

آغاز سخن	۱
سرزمین ابن سینا	۶
زادگاه ابن سینا	۶
شهرهایی که ابن سینا در زندگی خود از آنها دیدن کرد	۸
ایران در سده‌های چهارم و پنجم	۱۱
تشکیل حکومت‌های کوچک محلی	۱۱
سامانیان	۱۲
آل زیار	۱۴
خوارزم شاهیان آل عراق	۱۵
خوارزم شاهیان آل مأمون	۱۶
آل بویه	۱۷
غزنویان	۱۸
شرح حال ابن سینا	۲۰
کودکی و نوجوانی ابن سینا	۲۰
ابن سینا در دربار سامانی و خوارزم شاهیان آل مأمون	۲۱
ابن سینا نزد آل بویه	۲۴
اقامت در اصفهان و سال‌های پایانی عمر	۲۵
آثار ابن سینا	۲۷
پزشکی	۲۷
فلسفه	۳۰
ریاضیات و نجوم	۳۹
موسیقی	۴۱
عرفان و ادبیات عرفانی	۴۳
زبان و زبان‌شناسی	۴۸
فهرست آثار	۵۲
برای مطالعه بیشتر	۵۶
کنفرانس‌هایی که در بزرگداشت ابن سینا برگزار شده‌اند	۵۶
کتاب‌هایی برای شناخت بهتر ابن سینا	۵۷
مآخذ	۵۸

آغاز سخن

اگرچه از شروع تحقیقات در باره تاریخ علوم در جهان تقریباً صد و پنجاه سال گذشته و در این میان آثار بسیار ارزشمندی در این حوزه نوشته شده است اما این موضوع و پژوهش در آن، در ایران بسیار نوپاست. فارغ از آنکه چرا تاریخ علم می‌خوانیم که همچون بسیاری دیگر از چراجویی‌های ما پاسخ مشخصی ندارد، سخن را با بیان مطالبی در باره تحقیقات تاریخ علم آغاز می‌کنیم تا خوانندگان کمی بیشتر با محیط آن و به ویژه کج‌فهمی‌هایی که در آن وجود دارد آشنا شوند. البته منظور از این نوشته کوتاه تنها تذکر به آنانی است که قصد دارند به تحقیق در این زمینه بپردازند. برای انجام هر تحقیقی، محقق در نخستین گام مواد تحقیق خود را فراهم می‌آورد و به جستجوی منابع می‌پردازد، مورخ علم نیز همچون سایر محققین برای کار خود نیاز به مواد تحقیق دارد اما مواد تحقیق در این حوزه تا حدی با دیگر حوزه‌ها متفاوت است. در اینجا با اسناد بجا مانده از پیشینیان سر و کار داریم که گاه تنها یک لوح گلی است که مجموعه‌ای از ارقام بر آن نوشته شده، گاه ابزاری است که ساخت آن نیازمند سطحی از دانش است اما هیچ سندی از سازنده و سطح دانش او در دست نیست و در بهترین وضعیت کتاب‌های صامتی است که بر اوراق کهنه نوشته شده‌اند که گاهی نیز بخش‌هایی از آنها از دست رفته است، البته شاید از نگاه بسیاری از مردم گذران عمر در میان این ورق‌پاره‌ها کار لغو و بیهوده‌ای است! اما در این میان مهم آن است که تنها از میان همین اسناد می‌توان به راه پرفراز و نشیبی که بشر برای رسیدن به این مرحله از دانش پیموده، پی برد.

در این میان یکی از مشخصه‌هایی که در بررسی اسناد باید مورد توجه قرار گیرد آن است که ما به کنکاش در اثری می‌پردازیم که ممکن است، یا بهتر است بگوییم حتماً تلقی مردم عصر خلق آن اثر از جهان اطرافشان با ما تفاوت‌هایی داشته است و در نتیجه یکی از وظایف اصلی مورخ علم آن است که تلقیات امروزه را در تحقیقات خود وارد نکند. شاید این سؤال پیش آید که پس چگونه می‌توان آن محیط را شناسایی کرد و به چگونگی دانش مردمان آن عصر آگاه شد؟ البته به نظر برخی از مورخین علم به سبب همین تفاوت تلقیات و جدایی محیط‌های علمی میان اقوام در زمان‌های مختلف امکان مطالعه دقیق تاریخ علم وجود ندارد، اما آنچه اکثر مورخین علم بدان معتقدند آن است که می‌توان با تحقیق در زمینه‌های دیگری چون وضعیت اجتماعی، دین، نگرش‌های فلسفی و مواردی از این دست محیط زندگی پیشینیان و طرز تلقی ایشان از جهان اطراف را به نوعی بازسازی کرد.

گاه عده‌ای که تاریخ علم را وسیلهٔ تفاخر قومی خود ساخته‌اند برخی یافته‌های سده‌های اخیر را به دانشمندان گذشته خود منسوب می‌کنند. بیشتر بحث این مقدمه به همین مورد توجه دارد که متأسفانه در تحقیقات تاریخ علم در ایران نیز دیده می‌شود. در اینجا مثال‌هایی از این مسأله ارائه خواهد شد.

عده‌ای از مورخان علم که در حوزه علوم مسلمانان تحقیق می‌کنند برآنند که بگویند دانشمندان مسلمان به مرکزیت زمین در مدل‌های نجومی گذشته معتقد نبودند و یا اینکه اختربینی و اعتقاد

به احکام نجوم در جهان اسلام مرسوم نبوده است و این را دستمایهٔ تفاخر علمی قرار دهند. در سال‌های اخیر در ایران کتاب‌هایی که در بارهٔ زندگی‌نامه‌های دانشمندان مسلمان نوشته شده سرشار از این اشتباهات و کج‌فهمی‌هاست که نه تنها ارزش دانشمندان مسلمان را بیشتر نمی‌کند بلکه احتمالاً آوردن این استدلال‌های بی‌اساس موجبات تمسخر دیگران را فراهم می‌کند.

مثلاً در کتابی در بارهٔ زندگی ابوریحان آمده که او روزی در مدرسهٔ خوارزم معلم و دانش‌آموزان آنجا را گرد هم آورد تا نکتهٔ مهمی را به ایشان یادآور شود، او در آنجا گفت که تمام اعتقاد پیشینیان مبنی بر سکون زمین اشتباه است و زمین به دور خورشید می‌چرخد! پیش از بیان هر نکته‌ای خوب است به این نکته اشاره کنم که حتی کوپرنیک نیز در کتاب دربارهٔ گردش/فلاک خود قرار گرفتن خورشید در مرکز را تنها به عنوان یک مدل پیشنهاد کرده و خود او نتوانسته در آن زمان دلایل لازم را برای این فرض بیان کند و از آن تنها به عنوان یک مدل پیشنهادی یاد کرده است.

آنچه که باید در این موضوع بدان توجه کنیم آن است که بنیادهای علمی پذیرفته شده در آن زمان قادر به تبیین این مدل نبودند. مطابق قوانین فیزیک ارسطویی که از سوی همهٔ دانشمندان آن عصر کاملاً پذیرفته و معقول بود زمین امکان حرکت نداشت.^۱ درست است که عده‌ای در روزگاران کهن نیز مدل خورشید مرکزی را به عنوان مدلی برای گردش افلاک در نظر گرفته‌اند اما ایشان نتوانستند اصول علمی لازم برای پذیرش این مطلب از سوی همگان را تبیین کنند و شاید نسبت دادن این امر به شخصی چون ابوریحان بیشتر توهین به مرتبهٔ علمی او باشد تا تحسین او به عنوان نخستین کسی که در میان جمعی از دانشمندان به گردش زمین اشاره کرد.

مورد دیگر کتابی در شرح حال ابن‌سینا است که تصویری متفاوت از آنچه در کتاب‌های دیگر از او آمده ارائه کرده است. در این کتاب آمده که ابن‌سینا فارغ از ثروت دنیا و گریزان از کاخ‌های حاکمان در میان مردم به مداوای ایشان می‌پرداخت و در دهی نزدیک بخارا که مردم آنجا بیمار بودند بسر می‌برد. در آنجا نقل شده که ابن‌سینا به مردم آن ده گفته است که علت بیماری شما موجودات ریزی است که در آب زندگی می‌کنند و به چشم نمی‌آیند و آنها علت بیماری هستند، آیا به راستی مؤلف در پی آن است که کشف میکروب را به ابن‌سینا نسبت دهد...!

اما آیا واقعاً می‌توان چنین امری را به ابن‌سینا نسبت داد، همچنانکه در مورد پیش اشاره شد آیا ابزار لازم و شرایط لازم و یا حتی دانش لازم برای دستیابی به چنین مسأله‌ای وجود داشت؟ که البته پاسخ به تمامی این سؤالات «نه» است چرا که نظریهٔ اخلاط اربعه^۲ و بروز بیماری به سبب از

^۱ از دلایلی که ایشان در رد این مسأله ذکر می‌کردند آن بود که اگر قرار بود زمین حرکت کند باید با سرعت بسیار زیادی حرکت می‌کرد و در این صورت مثلاً چنانچه شما سنگی را به هوا پرتاب کنید این سنگ به موضع اصلی خود باز نخواهد گشت چه به دلیل حرکت سریع زمین باید در جایی دیگر فرود آید، اما چنین اتفاقی نمی‌افتد و در حرکت سقوط آزاد جسم به موضعی باز می‌گردد که از آن پرتاب شده است و این تلقی به آن دلیل است که ایشان زمین و جسم را دو دستگاه مجزا از یکدیگر در نظر می‌گرفتند حال آنکه مطابق قوانین فیزیک نیوتنی این هردو در یک دستگاه تعریف می‌شوند.

^۲ ارکان اربعه از مبانی فلسفی قدیم هستند که خواص چهار مادهٔ اصلی یعنی خاک، آب، آتش و باد را بیان می‌کنند و ایشان عبارتند از خشکی، رطوبت، گرمی و سردی، از ترکیب ایشان اخلاط اربعه یعنی خون، سودا، صفرا و بلغم ایجاد می‌شوند که به عقیدهٔ پیشینیان اختلاط ایشان اعضای انسان و مزاج‌های او را تشکیل می‌دهند.

بین رفتن تعادل ایشان در بدن تا قرن هجدهم میلادی در تمام دنیا پذیرفته شده بود و تمامی پزشکان تشخیص و درمان خود را مبتنی بر این اصل قرار می‌دادند نه ورود موجودی خارجی به بدن بیمار.

همان طور که می‌بینیم مجموعه‌ای از این دست سوءبرداشت‌ها نزد کسانی که محیط علمی گذشته را با زمان حال مقایسه می‌کنند وجود دارد. مشاهده مواردی از این دست مسئولیت و وظیفه‌ای برای یک مورخ علم ایجاد می‌کند که جامعه علمی را از گرفتار شدن در چنین مسائلی برهاند.

باید بدانیم علم هر زمان زاده آگاهی‌های مردمان آن عصر است، پس اگر یونانیان باستان و دانشمندان مسلمان به مرکزیت زمین معتقد بودند، نباید این تلقی در ما ایجاد شود که آنها تلاشی برای پیشرفت علم نکردند و بگوییم مگر ممکن است کسی به مرکزیت زمین در عالم معتقد باشد و دانشمند هم باشد، باید بپذیریم که در آن زمان هیچ توجیهی خلاف این امر وجود نداشته است. وقتی به تحقیق در نجوم قدیم، پزشکی قدیم و یا هر دانش دیگری در محیط گذشته می‌پردازیم باید به این نکته توجه داشته باشیم که حضور مطلبی بدیع در آن، حتی اگر مشابه کشفیات اخیر بشر در جهان هستی باشد، نمی‌تواند مایه تفاخر ما بر دیگر ملت‌ها باشد و دیگر آنکه هنگام تحقیق باید سعی کنیم جهان را از پنجره چشم انسانی در زمان گذشته ببینیم و دانسته‌های امروز خود را با آن درنیامیزیم، شاید از این طریق مطالعات تاریخ علم مسیر درست خود را دنبال کند. در پایان باید به این نکته نیز اشاره کرد که علم میراثی جهانی است که در هر دوره از زمان تمامی بشریت در حال پیرایش و تصحیح آن هستند و تنها گاه در گوشه‌ای از جهان سهم عده‌ای در این کار بیشتر است و این مطلب بدان معنا نیست که علم متعلق به ایشان است.

آنچه که پیش رو دارید کاری است که همانند آن بارها پیش از این و به گونه‌های دیگر صورت گرفته است. این کتاب به شرح حال و آثار یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان قرون وسطی که در حوزه تمدن اسلامی می‌زیسته است، خواهد پرداخت. ابن‌سینا که از او با القابی چون شیخ‌الرئیس، حجة‌الحق و شرف‌الملک یاد شده دانشمند بزرگ ایرانی‌نژاد و مسلمان قرن چهارم قمری است که آثار بسیاری از خود به یادگار گذاشته و این آثار در کارهای دانشمندان پس از او، چه مسلمانان و چه اروپائیان بسیار مؤثر بوده است.

در این کتاب ابتدا مختصری از جغرافیای محل زندگی وی و شهرهایی که در طول عمر خود به آنها مسافرت کرده ارائه شده و سپس تاریخ سیاسی زمان زندگی او، البته از حدود یک قرن پیشتر بررسی شده است. از آنجا که ابن‌سینا در تمام دوران زندگی خود در حوزه جغرافیایی ایران، البته با مرزهای سیاسی عصر ساسانی، می‌زیسته در ذکر تاریخ حکومت‌ها تنها به حکومت‌هایی که در آن زمان در این حوزه جغرافیایی حکومت می‌کردند پرداخته شده و دیگر حکومت‌های کوچکی که به طور همزمان در جای‌جای قلمرو اسلامی حضور داشتند اشاره‌ای نشده است.

بخش سوم کتاب به زندگی‌نامه او اختصاص دارد. ابن‌سینا از آن گروه دانشمندان مسلمان است که خوشبختانه از جزئیات زندگی او باخبریم و این به دلیل سرگذشت‌نامه‌ای است که خود نوشته و شاگردش، ابوعبید جوزجانی آن را کامل کرده است. قدیمی‌ترین منبعی که امروزه از آن گزارش در دست است متنی است که علی بن زید بیهقی در کتاب *تتمه صوان‌الحکمه* آورده است. تقریباً تمام آنچه که در اینجا نیز به عنوان زندگی‌نامه ابن‌سینا ذکر می‌شود ترجمه متن بیهقی است. گزارش‌های دیگری چون گزارش علی بن یوسف قفطی در کتاب *تاریخ‌الحکماء* و ابن‌ابی‌اصیبه در کتاب *عیون‌الانباء فی طبقات‌الاطباء* (کتابی در معرفی پزشکان یونانی و مسلمان) نیز با توجه به شباهت‌های بسیار آنها با روایت بیهقی باید برگرفته از کتاب او باشند. برخی داستان‌ها و اشارات دیگر که در متن بدانها آمده‌اند از کتاب‌های دیگری است که نام آنها ذکر شده است، البته باید به این نکته اشاره کرد که بیشتر داستان‌هایی که از زندگی ابن‌سینا ذکر شده و اموری که به او منسوب است در زندگی‌نامه‌ای که خودش نوشته نیامده است.

در بخش پایانی نیز به آثار او پرداخته شده است. در بیشتر کتاب‌های پیشین که در رابطه با ابن‌سینا نوشته می‌شد بیشتر به آثار پزشکی او توجه می‌شد و تقریباً در بیشتر گزارش‌های زندگی او که در دوران معاصر نوشته شده نظریات فلسفی او بیان نشده است. در این کتاب سعی شده که به برخی نظرات فلسفی او در باره هستی‌شناسی و خداشناسی بیشتر پرداخته شود. البته در این بین برای بیان جامع و قابل فهم نظریات فلسفی ابن‌سینا بیش از همه، از مقاله «ابن‌سینا» نوشته مرحوم شرف‌الدین خراسانی در *دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی* استفاده شده است. از سوی دیگر سعی شده تا جنبه‌های مختلف آثار او مورد بررسی قرار گیرد تا خوانندگان محترم با تمامی آثار او، که در زمینه‌های مختلف هم از لحاظ کیفیت و هم کمیت بسیار هستند، آشنا شوند. در ضمن بررسی آثار تنها به نام آثار اشاره شده و گاه نقل قول‌هایی از آنها آمده است، از این رو در آن بخش جای آن

نبود که به ترجمه‌ها و چاپ‌های آنها پرداخته شود. به همین دلیل در پایان آن بخش فهرستی
هرچند مختصر از تعدادی از آثار ابن‌سینا آمده است.

همانطور که در بخش نخست اشاره شد در این کتاب به غیر از دو داستانی که در بخش پزشکی،
آن هم به عنوان داستان‌های عجیب در شرح معالجات ابن‌سینا آورده شده، در تمام مراحل نگارش
کتاب سعی بر آن بود که امور نامعقولی را که در برخی کتاب‌ها به ابن‌سینا منسوب کرده‌اند و به نظر
می‌رسد بیشتر آنها از شأن علمی ابن‌سینا می‌کاهد، کنار گذاشته شود تا ابن‌سینا را آنچنان بشناسیم
که احتمالاً روزی مردم بخارا و همدان و اصفهان می‌شناختند.

گفتار نخست

سرزمین ابن سینا

ابن سینا در بخارا متولد شد و تمام دوران خردسالی و نوجوانی خود را در آن شهر گذراند و در همان شهر نیز به علم‌آموزی مشغول شد و سپس مدتی را همانجا، در دربار سامانیان سپری کرد. علاوه بر این او در طول عمر خود شهرهای بسیاری را دید و در شهرهای مختلفی نیز مدتی زندگی کرد. از این رو شاید توصیف زادگاه او و شهرهایی که وی در طول زندگی آنها را به چشم دیده است علاوه بر اطلاع از اوضاع آن شهرها، ما را هر چه بیشتر با محیطی که ابن سینا در آن به فعالیت می‌پرداخته است آشنا کند.

زادگاه ابن سینا

ابن سینا چنانکه خود گفته است در منطقه‌ای نزدیک بخارا در ماوراءالنهر چشم به جهان گشود. ماوراءالنهر که به منطقه حدفاصل رودهای جیحون و سیحون اطلاق می‌شود در قرن چهارم و پنجم، یعنی زمان زندگی ابن سینا بخشی از قلمرو بزرگ خلافت اسلامی محسوب می‌شد. این سرزمین مطابق تقسیمات جغرافی‌نویسان مسلمان از شرق به حدود هند، از غرب به بلاد غُر و خَرَلخ در حد طراز (شرق قزاقستان امروز)، از شمال به بلاد ترک (ترکستان قدیم که تقریباً حدود امروز کشورهای قرقیزستان تا مغولستان است) و از جنوب به جیحون و دریاچه خوارزم (آرال) محدود بود و در آن زمان به چهار بخش بزرگ به نام‌های طُخارستان، چَغانیان، خوارزم و سُغُد تقسیم می‌شد. مطابق تاریخ‌روایی ایران این منطقه مرز ایران و توران بوده اما اسناد تاریخی چون سنگ‌نوشته بیستون و تصاویر تخت‌جمشید گواه آن است که این منطقه بخشی از امپراتوری بزرگ ایران محسوب می‌شده است.

پس از حمله اعراب، ماوراءالنهر از جمله مناطقی بود که در ابتدای فتوحات و پس از فتح مناطق مرکزی ایران توجه زیادی بدان نشد و جز چند دست‌اندازی کوچک تلاشی برای استقرار نیروهای عرب در آن صورت نگرفت. اما با تحکیم خلافت اموی و قدرت یافتن آن در زمان خلافت ولید بن عبدالملک در سال‌های ۸۶ تا ۹۶ ق و برادرش سلیمان در سال‌های ۹۶ تا ۹۹ ق قتیبة بن مسلم باهلی، سردار ماجراجوی عرب، حملات دامنه‌داری را به این منطقه انجام داد و طی آن شهرهای بزرگ ماوراءالنهر را تحت استیلای حکومت دمشق درآورد. برخی از مورخین چون طبری از تهاجم قتیبه به آن سوی سیحون، ترکستان و چین نیز یاد کرده‌اند که درست به نظر نمی‌رسد چه این حملات پس از انتصاب نخستین والی ماوراءالنهر از سوی هشام بن عبدالملک در اوایل قرن دوم قمری، صورت گرفت.

علی‌رغم روایاتی که از ویرانگری حملات اعراب به این منطقه آمده و همچنین این منطقه همواره صحنه جنگ‌های خونین حکام محلی بوده است، از روایت سیاحان و نوشته‌های جغرافی‌نویسان

مسلمان در سده‌های چهارم و پنجم قمری برمی‌آید که ماوراءالنهر از زیباترین و آبادترین مناطق خلافت اسلامی در آن زمان به شمار می‌رفته است. ابن حوقل که در فاصله سال‌های ۳۶۳ تا ۳۷۶ ق در ماوراءالنهر بوده است در توصیف آن چنین می‌گوید:

ماوراءالنهر یکی از حاصلخیزترین، پربرکت‌ترین و دلگشایترین اقالیم زمین است. مردم آن به [انجام کار] خیر و برآوردن نیاز آن کس که از ایشان کمک بخواهد مشتاقند، مردمانی هستند با همت عالی و سلامت نفس و بخشنده در آنچه که به ایشان اعطاء شده است و بسیار صاحب شوکت و نجیب و صاحب مقام هستند و عده و عده و آلت و سلاح و دانش فراوان دارند. زیادی نعمت در این سرزمین تا حدی است که در مقابل چندین قحطی نقاط دیگر ماوراءالنهر تنها یک بار دچار قحطی می‌شود. و اگر سرما یا گرما یا آفت دیگری به محل نگهداری غلاتشان نزنند، ذخائرشان تا حدیست که می‌توانند تا برداشت محصول بعد بی‌نیاز از دیگران باشند.

ابن حوقل همچنین به کثرت محل‌های اقامت و کاروانسراها در ماوراءالنهر اشاره می‌کند و از آسایش سفر در راه‌های آن می‌گوید. وی در توصیف جمعیت و شوکت آن زمان ماوراءالنهر از جنگ‌آوری مردمان آنجا و بزرگی سپاهیان آن منطقه نیز یاد می‌کند.

جغرافی‌نویسان بیست ولایت برای ماوراءالنهر ذکر کرده‌اند که هر کدام شامل شهرهای مشهور بسیاری هستند مثلاً ابن حوقل خود در وصف ماوراءالنهر از ۲۱۸ شهر نام می‌برد. اما در این بین نام‌هایی چون سمرقند، بخارا، خوارزم، چاچ (تاشکند امروزی)، گرگانج و چون اینها بیش از همه شناخته شده‌اند.

بخارا، پایتخت خراسان، یاقوت در معجم‌البلدان که در قرن هفتم قمری یعنی تقریباً سه قرن پس از مرکزیت بخارا به عنوان پایتخت آن را نوشته بخارا را چنین توصیف کرده است:

از بزرگ‌ترین و مشهورترین شهرهای ماوراءالنهر، رودی از میان آن می‌گذرد و از آن تا جیحون دو روز راه است و آن اساس مُلک سامانی بود.

ابن حوقل که خود در همان زمان و در اوج شکوفایی بخارا از آن دیدن کرده آن را آراسته‌ترین و زیباترین شهرهای اسلامی برشمرده است. مساحت شهر طبق روایت وی دوازده فرسخ بوده و بر گرداگرد آن دیواری بود که تمام قصور و کاخ‌ها و خیابانهای بخارا در آن واقع می‌شد. کهندژ^۱ بخارا در خارج شهر واقع شده بود و به آن متصل بود و همچون شهری کوچک مجموعه‌ای از امارت‌ها و قلاع مستحکم را شامل می‌شد و در آن زمان مرکز حکومت امیران سامانی به شمار می‌رفته است. مسجد جامع بخارا در کهندژ قرار گرفته بود و شهر و ربض در امتداد کهندژ به هم پیوسته بودند. ابن حوقل بخارا را سرآمد شهرهای مشرق از نظر جمعیت دانسته است.

^۱ در آن زمان هر شهر از سه بخش اصلی تشکیل می‌شده است که عبارت بود از کهندژ، شهرستان و ربض؛ کهندژ در واقع همان دارالاماره شهر بود و معمولاً در میان شهر قرار می‌گرفت و با دیواری از سایر بخش‌ها مجزا می‌شد. شهرستان منطقه عمومی شهر و محل زندگی ساکنان به حساب می‌آمد و ربض به بخش خارجی شهر اطلاق می‌شد که معمولاً اماکن جدیدالاحداث و بازارهای بزرگ شهر در آن قرار می‌گرفتند. مجموعه این امارات در دژی مستحکم که گاه دارای چندین برج نگهبانی بود قرار می‌گرفتند.

بخارا در زمان ابن سینا پایتخت امیران سامانی و مرکز ماوراءالنهر به حساب می‌آمد، شاید این ادعا گزاف نباشد که بخارای آن زمان را سرآمد شهرهای سرزمین‌های شرقی خلافت اسلامی بنامیم. بازرگانان از اقصی نقاط جهان آن روز، از شام و عربستان و هند و چین برای مبادله کالاهای خود به آنجا می‌آمدند. همانطور که پیش از این گفتیم زیادی کاروانسراهای بخارا و رونق تجارت در آن شهر آن را به بهشتی برای تجار تبدیل کرده بود. از سوی دیگر حمایت بی‌دریغ امیران سامانی از دانشمندان و ادیبان موجب آن بود که ایشان نیز دربار سامانی و شهر بخارا را مأمن آرزوهای خویش دانسته و از جایهای مختلف به بخارا آیند.

مؤلف تاریخ بخارا در توصیف کهندژ شهر گفته که مردم شهر معتقدند که آن بسیار قدیمی است و سیایش آن را ساخته است و سه‌هزار سال قدمت دارد. تا پیش از ورود مسلمانان این دژ محل سکونت امیران بخارا بود. با ورود مسلمانان نیز امیران خراسان گاه در آن سکنی گزیدند تا امیران سامانی بخارا را به عنوان پایتخت خود برگزیدند. احمد بن نصر سامانی آن را تعمیر کرد و دو دروازه آن را مستحکم ساخت. تمام بناهای شاهی و عمارات عمال سامانیان در محوطه کهندژ قرار داشت. دیوار دور بخارا در عهد مهدی عباسی کشیده شده بود و همانطور که گفته شد آن قدر بزرگ بود که شهر و تمام روستاهای اطراف آن را در بر می‌گرفت. دیوار که از آن به عنوان سدی در برابر هجوم ترکان استفاده می‌شد دروازه‌ها و برج‌های دیده‌بانی متعددی داشت.

مَقْدَسی هم که این شهر را در همان زمان دیده است در توصیف شهر چنین گفته است:

شهر بخارا از خانه‌های گلی ساخته شده بود، بازارهای عریض داشت و از کثرت خانه‌ها و بهم فشردگی بام‌ها این شهر شباهتی به دمشق داشت. کهندژ آن عقب سواد بود و بازارهای آن سخت زیبا بود. شهری آبادتر و پرجمعیت‌تر از آن نیست و مردمان رفتن به این شهر را نیک می‌دانند و گویند اگر کسی در این شهر زندگی کند مسلماً به او خوش خواهد گذشت. هر کسی به این شهر رود خوراک‌های خوب و حمام‌های پاکیزه و کوی و برزن‌های فراخ و آب سبک و خانه‌های ظریف و زیبا خواهد یافت، و مجالس و جماعات بسیار خواهد دید و عوام شهر را عالم و دانشمند خواهد یافت که با یکدیگر آمیزش بسیار دارند...

شهرهایی که ابن سینا در زندگی خود از آنها دیدن کرد

آنچه گذشت مختصری از اوضاع شهری بود که ابن سینا دوران بالندگی خود را در آن گذراند و هر چه توانست در همان دیار دانش‌اندوزی کرد. آنچنان که در شرح حال او خواهد آمد وی تا بیست و دو سالگی در بخارا بود اما مرگ پدر و ناامنی بخارا به سبب قدرت یافتن غزنویان و جنگ‌های ایشان با سامانیان او را بر آن داشت تا از آن شهر خارج شود. پس از خروج از بخارا او مدتی را در خوارزم گذراند.

خوارزم ناحیه‌ای از ماوراءالنهر است که از دیرباز از ولایات حکومت باستانی ایران به حساب می‌آمده است. اصطخری در باره خوارزم چنین نوشته است

خوارزم ولایتی است آبادان که در آن میوه‌های فراوان و غذاهای گوناگون به وفور یافت می‌شود. در این ناحیه انواع پارچه‌های پنبه‌ای و پشمی می‌بافند که با قطار (کاروان‌های بزرگ) حمل می‌شود و مردمانش دست باز و توانگر و جوانمرد و اهل مروت هستند و به سیر و سفر و حرکت و جنبش بسیار علاقه دارند و در خراسان شهری نیست که جمع کثیری از خوارزمیان در آن زندگی نکنند. زیانشان مخصوص خودشان است و در خراسان کسی به زبان ایشان سخن نمی‌گوید.

شهرهایی چون خیوه، هزاراسب، کاث و گرگانج در خوارزم قرار داشتند، زمانی که ابن‌سینا پای به خوارزم گذاشت گرگانج محل استقرار خوارزم‌شاه بود. این شهر در جنوب رود جیحون قرار داشت و در آن هنگام بزرگ‌ترین شهر خوارزم و مرکز تجارت آن محسوب می‌شد. جمعیت آن زیاد بود و آمد و شد کاروان‌ها بدان قطع نمی‌شد. چنانکه در شرح حال ابن‌سینا خواهیم دید وی مدتی را در این شهر بسر برد و سپس عازم گرگان شد. گرگان در آن زمان محل استقرار قابوس بن وشمگیر زیاری بود. گرگان در آن زمان حومه‌ای بزرگ داشت و خانه‌های آن گلین بود. جغرافی‌نویسان گرگان را به جهت زیبایی بی‌نظیر دانسته‌اند. ابن‌حوقل در وصف گرگان در زمانی که خود دیده، یعنی سال ۳۳۲ق چنین نوشته است

در گرگان آب فراوان است و کشتزارهای عریض و طویل دارد و قلاع وسیع زیاد در آن یافت می‌شود. در مشرق ممالک اسلامی پس از ری و عراق شهری به فراوانی نعمت و مساحت گرگان وجود ندارد. چه در این ناحیه درختان خرما و ترنج و انجیر و زیتون و میوه‌های نواحی گرم و سرد به عمل می‌آید.

او همچنین از رفت و آمد تجار روس به گرگان یاد کرده ابریشم و پوست را عمده‌ترین کالای تجارتي این ناحیه معرفی کرده است.

از دیگر شهرهایی که ابن‌سینا مدتی در آنجا بسر برد ری است. ری از دیرباز از شهرهای مهم ایران به حساب می‌آمد و پس از فتح اعراب نیز جزء شهرهای جبال^۱ محسوب می‌شد و بزرگ‌ترین مرکز از مراکز چهارگانه جبال یعنی همدان، کرمانشاه، اصفهان و ری به حساب می‌آمد. در قرن چهارم هجری در پی سلطه آل بویه بر ری برخی جغرافی‌نویسان آن را بخشی از دیار دیلم (گیلان) که خاستگاه بویه‌یان بود، به حساب آوردند. ابن‌حوقل که در قرن چهارم از ری دیدن کرده آن را بزرگ‌ترین شهر بلاد مشرق پس از بغداد برشمرده است. در زمان عباسیان ری را با نام «محمدیه» می‌شناختند چرا که محمد پسر منصور عباسی که بعدها با عنوان مهدی بر مسند خلافت تکیه زد در آن شهر حکومت می‌کرد و پسرش، هارون نیز در آن شهر متولد شده بود.

ابن‌حوقل از پنج دروازه شهر نام برده که بازارهای شهر در خارج از آنها قرار داشتند. خانه‌ها که در داخل دیوارها قرار گرفته بودند اکثراً خشتی گزارش شده‌اند و در ساخت برخی نیز از آجر و خشت پخته استفاده شده بود. مقدسی به دو ساختمان مهم در ری اشاره کرده که یکی را دارالبطیخ (خرزبه‌خانه) می‌نامیدند که احتمالاً بازار میوه‌فروشان بوده و دیگری به دارالکُتب مشهور بوده،

^۱ اصطلاحی که برای بخش مرکزی و غرب ایران از ری تا کرمانشاه مورد استفاده قرار می‌گرفته است، به عبارت دیگر سرزمین ماد باستان

مقدسی که در قرن چهارم از ری دیدن کرده اشاره می‌کند که این مکان کتاب‌های زیادی نداشته است. البته در همین زمان هم مقدسی و هم ابن‌حوقل از ویرانی بیشتر نقاط شهر نیز سخن گفته‌اند. زمانی که ابن‌سینا در ری ساکن بود مجدالدوله دیلمی حاکم آن بود و مادرش نیابت سلطنت او را برعهده داشت.

ابن‌سینا پس از مدتی اقامت در ری راهی همدان شد، او در مسیر رفتن به همدان مدتی در قزوین هم بسر برد. ابن‌حوقل مردمان قزوین را در قرن چهارم توانمندترین مردم جبال به حساب مکت و ثروت برشمرده و از بسیاری دانشمندان و اهل ادب در آن سخن گفته است.

هنگام اقامت ابن‌سینا در همدان این شهر نیز چنانکه اشاره شد از مراکز جبال محسوب می‌شد و شهری بزرگ، پرآب و سراسر باغ‌های میوه و زمین‌های زراعی بود. ابن‌حوقل همدان را در قرن چهارم دیده و آن را شهری بزرگ و نیکو معرفی کرده است. او اشاره می‌کند که باروهای آن چهار دروازه داشته و ربض آن، خارج از شهر قرار گرفته است. او همچنین به کاشت زعفران در همدان اشاره کرده است.

ابن‌سینا مدتی را نیز در اصفهان و در دربار علاءالدوله بسر برد. اصفهان نیز یکی از چهار مرکز جبال به حساب می‌آمد. اصفهان از دیرباز به سبب حاصلخیزی زمین‌های آن و آب رودخانه زاینده‌رود مورد توجه بوده است. در آن زمان اصفهان از دو شهر «جی» و «یهودیه» تشکیل می‌شد که هر دو نیز در ساحل شمالی زاینده‌رود واقع بودند. ابن‌حوقل و مقدسی که در قرن چهارم از اصفهان دیدن کرده‌اند یهودیه را از حیث وسعت با همدان برابر گفته‌اند. در آن زمان مردم بر این عقیده بودند که یهودیه را یهودیانی که بخت‌النصر^۱ از بابل کوچانده بود، ساختند.

علی‌رغم گزارش‌های تاریخی موجود در باره جنگ‌هایی که در حومه اصفهان رخ داده و ویرانی‌هایی که در آن زمان برآن وارد شده است، بیشتر جغرافی‌نویسان به آبادانی آن در قرن چهارم اشاره کرده‌اند.

آنچه در این مختصر ارائه شد تنها گزارشی کوتاه از میان منابع موجود در باره سرزمین ابن‌سینا بود. سرزمینی که در زمان باستان جزئی از امپراتوری بزرگ ایران محسوب می‌شد اما زمانی که ابن‌سینا بر آن گام می‌گذاشت و از شهرهای آن دیدن می‌کرد حکومت‌های مختلف بر هر گوشه از آن حکم می‌راندند و اگرچه هریک در چند صباح حکومت خود برای آبادانی سرزمین خویش می‌کوشیدند اما جنگ‌های مداوم ایشان برای تصاحب سرزمین‌های بیشتر هدیه‌ای جز ویرانی برای مردمان آنها نداشت. در ادامه مختصری از تاریخ و اوضاع سیاسی ایران در آن زمان ارائه خواهد شد.

^۱ نبوکدنصر که او را در زبان عربی بخت‌النصر می‌نامند، پادشاه بابل در قرن ششم پیش از میلاد که آشوریان را با همکاری دولت ماد از میان برداشت. او بیت‌المقدس را تصرف و یهودیان را وادار به کوچ از آنجا کرد

گفتار دوم

ایران در سده‌های چهارم و پنجم

ابن‌سینا در عصری می‌زیست که آن را اوج تمدن اسلامی می‌شمارند. بیشتر آثار پیشینیان و به ویژه یونانیان در قلمرو اسلام ترجمه شده و بحث بر روی آنها شروع شده بود و دانشمندان مسلمان در اکثر موارد به ایراد نظرات خود می‌پرداختند. در هر گوشه‌ای از جهان اسلام فارغ از مذهب و وابستگی سیاسی به گروه‌های متفاوت، دانشمندان مسلمان به نگارش آثار و ترویج آراء خویش مشغول بودند. گستردگی این قلمرو وسیع که از چین تا اندلس را در بر می‌گرفت مانع از تبادل افکار ایشان با یکدیگر نبود چنانکه کتابی در سرزمین‌های شرقی اسلام نوشته می‌شد و دیگری در غرب آن را شرح می‌کرد و یا بر آن نقد می‌نوشت. در این بین نکته مهم آن است که این محیط پویای علمی درحالی شکل گرفت که تقریباً قدرت واحد و مستقلاً بر جهان اسلام حاکم نبود و خلیفه تنها به یک مقام معنوی تبدیل شده بود و یا به عبارت روشن‌تر خلیفه تنها آلت دست حاکمان محلی بود.

آنچه در این گفتار به آن خواهیم پرداخت تنها مختصری از اوضاع سیاسی ایران^۱ آن روزگار است، یعنی سرزمینی که ابن‌سینا در آن زندگی می‌کرده است.

تشکیل حکومت‌های کوچک محلی

حمله اعراب به ایران که موجب سقوط ساسانیان شد در نگاه برخی مورخان ماهیتی متفاوت از سایر کشورگشایی‌های مسلمانان دارد. اگرچه پادشاهان ساسانی هیچ‌گاه درصدد تصرف کامل جزیره‌العرب برنیامدند اما آن را همواره به عنوان محل عبور کاروان‌های تجاری خود مورد توجه قرار می‌دادند، از این رو گاه به سبب نفوذ اعراب بادیه‌نشین در سرزمین ایران و یا تجاوز به کاروان‌های تجاری از سوی آنان، برخوردهای شدیدی از سوی شاهان ساسانی با ایشان انجام شد. با توجه به این پیشینه، برخی مورخین برآنند که تجاوز به ایران علاوه بر اهداف اقتصادی که اعراب به دنبال آن بودند نوعی انتقام‌گیری نیز بوده است و به همین سبب ایشان برخلاف سایر پیشروی‌هایشان، در ایران چندان مهربانی از خود نشان ندادند و بیشتر فاتحانی سخت‌گیر بودند تا پیام‌آوران صلح و آرامش!

ایرانیان پس از تسلیم در برابر این تهاجم ضمن تحمل تمام ناآرامی‌ها و تبعیض‌هایی که حاکمان عرب بر آنها روا می‌داشتند دست به حرکتی آرام زدند تا در وقت مقتضی بتوانند حکومت را از اعراب پس بگیرند. نفوذ بزرگان ایران و دبیران پیشین ساسانیان در امور حکومتی عراق در دوران بنی‌امیه را می‌توان نخستین اقدام ایشان برای نفوذ در ساختار خلافت برشمرد، البته تکیه بنی‌امیه بر اشرافیت عرب مانع بزرگی بر سر راه این خواسته بود.

^۱. در اینجا توضیح این نکته ضروری است که در آن زمان واحد سیاسی مستقلی به نام «ایران» وجود نداشته است و منظور ما از ایران آن زمان محدوده جغرافیایی حکومت پیشین ساسانیان است که از ماوراءالنهر تا رود فرات در عراق را در برمی‌گرفته است.

حادثه‌ای که فرصتی مناسب در اختیار ایرانیان قرار داد قیام عباسیان بود. پس از استقرار خلافت عباسی، ایرانیان در ساختار حکومتی ایشان به عنوان وزیر و مشاوران ارشد خلیفه ظاهر شدند و درالخلافة بغداد محل اجتماع بزرگان و دانشمندان ایرانی شد اگرچه گاه برخی حسادت‌ها فجایعی چون واقعهٔ برمکیان را به وجود آورد.

پیروزی مأمون بر امین طی اختلافاتی که بر سر جانشینی هارون آغاز شده بود و استقرار مرکز خلافت برای مدتی در مرو که یکی از شهرهای مهم ایران باستان به شمار می‌رفت حضور ایرانیان را در حکومت پررنگ‌تر کرد. مأمون که خلافت خود را مدیون جنگاوری سپاهیان ایرانی‌نژاد و فرمانده خود، طاهر، بود پس از عزیمت به بغداد حکومت خراسان و شرق رادر سال ۲۰۵ق به او واگذار کرد. البته طاهریان طی نیم قرن حکومت خود همواره فرمانبرداری خود را از خلیفه بغداد اعلام می‌کردند اما تشکیل حکومت ایشان آغازی شد برای استقلال مناطق مختلف ایران و تشکیل حکومت‌های کوچک خاندان‌های ایرانی.

در همین زمان یعقوب لیث دومین حکومت محلی ایرانی را در اواخر سدهٔ سوم قمری تشکیل داد که البته نسبت به طاهریان از استقلال بیشتری برخوردار بود. وی حتی به رویارویی با خلیفه نیز اقدام کرد و جان خود را نیز بر همین راه گذاشت. یعقوب به شدت نسبت به خلفا بدبین بود. در این باره نویسندهٔ تاریخ سیستان از وی چنین نقل کرده است:

بسیار گفتمی که دولت عباسیان بر غدر بنیاد کرده‌اند، نبینی که با بوسلمه و ابومسلم و آل برمکه و فضل سهل (فضل پسر سهل، وزیر مأمون)، با چندان نیکویی که ایشان را اندر آن دولت بود چه کردند؟ کس مباد که بر ایشان اعتماد کند.

آنچه از این بیان برمی‌آید آن است که می‌توانیم ادعا کنیم در سال‌های آغازین سدهٔ چهارم با تشکیل این حکومت‌ها، ایرانیان پس از دو قرن حرکت آرام در لوای حکومت اعراب خود را در موقعیتی می‌دیدند که بتوانند خلیفهٔ بغداد را تحت امر خود قرار دهند و این همان اتفاقی است که در نیمهٔ نخست سدهٔ چهارم با فتح بغداد توسط آل بویه رخ داد و چیزی نزدیک به یک قرن و پیش از تهاجم ترکان سلجوقی، ایرانیان بر تمام شوون خلافت اسلامی در عراق و مرزهای پیشین حکومت ساسانی مسلط شدند.

سامانیان

آنان از خاندان‌های ایرانی ماوراءالنهر بودند که نسب خود را نیز به بهرام چوبینه می‌رساندند و چنانکه بیرونی در *آثارالباقیه* گفته است این داعیه از سوی همگان پذیرفته بوده است.

در بارهٔ شروع کار این خاندان و تاریخ آغازین ایشان ابهامات زیادی وجود دارد. گویا نیای بزرگ ایشان، سامان خداه به دست یکی از کارگزاران بنی‌امیه در خراسان مسلمان شد. از این پس تا زمان خلافت مأمون از ایشان خبری نیست، در سال ۲۰۴ق مأمون چهار تن از نوادگان او را به سبب حمایت‌های ایشان در به ثمر رسیدن قیام عباسیان به حکومت چهار بخش مهم خراسان و ماوراءالنهر گماشت. نوح حاکم سمرقند، احمد حاکم فرغانه، یحیی حاکم چاچ و الیاس حاکم هرات

شد. پس از مرگ نوح در سال ۲۲۷ق عبدالله بن طاهر، امیر طاهری خراسان سمرقند و سغد را به احمد و یحیی سپرد و چندی بعد فرزندان احمد تمام آن منطقه را تحت استیلای خود درآوردند. شاخه دیگر حکومت ایشان در هرات در سال ۲۵۳ق پس از حمله یعقوب لیث به بادغیس و اسارت فرزند الیاس عملاً از صحنه قدرت خارج شد.

پس از فتح نیشابور در سال ۲۵۹ق توسط صفاریان و پایان امارت طاهریان و آغاز اغتشاشات بسیار در خراسان نصر بن احمد سامانی ماوراءالنهر را مستقل کرد و با انتخاب سمرقند به پایتختی پایه‌های حکومتی مستقل را بنا کرد، خلیفه عباسی وقت نیز به دلیل جلب اعتماد امیر سامانی در مقابله با قدرت روزافزون صفاریان او را تأیید کرد. در این بین برادر نصر، اسماعیل، نیز داعیه قدرت در سر می‌پروراند که این موجب جنگ داخلی بین دو برادر شد که در نهایت نیز به پیروزی اسماعیل انجامید. اگرچه نصر تا پایان عمر یعنی سال ۲۷۹ق حاکم سمرقند باقی ماند اما اسماعیل امیر سامانی به حساب می‌آمد و تختگاه نیز از سمرقند به بخارا منتقل شد. بدین ترتیب اسماعیل بن احمد یا اسماعیل اول را باید مؤسس سلسله سامانی به حساب آورد که قدرتش با پیروزی بر عمرو لیث صفاری در ۲۸۷ق هر چه بیشتر استوار شد. البته سامانیان همواره نسبت به خلفای عباسی اظهار اطاعت می‌کردند اما حکومت ایشان در ماوراءالنهر کاملاً مستقل بود.

اسماعیل در ۲۹۵ق درگذشت و پسرش، احمد جانشین او شد، احمد مناطق شمالی ایران را بر قلمرو سامانی افزود. فرزند او، نصر، پس از سرکوبی یک سلسله اغتشاشات داخلی به لشکرکشی‌های بیشتری دست زد و توانست ری را هم به قلمرو خود اضافه کند. خلیفه نیز در این بین جز تأیید حکومت او بر چنین قلمرو وسیعی در میان دنیای اسلام چاره دیگری نداشت. دوران سی ساله حکومت نصر را می‌توان اوج قدرت و شوکت سامانیان برشمرد. حضور این حکومت قدرتمند که وزیرانی دانشمند چون ابوالفضل محمد بلعمی را نیز در خدمت خود داشت و شیوه نیکوی اداره حکومت سامانی سرزمین تحت استیلای ایشان را چنان آباد و آرام کرده بود که سیاحان و مورخان آن عصر مسحور کفایت حکومت و ارزانی و فراوانی محصولات و سهولت زندگی در آن سرزمین بودند.

پس از مرگ نصر در ۳۳۱ق با به حکومت رسیدن نوح، عواملی چون زیاده‌خواهی‌های اشراف ایرانی، نفوذ ترکان در ساختار حکومت سامانی و جنگ‌های پی‌درپی موجبات افول ایشان را پدید آورد. بیست سال پایانی حکومت سامانی به مبارزه با ترک‌هایی که گذشت که رؤیای قدرت در سر می‌پروراندند، در سال ۳۸۲ق و در زمان حکومت نوح بن منصور امیر ایلک‌خانی^۱ به قلمرو سامانیان حمله برد، او چاره‌ای جز استمداد از غزنویان نداشت، آنان در این مرحله به یاری سامانیان آمدند اما در حمله بعد و در سال ۳۸۶ق با ایلک‌خانیان متحد شدند و قلمرو سامانیان را بین خود تقسیم کردند. در ۳۸۹ق سلطان محمود غزنوی بخش وسیعی از اراضی ایشان را تصرف کرد. امیر اسماعیل

^۱. سلسله ترک‌نژادی که از سده چهارم تا اوایل سده هفتم هجری قمری در سرزمین‌های آسیای مرکزی مشرف بر کوه‌های تیان‌شان، بین ماوراءالنهر و کاشغر (سین‌کیانگ) حکومت می‌کردند، ایشان را قراخانیان نیز می‌نامیدند

دوم تمام سعی خود را برای بازگرداندن قدرت سامانیان به کار بست اما با یورش ایلک‌خانیان در ۳۹۵ق به بخارا و قتل وی حکومت دودمان سامانی در ماوراءالنهر به پایان رسید.

دربار سامانیان را بیش از همه می‌توان محل بالندگی ادبیات فارسی برشمرد چه کسانی چون رودکی، دقیقی و کسایی مروزی در آن بسر می‌بردند. البته این بالندگی را نمی‌توان دلیل گرایش‌های ملی‌گرایانه ایشان برشمرد و شاید بیش از همه این مطلب به دلیل دوری این مناطق از کانون فعالیت‌های فرهنگی عربی و انسجام فرهنگ ایرانی در آنها باشد. توجه بسیار امرای سامانی به دانشمندان را هم از میان گزارش ابن‌سینا می‌توان دریافت، البته وی در اواخر حکومت سامانی به دربار ایشان راه یافت اما با این همه در آنجا مورد احترام بسیار قرار گرفت و کتابخانه‌ای در اختیارش قرار داشت تا به مطالعه آثار مختلف بپردازد و آنچنانکه ابن‌سینا، خود می‌گوید آنقدر کتاب در آنجا بود که تا بحال کسی این همه کتاب را یکجا ندیده است. اگرچه این روایت تنها از زبان ابن‌سینا به این صورت بیان شده است اما می‌توان آن را دلیلی بر علاقه بسیار امرای سامانی به علوم و دانشمندان دانست.

آل زیار

ایشان از امرای محلی گیلان، در شمال غرب دریای خزر بودند. افزایش قدرت ایشان مربوط به زمانی است که بخش‌های جنوبی دریای خزر شاهد جنگ قدرت بین ماجراجویان شیعی بود که در اوایل سده چهارم قمری علیه خلافت سنی بغداد و سامانیان مبارزه می‌کردند. می‌توان گفت که مردمان شیعی‌شده این سامان حقیقت هویت ایرانی خویش را در کسوت تشیع آشکار کرده بودند. نخستین کس از خاندان ایشان که در ری و اصفهان حکومتی مستقل برپا کرد مرداویج بن زیار بود، او که فردی بلندپرواز و جاه‌طلب بود سودای احیای امپراتوری ایران و تصرف تختگاه خلافت را در سر می‌پروراند، اگرچه مرگ زودهنگامش او را از رسیدن به این هدف بازداشت.

توجه او به بازسازی شکوه ساسانی تا حدی بود که یک بار در نامه‌ای به والی خود در اهواز او را مأمور بازسازی ایوان کسری کرد. مسعودی نوشته است که مرداویج از میان تاج‌های پادشاهان ساسانی تاج انوشیروان را برای خود برگزید و تختی زرین و مجلل برای خود تهیه کرد. او همچنین به این موضوع اشاره کرده که مرداویج تحت تأثیر تنی چند از اطرافیان خود بود و فریفته حرف‌های ایشان می‌شد. او پیروزی‌هایش را با قتل و غارت مردم همراه کرد و ظلم را بر زیردستان خود از حد گذراند. او ۴۰۰۰ سرباز ترک به عنوان محافظ شخصی در خدمت داشت که با ایشان نیز رفتار مناسبی نداشت و به همین سبب سرانجام به دست ایشان در حمام کشته شد.

پس از وی اطرافیان و فرماندهانش به وشمگیر سوگند وفاداری یاد کردند. او در همان ابتدای کار مجبور شد برای حفظ قلمرو خویش با حسن (رکن‌الدوله) بویه‌ی درگیر جنگ شود. حسن که خود از نزد مرداویج گریخته بود در آن هنگام بر اصفهان مستولی شده بود برای تصرف ری و جبال با وشمگیر درگیر شد و توانست سپاه وشمگیر را درهم شکند. وشمگیر به طبرستان گریخت و تا پایان

عمر علی‌رغم تلاش‌هایی که برای بازپس گرفتن ری انجام داد نتوانست به این مهم دست یابد و به گرگان و طبرستان بسنده کرد.

پس از وشمگیر پسرش بیستون بر جای او نشست که وی دوستی بویه‌یان برگزید و از این رو با ایجاد یک پیوند خانوادگی بین زیاریان و بویه‌یان توانست استیلای خود بر گرگان و طبرستان را حفظ کند به طوریکه معزالدوله بویه‌ی نیز از خلیفه، المطیع، منشور حکومت این مناطق را برای او گرفت. بیستون در ۳۶۶ق درگذشت و برادرش قابوس جانشین او شد که توانست منشور حکومت را از دیگر خلیفه عباسی، الطائعه همراه لقب شمس‌المعالی بگیرد.

آغاز حکومت قابوس با درگیری‌های داخلی خاندان بویه همراه شد. سه فرزند رکن‌الدوله یعنی عضدالدوله حاکم شیراز، فخرالدوله حاکم همدان و مؤیدالدوله حاکم اصفهان با یکدیگر وارد جنگ شدند. عضدالدوله از برادران خود خواست تا سوگند وفاداری به او یاد کنند که فخرالدوله از این کار سرباز زد و به نزد قابوس رفت. به همین سبب عضدالدوله خلیفه را بر آن داشت که منشور حکومت گرگان و طبرستان را از او بازستاند و به مؤیدالدوله دهد. پس از این اقدام مؤیدالدوله با لشکری عازم گرگان شد و پس از شکست لشکریان قابوس بر گرگان مسلط شد. فخرالدوله و قابوس به نیشابور گریختند و در آنجا از نوح بن منصور سامانی طلب کمک کردند. تلاش ایشان برای فتح گرگان بی‌نتیجه ماند اما مؤیدالدوله تصمیم به تصرف خراسان گرفت که با مرگ عضدالدوله در شوال ۳۷۲ق و خود وی در ۳۷۳ق این کار به نتیجه نرسید.

اگرچه پس از مرگ عضدالدوله، فخرالدوله زمامدار امور بویه‌یان شد اما وی قدردانی بجایی از قابوس نکرد و حتی او را به حضور هم نپذیرفت و با سپاهی به گرگان رفت و نایبی را در آنجا گماشت. از این رو قابوس تا مرگ فخرالدوله در سال ۳۸۷ق در خراسان ماند و پس از آن به گرگان بازگشت.

قابوس در انجام کارها بسیار سخت‌گیر بود و کوچک‌ترین کوتاهی را با کشتن پاسخ می‌گفت. این موجب شد که در نهایت سربازانش او را به اسارت بگیرند و پسرش، منوچهر را بر جای وی بر تخت بنشانند. اگرچه منوچهر بعد از یک سلسله تعقیب و گریز و در بند شدن قابوس باز هم امارت را به پدر بازگرداند اما قابوس آن را نپذیرفت. قابوس را در قلعه‌ای محبوس کردند تا اینکه در سال ۴۰۳ق در همانجا دار فانی را وداع گفت.

منوچهر که پس از پدر زمام امور را بر عهده گرفته بود به دشمنی با بویه‌یان ادامه داد اما پس از تصرف ری توسط محمود غزنوی از ترس او، خراج‌گزار غزنویان شد. از این پس تا هجوم سلجوقیان ایشان بر گرگان و طبرستان حاکم بودند اما سلجوقیان با فتح نواحی ساحلی دریای خزر تنها یک منطقه کوهستانی دورافتاده و کوچک را در گرگان برای زیاریان باقی گذاشتند. در نهایت این حکومت کوچک در ۴۸۲ق به دست حسن صباح از میان برداشته شد

خوارزم شاهیان آل عراق

مطابق روایت بیرونی لقب خوارزم شاه از دیرباز به پادشاهان منطقه خوارزم اطلاق می شده است که البته این سنت پس از استیلای اعراب نیز ادامه داشته و امرای آن منطقه را بدین نام می خواندند. بیرونی اطلاعات دقیقی از این خاندان در اختیار ما می گذارد، گویا ایشان نسب خویش را به کیخسرو می رساندند. اما عنوان آل عراق احتمالاً برگرفته از نام یکی از پادشاهان ایشان است که عراق (مغرب ایراک به معنای ایرانی یا آریایی) نام داشت. اطلاع دقیق دیگری از اوضاع منطقه تحت حکومت ایشان در دست نیست و تنها می دانیم در سال ۳۸۵ یا ۳۸۶ ق ابوعلی مأمون بن محمد، حاکم گرگانج که پایه گذار حکومت خوارزم شاهیان آل مأمون شد به کاث حمله کرد و ابو عبدالله محمد بن احمد را کشت و دودمان ایشان را برانداخت. البته ابن سینا هیچگاه حکومت ایشان را درک نکرد چه در هنگام برافتادن ایشان نوجوانی پانزده شانزده ساله بود و مطابق روایت خودش در آن زمان در بخارا بسر می برده است.

خوارزم شاهیان آل مأمون

از سلسله های ایرانی خوارزم که در فاصله سال های ۳۸۵-۴۰۸ ق حکومت کردند. ظهور ایشان ارتباطی نزدیک با رشد مرکز بازرگانی گرگانج در شمال غرب خوارزم و رقابت آن با کاث، پایتخت خوارزم شاهیان آل عراق، داشت. همانطور که پیش از این گفته شد ابوعلی مأمون بن محمد با کشتن آخرین حاکم از آل عراق حکومت خود را بر خوارزم تثبیت کرد. پس از سقوط سامانیان و درگیری ایلک خانیان و غزنویان، ولایت خوارزم مدتی کوتاه از دست اندازی دیگران در امان بود که این با حکومت مأمون مصادف شد. در سال ۳۸۷ ق مأمون توسط محافظان خود به قتل رسید و پسرش ابوالحسن علی را به جای او نشانند که ابن سینا در زمان همین امیر، مدتی را در گرگانج بسر برد.

در همین زمان اسماعیل بن نوح سامانی به خوارزم آمد و خواست با کمک ایشان حکومت از دست رفته خود را باز یابد که موفق به این امر نشد و به نزد قابوس گریخت. به نظر می رسد ابوالحسن علی پس از این واقعه تحت نفوذ خان قراخانی قرار گرفت. اما پس از عقب نشینی نیروهای قراخانی از خراسان وی روابط دوستانه خود را با محمود غزنوی تقویت کرد.

ظاهراً در سال ۳۹۹ ق پس از مرگ علی برادرش ابوالعباس مأمون دوم بر تخت نشست. او نیز همچنان به روابط دوستانه با دربار غزنوی ادامه داد و پیوند خویشاوندی نیز با ایشان برقرار کرد اما اقدام خلیفه بغداد در اعطای خلعت و منشور حکومت به مأمون دوم خشم سلطان غزنوی را برانگیخت و او خوارزم شاه را وادار کرد که نام او را در خطبه نماز جمعه بیاورد و خراجی گران هم به او بپردازد تا سروری غزنویان بر ایشان معلوم شود. این اقدامات احساسات وطنی خوارزمیان را برانگیخت، ایشان شاه را کشتند و برادرزاده جوانش را بر تخت نشانند. این اقدام بهانه لازم را به محمود داد تا خوارزم را عرصه تاخت و تاز خویش قرار دهد و بدین ترتیب آخرین سلسله ایرانی نژاد از خوارزم شاهیان را براندازد. این اتفاق در صفر سال ۴۰۸ ق رخ داد.

آل بویه

از مهم‌ترین سلسله‌های ایرانی که کمی بیش از یک قرن بر قلمروی که به مرزهای ایران باستان بسیار نزدیک بود حکم راندند. نام ایشان از نام بویه یا بویه پدر علی، حسن و احمد، سه برادری که این سلسله را تأسیس کردند گرفته شده است. ایشان سرکرده گروهی از دیلمیان شیعی مذهب در سپاه مرداویج بودند. با به قتل رسید مرداویج چنان که پیش از این نیز اشاره شد برادران بویهی متصرفات خود را در تمام نقاط ایران گسترش دادند، علی فارس را متصرف شد و حسن جبال و ری را تحت تصرف خود درآورد و احمد، برادر کوچک‌تر ایشان نیز کرمان و خوزستان را به متصرفات بویهیان افزود. تصرف خوزستان عملاً بویهیان را در برابر خلافت بغداد قرار داد و این رویارویی در نهایت با فتح بغداد توسط احمد در سال ۳۳۴ق به نفع بویهیان به پایان رسید.

حکومتی که احمد در بغداد بنیان نهاد تا سال ۴۴۷ق و فتح بغداد توسط سلجوقیان ادامه یافت و در این مدت خلیفه عباسی عملاً تحت نفوذ تصمیمات امرای بویهی قرار داشت چنانکه نویسندهٔ *مجم‌التواریخ* در این باره می‌گوید:

خلیفه به فرمانی قناعت کرد و خلفا را جز لوا و منشور فرستادن و خلعت دادن و پاسخ

پادشاهان اطراف کاری نماند

خلیفه، احمد را به امیرالامرای برگزید و به او لقب معزالدوله داد، همچنین هر یک از دو برادر دیگر را هم عنوانی بخشید، علی عمادالدوله و حسن رکن‌الدوله و خلعت حکومت برایشان فرستاد. عمادالدوله که پیش از آن نیز ولایت فارس را در اختیار داشت در همانجا ماند و در سال ۳۳۸ق بدون وارث درگذشت. پس از او یکی از پسران رکن‌الدوله به نام فناخسرو عمارت فارس را تحت اختیار گرفت. او علاوه بر سرکوبی شورش‌های فارس روابط دوستانه‌ای را با دستگاه خلافت آغاز کرد به طوریکه در سال ۳۵۱ق لقب عضدالدوله و خلعت و لوای امارت را از خلیفه دریافت کرد.

وی در فاصلهٔ سال‌های ۳۵۵ق تا ۳۵۷ق توانست بوشهر و کرمان را نیز به قلمرو خود اضافه کند. در این زمان بغداد که در اختیار عزالدوله بختیار، جانشین معزالدوله، بود شاهد اختلافات ترکان و دیلمیان از یک سو و نزاع مذهبی شیعیان و سنیان از دیگر سو بود. عزالدوله برای رفع این مشکلات از عضدالدوله یاری خواست و او رهسپار بغداد شد. پس از سرکوبی شورشیان ترک و بازگرداندن خلیفه به بغداد، عضدالدوله که به دنبال افزودن بغداد به قلمرو خود بود، روابط دوستانه‌ای با خلیفه برقرار کرد و از سوی دیگر در خفا روابط بین خلیفه و عزالدوله و سران سپاه را به هم زد تا جاییکه عزالدوله را بازداشت کرده و خود به جای او بر تخت امارت بغداد نشست. این نقض پیمان عضدالدوله موجب شد تا پدرش، رکن‌الدوله به شدت از او خشمگین شود تا آنجا که او را تهدید کرد به زودی برای تنبیه وی به عراق خواهد آمد. عضدالدوله که با تهدید پدر مواجه شده بود و از سوی دیگر برخی از شهرهای قلمرو او نیز اوضاع آشفته‌ای داشتند بغداد را به عزالدوله واگذار کرد و به فارس بازگشت.

در سال ۳۶۶ق و پس از مرگ رکن‌الدوله، عزالدوله که از توجه عضدالدوله به عراق باخبر بود خلیفه را علیه وی تحریک کرد و با دشمنان او نیز پیمان اتحاد بست اما پیش از آنکه بتواند موقعیت

خود را در عراق استوار سازد سپاهیان او در اهواز از سپاهیان عضدالدوله شکست خوردند و بدین ترتیب عضدالدوله دوباره بغداد را تصرف کرد. پس از آن چنان که گذشت از برادرانش، فخرالدوله و مؤیدالدوله خواست تا به او وفادار باشند اما فخرالدوله سرباز زد و داستان چنان پیش رفت که در شرح حال قابوس بن وشمگیر زیاری پیش از این گفته شد. عضدالدوله در دوران حکومت خود توانست وحدتی در میان بویه‌یان ایجاد کند که تا پیش از وی سابقه نداشت و پس از وی هم دوام چندانی نیافت. عضدالدوله همچون پادشاهان باستان ایران خود را شاهنشاه نامید و کارهای عمرانی بسیاری در مناطق تحت حکومت خود انجام داد. دربار او مأمنی برای بسیاری از بزرگان ادب و علم آن روزگار چون متنبی، غزلسرای بزرگ عرب، عبدالرحمن صوفی رازی، منجم و علی بن عباس اهوازی پزشک بود.

عضدالدوله در سال ۳۷۲ق درگذشت و نخست سپاهیان و بزرگان بویه‌ی پسرش را با لقب صمصام‌الدوله بر تخت نشاندند اما برادر دیگر وی که با عنوان شرف‌الدوله حاکم کرمان بود پس از تسلط بر فارس راهی بغداد شد و آنجا را نیز به تصرف درآورد و خود بر تخت سلطنت بویه‌ی تکیه زد. تمام دوران شرف‌الدوله به جنگ و درگیری میان خاندان‌های بویه‌ی گذشت و کم‌کم یکپارچگی را که عضدالدوله در میان بویه‌یان به ارث گذاشته بود از بین رفت. در ۳۷۹ق و پس از درگذشت شرف‌الدوله پسر کوچک‌ترش با عنوان بهاء‌الدوله بر تخت نشست که در تمام دوران بیست و چهار ساله حکومت خود به درگیری با مخالفان داخلی حکومت مشغول بود. بهاء‌الدوله در سال ۴۰۳ق درگذشت و حکومت به فرزندش سلطان‌الدوله رسید که شروع حکومتش با از دست رفتن تسلط بویه‌یان بر بخش‌های بسیاری از عراق و از دست دادن بغداد مصادف شد.

سلطان‌الدوله پس از ۱۲ سال حکومت، در سن ۳۲ سالگی در سال ۴۱۵ق از دنیا رفت و پس از او فرزندش ابوکالیجار به حکومت رسید. اگرچه در دوران حکومت ۲۵ ساله او خاندان بویه‌ی تا حدی قدرت سابق خود را بازیافتند و در صدد تصرف مجدد بغداد برآمدند اما در این میان رقیب تازه و قدرتمندی پای به میدان کارزار گذاشت، سلجوقیان که با تصرف خراسان قدرت بسیاری کسب کرده بودند بخش‌های بسیاری از قلمرو بویه‌یان را تحت تصرف خود درآوردند. ابوکالیجار با طغرل سلجوقی از در صلح درآمد اما مرگ ناگهانی وی راه را برای لشکر کشی طغرل و تصرف متصرفات بویه‌ی هموار کرد. پس از ابوکالیجار پسر بزرگش ابونصر خسرو به جای وی در عراق بر تخت نشست و فارس را برادرش تحت اختیار خود درآورد و این شروعی دیگر بر جنگ‌های داخلی بویه‌یان بود که این درگیری‌ها تنها موجب قدرت گرفتن دشمن مشترک ایشان شد به طوریکه در نهایت در سال ۴۴۷ق با فتح بغداد توسط طغرل سلجوقی حکومت خاندان بویه‌ی پس از ۱۱۳ سال به پایان رسید.

غزنویان

نخستین سلسله ترک‌نژادی که در حوزه جغرافیایی ایران حکومتی مستقل را تشکیل دادند و حدود دویست سال (۳۶۷-۵۸۳ق) بر شرق ایران، افغانستان و منطقه پنجاب حکم راندند. نخستین تن از خانواده ایشان که قدرتی قابل توجه به دست آورد، البتکین، فرمانده ترک سامانیان در ناحیه

غزنه بود که با تحکیم قدرت خویش در آنجا خود را از حکومت سامانیان جدا کرد. با به حکومت رسیدن غلام و بعدها دامادش، سبکتکین در سال ۳۶۷ ق غزنویان قدر بیشتری یافتند تا آنجا که بیشتر نقش یک متحد را برای سامانیان بازی می کردند تا حکومت دست‌نشانده آنان. سبکتکین با تصرف مرزهای هند، بلوچستان، زابلستان، غور و بلخ پایه‌های یکی از حکومت‌های دیرپا را در شرق ایران بنیان نهاد.

پس از مرگ سبکتکین در سال ۳۸۷ ق به سفارش وی پسرش اسماعیل جانشین او شد اما پسر دیگرش، محمود پس از برداشتن برادر از سر راه به حکومت رسید و باشکوه‌ترین دوران حکومت غزنویان را رقم زد. وی پیمانی را که پدرش با سامانیان برقرار کرده بود زیر پا گذاشت و چنانکه گذشت با ایلک‌خانین متحد شد و حکومت ایشان را منقرض کرد. از سوی دیگر از آنجا که محمود سنی بسیار متعصبی بود با خلیفه عباسی وقت متحد شد و بسیاری از سرزمین‌های بویه‌یان شیعی مذهب را نیز عرصه تاخت و تاز خود قرار داد. بخش اعظم فتوحات وی در هند بود و وی با عنوان گسترش اسلام بخش‌های بزرگی از دره سند را در هندوستان متصرف شد.

دربار او محل اجتماع شاعران پارسی‌گوی بزرگ آن زمان چون منوچهری دامغانی و عنصری بود و در باره علاقه او به شعر و ادب پارسی داستان‌های بسیاری گفته‌اند. دانشمندان بسیاری نیز در دربار او بسر می‌بردند که سرآمد همه آنان ابوریحان بیرونی بود.

محمود در ۴۲۱ ق، هنگامی که قلمرو غزنویان در اوج گستردگی خود بود دار فانی را وداع گفت و پسرش محمد جانشین او شد اما این حکومت دیری نپایید چه مسعود، فرزند دیگر محمود، که حاکم ری و اصفهان بود با حمایت سپاهیان خویش به سلطنت‌خواهی برخاست. این اقدام دو برادر را در مقابل یکدیگر قرار داد که مسعود پیروز این رویارویی بود و محمد دستگیر و کور شد.

مسعود قابلیت‌های سیاسی پدر را نداشت و تنها فرمانده نظامی خوبی بود، او فتوحات پدر را در نقاط مختلف ایران و هند ادامه داد اما درست در همان زمان سپاهیان سلجوقی ماوراءالنهر را مورد تاخت و تاز قرار دادند و مسعود در نبرد با ایشان در سال ۴۳۱ ق شکست سختی خورد. این شکست در واقع به معنای از دست رفتن تمام متصرفات ایرانی غزنویان بود.

غزنویان دیگر نتوانستند قدرت پیشین را به دست آورند، اگرچه امیران غزنوی پس از مسعود در برابر تهاجمات سلجوقیان مقاومت‌هایی از خود نشان دادند اما سرانجام ابراهیم بن مسعود که در سال ۴۵۲ ق به حکومت غزنویان رسیده بود با سلجوقیان از در صلح درآمد و حتی روابط خویشاوندی نیز با آنان برقرار کرد.

غزنویان به عنوان یک حاکم محلی تا اواخر قرن ششم (۵۸۳ ق) قدرت خود را حفظ کردند اما دوران شکوه ایشان پس از مسعود هیچگاه تکرار نشد و ایشان نقش عمده‌ای در معادلات سیاسی زمان خود ایفا نکردند.

گفتار سوم

شرح حال ابن سینا

کودکی و نوجوانی ابن سینا

حسین بن عبدالله سینا در صفر سال ۳۷۰ ق در روستای افشنه از توابع شهر بخارا چشم به جهان گشود. برخی تولد او را در سال ۳۷۳ ق دانسته‌اند حال آنکه او امیر سامانی، نوح بن منصور را درک کرده و بیماری او را مداوا کرده است، اگر فرض کنیم که ابن سینا در آخرین سال حکومت او یعنی ۳۸۷ ق هم به حضور او رسیده باشد، با فرض ۳۷۳ ق برای تولد او، می‌بایست در آن زمان سیزده ساله باشد که بعید به نظر می‌رسد کودکی چنین کم سن و سال بر بالین امیری حاضر شده باشد. از سوی دیگر او خود در شرح حال خویش گفته است که وقتی نوح بن منصور اجازه استفاده از کتابخانه را به او داد، هجده سال داشت. با توجه به این شواهد به نظر می‌رسد قول نخست درست‌تر باشد.

پدرش، عبدالله از اهالی بلخ بود و در آن ایام کارگزار سامانیان در یکی از روستاهای مهم اطراف بخارا با نام خُرمیثَن بود. او در افشنه، روستایی دیگر در همان نزدیکی، با زنی ستاره نام ازدواج کرد و در همانجا اقامت گزید. ابن سینا و برادرش، محمود که پنج سال از او کوچک‌تر بود همانجا متولد شدند. وقتی که حسین پنج سال داشت همراه پدر و مادر به بخارا رفت و در آنجا تحصیل را آغاز کرد. نخست به یادگیری قرآن و ادبیات پرداخت. در ده سالگی قرآن را از حفظ داشت و بر بسیاری از مباحث ادبی مسلط بود و چنانکه خود گوید گاه معلم را به شگفتی وامی‌داشت.

در این هنگام پدرش به دعوت یکی از داعیان اسماعیلی به سلک ایشان درآمده بود و به مطالعه آثار ایشان مشغول بود. حسین به مباحثات ایشان در باب عقل و نفس مطابق نظر اسماعیلیان گوش فرا می‌داد و به خوبی مسائل را می‌فهمید اما خود می‌گوید

من غالباً به مباحثه‌ای که بین آنها در می‌گرفت گوش فرا می‌دادم و آنچه آنها می‌گفتند

درک می‌کردم ولی دل من بر آن قرار نمی‌گرفت، هرچند مرا نیز به آن کیش می‌خواندند.

در ده سالگی پدرش او را نزد بقالی که محمود مساح نام داشت فرستاد تا از وی حساب هندی و جبر و مقابله بیاموزد و همزمان مقدمات فقه را نزد اسماعیل زاهد آغاز کرد و در آن به رتبه‌ای رسید که بر رد و استدلال و پاسخگویی به مسائل فقهی استاد شد. در آن هنگام ابو عبدالله ناتلی که در آن روزگار ادعای فلسفه داشت به بخارا وارد شد و پدر ابن سینا بدان امید که فرزندش از وی فلسفه بیاموزد او را به خانه خود دعوت کرد. نخست ایساغوجی^۱ را نزد ناتلی خواند و آن قدر در بیان مسائل منطق مهارت یافت که ناتلی به پدر او توصیه کرد که حسین را جز به کار علم، به کار دیگری ندارد. او مقدمات منطق را نزد ناتلی خواند و چون او را بر نکته‌های ظریف منطق ناآگاه یافت خود به مطالعه کتاب‌های دیگر ارسطو در این زمینه و شرح‌هایی که دیگران بر آنها نوشته بودند پرداخت تا

^۱ مدخل منطق ارسطو که آن را کلیات نیز می‌نامند. ارسطو در بیان منطق خود از جزئیاتی که به واسطه آنها می‌توان به شناسایی محیط اطراف پرداخت، یاد کرده است؛ این کتاب در بیان کلیات توسط یکی از کسانی که آثار ارسطو را شرح داده‌اند نوشته شده است. در این کتاب مبانی شناخت به پنج گروه کلی اصلی تقسیم شده است که به واسطه آنها بتوان موجودات محیط اطراف را تعریف کرد

در آن علم چیره دست شد. در همان زمان او اصول اقلیدس^۱ و مجسطی^۲ را هم نزد ناتلی خواند. پس از پایان مقدمات مجسطی به سفارش ناتلی بقیه کتاب را خواند و به حل مشکلات آن پرداخت، ابن سینا خود در این باره می گوید:

چه بسیار مشکلاتی که ناتلی تا آن زمان به آنها برنخورده بود و من هنگام نشان دادن حل آنها به او می آموختم.

پس از آن ناتلی به دعوت خوارزم شاه، مأمون بن محمد به گرگانج رفت و حسین خود به مطالعه علوم طبیعی^۳ و الهی^۴ پرداخت. پس از اینها به پزشکی روی آورد و کتابهای موجود آن را مطالعه کرد و در آن نیز متبحر شد چنانکه پزشکان روزگار از او سؤال می کردند در حالیکه تنها شانزده سال از عمر او گذشته بود.

پس از آن برای اشراف بر تمام علوم روزگار خویش به مطالعه بیشتر در آنها پرداخت چنانکه شب و روز به مطالعه مشغول بود و چنانکه به مشکلی برمی خورد به مسجد می رفت و نماز می خواند و حل مشکلیش را از خدا می خواست. خود در باره ممارستش در علم آموزی می گوید

پیوسته بر این عمل خود ادامه دادم تا آنکه در تمام علوم مستحکم شدم و بر آنچه امکان انسانی باشد واقف گردیدم

او در پایان عمر یادآوری تمام مسائلی را که در نوجوانی آموخته بود ذکر می کند و می گوید در منطق و طبیعی و ریاضی آنچه بود آموختم و چنان در این علوم تبحر یافتم که تا امروز چیزی بر آن فراگرفته ها اضافه نشده است.

پس از این مرحله ابن سینا به مطالعه مابعدالطبیعه پرداخت، اما راه به شناخت این علم نبرد. خود می گوید که بیش از چهل بار کتاب را خواند و عبارات آن را از بر شد اما از مفهوم آن چیزی دستگیرش نشد، پس آن را به کناری نهاد. برحسب اتفاق روزی در بازار صحافان کتابی یافت با عنوان اغراض مابعدالطبیعه از ابونصر فارابی، آن را خرید و به سرعت شروع به خواندن آن کرد و از آنجا که کتاب مابعدالطبیعه را از حفظ داشت، با خواندن توضیحات فارابی همه مشکلات کتاب ارسطو بر او آسان شد.

ابن سینا در دربار سامانی و خوارزم شاهیان آل مأمون

^۱. کتاب هندسه اقلیدس که اقلیدس در آن ساختاری منظم بر پایه بیان اصول موضوعه و سپس اثبات قضایا برای هندسه بیان کرده است. این کتاب که در قرن سوم پیش از میلاد نوشته شده است هنوز هم معیار آموزش هندسه است.

^۲. کتاب بطلمیوس، منجم یونانی قرن دوم میلادی که نجوم قدیم با نام او همراه است. او در این کتاب ضمن بیان نتایج رصد های خود و پیشینش مبنای ریاضی مدلی را که بر پایه قرار گرفتن زمین در مرکز افلاک بود تبیین کرد. این کتاب تا برافتادن نظام کیهان شناسی زمین مرکزی مهم ترین منبع نجوم نزد دانشمندان به شمار می رفته است.

^۳. علوم طبیعی یا فلسفه طبیعی واژه ای است که مترجمان مسلمان در برابر «فیزیک» برگزیده اند که شامل مواردی چون حرکت شناسی، هوا شناخت، جانور شناسی، گیاه شناسی و مواردی از این دست می شده است.

^۴. علوم الهی که آن را فلسفه اولی نیز می نامیدند و شامل مباحث هستی شناسی و تبیین جهان بینی های متفاوت در باره جهان است. این موضوع را می توان با آنچه که امروزه بیشتر به عنوان فلسفه نزد اکثر مردم شناخته می شود یکی دانست.

هنگامی که ابن سینا هجده سال داشت در بخارا به بسیاری مطالعه و تبحر در علوم مختلف شهره بود، از این رو وقتی نوح بن منصور، امیر سامانی بیمار شد و پزشکان دربار از علاج وی درماندند ابن سینا را احضار کردند و او نیز در امر معالجه امیر شرکت کرد و او را درمان کرد. ابن سینا پس از این ماجرا اجازه استفاده از کتابخانه سلطنتی را از امیر گرفت. ابن سینا پس از رفتن به کتابخانه می گوید

کتابخانه‌ای دیدم سخت فراخ و بزرگ، اتاق‌های فراوان داشت و در هر اتاقی قفسه‌هایی بود که کتاب‌ها را منظم و مرتب در آنها چیده بودند و هر اتاقی به یک نوع (یک موضوع) کتاب اختصاص داده شده بود.

ابن سینا آنچه که نیاز داشت فهرست کرد و به مطالعه همه آنها پرداخت. در این میان کتابخانه آتش گرفت. عده‌ای ابن سینا را متهم کردند که وی پس از آنکه خود از همه آن علوم بهره‌مند شد آنجا را آتش زد تا کس دیگری از آنها بهره‌مند نشود. چنانکه بیهقی نوشته است این تهمتی بود که بر ابن سینا نهادند چه سرای سامانیان دو بار در آتش سوخت. این نوبت که نوبت دوم بود و در عهد نوح بن منصور اتفاق افتاد در شب چهارشنبه‌سوری واقع شد و در آن تمام عمارت آتش گرفت که کتابخانه هم جزئی از آن بود

در نتیجه نسبت دادن این عمل به ابن سینا تنها تهمتی بی‌مورد است.

ابن سینا در بیست و یک سالگی از نگارش دو کتاب یاد می‌کند که یکی را به سفارش فردی به نام ابوالحسن عروسی در علوم مختلف جز ریاضی نوشت و آن را *المجموع* نام نهاد و دیگری *الحاصل* و *المحصول* در بیست جلد که آن را برای ابوبکر برقی در فلسفه نوشت.

در بیست و دو سالگی پدرش را از دست داد و اوضاع زندگیش نابسامان گشت، از این رو بخارا را ترک کرد و به گرگانج رفت که در آنجا ابوالحسن سهریلی، وزیر دربار علی بن مأمون از خاندان مأمونیان خوارزم اهل علم را محترم می‌داشت. در آنجا در سلک علما قرار گرفت و حقوق ماهیانه‌ای برایش مقرر شد که به قول خودش

شهریه‌ای که در خور مقام من بود برایم تعیین کردند

پس مدتی از گرگانج خارج شد. به نظر می‌رسد این مربوط به زمانی باشد که محمود غزنوی خوارزم‌شاه را تهدید کرده بود که علی‌رغم گرفتن خلعت از خلیفه باید سیادت غزنویان را بپذیرد. در این باره داستانی در *چهارمقاله* آمده است که مطابق آن در آن زمان ابن سینا، ابوسهل مسیحی، ابوالخیر خمّار، ابوریحان بیرونی و ابونصر عراق در دربار خوارزم شاه بسر می‌بردند تا آنکه سلطان محمود غزنوی نامه‌ای به خوارزم‌شاه نوشت و او را مجبور به فرستادن آن دانشمندان به دربار غزنه کرد. خوارزم شاه پیش از آنکه جوابی به نامه دهد این مسئله را با آنان در میان گذاشت و ترس خود را از قدرت و شوکت محمود ابراز کرد و نظر ایشان را در این مسئله جویا شد. تنها ابن سینا و ابوسهل از رفتن سرباز زدند و به همین سبب خوارزم شاه اسباب سفر ایشان را فراهم کرد تا پیش از آنکه جواب فرستاده محمود را دهد آنها از خوارزم خارج شوند.

ابن سینا و ابوسهل پس از خروج از خوارزم از راه بیابان خوارزم (قره‌قوم) به سوی گرگان رفتند. ابن سینا به مدد طالع‌بینی پیش‌بینی کرد که در این سفر راه گم خواهند کرد و ابوسهل هم می‌گفت که این سفر را به سلامت به پایان نخواهد برد. در روز چهارم گرفتار طوفان شدند و راه گم کردند و به همین سبب ابوسهل در بیابان و از شدت تشنگی جان سپرد و ابن سینا با تحمل سختی بسیار خود را به باورد (ایبورد) رساند و از آنجا به توس رفت.

داستان نظامی با رسیدن ابن سینا به گرگان به پایان می‌رسد و او اشاره می‌کند که در آن زمان قابوس بن وشمگیر حاکم گرگان بوده است، در نتیجه این داستان باید پیش از سال ۴۰۳ ق یعنی سال مرگ قابوس، بازگردد. از آنجا که ابوریحان تا سال ۴۰۷ ق در گرگانج اقامت داشته و در این سال گزارشی از او موجود است و ابوالخیر خمار هم پس از فتح گرگانج در سال ۴۰۸ ق به فرمان محمود به غزنین برده شد و همچنین آنکه ابن سینا در شرح حال خویش به چنین داستانی اشاره نکرده است، افزون بر آن نسبت دادن حکمی در پیشگویی به هردوی ایشان نادرست می‌نماید چه هر دو از مخالفین آن بوده و رساله‌هایی در رد اعتقاد به احکام نجوم نوشته‌اند، به نظر می‌رسد که داستان نظامی ساختگی باشد. البته عداوت محمود غزنوی با شیعیان و همچنین فلسفه و فیلسوفان را نیز می‌توان به این دلایل افزود. ابن سینا پس از خروج از گرگانج مدتی در شهرهای نسا، ایبورد، توس و دیگر شهرهای خراسان بسر برد. نویسنده *سر/ال/توحید* نوشته است که ابن سینا زمانی در نیشابور بوده و در همین زمان به دیدن ابوسعید ابوالخیر، صوفی نامی قرن چهارم، آمده است. او روایتی را نقل می‌کند که طبق آن ابن سینا و ابوسعید سه روز در خانه‌ای با یکدیگر خلوت کردند و جز برای نماز خواندن از خانه خارج نمی‌شدند. در پایان روایت نقی است که در زبان عامه شهرت یافته است

بعد از سه شب‌اروز خواجه ابن سینا برفت. شاگردان از خواجه ابن سینا پرسیدند که شیخ را چگونه یافتی، گفت هر چه می‌دانم او می‌بیند و متصوفه و مریدان شیخ چون به نزدیک شیخ درآمدند از شیخ سؤال کردند که ای شیخ ابن سینا را چون یافتی، گفت هر چه ما می‌بینیم او می‌داند.

روایت او نیز از آنجا که در شرح حال خود ابن سینا نیامده چندان معتبر به نظر نمی‌رسد. علاوه بر این مطابق شواهد تاریخی، وقتی ابوسعید به نیشابور رفت ابن سینا در اصفهان بود و از این رو دیدار ایشان دور از ذهن می‌نماید.

ابن سینا در نهایت متوجه گرگان شد تا به خدمت شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر برسد که در همان زمان قابوس نیز توسط لشکریانش اسیر شد و در ۴۰۳ ق به قتل رسید. ناچار از آنجا هم خارج شد اما در راه به بیماری سختی دچار شد و به گرگان بازگشت. در اینجا بود که ابن سینا با ابوعبید جوزجانی، شاگرد و همراه همیشگی‌اش آشنا شد.

در گرگان مردی به نام ابومحمد شیرازی بود که به علوم مختلف علاقه داشت از این رو خانه‌ای برای ابن سینا در همسایگی خود خرید و او را در گرگان مقیم کرد. جوزجانی می‌گوید که او هر روز در همین خانه نزد ابن سینا می‌رفته و مجسطی نزد او می‌خوانده است. ابن سینا در همین زمان

کتاب مختصر الاواسط را در منطق برای جوزجانی نوشت و دو کتاب المبدأ و المعاد و الارصاد الکلیه را نیز برای ابومحمد شیرازی تألیف کرد. او علاوه بر این کتاب‌ها در گرگان اقدام به تألیف و یا آغاز تألیف دیگر آثار خود نیز کرد که جلد اول قانون و تلخیص المجسطی از آن دسته‌اند.

در حدود ۴۰۴ق ابن‌سینا گرگان را به قصد ری ترک کرد و در آنجا به حضور مجدالدوله و مادرش رسید. به سبب مکاتباتی که از پیش انجام شده بود ایشان ابن‌سینا را بسیار گرامی داشتند. ابن‌سینا در آنجا مجدالدوله را که بیمار بود درمان کرد همچنین کتاب المعاد خود را در آنجا نوشت. در این زمان ابن‌سینا قصد کرد که نزد شمس‌الدوله به همدان رود. علت این تغییر مکان او نیز نامشخص است، جوزجانی گفته که وقوع حوادثی موجب این تصمیم شد اما از ماهیت این حوادث خبر نداده است. شاید تهدید ری از سوی محمود غزنوی را بتوان دلیل این تغییر مکان ابن‌سینا دانست. خواندمیر در کتاب خود چنین گفته

در آن وقت که سلطان محمود غزنوی به طرف عراق رایت آفتاب اشراق برافراشت، شیخ

(ابن‌سینا) از ری به قزوین و از قزوین به همدان شتافت

با توجه به این مطلب به نظر می‌رسد که تهدیدات سلطان محمود در تصمیم ابن‌سینا به ترک ری نقش مهمی داشته است. به هر حال ابن‌سینا به همدان رفت. شمس‌الدوله پس از اطلاع از حضور شیخ در همدان او را نزد خویش خواند تا بیماری قولنج او را درمان کند. ابن‌سینا نزد وی رفت و پس از اقامت چهل شبانه‌روز نزد او توانست او را درمان کند و بدین سبب از ندمای خاص شمس‌الدوله شد.

ابن‌سینا نزد آل بویه

شمس‌الدوله وزارت را به شیخ پیشنهاد کرد و او هم پذیرفت اما از بد حادثه شروع وزارت او با عقب افتادن حقوق نظامیان برابر شد. ایشان که به تازگی در جنگی که در ۴۰۶ق میان شمس‌الدوله و حسام‌الدین ابوشوک فارس بن محمد بن عتاز (سرکرده قبایل شاذنجان در دو سوی رشته کوه‌های میان قصر شیرین و کرمانشاه کنونی) در گرفته بود شکست خورده بودند ابن‌سینا را مسؤول تأخیر در دریافت عایدات خود می‌دانستند، از این رو به خانه‌اش ریختند و هر آنچه را که توانستند با خود بردند و شیخ را نیز به زنجیر کشیدند و در بند کردند و از امیر خواستند که وی را بکشد. شمس‌الدوله از این کار سرباز زد و تنها برای رضایت ایشان ابن‌سینا را از وزارت منفصل کرد. ابن‌سینا چهل شبانه‌روز در خانه ابی‌سعید بن دحدوک پنهان شد تا آنکه شمس‌الدوله را دوباره قولنج پیش آمد و شیخ را طلبید. ابن‌سینا نزد وی رفت و او را درمان کرد، شمس‌الدوله از وقایع پیشین عذر خواست و وی را مجدداً بر مقام وزارت گذاشت.

در همین اوقات به خواست جوزجانی ابن‌سینا نگارش اثر بزرگ خود در فلسفه یعنی شفا را آغاز کرد. البته گزارش دیگری این خواست را به خود شمس‌الدوله نسبت می‌دهد که از ابن‌سینا خواست تا شرحی بر ارسطو بنویسد، ابن‌سینا در پاسخ گفت که فراغتی برای این کار ندارد اما اگر او راضی شود به نوشتن کتابی در باره دانش‌های فلسفی بی‌آنکه در آن مناظره‌ای با مخالفان کند و یا به رد و

تأیید نظر کسی بپردازد، خواهد پرداخت و بدین ترتیب نگارش *شفاء* را آغاز کرد. شیخ در این مدت علاوه بر نگارش *شفاء* به نگارش دیگر اثر بزرگ خود، *قانون* نیز مشغول شد و همچنین مجالس درس نیز برپا می‌کرد.

چند سالی به آرامی گذشت تا آنکه در ۴۱۲ق شمس‌الدوله برای جنگ با امیر طارم از همدان خارج شد اما در میانه راه بیمار شد و پیش از بازگشت به همدان درگذشت. پسرش به جانشینی وی برگزیده شد و در نخستین اقدام از ابن‌سینا خواست که وزارت او را بپذیرد اما شیخ سرباز زد و صلاح خود را در آن دید که از کار حکومت کناره‌گیری کند. جوزجانی در این باره می‌گوید
روزگار ضربات خود را فرود می‌آورد و آن مُلک به ویرانی می‌گرایید. وی ترجیح داد که دیگر در آن دولت نماند و به آن خدمت ادامه ندهد و مطمئن شد که احتیاط در آن است که برای رسیدن به دلخواه خود، پنهان بزید و منتظر فرصتی باشد تا از آن دیار دور شود
او در این مدت در خانه شخصی به نام ابی‌غالب عطار مخفی شد و به خواست جوزجانی به کار نگارش *شفاء* ادامه داد تا آن را به پایان برد. جوزجانی می‌گوید

شیخ کاغذ و دوات خواست و بی‌آنکه کتابی پیش روی خود نهد به نگارش مشغول شد و تمام الهیات و طبیعیات به جز بخش «حیوان» و «نبات» را نوشت
سپس به نگارش بخش منطق مشغول شد اما به سبب مکاتبه با علاءالدوله کاکویه، حاکم اصفهان، تحت تعقیب قرار گرفت و گروهی از بدخواهان جایی را که در آن پناهنده بود به مأموران دولتی نشان دادند. ابن‌سینا دستگیر و چهار ماه در قلعه فردجان محبوس شد تا آنکه علاءالدوله تصمیم به تصرف همدان گرفت و ابن‌سینا از زندان خلاص شد.

پس از این ابن‌سینا مدتی را در همدان بسر برد و در این مدت نگارش آثار *هدایات*، *حی بن یقظان* و *کتاب القولنج* را به پایان برد. او در این مدت در خانه مردی روزگار بسر می‌برد که نام او را نمی‌دانیم، اما رساله *دویه قلبیه* خود را که در همین سال‌ها نگاشته به شخصی به نام شریف السعید ابوالحسین علی بن حسین الحسنی تقدیم کرده است که احتمالاً باید همان مرد باشد.
سپس ابن‌سینا تصمیم به ترک همدان و رفتن به اصفهان گرفت و به این منظور برای گریز از همدان در جامعه صوفیان به همراه برادرش و ابوعبید و دو غلام به سمت اصفهان حرکت کرد. در اصفهان مورد تکریم بسیار قرار گرفت و خانه‌ای برای آسایش او فراهم کردند.

اقامت در اصفهان و سال‌های پایانی عمر

در اصفهان ابن‌سینا دست به کار به پایان رساندن *شفاء* شد و بخش‌های منطق، هیئت (مجسطی)، هندسه، حساب و موسیقی را نوشت و در هر بخشی چیزی اضافه کرد، از آن جمله ده شکلی است که به فصل اختلاف منظر در هیئت *شفاء* افزوده است و در پایان آن نیز چیزهایی آورد که به قول جوزجانی تا پیش از آن اطلاعی از آنها وجود نداشت. بعدها وقتی علاءالدوله قصد تصرف شاپور را داشت، ابن‌سینا که در آن سفر همراه او بود در میانه راه بخش حیوان و نبات *شفاء* را هم بدان افزود.

علاوه بر این علاءالدوله برای استفاده از حضور وی در اصفهان شبهای جمعه مجالسی ترتیب می‌داد تا علما در حضور وی مناظره کنند. ابن‌سینا *نجات و الانصاف* را هم در اصفهان به پایان رساند. کتاب دوم در حمله مسعود غزنوی به اصفهان در سال ۴۲۱ ق و تاراج سربازان او غارت و به غزنه برده شد.

پس از تصرف اصفهان به دست مسعود غزنوی علاءالدوله همچنان حاکم آنجا باقی ماند و ابن‌سینا هم در اصفهان روزگار می‌گذرانید تا در ۴۲۷ ق علاءالدوله به قصد نبرد با تاش فراش، سپهسالار مسعود در ناحیه کرج^۱ در نزدیکی همدان، از اصفهان خارج شد. ابن‌سینا که در این سفر همراه او بود دچار بیماری قولنج شد و در همان حال بیماری به اصفهان برده شد تا کمی بهبود یافت. مرتبه بعد که علاءالدوله قصد رفتن به همدان کرد باز هم ابن‌سینا همراه او بود اما بیماریش عود کرد و این بار پس از رسیدن به همدان دست از معالجه خود کشید و بدین ترتیب در رمضان سال ۴۲۸ ق، در پنجاه و هشت سالگی دار فانی را وداع گفت و در همان شهر هم به خاک سپرده شد.

^۱ کرج ابودلف در نزدیکی همدان که نباید آن را با کرج نزدیک تهران اشتباه شود

گفتار چهارم

آثار ابن سینا

آنچنان که از زندگی نامه ابن سینا برمی آید او زندگی چندان راحت و آسوده‌ای را طی نکرد و مدت سکونت او در شهرهای مختلف جز بخارا که دوران رشد خود را در آنجا سپری کرد چندان طولانی نبوده است. با این حال آثار بسیاری از او بجا مانده که شاید بتوان نگارش آنها را ثمره حافظه بسیار قوی ابن سینا دانست، به عنوان نمونه در گزارش جوزجانی بیان شده است که وی بخش‌هایی از طبیعیات، الهیات و منطق *شفاء* را بدون مراجعه به هیچ مرجعی نوشت. فهرست جامعی از نوشته‌های او توسط یحیی مهدوی تهیه شده است که در آن ۱۳۱ اثر اصیل و ۱۱۱ اثر منسوب به ابن سینا ثبت شده است که البته ذکر تمامی این آثار در اینجا ممکن نیست و تنها در پایان این بخش فهرستی از آثار او که تا کنون به زبان‌های مختلف به چاپ رسیده است ارائه خواهد شد.

پزشکی

وقتی قرار است از ابن سینا سخن بگوییم، نخستین چهره‌ای که از او در خیالمان نقش می‌بندد، ابن سینای پزشک است. اگرچه او در زمینه‌های دیگری چون فلسفه به مراتب بیش از پزشکی پیش رفت و خود نیز در سرگذشت خود بر این نکته تکیه دارد که پزشکی آسان‌ترین علمی بود که آموخت، اما عامه مردم ابن سینا را نماد پزشکی می‌دانند.

ابن سینا در پزشکی آثار بسیاری به رشته تحریر درآورده است که در این میان کتاب *قانون* بسیار مشهور است. این کتاب سال‌ها به عنوان معتبرترین کتاب پزشکی در دانشگاه‌های جهان اسلام و اروپا تدریس شد. میزان توجه مسلمانان به این کتاب را از شرح‌های متعددی که بر این کتاب نوشته شده است می‌توان دریافت. نظامی عروضی در باره این کتاب چنین گفته

اگر بقراط و جالینوس زنده شوند، روا بود که پیش این کتاب سجده کنند

قانون را در قرن دوازدهم میلادی، گرااردوس کرمونایی، مشهورترین مترجم آثار عربی به لاتینی، ترجمه کرد، این ترجمه را آندراس آلپاگویی در قرن شانزدهم میلادی تصحیح کرد و نکاتی نیز بدان افزود. *قانون* تا اواسط قرن هفدهم میلادی در دانشگاه‌های بزرگ سده‌های میانه اروپا تدریس می‌شد.

ابن سینا در *قانون* نظریات دو تن از بزرگان فلسفه و علم یونان، ارسطو و جالینوس را با هم درآمیخته است، افزون بر این او اطلاعات و شناخت پزشکی بومی خود را نیز با آموخته‌های خود از پزشکی یونانی جمع کرده است. البته همانطور که در مسائل فلسفی می‌توان سلطه تفکر ارسطویی را بر نظریات ابن سینا دریافت در پزشکی و به خصوص تشریح نیز در موارد اختلاف نظر بین جالینوس و ارسطو، ابن سینا حق را به ارسطو می‌دهد. بارزترین نمونه این مسأله در جایگاهی است که ابن سینا به قلب می‌دهد. ارسطو بر این عقیده بود که قلب جایگاه اصلی روح و مبدأ وظایف اندام است. در زمان ارسطو هنوز تفاوت بین شریان‌ها (سرخرگ‌ها) و وریدها (سیاهرگ‌ها) مشخص نبود و

وی از آنها با نام کلی «مجارى خون» نام برده است و از سوى ديگر سلسله اعصاب نیز نزد او ناشناخته بود و از اين رو مبدأ فرمان‌هاىي که اندام مطابق آنها وظايف خود را انجام مى‌دهند قلب در نظر گرفته شده است. پيشرفت‌هاى پزشکى پس از ارسطو به ويژه در امر تشریح، پزشکان بعدى از جمله جالينوس را بر آن داشت تا اين نظريه را بدین صورت تغيير دهند که قلب را مبدأ شريان‌ها، کبد را مبدأ وریدها و مغز را مبدأ اعصاب و نیروى احساس بدانند. حال نکته درخور توجه اين است که على‌رغم آگاهى ابن‌سینا از اين نظريات وی به پشتیانی از دیدگاه ارسطویى پرداخته و همچنان قلب را مبدأ همه چیز مى‌داند. او در قانون چنین مى‌گوید

اما حکيم فاضل، ارسطوطاليس بر آن است که مبدأ همه این نیروها قلب است... همانطور که مبدأ حس نزد پزشکان مغز است... اما چون جستجو و پژوهش شود، معلوم مى‌شود که امر آنچنان است که ارسطوطاليس دیده است
او در بخش «حيوان» شفا هم اين عقیده را از زبان ارسطو بيان کرده و گرايش خود را به اين موضع به اين صورت عنوان کرده است

اما ما هرچند معتقدیم که خاستگاه همه نیروهاى نفسانى، قلب است اما اصرار زیادى نداریم که مبدأ اين آلات را ناگزير در قلب قرار دهيم، هرچند به اين امر بيشتر گرايش داریم
ابن‌سینا در قانون نظرات پيشينيان را به نحو دقيقى نظم بخشیده و در کنار يکديگر قرار داده و تجربيات خود را نیز به اين نظريات افزوده است.

کتاب اول قانون در امور کلی پزشکى است و مشتمل بر چهار فن مى‌شود. در ابتدای کتاب تعريفى از دانش پزشکى به اين صورت ارائه شده

طب (پزشکى) دانشى است که به وسيله آن احوال بدن انسان از لحاظ آنچه سبب تندرستى يا از میان رفتن تندرستى است، شناخته مى‌شود، به منظور حفظ تندرستى موجود و بازگرداندن آن در صورت زوال آن...

پس از اين تعريف ابن‌سینا پزشکى را چون بسيارى ديگر از شاخه‌هاى علوم به نظرى و عملى تقسيم مى‌کند. تعريف وی از پزشکى نظرى آموختن اصول پزشکى است چنانکه برای اعتقاد سودمند افتد و پزشکى عملى دانش چگونگى پرداختن عملى به پزشکى است و نه تنها به کار بستن آن.

او در ادامه در فن نخست از ارکان و اخلاط اربعه و از آميزش آنها و چگونگى پديد آمدن مزاج انسان و قواى مختلف صحبت کرده و به تشریح اعضا پرداخته است. فن دوم در شناخت بيمارى‌ها و علل ايشان است، فن سوم در باره اسباب تندرستى و ضرورت مرگ است و فن چهارم در طبقه‌بندى شيوه‌هاى درمان و بيان آنها بر حسب بيمارى‌هاى کلی است.

کتاب دوم در باره داروها و خواص و کيفيات ايشان است. کتاب سوم به بيمارى‌هاى جزئى هر يک از اندام بدن به طور جداگانه اختصاص دارد و در کتاب چهارم ابتدا به بيمارى‌هاىي چون تب که به عضو خاصى تعلق ندارند مى‌پردازد و سپس از انواع ورم‌ها، دمل‌ها، زهرها و چيزهاىي از اين دست و بيمارى‌هاى پوست و مو و چاقى و لاغرى سخن مى‌راند.

ابن سینا علاوه بر قانون آثار دیگری نیز در طب دارد که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الارجوزة فی الطب که در قالب شعر نوشته شده و در آن تمامی موارد پزشکی اعم از شناخت اندام و کارهای ایشان، علل بیماری‌ها، درمان بیماری‌ها، بهداشت و جراحی در ۱۳۱۶ بیت به نظم بیان شده است.

مقالة فی احکام الادویة القلبية (مقاله‌ای در باره داروهای قلب) در دو بخش، بخش نخست در باره شناخت کلی قلب و وظایف آن و تأثیر هیجان‌های عاطفی بر کار قلب انسان و بخش دوم در باره داروهای قلب است که برای تنظیم فعالیت قلب سودمندند که نام این داروها به ترتیب حروف الفبا مرتب شده است.

نظامی عروضی در *چهارمقاله* نمونه‌هایی از معالجات خارق‌العاده‌ای را که به ابن سینا نسبت می‌دهند آورده است که ذکر آنها در این موضع خالی از لطف نیست. البته این دو روایت و به ویژه روایت نخست برای پزشکان دیگری نیز نقل شده است.

داستان نخست مربوط به زمانی است که ابن سینا در گرگان بود، مطابق این روایت ابن سینا در گرگان در کاروانسرای اقامت داشت و در آنجا به تصادف بیماری را درمان کرد و او بهبود یافت و از این رو مراجعان او زیاد شدند. از قرار یکی از نزدیکان قابوس نیز بیمار شد، از آنجا که دیگر پزشکان نتوانستند او را درمان کنند و همچنین آوازه ابن سینا به گوش برخی درباریان رسیده بود او را بر بستر بیمار حاضر کردند:

پس ابوعلی را طلب کردند و بسر بیمار بردند... پس بنشست و نبض او بگرفت و تفسره بخواست و بدید، پس گفت مرا مردی می‌باید که عُرفَات و محلّات گرگان را همه شناسد. بیاوردند و گفتند، اینک ابوعلی دست بر نبض بیمار نهاد و گفت برگوی و محلتهای گرگان را نام بر ده، آن کس آغاز کرد و نام محلتهای گفتن گرفت تا رسید به محلتی که نبض بیمار در آن حالت حرکتی غریب کرد، پس ابوعلی گفت از این محلت کویها بر ده، آن کس بر داد تا رسید به نام کوئی که آن حرکت غریب معاودت کرد پس ابوعلی گفت کسی می‌باید که در این کوی همه سرای‌ها را بداند، بیاوردند و سرای‌ها را بر دادن گرفت تا رسید بدان سرائی که در این حرکت باز آمد، ابوعلی گفت اکنون کسی می‌باید که نام‌های اهل سرای به تمام بداند و بر دهد، بیاوردند، بر دادن گرفت تا آمد به نامی که همان حرکت حادث شد. آنکه ابوعلی گفت تمام شد پس روی به معتمدان قابوس کرد و گفت این جوان در فلان محلت و در فلان کوی و فلان سرای بر دختری فلان و فلان نام عاشق است. داروی آن وصال آن دختر است و معالجت او دیدار او باشد پس بیمار گوش داشته بود و هرچه خواجه ابوعلی می‌گفت می‌شنید، از شرم سر در جامه خواب کشید. چون استطلاع کردند همچنان بود که خواجه ابوعلی گفته بود...

داستان دوم در باره یکی از بزرگان آل بویه است که به نوعی بیماری روانی دچار شده بود و ابن سینا او را درمان کرد

... یکی را از اعزّه آل بویه مالیخولیا پدید آمد و او را در این علت چنان صورت بست که او گاوی شده است، همه روز بانگ همی کرد و این و آن را همی گفت که مرا بکشید که از گوشت من هریسه نیکو آید تا کار به درجه‌ای کشید که نیز هیچ نخورد و روزها برآمد و نهار کرد و اطبا در معالجت او عاجز آمدند. و خواجه ابوعلی اندرین حالت وزیر بود... پس چون پزشکان از معالجت آن جوان عاجز آمدند پیش شاهنشاه ملک معظم علاءالدوله آن حال بگفتند و او را شفیع برانگیختند که خواجه را بگوید تا آن جوان را علاج کند. علاءالدوله اشارت کرد و خواجه قبول کرد پس گفت آن جوان را بشارت دهید که قصاب همی آید تا ترا بکشد و با آن جوان گفتند، او شادی همی کرد. پس خواجه برنشست همچنان با کوکبه بر سرای بیمار بیامد و با تنی دو در رفت و کاردی به دست گرفته گفت این گاو کجاست تا او را بکشم، آن جوان همچو گاو بانگی کرد یعنی اینجاست، خواجه گفت به میان سرای آریدش و دست و پای او ببندید و فرو افکنید. بیمار چون آن شنید بدوید و و به میان سرای آمد و بر پهلوی راست خفت و پای او سخت بیستند، پس خواجه ابوعلی بیامد و کارد بر کارد مالید و فرو نشست و دست بر پهلوی او نهاد چنانکه عادت قصابان بود پس گفت وّه این چه گاو لاغری است، این را شاید کشتن، علف دهیدش تا فربه شود و برخاست و بیرون آمد. و مردم را گفت که دست و پای او بکشایید و خوردنی آنچه فرمایم پیش او برید و او را گویند بخور تا زود فربه شوی. چنان کردند که خواجه گفت، خوردنی پیش او بردند و او همی خورد و بعد از آن هر چه از اشربه و ادویه خواجه فرمودی بدو دادندی و گفتند که نیک بخور که این گاو را نیک فربه کند، او بشنودی و بخوردی بر آن امید که فربه شود تا او را بکشند پس پزشکان دست به معالجت او برگشادند چنانکه خواجه ابوعلی می فرمود، یک ماه را به صلاح آمد و صحت یافت و همه اهل خرد دانند که این چنین معالجت نتوان کرد الا به فضلی کامل و علمی تمام و حدسی راست

فلسفه

به نظر بسیاری از پژوهشگران نظام فلسفی ابن سینا و یا به عبارتی آثار فلسفی ابن سینا بیشترین تأثیر را در متأخران خود، چه مسلمانان و چه اروپائیان گذاشت. ابن سینای فیلسوف به عنوان یکی از شارحان ارسطو در قرون وسطی جایگاه والایی داشت تا جایی که تصویر خیالی او که بر صفحات نخستین ترجمه‌های لاتین کتاب‌هایش و یا بر پنجره‌های کلیساهای قرون وسطی نقش بسته با هاله‌ای از نور رسم شده است و استادان فلسفه در اروپای قرون وسطی او را مرشد و استاد خود می‌نامیدند به طوریکه حتی نقل شده که در نوع پوشش خود نیز از او پیروی می‌کرده‌اند، چنانکه می‌گویند توماس آکویناس، بزرگ‌ترین شارح ارسطو به زبان لاتینی در قرون وسطی، همواره لباس عربی بر تن می‌کرد. حتی امروزه هم لباسی که به نشانه فراغت از تحصیل در دانشگاه بر تن می‌کنند نمادی از پوشش ابن سینا است.

در میان آثار فلسفی ابن سینا مجموعه گرانقدر *شفاء* مهم‌ترین اثر او به شمار می‌رود. *شفاء* را می‌توان دانشنامه‌ای فلسفی و عصاره تمام آموخته‌ها و دانسته‌های ابن سینا برشمرد.

ابن سینا بیش از هر چیز در بین فلاسفه پس از خود به عنوان یکی از شارحان ارسطو مطرح است اما حضور اندیشه‌های نوافلاطونی^۱ در دیدگاه‌های فلسفی او موجب می‌شود که او را در زمره فلاسفه‌ای قرار دهیم که جهان ارسطویی را از پنجره نوافلاطونیان می‌دیدند و ارسطو را از میان آثار کسانی چون فوفوریوس^۲ می‌شناختند. از سوی دیگر او این نگاه را که بر گرفته از محیط فلسفه یونان و مدرسه اسکندریه است با جهان‌بینی اسلامی درهم آمیخت، از این رو می‌توان مبانی فلسفی ابن سینا را آمیزه‌ای از فلسفه مشایی^۳ ارسطویی، بینش نوافلاطونی و جهان‌بینی اسلامی بدانیم. اگرچه در این میان تأثیرپذیری ابن سینا از نظریات ارسطویی روشن‌تر است اما او تنها نظریات ارسطو را چراغ راه خود قرار نداده بلکه در جایهایی به نقد و تصحیح فلسفه ارسطویی پرداخته و به نظر می‌رسد که او با ترکیب آموزه‌های گفته شده در پی تبیین محیط فلسفی جدیدی است که شاید به دلیل مرگ زودهنگامش نتوانست آن را به اتمام برساند. شاید این نظام فلسفی همان باشد که ابن سینا از آن با عنوان «حکمت مشرقی» نام برده است.

در باره این موضوع پژوهشگران زیادی در حوزه تاریخ علم به تحقیق و بررسی پرداخته‌اند، از آن جمله کارلو آلفونسو نلینو، پژوهشگر ایتالیایی تاریخ علم در اسلام در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه مشرقی یا اشراقی ابن سینا» این مسأله را مورد بحث قرار داده و بر این عقیده است آنچه که ابن سینا در پی آن است فلسفه «مشرقی» است و نه «اشراقی»^۴، یعنی او به دنبال خلق فلسفه‌ای در جهان مشرق بوده و نه آنکه تنها به عرفان روی آورد اگرچه سخنانش در این باب بیشتر به کلام صوفیان و اهل طریقت نزدیک است تا به کلام فلاسفه.

ابن سینا در مدخل منطق *شفاء* از کتاب دیگر خود یاد کرده که در آن فلسفه را آن گونه که موافق طبع خودش است آورده و در آن از بیان نظرات دیگر خودداری کرده است و می‌گوید
آن کتاب من در فلسفه مشرقیه است... هر که خواهان حقیقت بی‌ابهام است، باید آن کتاب را جستجو کند

ابن سینا در مقدمه *منطق‌المشرقیین* نیز به این موضوع اشاره کرده است. وی در آنجا هدف خود را گردآوردن مجموعه مسائلی بیان می‌کند که اهل نظر در آن اختلاف دارند. او بر این نکته تأکید

^۱. عقیده‌ای فلسفی که توسط پلوتینوس که نزد مسلمانان به افلوطین مشهور است در مصر بنیان نهاده شده و بیشتر عقاید آن رنگ و بویی عرفانی دارد. از آنجا که اکثر شارحان فیلسوفان قدیم که مسلمانان با آنان آشنا بودند از میان این سنت برخاستند بیشتر پژوهشگران بر این باورند که مسلمانان فلسفه یونان را از نگاه نوافلاطونی شناخته‌اند و به همین دلیل رنگ و بوی عرفانی (مکتب اشراقی) در فلسفه مسلمانان بسیار به چشم می‌آید

^۲. یکی از شارحان ارسطو در اسکندریه که کتاب کلیات خمس (ایساغوجی) را به مجموعه منطق ارسطویی افزود
^۳. نقل است که ارسطو هنگام مباحثه با شاگردان خود و بیان نظریات خویش راه می‌رفت از این رو فلسفه وی را فلسفه مشایی (رونده) می‌نامیدند

^۴. مکتبی عرفانی که شهاب‌الدین سهروردی را آغازگر آن در جهان اسلام می‌دانند و برآنند که این حکمت برگرفته از ایران باستان است، مبانی آن بر کشف و شهود عرفانی است، به طور خلاصه ایشان غروب در مغرب وجود (عالم نفسانی) و طلوع مجدد در مشرق وجود (عالم روحانی و وصال با خداوند) را مایه رستگاری برمی‌شمرد و «اشراق» به معنای درخشیدن و طلوع به همین مناسبت بر آنها اطلاق شده است

می‌کند که این کار را فارغ از هرگونه تعصب انجام خواهد داد و سوی سخن او نیز بیشتر با فلاسفه مشایی است که به قول وی

می‌پندارند که خداوند تنها ایشان را هدایت کرده است و کسی جز آنان از رحمت وی برخوردار نیست

او ضمن ستایش ارسطو این حقیقت را متذکر می‌شود که فیلسوفان پس از ارسطو وظیفه فهم آثار او و رفع مشکلات آن را دارند حال آنکه به قول ابن‌سینا

هیچ‌کس نتوانسته است از عهده آنچه از او به میراث برده است، برآید بلکه عمرش در راه فهمیدن آنچه وی-ارسطو- به درستی گفته است، یا در تعصب‌ورزی به برخی از خطاها یا کمبودهای وی، سپری شده است و نیز در همه عمر خود به آنچه پیشینیان گفته‌اند، سرگرم شده و مهلت آن را نداشته است که به عقل خود رجوع کند، یا اگر هم فرصتی یافته است، بر خود روا ندانسته که به سخنان پیشینیان چنان بنگرد که می‌توان بر آنها افزود یا آنها را اصلاح کرد یا در آنها بازنگری کرد.

چنین رویکردی از سوی ابن‌سینا که با نظر بیشتر معاصرانش متفاوت است می‌تواند دلیل مناسبی برای این مطلب باشد که او تنها به فلسفه ارسطو و تفکر در محیط آن نمی‌اندیشیده است. او سپس به مطالعه خود در علوم یونانی و آنچه که خود میراث پیشینیان می‌نامد اشاره کرده و مدعی شده است که ایشان را بایکدیگر مقابله کرده اما از آنجا که اکثر اطرافیان او به فلسفه مشایی میل داشتند او نیز در ابتدای کار این مسیر را انتخاب کرده و در زمره طرفداران فلسفه مشایی قرار گرفته است چه «ایشان بیش از گروه‌های دیگر شایسته تعصب ورزیدند» و چشم بر اشتباهات ایشان بسته است. او در ادامه در سبب نوشتن کتاب چنین می‌گوید

ما این کتاب، فلسفه مشرقی را فقط برای نشان دادن به خودمان گرد آورده‌ایم. اما برای عامه کسانی که به این کار -مطالعه فلسفه- می‌پردازند، در کتاب شفا بسیار و بیش از نیازشان عرضه کرده‌ایم و در اللوحق باز هم بیش از آنچه تا کنون دریافته‌اند، خواهیم آورد علاوه بر اظهاراتی اینچنین از سوی خود ابن‌سینا گرایش او به نگرشی تازه در فلسفه از میان برخی آثارش نظیر *الاشارات* و *التنبیهات* و رساله‌های عرفانی او نیز برمی‌آید.

برخی اشراقیون پس از ابن‌سینا گرایش او به مشرب اشراقی را نفی کرده‌اند، شهاب‌الدین سهروردی که در قرن ششم می‌زیسته و او را پایه‌گذار اصلی نگاه اشراقی در عرفان برمی‌شمرد، دفتراهایی از ابن‌سینا با عنوان «مشرقیین» در دست داشته، او در رابطه با آنها چنین می‌گوید این دفترها، هرچند آنها را به مشرق نسبت می‌دهد، عیناً همان قواعد مشایبان و فلسفه عامه است جز آنکه وی برخی از عبارات آنها را تغییر داده، یا در برخی فروع آن اندکی تصرف کرده که بر روی هم با کتاب‌های دیگرش چندان متفاوت نیست و با اصل مشرقی دوران دانشمندان خسروانی ارتباطی ندارد

در مجموع از آنچه که از این مختصر برمی‌آید آن است که اگرچه سند مشخصی از تفکرات فلسفی ابن‌سینا در حوزه‌ای جز فلسفه مشایی در دست نداریم، اما گویا او به این مسائل نیز توجهی

داشته است و حتی اگر در وصول به آن ناموفق بوده توانسته در محیط ارسطویی روزگار خویش حرف از نگاه دیگری به فلسفه هم بزند. با این وجود آنچه مسلم است آن است که وی در بیشتر مباحث فلسفی خود بر رویه پیشین و فلسفه مشایی استوار بوده است.

نخستین امری که باید به آن پرداخته شود نگرش ابن سینا به جهان اطراف خویش است به عبارت دیگر در نخستین گام باید تلقی او از هستی را دریابیم. یکی از مهم ترین مسائلی که از آغاز تفکرات فلسفی همراه فیلسوفان بوده و برجسته ترین چهره های فلسفه در باره آن اظهار نظر کرده اند مسأله وجود و موجود^۱ و پژوهش درباره این دو مفهوم است. این مسأله همواره یکی از مهم ترین مباحث متافیزیک (مابعد الطبیعه) بوده است. از فیلسوفان پیش از سقراط گرفته تا افلاطون و سرانجام ارسطو و نیز فیلسوفان دورانهای بعدی، همگی به پژوهش درباره مفهوم وجود یا موجود پرداخته اند. این مسأله در تفکر فلسفی اسلامی نیز، از همان آغاز جای ویژه خود را داشته است.

ارسطو در کتاب متافیزیک خود جستجوی تعریفی برای وجود و موجود را همواره موجب سرگشتگی دانسته است، او در تعریف موضوع اصلی متافیزیک چنین می گوید

دانشی است که به موجود چونان موجود و متعلقات و لواحق آن به خودی خود، نگرش دارد

ابن سینا نیز به پیروی از ارسطو، بر همین نکته تأکید می کند و نخستین موضوع را بررسی موجود به معنای موجود برمی شمرد و در الهیات شفا تعریفی مطابق تعریف ارسطو برای متافیزیک ذکر می کند.

بنابراین بنیان نظام فلسفی ابن سینا بر هستی شناسی بنا شده است و این موضوع در متافیزیک او به طور کلی و در خداشناسی به طور خاص نقش تعیین کننده ای داراست.

ابن سینا فلسفه اولی و حکمت را یکی می داند و آنها را برترین علم به برترین معلوم، یعنی شناخت خدا می شمارد، از سوی دیگر او فلسفه اولی را «علم کلی» می نامد.

ابن سینا وجود و موجود را بدیهی ترین مفاهیم در نظر گرفته است و بر آن است که درباره هستی یا وجود و موجود هیچ توضیحی جز نام خود آنها نمی توان داد. او در النجات ضمن بیان موضع خود این دو مسأله را از اموری می داند که بی میانجی نزد ذهن شناخته می شوند او در دانشنامه علائی این مطلب را به صورت زیر نوشته است

هستی را خرد خود بشناسد بی حد و بی رسم، که او را حد نیست، که او را جنس و فصل نیست که چیزی از وی عام تر نیست و ورا رسم نیست، زیرا که چیزی از وی معروف تر نیست^۲

^۱ «وجود» آن است که در هستی قائم به ذات خود باشد و هستی آن در گرو دیگری نباشد و «موجود» آن است که هستی خود را با واسطه مستقیم از وجود و یا از موجود دیگری کسب کند، با این تعریف تنها یک وجود در عالم هست و آن خداست

^۲ حد و رسم دو گونه تعریف در منطق قدیم هستند، حد تعریفی است که دال بر ماهیت و حقیقت شیء باشد و بنابراین مشتمل بر امور ذاتی آن چیزی است که باید شناخته شود اما رسم حاوی آن چیزهایی است که بر امری عارض می شوند و با استفاده از آنها می توان آن امر را تعریف کرد، از این رو در منطق قدیم کامل ترین نوع تعریف «حد تام» بود که البته ابن سینا بر آن بود که برای هیچ موجودی در دنیا نمی توان حد تام آورد

اما از سوی دیگر ابن‌سینا مفاهیم معقول را نیز در محدوده وجود داخل می‌کند و از این رو هر آنچه را که در ذهن مفهوم هستی دارد موجود می‌داند، مثلاً مفهوم کلی انسان برای او دارای وجود است، شاید بتوان این عقیده را تا حد زیادی برگرفته از عالم مُثُل افلاطونی^۱ و متأثر از عقاید نوافلاطونی خود ابن‌سینا دانست، اما از سوی دیگر آنچه نگاه او را به این مسأله متفاوت می‌سازد آن است که او در درجات هستی شک می‌کند، یعنی او آن چیزی را هستیش قائم به خود است از نظر هستی مقدم بر هستی آن چیزی می‌داند که هستی خود را با واسطه دریافت کرده است و از این رو خداوند که تنها موجود بالذات است نزد ابن‌سینا والاترین جایگاه هستی را داراست.

مسأله مهم دیگر در فلسفه ابن‌سینا که می‌توان آن را محور اصلی هستی‌شناسی او به شمار آورد، تمایز میان هستی (وجود) و چیستی (ماهیت) است. البته او در این زمینه به پژوهش مستقلی نپرداخته است، چنانکه گویی آن را امری بدیهی در نظر گرفته است. او بسیاری از مباحث الهیات و نیز جهان‌شناسی خود را برپایه این اصل استوار ساخته است. در اینجا باید به این نکته اشاره کرد که به نظر می‌رسد این تلقی ابن‌سینا هم به احتمال زیاد ریشه در نظرات ارسطو دارد، ارسطو در این باره می‌گوید

اما انسان چیست (یا چیستی انسان) و انسان هست (یا هستی انسان) دو معنای مختلفند اما به نظر می‌رسد ابن‌سینا بحث را از منظر دیگری بررسی کرده است، او این تمایز منطقی نزد ارسطو را به تمایزی هستی‌شناسانه تبدیل کرده است. سرچشمه این امر و طرز تلقی را باید نزد فارابی، فیلسوف بزرگ مسلمان سده سوم هجری، جستجو کرد که ابن‌سینا گفته‌های وی را در یاد داشته است

او وجود و ماهیت را از یکدیگر متمایز می‌کند، به عنوان مثال او در مسأله وجود شکلی به نام مثلث در/شارت چنین می‌گوید

پس از آنکه بر تو آشکار شد که مثلث از خط و سطح است، ولی آشکار نشد که موجود است، آنگاه معنی مثلث را می‌فهمی و شک می‌کنی در اینکه آیا در میان واقعیات بیرونی موصوف به هستی هست، یا موجود نیست

با این مقدمات می‌توان گفت که در جهان‌شناسی فلسفی ابن‌سینا وجود یک امر نمی‌تواند شکل‌دهنده ماهیت آن باشد، یعنی معقول بودن امری نزد ذهن دلیل بر موجود بودن آن به صورت امر قابل حس نیست. او این نکته را در منطق/المشرقیین با این بیان که هستی همه چیزها را در بر نمی‌گیرد بیان کرده است و این بدان معناست که صرف هستی، تأیید کننده ذات و ماهیت جسم نیست، او در/التعلیقات این موضوع را با مثال قرار دادن انسان به این صورت بیان می‌کند

ماهیت چیزی غیر از هستی آن است، زیرا انسان بودن غیر از موجود بودن اوست

^۱ جهان ایده‌ها، افلاطون بر این عقیده بود که برای تمام موجودات عالم یک ما به ازای حقیقی وجود دارد که امور دنیا تصویر آن هستند، مثلاً تمام گربه‌های دنیا تصویر گربه حقیقی در جهان ایده‌ها هستند، این دنیا که از آن تعبیر متفاوتی شده است در مشهورترین نام به عالم مُثُل افلاطونی شهرت دارد

همانطور که دیدیم ابن‌سینا هستی موجودات جهان هستی را در مراتب مختلف می‌داند، یعنی آنکه سزاوارتر است مرتبه‌ای بالاتر از هستی را دارد. او جوهرها (ذات موجودات) را در بالاترین مرتبه هستی و آنچه بر آنها عارض می‌شود که آنها را عَرَض می‌نامد در پایین‌ترین مرتبه هستی قرار می‌دهد. او جوهر و عرض را این‌گونه تعریف می‌کند که جوهرها قائم به ذات هستند حال آنکه عرضها به آنها وابسته هستند. به عنوان نمونه او در الهیات *شفاء* این موضوع را بدین صورت بیان کرده است

هستی برای شیء یا بالذات است، مانند انسان بودن انسان، یا بالعَرَض است، مانند سفید

بودن زید

ابن‌سینا پس از ارائه چنین مفهومی از هستی و بیان مراتب مختلف هستی به مبحث دیگری می‌پردازد که بیش از همه می‌توان آن را مبنای خداشناسی او دانست، به بیان دیگر او خداشناسی را برپایه هستی‌شناسی بنا کرده و یا بهتر بگوییم خداشناسی را مکمل هستی‌شناسی قرار داده است. او در مبحث دوم خود موجود را به دو گونه بنیادی تقسیم می‌کند، واجب و ممکن؛ او در *شارات* این موضوع را به این صورت بیان می‌کند

هر موجودی، اگر از لحاظ ذاتش به آن بنگری، بدون ملاحظه غیر آن، یا چنان است که

وجود برای آن، در خودش واجب است، یا چنین نیست... اما اگر هیچ گونه شرطی همراه آن

نشود آنگاه امر سومی برای آن باقی می‌ماند که همانا امکان است. ... پس هر موجودی یا

واجب‌الوجود به خود است یا ممکن‌الوجود به خود

او در کتاب *النجات* خود این مطلب را به این صورت توضیح می‌دهد که واجب‌الوجود، موجودی است که حتی فرض وجود نداشتن آن هم تناقض ایجاد می‌کند و از این رو هستی بایسته و شایسته، تنها واجب‌الوجود است.

در نتیجه در هستی‌شناسی ابن‌سینا مبحث واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، پیوند تنگاتنگ با خداشناسی او دارد. او در آثار مختلفی چون *شفاء*، *النجات*، *شارات*، و نیز نوشته‌های کوچک‌تر دیگر این مسأله را بیان کرده است. به عنوان نمونه او در *تعلیقات* در باره خدا می‌گوید

پس موجودات، یا واجب‌الوجودند یا ممکن‌الوجود؛ و واجب‌الوجود نیز یا به خود است یا به

غیر خود. آنکه به خود (واجب‌الوجود) است، خداست

او در ادامه به این مطلب اشاره می‌کند که عقل انسان قادر به شناخت حقیقی هستی خداوند نیست، آنچه ما آن را بایستگی هستی یا به عبارت خود او واجب‌الوجود می‌نامیم شرح اسم آن حقیقت است و خود آن حقیقت از حوزه فهم و درک انسان خارج است، با وجود این، ابن‌سینا مفهوم «واجب‌الوجود» را سنگ زیربنای خداشناسی خود قرار می‌دهد. هستی در واجب‌الوجود لازم است و از اجزاء جدا نشدنی ذات اوست، خود موجب آن است در حالی که هستی در هر چیز دیگری داخل در ماهیت آن نیست، بلکه از بیرون بر آن روی می‌دهد و برای آن لازم نیست. حق آن است که وجودش از خودش است، بنابراین تنها خدا حق است. همچنانکه برای واجب‌الوجود برهانی نیست و جز از راه خودش شناختنی نیست. در باره چیستی او نمی‌توان سؤالی پرسید چرا که برای

او چیستی وجود ندارد و او همه هستی است. ابن سینا نتیجه خود را در این باره در *دانشنامه علائی* این چنین بیان کرده است

پس پدید آمد که مرعالم را اولی است که به عالم نماند و هستی عالم از وی است و وجود وی واجب است و وجود محض است و همه چیزها را وجود از وی است
او برای واجب‌الوجود صفاتی را برشمرده است که مهم‌ترین آن یکتایی یا وحدت اوست، به هیچ روی مفهوم واجب‌الوجود را درباره بسیاری (کثرت) نمی‌توان به کار برد، زیرا اگر ذات واجب‌الوجود بر هم نهاده از دو چیز، یا چیزهای به هم گرد آمده بود، آنگاه وی به وسیله آنها واجب می‌شد و یکی از آنها، یا هر یک از آنها، پیش از واجب‌الوجود بود، بنابراین واجب‌الوجود، در معنی و کمیت تقسیم‌پذیر نیست.

از صفات دیگر واجب‌الوجود این است که با هیچ چیزی در ماهیت آن شریک نیست، همانند ندارد، ضد ندارد، تعریفی ندارد و هیچ اشاره‌ای به او جز از راه عرفان ناب عقلی ممکن نیست. او وجود تام و کامل است، به عبارت دیگر فراتر از تمام است زیرا در هستی خود و کمال هستی خود هیچ کم ندارد و هر وجودی جز او، برای او و از او صادر شده است. واجب‌الوجود خیر محض است، چرا که در نظر ابن سینا شر ذات ندارد، پس هستی خیر است، و کمال هستی خیر هستی است.
از سوی دیگر واجب‌الوجود عقل محض است، زیرا ذاتی جدا از ماده است. آنچه موجب می‌شود چیزی معقول نشود، ماده و علایق ماده است، پس آنچه که دور از ماده و علایق آن باشد و متحقق به هستی جدا از ماده باشد، معقول ذات خویش است. واجب‌الوجود همچنین عشق و عاشق و معشوق است، زیرا عشق حقیقی از نظر ابن سینا شادمانی ناشی از تصور حضور یک ذات و شوق حرکت در راستای تکمیل این شادمانی است پس خدا عاشق خویش و معشوق خویش است، چه دیگری به وی عشق ورزد یا نوزد. او در الهیات *شفأ* این موضوع را این گونه بیان کرده است
واجب‌الوجود که در نهایت کمال، زیبایی و درخشندگی است، ذات خویش را به همان غایت درخشندگی و زیبایی تعقل می‌کند، با تمام تعقل، و با تعقل عاقل و معقول بدان گونه که هر دو در حقیقت یکینند، خودش برای خودش بزرگ‌ترین عاشق و معشوق و بزرگ‌ترین لذت بخش و لذت برنده است

حال ابن سینا به تبیین مسأله چگونگی آگاهی واجب‌الوجود بر اشیاء می‌پردازد. او برای حل این مسأله شیوه‌ای خاص خود دارد، در نخستین گام او از آگاهی کلی سخن می‌گوید یعنی آگاهی واجب‌الوجود بر اشیاء چنان است که هیچ چیز شخصی و جزئی یا هیچ ذره‌ای در آسمان و زمین از آگاهی او دور نمی‌ماند. ابن سینا در *نجات* درباره علم یا آگاهی خدا چنین اظهار نظر کرده است
علم نخستین (علم خدا) از ذات اوست و ذات او سبب همه چیزها در مراتب گوناگون آنهاست. آگاهی او به اشیاء، خود وجود اشیاء است. او از چیزهایی که هنوز هست نشده‌اند آگاه است و وقت‌ها و زمان‌های آنها را نیز می‌شناسد و چون هست شدند، آگاهی او به آنها تجدید نمی‌شود، چنانکه از راه وجود آنها بر آگاهی او افزوده شود

بنابراین می‌توان گفت ابن‌سینا علم خدا را ذاتی می‌داند و همچنین علم او را موجب هستی موجودات تلقی می‌کند در حالی که علم ما از آن چیزهایی است که ما از جهان اطراف خود درک می‌کنیم، پس آگاهی ما متغیر است و چون اشیاء باطل می‌شوند، آگاهی ما نیز باطل می‌شود.

خلاصه‌ای از آنچه گفته شد را می‌توان بدین صورت بیان کرد که جهان‌شناسی ابن‌سینا بر پایه هستی‌شناسی و خداشناسی او قرار می‌گیرد، او در این عرصه عناصر اصیل بینش ارسطویی را با عناصر مهمی از بینش نوافلاطونی در هم می‌آمیزد و سلسله مراتب شکوهمندی در پهنه جهان‌شناسی تشکیل می‌دهد. در نتیجه در نگاه ابن‌سینا پیدایش جهان ناشی از «فیض» یا «صدور» خداوند است و سبب این صدور خوداندیشی خدا و نیز اندیشیدن او به نظام بهترین در وجود کل جهان است، واجب‌الوجود یگانه است و صدور موجودات از وی لازم است، در اینجا او با تکیه به سلسله مراتب وجود که بدان معتقد است آفرینش عقل نخستین را که جوهری مادی دارد بیان می‌کند و مرحله به مرحله موجودات را از فیضان ایشان از عالم عدم به جهان امکان می‌آورد.

او چگونگی صدور موجودات را به شکل‌های گوناگون در آثاری چون *شفاء* و دیگر نوشته‌های فلسفیش به تصویر کشیده است.

آنچه که به نظر می‌رسد اشاره به آن در پایان این بحث لازم باشد آن است که این بیان شباهت‌های بسیاری با نگاه نوافلاطونیان و حرف‌های ایشان در باره قوس صعود و نزول دارد، بهتر است بار دیگر این نکته را یادآوری کنیم که به نظر می‌آید ابن‌سینا ارسطو را از نگاه نوافلاطونیان دیده است، او نظریات عرفانی را که برخی ثمره نظریات نوافلاطونی برمی‌شمارند با «محرک اول» ارسطو در آمیخته و «واجب‌الوجود» خود را با تمام صفاتی که به آنها اشاره شد، پدید آورده است.

بخش دیگری که در فلسفه ابن‌سینا بسیار بدان پرداخته شده است فلسفه طبیعی است که از آن با عنوان «سماع طبیعی» یاد می‌شود. البته نظریات او در بیشتر بخش‌های طبیعیات چون علم الحیوان (جانورشناسی)، علم النبات (گیاه‌شناسی و کشاورزی) و علم معادن و آثار علوی (کانی‌ها و هواشناخت) بسیار به نظریات ارسطو و شاگردان او چون تئوفراستوس شبیه است و در آن مواضع مقام شارح ارسطو برانزده اوست اما در مواضعی هم او مانند الهیات نوآوری‌هایی خاصی در متن انجام داده است. از آن جمله باید به بخش «نفس» از کتاب *شفاء* اشاره کرد که با کمی اهمال می‌توان آن را معادل روان‌شناسی امروز دانست، او علاوه بر بخش ششم از طبیعیات *شفاء* بخش‌هایی از *النجات* و *اشارات* را نیز به این امر اختصاص داده است.

روان‌شناسی ابن‌سینا نیز در اصول ارسطویی است و همان دستاوردها و نارسایی‌های روان‌شناسی ارسطویی را نیز به همراه دارد. در اینجا نیز عناصری از بینش نوافلاطونی با آن آمیخته است و برتری آن بر الگوی ارسطویی تفصیل و توضیح کامل‌تر برخی مباحثی است که ارسطو به اختصار بدانها پرداخته و گاه حتی به اشاره‌ای بسنده کرده است.

او در ابتدای این کتاب به دنبال تبیین ماهیت نفس است. نخست او با اشاره به این موضوع که اجسامی که دارای حس و جنبش‌اند، رشد می‌کنند و تولید مثل می‌کنند، این کارها را تنها به سبب جسمیت خود انجام نمی‌دهند و در نتیجه باید چیز دیگری غیر از جسمیت در آنها یافت شود و آن

چیز فاقد اراده نیست، این عامل را روان یا نَفْس می‌نامند. بدین ترتیب روان، جسم نیست، بلکه جزئی از جانور و گیاه است که می‌توان آن را صورت یا مانند صورت یا کمال دانست، پس روان، کمال چیزی است و این چیز همان جسم است و منظور از جسم در اینجا جسم طبیعی است که مصنوع و ساختگی نباشد.

ابن‌سینا برای اثبات وجود روان در انسان استدلال خود را بر پایه «خودآگاهی» در انسان قرار می‌دهد، این مطلب تا حد زیادی مشابه استدلال مشهور فیلسوف فرانسوی، دکارت در سده ۱۷م است که می‌گوید: «من می‌اندیشم، پس هستم».

ابن‌سینا دلایل خود در اثبات روان را دوبار در شفا و بر دو گونه و همچنین در اشارات آورده است. او در این اثبات ابتدا به مفهوم «من» انسانی فارغ از اجزای آن اشاره می‌کند، او این مطلب را در طبیعیات شفا اینچنین بیان می‌کند

اگر انسانی ناگهان آفریده می‌شد، با اندام‌های جدا از هم، و این اندام‌ها را نمی‌دید و چنین روی می‌داد که نه او آنها را لمس می‌کرد نه آنها یکدیگر را. او آوازی هم نمی‌شنید، و از وجود همه اعضایش ناآگاه می‌بود، ولی وجود خود را چونان چیز یگانه‌ای، با وجود ناآگاهی از همه آنها دیگر، می‌شناخت

در نکت و الفوائد ابن‌سینا این مفهوم را کوتاه‌تر و روشن‌تر بدین صورت بیان کرده است

اگر به درستی تأمل کنی، در می‌یابی که اشاره تو به خودت هنگامی که می‌گویی من، مفهومی دارد غیر از مفهوم گفته‌ات که او، و تو با گفتن من به ذات خودت اشاره می‌کنی و اگر به هر یک از اعضاء و اجزاء تن اشاره کنی می‌گویی او یا آن و این اشاره جدا و بیرون از آن چیزی است که من است، زیرا نه من است و نه جزء من؛ چون من عبارت از مجموع هویت نیست، از آن رو که حقیقت اجزاء غیر از حقیقت کل است. پس اشاره تو به من باید چیزی باشد غیر از تن تو و غیر از هر یک از اجزاء و توابع آن. این دیگری نفس نامیده می‌شود و نیز حقیقت هر انسانی این جوهری است که ما با من به آن اشاره می‌کنیم، یا دیگری به آن با تو اشاره می‌کند

او در ادامه مباحث خود در این موضوع وحدت نفس در وجود را ثابت می‌کند و نیز به پیدایش همزمان نفس و تن اشاره می‌کند

ابن‌سینا در شفا و النجات فصلی را به اثبات بقاء و زیستن نفس پس از مرگ تن اختصاص داده است. از جمله استدلال‌های او در این بخش آن است که اگر نفس با مرگ تن از بین می‌رفت بدان وابسته بود، و چنانچه دیدیم ابن‌سینا این وابستگی را قبول ندارد، از این رو بر آن است که نفس با مرگ تن از بین نمی‌رود. از سوی دیگر چنانکه گفتیم او به همزمانی پیدایش نفس و تن معتقد است، برای پاسخ به این سؤال که چگونه یکی بعد از دیگری دوام خواهد داشت می‌گوید همزمانی در پیدایش، تباه شدن همزمان را ایجاب نمی‌کند چه ذات نفس از ذات جسم جداست.

خلاصه نظریه ابن‌سینا در باره بقا و جاودانگی نفس را از میان این جملات از کتاب نکت و الفوائد او می‌توان یافت

نفس انسانی که محل معقولات است، جوهری است که نه جسم است و نه در جسم و نه در قوام (پایداری و بقا) و وجود ذات خود نیازمند به جسم است، نه در نگهداشت صورتهای عقلی و نه در کارهای ویژه خود، بلکه تعلق آن به تن برای این است که تن افزاری باشد برای آن، در راه دستیابی به هرگونه کمالی که می‌خواهد؛ و چون این کمال دست داد، روان دیگر به تن نیازی ندارد و از آن بی‌نیاز می‌شود، به ویژه اگر به نیرو و ملکه استواری برای رسیدن به کمالهای تعلقات دست یابد که در آنها اصلاً نیازی به چیزی جسمانی و توجهی به جهان اجسام یافت نمی‌شود. و نیز ثابت شده است که علت وجود آن ماندنی است و چون تن تباه شود، در واقع چیزی تباه شده است که روان را در وجود خود بدان نیاز نیست و موجب تباهی ذات او یا جلوگیری از افعال و تعلقات او نمی‌شود، با اینهمه علت وجودش باقی و ماندنی است و این موجب بقاء روان پس از تباهی تن است

ابن‌سینا روان یا نفس انسانی را جوهری مجرد و ناآمیخته با ماده می‌داند که تن و نیروهای آن را همچون کارافزارهایی به کار می‌گیرد، نفس از یک سو دارای نیروهای حیوانی و از سوی دیگر دارای نیروهای ویژه روان انسانی است؛ پس نفس ما دارای دوروست: رویی به سوی تن و رویی به سوی مبادی عالی، اما از آن سو که رو به تن دارد اخلاق پدید می‌آید و از دیگر سو شناخت‌ها و دانش‌ها پدید می‌آیند، به عبارت دیگر این نفس ناطقه انسانی است که موجب شناخت او از جهان اطراف می‌شود. آنچه که در اینجا نیز چون دیگر نظریات ابن‌سینا مشهود است بنیاد ارسطویی آن است که در تفصیل و جزئیات می‌توان آن را مکمل نظریه شناخت ارسطویی به شمار آورد. البته باز هم در اینجا درهم‌آمیختگی عناصر بینش نوافلاطونی و بنیاد ارسطویی مسأله به چشم می‌خورد، به ویژه در آنجا که ابن‌سینا نفس را دارای دو سوی فرودین و فرازین می‌داند.

ریاضیات و نجوم

در طبقه‌بندی علوم نزد پیشینیان ریاضی مشتمل بر چهار موضوع هندسه، حساب، موسیقی، هیئت بود و هر مؤلفی که بخش ریاضیات برای کتاب خود در نظر می‌گرفت این چهار مورد را ذکر می‌کرد. این نوع پرداختن به ریاضیات در آثار دانشنامه‌ای مسلمانان، مانند رسائل اخوان الصفا مشهود است. ابن‌سینا نیز در بخش ریاضیات شفا این روش را در پی گرفته و این چهار فن را در کنار هم آورده است.

آنچنان که در شرح حال ابن‌سینا گذشت جوزجانی چنین نقل کرده که ابن‌سینا به رسالات ریاضی خود مطالبی خلاف آنچه که معمول بود، افزود و شکوکی بر اقلیدس و بطلمیوس وارد کرد. البته این مطلب در بخش هندسه چندان واضح نیست جز آنکه ابن‌سینا در خلاصه‌ای که از اصول اقلیدس ارائه کرده برخلاف روش پیشینیان اثبات بسیاری از قضایا را نیاورده و از ذکر برخی دیگر هم خودداری کرده است تا به عبارت خودش فهم هندسه را برای متعلم آسان گرداند. البته ابن‌سینا در کتاب‌های دیگر خود چون نجات و دانشنامه علائی نیز بخشی را به هندسه اختصاص داده که در آنها نیز همین شیوه را در پی گرفته است. بخش حساب شفا که متشکل از چهار مقاله «خواص

العدد»، «أحوال العدد من حيث اضافته الى غيره» (بررسی نسبت‌ها)، «أحوال العدد من حيث کیفیت تألیفه من الوجدانیا» (ترسیم اعداد با کمک اشکال) و «متوالیات عشر» (گونه‌های مختلف تناسب اعداد با یکدیگر که در ده دسته تقسیم‌بندی می‌شد و از این رو آن را متوالیات ده‌گانه می‌نامیدند) کاملاً مشابه رسم معهود در نگارش آثار حساب نوشته شده و نکته خاصی در آن به چشم نمی‌خورد. موضوع قابل اشاره آن است که علی‌رغم بررسی مسائل جبر و مقابله که مسلمانان خود پیشگام تعریف این موضوع به عنوان مبحثی مجزا بودند، ابن‌سینا بخشی را به بررسی آن در شفا اختصاص نداده است.

بخش چهارم از شفا به هیئت اختصاص دارد که ابن‌سینا خود آن را «تلخیص المجسطی» نامیده است. در این قسمت اضافاتی بر مباحث مجسطی وجود دارد که احتمالاً همان موارد ذکر شده توسط جوزجانی است.

ابن‌سینا در ابتدای فصلی که در پایان «تلخیص المجسطی» آورده ذکر می‌کند که این فصل دربردارنده مواردی است که در مجسطی ذکر نشده و آن ایجاد هماهنگی بین موضوعات مورد بحث در هیئت با مباحث علوم طبیعی است که به واسطه آن چگونگی حرکات افلاک شناخته شود. همانطور که در اکثر کتاب‌های نجوم قدیم ذکر شده، تئوری بطلمیوس که از او با عنوان واضح مبانی نجوم قدیم یاد می‌شود مبتنی بر فرض محدودیت جهان و حضور افلاک تودرتو برای هریک از سیارات و ماه و خورشید است. تمامی این افلاک به واسطه حرکت فلک هشتم که آن را فلک ثوابت، یعنی محل قرار گرفتن ستاره‌های ثابت می‌نامیدند در حرکتند. بطلمیوس در مجسطی، تنها به تبیین و بیان مقدمات ریاضی لازم برای درک مدل خود پرداخته است و جز مقدمات کوتاه طبیعی در باره کروی بودن زمین و آسمان به مطلب دیگری اشاره نکرده است. البته مشابه این سنت در بین بسیاری از منجمان مسلمان هم قابل مشاهده است چه ایشان در نگارش کتاب‌های نجومی خود تنها مقدمات طبیعی لازم برای درک علم نجوم را ذکر می‌کردند اما در مواردی چون ابن‌سینا که بیشتر فیلسوف است تا منجمی محاسبه‌گر می‌بینیم که او در پی تطبیق دانسته‌های طبیعی خود با محاسبات نجومی است. او در این قسمت ضمن بیان چند قضیه و اثبات آنها به بررسی امکان حرکات و مبانی ذکر شده در هیئت پرداخته است.

علاوه بر این به نظر می‌رسد که ابن‌سینا خود نیز رصدهایی انجام داده است. مهم‌ترین گزارشی که از رصدهای ابن‌سینا برجا مانده رصد عبور سیاره زهره از برابر خورشید است که نصیرالدین طوسی هم در رساله معینیه به آن اشاره کرده و آن را ممکن دانسته است حال آنکه عده‌ای دیگر وقوع چنین پدیده‌ای را آنچنان که ناظر زمینی بتواند آن را رصد کند ناممکن دانسته‌اند. در نجوم قدیم زهره از سیارات پایین‌دست خورشید به حساب می‌آمد و از این‌رو می‌بایست که در حرکت خود، از برابر خورشید گذر کند. برخی منجمین مسلمان چون جابر بن افلاح اشبیلی (قرن ششم قمری) با توجه به عدم حضور گزارش مشخصی در باره رصد عبور زهره از برابر خورشید جای فلک آن را نادرست دانسته و آن را در ورای خورشید قرار دهند، هرچند این مسأله با بیان مدل‌های

جدید دانشمندان مسلمان رنگ و بوی دیگری به خود گرفت و منجمین سده‌های ششم و هفتم قمری مانند قطب‌الدین شیرازی با استدلالی دیگر زهره را بالای خورشید قرار می‌دادند. نکته دیگر در باره رصدهای ابن‌سینا ابزار رصدی است که او خود ساخته و آن را در رساله‌ای با عنوان *مقالة فی طریق الذی آثره علی سائر الطرق فی اتخاذ الآلات الرصدیه* یعنی رساله در بیان روشی که بر سایر روش‌ها در اتخاذ ابزار رصد مؤثر است، معرفی کرده است. ساختمان و اصول کار این ابزار نشانه مهارت او در این امر است.

موسیقی

همانطور که در فصل قبل اشاره شد موسیقی در تقسیم‌بندی علوم قدیم جزو ریاضیات به حساب می‌آمده است اما از آنجا که آثار ابن‌سینا در این باره بسیار ارزشمند است در بخشی جدا به بررسی آثار و نظریات او در موسیقی پرداخته‌ایم. با توجه به اشاره فهرست‌نویسان در میان آثار گوناگون و بسیار ابن‌سینا پنج اثر *شفا، النجات، دانشنامه علائی، المدخل الی صناعة الموسيقى و اللواحق* یا کاملاً به موسیقی اختصاص داده شده و یا بخشی از آنها به موسیقی اختصاص دارد. البته در این میان *المدخل الی صناعة الموسيقى* را ابن‌ابی‌اصیبه جزء آثار ابن‌سینا نام برده و آن را غیر از *النجات* دانسته، اما تا کنون نسخه‌ای از آن یافت نشده است و باید آن را جزء آثار مفقود ابن‌سینا به حساب آوریم. در این میان بخش موسیقی *شفا* که با عنوان «جوامع علم الموسيقى» در کتاب آمده مهم‌ترین اثر ابن‌سینا در موسیقی است.

بخش موسیقی *شفا* متشکل از شش مقاله است. در بخش قبل به این نکته اشاره شد که در گذشته حساب مقدمه موسیقی به شمار می‌رفت، از این رو ابن‌سینا در مقدمه بخش اول به بررسی نقش اعداد و محاسبات عددی در موسیقی پرداخته است. او در ادامه ضمن بیان ویژگی‌های صوت در بین محسوسات به لذت بردن از آن اشاره کرده و آن را از جهاتی با «بو» مقایسه کرده است. در اینجا باید به این نکته اشاره کنیم که هدف اصلی از صنعت موسیقی نزد دانشمندان ایجاد لذت در شنونده بود از این رو همچنانکه ابن‌سینا نیز در آثار خود به این نکته اشاره کرده شرط اول پذیرش یک نغمه پذیرش آن از سوی طبع انسان است.

پس از این مقدمه فصل اول با اشاره مجدد به قرار گرفتن موسیقی در علوم ریاضی آغاز می‌شود و سپس ابن‌سینا به دو جنبه مختلف مطالعه موسیقی می‌پردازد، یکی نغمه‌ها و ترکیب پذیری آنها که آن را تألیف می‌نامند و دیگر کشش زمانی یا وزن موسیقایی که ایقاع نامیده می‌شود. سپس از اختلاف اصوات و دلیل اختلاف ایشان و تأثیر این اختلافات بر زیری و بمی ایشان سخن گفته شده است. ابن‌سینا در تعریف بعد که معادل فاصله در موسیقی جدید است با این عبارت تعریف کرده است

چون دو نغمه به هم پیوسته ایجاد بُعد می‌کند، بنابراین یکی از آن دو باید حاد (زیر) و دیگری ثقیل (بم) باشد و اگر بین آنها نسبت ساده و متناسبی باشد، متفق (خوشایند) و در غیر این صورت متنافر (ناخوشایند) خواهند بود

سه فصل دیگر مقاله اول در توضیح و تکمیل اصول گفته شده موسیقی است و در آنها از ابعاد خوشایند و ناخوشایند و انواع ابعاد متفق سخن به میان آمده است. در فصل دوم از «قانون قدیم فیثاغوری» یاد شده و این برخی محققین حوزه موسیقی را بر عقیده مطلع بودن ابن سینا از متون موسیقی قدیم یونانی استوارتر کرده است.

مقاله دوم در دو فصل تنظیم شده که یکی در باره جمع و تفریق ابعاد و دیگری در تضعیف (دو برابر کردن) و تنصیف است. ابن سینا در این بخش برای بیان منظور خود از مثال‌های بسیاری استفاده کرده است. مقاله سوم در چهار فصل مشتمل بر تعریف اجناس و بیان انواع آنهاست که یکی از دقیق‌ترین و مهم‌ترین قسمت‌های بخش موسیقی *شفا* محسوب می‌شود. منظور از جنس همان‌طور که ابن سینا در آغاز فصل اول این مقاله توضیح داده، بعد ذی الاربع در موسیقی قدیم است که با نسبت $\frac{4}{3}$ مشخص می‌شده است. این بعد به سبب اهمیتی که در تألیف ابعاد مختلف در موسیقی قدیم داشته در کتاب‌های موسیقی مورد بحث بیشتر قرار گرفته و از آن گونه‌های مختلف موسیقی استخراج شده است. مقاله چهارم از دو فصل تشکیل شده، فصل نخست آن به گروه‌های نغمات می‌پردازد و آنها عبارتند از نغمه‌هایی که از چند جنس تشکیل شده باشند و فصل دوم در رابطه با انتقال در موسیقی و یا به عبارتی تغییر لحن در موسیقی است.

سخن از ایقاعات از مقاله پنجم آغاز می‌شود و مشتمل بر پنج فصل است، در فصل اول در باره ایقاع و نقش مؤثر آن در موسیقی بحث شده است، می‌توان ایقاع را به معنی ضرب یا وزن و معادل ریتم گرفت. نقر در عربی معانی مختلفی دارد که از آن جمله زدن یا ضرب است که تقریباً معادل کوبش می‌شود، در اینجا ابن سینا این نکته را هم متذکر می‌شود که چون باید ایقاع را به ذوق دریافت، بسیاری از مردم حتی به جد و جهد قادر به فراگیری فن ایقاع یا تشخیص ضرب در موسیقی نخواهند بود. او با تقسیم ایقاع به دو نوع لحنی یا موسیقایی و شعری بر پیوستگی موسیقی و شعر تکیه می‌کند. بحثی که ابن سینا در پی این مقدمه درباره حروف آغاز می‌کند از لحاظ آواشناسی یا به قول قدما «تجوید» بسیار قابل توجه است.

آنچه که از فصل دوم مقاله پنجم با عنوان «محاكاة الايقاع باللسان» برمی‌آید حاکی از آن است که این فصل طریقه بیان ایقاعات به لفظ را بیان می‌کند و بدین منظور در آن از حروف متحرک یا متحرکهایی که ساکنی در میان داشته باشند، سخن گفته شده است. در فصول سوم و چهارم مقاله پنجم، انواع گوناگون ایقاع مورد بحث قرار گرفته و تقسیمات هریک بیان شده است.

مقاله ششم که آخرین مقاله موسیقی *شفا* است از دو فصل تشکیل شده، فصل اول در تألیف لحن و فصل دوم در آلات موسیقی. در فصل دوم آلات موسیقی یا سازها به سه دسته اصلی تقسیم شده‌اند و نکته شایان توجه در این مبحث این است که تقسیم‌بندی سازها به شرحی که ابن سینا ذکر کرده است، همچنان در سازشناسی به اعتبار خود باقی است. ابن سینا پس از ذکر انواع سازها به این نکته اشاره می‌کند که ممکن است سازهای دیگری که اکنون متداول نیست در آینده ابداع گردد.

در آثار دیگری چون *دانشنامه علائی* که در آنها بخشی به موسیقی اختصاص داده شده فصل بندی و ترتیب موضوعات مانند موسیقی *شفا* دیده نمی‌شود اما مطالب و محتویات با مطالب آن مشابهت بسیار دارد. آنچه که در کتابی مانند *دانشنامه* حائز اهمیت است استفاده از معادلها یا واژه‌های فارسی زیبا و شیوا است که از آن جمله می‌توان به کلماتی چون وزنی و ناوزنی معادل موزونی و ناموزونی، تیزی و گرانی به جای حدت و ثقل به معنای زیری و بمی و همچنین تیز و گران در برابر حاد و ثقیل اشاره کرد.

نوشته‌های ابن‌سینا در موسیقی از لحاظ روش‌شناسی موسیقی در خور توجه است و از این رو می‌تواند راهنمایی برای پژوهش‌های علمی در زمینه موسیقی باشد. او از نقل مطالب آمیخته به تخیل و داستانهای اساطیری پرهیز می‌کند و در نوشته‌های او داستان‌هایی چون نسبت دادن ساختن یک ساز به شخصی خاص و از این دست موضوعات دیده نمی‌شود. نکته دیگر توجه ابن‌سینا به آثار فلاسفه یونان باستان و گاه استناد به گفته‌های ایشان است که پیش از او فارابی نیز تا حدی از این روش بهره برده بود. نکته دیگر محاسبات دقیق او به ویژه در بخش موسیقی *شفا* است. در حقیقت ابن‌سینا جنبه نظری و عملی موسیقی را به عنوان دانشی دقیق مورد توجه قرار داده و بدین جهت اگر گفته شود که آنچه وی درباره ابعاد و نسبت‌های موسیقایی آورده یا دقتی که در بیان تعاریف بنیادی موسیقی به کار برده، در نوع خود بی‌نظیر یا کم‌نظیر است، مبالغه نخواهد بود. همچنانکه بحث او درباره پیوند موسیقی و شعر و مقایسه این دو با یکدیگر شاید از نخستین پژوهش‌های مربوط به موسیقی و شعر باشد. شاید در بیان این نکته تردیدی نباشد که بسیاری از موسیقی‌دانان بعد از ابن‌سینا به طور مستقیم یا غیر مستقیم از آثار او بهره‌مند شده‌اند و آثار برخی از ایشان به خوبی مبین این موضوع است.

عبدالقادر مراغی، موسیقی‌دان بزرگ سده نهم هجری در آثار خود بارها به گفته‌های ابن‌سینا استناد کرده است، البته او به نپرداختن ابن‌سینا به موسیقی عملی انتقاد کرده و مکرر به این نکته تکیه می‌کند که در موسیقی باید جامع بین علم و عمل بود.

فارمر، یکی از محققان برجسته موسیقی، ابن‌سینا را نظریه‌پردازی بزرگ برمی‌شمرد که به آراء یونانیان به ویژه اقلیدس دلبستگی بسیار داشته و اضافه می‌کند که برخی در بیان بلندی مقام ابن‌سینا در این فن تا آنجا پیش رفته‌اند که گفته‌اند وی به مسائلی پرداخته است که یونانیان از آن غافل بوده‌اند، ولی این مسائل هر قدر با ارزش باشد، در مقایسه با آنچه او از موسیقی عملی قرون وسطی برای ما به جا نهاده، در درجه دوم اهمیت است.

این بخش را با نقل سخنی منسوب به ابن‌سینا در باره موسیقی به پایان می‌بریم؛ می‌گویند ابن‌سینا در پایان هر بخش از علوم با بیان این جمله که «اینک مرد، کجاست علم» به اشراف کامل خود بر موضوعات مختلف علمی اشاره می‌کرد و تنها در پایان بخش موسیقی گفت «اینک علم، کجاست مرد»!

عرفان و ادبیات عرفانی

در میان آثار ابن‌سینا نوشته‌هایی یافت می‌شوند که او در آنها کوشیده است مراحل سیر و سلوک شناخت عقلی انسانِ دانا را در قالب رمز و استعاره بیان کند. مهم‌ترین این نوشته‌ها، رسالهٔ حی بن یقظان، رسالهٔ طیر و رسالهٔ سلامان و ابسال است، همچنین ابن‌سینا سه بخش پایانی آخرین نوشتهٔ خود، *اشارات و تنبیهات* را نیز به این‌گونه مباحث اختصاص داده است. او در این نوشته‌ها از عرفان سخن می‌گوید و «عارف» را به عنوان انسانی که دارای ویژگیهای مشخصی است یا استفاده از تعبیر و تمثیل عرفانی تعریف می‌کند، به عنوان نمونه در آغاز نمط نهم از *اشارات* در وصف عارف چنین می‌گوید

عارفان را در زندگی این جهانی، غیر از دیگران، مقامات و درجاتی است ویژهٔ آنان، چنانکه گویی هر چند هنوز در جامه‌های بدنهایشانند، آنها را فرونهاد و از آنها برهنه شده‌اند و روی به عالم قدس آورده‌اند. ایشان را کارهایی است نهانی در میان خودشان و کارهایی است آشکار که منکران را ناخوشایند است و آنانی که آن کارها را می‌شناسند، آنها را بزرگ می‌دارند

ابن‌سینا مفاهیم زاهد، عابد و عارف را متمایز از یکدیگر در نظر گرفته است که البته این موضوع در ادبیات ما نیز وجود دارد. او در بیان ویژگی عارف در *اشارات* از این عبارات بهره برده است

وی حقّ نخستین را می‌خواهد، نه برای چیزی جز او و هیچ چیز را بر شناخت وی برتری نمی‌دهد. پرستش تنها برای اوست، زیرا وی شایستهٔ پرستش است و این پرستش پیوندی شریف با حقّ نخستین است

علی‌رغم اینکه چنین گفته‌ها و اظهاراتی در آثار ابن‌سینا وجود دارد دشوار می‌توان گفت که او گرایش‌های عرفانی به معنای ویژهٔ آنها داشته است، البته بی‌شک او با اصول عرفان نظری گذشته و دوران خود آشنا بوده است.

چنانکه اشاره شد، نظام فلسفی ابن‌سینا، در کُلّ آن، نظامی عقل‌گرایانه است، در چنین نظامی که در آن همه چیز مبتنی بر استدلال‌های منطقی و دقیق است عناصر عاطفی و شهودی نقش تعیین‌کننده‌ای ندارند، هرچند ساختار وجودی ابن‌سینا از این‌گونه عناصر نیز برخوردار بوده است.

البته در بارهٔ این نوشته‌ها و حتی «تصوف» ابن‌سینا سخن بسیار است، برای نمونه دو تن از پژوهشگران برجستهٔ معاصر در عرفان و فلسفهٔ اسلامی، در بارهٔ بینش و گرایش عرفانی ابن‌سینا دو برداشت کاملاً مختلف و متضاد دارند. آن ماری گواشون، ابن‌سینا شناس برجستهٔ فرانسوی، در نوشته‌ای که به پژوهش دربارهٔ رسالهٔ *حی بن یقظان* اختصاص داده است، هرگونه تفسیر عرفانی و باطنی از این اثر را منکر می‌شود و می‌کوشد که مضمون رساله را به یاری نوشته‌های فلسفی ابن‌سینا توضیح دهد. او در این خصص به گفتهٔ شارح *حی بن یقظان* (که احتمالاً جوزجانی بوده) استناد می‌کند

بباید دانستن که این مسأله‌ها که اندرین رسالت یاد کرده آمد، از هر یکی نشانی است و اما تمامی پیدا کردن این، اندر کتابهای بزرگ یاد توان کردن و خواجه رئیس *حجّة‌الحق* (رحمة‌الله علیه) خود اندر کتاب *الشفای* یاد کرده است و مختصر آن اندر کتاب *دانشنامهٔ علائی*

گواشون به این نتیجه می‌رسد که همه معانی متن را می‌توانیم در آثار فلسفی ابن‌سینا بیابیم. از سوی دیگر، هانری کربن، پژوهشگر برجسته فرانسوی در عرفان اسلامی که *حی بن یقطان* را به فرانسه ترجمه کرده به پژوهش تأویلی عرفانی آن پرداخته و به نتایجی کاملاً عکس دست یافته و این اثر را یک اثر کاملاً عرفانی معرفی کرده و ابن‌سینا را در زمره عارفان قرار داده است.

البته با توجه به مجموع آنچه که تا کنون گفته شد بهتر است ما نتیجه‌گیری خود را بیان کنیم، به نظر می‌رسد با توجه به گرایش‌های عقل‌گرایانه ابن‌سینا او در عرفان نیز عرفان عقل‌گرایانه را دنبال کرده، عرفانی که با جذبه و شور و بیان شطح (عبارات صوفیانه) سر و کار ندارد، بلکه عرفانی است زاییده عقلی که از محدودیت‌های وجودی خود آگاه شده و می‌کوشد خود را از قیل و قال دنیا برهاند و به خیال پناه برد، زیرا به این نتیجه رسیده که شناخت حقیقی از راه گفت و گو و آموختن دست نمی‌دهد بلکه از راه مشاهده حاصل می‌شود. ابن‌سینا خود در اعترافی صادقانه می‌گوید

آگاهی یافتن از حقایق چیزها در توانایی انسان نیست... بلکه می‌شناسیم که آنها چیزهایی هستند دارای خواص و اعراض. ما حقیقت نخستین یا عقل، نفس، سپهر، آتش، هوا، آب و زمین را نمی‌شناسیم و نیز حقایق اعراض را هم نمی‌شناسیم. ...حقیقت جسم را هم نمی‌شناسیم، که دارای این خواص است، درازا، پهنا و ژرفا. ... و از اینجاست که اختلاف نظرها درباره چیست‌های اشیاء به میان می‌آید، زیرا هر کسی لازمی را ادراک می‌کند غیر از آنچه دیگری ادراک کرده است و به مقتضای آن لازم داوری می‌کند. ... مثال این در مورد نفس است، ما جسمی را می‌بینیم که جنبنده است، پس برای آن جنباننده‌ای می‌نهیم و نیز در آن جنبشی مخالف جنبش‌های اجسام دیگر می‌یابیم، پس می‌شناسیم که آن دارای محرکی ویژه یا صفتی ویژه است که در محرک‌های دیگر یافت نمی‌شود، آنگاه هر خاصه و لازم را یکایک دنبال می‌کنیم و از این رهگذر به وجود آن نفس می‌رسیم. همچنین ما حقیقت موجود نخستین را نمی‌شناسیم، بلکه درباره او می‌دانیم که وجود برای او واجب است...

از آنجا که برخی از نوشته‌های ابن‌سینا در ادبیات صوفیانه دوره‌های بعد و شیوه بیان مطالب عرفانی تأثیر آشکار داشته، جا دارد در پایان این بحث از آثار ادبی ابن‌سینا نیز یاد شود. البته در ادبیات صوفیانه گاه برخی از بزرگان سیر و سلوک چون سنایی، غزالی و مولوی از آنجا که ابن‌سینا را تنها نمونه کامل عقل‌گرایی به شمار آورده‌اند، از این رو اعتقاد او را به کفایت و اعتبار براهین عقلی در شناخت حقایق هستی مورد طعن و ملامت قرار داده‌اند. ولی از سوی دیگر شواهدی در دست است مبنی بر اینکه برخی از اهل سلوک و معرفت از همان روزگار به احوال او با دیده ارادت و قبول می‌نگریسته‌اند.

در برخی کتاب‌ها از دیدار ابن‌سینا با عرفای بزرگ هم‌عصرش سخن به میان آمده است، از آن نمونه دیدارش با ابوسعید ابوالخیر که در شرح حال او بدان اشاره شد، همچنین کتاب منتخب *نورالعلوم* از رفتن ابن‌سینا به دیدار ابوالحسن خرقانی سخن رفته است. فارغ از دیدار ابوسعید و ابن‌سینا که چندان متقن نیست اما مکاتباتی میان این دو بوده که اکنون نیز در دست است و در آنها اعزاز و تکریم ایشان نسبت به یکدیگر کاملاً روشن است.

اینکه عارفی بزرگ چون ابوسعید ابوالخیر حتی در مسائل مربوط به عرفان و تصوف از ابن سینا جواب می‌خواهد و کسان دیگری دربارهٔ معضلات این موضوع به او رجوع می‌کنند، حکایت از آن دارد که در آن روزگار او را در این باب صاحب‌نظر می‌دانسته‌اند. عین‌القضات همدانی، از عرفای قرن پنجم هجری نیز در چند مورد سخنان ابن سینا را نقل کرده و برای بیان مطالب خود به آنها استناد کرده است.

از آنجاییکه «داستان کنیزک و پادشاه» که در مثنوی نقل شده به ابن سینا منتسب است می‌توان بر خوردی دوگانه از شخصیتی چون مولانا در مواجهه ابن سینا دید، او در مثنوی یکبار به خردگرایی ابن سینا طعنه می‌زند ولی در این داستان بی‌آنکه نامی از او ببرد، او را «مهمان غیب»، «طیب الهی» و «امین و صادق» می‌خواند.^۱

در میان شرق‌شناسانی که به تحقیق در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی پرداخته‌اند نیز دربارهٔ آثار عرفانی ابن سینا و چگونگی توجه او به این موضوع توافق نظر نیست. همانطور که پیش از این نیز اشاره شد برخی چون هانری کربن بر تمایلات عرفانی و باطنی او صحنه گذاشته‌اند و برخی دیگر همچون خانم گواشن، در نوشته‌های عرفانی او هیچ‌گونه مضمون و معنایی غیر از آنچه که در آثار فلسفی اوست نیافته‌اند.

شکی نیست که ابن سینا را نمی‌توان صوفی به معنایی که معمولاً از این لفظ به خاطر می‌رسد به شمار آورد ولی در عین حال چنین برمی‌آید که افکار و دیدگاه‌های او به ویژه در اواخر عمر به شدت برخلاف مکتب مشایی یونانی متحول شده است و گرایش او در این دوران به آراء عرفانی قابل انکار نیست.

البته نباید جریان عام صوفی‌گری را که در روزگار او سراسر جهان اسلام را فرا گرفته بود و به صورت حرکت فکری و فرهنگی دامنه‌داری طبقات مختلف جامعه را به سوی خود می‌خواند در عقاید او بی‌تأثیر بدانیم. البته خوب است در اینجا باز به این نکته اشاره کنیم که در هر حال ابن سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان فلسفهٔ مشاء ارسطو را از نگاه شارحان ارسطو و به خصوص نوافلاطونیان شناختند که در مرام ایشان نیز عرفان جایگاه خاصی داشته است.

آنچه که در آثار عرفانی ابن سینا آمده است از لحاظ تقریر و توضیح مسائل اساسی تصوف، تطبیق قواعد حکمت با مراتب سیر و سلوک و اصول معرفت شهودی و اشراقی و استفاده از فلسفه در بیان مسائل عرفانی بسیار ارزشمندند. از این رو بعید به نظر می‌رسد که دامنهٔ تأثیرات این آثار به ادبیات عرفانی دوره‌های بعد نرسیده باشد و کسانی چون احمد و محمد غزالی، سهروردی، ابن عربی و پیروان و شارحان مکتب او در بیان نکات و مسائل عرفانی از آنها به نوعی بهره نگرفته باشند.

در اینجا یکی از این رسالات، با عنوان *رسالة/عشق* را کمی موشکافانه‌تر بررسی می‌کنیم. این رساله در توضیح چگونگی عشق است که طبعاً با نظریات عرفا در این باب مناسبت و همسانی نزدیک دارد. در این رساله، عشق نیرویی است که در جمیع اجزاء و مراتب عالم هستی ساری و جاری است و ذرات عالم را به هم می‌پیوندد و عامل حرکت ایشان در مسیر حرکت به سوی کمال است. عشق در

^۱. این همان داستان بیمار عاشق است که در بخش پزشکی به آن اشاره شد

حقیقت شوق و جاذبه طبیعی به سوی خیر و جمال است و چون ذات حق، جمال مطلق و خیر محض است، پس معشوق همه اوست و نیز چون موجودات عالم هستی همگی تجلیات ذات خداوندند، آن ذات مقدس با مشاهده جمال خود در آینه ایشان به جلوه‌های ذات خود عشق می‌ورزد. پس عاشق و معشوق و طالب و مطلوب هر دو یکی است. در فصل پنجم این رساله، زیر عنوان «فی عشق الطرفاء و الفتیان للوجه الحسان»، شیخ موضوع عشق‌های مجازی و دلبستگی به صورت‌های زیبا را مطرح کرده و آن را وسیله‌ای برای تلطیف روح و نزدیک شدن به معشوق حقیقی توجیه می‌کند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، آنچه در ادبیات عرفانی ما در دوره‌های بعد، از عشق و اشکال آن گفته شده، در حقیقت بسط و تفصیل همین نکات و بیان آنها در قالب الفاظ و تعبیرات عارفانه و شاعرانه است. البته این سخن بدان معنا نیست که گفته‌های کسانی چون احمد غزالی، عین‌القضات، سنائی، نظامی گنجوی، عطار، مولوی، عراقی و دیگران در باب عشق لزوماً متأثر از آراء ابن‌سینا است، بلکه بیشتر مقصود آن است که همسانی و همسویی آراء او با عقاید صوفیه و عرفا باز نموده شود و آمیزش تفکر استدلالی مشائی با بینش ذوقی و شهودی عرفانی و مقدمات این جریان که در حکمت متعالی مکتب ملاصدرا به کمال خود می‌رسد مورد توجه قرار گیرد.

در باب عشق مجازی و جمال پرستی و ارتباط آن با خیر محض و جمال مطلق سخنان ابن‌سینا در رساله *العشق* به گونه‌ای است که از لحاظ شرعی و اخلاقی آن را توجیه می‌کند و علاوه بر این مبنای علمی و فلسفی برای آن قرار می‌دهد. البته او در آثار دیگر نیز مطالب عرفانی و توجیه و توضیح اخلاقی و فلسفی آنها را دکنار یکدیگر آورده است. به عنوان نمونه در رساله *الکشف عن ماهیه الصلوة* (رساله در کشف چیستی نماز) ضمن بیان کمالاتی که در خلقت انسان به ودیعت نهاده شده، صلات را به ظاهری و باطنی تقسیم و صلات باطنی را به مشاهده ربانی و درک حقیقت الهی تعبیر می‌کند که نتیجه تزکیه نفس از علایق دنیوی و رؤیت روحانی است. در این حال نماز، مناجات دل و جان است و عبادت به معرفت تبدیل می‌شود. همچنین در رساله *الشفاء من خوف الموت* (رساله رهای از ترس مرگ) به موضوع مرگ ارادی پرداخته و مفاد احادیثی چون «موتوا قبل ان تموتوا» و «الموت ریحانة المؤمن» را که غالباً در آثار صوفیه نقل می‌شود، به روش برهانی خود بررسی کرده است.

استفاده از داستانهای تمثیلی و حکایات رمزی و کنایه‌آمیز بر اساس تشخیص بخشیدن به اشیاء و جانوران و معانی ذهنی و انتزاعی، پیش از او نیز در ادبیات ملل اسلامی شناخته شده بوده و در آثاری چون *کلیله و دمنه* و *رسائل اخوان الصفا* نمونه‌های آن را می‌توان دید اما استفاده از داستان به صورت یک نوع ادبی مشخص برای بیان معانی عرفانی، با ساختاری منظم و کامل، اگر با ابن‌سینا در عالم اسلامی آغاز نشده باشد، بی‌شک به وسیله او رواج گرفته است و کسانی چون سنائی، غزالی، نظامی، عطار، مولوی، جامی و خصوصاً سهروردی که در دوره‌های بعد این شیوه را در برخی از آثار خود به کار برده‌اند، ملهم و متأثر از آثار ابن‌سینا بوده‌اند.

یکی از بهترین و مهم‌ترین نمونه‌های این نوع ادبی داستان تمثیلی حی بن یقظان است و از آغاز مورد توجه اهل علم و معرفت قرار داشته است. در این رساله نفس انسانی به صورت سالکی تصویر شده است که به رهبری عقل خود به شناخت حقیقت خود نایل می‌شود و مراتب سیر و سلوک را تا به نهایت طی می‌کند. ابومنصور ابن زیله که از شاگردان ابن‌سینا بود، بر این داستان شرح نوشت، همچنین در همان روزگار داستان به زبان فارسی ترجمه شد و حتی آن را به صورت شعر عربی نقل کردند. آثاری چون *سیر العباد الی المعاد سنائی غزنوی* و *مصباح الارواح* شمس‌الدین بردسیری در همین موضوع و بر همین سیاق نوشته شده‌اند شیخ شهاب‌الدین سهروردی در داستان رمزی «عقل سرخ» و در قصه «الغربة الغربیة» و در برخی دیگر از رسائل و داستانهای رمزی خود به این نوشته شیخ نظر داشته است.

رساله الطیر که با عنوان *الشبكة و الطیر* نیز نامیده می‌شود نیز داستانی است از این نوع که در آن تعلق نفس به بدن، طریقه‌رهایی آن از قفس بدن و چگونگی پیوستن آن به منزلگاه اصلی را باز می‌گوید. این رساله بی‌شک در داستان مرغان و مجاهدت آنان در طلب سیمرغ که نخستین بار به دست محمد غزالی به عربی نوشته شد تأثیر داشته است. به احتمال زیاد این داستان الهام بخش فریدالدین عطار در آفرینش منظومه معروف *منطق الطیر* شد که بزرگ‌ترین تمثیل عرفانی در جهان اسلام است و امروزه یکی از بزرگ‌ترین آثار عرفانی جهان به شمار می‌رود.

در سخن از آثار تمثیلی ابن‌سینا باید از داستان *سلامان و ابسال* یاد کرد. از این داستان امروز نسخه‌ای در دست نیست، لیکن سهروردی در آغاز قصه *الغربة الغربیة* صریحاً آن را از آثار ابن‌سینا به شمار آورده و نصیرالدین طوسی در شرح *اشارات* خود آن را نقل و تلخیص کرده است. این داستان نیز تمثیلی رمزی و عرفانی از نوع قصه حی بن یقظان است. جامی این داستان را با تفصیل بسیار به نظم در آورده است.

زبان و زبان شناسی

جوزجانی، در بخشی از سرگذشت ابن‌سینا آورده است که روزی در مجلس علاءالدوله میان ابن‌سینا و لغوی نامداری به نام ابومنصور جبان بحثی درگرفت و ابومنصور به او گفت که تو مردی فیلسوفی و از لغت عرب چنانکه باید آگاهی نداری. این سخن بر ابن‌سینا سخت گران آمد و بدین سبب سه سال به مطالعه کتب ادب و لغت مشغول شد تا در این فنون نیز به مراتب عالی نایل شد. سپس سه رساله به سبک و سه تن از بزرگان ادب تصنیف کرد و دستور داد که آنها را در یک مجلد به صورتی که کتابی کهنه به نظر آید، تجلید کنند. آنگاه کتاب را به علاءالدوله سپرد و از او خواست که آن را به عنوان نسخه‌ای کهنه بر ابومنصور جبان عرضه کند و توضیح مشکلات آن را از او بخواهد، اما ابومنصور در فهم لغات نادر و معانی دشوار عبارات فروماند، ابن‌سینا که قبلاً مواضع مورد اشکال را در کتب لغت معین کرده بود، به سخن در آمد و مشکلات را یک به یک توضیح داد و به موارد و شواهد آنها در کتب اشاره نمود. این مطلب نشان از آن دارد که ابن‌سینا علاوه بر سرآمدی در

حوزه‌های پزشکی و فلسفه در سایر علوم عصر خویش چون لغت، که می‌توان آن را مرتبط با زبانشناسی امروز دانست نیز دستی داشته است.

از رسائلی که ابن‌سینا به سبک و شیوهٔ ادیبان پیش از خود نوشته بود، امروزه چیزی در دست نیست، لیکن از رساله‌ای به نام *لسان‌العرب* که تا زمان مرگش آن را کامل نکرد، گزیده‌هایی اندک برجای مانده است که از روی آن شاید بتوان تصویری از چگونگی اصل نوشته حاصل کرد. این منتخب رساله‌ای است کوتاه شامل شماری لغات و اصطلاحات دینی و فلسفی و کلامی که بر حسب موضوع منظم شده‌اند و تعریف آنها آمده است.

اگرچه روش نگارش او در تألیفاتی چون *قانون* و *شفای* نسبتاً ساده و روشن و خالی از صناعات ادبی است، لیکن در آثار دیگری چون *اشارات و تنبیهات* و داستانهای تمثیلی نوعی کوشش در آرایش کلام و استفاده از ظرایف و صنایع ادبی از سوی ابن‌سینا دیده می‌شود.

یکی از جنبه‌های مهم شخصیت ابن‌سینا که در سایهٔ شهرت او در فلسفه و پزشکی قرار گرفته توانایی او در شاعری است. علاوه بر آثاری که در زمینه‌های مختلف به نظم نوشته است اشعاری نیز به او منتسب است که در زمان حیات او معروف بوده و از این نمونه مواردی را در شرح حال ذکر کردیم. اشعار او بیشتر در بردارندهٔ حکمت و اخلاق و اندرز است و اگرچه در اکثر موارد مبین افکار فلسفی اوست، ولی از مضامین بدیع و لطیف هم خالی نیست.

کلام ابن‌سینا در نظم و نثر، متین و استوار است و از قدرت و تسلط او بر زبان عربی حکایت می‌کند. ظاهراً ابن‌سینا تألیفی نیز در علم نحو داشته که با عنوان *الملح فی النحو* از آن یاد کرده‌اند، همچنین کتابی در عروض به نام *معتصم الشعراء* داشته که ظاهراً آن را در ۱۷ سالگی نوشته بوده اما از این آثار او تاکنون نشانی به دست نیامده است.

یکی از نوشته‌های بسیار مهم ابن‌سینا رسالهٔ کوچکی است در اصول و مبادی علم آواشناسی که عنوان آن به صورت‌های مختلفی آمده ولی در شرح حالش از آن با نام *مقالة فی اسباب حدوث الحروف و مخارجها* یعنی مقاله‌ای در چگونگی بیان حروف و محل ادای ایشان، یاد شده است. این رساله را ابن‌سینا به خواهش لغت‌شناس و نحوی معروف، ابومنصور جبّان و به نام او نوشته است. در فصول مختلف کتاب از مباحثی مانند چگونگی پدید آمدن صوت به طور کلی و اسباب و علل آن، چگونگی شنیده شدن صوت، حدوث حروف و اصوات گفتاری، صفات و کیفیات حروف، تلفظ آنها و م.اردی چون این بحث شده است. در مجموع این اثر را در مقایسه با آثار نحویان قدیم و مطالبی که در آن بیان شده و سبک ویژه‌ای که در بیان مطالب آن استفاده شده، می‌توان نمونهٔ خوبی از یک اثر زبانشناسی برشمرد.

همچنین آثار فارسی ابن‌سینا را می‌توان به عنوان نمونه‌ای از تاریخ تحولات این زبان و شناخت تواناییها و قابلیت‌های آن به حساب آورد و به همین دلیل این آثار بسیار حائز اهمیت هستند. مشهورترین نوشتهٔ او به فارسی کتاب *دانشنامهٔ علائی* است که با نامهایی چون «الحکمة العلائیة»، «الرساله العلائیة»، «حکمت علائی» و «دانش‌مایهٔ علائی» از آن یاد شده است. این کتاب در زمان اقامت ابن‌سینا در اصفهان نوشته شده و ابن‌سینا در مقدمهٔ منطبق آن می‌گوید

فرمان بزرگ خداوند ما ملک عادل... عضدالدین علاءالدوله... آمد به من بنده و خادم درگاه وی... که باید مر خادمان مجلس وی را کتابی تصنیف کنم به پارسی دری که اندر وی اصلها و نکته‌های پنج علم از علمهای حکمت پیشینگان گرد آورم به غایت اختصار و سپس پنج علم منطق، طبیعیات، هیأت، موسیقی و علم آنچه بیرون از طبیعت است (علم برین) را برمی‌شمرد و در فصول مختلف این کتاب به توضیح آنها می‌پردازد اما ترتیبی که در تصنیف این کتاب اتخاذ شده غیر از رسم معمول تنظیم کتب حکمت است و خود او در مقدمه منطق به این امر اشاره می‌کند. وی در توجیه این امر در آغاز الهیات آن کتاب می‌گوید و اصلهای همه علم‌ها اندرین علم [علم الهی یا علم ربوبیت] درست شود و این علم را به آخر آموزند هر چند به حقیقت اول است، ولیکن ما جهد کنیم که به اول بیاموزانیم ابن‌سینا رسائل دیگری هم به فارسی داشته است که ابن‌ابی‌اصیبعه به آنها اشاره کرده، رساله‌هایی در موضوعات مختلف به زبان فارسی چون «رسالة نبض»، «معراج‌نامه»، «کنوزالمعزمین»، «ظفرنامه»، «علل تسلسل موجودات» و نوشته‌هایی دیگر که به نام او موجود است و البته در صحت انتساب اغلب آنها به وی جای تردید است.

سبک نگارش ابن‌سینا در این آثار روان و بی‌تکلف است و اگر عبارات آنها امروز در مواردی دشوار و نامأنوس به نظر می‌رسد بیشتر به سبب فاصله بیش از هزار ساله ما با این متون فارسی است. جمله‌ها کوتاه و ارتباط میان اجزاء جمله روشن و بی‌ابهام است و عبارت رنگ و حالت ترجمه که معمولاً در این‌گونه آثار دیده می‌شود، ندارد. او از آوردن واژه‌های عربی تا آنجا که تا زمان وی در زبان فارسی وارد شده و رایج بوده، اجتناب نداشته و واژه‌های فارسی نادر را نیز در کلام خود نیاورده است. لغات فارسی او بیشتر همانهایی است که نویسندگان نظم و نثر فارسی سده‌های چهارم و پنجم قمری به کار می‌بردند. اصطلاحات را غالباً به دو صورت فارسی و عربی آورده است تا فهم مطلب دشوار یا ناممکن نباشد ولی در مواردی نیز که برای اصطلاحی معادل فارسی درست و قابل فهم نمی‌یافته از آوردن الفاظ غریب خودداری کرده است. ابن‌سینا در نقل مفاهیم علمی و فلسفی به زبان فارسی از الفاظ و معانی متداول خود بهره گرفته و با استفاده از ترکیب واژه‌ها اصطلاحات جدید ساخته است. برابرنهاده‌هایی مانند چندی در برابر کمیّت، چونی در برابر کیفیت، بخواست در برابر ارادی و اندریابایی در برابر ادراک را می‌توان از ابداعات او برشمرد.

زبان فارسی از اواسط قرن چهارم هجری در نوشتن آثار تاریخی، جغرافیایی و دینی به کار گرفته شد اما به کار گرفتن نثر فارسی برای بیان مفاهیم دقیق فلسفی و علوم با ابن‌سینا آغاز شد و شیوه او در دوره‌های بعد توسط شاگردان او ادامه یافت.

گاهی در تذکرها اشعاری فارسی نیز به ابن‌سینا نسبت داده‌اند، اما درستی این موارد را به هیچ روی نمی‌توان تأیید کرد، زیرا اولاً در شرح حال و فهرستی که جوزجانی از آثار ابن‌سینا ارائه کرده و در سایر فهرست‌هایی که دیگر متقدمان از آثار او نوشته‌اند ذکری از اینکه او به فارسی شعر یا سخن منظومی داشته، به میان نیامده است. ثانیاً اشعار فارسی منسوب به او غالباً در تألیفات و تذکره‌هایی نقل شده که از زمان صفویه به این سوی تألیف شده‌اند. اما از سوی دیگر چون سرودن اشعار

متضمن معانی حکمی خصوصاً به صورت رباعی در روزگار او رواج داشته دور از احتمال نیست که ابن سینا نیز کلمات منظومی از قبیل آنچه به او نسبت داده‌اند، سروده باشد. در این بین رباعی بسیار معروفی بدو منسوب است که آن را جواب این سینا به کسانی می‌دانند که او را به کفر و الحاد متهم کرده بودند، او در این رباعی چنین سروده است

کفر چو منی گزاف و آسان نبود	محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آن هم کافر	پس در همه دهر یک مسلمان نبود

فهرست آثار

آنچه در بررسی آثار ابن سینا گفته شد و کتاب‌هایی که ضمن آن نام برده شدند تنها بخش کوچکی از آثار بسیار ابن سینا در حوزه‌های مختلف است. از آنجا که ممکن بود توجه به برخی ترجمه‌ها و چاپ‌های متفاوت کتاب‌های ابن سینا ضمن بررسی آثار به پیوستگی مطالب و اشاره به آثار مختلف به طور همزمان آسیب برساند از این رو ترجمه آثار مختلف و چاپ‌هایی که از آنها تا کنون انجام شده در این بخش آورده شده است، البته مشخص است در این مختصر امکان اشاره به تمام آثار ابن سینا وجود ندارد، از این رو تنها به برخی از آثار بسیار مهم اشاره می‌کنیم.

۱. //شفاء، نخستین چاپ این کتاب که تنها بخش‌های «الهیات» و «طبیعیات» را شامل می‌شد در تهران، سال ۱۳۰۳ق و به صورت سنگی انجام شد. چاپ کاملی از تمام آن به مناسبت هزاره ابن سینا زیر نظر دکتر ابراهیم مدکور در سال ۱۹۵۲ تا ۱۹۸۳م در قاهره انجام شد. بخش «برهان» از «منطق» شفا، جداگانه به کوشش عبدالرحمان بدوی در قاهره در سال ۱۹۵۴م منتشر شده است. متن عربی و ترجمه فرانسوی بخش روان‌شناسی (کتاب النفس) شفا را، یان باکوش در دو جلد، در ۱۹۵۶م در پراگ و متن عربی آن را فضل الرحمان در آکسفورد منتشر کرده‌اند. ترجمه قدیمی لاتینی آن نیز برای نخستین بار در ۱۵۰۸م در ونیز ایتالیا و چاپ انتقادی جدید آن ترجمه به کوشش سیمون فان‌ریت در دو جلد زیر عنوان «ابن‌سینای لاتینی، کتاب درباره روان» در سوئیس در سال‌های ۱۹۶۸ و ۱۹۷۲م همراه مقدمه‌ای درباره نظریات روان‌شناسی ابن‌سینا منتشر شده است. چاپ انتقادی جدید ترجمه لاتینی «الهیات» شفا نیز به کوشش سیمون فان‌ریت، با مقدمه‌ای از وریکه در دو جلد در سال‌های ۱۹۷۷ و ۱۹۸۰م در سوئیس انتشار یافته است.

۲. //النجاة، این کتاب که مطالب آن مختصر و گزیده‌ای از مطالب شفا است، از مهم‌ترین نوشته‌های ابن سینا محسوب می‌شود که چکیده فلسفه او را در بردارد. نخستین بار در ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م، به کوشش محیی‌الدین صبری الکردی و بار دوم در ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م، در قاهره منتشر شد. چاپ دیگری از آن به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه در ۱۳۶۴ش در تهران انتشار یافته است. بخش «الهیات» آن به لاتینی ترجمه و در ۱۹۲۶م در رم منتشر شده است. ترجمه انگلیسی بخش «نفس» آن نیز توسط فضل‌الرحمان در کتابش با عنوان «روان‌شناسی ابن‌سینا» در لندن منتشر شده است.

۳. قانون، علاوه بر نسخه‌های بسیاری که از این کتاب موجود است نخستین چاپ آن به زبان عربی در ۱۵۹۳م در رم بود. سپس در ۱۲۹۰ق در قاهره و در ۱۲۹۴ق در بولاق چاپ شد. متن لاتینی آن نیز بارها در شهرهای مختلف ایتالیا نظیر میلان (۱۴۷۳م)، پادوا (۱۴۷۶م) و ونیز (۱۴۸۲م، ۱۵۹۱م و ۱۷۰۸م) به چاپ رسید. این کتاب توسط عبدالرحمن شرف‌کندی به فارسی ترجمه شده و در هشت مجلد در سال ۱۳۶۶ش در تهران به چاپ رسیده است.

۴. *الاشارات والتنبيهات*، ظاهراً آخرین نوشته ابن سینا و از برجسته‌ترین آثار اوست. و از ویژگی‌های آن نثر عربی ادبی و شیوای آن است. نخستین بار در ۱۸۹۲م در لایدن و دومین بار در ۳ جلد همراه با شرح نصیرالدین طوسی به کوشش سلیمان دنیا میان سالهای ۱۹۵۷-۱۹۶۰م در قاهره منتشر شده است. ترجمه فرانسوی آن را ماری گواشون در ۱۹۵۱م در پاریس منتشر کرد.
۵. *کتاب الانصاف*، این کتاب به احتمال زیاد نوشته بزرگی بوده که به گفته خود ابن سینا، نزدیک به ۲۸ هزار مسأله را در بر می‌گرفته است. تنها دست نوشته آن در حمله مسعود غزنوی به اصفهان به تاراج رفت. گویا ابن سینا در صدد نگارش مجدد آن بوده اما ظاهراً موفق به این کار نشده است. پاره‌هایی از این نوشته را عبدالرحمان بدوی یافته و در مجموعه‌ای به نام «ارسطو عند العرب» منتشر کرده است. در این مجموعه همچنین شرح ابن سینا بر کتاب دوازدهم متافیزیک ارسطو و شرح وی بر بخش‌هایی از *اثولوجیا* منسوب به ارسطو و پاره‌هایی از کتاب *المباحثات و تعلیقات بر حواشی کتاب النفس* ابن سینا آمده است.
۶. *منطق المشرقیین*، نخستین بار در ۱۹۱۰م در قاهره و سپس در ۱۹۸۲م در بیروت چاپ و منتشر شده است
۷. *رساله اضحویه فی امر المعاد*، به کوشش سلیمان دنیا در قاهره در سال ۱۹۵۴م به چاپ رسیده است.
۸. *عیون الحکمه*، به کوشش عبدالرحمن بدوی در سال ۱۹۵۴م در قاهره به چاپ رسید. این رساله در ۱۹۷۸م در کویت به چاپ دوم رسید.
۹. *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، همانطور که از نام اثر هم برمی‌آید کتابی است در نه رساله در موضوعات مختلف که عبارتند از، «رساله فی الحدود» که در بیان اقسام تعاریف است، «رساله فی اقسام العلوم العقلیه» که در آن ابن سینا به نوعی به تقسیم‌بندی علوم اشاره کرده است. این رساله را می‌توان مشابه بسیاری از کتاب‌های طبقه‌بندی علوم در دنیای اسلام نظیر *مفتاح العلوم* خوارزمی و *جامع ستینی* فخر رازی تلقی کرد با این تفاوت که بسیار خلاصه‌تر از کتاب‌هایی از این دست نوشته شده است. «رساله فی اثبات النبوت»، «رساله النیروزیه»، «فی الطبیعیات من عیون الحکمه»، «فی الاجرام العلویه»، «فی القوی الانسانیة و ادراکاتها»، «فی العهد» و «فی علم الاخلاق» سایر رسالات این مجموعه را تشکیل می‌دهند.
۱۰. مرن از ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۹م برخی از نوشته‌های ابن سینا را در چهار، بخش با عنوان «رسائل عرفانی ابن سینا»، همراه ترجمه فرانسوی تدوین و در لایدن منتشر کرده است. این مجموعه شامل «رساله حی بن یقظان»، «رساله الطیر»، «رساله فی ماهیة العشق»، «رساله فی ماهیة الصلاة»، «رساله فی معنی الزیارة» و «رساله فی القدر» است. افزون بر اینها، مجموعه‌ای از رسائل ابن سینا با عنوان «جامع البدایع» در ۱۳۳۵ق/

۱۹۱۷م در قاهره منتشر شد که علاوه بر رساله «شرح سوره الاخلاص» شش رساله از مجموعه مرن را نیز در بر دارد. در ۱۳۵۴ق/ ۱۹۳۵م نیز مجموعه‌ای با عنوان «مجموعه رسائل الشيخ الرئيس» به کوشش عبدالله ابن احمد علوی در حیدرآباد منتشر شد که علاوه بر برخی از رسالات فوق «رساله فی السعادة» و «رساله فی الذکر» را نیز در بر می‌گیرد. در ۱۹۵۳م، حلمی ضیا نیز مجموعه‌ای از رسائل ابن سینا را با عنوان «رسائل ابن سینا» در استانبول منتشر کرده است که نوشته‌هایی چون «جواب ستّ عشرة مسألة لابی‌ریحان»، «اجوبة مسائل سأل عنها ابوریحان»، «مکاتبة لابی علی بن سینا»، «رساله فی ابطال احکام النجوم»، «مسائل عن احوال الروح»، «اجوبة عن عشرة مسائل»، «رساله فی النفس و بقائها و معادها» و «الجواب لبعض المتکلمین» را در بر می‌گیرد. رساله حی بن یقظان بار دیگر در ۱۹۵۲م به کوشش هانری کربن همراه ترجمه و شرح قدیم فارسی و ترجمه فرانسوی آن در تهران منتشر شد.

۱۱. فی معانی کتاب ریطوریکا، این کتاب یک بار در قاهره به سال ۱۹۵۰م چاپ شد

۱۲. رساله فی الاکسیر، در استانبول به کوشش احمد آتش در سال ۱۹۵۳م به چاپ رسیده است.

۱۳. رساله فی معرفة نفس الناطقه و احوالها، این کتاب در ۱۹۳۴م در قاهره منتشر شد. ترجمه لاتینی آن را آندریاس آلیاگوس در ۱۵۴۶م در ونیز منتشر کرد و متن و ترجمه آلمانی آن با عنوان «روان‌شناسی ابن سینا» در شماره ۲۹ «مجله انجمن خاوری آلمان» در ۱۸۷۶م منتشر شد. ترجمه انگلیسی آن را واندیک با عنوان «مختصری درباره روان» در ۱۹۰۶م در ورونا، منتشر کرد.

۱۴. النکت و الفوائد، این رساله ناشناخته ابن سینا که دست نوشته‌ای از آن در کتابخانه فیض‌الله استانبول موجود است، مختصری از «منطق»، «طبیعیات» و «الهیات» را در بردارد و مطالب آن یادآور مطالب النجات و الاشارات است.

۱۵. التعليقات، به کوشش عبدالرحمن بدوی در سال ۱۹۷۲م در قاهره به چاپ رسید

۱۶. المبدأ و المعاد، به کوشش عبدالله نورانی در تهران و در سال به ۱۳۶۳ش به چاپ رسید.

۱۷. دانشنامه علائی، بخش «منطق» و «الهیات» آن نخستین بار به کوشش احمد خراسانی در ۱۳۱۵ش در تهران منتشر شد. سپس به مناسبت هزاره تولد ابن سینا بخش «الهیات» آن به کوشش محمد معین در ۱۳۳۱ش و بخش «طبیعیات» آن به کوشش سید محمد مشکوة در همان سال در تهران انتشار یافت، ترجمه فرانسوی بخش‌های «طبیعیات» و «ریاضیات» آن به وسیله محمد آشنا و هانری ماسه در دو جلد

در سالهای ۱۹۵۵ و ۱۹۵۶م در پاریس منتشر شد. بخش «الهیات» آن را پرویز مروج با شرح و حواشی به انگلیسی ترجمه کرده و در ۱۹۷۳م در نیویورک منتشر کرده است.

۱۸. رگ شناسی، رساله‌ای به فارسی از ابن‌سینا که به کوشش سید محمد مشکوة در ۱۳۳۰ش در تهران منتشر شده است.

۱۹. کنوز المعزمین، این هم رساله‌ای به زبان فارسی است و به کوشش جلال‌الدین همایی در ۱۳۳۱ش در تهران انتشار یافته است.

۲۰. رساله جرثقیل (بلند کردن اجسام سنگین)، این رساله نیز به زبان فارسی است و همراه با کنوز المعزمین به جاپ رسیده است.

۲۱. الارجوزة فی الطب، متن این کتاب به همراه ترجمه فرانسوی آن به کوشش هانری ژائیه و عبدالقادر نورالدین در ۱۹۵۶م در پاریس به چاپ رسیده است.

۲۲. رسالة العروس، چندین دست نوشته از آن در کتابخانه‌های مختلف موجود است و برای نخستین بار در ۱۹۵۲م به کوشش شارل کوئس منتشر شده است. امروزه دو روایت از آن در دست است که هر دو به طبع رسیده و به فارسی ترجمه شده است

۲۳. مقالة فی طریق الذی آثره علی سائر الطرق فی اتخاذ الآلات الرصدیه، نسخه‌ای از این رساله در کتابخانه لایدن به شماره (۸) ۱۸۴ موجود است و همچنین ترجمه‌ای آلمانی از آن به همراه شرح توسط آیلهار ویدمان و یونیل در ۱۹۲۶م به چاپ رسیده است

برای مطالعه بیشتر

کنفرانس‌هایی که در بزرگداشت ابن‌سینا برگزار شده‌اند از آن زمان که تحقیقات در باره زندگی و آثار ابن‌سینا آغاز شده تا کنون کنفرانس‌های بسیاری در بزرگداشت او برگزار شده است. در ادامه به تعدادی از این کنفرانس‌ها اشاره خواهد شد. در قرن گذشته میلادی و در سال‌های پایانی دهه سی پیشنهادهایی برای برگزاری جشن هزاره ابن‌سینا از سوی مجامع علمی دنیا ارائه شد که در این میان ترکیه به عنوان نخستین کشور در سال ۱۹۳۷م برابر با ۱۳۱۶ش اقدام به برگزاری کنفرانسی در آنکارا کرد. مقالات آن کنفرانس در کتابی به زبان ترکی گردآوری شده است که در همان سال چاپ شد. در همان سال افغانستان نیز کنفرانسی مشابه را برگزار کرد. پس از آن در سال ۱۹۵۰م برابر با ۱۳۲۹ش ایتالیا عهده‌دار برگزاری کنفرانسی در باره ابن‌سینا بود. یونسکو نیز در همان سال پنجمین کنفرانس عمومی خود را به ارائه تحقیقات محققین در باره ابن‌سینا اختصاص داد که مجموعه مقالات ارائه شده در آن کنفرانس نیز چاپ شد. انگلستان و فرانسه با فاصله‌ای کوتاه از یکدیگر در سال ۱۹۵۱م کنفرانس‌های مشابهی را برپا کردند. در همان سال کنگره مستشرقین اتحاد جماهیر شوروی آن زمان (روسیه امروزی) و همچنین دانشگاه اتاوا کانادا هم به برگزاری کنفرانس‌های مشابهی دست زدند. پس از این کنفرانس‌ها کشورهای عربی بر آن شدند تا چنین کنفرانسی در یکی از پایتخت‌های عربی برگزار شود که بدین ترتیب بغداد در ۱۹۵۲م میزبان محققین جهان شد که مقالات آن کنفرانس در کتابی با عنوان *المهرجان^۱ لابن سینا* به چاپ رسید. لهستان و شهر بخارا نیز در همان سال میزبان کنفرانسی مشابه بودند.

در دهه بیست شمسی دولتمردان ایران به فکر برگزاری کنفرانسی در هزاره ابن‌سینا افتادند. پیش از آن وبه دستور رضا شاه پهلوی مقدمات ساخت آرامگاهی برای ابن‌سینا آماده شده بود که این کار به انجام رسید و بنایی که امروزه به عنوان آرامگاه ابن‌سینا شناخته می‌شود، ساخته شد. در ۱۳۳۱ش ایران برگزاری کنفرانسی در باره ابن‌سینا را بر عهده گرفت که مجموعه مقالات آن نیز در نخستین جشن‌نامه ابن‌سینا به چاپ رسید. در ۱۳۵۹ش و در هزاره تولد ابن‌سینا نیز کنفرانس هزاره ابن‌سینا در ایران و با نظارت یونسکو انجام شد که مقالات ارائه شده در آن کنفرانس هم در همان سال چاپ شد. در حال حاضر ایرانیان هر سال، نخستین روز شهریور را به نام روز ابن‌سینا و روز پزشک می‌شناسند و این نشان از آن دارد که ایرانیان و تمام جهانیان نام این دانشمند پرآوازه را هیچ‌گاه از خاطر نخواهند برد.

^۱. این کلمه باید معرب «مهرگان» که همان جشن ایرانیان در روز شانزدهم مهر است، از آنجا که برگزاری این جشن با آیین خاص و بسیار باشکوه بوده است، گاه از سوی اعراب به معنای کلی جشن استفاده می‌شود

کتاب‌ها و مقالاتی برای شناخت بهتر ابن‌سینا
از آنجا که شاید دسترسی به برخی از مآخذی که در پایان آمده است دشوار باشد در اینجا برخی
از کتاب‌ها و مقالاتی را که در نگارش این کتاب نیز از آنها استفاده شده و دسترسی به آنها ساده‌تر
است و همچنین از میان آنها می‌توان بیشتر با شخصیت و آثار ابن‌سینا آشنا شد، آمده است. بیشتر
این منابع مقالاتی هستند که در آثار دائرةالمعارفی و یا جشن‌نامه‌های ابن‌سینا به چاپ رسیده‌اند.

اقبال، عباس، «چند نکته راجع به زندگانی و آثار ابن‌سینا»، جشن‌نامه ابن‌سینا، تهران،
۱۳۳۴ش

دیباچی، ابراهیم، ابن‌سینا به روایت شکوری و اردکانی، تهران، ۱۳۶۴ش
شرف‌الدین خراسانی، «ابن‌سینا»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، تهران، ۱۳۷۰ش
صفا، ذبیح‌الله، جشن‌نامه ابن‌سینا، تهران، ۱۳۳۱ش
فروزانفر، بدیع الزمان، «ابوعلی سینا و تصوف»، جشن‌نامه، ۱۳۳۴ش
گوهرین، صادق، شرح احوال حجةالحق ابوعلی سینا، تهران، ۱۳۳۲ش
مجموعه مقالات و سخنرانی‌های هزاره ابن‌سینا، کمیته ملی یونسکو در ایران، تهران،
۱۳۵۹ش

مهدوی، یحیی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا، تهران، ۱۳۳۳ش
نجم‌آبادی، محمود، تاریخ طب در ایران، ج ۲، تهران، ۱۳۶۶ش
نفیسی، سعید، «آثار فارسی ابن‌سینا»، مجله مهر، تهران، ۱۳۱۶ش، سال چهارم، شماره
۱۲

مآخذ

- ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ق/ ۱۹۵۷م
- ابن اثیر، علی، *الکامل فی التاریخ*، به کوشش تورنبرگ، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م
- ابن حوقل، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۹۲م
- ابن خلکان، احمد، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۲م
- ابن زیله، حسین، *الکافی فی الموسیقی*، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۹۶۴م
- ابن سینا، *الاشارات والتنبيهات*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۵۸م
- همو، *التعليقات*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۷۳م
- همو، *حی بن یقظان*، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۶۶ش
- همو، *الهیات دانشنامه علائی*، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۱ش
- همو، *طبیعیات دانشنامه علائی*، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱ش
- همو، *رساله اضحویه*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۴۹م
- همو، «رساله العروس»، به کوشش شارل کونس، *مجلة الكتاب*، قاهره، ۱۹۵۲م، سال هفتم، شماره ۴
- همو، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبيعيات*، به کوشش حسن عاصی، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م
- همو، «رساله الطیر»، «رساله العشق»، «سرالقدر»، «الشفاء من خوف الموت»، «القضاء و القدر»، «الکشف عن ماهیة الصلوة»، *رسائل*، قم، ۱۴۰۰ق
- همو، «رساله فی لغة»، *پنج رساله*، به کوشش احسان یارشاطر، تهران، ۱۳۳۲ش
- همو، *الشفاء*، به کوشش ابراهیم مدکور، قم، ۱۴۰۴ق
- همو، *عیون الحکمة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۸۰م
- همو، *القانون*، بولاق، ۱۲۹۴ق
- همو، *منطق المشرقيين*، قاهره، ۱۹۱۰م
- همو، *النجاة*، به کوشش محیی الدین صبری کردی، قاهره، ۱۹۳۸م
- همان، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۴ش
- ابوروح، *لطف الله، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش
- ارسطو، *جزاء الحیوان*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۸م
- همو، *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، ۱۳۶۶ش
- بدوی، عبدالرحمان، *التراث اليونانی*، کویت، ۱۹۸۰م
- برکشلی، مهدی، «موسیقی»، *یرانشهر*، تهران، ۱۳۴۲ش/ ۱۹۶۳م، شماره ۲۲
- همو، *موسیقی دوره ساسانی*، تهران، ۱۳۲۶ش
- بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ بیهقی*، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۰ش

بیهقی، علی بن زید، *تتمّة صوان الحکمة*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۵۱ق
 ثعالبی، ابومنصور، *یتیمۃ الدهر*، به کوشش محمد محیی الدین، قاهره، ۱۹۵۶م
 جابر بن افلاح اشبیلی، *اصلاح المجسطی*، نسخه خطی شماره ۹۳۰ کتابخانه اسکوریال مادرید
 جوزجانی، سرگندشت ابن سینا، تهران، ۱۳۳۱ش
 حائری، محمد صالح، *حکمت بوعلی سینا*، تهران، ۱۳۳۵ش
 عطار، محمد، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش نیکلسون، لایدن، ۱۹۰۵م
 عین القضاة همدانی، عبدالله، *تمهیدات*، به کوشش عقیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ش
 غزالی، محمد، *تهافت الفلاسفة*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۳۸۵ش/۱۹۶۶م
 فارابی، محمد، *الموسیقی الکبیر*، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه و محمود احمد حنفی،
 قاهره، ۱۹۶۷م
 فارمر، هنری جورج، *تاریخ موسیقی خاور زمین*، ترجمه بهزاد باشی، تهران، ۱۳۶۶ش
 فروغی، محمدعلی، *فن سماع طبیعی از کتاب شفا*، تهران، ۱۳۶۰ش
 قربانی، ابوالقاسم، *زندگی نامه ریاضیدانان دوره اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ش
 قطب الدین شیرازی، *نهایة الادراک فی درایة الافلاک*، نسخه خطی شماره ۷۰۷۰ کتابخانه مرکزی
 دانشگاه تهران
 کرامتی، یونس، «ابوسهل مسیحی» *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۵، تهران، ۱۳۷۲ش
 کرین، هانری، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، ۱۳۵۵ش
 مجمل التواریخ و القصص، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ش
 محمد بن منور، *اسرار التوحید*، تهران، ۱۳۱۳ش
 مراغی، عبدالقادر، *جامع الاحسان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش
 همو، *مقاصد الاحسان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۵۶ش
 مقدسی، شمس الدین، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، لایدن، ۱۹۰۶م
 نصیرالدین طوسی، معینی، چاپ عکسی به کوشش محمدتقی دانش پزوه، تهران، ۱۳۳۵ش
 نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لایدن، ۱۹۰۹م
 یاقوت حموی، *معجم البلدان*، به کوشش ووستنفلد، لایپزیگ، ۱۸۶۶-۱۸۷۰م

Affifi, A. E., "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought", *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies*, 1950
 Barthold, W., *Turkestan down to Mongol Inuasion*, London, 1977
 Corbin, Henry, *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1958
 Idem, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, 1954
 Crombie, A., "Avicenna's Influence on the Medieval Scientific Tradition", *Avicenna, Scientist and Philosopher, A Millinary Symposium*, edited by G. M. Wickens, London, 1952

De Lacy, Galen, "On the Doctrines of Hippocrates and Plato", *Corpus Medicorum Graecorum*, Berlin, 1980-1984, vol, IV, 1, 2

Elgood, C., *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1951

Farmer, H. G., "The Lute Scale of Avicenna", *Studies in Oriental Music*, vol. II: Instruments and Military Music, Glasgow, 1939

Horten, M. & Wiedemann, Eilhard, "Avicennas Lehre vom Regenbogen nach seiner Werk al-Schifa", *Meteorologische Zeitschrift*, 1913; vol. XXX

Gohlman, William, E., *the Life of Ibn Sina*, New York, 1974

Goichon, A. M., *Le récit de Hayy ibn Yaqzan*, Paris, 1959

Massé, "Termes philosophiques de langue Persane employés Par Avicenne" *Le livre du millenaire d'Avicenne*, Téhéran, 1956

Massignon, Louis, *Opera minora*, Paris 1969