

پایگاه جهانی ابن سینا

کیرودار فرهنگ اسلامی

داستان تکامل عمومی بشریت داستان آمیختن فرهنگ‌ها یعنی انباشت دستاوردهای جامعه‌هاست. فرهنگ‌ها (که معمولاً صورت‌های پیچیده آن‌ها را "تمدن" می‌خوانند) به ندرت از تاثیرگذاری و تاسیرپذیری برکنار بوده‌اند. در جریان تاریخ حتی میان جامعه‌های دور از یکدیگر پیوند فرهنگی می‌بینیم - مثلاً میان سومر کهن و هند کهن، میان چین کهن و ایران کهن، میان چین کهن و یونان کهن، و احتمالاً میان مصر کهن و آمریکای سرخ‌پوستان. هیچ فرهنگ بزرگی نیست که از فرهنگ‌های دیگری بهره‌برداری نکرده باشد، چنان که فرهنگ باستانی ایرانی از فرهنگ‌های بابلی و مصری و یونانی و رومی و هندی و چینی، فرهنگ باستانی یونانی از فرهنگ‌های مصری و کرتی و بابلی و ایرانی و هندی و چینی، فرهنگ باستانی رومی از فرهنگ‌های یونانی و ایرانی، فرهنگ مسیحی عصر میانه از فرهنگ‌های یهودی و یونانی و رومی و ایرانی و اسلامی و اسلاوی، فرهنگ اسلامی عصر میانه از فرهنگ‌های ایرانی و سریانی و قبطی و یونانی و رومی و هندی و چینی، و فرهنگ غربی عصر جدید از فرهنگ‌های یونانی و رومی و مسیحی و اسلامی و هندی و چینی...

فرهنگ اسلامی ما در سده چهارم اسلامی (سده دهم مسیحی)، هنگامی که فرهنگ‌های زنده دیگر بس حقیر بودند به دروه کمال خود رسید و توانست در طی زادوستدهای تجاری و جنگ‌های دیرنده صلیبی برخی از نیازهای فلسفی و علمی و هنری و فنی جامعه‌های فئودال اروپا را که رفته رفته به حکم پویایی داخلی خود نضج می‌گرفتند، برآورد و پیشرفت فرهنگ مسیحی آن‌ها را به سوی روناسین تسریع کند. اما در برابر هر دادی، ستندی هست. فرهنگ ما همچنان که فرهنگ‌های دیگر را نیرو بخشید، خود از فرهنگ‌های دیگر نیرو گرفت. با آن که به برکت دین اسلام و در عرصه فرهنگ‌های عربی به بار آمد، به طور مستقیم و نامستقیم از فرهنگ‌های بزرگ آسا و اروپا و آفریقا متأثر شد.

فلسفه و علم‌های اسلامی که زمینه نحت کنونی ما هستند، در همان حال که از فرهنگ‌های گوناگون بهره برده‌اند، اساساً مرهون فرهنگ یونانی بوده‌اند. اما فرهنگی که به نام "فرهنگ

یونانی " به مسلمین رسید ، منحصرآ فرهنگ یونانی نبود ، آمیزه‌ای بود از فرهنگ عصر انحطاط یونان و عنصرهایی از فرهنگ‌های شرقی که در عرف تاریخ شناسان ، "فرهنگ هلنی" خوانده می‌شود . این فرهنگ آمیخته بر اثر لشکرکشی‌های اسکندر مقدونی در مشرق‌زمین قوام گرفت و سپس از آیین‌های مسیحی تأثیر برداشت و به وسیله مسیحیان نسطوری و یعقوبی مخصوصاً نسطوریان (که در سال ۴۸۹ به فرمان زنون ، امپراتور روم شرقی طرد شدند) ، در حوزه‌های علمی مشرق زمین مانند اسکندریه مصر و قبرص فلسطین و انطاکیه سوریه‌ورها و حران و نصیبین عراق و جندی‌شاپور ایران دوام آورد .

مسلمین چون در اواسط سده هفتم ، سوریه و عراق و ایران را گشودند و سپس با امپراتوری روم شرقی هم مرز شدند ، خود را با فرهنگ هلنی رو به رو دیدند و به اقتضای نیازهای جامعه نورسته خود ، برخی از عنصرهای آن فرهنگ را فرا گرفتند .

برای دست‌یابی بر فلسفه و علم‌های یونانیان ، دست به ترجمه زدند . نخست مترجمان مسیحی و سپس مترجمان مسلمان ، بسیاری از نوشته‌های یونانی را که از سده پنجم مسیحی به‌این سو از یونانی به‌سریانی گردیده بودند ، به عربی ترجمه کردند . در جریان نهضت ترجمه که از سده هشتم تا سیزدهم سال بعد ادامه یافت ، اثرهای اندیشه‌مندان برجسته یونان و نیز اثرهایی منحول در اختیار مسلمین قرار گرفتند .

مسلمین به انگیزه این اثرها با فلسفه هلنی که عمدتاً اختلاط یا التقاطی از اندیشه‌های ارسطویی و نوافلاطونی بود و از نوشته‌های مفسران ارسطو مانند فیلوپونوس و سیمپلی‌سیوس در اسکندریه و آتن تراویده‌می‌شود مجذوب فلسفه یونانی شدند . پس در اوایل سده دهم به همت گروهی از متفکران مسیحی ، مسلمان چون قوبری و ابوشرمتی و یوحنا بن حیلان و یحیی بن عدی و ابوسلیمان مطفی و ابونصر فارابی ، نحله مشائی بغداد که مخصوصاً به منطق ارسطویی اعتنا داشت ، پدید آمد و تا میانه سده یازدهم باقی ماند .

بر روی هم ، فرهنگ اسلامی مانند فرهنگ مسیحی از فرهنگ هلنی و از آن جمله ، فلسفه هلنی بهره‌برداری کرد . این بهره‌برداری با ترجمه آغاز شد (در عالم اسلام به دست مترجمان مسیحی سوریه و عراق ، و در عالم مسیحیت به دست مترجمان یهودی و مسلمان اسپانیایی) . حکیمان توانای هر دو فرهنگ ، در آغاز فلسفه ارسطویی را با دین آشتی دادند (شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا در فرهنگ اسلامی سده یازدهم و آلبرتوس کبیر در فرهنگ مسیحی سده دوازدهم) . پس از آن موافق مقتضیات فتووالیسم ، کوشیدند که فلسفه را در دین مستهلک کنند (در نظام فتووال اسلامی ، حجة‌الاسلام غزالی با شدت ، و در نظام فتووال مسیحی ، قدیس توماس با ملایمت) . پس فلسفه از شور افتاد (در جامعه‌های اسلامی بر اثر تحجر فتووالیسم ، نظام اجتماعی با فلسفه خود ه‌چار وقفه شد ، و در جامعه‌های مسیحی در نتیجه تکامل منظم فتووالیسم نظام اجتماعی با فلسفه خود فرو افتاد و نظامی دیگر به همراهی فلسفه‌ای دیگر برخاست) .

سرگذشت ابن‌سینا

در قرن چهارم اسلامی (قرن دهم مسیحی) ، آن‌گاه که امپراتوری اسلامی رو به ضعف و تجزیه می‌رفت و خلافت عباسی بازیچه شاهان و امیران فتووال شده بود ، در خطه حکومت سامانی که شهرهای بزرگ آن از قبیل بخارا و سمرقند با بغداد فرهنگ‌آذین برابری می‌کردند ، مردی به نام عبدالله بن سینا از بلخ به بخارا هجرت کرد و به خدمت دیوان درآمد و بس

فرمان‌داری خورمیش که وابسته بخارا بود ، رسید . سپس دختری ستاره نام را از دهکده افشته به همسری گرفت و دو پسر یافت و در پرورش آن دو به ویژه فرزند نخستین ، حسین کوشش بسیار کرد .

حسین که در ۳۷۰ اسلامی (۹۸۰ مسیحی) به دنیا آمد و در تاریخ به نام "ابوعلی‌سینا" یا "ابن‌سینا" یا "شیخ‌الرئیس" شناخته شد ، تا ده سالگی فارسی و عربی آموخت . سپس علم حساب را از محمود مساح سبزی فروش ، و فقه را از اسماعیل زاهد فرا گرفت . هنگامی که دانش‌مندی به نام ابو عبدالله ناطلی به بخارا رفت ، عبدالله سینا او را به خانه خود خواند و خواست که به فرزندانش علم‌های ریاضی و فلسفه و منطق آموزد . ناطلی پذیرفت و چون در حسین شور علم یافت ، پدر را پند داد که او را به کاری جز دانش‌پژوهی نگارد و در پژوهش آزادش گذارد .

حسین بن سینا بدون استاد بسیاری از مسئله‌های ریاضی و منطقی را شناخت و حل کرد و آزمندانه به مطالعه دانش‌نامه‌ها مخصوصاً نامه‌های پزشکی سر فرو برد و هنوز بیش از شانزده سال نداشت که فرهنگ عصر خود را سراسر دریافت . پس از آن که در علم‌های طبیعی و ریاضی و منطق ورزیده شد ، به فلسفه اولی رغبت نمود . در آن زمان فلسفه اولی بسیار آشفته بود . ولی ابوعلی بر اثر تامل فراوان و به مدد تفسیری که فارابی بر فلسفه ارسطو نوشته بود ، به عمق فلسفه اولی راه برد .

به زودی آوازه زرف‌نگری و درمان‌گری ابوعلی در بخارا افتاد . پزشکان دربار سامانی که بیماری وخیم پادشاه ، نوح بن منصور را معالجه نمی‌توانستند ، او را به همکاری خواندند . شاه سامانی چون بهبود یافت ، در مقابل خدمتی که ابوعلی به او کرده بود ، او را بار داد که از کتاب‌خانه پرمایه شاهی بهره جوید .

در این کتاب‌خانه بود که ابوعلی به خودسنجی و بازآموزی پرداخت . همه زمان بیداریش به مطالعه و تفکر می‌گذشت و چنان مستغرق مسئله‌های علمی و فلسفی می‌شد که گاهی در حین خواب نیز از اندیشه‌ورزی باز نمی‌ایستاد و حتی از عهده مشکل‌گشایی نیز برمی‌آمد .

پدر و برادر ابوعلی صادفانه به مذهب شیعه اسماعیلی مومن بودند . از این رو پیوسته او را بدان مذهب دعوت کردند . اما منطق آنان در نظر او مقبول نبود ، و هیچ‌گاه نتوانست مطابق انتظار پدر و برادر ، به مذهب اسماعیلی بگردد . چون امیران همدان و اصفهان که دیر زمانی ابوعلی را در دربار خود نگه داشتند ، از شیعه اثنی‌عشری بودند ، می‌توان به حدس او را هم پیرو این مذهب دانست .

در سال بیست و دوم عمر بی‌پدر شد . پس فراغت او از میان رفت و خدمت دیوانی پیشه گرفت . ولی به درخواست دانش‌پرووران ، در ضمن کار دیوانی ، به نوشتن کتابی جامع به نام المجموع که همه علم‌ها جز علم‌های ریاضی را در بر داشت و نیز کتابی بیست‌جلدی به نام الحاصل والمحمول و کتابی در زمینه علم اخلاق به نام البر والایم دست زد .

پس از سقوط دودمان سامانی که ترکان غزنوی بر بخارا چیره شدند ، ابوعلی سینا به خوارزم شتافت . خوارزم شاه ، علی‌بن مامون و جانشین او ، مامون بن محمد از او استقبال کردند و ماهانه‌ای برای او مقرر داشتند . اما گرگنازی و بلندپروازی محمود غزنوی آسایش او را زدود . در چهارمقاله نظامی عروضی آمده است که سلطان نودولت غزنوی به خوارزم شاه فرمان داد که ابوعلی سینا و ابوریحان بیرونی و ابوسهل مسیحی و ابونصر عراق و چند دانشمند نام‌دار دیگر را به دربار غزنوی بگسل دارد . به گمان محمود ، همچنان که دهقانان ، رعایای سلطان بودند و

مانند زمین و آب به او تعلق داشتند، دانشمندان نیز می‌باید غلامان شناگوی او باشند.

ابوعلی و ابوسهل چون از این فرمان آگاهی یافتند، به عزم کرگان، از خوارزم گریختند. سه روز به تناب راه پیمودند. روز چهارم در بیابان سوزان گرفتار گردبادی مرگبار شدند و راه کم کردند. ابوسهل از فرط تشنگی به هلاکت رسید و ابوعلی با مرارت بسیار خود را به طوی و از آنجا به نیشابور رسانید و سرانجام به مازندران و کرگان رفت. در همه جا مقدم او را گرامی داشتند و برای درمان بیماری با راهجویی علمی و فلسفی نزد او شتافتند.

در کرگان ابوعمید جوزجانی برای دانش‌آموزی بدو پیوست و از آن پس همواره ملازم او ماند. شاهزاده‌های دانش‌دوست به نام ابومحمد شیرازی در تأمین آسایش او همت گمارد. پس مجالی پیش آمد که ابوعلی به شاگردپروری و کتاب‌نویسی بپردازد. **المبدأ و المعاد و الارصاد - الکلیه** و بخشی از **القانون فی الطب** محصول دوره اقامت او در کرگان است.

خبر آوردند که به فرمان محمود کینه‌توز، از بیکر ابوعلی تصویرهای بسیار کشده و به هر سو فرستاده‌اند تا همگان سیمای او را بشناسند و دستگیریش آسان شود. بر اثر این خبر، ابوعلی بار دیگر آواره شد. در سال ۴۵۴ اسلامی به ری پا نهاد. سیده ملک خاتون دیلمی که پس از مرگ شوهر، به عنوان نایب‌السلطنه فرزند خردسالش، مجدالدوله بر تخت سلطنت نشسته و در برابر محمود استقلال خود را حفظ کرده بود، ابوعلی را مورد حمایت قرار داد و معالجه برخی از بزرگان و از آن جمله، مجدالدوله را که به روان بیماری گرفتار آمده بود، از او خواست.

با مرگ سیده، زندگی ابوعلی مورد تهدید قرار گرفت. محمود مرگ سیده را مختم شمرد و به ری بورش برد. ابوعلی هم به ناگزیر شتابانه روانه همدان شد. شمس‌الدوله، فرزند دیگر سیده که در همدان فرمان می‌راند، برای رهایی از بیماری فولنج، ابوعلی را به دربار خود دعوت کرد و چون به دست او شفا یافت، او را به ندیمی و سپس به وزارت برگزید. لیکن درباریان که حضور چنان دانشمندی را مصلح خود می‌پنداشتند، به زبان او توطئه کردند. پس به تحریک آنان، سپاهیان شوریدند و به خانه ابوعلی ریختند. دارایی او را به غارت بردند، خودش را به زندان افکندند و قتلش را از شمس‌الدوله خواستار شدند. شمس‌الدوله به ناگزیر وزارت را از ابوعلی گرفت و شورش را خوابانید. اما چهل روز بعد چون فولنج او بازگشت، ابوعلی را که در نهبان می‌زیست، طلب کرد و پس از یوزش‌خواهی، به وزارت بازگردانید. بخش طبیعی الشفاء و الادویة القلمیه در حین وزارت ابوعلی نوشته شدند.

در ۴۱۲ شمس‌الدوله درگذشت. فرزند او، سماءالدوله می‌خواست ابوعلی را در مقام وزارت نگاهدارد. ولی مخالفان ابوعلی زندگی او را به مخاطره انداختند. از سر استیصال مخفی شد. به جرم آن که با علاءالدوله کاکویه، امیر اصفهان مکاتبه کرده است، او را گرفتند و در زندان به زنجیر کشیدند. اما ابوعلی خود را نابخست. کتاب الهدایات و رساله الفولنج و قصه **حی بن یقظان** را در زندان نوشت و سپس خود را به هیئت درویشان در آورد و به اصفهان گریخت.

در اصفهان از استقبال گرم برخوردار شد. علاءالدوله به قصد آن که دانشمندان آن دیار از دانش گسترده ابوعلی بهره برند، مجلسی برای مناظره ترتیب داد و مقرر داشت که ابوعلی پیوسته دمساز او باشد. ابوعلی النجاة و دانش‌نامه علائی و کتاب‌های پراچ دیگری را در دربار علاءالدوله تدوین کرد.

بعد از مرگ محمود غزنوی، پسرش، مسعود به اصفهان هجوم آورد. بر اثر این هجوم برخی از نوشته‌های گران‌بهای ابوعلی به غارت رفت. ولی خود او فرار کرد و از آن پس در

ملازمت علاءالدوله به جنگ و گریز عمر گذاشت. سرانجام در سال ۴۲۸ اسلامی (۱۰۳۷ مسیحی) هنگامی که علاءالدوله به همدان حمله‌ور شده بود، به مرض فولنج درگذشت و در خاک همدان خفت.

عظمت ابن سینا

شخصیتی ژرف و گسترده داشت. گذشته از فلسفه و علم‌ها، هنرها و عرفان را نیز می‌شناخت. هم به فارسی و هم به عربی شعر می‌سرود. آزاداندیش و آسان‌گیر و زودپای و بسیار تیزپای بود. بیش‌تر اثرهای خود را فقط به انگای حافظه نوشت. سخت تندکار بود، چندان که در ظرف یک شب رساله‌های جامع در پاسخ خرده‌گیری خرده‌بین نگاشت و بامدادان نزد افرستاد. دشواری‌ها را با کار مداوم می‌زدود. گفته‌اند که روزی در مجلس علاءالدوله، ابومنصور جیانی که یکی از زبان‌شناسان مشهور بود، به ابن‌سینا تاخت و او را نسبت به علم زبان ناآگاه خواند. ابن‌سینا در پی این اهانت، مدت سه سال به مطالعه دانش‌های صرف و نحو و لغت عمر گذاشت و در آن باره سه کتاب نوشت. آن‌گاه دستور داد که آن کتاب‌ها را در جلد‌های کهنه مجلد کردند و در مجلس علاءالدوله به عنوان اثرهایی قدیمی به منصور عرضه داشتند و از مسئله‌های آن‌ها پرسیدند. ابومنصور پرمده‌ا از پاسخ بازماند و در برابر روشن‌گری‌های ابن‌سینا به شرم افتاد.

ابن‌سینا با آن که دانشمندی نظرگرای بود، از تجربه‌گرایی گریزان نبود. در همدان عملاً اختراعات را مورد ترصد قرار داد و برای بهبود ترصد، افزاری که به خط‌کش ورنیه Vernier کنونی می‌ماند، اختراع کرد و به قولی برای شناخت اندامگان (اورگانسیم)، به تشریح پیکر میمون دست زد.

درباریان و دیوانیان به سبب آن‌که از دانش و آزاداندیشی‌بیم داشتند، با ابن‌سینا دشمنی‌ها کردند و شاهان و امیران فقط هنگامی که سخت نیازمند درمان بودند، پاس او نگه داشتند. از این رو چنان که گذشت، زندگی او بارها به مخاطره افتاد. چون ماده را قدیم، و معاد جسمانی را معتنع می‌شمرد، او را به الحاد متهم کردند، و چون کتاب‌خانه دربار ساماسی آتش گرفت، شهرت دادند که ابن‌سینا به عمد کتاب‌خانه را به آتش کشیده است تا آنچه از دست‌نوشته‌های نادر آن آموخته است، به دیگران انتقال نیابد و ابتکار خود او به شمار رود.

برخلاف بزرگان بدسگال جامعه، توده مردم به حکم صفای خود، بر او ارج سیار می‌نهادند. به گواهی فولکلور جامعه ایرانی و فولکلور جامعه‌های آسیای میانه، در طی هزاره‌گذشته انبوهی از افسانه‌ها که از بینش شگرف و انسان‌دوستی ژرف او سخن می‌گویند و حتی او را صاحب کرامت می‌شناسند، در سینه‌های توده جوشیده و بر زبان‌های آنان جاری شده‌اند. همین مهر بی غل و غش توده است که آرام‌گاه او را از دیرباز به صورت زیارت‌گاه همگان درآورده است. چون در بخارا زاده و پرورده شد، ازبکستان او را از خود می‌داند، چون در پرتو فرهنگ اسلامی فرهخته شد، عالم اسلام او را از خود می‌داند. چون در جامعه ایرانی تکاپو و خدمت کرد، ایران او را از خود می‌داند. اما به راستی منحصرًا متعلق به هیچ یک نیست، متعلق است به همه انسان جهانی است.

افلاطون‌گرایان و کلام‌شناسان اسلامی او را حکیمی ارسطو‌مشرّب می‌شمردند. اما نظام فلسفی او برخلاف نظام ارسطو‌گرایانی چون ابن‌رشد، صرفاً دنباله یا تفسیر نظام ارسطو‌نویست. تحلیل الشفاء این حقیقت را به اثبات می‌رساند. در این کتاب دانش‌های ریاضی از اوقلیدوس و

بطلم یوس، و دانش‌های الهی از فلسفه نوافلاطونی و الهیات اسلامی بهره دارند، و دانش‌های طبیعی نیز از طبیعت‌شناسی ارسطو دور و شامل آگاهی‌های تازه‌اند. بر روی هم این سینا در مورد مسئله‌های فراوان از ارسطو درگذشت. مثلا در تبیین سقوط جسم‌ها مفهومی به کار برد که به مفهوم امروزی "گشتاور" momentum نزدیک است. در زمینه قیاس‌های منطقی نکته‌هایی نو که شاید زاده اندیشه‌های جالینوس و حکیمان رواقی باشند، به میان نهاد و قضیه‌های موجهه را بازسازی کرد. همچنین درباره خدا نظری غیر ارسطویی آورد: خدای ارسطو از آگاهی بر-خوردار است، ولی فقط نسبت به ذات خود آگاهی دارد. بی‌گمان این سینا به خدای اسلام ناظر بود، و خدای اسلام چنان که در سوره "یاعلم ما یلیح فی الارض و ما یخرج منها و ما ینزل من السماء و ما یرفع فیها لایعرب عنه مثقال ذرة فی السموات و لا فی الارض." (آگاه است از هرچه در درون زمین رود و هرچه از آن به در افتد و هرچه از آسمان فرود آید و هرچه در آن فرا رود . . . دور نشاند از او همسنگ ذره‌ای نه در آسمان‌ها و نه در زمین) بنا براین این سینا اعتقاد کرد که خدا چون نسبت به ذات خود آگاهی دارد، نسبت خود را می‌شناسد و به اقتضای آن بر همه چیزها اشراف می‌یابد.

این سینا از گنجینه‌های فکری گوناگون نصیب برد. از الهیات اسلامی، آیین‌های کهن ایرانی، فلسفه‌های ارسطو و فارابی، منطق نخله بغداد و نخله رواقی، شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی نوافلاطونیان، روان‌شناسی جالینوس، سیاست‌شناسی افلاطون، اخترشناسی و علم‌های ریاضی بطلم یوس و اوقلیدوس . . . اما به اسارت هیچ یک از این‌ها در نیامد. آزادانه از همه بهره گرفت و به نوآندیشی گرایید. نیرو و حرکت و جاذبیت و نور و حرارت و خلا را با مفهوم‌هایی نو باز نمود. واقعیت سنگ‌واره‌ها را دریافت. اعلام داشت که جان‌دارانی نادیدنی در آب وجود دارند و باعث بیماری و واگیری آن می‌شوند. به اهمیت درمانی رژیم غذایی و استفاده از عامل‌های طبیعی پی برد. به آموزش و پرورش توجه بلیغ نمود و نظر داد که تعلیم پیشه و هنر و ورزش برای رسایی شخصیت نوجوانان ضرورت دارد. چنان که از کتاب سوم القانون فی الطب بر می‌آید، بیماری‌های روان-تنی را شناخت و برای درمان روان‌نژندی‌ها و روان پریشی‌ها، شیوه‌هایی که یادآور روان‌پزشکی و مخصوصا روان‌کاوی قرن بیستم هستند، به کار بست.

نظامی عروضی در چهارمقاله و جلال‌الدین بلخی در دفتر اول مثنوی معنوی آورده‌اند که خواهرزاده قابوس بن وشمگیر، امیر گرگان به روان‌بیماری دچار شد. این سینا او را به مالیخولیا - مالیخولیای عشق - مبتلا یافت. پس دست بر نبض او نهاد و نام‌های کوی‌های شهر را یکایک بر زبان آورد. نام یکی کوی‌ها سبب تندی ضریان نبض بیمار شد. این سینا به ذکر نام کوچه‌های آن کوی پرداخت. نام یکی از کوچه‌ها بر تندی ضریان نبض بیمار افزود. این سینا نام‌های صاحبان خانه‌های آن کوچه را برشمرد و سرانجام از ضریان ناهنجار نبض بیمار دریافت که دل‌دار بیمار کیست و بر اثر آن، برای بهبود بیمار، وصال آن دو را تجویز کرد.

روایت کرده‌اند که یکی از بزرگان دودمان بویه بر اثر بیماری روانی، خود را گاو می‌پنداشت و به مردن شوق عظیم داشت و از این رو خوراک نمی‌خورد و ذبح خود را آرزو می‌کرد. به دستور ابن سینا، بیمار را مانند گاو بر زمین خوابانیدند و فریاد برآوردند که زمان سر بردن او فرا رسیده است. آن گاه کارد را نزدیک کردن او بردند، اما به ناگهان تظاهر به انصراف کردند و گفتند که آن گاو بسیار لاغر است و تا فربه نشود، شایسته ذبح نیست. بیمار بر اثر این صحنه‌سازی، فربهی را شرط مردن انگاشت و به خوردن رغبت یافت و با خوراک و دارو بهبود پذیرفت.

فلسفه ابن سینا عمدتا خردگرایانه است و مانند فلسفه ارسطو، در حس مفهوم‌های انکارگرایانه، نکته‌های ماده‌گرایانه نیز دارد و چه بسا که از اندیشه‌های مبحار عنصر او فراتر می‌رود. ابن سینا در جامعه‌های دین‌گرای به سر می‌برد. ولی نه مانند لوکرسوس، دین را محیض فلسفه لگدمال می‌کند و نه مانند غزالی، فلسفه را محض دین به دور می‌افکند. فلسفه خود را بر بنیاد خردگرایی بر می‌آورد، ولی مثل کانت، هنگامی که برای تبیین باورهای پیچیده مانند معاد جسمانی در تنگنا می‌افتد، شناساگری جز خرد می‌جوید و به عرفان می‌گراید. در فلسفه خردگرای او، ماده قدیم است، آفرینش‌ها تا توجه خداست به ذات خود، طبیعت در عین حال هم ممکن ذاتی و هم واجب بالغیر است، به این معنی که به خودی خود می‌تواند موجود باشد، ولی به اقتضای سببیت خدا، وجود ممکن آن وجودی ضروری می‌گردد. نفس فردی با آن که ابدی است، ازلی نیست. یا پیدایش بدن فردی، آفریده می‌شود و پایدار می‌ماند. مسلما حکیمی در شمار ابن سینا که می‌خواهد رویدادهای بفرنجی چون وحی را با مفهوم‌های عقلی باز نماید، نمی‌تواند با خرافات و از آن جمله تنجیم که در آن عصر به عنوان وسیله پیش‌گویی در همه دربارها رواج داشت، مدارا کند.

اگر بگوییم که برونه نظام فلسفی ابن سینا کما بیش ارسطویی است، باید بر این سخن بیفزاییم که درونه آن مذاق نوافلاطونی دارد و از اندیشه‌های اسلامی و ایرانی چاشنی گرفته است. از این گذشته باید بپذیریم که ابن سینا به احتمال بسیار در مرحله‌ای از عمر از نظام نیمه‌ارسطویی خود به نظام دیگری که حکمت شرقی شمرده شده است، روی آورده است. ظاهرا بازتاب حکمت شرقی او کتابی بزرگ به نام حکمة المشرقیه و نیز کتابی بیست جلدی به نام کتاب الانصاف که مسئله‌های فلسفی را با ملاک‌هایی شرقی داور کرده است، بوده‌اند. چون ابن هر دو کتاب از میان رفته‌اند، نمی‌توان درباره حکمت شرقی او نظری قطعی داد. به نظر ابن سینا شناسان، منظور ابن سینا از صفت "شرقی" درست روشن نیست. آیا این واژه در موردهای متفاوت در معنی آنگانه‌ای به کار رفته است، و اگر چنین است، چه مفهومی دارد؟ پژوهنده مصری، عبدالرحمن بدوی اشاره کرده است که مراد ابن سینا از "حکمت شرقی"، نخله مشائی بغداد است در مقابل مفسران یونانی ارسطو چون اسکندر افرویدیسی و تمیس تیوس و یوحنا فیلیپونوس؛ اما به نظر پی‌ته S. Pinès، محقق فرانسوی، ابن سینا خواسته است با واژه "حکمت شرقی" فلسفه ایران شرقی را که خود نماینده آن است و با نخله بغداد معارضه پیا رقابت دارد، برساند.

آنچه از بازمانده‌های کتاب الانصاف و برخی از اثرهای موجود ابن سینا، از قبیل رساله فی ماهیه العشق و سه داستان عارفانه حی بن یقظان و رساله الطیر و سلامان و ابسال و قصیده عینیه و بخشی از الاشارات والتنبیهاات بر می‌آید، این است که محور فلسفه شرقی ابن سینا اندیشه‌های ایرانی و اسلامی است.

ابن سینا با آن که کهنه‌عمر بود و همواره در گیرودار حادثه‌های اجتماعی به سر برد، اثر های پر ارج پدید آورد. شماره اثرهای اصیل و منحول او سر به ۲۴۰ می‌زند. الشفا دائره المعارفی فلسفی است در چهار بخش. القانون فی الطب شامل پزشکی و دارو شناسی و تن‌کردن شناسی (فیزیولوژی) و حتی فلسفه در پنج جلد. الاشارات والتنبیهاات یکی از آموزنده‌ترین اثرهای ابن سیناست درباره فلسفه و منطق و عرفان. ابن سینا به احترام مردم متعارف برخی از اثرهای خود مانند رساله رنگ‌شناسی و دانش‌نامه علائی را به فارسی نوشت، چنان که دیگران هم چنین کردند - پیش از او کسانی چون محمد بلعمی در ترجمه تاریخ طبری ابوالموید مذکور

در عجایب البلدان، محمد بن ایوب طبری در رساله استخراج، ابوبکر ربیع اخوینی در هدایه المتعلمین، و در عصر او کسانی چون ابوریحان بیرونی در التفهیم لاوائل صناعه التنجیم، و پس از او کسانی چون ناصر خسرو قبادیانی در کتاب‌های متعدد، محمد غزالی در کیمیای سعادت، نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس، افضل‌الدین کاشانی در رساله‌های گوناگون... از میان شاگردانی که مریدوار گرد این سینا را گرفتند، برخی مانند ابوعبید جوزجانی و ابوالحسن بهمن‌یار و حسین بن زبیه و ابوعبدالله مصومی اعتبار علمی عظیم یافتند و در مورد‌های بسیار در تحقیق و تالیف با استاد خود همکاری کردند.

با آن که پس از این سینا بر اثر رکود اقتصادی و فشار سیاسی، بازار آزاداندیشی و نوآوری در برابر سختگیری‌های امثال غزالی کاسد شد و فلسفه و علم‌ها حتی علم کلام تنزل کردند، این سینا هم مستقیماً به وسیله اثرهای خود و هم به طور نامستقیم به وسیله شاگردان خود، در اندیشه‌های عصرهای بعد موثر افتاد. همچنین با آن که برخی از حکیمان یهودی و اسلامی مانند ابن میمون و ابن‌باجه و ابن رشد، فارابی را برتر از این سینا شمرده‌اند، تاکنون هیچ فیلسوف اسلامی به قدر او در تاریخ اندیشه عمومی بشریت اثر نگذاشته و بر پایگاهی چون پایگاه او دست نیافته است. ابن رشد مدعی شد که این سینا فلسفه ارسطویی را بالهیات اسلامی آمیخته است و از این رو در خور انتقاد است. فخرالدین رازی و بسیاری از پیروان او بر تحلیل‌های منطقی این سینا خرده گرفتند. اما گفتنی است که این سیناگرایی چون ابهری و طوسی و کاتبی در پرتو نفوذ استاد خود، نه تنها بر مخالفان غالب آمدند، بلکه آنان را کمابیش به حیثه نفوذ این سینا کشانند. از این جاست که کلام‌شناسان اشعری در همان حال که فلسفه این سینا را محکوم کردند، منطقی او را پذیرفتند.

در عالم اسلام فلسفه نیمه‌ارسطویی این سینا بنیاد نظام مشائی گردید و وجه عرفانی اثرهای او در نظام اشراقی رخنه کرد. هیچ یک از بزرگان فلسفه اسلامی حتی صدرالمشائیین از فلسفه این سینا بی‌بهره نماندند. کسانی مانند سهروردی هم از فلسفه نیمه‌ارسطویی او وهم از حکمت شرقی او الهام گرفتند.

در مقابل عالم اسلام که فلسفه این سینا را بیش از طب او مورد اعتنا قرار داد، عالم مسیحی از طب او بهره‌ای بیش‌تر برد. با این‌همه فلسفه اروپای مسیحی در دوره اخیر عصر میانه سخت به این سینا وام‌دار است. از آغاز سده دوازدهم مسیحی به بعد دانش‌های اسلامی از راه اسپانیا و سیسیل به قاره اروپا سرازیر شدند. دنیای اروپایی بنا بر علت‌های داخلی، نیازمند اندیشه‌های نو شده بود. پس فرهنگ گستران اروپا اثرهای فکری اسلامی و نیز اثرهای فکری یونانی را که به عربی گردیده بودند، به وسیله مترجمان یهودی و مسیحی به زبان بین‌المللی دنیای مسیحی - زبان لاتین - ترجمه کردند. سپس چون ترجمه‌های عربی اثرهای یونانی را نارسا یافتند، مستقیماً به ترجمه اصل‌های یونانی آن اثرها دست زدند. با وصفی که حکیمان مسیحی فرهنگ اسلامی را با دیده بیگانگی می‌نگریستند و کلیسا با گسترش آن فرهنگ مخالفت می‌نمود، نفوذ فرهنگ اسلامی در فرهنگ مسیحی به پایه‌ای رسید که تبیین دگرگونی‌های فرهنگ مسیحی در سده سیزدهم بدون رجوع به فرهنگ اسلامی امکان‌پذیر نیست. به این شیوه فرهنگ اسلامی آنچه را در آغاز پیدایش خود به میانجی سوریه و عراق و بیزانس، از اروپای کلاسیک گرفته بود، با بهره‌ای گران به اروپای مسیحی پس داد. از این رو به جرئت می‌توان گفت که اگر امداد فرهنگ اسلامی نمی‌بود، روناس پربرکت اروپا دیرزمانی به عقب می‌افتاد.

بی‌گمان نه همه نوشته‌های فلسفی اسلامی به لاتین ترجمه شدند و نه ترجمه‌ها به حد

کفایت دقیق بودند. با این وصف، ترجمه‌های نوشته‌های عربی و مخصوصاً ترجمه‌های اثرهای ابن سینا اروپا را نکان دادند. اندیشه‌وران اروپایی نخست ابن سینا و سپس ابن رشد را شناختند و آن دو را همپایه فیلسوفان بزرگ یونان کهن شمرند و کتاب‌های آنان به ویژه الشفاء و القانون فی الطب را اوج تفکر انسانی دانستند. رساله ابن سینا در باره کانی‌ها بنیاد زمین‌شناسی اروپای سده سیزدهم بود. علم موسیقی او به همراهی موسیقی‌شناسی کندی و فارابی موسیقی اروپایی را دگرگون کرد. القانون فی الطب با آن که به عظمت نوشته‌های محمد زکریای رازی نیست، در سده معتبر دانشگاه‌های اروپا گردید و کتاب‌های رازی و حتی جالینوس را به کنار زد. در نتیجه، در اروپای عصر میانه شیخ‌الرئیس حسین بن عبدالله سینا بزرگ‌ترین عالم طب نظری به شمار رفت، چنان که محمد زکریای رازی، بزرگ‌ترین عالم طب تجربی و ابوریحان بیرونی، بزرگ‌ترین جغرافی‌شناس و ابوعلی بن هیثم، بزرگ‌ترین اِمصارشناس و جابر بن حیان، بزرگ‌ترین شیمی‌شناس محسوب شدند.

در سده دوازدهم ابن داود، حکیم یهودی و سایر ارسطوگرایان یهودی اسپانیا از فلسفه ابن سینا سود جستند. در سده سیزدهم گیوم دوپاری از او متأثر شد و آلبرتوس کبیر و توماس آکویناس و بسیاری از شاگردان آن دو مانند اولتریک اس‌تراسورگ نظام او را مفتاح دشواری‌های فلسفی خود قرار دادند. جتی مخالفان آلبرتوس و توماس و از آن جمله شیزه دو برابان **Siger de Brabant** از او استفاده کردند. راجر بی‌کن او را در شمار افلاطون آورد و حجت بزرگ جهان ارسطویی خواند. دانتس اسکاتوس فلسفه اولای او را گرفت و بر آن صغهای مسیحی زد. حکیمان فرانسیسی مانند ماتئو داکاس پارتا **Matthew d'Aquasparta** بارها به نوشته‌های او استناد جستند.

از میان تأثیرهای گوناگونی که حسین بن عبدالله سینا در فلسفه مسیحی اروپا نهاده است، برخی را برمی‌گزینیم و در صفحه‌های آتی به اجمال یاد می‌کنیم.

انسان منطقی

این سینا برای اثبات استقلال نفس از بدن در الشفاء تمثیلی به کار برده است. آن تمثیل چنین است: فرض می‌کنیم که انسانی سالم و فرزانه به دنیا آید. آن‌گاه در خلا با در فضایی که فشار و گرمای آن با فشار و گرمای بدن او برابر است، به حال معلق قرار گیرد، بدان سان که میان او و چیزها هیچ‌گونه ارتباط حسی برقرار نشود. این انسان با آن که از همه چیزها برکنار و ناآگاه است، نسبت به نفس خود آگاهی خواهد داشت. بنابراین باید پذیرفت که نفس از بدن مستقل است و نشانه آن آگاهی داشتن یا اندیشیدن است.

آنچه از این تمثیل بر می‌آید، پیش از این سینا به وسیله قدیس اوگوستینوس و پس از این سینا به وسیله دکارت رسانیده شده است.

اوگوستینوس در سده پنجم مسیحی نوشت: تو که می‌خواهی بدانی، آیا می‌دانی کسه خود وجود داری؟ می‌دانم. از کجایی؟ نمی‌دانم. آیا خود را واحد می‌یابی یا کثیر؟ نمی‌دانم. آیا خود را موضوع حرکت می‌یابی؟ نمی‌دانم. آیا می‌دانی که فکر می‌کنی؟ می‌دانم.

دکارت در سده هفدهم اعلام داشت: می‌توانم وجود همه چیزها حتی بیکر خود را مورد شک قرار دهم. ولی نمی‌توانم نسبت به نفس خود شک کنم. زیرا اگر شک کنم، کاری کرده‌ام که در شمار فکر کردن است، و فکر کردن نموداری است از وجودی متفکر که همانا نفس

است. بنابراین به صراحت می‌گویم: **Cogito ergo sum** (می‌اندیشم، پس هستم). بسیاری از این‌سینا شناسان مانند این‌سینا شناس ایتالیایی، فورلانی **G. Furlani** بر این نکته همدستانند که الهام بخش دکارت، تمثیل این‌سینا (و نه سخن اوگوستینوس) بوده است.

جزئی و کلی

در هر زبان برخی از واژه‌ها هریک بر فردی معین از یک طبقه از چیزها یا اندیشه‌ها یا انسان‌ها دلالت می‌کنند و آن‌ها را از فردهای دیگر آن طبقه مشخص می‌گردانند. برخی دیگر از واژه‌ها هر یک بر همه فردهای یک طبقه از چیزها یا اندیشه‌ها یا انسان‌ها دلالت می‌کنند و آن‌ها را از فردهای طبقه‌های دیگر مشخص می‌گردانند. گروه اول همانا اسم‌های خاص‌اند، و گروه دوم همانا اسم‌های عام و صفت‌ها و فعل‌ها را در بر می‌گیرند. واژه‌های "مزدک" و "ایران" و "مذهب شیعه" نمونه‌های گروه نخست‌اند و واژه‌های "انسان" و "کشور" و "مذهب" نمونه‌های گروه دوم‌اند.

معادل ذهنی هر یک از واژه‌های گروه اول، تصور جزئی، و معادل ذهنی هر یک از واژه‌های گروه دوم تصور کلی است. تصور جزئی تصویری است مانع از وقوع شرکت یعنی منحصر به یک فرد از یک طبقه، مانند تصور مزدک و ایران و مذهب شیعه. تصور کلی تصویری است مقتضی وقوع شرکت عینی خاص همه فردهای یک طبقه، مانند تصور انسان و کشور و مذهب. در مورد‌های بسیار، در برابر هر تصور جزئی و نام آن، مصداقی خارجی یافت می‌شود، چنان‌که در برابر تصور و نام "مزدک" واقعیتی عینی وجود داشته است.

از توجه به نام‌ها و تصورهای جزئی و بسببگی آن‌ها به چیزهای عینی، از دیرباز پرسش‌هایی درباره تصورهای کلی و اسم‌های عام به میان آمده‌اند: چون اکثر نام‌های خاص مصداق‌های خارجی دارند و ملازم تصویرها یا تصورهای مشخص هستند، آیا می‌توان اسم‌های عام را هم دارای مصداق‌های خارجی و ملازم تصورهای مشخص دانست؟

اگر بگوییم که هریک از ما موجودی منفرد هستیم و در سراسر زندگی خود با چیزهای منفرد برخورد می‌کنیم و بر اثر آن برخوردها، البته دارای تصویرها یا تصورهای مشخص جزئی می‌شویم و نام‌هایی بر آن‌ها می‌نهیم، باید به این پرسش پاسخ گوئیم که تصورهای کلی و اسم‌های عام چگونه پدید آمده‌اند.

چون در اکثر مورد‌ها هر نام خاص بر تصویری جزئی دلالت می‌کند و مصداقی در خارج دارد، بسیاری از حکیمان به سه وجود - وجود عینی و وجود ذهنی و وجود لفظی - اعتقاد کرده‌اند و آن گاه با این پرسش مواجه شده‌اند که آیا هر اسم عام مستلزم یک تصور کلی و یک مصداق عینی کلی است. این پرسش را می‌توان بدین صورت درآورد: آیا در مورد امر کلی هم باید از سه وجود نام برد - وجود کلی عینی و وجود کلی ذهنی و وجود کلی لفظی؟

در جریان تاریخ فلسفه در برابر این پرسش، سه نظر اصلی به میان آمده‌اند: واقع‌گرایی و مفهوم‌گرایی و نام‌گرایی.

واقع‌گرایی منطقی (که رواست آن‌را "واقع‌گرایی افراطی" **ultrarealism** بنامیم)، بر آن است که با اسم عام دال است بر تصویری کلی و ملازم است با وجود کلی خارجی. هریک از ما موجودی منفرد هستیم و در سراسر زندگی خود صرفاً با چیزهای منفرد برخورد می‌کنیم و بر

اثر آن برخوردها البته دارای تصویرها یا تصورهای مشخص جزئی می‌شویم. اما به موازات دست‌یابی بر تصورهای جزئی، از تصورهای کلی نیز نصیب می‌بریم. زیرا در ورای جهان چیزهای منفرد که خاستگاه تصورهای جزئی است، جهان دیگری که خاستگاه تصورهای کلی است، نیز وجود دارد. اگر ما اکنون با آن جهان پیوندی نداریم، در گذشته با آن پیوند داشته‌ایم و در عرصه آن با انگاره‌های کلی یا مثال‌های چیزها آشنا شده‌ایم و بدین سبب است که در جریان برخورد با چیزهای جزئی این جهان، مثال‌های کلی آن‌ها را به یاد می‌آوریم و در برتنسوی آن مثال‌ها، چیزها را می‌شناسیم و نام‌گذاری می‌کنیم. جهان مثال‌ها از ما مستقل و بر ما مقدم است. ولی در همان حال که وجودی بیرونی دارد، واقعیتی حسی یا مادی به شمار نمی‌رود و به ادراک حسی در نمی‌آید. به راستی مثال حسی یا وجود کلی عینی همانند "دایره مربع" تصویری متناقض و نامقبول است.

مفهوم‌گرایی بر آن است که اسم عام دال است بر تصویری کلی، ولی تصور کلی، مصداق خارجی ندارد، بلکه صرفاً مفهومی است که از ادراک چیزهای جزئی در فهم ما تشکیل شده است. هر یک از ما موجودی منفرد هستیم و در سراسر زندگی خود صرفاً با چیزهای منفرد برخورد می‌کنیم و بر اثر آن برخوردها البته دارای تصویرها یا تصورهای مشخص جزئی می‌شویم. اما هر چیز در همان حال که از چیزهای دیگر مشخص و منفرد است، از ویژگی‌هایی که در برخی از چیزها یا حتی در همه آن‌ها وجود دارند، نیز بهره‌ور است. از این رو هر چیز با آن که وجودی جزئی است و تصویری جزئی به ما می‌بخشد، از ویژگی‌های مشترک خالی نیست. در این صورت ما صرفاً در نتیجه توجه به ویژگی‌های مشترک چیزها، بر تصور کلی که الزاماً طبقه‌ای از چیزها را در بر می‌گیرد، دست می‌یابیم.

نام‌گرایی بر آن است که اسم عام نه دال است بر تصور کلی و نه ملازم است با وجود کلی عینی. آنچه در نظر ما تصور کلی می‌نماید همان اسم عام است و محصول نام‌گذاری انسانی است. هریک از ما موجودی منفرد هستیم و در سراسر زندگی خود منحصر با چیزهای منفرد برخورد می‌کنیم و الزاماً نام‌هایی بر آن‌ها می‌نهیم. چون چیزهایی را که ویژگی‌های مشترک دارند، با نامی یگانه می‌نامیم، انبوهی از اسم‌های عام در برابر اسم‌های خاص، پدید می‌آیند، و هریک در مورد فردهای متعدد یک طبقه به کار می‌روند.

در جریان تاریخ فلسفه کارا به این سه گرایش برمی‌خوریم. در پی حکیمان مشرق زمین، فیلسوفان یونان باستان به این موضوع پرداختند. پورفورئوس سوری در سده سوم مسیحی به الهام افلاطون و ارسطو، به تصورهای کلی مانند جنس و نوع توجه کرد و بوئتیوس، حکیم رومی سده ششم در ضمن تفسیر نوشته‌های پورفورئوس، به قصد آشنی دادن نظر ارسطو با نظر افلاطون، مبحث تصورهای جزئی و کلی را طرح کرد. این مبحث که سه نحله واقع‌گرایی و مفهوم‌گرایی و نام‌گرایی را در بر می‌گیرد، از عالم مسیحیت به عالم اسلام رسید، در سده دوازدهم در اروپای مسیحی اهمیت فراوان یافت و سپس به اروپای عصرجدید منتقل شد.

نحله‌های سه‌گانه را به اجمال از لحاظ تاریخی مورد توجه قرار می‌دهیم. در هند باستان برخی از نظام‌های فلسفی مانند می‌مانسا **Mimāṃsā** و وای‌شه‌شی‌کا **Vaiśeṣika** و نیایا **Nyāya** اعتقاد داشتند که در ورای چیزهای جزئی، امر کلی به طور مستقل وجود دارد. در چین باستان نحله‌ای نوکنفوسیوسی به نام "نحله اصل‌ها" **Li Hsiang-shan** که در قرن یازدهم مسیحی تأسیس شد، معتقد بود که اصل‌ها یا قانون‌های کلی طبیعت واقعیت‌هایی مستقل‌اند، اما در چیزهای جزئی تجسم می‌یابند. نحله نوکنفوسیوسی دیگر

به نام "نحله" ذهن " Hsin Hsueh ادعا کرد که منشأ اصل‌ها یا قانون‌های کلی ذهنی کلی است. در یونان باستان وجه افراطی واقع‌گرایی منطقی را در نظام افلاطون می‌یابیم. از دیدگاه او، در ورای این جهان مادی، جهان مثال‌ها قرار دارند، و چیزهای این جهانی سایه‌ها یا روگرفت‌های ناقص مثال‌های آن جهانی هستند. در قرن چهارم مسیحی اوگوستینوس قدیس اعلام کرد که مثال‌ها یا صورت‌های کلی در ذهن خدا استقرار دارند، و ما به هنگام هرگونه شناخت حتی شناخت حسی، به میانجی خدا، نسبت به مثال‌ها اشراف می‌یابیم. در سده نهم یوهانس اسکاتوس در ضمن برشمردن مرحله‌های وجود، از خدا و زمان و مکان و مثال‌های افلاطونی نام برد و توضیح داد که آنچه خلق می‌کند و خود مخلوق نیست، خداست. آنچه خلق نمی‌کند و خود مخلوق است، زمان و مکان است، آنچه خلق می‌کند و خود مخلوق است، عالم مثال‌ها است. مثال‌ها جاودانه در ذات خدا قرار دارند و به میانجی روح القدس، زمان و مکان را که ظرف چیزهای جزئی هستند، به وجود می‌آورند. در سده یازدهم آنسلم قدیس و در سده دوازدهم گیوم دو شان پو **Guillaume de Champeaux** مدعی شدند که در برابر هر تصور کلی، چیز یا وجودی عینی موجود است، و همه فردهای یک نوع به طور مساوی از آن بهره‌ورند و بر اثر این بهره‌وری، قوام می‌یابند. همچنین برنار دو شارتر **Bernard de Chartre** به افلاطون گرایید و گیلبرتوس پوره‌تانوس **Gilbertus Porretanus** از صورت‌های کلی اصیل دم زد. در قرن سیزدهم یونان تورا **Bonaventura** و در قرن چهاردهم وایکلیف **Wyclif** اوگوستینوس را دنبال کردند. در قرن‌های بعد نیز کسانی به نحله واقع‌گرایی منطقی پیوستند.

گذشته از نظرهای مفهوم‌گرایانه‌ای که در مشرق زمین باستان پدید آمدند و معمولا با واقع‌گرایی آمیخته بودند، تاریخ مفهوم‌گرایی با نظر ارسطو آغاز می‌شود. ارسطو با وصفی که صورت‌های نوعی یا کلی چیزها را از چیزها مستقل می‌پنداشت، باور داشت که تصور کلی‌ای از فعالیت ذهن در مورد چیزهای جزئی ایجاد می‌شود، و بنابراین ذهن که برای شناخت چیزها، بديرای تصورهای کلی است، از ویژگی‌های مشترک فردهای هر طبقه از چیزها به تصویری کلی می‌رسد. در سده دوازدهم جان سالزبری **John of Salisbury** مانند ارسطو بر ذهنی بودن تصورهای کلی یا فشرده. در سده سیزدهم توماس قدیس به مفهوم‌گرایی ارسطو رنگی دینی داد. در سده چهاردهم پتروس اورتولوس **petrus Aureolus** و دانز اسکاتوس و فران سبیکو سوارز به مفهوم‌گرایی رو کردند. در عصر حاضر وایت‌هد با آن که چیزها را بر واقعیت‌هایی جاویدان استوار می‌دانست، تصور کلی را وجودی انتزاعی و زاده ویژگی‌های مشترک چیزهای جزئی می‌شمارد.

مشرق زمین کهن با نام‌گرایی بیگانه نبود. بوداییان هندی جهان متحقق را جهان چیزهای جزئی می‌شناختند و تصور کلی را کمابیش زاده تسمیه می‌انگاشتند. در سده پنجم پیش از مسیح حکیم جینی موتزه **Mo Tzu** و پیروان او و نیز شون‌تزه **Hsun Tzu** کنفوسیوسی از دیدگاه نام‌گرایی به موضوع شناخت نگریستند. جدل‌گرای چینی، کونگ‌سون لونگ **Kung Sun Lung** در سده چهارم پیش از مسیح می‌گفت که یک اسب سفید، اسب نیست، و اگر یک اسب سفید، اسب باشد، اسب یک اسب سفید نیست. به بیان دیگر، آنچه جزئی است کلی نیست. وجودهای جزئی در مکان و زمان مستقرند. اما وجود کلی نه چنین است. وجود کلی به خودی خود موجود نیست. ولی چون بودن جزئی مستلزم بودن کلیت است، آنچه کلی است، نمی‌تواند فایده وجود باشد. وجود کلی تجلی نام است و ملازم وجودهای جزئی است.

در اروپا به نام‌گرایی توانا که در عصر میانه **docteres moderni** (دانایان امروزی) خوانده می‌شدند، برمی‌خوریم. بنیادگذار نام‌گرایی اروپایی روسلینوس **Roscellinus** حکیم سده دوازدهم بود. از دیده او، وجود کلی عینی و نیز وجود کلی ذهنی بدان سان که واقع‌گرایان معتقدند، موجود نیستند. در خارج فقط چیزهای جزئی وجود دارند، و آنچه تصور کلی می‌نماید، صرفا نام است، و نام همانا صداست. ما به واسطه نام‌هایی که بر فردهای مشابه متعدد اطلاق می‌کنیم، به نام‌های مشترک یا اسم‌های عام می‌رسیم و به خطا آن‌ها را تصورهای کلی می‌پنداریم. آبهلار، شاگرد پیرآوازه روسلینوس بر آن بود که تصور کلی، لفظ است، ولی برخلاف نظر روسلینوس، لفظ صرفا صدا یعنی امری عینی نیست. وجه ذهنی هم دارد. آنچه ما در جمله یا قضیه به عنوان محمول به کار می‌بریم، معنی لفظ است نه صورت آن. پس لفظ در نتیجه فعالیت ذهن به تصور کلی می‌انجامد. از این گذشته هر تصور کلی با مثال یا مصداق کلی خارجی ملازم است. میداء مثال‌ها ذهن خداست، و خدا به هنگام آفرینش، چیزها را مطابق مثال‌ها ساخته است. به این شیوه آبهلار نام‌گرایی را با مفهوم‌گرایی و واقع‌گرایی آمیخت. در سده چهاردهم ویلیام اوکام تصریح کرد که آنچه تحقق دارد، چیزهای جزئی و ذهن‌های انفرادی است. اما از برخورد این دوگونه وجود، تصورهای کلی همراه با اسم‌های عام پدید می‌آیند. تصور کلی رابطه‌ای است میان ذهن و چیزهای جزئی به میانجی لفظ. به سخن دیگر، تصور کلی محتوای ادراک ماست نسبت به ادراکی که از طبقه‌ای از چیزها داریم. نحله نام‌گرایی پس از عصر میانه نیز ادامه یافت. در سده هیجدهم لاک و بارکلی و هیوم را در بر گرفت و به قرن بیستم کشیده شد.

واقع‌گرایی و مفهوم‌گرایی و نام‌گرایی در عین جدایی، به یک دیگر وابسته‌اند. مثلا از لحاظ وجه معتدل نام‌گرایی، هر واژه ضرورتا دارای معنی یا انعکاس ذهنی است. پس نام‌گرایی با وجود اجتناب از تصور کلی یا حتی انکار آن، ناگزیر از این است که مانند مفهوم‌گرایی، به گونه‌ای از فعالیت ذهنی اعتقاد کند. از لحاظ واقع‌گرایی، عامل بازشناسی مثال‌های کلی، فعالیت ذهنی است. پس واقع‌گرایی نیز از مفهوم‌گرایی بیگانه نیست. از این‌رو معمولا به دشواری می‌توان پیروان سه نحله را از یکدیگر جدا کرد. ارسطو و توماس و وایت‌هد مفهوم‌گرایند، ولی به واقع‌گرایی هم گرایش دارند. ویلیام اوکام نام‌گرای است، ولی به مفهوم‌گرایی هم گرایش دارد. آبهلار نام‌گرای است، ولی هم به مفهوم‌گرایی و هم به واقع‌گرایی گرایش دارد. بر روی هم سیر این سه نحله و برخوردها و تداخل‌های آن‌ها نشان می‌دهند که هیچ یک از آن‌ها نتوانسته‌اند به مسئله رابطه وجود جزئی و وجود کلی پاسخی کافی بدهند.

بی‌گمان این مسئله غامض‌گریبان‌گیر حکیمان اسلامی نیز بود. اینان از یک سو به اقتضای حرکت فکری خود و از سوی دیگر به اقتضای آشنایی با فلسفه یونانی، موضوع پیوند جزئی و کلی را مورد تحلیل قرار دادند و نظریاتی آوردند. ولی چنان که انتظار می‌رود، نگرش مقبول، نگرش این‌سینا بود. این‌سینا برای سامان دادن به آن بازار آشفته، نظری جامع که با مصالح دینی جامعه او مخالفتی نداشت، به میان نهاد. می‌بایست به پرسش‌هایی از این‌گونه پاسخ دهد: آیا ذهن‌های انسان‌ها بر تصورهای کلی شامل‌اند؟ آیا در ورای ذهن‌های انسانی وجودهای کلی‌ای یافت می‌شوند؟ آیا چیزهای جزئی چه نسبتی با وجودهای کلی دارند؟ آیا تصورهای کلی چگونه به ذهن‌های انسان‌ها راه می‌یابند؟

این‌سینا موافق سنت‌های فلسفی اسلامی، در پاسخ اظهار داشت که ذهن‌های انسان‌ها بر تصورهای کلی شامل‌اند، در ورای ذهن‌های انسانی وجودهای کلی یافت می‌شوند، چیزهای

جزئی بهره‌هایی از وجودهای کلی دارند، و تصورات کلی بر اثر فعالیت ذهنی انسان از چیز-های جزئی برگرفته می‌شوند. تصورات کلی در ذهن‌های انسان‌ها موجودند، و وجودهای کلی خارجی در ذهن خدا یا عالم عقول موجودند و بهره‌هایی از وجودهای کلی در همه چیزهای جزئی موجودند. در این صورت، آنچه به نحوی از انحاء کلی است، هم در چیزهاست، هم مقدم است بر چیزها و هم موخر است از چیزها. در چیزهاست، زیرا چیزهای هر طبقه بسته اقتضای وجه‌های مشترک خود، بهره‌ای از آن دارند. مقدم است بر چیزها، زیرا جاودانه در عالم عقول موجود است، موخر است از چیزها، زیرا از چیزها به ذهن انسان می‌تابد و با نامی مشخص می‌شود.

نظر ابن‌سینا که به‌راستی جامع نظرهای سه‌گانه پیشینان بود، مورد استقبال حکیمان اروپای عصر میانه قرار گرفت. آلبرتوس کبیر همانند ابن رشد، در رواج آن کوشید. سپس به صورت فورمولی درآمد و به متفکران بعدی رسید:

Universalia	{	in rebus
		ante rem
		post rem

با همین فورمول بود که توماس قدیس مرحله‌های خلقت و علم الهی و شناخت انسانی را به روشنی تبیین کرد: خدا از روی تصورات کلی که در خود دارد، چیزها را می‌آفریند و می‌شناسد، و انسان به میانجی چیزها، وجه‌های مشترک با کلی هستی را فرا می‌گیرد و در برتوسو تصورات کلی، چیزهای جزئی را در می‌یابد.

مقول اول و مقول ثانی

ابن‌سینا در مبحث تصور کلی یا مفهوم سخت باریک شد. تصورات کلی را از لحاظ خاستگاه آن‌ها به دو گروه بخش کرد و از مقول اول و مقول ثانی دم زد. مراد از مقول اول تصویری کلی است که عروض آن به معروض و نیز اتصاف معروض به آن در خارج روی می‌دهد. به بیان دیگر، مفهوم کلی است نمودار چیزها که از مقایسه ادراک‌های حسی فراهم می‌آید، مانند مفهوم "رنگ" و مفهوم "شکل". مراد از مقول ثانی تصویری کلی است که عروض آن بر معروض و نیز اتصاف معروض به آن در ذهن روی دهد. به بیان دیگر، مفهومی است نمودار مفهوم‌های دیگر که از مقایسه مفهوم‌های دیگر فراهم می‌آید، مانند مفهوم "جزئیت" و مفهوم "غیریّت".

حکیمان مسیحی عصر میانه این تفکیک را روشن‌تر یافتند و برگرفتند. دو اصطلاح لاتینی *intentio prima* و *intentio secunda* که ترجمه دو مقول ابن‌سینا بودند، از عصر آلبرتوس کبیر به بعد در فلسفه مسیحی راه یافتند، و قدیس توماس بر آن اساس، علم منطقی را "علم مقولات ثانی" خواند.

در قرن چهاردهم ویلیام اوکام همین تفکیک را به شیوه‌ای دیگر به کار گرفت. از دیده او، هر یک از چیزهای جهان علامتی از خود به ذهن‌های ما می‌فرستند، اما ما نیز برای تشخیص هر چیز، علامتی به آن می‌دهیم. علامتی که یک چیز برای ما می‌فرستد، "علامت طبیعی" نام دارد. علامت طبیعی هنگامی که به ذهن می‌رسد، به صورت تصور در می‌آید. علامتی که مسا

برای یک چیز معین می‌کنیم، "علامت متافیزی" نام دارد و به صورت لفظ است. در هر مورد، این دو گونه علامت چون به چیزی یگانه تعلق دارند، باریک دیگر منطبق می‌شوند. از این رو ما نه تنها به وسیله چیزها، بلکه به میانجی اسم‌های خاص آن‌ها نیز بر تصویری مشخص دست می‌یابیم و بر اثر مقایسه نام‌های آن‌ها به مقول اول می‌رسیم. سپس مقول‌های اول را به میانجی نام‌های آن‌ها مقایسه می‌کنیم و به "نام‌های نام‌ها" *nominum nomina* یعنی مقولات ثانی می‌رسیم. مقولات اول موضوع علم‌های گوناگون‌اند. مقولات ثانی موضوع علم منطقی‌اند. هم مقولات اول و هم مقولات ثانی موضوع فلسفه‌اند.

منطق موجهه

در علم منطق صوری کهن که ارسطو آن را تنظیم کرد، هر گفتاری که در معرض احتمال صدق یا کذب باشد، "قضیه" (و نیز "گزاره" و "خبر" و "اخبار" و "قول جازم" و "حکم" و "عقد") خوانده می‌شود، مانند "سرمایه‌داری سودجوست" "امیرالایم ماندگار نیست". قضیه اگر متضمن شرطی نباشد، "قضیه حملی" نام دارد و اگر متضمن شرطی باشد، "قضیه شرطی" نام دارد. قضیه حملی شامل دو اصل یا "حد" است: "موضوع" و "محمول". موضوع یا "محکوم علیه" (برابر "مسئله" در بحث زبان) نمودار تصویری است که تصور دیگری را به صورت ایجابی یا سلبی به آن نسبت می‌دهند. محمول یا "محکوم به" (برابر "مسئله" در بحث زبان) تصویری است که به موضوع نسبت داده‌اند. در قضیه "سرمایه‌داری سودجوست" "سرمایه‌داری" موضوع و "سودجو" محمول است. لفظ "است" که موضوع و محمول را به یکدیگر پیوند می‌دهد، "رابطه" نامیده می‌شود. بنابراین قضیه حملی متعارف دارای سه‌پاره است: موضوع و محمول و رابطه.

کیفیت نسبت میان موضوع و محمول را "ماده قضیه" یا "عنصر قضیه" می‌نامند. در قضیه "سرمایه‌داری سودجوست" ماده قضیه، ضرورت است، به این معنی که سودجویی برای سرمایه‌داری ضروری است. در قضیه "پاکستان متجاوز است" ماده قضیه، امکان است، به این معنی که پاکستان می‌تواند متجاوز باشد یا نباشد. می‌توان با ذکر یک لفظ، ماده قضیه را تصریح کرد. چنین لفظی را "جهت" (یا "نوع") قضیه می‌نامند. در قضیه "سرمایه‌داری ضرورتاً سودجوست" لفظ "ضرورتاً" جهت قضیه است.

قضیه‌های حملی را به اعتبار جهت به دو گروه بخش می‌کنند: قضیه‌های جهت‌دار و قضیه‌های فاقد جهت. قضیه جهت‌دار را چون نمودار جهت یا وجه یا نوع قضیه‌اند، "قضیه موجهه" یا "وجه" یا "قضیه منوعه" نام داده‌اند و چون افزون بر سه پاره قضیه حملی بی‌جهت، دارای جهت نیز هست، "قضیه رباعیه" نیز خوانده‌اند. قضیه فاقد جهت را به سبب آزادی از قید جهت، "قضیه غیر موجهه" یا "قضیه مطلقه" یا "قضیه مطلقه عامه" نامیده‌اند. قضیه‌های موجهه بر دو گونه‌اند: قضیه‌های موجهه بسیط و قضیه‌های موجهه مرکب. قضیه موجهه اگر متضمن ایجاب یا سلب باشد، بسیط است و اگر هم متضمن ایجاب و هم متضمن سلب باشد، مرکب است. قضیه "هر سرمایه‌دار سودجوست بالضروره" نمونه قضیه موجهه بسیط است و قضیه "پاکستان متجاوز است بالفعل و نه بالذوام" نمونه قضیه موجهه مرکب است. هر قضیه موجهه مرکب بر اثر تحلیل به صورت دو قضیه موجهه بسیط در می‌آید. دو قضیه "پاکستان متجاوز است بالفعل" و "پاکستان متجاوز نیست در همه زمان‌ها" در قضیه مرکب "پاکستان متجاوز است بالفعل و نه

بالدوام" مستتر هستند.

جهت هر قضیه آن قضیه را از لحاظی محدود یا مقید می‌کند. از این رو در استدلال‌هایی که بر اساس قضیه‌های موجه صورت می‌گیرند، ویژگی‌هایی راه می‌یابند. کشف و تنظیم این ویژگی‌ها کار علم منطق موجهه است. به سبب پیچیدگی قضیه‌های موجه و فراوانی ترکیب‌هایی که از آن‌ها فراهم می‌آیند، علم منطق موجهه علمی بفرنج است.

این علم در جهان باستان درست گسترده نشد. ارسطو با طرح قضیه‌ها و قیاس‌های موجه دست به کاری بزرگ زد. ولی پیروان او در یونان و روم و اروپای عصر میانه کار بزرگ او را به سامان نرساندند. در منطق موجهه ارسطو قضیه دو گونه جهت به خود می‌گیرد: "ضرورت" و "امکان". اما مفهوم ضرورت مفهوم امتناع را هم در بر دارد و مفهوم امکان متضمن دو مفهوم است - امکان عام و امکان خاص. آنچه عدمش ممنوع باشد، ضروری است، آنچه وجودش ممنوع باشد، ممنوع است، آنچه عدمش ضروری نیست، ممکن عام است و آنچه نه عدمش و نه وجودش ضروری است، ممکن خاص است. چیزهای عینی یا ضروری هستند یا ممکن (عام)، ولی نمودهای ذهنی و نمایش‌های لفظی آن‌ها (قضیه‌ها) هر چهار جهت را می‌پذیرند. برای کشف رابطه‌های منطقی قضیه‌ها باید توجه کرد که قضیه اگر ممکن باشد، ضروری نخواهد بود، و قضیه فقط و فقط وقتی ممکن (عام) است که نفی آن ضروری نباشد، و قضیه فقط وقتی ضروری است که نفی آن ممکن نباشد.

پس از ارسطو، شاگرد او، تئوفراس توس منطق موجهه استاد خود را ادامه داد و مفهوم‌هایی مانند مفهوم امکان خاص را به کنار گذاشت. حکیمان رواقی و مگاری هم در آن زمینه به نکته‌سنجی پرداختند، و دی‌یودوروس کروئوس که به نحله مگاری تعلق داشت، عامل زمان را نیز در قضیه‌های موجه وارد کرد و تعریف‌های جدیدی از جهت‌ها به دست داد. از نظر او، آنچه یا صادق است یا صادق خواهد بود، ممکن است، آنچه کاذب است و هرگز صادق نخواهد بود، ممنوع است؛ آنچه صادق است و هرگز کاذب نخواهد بود، ضروری است؛ و آنچه یا کاذب است یا کاذب خواهد بود، غیرضروری است. نگرش دی‌یودوروس با وضعی که مورد انتقاد رواقیان قرار گرفت، در عصر اقتدار فرهنگ هلنی دوام آورد و به اروپای مسیحی انتقال یافت. ولی حکیمان مسیحی اساساً منطق موجهه را مایه درد سر شمردند و بدان اعتنائی درخور ننمودند.

فیلسوف گرامی ما، ابوعلی سینا منطق موجهه را هم مانند دانش‌های دیگر یونانی مورد مطالعه قرار داد، قضیه‌ها و قیاس‌های جهت‌دار را به دقت تحلیل کرد و مخصوصاً زمان را به عنوان جهتی بر اهمیت در قضیه‌ها دخالت داد.

چنان که ابوعلی سینا معلوم داشت، قضیه‌های زمان‌نما بسیار پیچیده و ابهام‌انگیزند. مثلاً قضیه ضروری "همه x ها y هستند" چنین حنی می‌دهد که "در هر زمان (t) همه x ها y هستند" است. اما این قضیه ابهام دارد، و نمی‌توان سنجدیده آن را در مورد‌های گوناگون به کار برد. اگر بر اساس آن بگویم که "در هر زمان (t) همه انسان‌ها گویا هستند" است. حکمی درست رانده‌ایم. اما اگر بر همان اساس، بگویم که "در هر زمان (t) همه انسان‌ها می‌رنند" است. به خطا رفته‌ایم. بنابراین باید قضیه‌های زمان‌نما را با دقت تحلیل و طبقه‌بندی کرد.

ابوعلی سینا بر اثر تحلیل و طبقه‌بندی دقیق، گوناگونی قیده‌های زمانی را دریافت و مثلاً نشان داد:

۱. هر x همانا y است در هر زمان در طی دوره عمر خود بالضرورة: همه انسان‌ها،

حیوان هستند بالضرورة.

۲. هر x همانا y است در اکثر زمان‌ها از دوره عمر خود بالضرورة: همه انسان‌ها متنفس (یعنی فروبرنده اکسیژن) اند بالضرورة.

۳. هر x همانا y است در برخی از زمان‌ها از دوره عمر خود بالضرورة: همه انسان‌ها می‌رنند بالضرورة.

نظریه‌ای که ابوعلی سینا در باره قضیه‌ها و قیاس‌های زمانی ترتیب داد، به وسیله نوشته‌های خود او و نیز به وسیله اثرهای پیروان او مخصوصاً اساساً لاقتهاس از نصیرالدین طوسی و الشمسیه از کاتبی قزوینی و شرح‌التکمیل فی المنطق از محمدبن فیض‌الله شیرازی در میان منطقیان اسلامی رواج یافت. مطابق این نظریه، می‌توان قضیه‌های حملی را با چهار جهت، مقید کرد:

۱. قید ضرورت (و امتناع)

۲. قید امکان (امکان عام)

۳. قید دوام (ادامه)

۴. قید فعلیت (تحقق به درجه‌ای یا در زمان)

و نیز می‌توان قضیه‌های حملی را با چهار قید زمانی مقید کرد:

۱. قید وجود: در طی عمر موضوع قضیه:

هر انسانی حیوان است تا زمانی که وجود دارد.

۲. قید شرط: در طی عمر موضوع قضیه و مشروط بودن موضوع به شرطی:

هر کاتب قلم به دست است مادام که می‌نویسد.

۳. قید وقت: در زمان معینی از عمر موضوع قضیه:

قمر تاریک است در زمانی که زمین بین آن و خورشید قرار می‌گیرد.

۴. قید انتشار: در زمان نامعینی از عمر موضوع قضیه:

هر انسانی متنفس است در زمان‌هایی.

در نتیجه ضرب این دو دسته جهت، ترکیب‌هایی فراهم می‌آیند. روشن است که قید ۳

(وقت) و قید ۴ (انتشار) چون محدودیت زمانی دارند، نمی‌توانند با جهت ۳ (دوام) و جهت

۴ (فعلیت) بیامیزند. از این رو شماره ترکیب‌ها از چهارده بالاتر نمی‌رود. این چهارده ترکیب

به ترتیب مشتمل‌اند بر چهار ترکیب با قید ضرورت، دو ترکیب با قید دوام، چهار ترکیب با

قید فعلیت، و چهار ترکیب با قید امکان.

۱. قضیه ضروریه مطلقه:

هر انسانی گویاست بالضرورة (تا زمانی که وجود دارد).

۲. قضیه مشروطه عامه:

هر کاتب قلم به دست است بالضرورة مادام که می‌نویسد.

۳. قضیه وقتیه مطلقه:

قمر تاریک است بالضرورة در زمانی که زمین بین آن و خورشید قرار می‌گیرد.

۴. قضیه منتشره مطلقه:

هر انسان متنفس است بالضرورة در زمان‌هایی.

۵. قضیه دائمه مطلقه:

هر انسان گویاست بالدوام (تا زمانی که وجود دارد).

۶. قضیه عرفیه عامه : هر کاتب قلم به دست است بالدوام مادام که می نویسد .
 ۷. قضیه مطلقه عامه : هر انسان متنفس است بالفعل (در بعضی از زمان ها) .
 ۸. قضیه ممکنه مطلقه : هر کاتب قلم به دست است بالفعل .
 ۹. قضیه مطلقه وقتیه : هر کاتب قلم به دست است بالفعل در زمان نوشتن .
 ۱۰. قضیه مطلقه منتشره : هر انسان متنفس است بالفعل در بعضی از زمان ها .
 ۱۱. قضیه ممکنه عامه : هر کاتب قلم به دست است بالامکان (در زمانی) .
 ۱۲. قضیه مطلقه ممکنه : هر کاتب قلم به دست است بالامکان (در حین نوشتن) .
 ۱۳. قضیه ممکنه وقتیه : قمر تاریک است بالامکان در زمانی که زمین بین آن و خورشید قرار گیرد .
 ۱۴. قضیه ممکنه منتشره : هر انسان متنفس است بالامکان در هر زمان .
- بر همین سیاق قضیه های موجه مرکب نیز گوناگون اند :
۱. قضیه مشروطه خاصه : هر کاتب دست به قلم است مادام که می نویسد ، نه بالدوام .
 ۲. قضیه وقتیه : قمر تاریک است در زمانی که زمین بین آن و خورشید قرار می گیرد ، نه بالدوام .
 ۳. قضیه منتشره : هر انسان متنفس است در زمانی از زمان ها ، نه بالدوام .
 ۴. قضیه عرفیه خاصه : هر کاتب قلم به دست است مادام که می نویسد ، نه بالدوام .
 ۵. قضیه ممکنه خاصه : هر انسان کاتب است به امکان خاص .
 ۶. قضیه وجودیه لازوره : هر انسان خنده ور است بالفعل ، نه بالضروره .
 ۷. قضیه وجودیه لادائمه : هر انسان خنده ور است بالفعل ، نه بالدوام .

منطق موجهه اسلامی به همراهی برخی دیگر از عنصرهای فرهنگ اسلامی در اواخر عصر میانه به اروپای مسیحی رسید . در سده سیزدهم حکیمانی مانند آلبرتوس کبیر و توماس قدیس و ویلیام شروود و پتروس هیسپانوس **Petrus Hispanus** که از نظام فلسفی ابوعلی سینا بهره برده بودند ، در زمینه منطق موجهه گام هایی بلند برداشتند و راه را برای ویلیام اوکام که در باره قیاس های موجه به پژوهش پرداخت و از قضیه های موجه بیش از هزار ترکیب فراهم آورد ،

گشودند . این گونه پژوهش های منطقی که در آن عصر "منطق نو" **logica moderna** نام گرفتند ، چند گاهی توجه حکیمان را به خود جلب کردند . با این همه ، منطق موجهه نه در اروپای عصر میانه و نه در اروپای عصر جدید درست به پیش نرفت . عصر تکامل منطق موجهه عصر حاضر است . علم منطق ریاضی که در پرتو ترفیقات دانش های ریاضی پدید آمد ، منطق موجهه را هم در بر گرفت و در سده بیستم و خصوصاً از ۱۹۳۰ به این سو آن را به پیش راند . اکنون نظریه منطق موجهه به عنوان پاره ای از منطق های چندارزشی مورد مطالعه منطق شناسان نام دار از قبیل لوکاسی یویچ **Lucasiewicz** و کانگر **Kanger** و هینتی کا **Hintikka** قرار گرفته است . منطق موجهه ابن سینا هم به وسیله محققانی مانند سید عبدالله انوار در ایران و نیکولاس رشر **Nicholas Rescher** در خارج انتظام یافته و در قالب نمادهای منطق ریاضی به جهان دانش عرضه شده است - ارمغانی دیگر برای جهان از گنجینه اندیشه انسانی جهانی .