

ذات در فلسفه ابن سینا

سکینه کریمی^۱ - محمد سعیدی مهر^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۰

چکیده

با تأمل در آثار ابن سینا مشخص می‌شود ابن سینا «ذات» را در حوزه ذات نوعی در دو معنای ماهیت و طبیعت و در حوزه ذات فردی به‌ویژه، درباره واجب تعالی در معنای وجود به‌کار گرفته است. در این میان، معنای دوم (طبیعت) که حاصل پژوهش او در شناخت اشیاء است، بر معنای اول (ماهیت) ابتناء دارد. بر اساس همین معنای از ذات، وی در فرآیند آزمایش فکری و با استفاده از توان ذهنی انسان اعتبارات گوناگونی برای ذات مطرح ساخته، از لوازم و مقتضیات شکل‌گیری هر یک از این اعتبارات در علوم متفاوت سخن می‌گوید. تفکیک معانی در میان دو حوزه ذات نوعی و ذات فردی و تفکیک اعتبارات مذکور نزد ابن سینا منجر به آشکارسازی ایده ذات‌باوری وی شده، این نتیجه را به دست می‌دهد که ذات‌باوری ابن سینا با موجودباوری وی منافاتی ندارد و انواع و حدود تام به دلالت مطابقت نشان‌دهنده ذات اشیاء هستند.

واژگان کلیدی: ابن سینا - ذات - ذات‌باوری - ماهیت - طبیعت.

Dhāt (Essence) in the Philosophy of Avicenna

Sakineh Karimi³, Mohammad Saeedimehr⁴

Abstract

Reflecting on Avicenna's works indicates that by '*Dhāt*' (ذات), when used in the context of universal essences, he means either the quiddity or the nature, and when used in the context of individual essence, especially God's essence, he means the very existence. The second meaning, i.e. the nature, which is the result of his inquiry about the reality of things, is based on the first one, i.e. the quiddity. According to this second meaning, and through a kind of thought experiment and using human mind's capacity, Avicenna discusses different aspects of essence and their implications in various sciences. These conceptual analyses help us to discover his idea of essentialism. The final conclusion is that Avicenna's essentialism is consistent with his idea about existence and the definitions can refer to the essence of objects.

Keywords: Avicenna, essence, essentialism, quiddity, nature.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم Sk. Karimi@stu.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه - دانشگاه تربیت مدرس saeedi@modares.ac.ir

3. Ph.D. Student in Comparative Philosophy, University of Qom, Qom, Iran. (Sk. Karimi@stu.ac.ir)

4. Professor of Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, IRAN (saeedi@modares.ac.ir)

مقدمه

با مروری بر آثار ابن سینا روشن می‌شود مفهوم ذات معانی متفاوتی داشته، دارای اشتراک لفظی پنهان^۱ است. به طوری که، به منظور شناسایی آن، نه تنها ارائه تعریف حدی از آن ممکن نیست^۲، بلکه ارائه تعریف شرح‌الاسمی از آن نیز به دلیل عدم تنقیح معانی، با صعوبت همراه است^۳. یکی از توصیه‌های روش‌مند برای شناسایی این‌گونه مفاهیم آن است که آنها را با کمک مفاهیم متمائل که عموماً موضوع معنایی بیشتری از مفاهیم اولیه دارند، مشابه‌سازی و مقایسه نماییم^۴. به این ترتیب، توانسته‌ایم شبکه‌ای از معانی مختلف را که در ارتباط با این‌گونه مفاهیم هستند، شناسایی کرده؛ جداگانه، به تحلیل مفهومی هر یک از آنها بپردازیم.

به نظر می‌رسد از تحلیل مجموعه‌ای از مفاهیم مشابه و متناظر در آثار ابن سینا می‌توانیم به آشکارسازی معانی و اعتبارات گوناگون درباره مفهوم ذات بپردازیم. این مسئله راه‌گشای بسیاری از مسائل فلسفی است که به علت ابهامات ناشی از عدم تنقیح معنایی ذات، با آن روبه‌رویییم. از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد؛ ابن سینا از کدام حیث ذات اشیاء را به رسمیت می‌شناسد؟ وی به کدام دلیل در منطق برای اشاره به ذات اشیاء از دلالت مطابقی بهره می‌جوید؟ چرا در شناخت اشیاء، پای طبیعت را به میان کشیده، از ویژگی‌های طبیعی به مثابه ویژگی‌های ذاتی سخن می‌گوید؟ رابطه میان اعتبارات سه‌گانه ذات چگونه است؟ و دست آخر آن که ذات در حوزه ذات فردی و به‌ویژه درباره واجب تعالی به کدام معنا به کار رفته است؟

۱. «اشترک اللفظ علی ثلاثة مراتب: جلی، خفی و أخفی. الجلی هو الذی یکون اللفظ حسب اللغة مشترکاً کالعین و الاحتراز عنه سهل. و الخفی هو الذی لا یکون اللفظ حسب اللغة مشترکاً بل یکون حسب إطلاقه فی العلوم و الصناعات المختلفه مشترکاً، کالحد فی الرياضیات و المنطق و الجغرافیا و الفقه. و الأخفی هو الذی یکون اللفظ بحسب استعمالات متعدده فی علم واحد مشترکاً کالإمكان فی المنطق و القوة فی الفلسفة و الاحتراز منه صعب جداً. لفظة الذاتی من هذا القسم و لذلك آثار مغالطات کثیرة...» (رازی، ۱۳۸۱: ۳۷۷). در این جا مقصود از اشتراک لفظی پنهان ذات آن است که واژه ذات اولاً دارای اشتراک لفظی خفی است زیرا در علوم متفاوت نظیر منطق، متافیزیک، فیزیک معانی گوناگون دارد و ثانیاً دارای اشتراک لفظی اخفی است به دلیل آن که، در هر یک از این علوم نیز در معانی متفاوتی به کار گرفته شده است.

۲. زیرا ذات معقول ثانی فلسفی است و هر گونه تعریف از آن منجر به دور می‌شود.

۳. با اقتباس از: همان.

۴. طوسی، ۱۳۶۱: ۴۱۵. مظفر، ۱۴۰۸: ۱۲۲.

برطرف کردن این‌گونه ابهامات نیازمند آن است که معنایابی فلسفی^۱ منقحی از مفهوم ذات در فلسفه ابن سینا صورت پذیرد. از این‌رو، مسئله پیشاروی ما آن است که ذات در فلسفه ابن سینا در کدام معانی به‌کار رفته و میان این معانی، چه ارتباطی وجود دارد؟ در این مقاله، به‌منظور یافتن پاسخی روشن برای این مسئله، تلاش شده است از روابط درون شبکه‌ای مفاهیمی که با مفهوم ذات در ارتباط است، راهی به سوی فهم ذات در منظر ابن سینا حاصل گردد.

درآمدی بر مسأله ذات نزد ابن سینا

یکی از مفاهیم بنیادین که از دیرباز در فلسفه نقش مهمی ایفا کرده است، مفهوم ذات است. ارسطو در تبیین ایده ذات باوری خود چنین استدلال می‌کند که اگر اشیاء ذات نداشته باشند، آن‌گاه نمی‌توانیم درباره اشیاء بیاندیشیم یا سخن بگوییم.^۲ وی در متافیزیک آورده است: مرادم از این‌که می‌گویم انسان به معنی یک چیز تنها است، این است که اگر «فلان شیء»، انسان است، پس اگر موجودی انسان است، «فلان شیء» برای آن موجود، ذات انسان است... چه اگر ما درباره «یک» چیز نیاندیشیم، درباره هیچ چیز نمی‌توانیم اندیشید، اما اگر بتوانیم درباره یک چیز بیاندیشیم به این یک چیز که درباره‌اش اندیشیده می‌شود، می‌توان یک نام داد.^۳

ارسطو هم‌چنین استدلال می‌کند که بهترین تبیین برای این‌که چرا اشیاء آن‌گونه که آنها را می‌یابیم ذات دارند، این است که خود اشیاء ذات دارند. از نظر او به واسطه ذات شیء است که می‌توان در مورد آن شیء سخن گفت و آن را از دیگر اشیاء متمایز ساخت:

پس اگر درباره چیزی به درستی بتوان گفت «انسان است»، این چیز به حکم ضرورت باید «حیوان دو پا» باشد. زیرا معنایی که با انسان به دست آوردیم، همین بود.^۴

و در پرتو ذات می‌توان فهمید که هر چیزی همان است که هست و از دیگر اشیاء متمایز است:

۱. در سنت مطالعه معنی می‌توان سه گونه معنایابی فلسفی، منطقی و زبانشناسی را از یک‌دیگر باز شناخت. در این میان، به نظر می‌رسد در معنایابی فلسفی به مطالعه انتزاعی معنا در روابط میان انسان، زبان و جهان پرداخته می‌شود. با کمی تغییر برگرفته از: صفوی، ۱۳۸۶: ۳-۵. نیز بنگرید به: Gopnik, 1973: 202-204.

2. Aristotle, 1995: 1006a & 1006b. See: Gareth, 1990: 254.

3. Aristotle, 1995: 1006a & 1006b.

4. Ibid, 1006b.

به علاوه ما هنگامی معتقد می شویم که یک شیء را به نحو کامل می شناسیم که بدانیم آن شیء «چیست» - مثلاً انسان «چیست» و آتش «چیست» - نه هنگامی که بر کیف، کم یا مکان آن آگاه باشیم.^۱

با این وصف، ارسطو همواره واقعیتی را در خارج در نظر می گیرد و از لحاظ تصویری و مفهومی آن را دوباره در درون خود بازتولید می نماید. به طوری که، تصدیقاتی درباره واقعیات می سازد که در عالم خارج تحقق دارند. در فکر او، زبان پیرو فکر است و فکر پیرو اشیاء خارجی. اشیائی وجود دارند که ما آنها را به حس درک می کنیم و همین اشیاء علت ادراک حسی ما هستند. اما نکته مهم آن است که اشیائی که با ادراک حسی آنها را درک می کنیم، نسبت به حس ما تقدم دارند و مستقل از احساس ما هستند.^۲ این نظریه که به دیدگاهی واقع گرایانه منجر می شود، دیدگاهی در باب واقعیت و ذات اشیاء است.^۳

ابن سینا در مباحثی که درباره مسأله ذات مطرح می کند، از تفاسیر فرفورزیوس بر منطق ارسطو بسیار متأثر بوده است. فرفورزیوس در مدخلی که بر منطق ارسطو نوشت، هدف خود را شناخت جنس، فصل، نوع، عرض و تعریف عنوان کرد تا از این رهگذر مقولات ارسطویی به درستی فهم شوند و زمینه برای ارائه تعریف بر آنها فراهم آید:

... برای دریافتن دکتترین مقولات ارسطو، دانستن حقیقت جنس و فصل و نوع و عرض خاص و عرض عام در بایست است. گذشته از این آگاهی از این مفاهیم، هم برای آوردن تعریف و هم برای آن چه مربوط به تقسیم بندی است و هم برای اقامه برهان پرثمر است.^۴

ابن سینا به پیروی از فرفورزیوس تقسیم بندی پنج گانه ای را محور مباحث منطقی خود قرار داده است. نوع، جنس و فصل؛ صفات ذاتی و عرض عام و خاص؛ صفات عرضی هستند. در میان

1 . Ibid, 1028a & 1028b.

۲. کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۲۳-۳۲۰.

3. Aristotle, 1995: 1010b & 1011a.

لازم به ذکر است دیدگاه واقع گرایانه درباره ذات که مورد قبول ارسطو و فیلسوفان مشائی از جمله ابن سینا بوده، امروزه به شدت و با نگاهی نو، مورد بحث و گفتگوی فیلسوفان تحلیلی واقع شده است. از آن جمله می توان به این موارد اشاره کرد: Bird, 2009: 498-507. Ellis, 2002: 22-35. Fine, 1994: 1-15. Klima, 2002: 175-177.

سعدی مهر، ۱۳۷۹: ۲۲۴-۲۴۴.

۴. فرفورزیوس، ۱۳۸۳: ۶۱.

خود این صفات نیز ترتب و طبقه‌بندی خاصی وجود دارد. به طوری که ممکن است یک مفهوم برای انواع تحت خود جنس باشد و برای اجناس فوق خود، نوع باشد. البته انواعی هم وجود دارد که بلافاصله بالاتر از افراد قرار می‌گیرد. این نوع از انواع (نوع‌الانواع)، سلسله طبقه‌بندی اشیاء را برحسب حمل‌کردنی‌ها خاتمه می‌دهد و بدین ترتیب این انواع به هیچ وجه نمی‌توانند جنس نوع دیگری باشند و در طرف مقابل، اجناسی وجود دارند که کلی‌ترین جنس موجود در یک مقوله‌اند (جنس‌الاجناس) و خود، نوع جنس بالاتری نیستند. مجموعه این اجناس عالی مقولات ده‌گانه‌اند.^۱ البته ابن‌سینا در مباحث آغازین مدخل کتاب *الشفاء*، در موارد بسیاری به نقد فرفورپوس می‌پردازد. به‌گونه‌ای که ابراهیم مدکور این بخش از کتاب *الشفاء* را تکمیل و اصلاحی برای *ایساغوجی* می‌داند که حقیقتاً نقش مقدمه‌ای برای کل منطق را ایفا می‌کند.^۲

افزون بر این، در سنت فلسفه اسلامی با رویکرد متفاوتی به مسئله ذات پرداخته شده است. در نظام فکری ابن‌سینا لازم است میان هرگونه اندیشه درباره چیستی (ذات) یک شیء، با اندیشه درباره هستی آن تمایز نهاد. وی مانند فارابی بر این باور است که اشیاء علاوه بر آن‌که در اندیشه ما موجودند، جنبه عینی نیز دارند و فارغ از چگونگی اندیشیدن ما درباره آنها، مرکباتی هستند از دو امر ثابت و متغیر. حیثیت ثابت اشیاء، همواره نمایی از هویت و چیستی آنها را به نمایش می‌گذارد و تخلف و امتناع از آن ممکن نیست و حیثیت تغیر آنها همان حیثیت وجودی آنها است که در هر شیء متغیر است. اساس فلسفه ابن‌سینا بر چنین تمایزی استوار است.^۳ در واقع سابقه چنین تمایزی به ارسطو باز می‌گردد. ارسطو پرسش از چیستی وجود را که مسئله‌ای هستی‌شناسی است، با پرسش از چیستی جوهر یکی می‌داند. از دیدگاه وی، وجود هر چند معانی گوناگونی دارد، جوهر اساسی‌ترین معنای آن است.^۴ با این تفاوت که، ارسطو بنای فلسفه خود را بر اساس تمییز میان جوهر و عرض نهاد، از تمایز وجود و ماهیت تنها در آثار منطقی خویش یعنی *تحلیلات پسینی* و *پیشینی*، با توجه به جایگاه این دو کتاب سخن گفته است.^۵ این در

۱. ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ۱۹-۱۳. فرفورپوس، ۱۳۸۳: ۸۲-۸۶.

۲. ابن‌سینا، ۱۴۰۴ (د): ۴۵.

۳. فارابی، ۱۴۰۵: ۴۸-۴۷. ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۵.

4. Aristotle, 1995: 1028a.

5. Ibid, 92b & 46b.

حالی است که ابن سینا پای این مباحث را به حیطة مابعدالطبیعه خود کشانده است و به-صراحت از این مسئله در آثار خود سخن می‌گوید:

... ماهیت شیء غیر از انیت آن است. پس انسان بودن انسان غیر از موجود بودن آن است.^۱

در این میان، در اندیشه ابن سینا وجود مفهومی تشکیکی و امری مشترک میان موجودات است. از این رو، نمی‌تواند ذاتی موجودی خاص باشد.^۲ وجود عارض بر ذات اشیاء است^۳ و بنابراین متأخر از ذات بوده، مختص شیء خاصی نیست. با این حال، انیت (هستی) اشیاء به موجود بودن آنهاست.^۴ از این حیث، می‌توان گفت ابن سینا موجود باور است و اطلاق موجود باوری بر اندیشه وی بدان معنا است که در نگاه او، جهان مملو از موجودات است.^۵ در نگاه ابن سینا علاوه بر حیث مذکور، اشیاء از حیث چیستی خود نیز مورد پژوهش قرار می‌گیرند. پاسخ به پرسش از چیستی اشیاء به ذات آنها ارجاع داده می‌شود. ذات هر شیء، به مثابه هویت آن شیء، اختصاص به همان شیء دارد.^۶ به طوری که، می‌توان گفت ابن سینا وجود ذات را برای اشیاء به رسمیت می‌شناسد و به این اعتبار ذات باور است. روشن است که دو نگرش ذات باوری ابن سینا با موجود باوری وی ناسازگار نیست. زیرا این هر دو، هر یک از دو حیث متفاوت، بر اندیشه ابن-سینا قابل اطلاق است و به همین دلیل، هیچ یک قابل فروکاست به دیگری نیز نیست.

مفهوم ذات در شبکه‌ای از مفاهیم مرتبط با آن

حقیقت، حقیقت خاص، شیئیت، هویت، وجود خاص، ماهیت، طبیعت و نظایر آن، واژگانی هستند که در آثار ابن سینا مترادف^۷ با لفظ ذات به کار گرفته شده‌اند؛ درباره ترادف این واژگان با

۱. «...فماهیة الشیء غیرانیتة. فالإنسان کونه إنسانا غیر کونه موجودا.» ابن سینا، ۱۴۰۴ (الف): ۱۴۳.

۲. همو، ۱۴۰۴ (ب): ۳۴. همو، ۱۳۷۱ ص ۲۱۱. ملاصدرا، بی تا: ۲۶.

۳. ابن سینا، ۱۴۰۴ (ج): ۲۷.

۴. همو، ۱۴۰۴ (ب): ۳۸-۳۹.

۵. همو، ۱۳۷۵: ۹۵-۹۶.

۶. همو، ۱۴۰۴ (ب): ۲۹-۳۱. همو، ۱۴۰۵ (ب): ۱۷.

۷. در مباحث معناشناختی واژگان در یک شبکه مفهومی به طرق مختلف با یکدیگر مرتبطند: ایهام، تشابه، ایهام (vagueness) و نظایر آن؛ هم معنایی، ترادف، شمول معنایی (Synonymy) یکسان، هم شمولی (co-hyponymy) و همانند

واژه ذات می‌توان گفت در نظر ابن سینا ذات دارای معانی گوناگونی است و وی در هر یک از این معانی به عبارات گوناگون نگریسته، برای آنها نام‌های مختلفی برگزیده است. زیرا به طور کلی، ذهن آدمی از هر موجود محدودی می‌تواند مفاهیمی برداشت کند که از حیثیات مختلف بر آن موجود محدود صدق کند و به اعتبار این حیثیات مختلف، آن مفهوم نیز نام‌های متفاوتی به خود می‌گیرد. مثلاً مفهوم انسان به اعتبارات مختلف؛ ذات، حقیقت، ماهیت و طبیعت زید است.^۱ با تأمل در این معانی روشن می‌شود در آثار ابن سینا، در یک تقسیم‌بندی برای ذات می‌توان سه معنای متفاوت ماهیت، طبیعت و وجود را یافت.^۲ این سه معنا بر اساس کارکرد ذات در هر یک از حوزه‌های ذات نوعی و ذات فردی به دست آمده است و هر یک از سایر معانی در یک شبکه منسجم با یکی از معانی مذکور قرابت بیشتری دارد. اکنون به سراغ تحلیل مفهومی دسته‌ای از واژگان می‌رویم که ذیل نخستین معنای از ذات یعنی ماهیت گنجانده شده است.

معنای اول ذات؛ ماهیت

پرسش از چیستی اشیاء در فلسفه ابن سینا پرسش (ماهو) است. پرسش (ماهو) دلالت بر مای حقیقیه دارد. چنین پرسشی، مختص موجوداتی ممکن‌الوجود است که وجود در آنها خارج از ذات و از ناحیه غیر است.^۳ به نظر ابن سینا، یک مفهوم ماهوی آن است که بار معنایی کافی برای حکایت از مجموعه اوصاف ذاتی شیء را داشته باشد همانند مفهوم انسان (حیوان ناطق) که بر کمال حقیقت مصداقش دلالت می‌کند^۴ بر این اساس، هر مفهومی که نه ماهوی باشد و نه

آن؛ تضاد معنایی (antonymy). با کمی تغییر برگرفته از: صفوی، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۸. لیکن شبکه مذکور در متن صرفاً با محوریّت هم معنایی یا مترادف ایجاد شده است.

۱. با اقتباس از: ابن سینا، ۱۴۰۵ (ب): ۱۳-۱۲. همو، ۱۴۰۴ (ب): ۳۱. همو، ۱۴۰۴ (د)، بخش ۱: ۲۹-۲۸.

۲. لازم به یادآوری است که پیش از این نیز درباره اختلاف معانی ذات یا سایر واژگان مترادف با آن مطالبی بیان گردیده است: «اموری که از چیستی آنها پرسیده می‌شود حقیقت‌هایی هستند که بیرون از ذهن، تحقق دارند. چنین حقیقت‌های متصل در منطوق، طبیعت و در فلسفه ماهیت و ذات نام دارند و همین حقیقت‌ها در خارج، امری شخصی و جزئی‌اند و در ذهن به صورت یک مفهوم کلی (کلی طبیعی) هستند مانند انسان...» (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۴: ۸۳). نیز در: مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۴، ذیل عنوان ذات: ۱۳۷ و جرجانی، ۱۳۷۰، ذیل عنوان ماهیت: ۸۴ نظیر این مطالب آمده است.

۳. ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵.

۴. همو، ۱۴۰۴ (د)، بخش ۱: ۳۷-۳۸.

ذاتی، یک مفهوم عرضی است^۱. افزون بر این، مفهومی که صرفاً بیان‌گر جزئی از حقیقت یک شیء، خواه جزء مشترک (جنس)، خواه جزء مختص (فصل) باشد یک مفهوم ماهوی شمرده نمی‌شود زیرا چنین مفهومی به‌تنهایی، آینه تمام‌نمای حقیقت یک شیء نیست. مثلاً مفاهیمی مانند حیوان و ناطق که مفاهیم ذاتی خوانده می‌شوند، هیچ یک به‌تنهایی حاکی از ماهیت انسان نیستند و صرفاً بر جزئی از آن ماهیت دلالت دارند^۲.

البته ذهن ما این توانایی را دارد در یک اعتبار مفاهیم ذاتی (جنس و فصل) را بشرط لای از یک-دیگر و در اعتبار دیگر لابشرط از هم لحاظ کند. در صورت نخست، این مفاهیم به طریق ماهو دلالت (تضمن) بر ذات دارند و هر یک برای دلالت بر ذات شیء، نیازمند دیگری است. لیکن در اعتبار لابشرطی تغایر جنس و فصل تنها به ابهام و تعیین است و ذهن هر یک از جنس را که ذاتی مشترک است و فصل را که ذاتی مختص است متعری (لابشرط) از هر عارض و لاحق لحاظ می‌کند. در این اعتبار، برخلاف جنس که مفهومی مبهم است؛ فصول مانند انواع مفاهیمی متعین و متحصل هستند. آنها صور نوعیه اشیاء هستند و صورت نوعیه چیزی جز فعلیت و تحصل خارجی شیء نیست^۳.

از این رو، ابن سینا در پاسخ به کسانی که جنس را در پاسخ به ماهو کافی می‌دانند، در فقره‌ای از عبارات خود در فصل ششم از مقاله اول فن ششم (جدل) در کتاب الشفاء چنین می‌گوید:

گروهی گفته‌اند که بین دال بر ماهو و بین دال بر ما به‌الشیء هو ما هو تفاوت وجود دارد، لیکن هر چه خواستیم و بلکه تلاش وافر کردم تا فرق بین پرسش ماهو و پرسش ما به‌الشیء هو ما هو و در نتیجه تفاوت میان پاسخ‌های آن دو پرسش را بفهمم، برایم کاملاً غیر ممکن می‌نمود و سخن گوینده مزبور را چیزی جز تکلف نیافتم^۴.

۱. همان: ۳۳-۳۲.

۲. همو، ۱۳۷۹: ۱۱.

۳. همو، ۱۴۰۴(ب): ۱۵-۱۶ و ۲۴۰-۲۳۹ و ۲۲۰-۲۲۸. همو، ۱۴۰۴ (د)، بخش ۵: ۱۲۵ و ۵۲. همو، ۱۹۸۹: ۲۴۳. نیز توضیحات بیشتر در سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴: ۴۳۴. ۲. مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۴۶۷-۴۸۹ آمده است.

۴. ابن سینا، ۱۴۰۴ (د)، بخش ۶: ۵۷-۵۸.

برخی براساس این سخن ابن سینا و نظایر آن چنین نتیجه گرفته‌اند که ابن سینا بین دال بر ماهو و بین دال بر ما به الشیء هو ما هو تمایزی را روا نمی‌دارد و تمایزی که بعدها در آثار حکیمانی چون ملاصدرا بین دو معنا از ما هیت یعنی ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ماهو و ماهیت به معنای ما به الشیء هو ما هو به چشم می‌خورد^۱، در آثار او دیده نمی‌شود^۲. برخی اندیشمندان دیگر تردید پیش آمده را جایز ندانسته، ذات فردی اشخاص را مدلول ما به الشیء هو ما هو دانسته‌اند^۳.

تا آن‌جا که به پژوهش حاضر مربوط است، صرف نظر از این که بین معانی ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ماهو و ماهیت به معنای ما به الشیء هو ما هو تمایزی باشد یا نباشد، ماهیت براساس تعریفی که ابن سینا از آن به دست می‌دهد، تنها بر مفهومی قابل اطلاق است که بیان‌گر کمال حقیقت یک شیء است و چنین مفهومی، در عرصه ذهن، به نام مفهوم ماهوی خوانده می‌شود بدین ترتیب، روشن می‌شود؛ اولاً ذات به اعتبار آن که بیان‌گر کمال حقیقت یک شیء است ماهیت خوانده می‌شود و ثانیاً میان مفاهیم ذاتی به معنای مورد بحث در این‌جا و مفاهیم ماهوی تمایزی وجود دارد که بدان اشاره شد^۴.

دلالت مطابقی و ایده ذات‌باوری ابن سینا

همان‌طور که پیش از این آمد، در حقیقت، این ایده که اگر شیئی دارای ویژگی ذاتی باشد؛ آن-گاه، آن ویژگی برای آن شیء ضروری است، ایده ارسطو است^۵. تقریر ایده ذات‌باوری در نزد ارسطو از زبان الکساندر برد این چنین است:

در صورتی می‌توانیم بگوییم که ویژگی F برای a ذاتی است که، اگر a به هر دلیلی، ویژگی F را از دست بدهد، ضرورتاً a وجود خود را از دست خواهد داد^۶.

۱. ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳.

۲. شهیدی، ۱۳۹۱: ۵۲. موسویان، ۱۳۸۱: ۲۴۹-۲۵۱.

۳. مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۳، ۶۴۸-۶۴۶.

۴. «إن الحد قول دال علی الماهیه. یعنی بالماهیه کمال حقیقه الشیء الی بها هو ما هو، و بها یتم حصول ذاته.» ابن سینا، ۱۴۰۴ق (د)، بخش 5: 25 و نیز نظیر آن در همان، بخش 1: 40 آمده است.

5. Aristotle, 1995: 1006b5- 35.

6. Bird, 2009:501.

یعنی یک شیء، نمی تواند همان شیء باشد و ویژگی ذاتی خود را از دست داده باشد. به عبارت دیگر، اگر شیء ویژگی های ذاتی خود را از دست بدهد، ماهیت خود و بلکه وجود خود را از دست داده است و بدون ماهیت، دیگر آن شیء نیست^۱. همان طور که مشاهده می شود، استدلال ارسطو با روی کردی وجودگرایانه تنظیم شده است و این اشکال بر آن وارد است که اگر در ذهن خود فرض کنیم که *a* وجود ندارد، سخن گفتن درباره واجد بودن ویژگی *F* برای *a* بی معنا خواهد بود. در حالی که به وضوح می یابیم این گونه نیست^۲.

روی سخن خود را به ابن سینا باز می گردانیم. ابن سینا در مواضع متعدد، از لازمه *این همان بودن شیء با خودش در معنایی ذات سخن می گوید*. مثلاً در فقره ای از عبارات کتاب *الشفاء* آمده است: برای هر شیء ماهیتی است که آن شیء به واسطه آن، آن شیء می گردد و او همان حقیقت یعنی ذات آن شیء است^۳.

همان طور که مشاهده می شود، در نظر ابن سینا ذات آن است که شیء به واسطه آن، آن شیء می گردد. عبارت *هو بها ما هو به* این مطلب اشاره دارد. در این نگاه، صرفاً مفاهیمی که به دلالت مطابقه بیان کننده تمام ذات (ماهیت) مورد نظر باشند شایسته گی آن را دارند که در پاسخ از چپستی، محور اصلی مباحث مربوط به شناخت اشیاء باشد^۴ بر این مبنا، او در فصل پنجم، ششم و هفتم مقاله اول از فن اول کتاب *الشفاء* میان ذات و ذاتی تمایز می نهد^۵. در نظر او ذات، آن است که بر تمام حقیقت و ماهیت شیء دلالت کند، اما ذاتی با آن که در حقیقت شیء دخیل است، بر ماهیت شیء دلالت مطابقی ندارد. بلکه جزء آن و بنابراین متقدم بر آن است^۶. به نظر ابن سینا حقیقت و ماهیت در مثلث، سفیدی و انسان به ترتیب، عبارت است از مثلث بودن، سفید

1. Aristotle, 1995: 103a5-35.

2. Bird, 2009: 501- 504.

۳. «ان لكل شیء ماهیة هو بها ما هو، و هی حقیقه، بل هی ذاته.» ابن سینا، ۱۴۰۴ (د)، بخش ۱: 28.

۴. «و اعلم أن سؤال السائل بما هو بحسب ما یوجبه كل لغة هو أنه ما ذاته، أو ما مفهوم اسمه بالمطابقة...» همو، ۱۳۷۵: ۷.

نیز بنگرید به: همو، ۱۳۷۹: ۱۳.

۵. همو، ۱۴۰۴ (د)، بخش 41-28: 1.

۶. همان: ۳۳. همو، ۱۳۷۵: ۷. برای توضیحات بیشتر بنگرید به: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۶۵.

بودن و انسان بودن.^۱ این انواع بدون هیچ لاحق و عارضی در پاسخ به چیستی اشیاء می آیند.^۲ به نظر او، هر چه که در پاسخ ماهو می آید اگر نتواند ماهیت و حقیقت شیء را بیان کند ذات آن محسوب نمی شود.^۳ بنابراین پاسخ به ماهو به دلالت مطابقت از ذات حکایت می کند و تنها رابطه مطابقه بین دال و مدلول است که متضمن این همانی آن دو است. عبارت ابن سینا در المنطق المشرقین حاوی اجمال مناسبی از این مطلب است:

هر محمولی یا در دلالتش بر موضوع، تمام حقیقت آن را در برمی گیرد و در آن هیچ یک از مقومات فروگذار نمی شود، به نحوی که دلالتش بر تک تک اجزاء به نحو تضمن و بر ذات به نحو مطابقت باشد، که به طور خاص دال بر ماهیت یا دال بر ما هو الشیء خوانده می شود... یا چنین نیست، که در این صورت محمول دال بر مقوم شیء، لازم شیء یا عرض آن است.^۴

ضمنان سینا ذاتی را مقوم ماهیت شیء می داند^۵ و پنج شرط برای آن برمی شمارد: ۱- با تصور ذات تصور می شوند؛ ۲- همراه با جعل شیء مجعول می گردند؛ ۳- بین الثبوتند؛ ۴- اختلاف و تخلف نمی پذیرند؛ ۵- از سلب امتناع دارند. به این ترتیب، ممکن نیست ذات (موصوف) محقق باشد و صفات ذاتی محقق نباشند. در نگاه ابن سینا در ارجاع به ماهیت اشیاء، می توان به ویژگی های ذاتی و ضروری برای اشیاء دست یافت و صرفاً به همین دلیل است که می توانیم بگوییم اوصاف ذاتی، شرط لازم و کافی برای تعیین هویت شیء هستند به طوری که اگر شیء آنها را از دست بدهد، دیگر همان شیء نخواهد بود.^۶

البته ابن سینا تأکید می کند مقصودش از ضرورت، دوام نیست.^۷ به نظر او ویژگی هایی که همواره همراه اشیاء هستند، لزوماً برای آنها ویژگی ذاتی به شمار نمی آیند. وی با این سخن، توجه ما را به

۱. به نظر می رسد مقصود، مصادر جعلی مثلثیت، سفیدیت و انسانیت بوده است. لیکن در زبان فارسی کاربرد این واژگان از نظر نگارشی صحیح نیست.

۲. ابن سینا، ۱۴۰۴ (ب): ۱۳ و ۱۹۸.

۳. همان: ۲۴۵.

۴. همان: ۱۶-۱۷.

۵. همو، ۱۳۷۹: ۱۱.

۶. همو، ۱۴۰۴ (د)، بخش ۱: ۳۳. همو، ۱۴۰۵ (الف): ۵. برای توضیحات بیشتر بنگرید به: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۳.

۷. «و الذاتی، هو الذی یقوم ماهیة ما یقال علیه. و لا یکفی فی تعریف الذاتی أن یقال: ان معناه ما لا یفارق...» ابن سینا، ۱۳۷۹

این نکته معطوف می‌دارد که میان ویژگی‌های ذاتی و اعراض لازم تمایزاتی وجود دارد. مثلا ویژگی داشتن سه زاویه برای هر مثلث به طوری که مجموع آنها دارای ۱۸۰ درجه باشد، همواره همراه مثلث است و هیچ مثلثی وجود ندارد که این ویژگی را نداشته باشد. اما نمی‌توان این ویژگی را برای مثلث ذاتی دانست. زیرا این ویژگی، برخلاف ویژگی شکل داشتن که یک ویژگی ذاتی است، بعد از تصور مثلث به آن لاحق شده است. به عبارت دیگر، ویژگی‌های ذاتی مقدم بر تصور و وجود اشیاء هستند به گونه‌ای که در صورت انفکاک آنها از شیء، حتی نمی‌توان اشیاء را تصور کرد. هم‌چنین، ویژگی‌هایی نظیر محاذات نقطه، جوان بودن در زمان جوانی برای انسان پیر، متولد شدن، خلق شدن و محدث شدن برای انسان موجود و سیاهی برای انسان سیاه-پوست همه از عوارض لازم هستند.^۱

ضمنا، کسی نمی‌تواند ذات شیء را از او سلب کند و آن شیء، همان باشد که بوده است یا ذات شیء را به او بدهد. مثلا فاعل، انسان بودن انسان را به او نمی‌دهد بلکه تنها صفاتی مانند سفیدی، بلندی و نظایر آن را به او می‌دهد که خارج از ذات اوست.^۲ با این توضیح معلوم می‌شود با وجود آن که اعراض لازم (لوازم) در شرط چهارم و پنجم با ذاتیات شریکند، یعنی انفکاک آنها از موضوع عقلا محال است از ویژگی‌های ذاتی متمایزند.^۳ با توجه به این مطالب، به نظر رسد بتوان بخشی از ایده ذات باوری ابن سینا را این چنین تقریر کرد:

در صورتی می‌توانیم بگوییم که یک ویژگی برای شیء الف ذاتی است که، اگر شیء الف به هر دلیلی ویژگی مذکور را از دست بدهد، ضروری است شیء الف، دیگر شیء الف نباشد.

به طور کلی، در اندیشه ابن سینا چهار گروه از اشیاء مورد پرسش چیست؟ واقع می‌شوند: ۱- واحد شخصی مانند زید؛ ۲- واحد کلی مانند انسان؛ ۳- متکثر به عدد مانند زید، بکر و خالد؛ ۴- متکثر به ذات مانند انسان، اسب و پرنده. به تفکیک، پاسخ موارد اول و سوم نوع، پاسخ مورد دوم حد تام و پاسخ مورد چهارم جنس است.^۴

۱. همان.

۲. همان. همو، ۱۳۷۵: ۵-۴. همو، ۱۴۰۴ (ب): ۱۳ و ۱۴.

۳. «ما میمنتع انفکاکه عقلا عن الموضوعه» مظفر، ۱۴۰۸: ۱۰۳.

۴. ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵. برای توضیحات بیشتر بنگرید به: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۳.

به نظر ابن سینا هدف پرسش‌کننده هنگامی که می‌پرسد این چیست؟ (ماهو) یا این اشیاء چیستند؟ (ماهم) دانستن همه ماهیت آن یعنی نوع آن شیء یا اشیاء است. نوع، هم به شرکت و هم به خصوصیت بر تمام ماهیت افراد خود (متفق الحقیقه) دلالت دارد و شایسته است که پاسخ این دو پرسش قرار گیرد. بدان معنا که طبیعت نوعی مانند انسان ذات و مقوم افراد خود است و به دلالت مطابقه از تمام ذات افراد خود حکایت می‌کند و دگر بودن افراد آن به عوارض مخصوص و خصوصیات معین خلاصه می‌شود.^۱ بدین ترتیب، نوع‌الانواع تنها ذاتی‌ای است که می‌توان آن را این‌گونه تعریف کرد:

نوع آن است که در پاسخ پرسش از چیستی افرادی که در عدد کثرت دارند، می‌آید.^۲

نوع دارای این خصوصیت است که هرگاه بر اشخاص حمل شود، با رفع آن، اشخاص هم از بین می‌روند. مثلاً حقیقت و ماهیت هر یک از اشخاص انسانی، با از بین رفتن نوع آنها از بین می‌روند.^۳ در نتیجه در تکمیل بخش دیگری از ایده ذات باوری ابن سینا می‌توانیم بگوییم:

اگر شیء الف متعلق به نوع خاصی باشد، آن‌گاه آن نوع خاص ذات الف است. بدین معنا که اگر شیء الف به هر دلیلی از آن نوع خاص نباشد، شیء الف، شیء الف نیست.

در فکر ابن سینا تعریف یک نوع به واسطه حد تام صورت می‌گیرد که در بردارنده تمام ذاتیات یک نوع است. پاسخ به نوع و حد تام، در حقیقت، یک پاسخ است و تفاوت آنها در بیان اجمال و تفصیل از ذات است. به عبارت دیگر، هرگاه جنس نامتعیین و نامتحصل در ماهیات مرکب به وسیله فصل تعیین یافته و متحصل شود، حد تام شیء مشخص می‌شود که این نوع از حدود نیز آینه تمام نمای ذات شیء هستند. به همین سبب، بر ماهیات متحصل عنوان حقیقت نیز اطلاق می‌شود. بر این اساس، هرگاه انواع گوناگون (مختلف الحقیقه) از جهت مشارکتشان در یک ویژگی ذاتی در نظر گرفته شوند و در پاسخ آنها جنس ـ آن قسم از حمل کردنی‌ها که هم بر افراد جزئی و هم بر نوع قابل حمل است مانند زید حیوان است و انسان حیوان است.. آورده شود، قادر نیست پاسخ-

۱. ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵-۴.

۲. «و یسمی «نوع الانواع» و یرسم بأنه: «المقول علی کثیرین، مختلفین بالعدد، فی جواب ما هو» همو، ۱۳۷۹: ۱۵.

۳. همو، ۱۴۰۴ (د)، بخش ۱: ۳۱.

گوی این همانی شیء با خود باشد و تمام ذات شیء را بنمایاند. با این حال، جنس صرفاً در یک ملاحظه ممکن است یک مفهوم ماهوی به حساب آید؛ آن هم در صورتی است که در جواب پرسش از چیستی مجموعه اشیائی که باهم اختلاف ذاتی دارند، من حیث المجموع واقع شود. براین اساس، مفهوم حیوان دال بر ماهیت مشترک انسان، اسب و پرنده است، ولی حاکی از ذات تک تک آنها نیست.^۱

کیفیت شناخت ذات و ذاتیات

همان طور که مشاهده گردید پرسش از چیستی اشیاء به مقام تصور متعلق است و پاسخ به آن را جز با تصورهای روشن پیشین یعنی تعریف نمی‌توان به دست آورد. سابقه بحث تعریف به فلسفه یونان و به طور خاص به ارسطو و گزارش وی از این موضوع باز می‌گردد.^۲ ارسطو در تبیین چیستی اشیاء در ابتدای کتاب *جدل* پایه تقسیمات خود را درباره حمل کردنی‌ها بر روابط میان موضوع و محمول قرار داده است. از نظر او هر گزاره‌ای در پی آن است که یک جنس یا یک وصف خاص یا یک عرض موضوع را بیان کند و به طور کلی، همه محمولات به چهار دسته جنس، عرض، تعریف و خاصه تقسیم می‌شوند.^۳ ارسطو در این باره می‌گوید:

از آن چه یاد شده هویدا است که برابر با قسم بندی کنونی ما بر روی هم چهار بن پار[عنصر درون ماندگار] رخ می‌دهد که هست شود؛ یا تعریف، یا ویژگی، یا جنس، یا عرض.^۴

از نظر ارسطو تعریف کلی است^۵ و تنها در سایه جنس و فصل امکان دارد ذاتیات شیء را بیان - کند^۶. تعریف گفتاری است که نشان دهنده این گونه بودن هر چیز است.^۷

۱. همان: ۴۱-۴۲.

2. Aristotle, 1995: 1030a & 1030b. See: Smith, 2012: URL.

3. Aristotle, 1995: 101b36 & 101b16.

۴. ارسطو برخلاف فروریوس نوع را به عنوان محمول ذکر نمی‌کند. چون از نظر او نوع محمول نیست. بلکه خود موضوع

است و جنس، فصل، عرض و تعریف حمل پذیرها هستند که به "the four predicable" شهرت دارند. در ضمن، آقای ادیب

سلطانی اصطلاح «بن پار» را در معنای عنصر درون ماندگار آورده است. ادیب سلطانی، ۱۳۷۸، عبارت ۱۰۵۰: ۶۲۱-۶۲۰.

5. Aristotle, 1995: 97b25.

6. Ibid, 101b36 & Ibid, 103b18.

7. Ibid, 101b36.

ابن سینا نیز مانند ارسطو، هدف از تعریف را شناخت ذات اشیاء دانسته، تعریف حقیقی را بیان حدتام می‌داند. وی در مبحث تعریف در کتاب/الحدود این چنین تصریح می‌دارد:

اما در تعریفات حقیقی، برحسب آن چه ما در فن منطق شناخته‌ایم، واجب است که تعریف بیان - گر ماهیات شیء یعنی کمال وجودی ذات آن باشد. به قسمی که هیچ یک از محمولات ذاتی آن [تمام اجناس و فصول] را فروگذار نکرده، بالفعل یا بالقوه همه آنها را دربر داشته باشد... مراد حکما صرفاً تعریف به حد [تام] است نه بازشناختن ذاتی. زیرا گاهی تعریف از جنس عالی [بعید] و فصل قریب فراهم می‌آید. چنان چه می‌گوییم انسان، جوهر گویای میرنده است...^۱.

براساس سخن ابن سینا حیوان ناطق (جوهر جسمانی نامی حساس متحرک بالا رده ناطق) در بردارنده تمام اجزای ذاتی انسان و تعریف به حدتام است که با بیان آن انسان را به تمام اجزای ماهیت (به خصوصیت و شرکت) تحلیل کرده‌ایم. این درحالی است که جوهر ناطق میرا حد ناقص است زیرا بر تمام ذاتیات مشتمل نیست.^۲

از نظر ابن سینا قصد حکما از شناختن و شناساندن ماهیات ناشناخته، بیان نمودن همه ذاتیات مجهول و آوردن تمام فصول مقوم و اجناس قریب و بعید در حد است. برخلاف ارسطو، فروریوس و فارابی مهم‌ترین ادعای ابن سینا درباره شناخت اشیاء آن است که در پاسخ به پرسش از چیستی یک شیء از هیچ یک از ذاتیات شیء نمی‌توان صرف نظر کرد. پس هیچ کدام از آنها، به تنهایی، برای پاسخ به این پرسش کافی نیستند.^۳ چه اگر هدف او از تحدید، صرفاً تمییز یک ذات از میان سایر ذوات بود، آوردن یکی از آنها کفایت می‌کرد. در حالی که در تعریف به حد شرط آن است که نزدیک‌ترین جنس را در تعریف بیاوریم تا همه ذاتیات مشترک را بیان کند. آن‌گاه فصل قریب را که ذاتی دیگر است در پی آن قرار دهیم تا حد حقیقی با محدود واقعی مطابقت کامل نماید.^۴

۱. ابن سینا، ۱۹۸۹: ۲۲۳-۲۲۲.

۲. همو، ۱۴۰۴ (د)، بخش ۵: ۵۳.

۳. همان، بخش ۱: ۳۲-۳۳. همو، ۱۴۰۴ (ب): ۲۴۴. همو، ۱۳۷۵، ۴-۵. برای توضیح بیشتر بنگرید به: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱:

۴۴-۴۵.

۴. ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۵. همو، ۱۹۸۹: ۲۳۳-۲۳۴. همو، ۱۴۰۴ (ب): ۲۲۸-۲۲۰. همو، ۱۳۷۵: ۱۱.

نکته مهمی که در این جا وجود دارد آن است که ارسطو تعریف حقیقی را حد تام دانسته، به صعوبت این کار اعتراف کرده است.^۱ ابن سینا نیز در آغاز کتاب *الحدود* به دشواری و صعوبت دسترسی به حدود حقیقی اشیاء اذعان و اعتراف کرده است.^۲

در ضمن، ابن سینا حداقل به دو دلیل حدود حقیقی اشیاء را در علوم ناکارآمد می‌داند. دلیل نخست او آن است که گزاره‌هایی که بیان‌گر ذاتیات اشیاء هستند، به خودی خود آشکار هستند و دست‌یابی به این‌گونه قضایا مقصود علم نیست. چنان‌چه ابن سینا به صراحت این موضوع را بیان می‌دارد:

و اما [در گزاره‌های سودمند در علم] محمول جایز نیست که ذاتی [به معنای ایساغوجی] موضوع باشد. بدان معنا که در تعریف موضوع آمده باشد، زیرا در این صورت، به خودی خود بین است.^۳ دلیل دوم آن است که گزاره‌هایی که از ذات اشیاء سخن می‌گویند، بیان‌گر این همانی‌های مفهومی بین موضوع و محمول هستند و حاوی خبر نیستند. از این رو، می‌توان جای‌گاه تعاریف مفهومی و بیان حدود اشیاء را به بیان تصورات فروکاست. مثلاً فرض این‌که حیوان و ناطق، جنس و فصل حقیقی انسان باشند، قضیه انسان حیوان ناطق است. بیان‌گر خبری که مفید علم باشد، نیست. از این رو، می‌توان آن را به مفهوم انسان فروکاست.^۴ درحالی که مثلاً در قضیه انسان راه رونده است. حالتی از موضوع بیان شده است و می‌توان گفت این قضیه حاوی خبری است و از واقعیت امور حکایت می‌کند. ابن سینا می‌گوید:

اموری که در مبادی علوم آورده می‌شوند، برخی معانی مرکب و برخی معانی مفرد دارند. معانی مرکب و قضایا برای بیان تصدیق به‌کار می‌آیند نه برای بیان حدود و تعاریف؛ زیرا ترکیب خبری همواره برای تصدیق است و حدود، مفید معانی مفرد یا معنایی است که در حکم مفرد است.^۵

1. Aristotle, 1995: 101b36. Ibid, 103b18. Ibid: 106a10-25.

۲. ابن سینا، ۱۹۸۹: ۲۳۲-۲۳۱.

۳. همان: ۱۳۶.

۴. همو، ۱۴۰۴ (د)، بخش ۳: ۳۴.

۵. همان، بخش ۵: ۷۰.

چاره‌ای که ابن سینا اندیشیده است آن است که مفاهیمی که به‌عنوان فصول به‌کار می‌روند، تنها نشانه‌ها و لوازمی از فصول حقیقی هستند و دقیقاً بیان‌گر فصول نیستند. به‌نظر ابن سینا گاهی ما نشانه و لازمه‌ای را به جای فصل اخذ می‌کنیم. در اغلب موارد اتخاذ نشانه یا لازمه‌ای از فصل، به جای فصل حقیقی برای آن است که یا لفظی برای اشاره به آن وجود ندارد یا ما از آن آگاهی دقیقی نداریم. مثلاً هیچ‌یک از ویژگی‌های حساس بودن، متحرک بودن و اراده داشتن، فصول حقیقی حیوان نیستند. این ویژگی‌ها بدون آن‌که برای فصل بودن، یکی بر دیگری برتری داشته باشند، صرفاً علائمی هستند که یکی از آنها را که به‌طور مطابقی بر لازم حیوان بودن دلالت دارد، به‌عنوان فصل حقیقی برمی‌گزینیم. با این وصف، توجه داریم که چنین ویژگی به التزام، از فصل حقیقی حکایت می‌کند. زیرا فصل حقیقی حیوان، همان نفس حیوان بودن است که ما آگاهی لازم از چیستی آن نداریم. ابن سینا این نکته را نیز خاطر نشان می‌کند در مواردی که می‌گوئیم حساس فصل حیوان یا ناطق فصل انسان است، صرفاً نمونه‌های فرضی را به‌کار گرفته‌ایم تا مقصود خود را از فصل بیان کنیم. این مسئله بدان معنا است که در اکثر موارد قادر به شناختن فصول و در نتیجه قادر به شناختن ذوات نیستیم. با این حال می‌توانیم قوانینی را در این باره شناسایی کرده، در شناخت اشیاء آنها را در نظر بگیریم. ابن سینا در بخش الهیات کتاب *الشفاء* قوانینی را برای بازشناسایی فصول برمی‌شمرد که *فخر رازی در المباحث المشرقیه* با تنقیح آنها شمارگان آن را به ده می‌رساند که پرداختن به آن از حوصله این بحث خارج است.^۱

بر این پایه، در فکر ابن سینا تعریف اشیاء، صرفاً آوردن حد تام آنها نیست. او گونه دیگری از تعریف را نیز به رسمیت می‌شناسد که در آن، اگرچه به تمام ذاتیات یک شیء اشاره نمی‌شود، اما نشانه‌ها و لوازمی از حالات اشیاء دارد. این‌گونه تعاریف که متشکل از ذاتیات و عرضیات لازم است، رسم نام دارد^۲ و این نشانه‌ها خواه به روش پیشین (ملاحظات مفهوم‌شناسی) و خواه از طریق پسین (به روش تجربه و استقراء)، به‌دست آمده باشند، اجزاء تعاریف رسمی را می‌سازند.

۱. همو، ۱۴۰۴ (ب): ۲۳۷. نیز بنگرید به: رازی، ۱۴۱۱، ۱۵۹-۱۶۲. ملاصدرا، بی تا: ۲۱.

۲. ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۵۸.

ابن سینا مانند فرفورپوس اعراض را به دو قسم عام و خاص تقسیم بندی می‌کند. از نظر ابن سینا هر عرضی خاص، مانند تساوی زوایای مثلث با دو قائمه و مانند فرد بودن برای عدد سه، اگر مصاحب معروض خود باشد به طوری که جزء آن نباشد، عرض لازم است.^۱ او پیش از این نیز در مبحث دلالت التزامی، که از ابداعات منطقی وی در بحث الفاظ است، در تبیین رابطه لازم و ملزوم از همین معیار سخن گفته است.^۲ در فکر او، برخلاف منطق دانان پیشین، عدم انفکاک-پذیری لوازم از معروض خود در ذهن ما، صرفاً مختص ذاتیات اشیاء نیست و اعراض لازم نیز، در مصاحبت با ذات دارای این ویژگی هستند و امتناع آنها از ذات ممتنع است. در نظر او عرضی لازم به گونه‌ای است که ذهن قادر است از تصور موضوع، محمول و نسبت میان آن دو، به ثبوت محمول برای موضوع یقین حاصل کند و اعراض لازم به مثابه نشانه‌هایی از فصول حقیقی - است.^۳ به نظر می‌رسد با توجه به این مطالب می‌توان چنین نتیجه گرفت که در اندیشه ابن سینا اگر چه، برخی لوازم ممکن است تحت تأثیر نیروهای خارجی از اشیاء به طور موقت مفارقت داشته باشند، اما ذهن قادر است (به دلایل پیشینی یا مطالعات پسینی) همواره آن اشیاء را با آن ویژگی‌ها تصور نماید.^۴

ضمناً به نظر ابن سینا اگر لازم به گونه‌ای باشد که هیچ یک از اقسام وجود ذهنی یا عینی در تحقق آن وساطت و مداخلیت نداشته باشد، آن لازم، لازم ماهیت (ماهیت لابشرط) است. زیرا بر حاق ماهیت و اصل ذات و حقیقت طاری شده است. لوازم ماهیت خود بر دو قسم است؛ لازم

۱. اگر چه خواجه در شرح و تفسیر تعریف ابن سینا از عرض لازم تعریف او را در مقابل ذاتی دانسته است و این ایراد را به او وارد می‌کند که چنین عرضی شامل عرضی مفارق نیز می‌شود، اما به نظر می‌رسد ابن سینا هم چنان عرض لازم را مصاحب معروض خود می‌داند. عین عبارت ابن سینا و شرح خواجه در شرح سخن ابن سینا آمده است: «و أما اللازم الغير المقوم، و یخص باسم اللازم، و إن كان المقوم أيضا لازما، فهو الذي یصحب الماهية و لا یكون جزءا منها... لکن مراد الشیخ تمییزه عن الذاتی، فهو تعریف له بالقیاس إلى الذاتیات لا إلى سائر العرضیات كما مر فی الفرق بین الذاتیات و لوازم الوجود». طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۷-۴۸.

۲. «... بل هو مصاحب ملازم له»، ابن سینا، ۱۴۰۴ (ب): ۱۵. نظایر همین عبارت در *الاشارة و التنبیهات و منطق المشرقیین* آمده است. همو، ۱۴۰۵ (ب): ۱۳-۱۲ و همو، ۱۳۷۵: ۳.

۳. «و أما اللازم الغير المقوم، و یخص باسم اللازم، و إن كان المقوم أيضا لازما، فهو الذي یصحب الماهية...» همو، ۱۳۷۵: ۶-۷. نیز بنگرید به: همو، ۱۴۰۴ (د)، بخش ۱: ۳۳-۳۷.

۴. سعیدی مهر و کریمی، ۱۳۹۲: ۸۸-۸۵.

بین و لازم غیربیین. لازم بین آن عرضی است که برای تصور آن، تصور ماهیت کافی است مانند تصور زوج بودن برای عدد دو و لازم غیربیین عرضی است که به واسطه شیء دیگری، عروض آن بر ماهیت اثبات می شود. مانند تصور تساوی زوایای مثلث با دو قائمه که لزوم این عرضی برای مثلث به واسطه براهینی که در هندسه آورده شده است، فهمیده می شود. در مقابل لازم ماهیت، هر لازمی که عروض آن پس از تشخیص آن به یکی از اقسام وجود ذهنی و وجود خارجی باشد، لازم وجود نامیده می شود. لوازم وجود خارجی اشیاء از لوازم وجود ذهنی آنها متمایز است. جزئیت، کلیت و نوعیت برای مفهومی مانند انسان از لوازم وجود ذهنی اشیاء محسوب می شود که بر ماهیت (بشرط لای وجود خارجی) عارض شده اند و حرارت، برودت از لوازم وجود خارجی اشیائی است که به ترتیب، عارض بر اشیاء طبیعی (بشرط شیء) چون آتش و آب می شوند و مفارقت این گونه اعراض با مصاحبت آنها به مثابه لوازم خارجی اشیاء منافات ندارد.^۱ ابن سینا بر این نکته تصریح دارد:

اگر مانعی درکار نباشد، برودت و رطوبت، اعراض لازم طبیعت [آب] هستند.^۲

همان طور که مشاهده می شود، ابن سینا به صراحت ویژگی های طبیعی را از اعراض لازم به حساب آورده است. این گونه اعراض اگر چه، از لوازم وجود خارجی اشیاء می باشند، اما از لوازم ذات نیز به شمار می روند.^۳ بدین معنا که همواره اشیاء طبیعی با واسطه این لوازم در ذهن ما حاضر می شوند. به منظور ایضاح این موضوع، به سراغ معنای دوم ذات می رویم.

معنای دوم ذات؛ طبیعت

به نظر می رسد، در اندیشه ابن سینا عواملی نظیر صعوبت دست یابی به فصول حقیقی و عدم سودمندی مفاهیم ذاتی در علوم، بستر مناسبی فراهم آورد تا وی مفهوم طبیعت^۴ را در شناخت

۱. ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵. توضیحات بیشتر در طوسی، ج ۱: ۴۷-۴۸ آمده است.

۲. «... و هذه البرودة والرطوبة أعراض تلتزم هذه الطبيعة، إذالم يكن هناك عائق.» ابن سینا، ۱۴۰۴ (ج)، ج ۱: ۳۴.

۳. همو، ۱۴۰۴: (د)، بخش ۱: ۴۰.

۴. طبیعت در آثار ابن سینا در معانی گوناگون نظیر ذات، جوهر و مبدأ اول به کار رفته است. همو، ۱۴۰۴ (ج): ج ۱: ۲۴. نیز

بنگرید به: رازی، ۱۹۹۰: ۵۲۴. به نظر می رسد رابطه خاصی میان این معانی برقرار است. جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۲۰۸.

لیکن پرداختن به این موضوع مجال دیگری می طلبد. در این مقاله مراد از استعمال لفظ طبیعت، ذات است.

اشیاء، بدیل مفهوم ذات در منطق نماید. ابن سینا در مواضع گوناگون از طبیعت یاد می‌کند. مثلاً در کتاب *النجاه*^۱ تحت عنوان *فی تحقیق معنی الکلی*^۲ و بخش *الهیات کتاب الشفاء*، تحت عنوان *فی امور العامه و کیفیه وجودها*^۳ از احکام و آثار طبیعت سخن گفته است.

به طور کلی می‌توان گفت او در نظام فلسفی خود به *طبیعت* (ذات) سه‌گونه نگریسته است. در یک اعتبار، طبیعت در جهان خارج و در انضمام عوارض، همان واقعیت‌های موجود است و دارای ویژگی‌های موجودات خارجی است. در اعتبار دوم در ذهن، همان مفهوم است و متصف به ویژگی‌های موجودات ذهنی است و در اعتبار سوم واقعیتی متعری و مجرد از همه کیفیت‌های ذهنی و خارجی بوده، حتی از اتصاف به وجود و عدم نیز بری است. در واقع، ابن سینا با ابداع این شیوه تلاش می‌کند طبیعت را بدیلی مناسب در جای‌گاه معرفتی و هستی‌شناختی ذات درباره اشیا طبیعی قرار دهد. به طوری که هرگاه و در هر وعاء وجودی از مای حقیقیه اشیا سوال شود و مقصود کنه چستی یک شیء طبیعی باشد، به‌گونه‌ای که نظر به واحد شخصی یا جزئی حقیقی نباشد، در پاسخ یک چیز می‌آید و آن پاسخ دربردارنده ذات یا همان طبیعت اشیا است،^۴ که ابن سینا از آن با اصطلاح *الطبیعه الاصلیه* یاد می‌کند.^۵

ابن سینا با تأکید بر توان انجام آزمایش فکری^۶ توسط بشر در شرایط تجربه‌ناپذیر و معرفت‌بخش بر این نکته تأکید می‌کند که ذهن ما قادر است طبیعت صرف اشیا را به طور اختصاصی و به دور

۱. «المعنی الکلی بما هو طبیعه و معنی، کالانسان بما هو انسان شیء؛ و بما هو عام أو خاص أو واحد أو کثیر، و ذلك له بالقوة أو بالفعل، شیء آخر. فانه بما هو انسان، انسان فقط بلا شرط آخر البتة. ...» ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۳۶-۵۴۰.

۲. همان: ۵۳۶-۵۴۰.

۳. همو، ۱۴۰۴(ب): ۱۹۵-۲۰۶.

۴. همان و همو، ۱۳۷۹: ۵۳۶-۵۴۰.

۵. «الذاتیات للشیء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات و لأن طبیعه الاصلیه التي لا تختلف فیها إلا بالعدد، مثل الإنسانیة فإنها مقومه لشخص شخص تحتها و بفضل علیها الشخص بخواص له فهي أيضا ذاتیه» همو، ۱۳۷۵: ۱۱.

۶. آزمایش فکری (Thought Experiment) شیوه‌ای تصوراتی که در تفسیر اشیا جهان به کار می‌رود. این‌گونه از آزمایش‌ها بدون نیاز به آزمون مستقیم، نتیجه بالقوه یک نظریه را کشف یا احیاناً تناقض درونی آن را نشان می‌دهند. این آزمایش‌ها در علوم مختلف از جمله فلسفه به کار گرفته می‌شوند. بنگرید به:

Brown & Fehige, 2014, URL .Honderich, 2005: 919.

از لوازم وجودی تجرید کند. به نظر او، از آن جا که در تصور یک ذات، تنها مقومات ذاتی آن نقش دارند، هرگاه بتوانیم یک ذات (طبیعت) را به تنهایی و صرفاً با انکا بر ویژگی های طبیعی تصور کنیم، از هر تصور دیگری پیراسته خواهد شد.^۱ همان طور که اشاره شد، ابن سینا در ایجاد چنین تصویری، اعتبارات مختلفی را برای ذات یا همان طبیعت در نظر می گیرد. وی می گوید هرگاه طبیعت به شرط وجود در خارج، در نظر گرفته شود، ذاتی است آمیخته با عوارض و هرگاه به شرط وجود در تصور لحاظ شود، مفهومی ذهنی است و هرگاه نه مشروط به وجود خارجی باشد و نه مشروط به وجود در تصور، بلکه فقط از آن حیث که خودش، خودش است و چیزی جز خودش نیست به تصور درآید، متعری و مجرد از هر خصوصیتی است (همان). ابن سینا حالت اخیر را کاملاً معتبر می داند و معتقد است که یک طبیعت در سطحی دیگر از این اعتبار، همواره آمیخته با غیر است. در حالی که، هیچ گونه غیریت در تحقق ذات یک شیء دخالتی نداشته، عروض آن بر ذات نیز هیچ گونه خللی در حقیقت چیستی شیء پدید نمی آورد؛ از این رو، ثبات ذات شیء، در همه احوال محفوظ است و ما می توانیم این مرتبه ثبات طبیعت را به عنوان ماهیت من حیث هی هی، ماهیت صرف، طبیعت اصیل یا همان ذات اعتبار و لحاظ کنیم.^۲

از ویژگی های طبیعت تجرید شده آن است که از آن جهت که صرف است، به هیچ یک از اوصافی که ممکن است به اعتبار وجود ذهنی یا خارجی دارای آنها باشد، متصف نیست. لیکن آن قابلیت را دارد که بر آنها مقدم شود. تقدم ویژگی های ذاتی از نوع تقدم بسیط بر مرکب یا تقدم جزء بر کل است. مثلاً در تصور اسب هر چیز دیگری، غیر از اسب بودن، حتی متصف نبودن به هر ویژگی را می توان از او سلب می گردد (همان). زیرا تمام این امور اوصافی هستند که در ذهن، یا در خارج از عوارض بیرون از ذات اسب به شمار می روند. حتی او استدلال می کند که به یک معنا، نقیضین نیز در مقام طبیعت از او مرتفع می شوند. بدین معنا که اگر کسی از ما بپرسد که اسب، الف است یا غیرالف، در پاسخ او می گوییم ذات اسب از حیث ذات بودن خود، نه الف است و نه غیرالف،

۱. ابن سینا، ۱۴۰۴ (د)، بخش ۱: ۱۵-۱۶.

۲. ابن سینا، ۱۴۰۴ (ب): ۲۰۱.

نه موجود است، نه معدوم، نه سفید است، نه غیر سفید و به طور کلی، هر دو طرفین نقیضین از او قابل سلب است.^۱

اما در عین حال، سلب اوصاف مزبور از یک طبیعت هیچ گاه به معنای عدم اضافة ذات به آن اوصاف نیست، بلکه هر ذاتی به هنگام تحقق لاجرم متصف به یکی از اوصاف متقابل نظیر وحدت، کثرت، ذهنی، عینی و از این قبیل خواهد بود و تنها در مقام تصورات که ذات، مسلوب از اوصاف عرضی لحاظ می‌گردد. سلب نیز در این جا دقیقاً به معنای عدم لحاظ است نه به معنای لحاظ عدم و از این رو، مراد از ماهیت مسلوب از اوصاف عرضی، ماهیت لایشروط است نه ماهیت بشرط لا. به عبارت دقیق تر، عوارض یک ذات، در حد و تعریف آن نقشی را ایفا نمی‌کند. مثلاً اگر بخواهیم معنای حیوان یا انسان را بفهمیم، مستلزم این نیست که قبلاً معنای عام، خاص، واحد یا کثیر را فهمیده باشیم، گرچه برای حیوان یا انسان نمی‌توان مصداقی را یافت که نه عام باشد، نه خاص و نه واحد باشد، نه کثیر.^۲ ابن سینا این مطلب را با شیوه تحلیل و با استفاده از برهان خلف مستدل می‌کند:

حیوان به خودی خود، یک معنای خاصی است چه در خارج موجود شود و چه در ذهن و هنگامی که آن را فی‌نفسه در نظر بگیریم، نه عام است و نه خاص، زیرا اگر فرض کنیم که حیوان فی‌نفسه عام باشد، این امر بدان معناست که عام بودن ذاتی حیوان است و در این صورت، هیچ حیوانی شخصی نخواهیم داشت، بلکه هر حیوانی با وصف عام موجود خواهد شد؛ برعکس، اگر فرض کنیم که شخصی بودن، ذاتی حیوان است، در این صورت، حیوانی بیش از یک شخص واحد یا به عرصه وجود نخواهد گذاشت.^۳

۱. همان‌طور که شهید مطهری می‌گوید، برخی از متأخرین مانند خواجه در مفهوم ذات توسعه داده‌اند تا بدان‌جا که قید «مجردامن جمیع العوارض» بر آن صادق باشد. بدین ترتیب ذات را حتی از قید اطلاق نیز بری دانسته‌اند و مبحثی را با این مضمون آغاز کرده‌اند که «ماهیت لایشروط» کدام قسم، (مقسم یا یکی از اقسام) از اعتبارات ماهیت صرف است. برخی نیز مانند آقای بروجردی مقسم را اعتبار دانسته‌اند. با اقتباس از: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱۰، ۵۸۰-۵۶۸. نیز بنگرید به: ابن-سینا، ۱۴۰۴ (ب): ۲۰۱. لیکن پرداختن به این محل نزاع از حوصله این نوشتار خارج است.

۲. همان: ۲۰۱-۲۰۳.

۳. همو، ۱۴۰۴ (د)، بخش ۱: ۶۵.

ابن سینا میان دو اعتبار ماهیت لابشرط و ماهیت بشرط لا فرق می‌گذارد. وی همچنان « مأخوذا بذاته » (ماهیت لابشرط) را در برابر « مأخوذا بعوارضه » (ماهیت بشرط شیء) قرار داده، اولی را طبیعت و دومی را « و هو الشیء الطبیعی » (ماهیت بشرط شیء) نامیده است. شیء طبیعی همان طبیعت، ماهیت یا ذاتی است که در خارج به همراه ماده و عوارض مخصوص، موجود است و طبیعت (ماهیت لابشرط) ماهیتی (ذاتی) است که بدون منضمات خارجیش در نظر گرفته می‌شود. از این رو، طبیعت به عنوان جزئی از شیء طبیعی تلقی شده، در ضمن آن بلکه مقدم بر آن وجود دارد^۱. یادآوری این نکته شایسته است که ابن سینا موجودیتی که برای طبیعت یا ماهیت لابشرط در نظر گرفته است، با لحاظ شیء طبیعی یا ماهیت بشرط شیء است و اگر نه در نظر او طبیعت بدون این لحاظ، حتی از صفت وجود و کلیت نیز خالی است^۲.

به نظر ابن سینا معنای این که می‌گوییم کلی طبیعی (ماهیت لابشرط) در خارج موجود است این است که طبیعت با وصف وحدت ماهوی و نوعی با وجودهای کثیر خارجی موجود است و وصف کلیت بالفعل آن، تنها در ظرف ذهن حاصل می‌شود. وصف کلیت نیز از آن رو به آن نسبت داده می‌شود که اشیاء متعددی به آن انتساب دارند^۳. البته در این انتساب لازم نیست طبیعت حتما افراد زیادی داشته باشد. مثلاًگاهی افرادی وجود دارند که مانعی، وجود بیش از یک فرد از آنها را منع می‌کند مانند خورشید یا دلیل عقلی مانع از پذیرش افراد دیگری برای آن کلی می‌شود مانند مجردات^۴. ضمن آن که، طبیعت نه تنها در افراد محقق الوجود جاری است، بلکه در افراد مقدر- الوجود نیز جریان دارد^۵.

۱. همو، ۱۴۰۴(ب): ۲۰۳-۲۰۵.

۲. «... فالحيوان مأخوذا بعوارضه هو الشیء الطبیعی، و المأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبیعی بقدم البسيط على المركب...» همان، ۲۰۵-۲۰۴.

۳. «و الطبيعة تقال على وجه جزئی، و تقال على وجه کلی فالتی تقال على وجه جزئی هي الطبيعة الخاصة بشخص شخص و ال طبيعة التي تقال على وجه کلی فریما كانت کلیة بحسب نوع، و ریما كانت کلیة على الإطلاق، و كلاهما لا وجود لهما في الأعیان ذواتا قائمة إلا في التصور، بل لا وجود إلا للجزئی» همو ۱۴۰۴ (ج)، ج ۱: ۳۹.

۴. همو، ۱۴۰۴(ب): ۱۹۵.

۵. همان: ۲۰۵-۲۱۳.

ابزار ابن سینا در شناخت اشیاء طبیعی، ویژگی‌های طبیعی است که لازمه طبیعت اشیاء هستند و ذهن ما آنها را به عنوان نشانه‌هایی از فصول حقیقی باز می‌شناسد^۱. او پس از آن که برخی ملاحظات مفهوم‌شناسی را درباره شناخت یک شیء می‌پذیرد، طی آزمایش فکری، اشیاء را در موقعیت موضع طبیعی به صورت «لوخلی و طبعه» تصور می‌نماید. آن‌گاه در این موقعیت، از ویژگی‌های طبیعی برای اشیاء سخن می‌گوید که در شرایط مقتضی، برای اشیاء ضروری هستند و نقش ویژگی‌های ذاتی را - که همان‌طور که قبلاً گفته شد، ویژگی‌های ضروری برای اشیاء هستند - را بر عهده دارند^۲. مثلاً جوهر آب از نظر او، از آن جهت که دارای ماهیتی است که آن ماهیت، مقوم نوع آب است، صورت است اما از آن جهت که دارای احکام و آثاری است، طبیعت است و همان‌طور که برای نوع آب می‌توان واقعیتی در خارج فرض کرد، برای طبیعت آب هم می‌توان واقعیتی در خارج فرض نمود. همان‌طور که پیش از این بیان شد، اعراضی مانند برودت، رطوبت و سیلان از اعراض لازمی هستند که برای طبیعت آب ضروری هستند. این اعراض، اگر چه بر اثر نیروهای بیرونی گاهی مفارقت دارند، اما در شرایط مقتضی در مصاحبت آب قرار دارند. نکته مهم آن است که این اعراض خواه در حالت مصاحبت باشند، خواه در حالت مفارقت؛ در ذهن ما ویژگی‌های ضروری برای آب محسوب می‌شوند. به‌گونه‌ای که ذهن ما آب را همواره با این ویژگی‌ها تصور می‌کند و در صورت مفارقت این‌گونه از اعراض، به دنبال علت بیرونی برای مفارقت آن است^۳.

در ضمن، ابن سینا از استحقاق ذاتی اشیاء در وجدان ویژگی‌های طبیعی سخن می‌گوید. به طوری که، عوامل خارجی در پیدایش این‌گونه ویژگی‌ها دخالتی ندارند و تنها ذات اشیاء در پدید آمدن آنها نقش دارد^۴. به باور ابن سینا این ویژگی‌ها با وجود آن که در شرایط مقتضی عارض

۱. همان: ۲۲۷-۲۲۰.

۲. در مواردی صراحتاً ویژگی‌های طبیعی را ویژگی‌های ذاتی خوانده است. همو، ۱۳۷۵: ۷۰ و ۷۳. همو، ۱۹۸۹: ۲۵۲. همو، ۱۳۸۳، بخش الهیات: ۵۳. نیز بنگرید به: سعیدی مهر، کریمی، گذار ابن سینا از تحلیل معناشناختی مشتقات طبیعت به نتایج طبیعت‌شناسانه، ۱۳۹۳، ۵۳-۵۱.

۳. ابن سینا، ۱۴۰۴ (ج)، ۱: ۳۴.

۴. همو، ۱۳۷۵: ۷۰-۷۲. نیز بنگرید به: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۹۹-۲۰۰.

شیء می شوند، از ویژگی های ذاتی آنها محسوب می شوند و هدف از تحدید اشیاء دست یافتن به طبیعت آنها است:

در حقیقت هدف از تحدید دست یافتن به طبیعت واحده [اشیاء] است.^۱

در حقیقت، ابن سینا با تمایز نهادن بین علت فاعلی که در علوم طبیعی مطرح است و آنچه در مابعدالطبیعه علت است، این نکته را گوشزد می کند که شیء طبیعی خود، عامل و فاعل ویژگی - های طبیعی است.^۲ از همین روست که به منظور شناخت اشیاء، لازم است ویژگی های طبیعی آن به روش پیشین یا پسین بازشناخته شوند. غایت علوم نیز شناخت این گونه از ویژگی ها است. به طوری که، در گزاره هایی که رابطه بین اشیاء طبیعی و این گونه ویژگی ها بیان می شود، همواره پای طبیعت بدون عوارض شخصی در میان بوده و رابطه ضروری میان موضوع و محمول برقرار است.^۳

نکته مهم آن است که ابن سینا این مفهوم سازی را از تناظر طبیعت با ذات اخذ کرده است. به - طوری که، آثار و احکام طبیعت هر شیء، همان آثار و احکام ذات آن شیء است. به این ترتیب، ابن سینا معنای دیگری از ذات عرضه می کند که نه تنها معنایی مستقل و بیگانه از معنای اول (ماهیت) نیست، بلکه بر آن ابتناء دارد. این معنا همان طور که مشاهده شد، به واسطه لوازم در شناخت اشیاء به کار می آید.

معنای سوم ذات؛ وجود

ابن سینا در برخی موارد وجود را در معنای ذات استعمال کرده است. به عنوان نمونه، وی در فصل پنجم مقاله اول از فن سیزدهم کتاب *الشفاء* مفهوم شیئیت را مترادف با مفهوم ماهیت در نظر آورده، تلاش می کند به تبیین رابطه شیئیت و وجود بپردازد.^۴ او نخست، این نکته را می کند که شیء و وجود از زمره عام ترین تصوراتند. از این رو، بدیهی و مستغنی از تعریفند. سپس

۱. «إن الحد یفید بالحقیقة معنی طبیعة واحدة.» ابن سینا، ۱۴۰۴ (ب): ۲۴۱.

۲. همو، ۱۴۰۴ (ج)، ج ۱: ۴۸.

۳. سعیدی مهر، کریمی، ۱۳۹۳: ۸۸-۸۵.

چنین ادعا می‌کند که شیء و وجود از نظر مفهومی متغایر و از نظر مصداقی متساویند.^۱ یعنی هر چیزی که مصداق مفهوم موجود است، مصداقی برای مفهوم شیء هم هست و بالعکس. در فکر ابن سینا، هر موجود (مثبت یا محصل) دارای حقیقتی است که به خاطر آن حقیقت، آن شیء (هو بها ما هو) است. این حقیقت خاص یا ماهیت شیء، که ابن سینا با تعبیر «هی ماهیته» به آن اشاره کرده است، گاهی وجود خاص نیز نام می‌گیرد.^۲ ابن سینا در بخشی از برهان خود، در معنای وجود خاص، این چنین تصریح کرده است:

واضح است که هر چیزی را حقیقت خاصی است که آن حقیقت، ماهیت شیء است و معلوم است که حقیقت خاص هر شیء، غیر از وجودی است که مترادف با تحقق است.^۳

به این ترتیب، آن چه ابن سینا از آن تعبیر به وجود خاص یا حقیقت خاص می‌کند، با وجود در معنای تحقق متفاوت است.^۴ او در *المباحثات* نیز این موضع خود را تکرار می‌کند.^۵ در تفسیر وجود خاص نامیده شدن ماهیت از جانب ابن سینا می‌توان به این نکته اشاره کرد اولاً وجود خاص به معنای وجود محدود است زیرا مفاهیم وجودی و مفاهیم ماهوی دارای یک وجه مشترکند و آن این که هر دو، بدون وساطت امر دیگری، از حقایق خارجی انتزاع می‌گردند، ولی تفاوت آن دو در حیثیت انتزاع است، بدین معنی که مفاهیم وجودی به اعتبار موجود بودنشان و مفاهیم ماهوی به اعتبار محدود بودنشان، از حقایق خارجی انتزاع می‌شوند. البته این محدودیت، به هنگام انتزاع مفهوم ماهوی، لحاظ شده است، نه این که خودش «منتزَع عنه» باشد^۶ و ثانیاً وجود محدود منشأ انتزاع ماهیت است. بر این اساس، از آن جا که ماهیت «تابعه

1. Adamson & Taylo, 2005: 108.

۲. ابن سینا، ۱۴۰۴ (ب): ۳۰-۳۲. ملاحظه، ۲۴.

۳. «إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته،... و معلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات...» ابن سینا، ۱۴۰۴ (ب): ۳۱.

۴. همان. نراقی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۳۴۸.

۵. ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۸۰.

۶. زنونزی، ۱۳۶۳: ۴۰.

لوجود» و «منتزعه عنه» است^۱، هرگاه ماهیت به نام وجود خاص خوانده شده، این نام‌گذاری از قبیل تسمیه «منتزع» به اسم «منتزع عنه» بوده است^۲. علاوه بر این، ابن سینا حداقل در دو موضع از مباحث خود، ذات را نیز در معنای وجود به کار گرفته است؛ در مباحث مربوط به ذات واجب و ذات فردی، وی معنایی که از ذات اراده نموده، موجود است. اکنون به بررسی این موضوع می‌پردازیم.

ذات در واجب

خداشناسی ابن سینا برپایه، هستی‌شناسی واجب و ممکن به شکل‌های مختلف در آثار او آمده است. وی در این‌گونه مباحث، سنگ بنای خود را مفهوم واجب‌الوجود قرار می‌دهد. در نظر او، از ویژگی‌های واجب‌الوجود آن است که علت ندارد و از هر جهت واجب‌الوجود است. افزون بر این، وجود او با هیچ وجود دیگری تکافؤ نداشته، ترکیب نیز در ذات او راه ندارد. زیرا واجب جنس و فصل ندارد تا ماهیت داشته باشد^۳. استدلال ابن سینا در این باره که واجب‌الوجود دارای ماهیت نیست، به شکل زیر قابل تقریر است:

مقدمه (۱) واجب‌الوجود دارای علت نیست.

مقدمه (۲) هر دارای ماهیتی دارای علت است.

نتیجه: واجب‌الوجود دارای ماهیت نیست.

توضیح مقدمه اول آن است که اگر واجب‌الوجود معلول باشد، پس علتی برای وجود یافتن واجب‌الوجود، وجود دارد و هرگاه ذات واجب را بدون آن علت در نظر بگیریم، وجود برایش ضروری نخواهد بود. در این صورت، واجب‌الوجود، بالذات نیست و از این فرض، خلف لازم می‌آید^۴. بر پایه این استدلال، وجود برای واجب‌الوجود ضروری است و واجب‌الوجود نمی‌تواند معلول باشد. مقدمه دوم بر آن است که هر دارای ماهیتی معلول است، زیرا وجود معلول

۱. همان: ۴۱.

۲. همان: ۴۲.

۳. ابن سینا، ۱۴۰۴ (ب): ۳۷. همو، ۱۳۷۹: ۵۵۳.

۴. همو، ۱۴۰۴ (ب): ۳۷-۳۸.

(ممکن) از ناحیه دیگری است و ممکن در ذات خود نسبت به وجود و عدم علی السویه است.^۱ اما واجب الوجود معلول نیست، او وجود مطلق است که بالذات دارای وجود است.^۲ از این رو، نتیجه حاصل می شود که واجب الوجود، ماهیتی جز هستی ندارد:

او [واجب الوجود] ماهیتی [ذاتی] ندارد بلکه او دارای انیت [وجود] است.^۳

با این حال، ابن سینا در موارد دیگری به صراحت از ذات واجب الوجود سخن می گوید.^۴ به عنوان نمونه در *الاشارات و التنبيهات* می گوید:

پس ذات او [واجب الوجود] حدی ندارد تا جنس و فصلی داشته باشد.^۵

این فقرات از عبارات ابن سینا در نگاه نخست، متناقض نما هستند. وی در کتاب *دانش نامه* علایی در بیانی کوتاه، مطلبی را بیان می دارد که راه گشای تفسیر این گونه عبارات است:

واجب الوجود را وجود، ماهیت است.^۶

بر اساس این سخن ماهیت واجب الوجود بالذات همان وجود اوست و این دو مفهوم درباره ذات واجب الوجود بالذات در یک معنا به کار رفته است.^۷ او در *الهیات الشفاء* با تعبیر «إن الأول لا له غیر الإتیة» به زبانی دیگر از این موضوع یاد می کند.^۸ مهم ترین دلیل برای آن که ماهیت واجب عین وجود اوست، آن است که وجود برای ماهیت (ذات یا حقیقت) واجب الوجود لازم و ضروری است.^۹ حاصل آن که، برپایه شواهد بالا می توان چنین استدلال نمود:

مقدمه ۱) ابن سینا درباره واجب الوجود از دو تعبیر ذات و وجود استفاده کرده است.

مقدمه ۲) طبق گزارش او واجب الوجود معلول نیست تا ذات (ماهیت) داشته باشد.

۱. همان: ۳۹.

۲. همو، ۱۴۰۴ (الف): ۷۰. همو، ۱۴۰۴ (ب): ۳۴۴-۳۴۹. همو، ۱۳۸۳، بخش *الهیات*: ۷۶-۷۷.

۳. «لأنه لا ماهیة له بل له الآتیة» همو، ۱۴۰۴ (الف): ۷۰.

۴. همو، ۱۴۰۴ (ب): ۳۵۸. همو، ۱۴۰۴ (الف): ۱۵۷ و ۱۵۹ و ۱۶۰. همو، ۱۳۷۹: ۵۴۹.

۵. «... فذاته لیس لها حد إذ لیس لها جنس ولا فصل.» همو، ۱۳۷۵: ۱۰۱.

۶. همو، ۱۳۸۳، بخش *الهیات*: ۷۹.

۷. نیز بنگرید به: همو، ۱۴۰۴ (ب): ۲۷۷.

۸. همو، ۱۴۰۴ (ب): ۳۴۴.

۹. همو، ۱۴۰۴ (الف): ۷۰. همو، ۱۴۰۴ (ب): ۳۴۴-۳۴۹.

مقدمه (۳) وی درباره واجب الوجود ذات را در معنای وجود استعمال کرده است.

نتیجه) ذات گاهی اوقات در آثار ابن سینا به معنای وجود به کار رفته است.

ذات فردی

در نگاه ابن سینا اطلاق ذات در همه جا یکسان نیست. او در فصل هشتم از مقاله پنجم فن سیزدهم کتاب الشفاء، به توضیح این مطلب می پردازد. به نظر او، اطلاق ماهیت به اشتراک لفظی در جنس و نوع از قبیل «مايقال فی جواب ماهو» است و در فرد از قبیل «ماهیه مما يتقوم به» است. بدین معنا که اطلاق ماهیت به شخص خارجی، به معنای عوارض لازم آن شخص، به عنوان شخص است.^۱ در فکر او قوام شخص بودن شیء، به عوارض مشخصه آن است. وقتی اعراض لازمه یا عوارض مشخصه در یک شیء، جمع شوند، می توان غیریت را بر آن حمل کرد. مثلاً انسانیتی که در زید است، غیر از انسانیتی است که در عمر است و این غیریت به واسطه اعراض حاصل شده است. وقتی چنین اعتباری در نظر گرفته می شود، اعراض در ذات شیء دخالت کرده، ذوات فردی را تولید می کنند. آنها به عنوان جزء یک مجموعه مقوم کل اند و ذوات مطلق را منسوب به افراد می نمایند.^۲ بدین ترتیب، ذوات فردی موجوداتی هستند که در عین غیریت از هم قرار دارند.

ابن سینا در این رابطه از مثال معروف انسان برای بیان مقصود خود استفاده می کند. هرگاه انسان محسوسی را در نظر بگیریم، اگر منظور ما شخص انسانی است که قابل لمس و دیدن است، این همان انسانی است که در طبیعت وجود دارد؛ «هو الانسان الطبيعي» و این جا مقصود طبیعت شخصیه است^۳ مانند وقتی که به موجودی مانند زید که دارای ماهیت است، اشاره می - کنیم و می پرسیم این چیست؟ (من هو؟) اگر مقصود ما جزئی حقیقی یا واحد شخصی باشد، گویا پرسیده ایم این شخص چیست؟ شدر آن صورت مثلاً در پاسخ می گوییم زید است. در این پاسخ،

۱. «فلجنس بما هو جنس ماهية. و للنوع بما هو نوع ماهية، و للمفرد الجزئي أيضا بما هو مفرد جزئي ماهية مما يتقوم به من الأعراض اللازمة. فكان الماهية إذا قبلت على التي في الجنس و النوع و على التي للمفرد الشخصي كان باشتراك الاسم. و ليست هذه الماهية مفارقة لما هو بها ما هو، وإلا لم تكن ماهية.» همان: ۲۴۵.

۲. همان: ۲۰۰-۲۰۱.

۳. همان: ۲۰۱.

حیثیت هستی (وجود) زید از حیثیت چیستی آن تفکیک نشده است^۱ و اطلاق ذات فردی بر زید، به اعتبار وجود آن صورت گرفته است.

به عقیده ابن سینا علاوه بر این که زید، شخص خارجی است و مطلوب فلاسفه پاسخ‌گویی به احوال اشخاص نیست، اشخاص دارای دو ویژگی هستند که نمی‌توانند در مقام پاسخ به ذات قرار گیرند. نخست آن که، قابل اشاره حسی هستند و دیگر آن که عوارض به آنها ضمیمه شده است. از این رو، در اندیشه او، ذات فردی اشیاء که با مسئله تشخیص (وجود) پیوند می‌خورد، تبیین‌کننده چیستی اشیاء نیست^۲ و قبول اختلاف معانی که در دو حوزه ذات نوعی و ذات فردی به چشم می‌خورد، با پذیرش نظریه وی درباره تمایز وجود و ماهیت منافاتی ندارد.

جمع بندی

همان طور که مشاهده می‌شود، ابن سینا ذات را در حوزه ذات نوعی در معنای ماهیت و طبیعت و در حوزه ذات فردی در معنای وجود، به کار گرفته است. طبق ایده ذات باوری او ذات اشیاء، به دلالت مطابقه از شیء حکایت می‌کند و ویژگی‌های ذاتی به‌گونه‌ای است که اگر شیء به هر دلیلی ویژگی مذکور را از دست بدهد، ضروری است آن شیء، همان شیء نباشد. آن چه ابن سینا را از پیشینیان خود در شناخت ذوات اشیاء ممتاز کرده است آن است که او تأکید کرده، در پاسخ به چیستی یک شیء، لازم است پاسخی بیاید که به دلالت مطابقه از همان شیء حکایت کند. علاوه بر آن، وی فروتنانه، صعوبت شناخت اجناس و فصول حقیقی را پذیرفته، درصدد آن است که با در نظر گرفتن توان ذهنی بشر در خلق آزمایشات فکری، اعتبارات گوناگون ذات را منقح نموده، لوازم را جایگزین فصول دست‌نیافتنی بنماید تا از این رهگذر، زمینه لازم را برای

۱. همو، ۱۴۰۴ (د)، بخش ۱: ۲۸-۳۰.

Morewedge, 1972: 428.

۲. «و کل حد فانه تصور عقلي صادق أن يحمل علی المحدود، و الجزئي فاسد إذا فسد لم يكن محدودا بحده. فيكون حمل الحد عليه مدة ما صادقا و في غيرها كاذبا، فيكون حمل الحد عليه بالظن دائما، أو يكون هناك غير التحديد بالعقل زيادة إشارة و مشاهدة، فيصير بتلك الإشارة محدودا بحده، و إذا لم يكن ذلك يكون مظنونا به أن له حده. و أما المحدود بالحقیقة فيكون حده له یقینا. فمن شاء أن یحد الفاسدات فقد تعرض لإیقائنها، و یركب شططا.» ابن سینا، ۱۴۰۴ (د)، بخش ۱: ۷۰-۷۱. همو، ۱۴۰۴ (ب): ۲۴۷. نیز بنگرید به: مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۶۴۹-۶۵۶.

سودمندی علوم فراهم آورد. به نظر ابن سینا، در شناخت ذات اشیاء، اگر چه، لوازم در هم نشینی و مصاحبت با معروض خود در تصور ما ضروری می‌گردند، اما این ضروری سازی محدود به اثرگذاری در دریافت ذهنی ما از هویت اشیاء نیست و دامنه آن به عالم واقع و حوزه متافیزیک هم کشیده می‌شود.

چنین لوازمی که به تعبیر ابن سینا همراه با وجود خارجی اشیاء در مصاحبت با معروض خویش قرار دارند، جنس و فصل معروضات خود محسوب نمی‌شوند. در عین حال، تصور این اعراض بدون تصور معروضشان ممکن نیست و سلب چنین مفاهیمی نیز از ماهیت (مانند ذاتیات) ممکن نیست. غایت علوم، شناخت طبایع اشیاء و لوازم آنها است و شناخت طبایع تنها از طریق شناخت اشیاء طبیعی امکان دارد. به این ترتیب، ایده ذات باوری ابن سینا در حوزه ذات فردی با پژوهش درباره مفهوم وجود و در حوزه ذات نوعی با پژوهش در مفهوم ماهیت و طبیعت پایان می‌پذیرد.

فهرست منابع

- ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی، *التعليقات*، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق (الف).
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی، *الحدود*، قاهره، الهيئة المصرية، ۱۹۸۹م.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی، *الشفاء (الالهيات)*، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق (ب).
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی، *الشفاء (الطبيعات)*، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق (ج).
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی، *الشفاء (المنطق)*، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق (د).
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی، *العيون الحکمة*، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰م.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی، *القصيدة المزدوجة في المنطق*، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۵ق (الف).
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی، *المباحثات*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی، *النجاة من الفرق في بحر الضلالات*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی، *دانشنامه علائی*، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.

- ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی، **منطق‌المشرقیین**، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۵ق (ب).
- ادیب سلطانی، میر شمس‌الدین، **منطق‌ارسطو (ارگانون)**، مؤسسه انتشارات نگاه، تهران، ۱۳۷۸.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد، **التعریفات**، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰.
- جوادی آملی، عبدالله، **رحیق مختوم**، حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۶.
- الرازی، فخرالدین، **المباحث‌المشرقیة فی علم‌الالهیات و الطبیعیات**، محمدالمعتصم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتاب عربی، ۱۹۹۰م.
- الرازی، فخرالدین، **منطق‌الملخص**، تهران، دانشگاه امام صادق (ع) چاپ اول، ۱۳۸۱.
- الرازی، فخرالدین، **المباحث‌المشرقیة فی علم‌الالهیات و الطبیعیات**، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.
- زنوزی، آقا مدرس علی، **رساله‌حملیه**، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۳.
- سبزواری، ملاهادی، **شرح‌المنظومه**، حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹.
- سعیدی مهر، محمد و کریمی، سکینه، **«اصول طبیعت‌شناسی ابن‌سینا»**، فلسفه علم، دوره ۳، شماره ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ص ۴۷-۷۱، ۱۳۹۲.
- سعیدی مهر، محمد، **ضرورت، دلالت و جهان‌های ممکن**، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۹۲.
- شهیدی، فاطمه، **«نسبت دو معنای ماهیت «ما به الشیء هو هو» و «ما یقال فی جواب ما هو» در فلسفه ابن‌سینا»**، حکمت سینوی، دوره ۱۶، ش ۴۸، ص ۳۹-۵۳، ۱۳۹۱.
- صفوی، کورش، **درآمدی بر معنی‌شناسی**، تهران: سوره مهر، ۱۳۸۶.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، **الاساس‌الاقتباس**، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، **شرح‌الاشارات و التنبیها ت و شرح‌الشرح لقطب‌الدین محمدبن محمدبنابی جعفر الرازی**، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- فارابی، ابونصر، **فصوص‌الحکم**، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۵.
- فرامرز قراملکی، احد، **منطق**، دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۴.
- فروریوس، **ایساغوجی**، ترجمه و توضیح محمد خوانساری، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۳.
- کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه**، سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- کریمی، سکینه، سعیدی مهر، محمد، **«گذار ابن‌سینا از تحلیل معناشناختی مشتقات طبیعت به نتایج طبیعت‌شناسانه»**، حکمت سینوی، دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۵۱، دوره ۱۸، ص ۷۷-۹۸، ۱۳۹۳.

- مجمع البحوث الاسلامية، *شرح المصطلحات الفلسفية*، مجمع البحوث الاسلامية، مشهد، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *شرح الهیات شفا*، محمد باقر ملکیان، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۱.
- مظفر، محمدرضا، *المنطق*، قم، انتشارات فیروزآبادی، ۱۴۰۸.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، *تعلیقه بر الهیات شفاء*، قم، انتشارات بیدار، بی تا (ب).
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
- موسویان، سید حسین، «ماهیت از دیدگاه ابن سینا»، مجله مقالات و بررسی‌ها، ش ۷۱، ۲۴۷ تا ۲۶۶، ۱۳۸۱.
- النراقی، ملا مهدی، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰.
- Adamson, Peter & Taylor, Richard, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, ED. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University press, (1995).
- Bird, Alexander, "*Essences and Natural Kinds*" *Routledge Companion to Metaphysics* (eds Robin Le Poidevin, Peter Simons, Andrew McGonigal, and Ross Cameron) Abingdon: Routledge. P: 497–506, (2009).
- Brown, James Robert and Fehige, Yiftach, "*Thought Experiments*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/thought-experiment/>>.
- Ellis, B, *The Philosophy of Nature*, Chesham: Acumen, (2002).
- Fine, K, "*Essence and Modality*" in: *J. E. Tomberlin: Philosophical Perspectives*, 8, Logic and Language, Ridgeview Publishing Company Atascadero, California, 8: 1–16, (1994).

- Gareth B. Matthews, "***Aristotelian Essentialism***", ***Philosophy and Phenomenological Research***, Vol. 50, Supplement, pp. 251-262. (Autumn, 1990).
- Gopnik, Myrna. "***Philosophical Semantics and Linguistic Semantics***". Journal: Cahier de linguistique, Number 2. 201-218(1973).
- Honderich, Ted, ***Philosophy—Encyclopedias***. I. Oxford University Press Inc, New York, 2005.
- Klima, G, "***Contemporary 'Essentialism' vs. Aristotelian Essentialism***", in: J. Haldane, (ed.), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytic Traditions*, Notre Dame, pp. 175-194, (2002).
- Morewedge, P, '***Philosophical analysis of Ibn Sina's essence-existence distinction***', *Journal of the American Oriental Society*, 92, P: 425-435, (1972).
- Smith, Robin, "***Aristotle's Logic***", ***The Stanford Encyclopedia of Philosophy***, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/aristotle-logic/>, (2012).
- Wisnovsky, Robert, ***Avicenna's Metaphysics in Context***. Ithaca (New York): Cornell University Press, (2003).