

وجودشناسی ابن سینا زمینه‌ساز نزدیکی عین و ذهن^۱

مهناز قانع^۲

چکیده

بر اساس دلایل ابن سینا منظور ارسطو از «موجود» در موضوع فلسفه «موجود از حیث وجود» بوده است. یکی از جنبه‌های اهمیت این تفسیر، فراهم ساختن مجال طرح مسائلی چون وجود و ماهیت و واجب و ممکن در فلسفه است. از سوی دیگر ابن سینا به تحلیل مفهومی وجود پیش از ارسطو توجه کرده و عمدتاً بحث از وجود را، با طرح مسئله بی‌واسطه معنای آن آغاز می‌کند. وی اصولاً در مباحث فلسفی، صرفاً به موجود انضمامی نظر ندارد، بلکه به نظر می‌رسد هستی را در اصل و حقیقت خود، دارای وسعتی غیرقابل تقیید می‌بیند که عین و ذهن، هر دو را دربرمی‌گیرد. وی در همان اوایل مباحث وجود، از سویی به مفهوم شیء و ملازمت آن با مفهوم وجود و از سوی دیگر به نوعی تمایز هستی‌شناسانه میان ماهیت و وجود توجه کرده است. این بررسی‌ها نشان می‌دهد روش ابن سینا در هستی‌شناسی از جهاتی با روش ارسطو تفاوت دارد. وی از روش تحلیل مفهومی پیش از ارسطو استفاده می‌کند اما از سوی دیگر، مسائلی چون صدق و وجوب را، که در ارسطو بیشتر وجهه منطقی دارند، از جنبه هستی‌شناسانه آن نیز مورد واکاوی قرار می‌دهد. یعنی گویی ابن سینا در هستی‌شناسی خود، دائماً از عین به ذهن در تردد است.

به این ترتیب حکمت سینوی زمینه ظهور دو معنای تشکیک وجود و امکان فقری، را فراهم کرده است.

واژگان کلیدی

ابن سینا، وجود و موجود، ماهیت و وجود، عین و ذهن، حق و صدق، وجوب

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۷/۴؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۹/۱۲/۱۵

۲- دکترای فلسفه تطبیقی، پژوهشگر و مدرس دانشگاه شهید مطهری

طرح مسئله

شکی در این نیست که از دیر باز تاکنون، دست کم نزد فیلسوفانی که مابعدالطبیعه را مهم‌ترین مصداق فلسفه دانسته‌اند، موضوع فلسفه، وجود مطلق، مطلق وجود، ذات، ایده یا چیز دیگر، نزد فیلسوفان گوناگون چیست: موجود، وجود مطلق، مطلق وجود، ذات، ایده یا چیز دیگر، مسئله‌ای ثانوی است. در هر صورت حتی از نظر فیلسوفانی چون ارسطو و ابن‌سینا، که موجود را موضوع فلسفه نامیده‌اند، قید «بما هو موجود» حائز کمال اهمیت است، چرا که نشان می‌دهد آنچه فیلسوف در پی آن است، اصل و حقیقتی است که موجودات گوناگون را، با وجود تنوعات و اختلافات، شایسته حمل موجود می‌سازد و این حقیقت، همان است که در عرف عام و زبان بسیاری از فیلسوفان، وجود، و به پارسی هستی نامیده می‌شود.

هستی مفهومی سهل و ممتنع دارد: همه کس آن را می‌شناسد، اما هیچ کس نمی‌تواند بدون گرفتار شدن در ورطه دور درباره آن توضیحی ارائه دهد. گذشته از مفهوم حقیقت آن نیز به گفته حکیم سبزواری در نهایت پوشیدگی و پنهانی است، و اغراق‌آمیز نیست اگر گفته شود ذهن آدمی برای همیشه از دست یافتن به آن محجوب خواهد بود. با این حال، ارزنده‌ترین تلاش‌های انسان در طول تاریخ برای دستیابی به این حقیقت صورت گرفته و خواهد گرفت. هر اندیشمندی از ظن خود یار آن می‌گردد و می‌کوشد تا اسرار از درونش هویدا کند و هر کس از آنچه می‌یابد، طرحی نو درمی‌اندازد؛ از این جاست که نحوه طرح مسئله هستی در فیلسوفان مختلف است. این اختلاف، نظریات متنوعی را در باب هستی مطرح کرده و آغازگر بسی ماجراهای دلکش در داستان تفکر شده است.

روش خاص طرح مباحث وجود در ابن‌سینا چه ویژگی‌هایی دارد و چه دامنه‌ای ایجاد می‌کند؟ ارسطو مابعدالطبیعه را وصف اشیا و موجودات عینی و انضمامی می‌شمرد (ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۰۲۷). ۲۵-۳۰. وقتی ارسطو از مابعدالطبیعه سخن می‌گوید، گویی مرزی میان عالم عین و ذهن قائل شده، می‌کوشد تا از قلمرو یکی به دیگری عبور نکند، اما ابن‌سینا گویی از چنین محدودیتی، از اصل فارغ است. منظور، خلط مباحث منطقی و فلسفی توسط ابن‌سینا نیست، بلکه ادعا این است که او ابایی ندارد از این که در مابعدالطبیعه خود به راحتی از عالم عین به ذهن و برعکس سفر کند. چرا که مابعدالطبیعه وصف موجود از حیث موجودیت است و گویی وجود، فی‌نفسه، از هر قیدی فارغ است. از این جهت وی به جای دقت در کاربردهای وجود، ابتدا به تحلیل این مفهوم و ساقدوش‌هایش، شیئیت و ضرورت می‌پردازد. از این جهت به نظر می‌رسد در ابن‌سینا مرز میان عین و ذهن کم رنگ‌تر می‌شود.

این مقاله موضوع مابعدالطبیعه را با تفسیری که ابن سینا از نظر ارسطو می‌کند، آغاز کرده و سپس با توجه به مفاهیمی که ابن سینا در فصول آغازین مقاله اول *الهیات شفا* در کنار مفهوم وجود مطرح می‌کند، به بررسی شیوه طرح مسئله وجود نزد وی می‌پردازد. دامنه پژوهش، فلسفه ابن سینا و بیش‌تر الهیات شفاست و آرای ارسطو بنا به ضرورت مطرح شده است و اهمیت ثانوی دارد.

موضوع فلسفه اولی

مقاله نخست *الهیات شفا*، بحث و تحقیق در مورد فلسفه اولی است. پس از ارسطو، نظر وی درباره موضوع این علم مورد بحث و تردیدهای متعددی واقع شده است. ارسطو خود، موضوع مابعدالطبیعه را موجود دانسته، اما موجود در آثار وی به سه معنا به کار رفته است: نخست، جوهر نخستین یا خداوند؛ دوم، علل نخستین وجود؛ سوم، موجود بما هو موجود. ارسطو این سه را از یکدیگر مجزا نکرده، بلکه در مواضع مختلف، به مناسبت از هر سه استفاده کرده است (*Gilson, 1961, P.154-155*). برای مثال وی در *متافیزیک*، کتاب *آلفای بزرگ* موضوع حکمت، یا عالی‌ترین دانش را، عالی‌ترین چیزهای شناختی می‌داند که همان اصول نخستین یا علل اولیه‌اند (ارسطو، ۱۳۷۹، ۹۸۲ ب-۱۰۳). در کتاب *گاما* مابعدالطبیعه را دانشی می‌داند که به موجود چونان موجود تعلق دارد (همان، ۱۰۰۳ الف). به بیان دیگر متعلقات و لواحق فی‌نفسه موجود (عوارض ذاتی وجود) را موضوع این دانش می‌شمرد. وی همچنین در فصل سوم کتاب *آلفای بزرگ* می‌گوید: تنها هنگامی از دانستن چیزی سخن می‌گوییم که تصور می‌کنیم علت نخستین آن را می‌شناسیم (همان، ۹۸۳ الف-۲۶). یعنی وی به نحو ضمنی موضوع و متعلق دانش را مبدأالمبادی و علت‌العلل چیزها قرار می‌دهد.

همین امر باعث شده تا پس از ارسطو، مقصود حقیقی وی مورد سؤال قرار گیرد و تفاسیر مختلفی پیدا کند. ابن سینا نیز در ابتدای فصل اول *الهیات شفا* این موضوع را به تفصیل بررسی کرده است. وی پس از تقسیم فلسفه به نظری و عملی و تعریف و توضیح هر یک، اقسام فلسفه نظری را نام می‌برد که عبارت‌اند از: فلسفه طبیعی، فلسفه ریاضی و فلسفه الهی، که همان مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی است. فلسفه الهی به دلیل برتری موضوع و متعلق آن از دو قسم دیگر شریف‌تر است، اما ابتدا می‌بایست علوم طبیعی و ریاضی فرا گرفته شود؛ زیرا بسیاری از امور که در علم الهی مسلم شمرده می‌شود، جزء مسائل علوم طبیعی یا ریاضی است و باید قبلاً

در آن‌ها، یا به واسطه آن‌ها، به اثبات رسیده باشد^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ، ص ۶۳).

ابن‌سینا تأکید می‌کند که پیش از وی الهیات را دانشی دانسته‌اند که امور مفارق، اسباب اولیه موجودات طبیعی و تعلیمی و متعلقات آن‌ها و نیز مبدأ اولیه وجود را مورد بررسی قرار می‌دهد، اما روشن نشده است که کدام یک از این سه موضوع، متعلق فلسفه به معنای خاص آن است؛ از این رو برخی موضوع مابعدالطبیعه را ذات و صفات الهی و برخی آن را علل نخستین موجودات دانسته‌اند (همان، ص ۷۵). به اعتقاد ابن‌سینا هر دو نظر نادرست است و این دو، در واقع از مسائل علم الهی هستند نه موضوع آن؛ زیرا موضوع هر علمی، باید در آن علم مسلم فرض شود تا بتوان درباره اوصاف، احوال و عوارضش به بررسی و تحقیق پرداخت؛ زیرا مسائل هر علمی را عوارض ذاتی موضوع آن علم تشکیل می‌دهد. به همین جهت، تفاوت علوم به تفاوت موضوعات آن‌هاست (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹۸)، در حالی که وجود خداوند و صفات او بدیهی نیست و در علم الهی بررسی و اثبات می‌شود.^۲

از سوی دیگر، علل اولیه موجودات هم نمی‌تواند موضوع فلسفه اولی باشد؛ زیرا به فرض پذیرش، این موضوعیت از سه حال خارج نیست: نخست آن که به این علل از آن جهت که موجودند، نظر شود که در این صورت موجود بما هو موجود در نظر گرفته شده و این همان است که ابن‌سینا در صدد اثبات آن است. حالت دوم این است که علل اولیه از جهت علیت‌شان موضوع فلسفه باشند، اما این نظر هم نمی‌تواند پذیرفته شود؛ زیرا اگر وجود بماهوعلت موضوع فلسفه باشد، باید مسائل آن نیز عوارض خاصه علت باشد، در حالی که مسائلی در فلسفه است که نمی‌توان آن‌ها را عوارض ذاتی علت دانست؛ مانند کلی و جزئی، قوه و فعل، امکان و وجوب. از سوی دیگر هیچ دانشی جز فلسفه اولی نمی‌تواند عهده‌دار بحث از این مسائل باشد؛ زیرا نمی‌توان آن‌ها را عوارض خاص اشیاء طبیعی یا ریاضی دانست (همو، ۱۴۰۴ هـ، ص ۷). علاوه بر این بحث درباره علل اولیه وجود در صورتی مجاز است که اصل علیت مسلم باشد، در حالی که رابطه ضروری بین علت و معلول نیازمند اثبات است^۳ (همو، ۱۳۷۵، ص ۸).

۱- البته ابن‌سینا در *دانشنامه علانی*، تنها اثر فلسفی‌اش به زبان فارسی، بر خلاف روبه‌ای که در *شفا و اشارات* دارد، الهیات را مقدم بر حکمت طبیعی آورده است. وی در آنجا توضیح می‌دهد که هر چند علوم طبیعی و ریاضی از حیث آموزش اول‌اند، اما علم الهی از جهت حقیقت خود اول و برتر است و او به همین دلیل آن را در این‌جا اول آورده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۷).

۲- پس می‌توان گفت تسمیه فلسفه اولی به علم الهی یا الهیات از باب تسمیه کل به اسم جزء اشرف است (خوانساری، ۱۳۵۸، ص ۱۷۰).

۳- بنابراین ابن‌سینا سده‌ها پیش از هیوم توجه داشته که آنچه حواس از علیت ارائه می‌دهد، چیزی بیش از تعاقب دائمی دو پدیده نیست و اقلناعی که به واسطه این تعاقب در نفس ایجاد می‌شود نیز یقینی نیست.

حالت سوم این است که علل اولیه از حیث وجود خاصشان موضوع فلسفه باشند؛ اما دلیلی که حالت دوم را ابطال می‌کند، این احتمال را نیز باطل می‌سازد؛ زیرا نمی‌توان تصور کرد که علت غایی، علت صوری و علت فاعلی، که اقسامی از علل هستند، موضوع فلسفه اولی باشند، در حالی که خود اصل علیت، هنوز پذیرفته شده و مسلم نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰). بنابراین موضوع مابعدالطبیعه «موجود بما هو موجود» است.

بدین ترتیب ابن‌سینا با روش تحلیل عقلی، نشان می‌دهد که از میان احتمالات مطرح در تفسیر سخن ارسطو، تنها فرض قابل پذیرش موجود از حیث وجود است^۱. با این تفسیر ابن‌سینا، در تاریخ فلسفه اسلامی، هستی‌شناسی^۲ از خداشناسی^۳ مجزا شده و فلسفه به دو بخش الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص تقسیم می‌شود و مجال طرح مسائلی چون وجود و ماهیت و واجب و ممکن، که همگی از عوارض ذاتی موجودند، فراهم می‌شود.

وجود و موجود

روش ابن‌سینا در بحث از خود هستی تا حد زیادی با روش ارسطو تفاوت دارد. ارسطو در بررسی معنای وجود، آنچه را که به آن موجود (to on) اطلاق می‌شود، بیش‌تر، به نحو استقرایی مورد بررسی داده و در آخر همه را به چهار معنا باز گردانده است و البته تأکید کرده که هر چهار معنا به یک اصل باز می‌گردند.

یکی از موارد کاربرد لفظ موجود، درباره چیزهای بالعرض و اتفاقی است. مثلاً وقتی می‌گوییم «انسان موسیقی‌دان است»، موسیقی‌دان برای انسان عرضی است، یعنی به واسطه چیز دیگری

۱- برخی عبارات ارسطو نیز این تفسیر را تأیید می‌کند. برای مثال وی در کتاب چهارم متافیزیک می‌گوید:

Hence to investigate all the species of being qua being is the work of a science which is generically one, and to investigate the several species is the work of the specific parts of the science (Aristotle, 1941, 1003b34-37).

شرف این عبارت را چنین ترجمه می‌کند: بررسی و نگرش همه انواع موجود چونان موجود کار دانشی است که جنساً یکی است، اما بررسی انواع (موجودات) کار انواع (دانش‌های دیگر) است (ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۰۰۳، ۱۰۰۳-۳۴). در جای دیگر نیز دارد: از نظر ارسطو موجود چونان موجود، دارای عوارض خاصه‌ای است که فیلسوف باید حقیقت آن‌ها را جست‌وجو کند (همو، ۱۰۰۴، ۱۵-۱۶).

۲- ontology. این لفظ برگرفته از واژه یونانی «on» به معنای موجود است. فارابی این واژه یونانی را به کار برده و آن را با «ان» در عربی به یک معنا دانسته است. به گفته وی هر دو واژه ثبات، دوام، کمال و استواری در وجود و شناخت را معنا می‌دهد (فارابی، ۱۳۶۵، ص ۶۱). دکتر شرف ریشه‌یابی فارابی را کاملاً دقیق ندانسته، اما به طور کامل هم آن را رد نکرده و نشانی از اصل برای آن قائل شده است (خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲).

هست. عرضی هرگز موضوع دانش واقع نمی‌شود (ارسطو، ۱۳۶۹، ۱۰۲۶ ب۴). موجود به معنای دوم درباره آنچه صادق است به کار می‌رود و در مقابل، به آنچه که کاذب است، ناموجود گفته می‌شود. به نظر ارسطو بحث از موجود به این معنا، به حیطة منطق منحصر می‌شود؛ زیرا صدق و کذب تنها در مورد اندیشه و وصف آن هستند نه وصف اشیا و موجودات عینی و انضمامی که در مابعدالطبیعه مورد توجه‌اند (همان، ۱۰۲۷ ب۱-۲۵). موجود در کاربرد سوم بر کل چیزهایی که تحت مقولات ده‌گانه دسته‌بندی می‌شوند اطلاق می‌شود و اجناس مقولات بر آن‌ها دلالت می‌کند (همان، ۱۰۱۷ الف/۲۳-۲۵). در این معنا، موجود، هستی بالذات^۱ است که در مقابل هستی بالعرض قرار دارد. به همین دلیل بحث جواهر و اعراض از مباحث فلسفه اولی است و ارسطو در متافیزیک به طور مفصل آن را مورد بررسی قرار می‌دهد (همان، ۱۰۲۸ الف/۱۰-۱۰۳۱ الف/۱۴). موجود در معنای چهارم، به توانمندی (قوه) و تحقق کامل (فعلیت) باز می‌گردد (همان، ۱۰۴۵ الف/۳۴) و چون این معنا نیز به موجود چونان موجود مربوط می‌شود، در مابعدالطبیعه از آن سخن می‌رود.

ابن‌سینا، در بررسی وجود و موجود ارسطو به روش تحلیل بیش از توجه دارد. وی در این مورد، بیشتر از آن‌جا آغاز می‌کند که ارسطو آن را به پایان برده است؛ البته او نیز تأکید می‌کند که وجود مفهومی مشکک دارد و مثلاً حمل آن بر «جوهر و کمیت» مانند حمل «حیوانی بر مردم و بر اسب» نیست که «متواطی» یعنی «نسبت به هر دو یکسان» باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۸). در عین حال وی اصطلاح «موجود لافی موضوع» را مورد تحلیل بیشتر قرار داده و دو معنای مختلف آن را از هم تفکیک می‌کند: یکی «وجود حاصل» و دیگری «شیئی لافی موضوع». تفاوت این دو معنا این است که اولی لازم وجود عینی است، اما معنای دوم که همان مقوله جوهر است، به شیئیت باز می‌گردد و ابن‌سینا تأکید می‌کند که در سخن از تشکیک وجود نسبت به جوهر و عرض، معنای اخیر آن مورد نظر اوست (همو، ۱۹۸۰ م، ص ۵۳).

علاوه بر این، ابن‌سینا در بیشتر آثار فلسفی خود و از جمله دایره‌المعارف فلسفی خود شفا، بحث از وجود را با این گفته آغاز می‌کند که معنای وجود بی‌واسطه هر معنای دیگری در ذهن است و همین امر امکان سایر معانی و مفاهیم و شناخت‌های انسان را فراهم می‌سازد (همو، ۱۴۰۴ هـ، ص ۲۹-۳۰).

ابن‌سینا در دانشنامه علایی نیز ابتدا بیان می‌کند که وجود غیرقابل تعریف است، چرا که خود

مبدأ شرح و تعریف سایر چیزهاست: «هستی را خرد خود بشناسد بی حد و رسم، که او را حد نیست، که او را جنس و فصل نیست، که چیزی عام تر از او نیست و ورا رسم نیست؛ زیرا که چیزی از آن معروف تر نیست» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۹۸). این شواهد نشان می دهد که ابن سینا در هستی شناسی خود، تنها به موجود انضمامی نظر ندارد، بلکه هستی را با وسعت غیرقابل تقیید آن، که کل عالم مفاهیم را نیز در بر گرفته، مورد توجه قرار می دهد.

وقتی ابن سینا از وجود سخن می گوید، آن را لا بشرط از محسوس یا معقول بودن (همو، ۱۳۷۵، ص ۱-۳)، کلی یا جزئی بودن (همو، ۱۳۸۳، ص ۶) و حتی معدوم یا موجود بودن در نظر دارد. او در حین بررسی های وجودی خود کاملاً توجه دارد که وجود معنایی فراگیرتر از موجود دارد، چنان که حتی معدوم را نیز شامل می شود و اگر انسان می تواند از معدوم سخن بگوید برای آن است که حتی معدوم نیز، به نوعی وجود دارد: «خبر همواره از چیزی است که در ذهن متحقق است و از معدوم مطلق هرگز خبری به ایجاب داده نخواهد شد و چون از آن به سلب خبر داده شود نیز، نوعی وجود در ذهن به آن داده شده است؛ زیرا اشاره به معدوم محال است» (همو، ۱۴۰۴ هـ ص ۳۲). در این عبارات نمی توان مدلولی را که ابن سینا از وجود اراده کرده، عین مدلول سخن ارسطو در موضوع فلسفه اولی دانست، اما در عین حال نمی توان گفت که ابن سینا به وجود انضمامی توجه نداشته و صرفاً مفهوم وجود مورد نظر او بوده است؛ زیرا علاوه بر این که تقسیم موجود به محسوس و متخیل و معقول و جزئی و کلی این نتیجه گیری را رد می کند، تأکید وی در بررسی موضوع فلسفه، بر میرا بودن وجود از مبدئیت یا عدم آن نیز (همان، ص ۱۴)، نشان می دهد که ابن سینا وجود فراگیری را در نظر داشته که غیرقابل تقیید و در نتیجه غیرقابل وصف است و به همین دلیل تنها می توان از عوارض خاص آن سخن گفت.

ماهیت و وجود

ارسطو برای تعبیر آنچه که ما آن را ماهیت یا چیستی می نامیم از ترکیب «to ti en einai» استفاده کرده است.^۱ از نظر ارسطو هر موجود انضمامی را می توان به دو جزء ماده و

۱- آنچه برای الف به معنای الف بودن است (کبریایان و حقیقت، ۱۳۸۷، ص ۵۰). دکتر شرف معتقد است نخستین مترجمان عرب، این کلمه را غالباً ماهیت ترجمه کرده اند، گاه نیز به شکل «انیه»، «انیه الشی»، «ما هو بالانیه» و هویت برگردانده شده، اما هیچ یک منظور دقیق ارسطو را بیان نمی کند. به اعتقاد دکتر شرف این تعبیر را دقیقاً باید در مقابل واژه فارسی «چه می بودستی» قرار داد، اما چیستی با ماهیت، برابری دقیقی برای آن نیستند (ارسطو، ۱۳۷۹، مقدمه مترجم، ص ۵۲-۵۶).

صورت تحلیل کرد. برای مثال در طبیعت یک درخت، که ترکیبی از مواد مختلف است، صورتی وجود دارد که قبلاً در بذر یا درخت مادر نهفته است. همین طور وقتی صنعت‌گری چیزی می‌سازد، با استفاده از موادی که از پیش وجود دارد، صورتی را که از پیش در ذهن دارد، محقق می‌کند. حال با توجه به آنچه گفته شد، وقتی از تعریف یا حد چیزی سؤال می‌کنیم، پاسخی که داده می‌شود، همان صورت است، اما همین صورت، مفهومی در ذهن دارد که به آن اعتبار، ماهیت نامیده می‌شود (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۵۸). پس ماهیت، همان صورت است وقتی از حیث مفهومی در نظر گرفته شود و صورت همان ماهیت است وقتی از جهت وجود، فعلیت و تحقق در نظر گرفته شود.

وقتی می‌خواهیم برای چیزی تعریف منطقی بیاوریم، بجای مفهوم صورت، از مفهوم ماهیت کمک می‌گیریم. صورت یک چیز، همان «ماهیت هر تک چیز و جوهر نخستین (در مقابل جوهر ثانی = معقول) است» (همان، ۱۰۳۲ ب ۱). پس «شناختن هر تک چیز (موجود انضمامی)، شناختن ماهیت آن است» (همان، ۱۰۳۱ ب ۲۰). بدین ترتیب سرچشمه تمایز معرفت‌شناسانه وجود و ماهیت به ارسطو باز می‌گردد. اما این که آیا ارسطو از حیث مابعدالطبیعی نیز، تمایزی میان ماهیت و وجود قائل بوده یا نه، مورد اختلاف است. تقریباً قوی‌ترین دلیل کسانی که وجود چنین تمایزی را تأیید می‌کنند، جمله‌ای از ارسطو در تحلیلات پسین است که در آن توجه می‌دهد که «انسان چیست» و «انسان هست» دو معنای مختلف دارند^۱ (Aristotel., 1960, 92b10). اما دلایل و قرینه‌های بیش‌تری نیز خلاف این نظر را تأیید می‌کند^۲.

علاوه بر این حتی عباراتی که بنا به اعتقاد قائلان به آن، مؤید این تمایز هستی‌شناختی در ارسطو است، در ضمن بررسی تعریف و شناخت چیزها، یعنی در ضمن مباحث منطقی وی بیان شده است. این نوشتار اصالتاً قصد بررسی دیدگاه‌های ارسطو را ندارد و تنها بنابه ضرورت به آن پرداخته است. در هر صورت با توجه به آثار این اندیشمند مجال هر دو تفسیر وجود دارد اما می‌توان گفت مجموعه قراین و دلایلی که نشان می‌دهند وی تنها تمایز منطقی را در نظر داشته قوی‌تر است.

در ابن سینا، مسئله ماهیت و وجود، بیش از آن که جنبه معرفت‌شناختی داشته باشد، از حیث

۱- بنگرید به: اکبریان و حقیقت، ۱۳۸۷، ص ۴۲؛ خراسانی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۱۲۸.

۲- بنگرید به: اکبریان و حقیقت، ۱۳۸۷، ص ۵۲-۵۳.

هستی‌شناسانه مورد توجه و سرنوشت‌ساز است.^۱

ابن سینا در همان اوایل مباحث وجود به مفهوم شیء و ملازمت آن با مفهوم وجود توجه کرده و آن را مورد بحث و بررسی قرار داده است. او دو مفهوم شیء و ضروری را در کنار موجود به عنوان شناخته‌شده‌ترین تصورات، که به نحو بی‌واسطه در ذهن ترسیم می‌شوند، آورده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۲)؛ سپس با پذیرش این مطلب که با وجود بی‌نیازی مبادی تصوری از تعریف، گاه باید توضیحاتی در مورد آن‌ها داده شود، شیئیت را حقیقتی می‌داند که هر چیزی را همان چیز می‌کند. مثلاً حقیقت مثلث، مثلث بودن و حقیقت سفیدی، سفید بودن است. به بیان دیگر، شیئیت یا ماهیت هر چیز همان وجود خاص آن چیز است که البته با وجود اثباتی که مرادف با تحقق و عینیت است، تفاوت دارد. او می‌گوید: «برای هر چیزی حقیقتی است که به واسطه آن، همان است که هست و این، همان است که گاهی وجود خاص (آن چیز) می‌نامیم‌اش، و منظورمان معنایی که از وجود اثباتی در نظر می‌گیریم، نیست» (همان، ص ۳۱). تمایز متافیزیکی ماهیت و وجود در این عبارات بسیار روشن است. علاوه بر این هرچند ابن سینا وجود خاص مثلث را متفاوت با وجود اثباتی آن دانسته است، اما خود عبارات نشان می‌دهد که منظور وی از وجود اثباتی صرف مفهوم وجود نیست؛ زیرا وی «الموجود» و «المثبت» و «المحصل» (را) «اسامی مترادف» دانسته است (همانجا). مشخص است که مفهوم وجود، یک مفهوم کلی و غیرمحصل است. علاوه بر این وی ماهیت یک چیز را نه عین وجود خاص آن، بلکه گویی وجود خاص آن می‌نامد. استفاده ابن سینا از «کأنه» در عبارت «فكأنه ما عليه، يكون الوجود الخاص للشيء»، نشان می‌دهد که وی توجه داشته که ماهیت شیء عین وجود خاص آن نیست، هر چند در بسیاری از موارد چنین در نظر گرفته می‌شود. بعدها ملاصدرا در تعلیقاتش بر شفا ماهیات را شرح الاسم وجودهای خاص نامیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۷-۱۱۸). تفاوت شرح الاسم با حقیقت اسم این است که شرح الاسم در ذهن مرتسم می‌گردد و دارای حد و جنس و فصل است، اما حقیقت اسم، که همان وجود خاص است، بسیط و فاقد هر گونه اجزاء خارجی و عقلی است و بنابراین در ذهن مرتسم نمی‌گردد. وجودات مختلف، هویتی بسیط و فاقد اجزاء هستند و بر خلاف ماهیات گوناگون نمی‌توانند با یک‌دیگر تباین ذاتی داشته‌باشند، اما از سوی دیگر

۱- اگر کتاب فصوص را از فارابی بدانیم، که البته احتمال آن را ضعیف دانسته‌اند، می‌توانیم بگوییم که اصل این تمایز هستی‌شناسانه به فارابی باز می‌گردد؛ زیرا وی در فصوص در این مورد می‌گوید: «چیزها هر یک دارای چیستی و هستی است و چیستی آن، نه هستی آن است، نه داخل در هستی آن» (فارابی، ۱۳۴۵، ص ۲).

تفاوت‌های حقیقی و ذاتی موجودات باید دارای منشأ واقعی باشد؛ پس تفاوت آن‌ها باید به یک اصل و حقیقت بازگردد و این یعنی تشکیک وجود، به همان معنایی که ملاصدرا بیان می‌کند. بدین ترتیب، تمایز مابعدالطبیعی ابن سینا میان ماهیت و وجود، در بستر تاریخی خود زمینه شکل‌گیری نظریه تشکیک را فراهم کرده است. حتی به اعتقاد از برخی متفکران، ملاصدرا در بحث اصالت وجودش، در واقع با بیانی تازه از نظریه ابن سینا دفاع کرده است (نصر، ۱۳۶۱، ص ۳۰). طبق نظریه اصالت وجود، صوری که عقل، آن‌ها را به عنوان ماهیات مستقل ملاحظه می‌کند در حقیقت چیزی جز حالات و «کیفیات بی‌شمار وجود»، و به عبارت دیگر «محدودیت‌ها»، و به بیان سوم «تعینات ذاتی وجود» نیستند (ایزوتسو، ۱۳۵۹، ص ۱۲۳-۱۲۴). اما این تمایز متأثر از نحوه اندیشه ابن سینا به مسئله وجود نیز است. برای توضیح این مطلب باید به قسمت دیگری از سخن وی در همان فصل دقت کرد که در آن از روش تحلیل زبانی، برای روشن کردن تمایز ماهیت و وجود استفاده کرده است. او می‌نویسد: «وقتی گفته می‌شود حقیقت فلان شیء (یعنی ماهیت آن)، در اعیان یا در ذهن یا به طور کلی، که هر دو حالت را شامل می‌شود، تحقق دارد، سخنی مشخص و قابل فهم بیان شده، در حالی که اگر معنای حقیقت و ماهیت شیء، همان معنای وجود اثباتی آن باشد، گزاره اخیر فاقد معنا و کلامی زائد خواهد بود و مانند این است که گفته شود ماهیت فلان شیء، ماهیت فلان شیء است ... همچنین وقتی گفته می‌شود حقیقت شیء (أ) چیزی غیر از حقیقت شیء (ب) است، گزاره‌ای صحیح و دارای معنا گفته شده است و این نشان می‌دهد که ماهیت شیء، متمایز از وجود آن است» (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ، ص ۳۱). ابن سینا در عین حال تأکید می‌کند که ماهیت در عین تمایزش از وجود، همواره به نوعی با آن همراه و ملازم است؛ زیرا هر چه از آن سخن رود، دست‌کم در ذهن موجود است، چرا که اگر چیزی، هیچ اثری از موجودیت نداشته باشد، شیئی ندارد و سخن گفتن از آن غیرممکن خواهد بود (همان، ص ۲۹). در عبارت «*إذًا قلت: حقیقه کذا موجوده إما فی الأعیان، أو فی الأنفس، أو مطلقاً یعمها جمیعاً، کان لهذا معنی محصل مفهوم*» ابن سینا سه گزینه وجود عینی، وجود ذهنی و وجود به طور کلی یا لابشرط را از یک‌دیگر جدا کرده و از امکان اسناد هر یک از آن‌ها به حقیقت یا ماهیت سخن گفته است^۱. بنابراین در این جا وی تنها به وجود انضمامی و عالم عین توجه ندارد، همان طور که

۱- ژیلسون، از یک سو بر اساس تفسیر مابعدالطبیعی ابن رشد که به معارضه با ابن سینا در مسئله عروض وجود بر ماهیت پرداخته (ابن رشد، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۳۱۳-۳۱۴) و از سوی دیگر بر اساس تقسیمات ماهیت نزد ابن سینا، وی را اصالت ماهیتی دانسته است. از نظر وی، تقریر ابن سینا از ماهیت (یا کلی طبیعی) عین تقریر مثل افلاطونی است (Gilson, 1967, P.79). اما نظر ژیلسون در این مورد صحیح ←

سخن او صرفاً متوجه عالم ذهن و شناخت هم نیست. به نظر می‌رسد ابن‌سینا در بررسی تمایز شیئیت و وجود به طور مکرر از عالم عین به جهان ذهن در رفت و آمد است.

ضرورت

ابن‌سینا ضروری را در کنار موجود و شیء، مبدأ کل تصورات بشر شمرده است (*ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۲۹*). ملاک تصورات اولیه، سعه مفهومی آن‌هاست و از این جهت، وجود اول‌الاول است و دو مفهوم شیء و ضروری (= واجب) از لوازم این مفهوم هستند. وی ضرورت یا وجوب را منحصرأً وصف قضیه و متعلق به حیظه منطبق نمی‌داند، بلکه آن را مسئله‌ای مابعدالطبیعی می‌شمرد که صورتی از آن در آینه اندیشه نمودار می‌شود.

نزد ارسطو نیز منطق صرفاً با تحلیل شکل‌های اندیشه سر و کار ندارد، بلکه هدف اصلی آن شناخت واقعیت از روی بازتابی است که در ذهن انسان دارد؛ زیرا اشکال مختلف استدلال باید ما را درباره چگونگی پیوند پدیده‌های عینی به آگاهی یقینی برساند و تحلیل اندیشه، در واقع تحلیل اندیشه‌های ما در مورد واقعیات است (*ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۴۵*). اما این پیوند ناگسستنی میان اندیشه و واقعیت در مابعدالطبیعه ابن‌سینا به نحو چشم‌گیری نمودار می‌شود. نحوه طرح بحث ضرورت در *متافیزیک ابن‌سینا* و نتایج بعدی آن نیز، یکی از شواهد این مدعاست. مفهوم واجب دلالت بر تأکید و شدت وجود دارد. وجود صرفاً به ذات خود شناخته می‌گردد و مفهوم عدم، که نقیض آن است هم، به واسطه وجود برای اندیشه روشن می‌شود؛ بین وجود و عدم نیز واسطه‌ای قرار ندارد (*ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۲۵-۲۶*). بنابراین توضیح مفهوم واجب، به اندازه توضیح وجود دشوار و حتی غیرممکن است و هر آنچه که در تعریف آن گفته شود، خالی از دور نخواهد بود. علاوه بر این

→ نیست، و معارضه ابن‌رشد نیز از یک سوء فهم ناشی شده است. توضیح آن که ابن‌سینا، تفاوت میان دو اصطلاح را که مشترک لفظی‌اند مشخص کرده است (*ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۲*) یکی از آن‌ها عرض در مقابل جوهر و اصطلاح دوم «عرضی» در مقابل «ذاتی» است که بر جوهر نیز حمل می‌گردد و برخلاف عرض مفهومی نسبی است. تقسیم موجودات به جوهر و عرض در باب مقولات مورد بحث واقع می‌شود. عرضی و ذاتی در منطق در دو قسمت مورد استفاده قرار می‌گیرند. باب ایساغوجی (کلیات خمس) که به مفاهیم و تصورات مربوط می‌شود (*همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹*) و باب برهان که به قضایا باز می‌گردد (*همان، ص ۲۶۹*). در باب ایساغوجی به مفهومی عرضی گفته می‌شود که مقوم ذات یک شیء و داخل در ماهیت آن نباشد. مثلاً ناطق نسبت به انسان ذاتی است و نسبت به حیوان عرضی؛ زیرا اگر ذاتی حیوان باشد، آن گاه هر حیوانی باید ناطق باشد. ذاتی باب برهان اعم از ذاتی باب ایساغوجی است و عرض خاص باب ایساغوجی را هم دربرمی‌گیرد؛ زیرا معنای ذاتی در این باب، آن است که حمل آن بر موضوع اتفاقی و بدون مناسبت وجودی نیست. بنابراین عرضی باب برهان، اخص از عرضی باب ایساغوجی خواهد بود. ابن‌سینا از بیان عرضی بودن وجود برای موجودات، عرضی باب ایساغوجی را در نظر دارد، نه عرض باب مقولات یا باب برهان را و منظور او این است که غیر از واجب‌الوجود که ذات و تعیینش چیزی جز هستی نیست، ذات هیچ موجودی اقتضا وجود ندارد، زیرا وجود جزء یا عین هیچ ماهیتی نیست (*همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۰-۴۲*؛ *همو، ۱۴۰۴ هـ ص ۲۴۶*).

وقتی می‌کوشیم واجب را تعریف کنیم، ناچار از مفاهیم ممکن یا محال استفاده می‌کنیم که تصور آن‌ها متوقف بر تصور واجب است.

ابن سینا در ادامه بحث متافیزیکی خود از مفهوم وجوب فراتر رفته و به مصداق آن می‌پردازد و توجه می‌دهد که نه تنها قضایا، بلکه موجودات نیز، از جهت چگونگی صدق این مفهوم به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند. دسته نخست موجوداتی هستند که وقتی فی‌نفسه در نظر گرفته شوند، وجودشان نه واجب است و نه ممتنع؛ دسته دوم شامل موجوداتی است که وجودشان فی‌نفسه واجب است. دسته اخیر که واجب‌الوجود بالذات نامیده می‌شود، برخلاف واجب‌الوجود بالغير^۱ (یا ممکن‌الوجود)، وجود را از ناحیه خود دارد، نه به واسطه علت، و این امر دلالت بر تأکید و شدت وجودش دارد. واجب‌الوجود بالذات از همه جهات واجب‌الوجود و غنی‌الذات است و ممکن نیست موجود دیگری هم‌تراز و در رتبه او باشد. صفاتی چون ترکیب، تغییر، تلازم در وجود و تکافو در موجودیت، که ناشی از نوعی نقص و ضعف وجود است در او راه ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۳۷). واجب‌الوجود مبدأ اول همه موجودات، واحد بالذات، موجود بالذات و واحد شخصی است و هر موجود دیگری غیر از او فی‌ذاته «لیس» و به واسطه او «ایس» است.^۲ چون واجب‌الوجود هستی مطلق و واحد بالذات است و هر چه که جز او در نظر گرفته شود، به واسطه او حادث شده است و وجودش را از او دارد، پس می‌توان او را در قیاس با غیر «اول» نامید. واجب‌الوجود هیچ ماهیتی ندارد و وجود خاص او عین هستی است. او وجود محض است، اما غیر از او هر چه هست، دارای ماهیتی است که او وجود را به آن افزوده است. واجب‌الوجود دارای جنس و فصل نیست؛ زیرا ماهیت ندارد و بنابراین حد و برهان ندارد و نمی‌توان او را از طریق برهان لم اثبات کرد (همان، ص ۳۴۷-۳۴۹). بدین ترتیب واضح است که تقسیم موجود به واجب و ممکن، در ارتباط کامل با تمایز هستی‌شناسانه ابن سینا میان ماهیت و وجود است. از سوی دیگر آنچه که

۱- ابن‌رشد این سخن ابن‌سینا را که ممکن‌الوجود بالذات می‌تواند واجب‌الوجود بالغير باشد، مورد رد و انکار قرار داده (ابن‌رشد، ۱۹۶۴ م، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۲؛ همو، ج ۲، ص ۶۰۳) و چنین استدلال می‌کند که ممکن نیست شیئی که صاحب طبیعت واحد است، از جهتی ممکن باشد و از جهت دیگر واجب؛ زیرا که امکان و وجوب نقیض یکدیگرند. اما این اشکال ابن‌رشد ناشی از یک مغالطه است؛ زیرا ابن‌سینا هرگز معتقد نیست که یک چیز از جهت طبیعت خود می‌تواند هم ممکن باشد و هم واجب. بلکه سخن او این است که هر موجود بالفعلی با نظر به تحقق علت تامه‌اش وجوب یافته که موجود شده، اما در عین حال با نظر به ذات و طبیعت خودش در حالت تساوی بین وجود و عدم است و گرنه بی‌نیاز از علت بود. آنچه که شیء در نسبت با غیر دارد، نمی‌توان به طبیعت و ذاتش نسبت داد. از این سخن لازم نمی‌آید که یک موجود واحد از حیث طبیعتش، واجد دو صفت متناقض باشد.

۲- «ایس» به معنای هستی محض در مقابل «لیس» به معنای نیستی است: «کل شیء الا الواحد الذی هو لذاته واحد، و الموجود الذی هو لذاته موجود، فانه مستفید الوجود عن غیره و هو ایس به، لیس فی ذاته» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۳۴۲).

ماهیت و حد ندارد، ممکن نیست در ذهن آید و تصور شود. او وجود محض است، بنابراین کاربرد لفظ موجود در مورد آن باید با نوعی مسامحه صورت گرفته باشد. به بیان دقیق‌تر، ممکن نیست در تقسیم‌ثنایی موجود به واجب و ممکن مقسم اصلی در نظر ابن‌سینا ماهیت باشد، بلکه این وجود است که یا از ناحیه ذات خود واجب است یا به واسطه غیر.

این تحلیل را ملاصدرا به نحو دیگری انجام داده است. به گفته او، ابن‌سینا در تقسیم موجود به واجب و ممکن به شایسته‌ترین و محققانه‌ترین صورت عمل کرده و مقسم را موجود قرار داده، در حالی که دیگران در تقسیم اشیا به واجب، ممکن و ممتنع، به ماهیات اشیا نظر کرده و آن را مقسم قرار داده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۳-۱۴۴). بر مبنای ابن‌سینا، ممکن چیزی است که در موجودیت خود نیاز به غیر دارد و به واسطه او موجود می‌شود و حمل مفهوم وجود پس از آن بر او ضروری می‌گردد. میان وجود ممکن با ماهیتش از این جهت تفاوتی نیست. تفاوت این دو در آن است که ماهیات به واسطه انضمام به غیر، یعنی وجود، و اتحاد با آن موجود شده و صلاحیت برای حمل وجود می‌یابند، در حالی که انیات یا موجودات معلول به واسطه تعلقشان به غیر و صدور از او تحقق پیدا می‌کنند. بدین ترتیب، با روشی که ابن‌سینا در مورد تقسیم موجود به واجب و ممکن ارائه می‌دهد، امکان به یک معنا وصف ماهیات و به معنای دیگری وصف برخی انیات است. معنای مورد نظر در ماهیات، لاقضاء بودن نسبت به وجود و عدم است و امکان در مورد انیات، به معنای تعلق و ارتباط ذاتی با علت است (همان، ص ۱۴۴). بدین ترتیب می‌توان گفت تقسیم موجود به واجب و ممکن توسط ابن‌سینا، زمینه را برای ظهور معنای امکان فقری در ملاصدرا فراهم کرده است.

حق و صدق

ابن‌سینا مسئله صدق را از حیث هستی‌شناسانه در مابعدالطبیعه خود مورد بحث قرار داده است. وی در *الهیات شفا* بحثی تحت عنوان «حق و صدق» برای حق سه معنا بیان می‌کند: نخست، آنچه که در اعیان وجود دارد؛ حق در این معنا مساوق وجود است؛ زیرا هر موجودی از حیث موجودیت خود حق است و بالطبع مصداق نقیض آن یعنی باطل، معدوم خواهد بود. معنای دوم حق وجود دائم است، که مصداق آن واجب‌الوجود است، پس سایر موجودات از حیث ذات خود همگی مصادیق باطل هستند، در عین این‌که به واسطه غیر، یعنی کسی که وجود را از او دریافت می‌کنند، مصداق حق به معنای اول واقع می‌شوند؛ معنای سوم حق، سخن یا اعتقاد مطابق واقع است، باطل برخلاف آن، سخن و اعتقادی است که با واقعیت مطابقت نداشته باشد. حال اگر به

جای این که نسبت سخن با واقعیت سنجیده شود، عکس آن، یعنی نسبت واقعیت با سخن یا اعتقاد حق در نظر گرفته شود، اصطلاح صدق در مورد آن به کار می‌رود. بنابراین تفاوت حق و صدق فقط در اعتبار است، پس حق را هم به عالم موجودات عینی و هم به عالم ذهن می‌توان نسبت داد (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۴۸).

وجه مشترک معنایی میان سه اطلاق نامبرده موجودیت است، و چون موجودیت امری است دارای مراتب^۱، بنابراین حق نیز دارای درجات و مراتب و به اصطلاح دیگر مشکک است. احق اشیا، حق مطلق، واجب‌الوجود است که دوام وجودش از ناحیه ذات اوست و سایر موجودات درجات پایین‌تری از حقانیت را واجدند. ابن سینا در بررسی نسبت حق و صدق، به این اکتفا نمی‌کند و قضایا را به اعتبار حقانیت، یا بهره‌هایی که از وجود دارند، دارای مراتب می‌داند. به عبارت دیگر از نظر وی، چون صدق ریشه در حق دارد، و حق دارای درجات و مراتب است، قضایا نیز از جهت صدقشان، دارای مراتبی هستند. صادق‌ترین قضایا، قضایایی هستند که صدقشان همیشگی و بی‌نیاز از دلیل باشد و از میان آن‌ها قضیه‌ای حقانیت یا صدق بیش‌تری دارد که همه قضایای دیگر در تحلیل بدان بازگردند؛ یعنی در صدق خود نیازمند آن باشند و مفاد این قضیه عبارت است از: «واسطه‌ای بین سلب و ایجاب وجود ندارد»؛ به عبارت دیگر هیچ شیء در آن واحد از نفی یا اثبات، خالی یا متصف به هر دو آن‌ها نیست (همان، ص ۴۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۲). ابن سینا تأکید می‌کند که قضیه نامبرده از عوارض موجود بما هو موجود است و درست به همین دلیل بحث از آن را منحصر به حیثه منطقی نمی‌داند و در مابعدالطبیعه نیز مطرح می‌سازد، همان طور که پیش از آن مبادی اولیه تصورات، یعنی شیئیت و وجوب را در کنار وجود، مورد بحث قرار داده بود. نوع طرح و بررسی مسئله حق و صدق، از سویی بر نوعی اصالت عقل و از سوی دیگر به نحو ضمنی بر اصالت وجود در کل نظام فلسفی ابن سینا دلالت دارد.

نتیجه‌گیری

ابن سینا با جدا کردن کامل هستی‌شناسی از خداشناسی و قرار دادن هستی بعنوان موضوع فلسفه، مجال طرح و بحث مسائلی چون ماهیت و وجود، وجوب و امکان و حق و صدق را در

۱- هر چند مجاز نیستیم در این جا تشکیک را به معنای صدرایی آن که امروزه در فلسفه اسلامی بیش‌تر به ذهن متبادر می‌شود، به کار ببریم، ولی قطعاً مجازیم اصل معنای تشکیک در وجود را، یعنی مسئله وجود نسبت به برخی از موجودات اولویت بیش‌تری دارد، به ابن سینا نسبت دهیم.

نظام فلسفی خویش به خوبی فراهم می‌کند. ابن‌سینا در سخن از موجود، برخلاف روش غالب ارسطو در متافیزیک، صرفاً موجود انضمامی را در نظر ندارد. وی نه تنها در منطق، بلکه در وجودشناسی نیز، روش تحلیل را به طور کامل به کار می‌گیرد؛ او از سویی موجود در ذهن را به ماهیت و وجود تحلیل می‌کند و تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت را از آن نتیجه می‌گیرد و از سوی دیگر بر اساس این‌که هر حکم صادقی لزوماً در واقعیتی ریشه دارد، صدق را دارای عینیتی می‌داند که در آینه اندیشه نمودار می‌شود و از حیث عینیتش حق نامیده می‌شود. ظهور کامل تمایز ماهیت و وجود در فلسفه ابن‌سینا تقریباً به موازات بحث از دو مسئله دیگر، که هر کدام یک پا در عین و پای دیگر در ذهن دارند، اتفاق می‌افتد. ابن‌سینا دو مفهوم وجوب و صدق را نیز از نگاه هستی‌شناسانه مورد بررسی قرار می‌دهد و این بررسی‌ها زمینه مناسبی برای ظهور برخی ابداعات حکمت متعالیه، چون تشکیک وجود و امکان فقری فراهم می‌کند.

به طور کلی ابن‌سینا در بحث از مسائل وجود، دائماً از عالم اندیشه به عالم واقع و از جهان واقع به جهان ذهن در تردد است. با نگاه دقیق‌تر می‌توان گفت مرز بین عین و ذهن در ابن‌سینا نسبت به ارسطو کمرنگ‌تر شده است.

منابع و مأخذ

- ❖ ابن رشد، ابو ولید محمد بن احمد، **تفسیر مابعدالطبیعه**، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶م
- ❖ — **تهافت التهافت**، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۴م
- ❖ ابن سینا، حسین بن عبدالله، **الاتسارات و التنبيهات**، شرح نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب الدین رازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵
- ❖ — **الالهیات ثفا**، با مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، قاهره، قم، منشورات مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴هـ
- ❖ — **دانشنامه علایی** (الالهیات)، به اهتمام محمد معین، همدان، دانشگاه بوعلی، ۱۳۸۳
- ❖ — **عیون الحکمه**، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰م
- ❖ — **النجاه من الغرق فی بحر الضلالات**، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴
- ❖ ارسطو، **متافیزیک** (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۹
- ❖ اکبریان، رضا و حقیقت، سهراب، «**رابطه وجود و ماهیت در فلسفه ارسطو**»، خردنامه صدرا، شماره ۵۲، تابستان ۱۳۸۷
- ❖ ایزوتسو، توشی هیکو، **بنیاد حکمت سبزواری**، ترجمه جلال الدین مجتبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹
- ❖ خراسانی، شرف الدین، «**ابن سینا: نظام فلسفی**»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰، چاپ اول
- ❖ خوانساری، محمد، **ابن سینا و حکمت مشاء**، مجموعه مقالات، تهران، حکمت، ۱۳۵۸
- ❖ صدرالدین شیرازی، محمد، **شرح و تعلیقه بر الهیات ثفا**، به کوشش نجفعلی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲
- ❖ فارابی، **کتاب الحروف**، به اهتمام محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۱۳۶۵/۱۹۸۶م
- ❖ — **کتاب الفصوص**، حیدر آباد دکن، مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵
- ❖ نصر، حسین، **سه حکیم مسلمان**، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۶۱

- ❖ Aristotle, *posterior Analytics*, by Hugh Tredennice, London, William Heinemann, LTD, 1960
- ❖ Ibid, *Metaphysics*, (in) *The Basic Works of Aristotle*, trans. by W.D. Ross, New York, Random House, 1941
- ❖ Gilson, E, *Being and some philosophers*, Toronto, Canada, Pontisical Institute of Medieval Studies, 1961