

The relationship between Known by essence and Known-by-Accident from Avicenna's perspective

Jafar Mohammadalizadeh^{*}, Sohrab Haghighat^{}**

Hamid Hasani^{*}**

Abstract

The present study seeks to discover the Known by essence (ma'lum bil-dhat) and known-by-accident (ma'lum bil-'aradh) relationship from Avicenna's perspective. The first assumption, namely the objectivity of the Known by essence, is incorrect. However, the second assumption, i.e. they are different, challenges the understanding of knowledge and cognition. Method: To find an answer, Avicenna's views on knowledge have been collected and analyzed. Ultimately. Findings: Abstraction, form and connection are the most important concepts that create knowledge in the thought of Ibn Sina. And it seems that rather than being consistent with the Substantive view, it illuminates some facts of Avicenna's epistemological system in the context of existence. So that the answer to many issues in this field, including the present issue, is also. Argument: Basically, no relationship leads to unity except in the context of existence. Ultimately, the conclusion was that, Known by essence and Known-by-Accident would achieve unity by connecting in the realm of existence. Therefore, due to their existential connection, they have objectivity; But one is an effect and the other is effective, and in this respect they are different.

^{*} Ph.D. Candidate of Islamic Philosophy and Theology, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran (Corresponding Author), alizadeh1400@chmail.ir

^{**} Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran, ac.haghighat@azaruniv.ac.ir

^{***} Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran, hasaniph@gmail.com

Date received: 04/04/2025, Date of acceptance: 02/11/2025



Keywords: Knowledge, Abstraction, Known by essence, Known-by-Accident, Avicenna.

Introduction

The discussion of science and cognition is one of the important topics in philosophy and one of the current issues in this field. One of the major issues in Islamic philosophy is the discussion of science and epistemology. This issue has been considered and studied in various chapters by Islamic philosophers, including Avicenna. Analyzing Avicenna's theory of science helps us to accurately understand acquired knowledge and distinguish it from direct knowledge, and provides a precise criterion for these two types.

Materials & methods

This article was conducted and analyzed using a descriptive-analytical method and collecting Avicenna's views on science from library sources.

Discussion & Result

The issue raised here is what relationship does Known by essence have with Known-by-Accident? If these two truths are independent and disconnected, the reality of science faces a challenge. And if they are in fact one thing and one truth, then when we perceive a tree, the tree itself should be present in our minds, rather than its form. But obviously that is not the case. It seems that in the knowledge of a thing, there must be both objectivity and unity between the external object and the perceiver, and also otherness and separation. Avicenna has precise references to science in his works and he explained this issue with the language of his philosophy on the axis of existence. Therefore, paying attention to them can guide us to the answer to the problem. The theory of science in Avicenna's view is more existential. The truth of "knowledge" in Avicenna's thought is linked to concepts that cannot be properly understood without considering all of them. The most important of these concepts are: "Existence", "Contact", and "Immateriality".

Conclusion

It is understood from the words of Avicenna that when perceiving something, between Known by essence and Known-by-Accident, there must be both objectivity and otherness, in such a way that neither contradiction nor sophistry arises. Without considering "Existence" as the truth present in the context of reality, both mental and objective and without considering the concept of "Contact " and how the truths of

existence are related at all levels it is impossible to justify the way Known by essence and Known-by-Accident communicate. Therefore, the connection between the two is not of the quiddity type. Rather, for the realization of knowledge, a connection is established between them in their existential plane. Basically, no relationship leads to unity except in the context of existence. Therefore, it must be said that Known by essence and Known-by-Accident are two sides of the same existential truth. This means that one being has two sides, one called Known by essence and the other called Known-by-Accident. Known by essence is the abstract aspect of Known-by-Accident and its effect that is compatible with the abstract soul and can be known to the soul.

Bibliography

- Arezoomandi, Vahid (1402), *Allameh Tabatabai on The Relation of the Essential known and the Accidental known*, Hikmat-e-Islami, 10, no. 4.
- Ibrahimi dinani, Gholamhossein (1380), *General philosophical principles in Islamic philosophy*, Vol. 1, Tehran, Institute of Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Ibn Sina, (1381), *Al-Ilāhiyyāt min kitāb al-shifā*, Research Mojtaba Zareei, Qom: Bustan-e Ketab-e Qom (Publishing Center of the Islamic Information Office). [In Arabic]
- Ibn Sina. (1376), *Al-Ilāhiyyāt min kitāb al-shifā* . Edited by Hasan Hasanzadeh Amoli. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ibn Sina. (1404), *Al-Ta' līqāt* .Edited by Abdel Rahman Badawi. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ibn Sina. (1405), *Al-Shifā' (Tabr' iyyāt)*, Vol. 2, Research by Saeed zayed, Edited by Ibrahim Madkour. Qom: Library of Ayatollah Mar' ashi Najafi. [In Arabic]
- Ibn Sina. (1363). *Al-Mabda' wa-l-ma' ād*. Edited by Abdollah Nurani. Tehran: Institute for Islamic Studies, University of Tehran and McGill University. [In Arabic]
- Ibn Sina. (1379). *Al-Nijāt*. Edited by Mohammad Taghi Daneshpajoo. Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
- Ibn Sina. (1375). *Al-Nafs min kitab al-shifā* . Edited by Hasan Hasanzadeh Amoli. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ibn Sina. (1383). *Daneshnameye Alae (Elahiat)*, Introduction by Mohammad Moeen, Hamedan: Abu Ali Sina University. [in Persian]
- Ibn Sina. (n.d.). *Al-Rasa' il (Kitabo –l Hodoud)*, Qom: Bidar. [In Arabic]
- Ibn Manzoor. (2005 AD). *Lesano –l arab*, Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
- jafari valani (1402). *A Critique of An Exclusively Epistemological Rendering of Avicenna's "Flying Man" in light of His Principles*, 14, no. 1.
- Hasanati Fatemah. (1390). *The Relation of Representational Knowledge with Presential Knowledge*, Theosophia Practica 3, no. 10.

- Heydari Mohammadjafar. (1400). *The possibility of knowing the truth of objects in Avicenna's philosophy*, Shinakht 14, no. 2.
- Khademi Hamidreza and Hoseini Seyedhasan. (1393). *The possibility of knowledge from the perspective of Avicenna*, Ayeneh Marefat 14, no. 1.
- Tabatabai, Mohamad Hosein. (1416)., *Nehayato –I hekmah*, Qom: Maassesato alnashr- ol eslami. [In Arabic]
- Allameh Hili. (1413). *Kasho –I morad*. Edited by Hasan Hasanzadeh Amoli. Written by Nasiruddin Tusi, Qom: Maassesato alnashr- ol eslami. [In Arabic]
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar. (n.d.). *Al-Mabahiso –I mashrighiah*, Qom: Bidar. [In Arabic]
- Faali, Mohammadtagi. (1376). *Perception from view point of Ibn sina*, Qom: Islamic Propagation Office. [in Persian]
- Kabirirad Mohsen and Islami Picha Qhasem and Rabinataj Aliakbar and Mahdavi Ramazan. (1402). *Mental Existence and its Correspondence with Objective Existence from Avicenna's Viewpoint*, Nasim-e-Kherad 9, no. 1.
- Lahiji, Abdo –I Al-Razzagh bin Ali. (1425). *Shavarigho –I Al-elham*, Research by Akbar Asad Ali, Introduction by Jafar Sobhani, Vol. 5, Qom: Imam Al-Sadiq Foundation. [In Arabic]
- Mozafar, Mohammadreza, (1379). *Al- Mantigh*, Qom: Dar A-Tafsir. [In Arabic]
- Nasiruddin Tusi, Mohammad bin Mohammad, (1407). *Tajrido –I Eteghad*, Research by Mohammadjavad Hoseini Jalili, Tehran: Islamic Media Office, Publishing Center. [In Arabic]
- Nasiruddin Tusi, Mohammad bin Mohammad, (1404). *Sharhay Al-Esharat*. Explainer by Mohammad bin Omar Fakhr Razi, Author by Ibn Sina, Vol. 1, Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
- Nasiruddin Tusi, Mohammad bin Mohammad, (1386). *Sharh Al-Isharat wa t-Tanbihat*, Research by Hasan [In Arabic]Hasanzadeh Amoli, Vol. 2, Qom: Bustan-e Ketab-e Qom (Publishing Center of the Islamic Information Office). [In Arabic]
- Varzdar Keramat and Ketabchi FatemehSadat (1402). *Critical analysis of Avicenna's seven Arguments in rejecting the identity of soul and temperament*, 14, no. 2.

رابطه معلوم بالذات با معلوم بالعرض از دیدگاه ابن سینا

جعفر محمدعلیزاده*

سهراب حقیقت**، حمید حسنی***

چکیده

مساله پژوهش: پژوهش حاضر به دنبال کشف رابطه معلوم بالذات و معلوم بالعرض از دیدگاه ابن سیناست. به این بیان که آیا معلوم بالذات عین معلوم بالعرض است یا با آن مغایرت دارد؟ فرض عینیت معلوم بالذات با معلوم بالعرض، نادرست است و فرض غیریت آنها، علم و شناخت را با چالش روبرو می‌سازد. روش: برای یافتن پاسخ، دیدگاه‌های ابن سینا درباره علم گردآوری و به روش توصیفی تحلیلی مورد واکاوی قرار گرفته است. یافته‌ها: تجرید، صورت و اتصال، مهم‌ترین مفاهیم سازنده معرفت در اندیشه ابن سیناست و به نظر می‌رسد بیش از آنکه با نگاه ماهوی سازگار باشد، حقایقی از نظام معرفتی ابن سینا را در بستر وجود روشن می‌کنند؛ به طوری که پاسخ بسیاری از مسائل این حوزه از جمله مساله حاضر نیز می‌باشد. استدلال: اساساً هیچ رابطه‌ای جز در بستر وجود، به وحدت منجر نمی‌شود. در نهایت این نتیجه به دست آمد که معلوم بالذات و معلوم بالعرض، با اتصال در ساحت وجود، به وحدت می‌رسند. بنابراین به جهت اتصال وجودی، عینیت دارند؛ ولی یکی اثر و دیگری موثر است و از این جهت غیریت دارند.

کلیدواژه‌ها: علم، تجرید، معلوم بالذات، معلوم بالعرض، ابن سینا.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران (نویسنده مسئول)،

alizadeh1400@chmail.ir

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران،

ac.haghighat@azaruniv.ac.ir

*** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران،

hasaniph@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۰



۱. مقدمه و طرح مساله

بحث از علم و شناخت، یکی از مباحث مهم فلسفه و از مسائل روز در این حوزه می‌باشد. یکی از مسائل عمده در فلسفه اسلامی نیز بحث علم و معرفت‌شناسی است که در ابواب مختلف آن، مورد توجه و بررسی فیلسوفان اسلامی قرار گرفته است. فلسفه مشاء، زیربنای فلسفه اسلامی است و شیخ‌الرئیس ابن‌سینا چهره درخشان این مکتب به شمار می‌رود. برای شناخت جامع مسائل فلسفی، از جمله دیدگاه فلسفه اسلامی در باب علم و مسائل مربوط به آن، توجه به دیدگاه‌های فیلسوفان مشاء، به ویژه ابن‌سینا از اهمیت خاصی برخوردار است.

واکاوی نظریه ابن‌سینا درباره علم، به شناخت دقیق ما از علم حصولی و تمایز آن از علم حضوری کمک می‌کند و ملاک دقیقی از این دو قسم به دست می‌دهد. همچنان‌که مسائل مربوط به هر کدام مانند چگونگی ارتباط آنها، فرآیندهای شکل‌گیری علم حصولی و علم حضوری در کنار دیگر مسائل مطرح در باب علم، مبتنی بر شناخت نظریه علم و اقسام آن از دیدگاه ابن‌سیناست و در مجموع شناخت ما را از علم و مسائل آن تکمیل می‌کند. به طور کلی می‌توان برای ادراک یک شیء، سه عنصر در نظر گرفت:

یک) عالم (ذات مدرک)،

دو) علم (معلوم بالذات)

سه) شیء خارجی یا مدرک (معلوم بالعرض).

ابن‌سینا صورتی را که در ذهن انسان نقش می‌بندد، معلوم حقیقی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۹)؛ و مراد از علم هم همین است. صورت ذهنی در برابر صورت شیء خارجی است که معلوم بالعرض، محسوب می‌شود (همان)؛ که در مقابل معلوم بالذات یا همان علم قرار می‌گیرد.

در فرآیند علم و آگاهی، شیء خارجی یا معلوم بالعرض، صورت شیء به عنوان معلوم بالذات و ذات مدرک هر سه، زنجیره‌ای را به دنبال هم تشکیل می‌دهند. گویی انسان برای شناخت جهان خارج می‌رود و با صورتی که از اشیاء به دست می‌آورد، به آنها علم پیدا می‌کند. مثال شیء نیز همانند صورت شیء، تعبیر دیگری از معلوم بالذات است.

مساله‌ای که در اینجا طرح می‌شود، این است که معلوم بالذات چه نسبتی با معلوم بالعرض دارد؟ اگر این دو حقیقتی مستقل بوده و باهم مباین باشند، واقع نمایی علم با

رابطه معلوم بالذات با معلوم بالعرض از ... (جعفر محمدعلیزاده و دیگران) ۱۵۷

چالش مواجه می‌شود و اگر در واقع یک چیز و یک حقیقت باشند، در این صورت باید هنگام ادراک یک درخت، به جای صورت آن، خود درخت در ذهن ما جای بگیرد که بالوجدان می‌دانیم چنین نیست. به نظر می‌رسد که در علم به یک چیز هم باید عینیت و یگانگی بین شیء خارجی و مدرک وجود داشته باشد و هم غیریت و جدایی. ابن‌سینا در برخی مواضع تذکر می‌دهد که این دو باهم مباین نیستند. اما در تعبیر دیگر می‌گوید مدرک، مثال آن است. روشن است که مثال شیء مساوی با خود شیء نیست و همین غیریت کافی است تا در صدد پاسخ درخوری برای چالش علم بود. فرض می‌کنیم در فرآیند ادراک شیء خارجی، میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض هم باید عینیت وجود داشته باشد و هم غیریت. در این صورت به نظر می‌رسد منظور از عدم تباین معلوم بالذات و معلوم بالعرض به معنای عینیت آن دو و مثال بودن معلوم بالذات نسبت به معلوم بالعرض نیز به معنای غیریت آن‌ها باشد.

با این اوصاف، این فرض شکل می‌گیرد که بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض در عین تغایر و تباین، عینیت و یگانگی وجود دارد. اما غیریت و عینیت بین آنها باید به گونه‌ای باشد که منجر به تناقض نشود. به نظر می‌رسد ابن‌سینا، اشارات دقیقی در آثار خود پیرامون مساله علم دارد و این مساله را با زبان فلسفه مشاء بر محور وجود تبیین نموده به طوری که توجه در آنها می‌تواند در مجموع ما را به پاسخ مساله رهنمون سازد.

بنابراین لازم است دیدگاه ابن‌سینا در باره علم و تعاریف او در این باره به دقت تحلیل و بررسی شود. نکاتی که در دیدگاه‌های ابن‌سینا مندرج است، باید در راستای پاسخ به مساله پژوهش، مورد توجه و ارزیابی قرار گیرد.

۲. پیشینه پژوهش

تا جایی که پیشینه مساله حاضر مورد بررسی قرار گرفت، معلوم شد با اینکه در رابطه با مسائل گوناگون معرفت‌شناسی فلسفه ابن‌سینا تحقیقات زیادی در قالب‌های مختلف صورت گرفته، ولی تحقیق مستقلی در خصوص موضوع مقاله حاضر، یعنی رابطه معلوم بالذات با معلوم بالعرض از دیدگاه این فیلسوف اسلامی انجام نشده است. بنابراین تحقیق حاضر به صورت جزئی فاقد پیشینه است ولی به صورت عام می‌توان پاره‌ای از تحقیقات ارزنده‌ای را یافت که به نوعی با تحقیق حاضر ربط پیدا می‌کنند که به اختصار به مهم‌ترین و مرتبط‌ترین آنها و تمایزشان با این تحقیق اشاره می‌شود.

خادمی و حسینی (۱۳۹۳) در پژوهش خود معتقد هستند که امکان معرفت از منظر ابن‌سینا بر محور ماهیت و ارتباط واقع‌گرایانه میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض ترسیم شده است. آنها در نهایت چرایی مطابقت معلوم بالذات با معلوم بالعرض را از دیدگاه ابن‌سینا، در معنای معلوم بالذات می‌دانند که با معلوم بالعرض نسبت دارد و حاکی از آن و منطبق بر آن است. در حالیکه همین حاکی بودن معلوم بالذات از معلوم بالعرض مساله اصلی پژوهش حاضر است؛ چرا که پیش فرض حاکی بودن یکی از دیگری یا منطبق بودن آنها، اذعان به ثنویت و دوگانگی آنهاست و به نظر می‌رسد دوگانگی در اینجا، ادراک را با چالش جدی مواجه می‌کند؛ همان‌طور که در بیان مساله پژوهش حاضر به تفصیل گفته شده است.

اگر علم حضوری را عبارت دیگری از معلوم بالذات بدانیم و علم حصولی را عبارت اخرای معلوم بالعرض، باید بگوییم در مقاله حسناتی (۱۳۹۰)، با عنوان «ارتباط علم حصولی با علم حضوری»، بیشتر به رابطه علم حصولی و علم حضوری با بررسی تفاسیر ارجاع علم حصولی به علم توجه شده و در مقام عمل و نتیجه‌گیری، دیدگاه‌های علامه طباطبایی مورد توجه قرار گرفته است. ولی پژوهش حاضر به صورت مشخص، دنبال بررسی رابطه معلوم بالذات و معلوم بالعرض در ادراکات حصولی با تکیه بر آرای ابن‌سیناست.

حیدری (۱۴۰۰) در پژوهش خود با عنوان «امکان معرفت به حقیقت اشیاء از دیدگاه ابن‌سینا» یک تناقض ظاهری را که بر اساس تعریف اشیاء به ماهیت به ذهن می‌آید، بررسی کرده است. یعنی ابن‌سینا از یک طرف تعریف را راهی برای شناخت حقیقت اشیاء می‌داند و از طرفی دیگر در آن تردید می‌کند. از دیدگاه وی، پاسخ ابن‌سینا این است که اعتیاد به حسیات، انغمار در جسمانیات و اشتغال به شهوات و نفسانیات، مانع از وقوف به حقایق اشیاء شده و لذا معرفت حسی، تنها مطابقت من وجه از اشیاء به دست می‌دهد و چنانچه انسان با مفارقت از مشتهیات نفسانی واجد قوه قدسی شود، معرفتی که مطابقت کامل با اشیاء دارند را کسب خواهد کرد. ولی در مقاله حاضر، بحث از میزان مطابقت علم با معلوم از دیدگاه ابن‌سینا نیست؛ بلکه بحث از چگونگی ارتباط معلوم بالذات با معلوم بالعرض از دیدگاه این فیلسوف بزرگ مشائی است که می‌توان به چگونگی مطابقت نیز تعبیر کرد؛ به گونه‌ای که مسائل مربوط به عینیت و غیریت آن دو پاسخ داده شود.

کبیری‌راد و اسلامی‌پیچا و ربیع‌نتاج و مهدوی‌آزادبنی (۱۴۰۲) در مقاله «وجود ذهنی و تطابق آن با وجود عینی از منظر ابن‌سینا» با بررسی معنی ذهن در آثار ابن‌سینا به این نتیجه رسیده‌اند که ذهن محل صور ادراکی است و صرف حصول آنها در ذهن همان علم است که تعبیر دیگر آن ماهیت می‌شود. این ماهیت که به وجود ذهنی نیز شناخته می‌شود، عامل مشترک وجود ذهنی و عینی است و تطابق دو وجود ذهنی و عینی نیز به ماهیت مشترک است. در حالیکه پژوهش حاضر با استناد به عبارات ابن‌سینا، نه با تکیه بر ماهیت، بلکه با نگاه وجودی، مساله ذهن و عین را در بستر وجود جستجو می‌کند.

فعالی (۱۳۷۶: ۶۸) می‌گوید: «وجود ذهنی ماهیت اشیا خارجی است که در ذهن موجود می‌شود». با این حال در بخش دیگر تصریح می‌کند که: «نفس و قوای آن به هنگام مواجهه با جهان خارج یا درون اثر می‌پذیرند» (همان: ۶۴)؛ همچنان‌که معتقد است بین معلوم خارجی و معلوم بالذات، رابطه علیت برقرار است (همان: ۶۵) و به هنگام ادراک یک شیء، چیزی به ذهن ما افزوده می‌شود (همان: ۶۷). بنابر اینکه ویژگی‌های اثرگذاری، اثرپذیری، علیت و افزوده شدن، همه مربوط به ساحت وجودی می‌شود، نمی‌توان وجود ذهنی را به عنوان واقعیتهای متاثر، معلول و چیز افزوده شده به ذهن، از سنخ ماهیت دانست. از این رو بر اساس مدعای این مقاله باید پیش از هر چیز به اصل وجود مراجعه کرد.

عنوان مقاله آرزومندی (۱۴۰۲)، یعنی «رابطه معلوم بالذات و معلوم بالعرض نزد علامه طباطبایی»، نزدیک‌ترین عنوان به عنوان پژوهش حاضر و مساله آن است. وی معتقد است تفاوت علامه طباطبایی با فیلسوفان دیگر، به خصوص مشائیان، در علم حصولی در تلقی آنها از نحوه معلوم بالذات است. یعنی معلوم بالذات در سنت رایج فلسفی، واقعیتهای متعلق به نفس و از شئون آن به شمار می‌رود و معلوم بالعرض، واقعیتهای مستقل از نفس دارد. چگونگی رابطه این دو معلوم نیز در ارتباط با بحث مطابقت و عدم مطابقت و واقع‌نمایی علم است. ولی مطابق آنچه آرزومندی می‌گوید، در رویکرد علامه طباطبایی، معلوم بالذات و معلوم بالعرض هر دو واقعیتهایی مستقل از وجود انسان هستند. در حالیکه اولاً مقاله حاضر در صدد بررسی دیدگاه ابن‌سینا درباره این موضوع است و ثانیاً هر دو معلوم را از دیدگاه ابن‌سینا واقعیتهایی مستقل از وجود انسان نمی‌داند؛ همان‌طور که ضمن قبول سنت رایج فلسفی در وابستگی معلوم بالذات به نفس و استقلال معلوم بالعرض از آن، رابطه آنها را در انحفاظ ماهیات جستجو نمی‌کند؛ بلکه استقلال معلوم بالعرض را در عین اتصال آن با معلوم بالذات، نه با رویکرد ماهوی، بلکه در حقیقت وجودی آنها جستجو و تبیین می‌کند.

جعفری ولنی (۱۴۰۲)، حصر انگاری معرفت‌شناسانه از «انسان معلق در فضا» را در پرتو مبانی ابن‌سینا مورد نقادی قرار داده است. وی معتقد است این برهان حیث وجودی دارد و برای اثبات وجود نفس طراحی شده است. بنابراین نمی‌توان نتیجه معرفتی از آن گرفت؛ یعنی نمی‌توان ادعا کرد «علاوه بر اینکه هست، می‌داند که می‌داند». هر چند نفس را در مقاله حاضر نیز می‌توان از حیث وجودی و از حیث معرفتی لحاظ کرد، ولی روشن است که باز هم نمی‌توان وجه اشتراکی با مساله و موضوع پژوهش جعفری ولنی یافت تا پس از آن بتوان وجه تمایز آنها را بررسی نمود.

ورزدار و کتابچی (۱۴۰۲)، براهین ابن‌سینا را در رد این‌همانی نفس و مزاج مورد بررسی و تحلیل انتقادی قرار داده و همه هفت برهان ابن‌سینا را در اثبات مدعای خود نارسا دانسته‌اند. در حالی‌که پژوهش حاضر به دنبال اثبات این‌همانی معلوم بالذات و معلوم بالعرض، در عین غیریت آنها از دید ابن‌سیناست.

۳. علم در نگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا تعاریف متعددی از علم در آثار خود آورده که نشان می‌دهد تعریف حقیقی برای علم نیستند؛ چرا که علم از هر چیزی که با آن شناخته شود، شناخته شده‌تر است؛ تا جایی که برخی تعریف آن به حد و رسم را ممتنع دانسته‌اند (فخر رازی، بی‌تا، ۱/ ۳۳۱). خواجه نصیر هم در کشف المراد، تعریف‌ناپذیری علم را به طور جزم بیان می‌کند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۶۹). علامه حلی دلیل آن را از دید قائلان به تعریف‌ناپذیری علم، ظهور علم و لزوم دور گزارش می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲۲۵).

با این حال ابن‌سینا علم را به طور عمده با دو کلیدواژه «تمثل» و «صورت» تعریف نموده است. تعاریف وی از علم در مجموع، دیدگاه‌های خاص او نسبت به علم و فرآیندهای آگاهی را نشان می‌دهد و نکات پیرامون آن را بازمی‌نمایاند.

۴. تعریف علم به تمثل

مهم‌ترین تعریف علم با کلیدواژه تمثل در کتاب اشارات آمده که متن آن چنین است:

ادراک شیء آن است که حقیقت آن در نزد مدرک متمثل شود؛ و ادراک کننده آن را مشاهده کند. حال آن حقیقت، هنگامی که ادراک می‌شود، همان حقیقت شیء خارجی

رابطه معلوم بالذات با معلوم بالعرض از ... (جعفر محمدعلیزاده و دیگران) ۱۶۱

است. در این صورت حقایقی هستند که ادراک می‌شوند؛ ولی وجود خارجی ندارند مانند بسیاری از اشکال هندسی یا حتی بسیاری از مفروضات غیر ممکن که وقتی در هندسه فرض شوند، تحقق خارجی ندارند. و یا مثال آن حقیقت خارجی است که در ذات مدرک ارتسام یافته و غیر مباین با آن می‌باشد و این صورت صحیح است و باقی می‌ماند (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۷).

بر اساس این تعریف، وی آن حقیقتی را که برای نفس انسان تمثّل پیدا می‌کند، در دو قسم منحصر می‌کند. بنابراین حقیقت متمثّل:

(الف) یا عین حقیقت خارجی شیء است که بیرون از ذات انسان می‌باشد،

(ب) و یا مثال حقیقت خارجی است که در ذات انسان ارتسام می‌یابد.

نصیرالدین طوسی (۱۳۸۶: ۲/ ۴۰۴ و ۴۰۵) می‌گوید:

علم بر دو قسم است: الف) علمی که مابازای خارجی ندارد و ب) علمی که مابازای خارجی دارد. در مورد قسم اول باید گفت، آن حقیقتی که نزد مدرک متمثّل شده، همان خود شیء و حقیقت آن است. و در مورد قسم دوم، آن حقیقتی که نزد مدرک متمثّل شده، غیر از حقیقت خارجی شیء است. یعنی صورت انتزاع یافته از شیء خارجی است. البته در صورتی که ادراک از شیء موجود در خارج حاصل شده و صرف صورت‌سازی با قطع نظر از واقعیات خارجی نباشد. قدر جامع هر دو قسم، این است که ادراک حقیقت خارجی، عبارت از حصول صورت ذهنی آن، نزد مدرک است.

یعنی در هر دو قسم، ادراک، بر مدار صورت اشیاء تحقق یافته و تعریف می‌شود؛ نه حقیقت خارجی آنها؛ هر چند در یکی از اقسام، صورت و حقیقت خارجی، عین هم بوده و یک چیز هستند. خواجه در ادامه شرح کلام ابن سینا به این نکته اشاره می‌کند که شیخ با ابطال قسم اول، یعنی حصول حقیقت خارجی شیء، نزد مدرک به هنگام ادراک آن، قسم دوم را اثبات می‌کند که عبارت است از تمثّل آن برای مدرک (همان: ۴۰۵).

خلاصه اینکه ابن سینا در مورد قسم اول می‌گوید اگر چنین باشد که در هر ادراکی خود شیء با وجود خارجی آن برای انسان تمثّل یابد، لازم می‌آید برخی از اموری که وجود خارجی ندارند، ولی انسان تصور و فرضی از آنها دارد، پیش از تصور و فرض انسان در عالم خارج وجود داشته باشند. تالی چون بالوجدان باطل است، مقدم نیز باطل است؛ یعنی چنین نیست که در ادراک یک چیز، عین خارجی آن برای انسان متمثّل شود. نتیجه این می‌شود که انسان وقتی چیزی از جهان خارج را ادراک می‌کند، مثال آن در ذهن تحقق

می‌یابد و مثال شیء حکایت از شیء خارجی می‌کند. به عبارت دیگر دو جهان عین و ذهن قلمرو مخصوص به خود را دارند و ارتباط جهان ذهن با جهان خارج به واسطه مثال اشیا اتفاق می‌افتد.

۵. تعریف علم به صورت

مفهوم علم در فلسفه ابن‌سینا بیش از هر چیز با صورت پیوند خورده و این امر در آثار مختلف او مانند نجات (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۴)، طبیعیات شفا (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ۲/ ۵۰) و کتاب نفس شفا (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۱) و تعلیقات (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۹-۸۲) مشهود است. در بخش نفس از کتاب شفا، ادراک یا علم را به گرفتن صورتی از شیء توسط ادراک کننده تعریف می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۱). یعنی نفس، صورت را از عوارض مادی تجرید می‌کند و به میزان تجرید، گونه‌ای از ادراک برای انسان حاصل می‌گردد. در ادراک عقلی مدرک از تمام عوارض مادی به طور کامل تجرید می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ۲/ ۵۲).

۶. عینیت و غیریت معلوم بالذات و معلوم بالعرض

۱.۶ عینیت

بر اساس تعاریفی که گذشت، صورتی که در ذهن منعکس می‌شود، مثال شیء خارجی است. در عین حال ابن‌سینا در ادامه تعریف علم به مثال، به این نکته تصریح می‌کند که مثال آن حقیقتی که در ذات انسان محقق می‌شود، مابین با خود آن حقیقت نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۷). بر این اساس باید بگوییم، موجود خارجی به واسطه صورت، برای انسان حاصل می‌شود و صورت حاصل برای انسان، همان صورت شیء خارجی است. زیرا اگر صورتی که پس از تجرید برای انسان حاصل می‌شود، غیر از صورت شیء خارجی باشد، در این صورت انسان برای ادراک چیزی رفته ولی چیز دیگری را شکار کرده و این مساوی با سفسطه است که ابن‌سینا هرگز به چنین قولی راضی نمی‌شود.

۲.۶ غیریت

اما در عین حال می‌دانیم که هنگام شناخت چیزی مانند درخت، حقیقت خارجی آن به ذهن منتقل نمی‌شود و ذهن و عین هر دو در جای‌گاه خود، جدا از هم باقی می‌مانند. برای

رابطه معلوم بالذات با معلوم بالعرض از ... (جعفر محمدعلیزاده و دیگران) ۱۶۳

همین است که او در تعبیری دیگر، صورت برگرفته از شیء خارجی را نه عین آن صورتی که در ماده حلول می‌کند، بلکه همانند آن می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۹۰). به عنوان مثال وقتی انسان یک ماهیت جوهری مانند درخت را تعقل کند، در نگاه ابن‌سینا تنها اثری از آن را ادراک کرده است؛ نه عین ماهیت آن را. از این رو وی تصریح می‌کند که آنچه انسان از درخت فهمیده با درخت خارجی متباین است و لذا وجود عقلی درخت با ماهیت خارجی آن مغایرت دارد (همان: ۱۴۷). اما بدیهی است که همانند یک چیز فقط همانند آن است؛ نه عین آن. در این صورت می‌توان گفت که قول به همانندی مدرک و مدرک به جای قول به عینیت آن‌ها، عبارت دیگری از نظریه شبیح خواهد بود. یعنی اگر همه سخن ابن‌سینا این باشد، گریزی از لوازم قهری آن نیست و این اشکال متوجه او می‌شود. ولی پژوهش حاضر می‌خواهد از این ظاهر عبور کرده و در نهایت به حرف دیگری برسد که در واقع حرف اصلی ابن‌سینا همان است.

۷. ادراک و اتصال

«وجود»، «اتصال»، «تجرد» و «علم»، مفاهیمی در ارتباط باهم هستند؛ به گونه‌ای که سه مفهوم نخست نقش تعیین کننده در حقیقت «علم» دارند. ابتدا اتصال را بررسی می‌کنیم و سپس به ارتباط آن با وجود و تجرد می‌پردازیم.

ابن‌سینا در برخی مواضع خود درباره علم و ادراک، عدم مباینت یک حقیقت با مثال خود را با عباراتی همراه نموده که به نوعی توضیح آن محسوب می‌شود. به عنوان نمونه درباره واجب الوجود وی (همان: ۱۹۰) می‌گوید: «... از آنجا که ذات واجب الوجود مجرد بود و مباین با ذاتش نیست، بلکه متصل با آن است، ...». همان‌طور که او (همان) می‌گوید: «واجب الوجود مجرد از مواد است در غایت تجرید، پس ذاتش غیر محجوب از ذاتش می‌باشد، یعنی واصل بدان است، و غیر مباین با آن است». وی در عبارت اول، پس از ذکر عدم مباینت، مطلب خود را با متصل بودن تفسیر می‌کند و در عبارت دوم، واصل بودن را با غیر مباین بودن همراه می‌سازد. یعنی می‌خواهد غیر مباین بودن در این موضوع، به وصل و اتصال معنی شود تا شائبه هر گونه دوگانگی را رفع و بلکه دفع کرده باشد.

از آنجا که «تجرد»، «عدم مباینت» و «اتصال» از جمله امور دخیل در ادراک از دیدگاه ابن‌سینا می‌باشد و از آنجا که فرض این است که مراد از اتصال در ادراک اشیاء، اتصال وجودی است، بررسی شرایط علم از مرتبه واجب الوجود که همه امور دخیل و شرایط

ادراک را به عالی‌ترین نحو داراست، آغاز می‌شود تا همین شرایط بعداً در مورد علم انسان پیگیری شود. البته روشن است که در بررسی این فرض، ویژگی‌های خاص مرتبه واجب تعالی باید لحاظ شود.

واجب الوجود، وجودی است که ماهیت ندارد و مجرد محض یا مجرد تام است. روشن است که مراد از اتصال در این بحث یعنی واجب تعالی، اتصال وجودی است. به طور کلی می‌توان گفت اتصال یک شیء با خودش، به ویژه در فلسفه وجودی ابن‌سینا، اتصال وجودی است. بنابراین وقتی گفته می‌شود، واجب الوجود ذات خود را ادراک می‌کند؛ یعنی ذات واجب تعالی از حیثی مدرک و از حیثی مدرک است؛ نه این‌که چیزی بخواهد چیز دیگری را ادراک کند؛ یا چیزی بخواهد در موضوعی با چیزی دیگر به اشتراک برسد. در حقیقت اعتبار حیثیات مختلف در علم واجب به خود، تنها اعتبار نوعی کثرت است و با ملاحظه همین حیثیات می‌توان گزاره علم واجب الوجود به خود، علم حضوری است را ساخت. ذات واجب تعالی و حقیقت علم او به خود، عالی‌ترین و واضح‌ترین نمونه اتصال و علم است.

در بحث حاضر، یعنی ارتباط مثال یک چیز با خود آن نیز ابن‌سینا اشاره‌هایی چون «عدم مابینت» و «اتصال» را باهم همراه نموده است. بنابراین دوگانگی آنها باید با عنایت به این نکته لحاظ شود.

در ادراک یک شیء، موجود مجردی مانند نفس، به مجردی مانند صورت، علم پیدا می‌کند. ابن‌سینا معتقد است؛ در صورتی که مدرک مجرد، به شیء مجرد متصل شود، آن را ادراک خواهد کرد (همان). یعنی ادراک، همواره نتیجه اتصال است. بنابراین اتصال یک واژه کلیدی در بحث علم به شمار می‌رود.

۱.۷ منظور از اتصال چیست؟

آیا مراد از اتصال، قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر است، به گونه‌ای که سطح خارجی آنها با هم تماس داشته باشند؟ یا در بحث علم اساساً نمی‌تواند چنین معنایی از اتصال مطرح شود؛ پس منظور از اتصال را باید در چیز دیگر و به گونه دیگر جستجو نمود.

باید توجه داشت که اتصال مد نظر ابن‌سینا بین مجردات اتفاق می‌افتد. بنابراین نوع نخست از اتصال مذکور، مربوط به اشیاء مادی می‌شود. از مقارنت اشیاء مادی تنها رابطه مقولی شکل می‌گیرد، نه علم. از این روست که در ماده و امور مادی بحث علم مطرح

رابطه معلوم بالذات با معلوم بالعرض از ... (جعفر محمدعلیزاده و دیگران) ۱۶۵

نمی‌شود و از چگونگی علم شیء مادی به یک شیء مادی بحثی به میان نمی‌آید. بنابراین بدیهی است که اتصال در مجردات به معنای قرار گرفتن چیزی در کنار چیزی دیگر همانند قرار گرفتن دو شیء مادی در کنار هم نمی‌باشد.

اتصال دو ماهیت که مثار کثرت بوده و به تمام ذات باهم مباین هستند نیز همانند قرار گرفتن سنگی در کنار سنگی دیگر است و معنای محصلی در باب علم ندارد. در نتیجه باید گفت که اتصال دو موجود مجرد در ساحت وجودی آنان رخ می‌دهد؛ نه در ماهیت آنها.

همان‌طور که دو موجود مجرد مانند نفس ناطقه و صورت، باهم متصل می‌شوند، صورت ذهنی هم باید با صورت خارجی اتصال داشته باشد؛ چرا که هر قطع اتصالی بین این سه، به معنای جهل خواهد بود. به عبارت دیگر تمام عناصر در زنجیره سه عنصری شیء خارجی به عنوان مدرک یا معلوم بالعرض، صورت ذهنی به عنوان معلوم بالذات و مدرک به عنوان نفس ناطقه، باهم ارتباط دارند و ارتباطشان نیز باید از یک سنخ باشد. یعنی نمی‌تواند بین دو عنصر ارتباط وجودی و بین دو عنصر دیگر ارتباط مقولی برقرار شود. به طور کلی می‌توان گفت که هر نوع ارتباطی غیر از ارتباط وجودی بین دو شیء، موجب علم و آگاهی نخواهد شد. در ادامه، این مطلب روشن‌تر خواهد شد.

۸. سنخیت اطراف رابطه

برای اینکه بین دو شیء رابطه برقرار شود،

الف) هم باید اطراف رابطه باهم سنخیت داشته باشند.

ب) و هم باید بین دو شیء وجه مشترکی وجود داشته باشد.

گفته شد که از ارتباط ویژه‌ای که منجر به علم و آگاهی می‌شود، به اتصال تعبیر شد و این اتصال ضرورتاً در ساحت وجودی اشیا اتفاق می‌افتد. در رابطه با سنخیت اطراف رابطه باید توجه نمود که در علم به جهان خارج، شیء مادی در یک طرف قرار دارد و وجودی مجرد به نام نفس ناطقه در طرف دیگر. میان موجود مادی و موجود مجرد، سنخیتی نیست. از این رو صورتی که معلوم انسان می‌شود، باید تجرید شود. در واقع انسان با عمل تجرید شیء، می‌خواهد به صورت مجرد برسد تا بین دو امر مجرد، اتفاق خاصی به نام علم بیفتد. از این رو ابن‌سینا معتقد است؛ عمل تجرید آن جایی است که انسان بخواهد به شیء مادی علم پیدا کند. اما در مورد شیء غیرمادی، دیگر نیازی به تجرید نیست؛ چرا که اساساً شیء

مجرد، ماده‌ای ندارد تا انسان بخواهد صورت را از آن بکند و مال خود کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ۲/۲۱۲). به عبارت دیگر این دو از ابتدا باهم سنخیت دارند و نیازی به هم‌سنخ کردن آنها نیست. به طور کلی می‌توان گفت که نفس مجرد، برای علم، در پی شیء مجرد است؛ از این رو ابن‌سینا و برخی دیگر علم را به اختصار به حصول امر مجرد برای مجرد تعریف کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۴۰) (لاهیجی، ۱۴۲۵، ۵/۲۱۹).

بنابراین شیء مادی نمی‌تواند با امر مجرد ارتباط داشته باشد و از این ارتباط علم و آگاهی متولد شود. به تعبیر دیگر ماده، مانع ادراک است و انسان برای ادراک شیء، باید صورت آن را از چنگ ماده خارج کند. مراحل ادراک نیز به میزان رهایی صورت اشیاء از ماده برای انسان حاصل می‌شود. خلاصه اینکه وقتی صورت از ماده تجرید می‌شود، آنگاه ادراک اتفاق می‌افتد. پس در ادراک شیء مادی با دوگانه صورت و ماده مواجه هستیم و صورتی که ادراک شیء را به ارمغان می‌آورد، در مقابل ماده‌ای قرار دارد که مانع و حاجب ادراک می‌شود. گویی انسان به هنگام ادراک، صورت را می‌کند و اخذ می‌کند و ماده را وامی‌گذارد.

روشن است که این اتفاق در جهان خارج نمی‌افتد. یعنی جوهر موجود در خارج، در مواجهه با انسان مدرک، به همان حال خود باقی می‌ماند و چیزی از ماده و صورت خود را تقدیم انسان نمی‌کند. پس تجرید، مربوط به مدرک و قلمرو ذهن می‌شود. صورت ادراک شده نیز در ذهن است و صورت شیء خارجی از آن خود و حال در ماده خودش می‌باشد. ولی به استناد سخنان شیخ که پیش‌تر بدان اشاره شد، برای گرفتار نشدن به سفسطه، باید به عدم تباین این دو صورت، حکم کنیم. و باز حق طرح این سوال را برای خود محفوظ بدانیم که چگونه دو وجود ذهنی و وجود عینی در یک صورت شریک می‌شوند؟ یا در تعبیری دیگر، چگونه دو وجود متباین و جدا از هم، یک ماهیت واحد می‌توانند داشته باشند؟

۹. از تجرید تا علم

تجرید از ریشه «جرَد» است و جَرَدُ الشَّیْءِ یعنی پوست شیء را کند. باب تفعیل آن نیز به همین معنی است (ابن‌منظور، ۲۰۰۵، ۳/۱۱۳ و ۱۱۴). روشن است که تجرید در شیء بسیط معنی ندارد. پس باید شیئی باشد که دست کم مرکب از دو جزء باشد تا عمل تجرید در آن قابل تصور و توجیه باشد. با این وصف صورت و ماده هر دو باید پیش از فرآیند

رابطه معلوم بالذات با معلوم بالعرض از ... (جعفر محمدعلیزاده و دیگران) ۱۶۷

ادراک به صورت مرکب موجود باشند تا انسان بتواند سراغ چنین موجودی برود و عملیات تجرید را در مورد آن انجام دهد.

ابن سینا گفت که ادراک با گرفتن صورت شیء محقق می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۴). فعل نفس یا تجرید، دارای اصناف و مراتبی است (همان)؛ که ره‌آورد آن، مراتب ادراک می‌شود. مراتب ادراک در مجموع عبارت‌اند از: ادراک حسی، ادراک تخیلی، ادراک وهمی و ادراک عقلی که هر مرتبه از تجرید بر عهده قوه‌ای از قوای ادراکی نفس است. بنابراین ادراک یک شیء در چهار سطح می‌تواند اتفاق بیفتد که همگی بستگی به مراتب تجرید آن از ماده دارد.

۱۰. اصناف و مراتب ادراک

۱.۱۰ ادراک حسی

قوه حس، صورت را تنها به میزانی که علائق مادی شیء با آن همراه می‌باشد، در حالی که نسبت آن با ماده، هنوز برقرار است، تجرید می‌کند. یعنی در این مرتبه، انسان صورت را به همراه همه لواحقش تجرید می‌کند و فقط ماده را وامی‌گذارد؛ ضمن اینکه صورت و عوارض همراه آن، نسبت‌شان را با ماده دارند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۵)؛ بگونه‌ای که اگر ماده غایب شود، صورت از کف می‌رود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۲).

۲.۱۰ ادراک خیالی

در مرتبه بعد، قوه خیال، صورت را قدری بیشتر از ماده جدا می‌کند. در این جا دیگر وجود ماده و اضافه به آن، شرط ادراک نیست. بنابراین صورت با غیبت ماده از بین نمی‌رود، ولی صورت ادراکی همچنان ویژگی‌های ماده، مانند کم و کیف و آیین و وضع را دارد (همان: ۱۰۳).

۳.۱۰ ادراک وهمی

قوه وهم، صورت را بیش از خیال تجرید می‌کند. این قوه معنای غیرمحسوسی را که در حقیقت، یک معنای عقلی است، از شیء می‌گیرد. اما این معنای عقلی چون مرتبط با معنای

حسی است، کلیت امور عقلی را ندارد. بنابراین معانی خیر و شرّ و محبت و نفرت و مانند آن را همیشه در ارتباط با شیء مورد نظر می‌فهمد و ادراک می‌کند (همان).

۴.۱۰ ادراک عقلی

قوه عقل، صورت را به طور تامّ تجرید می‌کند. یعنی هم از ماده و هم از عوارض مادی و هم از ارتباط آن با ماده تجرید می‌کند و یک صورت محض به دست می‌آورد. همه این مراحل تا رسیدن به مرتبه ادراک عقلی، مربوط به ادراک شیء مادی است. بنابراین اگر ذات یک چیزی عقل باشد، مراحل سه‌گانه ادراک حسی، خیالی و وهمی به منظور رسیدن به ادراک عقلی در مورد آن راه ندارد (همان).

آنچه به عنوان صورت محسوس در حواس حاصل می‌شود، فقط احساسی از آن است و انتقال از آن به خارج، توسط عقل یا وهم انجام می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۸). این صورت عقلی که خاصیت حکایت از خارج دارد، پس از ملاحظه و مطالعه جزئیات و کسب آمادگی، توسط عقل فعال افزوده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲۰۸).

۱۱. منظور از صورت

ابن‌سینا در کتاب الحدود صورت را مشترک لفظی می‌داند که به پنج معنا اطلاق می‌شود (ابن‌سینا، بی‌تا: ۹۲). پس باید پرسید منظور از صورتی که ادراک را به ارمغان می‌آورد، چیست؟ ابن‌سینا (۱۳۷۹: ۳۴۴) می‌گوید: «همانا صورت انسانی و ماهیت انسانی، طبیعتی است که قهراً همه اشخاص نوع به گونه مساوی در آن مشترک هستند». در این عبارت، عطف ماهیت به صورت، عطف تفسیری است و می‌توان گفت که مراد از صورت در فرآیند ادراک، ماهیت می‌باشد.

ماهیت با وجود، یک دوگانه همیشگی برای موجودات امکانی به ارمغان آورده و زوج ترکیبی از آن‌ها ساخته است. بنابراین اگر مراد از صورت، ماهیت باشد، می‌توانیم بگوییم در اثر تجرید، انسان ماهیت شیء را از وجود آن جدا می‌کند تا از آن خود کند و عالم شود. در این حالت نیز برای این که شیء مورد ادراک در اثر تجرید، بدون ماهیت نماند، باید دست به دامن عقل فعال شویم تا نقش‌آفرینی کرده و نسخه‌ای از ماهیت شیء خارجی را که در اصطلاح قبلی مثال آن نامیده شد، برای انسان مدرک نیز افزوده نماید. چون این پندار باطل است که ذهن قطع نظر از شیء خارجی صورت مجردی برای خود بسازد و نام آن را علم

رابطه معلوم بالذات با معلوم بالعرض از ... (جعفر محمدعلیزاده و دیگران) ۱۶۹

بگذارد. اما نسخه یک شیء باز هم چالش سفسطه را برطرف نمی‌کند؛ چون نسخه شیء در هر حال خود شیء نیست.

۱۲. علم و مسأله معروف وجود ذهنی

ابن‌سینا معتقد است، علم انسان به یک حقیقت جوهری، عرض است. یعنی چیزی مانند درخت در جهان خارج جوهر است، ولی همان درخت در فضای ذهن، عرض است؛ نه جوهر (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۶). یعنی ماهیت واحدی هست به نام درخت، با دو وجود عینی و ذهنی. به همین دلیل ابن‌سینا تصریح می‌کند که این دو وجود متباین هستند (همان). برای همین آثار این دو درخت نیز متفاوت است. آنچه که در ذهن موجود است، وجود معنای عرضی از وجود جوهر عینی است.

در تعریف جوهر گفته شده: «ماهیه اذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی الموضوع» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ۱/ ۳۹۰). ابن‌سینا پس از آنکه جوهر را موجودی معرفی می‌کند که اگر در خارج موجود شود، وجودش در موضوع نخواهد بود، متذکر می‌شود که از این تعریف لازم نمی‌آید که جوهر در صورتی که تعقل شود، یعنی در عقل موجود شود، در موضوع موجود نشود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۶).

بنابراین آن جوهری که در خارج است، نمی‌تواند گاهی جوهر باشد و گاهی عرض. اما منعی ندارد وقتی وارد فضای عقل می‌شود، تبدیل به عرض شود و در این وضعیت قیام به نفس داشته و در آن موجود شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۴۷). در اینجا با این سوال روبرو می‌شویم:

اگر وجود ذهنی و وجود خارجی در یک ماهیت مشترک باشند، در این صورت مسأله اصلی این خواهد بود که دو وجود مباین و بیگانه از هم، یعنی وجود خارجی و وجود ذهنی که قاعدتاً باید هر کدام حد وجودی خود را داشته باشند، چگونه دارای ماهیت واحد هستند؟ چرا وجود خارجی و وجود ذهنی را که یکی حقیقت جوهری و دیگری حقیقت عرضی دارد، در عین تفاوت و تباین، به یک ماهیت متصف می‌کنیم و درخت می‌نامیم؟

۱۳. وجود و ادراک

ابن‌سینا در این باره تعبیر دقیقی در تعلیقات دارد و آن اینکه وجود ذهنی را وجود وجود جوهر عینی می‌داند؛ یعنی آنچه در ذهن هست، چون وجود وجود است، پس در حقیقت دو وجود است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۷). ابن‌سینا در فضای ذهن نیز نه از ماهیت، بلکه از وجود حرف می‌زند و تصریح می‌کند که: «آنچه از ماهیت جوهری توسط عقل ادراک می‌شود، اثری از آن است؛ نه عین ماهیت خارجی» (همان). بنابراین همان‌طور که وجود خارجی همواره در خارج هست و هرگز به ذهن منتقل نمی‌شود، ماهیت خارجی هم مخصوص همان وجود است و لذا آنچه توسط عقل ادراک می‌شود، عین ماهیت خارجی نیست و تنها اثری از آن است. بر اساس اصالت وجود، اثر مال وجود است؛ نه ماهیت. اگر منظور ابن‌سینا از مثال و صورت، ماهیت بود، می‌توانست از همان ابتدا به جای استفاده از تعبیری مانند مثال و تمثیل و صورت، از عبارت ماهیت که اصطلاحی جاافتاده و واضح‌تر است استفاده نماید. در این صورت برای فهمیدن مراد وی دیگر نیازی به جستجو و آکاوی در تعاریف و الفاظ او در این باره نبود. بنابراین آنچه توسط انسان ادراک می‌شود، اثری از وجود شیء خارجی است. همان‌طور که ابن‌سینا در مواضع دیگر همین نکته را با کلیدواژه «صورت» بیان می‌کند و بر این نکته تصریح دارد که معلوم انسان عبارت از آن صورتی است که در نفس انسان است؛ نه آن صورتی که برای شیء خارجی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۸۶).

بنابراین در مجموع می‌توان چنین نتیجه گرفت که وجود انسان با وجود شیء خارجی متصل می‌شود و در اثر این اتصال، از آن متأثر می‌شود. اثر شیء هم متصل به خود شیء است. از سویی تأثر و اثرپذیری نفس به معنای اتصال نفس با اثر می‌باشد؛ و لذا اثر شیء در عین اتصال با عین خارجی که از آن منشأ گرفته، با نفس مدرک نیز متصل است. در نتیجه هر سه موجود، یعنی شیء خارجی، اثر شیء خارجی و نفس متأثر و مدرک، پیوند وجودی باهم دارند. از این رو ماهیت آن در خارج و ماهیت آن در نفس یکی است ولی حقیقت وجودی آن در دو موطن ذهن و عین متفاوت است؛ چرا که یکی جوهری مانند درخت است و دیگری عرضی مانند درختی است که متصل به ذهن بوده و اثری از درخت خارجی محسوب می‌شود و اکنون در ذهن تحقق یافته است.

از این روست که درباره «صورت»، ابن‌سینا (همان) می‌گوید: «معلوم تو بحقیقت آن صورت است که از آن چیز اندر تست نه آن چیز که آن صورت ویست»؛ همان‌طور که

رابطه معلوم بالذات با معلوم بالعرض از ... (جعفر محمدعلیزاده و دیگران) ۱۷۱

درباره «اثر»، او (همان) چنین می‌گوید: «محسوس آن اثر است که اندر حسّ آید نه آن چیز بیرون، و آن اثر حسّ است» و جمله آخر یعنی «آن اثر حسّ است»، اشاره به همان اتصالی است که بین مدرک و مدرک وجود دارد؛ همان‌طور که این اتصال بین مدرک و شیء خارجی نیز وجود دارد.

با توجه به آنچه گفته شد، ممکن است این سوال مطرح شود که چرا اثر شیء خارجی، ماهیت مشترکی با خود آن دارد و ما اثر آن را به سان خود آن درمی‌یابیم؟ درحالی‌که می‌توان گفت اثر شیء هم چالش سفسطه را برطرف نمی‌کند. بنابراین مساله این است که این اثر چگونه اثری است که نمایان‌گر و حکایت‌گر اثرکننده برای اثرپذیر است؟ آیا ممکن است اثر، ماهیت یکسانی با اثرکننده داشته باشد یا اینکه صرفاً در برخی ویژگی‌ها با آن مشترک است؟

در پاسخ می‌توانیم بگوییم که گزیری نیست از اینکه رابطه شیء خارجی با اثر آن و نیز رابطه علت و معلول را فقط در ساحت وجودی آنها جستجو کنیم. به عبارت دیگر سه حالت برای وجود رابطه بین دو شیء می‌توان تصور کرد: رابطه بین ماهیت آنها، رابطه بین وجود یکی و ماهیت دیگری و رابطه بین وجود آنها. روشن است که ماهیت بما هی ماهیت، منشا اثر نیست؛ چرا که «الماهیه من حیث هی لیست الا هی». نهایت رابطه‌ای که می‌توان بین ماهیات که مثار کثرت هستند، متصور شد، ماهیت سومی است به نام اضافه مقولی که آن را علم نمی‌دانیم.

وجود عینی و خارجی، بما هو وجود، اثری دارد که انسان به عنوان مدرک آن، تنها اثر آن را ادراک می‌کند. اثر شیء، خود شیء نیست ولی بیگانه از خود شیء هم نیست به این معنا که چیزی بریده از شیء و مباین با آن هم نیست تا ادراک آن، انسان را به شیء دیگری رهنمون شود. بنابراین، اثر شیء مشخص، فقط اثر همان شیء است، نه شیء دیگر برای همین با آن سنخیت دارد. بنابراین آنها در عین تفاوت‌شان در شدت و ضعف، حقیقت وجودی واحد، مسانخ و پیوسته‌ای دارند. به تناسب تفاوت در وجود، حدود آنها هم متفاوت خواهد بود. ولی به اعتبار همین اتصال و سنخیت وجودی، می‌توانیم هر دو را درخت بنامیم که در بطن مفهوم یکی، حکایت و اثر بودن و در بطن دیگری محکی و موثر بودن مندرج و مضمن است. همان‌طور که وقتی به تصویر درخت، درخت می‌گوییم، گویی مفهوم تصویر بودن و خاصیت حکایت‌گری را در ضمن خود دارد و ما این درخت بودن را به همراه همه مضامینی که دارد، هم‌زمان می‌فهمیم و برای همین تفاوت آن را با درخت

عینی که این قیود ضمنی را در خود ندارد، درک می‌کنیم. در عین حالی که از هر دو اطلاق مفهوم درخت، چیزی غیر آن، مانند سنگ را نمی‌فهمیم و به هر دو می‌گوییم درخت. یک نکته مهم هم وجود دارد و آن اینکه موجود مادی چگونه در نفس اثر می‌گذارد یا نفس چگونه آن صورت یا اثر مادی شیء خارجی درون حس را دریافت و تجرید می‌کند؟ آیا اول تجرید می‌کند و سپس درمی‌یابد یا برعکس و یا هیچ‌کدام؟ واقعیت این است که:

الف) موجود مادی بما هو مادی در نفس اثر نمی‌گذارد. بلکه اثری از آن که درجاتی از تجرد را داراست، با مرتبه‌ای از نفس که با آن تناسب تجردی و وجودی دارد، مرتبط شده و اثر می‌گذارد؛ وگرنه ماده آن در موطن خود باقی است و هرگز وارد نفس و قوای حسی انسان نمی‌شود.

ب) تجرید، به عنوان فعل مدرک، سازوکار دریافتن و مقدم بر آن است. در نقطه مقابل، شیء خارجی، پیش از ادراک و بعد از ادراک، به حال خود موجود است. در واقع تجرید، آمادگی و ایجاد زمینه در مدرک است تا بتواند صورت یا اثر شیء خارجی را بپذیرد. به عبارت دیگر تجرید، برقراری اتصال وجودی مدرک است با مدرک که این مطلب، مطابق با موضوع تحقیق حاضر است.

ج) اگر مدرک، تنها صور کلی را از عقل فعال دریافت می‌کند؛ نه صور محسوس را، می‌توانیم بگوییم که دریافت اثر به خصوصی از مدرک، یعنی صورت کلی آن، با مرتبه عقل انسان میسر می‌شود. یعنی عقل انسان که نزدیک‌ترین و مشابه‌ترین قوه یا مشابه‌ترین مرتبه نفس به عالم عقول است، می‌تواند با عقل فعال اتصال وجودی برقرار نموده و صور کلی را بپذیرد. صور مادی و خیالی بعد از آماده سازی نفس، تنها با اتصال قوای حسی به آثار مادی، آنها را ادراک می‌کنند.

۱.۱۳ نقش وجود در تمام مراتب ادراکی

اتصال وجودی بین مدرک و مدرک، منحصر در ادراکات عقلی که به تمامه مجرد از ماده و عوارض آن می‌باشند، نیست. بلکه رابطه معلوم بالذات و معلوم بالعرض شامل تمام ادراکات، اعم از ادراکات حسی که پایین‌ترین نوع ادراکات هستند، تا ادراکات عقلی می‌شود و اتصال وجودی بین مدرک و مدرک در تمام مراتب ادراکی جریان دارد. برای همین، در

رابطه معلوم بالذات با معلوم بالعرض از ... (جعفر محمدعلیزاده و دیگران) ۱۷۳

شرح سخن ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۸۶، ۲/ ۵۴۰) می‌گوید: «در هر محسوس، چیزی وجود دارد که محسوس نیست؛ موهوم هم نیست و در حقیقت هر موجودی که در عالم هست، در ذات و حقیقت خود غیر قابل اشاره حسی است». بنابراین شیء محسوس، مرکب از دو جزء مادی و مجرد است. صورت مجرد، آن حقیقتی است که در اثر فرآیند تجرید به ادراک انسان درمی‌آید و روشن شد که ادراک صورت مجرد، با قرار گرفتن آن در کنار نفس مجرد تحقق نمی‌یابد؛ بلکه با اتصال وجود بین آن دو محقق می‌شود. برای همین در ادراک شیء مادی و محسوس هم خود حس، محسوس نیست و از سنخ مجردات است.

قابل توجه است اینکه ابن سینا در یک عبارت کوتاه، هشت بار واژه «وجود» را به کار می‌گیرد. گویی با تکرار آن می‌خواهد مخاطب خود را متوجه نکته دقیقی کند. عبارت ابن سینا (۱۴۰۴: ۱۴۷) چنین است:

المعقول من ماهية الجوهر هو أثر منها لا نفس الماهية. فوجود هذا المعنى في العقل هو غير وجود نفس الماهية، بل هما متباينان. وهذا الوجود هو عرض. وهو وجود ذلك الوجود الذي هو صورة الجوهر. فهو وجود وجود أي وجودان.

با توجه به این عبارت، به جای این که بگوییم: «وجود ذهنی، همان صورت خارجی است»، می‌گوییم: «وجود ذهنی، وجود صورت جوهر خارجی است». از این رو وجود ذهنی، وجود وجود یک وجود خارجی است و لذا دو وجود است. یعنی وجودی است در امتداد وجود دیگر و اثری است از آن. مفاد این دو گزاره باهم متفاوت هستند. در گزاره دوم، گویی یک خط پیوسته از موجود خارجی به عنوان مدرک تا وجود ذهنی ترسیم می‌شود که تحقق هر مرحله، وابسته به وجود قبلی است و با آن پیوستگی دارد. یعنی ارتباط مدرک بالذات با مدرک بالعرض بر اساس اتصال وجودی تبیین می‌شود؛ در عین حال تفاوت آنها نیز روشن می‌شود.

در اصطلاح منطق نیز دو چیز وقتی مثل هم هستند که در عین بینونت و جدایی از یکدیگر، در یک حقیقت باهم اشتراک داشته باشند که این حقیقت می‌تواند نوع، جنس، کم یا کیف باشد (مظفر، ۱۳۷۹: ۳۱). اما حقیقت مشترک بین وجود ذهنی و وجود خارجی، تنها وجود است؛ نه چیزی از سنخ ماهیت.

گویی ابن سینا خواسته است معرفت‌شناسی فلسفه خود را بر محور وجود تبیین نماید. این بیان از جهتی شبیه حمل حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه است. چون به جای این‌که مدرک بالعرض، مدرک بالذات و مدرک به جای اینکه مستقل از هم در کنار یکدیگر قرار گیرند و یک زنجیره سه عنصری تشکیل دهند، یک خط متصل و ممتد ترسیم می‌کنند که این سه عنوان، طیف‌های گوناگونی از یک حقیقت وجودی به شمار می‌روند.

۱۴. نتیجه‌گیری

۱. از نظریه علم ابن سینا، بیشتر برداشت ماهوی شده است؛ در حالی‌که فلسفه او بیشتر وجودی است و توجه به اشارات او در باب علم، اهمیت وجود را در بحث معرفت‌شناسی و روشن شدن معضلات این حوزه نمایان می‌کند.

۲. آنگونه که از کلمات شیخ الرئیس نیز فهمیده می‌شود؛ هنگام ادراک یک شیء، میان معلوم بالذات و معلوم باعرض، هم باید عینیت باشد و هم غیریت؛ به گونه‌ای که نه مستلزم تناقض باشد و نه سفسطه.

۳. حقیقت «علم» در اندیشه ابن سینا، با مفاهیمی چند گره خوره که بدون لحاظ همه آنها نمی‌توان درک درستی از دیدگاه ابن سینا درباره علم به دست داد. مهمترین این مفاهیم عبارتند از: «وجود»، «اتصال» و «تجرد». در میان این مفاهیم، ارتباط «تجرد» با «علم» روشن‌تر است؛ ولی بدون ملاحظه «وجود» به عنوان حقیقت حاضر و ساری در متن واقعیت اعم از ذهن و عین و بدون توجه به مفهوم «اتصال» و چگونگی ارتباط حقایق هستی در تمام مواطن آن، نمی‌توان نحوه ارتباط معلوم بالذات و معلوم بالعرض را توجیه کرد.

۴. ادراک، نتیجه نوعی ارتباط بین مدرک و مدرک است. معلوم بالذات و معلوم بالعرض دو حقیقت بریده از هم نیستند؛ به گونه‌ای که هر یک قطع نظر از دیگری برای خود هویتی مستقل داشته و در عین استقلال وجودی، باهم ارتباط داشته باشند. بنابراین ارتباط این دو، ارتباط مقولی نیست؛ بلکه برای تحقق علم، بین آنها اتصالی در ساحت وجودی آنان برقرار می‌شود. اساساً هیچ رابطه‌ای جز در بستر وجود به وحدت منجر نمی‌شود. رابطه وجودی نیز، رابطه اتصالی است.

رابطه معلوم بالذات با معلوم بالعرض از ... (جعفر محمدعلیزاده و دیگران) ۱۷۵

۵. در این صورت می‌توان عینیت معلوم بالذات و معلوم بالعرض را برای دفع سفسطه و توجیه علم در عین غیریت آنها توجیه کرد. بدین بیان که معلوم بالذات و معلوم بالعرض، دو طرف یک حقیقت وجودی هستند. یعنی وجودی واحد، دو طرف دارد که یکی معلوم بالذات و دیگری معلوم بالعرض نامیده می‌شود. معلوم بالذات، وجه مجرد معلوم بالعرض و اثر آن است که با نفس مجرد سنخیت دارد و می‌تواند معلوم آن شود.

در اینجا ممکن است سوالات چندی مطرح شود؛ مانند اینکه آیا صورت خیالی مادی درون نفس و صورت معقول شیء که مجرد است نیز اثر شی خارجی هستند؟ آیا آن صورت معقول، با این شیء خارجی متحد است؟ و با فرض اتحاد، چرا صورت خیالی شیء که آن هم در نظر ابن‌سینا مادی است، با تباهی و نابودی آن جسم محسوس خارجی، از بین نمی‌رود؟

برخی از اصول و قواعد حکمت متعالیه را می‌توان ولو به صورت پراکنده و غیرصریح - و حتی گاهی صریح - در آثار ابن‌سینا پی‌گیری و رگه‌هایی از آن را پیدا نمود. طبیعی است که ابن‌سینا در فضای فکری زمانه خود و با زبان رسمی فلسفه آن روز سخن بگوید. از این رو برخی از دیدگاه‌های او مطابق با برخی اصول حکمت متعالیه است؛ هرچند با زبانی دیگر.

پس از این مقدمه گفته می‌شود که برای شیء خارجی مادی، آثار مختلفی را می‌توان برشمرد که برخی مربوط به ویژگی مادی آن می‌شود؛ مانند اثر سنگ روی شیشه یا سایه آن بر زمین، اشغال کردن فضا و مانند آن. برخی دیگر مربوط به ویژگی غیرمادی آن می‌شود؛ مانند اثری که بر مدرک دارد و باعث ادراک او می‌شود. زیرا شیء خارجی مادی، در عین مادی بودن، با جهات مجرد قطع رابطه نکرده است؛ همان‌طور که ابن‌سینا معتقد است با مطالعه محسوسات و از دل امور مادی می‌توان به امر مجرد رسید (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۶۳). بنابراین اثر شیء خارجی، از آن جهت که مدرک است، امری مجرد است و تباه و فساد در آن راه ندارد و صورت معقول آن نیز که امری مجرد است، اثر ادراکی شیء خارجی است، با شدت و مرتبه بالاتر. نکته دیگر اینکه اتحاد صورت معقول با شیء خارجی، تنها در وجود آنهاست؛ و الا صورت معقول همانند عکسی است از شیء خارجی و به این اعتبار نمی‌توانیم حکم به اتحاد آنها کنیم.

۶. با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان در ملاک علم حضوری هم تجدید نظر کرد و گفت: ملاک واقعی علم حضوری از دیدگاه ابن‌سینا، عدم واسطه نیست؛ بلکه اتصال وجودی است؛ چرا که سخن از واسطه سخن دقیقی نیست و القا کننده ارتباط مقولی است.

کتاب‌نامه

- آرزومندی وحید (۱۴۰۲)، «رابطه معلوم بالذات و معلوم بالعرض نزد علامه طباطبائی»، فصل‌نامه علمی - پژوهشی حکمت اسلامی، س ۱۰، ش ۴.
- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۸۱)، الإشارات والتنبيهات، محقق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي).
- ابن‌سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۷۶)، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقیق علامه حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات.
- ابن‌سینا، حسین بن عبد الله (۱۴۰۴)، التعليقات، محقق عبد الرحمن بدوی، قم: مكتب الإعلام الإسلامي. مرکز النشر.
- ابن‌سینا، حسین بن عبد الله (۱۴۰۵)، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، محقق سعید زاید. مصحح ابراهیم بیومی مدکور، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- ابن‌سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، مصحح عبد الله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
- ابن‌سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۷۹)، النجاة، مصحح محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ.
- ابن‌سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۷۵)، النفس من كتاب الشفاء، تحقیق علامه حسن‌زاده آملی، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، مرکز النشر.
- ابن‌سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۸۳)، دانشنامه علایی (الهیات)، مقدمه نویس محمد معین، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن‌سینا، حسین بن عبد الله (بی‌تا)، رسائل ابن‌سینا (کتاب الحدود)، قم: بیدار.
- ابن‌منظور، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم، (۲۰۰۵م)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.

رابطه معلوم بالذات با معلوم بالعرض از ... (جعفر محمدعلیزاده و دیگران) ۱۷۷

جعفری ولنی علی اصغر (۱۴۰۲)، «نقد حصرانگاری معرفت‌شناسانه از «انسان معلق در فضا» در پرتو فهم مبانی ابن‌سینا»، دوفصلنامه علمی (مقاله علمی - پژوهشی) حکمت معاصر، س ۱۴، ش ۱.
حسناتی فاطمه (۱۳۹۰)، «ارتباط علم حصولی با علم حضوری»، فصلنامه علمی - پژوهشی آیین حکمت، س ۳، ش ۱۰.

حیدری محمدجعفر (۱۴۰۰)، «امکان معرفت به حقیقت اشیاء از دیدگاه ابن‌سینا»، دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی شناخت، س ۱۴، ش ۲.

خادمی حمیدرضا و حسینی سیدحسن (۱۳۹۳)، «امکان معرفت از دیدگاه ابن‌سینا»، فصل‌نامه علمی - پژوهشی آینه معرفت، س ۱۴، ش ۱.

طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۶)، *نهایة الحکمة*، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.

علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مصحح حسن حسن زاده آملی، نویسنده محمد بن محمد نصیرالدین طوسی، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.

فخر رازی، محمد بن عمر (بی‌تا)، *المباحث المشرقیه*، قم: بیدار.

فعالی، محمدتقی (۱۳۷۶)، *ادراک حسی از دیدگاه ابن‌سینا*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات.

کبیری‌راد محسن و اسلامی‌پیچا قاسم، ربیع‌نجاج سیدعلی‌اکبر و مهدوی‌آزادبنی رمضان (۱۴۰۲)، «وجود ذهنی و تطابق آن با وجود عینی از منظر ابن‌سینا»، دوفصل‌نامه علمی پژوهشی نسیم خرد، س ۹، ش ۱.
لاهیجی، عبد الرزاق بن علی (۱۴۲۵)، *شوارق الایهام فی شرح تجرید الکلام*، محقق اکبر اسد علی زاده، مقدمه نویس جعفر سبحانی تبریزی، ج ۵، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.

مظفر، محمدرضا (۱۳۷۹)، *المنطق*، قم: دارالتفسیر (اسماعیلیان).

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷)، *تجرید الاعتقاد*، محقق محمد جواد حسینی جلالی، تهران: مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۴)، *شرحی الاشارات*، شارح محمد بن عمر فخر رازی، نویسنده حسین بن عبد الله ابن‌سینا، ج ۱، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۶)، *شرح الاشارات و التنبيهات*، محقق حسن حسن زاده آملی، ج ۲، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

ورزدار کرامت و کتابچی فاطمه‌سادات (۱۴۰۲)، «تحلیل انتقادی براهین هفت‌گانه ابن‌سینا در رد این همانی نفس و مزاج»، دوفصلنامه علمی (مقاله پژوهشی) حکمت معاصر، س ۱۴، ش ۲.