

نگاهی نو به امکان شناسایی ذات در فلسفه ابن سینا^۱

سعیده سادات شهیدی^۲

چکیده

ابن سینا در باب امکان شناسایی ذات اشیاء دو گونه سخن گفته است: در مواردی معرفت به ذات اشیاء و یافتن فصول محصل آنها را امری ممکن و در عین حال سخت و دشوار دانسته و در مواردی دیگر معرفت به ذوات و یافتن فصول آنها را امری ناممکن و دایره شناسایی انسان را محدود به ادراک لوازم و اعراض شیء دانسته است. برای رفع این تعارض باید به مبانی وجودشناختی و معرفتشناختی بوعلی سینا توجه کرد. یافته این تحقیق آن است که از یک سو طیف فاعل‌های شناسا از حیث نیل به مراتب معرفتی حس و تخیل و یا ارتقا به مرتبه تعقل و از سوی دیگر بساطت یا ترکیب متعلق شناخت در فلسفه شیخ‌الرئیس، طیفی از انسان‌ها را تشکیل می‌دهد که امکان شناسایی ذات اشیاء برایشان محال یا ممکن است. نیل به مرتبه شناخت عقلی از سویی و ترکیب بیشتر در متعلق شناخت از سوی دیگر، ادراک را ممکن می‌سازد و بازماندن در مرتبه حس و خیال و همچنین بساطت متعلق شناخت، به امتناع ادراک منتهی می‌شود.

کلیدواژگان

شناخت ذات، تعریف حدی، تخیل، تعقل، بساطت، ترکیب، ابن سینا

۱- تاریخ دریافت اولیه مقاله: ۱۳۹۷/۶/۱۸؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۹/۲۵

۲- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق علیه السلام پردیس خاوران، تهران، ایران

طرح مسئله

ابن سینا به‌عنوان میراث‌دار حکمت ارسطویی از مروجان نگرش ذاتی - عرضی به اشیاء و تعریف آنها از طریق حد و رسم است. در مواضع بسیاری از آثار وی، به‌ویژه در بخش منطق به تعریف ذاتی، عرضی، جنس، فصل، نوع، عرض عام و عرض خاص پرداخته شده است. گرچه پرداختن به این مباحث به‌تنهایی مؤید ممکن دانستن تعریف از سوی ابن سینا نیست؛ ولی عباراتی مصرح در آثار وی وجود دارد که شناخت ذات اشیاء را امری صعب و دشوار دانسته است. قطعاً پیش‌فرض چنین حکمی، ممکن دانستن این شناخت است. به همین دلیل است که در مدخل رساله حدود، وی ابتدا حاضر به پذیرش درخواست دوستان خود در ارائه حدود اشیاء نمی‌شود و در تعلیل این امر می‌گوید که تعریف چه به حد و چه به رسم برای انسان مشکل است و هرکس به این کار مبادرت ورزد، به حد و رسم‌های نادرستی دست می‌یابد/ابن سینا، ۱۴۰۰هـ ص ۱۸۱۷. شیخ در موارد دیگری اساساً شناسایی ذات اشیاء را ناممکن و ممتنع می‌داند که بر اساس این تبیین شناسایی موجودات صرفاً به ادراک عوارض و لوازم ذاتشان محدود می‌شود و راهی برای نیل به ذات اشیاء نیست/همو، ۱۳۷۹، ص ۳۵، ۹۴، ۱۶۴؛ همو، ۱۴۰۰هـ ص ۱۸؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۲۳۹. برخی نسبت به سخت‌گیری و نگاه محتاطانه ابن سینا در شناخت ذات اشیاء از سویی و جهد علمی او در شناخت حقایق عالم از سوی دیگر اظهار تعجب کرده‌اند: «بسی مایه اعجاب و شگفتی است که دانشمند گران‌قدری چون ابن سینا که دانش پزشکی را از طریق تجربه به‌صورت قانون درآورده و در چهار دانش ریاضی دارای آثار پراچی هست؛ با آن‌همه احاطه و توغل و تسلطی که در بیان قوانین منطق و ضوابط فکر داشته است و به همین سبب علاوه بر منطق نجات و اشارات و دانشنامه علایی و سایر آثار، مفصل‌ترین و پرمایه‌ترین منطق را در فرهنگ اسلامی به نام *ثفا* در نه دفتر تدوین کرده است، با این وصف در تحدید و تفسیر پاره‌ای از اصطلاحات و بیان ماهیت و حدود حقیقی آنها این‌گونه اظهار ناتوانی نماید *کملک‌شاهی*، ۱۳۷۵، ص ۴۲.

فارغ از نگاه سختگیرانه ابن سینا در این باب، روشن است که اعتقاد به دشواری شناسایی ذات اشیاء، با امتناع این شناخت در تعارض است و پذیرش هر یک نافی دیگری است. همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، از تعابیر ابن سینا در آثارش، طرح هر دو دیدگاه از سوی او امری مسلم و مشهود است و از این‌رو این سؤال مطرح است که چگونه می‌توان هر دو تعبیر را مقبول دانست؟ مقالاتی که نگارنده در نگرش ابن سینا در مسئله شناسایی ذات اشیاء یافته است، بر دو وجه است: برخی شناسایی ذات اشیاء را از دیدگاه ابن سینا ممکن دانسته‌اند و در مقابل از شیخ اشراق به‌عنوان

مخالف این دیدگاه و قائل به امتناع شناخت سخن گفته‌اند (جمالی، ۱۳۹۵، ص ۲۹) و برخی دیگر به صعوبت معرفت و اطمینان نابخش بودن تعاریف از دیدگاه وی پرداخته‌اند (فاییدی، ۱۳۸۳، ص ۷۷-۷۶؛ ملایری، ۱۳۸۸، ص ۸۹-۸۷)؛ از این رو می‌توان گفت غالب مقالات از تعبیر ابن سینا بر امتناع شناخت ذات اشیاء صرف نظر کرده‌اند. تنها مقاله‌ای که به هر دو تعبیر ابن سینا پرداخته و راه حلی برای رفع تعارض ارائه کرده است، مقاله «بررسی تطبیقی امکان شناخت ذات و حقیقت اشیاء از دیدگاه ابن سینا و سهروردی» است که حل مسئله را در تمایز آثار، بر مبنای تمایز نگاه مشائی از نگرش سینوی دانسته است؛ به نحوی که ابن سینا در آثاری چون شفا و اشارات به تبعیت از مشایبان شناخت ذات اشیاء را ممکن دانسته و در رساله حدود و نجات به دیدگاه شخصی خود پرداخته است (خگر، ۱۳۹۲، ص ۹۱). در ادامه این تبیین مورد نقد قرار می‌گیرد.

نکته‌ای که پیش از ورود به بحث لازم است مورد توجه قرار گیرد آن است که معرفت و ادراک ذات اشیاء، امری جدا از تحقق ذات اشیاء است. ابن سینا معتقد است فارغ از مسئله ادراک و معرفت، اشیاء ذواتی در عالم دارند. این ذوات، مستقل از ادراک انسان است؛ اما سؤالی که در اینجا مطرح است، امکان دستیابی معرفتی به این ذوات است. ابن سینا در طرح مقولات خمس بر تحقق ذوات اشیاء فارغ از فاعل شناسا تصریح دارد: «بحث ما در این موضع برحسب آنچه تعقل می‌کنیم، در ذهن ساخته و تصرف می‌کنیم، نیست؛ بلکه از جهت کیفیت وجود فی نفسه آن است»^۱ (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۲۴۰)؛ از این رو ابن سینا یک فیلسوف ذات‌گرا محسوب می‌شود و از فلاسفه‌ای که ذات اشیاء را اعتباری و وابسته به نوع ادراک ما می‌دانند، متمایز است^۲ با عنایت به این مسئله به دنبال حل تعارض امکان یا امتناع شناخت ذات اشیاء از دیدگاه ابن سینا خواهیم بود. آنچه در این موضع به عنوان حل تعارض ارائه می‌شود، پیشنهادی از سوی نگارنده است که از مبانی ابن سینا برگرفته شده است. گرچه ممکن است با عنایت به مبانی دیگری امکان تبیین مناسب‌تری فراهم شود. بر این اساس در سیر مقاله، ابتدا شواهدی بر نظریه امکان شناسایی ذات اشیاء و سپس امتناع این معرفت در آثار ابن سینا مطرح، و سپس تلاش شده است تا با بهره‌گیری از آرای وجود شناختی و معرفت‌شناختی وی، راه‌حلی ارائه شود.

۱- تعبیر ابن سینا: و لیس کلامنا فی هذه الأمور علی حسب ما نقل نحن و نضع نحن و نتصرف فیها نحن، بل من جهة کیفیه وجودها فی أنفسها.

۲- برای مطالعه بیشتر در این زمینه رک: مقاله «ذات‌گرایی ارسطویی - سینوی و ذات‌گرایی معاصر» (حسینی و سعیدی مهر، ۱۳۸۹).

امکان شناسایی ذات اشیاء

ابن سینا به تبع ارسطو و فروریوس در مقام تصور و شناخت ذات اشیاء، به مقولات عشر به عنوان طبقه‌بندی حقیقی اشیاء و به موازات آن، کلیات خمس به عنوان معرفت مطابق با مقولات عشر پرداخته است. جز خداوند که وجود محض و عاری از ماهیت است، همه موجودات دیگر در نظام تعاریف حدی و رسمی مشایی قابلیت ورود دارند. بوعلی سینا با تمایز نهادن میان علل وجود و علل ماهیت، مقومات ذاتی ماهیت را علل ماهیت می‌داند؛ نه علل وجود؛ «در این که جسمی را جسم تصور کنیم نیازی نیست که سلب مخلوقیت از آن ممتنع باشد»^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹). به عبارت دیگر در تعریف ذات شیء، شیء، منفک از نسبت خود با علت وجودی و منزّه از غایت ایجاد خویش و تنها بذاته مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. در این راستا لازم است ابتدا مقوله آن شیء شناسایی شود و سپس عامل متمایزکننده ذاتی یا عرضی آن ضمیمه شود تا شناسایی به شرط وجود شرایط تعریف محقق شود.

ابن سینا در آثار مختلف خود به تعریف مفاهیمی چون جنس، فصل، نوع، عرض عام و عرض خاص پرداخته است (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۷۱۴؛ همو، ۱۳۶۹، ص ۳۰، ۲۰۹؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۲۳۰؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۱۹؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۴۲-۴۴). تمایز میان جنس و عرض عام و از سوی دیگر فصل و عرض خاص، تمایزی حقیقی و نفس‌الامری است؛ با رفع فصل، شیء از بین می‌رود و اگر شیء با رفع جزء اختصاصی‌اش باقی بماند، آن جزء، عرضی محسوب می‌شود^۲ (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱). در نتیجه با خطای فاعل شناسا در تشخیص فصل و عرض خاص، تبدلی در واقع رخ نمی‌دهد (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۹). مهم‌ترین تمایز ذاتیات و عرضیات در آن است که شیء با ذاتیات شناخته می‌شود (یعرف به الشیء) و عرضیات اموری هستند که همراه شیء شناخته می‌شوند (یعرف مع الشیء) (همو، ۱۴۰۴ هـ ج ۱، المدخل، ص ۵۳-۵۲). فاعل شناسا می‌تواند با کنار هم چیدن جنس و فصل یا عرض خاص اشیاء، تصویری از آنها به دست آورد. نکته مهم آن است که از نظر ابن سینا آنچه معمولاً به عنوان فصل اشیاء معروف شده است، فصل آنها نیست؛ بلکه لوازم و اعراض خاص شیء است که به جای فصل و در تعریف حدی می‌آید (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۶۴). این تعاریف، تعاریف رسمی هستند و به جای ذاتی، از عرضیات شیء تشکیل شده‌اند. «حس» در تعریف حیوان، فصل منطقی محسوب می‌شود؛ در حالی که حقیقتاً فصل آن نیست؛ بلکه

۱- تعبیر ابن سینا: و لهذا لا یفتقر فی تصور الجسم جسماً إلى أن یمتنع عن سلب المخلوقیه عنه من حیث یتصوره جسماً.

۲- گرچه در مواردی این سینا تمایز جدی میان ذاتی و عرضی را محل تردید می‌داند؛ زیرا مواردی هست که با تصور رفع لوازم ذات، ذات مرتفع می‌شود. ر.ک به: ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۳۰؛ همو، ۱۴۰۴ هـ ج ۱، المدخل، ص ۸۶.

«دلیل» و «نشانه‌ای» بر آن است. ذات نفس، احساس کردن، تخیل کردن و حرکت بالاراده نیست. به تعبیر ابن سینا این امور «أحد شعب فصله و أحد لوازمه» هستند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۴۰). به عبارت دیگر مفاهیمی که در منطق به عنوان فصل اشیاء به حساب می‌آیند، یکی از لوازم و آثار فصل حقیقی هستند. این اعراض نمی‌توانند مقوم ذات باشند؛ زیرا در حقیقت، عرض هستند و عرض، مقوم ذات جوهر نیست. احساس، تخیل و حرکت برای حیوان، از لوازم یک امر ذاتی‌اند و از آن نشأت گرفته‌اند. حال سؤال این است که با ردیابی لوازم و آثار ذات، چگونه می‌توان به ذات رهنمون شد و به آن معرفت پیدا کرد؟ نکته‌ای که در ابتدا باید مورد توجه قرار گیرد صعوبت انتقال از لوازم ذات اشیاء به اجزای ذاتی آن است. ابن سینا شناسایی فصل از طریق لوازم را ممکن ولی مشکل می‌داند. از جمله آن تعبیر عبارت ذیل است: «شناخت فصولی که انواع به واسطه آنها متمایز می‌شوند، صعب و دشوار است»^۱ (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۶۶). این دیدگاه در *الهیات شفا، اشارات و تعلیقات* آمده است (همان، ۱۳۷۶، ص ۲۳۹ و ۲۴۰؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۲ و ۱۶۴).

همان‌طور که اشاره شد در تعاریف منطقی در بیان فصل اشیاء از لوازم ذات استفاده می‌شود؛ برای مثال در کتب سنتی منطقی فصل حیوان، حساس و متحرک بالاراده ذکر شده است؛ در حالی که حساس و متحرک بالاراده، هیچ یک حقیقتاً فصل حیوان نیست. باید به دنبال عاملی بود که چنین عوارضی را با خود به دنبال دارد؛ امری که قوام‌بخش ذات و منشأ عوارض ذات است. همان‌طور که لوازم ذات، شأن معلولیت برای ذات دارند، شأن «دلالت» بر فصل نیز دارند (همو، ۱۳۷۶، ص ۲۳۹). لوازم ذات برای انسان، نقش واسطه معرفتی در نیل به فصل مقوم را دارند. به همین جهت ابن سینا رسیدن به فصل از طریق لوازم را ممکن می‌داند و خود به معرفی فصل مقوم حیوان که منشأ حس و حرکت است، می‌پردازد: «فصل آن، وجود نفس حیوانی است که مبدأ این آثار است»^۲ (همان، ص ۲۴۰). فصل حقیقی حیوان، نفس حیوانی است؛ نفسی که موجب تحقق حس و حرکت در حیوان می‌شود. در موارد دیگری ابن سینا نفس ناطقه را فصل حقیقی انسان معرفی می‌کند که مبدأ و منشأ آثار و لوازم انسانی می‌شود. از نظر او وقتی از ناطق سخن می‌گوییم، مراد قوه‌ای است که دارای نطق است و از آن همراه با قدرت تعقل، افعال حیاتی دیگر صادر می‌شود (همو، ۱۳۷۹، ص ۶۲). همه آثار نفس انسانی که از آن به افعال حیات تعبیر شده و در آغاز توسط فاعل شناسا درک می‌شوند، از نفس انسان که مقوم ذات انسانی است، صادر شده‌اند.

۱- تعبیر ابن سینا: یصعب معرفة الفصول التي تتميز بها الأنواع.

۲- تعبیر ابن سینا: وإنما فصله وجود النفس التي هي مبدأ هذا كله له و كذلك الناطق للإنسان.

امتناع شناخت ذات اشیاء

باوجود قول بر امکان نیل معرفتی از لوازم ذات به فصل اشیاء، ابن سینا در موضعی از آثار خود، شناخت ذات اشیاء را ممتنع دانسته است. این دیدگاه در آثاری چون *الهیات شفا*، *رساله الحدود و تعلیقات* دیده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۵ و ۹۴ و ۱۶۴؛ همو، ۱۴۰۰ هـ ص ۷۸؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۲۳۹). این امر ناشی از عدم دستیابی به فصل اشیاء است: «هیچ راهی برای شناخت فصول وجود ندارد و تنها لازمی از لوازم آن درک می‌شود» (همان، ص ۱۶۴). از این رو نمی‌توان دریافت که چه چیزی نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقه را از یکدیگر جدا می‌کند. مهم‌ترین نتیجه‌ای که از این سخن به دست می‌آید آن است که شناخت فصول قوام‌دهنده ذات اشیاء، امری ناممکن است و اشیائی که تصور می‌شود فصول اشیاء هستند، لوازم فصول هستند که نهایتاً ما را به تعریف رسمی می‌رسانند، نه تعریف حدی (همان‌جا)؛ از این رو نمی‌توانیم حقیقت خداوند، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا، آب و زمین را درک کنیم. بلکه سرانجام درمی‌یابیم که این امور چه خواص و اعراضی دارند (همان، ص ۳۴ و ۱۶۴). شیخ‌الرئیس ضمن بیان مثال‌های مختلف صعوبت شناسایی اشیاء را نشان می‌دهد. برای مثال ما حقیقت جوهر را در نمی‌یابیم؛ بلکه شیئی را درک می‌کنیم که این «خاصیت» را دارد که وجودش در موضوع نیست و این، حقیقت جوهر نیست. حقیقت جسم نیز به ادراک ما در نمی‌آید؛ بلکه می‌دانیم که عاملی سبب این «خاصیت» شده است که جسم دارای طول و عرض و عمق باشد. در مورد حیوان نیز همین مسئله رخ می‌نماید؛ یعنی ما حقیقت حیوان را درک نمی‌کنیم، بلکه می‌دانیم سببی منشأ «خاصیت» ادراک و فعل در او شده است. ادراک و فعل، حقیقت حیوان نیست؛ بلکه از لوازم خاص آن است (همان، ص ۳۴). از سوی دیگر این که انسان‌های مختلف، لوازم متفاوتی را کشف می‌کنند، سبب می‌شود ماهیت شیء، تعاریف رسمی گوناگونی پیدا کند؛ به نحوی که فاعل شناسای نخست لازمی را درک می‌کند و دومی لازمی دیگر و هر یک بر اساس لازمی که یافته‌اند، در مقام شناسایی و تعریف شیء برمی‌آیند (همان، ص ۳۴). بر همین اساس انتخاب لوازم خاص اهمیت زیادی می‌یابد. برای چپ‌ترین لوازم خاص و نافع‌ترین آنها در تعریف، ملاک‌هایی مطرح شده است: عمومیت داشتن برای نوع و اختصاص به همان نوع و عدم مفارقت آن از موضوع، ملاک‌های بهترین لوازم خاص و از حیث ادراک، بین الوجود و غیرخفی بودن لازم خاص برای ذات، ملاک بهترین خواص در مقام تعریف است (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۱).^۲

۱- تعبیر ابن سینا: الفصول المنوعه لاسبیل البته الی معرفتها و ادراکها و انما یدرک لازم من لوازمها.

۲- باوجود عدم امکان دستیابی به ذات اشیاء، در مواردی، تعریف از طریق لوازم، از حیث افاده تصویری که در شناخت شیء ایجاد می‌کند، غرض را حاصل می‌کند و از این رو قائم مقام حد، در شناسایی شیء محسوب می‌شود. خواجه طوسی ضمن اشاره به این مطلب

دو تعبیر مطرح شده - امتناع شناخت ذات و امکان شناخت ذات - از سوی ابن سینا لزوم یافتن وجه جمعی برای حل این مسئله را ایجاد می‌کند. برخی سعی کرده‌اند این تعارض را با تفکیک آثار شیخ‌الرئیس و با تمایز نگرش مشایی - سینوی حل کنند؛ به نحوی که نگاه مشاییان مبنی بر امکان شناخت ذات اشیاء، در آثار متقدم و نگاه خاص ابن سینا مبنی بر امتناع شناخت ذات اشیاء، در آثار متأخر وی مطرح شده است: «حقیقت این است که اگر بخواهیم درباره سخنان متفاوت ابن سینا قضاوت کنیم بهترین تفسیر این است که سخنان شیخ در آثاری مثل *شفا* و *اشارات* از باب همراهی با مشاییان و بیان دیدگاه آنها بوده و نظر اختصاصی شیخ در آثار دیگر او بیان شده است ... به نظر می‌رسد کتاب *تعلیقات* جزو آخرین آثار شیخ بوده و بیانگر دیدگاه‌های خود ابن سینا در باب مسائل مختلف به‌ویژه مسئله معرفت بشری باشد» (خگر، ۱۳۹۲، ص ۹۱). ولی این فرضیه چندان صائب به نظر نمی‌رسد؛ چراکه ابن سینا هم در کتاب *تعلیقات* و هم *الهیات شفا* هر دو تعبیر را به کار برده است. هم در *تعلیقات* از امکان شناخت ذات اشیاء (همان، ص ۶۲، ۱۶۴ و ۱۶۶) و هم در *شفا* از امتناع این شناخت سخن گفته است (همو، ۱۳۷۶، ص ۲۴۰). تفصیل این مطلب در دو بخش پیشین به صورت مجزا مطرح شد. از این رو به نظر می‌رسد لازم است در حل این تعارض با توجه به مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی ابن سینا تحلیل سازگارتری فراهم شود.

حل تعارض

برای یافتن راه‌حلی برای این مسئله، لازم است به برخی مبانی مرتبط از دیدگاه ابن سینا توجه شود. این مبانی در دو دسته قابل بررسی است. ابن سینا هم فاعل شناسا و هم متعلق شناخت را در طیفی وسیع مورد ملاحظه قرار داده است. هم افراد انسانی در مقام شناسایی، دارای مراتب مختلفی هستند و هم متعلقات شناخت، از حیث بساطت و ترکیب متفاوت‌اند. ضمیمه این دو مبنا به هم، به تبیینی در حل این تعارض می‌انجامد. ابتدا هر یک از این دو مبنا را جداگانه مورد بررسی قرار داده و در نهایت نگاه جامعی به کل بحث خواهیم داشت.

این مسئله را در صورتی می‌داند که تعریف رسمی مشتمل بر لوازمی باشد که ذهن از آنها به حقیقت ملزوم - آن گونه که هست - منتهی شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۸). ملاصدرا نیز معتقد است چنین شناختی کمتر از شناخت حدی نیست؛ زیرا ذهن را به حاق ملزوم هدایت می‌کند؛ همان طور که افعال انسان، ما را به معرفت قوای نفس او راهنمایی می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۴-۵۲).

الف- اختلاف مراتب معرفتی انسان‌ها

باوجود آنکه انسان به دلیل برخوردار بودن از بعد مجرد وجودش، آخرین مرتبه از سلسله طولی عقول محسوب می‌شود/ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۰، ولی با دیگر مجردات در نحوه ادراک تمایز جدی دارد/همو، ۱۳۷۹، ص ۵۷. این امر به دلیل همراهی نفس با بدن و آغاز معرفت او، از طریق ابزار حسی بدنی است. از نظر ابن‌سینا انسان برای نیل به مراتب بالاتر ادراکی، باید از طریق حس به ادراک نائل شود و همین امر، نقطه ضعف و نقصان او به شمار می‌رود. انسان به ادراک عقلی از اشیاء نمی‌رسد، مگر آن که ادراک حسی نقش واسطه را ایفا کند؛ به تعبیر دقیق‌تر ادراک صور عقلی محتاج واسطه‌گری صور حسی است/همان، ص ۱۹. برخلاف مجردات که اشیاء را از طریق علل و اسباب آن ادراک می‌کنند و به همین جهت علم بسیط، کلی و تام به موجودات عالم دارند. در بین مجردات، واجب‌الوجود تام‌ترین و کامل‌ترین مرتبه ادراک را دارد/همو، ۱۳۶۳، ص ۷۰-۱؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۹-۹۳، ۱۱۴، ۱۳۷. ابن‌سینا تأکید می‌کند که اگر علم ما نیز از طریق اسباب بود، قطعاً دچار خلل معرفتی نمی‌شدیم/همو، ۱۳۷۹، ص ۱۰. اما به جهت ادراک از طریق حواس به جای ادراک از طریق علل و اسباب، معرفت انسان دچار ضعف‌های جدی است.

همان‌طور که انسان‌ها با موجودات در مراتب مافوق خود در سطح و نحوه ادراک متفاوت‌اند، در میان افراد انسانی نیز این تفاوت به چشم می‌خورد: «کمالات انسان‌ها در علم و عمل محدود است ... و مردم در این کمالات با هم تفاوت دارند»^۱ (همان، ص ۵۷). برخلاف گروهی که به ادراک مجردات و حقایق غیبی عالم می‌پردازند، غالب مردم از لحاظ کمالات علمی دچار نقص هستند که همین امر، آن‌ها را از التفات به عالم مجردات بازمی‌دارد؛ به دلیل آن که به خاطر انس بیشترشان نسبت به حس، به این اعتقاد متمایل می‌شوند که هرآن چه به ادراک حسی درنیاید، موجود نیست؛ از این رو وجود نفس، عقل و دیگر صور حسی را تصدیق نمی‌کنند. به همین جهت هرچه امری به جسمانیت و طبیعت نزدیک‌تر باشد، به وجود آن اطمینان بیشتری دارند و بالعکس هرچه امری از ادراک حسی و طبیعت دورتر باشد، باور به آن برایشان مشکل‌تر است. به همین ترتیب ادراک حقیقت عقل از ادراک حقیقت نفس بیشتر برایشان مورد تردید قرار می‌گیرد و نفس نسبت به عالم جسمانی، بیشتر مورد ابهام است. پس حقیقت را منحصر در جسم محسوس ادراک شده توسط حواس می‌دانند. این مسئله تا جایی پیش می‌رود که آنها خدا را امری جسمانی تلقی کرده و اوج بساطت او را در فلک اعلی جست‌وجو می‌کنند/همو، ۱۳۷۹، ص ۳۱.

از آن‌جاکه قوای بدنی مانع از توجه انسان به امور مجرد است، در نهایت چنین انسانی می‌تواند به

۱- تعبیر ابن‌سینا: کمالات الناس فی العلم و العمل محدوده ... و الناس فیها متفاوتون.

تخیل بپردازد و نه تعقل. به تعبیر دیگر او از دو مرحله تجرید (تقشیر) مفاهیم تصویری، تنها می‌تواند مرحله نخست را طی کند و اشیاء را با عوارض، لواحق و لوازم آن تصور کند و از مرحله تجرید از عوارض بازمی‌ماند. از سوی دیگر بوعلی تأکید می‌کند که قوای نفسانی با یکدیگر رابطه تجاذب و تنازع دارند/ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۰۱. از جمله این قوای متنازع، قوه تخیل و تعقل هستند که توجه و پرداختن به هریک، انسان را از توجه و پرداختن به دیگری بازمی‌دارد. برای مثال اگر بخواهیم مسئله‌ای هندسی را حل کنیم، قوه خیال به‌عنوان معارض و عائق عمل می‌کند و ما را سرگرم تصور شکل هندسی آن می‌کند تا از حل مسئله بازمیانیم/همو، ۱۳۷۹، ص ۹۶.

طبق نظام حکمی سینوی، قوای حس و خیال تا زمان مفارقت انسان از بدن مادی همراه او هستند و با رخداد مرگ، تنها قوه تعقل همراه او باقی می‌ماند؛ از این رو تا زمانی که نفس با بدن همراه است، به دلیل تنازع میان قوای تخیل و تعقل، تعقل صرف برای انسان رخ نمی‌دهد، «بلکه همواره آمیخته با تخیل است» (همان، ص ۱۲۹). و به همین دلیل انسان نمی‌تواند به یک‌باره معقولات را تعقل کند؛ بلکه آمیختگی آن با تخیل موجب می‌شود کثرت هنوز تحقق داشته باشد و نفس از معقولی به معقول دیگر منتقل شود. به عبارت دیگر از آنجاکه تخیل که منشأ کثرت است، مانع از تعقل محض می‌شود، نفس در مرتبه‌ای ضعیف‌تر از عقول - که ادراک بسیط و واحد از معقولات دارند - صرفاً می‌تواند از یک فرد معقول به فرد دیگری منتقل شود/همان‌جا.

رسیدن به درجه عقلی محض، تنها پس از مفارقت از بدن برای انسان میسر است. از نظر ابن سینا نفس زمانی به مرتبه تعقل می‌رسد که از ماده مجرد و رها شود/همان، ص ۹۴. با این حکم روشن می‌شود که چرا دسترسی به ذات اشیاء ممتنع می‌نماید؛ زیرا انسان در عالم ماده که شناسایی‌اش از طریق حس و خیال و آمیخته با تنازع خیال و عقل صورت می‌گیرد، نمی‌تواند به تعقل ذات، فارغ از لوازم و اعراض ذات دست یابد؛ بلکه همواره ذات را همراه با لوازم تصور می‌کند و ذات عریان از لوازم شیء از او پوشیده می‌ماند.

با این وجود، چنین محدودیتی همه انسان‌ها را دربر نمی‌گیرد؛ یعنی علی‌رغم آن که برای عامه انسان‌ها تعقل صرف و جدای از تخیل، مقدور نیست، افراد خاصی هستند که می‌توانند از صور حسی و خیالی بی‌نیاز شوند و فارغ از این صور به تعقل بپردازند/همو، ۱۳۸۷، ص ۳۷۴. البته استعداد انسان‌ها در رسیدن به این مرتبه، دور و نزدیک است/همو، ۱۳۷۹، ص ۹۵. هر انسانی نیازمند آن است که خود را به مرتبه‌ای برساند که با عقل فعال متصل شده و از این طریق به تعقل محض، بسیط و یک‌باره از

حقایق دست یابد/بن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۴. عقل فعال، دائم فیض است و هیچ‌گاه از افاضه صور معقوله امتناع ندارد و این انسان است که باید ماده مستعد قبول این فیض را در وجود خود فراهم کند.

افراد انسانی در حقایقی که در رؤیای صادقه یا حالات بیماری دریافت می‌کنند نیز متفاوت‌اند. در اینجا برخلاف مراتب تعقل، ابتدا انسان صورت عقلی را از عقل فعال دریافت، و سپس آن را تخیل می‌کند و سرانجام این صورت، در حس مشترک نقش می‌بندد. ایجاد این استعداد از طریق انفکاک از عالم ماده و شواغل بدنی میسر است؛ تا با دفع نیروی منازع (تخیل)، قبول فیض ادراکات عقلی فراهم آید؛ از این رو اگر مشغولیت‌های حسی کم شوند، نفس می‌تواند از تخیل تا حدی خلاصی یابد و به‌جانب قدس روی آورد و نقشی از نقوش عالم غیب در او شکل گیرد/همان، ص ۴۰۷. گرچه این امر برای برخی افراد در حالات خواب و بیماری رخ می‌دهد، ولی این امکان هست که برای نفوس قوی، این اتفاق در حالت بیداری هم رخ دهد/همان، ص ۴۰۸.

آنچه بین این دو حالت مشترک است، آن است که هر انسانی به چنین مقامی نائل نمی‌شود؛ بلکه نیل به این مرتبه، نیاز به جهد و تلاش فراوان دارد و انسان باید بکوشد تا در همین دنیا به این درجه دست یابد/همو، ۱۳۷۹، ص ۹۶. هرچه نفس قوی‌تر باشد، اشتغالش به شواغل حسی و خیالی کمتر است /همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰۶. ابن‌سینا علاوه بر کامل‌بودن از حیث عقل نظری که با اصطلاح «عارف» از آن یاد کرده است، بر نقش «تزکیه» و «تنزیه» به‌عنوان کمال عقل عملی، در آمادگی برای اتصال با عقل فعال تأکید دارد/همان، ص ۲۵۳؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۹۸. اهمیت این مسئله از آن حیث است که نیل به این مرتبه در دار دنیا، موجب بعث روحانی و درک لذات روحانی در آخرت است؛ به‌نحوی که اگر انسان خود را از صور خیالی در عالم ماده رها نسازد، در معاد نیز از همراهی صور خیالی خلاصی نخواهد داشت و قطعاً لذتی ضعیف‌تر برای او حاصل خواهد شد/همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۵.

روشن است که طبق این تبیین، شناخت حسی و آمیخته با تخیل که مانع از شناخت عقلی می‌شود، عامه مردم را از شناخت ذات اشیاء بازمی‌دارد؛ ولی شناخت بسیط عقلی که از اتصال با عقل فعال حاصل می‌شود، برای خواص این امکان را فراهم می‌آورد که اشیاء را از طریق علل تعقل کرده و حقیقت اشیاء را به‌یک‌باره درک کنند. بر همین اساس هر فاعل شناسا در طیف ادراک، رتبه و جایگاه ویژه‌ای دارد که در دسته‌بندی کلی، برخی به شناخت حقیقت اشیاء نائل می‌شوند و برخی از آن بازمی‌مانند.

ب- اختلاف متعلقات شناخت از حیث بساطت و ترکیب

علاوه بر آن که نفوس انسانی از حیث شناخت مراتب مختلفی دارند، اموری که مورد شناسایی قرار می‌گیرند، از جهت بساطت و ترکیب، مرتبه یکسانی ندارند. پیش از ورود به این بحث، لازم است دیدگاه ابن سینا در باب بساطت و ترکیب را بررسی کنیم.

در نظام حکمی سینیوی موجودات عالم از درجه بساطت و ترکیب یکسانی برخوردار نیستند. در اوج زنجیره موجودات واجب‌الوجود قرار دارد که بالاترین درجه بساطت از آن اوست و پس از او دیگر موجودات از درجه‌ای از ترکیب برخوردارند. برخی از این موجودات در عالم خارج بسیط‌اند و ماده و صورت ندارند؛ برخلاف برخی دیگر که مرکب از ماده و صورت‌اند و مرکب خارجی محسوب می‌شوند. هر چه از سلسله مجردات به عالم ماده نزول کنیم، با ترکیب بیشتری مواجه می‌شویم.

در مقام شناخت این موجودات ذهن دو نوع عملکرد دارد: در مورد مرکبات خارجی و بعضی از بسایط که می‌توانند در ذهن مرکب لحاظ شوند، ذهن حدسازی می‌کند؛ از این رو ابن سینا تأکید می‌کند: «هر امر محدودی در معنایش مرکب است»^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۸). خواجه طوسی تأکید می‌کند که مراد ابن سینا از مرکب محدود، مرکب عقلی است (همان جا). ذهن در مورد مرکبات عقلی، ماده و صورت را به نحو لاشرط اعتبار می‌کند و به جنس و فصل آنها دست می‌یابد و حدی از آنها ارائه می‌دهد. چنین موجوداتی هم در خارج و هم در ذهن مرکب‌اند؛ اما در مقام شناسایی بسایط خارجی، بسته به میزان توانمندی ذهن در مقام شناسایی، دو نوع عملکرد وجود دارد: در مورد بسایطی که با وجود عدم ترکیب خارجی، ذهن می‌تواند جنس و فصلی برایشان لحاظ کند، باز هم تعریف حدی ممکن است. این موجودات بسیط خارجی و مرکب عقلی‌اند و اجزایشان حدی است، نه اجزاء قوام‌بخش خارجی؛ یعنی عقل، اجزایی را برای امر بسیط فرض می‌کند، اما بسایطی وجود دارند که علاوه بر بساطت خارجی، ذهن نمی‌تواند اجزایی برایشان فرض کند. چنین موجوداتی به حد شناخته نمی‌شوند؛ بلکه برای شناسایی باید آنها را به اسمی مترادف معرفی کرد که نشان‌دهنده ذات آنها باشد. اگر تعریف به اسم، برای شنونده مفید نباشد، ناچار از لوازم و خصوصیات آن امر مجهول کمک گرفته می‌شود تا به مفهوم بسیط وضوح بخشیده شود؛ حال یا مخاطب به معنای مورد نظر منتقل می‌شود و یا در تصوّر خصوصیات امر بسیط باقی می‌ماند (همو، ۱۴۰۴ هـ ج ۱، المدخل، ص ۴۹-۴۸؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۶-۹۷؛ همو، ۱۳۶۹، ص ۳۵ و ۳۶). البته گاهی انتخاب اسم مترادف کار آسانی نیست، بلکه در مواردی اساساً اسم مترادف بیانگر ذات وجود ندارد و چاره‌ای نیست جز «اختراع اسم»؛ گرچه

۱- تعبیر ابن سینا: فکل محدود، مرکب فی المعنی.

ابن سینا در توضیح اختراع اسم، به شناسایی شیء از طریق خصوصیات آن می‌پردازد. در این شناسایی، شیء، باید با الفاظی که شدیدترین نسبت معنایی با تصور مجهول را دارند، انتخاب شوند/ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۳۹؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰۶). ملاصدرا در شرح دیدگاه ابن‌سینا، نبود اسم را ناشی از وجودی و خارجی بودن آن امر می‌داند. از نظر او اموری که هویت وجودی دارند، اسم‌بردار نیستند/صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۴۰).

ابن‌سینا در *الهیات شفا* در فصلی که در بیان مناسبت حد و محدود آورده است، به هر دو وجه در ناچار شدن به تعریف رسمی اشاره می‌کند: گاهی اسمی برای معرفی مجهول تصویری نداریم و ناچار به اختراع اسم می‌شویم و گاه نارسایی از ناحیه لفظ نیست؛ بلکه به دلیل ضعف ادراک انسان، اصلاً امکان شناسایی فصل وجود ندارد/همو، ۱۳۷۶، ص ۲۳۹). در هر دو صورت، چاره‌ای نیست جز این که به تعریف رسمی پناه ببریم و از طریق عوارض و لواحق شیء، آن را ادراک کنیم. ملاصدرا در شرح نظر ابن‌سینا این دو جنبه ضعف انسان را این‌گونه کنار هم قرار داده است: «از سویی فقدان اسمی که بر هویت وجودی نفوس دلالت کند و از سوی دیگر نرسیدن ما به فصول حقیقی، هر یک ما را به این امر ناچار می‌کنند تا در مقام حد آوری، از فصول اشیاء به لوازم و آثار دال بر آنها تنزل کنیم»/صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۴۱).

به همین نسبت شناخت بسایط خارجی نسبت به مرکبات خارجی سخت‌تر است؛ زیرا ذهن در مقام تعریف‌سازی برای امری که صورت محض است، به دنبال جنس و فصل آوری است. قطعاً این فرآیند متفاوت از آن است که از مرکب خارجی، جنس و فصل اخذ شود. نتیجه آن که مسئله بساطت یا ترکیب موجودات عالم در ضعف یا قوت شناسایی ما نسبت به آنها مؤثر است. هر چه موجودی بسیط‌تر و از حیثه عالم طبیعت دورتر باشد، شناخت ذات آن دشوارتر و هرچه موجودی مرکب‌تر باشد، امکان شناسایی آن بیشتر است. به همین دلیل افرادی اصلاً عالم مجردات را باور ندارند یا باورشان به عالم طبیعت از عالم تجرد بیشتر است/همو، ۱۳۷۹، ص ۳۱؛ از این‌رو، ابن‌سینا علاوه بر ضعف ادراک انسان، بساطت متعلق شناخت را عامل دیگری برای محدود شدن توان معرفتی انسان معرفی می‌کند: «از آنجا که انسان نمی‌تواند حقیقت اشیاء را درک کند، خصوصاً امور بسیط را، لازمی از لوازم یا خاصه‌ای از خواصشان را درک می‌کند»/همو، ۱۳۷۹، ص ۳۴). در این عبارت بر این امر تأکید شده است که ناتوانی

۱- تعبیر ملاصدرا: لکن عدم الاسم الدال علی الهویه الوجودیه للنفوس و قله شعورنا بالفصول الحقیقیه یضطرنا - إما هذا ای قله الشعور و اما ذاک ای فقدان الاسم - الی ان ننحرف فی اقامه الحدود عن حقائق الفصول الی لوازمها و آثارها الداله علیها.

۲- تعبیر ابن‌سینا: لما کان الانسان لایمکنه ان یدرک حقیقه الاشیاء لاسیما البسایط منها بل انما یدرک لازما من لوازمه او خاصه من خواصه.

شناخت انسان در مورد بسایط شدت می‌گیرد؛ تعبیری که بر مضاعف‌بودن محدودیت ادراکی در ادراک بسایط اذعان دارد.

امتناع شناخت ذات برای عامه انسان‌ها و صعوبت شناخت برای خواص، مجموعاً ابن سینا را به سمت تردیدهای جدی در شناخت می‌کشاند. وی در برخی آثارش اشاره‌وار، تمایز جدی میان فصل مقوم و عرض لازم غیرمفارق را مورد تردید قرار داده و از اعراض لازم ذاتی سخن گفته است که نبودشان به انهدام ذات منتهی می‌شود/ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۳۰؛ همو، ۱۴۰۴ هـ ج ۱، المدخل، ص ۸۶. علاوه بر این در رساله حدود به صراحت از قرار دادن امر غیر ذاتی به جای ذاتی در تعریف، ابراز نگرانی کرده است. هم‌چنین از این‌که در همه موارد بتوان نزدیک‌ترین جنس را یافت و یا فصل‌های مقوم را به درستی ادراک کرد، تردید می‌کند و نهایتاً با توجه به این نگرانی‌ها، جز مواردی خاص، از آوردن حدود حقیقی اشیاء، دچار یأس می‌شود: «این عوامل ما را از این‌که بتوانیم حدود حقیقی اشیاء را به دست آوریم، مگر در مواردی اندک، ناتوان می‌سازد» (همو، ۱۴۰۰ هـ ص ۸۲).

نتیجه‌گیری

در آثار ابن سینا از امکان شناخت ذات اشیاء و امتناع چنین شناختی در بخش‌های مختلف منطقی و فلسفی کتبش سخن به میان آمده است. در مواضعی ابن سینا به امکان حدّ آوری و تعریف به ذاتیات و ارائه شرایط تعریف پرداخته که پیش‌فرض این امر، امکان شناخت ذات اشیاء است و در موارد دیگر شناخت ذات را ناممکن دانسته و غایت جهد انسان را دستیابی به لوازم و عوارض ذات دانسته است. در بسیاری موارد در تبیین دیدگاه ابن سینا به یکی از تبیین‌ها پرداخته شده و تعارض موجود مطرح نشده است. برخی نیز حلّ تعارض را در تمایز نگاه سینیوی و مشایی در آثار مختلف دانسته‌اند؛ درحالی‌که با بررسی کتب ابن سینا درمی‌یابیم که هر دو تبیین در هر دو دسته کتب آمده است که به همین دلیل فرضیه فوق، قابل‌تردید است.

به نظر می‌رسد در حل تعارض، بهترین تبیین و تحلیل با توجه به مبانی حکمی سینیوی صورت گیرد. ابن سینا از سویی افراد انسانی را از حیث قوای ادراکی، مختلف می‌داند به نحوی که بسیاری از انسان‌ها در مرحله حس و خیال باقی‌مانده و قدرت عبور از ادراک خیالی به عقلی را ندارند و صرفاً اشیاء را با عوارض و لوازمشان درک می‌کنند و برخی دیگر از این مرتبه عبور کرده و به شناخت تجرید یافته عقلی از ذات اشیاء نائل می‌شوند. از سوی دیگر متعلقات ادراک، از حیث بساطت و ترکیب یکسان نیستند. هرچه از

۱- تعبیر ابن سینا: فهذه الاسباب تویسنا من ان نکون مقتدرین علی توفیه الحدود الحقیقیه حقها الا فی النادر من الامر.

مرتبه تجردی موجودات کاسته شود، ترکیب بیشتری دارند. این ترکیب سرانجام به ترکیب خارجی از ماده و صورت منتهی می‌شود. بر همین اساس شناخت موجودات مجرد از شناخت موجودات مادی مشکل‌تر است و به همین جهت این موجودات، توسط بسیاری از انسان‌ها انکار می‌شوند. انضمام این دو مطلب به یکدیگر ما را در حل تعارض کمک می‌کند؛ بدین نحو که طیفی از فاعل‌های شناسا و متعلقات شناخت وجود دارند که بازه‌ای از شدت و ضعف ادراکی و گستره‌ای از بساطت و ترکیب وجودی را به تصویر می‌کشند و همین مسئله، بیان دو گونه از امکان و امتناع شناخت ذات اشیاء را اقتضا می‌کند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، چاپ نخست
- _____ (۱۳۷۶)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ نخست
- _____ (۱۳۷۹)، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم
- _____ (۱۴۰۰هـ)، *الحدود* (کتاب مجموعه رسائل)، قم، انتشارات بیدار
- _____ (۱۳۹۱)، *دانشنامه علایی*، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ نخست
- _____ (۱۴۰۴هـ)، *الشفاء (المنطق)*، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ نخست
- _____ (۱۳۸۷)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم
- طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵)، *شرح الإشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، چاپ نخست
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۹۲)، *تعلیقات بر حکمہ الإشراف*، تصحیح و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ نخست
- _____ (۱۳۸۲)، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء*، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ نخست
- ملکشاهی، حسن (۱۳۷۵)، *ترجمه و شرح اشارات و تنبیها* / ابن سینا، تهران، انتشارات سروش، چاپ سوم
- اخگر، محمدعلی؛ طاهری، سید صدرالدین (۱۳۹۲)، «بررسی تطبیقی امکان شناخت ذات و حقیقت اشیا از دیدگاه ابن سینا و سهروردی»، *خردنامه صدرا*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، شماره ۷۱
- جمالی، مهدی؛ محمدعلیزاده، محمدرضا (۱۳۹۵)، «تعریف حقیقی از دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق»، *معارف منطقی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، شماره ۵
- حسینی، احمد؛ سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۹)، «ذات‌گرایی ارسطویی - سینوی و ذات‌گرایی معاصر»، *حکمت سینوی*، دانشگاه امام صادق پردیس خواهران، شماره ۴۳
- فایدی، اکبر (۱۳۸۳)، «نوآوری‌های منطقی ابن سینا و تأثیر آن در منطق ارسطویی»، *اندیشه دینی*، دانشگاه شیراز، شماره ۱۳
- ملایری، موسی (۱۳۸۸)، «منطق تعریف در بوته نقد و داوری»، *حکمت و فلسفه*، دانشگاه علامه طباطبایی، سال ۵، شماره ۳