

تحلیل هستی‌شناختی ابن‌سینا از اوسیای ارسطو

اسحاق طاهری سرتشنیزی*

چکیده

ابن‌سینا نخستین فیلسوف مسلمان است که به طور دقیق به پیوند عمیق مفهوم ارسطویی اوسیا با وجود و ناهمگونی‌های معناشناختی آن، توجه نموده است و کوشیده تا از طریق تحلیل هستی‌شناسانه معنای ارسطویی اوسیا، نقصان اندیشه ارسطو را ترمیم نماید. ابن‌سینا از مفهوم ماهوی اوسیای ارسطو به «ما کونه فی الواقع لا فی موضوع» تعبیر می‌کند و مفهوم غیر ماهوی آن را در خود وجود منحصر می‌سازد. به این طریق، ابهام در موضوع و مسائل متافیزیک مرتفع می‌گردد و ظرفیت فلسفه ارسطو در تاسیس یک نظام فلسفی وجودشناختی نمایان می‌گردد. از نظر این قلم، ژرف‌نگری و دقت نظر ابن‌سینا در فهم درست این مفهوم محوری ارسطو حاکی از قوت و اعتبار نظرات او در ارسطوشناسی است.

واژه‌های کلیدی

ابن‌سینا، ارسطو، حکمت سینوی، اوسیا، جوهر، اعتبارات ماهیت، الاهیات.

* دانشیار فلسفه مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی mulibnkha@gmail.com

مقدمه

می‌داند و آن را محور مباحث خود در فلسفه اولی قرار می‌دهد و از سوی دیگر، آن را به معنای اولی همان افراد و اشخاص می‌انگارد اما از آنجا که موجود به ما هو موجود، در تقابل آشکار با فرد و شخص و از هر گونه قید پیراسته است، این دو را نمی‌توان دقیقاً به یک معنا تحت عنوان اوسیا قرار داد. نوشتار حاضر در صدد تحقیق چگونگی رهیافت ابن سینا در گشودن این معضل و در مقام پاسخ به این پرسش است: ابن سینا در مواجهه با اوسیا ارسطو چه تحلیلی از آن ارائه می‌کند و به چه نتایجی می‌رسد؟

مفهوم رایج جوهر در روزگار پیش از ابن سینا

در تاریخ فلسفه، نخست مسئله اصل یا ماده نخستین (آرخه) کانون توجه فیلسوفان واقع شد و سپس این مسئله نزد ارسطو در قالب نظریه اوسیا (οὐσία) متحول گردید. اوسیا که بعدها توسط برخی از مترجمان عرب زبان، «جوهر» ترجمه شد (محسن افنان، ۱۴۰۴: ۵۷)، مفهوم و مسئله راهبردی ارسطو در متافیزیک است. واژه «اوسیا» از مصدر «ایمی» (εἶμι) به معانی «بودن» در برابر (شدن)، وجود داشتن، رخ دادن، حاضر بودن، مصداق یا فرد عینی بودن است (Donnegan, 1840: 927; Liddell, 1996: 487-489)؛ نخست اسم فاعل مفرد مونث اوسا (οὐσα) از این مصدر و سپس با اندک تغییری در اسم فاعل، حاصل مصدر «اوسیا» از آن ساخته شده است. بر این قیاس، گرچه اوسیا در مجموع به معانی: «موجود پایدار، واقعیت ثابت، زیرایستا، ذات، طبیعت حقیقی آنچه که عضوی از یک نوع است، زیرایستایی، چیزی که از چنین طبیعتی برخوردار است، واقعیت بنیادی، محل یا موضوع زیرساز هر تغییر و فرآیند در طبیعت» به کار رفته است (Donnegan, 1840: 1274)، معانی «زیرایستایی، زیرایستا، محل یا موضوع» از معانی

مفهوم اوسیا در متافیزیک ارسطو، محور و نقطه تمرکز مباحث را تشکیل می‌دهد؛ صرف نظر از ابهام و اشکالاتی که در نظریه ارسطو در این باره وجود دارد، تاریخ فلسفه از دو جریان مرتبط با این نظریه حکایت می‌کند که این دو جریان با هم تفاوت‌هایی دارند حاکی از دو جریان متفاوت با فکر ارسطو در این زمینه است: یکی اندیشه فلسفی مسلمانان که نزد مدرسیان نیز جریان یافت و دیگری فلسفه جدید مغرب زمین. در اندیشه فلسفی اسلامی با ظهور ابن سینا رویکرد جدیدی آغاز می‌گردد که در ضمن آن، دو لایه معنایی جوهر از هم بازشناخته می‌شود و مورد توجه قرار می‌گیرد؛ از این دو، یکی ناظر به وجود و دیگری ناظر به ماهیت است. در جریان دوم که با دکارت در مغرب زمین آغاز می‌شود و سپس در قالب سنت‌های فلسفی ایدئالیست و تجربه گرا دنبال و سرانجام به گرایش‌های متنوع منتهی می‌گردد، در مواردی باور به وجود جوهر یکسره از میان می‌رود. نمود بارز این امر در امثال هیوم (Hume, 1825, 1: 33)، راسل (Russell, 1961: 202) و فیلسوفان اگزیستانس ... (Heidegger, 1962: 125) دیده می‌شود. البته در این اثنا فیلسوفان باورمند به متافیزیک نیز وجود داشته‌اند که بر مفهوم جوهر اهتمام ورزیدند و فلسفه بدون باور به آن را معقول نمی‌دانند. هر یک از دو جریان یاد شده دلایلی در جرح و تعدیل یا انکار و اثبات نظریه اوسیا ارائه کرده‌اند؛ در اصل این نظریه، آن گونه که در آثار ارسطو دیده می‌شود، نوعی ابهام و ناسازگاری قابل تشخیص است؛ این امر گرچه از دید ارسطوشناسان متقدم و فیلسوفان مسلمان دور نبوده است لیکن در سده‌های اخیر بیشتر بر آن پافشاری می‌شود. از این منظر، ارسطو از سویی اوسیا را معادل موجود به ما هو موجود

برمی‌گزیند. از این منظر «تغییر» و «دگرگونی» مستلزم وجود موضوع یا محل بنیادین است. بدون چنین امری نمی‌توان از تغییر و دگرگونی سخن گفت. اما به باور ارسطو، این امر بنیادی خود مصون از تغییر است: زیرنهاد آن است که چیزهای دیگر بر حسب آن گفته می‌شوند، اما خود آن محمول چیز دیگری نیست. بنابراین نخست باید این را تعیین کنیم. زیرا تصور می‌شود که اوسپا در حقیقی‌ترین معنای آن، زیرنهاد نخستین است (Aristotle, 1975: 1029b35). این امر ناپیدای بنیادی، سرانجام تنوع و در موردی، فردیت تام می‌یابد و سرانجام در قالب «تک فرد»، اوسپای واقعی خوانده می‌شود: نتیجه این گونه نگرش آن است که «ماده» اوسپاست اما این ممکن نیست. زیرا «جدا بودن» و «این چیز بودن» تصور می‌شود که بیش از همه چیزی به اوسپا تعلق داشته باشند و بدین علت گمان می‌رود که صورت و «مرکب از هر دوی آن‌ها» بیشتر از ماده، اوسپا باشند. (Aristotle, 1975: 1029a27-33)

اوسپا با لحاظ این دو تعبیر اخیر ارسطو، دو ویژگی اساسی دارد: یکی این که چیزهای دیگر بر حسب آن گفته می‌شوند ولی آن محمول واقع نمی‌شود و دیگری جدایی و شیئی خاص بودن آن است. ویژگی نخست بیشتر ناظر به حمل و وضع است که در منطق مورد توجه واقع می‌شود. اوسپا همواره موضوع واقع می‌شود و هیچگاه محمول نیست اما ویژگی دوم ناظر به «تک فرد» است. او در جایی نیز برخوردار از چیستی و تعریف به طور مطلق را ویژگی دیگر اوسپا می‌داند. (Aristotle, 1975: 1030b6)

نمی‌تواند اوسپا بودن در حقیقی‌ترین معنا را به صورت نسبت دهد؛ زیرا در آن صورت به نظریه افلاطون در بارهٔ مُثُل نزدیک خواهد شد و او با این نظریه مخالف است. بنابراین، در فصل ششم از زتا، کتاب هفتم متافیزیک، شیئی

مرسوم ریشه لغوی این واژه گرفته نشده است. واژه ای که به معنای از «زیرنهاد» یا «زیرایستا» در زبان متداول عصر ارسطو است، واژه یوپوکیمنون (υποκείμενον) برگرفته از یوپوکیممای (υπόκειμαι) معادل «در زیر قرار گرفتن» است (Donnegan, 1840: 1305) و ارسطو از این واژه بهره برده است (Aristotle, 1975: 1028b35).

ارسطو در برخی تعابیر بر دلالت این واژه بر موجود تصریح کرده است؛ از جمله در جایی با اشاره به جایگاه این مفهوم راهبردی می‌گوید: در واقع آنچه که همواره تاکنون و برای همیشه تحقیق شده و خواهد شد و اسباب سرگشتگی بوده و هست، این است که: موجود چیست؟ و این بدان معناست که: «اوسپا» چیست؟ (Aristotle, 1975: 1028b2-6) در این سخن ارسطو، پیوند استواری بین «موجود» و «اوسپا» دیده می‌شود و بر این اساس، این معنای اوسپا بیشتر در تقابل با مفهوم «معدوم» نمایان می‌گردد تا در برابر «عرض». از این رو ارسطو می‌گوید: موجود به معنی نخستین و مقدم، یعنی نه به معنی مشروط بلکه به معنی مطلق، باید اوسپا باشد. (Aristotle, 1975: 1028a)

پس از این منظر اوسپا، کل شیئی است که شامل کیفیات و اضافات و غیره است و این کل، ذات شیئی را تشکیل می‌دهد (Ross, 1995: 172). این تلقی از اوسپا سبب شده است که ارسطو در موارد متعددی موضوع فلسفهٔ اولی را اوسپا معرفی کند (Aristotle, 1975: 997a31; 1005a7-9; 1005b6; 1026a29-32)

ارسطوشناسان آن را مرادف «موجود بماهو موجود» بدانند (شرف الدین خراسانی، ۱۳۷۹: صد). اما به رغم اهمیتی که ارسطو برای این مفهوم قائل است، تعابیر وی دربارهٔ مصداق واقعی اوسپا همگون نیست. او نخست به منظور تبیین حرکت و دگرگونی‌های طبیعت این اصطلاح را

صورت مجردی است که شایستگی صدق بر دیگر موجودات را پیدا می‌کند و این صورت نزدیک‌ترین چیز به مُثُل افلاطونی است و نمی‌توان قائل به جوهری شد که هم شیء منفرد انضمامی باشد و هم صورتی مجرد از ماده و ضمائم (ابن سینا، ۱۳۶۳: مقدمه ۱۲-۱۳).

مفهوم جوهر نزد فارابی

فارابی سخن خود درباره جوهر را با ذکر معانی لغوی آن آغاز می‌کند و می‌گوید: معانی جوهر منحصر به دو چیز است: یکی سنگ بسیار نفیس و دیگری ماهیت شیئی و آنچه ماهیت و قوام شیء به سبب آن است؛ و آنچه قوام بخش ذات شیئی است یا ماده است یا صورت و یا هر دو با هم (الفارابی، ۱۹۸۶: ۱۰۰). گرچه این تعبیر فارابی ناظر به معنای لغوی «جوهر» است، او با ذکر سه مصداق فلسفی آن بین معنای لغوی و اصطلاحی آن پیوند می‌زند و فهم دقیق معنای لغوی آن را در فهم معنای اصطلاحی آن الهام بخش می‌داند. گویا از نظر وی، مایه‌هایی از معنای لغوی جوهر در معنای اصطلاحی آن به نحو قابل توجهی نقش آفرین است. فارابی سپس در صدد معرفی معنای اصطلاحی آن در فلسفه برمی‌آید و می‌گوید: در فلسفه جوهر به شیء مشار الیهی که اصلاً در موضوع نیست و به محمولی که معرف آن مشار الیه است اعم از نوع، جنس و فصل گفته می‌شود و گاهی به معرف ماهیت شیئی و نیز به علل قوام ذات آن، جوهر گفته می‌شود. فارابی معنای اول و دوم را جوهر علی الاطلاق و معنای سوم آن را جوهر مضاف و مقید می‌خواند و می‌گوید: «چنان است که گویی این دو را از آن جهت علی الاطلاق جوهر خوانده‌اند که در ماهیت و در تقویم ذاتی از دیگر مقولات مستغنی بوده اما دیگر مقولات در تحصیل ماهیت به آن محتاج اند... پس از این جهت

منفرد را اوسیای واقعی می‌شمارد و می‌گوید: تصور می‌شود که «شیئی منفرد» چیز دیگری نیست جز جوهر خودش و چستی نیز گفته می‌شود که اوسیای شیئی منفرد است. (Aristotle, 1975: 1031a18-19) بر این اساس، ذهن ارسطو به اوسیا بودن تک فردهایی مانند «این انسان خاص» نظر دارد (Aristotle, 1956: 2a13-2a15) او در مواردی نیز شیئی منفرد را همان ماهیت و چستی و شناخت تک فرد را همان شناخت ماهیت می‌داند (Aristotle, 1924: 1031b20-21). اما وی توضیح نمی‌دهد که چگونه تک فرد همان ماهیت و چستی است. از این رو، تأکید ارسطو بر تک فردهای مرکب از ماده، صورت و اعراض به عنوان اوسیای حقیقی او را با مشکلاتی مواجه ساخته است. زیرا تک فردها دائم دستخوش تغییرند و این امر با تغییرناپذیری و ثباتی که وی ناگزیر است در تبیین حرکت برای اوسیا قائل شود، سازگار نیست. لذا او در مواردی نیز ناگزیر می‌شود بر اوسیا بودن «صورت» و اصالت آن تأکید نماید (Aristotle, 1924: 1017b23; 1026a32; 1028a15) با توجه به این نابسامانی‌ها، شارحان و مفسران ارسطو خرده‌گیری‌هایی را بر او وارد دانسته‌اند. گمپرتس در مقام اشکال بر ارسطو می‌گوید: «ارسطو در بخشهای مختلف» مابعد الطبیعه در مورد این مسأله دو نظر کاملاً مختلف دارد، و جوهر (اوسیا) یا موجود حقیقی برای او گاه این است و گاه آن؛ این تناقض بسیار روشن است و تقریباً همه وجود آن را تأیید می‌کنند و هر کوششی برای پرده کشیدن بر وسعت تأثیر آن بی‌فایده است. (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۲۹۹/۳).

ابراهیم مدکور نیز در مقدمه‌ای که بر الهیات شفا نگاشته است در اشاره به این ناهمگونی می‌گوید: در واقع، مفهوم ارسطویی جوهر خالی از تناقض نیست، جوهر حقیقی نزد او شیء منفرد محسوس و مرئی و چیزی است که به صورت حال در موضوع موجود نمی‌گردد. در عین حال،

ابن سینا و مسئله جوهر

ابن سینا با دقتی خاص و به تفصیل این مسئله را دنبال کرده است. ارائه تعابیر متفاوت در معرفی جوهر در آثار مختلف شیخ‌الرئیس نشان می‌دهد که او نسبت به تعارضات سخنان ارسطو در معرفی جوهر توجه دارد و می‌کوشد تعبیر مناسبی در این باره به دست دهد. او در رساله حدود معانی مختلف جوهر را ذکر کرده است. این معانی شامل این موارد پنجگانه است: ۱- ذات شیئی مانند ذات انسان و ذات بیاض؛ ۲- موجود قائم بالذات یا موجود لذاته که بالفعل قائم به ذات خویش است و در وجودش محتاج به اقتران و انضمام ذات دیگر به آن نیست؛ ۳- موجود لذاته که اضداد را به صورت متعاقب بر ذات خود می‌پذیرد؛ ۴- ذاتی که در محل نیست و ۵- ذاتی که وجودش در موضوع نیست. شیخ‌الرئیس می‌گوید جوهر مصطلح نزد قدمای فلاسفه از عصر ارسطو، به همین معنای اخیر است. او اطلاق معانی دوم، چهارم و پنجم جوهر بر مبدأ اول را صحیح می‌داند و هیولی را به معنای چهارم و پنجم، و صورت را تنها به معنای پنجم جوهر می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۹۹-۱۰۰). او در این جا سخنی از تک فرد به میان نمی‌آورد؛ سبب انصراف او از تصریح به «تک فرد» و «مشار الیه لافی موضوع» آن است که بدون ملاحظات فلسفی در باره ماهیت و اعتبارات آن و بدون تبیین چگونگی امکان وجود «ماهیت من حیث هی» در متن واقع، این گونه تعابیر دستخوش ابهام و اشکال است. او بر این اساس زمینه اثبات کلی طبیعی در عالم خارج را به دست می‌دهد و در تعبیری می‌گوید: اما حیوان مجرد و لابشرط از هر شیئی، در عالم خارج وجود دارد، حقیقت و ذات آن مشروط به چیزی نیست گرچه در خارج با هزار شرط همراه است. پس حیوان به مجرد حیوانیت در عالم خارج موجود است و این به معنای مفارق بودن آن

جوهر نسبت به دیگر مقولات از نظر وجودی کامل‌تر و استوارتر و نفیس‌تر است» (الفارابی، ۱۹۸۶: ۱۰۳-۱۰۱). بر پایه این سخن فارابی، «مشار الیه لافی موضوع»، شایسته‌تر است که جوهر علی‌الاطلاق باشد نه جوهر مقید به معرف بودن، چون نه محمول واقع می‌شود و نه «بر» موضوع است و نه جوهر شیئی دیگر. همه آنچه غیر از خود آن است بر آن حمل می‌شود اما نه به صورت حمل «بر» موضوع یا حمل «در» موضوع. پس از نظر وی، این موضوع اخیر همه مقولات که خود موضوع ندارد و «لا علی الموضوع» است و به هیچ وجه موضوع شیئی هم نیست شایسته‌تر به جوهریت و در وجود، اکمل و اوثق است. فارابی سپس نتیجه می‌گیرد که آنچه در فلسفه جوهر خوانده می‌شود دو قسم است: یکی موضوع اخیری که اصلاً از برای آن موضوع نیست و دیگری ماهیت شیئی و به غیر از این دو جوهر گفته نمی‌شود. او سپس ماده و صورت را ماهیت و جوهر ثانی می‌خواند (الفارابی، ۱۹۸۶: ۱۰۵-۱۰۴). از سخنان فارابی چنین بر می‌آید که به ابهام و تردید نظر ارسطو توجه داشته و کوشیده است تا با لحاظ معانی متفاوت برای جوهر آن مشکل را رفع کند. اما این ابهام تا حدی در اندیشه فارابی نیز باقی می‌ماند. گرچه او به نکته دقیقی اشاره می‌کند و پرمایگی در وجود را ملاک جوهریت قلمداد می‌کند اما سرانجام موضوع اخیر را که برایش موضوعی نیست و همچنین ماهیت شیئی را جوهر می‌خواند و از این ملاک اندکی فاصله می‌گیرد. منظور وی از موضوع اخیر همان طبیعت نوعیه است که موضوع اعراض واقع می‌شود. این معنا بر «مشار الیه لافی موضوع» که مورد توجه وی است، انطباق ندارد؛ زیرا «مشار الیه لافی موضوع» ناظر به تک فرد است و شامل اعراض نیز می‌شود. بر این اساس، روشن نیست که سرانجام از نظر فارابی جوهر اولی تک فرد است یا موضوع اخیر و ماهیت.

از ضمائم نیست بلکه آن حیوانی است که «فی نفسه» فاقد شرایط لاحقۀ موجود در اعیان بوده، شرائط و احوالی در خارج به آن منضم می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۲۴). به این طریق، فیلسوف مسلمان با ابتکار اعتبارات ماهیت و تبیین چگونگی وجود کلی طبیعی در خارج زمینه مناسبی برای تبیین جوهریت اشخاص و افراد عینی به دست می‌دهد و با تحلیل شخص جوهر و نقش آفرینی وجود در تحقق و آثار آن، مدخلی در هستی‌شناسی پیش روی او گشوده می‌شود و به این طریق، به قول ژان وال، ماهیت معتبر به اعتبارات سه گانه در مرکز فلسفۀ ابن سینا و به هر جهت در قلب هستی‌شناسی او جا می‌گیرد (وال، ۱۳۷۵: ۱۳۰). ابن سینا هنگام بحث از جوهر، نخست تعبیر «موجود لا فی موضوع» را که معرف جوهر است توضیح می‌دهد و می‌گوید: منظور از «موجود لا فی موضوع» معنی و ماهیتی است که لازم می‌آید هرگاه در اعیان تحقق یافت وجودش در موضوع نباشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۲). وی سپس این معنا را مقوم اول برای حقیقت جوهر می‌شمارد و با این تعبیر مفهوم مشترک اقسام و گونه‌های مختلف جوهر را نشان می‌دهد. همان گونه که اشاره شد شیخ می‌کوشد تا به نوعی تحقق عینی جوهر در متن واقع را بیان کند. او به این منظور، دو اصطلاحی را که در سخنان ارسطو و فارابی دیده نمی‌شود، به کار می‌گیرد: یکی تعبیر «اولی در جوهریت» و دیگری «اول در جوهریت». دقت در معنای این دو برای فهم نظر ابن سینا حائز اهمیت بسیار است. او می‌گوید: جوهر «اولی» همان شخصیات اند. جوهر شخصیته هر چند در حقیقت جوهریت اولی هستند اما در این جهت اول نیستند، هر چند از جهات مهم دیگری که به آن اشاره می‌شود اول نیز هستند. اول و اولی با هم متفاوتند. این طور نیست که هر چه نسبت به شیئی اولی است نسبت به آن قبلیت نیز داشته باشد بلکه در مواردی شیئی «موجود» نسبت به

دیگری اولی دانسته می‌شود. یعنی هنگامی که حقیقی‌ترین شیء، و نسبت به اشیاء دیگر از کمالات بیشتری برخوردار یا در وجود اقدم بر آنها باشد. اشیاء جزئی و شخصیات در حقیقت جوهریت، اول نیستند. زیرا این حقیقت از آن ماهیات آنهاست و ماهیات از این جهت با همدیگر تفاوتی ندارند اما جوهر شخصیته اولی به جوهریت هستند؛ زیرا آنها از جهت وجود اول اند و همین طور از جهت «تحقق» معیار جوهریت، «کون فی الأعیان لا فی موضوع»، و از جهت کمال و برتری و از جهت سبق در تسمیه. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۶-۹۵) بر پایه معیار جوهریت، جوهر ماهیتی است که وقتی در خارج موجود شود، شأنیت احتیاج به موضوع ندارد. شخصیات جوهر از این معیار برخوردارند اما جوهر کلیه این گونه نیستند و محمول و قائم بالنفس واقع می‌شوند. از نظر کمال و فضیلت نیز جوهر شخصیته اول اند زیرا چه بسا ذوالأصل که اصل و فزون بر اصل را داراست و در نتیجه، نسبت به اصل، برتر و کامل‌تر است. اول بودن جوهر شخصیته در کمال و فضیلت از این جهت است که قصد طبیعت بر تحقق آنها و افعال و حالات مربوط، متمرکز است. اموری که با تحقق آنها در متن واقع تامين می‌گردد اما تقدم آنها در نامگذاری نیز از این جهت است که اول چیزی که «موجود نه در موضوع» دانسته می‌شود اشخاص جزئی هستند و از این جهت شایسته است که بر همه اشیا مقدم باشند. از آنجا که اشخاص نسبت به جوهر کلیه، موضوع بر سبیل «علی»، و نسبت به اعراض موضوع بر سبیل «فی» هستند، وجود هر چیزی بر آنها حمل، یا در آنها موجود می‌شود. شیخ الرئیس به جوهر کلیه که جوهر ثانیه دانسته می‌شوند نیز توجه دارد و آنها را در جوهریت یکسان نمی‌بیند. مثلاً نوع از این جهت بر جنس برتری دارد. زیرا نوع در ماهیات جوهر اول مشارکت پرمايه تری دارد و بیش از جنس بر آنها

با جواهر حقیقی که شامل اشخاص، انواع و اجناس است، نسبت عموم و خصوص مطلق دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۳). ابن‌سینا بر خلاف فارابی، منکر جامعیت وصف «مقصود به اشاره بودن» برای جوهر شده، آن را مختص برخی از جواهر می‌داند. او همچنین بین اولی بالجوهریه و اشد فی الجوهریه تفاوت قائل می‌شود؛ از نظر او، اشخاص جواهر، اولی به جوهریتند نه اشد در جوهریت. اولی، به وجود جوهریت راجع است ولی اشد به ماهیت آن (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۸). شیخ در دیگر آثار خود نیز به معرفی جوهر مبادرت نموده است. او در الهیات شفا جوهر را موجود بالذات و در تعبیری، اقدم اقسام موجودات بالذات می‌داند و می‌گوید: وجود شیء گاهی بالذات است مثل وجود انسان برای انسان و گاهی بالعرض است مثل وجود بیاض در زید. امور عرضی حدّ ندارد. پس آن را می‌گذاریم و به موجود و وجودی که بالذات است روی می‌آوریم. پس (گوییم) اقدم اقسام موجودات جوهر است. دلیل مطلب این که موجود دو قسم است: یکی موجود در شیء دیگر است، و آن شیء دیگر، خود به لحاظ نوع و قوام متحصّل است، آن موجود در این شیء مانند جزء نیست که مفارقت آن ممکن نباشد و آن موجود موجود در موضوع است و قسم دوم همان موجود که در شیء از این گونه اشیا نیست و از این رو، در موضوع نیست، و آن موجود، جوهر است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۵۷). آنچه در تعبیر یاد شده حائز اهمیت است آن که ابن‌سینا بر خلاف فارابی، از اصطلاح «شیء مشار الیه» استفاده نمی‌کند و به جای آن از «وجود» و «موجود» بهره می‌برد تا از این طریق به عامل اولویت بخش در جوهر که هستی و تحقق خارجی است، تصریح کرده باشد. در ضمن، او تعبیر «در شیء» بودن را به دو صورت معنا کرده است. گاهی «در شیء» بودن به

دلالت می‌کند؛ وقتی سؤال شود: زید و عمرو چیست؟ «انسان» در جواب ذکر می‌شود، زیرا انسان اتم از حیوان است و حیوان مشتمل بر کل ماهیت زید و عمرو نیست و سائل را قانع نمی‌کند. پس هر آنچه مشارکت پربارتری در جواهر اول، از جهت اول بودن، داشته باشد چون به سبب آن تقدم و تاخر می‌یابد، به آن نزدیک‌تر و اولی به جوهریت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹۸). ممکن است بر این سخن خرده گرفت و گفت که لازمه سخن ابن‌سینا در این مقام آن است که متاخر دانستن جواهر عقلیه بر جواهر محسوس مستلزم تقدم شخصیات جوهری نسبت به عقل و خدای سبحان باشد؛ شیخ در پاسخ می‌گوید: خداوند داخل در جنس جوهر نیست. افزون بر آن، گرچه نوع و جنس، جوهر عقلی دانسته می‌شود، این گونه نیست که همه جواهر عقلی، نوع و جنس باشند. در جواهر عقلی، جواهری فردی و شخصی وجود دارد که قائم به ذات بوده و متعلق به موضوعی نیستند تا «بر» آن حمل یا «در» آن موجود شوند. این مفردات عقلی از هر چیز دیگری اولی به جوهریت هستند. زیرا علت جواهر فردی جسمانی بوده، نسبت به جواهر عقلی غیر منفرد، اگر چنین جواهری وجود داشته باشد، نیز به لحاظ فردیت اولی به جوهریت هستند و اما برتری آن‌ها نسبت به کلیات حسی طبیعی روشن است؛ زیرا آن‌ها نسبت به مفردات جسمانی که از کلیات حسی طبیعی برترند، اولی به جوهریت هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۰). ابن‌سینا با توجه به معیار جوهریت، یعنی «موجودیت لافی موضوع»، فصول منطقی را نیز برخوردار از این ویژگی می‌داند گرچه جنس و نوع نسبت به فصل، اولی به جوهریت هستند. فصول منطقی نظر به این که حمل بر جواهر شخصی می‌شود نظیر حمل محمول بر موضوع، با جواهر ثانیه وجه اشتراک دارند. پس مفهوم «موجود لافی موضوع» با جوهر مطلق نسبت تساوی منعکس و

گونه ای مانند «جزء شیء» بودن، در تمامیت و تحصیل نوعی و قوام شیء دخیل و در نتیجه، از آن انفکاک ناپذیر است. گاهی دیگر این گونه نیست؛ یعنی مطروف در نوعیت و قوام ذات، تام و متحصّل است و در نتیجه، مفارقت شیء که در آن واقع می‌شود، ممکن است؛ همان گونه که در تغییر حالات و اوصاف اشیا دیده می‌شود. جوهر موجودی است که به این معنای «در شیء» بودن متصف نمی‌شود، هر چند به معنای نخست آن ممکن است متصف گردد. او بیان این مطلب را بر تفاوت موضوع و محل استوار می‌سازد. تحلیل‌های گسترده و عمیق ابن‌سینا جایی برای دیگران پس از وی باقی نگذاشته است و شارحان در مسیری که او گشود گام برداشته‌اند. بهمنیار به پیروی از استاد خود اولویت جوهر شخصی را به وجود ارجاع می‌دهد و اشدیت را به ماهیت؛ (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۰۹) و خواجه نصیرالدین طوسی نیز جوهر را حقیقت موجود تعبیر کرده است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱، ۵۹)

تمسک ابن‌سینا به موضوع و محل

شیخ‌الرئیس با طرح و بررسی تفاوت موضوع و محل، در واقع مبحثی را که در منطق برای تبیین معنای مشترک در جوهر مختلف ارائه کرده است، دنبال می‌کند. اگر برای جوهر معنای واحدی در برابر عرض منظور شود و جوهر «موجود لا فی موضوع» تلقی گردد چگونه می‌توان هیولای اولی، صورت، مرکب حاصله و عقل را به یک معنا جوهر خواند؟ ابن‌سینا برای تبیین مسئله به تفاوت دو مفهوم «محل» و «موضوع» تمسک جسته است. از این منظر، موضوع به نفس ذات و نوعیت خود قائم است و در قوام ذاتی و تحصیل نوعی وابسته به دیگری نیست. بنابراین، چیز دیگری که به آن قوام می‌یابد، امری از قبیل اجزای

مقوم و ذاتی نیست که از آن انفکاک ناپذیر باشد. اما محل چیزی است که چیز دیگری در آن حلول می‌کند و حالتی خاص به آن می‌بخشد. بنابر این، بعید نیست چیزی در محلی موجود شود ولی آن محل فی‌نفسه و بنفسه نوعی متحصّل و قائم به ذات و کامل بالفعل نباشد بلکه از طریق حال، موجودی فعلی و نوعی متحصّل و متمایز گردد. البته آنچه در این محل حلول کرده گرچه «موجود در محل» است «موجود در موضوع» نیست. ابن‌سینا سپس می‌گوید که نمی‌توان گفت که چنین چیزی «در» چیزی است مگر فی‌الجمله یا «در» محل است مگر به این معنا که مانند جزئی است نسبت به تمامیت اجزای آن محل به خلاف موضوع؛ چیزی که در موضوع است برای آن از قبیل جزء نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۵۹). بر این اساس، موضوع آن است که خود نوعی متحصّل و مستقل باشد و جوهر چیزی است که «در» چنین موضوعی نباشد هر چند «در» محل باشد، مثل صورت جوهریه که «در» ماده است و ماده، محل آن است ولی موضوعش نیست. البته خود این محل نیز جوهر است. ابن‌سینا سپس نتیجه می‌گیرد و می‌گوید: ما آن جوهری را که در موضوع نیست و لکن در محل است صورت می‌نامیم هر چند صورت را به اشتراک لفظی بر امور دیگر نیز اطلاق می‌کنیم و چون موجودی که در موضوع نیست، جوهر است پس صورت هم جوهر است و محلش که ماده است چون در موضوع و در محل دیگر نیست آن هم جوهر است. همچنین است مرکب حاصل از این دو جوهر، یعنی جسم طبیعی نیز جوهر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۶۰-۵۹). شیخ‌الرئیس در کتاب نجات تعبیر دیگری دارد؛ او جوهر را محلی می‌داند که در قوام ذات و نوعیتش از حال بی‌نیاز است و عرض، از نظر او حالی است که در قوام ذات و صورت نوعیه اش مستغنی از محل نیست و محل اگر در قوام خود از حال

چگونگی رهیافت هستی‌شناختی ابن‌سینا بر پایه مفهوم اوسیا

شیخ در تعبیری از جوهر می‌گوید: «فیکون معقوله أنه اذا وجد فی الأعیان لم یکن فی موضوع» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۶) در این جمله «وجود در اعیان» جوهر در برابر «صورت معقول» آن تعیین پیدا می‌کند. «وجود در اعیان» که همان اشخاص جوهر است، ابن‌سینا را به اهمیت وجود رهنمون می‌سازد. به این طریق او در تعریف جوهر بیشتر به شخصیات جواهر توجه می‌کند و واژه «موجود» را به کار می‌برد؛ مانند: «موجود لا فی موضوع» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۵۷؛ ۳۴۸، ۱۳۶۴: ۲۰۰؛ ۱۴۰۰: ۱۶؛ ۱۳۸۳: ۷ و ۹؛ ۱۴۰۴: ۷۳) هر چند گاهی نیز از ماهیت بهره برده است: «ماهیه وجوده فی الاعیان لا فی موضوع» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۴۰، ۱۴۳) در این جاست که ماهیت از وجود متمایز دانسته می‌شود و جوهر، به خودی خود، متضمن وجود دانسته نمی‌شود. صدرالدین شیرازی و حائری مازندرانی نیز به اهمیت وجود عینی در تحلیل‌های ابن‌سینا متذکر می‌شوند. شیرازی در شرح سخن ابن‌سینا در تعریف جوهر بر «موجود» متمرکز است (الشیرازی، ۱۳۸۲: ۲۰۷). همچنین حائری مازندرانی می‌گوید: «بالجملة ما کاری به وجود ذهنی در شناساندن جوهر و عرض نداریم. بلکه منظور ما وجود خارجی جوهر و عرض است که آثار مطلوبه بر آن مترتب است (حائری مازندرانی، بی تا: ۲، ۱۱۱). او باز هم بر این مطلب تأکید می‌کند و می‌گوید: نتیجه مقام این که تقسیم صحیح بی‌پیچ و خم و تعقید برای شناختن جوهر و عرض آن است که موجود خارجی یا موجود فی‌نفسه است و آن جوهر است یا موجود فی‌نفسه نیست و آن عرض است (حائری مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۱۵-۱۱۴). ابن‌سینا پس از متمایز ساختن جوهر و موجود از یکدیگر برخی

مستغنی باشد، موضوع خوانده می‌شود و اگر مستغنی نباشد موضوع خوانده نمی‌شود و هیولی نامیده می‌شود. پس هر ذاتی که در موضوع نیست، جوهر است و هر ذاتی که قوامش به موضوع است عرض است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۰۰). از این منظر، ممکن است شیء در محل باشد و با وجود این، جوهری است که در موضوع نیست چون صورت که محلش ماده است ولی ماده، موضوع صورت نیست چون به لحاظ ذات، قوام صورت به ماده نیست. ماده نیز گرچه جز به سبب صورت تقوم نوعی کسب نمی‌کند ولی در اصل ذات که ما بالقوه است بی‌نیاز از صورت است. در اینجا است که می‌توان گفت ماده متقوم به صورت است و با وجود این جوهر است. زیرا مدخلیت در قوام شیء به دو معنی است: یکی این که ذاتش تنها به سبب شیء دیگر نوعی بالفعل گردد مثل ماده و دیگر آن که ماهیت ذاتش قوام ذاتی نیابد جز به سبب شیء دیگر و این ویژگی عرض است. قوام جوهری ماده، قطع نظر از تنوع آن، متقوم به صورت نیست. دوگانگی حال و محل نیز گرچه در ظاهر موهم استقلال محل و حال از یکدیگر است، در متن واقع و هستی یک امر عینی وجود دارد و آن هم شیء است که تنها با نوعی تحلیل ذهنی می‌توان دو حیثیت حال و محل را در آن از هم باز شناخت. از این رو حائری مازندرانی با همه ارادتی که به ابن‌سینا دارد، این گونه تعبیر را نارسا می‌خواند و معتقد است که شیخ برای رعایت اصطلاحات مشاء، ناگزیر به بیان این گونه تعبیر شده است. نامبرده سپس به اصل محل اشکال اشاره می‌کند و می‌گوید: چیزی که موجب پیچ و تاب شده، اجزای جسم طبیعی است که ماده و صورت باشند. چه ماده بدون صورت حاصل نشود و صورت هم محتاج به ماده است (حائری، بی تا: ۲/ ۹۶-۹۵).

فیلسوفان مسلمان پس از ابن سینا و نیز مدرسیان لاتینی قرار گرفت، به همین صورت در آثار ارسطو دیده نمی‌شود و در واقع از ابتکارات ابن سیناست. این فیلسوف تمام فلسفه خود را بر این تقسیم و روابطی که ماهیت و وجود در هر یک از حالات با هم دارند استوار ساخته است (Nasr, 1997: 25-26).

فوائد رویکرد ابن سینا

دقت شیخ الرییس در اوسیای ارسطو و باز تعریف آن بر پایه اعتبارات ماهیت و تمایز وجود و ماهیت نتایج قابل توجه و ماندگاری در بر داشت. از این رو، ماهیت معتبر به اعتبارات سه گانه مرکز فلسفه ابن سینا و قلب هستی شناسی او دانسته شده است. (وال، ۱۳۷۵: ۱۳۰) با ملاحظاتی که ابن سینا در این باره اعمال کرد، موضوع فلسفه اولی منحصر به موجود بماهو موجود شد و اوسیا با معنای جدیدی (جوهر) که پیدا کرد عنوان موضوعیت فلسفه نخستین را از دست داد. او در چهار فصل نخست از مقاله اولی در الاهیات شفا سعی و ژرفکاو بی ماندی را در جهت معرفی فلسفه اولی و موضوع و مسائل آن اعمال کرده است. مباحث این فصول از دو جهت اهمیت دارد؛ یکی این که از مواضع مهم برخوردارندیشه ابن سینا با اندیشه ارسطو بر پایه کتاب چهارم متافیزیک است. ارسطو در این بخش از متافیزیک در صدد تعیین موضوع فلسفه اولی بر آمد و مسائل آن را نیز معرفی کرد اما اوسیا در این مباحث محوریت دارد و مرادف با موجود دانسته شده است. نظر به اهمیت اصل بحث، ابن سینا سخنان ارسطو را به طور فشرده ذکر (Bertolacci, 2006: 375) و با تحقیقات لازم کاستی‌های آن‌ها را ترمیم می‌کند. جهت دیگر اهمیت فصول یاد شده، ابداعات خود ابن سیناست. حائری مازندرانی در ذیل سخنان شیخ می‌گوید: از اسلوب سخن شیخ پیداست که بیان حد حکمت مطلقه و فلسفه

ملاحظات ارسطو در باره جوهر را در باره موجود اعمال می‌کند. ارسطو در تعبیری محوریت جوهر در هستی شناسی را این گونه ذکر می‌کند: «موجود» نیز در معانی مختلف به کار می‌رود ولی همه این معانی با یک مبدأ واحد نسبت دارند. بعضی اشیا موجود نامیده می‌شوند برای این که اوسیاند، بعضی برای این که انفعالات اوسیاند، بعضی برای این که جریانی به سوی اوسیاند یا، به عکس، فساد یا عدم آند یا کیفیت اوسیا یا موجد آند یا مضاف به اوسیا، یا سلب و نفی یکی از این چیزها یا نفی و سلب خود اوسیاند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۰۳ ب ۶-۱۰). ارسطو بر همین اساس بخش‌های فلسفه را ناظر به اقسام اوسیا می‌داند: عدد بخش‌های فلسفه دقیقاً مطابق است با عدد اقسام اوسیا. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۰۴ الف ۲) ابن سینا در مطلع فصل چهارم از مقاله نخست الاهیات شفا همین تعبیر ارسطو را با عمق و تفصیل بیشتر منظور نموده و زمینه لازم برای تعیین مسائل فلسفه اولی با محوریت «موجود» را فراهم می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۵). او با تمایزی که بین جوهریت و موجودیت در مفهوم اوسیا قائل می‌شود، محوریت را به موجود می‌دهد و جوهر را موضوع برای فلسفه قرار نمی‌دهد و این عنوان به موجود به ما هو موجود اختصاص می‌یابد. بر این اساس، اگر سخن ارسطو در باره محوریت جوهر، مطابق نظر ابن سینا بر پایه محوریت موجود نگریده شود، مفاهیم اصلی هستی شناسی او از جمله واجب، ممکن و ممتنع حاصل می‌شود.

از این رو این تقسیم بندی موجود به واجب، ممکن و ممتنع ابتکار ابن سینا و بنیاد هستی شناختی فلسفه اسلامی دانسته شده است. حسین نصر در اشاره به این مطلب می‌گوید: تقسیم ابن سینا از وجود به سه قسم ممتنع، ممکن و واجب، با تمایز اساسی میان ماهیت و وجود ارتباط تام دارد. این تقسیم که مورد قبول

تلقی در برابر نظر کسانی اهمیت پیدا می‌کند که مرحله نخست آشنایی با آثار ارسطو را که از طریق فیلسوفان مسلمان رخ داد، چندان معتبر نمی‌دانند (امیل به ریه، ۱۳۷۷: ۱۳۲). او به درستی دلالت اوسپا، یکی از مهم‌ترین مفاهیم در هستی‌شناسی ارسطو، بر وجود را دریافت کرد و با تبیینی که به دست داد، برابر نهاد نارسای مترجمان عرب زبان (جوهر) را منحصر به بعد ماهوی این اصطلاح دانست و بخش دیگر معنای آن را از واژه «موجود» و «وجود» مطالبه کرد. بر این اساس، از منظر این مقال ابن‌سینا هنوز مرجع معتبری برای فهم فکر فلسفی ارسطو دانسته می‌شود. این وجاهت ضرورت بازخوانی اندیشه فلسفی ابن‌سینا با لحاظ ارسطوشناسی معاصر را نمایان می‌سازد و پرسش‌های عدیده‌ای را فراروی پژوهشگران پیش می‌کشد؛ از جمله: سطح و میزان آگاهی ابن‌سینا از نفوذ آموزه‌های نوافلاطونی در آثار مترجم ارسطو و آثار به غلط منسوب به او چقدر بوده و چه آثاری در پی داشته است؟ آیا در اندیشه فلسفی ابن‌سینا نسبت به آموزه‌های ارسطویی تحریفی صورت گرفته است یا تنها افزایش در میان بوده است؟ آیا ابن‌سینا فلسفه ارسطو را از منظری دینی می‌نگرد یا فلسفی یا هر دو؟ تحقیق این گونه پرسش‌ها می‌تواند اعتبار ابن‌سینا را در مقام فیلسوفی معاصر و زنده نمایان سازد.

منابع

- ابن‌سینا. (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیها*، مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدین الرازی، قم: نشر البلاغه.
- ----- (۱۴۰۴). *التعلیقات*، حقه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام

اولی و بالاخره الاهیات بالمعنی الاعم و موضوعش پیش از او درست در دست نبوده و سابقین به تحریر آن بر وجهی که از سائر اجزای حکمت چون طبیعی و ریاضی و حکمت عملی و غیرها ممتاز شود، نپرداختند... پیداست که شیخ اول کسی است که آن را تحقیق و تحریر نموده و متاخرین هر چه در این باب نگاشتند لفظاً و معناً مقتبس از شیخ است (حائری مازندرانی، بی تا، ۱: ۸۹-۸۸). حاصل این رویکرد تاسیس یک نظام جامع فلسفی-توحیدی بر مدار وجود است. شیخ در فصل چهارم مقاله مذکور مسائل فلسفه و چگونگی پیوند آن‌ها با موجود به ما هو موجود را به اجمال بیان کرده است و به این طریق، طرحواره این نظام فلسفی را ارائه کرده است. در این نظام حکمی از نسبت وجود به مقولات، امکان، وجوب و امتناع، مراتب و وحدت وجود، مراتب و اقسام جواهر، مبادی و علل عالیه، نفس انسانی و سعادت آن، نبوت و اخلاق و نظائر آن سخن به میان می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۸-۲۵). در اندیشه فلسفی بوعلی با محوریت وجود، طبعاً خداشناسی نیز متحول شده است. از این منظر، دیگر خدا بر پایه حرکت اثبات و تعریف نمی‌شود و جوهری از قبیل جواهر عقلی پنداشته نمی‌شود. در فلسفه ابن‌سینا سخن از امکان و وجوب وجود به میان می‌آید و برهان امکان و وجوب تبیین می‌شود؛ شیء ممکن در ارتباط با علت هستی بخش وجوب بالغیر پیدا می‌کند و ایجاد می‌شود در حالی واجب الوجود بالذات، از وجوب ذاتی وجود بهره مند است و وجودش عاریه‌ای نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۴۲-۳۷).

نتیجه

ابن‌سینا به رغم برخی نابسامانی‌های عبارات و مباحث متافیزیکی ارسطو، توانست از طریق ترجمه‌های اولیه در دور نخست آشنایی با آثار ارسطو، به فهم صائبی از تفکر ارسطو نایل شود. این

- الإسلامی.
- (۱۳۶۲). الشفاء، الالهيات، راجعه و
 قدم له الدكتور ابراهيم مدكور، تهران: انتشارات
 ناصر خسرو.
- (۱۳۷۱). المباحثات، تحقيق و تعليقه
 محسن بيدار فر، قم: انتشارات بيدار.
- (۱۳۶۲). النجاء، تهران: المكتبه
 المرتضويه، چاپ دوم.
- (۱۴۰۰ هـ. ق). رسائل، قم: انتشارات
 بيدار.
- الشيرازي، صدر الدين محمد. (۱۹۸۱ م). الحكمة
 المتعاليه، بيروت: داراحياء التراث العربي، الطبعة
 الثالثة.
- (۱۳۸۲). شرح و تعليقه بر الهيات شفا،
 تصحيح، تحقيق و مقدمه: دكتور نجفقلی حبيبي،
 تهران: انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا.
- الفارابي، ابونصر. (۱۹۸۶). كتاب الحروف، بيروت:
 دارالمشرق.
- برهيه، اميل. (۱۳۷۷). تاريخ فلسفة قرون وسطي و
 عصر تجدد، ترجمه و تلخيص: يحيى مهدوي،
 تهران: انتشارات خوارزمي
- بهمنيار. (۱۳۷۵). التحصيل، تصحيح و تعليق از استاد
 شهيد مطهري، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه
 تهران
- حائري مازندراني، ملاصالح، (بي تا)، حكمت
 بوعلی، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات علمی.
- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵). متفكران يوناني، ترجمه
 محمد حسن لطفی، تهران: شركت سهامی انتشارات
 خوارزمي.
- محسن افنان، سهيل. (۱۴۰۴). واژه نامه فلسفی،
 تهران: انتشارات حكمت، چاپ دوم.
- وال، ژان. (۱۳۷۵). بحث در مابعدالطبيعه، ترجمه
 يحيى مهدوي و همكاران، تهران: انتشارات
 خوارزمي.
- Aristotle. (1956). **Categories**, J.L.
 Ackrill trans., Oxford: Oxford
 University Press.
- (1975). **Metaphysics**, W. D.
 Ross, Oxford: Oxford University
 Press.
- Bertolacci, Amos. (2006). **The
 reception of Aristotle's Metaphysics
 in Avicenna's Kitab al-Shifa'**,
 Boston: Brill, Leiden.
- Heidegger, Martin. (1962). **Being and
 Time**, Trans. by John Maquarie and
 Edward Robinson, New York: Harper
 and Row publication.
- Hume, David. (1825). **The
 Philosophical Works**, Edinburgh:
 Edinburgh University Press.
- James, Donnegan. (1840). **A New
 Greek and English Lexicon**, Boston:
 Hilliard, Gray & co.
- Liddle, Henry George. (1996). **A
 Greek and English Lexicon**, Oxford:
 Oxford University Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1997). **Three
 Muslim Sages**, Third Printing, New
 York: Caravan Books, Delmar.
- Ross, W. David. (1995). **Aristotle**,
 Sixth Edition, London and New
 York: Routledge
- Russell, Bertrand. (1961). **The
 History of Western Philosophy**,
 London: George Allen & Unwin Ltd.
 Ruskin House Museum Street.