

درآمدی بر فلسفه بوعلی سینا و شخصیت جهانی او

دکتر نسرین جهانگرد
دکترای تاریخ و روابط بین الملل

چکیده:

خردورزی تمدن و فلسفه ایران - عقاید و آراء خاصه فلسفی بوعلی سینا - که او شارح معروف فلسفه مشاء و پیرو فلسفه ارسطو می باشد، و در پاره‌ای موارد افلاطونی، بوعلی سینا در مسئله‌ای از مسائل با توجه به دین اسلام نظریه دینی را برگزیده - نگرش اشراقی وی را به مسائل باطنی و عرفانی به نحو بارزی نمایان پیچیده در استعاره و تمثیل بوده و چرخش اشراقی ابن سینا را در نهایت باید در استمرار تاریخی روح جمعی و خاطره‌ای ازلی تمدن ایرانی نیز نظاره کرد، در تمدن ایرانی از دوران زرتشت و مانی تا دوره اسلامی و امتداد آن در دوران حاضر، آنچه از نظر فکری غلبه داشت، دریافت شهودی و اشراقی گری بوده است که به تناسب ادوار مختلف زمانی، تبلورات گوناگون داشته، همین خاطره‌ی جمعی در زمانی به شکل دین زرتشتی ظاهر شده یا به شکل حماسه گرائی فردوسی بوده، و به دست سهروردی، با عنوان حکمت اشراقی پدیدار شده، و در دوره‌ای خواجه نظام الملک، آن فرایزدی را به صورت سلطنت اسلامی برای سلجوقیان تدوین کرده است.

ابن سینا سیاست را در الهیات شفا وارد کرده و آن را به بحث اساسی نبوت پیوند می‌زند، سیاست جز از مجرای قانونگذاری برای تأسیس در مدینه فاضله امکان پذیر نیست و بارزترین نمونه این قوانین، قانون شریعت و واضع آن پیامبر است. ابن سینا سیاست را به بحثی فرعی از نبوت تبدیل کرد و بحث نبوت را به عنوان یکی از مباحث الهیات طرح نمود، اما ابن سینا به این تعارض بنیادین که خود یکی از تعارض‌ها و ابهامات فلسفه او بود، توجهی نداشت - که چگونه پراهمیت‌ترین بحث حکمت عملی می‌تواند در نظری‌ترین بخش حکمت نظری طرح شود.

به طور کلی نظام فلسفی ابن سینا: بر هستی شناسی، خداشناسی، جهان شناسی، روان شناسی و نظریه شناخت و گرایش عرفانی است. هستی شناسی و خداشناسی مسأله وجود و موجود، از مهمترین مباحث متافیزیک (مابعد الطبیعه) بوده است.

ابن سینا فلسفه نخستین (فلسفه اولی) را با «حکمت» یکی می‌داند، و آن را برترین علم به برترین معلوم، یعنی شناخت خدا می‌شمارد. فلسفه نخستین، نزد وی «علم کلی» نامیده می‌شود. زیرا چیزی که در آن بحث می‌شود، موجود کلی است. مانند علت و معلول و کثرت وحدت و ... و مسائل شناخت هستی را از خود مفهوم «هستی یا موجود و وجود آغاز می‌کند - مسأله مهم دیگر در فلسفه ابن سینا که می‌توان آن را محور اصلی هستی شناسی و نیز نظام جهانی وی به شمار آورد، یا فرق میان هستی و چیستی (وجود ماهیت) است. در یک جا می‌گوید اما هستی ماهیت چیزی و جزئی هم از ماهیت چیزی نیست، یعنی چیزهایی که دارای ماهیتند، هستی (وجود) داخل در مفهوم آنها نیست.

ابن سینا سه اصطلاح مقوم، لازم و عارض را به کار می‌برد، می‌گوید، هر محمولی بر چیزی از چیزها که مطابق ذات آن نیست، یا مقوم است، یا لازم، یا عارض، مقوم آن است که در ماهیت چیزی داخل می‌شود و ماهیتش از آن چیز و غیر آن گرد می‌آید. لازم (همراه) آن است که چیزی پس از تحقق دانش ناگزیر بدان موصوف می‌شود، از آن رو که تابع ذات آن است نه از آن رو که در داخل حقیقت ذات آن است. عارض آن است که چیزی بدان موصوف می‌شود، جز اینکه لازم نیست که آن چیز که آن چیز همیشه به آن موصوف باشد، مقوم و لازم در این امر شریک‌اند، هر یک از آنها از شیء جدا نمی‌شود. ابن سینا تصریح می‌کند «ماهیت چیزی غیر از هستی آن است». زیرا انسان بودن غیر از موجود بودن اوست «و نیز هر چه دارای ماهیت است معلول است و هستی (آنیت) معنایی است که از بیرون بر آن عارض می‌شود» و «همه ماهیات وجودشان از بیرون است» و وجود عَرَض در آنهاست. ابن سینا می‌گوید، شایسته‌ترین چیز، در هستی شناسی ابن سینا، همه موجودات یکسان از مفهوم «هستی» برخوردار نیستند.

مقدمه:**خردورزی تمدن و فلسفه ایران**

در اینجا بحث ما در مورد فیلسوف شرق ابن سینا می‌باشد. ورود در عقاید و آرای خاصه فلسفی بوعلی سینا و بحث درباره آن را می‌توان از جمله مباحث و مسائل بسیار غامض و مشکل دانست، او شارح و معروف فلسفه مشاء و بالجمله پیرو فلسفه ارسطو است - مذهب فلسفی ابن سینا با مراجعه به رساله معروف او به نام «رساله فی اقسام العلم العقلیه» مثنی ویرا روشن می‌نماید. اکثر نظریات او مشائی و در پاره‌ای موارد افلاطونی است و با مقایسه آراء ابن سینا با این مصادر می‌توان تشخیص داد چه آرائی را از یونان گرفته و کدام از آراء با اقوال ارسطو و افلاطونین مطابقت ندارد. و می‌توان گفت که عدم مطابقت و انحراف یا برای آن است که بوعلی سینا در مسئله‌ای از مسائل با توجه به دین اسلام نظریه دینی را برگزیده و یا آنکه به ترجمه‌های معدول از اصل یونانی اتکاء کرده است و یا نظریه فارابی را در آن باره رجحان و یا خود بدعتی به کار برده است.

با توجه به زبانی که مورد استفاده ابن سینا در رسائل رمزی وی بوده و حاکی از شیوه‌ی تمثیل و به کارگیری استعاره می‌باشد، نگرش اشراقی وی را به مسائل باطنی و عرفانی به نحو بارزی نمایان پیچیده در استعاره و تمثیل بوده و بر خلاف زبان عرفانی فلسفی که آزاد و نظام وارده است، زبان صوفیانه از آنجا نشأت گرفته اثر الهامات شخصی بوده سمبلیک بوده و بیانگر شطحیات اشراقی و جذبات ربانی است.

چرخش اشراقی ابن سینا را در نهایت باید در استمرار تاریخی روح جمعی و خاطره‌ای ازلی تمدن ایرانی نیز نظاره کرد، در تمدن ایرانی از دوران زرتشت و مانی تا دوره اسلامی و امتداد آن در دوران حاضر آنچه از نظر فکری غلبه داشت، دریافت شهودی و اشراقی‌گری بوده است که به تناسب ادوار مختلف زمانی، تبلورات گوناگونی داشته است همین خاطره‌ی جمعی در زمانی به شکل دین زرتشتی ظاهر شد و در برهه‌هایی به شکل حماسه‌گرایی فردوسی بوده، در دوره‌ای به دست سهروردی با عنوان حکمت اشراقی پدیدار شده و دوره‌ای خواجه نظام الملک، آن فرایزدی را به صورت سلطنت اسلامی برای حکومت سلجوقیان تدوین کرده است.

بنابراین ریشه‌های اولیه تصوف اسلامی را باید در آیین گنوسی یافت که در ایران باستان فرهنگ غالب را تشکیل می‌دادند؛ این آیین‌ها از مهر گرایی که از انجمن‌های سری و اعتقادات رمزی عیلامیان و بابلی‌ها سرچشمه می‌گرفت اصول پایه‌ای گنوسی و مینوی را در خود جای دادند. دین شهودی و اخلاقی زرتشت از دامن این گونه نگرش‌ها سر بر آورده همین رمزی بودن آیین‌های اولیه ایرانیان، اعم از میترائیسم مزدای و ... عده‌ای را به عنوان مفسران رسمی و به اسم مؤبدان و روحانیان به وجود آورد که خارج از خرد گرایی خردی عقاید و اندیشه‌ها را در دست داشتند، تأمل در ریشه‌های تاریخی و معرفتی تصوف و حکمت اشراقی، ثابت می‌کند که این گونه از اندیشه ورزی توأم با دین باوری و رمزگویی بوده و معرفتی فرا تاریخی را به وجود آورده است. در حالی که خردورزی به معنای یونانی آن، تأمل در حیات اجتماعی شهروندان بوده و پای در زمین داشته و کاری به عوالم ماورایی و گره گشایی از کار آسمان نداشته است. اگر خردورزی در تمدن ایرانی با درخشش خود دولت مستعجل بود، علت آن را باید در سیر تاریخی و مداوم معرفت شهودی یافت که از آیین زرتشتی و خرد مینوی تا سهروردی و خرد اشراقی در ایران استمرار داشته و تولد شکوفائی خرد گرایی عصر زرین فرهنگ ایرانی را در قرون سوم و چهارم بر نمی‌تابید.

به تعبیر هگل «خصلت روح شرقی» آن است که به شهود نزدیکتر است. زیر عین یا موضوع خود را بی میانجی در می‌یابد. ذهن هنوز، عین کلی را از پیش خود نساخته و عین هنوز در ذهن، زایش دوباره نیافته است. شیوه هستی آن هنوز موضوع تفکر نشده، بلکه در حالتی بی میانجی دریافته می‌شود. از این رو موضوع (اندیشه شرقی) انسانی است که به شیوه‌ای بی میانجی تعین می‌یابد. و به دلیل در هیأت انسانی طبیعی و منفرد در می‌آید. بدین ترتیب روح و گوهر قوم به طور عینی به شکل فردی واحد در برابر اعضای آن قوم نمودار می‌شود. چنین است اصل جهان شرقی: افراد هنوز آزادی ذهنی خود را نیافته‌اند، بلکه همچون عرض‌های گوهری هستند که ... انتزاعی و اعتباری نیست، بلکه در نظر آگاهی طبیعی به طور انضمامی x و محسوس) به شکل خدایگانی است که همه چیز از آن اوست. (هگل) ۱۳۵۶

پایه‌ای ترین تفاوت میان فرد اشراقی و فرد فلسفی در نگاه آنها به حقیقت انسان است که یکی آن را دارای قوه‌ای حقیقت یاب و دیگری او را چونان وجود منفعلی و طفیلی می‌داند؛ در تقابل اندیشه‌های فلسفی که انسان را صاحب اختیار و موجودی اراده مند و اندیشمند می‌داند و بر سر عقل انسانی به عنوان نیروی متمایز کننده و تشخیص دهنده تأکید می‌ورزد، بنیان تعالیم اشراقی و صوفیان، فنای انسان در مقام الهی است که سالک با طی مراحل و سیر در اسفار معنوی به وحدت وجود یا وجود حقیقی (حق تعالی) رسیده و از منیت خود فانی و در وجود حقیقی باقی می‌شود. بر طبق این تعالیم، تا سالک از فردیت فنا حاصل نکند و به وجود حق تعالی نرسد، سلوک ره به جایی نبرد و

سالک به انتهای راه نخواهد رسید. سالک بایستی با سیر آفاقی و انفسی «من به خود را خلع کرده و در وجود متعال استهلاک یابد».

بنابراین همه چیز در سایه فناپذیری نفس انسانی و من‌پدیدی در سیر و سلوک صوفیانه معنا می‌یابد تا در استمرار و تکمیل سیر الی الله من حقیقی در مقام الهی ظاهر شود.

ابن سینا سیاست را در الهیات شفا وارد کرده و آن را به بحث اسامی نبوت پیوند می‌زند. سیاست در نظر ابن سینا جز از مجرای قانونگذاری برای تاسیس مدینه فاضله امکان پذیر نیست و بارزترین و عالی‌ترین نمونه این قوانین، قانون شریعت و واضح آن پیامبر است. به همین دلیل ابن سینا ضمن اینکه بحث سیاست خود را به دو بخش سیاست به معنی دقیق کلمه، یعنی ریاست سیاسی و اداره امور مدینه و نبوت - یعنی بحث در تشریح، تقسیم می‌کند، با تأکید بر هماهنگی اندیشه‌های افلاطونی و ارسطو در این مورد، تفسیر ویژه‌ای از دو کتاب جمهور و نوامیس افلاطون ارائه کرده و دو کتاب را به همان نامها به ارسطو نسبت می‌دهد که احتمالاً از آثار جوانی ارسطو و خلاصه‌ای از دو کتاب افلاطون بوده است. خلاصه ابن سینا سعی می‌کند تا توجیهی برای هماهنگی میان ضرورت تشریح اسلامی و تأسیس و اداره مدینه پیدا کند. هر چند که با توجه به شیوه استدلال او در مقاله دهم از الهیات شفا چنانکه پس از او ابن خلدون اشاره خواهد کرد، اثبات پیوند و هم‌آهنگی میان نبوت و سیاست چندان موجه به نظر نمی‌رسد. آنچه به دنبال توضیح ضرورت نبوت و شریعت الهی که به عمده تفسیری اسلامی از نوامیس افلاطون در برخی تدابیر مربوط به تأسیس مدینه مطلوب گرفته شده است. به نظر نمی‌رسد که ابن سینا، در توضیح نبوت تنها به نوامیس توجه دارد که با توجه به تفسیرهای نو افلاطونی آن می‌تواند با بحث نبوت در دریافت اسلامی آن سازگار باشد، حال آنکه تأسیس مدینه و تدابیر مربوط به اداره آن، پیش از آنکه با توجه به مبانی شریعت اسلامی و به طریق اولی با تکیه بر تجزیه عملی با نظریه ایرانی سیاست طرح شده باشد، ناظر بر جمهور افلاطون است. تقسیم جامعه به سه طبقه، مدیران، پاسداران و اهل حرف ضرورت تعیین شغلی بر هر یک از تدابیر اساسی و تفصیل بحث در این باره، در فصل چهارم از مقاله دهم الهیات شفا مبین تأثیر ژرف جمهور افلاطون بر ابن سیناست که با کمال تأسف تاکنون حدود آن مورد بررسی قرار نگرفته است.

ابن سینا، علاوه بر فلسفه سیاسی افلاطون از جریان‌های دیگر اندیشه نیز تأثیر پذیرفته و در تدوین اندیشه سیاسی خود از آن بهره جسته است، هر چند توضیح این تأثیر پذیری همیشه آسان نیست. اندیشه سیاسی ابن سینا خالی از ابهامهایی جدی نیست و آنچه در واپسین فصل الهیات شفا در باره خلافت و امامت آمده، مبین همین ابهامها در توضیح منشأ و سرشت قدرت سیاسی است. بر قانونگذار است که اطاعت از جانشین خود را واجب کند. نصب خلیفه یا از سوی قانونگذار انجام می‌گیرد و یا با اجماع ریش سفیدان به گونه‌ای که آنان در حضور جمهور مردم گواهی دهند که قدرت سیاسی تنها به شخص مورد نظر تعلق دارد و همو دارای عقل سلیم و فضایل اخلاقی از قبیل شجاعت،

عفت و حسن تدبیر بوده و بیش از هر شخصی به شریعت آگاه است. این گواهی ریش سفیدان باید آشکارا در برابر جمهور مردم و به اتفاق رأی اعلام شود. همین طور بر قانونگذار است که بر ریش سفیدان معلوم کند که اگر آنان دستخوش اختلاف رأی بوده و با پیروی از هوی و هوس با یکدیگر به نزاع پردازند و کسی را خلافت انتخاب کنند که اهل فضیلت نیست، به خداوند کفر ورزیده‌اند. نصب خلیفه از طریق نص به صواب نزدیکتر است. زیرا این امر اختلاف و نفاق به دنبال نمی‌آورد ... نیز باید که در قانون ذکر شود که هر کس به مال و یا به قهر به خلیفه خروج، مبارزه و با او و کشتن او بر همگان لازم خواهد بود. اگر مردم بتوانند به این امر مباشرت کنند، اما از آن ابا نمایند آنان مرتکب گناه شده و به خدا کفر ورزیده‌اند و لازم است که در قانون به پیامبر اکرم (ص) هیچ امر بیشتر از کشتار این اجبار، انسان را به خدا نزدیک نمی‌کند.

ابن سینا چنانکه از مطالب بالا برمی آید و اختصار بحث سیاسی وی در واپسین فصلهای الهیات شفا نیز مؤید همین امر است که اهمیت چندانی به بحث سیاسی به گونه‌ای که در دوره اسلامی یا فارابی آغاز شده بود، نمی‌دهد - و اندیشه سیاسی ابن سینا، به معنای رایج اندیشه سیاسی نمی‌تواند وجود داشته باشد به سخن دیگر، اندیشه سیاسی ابن سینا اندیشه‌ای عدمی و مبین اندیشه سیاسی بر شالوده الهیاتی است که او خود کاخ پر شکوه و گزند ناپذیر آن را بنیاد نهاده. ابن سینا سیاست را به بحثی فرعی از نبوت تبدیل کرد و بحث نبوت را به عنوان یکی از مباحث الهیات طرح نمود، اما ابن سینا به این تعارض بنیادین که خود یکی از تعارضها و ابهامات فلسفه او بود - توجهی نداشت که چگونه بر اهمیت ترین بحث حکمت عملی می‌تواند در نظری‌ترین بخش حکمت نظری طرح شود. ابن سینا در رساله فی اقسام العلوم العقلیه بی آنکه بتواند مشکلی را مورد توجه قرار دهد که فیلسوفان یونانی در پیوند میان فلسفه و سیاست طرح کرده بودند، بر تمایز و جدایی میان دو وجه حکمت تأکید کرد و به همین سبب حکمت عملی را در بن‌بست الهیات دوره اسلامی و بیشتر از آن در سرایشی هبوط راند. با ابن سینا بحث سیاسی از میان رفت و اندیشه فلسفی در ایران نتوانست خود را از سیطره الهیات، به گونه‌ای که با ابن سینا تدوین شد، رها کند و قلمروهایی غیر از وجود مطلق را مورد توجه و تأمل قرار دهد.

به طور کلی نظام فلسفی ابن سینا: بر هستی‌شناسی و خداشناسی، جهان‌شناسی، روان‌شناسی و نظریه شناخت و گرایش عرفانی است.

هستی‌شناسی و خداشناسی: مسأله وجود و موجود و پژوهش درباره این دو مفهوم، از آغاز تفکر فلسفی همواره فیلسوفان را به خود مشغول داشته و یکی از مهمترین مباحث متافیزیک (مابعد الطبیعه) بوده است. ارسطو مسأله هستی یا موجود را بنیادترین موضوع پژوهش فلسفی شمرده است، که موجود چیست؟ وی درباره موضوع اصلی متافیزیک گفته است: دانشی است که به موجود چونان موجود (به ماهو موجود) و متعلقات و لواحق آن به خودی خود نگرش دارد». ابن سینا در پیروی از ارسطو بر همین نکته تأکید می‌کند و هستی‌شناسی محور اصلی فلسفی ابن سینا را تشکیل می‌دهد که هم در متافیزیک وی به معنای اعم و هم در خداشناسی او به معنای اخص آن، نقش تعیین کننده‌ای دارا است: و این در حالی است که وی «هستی خدا» (آینه اله) را نه موضوع فلسفه نخستین، بلکه از مطالب آن می‌شمارد و می‌گوید: این خدا (یعنی هستی خدا) نمی‌تواند موضوع باشد، زیرا موضوع هر دانشی امری است مسلم الوجود در آن دانش که از احوال بحث می‌کنند ... و هستی خدا نمی‌یابد در این دانش همچون موضوع مسلم باشد بلکه جست و جو شده در این دانش است» (الشفاء. الهیات ۱، ۵، ۶). ابن سینا فلسفه نخستین (فلسفه اولی) را با «حکمت» یکی می‌داند و آن را برترین علم به برترین معلوم، یعنی شناخت خدا می‌شمارد. از سوی دیگر فلسفه نخستین، نزد وی «علم کلی» نامیده می‌شود.

«زیرا چیزی که در آن بحث می‌شود، موجود کلی است. مانند علت و معلول و کثرت و وحدت و ...» (فی الاجرام العلویه ص ۲۷). ابن سینا مسائل شناخت هستی را از خود مفهوم «هستی یا موجود و وجود» آغاز می‌کند. و در جای دیگر می‌گوید: «موجود و شی و ضروری چیزهایی اند که معانی آنها به نحوی آغازین در ذهن نگاشته (مرتسم) می‌شوند، و این در ارتسام چیزی نیست که دست یافتن به آن نیازمند به چیزهای شناخته شده تر از آنها باشد».

بدین سان موجود واژه‌ای است که می‌توان آن را درباره همه چیز، چه محسوس و چه غیر محسوس، بکار برد، زیرا «موجود طبیعتی است که حمل آن بر هر چیزی راست می‌آید، چه آن چیز جوهر باشد یا غیر آن، صدق مفهوم هستی، نزد ابن سینا بر مصادیق آن یکسان یا به تواطوء نیست، بلکه مفهومی است» مشکک یعنی مفهومی که صدق آن بر افرادش به کمی و بیشی شدت و ضعف است مسأله تشکیک «در وجود نقش تعیین کننده‌ای در هستی شناسی و به ویژه خداشناسی ابن سینا دارد. ابن سینا هنگام سخن در باره مقولات دهگانه ارسطویی، می‌گوید «هستی در این ده نه چنان سپیدی بر برف که یکی بیش از دیگر نیست تا متواطی بودی، که این چنین را متواطی خوانند که بر چیزهای بسیار به یک معنی‌اند، بی هیچ اختلاف، بلکه هستی نخست مَر جوهر را هست و به میانجی جوهر مَر کمیت و کیفیت و اضافات را و میانجی انسان مر آن باقی را: و هستی سیاهی و سپیدی و در ازای پهنایی چنان نیست که هستی زمان و تغیر که ایشان را اثبات است و زمان و تغیر را اثبات نیست. پس هستی بر این چیزها پیش و پس افتد و به کمابیشی هر چند بر یک معنی افتد و چنین را مشکک خوانند (دانشنامه الهیات ص ۳۸). مسأله مهم دیگر در فلسفه ابن سینا که می‌توان آن را محور اصلی هستی شناسی و نیز نظام جهانی وی به شمار آورد، تمایز یا فرق میان هستی و چیستی (وجود ماهیت) است. اکنون می‌توان پرسید که سرچشمه اصلی سینیایی تمایز هستی و چیستی را در کجا باید جست و جو کرد می‌توان گفت که هسته اساسی آن نزد ارسطو یافت می‌شود. ارسطو در این باره می‌گوید «اما انسان چیست و چیستی و انسان هست (یا هستی انسان) دو معنای مختلفند» اما این تمایز نزد ارسطو تمایزی منطقی است. در حالی که ابن سینا این تمایز منطقی را گسترش می‌دهد و به تمایزی هستی شناسانه (انتولوژیک) مبدل می‌سازد. سرچشمه دیگر این اصل را احتمالاً باید نزد فارابی جست (ماهیت و هستی (هویت) است و چیستی آن نه هستی آن است. ابن سینا نیز در تأکید بر تمایز وجود و ماهیت، اندیشه‌های فارابی را دنبال می‌کند و به شکل‌های گوناگون آن را توضیح می‌دهد و از هر فرصتی برای تأکید آن بهره می‌گیرد. در یک جا می‌گوید: «اما هستی ماهیت چیزی و جزئی هم از ماهیت چیزی نیست: یعنی چیزهایی که دارای ماهیتند، هستی (وجود) داخل در مفهوم آنها نیست، بلکه بر آنها روی می‌دهد، و در جای دیگر می‌گوید: «پس از آنکه پرتو آشکار شد که مثلث از خط و سطح است، ولی آشکار نشد که موجود است، آنگاه معنی مثلث را می‌فهمی و شک میکنی در اینکه آیا در میان واقعیات بیرونی موصوف به هستی هست، یا موجود نیست، بدین سان وجود نزد ابن سینا

تحقق بخش (مقوم) یا شکل دهنده ماهیت نیست زیرا در هستی همه چیزها را همچون مقوم آنها و داخل در ماهیت در بر نمی‌گیرد (منطق المشراقین ۱۷-). ابن سینا مکرراً سه اصطلاح مقوم، لازم و عارض را به کار می‌برد، از این رو نقل توضیح خود وی از این مفاهیم سودمند است. وی می‌گوید «هر محمولی بر چیزی از چیزها که مطابق ذات آن نیست را یا مقوم است، یا لازم، یا عارض، مقوم آن است که در ماهیت چیزی داخل می‌شود و ماهیتش از آن چیز و غیر آن گرد می‌آید. لازم (همراه) آن است که چیزی پس از تحقق ذاتش ناگزیر بدان موصوف می‌شود از آن رو که تابع ذات آنست نه از آن رو که داخل در حقیقت ذات آن است.

عارض آن است که چیزی بدان موصوف می‌شود، جز اینکه لازم نیست که آن چیز همیشه به آن موصوف باشد: مقوم و لازم در این امر شریکند که هر یک از آنها از شیء جدا نمی‌شود. لازم و عارض در این امر شریکند که هر یک از آنها بیرون از حقیقت شیء است و سپس به آن می‌پیوندد. نمونه مقوم شکل بودن برای مثلث و جسم بودن برای انسان است: نمونه «لازم» مساوی بودن زاویه‌ها با دو قائمه در مثلث است. نمونه «عارض» پیری و جوانی انسان و احوال دیگری است که بر وی روی می‌دهند. ابن سینا علاوه بر تمایز وجود و ماهیت، بر عروض وجود بر ماهیت تأکید می‌کند و در یک جا می‌گوید «طبیعت موجود چونان طبیعت موجود، در حد و رسم معنای یگانه‌ای است و ماهیات دیگر نیز غیر از خود طبیعت وجودند، زیرا چیزهایی‌اند که وجود بر آنها عارض می‌شود و لازم (همراه) آنهاست، مانند انسانیت، چون انسانیت ماهیت است و خود وجود نیست. وجود نیز جزئی از آن نیست بلکه وجود بیرون از تعریف (حد) آن و پیوند شونده به ماهیت آن. و عارض بر آن است «الشفاء طبیعیات سماع طبیعی ۲۷».

بدین سان ابن سینا تصریح می‌کند که «ماهیت چیزی غیر از هستی آن است، زیرا انسان بودن غیر از موجود بودن اوست» و نیز «هر چه دارای ماهیت است معلول است و هستی (انیت) معنایی است که از بیرون بر آن عارض می‌شود» و «همه ماهیات وجودشان از بیرون است و وجود عَرَض در آنهاست زیرا تحقق بخش را مقوم) حقیقت یا ماهیت هیچ یک از آنها نیست را وی در نوشته فارسی خود نیز همین نکته را تکرار می‌کند و می‌گوید «پس این ده را (یعنی مقولات را) ماهیتی است که نه از چیزی بُود، چون بودن چهار، چهار، یا بودن وی شماری بدان صفت که هست و هستی او را «انیت» خوانند به تازی: و ماهیت دیگر است و انیت دیگر، و انیت ایشان را جدا از ماهیت است که معنی ذاتی نیست، پس معنی عرضی است «البته واژه انیت» یا «انیت» شکل عربی شده واژه یونانی *einai* یونانی یا در تلفظ یونانی دوره بیزانسی *inai* است. اما نزد ابن سینا واژه یونانی *on* یعنی «موجود» را به همان شکل اصلی آن می‌یابیم. وی در الشفاء می‌گوید اگر تحقیق کنی نخستین صفت واجب الوجود این است که او آن و موجود است» مراتب موجودات: در هستی شناسی ابن سینا، همه موجودات یکسان از مفهوم «هستی» برخوردار نیستند. بلکه برخی در این معنی سزاوارتر و شایسته‌تر از دیگرانند، ابن سینا می‌گوید، شایسته‌ترین چیزها برای هستی جوهرهایند، سپس عرض‌ها، جوهرهایی که در اجسام نیستند شایسته‌ترین جوهرها برای وجودند، مگر ماده نخستین، زیرا این جوهرها سه‌گانه‌اند: ماده، صورت و جدا (مفارق) که نه جسم و نه جزئی از جسم و جود آن ناگزیر است).

زیرا جسم و اجزاء آن معلولند و انسان سرانجام به جوهری می‌رسد که علتی است ناپیوسته (به ماده) بلکه کاملاً جدا است. پس نخستین موجودات در شایستگی برای هستی، جوهر جدایی ناپیوسته به جسم است، سپس صورت است، سپس ماده است، و این هر چند سببی برای جسم است، اما سببی بخشنده هستی نیست. بلکه یک پذیرا (محل) برای حصول هستی است. جسم دارای هیولی و افزون بر آن دارای صورت است که از هیولی کامل‌تر است. پس از اینها عرض می‌آید. و در طبقه‌ای از این طبقات شماری از موجودات یافت می‌شوند که در هستی متفاوتند.

جوهر و عرض: ابن سینا موجودات را در دوره دیگر، یعنی جوهرها و عرض‌ها قرار می‌دهد. جوهرها به خود ایستاده‌اند (یا قائم به خودند) و عرض‌ها وابسته به آنهایند. وی در این باره می‌گوید «هستی برای شیء یا به خودی خود است (بالذات). مانند انسان بودن انسان یا بالعرض است مانند سفید بودن زید، چیزهایی که بالعرضند حد ندارند، ولی موجود و وجودی که به خودی خود (بالذات) واژه‌ای است که مترجمان عرب در برابر واژه یونانی *kathhautō* (= خودی خود) برگزیده‌اند] جوهر است. زیرا موجود بر دو قسم است یکی موجود در چیز دیگری است که آن چیز در خودش دارای تحقق هستی و نوع است.

دوره شکوفایی فلسفه در ایران با مرگ ابن سینا به پایان رسید و در این دوره تنها فارابی و تا حدی فیلسوفانی چون ابوالحسن عامری نیشابوری و مسکویه رازی بودند که توانستند گام‌هایی در جهت پرسش‌هایی بنیادین زمان خود و زندگی اجتماعی و سیاسی پردازند و این پرسش‌ها را درون منظومه‌ای از اندیشه فلسفی مطرح کنند.

بعد از این سینا هزاره‌ای آغاز شد که هزار امتناع اندیشه سیاسی و بدیهه پردازی در عمل سیاسی بود و نمی‌توانست سده‌هایی از هبوط گریز ناپذیر را به دنبال نداشته باشد تأثیر ابن سینا در مشرق و مغرب هر دو عظیم بوده است در جهان اسلامی روح علمی او بر فعالیت عقلانی همه زمان‌های پس از وی مسلط بوده و فلسفه و طب او تأثیر زنده‌ای تا زمان حاضر داشته است، در باختر زمین وی را با لقب امیر پزشکان می‌شناختند و قرن‌ها طرز فکر و آثار او بر علوم پزشکی استیلا داشت و نظرهای علمی و فلسفی و کلامی او بر چهره‌های برجسته هم چون - آلبرون من ماگینوس و قدیس توماس، اکوستیانوس و دوتس سکوتو - و راجبر بیکن تأثیر فراوان کرده است.

کتاب‌نامه:

- ۱- ابن سینا حسنی بن عبدالله - ۳۷۰-۴۲۸ ق. هـ شفا برگزیده برهان ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری - تهران فکوروز ۱۳۷۳.
- ۲- ابن سینا شفا برگزیده - ترجمه محمد علی فروغی تهران امیر کبیر ۱۳۷۶
- ۳- ابن سینا - فلسفه اسلامی - هستی شناسی - گوهر صادقی - نقد و تفسیر
- ۴- ابن سینا فیلسوف پیامبر در فلسفه ابن سینا (علوم سیاسی) پائین ۱۳۷۸
- ۵- فلسفه ابن سینا - از انتشارات کمیسیون توسعه مبادلات فرهنگی
- ۶- اشارات و تنبیهات ابن سینا - مؤلف دکتر حسن ملکشاهی ۱۳۷۵
- ۷- دیوگنس لاپرتوس، زندگی ارسطو. ترجمه اسماعیل سعادت - معارف دوره دوم شماره ۲۰ تهران ۱۳۴۶
- ۸- رضا داوری، فلسفه فارابی (تهران شورای عالی فرهنگ و هنر ۱۳۵۴ ص ۱۵۶
- ۹- تاریخ فلسفه اسلامی - هانری گُربن - مترجم - جواد طباطبائی - انجمن ایرانشفای فرانسه در ایران ۱۳۷۷.
- ۱۰- تمدن اسلام در قرن چهارم هجری - نویسنده آدم متس مترجم علیرضا ذکاوتی - امیرکبیر ۱۳۶۳
- ۱۱- عامری، الاعلام سمباحت الاسلام «متن عربی به کوشش احمد عبدالحمید غراب - مترجم - احمد شریعتی و حسین منوچهر - مرکز نشر دانشگاهی - ۱۳۷۶
- ۱۲- تهاجم نو - باشبهنه کهنه - افسانه ابن سینا - ذاکری علی اکبر