

イブン・シーナーの「存在者」の二側面

——「非構成要素」と「認識の第一の始源」——

沼田 敦

序

存在者とは何か。哲学者達はそれぞれ独自の所見を呈示した。存在者に関する見解のこの不統一は、存在者が「最もよく知られるもの」であることを否定する。最もよく知られるものについて、哲学者が意見を異にするはずはない——。

イブン・シーナーの存在者理解の批判を射程に含むこの論説の礎には、イブン・シーナーの形而上学に関する表面的な認識が存在する。存在者が全く認識されていないければ、そもそも議論の対象にさえならない。始点として哲学者達に共有されている存在者理解をもとに、多様な主張が交わされるのである。イブン・シーナーが「最もよく知られるもの」と規定した存在者は、この共通に理解された存在者に該当する。そしてこの存在者を始点として重ねられた議論は、イブン・シーナーによると、直接にはこの存在者の「種や付帯性に類するもの」に関する議論とされる。従って多様化しているのは、存在者の「種や付帯性に類するもの」に関する主張であって、出発点の存在者についてではない。

そしていわゆる「存在者としての存在者」は、この出発点としての存在者であり、この存在者は最も普遍的である、との見解をイブン・シーナーは示した。この立場は、イブン・シーナーに形而上学の体系化を成功させるとともに、存在者に複数の複雑な性質を帰属させる結果をも生みだした。例えば「他の全ての本質の認識の始源」であるとともに「他の本質に先だって認識されている必要のないもの」という一見相反する二つの性質である。しかし実はこの両側面は存在者に矛盾なく属しえる。その説明を本論の主題としたい。

論述は以下の順序で進められる。まず(1)イブン・シーナーの基本的な存在者理解

の確認。次に(2)存在者が「他の本質の認識に先だって認識されている必要のないもの」であることの確認。ついで(3)存在者が認識の始源であることの確認。最後に(4)イブン・シーナーの知性認識論をもとに、相反するように思われる両性格が矛盾なく存在者に帰属可能であることの明示。

1 存在者理解の概略

存在¹⁾は「特殊存在 al-wuğūd al-ḥāṣṣ²⁾」と「具体的存在 al-wuğūd al-ʿiṭbāti」に分けられる。特殊存在とは、神や離在知性中のみ見出される端的な本質の存在であり、具体的存在は、それぞれの本質に外界ないし魂の内で生じる存在を指す〔I:31〕³⁾。イブン・シーナーは通常「存在」でこの「具体的存在」を指している。本論も主としてこの用法に従う。

この存在は最も普遍的であるが、全ての主語に対して同じ仕方で述語づけられるものではない。この種の述語は「蓋然的 bi-al-ittifāq」述語と呼ばれ、三種類に分けられる。〔1〕述語となる概念そのものは同じ意味において述語とされるが、それ以外の要因で差異が確認されるもの。〔2〕同じ仕方で述語となるのではないが、何らかの類似性が確認されるもの。〔3〕類似性さえ全く認められないもの。存在は〔1〕に属す。ちなみに本、メス、薬に対して述語づけられる「医療に関係する ṭibbi」のように一つの始源とのつながりを基礎として述語となる概念は、〔2〕の「類似性が確認される」述語に属す〔MQ:10〕。イブン・シーナーは、アリストテレースに伝統的に⁴⁾掃かれている「存在のアナロギア」を認めていなかったようである。

イブン・シーナーはこのように存在の多様性を把握していた。判断の真に関する存在への言及の欠如が古典アラビア語がコブラを持たないことへと単純に結びつけられてはならない。ファーラービー〔HR:115-117〕やイブン・ルシュド〔TM:8〕は判断の真を意味する存在に言及している。

また本論では「ある本質に存在が生じていること」は「ある本質に存在者が述語づけられること」を意味し、さらに両者は互換可能であるとして、存在 wuğūd と存在者 mawğūd の差異をイブン・シーナーが重視しなかったという立場を採択する。

2 付帯性としての存在者

さて存在者は「述語となる概念そのものは同じ意味において述語とされるが、それ以外の要因で差異が確認される」述語である。「同じ意味において述語となる」のであれば、存在者は類なのであろうか。イブン・シーナーはこれを否定する。まず存在者は「先と後の区別」を伴う述語であるため〔MQ:60〕。例えば実体は偶有より先に、また実体でも個物は質料や形相より先に、さらに偶有でも大きさや色は時間よりも先に、それぞれ存在者の主語となる。しかし「先と後の区別」の随伴のみでは存在者の類性の否定には不十分である。

なぜなら例えばザイドとその父アムルに「人間」は類として述語づけられるが、アムル（父）にはザイド（息子）「より先に」「人間」が述語づけられるからである。「動物」は「先と後の区分」を受容しながらも、類である。従って存在者が単に「先と後の区分」を持つことだけを根拠に、その類性を否定することは出来ない。

では存在者が類ではない根拠をより厳密に記述するとどうなるのであろうか？「アムル・ザイドと人間の関係」と、「実体・偶有と存在者の関係」の差異に注目したい。

まず実体は偶有にその偶有の存在者の「原因」として先行している。実体が、偶有を存在者たらしめているからである。そこから実体は偶有より先に存在者と言われる。一方アムル（父）はザイド（息子）を人間たらしめているのではない。ザイド（息子）の人間性は、父からではなく能動知性から与えられている。アムル（父）がザイド（息子）より先に人間と言われるのは、単に「時間」においてである。このように実体は偶有の存在者の原因であるため、偶有より先に存在者と言われるが、一方アムル（父）は、ザイド（息子）の人間性の原因ではないが、時間的に先行しているため、ザイドより先に人間であると言われるのである〔MQ:74〕。

一つの類に含まれる下位概念の間では、その類の概念に関して、一方が他方の原因である、ということはない。例えば、動物と、馬・牛の関係において、馬の動物性が牛から与えられるということはない。しかし存在者と、実体・偶有の関係ではこれが成立してしまう。偶有の存在者の原因は実体なのである。これが存在者が類ではない最大の原因である。しかしもちろん、実体の述語の「存在者」と偶有の述語の「存在者」の間に因果関係の先と後は確認されても、両「存在者」概念の内容そのものは異

ならないとイブン・シーナーが見なしている点を忘れてはならない。

存在者は類ではなく付帯性 *lawāzim* であるとイブン・シーナーは言う。この主張の出発点は、まずいわば日常の思考の事実とでも呼ぶべきものに置かれている。三角形が形であることを疑う者はいない。一方三角形という幾何学的図形が実際に存在するのか（存在者であるのか）否か、は同様の合意を得ていない。多くの人々が、三角形が実際に存在するのか否かに確信を持ってないまま、三角形が形であることを確信を抱いている。これは、三角形が形であることを認識する際、三角形の存在は認識される必要のないことを示す、とイブン・シーナーは判断した〔MQ:61〕。

さて形ではない三角形の想定は不可能である。また「形とは何か」が先だって認識されていなければ三角形の認識は成立しないと思われる。このような要素、三角形にとっての形のような要素、をイブン・シーナーは、三角形の「構成要素 *muqawwimāt*」と呼び、三角形の種差、全ての類がその資格を持つとしている。ある概念が認識されるためには、それに先だって認識されていなければならず〔これは、必ずしも知性に現実表象されていることを意味しない〕、その概念から実際に否定されることの不可能なもの、これが構成要素である〔M:34〕。

さて先に三角形が形であると認識される際、存在者は実際に認識される必要がないとされた。すると存在者は三角形の構成要素ではないことになる。ここから存在者は、三角形の種差、さらにその全ての類の内のいかなるものでもないことになる。もちろんその種でもない。存在者は、構成要素ではない。構成要素とは、ある本質の種差、全ての類である。ゆえに存在者は、いわゆる付帯性と特性を共に含む意味の、付帯性であることまでがここから判明する。

先に示したように構成要素は常に現実態において共に認識されている必要はない。ゆえに三角形の認識に存在の認識が実際に伴っていないなくても、それは存在者が構成要素でないことの指標にはならないのではないかと、という批判が生じるかもしれない。しかし形という構成要素が実際に認識されていて、その上で存在者の認識が不確定（三角形が本当に存在するのか分からない）である、という事態は、存在者が形とは根本的に異なる性格を三角形に対して持つことを示している、といえる。

3 認識の始源としての存在者

さて存在者は、「もの šayʿ」と「必然 ʿdarūri」と並んで、「第一に魂に刻印されているもの」という性格も持つ。これは認識の第一の始源 mabādiʿと言われる。理由は次の三つ。これらは、これらよりよく知られるものから引き出される必要のないこと。これらの表象 taṣawwur はこれら自身で生じること。さらに例えば様々な類、種などの表象はこれらの表象が魂中に生じなければ生じないこと。ただしこれら認識の第一の始源が気づかれていない場合ももちろんある。その場合は、それら自身により知られるものによって、なんらかの仕方で気づかせる手段が取られる [I:29]。

ちなみにイブン・シーナーは、「よりよく知られるもの ʿaʿraf」を三つの観点、すなわち、知性、本性、感覚、から分析している [T:8]。知性において最もよく知られるものは、最も普遍的なもの⁵⁾。本性においては種的本性。感覚においては、個物。従ってここで言及されている存在者の概念は「我々の知性において」第一に知られるものであることになる。

さらにまたイブン・シーナーは、魂・肉体共に欠陥のない状態で、内部感覚・外部感覚が共に全く作用を与えも受けもしない状態に一瞬にして創造された人間でも、「自分自身が存在者であること」は認識する、と考えていた [A:16]。ここからの存在者は生得概念であり、時間的にも魂に第一に刻印されているものであるとイブン・シーナーが見なしていたことが理解される。

以上をもとに存在者がどのように認識の始源となっているのかを簡潔に記す。学は複数の判断から、判断は複数の表象から成り、表象は一部の生得的表象から引き出される。この学の出発点たる生得的表象の役割を存在者は担っている。例えば、「魂を持つ物体」と定義される「生物」の本質が認識されるためには、それに先だって定義中の「物体」の本質が認識されていなければならない。「物体」の本質が認識されるためには、その定義中に含まれる「実体」の本質が認識されていなければならない。さらに「実体」の本質が認識されるためにはその規定中に含まれる「存在者」の概念が先だって魂中に刻印されていなければならない。

4 二つの性格の関係

さて、先に存在者が「構成要素」ではないこと、すなわち「ある本質が魂中に生じる際、それに先だって認識されていなければならないもの」ではないこと、が確認された。しかし存在者は全ての本質の認識の始源でもあった。任意の本質の認識に関し、存在者は、その本質より先に認識されているものではないが、その任意の本質の認識の第一の始源であることになる。存在者は一見相反する側面を持ち合わせている。この二つの側面は存在者においてどのように関係しているのであろうか。その説明が小論の課題である。

存在者から実体が認識される構造の分析から、問題解決の方向を探って行きたい。人間は生物から、生物は物体から、物体は実体から、実体は存在者からそれぞれ認識される事実が示すように、実体が、存在者からまず最初に認識される対象の位置に立っているためである。

まず実体の本質を教える「基体中不在存在者 al-mawğūd lā fi al-mawđūʿ」〔MQ:92〕という言葉の性格を確認する。表象されていない未知なるものを知らせるものとして、イブン・シーナーは、「定義 ḥadd」〔規定 rasm〕〔具体例 miṭāl〕〔象徴 ʿalāma〕〔名称 ism〕を挙げている〔M:18〕。存在者は類ではないため、「基体中不在存在者」は定義ではない。「基体中不在存在者」が「具体例」〔象徴〕ではないことは容易に想像できる。また「存在者は存在者という名称によってのみ知られる」という用例から推測すると、「名称」という言葉によって単一の名称のみが念頭に置かれているようであるので、最終的に「基体中不在存在者」は、実体の規定である可能性が高い。さて規定は、「完全な規定 al-rasm al-tāmm」と「端的な規定 al-rasm al-muṭlag」に分けられる。前者は、類とその付帯性からなる。後者は「ものを非自体的に、しかし特有な仕方では教える言葉」ないし「ものを同様なものから、非自体的に区別する言葉」である〔H:78〕。実体に類がなく、「基体中不在存在者」という言葉が「基体中の存在者」である偶有との対照を意識して選択されている事情を考慮すると、「基体中不在存在者」は実体の「端的な規定」しかも、「ものを同様なものから、非自体的に区別する」端的な規定であるといえる。

さてこの実体の規定中の「存在者」の意味であるが、実はこの存在者は、ここまで本論の考察の中心であった「最も普遍的な存在者」ではない。理由は次の通り。

ある種の普遍的概念は実体であるが、普遍的概念は、魂中の存在者、すなわち基体中の存在者である。「基体中不在存在者」という実体の規定中の「存在者」が、あらゆる存在者を意味しているとすれば、「魂という基体中の存在者」である普遍概念は全て実体ではなくなる。そこで「基体中不在存在者」という実体の規定中の存在者は、「外的個物の存在者」のみを意味しているとイブン・シーナーは解釈したのである〔MQ:92〕。

さらにこの「基体中不在存在者」という規定は、「実体には、外的個物において存在する時、必ず『基体中の存在者ではない』という性格が付帯する」という、一部の実体の性質を示すに過ぎない、その対立項である偶有との非本質的な差異の表示に重点を置いた、表現であった〔MQ:92〕。

以上の点を考慮すると、実体の規定中の「存在者」から、実体が存在者から認識される構造を探ろうという戦略は、断念せざるえない。ではどのような方法がこの構造の解明に光をあてるのだろうか。イブン・シーナーが使用した次の比喻に注目したい。

イブン・シーナーは知性認識と感覚認識との間に、ある種の構造的類似性を発見した。例えば赤ん坊は、当初、ある男性を見ても、男性であることのみは理解出来るが、その男性が自分の父親なのか否かさえ、判別できない。その後、父親とその他の男性の区別がつくようになり、さらにその後、男性一人一人の区別も可能になる。そして赤ん坊に最初に抱かれた漠然とした男性一般の表象像と、父親の表象像やその他の〔父親以外の〕男性の表象像との関係と同様の関係が、存在者の概念と、実体の概念や諸偶有の概念との間に成立すると、イブン・シーナーは想定したのである。

またイブン・シーナーは人間の知識の深淺は、人間に認識されやすい一般的概念の分析の徹底の度合いの違いに、他ならないとも言っている〔T:9〕。例えば眼の前を飛び去った一羽の鳥を見て、「鳥だ」とだけ考えるのが一般大衆。「カラスだ」と考えるのが少し鳥に詳しい人。「ズィルヤーブ⁹⁾だ」と考えるのが鳥の専門家、となる。

ここに漠然とではあるが、実体が存在者から認識されるプロセスが素描されている。赤ん坊が生まれて初めて抱く「男性一般の漠然としたイメージ」から「父親」が認識

されるように、「存在者」から「実体」が認識されるのである。ではイブン・シーナーは、「男性一般の漠然としたイメージ」から「父親」がどのように認識されると語っているのだろうか。残念ながら該当箇所は発見できなかった。しかしその過程は次のように推定できないだろうか。赤ん坊は初めにまず漠然とした男性一般のイメージを獲得する。そしてその段階では父親であれその他の男性であれ、みな同様にその男性一般のイメージの適用対象としか認知しない。どの男性をみても漠然と「男の人」としか理解しない。その後、父親のイメージが獲得され、赤ん坊の魂には「漠然とした男性一般のイメージ」と「父親のイメージ」と「その他の男性のイメージ」が形成される。父親とその他の男性の区別がつくようになる。その後「個々の男性一人一人のイメージ」が順々に獲得されていく。

この過程は存在者から実体が認識されてゆく過程にも適用できないだろうか。まず初めに所持している概念は存在者のみ。この段階では認識されるものは、全て、単なる「存在者」として認識される。認識活動の継続に伴い、諸存在者の差異が意識される。まず最初に全存在者を二分する大きな区分が意識され、それが後に、「実体」と「偶有」として明確に認識される。その時点で「存在者」「実体」「偶有」の概念が知性中に形成される。その後、様々な種類の実体、偶有が認識されて行く。

この過程は、イブン・シーナーの知性認識論の枠組みを用いると、このように記述される [A:235]。人間の知性にはまず存在者の概念 *maʿnan* のみが刻印されている（正確には、存在者への態性が完成している）。認識活動が継続される。様々な表象像 *mutahayyal* が魂中に蓄積される。その内表象像を大きく二つのグループに分ける差異が気づかれる。その内の一方の表象像が意識的に集められる。それら類似する表象像を人間の理論理性が考察の対象にする。この段階は人間の理論知性が能動知性からの流入を受容する準備段階にあたる。この準備が十分な段階に達すると、能動知性 *al-ʿaql al-faʿʿal* からの流入 *fayḍ* が実現する。人間の理論的知性に「実体」の知性的概念が刻印される。後にこの実体が更なる分析を受容する。その結果、物体、生物、人間のような下位概念の認識が成立する。

このような形でイブン・シーナーの哲学の概念装置を利用して、存在者から実体が認識される過程を記述することが可能である。このような形で存在者は、実体認識の始源となっているのである。

さてこれに対し「存在者が実体の構成要素ではない」という事態は、上記の知性認識論の枠組みでどのように記述されるのであるか。

構成要素を持つ「物体の知性的概念」が知性認識される過程を例に考えたい。物体の表象像が表象力 *al-qūwa al-mutaḥayyila* に集められる。人間の理論知性がそれらの表象像を注視する。その認識が人間の理論知性が、能動知性からの「物体の知性的概念」の流入の準備となる。準備が完全になると、能動知性から「物体の知性的概念」が人間の理論知性に現実に流入する。ここまでは実体と変わらない。

しかしこれは、物体の知性的概念の知性認識の実現には、物体の複数の表象像だけで十分、すなわち構成要素と呼ばれる知性的概念（この場合、実体など）は必ずしも必要ではない、ということを物語っている。これはこれまでの記述と矛盾するように見える。物体には構成要素があり、その構成要素は、「物体が認識される以前に、認識されている必要があった」とされていたのである。

これはどういうことであろうか。まず物体の知性認識以前に、その構成要素が人間的魂のどこかに保存されている必要があるのだ、とは考えられない。人間的魂は、流入した知性的概念を保存する能力を持たない。ある知性的概念が繰り返し知性認識されると理論知性の内にある種の態性が生じ、その態性により、特定の知性的概念の知性認識が、関連する表象像なしに容易に実現される。この態性が、表面的に保存を実現しているかのように見せるだけである。もちろん「存在者が生得概念である」と言われた場合、正確には「能動知性中の存在者への態性が理論知性の内に生まれつき備わっている」という状態を指すものと、理解する必要がある。

さて知性認識の諸プロセスのなかで「構成要素」はどのように関わってくるのか。人間の理論知性は、流入した知性的形象を分析し定義付ける能力を持つ〔A:236〕。人間の知性的形象を、それぞれ「動物」と「理性的」の知性的概念に分析し定義するようにである。さて以前に本論で構成要素の条件として、「ある概念が認識される時、先だって認識されていなければならないもの」という項目が挙げられた。この項目の最初の「認識される時」の「認識」は、理論知性に能動知性から知性的形象が流入する作用ではなく、流入した知性的概念を分析し定義する作用を意味し、さらにこの項目の後半の「先だって認識されていなければならない」の「認識」は、人間の理論知性内に「特定の態性が成立していること」を意味すると解釈できないであろうか。こう解釈すれば、矛盾を回避できる。「人間」が「理性的動物」と定義されるためには、

「人間」に先だって、「理性的」と「動物」が予め認識されていなければならない。正確には、理論知性の内に先に能動知性内の「理性的」と「動物」への「態性」が生じていなければならない、ということである。「構成要素が予め認識されている」ということは「構成要素への態性が成立している」ということである。

すると「存在者が実体の構成要素ではない」という記述も、このように理解できる。最高類である実体は定義を持たないので、上記の分析・定義付けを受けない。従って何らかの知性的概念への態性があらかじめ成立している必要がない。ゆえに存在者は実体の構成要素ではない。このようにも考えられる。実体の知性的概念の流入後、その概念は分析作用を被る。「基体中がない」「存在者」としてである。しかしその規定中の存在者は、通常存在者という概念で含意されている最も普遍的な存在者ではなく、外的個物の存在者のみしか指さない特殊な存在者である。ゆえに〔最も普遍的な〕存在者は、実体の構成要素ではない。

しかし実体の知性的概念が理論知性に流入するためには、何らかの存在者が先に知られている必要がある。単に存在者として認識されている表象像が必要とされる所以である。

ちなみにこれでは認識の始源は実体で十分なのではないか、という疑念も生まれてこよう。これに対するイブン・シーナーの解答は以下のように予想される。

何かの認識が無から生じることはない。あるものの認識は、何か別の認識から生じる。しかし認識の始源への遡行が永遠に継続することはありえない。どこかに認識の最初の始源・出発点があるはずである。その出発点は最も普遍的なものである。最も普遍的なものは、存在者である。存在者が、全ての認識の始源である。

また実体の知性的概念の流入には、存在者ではなく、実体の表象像だけで十分なのではないか、との反論も可能であろう。「漠然とした男性一般のイメージ」の比喩を思い出して頂きたい。実体が知性認識される前は、その表象像も漠然と「存在者」としか表象されていないであろう。もし存在者が予め認識されていなければ、それら表象像は、存在するのかもしれないのかも分からないものになってしまう。存在するのかもしれないのかも分からないものが、知性認識の一翼を担うのは不可能である。

さらにまた実体・偶有以外の、例えば物体の知性的概念の流入において、存在者が必要なか否かも、問題とされよう。物体の知性的概念の流入を惹起するには、実体の諸表象像で十分であることを考慮すると、存在者は必然的条件ではないように思われる。すると存在者が直接的に認識の始源となるのは、実体と偶有に対してのみであって、その他の本質に対しては、実体と偶有の始源であることによって、間接的に始源となっていると考えられる。

さてここで最初の問題に戻る。存在者は「その他全ての認識の始源」という性格と、「他の本質に先立って認識されていなければならない構成要素ではない」という二つの一見相反する側面を持っている。この二つの側面がどのように関係しているのか、これが問題であった。本論はこのような解決を提案する。「その他全ての認識の始源」と言われた場合の「認識」と、「他の本質に先立って認識されていなければならない」と言われた場合の「認識」とでは、同じ「認識」という言葉が使用されているが、二つの異なる作用をそれぞれ示している。先の「認識」は、「人間の理論知性への知性的概念の流入」を指し、後の「認識」は、「かって流入した知性的概念に対する理論知性内の態性の成立」を指す。実体概念に特化して具体的に説明すると、存在者は実体の知性的概念が人間の理論知性に刻印されるためには必要であるが、その実体の知性的形象の分析・定義付けには不要である、となる。

註

- 1) 特に断りのない限り、本論で扱う概念はイブン・シーナーのものとする。なお、紙数の都合で注・文献表は必要最低限に留めた。卑見では、本論の問題はまだイブン・シーナー研究史上、真剣な議論の対象となったことのないものと思われる。イブン・シーナーの「第一に認識される存在者」に関しては、主として「その認識のされかた」及び「そのイスラム思想史上の意味」が研究の主題とされてきたようである。前者については、Gilson 1927（この問題については Goichon は Gilson の見解に従っているようである）、Afnan 1958 など。後者については、Jolivet 1984、Marmura 1984（言及は少量）など。なおしばしば「存在者」は、抽象を繰り返すことによっても認識される、という見解がとられているが、不適切であることは言を待たない。
- 2) イブン・シーナーが晩年、本質に先行する存在者を認めたとする見解がある。筆者はその場合、こちらの「特殊存在」に言及しているものと解している。
- 3) 以下、本論ではこの形式で参照箇所を示す。[I:31] の [I] は参考文献の略称（文

献表参照)。〔31〕はページ数。

- 4) アリストテレスのいわゆる伝統的な「存在のアナログア」解釈は、実際には彼自身の見解ではなく、彼自身は存在を同義的に解釈しているのだ、という立場もある。この点は井澤清先生よりご教示いただいた。
- 5) アリストテレスにはしかし「しかもかかるもの、最も普遍的なものは、人々にとってではまさしくまた認識することの最も困難なものである」(982 a 24-25 [岩崎勉訳 p. 50]) という一節がある。この一節はA巻にあるが、イスラム世界では一部このA巻が欠落して『形而上学』が流布していた。イブン・シーナーが接した『形而上学』もその系統の写本であった可能性がある。
- 6) ズィルヤーブはカラスの一種。中近東に生息。

文献表

Texts

Ibn Sinā

- 〔I〕 *al-Šifāʾ, al-ʿIlāhiyāt* (1), rājaʿa-hū wa qaddama lahū al-Duktūr ʿIbrāhīm Madkūr, taḥqīq al-ʿUstādhaini al-ʿAb Qanawāti, Saʿīd Zāyid, al-Hayʾa al-ʿĀmma li-Shuʿūn al-Maṭābīʿ, al-ʿAmīriya, al-Qāhira, 1960/1380
- 〔M〕 *al-Šifāʾ, al-Manṭiq, al-Madkhal*, taḥqīq Duktūr Ṭāḥā Ḥusayn Bāshā, murājaʿat al-Duktūr ʿIbrāhīm Madkūr, taḥqīq al-ʿAsātidhat al-ʿAb Qanawāti, Maḥmūd al-Khaḍīrī, Fuʿād al-ʿIhwānī, al-Hayʾah al-ʿĀmmah li-Shuʿūn al-Maṭābīʿ al-ʿAmīriyah, al-Qāhira, 1952/1371
- 〔MQ〕 *al-Šifāʾ, al-Manṭiq, al-Maqūlāt*, rājaʿa-hū wa qaddama la-hū al-Duktūr ʿIbrāhīm Madkūr, taḥqīq al-ʿAsātidhat al-ʿAb Qanawāti, Maḥmūd Muḥammad al-Khaḍīrī, ʿAḥmad Fuʿād al-ʿIhwānī, Saʿīd Zāyid, al-Hayʾa al-ʿĀmma li-Shuʿūn al-Maṭābīʿ, al-ʿAmīriya, al-Qāhira, 1959/1378
- 〔T〕 *al-Šifāʾ al-Ṭabīʿiyāt* (1) *al-Samāʿ al-Ṭabīʿī*, taḥqīq wa murāğāʿa al-Duktūr ʿIbrāhīm Madkūr, taḥqīq Saʿīd Zāyid, al-Hayʾa al-ʿĀmma li-Shuʿūn al-Maṭābīʿ al-ʿAmīriya, al-Qāhira, 1983
- 〔A〕 *Avicenna's De Anima, being the Psychological Part of Kitāb al-Šifāʾ*, edited by F. Rahman, Oxford University Press, London, 1959
- 〔H〕 *al-Ḥudūd, fi Tisʿ Rasāʾil fi al-Ḥikma wa al-Ṭabīʿīya*, ʿAmin Hindīya, Maṭbaʿa Hindīya bi al-Mūsikī bi Miṣr, 1908/1326, pp.74-102
- al-Fārābī
- 〔HR〕 *Kitāb al-Ḥurūf*, taḥqīq wa taqdim al-Duktūr Muḥsin Maḥdī, Dār al-Maṣriq, Bayrūt, 1980

Ibn Rušd

[TM] *Talhiṣ Mā Baʿda al-Ṭabīʿa*, ḥaqqāqa-hū wa qaddama la-hū al-Duktūr ʿUtmān ʿAmīn, Šarika Maktaba wa Maṭbaʿa Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalbi wa ʿAwlād-hū bi-Miṣr, al-Qāhira, 1958

Studies

Afnan, Soheil, M.

Avicenna—His Life and Works, G.Allen & Unwin, London, 1958 (rep. Greenwood Press, Connecticut, 1984)

Gilson, Etienne

“Avicenne et point de départ de Duns Scot”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, deuxième année, 1927, pp.89-149

Goichon, Amélie-Marie

La distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenna), Desclée de Brower, Paris, 1937

Janssens, Jules L.

An Annotated Bibliography of IBN SĪNĀ (1970-1989), including arabic and persian publications and turkish and russian references, Leuven University Press, Leuven, 1991

Marmura, Michael E.

“Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of his al-Shifā”, *Logos Islamikos : Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens*, ed. Roger M.Savory and Dionisius A.Agius, Papers in Medieval Studies 6, Pontifical Institute of Medieval Studies, Tronto, 1984, pp.219-239