

معنای عرض بودن وجود در فلسفه ابن سینا

محمدباقر قمی^۱

چکیده

آنچه این جستار در پی بررسی آن است، معنای این سخن مکرر ابن سیناست که وجود عرض ماهیت و یا عرضی آن است. محققان همواره تلاش کرده‌اند این نکته را در قالب یکی از معانی عرضی در باب مقولات، ایساغوجی و یا برهان تفسیر کنند. همانطور که از اعتراضات ابن رشد بر می‌آید، با توجه به اینکه تعبیر معنای عرض باب مقولات برای وجود همواره برای محققان بسیار عجیب و غیر قابل قبول به نظر می‌رسیده است، معنای عرضی در دو باب دیگر تنها راه گریز بوده است. در اینجا پیشنهاد خواهیم کرد که گرچه وجود نزد ابن سینا در نسبت با ماهیت لاجرم عرضی باب ایساغوجی و نیز عرضی باب برهان خواهد بود چرا که نه وجود ذاتی هیچ ماهیتی است و نه هیچ ماهیتی ذاتی وجود. آنچه ابن سینا در نظر دارد معنای «بیرون»، در و با» ماهیت بودن وجود است که از معنای عرض باب مقولات، آنگونه که در فلسفه اسلامی درک می‌شود، گرفته شده است.

کلمات کلیدی: ابن سینا، وجود، ماهیت، جوهر، عرض، عرضی.

۱- مقدمه

ابن سینا بارها و بارها تمایز وجود از ماهیت را مطرح می‌کند و چنان از این تمایز سخن می‌گوید که گویی بدیهی و آشکار است.^۱ شاید به همین دلیل است که او جز در چند مورد چندان برای اثبات آن تلاش نمی‌کند و در بهترین حالت به برهانی مختصر قناعت می‌کند. شیخ در *دانشنامه‌ی علایی* (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۷۸) از تمایز ماهیت و انیت در مقولات می‌گوید و اینکه «همه‌ی مقولات را وجود عرضی است و زیاد است بر ماهیت و بیرون از ماهیت» و یا می‌گوید: «و ماهیت دیگر است و انیت دیگر، و انیت ایشان را جدا از ماهیت است» (همان، ص ۳۸) و یا در جای دیگر می‌گوید: «هستی مر این ده مقوله را ذاتی نیست و ماهیت نیست.»^۲ (همان)

او در همین اثر (ج ۲، ص ۴۳) از تمایز میان هستی و ماهیت به تمایز میان هستی و حقیقت تعبیر می‌کند و منظور او از حقیقت در اینجا حقیقت خاص شیء است. پس حاجت حیوان به فصل نه از جهت آن بود که حقیقت حیوانی بوی حقیقت حیوانی بود و لیکن بآن بود که حیوانی حاصل شود به هستی و هستی دیگر است و حقیقت دیگر؛ و چون حال فصل چنین است حال عرض اولی‌تر که چنین بود.

۲- وجود: غیر مقوم و خارج از ماهیت

شیخ در موارد متعددی وجود را به عنوان امری که «خارج» از ماهیت است معرفی می‌کند.^۳ این داخل نبودن وجود در مفهوم ماهیت یک شیء به معنای آن است که وجود قوام‌بخش ماهیت آن نیست. شیخ در *اشارات* (ابن سینا، ۱۳۸۳، الف، ج ۳، ص ۷۰) می‌گوید: «کل ما لایدخل الوجود فی مفهوم ذاته ... فالوجود غیر مقوم له فی ماهیته.» «هر آنچه وجود داخل در مفهوم ذاتش نباشد ... وجود قوام‌بخش آن چیز در ماهیتش نخواهد بود.»

دلایلی که شیخ بر تمایز وجود و ماهیت اقامه می‌کند عمدتاً بر غیر مقوم بودن وجود برای ماهیت مبتنی هستند. صریح‌ترین دلیلی که ابن سینا برای تمایز وجود از ماهیت عنوان می‌کند آن است که چون وجود مقوم ماهیت نیست، می‌توان ماهیتی را تصور کرد و آن را کامل کرد به این معنی که همه‌ی اجزای یک ماهیت را در نظر گرفت، بدون آنکه به وجود داشتن یا عدم وجود آن توجه کرد. از نظر او امکان تصور مثلث بدون توجه به وجود یا عدم وجود آن نشانگر آن است که ماهیت یک شیء بدون وجود آن کامل است. درک ماهیت یک چیز نیازمند درک وجود آن نیست.^۴ اینکه در تصور کردن مثلث محتاج آن نیستیم که به وجود آن توجه کنیم و می‌توانیم ماهیت مثلث را بدون وجود آن کامل کنیم، نشان از آن است که وجود ذاتی مثلث داخل در ماهیت آن نیست و به همین دلیل است که می‌توانیم در عین فهم مثلث، در وجود آن شک کنیم. شیخ به این امکان اشاره می‌کند که شخص در عین حال که معنای مثلث را درک می‌کند، در اینکه آیا مثلثی که معنای آن را درک کرده است وجود دارد یا نه دچار تردید می‌شود، درحالی‌که نمی‌تواند همین تردید را در مورد شکل مثلث داشته باشد.^۵ شیخ در *اشارات* (همان، ج ۳، ص ۲۱) نیز در

خصوص امکان شک به وجود مثلث می‌گوید: «اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث و تشك هل هو موصوف بالوجود فى الاعیان أم لیس؟ بعد ما تمثّل عندك أنّه من خطّ و سطح و لم يتمثل لك انه موجود فى الاعیان.»^۵ «بدان که [این ممکن است که در عین حالی که] تو معنای مثلث را فهمیده‌ای در این نکته شک کنی که آیا آن در اعیان موجود است یا نه؟ [و این هنگامی است که] پس از آنکه نزد خود تجسم کردی که مثلث از خط و سطح تشکیل شده است، هنوز وجود آن در اعیان نزد تو تجسم نیافته است.» همچنین، ابن سینا از تمایز اسباب وجود از اسباب ماهیت سخن می‌گوید و این تمایز را مبنای امکان شک در وجود شیء قرار می‌دهد.^۶ او علاوه بر آنکه امکان تصور ماهیت بدون وجود را دلیلی بر تمایز آن‌ها می‌داند، تفاوت در معنای دو گزاره شامل آن‌ها را نیز دلیلی بر تمایز آن‌ها در نظر می‌گیرد:

«و ذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة إما فى الأعیان، أو فى الانفس، أو مطلقاً یعمّها جمیعاً، كان لهدا معنى محصل مفهوم. و لو قلت: إن حقيقة كذا حقيقة كذا، أو أن حقيقة كذا حقيقة، لكان حشوا من الكلام غیر مفید.» (همو، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۲)

«به همین دلیل هنگامی که می‌گویی: فلان حقیقت موجود است، خواه در در اعیان یا در نفس و یا به طور مطلق، این بیان دارای معنایی محصل است و اگر بگویی: فلان حقیقت، فلان حقیقت است یا فلان حقیقت، حقیقت است، چیزی جز بیان حشو و بی فایده نیست.»

ابن سینا در اینجا معنادار بودن گزاره وجودی در مقابل حشو بودن همانگویی را دلیلی بر تمایز ماهیت از وجود اثباتی می‌داند.^۷ شیخ در تمایز میان وجود و ماهیت می‌گوید: وجود هر چیز نیازمند علت است، درحالی که ماهیت شیء نیازمند علت نیست چرا که؛ شاید گفتن که چیزی مردم را جوهر کرد و سیاهی را لون کرد و شاید گفتن که موجود کرد. پس این هر ده را ماهیتی است که نه از چیزی بود چون بودن چهار، یا بودن وی شماری بدان صفت که هست... و ماهیت دیگر است و انیت دیگر، و انیت ایشان را جدا از ماهیت است. (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۸)

اساساً شیخ علل فاعلی و غائی را علل وجود می‌داند، در مقابل علل مادی و صوری که علل ماهیت هستند. (همو، ۱۳۸۳، الف، ج ۳، ص ۱۸) بنابراین، شیء می‌تواند «معلولاً باعتبار ماهیته و حقیقته» (همان) باشد و یا «معلولاً فی وجوده»^۸ (همان) هنگامی که ابن سینا میان معلول بودن و ماهیت ملازمت ایجاد می‌کند، معلول بودن در وجود را در نظر دارد. هر آنچه که دارای ماهیت است، معلول است، یعنی در وجود خود نیازمند علت است؛ چرا که وجود داخل در ماهیت و مقوم آن نیست و بنابراین، باید به واسطه امری خارج از ماهیت بدان اعطا شود:

«كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته... فالوجود غیر مقوم له فى ماهیته و لایجوز أن یكون لازماً لذاته... فبقی ان یكون عن غیره.»^۹ (همان، ج ۳، ص ۷۰)

«هر آنچه وجود داخل در مفهوم ذاتش نباشد... وجود قوام‌بخش آن چیز در ماهیتش نخواهد بود و نمی‌تواند برای ذات آن لازم [لازم ذاتی] باشد... پس باید از غیر آن باشد.»

نیازمند علت بودن اثبات وجود برای ماهیت می‌تواند بیان دیگری از مورد شک بودن آن باشد. این وجود است که مورد تردید و نیازمند علت است و به همین دلیل باید برای آن برهان اقامه کرد؛ چرا که وجود شیء در حد آن اخذ نمی‌شود.^{۱۰} بنابراین، ابن سینا از امکان تصور ماهیت بدون توجه به وجود آن، تمایز معنایی گزاره وجودی از همانگویی، امکان شک در وجود ماهیت و نیازمند علت و اثبات بودن آن به عنوان دلایل تمایز وجود از ماهیت سخن می‌گوید. ماهیت به‌گونه‌ای درک می‌شود که در خصوص وجود علی‌السویه است و به همین دلیل قابل شک و نیازمند دلیل است و اثبات می‌طلبد. تنها به دلیل آنکه وجود داخل ماهیت نیست می‌توان ماهیت را بدون توجه به وجود آن مورد تصور قرار داد و تنها به این دلیل است که گزاره شامل وجود دارای معنایی بیش از یک گزاره همانگویانه است.

۳- وجود به عنوان عرض مقولی

ابن سینا در بسیاری از موارد از وجود به عنوان امری «عرضی» سخن می‌گوید. پیش‌تر به این جمله از *دانشنامه‌ی علایی* (همو، ۱۳۸۳، ص ۷۸) اشاره کردیم که «همه مقولات را وجود عرضی است و زیاد است بر ماهیت و بیرون از ماهیت.» این معنا همان معنای عرضی باب ایساغوجی است که بر غیر مقوم بودن وجود و داخل نبودن آن در ماهیت تکیه دارد. بنابراین، آشکار است که شیخ وجود را عرضی باب ایساغوجی می‌داند؛ چرا که وجود ذاتی به معنایی که در باب ایساغوجی مد نظر است، یعنی قوام‌بخش ماهیت نیست. اما آیا این بدان معناست که شیخ به «عرض» چنانکه در باب مقولات آمده است نظر نداشته است؟

اینکه ابن سینا در برخی موارد وجود را «عرض» (و نه «عرضی») می‌خواند^{۱۱} می‌تواند نشانگر توجه او به عرض باب مقولات باشد؛ چراکه خود او با همین الفاظ به تمایز عرض باب مقولات با عرضی باب ایساغوجی اشاره می‌کند.^{۱۲} چنانکه در ادامه مورد بحث قرار خواهیم داد، از فحوای کلمات و بیانات ابن سینا چنان بر می‌آید که او در فهم خود از وجود چندان به مفهوم عرض چنانکه در باب مقولات آمده است، بی‌توجه نبوده است. بر این اساس، عرضی بودن بیشتر به معنای بیرونی بودن قابل فهم است. بر اساس درکی که در فلسفه اسلامی از مقولات داریم، عرض، در مقابل جوهر، آن چیزی است که بیرون از جوهر است، اما در عین حال در جوهر و با جوهر است. این معنای «بیرون و در عین حال در و با» بودن عرض است که سبب می‌شود شیخ آن را در مورد وجود به کار بندد.

ابن سینا در *المباحثات* (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۵۳) هنگامی که به عرض بودن وجود اشاره می‌کند، عرض را در مقابل جوهر قرار می‌دهد:

«إن الوجود عرض، ثم بین أن الواجب الوجود لیس بعرض و لا جوهر»^{۱۳} «وجود عرض است، پس روشن است که واجب الوجود عرض نیست و جوهر [هم] نیست.»

ابن سینا در اینجا بلافاصله پس از آنکه وجود را عرض می‌خواند، می‌گوید واجب الوجود نه عرض است و نه جوهر. آیا این بیان نشان‌دهنده آن نیست که عرض در جمله اول (إن الوجود عرض) به معنای عرض در برابر جوهر مد نظر قرار گرفته است؟ ما همچنین با عبارت دیگری در *دانشنامه علایی* (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲) مواجهیم که به نظر می‌رسد وجود را عرض در مقابل جوهر می‌داند: هر چیزی که واجب الوجود نبود، وجودش عرضی بود و هر عرض مر چیزی را بود، پس ماهیتی باید که آن وجود ورا عرضی بود که بحکم آن ماهیت ممکن الوجود بود.

حتی اگر این بیان که «وجودش عرضی بود» را به معنای عرض باب ایساغوجی در نظر بگیریم، نمی‌توانیم عبارت «هر عرض مر چیزی را بود» که دقیقاً معنای عرض در برابر جوهر را به ذهن متبادر می‌کند، اینگونه تفسیر کنیم؛ چرا که این عبارت نشانگر آن است که شیخ در اینجا وجود را عرض در مقابل جوهر می‌داند و نمی‌توان گفت که او به هیچ وجه به عرض مقولی نظر نداشته است.

ابن سینا در جای دیگری از همین کتاب (همان، ج ۲، ص ۳۸) بیان مهمی دارد: و ماهیت دیگر است و انیت دیگر و انیت ایشان جدا از ماهیت است که معنی ذاتی نیست. پس معنی عرضی است و حال عرضی مر آن نه را هم چنین است که هر یکی را ماهیت وی بخودیش هست و عرضیش بقیاس آن چیز است که اندر وی بود و اندر بعضی از اشیای مشکک شاید شدن که عرضی است یا نیست. پس موجود جنس یا فصل یا هیچ چیز نیست از این ده و همچنان عرض واحد نیز هر چند بر همه افتد، معنی ذاتی نیست و جنس و فصل نیست.

هر چند این بیان شیخ کاملاً قابل قبول است که می‌گوید انیت «معنی ذاتی نیست پس معنی عرضی است» بر ذاتی باب ایساغوجی اشاره دارد، قیاس میان وجود به عنوان عرض با اعراض نه‌گانه مقولات چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ در اینجا وجود از آن جهت با اعراض نه‌گانه مقایسه شده است که هر عرض به خودی خود چیزی است، اما عرضیتش در قیاس با چیز دیگری است که در آن است. بر اساس درکی که در فلسفه اسلامی از رابطه جوهر و عرض وجود دارد، عرض چیزی است که وجود فی نفسه دارد، اما در عین حال در چیز دیگری قرار می‌گیرد، یعنی در عین فی نفسه بودن، لغیره است. یک عرض برای خود ماهیتی دارد، اما در عین حال «اندر» چیز دیگری که جوهر است قرار می‌گیرد؛ پس عرضیت عرض در قیاس آن با موضوع است. گویی همین معنا بر وجود نیز صدق می‌کند. وجود نیز فی نفسه موجود است، اما در قیاس با ماهیتی که در آن حاضر است، عرضی است.

اما چگونه ابن سینا از این مطلب نتیجه می‌گیرد که «پس موجود جنس یا فصل یا هیچ چیز نیست از این ده»؟ آیا مراد شیخ از «موجود» در اینجا وجود یا همان انیت است یا جمع ماهیت و انیت؟ به نظر می‌رسد پاسخ را باید در ادامه عبارت جست‌وجو کرد، هنگامی که شیخ می‌گوید واحد «ذاتی نیست و جنس و فصل نیست». اینکه شیخ همان عبارت را درباره واحد به عنوان یک عرض بیان می‌کند نشانگر آن است که منظور از موجود در اینجا انیت است که عرض ماهیت خوانده شده است.^{۱۴} مراد شیخ آن است که انیت نه

جنس است، نه فصل و نه هیچ یک از مقولات. از آنجا که انیت غیر از ماهیت است، نمی‌تواند جنس، فصل و یا هیچ یک از مقولات باشد؛ چراکه این‌ها همه ماهیت هستند و انیت ماهیت نیست، بلکه عرض آن است. بنابراین، انیت عرضی است که هیچ یک از مقولات نیست: انیت یک جوهر، عرض آن جوهر است و انیت یک عرض، عرض آن عرض. بنابراین، وجود عرضی است که چنانکه شیخ می‌گوید، «بر همه افتد.» این عرض هرچند عرض است، اما هیچ یک از اعراض نه‌گانه و اساساً در ردیف آن‌ها نیست، بلکه عرض آن‌ها است. نتیجه آن است که عرض بودن وجود را باید به معنایی به کار برد که اولاً معنای عرض در مقابل جوهر را حفظ کند و ثانیاً میان وجود و اعراض نه‌گانه تمایز ایجاد کند؛ چراکه وجود هیچ یک از اعراض نیست. آنچه شیخ از معنای عرضیت وجود و واحد مطالبه می‌کند، همین معنای عروض است.

این تفسیر بسیار به درک ابن رشد از عرضیت وجود در اندیشه ابن سینا نزدیک است. هرچند بر آن نیست که با انتقادات ابن رشد همراهی کند. ابن رشد معتقد است هنگامی که ابن سینا وجود را عرض می‌خواند آن را به معنای عرض مقولی در نظر می‌گیرد و به همین دلیل همواره ابن سینا را سرزنش می‌کند:

و أما قول القائل: إن الوجود أمر زائد على الماهية و ليس يتقوم به الموجود في جوهره فقول مغلط جداً، لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس و هو مذهب ابن سینا، و يسأل عن ذلك العرض إذا قيل فيه إنه موجود، هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود في ذلك العرض، فتوجد أعراض لانهاية لها، و ذلك مستحيل. (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۱۷۶)

اگر کسی بگوید: وجود امری زائد بر ماهیت است و موجود در جوهر خود بدان قوام ندارد سخنی کاملاً غلط گفته است؛ چرا که لازمه این سخن آن است که اسم موجود بر عرض مشترکی برای همه مقولات دلالت کند که خارج از نفس است و این اندیشه ابن سینا است. هنگامی که درباره عرض گفته می‌شود موجود است، اگر پرسیده شود که آیا این معنا بر [وجود به معنای] صادق دلالت می‌کند یا بر عرضی که در آن عرض وجود دارد، پس [اگر به معنای صادق در نظر گرفته نشود] به بی‌نهایت اعراض منتهی می‌شود که محال است.

به زعم ابن رشد عرض بودن وجود از دو حال خارج نیست: یا در اینجا عرض به معنای معقول اول مورد نظر است و یا به معنای معقول ثانی. اگر به معنای معقول اول یعنی به معنای یکی از اعراض نه‌گانه باشد، یا «اسم موجود بر جوهر و دیگر مقولات عرضی اطلاق نمی‌شود، مگر از جهت آنچه آن مقوله بر آن عارض می‌شود.» (ابن رشد، ۱۳۷۷ الف، ص ۱۰) و یا اینکه وجود باید جنس واحدی برای اعراض باشد که به نظر ابن رشد «هذا كله محال شنيع.» (همان) بنابراین، تنها طریقه فهم این موضوع از نظر ابن رشد آن است که وجود از مقولات ثانیه و صرفاً ذهنی باشد.^{۱۵} اما به نظر ابن رشد این معنا از وجود، معنای صادقی است که کاملاً از وجود به معنایی که بر ذوات خارجی دلالت دارد متباین است^{۱۶} و حال آنکه ابن سینا از وجود، معنای ناظر بر ذوات را در نظر دارد.

اساساً از نظر ابن رشد خطای ابن سینا همان خطایی است که فارابی ما را از آن برحذر داشته است، یعنی این خطا که چون لفظ موجود در لسان عرب معنایی مشتق است، ممکن است تصور شود موجود نیز مشتق است؛ (فارابی، ۱۹۸۶، صص ۱۱۴-۱۱۳) درحالی که مبدأ اشتقاق است. ابن رشد می‌گوید: چون «مشتق دلالت بر عرض می‌کند» (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۲۱۱) سبب این خطا شده است. از نظر او هنگامی که ابن سینا با لفظ مشتق یک عرض، همچون ایض، مواجه می‌شود دچار این سوء فهم می‌شود که چون ایض مشتق است باید اولاً به موضوع دلالت کند و سپس به عرض، یعنی ایض اولاً به «جسم ایض» دلالت دارد و ثانیاً به بیاض که به زعم ابن رشد به تسلسل می‌انجامد. (همو، ۱۳۷۷، صص ۵۵۹-۵۵۸) در نگاه ابن رشد، ابن سینا وجود را عرض دانسته است، چون معنای صادق که بر عرض دلالت می‌کند، همان معنای وجود انگاشته است.^{۱۷} ابن رشد در خصوص واحد نیز همین اشکال را بر شیخ وارد می‌داند.^{۱۸} او در ادامه ضمن اینکه تأثیر تفکر اشعری بر ابن سینا را علت این خطا می‌داند، بر این اساس که «واحد عددی معنایی شخصی جدا از کمیت و کیفیت است» (همو، ۱۳۷۷، الف، ص ۱۰۳) می‌گوید واحد عددی آن چیزی است که به واسطه آن یک شخص، شخص می‌شود و این ذهن است که این معنا را جدا می‌سازد.^{۱۹} به زعم او، ابن سینا می‌خواهد برای عدد همچون خط و سطح «طبیعی» اثبات کند و همین سبب می‌شود که برای آن وجودی زائد بر اشیاء قائل شود. (همان)

عمده بحث ابن رشد آن است که تمایز خارجی وجود و ماهیت لاجرم به عرضی ساختن وجود می‌انجامد؛ چنانکه شیخ نیز بدان تصریح دارد، اما تمایز ذهنی کاملاً ممکن و بدون اشکال است. به نظر نمی‌رسد که ابن رشد در این نکته به خطا رفته باشد؛ چرا که تمایز وجود و ماهیت در چارچوب فلسفه ارسطویی گریزی جز در نظر گرفتن وجود به عنوان یک عرض مقولی ندارد.^{۲۰} اگر وجود و ماهیت جدا از یکدیگر باشند، وجود هر چیز عرض آن خواهد بود؛ چراکه بر مبنای فهم عمومی از فلسفه ارسطو، جز جوهر و عرض موجود دیگری قابل فرض نیست. از نظر ابن سینا، وجود نمی‌تواند جوهر ماهیت باشد و بنابراین قطعاً باید عرض باشد. این عرض هرچند هیچ یک از مقولات نیست، اما در برابر جوهر است و نمی‌توان مسأله را با این بیان که وجود، عرضی باب ایساغوجی یا عرض باب برهان است فیصله داد. هر چند هنگامی که شیخ وجود را عرضی در مقابل ذاتی می‌داند، مطمئناً وجود را عرضی باب ایساغوجی در نظر می‌گیرد، اما با توجه به اینکه موضوع به منطق خلاصه نمی‌شود و بحث درباره وجود است، آنچه عرضی باب ایساغوجی است ناچار در خارج یا جوهر خواهد بود و یا عرض. همین نکته در مورد عرضی باب برهان نیز صادق است. به هر حال در چارچوب اصطلاحات ارسطویی آنچه در خارج است یا جوهر است و یا عرض و ابن سینا عرض را به همین معنا در نظر می‌گیرد هرچند آن را از مقولات ده‌گانه نمی‌داند.

با توجه به اینکه شیخ نه وجود را هیچ یک از اعراض نه‌گانه در نظر می‌گیرد، نه آن را عرض دهمی می‌داند و نه جنسی برای اعراض نه‌گانه، بلکه اعراض به مثابه مقولات را در همان چارچوب ارسطویی خود حفظ می‌کند، آنچه شیخ در نظر دارد معنایی عرضی است، اما هیچ یک از اعراض نیست. این معنایی دیگر از

عرض است که هیچ یک از اصطلاحات فلسفی مورد استفاده ابن سینا نمی‌توانست بهتر از عرض آن را بیان کند. وجود آن چیزی است که «بیرون» از ماهیت شیء است، اما در عین حال در مورد هر یک از اشیای موجود همواره «در آن» و «با آن» است.

۴- وجود به عنوان صفت عرضی

همچنین، عرضی بودن وجود در اندیشه ابن سینا به معنای آن است که وجود اضافی نیست؛ چراکه ابن سینا صفت عرضی را از صفت اضافی متمایز می‌کند. شیخ وجود را یک صفت می‌داند. او در *مباحثات* پس از آنکه صفت یک شیء را برای آن شیء موجود می‌داند (صفة الشيء موجوده له) (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۰) و این موجودیت را به عقلی و حسی تقسیم می‌کند، به صفت بودن وجود اشاره می‌کند.^{۲۱} شیخ در *التعلیقات* (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۸۷) صفات را به چهار صنف تقسیم می‌کند: صفات ذاتی، صفات عرضی، صفات اضافی به اضافه حقیقی و صفات اضافی به اضافه مجازی (نامگذاری این دو صفت اخیر از نویسنده این مقاله است). صفات عرضی داخل در ماهیت شیء نیستند؛ صفات ذاتی صفاتی هستند که «ذاتی» شیء و «شرط فی ماهیته» (همان) هستند. صفات اضافی به اضافه حقیقی، صفاتی هستند که شیء به واسطه آنها به «امر من خارج» اضافه می‌شود، اما امری که به خودی خود هیئتی موجود است، همچون عالم بودن انسان. اما در صفات اضافی به اضافه مجازی، آنچه شیء بدان اضافه می‌شود هیئتی موجود نیست همچون پدر بودن انسان. موصوف بودن به یک صفت به معنای آن نیست که صفت لزوماً ماهیت است؛ چراکه هر صفتی مقوم ماهیت نیست:

«و لیس إذا کان موصوفاً به کان ماهیته هو، فانه لیس إذا کان الانسان واحداً أو أبيض کان هویة الانسانیه هی هویة الوحده أو البیاض، أو کانت هویة الانسانیه هی هویة الواحد أو الأبیض.» (همو، ۱۳۷۶، ص ۲۰۱)

«اینگونه نیست که اگر چیزی به صفتی موصوف شد، آن صفت ماهیت موصوف باشد. [مثلاً] اگر انسان واحد یا سفید است، اینگونه نیست که هویت انسانی اش همان هویت وحدت یا سفیدی باشد و یا هویت انسانی هویت واحد یا سفید باشد.»

چنانکه دیدیم، اینکه شیخ همواره وجود را عرضی ماهیت می‌داند نشانگر آن است که وجود نه ذاتی و داخل در قوام ماهیت است و نه اضافی است. اما تفاوت صفت عرضی و صفت اضافی در چیست؟ شیخ در بیان تفاوت آنها در دو صفت ابیض و عالم که یکی عرضی و دیگری اضافی است، «خارجیت» را نه به عنوان عامل تفاوت بلکه به عنوان عامل اشتراک مطرح می‌کند: «فإن العلم هیئته موجوده فی النفس معتبراً معها الإضافة إلى أمر من خارج، و هو المعلوم. فالعلم أمر من خارج، کالبیاض فی الجسم، إلا أنه یخالف البیاض، فإن الأبیض لا یصیر بالبیاض مضافاً إلى شیء من خارج و العالم یصیر بهیئة العلم مضافاً إلى أمر من خارج، و هو المعلوم.» (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۸۷) «علم هیاتی موجود در نفس است که در عین حال اضافه‌ای

به امری در خارج از نفس یعنی معلوم دارد. پس علم امری است از خارج همچون سفیدی در جسم با این تفاوت که شیء سفید به جهت سفید بودن خود نسبتی اضافی با چیزی در خارج پیدا نمی کند اما عالم به جهت علم خود به امری در خارج یعنی معلوم نسبت اضافه پیدا می کند.» می دانیم که وجود همچون واحد عرضی است و بنابراین، اضافی نیست و طبق بیان بالا این بدان معنا است که وجود خارج از ماهیت نیست، آن طور که علم خارج از عالم است و عالم بدان اضافه می شود. از اینجا وجه دیگر عرضی خواندن وجود برای ماهیت روشن می شود: وجود از آنجا عرض خوانده می شود که شیخ در عین آنکه نمی خواهد وجود را داخل در ماهیت قرار دهد و در نتیجه آن را خارج از ماهیت می داند، نمی خواهد آن را به معنای امری که خارج بودن آن به گونه ای است که نیازمند اضافه شدن است در نظر گیرد. پیشتر دیدیم که ابن سینا بارها وجود را خارج از ماهیت می داند، اما این بدان معنا نیست که وجود همچون امری اضافی خارج از ماهیت است. به هر حال تفاوت بسیاری میان خارجیت یک عرض و خارجیت یک امر اضافی است. در اضافه، یک شیء به شیء دیگری اضافه میشود، اما در عرض اینگونه نیست. کمیت یک جوهر به عنوان عرض آن، شیء دیگری در کنار جسم نیست، بلکه امری است هر چند خارج از جوهر جسم، اما در عین حال در آن و با آن. این در واقع، تأکیدی است بر اینکه وجود با ماهیت است نه آنکه همچون امری اضافی خارج از آن باشد.^{۲۲}

۵- وجود به عنوان لازم

ابن سینا همچنین از واژه لازم بهره می گیرد. وجود از مقومات ماهیت نیست، بلکه از لوازم آن است. (همان، ص ۲۶) شیخ در *الهیات شفا* می گوید: «أن من الحمل ما یکون المحمول فیه مقوماً لماهیة الموضوع و منه ما یکون أمراً لازماً له غیر مقوم لماهیة کالوجود.» (همو، ۱۳۷۶، ص ۲۳۴)

یک نوع حمل آن است که محمول مقوم ماهیت موضوع است و نوع دیگر آنکه محمول لازم برای ماهیت لازم است، اما مقوم نیست مثل وجود.

آنچه مقوم است داخل در ماهیت است و آنچه غیر مقوم است خارج از آن است. بنابراین، «فالوجود... لازم غیر داخل فی الماهیة.» (همان) آنچه مقوم و داخل در ماهیت یک چیز نیست، صرفاً «محمول لازم» است.^{۲۳} اما منظور از «لازم» چیست؟ شیخ در *التعلیقات* (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۸۰) و در خصوص صادر اول، لازم را اینگونه توصیف می کند: «اللازم ما یلزم الشیء لأنه هو، و لایقوم الشیء و اللوازم کلها علی هذا، أی یلزم ملزومها لأنه هو.» «لازم آن چیزی است که برای آن که آن شیء آن شیء باشد، مورد نیاز است، اما در عین حال قوام بخش آن نیست و هر لازمی اینگونه است و برای ملزومش چنان است که برای آنکه ملزوم آن باشد که هست، مورد نیاز است.»^{۲۴}

آیا این بدان معناست که ملزوم در هویت خود به لازم محتاج است؟ واژه «لأنه هو» را چگونه می‌توان معنا کرد؟ شیخ در ادامه بر بی‌واسطه بودن در معنای لازم تأکید می‌کند.^{۲۵} دیدیم که شیخ در عرض دانستن وجود برای ماهیت معنای «بیرون و در عین حال در و با» را در نظر داشت. اکنون شیخ از لازم «بیرون اما ضروری لانه هو» را در نظر دارد. ظاهراً بی‌واسطه بودن شرط لازم لانه هو است: «و إذا لم یکن بوساطة شیء کان لازماً له لأنه هو.» (همان) ابن‌سینا از این لازم به لازم غیر مقوم نیز تعبیر می‌کند.^{۲۶} او همواره از جنس به عنوان آنچه لازم فصل است، اما داخل در ماهیت فصل نیست سخن می‌گوید. هر چند جنس جزء ماهیت نوع و داخل در ماهیت نوع است، ولی برای فصل لازمی است که داخل در ماهیت آن نیست.^{۲۷} شیخ تأکید می‌کند که وقوع فصل تحت جنس «وقوع الملزوم الأخص تحت اللازم الذی لایدخل فی الماهیة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۳۶) است.

نتیجه‌گیری

معنای عرضی بودن وجود در فلسفه ابن‌سینا بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتوان آن را با تقلیل صرف این معنا به عرض در برابر جوهر و یا عرضی باب ایساغوجی حل نمود. ویژگی‌های این معنا را می‌توان در قالب نکات زیر بیان کرد:

- ۱) وجود بیرون از ماهیت است، یعنی داخل در آن نیست، همانطور که عرض داخل در جوهر نیست. وجود قوام بخش ماهیت نیست، همانطور که عرض قوام‌بخش جوهر نیست. (معنای عرض)
- ۲) وجود در ماهیت است، دقیقاً همچون عرض که در جوهر است. (معنای عرض)
- ۳) وجود همچون شیئی خارج از ماهیت نیست، به طوری که صفت اضافی آن باشد، بلکه وجود با ماهیت است، همانطور که یک عرض با جوهر است. (معنای عرض و معنای صفت عرضی)
- ۴) برای آنکه ماهیت آن باشد که هست، به وجود به عنوان امری خارج از آن محتاج است. (معنای لازم لانه هو)

هرچند آنچه ابن‌سینا از «عرض»، «عرضی»، «صفت عرضی» و «لازم» خواندن وجود در نظر دارد بسیار به معنای عرض مقولی، آنگونه که عرض در ارسطو همواره مورد تفسیر قرار گرفته است نزدیک است، درک معنای آن بیشتر به واسطه تشبیه به عرض مقولی میسر است و نه به عنوان یک عرض مقولی. این بدان جهت است که تمایزی که فارابی و ابن‌سینا در وجود ایجاد می‌کنند، چندان نمی‌تواند در چارچوب مقولات ارسطو جای داد.

پی‌نوشت

۱- فارابی نیز به‌گونه‌ای به تمایز وجود از ماهیت اشاره می‌کند:

الوجود من لوازم الماهیات لامن مقوماتها، لكن الحكم فی الأول الذی لاماهیة له غیرالانیة، یشبه أن یكون الوجود حقیقته، إذا کان علی صفة و تلك الصفة ماهیة الوجود. (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۳۷۷)

۲- همچنین، نگاه کنید به: (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۸۲)

هستی اجسام و اعراض و بجمله مقولات این عالم محسوس ظاهر است و این همه را ماهیت جز انیت است که اندر ده مقولات همی افتد. موارد تصریح شیخ به تمایز وجود و ماهیت بسیار بیشتر از موارد ذکر شده است. (رک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۱؛ *عیون الحکمه*، ص ۶۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، صص ۷۰) (والوجود فی کل ماسواه غیر داخل فی ماهیته، بل طاریء علیه من خارج) و ۱۸۵ (کل ذی ماهیة فهو معلول، و الانیة معنی طاریء علیه فی الخارج، فهی لا تقوم حقیقته) و ۱۸۶ (الماهیات کلها وجودها من خارج و الوجود عرض فیها، إذ لا تقوم حقیقته واحده منها)؛ ابن سینا، ۱۳۸۳، صص ۴۲ و ۷۵ و ۱۱۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، صص ۲۹۰-۲۹۱، ابن سینا، ۱۳۸۳، الف، ج ۳، ص (۴۱)

۳- مثلاً در *المباحثات* (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۳۵): «لیس الوجود معلولاً من حیث هو وجود، بل من حیث هو موجود لما هو ممکن الوجود له ماهیة أخرى لیس یدخل فیها الوجود». در *الهیات سفا* (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۷۹) نیز با تعبیری مشابه مواجهیم: «إما تقوماً داخلًا فی طبیعته و ماهیته، أو تقوماً فی وجوده بالفعل غیر داخل فی ماهیته مختلفاً فیہ». در *التعلیقات* (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۷۰) داریم: «والوجود فی کل ماسواه غیر داخل فی ماهیته بل طاریء علیه من خارج» و همچنین: «الماهیات کلها وجودها من خارج.» (همان، ص ۱۸۶)

۴- «و لذلك ما إذا تصورت معنی المثلث فنسبت الیه الشکیة و نسبت إلیه الوجود، وجدت الشکیة داخله فی معنی المثلث؛ حتی یتحیل أن تفهم المثلث إلا و قد وجب أن یتصور قبل ذلك شكلاً؛ فکما تتصور معنی المثلث لا یمکن إلا أن تتصور أنه شکل أولاً؛ و لا یجب مع ذلك أن تتصور أنه موجود كما تحتاج أن تتصور أنه شکل. فالشکل للمثلث لأنه مثلث و داخل فی قوامه؛ فلذلك یتقوم به خارجاً فی الذهن و کیف کان؛ و أما الوجود فأمر لا یتقوم به ماهیه المثلث.» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۱)

۵- «فلذلك یمکنک أن تفهم ماهیة المثلث و أنت شاک فی وجوده حتی یرهن لک أنه موجود أو ممکن الوجود فی الشکل الاول من کتاب أوقلیدس. و لا یمکنک لذلك أن تفعل ذلك فی شکلیته؛ فما کان مثل الشکیة فهو من المعانی المقومة للماهیة؛ و ما کان مثل الوجود فلیس مقوماً للماهیة.» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۱) شیخ در *دانشنامه علایی* (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۷۷) و در تعریف جوهر، امکان شک در وجود جوهر را دلیلی بر تمایز جوهر از وجود آن می‌داند: «جوهر آن بود که چون موجود شود حقیقت ورا وجود نه اندر موضوع بود، نه آنکه ورا وجود است حاصل نه اندر موضوع و از این قبل را شک نکنی که جسم جوهر است و شک توانی کردن که آن جسم که جوهر است موجود است یا نیست تا آنگاه که وجود وی اندر موضوع هست یا نیست. پس جوهر آن است که ورا ماهیتی هست چون جسمی و نفسی و انسانی و فرسی و آن ماهیت را حال آنست که تا انیتش اندر موضوع نبود ندانی که او را انیت هست یا نیست و هرچه چنین بود او را ماهیتی جز انیت است.» همچنین، (رک: ابن سینا، ۱۳۸۳، الف، ج ۱، ص ۱۲۲)

۶- «و اسباب وجوده ایضاً غیر اسباب ماهیته مثل الانسانیة، فانها فی نفسها حقیقة ما و ماهیته لیس أنها موجوده فی الاعیان أو موجوده فی الازدهان مقوماً لها بل مضافاً الیها، و لو کان مقوماً لها لاستحال أن یتمثل معناها فی النفس وجود و یقع الشک فی أنها هل لها فی الاعیان وجود أم لا؟» (ابن سینا، ۱۳۸۳، الف، ج ۱، ص ۱۲۲)

۷- از نظر ابن رشد اشتباه شیخ در این است که میان انحای مختلفی که می‌توان به واسطه آنها بر یک شیء دلالت کرد تفاوت نمی‌گذارد. بنابراین، هنگامی که می‌گوییم «حقیقة کذا حقیقة کذا» و هنگامی که می‌گوییم «حقیقة کذا موجود» به شکل‌های مختلفی بر حقیقت واحد دلالت می‌کنیم. (ابن رشد، ۱۳۷۷، ص ۳۱۳) اما به راستی اگر از گزاره اول صرفاً همانگویی را در نظر داشته باشیم و از گزاره دوم وجود خارجی را، آیا باز هم این دو گزاره بر حقیقت واحدی دلالت می‌کنند؟

۸- ابن سینا همچنین تأکید دارد که ماهیت نمی‌تواند سبب وجود باشد: (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۷۵) همچنین، نگاه کنید به: (ابن سینا، ۱۳۸۳، الف، ج ۳، ص ۴۱)

۹- شیخ در *الهیات سفا* این نکته را با تفصیل بیشتر مورد بررسی قرار می‌دهد. در آنجا می‌گوید اگر وجود عارض بر ماهیت شود یا به واسطه ذات ماهیت است و یا به واسطه امری خارج از آن. اما اگر وجود از ذات ماهیت باشد، ماهیت باید قبل از آن موجود باشد و بنابراین، وجود باید به واسطه امری خارج از ماهیت باشد و در نتیجه ماهیت نیز باید معلول باشد. (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۷۰) همچنین، نگاه کنید به: (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۱۸۵)

۱۰- فلیس الوجود جنسا و لافصلا بل هو محمول لازم والحد لا یعطیه لأنه یعطی الاجناس و الفصول فقط، بل البرهان یعطیه، لأن البرهان هو معطى اللزومات التی لیست داخله فی الحد. فإن البرهان المعطى للوجود یعطى وجود مجهول الوجود مطلقاً أو مجهول وجوده للشیء. و هذه کلها لوازم خارجة عن الماهیة. فلا البرهان یطلب ما هو داخل فی الحد لأن ذلك بین بنفسه و لا الحد یعطى ما هو مطلوب لبرهان لأن ذلك خارج عن جوهر الشیء. (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۵۱۳)

- ۱۱- به عنوان مثال در *المباحثات* (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۵۴): «الوجود عرض فی الاشياء التي لها ماهيات يلحقها الوجود- مثلاً المقولات العشر...» یا در *التعليقات* (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۸۶): «الماهيات كلها وجودها من خارج و الوجود عرض فيها.»
- ۱۲- مثلاً در کتاب *النفس شفا* «و ليس الجوهرى و الجوهر واحدًا. و لالعرض بمعنى العرضى الذى فى ايساغوجى هو العرض الذى فى قاطيغورياس.» (ابن سینا، ۱۹۵۶، ص ۲۰)
- ۱۳- همچنين (رک: ص ۲۷۲)
- ۱۴- ابن سینا در انتهای این متن شرایط واحد را نیز همچون وجود می‌داند و می‌گوید واحد نیز عرض است اما عرضی که ذاتی نیست و جنس فصل نیست. وحدت نیز همچون وجود جزء ماهیت اشياء نیست. او در *الهیات شفا* و از قول «اصحاب عدد» می‌گوید: إن الوحدة طبيعة غير متعلقة فی ذاتها بشيء من الاشياء، و ذلك لأن الوحدة تكون فی كل شيء، و تكون الوحدة فی ذلك الشيء غير ماهية ذلك الشيء. (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۰۵)
- شیخ در همین مقاله می‌گوید: «فبين أن الوحدة حقیقتها معنى عرضی و من جملة اللوازم للأشياء» (همان، ص ۱۱۷) بنابراین، میان واحد و موجود از یک طرف و ماهیت از طرف دیگر تمایز مشابهی برقرار است:
- ففرق إذاً بین ماهیة يعرض لها الواحد و الموجود و بین الواحد و الموجود من حيث هو واحد و موجود. (همان، ص ۳۶۷)
- ۱۵- «و أما إن كان من المعقولات الثواني و هی المعقولات التي وجودها فی الذهن فقط، فذلك ليس يمتنع.» (ابن رشد، ۱۳۷۷ الف، ص ۱۰) با توجه به اینکه ابن رشد از معقول ثانی فلسفی یا منطقی بودن وجود سخن نمی‌گوید تعیین نوع آن از نظر او دشوار است؛ چراکه از یک طرف موضوع «وجود» است که نمی‌تواند جز معقول ثانی فلسفی باشد و از طرف دیگر، ابن رشد از عبارت «وجودها فی الذهن فقط» استفاده می‌کند که بیشتر ناظر بر معقول ثانی منطقی است.
- ۱۶- «فإن أحد ما عدنا أنه ينطلق عليه اسم الموجود هو هذا المعنى، و هو مرادف للصادق. لكن هذا المعنى و المعنى الذى به يدل على الذوات المنفردة متباينان جداً.» (ابن رشد، ۱۳۷۷ الف، ص ۱۰)
- ۱۷- «إنما غلط ابن سینا أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق فى كلام العرب و كان الذى يدل على الصادق يدل على عرض، و لابد، بل فى الحقيقة على معقول من المعقولات الثواني؛ أعنى المنطقية ظن أنه حيث ما استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى و ليس الأمر كذلك.» (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۲۱۱)
- ۱۸- «لأن اسم الواحد انما يدل منه على سلب و هو عدم الانقسام و قد غلط ابن سینا فى هذا غلطاً كثيراً فظن أن الواحد و الموجود يدلان على صفات زائدة على ذات الشيء.» (ابن رشد، ۱۳۷۷ الف، ص ۳۱۳)
- ۱۹- «أن الواحد بالعدد و الوحدة العددية إنما هو شيء تفعله النفس من أشخاص الموجودات.» (ابن رشد، ۱۳۷۷ الف، ص ۱۰۳)
- ۲۰- علیرغم اینکه بررسی اشکالات ابن رشد در این مجال نمی‌گنجد، چند نکته را باید یادآور شویم. اول آنکه همانگونه که از هدف این جستار برمی‌آید، ما بر آن هستیم که درک ابن رشد از عرض بودن وجود در فلسفه ابن سینا به عنوان عرض مقولی را بپذیریم. بر این اساس، هنگامی که ابن سینا وجود را عرض می‌خواند به عرض مقولی نیز نظر دارد هرچند آشکار است که آن را در ابواب ايساغوجی و برهان نیز عرض می‌داند. نکته دوم آنکه علیرغم این اتفاق نظر با ابن رشد، اشکالات ابن رشد را چندان وارد نمی‌دانیم؛ چراکه معتقدیم تمایز میان وجود و ماهیت در فلسفه ابن سینا در واقع دو جنبه از معنای وجود را که در اندیشه یونانی از یکدیگر تفکیک نشده بودند، به درستی از هم متمایز ساخت، درحالی‌که وجود در اندیشه یونانی شامل هر دو وجه (۱) وجود خاص یک شیء یعنی آن شیء بودن آن (الف بودن الف و ب بودن ب) و (۲) وجود خارجی شیء یعنی اثبات آن در خارج می‌شود، این دو وجه وجود در اندیشه فیلسوفان مسلمان از یکدیگر متمایز می‌شود. سخن ابن سینا از تمایز وجود اثباتی و وجود خاص در واقع به همین تمایز دو وجه وجود اشاره دارد. اگر از موارد اندکی که در آن‌ها ممکن است بتوان گفت فلسفه یونانی به این تمایز توجه کرده است (به عنوان مثال در افلاطون و بیشتر در ارسطو) بگذریم، فلسفه یونانی به طور کلی بر این تمایز تأکید نمی‌کند و هر دو وجه فوق را همزمان در معنای وجود یک شیء در نظر می‌گیرد. با تفکیک این دو وجه در فارابی و سپس ابن سینا، معنای اول یعنی وجود خاص هر شیء در ماهیت تجلی می‌یابد و معنای دوم در وجود. ابن رشد به این نکته توجه نکرده است که به هر حال این تمایز به خودی خود تمایزی قابل دفاع است. نکته سوم که در تأیید ابن رشد است آنکه وجودشناسی ارسطویی به‌گونه‌ای که توسط فیلسوفان مسلمان مورد تفسیر قرار می‌گیرد قادر به هضم این تمایز نیست؛ چراکه بر اساس این تفسیر، همانطور که مثلاً ابن رشد تصریح می‌کند، (رک: ابن رشد، ۱۳۷۷ الف، ص ۱۲۸۰)، وجود چیزی شبیه جنس مقولات است و مقولات در واقع به عنوان اقسام موجودات در نظر گرفته می‌شوند. در این حالت است که درک وجود به عنوان عرض مقولات که خود شبیه اقسام وجود هستند محال می‌نماید. مشکل ابن رشد آن نیست که عرض ابن سینا را عرض در مقابل جوهر می‌فهمد؛ چراکه چاره

دیگری ندارد. به نظر او اگر وجودی که ابن سینا آن را عارض بر ماهیت می‌داند، وجود به معنای صادق (در تمایز با آنچه او دلالت جنسی وجود می‌خواند (همان، ص ۱۲۸۰) باشد، دیگر جایی برای این همه شک باقی نخواهد ماند. (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۲۲۶) مشکل ابن رشد تلاش او برای فهم عرضی بودن وجود صرفاً در چارچوب اصطلاحات ارسطویی و البته نحوه فهم مسأله است.

۲۱- الوجود من صفات الشیء و کون وجوده معلولاً من شیء آخر أو ممکناً أو بحیث یلزم عنه غیر، لیست من الاعتبار. (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱)

۲۲- علیرغم این موضوع، مواردی هست که در آن وجود مضاف خوانده می‌شود. مثلاً: در اشارات (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۱۲۱): فالوجود معنی مضافاً الی حقیقتها.

۲۳- فان الحد إنما ینبئ علی أمور داخله فی ماهیة المحدود، و الموجود... لیس منها فلیس الوجود جنساً و لافصلاً بل هو محمول لازم. (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۵۱۳)

۲۴- شیخ در التعلیقات (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۸۰) می‌گوید: «اللازم لا تدخل فی الحقایق بل تلزم بعد تقوم الحقایق.»

۲۵- «و معنی اللازم آن یلزم شیء عن شیء بلا واسطه شیء أو یلزم شیء شیئاً بلا واسطه شیء أو یلزم شیء شیئاً بلا واسطه.» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۸۰)

۲۶- شیخ در اشارات (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۱۲۶) و در اشاره به «عرضی لازم غیر مقوم» می‌گوید:

و أمّا اللازم الغير المقوم، و یخص باسم اللازم و إن كان المقوم أيضاً لازماً، فهو الذی یصحب الماهیة و لا یكون جزءاً منها.

۲۷- به عنوان مثال:

إن الجنس یحمل علی النوع علی أنه جزء من ماهیته، و یحمل علی الفصل علی أنه لازم له لا علی أنه جزء من ماهیته. (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۳۵)

منابع و مأخذ

ابن رشد، ابو ولید محمد بن احمد، (۱۳۷۷ الف)، تلخیص کتاب مابعدالطبیعه، تحقیق و مقدمه: عثمان امین، تهران، حکمت.

ابن رشد، ابو ولید محمد بن احمد، (۱۳۷۷ ب)، تفسیر مابعدالطبیعه، تهران، حکمت.

ابن رشد، ابو ولید محمد بن احمد، (۱۹۹۳)، تهافت‌التهافت، مقدمه و تعلیق: محمد العریبی، بیروت، دارالفکر.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۱)، المباحثات، قم، بیدار.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶)، الهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳ الف)، الاشارات والتنبیها، مع شرح الخواجه نصیرالدین طوسی و المحاکات لقطب الدین رازی، محقق: کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳ ب)، الهیات دانشنامه علایی، مقدمه و حواشی محمد معین، تهران، دانشگاه بو علی سینا.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۹۱)، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا برهان شفاء، ترجمه و تفسیر: مهدی قوام صفری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ الف)، التعلیقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ب)، *الشفاء (المنطق)*، تحقیق: سعید زاید و ...، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۹۵۶)، *النفوس من کتاب الشفاء*، پراگ، المجمع العلمی التشکوسلوفاسکی
ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۹۸۰)، *عیون/الحکمة*، مقدمه و تحقیق: عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، بیروت، دارالقلم.

فارابی، ابونصر، (۱۴۱۳)، *الاعمال الفلسفیه*، مقدمه، تحقیق و تعلیق: جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل.
فارابی، ابونصر، (۱۹۸۶)، *کتاب الحروف*، مقدمه، تحقیق و تعلیق: محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.