

مقایسه تطبیقی برخی مبانی نظام‌های فلسفی سینوی، رشدی و صدرایی

در پرتو بررسی انتقادات ابن رشد به ابن سینا

سعید رحیمیان

مقدمه:

نزد غالب مستشرقان ابن رشد (۵۲۰ هـ - ۵۹۵ هـ - ۱۱۲۶ م. - ۱۱۹۸ م.) به عنوان خاتم فلاسفه اسلام و عرب مطرح است به نحوی که پس از وی فیلسوفی طراز اول و صاحب سبک و مکتب پرداز سراغ ندارند و از آنجا که در جهان اسلام و عرب شاگرد برجسته‌ای نداشته و مکتب وی نیز امتداد نیافته، نتیجه گرفته‌اند که «تهافت الفلاسفه» غزالی ضربه‌ای جبران ناشدنی به فلسفه اسلامی وارد ساخت که حتی «تهافت التهافت» ابن رشد نیز نتوانست از منکوب و مطرود شدن فلسفه و انقطاع نسل فیلسوفان در جوامع مسلمان و عرب جلوگیری کند. شاید این قضاوت تا حدی در مورد جهان عرب و بخشی از جهان اهل سنت، واقع‌بینانه باشد اما یقیناً در بین شیعیان و نیز بلاد غیر عرب نژاد با ظهور دانشمندان و فلاسفه‌ای چون خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ اشراق، میرداماد، صدرالمতألهین، سبزواری و... مانند ایشان قضاوتی ناروا محسوب می‌شود. همچنانکه در بخشی از جهان اهل تسنن نیز با ظهور دانشمندان سنی مذهب از مکتب فلسفی شیراز و اصفهان صحت ندارد. اما هر چه باشد ظهور و افول مکتب ابن رشد در قرن ششم هجری با

سابقه و پیشینه‌ای که مکتب فلسفی، اندلس بخصوص در نزد اساتیدش ابن باجه و ابن طفیل داشته، پدیده‌ای در خور توجه و اهمیت می‌باشد. اهمیت مطلب از آنروست که نهضت ابن رشد آخرین دفاعیات مکتب ارسطو در بین فلسفه اسلامی و فلاسفه مسلمان را ارائه نموده و به منزله آخرین نفسهای این مرام در نوع اصیل و ناب و دست نخورده‌اش در بلاد مسلمان بود؛ دفاعیاتی که مقبول فیلسوفان اسلامی قرار نگرفت و ایشان با سکوت خود و تداوم سنت فلسفی سینوی و مکتب ابن سینا و فارابی که ملهم از معارف و حیانی فلسفه دینی با استمداد از طرز بیان و نحوه تعبیر مکتب نوافلاطونی بود و با دخیل دانستن عنصر اشراق و تکیه بر علم حضوری و در مواردی استناد به ذوق و قریحه عرفانی عملاً - هر چند نه به تصریح - رای به لزوم طرد و برکناری فلسفه جامد ارسطویی دادند؛ هر چند که بخاطر شرافت لقب معلم اول و نیز به جهت احترام خاصی که ائولوژیای فلوطینی که با نام ارسطو به بلاد اسلامی آمده بود داشت، هیچگاه شخص ارسطو و تعالیم نوافلاطونی منسوب به او را که پذیرفته بودند، در معرض حمله قرار ندادند.

ابن رشد که باید او را چنانکه اروپاییان نامیدند، بیشتر «شارح» دانست تا فیلسوف، با توجه به ارادت و ستایش بیش از حدی که نسبت به ارسطو روا می‌دارد به

سحوی که او را نماینده عالی دانش بشر و حد نهایی عقل انسانی و عقل کامل و مانند آن می‌داند^۱ و با این پیش فرض که فیلسوفانی مانند ابونصر فارابی و ابن‌سینا از تعالیم فلسفی (وی فلسفه را مرادف با نظام ارسطویی می‌پندارد) منحرف شدند و تعالیم ارسطو را وارونه جلوه داده‌اند، به احیای مکتب اصیل مشایی ارسطو همت گماشت و در دو جبهه اصلی فعالیت کرد:

الف - احیای آثار ارسطو با آثاری همچون ۱- شرح و تفسیر مابعدالطبیعه و برخی آثار ارسطو (در دو سطح متوسط و تفصیلی) ۲- تلخیص اکثر کتب ارسطو مثل تلخیص مابعدالطبیعه، السماء و العالم، کتاب النفس و ... که غالباً با تقریری نو توسط خود ابن رشد همراه است.

ب - دفاع از فلسفه (یعنی نظام ارسطویی) در برابر حملات متکلمان و اهل شریعت و سعی در ایجاد الفت و همدلی حکمت و شریعت که با نگارش کتابهایی همچون تهافت التهافت در رد شبهات غزالی که در ضمن آن گاه با غزالی هم‌نوا شده و ایرادها را متوجه تعبیر سینیوی از فلسفه دانسته و ساحت فلسفه ارسطویی را از ورود آنها پاک می‌داند و گاه سعی در حل شبهات غزالی دارد و نیز با نگارش کتابهایی چون «فصل المقال» و «الکشف عن مناهج الادلة» در صدد تبیین ارتباط بین حکمت و شریعت و ایضاح عدم تنافی دین و فلسفه برآمده است. هر دو بعد مکتب او در اروپا مورد توجه قرار گرفت و شرح او نیز بر آثار ارسطو به خاطر دقت و نظارت او در حین نگارش به شرح‌های ثومفراستوس، اسکندر و تامسطیوس و رسالات یحیی بن عدی نحوی و .. مورد استقبال قرار گرفت^۲ و در نتیجه اغلب آثار وی ترجمه شد و هم تعبیر و برداشتی که در اروپا از نظریه او در فصل المقال تحت عنوان «حقیقت دوگانه» به عمل آمد و به ذوق فلاسفه و مدرسین که با کلیسا درگیر بودند خوشایند آمد.^۳ بدین ترتیب تا سالها نحله‌ای به نام رشدیون (Averroism) در بین مدارس فلسفی اروپا پانداوم یافت؛ همچنانکه معارضان فراوانی نیز از متألّهان و فلاسفه اروپایی در مقابل این مکتب قرار گرفتند.^۴ اما چنانکه گفتیم در بین فلاسفه اسلامی مکتب او مورد اعتنا واقع نشد.

تفاوت‌های دو مکتب سینیوی و رشدی که از شاخه‌های فلسفه مشایی اسلامی قلمداد می‌شوند، از رهگذر خرده‌گیری‌های ابن رشد بر ابن سینا در جای جای آثارش عبارتند از:

الف - تفاوت‌های روشی و منهجی:

۱- روش فعال، کربستی و استفادی ابن‌سینا در برابر روش شرح کرایانه و تقلیدی ابن‌رشد مبنی بر اعتقاد و مطلق او.

جوزجانی از شاگردان ابن‌سینا نقل می‌کند که از وی خواستم بر آثار ارسطو شرح بنگارم وی ابا کرد و گفت من شارح نیستم ولی اگر کتابی بخواهید می‌نویسم این است که کتاب شفا را نوشت. هر چند که وی در اواخر عمر منصفی ارائه فلسفه‌ای تطبیقی بین حکمتی که آنرا حکمت مشرقیه با مایه‌های اشراقی و ریشه‌دار در مشرق زمین و حکمت مغربیان و یونانیان و داوری بین آنها در کتاب الانصاف شد^۵ و در ضمن آن برخی آثار ارسطو را شرح کرده که در آنچه از شرح او باقی مانده مواردی نقد اصولی بر نظام ارسطویی دیده می‌شود.

۲- اعتقاد ابن سینا به منبع شناختی برای فلسفه غیر از عقل (منبعی نظیر وحی و الهام و اشراق) که بخصوص در آثار نوشته‌های اواخر عمرش نمایان است. ابن رشد جایگاه وحی را تنها در مواضع توقف عقل ارزیابی می‌کند.^۶

ب - تفاوت‌های اصولی:^۷

۱- قول به اصالت جوهر، به تبع ارسطو (در ابن رشد) در برابر قول به اصالت وجود (در فارابی و ابن‌سینا).

۲- قول به فاعلیت تحریکی؛ محرک اول به تبع ارسطو (در ابن رشد) در برابر قول به فاعلیت وجودی و فیض (در ابن‌سینا).

۳- برهان محرک اول و نیز عنایت و نظم برای اثبات مبدأ اول (در ابن رشد) در برابر برهان امکان و وجوب (در ابن‌سینا).

۴- عدم پذیرش قاعده الواحد به تعبیر سینیوی آن (توسط ابن رشد) و اعتقاد بدان قاعده در توضیح نحوه پیدایش کثرت (در ابن‌سینا).

۱- وی در تهافت التهافت گوید: «ان مذهب ارسطو هو الحقیقة المطلقة و ذلك لبلوغ عقله اقصى حدود العقل البشري». برای موارد دیگر ر.ک. ارنست رنان، ابن رشد، ص ۷۱.

۲- ر.ک. ارنست رنان، ابن رشد، ترجمه دکتر زعبیر، صص ۱۸۵، ۲۳۲، ۳۳۱، ۳۶۸.

۳- ر.ک. اتین ژیلسون، عقل و دین در قرون وسطی، ترجمه شهرام بازوکی.

۴- ر.ک. ارنست رنان، ابن رشد، فصل ۲، صص ۲۳۸، ۳۰۱.

۵- رجوع شود به کتاب الانصاف شرح مقالة الکلام، (مندرج در کتاب ارسطو عند العرب) ص ۲۲ تا ۲۵.

۶- ر.ک. فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال.

۷- برخی این موارد در این مقاله به تفصیل شرح داده خواهد شد.

۵- عدم پذیرش جواز اجتماع امکان بالذات با وجوب بالغیر در موجود ممکن (توسط ابن رشد) و پذیرش آن (در ابن سینا).

ج- تفاوت‌های فرعی:

- ۱- نقد ابن رشد بر نظریه زیادت وجود بر ماهیت^۸ (تفسیر مابعد الطبیعه، ج ۱، ص ۳۱۳).
- ۲- نقد وی بر نظریه مساوقت وجود و وحدت (تفسیر مابعد الطبیعه، ج ۳، ص ۱۲۷۹).
- ۳- نقد وی بر نظریه واهب‌الصور و صدور صور جوهری (تفسیر مابعد الطبیعه، ج ۳، ص ۱۴۹۸).
- ۴- نقد وی بر این که صاحب علم طبیعی نمی‌تواند مبرهن کند که اجسام از ماده و صورت تألیف شده‌اند. (تلخیص مابعد الطبیعه، ص ۴۱).
- ۵- نقد بر قول ابن سینا و غیر کافی دانستن آن در نحوه تحریک محرک اول (همان، ص ۱۲۷).
- ۶- نقد بر قول ابن سینا در نحوه حرکت تکراری بواسطه تخیل اوضاع متعدد (همان ص ۱۳۶ و ۱۳۹).
- ۷- پذیرش حرکت در جوهر توسط ابن رشد (تهافت التهافت، ص ۱۶۷ و ۱۷۲).

۸- پذیرش اتحاد عاقل و معقول توسط ابن رشد در عقول انسانی (تهافت‌التهافت، ص ۱۸۰).
ما در ارزیابی نقادها و خرده‌گیریهای ابن رشد و ابن سینا و مقایسه و تطبیق سه مکتب مورد نظر بدین نتیجه رسیده‌ایم که: ابن رشد به آن اندازه که در فهم مکتب ارسطو زحمت کشیده و به تأمل و تدقیق پرداخته در فهم مکتب ابن سینا تلاش چندانی به عمل نیاورده است و در بعضی مباحث از اصل با سوء فهم و تعبیری ناروا مرام ابن سینا را درک و دنبال نموده و مورد انتقاد قرار داده است.
نتیجه دیگری که از این بحث به دست آمد، اصالت فلسفه اسلامی است (که در ضمن یکی از نکات پایانی همین بحث آنرا بیشتر توضیح خواهیم داد).

همانطور که از مقایسه‌ای که در هر مورد با مکتب حکمت متعالیه به عمل آمده واضح گردیده که این مکتب علاوه بر حل اغلب شبهات اصلی مربوط به مفاهیم مشابهی در تعمیق، تدقیق و تنظیم آن مفاهیم و نوآوری در آن زمینه‌ها موفق بوده است.

روش بحث:

روال بحث چنین است که: ابتدا نقد و خرده‌گیری ابن رشد بر ابن سینا از لابلای آثار وی نقل و شرح

می‌شود، سپس موضع ابن سینا از آثار او تشریح شده و در موارد قابل دفاع به حل و رفع اشکال ابن رشد پرداخته شده و آنگاه برای ترسیم سیر تاریخی مسئله مذکور در آخرین نظام فلسفی اسلامی تدوین شده در قرن یازده هجری، یعنی حکمت متعالیه که توسط صدرالمتألهین بنیانگذاری شده، با استناد به آثار او به تحولات راه یافته در این زمینه و تشریح عقیده حکمت متعالیه در زمینه مزبور پرداخته می‌شود.^۹

فصل اول

۱- زیادت وجود بر ماهیت

یکی از انتقادات اساسی که ابن رشد به فلسفه ابن سینا گرفته و آنرا انحراف از رای قدمای اهل فلسفه و بخصوص ارسطو می‌داند، قول به زیادت و عروض وجود بر ماهیت است که گاه با تعبیراتی تند این سخن ابن سینا را محکوم نموده و مورد طعن قرار می‌دهد. وی این انتقاد را در جای جای آثارش از جمله تهافت‌التهافت در تلخیص مابعد الطبیعه و تفسیر مابعد الطبیعه تکرار می‌کند و چندین تالی فاسد را برای آن ذکر می‌نماید.

معانی موجود از دیدگاه ابن رشد

وی در تلخیص مابعد الطبیعه چهار معنی اصطلاحی و یک معنی لغوی را برای وجود بدین نحو ذکر می‌کند:

الف - معنی لغوی

معنی لغوی آن همانا پیدا شدن و با قدری تعمیم و توسعه، پیدایش است وجود و وجدان (مثلاً در وجدت الضالّة) از یک ریشه و یک معنی نزد جمهور برخوردارند. بدین معنی موجود حالتی است که نسبت به ما (فاعل شناسا) برای شیء عارض می‌شود.^{۱۰}

ب - معانی اصطلاحی

۱- مفاد هلیه بسیطه: معنایی ذهنی که بر رابطه

۸- دلیل این که ابن رشد تفاوت را فرعی ارزیابی نمودیم آن است که پس از تفحص و تأمل واضح می‌شود که این انتقاد ناشی از سوء تفاهمی از طرف ابن رشد بوده و در واقع بین رای او و ابن سینا تفاوت چندانی نیست.

۹- در مورد اهمیت چنین مباحث تطبیقی ر.ک. توشیهکوایزوتسو، بنیاد حکمت سیزواری، ترجمه دکتر مجتبی، ص ۱۴. مؤلف خود نیز در این اثر مواردی از فلسفه مقایسه‌ای ارائه نموده است، از جمله ر.ک. ص ۳۸ و ۹۷.

۱۰- تلخیص مابعد الطبیعه، ص ۹. می‌توان به بیان دقیقتر وجود به این معنا را صفتی بین بین (بین فاعل شناسا و شیء مورد شناسایی) دانست.

وجودی محمول «موجود» با موضوعی خاص با نظارت به خارج و لحاظ آن دلالت دارد. موجود و وجود بدین معنی معقول ثانی منطقی است که محل تحققش همان قضیه است. ابن رشد این معنی را با «صادق» مترادف می‌داند. و هوالذی فی الذهن علی ماهوعلیه خارج الذهن کقولنا: هل الطبیعة موجودة^{۱۱}. موجود بدین معنی لفظی مشترک بوده و بر همه مصادیق خود علی‌السویه حمل می‌شود؛ مثل «الهیولی موجودة» و «الشجر موجود» «الحجر موجود» «العقل موجود» و سپس از قطع به آن نوبت سؤال از ماهیت (ماهو حقیقی) می‌رسد. پس وجود بدین معنی اولاً امری ذهنی بوده و ظرف تحققش ذهن است و ثانیاً همواره در قضایا مجال ظهور پیدا می‌کند، نه در مورد ذوات مفرده.

۲- وجود یا موجود به عنوان مقسم مقولات عَشْر: همان موجودی است که در هر چیز در مقابل عدم آن قرار می‌گیرد و امری مشکک (مفهومی) می‌باشد.^{۱۲} به لحاظ تقسیم این معنی از موجود به جوهر و اعراض عین ماهیات نیز هست و بدانها حمل می‌شود و بنابر این در ذوات مفرده نیز قابل لحاظ است. الموجود در الجوهر موجود و یا العقل موجود و ... همه از این سنخ است و نه به تواطی یا اشتراک لفظی بلکه به نحو تقدیم و تأخیر بر مصادیق خود حمل می‌شود: «الذی یقابله العدم... و یقال بتقدیم و تأخیر علی المقولات العشر»^{۱۳} و این معنی از وجود را به منزله جنس برای مقولات عشر محسوب می‌کند و آنرا بنا ذات و شیئیت افراد مترادف می‌یابد.

۳- وجود و موجود به معنی نسبت در قضیه و رابطه وجودی که در هر گزاره به کار می‌رود و محمول را به موضوع ارتباط می‌دهد؛ با قطع نظر از واقع خارجی مطابق قضیه و صرف نظر از صدق و کذب آن: «النسبة التي تربط المحمول بالموضوع فی الذهن»^{۱۴}.

موجود به معنی مابه‌ازای موجودیت در خارج یعنی حقیقت وجود و هویت هر صاحب هویتی چه تصور بشود یا نشود^{۱۵} و به این معنی طبعاً قابل حمل یا به کارگیری در گزاره‌ها نیست.

آنچه در ما نحن فیه به نظر ابن رشد مهم است، همان دو معنی اول است (وجود به این هر دو معنی بر مقولات عشر صادق است) همین موجود به معنی صادق (مفاد هلیه بسیطه و معقول ثانی منطقی) و محمول به تواطی بر مصادیق مختلف و موجود مقابل عدم و مقسم مقولات عشر و محمول به تشکیک بر آنها.

حال وی پس از گزارش رای ابن سینا مبنی بر زائد و

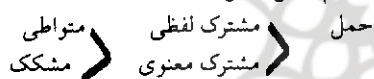
عرض دانستن موجود بر ماهیت است بدین تقریر: «فقالوا لو كانت لفظة «الموجود» تدل علی الذات لكان قولنا فی الجواهر انه موجود خلفاً من القول»^{۱۶}

(گفته‌اند اگر لفظ موجود بر ذات دلالت کرده [و عین ذات و ماهیت شیء باشد] می‌بایست این سخن که: الجوهر موجود خلف و تکرر گویی محسوب شود) او سپس بر طبق تقسیم بندی خود، انتقادی را بدین مضمون مطرح می‌کند که: اینجا در واقع بین دو معنی وجود خلط شده و متوجه نشده‌اند که موجود که بر «الجواهر» حمل می‌شود از سنخ معنی اول است.^{۱۷} وی آنگاه نقد اساسی خود بر نظریه مزبور را ضمن سئوالی بدینسان طرح می‌کند:

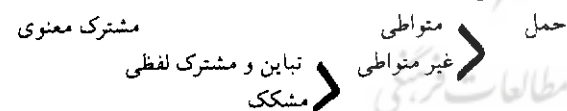
اگر موجود بر عرضی در شیء دلالت کند - آنچنان که ابن سینا به تکرار مطرح کرده - می‌پرسیم: آیا مقصود از عرض در اینجا چیست؟ پاسخ از دو حال خارج نیست. یا این عرض از اعراضی است که از معقولات ثانی (منطقی)^{۱۸} است که موطن آن تنها در ذهن است یا آن که از معقولات اولیه است. در این صورت اخیر

۱۱- همان، ص ۸ و تهافت التهافت، ص ۳۰۲.

۱۲- وجود از نظر ارسطو امری تشکیکی است اما در نزد فلاسفه ما تشکیک و مفهوم مشکک سنخی از مشترک معنوی است؛ یعنی تقسیم حمل چنین است:



حال آن که در نزد ارسطو تقسیم به نحو دیگری مطرح است. یعنی



از نظر ارسطو هر چیز که بر بیش از یک مقوله حمل شود، خود، مقوله نیست. بنابر این یا مشترک لفظی است یا مشکک (اگر بطور مساوی حمل بر مصادیق نشود مثل علیت) (مأخوذ از تقریرات درس فلسفه یونان دکتر اعوانی)

۱۳- تلخیص مابعدالطبیعه، ص ۹، (تهافت التهافت (تحقیق بویز)، ص ۳۰۲ و ۳۰۳).

۱۴- تلخیص، ص ۹.

۱۵- همان، ص ۸.

۱۶- همان، ص ۱۰.

۱۷- همان، ص ۱۰.

۱۸- با این که ابن رشد در متن تلخیص کلمه معقول ثانی را مطلق به کار می‌برد، اما در زمان او تفکیکی بین دو معنی معقول ثانی (منطقی و فلسفی) شناخته نشده بود. وی در موضعی از تفسیر مابعدالطبیعه خود در این مورد چنین می‌گوید:

«... انما اراد بذلك ان اسم الموجود یقال علی المعقولات الاول و علی المعقولات الثوانی و هی الامور المنطقیه» (ج ۱، ص ۳۰۶) که دل بر همان است که در متن بدان اشاره کرده‌ایم.

توضیح قول ابن سینا^{۲۲}

اگر انتقادات ابن رشد را با بیانات ابن سینا بسنجیم درمی یابیم که وی آشنایی صحیحی با مرام ابن سینا در این زمینه ندارد و طبعاً انتقادات وی وارد نیست^{۲۳} و غفلت عمده ابن رشد در تمایز بین دو امر: عرض و عرضی (عرض باب کلیات خمس از عرض باب مقولات عشر) و نیز عدم تمییز بین معقول ثانی فلسفی از معقول ثانی منطقی می باشد. توضیح مطلب آن که:

تفاوت بین عرض و عرضی

برخی انتقادات وارد شده بر ابن سینا مانند اشکال تسلسل، هنگامی وارد است که مقصود از عروض وجود بر ماهیت را عروض مقولی و در ظرف خارج به نحو عروض مقولات عشر محسوب داریم حال آن که به تصریح خود ابن سینا در منطق اشارات، چنانکه خواهیم آورد، مقصود از عرضی و زاید بودن وجود بر ماهیت، عرضی باب ایساغوجی و کلیات خمس است نه عرض باب قاطیغوریاس و مقولات عشر. وی در منطق نجات به تفاوت بین این دو معنی در فصلی تحت عنوان «فصل فی العرضی» اشاره دارد:

«اما العرضی فهو کل ما عدنا ممالیس بذاتی و قد یغلط فیہ فیظن انه العرضی الذی هو ما قابل للجوهر الذین سندکرهما بعد و لیس کذلک فان العرضی قدیکون جوهرأ ما کالابیض و العرض

ضرورتاً باید یکی از مقولات نه گانه از اعراض باشد و در این صورت نمی باید بر جوهر قابل حمل باشد چنانکه نمی توان گفت جوهر، سفیدی است همچنان که آنرا نباید بتوان بر هشت عرض دیگر نیز حمل نمود چنانکه نمی توان گفت سفیدی حرارت است؛ حال آن که هر دو تالی، فاسد است و باطل. اما اگر از سنخ مقولات ثانیه باشد (مقولاتی که وجودشان فقط در ذهن است)، این شق فی حد نفسه محال و منتنع نیست. چنانکه در شمار معانی وجود معنی اولی (مرادف صادق) را یکی از موارد استعمال لفظ موجود دانستیم لکن این معنی — که دیدیم در ظرف قضایای منطقی حاصل می شود — با معنایی که مورد بحث ماست و بر ذوات منفرد نیز حمل و منطبق می شود کاملاً متفاوت است.^{۱۹} نقد دیگری بر ابن سینا لزوم تسلسل است؛ بدین تقریر که: اگر اسم موجود بر عرض مشترکی بین مقولات دهگانه (خارج از نفس و ذهن) دلالت کند می پرسیم اگر خود این عرض را موجود بدانید (چون موجود را بطور کلی عرض دانسته اید) در این صورت خود این عرض را نیز می بایست متوقف و موجود به عرضی دیگر بدانید؛ هکذا در مورد عرض دوم و تا بی نهایت این توقف و تسلسل لازم می آید.^{۲۰} وی در مبحث ارتباط وحدت و وجود که ابن سینا این دو را زائد بر یکدیگر دانسته، بوعلی را به عدم تظنن به دو دسته از صفات متهم می سازد:

الف — صفاتی که زائد بر ذات شیء اند و جهتی را زائد بر ذات آن می طلبند.

ب — صفاتی که عین ذات اند و جهت ساز نیستند. وی توضیح می دهد: آنگاه که می گوئیم «الف موجود است» و «الف واحد است»، این دو محمول دلالت بر یک امر، اما از دو جهت و از دو نظرگاه دارد، نه بر دو امر متفاوت و زائد بر ذات موضوع و مغایر با آن.^{۲۱} وی چند منشاء و ریشه را برای نظریه زیادت واحد بر موجود ذکر می کند:

- ۱- این که ابن سینا اسم واحد (یا موجود) را از اسماء مشتق یافته و این گونه اسماء را مرکب از جوهر و عرض یا ذات و وصف پنداشته است.
- ۲- معنی واحد را عدم الانقسام و یا معنی موجود را نفی عدم دانسته که طبعاً غیر از ماهیت شیء می باشد.
- ۳- وی پنداشته است که واحد مقول بر همه مقولات همان واحد عددی یعنی مبدأ اعداد است و عدد هم که عرض است؛ لذا معتقد شده که واحد نیز بر عرضی در موجودات دلالت دارد.

۱۹- تلخیص مابعدالطبیعه، ص ۱۰ و ۱۱.

۲۰- نهافت النهافت، ص ۳۴، ۳۵، و تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۱، ص ۳۱۴.

۲۱- تفسیر، ج ۱، ص ۳۱۳.

۲۲- پروفیسور ایزوتسو می گوید: فرق بین ماهیت و وجود بدون تردید یکی از اساسیترین آراء و عقاید فلسفی در تفکر اسلامی است، بدون مبالغه و اغراق می توان گفت که این فرق و تمایز نخستین گام را در تفکر وجودشناسی مابعدالطبیعی در میان مسلمین تشکیل می دهد و بنیادی را فراهم می کند که تمام ساختمان مابعدالطبیعی اسلامی بر آن ساخته شده است (بنیاد حکمت سبزواری، ص ۴۸). وی هر چند سابقه این تمایز را در آثار ارسطو خاطرنشان می سازد (ر.ک. آنالوژیکای دوم، فصل ۷، ۹۲، الف ۲۵-۳۲ و ۹۲-ب. ۴-۱۸) اما نخستین مدون این نظریه به نحو قاطع در فلسفه اسلامی را فارابی در فصوص الحکم (طبع الهی قمشده ای، ج ۲، ص ۵ و ۱۶، حکمت الهی) دانسته و ابن سینا را نیز در پروراندن آن و استنتاج فروع از آن موفق دانسته است. (بنیاد حکمت، ص ۶۱ و ۶۴).

۲۳- جالب این است که این انتقادات ابن رشد و سوء فهم وی به فلسفه کلاسیک اروپای مسیحی (مخصوصاً تومیسیم) نیز راه یافته و توماس آکویناس نیز این تفسیر از رای ابن سینا و انتقاد به او را از ابن رشد به ارث برده است. (بنیاد حکمت سبزواری، ص ۹۷، ۹۹).

حقیقتها لازم او غیر لازم و اسباب وجوده ایضاً غیر اسباب ماهیته مثل الانسانیة قانها فی نفسها حقیقة ما و ماهیته لیس انها موجودة فی الاعیان او موجودة فی الاذهان مقوماً لها بل مضافاً الیها و لوکان مقوماً لها استحال ان یتمثل معناها فی النفس خالیاً عما هو جزء وها المقوم فاستحال ان یحصل لمفهوم الانسانیة فی النفس وجود و یقع الشک فی انها هل لها فی الاعیان وجود ام لا» ۲۵

با دقت در برهان ذکر شده (یعنی علم: به چیستی با جهل به هستی) درمی یابیم که: مسئله عروض و زیادت وجود بر ماهیت امری است در حیطة مفهومی و از حیث ارتباط (ایستمولوژیک) شناخت شناسی بین دو مفهوم وجود و ماهیت نه از حیث ارتباط انتولوژیک و وجودشناسی. چون ابن سینا خود در برخی مواضع بر اتحاد وجود شناختی ماهیت و وجود به اشاره و تصریح سخنانی دارد که مورد غفلت این رشد واقع شده است از جمله این سخن در شفا:

«لکل امر حقیقة هو بها ماهو فللمثلث حقیقة انه مثلث... و ذلك هو الذي ربما سمينا الوجود الخاص فان لفظ الوجود يدل به ايضاً على معاني كثيرة: منها الحقیقة التي عليها الشيء فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء» ۲۶

وی پس از این عبارت بر تغایر مفهومی ماهیت شیء و وجود آن برهان لزوم تکریر و حشو در حمل وجود بر ماهیت را می آورد. بدین ترتیب در ابتدا به اتحاد وجودی و در انتها به تغایر مفهومی آن دو اشارت دارد: نظیر همین امر در تعلیقات به چشم می خورد که:

«کل ذی ماهیة فهو معلول والانیة معنی طاریء علیه فی الخارج... فان حقیقة کل شیء وجوده» ۲۷

که دو عبارت ظاهراً متنافی را با ارجاع یکی به بحث مفهومی و دومی به بحث اتحاد وجودی می توان

اما عرضی هر آن چیزی است که ذاتی (جزء ذاتیات شیء) نباشد و گاه در شناسایی آن اشتباه می شود و می پندارند که این همان عرضی مقابل جوهر است که بعداً آنرا ذکر می کنیم حال آن که چنین نیست چرا که عرضی گاه جوهر می باشد مثل ابیض (که به حمل مواطات بر زید که جوهر است اطلاق می شود) حال آن که عرضی هیچگاه جوهر نخواهد بود مثلاً بیاض (که بر هیچ جوهری به حمل مواطات انطباق نمی یابد).

بنابر این یک تفاوت اساسی آن است که جوهر و عرض اموری نسبی و مستقل از سنجش انسان اند، حال آن که ذاتی و عرضی اموری نسبی اند و وابسته به مقایسه انسان یا هر فاعل شناسای دیگری. لهذا رنگ اگر چه برای زید عرضی است و در عین حال عرض اما برای بیاض ذاتی است (چون جنس بیاض می باشد) و همین معنی است که حاجی سبزواری سروده است.

و عرضی الشی غیر العرض ذاکالبیاض ذلک مثل الابیض و بدین نحو می توان چهار حالت زیر را بخوبی ترسیم و تصویر نمود:

وصف عرض و عرضی مثل رنگ سفید برای انسان (زید) که عرضی است و قابل زوال
وصف عرض و ذاتی مثل رنگ برای سفیدی که جنس آن است.
امر جوهری و عرضی مثل این جسم خاص برای انسان (زید) که در طول زندگی او چند بار مبدل می شود.
امر جوهری و ذاتی مثل جسمی غیر معین برای گیاه (مطلق جسم) که به منزله جنس آن است.

البته اصطلاح دیگر در این باب: عرضی باب برهان است. یعنی هر آنچه که در عروض و حملش بر موضوع نیازمند واسطه در اثبات و تعلیل باشد در مقابل ذاتی باب برهان که اعم است از ذاتی باب ایساغوجی و عرضی لازم که در یک کلام در حملش بر موضوع نیازمند واسطه در اثبات و نیز واسطه در عروض نیست که فعلاً از محل بحث ما خارج است.

ابن سینا خود در خصوص «عروض (و اضافی بودن) وجود بر ماهیت» در منطق اشارات تصریحی دارد که اگر مورد دقت این رشد واقع می شد، بدانسان وی را مورد طعن قرار نمی داد:

اشارة الى الذاتى والمقوم:

«اعلم ان کل شیء له ماهیة فانه انما یتحقق موجوداً فی الاعیان او مقصوداً فی الاذهان بان یکون اجزائه حاضراً معه و اذاکان له حقیقة غیر کونه موجوداً با حدالوجودین غیر مقوم به فالوجود معنی مضاف الی

۲۴- منطق نجات، به تحقیق دانش پژوه، چاپ دانشگاه تهران، ص ۱۲.

۲۵- منطق اشارات (با شرح خواجه): مطبعه حیدری، ج ۱، ص ۴۳ و ۴۴. در این زمینه دکتر مهدی حائری در کتاب متافیزیک بیانی مبسوط تحت عنوان «رابطه وجود و ماهیت در فلسفه ابن سینا ارائه نموده است. همچنین رجوع شود به بنیاد حکمت سبزواری، فصل ۶ «آباد وجود یک عرض است؟».

۲۶- الهیات شفا، ص ۳۱.

۲۷- تعلیقات، ص ۱۸۵. همچنین رجوع شود به المباحثات، ص ۲۷۹ و ۲۸۰، انتشارات بیدار. جواب خواجه نیز به اشکال فخر بر متن بوعلی متضمن تصریح بر اتحاد وجودی آن دو می باشد. ر.ک. شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۹.

هماهنگ دانست. شیخ در اثر دیگر خود شرح اثولوجیا ضمن نفی امکان به معنی ماهوی از وجود ماهیت موجود صریحاً اظهار می‌دارد:

«بل وجود تلك الماهية ليس الانفس الوجود و ليس شيئاً يلحقه الوجود...»

بلکه وجود این ماهیت همانا نفس وجود است نه این که در واقع امر چیزی باشد که وجود بدان ملحق شده باشد.^{۲۸}

این حقیقت همانست که مرحوم سبزواری به نظم درآورده است.

ان الوجود عارض المہیة تصوراً و اتحاداً ہویة
خواجہ نیز در شرح اشارات چنین آورده است:
ان الوجود لیس بعرض حال فی محل.^{۲۹}

تفاوت معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی:

نقطه ضعف دیگر سخنان ابن رشد در عدم تصویر معقول ثانی فلسفی به عنوان وصفی که هر چند ما بازاء و مصداقی (نظیر آنچه مقولات عشر واجد می‌باشند) ندارد اما منشاء انتزاع در خارج دارد، و به عبارتی دیگر اوصافی که عروضشان در ذهن است و اتصاف موصوف به آنها در خارج. بدین ترتیب این مفاهیم یک پا در عالم ذهن دارند و پای دیگر در عالم خارج. یادآور می‌شویم در انتقادی که ابن رشد بر ابن سینا وارد آورد، چنین گفت که یا لفظ موجود را از سنخ مقولات اولی می‌دانید یا از سنخ مقولات ثانوی و در حالت اول لازم‌مآش آن است که در محدوده یکی از مقولات عشر وارد شود و طبعاً بر سایر مقولات حمل نشود و در حالت دوم معنایی تماماً ذهنی پیدا می‌کند و قابل اطلاق بر ذوات منفرد نخواهد بود. حال آن که اگر آنچنانکه خواجہ طوسی (ره) در شرح اشارات برداشت نموده این گونه مفاهیم عامه را از سنخ مقولات ثانی فلسفی (نه منطقی) بدانیم، اشکال ابن رشد بر طرف خواهد شد و هر چند تدوین رسمی این تفکیک ظاهراً از زمان خواجہ شروع شده اما ریشه‌های این فکر در آثار ابن سینا به چشم می‌خورد و قطعاً خواجہ از تألیفات شیخ ملهم شده است؛ بخصوص که خود ابن رشد در موضعی این گونه مقولات ثانیه نظیر وجود و وحدت و... را که از منشاء انتزاع واحد و بسیطی قابل انتزاع اند و طبعاً جهت آفرین نیستند، بخوبی تشریح نموده است.^{۳۰} تأمل در این عبارت اشارات، صحت دیدگاه وجود شناسانه ابن سینا و مقصود وی را از زیادت و عروض وجود بر ماهیت (در ممکنات) واضح می‌سازد:

«کل ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته علی ما اعتبرنا قبل فالوجود غیر مقوم له فی ماهیة و لا یجوز ان یکون لازماً لذاته علی ما بان فبقی ان یکون عن غیره.»^{۳۱}

و به شرح مرحوم خواجہ:

«کل ما لیس بداخل فی مفهوم ذات الشیء فلیس بمقوم له فی ماهیة بل عارض من خارج و کل ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته بان یکون جزء ماهیة او تمام ماهیة فالوجود غیر مقوم له فی ماهیة بل هو عارض له.»^{۳۲ و ۳۳}

و اما اشکال دیگر ابن رشد بر ابن سینا که وی را به عدم تفکیک صفات جهت ساز و غیر جهت ساز و نیز عدم تفکیک واحد عددی از واحد مساوق وجود که از امور عامه است، متهم نموده بود نیز با ملاحظه آنچه که بوعلی از طرفی در مبحث صفات واجب و عینیت صفات با ذات و سلبی بودن صفات واجب آورده^{۳۴} و از طرف دیگر تفتن به این نکته که واحدی که مساوق با وجود و قابل اطلاق بر همه اقسام آن است غیر از واحد عددی می‌باشد^{۳۵} بر طرف می‌شود. در این کلام شیخ باید تأمل نمود که:

«ثم الواحد و الموجود قدیتساویان فیالحمل علی الاشیاء فله وجود «واحد» و كذلك ربماطن ان المفهوم منهما واحد و لیس كذلك بل هما واحد بالموضوع ای کل ما یوصف بهذا یوصف بذاک.»^{۳۶}

که این کلام تصریح در وحدت مصداقی و زیادت مفهوم (چیزی در حد تساوق) بین واحد و موجود دارد که

۲۸- شرح اثولوجیا مندرج در ارسطو عند العرب، ص ۶۱.

۲۹- شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۸۳.

۳۰- تفسیر ما بعدالطبیعه، ج ۱، ص ۳۱۳. شیخ نیز در الهیات شفا مبحث صفات باری تعالی (عینیت صفات با ذات) درباره اقسام مفاهیم توضیح داده است.

۳۱- اشارات، ج ۳، ص ۵۷.

۳۲- شرح اشارات، ج ۳، ص ۵۸.

۳۳- متأسفانه برخی فیلسوفان (یا به عبارت دقیق‌تر، مورخان فلسفه) عرب زبان و غیر عرب زبان ضمن هم‌رأیی با مستشرقان بدون آشنایی کامل با منابع حکمت مشاء و آثار ابن سینا تنها بدین جهت که مذهب ابن سینا مذهبی اجتهادی، گزینشی و ابتکاری بوده آنرا به انحراف از فلسفه، متصف نموده و اشکالات ضعیف ابن رشد را ضرباتی کوبنده تلقی کرده‌اند. (رک. آثار ماجد فخری (ابن رشد، ص ۲۲ و تاریخ فلسفه در جهان اسلام)، سعید شیخ (مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی) و محمد عاطف عراقی (ابن رشد النزعة العقلية).

۳۴- الهیات شفا، ج ۲، ص ۳۶۱ و ۳۶۹.

۳۵- شفا، ج ۱، ص ۱۰۹ در تفاوت وحدت و عددی و عرضی با وحدت جامع بین جواهر و اعراض.

۳۶- همان، ج ۳، ص ۳۰۳.

ابن رشد نیز طالب آن است.

می‌باشد. وی از برخی کلمات شیخ نیز این معنا را استظهار می‌نماید.^{۴۸}

در اینجا با کلامی از وی که با استشهادی مهم از خواجه طوسی در کتاب مصارع المصارع همراه است و حاوی لب کلام وی و نیز اشاره‌ای به رد ایراد امثال ابن رشد در این زمینه نیز می‌باشد، این مبحث را ختم می‌کنیم:^{۴۹}

«و هذا معنى ما قاله المحقق الطوسي* ره فى كتاب مصارع المصارع و هو ان وجود المعلولات فى نفس الامر متقدم على ماهياتها و عند العقل متأخر عنها فلا يرد عليها ما آورده بعضهم من ان تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لانك قد علمت ان المتحقق فى نفس الامراولاً و بالذات ليس الالوجود ثم العقل يتتزع منه الماهية فى حد نفسه و يحتمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود مما هو صفة الماهية بالحقيقة هى الموجودية المصدرية و ما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقى فحال الوجود و الماهية على قاعد تنافى التاصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور.»

خاتمه بحث:

در اینجا به تحولى وجودشناسانه که دیدگاه صدرالمتألهين در این مسئله ایجاد کرده و آنرا به معنایی وجودی (علاوه بر تعلقی) تفسیر نموده اشاره‌ای می‌کنیم: ایشان در دو فصل در اسفار (فصل ۱۶ و فصل ۲۲ جلد

تبیین صدرالمتألهين از محل بحث:

صدرالمتألهين در جلد اول اسفار بخوبی جنبه‌های مختلف مفهومی و مصداقی (شناخت شناسی و وجودشناسی) بحث را از هم جدا کرده و مفهوم وجود و موجود را معقولی ثانی از سنخ فلسفی دانسته و بدین ترتیب گاه با آوردن کلامی از شیخ مقصود او را نیز بخوبی واضح ساخته است. وی در فصلی به دقت به تفاوت بین عرض و عرضی و جوهر و جوهری اشاره نموده و عدم درک آنرا منشاء برخی مغالطات و اشتباهات دانسته است.^{۳۷} او همچنین پیوسته بر لزوم فرق نهادن بین دو معنی از وجود، یعنی معنی مصدری و انتزاعی وجود (موجودیت) که معقول ثانی است از طرفی و معنی حقیقت شیثیت و عینیت از جانب دیگر تأکید دارد.^{۳۸} وی در ضمن مغایرت ماهیت و وجود و اتصاف ماهیت به تحقق و وجود را امری عقلی که فقط در ذهن و به تحلیل ذهنی امکان پذیر است، می‌داند.^{۳۹} هر چند که به تحلیل وی در همانجا نیز وجود از ماهیت و اطوار مختلف آن انفکاک پذیرفته است.^{۴۰} وی سپس نحوه اتصاف ماهیت به وجود در عقل را با توجه به دو نحو اعتبار ماهیت روا می‌داند: یکی ماهیت بماهی هی (با تخلیه از جمیع انحاء وجود) و دوم اعتبار آن با نحوی از انحاء وجود.^{۴۱} او این گونه اتصاف را صرفاً حاصل تحلیل ذهنی می‌داند و با ذکر ادله‌ای که غالباً تنبیهی است، مفهوم وجود را غیر از مفهوم ماهیت دانسته است.^{۴۲} و اگر سخنی از عروض وجود بر ماهیت رفته است، نیز در همین مقام (مقام مفهوم در ذهن و تقرر ابتدایی ماهیت و حمل و توصیف ثانوی آن به وجود) ارزیابی نموده است.^{۴۳}

اما در مقام مقایسه وجود عینی با ماهیت، هرگونه عروض خارجی و واقعی وجود بر ماهیت یا تقوم وجود به ماهیت را مستلزم تناقض یا دور و تسلسل دانسته^{۴۴} و اصولاً در مقام خارج و واقع ماهیت را نفس موجود و متحد با آن (اتحاد و بالعرض یا بالذات) دانسته است و با توجه به مذهب اصالت وجود نسبت بین ماهیت و وجود را اتحادی یعنی اتحاد وجود و ماهیت در خارج توصیف نموده^{۴۵} (نه تعلقی) و تحقق را اولاً و بالذات وصف وجود و ثانیاً و بالعرض وصف ماهیت دانسته^{۴۶} بلکه ماهیت را انتزاعی از وجود و حکایت و عکسی از آن توصیف نموده است.^{۴۷} و این اوج تبیین و تدوین واضح مذهب اصالت وجود است که از منخصات نظام صدرایی

۳۷- اسفار، ج ۲، ص ۲۴۹.

۳۸- اسفار، ج ۱، ص ۸۷ و ۲۲۵ و ج ۲، ص ۲۳۵ و ۳۲۹.

۳۹- اسفار، ج ۱، ص ۵۶.

۴۰- همان، ص ۵۶ و ۴۹.

۴۱- همان، ص ۵۷.

۴۲- همان، ص ۵۹ و ۲۴۵.

۴۳- همان، ص ۶۳.

۴۴- اسفار، ج ۱، ص ۲۴۵، ۲۴۶ و نیز ص ۴۲۶ و ۵۹.

۴۵- همان، ص ۱۰۰.

۴۶- همان، ص ۴۱۵.

۴۷- همان، ص ۴۰۳، ۱۸۸.

۴۸- همان، ص ۶۶، ۶۷.

۴۹- همان، ص ۴۱۵.

*- خواجه در موارد دیگری بخوبی از عهده تبیین ارتباط وجود و ماهیت برآمده است از جمله رجوع شود به شرح اشارات ج ۳ صفحه ۴۰: دلیل حکما بر زیادت وجود بر ماهیت، ص ۲۴۵: تابعیت وجود معلول از ماهیت آن بحسب عقل (نه در خارج) چراکه صفت آن است. صفحه ۴۰: عدم انفکاک ماهیت از وجود (در خارج و واقع) ج ۲ ص ۱۵۱: عدم جواز صدور وجود از ماهیت چراکه ماهیت با تحقق وجود متحقق شود.

اول اسفار) ابتدا زیادت مفهومی وجود بر ماهیت و ادله پنجگانه بر آنرا ذکر می‌کند و سپس اتحاد (بنحو اتحاد امر عینی با مفهوم اعتباری) و عینیت وجود و ماهیت را (در واقع) مبرهن می‌کند.^{۵۰} اما در این بین از زیادت وجود بر ماهیت تفسیری وجودی بر طبق اصالت وجود و فقری بودن وجود ممکنات ارائه می‌دهد (چون مسئله زیادت، تنها مربوط به عالم ممکنات و موجودات دارای ماهیت است) و می‌گوید:

«زیادة وجود الممكن علی ماهیته لیس معناه المباشرة بینهما بحسب الحقیقة کیف و حقیقة کل شیء نحو وجوده الخاص به ... ولاکونه عرضاً قائماً بها قیام الاعراض لموضوعاتها حتی یلزم للماهیة سوی وجودها وجود آخر بل بمعنی کون الوجود الامکانی لقصوره و فقره مشتملاً علی معنی آخر غیر حقیقة الوجود منتزعاً منه محمولاً علیه منبعاً عن امکانه و نقصه کالمشبهات الی یترائی من بزایة نقصانات الضوء و الظلال الحاصلة من تصورات النور و المشهود فی کتب القوم من الدلائل علی زیادة الوجود علی الماهیة و جوه لا یفید شیء منها التغایر بین الوجود و الماهیة بحسب الذهن و المفهوم دون الذات و الحقیقة ... مع ان المطلوب عندهم تغایرهما بحسب الذات و الحقیقة اولاتری ان صفات المبدأ الا علی عندها الحق متغایرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات و الحیثیة لان حیثیة الذات بعینها حیثیة جمیع صفاته الکمالیه»^{۵۱}

ملاحظه می‌شود که صدرالمتهالین (به حسب فحوای این عبارات) معتقد است که برای زیادت وجود بر ماهیت علاوه بر معنای مرسوم و متداول (زیادت مفهومی و تغایر ذهنی آن دو) معنایی دیگر که ریشه در حقیقت وجودی دارد نهفته است. و آن این که: در واقع وجود ممکنات وجود صرف و محض نیست بلکه وجود ناقص محدود و مفتقر است و همین نقصان و ضعف و فقر که برای هر ممکنی به صورت حد وجودی آن درآمده در واقع ریشه و منشاء انتزاع مسئله زیادت و غیریت وجود و ماهیت است (ماهیت در نظرگاه صدرا همان حد وجود است) و از آنجا که منشاء انتزاع یک مفهوم انتزاعی حاکی از واقع خود نیز امری واقعی است (هر چند نه به نحو داشتن ما بازای واقعی نظیر مقولات عشر) بنا بر این زیادت وجود بر ماهیت، واقعی است که مفاهیمی از آن

در ذهن حکایت می‌کنند و سپس در عالم قضایا به صورت موضوع و محمول درآمده است. حاصل آن که ریشه این مسئله در مشتمل بودن وجود امکانی بر معنایی عدمی و غیر وجودی (حد، نقض و ضعف) یعنی «وجود صرف و صرف وجود نبودن» آن (مقید و متعین بودن) می‌باشد، همانطور که نور در طی تنزلات خود حدودی از درجات پایین تر را نیز واجد می‌شود و در مراتب پایینی حد آن یعنی سایه نیز پدید می‌آید. حال ممکن است گفته شود که چه انگیزه‌ای برای بردن مسئله به عالم واقع و به حسب ذات و حقیقت (نه فقط تصور و مفاهیم) داشتن زیادت وجود بر ماهیت دارید با آن که اشکال ندارد که امری واحد منشاء انتزاع چندین امر در عالم ذهن و تعقل باشد (یعنی وجود و ماهیت). صدرا در ذیل عبارت پاسخ می‌گوید که: باید تفاوتی بین واجب الوجود که وجود صرف و صرف وجود است و با این حال از او صفات مختلف انتزاع می‌شود با ممکن الوجود که صرف وجود نیست، موجود باشد و ما تفاوت را در همین جهت می‌دانیم که این تنها صفات واجب الوجود است که در آن تغایر و اختلاف فقط در ناحیه مفهوم و ذهن انسان رخ می‌نماید و در عالم واقع بساطت محض حکمفرماست اما صفات مختلف ممکنات هر چند به نحو معقول ثانی باشد حکایت از نوعی عدم بساطت و رسوخ و نفوذ نقص و ضعف در وجود آنها و نحوه هستی و حدود واقعی آنها دارد که همین منشاء انتزاع صفات عدیده از آنها می‌گردد.^{۵۲}

خلاصه بحث:

انتقاد ابن رشد از سوء تفاهمی در باب کلمه عروض و زیادت ناشی شده که اگر آن را به معنی عرض باب ایساغوجی و نیز صرفاً درعالم مفاهیم تعبیر کنیم اشکال، مرتفع می‌گردد. همچنین توجه به از سنخ معقول ثانی فلسفی بودن مفهوم وجود اشکال را بر طرف می‌سازد صدرالمتهالین نیز ضمن توضیح این نکات: تحلیلی وجودشناسانه برای تبیین چگونگی غیریت و زیادت حد وجود بر وجود ارائه می‌دهد. □

۵۰- اسفار، ج ۱، ص ۲۴۲، ۲۴۵.

۵۱- اسفار، ج ۱، ص ۲۴۲، ۲۴۵.

۵۲- اسفار، ج ۱، همان صفحات.

نمونه‌ای از خط ملاحظه‌شده