

حرکت جوهریه

و

ارتباط آن با مسئله زمان

استاد محمدتقی مصباح یزدی

موجودات جسمانی علاوه بر ابعاد و امتدادات سه گانه محسوسی که حجم آنها را تشکیل می دهند، بُعد چهارمی دارند که مستقیماً به وسیله حس، درک نمی شود بلکه وجود آن با کمک عقل، ثابت می گردد. و آن عبارت است از بُعد زمانی آنها.

خلاف الیائیانی که منکر حرکت بودند) حرکت را منحصر به چهار مقوله عرضی یاد شده می دانستند و حرکت در سایر مقولات، بویژه حرکت در جوهر را محال می شمردند. و دلیل ایشان بر محال بودن حرکت در جوهر، این بود که حرکت حالت و صفتی است که به یک موضوع جوهری ثابت نسبت داده می شود اما اگر خود جوهر دارای سیلان و جریان باشد دیگر موضوعی که بتوان حرکت را به آن نسبت داد نخواهیم داشت، و به دیگر سخن: فرض حرکت جوهری، فرض حرکتی بی متحرک و صفتی بی موصوف است.

این مطلب، مورد قبول فلاسفه اسلامی اعم از مشائبی و اشراقی واقع شد و قرن‌ها به صورت یک مسئله مورد اتفاق تلقی می گردید تا این که صدرالمتهین شیرازی حرکت در جوهر را کشف، و آن را با چند دلیل اثبات کرد و دلیل پیشینیان را مورد مناقشه قرار داد و ضعف آن را بیان کرد.

ما در این مقاله فشرده، نخست یکی از دلایل ملاحظه را بر حرکت جوهریه را بیان می کنیم، دلیلی که ضمناً حقیقت زمان را نیز آشکار می کند، و سپس به نقد دلیل منکران حرکت جوهریه می پردازیم.

دلیلی بر وجود حرکت در جوهر

موجودات جسمانی علاوه بر ابعاد و امتدادات سه گانه محسوسی که حجم آنها را تشکیل می دهند، بُعد چهارمی

مقدمه

قبل از پرداختن به اصل بحث مقدمه کوتاهی را درباره اصل حرکت بیان می کنیم و آن این است:

حرکت معمولاً به «جابه جایی جسمی از نقطه‌ای به نقطه دیگر» گفته می شود، و همچنین تغییر جای اجزای یک جسم، بدون این که مکان کل آن تغییر کند (مانند گردش فرفره به دور خودش) حرکت نامیده می شود، ولی در اصطلاح فلسفی، حرکت، مفهوم وسیعتری دارد به طوری که تغییر رنگ سیب از سبزی به زردی و سرخی «حرکت کیفی»، رشد و نمو درخت از یک نهال نازک تا یک درخت تنومند «حرکت کمی» نامیده می شود و بر این اساس، حرکت به چهار نوع تقسیم می گردد: حرکت انتقالی، حرکت وضعی، حرکت کیفی، حرکت کمی.

ولی باید توجه داشت که هر گونه تغییری را نمی توان به اصطلاح فلسفی، حرکت دانست بلکه برای این که تغییر مکان یا حالت چیزی حرکت نامیده شود دو شرط، لازم است: یکی آن که «دفعی» نباشد بلکه تدریجی و دارای امتداد زمانی باشد؛ هر چند زمانش بسیار کوتاه باشد. دوم آن که تغییر به صورت امتداد قابل تقسیم تا بی نهایت باشد، نه مجموعه‌ای از اتمهای تقسیم ناپذیر (اجزای لایتجزی).

نکته دیگر آن که: امتداد حرکت نباید دارای قطعات بالفعلی باشد، به طوری که نقطه یا نقاط مشخصی در میان آن رسم گردد و گرنه حرکت واحدی نخواهد بود. به دیگر سخن: حرکت واحد، نظیر خط واحد است، نه مجموعه‌ای از پاره خطهایی که دارای نقاط مشخصی باشد.

اکنون با توجه به این نکات، به اصل موضوع می پردازیم:

اشاره‌ای به نظر پیشینیان

فیلسوفان باستانی‌ای که قائل به وجود حرکت بودند (بر

در وجود او و تغییر حال و تکامل یا تنزل، از ضعف معرفت نسبت به آن ذات متعالی است و تفصیل مطلب را باید در مبحث خداشناسی جستجو کرد.

نقد سخن منکرین حرکت جوهریه

در پایان این مقاله به نقد سخن منکرین حرکت جوهریه می‌پردازیم.

چنانکه اشاره شد محور سخنان ایشان این است که اگر ذات جوهر - صرف نظر از اعراض و حالات آن - حرکت داشته باشد خودش عین حرکت خواهد بود حرکتی که متحرک و موصوفی نخواهد داشت، و چنین چیزی محال است.

در پاسخ باید گفت: عوارض و محمولاتی که به اشیا نسبت داده می‌شوند گاهی از «اعراض خارجیّه» هستند که وجود آنها غیر از وجود موضوع می‌باشد، مانند نسبت دادن خنده و گریه به انسان در این دو قضیه: «انسان خندان است»، «انسان گریان است».

چنین محمولات و اعراضی باید دارای موضوع مستقلی باشند که وجود خارجی آنها غیر از وجود عوارض مزبور باشد ولی بعضی از محمولات و عوارضی که به موضوعات نسبت داده می‌شوند از «عوارض تحلیلیّه» هستند نه از «عوارض خارجیّه». و چنین عوارضی وجود مستقلی از موضوعاتشان نخواهند داشت و تعدّد و تغایر بین موضوع و محمول، فقط در ظرف تحلیل ذهنی، حاصل می‌شود و حرکت و سکون، و تغیر و ثبات از این قبیل عوارض می‌باشند. مثلاً وقتی می‌گوییم «فلان جسم، ساکن است» سکون آن، وجودی غیر از وجود خود جسم ندارد؛ یا وقتی می‌گوییم مجردات تامّ، ثابت هستند» ثبات آنها چیزی غیر از وجودشان نخواهد بود. همچنین وقتی می‌گوییم «جوهر جسم، حرکت دارد» لزومی ندارد که حرکت آن غیر از ذات جوهرش باشد، بلکه معنایش این است که وجود جوهر جسمانی عین حرکت و سیلان است و مانند مجردات تامّ، ثابت نیست. بالاتر آن که: وقتی می‌گوییم «رنگ سیب، سرخ است» با این که در این قضیه، «رنگ» موضوع و «سرخ» محمول عارض بر آن است، اما سرخی چیزی غیر از رنگ آن نیست. یا هنگامی که می‌گوییم «رنگ سیب از زردی به سرخی حرکت می‌کند، در ازای این حرکت هم چیزی غیر از خود رنگ متغیر و متحول وجود ندارد. پس چنان نیست که در هر توصیفی میان صفت و موصوف، تغایر و تعدّد خارجی لازم باشد بلکه در بسیاری از موارد، از جمله این مورد: «جوهر جسمانی حرکت دارد» تغایر و تعدّد تحلیلی موضوع و محمول کافی است. □

دارند که مستقیماً به وسیله حسّ، درک نمی‌شود بلکه وجود آن با کمک عقل، ثابت می‌گردد. و آن عبارت است از بُعد زمانی آنها. مثلاً یک بوته گل در روز معینی می‌روید و چندی رشد و نمو می‌کند و شکوفه و گل می‌دهد سپس پژمرده می‌شود و روزی فرا می‌رسد که می‌خشکد و می‌میرد و بدین ترتیب، عمر آن فی‌المثل یکصد روز خواهد بود. پس این مدّت، یک امتداد نامرئی یا بُعد چهارمی از وجود آن است و حقیقت زمان، چیزی جز همین امتداد نیست و سنجیدن رابطه و نسبت بین این نوع امتداد از موجودات دیگر، زمان خاصّ آن را مشخص می‌کند. چنانکه سنجیدن حجم و امتدادات مکانی اجسام با یکدیگر، موجب تشخیص مکان آنها می‌گردد. و تفاوت اصلی بین امتداد زمانی با امتدادات مکانی این است که اجزای بالقوه زمان، به طور توالی و تعاقب به وجود می‌آیند و تا جزئی ناپود نشود جزء دیگری تحقق نمی‌یابد (البته با توجه به این که اجزای هیچ امتدادی به طور قطع مشخص، وجود بالفعل ندارند و لذا آنها را اجزاء بالقوه امتداد می‌نامیم).

بنابراین، زمان از ابعاد و شئون موجودات جسمانی است نه این که طبق پندار عامیانه، ظرف مستقلی باشد که اشیا در آن گنجانیده شوند. و معنای این که زمان از ابعاد موجودات جسمانی باشد این است که وجود آنها دارای امتداد گذرایی است که تا بی‌نهایت قابل تجزیه می‌باشد و هر جزء مفروضی از آن در حال گذر و سیلان و انقضاست و تا نگذرد و ناپود نشود جزء دیگری از آن به وجود نمی‌آید. و به دیگر سخن: وجود هر موجود جسمانی، زمانمند و در حال سیلان و جریان است و اجزاء بالقوه آن تدریجاً موجود و معدوم می‌شوند و این همان است که به لسان فلسفی «حرکت جوهری» نامیده می‌شود و در بسیاری از موارد همراه با تکامل متحرک است مانند حرکت تکاملی نطفه تا حیوان یا انسان تام‌الخلق.

در اینجا ممکن است توهم شود که این زمانمندی و تحقق تدریجی، اختصاصی به موجودات جسمانی ندارد بلکه شامل مجردات و حتی ذات اقدس الهی نیز می‌شود. ولی باید دانست که این تعمیم که بعضی از فیلسوفان توهم کرده‌اند و خدای متعال را نیز موجود قابل تکاملی پنداشته‌اند مانند تعمیم مکان نسبت به همه موجودات، از تخیلات ذهن انسان است که فاقد پشتوانه منطقی و برهانی می‌باشد و وجود مجرد تامّ همچنانکه از داشتن ابعاد مکانی منزّه است، از داشتن بُعد زمانی نیز مبرّی می‌باشد و نسبت وجود خدای متعال به همه مکانها و زمانها مساوی است و از این روست که بر همه چیز و همه جا و همه زمانها به طور یکسان احاطه دارد و توهم نقص

باشند.

۱) منظور فیلسوفان از نسبت دادن وجود و ماهیت به اشیای خارجی، این نیست که هر چیزی دارای دو حیثیت متمایز و انفکاک‌پذیر در ظرف تحقق خارجی است بلکه منظور این است که تمایز و انفکاک این دو حیثیت، تنها در ظرف تحلیل ذهنی، انجام می‌پذیرد. مثلاً هنگامی که از وجود عنصری به نام «اورانیوم» مطلع می‌شویم با این که از یک چیز آگاه شده‌ایم این آگاهی خود را به صورت قضیه‌ای بیان می‌کنیم که دست‌کم از دو مفهوم تشکیل می‌شود و می‌گوییم: «اورانیوم، موجود است» یا «اورانیوم، وجود دارد». در اینجا مفهوم «اورانیوم» از ماهیت خاصی حکایت می‌کند و مفهوم «وجود» از تحقق خارجی آن. و بدین صورت، دو حیثیت برای یک واقعیت، در نظر گرفته می‌شود: یکی حیثیت ماهیت، و دیگری حیثیت وجود، که تعدد و تمایز آنها مخصوص به ظرف ذهن است و گرنه در ظرف خارج، دو امر متمایز (یکی به نام اورانیوم، و دیگری به نام وجود) نداریم.

۲) می‌دانیم که از دوران باستان شکوک و شبهاتی، هم درباره هستی و وجود خارجی اشیا و هم درباره امکان شناخت آنها وجود داشته، و افراطی‌ترین سخن در این زمینه همان است که از گرگیاس نقل شده است: «چیزی وجود ندارد، و اگر وجود داشته باشد قابل شناختن نیست». اینگونه سخنان، نخست وجود خارجی اشیا را هدف نفی و دست‌کم مورد تشکیک قرار داده، و سپس به انکار معرفت یا تردید درباره شناخت حقیقت و ماهیت آنها پرداخته است. پس توجه به دوگانگی بحث ائتولوژی یک و اپیستمولوژی یک نیز به نوبه خود می‌تواند ما را به دوگانگی حیثیت وجود و حیثیت ماهیت، رهنمون شود و به مقصود فلاسفه از تمایز ذهنی بین «هستی» و «چیستی» آشنا سازد.

۳) نکته دیگری که یادآوری آن لازم است این است که آنچه در فلسفه اگزیستانسیالیسم مطرح می‌شود که در انسان - بر خلاف سایر موجودات - وجود، تقدم بر ماهیت دارد یعنی هر انسانی با اختیار و انتخاب شخصی، ماهیت معینی را برای خویش کسب می‌کند ربطی به اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا ندارد. و بدین ترتیب، ضرورت توضیح کافی پیرامون مفهوم «اصالت» در این مبحث، ظاهر می‌گردد. و در این راستا اشاره‌ای به ریشه‌های این بحث و عواملی که موجب طرح چنین مسئله‌ای به عنوان یک مسئله بنیادی در فلسفه ملاصدرا گردید لازم است.

نکاتی پیرامون اصالت وجود

در

فلسفه ملاصدرا

نخستین شرط برای موفقیت در هر بحث و گفتگو و یافتن راه حل صحیح برای هر مسئله‌ای داشتن تصور روشن از موضوع بحث و مسئله مورد نظر است مخصوصاً در مسائل فلسفی که مشتمل بر مفاهیم انتزاعی و دور از اذهان عمومی است. و تصور دقیق موضوع و محمول در این گونه مسائل، نیاز به ممارست طولانی و کندو کاوهای موشکافانه‌ای دارد که در حوصله هر کسی نیست. و بدون شک، تصور صحیح و دقیق مسائل فلسفی، کمک شایانی به حل تصدیقی آنها خواهد کرد.

مسئله «اصالت وجود یا ماهیت» که از زمان فیلسوف بزرگ اسلامی ملاصدرای شیرازی به صورت یک مسئله مستقل و اساسی در فلسفه مطرح شده - هرچند مایه‌ها و ریشه‌هایی در بحثهای گذشتگان داشته است - از جمله همین مسائل دقیق فلسفی است که دریافت صورت مسئله هم نیاز به لطف قریحه و ممارست قابل توجهی در فلسفه الهی دارد. همچنین، مسئله مزبور، زیربناها و پیشینه‌هایی دارد که در طول دهها قرن تلاشهای فلسفی، زمینه طرح چنین مسئله‌ای را به عنوان یک مسئله بنیادی در فلسفه الهی فراهم آورده، و توجه به آنها، برای درک لب مسئله و داوری صحیح درباره آن، ضرورت دارد.

نیز پذیرفتن اصالت وجود، پیامدها و آثار و نتایجی در سایر مباحث فلسفی دارد که ضرورت پرداختن و کنجکاو و یافتن راه حل نهایی آن را بیشتر روشن می‌کند.

کوتاه سخن آن که: پرداختن به تاریخچه و زمینه‌ها و پیشینه‌های این مسئله، و توضیح سخنان طرفین، و نقد و بررسی آنها، و نیز بررسی نتایجی که در سایر مسائل فلسفی دارد، بحثهای مفصلی را می‌طلبد که از حوصله این مقاله کوتاه خارج است و ما در کتاب «آموزش فلسفه» تا حدی که برای نوآموز فلسفه الهی ضرورت داشته و نیز در کتاب «تعلیق‌های بر نه‌ایة الحکمه» تألیف مرحوم استاد علامه طباطبائی - رضوان الله علیه - به آنها پرداخته‌ایم. اینک در این مقاله، تنها به ذکر چند نکته مهم، بسنده می‌کنیم، نکاتی که برای اساتید با سابقه در فلسفه الهی خرسند کننده و برای مبتدیان راه‌گشا

۴) می‌دانیم که از قدیمترین ایام، دسته‌بندی موجودات بر حسب اختلافات اساسی میان آنها شایع بوده و همه موجوداتی که دارای جهات اساسی مشترک بوده‌اند از یک دسته به حساب می‌آمده‌اند هر چند اختلافات جزئی در میان آنها وجود می‌داشته است. فیلسوفان که در مقام موشکافی و تعیین مرز بین «جهات اساسی» (و جهات غیر اساسی) برآمدند اختلافات موجودات را به دو دسته ذاتی و عرضی تقسیم کردند و اختلاف در یک امر ذاتی را موجب تعدد نوع، و در چند امر، ذاتی را موجب تعدد جنس دانستند و ارسطوئیان همه موجودات امکانی را تحت ده جنس عالی (قاطیغوریاس) مندرج ساختند. مثلاً اسب و گاو را دو نوع می‌شمردند ولی درخت و حیوان را دو جنس می‌نامیدند و هر دو را مندرج در یک جنس عالی به نام جوهر می‌دانستند.

از سوی دیگر، اشتراک چند فرد در همه امور ذاتی، نشانه وحدت ماهوی و نوعی بود و شناختن امور ذاتی مشترک بین چند فرد (اجزای ماهیت نوعیه) به معنای شناخت کامل حقیقت و ماهیت آنها بود. مثلاً جمعیت و نمو و تولیدمثل، اجزای ماهیت «نبات»؛ و مجموع آنها به اضافه حس و حرکت ارادی، اجزای ماهیت «حیوان»؛ و همه آنها به علاوه نیروی تعقل، ماهیت «انسان» را تشکیل می‌داد. چنانکه ملاحظه می‌شود این امور ذاتی - دست‌کم به صورت بالقوه - مشترک بین همه افراد نوع هستند، و به عبارت دیگر: ذاتیات انواع، یک سلسله امرکلی مشترک بین افراد آنها می‌باشد. و نتیجه این می‌شود که: ماهیت هر موجودی یک یا چند امرکلی است. و در پاسخ این سؤال که «چگونه ماهیت کلی به صورت فرد خاص و متعین در می‌آید؟» گفته می‌شود: ضمیمه شدن عوارض شخصیه از قبیل شکل و رنگ و زمان و مکان و ... موجب تشخیص یک موجود می‌شود.

این مطلب، قرن‌ها مورد پذیرش فلاسفه بنام بود و بدین ترتیب، محور بحثهای فلسفی را ماهیات کلیه تشکیل می‌داد و «اصالت ماهیت» را به اذهان القا می‌کرد. تا این که یک اشکال اساسی درباره این تئوری مطرح شد که «اعراض» هم به نوبه خود ماهیاتی کلی هستند که در نه مقوله از مقولات دهگانه ارسطویی مندرج می‌شوند، پس سخن درباره تشخیص هر یک از اعراض تکرار می‌شود که مثلاً رنگ سفید یا سیاه که یک ماهیت عرضی کلی است چگونه تشخیص می‌یابد تا ضمیمه شدن آن به یک ماهیت جوهری، موجب تشخیص آن گردد؟

تا آنجا که ما اطلاع داریم نخستین بار، پاسخ صحیح از این

اشکال را فیلسوف بزرگ اسلامی «ابونصر فارابی» ارائه داد و آن این بود که هیچ ماهیتی ذاتاً تشخیص ندارد و ضمیمه شدن دهها و صدها ماهیت کلی به ماهیتی دیگری موجب تشخیص آن نمی‌شود و این، وجود است که ذاتاً متشخص و متعین است و تشخیص ماهیت جوهری و عرضی، تابع تشخیص وجود آنهاست. و بدین ترتیب، نهال اصالت وجود به عنوان یک مطلب رهگشا و کارساز در فلسفه غرس شد.

بعد از مدتی شهاب الدین سهروردی (شیخ اشراق) بحثهای ارزنده‌ای درباره اعتبارات عقلی و مفاهیمی که «ما به ازای خارجی» ندارند انجام داد ولی «مفهوم وجود» را نیز از اعتبارات عقلی به شمار آورد و همین امر، موجب شد که او را سر سلسله قائلین به «اصالت ماهیت» در عهد اسلامی محسوب دارند. گو این که این نسبت، جای تأمل دارد چنانکه نسبت دادن قول به «اصالت وجود» به اتباع مشائین نیز خالی از مناقشه نیست و دست‌کم در سخنان هر گروه، مطالبی یافت می‌شود که با قول دیگر، مناسب دارد.

به هر حال، قرن‌ها گذشت تا این که توجه فیلسوف عظیم‌الشان اسلامی ملاصدرا شیرازی به نقش بسیار مهم «اصالت وجود» در حل معضلات فلسفی، معطوف شد و با این که در آغاز، قائل به اصالت ماهیت بود و به گفته خود بسختی از آن دفاع می‌کرد، قول به اصالت وجود را پذیرفت و با تمام نیرو به اثبات آن و دفع شبهات قائلین به اصالت ماهیت پرداخت.

از جمله معضلاتی که در پرتو اصالت وجود، راه‌حل روشنی می‌یافت این بود که ماهیات، امور ثابت و تغییرناپذیری هستند و به اصطلاح «انقلاب ماهیت» محال است در صورتی که در عالم خارج، موجوداتی داریم که درحال حرکت تکاملی هستند و در هر مقطعی از تکامل آنها ماهیت خاصی بر آنها صدق می‌کند و بر اساس قول به اصالت ماهیت می‌بایست گفت که در هر مرحله‌ای ماهیت خاصی تحقق می‌یابد و سپس در مرحله بعدی محو و نابود می‌شود و از نو ماهیت جدیدی شکل می‌گیرد که نمی‌توان آن را با ماهیت قبلی «متحد» و دارای «این همانی» دانست! اما بر اساس اصالت وجود می‌توان گفت که هویت موجودات متغیر و متکامل با وصف «وحدت شخصی» محفوظ است و نهایت امر این است که وجود آنها قویتر و کاملتر می‌شود و حدود وجودی آنها تغییر می‌یابد و ماهیات - در حقیقت - قالبهایی ذهنی هستند که از حدود موجودات محدود، انتزاع می‌شوند و انطباق ماهیات متعدّد بر موجود واحدی که حدود وجودی

آن در اثر سیر تکاملی تغییر می‌کند خدشده‌ای به وحدت شخصی آن وارد نمی‌کند.

۵) برای روشن شدن موقعیت ماهیت در فلسفه صدرائی در برابر وجود می‌توانیم از این مثال استفاده کنیم: اگر برگ کاغذی را به صورت اشکال مختلف هندسی مانند مثلث و مربع و ... ببریم هیچ امر عینی‌ای بر آن افزوده نمی‌شود ولی هر پاره‌ای دارای حدود خاصی خواهد شد که در واقع، امور عدمی هستند و از مجموع حدود عدمی هر یک، مفهومی به نام مثلث یا مربع یا ... انتزاع می‌شود. همچنین هنگامی که موجودی از مرتبه جمادیت تکامل می‌یابد و قابلیت رشد و نمو و تولیدمثل را پیدا می‌کند وحدت شخصی آن از بین نمی‌رود بلکه در حالت جدید، قالب مفهومی دیگری به نام «گیاه» بر آن ... صدق می‌کند، و هنگامی که دارای حس و حرکت ارادی شود قالب مفهومی سوم یا ماهیت دیگری به نام «حیوان» بر آن منطبق می‌گردد. پس آنچه از لحاظ واقعیت عینی، اصالت دارد وجود است و ماهیات، تنها اموری هستند که از محدودیت‌های خاص موجودات حکایت می‌کنند. و به دیگر سخن: ماهیت، عبارت است از قالبی تهی که محتوای آن را وجود تشکیل می‌دهد.

۶) نتیجه دیگری که بر اصالت وجود مترتب می‌شود این است که اگر موجودی از نظر کمالات وجودی نامتناهی باشد (وجود خدای متعال) چون حدود عدمی ندارد نمی‌توان ماهیتی را به آن نسبت داد بلکه باید او را «وجود محض» شمرد و طبعاً گنه چنین موجودی را نمی‌توان با قوای ذهنی شناخت زیرا ذهن، توان دریافت نامتناهی و احاطه بر موجود بی حد (= بی ماهیت) را ندارد و تنها می‌تواند به وسیله مفاهیمی انتزاعی به حقیقت ناشناختنی او اشاره کند. و اما شناخت عینی موجود نامتناهی تنها از راه شهود عرفانی و علم

حضور امکان‌پذیر است که به اندازه ظرفیت وجودی «عارف» و نه به صورت احاطه بر «معروف» حاصل می‌شود. مطالب مهم دیگری نیز بر اصالت وجود مترتب می‌شود که در اینجا مجال اشاره به آنها نیست.

۷) آخرین مطلبی که در این مقاله به بیان آن می‌پردازیم روشنترین دلیلی است که صدرالمتهلین برای نظریه «اصالت وجود» به آن استناد کرده است و آن این است که:

اگر حیثیت ماهیت را دقیقاً مورد تأمل قرار دهیم و آن را از هر گونه حیثیت دیگری تجرید کنیم (ماهیت من حیث هی) خواهیم دید که ماهیت، اقتضائی برای تحقق در خارج ندارد و حتی می‌توان وجود خارجی را از آن نفی کرد و مثلاً می‌توان گفت: «دایره حقیقی در خارج وجود ندارد» - صرف نظر از این که این قضیه صادق یا کاذب باشد - پس حیثیت ماهیت، حیثیت بی تفاوتی و عدم اقتضا نسبت به وجود و عدم است و چنین حیثیتی را نمی‌توان اصیل و منشأ آثار عینی دانست بلکه ماهیت چیزی جز قالب مفهومی تهی نیست و اصالت و منشأ آثار، از آن وجود می‌باشد.

برای اصالت وجود دلایل دیگری نیز ذکر شده است که ما در ضمن بیان نکات گذشته (شماره ۴) به یکی از آنها اشاره کردیم و حاصلش این بود که هر موجود خارجی، امری شخصی است و به قول فلاسفه «وجود همگام با تشخیص است» در صورتی که ماهیت، هیچگاه تشخیص نمی‌یابد هر چند با اضافه کردن هزار قید کئی و ماهوی باشد.

دلایل دیگری نیز هست که برای رعایت اختصار، از بیان آنها صرف نظر می‌کنیم و جویندگان را به جلد اول از کتاب «اسفار» تألیف ملاصدرا و سایر کتب وی حواله می‌دهیم. و الحمدلله اولاً و آخراً. □

وجود سزاوارترین چیز در تحقق است زیرا که غیر آن بدان تحقق می‌یابد و چیزی است که هر ذی حقی بدان به حق خود می‌رسد.
در وجود جز ذات و صفات و افعال الهی که صور اسماء و مظهر صفات اویند مطلقاً چیز دیگری نمی‌باشد.

حکیم صدرالمتهلین (ره)