

واکاوی تأثیر نظریه اصالت و تشکیک وجود بر ماهیت و اجزای حقیقی آن در نظام حکمت صدرایی

محمد شیروانی^۱، روح‌الله سوری^۲، محمدرضا حشمتی^۳

چکیده

اصالت و تشکیک در وجود پس از اعتباری دانستن ماهیت، تاثیراتی در مباحث مربوط به ماهیت از جمله جنس و فصل دارد. نگارنده می‌کوشد با تکیه بر اصالت وجود و تشکیک در آن، با عبور از تلقی‌های مرسوم در این باره، نشان دهد که اولاً فصل از سنخ مفاهیم وجودی است نه ماهوی و ثانیاً احکام تابع جنس و فصل به کلی تغییر می‌یابد تا در واقع پاسخی ارائه کند به این پرسش مهم که اگر اصالت وجود و بساطت وجود در نظام صدرایی دیدگاهی پذیرفته شده است چگونه فصل و امتیاز در یگانه‌انگاری وجود معنا می‌شود. توجه به این پرسش، تفکیک‌های مرسوم میان موجودات که مبتنی بر مباحث جنس و فصل با تلقی‌های رایج فلسفی بود را، منحل می‌کند و نظامی صحیح با عنایت به نظریه اصالت و تشکیک وجود پی‌ریزی خواهد شد. به علاوه، طبق نگاه دقیق به تشکیک در وجود که مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است، فصل اشیاء از هویت تمایزی و تقابلی به هویت تشکیکی و طولی برمی‌گردد. در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ای و توجه به نظریه اصالت وجود بازخوانی مجددی نسبت به فصل اشیاء صورت گرفته است.

واژگان کلیدی: فصل اشیاء، ماهیت، اصالت وجود، تشکیک وجود، ملاصدرا.

۱. استادیار گروه معارف، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. mo_shirvani@sbu.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. souri@khu.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. Rezaheshmati2018@gmail.com

۱. مقدمه

در تمام ادوار تاریخ فلسفه اسلامی، از ابتدا تا به حال و در تمامی مکاتب فلسفه اسلامی همواره یکی از سرفصل‌های مهم در بین مباحث و مسائل فلسفه، مبحث ماهیت و احکام آن بوده و هست؛ با توجه به اینکه ذهن با ماهیت مانوس است و به طور ناخودآگاه ماهیت را امری اصیل می‌داند. در آثار ابن‌سینا نیز با صراحت مسئله اصالت ماهیت یا وجود مطرح نشده و در این خصوص عنوان خاصی هم در نوشته‌های او وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۳۴). ظاهراً شیخ اشراق که می‌توان وی را جزء پیشاهنگان مبحث اصالت و اعتباریت مد نظر قرار داد، در حکمة‌الاشراق، دلایلی بر اثبات اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود آورده است. آنگاه میرداماد و شاگرد او ملاصدرا و لاهیجی صاحب شوارق با گشودن فصلی در این زمینه در ذیل عنوان «اصالت ماهیت یا وجود» هریک به تفصیل بر اثبات مذهب خویش دلایلی آوردند.

نظریه اصالت وجود را می‌توان مهم‌ترین کشف فلسفی صدرالمتألهین دانست و همین‌طور فصل ممیز حکمت متعالیه از نظام‌های فلسفی مشائی و اشراقی دانست. (عبودیت، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۵). با مطرح شدن نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، اتفاقات بسیار مهمی در فلسفه رخ داد؛ چهره بسیاری از مسائل فلسفی به کلی تغییر یافت و به نحو عمیق‌تری بیان شد؛ مانند مسئله مناط احتیاج به علت. همچنین برخی از مسائل که در زمره مسائل علم طبیعی بود چهره‌ای وجودی یافت و جزء مسائل فلسفی شد.

سرکار خانم سمانه فرد منش (۱۳۸۹) مقاله‌ای با عنوان «مطهری و نقد نظام جنسی و فصلی ارسطویی بر اساس مبانی ملاصدرا» نوشته‌اند. در این مقاله تنها به نمونه‌ای از اجتهادات و استنباطات شخصی استاد مطهری در زمینه منطق اشاره شده است که تطبیق و بازخوانی نظریه جنس و فصل با توجه به اصالت وجود در آن بیان نشده است.

جناب محمد سعیدی مهر (۱۳۹۰) مقاله‌ای با عنوان «وجود منبسط به مثابه جنس حقیقی در فلسفه ملاصدرا» نگاشته‌اند که در خصوص جنس و اکاواوی شایسته‌ای انجام داده‌اند که البته در نوشتارشان به نحو مبسوط و منحاز به حوزه فصل و اعتبار دیگر آن یعنی صورت پرداخته‌اند.

جناب محمد حسین زاده (۱۴۰۰) مقاله‌ای با عنوان «کار بست فصل به عنوان حد تام در فلسفه ملاصدرا» تقریر کرده‌اند که با توجه به مبانی منطقی، تحلیلی کارآمد در حوزه فلسفه منطق ارائه کرده‌اند که با تمام دقت‌هایی که داشته‌اند بازتاب این نظریه را در حوزه اصالت وجود بیان نداشته‌اند.

۱. توصیف و تحلیل ماهیت و حدود حقیقی آن در فلسفه پیش از ملاصدرا

ماهیت نوعی مرکب از دو جزء است: یکی جنس که در میان چند نوع مشترک است، و دیگری فصل که آن نوع را از دیگر انواع جدا می‌کند. مثلاً انسان مرکب است از حیوان (جنس) و ناطق (فصل). (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۵۳۱)

الجنس ما یقال علی کثیرین مختلفین بالحقیقه فی جواب ما هو. والفصل ما یقال علی کثیرین مختلفین بالحقیقه فی جواب آیّ شیء هو.»

جنس: مفهومی است که بر امور متعددی حمل می‌شود که حقیقتشان مختلف است، و در جواب «ما هو» می‌آید.

فصل: مفهومی است که بر امور متعددی حمل می‌شود که حقیقتشان مختلف است، و در جواب «آیّ شیء هو» واقع می‌شود. (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۷)

ابن‌سینا در مقدمه رساله منطق اشارات خود حدود حقیقی ماهیت را آن‌گونه که در علم منطق آمده است بازگو می‌کند و در این باره می‌گوید: «حدود حقیقی می‌بایست بیانگر همه ذاتیات محدود باشد و آنچنان تمام ماهیت مطلوب را شرح دهد که هیچ‌یک از محمولات ذاتی آن، خواه جنس یا فصل در مقام تحدید از قلم نیفتد و فرو گذاشته نگردد، به این ترتیب حد حقیقی با محدود واقعی هم به حسب معنی و هم به حسب مصداق برابر می‌گردد، ولی تعریف حیوان به حساس با اینکه از جهت مصداق این دو مفهوم با یکدیگر برابرند، از جهت مفهوم معنای حیوان از معنای حساس کامل‌تر است، چه معنای حساس، جسم صاحب حس است، در صورتی که معنای حیوان، علاوه بر جسم دارای حس، ذاتیات دیگر - چون جوهر دارای بعد، جاندار، نیازمند به خوراک و چیزهای دیگر جز این معانی - را در بر دارد که در معنای حساس موجود نیست.» بنابراین فصل گاه فصل است برای نوع اخیر؛ برای نمونه مانند «ناطق» برای «انسان» و گاه فصل برای نوع متوسط است و از این رو، فصل است برای جنس نوع اخیر، مانند «حساس» که فصل «حیوان» است و از این رو فصل جنس «انسان» نیست اگرچه ذاتی است اعم از آن.

پس از این بیان معلوم می‌شود که هر ذاتی اعم از جنس و گفته‌شونده در پاسخ به چیستی نیست و هر فصلی در سنجش با نوعی که آن «فصل»، فصل آن «نوع» است مقوم و در سنجش با جنس آن نوع مقسم است. بنابراین از نظر ابن‌سینا فصل در پاسخ به چیستی نمی‌آید ولی ممیز ذاتی است که در نخستین جمله خود این دعوی را پیش می‌نهد که «هر کلی ذاتی که پاسخگوی چیستی جزئی‌های خود نیست، ممیز ذاتی آنها است از هر چه در وجود یا جنس با آنها شریک است. واژه «وجود» در این جمله نقطه کانونی کشاکش میان شارحان است. فخر رازی آن را «مفهوم عرضی وجود» فهم کرده و در تفسیر آن دچار تکلف شده است ولی خواجه نصیر آن را «دار هستی» معنا

کرده و تفسیر روان‌تری ارائه کرده است و می‌گوید منظور شیخ بوعلی سینا از اینکه فصل ممیز ذاتی نوع است از چیزهایی که در هستی یا در جنس با آن همسان‌اند این است که: فصل گاه به یک جنس مختص است و در هیچ جنس دیگری یافت نمی‌شود، مانند «حساس» که تنها در «جسم نامی» یافت می‌شود و گاه به یک جنس مختص نیست، بلکه در جنس‌های دیگر هم یافت می‌شود، مانند «اندیشنده» که فصل «جاندار» است؛ ولی از دیدگاه برخی در پاره‌ای از فرشتگان هم یافت می‌شود. جنس، در هر دو حال، با پیوستن فصل، تحصیل نوعی می‌یابد و نوع هم با فصل تمیز پیدا می‌کند؛ ولی اگر فصل مختص جنس باشد نوع را از همه چیزهای دیگری که در «دار هستی» وجود دارند جدا می‌سازد و اگر مختص جنس نباشد، نوع را تنها از انواع دیگری که در زیر آن جنس‌اند جدا می‌سازد. هنگامی که «حساس» به «جسم نامی» می‌پیوندد نوع متوسطی به نام «جاندار» پدید می‌آید. «حساسیت» حیوان را نه تنها از دیگر نوع‌های متوسطی که در ردیف آن هستند جدا می‌سازد بلکه از هر چیز دیگری در «دار هستی» متمایز می‌سازد؛ زیرا در «دار هستی» تنها جانداران هستند که حساس‌اند؛ ولی هنگامی که «اندیشنده» به «جاندار» می‌پیوندد و نوع سافلی به نام «انسان» پدید می‌آید، «اندیشندگی» انسان را تنها از دیگر انواع «جانداران» جدا می‌سازد؛ ولی از پاره‌ای فرشتگان که آنها هم بر پایه یک دیدگاه اندیشنده‌اند جدا نمی‌سازد. بنابراین این تفسیر از حرف شیخ بوعلی سینا از «فصل»، هم با واقعیت همخوان است و هم با اصول فلسفی پیشینیان سازگارتر است. (ابن سینا، ۱۳۶۷، ص ۷۳)

آنگاه ابن سینا می‌گوید: «قصده حکما از شناختن و شناساندن ماهیات ناشناخته، بیان نمودن همه ذاتیات مجهول و آوردن تمام فصول مقوم و اجناس قریب و بعید در حد است، نه اینکه هدف از تحدید و حد آوردن برای ماهیت، تمیز و جدا نمودن آن از سایر ماهیات باشد، بنابراین در تعریف به «حد» شرط آن است که نزدیک‌ترین جنس را در تعریف بیاوریم تا همه ذاتیات مشترک مجهول را بیان کند، آنگاه فصل‌های مطلوب را که ذاتیات دیگر است در پی آن قرار دهیم تا حد حقیقی با محدود واقعی مطابقت کامل نماید، گرچه برای جدایی ماهیت مجهول از سایر ماهیات آوردن یکی از آنها کفایت کند.» (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۵)

او با توجه به مطالب یادشده در بیان دشواری و صعوبت حدود حقیقی برای ماهیت ممکنات این پرسش را مطرح می‌کند و در این باره می‌گوید: «پس بنگر که چگونه، «در مقام تحدید» انسان، از به کار بردن لازم غیر مفارق که جدایی آن در تصور از مطلوب ناممکن است به جای ذاتی مقوم مصون از خطا می‌ماند؟ و چه چیز او را در همه موارد از غفلت در برگزیدن «جنس بعید» به جای «جنس قریب» باز می‌دارد؟ زیرا ترکیب، باعث مصون ماندن انسان از خطا نمی‌گردد و تقسیمی که از کژی به دور باشد هم کاری بس دشوار است و به دست آوردن ذاتیات مقوم از راه برهان هم

مشکلاتی را در پی خواهد داشت. آنگاه چنین فرض کنیم که همه ذاتیات مجهول که لوازم غیرذاتی در آن وجود ندارد به دست آمده باشد، یعنی نزدیک‌ترین جنس مطلوب گرفته شده باشد، باز هم این پرسش باقی می‌ماند از کجا برای آدمی ممکن و میسر است که به همه فصل‌های مقوم مجهول دسترسی پیدا کند به گونه‌ای که نسبت آنها با یکدیگر برابر باشد و از تحقق جدایی ماهیت، به یکی از آنها، به اشتباه نیفتد؟ و حد را کامل و تمام تصور نکند؟ و از به دست آوردن سایر ذاتیات دست نکشد؟ و چگونه مطلوب خود را در هر یک از آنها باز می‌یابد؟» سپس ابن‌سینا در همین مقدمه می‌گوید: «پرسش‌هایی که به آن اشاره شد و همانند آنها، ما را از دسترسی به حدود حقیقی ماهیت‌های ممکن چنانکه هستند ناامید می‌گرداند مگر در موارد استثنایی». (همان، ص ۱۷۸)

شیخ اشراق در ضابط هفتم از مقاله اولی، از قسم اول، کتاب حکمة الاشراق در ذیل عنوان «فصل فی الحدود الحقیقیه» پس از آنکه «حد» را از دیدگاه فلاسفه مشاء به حقیقتی که داخل در مجهول مطلوب و بر ذاتیات آن دلالت کند و «رسم» را به حقیقتی که خارج از معنای مجهول و عارض بر آن باشد تفسیر کرد، آنگاه بر این عقیده ابن‌سینا این‌گونه انتقاد می‌کند و می‌گوید که تصورات ناپیدا بر دو گونه است: محسوس و نامحسوس. سپس برای مجهول محسوس چند مثال می‌آورد همانند: جسم، هوا و آب که دانشمندان منطق در بیان حدود و ذاتیات آنها اختلاف نظر دارند و در حقیقت توانستند ذاتیات آنها را چنانکه هست به دست آورند. سپس می‌گوید: وقتی حال محسوس مجهول در پیدا کردن ذاتیات آنان چنین باشد، حال مجهولات تصوری نامحسوس روشن است و به طریق اولی دسترسی بر ذاتیات آنها ناممکن خواهد بود. او از این بررسی و گفت‌وگو به این نتیجه می‌رسد که همه نامگذاری‌ها به ملاحظه لوازم و عوارضی است که بر ماهیت اشیا عارض می‌گردد و گذشته از این، نزدیک‌ترین حقیقت به انسان نفس او است که نمی‌توان واسطه و میانجی‌ای برای شناساندن آن معرفی کرد. همین که فلاسفه مشاء انسان را به «حیوان ناطق» تعریف کرده‌اند، یعنی به عقیده خود به ذاتیات تفسیر می‌کنند، در حقیقت ذاتیات انسان هم برای آنان ناپیداست، چه شایستگی نطق، صفت عرضی و تابع حقیقت انسان است. با توجه به اینکه شناسایی محسوسات به ذاتیات و پی بردن به نفس و روان آدمی به وسیله حدود ناممکن می‌باشد، پس حال سایر ذاتیات تصورات ناپیدا، در عدم امکان تعریف روشن است. (سهروردی، ۱۳۷۱، ص ۱۴)

سپس شیخ اشراق در ذیل عنوان «قاعدة اشراقیه فی هدم قاعدة المشائین فی التعریفات» تلاش می‌کند تا این نکته مهم را بیان کند که شناختن ذاتیات اشیا چنانکه فلاسفه مشاء به آن ملتزم شدند در حقیقت ناممکن است و ارسطو نیز در آثار خود به دشواری آن اعتراف کرده است، نتیجه آنکه همه تعریفات به اموری خارج از ذات و به مجموع لوازم ماهیت مجهول باز می‌گردد نه به حدود ذاتیات، آنچنانکه فلاسفه مشاء بر آن باورند. (همان، ص ۱۸)

بنابراین با توجه به پرسش‌هایی که ابن‌سینا در صعوبت تحدید (تعریف ماهیت ممکنات به حدود حقیقی آنها) بیان داشته و نقدهایی که شیخ اشراق بر پیروان مکتب ارسطو کرده است و نگاه اجمالی به تصورات ناپیدایی که ابن‌سینا در رساله حدود خود، آنها را به روش ارسطویی تحدید و ترسیم کرده است و اعتراف و اذعان او به دشواری در برگزیدن جنس قریب و ناهمواری‌هایی که در دسترسی به فصول مقوم و جدا کردن لازم غیرمفارق از مقوم ذاتی به عقیده او موجود است؛ می‌توان گفت فلسفه مشایی در تبیین جنس و فصل حقیقی اشیاء با مشکل و سختی مواجهه شد.

۲. جایگاه ماهیت و اجزای آن در حکمت متعالیه

مباحث مربوط به ماهیت و اجزای آن یعنی جنس و فصل در مرحله چهارم سفر اول از کتاب اسفار آمده است. ملاصدرا مطابق رویکرد مرسوم در فلسفه، ابتدا مباحث را تنظیم کرده است. وی در ذیل نه فصل تمامی مباحث ماهیت و کیفیت اجزای آن و روابط آنها را با شکلی شبیه به آنچه فیلسوفان قبلی نظیر ابن‌سینا در شفا آورده است را مطرح می‌کند و در میان این بحث‌ها، نظریات خاص و نهایی خود را بیان می‌کند.

آنچه ما در پی اثبات آن هستیم، مطرح کردن مباحث ماهیت مطابق اصالت و تشکیک وجود است که در ضمن چهار بحث به آن می‌رسیم:

۳. اعتباریت ماهیت در حکمت متعالیه

عده‌ای گمان کرده‌اند که اعتباری دانستن ماهیت در حکمت متعالیه به معنای بطلان محض آن است در حالی که چه ملاصدرا و چه تابعین او، به صراحت گفته‌اند که ماهیت موجود است اما به عرض وجود: «فإن الوجود هو الأصل عندنا فی الموجودیة و التحقق و الماهیة موجودة به بالعرض و بالقصد الثانی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۵۷)

همچنین می‌گوید: «بل الوجود نفس کون الماهیة و حصولها و ما به تحصل» (همان، ج ۱، ص ۱۰۰)

در مورد اینکه منظور از موجودیت بالعرض ماهیت چیست، بهترین تفسیر آن است که ماهیت را به حیث تقییدیه وجود، موجود بدانیم، یعنی مجاز فلسفی؛ ولی باید مراقب بود که این مجاز با مجاز ادبی متفاوت است و بر خلاف مجاز ادبی که بهره‌ای از حقیقت ندارد، ماهیت به سبب اتحاد خارجی با وجود، بالعرض موجود است و وقتی گفته می‌شود وجود ماهیت مجازی است این جمله به آن معناست که در خارج، ماهیت نیز موجود است اما به حیث تقییدی وجود. مانند اینکه وقتی پادشاهی کشوری را به وسیله سربازان خود فتح می‌کند، فتح را به سبب قربت به سربازان، به خود

نسبت می‌دهد؛ در حالی که فتح حقیقت است، اما بالعرض به پادشاه نسبت داده می‌شود. بنابراین وقتی گفته می‌شود وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است، باید این‌گونه تفسیر شود که وجود متن واقع را پر کرده و ماهیت بروز محدودیت‌های وجودی است؛ یعنی وجود محدود در یک مرتبه که این ماهیت هم موجود است اما به واسطه وجود. به تعبیری، ماهیات موجود است به حیث تقییدیه نفادی، یعنی نفاد و مرتبه وجود را نمایان می‌کند. بنابراین نمی‌توان گفت که ماهیت کاملاً ذهنی است؛ زیرا محدودیت هر وجود در هر مرتبه، امری واقعی است. از این رو شناخت معنای دقیق اعتباریت ماهیت در فهم اصالت و تشکیک وجود بسیار نقش دارد.

۴. چیستی ماده و صورت و رابطه آن با جنس و فصل

مطابق کلمات فیلسوفان در کتاب‌های مختلف، اجزای ماهیت یعنی جنس و فصل، همان ماده و صورت است اما با اختلاف در اعتبار. به عبارت دیگر جنس همان ماده است لاشروط و ماده همان جنس است بشرط لا و نظیر همین اعتبار، در نسبت فصل با صورت جریان دارد.

«إن الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بأن يتصور معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فيكون جزءا لذلك المجموع مادة له متقدما عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل و هو الاتحاد في الوجود و قد يؤخذ لا بشرط شيء بأن يتصور معناها مع تجويز كونه وحده و كونه لا وحده بأن يقتصر مع شيء آخر فيحمل على المجموع و على نفسه وحده و الماهية المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة بنفسها في الواقع - بل يكون أمرا محتملا للمقولية على أشياء مختلفة الماهيات و إنما يتحصل بما ينضاف إليه فيتخصص به و تصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنسا و المنضاف إليه الذي قومه و جعله أحد تلك الأشياء فصلا» (همو، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۷)

بنابراین جنس و فصل با ماده و صورت هیچ تفاوت ماهوی ندارند و در واقع جنس و فصل اعتبار لاشروط ماده و صورت ذهنی هستند که این ماده و صورت ذهنی بشرط لای از حمل می‌باشند. این نکته نشان می‌دهد که ساحت عین که متشکل از ماده و صورت است، باعث شکل‌گیری جنس و فصل در ساحت ذهن می‌شود.

اما اینکه ماده و صورت چیست؟ فلاسفه این‌گونه توضیح می‌دهند که اشیای خارجی دارای دو ساحت می‌باشند: اول ساحت فعلیت که شیء مورد نظر در آن حالت قرار دارد و دوم ساحت قوه و استعداد که شیء می‌تواند به آن نائل شود. مثلاً یک دانه گندم در حالت کنونی فعلیت دارد؛ اما

نسبت به خوشه شدن حالت قوه‌ای خواهد داشت. فلاسفه به ساحت اول صورت و به ساحت دوم ماده می‌گویند که فقط در اشیای مادی وجود دارد؛ اما مجردات تنها صورت دارند. در اینجا دو اصطلاح برای ماده وجود دارد: ماده اولی و ثانیه. به عقیده فلاسفه، ماده اولی، قوه محض و بدون هیچ فعلیتی است، اما ماده ثانیه همراهی ماده اولی با فعلیت خاص می‌باشد. در مورد اثبات ماده اولی حداقل سه برهان وجود دارد: برهان قوه و فعل، فصل و وصل و تخلخل و تکاثف که برخی مانند سهروردی آنها را نقد کرده و نهایتاً قائل به اتصال جوهری بدون ماده است.

۵. معنای جزء نداشتن وجود و ارتباط آن با ماده و صورت

چنانکه گفته شد فلاسفه اشیای مادی را به دو قسم جوهر و عرض تقسیم می‌کنند که البته اعراض مرکب از ماده و صورت نیستند و بر این نظر دارند که ماده و صورت خارجی هستند. آنچه مهم است که اینجا گفته شود آن است که ترکیب ماده و صورت اتحادی است، نه انضمامی.

ملاصدرا در اسفار این مطلب را به این صورت آورده است: «و من هاهنا ینکشف ما حقیقته من أن الصورة النوعية للمركب الخارجي هي عين وجود ذلك المركب و أن التركيب اتحادي فيما له مادة و صورة في الخارج». (همان، ج ۴، ص ۲۳۶)

همچنین می‌فرماید: «أن الهیولی الأولى في نفسها ليست إلا قوة لقبول الأشياء من غیر تخصص لها في ذاتها و إلا لكانت مركبة من قوة و فعلية و مادة و صورة فلا تحصل لها إلا بالصورة و لأجل ذلك يكون التركيب بينها و بین الصور اتحادية». (همان، ج ۵، ص ۲۷۵)

از آنجایی که در ترکیب انضمامی هر جزء آن استقلال از جزء دیگر دارد و برای خود تحقق و فعلیت دارد و می‌دانیم که ماده به تنهایی هیچ تحصلی ندارد، پس نمی‌توان ترکیب ماده و صورت را انضمامی انگاشت.

نکته‌ای که لازم است در اینجا گفته شود آن است که طبق بحث‌های اصالت وجود نیز می‌توان انضمامی دانستن ماده و صورت را نقد کرد:

اولاً: اصالت وجود، نافی هر گونه شیء اصیل «غیر از موجودات» در واقعیت است و عالم واقع یکپارچه وجود است.

ثانیاً: یکپارچگی وجود در عالم واقع مساوی است با بساطت وجود از هر نوع ترکیبی؛ زیرا بر فرض مرکب بودن وجود، اجزای آن باید غیر وجود باشند و ما می‌دانیم که غیر وجود بطلان محض است و خود وجود هم نمی‌تواند جزء وجود باشد چون معنا ندارد که یک شیء جزء خودش باشد.

ثالثاً: مرکب دانستن اجسام مادی از ماده و صورت، حاصل استدلال‌هایی است که در اثبات ماده آورده شده است و چنان‌که گفته شد این استدلال‌ها در معرض نقد هستند. گذشته از نقدهایی

که در کلمات فیلسوفانی نظیر سهروردی آمده است، پُررنگ کردن اصالت وجود هم می‌تواند این ترکیب را مخدوش کند؛ زیرا اصالت وجود نافی هرگونه کثرت و ترکیبی در متن اصیل است. البته با تلاش‌های ملاصدرا در اتحادی دانستن ترکیب ماده و صورت، شاید بتوان گفت که این ترکیب منافاتی با بساطت وجود ندارد زیرا در ترکیب اتحادی یک وجود واحد عین معانی کثیره است بدون اینکه وحدت آن مخدوش شود.

در فصل ۸، ۹ و ۱۰ از فن ششم در تئمه سفر دوم که طبق چاپ‌های اسفار در جلد پنجم است، ملاصدرا در ضمن این سه فصل ضمن بیان مفصل در جهت اثبات اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت، اشکالات و نقوض وارده را جواب می‌دهد که پرداختن به آن مطالب خارج از حوصله این مقاله است. (همان، ج ۵، ص ۲۸۲-۳۱۰)

۶. بازخوانی مفهوم جنس و فصل با رویکرد اصالت وجود

همان‌طوری که گفته شد، جنس و فصل بازتاب ذهنی ماده و صورت هستند و تنها با اختلاف اعتبار، مختلف می‌شوند. ملاصدرا در بحث‌های ماهیت در کتاب الشواهد الربوبیه، پس از عبور از تلقی‌های مرسوم در این باب، مطابق نظریات خاص خود در باب وجود، ساختار جنس و فصل را به گونه‌ای دیگر بازخوانی کرد.

اولین مطلب آن است که به عقیده تمام فیلسوفان، حقیقت تمام اشیاء به فصل اخیر یا همان صورت اخیر است و آنچه که در تعاریف اشیاء تحت عنوان فصل می‌آیند، فصل حقیقی نیستند بلکه لوازم و امارات آن هستند. مثلاً ناطق نمی‌تواند فصل انسان باشد بلکه آن حقیقتی که ناطقیت از آن بروز پیدا می‌کند، فصل حقیقی انسان است، زیرا مفاهیم فصول هرگز مقوم حقیقت خارجی نمی‌توانند باشند. (یعنی اگر گفته می‌شود ناطق فصل انسان است، منظور آن ساحت از وجود انسان است که ناطقیت از آن نمود پیدا می‌کند نه صرفاً مفهوم ناطقیت، زیرا روشن است که مفاهیم ذهنی نمی‌توانند حقیقت خارجی را قوام بخشند.)

دینانی تأکید می‌کند که جنس و فصل حقیقی به‌طور عمده درباره «جوهر» و کلیات ذاتی موجودات بحث می‌کنند؛ فصل‌هایی که براساس اعراض یا صفات عَرَضی (ظاهر بیرونی یا صفات قابل تغییر) هستند به همان درجه «فصل حقیقی» شمرده نمی‌شوند. یعنی فصل حقیقی باید به تعیین ذات و نوع ذاتی پردازد، نه به ویژگی‌های عَرَضی. دینانی این تبیین تمایز را نقل و نمونه‌ها را بررسی می‌کند. (دینانی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۱)

تا قبل از پیدایش نظریه اصالت وجود، این‌طور فهمیده می‌شد که ماهیات واقعی از دو بخش فعلیت و قوه تشکیل شده‌اند و حیثیت هر کدام از این دو باید غیر دیگری باشد زیرا حیثیت وجدان

غیر از حیثیت فقدان است؛ بنابراین حیثیت قوه را ماهیتی به نام «ماده» و حیثیت فعلیت را «صورت» می‌دانستند و مطابق این دیدگاه، اشیای مادی دارای ماهیت مرکب بوده‌اند اما با طرح نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت (اعتباریت با معنای صحیح آن که گفته شد)، مبحث ماده و صورت هرگز باطل نخواهد شد بلکه باید عمیق‌تر بررسی شود.

برای بیان این مطلب به یک مثال بسنده می‌کنیم: در مبحث مواد ثلاث، فصلی وجود دارد تحت عنوان اینکه علت نیازمندی معلول به علت حدوث است یا امکان؟ این سوال در واقع اشاره به دو گروه متکلمین و فلاسفه دارد که متکلمین نیازمندی معلول به علت را در وجود بعد از عدم (حدوث) می‌دیدند اما فیلسوفان این نیازمندی را زیر سر امکان ماهوی معلول می‌دانستند. ثمره این اختلاف در معلول قدیم بروز می‌کرد که مطابق نظریه متکلمان، قدمت مساوی با بی‌نیازی از علت است اما نزد فلاسفه چنین تلازمی وجود نداشت. شاهد مثال ما در معنای امکان است. در این بحث منظور از امکان، امکان ماهوی یا همان نسبت علی‌السویه ماهیت به وجود و عدم است. با دقت در نظریه اصالت وجود و بحث عمیق «وجود فقری معلول» که مطابق آن، معلول عین ربط به علت است و ذات مستقلی ندارد، باید در این بحث یعنی بحث علت نیاز معلول به علت، اصطلاح «وجود فقری» مطرح شود.

سوالی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا وجود فقری، امکان ماهوی را باطل می‌کند؟ در پاسخ باید گفت که وجود فقری در صورتی منافات با امکان ماهوی خواهد داشت که اعتباریت ماهیت به معنای ذهنی صرف بودن ماهیت باشد اما از آنجایی که اعتباریت ماهیت هرگز پای ماهیت را از خارج قطع نمی‌کند، پس طرح وجود فقری، در طول امکان ماهوی قرار می‌گیرد و مسئله متکلمان را عمیق‌تر و ریشه‌ای‌تر حل می‌کند.

با توجه به این مثال، به خوبی می‌توان ماده و صورت را در دستگاه فکری اصالت وجودی تحلیل نمود، زیرا حتی با پذیرش نظریه اصالت و بساطت وجود که مطابق آن، متن واقع را تنها وجود واحد بسیط پر کرده است، نمی‌توان حیثیت بالقوه اشیاء مادی را با حیثیت بالفعل یگانه دانست و باید دقت کرد که این دو حیثیت موجب ترکیب در وجود نشود.

با توجه به نحوه وجود معقولات ثانی فلسفی، در عین پابندی به ساختار ماده و صورت یا همان جنس و فصل، می‌توان بساطت و اصالت وجود را هم حفظ کرد، زیرا تمامی معقولات ثانی فلسفی، معانی برخاسته از وجود واحد اصیل هستند بدون اینکه کثرت معقولات، موجب کثرت متن وجود شود. به عبارت دیگر، وجود واحد دارای ظهورات متعدد است و بالقوه یا بالفعل بودن، از متن وجود مادی بروز می‌کند.

پس این گمان خام و به دور از دقتی خواهد بود اگر تصور کنیم با روی کار آمدن اصالت و

تشکیک وجود و با در نظر گرفتن بساطت وجود، تقسیمات جنس و فصل یا ماده و صورت که همگی مربوط به ماهیات هستند، به کلی برچیده می‌شوند؛ بلکه از همان وجود واحد انتزاع می‌شوند.

موید سخن ما در آثار ملاصدرا به تکرار دیده می‌شود: «فالموجود من کل شیء فی الخارج هو نفس الوجود له لکن العقل ینتزع بوسيلة الحس و المشاهدة من نفس ذاته مفهومات کلیة عامة أو خاصة و من عارضه أيضا كذلك فیحکم علیها بمفهومات ذاتية جنسية و فصلية أو عرضية عامة و خاصة». «فما یحصل فی العقل من نفس ذاته یسمى بالذاتیات و ما یحصل فیها من جهة أخرى یسمى بالعرضیات». (همو، ۱۳۸۰، ص ۱۲۴).

مطابق این نوشته، هر چند که متن واقع را وجود پر کرده و جایی برای غیر نگذاشته اما مفهوماتی نظیر جنس و فصل و یا عوارض، از همین متن اصیل انتزاع می‌شوند و البته این مطلب قطعی است که انتزاع یک مفهوم از خارج، حتماً نیاز به منشأ انتزاع دارد و قطعاً نمی‌توان از حیثیت واحد بما هو واحد مفاهیم متعدد بما هو متعدد انتزاع کرد.

همچنین ملاصدرا در همین کتاب شواهد، در جایی دیگر موید این مطلب می‌فرماید: «لما بینا بالبرهان أن الوجود لا یفتقر فی امتیازه عن الغیر إلى ممیز فصلی أو عرضی لأنه أظهر من غیره و لأن المحتاج إلى الفصل أو المشخص لا یفتقر إلیه فی معناه بل فی أن یكون موجودا بالفعل فیستحیل أن یكون غیر الوجود یفید الوجود و جودا کما یفید الفصل للجنس و جودا و المشخص للنوع و جودا فاحدس أنه لا یحتاج کل شیء فی أن ینفصل عن غیره إلى فصل و إلا لکان لكل فصل فصل إلى غیر النهایة. فالفصل إذا لم یکن مشارکا للجنس فی جنس آخر کان انفصالة عنه بذاته لا بفصل آخر ففصول الجواهر جواهر لا أن یؤخذ فی حدودها الجوهر و کذا فصول کیف یلزمها أن یكون کیفا لا بحسب ذواتها». (همان، ص ۱۳۰) یعنی وجود در امتیاز از غیر، نیاز به ممیز فصلی یا ممیز عرضی ندارد زیرا وجود اظهر از ماسوای خویش است. پس ماسوای وجود نمی‌تواند مظهر و مبین و وسیله امتیاز او از غیر او باشد و نیز چون احتیاج هر امری به فصل و یا به متشخص نه در اصل معنی و مفهوم اوست زیرا معنی و مفهوم او در نزد عقل معلوم است، بلکه احتیاج او به فصل و یا به متشخص در این است که به وسیله فصل و یا به وسیله متشخص بالفعل موجود گردد. بنابراین فصل حقیقی و متشخص حقیقی وجود است، زیرا غیر وجود نمی‌تواند مقید و بخشنده وجود باشد؛ زیرا فصل مقید وجود است و اگر فصل غیر از وجود باشد لازم می‌آید که غیر وجود، وجود به وجود ببخشد تا که آن وجود سبب موجودیت جنس یا نوع گردد؛ در حالی که وجود خود موجود به ذات نه

۱. «و غیره یظهر به بل هو الذي یظهر بصورة کل شیء».

موجود بالعرض است، همان‌طور که فصل مفید وجود جنس و مشخص وجود نوع است؛ ولی هر چیزی مطلقاً و به‌طور کلی در انفصال و امتیاز از غیر محتاج به فصل نیست و الاً لازم می‌آید که برای هر فصلی نیز فصل دیگری باشد که او را از ماسوای او ممتاز گرداند و سلسله احتیاج به جایی منتهی نمی‌گردد.

بنابراین علت اتحاد فصل با جنس در عالم خارج در وجود است. پس از هر مرتبه وجودی، ماهیتی انتزاع می‌شود و جنس و فصل از هر حد وجودی انتزاع شده است.

ملاصدرا در تعلیقاتش بر الهیات شفاء بر اساس همین نگرش اصالت وجودی برخی از اظهارنظرهای ابن‌سینا را تبیین کرده است. برای نمونه آنجا که ابن‌سینا می‌گوید فصل حقیقی در زبان «نام» ندارد، می‌نویسد: «لأنه هویة خارجية وجودية»؛ یعنی فصل از آن جهت نام ندارد که یک هویت وجودی خارجی است و هویات وجودی از نظر ملاصدرا، چنان‌که در اسفار تصریح کرده است «مجهول الاسم والمعنی» هستند. از جهت معرفت‌شناختی نیز برای احراز فصل حقیقی راهی جز شهود حضوری نیست؛ چراکه فصل حقیقی همان وجود است و وجود را نمی‌توان جز با «صریح المشاهدة و عین العیان» شناخت. (سعیدی مهر، ۱۳۹۰، ص ۱۳)

پس این نتیجه را می‌توان گرفت: ماده و صورت از حالت ماهوی خارج می‌شوند زیرا ماهیات مثار کثرت هستند و حیثیت بالقوه و بالفعل یک شیء اگر به جنبه ماهوی برگردند و ما بخواهیم طبق تلقی‌های مرسوم بگوییم که ماده و صورت از انواع جواهر هستند، با مشکل ترکیب وجود روبرو خواهیم شد زیرا قوه و فعل جزء مفاهیمی است که از ذات وجود برمی‌خیزند؛ یعنی جزء اعراض ذاتی وجودند که بدون واسطه از خود وجود فهمیده می‌شوند. در نتیجه، ماده و صورت جواهر نیستند (جوهر از اقسام ماهیات است و ماهیات هم معقولات اولی هستند) و جزء معقولات ثانی فلسفی به شمار می‌آیند و اینجاست که اتحاد ماده و صورت در قیافه بروز متعدد یک وجود واحد نمایان می‌شوند.

همچنین ملاصدرا در رد بیان نحوه تقوم جنس به فصل می‌گوید: وقتی گفته می‌شود فصل به جنس قوام می‌دهد مقصود آن نیست که در ظرف خارج فصل به جنس قوام می‌دهد؛ چراکه فصل و جنس در ظرف خارج در وجود متحدند و به یک وجود موجودند و اگر دو چیز در یک ظرف متحد بودند امکان ندارد وجود یکی از آنها قوام‌دهنده به دیگری باشد چون لازمه‌اش آن است که شیء علت خودش باشد؛ بلکه وقتی گفته می‌شود فصل به جنس قوام می‌دهد به این معناست که عقل ماهیت نوعی را به دو جزء عقلی تحلیل می‌کند و به علیت یکی از آن دو جزء برای جزء دیگر حکم می‌کند؛ چراکه اجزای ماهیت واحد ضرورتاً محتاج به یکدیگر می‌باشند؛ زیرا اگر این اجزا مرتبط با هم نبوده و یکی محتاج به دیگری نباشد بلکه هر کدام مستقل از دیگری باشد هرگز اجتماع آنها

یک ماهیت واحد را تشکیل نمی‌دهد و اگر گفته می‌شود فصل طبیعت جنس مطلق را تقسیم می‌کند به این معناست که نسبت به حصّه خاص مربوط به نوع آن، فصل علت می‌باشد و نسبت به مجموع تشکیل شده از آن جنس و آنچه که ممیز آن است، جزء می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۹-۳۰)

بنابراین در واقع، ذهن انسان در مواجهه با یک وجود، با در نظر گرفتن حالت فعلیت آن، مفهوم فصل و با در نظر گرفتن حالت قوه و استعداد آن، مفهوم جنس را انتزاع می‌کند، در حالی که متن واقع را وجود پر کرده است و ماهیات به عرض آن موجودند یعنی نمودار دارایی‌های وجودند. در فصل بعدی با پیش کشیدن بحث تشکیک، رویکرد جدیدی به مفهوم فصل خواهیم داشت.

۷. مواجهه نظریه تشکیک در وجود با جنس و فصل

از جمله مهم‌ترین ثمرات نظریه اصالت وجود، تشکیک در وجود است؛ به این معنا که اگر قبول کنیم که متن واقع را وجود پر کرده است و غیر وجود عدم است و عدم هم چیزی نیست، پس خارجیت و شیئیت مساوق با وجود است. در این صورت استدلال عقلی، ما را به سمت تشکیک در وجود رهنمون می‌کند.

آنچه لازم است به آن پرداخته شود، نحوه تعامل مفاهیم فصلی با مسئله تشکیک است؛ بنابراین مطابق نظریه تشکیک در وجود از منظر ملاصدرا، حقیقت اصیل وجود در عین وحدت، کثرت دارد و در عین کثرت وحدت؛ یعنی مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است.

استدلال عقلی فیلسوف صدرایی را به ناچار به این سمت سوق می‌دهد زیرا از طرفی اصالت وجود جایی برای غیر باقی نگذاشته است و این چیزی جز وحدت حقیقت وجود نیست و از طرف دیگر، کثرات و امتیازات مشهود در بین موجودات قابل انکار نیست. بنابراین نظریه تشکیک وجود، محصول اندیشه‌ورزی در این دو مطلب است: «کان الوجود حقیقة واحدة لا متناع أخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباینة- و انتزاع معنی واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة یکون جهة الاتحاد». (همان، ج ۱، ص ۲۵۵)

مطابق این متن، ملاصدرا می‌کوشد جهت وحدتی در میان کثرات پیدا کند و از این قاعده کمک می‌گیرد که انتزاع مفهوم واحد از آن جهت که واحد است از مفاهیم کثیر از آن جهت که کثیر است محال می‌باشد.

مدعای ما در اینجا آن است که اگر امتیاز اشیاء همان اشتراک آنهاست و همگی به وجود بر می‌گردد، دیگر مجالی برای بحث‌های جنس و فصل ماهوی نخواهد بود مگر اینکه لفظ جنس و فصل معنای جدیدی پیدا کند. سبزواری در این باره می‌گوید: «الفصل الحقیقی صورة نوعیة و هی أمر وجودی، و لیس بأمر اعتباری محض.»

فصل حقیقی همان صورت نوعیه است، و آن یک امر وجودی است، نه صرفاً یک اعتبار ذهنی. (سبزواری، ۱۳۸۴، ص ۲۴۵)

ملاصدرا در مرحله ششم (علت و معلول) از تنه سفر اول ضمن دو فصل بیست و پنجم و بیست و ششم و خصوصاً فصل بیست و ششم مباحثی بسیار ارزشمند بیان می‌کند و انصافاً جزء مهم‌ترین بخش‌های کتاب اسفار است.

ملاصدرا برای بیان معنای تشکیک به مثالی متوسل می‌شود. او از واحد یعنی عدد یک (یا به تعبیر ریاضیات قدیم عاد، زیرا آنها عدد را از دو به بعد می‌دانستند و یک را عاد می‌دانستند، یعنی عددساز نه عدد ولی ما در اینجا آن را عدد می‌نامیم) و نسبتش با بقیه اعداد یعنی از دو تا بی‌نهایت، استفاده می‌کند و می‌گوید: با تکرار یک، اعداد دیگر به وجود می‌آیند و هر عددی همان یک است لا بشرط. در عین حال، این مراتب اعداد، وصف زائدی بر حقیقت عدد نیستند و همان عدد یک در تمام مراتب حضور دارد. پس ساخته شدن اعداد بی‌نهایت از عدد یک، مثال و نمونه‌ای برای مراتب وجود واحد است. (همو، ۱۳۸۸، ص ۵۶)

ملاصدرا از این مطلب در بحث تشکیک استفاده می‌کند؛ زیرا حقیقت وجود مانند عدد یک، در تمامی مراتب حاضر است و در عین اینکه مراتب با هم اختلاف دارند، چیزی جز همان وجود نیستند همان طوری که اعداد بی‌نهایت چیزی جز عدد یک نیستند. پس مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک یک چیز است.

در عبارت فوق، تاکید می‌کند که شئون و اطوار وجود هرگز به خاطر لاحق شدن معنای فصلی یا عرضی نیست چراکه وجود مانند عدد یک، به نفس ذاتش و به عین حقیقت واحده‌اش، کثرت می‌پذیرد. در ادامه به خوبی بیان می‌کند که مطابق تشکیک، معانی جنس و فصل و اعراض، به طور کلی باطل نمی‌شوند بلکه به گونه‌ای دیگر باید لحاظ شوند. جمله ارزشمند او این است: تعیین و امتیاز (فصل) اشیاء به خاطر حقیقت وجود است و از هر مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی، معنا و وصفی منبعث می‌شود که ذهن انسان در مواجهه با آن، مفاهیم ذاتی و اوصاف عقلی را انتزاع می‌کند (که همان ماهیت و اجزای آن یعنی جنس و فصل است).

بنابراین ماهیت، امری انتزاعی یعنی گرفته‌شده از واقعیت است نه صرفاً ساخته ذهن و فرق بسیار است بین اینکه بگوییم اختلاف و امتیاز اشیاء به خاطر فصول ماهوی است، با اینکه بگوییم اختلاف و امتیاز به خاطر حقیقت یگانه وجود است و ذهن از مراتب مشکک، مفاهیم ماهوی (جنس و فصل) را انتزاع می‌کند.

این دیدگاه در هر دو قسم تشکیک طولی و عرضی جریان دارد. آنچه تا الآن گفته شد درباره تشکیک طولی است که حقیقت وجود در مراتب مختلف موصوف به تقدم و تأخر، قوه و فعل،

وحدت و کثرت و ... می‌شود. همچنین در تشکیک عرضی هم این بحث جریان دارد.

رویکرد صدرای شیرازی بر حقیقت وجود که آن را یک حقیقت پایدار و فراگیر و اصیل می‌داند، خود به خود تمیّزات ذاتی و بینونت‌های جنسی و فصلی را از بین خواهد برد چراکه تباین و تمایز از موطن ماهیت انتزاع می‌شود و اگر ماهیت اعتباری و بالغیر و تقییدیه باشد دیگر قدرت و شأن جداسازی ندارد و از آنجایی که ماهیت جنس و فصل، تکثیرساز و تعددساز است باید به این مهم تاکید داشت که نظریه اصالت و بساطت و تشکیک وجود کارکرد و تعریف جنس و فصل را متفاوت خواهد ساخت.

۸. نتیجه‌گیری

اصالت، تشکیک و بساطت وجود به عنوان اصول مهم و بنیادین فلسفه صدرایی، نگاهی جدید را در بحث‌های ماهیت و اجزای آن ایجاد کرد. برداشت‌های معمول از جنس و فصل یا همان ماده و صورت که سبب ترکیب در حقیقت ماهیت می‌شد، در این نگاه جدید، ترکیبی اتحادی نه انضمامی خواهد داشت و حیثیت قوه و فعل جزء معقولات ثانی فلسفی خواهد شد.

اعتباری دانستن ماهیت به معنای صحیح آن که موجودیت بالعرض می‌باشد، تکلیف اجزای جنسی و فصلی را هم مشخص می‌کند. بنابراین در دستگاه اصالت وجودی به جای باطل دانستن ماهیت و اجزای آن، باید بالعرض بودن آن را پررنگ کرد. هرگز نمی‌توان مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز اشیاء که همان جنس و فصل است را نادیده گرفت بلکه در عین توجه به اصالت و تشکیک وجود، همه این مفاهیم در جای درست خود قرار می‌گیرند؛ یعنی طبق اصالت و تشکیک وجود، جنس (مابه‌الاشتراک) و فصل (مابه‌الامتیاز) به متن اصیل وجود برمی‌گردد و اگر به مذاقه عقلی به هویت قوه و فعل در نظام فکری اصالت وجود نظر شود بالضروره و بالبداهه روشن می‌شود که یک خط متصل و تشکیکی بین قوه و فعل برقرار است که تمایز ذاتی بین این دو را تقلیل می‌دهد و نمای یگانگی را متجلی می‌سازد.

اصالت وجود جایی برای غیر وجود باقی نمی‌گذارد و تشکیک وجود همه امتیازهای اشیاء را به همان وجود برمی‌گرداند و اینجا می‌توان فهمید که همان‌طوری که ماهیت به حیث تقییدی وجود موجود است و نفاذ و حدّ وجود را گزارش می‌کند، جنس و فصل نیز همین حکم را دارند و در نظام تشکیک طولی، جنس، انعکاس ذهنی حیث بالقوه و فصل، انعکاس حیث بالفعل در یک حقیقت واحد است که قوه و فعل مراتب تشکیکی یک حقیقت هستند؛ این انعکاس ذهنی، فقط ساخته ذهن نیست و منشأ انتزاع خارجی دارد.

منابع

۱. ابراهیم دینانی، غلامحسین (۱۳۷۰)، قواعد فلسفی در فلسفه اسلامی (ج ۱). چاپ دوم. تهران: نشر موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۰)، الهیات نجات، تهران: انتشارات فکر روز.
۳. _____ (۱۳۷۵)، الاشارات و تنبیهات مع الشرح للمحقق نصیرالدین طوسی، چاپ دوم، تهران: سروش.
۴. _____ (۱۳۷۵)، الالهیات من الکتاب الشفاء، بی جا: انتشارات مرکز نشر المکتب الاعلام الاسلامی.
۵. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳)، جوهرالنضید فی شرح منطق التجرید، بی جا: انتشارات المکتب الاعلام الاسلامی.
۶. سیزواری، ملاهادی (۱۳۸۴)، شرح المنظومه (ج ۵). تهران: نشر ناب.
۷. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰)، حکمة الاشراق (ج ۴). تعلیقه صدرالدین شیرازی. چاپ سوم. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۱۶)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۹. _____ (۱۳۸۷)، الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
۱۰. _____ (۱۳۷۵)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۰)، درآمدی به نظام حکمت صدراپی. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۲. فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۸)، هستی و چیستی در مکتب صدراپی، چاپ دوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷)، شرح نهایه الحکمه (ج ۵). چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، مقالات فلسفی. چاپ هشتم. تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. _____ (۱۳۸۹)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۹۶). چاپ ششم. تهران: قم: صدرا.
۱۶. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸)، منطق. چاپ نوزدهم. قم: انتشارات دارالعلم.