بسم الله الرحمن الرحیم

## اضافه وجود به ماهیت در عالم ذهن و عالم اعتبار

 «فإن قلت هذه الملاحظه نحو من أنحاء وجود الماهیه فالماهیه کیف تتصف بهذا النحو من الوجود أو بالمطلق الشامل له مع مراعات القاعده الفرعیه فى الاتصاف قلنا هذه الملاحظه لها اعتباران .... و منها ان الوجود لو کان فى الإعیان لکان قائما بالماهیه فقیامه إما بالماهیه الموجوده فیلزم وجودها قبل وجودها أو باالماهیه المعدومه فیلزم اجتماع النقیضین او بالماهیه المجرده عن الوجود و العدم فیلزم ارتفاع النقیضین

 بحث درباره اضافه وجود به ماهیت در عالم ذهن و عالم اعتبار بود اما در اعیان خارجى صحبت در این بود كه ماهیت ـ در خارج ـ ، اتحاد با وجود دارد به این معنا كه ما، در خارج عرض و موضوعى نمى‌بینیم كه این عرض، بر موضوع؛ عارض شده باشد بلكه آنچه كه در خارج است یك امر واحد است و آن امر واحد عبارت است از: وجود، عبارت است از ماهیت و عبارت است از موجود. این سه مسأله یك حقیقت واحده و یك هویت وحدانى، در عالم اعیان دارد، گر چه در عالم ذهن، وجود، مبدأ اْشتقاق است، موجود، مشتق است و ماهیت، معروض براى موجود است. حالا صحبت در این است كه ایشان در اینجا مى‌فرمایند اگر كسى أن قلت، كند كه شما، خود این ماهیت را، به این كیفیت مى‌گیرید، خود این هم یكى از انحاء وجود است. تا وقتى كه یك شیئى ثابت نباشد نمى‌توانید محمولات متعدده را، بر آن شیء حمل كنید، «ما لم یتعین الموضوع لا یمكن حمل العوارض علیه» تا وقتى كه این ماهیت در ذهن وجود نداشته باشد، چطور شما مى‌توانید این ماهیت را، معرّاى از وجود خارجى و وجود ذهنى كنید و وجود را بر آن حمل كنید؟! جوابش روشن است و در منظومه؛ مرحوم حاجى فرمودند كه: یك وقت ماهیت را، به حسب نفس الامر نگاه مى‌كنیم، ـ چه نفس الامر خارجى چه نفس الامر ذهنى ـ لاجرم به حمل شایع، یكى از دو نحوه از وجود بر این ماهیت؛ عارض مى‌شود و اتحاد حقیقى و واقعى بین وجود و بین ماهیت برقرار مى‌شود؛ چه در ماهیت عین خارجى و چه در اعیان ذهنیه، ولى گاهى از اوقات عقل در مقام تجزیه و تحلیل به نفس همین ماهیتى كه در ذهن محقق است نگاه نمى‌كند و لو اینكه وجود ذهنى گرفته، امّا عقل این ماهیت را، از همان وجودى كه خودش به او داده است تعریه مى‌كند و این كار، كار عقل است، این لا بشرط مى‌شود. وقتى كه لابشرط شد دیگر نسبت او به وجود خارجى، و همان وجود ذهنى ـ كه عقل، روى آن حكم مى‌كند ـ على السویه خواهد بود و فرقى دیگر نمى‌كند چه وجود خارجى یا وجود ذهنى مورد نظر قرار بگیرد، ماهیت در اینجا، لا بشرط مى‌شود. پس این مسأله را دو نحوه مى‌توانیم ملاحظه كنیم. این مطلب تمام شد.

 مطلب دیگر، اشكالى است كه بر بحث اصاله الوجود شده و او این است كه اگر وجود، در اعیان باشد باید قیام به ماهیت داشته باشد، چون وجودى كه در اعیان خارجى است این وجود، حمل بر ماهیت مى‌شود و اگر این قیام؛ با تحقق ماهیت توأم باشد لازمه‌اش وجود ماهیت؛ قبل از خود وجود است ـ البته این محال است ـ اگر با عدم ماهیت توأم باشد، لازمه‌اش این است كه اجتماع نقیضین باشد، به خاطر اینكه وجود، قائم به یك امرى است كه ما در كینونیت او عدم را لحاظ كردیم، این اجتماع ماهیت است اگر فرض كنید ماهیتى را كه مجرد از وجود و عدم نیست بخواهد لحاظ بشود در اینجا ارتفاع نقیضین است یعنى آن ماهیتى كه در عین خارجى، مفروض ما است، آن نه موجود و نه معدوم باشد، چون در نفس الامر طبعاً یا ماهیت، وجود است و یا معدوم. پس قوام وجود به ماهیت، قوام اعتبارى است و حقیقى نیست، این خلاصه اشكالى است كه در اینجا شده است.

 مسأله اى كه در اینجا ایشان مى‌فرمایند: ـ البته همان جوابى است كه در مطالب گذشته داده‌اند منتهى صورت قضیه تفاوت دارد ـ مطلب این است كه ما مى‌گوئیم ماهیتى كه معروض براى وجود است و وجود قائم به او است، آن ماهیت، ماهیت در نفس الامر است یعنى در نفس الامر و عالم واقع وجود قائم به ماهیت است، یعنى اشكال ندارد كه وجود قائم به ماهیت موجوده باشد زیرا كه آن وجود ماهیت، همین وجود است، نه اینكه قائم به وجود زائد بر این، كه قبلا این ماهیت موجود بوده است، حالا وجود، قائم به او بشود كه در اینجا اشكالات پیش مى‌آید. چطور اینكه شما مى‌گوئید بیاض قائم به این قرطاس است به ابیضیتى كه آن ابیضیت عبارت از همین بیاض است.

 یعنى عبارت اخراى دیگر این است كه در قوام یك شیء؛ به شیء دیگر، ایشان مى‌خواهند اینطور بفرمایند كه تقدّم آن شیء آخر لحاظ نیست بلكه نفس القوام در اینجا باید ملحوظ بشود، و ما در اینجا نفس القوام هم داریم؛ الآن وجود، قائم به ماهیت است و این لازم نگرفته است كه، ماهیت؛ قبل از او وجود داشته باشد، یعنى به نفس همین وجود، الآن ماهیت موجود است و در عالم فرض وقتى كه ماهیت موجود شد پس موجود قائم به او است، این اشكالى ندارد! امّا صحبت در این است كه بین دو مسأله، در مورد ماهیت، و در مورد وجود، فرق است. و همین طور در مورد موضوعات و عوارضش فرق مى‌كند؛ امّا در مورد موضوعات و عوارضش مثل ابیض و موضوعش كه در آن موارد، تحقق آن موضوع، قبل از عروض عرض لازم است یعنى در عالم طبع، موضوع تقدّم طبعى بر عرضى كه بر او عارض مى‌شود دارد. ولى در مورد ماهیت و وجود اینطور نیست، بلكه مطلب به عكس است یعنى تقدم طبعى، از آن وجود است. ولى در مورد قیام اینطور نیست بلكه در قیام، هر دو یكى است و لازم نیست كه مشتق، تقدّم به مبدأ اشتقاق داشته باشد؛ وقتى كه ما مى‌گوئیم مشرق، نه این است كه یك مكانى است كه قبلًا بوده و خورشید از آنجا طلوع مى‌كند، نه، اینطور نیست، بلكه نفس اشراق شمس بر مكان با خودش مشرقیت را هم مى‌آورد و ما مى‌توانیم بگوئیم كه مشرق یعنى مبدئى یا مكانى یا زمانى كه مبدأ اشتقاق در او تحقّق دارد اما نه اینكه او قبلًا بوده است!

 بنابراین اضافه اشراقیه از شمس، كه با خود مشرقیت را مى‌آورد و زمان را، با خود او مى‌آورد، مبدأ اشتقاق هم، ظهور پیدا مى‌كند پس مى‌توانیم بگوئیم طلوع شمس قائم به این زمان است، یعنى در این زمان طلوع شمس بوده است؛ ما زمان را معروض فرض مى‌كنیم و این اشراق شمس را عارض بر این زمان فرض مى‌كنیم در حالى كه همه اینها با اضافه اشراقیه آمده است. نه اینكه زمانى بوده یك نسبتى بین شمس و بین آن زمان لحاظ شده بعد شمس، به آن زمان افاضه كرده است، و وقتى كه اشراق شمس بر آن زمان تعلق گرفت، حالا مشرق مى‌گوئیم، اینطور نیست، بلكه نفس اشراق شمس، نفس مشرقیت است، لا غیر. پس بنابراین در اینجا هم ـ در وجود و ماهیت ـ مطلب همین است وقتى كه افاضه وجود بر ماهیت مى‌شود به این معنا است كه نفس وجود در آن تغییر وتبدّل پیدا مى‌شود، چیز دیگر ما نداریم، وقتى كه در خود نفس وجود تغییر و تحدید پیدا مى‌شود، تحدّد و تعین پیدا مى‌شود، نفس همین تغییر و تغیر و تحدید و تحدّد، نفس همین، عبارت است از ماهیت، نه اینكه یك ماهیتى بوده بعد این وجود مى‌آید و در آن ماهیت، افاضه مى‌كند، بلكه همین وجود كه متعین شد ماهیت مى‌شود و همین وجود كه متعین شد موجود مى‌شود،

 بنابراین «ما لیس لنا إلا أمر واحد و حقیقه فارده و هو الوجود و الموجود و الماهیه» پس طبق این قاعده هم، مى‌توانیم قائل به اصالت الوجود بشویم و هم به اصاله الماهیه بشویم ـ البته ما با این بیانى كه داریم نمى‌خواهم بگوئیم اصالت الماهیه‌اى هستیم، نه!! بلكه مى‌خواهیم بگوئیم اگر ماهیتى هم در خارج هست و ما او را اصیل مى‌بینیم این عبارت است از اصالت همان وجود، یعنى همان وجود است كه الآن ما تعین وتحدید و تحدّد او را اصیل مى‌بینیم ولى در حقیقت، خود نفس وجود است و غیر از او چیزى نخواهد بود ـ نزدیك به این مسأله را هم سید المتحققّین شیرازى فرمودند كه ایشان هم همین مطلب را مى‌گویند. فرق بین مرحوم آخوند و ایشان این است كه ایشان قائل به اصاله الوجود است و او قائل به اصالت الماهیه است، و قائل به اصالت الوجود نیست در عین حال بین وجود و بین ماهیت دو امر نمى‌داند چون مى‌گوید وجود یا معناى مصدرى دارد یا مفهوم عامّى است كه حمل، بر موضوع خودش مى‌شود معناى مصدرى.

## تعریف مصدر

 مصدر عبارت است از وجود بشرط لا، لذا مصدر را نمى‌توان در سایر اشتقاقات آورد، آنچه كه در سایر اشتقاقات مى‌آید، آن مبدأ مصدر است نه نفس مصدر. امكان ندارد خود مصدر در سایر اشتقاقات بیاید شما در ضرب، ضرْب به عنوان مصدر را، لحاظ نمى‌كنید در یضرب كه ضرْب به عنوان مصدر را لحاظ نمى‌كنید، مصدر یعنى زدن، زدنى كه معرّاى از زمان و فاعلیت و مفعولیت و مكان و زمان و آلت و سایر مسائل باشد، ما اسم این حدث را مصدر مى‌گذاریم، و مصدرى كه معرّاى از اینها باشد بشرط لا مى‌شود، لا بشرط كه نیست! و آن مبدئى را كه ما باید در اشتقاقات متفرقه لحاظ كنیم آن باید لابشرط باشد، لابشرطى كه بتواند خود را در هر قالبى جا بدهد، مثل هوا كه لا بشرط است خودش را در هر قالبى جا مى‌دهد، و یا آب كه راه مى‌افتد ـ ما اگر باشیم نمى‌توانیم خودمان را هر جایى جا بدهیم ـ ولى این آب مى‌آید از لاى این تخته سنگها مى‌گذرد و راه باز مى‌كند داخل جوب مى‌رود این لابشرط مى‌شود، به یك دیواره‌اى از رمل و خاك برخورد مى‌كند، اینجا مى‌ایستد و شروع به كندن مى‌كند، كم كم خاك را نرم مى‌كند؛ نرم مى‌كند و دوباره مى‌بینیم كه راه افتاد و رفت. به هر جا برخورد مى‌كند، راهش را باز مى‌كند و مى‌رود، این مى‌شود لا بشرط، یعنى به هر صورت و به هر شكلى خودش را در مى‌آورد. یا مثل امواج مى‌ماند این امواج رادیویى، همه اینها لا بشرط هستند وقتى كه هوا آزاد باشد این موج از آن عبور مى‌كند، در آب باشد موج از آن عبور مى‌كند بهتر هم عبور مى‌كند، فرض كنید در درخت و ...، باشد باز مى‌بینیم موج از لابلاهایش عبور مى‌كند، اگر دیوار هم جلوى موج بگذارید مى‌گوید براى من دیوار نگذار من از دیوار هم رد مى‌شوم از دیوار هم رد مى‌شود، این مى‌شود حدث لا بشرطى كه برایش تعینى لحاظ نیست خودش را با هر تعینى وفق مى‌دهد حالا در مشتقات هم، آنچه كه در مشتقات لا بشرط داریم مفهوم حدثیت است.

 آن معناى زدن را در آلت ضرب، مى‌آورید، مضراب، آن آلت زدن مى‌آید، مى‌گوئید: زننده، آلت زننده، مضرب، مكان زدن، ضرب، زد، ضارب، زننده، این كه از دهان بیرون مى‌آید یعنى زاء و دال و نون، این منظور است، مضروب، زده، زده، و هنوز، شده‌اش را هم نگفته‌ایم اول مى‌گوئیم، زده و بعد شده، ـ مضروب ـ زده شده آن ماده اشتقاق را، باید اول بگوئیم، زده شده، زننده، این معناى ضرب و مفهوم ضرب، این را مى‌گوئیم لابشرط، بنابراین چه كسى گفته مصدر اصل كلام است؟

 پس اصل كلام نیست، مصدر عبارت است از یك صیغه‌اى كه این صیغه بشرط لا است كه در یك صیغه، استفاده مى‌شود.

 ولى این مبدأ مصدر ـ اصل كلامى ـ به لحاظ همان لا بشرط بودنش است كه تطابق دارد و در همه جا، مى‌آید.

## مصدر لا بشرط نیست بلكه بشرط لا است

 بنابراین مصدر لا بشرط نیست مصدر بشرط لا است و آنچه كه در همه وجود دارد و سریان دارد و در همه صیغه ها هست آن مصدر نیست، بلكه آن مبدأ مصدر است، آن مبدئى كه در همه صیغ وجود دارد، كه من جمله از آن صیغ، خود مصدر است، شما ماضى را بشرط لا، مى‌گیرید یا لا بشرط مى‌گیرید؟ معلوم است كه بشرط لا مى‌گیریم، امر را هم همین طور، مضرب را همین طور، اسم فاعل را همین طور، اسم مفعول را هم همین طور، تمام اینها بشرط لا، هستند، یكى از آنها، خود مصدر مى‌شود، مصدر یعنى زدنى كه آن زدن مورد نظر ما است، نه اینكه آن مبدأ زدن زید، شدیدتر است از زدن عمرو، ما به فاعل كار نداریم، به مفعول هم كار نداریم و اینكه در چه زمانى هم اتفاق افتاده كار نداریم و اینكه به چه آلتى هم زده كارى نداریم، به نفس زدن كار داریم، زدن زید شدیدتر است از زدن عمْرو، این زدن كه به این نحو است، آن زدن نحوه دیگرى است، جلستُ جلسه؛ یك نوع نشستن، به فاعل كار نداریم كه حالا فاعل كى بوده كه نشسته و در كجا نشسته، ما به نحوه نشستن كار داریم، به این مصدر مى‌گوئیم.

 سؤال من این است كه در اینجا كه گفتیم: این زدن، شدیدتر از آن زدن است، آیا در آن، زمان را لحاظ كردیم؟ یعنى این زدن در گذشته شدیدتر است؟ نه. آیا در این زدن، آینده را لحاظ كردیم یعنى این زدن، در آینده شدیدتر است؟ نه. آیا ما در اینجا فاعل را لحاظ كردیم؟ زدن عمْرو شدیدتر است؟ نه. ما به زننده كار نداریم حالا اگر به جاى عمرو، زید را مى‌آوردید و زدن زید، مى‌شد، و به جاى زید، بكر را مى‌آوردید، ما به زدن كار داریم نه به فاعلى كه این را زده و لو اینكه فاعل، اصلًا از دور نگاه كند، به آن كار نداریم، آیا ما به آلت كار داریم؟، این زدن، با این آلت شدیدتر است؟ نه، ما با آلت هم كارى نداریم و آیا چون در این مكان بوده شدیدتر است؟ مكان كه در این زدن به هیچ وجه لحاظ نشده است فقط نفس ضرب است. شما اسم این را چه مى‌گذارید؟ آیا ماضى، مى‌گذارید؟ اسم مكان، مى‌گذارید؟ بالأخره از این صیغى كه براى ما در عربیت شمرده‌اند باید براى اینها یك اسمى بگذارید، این چه مى‌شود؟ مصدر مى‌شود، این بشرط لا مى‌شود.

## مصدر اصل كلام نیست

 پس اینكه مى‌گویند: مصدر اصل كلام است، مصدر اصل كلام نیست، مبدأ اشتقاق اصل كلام است و نه وجه، بلكه صد وجه از مبدأ اشتقاق باز مى‌گردد، آن مبدأ اشتقاق چیست؟ آن مفهوم ضرب است كه عبارت است از نفس الحدث. و آن لحاظى نیست كه الآن ما او را لحاظ كردیم، نه! نفس الحدث یعنى آن را كه از ضرب، مى‌فهمید، از ماده مى‌فهمید. نه از هیئت، یعنى از ضاد، راء، و باء، مى‌فهمید نه از ضرب! چون ضربْ خودش هم یك صیغه مى‌شود! پس آنچه را كه شما از ضاد و راء و باء مى‌فهمید، آن مبدأ اشتقاق مى‌شود و آن لا بشرط مى‌شود، كه حدث است و لا بشرط است. لذا آن نفس الحدث، در خود همین مصدر هم، هست در اسم فاعل هم هست، در اسم مفعول هم هست و در بقیه مشتقات و صیغ هم هست آن، لا بشرط مى‌شود.

 حالا اگر ما معناى مصدرى را در نظر گرفتیم اگر وجود به معناى متحقق شدن است، ـ نه آن عین خارجى كه مرحوم آخوند و ما مى‌گوئیم؛ یك وقت ما دست روى عین خارجى مى‌گذاریم، و مى‌گوییم: «هذا وجودٌ» این وجود نیست، سید المحققین مى‌گوید: این وجود نیست؛ «هذا قرطاسٌ هذا لیس بوجودٍ و لیس بموجود» ولى همین قرطاس، بالأخره هست یا نیست؟ همین قرطاس هست یا نیست؟ هست، بسیار خوب. اصل عبارت از قرطاسیت است، تحقق قرطاسیت، تكوّن قرطاسیت، كه این یك امر مصدرى است، لذا اگر مصدر باشد كه یك امر اعتبارى مى‌شود. وجود در اینجا یك امر اعتبارى است چون مصدر یعنى چه؟ یعنى شدن، قرطاس شدن، كتاب شدن، فرش شدن، انسان شدن. یعنى نظر، در وهله اول روى انسان مى‌رود و این شدن هم، تحقق اوست ولى واقعیت با همان انسان است، واقعیت با همین قرطاس است، واقعیت با همین كتاب است، ولى نسبت به شدن؛ وقتى كه مى‌بینم در خارج قرطاسى هست مى‌گوییم حالا قرطاسى هست. این شدن مفهومى است كه ما آن را از قرطاس بعد از اینكه این شدن را به خود گرفت، و بعد از این كه در خارج تحقق پیدا كرد، انتزاع مى‌كنیم، این است كه ما وجود را، از او انتزاع مى‌كنیم. نه این كه حمل بر او مى‌كنیم! نه این كه ماهیتى هست و كتابى هست، پس مى‌گوییم حالا این كتاب موجود است به جهت اینكه این كتاب قبل از اینكه، معناى مصدرى بر او عارض بشود وجودى نداشته است، وجودى كه در اینجا هست متحد با آن ماهیت است، و اصلًا از آن ماهیت، انتزاع مى‌شود، نه اینكه اضافه بر آن مى‌شود. و یا اینكه معنا، معناى عام و بدیهى است. در هر صورت یعنى مفهوم عام دارد نه معناى مصدرى كه به معناى شدن است، یعنى یك مفهوم، وجود و یك مفهوم، هستى، نه به معناى كتاب شدن، دفتر شدن، هستى پیدا كردن، نه آن معناى مصدرى؛ بلكه به معناى یك مفهومى است كه شما بر همه مفاهیم، بار مى‌كنید، و مى‌گوئید این هست، كتاب هست، دفتر هست، آسمان هست، زمین هست، این مفهوم عام بدیهى، در هر دو تاى اینها اگر بگیرید، اینها هیچكدام جداى از همدیگر نیستند كه البته چون ایشان قائل به اصاله الماهیه هستند، ماهیت را اصل مى‌گیرند و این وجود را منتزع از او مى‌دانند و بین منتزع و منتزعٌ عنه اختلاف ماهوى و اختلاف عینى و نفس‌الامرى وجود ندارد بلكه اختلاف مفهومى است.

 اما مرحوم آخوند چون وجود را، اصل مى‌دانند و ماهیت را فرع مى‌داند، همان اتحاد را مى‌دانند، پس بنابراین یك نحوه اشتراك بین هر دو، مى‌باشد و یك نحوه افتراق است، اشتراك این است كه نه بنابر اصالت الوجودى و نه بنا برمبناى مرحوم سید المتحققّین، در هیچكدام از اینها، وجود؛ حمل بر ماهیت نمى‌شود به عنوان تقدّم طبعى ماهیت بر او، بلكه وجود و ماهیت اتحاد ماهوى در خارج دارند، الا اینكه محل افتراق، این است كه ایشان وجود را، اصل مى‌داند و او ماهیت را، اصل مى‌داند، این فرق بین آنها است.

## تطبیق متن

 فإن قلت هذه الملاحظه أیضاً نحوٌ من أنحاء وجود الماهیه اگر بگوئید این ملاحظه، یك نحوى از انحاء وجود ماهیت است، همین ملاحظه لا بشرطى، فالماهیه کیف تتصّف بهذا النّحو من الوجود چگونه ماهیت متصف به این نحوه از وجود مى‌شود یا به وجود مطلقى كه شامل این نحوه از وجود است مع مراعات القاعده الفرعیه فى‌الاتصّاف قاعده فرعیه را باید در این اتصّاف مراعات كنیم، ـ ثبوت شئ لشیء فرع ثبوت مثبت له ـ ، بنابراین اگر شما مى‌گوئید ماهیتى كه در ذهن موجود مى‌شود یا الماهیه الموجوده المطلقه، كه وجود را مطلق بگیریم در همه اینها باید قبلًا یك ماهیتى باشد كه شما این وصف را بر او عارض و حمل كنید قلنا هذه الملاحظه لها اعتباران ایشان مى‌فرماید كه: ما براى ملاحظه دو اعتبار داریم: أحدهما اعتبار کونها تخلیه الماهیه فى ذاتها عن جمیع انحاء الوجود، یكى اینكه این ماهیت را از همه انحاء وجود در ذاتش تخلیه مى‌كنیم یعنى عقل مى‌آید او را تخلیه مى‌كند و او را لا بشرط مى‌كند.

 وثانیهما اعتبار کونها نحوأ من أنحاءالوجود دیگر اینكه ما به همین ماهیت یك نحو، از انحاء وجود را مى‌دهیم. فالماهیه بأحد الاعتبارین موصوفه بالوجود پس ماهیت به یكى از دو اعتبار، موصوف به وجود است و به اعتبار دیگر وبالأخر مخلوطه غیر موصوفه به این موصوف وجود نیست بلكه خودش عین وجود است؛ یعنى نگاه ما به ماهیت در مرتبه اول، نگاه به ماهویت او است و نگاه به حقیقت او داریم و در مرتبه دوم، به حمل شایع او توجه داریم. در وهله اول كه به محل هوهوى او توجه داریم. ما مى‌توانیم او را متصف به وجود كنیم. یعنى ماهیت من حیث هى هى این ماهیت یا متصف به وجود مى‌شود یا متصف به عدم مى‌شود، در اینجا توجه به هوهویت همدیگر است. در وهله دوم، توجه به حملیت به نحو حمل شایع صناعى است كه خود وجود با ماهیت اتحاد پیدا كرده‌اند و دیگر ما نمى‌توانیم او را متصف به وجود كنیم چون خودش عین وجود است

 عله أن لنا مندوحه عن هذا االتجشّ‌مْ ما نیازى به این تجشم و امثال ذلك نداریم

 حیث قرّرنا أن الوجود نفس ثبوت الماهیه ما گفتیم كه وجود عبارت است از نفس ثبوت ماهیت لا ثبوت شیء للماهیه اسم ثبوت الماهیه را، وجود مى‌گذاریم

 نه اینكه شیئى، براى یك ماهیت، ثابت بشود.

 فلا مجال للقاعده الفرعیه هاهنا، و مجالى براى قاعده فرعیه نداریم

 وکان إطلاق لفظ الاتصّاف این اطلاق لفظ الاتصّاف كه مى‌گوئیم: «الماهیه متصّفه بالوجود»

 على الارتباط الّذى یکون بین الماهیه و الوجود من باب التوسع أو الاشتراک این اطلاق بر ارتباطى كه بین ماهیت و بین وجود است از باب توسعّ یا اشتراك است

 یا از باب توسعه است چون در این اطلاق، همیشه وقتى كه مى‌خواهید یك شیء در بین صفت و موصوف باشد باید یك نوع تغایرى وجود داشته باشد، مثل زیدٌ قائمٌ كه زیدى هست و قیامى بر او عارض مى‌شود. زیدٌ جالسٌ، القرطاس ابیض، قرطاسى هست و ابیضیتى بر او عارض مى‌شود كه این، یا از باب توسع است، یعنى در صفت و موصوفیت، دوئیتى لازم نیست كه داشته باشیم، ممكن است یك موصوف، عین همان صفت باشد؛ متحد با صفت باشد، و ما صفت را از آن موصوف، انتزاع كنیم یا لفظ اتصّاف را مى‌آوریم مى‌گوئیم «الماهیه متصّفه بالوجود» در حالتى كه بین وجود و ماهیت تغایر خارجى، نیست بلكه تغایر مفهومى است، ولى تغایر خارجى نیست، یا از باب اشتراك لفظى است كه اتصاف را هم، مى‌توانیم بر اوصافى بیاوریم كه موصوف آنها بر صفت، تقدّم طبعى دارند و همچنین مى‌توانیم اتصّاف را بر مواردى حمل كنیم كه بحث تقدّم نیست بلكه بحث هوهویت و اتحاد است.

 فإنه لیس کإطلاقه على‌الارتباط الذى بین الموضوع و سایر الأعراض و الأحوال این اطلاق مثل اطلاق اتصّاف، بر ارتباط بین موضوع و سایر اعراض و احوال نیست مى‌گوئیم: زیدٌ متصّفٌ بالقیام یا هذا الخشب متّصفٌ بالبیاض.

 بل اتّصافها بالوجود من قبیل اتّصاف البسائط بالذاتیات لا اتحادها به‌[[1]](#footnote-1) بلكه اتّصاف این، به وجود، از قبیل اتصاف بسائط به ذاتیات است لا اتحادها به خاطراتّحاد این ماهیت، با وجود است ـ مثل بسائط است ـ ، مثل اینكه بگوئیم: «الكمّ متصفٌ بكیفیه هكذا» یعنى داراى این خصوصیت باشد، یا «الكیف متصفٌ بالبیاض.» یا «الكیف متصّفٌ بالسّواد»، «الكیف متصّفٌ بالشّمّ» «الكیف متصف بالذوق» و امثال ذلك، در حالتى كه اینها همه بسائط هستند یعنى این ذاتیات اتحاد ماهوى و اتحاد هوهوى با این بسائط دارند نه اینكه اینها جداى از بسائط و جداى از این اعراض هستند و بر اینها به عنوان تقدّم، معروض؛ بر این ذاتیات، عارض مى‌شوند،!! نه این اینطور نیست به خاطر اتحاد ماهیت با وجود، این امر مثل اتصّاف بسائط به ماهیات است ومنها یكى از آن مطالبى كه اشكالات وارد مى‌شود: أن الوجود لو کان فى الأعیان لکان قائما بالماهیه اگر وجود در اعیان خارجى باشد باید قائم به ماهیت باشد مثل قیام عرض بر معروض فقیامه إما بالماهیه الموجوده پس قیام او، یا به ماهیتى است كه موجود است فیلزم وجودها قبل وجودها پس بنابراین لازم مى‌آید كه وجود این ماهیت، قبل از وجودش باشد أو بالماهیه المعدومه فیلزم اجتماع النقیضین أو بالماهیه المجرده عن الوجود و العدم فیلزم ارتفاع النقیضین یا به ماهیت معدومه است، لازمه‌اش، اجتماع نقیضین است كه ماهیت در عین اینكه معدوم است در عین حال وجود قائم به این ماهیت معدومه بشود یا به ماهیت مجرده از وجود و عدم است كه لازمه‌اش ارتفاع نقیضین است كه ما یك ماهیتى داشته باشیم كه این ماهیت، نه وجود و نه عدم داشته باشد.

 وأجیب عنه و جوابى كه داده‌اند این است كه: بأنه إن ارید بالموجوده والمعدومه ما یکون بحسب نفس الامر اگر اراده بشود به موجودیت و معدومیت بگوئیم كه ماهیت موجوده با ماهیت معدومه منظور ما به حسب نفس الامر است یعنى تحقق نفس الامرى مورد نظر ما است، یعنى تحقق در عالم واقع یعنى تحقق خارجى مدّ نظر است فنختارأن الوجود قائم بالماهیه الموجوده ما مى‌گوئیم وجود قائم به ماهیت موجوده است یعنى وجود، قائم به یك ماهیتى كه هست، مى‌شود. ولکن بنفس ذلک الوجود اما نه اینكه قبلًا این ماهیت بوده است، بلكه به خود همین وجود، این ماهیت، موجود است حالا كه این ماهیت به این وجود موجود شد حالا مى‌گوئیم كه این وجود، قائم به این ماهیت است البته این اشكال ندارد لا بوجود سابق علیه نه اینكه وجودى سابق بر این وجود باشد کما أن البیاض قائم بالجسم الأبیض همان طور كه بیاض قائم است به جسم ابیض ولى بنفس ذلک البیاض القائم به لا ببیاض غیره این ابیض، به بیاضى است كه قائم به جسم است نه به یك بیاض دیگر، اگر منظور از موجودیت و معدومیت، موجودیت ومعدومیت نفس الامرى باشد یعنى در عالم واقع، وإن أرید بهما یکون مأخوذا فى مرتبه الماهیه من حیث هى هى اگر منظور شما از موجودیت و معدومیت مرتبه خود ماهیت، مورد نظر ما است نه در عالم واقع و نه در عالم خارج یعنى در خود حقیقت ماهیت اگر بخواهیم جستجو كنیم مى‌بینیم كه موجودیت و معدومیت حقیقتاً در مفهوم ماهیت خوابیده یا نخوابیده است؟ اگر اینطور باشد كه اراده ـ بالموجوده و المعدومه ـ آن اتصافى است كه این اتصاف، در مرتبه ماهیت نه در مرتبه وجودى ماهیت، و نه در مرتبه معدومى ماهیت اخذ شده است بلكه اگر در مرتبه خود ماهیت بخواهد این اتصّاف اخذ شده باشد على أن یکون شئ منهما معتبراً فى حد نفسها بر این كه شیء از موجودیت و معدومیت در تعریف ماهیت معتبر باشد بکونه نفسها أو جزءها خود ماهیت باشد یا جزئى از ماهیت را تشكیل بدهد فنختار أنه قائم بالماهیه من حیث هى ما اختیار مى‌كنیم كه وجود قائم به ماهیت است من حیث هى از حیث خودش، بلا اعتبار شیء من الوجود والعدم فى حد نفسها بدون اینكه ما هیچ كدام از وجود و عدم را فى حدّ نفسها بگیریم، یعنى مى‌گوییم الماهیه الموجوده یعنى ماهیتى كه نه موجود است و نه معدوم، این ماهیت متصف به وجود مى‌شود و همین ماهیت ـ كه نه موجود است و نه معدوم ـ متصف به عدم مى‌شود و این هیچ اشكالى ندارد. یعنى اگر ما وجود و عدم را در خود مرتبه ماهیت لحاظ كنیم این متّصف مى‌شود و هیچ اشكالى هم پیش نمى‌آید وهذا لیس ارتفاع النقیضین عن الواقع و این ارتفاع نقیضین از واقع نیست چون منظور از واقع در اینجا خارج نیست لأن الواقع أوسع من تلک المرتبه واقع از این مرتبه وسیعتر است در عالم واقع، ماهیت یا موجود است یا معدوم ولى این ماهیتى كه مى‌گوییم موجود است یا معدوم، ارتفاع نقیضین نداریم یعنى بالأخره یا ماهیت در عالم واقع موجود است یا معدوم است. اینكه ارتفاع نقیضین نشد فى حدّ نفسها نه موجود است و نه معدوم، نه به حسب واقع، چون واقع اوسع از این مرتبه است

 فلا یخلو الماهیه فى الواقع عین احدهما پس ماهیت از یكى از این دو تا خالى نیست کما أن البیاض قائم بالجسم لا بشرط البیاض و اللابیاض فى حد ذاته و وجوده همان طور كه بیاض قائم به جسم است نه به شرط بیاض و لا بیاض. نه اینكه، جسمى كه، بیاض دارد و جسمى كه، بیاض ندارد بلكه جسم، لا بشرط البیاض و لا بیاض را اگر لحاظ كنیم این بیاض، قائم بر این جسم است فى حدّ ذات وجوده.

 وهو فى الواقع لا یخلو عن أحدهما در حالتى كه خود همین جناب جسم ما، در واقع خالى از بیاض و لا بیاض نیست والفرق بین الموضعین ولى در اینجا یك فرق است فرق بین موضعین كه ماهیت وجود و بیاض و جسم این است كه بأن الجسم بهذه الحیثیه له وجود سابق عله وجود البیاض و مقابله جسم به این حیثیت یك وجودى سابق بر وجود بیاض و لا بیاض دارد كارى به بیاض و به لابیاض ندارد خود همین جسم هست یعنى وجودش سابق است از بیاض و لا بیاض فیمکن پس امكان دارد اتصافه فى الخارج بشیء منهما اتصاف جسم در خارج به شیء از بیاض و لا بیاض باشد بخلاف الماهیه بالقیاس إلى الوجود فإنها فى الخارج عین الوجود این ماهیت در خارج عین وجود است فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه اتصافى براى ماهیت به حسب آن وجود، به وجود نیست إذ اتصافها به فى ظرف ما زیرا اتّصاف ماهیت به وجود در هر ظرفى چه خارج، چه ذهن یقتضى لاأقل المغایره بینهما مغایرت بین این دو تا را اقتضا مى‌كند وإن لم یقتض الفرعیه اگر چه اقتصاى فرعیت نكند به خاطر اینكه ثبوت ماهیت عین ثبوت وجود است نه ثبوت شیء لشیء است بل بثبوت الثّابت یعنى این ماهیت ثبوتش همان نفس ثبوت وجود است ولى لااقل مغایرت را در اینجا دارد و عقل مى‌آید در اینجا بین این دو تا تفرقه مى‌اندازد وکذا فى العقل همان طور در عقل للخلط بینهما فیه چون در عقل این دو تا با همدیگر خلط مى‌شوند کما فى الخارج همان طور كه در خارج خلط مى شوند در اینجا هم خلط مى‌شوند الا فى نحو ملاحظه عقلیه مگر در یك نحوه ملاحظه عقلیه كه مشتمله على مراعاه جانبى الخلط و التعریه مشتمل است بر مراعات دو جانب خلط و تعریه فیصفها العقل به على الوجه الذى مرّ ذکره عقل مى‌آید ماهیت را متصف به وجود مى‌كند بر همان وجهى كه ذكر كردیم كه ماهیت را جداى از وجود و عدم فرض مى‌كند، بعد یكى از این دو تا را بر او بار مى‌كند به این عمل تعریه مى‌گویند وقد علمت أنا فى متسع عن هذا الکلام ما متسع از این كلام هستیم فإنه لا یلزم من کون الوجود فى الاعیان قیامه بالماهیه أو عروضه لها ما نمى‌گوییم كه وجودى كه در اعیان است این وجودى است كه قائم به ماهیت است یا عارض به ماهیت مى‌شود إذ هما شیء واحد فى نفسه الامر بلا امتیاز بینهما زیرا ما مى‌گوییم این دو، در نفس الامر یكى هستند و هیچ امتیازى بین اینها وجود ندارند فإن الماهیه متحده مع الوجود الخارجى فى الخارج و مع الوجود الذهنى فى الذهن ماهیت، با وجود خارجى در خارج و با وجود ذهنى در ذهن اتحاد دارد لکن العقل حیث یعقل الماهیه، لكن وقتى كه عقل، تعقّل ماهیت را مى‌كند مع عدم الالتفات إلى شیء من انحاء الوجود بدون التفات به دو نحو از وجود، خارجى و ذهنى یحکم بالمغایره بینهما بحسب العقل حكم به مغایرت بین این دو امر وجود به حسب عقل مى‌كند بمعنى أن المفهوم من أحدهما غیر المفهوم من الآخر آن كه ما از یكى مى‌فهمیم غیر از آن كه از دیگرى مى‌فهمیم؛ مفهوماً. کما یحکم بالمغایره بین الجنس و الفصل فى البسائط همین طور كه به مغایرت بین جنس و فصل در بسائط حكم مى‌كند مع اتحادهما فى الواقع جعلًا و وجودا و با اینكه اینها در واقع هم در جعل، هم در وجود متحد هستند هر دوى اینها، یكى هستند یعنى هم وجودشان، واحد است و هم جعلشان، جعل واحد است یعنى تحقق واحد هم، دارند فرض كنید كه مى‌گوییم كیف؛ جنسى است كه داراى این فصل است، كم؛ جنسى است كه داراى این فصل است، سپس انواعش را هم تقسیم مى‌كنیم. مذوقات یك نوعش است؛ مشمومات یك نوعش است، مبصرات یك نوعش است، مسموعات یك نوعش است. تمام اینها بسیط هستند، جنس و فصل در اینجا واحد است، نه اینكه متعدد باشد در حالتى كه عقل حكم به تغایر مفهومى بین جنس و فصل در بسائط مى‌نماید. یا اینكه هم جعلًا و هم وجوداً یكى هستند. ـ هم وجودشان در خارج یكى است و هم جعل یكى است ـ چون در عامل جعل، اینها هم بسیط هستند قریب مما ذکرنا ببعض الوجوه از آن كه ما ذكر كردیم به بعض از وجود یعنى بعضى از موارد اشتراك ما ذهب بعض اهل التحقیق من أنه لا یجوز

1. «لا إتحادها» غلط است و باى‌د «لاتّحادها» باشد؛ بدون الف يعنى «لاتّحاد الماهى‌ى بالوجود» [↑](#footnote-ref-1)