

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تَقْوَمُ وَجُودٌ یَا بِهِ مَاهِیْتُ اسْتُ؛ وَ یَا شِدْتًا وَ

ضِعْفًا، بِهِ مَرَاتِبٌ اسْتُ

وَقِیلَ: تَخَصَّصَ الِوُجُودُ فِی الْمَمْکِنَاتِ اِنَّمَا کَانَ

بِاضَافَتِهِ اِلَى مَوْضُوعِهِ لَا اَنْ الْاِضَافَةَ لِحَقَّتْهُ مِنْ خَارِجٍ،

فَاِنَّ الْوُجُودَ ذَا الْمَوْضُوعِ عَرَضٌ وَ کُلُّ عَرَضٍ فَانَهُ مَتَقَوِّمٌ

بِوُجُودِهِ فِی مَوْضُوعِهِ

بِحَثِّی رَا اِیْشَانَ مَطْرَحِی مِی کَنْدُ وَ کَلِمَاتِ، شَیْخِ

الرَّئِیْسِ وَ شَاگَرْدِ اَوْ بَهْمَنِیَارِ رَا بَرَایِ تَأْیِیدِ مَطَالِبِ

خُودِشَانَ، مِی اُورَنْدُ - بَحْثِ اِیْشَانَ دَرِ اَیْنِ بُوْدِ کِهْ تَقْوَمُ

وَ جُودِ، دَرِ جَایِی کِهْ مَوْضُوعِ دَاشْتَهْ بَاشْدُ بَهْ مَاهِیْتُ

اسْتُ؛ وَ دَرِ جَائِی کِهْ وَ جُودِ، مَاهِیْتُ وَ مَوْضُوعِ نَدَاشْتَهْ

بَاشْدُ، شِدْتًا وَ ضِعْفًا، بِهِ مَرَاتِبٌ اسْتُ. وَ دَرِ وَاجِبِ

الِوُجُودِ هَمِ کِهْ، اَعْلَى الْمَرَاتِبِ اسْتُ بَهْ نَفْسِ وُجُودِهِ،

الْمُسْتَغْنِی عَنِ الْغَیْرِ وَ عَنِ الْوُجُودِ وَ عَنِ السَّبَبِ، اَیْنِ

تَعِیْنِ وَ تَشْخِصِ پِیْدَا مِی کَنْدُ. دَرِ اَیْنِجَا کَلَامِی رَا اَز -

تَحْصِیْلِ - نَقْلِ مِی کَنْدُ، اِیْشَانَ مِی فَرْمَایَنْدُ کِهْ: اِضَافَةَ

وَ جُودِ بَهْ مَاهِیْتُ، اَیْنِ اِضَافَةَ مَانَنْدُ اِضَافَةَ مَقُولِیَهْ نِیْسْتُ

که طرفین آن، تقوّم بنفسه داشته باشند، و قبل الاضافه، خود آنها وجودِ خارجي عینی داشته باشند مانند ابوت و بنوت مانند فوقیت و تحتیت، بلکه اضافه وجود به ماهیت، عبارت است از: تحقق نفسِ موجودیتِ آن ماهیت. شما در اعراض چگونه این تعین و تقوّم را مشاهده می کنید وقتی می گوئیم: هَذَا الْجِسْمُ اَبِيضٌ، این بیاضیتِ وجودِ بیاض، عینِ وجودِ جسم است، نه اینکه یک شیئی جدا باشد، جسم هم جدا باشد و بعد بین آنها اضافه‌ای برقرار بشود.

وجود هم همینطور است در تعلق وجود، به ماهیت عروضِ وجود بر ماهیت در اینجا صادق است، و همیشه وجودِ عرض، عین وجودِ معروض و موضوعِ خودش، خواهد بود.^۱

^۱ سؤال: رنگ که اینجوری نیست؟ یک دیواری هست و یک سفیدی. جواب: صحبت در این است که شما رنگِ بدون موضوع را نمی‌توانید به آن تعین بدهید. اگر هر تعینی بخواهد به لون تعلق بگیرد، آن تعین باید در خودِ جسم، ظاهر بشود. شما لونِ بدون جسم به ما نشان دهید، لون، بدون جسم که نمی‌شود. پس بنابراین وجود لون تحققش و تعینش عینِ وجودِ عینی است.

سؤال: خودِ رنگ سفید است. نمی‌شود بگوئیم این دیوار سفید است. بلکه نسبت به این دیوار، یک عرضی است. جواب: بحثِ وجودِ خارجی است نه بحثِ مفهومی، وجودِ خارجی این لون، غیر از وجودِ خارجی این جدار، آیا تحقق دارد یا ندارد؟ معنا ندارد

تحقق وجود، عین تحقق ماهیت و موجودیت

ماهیت است

بعد، مرحوم بهمنیار می‌فرمایند که: تحقق وجود، در موضوع خودش که آن، موضوع ماهیت است، با کَوْنُ الشَّیْءِ فِی الْمَكَانِ فرق می‌کند چون مکان عبارت است از یک عَرَض و مفهوم، و مصداق خارجی و تحققِ شَیْءِ، در آن مکان، شَیْءِ آخَر، یعنی: دو شَیْءِ مِنْهَاضِ از یکدیگر داریم، یکی مکان است و یکی جسمیتِ فِی الْمَكَانِ و اینها از هم جدا هستند، و با هم فرق می‌کنند. بعد می‌گوییم: بین این دو عُلُقَه و ارتباط برقرار شده است. اتاقی در اینجا

که شما شکل را در نظر بگیرید، مثلاً مکعب بودن این حجر و این شجر و این چوب؛ که الآن به صورت مکعب یا مستطیل است، وجود این وضع، و وجود این منبر، سوای وجود آن خَشَبِ که چیز دیگری نیست، یعنی اگر شما این خشبیت را بر دارید دیگر وضعی باقی نمی‌ماند.

سؤال: بله، صورت و ماهیت هم همینطور است؟

جواب: بله

سؤال: اما مسأله حساب رنگش است؟

جواب: بله، یک وقت شما جسمیت را لحاظ می‌کنید، جسمیت رنگ خارجی را به آن کار نداریم، مثل اینکه یک سطل رنگی که اینجا هست، و این سطل، با آن رنگی که می‌خواهید به دیوار بزنید دوتا است. ولی منظور ما بیاضیت اوست، که آن بیاضیت عین جسمیت است. آن بیاضیت با آن جسمی که الآن در سطل می‌بیند یکی است و وجود او عین وجود جسم اوست، یعنی معروض او است.

هست و کسی در آن نیست، شخصی هست اما در
اتاق نیست و بین این دو هیچگونه علقه‌ای نیست.
بعد این شخص، وارد اتاق می‌شود و با ورودش؛
عَلَقَه و رِبَط برقرار می‌شود پس می‌گوییم: «شئ ء فی
المكان».

اما تحقّق وجود، در ماهیتِ خودش، که
موضوع است به این شکل نیست. وجود، تحقّقش،
عین تحقّق ماهیت و موجودیت ماهیت است. پس
بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم: وجودی هست و این
وجود، در ماهیت؛ تحقّق پیدا می‌کند. ماهیت کجا
بوده؟ ماهیت را از کجا آورده‌ایم تا اینکه این وجود
را در آن محقّق کنیم؟ تحقّق وجود در ماهیت،
عبارت است از این که شما آن را ببینید، و آن را لمس
کنید و همین که الآن در مرئی و منظر شما هست؛
همین عبارت است از وجود ماهیت، نه چیز دیگر،
اما در مورد مکان به این شکل نیست، ما مکان را
شئ ء، و شئ ء در مکان را، شئ ء دیگر می‌بینیم. البته
در اینجا یک نکته‌ای هست که خیال می‌کنم از ایشان
این نکته مغفول واقع شده و آن این است که: اگر

ایشان برای عَرَضِ بخوانند مثال بزنند و بگویند که نحوه از عروضِ وجود، بر ماهیت، با عروضِ مکانیت برزید که تمکُنِ او باشد با هم منافات دارد. بلکه باید گفت که:

مکان، عَرَضِ برای جسم نمی شود

، و برای تعینِ عینِ خارجی، تمکُنِ همیشه عَرَضِ است، مکان گرفتن همیشه عَرَضِ است، نه نفس المکان. چطور اینکه نفسِ زمان، هیچوقت عارض بر معروضات و موضوعات خودش نمی شود. عروض او عبارت است از دخول این جسم و ماده در تحت زمان و در تحت شرایط زمان و در تحت گذرای زمان. اگر بر فرض، مکان را یک امر خارجی بدانیم، - که در این جهت، یک مقداری صحبتش شده و خواهد آمد، - خودِ مکان عارض بر زید نمی شود. چرا؟ چون مکان؛ سر جایش است، به زید، کاری ندارد. چطور اینکه دو شیء خارجی هیچکدام بر همدیگر عارض نمی شوند، این کتاب بر آن کتاب عارض نمی شود، و این فرش بر این اتاق عارض نمی شود، فرش برای خودش و اتاق هم برای

خودش است. هیچوقت مکان بر زید، عارض نمی‌شود. این که زید، در مکان هست این ارتباط؛ عارض بر زید است، اگر اینطور باشد، دیگر نمی‌توانیم بگوییم، «کون الشیء فی المكان»، ما مکان را، یک چیز جدایی بدانیم و شیء را، جدا بدانیم و عروض مکان را بر این شیء به نحو دخول شیء در تحت او بدانیم. تمکن زید، عروض بر زید است. اینکه زید لباس مکان را می‌پوشد، تلبس او به مکان، عروض این عرض بر او است.^۱

اشکال بر کلام بهمینار

در این مسأله ایشان - بهمینار - غفلت کرده، که مکان را عرض گرفته است و شیء در مکان را

^۱ سؤال: می‌شود مکان را به معنای ظرف بگیریم؟ نه مکان به معنای دیگر که تعرض است؟

جواب: ظرف چیست؟

سؤال: ظرف همان است که ما در مقولات می‌گوییم.

جواب: در مورد مکان هم، همین را می‌گوییم.

سؤال: تحقق هر شیء را در خارج مکان می‌گویند. مثلاً ممکن است آجری در هوا معلق باشد. همانجایی که معلق است خود آن آجر را مکان می‌گویند؟

جواب: صحبت در این است که: آیا ما مکان را یک شیء خارجی جدای از ماده می‌دانیم یا اینکه مکان را یک امر اعتباری می‌دانیم، و از تحيُّص هر ماده انتزاع مکانیت می‌کنیم. اگر منظور شما این مطلب است، خوب این همان است که عرض کردم.

عبارت از عروضِ بر مکان گرفته است، در این مسأله جای صحبت هست. البته می‌توانیم بگوییم که، شاید ایشان منظورشان صرف عَرَضیت نبوده بلکه خواستند یک مثال بزنند و لو به اَدنی تشابه و برای تقریب به ذهن بوده است.

کلامِ صاحبِ تحصیل را به دو طریق می‌توانیم،

توجیه و تقریر کنیم

مطلب دیگر، این است که، ما کلامِ صاحبِ تحصیل را به دو طریق می‌توانیم، توجیه و تقریر کنیم. بنا بر توجیه اوّل، اشکال مرحوم صدرالمتألّهین بر او وارد می‌شود و بنا بر تقریر دوم، وارد نمی‌شود.

تقریر اول این است

تقریر اول این است که: ایشان در عروض وجود بر ماهیت، وجود را عَرَض دانسته‌اند، همانطوری که بیاض عارضِ بر جسم می‌شود، و وجود بیاض عین وجود جسم است، همینطور، تحققِ وجود، عین تحققِ ماهیت است. اینجا است که اشکال وارد می‌شود، و آن اشکال این است که: اگر شما وجودِ بیاض را، در وجودِ موضوعش بدانید،

وجود بیاض در وجود جسم است. لا عین وجود الجسم، جسم خودش یک مفهوم و یک مصداقی دارد. آن مفهوم و مصداق عبارت است از: آنچه را که ما او را لمس و به آن دست می‌زنیم، این جسم می‌شود. ما الآن به بیاض دست نمی‌زنیم، ما به جسم دست می‌زنیم. فرض کنید که شخصی کور باشد و اصلاً بیاض را نفهمد، ولی جسمیت را می‌فهمد. پس وجود عَرَضِ عین وجودِ معروض نیست، بل فی وجودِ المَعروض است. همانطور که شما در معانی حرفیه همین نظر را می‌دهید، بر این که وجودِ معنای ابتدائیت، در وجودِ آن مقدر است. نه اینکه عین وجودِ او باشد مثلاً وقتی که می‌گوییم: «سِرْتٌ مِنْ البَصْرَةِ الی الکوفه» ابتدائیت که بصره نیست. بصره برای خودش دیوار، اتاق، خانه، خیابان، نهر آب، درخت دارد، اینها بصره هستند. بعد «سِرْتٌ مِنْ البَصْرَةِ» یعنی از بصره حرکت کردم. وجودِ ابتدائیت، نفسِ وجودِ بصره که نیست. بل وجودُ الابتدائیتِ فی وجودِ البَصْرَةِ يتحقق و يتعین و يتکون، نه اینکه ابتدائیت منهاضِ از بصره، تحقق و تکون پیدا کند،

این مطلب غلط است، ابتدائیت در بصره تحقق پیدا می‌کند. یعنی اگر شما بصره را بر دارید، ابتدائیتی هم نیست، آیا ابتدایت همان بصره است؟ نه، ابتدائیت بصره نیست. بصره، در و دیوار و خانه و نهر و گلستان و درختان نخل است، اینها را بصره می‌گویند.

اما این که، می‌گوییم وجودِ عَرَض در وجودِ معروض است، به معنای این نیست که مفهوماً هم یکی هستند، بیاض با کتاب یکی است؟ بیاض با قرطاس یکی است؟ نه خیر، مفهوماً دو تا هستند، ولی وجود بیاض، لا یتَحَقَّقُ اِلَّا بوجودِ القِرطاس، لا یتَحَقَّقُ اِلَّا بوجودِ الخشب و امثال ذلک، پس وجودِ عَرَض، در وجود معروض است، نه اینکه عین الوجودِ المَعروض باشد.

بنابر تقریر اول اشکالِ مرحوم صدر المتألهین،

بر ایشان وارد است

اگر ما عَرَضی را که، ایشان در اینجا بیان کرده‌اند، اینطور معنا کنیم، بنابراین اشکالِ مرحوم صدر المتألهین، بر ایشان وارد است. به خاطر اینکه

وجود، عارضِ بر ماهیت نمی‌شود. ماهیت برایِ خودش یک مصداقی در خارج دارد، وجود هم برای خودش یک مصداقی دارد و این وجود، عارضِ بر آن ماهیت می‌شود. در واقع تحققِ وجود، در تحققِ ماهیت است. بلکه وجودِ ماهیت عین همان تحققِ وجود است، نه دو تا، ما بیاض را مفهوماً و مصداقاً جدا کردیم. قرطاس را هم از نظر مفهوم و مصداق جدا کردیم، بعد گفتیم: الا اینکه این بیاض بدون قرطاس تحقق پیدا نمی‌کند ولی از نظر مصداق و مفهوم دو تا هستند. شما یک وقت به سفیدی این کتاب نگاه می‌کنید. یک وقت به قُطنیت و پنبه بودن و ماده این کتاب نگاه می‌کنید. این دو تا است، یک وقت شما، لون را می‌بیند، یک وقت شما مطالب درون کتاب را می‌بینید. نه اینکه فقط رنگِ کتاب را که قشنگ است و به دردِ دکور و کتابخانه می‌خورد ببینید. بعضی‌ها، فقط از رنگ کتاب خوششان می‌آید.^۱

^۱ یکی می‌گفت: من رفته بودم به یک کتابفروشی، آقای سرهنگی آمد که به قیافه‌اش نمی‌آمد که کتاب بخواند، مقداری این طرف و آن طرف گشت و بعد رو کرد به ما و گفت: آقا، یک کتابِ سبز رنگِ این قدری، به این کلفتی

لذا مشاهده می کنیم که مصداقاً و مفهوماً بین

عَرَض و بین معروض، تفاوت است. الا اینکه تحقق

عَرَض و وجود خارجی آن عرض مدّ نظر ما است.

آن وجود خارجی، بدون وجود معروض، تحقق پیدا

نمی کند.^۱

آیا نوعی ظرفیت بین عَرَض و معروض هست؟

(ت)

وجودِ عَرَض، نفس معروض نیست

وجودِ عَرَض، نفس معروض نیست، چون

بیاض را؛ با وضع، دو تا می دانیم. و باید بگوییم که

وجود بیاض، عین وجود وَضْع، است و وجود بیاض

ندارید؟ و سایش هم دستش بود. متصدی کتابفروشی گفت: برای چه می خواهی؟ گفت: به اندازه یک کتاب، دکور کتابخانه ما کم آورده است؛ متصدی کتابخانه، یک کتاب به او داد که خیلی قشنگ که به همان اندازه مورد نظرش بود. ایشان از کتاب، فقط، کیف آن مورد نظر او است. حالا در مطالبش از حسین کرد نوشته شده باشد، یا اینکه قرآن باشد، فرقی برایش ندارد.

^۱ سؤال: در حقیقت، آیا نوعی ظرفیت بین عَرَض و معروض هست؟ به این معنی که، وجود عَرَض در وجود معروض است؟

جواب: شما آن وضع را، در خَشَب، تعین می دهید و جدای از خَشَب تعین نمی دهید؛ لون را در این خَشَب، تعین می دهید نه جدای از آن خَشَب. مکان را در زید، تحقق می دهید و نه جدایی از زید.

سؤال: بنابراین لازم می آید که در تمام اعراض بین خودِ عارض و معروض بینونیت وجودی داشته باشد؟

جواب: بینونیت وجودی را عرض نکردم بلکه مصداقی و مفهومی را گفتیم.

عین وجودِ جدّه، است. وجودِ بیاض، عین وجودِ
تکوّن است. وجودِ بیاض؛ عین وجودِ تعین است.
وجودِ بیاض؛ عین وجودِ اضافه است. پس بنابراین
معقولات با هم عینیت خارجی پیدا کردند. این
مطلب غلط است. بلکه می‌گوییم وجودِ او، در وجودِ
او، تحقق پیدا می‌کند. یعنی اگر وجودِ معروض را
شما بردارید، برای او، وجودی نمی‌ماند، ولی در
عین حال، وجوداتِ متعدّده‌ای ملاحظه می‌کنید. یک
وقت که نگاه به منبر می‌کنید، اوّلًا: رنگ را می‌بینید،
و هنوز نمی‌دانید که ماده‌اش چیست؟ دوّم: وضعش
را می‌بینید، سرش آنجاست و دُمِ آن پایین است که
این وضعِ او است. سوم اینکه: تحیضِ او را می‌بینید.
چهارم: تأین و متای او را می‌بینید. و همینطور اضافه
او را، بعد خصوصیاتِ او را می‌بینید، بعد سراغ این
می‌آید که، ماده‌اش چیست؟ بعد دست می‌زنید و آن
را، احساس می‌کنید. تمام اینها، وجوداتِ متعدّده‌ای
است که شما یکی یکی آنها را می‌بینید. وضعِ این، با
لون این، دوتا است. چه بسا ممکن است، شما لونِ
این را ببینید و اصلاً غافل از وضعش باشید در آنجایی

که نظر، نظرِ استقلالی داشته باشید، فقط رنگِ او را می‌بینید. یک نقّاش، نگاه نمی‌کند که الآن چه مُقرنتی روی این خَشَب تحقّق پیدا کرده است. او فقط می‌بیند که عجب نقّاش خوبی بوده که این را رنگ کرده و یا عجب نقّاش ناشی‌ای بوده که این را رنگ کرده و یا آن نجّار اصلاً نگاه به رنگ این خَشَب نمی‌کند که رنگش قهوه‌ای و یا سفید و یا سیاه است. فقط می‌گوید چقدر قشنگ این چوبها تراشیده شده است. او به وضعِ چوبها و به کمیت آنها توجه می‌کند. یعنی احساس می‌کند. پس ما وجوداتِ متعدّده‌ای را مشاهده می‌کنیم که سِوایِ وجودِ ماده خودشان تحقّق خارجی ندارند، نه اینکه وجودِ او، عینِ وجود آن ماده است. آن خَشَب است و این کِیف و یا کَمّ است، بنابراین اشکال مرحوم صدرالمتألّهین وارد است.

تقریر دوم کلام بهمنیار

و اما اگر کلام بهمنیار را جورِ دیگری تعریف کردیم که منظورِ ایشان از جمله عارض شدن وجود، بر ماهیت، نه این عَرَضِ متداول است، بلکه عَرَضی

که در اصطلاحِ حُکما است می‌باشد. که می‌گویند: «انّ الوجودَ عارضٌ الماهیه» یعنی هویت، هویت خارجی آنهاست. که در اینجا، مفهوم عروض، مدّ نظر است نه مصداق آن یعنی هر چیزی که حمل بر دیگری شود، به آن عَرَض می‌گوییم، یعنی عروض را یک معنای عام می‌گیریم. و اضافه وجود را به ماهیت و تعینِ وجود این را، عَرَض قرار می‌دهیم، در این صورت، اشکالی بر ایشان وارد نمی‌شود و کلام ایشان هم مثل کلام سائر مشاهیر از حُکما می‌ماند که برای عرض یک مفهوم اوسع از این اعراض، در نظر گرفته‌اند و آن را به عنوان مقولات قرار نداده‌اند چون اگر ما آنها را به عنوان مقولات قرار بدهیم، این اشکال وارد می‌شود. بنابراین به دنباله مطلبی که ایشان از شیخ الرئیس شاهد می‌آورند، کلام ایشان و کلام شیخ الرئیس که استاد ایشان هستند، همه به یک منوال است. و آن این است که مرحوم شیخ الرئیس می‌فرماید: وقتی که ما می‌گوییم وجودِ ماهیت، نه به معنای این است که ماهیت در وعاءِ خودش تقرر دارد و وجود بر این

ماهیت حمل می‌شود. بنابراین حملِ همین وجود بر این ماهیت، نیاز به وجود دیگری دارد. و یتسلسل. بلکه منظور این است که «وجودُ الماهیه عبارتٌ عن موجودیه الماهیه»، یعنی همین که ماهیتی در خارج موجود است، ما می‌گوییم وجودِ ماهیت، یعنی ما اولاً موجودیتی را می‌فهمیم، بعد از آن موجودیت، وجود و ماهیتی را در می‌آوریم. اگر این طور باشد، این عینِ کلامِ حق و کلامِ صدق است. پس بنابراین «وجودُ الماهیه» عبارت می‌شود از «نفسُ التَّحَقُّقِ الماهیه الخارجیه»، که عینِ موجودیتِ ماهیت است، نه اینکه عارض بر ماهیت شده باشد. نه اینکه ماهیت یک تحقّق و تقرّر قبلی داشته و بعد وجود آمده و عارض بر آن شده است، «نفسُ التَّحَقُّقِ الوجود» یعنی «نفسُ التَّحَقُّقِ الماهیه»، «نفسُ التَّحَقُّقِ الماهیه، نفسُ تحقّق الوجود» و این دو تا عین هم هستند. گرچه ذهناً و مفهوماً جدا هستند. به این عبارت، اشکالی وارد نمی‌شود. پس بنابر این شیخ الرئیس یکی از مثبتین مسأله اصالتُ الوجود و اعتباریه الماهیه، در اینجا قلمداد می‌شود، نه بنا بر آنچه که بعضی‌ها قائل

شده‌اند بر اینکه ایشان قائل به اعتباریات و ماهیات بوده‌اند. یعنی ما به هیچ وجه نمی‌توانیم کلماتِ شیخ الرئیس را در اینجا بر اعتباریتِ ماهیت و انتزاعیتِ وجود به معنایِ مَصَدْرِي حمل کنیم، به این معنا که ماهیت وقتی وجود پیدا می‌کند، ما یک موجودیتی را از ماهیت انتزاع می‌کنیم به معنایِ مَصَدْرِي و بعد می‌گوییم «موجودیه الماهیه» یعنی به معنای «اعتباریه الوجود»، و تحقّق خارجیّه ماهیت، و تأصّل ماهیت است.

تطبیق متن

وقیلَ تَخْصِصُ الوجودِ فی الممکناتِ إنّما کان باضافته إلى موضوعه فرمودند: «تَخْصِصُ وجود در ممکنات به واسطه اضافه وجود، به همان ماهیتِ خودش است لا انّ الاضافه لحقته من خارج نه اینکه اضافه، از خارج مُلْحَق به او شده است، یعنی از باب اضافه مقولیه نیست، بلکه از باب اضافه اشراقیه است به عبارت دیگر. یعنی نفس الاضافه، نفس «التّحَقُّق الخارجی» است. فانّ الوجودِ ذا الموضوع عرض وجودی که دارای موضوع و دارای ماهیت است این

وجود عَرَض است، و عارض بر موضوع و بر ماهیت می‌شود، و کل عرض فإنه متقوم بوجوده فی موضوعه و هر عَرَضی به وجود خودش در موضوع خودش تقوّم دارد. بدونِ موضوع، این عَرَض تحقّق پیدا نمی‌کند فوجود کل ماهیه متقوم بإضافته إلى تلك الماهیه وجود هر ماهیتی، قوامش به اضافه شدن وجود بر این ماهیت است چون وجود به این ماهیت، اضافه شده است، و ما می‌توانیم آن را لمس و مشاهده کنیم. پس قوام هر وجودی به اضافه‌اش به ماهیت است، یعنی اضافه، اضافه اشراقیه می‌شود. یعنی نفسِ این وجود که قالب می‌گیرد در قالب آمدنش، عبارت از وجود آن می‌باشد.

كما يكون الشيء في المكان همان طوری که شیئی در مکان است و دو چیز جدای از هم باشند. فإن كونه في نفسه غير كونه في المكان يك شیئی في نفسه با يك شیء مستقل و در مکان فرق می‌کند، و هو ليس بسدید ایشان می‌فرمایند که: این حرف حرف صحیحی نیست، چرا؟ فإن كونه العرض في نفسه عَرَض في نفسه

و در ذاتِ خودش وان کان نفس کونه فی موضوعه اگر چه عبارت است از خودِ وجودش در موضوع، چون اگر وجودش، وجود مستقل باشد دیگر عَرَض نیست. بناءً علی ما تقرر من أنّ وجود الاعراض، فی نفسها هو وجودها لموضوعاتها عبارت است از وجود اعراض، در موضوعاتشان، لکنّ الوجودَ لیس بالقیاسِ إلی موضوعه کالاعراض اما مسأله وجود با اعراض فرق می کند. شما وجود را، عَرَض کردید، و عَرَض را حمل بر موضوع کردید، پس بنابراین باید بگویید وجود وجود و تحقّق وجود، در ماهیت است. و ماهیت بر وجود تقدّم به طبع دارد، مانند معروض که بر عَرَض تقدّم به طبع دارد، ماهیت هم بر وجود، تقدّم به طبع دارد. و وجود بر آن عارض می شود. کالاعراض بالقیاسِ إلی موضوعاتها، فإنه لیس هو کون شیء غیر الموضوع یکون کونه فی نفسه هو کونه للموضوع اینطور نیست که بودن شیء غیر از موضوع باشد مثل عَرَض نیست که یک شیئی غیر از موضوع، به عنوان لون داشته باشیم، وجود آن لون فی نفسه، عبارت از

وجودش، برای این موضوع است، بل الوجود نفس
کون الموضوع وجود همانموضوع است و عین آن
موضوع است و خود آن موضوع و ماهیت است. لا
کون شیء آخر له نه اینکه وجود چیز دیگری برای
موضوع است، که وجود چیز دیگری و موضوع هم
چیز دیگری است، و این وجود حمل بر آن موضوع
می شود. اینطور نیست، خود وجود ماهیت یعنی تحقق
وجود، كما انّ النور القائم بالجسم همانطوری که نوری
که قائم است به جسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شیء
للجسم خود ظهور جسم است. نه ظهور شیئی برای
جسم یعنی وقتی که ما نوری را در جسم می بینیم آن
نور، یک چیز و جسم، چیز دیگر، و نور آمده و جسم را
نشان داده است، بلکه همین ظهور جسم است که ما آن
را نور می بینیم.

نور جدای از جسم و عارض بر جسم نیست

البته این مطلب قدری قابل تأمل است که نور

جدای از جسم است و عارض بر جسم می شود و به

خاطر عروضش بر جسم، هویدا و نمایان می شود.

نور هم مثل آن رنگ است، ولی خواستند یک جور تشبیه کنند.^۱

ففرق إذن بين كون الشيء في المكان از كلام

بهمنيار اينطور ما استفاده مي كنيم كه ايشان قائل به فرق

شدند بين اينكه شئي در مكان باشد و يا شئي در

موضوع باشد. شئي در موضوع بودن، با شئي در مكان

بودن دو تا است. شئي اگر در مكان باشد، دو وجود

جدا هستند، دو عين خارجي جدا هستند اين دو، با

همديگر در يكجا آشتي مي كنند. اما شئي در موضوع،

يعني وجود عرض در وجود ماهيت باشد. وجود

وجود و تحقق وجود، در وجود ماهيت است و قوام به

ماهيت دارد و به عبارت ديگر نه اينكه دو چيز جدا

هستند، و اين دو عارض بر هم مي شوند. وهو المفهوم

من كلام القائل المذكور القائل المذكور، اينطور

^۱ سؤال: نور هم مثل رنگ است.

جواب: بله! وقتی نور به جسم خورد، به واسطه عروض نور بر اين جسم است، كه ما اين جسم را مي بينيم، رنگ هم همين طور است. رنگ، عارض بر اين خَشَب است و به واسطه عروض لون، بر خَشَب است كه ما خَشَب را مي بينيم. اگر، اين خَشَب لون نداشت كه ما آن را نمي ديدم. بالآخره بايد خَشَب يك لوني داشته باشد، حالا سياه، يا سفيد، يا زرد، يا هر چه.

فرموده‌اند. حالا، ایشان - ملاحظه‌کنندگان - در اینجا، می‌گویند ما حرفِ خودمان را می‌زنیم، ثمَّ فرَّقْ آخِرَ ایضاً پس يك فرق دیگر هم ما گذاشتیم بین کون الشیء فی الموضوع شیء در موضوع باشد و بین نفس کون الموضوع یا خود موضوع باشد. شیء در موضوع باشد، و عروض اعراض بر موضوع باشد یا اینکه خود موضوع باشد، مثل خودِ تحقق وجود، تحقق وجود، در ماهیت که وجود عارض بر ماهیت نشده است، تحقق وجود یعنی تحقق ماهیت، نه اینکه تحقق وجود در ضمن تحقق ماهیت است، نفسِ تحقق ماهیت را به آن تحقق وجود می‌گویند، نفس ثبوت ماهیت عبارت از وجود است. وجودِ خاص یعنی درست شدن همین ماهیت، این را وجودِ خاص می‌گویند، لذا اسم آن را هم وجود خاص می‌گذاریم. نَصَّ علی هذا لذا ایشان در اینجا، می‌خواهد بین کلام استاد و شاگرد، جدایی بیاندازد. و بگویند شیخ الرئیس، بالاتر از شاگردش حرف می‌زند. نص علی هذا المطلب الشیخ الرئیس فی التعليقات، ایشان در تعلیقات فرمودند وجودِ اعراض فی انفسها

وجود اعراض در خودشان هو وجودها في موضوعاتها
وجود اعراض هم در موضوعاتشان، یعنی جدای از
موضوعاتشان وجودی ندارند سوی أَنَّ العَرَضُ الذی
فقط در اینجا يَكُ عَرَضٌ داریم، که آن عَرَضٌ حسابش
را از باقی اعراض جدا کرده است. آن عَرَضٌ هُوَ
الوجود وجود است لَمَّا كَانَ مُخَالَفًا لَهَا از آنجایی که
مخالف است با موضوعاتش لحاجتها الی الوجود چون
موضوعات، به این احتیاج دارند حتی تَکُونُ موجوده
تا اینکه موجود بشوند و استغناء الوجود عن الوجود و
وجود از خودش استغنا دارد، یعنی وجود، دیگر نیاز به
وجود ندارد، خودِ وجود؛ وجود است. حتی یکون
موجوداً تا اینکه موجود بشوند لَمْ یَصِحَّ أَنْ یُقَالَ دیگر
صَحیح نیست گفته بشود إِنَّ وَجُودَهُ فِی مَوْضُوعِهِ وَجُودٌ
وجود، در موضوعش هُوَ وَجُودُهُ فِی نَفْسِهِ و این عبارت
از وجود فی نفسه و در ذاتِ خودش است بمعنی أَنَّ
لِلوَجُودِ وَجُوداً بَعْدَ مَعْنَى اِیْنِکَ بَرای وَجُودِ یَکُ وَجُودٌ
باشد کَمَا یَکُونُ لِلْبِیَاضِ وَجُودٌ هَمَانطُورِی که برای
بِیَاضِ یَکُ وَجُودِی هَسْتُ، جدای از آن وجود معروف.

بل بَمَعْنَا بلکه به این معنا آن وجوده فی موضوعه وجود
 و تحقّقش در موضوع خودش نفس وجود موضوعه
 همان عبارت است از عینیت وجود ماهیت و غیره من
 الاعراض وجوده فی موضوعه وجودشان در
 موضوعشان «وجود ذلك الغير» است وجود همین غیر
 است که عبارت است از عرض یعنی خود عرض،
 جدای از آن وجود موضوع وجود دارد الا اینکه لا
 يتحقّق الا بوسیله و بواسطه، مگر به صدقه سری
 وجود موضوع، عرض هم وجود پیدا می کند. شما اگر
 خشبیت را بگیرید دیگر لونی باقی نمی ماند. دیگر
 رنگی باقی نمی ماند، دیگر اعراض باقی نمی ماند.
 و علی هذا يجب أن يحمل ايضاً باید به این مسأله حمل
 بشود که تحقّق وجود، عبارت است از عینیت تحقّق
 موضوع آن، نه وجود او لموضوعه لا علی ما فهمه قوم
 من الحمل علی اعتباریه الوجود نه همانطوری که
 بعضی ها خیال کرده اند، که منظور شیخ الرئیس،
 اعتباریت وجود است و کونه أمراً انتزاعياً مصدریاً و
 اینکه وجود امر انتزاعی و مصدری است. بعد از تحقّق

ماهیت يك شیئی را به عنوان وجود انتزاع می‌کنیم، ما
ذکره آنچه که ایشان ذکر کردند فی موضوع
- خیال می‌کنم اینجا موضع باید باشد. -

فی موضع آخر من التعليقات در موضع دیگر از
تعليقات ایشان اینطور فرمودند: وهو قوله آن کلامی
که بعضی‌ها حمل کردند بر اعتباریت وجود، در حالی که
مطلب به عکس است، این است که فالوجود الذی
للجسم وجودی که برای جسم است هو موجودیه
الجسم عبارت از موجودیت آن جسم است لا کمال
البیاض و الجسم فی کونه ابيض نه مثل حال بیاض و
جسم نمی‌ماند در این که ابيض است. چرا؟ لأن
الأبيض لا یکفی فیهِ البیاض و الجسم ابيض، بیاض و
جسم در آن کفایت نمی‌کند، چون بیاض يك چیز است
و جسم چیز دیگری است و این دو تا به همدیگر ربط
ندارند. وجود می‌آید بین بیاض و بین جسم آشتی و
رَبط برقرار می‌کند. می‌گویند که حال وجود و
موضوع، مثل حال اینها نیست که اینها، دو چیز جدا
برای همدیگر باشند، آن در عالم خودش، وجود هم در

عالمِ خودش، اینها بیایند باهمدیگر آشتی برقرار کنند.
منظورِ ایشان را از این عبارت، - موجودیهُ الجسم - این
مطلب گرفته‌اند، نمی‌خواهند بگویند که يك
موجودیتی را به عنوان مصدر، از تحقق جسم، انتزاع
کردیم و اسم آن را وجود گذاشتیم. در واقع ماهیت
هرچه هست، موجودیت را از آن انتزاع کردیم. بلکه
عبارت است از همان نفس تعین خارجی، اسم این را
وجود می‌گذاریم، چه بگوییم وجود، چه بگوییم
موجود، هر دو یکی است. پس وجود یعنی چه؟ همین
را که می‌بینم، یعنی وجود. پس بنابراین وجود و
موجود در عبارت شیخ الرئیس یکی می‌شود. این ادلُّ
دلیل است، بر قائل به اصالة الوجود بودن ایشان نه
اینکه قائل بر اعتباریت ماهیات باشد. وقال تلمیذه فی
کتاب التحصیل شاگرد ایشان در کتاب تحصیل
فرمودند: نحن إذا قلنا کذا موجود وقتی که می‌گوییم
موجود است. فلسنا نعنی به الوجود العام ما وجود عام
را قصد نمی‌کنیم، یعنی، يك معنای سعه‌ای را ما قصد
نمی‌کنیم. به عبارت دیگر مفهوم را قصد نمی‌کنیم. بل

يجب أن يتخصص كل موجود بوجود خاص بلکه اصلاً
وجودِ عام قبل از اینکه تخصص پیدا کند - که اصلاً
تخصص ندارد. - باید وجود، تخصص به يك وجودِ
خاصی پیدا کند، حالا این تخصص چه جوری است؟
و اما أن يتخصص بفصول یا باید وجود را جنس بگیرد
و تخصص آن را به فصل بدانید فیکون الوجود ای
المطلق علی هذا الوجه جنساً وجود مطلق روی این
وجه، جنس می‌شود، در حالتی که، وجود، فوق
الاجناس است. وجود، از مقولات خارج است. پس
این غلط است. یا اینکه او یکون الوجود العام من لوازم
معانی خاصه وجود عام از لوازم معانی خاصه‌ای است
که بها یصیر الشیء موجود یک شیء لوازمی دارد که
عبارت است از همان تعین خارجی، و تحقق خارجی
خودش. و یک خصوصیتی دارد که ما اسم موجود بر
آن می‌گذاریم، تا یک شیئی در خارج تحقق و تخصص
نداشته باشد شما اسم موجود را بر آن نمی‌گذارید. چه
کسی به این موجود می‌گویید؟ موقعی که با بقیه فرق
کند. و از بقیه امتیاز داشته باشد. آن خصوصیتی که

موجب امتیاز است، آن را می‌گوییم يك حقیقتی که لازم‌ه‌اش، يك وجود عام است. یعنی لازم‌ه‌ آن این است که يك وجود سعی داشته باشیم، آن وجود سعی که تعین و تخصص پیدا کند. وقال فيه أيضاً

کلمات شیخ الرئیس خیلی پخته‌تر است (ت)

وقال فيه أيضاً ایشان فرمودند: كل موجود ذی

ماهیه فله ماهیه^۱ هو موجود ذی ماهیتی باید يك ماهیتی باید داشته باشد فیها صفت در این ماهیت يك صفتی هست که بها صارت موجوده به واسطه این صفت ماهیت، موجود شده است. این صفت عبارت است از حقیقتها آنها وجبت آن حقیقتی که وجوب را برای این ثابت می‌کند. این وجود صفت ماهیت می‌شود، یعنی ماهیتی که دارای خصوصیت وجود است. ماهیتی که مهر وجود به آن خورده است و آن مهر وجود، همان

^۱ به طور کلی وقتی ما کلمات تحصیل و کلمات شیخ الرئیس را نگاه می‌کنیم، در کلمات شیخ الرئیس پختگی بیشتری می‌بینیم تا کلمات شاگرد ایشان، یعنی مشخص است که ایشان بهتر به مطلب رسیده‌اند تا در کلمات شاگرد ایشان یک اضطراباتی دیده می‌شود، گرچه می‌خواهد همان را برساند ولی کلمات شیخ الرئیس خیلی پخته‌تر است.

صفتی است که در این ماهیت است و به واسطه آن
صفت این ماهیت موجود می‌شود. ولا یغرنک قوله فیما
بعد قول ایشان در ما بعد، شما را گول نزنند که اذا قلنا
وجود کذا وقتی که می‌گوییم وجود کذا فانها نغنی به
موجودیته ما قصد موجودیت او را می‌کنیم، یعنی
می‌خواهد بگوید که: شما خیال نکنید که می‌خواهد
معنای مصدری انتزاعی را از این، قصد کند ولو کان
الوجود ما به یصیر الشیء فی الاعیان اگر وجود چیزی
است که به واسطه او شیء در اعیان پیدا می‌شود لکان
یحتاج إلی وجود آخر احتیاج به یک وجود دیگری دارد
فیتسلسل تسلسل پیدا می‌شود. یعنی شیء در اعیان پیدا
می‌شود، پس باید اعیان قبلاً باشند. آن اعیان چه
هستند؟ یک وجودی دارند و یک ماهیتی، آن وجود هم
عارض بر آن عین شده است فیتسلسل فی ناحیه الوجود
و یتسلسل فی ناحیه الماهیات یعنی در دو ناحیه تسلسل
پیدا می‌شود و به جلو می‌رود، فإذن در این موقع
الوجود نفس صیوره الشیء فی الاعیان وجود عبارت
است از خود «صیوره الشیء فی الاعیان»، خود این که

ماهیت در اعیان تحقق پیدا می کند. و در عین خارجی
تحقق پیدا می کند، این را وجود می گویند، انتهی کلام
ایشان، فَانَّ مراده من الموجودیه مراد ایشان در
موجودیت لیس المعنی العام الانتزاعی المصدری آن
معنای عام انتزاعی مصدری، نیست الالزام للوجودات
الخاصه که لازمه وجودات خاصه است. که وقتی
می بینیم يك شیء موجود است. موجودیت را و بودن
را، از آن انتزاع می کنیم. نه انتزاع حقیقت وجود را،
حقیقت وجود که انتزاعی نیست. بودن، معنای انتزاعی
است بل المراد منها بلکه مراد ایشان از موجودیت
صرف الوجود همان تعین خارجی است الذی
موجودیته بنفسه که موجودیت آن به خود آن است. و
موجودیت ماهیت چیست؟ به همان تعین خارجی
است یعنی به آن مایه اصلی لا بأمر آخر غیر
حقیقهالوجودیه تصیر موجوده نه به امر دیگری غیر از
حقیقت وجود که به واسطه آن امر تصیرُ هذا ماهیت
موجوده فَعَبَّرَ عَنْهُ بِنَفْسِ صَيْرُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْأَعْيَانِ تعبیر
کرده از این به نفس «صیروره الشیء فی الاعیان» از همین

موجود و از همین وجود و از آن امر دیگر، المفروض
بما به یصیر الشیء فی الاعیان به واسطه آن شیء، در
اعیان تحقق پیدا می‌کند. که ما امر دیگر را در اینجا
منتفی دانستیم لیتلائم اجزاء کلامه سابقاً و لاحقاً تا
اینکه کلام ایشان متلائم باشد. در آنجایی که وجود را
موجودیت می‌داند. و نفسِ همان وجودِ خاص می‌داند.
در اینجا چه می‌داند؟ - ادنی ما به یصیر الشیء را جدای
از آن موجودیت، وجودِ ماهیت می‌داند این، همان است
که موجب اشکال و تسلسل می‌شود و ما اکثر ما زلت
اقدام المتأخرین و اینان اشتباه کردند. حیث حملوا هذه
العبارات و امثالها الموروثة من الشیخ الرئیس و أتباعه
و اتباعه علی اعتباریه الوجود و أن لا فرد له فی الماهیات
سوی الحصص و اینکه برای وجود، در ماهیات، فرقی
غیر از آن کلیات نیست، که کلیات هم مفاهیم هستند
مثل وجودِ انسان، وجودِ بقر، وجودِ فلان، فقد حرفوا
الکلم عن مواضعها و انی قد کنت شدید الذب عنهم فی
اعتباریه الوجود قبلاً من خیلی از اینها دفاع می‌کردم در
این که وجود را اعتباری و می‌دانستم حتی آن هدانی

ربی و انکشف لی انکشافاً بیناً خدا برای من روشن کرد
 أَنَّ الامر بعكس ذلك و هو أن الوجودات هي الحقائق
 المتأصلة و جودات عبارت از حقایق متأصله‌ای هستند
 که در عین خارجی، واقعاً و جودات را مشاهده و لمس
 می‌کنیم وَ انَّ الِماهیات المعبر عنها فی عرف طائفه من
 اهل الکشف و الیقین بالأعیان الثابته ماهیاتی که از آنها،
 در يك طائفه‌ای از اهل کشف و یقین تعبیر شده است،
 امثال سهروردی که قائل به اعیان ثابته شدند ما شمّت
 رائحه الوجود اصلاً رایحه وجود را ایشان استشمام
 نکرده است یعنی يك اعیان ثابته متقرره‌ای می‌دانند که
 عارض شده‌اند و آن عیان ثابته تقرّر دارند. ایشان
 می‌گویند: ما اصلاً عین ثابت نداریم که تحقق خارجی
 داشته باشد ابدأً كما سیظهر لك من تضاعیف اقوالنا
 بعداً روشن می‌شود انشاء الله و ستعلم أيضاً أنَّ مراتب
 الوجودات الامکانیه مراتب وجودات امکانیه الّتی هی
 حقائق الممكنات که حقایق ممکناتند و حقیقت ممکنات
 عبارت است از وجود آن به طوری که اگر آن وجود را
 بگیرید، دیگر حقیقتی، برای امکان باقی نمی‌ماند

لیست إلا اشعه و اضواء للنور الحقیقی تمام اینها اشعه و اضواء نور حقیقی و وجود واجبی «جَلَّ شأنه» هستند و اینها چیزی بحیال او، و جدای از او نیستند ولیست هی امور مستقله بحیالها اینان امور مستقل به خیال آنها نیستند و هویات مترئسه بذواتها و این طور نیستند که خودشان جدا و برای خودشان قد، عَلم کنند بل آنها هی شئونات لذات واحده» تمام اینها تطورات است. شئونات است، کیفیات مختلف برای ذات واحده است و تطورات برای يك حقیقت واحده هستند كل ذلك بالبرهان القطعی تمام آنها به برهان است و هذه حکایه عما سیرد لك بسطه و تحقیقه که انشاءالله بعداً می آید و راجع به این قضیه بسط و تحقیق می کنیم و بالجمله فقد تبین لك الآن برای ما روشن شد أن مفهوم الوجود العام مفهوم وجود عام وان كان أمراً ذهیناً مصدریاً انتزاعیاً اگر چه آن بودن را، در ذهن خودمان به معنای مصدری از حقایق خارجیه انتزاع می کنیم، یعنی وقتی نگاه به این کتاب می کنیم می بینیم هست. پس بودن را انتزاع می کنیم. همین بودن يك بودن کلی و يك وجود به

معنای ذهنی و تصویری هستند؛ گرچه ما انتزاع می‌کنیم، ولی افراد خارجی‌اش هستند. و ما می‌بینیم، لکن افراد خارجی این معنای ذهنی مصدری، و ملزوماتش؛ که هویاتِ تعینی خارجی هستند، امور عینی هستند. كما أن الشيء كذلك بالقياس إلى افراده من الأشياء المخصوصه شها شيء را به معنای چیز، تصوّر می‌کنید به يك معنای کلی، به همه چیز، شيء می‌گویید ولی مصادیق آن، به قیاس به افراد مخصوصه‌اش کلی است اما افراد آن خارجی هستند فنسبته مفهوم الوجود الی افراده نسبت مفهوم وجود به افرادش مانند نسبت شيء است به افرادش لكنّ الوجودات معان مجهوله الاسامی اما وجودات، معانی هستند، که اسامیشان مجهول است. وجود کتاب چه اسمی دارد؟ اسم ندارد. تا ماهیت روی آن نیاید، وجود کتاب، اسم پیدا نمی‌کند. حالا شما ماهیت کتاب را که بگیرید برای وجود کتاب اسمی دیگر ندارد بله! وقتی این ماهیت بیاید، وجود کتاب، وجود قلم، وجود دفتر، می‌شود چون، وجودات معانی هستند و آنها اسم ندارند. سواء

اختلف بالذات حالا ذاتاً مختلف باشند، مانند موجودات عالم کون و فساد. بمراتب کمالیه و نقصیه موجودات نورانی یا عقول شرح اسمائها آنها وجود شرحُ الإسم اینها، این است که وجود کذا و وجود کذا هستند والوجود الذی لا سبب له و وجودی که سبب ندارد، وجود باری تعالی است. ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود لازمه همه اینها در ذهن، يك وجود عام بدیهی است. یعنی تمام اینها در يك نقطه با همدیگر متفقند و آن معنای بودن و هستی، بر همه اینها صادق است، آن عام بدیهی می شود، والماهیات معان معلومه الاسامی و الخواص اما ماهیات همه اسم دارند و خاصیت ندارد و آنکه خاصیت دارد، اسم ندارد.