

بسم الله الرحمن الرحيم

اضافه وجود به ماهیت در عالم ذهن و عالم

اعتبار

«فإن قلت هذه الملاحظه نحو من أنحاء وجود

الماهيه فالماهيه كيف تتصف بهذا النحو من الوجود أو

بالمطلق الشامل له مع مراعات القاعده الفرعيه في

الاتصاف قلنا هذه الملاحظه لها اعتباران .... و منها ان

الوجود لو كان في الإعيان لكان قائما بالماهيه فقيامه إما

بالماهيه الموجوده فيلزم وجودها قبل وجودها أو

بالماهيه المعدومه فيلزم اجتماع النقيضين او بالماهيه

المجرده عن الوجود و العدم فيلزم ارتفاع النقيضين

بحث درباره اضافه وجود به ماهیت در عالم

ذهن و عالم اعتبار بود اما در اعیان خارجی صحبت

در این بود که ماهیت - در خارج - ، اتحاد با وجود

دارد به این معنا که ما، در خارج عرض و موضوعی

نمی بینیم که این عرض، بر موضوع؛ عارض شده

باشد بلکه آنچه که در خارج است یک امر واحد

است و آن امر واحد عبارت است از: وجود، عبارت

است از ماهیت و عبارت است از موجود. این سه مسأله یک حقیقت واحده و یک هویت وحدانی، در عالم اعیان دارد، گر چه در عالم ذهن، وجود، مبدأ اشتقاق است، موجود، مشتق است و ماهیت، معروض برای موجود است. حالا صحبت در این است که ایشان در اینجا می‌فرمایند اگر کسی آن قلت، کند که شما، خود این ماهیت را، به این کیفیت می‌گیرید، خود این هم یکی از انحاء وجود است. تا وقتی که یک شیئی ثابت نباشد نمی‌توانید محمولات متعدده را، بر آن شیء حمل کنید، «ما لم يتعين الموضوع لا يمكن حمل العوارض عليه» تا وقتی که این ماهیت در ذهن وجود نداشته باشد، چطور شما می‌توانید این ماهیت را، معرّای از وجود خارجی و وجود ذهنی کنید و وجود را بر آن حمل کنید؟! جوابش روشن است و در منظومه؛ مرحوم حاجی فرمودند که: یک وقت ماهیت را، به حسب نفس الامر نگاه می‌کنیم، - چه نفس الامر خارجی چه نفس الامر ذهنی - لاجرم به حمل شایع، یکی از دو نحوه از وجود بر این ماهیت؛ عارض می‌شود و اتحاد

حقیقی و واقعی بین وجود و بین ماهیت برقرار می‌شود؛ چه در ماهیت عین خارجی و چه در اعیان ذهنیه، ولی گاهی از اوقات عقل در مقام تجزیه و تحلیل به نفس همین ماهیتی که در ذهن محقق است نگاه نمی‌کند و لو اینکه وجود ذهنی گرفته، اما عقل این ماهیت را، از همان وجودی که خودش به او داده است تعریه می‌کند و این کار، کار عقل است، این لا بشرط می‌شود. وقتی که لا بشرط شد دیگر نسبت او به وجود خارجی، و همان وجود ذهنی - که عقل، روی آن حکم می‌کند - علی السویه خواهد بود و فرقی دیگر نمی‌کند چه وجود خارجی یا وجود ذهنی مورد نظر قرار بگیرد، ماهیت در اینجا، لا بشرط می‌شود. پس این مسأله را دو نحوه می‌توانیم ملاحظه کنیم. این مطلب تمام شد.

مطلب دیگر، اشکالی است که بر بحث اصاله الوجود شده و او این است که اگر وجود، در اعیان باشد باید قیام به ماهیت داشته باشد، چون وجودی که در اعیان خارجی است این وجود، حمل بر ماهیت می‌شود و اگر این قیام؛ با تحقق ماهیت توأم

باشد لازمه‌اش وجود ماهیت؛ قبل از خود وجود است - البته این محال است - اگر با عدم ماهیت توأم باشد، لازمه‌اش این است که اجتماع نقیضین باشد، به خاطر اینکه وجود، قائم به یک امری است که ما در کینونیت او عدم را لحاظ کردیم، این اجتماع ماهیت است اگر فرض کنید ماهیتی را که مجرد از وجود و عدم نیست بخواهد لحاظ بشود در اینجا ارتفاع نقیضین است یعنی آن ماهیتی که در عین خارجی، 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 اعتباری است و حقیقی نیست، این خلاصه اشکالی است که در اینجا شده است.

مسأله ای که در اینجا ایشان می‌فرمایند: - البته همان جوابی است که در مطالب گذشته داده‌اند منتهی صورت قضیه تفاوت دارد - مطلب این است که ما می‌گوئیم ماهیتی که معروض برای وجود است و وجود قائم به او است، آن ماهیت، ماهیت در نفس الامر است یعنی در نفس الامر و عالم واقع وجود

قائم به ماهیت است، یعنی اشکال ندارد که وجود  
قائم به ماهیت موجوده باشد زیرا که آن وجود  
ماهیت، همین وجود است، نه اینکه قائم به وجود  
زائد بر این، که قبلا این ماهیت موجود بوده است،  
حالا وجود، قائم به او بشود که در اینجا اشکالات  
پیش می آید. چطور اینکه شما می گوئید بیاض قائم  
به این قرطاس است به ابیضیتی که آن ابیضیت  
عبارت از همین بیاض است.

یعنی عبارت اخرای دیگر این است که در  
قوام یک شیء؛ به شیء دیگر، ایشان می خواهند  
اینطور بفرمایند که تقدّم آن شیء آخر لحاظ نیست  
بلکه 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 که، ماهیت؛ قبل  
از او وجود داشته باشد، یعنی به نفس همین وجود،  
الآن ماهیت موجود است و در عالم فرض وقتی که  
ماهیت موجود شد پس موجود قائم به او است، این  
اشکالی ندارد! اما صحبت در این است که بین دو  
مسأله، در مورد ماهیت، و در مورد وجود، فرق

است. و همین طور در مورد موضوعات و عوارضش  
فرق می‌کند؛ اما در مورد موضوعات و عوارضش  
مثل ابیض و موضوعش که در آن موارد، تحقق آن  
موضوع، قبل از عروض عرض لازم است یعنی در  
عالم طبع، موضوع تقدّم طبعی بر عرضی که بر او  
عارض می‌شود دارد. ولی در مورد ماهیت و وجود  
اینطور نیست، بلکه مطلب به عکس است یعنی تقدّم  
طبعی، از آن وجود است. ولی در مورد قیام اینطور  
نیست بلکه در قیام، هر دو یکی است و لازم نیست  
که مشتق، تقدّم به مبدأ اشتقاق داشته باشد؛ وقتی که  
ما می‌گوئیم مشرق، نه این است که یک مکانی است  
که قبلاً بوده و خورشید از آنجا طلوع می‌کند، نه،  
اینطور نیست، بلکه نفس اشراق شمس بر مکان با  
خودش مشرقیت را هم می‌آورد و ما می‌توانیم  
بگوئیم که مشرق یعنی مبدئی یا مکانی یا زمانی که  
مبدأ اشتقاق در او تحقق دارد اما نه اینکه او قبلاً بوده  
است!

بنابراین اضافه اشراقیه از شمس، که با خود  
مشرقیت را می‌آورد و زمان را، با خود او می‌آورد،

مبدأ اشتقاق هم، ظهور پیدا می کند پس می توانیم بگوئیم طلوع شمس قائم به این زمان است، یعنی در این زمان طلوع شمس بوده است؛ ما زمان را معروض فرض می کنیم و این اشراق شمس را عارض بر این زمان فرض می کنیم در حالی که همه اینها با اضافه اشراقیه آمده است. نه اینکه زمانی بوده یک نسبتی بین شمس و بین آن زمان لحاظ شده بعد شمس، به آن زمان افاضه کرده است، و وقتی که اشراق شمس بر آن زمان تعلق گرفت، حالا مشرق می گوئیم، اینطور نیست، بلکه نفس اشراق شمس، نفس مشرقیت است، لا غیر. پس بنابراین در اینجا هم - در وجود و ماهیت - مطلب همین است وقتی که افاضه وجود بر ماهیت می شود به این معنا است که نفس وجود در آن تغییر و تبدل پیدا می شود، چیز دیگر ما نداریم، وقتی که در خود نفس وجود تغییر و تحدید پیدا می شود، تحدّد و تعین پیدا می شود، نفس همین تغییر و تغیر و تحدید و تحدّد، نفس همین، عبارت است از ماهیت، نه اینکه یک ماهیتی بوده بعد این وجود می آید و در آن ماهیت، افاضه

می‌کند، بلکه همین وجود که متعین شد ماهیت  
می‌شود و همین وجود که متعین شد موجود می‌شود،  
بنابراین «ما لیس لنا إلا أمر واحد و حقیقه فارده  
و هو الوجود و الموجود و الهایه» پس طبق این قاعده  
هم، می‌توانیم قائل به اصالت الوجود بشویم و هم به  
اصاله الهایه بشویم - البته ما با این بیانی که داریم  
نمی‌خواهیم بگوئیم اصالت الهایه‌ای هستیم، نه!! بلکه  
می‌خواهیم بگوئیم اگر ماهیتی هم در خارج هست و  
ما او را اصیل می‌بینیم این عبارت است از اصالت همان  
وجود، یعنی همان وجود است که الآن ما تعین و تحدید  
و تحدّد او را اصیل می‌بینیم ولی در حقیقت، خود نفس  
وجود است و غیر از او چیزی نخواهد بود - نزدیک به  
این مسأله را هم سید المتحققین شیرازی فرمودند که  
ایشان هم همین مطلب را می‌گویند. فرق بین مرحوم  
آخوند و ایشان این است که ایشان قائل به اصاله  
الوجود است و او قائل به اصالت الهایه است، و قائل  
به اصالت الوجود نیست در عین حال بین وجود و بین  
ماهیت دو امر نمی‌داند چون می‌گوید وجود یا معنای



مصدری دارد یا مفهوم عامی است که حمل، بر موضوع خودش می‌شود معنای مصدری.

## تعریف مصدر

مصدر عبارت است از وجود بشرط لا، لذا مصدر را نمی‌توان در سایر اشتقاقیات آورد، آنچه که در سایر اشتقاقیات می‌آید، آن مبدأ مصدر است نه نفس مصدر. امکان ندارد خود مصدر در سایر اشتقاقیات بیاید شما در ضرب، ضرب به عنوان مصدر را، لحاظ نمی‌کنید در یضرب که ضرب به عنوان مصدر را لحاظ نمی‌کنید، مصدر یعنی زدن، زدن که معرّای از زمان و فاعلیت و مفعولیت و مکان و زمان و آلت و سایر مسائل باشد، ما اسم این حدث را مصدر می‌گذاریم، و مصدری که معرّای از اینها باشد بشرط لا می‌شود، لا بشرط که نیست! و آن مبدئی را که ما باید در اشتقاقیات متفرقه لحاظ کنیم آن باید لا بشرط باشد، لا بشرطی که بتواند خود را در هر قالبی جا بدهد، مثل هوا که لا بشرط است خودش را در هر قالبی جا می‌دهد، و یا آب که راه می‌افتد - ما اگر باشیم نمی‌توانیم خودمان را هر جایی

جا بدهیم - ولی این آب می آید از لای این تخته  
سنگها می گذرد و راه باز می کند داخل جوب می رود  
این لابشرط می شود، به یک دیوارهای از رمل و خاک  
برخورد می کند، اینجا می ایستد و شروع به کندن  
می کند، کم کم خاک را نرم می کند؛ نرم می کند و  
دوباره می بینیم که راه افتاد و رفت. به هر جا برخورد  
می کند، راهش را باز می کند و می رود، این می شود  
لابشرط، یعنی به هر صورت و به هر شکلی خودش  
را در می آورد. یا مثل امواج می ماند این امواج  
رادیویی، همه اینها لابشرط هستند وقتی که هوا آزاد  
باشد این موج از آن عبور می کند، در آب باشد موج  
از آن عبور می کند بهتر هم عبور می کند، فرض کنید  
در درخت و ...، باشد باز می بینیم موج از لابلاهایش  
عبور می کند، اگر دیوار هم جلوی موج بگذارید  
می گوید برای من دیوار نگذار من از دیوار هم رد  
می شوم از دیوار هم رد می شود، این می شود حدث  
لابشرطی که برایش تعینی لحاظ نیست خودش را با  
هر تعینی وفق می دهد حالا در مشتقات هم، آنچه که  
در مشتقات لابشرط داریم مفهوم حدثیت است.

آن معنای زدن را در آلت ضرب، می آورید،  
مضراب، آن آلت زدن می آید، می گوئید: زننده، آلت  
زننده، مضرب، مکان زدن، ضرب، زد، ضارب،  
زننده، این که از دهان بیرون می آید یعنی زاء و دال و  
نون، این منظور است، مضروب، زده، زده، و هنوز،  
شده اش را هم نگفته ایم اول می گوئیم، زده و بعد  
شده، - مضروب - زده شده آن ماده اشتقاق را، باید  
اول بگوئیم، زده شده، زننده، این معنای ضرب و  
مفهوم ضرب، این را می گوئیم لا بشرط، بنابراین چه  
کسی گفته مصدر اصل کلام است؟

پس اصل کلام نیست، مصدر عبارت است از  
یک صیغه ای که این صیغه بشرط لا است که در یک  
صیغه، استفاده می شود.

ولی این مبدأ مصدر - اصل کلامی - به لحاظ  
همان لا بشرط بودنش است که تطابق دارد و در همه  
جا، می آید.

**مصدر لا بشرط نیست بلکه بشرط لا است**

بنابراین مصدر لا بشرط نیست مصدر بشرط لا  
است و آنچه که در همه وجود دارد و سریان دارد و در

همه صیغه ها هست آن مصدر نیست، بلکه آن مبدأ مصدر است، آن مبدئی که در همه صیغ وجود دارد، که من جمله از آن صیغ، خود مصدر است، شما ماضی را بشرط لا، می گیرید یا لا بشرط می گیرید؟ معلوم است که بشرط لا می گیریم، 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، یکی از آنها، خود مصدر می شود، مصدر یعنی زدنی که آن زدن مورد نظر ما است، نه اینکه آن مبدأ زدن زید، شدیدتر است از زدن عمرو، ما به فاعل کار نداریم، به مفعول هم کار نداریم و اینکه در چه زمانی هم اتفاق افتاده کار نداریم و اینکه به چه آلتی هم زده کاری نداریم، به نفس زدن کار داریم، زدن زید شدیدتر است از زدن عمرو، این زدن که به این نحو است، آن زدن نحوه دیگری است، جلسۃً جلسه؛ يك نوع نشستن، به فاعل کار نداریم که حالا فاعل کی بوده که نشسته و در کجا نشسته، ما به نحوه نشستن کار داریم، به این مصدر می گوئیم.

سؤال من این است که در اینجا که گفتیم: این

زدن، شدیدتر از آن زدن است، آیا در آن، زمان را  
لحاظ کردیم؟ یعنی این زدن در گذشته شدیدتر  
است؟ نه. آیا در این زدن، آینده را لحاظ کردیم یعنی  
این زدن، در آینده شدیدتر است؟ نه. آیا ما در اینجا  
فاعل را لحاظ کردیم؟ زدن عمرو شدیدتر است؟ نه.  
ما به زننده کار نداریم حالا اگر به جای عمرو، زید  
را می آوردید و زدن زید، می شد، و به جای زید، بکر  
را می آوردید، ما به زدن کار داریم نه به فاعلی که این  
را زده و لو اینکه فاعل، اصلاً از دور نگاه کند، به آن  
کار نداریم، آیا ما به آلت کار داریم؟، این زدن، با این  
آلت شدیدتر است؟ نه، ما با آلت هم کاری نداریم و  
آیا چون در این مکان بوده شدیدتر است؟ مکان که  
در این زدن به هیچ وجه لحاظ نشده است فقط نفس  
ضرب است. شما اسم این را چه می گذارید؟ آیا  
ماضی، می گذارید؟ اسم مکان، می گذارید؟ بالأخره  
از این صیغی که برای ما در عربیت شمرده اند باید  
برای اینها یک اسمی بگذارید، این چه می شود؟  
مصدر می شود، این بشرط لا می شود.

**مصدر اصل کلام نیست**

پس اینکه می گویند: مصدر اصل کلام است، مصدر اصل کلام نیست، مبدأ اشتقاق اصل کلام است و نه وجه، بلکه صد وجه از مبدأ اشتقاق باز می گردد، آن مبدأ اشتقاق چیست؟ آن مفهوم ضرب است که عبارت است از نفس الحدث. و آن لحاظی نیست که الآن ما او را لحاظ کردیم، نه! نفس الحدث یعنی آن را که از ضرب، می فهمید، از ماده می فهمید. نه از هیئت، یعنی از ضاد، راء، و باء، می فهمید نه از ضرب! چون ضرب خودش هم یک صیغه می شود! پس آنچه را که شما از ضاد و راء و باء می فهمید، آن مبدأ اشتقاق می شود و آن لا بشرط می شود، که 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 می شود.

حالا اگر ما معنای مصدری را در نظر گرفتیم اگر وجود به معنای متحقق شدن است، - نه آن عین خارجی که مرحوم آخوند و ما می گوئیم؛ یک وقت ما دست روی عین خارجی می گذاریم، و می گوئیم:

«هذا وجودٌ» این وجود نیست، سید المحققین می‌گوید: این وجود نیست؛ «هذا قرطاسٌ هذا لیس بوجود و لیس بموجود» ولی همین قرطاس، بالأخره هست یا نیست؟ همین قرطاس هست یا نیست؟ هست، بسیار خوب. اصل عبارت از قرطاسیت است، تحقق قرطاسیت، تکوّن قرطاسیت، که این یک امر مصدری است، لذا اگر مصدر باشد که یک امر اعتباری می‌شود. وجود در اینجا یک امر اعتباری است چون مصدر یعنی چه؟ یعنی شدن، قرطاس شدن، کتاب شدن، فرش شدن، انسان شدن. یعنی نظر، در وهله اول روی انسان می‌رود و این شدن هم، تحقق اوست ولی واقعیت با همان انسان است، واقعیت با همین قرطاس است، واقعیت با همین کتاب است، ولی نسبت به شدن؛ وقتی که می‌بینم در خارج قرطاسی هست می‌گوییم حالا قرطاسی هست. این شدن مفهومی است که ما آن را از قرطاس بعد از اینکه این شدن را به خود گرفت، و بعد از این که در خارج تحقق پیدا کرد، انتزاع می‌کنیم، این است که ما وجود را، از او انتزاع می‌کنیم. نه این که

حمل بر او می‌کنیم! نه این که ماهیتی هست و کتابی هست، پس می‌گوییم حالا این کتاب موجود است به جهت اینکه این کتاب قبل از اینکه، معنای مصدری بر او عارض بشود وجودی نداشته است، وجودی که در اینجا هست متحد با آن ماهیت است، و اصلاً از آن ماهیت، انتزاع می‌شود، نه اینکه اضافه بر آن می‌شود. و یا اینکه معنا، معنای عام و بدیهی است. در هر صورت یعنی مفهوم عام دارد نه معنای مصدری که به معنای شدن است، یعنی یک مفهوم، وجود و یک مفهوم، هستی، نه به معنای کتاب شدن، دفتر شدن، هستی پیدا کردن، نه آن معنای مصدری؛ بلکه به معنای یک مفهومی است که شما بر همه مفاهیم، بار می‌کنید، و می‌گوئید این هست، کتاب هست، دفتر هست، آسمان هست، زمین هست، این مفهوم عام بدیهی، در هر دو تای اینها اگر بگیرید، اینها هیچکدام جدای از همدیگر نیستند که البته چون ایشان قائل به اصالة الماهیه هستند، ماهیت را اصل می‌گیرند و این وجود را منتزاع از او می‌دانند و بین منتزاع و منتزَعُ عنه اختلاف ماهوی و اختلاف



عینی و نفس‌الامری وجود ندارد بلکه اختلاف مفهومی است.

اما مرحوم آخوند چون وجود را، اصل می‌داند و ماهیت را فرع می‌داند، همان اتحاد را می‌داند، پس بنابراین یک نحوه اشتراک بین هر دو، می‌باشد و یک نحوه افتراق است، اشتراک این است که نه بنابر اصالت الوجودی و نه بنا بر مبنای مرحوم سید المتحققین، در هیچکدام از اینها، وجود؛ حمل بر ماهیت نمی‌شود به عنوان تقدّم طبعی ماهیت بر او، بلکه وجود و ماهیت اتحاد ماهوی در خارج دارند، الا اینکه محل افتراق، این است که ایشان وجود را، اصل می‌داند و او ماهیت را، اصل می‌داند، این فرق بین آنها است.

### تطبیق متن

فإن قلت هذه الملاحظة أيضاً نحو من أنحاء وجود الهاهيه اگر بگوئید این ملاحظه، يك نحوی از أنحاء وجود ماهیت است، همین ملاحظه لا بشرطی، فالهاهيه كيف تتصف بهذا النحو من الوجود چگونه ماهیت متصف به این نحوه از وجود می‌شود یا به

وجود مطلقى که شامل این نحوه از وجود است مع  
مراعات القاعده الفرعيه فى الاتصاف قاعده فرعيه را  
باید در این اتصاف مراعات کنیم، - ثبوت شئ لشیء  
فرع ثبوت مثبت له -، بنابراین اگر شما می گوئید ماهیتی  
که در ذهن موجود می شود یا الهاهیة الموجوده  
المطلقه، که وجود را مطلق بگیریم در همه اینها باید  
قبلاً يك ماهیتی باشد که شما این وصف را بر او عارض  
و حمل کنید قلنا هذه الملاحظه لها اعتباران ایشان  
می فرماید که: ما برای ملاحظه دو اعتبار داریم:  
أحدهما اعتبار كونها تخلیه الهاهیة فى ذاتها عن جميع انحاء  
الوجود، یکی اینکه این ماهیت را از همه انحاء وجود  
در ذاتش تخلیه می کنیم یعنی عقل می آید او را تخلیه  
می کند و او را لا بشرط می کند.

وثانیهما اعتبار كونها نحواً من أنحاء الوجود  
دیگر اینکه ما به همین ماهیت يك نحو، از انحاء وجود  
را می دهیم. فالهاهیة بأحد الاعتبارین موصوفه بالوجود  
پس ماهیت به یکی از دو اعتبار، موصوف به وجود  
است و به اعتبار دیگر وبالآخر مخلوطه غیر موصوفه به

این موصوف وجود نیست بلکه خودش عین وجود است؛ یعنی 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 که به محل هوهوی او توجه داریم. ما می‌توانیم او را متصف به وجود کنیم. یعنی ماهیت من حیث هی هی این ماهیت یا متصف به وجود می‌شود یا متصف به عدم می‌شود، در اینجا توجه به هوهویت همدیگر است. در وهله دوم، توجه به حملیت به نحو حمل شایع صناعی است که خود وجود با ماهیت اتحاد پیدا کرده‌اند و دیگر ما نمی‌توانیم او را متصف به وجود کنیم چون خودش عین وجود است

عله أن لنا مندوحة عن هذا التجشّم ما نیازی

به این تجشم و امثال ذلک نداریم

حیث قرّرنا أن الوجود نفس ثبوت الهاهیة ما

گفتیم که وجود عبارت است از نفس ثبوت ماهیت لا

ثبوت شیء للهاهیة اسم ثبوت الهاهیة را، وجود

می‌گذاریم

نه اینکه شیئی، برای یک ماهیت، ثابت بشود.

فلا مجال للقاعده الفرعیه هاهنا، و مجالی برای

قاعده فرعیه نداریم

وكان إطلاق لفظ الاتصاف این اطلاق لفظ

الاتصاف که می گوئیم: «الماهیه متصّفه بالوجود»

على الارتباط الذی یکون بین الماهیه و الوجود

من باب التوسع أو الاشتراك این اطلاق بر ارتباطی که

بین ماهیت و بین وجود است از باب توسع یا اشتراك

است

یا از باب توسعه است چون در این اطلاق،

همیشه وقتی که می خواهید یک شیء در بین صفت

و موصوف باشد باید یک نوع تغایری وجود داشته

باشد، مثل زید قائم که زیدی هست و قیامی بر او

عارض می شود. زید جالس، القرطاس ابیض،

قرطاسی هست و ابیضیتی بر او عارض می شود که

این، یا از باب توسع است، یعنی در صفت و

موصوفیت، دوئیتی لازم نیست که داشته باشیم،

ممکن است یک موصوف، عین همان صفت باشد؛

متحد با صفت باشد، و ما صفت را از آن موصوف،

انتزاع کنیم یا لفظ اتصاف را می‌آوریم می‌گوئیم «الماهیه متصفه بالوجود» در حالتی که بین وجود و ماهیت تغایر خارجی، نیست بلکه تغایر مفهومی است، ولی تغایر خارجی نیست، یا از باب اشتراک لفظی است که اتصاف را هم، می‌توانیم بر اوصافی بیاوریم که موصوف آنها بر صفت، تقدّم طبعی دارند و همچنین می‌توانیم اتصاف را بر مواردی حمل کنیم که بحث تقدّم نیست بلکه بحث هوهویت و اتحاد است.

فإنه ليس كإطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع و سایر الأعراض و الأحوال این اطلاق مثل اطلاق اتصاف، بر ارتباط بین موضوع و سایر اعراض و احوال نیست می‌گوئیم: زيدٌ متَّصِفٌ بالقيام یا هذا الخشب متَّصِفٌ بالبياض.

بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات لا اتحادها به<sup>۱</sup> بلکه اتصاف این، به وجود، از

---

<sup>۱</sup> «لا إتحادها» غلط است و باید «لا اتحادها» باشد؛ بدون الف یعنی «لا اتحاد الماهی بالوجود»

قبیل اتصاف بسائط به ذاتیات است لا اتحادها به  
خاطر اتحاد این ماهیت، با وجود است - مثل بسائط  
است - ، مثل اینکه بگوئیم: «الکَمّ متصفٌ بکیفیه هکذا»  
یعنی دارای این خصوصیت باشد، یا «الکیف متصفٌ  
بالبیاض.» یا «الکیف متصفٌ بالسّواد»، «الکیف  
متصفٌ بالشّم» «الکیف متصفٌ بالذوق» و امثال ذلك،  
در حالتی که اینها همه بسائط هستند یعنی این ذاتیات  
اتحاد ماهوی و اتحاد هوهوی با این بسائط دارند نه اینکه  
اینها جدای از بسائط و جدای از این اعراض هستند و  
بر اینها به عنوان تقدّم، معروض؛ بر این ذاتیات، عارض  
می شوند،!! نه این اینطور نیست به خاطر اتحاد ماهیت  
با وجود، این امر مثل اتصاف بسائط به ماهیات است  
و منها یکی از آن مطالبی که اشکالات وارد می شود: أن  
الوجود لو کان فی الأعیان لکان قائماً بالماهیه اگر وجود  
در اعیان خارجی باشد باید قائم به ماهیت باشد مثل  
قیام عرض بر معروض فقیامه إما بالماهیه الموجوده  
پس قیام او، یا به ماهیتی است که موجود است فیلزم  
وجودها قبل وجودها پس بنابراین لازم می آید که

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، لازمه اش، اجتماع نقیضین است که  
ماهیت در عین اینکه معدوم است در عین حال وجود  
قائم به این ماهیت معدومه بشود یا به ماهیت مجرده از  
وجود و عدم است که لازمه اش ارتفاع نقیضین است  
که ما یک ماهیتی داشته باشیم که این ماهیت، نه وجود  
و نه عدم داشته باشد.

وَأجیب عنه و جوابی که داده اند این است که:

بأنه إن ارید بالموجوده والمعدومه ما یکون بحسب  
نفس الامر اگر اراده بشود به موجودیت و معدومیت  
بگوئیم که ماهیت موجوده با ماهیت معدومه منظور ما  
به حسب نفس الامر است یعنی تحقق نفس الامری  
مورد نظر ما است، یعنی تحقق در عالم واقع یعنی تحقق  
خارجی مدّ نظر است فنختار أن الوجود قائم بالماهیه  
الموجوده ما می گوئیم وجود قائم به ماهیت موجوده  
است یعنی وجود، قائم به یک ماهیتی که هست،

می شود. ولكن بنفس ذلك الوجود اما نه اینکه قبلاً این ماهیت بوده است، بلکه به خود همین وجود، این ماهیت، موجود است حالا که این ماهیت به این وجود موجود شد حالا می گوئیم که این وجود، قائم به این ماهیت است البته این اشکال ندارد لا بوجود سابق علیه نه اینکه وجودی سابق بر این وجود باشد کما أن البياض قائم بالجسم الأبيض همان طور که بياض قائم است به جسم ابيض ولی بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره این ابيض، به بياضی است که قائم به جسم است نه به يك بياض دیگر، اگر منظور از موجودیت و معدومیت، موجودیت و معدومیت نفس الامری باشد یعنی در عالم واقع، وإن أريد بهما يكون مأخوذاً في مرتبه الهايه من حيث هي هي اگر منظور شما از موجودیت و معدومیت مرتبه خود ماهیت، مورد نظر ما است نه در عالم واقع و نه در عالم خارج یعنی در خود حقیقت ماهیت اگر بخواهیم جستجو کنیم می بینیم که موجودیت و معدومیت حقیقتاً در مفهوم ماهیت خوابیده یا نخوابیده است؟ اگر اینطور باشد که



اراده - بالموجوده و المعدومه - آن اتصافی است که این  
اتصاف، در مرتبه ماهیت نه در مرتبه وجودی ماهیت،  
و نه در مرتبه معدومی ماهیت اخذ شده است بلکه اگر  
در مرتبه خود ماهیت بخواهد این اتصاف اخذ شده  
باشد علی آن یكون شیء منها معتبراً فی حد نفسها بر این  
که شیء از موجودیت و معدومیت در تعریف ماهیت  
معتبر باشد بگونه نفسها أو جزءها خود ماهیت باشد یا  
جزئی از ماهیت را تشکیل بدهد فنختار أنه قائم بالماهیه  
من حیث هی ما اختیار می کنیم که وجود قائم به  
ماهیت است من حیث هی از حیث خودش، بلا اعتبار  
شیء من الوجود والعدم فی حد نفسها بدون اینکه ما  
هیچ کدام از وجود و عدم را فی حدّ نفسها بگیریم، یعنی  
می گوئیم الماهیه الموجوده یعنی ماهیتی که نه موجود  
است و نه معدوم، این ماهیت متصف به وجود می شود  
و همین ماهیت - که نه موجود است و نه معدوم -  
متصف به عدم می شود و این هیچ اشکالی ندارد. یعنی  
اگر ما وجود و عدم را در خود مرتبه ماهیت لحاظ کنیم  
این متصف می شود و هیچ اشکالی هم پیش نمی آید

و هذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع و این ارتفاع  
 نقیضین از واقع نیست چون منظور از واقع در اینجا  
 خارج نیست لأن الواقع أوسع من تلك المرتبه واقع از  
 این مرتبه وسیعتر است در عالم واقع، ماهیت یا موجود  
 است یا معدوم ولی این ماهیتی که می‌گوییم موجود  
 است یا معدوم، ارتفاع نقیضین نداریم یعنی بالأخره یا  
 ماهیت در عالم واقع موجود است یا معدوم است.  
 اینکه ارتفاع نقیضین نشد فی حدّ نفسها نه موجود است  
 و نه معدوم، نه به حسب واقع، چون واقع اوسع از این  
 مرتبه است

فلا يخلو الماهيه في الواقع عين احدهما پس  
 ماهیت از یکی از این دو تا خالی نیست كما أن البياض  
 قائم بالجسم لا بشرط البياض و اللابياض في حد ذاته و  
 وجوده همان طور که بياض قائم به جسم است نه به  
 شرط بياض و لا بياض. نه اینکه، جسمی که، بياض  
 دارد و جسمی که، بياض ندارد بلکه جسم، لا بشرط  
 البياض و لا بياض را اگر لحاظ کنیم این بياض، قائم بر  
 این جسم است فی حدّ ذات وجوده.

وهو في الواقع لا يخلو عن أحدهما در حالتی که  
خود همین جناب جسم ما، در واقع خالی از بیاض و لا  
بیاض نیست والفرق بین الموضوعین ولی در اینجا یک  
فرق است فرق بین موضوعین که ماهیت وجود و بیاض  
و جسم این است که بأن الجسم بهذه الحیثیه له وجود  
سابق عله وجود البیاض و مقابله جسم به این حیثیت  
یک وجودی سابق بر وجود بیاض و لا بیاض دارد  
کاری به بیاض و به لا بیاض ندارد خود همین جسم  
هست یعنی وجودش سابق است از بیاض و لا بیاض  
فیمکن پس امکان دارد اتصافه فی الخارج بشیء منها  
اتصاف جسم در خارج به شیء از بیاض و لا بیاض  
باشد بخلاف الماهیه بالقیاس إلى الوجود فإنها فی الخارج  
عین الوجود این ماهیت در خارج عین وجود است فلا  
اتصاف لها بالوجود بحسبه اتصافی برای ماهیت به  
حسب آن وجود، به وجود نیست إذ اتصافها به فی ظرف  
مازیرا اتّصاف ماهیت به وجود در هر ظرفی چه خارج،  
چه ذهن یقتضی لأقل المغایره بینهما مغایرت بین این  
دو تا را اقتضا می کند وإن لم یقتض الفرعیه اگر چه

اقتصای فرعیت نکند به خاطر اینکه ثبوت ماهیت عین  
ثبوت وجود است نه ثبوت شیء لشیء است بل بثبوت  
الثابت یعنی این ماهیت ثبوتش همان نفس ثبوت وجود  
است ولی لا اقل مغایرت را در اینجا دارد و عقل می آید  
در اینجا بین این دو تا تفرقه می اندازد و کذا فی العقل  
همان طور در عقل للخلط بینهما فیه چون در عقل این  
دو تا با همدیگر خلط می شوند کما فی الخارج همان طور  
که در خارج خلط می شوند در اینجا هم خلط می شوند  
الا فی نحو ملاحظه عقلیه مگر در یک نحوه ملاحظه  
عقلیه که مشتمله علی مراعات جانبی الخلط و التعریه  
مشتمل است بر مراعات دو جانب خلط و تعریه  
فیصفها العقل به علی الوجه الذی مرّ ذکره عقل می آید  
ماهیت را متصف به وجود می کند بر همان وجهی که  
ذکر کردیم که ماهیت را جدای از وجود و عدم فرض  
می کند، بعد یکی از این دو تا را بر او بار می کند به این  
عمل تعریه می گویند وقد علمت أنا فی متسع عن هذا  
الكلام ما متسع از این کلام هستیم فانه لا یلزم من کون  
الوجود فی الاعیان قیامه بالماهیه أو عروضه لها ما

نمی‌گوییم که وجودی که در اعیان است این وجودی است که قائم به ماهیت است یا عارض به ماهیت می‌شود اذ هما شیء واحد فی نفسه الامر بلا امتیاز بینها زیرا ما می‌گوییم این دو، در نفس الامر یکی هستند و هیچ امتیازی بین اینها وجود ندارند فإن الماهیه متحده مع الوجود الخارجی فی الخارج و مع الوجود الذهنی فی الذهن ماهیت، با وجود خارجی در خارج و با وجود ذهنی در ذهن اتحاد دارد لکن العقل حیث یعقل الماهیه، لکن وقتی که عقل، تعقل ماهیت را می‌کند مع عدم الالتفات إلى شیء من انحاء الوجود بدون التفات به دو نحو از وجود، خارجی و ذهنی محکم بالمغایره بینها بحسب العقل حکم به مغایرت بین این دو امر وجود به حسب عقل می‌کند بمعنی أن المفهوم من أحدهما غیر المفهوم من الآخر آن که ما از یکی می‌فهمیم غیر از آن که از دیگری می‌فهمیم؛ مفهوماً. كما یحکم بالمغایره بین الجنس و الفصل فی البسائط همین طور که به مغایرت بین جنس و فصل در بسائط حکم می‌کند مع اتحادهما فی الواقع جعلاً و وجوداً و با اینکه اینها در واقع هم در

جعل، هم در وجود متحد هستند هر دوی اینها، یکی هستند یعنی هم وجودشان، واحد است و هم جعلشان، جعل واحد است یعنی تحقق واحد هم، دارند فرض کنید که می‌گوییم کیف؛ جنسی است که دارای این فصل است، کم؛ جنسی است که دارای این فصل است، سپس انواعش را هم تقسیم می‌کنیم. مذوقات يك نوعش است؛ مشمولات يك نوعش است، مبصرات يك نوعش است، مسموعات يك نوعش است. تمام اینها بسیط هستند، جنس و فصل در اینجا واحد است، نه اینکه متعدد باشد در حالتی که عقل حکم به تغایر مفهومی بین جنس و فصل در بسائط می‌نماید. یا اینکه هم جعلاً و هم وجوداً یکی هستند. - هم وجودشان در خارج یکی است و هم جعل یکی است - چون در عامل جعل، اینها هم بسیط هستند قریب مما ذكرنا ببعض الوجوه از آن که ما ذکر کردیم به بعض از وجود یعنی بعضی از موارد اشتراك ما ذهب بعض اهل التحقيق من أنه لا يجوز