

هو العليم

نقد و بررسی دیدگاه اصالت ماهیّت

و تحقیقی در معنای مشتق

شرح منظومه جلسه هشتم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفريدة الأولى فی

الوجود و العدم، غرر فی أصالة الوجود)

استاد

آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی

قدّس الله سرّه

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّ الْوُجُودَ عِنْدَنَا أَصِيلٌ *** دَلِيلُ مَنْ خَالَفَنَا عَلِيلٌ
لِأَنَّهُ مَنَعُ كُلِّ شَرْفٍ *** وَ الْفَرْقُ بَيْنَ نَحْوِي الْكَوْنُ يَفِي^۱

اشکال کلام قائلین به هر دو اصالت

مرحوم حاجی به طور مختصر تالی فاسدهای کلام قائلین به اصالت ماهیت و وجود هر دو را در اینجا بیان کردند؛ یک لازمه‌اش این است که هر شیئی دو شیء متباین باشد، و لازمه دیگر آن این است که ترکیب حقیقی در صادر اول لازم می‌آید که اینها را جلسه قبل بیان کردیم.

لازمه نزول وجود منبسط، تقیّد بیشتر است؛ یعنی آن وجود منبسط به هر مرحله نازل‌تر که می‌رسد یک تقیّد دیگری به خود می‌گیرد. و به عبارت دیگر همان ضعف در معلول است که موجب تقیّد در همان معلول می‌شود. همین‌طور آن معلول هم علت برای معلول دیگر است تا برسد به عالم طبع. مبنا و مفهوم علیّت یک مفهوم دیگری است غیر از آنچه که به حسب متداول مشخص شده است. و إن شاء الله

^۱ شرح منظومه؛ ج ۲، ص ۶۲.

بحث از آن در مبحث علیت می آید.

جلسه قبل عرض کردم که اگر ما قائل به اصالةالماهية بشویم در آن خیلی فاسدهایی هست. و اصلاً حرف آنها با همین قانون و قاعده علیت هم مخالف درمی آید. قائلین به اصالةالماهية نمی توانند با این قاعده معارضه کنند، بلکه این قاعده با آنها معارضه می کند.^۱

اشکالات ناشی از دیدگاه اصالةالماهية

ترکب حقیقی در صادر اول

جلسه قبل عرض کردیم که مطالبی که ایشان در ترکب حقیقی در صادر اول بیان کردند، بعینه در

^۱ تلمیذ: آیا قاعده «الواحد لا یصدُرُ عنه إلا الواحد» با قاعده «علیت» یکی است؟

استاد: نه، آن جدا است. **الواحد لا یصدُرُ عنه إلا الواحد** یک قاعده است و قاعده علّت و معلول برای خودش یک قاعده دیگر است و هر کدام در یک مبنای جداگانه بحث می کنند. البتّه از نقطه نظر علیت با هم در ارتباط هستند و بالأخره صدور واحد، صدور علّی است و آن یک بحث جدایی است.

ولی این دو در دو محط هستند و در دو وادی بحث را بیان می کنند، بحث علیت یک بحث دیگری است، ولی بالأخره با همدیگر تماسی هم دارند، ولی یک مفهوم نیستند و مصداقاً یکی نیستند.

همین کلام قائلین به اصالةالماهية هم این مسئله وجود دارد؛ یعنی اگرچه قائل به اصالةالماهية هم بشویم و وجود را اعتباری بدانیم و قائل به اصالت هر دو با همدیگر هم نشویم، بالأخره قائل به اصالةالماهية این مطلب را پیش می‌آورد که ترکیب حقیقی در صادر اول لازم می‌آید؛ چون خود آنها هم در صادر اول قائل به اصالت وجود هستند و در آنجا دیگر قائل به اصالةالماهية نیستند.

و به عبارت دیگر از ماهیت، ماهیت مخالف زائیده نمی‌شود. پس بنا بر اصالت ماهیت باید ترکیب حقیقی در صادر اول وجود داشته باشد؛ چه قائل به اصالت وجود در صادر اول بشویم یا قائل به اصالت ماهیت در صادر اول بشویم. درحالی‌که کسی قائل به این مطلب نشده است. این اشکال به قائلین به اصالةالماهية هست!

تقرّر ماهیت به امر عدمی

یکی دیگر از تالی فاسدهای این مسئله این است که وجود لازمه نفس تحقق و کون ماهیت نباشد. وقتی می‌گوییم که این ماهیت در خارج وجود دارد، شما که یک اسم دیگری برای این وجود و تحقق این

ماهیت می‌گذارید و وجود نمی‌گذارید و وجود را
یک امر اعتباری می‌گیرید، پس خود تحقق ماهیت را
به چه تعبیری می‌آورید؟!

ماهیت یک امر ذهنی است و همان‌طوری که بعداً
می‌گوییم، ماهیت استعداد است که از قوه به فعلیت
درآمدن است و از عدم به وجود آمدن است. اینها
حدود ماهیت و لوازم و ذاتیات ماهیت است.

صحبت ما در این است که تقرّر ماهیت در خارج
به چه نحوه‌ای ممکن است باشد؟ بالأخره شما
ماهیت را یک امر اصیل ابدی می‌دانید یا یک امر
حادث؟ اگر شما ماهیت را یک امر حادث می‌دانید،
منشأ حرکت از عدم به حدوث چیست؟ خودش که
نمی‌تواند خودش باشد، پس منشأ حرکت از عدم به
حدوث چیست؟

یا باید خودش باشد یا وجود باشد؛ شما که
وجود را اعتباری می‌دانید پس بنابراین تقرّر ماهیت
به امر عدمی تعلق می‌گیرد، پس در اینجا وجود نبوده
است که ماهیت را از عدم به وجود و تحقق و تعین
آورده است. و هیچ شیئی که مابازائی در خارج داشته

باشد و به وسیله او این ماهیت در خارج تحقّق و قوام پیدا بکند هم که وجود ندارد.

این هم یکی از آن مطالبی است که ایشان فرموده‌اند و غیر ذلک از توالی فاسدهای که ایشان خودشان هم در همین جا دارند؛ مانند «عدم انعقاد حمل» و «لزوم ثنویّت نفس الامری» که ایشان اشاره‌ای به آن داشتند و....

عدم صحت حمل وجود بر ماهیت

عدم انعقاد حمل بین آنها؛ مثلاً اگر بگویید که زید موجود است و شما وجود را غیر از ماهیت بدانید، پس چطور ممکن است شما آن وجود را بر زید حمل کنید؟

وقتی دو شیئی متباین هستند آیا شما در خارج می‌توانید یک نوع را بر نوع دیگر حمل بکنید؟ می‌توانید بگویید: «البقر غنم»؟ می‌توانید بگویید: «الابل بقر»؟ ابل با بقر دو نوع متفاوت هستند و دو قسم از حیوان متفاوت هستند و هیچ مناسبتی بین آنها نیست، درحالی که لازمه حمل، اتّحاد و هو هویت است.

پس همان طوری که شما نمی‌توانید بین آن دو را

به خاطر اختلاف ذاتی که دارند حمل بکنید و اصلاً حمل تحقق پیدا نمی کند، همین طور شما نمی توانید بین «زیدٌ موجودٌ» حمل کنید به خاطر اینکه بین وجود و ماهیت بون از زمین تا آسمان است و وجود ربطی به ماهیت ندارد.

وقتی که شما وجود را امر اعتباری گرفتید، پس بنابراین تعین و تحققِ ندارد و وقتی که تحقق نداشت، پس حمل که همان اتّحاد است، تحقق پیدا نکرده است و شما نمی توانید موجود را حمل بر زید بکنید و بگویید: «زیدٌ موجودٌ». مثل اینکه بگویید:

«الابل غنمٌ»؛ ابل و غنم چه ربطی به همدیگر دارند؟ این ابل است و این غنم است و ربطی به هم ندارند؛ این وجود و ماهیت هم هیچ ربطی به همدیگر ندارند. پس بنابراین اتّحاد هم که منشأ و ملاک برای حمل است تحقق پیدا نمی کند و وقتی که تحقق پیدا نکرد، حمل هم تحقق پیدا نمی کند و دیگر شما نمی توانید بگویید: **الماهية موجودٌ!**

ثنویت نفس الامریه

معنای ثنویّت نفس الامریه هم روشن است

«تثویّه نفس الامریه» برگشت آن به همان یزدان و
 اهرمن و امثال ذلک است. که در آن مجبوریم دو الهه
 قدیم داشته باشیم. و بالأخره در آنجا به هر صورت
 ترکب در صادر اول لازم می آید؛ چون همین قدر که
 نتوانستیم توحید إله و صانع اول را از راه برهان
 صدیقین اثبات بکنیم، آن تالی فاسد را به دنبال دارد.
 حالا همان شبهات ابن کمونه و این گونه مطالب
 مطرح می شود که إن شاء الله در آنجا بحثش و مطالبی
 که فرموده اند می آید.^۱ در این صورت لازم می آید که
 تثویّه نفس الامریه داشته باشیم؛ یعنی یک الهه
 ماهیت داشته باشیم و یک الهه وجود. و اینها هر دو
 با همدیگر یکی از این دو تا ماهیت را درست بکند و
 دیگری وجود را درست بکند.

و وقتی که تعدّد الهه شد، هر الهه ای حدّ می خورد
 و حدّ او، ماهیت او می شود. پس دوباره ترکیب در
 ذات صانع به وجود می آید و این مطلب دوباره
 برگشتش به همان ترکیب در ذات صانع و احتیاج و
 فقر است که برگشتش به امکان است و

^۱ رجوع شود به نرم افزار آوای ملکوت، دروس، منظومه (الهیات بالمعنی
 الأخص _ فریده ۱: ذات واجب تعالی)، جلسه ۱۶۰.

واجب الوجود از واجب الوجودی می افتد و حذف می شود. اینها توالی فاسدهای بود که ایشان برای این مسئله ذکر کرده اند.

اقوال حکما در اصالت وجود یا ماهیت

بعد مرحوم حاجی می فرمایند که در اینجا دو مسلک هست و مطالب را روی این دو مسلک پایه ریزی می کنند. مسلک اول، مسلک قائلین به اصالةالماهية است که آن را اول ذکر می کنند و بعد درباره اصالةالوجود بحث می کنند.

می فرمایند: «دلیلُ مَنْ خالفنا عَلیل»؛ دلیل افرادی که برای اصالت ماهیت استدلال آورده اند، دلیل نارسایی است.

می گویند حکمای گذشته برای اصالت ماهیت دلیل آورده اند؛ یعنی در لا به لای کلماتشان این ادله وجود دارد، گرچه خود آنها برای این مطلب یک مبحث جداگانه ای طرح نکرده اند، ولی این ادله را برای اصالت ماهیت در لا به لای مطالبشان آورده اند. و به طور کلی تمام حکمای گذشته به این دو مطلب - وجود و ماهیت - توجه داشته اند اما نه به

این صورت که یک بحث جداگانه‌ای برای آنها به وجود بیاورند و به این کیفیت نبوده است. خود من هم در کلمات شیخ اشراق این را ندیده‌ام اما از لا به لای مطالب ایشان به دست می‌آید که ایشان قائل به اصالت ماهیت بوده‌اند.

یکی از ادله‌ای که می‌آورند این است که می‌فرمایند: «اگر موجود در اعیان حاصل باشد، این وجود باید موجود باشد یعنی تکیه بر وجود غیر داشته باشد.»

ما یک ماهیت داریم و یک وجود؛ من باب مثال می‌گوییم: «زید^{۲۸} موجود^{۲۸}»؛ زید وجود دارد. شما می‌گویید که زید یک امر اعتباری است و آن چیزی که حقیقت این را تشکیل می‌دهد همان موجود^{۲۸} است که در «زید^{۲۸} موجود^{۲۸}» محمول برای قضیه ما واقع شده است. آن وجودی را که شما حمل به زید کرده‌اید و به واسطه تقیدی که از ناحیه ماهیت گرفته است، آن وجود، موجود است یا نه؟ آن وجود باید باشد یا نباید باشد؟ یعنی باید بگوییم که آن وجود، وجود دارد یا اینکه آن وجود، وجود ندارد؟

اگر شما بگویید که آن وجود، وجود ندارد پس

شما یک امر عدمی را بر زید حمل کرده‌اید؛ یعنی نباید بگویید که «زیدٌ موجودٌ»، بلکه باید بگویید که «زیدٌ معدومٌ». اگر آن زید وجود دارد پس ما نقل کلام می‌کنیم در آن وجود دیگر، که آیا آن وجود دیگر موجود است یا نه؟ چون شما می‌گویید که «زید موجودٌ»؛ موجودٌ یعنی ذاتٌ ثبت له الوجود. شما که الآن این ذاتٌ ثبت له الوجود را برای این وجود می‌آورید؛ پس بنابراین شما وجود را یک ذاتی گرفته‌اید که وجود دوباره بر او حمل شده است. هم‌چنان‌که در «زید»، زید ذاتی بود که وجود به او حمل شده بود، خود آن وجودی هم که در موجودٌ است ذاتی است که ثبت له الوجود؛ چون می‌گویید که آن وجود هم موجودٌ یعنی هست، پس آن وجود هم ذاتٌ ثبت له الوجود است.

بررسی معنای مشتق

در اینجا یک بحثی پیش می‌آید که مرحوم ملاّصدرا در جلد اول اسفار این بحث را مطرح کرده‌اند که همان بحث مشتق است^۱. همان مطلبی که

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۴۱.

مرحوم سید شریف - رحمة الله عليه - مطرح کرده است که آیا مشتق ذاتی است که مبدأ اشتقاق بر او حمل شده است یا اینکه به خود مبدأ اشتقاق لا بشرط هم مشتق گفته می شود؟ آیا معنای ضارب «ذاتٌ ثابتٌ له الضرب» است یا معنای ضارب همان ضرب است، منتها با عنایت به اینکه اباء از حمل به ذات را نداشته باشد؟

یک وقت شما ذات را در نظر می گیرید، مثلاً ضرب را در نظر می گیرید که این حدث است و آن ضرب را بشرط لای از حمل به ذات در نظر می گیرید، این می شود مصدر. اما یک وقت شما ضرب را در نظر می گیرید و این ضرب را لا بشرط از حمل به یک ذات در نظر می گیرید که این می شود اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مُشَبَّه و امثال ذلک. صفت مُشَبَّه نگویند، چون صفت مُشَبَّه صحیح است؛ یعنی صفتی که شبیه به آنها است و بعد از این شباهت آن وقت تشبیه می آید.

تحقیق در مبدأ اشتقاق بودن مصدر

در اینجا بد نیست این مطلب گفته بشود که آنچه مبدأ برای اشتقاق این اسماء مُشَبَّه به فعل از قبیل

اسم فاعل و اسم مفعول است چیست؟ آیا مصدر
مبدأ اشتقاق است یا چیز دیگری مبدأ اشتقاق است؟
و این مطلب که فرموده‌اند: «مصدر اصل کلام است
و از وی نه وجه باز می‌گردد»^۱ و...، تا چه حد
صحیح است؟

این مطلبی که خدمتان عرض کردم اگر ما از نظر
ریشه‌ای بخواهیم نگاه بکنیم می‌بینیم که در مصدر
معنائی است که آن معنا، اباء از حمل به ذات را
می‌کند، در حالتی که ذاتی که آن حدث بر او حمل
می‌شود و عارض می‌شود، آن حدث نباید اباء از
حمل به ذات را بکند و آن حدث باید خود را با آن
ذات تطبیق بدهد.

مثلاً وقتی که ما می‌گوییم «ضارب»؛ «ضرب» با
آن «ضارب» و با آن ذات تناسب دارد، به ذات عارض
شده است و از این ذات سر زده است و ما نمی‌توانیم
«ضرب» را که مصدر است به آن ذات حمل کنیم و
بگوییم: «زیدٌ ضرب».

^۱ جامع المقدمات ج ۱، کتاب شرح الأمثلة ص ۴۵؛ النحو الوافی، ج ۳، ص ۱۸۳.

مصدر در اینجا به معنای صرف حدّثی است که ما او را بشرط لا از حمل بر ذات در نظر گرفته‌ایم و برای آن مصدر احکام خاصّ او را آورده‌ایم. ما مصدر را به عنوان یک اسمی که در آن اسم، لحاظ مبدأ اشتقاق شده است لحاظ کرده‌ایم. «ضَرْب» یعنی زدن؛ یک زدن یعنی یک تحقّق امر خارج، دو زدن یعنی دو تحقّق امر خارج، سه زدن یعنی سه تحقّق امر خارج. در حالتی که همین ضرب که مصدر است نمی‌تواند مقسّم لا بشرط برای اسماء مشبّهه به فعل قرار بگیرد.

منظور از اسماء مشبّهه به فعل؛ اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبّهه، اسم زمان، اسم مکان، اسم آلت، أفعال تفضیل و امثال ذلک است. چون ضرب در اینجا بشرط لا اخذ شده است، در حالتی که ما در تمام این اسماء، مبدأ اشتقاق را می‌بینیم، پس آن مبدأ اشتقاق غیر از ضرب است.

مبدأ اشتقاق «ض» «ر»، «ب» است نه ضرب. مبدأ اشتقاق این سه کلمه‌ای هستند که ضرب یکی از اقسام آن مبدأ اشتقاق است. پس مبدأ اشتقاق ما در اینجا «ض»، «ر»، «ب» است؛ که گاهی آن «ض»،

«ر»، «ب» به صورت «ضرب» درمی‌آید، گاهی به صورت «ضارب» درمی‌آید، و گاهی به صورت «مِضْرَب» درمی‌آید، گاهی بصورت ضَرْب درمی‌آید. پس اینکه گفته‌اند که مصدر مبدأ اشتقاق برای اسماء است غلط است و صحیح نیست، بلکه مصدر یکی از اقسامی است که قسیم بقیّه است و مقسم عبارت است از آن حدّی که با «ض»، «ر»، «ب» از آن حدّ تعبیر می‌آوریم. متنها چون برای آن حدّ اسمی را وضع نکرده‌اند، لذا ما نمی‌توانیم بگوییم که ضرب در اینجا حاکی از آن مبدأ اشتقاق است.

بله، اگر ما بیائیم در اینجا ضرب را به یک وضع دیگر برای آن مبدأ اشتقاق وضع بکنیم، جدای از آن ضرب که مصدر است؛ در این صورت می‌توانیم بگوییم که ضرب در اینجا حاکی از آن مبدأ اشتقاق است؛ یعنی اگر ضرب را لا بشرط از مصدر و غیر مصدر بگیریم، می‌شود حدّ، و اگر بشرط لا از حمل به ذات بگیریم، می‌شود مصدر، با عنایت به فاعل می‌گیریم، می‌شود ضارب، با عنایت به مفعول

می گیریم، می شود مضروب و هَلَمْ جرّاً.

تحقیق در دلالت فعل بر زمان

بنابراین این نکته‌ای را که در اینجا استطراداً بیان کردیم بحث و صحبت آن خیلی ضروری بود. نظیر آنچه که در باب دلالت افعال بر زمان‌ها می‌گویند. فعل دلالت بر زمان ندارد، فعل دلالت بر ثبوت یا انتظار وقوع حدث را دارد.^۱ به عبارت دیگر، فعل ماضی دلالت بر زمان گذشته نمی‌کند، فعل ماضی و هیئت فعل ماضی دلالت بر وقوع این حدث می‌کند، چه این وقوع حدث در زمان گذشته باشد یا در غیر زمان گذشته.

فعل مضارع دلالت بر انتظار وقوع حدث می‌کند، منتها چون وقوع حدث لازمه‌اش این است که در زمان گذشته باشد از این نقطه نظر می‌گویند که فعل ماضی دلالت بر زمان گذشته می‌کند و لکن اگر وقوع فعل ما مسلّم بود و در عالم کون خدشه ناپذیر می‌نمود، تعبیر از فعل ماضی بسیار به‌جا است و غیر مجاز است و حقیقت است.

^۱ کفایة الاصول، ص ۴۱.

لذا شما می بینید که در قرآن کریم از آن اخباری که مربوط به قیامت است با فعل ماضی تعبیر می آورد؛ ﴿إِذَا وَقَعَتِ آلٌ وَّاقِعَةً﴾ ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْيُنِهِمْ أَغْلًا﴾ ﴿فَهِيَ إِلَى آلٍ أَذَقَانِ فَهُمْ مُّقْمَحُونَ﴾^۱، ﴿فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾^۲، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْأَلَمَلُ صَفًّا﴾^۳ و امثال ذلک.

خداوند تمام این افعال را در اینجا نه به عنوان تأکید بر وقوع فعل و نه به عنوان مجاز در کلمه آورده است، بلکه تمام اینها به خاطر این است که چون این اخبار، اخبار متحقق الوقوع و متیقن الوقوع است؛ لذا خداوند در اینجا این افعال را به همان صیغه خودش که صیغه ماضی است آورده است. و علاوه بر این می رساند که این مسئله، مسئله حقیقی است و شما یقین داشته باشید که این مسئله انجام شدنی است! یا در مواردی که شما می بینید یک امری قطعاً از

^۱ سوره یس (۳۶) آیه ۸.

^۲ سوره مومنون (۲۳) آیه ۱۰۱.

^۳ سوره فجر (۸۹) آیه ۲۲.

شما سر خواهد زد، آن امر و مطلب را به صیغه ماضی می‌آورید، گرچه به تأکید آن عنایت دارید، اما در نفس و نزد خود این مطلب را تحقق یافته می‌پندارید. فرض کنید که در مورد یک مسئله‌ای که خیلی به آن عنایت دارید، شخص سؤال می‌کند که «آقا شما این کار را می‌کنید؟» شما می‌گویید: «من این کار را کرده‌ام!» یعنی تو یقین بدان این از من تحقق پیدا کرده است و در تحقق آن اصلاً حرف و مطلبی نیست، و این کار تحقق پیدا کرده است.

نه اینکه آن شخص می‌داند که این کار از او تحقق پیدا نکرده است و مجازاً برای تأکید این را می‌گوید که تحقق پیدا کرده است، بلکه در عالم خود و عالم ذهن خود چون این مطلب را از خودش تحقق یافته می‌بیند؛ لذا این مطلب را به صیغه ماضی می‌گوید. به دنبال آن قضیه خواستم این را هم خدمتتان عرض بکنم.

کلام میر سید شریف در «مشتق»

آن مطلبی که مرحوم سید شریف - رحمة الله علیه - در اینجا مطرح کرده‌اند این است که آن اوصافی که مبدأ اشتقاق در آنها لحاظ شده است و

وصف، وصف مشتق است؛ آیا لازمه‌اش این است که ما برای آن اوصاف یک ماهیتی جدای از آن مبدأ اشتقاق فرض بکنیم؟ و به عبارت دیگر دو شیء را در تعریف وصف بیاوریم یا یک شیء تنها کفایت می‌کند؟

من باب مثال وقتی می‌گوییم: «ضارب»، آیا ضارب به معنای ماهیتی است که ضرب از او سرزده است یا اینکه «ضارب» یعنی ضرب و زننده، نه اینکه ذاتی که از او این عمل واقع شده است؟. آیا «موجود» یعنی ذاتی که وجود بر او بار شده است، و ذاتی که **ثبت له الوجود** است؟ یا اینکه نه، «موجود» یعنی آن ذاتی که خود آن ذات وجود است؟ خود همان ذات، وجود است نه اینکه ذاتی که وجود از او سرزده است. «ضارب» یعنی ذاتی که خود آن ذات ضرب است.

البتّه این مطلبی که ایشان می‌فرمایند یک دنباله‌ای هم دارد و آن دنباله این است که گرچه ممکن است ما ضارب را به این معنا ببینیم و درست هم باشد، یعنی ضارب **ذاتٌ ثبت له الضرب** نیست یا

مضروب ذاتٌ وقعَ علیه الضرب نیست، بلکه مضروب خود ضرب است، ضارب خود ضرب است، منتها این ضرب از نقطه نظر قوام و اتّکاء و تحقّق، قوام به فاعل دارد و در مضروب آن ضرب قوام به مفعول دارد.

اگر این مطلب صحیح باشد که ضارب یعنی خود ضرب لابشرط از حمل به ذات، ما باید بتوانیم به جای ضارب مضروب بیاوریم، باید بتوانیم به جای ضارب مضرب بیاوریم، به جای ضارب مضراب بیاوریم، ولی این کار صحیح نیست؛ چون آن لابشرطی که ما در اشتقاق آن را لحاظ می‌کنیم، با عنایت به قید و به شرط، این را می‌آوریم.

«ضارب» یعنی تحقّق ضرب، «مضروب» یعنی تحقّق ضرب، «مضرب» یعنی تحقّق ضرب، «مضراب» یعنی تحقّق ضرب، ولی تمام این تحقّق ضرب‌ها در ظرف اتّکاء به یک مبدأی لحاظ می‌شوند؛ در ضارب معنایش تحقّق ضرب است که آن ضرب از ذاتی نشئت گرفته است، در مضروب تحقّق ضرب است که واقع بر ذات شده است، و همین‌طور در مضراب تحقّق ضرب است که آن

ضرب از آلتی انجام گرفته است، نه اینکه ما بتوانیم به صرف تحقق ضرب، آن هیئات که این مشتق در آن هیئات لحاظ شده است را در جای همدیگر استفاده ببریم و به این نکته باید دقت بکنیم.

دلیل قائلین به اصالت ماهیت

روی این حساب دلیلی که مرحوم شیخ اشراق و به طور کلی قائلین به اصالةالماهية آورده‌اند این است که شما می‌گویید که زید موجود است. شما وجودی را که بر زید حمل می‌کنید و وجودی را که عارض بر این ماهیت زید می‌دانید، خود آن وجود آیا موجود است یا معدوم؟

اگر بگویید موجود است یعنی **ذاتٌ ثبت له الوجود** است، پس آن وجود یک ذاتی پیدا می‌کند و یک وجودی پیدا می‌کند؛ به دو تگّه تقسیم می‌شود: یکی ذات و دیگری وجود، چون می‌گویید که **ذاتٌ ثبت له الوجود**.

سراغ آن **ذاتٌ ثبت له الوجود** می‌رویم و آن وجود را بر آن ذات حمل می‌کنیم، حالا آن وجودی که بر آن ذات حمل شده است موجود است **ام لا**؟

دوباره و هَلَمْ جَرَّأ و یتسلسل. پس بنابراین این وجود
نباید تعین و تحقق داشته باشد تا اینکه تسلسل لازم
بیاید.

و اما اگر ما این وجود را اعتباری دانستیم،
تسلسل لازم بیاید هم اشکال ندارد؛ چون تسلسل در
امر اعتباری اشکال ندارد. پس حقیقت برای ماهیت
است و وجود که امر اعتباری است، حالا تسلسل پیدا
بکند یا اصلاً دور پیدا بکند، یعنی از تسلسل هم بالاتر
بگوییم، هیچ اشکالی ندارد.

و همین مسئله در مورد اضافه هم هست، قوام
فوقیت به تحتیت است؛ و قوام تحتیت به فوقیت
است؛ چون امر اعتباری است. این عنوان قوام دو
شیء به همدیگر است، پس تا تحتیتی نباشد فوقیتی
معنا نمی‌دهد و تا فوقیتی نباشد تحتیتی معنا
نمی‌دهد.

شما اصلاً بگویید که دور هم پیش می‌آید - البته
در اینجا دور نیست - حالا به فرض بگویید که دور
هم پیش می‌آید، پیش بیاید اشکال ندارد؛ چون امر
اعتباری و اضافی است و دور در اعیان خارج محال
است، دور در عالم و وعاء حقیقت محال است، ولی

حالا دور در عالم اعتبار پیدا بشود، مسئله‌ای نیست. مثلاً هر رئیسی یک مرئوسی می‌خواهد و هر مرئوسی یک رئیسی می‌خواهد، تا به هم قوام داشته باشند این هم اعتباری است و این اشکالی ندارد. خود بنده و خود سرکار دو امر جدای از همدیگر هستیم، نه قوام وجود بنده به شما است و نه قوام وجود شما به بنده است. ولی اگر قوام عنوان من به عنوان شما باشد چه اشکالی دارد؟! و قوام عنوان شما به عنوان من باشد، چه اشکالی دارد؟! در امور اعتباری این مسائل اشکال ندارد.

لذا برای اینکه از این محذور رهایی پیدا بکنیم، می‌گوییم که وجود، امر اعتباری است تا اینکه اگر گفتیم که آن وجود، موجود است و **ذاتٌ ثابتٌ له الوجود** است و بعد تسلسل پیدا شد، با اشکالی مواجه نشویم؛ و ایشان به این طریق مسئله را حل کردند.

جواب استدلال فوق

در اینجا جوابی که بنا بر فرمایش مرحوم سید شریف - رحمة الله علیه - می‌شود داد این است که

– البته چه این فرمایش سید شریف را داشته باشیم یا نداشته باشیم جواب روشن است – ایشان که می‌گویند: **زَيْدٌ موجودٌ؛ ذاتٌ ثبتٌ له الوجودُ**، نه‌اینکه این ذات یک امری جدای از آن وجود است و وجود بر آن ذات حمل می‌شود. نه‌خیر، ذاتی است که خود آن ذات وجود است.

ما چطور می‌گفتیم که ضارب، تحقق ضرب است، ضارب یعنی ضربی که متحقق است، منتها قوامش به آن شخص و ذاتی است که از آن نشئت گرفته است. نه‌اینکه ما ضارب را **ذاتٌ ثبتٌ له الوجود** بگیریم. نه‌خیر، در خارج این ضرب از آن ضارب نشئت گرفته است، ولی معنای ضارب در عالم ذهن و در عالم اخبار یعنی تحقق ضرب. معنای ضارب تحقق ضرب است نه‌اینکه **ذاتٌ وقع منه الضرب**، صدر منه الضرب. ضارب یعنی ضرب، منتها این ضربی است که قوام به فاعل این ضرب دارد.

یعنی وقتی که ما از نظر معنا مسئله را روشن کردیم، دیگر از نظر خارج هم کاری ندارد و مسئله راحت و روشن می‌شود. شما می‌گویید که **زَيْدٌ**

موجود^{۲۸} و ما موجود را یک امر حقیقی می دانیم، یعنی
زید را ماهیت می دانیم ولی موجودیتش را حقیقی
می دانیم و می گوئیم: **زید^{۲۹} موجود^{۲۸}**. آیا اینکه
می گوئید: **زید^{۲۹} موجود^{۲۸} به معنای ذات^{۳۰} ثبت له الوجود**
است؟ نه خیر، این طور نیست، بلکه ذات^{۳۰} که خود آن
ذات وجود است، ذات^{۳۰} که خودش بنفسه وجود است
و دیگر اشکال در اینجا از بین می رود.

پس برای دفع اشکال شما نباید وجود را امر
اعتباری بدانید تا از این مخمصه فرار کنید، بلکه اگر
وجود را هم حقیقی بدانید، خود آن ذات می شود
وجود. ما ذات های متفاوتی داریم؛ یک ذات گوسفند
است، یک ذات ابل است، یک ذات بقر است، یک
ذات چدن است، یک ذات آهن است، یک ذات
شیشه است، یک ذات هم وجود است. آن ذات
خودش فی حدّ نفسه وجود است. پس ما که وجود
را بر زید حمل کردیم، پس آن وجود موجود است
بنفسه لا بوجود غیره!

وجود حدث نیست، بلکه وجود عین خارج
است. در اینجا مبدأ اشتقاق می گیریم، مبدأ اشتقاق

که نباید حدث باشد، مبدأ اشتقاق یک وقتی حدث است و یک وقتی غیر حدث است؛ حدث مثل ضرب و غیر حدث مثل وجود.

وجود همان عینیت خارج است، چرا حدث باشد؟ منتها همان وجودی که در اینجا مبدأ اشتقاق شده است را حمل بر زید کرده‌ایم، حالا یا «هُوَ» آورده‌ایم یا در خود موجود^{۲۸} یک «هُوَ» مستتر است. پس زید وجود مقید است، موجود^{۲۸} یعنی این زید فی نفسه همان وجود مقید است، منتها آن مقیدش را نیاورده‌ایم.

کجای این مسئله اشکال دارد؟! به جای زید^{۲۸} وجود^{۲۸} مقید^{۲۸} می‌گوییم: زید^{۲۸} موجود^{۲۸}؛ هر دو یکی است و فرق نمی‌کند. این هم از این نقطه نظر می‌توانیم بگوییم که دلیل آقایان وارد نیست.

تطبیق متن مرحوم حاجی در غرر فی

اصالة الوجود

إِعْلَمَ أَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ هَر مُمْكِنِي زَوْجٌ تَرْكِيبِيٌّ، زَوْج

تَرْكِيبِيٌّ اسْت (یا اینطور بگوییم إِعْلَمَ أَنَّ كُلَّ مُمْكِن

زَوْجٌ تَرْكِيبِيٌّ هَر مُمْكِنِي زَوْجٌ تَرْكِيبِيٌّ) اسْت لَهُ مَهِيَّةٌ

و وجود^{۲۸}. و ماهیتی و وجودی دارد و المهيّة التي يقال

لها الكليُّ الطبيعي و آن ماهیتی که به آن کلی طبیعی می‌گوییم ما يقال فی جواب «ما هو؟» آن است که در جواب «**ما هو**» ما حقیقه گفته می‌شود و لم يقل أحدٌ من الحكماء بأصالتها معاً و هیچ یک از حکماء این حرف را نزده است که هر دو اصیل هستند ، إذ لو كانا أصیلین لزم أن يكون كلُّ شيءٍ شيئین متباينین زیرا لازمهٔ این حرف این است که هر چیزی دو شیء متباين باشد، و لزم التركيب الحقیقی فی الصادر الأول، و لازمهٔ آن ترکیب حقیقی در صادر اول است، (این هم یکی از توالی فاسده است). و لزم ان لا يكون الوجود نفس تحقق المیهة و کونها، و لازمهٔ دیگر آن این است که وجود، نفس تحقق ماهیت و کون آن نباشد و ماهیت تقرّر به چیزی نداشته باشد. و غیر ذلک من التوالی الفاسدة؛^۱ که ایشان هم در حاشیه دارند

قول حکماء مشاء و اشراق در اصالت وجود و

ماهیت

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۶۴.

بل اختلفوا على قولين؛ بين آقایان در دو قول
 اختلاف شده است، أحدهما أنَّ الأصل في التحقُّق
 هو الوجود، قول اول این است که اصل در تحقُّق
 وجود است و المهيّة اعتباريّة و ماهیت اعتباری است
 و مفهومٌ حاک عنه و مفهومی است که از وجود
 حکایت می کند متَّحدٌ به؛ و متحد با وجود است. هو
 قول المحقّقين من المشائين^۱، و هو المختار كما في
 النّظم: (إنَّ الوجودَ عندنا أصيلٌ)؛ و این قول
 محققین از مشائین و قول مختار است همان طور که
 ما در نظم گفتیم که «إنَّ الوجودَ عندنا أصيلٌ»

دلیل قائلین به اصالت ماهیت

و ثانيهما مسلک دوم این است که أنَّ الاصل هو
 المهيّة اصل در تحقُّق ماهیت است و الوجود
 اعتباری^۲؛ و وجود یک امر اعتباری است و هو مذهب
 شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي - قدس سرّه -
 و این مذهب شيخ اشراق شهاب الدين سهروردي
 - قدس سرّه - است.^۲ و هو المشار اليه بقولنا: (دليلٌ

^۱ الشفاء (الإلهيات)، ص ۳۱، مقالة اول، فصل پنجم؛ التحصيل بهمنیار، ص ۲۷۹ - ۲۹۰.

^۲ مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، ص ۱۵۶ و ۳۹۱ و ۴۰۲، به تصحيح

مَنْ خَالَفَنَا عَلِيلٌ^{۲۸}، و ما اشاره کردیم به آن با این کلام که «دلیل من خالفنا علیل^{۲۸}»، آن دلیل چیست؟ مثلاً: انّ الوجود لو كان حاصلًا فی الاعیان اگر وجود در اعیان خارج تحقّق داشت، لکان موجوداً، پس موجود بود، چون آن وجود نمی‌شود که معدوم باشد. ایشان غافل هستند از اینکه همان شیئی که در خارج است همان وجود است، نه اینکه آن وجود، موجود است. پس همان شیئی که در خارج است خودش موجود است. فله ایضاً وجودٌ، پس او هم باید یک وجود دیگر داشته باشد و لوجوده وجودٌ، الی غیر النهایة. و لوجوده وجودٌ و همین‌طور الی غیر النهایة این مسئله ادامه پیدا می‌کند و تسلسل پیش می‌آید. و هو مزیفٌ این اشکال رد می‌شود بانّ الوجود موجودٌ بنفس ذاته - لا بوجودٍ آخر - به اینکه وجود بنفس ذاته موجود است نه به وجود دیگر

اینکه شما می‌گویید که این وجود موجود است یعنی وجود دارد، یعنی وجود دیگری را آمده‌اید و بر این وجود حمل کرده‌اید. یعنی این وجود موجود است و ذاتٌ ثبت له الوجود است و دوباره سراغ آن ذاتٌ ثبت له الوجود رفته‌اید و گفته‌اید آن وجودی که ذاتٌ ثبت له الوجود است، موجود است یا نه؟ می‌گوییم که موجود است. معنای موجود چیست؟ ذاتٌ ثبت له الوجود و هلمّ جرّاً. در جواب می‌گوییم که خود آن ذات بنفسه وجود است. وقتی خود آن ذات وجود باشد، دیگر ذاتٌ ثبت له الوجود در اینجا معنا ندارد.

فلا يذهب الأمر إلى غير النهایة. [و وقتی خود آن

ذات وجود باشد، دیگر ذاتٌ ثبت له الوجود در اینجا
معنا ندارد و دیگر امر تا بی نهایت ادامه پیدا نخواهد
کرد. [

و قس علیه سایر أدلّته المذكورة بأجوبتها فی
المطوّلّات، و لا نطیل هذا المختصر بذكرها. و سایر
ادله ایشان با جوابهایش که ذکر شده است را در
مطوّلّات^۱ بیابید و ما این مختصر را به ذکر آنها
طولانی نخواهیم نمود.

ثمّ اشرنا الى بعض ادلّة المذهب المنصور، و هی
ستة:

الأوّل قولنا: (لأنّه منبَعُ كُلِّ شَرَفٍ)؛

اللّهُمَّ صلّ علی محمد و آل محمد

^۱ الأسفار الأربعة: ج ۱، ص ۵۴ - ۶۲.