

هو العليم

نقد و بررسی دیدگاه اصالت ماهیت

و تحقیقی در معنای مشتق

شرح منظومه - المقصد الاول فى امور العامة، الفريدة

الأولى فى الوجود و العدم، غرر فى أصالة الوجود -

جلسه هشتم

استاد

آية الله حاج سيد محمد محسن حسینی طهرانی

قدس الله سرّه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّ الْوُجُودَ عِنْدَنَا أَصِيلٌ *** دَلِيلٌ مَنْ خَالَفَنَا عَلِيلٌ
لِأَنَّهُ مَنَعُ كُلِّ شَرْفٍ *** وَ الْفَرْقُ بَيْنَ نَحْوِي الْكُونِ 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 نازل تر که می‌رسد یک تقیّد دیگری به خود می‌گیرد. و به عبارت دیگر همان ضعف در معلول است که موجب تقیّد در همان معلول می‌شود. همین طور 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 بحث از آن در مبحث علیت می‌آید.

جلسه قبل عرض کردم که اگر ما قائل به

^۱ شرح منظومه؛ ج ۲، ص ۶۲.

اصالةالماهیة بشویم در آن خیلی فاسدهایی هست. و اصلاً حرف آنها با همین قانون و قاعدهٔ علیت هم مخالف درمی آید. قائلین به اصالةالماهیة نمی توانند با این قاعده معارضه کنند، بلکه این قاعده با آنها معارضه می کند.^۱

اشکالات ناشی از دیدگاه اصالةالماهیة

ترکب حقیقی در صادر اول

جلسهٔ قبل عرض کردیم که مطالبی که ایشان در ترکب حقیقی در صادر اول بیان کردند، بعینه در همین کلام قائلین به اصالةالماهیة هم این مسئله وجود دارد؛ یعنی اگرچه قائل به اصالةالماهیة هم

^۱ تلمیذ: آیا قاعدهٔ «الواحد لا یصدرُ عنه إلا الواحد» با قاعدهٔ «علیّت» یکی است؟

استاد: نه، آن جدا است. **الواحد لا یصدرُ عنه إلا الواحد** یک قاعده است و قاعدهٔ علّت و معلول برای خودش یک قاعدهٔ 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 علیّی 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.

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 می آورید؟!

ماهیت یک امر ذهنی است و همان طوری که بعداً می گوئیم، 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 می دانید یا یک امر حادث؟ اگر شما ماهیت را یک امر حادث می دانید، منشأ حرکت از عدم به حدوث چیست؟ خودش که نمی تواند خودش باشد، پس منشأ حرکت از عدم به حدوث چیست؟

یا باید خودش باشد یا وجود باشد؛ شما که وجود را اعتباری می دانید پس بنابراین تقرّر ماهیت به امر عدمی تعلق می گیرد، 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 تحقق 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، درحالی‌که لازمه حمل، اتّحاد و هو هویت است.

پس همان‌طوری‌که شما نمی‌توانید بین آن دو را به‌خاطر اختلاف ذاتی که دارند حمل بکنید و اصلاً حمل تحقّق پیدا نمی‌کند، همین‌طور شما نمی‌توانید

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 تحقیقی ندارد و وقتی که تحقیق نداشت، پس حمل که همان اتحاد است، تحقیق پیدا نکرده است و شما نمی‌توانید 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 اتحاد هم که منشأ و ملاک برای حمل است تحقیق پیدا نمی‌کند و وقتی که تحقیق پیدا نکرد، حمل هم تحقیق پیدا نمی‌کند و دیگر شما نمی‌توانید بگویید: **الماهية موجودٌ!**

ثنویت نفس‌الأمريّه

معنای ثنویت نفس‌الأمريّه هم روشن است «ثنويّه نفس‌الأمريّه» 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
ثنویة نفس الامریة 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 تعدد 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
واجب الوجود از واجب الوجودی می افتد و حذف
می شود. اینها توالی فاسدهای بود که ایشان برای این

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

مسئله ذکر کرده‌اند.

اقوال حکما در اصالت وجود یا ماهیت

بعد مرحوم حاجی می‌فرمایند که در اینجا دو

مسلک هست و مطالب را روی این دو مسلک

پایه‌ریزی می‌کنند. مسلک اول، مسلک قائلین به

اصالةالماهية است که آن را اول ذکر می‌کنند و بعد

درباره اصالةالوجود بحث می‌کنند.

می‌فرمایند: «دلیلُ مَنْ خالفنا عَلِيلُ»؛ دلیل

افرادی که برای اصالت ماهیت استدلال آورده‌اند،

دلیل نارسایی است.

می‌گویند حکمای گذشته برای اصالت ماهیت

دلیل آورده‌اند؛ یعنی در لا به لای کلماتشان این ادله

وجود دارد، گرچه خود آنها برای این مطلب یک

مبحث جداگانه‌ای طرح نکرده‌اند، ولی این ادله را

برای اصالت ماهیت در لا به لای مطالبشان آورده‌اند.

و به‌طورکلی تمام حکمای گذشته به این دو

مطلب - وجود و ماهیت - توجه داشته‌اند 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: «زیدٌ موجودٌ»؛ زید وجود دارد. شما
می‌گویید که زید یک امر اعتباری است و آن چیزی
که حقیقت این را تشکیل می‌دهد همان موجود است
که در «زیدٌ موجودٌ» محمول برای قضیه ما واقع
شده است. آن وجودی را که شما حمل به زید
کرده‌اید و به واسطهٔ 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. هم‌چنان که 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 ملاصدرا در جلد اول اسفار این بحث را مطرح کرده‌اند که همان بحث مشتق است^۱. همان مطلبی که مرحوم سید شریف - رحمة الله علیه - مطرح کرده است که آیا مشتق ذاتی است که مبدأ اشتقاق بر او

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۴۱.

حمل شده است یا اینکه به خود مبدأ اشتقاق لا بشرط هم مشتق گفته می‌شود؟ آیا معنای ضارب «ذاتٌ ثابت 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 می‌گیرید، مثلاً ضرب را در نظر می‌گیرید که این حدث است و آن ضرب را بشرط لای از حمل به ذات در نظر می‌گیرید، این می‌شود مصدر. اما یک وقت شما ضرب را در نظر می‌گیرید و این ضرب را لا بشرط از حمل به یک ذات در نظر می‌گیرید که این می‌شود اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مُشَبَّه و امثال ذلک. صفت مُشَبَّه نگوئید، چون صفت مُشَبَّه صحیح است؛ یعنی صفتی که شبیه به آنها است و بعد از این شباهت آن وقت تشبیه می‌آید.

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 ضربٌ».

مصدر در اینجا به معنای صرف حدثی است که ما او را بشرطاً از حمل بر ذات در نظر گرفته‌ایم و

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

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 مقسمّ لابشرط 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

مِضْرَابِ دَرْمِیْ آید، گاهی بصورتِ ضَرْبِ دَرْمِیْ آید،
گاهی به شکل یضرب و اِضْرِبِ دَرْمِیْ آید.

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. منتها 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
می‌گیریم، می‌شود مضروب و هَلَمْ جَرّاً.

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.

لذا شما می‌بینید که در قرآن کریم از آن اخباری که مربوط به قیامت است با فعل ماضی تعبیر

^۱ کفایة الاصول، ص ۴۱.

می آورد؛ ﴿إِذَا وَقَعَتِ آلٌ وَّاقِعَةً﴾ ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْيُنِهِمْ أَغْلًا﴾ ﴿فَهِيَ إِلَى آلٍ أَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ﴾^۱، ﴿فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾^۲، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^۳ و امثال ذلك.

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 می‌رساند که این مسئله، مسئله حقیقی است و شما یقین داشته باشید که این مسئله انجام شدنی است!

یا در مواردی که شما می‌بینید یک امری قطعاً از شما سر خواهد زد، آن امر و مطلب را به صیغه ماضی می‌آورید، گرچه به تأکید آن عنایت دارید، اما در

^۱ سوره یس (۳۶) آیه ۸.

^۲ سوره مومنون (۲۳) آیه ۱۰۱.

^۳ سوره فجر (۸۹) آیه ۲۲.

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 خدمتان 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.

البته این مطلبی که ایشان می‌فرمایند یک دنباله‌ای هم دارد و آن دنباله این است که گرچه ممکن است ما ضارب را به این معنا بینیم و درست هم باشد، یعنی ضارب **ذاتٌ ثبت له الضرب** نیست یا مضروب **ذاتٌ وقع علیه الضرب** نیست، بلکه مضروب خود ضرب است، ضارب خود ضرب

است، منتها این ضرب از نقطه نظر قوام و اتکاء و تحقق، 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 مَضْرَب بیاوریم، به جای ضارب مِضْرَاب 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 تحقق ضرب، «مضروب» یعنی تحقق ضرب، «مَضْرَب» یعنی تحقق ضرب، «مِضْرَاب» یعنی تحقق ضرب، ولی تمام این تحقق ضرب‌ها در ظرف اتکاء به یک مبدای لحاظ می‌شوند؛ در ضارب معنایش تحقق ضرب است که آن ضرب از ذاتی نشئت گرفته است، در مضروب تحقق ضرب است که واقع بر ذات شده است، و همین‌طور در مِضْرَاب تحقق 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 جَرّاً 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 نکند یا اصلاً دور پیدا نکند، 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 می خواهد، 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، می گوییم که وجود، امر اعتباری است تا اینکه اگر گفتیم که آن وجود، موجود است و ذات^۲ ثبت 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 - می شود داد این است که - البته چه این فرمایش سید شریف را داشته باشیم یا نداشته باشیم جواب روشن است - ایشان که

می‌گویند: **زیدٌ موجودٌ؛ ذاتٌ ثبتٌ له الوجود**،
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 **زیدٌ
موجودٌ** و ما موجود را یک امر حقیقی می‌دانیم، یعنی
زید را ماهیت می‌دانیم ولی موجودیتش را حقیقی

می‌دانیم و می‌گوییم: **زیدٌ موجودٌ**. آیا اینکه
می‌گویید: **زیدٌ موجودٌ** به معنای **ذاتٌ ثبتٌ له الوجود**
است؟ نه خیر، این طور نیست، بلکه ذاتٌ که خود آن
ذات وجود است، ذاتٌ که خودش بنفسه وجود است
و دیگر اشکال در اینجا از بین می‌رود.

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 می‌شود
وجود. ما ذات‌های 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 می‌گیریم، 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 «هو» آورده‌ایم یا در خود موجود^۱ یک «هو» مستتر است. پس زید وجود مقید است، موجود^۲ یعنی این زید فی نفسه همان وجود مقید است، منتها آن مقیدش را نیاورده‌ایم.

کجای این مسئله اشکال دارد؟! به جای زید^۳ وجود^۴ مقید^۵ می‌گوییم: زید^۶ موجود^۷؛ هر دو یکی است و فرق نمی‌کند. این هم از این نقطه نظر می‌توانیم بگوییم که دلیل آقایان وارد نیست.

تطبيق متن مرحوم حاجی در غرر فی

اصالة الوجود

اعلم أن كلَّ ممكن زوجٍ تركيبی، له مهیةٌ و وجودٌ.

و المهیة التي يقال لها الكلُّ الطبيعي ما يقال في جواب «ما هو؟». و لم يقل أحدٌ من الحكماء بأصالتها معاً، إذ لو كانا أصیلین لزم أن يكون كلُّ شيء شیبین متباینین، و لزم التركيب الحقيقي في الصادر الأول، و لزم ان لا يكون الوجود نفس تحقق المهیة و كونها، و غير ذلك من التوالی الفاسدة؛^۱

«هر ممکنی زوج ترکیبی است و ماهیتی و وجودی دارد. و آن ماهیتی که به آن کلی طبیعی می‌گوییم، آن است که در جواب «ما هو» ما حقیقه گفته می‌شود. و هیچ یک از حکماء این حرف را نزده است که هر دو اصیل هستند زیرا لازمه این حرف این است که هر چیزی دو شیء متباین باشد و لازمه آن ترکیب حقیقی در صادر اول است، این هم یکی از توالی فاسده است. و لازمه دیگر آن این است که وجود،

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۶۴.

نفس تحقق ماهیت و گون آن نباشد و ماهیت تقرّر به چیزی نداشته باشد. و غیر ذلك من التوالی الفاسدة که ایشان هم در حاشیه دارند.»

قول حکماء مشاء و اشراق در اصالت وجود و

ماهیت

بل اختلفوا على قولين؛ أحدهما أنّ الأصل في التحقق هو الوجود، و المهية اعتبارية و مفهوم حاك عنه متحد به؛ و هو قول المحققين من المشائين^۱، و هو المختار كما في النظم: (إنّ الوجود عندنا أصيل)؛

«بین آقایان در دو قول اختلاف شده است، قول اول این است که اصل در تحقق وجود است و ماهیت اعتباری است و مفهومی است که از وجود حکایت می‌کند و متحد با وجود است. و این قول محققین از مشائین و قول مختار است همان‌طور که ما در نظم گفتیم که انّ الوجود عندنا اصیل»

دلیل قائلین به اصالت ماهیت

و ثانيهما أنّ الاصل هو المهية و الوجود اعتباري؛ و هو مذهب شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي - قدس سره - و هو المشار اليه بقولنا: (دليل من خالفنا علياً)؛
مثلاً: «انّ الوجود لو كان حاصلًا في الاعيان، لكان موجودًا، فله ايضًا وجودٌ، و لوجوده وجودٌ، الي غير النهاية». و هو مزيف بانّ الوجود موجودٌ بنفس ذاته - لا بوجودٍ آخر - فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية. و قس عليه سائر أدلته المذكورة بأجوبتها في المطولات، و لا نطيل هذا المختصر بذكرها.

ثمّ اشرنا الى بعض ادلة المذهب المنصور، و هي ستّة:
الأول قولنا: (لأنّه متبّع كلّ شرف)؛

«مسلك دوم این است که اصل در تحقق ماهیت است و وجود یک امر اعتباری است و این مذهب شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی - قدس سره - است.^۲ و ما اشاره

کردیم به آن با این کلام که «دلیل من خالفنا علیاً»، آن دلیل چیست؟ اگر وجود در اعیان خارج تحقق داشت 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.) پس او هم باید یک وجود دیگر داشته باشد و لوجوده وجود و همین‌طور الی غیرالنهایه این مسئله ادامه پیدا می‌کند و تسلسل پیش می‌آید. این اشکال رد می‌شود به اینکه وجود بنفس ذاته موجود است نه به وجود دیگر [و وقتی خود آن ذات وجود باشد، دیگر ذات ثبت له الوجود در اینجا معنا ندارد و دیگر امر تا بی‌نهایت ادامه پیدا نخواهد کرد.] (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 ذات ثبت له الوجود است و دوباره سراغ آن ذات ثبت له الوجود رفته‌اید و گفته‌اید آن وجودی که ذات ثبت له الوجود است، موجود است یا نه؟ می‌گوییم که موجود است. معنای موجود چیست؟ ذات ثبت له الوجود و هلمّ جرّاً. در جواب می‌گوییم که خود آن ذات بنفسه وجود است. وقتی خود آن ذات وجود باشد، دیگر ذات ثبت له الوجود در اینجا معنا ندارد.) و سایر ادله ایشان با جوابهایش که ذکر شده است را در مطولات^۳ بیابید و ما این مختصر را به ذکر آنها طولانی نخواهیم نمود.»

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد

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

^۲ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۵۶ و ۳۹۱ و ۴۰۲، به تصحیح و مقدمه هانری کربن.

^۳ الأسفار الأربعة: ج ۱، ص ۵۴ - ۶۲.