

هو العليم

بررسی دلیل پنجم بر زیادی وجود بر ماهیت

و نقد قول به جزئیّت وجود برای ماهیت

شرح منظومه جلسه بیست و چهارم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفريدة الأولى فی
الوجود و العدم، غرر فی غُرُرٍ فی زیادَةِ الوجود علی
المهیّة)

استاد

آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی

قدّس الله سرّه

بسم الله الرحمن الرحيم

وَ لِإِنْفِكَاحٍ مِنْهُ فِي التَّعَقُّلِ *** وَ لِاتِّحَادِ الْكُلِّ وَ التَّسْلُسِ
وَ الْفَرْدِ كَالْمُطَلَقِ مِنْهُ وَ الْحِصَصِ *** زَيْدَ عَلَيْهَا مُطْلَقًا عَمَّا وَ خَصَّ

مسئله اتحاد کلّ، خیلی روشن بود و عرض شد که در صورتی که وجود یک مفهوم زائد بر ماهیت نباشد، بلکه مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت باشد و برداشت ما از وجود عین برداشت ما از ماهیت باشد؛ لازمه این مطلب همان اتحاد تمام مفاهیم به حمل اولی ذاتی و حمل هر کدام از ماهیات بر یکدیگر است و این باطل است.

بررسی جزئیت وجود نسبت به ماهیت

پس اینکه وجود را عین ماهیت بدانیم، بطلانش ثابت شد. یا اینکه در شقه دوم اگر ما وجود را نه عین مفهوم و عین ماهیت بدانیم، بلکه آن را جزئی از ماهیت و به عبارت دیگر جنس ماهیات بدانیم؛ اگر ما وجود را جنس از ماهیات بدانیم در اینجا دو مطلب پیش می آید، یعنی مرحوم حاجی، هم مطلب

را بنا بر اصالةالماهیة بررسی کرده‌اند و هم بنا بر اصالةالوجود.

تسلسل بنا بر اصالة الماهية

بنا بر اصالةالماهیة بررسی کرده‌اند و این‌طور می‌فرمایند که اگر قرار باشد وجود جنس برای ماهیت باشد آنچه که در خارج عینیت دارد ماهیت است، منتها ماهیت متقررّه و به عبارت دیگر ماهیت موجوده است، نه ماهیت معدومه؛ زیرا قائلین به اصالةالماهیة هم ماهیت موجود در خارج را ملاک قرار می‌دهند نه ماهیت معدومه را، منتها وجود را از ماهیت انتزاع می‌کنند و به عبارت دیگر وجود را امر اعتباری می‌دانند ولی بالاخره، ماهیتی که در خارج هست را ملاک برای حکم و حمل در قضیه می‌دانند و به آن ماهیات معدومه اعتنائی نمی‌کنند و آنها را امری اعتباری می‌دانند. که اگر وجود، جنس برای ماهیت خارجی باشد، پس فصل او هم باید در خارج وجود داشته باشد تا اینکه آن فصل به این وجود ضمیمه شود و آن ماهیت، در خارج قوام پیدا کند و امکان ندارد که قائلین به اصالةالماهیة یک فصل

معدوم را به یک جنسِ موجود ضمیمه کنند تا ماهیّت در خارج وجود داشته باشد.

پس باید فصلِ آن ماهیت، موجود باشد؛ حال که آن فصل موجود است، خودِ آن موجود هم جنس برای همان فصل می‌شود و **هَلُمَّ جَرًّا** و این قضیه همین‌طور ادامه پیدا می‌کند و بحث راجع به آن وجودی می‌رود که جنس برای آن فصل است، در این صورت فصلِ آن وجود هم باید وجود داشته باشد و الاً [امکان ندارد که چیزی از ضمیمه یک امر معدوم در خارج وجود داشته باشد، و **هَلُمَّ جَرًّا**].

مثالی برای تبیین لزوم تسلسل

من یک مثالِ روشن و ملموس می‌زنم تا اینکه ترکّبِ اجزاء خارجی بنا بر نظریّه قائلین به اصالة‌الماهیّة روشن شود. شربتی را در نظر بگیرید که یک مایه حلال و یک دارو در آن است؛ ما اسمِ آن مایه حلال را جنس می‌گذاریم، همان‌که وزنِ آن شربت را تشکیل می‌دهد؛ من باب‌مثال سدیم ساخارین مایه حلال برای آن دارو و شربتی است که می‌خوریم: شربتِ سینه، شربتِ دیفن هیدرامین و حساسیت و....

اسم آن مایه حلال را جنس می گذاریم سپس آن مایه حلال را از دارو جدا می کنیم که در این صورت فصلش که دارو است باقی می ماند. حالا فرض کنید خود همان دارو هم بایستی یک مایه حلال دیگری داشته باشد؛ مثلاً باید غیر از سدیم ساخارین یک مایه حلال دیگری هم داشته باشد که آن مایه حلال را به اضافه یک شیء دیگر، هر دو را با این مایه حلال جمع کنند و این دارو درست شود.

حالا بحث را روی مایه حلال همان دارو می بریم، یعنی آن شربت را در دستگاه تجزیه کردیم و مایه حلال را کنار گذاشتیم و سپس یک تکه دیگر ماند که آن تکه دیگر هم یک مایه حلال و یک دارو دارد که جنس برای همان دارو می شود (اینکه می گوئیم که «جنس برای آن دارو می شود» از باب تشبیه است می گوئیم نه جنس حقیقی).

دومرتبه آن مایه حلال را هم از آن دارو جدا می کنیم و کنار می گذاریم و یک داروی کامل می ماند. باز یک مقدار نگاه می کنیم و می بینیم که آن دارو باز نمی تواند که با این مایه حلال جمع شود و

طبعاً خودش یک مایه حلال دیگری داشته است. پس سراغ آن می‌رویم و همین‌طور جلو می‌رویم و به هیچ حدّی هم نمی‌رسیم. یعنی مرتّب مایه حلال را از دارو جدا می‌کنیم ولی باز می‌بینیم که این دارو باید یک مایه حلال دیگری داشته باشد و هیچ‌وقت به انتهای نمی‌رسیم. بنابراین معرفت ما نسبت به اشیاء، مبهم می‌شود و دیگر معرفتی نداریم؛ درحالی‌که ما جنس و فصل را می‌دانیم.

حالا اگر بنا بر قول قائلین به اصالةالماهية این مرگبی که در خارج است - یعنی این ماده و صورت خارجی - همین‌طور باشند و وجود، جنس برای ماهیت باشد، پس حتماً فصل آن هم باید در خارج متقرّر باشد تا ضمیمه این وجود - که جنس است - شود و این مرگب را درست کند. حالا صحبت درباره همان وجود برای فصل می‌رود و همین قضیه در آن جا هم پیدا می‌شود و مسئله تا آخر ادامه پیدا می‌کند.

عدم رفع اشکال تسلسل، با جزئیّت عقلیه

حالا اگر کسی بگوید که ما این جنس را از اجزاء عقلیه می‌دانیم نه از اجزاء خارجیّه؛ یعنی ماده و

صورت نباشد بلکه همین جنس و فصل باشد!

مرحوم حاجی می‌فرمایند که جنس و فصل هم بنا بر نظر قائلین به اصالةالماهية همان ماده و صورت هستند، پس مسئله فرقی نکرده است. قائلین به اصالةالماهية می‌گویند که آن چیزی که در خارج هست، ماهیت است و ماهیت هم از جنس و فصل تشکیل شده است و وجود هم امر اعتباری است؛ پس در اینجا یک امر خارجی از ضمیمه یک امر اعتباری درست می‌شود و هو محال.

مسئله دیگر این است که حتی اگر شما وجود را امری اعتباری هم ندانید، باز همین تسلسل در خارج پیدا می‌شود؛ به خاطر اینکه گرچه اجزاء، عقلیه هستند ولی شما نمی‌توانید بگویید که در اجزاء عقلیه تسلسل اشکال ندارد! چون اجزاء عقلیه از اجزاء خارجیّه حکایت می‌کنند. یعنی جنس از ماده حکایت می‌کند و فصل از صورت حکایت می‌کند. پس اگر قرار بر این باشد که ماده و صورت در خارج، بی‌نهایت نباشند، پس در عقل هم نباید بی‌نهایت باشند.

و این همان مطلبی است که من چندی پیش خدمتان عرض کردم؛ که ما نمی‌توانیم یک امر عقلی را محال بدانیم درحالتی که آن امر در خارج، محال نیست؛ یا اینکه یک امر خارجی را محال بدانیم درحالتی که آن امر در عقل، محال نیست؛ چون اگر عقل حکایت از خارج می‌کند پس امر خارجی هم در آنجا محال است.

بنابراین شما نمی‌توانید بگویید که تسلسل در ماده و صورت خارجی محال است اما همین تسلسل در اجزاء عقلیه محال نیست! اگر ما در ذهنمان یک ماهیتی داشته باشیم که این ماهیت، جنس و فصلی داشته باشد و خود آن فصل هم یک جنسی داشته باشد و فصل آن جنس هم یک جنسی داشته باشد و همین‌طور تا آخر ادامه پیدا کند؛ این هم محال است و بالآخره تسلسل پیدا می‌شود و تسلسل باعث می‌شود که ما به آن ماهیت معرفت پیدا نکنیم، درحالتی که این افراد می‌گویند که ما به ذاتیات و اجزاء هر ماهیتی معرفت داریم. این بنا بر نظر قائلین به اصالةالماهیة.

تسلسل بنا بر اصالةالوجود

اما بنا بر قول به اصالة الوجود، مطلب از دو تا خالی نیست:

یا اینکه ما در مورد بسائط خارجیّه که ماهیّت ندارند بحث می‌کنیم، که در این صورت تسلسل لازم نمی‌آید؛ چون ماهیّت، ماهیّت بسیطه است. من باب مثال اگر ما در کیف، کمّ و امثال ذلک صحبت کنیم، همه اینها اجناس عالیّه هستند که دارای ماهیّت نیستند.

بله، اجزاء عقلیّه - به قول بعضی‌ها - ماهیّت دارند، مثلاً شما سیاهی را در عقلتان به هزار نوع سیاهی تجزیه می‌کنید: از مرتبه کم‌رنگ گرفته تا مرتبه پررنگ. اما آن چیزی که در خارج هست بسیط است، یعنی هر مرتبه آن بسیط است؛ مرتبه کم آن بسیط است و مرتبه شدید آن هم بسیط است؛ نه اینکه آن چیزی که در خارج است مثلاً از سواد و بیاض ترکیب شده باشد یا از سواد و خضرویت و امثال ذلک ترکیب شده باشد.

یا مثلاً کمّ از بسائط است و در آن ترکیبی نیست؛ به این معنا که من باب مثال خط، مرکّب از نقطه

نیست؛ چون نقطه خودش حدّ و جرم و ابعاد ندارد. کمّ، سطح و نقطه جزءِ بسائط خارجی هستند و در آن جا تسلسل نیست.

البته در آنجا که تسلسل نیست این بحث نمی آید، اما بالأخره این بحث در مرکّبات خارجی که می آید؛ یعنی بنا بر اصالة الوجود، بحث در آنجا هم می آید. یعنی همین بحث تسلسل - که گفتیم در عقل محال است -، بنا بر اصالة الوجود هم محال است؛ چون بالأخره مابایزاء خارجی آن جزء عقلی عبارت از همان مادّه و صورت خارجی است. حالا اگر قرار باشد ما آن مادّه را وجود قرار بدهیم، عین همان چیزی که در اصالة الماهیّة گفتیم، همان را در اصالة الوجود می گوئیم.

منتها فرض این است که آنها ماهیّت را اصل قرار می دهند و ما وجود را اصل قرار می دهیم، ولی در هر دو صورت مطلب از نظر انتهاء و تسلسل فرقی ندارد. بالأخره اگر وجود - چه بنا بر اصالة الماهیّة و چه بنا بر اصالة الوجود - جنس قرار بگیرد، یک فصلی می خواهد و فصلِ آن باید موجود باشد، حالا که شما می گوئید: «فصلِ موجود»، پس وجود

جنس برای آن فصل می‌شود و فصل این وجود هم باید موجود باشد و **هَلَمْ جَرًّا**. پس مسئله در هر دو صورت فرقی نمی‌کند.

لذا به نظر من اینکه ایشان در اینجا بین اصالة الوجود و اصالة الماهية فرق گذاشته‌اند، صحیح نیست و مسئله یکی است؛ یعنی اختلاف مبنایی است ولی بنا در هر دو یکی است.

تسلسل بنا بر ترکیب انضمامی

گرچه در بسائط نتوانیم تسلسل را اثبات کنیم، ولی وقتی که در مرکبات آن را اثبات کنیم مسئله روشن می‌شود. مضافاً بر اینکه مسلک مرحوم حاجی در مرکبات خارجیّه ترکیب انضمامی است؛ یعنی باید دو شیء در خارج وجود داشته باشند و بعد به همدیگر ملصق و ترکیب شوند و این غیر از مسلک مرحوم صدر المتألهین است که ترکیب را اتّحادی می‌داند؛ و مسلک صحیح هم همان است.^۱

ولی وقتی که ترکیب انضمامی شد، کار بدتر و [اشکال واضح‌تر] می‌شود؛ چون مسلّم است که در

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۵، ص ۲۸۲.

مرکبات خارجیّه، هر دو شیء باید وجود داشته باشند و اگر یکی از آن دوتا جنس باشد و دیگری فصل باشد، آن وقت دیگر کار خیلی خراب می شود و [اشکال خیلی روشن تر می شود]؛ زیرا فصلِ دیگر آن هم باید وجود داشته باشد. یعنی وجود، جزءِ برای جزءِ خودش واقع می شود و در این صورت همین مسئله تسلسل پیش می آید. این هم دلیل پنجم مرحوم حاجی که تمام شد.

بررسی عدم عینیت مفهوم وجود با ماهیت

مرحوم حاجی در اینجا نتیجه گیری می کند و مطلبی را اضافه بر این قضیه بیان کرده و (یعنی همین مطلبی که صحبتش شده بود منتها حالا در اینجا ایشان آمده و مطلبی یک قدری اضافه بر مسئله هست) ایشان توضیحی آمده داده.

ایشان می فرمایند که در باب مفاهیم گفتیم که مفاهیم با همدیگر تغایر و تفاوت دارند؛ مفهوم وجود با مفهوم ماهیت تفاوت دارد، یعنی آنچه که از وجود برداشت می کنیم با آنچه که از ماهیت برداشت می کنیم اختلاف دارد. بخاطر اینکه اگر اختلاف نداشته باشند، همان اتحاد کل پیش می آید که گفتیم

لازمه‌اش این است که مفهوم وجود را بر تمام ماهیّات حمل کنیم و این مفهوم وجود مانند یک آدم خاکشیر مزاجی شود که با همه می‌نشیند و با تمام ماهیّت‌ها جمع می‌شود؛ با ماهیّت این آهن، با ماهیّت این فرش، با ماهیّت این کتاب و... و می‌گوید که کتاب هست، میز هست، دیوار هست، انسان هست، شجر هست و امثال ذلک. این «هست»، خاکشیر مزاج است، یعنی چند بُعدی است.

تغییر جوهرهٔ افراد به واسطهٔ رسیدن به ریاست

می‌گویند که بعضی‌ها یک بُعدی هستند یعنی چه به مقام برسند و چه به مقام نرسند، روی خطّ قبلی خودشان هستند. این افراد به دردِ حکومت نمی‌خورند؛ به خاطر اینکه حکومت چوب می‌خواهد که هرچه می‌زنید صدایش در نیاید و هرچه به سرش بیاورید هیچ چیزی نگوید. اما اگر قرار باشد که بگویید: چرا؟ می‌گویند: برو دنبال کارِت، برو پی کارِت! از مقامات بالا تصمیم آمده است و نباید صدایت در بیاید! به اینها چوب می‌گویند. تمام افراد باید چوب باشند؛ اعمّ از وزیر،

نائب وزیر، مدیر، معاون، وکیل.

بعضی‌ها چوبِ دو سر هستند؛ یعنی به این طرفش بزنید پایین می‌رود، به آن طرف بزنید کلاهش را خم می‌کند، ولی اگر بخواهید به وسطِ آن ضربه بزنید در مقابل می‌ایستد و طبعاً یا می‌شکند و یا آن کسی که ضربه زده است را می‌شکند.

بعضی‌ها چوب سه سر هستند یعنی سه طرف هستند، بعضی‌ها چوب ده طرف هستند، بعضی‌ها هم که دیگر مثلِ موم، نرم و ملایم هستند و هر کسی که بیاید با آن همراهی و هم‌نشینی می‌کند؛ می‌گوید که مقام را به من بدهید، دیگر کاری ندارم که این کسی که بر صدر مَصْطَبَه^۱ است عمر است یا علی! ابوبکر است یا خوارج! عثمان است یا عمرو عاص! مقام را به من بدهید، هر کس می‌خواهد باشد! به اینها چند طرفه می‌گویند.

لذا انسان قبل از اینکه به ریاست برسد ممکن است یک طرفه باشد، اما این ریاست جوهره‌ای دارد که آن جوهره، جوهرهٔ انسان را عوض می‌کند و به

^۱ فرهنگ معین: سگویی که بر آن نشینند.

شکل دیگری در می آورد. لذا مرحوم حکیم فرمودند که بعد از ریاست نمی توانیم عدالت قبلی را استصحاب کنیم؛ چون در اینجا تبدلِ موضوع شده است در حالی که در استصحاب، بقاءِ موضوع شرط است.^۱

وقتی که یک فرد رئیس می شود، ما نمی دانیم که چه تغییراتی در درون او انجام می شود که قضیه این طوری می شود. بله، خلاصه قضیه ریاست همه چیز را می برد؛ هم وجدان را می برد و هم خیلی قضیه مهم است!

حکایت امام قلی خان و حکومت صفویه

البتّه من به امروزی ها کار ندارم امروزی ها الحمد لله برای خدا و رضای خدا و اینها کار انجام می دهند بحث ما راجع به اینها نیست، اینها الحمد لله مهذب هستند! من به زمان شاه و اینها کار دارم و منظورم همان کسانی است که در خیلی سابق و آنهایی که در

^۱ مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴۳:

«و الانصاف انه يصعب جدّاً بقاء العدالة للمرجع العام في الفتوى - كما يتفق ذلك في كلّ عصرٍ لواحد أو جماعة - إذا لم تكن بمرتبة قويّة عالية ذات مراقبة و محاسبة.»

هم چنین رجوع شود به ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲، ص ۱۴۲.

قبل از تاریخ بوده‌اند!

نقل می‌کند که در سابق یک امام‌قلی‌خانی بوده است که در زمان شاه عباس یکی از فرمانداران ایران بوده و از آنهایی نبوده است که صبح بلند شود و رئیس شده باشد! بیگلر بیگ^۱ فارس بوده است و زندگی‌اش در تاریخ هست؛^۲ جزیرهٔ هرمز و... را از پرتغالی‌ها پس گرفت و مقرّش در شیراز بوده است. در آن زمان بندرعبّاس هم جزء استان شیراز بوده است. شیراز، بوشهر، بندرعباس و تمام این نواحی در زیر قدرت امام‌قلی‌خان بوده است. بله، خلاصه اینکه این امام‌قلی‌خان از آنهایی نبوده است که صبح از خواب بلند شده و یک‌دفعه سرتیپ و ارتشبد بشود و سه تا درجه، شش تا درجه یک‌دفعه برود بالا و یک جوان ۲۷ ساله بر کل آدم‌های هفتاد هشتاد ساله حکومت کند!

شاه عباس یک اسبی داشت که خیلی تند

^۱ فرهنگ فارسی عمید: بیگلر بیگ: (اسم) [ترکی] ۱. در اوایل دورهٔ صفوی: عنوان حکام ولایات که غالباً از مرکز تعیین می‌شدند. ۲. در دورهٔ قاجاریّه: رئیس شهربانی یا حاکم نظامی.

^۲ سفرنامهٔ تاورنیه (ترجمهٔ حمید ارباب شیرانی)، ص ۱۹۲.

می رفت. شاه عباس و شاه اسماعیل مرد میدان بودند و خودشان هم در صف جنگ شرکت می کردند و در خانه نمی نشستند. در یک قضیه، شاه عباس اسب را می تازاند و می گوید که من باید به عثمانی برسم و فوراً حرکت می کنم، هر کسی با من آمد، آمد. لشکر حرکت می کند و شاه عباس هم با اسب می رود؛ تمام لشکر یکی یکی خسته می شوند و عقب می مانند.

یک دفعه شاه عباس پشت سرش را نگاه می کند و می بیند که یک جوان بختیاری پا به پایش دارد می آید و هرچه او می تازاند این هم می آید. شاه عباس می پرسد که اسمت چیست؟ می گوید که اسمم امام قلی است. خلاصه می گوید که تو پیش من باش که به درد من می خوری! و او را پیش خودش نگه می دارد تا اینکه لشکر می رسد. کم کم ارتقاء پیدا می کند و همین طور مقامش بالا می رود تا اینکه در این جنگ ها خان می شود. امام قلی خان از اول که خان نبوده است، در ابتدا امام قلی بوده است. نقل می کنند که به جایگاهی در نزد شاه عباس می رسد که شاه عباس حاضر نبوده بی وضو اسمش را بیاورد!

یعنی این قدر پیش شاه عباس مقرب بوده است.

بعد از این که شاه عباس از دار دنیا رفت و نوبت به شاه عباس دوم و شاه صفی رسید، این امام‌قلی‌خان - که متأسفانه آدم یک بُعدی و یک طرفه بوده و چند طرفه نبوده است! - در مقابل شاه صفی ایستاد و شروع کرد به اعتراض کردن که این چه دستوراتی است که می‌فرستی؟! مملکت را داری نابود می‌کنی! خدا پدر شاه عباس را بیامرزد که آدم مملکت‌داری بود!

گفتند: عجب! دم درآوردی [صاحب‌نظر شده‌ای]؟! در مقابل اعلیٰ حضرت شاه صفی دم درآوردی اظهار نظر می‌کنی؟! ما آدم این‌طوری نمی‌خواهیم ابداء، ابداء.

امام‌قلی‌خان ابداء قبول نکرد تا اینکه بالأخره دسیسه‌گزاران در یک برنامهٔ بزمی که داشت، از مقرّ - که در اصفهان بود - می‌آیند و او و دو فرزندش را به جایی می‌برند و سر آنها را می‌برند و برای اصفهان می‌فرستند.

خلاصه قضیه این‌طوری است و آدم بایستی که عاقل باشد و بداند که: «**مِنْ أَيْنَ وَ فِي أَيْنَ وَ إِلَى**

این «. 'بله! ده طرفه که هیچ، بلکه باید صد طرفه

باشد! کار را اینها دارند می‌کنند؟!!

وجود هم این طوری است؛ وجود هم عاقل است
و با همه می‌نشیند! این وجود، هم با امام علی
می‌نشیند، هم با ابوبکر می‌نشیند، هم با امام حسین
می‌نشیند، هم با یزید و شمر می‌نشیند. آدمِ عاقلی
است! این جناب وجود، تمام ماهیات را زیر پر
خودش می‌گیرد و می‌گوید که برای من فرقی
نمی‌کند که حسین است یا شمر؛ بالأخره من به این
ماهیت اضافه می‌شوم.

تصوّر مراحل سه‌گانه برای مفهوم وجود

می‌توانیم برای مفهوم وجود سه مرحله را تصوّر
کنیم: یک مرحله عین خارجی و دو مرحله وجود
ذهنی و مفهومی.

گاهی مفهوم وجود را به عنوان یک مفهوم مبهم
که مطلق از او اراده می‌شود در نظر می‌گیریم،
در این صورت این مفهوم وجود با ماهیت فرق

^۱ الوافی، ج ۱، ص ۱۱۶: «ما روی عن أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: رَحِمَ اللهُ امرءاً أَعَدَّ لنفسه و استَعَدَّ لِرَمْسِهِ و عِلِمَ مِنْ أَيْنَ و فِى أَيْنَ و إِلَى أَيْنَ.»

می‌کند و دوتا هستند؛ یعنی آنچه که ما از مفهوم وجود می‌فهمیم - که عبارت از هستی است - با ماهیت تفاوت می‌کند.

اما گاهی این وجود را بر اصناف و بر انواعی که در خارج هستند حمل می‌کنیم: وجودِ آتش، وجودِ شجر، وجودِ انسان، وجودِ نبات، وجودِ خاک؛ در تمام اینها وجود را به یک نوع اضافه کرده‌ایم. در این صورت مسلّم است که مادامی که فردی از این وجود در خارج تحقق پیدا نکند اضافه یک مفهوم بر یک نوع، افاده تعین خارجی و تشخیص خارجی نخواهد کرد.

شما هزار بار هم بگوئید: «وجودِ آتش»؛ در خارج آتش درست نمی‌شود، بلکه فقط یک مبهمی را به مبهمِ دیگر و یک کلی را به کلی دیگر اضافه کرده‌اید. بنابراین اینکه می‌گویید: «وجودِ آتش»؛ در این صورت نه اینکه خود آتش را در نظر داشته باشید، بلکه باز وجودِ آن آتش را به عنوان یک کلی مبهم، مثل مفهوم وجودِ اول در نظر گرفته‌اید. به

عبارت مرحوم حاجی: «تَقْيِدُ جزءٌ و قَيْدٌ خارجی».^۱

یعنی اینکه می گوید: «وجودِ آتش»؛ نه اینکه باز خودِ آن آتش با آن وجود، یک فردِ در خارج را در نظرِ شما بیاورد، نه این طور نیست، بلکه آن وجود به مفهوم خودش باقی می ماند و به عبارت دیگر باز بحثمان یک بحث مفهومی است و بحث خارجی نمی کنیم.

منتها اولی یک قدری سعه داشت ولی سعه دومی کمتر شده است. شما یک وقت می گوید: «اکرم العلماء» - که عام است - و بعد می گوید: «اکرم العلماء النُّحاة» که باز هم عام است. بعد می گوید: «اکرم العلماء النُّحاة الفقهاء»، که باز یک خُرده تخصیص می خورد؛ تا اینکه می گوید: «اکرم زیداً»، که فرد می شود.

ولی بحثِ اول یک بحثِ عام است و خود عام هم همان طور که قبلاً عرض کردیم، یک معنای مبهمی است که مشمول همه افراد خواهد شد، منتها ظرف و وعاءِ خودش، وعاءِ ذهن است و وعاءِ خارج

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۰۴.

نیست.

تغایر مفهومی و خارجی وجود و ماهیت

حَصَصْ هم همین طور هستند؛ حصص عبارت

است از مفاهیم مقیّده از مفهوم مطلق وجود که آن را

تخصیص می‌زنند. ولی باز این از مفهوم بودن

در نمی‌آید، و باز با وجود دوتا است و فرق می‌کند.

اینکه می‌گوییم: «وجودِ آتش»؛ آتش در اینجا

ماهیت می‌شود، وجود هم عبارت از همان مفهوم

وجود است و این دوتا باز با هم متغایر هستند. اینکه

می‌گوییم: «وجودِ آب»؛ آب در اینجا ماهیت می‌شود

و وجود هم یک مفهومی است که با آن آب فرق

می‌کند.

همین طور که این مفاهیم (مفهوم وجود و مفهوم

ماهیت) با همدیگر تفاوت می‌کنند، خودِ فرد

خارجی وجود هم با ماهیت تفاوت پیدا می‌کند و به

آن اضافه شده است. وقتی می‌گوییم که «وجود به

ماهیت اضافه شده است» به این معنی است که

بالأخره آن فرد خارجی وجود یک حقیقتی از وجود

است که آن حقیقت به ماهیت ضمیمه شده است و

وقتی که می‌گوییم «ضمیمه شده است» یعنی دو

برداشتِ متفاوت از آنها در انسان گذاشته؛ لذا می‌گوییم که «زید هست» یا «زید نیست» یعنی گاهی اوقات آن هستی خارجی به زید می‌خورد و گاهی اوقات - در وقتی که هستی وجودی ندارد - آن هستی خارجی به زید نمی‌خورد. پس اینکه گاهی زید هست و گاهی نیست، به ما این مطلب را می‌رساند که زیدیت با هستیِ خارجی دوتا هستند و با هم فرق می‌کنند. این هم یک مسئله‌ای که مرحوم حاجی ذکر می‌کند.

معنای عامّ سِعیّ و عامّ منطقی

البته یک مطلبی که در اینجا فراموش کردم این است که یک اصطلاحِ عامّ منطقی داریم که همان معنای مفهوم مبهم است که آن را عرض کردیم؛ مفهومِ مبهم سِعیّ که تمام افراد را دربرمی‌گیرد. یعنی یک معنای کلی و یک طبیعت کلیه است که آن طبیعت کلیه شامل افرادی می‌شود و در مقابل این عام، خاص است.

اما گاهی عام به معنای مفهوم نیست، بلکه به معنای عین خارجی است؛ متنها عموم را در اینجا به

معنای شدّت، سعه و گسترش می گیرند. من باب مثال این پارچ نسبت به این لیوان، عام است؛ چون هم این لیوان در این پارچ قرار می گیرد و هم غیر از این لیوان در آن قرار می گیرد.

صفات پروردگار، صفات عام هستند؛ به خاطر اینکه شامل تمام موجودات می شوند؛ درحالتی که صفات و اسامی پروردگار وجودات و حقایق خارجی هستند و مفاهیم ذهنی نیستند. صفات پروردگار وجودات و حقایق خارجی هستند که از آنها تعبیر به فیض اقدس می شود که آن فیض اقدس شامل فیض مقدّس است که فیض مقدّس، أنحاء و افراد وجودات خارجی هستند: وجود حسن، حسین، تقی، نقی، این فرش، آن فرش، زمین، آسمان و...، تمام اینها أنحاء وجودات خارجیّه هستند: أنحاء جاندار، بی جان، نبات، غیر نبات، مجرد، غیر مجرد.

همه این أنحاء وجودات، داخل و در تحت یک اسم و یک معنای کلی و یک عالم کلی هستند. عالم برزخ نسبت به عالم ماده، عالم عام می شود؛ عالم ملکوت اعلیٰ نسبت به عالم ملکوت سفلی، عالم عام

می‌شود؛ یعنی عالم ملکوت سُفلی نسبت به عالم ملکوت اُعلیٰ خاص می‌شود. آن وقت این نسبت به افراد پایین خودش عام می‌شود و آن افراد پایین خاص می‌شوند. عالم جبروت نسبت به لاهوت، عالم عام می‌شود و عالم لاهوت خاص می‌شود. همین‌طور عام و خاص هستند تا عالم اسماء و صفات که مافوق همه عوالم است، که بعد از آن، عالم فناء است.

معنای حرکت از جزئیّت به کلیّت در کلام

عرفاء

به‌طور کلی هر چیزی که جنبهٔ سعیّ داشته باشد عام می‌شود؛ لذا در اصطلاحات عرفاء می‌بینید که می‌گویند: «فلانی دارد از جزئیّت به کلیّت حرکت می‌کند»؛^۱ منظور از کلیّت، کلی منطقی نیست که به معنای مفهوم مبهم و طبیعت مبهمه است. نه‌خیر، کلی به معنای سعی است؛ یعنی دارد از احساسات جزئی و از ادراکات جزئی حرکت می‌کند و دارد معانی سعی را ادراک می‌کند. در اصطلاح عرفاء از

^۱ رسالهٔ لبّ اللّباب در سیر و سلوک اولی الألباب، ص ۳۴.

جزئیّت به کلیّت پیوستن، به همین معنا است.

پس تمام افراد وجود - چه فرد سعی مانند عوالم

ربوبی و عوالم اسماء و صفات باشد یا یک فرد غیر

سعی مانند وجود معلولات و همین افرادی که در

خارج هستند باشد - باز زائد بر ماهیّت هستند. این

هم مطلب مرحوم حاجی در اینجا بود.

تطبیق متن دلیل پنجم و تتمه کلام

بیان لزوم تسلسل در صورت جزئیّت وجود

برای ماهیّت

(و) لزوم (التسلسل)، لو كان الوجود جزءً للمهيّة اگر وجود جزء ماهیّت باشد، تسلسل لازم می‌آید بیان لزوم. بیان لزوم:

آنّی علی هذا كان لها جزء آخر موجود روی این حساب که وجود جزء ماهیّت باشد یعنی جنس برای آن باشد، باید یک جزء موجود دیگری برای ماهیّت وجود داشته باشد، لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم زیرا موجود نمی‌تواند به معدوم تقوم پیدا کند، فیلزم أن يكون الوجود علی هذا التقدير جزءً للجزء پس وجود بنابراین تقدیر باید جزء برای فصل باشد که فصل هم جزء ماهیّت است، پس جزء جزء می‌شود، و هكذا و همچنین اگر وجود نسبت به این جزء هم جزء باشد؛ باید یک جزء این جزء، وجود باشد، فیلزم ذهاب أجزاء المهيّة إلى غير النهاية پس لازم می‌آید که اجزاء ماهیّت تا بی‌نهایت ادامه پیدا کنند و به نقطه‌ای منتهی نشوند، فیمتنع تعقل مهيّة من المهيّات بالکنه. و هو باطل در این صورت تعقل ماهیّتی از ماهیات ممتنع است و ما نمی‌توانیم کنه هیچ ماهیّتی را ادراک کنیم و این باطل است، لأننا نتصور كثيرًا من المهيّات بجميع ذاتياتها الأولى والثانوية چون ما بسیاری از ماهیات را با تمام ذاتیات اولیه و همین‌طور ثانویه‌اش تصور می‌کنیم که جنس و فصل و عرض خاص و عرض عام و امثال ذلک باشند، و إنكار ذلك مكابرة. و انکار این مسئله صحیح نیست.

و کون هذا تسلسلاً، إن كانت هذه الاجزاء المترتبة خارجيّة، ظاهر؛^۱ و این مطلب

که از جزء بودن وجود برای ماهیّت تسلسل لازم می‌آید، اگر اجزاء مترتبه خارجی باشند، ظاهر و روشن است؛

یعنی اگر جزء خارجی داشته باشیم لازم‌هاش بنا

بر اصطلاح قائلین به اصالة الماهية این است که اجزاء

خارجی که همان ماده و صورت هستند، به یک

حدّی نرسند؛ یعنی غیر نهایت فعلی در خارج تحقق

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۹۲.

پیدا کند و این هم محال است.

بیان لزوم تسلسل در اجزاء عقلیه، بنا بر

اصالة الماهية

و أما ان كانت اجزاء عقليةً اگر اجزاء، عقلیه باشند - یعنی جنس و فصل - نه خارجیه،
فلأنّها متحدّة فی الوجود پس این اجزاء عقلیه با مادّه و صورت در وجود اتّحاد دارند،
- لا فی مقام تجوهر ذواتها اما اینها در مقام جوهریت ذوات با همدیگر اتّحاد ندارند

چون بالأخره هر ماهیتی متأخّر از اجزائش است.

شما که می خواهید سکنجین درست کنید، باید قبلاً

سرکه را در یک طرف بگذارید، انگبین را هم در

یک طرف بگذارید و بعد سکنجین درست کنید.

هر ماهیتی و هر مرکبی در مقام تجوهر و

جوهریت ذاتِ خودش متأخّر از اجزائش است؛ حالا

اگر اجزائش به غیر نهایت برسند، پس در وجود

خارجی هم اجزاء آن به غیر نهایت می رسند و آن هم

با این فرقی نمی کند.

فهی متمایزة بحسب نفس الأمر به حسب نفس الأمر بین ماهیت و بین اجزاء تفاوت
است؛

پس خود قائلین به اصالة الماهية هم در نفس الأمر

نمی توانند بگویند که این مسئله اشکال ندارد؛ یعنی

بگویند که تحقّق اجزاء بی نهایت برای ماهیت در

نفس الأمر قبل از اینکه در خارج تحقّق پیدا بکند

اشکال ندارد؛ چون اجزاء، عقلیه هستند. به این خاطر

که اگر اجزاء بی نهایت باشند، شما ماهیت را چطور

تصوّر کردید؟ مگر شما که قائل به اصالةالماهية هستید نباید اول یک ماهیتی را تصور کنید و بعد بگوئید که آن ماهیت در خارج هست و تحقق دارد. پس آیا در مقام تجوهر ذات، شما جوهریت این ذات را تصوّر می کنید یا اصلاً آن را هم تصوّر نمی کنید؟ بالأخره شما جوهریت ماهیتی را تصوّر می کنید و باید ذات این ماهیت را بجوهرها تصوّر کنید.

حالا اگر اجزاء آن ماهیت به یک حدّی نرسند؛ یعنی شما همین طور پیگیری می کنید و می گوئید که بالأخره فصل آن ماهیت چه می شود؟ می گوئیم که بالأخره وجود جزء فصل آن هست ولی یک چیز دیگری باز دارد! سراغ آن می رویم و می بینیم که وجود جزء آن هم هست ولی باز یک چیز دیگری دارد. همین طور جلو می رویم و می بینیم که به یک حدّی نمی رسیم؛ پس در این صورت شما اصلاً ماهیتی را تصوّر نکرده اید، هیچ چیزی را تصوّر نکرده اید؛ چون که جزء یا جزء خارجی است که در این صورت مسئله روشن است، برای اینکه شیئی که در خارج هست به یک حدّی نمی رسد، مثل همان مثالی که زدیم. یا اینکه جزء عقلی است؛ که

در این صورت اگر در جزء عقلی هم تسلسل پیدا شود، اشکالش از این باب است که معرفت ما به یک حدّی نمی‌رسد و ما هیچ معرفتی به ماهیّت پیدا نمی‌کنیم.

کیف و هذا ملاکُ سَبَقِهَا بالتَّجَوُّهِ؟ و چطور اینگونه نباشد؟! درحالی‌که سبق نفس‌الأمري ملاک سبق بالتَّجَوُّهِ این اجزاء از خود ماهیّت است یعنی خلاصه باید در نفس‌الامر آن جنس و فصل بر خود ماهیّات سبقت داشته باشند

هذا على قول القائلين بأصالة الماهيّة؛ این بنا بر

قولِ قائلین به اصالة‌الماهيّة بود

که آنها می‌گویند که آنچه در نفس‌الامر و خارج هست فقط ماهیّت است؛ چه ماهیّت نفس‌الأمريّه قبل از اینکه تقررّ خارجی پیدا کند و چه ماهیّت نفس‌الأمريّه بعد از اینکه تقررّ خارجی پیدا بکند. چون اینها می‌گویند که ما یک عالمی داریم که همهّ ماهیّات قبل از اینکه در خارج تقررّ پیدا کنند، در آن عالم ریخته شده‌اند. آنها نمی‌گویند که ماهیّات قبل از اینکه در این عالم پیدا بشوند نیستند، بلکه می‌گویند که یک عالمِ ماهیّات داریم که قرار ماهیّات در آنجا است، درحالی‌که قرار خارجی و تعین خارجی ندارند.

حالا ما می‌گوئیم که وقتی که همین ماهیّت در نفس‌الامر بی‌نهایت بشود، در همان‌جا این اشکال

پیدا می شود که شما نمی توانید معرفت به آن ماهیّت پیدا کنید؛ چون هر چیزی را که می خواهید تصوّر کنید، می بینید که باز دنباله دارد و همین طور إلى غیرالنهاية امتداد پیدا می کند

بیان لزوم تسلسل بنا بر اصالة الوجود

و أمّا على القول بأصالة الوجود و اما بنا بر قول به اصالة الوجود ، فنقول: اتّحادهما فی الوجود مهیّات البسائط الخارجیّة می گوئیم که ما در ماهیّات بسائط خارجیه قائل به اتّحاد این اجزاء در وجود هستیم؛

یعنی در ماهیّات بسائط خارجیه این اجزاء با ماهیّات، متحد هستند و انضمامی در کار نیست، چون بحث در بسیط است مثل مقولات تسعه.

و أمّا فی مهیّات المركّبات الخارجیّة اما جنس و فصل در ماهیّات مرکّبات خارجیه همان مادّه و صورتِ خارجی است، فهي عینُ المادّ والصُّور، و مادّه و صورت خارجی هم انضمامی است، پس تسلسل در جنس و فصل باعث تسلسل در مادّه و صورت خارجی می شود

یعنی شما گاهی طبیعت را لا بشرط تصوّر می کنید، در این صورت جنس و فصل می شود، و گاهی آن را بشرط لا و به شرط عدم صدقش بر کسی و طردِ عدم تصوّر می کنید، در این صورت مادّه و صورت می شود. به عبارت دیگر آنچه ما در ذهن می آوریم همان محاکات از آن چیزی است که در خارج است ؛ و تفاوت اعتباری است

التّفاوتُ بالاعتبار و تفاوت اعتباری است؛ فاذا كانت غیر متناهیة پس اگر آن اجزاء غیر متناهی باشند ، یلزم التّسلسل لامحالة لا محالة تسلسل لازم می آید ، و لزوم التّسلسل فی موضع ما یکفی فی المحذوریّة و فی تحقّق الطّبیعة. و لزوم تسلسل در یک موضع - که مرکّبات خارجیه باشد - در تحقّق طبیعت محذوریّت کفایت می کند؛

چون حالا بر فرض شما بگوئید که تسلسل در ماهیّات بسائط پیدا نشود - به خاطر اینکه آن جزء

عین همان ماهیّت است - ولی شما نمی‌توانید این حرف را در مورد مرکّبات خارجیّه بزنید. لذا در اینجا هم مسئله همین‌طور است

(وَالْفَرْدُ مِنَ الْوُجُودِ كَالْمُطْلَقِ مِنْهُ) و هو مفهومُ الوجود المطلق مطلق وجود (مطلق یعنی مفهوم وجود مطلق)، (وَ الْحَصَصُ) و حصص، زائد بر ماهیّت هستند. و هی نفس المفهوم مضافاً إلى مهیّة فردی از وجود مانند حصص، نفس مفهوم وجود است که شما آن را به هر ماهیّتی اضافه بکنید، بحيث یكون الإضافة داخلة و المضاف إليه خارجاً، به نحوی که اضافه داخل باشد و مضافٌ‌إلیه خارج باشد.

اینکه می‌گوئیم: «وجودِ آتش»؛ به معنای این

نیست که وجود خارجی آتش را در نظر بگیریم،

بلکه یعنی صرفِ وجود که غیر از آن آتشیت است را

در نظر بگیریم. به عبارت دیگر ما همان مفهوم مطلق

را ضیق می‌کنیم. آن مفهوم، مطلق بود حالا این

مفهوم، ضیق است؛ آن وجود به نحو کلی بود ولی

این وجود به نحو حصّه حصّه و جزئی است. ولی باز

از مرحله ذهنی بیرون نیامدیم و بحث ما باز بحث

مفهوم است که غیر از فرد است. فرد از وجود یعنی

فرد خارجی وجود که بحث اعیان خارجی و حقایق

خارجی است.

زیادت حصص وجود، بر ماهیّت

(زَيْدٌ عَلَيْهَا) ای علی‌المهیّة (مُطْلَقاً) فرد از وجود زائد بر ماهیّت می‌شود مطلقاً؛ تعمیم فی‌الفرد این فرد عام باشد یا خاص باشد، (عَمّاً وَ خَصّاً)، ای عامّاً و خاصّاً بیانٌ‌للاطلاق. چه عامّاً و خاصّاً اطلاق را بیان می‌کند.

و المراد بالعموم و الخصوص هنا السّعة و الضّيق بحسب الوجود العینی مراد ما از عموم و خصوص در اینجا عموم به معنای طبیعت کلیّه نیست، بلکه مراد در اینجا معنای سعه و ضیق به حسبِ وجود عینی است الغير المنافی للفردیّة. ، که این عمومیت منافات با فردیت ندارد. پس نگوئید که چرا فرد است؟! چون می‌گوییم که این فردی است که سعه دارد. و هذا کثیر الدّور علی‌السّنن و ما زیاد عام می‌گوییم [در سخنانمان زیاد از لفظ عام استفاده می‌کنیم] که منظورمان از آن، کلی طبیعی نیست بلکه یک حقیقت خارجی سعی است.

طبقاً لأهل الذّوق و این کار ما به‌خاطر مطابقت با عرفاء است فیطلقون علی‌الوجود الحقیقی الممتنع الصّدق علی کثیرین لفظ «الکلی» و «العام» و «المطلق» که آنها بر وجود حقیقی که ممتنع الصّدق بر کثیرین است، لفظ کلی و عام و مطلق را اطلاق

می‌کنند و یعنون «المحیط الواسع»، و قصد می‌کنند آن وجودی را که محیط و واسع است. و علی نحوٍ من الوجود الحقیقی لفظ «الخاصّ» و «المقیّد» و «الجزئی»، و

آنها بر یک نحو از وجود حقیقی لفظ خاصّ و مقیّد و جزئی را اطلاق می‌کنند و

یعنون «المحدودَ المحاطَ». و قصد می‌کنند آن وجودی را که

محدود و معلول و محاط است

پس ممکن است یک شیء در عین حال که عامّ

است، خاصّ هم باشد. اما خاصّ به اصطلاح

منطقیّون دیگر نمی‌شود که عام باشد.

تبیین معنای کلیّ سعیّ

و مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ اطلاقُ الاشراقیین^۱ لفظ «الكَلِّيّ» علی «رَبِّ

النّوع». و از همین قبیل است اطلاق اشراقیین لفظ کلیّ را بر ربّ النوع

که این ربّ النوع یک معنای سعی است که همه

افراد مادون خودش را دارد. آنها در مُثُل افلاطونیّه

می‌گویند که هر چه در این عالم است، یک مُمَثِّل کلیّ

در عوالم بالا دارد که همه در تحتِ او هستند و او

مدیر و مدبّر افراد است؛ مثلاً تمام افراد انسان یک

انسان کلیّ دارند و تمام افراد بقر یک بقر کلیّ دارند

و تمام افراد خروس یک خروس کلیّ دارند که اگر

آن خروس بخواند، همه خروس‌ها می‌خوانند و اگر

او نخواند آنها هم نمی‌خوانند و امثال ذلک.

خود مرحوم حاجی هم بعداً چنین چیزی را

می‌گویند. حالا دیگر در مقام ردّ و ایراد نیستیم که

^۱ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۶۳.

ببینیم آیا این مُثل افلاطونیّه درست است یا این مسئله به یک نحو دیگری است و عرفاء در مورد اینها چه آورده‌اند؟ این مسائل برای بحثِ مُثل افلاطونیّه می‌ماند. ولی به هر صورت خود مُثل افلاطونیّه هم بنا بر اصطلاح عرفاء، کلی می‌شود.

اطلاقات سه‌گانه وجود و تفاوت آنها

و المقصود أنّ هیهنا ثلاثة أشياء، کلّ منها مغایر للمهیّة:
و مقصود این است که ما در اینجا سه اطلاق برای وجود داریم که هر کدام از اینها با ماهیّت مغایرت دارند:
اولی: المفهوم العالمُ البدیهيُّ من الوجود، مفهوم عامّ بدیهی وجود است که بر همه چیز صادق است
دوم: و حصصه حصّه‌های این مفهوم بدیهی است:

وجودِ آتش، وجودِ انسان، وجودِ بقر و... این

تگه‌تگه‌هایی که با اینکه قید خورده‌اند ولی باز وجود

خارجی درست نکرده‌اند و هنوز همه آنها مفاهیم

ذهنی هستند. در این قسم هم باز از مفاهیم خارج

نشدیم.

سوم: و أفراده - الّتی هی حقيقة الوجود المنبسط المُسمّى بـ«الفيض المقدّس» افراد وجودی که حقیقت وجود منبسط هستند و به آنها فیض مقدّس می‌گویند.
و أنحاء الوجودات الخاصّة الّتی بها یُطرد الأعدام عن المهیّات و أنحاء خاصّه‌ای که به واسطه آنها اعدام از ماهیّات طرد می‌شوند که دیگر این، عین خارجی است افراد وجود؛ که این دیگر عین خارجی می‌شود.
و الأوّلان کما هما زائدان علی المهیّة، و همان‌طوری که آن دوتای اوّلی - که یکی مفهوم عام و دیگری حصص بود - زائد بر ماهیّت هستند و آنچه که ما از این دوتا می‌فهمیم غیر از آن چیزی است که از ماهیّت می‌فهمیم، کذلک زائدان علی الثّالث همین‌طور این دو، زائد بر سومی که همان وجود خارجی است هستند

به خاطر اینکه آن وجود، حقیقت است و آن دوتا

مفهوم هستند و ما مفهوم را حمل بر این فرد می‌کنیم.

به خاطر اینکه منظور ما در آنجا عینِ شیء خارج

است، پس مفهوم نمی‌شود که ذاتی یک شیء

خارجی باشد.

و لَيْسَا ذَاتِيَّيْنِ لَهُ وَلَىٰ أَنْ دَوَّتَا، ذَاتِيَّ اَيْنَ وَجُودٍ خَارِجِيَّ نِيسْتَنْد؛ إِنَّمَا الذَّاتُ هُوَ الْمَفْهُومُ الْعَامُّ لِلْحِصَصِ أَنْ چِيزِي كِه ذَاتِيَّ اَسْتِ عِبَارَتِ اَزْ مَفْهُومِ عَامِ بَرایِ حِصَصِ اَسْتِ.

یعنی این مفهوم عام جنسِ برای حصص واقع

می‌شود؛ وجودِ آتش از یک وجودِ به نحو عام و یک

قید آتش خوردن مرگب شده است، که آن قید

آتش خوردن فصل برای حصص می‌شود.

در این صورت این ذاتی می‌شود؛ چون بحث در

مفاهیم است، پس به آن شیئی که در خارج است

دیگر نمی‌توانیم بگوییم که ذاتی او وجود است.

و الأشاعرة في المقامات الثلاثة يقولون بالعينية^۱ و اشاعره در هر سه مقام می‌گویند که وجود با ماهیّت عینیّت دارد ای لیس هیهنا وجودُ عامّ، و لا حصصٌ منه، و لا أفراد له، سوى المهيّات المتخالفة؛^۲

[یعنی می‌گویند که غیر از این ماهیّاتی که با هم اختلاف دارند نه وجود عامّی است و نه حصصی از وجود و نه افرادی]

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ

^۱ شوارق الالهام، ج ۱، ص ۲۹.

^۲ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۹۵.