

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تَقْوَمٌ وَجُودٌ یَا بَه مَاهِیْتِ اسْت؛ وَ یَا شِدْتَاً وَ ضَعْفَاً، بَه مَرَاتِبِ اسْت

وقیل: تَخَصَّصَ الوجود فی الممکناتِ إِنما کان باضافته إلی موضوعه لا أن الاضافه لحقته من خارج، فَإِنَّ الوجود ذا الموضوع عرض و کل عرض فانه متقوّم بوجوده فی موضوعه
بحثی را ایشان مطرح می کنند و کلمات، شیخ الرئیس و شاگرد او بهمینار را برای تأیید مطالب خودشان، می آورند - بحث ایشان در این بود که تقوّم وجود، در جایی که موضوع داشته باشد به ماهیت است؛ و در جایی که وجود، ماهیت و موضوع نداشته باشد، شدتاً و ضعفاً، به مراتب است. و در واجب الوجود هم که، اعلیٰ المراتب است به نفسِ وجودِهِ، المُسْتَعْنِی عَنِ الْغَیْرِ وَ عَنِ الوجودِ وَ عَنِ السَّبَبِ، این تعیین و تشخیص پیدا می کند. در اینجا کلامی را از - تحصیل - نقل می کند، ایشان می فرمایند که: اضافه وجود به ماهیت، این اضافه مانند اضافه مقولیه نیست که طرفین آن، تقوّم بنفسه داشته باشند، و قَبْلَ الاضافه، خود آنها وجودِ خارجی عینی داشته باشند مانند ابوت و بنوت مانند فوقیت و تحتیت، بلکه اضافه وجود به ماهیت، عبارت است از: تحقّق نفس موجودیت آن ماهیت. شما در اعراض چگونه این تعیین و تقوّم را مشاهده می کنید وقتی می گوئیم: هَذَا الْجِسْمُ اَبِیضٌ، این بیاضیت وجود بیاض، عین وجود جسم است، نه اینکه یک شیئی جدا باشد، جسم هم جدا باشد و بعد بین آنها اضافه ای برقرار بشود.

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

^۱ سؤال: رنگ که اینجوری نیست؟ یک دیواری هست و یک سفیدی.

جواب: صحبت در این است که شما رنگ بدون موضوع را نمی توانید به آن تعیین بدهید. اگر هر تعینی بخواهد به لون تعلق بگیرد، آن تعیین باید در خود جسم، ظاهر بشود. شما لون بدون جسم به ما نشان دهید، لون، بدون جسم که نمی شود. پس بنابراین وجود لون تحقّقش و تعیینش عین وجود عینی است.

سؤال: خود رنگ سفید است. نمی شود بگوئیم این دیوار سفید است.

بلکه نسبت به این دیوار، یک عرضی است

جواب: بحث وجود خارجی است نه بحث مفهومی، وجود خارجی این لون، غیر از وجود خارجی این جدار، آیا تحقیقی دارد یا ندارد؟ معنا ندارد که شما شکل را در نظر بگیرید، مثلاً مکعب بودن این حجر و این شجر و این چوب؛ که الآن به

تحقق وجود، عین تحقق ماهیت و موجودیت ماهیت است

بعد، مرحوم بهمینار می‌فرمایند که: تحقق وجود، در موضوع خودش که آن، موضوع ماهیت است، با کونّ الشیء فی المكان فرق می‌کند چون مکان عبارت است از یک عرض و مفهوم، و مصداق خارجی و تحقق شیء، در آن مکان، شیء آخر، یعنی: دو شیء منهاض از یکدیگر داریم، یکی مکان است و یکی جسمیت فی المكان و اینها از هم جدا هستند، و با هم فرق می‌کنند. بعد می‌گوییم: بین این دو غلقه و ارتباط برقرار شده است. اتافی در اینجا هست و کسی در آن نیست، شخصی هست اما در اتاف نیست و بین این دو هیچگونه غلقه‌ای نیست. بعد این شخص، وارد اطاق می‌شود و با ورودش؛ غلقه و ربط برقرار می‌شود پس می‌گوییم: «شیء فی المكان».

اما تحقق وجود، در ماهیت خودش، که موضوع است به این شکل نیست. وجود، تحققش، عین تحقق ماهیت و موجودیت ماهیت است. پس بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم: وجودی هست و این وجود، در ماهیت؛ تحقق پیدا می‌کند. ماهیت کجا بوده؟ ماهیت را از کجا آورده‌ایم تا اینکه این وجود را در آن محقق کنیم؟ تحقق وجود در ماهیت، عبارت است از این که شما آن را ببینید، و آن را لمس کنید و همین که الآن در مرئی و منظر شما هست؛ همین عبارت است از وجود ماهیت، نه چیز دیگر، اما در مورد مکان به این شکل نیست، ما مکان را شیء، و شیء در مکان را، شیء دیگر می‌بینیم. البته در اینجا یک نکته‌ای هست که خیال می‌کنم از ایشان این نکته مغفول واقع شده و آن این است که: اگر ایشان برای عرض خواهند مثال بزنند و بگویند که نحوه از عروض وجود، بر ماهیت، با عروض مکانیت بر زید که تمکن او باشد با هم منافات دارد. بلکه باید گفت که:

مکان، عرض برای جسم نمی‌شود

صورت مکعب یا مستطیل است، وجود این وضع، و وجود این منبر، سواي وجود آن خَشَب که چیز دیگری نیست، یعنی اگر شما این خشبیت را بر دارید دیگر وضعی باقی نمی‌ماند.

سؤال: بله، صورت و ماهیت هم همینطور است؟

جواب: بله

سؤال: اما مسأله حساب رنگش است؟

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

، و برای تعیین عین خارجی، تمکن همیشه عَرَض است، مکان گرفتن همیشه عَرَض است، نه نفس المكان. چطور اینکه نفس زمان، هیچوقت عارض بر معروضات و موضوعات خودش نمی‌شود. عروض او عبارت است از دخول این جسم و ماده در تحت زمان و در تحت شرایط زمان و در تحت گذرای زمان. اگر بر فرض، مکان را یک امر خارجی بدانیم، - که در این جهت، یک مقداری صحبتش شده و خواهد آمد، - خود مکان عارض بر زید نمی‌شود. چرا؟ چون مکان؛ سر جایش است، به زید، کاری ندارد. چطور اینکه دو شیء خارجی هیچکدام بر همدیگر عارض نمی‌شوند، این کتاب بر آن کتاب عارض نمی‌شود، و این فرش بر این اتاق عارض نمی‌شود، فرش برای خودش و اتاق هم برای خودش است. هیچوقت مکان بر زید، عارض نمی‌شود. این که زید، در مکان هست این ارتباط؛ عارض بر زید است، اگر اینطور باشد، دیگر نمی‌توانیم بگوییم، «کون الشیء فی المكان»، ما مکان را، یک چیز جدایی بدانیم و شیء را، جدا بدانیم و عروض مکان را بر این شیء به نحو دخول شیء در تحت او بدانیم. تمکن زید، عروض بر زید است. اینکه زید لباس مکان را می‌پوشد، تَلْبَسُ او به مکان، عروض این عَرَض بر او است.^۱

اشکال بر کلام بهمینار

در این مسأله ایشان - بهمینار - غفلت کرده، که مکان را عَرَض گرفته است و شیء در مکان را عبارت از عروض بر مکان گرفته است، در این مسأله جای صحبت هست. البته می‌توانیم بگوییم که، شاید ایشان منظورشان صرف عَرَضیت نبوده بلکه خواستند یک مثال بزنند و لو به ادنی تشابه و برای تقریب به ذهن بوده است.

کلام صاحب تحصیل را به دو طریق می‌توانیم، توجیه و تقریر کنیم

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

جواب: ظرف چیست؟

سؤال: ظرف همان است که ما در مقولات می‌گوییم.

جواب: در مورد مکان هم، همین را می‌گوییم.

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

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

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

تقریر اول این است

تقریر اول این است که: ایشان در عروض وجود بر ماهیت، وجود را عَرَض دانسته‌اند، همانطوری که بیاض عارض بر جسم می‌شود، و وجود بیاض عین وجود جسم است، همینطور، تحقق وجود، عین تحقق ماهیت است. اینجا است که اشکال وارد می‌شود، و آن اشکال این است که: اگر شما وجود بیاض را، در وجود موضوعش بدانید، وجود بیاض در وجود جسم است. لا عین وجود الجسم، جسم خودش یک مفهوم و یک مصداقی دارد. آن مفهوم و مصداق عبارت است از: آنچه را که ما او را لمس و به آن دست می‌زنیم، این جسم می‌شود. ما الآن به بیاض دست نمی‌زنیم، ما به جسم دست می‌زنیم. فرض کنید که شخصی کور باشد و اصلاً بیاض را نفهمد، ولی جسمیت را می‌فهمد. پس وجود عَرَض عین وجود معروض نیست، بل فی وجود المعروض است. همانطور که شما در معانی حرفیه همین نظر را می‌دهید، بر این که وجود معنای ابتدائیت، در وجود آن مقدر است. نه اینکه عین وجود او باشد مثلاً وقتی که می‌گوییم: «سِرْتُ مِنَ الْبَصَرِ إِلَى الْكُوفَةِ» ابتدائیت که بصره نیست. بصره برای خودش دیوار، اتاق، خانه، خیابان، نهر آب، درخت دارد، اینها بصره هستند. بعد «سِرْتُ مِنَ الْبَصَرِ» یعنی از بصره حرکت کردم. وجود ابتدائیت، نفس وجود بصره که نیست. بل وجود الابتدائیت فی وجود البصره يتحقق و يتعين و يتكون، نه اینکه ابتدائیت منهاض از بصره، تحقق و تکون پیدا کند، این مطلب غلط است، ابتدائیت در بصره تحقق پیدا می‌کند. یعنی اگر شما بصره را بر دارید، ابتدائیتی هم نیست، آیا ابتدائیت همان بصره است؟ نه، ابتدائیت بصره نیست. بصره، در و دیوار و خانه و نهر و گلستان و درختان نخل است، اینها را بصره می‌گویند.

اما این که، می‌گوییم وجود عَرَض در وجود معروض است، به معنای این نیست که مفهوماً هم یکی هستند، بیاض با کتاب یکی است؟ بیاض با قرطاس یکی است؟ نه خیر، مفهوماً دو تا هستند، ولی وجود بیاض، لا يتحققُ الا بوجود القرطاس، لا يتحققُ الا بوجود الخشب و امثال ذلك، پس وجود عَرَض، در وجود معروض است، نه اینکه عین الوجود المعروض باشد.

بنابر تقریر اول اشکالِ مرحوم صدرالمتألهین، بر ایشان وارد است

اگر ما عَرَضی را که، ایشان در اینجا بیان کرده‌اند، اینطور معنا کنیم، بنابراین اشکالِ مرحوم

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

لذا مشاهده می‌کنیم که مصداقاً و مفهوماً بین عَرَض و بین معروض، تفاوت است. آلاً اینکه تحقق عَرَض و وجود خارجی آن عرض مدّ نظر ما است. آن وجود خارجی، بدون وجود معروض، تحقق پیدا نمی‌کند.^۲

آیا نوعی ظرفیت بین عَرَض و معروض هست؟ (ت)

وجود عَرَض، نفس معروض نیست

وجود عَرَض، نفس معروض نیست، چون بیاض را؛ با وضع، دو تا می‌دانیم. و باید بگوییم

^۱ یکی می‌گفت: من رفته بودم به یک کتابفروشی، آقای سرهنگی آمد که به قیافه‌اش نمی‌آمد که کتاب بخواند، مقداری این طرف و آن طرف گشت و بعد رو کرد به ما و گفت: آقا، یک کتاب سبز رنگ این قدری، به این کلفتی ندارید؟ و سبزش هم دستش بود. متصدی کتابفروشی گفت: برای چه می‌خواهی؟ گفت: به اندازه یک کتاب، دکور کتابخانه ما کم آورده است؛ متصدی کتابخانه، یک کتاب به او داد که خیلی قشنگ که به همان اندازه مورد نظرش بود. ایشان از کتاب، فقط، کیف آن مورد نظر او است. حالا در مطالبش از حسین کرد نوشته شده باشد، یا اینکه قرآن باشد، فرقی برایش ندارد.

^۲ سؤال: در حقیقت، آیا نوعی ظرفیت بین عَرَض و معروض هست؟ به این معنی که، وجود عَرَض در وجود معروض است؟

جواب: شما آن وضع را، در خَشَب، تعیین می‌دهید و جدای از خَشَب تعیین نمی‌دهید؛ لون را در این خَشَب، تعیین می‌دهید نه جدای از آن خَشَب. مکان را در زید، تحقق می‌دهید و نه جدایی از زید.

سؤال: بنابراین لازم می‌آید که در تمام اعراض بین خود عارض و معروض بینوئیت وجودی داشته باشد؟
جواب: بینوئیت وجودی را عرض نکردم بلکه مصداقی و مفهومی را گفتیم.

که وجود بیاض، عین وجود وَّضَع، است و وجود بیاض عین وجود جَدِه، است. وجود بیاض، عین وجود تَکَوُّن است. وجود بیاض؛ عین وجود تعین است. وجود بیاض؛ عین وجود اضافه است. پس بنابراین معقولات با هم عینیت خارجی پیدا کردند. این مطلب غلط است. بلکه می‌گوییم وجود او، در وجود او، تحقق پیدا می‌کند. یعنی اگر وجود معروض را شما بردارید، برای او، وجودی نمی‌ماند، ولی در عین حال، وجودات متعدده‌ای ملاحظه می‌کنید. یک وقت که نگاه به منبر می‌کنید، اولاً: رنگ را می‌بینید، و هنوز نمی‌دانید که ماده‌اش چیست؟ دوّم: وضعیتش را می‌بینید، سرش آنجاست و دُم آن پایین است که این وضع او است. سوم اینکه: تحیض او را می‌بینید. چهارم: تأین و متای او را می‌بینید. و همینطور اضافه او را، بعد خصوصیات او را می‌بینید، بعد سراغ این می‌آید که، ماده‌اش چیست؟ بعد دست می‌زنید و آن را، احساس می‌کنید. تمام اینها، وجودات متعدده‌ای است که شما یکی یکی آنها را می‌بیند. وضع این، با لون این، دوتا است. چه بسا ممکن است، شما لون این را ببینید و اصلاً غافل از وضعیت باشید در آنجایی که نظر، نظر استقلالی داشته باشید، فقط رنگ او را می‌بینید. یک نقّاش، نگاه نمی‌کند که الآن چه مُقرنتی روی این خَشَب تحقق پیدا کرده است. او فقط می‌بیند که عجب نقّاش خوبی بوده که این را رنگ کرده و یا عجب نقّاش ناشی‌ای بوده که این را رنگ کرده و یا آن نجّار اصلاً نگاه به رنگ این خَشَب نمی‌کند که رنگش قهوه‌ای و یا سفید و یا سیاه است. فقط می‌گوید چقدر قشنگ این چوبها تراشیده شده است. او به وضع چوبها و به کمیت آنها توجه می‌کند. یعنی احساس می‌کند. پس ما وجودات متعدده‌ای را مشاهده می‌کنیم که سِوای وجود ماده خودشان تحقق خارجی ندارند، نه اینکه وجود او، عین وجود آن ماده است. آن خَشَب است و این کیف و یا کم است، بنابراین اشکال مرحوم صدرالمُتألّهین وارد است.

تقریر دوم کلام بهمینار

و اما اگر کلام بهمینار را جور دیگری تعریف کردیم که منظور ایشان از جمله عارض شدن وجود، بر ماهیت، نه این عَرَض متداول است، بلکه عَرَضی که در اصطلاح حُکما است می‌باشد. که می‌گویند: «انّ الوجودَ عارضُ الماهیه» یعنی هویت، هویت خارجی آنهاست. که در اینجا، مفهوم عروض، مدّ نظر است نه مصداق آن یعنی هر چیزی که حمل بر دیگری شود، به آن عَرَض می‌گوییم، یعنی عروض را یک معنای عام می‌گیریم. و اضافه وجود را به ماهیت و تعین وجود این را، عَرَض قرار می‌دهیم، در این صورت، اشکالی بر ایشان وارد نمی‌شود و کلام ایشان هم مثل کلام سائر مشاهیر از حُکما می‌ماند که برای عرض یک مفهوم اوسع از این اعراض، در نظر گرفته‌اند و آن را به عنوان مقولات

قرار نداده‌اند چون اگر ما آنها را به عنوان مقولات قرار بدهیم، این اشکال وارد می‌شود. بنابراین به دنباله مطلبی که ایشان از شیخ رئیس شاهد می‌آورند، کلام ایشان و کلام شیخ رئیس که استاد ایشان هستند، همه به یک منوال است. و آن این است که مرحوم شیخ رئیس می‌فرماید: وقتی که ما می‌گوییم وجود ماهیت، نه به معنای این است که ماهیت در وعاء خودش تقرر دارد و وجود بر این ماهیت حمل می‌شود. بنابراین حمل همین وجود بر این ماهیت، نیاز به وجود دیگری دارد. و یَتَسَلْسَلُ. بلکه منظور این است که «وجود الماهیه عبارت عن موجودیه الماهیه»، یعنی همین که ماهیتی در خارج موجود است، ما می‌گوییم وجود ماهیت، یعنی ما اولاً موجودیتی را می‌فهمیم، بعد از آن موجودیت، وجود و ماهیتی را در می‌آوریم. اگر این طور باشد، این عین کلام حق و کلام صدق است. پس بنابراین «وجود الماهیه» عبارت می‌شود از «نفس التَّحَقُّقِ الماهیه الخارجیه»، که عین موجودیت ماهیت است، نه اینکه عارض بر ماهیت شده باشد. نه اینکه ماهیت یک تحقق و تقرر قبلی داشته و بعد وجود آمده و عارض بر آن شده است، «نفس التَّحَقُّقِ الوجود» یعنی «نفس التَّحَقُّقِ الماهیه»، «نفس التَّحَقُّقِ الماهیه، نفس تحقُّق الوجود» و این دو تا عین هم هستند. گرچه ذهناً و مفهوماً جدا هستند. به این عبارت، اشکالی وارد نمی‌شود. پس بنابر این شیخ رئیس یکی از مثبتین مسأله اصالت الوجود و اعتباریه الماهیه، در اینجا قلمداد می‌شود، نه بنا بر آنچه که بعضی‌ها قائل شده‌اند بر اینکه ایشان قائل به اعتباریات و ماهیات بوده‌اند. یعنی ما به هیچ وجه نمی‌توانیم کلمات شیخ رئیس را در اینجا بر اعتباریت ماهیت و انتزاعیت وجود به معنای مصدری حمل کنیم، به این معنا که ماهیت وقتی وجود پیدا می‌کند، ما یک موجودیتی را از ماهیت انتزاع می‌کنیم به معنای مصدری و بعد می‌گوییم «موجودیه الماهیه» یعنی به معنای «اعتباریه الوجود»، و تحقُّق خارجیه ماهیت، و تأصل ماهیت است.

تطبیق متن

وَقِيلَ تَخَصُّصِ الوجودِ فِي الممکناتِ إِنما كان باضافته إلى موضوعه فرمودند: «تَخَصُّصِ وجود در ممکنات به واسطه اضافه وجود، به همان ماهیت خودش است لا اِنَّ الاضافه لحقته من خارج نه اینکه اضافه، از خارج ملحق به او شده است، یعنی از باب اضافه مقولیه نیست، بلکه از باب اضافه اشراقیه است به عبارت دیگر. یعنی نفس الاضافه، نفس «التَّحَقُّقِ الخارجی» است. فَانَّ الوجودِ ذا الموضوع عرض وجودی که دارای موضوع و دارای ماهیت است این وجود عرض است، و عارض بر موضوع و بر ماهیت می‌شود، وکل عرض فانه متقوم بوجوده فی موضوعه و هر عرضی به وجود خودش در

موضوع خودش تقوّم دارد. بدونِ موضوع، این عَرَضِ تحقّق پیدا نمی‌کند فوجود کل ماهیه متقوّم بإضافته إلى تلك الماهيه وجود هر ماهیتی، قوامش به اضافه شدن وجود بر این ماهیت است چون وجود به این ماهیت، اضافه شده است، و ما می‌توانیم آن را لمس و مشاهده کنیم. پس قوام هر وجودی به اضافه‌اش به ماهیت است، یعنی اضافه، اضافه اشراقیه می‌شود. یعنی نفس این وجود که قالب می‌گیرد در قالب آمدنش، عبارت از وجود آن می‌باشد.

كما يكون الشيء في المكان همان طوری که شیئی در مکان است و دو چیز جدای از هم باشند. فإنّ كونه في نفسه غير كونه في المكان يك شیئی في نفسه با يك شیء مستقل و در مکان فرق می‌کند، و هو ليس بسديد ایشان می‌فرمایند که: این حرف حرف صحیحی نیست، چرا؟ فإنّ كون العرض في نفسه عَرَض في نفسه و در ذاتِ خودش و ان كان نفس كونه في موضوعه اگر چه عبارت است از خود وجودش در موضوع، چون اگر وجودش، وجود مستقل باشد دیگر عَرَض نیست. بناءً علی ما تقرر من أنّ وجود الاعراض، في نفسها هو وجودها لموضوعاتها عبارت است از وجود اعراض، در موضوعاتشان، لكنّ الوجود ليس بالقياس إلى موضوعه كالأعراض اما مسأله وجود با اعراض فرق می‌کند. شما وجود را، عَرَض کردید، و عَرَض را حمل بر موضوع کردید، پس بنابراین باید بگویید وجود وجود و تحقّق وجود، در ماهیت است. و ماهیت بر وجود تقدّم به طبع دارد، مانند معروض که بر عَرَض تقدّم به طبع دارد، ماهیت هم بر وجود، تقدّم به طبع دارد. و وجود بر آن عارض می‌شود. كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها، فإنه ليس هو كون شيء غير الموضوع يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع اينطور نیست که بودن شیء غیر از موضوع باشد مثل عَرَض نیست که يك شیئی غیر از موضوع، به عنوان لون داشته باشیم، وجود آن لون في نفسه، عبارت از وجودش، برای این موضوع است، بل الوجود نفس كون الموضوع وجود همانموضوع است و عين آن موضوع است و خود آن موضوع و ماهیت است. لا كون شيء آخر له نه اینکه وجود چیز دیگری برای موضوع است، که وجود چیز دیگری و موضوع هم چیز دیگری است، و این وجود حمل بر آن موضوع می‌شود. اينطور نیست، خود وجود ماهیت یعنی تحقّق وجود، كما أنّ النور القائم بالجسم همانطوری که نوری که قائم است به جسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء للجسم خود ظهور جسم است. نه ظهور شیئی برای جسم یعنی وقتی که ما نوری را در جسم

می بینیم آن نور، یک چیز و جسم، چیز دیگر، و نور آمده و جسم را نشان داده است، بلکه همین ظهور جسم است که ما آن را نور می بینیم.

نور جدای از جسم و عارض بر جسم نیست

البته این مطلب قدری قابل تأمل است که نور جدای از جسم است و عارض بر جسم می شود و به خاطر عروضش بر جسم، هویدا و نمایان می شود. نور هم مثل آن رنگ است، ولی خواستند یک جور تشبیه کنند.^۱

ففرق إذن بين كون الشيء في المكان از کلام بهمینار اینطور ما استفاده می کنیم که ایشان قائل به فرق شدند بین اینکه شیئی در مکان باشد و یا شیء در موضوع باشد. شیء در موضوع بودن، با شیء در مکان بودن دو تا است. شیء اگر در مکان باشد، دو وجود جدا هستند، دو عین خارجی جدا هستند این دو، با همدیگر در یکجا آستی می کنند. اما شیء در موضوع، یعنی وجود عَرَض در وجود ماهیت باشد. وجود وجود و تحقق وجود، در وجود ماهیت است و قوام به ماهیت دارد و به عبارت دیگر نه اینکه دو چیز جدا هستند، و این دو عارض بر هم می شوند. وهو المفهوم من کلام القائل المذكور القائل المذكور، اینطور فرموده اند. حالا، ایشان - ملاصدرا - در اینجا، می گویند ما حرف خودمان را می زنیم، ثمَّ فرق آخر ايضاً پس يك فرق دیگر هم ما گذاشتیم بین کون الشيء في الموضوع شیء در موضوع باشد و بین نفس کون الموضوع یا خود موضوع باشد. شیء در موضوع باشد، و عروض اعراض بر موضوع باشد یا اینکه خود موضوع باشد، مثل خود تحقق وجود، تحقق وجود، در ماهیت که وجود عارض بر ماهیت نشده است، تحقق وجود یعنی تحقق ماهیت، نه اینکه تحقق وجود در ضمن تحقق ماهیت است، نفس تحقق ماهیت را به آن تحقق وجود می گویند، نفس ثبوت ماهیت عبارت از وجود است. وجود خاص یعنی درست شدن همین ماهیت، این را وجود خاص می گویند، لذا اسم آن را هم وجود خاص

^۱ سؤال: نور هم مثل رنگ است.

جواب: بله! وقتی نور به جسم خورد، به واسطه عروض نور بر این جسم است، که ما این جسم را می بینیم، رنگ هم همین طور است. رنگ، عارض بر این خَشَب است و به واسطه عروض لون، بر خَشَب است که ما خَشَب را می بینیم. اگر، این خَشَب لون نداشت که ما آن را نمی دیدم. بالأخره باید خَشَب یک لونی داشته باشد، حالا سیاه، یا سفید، یا زرد، یا هر چه.

می‌گذاریم. نَصَّ علی هذا لذا ایشان در اینجا، می‌خواهد بین کلام استاد و شاگرد، جدایی بیان‌دازد. و بگویند شیخ الرئيس، بالاتر از شاگردش حرف می‌زند. نص علی هذا المطلب الشيخ الرئيس فی التعليقات، ایشان در تعلیقات فرمودند وجودِ اعراض فی أنفسها وجود اعراض در خودشان هو وجودها فی موضوعاتها وجود اعراض هم در موضوعاتشان، یعنی جدای از موضوعاتشان وجودی ندارند سوی أنَّ العرض الذی فقط در اینجا يك عَرَض داریم، که آن عَرَض حسابش را از باقی اعراض جدا کرده است. آن عَرَض هو الوجود وجود است لَمَّا كان مخالفاً لها از آنجایی که مخالف است با موضوعاتش لحاجتها الی الوجود چون موضوعات، به این احتیاج دارند حتی تکون موجوده تا اینکه موجود بشوند واستغناء الوجود عن الوجود و وجود از خودش استغنا دارد، یعنی وجود، دیگر نیاز به وجود ندارد، خود وجود؛ وجود است. حتی یکون موجوداً تا اینکه موجود بشوند لم یصح ان یقال دیگر صحیح نیست گفته بشود إِنَّ وجوده فی موضوعه وجود وجود، در موضوعش هو وجوده فی نفسه و این عبارت از وجود فی نفسه و در ذاتِ خودش است بمعنی أن للوجود وجوداً به معنای اینکه برای وجود يك وجود باشد کما یکون للبیاض وجود همانطوری که برای بیاض يك وجودی هست، جدای از آن وجود معروف. بَلْ بَمَعْنَا بلکه به این معنا أَنَّ وجوده فی موضوعه وجود و تحقیقش در موضوع خودش نَفْسُ وجود موضوعه همان عبارت است از عینیت وجود ماهیت و غیره من الاعراض وجوده فی موضوعه وجودشان در موضوعشان «وجود ذلك الغیر» است وجود همین غیر است که عبارت است از عَرَض یعنی خود عَرَض، جدای از آن وجود موضوع وجود دارد الا اینکه لا یتحقق الا بوسیله و بواسطه، مگر به صدقه سِری وجود موضوع، عَرَض هم وجود پیدا می‌کند. شما اگر حَشَبیت را بگیریید دیگر لونی باقی نمی‌ماند. دیگر رنگی باقی نمی‌ماند، دیگر اعراض باقی نمی‌ماند. و علی هذا یجب أن یحمل ایضاً باید به این مسأله حمل بشود که تحقیق وجود، عبارت است از عینیت تحقیق موضوع آن، نه وجود او لموضوعه لا علی ما فهمه قوم من الحمل علی اعتباریه الوجود نه همانطوری که بعضی‌ها خیال کرده‌اند، که منظور شیخ الرئيس، اعتباریت وجود است و کونه أمراً انتزاعياً مصدریاً و اینکه وجود امر انتزاعی و مصدری است. بعد از تحقیق ماهیت يك شیئی را به عنوان وجود انتزاع می‌کنیم، ما ذکره آنچه که ایشان ذکر کردند فی موضوع

- خیال می‌کنم اینجا مَوْضِع باید باشد. -

فی مَوْضِعٍ آخِرٍ مِنَ التَّعْلِيقَاتِ در موضعِ دیگر از تعلیقات ایشان اینطور فرمودند: و هُوَ قَوْلُهُ أَنَّ کَلَامَهُ که بعضی‌ها حَمَل کردند بر اعتباریت وجود، در حالی که مطلب به عکس است، این است که فَاَلْوَجُودُ الَّذِي لِلْجِسْمِ وَجُودِيٌّ که برای جسم است هُوَ مَوْجُودِيَّةُ الْجِسْمِ عبارت از موجودیت آن جسم است لا کِمَالِ الْبِيَاضِ وَ الْجِسْمِ فِي كَوْنِهِ اَبْيَضٌ نَهْ مِثْلَ حَالِ بِيَاضٍ وَ جِسْمٍ نَهْ مِثْلَ مَا نَدْرُكُ فِيهِ اَبْيَضٌ اِسْت. چرا؟ لِأَنَّ الْاَبْيَضَ لَا يَكْفِي فِيهِ الْبِيَاضُ وَ الْجِسْمُ اَبْيَضٌ، بِيَاضٌ وَ جِسْمٌ دَرِ اَنَّ كِفَايَتَهُ نَهْ يَكْفِي، چُون بِيَاضٌ يَكُ شَيْئًا وَ جِسْمٌ شَيْءٌ دِيگَرِيٌّ اِسْت. وَ اَيْنَ دُو تَا بَهْ هَمْدِيگَرِ رِبْطٍ نَدَارُنْد. وَ جُودٌ مِي آيْدُ بَيْنَ بِيَاضٍ وَ بَيْنَ جِسْمِ اَشْتِي وَ رِبْطٌ بَرَقَرَارِيٌّ مِي كُنْد. مِي گُوِيْنْدُ كِهْ حَالِ وَ جُودٌ وَ مَوْضُوعٌ، مِثْلَ حَالِ اَيْنِهَا نَيْسْتُ كِهْ اَيْنِهَا، دُو شَيْءٍ جَدَا بَرَايِ هَمْدِيگَرِ بَاشُنْد، اَنَّ دَرِ عَالَمِ خُودِش، وَ جُودٌ هَمٌ دَرِ عَالَمِ خُودِش، اَيْنِهَا بِيَايْنِدُ بَا هَمْدِيگَرِ اَشْتِي بَرَقَرَارِيٌّ كُنُنْد. مَنظُورُ اَيْشَانِ رَا اَزِ اَيْنِ عِبَارَتِ، - مَوْجُودِيَّةُ الْجِسْمِ - اَيْنِ مَطْلَبُ گَرَفْتِهْ اَنْد، نَهْ مِي خُواهَنْدُ بَگُوِيْنْدُ كِهْ يَكُ مَوْجُودِيَّتِي رَا بَهْ عِنْوَانِ مَصْدَرِ، اَزِ تَحْقُقِ جِسْمِ، اِنْتِزَاعِ كَرْدِيْمِ وَ اِسْمِ اَنَّ رَا وَ جُودِ گِذَاشْتِيْمِ. دَرِ وَاقِعِ مَاهِيَّتِ هَرْ چِهْ هَسْتِ، مَوْجُودِيَّتِ رَا اَزِ اَنَّ اِنْتِزَاعِ كَرْدِيْمِ. بَلَكِهْ عِبَارَتِ اِسْتِ اَزِ هَمَانِ نَفْسِ تَعْيِنِ خَارِجِي، اِسْمِ اَيْنِ رَا وَ جُودِ مِي گِذَارِيْمِ، چِهْ بَگُوِيْمِ وَ جُودِ، چِهْ بَگُوِيْمِ مَوْجُودِ، هَرِ دُو يَكِي اِسْت. پَسِ وَ جُودِ يَعْنِي چِهْ؟ هَمِيْنِي رَا كِهْ مِي بِيْنِمِ، يَعْنِي وَ جُودِ. پَسِ بِنَابَرِ اَيْنِ وَ جُودِ وَ مَوْجُودِ دَرِ عِبَارَتِ شَيْخِ الرَّئِيسِ يَكِي مِي شُود. اَيْنِ اَدْلُ دَلِيْلُ اِسْتِ، بَرِ قَاتِلِ بَهْ اِصَالَةِ الْوَجُودِ بُوْدَنِ اَيْشَانِ نَهْ اَيْنَكِهْ قَاتِلِ بَرِ اِعْتِبَارِيَّتِ مَاهِيَّاتِ بَاشْد. وَ قَالِ تَلْمِيْزُهُ فِي كِتَابِ التَّحْصِيْلِ شَاگَرْدِ اَيْشَانِ دَرِ كِتَابِ تَحْصِيْلِ فَرْمُودَنْد: نَحْنُ اِذَا قَلْنَا كَذَا مَوْجُودٌ وَ قَتِي كِهْ مِي گُوِيْمِ مَوْجُودِ اِسْت. فَلَسنَا نَعْنِي بَهْ الْوَجُودِ الْعَامِ مَا وَ جُودِ عَامِ رَا قَصْدِ نَهْ كُنِيْمِ، يَعْنِي، يَكُ مَعْنَايِ سَعَايِ رَا مَا قَصْدِ نَهْ كُنِيْمِ. بَهْ عِبَارَتِ دِيگَرِ مَفْهُومِ رَا قَصْدِ نَهْ كُنِيْمِ. بَلِ يَجِبُ اَنَّ يَتَخَصَّصَ كُلُّ مَوْجُودٍ بَوْجُودِ خَاصٍّ بَلَكِهْ اَصْلًا وَ جُودِ عَامٍ قَبْلَ اَزِ اَيْنَكِهْ تَخَصَّصَ پِيْدَا كُنْد. - كِهْ اَصْلًا تَخَصَّصَ نَدَارْد. - بَايْدِ وَ جُودِ، تَخَصَّصَ بَهْ يَكُ وَ جُودِ خَاصِّي پِيْدَا كُنْد، حَالَا اَيْنِ تَخَصَّصَ چِهْ جُورِي اِسْت؟ وَ اَمَّا اَنَّ يَتَخَصَّصَ بِفِصُولِ يَا بَايْدِ وَ جُودِ رَا جِنْسِ بَگِيْرِيْدِ وَ تَخَصَّصَ اَنَّ رَا بَهْ فِصْلِ بَدَانِيْدِ فَيَكُوْنُ الْوَجُودُ اَيُّ الْمَطْلُوقِ عَلٰی هَذَا الْوَجْهِ جِنْسًا وَ جُودِ مَطْلُوقِ رُويِ اَيْنِ وَ جِهْ، جِنْسِ مِي شُودِ، دَرِ حَالَتِي كِهْ، وَ جُودِ، فَوْقِ الْاِجْناسِ اِسْت. وَ جُودِ، اَزِ مَقُولَاتِ خَارِجِ اِسْت. پَسِ اَيْنِ غَلْطِ اِسْت. يَا اَيْنَكِهْ اُو يَكُوْنُ الْوَجُودِ الْعَامِ مِنْ لَوَازِمِ مَعَانِي

خاصه وجود عام از لوازم معانی خاصه‌ای است که بها یصیر الشیء موجود یک شیء لوازمی دارد که عبارت است از همان تعین خارجی، و تحقق خارجی خودش. و یک خصوصیتی دارد که ما اسم موجود بر آن می‌گذاریم، تا یک شیئی در خارج تحقق و تخصص نداشته باشد شما اسم موجود را بر آن نمی‌گذارید. چه کسی به این موجود می‌گویید؟ موقعی که با بقیه فرق کند. و از بقیه امتیاز داشته باشد. آن خصوصیتی که موجب امتیاز است، آن را می‌گوییم یک حقیقتی که لازمه اش، یک وجود عام است. یعنی لازمه آن این است که یک وجود سعی داشته باشیم، آن وجود سعی که تعین و تخصص پیدا کند. و قال فیہ أيضاً^۱

کلمات شیخ الرئیس خیلی پخته‌تر است (ت)

وقال فیہ ایضاً ایشان فرمودند: کُلُّ موجودِ ذی ماهیه فله ماهیهٌ هو موجودِ ذی ماهیتی باید یک ماهیتی باید داشته باشد فیها صفت در این ماهیت یک صفتی هست که بها صارت موجوده به واسطه این صفت ماهیت، موجود شده است. این صفت عبارت است از حقیقتها آنها و جبت آن حقیقتی که وجوب را برای این ثابت می‌کند. این وجود صفت ماهیت می‌شود، یعنی ماهیتی که دارای خصوصیت وجود است. ماهیتی که مَهر وجود به آن خورده است و آن مَهر وجود، همان صفتی است که در این ماهیت است و به واسطه آن صفت این ماهیت موجود می‌شود. ولا یغرنک قوله فیما بعد قول ایشان در ما بعد، شما را گول نزنند که اذا قلنا وجود کذا وقتی که می‌گوییم وجود کذا فانها نغنی به موجودیته ما قصد موجودیت او را می‌کنیم، یعنی می‌خواهد بگوید که: شما خیال نکنید که می‌خواهد معنای مصدری انتزاعی را از این، قصد کند ولو کان الوجود ما به یصیر الشیء فی الاعیان اگر وجود چیزی است که به واسطه او شیء در اعیان پیدا می‌شود لکان یحتاج الی وجود آخر احتیاج به یک وجود دیگری دارد فیتسلسل تسلسل پیدا می‌شود. یعنی شیء در اعیان پیدا می‌شود، پس باید اعیان قبلاً باشند. آن اعیان چه هستند؟ یک وجودی دارند و یک ماهیتی، آن وجود هم عارض بر آن عین شده است فیتسلسل فی ناحیه

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

الوجود و يتسلسل في ناحية الماهيات يعني در دو ناحیه تسلسل پیدا می‌شود و به جلو می‌رود، فإذن در این موقع الوجود نفس صیوره الشیء فی الاعیان وجود عبارت است از خود «صیوره الشیء فی الاعیان»، خود این که ماهیت در اعیان تحقق پیدا می‌کند. و در عین خارجی تحقق پیدا می‌کند، این را وجود می‌گویند، انتهى کلام ایشان، فأن مراده من الموجودیه مراد ایشان در موجودیت لیس المعنی العام الانتزاعی المصدری آن معنای عام انتزاعی مصدری، نیست اللزوم للوجودات الخاصه که لازمه وجودات خاصه است. که وقتی می‌بینیم یک شیء موجود است. موجودیت را و بودن را، از آن انتزاع می‌کنیم. نه انتزاع حقیقت وجود را، حقیقت وجود که انتزاعی نیست. بودن، معنای انتزاعی است بل المراد منها بلکه مراد ایشان از موجودیت صرف الوجود همان تعین خارجی است الذی موجودیته بنفسه که موجودیت آن به خود آن است. و موجودیت ماهیت چیست؟ به همان تعین خارجی است یعنی به آن مایه اصلی لا بامر آخر غیر حقیقه الوجودیه تصیر موجوده نه به امر دیگری غیر از حقیقت وجود که به واسطه آن امر تصیرُ هذا ماهیت موجوده فعبّر عنه بنفس صیوره الشیء فی الاعیان تعبیر کرده از این به نفس «صیوره الشیء فی الاعیان» از همین موجود و از همین وجود و از آن امر دیگر، المفروض بما به یصیر الشیء فی الاعیان به واسطه آن شیء، در اعیان تحقق پیدا می‌کند. که ما امر دیگر را در اینجا منتفی دانستیم لیتلائم اجزاء کلامه سابقاً و لاحقاً تا اینکه کلام ایشان متلائم باشد. در آنجایی که وجود را موجودیت می‌داند. و نفس همان وجود خاص می‌داند. در اینجا چه می‌داند؟ - ادنی ما به یصیر الشیء را جدای از آن موجودیت، وجود ماهیت می‌داند این، همان است که موجب اشکال و تسلسل می‌شود وما اکثر ما زلت اقدام المتأخرین و اینان اشتباه کردند. حیث حملوا هذه العبارات و امثالها الموروثة من الشيخ الرئيس و أتراه و اتباعه علی اعتباریه الوجود و أن لا فرد له فی الماهیات سوی الحصص و اینکه برای وجود، در ماهیات، فرقی غیر از آن کلیات نیست، که کلیات هم مفاهیم هستند مثل وجود انسان، وجود بقر، وجود فلان، فقد حرفوا الكلم عن مواضعها و انی قد کنت شدید الذب عنهم فی اعتباریه الوجود قبلاً من خیلی از اینها دفاع می‌کردم در این که وجود را اعتباری و می‌دانستم حتی آن هدانی ربی و انکشف لی انکشافاً بیناً خدا برای من روشن کرد أن الامر بعکس ذلك و هو أن الوجودات هی الحقائق المتأصله وجودات عبارت از حقایق متأصله‌ای هستند که در عین خارجی، واقعاً وجودات را مشاهده

و لمس می‌کنیم و اِنَّ الهایات المعبر عنها في عرف طائفه من اهل الكشف و اليقين بالأعيان الثابته ماهياتی که از آنها، در يك طائفه‌ای از اهل کشف و یقین تعبیر شده است، امثال سهروردی که قائل به اعیان ثابته شدند ما شمّت رائجه الوجود اصلاً رایحه وجود را ایشان استشمام نکرده است یعنی يك اعیان ثابته متقرره‌ای می‌دانند که عارض شده‌اند و آن عیان ثابته تقرّر دارند. ایشان می‌گویند: ما اصلاً عين ثابت نداریم که تحقّق خارجی داشته باشد ابداً کما سیظهر لك من تضاعيف اقوالنا بعداً روشن می‌شود انشاء الله و ستعلم أيضاً أنّ مراتب الوجودات الامکانیه مراتب وجودات امکانیه الّتی هی حقائق الممكنات که حقایق ممکناتند و حقیقت ممکنات عبارت است از وجود آن به طوری که اگر آن وجود را بگیرید، دیگر حقیقتی، برای امکان باقی نمی‌ماند لیست إلا اشعه و اضواء للنور الحقیقتی تمام اینها اشعه و اضواء نور حقیقی و وجود واجبی «جَلَّ شأنه» هستند و اینها چیزی بحیال او، و جدای از او نیستند ولیست هی امور مستقله بحیالها اینان امور مستقل به خیال آنها نیستند و هویات مترسّه بذواتها و این طور نیستند که خودشان جدا و برای خودشان قد، علم کنند بل انها هی شئون ذات واحده» تمام اینها تطوّرات است. شئون ذات مختلف برای ذات واحده است و تطوّرات برای يك حقیقت واحده هستند کل ذلك بالبرهان القطعی تمام آنها به برهان است و هذه حکایه عما سیرد لك بسطه و تحقیقه که انشاء الله بعداً می‌آید و راجع به این قضیه بسط و تحقیق می‌کنیم و بالجمله فقد تبين لك الآن برای ما روشن شد أنّ مفهوم الوجود العام مفهوم وجود عام و ان كان أمراً ذهنياً مصدریاً انتزاعياً اگر چه آن بودن را، در ذهن خودمان به معنای مصدری از حقایق خارجیه انتزاع می‌کنیم، یعنی وقتی نگاه به این کتاب می‌کنیم می‌بینیم هست. پس بودن را انتزاع می‌کنیم. همین بودن يك بودن کلی و يك وجود به معنای ذهنی و تصوّری هستند؛ گرچه ما انتزاع می‌کنیم، ولی افراد خارجی اش هستند. و ما می‌بینیم، لکن افراد خارجی این معنای ذهنی مصدری، و ملزوماتش؛ که هویات تعینی خارجی هستند، امور عینیه هستند. کما أن الشیء كذلك بالقیاس إلى افراده من الاشیاء المخصوصه شأشیء را به معنای چیز، تصوّر می‌کنید به يك معنای کلی، به همه چیز، شیء می‌گویید ولی مصادیق آن، به قیاس به افراد مخصوصه اش کلی است اما افراد آن خارجی هستند فنسبته مفهوم الوجود الی افراده نسبت مفهوم وجود به افراده مانند نسبت شیء است به افراده لکن الوجودات معان مجهوله الاسامی اما وجودات، معانی هستند، که اسامیشان

مجهول است. وجود کتاب چه اسمی دارد؟ اسم ندارد. تا ماهیت روی آن نیاید، وجود کتاب، اسم پیدا نمی‌کند. حالا شما ماهیت کتاب را که بگیرید برای وجود کتاب اسمی دیگر ندارد بله! وقتی این ماهیت بیاید، وجود کتاب، وجود قلم، وجود دفتر، می‌شود چون، وجودات معانی هستند و آنها اسم ندارند. سواء اختلف بالذات حالا ذاتاً مختلف باشند، مانند موجودات عالم کون و فساد. بمراتب کمالیه و نقصیه موجودات نورانی یا عقول شرح اسمائها آنها وجود شرح الاسم اینها، این است که وجود کذا و وجود کذا هستند والوجود الذی لا سبب له و وجودی که سبب ندارد، وجود باری تعالی است. ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود لازمه همه اینها در ذهن، يك وجود عام بدیهی است. یعنی تمام اینها در يك نقطه با همدیگر متفقند و آن معنای بودن و هستی، بر همه اینها صادق است، آن عام بدیهی می‌شود، والماهیات معان معلومه الاسامی و الخواص اما ماهیات همه اسم دارند و خاصیت ندارد و آنکه خاصیت دارد، اسم ندارد.