

هو العليم

بررسی دلیلی چهارم و پنجم مصنف بر اصالة الوجود

نقد کلام حاجی سبزواری در امکان تحقق امور غیرمتناهی بین حاصرین

شرح منظومه جلسه چهاردهم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفریدة الأولى فی الوجود و العدم، غرر فی أصالة الوجود)

استاد

آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی
قدس الله سرّه

خلاصه مبحث امکان تصور غیرمتناهی بین الحاصرین

در روز گذشته مطلب به اینجا رسید که به تصور امور غیرمتناهی بین حاصرین - در تقسیم ماده و همین طور در کم؛ چه قارالذات و چه غیرقارالذات - بنا بر مسلک اصالة الماهیه اشکال وارد می شود و مرحوم حاجی فرمودند که بنا بر اصالة الوجود تحقق امور غیرمتناهی [بین حاصرین اشکال ندارد؛ چون بنا بر اصالة الوجود یک امر واحد است که مثل نخ تسبیح همه دانه ها را با همدیگر جمع می کند.]

مطلبی که عرض کردیم و فعلاً هم روی آن ایستاده ایم این است که وقتی که ذهن در عالم و وعاء خودش به چیزی حکم می کند؛ این حکم نسبت به خارج است و باید منشأ انتزاع خارجی داشته باشد. و به صرف اینکه این تصویر ذهن و تقسیم ذهن است و ربطی به خارج ندارد، مطلب را تصویر نمی کند. ما نمی توانیم از شیئی که در خارج است، یک مطلبی دیگری را برخلاف آن حدود ماهوی خودش تصویر بکنیم.

من باب مثال از کم انتزاع کیف را بکنیم و یا از جوهر انتزاع کیف را بکنیم؛ این محال است؛ چون باید منشأ انتزاع با منتزَع منه یا منتزَع عنه مطابقت داشته باشد. یعنی انتزاع ما با منشأ انتزاعش باید مطابقت داشته باشد.

بنابراین این مطلب خیلی مهمی است که ما باید آن را در نظر داشته باشیم. چون ذهن می تواند کم، حرکت، زمان و ماده - تمام اینها را ما در یک مقوله قرار می دهیم؛ چون تقسیم ماده هم براساس تقسیم کم است - را به بی نهایت تقسیم بکند. پس لاجرم باید در خارج هم امکان داشته باشد که به بی نهایت تقسیم بشود. این یک مطلب؛ که اگر این شیء در خارج امکان نداشته باشد که به بی نهایت تقسیم بشود، یعنی تقسیم تعیین خارجی به بی نهایت امتناع داشته باشد، پس این حکومت ذهن، حکومت باطل و اشتباه است و این تصویر ذهن باطل است؛ چون ذهن این تصویر را روی خارج می برد و می گوید که من می توانم این ماده خارجی را به بی نهایت تقسیم بکنم؛ و درست هم می گوید، راست هم می گوید.

شما یک ماده ای را به ذهن بدهید و بگویید که این را به دو تا تقسیم کن! تقسیم می کند. به سه تا تقسیم می کند، به ده تا تقسیم می کند و همان طوری که عرض کردم اگر تقسیم به دو صحیح باشد، تقسیم به چهار هم باید صحیح باشد و اگر تقسیم به چهار صحیح باشد، تقسیم به دو برابر هم باید صحیح باشد و **هَلَمْ جَرًّا**.

عدم تحقق خارجی مفهوم بی نهایت

ولی صحبت در این است که الآن که ذهن به بی نهایت تقسیم می کند، آیا در خارج هم بالفعل به بی نهایت

تقسیم شده است یا نه؟ تقسیم بالفعل به بی‌نهایت در خارج ممتنع است؛ چون همین قدر که شما می‌گویید: «تقسیم به بی‌نهایت»، معنایش این است که هیچ‌وقت تحقق خارجی نخواهد داشت و شما حدی برای این تقسیم نمی‌توانید بیان کنید و در این صورت تسلسل لازم می‌آید.

بله، ذهن می‌گوید که ما می‌توانیم شیء خارجی را به امتداد زمان تقسیم بکنیم. اگر زمان بی‌نهایت است این تقسیم ما هم بی‌نهایت است، ولی فعلاً که تقسیم نشده است. در کتاب من که الآن یک کمّ عارض به این موضوع شده است - حالا این کمّ را خط می‌گیریم - این خط که الآن تقسیم نشده است. این خط چیست؟ یک وجود ممتدّ قارالذاتی است که عارض بر این سطح شده است، سطح هم عارض بر حجم شده است، و حجم هم عارض بر موضوع که همان جسم تعلیمی است شده است.

این خط که الآن عارض بر این سطح شده که تقسیم نشده است، بنده آن را به دوتا تقسیم می‌کنم بعد هم تقسیم می‌کنم؛ سه‌تا، چهارتا، پنج‌تا، ده‌تا، هزارتا، یک میلیون. ولی این فعل من در خارج باز به بی‌نهایت نرسیده است و اگر خدا من را زنده نگه دارد و صد سال به من عمر بدهد، من می‌توانم صد سال بنشینم و همین را دائماً تقسیم بکنم ولی باز به بی‌نهایت نرسیده است. اگر خدا دویست سال عمر به من بدهد و من در هر ثانیه یک تقسیم بکنم باز این به بی‌نهایت نمی‌رسد. همین کشش دار شدن مطلب، دلیل بر این است که انقسام به بی‌نهایت جایز است ولی فعلیت خارجی در اینجا محقق نشده است؛ چون فعلیت با بی‌نهایت نمی‌سازد.

تفاوت امکان تحقق بی‌نهایت و فعلیت آن

و همین مسئله راجع به عدد هم هست؛ آیا عدد حدی دارد؟ خود عدد حدّ ندارد ولی شما هر عددی را که بنویسید باز یک حدی برای او تعیین می‌کنید. یعنی اگر شما یک عدد یک بگذارید و تا کهکشانش هم صفر بچینید - از این دیگر بالاتر؟! - باز حدّ است، اگر بالاتر از کهکشانش هم صفر بچینید باز حدّ است. آن عددی که الآن فعلیت دارد محدود و منتهاست؛ یعنی هر چه را که شما بخواهید به رخ بکشانید، منتهای محدود می‌شود. ولی در ذات عدد، کشش به بی‌نهایت خوابیده و منطوی است. در ذات ماده کشش به تقسیم الی ما لا نهاییه خوابیده و منطوی است و پیچیده و مخفی است. ولی شما نمی‌توانید این کشش را در بیرون به نمایش بگذارید و نشان بدهید؛ چون به هر جا که برسید باز آنجا حدّ دارد. اما در ذاتش تقسیم به بی‌نهایت خوابیده است؛ چون ذهن می‌گوید که شما می‌توانید این ماده را به بی‌نهایت تقسیم کنید.

توانستن و فعلیت داشتن این توانستن دوتا است؛ یک وقت من می‌توانم یک عملی را انجام بدهم، و یک وقت می‌گویم که این عمل من در خارج فعلیت دارد، اینها دو مطلب هستند. توانستن این کار را کردن با فعلیت داشتن دوتا است. ممکن است من بتوانم این کار را انجام بدهم اما موانع و صوارفی بیابند و جلوی من را بگیرند. اگر خدا یک میلیون سال هم به من عمر بدهد، باز به اندازه یک میلیون سال این ماده را تجزیه می‌کنم.

نقد قول به جزء لایتجزی

البته اقوال مختلفی در اینجا هست؛^۱ جزء لایتجزی داریم، جزء لایتجزی دارای بُعد، جزء لایتجزی غیر قابل بُعد. و اشکالات مفصلی هم بر آنها وارد می‌شود.

اگر جزء لایتجزی غیر قابل بُعد است، چطور از ضمّ غیر بُعد، بُعد تشکیل می‌شود؟ شما اگر هزارتا صفر را کنار هم بگذارید هیچ وقت عددی به دست نمی‌آید. آن افرادی که قائل هستند به اینکه واحد فرد جسم، جزء لایتجزی غیر قابل ابعاد هندسی و ریاضی در ابعاد ثلاثه است، چطور شما از ضمّ اجزاء غیر بُعددار در اینجا تشکیل بُعد می‌دهید؟ این نمی‌شود.

یا اینکه شما قائل می‌شوید به اینکه جزء لایتجزی دارای بُعد است، آن وقت در جزء لایتجزی دارای بُعد صحبت می‌کنیم و می‌گوییم همین قدر که شما قبول کردید که جزء لایتجزی بُعد دارد، پس قبول قسمت آن را کرده‌اید؛ چون ما قسمت را روی بُعد می‌بریم، قسمت روی کمّ قرار می‌گیرد. خود این ماده که تقسیم نمی‌شود بلکه کمّ آن تقسیم می‌شود. این جزء شما که ماده است ولو به اندازه یک اتم هم برسد، همین قدر که برای او توانستید اثبات بُعد بکنید، خود آن بُعد قابل قسمت می‌شود، پس این مطلب هم تمام می‌شود.

کلام ملاصدرا در مفهوم حرکت و واحد سیال

پس اصل و حقیقت در قضیه همان مطلبی است که مرحوم صدرالمتألهین فرموده‌اند و آن این است که چه ماده و چه غیر ماده یک واحد سیال هستند.^۲ پس خطّ، حرکت، زمان و امثال ذلک یک واحد سیال و قابل کشش هستند که اینها می‌توانند کشش پیدا بکنند. ولی شما همین واحد سیال را می‌توانید تقسیم بکنید، اما این واحد سیال بالفعل تقسیم نشده است و این اشکال ندارد؛ یعنی می‌تواند بالفعل تقسیم نشود و شما بعداً بتوانید آن را تقسیم بکنید، باز این می‌شود واحد سیال کشش دار.

به هر صورت این کشش داشتن، منشأ برای تقسیم به بی‌نهایت می‌شود. پس ما هم بی‌نهایت در قضیه را از بین نبردیم و نگفتیم که جسم و زمان قابل تقسیم به بی‌نهایت نیستند، و نه قائل به آنات شدیم که در این صورت محالیت لازم بیاید؛ چون آن، حدّ برای زمان نیست و در زمان واقع نمی‌شود، بلکه خارج از زمان است و زمان را حدّ می‌زند، طرفین یعنی مبدأ و انتها را محدود می‌کند. و در این صورت اشکال را هم برداشتیم که همان‌طور تصویر ذهنی ما می‌تواند تقسیم به بی‌نهایت را ارائه بدهد، درحالی که در خارج وجود بی‌نهایت تحقق ندارد.

پس نتیجه مطلب این می‌شود که ماده، کمّ، حرکت، زمان و... از نقطه نظر خارجی یک واحد کشش دار

۱. نهاية الحکمة، ص ۹۴.

۲. الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۶۱.

و سیال هستند و ذهن می‌تواند برای آنها بی‌نهایت تقسیم‌تصور بکند. ولی نه‌اینکه آن تقسیم‌فعلیت دارد، بلکه قابلیت دارد و منظور ما از قابلیت همین است و اگر در خارج امکان تقسیم نباشد، تصویر ذهن هم اشتباه است.

تقریر دلیل چهارم مصنف با دو مثال

اشکالی که به نظر می‌رسد بر مرحوم حاجی وارد است این است که مرحوم حاجی فرموده‌اند که بنا بر اصالت ماهیت ما باید قائل بشویم که انواع غیرمتناهی در خارج فعلیت دارند. ایشان فرمودند که ماهیت همان چیستی قضیه است و اگر ما تقرّر او را ثابت بکنیم و وجود را یک امر اعتباری بدانیم و بگوییم هرچه می‌بینید ماهیت است و حالا بدون دلیل یک وجود را هم از این ماهیت انتزاع نکن، انتزاع نکردی هم اشکال ندارد؛ یعنی اصل با ماهیت است. در این صورت **لاشک و لاشبهه** که این ماهیت با ماهیت بعدی دو چیستی است.

مثال اول: حرکت

حالا ما راجع به حرکت آب به سمت جوشیدن بحث نمی‌کنیم که شما بخواهید تشکیک کنید که در این صورت ماهیت آب فرق نکرده است و فقط عوارضش تغییر کرده است، و (امروزی‌ها) بعضی‌ها می‌گویند که انرژی از خارج آمده و داخل آن شده است. اینها یک بحث‌های دیگری است که به بحث ما ارتباطی ندارند.

ما حرکت جماد به نبات را مثال زدیم و الآن هم همان را می‌گوییم که **لاشک و لاشبهه** که جماد یک ماهیت است و نبات یک ماهیت دیگر است. و این حرکت اشتدادی کمالی که از جمادیت به نباتیت می‌رود، قطعاً ماهیات متعددی را در این وسط زیر پا گذاشته است. به نحوی که می‌توانیم بگوییم که در هر آن یک ماهیت در اینجا خلق شده است و از بین رفته است و دوباره یک ماهیت دیگر، و همین‌طور این ماهیت‌ها یکی پس از دیگری آمده‌اند و از بین رفته‌اند.

روی این حساب با آن تصویر ذهنی ما، که مبدأ و منتهائی برای حرکت تصور می‌کنیم؛ باید بگوییم که ماهیات غیرمتناهی بین حاصرین تحقق خارجی دارند و این محال است. چون لازمه حرکت یک ماهیت به ماهیت دیگر عبور از ماهیات غیرمتناهی است تا اینکه به حدّ بعدی برسد.

مثال دوم: دریا

مثلاً یک خاک می‌خواهد از این نقطه که جمادیت است حرکت کند و خودش را نزدیک کند به منتها تا اینکه نبات بشود. در این صورت باید از ماهیات غیرمتناهی عبور کند. شما خودتان می‌گویید که باید از ماهیات غیرمتناهی که در عمقش هستند عبور کند؛ اگر ماهیات غیرمتناهی هستند، پس هیچ‌گاه عبور حاصل نخواهد شد؛ چون فرض شما این است که این ماهیات حدّ ندارند.

مثل یک دریایی می‌ماند که شما سوار یک قایق بشوید و بروید تا به ساحلش برسید اما هرچه می‌روید

آب است. از یک طرف می‌گویید که این آب حد ندارد، از یک طرف هم می‌گویید که ساحل آنجا است! اگر حد ندارد پس شما هیچ‌وقت به ساحل نمی‌رسید و اگر ساحل آنجا است پس این حد دارد. فرض ما بر این است که این ماهیات در بین راه حد ندارند؛ اگر حد ندارند پس چطور این ماهیت به ماهیت بعدی می‌رسد.

این اشکال مرحوم حاجی است که بنا بر اصالة‌الماهية ما باید بگوییم که باید [امکان داشته باشد که] ماهیات غیرمتناهی بین حاصرین بالفعل باشند؛ چون قائلین به اصالة‌الماهية می‌گویند که آن چیزی که تعیین خارجی دارد ماهیت است. پس ما در اینجا ماهیت ذهنی نداریم، بلکه آنچه که در خارج داریم ماهیت است و آن ماهیت هم غیرمتناهی است و وقتی که نامتناهی شد محال است که بین دو نقطه که متناهی هستند پیدا بشود.

نقد دلیل چهارم مصنف

عرض ما به مرحوم حاجی این است که این مطلب درست است و ما هم آن را قبول داریم که غیرمتناهی در اینجا تصویر شده است و شما از این راه بطلان اصالة‌الماهية را ثابت کردید. اما قائلین به اصالة‌الماهية هم می‌گویند که نظر ما هم در باب حرکت مثل شما است؛ یعنی نظر ما در باب تقسیم به قسمت‌های نامتناهی همان نظر شما است و شما در مورد وجود هر حرفی را بزنید ما هم در مورد ماهیت همان حرف را می‌زنیم، شما هرچه درباره کم گفتید ما هم درباره ماهیت همان را می‌گوییم.

مگر شما درباره ماده نگفتید که ماده قابل قسمت به غیرمتناهی است اما آیا در خارج بالفعل غیرمتناهی است؟ نه، اصلاً در خارج قسمتی نیست. مگر شما در مورد حرکت نگفتید که ذهن آن را قابل قسمت به غیرمتناهی می‌داند اما آیا این حرکت الآن در خارج به غیرمتناهی تقسیم شده است؟ اگر تقسیم شده است، پس در این صورت متحرک اصلاً نباید وجود داشته باشد؛ چون متحرک برای عبور از هر مرحله‌ای باید بی‌نهایت را طی بکند و اگر بی‌نهایت را طی بکند، پس هیچ‌گاه به مرحله بعدی نخواهد رسید. غیر از این است؟! چون هر میلی‌متری را که متحرک می‌خواهد طی بکند این یک میل خودش بی‌نهایت است و اگر بی‌نهایت است، پس هیچ‌گاه به میل بعدی نخواهد رسید، به سانت بعدی نخواهد رسید. پس هر چیزی را که شما در باب حرکت و زمان می‌گویید ما همان را در باب ماهیت می‌گوییم.

ما می‌گوییم که ماهیت یک واحد سیال کشش دار است، من باب مثال نفس جمادیت به واسطه انتسابی که به جاعل پیدا کرده است جان گرفته است و شروع کرده به حرکت کردن. ما اسم این شروع به حرکت را وجود می‌گذاریم و وجود هم یک امر اعتباری و یک مفهوم انتزاعی است. این ماهیت در وعاء خودش شروع به حرکت می‌کند.

شما وجود را یک واحد سیال می‌گیرید ولی بنده ماهیت را یک واحد سیال می‌گیرم و همان نظر شما را

دارم و نظر بنده هم همان نظر صدرالمتألهین است و هیچ فرقی نمی‌کند، الا اینکه ایشان قائل به اصالة الوجود هستند ولی بنده قائل به اصالة الماهية هستم. والا از این نقطه نظر ما با آنها فرقی نداریم.

ما می‌گوییم که در این ماهیت جمادی، این ماهیت جمادی این یک مشت خاکی که همین یک مشت خاکی است که الان دارید جلوی تان می‌بینید وجود، انتزاعی است؛ یعنی چه بگویید هست و چه بگویید نیست فرقی نمی‌کند. و منظور ما تشخیص این ماهیت است، یعنی این ماهیت در وعاء خودش شروع به حرکت کردن می‌کند؛ پیچ می‌خورد و پیچ می‌خورد و همین‌طور حرکت می‌کند، در وجود و جوهر خودش حرکت می‌کند تا اینکه خودش را به نباتیت نزدیک می‌کند. همین‌طور جلو می‌آید تا اینکه نزدیک به نبات می‌شود و می‌شود نبات. تغییرات بسیار **الی غیر ما لا نهایة له** در این جماد پیدا می‌شود ولی تمام اینها در خارج او را از یک واحد خارج نمی‌کنند؛ چون یک واحد است که در ذات خودش شروع کرده به حرکت کردن و تکامل. یک واحد است یعنی همان جماد است که برگشته و نبات شده است.

شما می‌پرسید که پس این ماهیت‌هایی که در خارج بودند، معدوم شدند؟! ما همین حرف را درباره وجود می‌زنیم و از شما سؤال می‌کنیم؛ مثلاً این سیبی که الان سبز بود و در حرکت جوهری خودش وجود دیگر، اوصاف دیگر و خصوصیات دیگری را گرفت، آن وجود اول معدوم شده است یا هست؟ اگر هست، پس چرا خصوصیات قبل را ندارد و خصوصیات دیگری را دارد؟! و اگر معدوم شده است، کجا رفته است؟ شما می‌گویید که این وجود در وعاء خودش وجود دارد گرچه از چشم ما فعلاً مخفی است و ما آن را نمی‌بینیم. ما می‌گوییم ماهیت هم همین‌طور است. بالاخره هرچه شما در آنجا بگویید ما هم همان را در اینجا می‌گوییم.

قائلین به اصالة الماهية از ما سؤال می‌کنند که این سیبی که الان حرکت کرده است و از یک دانه شکوفه بودن - که اگر شما آن را بخورید خیال می‌کنید چمن که گس است می‌خورید - حرکت کرده و به یک سیب لبنانی قرمز تبدیل شده است چه عوالمی را طی کرده است؟ چند تا لباس پوشیده است و این لباس‌ها را یکی یکی خلع کرده است؟ الی غیر ما لا نهایة له لباس را پوشیده است ولی تمام اینها بالفعل و خارجاً این را از یک واحد سیال خارج نکرده است؛ وجودی است که لباس‌های متفاوتی پوشیده است، یعنی خود را به لباس‌های متفاوت مقید کرده است و درعین حال آن چیزی که در خارج است واحد است. یک واحد سیال کشش دارد که از شکوفه بودن حرکت می‌کند و همین‌طور کامل می‌شود، کامل می‌شود تا به یک سیب لبنانی می‌رسد که شما آن را از درخت می‌کنید؛ آن موقع شیرین نبود حالا شیرین است، آن موقع قرمز نبود حالا قرمز است، آن موقع بزرگ نبود حالا بزرگ است، آن موقع آب نداشت حالا آب دارد، آن موقع خاصیت نداشت حالا خاصیت دارد، آن موقع اگر می‌خوردید می‌مردید حالا اگر بخورید زنده می‌شوید. تمام اینها خاصیت‌هایی است که این وجود

واحد سیال در طول این مدت به خود گرفته است.

تغییر و تبدل وجود واقعیت خارجی است نه انتزاع ذهنی

تلمیذ: وجود چون قابل تشکیک است می‌توانیم بگوییم که یک واحد سیال است ولی این ربطی به ماهیت ندارد؛ چون ماهیت قابل تشکیک نیست و ماهیات مختلف هستند پس باید بگوییم ماهیات نه یک واحد سیال؟!

استاد: آنچه که باعث می‌شود ما در وجود بگوییم که وجود قابل تشکیک است این است که وجود در تعیین خارجی هرچه هست خودش است؛ یعنی این‌طور نیست که ماهیتی بیاید بر او عارض بشود و بعد در خارج تحقق پیدا بکند بلکه وجود فی‌حدّ نفسه به هرلباسی که بنخواهد درمی‌آید؛ هر لحظه به شکلی بت عیار - این وجود - درمی‌آید.

لذا تشکیک در مراتب وجود یعنی اینکه وجود در یک مرتبه به یک لباس درآمده است و در مرتبه دیگر به یک لباس دیگر درآمده است. اما در ماهیت تشکیک نیست و ما هم همین را می‌گوییم و این درست است ولی اشکال در این است که ما می‌گوییم که این وجود که واحد است و لباس‌های متعدّد به خود پوشیده است، آیا پوشیدن لباس‌های متعدّد انتزاع ذهن است یا واقعیت خارج است؟ پوشیدن لباس‌های متعدّد واقعیت خارج است.

تلمیذ: این بی‌نهایت بودن انتزاع ذهن است.

استاد: ما در اینجا به بی‌نهایت کاری نداریم. وقتی که او تحقق خارجی داشت حالا ذهن می‌آید از او یک انتزاع می‌کند؛ در اول بحث عرض کردم که ذهن نمی‌تواند یک امر محال را انتزاع بکند و منشأ انتزاع باید در خارج وجود داشته باشد. شما چرا از وجود منبسط، شیرینی را انتزاع نمی‌کنید؟ باید این وجود منبسط تقید به شیرینی پیدا بکند تا شما بتوانید شیرینی را انتزاع کنید. وجود منبسط قبل از اینکه مقید بشود شما نه سیاهی را انتزاع می‌کنید نه سفیدی را، نه شیرینی را، نه ترشی را، نه حجم را، نه کم را، نه کیف را و نه هیچ چیز دیگری را، هیچ انتزاعی ندارید.

بنابراین حالا که این وجود خود را مقید کرد، من به این نگاه می‌کنم و حجم را از آن انتزاع می‌کنم، کم را از آن انتزاع می‌کنم، صورت را از آن انتزاع می‌کنم، جنس را از آن انتزاع می‌کنم، مکان داشتن را از آن انتزاع می‌کنم، تمام مقولات را یکی یکی از آن انتزاع می‌کنم. قبل از اینکه این وجود به این صورت دربیاید نمی‌توانستم این کار را بکنم. پس منشأ انتزاع باید در خارج وجود داشته باشد.

عدم کفایت جواب مصنف در رفع اشکال

عرض بنده این است که منشأ انتزاع ما چند تا است؟ آیا منشأ انتزاع یک امر تخیلی است یا یک امر واقعی

است؟ هیچ کس نگفته که منشأ انتزاع یک امر تخیلی است، بلکه بعضی از صوفیه که فهم نداشته‌اند گفته‌اند که منشأ انتزاع یک امر تخیلی است.

بنابراین اگر ما منشأ انتزاع را یک امر واقعی بدانیم، باید تصور امور غیرمتناهی را در آن بکنیم. یعنی همین اشکالی که در آنجا مرحوم حاجی به غیرمتناهی می‌کنند در اینجا هم هست. اشکال ندارد که وجود یک امر واحد باشد ولی منشأ انتزاع در خارج غیرمتناهی است، این را چه کار می‌کنند؟!

شما می‌گویید که وجود یک امر واحد است که به نخ تسبیح می‌ماند که این همه دانه‌های تسبیح را به همدیگر گره زده است! ولی بالأخره دانه‌های تسبیح صدتا هستند، الآن صدتا دانه تسبیح کجا رفته‌اند؟! یا این صدتا دانه تسبیح کشک [و تخیل] هستند و هرچه هست همان یک نخ است که این مطلب بدیهی^۱ البطلان است.

یا اینکه باید بگویید که هم نخ تسبیح هست و هم دانه‌های تسبیح - حالا این از باب تشبیه است، نه اینکه واقعاً این طور باشد. وجود، نخ و دانه‌اش یکی است و ما از باب تقریب داریم می‌گوییم - بالأخره این وجود به صور مختلف درآمده است و ما نمی‌توانیم صور مختلف را انکار بکنیم و الا وجود از بساطت در نمی‌آید. این صور مختلفی که در خارج هستند می‌شود بی‌نهایت و وقتی که بی‌نهایت شدند همین اشکال وارد می‌شود.

كَذَا لِرُؤْمِ السَّبَقِ فِي الْعِلْيَةِ *** مَعَ عَدَمِ التَّشْكِيكِ فِي الْمَهْيَةِ^۱

عدم جواز تشکیک در ماهیت سر جای خودش است و ما کاری به آن نداریم. ایشان الآن - همان طور که عرض کردم - برهان را روی غیرمتناهی بودن ماهیت برده است. درحالی که شما باید غیرمتناهی بودن خارجی را بردارید که حاجی این را بر نمی‌دارد؛ حاجی می‌گوید که ما در وجود با اینکه قائل به غیرمتناهی هستیم ولی این غیرمتناهی بودن ضرر به مطلب نمی‌رساند و اشکال ندارد؛ چون وجود مثل نخ تسبیح است که دانه‌های تسبیح غیرمتناهی را در آن فرض می‌کنیم! ما می‌گوییم که غیرمتناهی در خارج فعلیت دارد و این فعلیت با متناهی بودن و حصر بین حاصرین تنافی پیدا می‌کند.

توجیه استاد برای اثبات کلام مصنف در رد اصالة الماهية

مگر اینکه آن حرف را بنزیم و بگوییم که آن چیزی که در خارج هست یک واحد سیال است و آن واحد سیال اشکال ندارد که صور غیرمتناهی ذهنی - نه خارجی - به خودش بگیرد. آن وقت شما می‌توانید آن بحث را در آنجا بکنید که در ماهیت، یک واحد سیال نمی‌توانیم تصور بکنیم به خاطر اینکه یک ماهیت جنساً با ماهیت دیگر مخالفت دارد؛ به عبارت دیگر دگرذیسی و تغییر در ماهیت ذاتاً محال است. مثلاً عدد یک بشود دو! عدد

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۶۳.

یک دو نمی شود و اگر بخواید دو بشود ضمیمه می خواهد. سفیدی فی حدّ نفسه سیاهی بشود، این نمی شود! ماهیت جماد برگردد و ماهیت نبات بشود، چنین چیزی محال است. این مطلب را جلسات قبل نگفتم و الآن قصد داشتم بگویم.

بله، بنا بر اینکه ما وجود را یک امر واحد بدانیم، این اشکال به قائلین اصالة الماهیه وارد است. و قائلین به اصالة الماهیه نمی توانند بگویند که ما هم مثل شما یک امر واحد می دانیم و نظر صدر المتألهین را ما هم قبول می کنیم؛ چون ذاتاً ماهیت نمی تواند تغییر پیدا بکند.

با تغییر در ذات، خلف لازم می آید؛ یعنی یک ماهیتی در عین حال که مثلاً جماد است برگردد و نبات بشود. چون اختلاف ذاتی از ذاتیات ماهیات است و یک ماهیت نمی تواند در عین حال که یک ماهیت است برگردد و تبدیل به یک ماهیت دیگر بشود. حالا فرق نمی کند که ماهیت جماد برگردد و نبات بشود یا جماد برگردد و یک پله به نبات شدن نزدیک بشود.

فعلیت دادن به نامتناهی، منشأ اشتباه مصنف

تلمیذ: در خارج جزء لایتجزئی فعلیت دارد یعنی ما می توانیم آن را در خارج به مآل نهایت تقسیم بکنیم و الآن امور نامتناهی بین محصورین واقع شده اند.

استاد: ما می توانیم تقسیم بکنیم ولی این تقسیم در خارج فعلیت ندارد. ما نامتناهی را قبول نمی کنیم و نمی گوئیم که این تقسیم در خارج فعلیت دارد، بلکه ما می گوئیم که یک واحد سیال است که قابلیت دارد در خارج نامتناهی بشود.

تلمیذ: مرحوم حاجی می گویند که در خارج نامتناهی هست؟

استاد: بله، مرحوم حاجی می گوید که اگر لباس های نامتناهی هم بر وجود بیوشانیم اشکال ندارد و مثل نخ تسبیح می ماند که شما بی نهایت دانه روی آن بار بکنید و این اشکال ندارد؛ چون وجود متشتت و پراکنده نمی شود. لذا من همان روز عرض کردم و دو سه روز هم که راجع به این بحث می کنیم می گویم که اشکال ما روی نامتناهی بودن دلیل حاجی است، اما عدم تشکیک در ماهیت و... را ما قبول داریم و در آن بحثی نیست.

نتیجه بحث در عدم فعلیت تقسیمات غیرمتناهی

خیال می کنم به اندازه و مقداری که ضرورت داشت، راجع به بحث حرکت، زمان، جزء لایتجزئی و ماده صحبت کردیم و نتیجه این شد که تقسیمات غیرمتناهی در خارج، فعلیت ندارند و این تقسیم، تقسیم ذهنی است. بله، امکان خارجی آن منتفی نمی شود و ماده هم مانند عدد، کم، حرکت و زمان قابل تقسیم به غیرمتناهی است، اما به هر مرحله ای که برسیم باز فعلیت ما محدودیت تقسیم است، و هرچه جلوتر هم برویم باز محدودیت است. پس تقسیم به غیرمتناهی را در ذات اقتضاء می کند، نه در خارج؛ چون غیرمتناهی هیچ وقت

در خارج فعلیت ندارد و آن چیزی که فعلیت دارد متناهی است.

تلمیذ: آیا تقسیم به غیرمتناهی بالقوه محض است و هیچ وقت فعلیت پیدا نمی کند؟!

استاد: بله، بالقوه است. همان امکان ذاتی است یعنی امکان وقوعی ندارد؛ هر چه در ذات جلو برود باز

قابل تقسیم است اما در خارج به هر جا برسیم باز آنجا فعلیت و محدودیت است.

تلمیذ: آیا شیء از اجزاء غیرمتناهی تشکیل شده است که آن اجزاء غیرمتناهی بالقوه محض هستند؟!

استاد: بحث روی همین تشکیل است؛ شیء از اجزاء غیرمتناهی تشکیل نشده است و یک واحد سیال

است یعنی یک واحدی که از اجزاء غیرمتناهی تشکیل نشده است ولی ما می توانیم آن را به اجزاء غیرمتناهی

تقسیم بکنیم. پس اجزاء غیرمتناهی بالقوه نیستند یعنی شیء ما مرکب نشده است و اگر مرکب بود غیرمتناهی

هیچ وقت معنا نداشت به خاطر اینکه غیرمتناهی نمی شود که ترکیب بشود؛ چون ترکیب یعنی حد داشتن.

این لیوان الآن حد دارد و حد آن همین مقداری است که من الآن با انگشتم به آن اشاره می کنم؛ تا اینجا

مثلاً ثلث است و تا اینجا مثلاً نصف و... این حد می شود. حد که شد یعنی اجزاء متناهی با هم جمع شده اند و

این را تشکیل داده اند ولی غیرمتناهی یعنی حد نداشتن، یعنی شما به هر اندازه اجزاء را تصور بکنید باز هم

می توانید اجزاء دیگری را تصور بکنید. پس در این صورت اگر غیرمتناهی است حد داشتن دیگر معنا ندارد.

تلمیذ: آیا تقسیم به غیرمتناهی در خط اشکال ندارد؟

استاد: در خط هم اشکال ندارد، در هیچ چیز اشکال ندارد، متنها صحبت در فعلیت خارجی است که ما

نمی توانیم تقسیم بکنیم. چون اگر خدا یک میلیون سال هم به ما عمر بدهد، به اندازه آن یک میلیون سال باز

متناهی است. صد میلیون سال هم عمر بدهد و ما هر ثانیه هم تقسیم بکنیم باز متناهی است. ذاتاً اقتضاء

غیرتناهی را می کند نه وقوعاً یعنی نه وقوع خارجی.

این لیوان الآن یک واحد است؛ ماده آن را آب کرده اند و در قالب ریخته اند و لیوان شده است. یک واحد

سیال کشش دار است مثل آب نبات کشی می ماند، مثل آدامس است که مثلاً لوله است بعد این را تا هر اندازه که

کشش دارد بکشید، گاهی اوقات یک متر هم می شود دوباره اگر آن را رها کنید همین طور جمع می شود تا اینکه

به اندازه یک نخود می شود. ماده هم همین طور است.

آیا الآن این یک نخود تقسیم به بی نهایت شده است؟ تقسیم نشده است، این نخود گرد و گره است و با

چشم می بینم که تقسیم نشده است ولی در ذاتش داد می زند که می توانید من را به بی نهایت تقسیم بکنید، ولی

الآن تقسیم نشده است. حالا این را یک قسمت می کنیم می شود دو نیم کره؛ هر کدام از این نیم کره ها در عالم

و ذات خودشان فریاد می زند که اگر ما را باز تقسیم بکنید، تقسیم می شویم، ولی الآن در خارج بالفعل تقسیم

نشده اند.

پس اینکه شما بالفعل در خارج تقسیم شده می بینید ولی تصور تقسیم را می کنید نشان می دهد که ذاتاً اباء از غیرمتناهی نمی کند، اما آن چیزی که در خارج هست با آن چیزی که در ذاتش هست دوتا است؛ آن چیزی که در خارج هست تقسیم نشده است ولی آن چیزی که در ذاتش هست تقسیم شده است.

مثال عدد برای عدم فعلیت بی نهایت و امکان تصور آن

در عدد ذاتاً تقسیم به بی نهایت خوابیده است، اما اگر شما یک عدد خارجی را به من نشان بدهید که بی نهایت باشد من دست شما را می بوسم! بالأخره همین که نشان می دهید یعنی نهایت به آن زدید، حدش زدید. و ذهن می گوید باز از این می توانی بالاتر بروی؛ همین که می توانی بالاتر بروی یعنی در ذاتش اباء از عدم تناهی نمی کند. و اینکه من در ذات خودم اباء از عدم تناهی نمی کنم با آنکه می توانم در خارج پیدا بشوم دوتا است. اینکه در خارج خودم را ارائه می دهم یعنی خودم را به تناهی آورده ام ولی اینکه ذات من اباء از عدم تناهی نمی کند یعنی باز از آن چیزی که در خارج است بالاتر می رود.

مثال وجود پروردگار برای عدم تناهی ذاتی

درست مثل وجود پروردگار؛ که هر چه شما می خواهید برای خدا اوصاف حمیده توصیف کنید باز خدا می گوید که من از آن بالاتر هستم. «**الله اکبر من أن یوصف**»؛ خدایا تو جمیل هستی! بنده خدا تو نفهمیده ای که جمیل چه چیزی است؟! ما قشنگی در این دنیا نمی بینیم! یکی را که می بینی یک مقدار چشمش این طرف و آن طرف است اینکه جمیل نشد! صدای این آقا خوب است! ما صدای خوب نمی دانیم که چه چیزی است! بنده خودم یک صدایی را شنیده ام که گمان نمی کنم کسی از شما تا به حال شنیده باشید و من دیگر تا حالا مانند آن را شنیده ام. از آن صداهایی که شاید انسان نتواند تاب بیاورد و بعید است که کسی بتواند تاب بیاورد! آن یک بنده خدایی است که نمی دانم کجا است؟! یک وقتی با او ارتباط داشتیم. حالا من به آن صدای خوب می گویم! ولی یک صدایی روی دست آن می آید. آیا آن صدای خوب است؟ نه، یک صدای دیگری هم روی دست آن می آید. هر چه شما بیایید بگویند باز بالاتر از آن هم وجود دارد تا به مرحله کمال مطلق برسد. وجود پروردگار هم همین طور است یعنی هر صفت خوبی را که شما می خواهید تصور بکنید باز او بالاتر است چون ما معلول هستیم و او علت است و هیچ گاه سعه وجودی معلول به علت نخواهد رسید. خدا می گوید هر چه دلت می خواهد بالا بیا، همین طور بالا بیا! می گویم که خدایا خسته شدیم؛ می گوید که باز هم بالا بیا. لذا انسان به هر کجا که می رسد باز می بیند که کلاش پس معرکه است؛ قبلاً چه بود و بعداً چه خواهد شد.

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۱۱۷، حدیث ۸؛ معانی الأخبار، ص ۱۱ و ص ۱۲، حدیث شماره ۲. «خدا بزرگ تر از آن است که قابل وصف باشد.»

ابهام در معنای «کثرت» در کلام مصنف

تلمیذ: مرحوم حاجی هم تقسیمات را بالقوه می‌گویند نه بالفعل؟!

استاد: ایشان می‌گویند:

بخلاف ما إذا كان للوجود حقيقةً، فإنه كخيظ ينظم شتاتها و لا ينفصم به مُتفرقاتها، فكان هنا أمرٌ واحدٌ، كما في الممتدّات القارّة أو غير القارّة، حيث أنّ كثرتها بالقوّة؛^۱

درست است که می‌گویند کثرت آن بالقوه است، ولی عرض ما به مرحوم حاجی این است که این کثرت غیرمتناهی را که شما در اینجا تصور کرده‌اید یک منشأ انتزاع خارجی دارد؛ درباره‌ی این منشأ انتزاع چه می‌گویید؟ آیا می‌گویید که منشأ انتزاع بالقوه است یا بالفعل است؟ اگر منشأ انتزاع بالفعل است پس این اشکال وارد است. و اگر اصلاً کثرتی در خارج نیست و کثرت بالقوه هست، آن وقت ما در اصالة الماهية هم همین را می‌گوییم. قائلین به اصالة الماهية هم می‌گویند که کثرت در اینجا بالقوه است.

شما در اینجا مسئله را نمی‌توانید به این نحوه مطرح بکنید که در اصالة الماهية بگویید که کثرت بالفعل است اما در اصالة الوجود بگویید که کثرت بالقوه است. بالأخره این چیزی که الآن من در اینجا می‌بینم این است که این وجود در اینجا متعیّن شده است و سپس تعیّن دیگری گرفته است و همین طور تعیّنات بعدی را گرفته است؛ پس یا در هر دو مورد بگویید که یک امر واحد است یا در هر دو مورد بگویید که یک امر غیرمتناهی بالقوه است.

راه حل اشکال دلیل چهارم مصنف

تلمیذ: بالقوه بودن را در وجود می‌شود تصوّر کرد چون سیال است اما در ماهیات نمی‌شود تصوّر کرد چون تشکیک در اینجا نیست پس باید بالفعل باشند. در این صورت اشکال مرحوم حاجی فقط به اصالة الماهية وارد است و ما نمی‌توانیم ماهیات متعدّد نامتناهی را در اینجا تصوّر بکنیم.

استاد: این همان مطلبی است که بعد از تتمّه عرض کردم. اشکال به مرحوم حاجی در بحث غیرمتناهی بودن بود. مرحوم حاجی دارد برای وجود یک کثرت غیرمتناهی درست می‌کند، منتها غیرمتناهی بالقوه! عرض ما این است که این بالقوه که الآن شما دارید برای آن درست می‌کنید بر چه اساسی است؟ آیا وجود خارجی ندارد؟ یعنی شما همین ماهیت را گرفته‌اید؟

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۷۱. «به خلاف اینکه برای وجود حقیقتی باشد؛ که در این صورت وجود به مانند ریسمانی است که متفرقات را جمع می‌کند و متفرقات آن حقیقت، تفرّق و جدایی پیدا نمی‌کنند. و اینجا یک امر واحد است مانند ممتدّات قاره که خط است یا غیرقاره که زمان است؛ چون که کثرت ممتدّات، بالقوه است ولی در خارج کثرتی ندارند، بلکه یک امر واحد سیال هستند.»

چون مرحوم حاجی یک امر واحد را می‌گیرد و می‌گوید که این امر واحد من باب مثال در اینکه از جمادی می‌خواهد برگردد و به نبات تبدیل بشود؛ قائلین به اصالة الوجود می‌گویند که یک امر واحد است و کثرت آن، کثرت اعتباری است و این اشکال ندارد. یعنی امر نامتناهی بالفعل را در آن تصور می‌کند منتها می‌گوید که این بالقوه است. بالقوه بودن یعنی کأنّ اصلاً امر خارجی تحقق ندارد و هرچه هست همان وجود است. ولی به ماهیت که می‌رسند، به گردن قائلین به اصالة الماهية می‌گذارد که آن امر خارجی همان ماهیت است و آن چیزی که در خارج است بالفعل است.

من عرض کردم که اگر بحث در غیرمتناهی بودن است به هر صورت قائلین به اصالة الماهية هم به ما این را می‌گویند که بالأخره این وجود از انبساط درآمده است و مقید شده است و شما مقید شدن آن را نمی‌توانید رد بکنید! و بالأخره الآن مقید بالفعل در خارج هست. چه جوابی برای این دارید؟ و این مقید بالفعل در خارج غیرمتناهی و محصور بین حاصرین است. حالا اگر چه مقید آن قید غیرمتناهی واحد است؛ عیب ندارد که مقید واحد است ولی قید آن، غیرمتناهی می‌شود. دیگر چاره‌ای نداریم به غیر از اینکه ما بگوییم که اصلاً کثرتی در اینجا نیست و فقط یک امر واحد است. پس در غیرمتناهی بودن اشکال وارد است.

اما اگر مرحوم حاجی این را می‌گفت که وجود یک واحد سیال است و این واحد سیال گرچه غیرمتناهی فرض می‌شود، اما در واقع چون امر واحد سیال است اشکالی پیش نمی‌آید، اما قائلین به اصالة الماهية نمی‌توانند این را یک امر واحد سیال بدانند. اگر دلیل را این طور مطرح می‌کردند دیگر مسئله اشکال نداشت و می‌توانستیم آن را قبول بکنیم. این دلیل چهارم مرحوم حاجی بود.

دلیل پنجم مصنف بر اصالة الوجود

اما دلیل پنجم:

كَيْفَ وَ بِالْكَوْنِ عَنِ اسْتِوَاءِ *** قَدْ خَرَجَتْ قَاطِبَةُ الْأَشْيَاءِ^۱

این دلیل بسیار خوبی است و به نظر من خیلی به بحث و توضیح هم نیاز ندارد. خود قائلین به اصالة الماهية هم نمی‌توانند این مسئله را انکار بکنند که تمام آنچه را که ما به عنوان ماهیت می‌دانیم قبل از جعلِ جاعل نسبت به وجود و عدم، مساوی بود یعنی ما نمی‌توانیم از ذات ماهیت، نیستی را در بیاوریم یا از ذات ماهیت، هستی را در بیاوریم. و به عبارت دیگر مفهوم و معنای ماهیت یک شیء، فقط ذاتیات آن شیء را به ما می‌رساند نه یک مطلب جدای از او.

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۶۳.

من باب مثال می‌گویید که کتاب؛ این کتاب یعنی یک مجموعه اوراقی است که در آنها یک مطالبی نوشته شده باشد. این معنای کتاب است اما اینکه کتاب سفید است یا کتاب سیاه است دیگر داخل در معنای کتاب نیست.

پس اگر من گفتم که کتاب سفید است، باید یک چیزی بیاید و این کتاب را سفید بکند و اگر من گفتم که کتاب سیاه است، باید یک چیزی بیاید و این کتاب را سیاه بکند. بنابراین سفیدی و سیاهی یک معنایی است که نیاز به جعل و وضع واضح دارد.

وقتی که ما بخواهیم هر ماهیتی را تصوّر بکنیم؛ مثلاً بخواهیم کتاب را تصوّر بکنیم نمی‌توانیم بگوییم که هستی یا نیستی در مفهوم کتاب است. چون اگر هستی داخل در مفهوم کتاب باشد دیگر نمی‌توانیم نیستی را حمل بر آن کنیم و بگوییم: «کتابی که هست، نیست» یا اینکه اگر نیستی داخل در مفهوم کتاب باشد نمی‌توانیم بگوییم: «کتابی که نیست، هست»؛ چون اگر بگوییم، تناقض می‌شود.

پس این مسئله بین قائلین به اصالة الماهیه و بین ما یک مطلب روشنی است؛ در اینکه هر ماهیتی را که تصور بکنیم، بودن و نبودن از آن انتزاع نمی‌شود و برای حمل بودن و نبودن نیاز به علت داریم؛ برای نبودن، همان نبود علت کفایت می‌کند ولی بودن، علت موجد و وجودی می‌خواهد.

اشکال به دلیل پنجم مصنف و جواب آن

قائلین به اصالة الماهیه در اینجا می‌توانند بگویند که ما هم قبول داریم که در ماهیات، هستی و نیستی اخذ نشده است اما به واسطه انتسابش به جاعل، هستی را از آن انتزاع می‌کنیم.

بحث ما با آنها این است که کلمه‌ای به نام «و» و «ج» و «و» و «د» وجود ندارد. ولی شما که قبول دارید ماهیت قبل از انتساب به جاعل نه می‌توانید وجود را از او انتزاع بکنید و نه می‌توانید عدم را از او انتزاع بکنید، پس چه چیزی سبب شده است که شما نتوانسته‌اید وجود را از او انتزاع بکنید؟ آنها می‌گویند که انتساب به جاعل سبب آن شده است. ما می‌گوییم این همان وجود است؛ چون که ماهیت در اینجا تحقق و قرار نداشت. یک چیزی آمد به این ماهیت اضافه شد و وقتی که اضافه شد آن وقت ما وجود را از آن انتزاع می‌کنیم. ما هم مثل شما قبول داریم که وجود را از این ماهیت انتزاع می‌کنیم ولی اسم آن چیزی که به این ماهیت اضافه شده است چیست؟

اگر شما اسم آن را انتساب می‌گذارید، انتساب که یک امر اضافی است. اگر شما می‌بینید که دست جاعل در اینجا آمده و یک کاری کرده است، خلاصه به ما بگویید که او با ماهیت چه کار کرده است؟ چه چیزی را به این شیء که وجود و تحقق نداشت و به حساب شما تقوّم نداشت، تعین نداشت، تشخیص نداشت، اضافه کرد و قرار داد؟ هر چیزی می‌خواهد باشد! یعنی چه چیزی این ماهیت را از مرحله استواء طرفین درآورد؟ ما اسم

او را وجود می‌گذاریم، شما حالا بگویید اسمش وجود نباشد تقرر باشد، قبول داریم.

نیاز به جاعل، دلیل اعتباری بودن ماهیت و اصالت وجود

پس ما می‌گوییم که او باعث حمل «موجود» شد یعنی این ماهیتی که نه موجود و نه معدوم بود و در وعاء خودش هیچ نبود را مستحق حمل «موجود» کرد. یعنی به شکلی درآورد که حالا می‌توانیم بگوییم که «زید موجود». آن همان چیزی است که تشخیص و تعیین را در خارج تشکیل می‌دهد و اصالت با آن است؛

به‌خاطر اینکه اگر اصالت با ماهیت بود پس چه نیازی به جاعل داشت؟! چون خودش از اول بود!

یا اینکه باید بگویید که ما دو اصل داریم؛ ماهیت برای خودش اصل است، جعل جاعل هم برای خودش اصل است. این دو اصل آمده‌اند و به هم ضمیمه شده‌اند؛ که این همان ثنویت می‌شود و هیچ‌کس آن را قبول ندارد.

یا اینکه باید بگویید که جعل جاعل اعتباری است و ماهیت اصل است که در این صورت می‌گوییم که با یک امر اعتباری که یک امر، اصالت پیدا نمی‌کند. پس لاجرم باید بگوییم که خود ماهیت یک امر اعتباری است و آن جعل جاعل اصل است که ما اسم آن جعل جاعل و انتساب جاعل را وجود می‌گذاریم و دیگر این مسئله خیلی راحت می‌شود.

متن دلیل پنجم منصف

و الخامس قولنا: (كَيْفَ) لا يكون الوجود أصلاً في التَّحَقُّقِ دليل پنجم این قول ما است: چگونه وجود اصل در تحقق نباشد، (وَ بِالْكَوْنِ) المراد به ما برادف الوجود درحالی‌که به‌واسطه وجود مراد به این کون آن چیزی است که مرادف وجود است (عَنْ اسْتِوَاءِ) أى استواء نسبة الوجود و العدم - متعلق بقولنا - : (قَدْ خَرَجَتْ قَاطِبَةُ الْأَشْيَاءِ) قاطبة اشياء یعنی ماهیات از مساوی بودن نسبت به وجود و عدم خارج شدند. «عن استواء» متعلق به این قول ما است که «قد خرجت قاطبة الأشياء» أى المهيئات ماهيات إذ الشيء بمعنى المشيئ وجوده و هو المهيئة. - زیرا شیء به معنی این است که وجودش مورد خواست است و آن ماهیت است.

و بیان هذا الوجه بحيث يدفع توهم المصادرة بیان این وجه به‌طوری‌که توهم مصادره - اگر قائلین به اصالة الماهية بگویند که این مطالب بنابر این فرض است که شما وجود را اصل بدانید اما اگر ماهیت را اصل بدانید دیگر بالکون از استواء خارج نشده‌اند - را دفع بکند أنه باتفاق الفریقین؛ «المهيئة من حيث هي ليست إلا هي» به این نحوه است که به اتفاق هر دو گروه اصالة الوجود و اصالة الماهية ماهیت به تنهایی چیزی نیست و فقط خودش است و کانت بذاتها متساوية النسبة إلى الوجود و العدم یعنی نه موجود است و نه معدوم، و در ذات خودش متساوی النسبة به وجود و عدم است.

و لو كان الوجود اعتبارياً، فما المخرج لها عن الإستواء؟ اگر وجود اعتباری باشد چه چیزی این ماهیت را از استواء خارج می‌کند؟ و بِمِ صارت مُستَحَقَّةً لِحْمَلِ «موجود»؟ و به چه جهت مستحق می‌شود که شما «موجود» را بر آن حمل بکنید؟ فَإِنَّ ضَمَّ معدومٍ إلى معدومٍ پس ضمیمه کردن وجود که یک امر معدوم و عدمی است به یک ماهیتی که آن هم در خارج معدوم بوده است

لا یصیر مناط الموجودیة؛^۱ مناط و ملاک برای موجودیت نمی‌شود (و در این صورت ما باید دنبال مناط و ملاک دیگری بگردیم).

و قولُ الخصم اگر قائلین اصالة الماهية به ما بگویند که «إِنَّ الماهية من حيث هي اگرچه ماهیت و ان كانت في حدِّ الاستواء در حدِّ استواء است إِلَّا أَنَّها من حیثیة مکتسبة من الجاعل ولی وقتی که ارتباط به جاعل پیدا کرد و جاعل، عنایت به او کرد، افاضه به او کرد، ارتباط با او برقرار کرد بعد الانتساب إليه بعد از این انتساب به جاعل صارت مصداقاً لحمل الموجود مصداق حمل «موجود» می‌شود»

ما به قائلین اصالة الماهية می‌گوییم که بالأخره جاعل با این ماهیت چه کار کرده است؟ (چه آمپولی به آن فرو کرد؟!) همین طوری یک چیزی از دهانشان بیرون می‌آید و می‌گویند که انتساب به جاعل! بالأخره این انتساب به جاعل چیست؟ بالأخره جاعل یک کاری با این ماهیت کرده است ولی آنها همین طور بدون دلیل می‌گویند که انتساب به جاعل پیدا کرد و «موجود» حمل شد. در اینجا یک حرف بدون دلیل می‌زنند، لقلقله زبان که نیست باید دلیل داشته باشیم!

خال عن التَّحْصیل این قول قائلین به اصالة الماهية از تحصیل خالی است، إذ بعد الانتساب ان تفاوتت حالها زیرا بعد از انتساب اگر حال ماهیت تفاوت پیدا بکند، فما به التفاوت هو الوجود پس آنچه که به واسطه او تفاوت حاصل می‌شود وجود است، و ان تحاشی الخصم عن اسمه اگرچه خصم استنکاف بکند و نگوید وجود و کانت تلك الإضافة إشراقية لا مقولية درحالی که اضافه ما اشراقية است نه مقولیه؛

درحالی که این اضافه ما، اضافه اشراقیه است، نه اینکه یک شیء در خارج باشد و یک شیء دیگری هم باشد و بعد این دوتا با هم ارتباط داشته باشند. اضافه مقولیه این است که هر دو موضوع در خارج موجود باشند؛ هم سقفی باشد و هم تحتی باشد و بعد بگویند که این فوقیت و تحتیت هستند. و اضافه اشراقیه این است که فقط یک طرف، طرف نسبت است و موضوع در یک طرف متحقق است و شیء دیگر با عنایت آن موضوع تحقق پیدا می‌کند. پس اضافه اشراقیه یک طرف می‌خواهد ولی اضافه مقولیه دو طرف می‌خواهد. ایشان می‌گویند که اضافه در اینجا اضافه اشراقیه است؛ یک طرف دارد، دو طرف ندارد تا شما بگویید که ماهیت بوده است و انتساب به جاعل هم از آن طرف بوده است و بعد بین این دو ارتباط و تماس برقرار شده است مثل تلفن که در آن بین دو طرف تماس برقرار می‌شود. نه، به این صورت نیست چون اصلاً ماهیتی در خارج نبوده است.

لأنها اعتبارية زیرا اضافه مقولیه اعتباری است كالوجود الاعتباري و مثل وجود اعتباری می‌ماند و إن لم تتفاوت و اگر با انتساب به جاعل باز حال ماهیت تفاوت پیدا نکرد، و مع هذا کانت مستحقة لحمل «موجود» لزم الانقلاب و در عین حال شما توانستید که «موجود» را بر او حمل کنید، انقلاب لازم می‌آید. یعنی یک امری که از نظر وجود و عدم مساوی بود یک دفعه برگردد و موجود بشود، این انقلاب است و محال؛ و إن لم تستحق کانت باقية علی الاستواء، هذا خلف؛ و اگر مستحق حمل «موجود» نبود پس این ماهیت بر حالت استواء باقی می‌ماند درحالی که شما می‌گویید که باقی نیست!

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۷۱.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ