هو العلیم

بررسی دلیل پنجم بر زیادی وجود بر ماهیت

و نقد قول به جزئیّت وجود برای ماهیّت

شرح منظومه جلسه بیست و چهارم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفریدة الأولی فی الوجود و العدم، غرر فی غُرَرٌ فِی زِیٰادَة الوُجُود علی المَهِیّة)

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدّس الله سرّه

بسم الله الرّحمن الرّحیم

وَ لِانْفِکَاکٍ مِنْهُ فِی التَّعَقُّلِ *** و لِاتِّحَادِ الْکُلّ وَ التَّسَلْسُلِ
وَ الْفَرْدُ کَالْمُطْلَقِ مِنْهُ وَ الْحِصَص *** زِیْدَ عَلَیْهَا مُطْلَقًا عَمًّا وَ خَصّ

مسئلهٔ اتّحاد کلّ، خیلی روشن بود و عرض شد که درصورتی‌که وجود یک مفهوم زائد بر ماهیّت نباشد، بلکه مفهوم وجود عینِ مفهوم ماهیّت باشد و برداشت ما از وجود عین برداشت ما از ماهیّت باشد؛ لازمهٔ این مطلب همان اتّحاد تمامِ مفاهیم به حمل اوّلی ذاتی و حمل هر کدام از ماهیّات 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 ماهیّت بدانیم، بلکه آن را جزئی از ماهیت و به عبارت دیگر جنس ماهیّات بدانیم؛ اگر ما وجود را جنس از ماهیات بدانیم در اینجا دو مطلب پیش می‌آید، یعنی مرحوم حاجی، هم مطلب را بنا بر اصالةالماهیّة بررسی کرده‌اند و هم بنا بر اصالةالوجود.

تسلسل بنابر اصالة الماهیة

بنا بر اصالةالماهیّة بررسی کرده‌اند و این‌طور می‌فرمایند که اگر قرار باشد وجود جنس برای ماهیت باشد آنچه که در خارج عینیّت دارد ماهیّت است، منتها ماهیّت متقرّره و به عبارت دیگر ماهیّت موجوده است، نه ماهیّت معدومه؛ زیرا قائلین به اصالةالماهیّة هم ماهیّت موجودِ در خارج را ملاک قرار می‌دهند نه ماهیّت معدومه را، منتها وجود را از ماهیّت انتزاع می‌کنند و به عبارت دیگر وجود را امر اعتباری می‌دانند ولی بالاخره، ماهیّتی که در خارج هست را ملاک برای حکم و حمل در قضیّه می‌دانند و به آن ماهیّات معدومه اعتنائی نمی‌کنند و آنها را امری اعتباری می‌دانند. که اگر وجود، جنس برای ماهیّت خارجی باشد، پس فصل او هم باید در خارج وجود داشته باشد تا اینکه آن فصل به این وجود ضمیمه شود و آن ماهیّت، در خارج قوام پیدا کند و امکان ندارد که قائلین به اصالةالماهیّة یک فصلِ 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 جرًّا و این قضیّه همین‌طور ادامه پیدا می‌کند و بحث راجع به آن وجودی می‌رود که

جنس برای آن فصل است، در این‌صورت فصلِ آن وجود هم باید وجود داشته باشد و الاّ [امکان ندارد که چیزی از ضمیمهٔ یک امر معدوم در خارج وجود داشته باشد، و هَلُمَّ جرًّا].

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 مایهٔ حلاّل و یک دارو در آن است؛ ما اسمِ آن مایهٔ حلاّل را جنس می‌گذرایم، همان‌که وزنِ آن شربت را تشکیل می‌دهد؛ من‌باب‌مثال سدیم ساخارین مایهٔ حلاّل برای آن دارو و شربتی است که می‌خوریم: شربتِ سینه، شربت دیفن هیدرامین و حساسیت و....

اسم آن مایهٔ حلاّل را جنس می‌گذاریم سپس آن مایهٔ حلاّل را از دارو جدا می‌کنیم که در این‌صورت فصلش که دارو است باقی می‌ماند. حالا فرض کنید خودِ همان دارو هم بایستی یک مایهٔ حلاّل دیگری داشته باشد؛ مثلاً باید غیر از سدیم ساخارین یک مایهٔ حلاّل دیگری هم داشته باشد که آن مایهٔ حلاّل را به اضافهٔ یک شیء دیگر، هر دو را با این مایهٔ حلاّل جمع کنند و این دارو درست شود.

حالا بحث را روی مایهٔ حلاّل همان دارو می‌بریم، یعنی آن شربت را در دستگاه تجزیه کردیم و مایهٔ حلاّل را کنار گذاشتیم و سپس یک تکه دیگر ماند که آن تکه دیگر هم یک مایهٔ حلاّل و یک دارو دارد که جنس برای همان دارو می‌شود (اینکه می‌گوییم که «جنس برای آن دارو می‌شود» از باب تشبیه است می‌گوییم نه جنس حقیقی).

دومرتبه آن مایهٔ حلاّل را هم از آن دارو جدا می‌کنیم و کنار می‌گذاریم و یک داروی کامل می‌ماند. باز یک مقدار نگاه می‌کنیم و می‌بینیم که آن دارو باز نمی‌تواند که با این مایهٔ حلاّل جمع شود و طبعاً خودش یک مایهٔ حلاّل دیگری داشته است. پس سراغ آن می‌رویم و همین‌طور جلو می‌رویم و به هیچ حدّی هم نمی‌رسیم. یعنی مرتّب مایهٔ حلاّل را از دارو جدا می‌کنیم ولی باز می‌بینیم که این دارو باید یک مایهٔ حلاّل دیگری داشته باشد و هیچ‌وقت به انتهاء 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 اصالةالماهیّة این مرکّبی که در خارج است ـ یعنی این مادّه و صورت خارجی ـ همین‌طور باشند و وجود، جنس برای ماهیّت باشد، پس حتماً فصل آن هم باید در خارج متقرّر باشد تا ضمیمهٔ این وجود ـ که جنس است ـ شود و این مرکّب را درست کند. حالا صحبت دربارهٔ همان وجودِ برای فصل می‌رود و همین قضیّه در آن جا هم پیدا می‌شود و مسئله تا آخر ادامه پیدا می‌کند.

عدم رفع اشکال تسلسل، با جزئیّت عقلیّه

حالا اگر کسی بگوید که ما این جنس را از اجزاء عقلیّه می‌دانیم نه از اجزاء خارجیّه؛ یعنی مادّه و صورت

نباشد بلکه همین جنس و فصل باشد!

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

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

و این همان مطلبی است که من چندی پیش خدمتتان عرض کردم؛ که ما نمی‌توانیم یک امر عقلی را محال بدانیم درحالتی‌که آن امر در خارج، محال نیست؛ یا اینکه یک امر خارجی را محال بدانیم درحالتی‌که 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 مادّه و صورت خارجی محال است اما همین تسلسل در اجزاء عقلیّه محال نیست! اگر ما در ذهنمان یک ماهیّتی داشته باشیم که این ماهیّت، جنس و فصلی داشته باشد و خودِ آن فصل هم یک جنسی داشته باشد و فصلِ آن جنس هم یک جنسی داشته باشد و همین‌طور تا آخر ادامه پیدا کند؛ این هم محال است و بالأخره تسلسل پیدا می‌شود و تسلسل باعث می‌شود که ما به آن ماهیّت معرفت پیدا نکنیم، درحالتی‌که این افراد می‌گویند که ما به ذاتیّات و اجزاء هر ماهیّتی معرفت داریم. این بنا بر نظر قائلین به اصالةالماهیّة.

تسلسل بنا بر اصالةالوجود

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

یا اینکه ما در مورد بسائط خارجیّه که ماهیّت ندارند بحث می‌کنیم، که در این‌صورت تسلسل لازم نمی‌آید؛ چون ماهیّت، ماهیّت بسیطه است. من‌باب‌مثال اگر ما در کیف، کمّ و امثال‌ذلک صحبت کنیم، همهٔ اینها اجناس عالیه هستند که دارای ماهیّت نیستند.

بله، اجزاء عقلیّه ـ به قول بعضی‌ها ـ ماهیّت دارند، مثلاً شما سیاهی را در عقلتان به هزار نوع سیاهی تجزیه می‌کنید: از مرتبهٔ کم‌رنگ گرفته تا مرتبهٔ پررنگ. اما آن چیزی که در خارج هست بسیط است، یعنی هر مرتبهٔ آن بسیط است؛ مرتبهٔ کمِ آن بسیط است و مرتبهٔ شدید آن هم بسیط است؛ نه‌اینکه آن چیزی که در خارج

است مثلاً از سواد و بیاض ترکیب شده باشد یا از سواد و خضرویّت و امثال‌ذلک ترکیب شده باشد.

یا مثلاً کمّ از بسائط است و در آن ترکیبی نیست؛ به این معنا که من‌باب‌مثال 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.

البتّه در آنجا که تسلسل نیست این بحث نمی‌آید، اما بالأخره این بحث در مرکّبات خارجی که می‌آید؛ یعنی بنا بر اصالةالوجود، بحث در آنجا هم می‌آید. یعنی همین بحث تسلسل ـ که گفتیم در عقل محال است ـ، بنا بر اصالةالوجود هم محال است؛ چون بالأخره مابإزاء 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 اصالةالماهیّة گفتیم، همان را در اصالةالوجود می‌گوییم.

منتها فرض این است که آنها ماهیّت را اصل قرار می‌دهند و ما وجود را اصل قرار می‌دهیم، ولی در هر دو صورت مطلب از نظر انتهاء و تسلسل فرقی ندارد. بالأخره اگر وجود ـ چه بنا بر اصالةالماهیّة و چه بنا بر اصالةالوجود ـ جنس قرار بگیرد، یک فصلی می‌خواهد و فصلِ آن باید موجود باشد، حالاکه شما می‌گویید: «فصلِ موجود»، پس وجود جنس برای آن فصل می‌شود و فصل این وجود هم باید موجود باشد و هَلُمَّ جرًّا. پس مسئله در هر دو صورت فرقی نمی‌کند.

لذا به نظر من اینکه ایشان در اینجا بین اصالةالوجود و اصالةالماهیّة 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 مرکّبات آن را اثبات کنیم مسئله روشن می‌شود. مضافاً بر اینکه مسلک مرحوم حاجی در مرکّبات 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 صدرالمتألّهین است که ترکیب را اتّحادی می‌داند؛ و مسلک صحیح هم همان است.[1]

ولی وقتی که ترکیب انضمامی شد، کار بدتر و [اشکال واضح‌تر] می‌شود؛ چون مسلّم است که در مرکّبات خارجیّه، هر دو شیء باید وجود داشته باشند و اگر یکی از آن دوتا جنس باشد و دیگری فصل باشد، آن‌وقت دیگر کار خیلی خراب می‌شود و [اشکال خیلی روشن‌تر می‌شود]؛ زیرا فصلِ دیگر آن هم باید وجود داشته باشد. یعنی وجود، جزءِ برای جزءِ خودش واقع می‌شود و در این‌صورت همین مسئلهٔ تسلسل پیش

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۵، ص ۲۸۲.

می‌آید. این هم دلیل پنجم مرحوم حاجی که تمام شد.

بررسی عدم عینیّت مفهوم وجود با ماهیّت

مرحوم حاجی در اینجا نتیجه‌گیری می‌کنند و مطلبی را اضافهٔ بر این قضیّه 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 می‌فرمایند که در باب مفاهیم گفتیم که مفاهیم با همدیگر تغایر و تفاوت دارند؛ مفهوم وجود با مفهوم ماهیّت تفاوت دارد، یعنی آنچه که از وجود برداشت می‌کنیم با آنچه که از ماهیّت برداشت می‌کنیم اختلاف دارد. بخاطر اینکه اگر اختلاف نداشته باشند، همان اتّحاد کل پیش می‌آید که گفتیم لازمه‌اش این است که مفهوم وجود را بر تمام ماهیّات حمل کنیم و این مفهوم وجود مانند یک آدمِ 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 امثال‌ذلک. این «هست»، خاکشیر مزاج است، یعنی چند بُعدی است.

تغییر جوهرهٔ افراد به‌واسطهٔ 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؛ به‌خاطر اینکه حکومت چوب می‌خواهد که هرچه می‌زنید صدایش در نیاید و هرچه به سرش بیاورید هیچ چیزی نگوید. اما اگر قرار باشد که بگوید: چرا؟ می‌گویند: برو دنبال کارَت، برو پی کارَت! 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 این‌طرفش بزنید پایین می‌رود، به آن‌طرف بزنید کلّه‌اش 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 می‌کنند؛ می‌گوید که مقام را به من بدهید، دیگر کاری ندارم که این کسی که بر صدر مَصطَبه[1] 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.

---

[1] فرهنگ معین: سکّویی که بر آن نشینند.

لذا انسان قبل از اینکه به ریاست برسد ممکن است یک‌طرفه باشد، اما این ریاست جوهره‌ای دارد که آن جوهره، جوهرهٔ انسان را عوض می‌کند و به شکل دیگری در می‌آورد. لذا مرحوم حکیم فرمودند که بعد از ریاست نمی‌توانیم عدالت قبلی را استصحاب کنیم؛ چون در اینجا تبدّلِ موضوع شده است درحالی‌که در استصحاب، بقاءِ موضوع شرط است.[1]

وقتی که یک فرد رئیس می‌شود، ما نمی‌دانیم که چه تغییراتی در درون او انجام می‌شود که قضیّه این‌طوری می‌شود. بله، خلاصه قضیّهٔ ریاست همه چیز را می‌برد؛ هم وجدان را می‌برد و هم.... خیلی قضیّه مهمّ است!

حکایت امام‌قلی‌خان و حکومت صفویه

البتّه من به امروزی‌ها کار ندارم امروزی‌ها الحمد لله برای خدا و رضای خدا و اینها کار انجام می‌دهند بحث ما راجع به اینها نیست، اینها الحمدلله مهذب هستند! من به زمان شاه و اینها کار دارم و منظورم همان کسانی است که در خیلی سابق و آنهایی که در قبل از تاریخ بوده‌اند!

نقل می‌کنند 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[2] فارس بوده است و زندگی‌اش در تاریخ هست؛[3] جزیزهٔ 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 می‌رفت. شاه عباس و شاه اسماعیل مردِ میدان بودند و خودشان هم در صف جنگ شرکت می‌کردند و در خانه نمی‌نشستند. در یک قضیّه، شاه عباس اسب را می‌تازاند و می‌گوید که من باید به عثمانی برسم و فوراً حرکت می‌کنم، هر کسی با من آمد، آمد. لشکر حرکت می‌کند و

---

[1] مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴۳:
«و الانصاف انّه یصعب جدًّا بقاء العدالة للمرجع العام فی الفتوی ـ کما یتّفق ذلک فی کلّ عصرٍ لواحد أو جماعة ـ إذا لم تکن بمرتبة قویّةٍ عالیة ذات مراقبة و محاسبة.»
هم‌چنین رجوع شود به ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲، ص ۱۴۲.

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

[3] سفرنامهٔ تاورنیه (ترجمهٔ حمید ارباب شیرانی)، ص ۱۹۲.

شاه عباس هم با اسب می‌رود؛ تمام لشکر یکی‌یکی خسته می‌شوند و عقب می‌مانند.

یک‌دفعه شاه عباس پشت سرش را نگاه می‌کند و می‌بیند که یک جوانِ بختیاری پا به پایش دارد می‌آید و هرچه او می‌تازاند این هم می‌آید. شاه عباس می‌پرسد که اسمت چیست؟ می‌گوید که اسمم امامقلی است. خلاصه می‌گوید که تو پیش من باش که به درد من می‌خوری! و او را پیش خودش نگه می‌دارد تا اینکه لشکر می‌رسد. کم‌کم ارتقاء پیدا می‌کند و همین‌طور مقامش بالا می‌رود تا اینکه در این جنگ‌ها خان می‌شود. امامقلی‌خان از اول که خان نبوده است، در ابتدا امامقلی بوده است. نقل می‌کنند که به جایگاهی در نزد شاه عباس می‌رسد که شاه عباس حاضر نبوده بی وضو اسمش را بیاورد! یعنی این‌قدر پیش شاه عباس مقرّب بوده است.

بعد از این که شاه عباس از دار دنیا رفت و نوبت به شاه عباس دوم و شاه صفی رسید، این امامقلی‌خان ـ که متأسّفانه آدم یک بُعدی و یک‌طرفه بوده و چند طرفه نبوده است! ـ 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 اعلیٰ‌حضرت شاه صفی دم درآوردی اظهار نظر می‌کنی؟! ما آدم این‌طوری نمی‌خواهیم ابدا،ابدا.

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

خلاصه قضیّه این‌طوری است و آدم بایستی که عاقل باشد و بداند که: «**مِن أینَ و فی أینَ و إلَی أین**».[1] بله! ده طرفه که هیچ، بلکه باید صد طرفه باشد! کار را اینها دارند می‌کنند؟!

وجود هم این‌طوری 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 پَر خودش می‌گیرد و می‌گوید که برای من فرقی نمی‌کند که حسین است یا شمر؛ بالأخره من به این ماهیّت اضافه می‌شوم.

تصوّر مراحل سه‌گانه برای مفهوم وجود

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

---

[1] الوافی، ج ۱، ص ۱۱۶: «ما روی عن أمیرالمؤمنین علیه‌السّلام حیث قال: **رَحِمَ اللهُ امرءً أعَدَّ لنفسه و استعدّ لرَمسِه و عَلِم مِن أینَ و فی أینَ و إلی أینَ**.»

و مفهومی.

گاهی مفهوم وجود را به عنوان یک مفهوم مبهم که مطلق از او اراده می‌شود در نظر می‌گیریم، در این‌صورت این مفهوم وجود با ماهیّت فرق می‌کند و دوتا هستند؛ یعنی آنچه که ما از مفهوم وجود می‌فهمیم ـ که عبارت از هستی است ـ با ماهیّت تفاوت می‌کند.

اما گاهی این وجود را بر اصناف و بر انواعی که در خارج هستند حمل می‌کنیم: وجودِ آتش، وجود شجر، وجود انسان، وجود نبات، وجود خاک؛ در تمام اینها وجود را به یک نوع اضافه کرده‌ایم. در این‌صورت مسلّم است که مادامی که فردی از این وجود درخارج تحقّق پیدا نکند اضافهٔ یک مفهوم بر یک نوع، افادهٔ تعیّن خارجی و تشخّص 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 کلّی را به کلّی دیگر اضافه کرده‌اید. بنابراین اینکه می‌گویید: «وجودِ آتش»؛ در این‌صورت نه‌اینکه خود آتش را در نظر داشته باشید، بلکه باز وجودِ آن آتش را به عنوان یک کلّی مبهم، مثل مفهومِ وجودِ اول در نظرِ گرفته‌اید. به عبارت مرحوم حاجی: «تقیّدٌ جزءٌ و قیدٌ خارجی».[1]

یعنی اینکه می‌گویید: «وجودِ آتش»؛ نه‌اینکه باز خودِ آن آتش با آن وجود، یک فردِ در خارج را در نظرِ شما بیاورد، نه این‌طور نیست، بلکه آن وجود به مفهوم خودش باقی می‌ماند و به عبارت دیگر باز بحثمان یک بحث مفهومی است و بحث خارجی نمی‌کنیم.

منتها اوّلی یک قدری سعه داشت ولی سعهٔ دومی کمتر شده است. شما یک‌وقت می‌گویید: «اکرم العلماء» ـ که عام است ـ و بعد می‌گویید: «اکرم العلماءَ النُّحاة» که باز هم عام است. بعد می‌گویید: «اکرم العلماء النُّحاة الفقهاء»، که باز یک خُرده تخصیص می‌خورد؛ تا اینکه می‌گویید: «اکرم زیدًا»، که فرد می‌شود.

ولی بحثِ اول یک بحثِ عام است و خود عام هم همان‌طور که قبلاً عرض کردیم، یک معنای مبهمی است که مشمول همهٔ افراد خواهد شد، منتها ظرف و وعاءِ خودش، وعاء ذهن است و وعاء خارج نیست.

تغایر مفهومی و خارجیِ وجود و ماهیت

حِصَص هم همین‌طور هستند؛ حصص عبارت است از مفاهیم مقیّدهٔ از مفهوم مطلقِ وجود که آن را تخصیص می‌زنند. ولی باز این از مفهوم بودن درنمی‌آید، و باز با وجود دوتا است و فرق می‌کنند.

اینکه می‌گوییم: «وجودِ آتش»؛ آتش در اینجا ماهیّت می‌شود، وجود هم عبارت از همان مفهوم وجود است و این دوتا باز با هم متغایر هستند. اینکه می‌گوییم: «وجودِ آب»؛ آب در اینجا ماهیّت می‌شود و وجود

---

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۰۴.

هم یک مفهومی است که با آن آب فرق می‌کند.

همین‌طور که این مفاهیم (مفهوم وجود و مفهوم ماهیّت) با همدیگر تفاوت می‌کنند، خودِ فرد خارجی وجود هم با ماهیّت تفاوت پیدا می‌کند و به آن اضافه شده است. وقتی می‌گوییم که «وجود به ماهیّت اضافه شده است» به این معنی است که بالأخره آن فرد خارجی وجود یک حقیقتی از وجود است که آن حقیقت به ماهیّت 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 ـ در وقتی که هستی وجودی ندارد ـ آن هستی خارجی به زید نمی‌خورد. پس اینکه گاهی زید هست و گاهی نیست، به ما این مطلب را می‌رساند که زیدیّت با هستیِ خارجی دوتا هستند و با هم فرق می‌کنند. این هم یک مسئله‌ای که مرحوم حاجی ذکر می‌کنند.

معنای عامّ سِعیّ و عامّ منطقی

البتّه 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 کلّی و یک طبیعت کلّیه است که آن طبیعت کلّیه شامل افرادی می‌شود و در مقابل این عام، خاص است.

اما گاهی عام به معنای مفهوم نیست، بلکه به معنای عین خارجی است؛ منتها عموم را در اینجا به معنای شدّت، سعه و گسترش می‌گیرند. من‌باب‌مثال این پارچ نسبت به این لیوان، عام است؛ چون هم این لیوان در این پارچ قرار می‌گیرد و هم غیر از این لیوان در آن قرار می‌گیرد.

صفات پروردگار، صفات عام هستند؛ به‌خاطر اینکه شامل تمام موجودات می‌شوند؛ درحالتی‌که 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 أقدس می‌شود که آن فیضِ أقدس شامل فیضِ مقدّس است که فیضِ مقدّس، أنحاء و افراد وجودات خارجی هستند: وجود حسن، حسین، تقی، نقی، این فرش، آن فرش، زمین، آسمان و...، تمام اینها أنحاءِ وجودات خارجیّه هستند: أنحاءِ جاندار، بی‌جان، نبات، غیرنبات، مجرّد، غیر مجرّد.

همهٔ این انحاءِ وجودات، داخل و در تحتِ یک اسم و یک معنای کلّی و یک عالم کلّی هستند. عالم برزخ نسبت به عالم مادّه، عالَم عام می‌شود؛ عالم ملکوت أعلیٰ نسبت به عالم ملکوت سُفلیٰ، عالَم عام می‌شود؛ یعنی عالم ملکوت سُفلیٰ نسبت به عالم ملکوت أعلیٰ خاص می‌شود. آن‌وقت 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 عالَم اسماء و صفات که مافوق همهٔ عوالم است، که بعد از

آن، عالم فناء است.

معنای حرکت از جزئیّت به کلّیت در کلام عرفاء

به‌طورکلّی هر چیزی که جنبهٔ سِعیّ داشته باشد عام می‌شود؛ لذا در اصطلاحات عرفاء می‌بینید که می‌گویند: «فلانی دارد از جزئیّت به کلیّت حرکت می‌کند»؛[1] منظور از کلیّت، کلّی منطقی نیست که به معنای مفهوم مبهم و طبیعت مبهمه است. نه‌خیر، کلّی 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 جزئیّت به کلیّت پیوستن، به همین معنا است.

پس تمام افراد وجود ـ 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 ـ 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

(وَ) لزومُ (التَّسَلْسُلِ)، لو کان الوجودُ جزءً للمهیّة اگر وجود جزء ماهیّت باشد، تسلسل لازم می‌آید بیان اللّزوم. بیان لزوم:

أنّه علی هذا کان لها جزء آخر موجود روی این حساب که وجود جزءِ ماهیّت باشد یعنی جنس برای آن باشد، باید یک جزء موجود دیگری برای ماهیّت وجود داشته باشد، لامتناع تقوّم الموجودِ بالمعدوم زیرا موجود نمی‌تواند به معدوم تقوّم پیدا کند، فیلزم أن یکونَ الوجودُ علی هذا التّقدیر جزءً للجزء پس وجود بنابراین تقدیر باید جزء برای فصل باشد که فصل هم جزء ماهیّت است، پس جزءِ جزء می‌شود، و هکذا و هم‌چنین اگر وجود نسبت به این جزء هم جزء باشد؛ باید یک جزءِ این جزء، وجود باشد، فیلزم ذهابُ أجزاء المهیّة إلی غیر النّهایة پس لازم می‌آید که اجزاءِ ماهیّت تا بی‌نهایت ادامه پیدا کنند و به نقطه‌ای منتهی نشوند، فیمتنع تعقُّل مهیّة من المهیّات بالکُنه. و هو باطلٌ در این‌صورت تعقّلِ ماهیّتی از ماهیات ممتنع است و ما نمی‌توانیم کنه هیچ ماهیّتی را ادراک کنیم و این باطل است، لأنّا نتصوَّر کثیرًا من المهیّات بجمیع ذاتیّاتها الأوّلیّة و الثانویّة چون ما بسیاری از ماهیّات را با تمام ذاتیّات اولیّه و همین‌طور ثانویه‌اش تصوّر می‌کنیم که جنس و فصل و عرضِ خاص و عرض عام و امثال‌ذلک باشند، و إنکارُ ذلک مُکابرةٌ. و انکار این مسئله صحیح نیست.

---

[1] رسالهٔ لبّ اللّباب در سیر و سلوک اولی الألباب، ص ۳۴.

و کَونُ هذا تسلسلًا، إن کانت هذه الاجزاء المترتّبه خارجیّة، ظاهرٌ؛[1] و این مطلب که از جزء بودن وجود برای ماهیّت تسلسل لازم می‌آید، اگر اجزاء مترتّبه خارجی باشند، ظاهر و روشن است؛

یعنی اگر جزء خارجی داشته باشیم لازمه‌اش بنا بر اصطلاح قائلین به اصالةالماهیّة این است که اجزاء خارجی که همان مادّه و صورت هستند، به یک حدّی نرسند؛ یعنی غیر نهایهٔ فعلی در خارج تحقّق پیدا کند و این هم محال است.

بیان لزوم تسلسل دراجزاء عقلیّه، بنا بر اصالةالماهیّة

و أمّا ان کانت اجزاءً عقلیّةً اگر اجزاء، عقلیّه باشند ـ یعنی جنس و فصل ـ نه خارجیّه، فلأنّها متّحدةٌ فی الوجود پس این اجزاء عقلیّه با مادّه و صورت در وجود اتّحاد دارند، ـ لا فی مقام تجوهر ذواتها اما اینها در مقامِ جوهریّت ذوات با همدیگر اتّحاد ندارند

چون بالأخره هر ماهیّتی متأخّر از اجزائش است. شما که می‌خواهید سکنجبین درست کنید، باید قبلاً سرکه را در یک طرف بگذارید، انگبین را هم در یک طرف بگذارید و بعد سکنجبین درست کنید.

هر ماهیّتی و هر مرکّبی در مقام تجوهر و جوهریّت ذاتِ خودش متأخّر از اجزائش است؛ حالا اگر اجزائش به غیر نهایت برسند، پس در وجود خارجی هم اجزاءِ آن به غیر نهایة می‌رسند و آن هم با این فرقی نمی‌کند.

فهی متمایزةٌ بحَسَبِ نفس الأمر به حَسَبِ نفس‌الأمر بین ماهیّت و بین اجزاء تفاوت است ؛

پس خود قائلین به اصالةالماهیّة هم در نفس‌الأمر نمی‌توانند بگویند که این مسئله اشکال ندارد؛ یعنی بگویند که تحقّق اجزاءِ بی‌نهایت برای ماهیّت در نفس‌الأمر قبل از اینکه در خارج تحقّق پیدا بکند اشکال ندارد؛ چون اجزاء، عقلیّه هستند. به این‌خاطر که اگر اجزاء بی‌نهایت باشند، شما ماهیّت را چطور تصوّر کردید؟ مگر شما که قائل به اصالةالماهیّة هستید نباید اول یک ماهیّتی را تصور کنید و بعد بگوئید که آن ماهیّت در خارج هست و تحقّق دارد. پس آیا در مقام تجوهر ذات، شما جوهریّت این ذات را تصوّر می‌کنید یا اصلاً آن را هم تصوّر نمی‌کنید؟ بالأخره شما جوهریّت ماهیّتی را تصوّر می‌کنید و باید ذات این ماهیّت را بجوهرها تصوّر کنید.

حالا اگر اجزاءِ آن ماهیّت به یک حدّی نرسند؛ یعنی شما همین‌طور پیگیری می‌کنید و می‌گویید که بالأخره فصلِ آن ماهیّت چه می‌شود؟ می‌گوئیم که بالأخره وجود جزءِ فصل آن هست ولی یک چیز دیگری باز دارد! سراغ آن می‌رویم و می‌بینیم که وجود جزءِ آن هم هست ولی باز یک چیز دیگری دارد. همین‌طور جلو

---

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۹۲.

می‌رویم و می‌بینیم که به یک حدّی نمی‌رسیم؛ پس در این‌صورت شما اصلاً ماهیّتی را تصوّر نکرده‌اید، هیچ چیزی را تصوّر نکرده‌اید؛ چون‌که جزء یا جزء خارجی است که در این‌صورت مسئله روشن است، برای‌اینکه شیئی که در خارج هست به یک حدّی نمی‌رسد، مثل همان مثالی که زدیم. یا اینکه جزء عقلی است؛ که در این‌صورت 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 سَبقِها بالتّجَوهر؟ و چطور اینگونه نباشد؟! درحالی‌که سبقِ نفس‌الأمری ملاکِ سبق بالتّجوهر این اجزاء از خودِ ماهیّت است یعنی خلاصه باید در نفس‌الأمر آن جنس و فصل بر خودِ ماهیّات سبقت داشته باشند

هذا علی قول القائلین بأصالةالماهیّة؛ این بنا بر قولِ قائلین به اصالةالماهیّة بود

که آنها می‌گویند که آنچه در نفس‌الأمر و خارج هست فقط ماهیّت است؛ چه ماهیّت نفس‌الأمریّه قبل از اینکه تقرّر خارجی پیدا کند و چه ماهیّت نفس‌الأمریّه بعد از اینکه تقرّر خارجی پیدا بکند. چون اینها می‌گویند که ما یک عالمی داریم که همهٔ ماهیّات قبل از اینکه در خارج تقرّر 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 تعیّن خارجی ندارند.

حالا ما می‌گوئیم که وقتی که همین ماهیّت در نفس‌الأمر بی‌نهایت بشود، در همان‌جا این اشکال پیدا می‌شود که شما نمی‌توانید معرفت به آن ماهیّت پیدا کنید؛ چون هر چیزی را که می‌خواهید تصوّر کنید، می‌بینید که باز دنباله دارد و همین‌طور إلی غیرالنهایة امتداد پیدا می‌کند

بیان لزوم تسلسل بنا بر اصالةالوجود

و أمّا علی القول بأصالةالوجود و اما بنا بر قول به اصالةالوجود ، فنقول: اتّحادها فی الوجود مهیّات البسائط الخارجیّة می‌گوییم که ما در ماهیّاتِ بسائط خارجیّه قائل به اتّحاد این اجزاء در وجود هستیم؛

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

و أمّا فی مهیّات المرکّبات الخارجیّة اما جنس و فصل در ماهیّاتِ مرکّبات خارجیّه همان مادّه و صورتِ خارجی است، فهی عینُ الموادِّ والصُّوَر، و مادّه و صورت خارجی هم انضمامی است، پس تسلسل در جنس و فصل باعثِ تسلسل در مادّه و صورت خارجی می‌شود

یعنی شما گاهی طبیعت را لا بشرط تصوّر می‌کنید، در این‌صورت جنس و فصل می‌شود، و گاهی آن را بشرط لا و به شرط عدم صدقش بر کسی و طردِ عدم تصوّر می‌کنید، در این‌صورت مادّه و صورت می‌شود. به

عبارت دیگر آنچه ما در ذهن می‌آوریم همان محاکات از آن چیزی است که در خارج است ؛ و تفاوت اعتباری است

التّفاوتُ بالاعتبار و تفاوت اعتباری است؛ فاذا کانت غیر متناهیةٍ پس اگر آن اجزاء غیر متناهی باشند ، یلزم التّسلسل لامحالة لا محالة تسلسل لازم می‌آید ، و لزوم التّسلسل فی موضع مَّا یکفی فی المحذوریَّة و فی تحقُّق الطبیعة. و لزومِ تسلسل در یک موضع ـ که مرکّبات خارجیّه باشد ـ در تحقّقِ طبیعت محذوریّت کفایت می‌کند؛

چون حالا بر فرض شما بگوئید که تسلسل در ماهیّات بسائط پیدا نشود ـ به خاطر اینکه آن جزء عین همان ماهیّت است ـ ولی شما نمی‌توانید این حرف را در مورد مرکّبات خارجیّه بزنید. لذا در اینجا هم مسئله همین‌طور است

(وَالْفَرْدُ) مِن الوجود (کَالْمُطْلَقِ مِنْهُ) و هو مفهومُ الوجود المطلق مطلقِ وجود (مطلق یعنی مفهومِ وجود مطلق)، (وَ الْحِصَصُ) و حصص، زائد بر ماهیّت هستند. و هی نفس المفهوم مضافًا إلی مهیّةٍ مهیّةٍ فردی از وجود مانند حِصَص، نفسِ مفهوم وجود است که شما آن را به هر ماهیّتی اضافه بکنید، بحیث یکون الإضافة داخلة و المضاف إلیه خارجًا، 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 صِرفِ وجود که غیر از آن آتشیّت 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 کلّی بود ولی این وجود به نحوِ حصّه‌حصّه و جزئی است. ولی باز از مرحلهٔ ذهنی بیرون نیامدیم و بحث ما باز بحث مفهوم است که غیر از فرد است. فردِ از وجود یعنی فرد خارجی وجود که بحثِ اعیان خارجی و حقایق خارجی است.

زیادت حصص وجود، بر ماهیّت

(زِیْدَ عَلَیْهَا) ای علی المهیّة (مُطْلَقًا) فرد از وجود زائد بر ماهیّت می‌شود مطلقاً؛ تعمیم فی الفرد این فرد عام باشد یا خاص باشد، (عَمًّا وَ خَصَّ)، ای عامًّا و خاصًّا بیانٌ للاطلاق. چه. عامّاً و خاصّاً اطلاق را بیان می‌کند.

و المراد بالعموم و الخصوص هنا السّعة و الضّیق بحسب الوجود العینیّ مراد ما از عموم و خصوص در اینجا عموم به معنای طبیعت کلّیه نیست، بلکه مراد در اینجا معنای سعه و ضیق به حَسَبِ وجود عینی است الغیر المنافی للفردیَّة. ، که این عمومیّت منافات با فردیّت ندارد. پس نگویید که چرا فرد است؟! چون می‌گوییم که این فردی است که سعه دارد. و هذا کثیر الدّور علی ألسنتنا و ما زیاد عام می‌گوییم [در سخنانمان زیاد از لفظ عام استفاده می‌کنیم] که منظورمان از آن، کلّی طبیعی نیست بلکه یک حقیقت خارجی سعی است.

طبقًا لأهل الذّوق و این کار ما به‌خاطر مطابقت با عرفاء است فیطلقون علی الوجود الحقیقیِّ الممتنع

الصّدق علی کثیرین لفظ «الکلّی» و «العام» و «المُطلق» که آنها بر وجود حقیقی که ممتنع الصّدق بر کثیرین است، لفظ کلّی و عام و مطلق را اطلاق می‌کنند و یعنون «المحیط الواسع»، و قصد می‌کنند آن وجودی را که محیط و واسع است. وعلی نحوٍ من الوجود الحقیقیِّ لفظ «الخاصِّ» و «المقیَّد» و «الجزئیِّ»، و آنها بر یک نحو از وجود حقیقی لفظ خاصّ و مقیّد و جزئی را اطلاق می‌کنند و یعنون «المحدودَ المحاط». و قصد می‌کنند آن وجودی را که محدود و معلول و محاط است

پس ممکن است یک شیء درعین‌حال که عامّ است، خاصّ هم باشد. اما خاصّ به اصطلاح منطقیّون دیگر نمی‌شود که عام باشد.

تبیین معنای کلّی سِعیّ

و مِن هذا القبیل اطلاقُ الاشراقیّین[1] لفظ «الکلّیِّ» علی «ربِّ النّوع». و از همین قبیل است اطلاق اشراقیّین لفظ کلّی را بر ربّ‌النوع

که این ربّ‌النوع یک معنای سعی است که همهٔ افراد مادونِ خودش را دارد. آنها در مُثُل افلاطونیّه می‌گویند که هرچه در این عالم است، یک مُمَثَّلِ کلّی در عوالم بالا دارد که همه در تحتِ او هستند و او مدیر و مدبّرِ افراد است؛ مثلاً تمام افراد انسان یک انسان کلّی دارند و تمام افراد بقر یک بقر کلّی دارند و تمام افراد خروس یک خروس کلّی دارند که اگر آن خروس بخواند، همهٔ خروس‌ها می‌خوانند و اگر او نخواند آنها هم نمی‌خوانند و امثال‌ذلک.

خود مرحوم حاجی هم بعداً چنین چیزی را می‌گویند. حالا دیگر در مقام ردّ و ایراد نیستیم که 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 مُثُل افلاطونیّه می‌ماند. ولی به‌هرصورت خود مُثُل افلاطونیّه هم بنا بر اصطلاح عرفاء، کلّی می‌شود.

اطلاقات سه‌گانهٔ وجود و تفاوت آنها

و المقصود أنّ هیهنا ثلاثة أشیاء، 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:

اوّلی: المفهوم العامُّ البدیهیُّ من الوجود، مفهومِ 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 تکّه‌تکّه‌هایی که با اینکه قید خورده‌اند ولی باز وجود

---

[1] مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۶۳.

خارجی درست نکرده‌اند و هنوز همهٔ آنها مفاهیم ذهنی هستند. در این قسم هم باز از مفاهیم خارج نشدیم.

سوم: و أفراده ـ الّتی هی حقیقة الوجود المنبسط المُسمّیٰ بـ«الفیض المقدّس» افراد وجودی که حقیقتِ وجود منبسط هستند و به آنها فیض مقدّس می‌گویند.

و أنحاء الوجودات الخاصّة الّتی بها یُطرد الأعدامُ عن المهیّات و انحاء وجودات خاصّه‌ای که به‌واسطهٔ 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 همان‌طوری‌که آن دوتای اوّلی ـ که یکی مفهوم عام و دیگری حصص بود ـ 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

به‌خاطر اینکه آن وجود، حقیقت است و آن دوتا مفهوم هستند و ما مفهوم را حمل بر این فرد می‌کنیم. به‌خاطر اینکه منظور ما در آنجا عینِ شیء خارج است، پس مفهوم نمی‌شود که ذاتی یک شیء خارجی باشد.

و لیّسا ذاتیَّین له ولی آن دوتا، ذاتی این وجود خارجی نیستند؛ إنّما الذّاتیُّ هو المفهوم العامّ للحِصَصِ آن چیزی که ذاتی است عبارت از مفهوم عام برای حصص است.

یعنی این مفهوم عام جنسِ برای حصص واقع می‌شود؛ وجودِ آتش از یک وجودِ به نحو عام و یک قید آتش‌خوردن مرکّب شده است، که آن قید آتش‌خوردن فصل برای حصص می‌شود. در این‌صورت 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 فی المقامات الثلاثة یقولون بالعینیَّة[1] و اشاعره در هر سه مقام می‌گویند که وجود با ماهیّت عینیّت دارد أی لیس هیهنا وجودٌ عامٌ، و لا حِصَصٌ منه، و لا أفراد له، سوی المهیّات المتخالفة؛[2]

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

اللّهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

[1] شوارق الالهام،ج ۱، ص ۲۹.

[2] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۹۵.