

هو العليم

بررسی دلیل پنجم بر زیادی وجود بر ماهیت

و نقد قول به جزئیت وجود برای ماهیت

شرح منظومه جلسه بیست و چهارم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفريدة الأولى فی الوجود و العدم، غرر فی غرر فی زیادة الوجود
على المَهیة)

استاد

آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی
قدس الله سرّه



بسم الله الرحمن الرحيم

وَلَا يُفَكَّاكٍ مِنْهُ فِي النَّعْثِ *** وَلَا تَحَادُ الْكُلَّ وَ التَّسْلُسُ
وَالْفَرْدُ كَالْمُطْلَقِ مِنْهُ وَالْحِصَصُ *** زَيْدٌ عَلَيْهَا مُطْلَقًا عَمَّا وَ حَصٌّ

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

بررسی جزئیت وجود نسبت به ماهیت

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

تسلسل بنا بر اصالة الماهية

بنا بر اصالة الماهية بررسی کرده اند و این طور می فرمایند که اگر قرار باشد وجود جنس برای ماهیت باشد آنچه که در خارج عینیت دارد ماهیت است، منتها ماهیت متقرّره و به عبارت دیگر ماهیت موجوده است، نه ماهیت معدومه؛ زیرا قائلین به اصالة الماهية هم ماهیت موجود در خارج را ملاک قرار می دهند نه ماهیت معدومه را، منتها وجود را از ماهیت انتزاع می کنند و به عبارت دیگر وجود را امر اعتباری می دانند ولی بالاخره، ماهیتی که در خارج هست را ملاک برای حکم و حمل در قضیه می دانند و به آن ماهیات معدومه اعتنائی نمی کنند و آنها را امری اعتباری می دانند. که اگر وجود، جنس برای ماهیت خارجی باشد، پس فصل او هم باید در خارج وجود داشته باشد تا اینکه آن فصل به این وجود ضمیمه شود و آن ماهیت، در خارج قوام پیدا کند و امکان ندارد که قائلین به اصالة الماهية یک فصل معدوم را به یک جنس موجود ضمیمه کنند تا ماهیت در خارج وجود داشته باشد.

پس باید فصل آن ماهیت، موجود باشد؛ حال که آن فصل موجود است، خود آن موجود هم جنس برای

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

مثالی برای تبیین لزوم تسلسل

من یک مثال روشن و ملموس می‌زنم تا اینکه ترکب اجزاء خارجی بنا بر نظریه قائلین به اصالة الماهیة روشن شود. شربتی را در نظر بگیرید که یک مایه حلال و یک دارو در آن است؛ ما اسم آن مایه حلال را جنس می‌گذاریم، همان‌که وزن آن شربت را تشکیل می‌دهد؛ من باب مثال سدیم ساخارین مایه حلال برای آن دارو و شربتی است که می‌خوریم: شربت سینه، شربت دیفن هیدرامین و حساسیت و....

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

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

دومرتبه آن مایه حلال 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 مایه حلال جمع شود و طبعاً خودش یک مایه حلال دیگری داشته است. پس سراغ آن می‌رویم و همین‌طور جلو می‌رویم و به هیچ حدی هم نمی‌رسیم. یعنی مرتب مایه حلال را از دارو جدا می‌کنیم ولی باز می‌بینیم که این دارو باید یک مایه حلال دیگری داشته باشد و هیچ‌وقت به انتها 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 اصالة الماهیة این مرکبی که در خارج است - یعنی این ماده و صورت خارجی - همین‌طور باشند و وجود، جنس برای ماهیت باشد، پس حتماً فصل آن هم باید در خارج متقرر باشد تا ضمیمه این وجود - که جنس است - شود و این مرکب را درست کند. حالا صحبت درباره همان وجود برای فصل می‌رود و همین قضیه در آن جا هم پیدا می‌شود و مسئله تا آخر ادامه پیدا می‌کند.

عدم رفع اشکال تسلسل، با جزئیات عقلیه

حالا اگر کسی بگوید که ما این جنس را از اجزاء عقلیه می دانیم نه از اجزاء خارجیّه؛ یعنی ماده و صورت نباشد بلکه همین جنس و فصل باشد!

مرحوم حاجی می فرمایند که جنس و فصل هم بنا بر نظر قائلین به اصالة الماهیّة همان ماده و صورت هستند، پس مسئله فرقی نکرده است. قائلین به اصالة الماهیّة می گویند 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 ضمیمه یک امر اعتباری درست می شود و **هو محال**.

مسئله دیگر این است که حتّی اگر شما وجود را امری اعتباری هم ندانید، باز همین تسلسل در خارج پیدا می شود؛ به خاطر اینکه گرچه اجزاء، عقلیه هستند ولی شما نمی توانید بگویید که در اجزاء عقلیه تسلسل اشکال ندارد! چون اجزاء عقلیه از اجزاء خارجیّه حکایت می کنند. یعنی جنس از ماده حکایت می کند و فصل از صورت حکایت می کند. پس اگر قرار بر این باشد که ماده و صورت در خارج، بی نهایت نباشند، پس در عقل هم نباید بی نهایت باشند.

و این همان مطلبی است که من چندی پیش خدمتتان عرض کردم؛ که ما نمی توانیم یک امر عقلی را محال بدانیم درحالتی که آن امر در خارج، محال نیست؛ یا اینکه یک امر خارجی را محال بدانیم درحالتی که آن امر در عقل، محال نیست؛ چون اگر عقل حکایت از خارج می کند پس امر خارجی هم در آنجا محال است. بنابراین شما نمی توانید بگویید که تسلسل در ماده و صورت خارجی محال است اما همین تسلسل در اجزاء عقلیه محال نیست! اگر ما در ذهنمان یک ماهیّتی داشته باشیم که این ماهیّت، جنس و فصلی داشته باشد و خود آن فصل هم یک جنسی داشته باشد و فصل آن جنس هم یک جنسی داشته باشد و همین طور تا آخر ادامه پیدا کند؛ این هم محال است و بالأخره تسلسل پیدا می شود و تسلسل باعث می شود که ما به آن ماهیّت معرفت پیدا نکنیم، درحالتی که این افراد می گویند که ما به ذاتیات و اجزاء هر ماهیّتی معرفت داریم. این بنا بر نظر قائلین به اصالة الماهیّة.

تسلسل بنا بر اصالة الوجود

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

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

بله، اجزاء عقلیه - به قول بعضی ها - ماهیّت دارند، مثلاً شما سیاهی را در عقلتان به هزار نوع سیاهی تجزیه می کنید: از مرتبه کم رنگ گرفته تا مرتبه پررنگ. اما آن چیزی که در خارج هست بسیط است، یعنی هر

مرتبه آن بسیط است؛ مرتبه کم آن بسیط است و مرتبه شدید آن هم بسیط است؛ نه اینکه آن چیزی که در خارج است مثلاً از سواد و بیاض ترکیب شده باشد یا از سواد و خسرویت و امثال ذلک ترکیب شده باشد. یا مثلاً کم از بسائط است و در آن ترکیبی نیست؛ به این معنا که من باب مثال خط، مرکب از نقطه نیست؛ چون نقطه خودش حد و جرم و ابعاد ندارد. کم، سطح و نقطه جزء بسائط خارجی هستند و در آن جا تسلسل نیست.

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

منتها فرض این است که آنها ماهیت را اصل قرار می دهند و ما وجود را اصل قرار می دهیم، ولی در هر دو صورت مطلب از نظر انتهاء و تسلسل فرقی ندارد. بالأخره اگر وجود - چه بنا بر اصالة الماهیة و چه بنا بر اصالة الوجود - جنس قرار بگیرد، یک فصلی می خواهد و فصل آن باید موجود باشد، حالاکه شما می گوئید: «فصل موجود»، پس وجود جنس برای آن فصل می شود و فصل این وجود هم باید موجود باشد و **هَلَمْ جَرًّا**. پس مسئله در هر دو صورت فرقی نمی کند.

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

تسلسل بنا بر ترکیب انضمامی

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

ولی وقتی که ترکیب انضمامی شد، کار بدتر و [اشکال واضح تر] می شود؛ چون مسلّم است که در مرکبات خارجیّه، هر دو شیء باید وجود داشته باشند و اگر یکی از آن دو تا جنس باشد و دیگری فصل باشد، آن وقت دیگر کار خیلی خراب می شود و [اشکال خیلی روشن تر می شود]؛ زیرا فصل دیگر آن هم باید وجود

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۵، ص ۲۸۲.

داشته باشد. یعنی وجود، جزء برای جزء خودش واقع می‌شود و در این صورت همین مسئله تسلسل پیش می‌آید. این هم دلیل پنجم مرحوم حاجی که تمام شد.

بررسی عدم عینیت مفهوم وجود با ماهیت

مرحوم حاجی در اینجا نتیجه‌گیری می‌کند و مطلبی را اضافه بر این قضیه بیان کرده و (یعنی همین مطلبی که صحبتش شده بود متها 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 ماهیت تفاوت دارد، یعنی آنچه که از وجود برداشت می‌کنیم با آنچه که از ماهیت برداشت می‌کنیم اختلاف دارد. بخاطر اینکه اگر اختلاف نداشته باشند، همان اتحاد کل پیش می‌آید که گفتیم لازمه‌اش این است که مفهوم وجود را بر تمام ماهیات حمل کنیم و این مفهوم وجود مانند یک آدم خاکشیر مزاجی شود که با همه می‌نشیند و با تمام ماهیت‌ها جمع می‌شود؛ با ماهیت این آهن، با ماهیت این فرش، با ماهیت این کتاب و... و می‌گوید که کتاب هست، میز هست، دیوار هست، انسان هست، شجر هست و امثال ذلک. این «هست»، خاکشیر مزاج است، یعنی چند بُعدی است.

تغییر جوهره افراد به واسطه رسیدن به ریاست

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

بعضی‌ها چوب دو سر هستند؛ یعنی به این طرفش بزنید پایین می‌رود، به آن طرف بزنید کله‌اش را خم می‌کند، ولی اگر بخواهید به وسط 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 مثل موم، نرم و ملایم هستند و هر کسی که بیايد با آن همراهی و هم‌نشینی می‌کنند؛ می‌گوید که مقام را به من بدهید، دیگر کاری ندارم که این کسی که بر صدر مَصطَبه^۱ است عمر است یا علی! ابوبکر است یا

^۱ فرهنگ معین: سکویی که بر آن نشینند.

خوارج! عثمان است یا عمرو عاص! مقام را به من بدهید، هر کس می خواهد باشد! به اینها چند طرفه می گویند. لذا انسان قبل از اینکه به ریاست برسد ممکن است یک طرفه باشد، اما این ریاست جوهره‌ای دارد که آن جوهره، جوهره انسان را عوض می کند و به شکل دیگری در می آورد. لذا مرحوم حکیم فرمودند که بعد از ریاست نمی توانیم عدالت قبلی را استصحاب کنیم؛ چون در اینجا تبدل موضوع شده است درحالی که در استصحاب، بقاء موضوع شرط است.^۱

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

حکایت امام قلی خان و حکومت صفویه

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

نقل می کنند که در سابق یک امام قلی خانی 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^۲ فارس بوده است و زندگی اش در تاریخ هست؛^۳ جزیره هرمز و... را از پرتغالی ها پس گرفت و مقرش در شیراز بوده است. در آن زمان بندرعباس هم جزء استان شیراز بوده است. شیراز، بوشهر، بندرعباس و تمام این نواحی در زیر قدرت امام قلی خان بوده است. بله، خلاصه اینکه این امام قلی خان از آنهایی نبوده است که صبح از خواب بلند شده و یک دفعه سرتیپ و ارتشبد بشود و سه تا درجه، شش تا درجه یک دفعه برود بالا و یک جوان ۲۷ ساله بر کل آدم های هفتاد هشتاد ساله حکومت کند!

شاه عباس یک اسبی داشت که خیلی تند می رفت. شاه عباس و شاه اسماعیل مرد میدان بودند و خودشان هم در صف جنگ شرکت می کردند و در خانه نمی نشستند. در یک قضیه، شاه عباس اسب را می تازاند و

^۱ مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴۳:

«و الانصاف انه یصعب جداً بقاء العدالة للمرجع العام فی الفتوی - كما یتفق ذلک فی کل عصرٍ لواحد أو جماعة - إذا لم تکن بمرتبة قویة عالیة ذات مراقبة و محاسبة.»

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

^۲ فرهنگ فارسی عمید: بیگلر بیگ: (اسم) [ترکی] ۱. در اوایل دوره صفوی: عنوان حکام ولایات که غالباً از مرکز تعیین می شدند.

۲. در دوره قاجاریه: رئیس شهربانی یا حاکم نظامی.

^۳ سفرنامه تاورنیه (ترجمه حمید ارباب شیرانی)، ص ۱۹۲.

می گوید که من باید به عثمانی برسم و فوراً حرکت می کنم، هر کسی با من آمد، آمد. لشکر حرکت می کند و شاه عباس هم با اسب می رود؛ تمام لشکر یکی یکی خسته می شوند و عقب می مانند.

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

بعد از این که شاه عباس از دار دنیا رفت و نوبت به شاه عباس دوم و شاه صفی رسید، این امام قلی خان - که متأسفانه آدم یک بُعدی و یک طرفه بوده و چند طرفه نبوده است! - در مقابل شاه صفی ایستاد و شروع کرد به اعتراض کردن که این چه دستوراتی است که می فرستی؟! مملکت را داری نابود می کنی! خدا پدر شاه عباس را بیامزد که آدم مملکت داری بود!

گفتند: عجب! دم درآوردی [صاحب نظر شده ای]؟! در مقابل اعلیٰ حضرت شاه صفی دم درآوردی اظهار نظر می کنی؟! ما آدم این طوری نمی خواهیم ابد، ابد.

امام قلی خان ابداً قبول نکرد تا اینکه بالأخره دسیسه گزاران در یک برنامه بزمی که داشت، از مقر - که در اصفهان بود - می آیند و او و دو فرزندش را به جایی می برند و سر آنها را می بُرنند و برای اصفهان می فرستند. خلاصه قضیه این طوری است و آدم بایستی که عاقل باشد و بداند که: «**مِنْ أَيْنَ وَ فِي أَيْنَ وَ إِلَى أَيْنَ**»^۱. بله! ده طرفه که هیچ، بلکه باید صد طرفه باشد! کار را اینها دارند می کنند؟!

وجود هم این طوری است؛ وجود هم عاقل است و با همه می نشیند! این وجود، هم با امام علی می نشیند، هم با ابوبکر می نشیند، هم با امام حسین می نشیند، هم با یزید و شمر می نشیند. آدم عاقلی است! این جناب وجود، تمام ماهیات را زیر پر خودش می گیرد و می گوید که برای من فرقی نمی کند که حسین است یا شمر؛ بالأخره من به این ماهیت اضافه می شوم.

^۱ الوافی، ج ۱، ص ۱۱۶: «ما روی عن أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: رَجِمَ اللهُ امرءاً أعَدَّ لنفسه و استعدَّ لزمسبه و عِلِمَ مِنْ أَيْنَ وَ فِي أَيْنَ وَ إِلَى أَيْنَ.»

تصوّر مراحل سه گانه برای مفهوم وجود

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

گاهی مفهوم وجود را به عنوان یک مفهوم مبهم که مطلق از او اراده می شود در نظر می گیریم، در این صورت این مفهوم وجود با ماهیت فرق می کند و دوتا هستند؛ یعنی آنچه که ما از مفهوم وجود می فهمیم - که عبارت از هستی است - با ماهیت تفاوت می کند.

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

شما هزار بار هم بگوئید: «وجود آتش»؛ در خارج آتش درست نمی شود، بلکه فقط یک مبهمی را به مبهم دیگر و یک کلی را به کلی دیگر اضافه کرده اید. بنابراین اینکه می گوئید: «وجود آتش»؛ در این صورت نه اینکه خود آتش را در نظر داشته باشید، بلکه باز وجود آن آتش را به عنوان یک کلی مبهم، مثل مفهوم وجود اول در نظر گرفته اید. به عبارت مرحوم حاجی: «تَقْيِدُ جُزْءٍ وَ قَيْدٌ خَارِجِي»^۱.

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

منتها اولی یک قدری سعه داشت ولی سعه دومی کمتر شده است. شما یک وقت می گوئید: «اکرم العلماء» - که عام است - و بعد می گوئید: «اکرم العلماء النُّحاة» که باز هم عام است. بعد می گوئید: «اکرم العلماء النُّحاة الفقهاء»، که باز یک خرده تخصیص می خورد؛ تا اینکه می گوئید: «اکرم زیداً»، که فرد می شود. ولی بحث اول یک بحث عام است و خود عام هم همان طور که قبلاً عرض کردیم، یک معنای مبهمی است که مشمول همه افراد خواهد شد، منتها ظرف و وعاء خودش، وعاء ذهن است و وعاء خارج نیست.

تغایر مفهومی و خارجی وجود و ماهیت

حِصَص هم همین طور هستند؛ حصص عبارت است از مفاهیم مقیده از مفهوم مطلق وجود که آن را تخصیص می زنند. ولی باز این از مفهوم بودن در نمی آید، و باز با وجود دوتا است و فرق می کند.

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۰۴.

اینکه می‌گوییم: «وجودِ آتش»؛ آتش در اینجا ماهیت می‌شود، وجود هم عبارت از همان مفهوم وجود است و این دوتا باز با هم متغایر هستند. اینکه می‌گوییم: «وجودِ آب»؛ آب در اینجا ماهیت می‌شود و وجود هم یک مفهومی است که با آن آب فرق می‌کند.

همین‌طور که این مفاهیم (مفهوم وجود و مفهوم ماهیت) با همدیگر تفاوت می‌کنند، خودِ فرد خارجی وجود هم با ماهیت تفاوت پیدا می‌کند و به آن اضافه شده است. وقتی می‌گوییم که «وجود به ماهیت اضافه شده است» به این معنی است که بالأخره آن فرد خارجی وجود یک حقیقتی از وجود است که آن حقیقت به ماهیت ضمیمه شده است و وقتی که می‌گوییم «ضمیمه شده است» یعنی دو برداشت متفاوت از آنها در انسان گذاشته؛ لذا می‌گوییم که «زید هست» یا «زید نیست» یعنی گاهی اوقات آن هستی خارجی به زید می‌خورد و گاهی اوقات - در وقتی که هستی وجودی ندارد - آن هستی خارجی به زید نمی‌خورد. پس اینکه گاهی زید هست و گاهی نیست، به ما این مطلب را می‌رساند که زیدیت با هستی خارجی دوتا هستند و با هم فرق می‌کنند. این هم یک مسئله‌ای که مرحوم حاجی ذکر می‌کنند.

معنای عامِ سِعی و عامِ منطقی

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

اما گاهی عام به معنای مفهوم نیست، بلکه به معنای عین خارجی است؛ منتها عموم را در اینجا به معنای شدت، سعه و گسترش می‌گیرند. من باب مثال 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؛ درحالتی که صفات و اسامی پروردگار وجودات و حقایق خارجی هستند و مفاهیم ذهنی نیستند. صفات پروردگار وجودات و حقایق خارجی هستند که از آنها تعبیر به فیض اقدس می‌شود که آن فیض اقدس شامل فیض مقدس است که فیض مقدس، أنحاء و افراد وجودات خارجی هستند: وجود حسن، حسین، تقی، نقی، این فرش، آن فرش، زمین، آسمان و...، تمام اینها أنحاء وجودات خارجی هستند: أنحاء جاندار، بی‌جان، نبات، غیر نبات، مجرد، غیر مجرد.

همه این أنحاء وجودات، داخل و در تحت یک اسم و یک معنای کلی و یک عالم کلی هستند. عالم برزخ نسبت به عالم ماده، عالم عام می‌شود؛ عالم ملکوت اعلی نسبت به عالم ملکوت سفلی، عالم عام می‌شود؛ یعنی عالم ملکوت سفلی نسبت به عالم ملکوت اعلی خاص می‌شود. آن وقت این نسبت به افراد پایین خودش

عام می شود و آن افراد پایین خاص می شوند. عالم جبروت نسبت به لاهوت، عالم عام می شود و عالم لاهوت خاص می شود. همین طور عام و خاص هستند تا عالم اسماء و صفات که مافوق همه عوالم است، که بعد از آن، عالم فناء است.

معنای حرکت از جزئیت به کلیت در کلام عرفاء

به طور کلی هر چیزی که جنبه سعی داشته باشد عام می شود؛ لذا در اصطلاحات عرفاء می بینید که می گویند: «فلانی دارد از جزئیت به کلیت حرکت می کند»؛^۱ منظور از کلیت، کلی منطقی نیست که به معنای مفهوم مبهم و طبیعت مبهمه است. نه خیر، کلی به معنای سعی است؛ یعنی دارد از احساسات جزئی و از ادراکات جزئی حرکت می کند و دارد معانی سعی را ادراک می کند. در اصطلاح عرفاء از جزئیت به کلیت پیوستن، به همین معنا است.

پس تمام افراد وجود - چه فرد سعی مانند عوالم ربوبی و عوالم اسماء و صفات باشد یا یک فرد غیر سعی مانند وجود معلولات و همین افرادی که در خارج هستند باشد - باز زائد بر ماهیت هستند. این هم مطلب مرحوم حاجی در اینجا بود.

تطبیق متن دلیل پنجم و تتمه کلام

بیان لزوم تسلسل در صورت جزئیت وجود برای ماهیت

(و) لزوم (التسلسل)، لو كان الوجود جزء للمهية اگر وجود جزء ماهیت باشد، تسلسل لازم می آید بیان لزوم. بیان لزوم:

أنه على هذا كان لها جزء آخر موجود روى این حساب که وجود جزء ماهیت باشد یعنی جنس برای آن باشد، باید یک جزء موجود دیگری برای ماهیت وجود داشته باشد، لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم زیرا موجود نمی تواند به معدوم تقوّم پیدا کند، فیلزم أن يكون الوجود على هذا التقدير جزء للجزء پس وجود بنابراین تقدیر باید جزء برای فصل باشد که فصل هم جزء ماهیت است، پس جزء جزء می شود، و هكذا و همچنین اگر وجود نسبت به این جزء هم جزء باشد؛ باید یک جزء این جزء، وجود باشد، فیلزم ذهاب أجزاء المهية إلى غير النهاية پس لازم می آید که اجزاء ماهیت تا بی نهایت ادامه پیدا کنند و به نقطه ای منتهی نشوند، فیمتنع تعقل مهية من المهيئات بالكنه. و هو باطل در این صورت تعقل ماهیتی از ماهیات ممتنع است و ما نمی توانیم کنه هیچ ماهیتی را ادراک کنیم و این باطل است، لأننا نتصور كثيراً من المهيئات بجميع ذاتياتها الأولية والثانوية چون ما بسیاری از ماهیات را با تمام ذاتیات اولیه و همین طور ثانویه اش تصوّر می کنیم که جنس و فصل و عرض خاص و عرض عام و امثال ذلک باشند، و إنكار ذلك مكابرة. و انکار این مسئله صحیح نیست.

و كون هذا تسلسلاً، إن كانت هذه الاجزاء المترتبة خارجية، ظاهر؛^۲ و این مطلب که از جزء بودن وجود برای ماهیت تسلسل لازم می آید، اگر اجزاء مترتبه خارجی باشند، ظاهر و روشن است؛

^۱ رسالة لب اللباب در سیر و سلوک اولی الألباب، ص ۳۴.

^۲ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۹۲.

یعنی اگر جزء خارجی داشته باشیم لازمه‌اش بنا بر اصطلاح قائلین به اصالة‌الماهية این است که اجزاء خارجی که همان ماده و صورت هستند، به یک حدی نرسند؛ یعنی غیر نهایت فعلی در خارج تحقق پیدا کند و این هم محال است.

بیان لزوم تسلسل در اجزاء عقلیه، بنا بر اصالة‌الماهية

و اما ان کانت اجزاء عقلیه اگر اجزاء، عقلیه باشند - یعنی جنس و فصل - نه خارجیه، فلائها متحدة فی الوجود پس این اجزاء عقلیه با ماده و صورت در وجود اتحاد دارند، - لا فی مقام تجوهر ذواتها اما اینها در مقام جوهریت ذوات با همدیگر اتحاد ندارند

چون بالأخره هر ماهیتی متأخر 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 ماهیتی و هر مرکبی در مقام تجوهر و جوهریت ذات خودش متأخر از اجزائش است؛ حالا اگر اجزائش به غیر نهایت برسند، پس در وجود خارجی هم اجزاء آن به غیر نهایت می‌رسند و آن هم با این فرقی نمی‌کند.

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

پس خود قائلین به اصالة‌الماهية هم در نفس الأمر نمی‌توانند بگویند که این مسئله اشکال ندارد؛ یعنی بگویند که تحقق اجزاء بی نهایت برای ماهیت در نفس الأمر قبل از اینکه در خارج تحقق پیدا بکند اشکال ندارد؛ چون اجزاء، عقلیه هستند. به این خاطر که اگر اجزاء بی نهایت باشند، شما ماهیت را چطور تصور کردید؟ مگر شما که قائل به اصالة‌الماهية هستید نباید اول یک ماهیتی را تصور کنید و بعد بگویند که آن ماهیت در خارج هست و تحقق دارد. پس آیا در مقام تجوهر ذات، شما جوهریت این ذات را تصور می‌کنید یا اصلاً آن را هم تصور نمی‌کنید؟ بالأخره شما جوهریت ماهیتی را تصور می‌کنید و باید ذات این ماهیت را بجوهرها تصور کنید.

حالا اگر اجزاء آن ماهیت به یک حدی نرسند؛ یعنی شما همین‌طور پیگیری می‌کنید و می‌گویید که بالأخره فصل آن ماهیت چه می‌شود؟ می‌گوئیم که بالأخره وجود جزء فصل آن هست ولی یک چیز دیگری باز دارد! سراغ آن می‌رویم و می‌بینیم که وجود جزء آن هم هست ولی باز یک چیز دیگری دارد. همین‌طور جلو می‌رویم و می‌بینیم که به یک حدی نمی‌رسیم؛ پس در این صورت شما اصلاً ماهیتی را تصور نکرده‌اید، هیچ چیزی را تصور نکرده‌اید؛ چون که جزء یا جزء خارجی است که در این صورت مسئله روشن است، برای اینکه شیئی که در خارج هست به یک حدی نمی‌رسد، مثل همان مثالی که زدیم. یا اینکه جزء عقلی است؛ که در این صورت اگر در جزء عقلی هم تسلسل پیدا شود، اشکالش از این باب است که معرفت ما به یک حدی نمی‌رسد و ما هیچ معرفتی به ماهیت پیدا نمی‌کنیم.

کیف و هذا ملاک سبقها بالتجوهر؟ و چطور اینگونه نباشد؟! درحالی‌که سبق نفس‌الأمری ملاک سبق بالتجوهر این اجزاء از خود ماهیت است یعنی خلاصه باید در نفس‌الأمر آن جنس و فصل

بر خود ماهیات سبقت داشته باشند

هذا على قول القائلين بأصالة الماهية؛ این بنا بر قول قائلین به اصالة الماهية بود

که آنها می گویند که آنچه در نفس الامر و خارج هست فقط ماهیت است؛ چه ماهیت نفس الامریه قبل از اینکه تقرر خارجی پیدا کند و چه ماهیت نفس الامریه بعد از اینکه تقرر خارجی پیدا بکند. چون اینها می گویند که ما یک عالمی داریم که همه ماهیات قبل از اینکه در خارج تقرر پیدا کنند، در آن عالم ریخته شده اند. آنها نمی گویند که ماهیات قبل از اینکه در این عالم پیدا بشوند نیستند، بلکه می گویند که یک عالم ماهیات داریم که قرار ماهیات در آنجا است، درحالی که قرار خارجی و تعیین خارجی ندارند.

حالا ما می گوئیم که وقتی که همین ماهیت در نفس الامر بی نهایت بشود، در همان جا این اشکال پیدا می شود که شما نمی توانید معرفت به آن ماهیت پیدا کنید؛ چون هر چیزی را که می خواهید تصور کنید، می بینید که باز دنباله دارد و همین طور إلى غیر النهایة امتداد پیدا می کند

بيان لزوم تسلسل بنا بر اصالة الوجود

و أما على القول بأصالة الوجود و اما بنا بر قول به اصالة الوجود ، فنقول: اتحادها في الوجود ماهيات بسائط الخارجية می گوئیم که ما در ماهیات بسائط خارجیّه قائل به اتحاد این اجزاء در وجود هستیم؛

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

و أما في مهيات المركبات الخارجية اما جنس و فصل در ماهیات مرکبات خارجیّه همان ماده و صورت خارجی است، فهي عين المواد والصّور، و ماده و صورت خارجی هم انضمامی است، پس تسلسل در جنس و فصل باعث تسلسل در ماده و صورت خارجی می شود

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

التفاوت بالاعتبار و تفاوت اعتباری است؛ فاذا كانت غير متناهية پس اگر آن اجزاء غیر متناهی باشند، يلزم التسلسل لإحالة لا محالة تسلسل لازم می آید، و لزوم التسلسل في موضع ما يكفي في المحذورية و في تحقق الطبيعة. و لزوم تسلسل در یک موضع - که مرکبات خارجیّه باشد - در تحقق طبیعت محذوریت کفایت می کند؛

چون حالا بر فرض شما بگوئید که تسلسل در ماهیات بسائط پیدا نشود - به خاطر اینکه آن جزء عین همان ماهیت است - ولی شما نمی توانید این حرف را در مورد مرکبات خارجیّه بزنید. لذا در اینجا هم مسئله همین طور است

(وَأَلْفَرْدٌ مِنْ الْوُجُودِ كَالْمُطْلَقِ مِنْهُ) و هو مفهوم الوجود المطلق مطلق وجود (مطلق یعنی مفهوم وجود مطلق)، (وَ الْحِصَصُ) و حصص، زائد بر ماهیت هستند. و هي نفس المفهوم مضافاً إلى مهية مهية فردی از وجود مانند حصص، نفس مفهوم وجود است که شما آن را به هر ماهیتی

اضافه بکنید، بحيث يكون الإضافة داخلة و المضاف إليه خارجاً، به نحوی که اضافه داخل باشد و مضافاً إليه خارج باشد.

اینکه می‌گوئیم: «وجود آتش»؛ به معنای این نیست که وجود خارجی آتش را در نظر بگیریم، بلکه یعنی صرف وجود که غیر از آن آتشیت است را در نظر بگیریم. به عبارت دیگر ما همان مفهوم مطلق را ضیق می‌کنیم. آن مفهوم، مطلق بود حالا این مفهوم، ضیق است؛ آن وجود به نحو کلی بود ولی این وجود به نحو حصّه حصّه و جزئی است. ولی باز از مرحله ذهنی بیرون نیامدیم و بحث ما باز بحث مفهوم است که غیر از فرد است. فرد از وجود یعنی فرد خارجی وجود که بحث اعیان خارجی و حقایق خارجی است.

زیادت حصص وجود، بر ماهیت

(زَيْدٌ عَلَيْهَا) ای علی‌المهية (مُطْلَقًا) فرد از وجود زائد بر ماهیت می‌شود مطلقاً؛ تعمیم فی الفرد این فرد عام باشد یا خاص باشد، (عَمَّا وَ خَصًّا)، ای عامّاً و خاصّاً بیانٌ للاطلاق. چه. عامّاً و خاصّاً اطلاق را بیان می‌کند.

و المراد بالعموم و الخصوص هنا السعة و الضيق بحسب الوجود العيني مراد ما از عموم و خصوص در اینجا عموم به معنای طبیعت کلیه نیست، بلکه مراد در اینجا معنای سعه و ضیق به حسب وجود عینی است الغير المنافی للفردية. ، که این عمومیت منافات با فردیت ندارد. پس نگوئید که چرا فرد است؟! چون می‌گوییم که این فردی است که سعه دارد. و هذا كثير الدور على السننیا و ما زیاد عام می‌گوییم [در سخنانمان زیاد از لفظ عام استفاده می‌کنیم] که منظورمان از آن، کلی طبیعی نیست بلکه یک حقیقت خارجی سعی است.

طبقاً لأهل الذوق و این کار ما به‌خاطر مطابقت با عرفاء است فیطلقون على الوجود الحقيقي الممتنع الصدق على كثيرين لفظ «الكلي» و «العام» و «المطلق» که آنها بر وجود حقیقی که ممتنع الصدق بر كثيرين است، لفظ کلی و عام و مطلق را اطلاق می‌کنند و يعنون «المحيط الواسع»، و قصد می‌کنند آن وجودی را که محیط و واسع است. و على نحو من الوجود الحقيقي لفظ «الخاص» و «المقيّد» و «الجزئي»، و آنها بر یک نحو از وجود حقیقی لفظ خاص و مقيّد و جزئی را اطلاق می‌کنند و يعنون «المحدود المحاط». و قصد می‌کنند آن وجودی را که محدود و معلول و محاط است

پس ممکن است یک شیء در عین حال که عام است، خاص هم باشد. اما خاص به اصطلاح منطقیون دیگر نمی‌شود که عام باشد.

تبیین معنای کلی سعی

و من هذا القبيل اطلاق الاشراقيين لفظ «الكلي» على «رب النوع». و از همین قبیل است اطلاق اشراقیین لفظ کلی را بر رب النوع

که این رب النوع یک معنای سعی است که همه افراد مادون خودش را دارد. آنها در مثل افلاطونیّه می‌گویند که هرچه در این عالم است، یک مُمَثِّل کلی در عوالم بالا دارد که همه در تحت او هستند و او مدیر و مدبّر افراد است؛ مثلاً تمام افراد انسان یک انسان کلی دارند و تمام افراد بقر یک بقر کلی دارند و تمام افراد خروس یک خروس کلی دارند که اگر آن خروس بخواند، همه خروس‌ها می‌خوانند و اگر او نخواند آنها هم

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

نمی‌خوانند و امثال ذلک.

خود مرحوم حاجی هم بعداً چنین چیزی را می‌گویند. حالا دیگر در مقام ردّ و ایراد نیستیم که ببینیم آیا این مُثَل افلاطونیّه درست است یا این مسئله به یک نحو دیگری است و عرفاء در مورد اینها چه آورده‌اند؟ این مسائل برای بحثِ مُثَل افلاطونیّه می‌ماند. ولی به هر صورت خود مُثَل افلاطونیّه هم بنا بر اصطلاح عرفاء، کلی می‌شود.

اطلاقات سه‌گانه وجود و تفاوت آنها

و المقصود أنّ هیهنا ثلاثة أشياء، کلّ منها مغایر للمهیّة:

و مقصود این است که ما در اینجا سه اطلاق برای وجود داریم که هر کدام از اینها با ماهیّت مغایرت دارند:

اولی: المفهوم العامّ البدیهی من الوجود، مفهوم عامّ بدیهی وجود است که بر همه چیز صادق است دوم: و حصصه حصّة‌های این مفهوم بدیهی است:

وجود آتش، وجود انسان، وجود بقر و... این تکه‌تکه‌هایی که با اینکه قید خورده‌اند ولی باز وجود

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

سوم: و أفراد - الّتی هی حقيقة الوجود المنبسط المُسمّی بـ«الفيض المقدّس» افراد وجودی که حقیقت وجود منبسط هستند و به آنها فیض مقدّس می‌گویند.

و أنحاء الوجودات الخاصّة الّتی بها یُطرد الأعداء عن المهیّات و انحاء وجودات خاصّه‌ای که به واسطه آنها اعدام از ماهیّات طرد می‌شوند که دیگر این، عین خارجی است افراد وجود؛ که این دیگر عین خارجی می‌شود.

و الأوّلان کما هما زائدان علی المهیّة، و همان‌طوری که آن دوتای اوّلی - که یکی مفهوم عام و دیگری حصص بود - زائد بر ماهیّت هستند و آنچه که ما از این دوتا می‌فهمیم غیر از آن چیزی است که از ماهیّت می‌فهمیم، کذلک زائدان علی الثّالث همین‌طور این دو، زائد بر سومی که همان وجود خارجی است هستند

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 عین شیء خارج است، پس مفهوم نمی‌شود که ذاتی یک شیء خارجی باشد.

و لیسا ذاتیین له ولی آن دوتا، ذاتی این وجود خارجی نیستند؛ إنّما الدّائی هو المفهوم العامّ للخصّص آن چیزی که ذاتی است عبارت از مفهوم عام برای حصص است.

یعنی این مفهوم عام جنس برای حصص واقع می‌شود؛ وجود آتش از یک وجود به نحو عام و یک قید

آتش خوردن مرکّب شده است، که آن قید آتش خوردن فصل برای حصص می‌شود. در این صورت این ذاتی

می‌شود؛ چون بحث در مفاهیم است، پس به آن شیئی که در خارج است دیگر نمی‌توانیم بگوییم که ذاتی او وجود است.

و الأشاعرة فی المقامات الثلاثة یقولون بالعینیّة^۱ و اشاعره در هر سه مقام می‌گویند که وجود با

ماهیّت عینیّت دارد ای لیس هیهنا وجود عامّ، و لا حصص منه، و لا أفراد له، سوی المهیّات

^۱ شوارق الالهام، ج ۱، ص ۲۹.

المتخالفه؛^۱

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

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۹۵.