

درس شصت و هشتم:

بحث مشتق و خلّو آن از معنای ذات و صرف روشن کننده انتساب به ذات بودن آن

علت پیدایش و مطرح شدن بحث مشتق

اسم ذات در مقابل اسم معنا و حدث است و هیچ کدام قابل حمل بر دیگری نیستند؛ علم، اسم معنا است و زید، اسم ذات است، ضَرْب اسم معنا و حدث است و حسن، اسم ذات است. پس نه می‌توانیم بگوییم: **زیدٌ ضَرْبٌ** و نه می‌توانیم بگوییم: **الضَرْبُ زیدٌ**، این، غلط است. یعنی اینها دو مفهوم، حاکی و عنوان هستند که دو مُعَنَوَن و مُحَكّی خارجی دارند و هیچ کدام از آنها هیچ نوع ارتباطی با دیگری ندارد. از سابق یک بحث مطرح بوده است که به خاطر آن بحث و اشکالاتی که در آنجا پیش می‌آمد، بحث مشتق را مطرح کردند و خواسته‌اند به این وسیله برای آن اشکالات جواب‌هایی پیدا بکنند.

عمده اشکالی که در اینجا هست که البته به جاهای دیگر هم سرایت می‌کند این است که ما در بعضی از موارد می‌بینیم که اطلاق یک مشتق بر یک ذات خالی از اشکال است، مثل اینکه می‌گوییم: **زیدٌ ضاربٌ**، ولی در مواردی ما می‌بینیم که اطلاق یک مشتق بر یک ذات موجب بروز اشکالاتی می‌شود، مثل اینکه می‌گوییم: **اللهُ عالِمٌ**. در آنجایی که می‌گوییم: **زیدٌ عالِمٌ**، مسئله به اشکالی برخورد نمی‌کند چون **زیدٌ ذاتٌ ثَبَتَ لَهُ الْعِلْمُ**، یعنی آن ذات دارای معنایی است که علم در جنب و قرین آن قرار گرفته است، این به اشکالی برخورد نمی‌کند. مثلاً کتاب اینجا هست و من هم اینجا هستم، حالا کتاب را برمی‌دارم و کنار خودم می‌گذارم، در اینجا مسئله و اشکالی نیست. ولی در مورد پروردگار وقتی که ما می‌گوییم: **اللهُ عالِمٌ**، معنایش این است که **ذاتٌ ثَبَتَ لَهُ الْعِلْمُ**. اگر بگویید که چه اشکالی دارد که در اینجا ذاتی باشد که علم برای او ثابت می‌شود، می‌گوییم که اگر **ذاتٌ هو الْعِلْمُ** باشد اشکالی نیست، اما اگر **ذاتٌ ثَبَتَ لَهُ الْعِلْمُ** باشد معنایش این است که این علم اضافه و عارض بر ذات شده است و اضافه، دلالت بر خلوص ذات از علم می‌کند و در این صورت این ذات برای این عروض نیاز به علت دارد؛ چون هر عارضی در عروضش بر موضوع نیاز به علت دارد. پس این ذات که خالی از علم است، در عروض علم بر آن نیاز به علت است، که در این صورت محتاج می‌شود و آن توالی فاسده‌ای که در اینجا هست پیش می‌آیند.

جهت اشکال حمل موجود بر الله

یا در مسئله موجود اگر بگوییم: **زیدٌ مَوْجُودٌ**، یعنی اگر ما ماهیات ممکنه را موضوع برای حمل موجود قرار بدهیم اشکالی پیش نمی‌آید چون **الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة**، و وقتی که اضافه وجود بر آن می‌شود می‌تواند متّصف به موجود و واجد حمل موجود بر خودش بشود و اشکالی در اینجا پیش نمی‌آید. وقتی که می‌گوییم **زیدٌ مَوْجُودٌ** یعنی **زیدٌ ذاتٌ ثَبَتَ لَهُ الوجود**، زید آن ذات و ماهیتی است که وجود به آن

عارض شده است و در عروض هم نیاز به علت است پس ما در عروض وجود بر این ذات احتیاج به علت داریم و علت همان اضافه اشراقیه از مبدأ وجود به این قوالب ماهیات ممکنه است. بنابراین به این واسطه ما می توانیم موجود را بر این ذات حمل بکنیم و اشکالی هم نیست.

اما آیا ما می توانیم بگوییم **الله موجود** یا نمی توانیم؟ می بینیم که می توانیم این را بگوییم به خاطر اینکه همان معنایی که از موجود در ماهیات قصد می کنیم همان معنا را که عبارت از تحقق وجود است در الله قصد می کنیم، پس می توانیم بگوییم: **الله موجود**. و همین طور ما در السنه روایات و ادعیه و غیر از آنها هم می بینیم اطلاق موجود بر الله شده است: «**أناجیک یا موجود فی کل مکان**»^۱ و امثال ذلک. بنابراین اطلاق موجود بر الله اشکالی ندارد.

حالا سراغ معنا بیاییم و ببینیم که ما باید چه معنایی را از موجود برای الله قصد بکنیم. اگر معنای موجود، **ذاتٌ ثَبَّتَ لَهُ الوجود** باشد که همین طور است، در اینجا همان اشکال نیازمندی ماهیت به علت پیش می آید، یعنی ذاتی داریم که وجود، عارض و طاری بر آن شده است. پس پروردگار متعال، مبدأ اول و حق مطلق از نقطه نظر احتیاج به علت با بقیه ماهیات ممکنه فرقی پیدا نمی کند و مشترک است، یعنی تمام اینها در عروض و حمل وجود بر آنها نیازمند به علت هستند.

قائل شدن بعضی به اصالة الماهیة برای حل مشکل حمل موجود بر الله

این مسئله ای است که از سابق مطرح بوده است و متکلمین بیشتر این قضیه را مطرح کرده اند و بسیاری برای حل این مطلب قائل به اصالة الماهیة شده اند، یعنی خیال خودشان را به طور کلی از این مسئله راحت کرده اند به این صورت که گفته اند وجود یک امر اعتباری است، نه اینکه **ذاتٌ ثَبَّتَ لَهُ الوجود** باشد، و وقتی که وجود یک امر اعتباری شد بنابراین دیگر حاکی از محکی و عنوان برای یک مَعْنُون نیست بلکه وصفی است که وقتی این ماهیت به یک تغیر و تحوّل، متغیر و متحوّل بشود، آن را از حاق و ذات ماهیت انتزاع می کنیم. اما اینکه خود آن وجود در خارج یک تعین داشته باشد و خود او بخواهد بر یک ماهیت حمل بشود که موجب تعدّد در ذات و حقیقت بشود و آن ماهیت را از آن ذات و وجود جدا بکند، مسئله به این کیفیت نیست، بلکه وجود در اینجا اعتباری می شود و اعتباری هم امر عدمی است بنابراین دیگر اشکالی نیست.

در اینجا می گوییم که شما در مورد ذات پروردگار که دیگر قائل به ماهیت نیستید، در آنجا چه می گوید؟

۱. این فقره، صدر دعاء حزین است که شیخ در «مصابح المتهجد» طبع سنگی، ص ۱۱۶ در ضمن ادعیه بعد از نماز وتر آورده است. معاد شناسی ج ۴، ص ۲۸۴:

و حضرت امام سجّاد زین العابدین علیه السلام در مناجات خود به درگاه حضرت ربّ العزّه عرض می کند: من با تو در سرّ و نهان مناجات دارم ای خدائی که در هر مکانی موجود هستی!

می‌گویند که ما مسئله را در ذات پروردگار حل می‌کنیم و می‌گوییم که در **الله موجود**، خود ذات و وجود را وحدانی فرض می‌کنیم و آن را یک امر می‌دانیم، ولی در مورد غیر ذات پروردگار، قائل به انفکاک ذات از وجود هستیم ولی در هر صورت وجود را یک امر اعتباری می‌دانیم.

اشکال قائل شدن به اصالة الماهية برای حل مشکل حمل موجود بر الله

اولین مطلبی که در جواب این افراد به ذهن می‌رسد این است که بگوییم اشکال شما در مورد ذات پروردگار است نه در مورد ذات دیگر، و شما با این جواب و به این وسیله نمی‌آیید اشکال را حل بکنید و اشکال سر جای خودش باقی است، بلکه شما از مبنای خودتان در مورد ذات پروردگار دست برمی‌دارید. یعنی می‌گویید که ما در همه جا وجود را امر اعتباری می‌دانیم پس دیگر بین ذات و بین وجود فرقی نیست چون وجود یک امر عدمی است، ولی در مورد پروردگار می‌گویید که ما ذات را همان وجود می‌دانیم.

در اینجا می‌گوییم که شما اصلاً این حرف را برای حل اشکال در مورد ذات پروردگار زدید، پس با این جواب شما در حقیقت کاری نکرده‌اید. یعنی اگر شما وجود را امر اعتباری می‌دانید دیگر مشکلی در این صورت وجود ندارد، ولی اگر اعتباری ندانستن وجود باعث شده است که شما در مورد ذات پروردگار به دنبال چاره بیفتید، در آنجا دیگر قضیه را حل نکرده‌اید چون وجود را در آنجا یک امر حقیقی گرفته‌اید ولی آن را متحد با ذات فرض کرده‌اید پس بالأخره اشکال حل نشد.

حالا اگر کسی بگوید که ما در مورد ذات پروردگار قائل به همان **ذاتٌ ثَبَتَ لَهُ الوجود** هستیم باز اشکال به حال خودش باقی است؛ چون شما که قائل به اصالة الماهية هستید یا در همه جا قائل به اصالة الماهية باشید و یا در هیچ کجا قائل به آن نباشید. یعنی اگر در همه جا قائل به اصالة الماهية هستید، در مورد پروردگار هم قائل به اصالة الماهية باشید؛ یعنی در آنجا هم بگویید که وجود یک امر اعتباری است که از حاق ذات انتزاع شده است و امر اعتباری یک امر عدمی است، که در این صورت مشکل کنار می‌رود، یعنی دیگر فرقی نمی‌کند که ما بگوییم: **الله موجود** یا **الله وجود** یا **الله ليس بموجود**، دیگر هر چه می‌خواهید در اینجا بگویید چون در این صورت اینجا با بقیه موارد فرق نمی‌کند. ولی اگر در ذات پروردگار قائل به اصالة الماهية نیستید یعنی قائل به اصالة الوجود هستید، در این صورت می‌گوییم که چرا در مورد ذات پروردگار قائل هستید به اینکه ذات، عین وجود است؟ چرا در آنجا مسئله با بقیه موارد متفاوت است؟ یعنی مشکل با جواب این افراد حل نشد چون آنها از یک طرف قائل به اصالة الماهية شده‌اند و از طرف دیگر وقتی به ذات پروردگار رسیدند قائل به اصالة الوجود شدند، پس باز اشکال به جای خودش باقی است.

اختصاص اشکال در قول قائلین به اصالة الماهية به ذات پروردگار

و اشکال ما به آنها اصلاً در مورد ذات پروردگار است، که در آنجا که ترکیب لازم می‌آید و نیاز و احتیاج

به وجود می آید باید چه کار بکنیم؟ در آنجایی که انفکاک بین ذات و بین ماهیت از وجود است باید چه کار بکنیم؟ اگر شما در آنجا بگویید که ماهیت و وجود یکی هستند، مشکل را حل نکردید چون این فقط یک ادعا است و چرا شما قائل به اصالة الماهیه شدید؟! بیايد قائل به اصالة الوجود بشوید و در عین حال بگویید که وجود و ماهیت در مورد ذات پروردگار استثناء می خورد؛ یعنی در همه جا وجود غیر از ذات است و حمل و عارض بر ذات می شود اما در مورد ذات پروردگار، وجود با ماهیت یکی است. چطور اینکه قائلین به اصالة الوجود همین حرف را می زنند؛ قائلین به اصالة الوجود می گویند که وجود و ماهیت در ذات پروردگار یکی هستند و فرق نمی کنند. ولی به هر صورت صحبت در این است و اشکال از اینجا پیدا می شود که وقتی ما می گوئیم: **الله مَوْجُودٌ**، این را می فهمیم که **الله مَوْجُودٌ** یعنی **ذاتٌ ثَبَّتَ لَهُ الوجود**، حالا ما این را چطور توجیه بکنیم؟ وقتی که می گوئیم: **الله عَالِمٌ** یعنی **ذاتٌ ثَبَّتَ لَهُ الْعِلْم** نه اینکه یعنی **الله عِلْمٌ**.

عدم صحّت تغییر موضوع له الا بدلیل

تمام استعملاتی مانند **الله عِلْمٌ**، **الله جَلْمٌ**، **الله قُدْرَةٌ** و **الله حَيَاةٌ** غلط است؛ به خاطر اینکه علم، اسم معنا و حدث است، و اطلاق اسم معنا و حدث بر ذات غلط است. پس ما باید معنا را عوض بکنیم و یک معنای دیگری را در اینجا قصد بکنیم، که در این صورت تصرّف در لفظ و معنا پیش می آید؛ من باب مثال ما می خواهیم به فرش بگوییم دیوار، به کتاب بگوییم نان سنگک، به بلندگو بگوییم خیارشور، اینکه درست نیست که شما بیايد یک لفظی را که برای معنایی وضع شده است از آن معنا بردارید و روی یک معنای دیگر بگذارید. موجود یعنی **ذاتٌ ثَبَّتَ لَهُ الوجود**، حالا چطور شما این ذاتیت را از آن می گیرید؟! این کار، تصرّف در معنا است، یعنی چه شما در یک قسمت از یک لفظ تصرّف بکنید و چه بیايد در تمام موضوع له آن تصرّف بکنید، تصرّف بالأخره تصرّف است و غلط است. مگر در آنجایی که لغت به ما اجازه بدهد یا در آنجایی که شما به عنوان مجاز به کار ببرید، اما اینکه بخواهید واقعاً موضوع له یک لفظ را تغییر بدهید و آن را در یک معنای دیگری به کار ببرید دلیل، جهت، قرینه، مجازیّت و علقه می خواهد. این درست نیست که بنده به درخت بگویم تیر چراغ برق، به درب بگویم اتومبیل، به چراغ من باب مثال بگویم درخت سیب. بله، اگر غلقه داشته باشد و عقل و طبع سلیم اجازه بدهد ما می توانیم در آن موضوع له تصرّف بکنیم و دیگر همان مسائل مجاز در اینجا مطرح می شود. اما اینکه شما به خاطر اینکه در مشکل گیر کردید معنای یک لفظ را عوض بکنید مشکل را حل نمی کند و شما در اینجا موضوع له را عوض کردید.

عدم وجود ذات در مشتق، کلام حکماء برای حلّ مشکل

لذا حکماء به فکر افتاده اند که ما در مورد مشتق چه کار بکنیم و منظور از مشتق چیست؟ در السنه می بینیم که موجود را بر الله حمل می کنند، و وقتی که نگاه می کنیم می بینیم که **الله مَوْجُودٌ** درست است، چون اگر بگوییم

که الله غير موجود است یعنی معدوم و نقیضش را بر آن حمل کرده‌ایم که این باطل است. و ما گفتیم که واسطهٔ بین موجود و معدوم هم که حال است و معتزله به آن قائل هستند هم یک امر بیخودی است و **الْبَدِیْهَةُ تَشْهَدُ بِبُطْلَانِهِ**. پس ما در اینجا چه کار باید بکنیم که از یک طرف موجود را بر الله حمل بکنیم و از طرف دیگر معنا هم صحیح باشد و تصرف نکرده باشیم؟

گفته‌اند که آنچه شما تابه‌حال دربارهٔ مشتق می‌پنداشتید غلط بوده است، در مشتق اصلاً ذات نخواهی‌یافته است و اگر ما به حرف آنها نگاه بکنیم می‌بینیم که حرف بی‌ربطی هم نمی‌زنند، به‌خاطر اینکه وقتی ما به مادهٔ اشتقاق در یک حدث من باب مثال ضَرْب نگاه بکنیم، می‌بینیم که ضَرْب، حدثی است که مادهٔ اشتقاق برای این مشتقات کثیره است. البته منظور من از ضَرْب مادهٔ ض، ر، ب است نه ضَرْب مصدری، چون ضَرْب مصدری هم در اینجا بشرط لا اخذ شده است، یعنی ضَرْب مصدری هم یکی از مشتقات همین ض، ر، ب است. آن مادهٔ اشتقاق که ضَرْب است و لا بشرط مقسمی است ریشهٔ برای ضَرْب قسمی و سایر مشتقاتی است که از آن ض، ر، ب اشتقاق پیدا می‌کنند. لذا شما می‌بینید که ضَرْب عبارت است از یک حدث و یک فعل خاصی که آن فعل خاص باعث تألم شخص دیگری می‌شود. حالا آن ضَرْب که حَدَث است به صور مختلف تجلی پیدا می‌کند؛ یک انتساب به فاعل دارد، یک انتساب به مفعول و مضروب دارد، یک انتساب به وسیلهٔ ضَرْب دارد، یک انتساب به زمان ضَرْب دارد و یک انتساب به مکان ضَرْب دارد. این انتساب‌های متفاوت مشتقاتی هستند که از آن مادهٔ اشتقاق، اشتقاق پیدا می‌کنند.

حدث بودن مادهٔ اشتقاق دلیل بر حدث بودن مشتقات

سؤال من و بقیه در این است که، البته بقیه به این نحو بیان نکرده‌اند و من یک نحو و بیان دیگری به نظر رسید که جایی آن را ندیدم، حالا شما این طرف و آن طرف تأمل بکنید و ببینید آیا یک چنین بیانی هست؟ ممکن است در لابه‌لای حرف‌های ایشان هم این بیان باشد. سؤال من در این است که چطور ممکن است که شما از یک مادهٔ که ض، ر، ب است و لا بشرط مقسمی برای بشرط شیء و بشرط لاهایی است که آنها قسم برای این مقسم و قسیم برای خودشان هستند، چطور ممکن است شما از یک لفظ که حاکی و عنوان برای یک شیء خارجی که حَدَث است ذاتی را بیرون بکشید که آن ذات یک معنایی است که مقابل با معنای حدث است. یعنی وقتی مادهٔ اشتقاق ما حدث است، در قسم‌های این مادهٔ اشتقاق هم باید معنای حدثی لحاظ بشود نه معنای ذات.

وقتی که شما می‌خواهید ض، ر، ب که به معنای حدث است را به فاعل انتساب بدهید یک الف بر سر آن اضافه می‌کنید می‌شود ضارب. مگر در الف، ذات خوابیده است که وقتی شما آن را اضافه می‌کنید، این ضارب می‌شود **ذَاتٌ ثَبَّتْ لَهُ الضَّرْبُ**؟! در الف که ذات خوابیده است بلکه الف ضارب فقط انتساب ضَرْب

را به فاعل بیان می‌کند، یعنی اینکه بدانید این ضَرْب، منسوب به فاعل است و از فاعل سر زده است. ولی آیا در الف، ذات خوابیده است؟! آیا الف یعنی ذات؟! الف که ذات نیست، پس وقتی که شما یک م و و را به همین ماده اشتقاق بار می‌کنید، می‌خواهید انتساب ضَرْب را به مضروب و مفعول برسانید، ذات دیگر از کجای آن درآمد؟! وقتی که شما یک م به این ضَرْب اضافه می‌کنید و آن را مِضْرَب می‌کنید می‌خواهید انتساب این ماده را به آلت و وسیله ضَرْب بیان بکنید.

انواع و اصنافِ ظهوراتِ ماده اشتقاق بودن مشتقات

من در اینجا فقط می‌خواهم این مطلب را عرض بکنم که اشکال اصلی که جای تأمل در بیان آنها است این است که شما در ماده اشتقاق و حدث، ذات نداشتید و آن ماده اشتقاق که ضَرْب است ریشه و منشأ برای قسم‌های آن است. من باب مثال شما وقتی که کلمه را ماده اشتقاق و ماهیّت لا بشرط از اسم، فعل و حرف می‌گیرید، دیگر در معنای کلمه خود اسمیّت، فعلیّت و حرف به نحو اجمال خوابیده است، و در مقام تفصیل یا اسم می‌شود یا فعل و یا حرف. دیگر اینجا در خود کلمه مقوله زمان یا مکان نخوابیده است، ما می‌خواهیم بگوییم که از کوزه همان برون تراود که در اوست،^۱ وقتی که شما یک ماده اشتقاق دارید دیگر نمی‌توانید از این ماده اشتقاق غیر از آن ماده را بیرون بکشید.

بله، می‌توانید انواع و اصنافِ ظهوراتِ ماده اشتقاق را بیرون بکشید؛ این ضَرْب یک وقتی لا بشرط قسمی لحاظ می‌شود اسمش مصدر می‌شود، یک وقتی بشرط شیء یعنی به شرط انتساب به فاعل لحاظ می‌شود اسمش ضارب می‌شود، یک وقتی این ضَرْب به شرط انتساب به مفعول لحاظ می‌شود، اسمش مضروب می‌شود. یعنی یک وقتی شما می‌گویید که یک کسی دارد می‌زند اما شما کسی را که می‌زند نمی‌بینید چون زاویه دید به نحوی است که شما فقط ضَرْب ضارب را می‌بینید اما اینکه چه کسی دارد کتک می‌خورد را دیگر نمی‌بینید، پس شما در اینجا فقط انتساب ضَرْب به ضارب را می‌بینید گرچه می‌دانید که مضروبی هم در اینجا هست ولی آن را نمی‌بینید. و یک وقتی زاویه به نحوی است که شما فقط مضروب را می‌بینید، مثلاً می‌بینید که شلاقی بر سر این بدبخت یا به کمرش می‌خورد ولی چه کسی دارد می‌زند را نمی‌بینید، گرچه می‌دانید که حرکت این شلاق بدون ضارب معنا ندارد.

بنابراین جهات مختلفی برای تحقق این ضَرْب هست که آن جهات مختلف به این ضَرْب یا نوعیّت می‌دهند و یا اگر نگوئیم نوعیّت می‌دهند، صنفیّت می‌دهند. یعنی صنف این ضَرْب باعث می‌شود که با صنف

^۱ دیوان شیخ بهایی، رباعی شماره ۱۹:

حال متکلم از کلامش پیدا است *** از کوزه همان برون تراود که در اوست

ضرب دیگر فرق بکند. این صنفش انتساب به ضارب است و آن صنفش انتساب به مضروب است، این دارد کتک می خورد و آن دارد کتک می زند، این کتک زدن یک مسئله است و آن کتک خوردن یک مسئله دیگری است، و آلت ضربی هم که دارد این را انجام می دهد مسئله دیگری است. ما به آلت و شلاق که چرم است کار نداریم بلکه ما به حالت آن آلت در هنگام ضرب کار داریم. ما به زید کار نداریم که عالم و دانشمند است یا مخترع است، ما به آن عالم در حال ضرب کار داریم، که در آنجا دیگر عالم و مخترع معنا ندارند بلکه مسئله ما در اینجا فقط جهت زننده و خورنده کتک است. ما کار نداریم آن زیدی که در آنجا هست آیا گناه کار است که دارد کتک می خورد یا بیگناه است، ما فقط به این داریم نگاه می کنیم که این در اینجا دارد کتک می خورد، به کتک خوردنش فعلاً کار داریم، حالا هر کسی می خواهد باشد یعنی ما فعلاً به این جهت قضیه کار داریم و توجه می کنیم که این زیر ضرب رفته است.

عدم تحمیل ماده اشتقاق چیزی را که واجد آن نیست به اصناف خودش

حالا روی این حساب اصنافی که از این ماده اشتقاق به وجود می آیند، انواع و اصناف ظهورات همین ماده اشتقاق هستند، با این بیانی که بنده عرض کردم درجایی ندیدم که بیان کنند، بقیه هم خواسته اند همین مطلب را بگویند منتها با بیان دیگر آن را بیان کرده اند، ولی این بیان ما یک بیانی است که خیلی راحت تر به منظور مقصود می رسد. لذا به جهت رعایت امانت در ماده اشتقاق، که ماده اشتقاق نمی تواند چیزی را که واجد آن نیست در اصناف خودش تزریق و تحمیل کند و نمی تواند ذاتی را که خودش واجد آن نیست به اصناف خودش تزریق کند، می گوئیم که آن کاری را که ماده اشتقاق می خواهد بکند فقط این است که می گوید این جهتی که در خارج به وجود آمده است یک عنوان، یک انتساب، یک ظهور و بروزی دارد که آن ظهور و بروز باعث شده است که قسم هایی برای من و قسیم هایی برای خودش تشکیل بشود.

مثال نور برای یکی بودن ماده اشتقاق و مشتق

من باب مثال نور، نور واحد است، این نور واحد وقتی که به شیشه های ملون می خورد، کاری را که انجام می دهد این است که خودش را از این شیشه وارد می کند و بعد به دیوار می خورد؛ حالا اگر آن شیشه، قرمز است آن نور هم قرمز می شود، اگر این شیشه، زرد است نور هم زرد می شود، اگر شیشه، سفید است نور هم سفید می شود، اگر سبز است نور هم سبز می شود. نور می گوید کاری که من می خواهم انجام بدهم این است که خودم را از شیشه عبور می دهم، کاری ندارم به اینکه شیشه قرمز است یا سبز، این دیگر به من ربطی ندارد. اما این طور نیست که من خودم را از این شیشه عبور بدهم و اضافه بر این کار، دو کیلو هم به خودم اضافه بکنم چون من که وزن ندارم پس نمی توانم این کار را انجام بدهم و نمی توانم دو کیلو را به خودم اضافه بکنم، کاری که من می توانم انجام بدهم فقط این است که خودم را از داخل شیشه عبور می دهم والسلام.

حالا اگر شما بتوانید به آن نور، دو کیلو اضافه بکنید آن دیگر کار خودتان است، شاید دستگاهی و وسیله‌ای پیدا بشود که با آن به نور، ثقل بدهند می‌گویند این دیگر به من ربطی ندارد، می‌گویند من نور هستم و کار خودم را انجام می‌دهم و کار به چیز دیگری ندارم. من باب‌مثال لیزر، سوراخ می‌کند؛ حالا کاری که اینها در اینجا انجام می‌دهند این است که نور را از داخل الماس عبور می‌دهند، آن وقت نور در موج کوتاه قرار می‌گیرد و سرعتش زیاد می‌شود و نفوذش خیلی قدرت پیدا می‌کند. حالا آن نور به هر چیزی که بخورد سوراخ می‌کند و جلو می‌رود.

حالا آن نوری که اول آمده بود یعنی قبل از اینکه به این الماس بخورد می‌گویند که سوراخ کردن کار من نیست، اگر می‌خواهید این کار انجام بشود باید یک الماس جلوی من بگذارید، من که به همراه خودم الماس نیاورده‌ام. این نور می‌گویند کاری که من انجام می‌دهم این است که من از خودم یک چیزی تراوش می‌کنم که اگر بدون وسیله به دیوار بخورد سوراخ نمی‌کند، ولی اگر جلوی نور، الماس بگذارید و نور را طبق زاویه خاصی عبور بدهید سوراخ می‌کند و به جلو می‌رود. این توپ‌های لیزری که با اشعه لیزر کار می‌کنند را به این صورت درست می‌کنند، آمریکا در همین جنگ عراق و آمریکا هم از همین توپ‌ها استفاده کرده بود. توپ‌هایی هستند که وقتی آن را به تانک می‌تابانند، در عرض دو ثانیه آتش می‌گیرد، در زره تانک نفوذ می‌کند و آن را سوراخ می‌کند. و به این وسیله وارد شده‌اند و وسایل دفاعی درست می‌کنند، و برای زدن ماهواره‌ها و این جنگ ستارگان توپ‌های لیزری درست می‌کنند که ماهواره‌ها را در بالای جو زمین بزنند، و هم آمریکا درست کرده است و هم شوروی، منتها کسی به کسی دیگر کاری ندارد چون هر کسی بزند آن یکی هم تلافی می‌کند. لذا همدیگر را نمی‌زدند مگر در بعضی موارد خاص که مثلاً احتمال بدهند که مسئله لو نمی‌رود از این کارها می‌کردند و بعد هم صدایش را در نمی‌آوردند. خلاصه نور قبل از اینکه تبدیل به لیزر بشود کاری انجام نمی‌دهد، و اگر شما آن را تبدیل به لیزر بکنید باید این آلت را در این وسیله قرار بدهید تا نور بتواند با آن وضع خاص عبور بکند.

مشتق یعنی ماده اشتقاق و روشن کننده انتساب به ذات

حالا آن چیزی که ما در اینجا داریم فقط ماده اشتقاق است، یعنی ماده اشتقاق خودش را به صور مختلف در می‌آورد؛ یک صورت ضرب است یعنی زدن، که ما کاری نداریم که آن چیست بلکه فقط آن معنای حدی یعنی ضرب را در اینجا در نظر گرفته‌ایم، حالا دیگر کار نداریم که این ضرب در زید باشد یا در عمرو، این بخورد، آن بزند، وسیله ضرب باشد دیگر به اینها کار نداریم، این می‌شود لا بشرط. پس ضرب اقسامی دارد؛ ضربی که انتساب به فاعل دارد، ضربی که انتساب به مفعول دارد و امثال ذلک. حالا یک الف در وسط ضربی که انتساب به فاعل دارد در می‌آورند می‌شود ضارب، یعنی بالأخره ما باید با یک لفظی این جهت انتساب را

بیان بکنیم تا بفهمیم این ضربی که الآن متکلم می گوید از چه نوع ضربهایی است، آیا ضربی است که دارد می زند یا ضربی است که دارد کتک می خورد؟ یا در مورد اَکلی که در اینجا مطرح شده است چه اَکلی است، آیا اَکلی است که فرد دارد می خورد یا اَکلی است که دارد خورده می شود و مأکول است؟ و همین طور در بقیه موارد هم یا باید این جهت انتساب با یک لفظی بیان شود و یا شما قرینه بیاورید.

گفته اند که بهترین کار است که ما یک حرف، دو حرف یا سه حرف اضافه بکنیم تا با اضافه کردن حروف به آن ماده اشتقاق، خصوصیت و صنف این ماده اشتقاق روشن بشود؛ یک الف در وسط ضربه اضافه کرده اند ضارب شده است که انتساب به ضارب را از آن می فهمیم، میم و واو اضافه کرده اند مضروب شده است، در بعضی موارد فقط یک میم تنها اضافه کرده اند و فتحه داده اند که مثل مُکرم در باب افعال شده است. یا در صیغ دیگر به اختلاف آن صیغ، فتحه و ضمّه و امثال ذلک را اضافه کرده اند با مثلاً یک میم و الف اضافه کرده اند مضراب شده است، یا یک میم اضافه کرده اند و فتحه داده اند مَضْرَب شده است یعنی جایی که کتک می زنند و امثال ذلک. مشتق با این وصف و این لحاظ، معنای خودش را باز می یابد؛ معنایی که خالی از ذات است و صرف انتساب به ذات را روشن می کند.

عَلَّتْ قَائِلُ شَدْنِ بِه ذَاتِ در معنای حدث

لذا اگر ما بگوییم: **زیدٌ ضاربٌ** به معنای **زیدٌ ذاتٌ ثَبَّتَ لَهُ الضَّرْبُ** نیست، بلکه به این معنی است که ضربه به زید انتساب دارد و دیگر از داخل آن ذات ثَبَّتَ لَهُ الضَّرْب در نمی آید، عوام هستند که ذات را از داخل آن درمی آورند، ولی یک طلبه ای که تحصیل کرده است و معانی مشتق و اشکالات عدم حمل ذات بر ضربه را خوانده است این کار را انجام نمی دهد، بلکه او می گوید وقتی که من می گویم: **زیدٌ مَضْرُوبٌ** یعنی ضربه، انتساب به زید دارد منتها انتساب مفعولی دارد، وقتی که می گویم: **زیدٌ ضاربٌ** یعنی ضربه، انتساب به زید دارد منتها جهت فاعلی دارد، وقتی که می گویم: **هذا المكان مَضْرَبٌ** یعنی این ضربه، انتساب مکانی دارد و امثال ذلک که من باب مثال انتساب زمانی دارد، انتساب آلتی دارد.

افراد چون نمی توانند این مطلب را هضم بکنند که یک اسم حدثی بر یک اسم ذاتی حمل شده است و در حمل آن، دچار اشکال می شوند، یک ذات را از این در آورده اند تا اینکه معنا را راحت و سلیس بکنند؛ وقتی می گویم: **زیدٌ ضاربٌ** یعنی **زیدٌ ذاتٌ ثَبَّتَ لَهُ الضَّرْبُ**، وقتی می گویم: **زیدٌ مَضْرُوبٌ** یعنی **زیدٌ ذاتٌ وَقَعَ عَلَيْهِ الضَّرْبُ**. این ثَبَّتَ لَهُ الضَّرْب و وَقَعَ عَلَيْهِ الضَّرْب از آن چیزهایی هستند که عوام آنها را درمی آورند برای اینکه معنا را خیلی روشن و سلیس بکنند. یعنی به جای اینکه ما بگوییم که ضربه انتساب فاعلی به این ذات دارد و این کلام طولانی را در وصف و شرح این ضارب بیاوریم با یک **ذاتٌ ثَبَّتَ لَهُ الضَّرْب** خودمان را راحت می کنیم، درحالی که در معنای ضارب، ذات نخواهیده است.

تصرف در حدث دلیل برای صحت حمل حدث بر ذات

یک اشکال باقی می ماند و آن اینکه چطور شما یک اسم حدث را بر اسم ذات حمل می کنید؟ پس آن اشکالی که شما در آنجا کردید در اینجا می آید. جوابی که از این اشکال داده اند این است که اشکال در آنجایی است که ما بخواهیم یک اسم حدث را به معنای لا بشرط قسمی حمل بکنیم. بله، اگر بخواهیم بگوییم: **زیدٌ ضَرَبَ** اشکال وارد می شود چون ضَرَب، حدث است و زید، گوشت، پوست، مو، استخوان، روده و امثال ذلک. پس شما نمی توانید یک معنایی که حدث است و در خارج قائم بغیر است را بر یک معنایی که قائم به ذات خودش است حمل بکنید چون حدثی که قائم بغیر است با معنایی که قائم به ذات است دو معنای مقابل همدیگر هستند، پس نمی شود که این بر آن حمل بشود.

بنابراین یا شما باید این ذات را از قائم به ذاتیت بیندازید تا آن قائم حمل بر این بشود و یا باید آن حدث را از معنای قائم بغیر بودن به قائم به ذات بودن بالا ببرید و ارتقاء بدهید. پس برای حمل باید یکی از این دو کار را انجام بدهیم و چون ما نمی توانیم این کار را انجام بدهیم لذا غلط است که بگوییم: **زیدٌ ضَرَبَ**. این افراد می گویند کاری که ما در اینجا می توانیم بکنیم این است که ما در یکی از دو طرف تصرف می کنیم؛ ذات را که نمی توانیم بر سرش بزنیم و آن را تبدیل به غیر قائم بالذات بکنیم پس آن حدث را قائم بالذات می کنیم، یعنی ضَرَب را با یک الف در آوردن و ضارب کردن تبدیل به معنای قائم بالذات می کنیم. پس ما در اینجا اعتباراً دو معنا برای ضَرَب داریم؛ یک ضربی داریم که قائم بغیر است، و یک ضربی داریم که اعتباراً قائم به خودش است. بنابراین آن ضربی که قائم بغیر است را نمی توانیم بر زید حمل بکنیم ولی آن ضربی که قائم به ذاتش است را می توانیم بر زید حمل بکنیم. یعنی آن ضَرَب دیگر خود زید می شود، ما این طور تصوّر می کنیم که خود آن ضَرَب تبدیل به یک هیكل، مجسمه و یک ذاتی می شود که تمام وجود آن ذات، ضَرَب است و قائم به ذات خودش است که با این کیفیت دیگر می توانیم آن را بر زید حملش بکنیم.

تنظیر مسئله حمل حدث بر ذات به باب **زیدٌ عدلٌ**

و نظیر این مسئله که ما آن را در مجاز به کار می بریم این است که شما در باب **زیدٌ عدلٌ** چه می گوید؟ گفتن **زیدٌ عدلٌ** درست است چون در محاوره هست ولی از نظر قاعده اشتباه و غلط است چون عدل یک حدث است، حالا اگر نگوییم که حدث است بالأخره یک ملکه و صفت است و صفت و ملکه، قائم بغیر هستند درحالی که زید، اسم ذات است، پس قائم بغیر را نمی توانید بر قائم به ذات حمل بکنید. ما در اینجا که دیگر نمی توانیم الف در وسط آن بیاوریم و بگوییم: **زیدٌ عادلٌ**، اینکه هنر نیست، هر کجایی که الف نمی توانیم بگذاریم! پس اینکه ما در وسط عدل، الف نیاوریم به خاطر این است که عنایتی داریم و به خاطر آن عنایت ما الف نگذاشتیم و الا هنر الف گذاشتن را داشتیم. پس با این الف نگذاشتن خواسته ایم یک معنای خیلی بالایی

را برسانیم؛ یعنی در اینجا می‌خواهیم بگوییم که این عدل که الف ندارد خیال نکن که معنایش غلط است بلکه این از عادل خیلی بالاتر است، یعنی نه تنها اینکه الف ندارد نقص ندارد بلکه کمال هم دارد؛ چون ما به واسطه نگذاشتن الف و اتّصاف زید به عدل و حملِ عدل به زید گفته‌ایم که زید مجسّمه عدالت است، اصلاً وجود زید عدالت است.

تصرّفی که ما در اینجا کرده‌ایم تصرّف موضوعی است نه تصرّف محمولی؛ یعنی گفته‌ایم عدل سر جای خودش است، عدل را نگفتیم که عادل است بلکه عدل خود عدل و مصدر است، منتها آمدیم ذاتیت زید را از زید گرفته‌ایم و آن را عدالت تنها کرده‌ایم، کأنّه و ادّعاءً گفته‌ایم که زید، ذات نیست بلکه عدالت محض است، ذات زید فقط عدالت است، نه اینکه ذاتی است که گوشت، پوست، استخوان و رگ و پی دارد و عدالت هم دارد، نه اصلاً هیچ چیزی ندارد، یعنی زید نه گوشت دارد، نه پوست، نه گوشت، نه دماغ، نه دهان، نه بدن، هیچ چیز ندارد، بلکه موی زید عدالت است، چشمش عدالت است، دهانش عدالت است، تمام اعضاء بدن این زید عدالت است، اوصاف و ملکات باطنی او هم عدالت است. یعنی اصلاً زید از ذاتیت درآمده است و تبدیل به صفت شده است، این می‌شود مبالغه. پس باید بدانیم که در این **زیدٌ عدلٌ** چه کاری ما داریم انجام می‌دهیم تا اینکه این زید مستحقّ حملِ عدل بر او می‌شود؟ در اینجا اعتباراً زید را از ذاتیت می‌اندازیم و وقتی آن را از ذاتیت انداختیم می‌توان عدل را بر آن حمل کرد.

این افراد هم می‌گویند که قضیه در اینجا همین‌طور است یعنی وقتی که من می‌گویم: **زیدٌ عادلٌ**، این‌طور نیست که ما گفته‌ایم **ذاتٌ ثَبَتَ لَهُ الْعَدْلُ** است بلکه ما در اینجا عادل را اعتباراً صفتی که قائم به ذاتش است فرض کرده‌ایم، پس صفتی که قائم به ذات است می‌شود زید، منتها صفتی است که می‌تواند روی پای خودش بایستد و خودش کار انجام بدهد و خودش راه برود، پس در این صفت دیگر ذات نخواهیده است.

تصرّف در محمول در باب مشتقات و تصرّف در موضوع در باب **زیدٌ عدلٌ**

بنابراین در مشتقات همان معنای حدث بدون هیچ‌گونه تحمیل، تصرّف و خلطی با ذات است، منتها لازمه مشتق این است که با عنایات مختلف، احوال مختلف بر آن حدث بار بشود؛ یک حدث قائم به ذات است وقتی بگوییم: **زیدٌ عدلٌ**، یک حدث خودش روی پای خودش ایستاده است، آنجایی که می‌گوییم: **زیدٌ عادلٌ**، یک حدث خودش روی پای خودش ایستاده است آنجایی که می‌گوییم: **معدلٌ** یعنی آنجایی که محلّ عدل است، خودش روی پای خودش ایستاده است مانند مضروب و مضارب و امثال ذلک.

پس تمام مشتقات، اوصافی هستند که خودشان روی پای خودشان ایستاده‌اند اعتباراً، یعنی عقل، فطرت و ذهن انسان اعتباراً این وصفی که قائم بغیر است را قائم به ذات می‌کند و وقتی آن را قائم به ذات کرد حملش می‌کند بر زید. پس ما در باب مشتقات چه بخواهیم و چه نخواهیم تصرّف در محمول می‌کنیم، و در باب **زیدٌ**

عَدْلٌ به عکس تصرّف در موضوع می‌کنیم. منتها واضح لغت آن تصرّف در موضوع را به اختیار ما گذاشته است ولی تصرّف در محمول را از اول خودش تصرّف کرده است؛ یعنی از اول گفته است که ما ضَرَب داریم، ضارب داریم، مضروب داریم، مَضْرَب داریم، مضراب داریم، و هزارتا چیز دیگر داریم. می‌گوید تمام اینها را من خودم درست می‌کنم و آماده شده در اختیار شما می‌گذارم تا هر کدام را که می‌خواهید انتخاب بکنید. این فرق بین اشتقاق و اوصافی مانند باب **زَيْدٌ عَدْلٌ** است، که البته اصولیون هم در این زمینه خیلی مانور داده‌اند و بحث کرده‌اند و به این وسیله دیگر مشکل حمل موجود بر پروردگار و امثال ذلک حل می‌شود.

پس **اللَّهُ مَوْجُودٌ** به معنای **ذَاتٌ ثَبَّتَ لَهُ الْوُجُودُ** نیست یعنی الله خود نفس وجود است نه **ذَاتٌ ثَبَّتَ لَهُ الْوُجُودُ**، منتها وجودی که با ماهیّت توأم شده است. ما یک وقتی می‌گوییم وجود و منظور ما از این وجود لا بشرط از حملش بر ماهیّت و عدم حمل بر ماهیّت است، یعنی یک وقتی خود وجود را در خارج تصوّر می‌کنیم که حقیقتی در خارج است ولی یک وقتی این طور نیست یعنی آن وجود را در خارج با ماهیّت با هم تصوّر می‌کنیم که می‌شود موجود. پس در این صورت بین وجود و موجود تفاوتی نیست؛ وجود اول لا بشرط بود ولی این موجود می‌شود بشرط شیء، یعنی به شرط خلط و قیام با ماهیّت، موجود می‌شود.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ