

شرح فارسی

الاستغناء

صدرالمتألهین شیرازی



آیه الله حسن زاده آملی



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

شرح فارسی

الاسفار الاربعه

موضوع

فلسفه اسلامی: ۴۸ (فلسفه و عرفان: ۹۲)

گروه مخاطب:

- تخصصی (طلاب، دانشجویان و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشارات: ۹۹۵

مجموع انتشارات: ۴۳۶۵



کتاب‌های آیت‌الله حسن‌زاده آملی / ۳۲

مؤسسه بوستان کتاب

حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷ - شارح

شرح فارسی الاسفار الاربعه صدرالمتألهين شيرازي، حسن حسن‌زاده آملی، - قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تالیفات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷ -

ج. - (مؤسسه بوستان کتاب: ۹۹۵، کتاب‌های آیت‌الله حسن‌زاده آملی: ۳۲) (فلسفه و عرفان: ۹۲، فلسفه اسلامی: ۴۸)

ISBN 978-964-09-0082-6 (دوره) - ISBN 978-964-09-0495-4 (ج. ۲) - ۱۲۰۰۰ تومان: (ج. ۲)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

فهرست‌نویسی بر اساس جلد دوم: ۱۴۳۱ ق. = ۱۳۸۹

ص. ع. به انگلیسی: Ayatollah Hasan Hasanzadeh-Amoli. A Persian Commentary

on al-Asfar al-Arbaah

کتاب‌نامه

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه - نقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی - منون قدیمی نائون ۱۴. ۳. حکمت متعالیه. آلف. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه شرح. ب. دفتر تالیفات اسلامی حوزه علمیه قم، مؤسسه بوستان کتاب. ج. عنوان. د. عنوان: الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه شرح.

۱۸۹/۱

۲ ش ۵ ج / ۱۰۸۳ BBR

ح ۱ / الف ۲۸۲ ص

۱۳۸۹

شرح فارسی

الاسفار الاربعه

صدرالمتألهين شيرازي

جلد دوم

آية الله حسن حسن زاده آملی



بوستان کتب
۱۳۸۹

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

شرح فارسی الاسفار الاربعه صدرالمتألهین شیرازی / جلد دوم

• نویسنده: آیةالله حسن حسن زاده آملی • به کوشش: محمد حسین نایچی
• ناشر: مؤسسه بوستان کتاب

(مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

• لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب
• نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۹ • شمارگان: ۱۰۰۰ • بهای: ۱۲۰۰۰ تومان

تمامی حقوق © محفوظ است

printed in the Islamic Republic of Iran

- دفتر مرکزی: قم، خ شهلا (صفائیه)، ص پ ۹۱۷ / ۳۷۱۸۵، تلفن: ۷۷۲۲۱۵۵-۷، نمایی: ۷۷۲۲۱۵۴، تلفن بخش: ۷۷۲۲۲۲۶
- فروشگاه مرکزی: قم، چهارراه شهلا (عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری ۱۷۰ ناشر)
- فروشگاه شماره ۲: تهران، خ فلسطین جنوبی، دست چپ کوچه دوم (پیشن)، تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۵
- فروشگاه شماره ۳: مشهد، چهارراه خسروی، مجتمع پاس، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی، تلفن: ۲۲۲۳۶۷۲
- فروشگاه شماره ۴: اصفهان، چهار راه کرمانی، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰
- فروشگاه شماره ۵: اصفهان، میدان انقلاب، جنب سینما ساحل، تلفن: ۲۲۲۱۷۱۲
- فروشگاه شماره ۶ (ویژه جوانان): قم، ابتدای خیابان شهلا، تلفن: ۷۷۳۹۲۰۰
- بخش پکتا (بخش کتب اسلامی و انسانی)، تهران، خ حافظ، نرسیده به چهار راه کالج، نیش کوچه پامشاد، تلفن: ۸۸۹۴۰۳۰۲
- نمایندگی های فروش کتاب مؤسسه در داخل و خارج کشور (ضمیمه برگه نظرخواهی آثار انتهایی کتاب)

پست الکترونیک مؤسسه: E-mail: info@bustaneketab.com

جدیدترین آثار مؤسسه و آشنایی بیشتر با آن در وب سایت: <http://www.bustaneketab.com>

با قدرانی از همکاریاتی که در تولید این اثر نقش داشته اند:

• اعضای شورای بررسی آثار • دبیر شورای کتاب: جواد آهنگر • سرویوراستار: ابوالفضل طریقه دار • ویراستار: بوذر دیلمی معزی • چکیده عربی: سهیله خانی
• چکیده انگلیسی: مریم خانی • فیبا: مصطفی محموشی • مسئول واحد حروفنگاری و اصلاحات حروفنگاری: احمد مؤتمنی • حروفنگاری: منا جمیل پور، الهام
فرهگوزلو، مریم ونکی و محمدتقی بابائی • صفحه آرا: حسین محمدی • کارشناس و کنترل نمونه خوانی: محمدجواد مصطفوی • نمونه خوانی: سیدکاظم رضوی،
سیدرضا هدایتی، محمد ایتاری، شکرالله آقازاد، ابوالفضل سلیمانی، ابوالحسن مسیب نژاد و سیدحسین میرقنجی زاده • نظارت و کنترل آماده سازی و بازخوانی نهایی
مقن: بیژن سهیلی • کنترل فنی صفحه آرای: حسین عبدیان • کارشناس طراحی و گرافیک: مسعود نجابتی • طراح جلد: امیرعباس رحیمی • مدیر تولید: عبدالهادی
اشرفی • اداره آماده سازی: حمید رضا تیموری • کارشناس بازبینی و ارتقاء با چاپخانه ها: امیرحسین مقدم منش • اداره چاپخانه: مجید مهدوی و سایر همکاران
لیتوگرافی، چاپ و صحافی.

فهرست

- ۱۱..... عدم علاقة لزومی بین دو واجب
- ۱۳..... وجوب بالقیاس در جایی است که تلازم بین دو چیز موجود باشد
- ۱۴..... امکان بالقیاس بین دو واجب مفروض می آید
- ۱۵..... عدم وجود هر دو قسم علاقة لزومی بین دو واجب
- ۱۶..... طریق آخر: راه دیگر در عدم امکان وجوب بالقیاس بین دو واجب
- ۱۹..... وجوب بالقیاس در دو واجب همانند تضایف، باعث نیاز به علت تضایف است
- ۲۳..... فصل سوم: فی آن واجب الوجود اینیته ماهیته
- ۲۴..... زوجیت ممکنات و فردانیت واجب
- ۲۶..... تفاوت تجرد واجب با تجرد مجردات
- ۳۰..... تحقق امام به همه اسمای الهی، شرط استخلاف است
- ۳۳..... خلط بین تجرد از ماهیت و تجرد از ماده
- ۳۶..... قبول به معنایی برتر، یعنی مطلق اتصاف
- ۳۹..... دلیل دوم در عدم زیادت وجود و وجوب بر ذات وی
- ۴۰..... تفاوت فاعلیت در باب ماهیت با وجود
- ۴۳..... عدم منافات امکان ذاتی با وجود غیری
- ۵۳..... تمایز وجود غیرمتناهی از ممکنات
- ۵۵..... کلامی در لوازم
- ۶۳..... تفاوت لزوم وجود برای ماهیت با لوازم دیگر

- ۶۵..... اشکال بر شیخ
- ۶۷..... نقد و اشاره
- ۷۱..... دفع دخل مقدر
- ۸۴..... وهم و ایضاح
- ۸۷..... آیا وجود در موجودیت به وجود نیازمند است؟
- ۸۹..... وجود و موجود همانند زمان و زمانی اند
- ۹۱..... دلیل شیخ اشراق در عدم امکان ماهیت برای واجب
- ۹۳..... ایراد اول بر شیخ اشراق
- ۹۴..... تفاوت شیخ اشراق و اقوال مشاء چیست؟
- ۹۶..... جواب ایراد اول
- ۹۹..... بیانی دیگر از برهان شیخ اشراق
- ۱۰۱..... ایراد دوم بر شیخ اشراق
- ۱۰۴..... پاسخ آن
- ۱۰۴..... بیان دوباره ایراد دوم
- ۱۰۹..... قیاس انحصار نوع ماهیت مفارقات در فرد با واجب
- ۱۱۰..... مع الفارق بودن قیاس مفارقات با واجب
- ۱۱۹..... شکوک و إزاحات
- ۱۲۵..... شبهه دیگر مبدأ بودن وجود یا دیگر صفات باید در همه وجودات سریان داشته باشد
- ۱۲۸..... جواب: تفاوت احکام مطلق با شئون
- ۱۳۰..... اختلاف در وجوب و امکان دلیل بر اختلاف حقیقت ممکن و واجب است
- ۱۳۱..... اشکال درست پیاده نشده است
- ۱۳۴..... پاسخ: احکام صریح وجود با وجود محدود تفاوت دارد
- ۱۳۶..... مبنای مشاء در وجود
- ۱۴۸..... پاسخ: الفاظ مرکب در واجب موهم ترکیب است
- ۱۵۸..... حقیقت واجب به نزد حکما وجود خاص است
- ۱۶۰..... شبهه: وجود معلوم غیر از حق غیر معلوم است

- ۱۶۸..... علم حصولی به واجب غیر ممکن و علم شهودی برای همه حاصل است
- ۱۷۲..... هر کس به اندازه سعه وجودی از وی می‌گیرد
- ۱۷۹..... حجاب خلقی چیست؟
- ۱۸۲..... مرحوم میرزا حسینقلی مظهر استقامت و مربی انسانیت
- ۱۸۷..... سریان علم و حیات در همه موجودات
- ۱۹۵..... مدرک بالذات و بالعرض
- ۱۹۵..... انواع ادراکات نحو وجود آن شیء هستند
- ۱۹۹..... وجود همه عین ربط به حق است
- ۲۰۶..... دفع دخل مقدر
- ۲۰۶..... تفاضل مردم در علم به علم است
- ۲۰۸..... مدرکات همه حواس مظاهر حق سبحانند
- ۲۱۱..... وهم وازاحة
- ۲۱۲..... شبهه فخر رازی در اینکه وجود طبیعت نوعیه است
- ۲۱۶..... جواب مشهور به فخر رازی
- ۲۱۹..... بحث و تحصیل در عدم تمامیت جواب مشهور
- ۲۲۲..... تفاوت مراتب وجود به خود ذات آنهاست
- ۲۲۶..... تفاوت نگذاشتن خطیب رازی بین مفهوم وجود و حقیقت آن
- ۲۲۹..... شبهه در حقیقت واحد بودن وجود
- ۲۳۳..... فصل چهارم: فی أن الواجب لذاته واجب من جمیع جهاته
- ۲۳۳..... در وجوب صفات کمالیه واجب
- ۲۳۵..... هر چه به امکان عام برای واجب ممکن است برای وی واجب می‌باشد
- ۲۳۶..... امکان استعدادی حافظ وحدت صنع
- عنوان ما بهتر از عنوان مشهور در عدم حالت منتظره و امکان استعدادی برای واجب
 ۲۴۱..... است
- ۲۴۴..... صفات کمالی ناشی از غیر، باعث احتیاج و خرق وجوب می‌شود
- ۲۴۸..... جدایی ذات و صفات در عدم نیاز به علت صحیح نیست
- ۲۴۹..... بحث و تحصیل

- اشکال: تفاوت ملاحظه عدم غیر و عدم ملاحظه غیر در باب صفات ۲۴۹
- تحصیل یا تقریری دوباره تا اشکال وارد نشود ۲۵۴
- صفات و کمالات حق و جوب دارند ۲۵۶
- تفاوت تقریر آخوند و قوم ۲۵۸
- آیا نظیر عدم لحاظ در ماهیات نمی تواند در صفات واجب آید؟ ۲۶۰
- قیاس واجب با ماهیات صحیح نیست ۲۶۳
- اقسام صفات ۲۶۷
- التزام شیخ به نقض ۲۶۹
- حکیم متاله کلام شیخ را نمی پذیرد ۲۷۰
- کوشش حاجی در توجیه کلام شیخ ۲۷۷
- کاشفة عن حیثیة الوجوب جاء ۲۷۸
- جمع بین ثابت و سیال ۲۸۰
- عالم برای حق سبحان همانند منشآت نفس برای وی است ۲۸۱
- تغیر و تجدد به قیاس مادیات ۲۸۴
- فصل پنجم: فی أن واجب الوجود واحد** ۲۸۸
- در نفی شریک از حق سبحانه ۲۹۰
- تفسیر «مَنْ ثَنَا» ۲۹۲
- رد اشتراک دو واجب در وجوب ۲۹۴
- فاضل میبیدی همانند معتزله در باب صفات می اندیشد ۲۹۶
- پاسخ فاضل میبیدی ۲۹۸
- اطلاق وجوب همانند اطلاقات متصل بر صورت اتصالی است ۲۹۹
- هماندی کلام فاضل میبیدی در صفات با کلام معتزله ۳۰۱
- رجم شیطان ۳۰۴
- ابن کمونه کیست؟ ۳۰۵
- ادامه شبهه ابن کمونه ۳۰۸
- وجه اول در پاسخ شبهه ابن کمونه ۳۱۱
- راه دوم در پاسخ از شبهه ابن کمونه ۳۱۷

۳۲۲	برهان عرشی
۳۲۶	فصل ششم: فی استیفاف القول فی الجهات
۳۲۹	پاسخ فخر رازی در معنای وجوب وجود
۳۳۱	اشکال دوم فخر رازی
۳۳۱	اشکال دیگر
۳۳۴	شک دیگر فخر رازی
۳۳۵	جواب از ملا جلال دوانی و فخر رازی
۳۴۱	تصالح اتفاقی یا جمع بین آراء
۳۴۵	دو دلیل متکلمان در ثبوتی بودن امکان
۳۴۷	پاسخ متکلمان از راه وجود رابط و رابطی
۳۵۰	تفصیل تعریف عدم به وجود یا نقض دلیل دوم متکلمان
۳۵۵	اشکال دیگر فخر رازی
۳۵۹	پاسخ: تسلسل مزبور لا یقنی است
۳۵۹	فرق قضیه طبیعی و محصوره
۳۶۱	نگاه آلی و نگاه استقلالی
۳۶۵	محال نبودن انقلاب معنای حرفی به اسمی
۳۶۸	محال نبودن انقلاب تکاملی
۳۷۲	معنای تباین و اختلاف اسمی و حرفی
۳۷۵	قاعده
۳۷۶	اشکال: تسلسل لزومها لازم می آید
۳۷۹	پاسخ: لزوم مرآتیی غیر از لزوم استقلالی است
۳۸۱	جواب ملا جلال دوانی از تسلسل لزومات
۳۸۷	عدم کفایت پاسخ ملا جلال
۳۹۸	اشکال دوم بر دوانی
۴۰۱	اشکال سوم بر دوانی
۴۰۳	اشکال چهارم
۴۰۵	شرح حدیث فرجه

- فصل هفتم: في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإمكان..... ۴۰۷
- ريشة امکان در جهل ماست..... ۴۰۸
- امکان استعدادی..... ۴۱۶
- امکان استقبالی..... ۴۲۱
- امکان استعدادی..... ۴۲۹
- فصل هشتم: فيه إرجاع الكلام إلى أحكام هذه المفهومات العقلية التي هي مواد العقود على أسلوب آخر..... ۴۳۷
- تنبيه..... ۴۷۵
- امتناع بالغير..... ۴۸۰
- فصل نهم: في أن الإمكان يستحيل أن يكون بالغير..... ۴۸۵
- إفصاح و تنبيه..... ۵۰۸
- سخن حق در علیت اعدام..... ۵۱۲
- دفاع شک در ذاتی نبودن امکان..... ۵۲۳
- معنای تقدیم سلب بر حیثیت..... ۵۲۵
- سخن میرداماد در جواب شبهه..... ۵۳۹
- وهم و تنبيه..... ۵۴۳
- وهم و تنبيه..... ۵۴۵
- احصاء و تنبيه..... ۵۵۲
- احصاء و تنبيه..... ۵۵۳
- قاعده اشراقیه..... ۵۵۸
- اشکالات و تفصیلات..... ۶۰۲
- فصل دهم: يذكر فيه خواص الممكن بالذات..... ۶۴۳
- فردیت و تریب حق سبحان..... ۶۵۵
- فصل یازدهم: في أن الممكن على أي وجه يكون مستلزماً للممتنع بالذات..... ۶۷۴
- وهم و إزاحة..... ۷۴۰

عدم علاقة لزومی بین دو واجب*

ومن هاهنا تبين أنه لا يصح أن يكون لواجب الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود آخر. فصل در دو مسأله بود: اول اینکه، نمی شود واجب الوجود هم بالذات باشد، و هم بالغیر. مسأله دوم اینکه، بین دو واجب بالذات علاقة لزومی نیست.

بحث را کشانده و آورده است به اثنای مسأله دوم، که بین دو واجب بالذات علاقة لزومی ممکن نیست موجود باشد. متفرع بر این حرف «من هاهنا تبين» و باز متفرعاً بر این حرف «طریق آخر لو كان» و از «من هاهنا» و از «طریق آخر» یعنی از هر دو نتیجه می گیرد. خلاصه حرف، عبارت «فالذات الواجبه» تفریع است و به صورت نتیجه برای هر دو حرف است. اینجا باید مباحث امکان و امتناع و وجوب و اینکه هر کدام بالذات و بالغیر و بالقیاس در نظر گرفته می شوند؛ یعنی مطالب حکمت منظومه را استحضار داشته باشید که از بحث در رویم، اینجا هم آن مباحث خواهد آمد. هر کدام از این سه ماده به بالذات و بالغیر و بالقیاس در بادی نظر تقسیم می شود. از صفحه ۱۵۵ کتاب شما (مراد چاپ اسلامیة است)،^۱ که از آنجا شروع به

* درس شصت و ششم: تاریخ ۶۷/۱۱/۱۵

۱. الأسفار الأربعة، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، منهج ثانی، ص ۱۳۳. از اینجا بحث از اصول کیفیات و مواد

ثلاث شروع می شود.

تقسیم مواد ثلاث می شود، هر یک از این امور به سه قسم فوق تقسیم می شوند: بالذات و بالغیر و بالقیاس؛ منتها وقتی که به حساب رسیدیم می بینیم که در بعضی از اینها همه اقسام نمی آید. پس سه قسم در سه قسم ضرب شود به نه قسم می رسد. در بعضی اقسام امکان بالغیر راه ندارد؛ برای اینکه اگر امکان بالغیر داشته باشد شیء خودش یا واجب بالذات است یا ممتنع. اگر خودش واجب بوده باشد در این صورت امکان بالغیر معنا ندارد و انقلاب لازم می آید، باید از وجوب دست بردارد، و اگر امتناع است باز امکان بالغیر معنا ندارد، و اگر خودش ممکن است که دیگر ممکن بالغیر چه معنا دارد؟ پس این قسم معنا ندارد و هشت قسم باقی ماند. اینها را در منظومه^۱ خواندیم و در این فصل بیان شد که واجب بالذات نمی تواند واجب بالغیر هم باشد. پس اگر بین دو واجب «لو فرضنا علاقة لزومیه» هست علاقة لزومی نمی تواند باشد و واجب بالذات و بالغیر با هم جمع نمی شوند. مقداری از جنبه صناعت بحث و بیان اصطلاحات مطالب فرمایش هایی آورده، اما با قطع نظر از کتاب مقداری سر به سر ذهنمان بگذاریم می بینیم خیلی تکلف و تجشّم ندارد. این اگر واجب بالذات است، واجب بالغیر یعنی چه؟ یعنی یک شیء دو وجود پیدا کند و دو هویت شود. اگر به فرض محال بین دو واجب، وجوب بالقیاس باشد چگونه است؟ بین دو شیء وجوب بالقیاس است که متکافی و متضایف باشند. و چون اضافه عرض است، عرض کسی را لازم دارد که باعث اضافه شود؛ یعنی موقع اضافه و مضیف لازم است تا بین دو چیز وجوب بالقیاس آید.

پس چون چنین تلازمی نیاز به غیر دارد، پس این دو واجب نیاز به غیر دارند لذا: «ما فرضته واجبین لیساً بواجبین».

وجوب بالقیاس در جایی است که تلازم بین دو چیز موجود باشد

آیا نمی‌توان گفت بین دو واجب مفروض امکان بالقیاس باشد؟ آنچه در منظومه^۱ آورده شد از این فصل می‌باشد، و در صفحه ۵۵ مورد بحث واقع شد و گفته شد که امکان بالقیاس عرصه‌ای وسیع دارد و در آنجایی جاری است که بین دو شیء علاقه طبیعی نباشد، حالا که علاقه طبیعی بین این دو واجب نیست و با همدیگر ربطی ندارند، پس دو واجب مفروض به فرض محال با همدیگر ربطی ندارند، پس این واجب می‌تواند به نسبت به آن دیگری امکان بالقیاس داشته باشد؛ ولی واجب بالغیر و واجب بالقیاس هیچ کدام وفق نمی‌دهد؛ برای اینکه واجب بالغیر آنجایی است که در طول هم باشند؛ یعنی بینشان علیت و معلولیت باشد و به تعبیر کتاب باید بینشان لزوم و ارتباط ایجابی و وجوبی باشد و در ارتباط ایجابی باید گفت ایجاب از ناحیه کیست؟ ایجاب از ناحیه علت و وجوب یافتن از ناحیه معلول است. پس ارتباط ایجابی و وجوبی، یعنی ارتباط علی و معلولی بین آنها برقرار است، و این شئت قلت: ارتباط ایجابی و وجوبی در طول همند، ولیکن آنجا که امکان بالقیاس هست، تلازم هست؛ اما لازمه هر تلازمی در طول هم بودن نیست، ممکن است دو معلول، معلول علت سومی باشند و همین اندازه تلازم معی با هم دارند و بین ایشان ترتب طولی و ارتباط ایجابی و وجوبی نیست و هر دو تلازم دارند از آن جهت که هر دو معلول علت آخر هستند به طور اعم از علیت و معلولیت تلازم دارند؛ یعنی این دو به یک غیر وابسته می‌باشند. پس در واجب بالغیر، ارتباط شدید و طولی علیت و معلولیت و ایجابی و وجوبی حاکم بود، و آنجا که متلازمین، و واجب بالقیاس هستند پس واجب بالقیاس هم در متلازمین پیش می‌آید، ولو اینکه آن طور تلازم در متلازمین نیز پیش

۱. ص ۶۰. شرح منظومه چاپ سنگی نسخه استاد، مراد است، اما در منظومه، چاپ ناصری به افست مصطفوی، فریده ثانیه در وجوب و امکان از صفحه ۶۱ شروع می‌شود و ص ۶۵ و ۶۶ آن مربوط به امکان بالقیاس است.

می آید به طوری که احدهما از این دو متلازمین و متضایفین و در عبارت به تعبیر تلازم محکم بدون انفکاک داشته باشند.

درباره متکافئین عبارتی از حاشیهٔ آخوند بر شفا^۱، در همین فصل پنجم مقالهٔ اولی، که این فصل اسفار از آن است، وجود دارد که آن را می خوانیم. پس آنجا که بین دو چیز واجب بالقیاس پیش می آید می تواند بین آن دو شیء تلازم به طوری باشد که احدهما يستدعي الآخر و بدون او دیگری موجود نشود و انفکاک بین آنها معنا ندارد، ولو ارتباط ایجابی و وجوبی نیست. به هر حال یک نحو تلازم و معیت بینشان هست و این واجب الوجود بالذات با وجوب بالقیاس نمی سازد، زیرا وجوب بالقیاس مستلزم تکافؤ طرفین است. پس به دلیل عدم لزوم بین آنها وجوب بالقیاس در دو واجب نمی آید.

امکان بالقیاس بین دو واجب مفروض می آید

اما دربارهٔ دو واجب مفروض امکان بالقیاس بین آنها جاری است، زیرا امکان بالقیاس در جایی است که بین آنها علاقهٔ لزومی نباشد و چنین نیست که بین دو واجب تلازمی باشد که بین «معلولی علة واحده» هست. البته چنانکه در اشارات گذشت به صرف اینکه دو چیز معلول علت ثالثی هستند، تلازم مزبور بین آنها نمی آید؛ مثل زید و اصله‌ای درخت در جنگل آفریقا معلول علت واحده هستند. پس نمی توان گفت بین آنها تلازم وجود دارد، زیرا خواه فرمود علاوه بر آن باید در تصور احدهما دیگری نیز تصور شود و آنکه موقع و علت قریب آنهاست به نحوی باشد، که بین دو معلول ارتباط متعارف ایجاد کرده باشد، و الا دو چیز که هیچ ارتباطی نداشته و در طول هم نیستند؛ به عبارت دیگر علاقهٔ طبیعی بین آنها نیست، تنها امکان

۱. ج ۲، ص ۲۹۹، (ط ۱، رحلی) و مرحوم آخوند در صفحه ۳۰ تعلیقات خود بر شفا بر این موضوع حاشیه زده است.

بالتیاس بین آنها جاری است. پس بین دو واجب بالذات مفروض امکان بالتیاس معنا دارد، گرچه وجوب بالتیاس راه ندارد.

عدم وجود هر دو قسم علاقة لزومی بین دو واجب

بین دو واجب وجوب بالتیاس راه ندارد؛ چنانکه وجوب بالغیر نیز راه ندارد و من هاهنا تبین آنه لا یصح أن یکون لواجب الوجود علاقة لزومیة مع واجب وجود آخر لو فرضاً. علاقة لزومی بین آنها به یکی از دو جهت است: یا بین آنها علیت و معلولیت که لزوم شدید را می‌رساند موجود است، و یا آن دو، معلول علت ثالثی هستند. هر کدام را اختیار کنید با وجوب بالذات بودن آنها منافی است. لو فرضاً، إذ العلاقة العقلية إنما تتحقق بین أمور یکون بعضها علة موجبة لبعض آخر پس علاقة بین آنها علیت و معلولیت است او بین أمور تكون معلولة لعلة واحدة علت و محبة هر دو را ایجاد کرده است، پس این دو، تحت ایقاع و ایجاب علت ثالث هستند، خواه بلا وسط به آن علت مستند باشند؛ یعنی معلولی باشند که بدون واسطه به این علت منتهی می‌شوند، و خواه به واسطه‌ای به آن علت و ثالث منتهی شوند که این واسطه، تعلق ایجابی و علی بین آنها و آن علت ایجاد کند لعلة واحدة... بلا وسط او وسط وقتی بینشان هیچ علاقة نباشد يجوز عند العقل وجود بعضها منفکا عن الآخر، ولی در علیت و معلولیت نمی‌توان علت را از معلول، و معلول را از علت تامه جدا نمود، زیرا اگر علت تامه باشد، تحقق معلول حتمی و ضروری است و حالت منتظره و شرط و معد ندارد، گرچه در علل ناقصه نیاز به معد و تروی و شرط موجود است، و اصطلاحاً به چنین فواعلی، فاعل بالقصد می‌گوییم؛ یعنی در فعل خود مستکمل است؛ ولی حق سبحانه فاعل بالقصد نیست.

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل از این جانب بود هر لحظه تبدیل دو چیزی که بینشان ارتباط علیت و معلولیت نباشد، می‌توانند از یکدیگر منفک و

جدا تعقل شوند، اما معلول را نمی توان از علت تامه و نیز علت تامه را از معلول جدا کرد؛ چنانکه از زبان اهل عصمت می خوانید: «یا ذائم الفضل علی البریة»^۱ «بجوز عند العقل وجود بعضها منفكاً عن الآخر» «علاقة علیت و معلولیت بین آنها نیست فإذن لو فرضنا بین الواجبین مفروضین تلازماً ذاتياً، مثل تلازم علت و معلول و تكافؤاً عقلياً در آنجایی که تلازم هست، ولی لازم نیست که علت و معلول باشند گرچه با هم متلازمند و انفكاك احدهما از دیگر ممکن نیست و هر کدام دیگری را طالب است، ولی تلازم بین آنها ذاتی نیز نیست. پس تلازم ذاتی در علت و معلول است و تكافؤ عقلي در تلازم عقلی، ولی با همدیگر تفاوت دارند. در حاشیه بر شفاء مرحوم آخوند چنین فرمود:

المراد بالتكافؤ بین الشیئین فی الوجود هو التلازم العقلي بینهما بأن یكون كل منهما یستدعي بحسب الذات وجود الآخر ویأبی الانفكاك عنه، وهذا بعینه معنی الوجوب بالقیاس إلى الغیر.»

پس وجوب بالقیاس إلى الغیر در دو واجب مفروض راه ندارد، زیرا این وجوب در آنجایی می آید که دو چیز تلازم ذاتی داشته باشد؛ مثل علت و معلول، و یا تكافؤ و تلازم عقلی داشته باشند، گرچه علت و معلول نیستند، و چون در دو واجب این گونه متلازم راه ندارد پس وجوب بالقیاس بین آنها بی معناست یلزم معلولیه احدهما بنابر تلازم ذاتی او کلیهما بنابر تكافؤ عقلی که هر دو متلازم و معلول علت ثالث هستند. در تلازم ذاتی بین علت و معلول خیلی روشن و در تلازم و تكافؤ عقلی نیز روشن است که فیلزم إمكان شیء من الواجب وهو ینافی الوجوب الذاتی هذا خلف.

طریق آخر: راه دیگر در عدم امکان وجوب بالقیاس بین دو واجب

این راه نیز در این است که بین دو واجب مفروض وجوب بالقیاس معقول نیست.

تا کنون در بالا فرمود: «من هنا تبین»، و بعد «طریق آخر» را مطرح فرمود، بعد از یک سطر از هر دو نتیجه می‌گیرد و می‌فرماید: «فالذات الواجبة بما هي ذات» که متفرع بر هر دو راه است، و اگر هم کلمه «طریق» نباشد؛ چنان که در بعضی از نسخ اسفار «فصل» دارد باز «فالذات الواجبة» متفرع بر هر دو سخن هست، ولی بنابر «طریق آخر» فای «فالذات الواجبه» بهتر به دل می‌نشیند؛ زیرا جدایی فصل پیش از طریق آخر است.

در «طریق آخر» می‌فرماید: نمی‌تواند بین دو واجب و جوب بالقیاس موجود باشد. «لو كان» لو برای بیان امتناع فرض است لو كان بین... کذا بطلان اللازم اگر این تالی نبود ما می‌گفتیم: تلازم دو نوع است: تلازم علی و معلولی، و تکافؤ عقلی، اما تالی طوری است که باید تلازم را حتماً تلازم ذاتی بگیریم، چون دو وجود باید جمع شود. «لو كان...» اگر تلازم علی و معلولی بین دو واجب موجود باشد دو وجود در یک ذات جمع می‌شوند: یکی واجب الوجود بالذات، که دارای وجود است، و دیگر واجب بالغیر؛ یعنی وجود را از دیگری کسب کرده است؛ مثل اینکه ممکن خودش وجود ندارد و از دیگری کسب وجود می‌کند. در ممکن مشکلی نیست، ولی اینکه چیزی که خود وجود دارد، باز وجودی را از دیگری بگیرد لازم می‌آید که تشبیه واحد شود؛ یعنی یک هویت دو چیز گردد؛ چنان که قبلاً درباره جسمانية الحدوث بودن نفس گفتیم که نمی‌توان گفت: نفس و بدن دو چیز جدا از همدیگر بوده و به هم ضمیمه، و یک چیز شدند، بلکه هویت واحده، ترکیب اتحادی می‌خواهد، زیرا ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾^۱ یک انسان دو شخصیت ندارد، بلکه یک هویت و یک تشخص و یک واقعیت دارد و این یک شخص است نمی‌تواند یکی مجرد و دیگری مادی باشد، و با تلفیق آن دو، یک هویت شوند. پس دو چیز راه ندارد.

طریق آخر: لو كان بین الواجبين تلازم لزوم اجتماع وجودین معا یکی از آن دو ذاتی و دیگری کسبی باشد، و اگر تلازم را از ذاتی، که ما گفتیم، توسعه دهد تا شامل تکافؤ

عقلی شود، اشکالی ندارد، در این صورت اجتماع وجودین هم توسعه پیدا می‌کند و معیت می‌شود؛ یعنی خواه یک وجود از ناحیه علت و وجودی از ناحیه خودش، که معلول است، و خواه هر دو معلول علت ثالث باشند. پس در این صورت نیز دو واجب هر کدام دارای دو وجود خواهند شد، و وجود از ناحیه ذات و وجود از ناحیه غیر و نیز در صورت تکافؤ، اجتماع وجودین معاً می‌شود، اعم از اینکه علت و معلول باشند و یا هر دو معلول علت ثالث باشند. به هر حال، یک شیء دو وجود خواهد داشت و الملازمة تظاهر بأدنی تأمل پس اگر بین دو واجب تلازم باشد، اجتماع دو وجود لازم می‌آید و این لازم، که اجتماع دو وجود در یک شخص بدیهی البطلان خواهد شد. لذا فرمود: وكذا بطلان اللازم، زیرا وحدت اثنین، و یا تثنیه واحد لازم می‌آید. اکنون مطلب هاهنا و طریق تمام شد. فالذات الواجبة در این نتیجه گفته می‌شود، همان طور که امکان بالغير در واجب بالذات غلط است، و جوب بالقیاس هم غلط است، زیرا وجوب بالقیاس در جایی است که تلازم بین دو چیز موجود باشد، و در وجوب بالغير، تلازمی شدید همانند تلازم علت و معلول حکمفرماست. پس خواه هر دو معلول علت ثالث باشند و خواه در طول هم، یعنی یکی علت و دیگری معلول، چنین تلازمی بین دو واجب راه ندارد، ولی امکان بالقیاس میدانی وسیع دارد، و بین آن دو واجب مفروض می‌توان جاری باشد؛ زیرا در بین دو شیء علاقه لزومی نیست تا بین آنها امکان بالقیاس باشد فالذات الواجبة... واجباً أو ممكناً، چون در وجوب بالقیاس تلازم راه ندارد کما لا يعرض لها الوجوب بالغير اکنون در اینکه چگونه بین دو واجب مفروض امکان بالقیاس راه دارد سخن می‌گوییم: ولا یأبی طباع مفهوم الواجبة طبیعت مفهوم واجبی ابایی ندارد که امکان بالقیاس در وی بیاید عن أن یکون للواجب إمكان بالقیاس إلى الغير وللغير إمكان بالقیاس إليه. امکان بالقیاس بین دو چیزی جاری است که آنجا علاقه طبیعی نباشد و هر دو معلول علت ثالث نباشند و تلازمی بین آنها نباشد. پس بین دو مفهوم واجبی می‌تواند امکان بالقیاس باشد، ولی امکان

بالغیر محال است. بنابراین امکان بالقیاس در جایی جاری است که این یکی نسبت به آن و آن دیگری نسبت به این، امکان بالقیاس داشته باشند، نه امکان بالغیر و نه وجوب بالغیر، و نه وجوب بالقیاس الی الغیر. للغیر امکان بالقیاس إلیه إلا علت آوردن استثنا، یعنی «إلا» چیست؟ این فصل تحریری دیگری خواهد، زیرا کمی اندماج دارد. اکنون گفته شد که اگر بین دو چیز علاقه و تلازم علی و معلولی نباشد و یا هر دو معلول علت واحد نباشند، ممکن نیست که بین آن دو علاقه لزومی باشد إلا إذا لوحظت بینهما علاقة العلیة والمعلولیة وارتباط الإيجابي والوجوبی مراد از علاقه ایجابی، یعنی علاقة علی و وجوبی، یعنی معلولی، و هیچ کدام از آن دو راه ندارد و شيء من ذلك لا يتحقق بین الواجبین كما علمت. در «کما علمت» عذرخواهی از این «إلا» هست که خیلی ما را مأخوذ به عبارت نکنید، به اینکه بگویید: اکنون که معنای وجوب بالقیاس و بالغیر را در دو واجب پیاده کردیم و بحث تنها به امکان بالقیاس منحصر شد، باز چرا به آنجا رفتید؟ فلو فرض وجود واجبین لا یكون بینهما معیة ذاتیة. معیت ذاتیه، یعنی بین آنها علیت و معلولیت نباشد ولا علاقة لزومیة علاقه لزومی بین آن دو نیست، پس امکان بالقیاس اشکالی ندارد، بل مجرد صحابة اتفاقیه. اکنون جواب «فلو فرض» را بیان می‌کند: یثبت لكل منهما امکان بالقیاس إلی الآخر. البته این مطلب معلوم است که اکنون دو واجب مفروض مورد بحث و سخن است، اما مثال برای مفهوم امکان بالقیاس است.

وجوب بالقیاس در دو واجب همانند تضایف، باعث نیاز به علت تضایف است
 والمضافان اللذان این جواب سؤال مقدر است و آن اینکه، اگر دو چیز تلازم دارند؛ چرا وجوب بالقیاس بین آنها نباشد؟ در حالی که شما فرمودید: بین دو وجوب تلازم نیست، و تنها امکان بالقیاس در آنجا می‌آید؟
 در پاسخ می‌فرماید: اگر بین آنها تلازم باشد باید متضایفین بوده باشند، و تلازم آن

دو و اضافه بین آنها را باید ثالثی ایقاع کند والمضافان... تحقیقها موضوعاها صرف موضوع برای آن دو کافی نیست، گرچه در امکان بالقیاس کافی است. پس صرف تصور موضوع در امکان کافی است، ولی در متلازمین صرف تصور موضوع آنها کافی نیست، بلکه باید بین آنها تضایف و تکافؤ باشد، و تضایف موقع می‌خواهد تا آنها را تحقق دهد بل یفتقران، یعنی آن دو موضوع نیاز دارند الی ثالث در این صورت واجب ممکن می‌شود جامع بینهما و این ثالث مَوْقع الإضافة است. «موقع» را به اسم فاعلی بخوانیم؛ یعنی ایقاع کننده اضافه بین آن دو کما فصل فی کتاب البرهان، حیث تبین فیه کیفیتة تحدید کل منهما وأنه «أنه» عطف بر «تحدید» است؛ یعنی «وکیفیه أنه» و بر سر آنها «تبیین» می‌آید؛ یعنی «وتبیین فیه کیفیتة تحدید و تبیین فیه أنه یجب» ضمیر «فیه» در «أن لا یؤخذ فیه» به «تحدید» بر می‌گردد. المضاف الآخر، بل إنما یؤخذ فی التحدید السبب الموقع للإضافة بینهما. حالا درباره دو چیزی که متضایفند در مقام تحدید آنها در فن برهان گفتیم باید آنها را چنین تعریف کرد: «تحدید کل ... للإضافة بینهما»؛ یعنی در تعریف باید سبب موقع للإضافة اخذ شود؛ مثلاً اگر بخوایم متضایفین را، همان گونه که در کتاب برهان تفصیل دادیم، تعریف نماییم؛ مثلاً اب و ابن را تعریف کنیم، می‌گوییم: «الأب حیوان یتولد منه نوع آخر». پس از اب، ابن متولد می‌شود. بنابراین، ابن در تعریف اب آمده است، ولی باید امر ثالثی که موقع اضافه است نیز، بین اب و ابن باشد و در تعریف، آن دو را به هم ربط دهد. پس چنین می‌گوییم: «یتکون من نطفته». پس بین دو چیزی که متضایفند و در یک معنایی لزوم دارند باید موقع ثالثی در بین باشد که این معنای اضافه را ایجاب و ایقاع کند، ولی در اینجا اگر دو واجب باید تلازم داشته باشند، این تلازم اضافی و نسبی، علتی موقع می‌خواهد، و در این صورت آن دو واجب از وجوب به در آمدند. پس در متضایفین صرف دو موضوع کافی نیست، بلکه علاوه بر آن دو، موقع اضافه نیز می‌خواهیم. لذا وجوب بالقیاس در آنها نمی‌آید گرچه امکان بالقیاس راه دارد.

والمضافان اللذان وجوب كل منهما مع الآخر.* سخن به اینجا رسیده بود که چگونه بین دو واجب مفروض امکان بالقیاس متصور است، ولی وجوب بالقیاس، راه ندارد؟ و گفته شد که وجوب بالغير بین دو واجب نمی آید، و بطلان آن روشن است، اما وجوب بالقیاس در مثل دو متضایف راه دارد و در بین دو واجب راه ندارد؛ زیرا در بین دو واجب، ارتباط لزومی و طبعی نیست، ولی در امکان بالقیاس چنین علاقه‌ای ضرورت ندارد. در هر صورت در تضایف علاوه بر علاقه تکافؤی لزومی، ثالثی می خواهیم که موقع اضافه و مضیف باشد، تا تضایف بین دو چیز برقرار شود و چون به ثالث نیازمندیم، افتقار طرفین اضافه به ثالث، باعث امکان آنها می شود. پس دو واجب مفروض نمی توانند علاقه لزومی تکافؤی و وجوب بالقیاس داشته باشند.

«المضافان اللذان وجوب كل منهما مع الآخر»، یعنی وجوب بالقیاس بین دو مضاف برقرار است. لا یكفي في تحققهما موضوعاهما، مثل امکان بالقیاس نیست. در آن همین قدر تحقق دو موضوع کافی بود؛ چون علاقه لزومی شرط نبود؛ اما اینجا مثل امکان بالقیاس نیست که صرف تحقق موضوعشان کافی باشد «لا یكفي في تحققهما»؛ یعنی در تحقق آن دو مضاف «موضوعاهما» صرف تحقق موضوع کافی نیست، بلکه باید امر ثالثی باشد که تضایف و تلازم بین این دو را ایجاد کند بل یفتقران، یعنی دو مضاف نیازمند به ثالث موقع اضافه هستند إلى ثالث جامع بینهما پس اضافه که عرض است باید از ناحیه محل و یا ثالث ایجاد شود موقع الإضافة که ثالث اضافه را ایقاع و ایجاد کند که ثالث برای موضوع دو اضافه بیاورد كما فصل في كتاب البرهان» برهان و منطق حیث تبین فیه کیفیت تحدید كل منهما هر کدام از متضایفها را معرف دیگری قرار می دهیم و چون هر کدام از آن دو در تعریف دیگری قرار می گیرد، پس هیچ کدام از این دو معرف أجزا از معرف نیست، بنابراین هم کفو و همسرند، و در معرفت و

عدم معرفت یکسانند. بنابراین أحد المضافین را نمی‌توان در مقام تحدید، معرف دیگری قرار داد، و حدّ آن قرار دهیم. در علت و معلول، به دلیل آنکه علت حدّ تام معلول و معلول حدّ ناقص آن است؛ چون معلول به اندازه سعه وجودی خود از علت نشان می‌دهد و اگر علت شناخته شود معلول به تمام وجوه شناخته می‌شود، ولی با شناخت معلول علت به طور کامل شناخته نمی‌شود. پس علت حدّ تام و معلول حدّ ناقص علت است. اما در متضایفین نمی‌توان یکی را در تعریف دیگری آورد، زیرا هر دو همسر و همشأنند، و تعریف یکی از آن دو به دیگری ترجیح بلا مرجح می‌شود. پس در کتاب برهان روشن شد که تعریف آنها به همدیگر ممکن نیست، بلکه ثالث می‌خواهیم، پس «تبیین فیه کیفیة تحدید کل منهما وأنه یجب» جمله «أنه» فاعل «تبیین» است؛ یعنی «تبیین فیه کیفیة» و «تبیین فیه أنه یجب». این عبارت مقداری عجمه دارد «وأنه یجب أن لا یؤخذ فیه» در تحدید متضایفین یجب أن لا یؤخذ فیه المضاف الآخر برای تعریف اگر مضاف دیگری را بیاورید برتری و اجلا و اعرف بودن آن بر این کدام است، در حالی که آن دو را همسر و متکافی می‌دانید؟ پس چاره در تعریف کردن هر مضاف به این است که، بل إنما یؤخذ التحدید السبب الموقع للإضافة بینهما. وقتی مضافان را می‌خواهیم تحدید و بیان کنیم، باید آن سبب و آن علت و ثالث را که اضافه را بین این دو ایقاع کرده و آورده در تحدید بیاوریم که ربط این دو را با یکدیگر انجام داده است، زیرا موضوع آن دو «من حیث هما موضوعان» چه ربطی با هم دارند؟ زیرا یکی جوهر است و استقلال وجودی دارد. پس رابط بین آن دو چیست؟ حالا که وجوب بالقیاس بین دو چیز متلازم موجود است و اینها در تلازمشان احتیاج به ثالثی دارند تا اضافه را بین آنها ایقاع کند، پس آنها از جنبه وجوبی و واجب بالذات بودن افتادند، و نیاز به ثالث دارند و این تلازم ایجاب می‌کند که بین آنها وجوب بالقیاس برقرار نباشد، در حالی که امکان بالقیاس ممکن است.

فصل سوم: فی أن واجب الوجود اینته ماهیته

اگر به جای این عنوان، این گونه بود: «أن واجب الوجود ماهیته اینته» بهتر بود. ما در این فصل که خیلی فصل پرفایده و پرفروعی است، در اصل مطلب مشکلی نداریم. خود این فصل مسائل فروع و اصول و امهات خوبی دارد، با قطع نظر از آن اصول امهات از مباحث قبل فهمیدیم که در اینجا نفی ماهیت از وجود می‌شود. پس ماهیت در اینجا به معنای اخص است، و بعضی از محشی‌ها در حاشیه بعضی از نسخ، کم‌لطفی کرده، و ماهیت را به معنای ما به الشیء هو هو گرفته است. اگر این باشد جای دعوا و حرف نیست و آن معنای عام بر همه صادق است، در حالی که این ماهیت به معنای اخص حد می‌آورد پس آیا درباره واجب‌الوجود، که وجود محض و وجود صمدی است و از او تعبیر به حق کردیم، می‌تواند ماهیت به معنای اخص داشته باشد؛ ماهیتی که حکایت از حد می‌کند. قبلاً خواندیم که، ترکیب شیء از ماهیت و وجود در واجب نمی‌آید، زیرا واجب‌الوجود آن حقیقی است که از متن ذات او این معنا و مفهوم استفاده می‌شود بدون آنکه هیچ نحو ضمّ ضمیمه و قیود، هیچ پسوند و پیشوند با آن اضافه شود. پس اگر این واجب‌الوجود بالذات است که انضمام و قید به آن نمی‌توان کرد، و هیچ کدام از حیثیت‌های تعلیلی و انضمامی، از این قیود و متن ذات او استفاده نمی‌شود و اگر چنین باشد واجب بالذات نیست، بلکه این حقیقت از متن ذات او، وجود مستفاد است. همین مقدار در اصل مسأله کافی است، و ثابت می‌شود که او را ماهیت نیست. ولی اگر ماهیت داشت از متن ذات او، وجود استفاده نمی‌شد؛ چنان که دیگران که ماهیت دارند ماهیت آن از وجودشان منحاز است. سپس سؤال می‌کنیم: این ماهیت وجود گرفته یا نه؟ اگر عقل این را می‌فرماید که واجب‌الوجود آن حقیقی است که از متن ذات او وجود بدون هیچ قید و اضافه و حیثیتی، برخاسته پس اینکه واجب‌الوجود بالذات است؛ یعنی ماهیت ندارد و الا از آن حرفی که گفتیم و از

آن معنایی که تعقل کردیم، باید دست برداریم. پس اگر این وجود و حقیقت از متن ذات و از این هویت بدون هیچ حیثیت، مستفاد است و حق محض است پس انیت محض و وجود محض است و حدّ در او راه ندارد و اصل مسأله تا آخر فصل این است و خیلی در زحمت هم نیستیم. راجع به پیاده شدن این معنا در مطالب و مباحث کتاب سخنانی گفته شد و خیلی اصول و امهات در این فصل شریف پیش می‌آید.

زوجیت ممکنات و فردانیت واجب

«والحق ماهیته اینیته»، یعنی انیت محضه. این تعبیرات خیلی ما را زحمت ندهد؛ می‌خواهیم بگوییم انیت محضه است، یعنی چه؟ یعنی وجود از متن ذات او مستفاد است، و هیچ حیثیت و قید و این گونه امور نمی‌خواهد. اگر خودش، محض وجود است، و ماهیت ندارد پس چنین نیست که ماهیت به معنای اخص داشته باشد، نه آنکه ماهیت به معنای ما به الشیء هوهو نداشته باشد «والحق ماهیته اینیته»، یعنی محض انیت است که وجود از متن ذات او می‌جوشد، و متن ذات او وجود است و هیچ حیثیتی در گوشه و کنار آن نمی‌آید، ولی آنهایی که علاوه بر وجود ماهیت دارند، و ممکن هستند، و «کل ممکن زوج ترکیبی» در آنها جاری است و وقتی به این حقیقت، که محض وجود است، رسیدیم می‌گوییم زوج ترکیبی در آن راه ندارد.

شیخ در عبارات خود تعبیری شریف از این عدم زوج بودن دارد. تعبیر شیرین «فرد» را برای حق سبحانه در بحث «کل ممکن زوج ترکیبی» آورده است. پس او که زوج ترکیبی نیست یگانه است، پس همه دوگانه و او یگانه و به تعبیر شیخ، فرد است. در مقابل مرکب، بسیط است، و بسیط بودن، یعنی حد نداشتن. پس وی «لَا يُشْمَلُ بِحَدٍّ وَلَا يُحْسَبُ بِعَدٍّ»^۱ فرمایش حضرت وصی علیه السلام در نهج البلاغه آن است؛ حد برایش نیست و واحد عددی نیست؛ چون تا واحد عددی شد، هذا و ذاك می‌گردد، و هذا و

ذاك که شد در آن خطبه دیگرش، مراد آن را بیان می‌کند، در آن خطبه توحیدی غرّا فرمود: «وَلَا صَمَدَ مِنْ أَشَارِ إِلِيهِ»^۱؛ یعنی او را وجود صمدی ندانست، زیرا وجود صمدی اشاره بردار نیست. آن واحد عددی قابل اشاره است. خیلی از این گفتارهای ائمه را در رسالهٔ *إنه الحق جمع آوری* کردیم. زبان ائمه اطهار و وسایط فیضمان را، که حقایق از آنها سرچشمه گرفته، باید فهمید و همان مطالب را از بیان این آقایان می‌شنوید. این کتاب‌ها، که تفسیر انفسی آیات و روایات صادر از وسایط فیض الهی‌اند، بدون گزاف از آنها سرچشمه گرفته‌اند:

هر بویی که از مشک و قرنفل شنوی از دولت آن زلف چو سنبل شنوی
گر نغمه بلبل از پی گل شنوی گل گفته بود گرچه زبلبل شنوی

آنچه در این کتاب و امثال این کتاب می‌خوانیم، آن اصل و عصاره و متنش را بالاتر از این حرف‌ها را از زبان اهل بیت عصمت و طهارت می‌یابیم. این معنا را تعبیر به بسیط می‌کنیم که این حقیقت بسیط است؛ یعنی مرکب نیست، فرد بسیط است و مقابلش مرکب است و مرکب از وجود و ماهیت، باعث به هم خوردن توحید صمدی می‌شود «وَلَا صَمَدَ مِنْ أَشَارِ إِلِيهِ» و این حقیقی است که «لَا يَحْسَبُ بَعْدَ وَلَا يَشْمَلُ بَعْدَ»؛ حد و عدد در او راه ندارد. بنده خدایی برای من پیغام فرستاده که شما هم قائل هستید به «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ»؟ گفتم: آن طور که شما تخیل می‌فرمایید، نه. آن طور که من تعقل می‌کنم که دین جمیع انبیا و مرسلین است: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»^۲ دوران دور از «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ» چیزی شنیدند و مطلبی تخیل می‌کنند، و حرف را درست نشنیده‌اند و به کنه حرف بزرگان نرسیده‌اند، و چیزهایی می‌فرمایند و دست به قلم می‌کنند. چه خوب است که این مطالب از زبان اهلش شنیده

۱. در بحار الانوار (ج ۴، ص ۲۲۸) «وَلَا صَمَدَ صَمَدَ مِنْ أَشَارِ إِلِيهِ» دارد و مرحوم قاضی سعید قمی در شرح توحید صدوق صمدیه من اشاره إليه آورده است.
۲. آل عمران (۳) آیه ۱۹.

شود، آن گاه اگر اعتراض دارید بر حرف خوانده، داشته باشید، ولی بر نخوانده، چگونه اعتراضی دارید؟ این، حقیقت محض است و بسیط و صمد است و فرد و واحد است. گرچه مقداری درباره این تعبيرات احد و صمد و جهات دیگر حرفی داریم و در مرحله رابع در بیان واحد و احد وارد می‌شویم. در اینجا همین اندازه حرف روشن است که در حقیقت محض، ماهیت به معنای خاص راه ندارد، و الا صمد و غیرمتناهی و بسیط نمی‌شود، بلکه داخل در مرکب می‌شود و فرد نیست. می‌توانید واجب الوجود اینته ماهیته را عکس کنید و بگویید: «ماهیته اینته»، یعنی انیت محضه.

تفاوت تجرد واجب با تجرد مجردات

در روایات توحید جناب صدوق نوعاً در زبان ائمه ما «مائیت» و «انیت» به حق تعالی اطلاق کردند. حکمای الهی پیشین هم همین طور اطلاقاتی دارند، خیلی از قدما نیز «مائیت» و «انیت» بر وی اطلاق کردند، البته «مائیت» مشتق از «ما هو»، و مصدر جعلی از «ما» است که مائیه شده است. حالا متأخرین گفتند، ماهیت دارد؛ یعنی إنه لا ماهیة له البته ماهیت به معنای اخص ندارد سوی الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهیة. اینکه فرمود: مجرد از مقارنه، که «عن المقارنة» صله مجرد است، خیلی کار می‌رسد، چون اطلاق لفظ مجرد بر حق سبحانه بر سر زبان‌ها را باید معنا کرد. حکما و بزرگان از این لفظ چه می‌خواهند و خود، از آنچه می‌فهمیم. آیا آن طور که نفس ناطقه مجرد است، حق تعالی مجرد است و یا همان طور که مفارقات و دیگر عقول مجردند او هم مجرد و در عداد مجردات است؟ پس مجرد از ماده و صورت یعنی چه؟ و مجردات عاری از مواد و به تعبیر حضرت امیر علیه السلام که در غرر و در آمدی آمده است: «سئل عن العالم العلوي»، یعنی از ماورای طبیعت و عالم اله و عالم ارواح و عالم

عقول سؤال شد و نه از عالم فلک و ماه و آفتاب. فقال عليه السلام: «صور» صورت به معنای واقعیت شیء و حقیقت آن «عاریة». عالیة نسخه بدل آن است. پس به جای مجرد، عاری و یا عالی فرمود. پس با قطع نظر از تجرید و مجرد خودشان تکویناً و وجوداً «عاریة عن المواد و خالیة عن القوة والاستعداد» هستند. آن حقایق ماورای طبیعت و عالم اله اصل این نشأة و خزاین عالمند. پس «صور عاریة عن المواد» برهنه از مواد هستند. «خالیة عن القوة والاستعداد». قوه و استعداد برای عالم ماده است که عالم ماده در حرکت کمالی و استکمالی است و اشیاء به وسیله این ماده از قوه به فعلیت می‌رسند، و به امکان استعدادی، که در دل هر موجودی هست، در مسیر تکاملی‌اش می‌رسد. بعداً که راجع به وحدت صنع و امکان استعدادی به خط مستقیم و از دانه بحث می‌کنیم که هر ذره به خط مستقیم به کمال می‌رسد، از دانه گندم گندم می‌روید، و امکان استعدادی و وحدت صنع باعث می‌شود که از دانه گندم خوشه انگور بیرون نیاید. در این باره حضرت صادق در توحید مفضل همان رویه‌ای را دارد که شیخ رئیس بعدها آن را در پیش گرفته است و عارفان نیز همین روش را در وحدت صنع در پیش گرفتند.^۱ در بیان توحید نیز از وحدت صنع پیش آمدند؛ مثلاً ملای رومی در مثنوی می‌گوید:

هیچ گندم کاری و جو بر دهد؟ دیده‌ای اسبی که کره خر دهد؟

این حرف‌ها را سست نگیرید و تأمل در وحدت صنع کنید.

در هر صورت از این تجرید چه می‌خواهید؟ آیا واجب مجرد از ماهیت است، و مفارقات و ماورای طبیعت نیز صور خالیة عن المواد عاریة عن القوة و الاستعداد هستند؟ این تجرد چگونه است؟ حق سبحانه مجرد است؟ اگر مجرد به معنای مجرد در مجردات باشد، پس خدای سبحانه را تجرید و تنزیه از زمین و ماده می‌کنید. پس او

۱. ر.ک: طبیعات شفاء، مقاله ۱، فصل ۱۳ و ۱۴، ج ۱، ص ۲۵ - ۳۳، (ط ۱) و نیز بحار الانوار، ج ۲، ص ۴۶ و ۴۷،

را همسر و همسنگ ماورای طبیعت قرار داده‌اید. لذا در حکمت مستعالیه و عرفان می‌خوانید که تنزیه، یعنی منزّه دانستن خدا از ماده و جسم، عین تشبیه است، زیرا حق سبحانه به نفس و به عقول و به امور ماورای طبیعت و به مجردات تشبیه می‌شود. این اندازه تجرید، تنزیه در عین تشبیه است، در حالی که حرف بالاتر از این گونه تجرید است. این است که جناب آخوند فرمود: حق سبحانه مجرد از ماهیت و حدّ، که جز او همه ممکن می‌شود و «کل ممکن زوج ترکیبی» است که آنها مجرد از ماهیت نیستند. به این اندازه که مجرد از ماده و احکام ماده‌اند، و نه مجرد از ماهیت باشند؛ یعنی او فرد و وجود صمدی دارد ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾. او به این معنا «بسیط الحقیقه» است نه اینکه به این اندازه اکتفا کنیم که مجرد است. در این فرموده حضرت وصی در خطبه ۱۸۴ نهج البلاغه تأمل بفرمایید. خدا رحمت کند علامه طباطبائی را! راجع به نهج البلاغه می‌گفت: کتاب یکپارچه نور است. توفیق داشته بودیم مشغول نهج البلاغه بودیم از من می‌پرسید: درباره نهج البلاغه به کجا رسیدی؟ می‌فرمود: کتاب یکپارچه نور است «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَالِجٍ». در مورد خدا نمی‌توان ولوج را در اشیای محدود آورد و این را هیچ عاقل نمی‌گوید. «وَلَا عَنْهَا بَخَارِجٌ». باید بین آنها جمع شود، خداوند توفیق فهم این حرف‌ها را مرحمت بفرماید. «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَالِجٍ» حالا که والج نیست «وَلَا عَنْهَا بَخَارِجٌ» پس اینها که به او قائمند تدبیر و اراده‌شان از ناحیه کیست؟ ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۱ «بِحَوْلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ أَقْوَمُ وَأَقْعَدُ».

حتی در حال دفع پلیدی از انسان در آن حال هم باید ذکر گفت، بلکه در هر حال ذکر بگویید، و غافل نبوده باشید، بدانید که نفس بیچاره به عتبه و ولایت سر نهاده و الا آن طور دهان به ژاژخایی باز نمی‌کرد و نمی‌گفت: «نَحْنُ مُسْتَقْلُونَ فِي أَفْعَالِنَا»^۲ چه

۱. الانسان (۷۶) آیه ۳۰.

۲. شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام، فتح هفتم، فاتحه ناله، ص ۴۰ و ط ۱.

می‌گوید بیچاره با قرآن کریم: «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»^۱ ائمه عصمت علیهم السلام در همان حال دفع پلیدی فرمودند که متوجه باشید و غافل از ملکوت خودتان نباشید، زیرا که در همه حال تحت تدبیر ملکوت هستید، و بگویید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي دَفَعَ عَنِّي الْأَذَى وَعَافَانِي»^۲ درست است که در کتاب می‌خوانید قوة دافعه دفع می‌کند.

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن تا حجب را برکنند از بیخ و بن جهت توحید را در تمام حالاتش به ما فرمودند: چون چشم از خواب باز کردید و بیدار شدید حضور و مراقبت را حفظ کنید. بیدار شدید، بگویید: «الحمد لله الذي أحيانني بعد ما أمأتني، وإليه النُّشور»^۳ خودتان را به او بسپارید و در همه حال آن طور که دستور دادند دستور را پیاده بفرمایید. گر کام تو بر نیامد آنکه گله کن. در خطبه ۱۷۷ نهج البلاغه فرمود: «تَوْحِيدُهُ تَمَيُّزُهُ عَنِ خَلْقِهِ». حد و ماهیت برایش نیاور. او زمین نیست و ملک و فلک نیست، اما نه از زمین خارج است و نه از فلک و ملک، و دو وجود و دو حقیقت و دو موجود مستقل نیستند. اگر چنین باشد پس اینها قائم به کی هستند؟ او قیم و قائم بر همه است «وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ». نقص را از او جدا کنید و او را از نقص و حدود بر کنار کنید که در این شیء راه ندارد و نقایص حدود را ندارد؛ «لا بينونة عزلة». بینونت صفت نقص را رد می‌کند، خداوند زمین نیست، خیلی به تشبیه دورادور؛ زید قوة باصره اش نیست، البته قوة باصره از او جدا نیست «لا بينونة عزلة» و باز در کافی معرب^۴ فرمود: «ذَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ ذَاخِلٍ فِي شَيْءٍ» به صورت ظرف و مظروف نیست، بلکه حرف حلول و تناسخ صحیح نیست. کیست که حلولی است؟

۱. نساء (۴) آیه ۷۸.

۲. این حدیث به این صورت: «الحمد لله الذي أماط عني الأذى» در بحار الانوار، (ج ۸، ص ۱۷۷، چاپ اسلامیة) آمده است.

۳. بحار الانوار، ج ۷۳، ص ۲۰۴.

۴. ج ۱، ص ۶۷.

حالا عده‌ای به صرف توهم می‌گویند: حلولی است. وحدت حقیقت نظام هستی و این اوست و لیس إلا، در چه حلول می‌کند؟ دومی کیست؟
 حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت، دویی عین ضلال است. پس «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ». از این فرمایش‌ها چه می‌خواهد. «داخل... خارج من الأشياء لا كشيء خارج من الشيء» إلی ما شاء الله از این گونه فرمایش‌هایی که دارند. به این بیانات و لطایف، حقایق توحید را به مردم فرمودند؛ اینها که به نظم درآوردند.

نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل

بی شریک است و معانی، تو غنی دان خالق

معانی، یعنی صفات زایده، و او بی شریک و بی معانی است منتها «بی» را انداختند و به جای «بی معانی» گفتند: معانی. پس صفاتش عین ذات اوست و نه زاید بر ذات او، که بعضی از آقایان متکلمین عامه قائل هستند. نفی این صفات، یعنی می‌خواهیم تنزیه کنیم. پس این تنزیه نباید تنزیهی باشد که عین تشبیه شود. پس اگر او را از خلش جدا کنیم، او را از سلطان و ملکش باز داشتیم «بینونة صفة» باشد «لا بینونة عزلة» پس جسم و مرکب نیست، اما از اینها هم جدا نیست، باید جمع بین آرا و افکار بوده باشد.

تحقق امام به همه اسمای الهی، شرط استخلاف است

در قرآن انسان کامل را خلیفه‌الله کرده است. خلیفه جانشین است و باید به صفات مستخلف باشد؛ اگر خلیفه و جانشین به صفات مستخلف نباشد چه جانشینی است؟! اگر یک راننده به من بگوید: شما جانشین من در رانندگی باشید من چکار کنم؟ من که به صفات او نیستم، زیرا خلیفه باید به صفات مستخلف بوده باشد. خلیفه‌الله، یعنی متصف به صفات ربوبی، ولی نه به معنای اسماء و مفاهیم باشد. لغت محیی را از منتهی الارب بگیرید، و بگویید: محیی، یعنی زنده کننده، ولی این دانایی غیر دارایی

است. آن طوری که حضرت عیسی مسیح باذن الله دارا بود، و مرده زنده می کرد، پس خود اسم محیی را دارا باشد، نه دانای مفهوم باشد. دانایی مفهومی، حلوا حلوا گفتن است، و دارایی، چشیدن و رسیدن و یافتن است: «يَا بَنَ آدَمَ أَطِغْنِي حَتَّى أَجْعَلَكَ مِثْلِي». انسانی که در ارتقای وجودی اش به طوری بالا می آید که صفات ربوبی در او تجلی می کند؛ مثل جناب خاتم که «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى اللَّهَ»^۱ می شود، آن طور اسماء در او جمع است. «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقِي عَظِيمٌ»^۲ می شود. این چنین انسانی، «حَتَّى أَجْعَلَكَ مِثْلِي»^۳ است. پس در نظام هستی وی متصف به صفات ربوبی و وجود صمدی است. انسان در تعالی خود متصف به صفات ربوبی، و آیینه ایزد نما و مثل او می شود؛ بدین معنا «وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۴. یکی از معانی «کاف» در مطلق، کاف زایده است، و یکی از معنای «کاف»، تشبیه است؛ یعنی مثل حق سبحان وجود ندارد؛ یعنی مانند این انسان کامل خلیفه الله قطب عالم امکان، دومی نیست، شیء دوم او نمی باشد. این معانی شریف و صحیح و درست است. در موارد این اصطلاح و امثال این معانی باید از اهل زبان حرف شنید و با زبان آنها آشنا بود، و نقد و اعتراض به مردمی که در توحید بسیار متوغل بودند، و به خوبی آنها را می دانند و دیگران به خوبی آنها را نمی دانند صحیح نیست. ایشان می دانند «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» به همین مطلب «بسیط الحقیقه» و «انیت محضه» می گوئیم و در عین حال می گویند: انسان کامل متصف به صفات ربوبی و «خلیفة الله» می باشد و شاهد آن «الْمُؤْمِنُ مِرَاةُ الْمُؤْمِنِ»^۵ است که خود حق تعالی مؤمن است و مؤمن یکی از اسماء الله است؛ چنان که در آخر سوره حشر آمده است. انسان کامل مرآت او و حق هم مرآت اوست. چنین کس به اطاعت و

۱. صحیح بخاری، (ج ۸، کتاب التعبیر، ص ۷۲) به این عبارت آمده است: «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى اللَّهَ».

۲. قلم (۶۸) آیه ۴.

۳. از برخی از کتب سماوی، به نقل از: آیه الله حسن زاده، نصوص الحکم.

۴. شوری (۴۲) آیه ۱۱.

۵. جامع صغیر، ج ۲، ص ۱۸۳ و کنوز الحقایق، ص ۱۳۶، به نقل از: بدیع الزمان فروزانفر، احادیث معنوی، ص ۴۱.

بندگی اش و به اتصاف و به تخلق خود به اخلاق ربوبی مثل و نماینده اوست و فرمود: «من رأني فقد رأى الله»، «وَأَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و او دومی ندارد، ولی این امام یکی است. عده‌ای امام ظاهر و باطن و خلیفه ظاهر و باطن تقسیم کردند و این حق سکوتی است که به یک سلسله عوام دادند، در حالی که امام دومی ندارد که به ظاهر و باطن تقسیم شود، خلیفه الله خلیفه است، محوز محور است، امام امام است. ممکن نیست که این آقا خلیفه ظاهر باشد و آن آقا خلیفه باطن. این حق سکوتی است که به یک عده عوام دادند. سرش را هم بیان کردند که اصطلاح شده آن خلیفه باطن باشد، در حالی که این خلیفه، دومی ندارد. خلیفه الله انسان کامل و حجت الله است و یک امام و یک انسان کامل و قطب عالم امکان و سفیر و نماینده حق است که واسطه در فیض است. حرف‌هایی که در این کتاب داریم و شریف‌تر آن را باید در کتاب‌های عرفانی خاص دیگر بخوانیم.

سوی الوجود الخاص المجرد مجرد از مقارنت ماهیت پس عن مقارنة الماهية. جهات و حواشی سخن را توجه داشته باشید بخلاف الممكن ممکن می‌تواند مجرد از ماده باشد؛ اما مجرد از ماهیت ممکن نیست کالإنسان مثلاً فَإِنَّ له ماهية هو الحيوان الناطق ووجوداً وهو كونه في الأعيان این معنا را در وجود صمدی نمی‌شود پیاده کرد و فیه وجوده: چندین وجه دلیل اقامه می‌فرمایند. عرض کردم وجوه خودش امهات و اصولی را برای آدم پیش می‌آورد، اما حرف آن بود که بی‌تجشم و تکلف اصل مسأله را بدان نحوه که اشاره کردیم می‌بینید.

وجوه: الأول: لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته بسيط علت محضه که الآن گفتیم كما سنين قابلاً وفاعلاً. بيان اللزوم: أَنْ وجوده ابتدای وجه اول است. در مقدمه گوییم: آیا متن اعیان می‌تواند مثل وجودات ممکنه، وجود و ماهیتی داشته باشد به اینکه ماهیات ممکنه، وجود را بپذیرند، و قبول نمایند؟ گرچه در معنای قبول سؤالی داریم. در هر صورت آیا واجب که طرف ممکنات است، همانند سایر

موجودات دارای وجود و ماهیتی است، و ماهیت وی وجود را پذیرفته باشد؟
اگر چنین است پس ماهیت وی از چه کسی وجود را پذیرفت؟ آیا از غیر پذیرفت؟ پس او واجب بالذات نیست؛ و یا از خودش وجود را پذیرفت؟ در این صورت هم فاعل و هم قابل خواهد بود. اگر بگویید: ماهیت وی متصف به وجود گردید و این وجود از خود ماهیت آمده و خود را قبول کرده است، پس این شق چندان ذهن را دچار اشکال نمی‌کند، که عروض وجود را بر او مثل عروض وجود بر ماهیت در ممکنات نیست، که دست دیگر و غیره در کار است، و اگر بگوییم در اینجا دست دیگری در کار است ممکن می‌شود. پس وجود از ناحیه خود وی می‌باشد و خود این ماهیت جاعل وجود است و قابل وجود نیز، همین ماهیت فاعل وجود است، پس ماهیت هم قابل و هم فاعل است، نه آنکه دو شیء باشند. حالا سؤال: آیا این ماهیت موجود باعث وجود می‌شود یا ماهیت معدوم؟ ماهیه موجوده ام غیر موجوده؟ هلمّ جرأ. «فیه وجوده الأول: لو لم یکن وجود الواجب عین ذاته یلزم کونه مع بساطته، کما سنبین، قابلاً و فاعلاً». ثالثاً را که نمی‌شود در کار آورد فاعل کیست؟ ماهیت فاعل چیست؟ فاعل وجود است، و اصطلاح فلسفی معطی الوجود، یعنی فاعل وجود را برای ماهیت آورد و خود ماهیت وجود را پذیرفت بیان اللزوم: أن وجوده لکونه عرضیاً لماهیته یكون معلولاً؛ علتش خود ماهیت است.

خلط بین تجرد از ماهیت و تجرد از ماده*

وفیه وجوه: الأول: لو لم یکن وجود الواجب عین ذاته یلزم کونه مع بساطته، کما سنبین، قابلاً و فاعلاً. بیان اللزوم: أن وجوده لکونه عرضیاً لماهیته یكون معلولاً.
در این بحث عمده توجه روی تجرد وجود صمدی حق سبحانه از ماهیت است، هر چند در فهمیدن و اثبات آن در زحمت نیستیم، و در عین حال روی صناعت فن

مباحثی عنوان می‌شود که اصول و امهاتی را در بردارند که به عرض می‌رسانیم. عمده این است که توجه داشته باشید این تجردی که الآن حرفش را می‌زنیم و دیروز عرض کردیم تجرد از ماهیت است، نه تجرد از ماده. پس بحث در تجرد حق سبحانه از ماهیت است. این قیدی که جناب آخوند آورد: عن مقارنة الماهية اینها همه حساب دارد. در کتاب‌ها می‌خوانید می‌بینید طرف در فن خودش زحمت کشیده است؛ اما در این فن حرف نشنیده و داد و بیداد می‌کند، می‌گوید: یعنی چه، نفس انسانی مجرد است؟! یعنی چه، عقول و مفارقات مجردند؟! ما مجرد جز خدا نداریم، در حالی که این دهن یک آدم پخته در فن نیست، که نمی‌داند حرف چیست؟ شما با چه کسی دعوا دارید؟ یعنی چه، نفس مجرد است و عقول و نفوس مجردند و مجرد جز خدا نداریم؟! جناب عالی این فرمایش را در کتاب می‌آورید و پیدا است که خودتان پخته در فن نیستید با خیال خودتان دعوا دارید. حکیم که می‌گوید: نفس مجرد است، می‌گوید: نفوس کلیه، ارواح مرسله و عقول مطلقه مجردند. هیچ حکیم الهی نمی‌فرماید که، نفس و مافوقها و ما سوی الله، مجرد از ماهیتند، همه می‌فرمایند: «کل ممکن زوج ترکیبی». چیزی که زوج است تجرد از ماهیت ندارد. همه می‌گویند: ممکنات همه زوج ترکیبی‌اند و وجود و ماهیت دارند. بعد آمدیم در باری تعالی، که همه می‌فرمایند مجرد است. این مجرد، یعنی مجرد از ماهیت است. پس مفارقات فقط مجرد از ماده‌اند، نه مجرد از ماهیت. مجرد از ماهیت یک حقیقت است، و آن حقیقت وجود صمدی است لا غیر. شما می‌بینید در اینجا با که دعوا و نزاع دارید و در کتاب می‌فرمایید به اشتراک لفظ این فرمایش را می‌فرمایید که نفس مجرد نیست، خدا مجرد است نفوس و عقول مجرد نیستند و خدا مجرد است. این دو تا مجرد به دو معناست. همین که آقای اهل فن مجتهد در کار فرمود: «المجرد عن مقارنة الماهية» می‌خواهیم بگوییم: مجرد از ماهیت است و آن همه ادله تجرد نفس و مفارقات مافوق نفس، همه می‌فرمایند: مجرد از ماده و احکام ماده است. نفس تعلق استکمالی به ماده

دارد و ما فوق نفس و ماورای طبیعت و نفوس کلیه و ارباب و عقول مرسله تعلق به طبیعت و ماده دارند، اما این تعلق تدبیری است، و نه استکمالی، در عین حال که هر دو مجردند. چنین نیست که ارواح و عقول از عالم طبیعت بریده باشند، آنها بریده نیستند، بلکه تعلق دارند و سعه وجودی نسبت به همه دارند؛ متها تعلق تدبیری دارند، بر خلاف نفس مجرد، که تعلق استکمالی به بدن دارد. بین این دو تعلق باید فرق گذاشت از این سوی استکمال است و از آن جانب تکمیل. فرق بین این دو تعلق و تجردی که این نفس و عقول و ارواح و نفوس کلیه دارند تجرد از ماده و احکام ماده است، و تجردی که در این فصل برای حق سبحانه می‌گوییم تجرد از ماهیت است. حالا از چیزی بحث می‌کنیم که وجود صمدی غیرمتناهی است، زیرا بسیط است و ترکیب در او راه ندارد و مجرد از ماهیت است و همان طوری که حضرت امام به حق ناطق کشف حقایق، امام صادق علیه السلام فرمود: «الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بلا جمع تعطیل، والجمع بینهما توحید»^۱ که بعداً در این باره سخن گفته می‌شود. اگر چه این تجرد با تجرد نفوس و عقول مجرد از ماده تفاوت دارد. وجوهی در تجرد حق سبحانه از ماهیت اقامه شده است. اگر ذات وجودی غیر از ماهیت داشته باشد، همانند زید و فلک و ملک پس باید چیزی وجود را عارض بر ماهیت او کرده باشد؛ چنان که در دیگر موجودات تلفیق بین وجود و ماهیت نموده است. در اینجا اگر از خود ماهیت، وجود عارض او شده باشد؛ از آن روست که غیر از خود ماهیت چیز دیگری وجود ندارد و اکنون باید بحث کنیم که آیا خود ماهیت می‌تواند خودش را تحقق بخشد یا نه؟ قسمت اول روشن است؛ زیرا غیر از وجود صمدی واجب دیگری نداریم پس قسمت دوم، که خود ماهیت علت وجود باشد، نیز همانند قسمت اول راه ندارد. الأول: لو لم یکن وجود الواجب عین ذاته یلزم کونه مع بساطته؛ چون مرکب نیست، کما سنبین، قابلاً و فاعلاً، چون غیر و دیگری نیست. معطی الوجود چه کسی

باید باشد؟ واجب که فاعل وجود است، معروض این وجود همین ماهیتی است که معطی الوجود است پس ممکن است یک چیز، یعنی ماهیت، هم فاعل و هم قابل باشد. بیان اللزوم: أَنْ وجوده لكونه عرضياً لماهيته الآن چون فرض این طور است که وجود عین ذاتش نیست، پس ماهیت وی علت آن است پس ترکیب بین وجود و ماهیت شده است یکن معلولاً آیا این وجود معلول غیر باشد یا معلول ماهیت خودش باشد لآن کل عرضی معلول حالاً که هر عرضی معلول است إما لمعرضه که عمده حرفمان این است که معروض، یعنی ماهیت واجب، علت وجود وی است و إما لغيره که غیر واجب الوجود نداریم «فلو كان» این شق خیلی روشن است که فلو كان معلولاً لغيره يلزم إمكانه؛ إذ المعلولية للغير ينافي الواجبية وقتی مفتاق و محتاج به دیگری باشد از وجوب به در می آید و ممکن می شود. در این صورت هذا خلف حالاً که غیر، محال است پس عروض وجود برای ماهیت واجب از ناحیه خود ماهیت واجب باشد فاذا الماهية تكون قابلاً للوجود من حيث المعروضية که معروض وجود است، و خودش هم معطی الوجود و فاعل و موجد وجود است. پس «تكون قابلاً فاعلاً له من حيث الاقتضاء» که علت و موجدش است.

قبول به معنایی برتر، یعنی مطلق اتصاف

وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك إن شاء الله. ما در کتاب های اشارات و منظومه وقتی «قبول» می گوئیم؛ یعنی این شیء قابل است؛ قابلی است که به انفعال تجددی منفعل می شود و باید وجوداً تقدم داشته باشد و مقبول بر آن عارض شود. این اصطلاح از «قابل» خیلی پیش پا افتاده است ذهن هم بدان انس دارد و در فهمیدن آن هم زحمت ندارد و ذهن هم به سوی چنین معنای مانوس با این نشأه می رود؛ مثلاً قطعه ای از چوب قابل برای صورت ناریت می باشد، و قابل همین هیزم است و صورت نار به آتش، این هیزم، چوب می باشد. پس این قابلی است که انفعالی تجددی

دارد و دم به دم صورت آتش می‌گیرد و می‌سوزد تا تمام شود. پس این قابل چگونه قابلی است که در عالم طبیعت به او رو کردیم و تا بگویند قابل، ذهن به سوی اینها متبادر می‌شود و این معنا را می‌فهمیم، و خیلی خوب و خوش معلوم است. و چه بسا هم انس با این امور مادی زحمت ایجاد می‌کند، زیرا اگر قبول را در جاهای دیگر به معنای لطیف‌تر و شریف‌تر استعمال کنیم زود وهم رهزن می‌شود، و احکام قبول کذایی را برای اینجا هم می‌آورد. این یک قبول و قابل که باید وجود آن مقدم باشد و از آن تعبیر به قبول حقیقی می‌شود که واقعاً قابل و مقبول دو چیزند و اثبنت دارند و در چنین قابل انفعال تجدیدی است. این فرمایش‌ها همه مربوط به احکام عالم طبیعت است. قبول هم همانند سایر الفاظ مثل نفخ در نشأه‌های گوناگون تفاوت دارد؛ نفخ اینجا دمیدن است، و آن بی‌هوا نمی‌شود، و یا باید منفخ آهنگری باشد، که هوا بدمد و یا دهنش را نایب مناب منفخ بگیرد، و لب و لپ می‌خواهد تا هوا را بدمد. نفخ اینجا دمیدن است و عین نفخ را بالا ببرید، «وَوَقَّحْتُ نَفْسِي مِنْ رُوحِي» می‌شود. الفاظ مأنوس ما، در طول همنند و هر چه بالاتر می‌رود سعه وجودی آن بیشتر و احکام طبیعت و ماده در وجود گم می‌شود، و وجود و وحدت غالب نمی‌شود. و هر چه این سو می‌آید کثرت بیشتر به چشم می‌خورد و همین طور، آن طرف را باید اصل قرار داد و این طرف را ظل. همین کاری که در نفخ است، در قبول نیز چنین است. قبول اینجا طوری است این قابل حقیقی مقدم است، و صورت مقبول بر او متفرع می‌باشد، و متصرفاً و متجدداً قابل از او منفعل می‌شود، و از او می‌پذیرد؛ مثل حطب و صورت ناری. می‌آید بالاتر، می‌فرمایید: نفس ناطقه انشای صور علمیه می‌کند، البته از عالم بالا به او افاضه می‌شود. نفس بسیاری از صور را نفس انشاء می‌کند. انشای صور در عالم خواب خیلی روشن است: دریا و صحرا و حیوانات و اشیاء و اشخاص و افراد و آسمان و زمین و ماه را در عالم خواب می‌بیند. همه آنها از منشآت نفس و قائم به نفس هستند. پس فاعل آن همه صور در عالم رؤیا، در عالم فوق رؤیا، در منامات و غیر

منامات و در تمثلات کیست؟ فاعل و قابل همه نفس است، و همه قائم به نفسند. اینجا اتحاد فاعل و قابل چطور است؟ آیا مثل اتحاد فاعل و قابل هیزم با صورت ناریه می‌باشد؟ آیا خود هیزم منشی صورت ناریه است؟ در اینجا انفعال تصرمی و تجددی است و اینجا فعلی نفس است و در عین حال که فعل نفس است، فعل نفس قائم به نفس است. اکنون از نفس به بالاتر برویم و این معنا را در نفس، قرینه شناخت عالم بالا بگیرید «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». اسماء و صفات الهی عین ذات حقند و ترکیب و تجزیه نیست، بلکه آنها به وجود احدی موجودند حالا اسماء و صفات از خود ذات منتشی، و به خود ذات قائمند و در اینجا نیز لفظ «قبول» می‌آوریم؛ یعنی ذات احدی، قابل این همه اسماء و صفات متقابل و متضاد است، این از کثرت سعه وجودی، چنین اوصاف متقابل را در خویش دارد، و اگر وجودی خیلی وسیع باشد، باید اسماء و صفات متقابل و اضداد را بپذیرد، ولی اگر ضعیف باشد نمی‌تواند، بلکه وجود خیلی قوی می‌تواند اسمای متضاد را بپذیرد. او هم اول باشد و هم آخر، هم ظاهر باشد و هم باطن، هم رحیم باشد و هم منتقم، و هکذا، هم فریب باشد و بعید، پس حق سبحانه قابل این اسمای متضاد است. پس هم حق سبحانه فاعل این اسماء است و هم قابل آنها. آیا در اینجا نیز قبول، مثل قبول حقیقی، قابل جدای از مقبول و منفعل از قابل به انفعال تجددی می‌خواهیم، و یا همانند نفخ هر مرحله‌ای حکمی دارد، و هر معنایی که از اینجا برخاسته همانند نفخ رقیقه‌ای از اصل خویش است، و اگر بالاتر و لطافت بیشتری پیدا کند، به طور دیگری خود را نشان می‌دهد؟ پس قبولی را که در باری تعالی می‌آوریم به چه معناست؟ آیا همین قبول عالم ماده است یا فوق این معناست؟

پس اگر فوق این معناست، و ما چون لفظ نداریم این معنای بالا را نیز به همین لفظ می‌نامیم. مرحوم آخوند در کتاب مبدا و معاد^۱ می‌فرماید: قبول، یعنی مطلق اتصاف.

به همین مقدار از معنا در بالا کفایت می‌کند، نه قابل و مقبول همانند هیزم و صورت ناری باشد که ذات متصف به اسمای حسنی و صفات علیا قرار گیرد. این قبول تجددی در آنجا نمی‌آید. فرمود: «إن هاهنا اشتباهاً من باب أخذ القبول، بمعنى الانفعال التجددي»، در مثل هیزم و نار «مکان القبول بمعنی مطلق الاتصاف» که قبول در حق تعالی به معنای مطلق اتصاف است، و نه انفعال تجددی. پس در اینجا که می‌گویید که ماهیت باری تعالی، فاعل وجود باشد، وجود عارض بر او شود لازم می‌آید فاعل و قابل متحد شوند. کسی را رسد که بگوید: قبولی که در باری تعالی و در اتصاف اسماء و صفات وی می‌باشد چگونه است؟ در خود نفس که منشی و قابل این صور است چه می‌گویید؟ ممکن است کسی بگوید: قبول در اینجا به معنای مطلق اتصاف است، پس دلیل پیاده نمی‌شود، و جای انگشت اعتراض هست، گرچه وجوه دیگر و براهین و ادله دیگر داریم که حق اینیت محضه است؛ اما به این صورت و وضع پیش آمدن و اتکای به این حرف، که اتحاد فاعل و قابل لازم می‌آید، جای این اعتراض باقی است که این معنا مورد اشکال است وفي بطلان التالی که فرمود: اتحاد فاعل و قابل لازم می‌آید کلام سیرد علیک، إن شاء الله؛ یعنی در مجلد ثالث الهیات^۱ می‌آید، ولی الآن از مبدأ و معاد نقل کردیم. همین فرمایش را در الهیات می‌آورد که قبولی که در باری تعالی می‌گوییم به معنای مطلق اتصاف است، نه آن اتحاد فاعل و قابل که در اینجا استعمال می‌شود. حالا اگر این است کسی بگوید: ماهیت فاعل وجود باشد و قابل وجود باشد و اتحاد فاعل و قابل به معنی قبول مطلق و اتصاف مطلق باشد.

دلیل دوم در عدم زیادت وجود و وجوب بر ذات وی

الثانی: لو كان... عاد الکلام فيه وتسلسل. عبارت فخر رازی تمام شده است.

۱. الأسفار الأربعة، ج ۳، مرحله ۶، فصل ۶ (چاپ سنگی).

وجه اللزوم: قبلاً گفته شد که مرحوم آخوند در نقل مباحث مشاء بسیار از فخر رازی در مباحث مشرقیه^۱ نقل می‌کند، و گاهی اسم می‌برد و گاهی از وی نام نمی‌برد. حریم و شأن آخوند اجل از این تفوّهات خلاف توقع است.^۲

تفاوت فاعلیت در باب ماهیت با وجود

مطلبی قابل تذکر است که در اشارات فصل هفدهم از نمط چهارم شیخ ماهیت را سبب لوازمش دانست. این علیت اعم از آن علیت وجودی و ایجادی است. سبب بودن اربعه برای زوجیت از همین باب است.

در این باب، آیا می‌توان علیت ماهیت در این باب را همانند آن باب دانست، و آن علیت اعتباری را با این علیت، که موجد و وجود آفرین و منشأ اثر است، سنجید؟ ولی چون سخن علیت در خارج و منشأیت آثار خارجی است، لذا فاعل باید موجود قوی و متحقق باشد تا علت چنین موجود خارجی منشأ آثار را ایجاد کند، پس سخن از خارج و وجود خارجی است، نه امور اعتباری ذهنی؛ چنان که در باب اعتباریات

۱. ج ۱، ص ۲۰ - ۴۰، (حیدرآباد دکن).

۲. عده‌ای از قصور جبلّی و جهل و نادانی به خود اجازه دادند که به حریم آخوند جسارت روا دارند، گفتند: سفار، جتگ و کشکول و سفینه‌ای از سخنان ابن و آن است. و سخنان بالاتر و اهانت‌های بالاتر دارند، در حالی که ایشان در نقل کلمات مشاء از فخر رازی نقل می‌کند؛ چنان که ابوالبرکات بغدادی صاحب معتبر و بهمنیار صاحب التحصیل نیز سخنان مشاء را جمع و تنظیم کردند، و آنها عبارت دیگری از شفای شیخ می‌باشد، جز آنکه امتیاز کتاب فخر رازی در آن است که وی تحریر دیگری از کلمات شیخ در شفاه کرده است، ولی شاگرد شیخ، بهمنیار، خود عبارت شیخ را به طور تلخیص نقل کرده است. و ابوالبرکات به شیوه دیگر مطالب را آورده است و همه آنها مأخذشان شفاه است، ایشان وقتی می‌خواهد عبارتی نقل کند، گاهی اسم می‌برد و گاهی اسم نمی‌برد، ولی هنر آخوند، در تحقیقات عمیق وی در این کتاب است. مرد فاضلی که اکنون مرحوم شده است، گستاخی و جسارتی را به پیشگاه آخوند کرده است، و این فصل و چند جا از این کتاب را شاهد سخنان خویش آورده است، و مباحث مشرقیه را مأخذ کلمات آخوند می‌داند. در هر صورت این فصل در مباحث (ج ۱، ص ۳۰ - ۴۱) است و همان گونه که فصل قبل، از فصل ششم مقاله اولی الهیات شفاه بوده است. این فصل هم در شفاه ریشه دارد.

ذهنی، ذهن ماهیات را تقرر می‌دهد، و لوازم ماهیت در وعای ذهن متفرع بر او می‌شود. سخن از این اندازه بسیار فراتر است. سخن شیخ در فصل اول نمط چهارم اشارات این بود: «فی الوجود وعلله»؛ یعنی این وجودات منشأ آثار، یعنی آفتاب و ماه و ملک و فلک و موجودات خارجی که اوهام و پندار نیستند، و این وجودات خارجی لوازم ماهیات نیستند. چنین نیست که بگوییم: ماهیت در ذهن تقرر یافت، و لوازمی دارد. پس بحث علت و معلول روی وجود خارجی می‌رود. بنابراین علت بر معلول باید تقدم وجودی داشته باشد، و تقدم اعتباری کافی نیست. ممکن است ما برای ماهیات تقدم اعتباری قائل شویم، و بگوییم: ابتدا ماهیت است، و بعد لوازم دیگر و از جمله وجود بر او عارض می‌شوند؛ ولی این تقدم اعتباری و در وعای ذهن است، و نه در خارج؛ زیرا تقدم در خارج حق وجود است. پس سخن امور اعتباری ذهنی با خارج خلط نشود. بنابراین اگر ماهیت واجب علت برای وجود خود واجب است، و وجود باید منشأ آثار آن ماهیت باشد، و متقدم باید بالوجود مقدم باشد، پس اکنون می‌پرسیم: اگر ماهیت علت است، و علت باید بالوجود مقدم باشد، آیا این تقدم وجودی ماهیت عین ماهیت است، و یا زاید بر آن؟ اگر عین ماهیت باشد مطلوب ما همین است «فذاك» و اگر وجود بر ماهیت زاید باشد، سؤال پیش می‌آید، و تسلسل لازم می‌آید.

لو كان وجوده زائداً عليه اگر وجود بر ماهیت واجب‌الوجود مقدم باشد، و بر او عارض شود يلزم تقدم الشيء بوجوده علی وجوده اگر ماهیت بالوجود بنخواهد، وجود را بیافریند، این ماهیت واقعی و منشأ آثار و نه ماهیت اعتباری، مقدم بر وجود خود می‌شود. و بطلان آن ضروری است. من دون الاستعانة بما ذكره صاحب المباحث من أنه يفضي إلى وجود الشيء مرتين باید که این ماهیت وجود یافته که وجودش را از ماهیت گرفته، مجموعاً واجب‌الوجود شود. پس چند تا وجود اینجا آورده است؟ یک وجودی عارض، که ماهیت آن عارض را آفریده است، و دیگر، خود ماهیت نیز

موجود بوده و وجود دارد، پس این دو وجود یک حقیقت واجب را تشکیل داده‌اند، در حالی که یک هویت نمی‌تواند، دو تشخص داشته باشد. وجود الشيء مرتین، یعنی یک وجود دوتایی معنا ندارد و إلى التسلسل که آن ماهیت می‌خواهد این وجود عارض را ایجاد کند، و فاعل باشد و خودش قبلاً وجود داشت پس تقدم بالوجود دارد، از این رو منشأ این وجود دوم است. خودش که وجود دارد پس نقل کلام می‌کنیم، در وجود آن و چون وجودش زاید بر ماهیت است در این صورت باز وی یا عین ماهیت و یا زاید بر ماهیت است، و تسلسل لازم می‌آید و إلى التسلسل في الوجودات، لأن الوجود المتقدم که ماهیت این وجود را دارد و وجود عارض را ایجاد کرده این کان نفس الماهية فذاك، و إن كان غيرها عاد الكلام فيه حالا که غیرش است باز نقل کلام در آن غیر می‌کنیم و تسلسل می‌شود. این بود فرمایش فخر رازی. ما گفتیم: «لو كان وجوده زائداً عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده على وجوده. وجه اللزوم: إن الوجود حينئذ يحتاج إلى الماهية» برای اینکه ماهیت موجد و فاعل است، چه نحو احتیاج دارد؟ احتیاج العارض إلى المعروض؛ مثل عوارض اینجا که دامنه جوهر، و قائم به جوهرند، این عوارض محتاج به معروضشان هستند؛ بدون معروض عرض نمی‌تواند خویش را نشان دهد فیکون این وجود ممکناً به نسبت به ماهیتش ضروری احتیاجه إلى الغير که ماهیت غیر باشد «فیحتاج إلى علة» که علت یا غیر واجب باشد، و این صحیح نیست و یا خود ماهیت واجب باشد هي الماهية لا غیر بیگانه که نمی‌شود؛ راه ندارد لامتناع افتقار الواجب في وجوده إلى الغير پس غیر علت نشد و ماهیت واجب باید به خودش وجود بدهد تا ماهیت واجب تحقق یابد.

وکل علة این سخن هشدار است برای اینکه بحث در علت و معلول و لازم و ملزوم، اعتباری ذهنی نیست که در وعای ذهن تفکیک و جدا شوند؛ مثل زوجیت و اربعه، که چنین هستند؛ ولی در خارج علت باید بالوجود مقدم بر معلول باشد «وکل علة»، یعنی علت ایجادی فاعلی که باید معطی شیء بوده باشد وکل علة فهي متقدمة

علی معلولها بالضرورة فيكون الماهية که معطى الوجود است، به وجود بر وجود خودش متقدم است. ماهیت به وجود خود متقدم است، برای اینکه ملاک تقدم در اینجا تقدم وجودی است، اگر به وجود تقدم نداشته باشد چگونه چنین وجودی باعث منشأ آثار می شود؟

الثالث: لو كان زائداً... هذا خلف وجود حق سبحانه محض انیت است، اگر نباشد باید وجودش زاید باشد گرچه این وجود از ناحیه ماهیت آمده باشد. وجود خود ماهیت به محض اینکه در آمدنش از ناحیه دیگری باشد، و گرچه از ماهیت خودش باشد بر ماهیت زاید است. پس از وجوب بالذات افتاده و ممکن است، و ممکن زایل شدنی است؛ زیرا وقتی وجود از ناحیه غیر باشد، پس از وجوب بالاستقلال می افتد و واجب بالغير می شود، و خودش ممکن می شود، و ممکن جایز الزوال است. الثالث: لو كان وجود واجب ... كان ممكناً همین که محتاج به دیگری شده و إلا لكان ممكناً و كان جائز الزوال نظراً إلى ذاته چون واجب بالغير ممکن است و امکان زوالش را شاید و الا اگر امکانش را می خواهی برداری لكان واجباً لذاته مستقلاً في حقيقة غير متعلق بالماهية، هذا خلف.

عدم منافات امکان ذاتی با وجود غیرى*

وهاهنا بحث وهو إن إمكان شيء لذاته لا يتنافى وجوبه للغير^۱

* درس شصت و نهم: تاریخ ۶۷/۱۱/۱۸

۱. درباره ماه رجب ماه ولایت: پیش از ورود در بحث به محضر مبارک سروران عرض کنم که شهر مبارک ولایت به شما روی آورده، ان شاء الله، از رجبیون بوده باشید. کسانی که می خواهند مقامات لیالی قدر و شهر الله را ادراک کنند، از ابتدای شهر ولایت، که ماه رجب است، خودشان را آماده می کنند، بعد از شهر ولایت، شهر رسول الله است و بعد از آن شهر الله است، و این توفیق مبارک، که حضرت بقیة الله به سفیرش دستور داد و یکپارچه سر و رمز است، آن توفیق که هر روز در شهر رجب خوانده می شود، و در آن توفیق مبارک راجع به آن کلمات و مقامات

→ توغل بفرمایید، تا به کتابی برسید که تفسیر حقایق و رموز و بطون و اسرار این توفیق مبارک و امثال آن است، و آن همین کتاب شریف است که در محضر آن هستیم. تا به رموز این کتاب آشنا نشویم، به زبان ولایت آشنا نمی شویم. غرض از اول ماه رجب، رجیون اهل ولایت، کسانی که می خواهند ادراک شهرالله کنند، خودشان را مواظب و مراقبند که عمده آن است که این حقایق در آدم تحقق یابد. اینها که می خوانیم عرفان نظری است. خواندن درس طب چیزی است، اما عملی اش چیز دیگر است. آن دانستن فرمول و قواعد و فراگرفتن حرفی است، و اجرا کردن در مقام عمل حرفی است دیگر. عرفان عملی ورزیده شدن و ورزش کردن و پیاده کردن در متن ذات خود، و چشیدن و یافتن است، غیر از عرفان نظری که آگاهی به مفاهیم اسماء و عبارات بوده و دانایی مفهومی است و غیر از آن دارایی حقیقی است. خداوند، این شاءالله، شما را مؤید بدارد، جانی پیدا کنید که اگر کتاب و اصطلاح و الفاظ را کنار بگذارید زبان حال شما این بوده باشد:

من آنچه خواندم همه از یاد من برفت الا حدیث دوست که تکرار می کنم

یک وجود قرآنی و یک انسان الهی شوید و بچشید و بیابید و برسید که:

ایام خوش آن بود که با دوست به سر شد باقی همه بی حاصلی و بی خبری بود

اگر چنانچه این کتابها و درس و بحث آدم را برای ابدش درست نسازد این تلاش های بی فایده است. تأمل در ابد بفرمایید. ابد، یعنی هستیم که هستیم، تا والی و متی و حنی برای ما نیست. داریم خودمان را در این مقطع زمان و در این نشأه، که مزرعه است، برای ابد می سازیم: «اقرء و ارقء». خداوند، این شاءالله، سر شما را به اسرار ولایت نورانی بفرماید و ما هم در این دعای خیر با شما شریک بوده باشیم.

دستور العمل: این شاءالله، جوری نباشد که برنامه این باشد که درس و بحث برقرار باشد و با هم بنشینیم، و مرجع ضمیر پیدا کنیم و اصطلاحات گوناگون را فرا بگیریم، اما از قرآن مطرود باشیم و قرآن در کناری باشد و شب و روز در محضرش نباشیم. پس بیابید حشر با قرآن داشته باشیم، به خصوص از امشب تصمیم بگیریم همان طوری که جناب پیغمبر ما و شما ﷺ شبها، مسبحات ستّ را داشت. مراد از این مسبحات ستّ، شش سوره هستند که اول آنها «یسبح» و «سبح» و «سبح» است و آنها عبارتند از: حدید، حشر، صفّ، تغابن، جمعه و اعلی. شما نیز پیش از خواب این شش سوره کوچک را داشته باشید، و خیلی وقت نمی برد، بلکه با تأمل و تدبّر آنها را بخوانید. اگر حالی دارید به قرآن احترام بگذارید و قرآن را سر دست بگیرید، و ایستاده بخوانید. به هر حال، به هر حيله باید در پیشگاه او راهی پیدا کرد.

لنگ و لوک و خفته شکل و بی ادب سوی او می بیج او را می طلب

کشیک نفس بکشید. حضورتان را حفظ کنید. یک انسان قرآنی بشوید که ﴿لَا يَتَسَنَّوْا إِلَّا الْمُنْطَهَّرُونَ﴾. زیانتان و چشمتان و جانتان و فکرتان و قلمتان و حالت شما همه مطلقاً یک حقیقتی شود که ﴿لَا يَتَسَنَّوْا إِلَّا الْمُنْطَهَّرُونَ﴾. شما اگر انسان قرآنی نشوید پس چه کسی بشود! شما در حوزه هستید و در مسیر ولایت هستید، شب و روز حشر شما

بحث در این بود که «هاهنا بحث». اگر وجود زاید بر ماهیت واجب بوده باشد، آن طور که مسبوقید پس این وجود که زاید است از ناحیه غیر به وجود تعلق گرفت، ولو غیر، خود ماهیت باشد. پس این وجود «من حیث هو» چون از ناحیه غیر است، واجب بالذات نیست و امکان در حریم او راه پیدا می‌کند. این خلاصه وجه سوم بود. در «هاهنا بحث» می‌فرماید که اگر وجود از ناحیه غیر باشد امکان در حریم او راه پیدا نمی‌کند، ولی چون این ماهیت همیشگی است و اگر وجود از ماهیت برآمده باشد و امکان در حریم او راه پیدا نکند، چگونه؟ اگر وجود ممکن را به تنهایی بدون ماهیت جاعل در نظر بگیریم، وجود مزبور ممکن خواهد بود، ولی به لحاظ این ماهیت واجب که جاعل آن است که همیشه با این وجود می‌باشد، و هیچ گاه از او دست بردار نیست و سایه وی از سر آن کم نمی‌شود، پس به لحاظ این ماهیت وجود واجب است. پس اگر پای غیر بیرون از ذات در کار نباشد، و این ماهیت واجبی خود علت وجود باشد، همیشه وجوب دارد و بدون تصور این ماهیت، گرچه امکان برای وجود حاصل می‌شود، ولی این فرضی بیش نیست، زیرا هرگز ماهیت از این وجود دست‌بردار نیست، و جدا نمی‌شود و لازمه آن است؛ مثل اینکه شما نمی‌توانید زوجیت را از اربعه جدا کنید. پس این وجود را نیز نمی‌توان از این ماهیت جدا کنید و هیچ وقت امکان زوال برایش راه ندارد، پس اشکال این است اگر وجود واجب را از

→ با «قال الله» و «قال الباقرة» و «قال الصادق» است. اگر بنا باشد من و شما هم خاکی باشیم و دنبال دنیا باشیم و خودمان را درست نسازیم و بیدار نباشیم؛ ما که می‌خواهیم اسوه و قدوه و سرمشق باشیم و در مسیر انبیا قرار گرفتیم، در چنین مقطع زمان قرار گرفتیم حشر ما با این کتاب‌ها و در کنار این سفره‌ها و مواید الهی هستیم، اگر ما هم بخواهیم خاکی بوده باشیم خدای نخواست، بلا نسبت محضر، دهن آلوده و چشم آلوده و فکر آلوده، که در دنیا می‌لولد و دنیا او را بیچاره کرده و چشم و گوشش را از او گرفته و او را اسیر دنیا و خاکی کرده است، و کتاب وجود خودش را یک کلمه نخوانده، و خودش را فراموش کرده ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ (حشر ۵۹) آیه ۱۹، پس دیگران چگونه خواهند بود. روزی برای انسان پیش نیاید که «یوم الحسرة» باشد و آهی از نهاد او بر بیاید که جهنم از سوز آن آه خجالت بکشد که آتش این است، نه من.

ماهیت واجب بپرید، و مقطوعاً نظر کنید وجود می تواند جدا باشد، و امکان در او راه پیدا می کند، ولی به لحاظ اضافه ماهیت، که لازمه اوست و از او دست بردار نیست و مقتضی و موجد اوست، هیچ وقت امکان زوال برای چنین وجودی نیست، زیرا از لوازم این ماهیت کذایی است.

وهو أنّ إمكان الشيء لذاته با قطع نظر از نگه دارنده اش و معطی و مقتضی اش لاینافی وجوبه للغير نظراً إلى ذات ذلك الغير. حالا اینجا مطابق بحث، «ذات ذلك الغير» کیست؟ ماهیت واجب، این وجود را برای خویش ایجاب می کند، و هیچ وقت هم از این وجود زایل نمی شود، و احتمال زوال برایش پیش نمی آید، برای اینکه متکی به ماهیت و خود ذات بوده و مقتضای خود ذات است و این لازم برای اوست. حالا که این است که این وجود را دو لحاظ است اگر بخواهید امکان زوال را برای خود وجود «لوخلی و طبعه» بیاورید، ما جلو این وهم و تصور غلط را می گیریم که شما نمی توانید وجود من حیث هو و لوخلی و طبعه، بریده از منظور و مقتضی را در نظر بگیرید، و این صرف توهم و پندار است و انقطاع او از مقتضی اش راه ندارد. مقتضی اش ماهیت واجب است اقتضای او بود این وجود است و برای او انقطاع و امکان و زوال راه ندارد. امکان زوال وجود کذایی به هیچ وجه به لحاظ انتساب به ماهیت واجب راه ندارد، پس وجه دوم می شود: فإن أريد بإمكان زوال الوجود إمكان زواله نظراً إلى ذات ذلك الوجود العارض المفروض به جای این ذات می توانید «خود» بگذارید؛ یعنی به خود این وجود عارض، که زیادت آن بر ذات واجب مفروض است علی ذات الواجب فهو مسلم. اما شما چرا می آید خود این وجود را مستقلاً لحاظ می کنید؟ چون لازمه این ماهیت است، و همانند زوجیت برای اربعه است لکن لا يستلزم إمكان زواله این معانی خود اوست که با انقطاع از ملزومش، امکان زوال دارد. ضمیر «زواله» به «الوجود» برمی گردد نظراً إلى ذات المعروض معروض ماهیت می باشد، ولی به لحاظ ماهیت واجب زوال وجود لازم نمی آید، بلکه امکان زوال این عارض منتفی است لأن

الذات، یعنی ذات معروض، ذات ماهیت واجب بذاتها خود ماهیت واجب مقتضیه و موجبه لوجودها. خط بعد که می فرماید: والسند مامرّ. سند از «لأن» تا اینجا است و این سند این جمله بعدی است علی ذلك التقدير، که این عارض بر ماهیت و آن مقتضی ذات وجود است و الإيجاب ینافی الاحتمال والإمكان الخاصی. ایجاب چیست؟ سند آن این بود که «إن الذات بذاتها مقتضیه و موجبه» این ایجاب از ماهیت «موجبه» برخاست پس این ایجاب، منافی احتمال زوال وجود از امکان است «ینافی الاحتمال والإمكان الخاصی». مراد از آن احتمال زوال است و با این ایجاب جای آن احتمال و امکان نیست. این وجه اول.

وإن أريد بإمكان الزوال وجه دوم است. از خصم پرسیم، و استنطاق کنیم آیا مراد شما از امکان، زوال وجود است؟ یعنی به لحاظ معروضی که ماهیت واجب و مقتضی و موجد این وجود است به این لحاظ این امکان، زوال این وجود است؟ این مطلب ممنوع است؛ زیرا به این لحاظ ماهیت به طور وجوب مقتضی آن است. پس امکان زوال وجود به این لحاظ ممنوع است. «والسند ما مرّ». سند، یعنی ماهیت مقتضی وجوب وجود است. و حاصل ما ذکره صاحب المباحث فی الاعتراض علی الوجه الثاني، این عبارت از دست جناب ایشان تنظیم نشده است، زیرا کتاب به این عظمت وقتی نوشته می شود بعد باید تنظیم، و پس و پیش شود و نویسنده بعضی از عبارات را دوباره می نویسد و آن را تنظیم می کند و ترتیب می دهد و به دست ایشان چنین شده است، بعدها اشتباه پیش آمد. حالا این چیز مهمی نیست؛ ولی نظم بحث آن بود که بعد از «الأول»، و «الثاني» و «الثالث» و «الرابع» می باشد، و در ضمن هر یک از این وجوه می بایست اشکالات و سخنان خود را پیاده می کرد. پس شما می گویند: «الأول، الثاني، الثالث»، ولی یک دفعه برگشتید و گفتید: «و حاصل ما ذکره»، این را در ضمن ثانی می فرمودید، زیرا کتاب ترتیب پیدا می کرد، ولی عبارت پس و پیش شده است، و یا خودشان تنظیم نکردند، و یا در وقت استنساخ در ذیل آن ثانی، مطلب فوق بوده

است، ولی بعداً آن را بعد از ثالث آورد و تا وجه رابع، سخنانی فرمود که از وجه دوم است. فخر رازی در مباحث حاصل اعتراض به وجه دوم را دارد. همین اعتراض در اشارات (نمط چهارم، فصل هفدهم) و منظومه آورده شده است: مقوم وجود خارجی ماده و صورت است، و مقوم ماهیت در ذهن جنس و فصل است، و به آنها «ذاتیات» می‌گویند. جنس و فصل از معقولات ثانیه هستند، و به آنها «علل قوامی» می‌گویند. به چنین عللی، عِلل فاعلی به معنای معطی الوجود نمی‌گوییم؛ چنانکه در ابتدای کتاب، «الحمد لله فاعل کل محسوس» گفته آمد، و در منظومه فرمود:

معطی الوجود فی الالهی فاعل معطی التحرك الطبیعی قائل^۱

پس مراد از علت در باب وجود، معطی الوجود است و در ماهیت عِلل قوامی است، در ذهن، جنس و فصل و در خارج، عِلل خارجی ماده و صورت هستند، پس عِلل ایجادِ عِلل ماهوی به دو قسم مزبور نیستند. چنان که سازندهٔ جسم در خارج ماده و صورت است که از تألیف آن دو، شیء درست می‌شود، ولی ماده و صورت عِلل وجودی آن نیست، بلکه موجد آن، اصل مفارق است که آنها را آفرید، و از ترکیب آنها وجود خارجی پیدا می‌شود. پس تاکنون سه قسم علت پیدا کردیم: عِلل قوام، یعنی جنس و فصلی که ذاتیات ماهیت هستند؛ عِلل خارجی و مقوم جسم در خارج که عبارت از ماده و صورت است؛ و علت معطی الوجود که علت ایجادِ است. پس علت وجود آفرین و منشأ آثار باید مقدم بر معلول خود باشد، گرچه در عِلل قوامی ذهنی، مثل جنس و فصل نیز تقدم بالتجوهر بر ماهیت دارند، ولی چون در اینجا معلول باید دارای آثار خارجی باشد، و از آن افعال و اوصاف فراوان صادر شود، صحیح نیست امری اعتباری و پیزوری علت وجود باشد، گرچه اگر معلول یک امر پیزوری باشد، علت آن نیز باید امری پیزوری باشد، این تعبیر را در اشارات (نمط ۴، فصل ۱۷) داشتیم؛ مثلاً وقتی معلول زوجیت

بود که امری اعتباری و پیزوری است، علت آن هم ماهیت اربعه است. پس علت و معلول با همدیگر مسانخت دارند. در اینجا که معلول موجود خارجی است و منشأ آثار می‌باشد، علت ایجادى او نیز باید چنین موجود داراى منشأ آثار و طارد انحای عدم باشد. پس اگر وی اعتباری و توهمی نیست، فاعل و معطی الوجود وی نیز باید تقدم بالوجود داشته باشد. پس علت باید در رتبه قبل وجود و وجوب داشته باشد تا معلول وی در خارج بیاید، و داراى منشأ آثار باشد.

فخر رازی سخن را در علت و معلول اعتباری و پیزوری آورده است، و گفته است همان طور که ماهیت بر لوازش مقدم می‌باشد، در اینجا نیز ماهیت واجب بر وجود، که لازمه اوست، مقدم است.

خواجه در اشارات و کتاب نقد التزیل و نقد المحصل، کلام فخر رازی را عنوان و نقد کرد.^۱ و این سه وجه علل را در جواب فخر رازی فرمود و اشتباهات کلام وی را باز کرد.

و حاصل ما ذکره صاحب المباحث. در مباحث مشرقیه^۲ این مباحث عنوان شده است. در صفحه ۳۲ این جمله عنوان شده است: في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو العمدة من الوجود الثلاثة.

اکنون که بیان شد لم لایجوز أن يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي؟ چرا علت وجود ماهیت واجبی نباشد؟ در جواب گوئیم: چگونه سنخیت را انکار کردید؟ سخن از سنخیت بسیار ریشه دار است. معنای سنخیت آن است که معلول را نگاه کن، اگر معلول پیزوری است؛ مثل زوجیت برای اربعه، علت وی را به وزان آن بیاورید، ولی اگر ماهیت معلول منشأ آثار و فاعل است و حقیقت و نفسیت دارد و اعتباری

۱. کلمة نقد و انتقاد صحیح است، و تنقید در کلام عرب نداریم؛ چنان که توصیف نادرست است، «وصف». در کلام عرب نیامده است، بلکه باید به جای آن «وصفه، فهو واصف، و ذاك موصوف» آورده شود.

نیست، چنین معلولی نمی تواند علتی اعتباری داشته باشد، بلکه این معلول وجود است که وجود منشأ آثار خارجی است. پس علت وی نمی تواند، ماهیت وی باشد و بلکه باید در علت و معلول سنخیت محفوظ بوده باشد، «لم لا یجوز أن یکون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي؟» آیا ماهیت موجود است یا غیر موجود؟ فتتقدمة ماهیت بر وجود ماهیت باشد.

لا بالوجود، بل بنفس ذاتها بذاتها اگر بگویند: بالوجود مقدم است، دور لازم می آید، و هنوز حرف وجود نیست پس خود ماهیت من حیث هی هی متقدم بر وجود است، نه ماهیت بالوجود مقدم باشد «بل بنفس ذاتها بذاتها» وجود از او اعتبار می شود، پس وجود از کجا اعتبار شود؟ به هر حال، ما هر چه را که اعتبار و لحاظ می کنیم، انتزاع و اتخاذ از چیزی می شود، پس باید موطن واقعیت و نفسیت داشته باشد، و اگر نفسیت نداشته باشد، از ظلمت محض چه جور نور انتزاع کنیم؟ و از کجا می خواهید آن را انتزاع کنید؟ با لفظ بازی کردن یک حرف است و سخن از واقعیات گفتن، حرف دیگر است. وی می گویند: همین ماهیت وجود آفرین و معطی الوجود باشد، و وجود عارض و لازم او شود، در حالی که اگر خودش وجود نیست، چگونه معطی الوجود است؟ و از کجا بخواهیم در حاق و متن ذات این ماهیت کذایی وجود را لحاظ کنیم؟ و ثانیاً، قیاس این مورد با زوجیت برای اربعه و تفرع آن، مع الفارق است. فخر رازی سه مثال برای این وجوه سه گانه آورده است لذا سه «کما» برای این سه مثال آورده است کما أن ذاتیات الماهية ذاتیات ماهیات علل قوام ماهیت می باشد، متقدمة علیها جنس و فصل متقدم بر ماهیت و دروغای ذهن متقدمند و این تقدم با تعمل عقلی و به فشار و زحمت عقل برای اجزای ماهیت حاصل است، و ذهن با زحمت ماهیت را از جنس و فصل می سازد کما أن ذاتیات الماهية متقدمة علیها لا بالوجود، بل بالماهية این یک مثال بود. مثال دوم این است: وکما أن الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها ماهیت علت لوازم خود می باشد و لوازم آن از سنخ خود ماهیت است، و این تقدم بالتجوهر

است. اما قیاس این دو صحیح نیست، پس قیاس شما عقیم است و منتج نیست و حرف شما درست نیست، این دو مثال. کما أن ماهیة الممكن قابلة لوجودها مع أن التقدّم القابل أيضاً ضروري مثال دیگر: ماهیت ممکن قابل وجود است. مگر شما در فلسفه نمی فرمایید که، قابل باید بر مقبول مقدم باشد؟ در اینجا ماهیت ممکن قابل و مقدم است، در اینجا نیز ماهیت من حیث هی، مقدم بر وجود است.

فخر رازی می گوید: لفظ قابل در همه جا یک معنا دارد و مشترک لفظی نیست. جواب آن است که، بین قابل اعتباری و حقیقی فرق است. آن اشاره شریفی که جناب آخوند در مبدأ و معاد خویش فرموده بودند و عرض کردیم در الهیات می آید، به یاد بیاوریم. در آنجا گفته شد: قبول دو گونه است: قبول این حطب للئار. در این صورت باید قابل تقدم بر مقبول داشته باشد، و این تقدم حقیقی است، و تا قابل موجود نباشد، مقبول، یعنی صورت آتش را قبول نمی کند و این انفعال تجددی است، و راست است که قابل باید تقدم وجود داشته باشد، اما در ذات حق سبحانه، و بلکه در ذات نفس ناطقه انسانی و در تقدم همین جنس و فصل بر ماهیت، به این گونه قابلیت قابل نیستند. قبول در حق تعالی و در نفس، به معنای مطلق اتصاف است، همین قدر، و نه قابل و مقبول به اصطلاح عالم طبیعت که متأسفانه اینجا را اصل قرار می دهند، و می خواهند حقایق و معانی طولی نظام هستی را در قوالب اینجا بریزند. این درست نیست. اینجا را نباید اصل قرار داد، باید آن سو را اصل قرار داد، و اینجا را ظل و آیت او، و به تعبیر قرآن مجید «آیات او» قرار داد. پس اینجا را اصل قرار ندهید و آنجا را آیت. پس معنای تقدم و معنای قبول در واجب تعالی این است که قابل اسماء و صفات می باشد و در عین حال می گوید: قبول به معنای مطلق اتصاف است، و باید دید برهان، که معصوم است، در آنجا چه می گوید، تنها عالم لفظ کافی نیست، بلکه در آنجا مراد از قبول، مطلق اتصاف است، و قبولی که در عالم ماده می آوریم و خو گرفتیم، به معنای پذیرفتن است و باید قابل مقدم بر مقبول باشد. پس حطب باید بر

صورت ناریه مقدم باشد تا از وی انفعال تجدیدی و تصرمی بپذیرد، ولی آیا تقدم ذاتیات ماهیت بر خود ماهیت اعتباری است، و یا حقیقی؟ همه می‌دانیم که این تقدم اعتباری و در ذهن شما می‌باشد. بعداً فرمایش‌های جناب خواجه در جواب فخر رازی را نقل می‌کنیم. «و كما أن ماهية الممكن قابل لوجوده». روی اسلوب اگر عبارت «قابله لوجودها» بود بهتر می‌بود مع آن تقدم القابل أيضاً ضروري. وردة الحکیم الطوسي في مواضع من کتبه کشرح الإشارات». شیخ در فصل هفدهم نمط چهارم می‌فرماید: معلول ماهیت از سنخ خود اوست، و در وعای ذهن و در موطن اعتباریات چنین معلول‌هایی دارد؛ اما علتی که منشأ آثار است، باید تقدم به وجود داشته باشد تا از چنین موجود عظیمی آثار تحقق پیدا کند. خواجه در آنجا سخنانی پیش آورد. جناب خواجه حرف‌هایی را از فخر رازی نقل کرد که بعدها در پیش داریم و این فصل هفدهم از نمط چهارم اشارات خیلی در این کتاب عنوان می‌شود؛ چون فخر رازی درباره باری تعالی سرانجام به جایی منتهی می‌شود که خواجه در اشارات آن را نقل می‌کند، و از ایشان می‌نالد،^۲ زیرا وی باری تعالی را مرکب گرفته که وجود شبیه جنس در وی بوده و ممیز وی از دیگر مشارکات و موجودات به فصول است پس حق مرکب شده است. وردة الحکیم الطوسي في مواضع من کتبه کشرح الإشارات و نقدي التنزیل و المنحصل بأن الكلام فیما یکون علة لوجود أو موجود. ماهیت در وعای ذهن اعتباری است، نه آنکه در خارج موجود و منشأ آثار چنین باشد، و علت وی امری اعتباری باشد. وبدیهة العقل حاکمة بوجوب تقدمها علیه بالوجود این چنین علت بر آن

۱. در کتاب اشار به تصحیح استاد، «قابله» موجود است و اعتراض بر نسخ مطبوع سابق است که «قابل» بوده است.
 ۲. در ابتدای نقد محصل هم از ایشان می‌نالد و اظهار تأسف می‌کند که چرا المنحصل کتاب درسی گردید، و با این افکار پریشان، چگونه محصل به جایی می‌رسد؟! وقتی مرحوم خواجه تجرید را نوشت، و مرحوم علامه در شرح آن کشف‌الم را نوشت، المنحصل فخر رازی منسوخ شد، خوب است که تدریس کشف‌الم را در حوزه جدی گرفته شود. با دایره بحث امامت کشف‌الم را ایجاب کرده باشد که دست‌های مرموزی این کتاب را از میان ما برداشته باشند، چون نو فعل عالم علم، خواجه و علامه، در امامت حق حرف را ادا، و بحث کردند.

وجود یا موجود بالوجود مقدم باشد. آن چیزی که شما می فرمایید بالوجود تقدم نداشته باشد، تقدم اعتباری جوهری متقرر در وعای ذهن است فانه ما لم تلحظ كون الشيء موجوداً امتنع أن تلحظه مبدأ لوجود ومفيداً له سخن ما در علیت خارجی و وجودی است که منشأ آثار است بخلاف القابل للوجود مثال سوم فخر رازی است که فرموده بود: «كما أن ماهية الممكن قابلة لوجوده» اما این نحوه قبول، قبول اعتباری است، و در وعای ذهن مثل اربعة و زوجیت است فانه لابد أن يلحظه العقل خالياً عن الوجود بعداً جملة «وعن العدم»، پشت سر آن خواهد آمد. أي غير معتبر فيه الوجود لتلايلزم حصول الاكثون خالی از عدم را بیان فرمود که، وعن العدم لتلايلزم اجتماع المتناهيين. فإذن هي الماهية من حيث هي، وأما الذاتيات بالنسبة إلى الماهية که مثال اولی فخر رازی بود که علل قوامی بوده و تقدم بالتجوهر دارند، و در وعای ذهن تقدم دارند، در حالی که ما تقدمی وجودی و خارجی می خواهیم. و أما الذاتيات که مثال اولتان بود بالنسبة... بحسب العقل لا كالجسم مع البياض که قابل و مقبول را به مثل حطب و نار مثال زدیم. یک وقت قابل جسم است، و مقبول بياض، اینجا جسم باید ابيض شود پس باید تقدم وجودی خارجی داشته باشد، و این تقدم اعتباری نیست. پس موارد قبول فرق می کنند.

تمایز وجود غیرمتناهی از ممکنات*

ومما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات كلاماً بهذه العبارة. صحبت در مجرد وجود صمدی واجب الوجود از ماهیت است. ماهیت حکایت از حد می کند، ماهیت ورای وجود است، آن گاه وجود عارض آن می شود. وقتی وجود دارای ماهیت شد، محدودیت پیدا می کند. ماهیت حکایت از حد شیء می کند و چون واجب الوجود غیرمتناهی است، در غیرمتناهی حد بی معناست. در

کتب عرفان از غیر متناهی به «وحدت وجود» تعبیر می‌کنند و چون دومی ندارد، و هذا و ذاك در مقابل او راه ندارد پس حد ندارد و چنین مطلبی در ممکنات می‌آید که «کل ممکن زوج ترکیبی»، ولی در حق تعالی وحدت وجود و یک حق و یک حقیقت است که دومی قابل تصور نیست. اهل عصمت و طهارت علیهم‌السلام از این مطلب تعبیر فرمودند به اینکه، او «صمد» است. صمد معانی دیگری در روایات دارد و لغات گوناگون همه به یک حقیقت بر می‌گردد و به جهاتی و عناوینی همه درستند: یک وجهی را که جناب امام باقر علوم اولین و آخرین فرموده و سیدالشهداء علیه‌السلام فرمودند او «الذی لا جوف له»^۱ است و آنکه برایش جوف باشد از دیگری خالی باشد. اگر چیزی هذا و ذاك باشد این از آن دیگری خالی است، و آن از این یکی خالی است آن این نیست و این آن نیست. پس او کمالی دارد که آن ندارد و از کمالات او عاری است. قبلاً در کتاب‌های دیگر و نیز در این کتاب گفتیم که، در توحید هیچ شبهه‌ای رسواتر از شبهه این کمونه نیست که اصلاً توحید درست فرض نشده که دو اصل و دو حقیقت باشند: هذا و ذاك، که در تمام صفات کمالیه با هم شریک باشد، پنداری بیش نیست، بلکه با الفاظ بازی می‌کنند، و اگر هر دو در حد کمال هستند اگر دو تا هستند هیچ یک در حد کمال نیستند؛ چون این آن نیست و آن این نیست، و این وجود و کمال او را ندارد. باری او صمد است که «لا جوف له» لذا در کتاب برای اینکه واجب و آیات و مظاهر و خلق و شؤونش را از یکدیگر تمیز بدهیم، می‌گوییم: تمایز تقابلی نیست؛ مثل زید و عمرو، که با هم تمایز تقابلی دارند و در مقابل یکدیگر هستند و یا دو فرد از یک صنف و یک نوعند و به عوارض مشخص از یکدیگر متمیزند. اینها تمایز تقابلی دارند، و تمایزی را که در حق سبحانه و شؤونش می‌گوییم؛ مثل اینکه بفرمایید: زید از چشمش متمیز است، این گونه تمایز تقابلی و جدایی نیست که چشم و قوه باصره یک طرف و زید یک طرف، بلکه قوه باصره شأنی از شؤون زید است، لذا در اینجا می‌گوییم: تمایز

محیطی و محاطی است. برای بیان این حقیقت تمایز تقابلی راه ندارد تا تقابلی دویی و اثنیت حاکم باشد و آن توالی فاسد پیش آید. حالا صحبت ما در این بود که حقیقت عالم وجود، حق سبحانه غیرمتناهی و صمد و لا جوف له است و چون غیرمتناهی است ماهیت و حد در او راه ندارد. وجود محض است که منشأ همه موجودات متکثره به عنوان خلق است. خواجه فرمود: چنانچه حقیقت عالم را ماهیت بوده باشد ماهیت من حیث هی نمی تواند مبدأ پیدایش وجود شود. ماهیت موجد نمی شود، بلکه ماهیت آن گاه منشأ آثاری می شود که وجود بیابد و موجود باشد «ویلزم الدور والتسلسل» تازه اول کلام که این ماهیت بخواهد وجود برای خودش بیاورد ماهیت معدوم است و یا ماهیت موجود «الكلام الکلام»^۱ ایشان در مباحثات فرمایشی دارند که مؤید کلام خلاصه است، و یا بفرمایید: کلام جناب خواجه، مشابه فرمایش ایشان است.



مرکز تحقیق و پژوهش در فلسفه اسلامی

کلامی در لوازم

پیش از آنکه به عبارت جناب شیخ برسیم، درباره لازم این حقیقت را به ذهن بسپارید. می فرمایید: جسم بعد جوهری دارد و نیز دارای بعد عرضی به نام «جسم تعلیمی» است. و جسم قابل این ابعاد سه گانه است و گاهی با ابعاد عرضی خود را نشان می دهد؛ مثلاً گاهی به صورت کره است و همه ابعاد خود را نشان نداده است، و گاهی همه ابعاد در مثل مکعب خود را نشان می دهند. پس جسم تعلیمی عرض لازم اوست و این اعراض از او دست بردار نیست. برخی از اعراض لازم نیستند؛ مثل

۱. خواص شاگردان ایشان لجنه و هیاتی داشتند. شاگردان وی در این حلقه درس و بحث، سؤال خویش را از استادشان می پرسیدند و اینها را جمع آوری و تقریر کردند و در یک جا جمع و نام مباحثات به آن داده شد. به همین خاطر مقداری پراکندگی در نسخ مباحثات می باشد. جهت پراکندگی و اختلاف در عبارات و در ترتیب سؤال و جواب این است که شاگردها تقریر کردند و نوشتند بعد که خواستند تنظیم شود هر آقایی چیزی یادداشت فرمود، دیگری خواست اینها را تنظیم کند، و در یک دفتر قرار گیرد اختلاف پیش آمد.

سیاهی و سفیدی. پس لازم دو قسم است: ۱. لازم مفارق، و این نیز به دو قسم بطلی، و سریع تقسیم می‌شود؛ ۲. لازم غیر مفارق، مثل زوجیت برای اربعه، که اربعه علت زوجیت است، ولی علت ایجاد با آن سه قسم از علل تفاوت دارد. هر کجا می‌گوییم: علت، یعنی علت موجد و علت ایجاد که در فلسفه می‌گوییم، خیلی اهمیت دارد، به خلاف علتی که در منطق گفته می‌شود. در منطق فصل، علت محصل جنس است؛ یعنی جنس مبهم است و دایر بین ذا و ذا می‌باشد و تحصیل ندارد، نه در وعای ذهن و نه در خارج، کسی هم که سؤال کند می‌گوید: استحقاق جواب ندارد؛ مثلاً اگر بگوید: خاصیت گیاه چیست؟ نمی‌توان از این سؤال جواب داد؛ چون گیاه مبهم و بین ذا و ذا است، اما اگر بگویید: خاصیت گل گاوزبان چیست؟ راه دارد و می‌توان جواب داد؛ زیرا از ابهام درآمده است و نوع متحصّل و متعین شده است. می‌گوییم: فصل علت محصله جنس است و باید فصل با جنس ضمیمه شود تا از ابهام درآید و تحصیل پیدا کند. این «علت محصل» است، و منطقی که می‌گوید: فصل علت است مراد علت موجد نیست، بلکه مراد وی آن است که اگر این دو را پهلوی هم بگذاریم یک ماهیت متحصّل درست می‌شود، و مراد از این ماهیت، ماهیت موجوده نیست، بلکه ماهیت متحصّل از جنس و فصل است، و آنکه علت موجد است، شأن و واقعیتی فوق این سخنان دارد که در منطق عنوان کردیم. ملاقطب رازی در شرح مطالع^۱ به همین نکته هشدار می‌دهد. وی در بحث فصل منطقی می‌گوید: فصل علت است، ولی توجه داشته باشید که مراد از این علت، علت موجد نیست؛ زیرا علت به اشتراک لفظی بر دو معنا اطلاق می‌شود. پس علت به زبان اهل منطق علت محصله است که با جنس، ماهیت را درست می‌کند، و مغالطه ناشی از اشتراک لفظ فراوان است. اگر بگوییم: «اربعه علت زوجیت است» راست است. این علت بودن به معنای متحقق کردن و وجود دادن ماهیت در خارج نیست، بلکه ماهیت اعتباری، لازمی اعتباری دارد. اکنون

این دو نوع لازم را بررسی کنیم: ۱. وجود لازم ماهیت است؛ ۲. زوجیت لازم اربعه می باشد. در اقتضای اربعه و علیت آن برای زوجیت یک معنا از علیت مراد است، ولی آیا همین معنا در لزوم وجود برای ماهیت راه ندارد؟ با اندکی دقت می بینیم چنین مطلبی ممکن نیست، بلکه علیت در باب ماهیت و وجود و ملازمه آن دو در خارج، تنها به معنای مصاحبت است، و از همنشینی آنها به «لازم و ملزوم» تعبیر می شود، و نه اینکه علیت ایجادی بین آن دو برقرار باشد. پس از معنای لزوم در باب ماهیت و وجود به سراغ لزوم بین زوجیت برای اربعه نروید. در آنجا اربعه علت زوجیت است، و البته علت و معلول از سنخ هم هستند؛ زیرا هر دو اعتباری اند، و در وعای ذهن چنین لزومی حکم فرماست. بنابراین مراد از لزوم بین ماهیت و وجود مصاحبت است. پس آن گونه تقدم و علیت و معلولیت بین آنها موجود نیست. اما علت ایجادی سخنی دیگر است، و در آن علت قوی تر و در سلسله طولی بالاتر قرار دارد، و بالوجود مقدم است و معلول را ایجاد می کند، و سخن از انتزاعیات نیست، و این علیت فوق علیت در منطق، که علت محصل است، و نیز فوق علیت و معلولیت در باب اربعه و زوجیت و فوق لزوم حاکم بین وجود و ماهیت است.

ومما یؤید کلام... معلولاً للماهیه وجود واجب نمی تواند معلول ماهیت واجب باشد لأن الوجود لیس له حال غیر آن یکون موجوداً صفت و حال وجود، وجود است و صفت دیگری ندارد و علة الموجود، یعنی علت وجود، که به قول شما ماهیت واجب است، باید موجود باشد علة الموجود موجوده؛ چون بحث علت ایجادی است، نه علت محصل منطقی و لازم و ملزوم به طور اعم، پس اگر ماهیت علت وجود است، باید موجود باشد تا علت وجود باشد، و نه معدوم و علة المعدوم معدومه این جمله دوم همان است که در کشف المراد خواندیم، خیلی به توسع در تعبیر چنین می گوئیم، وگرنه معدوم علت نمی خواهد. معدوم همین اندازه کاشف است که علتش تحقق پیدا

نکرد، و الا اگر علتش به مرحله وجود می‌رسید، و تحقق پیدا می‌کرد، این معلول متحقق می‌شد به این عنوان و اعتبار می‌گوییم معدوم علتش معدوم است، و به این قدر نبود این شیء کاشف عدم تحقق علت وی است و الا معدوم علت نمی‌خواهد و «علة الشيء من حيث هو شيء وماهية شيء وماهية شيء» و ماهیت خبر «علة الشيء» است: اگر واجب الوجود شیء و ماهیت است و «علة الشيء من حيث هو شيء وماهية»، یعنی علة واجب الوجود و حق، شیء و ماهیت می‌باشد، پس اگر چیزی شیء و ماهیت بود علت وی هم باید شیء و ماهیت باشد، آیا می‌توانیم بگوییم: یک شیء برای آفرینش کافی است؛ چنان که عقل و فلک و ملک را حق سبحانه آفریده، و علت ایجادی ایشان است و دو چیز لازم نیست؟ پس زید به یک جعل می‌تواند، تحقق پیدا کند، چنین نیست که حق سبحانه با یک جعل زید را آفریده و با جعل دیگر عوارض و خصوصیات و طول و عرض و عمق وی را آفریده باشد. وقتی موجود جعل گردید دو چیز در او قرار دارد: یکی وجود آنکه از این جنبه، حاکی از علت خویش است؛ جنبه دیگر، حد و نقص معلول و مجعول، که حکایت از خودش می‌کند و از بیچارگی وی خبر می‌دهد. پس اگر معلول شیء و ماهیت بود آیا علت او باید دو چیز باشد؟ این سخن اشکال دارد. شیخ خود به این مطلب توجه دارد، ولی می‌خواهد زبان بگیرد. اکنون که واجب الوجود دارای دو چیز، یعنی شیء و ماهیت شد، علت او در بادی نظر نیز باید دو چیز باشد؛ یعنی آن هم باید شیء و ماهیت باشد، گرچه بعداً پس از حسابرسی ماهیت کنار می‌رود، و تنها شیء می‌ماند. اکنون به شیخ اشکال نکنید که ماهیت علت نمی‌خواهد، بلکه وجود شیء خواهان علت است. شیخ به این مطلب توجه دارد. پس اگر جستجو و کاوش کنیم، علت آن باید وجود داشته باشد، خواه دارای ماهیت باشد و خواه نباشد، و نیازی به این نیست که علت شیء و ماهیت شیء، شیء و ماهیت باشد. ولی اکنون به همان نظر بر وی سخن می‌گوییم: «و «علة الشيء من حيث هو شيء وماهية شيء وماهية فليس» دامنه ماهیت را کم کم قیچی می‌کنیم، و او

را از علیت وجودی کنار می‌گذاریم، مگر علت برای چیزهایی که از سنخ خودش است. الآن نظر عمده‌ی وی به علت ایجادی است، که خیلی اهمیت دارد فلیس إذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهية خبر: «ليس علة لبعض...» است علة لبعض الأشياء يجب أن يكون علة لكل شيء می‌فرمایید: آیا ماهیت می‌تواند علت چیزهایی باشد؟ جواب می‌دهد: ما هم همراهیم، و آن را منع نکردیم، اما چنین نیست که اگر یک جا. ماهیتی، علت بعضی از اشیاء شده باشد باید آن را گسترش دهید و بگویید: پس این قابلیت، علت همه اشیاء را دارد. ماهیت علت بعضی از اشیائی گردید که از سنخ اوست و مثلاً علت زوجیت گردد، و نمی‌توان گفت: همین ماهیت حتی علت وجود زوجیت در خارج است. علت ایجادی سخنی دیگر است، و همانند علت محصلة جنس، و علیت ماهیت برای زوجیت نیست، همان طور که فصل نمی‌تواند به جنس در خارج وجود بدهد. پس در علّیت‌ها باید تأمل کرد و موارد را از هم باز شناخت «فلیس إذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهية» از آن جهت که ماهیت است و علت برخی از اشیاء شده است «علة لبعض الأشياء» چنین نیست که يجب أن يكون علة لكل شيء وکل ماهية لها لازم هو الوجود، خواه وجود ذهنی، و خواه خارجی، ولی این لازم و ملزوم تنها مصاحبت خارجی دارند لا يجوز أن يكون لازماً معلولاً لها؛ یعنی مصاحب او باشد وقد بین هذا في الشفاء وفي الإشارات؛ یعنی در اشارات (نمط ۴، فصل ۱۷) این مطلب مبرهن شده است.

وبالجملة: لا يجوز أن يكون سبب الشيء من حيث هو فعلاً چون بحث علت ایجادی است پای وجود را در کار بیاوریم. اینکه خودش فرمود: من حيث هو حاصل الوجود، تعبیر دیگری از «من حيث هو موجود» است. «لا يجوز أن يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود إلا شيئاً حاصل الوجود». باید سبب شیء موجود هم موجود باشد. با صرف نظر از اعتراضات سؤالی داریم: مراد از ماهیت واجب، که وجود بر وی عارض است، چیست؟ آیا همانند سید سند، ماهیت واجب را مجهولة الکنه

می‌دانید؟ و یا مراد از ماهیت، ماهیت به معنای اعم است و یا ماهیت اخص و حاکی از حدود اشیاء؟ ماهیت به معنای اعم که حقیقت شیء را نشان می‌دهد، از بحث خارج است. کسی بر این عنوان «فی أن واجب الوجود ماهیته اینته» چنین حاشیه زده است: مراد از ماهیت «ما به الشیء هو هو» است. ما به او می‌گوییم: در این صورت اصلاً دعوا و نزاعی باقی نمی‌ماند تا بحث شود، و فصل برای آن عنوان کنیم. پس حرف در ماهیت به معنای اخص است. بنابراین مراد ماهیتی است که جنس و فصل دارد و اگر مراد ماهیت مجهولة الکنه باشد که وجود لازم آن می‌باشد، مراد از این لازم چیست؟ آیا مراد صرف مصاحبت است و یا لازم و ملزومی همانند باب امور اعتباری؟ زیرا دو نوع لازم در مباحث عقلی می‌بینیم: یک نوع لازم است که صرف مصاحبت است. پس آیا این لزوم همانند لزوم در جسم تعلیمی و جسم طبیعی و خلاصه اعراضی همانند زوجیت برای اربعه است که علت و معلولیت در بین آنها حاکم است؟ پس اگر چنین نیست و ماهیت علت وجود است خود ماهیت باید حاصل الوجود باشد تا علت ایجاد باشد پس وجود حق شیء هست، و سبب او هم باید موجود و یا به تعبیر دیگر، حاصل الوجود باشد، و اگر ماهیت و علت وی هم عین حقیقت وجود است؛ یعنی حاصل الوجود است، باز این سخن در آن هم می‌آید، و تسلسل می‌شود ولو کانت ماهیه سبباً للوجود؛ لأنها ماهیه اگر صرف ماهیت بودن باشد، علت و لازمه وجود است لکان يجوز أن يكون يلزمها مع العدم. قبلاً گفته شد که لوازم چند قسم است: لازم وجود خارجی، مثل احراق برای نار؛ لازم وجود ذهنی، مثل کلیت برای طبیعت انسان که در وعای ذهن کلیت عارض وی می‌شود، و یا ناطق و مفکر که لازمه وجود خارجی انسان است؛ و لازم ماهیت من حیث هی هی به وجود ذهنی و خارجی کاری ندارد؛ مثل زوجیت برای اربعه. پس این قسم از لازم که همیشه با ماهیت در همه اوعیه، موجود است و اگر با وجود ذهنی و خارجی هم ملاحظه شود، به سبیل قضیه حینیه است، و معیت با وجود ذهنی و یا خارجی، اتفاقی می‌باشد. پس چنین لازمی هیچ گاه از او دست بردار نیست،

اگر چنانچه لازمه این ماهیت وجود بود می‌بایست در حال عدم هم، که هنوز وجود خارجی پیدا نکرده، لازمه ماهیت همین وجود بوده باشد، در حالی که این سخن معنا ندارد. پس وجود لازمه ماهیت من حیث هی نیست، بلکه لازمه ماهیت حاصل الوجود و موجود است «لأنها ماهية لكان يجوز أن يكون يلزمها مع العدم» چون لازم ماهیت است با وجود ذهنی خارجی کار ندارد لأن ما يلزم الماهية من حيث هي يلزمها یعنی آنچه لازمه خود ماهیت باشد «کیف فرضت»، خواه ماهیت موجوده باشد و خواه معدومه ولا يتوقف لزوم علی حال وجودها، یعنی وجود ماهیت و محال و او حالیه است أن تكون ماهية علة لوجود شيء لوازم اعتباری و ماهیت چندان اهمیتی ندارد، چون زوجیت برای اربعه، که معلول پیزوری است، علت اعتباری و پیزوری می‌خواهد و اما وجود، که منشأ آثار است، ممکن نیست از ماهیت معدوم ناشی شده باشد و محال أن يكون ماهية علة لوجود شيء ولم يعرض لها وجود و او حالیه است. نتیجه حرف: فتكون علة الموجود لم يحصل لها الوجود وإذا لم يحصل للعلة وجود مراد از علت ماهیت است لم يحصل للمعلول وجود بل تكون للعلة ماهية فیتبعها. ضمیر «ها» به ماهیت بر می‌گردد؛ یعنی اگر معلول از سنخ اوست کسی حرفی ندارد که لوازم ماهیت در وعای ذهن و خارج با او همراه باشد فیتبعها المعلول. پس معلول تابع ماهیت است بر خلاف وجود که تابع ماهیت و لازم او نیست. لزوم در اینجا به معنای زوجیت برای اربعه نیست، بلکه صرف مصاحبت و معیت است. مثلی که در کتاب‌ها مثال زده می‌شود مثلث مستوی است که زوایای او برابر دو قائمه است، و مراد از مثلث، مثلث در سطح کروی نیست که زوایای آن بیش از دو قائمه است. پس زوایای مثلث در سطح مستوی دو قائمه است؛ مثل مثلث روی کاغذ، ولی مثلث مستدیر چه بسا سه زاویه‌اش از صد و هشتاد درجه بیشتر است. پس مثلث ملزوم و ۱۸۰ درجه بودن زوایا، لازم آن است و این ملازمه، مثل ملازمه بین زوجیت با اربعه است، خواه در ضمن خط در خارج باشد و خواه در ذهن وجود پیدا کند لازمه ماهیت است، و خود مثلث علت برای مساوات

می‌باشد. مراد از این علیت، علیت ایجادی نیست به طوری که مثلث علت ایجادی آن سه زاویه در خارج باشد و به آن وجود بدهد. در علت ایجادی دیگر سخن از اعتباریات نیست و چنین ملازمه‌ای بین مثلث و تساوی زوایا به دو قائمه برقرار نیست، و اگر در خارج ماهیت با سه زاویه وجود پیدا کرد، مع الوجود بودن صرف مصاحبت است، چون ما مانوس با مثال اربعه و زوجیت هستیم، در اینجا هم مثلث مثل اربعه، و برابری سه زاویه با دو قائمه به جای زوجیت و علت برای آن باشد؛ ولی این علیت علیت خارجی و ایجادی نیست. أن المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين کسی هم حرف ندارد «لکن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلًا موجوداً إلا وقد عرض للمثلث وجود» مثلث علت برای «كون الزوايا...» راست است، لکن «لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلًا موجوداً» در خارج این لازم، یعنی تساوی سه زاویه با دو قائمه وجود پیدا کند، صحیح نیست مگر آنکه مثلث وجود پیدا کند «إلا وقد عرض للمثلث وجود» تا مثلث وجود پیدا نکند زوایای مساوی با دو قائمه نمی‌تواند در خارج وجود پیدا کند فإن لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود. آیا همان گونه که در مثال ما که ماهیت مثلث علت مساوات سه زاویه با دو قائمه است در اینجا هم بگوییم که ماهیتی که علت وجود است، و به تعبیر آقایان ماهیت مجهول‌الکنه علت برای لازمی به نام وجود می‌باشد؟ پس این وجود لازمی، مثل مساوات سه زاویه قائمه است، و مثلث همان ماهیت است که ملزوم می‌باشد و لیس يجوز أن يقال: للوجود ماهية ليس يعتبر معها الوجود؛ كما يجوز أن تكون الزوايا كقائمتين ماهية عرض کردم که دو تا ماهیت داریم: ماهیت مثلث، و سه زاویه برابر دو قائمه، ماهیت دیگر است در اینجا لایعتبر معها الوجود به وزان این در ما نحن فيه هم بگوییم که یک ماهیت مجهول‌الکنه لازمی به نام وجود دارد و در اینجا نیز ماهیت وجود نداشته باشد؛ چنان که در مثال زوایا و قائمه وجود معتبر نبود چنین سخنی در مورد مثال درست است، ولی در باب وجود صحیح نیست «فإن» جواب «ليس يجوز أن يقال:» است فإن تلك الماهية، کدام

ماهیت مراد است؟ مراد، ماهیت مساوات سه زاویه با دو قائمه است. پس فإن تلك الماهية في حال الوجود المثلث تكون موجودة في خارج موجود است وفي حال عدمها تكون معدومة، ومالم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك الماهية وجود، ماهیت مساوات در هر صورت تابع مثلث است؛ ولی این حرف را نمی توان در وجود و ماهیت بیاورید فلیس يمكن أن يقال: ماهية الأول مراد از اول، خدای تعالی در اصطلاح آقایان می شود، و آن از اسماء الله است. اول، یعنی حق تعالی عرض لها وجود حتی لزم عنها الوجود.

ولا يجوز أن يقال: إنها وإن لم توجد يكون للوجود عنها وجود.

ولا يجوز أن يقال: إنها من حيث هي ماهية تلزمها ماهية الوجود، ومن حيث يعرض لها وجود يلزمها وجود ماهية الوجود؛ مثل اینکه بگوئید: سه زاویه برابر دو قائمه، لازمه ماهیت است؛ درباره وجود اینجا هم بفرمایید: بر ماهیت اول تعالی، وجودی متفرع شود. چرا چنین ملازمه ای بین آن دو نیست؟ فإن ماهية الوجود لا تخلو عن أن تكون موجودة شما که ماهیت ها و وجودها را از هم جدا کردید و در مثلث و سه زاویه قائمه در ماهیت بی وجود حرف را پیاده کردید، در اینجا نمی توانید ماهیت اول تعالی را با وجودش از هم جدا کنید، و ماهیت ابتدا متقدم باشد و سپس لازم او بر او متفرع شود؛ چنانکه آنجا گفتید.

تفاوت لزوم وجود برای ماهیت با لوازم دیگر*

صحبت در پیرامون بیان شیخ بود که فرمود: لزوم وجود را برای ماهیت نباید مثل لوازم دیگر ماهیت دانست، و شبیه لزوم مساوات سه زاویه با قائمه برای مثلث تصور کرد؛ زیرا لازم مزبور لازمه ماهیت است. ماهیت مثلث من حیث هی مثلث، در هر موطن تحقق پیدا کند، ولو به لحاظی، وجود ذهنی و خارجی در او اعتبار نشود و یا

وجود ذهنی و خارجی به عنوان مخلوطه و حینیه برای او آورده شود، آن لازم، که مساوات سه زاویه او برابر با دو قائمه می باشد، برای مثلث ثابت است. اگر این مثلث به واسطه جاعلی وجود یافت با لازم خود موجود می شود. این معنا از لزوم برای ماهیت و لازم آن وجود نمی آید، زیرا لزوم آن دو به معنای مصاحبت است؛ چون وجود از متن ذات ماهیت برنخاسته است، پس به صرف مصاحبت نمی توان گفت ماهیت در هر موطن باشد، وجود با اوست؛ چنان که در لازم مثلث و یا زوجیت برای اربعه می گفتید، زیرا در مقابل وجود عدم است و ماهیت که غیر وجود می باشد نمی تواند علت وجود باشد. پس قیاس مع الفارق است. سه مثال آورده بود و در هر کدام فرموده بود: لا يجوز. فان ماهیة الوجود... کقائمتین آن لوازم بر وجود برای ماهیت مادامت ماهیة هست، اما وجود برای ماهیت «مادامت ماهیة» نیست، بلکه «مادامت موجوده» می باشد. در این صورت نقل کلام می کنیم به ماهیت موجود، و می پرسیم. ماهیت که در مقابل وجود بود، چگونه این امر معدوم وجود یافت و موجود گردید؟ وجود نمی تواند از ناحیه خودش باشد، زیرا ماهیت مقابل و قسیم وجود می باشد و مقابل وجود عدم است و عدم هیچ است و علت وجود نمی شود. بل هذه الماهیة توجد بعد وجود المثلث دو لفظ ماهیت پشت هم، یعنی «هذه الماهیة» و «هذه الماهیة» برای مثلث آورد؛ یک ماهیت برای خود مثلث، ماهیت دیگر برای مساوات سه زاویه با دو قائمه. «بل هذه الماهیة»، یعنی مساوات سه زاویه با دو قائمه و این ماهیت با وجود ماهیت مثلث موجود می شود، و با عدم آن معدوم، و می توان به هر کدام از مثلث و تساوی زوایا با دو قائمه ماهیت گفت، ولی به هر دو، یعنی به وجود و ماهیت نمی توان ماهیت گفت. پس مثلث ماهیت است، تساوی با دو قائمه نیز ماهیت است، اما ماهیت در ما نحن فیه بر خود ماهیت اطلاق می شود، ولی بر وجود، ماهیت اطلاق نمی شود «بل هذه الماهیة» که ماهیت مساوات است «توجد بعد وجود المثلث» اگر مثلث وجود ذهنی پیدا کرد، این لازم در رتبه متأخر اوست، و اگر وجود خارجی پیدا کرد،

باز در رتبه متأخر اوست. پس خواه وجود یافته باشد و خواه وجود نیافته باشد، لازم با او معیت دارد و از او دست بردار نیست، و کاری به وجود ذهنی و خارجی ندارد، بلکه این لزوم در متن ذات ماهیت، ولو اعتبار هیچ کدام از دو وجود نشود، خوابیده است. اما نمی توان وجود را نسبت به ماهیت چنین دانست، که اگر چنین باشد ماهیت در حال عدم وجود در ذهن و خارج با وجود همراه است، در حالی که این حرف مشتمل بر تناقض است؛ یعنی وجود لازمه عدم است. پس ماهیت با قطع نظر از وجودتین در موطن مفروض نیز با وجود همراه باشد؛ چنان که مساوات با دو قائمه همیشه با قطع نظر از وجودتین همراه مثلث است. **وَإِنْ عَدِمَ الْمَثَلُ مِی تَوَانِ عَدَمٍ نِیْزِ خَوَانِدُ؛** یعنی اگر مثلث وجود نگرفته باشد، و موجود نشود و عدمت هذه الماهیة؛ یعنی ماهیت مساوات معدوم می شود.



اشکال بر شیخ

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ؛ وایضا. اکنون در مقابل گفتار شیخ اعتراض می کند، **فَإِنْ عُدِمَتْ مَاهِیةٌ** واجب الوجود عدم الوجود. اعتراض این است ما نیز بر سخن خود پای می فشریم، و می گوییم: واجب الوجود که ماهیتی و وجودی دارد، و وجود لازمه ماهیت، نیز همانند ماهیت مثلث و لازم آن مساوات است؛ اگر ماهیت معدوم باشد، مساوات هم معدوم است. در اینجا نیز اگر ماهیت واجب معدوم شود، وجود هم معدوم می شود. در جواب، جمله ای در نسخ مطبوعه موجود است؛ یعنی کلمه «فیکون» موجود است که جواب «فإن عدم» است و این عبارت اندکی عجمه دارد، زیرا جواب «إن» باید مضارع مجزوم باشد، و اگر جمله اسمیه باشد فاء جواب بر سر آن بیاید، و در اینجا فاء بر سر «فیکون» آمده است، ولی نسخه دیگر که «قلنا» به جای «فیکون» می باشد، خیلی عالی است.^۱ پس جواب «فإن قال قائل:»، «فیکون» می باشد و یا قلنا: حیثند لیست

۱. الأسفار الأربعة، به تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، چنین است.

الماهية سبباً للوجود. اگر شما همانند سخن ما درباره ماهیت مثلث و مساوات را در مورد بحث بیاورید و بگویید: عدم ماهیت واجب باعث عدم وجود می شود، و در صورت وجود ماهیت واجب موجود می شود، به سخن ما اعتراض کردید، و اقرار کردید که ماهیت به تنهایی تأثیری ندارد، و علت وجود نیست، بلکه وجود آن مؤثر است. پس اگر وجود آن معدوم شود معدوم می شود و اگر وجود آن موجود شود وی موجود می شود. پس ماهیت کاره ای نیست، و دخلی در سببیت برای وجود ندارد، و علت ایجاد می او نمی باشد، و اگر ماهیت وجود یافت موجود می شود، و به دنبال فاعل، و موجد آن باید رفت «فیکون حیثئذ» بنابر سخنان شما «لیست الماهية سبباً للوجود» پس عدم الوجود سبب وجود نمی شود، بلکه باید موجود شود تا سبب وجود شود. «بل کونها» یعنی ماهیت موجوده سبب الوجود ما نیز می گوئیم: ماهیت به تنهایی علت وجود نیست، بلکه ماهیت موجوده چنین است و این ماهیتی که معدوم است عدم ماهیت علت برای وجود و تحقق وجود نیست، بلکه باید موجود شود تا وجود بدهد فیحتاج أيضاً أن تكون موجودة اگر ماهیت موجود است موجد می خواهد حتی یلزمها وجود الوجود تا وجود که لازم آن است، لازم وی قرار گیرد، اگر وجود را همانند لوازم دیگر مثل مساوات با دو قائمه برای ماهیت بدانیم، این ماهیت با وجود ملزوم، مثل مثلث در آنجا، موجود می شود. پس این وجود دوباره وجود می یابد و الا باید وجود پیدا نکند و الا لم یلزمها إلا عدم الوجود و اگر وجود پیدا نکند، عدم لازمه او می شود؛ زیرا خود شما فرمودید: وقتی ماهیت معدوم شود، وجود معدوم می شود. فتكون ماهية قبل اللازم الموجود موجودة پس ماهیت باید قبل از عروض این عارض و لزوم این لازم، یعنی وجود، موجود باشد تا پس از وجود یافتن، وجود بر او عارض شود. پس قبل از لزوم این وجود، باید وجودی بر وی عارض شود تا این عارض بر وی عارض شود. فیکون قد عرض لها الوجود قبل أن لزم عنها الوجود پس وجود سابق و وجود لاحق در اینجا برای ماهیت متصور است، و تا وجود سابق نباشد، وجود لاحق

بر او عارض نمی‌شود. پس وجوب وجود که مربوط به همین وجود دوم است، نیازمند به آن است که شیء قبل از وجود وجود داشته و غیره چنین کند، و موجودیت شیء قبل از وجودش محال است. فاحتفظ بهذا الكلام فإنه لم يوجد نظيره في هذا المقام.

نقد و اشاره

همین مطلب در این فصل: «في أن واجب الوجود ماهيته إنيته» و مخصوصاً دلیل دوم آن، در الهیات بالمعنی الاخص^۱ تکرار می‌شود. در جمع و تحریر و تنظیم اسفار باید مراعات این امور شود. در آن فصل حتی عنوان می‌شود: «الفصل في أن واجب الوجود إنيته ماهيته» بعد در ادله شروع می‌کند: «أستدل عليه بأن كل ماهية يعرض لها الوجود» پس دوباره تذکر مطلب قبلی ما مفید است که هضم الهیات بالمعنی الاعم، یعنی یازده مرحله مجلد اول را باید مغتنم شمرد، زیرا اصول و امهات از آنها به دست می‌آید و با آن، همه مسائل حکمت حل می‌شود، همین دلیل دوم در این فصل، که از تقدم ماهیت بر وجود لازم می‌آید که شیء بر خودش مقدم شود، در آنجا نیز می‌آید، ولی مرحوم ملاصدرا پس از تقریر آن فرمود: «وهذه الحجة غير تامة عندنا»، یعنی وجه دوم، که عمده بود و حاصل کلام صاحب مباحث در اعتراض به آن در ضمن دلیل سوم، یعنی وسط دلیل سوم و چهارم قرار گرفت و این اعتراض را خواجه و در تأیید آن شیخ، جواب گفتند، ولی مورد رضایت آخوند نیست و ما گفتیم چه خوب بود این اعتراض بعد از دلیل دوم می‌آمد، نه بعد از دلیل سوم، تا ذهن مشوش نشود. آخوند این اعتراض را عمده دانست، و گفت: «الذي هو العمدة من الوجوه الثلاثة». پس دلیل عمده آن مواجه با اشکال فخر رازی شد که لوازم ماهیت در همه جا بعد از ماهیت است، و ماهیت مقدم است. پس در واجب الوجود هم وجود

وی بعد از ماهیت باشد. خواجه فرمود: قیاس صفات و لوازم دیگر با وجود مع الفارق است؛ زیرا آن صفات و لوازم منشأ آثار نیستند، و نیش غولی و اعتباری و پیزوری اند، ولی وجود متن اعیان و منشأ آثار است، و علت آن باید بالوجود مقدم باشد، و لازمه آن تقدم ماهیت بالوجود بر وجود خود است، و آن محال است، و فرمایش شیخ نیز برای تأیید کلام خواجه نقل شد. در عنوان «نقد و إشارة» همین را نقد می‌کند، گرچه صریحاً از آن اسم نبرد، ولی در فصل پنجم الهیات اخص فرمود: «وهذه الحجة غير تامة عندنا». در این نقد به صورت اجمال ناظر به دلیل دوم است و در عین حال به دلیل اول نیز ناظر می‌باشد، که عارض و معروض در آن دلیل مطرح شد، و در اثنای نقد، دلیل اول را هم نقد می‌کند، و البته مستقیماً به دلیل دوم نظر دارد، و به همان نحو که در فصل پنجم الهیات فرمود که، این دلیل تام نیست، در اینجا نیز آن را تام نمی‌داند. سخن ما با مرحوم آخوند این است: این مطلب که مورد نقد و انتقاد شما در این کتاب و در کتاب الهیات بمعنی الاخص قرار گرفته است چطور با این استحکام می‌فرماید «فاحتفظ بهذا الكلام فإنه لم يوجد نظيره في هذا المقام»؟ اگر این مطلب این همه قرص و محکم است، پس رد آن در دو جا از کتاب برای چیست؟ آیا این جمله «فاحتفظ» نمی‌باید در آخر «نقد و إشارة» قبل از «توضیح و تنبیه» بعد از «مع کونه في مرتبتها غير متأخر عنها» می‌آورد، که انسان در زحمت نباشد؟ زیرا پس از این سفارش و تأکید، یک دفعه به این نقد و انتقاد برخورد می‌کند، انسان متحیر می‌ماند و اگر سابقه ذهنی نداشته باشیم، به فکر می‌افتد که نقد راجع به چیست؟ و بسیار در زحمت می‌افتد. نقد و إشارة. قد دریت أن نسبة الوجود إلى الماهية حالا در زحمت نیستم، زیرا روش کار و بحث و اسلوب عبارت را به دست آوردیم که به طور مستقیم به دلیل دوم و به طور غیر مستقیم به دلیل اول می‌تازد و می‌گوید: اصلاً عنوان تقدم ماهیت بر وجود پیاده نمی‌شود. و در ضمن به نقد دلیل اول در ضمن دلیل دوم اشاره دارد و این اشاره را در الهیات به تدریج بیان فرمود. علت اینکه تقدم و تأخر در ماهیت و وجود راه ندارد،

آن است که آن دو، در دو امر متحصل و جدا راه دارد، نه در ماهیت، که لا متحصل و مبهم است، و نه در وجود که متحصل و مشخص است. پس اتحاد این دو مثل اتحاد عرض با جوهر، و متلون و لون نیست که دو امر متحصل به هم ضمیمه شوند؛ مثل ضمیمه بیاض، که وجود فی نفسه دارد و وجود جوهر، که متحصل است و یکی در دامن دیگری است و قیام به وی دارد، و در وجود با هم متحدند. اما دو چیز، که هر دو معنای فی نفسه دارند به یک تشخیص و تحقق متحقق هستند و یکی از آن دو، تحققش به دیگری و بسته به آن است، و اتحاد تعلقی به دیگری دارد، ولی در ماهیت و وجود نمی توان چنین گفت، و در خارج یک امر تحقق دارد و واقعیت است و آن طرف دیگر هیچ گونه تحصیل و تحقق ندارد تا آنکه بگوییم یکی مثل جوهر متقدم و دیگری متأخر است، بلکه یک امر به نام وجود متحقق است، و آن امر مبهم و لا متعین به طفیل این امر متعین، تعیین یافته است. اصلاً یک طرف متحصل است برخلاف تقدم و تأخر در دلیل دوم و در آن دلیل اول، که عارض و معروض بوده اند، تا یکی تحقق اصیل و دیگری تحقق تعلقی داشته باشد. و در بیت *أن نسبة الوجود إلى الماهية ليست كنسبة العرض إلى الموضوع*. این نسبت عرض به موضوع چیست، در حالی که اینجا بیش از یک چیز نداریم؟ پس این جمله مربوط به دلیل اول است که در ضمن دلیل دوم آمده و در الهیات نیز در ضمن دلیل دوم آمده است، و اشکال اول را نیز در آنها آورده است. اکنون نظر به تقدم و تأخر، که در دلیل دوم است، دارد. بأن یکون للماهية کون یعنی ماهیت تحصیل و تحقق و وجود فی نفسه داشته باشد و لوجودها کون آخر *یحل الماهية، بل الوجود نفس کون الماهية وحصولها بلکه وجود نفس وجود ماهیت است، و به وجود ماهیت متحصل می شود و لذا فرمود: وما به تتحصل ماهیت به وجود تحصیل می یابد فهي ماهیت في حد نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء* در خارج ماهیت کمون و بطون دارد، گرچه در ذهن چیزکی هست. خدا درجات جناب آقای قزوینی رفیعی را متعالی فرماید! در بیان این مطلب می فرمود: شیء که از موطن خود به در رفته، غریب

می‌شود و ناشناخته می‌ماند. باز تا در خانه و موطن خودش است یک کر و فرّ و سلطنتی و دستی دارد و کاره‌ای هست. ماهیت نیز در وعای تحقق خود، یعنی ذهن، سلطنتی دارد و تا در خانه خود (ذهن) است نمودی دارد، ولی خارج جای او نیست، و جای ماهیت در ذهن می‌باشد و وقتی سخن وجود خارجی ماهیت می‌شود، ماهیت گنگ‌تر و گم‌تر می‌باشد گرچه در ذهن باز چیزکی هست. و انما تکونت و تنورت و ظهرت بالوجود تازه وقتی در خارج آمده خفایش باید بیشتر باشد، زیرا غریب واقع می‌شود فالنسبة بینهما اتحادي لا تعلقي که در مثل جوهر و عرض نسبت تعلقی است. نسبت اتحادی با رسوم عنوان شده است. آخوند فرمود: این اتحاد مبهم و متعین است و اتحاد لا متحصل و متحصل می‌باشد، و نظیر این گونه تعبیراتی که مثل اتحاد آب و سراب: ماهیت سراب است و وجود آب معنای این اتحاد آن نیست که ماهیت تحقیقی پیدا کرد، بلکه اتحاد آب و سراب است والاتحاد لا يتصور بين شيتين متحصّلين در دلیل دوم، تقدم و تأخر مطرح بود، و در دلیل اول سخن از عارض و معروض بود. در هر دو صورت می‌خواهید بین این دو چیز متحصل اتحاد برقرار کنید، و این صحیح نیست بل انما يتصور اتحاد بين متحصل ولا متحصل، كما بين الجنس والفصل بما هما جنس وفصل. می‌دانید جنس و فصل را اگر بشرط لا اخذ کنید، ماده و صورت ذهنی می‌شوند، و گاهی لا بشرط لحاظ می‌شوند جنس و فصل می‌شوند، و این معنا نیز در ذهن وجود دارد و از معقولات ثانیه‌اند. پس اگر در وعای ذهن جنس و فصل باشند و قابل حمل باشند اتحاد پیدا می‌کنند، نه آنکه بشرط لا شوند تا هر کدام جدای از دیگری و غیر قابل حمل باشند؛ زیرا لحاظ جدا برای هر کدام می‌شود، در این حال ماده و صورت ذهنی می‌شوند. پس در آن حال که جنس و فصل اخذ می‌شود جنس مبهم و فصل محصل او می‌باشد. لا بما هما مادة وصورة عقليتان، یعنی بشرط لا نباشند، فانصباغ الماهية بالوجود انما هو بحسب العقل، حيث يحلل الموجود، یعنی عقل موجود را به ماهیت مبهم و وجود حاصل تحلیل می‌کند إلى ماهية مبهمه و وجود حاصل لها

یصفاها ماهیت را به این وجود متصف می‌کند که مرّ، فالمبهم بما هو مبهم لا یکون مبهم نمی‌تواند علت باشد، مراد از مبهم ماهیت می‌باشد، علة للمتحصّل که وجود است و خصوصاً به ویژه آن متحصلی که مبهم می‌خواهد با آن خودش را نشان بدهد للمتحصّل الذي يتحصّل پس ماهیت می‌خواهد با این متحصّل رنگی پیدا کند، و نمودی به دست آورد آن گاه چنین مبهمی بخواهد علت متحصّل شود. ولا تحصّل له إلا به، یعنی تحصلی جز به این متحصّل ندارد بل ذلك المتحصّل نفس تحصله، كما أنّ المضاف بالحقیقة نفس إضافة الموضوع له. در باب مضاف حقیقی و مشهوری چنین گفتند: آنکه بین اب و ابن اضافه حقیقی برقرار کرده است، ابوت و بنوت می‌باشد، و ابوت اضافه حقیقی است و به این ابوت ابن مضاف می‌شود. پس اگر به اب مضاف می‌گویند بدین جهت است که ابوت او را مضاف کرده است. پس خود ابوت مضاف حقیقی نیز هست، زیرا به واسطه او اب مضاف شده است. پس در حقیقت ابوت مضاف حقیقی است، و اب مضاف مشهوری. در اینجا هم وجود موجود است، و ماهیت به تبع وجود موجود می‌شود و با ضمیمه اینکه در مشتق ذات معتبر نیست، مخصوصاً در واجب تعالی، پس اطلاق موجود بر وجود رواست؛ چنان که در عالم و قادر، ذات معتبر نیست.

دفع دخل مقدر

وأما تقدم الذاتيات بحسب الماهية... این دفع دخل مقدر است. در آنجا که در «فحاصل ما ذكره صاحب المباحث» وارد می‌شدیم، درباره چند علت بحث می‌کردیم: علل قوام ماهیت، که علل ذاتی او بودند؛ دوم، علل قوام خارجی، که ماده و صورت بود و فصل نسبت به جنس علت محصل بود، و او را از ابهام به در می‌آورد، و هیچ کدام از این علل ایجاد و وجود آفرین نیستند. در هر صورت ذاتیات تقدم بالتجوهر نسبت به ماهیت دارند، در اینجا نیز چنین باشد.

از این دخل پاسخ می دهد: و اما تقدم الذاتيات بحسب الماهية که تقدم بالتجوهر دارند؛ یعنی ذاتیات مثل جنس و فصل نسبت به ماهیت علی ما يتألف منها هر چه از آنها مؤلف شده و تقدم الماهية علی لازمها کدام لازم؟ مراد لازم غیر وجود است؛ یعنی آن طور لازم، مثل زوجیت و دیگر لوازم، مثل مثلث که نوعی دیگر از تقدم داشتند فهذا نحو آخر من التقدم سوى ما به العلية این نوع از تقدم که سخن ما در آن است، غیر از تقدم لوازم اعتباری ذهنی و ملزومات آنهاست. هنوز حرف آخوند تمام نشده است، و تا «توضیح و تنبیه» حرفش تمام می شود. پس ما تقدم بالعلية می خواهیم و الكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتأثير؛ یعنی سخن از چیزی است که باید آفریننده و موجد بوده باشد.

فإن قيل: فليكن تقدم الماهية بالقياس إلى وجودها من هذا القبيل. اینجا همانند تقدم بالتجوهر باشد؛ یعنی همان گونه که اجزای ماهیت بالتجوهر تقدم بر ماهیت دارند، در اینجا نیز ماهیت بر وجود چنین تقدمی داشته باشد. پس ماهیت خود تحصیلی دارد، نه آن ماهیت مبهمه غاية الخفاء باشد، و وجود نیز با او ضمیمه شود، و با هم وحدت تعلقی و تشخص تعلقی پیدا کنند.

نقول: هذا فاسد من وجوه: مراد از وجوه، جمع منطقی است؛ زیرا دو وجه بیشتر نیست؛ یعنی دو وجه که با «منها» و «منها» از آنها تعبیر کرد. منها: أنا قد بينا أن العلاقة بينهما اتحادية، این طوری که شما می فرمایید و او را تحصل می دهید، و او را از ابهام کذایی به در می آورید من دون تقدم أحدهما علی الآخر في الواقع، فإن الموجود في الحقيقة هو الوجود والماهية منتزعة عنه و متحدة معه. چنین نیست که دو چیز یک چیز شده باشند، بلکه با جعل واحد وجود جعل می شود و ماهیت از حدود، بنحو من الاعتبار لحاظ می شود، پس وحدت سراب و آب است و من قال من المحققين شما که می خواهید تقدم بین ماهیت وجود را، مثل تقدم عارض و معروض بدانید، باید توجه داشته باشید که در دلیل دوم الهیات و نیز در این قسمت، تکیه بر آن است که در

اینجا ماهیت مقدم نیست، و چنین نیست که ماهیت قبلاً متحصّل، و وجود بر آن عارض شود. لذا جناب خواجه در اشارات،^۱ وجود و ماهیت را از همدیگر جدا کرده، و فرموده است، وجود مقدم بر ماهیت است، و ماهیت متأخر و متفرع از اوست، و مراد از این تأخر ماهیت، تأخر امری متحقّق نیست، بلکه ماهیت، حدّ شیء و نهایت و شکن وجود است؛ مثل دریا و امواج که شکن های آیند، و از این حد، امری به نام ماهیت اعتبار می شود. مراد از این محققان، جناب خواجه است. بتقدم الوجود بحسب العين علی الماهیة همین حرف ما را می زند و ما داریم حرف او را می زنیم معناه: أن الوجود هو الأصل فی الصدور من الجاعل والتقرّر فی الأعیان که همین حرف ماست لکونه نفس التقرّر فی الأعیان والماهیة مفهومة منه متحدة معه فیكون فرعاً له بهذا الاعتبار نه تقدم و تأخر بین دو چیز متحصّل باشد که صورت دلیل دوم شما بود، و نیز در دلیل اول، آن دو را همانند عارض و معروض گرفتید لا بمعنی المعلولیه والتأثر، إذ الماهیات غیر مجعولة چون ماهیات به زبان کتاب های پیش تر، دون جعل است، و جعل به آن تعلق نمی گیرد، بلکه ماهیات حدود متزع از موجوداتند. پس جعل روی وجود می آید، و حدود از او اعتبار می شوند إذ الماهیات غیر مجعولة و لا متأثرة؛ لأنها دون الجعل أصلاً ولا متأصلة لا بالجعل البسيط؛ یعنی ماهیت به جعل بسیط مجعول نیست؛ یعنی فی نفسه نیست تا به کان تامه موجود شود، و به آن گفته شود: «کان زید» ولا بالجعل المؤلف. در آنجا وجود شیء برای شیء دیگر بود؛ مثل وجود کتابت برای زید که به آن جعل مؤلف می گفتیم نیز نیست. پس ماهیت، نه مجعول به جعل بسیط است و نه مجعول به جعل مرکب کما ستطلع علیه. اکنون این وجه را خلاصه می کنیم. وبالجملة: ما لم یصدر الوجود الإمكانی عن الجاعل لم تکن هناك ماهیة پس مادامی که وجود مجعول نشود، سخنی در بین نیست، و چیزی تحقّق ندارد تا سخن از عارض و معروض و تقدم و تأخر پیش آید و إذا صدر الوجود تقررت الماهیة لفظ «تقرّر» را آورد

تا بفهماند که لفظ موجوده برای ماهیت زیاد است، و حتی لفظ متحصله نیز برای ماهیت زیاد است. پس لفظ نداریم. در جستجوی لفظی برآمدیم لفظ «تقرر» بهتر از همه بود. پس اکنون که ماهیت تقرر یافت، نه تقدم است، و سخن از عارض و معروض و از تقدم و تأخر بحثی نیست لکن في مرتبة الوجود لا في مرتبة متأخرة ولا متقدمة که کلمه «متأخره» ظاهر گفتار مرحوم خواجه در اشارات^۱ بود که فرمود: تقدم و تأخر واقعی بین او و وجود نیست؛ یعنی دو چیز متحصّل نیستند إذ لا استقلال لها في الكون والحصول في الواقع، زیرا در کون و حصول در واقع استقلالی ندارد. اینکه اشکال بر «إن قيل» بود.

ومنها: أن لوازم الماهية أمور انتزاعية غير متصلة في شيء منها.* یک وجه از نقد این بود که تقدم و تأخر در ماهیت و وجود راه ندارد، زیرا ماهیت در مرتبه وجود خود مبهم و لا متحصّل است، و تقدم و تأخر بین وی و وجود بی معناست، زیرا ماهیت چیزی نیست تا از چیزی مقدم و یا مؤخر باشد. این وجه اول بود. گرچه مرحوم آخوند از ایرادات به «وجوه» تعبیر کرد، ولی گفتیم که وجوه جمع منطقی است، و تنها دو وجه در اینجا موجود است. اکنون وجه دیگر را بیان می‌کند: در باب ماهیات و لوازم آنها سخن از امور انتزاعی و اقتضایی در بین امور انتزاعی بود، لذا بین زوجیت و اربعه و نیز مثلث و تساوی با دو قائمه، که امور انتزاعی و مسانخ هم بودند، تلازم موجود بود، پس آن دو با همدیگر مسانخ بوده و هر دو انتزاعی هستند، ولی این تلازم و تقدم و تأخر در باب ماهیت و وجود راه ندارد، و تنها همین مقدار می‌توان گفت که ماهیت در مرتبه وجود است، و بیش از آن نمی‌توان برای وی وصفی آورده و یا ترکیبی دو تحصّلی بین ماهیت و وجود برقرار باشد، بلکه یکی مبهم و لا متحصّل و دیگری متحصّل و موجود است؛ مثل سراب و آب. پس در وجه

۱. نمط ۴، فصل ۱۷.

*. درس هفتاد و دوم: تاریخ ۶۷/۱۱/۲۵

دوم روی سخن با لزوم است، پس سخن در دو وجه تمییز داده شود. این خلاصه فرمایش ایشان.

ما در اثنای فرمایش جناب شیخ گفتیم: مراد از اینکه وجود لازم ماهیت است؛ یعنی ماهیت و وجود با هم مصاحبت دارند، و الا چنین نیست که شیخ به این سخنان نرسیده و توجه نداشته باشد که نمی توان وجود را به معنای لازم متعارف دانست. پس چه سنخیتی بین ماهیت و وجود موجود است که بگوییم وجود لازم ماهیت است، در حالی که بین زوجیت و اربعه و انقسام به متساویین مسانختی بود؟ ولی بین وجود عینی منشأ آثار، و ماهیت اعتباری کذایی، که از حدود و پایان امر عینی انتزاع می شود، چه بستگی موجود است تا بگوییم این لازم آن است؟ پس این لازم عبارت دیگری از مصاحبت است. بنابراین این مطالب را آنها هم می دانند، گرچه به حسب ظاهر تعبیر به لزوم کردند، و لذا جای این تنبیه و نقد هست که مراد از لزوم باید چه باشد تا وفق دهد؟ پس اکنون که حرف فهمیده شد و معلوم شد که سخن از متحصل ولا متحصل است، بنابراین سخن از لزوم و امثال آن ایرادی ندارد، و مراد از لازم مصاحب است.

پس اکنون «نقد» انجام شد، ولی در انتظار «إشارة» نباشید. مرحوم شیخ در اشارات در هر فصلی که عنوان می کرد؛ مثلاً می گفت: «وهم و تنبیه» هر دو عنوان را بیان می کرد، ولی آخوند در عنوان، «نقد و إشارة» فرمود، و نقد را بیان کرد، ولی اشاره طلب ماست. می توان گفت اشاره در ضمن کلام آخوند آمده است. که مطلب مشهور درباره وجود صمدی، که اثبت محضه است و ماهیت ندارد و مجرد از ماهیت است، مورد قبول می باشد، ولی دلیل شما کافی نیست، زیرا ما دلیل شما را نقد و ایراد داریم. پس طلب ما به صراحت بیان نشده است.

در جلد ششم فصل پنجم موقف اول الهیات، این اشاره را تصریح کرده است، و همان گونه که بیان شد عمده دلیل، دلیل دوم بود، و در مدعای دلیل دوم با آنها شریک هستیم، ولی دلیل مورد نقد و ایراد است، و در ضمن این دلیل، اشاره شده است که

حجت آنها باطل است. پس در انتظار بیان اشاره به تصریح نباشید. بیان اشاره در فصل پنجم موقف اول الهیات به معنای اخص موجود است که دلیل آنها برای اثبات تجرد حق سبحانه از ماهیت کافی نیست، پس خلاصه دلیل آن بود که اگر، وجود مطلق ماهیت داشت؛ یعنی اگر ماهیت در مقابل وجود، که ماهیت به معنای اخص است، برای وجود باشد، این ماهیت باید فاعل و معطی الوجود، این وجود باشد، در حالی که این ماهیت، هنوز وجود نگرفته است، علت باید بالوجود بر معلول مقدم باشد، فاعل قبل از آنکه وجود پیدا کند، نمی تواند اثری داشته باشد. پس ماهیت باید موجود باشد تا علت وجود شود، و ماهیت پس از ایجاد وجود آن را قبول کند، در حالی که چنین مطلبی صحیح نیست. البته فاعل در ممکنات به ماهیات وجود می دهد، و ماهیات وجود را می پذیرد، ولی تقدم ماهیت، یعنی تقدم قابل وجود در ممکنات به معنای تقدم وجودی نیست، بلکه صرف اعتبار ماهیت برای قبول وجود کافی است؛ یعنی ذهن مجعول را به ماهیت قابل و وجود مقبول تحلیل می کند. پس لازم نیست در خارج ماهیت متحقق باشد تا قبول وجود کند، بلکه جعل روی صرف وجود رفته است، و به تحلیل عقلی می گوئیم: قابل متأخر از مقبول، یعنی وجود می باشد. آخوند می گوید: همین فرمایش را در باب فاعل و واجب، یعنی ماهیت واجب بیاورید. شما می خواهید بگوئید: وجود مطلق ماهیت ندارد، و مجرد از ماهیت است؛ ولی دلیل شما تجرد از ماهیت را ثابت نمی کند، بلکه رواست که ماهیت متقدم بر وجود نباشد، و ماهیت و وجود با همدیگر باشند، و تحلیل عقلی آن دو را از همدیگر جدا می کند. پس نمی گوئیم آن ماهیت مجعول است، بلکه همان گونه که جعل روی وجود نمی آید، و وجود واجب لامجعول است، ماهیت لامجعول باشد، و آن دو با هم یکی باشند، و هیچ کدام مجعول نبوده باشند، و تفکیک آنها به اعتبار و لحاظ عقلی باشد، در حالی که شما این مطلب را رد نکردید، و فرمودید: اگر ماهیت برای واجب باشد ماهیت تقدم پیدا می کند، و تقدم باطل است، پس حق، ماهیت ندارد، زیرا وجود، که

لازمه ماهیت است، از چه ناحیه آمده است؟ اگر از ناحیه غیر باشد، راه ندارد، اگر خود ماهیت علت این وجود و فاعل باشد، باید تقدم بالوجود داشته باشد، همان طور که در قابل می‌گویید، ماهیت جعل علی حده ندارد، و به جعل وجود مجعول می‌شود. در آنجا هم که وجود محض است، وجود و ماهیت به یک جعل مجعول باشند، و البته به تحلیل عقلی، ماهیت و وجود از هم جدا می‌شود. پس این مطلب در کلام شیخ رد نشده است؛ چنانکه در ممکن تقریر کردیم، پس مدعای شما، یعنی انیت محضه بودن واجب‌الوجود ثابت نشد.

مراد از ماهیت، چنان که تذکر دادیم، ماهیت به معنای اعم نیست، بلکه بحث و نزاع در ماهیت به معنای متعارف است؛ یعنی همان که در جواب «ما هو» می‌آید. پس شما در فاعل قبول دارید، ولی در قابل آن را صرف اعتبار می‌دانید. بنابراین همین تجزیه و تحلیل را در باب وجود و ماهیت هم بیاورید، و هر دو لا مجعول باشند، و ذهن آنها را از هم تجزیه و تحلیل کند، و لازم نیاید که وجود از ماهیت مجرد باشد، و دلیل شما این احتمال را رد نمی‌کند، و اشاره ضمنی هم به این بود که اصل حجّت شما ضعیف و نادرست است، و در فصل پنجم موقف اول الهیات اخص اسفاد به این اشاره، تصریح شده است. حالا اگر می‌فرمود: فاحتفظ بهذا الكلام فإنه لم يوجد نظيره في هذا المقام خیلی خوب بود؛ زیرا در کتاب‌ها چنین کلامی نیست، و این اشاره ضمنی را در کتاب‌ها نمی‌یابید.

ومنها: أن اللوازم الماهية أمور انتزاعية غير متأصلة نظر به این دارد که لزوم را چگونه بین ماهیت و وجود آورید، در حالی که وقد حَقَّقْنَا أن الوجود أمر حقيقي؛ یعنی گفته شده که ماهیت امر لا متحصل و مبهم و سرابی گنگ است فکیف یکون من لوازم الماهية والتقدم والتأخر بين الماهية ولوازمها. خوب بود سخن از این تقدم و تأخر را قبل از این «منها» می‌آوردید، چون در «منها»، یعنی وجه اول اشکال درباره تقدم و تأخر بود، و این کأن جواب سؤالی است که چطور آنجا بین ماهیت و لوازمش تقدم و تأخر

موجود است؟ جواب آن است که، تقدّم و تأخّر در هر کجا باید بین دو امری مسانخ هم باشد، و چون لوازم ماهیات از سنخ خودش می‌باشد، و ماهیت امر اعتباری است، پس لازم وی نیز اعتباری است، ولی ما سخن از تقدّم و تأخّر بین ماهیت و وجود، و بین متحصل و لامتحصل و بین منشأ آثار و امر سرابی را به میان می‌آوریم، پس این‌ها چه ارتباطی با هم می‌توانند داشته باشند؟ پس این سؤال را جواب می‌دهد والتقدم والتأخر بين الماهية ولازمها، وإن كانا متحققين من دون مدخلية الوجود في شيء، منهما در لازم و ملزوم در باب ماهیت به وجود چه کار دارد؟ لکن مع انسحاب حکم الوجود علیها حتی با آنکه بین ماهیت در متن ذات خود وی با لازم وی ارتباط و سنخیت و تلازم است، ولی ماهیت در حال عدم چیزی نیست تا لازمی داشته باشد، تا سخن از نوعی تقرر و بوی وجود در بین باشد، بلکه حتی این لزوم نیز در حال وجود بین ماهیت و لوازم اعتباری او موجود است، گرچه این ارتباط در حال وجود و به صورت قضیه حینیه باشد. پس با انسحاب وجود در آنجا نیز لزوم فعلی می‌شود، تا از تصور ملزوم، لازم حاصل شود و تصور تلازم کنیم. پس در هر صورت باید بین آنها در حال وجود تلازم باشد، پس باید بوی وجود به مشام ماهیت برسد و اشمام وجود به ماهیت کنیم تا بین آنها تلازم برقرار باشد، و این حین الوجود است لکن مع انسحاب حکم الوجود علیها لا به ضمیر «به» به وجود بخورد لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما خواه به وجود ذهنی، و خواه به وجود خارجی متحلی باشد فالماهية في مرتبة اقتضاها للازمها مخلوطة بالوجود این همان مخلوطة مشروطة مطلقه‌ای است که در منطق منظومه^۱ معلوم شد که، یک وقتی ماهیت مطلقه مقسم است، و گاهی ماهیت مشروطة بالوجود می‌باشد که مقید به وجود است، و گاهی ماهیت مخلوطة بالوجود است؛ یعنی این حکم برای این موضوع و این ماهیت در حال وجود ثابت است «مخلوطة بالوجود» كأن «باء» در بالوجود به معنای «مع» است؛ یعنی «مخلوطة مع الوجود» به صورت قضیه

حینیه، نه اینکه به شرط وجود باشد. پس باید در کنف وجود خودش را نشان بدهد نه اینکه وجود در این لزوم دخالت داشته باشد. وإن لم یکن اقتضائها بحسب الوجود.

پس تقدم و تأخر بین لازم و ملزوم معلوم شد. بنابراین در این وجه می‌گوییم: لوازم ماهیت برای ماهیت مع الوجود است، تا رنگ و بو و نور وجود را پیدا بنماید، و از کتم عدم به درآید. پس حتی در ترتب این لوازم برای ماهیت باید ماهیت در کنف وجود قرار گیرد تا لوازم آن بر وی بار شود. وجود چنین شأنیتی دارد، و ماهیت چنین امر پیزوری است، پس چگونه شما ماهیت را لازم او می‌دانید؟ فکیف یکون الوجود لازماً لها مع کونه فی مرتبتها غیر متأخر عنها. که تقدم و تأخر در آنها راه ندارد، زیرا ماهیت در مرتبه وجود است، در همان جا که وجود پیاده شد در همان مرتبه ماهیت هم پیاده شود، پس نه تقدم و تأخر، و نه لازم و ملزوم بین ماهیت و وجود صورت ندارد. اکنون «نقد» تمام شده است. اشاره ضمنی، آن است که حجت شما بر «الحق ماهیته اینیته» درست نشده است. خیلی روشن به آن فصل نگاه کنید؛ یعنی شما بحث را از جنبه فاعل می‌آورید، و ماهیت را اجازه نمی‌دهید، ولی در ممکن برای ماهیت، تأخر را اجازه می‌دهید. ما به شما می‌گوییم: همان گونه که ماهیت در جنبه فاعل باید مقدم باشد تا تأثیر کند، ماهیت در قابل هم باید مقدم باشد تا بپذیرد. پس در هر دو به یک بیان باید تحقق صورت گیرد، و همان طور که در قابل تفکیک عقلی را کافی می‌دانید، در فاعل هم تفکیک عقلی کافی است، پس اگر در آنجا جعل صورت نگیرد، و به یک جعل هر دو مجعول شوند، در اینجا نیز یک جعل به هر دو تعلق گیرد، پس مجرد واجب از ماهیت ثابت نشد «فاحتفظ بهذا الکلام إنه لم یوجد نظیره فی هذا المقام» راست است در کتاب‌های دیگر نمی‌یابی، عنوان بحث بعد از «توضیح و تنبیه»، «وهم و إزاحة» است و بعد از آن «الرابع» دارد. پیش از «الرابع»، «هذا ما قرره بعض الحكماء وفيه تأمل» موجود است.

مطالب این فصل آخوند، ناظر به اشارات (نمط ۴، فصل ۱۷) است، و تذکر دادیم

که این سخنان ناظر به کلمات شیخ و جناب خواجه و فخر رازی و ملاقطب صاحب محاکمات در آن فصل اشارات می باشد. پس این فصل بر محور آن فصل دور می زند. جناب خواجه در آنجا خیلی فخر رازی را دنبال کرده، و بعد عذرخواست که چرا ما این قدر بحث را طولانی کردیم، و اشکالات را نقل کردیم و پیچاندیم، و معطل شدیم، می فرماید: چون موضوع خیلی مهم است، و درباره تجرد حق سبحانه از ماهیت است، فخر رازی وجود را حقیقت نوعیه دانست، و آن را مرکب تصور کرد، حتی وجود باری تعالی را مرکب دانست؛ و نتوانست حرف حکما را هضم کند، و اشکالاتی پیش آورده است. و در ابتدای اشارات بحث منطق^۱ خواجه درباره فخر رازی گفت که، ایشان دست به قلم کرد و در تفسیر گفتار شیخ و مشاء وارد شد «ولکن بعض الظرفاء سمی شرحه جرحاً»؛ یعنی گفتار وی جرح است و نه شرح. حرف خیلی آورد، لکن آن استقامت فکر و آن رسیدن به حقیقت مطلب، که سر بلند کند بگوید: مطلب چیست، نمی تواند و به همین خاطر ایشان در چنین مبحث سنگین و اصیل، وجود را حقیقت نوعیه گرفته، و علی الاطلاق مرکب دانست، حتی وجود در واجب را مرکب دانست. جناب خواجه می فرماید: لذا من فرمایش های ایشان را نقل کردم و رد نمودم، و معنای تشکیک مشاء و امثال آن را بیان کردم. مرحوم آخوند نیز در اصول و امهات این فصل پراهمیت در اسفار نظر به آن فصل هفدهم اشارات، نمط چهارم دارند، و جناب خواجه اثبات می کند که، «الحق ماهیته اینته»؛ یعنی حق مجرد از ماهیت است، به همان معنای مجردی که در ابتدا تذکر دادیم که مراد تجرد از ماهیت است، نه مجرد از ماده، لذا اشتراک در لفظ تجرد باعث زحمت نشود، لذا آنها که اطلاق مجرد بر نفس و عقل را روا نمی دانند، و می گویند: تنها موجود مجرد خداست، متوجه این سخن نیستند، و با خودشان دعوا دارند؛ زیرا تجرد عقول و نفوس از ماده است، ولی تجرد از ماهیت درباره عقول و نفوس معنا ندارد، زیرا آنها ماهیت دارند و

تنها حق سبب‌خانه است که مجرد است و جناب ملا قطب‌رازی صاحب محاکمات در حاشیه همین فصل هفدهم اشارات این را تحریر دیگر کرده که الآن از این، «توضیح و تنبیه» تا بیاییم «الرابع: ما قرره بعض الحكماء» نقل عبارت همین در آن حاشیه است، جز اینکه ملاقطب این دو عنوان، یعنی «توضیح و تنبیه» و «وهم و إزاحة» را در عبارت خود ندارد و جناب آخوند افزود. پس عبارت از اینجا تا آخر از ملاقطب است. جناب آخوند فرمایش ملاقطب را دو قسم کرد: اولی را به عنوان «توضیح و تنبیه» قرار داد، و خوب است، زیرا قسمت اول توضیح است، و قسمت دوم آن فرمود: «هذا مما ینبّه» که «تنبیه» است. پس این دو توضیح و تنبیه شد.

پس از آن عبارت بعدی ملاقطب است که اشکالی پیش می‌آورد «ولک أن تقول» «وهم» است. «لکنا نجیبک» این «وهم» را جواب می‌دهد، و جناب آخوند برای این عنوانی به نام «وهم و إزاحة» قرار داده است. اکنون فرمایش ملاقطب را می‌خوانیم با این دو تیر و عنوانی که آخوند داده است. توضیح و تنبیه: الشیء إما ماهیة أو وجود همه اشیا از این دو وجه به در نیستند، پس قضیه منفصله حقیقه است، و شق ثالث ندارد، زیرا شیء یا عاری از عدم است یا نیست. اگر عاری از عدم است، وجود می‌باشد. و اگر عاری از عدم نیست، ماهیت می‌باشد. إذ المراد بالماهية غير الوجود خیلی کار خوبی کرد، کاش جناب آخوند هم در ابتدای فصل همین سخن را می‌فرمود که «إذ المراد بالماهية غير الوجود»، یعنی همین ماهیتی که در بحث انیت و وجود حق سبب‌خانه غیر از ماهیت اوست و یا خیر بحث می‌نماییم، پس ماهیت به معنای اعم نیست، برای اینکه ماهیت به معنای اعم «ما به الشیء هو هو» می‌باشد، و در آنجا ماهیت وی خود وجود است، پس اینکه ماهیت غیر وجود است، یعنی چه؟ یعنی همان «ما یقال فی جواب ما هو» که ماهیت به معنای اخص است. پس اگر آخوند همین مطلب را در ابتدا می‌فرمود، آن آقای بزرگوار دست به قلم نمی‌نمود، و نمی‌فرمود که مراد ماهیت به معنای اعم است که اصلاً از حریم بحث خارج می‌شود.

ولا محالة يكون أمراً ضمير يکون به غیر بر می‌گردد؛ یعنی آن غیر امری است که کلیت عارض وی می‌گردد. و اینکه وجود است و خارج می‌باشد، کلی نیست. گرچه فیلسوف به معنای سعی وجود کلی می‌گوید، و معنا کلی تنها به مفاهیم و ماهیات مربوط می‌شود نه وجود تعرضه الكلية والابهام این کلی منطقی است، پس وجود که ابهام ندارد، و متشخص است. پس این ابهام کلیت در ذهن می‌باشد، پس فنقول: کل ما هو غیر الوجود که ماهیت است و إن أمکن در باب ماهیات لازم و ملزوم از سنخ همدیگرند، و در آن سخنی نیست آن یكون سبباً لصفة وتكون صفة سبباً لصفة أخرى لکن عمده حرف بعد از «لکن» است. ممکن است ماهیت دارای سببی باشد، و علت برای آن داشته باشد، و این سبب خود علت برای صفتی دیگر باشد. مرحوم خواجه مثال زد فرمود: گاهی صفتی علت صفت دیگر شود، ممکن است، این سبب فصل، و یا عرض خاص و یا عام باشد. فصل مثل نطق انسانی که سبب برای تعجب می‌شود. حیوانات دیگر فصل ناطق را ندارند و حیوانی را پیدا نمی‌کنید که ضاحک باشد. پس فصل علت برای تعجب می‌شود، و نیز تعجب، که عرض خاص انسان است، نیز می‌تواند علت برای ضحک شود. پس صفت خاص و عرض خاص، علت صفت دیگری شده است. و نیز عرض عام مثل لون، علت مرئی شدن جسم می‌شود، و چیزهایی که رنگ ندارند، مرئی نیستند. مثل هوا و آب و کلاً عناصر خالص، مثل اصول شعل که در اشارات^۱ مثال زده است، مرئی نیستند. در اصول شعل که در نمط دوم اشارات به آن مثال زده مراد آتش زلال به هوا آمیخته نشده، و قرمز نشده آتش است که مرئی نیستند. می‌توان گفت صفتی علت صفت دیگر شده است، و در این مطلب اشکالی نیست، ولی این لوازم اعتباری مثال برای ما نحن فیه نمی‌شود، زیرا سخن ما در پیدایش و منشای آثار شدن است، در حاشیه ملا عبدالله^۲ برای علیت

۱. شرح اشارات، ج ۲، نمط ۲، فصل ۲۵، ص ۲۸۳، (دفتر نشر کتاب).

۲. حاشیه ملا عبدالله بزدی، ص ۴۷، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵، چاپ هشتم.

صفت شیء مثالی زده است، و نیز در شمسیه^۱ همان مثال زوجیت را مثال زده است که روی انقسام به متساویین می آید، پس تا انقسام به متساویین نباشد زوجیت بر روی آن نمی آید. پس ماهیت لازمی به نام انقسام به متساویین دارد، و این انقسام به متساویین زوجیت را در پی دارد، پس این چندان اهمیت ندارد، بلکه سخن در پیدایش وجود است نقول: کل ما... فإن السبب متقدم در باب وجود لزوم همانند لزوم بین ماهیات و لوازم آنها نیست که به اعتباری درست شود، بلکه باید وجود آفرین موجود باشد و لا شیء من غیر الوجود بمتقدم بالوجود علی الوجود، تا اینجا «توضیح» بود. اکنون «تنبیه» شروع می شود: «لا شیء من غیر الوجود بمتقدم بالوجود علی الوجود»، یعنی وقتی رسیدیم به خود وجود، یعنی خود وجود امر بلا سبب است، زیرا اگر سبب داشته باشد این حرفها پیش می آید. پس وجود امری بلا سبب می باشد، و هر چه بدون سبب موجود باشد، واجب الوجود می باشد. پس عنوان واجب الوجود بودن وجود از این بیان توضیحی قطب رازی استفاده می شود و هذا مما ینبئه هشدار می دهد که خود وجود متحقق امری بلا سبب است؛ یعنی واجب الوجود امری بلا سبب است و هذا مما ینبئه علی أن الواجب الوجود لیس غیر الوجود.

وهم و إزاحة؛ ولك أن تقول ما ذكرت في غیر الوجود فهو بعینه آت في الوجود* در این وهم چندان زحمتی نیست.

جناب ملا قطب^۲ فرمود: ماهیت در تحقق خود نیازمند به علت است، و اگر ماهیت علت وجود خود باشد باید تقدم بالوجود بر وجود لازم داشته باشد، پس خود تقدم بر خودش پیدا می کند؛ یعنی هنوز وجود نگرفته باید موجود باشد. اشکال این

۱. قطب رازی، شرح شمسیه، ص ۵۶.

* درس هفتاد و سوم: تاریخ ۶۷/۱۱/۲۹

۲. ملا قطب رازی صاحب محاکمات و شارح مطلع و شمسیه است. وی ملا مردی است، و کتابهای وی درسی

است. از شاگردان جناب علامه حلی است. علامه اجازه بلندی به وی داده است که شهید قاضی نورالله در مجالس

المؤمنین (ج ۲، ص ۲۱۲، چاپ اسلامیة، تهران) صورت آن را آورده است.

است: همان طور که وجود از ناحیه خودش موجود می‌شود ماهیت هم از ناحیه خود موجود باشد. این «وهم» است ولی «إزاحة» در «لكننا نجيبك» می‌باشد. فرمود: اگر موجودیت و بود وجود به خود وجود باشد، ماهیت وجود نیست که به خود تحقق داشته باشد، پس وجود به خود متحقق است، ولی بر خلاف غیر وجود که باید به وجود متحقق شود، لذا آن اشکال در آنجا پیش می‌آید، ولی در اینجا وارد نیست. سپس در دنباله فرمایش می‌فرماید: «ولزيادة الإيضاح».

وهم و ایضاح

«ولك أن تقول ما ذكرت في غير الوجود» یعنی در ماهیت «... لوجوده وكونه» همان طور که در آنجا ماهیت سبب برای وجود بود، همین گونه در وجود باشد، چون وجود علت برای خود می‌باشد، و وجود باید بالوجود متقدم باشد، پس وجود بر وجود مقدم گردید.

پاسخ آن است که، این صرف اعتبار شماست، وجود بر خودش مقدم باشد و یا علت خودش باشد معنا ندارد، زیرا وجود نفس تحقق و متن اعیان است، پس جواب ایشان و از-احه وهم: لكننا نجيبك بأننا لا نسلم أنه محال، فإن تقدم الوجود على موجوديته، اگر تعبیر دیگر می‌فرمود، بهتر بود. تقدم وجود بر موجودیتش خیلی تعبیر عالی‌ای نیست، مدعا و مطلب روشن است که اینجا وجود «بنفس ذاته» متقرر است، حرف تقدم وجود بر «موجودیت» و بعد از آن این گونه تعبیرات از ساخته‌های وهم ما و از مداعبات خیال است إنما هو بنفسه وهو الوجود. نگوید: تقدم وجود به نفس خود وجود است، زیرا تقدمی راه ندارد و خودش خودش است و خود او به نفس ذات متحقق است. پس وجود متقرر متن واقعیت و عین هستی است، و حرف تقدم اعتبار وهمی است. پس نظر شریف ایشان هم همین است، ولی در ایفای مراد و بیان الفاظ کمی دقت آید داشت که ما آن را با وجود مقایسه می‌کنیم يتقدم لا بنفسه، بل بوجوده ولا

شبهة في عدم استحالة ذلك در غير وجود محال است، اما وجود نفس تحقق خود بوده است، به خلاف غير وجود که وی باید به سبب و علت ایجادى قبلاً تحقق داشته باشد و باید پیش از او سبب و علتى و ایجادى باشد تا آن را بیافریند. پس وجود آفرین و وجود بخش باید تقدم وجودى بر معلول داشته باشد. حالا اگر ماهیت بنفس ذاته خودش غير وجود و در مقابل وجود باشد اگر وجود داشته باشد، و دست وجودى بالا سرش نباشد، می بایستی وجود از ناحیه خودش باشد، و این معنا ندارد اما به خلاف عین وجود و شخص وجود. پس قیاس شما درست نیست. «ولزيادة الايضاح» فرمایش ملا قطب محاکمات است؛ یعنی جواب خود را، که در «لکننا» بیان کردیم، بازتر و واضح تر می کنیم. در نسخه های گوناگون در عنوان فصل «وهم وایضاح» هست، و نسخه بدلی غير از آن هم ندارد، ولی در این نسخه چاپی تصحیح قیاسی شده است، و عنوان را به «وهم و إزاحة» بدل کرده است، گرچه «وهم و إزاحة» در اشارات داریم و این تعبیر متعارف و دایر است، و ایرادی متوجه آن نیست، ولی صحیح در اینجا مطابق نسخ همین است که ما نسخه خود را تصحیح کردیم و خدا توفیق طبع آن را بدهد ولزيادة الايضاح نقول: کل ما هو غير الوجود فهو معلول غير الوجود. غير وجود می تواند دو چیز باشد: عدم یا ماهیت. عدم که از حیث بحث خارج است. اصلاً در کتب فلسفی اگر بحث عدم پیش بیاید، بحث استطرادی طفیلی است، زیرا فلسفه، علم به احوال موجودات است، و چون عدم هیچ است، از هیچ چه حرفی بزنیم؟ هیچ، هیچ است. پس غير وجود ماهیت است. کل ما هو غير الوجود معلول. چرا ماهیت باید معلول باشد؟ ماهیت را در وعای ذهن تصور می کنیم، سپس می پرسیم: «هل هو موجود أم لا» در مطالب «ما» و «هل» گفتیم: «وذو اشتباك مع هل أنیق» ما و هل دارای درهم آمیختگی هستند.

سؤال: از کجا هر ماهیتی معلول است؟ زیرا ایشان فرمود: کل ما هو الوجود فهو معلول جواب «في الجملة تأمل» همین مقصود را بر ملا می کند، زیرا مراد ایشان آن

است که اگر غیر وجود بنخواهد موجود شود وجود نیاز دارد «فهو معلول أي في كونه موجوداً» و الأبه طور اطلاق نمی توان گفت: ماهیت معلول است نه اینکه في حد نفسه في كونه موجوداً معلول است. پس در این عبارت «في كونه موجوداً» این مطلب مطوی است. این بزرگان اینها را می دانند و جای آن نیست که آدم دست به قلم کند، و به صورت اعتراض و ایراد سخنی بگویید، و در هر صورت بیان مراد آن به این جمله که «أي في كونه موجوداً» برای بیان و سرّ حرف خوب است. «كل ما هو غير الوجود فهو معلول أي في كونه موجوداً» نه في حد ذاته مخصوصاً بر مبنای شریف ایشان در این کتاب. و همچنین در این کتاب می خوانیم که قاطبه متوغلین در حکمت متعالیه و حضرت اهل عرفان مطلقاً جعل را روی ماهیت نمی برند، زیرا ماهیت مجعول نیست نه بذاتها و نه از ناحیه جاعل، بلکه جعل روی وجود می رود آن هم جعل روی وجود به آن اشارتکی که کردیم که مراد از مجعول بودن وجود یعنی چه؟ در عین حال «إقرأ وارق» باز هم در بحث جعل، بحث آن پیش می آید.

كل ما هو غير الوجود فهو معلول؛ لأن الانسان مثلاً حالا انسان غير وجود است و ماهیت انسان غیر وجود إما أن يكون موجوداً للإنسانية ولأنه إنسان اینجا جای تکرار نیست، مطلب سنگین است «ولأنه إنسان» عبارت اخرای «للإنسانية» است، و اگر این عبارت را می آورد، بهتر است و یعنی از آن جهت که انسان است، موجود است و یا از آن جهت که جاعل و موجد و علت با او را ایجاد نموده است، موجود می شود. اگر خود انسان من حیث هو انسان موجود بود، اشکال پیش می آید، می فرماید: «وإما موجود بسبب شيء آخر من خارج لا سبيل إلى الأول»، یعنی «لأنه إنسان موجود» باعث وجود انسان نشده است، زیرا انسانی که منشأ آثار و موجود است، انسان تحقق یافته می باشد لأن الإنسان إنما يكون إنساناً إذا كان موجوداً، فلو كان كونه موجوداً لأنه إنسان لكان كونه موجوداً لكونه موجوداً. دیگر مثل اینکه بفرمایید: یعنی انسان به دلیل انسانیت موجود است؛ به عبارت دیگر می توان گفت: «لأنه موجود فهو موجود» و

حال اینکه انسان در قبال وجود و مقابل وجود است و وجود نیست «فیکون الإنسان موجوداً قبل کونه موجوداً» بفرمایید: «غیر کونه موجوداً» که در مقابل «کونه موجود» می‌باشد، باز موجود باشد و هو محال فبقی أن لا یکون الإنسان موجوداً إلا عن علة. پس «الإنسان» علت دارد. پس از طرف خود انسان که موضوع است متفی است و از راه علت موجود می‌شود، سپس عکس را بشکافیم و باز آن را نیز برهانی کنیم. پس آنکه علت ندارد و منشأ اثر است نفس وجود است و نمی‌توان برای آن علت آورد؛ زیرا واجب‌الوجود است و ینعکس بعکس النقیض إلى أن کل ما لا یکون معلولاً لا یکون غیر الوجود و چون عین وجود است معلول نیست و گرنه مقابل وجود ماهیت است؛ یعنی انسان اگر هم موجود شود به خاطر علت وی می‌باشد بل هو نفس الوجود.

فلو قيل: قبلاً در منطق این بحث گذشت که نقیض چنین تعریف شده است که «نقیض کل شیء رفعه» و در عین حال می‌گویند: نقیض فلان قضیه، این قضیه می‌باشد، در حالی که این با آن جمله نمی‌سازد و نباید گفت: این قضیه نقیض اوست. جواب آن است که، این مطلب با آن منافات ندارد، زیرا این قضیه مفاد همان «لیس كذلك» است. به همین جهت به جای «لیس كذلك» مفاد (یعنی لازم) آن را آوردیم، و می‌گفتیم این قضیه نقیض اوست. در اینجا نیز عیناً عکس نقیض پیاده نمی‌شود، ولی مفاد و نتیجه همان است.

آیا وجود در موجودیت به وجود نیازمند است؟

فلو قيل: اگر اشکال شود الوجود أيضاً كذلك لا یجوز أن یکون موجوداً، لأنه وجود گوئیم: وجود موجود است «لأنه موجود»، یعنی غیر وجود نیست. پس اگر بخواهیم تجزیه و تحلیل و تقدم و تأخر بنماییم نوعی با خیال بازی کردیم. پس در واقع وجود، یعنی بود و هستی و متن اعیان، دیگر «لأنه موجود» بر نمی‌دارد. پس اگر بخواهیم وجود را با ماهیت قیاس کنید روا نیست لأنه إنما یکون وجوداً لو کان موجوداً وی

می خواهد وجود را با ماهیت و انسان قیاس کند فیکون موجوداً، لأنه موجود فیعود المحال می بینید که دارد با لفظ بازی می کند.

فالجواب: أن الوجود إنما يكون موجوداً لا بوجود آخر، بل بنفسه شما الفاظ تقدم و تأخر و موجودیت را لحاظ می کنید فلا معنى لقولنا الوجود موجود، لأنه موجود راه ندارد در «لقولنا» كأَنَّ به قائل می گوید: قولك: إلا أن الوجود موجود بنفسه متن حقیقت عین واقع و هستی است فلا يلزم أن يكون الوجود موجوداً قبل كونه موجوداً در متن وجود و عین وجود این اعتبارات و مداعبات خیال راه ندارد بل اللزوم أن الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجوداً ولا محذور فيه. حرف معلوم است، متنها اگر ما بگوییم وجود مقدم بر موجود است بنفس ذاته مقدم است «بل اللزوم أن الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجوداً» تعبیر مقداری مناسب نیست، چون خود ایشان در مشتق، ذات را معتبر ندانست، و لفظ موجود عین همان وجود است، و ترکیبی از ذات و وجود در آن نیست، و سرّ تعبیر از وجود به موجود در کسوت صیغ اشتقاقی و لا بشرطی برای صرف ربط است، در «زید له العلم» و «ذو علم» و یا «صاحب علم» ما تعبیر ساده تر داریم و آن لحاظ لا بشرطی علم، که در کسوت عالم می باشد، تا حمل صورت گیرد. در اینجا نیز در صفت موجود ذات معتبر نیست، و تنها صحّت حمل می باشد. پس وجود بر موجود بنفس ذاته مقدم است. ولی آیا ملاً قطب می خواهد بگوید در خارج وجود بر موجود مقدم است، و یا در ساختن صیغه و الفاظ و در حمل چنین است، و اگر در الفاظ باشد اشکالی نیست، «بل اللزوم أن الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجوداً» این حقیقت است ما در مقام صیغه سازی و انتساب و صیغه لا بشرطی پیدا کردن، شیء را بر نفس ذات خودش مقدم می کنیم، و این تعبیرات را پیش می آوریم، و الا متن و عین حقیقت را تعبیر به واجب بالذات می کنیم. نتیجه حرف من ملاً قطب فقد ظهر أن ما هو غير الوجود که ماهیت است إنما يكون موجوداً بالوجود والوجود موجود بنفسه در خلاصه گیری خیلی پاکیزه تعبیر فرمود.

وجود و موجود همانند زمان و زمانی‌اند

اما تمثیل کما أن الزماني يتقدم ويتأخر بحسب الزمان، والزمان كذلك بنفسه زید تقدم زماني بر عمر و دارد و چند سال از او بزرگ‌تر است، حالا این امتداد زمانی، که برهه‌ای از زمان گذشته بوده و این برهه از زمان به دنبال اوست پس آن برهه زمان، مقدم بر این به نفس ذات زمان می‌باشد، نه اینکه باز بالزمان مقدم باشد و کما أن الأجسام تختلف بالمادة والمادة كذلك بنفسها. این را می‌دانیم که تا پای ماده در کار نیامد کثرت پیش نمی‌آید و این اصلی است که باید آن را هضم کرد، و به آن رسید. یکی از آن سؤالات سنگین که در اینجا پیش می‌آید، و اصلی شیرین است آنکه پیدایش کثرت بدون ماده چگونه است؟ حل کثرت نفوس پس از این نشأه آسان است، زیرا آنها به هر نحو که خود را ساختند، در آن صورت ابدی هستند، ولی در قوس نزول سر کثرت ملانکه و نفوس مطلقه و «مدبرات امرأ» و «مرسلات» و «ملقیات ذکراً»، که در قرآن کریم آمده است چیست؟ و چگونه در دار مجردات، که ماده نیست، کثرت پیش آمده است، پس تمایز اشعه نورانی و عقول به چه نحو است؟ کما أن الأشياء تظهر بين يدي الحس بالنور چه نور حسی و چه نور واقعی که خود آن حسی دامنه‌ای و ظلّی از آن نور حقیقی است. همین نور شمس و قمر و کواکب، ظل آن نور حقیقی است که «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ». ^۱ همه با نور، خودشان را نشان می‌دهند. اکنون تاریکی همه جا را فرا گرفته باشد تا چراغ بیاید اشیاء را از یکدیگر تمیز می‌دهیم؛ منتها اکثری افراد و اشخاص خو کرده‌اند، تا چراغ بگویند ذهنشان به اجسام و به تمیز دادن موجودات جسمانی می‌رود، ولی همین را عنوان باطن قرار بدهند تا الآن که نور نبود انسان و حیوان و راه و چاه و حق و باطل از یکدیگر متمیز نبود، حالا که چراغ آمده اینها از یکدیگر تمیز داده می‌شوند، و هر کدام در مقابل حس و در مقام عقل پدید آمده‌اند.

انسان چراغ می خواهد که اینها تمییز داده شوند. «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا *
وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِآذَنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا»^۱ این چراغ هم باید باشد تا حق و باطل از
یکدیگر تمییز داده شود.^۲

كما أن الأشياء تظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر این فرمایش ملا
قطب تمام شده است و در «توضیح و تنبیه» و «وهم و ایضاح» تنها عنوان از جناب
آخوند است، و الا عبارت و مطلب از جناب قطب است. هذا ما قرره بعض الحكماء که
ملا قطب رازی در محاکمات و در فصل هفدهم نمط چهارم اشارات است و فیه تأمل.
می توان آن تأملات در عبارت را مفاد این اشکال دانست؛ ولی عمده همان اشکال «نقد
و اشاره» است که دلیل ملا قطب نیز همانند مشاء گویای مدعا و مثبت آن نمی شود، و
نفی باب احتمال نمی کند، زیرا گر چه ماهیت ممکنات غیر از وجودات آنهاست، و
علتی باید به آنها وجود بدهد، و دوگانگی و زوجیت در همه ممکنات است، ولی چرا
در واجب تعالی به وجود محض قائل شدید؟ زیرا ممکن است کسی بگوید: در آنجا
ماهیت واجب همانند وجودش لا مجعولیت ذاتی داشته و عین وجود باشد، دلیل شما
این احتمال را طرد نکرده است و این برهان شما این را ثابت نمی کند پس «نقد و
اشاره» بر این سخن هم متوجه است. پس «فیه تأمل» ممکن است وجه آن این باشد.

۱. احزاب، آیه ۴۵ - ۴۶.

۲. اکنون این چراغ در دست شماست و صاحب چراغ شماست و خداوند این قابلیت و لیاقت را به شما داده که این
چراغ را در دست بگیرید و در فراروی انسان های دیگر بنهید تا آنها راه را از چاه تمییز دهند. الحمد لله رب العالمین.
و چراغ دیگری هم نیست، اگر در کتابخانه ها و فهرست های کره از آن همه که در حکم یک اجتماع نزدیک به هم
شده است، و دورترین راه نزدیکترین مسافت شده است و همه از همه جا باخبرند، کتاب و چراغ دیگری نشان
دارند بفرمایند. کتاب دیگری در روی زمین به جز منطق وحی نیست. تنها کتابی که به صورت متواتر منطق وحی
آن محفوظ مانده است، و کتابی ربوبی و آن سویی است، این چراغ الهی است که در دست شماست. «اوستان» که
معلوم است «تلمود» که به آن گونه است «عهد عتیق» و «عهد جدید» هر کدام به نوعی گرفتار تحریف هستند:

هزار نقد به بازار کاینات آرند یکی به سکه کامل عیار ما نرسد

چیز پوشیده ای نیست و به تعصب و به مقدس مآبی خشک هم حرف نمی زنیم.

اکنون به دلیل چهارم برگشتیم که اصل مدعا، یعنی «الحق ماهیته اینته» را ثابت می‌کند.

دلیل شیخ اشراق در عدم امکان ماهیت برای واجب

الرابع: ما أفاده صاحب التلویحات^۱، یعنی شیخ اشراق سهروردی و هو أن الذي، یعنی واجب الوجود که اکنون درباره ماهیت نداشتن آن سخن می‌گوییم فصل الذهن وجوده عن ماهیته ایشان راهی غیر از راه مشاء پیش آمده، و راه وی مورد تحسین آخوند قرار گرفته است. وی می‌گوید: ذهن موجود و حقیقت واجب را به ماهیت و وجود تفصیل می‌دهد، پس واجب از دو چیز مرکب می‌شود فماهیته إن امتنع وجودها بعینه لا یصیر شیء منها موجوداً گرچه مراد از «الذي» در صدر سخن حق سبحانه است، ولی الآن به طور کبرای کلی می‌گوییم تا بعد درباره حق سبحانه آن را پیاده کنیم. پس هر چه را که ذهن به ماهیت و وجود تحلیل کند، اگر وجودش در خارج ممتنع باشد، هیچ فردی از آن موجود نمی‌شود. اگر باید از حقایق ممکن الوجود باشد؛ یعنی بتواند فردی از او تحقق پیدا کند، پس در عداد اموری است که می‌تواند افراد داشته باشد پس این ماهیت فی حد نفسها در عداد ممتنعات نیست. اکنون که ماهیت می‌تواند موجود شود، آیا این ماهیت می‌تواند دارای چند فرد باشد؟ اگر بگویی: چون واجب وجود بیش از یک فرد ندارد بیش از یکی ممکن نیست.

شیخ اشراق می‌فرماید: اگر به جهات دیگر امکان فرد دیگر نیست، به ماهیت واجب مربوط نیست، پس ممکن است ادله خارج، مثل دلیل تمنع و دیگر ادله توحید امکان فرد دیگر را نفی کند، ولی خود ماهیت می‌تواند فرد دیگر داشته باشد، زیرا اگر ابا از ناحیه خود ماهیت باشد، باید یک فرد تحقق پیدا نکند. پس اگر چه ادله دیگر نفی

۱. ابتدای تلویح اول از مورد اول، ص ۳۴-۳۵، (ط ایران)، عبارت متغول با عبارات تلویحات مطابقت ندارد، بلکه با عبارت التثبیحات فی شرح التلویحات تألیف فاضل سعد بن منصور بن سعد بن الحسن، مکنی به ابن کمونه مطابقت دارد.

فرد دیگر می‌کنند؛ خود ماهیت من حیث هی ابایی از فرد دیگر ندارد، زیرا کلی است
 این امتنع وجودها بعینه لا یصیر شیء منها موجوداً اگر این ماهیت ممتنع الوجود نیست،
 زیرا یک فرد از آنکه واجب است تحقق پیدا کرده است، پس و إذا صار شیء منها
 موجوداً که همین «الذی» است فالكلي له جزئیات أخرى معقولة غیر ممتنعة لماهيتها إلا
 لمانع بل ممكنة إلى غیر النهایة اگر بفرمایید: غیر ممکن است دارید از ناحیه خارج
 ادله‌ای می‌آوردید و الا خود ماهیت کلی و ممکن است وقد علمت، یعنی در آن
 تلویحات و کتاب خودشان إنما وقع من جزئیات کلی بقی الإمكان بعد پس اگر ماهیت
 وی همانند دیگر ماهیات کلی شد که فردی از آن تحقق پیدا کرده است، پس افراد
 دیگر هم می‌تواند داشته باشد؛ مثل انسان که افرادی دارد و امکان تحقق افراد دیگر
 هم هست و إذا كان. اکنون کبری کلی را بر روی واجب تعالی پیاده می‌کند و إذا كان هذا
 الواقع اینکه اکنون تحقق دارد «الذی له وجود و ماهیة» این واقع واجب الوجود است
 وله ماهیة وراء الوجود فهي این ماهیت واجب إذا أخذت کلیة، یعنی هر ماهیتی که
 «یمتنع فرض صدقه علی کثیرین، فهي کلی» پس اکنون این ماهیت واجب هم «لا
 یمتنع فرض صدقه علی کثیرین» فهي إذا أخذت کلیة... واجب الوجود ممتنع الوجود که
 واجب الوجود نایب فاعل مفروض است، و «ممتنع» خبر «كان» است؛ یعنی در این
 صورت که امکان وجود جزئی دیگر می‌باشد، زیرا ماهیت واجب و ذات آن مقتضی
 است و الا نباید اقتضای فردی داشته باشد؛ چون اگر از ناحیه ذات نتواند دارای فردی
 دیگر باشد، همان فرد اول را نیز نباید اقتضا کند؛ زیرا وی دارای وجود و ماهیت است
 وهذا محال. غایة ما فی الباب، شما ممکن است بفرمایید: ادلة توحید و برهان تمنع به
 ما اجازة دومی برای او نمی‌دهد. می‌فرمایید: این مطلب را انکار ندارم، ولی من
 می‌گویم: نفس خود این ماهیت «من حیث هی لو خلی و طباعه» ابا ندارد، و شما باید
 اثبات محالیت این مطلب را بنمایید غایة ما فی الباب أن یمتنع فرد دیگر به سبب
 دیگری از ناحیه غیر ماهیت ممتنع باشد، این مورد قبول است بسبب غیر نفس الماهیة

پس به لحاظ نفس ذات چنین می‌گوییم فیکون ممکناً فی نفسہ پس دارای امکان بوده و کثرت برای آن حاصل می‌شود فلا یکون واجباً، لأن جزئیات الماهية وراء ما وقع غير از اینهایی که واقع شده؛ یعنی غیر از این فرد واجبی که دارد، ماهیت دارای افراد بی‌شماری است که برخی از آنها واقع شده است، و برخی دیگر ممکن است بعداً تحقق پیدا کند ممکنات کما سبق فلیست واجبة پس واجب تعالی ممکن می‌شود. شیخ اشراق از این راه مشهور نیامده که اگر از ناحیه ماهیت موجود باشد؛ یعنی اگر از ناحیه خود موجود شود تقدم شیء بر خودش و تقدم وجود بر وجود لازم می‌آید، بلکه راه دیگری را پیش کشیده است، پس ادلة قوم مبتلا به اشکال است «ما فرضته واجباً صار ممکناً» پس راه قوم که در فصل پنجم الهیات بدان اشکال شد، مورد رضایت ایشان نیست، زیرا این احتمال وجود دارد که کسی بگوید: ماهیت نیز همانند وجود لامجعول باشد، همان طور که درباره وجود می‌گویید. پس مبدأ مرکب از وجود و ماهیت است، و عین وجود نیست و دلیل شما این احتمال را نفی نمی‌کند، پس ایشان از ناحیه اینکه واجب ممکن می‌شود آن مطلب را باطل کرده است فإذا كان شیء... وهذا محال نتیجة حرف شیخ سهروردی فاذن إن كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين پس نتیجه و خلاصه حرف این است که فهو الوجود الصرف البحث الذي لا يشوبه شيء من خصوص أو عموم که خصوص و عموم از احکام ماهیت بوده باشد هذا کلامه - نور الله سره - دعا هم که می‌کند معلوم است که مزه‌اش کرده و آری آنه برهان متین و تحقیق حسن.

ایراد اول بر شیخ اشراق *

وأنه برهان متین... جزئياً شخصياً.

بحث در این بود که شیخ اشراق در تلویحات برهان خوش و خوبی در اینکه

واجب سبحانه اینست محض است و ماهیت در او راه ندارد اقامه فرمود که بهتر از فرمایش‌های مشهور مشاء بود.

تفاوت شیخ اشراق و اقوال مشاء چیست؟

ایشان گفتند: اگر واجب ماهیت داشته باشد، علت وجود وی چیست؟ اگر غیر باشد که ممکن می‌شود و اگر خود ماهیت علت وجود باشد، پس ماهیت اگر دارای لازمی به نام وجود باشد، چون این لازم غیر از لوازم ماهوی اعتباری است پس باید تقدم بالوجود بر لازم وجودی خود داشته باشد، زیرا سخن از خارج و اعیان و منشأیت آثار خارجی است، و بدون تقدم وجودی ماهیت نمی‌تواند موجود باشد، پس تقدم شیء بر نفس می‌شود و این ماهیت وجود نیافته باید موجود باشد. پس اصل مدعا را با این دلیل ثابت کردند. ولی مرحوم آخوند بیان داشت که سخنان ایشان اشکال دارد، ولی شیخ اشراق از راه اینکه اگر واجب دارای ماهیت باشد، باید همانند دیگر ماهیات کلی باشد، و این ماهیت واجبی من حیث هی یا ابای از تحقق دارد و یا ندارد، اگر ابایی از تحقق افراد دارد، پس ممتنع است، و حال آنکه یک فرد از آن محقق شده که واجب می‌باشد، و اگر ابایی از تحقق افراد ندارد، پس «لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین». پس ماهیت واجب من حیث هی، که کلیت دارد، محقق شده است، و همانند دیگر کلیات دارای کلی طبیعی و عقلی و منطقی است، و نمی‌توان گفت: ماهیتی چنین عوارضی را نداشته باشد، و اگر در جایی ماهیت ابای از حمل بر کثیرین دارد برای خود ماهیت نیست، بلکه برای آن است که ماهیت در کنف یک شخص جزئی درآمده است، و لذا نمی‌توانید احکام شخص را بر کلی بار کنید، زیرا ماهیت جزئی با قیود و حدود را نمی‌توان بر دیگری حمل کرد، ولی عدم حمل به خاطر آن است که تشخص زیر سر وجود است، و نه زیر سر ماهیت، و ماهیت که تشخص و تعیین وجودی ندارد و در مرحله ابهام است، و «من حیث هی لا یمتنع فرض صدقه

علی کثیرین». شیخ اشراق می‌فرماید: ما باشیم و این ماهیت واجب از شما می‌پرسیم این ماهیت واجب مثل ماهیت ارض و سماء و کذاکذا آیا ممتنع است افراد پیدا کند؟ آیا مثل ماهیات ممتنعه، نظیر شریک‌الباری و یا دودوتا پنج تا می‌باشد؟ در این صورت حتی یک فرد از آن نباید تحقق پیدا کند، در حالی که فردی از آن متحقق است، پس از ماهیات ممتنع نیست، و اکنون که فردی از آن پدید آمده است. آیا این فرد متحقق از آن ماهیت ممکنه تحقق پیدا کرده است، و یا از ماهیت واجبه است؟ جواب: از ماهیت ممکنه می‌باشد، و اگر در خارج بیش از یک فرد تحقق پیدا نموده است، برای آن است که ادله توحید، نظیر تمنع باعث محالیت افراد و شریک برای این فرد شده است، پس ماهیت واجب من حیث هی ابایی از کثیرین ندارد. بنابراین ماهیتی را که واجب فرض کرده بودید، ممکن ذاتی شده است پس تفوه به ماهیت در واجب‌الوجود باعث این محذور شده است. بنابراین ماهیت در آنجا مرفوع و واجب اینت محضه است. همین مطلب در الهیات بالمعنی الاخص می‌آید. دو ایراد بر این برهان شده است که آخوند آن ایرادات را رد می‌کند.

ایراد دوم که به «ما أشنع ما آورده علیه بعض الأعلام» از آن تعبیر کرده، از غیاث‌الدین منصور، فرزند سید صدرالدین دشتکی شیرازی است، ایراد اول را نمی‌دانم از کیست.

در هر صورت، ایراد اول آن است که، اگر ذهن موجود، یعنی واجب را به ماهیت و وجود، یعنی عارض و معروض، که معروض ماهیت است و عارض وجود می‌باشد، تفصیل می‌دهد، و ماهیت مزبور می‌تواند جزئی باشد و می‌تواند کلی باشد، ولی شمای شیخ اشراق این معروض را کلی گرفتید، و گفتید: «لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین» در حالی که می‌تواند این ماهیت متشخص و جزئی باشد. پس به چه علت جانب کلیت را گرفتید، و معروض، یعنی ماهیت را جزئی نمی‌گیرید؟ و اگر جزئی باشد در این صورت «یمتنع فرض صدقه علی کثیرین». پس نه امکان و نه امتناع در

حریم این موجود متشخص جزئی راه پیدا نمی‌کند، ولی چون شما جانب کلی را گرفتید، در این صورت امکان افراد دیگر راه پیدا کرده است و این سخنان پیش آمده است. پس امکان صدق بر کثیرین با این جزئیت نمی‌سازد، و در این صورت امکان راه ندارد. پس علاوه بر آنکه این ماهیت ممتنع نیست، زیرا فرد موجود دارد، ممکن هم نیست، چون فرد جزئی، که امکان افراد کثیرین ندارد، همان واجب‌الوجود و ماهیت مجهولة الکنه است.

جواب ایراد اول

آخوند می‌فرماید: این ایراد مندفع است، زیرا تشخص را بر روی چه چیز بردید؟ چگونه می‌توان گفت ماهیت دارای تشخص است؟ مراد از تشخص خود ماهیت بدون وجود چیست؟ البته زید را نمی‌توان بر کثیرین حمل کرد، زیرا زید تشخص یافته، و به وجود متشخص شده است، ولی شما ماهیت را با زید تشخص یافته به وسیله وجود مقایسه می‌کنید، و ماهیت را با زید جزئی، که «یمتنع فرض صدقه علی کثیرین» مقایسه می‌کنید، ولی قیاس شما صحیح نیست، زیرا زید جزئی است، ولی انسان به نفس ذات خود، که در ضمن زید تشخص نیافته باشد، همانند دیگر ماهیات کلی است. پس ماهیت محدود به وجود و تشخص یافته به وجود و جزئی شده را با ماهیت کلی نسنجید، و سخن در جزئی تشخص یافته نیست، بلکه سخن شیخ اشراق در ماهیت با صرف نظر از عارض، یعنی وجود است که آیا ممتنع است صدق آن بر کثیرین یا خیر؟

پس امتناع صدق بر کثیرین در ماهیت من حیث هی از چه لحاظ و چگونه پیش آمده است؟ آیا از ادله خارج پیش آمده است، و یا در متن ذات او چیزی است که نمی‌گذارد وی در خارج تحقق پیدا کند؟ اگر چنین باشد پس از ماهیات ممتنعه، مثل شریک‌الباری می‌شود که حتی یک فرد از آن هم قابل تحقق نیست، چون حکم عقلی

بر روی چنین ماهیتی به امتناع رفته است. پس تخصیص به یک فرد هم ممکن نیست. بنابراین نمی توان گفت که واجب الوجود ماهیت ممتنعه دارد؟ ولی یک فرد آن اجازه تحقق یافت، زیرا تخصیص در حکم عقلی محال است. پس این ماهیت که ورای وجود است، ماهیت ممتنعه ندارد، و نمی تواند این ماهیت واجب باشد، زیرا وجوب زیر سر وجود است و فرض صدق بر کثیرین در افراد تشخص یافته ممکن نیست. پس این ماهیت ممکنه است، با آنکه یک فرد از آن تحقق یافته است و ادله خارج، فرد دیگر را محال کرده است؛ ولی در ذات آن امکان راه یافته است.

والایراد علیه بانه لم لا يجوز أن يفصل العقل أمراً موجوداً این کبرای کلی است که مطابق مقام مراد از آن حق سبحانه است أمراً موجوداً إلی وجود و معروض له معروض ماهیت و وجود عارض است یكون ذلك این معروض که ماهیت است جزئياً شخصياً لاکلیاً این وهم، ماهیت واجب را جزئی شخصی می داند، در حالی که باید از وی پرسید: تشخص وی از کجا پیش آمده است؟ آیا این ماهیت خود جزئی است، و یا با لحاظ عارض، یعنی وجود تشخص دارد؟ پس چرا این معروض را از جزئیت به درآوردید و آن را کلی نمی دانید. و حکم وجود را بر روی ماهیت انسحاب می دهید، و دعوی شما با شیخ اشراق در اینکه چرا جزئی شخصی را نمی گیرید با این بیان مرتفع است. در هر صورت وی می گوید: چرا ماهیت واجب را کلی گرفتید؟ و تخصیص إطلاق الماهية على الكلية لا ینفع به شیخ می گوید: چرا ماهیت را کلی گرفتید، و به حال شما نفع ندارد؟

إذ المقصود أن الوجود غیر زائد، بل هو نفس حقيقة الواجب شما کلیت را برای ماهیت واجب می آورید، و به آن اختصاص می دهید؛ زیرا ماهیت زاید بر وجود نیست، و این وجود و ماهیت به طوری جزئی هستند که متفرد و متشخص بوده، پس این ماهیت از این وجود دست بر نمی دارد تا شما اعتبار کلیت در آن نمایید، لذا متشخص است، زیرا همین یک جزئی در وی راه دارد.

اکنون ما از وی سؤال می‌کنیم: در حاشیه خواندیم^۱ که ماهیت شمس یک فرد بیشتر ندارد گفتند: «المفهوم إن امتنع فرض صدقه علی کثیرین» اقسامش را فرمودید سپس گفتند: «لم يوجد أو وجد واحد فقط» در این مورد به ماهیت شمس در منظومه شمسی ما، مثال زدند که همین یک فرد را دارد. حالا ماهیت شمس «یمتنع فرض صدقه علی کثیرین أم لا یمتنع» به صرف اینکه «وُجِدَ له فرد» و این طبیعت پای‌بند به همین فرد گردید، نمی‌توان گفت: ماهیت «لو خلی وطباعها» امتناع از افراد دیگر دارد، و صدق بر کثیرین ندارد. پس فردیت و جزئیت رهن شما شده است، و این معنا در خود طبیعت صادق نیست، چون یک فرد دارد. در حالی که جزئی وجود یافته با کلی اشتباه شده است و مغالطه پیش می‌آید. پس این فرمایش مندفع بآن کلامه، یعنی سخن شیخ اشراق مبنی علی أن تشخص الشيء فی الحقیقة نحو وجوده تا پای وجود نیامده شیء متشخص نمی‌شود و ماهیت واجب، مثل ماهیت شمس به وجود تشخص پیدا کرده است. پس خود ماهیت من حیث هی تشخص ندارد کما هو رأی أهل الحق المصرح به فی کلام ابي نصر الفارابی. فارابی به قول ابن خلیکان در تاریخ خود «کان أكبر فلاسفة الإسلام» و درست هم فرمود. چون در هر فنی قول صاحبان فن حجت است، لذا به کلام وی استناد کرده است. فارابی در فصوص و کتاب‌های دیگرش تشخص اشیاء را به نحو وجود آنها نسبت داده است. فارابی در اولین فصّ فصوص همین را عنوان کرده است که در وجود محض و مبدأ و حقیقت محض، حرف ماهیت پیش نمی‌آید، زیرا در متن ماهیت کثرت پیش می‌آید، و دور نیست حرف‌هایی که شیخ اشراق فرمود از همان فصل اول فصوص فارابی استنباط، و به نحو دیگر تقریر و تحریر کرده باشد. به خصوص که شیخ اشراق شارح فصوص فارابی است، و این حرف نیز از فص اول فصوص فارابی است. پس تشخص به وجود است، و اگر ما باشیم و در این موجود، که به تحلیل عقلی به ماهیت و وجود یعنی عارض و معروض

۱. حاشیه ملا عبداللّه بزدی، ص ۳۱، (چاپ جامعه مدرسین).

تفصیل یافته است، نظر بیفکنیم می‌گوییم: معروض آن به عارض تشخیص یافته است، زیرا ماهیت من حیث هی قابل حمل بر کثیرین است، پس ممکن می‌شود، در حالی که شما آن را واجب می‌دانستید: فکل ما یفصله الذهن، یعنی ذهن این شیء را که واجب است إلى معروض، یعنی ماهیت و عارض، یعنی وجود «کان» و ضمیر «کان» به «کل» بر می‌گردد. هنوز حرف وجود خارج پیش نیامده و ماهیت تشخیص پیدا نکرده است فی مرتبة ذاته... جزئیات غیر ما وقع آنچه در مورد ماهیت واجب تحقق یافت یکی است. ولی افراد دیگر امکان وجود دارند؛ ولی چون مانع پیش آمده است، آنها موجود نیستند. إلا لمانع خارج عن نفس ماهیته. پس اگر فرد دیگر نیامده به خاطر خود ماهیت که می‌تواند دارای افراد کثیره باشد نیست، بلکه ماهیت «لو خلیت و طباعها» ابایی از آن ندارد جز آنکه ادله توحید مانعیت برای افراد دیگر ایجاد کرده است.



بیانی دیگر از برهان شیخ اشراق

اکنون مرحوم آخوند حرف شیخ اشراق را به بیانی دیگر تقریر می‌کند فحاصل برهانه، یعنی برهان شیخ اشراق آنه لما کان الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم الماهیات والذوات قبلاً گفته شد که ماهیت من حیث هی، به همان گونه که مشهور فرمودند، یا ممکن است و یا واجب است و یا ممتنع إذ المنظور إليه فی تقسیم الشیء، یعنی ماهیت إلى الأمور الثلاثة حاله فی نفسه مقیساً إلى الوجود ضمیر «حاله» به «شیء» بر می‌گردد. امور ثلاثه وجوب و امکان و امتناع، یعنی ماهیت به این امور سه‌گانه تقسیم می‌شود. پس ماهیت در قیاس به وجود سه صورت پیدا می‌کند، و در این نظر به حال خود ماهیت به نسبت به وجود داریم. اگر ماهیت نمی‌تواند وجود پیدا کند، می‌فرمایند: ماهیت ممتنع است، و اگر می‌تواند وجود پیدا کند، ولی جز یکی که واجب است افراد بیشتر ممکن نیست در این صورت واجب است، ولی در این

صورت حرف را باید از ماهیت بیرون برد و گفت: فلو كان المفروض واجباً معنی غیر نفس الوجود برای او ماهیت هم بیاوریم یکون معنی کلیاً له جزئیات بحسب العقل در وعای ذهن ابایی از کثرت ندارد فتلك الجزئیات إما أن یکون جميعها ممتنعة پس اگر همه ممتنع باشند، چرا یک فرد تحقق پیدا کرد؟ او واجبه لذاتها اگر همه افراد واجب هستند پس چرا افراد دیگر تحقق پیدا نکردند او ممكنة لذاتها در این صورت که ماهیت ممکن باشد، لازمه آن خلاف فرض است؛ یعنی ما فرضته واجباً صار ممكناً. والشقوق الثلاثة بأسرها باطلة، إذ الأول یعنی اگر همه آنها ممتنع بوده باشند ینافی الوجوب والوجود چطور ممتنع است که این یک فرد واجب الوجود شده است والثانی که همه واجب بالذات باشند ینافی العدم فیما ما لم يقع در غیر از این فرد محقق چرا بقیه محقق نشدند، پس ماهیت واجبه نیست، لذا آنها تحقق پیدا نکردند، والا اگر واجب بالذات بود همه افرادش می بایست محقق شوند پس ماهیت واجبه با عدم افراد دیگر منافی است والثالث ینافی الوجوب فیما يفرض واقعاً، چون افراد دیگر ممکنند، و تحقق پیدا نکردند لذا این فرد واقع شده، واجب ممکن نیست فرد این ماهیت ممکنه باشد، پس وبطلان شقوق التالي بأسرها مستلزم لبطلان المقدم پس هر سه شق باطل شد. بنابراین داشتن ماهیت محال است، و عقل می گوید: واجب وجود محض است، و وی تنها وجودی است که مجرد از ماهیت است. گرچه مجردات دیگر، که مجرد از ماده هستند، نیز داریم، ولی وجود مجرد از ماده یک چیز بیش نیست وهو کون الواجب معنی غیر الوجود مقدم آن بود که واجب دارای غیر وجود باشد فإذن إن كان في الوجود واجب بالذات نتیجه برهان فلیس إلا الوجود الصرف المتأکد المتشخص بنفسه لا یلحقه عموم ولا خصوص، چون عموم و خصوص مربوط به ماهیت است و در جایی که ماهیت متفی است پس موضوع برای عموم و خصوص متفی است.

ایراد دوم بر شیخ اشراق

وما أشنع در این کتاب از غیاث‌الدین منصور و پدر وی سید صدر سخنانی نقل می‌شود. این اشکال از ایشان است و ما آورده علیه... الزیادة علیها. تا اینجا اشکالی است که مرحوم آخوند بعد در جواب از آن به «اولاً» جواب می‌دهد، بخش دوم و سوم کلام ایشان در راه است، و چون آخوند در جواب آنها به «ثانیاً» و «ثالثاً» جواب می‌دهد ما آنها را مشخص می‌کنیم. ولو سلم عدم التناهی... غیر متناه بالمعنی الآخر. تا اینجا قسمت دوم از کلام است که فرمایش آخوند در ثانیاً به آن می‌خورد، فغایة تا آخر قسمت سوم از کلام ایشان است. ایشان قائل به اصالت ماهیت هستند، و می‌گویند: واجب ماهیت مجهول الکنه دارد که دارای وجودی است که دست از ماهیت بر نمی‌دارد. حالا که دست از ماهیت بر نمی‌دارد ایشان می‌فرماید: این طبیعت واجب بالذات است، و امتناع معنا ندارد، و امکان نیز ندارد، بلکه نفس این ماهیت واجب بالذات است. علت اینکه همین یک فرد برای این ماهیت تحقق پیدا کرد و کثرت پیدا نکرده است آن است که، این ماهیت واجبه است. پس با آنکه ماهیت کلی است و همین فرد را دارد، ولی به چه علت باید ماهیت واجبه افراد متکثره داشته باشد؟ بلکه ماهیت واجب بیش از همین یک فرد را ندارد. خلاصه و عصاره فرمایششان این حرف است که خود ماهیت واجب است و امکان و امتناع در معنا و طبیعت او راه ندارد، حالا که گفته: این طبیعت واجب است، پس آیا حتماً باید دارای افراد کثیری باشد که بر آحاد بسیاری صادق باشد؟ چنین مطلبی ضرورت ندارد، بلکه مانعی در پیش است که نمی‌گذارد بیش از یک واجب تحقق پیدا کند. تا سه وجه پیش می‌آید. هیچ کدام از وجوه ایشان چنگی به دل نمی‌زند و ما أشنع ما... المتناهیة ممنوع. آیا حتماً باید جزئیات دیگر ماهیت واجبی تحقق پیدا نکند؟ یعنی جزئیات دیگر شما می‌گویید: آن جزئیات ممتنع نیستند و می‌توانند تحقق پیدا کنند، ولی ما می‌گوییم: عدم امتناع ممنوع است؛

یعنی جزئیات دیگر ممتنع الوجود هستند، زیرا با آنکه ماهیت من حیث هی قابل صدق بر کثیرین است. تا اینجا با فارابی و شیخ سهروردی همراهیم؛ ولی مانعی وجود دارد که نمی‌گذارد این ماهیت افراد متکثره داشته باشد و لم لا يجوز أن تكون لماهية كلية که ماهیت واجب است افراد متعدده متناهیة ولو اینکه اینجا که فرد است، در جای دیگر صورت دیگر باشد، ولی شما می‌گویید: چون ماهیت کلی است حتماً باید افراد دیگر کثیر داشته باشد. این از کجا پس می‌تواند ماهیت افراد محدودی داشته باشد که بیش از آن تحقق نداشته باشد فرمود: متعدده متناهیة لا يمكن أن تتعدى عنها في الواقع ماهیت از آن افراد معدود تعدی نمی‌کند، خواه چند فرد باشند. و خواه یکی و آن جاز في التوهم الزيادة عليها گرچه توهم امکان زیاده هست، ولی مانع خارجی نمی‌گذارد. در اینجا هم همان طور است؛ ماهیت واجب، واجب است و یک فرد بیشتر ندارد و نمی‌شود افراد دیگر پیدا کند. این اولاً لو سلم... بطلان اللازم... ممنوع در این وجه می‌گوید: علاوه بر این فرد افراد دیگر هم داشته باشیم. در اشارات «عدم متناهی لایقفی» را خواندیم. در عدد هر چه بشماری بیشتر از آن نیز راه دارد، پس توقف در شمارش معنا ندارد مگر انسان خسته شود به این نوع از غیرمتناهی‌ها، غیرمتناهی لایقفی می‌گویند؛ مثل عدد که حد یقف ندارد. به هر شماره رسیدی ممکن است بالاتر برود. پس اگر بپذیریم که غیرمتناهی است، ولی غیرمتناهی لایقفی باشد، که افراد غیرمتناهی برخی تحقق پیدا کردند، ولی چنین نیست که همه باید تحقق پیدا کنند، مثل عدد که همه لازم نیست تحقق پیدا کنند. ولو سلم أنه غير متناه بالمعنى الآخر، یعنی به معنای مقابل لایقفی که «آحادی غیرمتناهی» باشند؛ ولی در خارج تا همین مقدار تحقق پیدا کرده است؛ یعنی در خارج لایقفی است، مثل عدد فغایه ما يلزم أن تكون الواجبات غير متناهية، اگر آحادی بوده باشد، آحادی با غیرمتناهی صدق می‌آید فلقاتل دنبال «غایه ما يلزم»، یعنی جواب بدهد که فلقاتل أن يمنع بطلان هذا درست است «غیرمتناهی آحادی» می‌شود، و باید غیرمتناهی افرادش تحقق پیدا کنند، لکن

قائلی بگوید که این دلائل بطلان... غیر بین و لا مبین دلائل بطلان تسلسل اگر تمام باشد، دلالت می‌کند که امور غیرمتناهی مترتب که موجود بوده، و معیت داشته باشند محال است. در نمط چهارم اشارات درباره بطلان تسلسل و شرایط آن سخن گفتیم. در تسلسل اولاً، باید موجودات متعاقب زمانی نباشند؛ یعنی یکی بعد از دیگری. تخم مرغ و مرغ، که تعاقب زمانی دارند، نباید باشد، بلکه باید معیت داشته باشند و مترتب بر هم باشند. و هم اکنون همه موجود و خواهان طرف باشند، ولی در غیرمتناهی تعاقبی، مثل استناد حوادث یومیه به علل معده باطل نیست، در آنجا گفته شد که تحقق خارج، یا واجب است و یا ممکن. اگر واجب باشد مطلوب است، و اگر ممکن بالفعل هستند آیا آنها به واجب تکیه دارند، و طرف دارند، و یا ندارند؟ ساحل ممکنات و طرف آنها واجب الوجود است. اگر طرف ندارند، آب که از سرگذشت چه یک نی چه صد نی. الآن تحقق این فرد ممکن بدون واجب ممکن نیست، و تحقق افراد ممکنه بدون طرف نمی‌شود، خواه یک ممکن باشد و خواه بیشتر. پس این‌ها، خواه افراد فراوان و خواه یکی، متحقق و قائم به یک طرف هستند. پس بطلان تسلسل اگر تمام باشد دلالت بر امتناع ترتب امور غیرمتناهی دارد که همه با هم موجود باشند، لدلت علی امتناع ترتب امور غیر متناهیه موجوده معاً. پس تسلسل دفعی محال است، ولی تسلسل تعاقبی چه ایراد دارد؟ همان طور که درباره تسلسل غیرمتناهی تعاقبی متکلمان کاری برای اثبات واجب نمی‌رسد، و مفید نیست، زیرا اگر هم این متفرع بر آن باشد و تا غیر نهایت هم برسد، باز ایرادی ندارد و لزوم ترتب الواجبات غیر بین و لا مبین می‌شود. پس ممکن است، چیزی دارای ماهیت واجبی باشد، و افراد کثیره غیر مرتبه داشته باشند، و یا افرادی تعاقبی داشته باشد، و محال پیش نمی‌آید. پس حرف شیخ اشراق و دلیل او مردود است، عمده، وجه اول است که ماهیت باشد و واجب باشد. تعدی از این یک فرد بیشتر نشده، و چنین حرفی کسی ندارد که اگر یک ماهیت معنای کلی داشت باشد همه افرادش تحقق پیدا کند.

پاسخ آن

لأنا نقول: أما بطلان ما ذكره أولاً، فبأن كل ماهية بالنظر إلى ذاتها همان حرف‌هایی است که در اصل برهان آوردیم «لا تقتضي شيئاً من التناهي واللاتناهي» تناهی و لاتناهی در خود ماهیت راه ندارد؛ زیرا خواندیم که «الماهية من حيث هي ليست إلا هي». تناهی و لاتناهی اموری هستند که ثانیاً برای ماهیت لحاظ می‌شود و لا مرتبة معينة من المراتب أصلاً که این یک فرد داشته که واجب باشد، و اقتضای ماهیت هم همین یک فرد را داشته است و این فرد هم در این مرتبه واجب باشد، و پای‌بند آن شود فإذا قطع النظر... غیر متناهی پس ماهیت واجب، که فرض وجود در آن کرده بودید، ممکن گردیده است.

وأما فساد ما... مترتباً أو متكافئاً سخن ما در ترتب این واجب‌ها به صورت «لا يقفئ» و یا «ترتبی» نیست، که هر لاحق به سابق، و قبلی به بعدی متکی باشد تا تکافؤ در وجود لازم آید، و واجب مفروض ممکن شود، حتی قیل: چون «حتی» بهتر است بر سر مضارع درآید در هر صورت حتی قیل: إن بطلانه، یعنی بطلان تسلسل «غیر بین و لا مبین» است. پس این طور نیست که گفته شود: بطلان وی هنوز مورد اشکال است «بعد».

بیان دوباره ایراد دوم*

فنقول: تلك الأفراد المفروضة الغير الواقعة لم تكن واجبة لذاتها وإلا لما عدت. گفته شد که ریشه استدلال صاحب تلویحات مستفاد از خصوص فارابی است، و خود صاحب تلویحات شرح بر خصوص فارابی دارد، و در بسیاری از مباحث، کلام وی برداشتی از خصوص فارابی است. از آن جمله همین مورد است که ماهیت در حریم

وجود صمدی راه ندارد، و وی وجود محض و بحت است، و ماهیت مشعر به حد است، و با وجود صمدی وفق نمی‌دهد، علاوه بر آن، دلیلشان این بود که ماهیت «من حیث هی لو خلیت و طباعها» لایق آن است که معروض کثرت شود، و مفهوم «لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین» بر او صادق باشد. حالا در خارج اگر موانعی پیش آمده که «لم یوجد کالعنقاء أو وجد له فرد واحد کالشمس» و یا محصور است مثلاً و یا غیر محصور است، همه اینها موانع خارجی است، همین طور مثال زدند در آن مفهومی که یک فرد دارد به خدای تعالی و گفتند: اگر «وجد له فرد واحد» مثل واجب تعالی و این سخن را در مفهوم واجب آوردند، زیرا مفهوم اعم از ماهیت بوده است، و در واجب تعالی و اسمای الهی به کار می‌رود. در هر صورت در این بحث مدعا این است که حق سبحانه وجود بحت و محض است، و ماهیت در وی راه ندارد، زیرا ماهیت دال بر حدود است. در هر صورت ایشان می‌گویند: اگر واجب ماهیت داشته باشد، این ماهیت یا ممتنع است، در این صورت فردی از آن قابل تحقق نیست، در حالی که طبق فرض فردی از آن موجود است، و اگر ماهیت ممکن است، احتمال افراد کثیره، ولو به دلیل خارجی، مرتفع است، ولی خود ماهیت ابایی از آن ندارد، و سپس ماهیت واجبه ممکنه شده است. این سخن فارابی و شیخ اشراق بود. جناب غیاث‌الدین منصور دشتکی و پدر وی، سید صدر، که اصالة الماهوی هستند، و واجب را دارای ماهیت مجهولة الکنه می‌دانند می‌گویند: شما گفتید که واجب تعالی ماهیت ممتنعه ندارد، زیرا فردی محقق شد، و نیز دارای ماهیت ممکنه نیست، زیرا ماهیت وی باید واجب باشد، ولی این احتمال، که ماهیت حق سبحانه دارای ماهیت واجبه باشد دافع ندارد، گرچه ما هم می‌گوییم: موانع خارجی، یک فرد برای او بیشتر باقی نگذاشته است.

ثانیاً، از کجا اگر ماهیت واجبه باشد باید غیرمتناهی افراد داشته باشد؟ بلکه می‌توان گفت افراد واجب‌الوجود محقق‌الوقوع بوده، و لازم نیست بی‌نهایت باشند،

زیرا ممکن است افراد واجبه همانند اعداد غیرمتناهی لایقنی باشند. پس بی‌نهایت افراد لایقنی از واجب را می‌توان در نظر گرفت، ولی لازم نیست در خارج بی‌نهایت افراد موجود باشد؛ مثل اعداد که با آنکه دارای بی‌نهایت افراد است، همیشه تعدادی متناهی از افراد محقق هستند. پس تعداد واجب با آنکه همانند اعداد بی‌نهایت مفروض است، ولی تحقق آنها در خارج محدود است. پس اینکه شما گفتید اگر ماهیت واجب باشد، باید بی‌نهایت افراد محقق داشته باشد، لازم نمی‌آید. پس به طور آحادی به تصور و فرض همه افراد واجب باشند، ولی در خارج بیش از یکی محقق نباشد، بلکه وجودش همانند آحاد لایقنی باشد که همیشه تعداد معدودی محقق هستند.

و ثالثاً، از کجا اگر افراد بی‌نهایت محقق باشند، و این بی‌نهایت به صورت لایقنی باشد چنین مطلبی محال باشد. اگر به دلیل تسلسل آن را محال می‌دانید، ولی چه کسی گفت که هر نوع تسلسلی محال است. تسلسلی محال است که بی‌نهایت علل و معالیل به طور مترتب و موجود و با همدیگر دفعهً موجود شوند، چنان که در اشارات^۱ بیان شد. در باب تسلسل تعاقبی در آنجا بیان شد که متکلمان از راه بطلان تسلسل تعاقبی حکم به اثبات واجب می‌کنند، ولی شیخ و خواجه آن راه را قبول ندارند، بلکه می‌گویند سلسله موجودات بالفعل طرف می‌خواهند که آن طرف ممکن نیست، و از سلسله و رشته ممکنات بیرون است. پس مراد از طرف آن است که حکم وی غیر دیگران، یعنی ممکنات است. حق تعالی ساحل و عالم همه دریاستی. پس او طرف ممکنات است. پس اگر به فرض، این مباحث و اصطلاحات را نمی‌دانستیم، و این عقل و شعور و بینش این مقدار که هستیم انگار ابداعاً و دفعه انشاء و خلق شدیم، و وجود یافتیم. اکنون ما باشیم، و وجود ابداعی مان و با همین فهم و بینش که هستیم، می‌بینیم خودمان کیستیم، و این همه کیستند و چیستند و به کی متکی‌اند؟ چگونه نظم

و وحدت صنع می‌بینیم و لوح وجود هم عاری از اصطلاحات و الفاظ و خوی‌ها و عادت‌ها است؟ و چنانچه خودمان را از این حرف‌ها تعریه کنیم، چنانکه حاجی در حاشیه منظومه فرمود که، با بیرون آمدن از این اصطلاحات و وجود ابداعی می‌یابیم که خدا دارد خدایی می‌کند، و این حال خیلی لذت‌بخش است؛ منتها چون عادت کردیم و در دامن طبیعت بزرگ شدیم، و خو گرفتیم تا از الیف بودن و محشور بودن و خو گرفتن درآییم، و خود را از اینها تجرید کنیم، یک مقداری در زحمتیم. باری فرمایش برهان بطلان تسلسل، در تسلسل تعاقبی نمی‌آید. پس اگر موجودات «وجود معی» داشته باشند، و همه بالفعل و مترتب برهم باشند، ناچار باید به واجب برسند، خواه یک ممکن باشد و خواه میلیاردها به توان میلیاردها. همه چون ممکنند، باید طرف داشته باشند.

پس برهان ابطال تسلسل این مقدار سخن می‌گوید. پس واجب‌هایی که مترتبند ولی لایق‌فی‌اند، برهان شما آن را ابطال نکرده است. پس این ماهیات مقتضی وجودهای واجب غیرمتناهی تعاقبی داشته باشد، و چون تعاقبی بودند، مانعی پیش آمد که نگذاشت همه پیاده شوند. پس برخی پیاده شدند، و برخی پیاده نشدند. این بود سخنان ایشان در ردّ برهان فارابی و شیخ اشراق.

مرحوم آخوند، با لفظ شنیع از ایراد آنها یاد کرده است که چگونه با الفاظ بازی کردند و خیال کردند درست شده است.

سؤال: این ماهیت واجب، که تنها یک فرد از آن تحقق پیدا نکرده است، آیا ماهیت آن اقتضای کثرت دارد و یا نه؟ گرچه در خارج مانع پدید آمده است، و تعیین وی هم از ناحیه ماهیت نیست، بلکه باید از ناحیه وجود واجب باشد. پس ماهیت من حیث هی هر چه می‌خواهد باشد؛ ولی آن آحادی که افراد وی بودند، ولی واقع نشدند، آیا از افراد ماهیت هستند و یا خیر؟ فنقول: تلك الأفراد المفروضة غير الواقعة افراد واجب که واقع نشدند، و طبق فرض از افراد ماهیت واجب هستند، اگر واجب هستند چرا واقع

نیستند؟ و این با وجوب نمی سازد لم تكن واجبة لذاتها وإلا لما عدمت. پس واجب نیستند. پس این فرد واجب است، و آنها نیستند و شما گفتید: شاید مانعی برای تحقق وی پیدا شده است، سؤال می کنیم: این مانع چیست؟ در عالم امکان اگر ماهیتی همه افرادش تحقق پیدا نمی کند، موانع خارجی باعث عدم تحقق می شود، و این وجهش روشن است، ولی در آنجا مانع متصور نیست. ولا ممتنعة اگر همه آن افراد مفروضه ممتنع باشند؛ چرا یک فرد آنها واجب شده است؟ چگونه یک ماهیت یک فرد به این عظمت و وجوب و بقیه چنان ممتنع باشند وإلا لكان هذا الواقع أيضاً ممتنعاً، هذا خلف. لأننا نتكلم بعد أن نجزم بوجود الواجب لذاته پس ما در اصل وجود واجب متفقیم به اینکه ممکنات طرف دارند، و قائم به او هستند، ولی چگونه آنها شریک الباری باشند، و این خود واجب؟ لأننا نتكلم بعد أن نجزم بوجود الواجب لذاته ولا ممكنة؛ یعنی آن افراد مفروض برای ماهیت واجبی که الآن واقع نیستند، ممکن هم نیستند پس نه واجبند، زیرا معدومند و نه ممتنعند، چون از مصادیق واجبند و نه ممکنند؛ زیرا در صورت امکان باید این فرد محقق از واجب نیز ممکن باشد؛ چون فرض آن بود که همه در تحت یک طبیعت و ماهیت هستند وإلا لكان الواجب لذاته ممكناً لذاته، وهذا خلف أيضاً فثبت حالا ما از شما سؤال می کنیم به هر حال این ماهیت واجب که باید در تحت یکی از مواد ثلاث باشد؟ زیرا در منهج دوم بحث در آن بود که همه مفاهیم در تحت اصول و مواد سه گانه هستند، پس آن افراد باید در تحت کدام یک از این سه ماده باشند؟ و اکنون دیدیم که افراد دیگر نه واجبند؛ زیرا تحقق نیافتند و نه ممتنعند، زیرا چرا این فرد تحقق پیدا کرد، و نه ممکن که همه افراد ممکن می شوند، و این خلاف اتفاق ما و شما بود، پس آیا عاری از این سه ماده باشد؟

مرحوم آخوند در این جمله لزم کونه عرواً تعبیر «عرواً» را آورده است، بعضی از نسخ آن را «عاریاً» و بعضی «خلواً» کرده اند، ولی نسخه فصیح «عرواً» است بر وزن «خلواً» لفظاً و معنی.

ثبت أنه لو كان الواجب تعالى ذا ماهية غير الإنيئة لزم كونه عرواً من المواد الثلاث، وهو محال.

قیاس انحصار نوع ماهیت مفارقات در فرد با واجب

شک و ازالة. این بحث باعث ابهامی شد که این ابهام ایراد و شبهه‌ای را به وجود آورد. شک و جواب در باب عقول است، گرچه چندان ضرورت ندارد، ولی چون موضوع بسیار سنگین و شریف است لذا قال و قيل باعث روشن شدن آن است. اگر پای ماده در کار نیاید چگونه کثرت تحقق پیدا می‌کند؟ و چون عقول مجرد از ماده‌اند و نه البته مجرد از ماهیت که تنها حق سبحانه چنین است. پس چگونه به خود اجازه می‌دهید که بگویید: عقول متکثر هستند؟ تعدد عقول از کجا آمده است؟ البته این کلام استطرادی است، و مربوط به کتاب نیست. این مطلب و نیز دو-سه مورد دیگر از آخوند و کلمات شیخ و دیگران و نیز مآخذ و مصادر در نکته ۲۵ از هزار و یک نکته آمده است، زیرا سؤال راجع به کثرت عقول، و جواب آن خیلی سنگین است. مرحوم شیخ بهائی در کشکول، ضرب‌المثلی از عرب را عنوان می‌کند که «السؤال أنثی والجواب ذکر»؛ یعنی آن زن و این مرد است، چنان که در باب علم و عمل نیز گفتند:

علم نر آمد و عمل ماده
دین و دنیا به این دو آماده

سؤال وقتی آن طور سنگین است، جواب سنگین‌تر، که کثرت از کجا پیش آمد؟ لذا در آن نکته، آنها را ذکر کردیم. اکنون سؤال این است: هر کدام از عقول ماهیتی دارند و لازم و لازم و چسبیده به شخص وی است و دست بردار نیست، پس عقول همه وجوداتی دارای ماهیت می‌باشند، پس همین سخن را که در عقول گفتید، درباره واجب تعالی هم بگویید که ماهیت وی با وجود وی همراه و دست‌بردار نیست، و همان طور که ماهیت هر عقل دارای یک فرد بیشتر نیست، حق تعالی هم بیش از یک فرد ندارد. ولعلك تقول: دروازه شهر را می‌شود بست دهن مردم را نمی‌شود بست

و لعلك تقول: إنهم صرّحوا بأن تشخّص العقول من لوازم ماهياتها بمعنى أن ماهية كل واحد من الجواهر المفارقة «ماهیت مفارقه» در مقابل «مقارنه» است. وقتی گفتند: جوهر مقارن، یعنی مادی، و جوهر مفارق، یعنی عاری از ماده تقتضی انحصار نوعه فی شخصه فلیکن الواجب ذا ماهية تقتضي لذاتها الانحصار في واحد آنجا هم همین طور بوده باشد فكيف حکمت بأن الماهية لا تقتضي شيئاً من مراتب التعین. در عقول ماهیاتشان چطور اقتضا تعین کرده است؟ چرا در باری تعالی بگوییم: ماهیاتش اقتضای تعین نکند؟ این فرمایش شک بود؛ مثل اینکه ردّ آن واضح است، و به خواندن عبارت ازاله، شک هم احتیاج نداشته باشیم که ذهن شریف شما می فرماید اینجا که شما می فرمایید ماهیت تشخص پیدا کرد، زیرا عقول علت دارند، و تشخص آنها از ناحیه نفس ماهیت نیست، بلکه علت به اینها وجود داده است، و وجود ابداعی اقتضا کرده که نوعشان منحصر در فرد باشد، و این تشخص نیز لازمه آنها گردیده است.

مع الفارق بودن قیاس مفارقات با واجب

ازالۀ شک این است: فاعلم أن کون تشخّص، ازاله از تعبیرات و فحش های علمایی است گاهی می فرمایند: این شک مدفوع است، و ازاله اش کردیم و تطهیر نمودیم. کل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه یعنی اگر تشخص جوهر عقلي از لوازم ذات اوست معنای آن چنین نیست که تشخص از ناحیه ماهیت آن آمده باشد ليس معناه أن الماهية المطلقة من حيث هي ماهية؛ یعنی ماهیت مطلقه کلی، که البته آن نیز از مورد ذهنی است، و در وعای ذهن تصور می شود تقتضی التعین ماهیت دارای علت است فقد أشرنا إلى أن التعین بمعنى ما به التعین في الأشياء نفس وجودها الخاص این سخن اینجا که فرمود: «قد أشرنا إلى أن التعین» در دو سطر بعد می فرماید: «وأما التعین بمعنى المتعینة» که می فرماید: دو گونه تعین داریم: یک وقت تعینی است که منشأ آثار است؛ یعنی موجودی طارد عدم است که «مالم یجب لم یوجد» و پس از وجود فعل هم از او

ساخته و صادر می‌شود، نه اینکه بحث درباره تعیین تجوهری در وعای ذهن باشد. شما می‌فرمایید: جنس و فصل بر نوع تقدم دارند و به آن «تقدم بالتجوهر» گفتید و در بحث ابهام جنس گفتید:

إبهام جنس حسب الكون خدا إذ هو دائر بین ذا و ذا^۱

با آنکه وجود جنس مبهم است، ولی معنای جنس گنگ و مبهم نیست، پس وجود آن دایر بین ذاوذا و مبهم است که عرض کردیم اگر طرف سؤال کند: حیوان چیست؟ قابل جواب نیست، اگر بگوید: خاصیت نبات چیست؟ مستحق جواب نمی‌باشد، ولی اگر بفرمایید: خاصیت گل گاوزبان چیست؟ وقتی نوع تحصیل پیدا کرد پرسش مزبور استحقاق جواب دارد؛ ولی خاصیت نبات چیست؟ در پاسخ آنچه باید گفت؟ یا در حیوان پرسیم: حیوان چه می‌خورد؟ باز سائل مستحق جواب نیست، ولی اگر بعد از تحصیل پرسد: نوع چگونه است؟ جواب داریم. مثلاً پرسند: گاو چه می‌خورد؟ از آن پاسخ می‌دهیم. پس این یک نوع از تعیین است، ولی گاهی مراد از تعیین منشأ آثار بودن و طارد عدم بودن است. این تعیین با تعیین جنس، که از ابهام به در می‌آید، تفاوت دارد. گرچه تعیینی دیگر به معنای «متعینیه» نیز در کلام مرحوم آخوند آمده است، ولی آن امر اعتباری عقلی است. پس باید بین تعیین جنس در وعای ذهن و تعیین خارجی که منشأ آثارند تفاوت گذاشت فقد أشرنا إلى... لا تقتضيه الماهية كما عرفت پس تعیینی که منشأ آثار باشد، نمی‌تواند از ماهیت باشد. پس این تعبیر قوم، که وجود را لازم ماهیت می‌دانند؛ یعنی ماهیت و وجود مصاحب هستند. پس لفظ لازم مشترک بین این دو مورد است؛ ولی در آنجا لازم و ملزوم اموری اعتباری هستند و در باب وجود و ماهیت معنای لزوم، معیت حینیه می‌باشد بل اللزوم قد یراد منه؛ یعنی گاهی لزوم به معنای مصاحبت دو چیز است، و گاهی به معنای اقتضا و علیت بین لازم و ملزوم در مثل زوجیت و اربعه. پس اینها اصول و امهاتی است که باید آنها را یادداشت کرد و در

موارد گوناگون برای تمییز بین مفاهیم مفید است بل اللزوم قد یراد منه عدم الانفکاک بین شیئین. این مقدار که مصاحب هم هستند، و این اصلی است که در تحقیق و تفتیش مباحث فلسفی باید آن را در خاطر داشت. «عدم الانفکاک بین الشیئین» در لزوم معنای معیت خوابیده است، حالا خواه این مصاحبت یکی مقتضی و منشی و علت دیگری باشد و خواه صرف مصاحبت بین آنها باشد سواء كان مع الاقتضاء یک وقتی اقتضا است، مثل اربعه و زوجیت، که علت به معنای ایجادی نیست، بلکه علت اربعه همانند خود او و از سنخ خود اوست. «مع الاقتضاء» مثل مورد زوجیت و اربعه أم اولاً، مثل وجود و ماهیت، زیرا این لزوم صرف تصاحب و معیت حینیه است، و بینشان چنین نیست که یکی علت دیگری باشد، و همانند اربعه و زوجیت نتوان آن دو را از هم انفکاک کرد و هو ضمیر «هو» به عدم انفکاک بر می گردد المراد من قولهم: تعین کل عقل لازم لمهیته.

کم گوی و گزیده گوی چون در تا ز اندک تو جهان شود پر

ماهیت عقول با وجودشان تلازم دارد، و اینکه وجود از او دست بردار نیست به معنای دوم تلازم است، نه ماهیت وجود را اقتضا کند، همان طور که اربعه زوجیت را اقتضا می کند. سؤال: اینکه ماهیت مفارقات با وجود همراهند، و بین آنها تلازم است، مراد کدام قسم است؟ و از این سخن حکما که حکم به تلازم کردند، چه فهمیدی؟ آیا از قسم ماهیت زوجیت و اربعه است، و یا از قسم وجود و ماهیت است که علتی بالا سر آنها می باشد. پس در باب عقول باید به قسم دوم قائل شد.

وَأَمَّا التَّعْيِينَ جَوَابُ مِنْ سَوَالِ مُقَدَّرِ اسْتِ وَأَنَّ اسْتِ اسْتِ، چگونگی شما به جنس می گوید که به فصل متعین می شود و ماهیات دارای تعین هستند، و جنس و فصل از نوع تقدم بالتجوهر و تقرر دارند؟ پاسخ: تعین هم مثل لزوم است گاهی به معنای اعتباری است؛ چنان که محط بحث را باید متوجه بود. اگر بحث از ماهیات و تقرر آنهاست، تعین آنها هم به سنخ ماهیات امری اعتباری است، و اگر بحث در احوال

موجودات است؛ یعنی از متعین‌های خارجی سخن می‌گوییم و از خارجیت و منشأ آثار گفتگو می‌کنیم، و در اینجا سخن دیگر غیر از آن اول باید گفت و أما التَّعَيَّنُ بِمَعْنَى الْمُتَعَيَّنِيَّةِ كَمَا مَفْهُومٌ وَمَعْنَايْشِ رُوشَنِ اسْتِ فَهُوَ أَمْرٌ اِعْتِبَارِي عَقْلِي لِأَبَاسٍ بِكُونِهِ مِنْ لَوَازِمِ الْمَاهِيَةِ مَعْنَايْ جِنْسٍ فِي ذَهْنٍ مُشَخَّصٍ اسْتِ، پَسِ وَقْتِي كَسِي بِكُوبِد: «نَبْت» دِيكْرِي اَنِّ رَا مِي فَهَمِد. بِه اَيْنِ مِي كُوبِيْم: فِي ذَهْنٍ تَعَيَّنٍ دَارِد؛ چنانكه در جماد می‌گوییم: معنای وی مشخص است، زیرا از «نبت» جماد نمی‌فهمیم، و از جماد، «نبت» نمی‌فهمیم، اما این معنا غیر از منشأیت آثار در خارج است فهو امر اعتباري عقلي لا بأس بكونه من لوازم الماهية باي معنى كان، لأنه ليس أمراً مخصوصاً يتعين به الشيء. در این قال و قيل، اصول خوبی به دست داده است. اصول کار می‌رسد که ما تا اینجا قسمت معظم اسفار را خدمت دو بزرگوار هم جناب آقای قزوینی، و هم خدمت جناب آقای شعرانی (رضوان الله علیهما) خواندیم. آقای قزوینی نوعاً سفارش می‌فرمود که همین قسمت اول، یعنی امور عامه اسفار را دریابید تا خوب و درست هضم شود، و چون اسفار، ام‌الکتاب کتاب‌های مرحوم آخوند است. اصول عقاید فلسفی برهانی و قرآنی اسلامی با آن حل می‌شود. پس اگر این جلد اول حل شود انسان مستنبط به راه می‌افتد، پس اگر کسی در امور عامه به اعماق برسد و در آن توغل کند، حتی مسائل اواخر کتاب، یعنی معاد در جلد نهم اسفار را در همین امور عامه می‌یابد. - ان شاء الله تعالی - چنین می‌شود به حول و مشیت الهی. خداوند بر توفیقات شما بیفزاید - ان شاء الله الرحمن.

۱. فردا هم راهپیمایی است برای پاسخ به ندای ملکوتی حضرت امام و لیبیک گفتن به آن. این راهپیمایی برقرار است جا دارد سلسله ما، پیشاپیش آقایان دیگر باشند تا احیای معارف حقه الهیه شود. برای احیای حقایق قرآن و تفسیر انفسی قرآن مجید باید از جان و دل این ندا را لیبیک گفت. خداوند بر توفیق همه بیفزاید. اینها همه برکات همین نداهاست که این حقایق پیاده شوند، این حقایق و بالاتر از این حقایق، چرا در پس پرده مانده بودند؟ و اگر آدم این حرف‌ها را بزند آن حرف‌ها باید دنبالش برده باشد. مقدار ۲۲ و ۲۳ صفحه کتاب خواندیم آیا نباید اشکال

الوجه الخامس وهو قريب المأخذ... * این وجه پنجم بر اینکه وجود صمدی حق سبحانه عاری و مجرد از ماهیت است می فرماید: در این وجه هم قریب به همان روشی است که شیخ اشراق و فارابی پیش گرفته بودند. پس از جهت دلیل و روش اقامه برهان قریب با وجه چهارم است. ایشان گفته بودند: وجود حق اگر ماهیتی زاید بر وجود داشته باشد پس این ماهیت من حیث هی ماهیت، خودش، لو خلیت و طباعها باید محکوم به یکی از مواد ثلاث باشد؛ یعنی این ماهیت، یا واجب است و یا ممتنع و یا ممکن. و به تعبیر شریف ایشان، ماهیت عرو از این مواد ثلاث نیست. در اینجا می فرماید: ماهیت واجب، یا ماهیت جوهری است یا عرض؛ یعنی آیا این ماهیت در خارج قائم به ذات خود است، و محل ندارد و عرض نیست، و جوهر است؟ اکنون همان مطلبی را که در فصل بیست و پنجم نمط اشارات خواندید درباره جوهر پیاده می کند، و شیخ در آنجا فرمایش خوشی دارد. خلاصه اش این است که به عرض می رسانیم: آقایان جوهر را تعریف کردند به «الموجود لافی موضوع» و افرادی دیگر که از کنه این تعریف غافل ماندند، گفتند: تعریف و این تعبیر «الموجود

* و ایرادها در مبدأ و معاد، در وحی، در نزول ملک و اصول عقاید و امامت و علم امام و جهات دیگر از اصول عقاید پاسخ داده شود و مباحث فهمیده شود. مرحوم تنکابنی خدمت جناب آقای حاجی رسید در زیارت ارض اقدس رضوی، سؤالاتی از حاجی عنوان کرد، و جواب خواست. حاجی سؤالات را نگاه فرمود، و به ایشان فرمود: آقا کسی که این سؤالها را طرح می کند خودش مرد جواب این سؤالهاست. این اولاً، و ثانیاً، شما در جناح سفرید و من هم درس و بحث و کارم زیاد است. در هر حال به این جهات گذشت. مرحوم تنکابنی در قصص العلماء فرمود: وقتی در مراجعت از زیارت خود به یکی از شهرها رسیدیم آقایانی به دیدار ما آمدند و فرمایش جناب حاجی و گفت و شنود وی با ما سر زبانها افتاده بود و یکی از حضار آقایان طعن و اعتراضی به ساحت مقدس جناب حاجی داشت، به ایشان گفتیم: آقا به این مادیها و لامذهبها و بی خداها، که خدا دارند و خبر ندارند، اگر حاجی و امثال حاجی نباشند چه کسی می خواهد جواب بدهد؛ تا آن محور و پایه کار و اصل اسلام منطبق و وحی و نبوت و امامت پیاده نشود، نبوت به من و شما نمی رسد که استصحاب جاری کنیم، اصل برائت فرع بر آن است. آن را باید ملاحادی درست کند. و این حرفی درست است خداوند - ان شاء الله - ما را در حفظ و حمایت دین و در دین داری مان اصولاً و فروعاً مؤید و موفق بدارد - ان شاء الله الرحمن.

لافي موضوع» شامل حق تعالی هم هست که او هم «موجود لافي موضوع» است. ولی ایشان به اصطلاح و قرارداد طایفه آشنایی نداشتند، چون در هر علمی وقتی وارد فصل می‌شوند، به اصطلاحات و قیود و اصول و امهات، همه ابواب را در آنجا تعریف نمی‌کنند، بلکه در مقام تأدیة مراد و مقصود به همان اصول و امهات و خصوصیات و جزئیات بیان شده در جای خود اکتفا می‌کنند، و چون معنای «الموجود لافي موضوع» در نزد حکما معنایی خاصی داشت پس وقتی در تعبیر از «الموجود» «ماهیه» آوردند. معلوم می‌شود که شامل حق سبحانه نمی‌شود، زیرا حق سبحانه انیت محضه است، و غیر از حق سبحانه را مطلقاً شامل می‌شود که موجودات همه ممکن و ممکن زوج ترکیبی است. فرد مطلق نیستند لذا «له ماهیه و وجود» پس ایشان چون به این اصطلاح توجه و آشنایی نداشتند سخنانی گفتند که اکنون خلاصه آن کلمات از فصل بیست و پنجم نمط چهارم را بیان کردم. قبلاً بیان شد که فخررازی در این بحث سنگین درباره وجود و بساطت آن در حق تعالی، و نیز ترکیب موجودات از ماهیت و وجود و تشکیک و اشتراک معنوی وجود، خوب پیش نیامد، و حتی در باری تعالی، و توحید وی دچار اشکال شد، و تقوّه به ترکیب نمود؛ چنان که در نمط چهارم خواجه فرمود: علت اشتباه فخررازی آن است که به معنای تشکیک پی نبرده، و مرحوم آخوند نیز درباره این تفاوت و تشکیک وجود می‌فرماید: «هذا تفاوت عظیم جداً» که علت گرفتاری و به دست‌انداز افتادن فخررازی حل نکردن مطالب و خوب هضم نکردن این حرف است. به همین خاطر اگر این تفاوت را توجه داشته باشد و به تشکیک به این معنا برسد، می‌بیند آن شبهات فخر رازی همه شبهات واهیه است.

در وجه خامس می‌گوییم: اگر چنانچه وجود حق سبحانه دارای ماهیت بوده باشد، این ماهیت تحت مقوله جوهر است، و جوهر جنس عالی است، پس جوهر، یعنی جنس هر کجا بخواهد، پیاده شود باید با فصل مقوم و محصل خود پیاده شود، و تا نوع

نگردد، تحقق پیدا نمی‌کند، در این صورت حق تعالی دارای جنس و فصل شده، و ترکیب در حریم قدسی اش راه پیدا می‌کند، و او برتر از آن است.

اکنون به عبارت توجه کنید: الوجه الخامس: وهو قریب المأخذ مما ذكره صاحب الإشراف. قریب بودن به این است که هر دو وجه از راه ماهیت پیش آمدند، و گرنه دو گونه دلیل پیاده شده است، زیرا آنجا از راه امکان و امتناع و وجوب، و اینجا از راه جوهر و فصل مقوم و ترکیب پیش آمده است. ویناسب مذهب المشائین... مقوله الجوهر. دیگر نمی‌شود او را از اعراض نه‌گانه و مقولات نه‌گانه عرضی گرفت. عرض نبودن را عنوان نفرمود؛ چون فساد آن خیلی بین است. فیحتاج إلى فصل مقوم، یعنی نیاز به فصل محصل، که او را تحقق بدهد، پیدا می‌کند. فصل به نسبت به نوع مقوم است؛ چنان که به نسبت به جنس نیز مقوم است. پس این تعبیر در هر دو جا آورده می‌شود. بنابراین لفظ مقوم لفظی است که مشترک بین دو معناست و موارد را باید متوجه بود، زیرا وقتی گفته شود فصل مقوم نوع است؛ یعنی فصل جزء ذاتی آن است، و جنس و فصل باید جمع شوند تا نوع تشکیل شود. و اگر گویی: فصل مقوم جنس است، این مقوم، یعنی محصل جنس است. پس برای تشخیص معنای لفظ، موارد را باید توجه داشت. لذا مراد از فصل مقوم در اینجا، که فصل را به جنس می‌زنیم؛ یعنی فصل، فصل محصل است فترکب ذاته یعنی ذات باری تعالی از جنس و فصل ترکیب می‌شود و غو محال این یک وجه.

در این وجه دوم، دلیل را به دو طریق پیاده کرد: یکی اینکه الآن فرمودند. وجه دیگر این است: وأيضاً به طریق دیگر. در این طریق می‌فرماید: فرد به لحاظ طبیعت فردیت احکام و عوارضی دارد که برای نوع آن، عوارض آورده نمی‌شود؛ مثل سفیدی و سیاهی برای انسان، و این عوارض با آنکه عوارض ذاتی فردند، ولی جزء ذاتی طبیعت نیستند. مرحوم علامه در ابتدای الجوهر النضید منطلق فرمود: عوارض اشخاص، یعنی انسان با این خصوصیات و جزئیات، این فرد خاص و این شخص

زید است.^۱ پس طبیعت انسان و عوارض مشخصه، زید می‌شود، ولی این عوارض مشخصه داخل در طبیعت نوع نیست، زیرا طبیعت نوع در جاهای دیگر موجود می‌شود، و این عوارض شخصیه داخل آنها نیست. پس اگر این عوارض شخصیه داخل طبیعت باشد، آن افراد نباید فرد این طبیعت باشند، پس می‌فرماید: کل ما صحّ علی الفرد صحّ علی الطبیعة و هم چنین بالعکس؛ یعنی در حکم عکس نقیض می‌فرماید: کل ما صحّ علی الطبیعة صحّ علی الفرد. چنان‌که در خارج می‌بینیم افراد تغیر و تبدل دارند و دستخوش تحولات گوناگون می‌شوند، گاهی به وجود می‌آیند، و گاهی از بین می‌روند. پس این افراد واجب بالذات نیستند، زیرا آرام و قرار ندارند و درآمد و شد و تغیر و تبدلند. پس طبیعتشان هم، که طبیعت انسان است، همین‌طور است. پس طبیعت انسان طبیعت واجبه نیست. بنابراین هر چه که برای افراد هست بر طبیعت همان حکم را آوردید، و هر چه برای طبیعت می‌آوردید، برای افراد هم بیاورید؛ مثلاً در میان حیوانات این حیوان خاص مدرک کلیات طبیعت انسان است، و فرمایش‌هایی که راجع به این طبیعت می‌آوریم همان را «هوهو» راجع به زید و عمرو می‌آورید، زیرا اینها افراد طبیعتند؛ چون گفتید که سخن تفتازانی در متن حاشیه^۲ که گفت: «والحق أن کلي الطبیعی بمعنی وجود أخصاصه» بی‌معنی است بلکه «والحق أن کلي الطبیعی بعین وجود أخصاصه» است. پس «بمعنی وجود افراد» تعارف است؛ مثل اینکه بگوییم: «زید کریم غلامه» خود زید چیست؟ «لیس بکریم»، بکله «کریم غلامه» و «کریم» وصف به حال متعلق موصوف است. پس این طبیعت را، که در افراد می‌آورید، حکمی راجع به طبیعت می‌آورید راجع به آحادش هم می‌آورید، مگر عارضی و مانعی پیش آید و زمین بخورد. پس دیگر نمی‌تواند مورد کلیات بوده باشد، زیرا عوارض پیش آمده است، ولی با قطع نظر از طرییان این عوارض معنای طبیعت بر

۱. ص ۱۰ در محمول موطنی و عرضی، (چاپ سنگی).

۲. حاشیه ملا عبدالله، ص ۴۹، (چاپ مؤسسه نشر اسلامی).

افرادش پیاده می شود. پس هم حکم طبیعت را در افراد پیاده می فرمایید، هم حکم افراد را می برید روی طبیعت، و چون می بینید افراد در تبدل و تحول و آمد و شد هستند می گویند: اینها ممکنند. بنابراین طبیعت انسان ممکن است. همین فرمایش را در واجب تعالی بگویید: اگر افراد قابل تغییر و تبدل هستند طبیعتشان باید چنین بوده باشد و اگر بنا شود واجب تعالی در تحت طبیعت و مقوله جوهر بوده باشد، و وقتی بنا باشد، هر چه بر فرد صادق باشد بر طبیعتش صادق باشد، و هر چه بر طبیعت صادق باشد بر فردش صادق باشد. این همه جواهر هستند که تغییر و تبدل دارند؛ مثل اینکه آب هوا می شود و هوا آب می شود و کون و فساد و آمد و شد دارند، افول و طلوع دارند - إلی ما شاء الله - احکامی که، جواهر دارند. کسانی که این احکام متبدل را دارند آیا واجبند و یا ممکنند؟ اگر افراد طبیعت ممکنند، پس طبیعت جوهر هم قابل تغییر و تبدل و بود و نبود و کون و فساد است، و از جمله آن افراد طبیعت واجب تعالی است. پس وی هم ممکن می شود پس خلاف فرض می شود. این تقریر وجه دوم: وأيضاً وجه دوم کل ما صحَّ على الفرد صحَّ على الطبيعة من حيث هي از آن طرف کل ما امتنع على الطبيعة امتنع على أفرادها این در حکم عکس نقیض قضیه اولی است. پس می خواهیم این حرف را بزینم ولما لزم قول الإمكان أي حمل الإمكان على بعض الجواهر ضرورة می بینید افرادی تغییر و تبدل دارند و حالات گوناگون پیدا می کنند و ممکن می باشند. لما يشاهد من حدوث العنصریات وزوالها عقل جوهر است، نبود و پدید آمده است، چنانچه حوادثی مثل عناصر و باران نبودند و پدید آمدند. جواب «لما» جمله بعدی است که الآن می آید: صحَّ وقوع الإمكان على مقولتها لذاتها. پس باید بر خود مقوله و طبیعت آن، که اینجا جوهر است همین امکان حمل شود؛ یعنی از افراد بر خود مقوله آید «صحَّ وقوع الإمكان على مقولتها» که جوهر است «لذاتها» وقتی این افراد جواهر همه مشوب به امکانند، پس اصل مقوله ممکن می شود فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة جوهر لزم فيه جهة إمكانية باعتبار الجنس جوهر می شود

«للزوم فيه» یعنی در وی این آیه شریفه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتُمْ﴾ صادق می‌آید و جهت امکانی پیدا می‌کند فلا يكون واجب الوجود بالذات، هذا خلف. اکنون هر دو وجه را دوباره در یک بیان خلاصه می‌شود، و صورت قیاس و صغری و کبری و نتیجه در می‌آورد: فكل ما له ماهية زائدة على الوجود فهو إما جوهر أو عرض این یک مقدمه والواجب ليس جوهرًا كما عرفت ولا عرضاً لعدم قيامه بغيره این یک مقدمه که از شکل دوم است، برای اینکه «خین کب» در او به خوبی پیاده است؛ یعنی اختلاف مقدمتین و کلیت کبری تأمین است؛ یعنی «مغ کب اول خین کب ثانی»^۱ از شرایط قیاس شکل اول و شکل دوم است لعدم قيامه بغيره فلا يكون له تعالی ماهية سوى الوجود.

شكوك و إزاحات

قبلاً بیان شد که برای آشنایی به آرای حکمای مشاء در هر فصل می‌توانید به مباحث مشرقیه فخررازی مراجعه کنید. لذا گاهی آخوند اسم می‌برد، و گاهی اسم نمی‌برد، ولی از فخر رازی نقل می‌کند و این بی‌لطفی‌ها را آقایان فرمودند، ولی آن طرف صفحه را نخواندند. اگر بنده بیایم حرفی و مطلبی و یک اصل علمی را از یکی بگیرم و به خودم اسناد بدهم، این دور از شأن عالم است، اما نقل اقوالی که در کتب آقایان رایج است، و چون سخنان ایشان را بیان می‌کنیم باید از آنها نقل شود، ولی اگر گفتم: سخن من این است ولی از دیگران آوردیم و نگفتیم حرف از کیست این خیانت است. گرچه نقل مطالب با ذکر مأخذ کمکی به اهل تحقیق است، و الا حرف نقل آرای معروف و مشهور مطلبی است، و آرا و نظر خاص حرفی دیگر. آخوند نه تنها از فخررازی نقل می‌کند، بلکه از کتب و صحف عرفانی و کتب دیگران به عنوان توضیح و تأیید نقل می‌کند، و می‌گوید: این سخنان مربوط

به مرتبه نازل است، ولی از آنها نام نمی‌برد. و کسی که اهل فن است، زود متوجه می‌شود، گرچه اگر نقل مآخذ شود بهتر بود؛ چنان که در بسیاری از جاها چنین می‌کند.

ولی در بسیاری از جاها که مآخذ و کتاب‌ها چاپ نشده است، انسان در زحمت است، و به دست آوردن مآخذ کاری دشوار است، و بنده خیلی‌ها را یساده‌داشت کردم. بعضی جاها هم مانده و رساله و کتابش را نیافتیم. کتاب و رساله در دست نیست انسان کجا بگردد! در هر صورت در اینجا مراجعه به مباحث مشرقیه^۱ بنمایید. این شکوک از امام فخر رازی است که عنوان فرمودند: شكوك وإزاحات. قد أورد علی کون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة ماهية وجوه من الإیراد که اگر حق تعالی مجرد از ماهیت است این حرف ایراداتی دارد.

اشکال اول: هر کجا وجود قدم گذاشت نباید ماهیت داشته باشد.

منها: لو كان واجب الوجود مجرداً عن الماهية... شك اول آنها این است:

قائلین به اعتباری بودن طبیعت وجود می‌گویند: این وجود مطلق اعتباری حصصی دارد.

والحصّة الكلّي مقیداً یجیء تقید جزء و قید خارجی

حالا که خود طبیعت وجود را اعتباری می‌دانند تمام این شکوک متفرع بر آن است

پس حصص وجود، یعنی «الأرض موجودة» و «الفلك موجودة» و «هكذا»، یعنی

حصص آن طبیعت اعتباری هم به طریق اولی اعتباری است، چون خودش اعتباری

است. پس حصص او هم اعتباری است. پس این سخن روی اعتباریت وجود و

تأصل ماهیت است. بنابراین نظر حتی حق سبحانه ماهیت مجهول الکنه دارد، پس

حصص وی هم اعتباری‌اند. علت اینکه وجود من حیث هو را اعتباری دانستند؛ چنان

که حصص او را نیز اعتباری دانستند، و حق سبحانه را مجرد از ماهیت ندانستند، و یا او را ماهیت مجهولة الکنه می‌دانند چیست؟ علت این سخن آن است که گفتند: اگر حق تعالی مجرد از ماهیت باشد آیا این مجرد از ماهیت را وجود اقتضا کرده است، و یا غیر وجود؟ اگر ذات وجود اقتضای مجرد از ماهیت دارد، پس هر کجا ذات وجود قدم بگذارد، نباید ماهیت داشته باشد، زیرا اگر ذات وجود دارای چنین اقتضایی است همه جا با او همراه است، و انفکاک ذاتیات و لوازم ذات از ذات معنا ندارد؛ چنان که زوجیت را در همه اوعیه نمی‌توان از اربعه منسلخ کرد. منها: لو كان وجود الواجب مجرداً عن الماهية فحصول هذا الوصف يعني واجب مجرد از ماهیت باشد این‌کان لذاته لازم آن یکون کل وجود كذلك پس نباید در هستی موجود مقارن با ماهیتی داشته باشیم لامتناع تخلف مقتضی الذات که مجرد از ماهیت است، و آن مقتضی ذات وجود می‌باشد فیلزم تعدد الواجب باید موجودات دیگر نیز همه مجرد از ماهیت باشند. در این صورت تعدد واجب لازم می‌آید و این محال است و هو محال كما سيجيء وإن كان لغيره لازم احتیاج الواجب في وجوبه إلى غيره. اگر این مجرد اقتضای ذات وجود نباشد پس از ناحیه دیگری است که تجرید و تعریه را باعث شده است. پس واجب در این مجرد محتاج به غیر می‌شود ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير پس واجب در تجردش متوقف بر غیر می‌گردد.

متفرع بر این اشکال، مستشکل می‌گوید: لا يقال: يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة؛ لأننا نقول: جواب آن است. آخوند می‌توانست این حرف را مقداری باز کند «لا يقال:» اگر کسی بگوید: واجب تعالی وجود محض و مجرد باشد، و در تجردش احتیاج به غیر نداشته باشد، به این بیان که «يكفي عدم ما يقتضي المقارنة؛» یعنی عدم چیزی که اقتضای مقارنت می‌کند، باعث تجرد است، پس در اینکه او بذاته مجرد از ماهیت است همین که چیزی نیست که اقتضای مقارنت کند از این پی می‌بریم که او مجرد به ذات است این «عدم ما يقتضي المقارنة» می‌شود.

«لأنا نقول:» حرفش چندان حرف نیست. اگر این حرف را بشکافیم «عدم ما یقتضی»، یعنی وجود بحت و بسیط است چه حاجت دارد که ماهیت داشته باشد و ترکیب لازم آید؟ پس چون وجود بحت و صرف وجود بحت بودنش کافی است که برای او ماهیت نبوده باشد. این حرف قابل توجیه است؛ منتها به صورت ظاهر این آقا جواب می‌دهد «لأنا نقول:» می‌شوراند و جواب می‌دهد و الا حرف خوبی است و می‌توان گفت که از آن جهت که مقتضی مقارنه نیست؛ یعنی وجود بحت صمدی است کافی است که بگوییم: مجرد از ماهیت است. این خوب است؛ لکن صورت بحث کتابی به این نحو پیش آمد: «لأنا نقول: فإذن يحتاج إلى عدم ذلك المقتضي شما فرمودید: «یکففي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة» ما از شما سؤال می‌کنیم. اگر کسی در امری به وجود چیز دیگر محتاج بوده باشد درست است، ولی آیا احتیاج به عدم بدتر و قبیح‌تر و شنیع‌تر نیست؟ پس در این امر محتاج به علتی باشد که آن علت عدم است و همه می‌دانند که احتیاج شیء به امر عدمی، اقبح و اشنع از احتیاج به امر وجودی است و این خیلی قبیح است. صورت کتابی این طور است و گرنه همان طور که عرض کردیم اگر «عدم ما یقتضی المقارنة» را بشکافیم حرف خوبی است. «لأنا نقول» حالا که مبتنی بر «عدم ما یقتضی» است پس احتیاج به عدم دارد و احتیاج به عدم اشنع است از احتیاج به وجود، این فرمایش شاک است.

و أجیب بأنّ حصول هذا الوصف له لذاته، یعنی جمله «عدم ما یقتضی المقارنة» را می‌شکافیم این می‌شود که وی ذاتاً این وصف مجرد را دارد الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقیقة لسائر الموجودات عند المشائین پیش ترها به عرض رساندیم ظاهر حرف مشائین که «الوجود الخاص» گفتند وجودات حقایق متباین باشند، و تشکیک هم در حقایق متباینه هست، و یکی از این افراد وجود کذایی، یعنی واجب الوجود است، و بقیه مرکب از ماهیت و وجود باشد، ولی کلامی که از تعلیقات نقل کرد، و

آخوند فرمود: «عند التفتیش» ما و ایشان اختلافی نداریم. این خیلی حرف بلندی است، سرانجام در این کتاب معتقد می‌شوید به همان حرف، که بین مشاء و حکمت متعالیه در اصول و امهات مسائل حکمی اختلافی نیست. حالا به این حرف ظاهر و رایج «وعند مشائیه حقایق تباین^۱» اگر «تباین^۲» را به معنای «تغایر» بگیریم، در این کتاب فراوان تغایر و تباین به صورت مترادف استعمال شده است، پس به ظاهر این الفاظ توقف نکنید. در هر صورت وبالتمامیه والنقص که تشکیک به تفاوت و نقص است به طوری که مشاء می‌گویند: بالتمامیه والنقص أو الفنی والفقیر؛ یعنی به عبارت اخری به تعبیر دیگر، نه اینکه دو معنا بوده باشد عند حکماء الفرس والخسروانیین که آخوند هم می‌فرماید: حکمای فرس و خسروانیین بر همین مبنا بودند، و تمهید القواعد ابن ترکه^۲ می‌فرماید: اقدمین، یعنی قدمای مشاء همین طور بودند. ابن ترکه می‌فرماید: مشای متأخر به اسرار گفته‌های دانشمندان پیشین پی نبردند و بعضی از رموز و نکات را متوجه نشدند و مقداری آشفستگی پیش آمد. حرف این است که ما و قدمای الهیون اختلافی در این مسائل نداریم. فرمودند: خسروانیین در زمان کیخسرو بودند، و طریقه اشراقیین از آن وقت آغاز شده است. راجع به توحید، مطالب را خیلی پروراندند و پیشرفت نمودند؛ مثل اینکه می‌فرمایید: مراد از مُثَل افلاطونی آن نیست که افلاطون مبدع این حرف باشد و دیگران این مبنا را نداشتند؛ مثل ملائکه و ارباب انواع اسماء الله هستند، و در نظام هستی بإذن الله در کارند. این را کسی انکار ندارد؛ متنها افلاطون چون خوب این بحث را پرورانده «مُثَل افلاطونی» به نام ایشان شده است، و یا مثل اینکه می‌فرمایید: اصول اقلیدس در حساب و هندسه (ان شاء الله پنجشنبه و جمعه نوبتش می‌رسد) چون اقلیدس این را خوب پرورانده به نام «اصول اقلیدس» شهرت یافته است، و یا آن مخروطات

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۱۱.

۲. تمهید القواعد، ص ۴، (چاپ سنگی).

ابلیموس که دیگران هم مسائل مخروطی داشتند؛ ولی ایشان خوب پرورانده بود و این نظایر فراوانی دارد و هذا یعنی این قسم دوم تفاوت به تمامیت و نقص هذا تفاوت عظیم جداً در این کتاب می‌خواهیم این را بپرورانیم که تعبیری که جناب خواجه در متن تجرید راجع به بعثت رسل دارد که «والبعثة حسنة لاشتمالها علی فوائد»^۱ یک‌یک را که می‌شمارد از آن جمله «معاضدة العقل فیما یعقل ویدرک» عبارت را ببینید که شرع آمده خیلی چیزها را که عقل می‌فهمد، کمک کند و بازوی آن بوده و تسدید و تأیید می‌کند، فرمود: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۲، «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»^۳، «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»^۴، «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ»^۵، «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ». آیات و روایات دیگر، که این را پرورانده است و هذا تفاوت عظیم جداً؛ فإن حقيقة الوجود ما لم يُشَبَّهْ بضعف. «شاب یشوب» است؛ یعنی مخلوط با آن ضعف نشود، و چون اکنون این موجود شده با این همه ماهیات و کثرات مشوب شده است. بعضی از نسخ به دقت و با عنایت به جای «با»، «نون» گذاشته‌اند نه اینکه کاتب خطا کرده باشد، و معنا درست است: شان یشین، مقابل زین: «کونوا لنا زیناً ولا تکونوا علینا شیناً». پس «مالم یشنه» یعنی اگر او را معیوب و ناقص نکند مفاد هر دو یکی است: ضعف و قصور لا یلحقه معنی من المعانی التي هي غیرالوجود حالا که ضعف و قصور به ماهیات خورده و هذا أو ذاك شده است، و تعین و حدود پیدا کرده است؛ یعنی تعین حدی دارد و گرنه واجب‌الوجود، که اصل همه تعین‌هاست، خود نیز متعین است.

۱. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیق آیه‌الله حسن‌زاده، ص ۳۲۶.

۲. حدید (۵۷) آیه ۳.

۳. همان.

۴. ذاریات (۵۱) آیه ۲۱.

۵. زخرف (۴۳) آیه ۸۴.

شبهه دیگر مبدأ بودن وجود یا دیگر صفات باید در همه وجودات سریان داشته باشد*

ومنها: أَنْ الْوَاجِبُ مَبْدَأٌ لِلْمَمْكِنَاتِ، فَلَوْ كَانَ وَجُوداً مَجْرُداً... این شک نیز از همان شکوکمی است که فخر رازی در مباحثات آورده است، و امکان دارد این شک از خود وی باشد، و یا از دیگران. در این شک فقط وصف مبدأ بودن را تعقیب کرده است، می‌گوید: کسی را رسد بگوید: اگر می‌خواهید شبهه کنید این شبهه چه اختصاصی به این یک وصف، یعنی مبدأ بودنش دارد، درباره دیگر اوصاف هم چنین بگویید؟ مگر اینکه طرف بگوید که این مورد را به عنوان مثال و نمونه آوردیم، در اوصاف دیگر نیز این اشکال وارد است. حرف این است که شما وجود را اصل می‌دانید، و یک حقیقت وجود صمدی قائل هستید، و ماسوی را شئون و مظاهر و آیات می‌دانید، و در متن خارج جز این حقیقت وجود نیست، پس باید این وجود هر کجا قدم نهاد، علت تامه و مبدأ بوده باشد؛ یعنی در سلسله طولی بعد از خودش، علت همه باشد، زیرا یک وجود است. پس یک مرحله از وجود چه خصوصیتی دارد که علت و مبدأ باشد، ولی وجودات دیگر چنین نباشند؟ پس همه باید در این اوصاف شریک باشند. بنابراین اصل حرف این است که اگر وجود اقتضای تجرد کند، این محذور پیش می‌آید که این وجود در هر کجا آمد باید این خصوصیت را داشته باشد پس تالی فاسد است؛ یعنی وجود در همه جا این خصوصیت را ندارد، زیرا در ممکنات معلول است. پس مقدم، یعنی تأصل این وجود باطل است. بنابراین وجود اعتباری و ماهیت اصیل است.

در هر صورت می‌گویند: وجود مجرد از ماهیت، که دارای قید تجرد است، قید تجرد وی آیا قیدی وجودی است و یا عدمی؟ اگر قید تجرد، که اضافه به وجود

واجب شده است، وجودی باشد، لازمه آن ترکیب در ذات واجب است و اگر قید مجرد عدمی باشد، لازم می آید عدم وجود، زیرا اگر یک حقیقتی دارای جزء عدمی باشد، نباید تحقق پیدا کند. این شبهه ایشان سخت واهی و سست است.

«ومنها: أن الواجب مبدأ للممکنات» جا داشت سؤال شود که در بیان این همه اوصاف چرا مبدأ ممکنات بودن را مورد اعتراض قرار دادید؟ زیرا اگر یک وجود است هر چه که برای این وجود آوردید، برای آن وجود نیز بیاورید، چون وجود، وجود است؛ اگر وصفی برای آن مرتبه وجود آوردید، برای این مرتبه هم بیاورید. همان طور که عرض کردم این وصف می تواند مثال باشد از این رو سؤال پیش نیاید که مبدأ بودن چه خصوصیتی دارد که مطرح شده است، در حالی که اوصاف وجود فراوان است؟ اگر وجود علت ایجاد هست هر کجا قدم نهاد باید علت ایجاد باشد و مثال از علیت به دلیل اهمیت و امتیاز آورده شده است. «ومنها: أن الواجب مبدأ للممکنات فلو كان وجوداً»، یعنی وجود واجب «مجرداً، فکونه مبدأ للممکنات» می پرسیم: اگر این مبدئیت و مجرد ذاتی وجود باشد این کان لذاته، فیلزم آن یکون کل وجود كذلك هر وجودی باید مجرد و مبدأ ممکنات باشد، در حالی که چنین نمی گوید؛ زیرا نه ممکنات را مبدأ وجود می دانید، و نه آنها را مجرد از ماهیت می دانید، بلکه می گوید: «کل ممکن زوج ترکیبی» همه موجودات را زوج می دانید و او را فرد، و همه را معلول می دانید و او را مبدأ همه، و می گوید: «لیس المؤثر فی الوجود إلا الله». پس چگونه یک وجود چنین اقتضا می کند، و وجودات دیگر که عین همان هستند چنین نیستند؟ «وهو محال لاستلزامه کون کل وجود ممکن علة لنفسه ولعله» اگر «وجود کل ممکن» می فرمود، بهتر بود. پس عبارت مقدم و مؤخر شده است «لاستلزامه کون وجود کل ممکن علة لنفسه ولعله» برای اینکه هر وجود باید مبدأ ممکنات و مبدأ خودش باشد، چون از ممکنات است. تعبیر علت خود بودن برای آن است که وی ممکن است و گرنه این تعبیر می رساند که در واجب الوجود، که

علت ممکنات است، علت خود نیز می‌باشد، و علت خود بودن معنا ندارد، زیرا خود واجب، واجب است و علیت و معلولیت در رتبه ذات معنا ندارد.

وإلا فإن كان هو الوجود مع قيد التجرد؛ یعنی اگر تجرد و مبدأ بودن وی از ذات خود وجود نباشد، پس باید وجود با قید تجرد علت این اوصاف شود و چون در جای دیگر این قید نیست، و این اوصاف را ندارد، این شبهه البته از بازی‌های وهم است؛ یعنی وجود آیا با این قید است، یا بی این قید؟ اگر با این قید است، به شرط و حینه می‌باشد، و اگر بدون آن باشد، اشکال دیگر می‌شود، در حالی که این‌ها اموری اعتباری هستند و او حقیقت وجود محض صمدی غیرمتناهی است. در ماهیت کلیت راه دارد، زیرا اشعار به حدّ دارد و وجود صمدی غیرمتناهی خارجی متن واقع است و این سخنان راه ندارد لزم ترکیب المبدأ الأول که وجود با قید تجرد ترکیب را باعث است، بلکه حتی عدم آن لازم می‌آید بل عدمه، زیرا تجرد معنایی عدمی است و وجود به ضمیمه این امر عدمی، مبدأ را می‌سازد، و ذات مرکب از دو جزء می‌شود که یک جزء عدمی است. پس چون حقیقت او از دو امر باید مرکب باشد و یک امر آن هیچ است، پس از این دو امر یکی تأمین است، پس او معدوم می‌شود «بل عدمه»، یعنی لزم عدم الواجب ضرورة أن أحد جزأیه وهو التجرد عدمی پس واجب باید موجود نباشد.

وإن كان بشرط التجرد این اوصاف را برای هر وجودی می‌توانید بیاورید که قابلیت و صلاحیت و شایستگی این را دارد، ولی در یک جا روی مانع و جهتی شرط حاصل نشده و در جایی، شرط حاصل شده، و آن اوصاف بر او مترتب شده است؛ چنان که بر مبدأ مترتب است لزم جواز کون کل وجود مبدأ لکل وجود همه وجودات می‌توانند، مبدأ ما سواي خویش باشند؛ یعنی وقتی در سلسله طولی هر حلقه را بگیرد، علت ماقبل و مابعد می‌باشد؛ چنان که واجب الوجود مبدأ همه بوده است. إلا أن الحكم تخلف عنه مورد شایستگی و قابلیت دارد، ولی فقدان شرط باعث شده است که وی مبدأ نگردد لفقدان شرط المبدئية وهو التجرد، چون در موجودات شرط، یعنی تجرد،

مفقود است و با ماهیات و حدود هستند؛ یعنی مانع دارند، نمی‌توانند مبدأ باشند. پس با قطع نظر از مانع خود این وجود من حیث هو در هر موطنی و در هر کلمه وجودی اقتضای مبدئیت ماسوی دارد، زیرا وجود وجود است، همان طور که آن وجود را مبدأ می‌دانید.

جواب: تفاوت احکام مطلق با شؤون

والجواب كما مرّ، این اشکال تأمل لازم دارد. اگر گفتیم: «النفس في وحدته كل القوى». اگر قوا شؤون نفس هستند، ولی آیا چشم کار نفس را بنماید و او هم نفس باشد و یا قوای دیگر نفس باشند؟ پس این قائل تفاوت بین کل و شؤون او نگذاشته است. بنابراین اگر درخت گفتیم به معنای ریشه و تنه و شاخه و برگ است. پس اگر درخت ستون می‌شود، برگ درخت هم ستون شود، و شؤون دیگر هم، همه کارها و صفات درخت را داشته باشند، این پنداری بیش نیست، بلکه او وجود صمدی است. ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾. در هر صورت برخی از سخنان به زبان‌های دیگر و به وجوه گوناگون در همه مسائل دور داده می‌شود؛ مثل وحدت وجود، که اگر چنین شود پس وحدت وجود می‌شود، در حالی که اگر به ایشان بگویید: آیا مبدأ وجود متناهی است و یا غیرمتناهی؟ می‌گویند: غیرمتناهی است. غیرمتناهی یعنی چه؟ اگر متناهی باشد، حدّ می‌آید، ولی غیرمتناهی حد ندارد، پس غیرمتناهی یعنی چه؟ می‌بینید همین کلمه می‌رسد به وحدت وجودی که اهلش می‌گویند؛ یعنی وجود واحد، و حق واحد و وجود صمدی، یعنی یک خدا، و یک مبدأ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ می‌شود؛ منتها لفظی را می‌شنوند، و به عمق حرفش نرسیدند.

اینها که می‌گویند صمد است، همین غیرمتناهی را می‌گویند. اگر می‌گویند وجود واحد است؛ یعنی وحدت وجود است. آن گاه ایشان می‌گویند: پس اگر وحدت وجود

است، پس بگو: پشه خداست. این همین حرفی است که الآن اینجا خواندیم. پس بگو: پشه خداست. بگو: قوه باصره نفس است، و قوه سامعه نفس می باشد، چیزهایی پیش خودشان می گویند که معلوم می شود فرقی میان وجود صمدی و غیرمتناهی و شؤنش را نمی گذارند ﴿بَيِّدِهِم مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ در دست اوست؟ «ملکوت کل شیء» و اینکه هیچ موجودی بتمامه از مبدأ نازل نمی شود، و منقطعاً راه ندارد، اگر بتمامه از مبدأ نازل شود، استقلال وجودی پیدا می کند، و این راه ندارد، بلکه او قیوم و قیّم بر همه هست و همه قائم به او هستند: حق عیان است ولی طایفه ای بی بصرند.

والجواب كما مرّ أن ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات ذاتاً وحقیقة بنا بر مبنای ظاهر گفتار مشاء بگوییم: وجودات حقایقی هستند متخالف و یک فرد قوی و متأكد مبدأ و واجب است. اگر چه نسبت این حرف به مشاء «عند التفتيش» صحیح نیست، و خلاصه باید این حرف ها را از کتاب ها برداشت، و فصلی عنوان شود که شواهد گفتار آنها آورده شود تا همه حرف ها یک دست، و توحید شفاف گردد. شواهدی مثل کما هو عند الجمهور من المشائين و یا همان طور که ابن ترکه^۱ می گوید: عند المتأخرين از مشاء، و الا به نزد اقدمین حرف همین بود.

أو تأصلاً و غنی کما هو عند الأقدمين. پس «تأصلاً»، وقتی که یک حقیقت فارد است، و این حقیقت غیرمتناهی می باشد. وقتی به شؤنش رسیدیم، شؤون حد دارند. از آن صادر نخستین و خلق اول، که مقید به قید اطلاق است، گرفته - و بعد از صادر نخستین، که مقید به قدر و تقدیر و اندازه و خلق است که در عقل اول چنین است، ولی در صادر نخستین خلق و اندازه و تقدیر صادق نیست، چون او رق منشور و نور مرشوش همه است - تا به خلق اول و تا به هیولای اولی همه این موجودات هر چه هستند، همه مقیدند، و حق سبحانه از قید اطلاق هم مطلق و منزّه است، و در عین حال ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾.

اختلاف در وجوب و امکان دلیل بر اختلاف حقیقت ممکن و واجب است

ومنها: أنّ حقيقة الله لا تساوي حقيقة شيء من الأشياء، لأن حقيقة ماسواه مقتضية للإمكان، وحقيقته تعالى منافية للإمكان. واختلاف اللوازم... با اینکه ابتدای کتاب است، بحث را روی مسأله سنگینی آورده است. گفتیم: الهیات به معنای اخص که در توحید و اوصاف واجب منعقد شده است، به خاطر آن است که مقام توحید، منبع و مهم است، لذا یک جلد از این کتاب را برای این موضوع اختصاص دادیم، و مباحثی را به اجمال به پیش کشیدیم، و همین حرف‌های اجمالی، به بیان دیگر تفصیلاً عنوان می‌شود. در ابتدا این بحث و مطلب سنگین است، چون ذهن‌ها به کثرت انس گرفته، و در دامن کثرت پروریده شده، و هذا و ذاک برای او مطرح است، تا از این پندار دوباره به درآید، و بار دوم متولد شود، و از این خوی‌ها و عادت‌هایی که گویی برای او طبیعت ثانوی شده، بیرون آید، کار آسانی نیست، همین عادت رهزن خیلی‌ها شده که، سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد

آنچه خود داشت زیبگانه تمنا می‌کرد

گفتم: به کام وصلت خواهم رسید روزی

گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشی

خودش دارد، و می‌پرسد و می‌گوید: دلیل بر اثبات مبدأ چیست؟ مرحوم آخوند مقداری در این معنا فرمایش می‌فرماید، بعد فرمود: «فتأمل فی هذا المقام». همه زیر سر این یک کلمه، یعنی توحید است، که اگر درست شود و مسائل دیگر حل است؛ یعنی مسأله علم و علم حق تعالی به جزئیات و مسائل معاد حل است.

بعد می‌فرماید: «فانك لو عرضت هذا المعنى في الوجود صرت من الراسخين في العلم» توحید چه هست که این همه ثمرات دارد؟ ولی تا این معنا پیاده شود کار دشوار

هست، زیرا تا عقل می‌خواهد، پیش برود، وهم رهزنی می‌کند، و حجاب می‌شود. جناب شیخ بهائی در کشکون^۱ این مطلب را از زبان میر سید شریف به صورت سؤال و این قلت عنوان کرد: در توحید صمدی حق سبحانه با این همه کثرت- با آنکه جز کثرت در خارج نداریم- چگونه وفق می‌دهد؟ بعد حرف میر سید شریف را نقل می‌کند که بحث و مجادله و منازعه عرفی و اصطلاحی و خو کردن به مفاهیم و انس با این گونه ساحل پیمایی‌های در فنون درست نمی‌شود، و این معنا را ادراک کردن، یک جان و سر دیگر، و اعتلای وجودی دیگر می‌خواهد که بتواند از این کثرت بیرون آید و در کثرت وحدت ببیند و کثرت را مقبول، و وحدت را قابل بداند.

اشکال درست پیاده نشده است

«ومنها: أن حقيقة الله لا تساوي حقيقة شيء من الأشياء» اشکال دیگر ایشان: حق تعالی ماهیت و شیئی از اشیاء نیست، پس مراد از «شيء من الأشياء»، یعنی «ماهية من الماهيات». چون در ابتدای کتاب است، و هنوز به زبان کتاب و اصطلاحات حکمت متعالیه و معارف شامخ عرفانی درست آشنایی حاصل نشده است، مرحوم آخوند نخواست ایشان را تعقیب کند که شما سؤال را بد پیاده کردید، و به کلی از مسأله پرت شدید، و حال اینکه جای این فرمایش است که اصلاً این سؤال به هیچ نحوی دخلی در مطلب ندارد؛ زیرا کیست که می‌گوید: حقیقت الله مساوی حقیقت شیء است؟ البته «حقيقة الله لا تساويه شيء من الأشياء» پس این چه بحثی است؟ البته تعبیر به «الله» فعلاً صحیح نیست؛ زیرا ما درباره الله سخن نمی‌گوییم، بلکه درباره مبدأ عالم، یعنی واجب الوجود صحبت می‌کنیم، چون ما، که الآن می‌گوییم الله، باز خو کردیم و انس گرفتیم. ما می‌گوییم: الله، یعنی مبدأ عالم، البته الله، یعنی مبدأ عالم، اما الله، همان طوری که حضرت امام صادق علیه السلام در اصول کافی در مبحث اسما فرمود، اسمی است که

از اسمای مبدأ عالم است. بعد در این کتاب می خوانید و اگر کتب عرفان مثل فصوص و کتاب های دیگر را خوانده باشید، می دانید که در الوهت، «اله» و «الله» و رب بودن نهفته است. الوهت، یعنی رب و مربی است، گرداننده و مدیر است، پروراننده است. در حدوث اسمای اصول کافی ملاحظه کنید. حضرت امام صادق علیه السلام فرمود: ^۱ «الله اسم من الأسماء». اول اسمی که خودش را نشان داد: الله و تبارک و تعالی است؛ یعنی اسم الله و تبارک و تعالی خود را نشان دادند. تبارک، اسمای جمالی و تعالی اسمای جلالی است «الله و تبارک و تعالی»، نه «الله تبارک و تعالی» که در کافی ^۲ آمده است. آنها خیال کردند تبارک و تعالی وصف الله است، در حالی که اسمانی که خود را نشان داد: الله و تبارک و تعالی است. آقایان در صحف عرفانی و در این کتاب می خوانید که الله اسم است، یعنی مبدأ که متن اعیان است، اول چیزی که از این عالم بروز یافته است، الوهت، یعنی الله است. الوهت چیست؟ همین الوهت مصدر این ها هست؛ یعنی رازق و مدیر و منتقم و رازق و همه اسمای دیگر متشی از آنهاست؛ یعنی آنچه را ما سوی الله دارند از الوهت پیاده شد، لذا می گوئیم: الله مستجمع جمیع صفات کمالی است، رازق و خالق مقدر و باسط و قابض همه از او هستند و او مربی همه اسماء است و الله اسم آن حقیقت می باشد. در این مرحله راجع به متن اعیان آن حقیقتی که اولین اسم شریفش الله است، راجع به این صحبت داریم. همان طور که امام - صلوات الله علیه - فرمود که الله و تبارک و تعالی. بنابراین ورود این شبهه در اینجا ربطی ندارد و جناب آخوند متعرض آن نشده است؛ چون ابتدای کتاب بود و حرف ها پیش نیامده بود نخواست عنوان کند، اینجا چه دخلی داشت بگوید: «الله لا تساوي حقيقة شيء من الاشياء»؟ این

۱. اصول کافی معرب، باب حدوث الاسماء، ص ۸۷، ح ۱.

۲. متأسفانه خیلی هم جای افسوس است که در این اصول کافی معرب ما هم واو افتاده، در این چاپ های متعدد هم بعدها از آن آقایان دوریم و نشد که او را اضافه کنیم، گاهی چند تا اشتباه اعرابی به جهاتی پیش آمده است. تصدیق می فرمایید، اگر یک کتاب معرب بخواهد چاپ شود، کار آسانی نیست. چند تا اشتباه اعرابی مختصر دارد، و اینجا، این واو افتاده است، و حیف شده است. این واو جزء روایت است. پس الله و تبارک و تعالی است.

حرف در مورد خود مبدأ عالم نیست، بلکه درباره اسمی از اسمای خداست. پس شبهه درست پیاده نشده است.

«لأن حقيقة ما سواه مقتضية للإمكان» همه ماهیات ممکنند. مرحوم خواجه در متن و علامه در شرح کشف المراد^۱ فرمود: بر ماهیت به لحاظ وجود حقیقت اطلاق می شود، و در جایی که سخن از وجود نباشد اطلاق حقیقت نمی کنند، و می گویند: ماهیت. البته ماهیت به معنای عام خود همه موجودات از جمله وجود صمدی را شامل می شود؛ یعنی حق تعالی ماهیت به معنای «ما به الشيء هو هو» دارد، و قبلاً گفتیم: درباره حق تعالی ماهیت اطلاق نمی شود، بلکه در مفاهیم اسما و صفات، ماهیت اطلاق نمی کنند. حقیقت تعالی منافیه للإمكان. و اختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات خدا واجب، و ماسوی ممکنند و اختلاف لوازم دلالت بر اختلاف ملزومات دارد، پس حقیقت الله غیر از حقیقت ممکنات است، زیرا حقیقت واجب تعالی واجب است و حقیقت ماسوی ممکن، و اختلاف لوازم، که یکجا وجوب است و یکجا امکان، موجب اختلاف ملزومات است، پس وجود واجب غیر از وجود آنهاست.

«علی» به معنای «مع» در این جمله است: علی أن وجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه وجوداً. اگر وجود واجب و ممکن مساوی است، و هر جا که لوازم مساوی باشد یا به ملزومات مساوی باشند، پس وجود حق با وجود ممکنات مساوی است، در حالی که جایی را واجب دانستید، و جایی را ممکن گفتید، با آنکه مساوی هستند؟ ثم جای وقف نیست لیس مع ذلك الوجود شيء آخر غیر ذاته حالا که وجود واجب با وجود ممکن مساوی شده است، و از طرفی با وجود چیزی دیگر، خواه در واجب و خواه در ممکن نیست؛ زیرا یک وجود است، و چیزی غیر از وجود نیست بل ذاته مجرد الوجود حالا که ذات او مجرد وجود، چه در واجب و چه در ممکن،

۱. کشف المراد، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، فصل دوم، ص ۸۵

است پس همه باید وجود مجرد باشند، زیرا وجود در همه یک حقیقت و یک چیز است، و ذاتش هم جز مجرد چیز دیگری نیست، چه شده است که شما آنجا می‌فرمایید: مجرد است، و در اینجا به ممکن، مرکب و زوج ترکیبی می‌گویید؟ پس همه مجرد باشند.

بل ذاته مجرد الوجود فيكون دارد به گردن قائلین به اصالت وجود می‌گذارد فيكون جميع وجودات الممكنات كلمة «الوجودات» که در کتاب ما وجود دارد، غلط است متساوية في تمام الحقيقة لذاته. پس هر کجا که وجود است، باید مجرد باشد. اینکه حقیقت الله مساوی ماهیتی از ماهیات نیست مسلم است، ولی مبنای شما با آن موافق نیست، زیرا شما می‌گویید: وجود در همه جا یک چیز است. پس اختلاف لوازم باعث و نشان اختلاف ملزومات است، و در جایی که وجود در همه جا یکی است، پس باید همه جا وجود مجرد باشد، و دارای ماهیت نباشد، و ممکن راه نداشته باشد، پس چرا تفصیل قائل می‌شوید، و گفتید: آنجا مجرد است، و اینجا زوج ترکیبی است؟

پاسخ: احکام صریح وجود با وجود محدود تفاوت دارد

وَأَجِيبُ بِأَنَّ وَجُودَ الْمَمْكِنَاتِ لَيْسَ نَفْسَ مَاهِيَّتِهَا بِأَسْخِ أَنْ أَسْتَكَهْ فِي وَاجِبٍ، وَجُودَ نَفْسٍ وَاجِبٍ أَسْتَ، وَلِيْ فِي مَمْكِنٍ وَجُودَ عَارِضٍ بَر مَمْكِنٍ مِي بَاشْ، بِسْ فِي جَايِي تَرْكِيْبٍ اَز وَجُودٍ وَ مَاهِيَّتٍ أَسْتَ، وَ فِي اَنْجَا صَرِيْحٍ وَاَقْعٍ وَ مَحْضٍ وَجُودٍ مِي بَاشْ، بِسْ تَفَاوُتٍ وَاَضْحٍ أَسْتَ. بِسْ اِيْنَجَا تَرْكِيْبٍ وَ اَنْجَا بَسِيْطٍ مِي بَاشْ وَ هَمَّةُ تَفَاوُتِهَا اَز هَمِيْنِ يَكِ كَلِمَةٍ نَاشِي مِي شُود. اَخُوْنَد مِي فَرْمَايَد: جَوَابِ شَمَا فِي رَدِّ اِيْنِ كَفْتَارِ كَارِي نَمِي رَسَد، زِيْرَا وَاجِبِ تَعَالِي نِيْز فِي عَرُوْضِ مَعْنَايِ وَجُودٍ بِا مَمْكِنَاتِ شَرِيْكَ أَسْتَ، بِسْ اَبْرَايِنِ مَمْكِنٍ أَسْتَ اَوْ بِگُوِيْد: مَن فِي اَنْ جِزْءٍ وَجُودِي حَرْفِ دَارْمِ، وَ چُونِ وَاجِبِ الْوَجُودِ وَ مَمْكِنِ الْوَجُودِ هَر دُو دَارَايِ اِيْنِ وَجُودِ هَسْتَنْدِ وَ اِيْنِ مَمْكِنِ دُو جِزْءِ دَارْدِ كِه يَكِ جِزْءِ اَنْ وَجُودِ أَسْتَ، هَمِيْنِ جِزْءِ اَز وَجُودِ، مَبْدَأُ دِيْگَرِ مَمْكِنَاتِ بَاشْ

وأجيب بأن وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزء منها بل عارض لها، اما در باری تعالی «عارض لها» نمی‌گویید.

وهذا الجواب ضعيف جواب به دو وجه ضعیف است: اول، لأن عروض الوجودات للممكنات. بسیار خوب، وجود عارض ماهیت ممکنات است، ولی لا ینافی مشاركة الواجب في معنى الوجود. آن آقا می‌گوید: خیلی خوب وجود عارض ماهیت باشد، ولی نقل کلام می‌کنیم در خود وجود، الکلام الکلام؛ یعنی درباره وجود مبدأ هر چه می‌فرمایید باید درباره وجود ممکنات به دلیل تساوی در حقیقت وجود و پذیرفتن آن بفرمایید و أيضاً این وجه دوم در تضعیف «أجيب» است. و أيضاً كما خالفت حقيقة الله تعالی ماهیات الممكنات في اللوازم؛ یعنی حقیقت الله با ممکن تفاوت دارد، و شيء من الأشياء در آنجا به ماهیات الممكنات بدل شده است که قبلاً ما نیز شيء من الأشياء را همین طور معنا کردیم، زیرا او واجب و اینها ممکناتند. پس این حرف را، که اختلاف لوازم دال بر اختلاف ملزومات است در ماهیات پیاده شده است، اکنون در وجودات پیاده شود، كذلك تخالف، یعنی حقیقة الله تعالی وجوداتها في اللوازم؛ همان طور که ماهیاتشان با همدیگر تخالف دارند هم چنین وجوداتشان با هم مخالف باشند و وجوده حق يقتضي التجرد والوجوب، ووجودات الممكنات تقتضي الإمكان والقيام بالغير اختلاف لوازم مستلزم اختلاف ملزومات است، این دو وجود با هم تفاوت داشته باشند فإن صح الاستدلال باختلاف اللوازم که وجه اول دلیل مستشکل و شاک بود علی اختلاف الملزومات و جب أن تكون حقيقة الله تعالی مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية. پس باید وجود حق سبحانه هم مخالف با وجودات ممکنات بوده باشد و هو این حرف خلاف ما ذهبوا إليه؛ خلاف قول فلاسفه قائلان به اصالت وجود است. به «أجيب» می‌گوید که آن وجه اول کاری درست نکرده است پس بحث را مستقل می‌کنید به بحث وجود. وجه دوم تضعیف این است که فرمایش شما جوابی مقبول و درست نیست. در ردّ این حرف کسی را رسد که بگوید: همان طور که اختلاف لوازم

در ماهیات موجب اختلاف ملزومات است، در وجودات هم همین طور باشد؛ پس اشکال بر شما وارد است. شما جواب آقایان را نگفتید که اختلاف لوازم وجودات هم باعث اختلاف ملزومات است، پس اگر وجود یک چیز است، این ملزوم که وجودات در اینجاست، چیز دیگر می‌باشد، در حالی که آقایان می‌خواهند بفرمایند که همه به یک وجود و یک حقیقت قیام دارند. پاسخ شما به دو وجه ناتمام است. وجه اول اینکه، مشکل جواب داده نمی‌شود و ربطی ندارد، و در وجه دومی همان اشکال آقایان بر جزء وجودی، که عارض بر ماهیت است، پیاده می‌شود و اختلاف دو وجود واجب و ممکن لازم می‌آید.

مبنای مشاء در وجود*

فالحق فی الجواب علی طريقة المشائین أن یقال: إن وجود الواجب لا یساوی مشائین متأخر وجود را اصل در تحقق می‌دانند، و می‌گویند: ماهیت اعتباری است. این یک مطلب. نیز فرمودند وجودات به تمام ذوات خود متباین هستند، و اختلاف فصلی و اختلاف به عوارض مصنفه و مشخصه با همدیگر ندارند تا وجود، جنس و یا نوع شود. این مطلب دوم. و فرمودند: این وجودات که حقایق متباین هستند، یکی از آنها که طرف است، وجود بحت و صرف اینیت است، و ترکیب در او راه ندارد، و آن طرف به نام وجود «واجب» است، ولی ماسوای او زوج ترکیبی هستند که مقارن با ماهیتند، و تفاوت آنها به حدود است، و این موجودات متباینه به تمام ذواتها البسیطه ملزوم یک لازم هستند، و آن لازم عام بر همه آنها حمل می‌شود، و آن لازم عام مفهوم وجود مشترک است که از این ملزومات اعتبار و انتزاع می‌شود، همان طور که عرض عارض من صمیمه نه به ضمیمه بر آنها حمل می‌شود، پس این عرض از قلب و سر و واقعیت و حقیقت هر موجودی «یتخذ و ینتزع ثم یحمل علیه» و منافات ندارد که لازم واحد

باشد، و ملزومات متعدد، با آن تفاوت کذایی که یکی وجود بحث باشد، و دیگران مرکب بوده باشند. این هم مطلب سوم ایشان در سلسله وجودات بود. سپس فرمودند: حمل این وجود عام که محمول بالضمیمه نیست، و من صمیمه است، بر این ملزومات کذایی به تشکیک است، و تشکیک عارض این مفهوم عام می‌شود، و مفهوم عام عارض بر آن ملزومات متعدد می‌گردد، پس حمل معنای عام، وجود عام بر این کثیرین به تشکیک است، و تشکیک به اقدمیت و اشدیت و اضعفیت و اولیت و آخریت می‌باشد و این، تشکیک خاصی نیست که ما به التفاوت عین ما به الاتفاق باشد، این قسم دوم را در این کتاب و کتب مشائین اقدمین و همه حضرات اهل عرفان می‌خوانید. تشکیک ذات مظاهر اهل عرفان، یعنی وجود صمدی حقیقت واحده ذات المظاهر است؛ مثل اینکه چنین بگویید: آب آب است؛ متها اینجا برکه است، آنجا نهر است، آنجا بحیره است، آنجا بحر است، به این نحوه مظاهر متفاوتند، نه آب متفاوت باشد و در این کتاب می‌گوییم: حقیقت واحده ذات مراتب، نه ذات مظاهر، مگر در بعضی از جاها مثل بحث علت و معلول، و موارد دیگر هم، مرحوم آخوند تقوه به همان فرمایش حقیقت واحده ذات مظاهر می‌کند، و آن حرفی را که دیروز به عرض رساندیم، ایشان اینجا دارند. عبارت شیخ را که از مباحثات^۱ نقل می‌کنیم، امروز نقل فرمود. دنباله گفتار شیخ را نیاورده است که مراجعه می‌کنید. شیخ هم در آنجا شبیه همین فرمایش را دارد که آخوند می‌فرماید: «فإنك لو عرفت هذا المعنى في الوجود صرت من الراسخين في العلم». آنجا هم شیخ در مباحثات دنباله فرمایشش که مثلاً به این زبان و قریب به این تعبیر می‌فرماید که خداوند نیل به این مقام را نصیب همه کند و از قضا این هم از آنجایی است که می‌بینم همه قائل به وجود صمدی‌اند. بنده این همه پافشاری دارم و ابن ترکه نیز چنین می‌گوید، پس این مطلب که در

۱. فخر رازی در ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳، (ط ۱)، کلام شیخ را در مباحثات نقل کرده است، و نیز برای تحقیق بیشتر ر.ک:

کلام دیگر شیخ در مباحثات منقول از ص ۱۳۹-۱۴۰؛ عبدالرحمن بدوی، أرسطو عند العرب.

کتاب‌های رایج درسی گفته شده، و در ذهن‌ها جا کرده است که اینها قائل به حقایق متباین کذایی، که الآن تقریر کردیم، می‌باشند صحیح نیست، و حرف این است که به عرض می‌رسانیم. خداوند توفیق نیل به این مقام را بدهد که انسان به معنای حقیقت وجود صمدی و توحید اسلامی قرآنی برسد، و به سرّ این حرف برسد تا واحد را قاهر ببیند و کثرت را مقهور ببیند، و بداند که وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است و کثرات رهن نشوند، و هم رهن نشود آن سلطان ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ برایش پیاده شود، و آن دولت ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ را شهوداً بعد از سفر اول لمس کند. خداوند توفیق نیل رسیدن به این حقیقت و مقام را نصیب بفرماید.

فالحق، بنابر مبنای مشاء به این آقا بگوییم که شما راجع به موجودات خواستید عنوان کنید وجود واجب با وجود ممکنات در داشتن ماهیت شریک هستند که این وجود عام کذایی بر او حمل می‌شود، و له ماهیه و وجود. «أجیب» که دو وجه در تضعیف او جواب دادیم وفق نمی‌دهد. پس بنابر مبنای مشاء می‌گوییم: آن حقیقت واجب چنین وجودی است، و این فرمایش که فرمودید: «منها: أن حقيقة الله لا يساوي...» این اصلاً راه ندارد پس این مقدمه که «علی أن وجود الواجب يساوي وجود الممكن» که مقدمه اولی بود، بنابر مبنای مشاء این مقدمه صادق نیست و راه ندارد، گرچه مشاء قائلند که لازم عام بر همه حمل می‌شود؛ ولی به این نمی‌توان دو حقیقت را یکی دانست، زیرا ایشان حقیقت وجود در واجب و حقیقت وجود در تک تک ممکنات را متباین می‌دانند. پس اگر از مفهوم عام بگذریم، شرکتی بین آنها نیست فالحق في الجواب على الطريقة المشائين أن يقال: إن وجود الواجب لا يساوي وجود الممكنات این مطلب نظر به متن دلیل آن شخص دارد که گفت: «علی أن وجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه وجوداً» پس در مصداق وجود مساوی نیستند، گرچه هر دو لازمی به نام مفهوم عام وجود دارند که بر هر دو به اشتراک حمل

می‌شود. آن حقیقت، وجود و محض انبیت است، و ممکنات با ماهیات در هم آمیخته‌اند بل یشارکها فی مفهوم الموجودية العامة اینجا جای نزاع و حرف نیست که یک معنای لازم عام بر همه حمل می‌شود التي هي این معنای عام من المعقولات الثانية وهذا المفهوم که یک معنا لازم عام حمل بر کثیرین می‌شود وإن كان معنی واحداً، لکنه لازم خارجی البته لازم بالضمیمه نیست. پس این لازم و عرض عام، لازم خارجی است و اتحاد اللزوم که آن مفهوم عام است از آن پنج- شش مطلبی که در بیان مذهب مشائیین متاخر عرض کردیم، یکی اش این بود که لازم واحد بر کثیرین صادق است، و بر آنها حمل می‌شود، و محمول من صمیمه می‌باشد، و در عین حال لازم است و نه ذاتی لاینافی اختلاف الملزومات بحسب الحقیقة، که موجودات از واجب تا آخرین مرحله ممکن مثلاً تا هیولای اولی، ملزوم عام هستند. پس بنابر طریق مشاء وجود لازم، ملزومات حقایق متباین به تمام ذوات باشد، و وجود لازم عارض و آنها معروض می‌باشند. و حمل آن هم به تشکیک بر این مصادیق و ملزومات بوده باشد.

ومنها: أن الواجب إن كان نفس الكون اولین «منها» وجه اول در کتاب مباحث، و دومین «منها» وجه سوم مباحث است، سومی را چیزی یادداشت ندارم که چندم است، اینکه الآن می‌خوانیم، وجه چهارم مباحث مشرقیه است. دانستن این مطلب مهم است که جوابی که آخوند می‌دهد، نیز از مباحثات^۱ شیخ است که آخوند آن را از مباحث

۱. این مباحثات چاپ شده است و بعضی از نسخ دیگر نیز داریم که چاپ نشده است، و آنها با هم تفاوت دارند، و هر دو را با این متن تطبیق کردیم، خیلی پراکندگی دارند، نسخ مباحثات شیخ الرئیس خیلی اختلاف دارد، زیرا شاگردان شیخ و رای درس و بحث رسمی که در محضر شیخ بودند، سؤال و جواب داشتند. این سؤال‌ها و جواب‌ها را آقایان جمع کردند و جمع‌آوری‌ها و تقریر و تحریر ایجاب کرده است که نسخ مباحثات مختلف باشند. در بعضی از نسخ خطی سؤال به «س» و جواب به «ج» مشخص شده است، و این سؤال‌ها گوناگون و مختلف با تقریرات مختلف در آن موجود است؛ چنان که ترتیب این سؤال‌ها نیز گوناگون است و چنین نیست که

مشرقیه فخر رازی نقل کرد. این وجه چهارم فخر رازی است، شبهه خیلی نازل است، و حرف را طوری می‌پیچاند که خیلی دور از واقع است.

منها: أن الواجب إن كان نفس الكون في الأعيان أعني الوجود المطلق عبارت را توجه داشته باشید. امروز عبارت وجود مطلق داریم بعد یک عبارت مشترک داریم؛ یعنی مطلق و عام. این مطلق غیر از آن مشترک است. باز یک لفظ مشترک دیگر داریم که غیر از این مشترک است و آن دو غیر از این مطلقند. اینها را باید توجه داشت. الآن یک لفظ مطلق را معنا می‌کنیم و باز یک لفظ مشترک را معنا می‌کنیم که به معنای عام و مفهومی عام است، و باز لفظ دیگر مشترک معنا می‌کنیم و آن، یعنی وجود احاطی صمدی بسیط. اینها را باید توجه داشت. پس این لفظ معانی مختلف دارد. «أعني الوجود المطلق» این مطلق در مقابل مقید بعدی است لزم تعدد الواجب ضرورة أن وجود الجوهر غیر وجود العرض. وإن كان هو الكون مع قيد التجرد پس این مطلق، یعنی بی قید تجرد؛ یعنی این مطلق بالا در مقابل این عبارت است. الآن این مطلق، مطلق از قید تجرد شد، پس یا مطلق از قید تجرد است، یا با قید تجرد. با قید تجرد که حرفش می‌آید پس این مطلق، یعنی مطلق از قید تجرد، یعنی با قید تجرد نباشد. پس بفرمایید: هر کجا که وجود قدم نهاده واجب است؛ چون مطلق از قید تجرد است، و آنکه واجب هست، مجرد است، اگر بخواهیم واجب را از قید تجرد مطلق بدانیم. پس هر کجا که وجود قدم نهاد، بفرمایید: واجب است. در این صورت واجب متعدد می‌شود؛ چون قید تجرد با مطلق مأخوذ نیست، پس واجب مجرد از ماهیت نباشد. بنابراین با آنکه ممکنات مجرد نیستند، ولی چون وجود مطلق دارند، پس واجب می‌شوند، بنابراین

→ هر چه این نسخه دارد نسخه دیگر هم همان را داشته باشد. در هر صورت ما به همان مباحث مشرقیه رجوع کردیم و با عبارت ایشان مقابله کردیم، مباحث مطبوع در حیدرآباد دکن نیز کمک می‌کند، ولو کتابی که با تصحیح قیاسی چاپ شود پر غلط خواهد بود. مباحث هم بی غلط نیست. و نیز نسخه خیلی خوبی از مباحث فخر در نزد من است که در تصحیح آن کمک می‌کند، نسخه کهنه و اصل است و می‌دانید یک «أوه»، «إذ» شود یا یک «إذ»، «أوه» شود کار می‌رسد، و اینجا مثلاً عبارت «یوجد»، «یؤخذ» باشد در معنا راحت‌تر می‌شویم.

محدور برداشت قید تجرد از مطلق وجود، تعدد واجب است. اگر بخواهید جلو اشکال را بگیرید، بفرمایید: با قید تجرد است، در این صورت به شقی که بعد می آید می‌رسیم، ولی الآن در همین شق اول هستیم ضرورتاً آن وجود الجوهر غیر وجود العرض. این یک مورد مثال زده شد، وگرنه مثال موضوعیت ندارد. پس وجود جوهر غیر وجود عرض است؛ چنانکه وجود ارض غیر وجود سماست. پس همه کثرات وجودات گوناگون و متغایر دارند و قید تجرد هم در آنها شرط نیست، و هر کجا که وجود قدم نهاد، باید واجب باشد.

اکنون شق دوم، که واجب مع قید تجرد باشد، بررسی می‌شود و این کان هو الکون مع قید التجرد، لزم ترکیب الواجب من الوجود والتجرد، زیرا وجود به علاوه قید تجرد، دو چیز می‌گردد، و ترکیب لازم می‌آید. مع آنه عدمی، یعنی تجرد معنای عدمی است، چون تجرد عدم مقارنه موجود با ماده و لوازم ماده است. موجود مادی مبتلا به ماده است، ولی مجردات مبتلا به ماده و لوازم ماده نیستند. پس مقارنت و مبتلا و پایبند بودن او به ماده و لوازم ماده منتفی است، و این امر عدمی است. پس عدم مقارنت به معنای تجرد است، و آن امر عدمی است. و چون واجب یک جزء عدمی دارد، و تحقق امر عدمی ممکن نیست پس واجب معدوم است، زیرا مرکب مؤلف از اجزا با تحقق اجزا تحقق پیدا می‌کند، و با عدم یکی از اجزا منتفی می‌شود. مع آنه، یعنی تجرد عدمی لا یصلح أن یکون جزءاً للواجب پس اگر واجب وجود مع قید تجرد باشد ترکیب لازم می‌آید، و اگر این قید تجرد شرط باشد و نه جزء، محالیت آن واضح‌تر است؛ زیرا واجب ذاتاً واجب نیست، بلکه با شرط واجب است. پس «بذاته لیس بواجب» و تا شرط ضمیمه نشود و قید اضافه نگردد، واجب نمی‌شود. پس مع قیدالتجرد یا بشرطالتجرد وجود را از وجوب می‌اندازد لذا فرمود: لزم أن لا یکون الواجب واجباً لذاته. چون محتاج به این شرط است اینها شقوقی بود که از «أن الواجب إن کان نفس الکون فی الأعیان» شروع شد و این شقوق مقابلش است که، إن کان غیر الکون فی

الأعيان. «غير الكون في الأعيان». یعنی چه؟ اینها با الفاظ بازی کردن است. در اوایل ملامحسن خواندیم:

افعال عموم نزد ارباب عقول

کون است و وجود است و ثبوت است و حصول

چه بفرمایید وجود، چه کون، چه حصول و چه ثبوت، خلاصه همه تحقق فی الخارج است پس اگر کون بوده باشد. «غير الكون في الأعيان» معنای آنچه می شود؟ چیزی که منشأ این همه هستی ها در نظام هستی است. هستی است. و او منشأ آثار می باشد، چگونه این سخنان در مورد وی می آید «فإن كان بدون الكون» که وجود نباشد، و تحقق پیدا نکند، پس یک ماهیت اعتباری در وعای ذهن می ماند فمحال ضرورة أنه لا يعقل الوجود بدون الكون، و إن كان مع الكون الآن دو چیز درست می کند: یک واجب و دیگر مع الكون، که قید آن است. پس مراد از آن واجب ماهیت است «إن كان الواجب مع الكون» به ما دارد می گوید شما ببینید تعبیرتان را مواظب بوده باشید بعد شیخ می فرماید: معبر در عبارت در مقام تعبیر حقایق را می فهمد، و می آورد و در عالم لفظ می خواهد تعبیر کند می دانید که،

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید

پس در مقام تعبیر الفاظ مرکبه، چنین الفاظی که موهم ترکیب است، از آن حقیقت بسیط می شود، پس «واجب مع الكون» یعنی «ماهیت و وجود» پس اثبت محضه دارای ماهیت شده است. در این صورت ترکیب در واجب پیش آمده است؛ یعنی واجب از ماهیت و وجود ترکیب یافته است «وإن كان مع الكون» حالا که مع شد فإما أن يكون الكون داخلاً فيه وجود نمی تواند وی باشد داخل، چون اگر بگوییم داخل در او و جزء اوست و مرکب می شود باید بگوییم: خارج مقارن شده است، و اگر مقارن شد تمام وجودات و ماهیات چنین هستند، زیرا همه مقارن هستند، و «مع» هم هستند. چنین نیست که ماهیت جزء وجود باشد، و یا وجود جزء ماهیت باشد. جزء، یعنی مقوم.

مثل اینکه می‌فرمایید: «حیوان مقوم انسان است» و یا «ناطق مقوم انسان است»؛ یعنی جزء معنایش است. اینجا جزء بگوییم ترکیب لازم می‌آید، پس جزء نباشد، بلکه می‌گوییم: خارج، و اگر خارج باشد «مع» درست شده و در این صورت ترکیب از ماهیت و اثبت می‌شود. و إن كان مع الكون فإما أن يكون الكون داخلاً فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب أو خارجاً عنه مثل دیگر موجودات که ماهیت خارج از وجود است، هیچ یک از وجود و ماهیت مقوم همدیگر، و جزء معنای هم نیستند، وهو المطلوب، لأنّ معناه زيادة الوجود که کون است علی ما هو حقيقة الواجب، یعنی ماهیت. پس واجب دارای ماهیت شده است، و وجود زاید بر ماهیت در واجب گردیده است، و واجب مرکب از آن دو شده و ترکیب پیش آمده است، و این ماهیت هم از این وجود دست بردار نیست. این فرمایش ایشان در زیادت وجود بر ماهیت واجب.

و بوجه آخر باز به صورت به آن نزدیک است، گرچه این وجه آخر با آن بالا تفاوتی دارد، و آن اینکه، در بالا ترکیب از ماهیت و وجود مورد نظر بود، و در این وجه، حق تعالی دارای ماهیت کلیه می‌شود. پس عمده نظر به کلیت ماهیت است، و در کلام غیاث‌الدین منصور چنین بود که واجب اگر دارای ماهیت باشد. می‌توان گفت که به هر حال، ماهیت وی ماهیت کلیه می‌شود، پس این وجه با آن وجه به همین مقدار از هم جدا هستند. إنا لا نشك في أنّ معنى الوجود، هو الكون والتحقق این یک کبرای کلی و اصل مسلمی است که اکنون در مورد پیاده می‌شود فالوجود الخاص، یعنی وجود خاص واجبی؛ زیرا الآن عمده بحث روی آن است إما أن یشتمل علی معنى الكون والثبوت أو لا یا این واجب از ابتدا بنای کثرت را گذاشت و ماهیت واجبی را پس از آنکه ماهیت واجب بود، کنار گذاشت، سؤال می‌کنیم که، این ماهیت واجب که من درست کردم و کنار گذاشتم آیا کون و ثبوت بر او صادق هست یا نه؟ حالا اگر وجود ندارد پس این «لیس بوجود» در او صادق است، پس وجود جزء آن نیست تا ترکیب

لازم آید. پس وجود از آن باید خارج باشد، و با آن معیت داشته باشد، و خود او ماهیتی است که کلیت بر او صادق است. اما آن یشتعل این وجود خاص علی معنی الـکون والثبوت أو لا، فإن لم یشتعل اگر کون و ثبوت بر این واجب صادق نیاید فلیس بوجود قطعاً، إذ لا معنی یعنی معنایی جز عدم وجود ندارد للوجود الخاص بالشیء إلا کونه وتحققه پس اینکه مشتمل بر کون و ثبوت نباشد صحیح نیست و این اشتمل شق دوم که وجود خاص مشتمل بر کون و ثبوت باشد علی معنی الـکون کان الوجود المطلق ذاتیاً له. اینجا وجود مطلق مراد کدام وجود مطلق است؟ آیا وجود مطلق به معنای عام وجود باشد در این صورت چگونه مفهوم عام ذاتی او باشد؟ این خیلی مبتذل است و معنا ندارد کان الوجود المطلق، مطلق سعی و ارسال حقیقت وجود ذاتیاً له این اصل مدعاست، و چه خوب از اینکه می فرماید: «کان الوجود المطلق ذاتیاً له» جای حرف است فهو، یعنی وجود مطلق إنا أن یکون جزء الواجب پس جزء بی معناست، ولی نفس او واجب مطلق باشد، صحیح است، و مراد از وجود مطلق مفهوم عام نیست و آیاماً کان یلزم أن یکون له ماهیه کلیة الآن حرفش گنگ است، نمی دانیم چه می گوید؟ آیا از این وجود مطلق وجود مفهومی عام را می خواهد؟ این مفهوم عام دردی را دوا نمی کند، پس وجود مطلق خارجی را می فرماید که نفس وجود و جود صمدی است. این حرف خوبی است، ولی محذور بار نمی شود. مستشکل در هر حال به لفظ گنگ و مندمج و مبهمی اشکال را پیاده کرد که اگر این مطلق ذاتی وی بوده باشد، ترکیب لازم می آید، و اگر نفس و عین خودش باشد مطلوب ما حاصل است؛ یعنی وی دارای ماهیت کلیه می شود.

در حالی که شما گفتید: ماهیت کلیه بر او صادق نمی آید، اینکه نفس وجود است، معنا ندارد و اینه محال این فرمایش مستشکل بود. همین طور که ملاحظه می فرمایید، عبارتش چه قدر دست انداز دارد و صریح نیست. وی بحث وجود مطلق را با وجود مطلق ائی صمدی درهم و برهم کرده، و اطلاق وجود بر آن حقیقت نموده است.

والجواب: أما عن الأول یعنی اشکال اول که واجب نفس کون باشد فبأن الواجب نفس الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات هیچ یک از اشکالات شما پیش نمی آید تا در ذهن خودتان اول یک واجب مفروضی را کنار بگذارید، سپس بفرمایید: این مع الوجود است یا بالوجود است. بله اینها نفس وجود است و آن چیزی که بر او و دیگران صادق است، مفهوم عام وجود مثل شئیت است، و کاری به وجود خاص ندارد. هر چند از متن وجود خاص برخاسته است. «فبأن الواجب نفس وجود الخاص المخالف لسائر الوجودات» باز این به مبنای متأخرین مشاء می شود لآنکه متقدم قاهر بالذات علیها بر این وجودات قاهر است غنی بالذات عنها از این موجودات بی نیاز است مؤثر بالذات فیها در این موجودات مؤثر است. ولا نزاع. اکنون می فرماید: آن معنای عام وجود مطلق که بر همه صادق است، آن مفهوم عام، انتزاعی اعتباری است. در این کسی دعوا و بحثی ندارد، و این مفهوم، کاری به وجود حقیقت خاص ندارد. پس این دو سخن که ما می گوئیم: وجود خاص حقیقت واجب، و شما می فرمایید: وجود مطلق بر همه صادق است. با هم منافات ندارد ولا نزاع فی زیادة الكون المطلق الذي هو أمر عقلي كالشئیة و نظائرها از این معانی عامه علیه بر واجب تعالی صادق است كما مر. اما چنین نیست که هر معنای عامی بر چیزی صادق آید جزء خارجی وی شود و جنس او گردد، پس وهم رهن شود، و بگوید: مثلاً شیء جنس الاجناس است، برای اینکه هیچ چیز اعم از او نیست، و چون شیء بر حق سبحانه اطلاق می شود، پس این شیء مقوم و جزء ذات می شود، در حالی که هر معنای عام جنس نیست، بلکه آن عامی که ذاتی است، جنس است لکن موجودیة الواجب بمعنی ما به الوجود لیست أمراً وراء نفس ذاته چرا شما موجودیت را غیر از ذات گرفتید، و دوگانگی در واجب پدید آوردید؟ كما صرح به الشيخ فی کتاب المباحثات: عبارت ایشان را از مباحث مشرقیه^۱ نقل فرموده است. البته اندکی بین نسخه ها تفاوت هست

ما نسخه بدل‌ها را که در نسخ ما هست در حاشیه یادداشت کردیم. من أن ماهية الحق موجودة لا بوجود يلحقها اینجا می‌فرماید: «ماهية الحق» ولی چون هر قومی برای خودشان اصطلاح دارند، لذا باید حرف‌های دیگر ایشان را نگاه کرد. الآن جناب عالی می‌دانید که اگر شیخ می‌فرماید: حق تعالی وجود بحث است، آنها را قرینه قرار می‌دهید که می‌فرمایید: مراد از این ماهیت، ما به الشيء هو هو، معنای عام ماهیت است، نه ماهیت خاص، که از جنس و فصل مرکب است، و الآن دعوا و حرفی که داریم راجع به ماهیت خاص داریم که از جنس و فصل مرکب است، و ماهیت به این معنا بر حق تعالی مورد نزاع است. پس اگر این ماهیت اینجا «ما به الشيء هو هو» باشد، پس ماهية الحق، یعنی حقيقة الحق. برخی از بندگان خدا به ظواهر الفاظ نگاه کردند و چون از شیخ کتاب‌هایی در دست داشتند کلمات وی را از این کتاب و آن کتاب جمع‌آوری کردند و گفتند: شیخ قائل به اصالت ماهیت بوده است، در حالی که تحقیقی می‌خواهد.^۱ «من أن ماهية الحق موجودة» حالا کسی این عبارت اسفار را نقل کند، و سند هم بدهد که آخوند قائل به اصالت ماهیت در اسفار است، این کار عوام پسندانه‌ای است، ولی در اینجا سخن دیگران نقل شده تا نوبت به نقد آن برسد. عده‌ای این گونه اقوال را به بزرگان نسبت می‌دهند؛ ولی جهت حرف را نمی‌دانند من أن ماهية الحق ما به الشيء هو هو موجودة لا بوجود يلحقها أي من خارج یعنی این ماهیتی که ما می‌گوییم با ماهیت انسان دو تاست، ماهیت انسان «يلحقها وجود من خارج» لذا باید از خارج وجود به او ضمیمه شود، و او را در خارج تحقق بدهد، اما وجود حق سبحانه این طور نیست که «له ماهية»، سپس وجود بیاید و او را در خارج متعین کند، بلکه نفس وجود است، و لیست هي حقيقة حق سبحانه كالإنسانية التي هي موجودة به این بیان است که در انسان بآن لها وجوداً خارجاً عنها در انسان این را می‌فرمایید، اما در حق سبحانه چنین نمی‌فرماید بل هي، یعنی ماهیت حق. پس

۱. وی علامه حائری صاحب کتاب حکمت مشاء در پنج جلد است.

ماهیت انسانیت نفس وجود نیست؛ ولی ماهیت حق نفس وجود است نفس الوجود بلا وجود ملبوس از او که در بیابیم تمام ماهیات لباس وجود پوشیدند، پیش از وجود لباس وجود به تنشان نیست، حالا وقتی وجود گرفتند، و ملبوس به لباس وجود شدند، پس در ماسوی الله وجود زاید بر ذات آنهاست، اما در حق سبحانه نمی‌توانید بفرمایید که ملبوس به وجود است؛ چون وقتی تصور نمی‌شود که عاری از این لباس باشد، و بعد به او لباس بپوشانیم، ولی ماهیت دیگر ماسوی الله این طورند. «وهو نفس الواجبية وهي معنی بسیط» زوج ترکیبی در او راه ندارد. اینجا فرمود: «معنی بسیط» عباراتی که پیش از آن نقل کردیم فرمود: «فرد»، و در هر دو لفظ بسیط و فرد یک حقیقت را می‌رساند «وإن كان» و او وصلیه است المعبر يعبر عنه بلفظ مرکب گاهی معبر در مقام تعبیر می‌فرماید حقیقت واجب «يجب وجوده». پس برای واجب الفاظ مرکب می‌آورد و یا می‌گوید: واجب الوجود. پس این الفاظ مرکب در مقام تعبیر و تبیین است؛ چنان که در بسایط اینجا هم چنین می‌گوییم. شما به زبان شیخ بیاض را تعریف بفرمایید. از شما سؤال می‌کند. بیاض جوهر است؟ می‌فرماید: نه. حالا که جوهر نیست، ماده و صورت ندارد، ماده و صورت از آن جوهر است، پس جنس و فصل ندارد، برای اینکه جنس و فصل متفرع بر داشتن ماده و صورت است، پس با آنکه بیاض بسیط است، ولی تعریف می‌کنید: «البياض لون مفرق لنور البصر»؛ لونی است که چشم آدم را می‌زند، به خلاف سواد که قابض است و جمع می‌کند. پس لون جنس بیاض و مفرق نور بصر فصل آن است. از آن طرف هم می‌فرماید: بیاض بسیط است و اینجا می‌فرماید جنس و فصل دارد، دوباره می‌فرماید: اینکه گفتم جنس و فصل است؛ یعنی به منزله جنس و فصل است. پس یک معنای عامی لحاظ می‌شود. پس شما بسایط اینجا را هم که بسیط می‌دانید، در مقام تعبیر الفاظ مرکب می‌آورید. اینجا در مقام تعبیر می‌فرماید: واجبی که «يجب وجوده أو إن كان» آقایان در عبارات شیخ در اینجا به زحمت افتادند: بعضی‌ها آن را به معنای «إلا» «وإلى أن» گرفتند، ظاهراً

احتیاجی ندارد، و ما «أو» می‌خوانیم و به معنای عاطف أو إن کان له وجود مشترك فيكون ذلك لازماً حتى يقال يجب له یا به این جهت است که عطف بر حرف «إن کان المعبر يعبر» است. «أو إن کان» نسخ مختلف است یا به این صورت، معبر در مقام تعبیر می‌گوید: «إن کان له وجود مشترك» آن وجود عام مشترک در اینجا «يجب» چون وجود و لزوم آن را نمی‌توان از این موطن برداریم، ولی در جای دیگر می‌توانیم آن را برداریم؛ چون در متن ذات ماهیت من حیث هی، وجود داخل نیست پس می‌توان وجود را از او برداریم، ولی آیا در واجب تعالی هم می‌توان صدق وجود عام بر او لزوم نداشته باشد و بتوان از وی برداشت؟ این غیر ممکن است گرچه معبر تعبیر می‌کند «إن کان له وجود مشترك فيكون ذلك لازماً حتى يجب له» شما بوق و کرنا می‌کنید و این حرف را تعبیر می‌کنید که پس واجب است؛ یعنی «له وجود کذا» و ترکیب در ذات پدیدار شده، و اشکالات دیگر پیش آمده است.

پاسخ: الفاظ مرکب در واجب موهوم ترکیب است*

دو وجه از شبهات موضوع بحث ما را، که وجود حق سبحانه محض اینیت است، مطرح فرمود. آیا واجب تعالی غیر کون است و یا عین کون؟ غیر کون معنا ندارد، و عین کون باشد دو وجه لازم می‌آید: زیادتی وجود بر ماهیت وجه اول بود و وجه دوم، کلیت ماهیت آن است.

در پاسخ می‌گوید: چرا وجود واجب را به ماهیت و وجود تحلیل کردید؟ در حالی که این وجود عین واقعیت و متن حقیقت است، و در مقام تعبیر از الفاظی استفاده می‌کنند که موهوم ترکیب است و گرنه در بسیاری از بسایط چنین تعبیراتی می‌آورند. ما در بحث، وجود رابط و رابطی گفتیم مثلاً وقتی می‌گوییم: «الله موجود» اینجا ثبوت شیء لشیء نیست، ثبوت شیء است و این فرمایشی که شما در عبارت به صورت

ترکیب آوردید و می‌گویید: «الله موجود» و یا «الواجب له الوجود». اینها ترکیب واقعی نمی‌آورد، چنین نیست که وقتی «الله موجود» می‌گوییم در لفظ «الله» را یک طرف بگذاریم، و یا در «الواجب موجود» واجب را کنار بگذاریم، و وجود را برای او ثابت کنیم. پس معنای آن «الواجب له الوجود» نیست، زیرا در اینجا ثبوت شیء لشیء نیست. خلاصه وجود رابط در اینجا نداریم و در بحث رابط و رابطی به عرض رساندیم که اگر به قاعده نحو، ادیب می‌گوید: در «الواجب موجود» الواجب مبتدا و موجود خبر است، و بین این دو باید ضمیر رابط باشد، این حرف ادیب در مقام ترکیب عبارات و الفاظ و ربط دادن الفاظ به یکدیگر کلام خوبی است، و ما هم قبول داریم، لکن در معنا و واقعیت اگر بخواهیم عبارت را بشکافیم دو چیز نیست، بلکه یک چیز است. پس اینجا وجود رابط نداریم. برای افاده این معنا شواهدی از گفتار شیخ آورده که ایشان در مباحث و تعلیقات خویش، تنصیص و تصریح فرمود که این تعبیرات و ترکیبات به حسب تعبیر است، نه در متن واقع ترکیب بوده باشد؛ مثل این است که فرمایید: «الواجب عالم». آنجا چطور است از شما سؤال می‌کنیم که عالم و اوصاف و اسمای دیگر حق تعالی چگونه اشتقاق دارند؟ در «الواجب عالم» از شما سؤال می‌کنیم که این عالم و علم صفت زاید است، یا صفاتش عین ذاتش است؟ می‌فرمایید: صفاتش عین ذاتش است. پس صفات وی عین ذات است. در «الواجب عالم» نیز می‌گویید: صفات عین ذات اوست، ولی در عبارت ترکیب موجود است، اما در معنا وجود احدی را پیدا می‌کنید. پس تعبیری که شما خودتان دارید: «الواجب عالم» ترکیب را می‌رساند، ولی در معنا و واقع می‌فرمایید: در وجود احدی صفات زاید بر ذات نیست، و هكذا الکلام در حمل موجود بر او، بلکه شما در مفارقات مطلقاً از نفس به بالا چنین می‌گویید؛ یعنی در ما فوق نفس، که همه مفارقاتند و یا مفارقی که تعلق به ماده دارد و مستکمل است؛ مثل نفس یا مفارقی که تعلق به ماده دارد، که کمال چنین هستند، ما فوق نفس، که مخرج نفوسند، از نقص به کمال. درباره این مفارقات

می فرمایید: جوهر مجرد قائم به ذات عقل و عاقل و معقول است. سؤال می کنیم. یعنی چه؟ می گوید: یعنی علم و عالم و معلوم هستند. پس این جوهر مجرد عاقل، عالم و علم و معلوم است؛ معلوم خود اوست، و خودش نیز عالم و عاقل است پس این جوهر مفارق عاقل، عالم است. لذا بین عالم و معلوم در عبارت ترکیب درست می کنید که این جوهر مفارق عالم و معلوم است. اینجا ادیب که ترکیب می کند، می فرماید: آن مبتدأ، این خبر، در معلوم ضمیر رابط است. در مقام دستور زبان باید الفاظ را درست کرد، و بیان کرد. تا اینجا حرفی نیست؛ اما جناب عالی که می فرمایید: این مفارق عاقل است، عالم هست، واقعیتش چگونه است؟ می فرمایید: واقعیت هر موجود مجرد قائم به ذات خود نفس علم و شعور است، و خودش برای خودش حاضر است دویی معنا ندارد، اینجا عالم و معلوم کیستند؟ می فرمایید: بضراب من الاعتبار در تحلیل ذهنی این را تفصیل می دهیم. پس در مادون واجب این گونه نظایر بسیار دارید، پس در وجود صمدی هم چنین باشد.

«كما صرح به الشيخ في كتاب المباحثات من أن ماهية الحق موجودة لا بوجود يلحقه» چنین نیست که در عالم ماده اگر وجود ملحق ماهیت باشد، در آنجا نیز چنین باشد. در این عبارت ماهیت به معنای «ما به الشيء هو هو» آمده است. «لا بوجود يلحقه». مراد از آن در ممکنات و ما سوی الله است که ماهیتی دارند که جاعل او را به وجود موجود می کند پس وجود عارض او می شود. و فاعل، که خارج از وی می باشد، او را محقق می کند، ولی این معنا در حق تعالی پیاده نمی شود. حالا مثال می زند: «وليس كالإنسانية التي هي موجودة». در این جمله، انسانیت ماهیت به معنای اخص است؛ یعنی ماهیتی که جنس و فصل دارد و فاعل به او وجود می دهد «بأن لها وجوداً خارجاً عنها بل هي» ماهیت حق «نفس الوجود بلا وجود ملبوس» که ما سوای او همه لابس این وجودند. پس وجود ملبوسشان می شود. همه ما سوی الله پوشاک وجود را به خود پوشاندند، پس همه لابس وجودند، و وجود از آنها خارج است پس وجود

ملبوس آنهاست، ولی در حق تعالی نمی توان گفت: او لباس وجود است و جود ملبوس است؛ زیرا خود او نفس وجود است. پس او لباس وجود را از خارج در تن نکرده تا روزی بتواند از وی کنده شود، بلکه او نفس واجبی است «وهو نفس الواجبية» همین وجود، نفس الواجبية است. هر گونه از تعبیرات می خواهید از آن بنمایید، ولی مطلب معلوم بوده باشد. الفاظ حق، و واجب و دیگر الفاظی که اقوام دارند، بر وی اطلاق می شود. البته «الله» اسم ناشی از مبدأ عالم است، و سخن ما در الله نیست، بلکه در مبدأ عالم است. اما اسم شریف الله، جامع جمیع صفات کمالیه است. حالا قبل از این اسم شریف آنکه مبدأ هست و هنوز اسم نیافته بضرب من البیان، به آن اشاره ای که در باب حدوث اسمای کافی به عرض رساندیم،^۱ در آن بحث است. دیگران از وی به عقل تعبیر کردند؛ چنان که شیخ اطلاق کرده، و در منظومه نیز اطلاق عقل بر مبدأ عالم کردند، و قدما بسیار از وی تعبیر به عقل می کردند، و می گفتند: عقل است که وحدت صنع را حفظ می کند و عقل است که حافظ صور است و عقل است که مدیر و مدبر است. عقل، یعنی مبدأ عالم. و واجب تعالی عقل است؛ یعنی علم و قدرت و شعور است. آقایانی، مثل طاووسی در غایة المراد^۲ عنوان می فرمایند که پیشینیان و ریاضیدانان پیشین از مبدأ عالم مطابق سنخ کار و پیشه خود، که ریاضیدان بودند، به «واحد» تعبیر می کردند و بعضی ها به «وحدت» تعبیر می فرمودند، بعضی ها به عشق تعبیر می کردند و هكذا الآن وجود و حق «وهو نفس الواجبية وهي معنی بسیط» اینکه می فرمایند: بسیط الحقیقه، یعنی ترکیب در او راه ندارد. این معنای بسیط الحقیقه با معانی دیگر بسیط اشتباه نشود، زیرا بسیط را معانی گوناگون است، و اصطلاحات قوم باید حفظ شود. در کتب طبی آخوندی خودمان، قدما به اعضا و جوارح انسان می گویند بسیط؛ مثلاً به بازو و دست و چشم، بسیط می گویند، با اینکه

۱. ر.ک: درس ۷۸.

۲. ج ۲، نمط ۱، فصل ۲۸، ص ۱۵۴، (چاپ دفتر نشر کتاب).

همه مرکبند، ولی بسیط به اصطلاح طبی بر آنها اطلاق می‌شود و آقایان فلاسفه، رویه جسم را سطح و بسیط می‌گویند که در اشارات در نمط اول فرمود: «الجسم یتهی ببسیطه وهو قطعه». سطح پایان جسم است، و از آن به لفظ بسیط تعبیر کرد که بسیط پایان جسم است. همین طور به اعراض، بسیط گفته می‌شود. نفوس ناطقه را بسایط می‌نامند که در آخر نمط ششم اشارات^۱ و در اواخر الهیات شفاء موجود بود. در منطق، بسیط و مرکب به الفاظ و معانی اطلاق می‌شود و در مبدأ عالم نیز اطلاق بسیط می‌شود. پس بسیط را اطلاق‌های گوناگون به اشتراک لفظ است. اینجا بسیط است؛ یعنی فرد و وجود احدی و معرای از ماهیت می‌باشد؛ یعنی ماهیت به معنای اخص راه ندارد «و هی وان کان المعبر یعبر». از جمله کسانی که از آن حقیقت تعبیر می‌کنند خود مستشکل است، و اگر بگوید: الواجب، معنایش این نیست که این لفظ مشتق همانند سایر مشتقات «له الوجود» است، و در «الموجود له الوجود» گرچه لفظ مرکب و این وجود مشترک است، ولی معنای وجود مشترک عام، که در موجودات هم می‌آید و نمی‌توان آن را از روی واجب الوجود برداشت در هر جا به طوری است، در ممکنات قابل رفع است و در واجب قابل رفع نیست. پس با آنکه وجود عام مشترک از موطن وجود خاص واجبی برخاسته است، ولی نمی‌توان این لازم عام را از وی برداشت، و در موجودات، چون وجود عین ماهیت آنها نیست، می‌توان این وجود را از وی برداشت؛ مثل این همه حوادثی که برای اکوان و ماهیات پیش می‌آید: آب و هوا نبود، الآن آب از بین رفت و هوا شد. پس آب اکنون موجود نیست، پس اطلاق لفظ وجود بر او نمی‌شود؛ ولی در واجب چنین نیست. پس در دیگر موجودات، چون وجود از متن ذات آنها نجوشید، لذا گاهی معنای عام بر آنها اطلاق می‌شود، و گاهی نمی‌شود، ولی در واجب همیشه هست «وان کان له وجود مشترك» این وجودی است که مشترک است پیش ترها به عرض رساندیم در این صیغه اسم مفعولی «مشترك» این

وجودی است که مشترک است پیش ترها به عرض رساندیم در این صیغه اسم مفعولی «مشارك»، «فیه» را تخفیفاً نمی آورند و الا می دانیم که وقتی می گویم: «زید، عمرو و بکر مثلاً در این مال و ملک مشارکند»، این مال مشارک فیه می شود. اینجاها که زمین و آسمان ملک و فلک حق سبحانه همه در این وجود عام مشارک هستند، و این عام مشارک، مشارک فیه است؛ متنها «فیه» را نمی آورند. پس وجود عام، مشارک فیه همه موجودات است.

فیکون ذلك لازماً حتی یقال یجب له در واجب تعالی این وجود عام لازم است، با اینکه وجود عام است، ولی لازم است. البته وجود عام خارج از او نیست، چون ممکن نیست این وجود تبدیل پیدا کند، و وجود عام خارج از او نیست، چون ممکن نیست این وجود تبدیل پیدا کند، و وجود عام از او برداشته شود. در جاهای دیگر این طور لازم نیست.

أو یؤخذ. باز به عرض رساندم نسخ مباحثات به جای «یؤخذ»، «یوجد» دارد. اشکال ندارد چه «یؤخذ» بگیریم و چه «یوجد» بگیریم، معنا این می شود که او یوجد الوجود بالمعنی العام و این معنا با «أو یؤخذ» تفاوتی ندارد؛ یعنی وجود عام مشارک لحاظ شده است. اکنون به عبارت توجه کنید فرمود: «وإن كان المعبر... أو إن كان له... أو یوجد له» اگر معبر تعبیر از او نماید یا اینکه دارای وجود مشارک باشد که «أو إن كان» عطف بر اول است و جمله «أو إن كان» با جمله «أو یوجد» و یا «یؤخذ» به یک معناست و در هر دو می گوید: وجود مشارک و معنای عام از مصداق انتزاع و بر او حمل شود، و در واجب این لازم برداشتنی نیست، پس «فیکون ذلك لازماً له». به هر دو عبارت، که به یک معناست، می خورد «لا یرفع»، یعنی این معنای عام را از واجب ازلاً و ابداً نمی توان برداشت و هو له من وجوده الحق «هو» به لزوم مستفاد از «لازم» و یا عدم رفع مستفاد از «لا یرفع» برمی گردد. پس این معنای لازم از وجود حق گرفته می شود، بدون آنکه ضمیمه‌ای به او ضم شود، و همیشه هم بر او حمل می شود، به

خلاف دیگران، که از وجود خود آنها منتزع نمی‌شود، بلکه از وجود آمده از دیگری این معنای عام انتزاع می‌شود، و گاهی هم آن وجود نمی‌آید، و یا برداشته می‌شود.

«لکونه موجوداً، أو جعل أنه موجود في أصله وماهيته». «جُعل» مجهول خوانده شد، و می‌خواهید «جَعَلَ» بخوانید و ضمیر را به معبر بزنید، ولی یادداشت دارم که صورت عبارت دلم می‌خواست که «يؤخذ» «يأخذ» با الف بوده باشد و با آن عبارت یک دست می‌شد؛ یعنی «جَعَلَ» و «يأخذ» که معبر هر چند ترکیب را این گونه اخذ می‌کند و این طور قرار می‌دهد حالا که واقعیتش این است به همین صورت عبارت هست و ما هم کاری نداشتیم و به عرض رساندیم. کیف کان، جُعل چه مجهول چه جَعَلَ ضمیر به معبر برگردد اینجا «جَعَلَ» به معنای «اعتقد» می‌آید یا جُعل أنه موجود في أصله وماهيته یعنی این یک واقعیت و حقیقتی است که «في أصله وماهيته» موجود هست. حالا وقتی اعتقاد این است و به دلش عقد و گره بسته و معتقد است، و این را یافته؛ حالا که می‌داند او چنین موجودی است این الفاظ و ترکیب در عبارت چه ضرری به او می‌رساند؟ چنان که من شیخ هم اعتقاد بر این است که وجود صمدی کذایی است، در مقام تعبیر - الی ما شاء الله - الفاظ مرکب می‌آوریم. اگر عالم را «ذات ثبت له العلم» بگیریم، این سخنان برای نمودن خوب بود. در آن مباحث گفتیم وجود رابط نداریم. در مبدأ واجب و مبدأ موجود وجود رابط ندارد ولو اینکه آقای نحوی در ترکیب این چنین ترکیب می‌کند. باید وجود رابط و رابطی صاف شود، زیرا بر اثر استیناس به آن مسائل، یعنی مبتدا و خبر و رابط و ضمیر مقداری در فهم حقایق در زحمت هست. چطور ما اینجا می‌گوییم: «زید قائم»، «زید موجود» اینجا هم می‌گوییم: «الله موجود». پس در هر دو جا به زبان ادیب مبتدا و خبر است، و خبر مشتق است، و رابط می‌خواهد، و این در عبارت درست است، اما بیاییم در تحلیل عقلانی بینیم «شيء ثبت له الوجود» از شما پرسیم: «ذات ثبت له العلم»، یعنی صفات او زاید و خارج از ذات اوست؟ می‌فرماید: نه. پس این ترکیبات که در ظاهر اهل ادب

ترکیب است، ولی در مباحث عقلی بسیط است، و باید آنها را از هم جدا کرد. حالا که وجود او متن ذات است، و وجود مشترک عام را به آن گونه فهمید «فَسُئِلَ» یا آن معبر «سُئِلَ» یعنی معلوم بخوانیم و یا مجهول تفاوت ندارد فسئل سؤال التضعیف، سؤال تضعیف همین عباراتی که به عرض رساندیم، نه اینکه تضعیف، دو چندان و مکرر و مرکب است. پس سؤال شامل شیئین است که «هل هو موجود أم لا»، «هل هو واجب أم لا»؛ یعنی عبارت شامل است، نه معنا شامل دو چیز باشد. پس سؤال تضعیف، یعنی عبارت شامل شیئین است، و در عبارت ترکیب است، نه در معنای آن. این سؤال تضعیف از جاعل معتقد به اینکه وجود محض است، می باشد. وی اعتقاد دارد که ماهیت او عین هویت و واقعیتش است و وجود صمدی است و صفاتش زاید بر ذاتش نیست و چنین حقیقتی است. این را با اینکه می داند و اخذ معنای وجود عام از آن می کند و با اینکه بر این معنا جاعل و معتقد است، اما سؤالش، سؤال تضعیف است و مشتمل بر ترکیب است، ولی شما لفظ ترکیب و عبارت را دنبال کردید و به تجزیه و تحلیل از آن مبتدا و خبر درست کردید، و مباحث الفاظ را در معقول و حقایق پیاده کردید، در حالی که این گونه قواعد پیاده نمی شود، در آنجا واقعیت حاکم است و الفاظ مرآت و علامت و نشانه و آیت هستند، بلکه ما سوی الله همه آیت او هستند چه برسد به الفاظ، چطور فرمودید:

لشياء غير الكون في الأعيان	کون بنفسه لدى الأذهان ^۱
وتلك عيني وذهني طبع	ثمة لفظي وكتبي وضع ^۲

هر شیء دارای چهار مرتبه از وجود است؛ مثلاً آفتاب وجود عینی و خارجی دارد و یا وجود ذهنی دارد. یعنی صورت آن را تصور می کنیم یا صورت آن را در آینه می بینیم و یا وجود لفظی دارد؛ مثل لفظ آفتاب، که وجود کتبی دارد و آن را می نگارید:

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۲۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۹۱.

«آفتاب» و همه اینها وجود آفتاب است. اگر همه وجود آفتاب است، هر کدام از رسم لفظ بر کاغذ، که وجود کتبی و یا لفظ آن، که از صوت است و یا صورت ذهنی و یا حقیقت خارجی، وجودات و تطورات یک شیء است که در منطق بیان شد و البته این مراحل چهارگانه امهات و اصول وجودات است، والا هر کدام باز شعب گوناگون پیدا می‌کنند. پس این‌ها انحای گوناگون یک شیء است، و هر یک را نیز در عالم خود اثری است. حکیم می‌گوید: آنکه اثر می‌بخشد، و صددرصد دارای اثر است، وجود عینی است، و اسم اعظم وجود عینی است و آن را باید به دست آورد.^۱

اکنون که با سؤال از وی ترکیب و تضعیف به کار می‌برید فسل سؤال التضعیف: هل هو ذو وجود أم لا؟ پس سؤال تضعیف اصطلاحاً یعنی سؤالی که شامل دو چیز است، «هل هو ذو وجود ام لا» پس وی که معتقد به چنین وجودی است، و چنین سؤالی می‌کند و خود وی معنای عام را از آنها با این اعتقاد اخذ می‌کند، و وقتی سؤال می‌شود: «هل هو ذو وجود». فسومح به سهل‌انگاری و مسامحه در تعبیر بآن له وجوداً، أي بالمعنى العام على أنه لازم صدق وجود عام بر وی راست است، پس وجود بر همه صادق است، و همه در او مشترکند. پس این به مسامحه است و گاهی هم مناقشه می‌شود، و می‌گوید: نه خیر، وجود عام برای او نیست او نوقش وقیل: لیس هو بموجود به این معنا لیس بموجود علی أن وجوده صفة لشیء هی. آن صفت «فیه» در آن شیء باشد؛ مثلاً در انسانیت و در ما سوی الله این طور موجود نیست. اگر مسامحه می‌فرماید: «ذو وجود» است و کذا و کذا و اگر بنا گردد که به دقت و مناقشه سؤال شود،

۱. آن آقا می‌گوید: من اسم اعظم دارم؛ یعنی یک اسم شریف الهی لفظی، مثل الله و الرحمن را دارم. حکیم به وی می‌گوید: درست است که اسم اعظم است؛ اما این اسم اعظم، لفظی و کتبی است، آنکه کار می‌رسد باید خود واقع را داشت که،

چه خاصیت دهد نقش نگینی

گر انگشت سلیمانی نباشد

نمی‌گوییم دعانه، نمی‌گوییم صور آیات شافی نباشد، و نمی‌گوییم عوده، نه و الخ، ولكن عمده معنویت و واقعیت و حقیقت و عینیت است، و آن دارایی است و این دانایی مفهوم می‌پس باید مراحل آنها محفوظ باشد.

در جواب می‌گوید: «لیس بموجود»، زیرا اعتقاد دارد به اینکه این عین وجود است، پس کسی که می‌گوید: این عین وجود است «ولیس بموجود». این دو حرف متناقض را برای چه می‌فرماید؟ آنجا که می‌فرماید: هو موجود عین وجود است پس لیس بموجود است؛ یعنی صفت زایدی بوده باشد، ولی در ماسوی چنین نیست.

واختار في التعليقات الشق الثاني.^۱ اینجا در جواب سؤال دو عبارت داشتیم: یکی «سومح» و یکی «نوقش». در «نوقش» جواب «لیس بموجود» است، در تعلیقات، مته به خشخاش گذاشت و «نوقش» را گرفته و گفت: «لیس بموجود»، یعنی صفت زاید بر ذات او نیست. «واختار الشيخ في التعليقات الشق الثاني» یعنی «لیس بموجود» را گرفت حیث قال: إذا قلنا: واجب الوجود موجود وقتی از این لفظ «واجب الوجود موجود» را کسی که تعبیر به ترکیب می‌کند به مجاز می‌گوید فهو لفظ مجاز معناه آنه بحت وجود که با مناقشه و دقت اگر بخواهیم بگوییم باید گفت: آنه بحت وجود و صحفوه بانه یجب وجوده وهو سهو. بنده در تعلیقات دو جا یادداشت کردم که این عبارت و قریب به این عبارات را در تعلیقات دارد. این عبارت شیخ را دیگران تصحیف کردند و «بحت وجود» را «یجب وجود» خواندند، چون قبلاً نقطه‌گذاری نمی‌کردند و نقطه‌گذاری را اهانت و جسارت می‌دانستند؛ مثل اینکه جناب عالی که عربی می‌دانید، عالمی برای شما نوشته‌ای بفرستد و آن را اعراب‌گذاری کند. این جسارت به شما می‌شود؛ یعنی تو نحو و صرف نمی‌دانی. آن روزگار هم نقطه نمی‌گذاشتند، زیرا اینکه «من بر اسب سوار شدم» آن شخص کیست که نفهمد اسب چیست؟ تا من برای او زیر بای اسب نقطه بگذارم.^۲

۱. تعلیقات، ص ۳۳، تعلیقه ۵۳ (ط مصر).

۲. به همین جهت در قرآن نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری هم نبود، بعد نقطه‌گذاری کردند. ابوالاسود دلی خدمت جناب وصی علیه السلام آمد، (چگونگی قصه ابوالاسود و زندگانی وی و نیز اعراب‌گذاری قرآن، در لغت‌نامه دهخدا به تفصیل آمده است.) و عرض کرد: آیه اول سوره برائت را این جور خواندند، و سرانجام حرف از اعراب‌گذاری و

حقیقت واجب به نزد حکما وجود خاص است

والحاصل أن حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود» معروض للوجود، یعنی للوجود المشترك، یعنی عام المقابل للعدم این مشترک علی مالخصه بعض من حاول تلخیص کلامهم. برخی از بزرگان درباره اینکه حق سبحانه وجود خاص است، و معروض وجود عام است، گفت: معنای وجود عام دارای حصصی است. حصه‌ای از آن بر واجب صادق است؛ چنان که حصص دیگر هر کدام بر وجودهای خاص صادقند زائده علی الوجود المجرد المبدأ للممکنات الذي هو نفس ماهية الواجب عين حقیقت واجب و ليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائداً علی حقیقته چنین نیست که وجود الواجب زاید بر حقیقت واجب باشد؛ یعنی وقتی ما گفتیم: «الله موجود». این معنایش این نیست که وجود واجب زاید بر ذاتش است تا بفرمایید: «الله موجود» مثل اینکه بفرمایید: «الله عالم» و «الواجب عالم». و بآنه يستلزم كون الواجب موجوداً بوجودين هم وجود عام بر او صادق آید، و هم وجود خاص برای ماهیت او

→ نقطه گذاری آمد. چند نفر از قراء و شاگردان خاص را جمع کرد، و به تفصیل بنای اعراب گذاری کردند تا اشتباه نشود. مرحوم طبرسی در مجمع البیان فرمود: مرحوم علم الهدی، سید مرتضی، و مرحوم علامه در مختلف فرمودند: این قرآنی که الآن هست و قرائت می کنیم، این قرائت حضرت وصی علیه السلام است که الآن در دست ماست، و تلاوت می کنیم. (مجمع البیان، تصحیح رسولی محلاتی، مقدمه، ص ۷۸، چاپ بیروت: قرائت مشهور، قرائت عاصم است و وی بر ابی عبدالرحمن سلمی قرائت کرد و وی بر مولا علی علیه السلام). چنین نیست که استاد قاری مقری به شاگردان فرموده باشد که بخوانند و اعراب گذاری کنند، بلکه فرمود: کلمه را که می خواهید اعراب گذاری کنید دهان مرا نگاه کنید. آنجا که دهانم را باز کردم شما فتحه بگذارید، و آنجا که جمع کردم ضمه بگذارید به این صورت اعراب گذاری کردند. مبادا گوش اشتباه کند. اکنون نقطه و اعراب گذاری پیش آمده، پیش ترها نقطه گذاری هم نمی کردند. آقای «بخت» را «بجب» خوانده حالا چیزهای دیگر چیزهای دیگر نخوانده، جای شکرش باقی است که «بخت» نخوانده است. حاکمی برای والی مدینه نوشت افراد بیگانه و عجم موجود در مدینه را احصا کنید تا معلوم شود چند نفرند. آن وقت مرکب بود و چاپ نبود. وقتی نامه به مدینه رسید به جای «احصا»، «اخصا» خوانده شد. همه موالی را گرفتند و خصی کردند.

ثابت باشد. پس وجود عام عارض و زاید است و آن وجود خاص غیر از ماهیت باشد، پس واجب دو شخصیت و دو هویت می‌گردد، آن‌گاه به دنبال آن اشکال کنید که اثبات احدهما برای او دون دیگری، ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید، پس بگویید: بآنچه بستلزم کون الواجب موجوداً بوجودین مع أنه لا أولوية لأحدهما بالعارضية والآخر بالمعروضية، چرا این یکی ماهیت موجوده معروض باشد و این وجود عارض بوده باشد؟ إذ لا نزاع لأحد في زيادة مفهوم الكون العام حصه عام، یعنی حصص عام به لحاظ کثیرین وحصه التي هي نفس ذلك المفهوم حصه نفس ذلك المفهوم است.

والحصه الكلبي مقيداً يجيء^۱ تقيد جزء و قيد خارجي^۱

حصص، عین همان مفهوم عامش است، پس مفهوم عام و حصص مفهوم عام به لحاظ اینکه صادق بر این و آن مع خصوصية ما می‌باشد؛ یعنی حصه مفهوم عام است «مع خصوصية ما» این را حاجی به نظم آورده و فرمود:

«والحصه الكلبي مقيداً يجيء». «مقيداً» یعنی «مع خصوصية ما» که باید با «خصوصية ما» بوده باشد تا حصه شود لا ما صدق نه آنکه «صدق عليه هو». ضمیر در «عليه» به «ما»، یعنی به مفهوم عام بر می‌گردد و «هو» فاعل «صدق» است، بیان برای ما... من الوجودات المتخالفة است؛ یعنی آن وجودات متخالفه از واجب گرفته، تا هیولای اولی، بر همه این وجودات متخالفه، این مفهوم عام صادق است، و همه می‌دانند که مفهوم عامی، که بر اینها صادق است، آن مشترک به معنای زاید است، نه این وجودات متخالفه لا ما صدق عليه هو من الوجودات المتخالفة. إنما النزاع في الوجود الخاص، هل هو عين حقيقة الواجب أم زاید عليه؟ اگر می‌خواهید بفرمایید: وجود عین حقیقت واجب، زاید است، راه ندارد. می‌توانید وجود زاید را در ما سوی بیاورید، زیرا در آن جا ماهیت و وجود درست می‌کنیم، حالا می‌فرماید فإن وقع اگر در عباراتشان چنین است که وجود مشترک عین واجب است فإن وقع في كلامهم أن

الوجود المشترك عين في الواجب زائد في الممكن كان معناه أن مصداق حمله و مطابق صدقه في الواجب ذاته بذاته است وفي الممكنات ليس كذلك كه ذاته بذاته نمی باشد، بلکه از خارج بر او حمل می شود، و چون حرف و مطلب هر قبيله را باید مطابق منطق و مطالبشان فهمید، و توجیه کرد، اکنون نوبت به جواب وجه آخر، یعنی وجه دوم از اشکال می رسد. گفتید: ماهیت واجب کلی می شود، می فرماید: ما هم می گوییم: وجود واجب مشترک و مطلق است و یا حتی اگر بر واجب کلی اطلاق کنیم غیر از آن کلی به لسان شماست. مراد از کلی و مطلق و مشترک، یعنی کلی احاطی و اطلاقی و سعی، و مراد از مطلق و مشترک بودن وجود صمدی غیر از کلی و مطلق و مشترک بودن مفاهیم و ماهیات است.

و أما عن الوجه الآخر فبان الوجود ليس بكلي خود وجود صمدی کلی به معنای مفهوم عامی که «لا يمتنع فرض صدقه علی کثیرین» نیست، بلکه چنین معنایی برای مفاهیم است و این کان مطلقاً مشترکاً. این مطلق و مشترک به معنای احاطه و سعه و انبساط است. در این عبارت ۵۴ مورد مشترک به معنای مفهوم عام گفتیم، ولی الآن گفتیم مشترک، یعنی وجود سعی انبساطی و کلی سعی انبساطی فتأمل في هذا المقام، فإنك لو عرفت هذا المقام في الوجود صرت من الراسخين في العلم، كه أن سلطان هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ - إن شاء الله - خودش را نشان می دهد.

شبهه: وجود معلوم غیر از حق غیر معلوم است*

ومنها: أن الوجود معلوم بالضرورة و حقيقة الواجب غير معلومة و غير المعلوم غير المعلوم ضرورة... از جمله شبهاتی که در پیرامون اثبت محضه بودن حق سبحانه وارد شد، شبهه فخر رازی در مباحث^۱ است. وجه دوم شبهه کتاب ایشان، همین شبهه

* درس هشتم: تاریخ ۶۷/۱۲/۱۶

است، چنانکه شبهات دیگر مطروحه در اینجا نیز از مباحث مشرقیه می‌باشد. این شبهه خیلی مبتذل است، و یک نفر حکیم کار کشته، فرق میان مفهوم انتزاعی و اعتباری وجود را با حقیقت عینی خارج وجود می‌داند، و لذا او پیش خود چنین صغری و کبری تشکیل نمی‌دهد، تا بگوید: واجب سبحانه نمی‌تواند عین وجود باشد. اگر باید عین وجود باشد ما در دانستن وجود و در علم به حقیقت وجود هیچ معطلی نداریم و آن را می‌دانیم، و چون او معلوم ما نیست، پس آنکه غیر معلوم است حق سبحانه است و این وجود برای ما معلوم است غیر از این وجود معلوم است. «و غیر المعلوم غیر المعلوم» موضوع معدوم است، و غیر دوم، به معنای «لیس» است. پس چگونه ادعا می‌کنید که او وجود محض است؟ در حالی که ما وجود را می‌فهمیم، ولی او را نمی‌فهمیم.

دو وجه در جواب آن فرمود: وجه اول از مشهور است. حرف مشهور هم حق است، ولی وجه دوم در «لمعة اشراقیه» سخنی فراتر از فهم آنها می‌گوید.

وجه اول: اینکه شما می‌گویید که وجود را می‌دانید، آیا وجود عینی را می‌دانید و یا وجود عام مفهومی اعتباری متزع از مصادیق را که در ذهن است، و لفظی مشترک است؟ و چون شما آن دو را از هم جدا نکردید، لذا وجود مفهومی را، که به اشتراک لفظی با خارجی مشترک است، وجود خارجی تصور کردید، در حالی که آن دو یکی نیستند. تعبیر از اشتراک لفظی به وجهی در کلمه «وجود» راه ندارد، زیرا لفظ وجود مراتب و حقایق دارد. یک مرتبه و روزه‌ای از آن، این مفهوم عام انتزاعی در ذهن است که پرتو و ظلی از آن حقیقت خارج است. و وجود عینی خارجی را یافتن و فهمیدن مطلبی دیگر است. و چون این دو یک چیز نیستند پس نمی‌توانید بگویید: آنکه فهمیدیم همان است که نفهمیدیم. و از آن نتیجه گرفته نمی‌شود، زیرا که مفهوم و علم به یک لغت، مطلبی است و فهمیدن خود آن شیء و رسیدن به آثار خارجی آن، سخن دیگر؛ مثل فهمیدن یک لغت طبی از کتب لغت، که اندکی معنای آن تمییز داده

می‌شود و معلوم می‌گردد که این کلمه گیاه است، و سنگ و یا معدن نیست، ولی کم‌کم به خارج می‌رسد و سبر و تقسیم و تجزیه و تحلیل می‌کند، و خواص خارجی او را می‌یابد. این دو علم با هم تفاوت می‌کند. پس علم مفهومی به اشیاء با علم به سر و سرشت و تار و پود اشیاء با هم تفاوت می‌کند، و رسیدن به این علم دوم، کار آسانی نیست و خیلی کار و تلاش لازم دارد.

پس آنکه معلوم است مفهوم ذهنی است، و آنکه نامعلوم است حقیقت خارج است. پس معلوم غیر از نامعلوم است؛ یعنی مفهوم عام وجود غیر از حقیقت وجود خارجی است.

پس قیاس شما مع الفارق است و تفاوت عظیمی بین معلوم شما و مجهول شما، یعنی بین مفهوم و خارج وجود دارد.

«ومنها: أن الوجود معلوم» به صورت قیاس استثنایی: «لو كان حقيقة الواجب وجوداً لكان معلوماً، ولكنه ليس بمعلوم فهو ليس بوجود» پس این واجب ماهیت مجهول الکنه می‌شود پس «أن الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة وغير المعلوم» که حقیقت واجب است «غير المعلوم» که وجود ماست «ضرورة».

وأجيب عنه في المشهور: أن المعلوم اینکه شما فرمودید وجود معلوم بالضرورة است این وجود مفهومی است أن المعلوم هو الوجود المطلق نه مطلق سعی اشتراکی و کلی احاطی انبساطی، بلکه به معنای مطلق انتزاعی مفهوم عام، چون مطلق به معانی گوناگون است: گاهی مطلق می‌گوییم و مراد وجود مطلق، یعنی وجود صمدی است، و کاری به مفهوم ندارد، بلکه حقیقت خارج است؛ چنان که در لفظ مشترک در درس قبل گذشت. پس مطلق، یعنی مفهوم عام انتزاعی اعتباری مقرر در وعای ذهن. هو الوجود المطلق المغایر للخاص الذي، مراد از «الخاص» مصداق خارجی وجود است هو نفس حقیقه الواجب وی متن خارج است، و این مفهوم عام در ذهن ملحوظ است و این

مفهوم ذهنی مرآت و لحاظ آن خارج است، ولی باعث پی بردن به حقیقت آن نمی شود.

لمعة إشراقیه، در اینکه هر آنچه خواهی از خود بطلب.

در این «لمعة إشراقیه» می فرماید: همه موجودات و مخصوصاً انسان جدولی از بحر وجود هستند و هیچ موجودی به تمام جهت از مبدأ پیاده نشد، و از ملکوت بریده نیست، بلکه ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۱ هست. پس هم اکنون ملکوت همه در دست اوست، و هیچ ذره‌ای به تمام جهت بریده و منفصل از اصل خود نازل نشده است، زیرا او إله و رب همه است و رب العالمین هر لحظه پرورش می نماید؛ چنان که در سوره الرحمن فرمود: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۲ همه موجودات دم به دم سؤال و پرسش و تقاضا دارند، و او هم به تدریج به همه می دهد، و «یسأله»، که صیغه مضارع است، تدریج و دم به دم را می رساند. و سائلین همه موجودات زمینی و آسمانی با همه طول و ارضشان هستند. پس، همه محتاج و مفتاقدند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾^۳ و آن حقیقت هم که اله کل است آن فآن به همه جواب می دهد که دنبالش: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^۴ یوم هم ظهور و بروز شیء است که این یوم در عالم شهادت مطلقه مظهري از یوم و بروز و ظهور شیء است. «کل یوم»، یعنی آن فآن می بینید.

هر دم از این باغ بری می رسد تازه تر از تازه تری می رسد

﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. آن فآن ظهور دولت اسمای حسنای بی نهایت اوست که ﴿وَمَا يَغْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾^۵. آن فآن جواب همه را می دهد، چون اله کل، الله و رب

۱. یس (۳۶) آیه ۸۳

۲. الرحمن (۵۵) آیه ۲۹

۳. فاطر (۲۵) آیه ۱۵

۴. الرحمن (۵۵) آیه ۲۹

۵. مدثر (۷۴) آیه ۳۱

العالمین است و رب الوهت و پرورش است؛ یعنی به اینها روزی می‌دهد و رازق، همه است. الوهت، یعنی نگهداری کننده، و روزی جسم را می‌دهد، و صورت آنها را، که در حرکت هستند، حفظ می‌کند تا متلاشی نشوند. پس حافظ و مصور است و همین طور که الوهت و الله و رب همه است، قدرت می‌خواهد، زیرا بدون قدرت پروراندن و نگهداری ممکن نمی‌شود. پس به قدرت وحدت صنع محفوظ است، همان طور که علم می‌خواهد و نیز مصور و دیگر اسما را باید واجد باشد، خلاصه آن جمله شریفی را که بزرگان دین در این کتاب‌ها به ودیعه گذاشتند که وقتی شما الوهت، یعنی الله را باز کنید، و در بحرش فرو روید و بفهمید که چگونه الوهت بر کائنات حاکم است و آن فآن آنها را اداره می‌کند، معنای وی آن است که الله، مستجمع جمیع صفات کمالیه است، و گرنه چگونه رب بدون علم و قدرت و رازق بودن و حی و مصور و حافظ بودن اله همه است؟ پس در دل الله، که رب العالمین است، نهفته است که وی باید مستجمع جمیع صفات کمالی باشد، او رب العالمین است: ﴿بِیَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۱ و هیچ موجودی بریده از او راه ندارد. کسی مثل معتزلی دهان باز کند و بگوید: «نَحْنُ مُسْتَقِلُونَ فِي أَعْمَالِنَا» ممکن نیست همان طوری که منطوق وحی به ما زبان داد که ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ بگوییم. پس چگونه آن کسی که مستقل در کار خود است استعانت می‌جوید و استعانت از که می‌جوید؟ و «بحول الله وقوته أقوم وأقعد» دال بر عدم استقلال است و -إلی ما شاء الله- از بیانات منطوق وحی که ما را تربیت فرمود. به تعبیر جناب خاتم النبیین: «أَدْبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي» که خوب ادب کرده و یاد داده و ما خدای سبحانه را خطاب می‌کنیم و او را می‌طلبیم و می‌دانیم در حالی که خطاب به مجهول مطلق معنا ندارد و می‌دانیم که طلب مجهول مطلق معنا ندارد، و به وی می‌گوییم: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ و با او مشافه و مواجهیم و با او حرف داریم، و او با ما ربط دارد. ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ

أَفَلَا تُبْصِرُونَ^۱ گرچه این مطلب هم درست است که ﴿وَعَنْتِ أَلْوَجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ و احاطه اکتناهی به وجود صمدی برای غیر خدا راه ندارد؛ اما چنین نیست که مخلوق و انسان از چشیدن و یافتن شهودی محروم باشد. پس معرفت فکری به وجود خارجی و اعیان و متن همه اعیان و حقیقه الحقایق ممکن نیست، ولی معرفت شهودی به اندازه کانال وجود ممکن است. این مناجات حضرت وصی علیه السلام را به دل بنشانید، و او را حلقه گوش خودتان قرار بدهید، و به زبانتان داشته باشید تا آن بر اثر کثرت حشر و انس، ملکه حاصل می شود و واقعیت خودش را نشان دهد که آقا در مناجات خویش که در آن به مراتب انسان نظر دارد فرمود: «اللَّهُمَّ نَوِّرْ ظَاهِرِي بِطَاعَتِكَ، وَبَاطِنِي بِمَحَبَّتِكَ وَقَلْبِي بِمَعْرِفَتِكَ وَرُوحِي بِمَشَاهِدَتِكَ». ^۲ قلب «بمعرفتک» است که حسابی دارد، و بعداً در کتاب عنوان می شود «وروحی بمشاهدتک» روح، باطن قلب است، و یک عالم دیگر از انسان است. این عالم جدای از او نیست، بلکه مرتبه ای از مراتب و مقامات او روح است. پس «روحی بمشاهدتک» چیست؟ این «مشاهدتک» و شهود چیست؟ بالاتر از این مرحله هم داریم و «سری باستقلال اتصال حضرتک» طوری شوم که همواره در حضور تو باشم، و خودم را فراموش نکنم و از تو بریده نشوم ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾. ^۳ و «سری باستقلال اتصال حضرتک» در همه وقت، حتی وقت خوردن غذا که ما را اجوف آفریدی و بنابراین است که انسان غذای جسمانی بخواهد در آن حال هم طوری باشد که «أَبِيتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمَنِي وَيَسْقِينِي». ^۴ تو را ببینم. غذایم عنداللهی، حرقم عنداللهی، تمام حالات من وقف تو بوده عندالله و به مقام عندیت رسیده باشد. بعد در این کتاب «مقام عندیت» می آید.

۱. ذاریات (۵۱) آیه ۲۱.

۲. بحر المعارف، ص ۳۰۹، (ط ۱).

۳. حشر (۵۹) آیه ۱۹.

۴. مسند احمد، ج ۱۴، ص ۲۰۰، ح ۲۷۷۳، به نقل از: توحید صدوق، ج ۱، ص ۴۰۱.

بعضی از این نسخ آن را به «عبدیت» تحریف کردند. عبدیت به جای خود و عندیت حرف دیگر است، چون متوجه معنای عبارات نیستند لذا الفاظ تحریف می شود. کاتب کلمه عندیت را می بیند و چون نمی فهمد می گوید: عندیت یعنی چه؟ پس عبدیت را می نویسد، ولی خبر از ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾^۱؛ ندارد. از جناب وصی علیه السلام راجع به عارف بالله پرسیدند^۲ حضرت فرمودند: عارف در زمین نیست، در آسمان و بهشت و جهنم نیست. یکی از حضار عرض کرد: پس عارف بالله در کجاست؟ آن حضرت این آیه را تلاوت فرمود: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾. او در پیشگاه خدای خویش است، روی زمین است و در عین حال در پیشگاه خداست: هرگز میان حاضر و غایب شنیده‌ای من در میان جمع و دلم جای دیگر است با مردم هست و با مردم نیست و هكذا آن حجاب که برداشته شده خلق می بیند، اما: خلق را چون آب دان صاف و زلال انسدر آن تابان صفات ذوالجلال زیرا این کثرات را نمی شود برداشت، و معنا ندارد که بگوییم: این کثرات موهوم و اعتباری و بی اساس هستند. این آفتاب و زمین و آسمان و باد و باران و نظام عالم موجود است و این‌ها شئون الهی اند و همه هستند و همه کلمات الله و جنود الهی اند، اما سلطان توحید چیز دیگری است:

چو سلطان عزت علم برکشد جهان سر به جیب عدم درکشد

باید بین آنها فرق گذاشت و اینجا داریم می گوییم که جناب انسان معلول است و معلول نمی تواند به کنه علت برسد و علم اکتناهی پیدا کند و این مطلبی روشن است، اما چنین نیست که علم شهودی وابسته و جدول به اندازه سعه و جودی خویش از دریا و آب خبر نداشته باشد، او خود بیکران و بی پایان است، گرچه یک جوی باریک و نازک است، و دیگری بزرگ تر از وی یعنی نهری است و آن یکی بالاتر از آن دو؛

۱. قمر (۵۴) آیه ۵۵.

۲. مولی عبدالصمد همدانی، بحر المعارف، ص ۴، (ط ۱) به نقل از: فردوسی العارفین.

یعنی رود نیل است، و آنها همه می‌کوشند تا به این نیل برسند و در تلاش هستند، او شوند. وی ربی است که همه دارند به سوی او می‌روند. ﴿وَإِنِّي إِلَهُ رَبِّكَ الْمُتَّبِعُ﴾^۱. «کافِ إِلَهِي رَبِّكَ» کاف خطاب به حضرت ختمی مرتبت ﷺ است که این جوی‌ها و نهرها و شعب و جداول می‌کوشند که به رب وی برسند: ﴿إِنِّي إِلَهُ رَبِّكَ﴾. که آن دیگر رود نیل است، و از آن بزرگ‌تر دیگر نداریم و همه از او منشعبند، و آن رود نیل از دریای بیکران منشعب است و دیگر رودها و نهرها از این رود نیل منشعبند، آنچه از مبدأ واجب تعالی به اولین و آخرین انبیا و اولیا افاضه می‌شود از این رود نیل عاید همه می‌شود که اینها را به تفصیل و برهان در این کتاب می‌پرورانیم؛ یعنی علم امام و مبدأ و معاد و وحی، و نزول ملک و همه این اصول و مسائل اساسی و علمی در این کتاب پیاده می‌شود.^۲

۱. نجم (۵۳) آیه ۴۲.

۲. و به تعبیر مشایخ بزرگ ما - رضوان الله علیهم - می‌فرمودند: کتاب سفار تفسیر انفسی قرآن مجید است. در ماه مبارک رمضان مباحثه بود. فرمود: ماه مبارک رمضان باید تفسیر قرآن خواند، و با قرآن باید محشور بود و این کتاب تفسیر انفسی قرآن است. داز دار علم و حقیقت و حقیقت یافتن است. این حقایق و مبانی و این سفرهای که الآن در کنارش نشسته‌اید، چنین است. به حول و مشیئت الهی، انوار ولایت این حقایق را به ما القای می‌فرماید. الآن حرف این است که هر موجودی به فراخور سعه وجودی خود به این بحر پیوسته است، و این علم شهودی را داراست و از همین کانال و جدول خدای خویش را خطاب می‌کند، و از همین جدول می‌گیرد. اینکه در کتاب‌ها، بزرگان و افراد کار کشته و اقدمین خیلی راه رفته در کلمات خودشان دارند که خیال نکنی از بیرون چیزی باید به تو برسد، و آنچه بخواهی از درون است. این رمزها را توجه داشته باشید که از بیرون چیزی به شما نمی‌رسد، هر چه می‌رسد از درون است. باید این جدول لایروبی شود هر چه لایروبی شود و گسترش پیدا کند صفای بهتر پیدا کند شما باید از کانال وجودی خودتان بیابید و تمام ادراکات شما مربوط به خود شماست. خواب می‌بینید از این جدول پیاده شد، بیداری مشاهدات و تمثلاتی نصیب شما می‌شود، و القآت و مکاشفات و وحی، همه از ناحیه خودتان است. همه از درون می‌باشد، بیرون معد است. و در کتاب می‌آید که بیرون، یعنی گفتن استاد و کتاب و مباحثه همه معدات هستند. چنین نیست که علم از بیرون بیاید. اینها معداتند که نفس را آمادگی می‌دهند که پیوستگی با همان دریای بیکران پیدا کند و جمیع اسماء و صفات وجود، که سلطان همه و عساکرش اسماء و صفات هستند، از این جدول بر تو فایض می‌شود. این جدول را باید پاک نگه داشت. هر چه لایروبی شود و بهتر

لذا فصل و بحث را مصدر فرمود به: «لمعة إشراقية»؛ لمعه‌ای است که اشراق می‌کند، و صفحه دل شما را نورانی می‌کند، شروق و نور و فروغ می‌دهد.

علم حصولی به واجب غیر ممکن و علم شهودی برای همه حاصل است

لمعة إشراقية. أما أن حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحسولي الصوري این مطلب مورد قبول است فهذا ممّا لا خلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء وقد أقيم عليه البرهان. در هشت رساله ما رساله اول در «لقاء الله» است، علم شهودی در رساله دوم می‌باشد که الآن داریم همین طور عنوان می‌کنیم. علم شهودی برای انسان حاصل است، این را هیچ کاملی نه نمی‌گوید، و آن رؤیت حق تعالی به بصر و به علم حصولی و اکتناهی را هم هیچ عاقلی نمی‌گوید، وقوعش غلط است، و این وقوعش صحیح است، لقاء الله و علم شهودی و ما این دو مطلب را دو موضوع قرار دادیم، و پیرامون هر یک فرمایش‌ها و آیات و روایات به خصوص ادعیه و کلمات حضرت وصی و جهات دیگر را جمع کردیم، و پیرامون همین دو امری که در «لمعة إشراقية» می‌خوانیم، عنوان کردیم. وقد أقيم عليه البرهان علم حصولی مورد قبول است کیف و حقیقتش نیست إلا نحو وجوده العيني الخاص به وليس الوجود الخاص للشيء متعدداً برای اینکه لا تکرار للشيء الواحد الخاص. این حقیقی که واحد خاص است، خودش است. تکرار برای این واحد خاص نیست. اینکه در ذهن توست آن خارج نیست، بلکه این یک عنوان و پرتو و روزنه و لمعه‌ای از آن حقیقت است. پس موجود در ذهن مفهوم عام لازم است که بر همه موجودات عینی و خارجی صادق است و ليس الوجود الخاص للشيء متعدداً بخلاف ماهية ماهية امر مبهم است، و تعدد پذیر هست، و وجود

→ و پاک‌تر گردد، و هر چه مراقبت بیشتر بوده باشد، افاضه بیشتر خواهد بود. الآن راجع به این علم شهودی فوق و آن معرفت فکری سخن می‌گوید که انسان خودش جدولی است و حقایق از این بحر بیکران عایدش می‌شود، و چند جمله‌ای از آیات و روایات و اعظام بزرگان علم عنوان می‌کند که به عرض می‌رسانیم.

خاص ندارد که تعدد نپذیرد از این رو ماهیت انسانی دارای افرادی، مثل زید و عمرو بکر و الی ما شاء الله می شود، اما وجود وقتی وجود یافته تعدد نمی پذیرد؛ ولی ماهیت مبهم است و تعدد می پذیرد بخلاف الماهیه، فإنها أمر مبهم لا تأبی تعدد أنحاء الوجود لها برای خودش والعلم بالشیء، یعنی علم حصولی، لیس إلا نحواً من أنحاء وجود ذلك الشیء للذات المجردة، مراد نفس ناطقه است، چون یکی از کارهایی که در این کتاب باید شود این است که برای مباحث علم که در این کتاب پراکنده است، بابی بازگردد، و آنها را در یک جا جمع کند. درباره علم باری تعالی تا اندازه ای مطالب جمع و جور شده، و در الهیات می آید؛ مثلاً جناب خواجه رساله ای در علم دارد،^۱ ولی در این کتاب باب و فصلی به عنوان «البحث فی العلم» نداریم و مباحث علم در این کتاب پراکنده است. الآن یک تعریفی برای علم فرمود. ما هر کجا که بحث علم است، در حاشیه اش نوشتیم. «العلم». گفتیم باید جمع و جور شود و کارهایی کردیم؛ ولی جمع و جور و تنظیم نشده است. پس علم حصولی و علم شهودی باید تعریف شود و لذا فرمود: «وجود ذلك الشیء للذات المجردة»، حالا «للذات المجردة» به چند معناست. خود صورت علمی، صورت مجرد است و تا مجرد نشود علم نمی شود. و خود آنی که گیرنده علم است باید ذات مجرد باشد و تا مجرد نباشد، صورت علمی نمی تواند بگیرد. باید بین آن گیرنده علم و وعای علم و صورت علمی تسامخ و جنسیت بوده باشد و مهم ترین دلیلی که آقایان در تجرد نفس ناطقه دارند از اینجا سرچشمه می گیرد که بعد به عرض می رسانیم، مهم ترین دلیل و پیشاپیش هر دلیلی که عنوان کردند این است که، انسان عالم می شود و علم به دست می آورد، و علم صورت مجرد است، و وعای صورت مجرد هم می باید صورت مجرد باشد. این دلیل خیلی مهم است. در تجرد نفس ناطقه که در این کتاب آن را می پروراند و به صورت مکرر، یعنی دو بار در این کتاب به صورت مستوفاة عنوان و بیان می فرماید، این طور که در خاطر

۱. در آخر نقد المحصل، به تعلیق و تصحیح عبدالله نورانی به چاپ رسیده است.

دارم و اصلش را شیخ در شفا آورده و به وقتش به عرض می‌رسانیم. «والعلم بالشیء
 ليس إلا نحواً من أنحاء وجود ذلك الشيء للذات المجردة». هیچ کس حرفی ندارد که
 علم به او از راه علم حصولی راه ندارد و اما آن حقیقت غیر معلومه لأحد علماً اکتناهیاً
 وإحاطیاً عقلیاً أو حسیاً... التسلط علیه بالإحاطة والاکتناه چگونه احاطه و اکتناه ماسوی
 به او ممکن است؟! زیرا همه محدود و محاطند. چگونه محاط محیط به محیطش
 می‌شود؟! چنین چیزی ممکن نیست. فإن القاهرة والتسلط قاهر بودن کار علت
 و کار محیط است پس قاهر برای علت به قیاس معلول می‌باشد للعلّة بالقیاس
 إلى المعلول است و المعلول إنما هو شأن من شؤون علته و «له» برای معلول هست
 حصول تام عندها معلول حصول تام عند علت دارد و لیس لها حصول تام عنده. علت
 حصول تام عند المعلول ندارد. به اندازه سعه وجودی معلول از جدول وجودی‌اش
 علم شهودی بدان دارد. این نحو حصولی و آن نحو دوم علم اکتناهی حاصل
 نمی‌شود. برای هیچ حکیم عارفی در این اختلاف نیست «وأمّا» «و روحی
 بمشاهدتك» مطلبی است.

و اما آن ذاته لا یكون مشهوداً لأحد من الممكنات أصلاً فلیس كذلك، چه کسی را
 خطاب می‌کنی؟ و چه نحو علم فایض و حاصل می‌شود؟ این ارتباط ما با خارج
 چگونه است؟ آقایان غربی‌ها رسایل چگونگی علم ما به خارج نوشتند و اینکه تا چه
 حد به کنه آن رسیدند نمی‌دانم. جناب عالی ببینید تا چه حدی رسیدید شما چگونه
 فکر می‌فرمایید؟ ولی ایشان به زحمت افتادند و آن کسی که الهی نباشد و بخواهد
 ارتباطش را به خارج پیاده کند، چگونه باید پیاده کند؟ این ماده چگونه از آن ماده خبر
 پیدا می‌کند؟ این چه نحوه بر او دست می‌یابد؟ چگونه از دل او با خبر می‌شود؟
 چگونه از اسرار طبیعت آگاهی پیدا می‌کند؟ این ماده در اینجا نشسته، گرفتار ماده و
 حیّز و مکان و قیود دیگر گردیده و همه قلاب شده و او را در اینجا نگه داشته‌اند پس
 چگونه می‌تواند به سر دیگری دست بیابد؟ اما به مبنای توحیدی حکمت ایمانی الهی

ما، که روح مجرد است، او مقید به این وعای بدن نیست، زیرا بدن مرتبه نازله او و ظل اوست و چون مجرد است حجاب و زمان و مکان برای او نیست. ممکن است بدن در اینجا باشد، و روح را طیران و سیران به عوالم ملک و ملکوت باشد که بعد در کتاب فرمایشش می آید. ما نحو ارتباط انسان‌ها را به خارج به حول و مشیت الهی خیلی خوب پیاده می‌کنیم و می‌گوییم: «رب أنعمت فزد». علم به خارج پیدا کردن و دست به خارج پیدا کردن را طبیعی از کجا می‌خواهد پیش بیاید و چه نحوی می‌فهمد اگر روح نباشد تا طبیعت و ماده را به اسرار موجودات ارتباط بدهد آن دو چه می‌فهمیدند؟ و اما آن ذاته لا تكون مشهودة لأحد من الممكنات أصلاً فليس كذلك، بل الكل منها از این ممکنات آن یلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالأمكنة والجهات والأحياز او مقدس از این احوال است علی قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض للمفاض عليه. یک کلمه است که مخلوق می‌تواند ملاحظه مفيض کند؛ چون مفيض بریده از جناب عالی نیست، چون او ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۱ هست و او بریده نیست و «ونحن مستقلون في أفعالنا» معنا ندارد که معتزلی می‌گوید. موحد دهندش این نیست. حالا ممکن است یک موحد عامی بوده باشد، متوجه نباشد. موحد پخته کتل‌ها پیموده و وادیه‌ها سیر کرده دهندش این نیست. این وابسته به اصل خود می‌باشد. الآن روایات و آیاتی می‌آورد که البته آن‌ها معاضد عقلند و اینکه خود حق سبحانه فرمود: ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ معاضد عقل است. حق تعالی تدبیر و رشد دارد، از رحم گرفته و پیش از رحم که نطفه‌ای بود. اینکه کم حرفی نیست:

ز ابر افکند قطره‌ای سوی یم	ز صلب آورد نطفه‌ای در شکم
از آن قطره لؤلؤ لا لا کند	وزین صورتی سرو بالا کند
دهد نطفه را صورتی چون پری	که کرده است بر آب صورتگری

ماده چه می‌داند این آب اینجا باید مذكر باشد و در آنجا باید مؤنث! شکل آن این

باشد و ریخت آن این. پدر و مادر چه خبر دارند تا انسان به این حقیقت که ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^۱ نرسد مطمئن نمی‌شود. وقتی رسید آرام می‌شود و ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^۲.

هر کس به اندازه سعه وجودی از وی می‌گیرد

علی قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فكل منها از این ممکنات بنال من تجلی ذاته بقدر وعائه الوجودي ضمير به «کل» برگردد «کل منها بقدر وعائه» به اندازه ظرفیت وجودی خود شعله‌ای من شعلات رب است و یحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره لفظ ندارند هیچ کس در عالم محروم نیست، بلکه ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^۳؛ هر کسی به اندازه کوشش و تلاش خودش بهره می‌برد، و از آن طرف امساک و بخل نیست کوتاهی از این طرف است و به آن اندازه که محدود است محروم می‌ماند. پس به اندازه سعه و کانال وجودی‌اش بهره می‌گیرد، و به آن قدر که محدود است یحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الإحاطة به که محدود است لبعده عن منبع الوجود این مخلوق از منبع وجود دوری دارد و این حدود از ضيق و قصور ماهیت وی می‌باشد من قبل ضعف وجوده أو مقارنته للأعدام والقوى والمواد. تعبیر خوش و شیرینی است. می‌دانیم که مفارقات، عقول مفارق از ماده هستند؛ زیرا در عالم عقول و ارواح امکان استعدادی راه ندارد، و امکان استعدادی از موجودات مقارن با ماده و با جسمانیت است. در آنجا در فوق طبیعت نباید گفت که آنها مقارن به ماده و استعداد هستند، بلکه در آنها باید گفت چون مخلوق هستند نسبت به خالق خود ضعف وجودی دارند چنانکه در عقول بود. «من قبل ضعف وجوده أو مقارنته للأعدام والقوى

۱. آل عمران (۳) آیه ۶

۲. رعد (۱۳) آیه ۳۸

۳. نجم (۵۳) آیه ۲۹

والمواد». این در امور جسمانی که امکان استعدادی دارند، پس نقص از این دو قسم است. لا لمنع وبخل من قبله تعالی کی الله گفت و لیبیک نشنید؟ اگر می بینید که می گویم و نمی شنویم جهتش این است که،

به مجاز این سخن نمی گویم به حقیقت نگفته ای الله

در بحث احباط کشف المراد دقت کنید. مراد از احباط چیست؟ کار از ابتدا درست انجام نمی شود ﴿وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعَهُمْ﴾^۱ خیال می کنند که کار درست انجام می شود؛ ولی اگر این غریب شود ببینید در وی چی هست:

به مجاز این سخن نمی گویم به حقیقت نگفته ای الله

کی الله گفت و لیبیک نشنیده فإنه لعظمته دو خط بالاتر چنین بود

دلیل اینکه هر کس از تجلی وی نصیبی دارد آن است که الآن می فرمود و یعنی «فإنه» دلیل و علت است فإنه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهیه أقرب إلی کل أحد، این بیان «ینال من تجلی ذاته» است. أقرب إلی کل أحد من کل أحد غیره. غیر خدا چه کسی است که به شخص نزدیک باشد؟ از ما سؤال شود و فرمان را بشورانیم می گوئیم که، نسبت وجود ما به ما و به ماهیت و ذات ما علی سبیل امکان است، و این نسبت را که به واجب تعالی می دهیم، علی سبیل فعلیت و وجوب هست و نسبت ما به خودمان اشد است یا نسبت ما به علت ما اشد است؟ نسبت ما به خود علی سبیل امکان است، و نسبت ما به علت، علی سبیل فعلیت و وجوب است پس «ما رأیت شیئاً إلا ورأیت الله قبله»^۲ آنجا به نحو وجوب و علیت و فعلیت است. ما پیش از آنکه حرف زید را بزیم و حرف وجود و انتساب زید به ماهیت خود وی را به میان آوریم از علت و خدایی خدا و وجود صمدی او سخن به میان می آوریم پس می توان گفت «فإنه لوجوده الصمدی أقرب إلی کل أحد» و اگر بخواهیم عبارت را با لفظ

۱. کهف (۱۸) آیه ۱۰۴.

۲. فیض کاشانی، علم الیقین، ص ۴۹. این سخن منسوب به حضرت علی علیه السلام است.

خوشی بیان کنیم «من کل أحد من غيره» چنین باید گفت: دوست نزدیکتر از من به من است.

پس آنجا فعلیت و جوب و انتساب است؛ ولی اینجا امکان و نقص می باشد کما
 أشار إليه في كتابه المجيد بقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^۱ وقوله: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ
 عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾^۲ فهو سبحانه.^۳

فهو سبحانه في العلو الأعلى من جهة كماله الأقصى والذنو الأدنى من جهة سعة رحمته
 ونفوذ نوره* در کتاب ما «نفوذ نوره» ساقط است، ولی جزء متن است. صحبت در کمال
 قرب حقیقت عالم به همه ما و نیز نهایت دوری ما از او بود که دوری ما از وی بر اثر
 تعین و حجاب ماست.^۴

۱. ق (۵۰) آیه ۱۸.

۲. بقره (۲)، آیه ۱۸۳.

۳. این فرمایشی که اینجا دارد برخی از آنها در نهج البلاغه از جناب وصی علیه السلام آمده است، زیرا نهج البلاغه کمی از
 خطب فراوان وی است، و ما برخی از آنها را جمع آوری کردیم.

مسعودی که قبل از سید رضی بوده است در مروج الذهب (ج ۲، ص ۴۲۱، ط مصر) عدد خطبه های حضرت
 وصی را به تعدادی معرفی می کند که نهج البلاغه که به جمع آوری سید رضی است، نصف فرموده های جناب امیر
 است، و حتی آنچه رایج در السنه و در دست مردم بود جمع آوری نشد؛ متها چون سید رضی و برادر وی جناب
 علم الهدی، مردم صاحب قلم و بیان و نظم و نثر بودند، به سلیقه خود غرر کلمات حضرتش را جمع کردند؛ یعنی
 کلماتی که در بلاغت بود، جمع آوری شد. من در بررسی دیدم بعضی از این خطب ملفق از پنج شش خطبه
 است، و خود خطبه، شکن و پله می خورد، معلوم است؛ یعنی صورت حرف عوض می شود. آدم به سیاق عبارت
 نگاه می کند، بر وی معلوم می شود که چند خطبه حضرت در این موضوع در اینجا جمع آوری کرده شد و گفته شد
 که، «ومن خطبة له عليه السلام خلاف هم فرموده است. جناب وصی در توحید فرمود: «عال في دنوه دان في علوه» مثل
 اینکه به اعضا و جوارح و دستان و عالم شهادت خود می گوید: نفس اینجاست و حیات دارد: «النفس في وحدته
 كل القوي» حیات دارد و جسم بی جان نیست، و مرتبه نازل نفس است. نفس اینجاست، در عین حال که در دست
 هست و لامسه است «عال في دنوه» «عال» که به ملکوت پیوسته است و ادراک کلیات می کند.

* درس هشتاد و یکم: تاریخ ۶۷/۱۲/۱۷

۴. در توحید صدوق (ص ۲۵۶، چاپ سنگی) از جناب ثامن الحجج علیه السلام روایت می کند که از آن حضرت پرسیدند:

→ ما چرا در حجابیم و نمی‌بینیم؟ آقا در جواب فرمودند: هیچ حجابی برای خلق جز ذنوب و گناهشان نیست. گناهان پای‌بند انسانند. باز در توحید صدوق (ص ۸۴، چاپ سنگی) از حضرت وصی علیه السلام نقل شده که شخصی به خدمت حضرت وصی علیه السلام آمد، و به حضور مبارکش عرض کرد که، دیشب از اقامه نماز شب محروم بودم، شب نداشتم. آقا فرمود: هیچ چیزی پای‌بندت نشد، و تو را از خلوت شب و حضور شب باز نداشت، مگر گناه روزت. وقتی در محضر مبارک مرحوم استاد جناب علامه طباطبائی رفته بودم و سؤالاتی داشتم عرایضم را تقدیم داشتم - آفرین بر ایشان! ایشان خیلی کتوم بودند، دیر حرف می‌زد، مراقبت خوشی داشت، و خیلی مراقب بود. به ماده و عقله سفینه نگاه کنید، و در رساله بته الحق آن را آوردیم. در آنجا روایتی نقل می‌کند که برای انسان هیچ حسرتی بعد از این نشأه بزرگ‌تر از این حسرت نیست که مراقبتش را از دست داده وقتی بر او گذاشت که ذاکر حق نبود و عند الله نبود، و وقتی بر او گذاشت که در غفلت بود این حسرت بدترین حسرت است، آهی از نهاد شخص بر می‌آید به قدری آن آه آتشین است که جهنم از روی او خجالت می‌کشد. غفلت نداشتن و ذکر و حضور و مقام عنایت داشتن شیرین است.

اوقات خوش آن بود که با دوست به سر شد باقی همه بسی حاصلی و بسی خبری بود

جناب علامه صحبت را به اینجا کشاند، فرمود: آقا من هر چه در روز مراقبتم قوی‌تر است تمثلات شبم زلال‌تر است. این خیلی حرف است. خدا توفیق عطا کند، انسان به راه بیفتد، و شکارهایی برایش پیش بیاید. چطور اگر انسانی افکار پراکنده دارد، اگر وقتی در منامات و رؤیایش بارقه‌ای بدرخشد، و خواب خوشی پیش بیاید از بس که این مطبعتش آلوده و کثیف است و مهره‌ها جابه‌جا شده و با صور نادرست و افکار پلید هم‌نشین، نفس وی در رؤیا، حقیقتی را از دورادور دیده حالا که در این مطبعته قرار گرفت، آن قدر رنگ‌ها می‌گیرد.

کسی خواب خیلی طولانی خود را نقل کرد، دیدم یک برقی درخشید بعد به او گفتم: آقا! آن یک کلمه اصل است، بقیه حواشی است که در این مطبعت شما رنگ گرفت. آن بقیه از افکار روزتان و حرف‌هایتان و جهات دیگر رنگ گرفته است. آنکه خوابتان بود همان یک کلمه و یک نکته و همان یک بارقه بود، و این‌ها همان طور که در خواب می‌بینید در بیداری هم همین می‌شود، چون خواب موضوعیت ندارد. مستقلاً آنی که موضوعیت دارد، انصراف از این نشأه است، نه احتضار موضوعیت دارد، و نه غشوه، و نه خوف. لذا در وقت خوف تمثلاتی برای انسان پیش می‌آید، چون منصرف از این نشأه شد چنان که در وقت احتضار تمثلاتی پیش می‌آید. اشخاص و افرادی را می‌بینم که حالات و تمثلاتی داشتند برای اینکه انصراف از این نشأه پیدا کردند. پس هیچ یک از این امور موضوعیت ندارد؛ مثلاً تنویم مغناطیسی انصراف از این نشأه است. وقتی نفس مستقلاً آن سوی شده می‌بیند که به دیار مرسلات رسیده، و آن سیر روحانی باعث دیدن چیزهایی می‌شود. پس می‌فرمود: من هر چه در روز مراقبتم قوی‌تر شود شب تمثلات من زلال‌تر است، تمثل زلال و خالص است، حشو و زواید ندارد، رنگ ندارد. پس با این کمال قرب چرا انسان از وی دور است؟ جناب وصی علیه السلام فرمود: چیزی پای‌بند تو نشد که تو را دور کرد و در

«فهو سبحانه في العلو الأعلى من جهة كماله الأقصى والدنو الأدنى من جهة سعة رحمته» و «وَسِعَتْ رَحْمَتُهُ كُلَّ شَيْءٍ»^۱ هیچ ذره‌ای را از این نمی‌توانیم استثنا کنیم، زیرا او واحد عددی نیست، و هیچ ذره‌ای را نمی‌توان از وجود او جدا تصور کرد «وسعت رحمته کلّ شیء». خدا رحمت کند جناب آقای قزوینی را! که در این معنا این رباعی را می‌خواند:

هر رند که در مسطبه مسکن دارد بسویی زمن سوخته خرمن دارد
هر جایی که سیه گلیم آشفته دلی است شاگرد من است و خرقه از من دارد
همه زیر این جبه هستند، یک ذره‌ای نیست که جدا باشد و خارج «فهو سبحانه في... ونفوذ نوره فهو العالي في دنوه والداني في علوه»^۲ که از کلمات حکمیه حضرت وصی در نهج البلاغه است و إليه أشير في الرواية عن النبي ﷺ که لَوْ أَنْكُمْ دَلِيتُمْ رَجُلًا بِحَبْلٍ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ^۳ به یک بیانی که به مردم حالی کند، اگر شخصی را به حبلی بیاویزید؛ مثل اینکه دلو را بیاویزید در چاه و او را به زمین پایین تر بیاویزید «لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ» و «وَلَا يُمَكِّنُ الْفِرَارُ مِنْ حُكُومَتِكَ»^۴ بر خدایش فرود آمده «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ»^۵ کجا در عرصه وجود می‌تواند باشد که او نباشد؟ «و وجود لیس الا هو»؟ حدیث این طور است که خواندم. مآخذ روایی اش را نوشتم و وقت می‌گیرد. قال يعقوب ابن اسحاق الكندي: ایشان هم جمله خیلی شریف و خوش و

→ سحر خلوت و نماز نداشتی، مگر گناهان روز تو. و آن روایت را امام هشتم علیه السلام در جواب شخص عرض می‌کند که سؤال می‌شود: چرا ما نمی‌بینیم؟ آقا فرمود: هیچ حجابی نیست الا گناهان. و از این گونه روایات، فراوان است که از بیت عصمت و وحی به ما رسید و در جوامع روایی هست و بعضی‌ها اشاره می‌شود.

۱. آیه شریفه در اعراف (۷) آیه ۱۵۶. چنین است: «وورحمته وسعت كل شيء».

۲. بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۲۳۴، ح ۶۷: «وَيَا مَنْ عَلَىٰ فِي دَنُوهِ وَدَنَىٰ فِي عُلُوِّهِ».

۳. سید حیدر آملی، جامع الاسرار، ص ۸۴ و ۹۶؛ ابن تیمیّه، عرض الرحمن، ص ۲۴ «لو أدلی» و جامع ترمذی، ج ۳،

ص ۱۹۳، طبع هند، و ج ۱۲، ص ۱۸۳، (ط مصر). و نیز در مسند حنبل (ط بیروت).

۴. دعای کمیل.

۵. زخرف (۴۳) آیه ۸۴.

بسیار حرف بلندی زده است. این همان آقای است که معروف است به فیلسوف عرب در زمان حضرت امام حسن عسکری علیه السلام بود. همانی است که آقا در باره اش فرمودند: «إِنَّهٗ رَجُلٌ يَفْهَمُ يَأْتِيهِ الْعَقْلُ». ^۱ تعبیر از بنده است. در آن واقعه اش دست به قلم کرده درباره قرآن حرفی داشت. حضرت امام حسن عسکری ایشان را بازداشت به جمله‌ای، که امساک فرمود. داستانش مقداری حرف می‌خواهد که در بحارالأنوار است که ما هم در نوشته‌ها آوردیم. یک فیلسوف عرب معروف که جمله‌ای دارد شیرین و خوش. قال يعقوب بن إسحاق الكندي: إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا خیلی خوب چون راه ندارد که شیء منقطع از او بوده باشد ﴿يَبْدِيهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ لفيضا علينا كلمات وجودی همه فیض او هستند و این فیض وابسته به اوست و کنا غیر متصلین به إلا من جهة ضمیر به «فیض» می‌خورد. ما از ناحیه و جهت فیض به او متصلیم، یعنی جدول این طوری هستیم، به اندازه سعه وجودی خودمان این جدول فیض اوست، و ما از این فیض به او متصلیم، پس ما چه قدر به او متصلیم؟ به اندازه جدول وجودی خودمان فقد ممکن فینا با قید «فینا» از ناحیه این جدول کلمه «فینا» شریف است؛ یعنی به نحو مرآتیت و مظهریت «فقد ممکن فینا ملاحظته» دیدار حق و دیدن حق به اندازه سعه وجودی خودمان ممکن است فقد ممکن فینا ملاحظتها علی قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض که این مفاض علیه، که من و شما و انسان‌ها و موجودات و کلمات به اندازه جدول وجودی اش بتواند مفیضش را بنگرد، و ملاحظه کند فیجب أن لا ينسب قدر إحاطتها بنا إلى قدر ملاحظتنا لها. حال که این است ما جدولی از بحر وجودیم، نباید طرفین را به یک قیاس بگوییم؛ بدان پایه که او به ما وابسته است بدان پایه ما او را ادراک می‌کنیم، راه ندارد، از آن طرف دریاست و غیر متناهی است، از این طرف جدول است، و شعبه‌ای از آن. «فیجب أن لا ينسب قدر إحاطتها» این مفیض «بنا إلى قدر ملاحظتنا لها» نه به این اندازه‌ای که ما در مقام شهود

او را می‌یابیم و داریم بگوییم احاطه‌اش به ما بدین پایه است. ادراک ما بدین پایه است؛ چرا این نسبت پیش نیاید «لأنها» ضمیر به احاطه بر می‌گردد، یعنی احاطه او «أغرز» که ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾^۱ «أحاط به» نه «أحاط علیه». سعه احاطی جسمی را هم شامل می‌شود می‌گوییم: این گنبد «أحاط علينا» اما «أحاط به» سرّ تار و پود او احاطه دارد لآنها أغرز به تقدیم راء بر زاء، احاطه فرو رفته‌تر و تعمق بیشتر و احاطه بیشتر است و أوفر وأشد استغراقاً که او علت است و فعلیت و وجوب از اوست. از این طرف ما به قدر فیضش با او ارتباط داریم. اینجا تعبیر خوش و شیرین تمثیلی که کرده حرفی پیاده کرد و همچنین حرف‌های بزرگانی آقای شهرزوری در شجره الهیه کلمه سنگینی فرمودند: وقال المحقق الشهرزوری في الشجرة الإلهية: الواجب لذاته أجعل الأشياء وأكملها برای اینکه ظاهر که می‌بینید به این زیبایی و به این شیرینی و دلنشینی است، اصلش چه بوده باشد لأن کل جمال وکمال که اینجا مشاهده می‌فرمایید، این‌ها تمام این جمال‌ها و نظم‌ها و خلقت‌ها همه به آن تعبیر شریف ایشان، آیاتند، نشانه‌اند، اصل چه باشد و چه قدر زیبا باشد فله الجلال الأرفع والنور الأقهر، فهو محتجب بکمال نوریته، او محتجب است، ولی حجابش خودش است، و جلال او حجاب اوست، حجابی جز جلال او نیست که مفاد ادعیه «يَا مَنْ احْتَجَبَ بِشِعَاعِ نُورِهِ عَنِ نَوَاطِرِ خَلْقِهِ»^۲.

۱. طه (۲۰) آیه ۱۱۰.

۲. مهج الدعوات، ص ۷۵، ط ۱؛ شیخ بهائی، کشکول ص ۱۸۳، (ط ۱).

دیروز یکی از عزیزان راجع به این دعا فرمایشی فرمودند عرض کردم از این کتاب دعاها غافل نباشید و حشر داشته باشید. ما به مصباح جناب کفعمی، بلدالامین کفعمی، دعا می‌گوییم، اما این‌ها مقامات علمی ائمه هستند که این طور تحریر فرمودند. مصباح المتعبد شیخ طوسی، مفتاح الفلاح شیخ بهائی، عدة الداعی ابن فهد، اقبال سید بن طاووس از آن جمله‌اند. بنده در بعضی از این جزوات که در دست هست تذکر دادم چه خوب بود حالا که در این حوزه‌ها این همه درس و بحث و حرف‌ها هست این دو سه درس را داشته بودیم: یک رشته درس دعا و کتاب دعا باشد. کتاب دعا، اسرار ولایت است. در این نوشته‌ها عرض کردیم که آدم آن اسرار و نکات و دقایقی که

حجاب خلق چیست؟

یا من احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه^۱ خدا رحمت کند حاجی صاحب منظومه را! در دیوان شریفش فرمود:

غیر نقاب جلال	پرده ندارد جمال
نیست بر این مغز پوست	نیست بر این رخ نقاب
هوست چو بیرون رود	دم که فرو رفت هاست
هر نفسی، های و هوست	یعنی از او در همه

حجابی جز جلال و عظمت او و بیچارگی ما و تعیین ما به خصوص اگر ذنوب پای بند ما بوده باشند، وجود ندارد. حالا ذنوب هم مختلف است از ذنوب پیش پا افتاده بگیر و بیا تا «وجودك ذنب لا یقاس به ذنب» و خود بینی فهو محتجب بکمال نوریته و شدة ظهوره. و الحكماء المتألهون العارفون به یشهدونه شهرزوری حرف در شهود شاهد آورده لا بالکنه، لأن شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية

→ در کتب دعا و ادعیه و مناجات به دست می آورد. در روایات به دست نمی آورد. در روایات مخاطبشان اکثری مردمند و آنجا مأمورند به قدر فهم مردم صحبت کنند، اما در دعا و مناجات در خلوت خانه عشق با جمال و کمال مطلق و خدایشان حرف دارند، لذا آنچه در نهانخانه سرشان داشتند، به زبان آوردند. عرض کردیم چه خوب بود یک رشته درس و بحث این طوری هم داشتیم که این جان است، این لب و مغز است به برداشت خودمان، مثلاً ممکن است آقایانی انکار کنند، ولی کتاب‌ها اگر این طور باشد خوب است: اولین کتاب کتاب مفتاح الفلاح شیخ بهائی باشد، بعد از آن کتاب عدة الداعی ابن فهد، بعد از آن کتاب قوت القلوب ابوطالب مکی، بعد از آن اقبال سید بن طاووس و بعد از آن صحیفة کلمة سجادیه، در این‌ها بحث شود، و یک استاد زبان فهم و راه پیموده و آشنای به منطق و ساینط فیض الهی، این‌ها را پیاده کند و ببینید که ما چه حقایقی را از دست دادیم و چه قدر داریم ضرر می‌کنیم که از این‌ها دوریم. آقا به این کتاب‌ها آشنا باشید و آنچه را در این کتاب و امثال این کتاب می‌خوانیم می‌بینیم لب لب آن و برتر و بالاتر از زبان اهل بیت عصمت صادر شد؛ متنها این کتاب‌ها شرح و تفصیل این بیانات هستند.

۱. بحارالانوار، ج ۹۴، ص ۴۰۳، ح ۹، به نقل از: مهج الدعوات، ص ۱۰۲.

یمنعنا عن مشاهدته بالکنه نمی گذارد و نمی تواند «کما منع»، که مفاد حدیث است در اصول کافی، کما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها أبصارنا عن اکتناها، که شمس را به کنه ادراک کند. در کتاب ما حرف جر، یعنی «عن» افتاده است لأن شدة نوريتها حجابها ونحن نعرف الحق الأول ونشاهده اگر سفر اول کرده باشید بعد از سفر اول، که من الخلق الى الحق است، این سفر پیش می آید «نشاهده». پس «نشاهده» بعد از سفر اول است لکن لا نحیط به علما حدیث شریف امام صادق علیه السلام که فرمود: کسی که عالم به چیزی شده محیط بر او می شود^۱ و آنها را محدود خودش می بیند تا محیط به او نشود، و تا معلوم محدودش نگردد علم بدان پیدا نمی کند و احاطه معلول نسبت به محیطش راه ندارد به اینکه محاط محیط بر محیطش بشود.

کما ورد الوحي الإلهي ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^۲، ﴿وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾^۳.
الحی و القيوم خیلی اسمای شریفی اند، اگر دل بیدار دارید، چه بهتر.^۴ ﴿كَانَ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ به منزله دلیل ﴿لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ هست.

«و اعلم»، خدا رحمت کند جناب آقای شعرانی را! ایشان مطایبات خوشی را در درس داشتند و اعلمها را می فرمود. امر به محال. واعلم: أن معنى كونه شدة النورية العقلية أو الحسية حجاباً للعقل أو الحس عن الإدراك، یعنی حجاب از ادراک، پیداست این به معنای عدمی است که ما می گوئیم شدت نوریت او سبب حجاب ما می شود.

۱. حدیث مزبور از امام باقر علیه السلام به این مضمون روایت شده است: «لأنه من حدّ شيئاً فهو أكبر منه» ر.ک: بصائر الدرجات.

۲. ط (۲۰) آیه ۱۱۰.

۳. طه (۲۰) آیه ۱۱۱.

۴. دستور العمل: بهتر از شما دل کی بیدار بوده باشد! توفیقی که خداوند نصیب شما فرموده در میان این همه مردم در مسیر انبیا ترار گرفته اید و در حوزه علمیه هستید و شب و روز در کنار این سفره ها هستید. این طعمه ها نصیب هر کسی نمی شود، و باید قدر بدانیم و همین اسمای شریف را داشته باشیم: «الحی القيوم، یا حی یا قیوم یا من لا إله إلا أنت» ۵. آقا فرمودند: این مجرب است که اکتار در «یا حی یا قیوم یا من لا إله إلا أنت» یوجب حیاة العقل، اکتار به زبان به سر داشته باشید الهی بوده باشید که هستید.

ضعف از ناحیه ماست. شیخ در اواخر نمط سوم اشارات^۱ این بحث را پیش کشیده و فرمود: بعضی از معانی که متوغل در ماده‌اند باید پوست و قشر ماده را تقشیر کنیم و پوست بکنیم و از این قیود مجرد سازیم تا آن صاف و زلال و به تعبیر آخوند آن صورت علمیه مجرد شود تا برای ذات مجرد شود، و هم صورت علمیه مجرد است و وعایش که نفس انسانی است و در آن تقرر پیدا می‌کند نیز مجرد است و این صورت علمیه‌ای که به تعبیر ایشان ممنو و پای‌بند و مبتلا و گرفتار به این غواشی و قشور است به خاطر ماده است، لذا در دنبال سخنان خویش فرمود: پس ماورای طبیعت که مفارقات محضند مقارن با ماده نیستند و این ابتلا و پای‌بندی را ندارند، پس چرا آنها را زلال نمی‌بینیم و نمی‌یابیم و در رسیدن به آنها این همه تجشّم و زحمت و گرفتاری و سیر و سلوک‌های علمی و عملی لازم است. در آنجا فرمود: آنها احتیاج به تقشیر و تعریه ندارند آنجا که نمی‌یابیم و نمی‌شود به خاطر ضعف ماست^۲ لذا اوایل نمی‌شود تا آدم یواش یواش پله‌پله بالا برود اول یک تمثلات خیالی بعد می‌آید بالاتر و تمثلات بالاتر و تا به دریافت‌های عقلی و فوق عقل می‌رسد. پس مقامات انسان را کم‌کم ورزش می‌دهند؛ مثل اینکه دریانوردان که می‌خواهند بچه‌های خودشان را تسلیم دریا کنند ابتدا که در دریا نمی‌اندازد، بلکه در حوض و رودخانه می‌اندازد حالا بعد که هم در دریا می‌اندازند، خودشان در زورق و ناو می‌نشینند دست بچه را دارند تا یواش یواش او را تسلیم دریا کنند که،

غازیان طفل خویش را پیوست تیغ چوبین از آن دهند به دست
اول در معرکه‌های دروغکی با یک شمشیر چوبی بچه‌ها را به جنگ همدیگر
تعلیم می‌دهند:

تا که آن طفل مرد کار شود تیغ چوبین ذوالفقار شود
عجله نباشد که آدم در ابتدا قدم برداشت، همه چیز را به وی بدهند بلکه پله‌پله و

یوآش یوآش تا آدم ظرفیت پیدا کند. در آنجا فرمود: در نیافتن و نرسیدن به مجردات از شدت قوت و صلابت و نورانیت آنها و ضعف ماست. این طرف آن قوی‌ها، یعنی مجردهای قوی را نمی‌تواند دریابد و ضعف از این سوست و اینها را که ممنوبه ماده‌اند باید تجرید کند. اگر ما نمی‌توانیم وی را ادراک کنیم، زیرا او قوی است و ما ضعیف لذا فرمود: یرجع إلى قصور شيء منهما، یعنی عقل و حس قاصرند و فتوره شیئاً منهما عن نیل مطلوبه والاكتناه به، فإن الحجاب عدمي وحقیقة الواجب صرف الوجود و او محض وجود و وجود صمدی غیرمتناهی است و محض النورية بلا مصحوبية شيء من الأعدام والظلمات والنقائص والآفات.

مرحوم میرزا حسینقلی مظهر استقامت و مرتبی انسانیت

فإن قيل: إذا جوزت، در اصل سؤال و جواب چندان زحمتی نیست، حالا که ما شهوداً او را می‌بینیم، پس چرا به تمام جهت نمی‌بینیم؟ جواب می‌فرماید: شما به اندازه سعه وجودی و کانال وجودی خودت شهوداً او را می‌یابی. این سؤال و جواب تمام شد، اما در اثنای اشارات و نکاتی دارد که خیلی قابل توجه است. فإن قيل إذا جوزت کون ذاته معلوماً بالحضور الإشراقی، شهود. النفوس المتألهة خیلی الهی و قوی شدند، پیش رفته‌اند کم‌کم مثل مرحوم آخوند ملا حسینقلی همدانی شدند. در شرح حالش خواندید: حدود بیست و چند سال با اینکه آدم قوی بود اساتید قوی داشت و خودش هم قوی بود تلاش کرد و زحمت کشید. آقایان ما برای ما نقل فرمودند که ایشان در حدود سیصد تن از اولیاء الله را تربیت کرده است که از آن سیصد تن یکی مرحوم ملا محمد بهاری است که قبرش الآن زیارتگاه عامه در همدان است، شاگردی دیگر در قم دفن است و وی جناب آقای جواد آقای ملکی تبریزی است - رضوان الله علیهم - و همچنین دیگر شاگردان مرحوم ملا حسینقلی همدانی مردانی بزرگ بودند. در الذریعة وقتی از آنها اسم می‌برد می‌بینیم که همه از بزرگان در علوم عقلی و نقلی

بودند و او بزرگ مردانی تربیت کرده بود. ایشان، خودشان بعد از بیست و چند سال، که در سیر و سلوک بودند، نتیجه گرفتند. در شرح حالشان گفتند که ایشان روزی در نجف روی ایوانی نشسته بود خیلی به حال و به فکر خود فرو رفته بود. ریاضت است و مشکل، شما بفرمایید: الهی به صدق آمدم ببینید شش جهت سنگ حوادث و موانع و کتل‌ها و گردنه‌ها و نشیب و فرازها و نفس اماره بالسوء و کشمکش‌های دیگر:

تو با دشمن نفس هم‌خانه‌ای چه در بند پیکار بیگانه‌ای

قوی‌ترین دشمن، نفس است. ایشان همین طور که نشسته بودند یک کبوتری پرواز کرد، آمد در حیاط نشست، و یک تکه نانی خشکیده در حیاط افتاده بود، و آن کبوتر آمده برای این نان نشست، و چند بار منقار آورد و تک زد، و نتوانست این تکه نان را بشکند. برگشت پرواز کرد و رفت ایشان به حال خود نشسته بودند دید دوباره آن کبوتر برگشت باز این تکه نان را چند بار تک زد و برگشت تا چند بار آمد و رفت. سرانجام جناب ملا حسینقلی دید که این تکه نان را شکست و خورد کرد و خورد، و از این معنا جناب آخوند ملهم شده که همت و پافشاری می‌خواهد نه اینکه یک کتل و گردنه‌ای یک مشکلی دنیایی پیش آمده آدم زود دست بردارد، بلکه همت می‌خواهد و او از این حادثه ملهم شد که رسیدن به این معنا کار و همت می‌خواهد ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾^۱ در تفسیر مجمع‌البیان^۲ نگاه بفرمایید در ضمن ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾^۳ در سوره هود، که آنجا جناب عباس عموی رسول الله ﷺ از رسول اکرم پرسیدند: چه زود پیری در شما اثر گذاشت؟ فرمود: «شیتنی سوره هود» و در آن آیه «واستقم» موجود است. استقامت کن. دینداری مشکل است: «واستقم». کشیک نفس کشیدن و دهن را مواظب بودن مهم است. دهن مزبله نباشد صادرات و واردات را

۱. فصلت (۴۱) آیه ۳۰.

۲. مجمع‌البیان، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۵، ص ۳۰۴.

۳. هود (۱۱) آیه ۱۱۲.

متوجه باشد، انسان یک انسان قرآنی شود ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^۱ در مسیر ولایت بوده باشد، جهاد اکبر آدم را پیر می‌کند.

إذا جوزت كون ذاته معلوماً بالحضور الإشراقى للنفوس المتألّهة ولا شك أن المشهود بالشهود الوجودي ليس إلا نفس حقيقته البسيطة لا وجهها من وجوهه اينجا شهود خودش است آیتی از آیاتش نیست که حالا خودش است چرا نباید علم اکتناهی به حق باشد فكيف لا يكون معلوماً، یعنی آن شهود حق سبحانه معلوماً بالکنه و حال اینکه والمشهود ليس إلا نفس حقيقته الصرفة لا غير.

قلنا: لا يمكن للمعلومات درست نیست، و یا «للمعلومات» بخوانیم مشاهده ذاته إلا من وراء حجاب أو حجب حجاب و حجب مربوط به مقامات انسان‌هاست. یک وقت انسان به جایی می‌رسد که یک حجاب برای اوست، و آن حجاب صادر نخستین است، آن حجاب تعیین خودش و آن یک حجاب است، و انسانی است که حجب برای اوست. مادون صادر نخستین انسان بر اثر اعتلای وجودی‌اش به صادر نخستین می‌پیوندد، و صادر نخستین یک قید دارد، و آن قید اطلاق است و حقیقت عالم از این قید اطلاق مطلق است. همین یک قید برای صادر نخستین است، گر چه او خلق اول نیست، زیرا خلق اول، عقل است. عقل اول اولین کلمه است که بر صادر اول قرار می‌گیرد. صادر نخستین، رُق منشور همه و نور مرشوش همه است، و کلمات وجودی روی او قرار گرفته‌اند. و ظل محدود الهی است. انسان بر اثر ارتقا وجودی‌اش به صادر نخستین می‌رسد، و این دیگر چه جور انسانی باید بوده باشد! به طوری که عارف عربی در باب ششم فتوحات خویش دارد و می‌گوید: هیچ کس از اولین و آخرین، خواه انبیا و خواه اولیا به این مقام، یعنی به صادر نخستین و هباء نرسید، مگر دو نفر. یکی خاتم انبیا و دیگری سید اوصیا حضرت علی علیه السلام به جز این دو نفر کسی به مقام صادر نخستین نرسیده است. درباره ایشان می‌گوید: «لأنه كان سرّاً

الأنبياء والْعَالَمِينَ أَجْمَعِينَ». وی یک همچو آدمی بود. حرف گوشت و پوست و استخوان نیست که آن مصداق اتم ﴿كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾^۱ بود. کسانی که به مقام هبء و صادر نخستین رسیدند برای ایشان یک حجاب است، و همین یک حجاب تعین و اطلاق است که حق تعالی از این قید هم مطلق است، و دیگران در ورای حجب هستند، حتی المعلول الأول، چون صادر نخستین معلول نیست، ولی عقل معلول و خلق است، و آن ظل الله و معلول مخلوق است. در بحث علت و معلول، که مرحله ششم اسفاد است، از آن سخن می‌گوییم حتی المعلول الأول فهو أيضاً لا يشاهد ذاته إلا بواسطة عين وجوده، از ناحیه عین خود او را مشاهده می‌کند. تعبیر «عین» چه قدر شیرین و دلنشین است. اینکه عین چشم است این به همین چشم وجود خودش او را می‌بیند. حالا بینایی چشم مخلوق ممکن به اندازه همین است، حالا عین به چند معناست. یکی هم به حقیقت ذات معلول می‌باشد، حالا لفظ عین در اینجا می‌تواند به اندازه بینایی و یا به معنای حقیقت ذات حق حق را مشاهده کند بواسطه عین وجوده و مشاهده نفس ذاته فیکون شهوده الحق الأول له من جهة شهود ذاته، درباره حجاب در آخر سوره حمعسق یا شوری، این آیه را تلاوت می‌کنید که ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِمِزَانِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾.^۲ این دو اسم شریف در آخر آیه، اصلاً آیات هر حکمی را که پیاده می‌کنند منتهی به آن اسم می‌شوند و آن اسم در بیان آن حکم پیاده شده است. عجیب است که «إنه علی حکیم»، و آن فرمایشی که از جناب امام صادق علیه السلام اول اسمی که خودش را نشان داد «یا علی یا عظیم» بود. پس از «علی حکیم» این امور صورت می‌گیرد: «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» که حجاب فرمود الآن من حرفی راجع به آیه دارم که اتکای حرف به بشر است «ما کان لبشر» اجازه

۱. یس (۳۶) آیه ۱۲.

۲. شوری (۴۲) آیه ۵۱.

بفرمایید طلب شما باشد حدیثی بعد می خوانیم و در کتاب داریم که لفظ «بشر» درست شود، بعد بر می گردیم به این آیه «لبشر»، و آن را معنا کنیم. من جهة شهود ذاته و بحسب وعائه الوجودي لا بحسب ما هو المشهود وهذا لا ینافي في الفناء كأن دخل و دفع مقدر است، الفناء الذي ادعوه شما اهل زبانید، کتاب خوانده اید و به زبان آشنایی دارید. می دانید که نکره در سیاق نفی افاده عموم می کند، جناب رسول الله ﷺ فرمود: «إِلَى مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعَنِي فِيهِ»^۱ در آن وقت «مَلَّكَ» ملک نکره در سیاق نفی است، پس «وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ» و نبی هم نکره در سیاق نفی است و شامل خودش، یعنی مقام نبوت و رسالت نیز می شود پس در آن مقام فنا آن طور فرمایش هایی که دارند گزاف نیست.

چون به وحدت جشن سازد با خلیل پسر بسوزد در نگنجد جبرئیل
چون که شد سیمرغ جانش آشکار موسی از دهشت شود موسیچه وار

اینها گزاف که نگفتند. باید دید حرف مردم چیست، فهمیدن و رسیدن به حرف مردم هنر است فانه إنما يحصل بترك الالتفات إلى الذات والإقبال بكلية الذات إلى الحق. پس نمی توان این تعیین را از معلول برداشت، ولو وجوداً به مقام صادر نخستین برسد فلا يزال العالم که شاهد و ناظر حق سبحانه است في حجاب تعينه ولو صادر نخستین باشد این قید اطلاق برای او هست و اینته عن إدراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه از این عالم بحيث لم يصر مانعاً عن الشهود ولم يبق له حكم وإن أمكن أن يرتفع تعينه عن نظر شهوده همان «لي مع الله وقت»، لکن یكون حکمه باقیاً حکمش باقی است، و درست است که خودش را نبیند این طور فناء «بکلیته» که مشغول به حق است و «بکلیته» فانی موجود هست و هیچ نبی مرسل و نبی مرسل نیست، لکن در عین حال واقعش این است که وجود صمدی نیست و با تعیین است و تعیین از او برداشته

۱. حدیث را در جوامع روایی نیافتیم. مؤلف لؤلؤ مرصع در صفحه ۶۶ نیز از آن اظهار بی اطلاعی کرده است، ولی حدیث در کتب عرفا شهرت دارد، و بروزان آن از ائمه ما دلنا حالات مع الله... آمده است. ر.ک: فیض کاشانی، کلمات مکتوبه، ص ۱۱۳، (ط یعنی)؛ و نیز ابن ابی جمهور احسایی آن را نقل کرده است.

نمی‌شود کما قال الحلاج: بینی و بینک اینی بود و وجود من ینازعنی این مرا در زحمت می‌اندازد و در مقام تصریح می‌گوید: فارغ بردار بلطفک اینی من البین اینت مرا از بین بردار.

سریان علم و حیات در همه موجودات*

حکمة عرشية إعلم یا أخوا الحقیقة - أیدک الله بروح منه - أن العلم کالجهل قد یکون... حکمت عرشیه مطلبی بسیار بلند و عرشی است، و برای پیاده فرمودن این حکمت عرشیه چند اصل قویم مربوط به حکمت متعالیه را، که پیش از ایشان هم در صحف عرفانیه عنوان شده است، ذکر می‌کند. برخی از این مباحث مطروحه سابقاً به عنوان اصول موضوعه شمرده می‌شد، به امید آنکه در کتب بالاتر برهانی شود. در هر صورت بحث مزبور را در چند جای کتاب اسفار پیاده می‌کند، و آن اینک، علم و حیات در همه موجودات سریان دارد. همچنین سریان این حقیقت و علم و حیات را، که الآن عنوان می‌فرماید، قبل از ایشان عارف عربی در فتوحات مکیه عنوان کرده بود و در باب ۳۱۷ به تفصیل پیاده فرمود، و بحثی که در حکمت عرشیه پیاده می‌فرماید راجع به تفاضل درجات و مراتب مردم است که وابسته به علم دوم، یعنی علم مرکب است که این مطلب نیز در فتوحات^۱ و فصوص و نظیر آن از کتاب‌های عرفانی عنوان شده بود؛ مثلاً در فصّ عزیری و در فصّ هودی فصوص الحکم^۲ آوردند که بعدها خود صاحب کتاب جناب آخوند عنوان می‌فرماید. و آنچه را در کتب اهل عرفان می‌خواندید عرفا می‌گفتند. این مطالب فوق‌طور عقل است. این حقایق در این کتاب

* درس هشتاد و دوم: تاریخ ۶۷/۱۲/۲۱

۱. باب ۱۷ و ۳۰۰.

۲. ر.ک: شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص ۲۵۳ و ۳۰۱، (چاپ سنگی)؛ و نیز در اسفار (ج ۴، ص ۷۱، ط ۱)

خواهد آمد.

مستدل و مبرهن می‌شود؛ یعنی مطالب عرفانی به برهان پیاده شد که برهان و عرفان با هم جدایی ندارد. آخوند در مطلع بحث می‌فرماید: همان طور که جهل را در منطق به جهل بسیط و جهل مرکب تقسیم می‌کنید، و می‌گویید: آنچه را انسان ادراک و تصور کرده است، اگر هیچ طرف راجح ندارد، محض شک است. اگر طرف بود رجحان دارد، اگر احتمال طرف غیر راجح نمی‌رود، و این احتمال ممتنع است، یقین است، و شخص جازم می‌باشد. اگر احتمال طرف مرجوح می‌رود ظن است. اگر در این جزم مصیب بود، و جزم وی مطابق با واقع بود یقین می‌باشد، و در این یقین احتمال خلاف راه ندارد، و معنای این یقین مطابق با واقع، ثابت و حق است؛ مثل علم مقلد که جازم به مطابقت به واقع است، و چون به مجتهد ایمان دارد، احتمال خلاف نمی‌دهد، گرچه اگر مجتهدش از نظرش برگشت او هم بر می‌گردد، و می‌گوید: هر چه وی می‌گوید برای من جزم حاصل می‌شود. در هر صورت اگر مطابق با واقع باشد، ثواب در آن ملحوظ می‌شود. و اگر یقین و جزم مطابق با واقع نباشد - اعاذنا الله منه - به این جهل مرکب می‌گویند؛ یعنی وی نادان است، و نادان است که نادان است. این برای اشخاصی که چنین جزمی دارند درد بی‌درمان است، زیرا آنکه نمی‌داند و می‌داند که نمی‌داند به دنبال این درد در پی درمانش بر می‌آید. وی در پی تحصیل و دنبال علم و استاد و مطالعه و کتاب و ریاضت می‌رود. می‌داند که نمی‌داند، و به دنبالش می‌رود و به کمال خویش می‌رسد، ولی جاهل به جهل مرکب در همان حد جهل خود می‌ماند، و این عذابی است برای صاحب وی که وقتی ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾^۱ وی قیام کرده، می‌بیند، چه بیچارگی‌هایی برای خود فراهم کرده است.^۲ شیخ در اواخر اشارات نمط هشتم و نهم و دهم^۳ راجع به عذاب جهل مرکب سخنانی فرمود که بسیار مغتنم است

۱. طارق (۸۶) آیه ۹.

۲. در این باره ر.ک: شرح منظومه، تعلیق و تصحیح آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۱۷۲.

۳. شرح اشارات، ج ۳، نمط ۸، فصل ۱۲، ص ۳۵۱.

ابن یمین (متوفا ۷۴۳ ق) مطابق گفته‌های دیگران که گفتند: «رجل یدری و یدری أنه یدری ذلك عالم فاتبعه»^۱ که اقسام جهل را چهار قسم کردند، گفته است: چنین شخصی نور علی نور و انسان کامل امام و حجة الله است و به مقام یقین رسیده است:

آن کس که بداند و بداند که بداند	گوی سبق از گنبد گردون بجهاند
آن کس که بداند و نداند که بداند	بیدار نماید که بس خفته نماند
آن کس که نداند و بداند که نداند	هم خویشتن از ننگ جهالت برهاند
آن کس که نداند و نداند که نداند	در جهل مرکب ابد الدهر بماند

پس عذاب دردناک از آن کسی است که نمی‌داند که نمی‌داند. این آن تقسیمی بود که در منطق خواندید و این بحث جهل مرکب و یقین و ظن و شبهه و جزم و اقسامش را به طور مستوفا جناب خواجه در ابتدای منطق اشادات^۲ یعنی اوایل، که شیخ فکر منطقی را معنا و از مقدمات تصویری و تصدیقی صحبت می‌کرد، بیان کرد. خلاصه‌ای از بیانات مرحوم خواجه را بیان می‌کنیم^۳ تا این مقدار در منطق سخن گفته شد.

اما اکنون گوییم: تفاضل اشخاص در همین علم مرکب است و در بسیط که همه آن را دارا هستند، تفاضل پیش نمی‌آید. اگر به علم بسیط علم داشته باشند؛ یعنی بدانند که می‌دانند، در این صورت علم مرکب است، ولی آنکه دارد و نمی‌داند آن علم بسیط است. در هر صورت همه علم به حق سبب‌حانه دارند: عده‌ای می‌دانند که علم دارند و عده‌ای نمی‌دانند که می‌دانند. مرحوم آخوند لفظ بسیار شریف فطرت را در این باره عنوان فرمود: «فی أصل فطرته» پس این جمله از اسم «فاطر» پیاده شود.^۴

۱. برای آگاهی از این گفته و نیز حدیث وارده ر.ک: شرح منظومه، ج ۱، ص ۱۷۲.

۲. اشادات، ج ۱، ص ۱۳، (دفتر نشر کتاب).

۳. یک دوره خوشی خدمت آقایانی منطق اشادات را مباحثه کردیم؛ متها عده‌ای چند بودند و نوار هم گرفته نشده و به این نحو هم سفره گسترده نبود زبان حال ما این است «رب أنعمت فزد»؛ خدایا! گسترش را بیشتر بفرما!

۴. دستور العملی در قرائت قرآن: یک وقتی در درس‌های قبلی عرض کردیم چه خوب است هر وقتی که

→ می خواهید قرآن را شروع کنید؛ یعنی پس از اتمام دوره‌ای و شروع دوره تازه یک موضوعی را انتخاب کنید و آیات مربوط به آن موضوع را علامت زده و یادداشت و جمع کنید. این خیلی کار می‌رسد پس هم قرائت باشد و ثواب، و نیز تأمل در قرآن صورت بگیرد و هم کاری بکنید از جمله موضوعی که انتخاب می‌کنید، درباره انبیا و اولیاء الله و عباد الله باشد که خداوند آن‌ها را اسم می‌برد و در حالاتشان و در تنگنای زندگی شان و در پیشامدهای دنیوی شان و حوادث روزگار که کم و بیش نمونه آنها برای همه پیش می‌آید، و در آن حالات کذایی خدای سبحان را به چه اسمی می‌خواندند این خیلی کار می‌رسد؛ مثلاً در آن مصیبت کذایی، حضرت ایوب عرض می‌کند: ﴿وَبِأَنَّى مَسَّئِنَ الضُّرِّ وَأَنْتَ أَزْهَمُ الْأَرْحَمِينَ﴾ (انبیاء (۲۱) آیه ۸۳). این حالت ایوبی برای من و شما در مشکلات دنیوی کم و بیش می‌آید، و آن ابتلایی که برای حضرت یونس پیش آمده است، ظل آن مطابق احوال و عوالممان برابمان پیش می‌آید. در آن بحران مشکل و گرفتاری‌اش خدا را به آن ذکرش خوانده است: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ شَهِدْنَا إِنَّنَا كُنَّا مِنَ الْغَالِبِينَ﴾ (انبیاء (۲۱) آیه ۸۷). به قدری خداوند روی این ذکر و ندا امضا گذاشته و تجویز فرموده و تحسین کرده که فرمود: ﴿وَتَجِئْنَا مِنَ الْقَمِي﴾ (انبیاء (۲۱) آیه ۸۸)؛ یعنی حضرت یونس (ذوالنون) را به واسطه این ذکر نجات دادیم خوشا به حال ایشان! به ما چه!؟

دنبالش پاسخ فرمود: ﴿وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ (انبیاء (۲۱) آیه ۸۸). اختصاص به حضرت یونس ندارد، شما هم اگر به این ذکر یونسی ذاکر بوده باشید ﴿كَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾. و هكذا در نشیب و فراز اصحاب کهف که آن گرفتاری برای ایشان پیش آمد و در دست آن طاغوتیان عصر گرفتار شدند خدای را به آن ذکر شریف یاد کردند. و حضرت یوسف علیه السلام و حضرت ابراهیم علیه السلام به هر یک همین طور نگاه کنید. اصحاب کهف چنین خدای تعالی را خواندند: ﴿رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهِيَ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدُ﴾ (کهف (۱۸) آیه ۱۰). اصحاب کهف رشد و راهنمایی می‌خواهند، چون در چنگ طاغوتیان گرفتار شدند، طاغوتی‌ها مردم خاکی بودند پس ایشان رَشَد می‌خواستند. و هكذا به جناب ابراهیم پیغمبر می‌رسید که فرمود: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (انعام (۶) آیه ۷۹). و به اسم شریف «فاطر» خدای تعالی را خواند و عرض کرد: ﴿فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِى الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (یوسف (۱۲) آیه ۱۰۱). حضرت ابراهیم خلیل الرحمن هم به فاطر خدای تعالی را خواند در تفاسیر و کتب لغت فرمودند: «انفطر الشيء من الشيء». مثلاً نیشابوری در غریب القرآن مثال می‌زند می‌فرماید که، «انفطرت الأنوار من الشجر». انوار جمع «نور»، یعنی شکوفه. پس شکوفه‌ها از درخت منفطر شدند، و انفطار، فاطر و فطر، مفاد و سرش و دلش این است که از اصلش بریده نیست، و متصل به اوست، و این شکوفه قوه نباتی و حیات دارد؛ یعنی این نور حیات و جان و قوه نباتی دارد، چه هنگام شکوفه و منفطر می‌شود و کی رشد می‌کند و تا متصل به درخت و به اصل خود متصل است انفطر می‌باشد، و درخت فاطر اوست و او از درخت منفطر است. درباره همین انوار شکوفه‌ها که از درخت منفطرنند و بریده از درخت نیستند و از آن پدید آمدند و قائم به او هستند، می‌توان درباره خدای سبحان گفت که او «فاطر سموات و ارض» است، و موجودات همه منفطر از او

→ هستند؛ یعنی منظر و پیوسته به او هستند، و هیچ ذره‌ای از او بریده نیست ﴿يَتَذَكَّرُ كُلُّ شَيْءٍ﴾. شما هم خدای سبحان را به این اسم شریف جناب ابراهیم خلیل الرحمن و حضرت یوسف صدیق به «فطر» و «فاطر» ذاکر باش.

جناب حق تعالی را به فاطر	چو ابراهیم و یوسف باش ذاکر
بسیابی دولت توحید فطری	که بی‌دور و تسلسل‌های فکری
نسماند خردلی بهر نمونه	تو را صد شبهه ابن کمونه
خدا هست و کند کار خدایی	بینی بی زهر چون و چرایی

او فاطر است و همه از او منظرند. حالا که همه از او فاطر و منظرند می‌رسید به این حرف، می‌بینید که یک سلطان است، و عساکر آن سلطان، سلطان وجود است و آن عساکر، اسمای حسنی و صفات علیایش هستند که هر کجا این سلطان قدم نهاد، این عساکر با او هستند. پس وجود که قدم نهاد، علم با او هست، حیات و قدرت و - الی ما شاء الله - اسمای دیگر با او هستند؛ منتها در بعضی جاها مزاج و امتزاج پیش آمد، و آن اسماء در این مزاج بیشتر خودشان را نشان می‌دهند؛ مثلاً در حیوان و نبات به خصوص در انسان و آن انسانی که دارای اعدل مزاجه است، که مرکز و قطب است. پس در جایی که مزاج باشد حیات بهتر خودش را نشان می‌دهد. جناب خواجه در کشف المراد و علامه در شرح آن (شرح تجرید، تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۱۶۵) فرمایش‌هایی راجع به این حیات‌کنایی فرمودند و آشنایی با آن مطالب دارید. با قطع نظر از این مزاج و از این حیات و علم ثانوی حیات و علم و اسمای دیگری داریم که چون وجود است همه آن اسما از او منظرند و هر کجا سلطان وجود قدم نهاد، عساکر اسماء و صفات با او هستند، و عین حقیقت اویند و او با همه است. پس این علم بسیط مراد ماست، اما توجه به این علم و آشنایی و آگاهی به این علم، که بدانند که دارد و بدانند که می‌دانند، این حرف ثانوی است که تفاضل در این وجه دوم پیش می‌آید. اولی را همه دارا هستند، خواه متوجه باشند خواه نباشند. الآن اشخاص و افرادی را می‌بینید که مثلاً خوابند اینها را صدا می‌زنید می‌گوید: بله، جواب می‌دهد. اگر پرسید: شما خواب بودی یا بیدار؟ می‌گوید: من خواب بودم. پس چطور گفتی: بله؟ در جواب درمی‌ماند جناب عالی می‌فرمایید: نفس مظهر اسم شریف ﴿يَا مَنْ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ است، این حرفی دیگر است، و این علم به علم است. شما می‌فرمایید: بدن که خسته شده پینکی و چرتش گرفته آنکه حقیقت و صورت واقعیت است که نفس ناطقه‌اش است جوهر قائم به ذات و جوهر مجرد است و جوهر مجرد عالم است و معلوم، عقل و عاقل و معقول است و آیه ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ بر او صدق می‌کند؛ یعنی خواب و پینکی و چرت به او روی نمی‌آورد، و صدایش که می‌کنید، می‌گوید: بله، او بیدار است چه بسا که بدن خوابیده و وقتی مقداری از این نشأه منصرف شده بهتر میدان می‌گیرد، خواب‌های خوشی می‌بیند، و بهتر به عالم خودش می‌رسد. چه بسا در بیداری بدن را انصراف می‌دهد، و از توجه به آن نشأه در عوالم خودش سیر می‌کند؛ یعنی با انصراف از این نشأه، ادراکات و مطالعات علمی ما برای ما شروع

باری از ناحیه فاطر و فطرت، حیات در همه ساری است و علم در همه ساری است و وجود و سلطان وجود، که در هر کجا قدم نهاد، عساکر اسماء و صفات با او هستند، پس این علم برای همه حاصل هست، خواه بدان آشنایی داشته باشند و خواه نداشته باشند، و می‌رسیم به علم مرکب و تفاضل اشخاص که در آیه مزبور به آن اشاره شده است ﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^۱. این مراتب تفاضل زیر سر علم مرکب هست. آنکه برای همه یکسان است، و همه آن را دارا هستند علم بسیط است و در آن تفاضل نیست.

حکمة عرشية اعلم... عن التصديق بأن المدرك ماذا دارا هست؛ ولی توجه ندارد و شخص در خواب و جهل است، و سؤال می‌کند: خدا چیست و چگونه و چه نحو است؟ این را بیدارش می‌کنید. بعد می‌بیند «آنچه خود داشت، زیبگانه تمنا می‌کرد.» تصدیق می‌کند، اعتراف و اقرار دارد و می‌بیند پیوسته بود، و از او جدا نبود و غفلت داشت و معنای غفلت هم همین است که ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا﴾^۲ شخص دارد و نمی‌داند که دارد. پس وی در ذات خود دارد، ولی توجه ندارد و به این طرف و آن

→ می‌شوند، زیرا با توجه به این نشأه نمی‌توان چیزی فهمید. حالا ما که چهار کلمه حرف داریم و اینجا حرفش را می‌زنیم و مقایسه می‌کنیم و گفت و شنودی برقرار است می‌بینید که منصرف از دنیا هستید و نمی‌توان تعلق داشت، و فهمید؛ زیرا تعلق با تعلق جمع نمی‌شود. پس همین مقدار هم انصراف می‌خواهد حالا این انصراف را قوی ترش کنید، و قوی تر و قوی تر می‌بینید که شخص اینجا نشسته، و انصراف تام برایش پیش آمده و در بیداری هم شکارهای خوب و خوشی دارد. حدیث شریف جناب رسول الله ﷺ را مرحوم ابن شعبه در تحف العقول نقل می‌کند که وقتی مؤمن ایمانش قوی شده خواب‌هایش کم می‌شود، و خیال می‌کنیم که چه شده باید خواب‌هایش بهتر و بیشتر، خواب‌های خوش ببیند، پس آیا چون او ایمان آورده خواب‌ها از او گرفته می‌شود؟ جواب آن است که، تا الآن در خواب می‌دید حالا در بیداری می‌بیند. یک بیداری کار هزاران خواب را می‌کند؛ چه حاجت به خواب داردا قبلاً عرض کردم که، خواب موضوعیت ندارد، آن چیزی که موضوعیت دارد انصراف از این نشأه است.

۱. مجادله (۵۸) آیه ۱۱.

۲. ق (۵۰) آیه ۲۲.

طرف می‌رود. پس این غافل است، وقتی حجاب برداشته و نفس آرمیده شد، و انقطاع از غیر خودش حاصل شد معنای واقعی موت است. تا به حال همه را به خود انتساب می‌داد حالا دولت بیداری‌اش قیام می‌کند می‌بیند: ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^۱ هر چه را که جمع کرد و خودش را آن طور ساخت همان است. حالا می‌بیند انقطاع انسان از غیر خودش پیش آمده با چه کسی وابسته و حساب چیست؟ ﴿يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾^۲ این گونه بی‌خبر! این یک وجه علم بسیط و قد یکون مرکباً وهو عبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا الإدراك وبأن المدرك هو ذلك الشيء. این درس و بحث و مطالعه و فکر، حبه و هسته‌ای هستند که این قوه را به فعلیت می‌رسانند و او باز می‌شود و به ثمر می‌نشیند إذا تمهد هذا فنقول: إن إدراك الحق تعالى یعنی ادراک عبد حق تعالی را، توجه به حق سبحانه را علی الوجه البسيط همه دارند اینها به کی وابسته‌اند؟ کجایی‌اند؟ چگونه‌اند؟ مقداری سر به سرشان بگذاری در اولین حرف در می‌مانند؛ متها به چنگ صاحب حرف نیفتاده‌اند و نمی‌خواهند هم بیفتند، زیرا دنیا شکارشان کرده است.

چشم باز و گوش باز و این عما حیرتم از چشم بندی خدا

این طوری دور شدند، وگرنه چه منطقی دارند تا به خدا نرسیدند مضطربند، و وقتی به این حقیقت رسیدند آرام می‌شوند ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^۳ در یکی از این صد کلمه این حرف را آوردیم. اگر کسی لا اقل به دسته چاقو بیندیشد که آهنگر صنعت پیشه تیغه و دسته چاقو را به تناسب درست کرده است، و در این شعور و تدبیر می‌یابد پس چگونه می‌اندیشد در نوترون و پروتون و ذرات اتم‌ها؟ آن‌ها چه می‌دانند که در آن رحم به آن صورت مذکر شوند و در آن رحم به این صورت مؤنث

۱. نجم (۵۳) آیه ۳۹.

۲. زمر (۳۹) آیه ۵۶.

۳. رعد (۱۳) آیه ۲۸.

شوند، و بعد برای همدیگر باشند، و تولید نسل و بقای نوع حاصل شود؟ اینها چطور خودشان را آرام می‌کنند؟ متها در توحید یک فکر نادرستی در سر اینها هست که از بابا و ننه و از اجتماع کذایی چیزی شنیدند که یک خدای پیر کهنسال آن طرفها جایی روی تختی نشسته و ملائکه دورش را گرفته‌اند، و دست به سینه به حالت تعظیم در جلو وی ایستاده‌اند و آن دولت توحید قرآنی و اسلامی برایشان قیام نکرد که ببینند مثل ملاصدراها و بزرگان علم و دین قدیما و حدیثاً در توحید چه می‌گویند و از توحید بنده و جناب عالی بی‌خبرند، و الا جان می‌دهند برای توحیدی که من و شما داریم. خبر ندارند نمی‌دانند حقیقت توحید چیست؟

آن خدایی تو پرستی نه خدای حسن است

که حسن را به خداوند خدای دگر است

آن سلطان ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ برای ایشان ظهور نکرده است

حدیث «لودلّیتم رجلاً...» را دیروز خواندیم می‌بینید جناب رسول الله ﷺ فرمود:

«وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ ﷺ لَوْ أَنَّكُمْ دَلَيْتُمْ رَجُلًا بِحَبْلِ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى لَهَبَطَ

عَلَى اللَّهِ، ثُمَّ قَرَأَ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.^۱

این حدیث را در ذیل همین آیه «هو الأول والآخر» آوردند. تفاسیر روایی را،

چه از جوامع خاصه و چه از جوامع عامه مغتنم بشمارید. نور الثقلین، صافی،

برهان، ترمذی، صحیح بخاری، در ضمن آیات و سور، تفسیر آیات به احادیث صورت

گرفته است، چون احادیث کان مرتبه نازله قرآن است و قرآن جان است و اینها بدن

هستند که وزان قرآن و احادیث، وزان جان و تن است؛ همان طور که بدن مرتبه نازله

نفس است، روایات مرتبه نازله قرآنند. فنقول: إن ادراك الحق تعالى على الوجه البسيط

حاصل لكل أحد في أصل فطرته. اتکای بحث روی فاطر باشد و روی حساب این

الفاظ را پیاده کردند.

۱. سیوطی، الدر المنثور، ج ۶، ص ۱۷۰، (افست مکتبه آیه الله نجفی مرعشی).

مدرک بالذات و بالعرض

لأن المدرك بالذات عرض کردم ایشان اصول و امهاتی را در اثنای بحث آورده که بعدها سلطان بحث آنها پیش بیاید «لأن المدرك بالذات» موطن این بحث در مرحله دهم، یعنی بحث اتحاد عاقل و معقول است. آنجا ما می‌گوییم: معلوم و معقول و مدرک دو معنا دارد: یکی بالذات و یکی بالعرض. بالعرض خارجی‌اند. این درخت خارجی، که مورد علم قرار می‌گیرد، صورت آن در ذهن قرار می‌گیرد. آن صورت ذهنی مدرک بالذات است، و آن در خارج است مدرک بالعرض است. پس مدرک بالذات آن است که نفس به وزان خارج گرفته، و در خودش دارد، بلکه خود این انسان شده است، و انسان آن را داراست. مدرک و معلوم بالعرض آن درخت خارجی است، نه هر درختی. این درختی که با او مواجه است صورت این درخت به حواس وی رسید، و چنین نیست که هر چیزی که خارج از انسان است، مدرک و معلوم بالعرض باشد، بلکه آنکه نسبت و ارتباط با شخص انسان یافت و باعث انتزاع صورت گردید، مدرک بالعرض است. پس هر چه که در خارج است مدرک بالذات نیست.

انواع ادراکات نحو وجود آن شیء هستند

و اکنون که دست روی شیء خاص می‌رود و سر وی را فهمد، دو چیز در بین است: ۱. مدرک بالذات که یافته خود وی از آن خارج است، و این یافته و مدرک در صورتی که شیء خارجی هم از بین رود، این مدرک و یافته موجود است. پس با تغییر مدرک بالعرض، مدرک بالذات تغییر نمی‌کند. در بحث اتحاد عالم و معلوم، یعنی مرحله دهم اتحاد مدرک و مدرک و عاقل و معقول مورد بحث قرار می‌گیرد. الفاظ گوناگون همه اشاره به یک معنا و یک حقیقت دارند آنجا می‌گوییم: إن المدرك بالذات من كل شيء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الإدراك، معنای ادراک علم است و علم چشم

نفس می شود و عین نفس و نفس نفس می شود و «تحقیق معنی الإدراك» که حقیقت وجود آن شیء هست و به حساب مراحل وجود بدون تجافی در هر مرحله با آن متحد است که آن را بعداً پیاده می کنیم و می گوئیم: شیء خارج را ادراک می کنیم و آن شیء خارجی را انحای وجودات است و تلخیصه عن الزوائد حشو و زواید و لحافش را، که ماده است و نمی گذارد معقول شود، حذف می کنیم، و بعد گفته می شود که تنها چیزی که مانع از معقول شدن شیء است، این قیود و قشر و لحاف و ماده و عوارض ماده هست، اینها که از او گرفته شود، زلال و مجرد می شود و جوهر عاقل و معقول قائم به ذات جوهر مجرد است علی ما استفاد من تحقیقات المحصلین من المشائین مراد از اهل تحصیل، چنان که جناب خواجه در اشارات این کلمه را اطلاق می کرد بزرگانی از اهل کارند که در تحریری حقیقت می کوشیدند، و اهل تحصیل از مشائین دانشمندان بزرگ مشائی هستند؛ اما به تدریج کلمه محصل تنزل پیدا کرده و خیلی تعمیم یافته است. اکنون اگر به کسی بگویند: او محصل است، می گویند: مگر این کودک دبستانی است. الفاظ این طور مبتذل شده و گرنه اهل تحصیل، مثل فاضل در زبان قدماست. مرحوم صاحب جواهر در جواهر، جناب علامه حلی را به اسم فاضل اسم می برد. فاضل در زبان قدما تعریف و تشریفی بزرگ بود و اهمیتی به سزا داشت. وی فارابی را به «فاضل» اسم می برد «من تحقیقات المحصلین من المشائین». کتاب ما «المحققین» دارد، ولی مسلم درست نیست. مراد از این محصلان، مثل فرفوروس و دیگر حکمایی بودند که قائل به اتحاد عاقل به معقول بودند. «محصلین» اشاره به فرفوروس دارد که شیخ آنها را رد کرده است. شیخ رئیس بعدها مستبصر شده که حق با این آقایان است «كما سيقرع سمعك» در مرحله عاشر در بحث اتحاد عاقل به معقول از آن سخن می گوئیم. لأن المدرك بالذات ... لیس ضمیر در «لیس» به مدرک بالذات بر می گردد. إلا نحو وجود ذلك الشيء، اینجا طلبمان باشد که مرحوم آخوند پیاده می کند که علم برگشت به یک نحو وجود می کند؛ همان گونه که انسان غذای

جسمانی را می خورد و غذای جسمانی بعد از مراحل هضم به هضم رابع می رسد و در آنجا جزء بدن می شود؛ یعنی این نان و سبزی، پوست و گوشت و قوا و اعضا و روح و جوارح شده است پس این ها، یعنی خود بدن و اگر خود بدن نشود؛ یعنی سلول ها آن را جذب نکنند دفع می شود. پس با این صنعت و سیاقت موزون، که قوه غذایی غذا را آن چنان به طور دقیق و منظم تقسیم می کند که ریخت عوض نمی شود، و کوچک ترین خللی پیش نمی آید و همه اعضا از استخوان ها گرفته تا آن رگ های مویی به همه غذا می دهد، و با هیأت منظوم و با حفظ ترکیب و با وحدت صنع به همه غذا رسانده می شود، پس اینجا اتحاد آکل و مأکول است. بنابراین همین طوری که در امور جسمانی می فرمایید: اتحاد آکل و مأکول است، در غذای روحانی هم اتحاد آکل و مأکول است. آکلی که نفس ناطقه است و مأکولی که حقایق علمی است. این صور، نفس نفس می شوند و عین نفس و نحو وجود نفس می شوند. برگشت علم و مآل علم وجود می گردد: وجود نفسانی، و عقلانی، و روحانی، و آنچه را ادراک کرده غذای نفس ناطقه می شود. مغذی، یعنی غذا گیر نفس است، و غذا آن حقایق علمی اند، و حقایق علمی هم مجردند، و نفس هم مجرد است. مغذی و غذا باید سنخیت داشته باشند؛ مثل اینکه غذا باید مسانخ مغذی جسمانی باشد. هر چیزی نمی تواند غذای بدن شود. پس آنهایی که با او یک نحو سنخیت دارند لیس إلا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان ذلك الإدراك حسیاً أو خیالیاً أو عقلیاً الآن می گوئیم حسی و خیالی؛ یعنی حس ادراک کرد و بعد خیال ادراک کرد، ولی بعد عقل هم ادراک می کند، و تجرید بیشتر پیدا می کند. اما این محسوس و متخیل و معقول را چه کسی داراست؟ چنین کسی، نفس است که همه را دارد، و حقیقت نفس شدند، و اتحاد مدرک و مدرک گردید. اگر در لابه لای بحث کار به جایی می رسد که علم، که در ابتدا برای ورزش فکری به حصولی و حضوری و به حسی و خیالی و عقلی تقسیم می گردید، به طور مطلق علم حضوری می شود و معقول می گردد، وقتی همه اینها را دارا شد، وی هم محسوس و

هم حاس خود اوست و محسوس سرمایه او و متخیل هم که اوست. این متخیل سرمایه و دارایی او و معقول اوست و همین اتحاد در بالاتر از عقل نیز پیاده می شود؛ یعنی وقتی شهود بالاتر پیش آمده خود اوست. اینها همه به او سعه و جودی می دهند، پس نفس ناطقه همین هاست، و آنها نفس ناطقه اند و نفس ناطقه جوهر مجرد قائم به ذات عقل و عاقل و معقول است. پس اگر یک وقت گفتیم که انسان مطلقاً با تمام مدرکات عقل و عاقل و معقول است، جای تعجب و بحث نیست؛ زیرا با مبنا و از روی برهان و حساب پیش آمدیم.

انسان نیز هیچ وقت بی بدن نیست و همیشه بدن دارد و بدن ها در طول همنند، و تفاوت این بدن ها به کمال و نقص است. در این کتاب عظیم الشأن و در این سفره پربرکت که در کنارش نشستیم، بحث از آن نیز پیش می آید و همه به کرسی می نشینند و به نحو مستوفا از آنها سخن گفته می شود.

وسواء كان حضورياً أو حصولياً این تقسیم تقسیمی ابتدایی است: وقتی صورت نشان و مرآت خارج باشد حصولی است، ولی همین علم حصولی و صورت حاصله حاضر برای نفس است. پس تقسیم به لحاظ اضافات است، اما سرانجام می بینید آقای انسان خودش را آن گونه که اینجا و در این چند سال تجارت خود ساخته بود همان می شود. امام نهم علیه السلام فرمود: «الدُّنْيَا سُوقٌ رُبِحَ فِيهَا قَوْمٌ وَخَسِرَ فِيهَا آخِرُونَ». همه تجارت کردند، ولی یک عده زیان کردند؛ زیرا در طی چند سالی که خودش را ساخته بود، برای ابد همان را دارد و خودش را می برد «الدُّنْيَا مَزْرَعَةٌ الْآخِرَةُ»^۱ می باشد. این مزرعه، من و شمایم. زرع و زارع من و شما هستیم زارع من و شمایم. زرع ما، افکار ما است. علوم ما و عمل ما است. کشت و زرع و زارع و نتیجه و جزا خود ما هستیم. پس باید دید خودمان را چگونه می سازیم: «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ». شخص مجسمه عمل خودش است. ساخته عمل خودش است. هیچ احتیاج نیست که بیاید

۱. فیض کاشانی، علم الیقین، ج ۱، ص ۳۴۷، مقصد ۳، باب ۱، فصل ۸، ص ۳۴۷؛ و نیز احیاء العلوم، کتاب توبه.

و در آیه «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» را چنین تفسیر کنید که «إِنَّهُ ذُو عَمَلٍ». این «ذو» را جناب عالی آوردید. اگر به برهانش دست می‌یافتی «ذو» نمی‌آوردی و می‌فرمودی: به به به. «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» انسان با عمل صالح خود، صالح است و یا خود وی غیر صالح است. هر جور خودش را ساخته همان می‌شود؛ مثلاً اگر کسی مشاقتی کرده و دستش را تربیت کرده این ملکه و ملک و اقتدار بر خوشنویسی را دارد، و در صفت دیگر نیز خودش همان ملکه کسب شده است. حالا خطاط و نویس و گویاست. دیروز چنین نبود، ولی زحمت کشیده است. نباید بگوید: کار من چسبیده است! کار شما دو صورت داشت: یکی متصرّم و متدرّج بود که به معنای واقعی کار شما نبود، بلکه با زمان متصرّم بود و گذشت و منقضی شد، و یکی جان این زمان است که در شما مانده و آن شما باید که این ملکه را به دست آورید و هستید و این انسانید.

روزها گرفتار گور و باک نیست تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست
آن مغز و لبش مانده که جناب عالی هستید، و هر کس با عمل و کار خودش
خودش را می‌سازد و از این نشأه رخت بر می‌بندد.

وجود همه عین ربط به حق است*

قد تحقق و تبين عند المحققين من العرفاء.... چون بحث درباره ربط داشتن موجودات به مبدأ و مبدع و واجب‌الوجود سبحانه، که همه قائم به او هستند، بود، زیرا حق تعالی با همه معیت قیومیه دارد، و به همه مرتبط، بلکه همه ربط محض به او هستند و هر کسی از جدول وجودی خودش به او ارتباط دارد و به زبان مربوط به عالم خودش، او را می‌خواند و تسبیح گوی اوست و هكذا. این حرف را پیاده کردن مبتنی بر این است که وجود صمدی بودن حق تعالی درست شود و این حقیقت به دل بنشیند که چون وجود صمدی است و هر کجا سلطان وجود قدم نهاد، عساکر اسمای

حسنى و صفات عليايش با او هستند و نمى شود كه از او جدا شوند و هر كجا كه وجود هست علم، قدرت و اختيار با او هست. سخن بسيار شريف در توجيه «خُلِقْنَا مُخْتَارِينَ» آن است كه هر كجا وجود قدم نهاد در فعل خود مختار است، و سرّ آن همين نکته و لطيفه مى باشد، و در همه صفات كماليه اش بايد اين حقيقت پياده و اين توحيد درست شود. حالا همين طور كه به توفيق الهى پله پله بالا مى رويم و پيش مى رويم مى بينيد كه حقايق و مسائل و احكام اصول عقايد به توحيد قرآنى و اسلامى برگشت مى كند، و اين اصل قويم توحيد بايد درست شود، و ديگران چون «نديدند حقيقت ره افسانه زدند». آن چيزى كه در زبان اهل عصمت و از زبان منطق و وحى آمد، و در خود قرآن و روايات، كه بيان قرآن و از شئون و شعب و مراتب نازل قرآنى هستند آمد حقيقت آنها به همين مطالب روشن مى شود؛ مثلاً حديث جاثليق، كه از جناب رسول الله سؤالاتى مى كند تا اينكه از حق تعالى مى پرسد و از حضرت رسول الله مى خواهد كه «اين هو؟» روايات ديگر نيز از حضرت امير و ائمه ديگر و حتى از خود جناب رسول الله موجود است كه آنها گاهى براى شخص سائل همين معنا را پياده مى كند كه اصلاً براى غير متناهى و براى وجود صمدى، اين و مكان و متى معنا ندارد كه «هو اَيْنَ الأَيْنِ و كَيْفَ الكَيْفِ» و هكذا. اما در اين روايت كه از جناب رسول الله ﷺ سؤال مى كند حق سبحانه «اين هو» رسول الله ﷺ فرمود: «ها هنا و فوق و تحت و هو معنا و محيط بنا» حديث جاثليق معروف و بسيار شريف است. سرّ فرمايش هاى ائمه اطهار عليهم السلام با همين مطالب به دست مى آيد، و برهانى مى شود.^۱

۱. برخى از معانى و حقايق به صورت شعر در مى آيد: «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةً» (عين القضاة، تمهيدات، تصحيح عفيف عسيران، ص ۲۶۹) آن شعر حكمت، حكمت است و يك وقت شعر مطايبه و خيال است حرف ديگر است خدا رحمت كند آقاى صادق ملا رجب اصفهانى را! ايشان به همان زبان بومى اصفهانى اشعارى سروده و ديوانى دارد. شعرهايش خوب و خوش است، اما مربوط به عالم خيال و شعر و شاعرى آن طورى است. مى دانيم كه شب يلدا درازترين شب هاى سال است، و مى دانيم كوچه جلفاى اصفهان درازترين كوچه هاى اصفهان است.

وقد تحقق و تبین... الحق القیوم. «القیوم» صیغهٔ مبالغه، یعنی خودش قائم به ذات و مقیم و نگهدار غیر خود می‌باشد و همه قائم به او هستند و مصداق الحکم، یعنی «أن مصداق الحکم»، بالموجودیة علی الأشياء و مطابق القول، قول حملی است و مطابق آنها «هو نحو هویاتها العینیة» سخن روی تطورات وجود و روی آیات واجب‌الوجود و روی مظاهر حق سبحانه می‌رود متعلقه مرتبطة پس این‌ها مرتبط و متعلق به وجود واجبی هستند بالوجود الإلهی به دست وی ملکوت اشیا قرار دارد: ﴿بِیَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَیْءٍ﴾ همین معنا در مصباح الانس^۱ پیاده شده که شیء به تمام جهت بریده و منفصل از اصل خود نازل نشد، بلکه هر موجودی که از بطنان حقیقت هستی نازل شد، و صورت خلقی پیدا کرد و در هر عالمی قرار گرفت خلاصه ﴿بِیَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَیْءٍ﴾ بر او صادق است و اسمای شریف الهی در وی مشغول تدبیرند و صورت او را حفظ می‌کنند و به او روزی می‌دهند و نگهدار او هستند، و مکمل می‌باشند و مُخرج وی از نقص به کمال هستند. خلاصه در همهٔ حالات با او هستند. قبلاً گفته شد که تذکر و توجه مُخرج انسان است به مقتضای ﴿ذِکْرُ اللَّهِ حَسَنٌ فِی كُلِّ حَالٍ﴾.^۲ فرمودند: حتی در حال دفع فضولات ذاکر باشد، و واقعاً این چه دستگاه و چه کارخانه‌ای است که غذا را

→ صادق ملا رجب می‌فرمود که،

درازی شب یسـلدا و کوچـه جلفا چو سرهمش بکنی نصف زلف یار من است

خیلی خوب حالا قد و قامت یار چه قدر و چطور است این یک فرمایش و یک شعر است، بعد می‌رسید به: «إن من الشعر لحکمة».

دلی کز معرفت نور و ضیا دید به هر چیزی که دید اول خدا دید

این نه تعارف بوده باشد. امکان ندارد علم به چیزی پیدا کند که علم به حق سبحانه نباشد و اول خدا نباشد و آن چیز وجود دارد و موجود است، حتی در عالم مفهومات و ماهیات چنین است؛ از وجود آن‌ها که آگاهی پیدا می‌کند و چون وجود شأنی از شؤون حقیقت واجب‌الوجود و آیات و مظاهر اوست علم به اوست، ولی علم به مفاهیم و ماهیات هم ناشی از خود وجود است؛ زیرا ماهیات حدود وجودند.

۱. مصباح الانس، ص ۱۱، (چاپ سنگی).

۲. بحار الانوار، ج ۸۰، ص ۱۷۵، به نقل از: علی الشراعی.

بگیرد و بخورد و این طور عصاره اش را بگیرد و آن را خون و نیرو کند و نیرو را جذب کند، و این چه شعور و ادراک است که آنها را به تمام اعضا و جوارح مطابق ریخت به آنها می دهد، به طوری که ریخت آنها عوض نشود؟! در این باره دعائم الاسلام و علل الشرائع جناب صدوق و روایاتی که در این باره هست مفید است. بزرگان فرمودند: در این حال هم متوجه باشد و بداند و ببیند که تحت تدبیر متفرد به جبروت است در آن حال بگوید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي دَفَعَ عَنِّي الْأَذَى وَغَافَانِي». این قوه دافعه است که دفع می کند. و حدیث دیگر را مرحوم مجلسی در کتاب طهاره بحار الانوار نقل کرد: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَمَاطَ عَنِّي الْأَذَى وَغَافَانِي».^۱ پس در همه حال ذاکر باش. جناب شیخ بهائی در کشکول نقل می کند که هارون الرشید برای امام ملک و ملکوت موسی بن جعفر علیه السلام پیغام داد^۲ و نامه نوشت که «عظني وأوجز»؛ در یک عبارت کوتاهی مرا نصیحت کن. حضرت در جواب نوشت: «كَلَّ مَا تَرَاهُ عَيْنِكَ فِيهِ مَوْعِظَةٌ». چه هست که در آنت موعظه نیست! چی هست که آیت حق نباشد! چی هست که حیرت آور نباشد! همه احوال انسانی به طور مطلق از خلقت ظاهر و باطن و هر موجود و ذره ای چنین است: «كَلَّ مَا تَرَاهُ فِيهِ مَوْعِظَةٌ»؛ «حق عیان است ولی طایفه ای بی بصرند.»

باید کتاب وجود موجودات را فهمیده ورق زد و ستقیم البرهان علی أنّ الهویات الوجودية هر چه هستند من مراتب تجلیات ذاته و لمعات جلاله و جماله. که همه اسمای الهی در تحت ذوالجلال و الاکرام جمع می شوند و این همه اسمای لطف و قهر را در بردارند. مظاهر لطف همه جنت است، از جنت ذات گرفته تا بیابید به جنت انبساط انسان و جنت باغ و بوستان و نهر و چمن و سبزه زار همچنین جهنم مظاهر جلال و غضب است، از جهنم گرفته تا غضب انسانی تا زمین سَبَّخَه. همه آنها از جمال و جلال

۱. همان، ص ۱۷۷.

۲. همان، ج ۷۱، ص ۳۲۴. شکل صحیح حدیث این است: «ما من شیء تراه عينك إلا وفيه موعظة.»

و از مظاهر آن دو هستند ولمعات جلاله و جماله. فإذن، حالا که این است اینکه دانایی و بینایی و آگاهی دارد، از وجود است و موجود آگاه و عالم است، پس اولین بار نحو ادراک شهودی است و در اینجا این نحو علم را علم بسیط می‌گوییم. پس این یک نحوه ادراک شهودی و یافتن واجب است که از راه وجود او را می‌یابد، زیرا وی آیتی از آیات وجود است، و شأنی از شؤون وی و جدول وجودی وی می‌باشد و به اندازه کانال وجودی‌اش وجود را دارد، و ادراک شهودی می‌کند. البته باید بین این ادراک و ادراک فکری فرق گذاشت که در عبارت اشاره می‌فرماید.

فإذن إدراك... وجوده و موجودیته حالا تا اعتدال وجودی و ترکیب وجودی وی چه باشد. اینها وابسته به سعه و ضیق کلمات وجودی می‌باشد، چون تفاوت بین آنها موجود است؛ زیرا کانالی رود نیل و به دریای بیکران مرتبط است و دیگری بحر است و یکی بحیره و آن دیگر نهر است و امثال آن. اینها همه جداولی هستند که مرتبط به اصل خویشند. و هذا لا يمكن این ملاحظه و ادراک کل شیء ممکن نیست إلا بإدراك ذات الحق تعالى البته یعنی آیتی از آیات این شأن و این حد و الا از آن حد که در رفتیم، محاط معلول و آیت نمی‌تواند محیط به علت غیرمتناهی شود و واجب الوجود اصل مفروض است که ﴿وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ در عین حال که «عنت الوجوه للحی القیوم» است، ولی هیچ موجودی از این ادراک بی‌بهره نیست لأن صریح ذاته بذاته منتهی سلسله‌الممکنات مراد این منتهی طولی خارجی نیست که این به آن مرتبط و آن به آن مرتبط است و به یک جور پنداری پیاده کنیم از افلاک در رویم، و به نفوس و بالاتر برویم و به عقل برسیم. یک چنین درجاتی مراد نیست، بلکه این یک نحوه و مصداق این مطلب است که حقیقت حق منتهای سلسله‌ممکنات است؛ یعنی هر کجا که ممکن است در همان موطن منتهی به خداست، زیرا این کلمه در همان موطن، منتهی به اوست؛ چون خودش واجب بالذات نیست، بلکه آیت و مظهري است. در همان موطن این حقیقت و این موجود و این ماهیت و این شیء منتهی به حق سبحانه

می شود، زیرا ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۱ ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^۲.

و غایه جمیع التعلقات تمام تعلق‌ها را که می بینید اینها همه عارض بر وی هستند این زبان حال همه موجودات است که در سخن شیخ شبستری در گلشن داذ منتهی شد:

من و تو عارض ذات وجودیم مشبک‌های مرآت وجودیم

لا بجهة أخرى... اللائق به - إن شاء الله تعالى. الآن این بحث در دو جا عنوان می شود: یکی به تفصیل و یکی به اجمال. در همین فصل بعدی، یعنی فصل چهارم به اجمال و نیز در الهیات به تفصیل بحث می آید که واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است که وقتی وجود خودش واجب است، علمش هم واجب است؛ چنان که قدرت وی نیز واجب، و همه اینها هم همین طور، چون اینها دیگر زاید بر ذات نیستند، همه به یک وجود احدی جمعند، زیرا یک حقیقت صمدی است.

فكل من أدرك شيئاً من الأشياء بأبي إدراك كان چند سطر بعد توضیح می دهد و می فرماید: ادراکاتی به حواس خمس ظاهره است، و ادراکاتی به قوای باطنه می باشد. کان فقد أدرك الباري، دیروز به «فطرت» عنایت داشت و امروز به اسم «باری» و إن غفل عن هذا الإدراك علم بسیط دارد گر چه توجه ندارد و غافل است که دیروز عرض کردیم در سوره حشر ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِي الْمُصَوِّرُ﴾^۳ خیلی به صورت متعارفی که خودمان داریم خالق، یعنی الگو گرفتن اشیاء برای ایجاد اشیاء است که به اندازه معین در می آورد و «خلقت»؛ یعنی این را بریدم و الگو و نقشه‌هایش را پیاده کردم. معنای خلق تقدیر اشیاء است؛ مثل اینکه نجاری می خواهد دری بسازد اول خلق می کند؛ یعنی اندازه می گیرد و بعد باری اوست و می تراشد به آن اندازه‌ای که گرفته و به آن

۱. پس (۳۶) آیه ۸۳

۲. ذاریات (۵۱) آیه ۲۱.

۳. حشر (۵۹) آیه ۲۴.

صورتی که می‌خواهد به آن اندازه او را در می‌آورد. پس وی باری اوست؛ یعنی تراشنده اوست، و درست در می‌آورد. ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِي الْمُصَوِّرُ﴾ بعد اینها را جفت و جور می‌کند، و صورت می‌دهد. پس اندازه گیرنده و «باری» و تصویرگر است، گرچه مثال‌های ما در صنایع از یک جهت یم و نم درست نمی‌شود، مثال یم و نم وفق نمی‌دهد و نیز مثال‌های دیگر نیز با حقیقت فرسنگ‌ها فاصله دارد لذا بر می‌گردد و می‌گوید:

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من
اینها به یک جهت مقربند:

گردش سنگ آسیا در اضطراب اشهد آمد بر وجود جوی آب

این سنگ که حرکت می‌کند دم به دم می‌گوید: «أشهد أن الماء موجود». گرچه در مقام خطابه خوب است، و لکن حرف فوق این است؛ چون این آب از سنگ آسیا بریده و جداست و در اینجا نیز باری، یعنی نجاری آن چوب را بریده است، و اینها را می‌سازد و تصویر می‌کند، و از او دست بر می‌دارد و قیوم او نیست. پس آنها از یک جهت مقربند؛ ولی امر فوق این حرف‌هاست. إلا الخواص من أولياء الله تعالی که آنها در همه حال بر اثر حضور و توجه و آگاهی به توحید حقیقی علم دارند، باید به دیگران تا مدت‌ها کم‌کم توجه داد، خون دل خورد تا پیاده شود کما نُقِلَ عَنْ أمير المؤمنين که امام موحدین و سید اولیاست علیه السلام إنه قال: ما رأيتُ شيئاً إلا ورأيتُ الله قبلة! قبل زمانی و مکانی نیست، در همین شیء پیش از این شیء همین که ماهیت این شجر و زید است، در همین موطن پیش از آنکه بگوییم شجر است، و پیش از آنکه شجر شجر شود و هکذا و روی معه و فیه، و الكل صحیح. هر سه تعبیر درست است: «قبله» و «معه» درست است. ﴿وَ هُوَ مَعَكُمْ﴾ وی با همه معیت قیومیه دارد و این معیت، معیت

۱. فیض در علم الیقین (ج ۱۷، ص ۲۹) به امام علی علیه السلام اسناد داده و ابن عربی آن را به ابو بکر. ر. ک: فتوحات ج ۳،

باب ۳۳۱، ص ۱۱۶ به نقل از: حاشیه توحید صدوق، تصحیح نجفقلی حبیبی.

زمانی و مکانی نیست «وفیه» آن سریان هویت واجبه در همه هست که همه به او قائم هستند، و درست است.

فظهر وتبين أن هذا الإدراك البسيط للحق، این خداجویی و خدایابی و این دارایی و دانایی برای همه هست؛ منتها بعضی‌ها توجه ندارند و بعضی‌ها آگاهی بدان دارند للحق تعالی حاصل لكل أحد من عباده مطلقاً. البته بحث آن مستوفی در الهیات می‌آید. قوم از همین ادراک بسیط در آنجا به «علم فطری» تعبیر می‌کنند و از این ادراک بسیط فطری، به «عشق»، و این، اصطلاح و زبان و فرهنگ ایشان است.

دفع دخل مقدر

ولا يلزم من ذلك كان دفع و دخل مقدر است حالا که این است و هر کسی آگاهی به حق دارد، و وابسته به اوست، پس مدعی بشوند که همه عالم به خدا هستند، و معرفت به او دارند پاسخ می‌دهد: همه به او معرفت دارند و مراد از این معرفت داشتن و آگاهی چیست؟ اگر مراد شما علم به کنه است، سخن در این است که همه موجودات از این کانال وجودی خودشان، که حجاب است، همه از ورای این حجاب او را می‌بینند. این ورای حجاب، یعنی کانال وجودی خودشان ولا يلزم من ذلك إدراکه تعالی بکنه ذاته لشيء لا متناع ذلك بالبرهان، كما مرّ الآن پیش از «حکمة عرشية»، «لمعة إشرافية» بود. در اول «لمعة إشرافية» گفتیم «حقیقته لیست إلا نحو وجوده العيني الخاص» حقیقت او نحو وجود خاص به اوست که وجود صمدی می‌باشد کسی در مقابل این وجود صمدی تاب ادراک ندارد. ﴿وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾.

تفاضل مردم در علم به علم است

وأما الإدراك المركب فكر به اصطلاح منطقی و عقل به اصطلاح منطقی؛ یعنی از مقدمات و صغری و کبری به نتیجه رسیدن که عرفان و برهان با همدیگر

تنازع ندارند؛ ولی در مقام علم مرکب «وَأَمَّا الإدراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود، كما يختص بخلص الأولياء والعرفاء»، خالص باشند و غربال و تطهیر شوند.^۱

کما يختص بخلص الأولياء والعرفاء این جهت شهود او بالعلم الاستدلالي کما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره فهو «فهو» «أما الإدراك المركب» است ليس مما هو حاصل للجميع. در این فصل که وارد شدیم مآخذش را عرض کردیم. حالا اینجا نظر دارد به کلام عارف عربی در فص هودی که تفاضل اشخاص در این علم است

۱. در جزوات آوردم، گاهی در بحث و درس عرض کردم که اگر کسی سراغ دارد راجع به طهارت انسانی حرفی از این شریف‌تر، که امام صادق فرمود، بفرماید. این سخن را جناب امین الاسلام طبرسی در مجمع البیان روایت کرد. من در امت خاتم از عرب و عجم کلامی بدین پایه در غایت قصوای طهارت انسانی نه دیده‌ام و نه شنیده‌ام، در تحت آیه «وَتَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُورًا» (انسان (۷۶) آیه ۲۱) که صیغه مبالغه طهور، که هم پاک است و هم پاک کننده. مرحوم طبرسی از جناب امام صادق به لفظ «رَوْزَه» به صیغه جمع نقل می‌کند: «أَيُّ يُطَهَّرُهُم عَنْ كُلِّ شَيْءٍ سِوَى اللَّهِ» این فرمایش‌ها چیست؟ «إِذْ لَا طَاهِرٍ مِنْ تَدْنِسٍ بِشَيْءٍ سِوَى اللَّهِ». این فرمایش‌ها چیست؟ «إِذْ لَا طَاهِرٍ مِنْ تَدْنِسٍ بِشَيْءٍ مِنْ الْأَكْوَانِ إِلَّا اللَّهُ». چنین فرمایشی اگر کسی سراغ دارد از غیر اهل بیت عصمت و طهارت مثلاً از عارفی، در شرق و غرب، اسلام و غیر اسلام، قبل از اسلام بگوید. فرمود: خدای ماند و او. خدا ساقی است و ساقی، که ارباب کمال می‌گویند، مراد همین ساقی است. اسم فاعل «سقیهم» است. شراب ایشان این است که «وَتَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُورًا». خدا رحمت کند یکی از اساتید ما را! وی از آخوندی اسم می‌برد که ایشان خیلی در کلماتش احتیاط می‌کرد حتی این شعر حافظ را می‌خواند:

اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک

ایشان شراب را به زبان نمی‌آورد می‌گفت اگر سرکه‌ای خوری قطره‌ای فشان بر خاک. عرض کردیم. پس قرآن چطور می‌فرماید: «وَتَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُورًا». اینجا چه کار می‌کرد؟ راجع به این آیه جمعش این است و سیره بر این است که علما قرآن نخوانند و نمی‌خوانند و اهل قرآن نیستند. خدا رحمت کند جناب علامه طباطبائی - رضوان الله علیه - را! ایشان مثلی از استادشان حضرت آیه الله قاضی - رضوان الله علیه - که می‌فرمود: آن پیش‌ترها که حمام‌ها خزانه‌ای و متصل به حوض‌ها بود جرم‌کشی داشتند و خزانه حوض آب را جرم‌کشی می‌کردند. این جرم‌کش جرم‌ها را می‌گرفت و آب صاف بود، ولی باز می‌دید که آب بو می‌دهد. جهش این است که گوشه و کنار استخوان پاره و بالجن و کهنه و چه و چه آن گوشه‌ها مانده، و جرم‌کش او را نگرفته و آب بو می‌دهد. این نماز می‌خواند روزه می‌گیرد؛ مثلاً خدا خدایی می‌کند گوشه و کنار یک چیزهایی هست که نمی‌گذرد:

حجاب دیدن دلدار باشد؟

تو را تا آینه زنگار باشد

﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^۱ همان فرمایش را در اینجا پیاده می‌کند که بعد در الهیات تشریح می‌فرماید که آنچه را آقایان اهل عرفان فرمودند: فوق طور عقل است و ما در این کتاب آنها را برهانی کردیم فهو ليس... والمراتب بين الناس قسم دوم است و این علم مرکب پیش می‌آید. حالا علم به علم، تحصیل و آگاهی می‌خواهد بخلاف نحو الأول که علم بسیط بود فإنه لا يتطرق إليه الخطاء والجهالة أصلاً امری جبلی و تکوینی است که همه دارا هستند كما في الفارسية:

دانش حق ذوات را فطری است دانش دانش است کان فکری است

مدرکات همه حواس مظاهر حق سبحانند

یعنی علم مرکب فاذاً قد انكشف أن مدرکات الخمس عرض کردیم، یعنی قوای خمس ظاهره کمدرکات سائر القوی الإدراکیه، مراد قوای حسی باطنی است. پس همه مدرکات قوای ظاهره و باطنه مظاهر الهویه الإلهیه هستند التي هي آن هويت الهیه که المحبوب الأول که همه دارند به سوی او می‌روند، و اگر به سوی علم می‌رود او را می‌خواهد؛ یعنی علم مطلق را می‌خواهد. اگر به سوی قدرت می‌رود او را می‌خواهد، و همه او را می‌خواهند و دارند به سوی او می‌روند و می‌خواهند همه چیز بوده باشند، و تنها خودشان بوده باشند؛ یعنی مطلق باشند. همه این را می‌خواهند والمقصود الكامل للإنسان فبعینه حالا مطلبی که دارد و «و لا يلزم من ذلك»، از اینکه ادراک این طوری حاصل می‌شود این ادراک به کنه نیست، و رای حجب است. حجب را مستوفاً در اواخر الهیات بحث می‌فرماید الآن اشاره می‌فرماید: فبعینه يشاهده ضمير «عینه» به انسان بر می‌گردد. انسان به چشم وی مشاهده می‌کند آیا این عین مطلق است و یا محدود و مقید است؟ پس چون مقید است پس این عین حجاب است، برای اینکه از راه عین می‌بیند، پس او را می‌بیند، ولی «من وراء حجاب» و هكذا قوای دیگر، حتی به

عقلش می بیند، اما خود عقل تعیین دارد، و خود عقل هم یک حجاب است. پس آنچه ما سوای وی می بیند در پشت حجاب و حجب می بیند، و - ان شاء الله - به الهیات رسیدیم، جناب آخوند آنجا حدیثی را از حضرت رسول الله ﷺ نقل می کند: «إن لله سبعین ألفَ حجابٍ من نورٍ وظلمة». ^۱ این هم از آن جور حرف هاست با اینکه خود نور کاشف و مظهر است، ولی خودش حجاب می باشد، نور حجاب است آن عقول که نورند و عقل انسانی که نور است و عقول آنجا و ماورای طبیعت حجابند این به یک معنا، معانی دیگر که عبارت از قوت جلالش است. بحث از این مباحث می آید فبعینه انسان یشاهده وینظر إلیه لا علی وجه معتقده الأشاعرة اینها حرف هایی که در ملل و نحل دارند و از اینها نقل کردند گفتند: که ذات حق سبحانه «مرثیه بلا حجاب» این معنا ندارد؛ زیرا مخلوق تعیین و قید دارد و حرفی که اشاعره می گویند صحیح نیست و باذنه یسمع کلامه اذن یک حجاب است و بآنچه یشم رائحة طيبة انف نیز یک حجاب است و بجمیع ظاهر بدنه یلمس آنچه را لمس می کند می یابد و می فهمد این طور است، اما همه از ورای حجاب هستند لا علی وجه یقوله المجسمة. ایشان از ظواهر آیات استفاده کرده، و می گویند: ما را از دو چیز درباره حق معذور بدانید؛ یعنی ما را درباره خدا از بطن و فرج معذور بدانید. خدا بقیة اعضاء همه را داراست. به ملل و نحل شهرستانی درباره فرقة مجسمة نگاه کنید. چون این «یطعم ولا یطعم» بطن ندارد «لم یلد» یعنی والد نیست، پس بقیه را دارد. عین الله، یدالله همه چیز هست، حتی محاسن دارد. و روی تخت کذایی نشسته است و ملائکه دورش را گرفته اند و همه دست به تعظیم و کرنش دارند، و لمس را لمس جسمانی می دانند تعالی عن ذلك علواً کبیراً فیدرک المحبوب الحقیقی بجمیع القوی. ادراکی که می کند می فهمد، می یابد و یافته اش خدای اوست. آیتی از آیات خدایش می باشد والجوارح مع تقدس ذاته حق سبحانه عن الأمکنة والجهات الآن درباره حق سبحانه وتجرد حقیقته عن المواد والجسمانیات. الآن لفظ

«تجرد» را می‌فرماید. چنین نیست که معنای اینکه خدای سبحانه مجرد است این باشد که در این حدود مقید باشد و از این حدود جدا باشد، بلکه مجرد از ماهیت است و إلا «مع کل شیء» است لذا بحث می‌آید به این نحوه تجرد، سر در می‌آورد از فوق تجرد. که تجردی که سر زبان حکمت و فلسفه رایج است خودش تنزیهی است که عین تشبیه است.

وما ذکرناه مما أطبق علیه أهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود، بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء عارفون بربهم. این را از یک باب فتوحات مکیه، که به طور تفصیل شیخ وارد می‌شود، بعد عنوان می‌کند و پیرامونش فرمایشی می‌فرماید. این بحث مستوفی در این کتاب می‌آید بر بیهم مسبحون له شاهدون لجماله سامعون لكلامه وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^۱، والتسبيح والتقدیس لا يتصوران بدون المعرفة. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۲ دلیل واضح علی کون کل من الموجودات عاقلاً یعقل ربه. وقتی امر بفرماید: «کن فیکون» این کار را بکن می‌کند. ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾^۳ همه لشکر خدا هستند لشکر با شعور و با قدرت آماده به خدمت و منتظر فرمان که،

جمله ذرات زمین و آسمان	لشکر حقند گاه امتحان
باد را دیدی که با عادات چه کرد؟	آب را دیدی که در طوفان چه کرد؟
آنچه بر فرعون زد آن بحر کین	و آنچه با قارون نموده این زمین
و آنچه آن بابیل با آن پیل کرد	و آنچه پشه کله نمرود خورد
اینها همه لشکر حقند. اگر امر بیاید: «کن فیکون» دست بفرمانند. و يعرف مُبدِعه...	

۱. اسراء (۱۷) آیه ۴۴.

۲. پس (۳۶) آیه ۸۲.

۳. مدثر (۷۴) آیه ۳۱.

للسموات والأرض اگر تعبیر «السماء» را می آورد بهتر بود؛ چون آیه «السماء» و «الثیاب» دارد: ﴿أَتَيْنَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^۱ مبین لما ذکرناه و منور لما قلناه. که همه شاعر و آگاه و شنوا هستند.

وهم وإزاحة*

أولئك تقول: إن الوجود طبيعة نوعية لما بيئتم... با اینکه این فصل طولانی بود در الهیات بالمعنى الاخص نیز در اینیت واجب الوجود و ماهیت نداشتن وی سخن به میان خواهد آمد. ابتدا در این فصل چند دلیل آورد و بعد شکوکى را عنوان فرمود، و عنوان آن نیز «شكوك وإزاحات» بود و با «منها» و «منها» آنها را بیان نمود و پاسخ گفت. و از جمله آنها «وهم وإزاحة» امروز است. بنابراین چنین گمان نشود که این بحث، ادامه بحث علم بسیط و مرکب است پس این «وهم وإزاحة» از شكوك فخریه در مباحث است. خوب بود که طوری بحث تنظیم می شد که پراکندگی و توجه ثانوی در ارجاع مباحث به همدیگر پیش نمی آمد؛ یعنی این دو «وهم وإزاحة» را در عداد همان «شكوك» می آورد، و در خاتمه مباحث علم بسیط و مرکب را می آورد و سپس وارد فصل چهارم می شد. در هر صورت، اشکال درباره تجرد وجود صمدی از ماهیت است. ریشه اعتراضاتی که در اینجا و در «والعجب» که بعداً عنوان می فرماید از فخر رازی است که در باب توحید وارد گردید و گرفتار ترکیب در واجب تعالی شد. از طرفی وجود را به اشتراک لفظی بر حقایق گوناگون حمل نکرد، و از جانب دیگر تشکیک را رد کرد، و مفهوم تشکیک مفهوم وجود در حمل بر وجودات ملزومه را در نیافت. در این زمینه به فصل هفدهم نمط چهارم شرح اشارات مراجعه کنید.^۲

۱. فصلت (۴۱) آیه ۱۱.

* درس هشتاد و چهارم: ۶۷/۱۲/۲۷

۲. ترتیب کتاب الاشارات و التنبیها: در نمط اول ابتدا مرحوم شیخ در جسم و ترکیب آن از هیولا و صورت بحث

شبهه فخر رازی در اینکه وجود طبیعت نوعیه است

أو لعلك تقول: این یکی از شبهات فخر رازی است: إن الوجود طبیعة نوعیة خطیب رازی می گوید: وجود طبیعت نوعیه است. گاهی مثال انسان را از مطلب دور می کند و رهن وی می شود، لذا در شمسیه ملا قطب و میرسید شریف و قبل از ایشان دیگران وقتی خواستند مسائل منطقی را پیاده کنند، چون دیدند مثال ممکن است رهن عده ای شود، و باعث تقید ذهن به مورد مثال شود، و خیال کند که در همه جا همان گونه است، لذا به جای موضوع و محمول، حروف اختصاری الف و ب را آوردند که

می کند. در نمط دوم از جهات اصلی سخن می گوید و منشأ جهات را معلوم می دارد، که علو و سفلی از کجا پدید آمده است، آیا جهت را جاذبه زمین تحدید می کنند، و یا به جاذبه آسمان و افلاک است؟ اگر دود بالا می رود و سنگ پایین می آید، به علت چیست؟ پس از آنکه محدد الجهات را فلک نهم دانست، در آخر آن به پیدایش ارکان اربعه اولی و عناصر چهارگانه و امتزاج آنها و پیدایش ارکان اربعه ثانیه در کسوت اخلاط اربعه و پیدایش مزاج سخن می گوید و بحث را اندک اندک به ماورای طبیعت می کشاند و به برزخ بین طبیعت و فوق طبیعت می رساند. لذا به کتاب نفس و بعد از آن به مخرج نفس از قوه به کمال و فعلیت و نیز به وجود و علل وجود می رسد. پس نمط سوم در نفس و نمط چهارم در علل وجود و مخرج نفوس از قوه به فعلیت است و اینکه سلسله موجودات به طرف منتهی می شود، و پس از آن ناچار به بحث از صنع و ابداع می شود، نمط پنجم در آن است. و چون این صنع و ابداع و موجودات و حرکت ها و آمد و شدها غایت دارند و به سوی می روند، نمط ششم بحث از غایات است. سپس بحث به اینجا کشیده شد که انسان آنچه را در اینجا کسب کرده است با خود می برد پس همین مطلب ایجاب کرده است که نمط هفتم را عنوان کند. چگونگی همراهی اعمال با وی در نشأه دیگر چگونه است؟ آیا پس از این نشأه تکامل دارد و یا خیر؟ سپس از مقامات بی نهایت انسان بحث می کند و آن مقامات العارفین است، و به تدریج به خوارق عادات و پیدایش معجزات و تصرف در ماده کائنات می رسد و نیز از آثار غریبه دیگر که از نفوس انسانی پیاده می شود، بحث می کند. نمط دهم در اسرار آیات می باشد. در نمط چهارم، فصل هفدهم سخن فخر رازی مطرح شد و خواجه بعد از فخر رازی اشارات را شرح کرده است، و شرح فخر رازی به قول خواجه به نقل از برخی ظرفا، جرح و قدح بوده است، زیرا به عمق سخنان شیخ نرسیده است. در هر صورت خواجه در این بحث به نقد و ایراد سخنان فخر می پردازد. فخر رازی به خطیب رازی شهرت دارد، زیرا کار خطیب جمع و جور کردن مطالب خطابه برای عوام است، لذا این کار وی را از غور و تعمق و تأمل در مطالب باز می دارد، پس اسم خطیب به جهت اشاره به عدم غور فخر رازی هم هست، لذا در اینجا فرمود: «والمعجب من الخطیب الرازی...».

الف برای موضوع و ب برای محمول باشد: کل ب الف و کل الف ب و کل ب ج و امثال آن از حروف دیگر، برای نشان دادن طرفین قضیه می‌باشد. فخر رازی دید که در کتب منطقی برای طبیعت نوعیه انسان را مثال زدند، و چون انسان ذاتی افراد خود است لذا گمان کرد که هر کجا که طبیعت نوعیه گفتند؛ یعنی ذاتی اشیاء، اشکال برای وی پیش آمده است. پس وقتی اینجا گفتند: وجود طبیعت نوعیه است، مراد از طبیعت نوعیه را متوجه نشد و گمان کرد که باید وجود ذاتی اشیای ما تحت باشد، و بر افراد و حصص خود بالسویه حمل شود، و حصص از افراد طبیعت نوعیه باشند. پس مفهوم وجود به دلیل حمل بر حقایق بی‌نهایت، که بر همه به یک سان حمل می‌شود، و حصص وی به نسبت به طبیعت وجود علی السویه هستند، پس وجود، که به طبیعت نوعیه می‌باشد، ذاتی همه آنها بوده و افراد به مشخصات نیازمندند تا از همدیگر جدا شوند؛ چنان که در همه طبایع نوعیه دیگر چنین است، در حالی که خطیب رازی از این حقیقت غفلت کرد که هر طبیعت نوعیه، ذاتی افراد نیست، و لذا یک طبیعت نوعیه می‌تواند ذاتی مصادیق خود نباشد، بلکه می‌تواند طبیعت نوعیه عارض بر مصادیق خود باشد، و افراد و مصادیق، منتزع وی باشد، و او از آنها انتزاع شده باشد. فخر رازی پس از آن چنین تصور کرد، و گفت: اکنون که وجود طبیعت عامه می‌باشد اقتضای آن در همه مصادیق یک چیز است، زیرا علی السواء بر همه مصادیق حمل می‌شود. پس نمی‌توان گفت در جایی، مقتضی عدم مقارنت با ماهیت و تجرد از آن است و در جایی دیگر، مقتضی مقارنت با ماهیت باشد؛ در یک جا این طبیعت اقتضای عروض کند و در جایی اقتضای لا عروض نماید، و باید توجه داشت: همان گونه که وی وجود را عارض بر ماهیت کرد، چون هر کدام طبیعت جدایی بودند، وجوب نیز عارض بر وجود می‌شود؛ زیرا وجوب در این صورت طبیعت جدایی از وجود است. پس عروض وجوب بر واجب‌الوجود می‌شود، گرچه در واجب عروض وجود بر ماهیت نیست، ولی عروض وجوب بر این وجود می‌شود؛ اما

و جوب بر دیگر موجودات عارض نمی شود. پس اکنون که طبیعت وجود در همه جا به یک معناست پس چگونه در یک جا طبیعت عارض بر ماهیت نشود و در جایی عارض شود و در جایی بر این طبیعت و جوب عارض کرد و در موجوداتی و جوب عارض نگردد. پس با پذیرفتن اینکه وجود طبیعت واحد است اختلاف افراد و ذاتیات آن چگونه است، زیرا که هر کجا انسان پیاده شد مدرک است.

أو لعلك تقول: چون اینکه «شك وإزالة» داشتیم فرمود: «ولعلك تقول:» که در ابتدای کلام بود و عطف بر آن «لعلك» صفحه ۱۱۰۵ «أو لعلك» «إن الوجود طبيعة نوعية» آیا مراد از وجود مفهوم وجود است و یا خارج آن؟ در مفهوم وجود که به طبیعت نوعیه تعبیر شده است گفته آمد که هر طبیعت نوعیه ای چنین نیست که ذاتی افراد باشد لما بیتم من کونه مفهوماً واحداً با آنکه حرف مفهوم واحد را می گوید، ولی درست آن را ادراک نمی کند. پس این معنای واحد طبیعت واحد می باشد که مشترکاً عرض کردیم نوعاً «فیه» را نمی آورند، در حالی که «مشترکاً فیه» است بین الكل، یعنی ذاتی بین افرادش می باشد. ولی باید دانست که افراد وجود حصص او می شوند، نه حقایق خارجی افراد باشند والطبیعة لا یختلف لوازمها نمی توان در یک موطن به عروض قائل شد و در موطن دیگر لا عروض گفت بل یجب لكل فرد ما یجب للآخر هر چه درباره این وجود گفتید درباره آن دیگری هم بگویید؛ چنان که هر چه درباره این فرد انسان می گفتند به فرد دیگر هم گفتید لامتناع تخلف المقتضی که لوازم باشد عن المقتضی که آن طبیعت باشد. این ها را به صورت صغری و کبری چیده است و حالا نتیجه می گیرد: فالوجود إن اقتضى العروض وی به صورت عموم از، عروض می گوید تا با وجوب بسازد اگر می گوید: عروض وجود بر ماهیت و یا ماهیت بر وجود برای عروض تعمیم قائل شوید و بگویید: عروض وجوب بر وجود، تا با سخن بعد وی وفق دهد «إن اقتضى العروض» یعنی مقارنت با ماهیت أو اللاعروض که در واجب تنها یک

حقیقت در کار است، و سخن از عروض و لا عروض نیست، پس اگر لا عروض است همه یکسان هستند، و اگر عروض است همه یکسان باشند لم یختلف ذلك في الواجب والممكن وإن لم يقتض شيئاً منهما، یعنی عروض و لا عروض را اقتضا نکنند. از شما می‌پرسیم: آیا وجود حق است؟ این‌ها به وجود صمدی قائل نیستند گرچه تفوه به غیرمتناهی بودن وی می‌کنند، به لوازم آن پای‌بند نیستند که فصل پنجم متکفل بیان آن است. پس اگر وی غیرمتناهی است آیا در واجب و جوب بر وی عارض می‌شود؟ در حالی که طبیعت در همه جا یک اقتضا دارد «وإن لم يقتض شيئاً منهما» یعنی عروض و لا عروض را اقتضا ندارد احتاج الواجب في وجوبه إلى سبب منفصل پس ناچار واجب در وجوب خود به علت خارجی نیازمند می‌شود تا وجوب بر او عارض کند.

والجواب في المشهور: آخوند بنابر مبنای مشای مشهور پاسخ می‌دهد، و کلمه «في المشهور» برای احتراز از مبانی قدمای مشاء و محصلان از مشاء است که بر مبنای مشای متأخر نیستند. مشای متأخر قائل هستند که مفهوم وجود عام عرض بوده، و بر موجودات خارجی، که حقایق متباین هستند، حمل می‌شود. تنها وجه اشتراک این ملزومات در همین معنای عرضی خارج است که از آنها منتزع است و بر آنها به تشکیک حمل می‌شود، پس این مفهوم عام لازم حقایق متباین اقتضای اشتراک حقایق مختلف نمی‌کند، بلکه ملزومات هر کدام اقتضایی دارند. ملزومی مثل واجب عاری از ماده و ماهیت و دارای وجوب، یعنی تأکد وجودی است و او مبدأ همه می‌باشد و دیگر ملزومات دارای ماهیت و معلولند و این مفهوم بر همه به نحو تشکیک حمل می‌شود؛ یعنی اطلاق این معنای وجود بر واجب تعالی اقدم و آکد از دیگر مصادیق است. پس این طبیعت ذاتی افراد نیست تا لازم آید که مصادیق وی دارای یک حکم باشند، بلکه وی عارض بر آن حقایق مختلف است، بلکه اگر این حقیقت ذاتی مصادیق بود، ملزومات یک حکم و اقتضا داشتند.

جواب مشهور به فخر رازی

والجواب في المشهور: منع كونه وجود طبيعة نوعية متواطية مفهوم وجود متواطی است، ولی نه آنکه حقیقت وجود متواطی باشد و مجرد اتحاد المفهوم لا یوجب ذلك شما از این مثالها گول خوردید، خیال کردید هر کجا که گفتند وقتی طبیعت نوعیه حمل بر کثیرین می شود باید ذاتی بوده باشد، زیرا عنوان طبیعت نوعیه دارد، در حالی که می تواند طبیعت نوعیه در جایی صادق باشد، ولی عرض مصادیق خود، یعنی لازم و مفهوم عام بوده باشد لا یوجب ذلك لجواز أن یصدق مفهوم واحد علی أشياء متخالفة، اشیاء و موجودات از حق تعالی تا هیولای اولی دارای یک لازم واحد به نام مفهوم وجودند که بر این کثیرین مزبور صدق آمده و حمل می شود فیجوز أن یكون الوجودات الخاصة حقایق، یعنی خود موجودات خارج متخالفة الحقیقة حالا که متخالفة الحقیقه شدند آن یکی اقتضای عروض نداشته باشد و این یکی اقتضای عروض داشته باشد و در عین حال، یک لازم عام هم به تشکیک بر همه حمل شود که مفهوم وجود است «فیجب» اکنون که متخالفة الحقیقه هستند فیجب للوجود الواجب التجرد این جواب بر مبنای مشای رایج است نه محصلین و محققین مشاء چون حرف نهایی در حق سبحانه آن است که وی مجرد از ماهیت است. مشاء علاوه بر آن تجرد از ماده را نیز به میان می کشند و در این جهت که حق سبحانه را از ماده تنزیه می کنند وی را به موجودات مجرد تشبیه می کنند. پس تنزیه آنها سر از تشبیه در می آورد، ولی در حکمت متعالیه می گویند مطلب فوق این است؛ زیرا ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾^۱ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ^۲ وَ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ^۳ است که باید در عین حال «عال

۱. زخرف (۲۳) آیه ۸۴

۲. ذاریات (۵۱) آیه ۲۱.

۳. حدید (۵۷) آیه ۳.

في دُنُوهِ^۱ باشد. پس اسباب در کار است و بی اسباب نمی شود ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ﴾^۲ می فرماید: باد باعث لقاح است و نیز با آنکه ملک الموت متوفی است؛ ولی ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ﴾^۳ و یا ﴿أَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ﴾ است. فیجب للوجود الواجب التجرد و الآن بی دغدغه تجرد را به تجرد از ماهیت معنا کنیم و در آنجا لا عروض است. «فیجب للوجود الواجب التجرد»، زیرا اگر واجب مجرد از ماهیت نباشد یک چنین سعه وجودی، که با همه بوده باشد، نخواهد داشت و چون مجرد از ماهیت می باشد سعه وجودی و کلی دارد و مقتضای سعه وجودی، بودن با همه ذرات است «فیجب للوجود الواجب التجرد» در واجب لا عروض و نداشتن ماهیت و تجرد آن است و لغيره المقارنه، یعنی دیگران دارای ماهیت و وجود عارض بر وی می شود پس مقارن با ماهیت هستند مع اشتراك الكل، یعنی واجب و ممکن في صدق مفهوم الوجود المطلق، یعنی در یک لازم واحد مشترکند علیها سواء كانت مقولیه مقولیت، یعنی حمل شدن این مفهوم وجود مطلق «علیها» بر آن کل بالتواطؤ كالماهیة للماهیات والتشخص للتشخصات به عبارت التفات کنید كالماهیة للماهیات، یعنی مفهوم ماهیت للماهیات، والتشخص للتشخصات، یعنی مفهوم تشخص للتشخصات؛ یعنی همانند مفهوم ماهیت که یک معنای عام است و به توطی بر ماهیات گوناگون حمل می شود و نیز همانند تشخص که به نحو توطی بر تمام تشخصات حمل می شود. پس تشخص حقیقتی کلی است که صادق بر کثیرین است، و به همین ترتیب، ماهیت بر کثیرین صادق است. پس آیا وجود این گونه متوطی است و یا بر افراد و مصادیق به تشکیک حمل می شود؟ لذا فرمود: أو بالتشکیک. منتها تشکیکی عامی که حضرات مشای متأخر بدان

۱. بحار الانوار، ج ۹۱، ص ۱۸۹ به عبارت «یا من فی علوه دان و فی دنوه عالی» و نیز ج ۹۵، ص ۳۹۳ به عبارت «الذي

فی علوه دان و فی دنوه عالی».

۲. حجر (۱۵) آیه ۲۲.

۳. زمر (۳۹) آیه ۴۲.

قائلند، ولی تشکیک خاصی را در کتاب‌هایشان نمی‌یابید تشکیک خاصی را در اسفار و منظومه می‌یابید. کالنور الصادق علی نور الشمس و غیره نور بر شمس و دیگر انواع به صورت تشکیک عام صادق است و این نور ذاتی مصادیق خویش است، نه عرضی، و تفاوت در این اقسام نور به طوری است که مشکک است؛ یعنی انسان را به شک و به این خیال می‌اندازد که آیا این یک حقیقت است؟ تا آن گاه که به نظره ثانوی می‌بینید که هر دو نورند جز آنکه در آنجا نور خیلی زیاد و قوی است و اینجا ضعیف و نور کرم شبتاب است. پس با آنکه نور بر همه صادق است و انوار گوناگون در نور بودن شریک هستند و این نور لازم همه آنها بوده و بر آنها حمل می‌شود، ولی هر کدام از انوار خود خصوصیتی دارند که دیگری ندارد؛ مثل نور شمس باعث دیدن شب کور است مع آن نورها یقتضی ابصار الأعشی بخلاف سائر الأنوار شب‌کور با نورهای ماه و چراغ نمی‌بیند، ولی وقتی خورشید درآمد می‌تواند ببیند. پس با آنکه نور ماه هم روشنایی است؛ باعث ابصار اعشی نمی‌شود، ولی نور شمس مقتضی ابصار است و نور ماه کتان را از بین می‌برد؛ ولی نور آفتاب چنین نیست، لذا کتان را در شب پهن می‌کنند؛ چنان که نور ماه باعث جزر و مد می‌شود،^۱ ولی نور خورشید با آن همه عظمت چنین نیست. مورچه‌ها توشه خویش مثل گندم و حبوبات را برای کپک نزدن در نور ماه می‌گذارند تا کپک نزنند، در حالی که آفتاب جلو کپک را نمی‌گیرد. پس از آن آنها را برای ذخیره انبار می‌زنند. پس نورهای گوناگون هر کدام اقتضایی دارند؛ ولی بر همه آنها اطلاق نور به طور یکسان می‌شود. وجود نیز همانند نور لازم این وجودات با مقتضاهای گوناگون است. فلا يلزم من كون الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات عطف بر ضمیر «کون» است؛^۲ یعنی «لا يلزم كون

۱. قدام نور ماه را باعث جزر و مد می‌شمردند و اکنون تأثیر جاذبه ماه بر زمین و بر دریاها ثابت شده است.

۲. استاد هم در پاورقی این موطن و هم در درس، «الوجودات» را عطف بر «طبیعیة نوعية» می‌کند، ولی در عبارت معلوم می‌شود که عطف بر ضمیر کرده است.

الوجودات الخاصة» عبارت عجمه دارد، زیرا عطف بر ضمیر متصل شده است أفراداً متوافقة... أولى وأشد منه في الممكن.

بحث و تحصیل در عدم تمامیت جواب مشهور

قبلاً ضابطه‌ای در روش خویش به دست دادند که ما در ابتدا به روش قوم مشی می‌کنیم و بعد از آنها فاصله می‌گیریم و تحقیق خویش را بیان می‌کنیم. در «بحث و تحصیل» همین روش را در پیش گرفت و گفت: بحث و تحصیل. وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح اینکه ما موجودات را حقایق متباین نمی‌دانیم و اگر مراد مشاء از متباین، متخالف و متغایر باشد مبنای ما هم چنین است و عندالتحقیق و عندالتفتیش ما با آنها دعوا نداریم و این تصالح اتفاقی خوب است؛ ولی اکنون با ظاهر کلمات مشاء که به تباین موجودات و شرکت در لازم واحد مفهومی عام که بر آنها به تشکیک حمل می‌شود قائلند، همراه نیستیم. و مراد از تشکیک آن است که صدق این مفهوم عام بر این فرد اقدم و اولی از آن فرد دیگر است، زیرا او علت و مبدأ دیگر وجودات است، در حالی که ما خارج وجود را تشکیکی می‌دانیم و می‌گوییم. مرتبه بالای وجود واجب و غیرمتناهی و وجود صمدی است و ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^۱ می‌باشد و در عین حال مراتب دیگر دارد که با شدت و ضعف هم تفاوت دارند و فهم این حقیقت به فرمایش ایشان نیازمند ذهنی ثاقب و طبعی لطیف است، ولی فهم مفهوم عام و تشکیک بر افراد و مصادیق آسان است. پس فهمیدن اینکه وجود خارجی یک حقیقت واحده و صمدی است و تشکیک در مراتب آن واقع است جمعش محتاج قریحه می‌باشد و هذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما أشرنا إليه أن «مِن» می‌خواهد؛ یعنی

باید گفت: «من آن»، افراد مفهوم الوجود لیست حقایق متخالفه، بل الوجود حقیقه واحده در عین حال مراتب وی «غنی و فقراً تختلف»^۱ و لیس اشتراکها، یعنی اشتراک این حقیقت واحده بین الوجودات کاشترک الطبیعة الكلية؛ مثل طبیعت و ماهیت انسان، و مفهوم وجود طبیعت کلیه همانند آن طبایع نمی باشد، زیرا اشتراک در وجود به معنای سعه وجودی است. قبلاً درباره لفظ مشترک تذکر دادیم که لفظ مشترک در یک معنا به معنای طبیعت واحده است که بر کثیرین صادق است، که معنای متعارف مشترک است؛ ولی معنای دیگری نیز کلمه مشترک دارد که به معنای اشتراک سعی، یعنی انبساط وجود بر حقایق گوناگون است، و این معنای از مشترک در حکمت متعالیه مورد نظر است، و می توانید این کلمه را جداگانه در این معنای جدید یادداشت داشته باشد، اینجا مورد دوم از اطلاق مشترک در این معنای سعی و انبساطی است. پس لفظ مشترک به اشتراک لفظی دارای این دو معناست. «لیس اشتراکها»، یعنی اشتراک این حقیقت واحده «بین الوجودات کاشترک الطبیعة الكلية» خواه این طبیعت کلی ذاتی باشد ذاتیه کانت، مثل طبیعت انسان نیست و خواه عرضی به نسبت به افراد او عرضیه بین افرادها، مثل مفهوم وجود برای کثیرین که بر موجودات صدق می آید إذ الكلية والجزئية؛ زیرا کلیت و جزئیت زاید بر ذات منطقی به معنای متعارف از عوارض ماهیت امکانی است من عوارض الماهیات الإمكانية والوجود كما مرّ لا یکون کلیاً ولا جزئياً پس اگر کلی گفته می شود؛ یعنی کلی سعی و اگر جزئی گفته می شود؛ یعنی آیتی از آیات او و إنما له برای وجود التبعین بنفس هویته العينية همان گونه که شیخ در اشارات فرمود: «واجب الوجود المتعین»^۲ منشأ این همه آثار است؛ ولی مبهم و غیر متعین وجود ذهنی است. پس خود وجود متعین به خود است ولا یحتاج إلى تعین آخر كما لا یحتاج فی موجودیته إلى وجود آخر، لأن

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۱۰۵.

۲. شرح اشارات، ج ۳، نمط ۴، فصل ۱۸، ص ۴۰.

وجوده ذاته، خودش محض وجود است و سبب فی مبحث التشکیک که ما تشکیکی وجودی غیر از تشکیک مفهومی متعارف مشاء داریم و آن به «تشیکیک خاصی» مشهور است که ما به الاشتراک عین ما به الاختلاف است. پس در متن ذات حقیقت واحده خارجی تفاوت موجود است، و به اختلاف مرتبه تفاوت دارد و آن تشکیکی، تشکیکی اشمخ و اشرف از تشکیک متعارف است أن التفاوت بین مراتب حقیقة واحده والتمیز بین حصولاتها قد یكون، تمیز دو جور است: یکی تمایز تقابلی که مفهومی آشنا و مانوس است؛ یعنی زید و عمرو از یکدیگر تمایز دارند. این تمایز، تمایز تقابلی است؛ زیرا اینها دارای عوارض مشخصه خاص خویشند که هر کدام با عوارض مشخصه خاص خود از دیگری متمایز است، این تمایز تقابلی دو عدد واحد، عددی هذا و ذاک است؛ ولی اگر تمایز در یک حقیقت پیاده شود، و آیات وی را از خود وی تمیز بدهیم تمیز تقابلی راه ندارد و نمی شود گفت که «هذا زید» و این قوه باصره زید جدا از اوست. چنین تقابلی راه ندارد، چون باصره زید شأنی از شؤون زید و مرتبه ای از مراتب زید است؛ چنان که قوا مراتب نفسند. پس اگر ما نفس را در یک طرف بگذاریم و قوه باصره را در طرف دیگر بگذاریم و بگوییم: تمایز تقابلی بین آنها برقرار است وفق نمی دهد، زیرا «النفس فی وحدته کل القوی» است و ما در آنجا لفظ نداریم. اگر لفظ بهتری پیدا کردید ما هم با شما همراهیم. در تمهید القواعد^۱ تمایز بین حقیقت واحده و شؤون و آیات و مظاهر و مجالی وی را که قائم به او هستند به نام «تمایز محیطی و محاطی» نام گذاشت، زیرا لفظ نداریم، چون محیط همان یک شخص واحد است، و محاط هم این آیات و مظاهر و مجالی خود وی هستند. پس حق سبحانه با آیاتش تمایز محیطی و محاطی دارند و نه تمایز تقابلی، که این هذا و آن یکی واحد عدد می شود. پس خدای سبحانه و دو موجود مستقل در مقابل هم راه ندارد.

۱. فصل هفتم تمهید القواعد (ص ۷، چاپ سنگی) در اطلاق حقیقی و تمایز احاطی، و نیز تقابلی است.

تفاوت مراتب وجود به خود ذات آنهاست*

وسنبتين في مبحث التشكيك أن التفاوت بين مراتب حقيقة... چون مفهوم عام وجود بر حصص خویش علی التساوی صادق است؛ ولی همین معنا، که وی طبیعت نوعیه متساوی بر افراد است، باعث انصراف ذهن به طبایع ذاتی مثل طبیعت انسان بر افراد است، در حالی که در همه جا طبیعت ذاتی افراد خود نیست، بلکه وجود مفهومی عارض بر ملزومات است و این لازم از صمیم آنها انتزاع، و بر آنها حمل می شود، ولی لازم نیست که ملزومات حقایق واحده باشند، این مبنای مشاء است، ولی به همین مفهوم عام وجود انتزاعی قائل هستیم، و می گوییم: این مفهوم لازم عارض بر ملزومی می شود که یک حقیقت واحده است، و این حقیقت با اینکه یک حقیقت است، چون مراتب تشکیکی دارد می توان بر آن اطلاق کثرت نمود، و این تشکیک در عین خارج بوده و نه فقط در اطلاق و حمل وجود بر مصادیق متعدده به مبنای مشاء، و مراد از تشکیک وجود در خارج، تشکیک در ماهیات آنها نیست؛ زیرا که ماهیت تشکیک بردار نیست، بلکه خود حقیقت وجودی عاری از ماهیت دارای تشکیک است، زیرا آب و آب تر و خاک و خاک تر، که مصادیق یک ماهیت هستند و طبیعت نوعیه علی السواء بر آنها صادق است، معنا ندارد. پس تشکیک در خود ماهیت و در ذاتیات آن راه ندارد، و ما هم با آنها در این معنا شریک هستیم، بلکه ما تشکیک را بر روی وجود عاری از ماهیت، یعنی بر روی حقیقت خارجی، که خود واقع و صراح حقیقت است، می بریم، ولی می گوییم: وی دارای مراتب مختلف است، و نه تشکیک در ماهیت و یا تشکیک عامی وجود. پس در «سنبتین» تشکیک در وجود را بیان می کند.

وسنبتين في مبحث التشكيك أن التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة، یعنی تشکیک وجودی که غیر از تشکیک در ماهیت است و التميز، یعنی أن التميز می توانید «التميز»

بخوانید بین حصولات‌ها قد یكون بنفس تلك الحقيقة که ما به التفاوت عین ما به الاتفاق است، مثال آن در منطق منظومه^۱، خط بود؛ یعنی این خط اطول و درازتر از آن خط است؛ یعنی هر دو خطند و هر دو به خط از هم متمایزند؛ یعنی خط درازتر در خود خط با خط اقصر فاصله دارد، پس به امر دیگر تفاوت ندارد. درباره وجود هم می‌تواند وجودی اشد از دیگری باشد و دارای تأکید باشد و مراتب یک حقیقت واحد در همین حقیقت تفاوت داشته باشند، نتیجه اینکه *فحقیقة الوجود این‌ها همه زیر سر وجود صمدی است که کریمه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾*^۲ پیاده شود و انسان با آن از صورت فکر متعارف که در ابتدا دارد بیرون آید و بفهمد او اول است، و هم او آخر است و همه را جمع کند. پس ماسوی ممکن هستند و او معیت قیومیه با همه دارد ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ﴾^۳ است و ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۴ است و در موجودات، وحدت صنع حاکم است، و وحدت تدبیر، یعنی وحدت اداره کردن دارد. پس در عین حال که هر یک عالمی خاص دارند، وحدت تدبیر و وحدت اداره و وحدت صنع به ما کمک می‌کند و آن توحید قرآنی برای انسان حاصل شود *فحقیقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعینات والتشخصات چنین نیست که تعینات و تشخصات وجودات به فصول باشد تا وجود جنس آن‌ها باشد، و چنین نیست که تعین و تشخص آن‌ها به اصناف و عوارض مشخصه باشد تا وجود نوع باشد، بلکه تعین و تشخص آن‌ها به نفس ذات خود آن‌هاست. در خودتان تأمل کنید: شما یک هویت ممتدید و شما که اینجا نشست‌اید یک انسان طبیعی هستید و از آن جهت که بدن و حیض و مکان دارید، و این مرتبه نازله حقیقت تو است بعد می‌بینید انسان‌های کامل ما را توجه می‌دهند؛ مثلاً*

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۱۲۵.

۲. حدید (۵۷) آیه ۳.

۳. ذاریات (۵۱) آیه ۲۱.

۴. یس (۳۶) آیه ۸۳.

روایتی راجع به حضرت سجاده علیه السلام است، گویا درباره یکی از ائمه در بحار الانوار وارد شده است شخصی ستاره شناس و آشنای به علم نجوم خدمت امام رسید فرمود: شما چه کمالی دارید و در چه رشته ای کار و تحصیل می کنید؟ گفت: من دارای فن ستاره شناسی هستم و در آن فن زحمت کشیده ام و آشنای به علم احکام نجوم هستم. فرمود: آیا می توانی حساب کنید و در آن شخصی را پیدا کنید که از جای خود حرکت نکرده (جا مربوط به عالم طبیعت انسان است و عقل مکان ندارد مکان از موجودات مادی است و این و متی می خواهند) ولی چهارده هزار عالم را ببیناید (و معصوم حق دارد که مطابق افکار اشخاص یک وقت چهارده هزار و یک وقت کمتر و بیشتر مثلاً هجده هزار و الف الف عالم بفرماید) و سیر کند؟ این آقا گفت: من این اندازه علم نجوم نخواندم. فرمود: می خواهی به شما آگاهی بدهم. آقا کمال لطف را به ایشان فرمود، گفت: من که پیش شما نشستم چنین سیری دارم. این یک جور سیر است (در روایات کافی^۱ ائمه فرمودند: شب جمعه روح ما به عرش می رود، در عین حال که پیش مردم بودند و در زمین بودند چطور به عرش رفتند و آن همه را هم یافتند؟) ایشان شاهی خواست. آقا به او فرمود: شما در خانه خویش غرفه و خانه ای چنین دارید (و خصوصیات دیگر را در بحار الانوار نگاه کنید) عرض کرد: بله. آقا فرمود: کیسه ای به این رنگ سفید و این مقدار پول در آن کیسه است فرمود: آقا! همین طور است فرمود: حالا که آب که از سر گذشت چه یکا میل چه صد میل، من که اینجا نشسته ام از پول کیسه ات، رنگ کیسه ات و غرفه خانه ات با خبرم. روح مجرد است چه از اینجا تا خانه چه بالاترها تفاوتی ندارد. تا سعه وجودی چه مقدار باشد، ولی چون ولی الله نفس مکتفی دارد، سعه وجودی اش خیلی است. بعداً در کتاب آن را پیاده می کنیم که انسان طبیعی که در اینجا نشسته و همین که در اینجا نشسته انسان مثالی است و همین آقا هم انسان عقلی است و همین آقا انسان لاهوتی است و پیاده

مَلَکُوتُ کُلِّ شَیْءٍ^۱ و از همین جدول است که با همه مرتبط است، و همه با ما مرتبطند و ما با همه مرتبطیم. حالا حجاب اگر بگذارد و بر کنار رود که ما بتوانیم ارتباطمان را با همه موجودات برقرار کنیم و هر موجودی با تمام امواج مرتبط است؛ ولی حجاب باید برداشته شود تا آنها را بیابد و برسد و بفهمد این یک انسان است که دارای یک هویت و یک شخصیت است. اینجا بدن حیّز می‌خواهد و آلام و آفات و لذایذ جسمانی دارد، می‌بیند و همین هویت و مرتبه‌اش تمثیلات کذایی دارد و همین هویت در آن مرتبه‌اش تعلقات کذایی دارد و همین هویت و حقیقتش فوق مقام مجرد را واجد است که در این کتاب اثبات می‌شود و مقام فوق مجرد اختصاص به انسان دارد و وجودات دیگر چنین مقامی را ندارند. پس مقامات انسان عبارتند از: انسان طبیعی، انسان مثالی، انسان عقلی، مقام مجرد و فوق مقام مجرد. و این‌ها همه، یعنی یک جناب عالی و یک حقیقت واحده دارای مراتب و تعیین و تمیز است و این مراتب جناب عالی از یکدیگر به خود طبقات وجودی جناب عالی و به مراحل وجودی جناب عالی متمیزند با آنکه یک هویت واحده کذایی هستیم؛ اما هر مقامی متمیز از دیگری است. همین هویت را به مقتضای «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» گسترش بدهید، اگر یک انسان مثلاً همین یک شخص بود غیرمتناهی، یعنی یکپارچه او بود و در نظام هستی یکپارچه خداست و خدایی می‌کند، این طور تنظیر و تشبیه کنید. فحقیقة الوجود... والتمام والنقص همه مراتب یک حقیقت هستند لا بأمر زاید علیها امر زاید ممکن است فصول باشد در صورتی که وجود جنس باشد و یا این امر مشخصات و مصنفات و عوارض جزئی باشند، در صورتی که وی نوع باشد و در ما نحن فیه هیچ کدام صحیح نیست عارض لها و تصوّره یحتاج إلی ذهن ثاقب و طبع لطیف. این تمثیلی که عرض کردیم و این مقدار پیاده کردیم از ابتهاج چهره عزیزان و سروران آقایان پیدا است که یافته‌اند.

تفاوت نگذاشتن خطیب رازی بین مفهوم وجود و حقیقت آن

والعجب من الخطیب الرازی حیث ذهب این‌ها از تعبیرات آخوندی است، نه اینکه وعظ و خطابه و ارشاد نباشد و نباید دست عامه مردم را گرفت، ولی این کار در عین حال ایشان را باز می‌دارد حیث ذهب الی أنه لابد من أحد الأمرین طمطراق این بحث در فصل هفدهم نمط چهارم اشادات و شرح آن است. و در «اعجب» می‌گوید که وی با آنکه وجود را مشترک لفظی نمی‌داند و به اشتراک معنوی وجود و تشکیک معترف است؛ ولی آن را به درستی تعقل نمی‌کند و آخوند از این تعجب می‌کند که، سبحان الله؛ انسان این همه اصطلاحات بداند و این همه تألیفات داشته باشد و این همه در فنون دست داشته باشد، ولی این قدر کج سلیقه باشد!

ایشان می‌گوید: وجود مشترک لفظی نیست و ادله‌ای بر آنها اقامه کرد و خود خواجه هم از همان ادله عدم اشتراک لفظی را استفاده کرد، ولی نتیجه‌ای که فخر رازی گرفت، این است که پس وجود باید یک طبیعت واحده باشد، ولی این طبیعت واحده هر اقتضایی داشته باشد، در همه جا باید یک اقتضا داشته باشد. اگر یک جا اقتضای عروض کرد در همه جا باید عارض باشد، و دیگر نمی‌توانید بگویید در فردی از آن لا عروض و مجرد از ماهیت و اینت محض است. پس اگر در جایی عروض است، لا عروض بی‌معناست و اگر در جایی لا عروض اثبات شد عروض بی‌معناست. آخوند می‌فرماید: علت اشتباه خطیب رازی در این است که وی فرقی بین مفهوم و مصداق نگذاشته است؛ آنجایی که وجود را طبیعت واحده گرفتید، و اشتراک لفظی را مردود دانستید صحیح است، ولی با آنکه مفهوم وجود طبیعت واحده است، حقیقت وی طبیعت واحده متعارف نیست. پس مفهوم وی بر حصص به طور مساوی صادق است؛ ولی این ایجاب نمی‌کند که یک ذات دارای مراتب نباشد، و اختلاف مراتب و احکام خاص برای آن نبوده باشد. پس مفهوم طبیعت وجود یک طبیعت و سرشت و

معنا و ذات و واقعیت دارد، ولی این مفهوم به طور یکسان دارای لوازمی است که لوازم وی در همه جا یکسان است؛ ولی حقیقت وجود در جایی محض وجود است و در جایی تأکد دارد، در جایی واجب و در جایی ممکن است و خلاصه هر مرتبه اقتضایی دارد. پس اگر از اشتراک لفظی درآمدید، چرا زود طبیعت وجود را همانند طبیعت، ذاتی برای افراد مثل انسان دانستید و تفاوتی بین این دو گونه طبیعت نگذاشتید و گمان کردید که هر کجا طبیعت گفته آمد مراد ذاتیات آن است، در حالی که وجود با آنکه طبیعت واحده است، دو گونه طبیعت داریم. طبیعت واحده مفهومی که صدق وی بر حصص مفهومی وجود علی السواء نیست؛ و طبیعت واحده خارجی که بر افراد به تفاوت صادق است. والعجب... إلى أنه لا بد من أحد الأمرين: إما كون اشتراك الوجود لفظياً در حالی که امر منحصر به دو امر نیست، بلکه سه امر در اینجا وجود دارد و چون اشتراک لفظی مردود است شق بعد ثابت است او کون الوجودات متساویه. پس وی قضیه را منفصله حقیقه گرفته است؛ مثل اینکه بفرمایید: «اللون إما سواد أو بیاض» ما می‌گوییم: چنین نیست حمزه هم هست. في اللوازم اگر حصص مفهومی مراد شما باشد صحیح است؛ ولی بین حقیقت وجودات مفهومی و حصص مفهومی باید فرق گذاشت فکانه لم یفرّق بین التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة.

وأعجب من ذلك... که در عبارت خود تشکیک عامی را قائل شده است، چون مشای متأخر به همین تشکیک عامی قائل شدند، چنان که در منظومه خواندیم که وجودات حقایق متباین هستند،^۱ ولی ظاهر تعبیر در وجود معنی واحد صادق بر ملزومات متباینه، به تفاوت و تشکیک است؛ در جایی اقدم و در جایی اشد است و در جایی اولی، اما تشکیک حقیقت واحده ذات مراتب مطلبی دیگر است و أعجب من ذلك أنه صرح في بعض كتبه بأن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك، یعنی مفهوم وجود، مقول یعنی محمول علی الوجودات بالتشكيك مع إصراره علی شبهته مراد

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۱۱.

اقتضای حقیقت واحده در همه جا است که یک حقیقت در همه جا باید دارای یک مقتضا و لازم باشد اگر مقتضی مجرد باشد، چون ذاتی وی چنین اقتضایی دارد و ذاتی لا یتخلف و لا یختلف باید در همه وجود مجرد باشد و اگر در جایی مقتضی عروض باشد، در همه جا باید چنین باشد. پس تفاوت مصادیق و افراد وجود برای چیست؟

مع إصراره علی شبهته التي زعم أنها في المتانة بحيث لا يعتریها شك فخر رازی مقداری طغیان قلم دارد و این برای عالمی که در مقام عصمت نیست، چنین حرف زدن و غلو داشتن شایسته نیست، ولی نظیر این حرف که «لا يعتریها شك» و یا تمام جنّ و انس جمع شوند نمی‌توانند جواب بدهند و یا اگر اولین و آخرین جمع شوند نمی‌توانند از جواب این شبهه برآیند فراوان در کتاب‌های خود دارد. وی در تفسیر خویش راجع به پیدایش قدر الهی در نظام هستی از قضا در بحث جبر و تفویض صحبت به همین جمله کشانده است که، اگر جنّ و انس جمع شوند و بخواهند از این شبهه جواب دهند نمی‌توانند، که مرحوم جناب علامه طباطبائی در تفسیر گفته احتیاج نیست جن و انس، همه را جمع کنی، من به تنهایی جواب شما را می‌دهم.

وهي یعنی این شبهه ما مرّ من أنّ الوجود إنّ اقتضى العروض أو التجرد يتساوى الواجب والممكن اگر اقتضایش عروض است در واجب و ممکن باید مجرد باشد، وإن لم يقتض شيئاً منهما اگر عروض و تجرد را اقتضا نداشته باشد کان وجود الواجب من الغير برای اینکه اگر خودش اقتضای تجرد نداشته باشد در دیگران هم بگو تجرد ندارد. اگر ذات واجب اقتضای تجرد دارد، و ماهیت ندارد در این صورت اگر باید تحقق پیدا کند و تجرد وی از ناحیه غیر خود بود و نیاز به غیر با وجوب تنافی دارد؛ چنان که در عروض وجوب هم همین سخن می‌آید. پس چه در عروض وجود و چه در عروض وجوب اگر همین سخن طبیعت اقتضای تجرد داشته باشد در همه جا و اگر مقتضی آن نباشد باز در همه جا چنین است.

«وجملة الأمر» خلاصة كلام «أنه لم يفرّق بين التّساوي في المفهوم والتساوي في

الحقیقه والذات» که وجود مفهوم متساوی است، ولی به حسب حقیقت خارج مراتب دارد. پس قضیه منفصله حقیقیه نیست.

شبهه در حقیقت واحد بودن وجود

ومن الناس... قبلاً گفته آمد که سیوطی در اتقان نقل می‌کند: آیاتی که مخاطب به «یا ایها الناس» است در مکه نازل شده و ناس افراد متعارف عادی بودند و هنوز سخن از مؤمن و کافر پیش نیامده بود و هنوز بیدار نشده بودند، و آیاتی که در مدینه نازل شده در حالی است که بیدار شدند و تکان خوردند و به راه آمدند در این صورت «یا ایها الذین آمنوا» به آنها خطاب باشد. لذا آخوند از این عده که حرف ناپخته زدند تعبیر به «ناس» می‌کند: «ومن الناس» که قائل به اصالت ماهیت بوده و وجود را اعتباری می‌دانند من توهم این تعقل نیست، بلکه توهم است که وهم رهزن وی می‌شود أن الوجود إذا كان زائداً فهو المطلوب مطلوب وی اعتباری بودن وجود است و آن زاید بر ماهیت می‌باشد و همه موجودات از مبدأ گرفته تا هیولای اولی، همه ماهیات هستند؛ منتها یکی دارای ماهیت مجهول الکنه است و دیگران قابل فهم و درک هستند. پس ایشان با الفاظ کنار آمدند و به صورت الفاظ خود را آرامش دادند؛ مثل بحث مطالب عرضی و متعارف که با اضافه قید مجهول الکنهی سخن درست شود؛ یعنی به همین مقدار که به ماهیت او دسترسی نداریم و دیگران مجهول الکنه نیستند، و می‌توان به آنها آگاه شد. پس آنچه در خارج متحقق است ماهیات هستند، معنای متحققه، یعنی «موجود» و یعنی «هست» در لغت فارسی. معنای تحقق چیزی بیش از این نیست و بیشتر از آن برای وجود اهمیتی قائل نشوید من الناس من توهم أن الوجود إذا كان زائداً فهو المطلوب وإلا، یعنی اگر زاید نباشد و یک حقیقت واحد باشد فاختلافه فی اللاعروض والعروض وجود در واجب و ممکن چگونه است؟ وجود را متواظی می‌دانید و یا مشکک؟ اگر متواظی دارای اشکال است، اگر مشکک باشد نیز مواجه با

اشکال است علی تقدیر التواطؤ محال، چرا اگر وجود متواطی باشد محال است؟ زیرا وجود طبیعت واحده ذاتی مصادیق و افراد است و والذاتی لا یتخلف ولا یختلف پس صحیح نیست، و علی تقدیر التشکیک تهافت و مراد از این تشکیک، همان تشکیک عامی است که عارض بر اشیای مختلف می شد که به تفاوت بر آنها حمل می شود نه آن تشکیک خاصی که ما به الاختلاف عین ما به الاتفاق باشد و مراد از تهافت، تناقض است لاستلزامه العروض فی الكل، یعنی اگر تشکیک عامی باشد مستلزم عروض وجود در همه از واجب و ممکن می شود؛ یعنی واجب انیت محضه نخواهد بود، زیرا ذاتی نمی تواند مقول به تشکیک باشد و هر امری که ذاتی باشد در ذاتیات حمل به تواطی است. پس امر تشکیکی باید امری عرضی در همه مصادیق باشد و در این صورت اگر در واجب به عروض وجود قائل شوید انیت محضه نخواهد بود و اگر به عروض قائل نشوید ذاتی خواهد بود و تشکیکی نیست و یا اگر باشد تناقض می شود. پس هم تشکیک و هم تواطی محال است فیقال له: کلاهما فاسد شما مندوحه دارید؛ زیرا در تشکیک عامی حق با جناب عالی است و معنای عارض در همه جا به یک معنا و ذاتی همه است «فی الكل لا یختلف ولا یتخلف» و در عین حال تواطی هم نیست، زیرا به آن دو وجه منحصر نیست، چون تشکیک و تواطی هم هست و هم نیست. در مفهوم تواطی است، و در خارج تشکیک. خلاصه در حمل مفهوم بر حصص مفهومی تواطی است و در حمل مفهوم و وجودات متکثره تشکیک عامی است؛ چنان که در وجود خارجی تشکیک اتفاقی و خاصی حاکم است، و تواطی نیست. سپس این چهار وجه را از همدیگر تمییز بدهید، ولی ندادید أما الأول: فلأن المتوالي ربما لا یکون ذاتياً اگر در منطق همه از حروف اختصاری استفاده می کردند، و می گفتند: «کل الف ب» این اشکال پیش نمی آمد؛ ولی چون مثال خاص زدند اشتباه پیش آمد. یک مورد آن همین مورد مفهوم عام وجود انتزاعی است لما تحته من الوجودات... وهو غیر لازم. شما می گوید: ماهیت اصل است و وجود اعتباری است و سخن از عروض

ولاعروض پیش آوردید عمده سخن در واجب تعالی این است که وی وجود خاص دارد که در عبارت می‌گوید: در واجب تعالی لا عروض و در موجودات خارج و ممکنات عروض است، در حالی که این وجودات خاص با مفهوم وجود عام که مطلوب توست چه اعتباری دارد که به رخ ما بکشید، و راجع به آن در یک جا زاید بگویید، و در یک جا عینیت بگویید و اگر راجع به مفهوم وجود که بر کثیرین صدق می‌آید، سخن می‌گویید و بیان دارید که چگونه در یک جا مفهوم زاید است و در جایی زاید نباشد، می‌گوییم: پس سخن ما در وجودات خاص خارجی است، و نه این مفهوم وجود عامی که شما عنوان کردید، بلکه این در همه جا زاید است و در عین حال که در همه جا زاید است یک فرق گذاشتید که در واجب و ممکن از حاق ذات مفهوم عام انتزاع می‌شود، و این کلی منطقی بر همه او صادق است، و بر همه حمل می‌شود در عین حال فرقی با هم دارند که نسبت به مصادیق پیاده می‌شود و آن اینکه، در واجب هیچ گاه نمی‌شود این لازم را برداشت؛ اما در ممکن چون از متن ذات خود او برخاسته نیست می‌توان آن را برداشت؛ زیرا ممکن واجب بالغیر بوده، و وجود را از دیگری گرفته است و در عین حال که لازم واحد است، به لحاظ مصادیقش این تفاوت وجود دارد؛ چنان که در درس‌های پیش گفته شد. وهو غیر لازم لجواز أن یکون أحد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعي که متواطی و کلی است، و در این با هم دعوا نداریم، و ما هم با شما همراهیم مراد از آن «احد معروضات» وجوداً قیوماً بذاته بوده باشد؛ یعنی وجود کذایی واجبی در خارج و هیچ مزاحم با این مفهوم وجود عام شما نیست لکنه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات چون غیر از وی ممکناتند، و آن‌ها از وجود و ماهیت مرکبند من الوجودات الخاصة ذوات الماهیات ما سوی الله همه دارای ماهیتند خصوصاً علی قاعدتنا تا قبل از این به روش مشاء جواب می‌داد، اکنون بر مبنای ما، که حقیقت واحده دارای مراتب را جواب می‌دهد، پس ما با مشاء و شما در این مفهوم انتزاعی عام دعوایی نداریم، و نیز تواطی این مفهوم بر حصص مفهومی مورد

اتفاق همه است. مشاء در حمل این مفهوم بر ملزومات خارج از شما فاصله می گیرند، زیرا ایشان به تشکیک عامی قائل هستند و گفتند: اقتضای ملزومی لا عروض است، و ملزوم دیگر عروض، و در جایی وجوب و در جایی امکان است. پس در واجب انیت محضه و وجوب دارد و مجرد از ماهیت است و خصوصاً علی قاعدتاً من کونه أصل الحقیقة الوجودیة و غیره من الوجودات ماسوای ممکن چنین نیست، ولی ما از مشاء فاصله گرفتیم و این حقیقت واحده ذات مراتب است، هر چه هستند آیاتند، و در قرآن باید ورزش کرد و سیر نمود و هر چه هم سیر بفرمایید همان طور که خودش فرمود: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهِ﴾^۱ فعل هر کس هم شکل خود اوست، به وفق اقتضای خودش غیرمتناهی می باشد و باز هم راه سیر باز است. خداوند رحمت کند استاد بزرگوار ما را! که فرمود: دارایی هر کس و اثر وی نمودار دارایی مؤثر است و به تعبیر شریف ایشان، چون مؤثر در اینجا غیرمتناهی است، و فاعل خدای سبحان است لذا آثارش هم چه تکوینی، یعنی خارج و چه تدوینی، یعنی قرآن، غیرمتناهی هستند. پس قرآن غیرمتناهی است «اقر وراق». هر چه هم در او سیر بفرماید می بیند که باز آن طرف دارد و به قول بزرگان: «اگر قیامت انسان قیام کرد می بیند این قرآنی که این همه درباره او تفسیر نوشته شده باز بکر و دست نخورده است. خدای تعالی اسماء الله را در قرآن کریم در سوره حدید به چهار اسم منحصر فرمود و فرمودند: اگر مکررات حذف شود به عدد سوره های قرآن است؛ یعنی اسماء الله ۱۱۴ اسم می شود و باز همه آنها به این دو اسم «ذوالجلال والاکرام» که بر قهر و لطف دلالت دارد منحصر می شود. جلال قهر و اکرام جمال است؛ یعنی اسمای ثبوتی و سلبی، و به یک معنا لطف و قهر است. پس ماسوی را به لطف و قهر جمع و عبارت را کوتاه کرده است

۱. اسراء (۱۷) آیه ۸۴

۲. جناب محیی الدین عربی در کتاب شریف الذر المکتون والجواهر المصون فی علم الحروفه به نقل از هزار د

و غیره من الوجودات تجلیات وجهه و جماله و أشعة نوره و کماله. تا اینجا مظاهر لطف، مثل جنت به تمام مراتب و ظلال قهره و جلالت مثل جهنم و مراتب آن. این یکی از آن دو وجه در این «کلاهما فاسد».

اما وجه دیگر و أما الثاني، یعنی علی تقدیر تشکیک ما جواب می دهیم، چون شما دو شق کردید توطی را جواب دادیم اکنون نوبت تشکیک است، مراد شما از تشکیک تشکیک عامی است و آن در ذاتیات نمی آید ولی نوع دیگری از تشکیک به نام تشکیک خاصی داریم که غیر از آن است و أما الثاني فلأن فی وجوب کون المشکک حتماً باید خارجاً عن حقائق افرادی و مراتب حصصه اینکه معنای عام تشکیک حتماً باید عارض باشد و خارج باشد تا تشکیک در عارض جاری شود این سخن در تشکیک عامی خوب است، ولی در همه اقسام تشکیک نمی آید، لذا سخن از وجوب و عروض وجود در آن قسم دیگر نمی آید کلاماً سیأتیک - إن شاء الله تعالی؛ یعنی در مبحث تشکیک اثبات می کنیم که غیر از تشکیک به معنای عامی، تشکیک دیگر هم داریم.

فصل چهارم: فی أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

در وجوب صفات کمالیه واجب

در بعض از کتاب های مثل هدایه اشیریه این فصل، بعد از فصل بعد آمده است. وجهش را که به فصل بعد رسیدیم آنجا که شیطان سخن می گوید و او رجم شیطان دارد که درباره «هل هو واحد أو کثیر» بحث می شود، گفته می شود، پس ابتدا در «واجب الوجود لذاته واجب من جميع الجهات» بحث می گردد و بعد واحد و کثیر بودن وی که «هل هو واحد أو کثیر» مورد بحث قرار می گیرد که اسلوب بهتری پیدا می کند، و آخوند در تقدیم و تأخیر این مباحث هم با قوم مخالفت کرده است، و این بحث را از آنها مقدم آورده است: قوم ابتدا وحدت حق

سبحانه را ثابت کردند، آن گاه از وجوب من جمیع الجهات سخن گفتند. در هر صورت بحث شریفی است. همان گونه که وجودش وجوب دارد صفات کمالی وی نیز وجوب دارد، پس واجب الوجود از همه جهات وجوب دارد؛ یعنی یجب وجوده و قدرته و كذلك علمه و هكذا سائر الصفات و هیچ یک از صفات خارج از ذات نیست، بلکه یک وجود صمدی است که بنفس ذاته همه این صفات را داراست و همه آنها همین وجودند و به وجود احدی فوق واحد موجودند و حاجی در منظومه فرمود:

كما هو الواحد أنه الأحد ليس له الأجزاء لا أجزاء حدًا

این اسماء و صفات کثیره موجب تکثر وی نمی شود، پس احد است؛ یعنی نه تنها یکی است یکتا نیز هست. به کتاب و ساعت یکتا نمی گوئیم، چون مرکب از اعضا و جوارح و ابزار و آلات است. الآن می خواهیم بگوئیم این حقیقت واحده همان طوری که وجود برای او بذاته هست و بالغیر نیست، اوصاف کمالی دیگر، مطلقاً همه در او وجوب دارند؛ یعنی قدرت و علم و حیات واجب هستند که آن الواجب الوجود لیس فیهِ جهة إمكانية. پس تعبیر فوق که واجب الوجود بالذات، یعنی هیچ نحوه جهت امکانی در او نیست خوب است، نه تعبیر قوم، که اتکای آن به این است که در او حالت منتظره نیست، زیرا اگر در او حالت منتظره بیاید پس وی آن حالت و صفت را انتظار می برد. اگر این سخن شورانده شود؛ مثل هسته و نطفه و دانه و اصله و نهالی امکان استعدادی دارند، و در مسیرشان به نظم موزون خویش به پیش می روند و می گوئیم این دانه ای که الآن کاشتیم در وی حالت منتظره موجود است که إن شاء الله درخت می شود، و این حالت منتظره درباره این هسته معنایش چیست؟ اینکه امکان استعدادی دارد و معنایش این است که الآن یک سلسله فعلیاتی دارد، و یک سلسله فعلیاتی را فاقد است. اما در قوه و منه و قابلیتش این قدرت هست که آن بشود، جز

اینکه از ناحیه منخرج، دست دیگری بالای سر اوست که او را از نقص به کمال می‌کشاند، و آن حالت منتظره به تدریج به وقوع می‌رسد، و از آن تعبیر می‌کنیم که وی از قوه به فعلیت رسید. شما این معنا را که از قوه به فعلیت می‌رسد در کجا می‌آورید؟ در آنجا که امکان استعدادی وجود دارد آیا می‌توانید این حرف را درباری تعالی بیاورید که در او حالت منتظره باشد، و امکان استعدادی داشته باشد؟ قوم می‌گویند: حق سبحانه چنین حالتی ندارد، حالت منتظره ندارد. آخوند می‌فرماید: حرفتان صحیح است، وی حالت منتظره ندارد سؤال من از شما این است که، این معنا چه اختصاصی به واجب تعالی دارد؟ عقول و مفارقات هم چنین هستند. در آنها هم امکان استعدادی وجود ندارد، بلکه ما فوق زمان و زمانند و وجود ابداعی دارند. پس این حرف شما اختصاص به واجب تعالی پیدا نکرده است. بنابراین باید به این نکته برسید: «الواجب لذاته واجب من جمیع الجهات» پس تعبیر «المقصود من هذا أن الواجب الوجود لیس فیہ جهة إمكانية» خوب است، ولی اختصاص به او پیدا نمی‌کند و اگر مفارقات هم چنین باشند درست است که در آنها حالت منتظره نیست، اما «جهة إمكانية» در آنها هست، زیرا همه واجب بالغیرند. پس فرمایش شما تمام نیست لذا هشداری دادیم که مقصود این است.

هر چه به امکان عام برای واجب ممکن است برای وی واجب می‌باشد*

این فصل سخن در وجوب واجب از همه جهات است و به تعبیر مرحوم آخوند: فإن کل ما یمكن له بالإمكان العام فهو واجب له. مراد از امکان عام آن است که صفت ممتنع نباشد، در آن صفاتی که خیلی معنا روشن است؛ مثل حیات، که امام ائمه اسماء و صفات است، و مثل علم و قدرت و دیگر اوصاف، که باید در آن موطن و مقام برای وجود صمدی به نحو وجوب باشد، و صفات کمالی او به شمار

می‌روند. پس این‌ها صفت کمال حقیقت و واقع است و اگر نباشد پس صفات کمالی‌ای از اسماء و صفات در او نبودند و ذات نقصان در صفات خواهد داشت. پس علت اینکه این اسمای علیا و صفات حسنا، مثل مبصر و بصیر و سمیع و هکذا در آن موطن به نحو و جوب نباشد چیست؟ و تراخی آن از ذات برای چیست؟ و حالت منتظره‌اش چیست؟

امکان استعدادی حافظ وحدت صنع

همه ما سوی‌الله امکان دارند، اما عالم جسم و جسمانیات امکان استعدادی دارند، و امکان استعدادی را بعداً می‌پرورانیم و در کتاب از آن بحث می‌شود و اصل خیلی قویم و شریفی است. مراد از امکان استعدادی آن است که همه در نظم مخصوص و بر برنامه معین خود هستند و از برنامه خویش تجاوز نمی‌کنند و به سوی مقصدی و نتیجه‌ای پیش می‌روند و این سنه‌الله است که ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^۱. اینها ندارند، اما استعدادش را دارند و این مقدمات فراهم است و وی شایستگی‌اش را دارد تا به سوی آن کمال رود. پس اگر موجودی آنها را دارا بود رفتن وی برای به دست آوردن آنها به چه معناست و منخرج او کیست؟ و چه کسی می‌خواهد او را از نقص به کمال به در آورد؟ پس اگر این صفات که در آن موطن به نحو و جوب وجود ندارند، پس علت حالت منتظره آنها چیست؟ پس در وی امکان راه پیدا می‌کند و ترکیب پدید می‌آید و دارای فعلیت به دنبال قوه می‌شوند. پس معنای فعلیت و قوه این است که چیزی را دارد و چیزی را ندارد و به آنچه دارد به سوی آن چیزی که ندارد می‌رود تا در این موطن پیاده شود، ولی این مباحث را به چه عنوان و لحاظ می‌خواهید در جایی که هیچ قوه مقابل فعل راه ندارد، تفوه آن چگونه است؟ اگر صفتی از صفات را از آن موطن سلب نمایید راه ندارد، و اگر این حرف را زیر و رو

کنید و کاوش نمایید می بینید که به این نتیجه منتهی می شوید که حقیقتی که واجب الوجود بالذات است، واجب الوجود من جمیع صفات کمالیه هست بدون هیچ استثنایی، و الا اگر بخواهید یک صفت را بردارید باعث نقص در وی می شود گرچه در دیگران باید موجود مفارق از ماده را با مقارن با آن تفاوت گذاشت؛ در مقارن با ماده علاوه بر امکان ذاتی، که همه دارا هستند، امکان استعدادی موجود است و تنها واجب تعالی دارای امکان ذاتی نیست و عقول و مفارقات امکان استعدادی ندارند، ولی امکان بالغیر دارند؛ یعنی خودشان به تنهایی موجود نیستند. بلکه به علت موجودند. پس حرکت بحث فلسفی مراد است، و نه حرکت بحث عرفانی، زیرا آنها حرکت را به یک معنای اعم از حرکت بحث فلسفی اطلاق می کنند، آنجایی که حرکت است؛ یعنی آنجایی که دم به دم از قوه به فعلیت می رسند و در اینها دو نحوه امکان هست: یکی امکان فقری که همه دارا هستند و یکی امکان استعدادی که این سلسله از موجودات داریند و امکان استعدادی، که متن نظم و محض برنامه است، تجاوز و تخطی در آنها راه ندارد، ولی آن نتیجه اش را هم در نظر داشت. خدا درجات مرحوم آقای شعرانی را متعالی بفرماید! که می فرمود: امکان استعدادی، وحدت نظم و وحدت صنع را به ما می رساند و می فهماند که اگر دانه گندم را کاشتیم یقیناً انگور به بار نمی آورد، وحدت نظم و صنع و برنامه محفوظ است، و سنه الله در نظام موجودات هر یکی در مسیر و غایت خویش هستند، و منتهای خودشان رهسپارند که هیچ تخطی و تجاوز نمی بیند. این معنا را در امکان استعدادی به همین اندازه ساحل پیمایی نکنیم، بلکه از لب حرف بی خبر نباشیم که این موجودات که امکان استعدادی دارند دم به دم از قوه به فعل می رسند. اینها صحیح است، اما وقتی امکان استعدادی را فهمیدید بدانید که در تمام حیوانات و هسته ها و نطفه ها و آنچه را می بینید که یک مسیر خاصی دارند و به برنامه منظم می باشند و هیچ در این برنامه خودشان تخطی نمی کنند، نتیجه ای از امکان استعدادی در بحث توحیدی عایدان می شود، و این همان است که حضرت امام

صادق علیه السلام در توحید مفضل^۱ به مفضل فرمود وحدت صنع را می بینید و این وحدت صنع، یکی از ارکان خیلی مهمش امکان استعدادی است که جناب شیخ الرئیس (رضوان الله علیه) در ابتدای طبیعیات شفاء^۲ از راه وحدت صنع پیش آمد، و همان مثالی را که امام صادق علیه السلام برای مفضل زده که اگر حبه بُری و دانه گندمی را بکاری همیشه و همواره از آن گندم می روید، و حبوبات و هسته ها و نطفه ها را نیز این چنین مشاهده می کنید. شیخ هم در اول طبیعیات آن مثال را زد. پس این امکان استعدادی که ما را به وحدت صنع دعوت می کند، اهمیت به سزا دارد. عرفا نیز در کتاب هایشان به نظم و نثر، از آن سخن گفتند. ملای رومی هم می فرماید:

هیچ گندم کاری و جو بر دهد؟
دیده ای اسبی که کره خر دهد؟

پس نظام محفوظ است و دارای نظام لایتغیرند پس امکان استعدادی به آدم تفهیم می کند که نظم و ناظم و مدیر و مدبر است و شعور است. خدا درجاتش را متعالی بفرماید! باز از فرمایش های بسیار شریف و سنگین پیرامون همین مباحث می فرمود: آقایان متکلمین و غیر متکلمین، که دور و تسلسل را باطل می کنند، ولی می گویند آنها باید منتهی به واجب بالذات شوند این جنگ و دعوا را با کی دارند و این ادله را برای کی اقامه می کنند، و طرف صحبت آنها کیست که می گویند این ها منتهی به واجب بالذات نمی شوند، آن مادی هم می گوید اینها به واجب بالذات منتهی می شوند؛ منتها ایشان واجب بالذات را ماده می دانند، و بود ذرات اتم ها ازلی و ابدی است که با تراکم خود و برخورد با همدیگر به این صور متنوع درآمدند. پس همه می گویند که حوادث منتهی به واجب بالذات می شود، ولی واجب بالذات ایشان ماده هست، و شما هم برهان اقامه می کنید که ممکنات منتهی به واجب بالذات می شوند پس این اندازه استدلال برای اثبات واجب الوجود کافی نیست. پس مادی هم به واجب بالذات

۱. بحار الانوار، ج ۲، ص ۴۶-۴۷، ط ۱.

۲. شفاء، طبیعیات، ج ۱، مقاله ۱، فصل ۱۳ و ۱۴، ص ۲۵-۲۳، (ط ۱).

معتقد است. بنابراین باید بحث را به واجب بالذات مرید و مدیر و مدبر کشاند. پس موجودات مادی علاوه بر امکان فقری ذاتی، که همه دارند، دارای امکان استعدادی هستند که به مناسبت مقارنت با ماده برای ایشان حاصل آمده است. پس موجودات مفارق دارای این حالت منتظره، یعنی آمده از قوه به فعلیت نیستند؛ ولی بالاتر از آنها واجب تعالی است. تفوه فقر و نداری و ترکیب در این حقیقت، که ماورای همه می باشد، صحیح نیست، پس توجه به صفات کمالیه واجب الوجود ما را به وجوب همه صفات برای او می کشاند و واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات می شود و همه صفات کمالی را او واجد است، جز آنکه همه این صفات به یک ذات و به یک وجود احدی موجودند. پس باید چنین گفت: «واجب الوجود بالذات»، یعنی جهت امکانی در او راه ندارد و «لیس فیہ جهة امکانیة» نه آن طوری که قوم گفتند که لیس له حالة منتظره، زیرا خواص واجب تنها نیست، بلکه مفارقات هم حالت منتظره ندارند، چون مقارن با ماده نبوده و امکان استعدادی ندارند. همین مطلب که در عقل ثابت شد در نقل هم آمده است؛ چنان که خواجه در کشف المراد فرمود: شرع حقایقی را فرمود که معاضد عقل است،^۱ و عقل می گوید، مفارقات حالت منتظره ندارند و دارای امکان استعدادی و قوه و منه نیستند، و ما دارای قوه استعدادی هستیم و به مشیت الهی به سوی او رهسپاریم، خدا فارابی را رحمت کند! فرمود: ^۲ الآن که این مقدار سرمایه داری و بال و پر در آوردی یادت نرود که چندی پیش هیچ چیز نداشتی، وقتی نطفه بودی این بال و پر و نوشتن و گفتن و خواندن و فهمیدن و فکر نبود، الآن که - ما شاء الله - این قدر بال و پر درآوردی بخواهی پرواز کنی و به مقامات عالی تر بررسی از این استبعاد و استیحاش داری؟ چرا تا اینجا را استبعاد نداری و استغراب نمی کنی؟ پس اینکه آنها حالت منتظره ندارند شرع هم

۱. شرح تجرید، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۳۴۶.

۲. فارابی در اطلاقات عقل به نقل از: هزار و یک کلمه، کلمه ۸۶.

امضا فرمود. مرحوم آمدی بعد از جناب رضی کلمات امیرالمؤمنین را در غرر جمع آوری کرد، یکی از آن کلمات خیلی شریف و سنگین این است که، «سئل عنه من العالم العلوي» از ماورای طبیعت و از عقول و مفارقات از حضرت سؤال شد در جواب فرمود: «صور». صورت به معنای حقیقت شیء نه معنای هشت و یا نه گانه دیگر آن، که در این کتاب به طور مستوفا بیان می شود و شیخ در آخر الهیات شفا^۱ آن را عنوان کرد. غرض صورت به معنای حقیقت شیء است. «سئل عن العالم العلوي فقال: صور عارية عن المواد وخالية عن القوة والاستعداد...»^۲. پس این حدیث از شریعت معاضد آن عقل است که آنها حالت منتظره و امکان استعدادی ندارند. پس صرف اینکه واجب الوجود حالت منتظره ندارد تعبیری متین نیست. بنابراین تعبیر بدون خدشه این است که واجب الوجود آنی است که در او «جهة إمكانية» نیست تا آنها خارج شوند؛ زیرا ممکن هستند ولو امکان استعدادی ندارند. آخوند برای این در طلیعه بحث و در اصل مدعا دو حجت اقامه می کند که به عرض می رسانیم، «فصل في أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته». مراد از جمیع جهات، صفات کمالی این است که «المقصود من هذا» یعنی از این عبارت الواجب لذاته واجب من جمیع جهاته آن الواجب الوجود لیس فيه جهة إمكانية... نه اینکه آقایان فرمودند لیس له حالة منتظره. این لطایف و دقایق خیلی اهمیت دارد فإن کل ما يمكن له بالإمكان العام أي لا يمتنع، آنچه لا يمتنع، آنجا واجب است، صفتی که لا يمتنع باشد خودش در آنجا واجب است؛ زیرا حالت منتظره و امکان استعدادی ندارد فإن کل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له پس عبارت قوم که «لیس له حالة منتظره» تمام معنای این عبارت نیست، بلکه یکی از فروع این حرف نداشتن حالت منتظره برای واجب تعالی است، پس تمام مفاد جمله ما، با جمله قوم یکی نیست، بلکه کلام قوم یکی از مصادیق جمله مورد نظر ماست.

۱. ج ۲، مقاله ۶ فصل ۴، ج ۲، ص ۵۳۷ (چاپ سنگی).

۲. و نیز ر. ک: بحار الانوار، ج ۴۰، ص ۱۶۵.

عنوان ما بهتر از عنوان مشهور در عدم حالت منتظره و امکان استعدادی برای واجب است

ومن فروع هذه الخاصية، یعنی خاصیت اینکه «واجب الوجود ليس له جهة إمكانية» این است که آنه ليس له حالة منتظره فإن ذلك اسم إشارة «ذلك» به لحاظ خبر مذكر است فإن ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم؛ یعنی ليس له حالة منتظره، شاخه‌ای از این مطلب است، نه همه مطلب، وليس هذا، یعنی این حکم که ليس له حالة منتظره عينه، یعنی عين این اصل و خاصیت و جهت امکانیه نیست؛ چون این سه عبارت هر سه یک معناست «وليس هذا عينه»، یعنی این حکم، عين آن اصل نیست كما زعمه كثير من الناس فإن ذلك این اصل هو الذي يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا در حالت منتظره نداشتن مفارقات شریک هستند، ولی در عدم جهت امکانی وی تنهاست لاتصاف المفارقات التورية به، یعنی مفارقات نوریه هم به این حکم متصفند، و برای آنها هم حالت منتظره نیست؛ زیرا امکان استعدادی ندارند إذ لو كان للمفارق حالة منتظره كمالية يمكن حصولها، حصول این حالت منتظره «فيه» در مفارق پس او را از عنوان مفارق بودن به در بیاوریم پس نگوئید، مفارق است و اگر حالت منتظره برای او هست، معنایش این است که او فعلیتی دارد و این فعلیت آمادگی برای رسیدن به کمالات دیگر دارد که بالقوه‌اند. پس این مفارق نشد، بلکه مقارن به ماده گردید إذ لو كان للمفارق حالة منتظره كمالية يمكن حصولها فيه لاستلزم این حرف تحقق الإمكان الاستعدادي فيه؛ در مفارق هم باید بفرمایید امکان استعدادی هست والانفعال، یعنی لا يستلزم الانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانية. آنجا که امکان استعدادی هست تا منفعل نشود و انفعال حاصل نگردد، از قوه به فعلیت نمی‌رسد، پس انفعال عوامل مختلف فراوان پیدا می‌کند، و همه به این وحدت صنع که در تحت تدبیر متفرد به جبروت، که اذن الله است، در راهند و در این اداره، همه جنود الهی در کارند و فعل

از ناحیه آنهاست، و انفعال از ناحیه ممکن می‌باشد و چیزی که موصوف به امکان استعدادی است می‌پذیرد تا از قوه به فعلیت برسد. انفعال از حرکت می‌باشد والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانية» اگر این بوده باشد که امکان استعدادی و انفعال است «وذلك و قول» به این امکان استعدادی و انفعال یوجب تجسّمه باعث تجسم مفارق می‌شوند. پس او را دیگر مقارن با جسم بدانید و تکدّره و تیره است، زیرا همنشین با عالم ماده گردیده است، و بعد در مرحله‌ی عاشر در بحث اتحاد عاقل به معقول بحث آن می‌آید و گفته می‌شود که شیء عقل و عاقل و معقول، و از ماده مجرد می‌شود، ولی بالقوه بودن باعث تجسم و تکدر می‌شود و از زلال بودن می‌افتد، و باعث آن ماده و احکام ماده است مع کونه مفارق مجرداً نورياً از طرفی می‌فرماید مفارق است و با حفظ عنوان مفارق چگونه باید تجسم و تکدر گفت؟ هذا خلف.

وللأصل المذكور حجتان. إحداهما: ما تجشّمنا. در ص ۱۳۵ کتاب^۱ این دلیل با عنوان «برهان عرشی» آمده است و در آنجا فرمود: «ولنا بتأييد الله تعالى وملكوته الأعلى» الخ. و همین در فصل تالی این فصل پیاده می‌شود که واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات است، و ناظر به برهان عرشی است که در فصل آخر آن گفته می‌شود و این فرمایش را آنجا به تفصیل می‌پرورانیم اکنون به حجت اول می‌پردازد و إحداهما: ما تجشّمنا بإقامتها، برهان عرشی که در پیش داریم وهو أن الواجب تعالى لو كان له بالقياس إلى صفة كمالية جهة إمكانية.

در ابتدای ص ۱۲۶:^۲ «ربما يقال» که پس از «بحث و تحصیل» می‌آید قید «کمالیه» را معنا می‌کنید. چرا صفت کمالی گفت؟ مگر صفت غیر کمالی هم داریم و صفت غیر کمالی هم متصور است؟ در «ربما يقال» این قید توضیح داده می‌شود بحسب ذاته بذاته للزم التركيب في ذاته. این را در آن «برهان عرشی» می‌فرماید که خلاصه‌اش این است

۱. الاسفار الأربعة، تعليق و تصحيح آية الله حسن زاده، ج ۱، ص ۲۳۰.

۲. همان، ص ۲۲۰.

که باید وجود واجب تعالی منتظم از جهت وجودی و جهت عدمی شود، اگر صفت کمالی عین ذاتش نباشد؛ یعنی الآن نداشته باشد، و بعد باید دارا شود، لازم می آید که دارای فعلیت و نداری شود، و جهت نداری باید دارایی شود و آن را به دست آورد. در این صورت واجب از جهت وجودی، یعنی فعلیت و از جهت عدمی که در انتظار آن لحظه شماری می کند، و می خواهد آن را به دست آورد، مرکب می شود. پس صفت کمالی در برهان عرشی پرورش می یابد و معلوم می شود که اگر صفت کمالیه ای را نداشته باشد ترکیب از جهت وجودی و عدمی لازم می آید، پس به همین لحاظ فرمود: وهو مما استطلع على استحالته في الفصل التالي لهذا الفصل فيلزم أن تكون حالا که آن محال است «فیلزم» نتیجه محال بودن است، پس صفت کمالی آن نیست که دارای حالت منتظره باشد آن تکون جهة اتصافه یعنی واجب بالصفة المفروضة الكمالية وجوباً وضرورة لا إمكاناً وجوازاً دو کلمه «جواز» و «امکان» آورد و در مقام تعبیر، مبحثی چنین سنگین با لفظ مترادف نمی سازد، و ممکن است انسان به اشتباه بیفتد. در ابتدای منهج ثانی وجوب را «تأكد ضرورت» معنا کردیم. مراد از تأکد وجود، ضرورت است، و مراد از تأکد عدم، امتناع است. وثانیتها: حجت دوم آن ذاته لو... عدمه علة لعدمها. قهراً یکی از رسائل فارابی که در حیدرآباد دکن چاپ شده است و البته همه نوشته های فارابی سنگین و متین و شریف و مغتنم است، و در آن رسائل، رساله اثبات مفارقات است که در اثبات آنها و اثبات ماورای طبیعت می کوشد، و از این طریق که، انسان ندارد و دارایی وی محدود است و تدریجاً و آن فآن به کمالات می رسد پس باید از جایی عاید ما شود و چون آنچه را به چنگ می آوریم بود است، و بود موطنی دارد، لذا باید جایی باشد که آن ها از آن موطن افاضه شوند. اسکندر شاگرد ارسطو از استادش می پرسد که، ما به چه دانیم که از کجا آمده ایم؟ وی ۱۵۰ سؤال می نماید و همه سؤال ها سنگین است. ارسطو در جواب فرمود: برای اینکه هر چه دانایتر می شویم به آنجا نزدیکتر، و با آن اصل آشنا تر، و به صفات او متصف

می شویم. همه کارها به علم و دانایی و آگاهی می رسد و این آگاهی و دانایی و بهاء، اصل و واقعیتی دارد. فارابی می فرماید: ما که نداریم و متدرجاً درجه درجه دارا می شویم این کمال و دارایی خزانه‌ای دارد ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾^۱. پس همه موطنی و حقیقتی دارند، و ما داریم به سوی او می رویم و خودمان آن را نداریم. بنابراین وقتی از نقص به کمال می رسیم، خواه علم به علم داشته باشیم؛ یعنی علم مرکب را واجد باشیم و خواه نداشته باشیم دستی بالای سر ماست که پروراننده ماست، و ما را از نقص به کمال می کشاند و آنکه ما را از نقص به کمال می کشاند به یک معنا غیر ماست و هر جا که صفت کمالی پیاده می شود مسلم دست غیر در کار است که اگر این غیر نبوده باشد، این شیء بالقوه نمی بایست از این موطن قدمی بردارد و فراتر رود و به کمالش نایل شود. این اصل را فارابی در رساله اثبات المفارقات پیاده کرد و ما این اصل را در این کتاب بسیار به کار می بریم.

صفات کمالی ناشی از غیر، باعث احتیاج و خرق وجوب می شود

اگر بنا شود این حقیقت و این موجود صفت کمالی نداشته باشد، و بعد دارا شود و در انتظار آن صفت کمالی باشد. پس باید دست غیر در کار باشد که آن غیر، یعنی علت بر او مسیطر باشد. و اگر چنین نباشد نمی تواند به او بدهد و این علت او را به سوی خود بکشاند.. همه این تعبیرات را این به لفظ کوتاه و شیرین در آوردیم و می گوئیم: رب: «الحمد لله رب العالمین». آنکه می کشاند و اینها را از نقص به سوی کمال، که غیر اوست، می برد «رب العالمین» است، و الا او در همان حد می ماند و این صفت کمالی برای این ذات پیدا نمی شود. پس اگر صفتی کمالی واجب نبوده باشد باید دست غیر در کار بوده باشد تا به او بدهد، و اگر آن علت تحقق پیدا نکند و به او ندهد او هم نخواهد داشت. پس او از وجوب ذاتی می افتد. لذا تعجب نکنید که ناگهان سخن از

صفت کمالی جستن کند و روی وجوب بالذات رود. پس به عبارت درست توجه شود و مسیر سخن معلوم باشد و همین سخن، توطئه و مقدر برای عنوان بعدی می‌شود؛ یعنی در «بحث و تحصیل» به آن بحث ازلیت دقت کنید که در اثنای عبارت از صفات کمالی به سوی وجوب ذاتی منتقل می‌شود، و این بحث، ناظر به این مطلب جناب آخوند است که بعد از این مرتبه پیش می‌آید. حالا می‌خواهیم بگوییم که اگر این صفت کمالیه برای این ذات نباشد، باید از ناحیه دیگری باشد؛ یعنی چون علت تحقق پیدا نکرده و این صفت برای وی پیدا نشد بعد که حاصل شد این صفت از ناحیه علت حاصل است حالا که باید دست دیگری در کار بوده باشد از شما می‌پرسیم: راجع به وجوب ذاتی که وی چگونه وجوب ذاتی دارد، در حالی صفت کمالی وی از ناحیه غیر آمده است؟ پس مسیر بحث این است «... ذلك الغير ووجوده» که یک معناست علة لوجود... لأن علیة الشيء للشيء. این صفت تستلزم کون وجود العلة علة لوجود المعلول که صفت کمالی است و عدمها تستلزم لعدمه و شیئتها لشیئته. بعد از وجود علت و عدم علت چرا شیئیت علت برای شیئیت معلول آورده است؟ علت آن این است که ماهیت علت برای لوازم خود می‌باشد و ماهیت اربعه علت برای زوجیت. پس همین اندازه شیئیت ماهیت کفایت می‌کند تا معلول ماهیت که مسانخ وی می‌باشد پیدا شود. پس ماهیت خودش تحقق ندارد تا علت ایجاد چیزی باشد پس ماهیت در وجود ذهنی و یا به وجود خارجی دارای لوازم است، و آن علی سبیل قضیه حینیه است، نه مشروطه، به همان نکاتی که قبلاً اشاره فرموده است.

إذا كان كذلك لم تكن حالا که باید صفت او از ناحیه غیر تحقق پیدا کند لم تكن ذاته تعالی إذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود ذاتش واجب الوجود نمی‌شود پس اگر صفت کمالی اش علت داشته باشد ذاتش واجب الوجود نمی‌شود لآنها، یعنی ذات واجب إما أن تجب ذات مع وجود تلك الصفة أو تجب مع عدمها، فإن كان الوجوب که از «تجب» استفاده کردیم فإن كان الوجوب مع وجود صفة المذكورة که این صفت

کمالیه مع قطع نظر از وجود علتش بوده است لم یکن وجودها من غیره اگر «وجوب مع وجود» این صفت مذکوره باشد این صفت کمالی قطع نظر از وجود علت موجود است، پس خودش واجب بالذات است و این صفت را نیز دارد پس غیری در کار نیست فإن کان الوجوب مع وجود تلك الصفة المذكورة اینجا که فرمودید: مع وجود تلك الصفة المذكورة به دنبالش بفرمایید، و قطع نظر از وجود علت. پس با وجود این صفت مذکوره و قطع نظر از علت، این صفت برای او حاصل هست. پس غیری در کار نیست، و این ذات بنفس ذاته واجب هست، پس نیازی به غیر نیست. در این صورت واجب الوجود بالذات است لم یکن وجودها... له تعالی ذاتیاً ازلیاً می توانید بفرمایید: ذات وی به شرط آن صفت موجود هست. و در فصول گذشته فرمودید: قضایایی که در باری تعالی صادق است، قضایای ضروری ازلی است، و در ممکنات جهات ضروری و امکانی در وقت معین و یا بالفعل در احد از منته ثلاثه به صورت قضیه مطلقه عام حینیه و مادام کذا و مشروطه می آید، اما در واجب تعالی این جهات صدق نمی آید. پس این ذات موجود به شرط این وصف کمالی، یعنی ضرورت اولی ندارد، زیرا این صفات و احکام به طور مطلق و به صورت قضیه ضروریه ذاتیه ازلیه ثابت نشده است ولو جعلت القضیه وصفیه لم یکن الوجوب له تعالی ذاتیاً ازلیاً این شق امکان است که با وجود صفت مذکوره و با قطع نظر از وجود علت این واجب هست و این ذات و این کان وجوب مع عدمها تلك الصفة، یعنی این صفت کمالی برای وی حاصل نباشد باز همان طور قطع نظر از عدم علت باشد لم یکن عدمها عدم این صفت من عدم العلة و غیبه اگر وجوب با عدم صفت باشد پس لم یکن عدمها من عدم العلة لحصولها بذات الواجب من حیث هی بدون اینکه اعتبار غیر در کار باشد ولو جعلت الضرورة، یعنی ضرورت وجود مقیده بعدم این صفت باز لم تکن... بلا شرط شرط، یعنی غیر که علت است لم یکن الواجب لذاته واجباً لذاته بلکه متعلقاً بالغير می شود هذا خلف؛ یعنی ما فرضته واجباً بالذات لیس واجباً بالذات.

یک سطر قبل از «بحث و تحصیل» کلمه «غیبت» بود* و همه نسخ در این کلمه متفق بودند؛ ولی در عبارت بالاتر چون کلمه «غیر» که عبارت از همان سبب و علت است، وجود است، ضمیر مذکر به آن بر می‌گردد، ولی در کتاب چاپ شما به لحاظ «علة»، «غیبتها» آورده است و این تصحیح قیاسی است. فصل، فصل سنگینی از جهت عبارت است؛ ولی مقصود و مراد اصل خود مدعا خیلی زحمت ندارد. همین مطلب مفاد آن روایت است که قبلاً بیان کردیم مراد از مفارق در کلام عقول و ارواحند که در سلسله طولی قرار دارند، و حالت منتظره، یعنی امکان استعدادی ندارند.

در شریعت به این موجودات مفارق ملائکه می‌گویند و عقول و ارواح به اصطلاح فلاسفه است، سید علی خان مدنی - رحمة الله علیه - در شرح صحیفه از حضرت سید الساجدین روایتی نقل کرد که ملائکه صمدند^۱؛ یعنی همین که امکان استعدادی در آنها راه ندارد و پُرند، و وجود ابداعی آنها به همین صورت است و اضافه به چیزی در آنها معنا ندارد. ولی این انسان حدّ یقف ندارد و هر چه تحصیل می‌کند و اشتهای وی بیشتر می‌شود، تشنگی وی بیشتر می‌شود. پس ملائکه صمدند؛ یعنی مفارق و ابداعی و پر آفریده شده‌اند، منتها با صمدی که مبدأ المبادی و الله است، تفاوت دارند؛ زیرا وی ورای همه است، و در او جهت امکانی، چنان که در ملائکه که وجوب بالغیر دارند، راه ندارد؛ چنان که موجودات مادی علاوه بر این امکان امکان استعدادی دارند. بنابراین حق تعالی صمد است؛ یعنی عاری از آن جهت امکانی است؛ چنانکه در شرح تجرید مفارقات و نیز حق سبحانه را مجرد دانسته است و مراد وی از تجرد آنها در آنجا تجرد از ماهیت نیست، ولی تجرد در حق سبحانه به معنای تجرد از ماهیت است. پس مفارق و واجب هر دو صمدند، ولی صمد در وی به معنای راه نداشتن هیچ جهت امکانی است. ملائکه نیز صمدند؛ یعنی حالت منتظره ندارند. مرحوم میر در قبسات

* درس هشتاد و هفتم: تاریخ ۶۷/۱۲/۲۸

۱. ریاض السالکین، ص ۸۲ (چاپ سنگی).

صمد را به می گوید: «الصمد الحق»؛ یعنی صمد غیر حق مفارقات هستند. اکنون می فرماید: بحث و تحصیل، چند خط بعد می فرماید: «فالأولی أن یقرّر الحجّة» این بحث است و آن «فالأولی» تحصیل است؛ بحث اعتراض بر حجت دوم است، چون هنوز از جهت نخستین، که برهان عرشی است، هنوز سخن چندانی نگفته است و بعد پیاده می شود، لذا از جهت دوم بحث می کند که اگر حق سبحانه واجب الوجود بالذات است، باید واجب الوجود من جمیع الجهات نیز باشد. برای این فرمایش قیاس اقترانی و شرطی می آورد. این سخن شفاف و روشن بود که اگر واجب تعالی، بذاته برای صفات کافی نباشد، صفات کمالاتش می باید از ناحیه غیر باشد. اکنون بحث ناظر به این گوشه از عبارت نیست، بلکه ناظر به حرف دوم است که دیروز در اثنای فرمایش در بیان حجت عرض کردیم که ایشان ناگهان از وجوب صفت به وجوب ذات جهش کرده، بحث ناظر به این همین گوشه از عبارت است؛ یعنی اگر ذات بنفس ذاته برای صفات خود کافی نباشد، پس برای صفات وجوبی از غیر کمک گیرد، و در این صورت باید واجب بالذات نباشد. کمک گرفتن از غیر روشن است، ولی در بخش دوم، که اگر ذات به نفس خود برای صفات کافی نباشد، لازم می آید که وجوب بالذات نداشته باشد مورد بحث و سؤال است؛ یعنی اگر صفت موجودی واجب بالغیر باشد خود آن موجود نیز باید واجب بالغیر باشد، از کجا؟

جدایی ذات و صفات در عدم نیاز به علت صحیح نیست

و وهم در نظره اولی بین آن دو جدایی می افکنند، و می گوید ذات ذات است، و صفت صفت است؛ اگر صفت واجب بالغیر باشد، چه کار به ذات دارد، بلکه می تواند صفت واجب بالغیر باشد، ولی ذات واجب بالغیر نباشد. چنین وهمی در ابتدا جلو عقل را می گیرد، و بین آن دو اثینیت قائل می شود. این به نظره اولی است، و در مطول گفته شد، النظرة الأولى حمقاء؛ یعنی نظر اول سطحی است و عمیق نیست

از این رو اگر آن را تجزیه و تحلیل و در صفت و موصوف مطالعه کنیم؛ مثلاً در عالم انسانی آقای زید دارای علم است و ثبوت علم برای وی واجب بالغیر است، چون به جان کندن و تلاش شب و روز چیزی عایدش شده است. اکنون این صفت وی واجب بالغیر است؛ یعنی نداشت و دارا شد. اگر زید واجب بالذات باشد، چگونه این صفت کمالی را ندارد، و دارای فقر و ناتوانی است؟ پس یک دارایی از غیر آمد، و او دارای آن شد. پس کم کم به این نتیجه می‌رسیم که اگر صفت بالغیر باشد موصوف هم بالغیر می‌شود، پس این «بحث» و این جواب آنکه «تحصیل» است.

بحث و تحصیل

اشکال: تفاوت ملاحظه عدم غیر و عدم ملاحظه غیر در باب صفات

بحث و تحصیل و ما هنا ایراد مشهور، و هو أنه غاية ما لزم من هذا الدليل أن يكون. اکنون وارد در این جهت می‌شود و دو ملاحظه دارد: یکی ملاحظه عدم غیر، و دیگری عدم ملاحظه غیر، و این دو تفاوت دارند.

مراد از غیر، علت است که می‌خواهد صفت برای وی بیاورد. ملاحظه عدم غیر، یعنی در این حکم عدم آن سبب دخیل است، و آن عدم غیر، شرط در پیاده شدن این حکم است، ولی عدم ملاحظه غیر، یعنی خواه غیر باشد، و خواه نباشد. پس این با آن، که لازم است غیر را ملاحظه نکنیم، تفاوت دارد؛ مثلاً در بار کردن لوازم ماهیت برای ماهیت مثل «الأربعة زوج» نظر به وجود و عدم و هیچ چیز غیر از همین ماهیت اربعة بودن نداریم، ولی گاهی می‌خواهیم بگوییم: این نار سوزنده است. در اینجا با ملاحظه وجود خارجی است، و اگر کلی منطقی مورد نظر باشد با ملاحظه وجود ذهنی و با ملاحظه عدم وجود خارجی است. پس ملاحظه غیر و عدم ملاحظه با همدیگر تفاوت دارند. اگر بنخواهیم بگوییم صفات حق سبحانه زاید بر ذات است؛ یعنی امکان

بود این صفات برای ذات می باشد. پس مراد از فرض مذکور در عبارت، یعنی به فرض اینکه صفات زاید بر ذات باشند، جهت امکانی برای واجب تعالی پدید می آید. بنابراین فرض این است که اگر واجب بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات نباشد، این صفات برای او به امکان حاصل است؛ یعنی زاید بر ذات او می باشد، و برای او از ناحیه علت و سبب حاصل می شود. الآن این بحث و این دو لحاظ را عنوان می کند. ۱. مع عدم آن غیر و علت؛ ۲. مع لحاظ آن یا با عدم لحاظ آن. حالا شما کدام یک از این دو وجه را در اصل دلیل و حجت پیاده شده بیان می کنید؟ پس دلیل شما علیل است و نمی رساند، و باید از راه دیگر در اثبات این مدعا بکوشید. پس اکنون در کمال و تمام بودن حجت، انگشت اعتراض گذاشته و، حجت را بالغ نمی داند. «و هاهنا ایراد مشهور، و هو أنه غاية ما لزم من هذا الدليل» که ناظر است به حجت دوم، و تازه حجت دوم هم از دو قیاس تألیف شده است: قیاس اول روشن بود و قیاس دوم را نیز بیان کردیم، آن یکون وجود الصفة برای باری تعالی او عدمها بالغير اگر این واجب بالذات نباشد، باید صفتش و عدم صفتش بالغير باشد و از ناحیه علت باشد، آن یکون حرفش این است که اگر این صفت از ناحیه غیر باشد چه ارتباطی با واجب الوجود بالذات نشدن دارد؟ می گوید: اگر علم زید واجب بالغير است، چه دلیل می شود که ذات زید هم واجب بالغير باشد؟ لا ان یکون الواجب في ذاته او تعينه (في تعينه ن.ل) متعلقاً بذلك الغير. که غیر علت و سبب می باشد. پس وجود صفتی بالغير است. دلیل شما بر اینکه وجوب موصوف از کجا بالغير باشد، از همین کلمه «ذلک» شروع می شود. و ذلك لأنه إن أريد باعتبار الذات در ابتدای همین منهج گفته آمد که ... جاز ان يستلزم محال محالاً آخر؛ یعنی محال مستلزم محال دیگری بوده باشد؛ مثلاً فرمودید: شریک الباری محال است. این محال که در خارج وجود ندارد، و توابع محال نیز مربوط به اعتبارات عقلی است، و او محال درست می کند و در وعای ذهن، آن را تقرر می دهد. پس خارجیت ندارد و شریک الباری محال است، ولی آیا علم به

شریک الباری موجود است؟ اگر شریک الباری عدم محض است، علم به شریک الباری چه معنا دارد؟ پس وجود علم به شریک الباری محال است و علاوه بر محال بودن شریک الباری، علم به وی نیز محال است. پس محالی مستلزم محالی شده است؛ یعنی شریک الباری مستلزم وجود علم به شریک الباری است که محال است. در کتاب های پیش خواندیم که آیا می تواند خدای قادر برای خودش شریکی خلق کند؟ در جواب فرمودید: متن این سؤال نادرست و این پندار وهم است، زیرا عنوان «خلق» که در فرض سؤال وجود دارد، باعث معلولیت و نزول و سقوط از اصل است. پس شریک اصل خود نمی شود. بنابراین سؤال خیلی سطحی و خاکی است، و نیز این سؤال که آیا باری تعالی عالم به وجود شریک خودش است؟ نیز معنا ندارد و پنداری موهوم است و به تعبیر آقایان مداعبات و ملاحبات وهم است.

و ذلك؛ لآنه إن أريد باعتبار الذات. در آن قضیه شما همان «إذ إن كان كذلك» که به صورت مقدم و تالی در آمده بود «و لأنها» بیان «ملاحظه» بود. «إذا كان كذلك» صفت برای ذات از ناحیه غیر باشد که خود ذات برای داشت آن صفات کافی نباشد. «لم یکن ذاته إذا اعتبرت من حیث هی الا شرط» مراد از شرط غیر، علت است «بلا شرط یجب لها الوجود» پس اگر خودش برای بود این صفات برای خودش کافی نباشد، واجب الوجود بالذات نیست. می فرماید «إذا اعتبرت» از این اعتبار چه می خواهید؟ آیا اعتبار ذات مع عدم ملاحظة الغير است او مع ملاحظة الغير؟ هر کدام از آن دو ناتمام بوده و حجت کافی نیست. پس اعتبار ذات مع عدم ملاحظة الغير و یا مع ملاحظة عدم غیر، کدام را می فرمایید؟ و ذلك، لآنه إن أريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير عدم ملاحظة غیر ایجاب نمی کند که غیر نباشد، بلکه ممکن است غیر بوده و علت و سبب برای صفت باشد. فالملازمة ممنوعة قضیه بالا همان بود که «لأنها» بیان ملازمة آن را می نمود؛ یعنی «إذا كان كذلك لم یکن ذاته إذا اعتبرت من حیث هی بلا شرط یجب لها الوجود». ملاحظه بین مقدم و تالی در این قضیه شرطیه حکم می کند که «و الملازمة

ممنوعه» چرا؟ اذ لم يلزم من عدم ملاحظة أمر که غیر علت باشد عدم ذلك الأمر. شما ملاحظه عدم غیر را نکنید؛ ولی معنایش این نیست که با این بی ملاحظگی آن علت تحقق نداشته باشد، زیرا ممکن است غیر باشد گرچه ملاحظه آن را نکنید. پس عدم ملاحظه دلیل بر این نیست که این واقعاً نباشد. پس شما از این عبارات چه می‌خواهید؟ چه اگر غیر باشد استدلال شما ناتمام می‌شود؛ برای اینکه غیر باشد معنایش این است که ذات در این صفتش به دیگری احتیاج دارد، و به حسب ذاتش، برای صفت خود کافی نیست تا واجب بالذات باشد، و صفات وی برای وی متحقق بوده باشد. این جمله‌ها را باید در اثنای عبارت بیاورید، و به همین قدر، کمی عبارت ناتمام بوده، و مقداری تعقید وارد. این فرمایش ایشان در اینجا شبیه به اصل مثبت اصولی است که عدم ملاحظه غیر شود و معنایش این نیست که غیر نباشد. بسیار خوب اگر غیر باشد حرف شما چیست؟ می‌گوید: اگر آن غیر باشد و علت صفت برای واجب گردد استدلال ناتمام می‌شود؛ یعنی ذات واجب به نفس ذات خود برای صفات خود کافی نیست، چون دست آن بیگانه در کار است.

و إن أريد به ضمير به اعتبار ذات بر گردد اعتبارها مع عدم الغير، اعتبار ملاحظه عدم غیر نه عدم ملاحظه فی نفس الأمر وجوداً و عدماً با ملاحظه عدم غیر وجوداً و عدماً فالملازمة مسلمة که اگر واقع غیر ملاحظه بشود عدم غیر، با فرض مذکور، که این صفات برایش ممکن بوده باشد، با ملاحظه عدم غیر نمی‌سازد؛ زیرا اگر غیر در کار نباشد پس چگونه صفات برایش تحقق پیدا کرده است؟ از یک طرف می‌فرمایید که صفات ممکن است و از طرف دیگر می‌فرمایید با ملاحظه عدم غیر، پس ثبوت این صفات برای این ذات چگونه است؟ فالملازمة مسلمة، لكن بطلان التالي ممنوع، تالی این است: «لم یکن ذاته تعالی إذا اعتبرت من حیث هی بلا شرط یجب لها الوجود» و این تالی باطل است؛ برای اینکه اگر صفت ممکن باشد، پس ملاحظه عدم غیر شود

چگونه است؟ پس اگر صفت معلول است و غیر علت آن صفات است، پس چطور معلول موجود باشد و عدم علت مورد نظر باشد؟ صفت معلول ولی عدم علت باشد این محال است، و درست است که این محال باشد، پس محال بودن تالی این است که ذات باری تعالی «من حیث هی بلا شرط یجب لها الوجود لم یکن الواجب لذاته واجباً» یعنی ذات واجب تعالی وجوب ذاتی ندارد، زیرا صفتی دارد که این صفت معلول غیر است. پس اگر صفت معلول غیر است با فرض عدم علت نمی‌سازد. بنابراین، این یک محال و این محال، مستلزم محال دیگری است و آن اینکه واجب واجب نباشد. پس محال، یعنی ذات با عدم دو شرط دارای صفت نباشد مستلزم عدم اینکه واجب واجب باشد می‌شود و قبلاً بیان شد که محال جایز است که مستلزم محالی باشد؛ مثل اینکه وجود علم به شریک الباری محال است، زیرا خود شریک الباری محال است؛ این محال، ناشی از محال دیگری شده است. پس آن یستلزم محالاً آخر. پس حجت شما کافی نبود و إن أرید به اعتبارها مع عدم الغیر فی نفس الأمر وجوداً و عدماً فالملازمة یجب وجود الواجب بلا شرط می‌گوییم مسلمة لکن بطلان التالی ممنوع، فإن اعتبار الذات واجب مع عدم الشرطین علی الفرض المذكور، مراد از این دو شرط، وجود غیر و عدم غیر است «فإن اعتبار الذات مع الشرطین علی الفرض المذكور» که صفات زاید باشند؛ یعنی صفات صورت امکانی داشته باشند. پس واجب بالذات واجب من جمیع الجهات نباشد. عبارات درباره همه صفات این مطلب می‌آید. اگر قدرت زاید بر ذات باشد با نبود علت و صف علت برای وی ثابت باشد، محال، محال است، و این محال مستلزم محالی دیگر؛ یعنی عدم کون الواجب واجباً می‌شود، و این از جهت صناعت و مباحثه می‌توانم بگویم: «جواز ان یستلزم محال محالاً آخر». پس برهان شما پیاده نمی‌شود، و دلیل کامل نمی‌شود و هو عدم کون الواجب واجباً فلا یظهر پیش از بحث و تحصیل، «هذا خلف» داشتیم، اکنون می‌گویید: فلا یظهر بطلانه الخلف؛ یعنی این خلف، بطلان را نمی‌رساند.

تحصیل یا تقریری دوباره تا اشکال وارد نشود

تا اینجا این «بحث» بود اکنون وارد این «تحصیل» می‌شود: «فالأولی» عبارت خسته کننده و معقد و پر زحمت است و در عین حال که تقریر را عرض می‌کنیم تصدیق می‌فرمایید که در مقام برهان استدلال و فرمایش تقریباً ما داریم انگشت روی فرد مسلم بدیهی می‌گذاریم، و روی صناعت مباحث متعارف حرف می‌زنیم. پس «فالأولی» آیا حرف تازه‌ای است و از آن حرف، که دچار ایراد و اشکال شده، دست برداشته شد؟ می‌فرماید: خیر، همان حرف و همان حجت است، ولی همین حجت ثانی به صورت بهتر و روشن‌تر تقریر می‌شود. پس تاکنون اصل حجت راجع به آن جنبه کمال، که بعداً سخن آن می‌آید، عنوان شد و همه این سخنان عنوان شده در کلام مستدل در برهان می‌آید، ولی وجه اولویت را بعداً می‌گوییم و کلمات بزرگان را در وجه اولویت این برهان بر برهان مزبور، در حجت ثانی می‌گوییم که چندان ثمربخش نیست. پس باز تأملی لازم دارد. اکنون می‌پرسیم: آیا ما باشیم و ذات واجب و یا حتی در غیر ذات واجب، اگر صفتی موجود باشد که آن صفت زاید بر وی باشد و از ناحیه خود وی نباشد، و نفس ذات وی کفایت در داشتن آن نکند در این صورت، آیا نباید غیری این صفت را به وی بدهد؟ و چون خود این ذات در داشتن آن صفت کفایت نمی‌کند و صفت هم زاید است، پس باید آن غیر به او این صفت را بدهد و آن غیر از کجا آن صفت را آورده است؟ پس اگر خود واجب بالذات است، چگونه به غیر نیاز دارد؟ پس صفات حقیقی ذات واجب، مثل حی و علم و قدرت و محیط بودن و غیر آن نمی‌تواند از غیر بیاید، زیرا آمدن این صفات از غیر، باعث افتقار به دیگران و نیازمندی واجب به آنها می‌شود. پس سخن در اعتبارات و صفات نیش غولی و اضافات اعتباری نیست، بلکه صفات حقیقی مورد بحث است. علاوه آنکه برهان گذشته می‌فرمود: مستلزم ترکیب می‌شود و در واجب باید حالت منتظره باشد و

حرکت و امکان استعدادی راه پیدا می‌کند تا این صفت زاید را بتواند تحصیل کند. خلاصه آنچه در «برهان عرشی» گفته می‌شود. گرچه در تحلیل عقلی ما صفت حیات را از ذات جدا می‌کنیم و عارض و معروض درست می‌کنیم، ولی با قطع نظر از اعتبارات و تحلیلات عقلی، اگر متن وجود حی نباشد و علم و قدرت نداشته باشد، و یا سایر اوصاف کمالی را واجد نباشد، پس باید به سراغ دیگری رفت تا او این صفات را به وی بدهد. پس آن دیگری واجب بالذات است و در این صورت باید همه این صفات کمالی را داشته و حالت منتظره‌ای نداشته باشد. فالأولی أن تقرّر الحجة المذكورة هكذا: إذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور که صفت دارای جهت امکانی باشد من حیث هی هی بلا شرط أي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً و عدماً با فرض مذکور، داریم با طرفی که می‌گوید صفات امکانی است، می‌جنگیم. با فرض مذکور مع قطع نظر از ذلك الغير وجوداً و عدماً حرفی نادرست است. اگر شما می‌فرمایید این صفت زاید است، پس مع قطع نظر از آن غیر وجوداً و عدماً معنا ندارد. اگر صفت زاید است حتماً باللاحظ غیر است و باللاحظ علت است فإما أن یجب وجوده مع وجود تلك الصفة و هو محال لاستحالة وجود المعلول که صفت است مع قطع النظر عن وجود العلة اگر صفت صورت امکانی دارد، پس باید معلول باشد و بدون لحاظ غیر معلولیت معنا ندارد. درباره انسان‌ها و دیگران می‌گویید: صفت علم برای زید با قطع نظر از مخرج نقص به کمال معنا ندارد. در اینجا نیز همین مطلب می‌آید. او مع عدم تلك الصفة این فرض نیز صحیح نیست، زیرا با فرض عدم آن صفت با عدم واقعی‌اش که عدم واقعی‌اش باز رسوایی‌اش بیشتر است می‌فرمایید این صفت هست مع عدم غیر، و عدم علت پس چگونه این صفت هست راه ندارد و هو أيضاً محال بعین ما ذکرناه. و لا یخفی أن وجوب الذات حرف هم در واجب الوجود بالذات است لا یخلو فی نفس الأمر عن هذین الأمرین المستحیلین یکی از این دو، یعنی محالیت با وجود و با عدم باید بوده باشد. پس ذات با فرض اینکه آن صفات برایش ممکن هست مستلزم

این دو امر است «فیکون وجوب الذات أيضاً مستحیلاً»؛ «ما فرضته واجباً غیر واجب» می‌شود. پس واجب بالذات نشد، بلکه وی ممکن است که صفتی به لحاظ علت برای او می‌باشد لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره مراد از شرط، یعنی وجود علت، که صفت را به واجب بالذات می‌دهد. و هو مرجع هو از این جمله مستفاد می‌شود: کون وجوب بالذات مستحیلاً تالی الشرطية و تالی شرطیه این جمله إذا كان كذلك، که بالا گفتیم می‌باشد که گاهی از آن به تالی شرطیه تعبیر کردیم، و گفتیم تالی باطل است فثبت الملازمة. مستشکل فرمود: این «إذا كان كذلك... لم بلا شرط يجب له الوجود». صحیح نیست، زیرا «فالملازمة ممنوعة». ولی ما اکنون ثابت کردیم که فالملازمة مسلمة و بطلان التالی معلوم فیلزم بطلان المقدم ذات به نفس خودش برای داشتن صفات کافی نباشد. پس در «فالأولی أن یقرر الحجة المذكورة» همان شرط و تالی را درست کردیم که قبلاً در حجت ثانی درست شده بود؛ یعنی «إذا اعتبرت ذات الواجب علی الفرض المذكور» این مقدم بوده است بعد تالی اش را می‌آوریم. این مقدم و تالی هو هو، آن مقدم و تالی بالاست. عبارت تفاوتی ندارد.

و ليس لقاتل أن يقول عدم اعتبار العلة وجوداً و عدماً ليس اعتباراً لعدم وجودها شما فرمودید: عدم اعتبار علت محال است، در حالی که عدم اعتبار علت مستلزم عدم اعتبار، نبود واقعی اش نیست، بلکه ممکن است واقعاً علت موجود باشد. حالا وقتی علت واقعی شده معنایش این می‌شود که این ذات من حیث هی برای این صفاتش کافی نیست.

صفات و کمالات حق وجوب دارند*

أسعد الله أيامكم الماضية و الآتية

عارفان هر دمی دو عید کنند

عنکبوتان مگس قدید کنند

سخن در این بود که واجب الوجود در تمام جهات و صفات کمالی و جوب دارد، و آن صفات به وجود احدی متحققند، و کثرت در حریم وی راه ندارد. پس سخن در جمله نخست بود که واجب از تمام جهت واجب است و در او جهت امکانی راه ندارد، و این سخن بهتر از سخن قوم بود که می گفتند در واجب تعالی حالت منتظره راه ندارد؛ زیرا مفارقات هم حالت قوه و فعلیت همراه آن و امکان استعدادی و همراهی با ماده ندارند، و صمدند و تنها واجب تعالی چنین نیست. ما طوری بحث را عنوان کردیم که این جمله حالت منتظره نداشتن متفرع بر آن بحث باشد؛ ولی گفتیم که مفارقات جهت امکانی دارند، پس تنها واجب در ذات و صفات ممکن نیست. بنابراین این بحث، به واجب تعالی مختص شد، در حالی که فرمایش قوم ضعیف بود. گفته آمد که اگر واجب در صفتی از صفات به دیگران محتاج باشد، ترکیب از وجدان و فقدان، که شر التراکیب است، لازم می آید. قوه ای که باید به فعلیت بیرون آید و چیزی که باید از ناحیه غیر به او افاضه شود. مُخرج از نقص به کمال لازم دارد، و علت می خواهد؛ چنان که درباره صفات و کمالات انسانی گفته آمد و گفتیم که چنین مطالبی در واجب راه ندارد و همین مطلب در برهان عرشی پرورش می یابد، و جهت دوم بحث این بود که اگر صفات برای وی به نحو امکان باشد باید از ناحیه علت به او صفت داده شود؛ چون ذات من حیث هی اقتضای آن صفت نمی کند و از ناحیه غیر باید علت آید، پس بودنش از ناحیه علت و نبودنش از ناحیه عدم علت است. این خلاصه وجه دوم از حجت بود. اشکال و بحث در این بود که خود وی واجب بالذات است، و این چه ملازمه ای با وجوب صفت دارد و آمدن صفت از ناحیه غیر چرا باعث افتادن وی از وجوب شود؟ این بحث به نظر ابتدایی، به نظر می رسد وارد باشد و مثل این است که گفته شود: زید موجود باشد؛ ولی دارای صفتی از صفات نباشد. چگونگی صفات از امکان و وجوب چه کاری به زید دارد؟ پس احتیاج در صفت که از ناحیه غیر می آید چه کاری به چگونگی وجود خود زید دارد؛ به اینکه چون صفت

وی دارای علت است، و وجوب بالغیر دارد خود زید هم بالغیر می‌شود ارتباط آن دو با هم چیست؟ پس در تقریر قوم این خدشه امکان ورود داشت، ولی در «فالأولی» حجت، تقریر روشن‌تر پیدا کرد. تاکنون جایی برای این «وهم» باقی نماند، و این حجت از دو قیاس تشکیل شده است: قیاس اول: اگر صفت برای ذات بر نحو امکان باشد و نه وجوب، باید صفت از ناحیه غیر افاضه شود. این سخن روشن بود و اشکالی نداشت.

قیاس دوم: چون صفت واجب بالغیر گردید، پس ذات هم واجب بالغیر می‌شود، این تالی بود. بحث و اعتراض به این قیاس دوم از حجت است، زیرا امکان صفت چه صدمه‌ای به وجوب ذات می‌زند، پس تالی متفرع بر مقدم نیست و ملازمه ثابت نیست.



تفاوت تقریر آخوند و قوم

حالا در کلام آخوند این حجت باید طوری تقریر شود، این ملازمه بین و مستدل شود تا بحث در آن وارد نشود؛ اما علت تعبیر از «فالأولی» چیست؟ این تقریر با آن تقریر چه تفاوتی دارد، در حالی که این حجت عبارت دیگری از آن حجت قوم است؟ پس گرچه برهان جدید نیست، ولی وجه اولویت آن چیست؟ در «لیس لقائل» هم قائل به اولویت اعتراض دارد و می‌گوید: تقریر شما با تقریر قوم چه تفاوتی دارد؟ قوم گفتند: جهت امکانی صفت به این است که به غیر وابسته است؛ با بود وی صفت موجود می‌شود و با نبود آن غیر صفت از بین می‌رود، ولی شما فقط سخن از غیر نیاوردید و کار دیگری نکردید و گفتید: خود ذات آیا دارا هست و یا نیست و سخن را وابسته به غیر نمودید. پس در آنجا حرف غیر در کار آمد و در اینجا صریحاً حرف غیر در کار نیامده است. و ذات من حیث هی بدون لحاظ غیر در نظر گرفته شد و صفت امکانی با این ذات من حیث هی حساب‌رسی شد. پس اولویت آیا به همین

اندازه تمام است، در حالی که در تقریر شما نیز همانند تقریر اول باید به غیر برسیم؟ توضیح اینکه، اگر صفت برای واجب بالذات وجوبی نباشد، پس ثبوت صفت به نحو قضیه ضروریه ذاتیه ازلیه نیست، مراد از این جمله آن است که صفت همیشه برای وی ثابت نیست. بلکه به واسطه غیر باید صفت برای وی ثابت شود. در این صورت باز پای غیر در میان آمد، و این تقریر اولی بازگشت. پس تفاوتی بین کلام شما در «الأولی» و تقریر قوم یافت نشد. بنابراین لحاظ نکردن غیر در تقریر شما دلیل بر این نیست که واقع از یکی از آن دو خالی باشد؛ چنانکه در باب ماهیات اگر لحاظ ماهیت من حیث هی شود و وجود و عدم در مرتبه آن مطرح نشود، ولی مع الوصف در همین مرتبه نیز در واقع ماهیت از یکی از وجود و عدم خالی نیست.

و لیس لقائل ان يقول: عدم اعتبار العلة وجوداً و عدماً در تحصیل و تقریر، یعنی در «فالأولی» که شما علت را اعتبار نکردید لیس اعتباراً لعدم وجودها و عدم عدمها، یعنی علت لحاظ بشود و یا نشود که در صورت لحاظ و علت، صفت برای واجب موجود باشد و در صورت نبود علت، صفت نبوده باشد حتی ینافی تحصل معلولها که صفت کمالی معلول آن غیر است، و بدون آن حاصل نمی شود و با آن حاصل می شود، و در هر صورت استحاله پیش می آید؛ زیرا اگر صفت در ذات موجود باشد از ناحیه غیر آمده است، و اگر صفت موجود نباشد، باز عدم علت باعث آن شده است و در هر صورت، ذات من حیث هی واجب بالذات نمی گردد و الحاصل خلاصه این اعتراض اینکه ان عدم اعتبار العلة بحسب العقل؛ یعنی عدم اعتبار عقل را، که شما در تقریر و تحصیل ملاحظه نکردید، لا ینافی حصول المعلول بها این عدم ملاحظه با حصول صفت کمالی از ناحیه علت منافی نیست فی الواقع پس در واقع پای علت در میان است. پس حصول معلول فی الواقع برای ذات بوده باشد و لحاظ نکردن شما این علت و عدم علت را دلیل بر عدم دخالت واقعی نیست. بنابراین حجت شما عین حجت قبل بوده، و بحث مزبور هم در آن می آید.

مستشکل در ادامه می‌گوید: و أيضاً این اشکال دیگری بر تقریر «فالأولی» نیست، بلکه همان توضیح سخن نخست است و اگر «أيضاً» نداشت اجرای کلام با همدیگر ملایمت بیشتری داشت. در هر صورت «أيضاً» اشکال اصیل دیگری نیست.

آیا نظیر عدم لحاظ در ماهیات نمی‌تواند در صفات واجب آید؟

و أيضاً كما أن اعتبار الماهية قبلاً زیر بنای همه قضایای کسبی را قضایای بدیهی دانستیم، و گفتیم همه تصدیقات یا باید بدیهی باشند و یا به بدیهی برگردند تا صدق هر قضیه‌ای برای ما معلوم باشد. پس استدلال از بدیهیات به امور کسبی است. اما زیر بنای همه قضایای کسبی و بدیهی، استحالة اجتماع و ارتفاع نقیضین است. و حتی در رد اصحاب حال ثابت کردید که چیزی نه موجود باشد و نه معدوم، بی معناست، زیرا ارتفاع نقیضین می‌شود. اکنون در باب ماهیت و لوازم آن از شما می‌پرسیم: آیا ماهیت در مرتبه ذات واحد است و یا کثیر؟ و چون کثرت و وحدت دو طرف نقیض هستند، ناچار باید یکی از آن دو باشد. در این صورت اگر ماهیت دارای وحدت باشد، هرگز یک ذات دارای افراد کثیر نمی‌شود، و اگر کثیر باشد هرگز تحقق نمی‌یابد، زیرا اگر ذاتی ماهیت کثرت باشد، و ذاتی از شیء دست بردار نیست، پس در هر مورد که بخواهد تحقق پیدا کند کثرت داشته باشد، و بدون وحدت کثرت تحقق نمی‌یابد. پس ماهیت در این صورت تحقق خارجی پیدا نخواهد کرد؛ به این توضیح که، چون ماهیت، که عبارت دیگری از کلی طبیعی است، در خارج موجود است. و گفته شد که سخن تفتازانی که فرمود: «و الحق أن وجود الكلّی الطبیعی بمعنی وجود أفراد»^۱ را قبول نکردیم، بلکه گفتیم: کلی طبیعی در خارج عین افرادش می‌باشد؛ زیرا اگر ماهیت در خارج موجود نباشد، وجود وصف به حال متعلق موصوف خواهد بود؛ یعنی فرد ماهیت و فرد کلی طبیعی موجود است، نه خود آن. پس «زید کریم غلامه»

۱. حاشیه ملاحم د الله، ص ۴۹، (چاپ جامعه مدرسین).

است؛ یعنی زید کریم نیست، بلکه غلام وی کریم است، ولی ما گفتیم: خود کلی طبیعی در خارج به وجود اشخاص خود و در ضمن آنها موجود است؛ یعنی «زید کریم» وصف به حال خود وی است. در این صورت در آن اختلاف منطوق منظومه که فرمود: «الکلی الطبعی هل هو متنف في الأعیان رأساً»^۱ متکلمین فرمودند: متنفی است، و عده‌ای گفتند: در خارج موجود است، و ما با ایشان همراهیم. در این صورت اگر ماهیت که در ذات وی کثرت خوابیده است، بخواهد در خارج متحقق شود باید کثرت نیز با وی تحقق پیدا کند، و چون کثرت از وحدت تشکیل یافته است بدون تحقق فرد برای ماهیت، ماهیت متکثره نمی‌شود، پس تا هر فرد که ماهیت را متحقق می‌کند، بخواهد موجود شود، ماهیت، چون کثیر است، باید متکثر باشد، و در ضمن این متکثر، تحقق پیدا کند، پس هرگز ماهیت فردی نخواهد داشت.

پس نه وحدت و نه کثرت در مرتبه ماهیت راه ندارد و در این صورت ارتفاع نقیضین در مرتبه لازم آمد و شما فرمودید: ارتفاع نقیضین در مرتبه عیب ندارد، زیرا ماهیت در مرتبه خود با قطع نظر از وجود ذهنی و خارجی «من حیث هی لیست الا هی». در اینجا سؤالی پیش می‌آید که آیا محالیت ارتفاع و اجتماع نقیضین در مرتبه، تخصیص خورده است؛ یعنی اجتماع و ارتفاع نقیضین در همه جا ایراد دارد؛ ولی در مرتبه ماهیت بی ایراد است؟ در جواب فرمودید: محالیت ارتفاع و اجتماع نقیضین به نسبت به وجود و عدم است؛ یعنی یک شیء هم موجود و هم معدوم باشد و یا نه موجود و نه معدوم باشد، محال است، ولی در مرتبه ماهیت سخن از وجود و عدم نیست، پس ارتفاع و اجتماع دو نقیض در آنجا پیاده نمی‌شود. اکنون سؤال می‌کنیم: آیا ماهیت - که در مرتبه‌ای، از وی وجود و عدم و وحدت و کثرت و امثال این اوصاف را بر می‌دارید و قطع نظر از وجود خارجی و ذهنی می‌کنید - در حاق واقع از وجود و عدم به در است و یا در واقع در ذهن موجود است و با تعمل عقلی قطع نظر از وجود و

عدم آن کردید و این اوصاف را از وی نفی کردید؟ پس اگر ماهیت در واقع در ذهن موجود است، پس همین سخن در اثبات صفت امکانی واجب می آید، زیرا گرچه با غیر کاری ندارید؛ ولی در واقع علت و غیر باعث وجود صفت برای واجب است، و یا عدم آن باعث عدم صفت. پس ملاحظه غیر نکردن در واقع دلیل بر عدم غیر نیست.

و أيضاً كما أن اعتبار الماهية من حيث هي هي لا واحدة ولا كثيرة و نیز دیگر احکام را از وی نفی می کنید این اعتبار ماهیت من حیث هی هی لیس اعتباراً لوجود ما يلحقها؛ یعنی آنچه از صفاتی که لاحق ماهیت می شوند او عدمه، یعنی لعدم ما يلحقها و مع ذلك لا تخلو الماهية عن أحدهما في الواقع. با آنکه ماهیت من حیث هی غیر اعتبار وجود و عدم است با وجود این، ماهیت در واقع از وجود و عدم خالی نیست در صورتی که با مقام تطبیق کنیم؛ مثل صفات کمالی برای ذات و عدم صفات کمالی برای ذات، و ذات من حیث هی هی است. نتیجه حرف: فكذلك في الفرض المذكور پس اگرچه می توان بدون لحاظ غیر واجب تعالی را در صفات وی در نظر گرفت، ولی در واقع چون صفات وی امکانی است، ناچار از غیر، یعنی صفت هستیم؛ زیرا صفت امکانی است نقول: ... لا ينافي حصول أحد الطرفين با آنکه ماهیت را بدون وجود ذهنی خارجی ملاحظه کردید؛ ولی آیا در واقع و نفس الامر آن است که ماهیت در نفس الامر در وعای ذهن مستقر است؟ یعنی سخن در واجب تعالی می آید؟ به عبارت دیگر واجب در صفت خود در نظر گرفته شود، ولی قطع نظر از علت و عدم علت صفت بشود، ولی این عدم ملاحظه منافات ندارد که ذات با یکی از دو طرف باشد، یعنی یا دارای صفت است و علت مقوم و یا عدم صفت و عدم علت مقوم آن صفت، در واقع و السبب المقوم له، یعنی سبب مقوم احد الطرفين، که ضمیر «له» به «احد» برگردد؛ یعنی اگر وجود صفت است وجود علت و الاعدم علت. پس مورد واجب نیز همانند ماهیت است که من حیث هی هی ملاحظه ذات بدون وجود و عدم می شود، ولی در خارج با أحدهما؛ یکی از آن دوست. پس با آنکه ما ملاحظه غیر در واجب

نکردیم مع الوصف در واقع غیر در کار است. پس با آنکه تقریر شما در «فالأولی» ملاحظه نکردن غیر است، ولی با این بیان علت و غیر در واقع دخیل است، و سبب و یا به تعبیر دیگر مقوم، با وجود صفت و عدم آن در کار است.

قیاس واجب با ماهیات صحیح نیست

لأنا نقول: چون در واقع اشکال یکی است، «و أيضاً» گرچه به نظر بدوی دو اشکال را متوجه می‌کرد؛ ولی در واقع یک اشکال است. لذا در جواب هم یک جواب می‌دهد و می‌فرماید: قیاس مورد با ماهیت من حیث هی با قطع نظر از وجود و عدم صحیح نیست؛ زیرا ماهیت مفهومی اعتباری است. از این رو اعتبار عدم وجود و وجود و عدم اعتبار آن دو و امثال آن در وی می‌شود.

ولی ماهیت من حیث هی همانند واجب الوجود منشأ آثار نیست، زیرا او مفهومی اعتباری است، در حالی که این حقیقت خارجی و منشأ همه آثار و صفات کمالی و رب العالمین و اله الخلق و امثال آن است. پس اعتبارات کذایی در این وجود نمی‌آید. از همین رو وقتی صفت مزبور را با این وجود می‌سنجیم که متن واقع و حقیقت است یا باید وی این صفت را داشته باشد، و یا نداشته باشد. پس یا این صفات در وی بوده و عین ذات اوست و یا نه، و تحقق صفت و نسبت آن با ذات یک امری اعتباری نیست تا گاهی اعتبار غیر شود و گاهی نشود و در واقع غیر دخیل باشد و یا نباشد، پس تقریر ما، که خود ذات را ملاحظه کردیم، بی مناقشه است. لأنا نقول: مرتبة الماهیات التي تعرضها الفعلية و التحقق من خارج، یعنی مرتبة ماهیت، که از خارج فعلیت و تحقق او را متحقق می‌کند لیست وعاءً للكون الواقعي لشيء و لا لعدمه ماهیت چیزی نیست تا جای امری واقعی باشد و دارای صفتی حقیقی باشد و یا نباشد.

إذ لا يحصل لها برای ماهیت امر غیر ذاتها و ذاتها إثباتاً و نفيّاً در این موطن و مرتبه جز خودش و ذاتیات وی، که جنس و فصل وی هستند، چیز دیگری نیست، و سخن

از وجود در وعای ماهیت و ذاتیات آن نیست و قبلاً بیان شد که ماهیات خود اعتباری و لوازم آن، نظیر زوجیت برای اربعه نیز مسانخ وی و اعتباری است. پس اگر ماهیت علتی پیروزی است معلول آن هم پیروزی است و لا علاقة لها مع غیرها اما در اینجا چنین نیست که علاقه و ارتباطی به چیزی نداشته باشد؛ زیرا ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُهُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾^۱، لذا در مصباح الانس موضوع بحث عرفاً را حق به لحاظ ارتباطین می‌داند، این کتاب هم سرانجام چنین می‌شود؛ یعنی حق به لحاظ ارتباط او با خلق و ارتباط خلق با او که،

ارتباطی بی تکلیف، و بی قیاس هست رب الناس را تا جان ناس

وجوداً و عدماً فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير در ماهیت می‌توان وجود و عدم را در نظر نگرفت، و حتی ارتفاع نقیضین را در مرتبه ماهیت شاید، و این‌کان مصحوباً لها غیر منفک عنها فی الواقع هر چند درست است ما به تعمل عقلی بنگریم همین جا که او را داریم تخلیه و تعریه از وجود می‌کنیم. این تخلیه عین تحلیل است. پس در واقع به وجود او را آراستیم؛ برای اینکه واقعاً به صفت وجود متقرر است بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع متن واقع لغایة فعلیته و فرط تحصّله فلا يمكن أن يكون مرتبته بحيث لا يكون لها تعلق بشيء لا وجوداً و لا عدماً معنا ندارد که بخواهید رب مطلق بی مظاهر، و بدون کلمات وجودی را در نظر بگیرید او «یا دائم الفضل علی البریة»^۲ است. کیف و هو ینبوع الوجودات و منشأ الأكوان و ملاک طرد الأعدام و ردع الفقدان و رفع البطلان عن الأشياء القابلة للوجود اشیائی که قابل وجودند؛ یعنی ماهیات. پس وی این ماهیات قابل وجود را از عدم بیرون آورد و به آنها وجود و تحقق داده است. پس این وجود است که ماهیات را تقرر خارجی داده «فمرتبة وجوده» نمی‌توانید این مرتبه را با مرتبه ماهیت قیاس کنید. فی ذاته إما بعینها

۱. زخرف (۴۳) آیه ۸۴

۲. مفاتیح الجنان، دعای شب جمعه.

مرتبه وجود معنی آخر کما فی صفاته الکمالیه تعالی إذ هی التي درجتها فی الوجود درجه ذاته تعالی بذاته أو مرتبه عدمه یا باید بفرمایید این مرتبه با صفات کمالی هست یا این مرتبه بدون صفات کمالی است. اگر بدون صفات کمالی است، پس این صفات در وی ممکن شدند و اگر ممکن شد با واجب الوجود بالذات نمی سازد. اگر این مرتبه عین صفات کمالی اش است، این می شود واجب الوجود بالذات. این سخن ماست و به فرمایش ایشان، به از این دیگر ممکن نیست: «هذا غاية ما يتأتى لأحد...».

پس در این مقام و در مرتبه وجود ذات آیا این مرتبه با وجود صفات کمالی است یا با عدمش، با عدم صفات امکان را به همراه دارد؟ وقتی از ناحیه امکان آمده این ذاتی که منشأ آثار است، مکون و طارد اعدام است، ممکن و فقیر می شود و آن عبارت را پیش تر فرمودید: «الفقر سواد الوجه في الدارين»^۱.

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم
آنی که بیاض وجه است و همه را رو سفید کرده، وجود است. متن واقع باید یکی از این دو باشد لقصور ذاته فی الوجود از باب فرض است فلا يساوق الواجب فيه اگر مرتبه اش مرتبه است، نمی تواند برابر و هم سنگ و همدوش واجب باشد؛ برای اینکه دارای این صفات کمالی نیست، و این صفات باید از ناحیه دیگری بیایند، و برای واجب تحقق پیدا کند و لا یسع له إلا أن یکون متأخراً عنه این صفت متأخر از واجب شده و مرتبه وی با واجب مختلف است. این مراتب به لحاظ وسایط کم و زیاد مختلفند، متأخراً عنه بمراحل لاتقة به عقل اول در مرحله نخست است، و نسبت به واجب فاصله کمتری دارد، و عالم مثال فاصله بیشتری دارد، و عالم عناصر و معادن فاصله ای بیشتر از آن دو دارند، و در مرکبات فاصله بیشتر می شود، پس مطابق متن وجودی وی در خارج لایق به او چیست؟ اگر از مفارقاتند به آن مرحله اگر از

۱. خواری اللطالی، ج ۷، ص ۷۵. حدیث مرسل است به نقل از: منازل السائرین، تعلیق بیدار.

برازخند، فاصله‌ای بیشتری دارند. مراد از کلمه «برازخ» به اصطلاح عرفانی است، نه اصطلاح شیخ اشراق، که جسم را برزخ می‌گوید. پس اگر وجود برزخی و در عالم مثال منفصل هستند و به مقدار خودشان فاصله دارند، و اگر عالم جسم و جسمانی اند آنی که لایق به اوست فیکون عدمه سابقاً علی وجوده بتلك المراحل؛ یعنی عدم وی به همین مراحل سابق است و تضاعف الإمکانات... الغنی عما عداه بالذات وقتی صفات کمالی در مرتبه ذات ملاحظه نشود، آن صفات کمالی باید واجب بالذات نبوده باشند. فقد ثبت... إما الوجود أو العدم وجود و عدم، یعنی وجود و عدمی که در این مرتبه آوردیم. و آیا ما کان یلزم اعتبار علتیه معه ضمیر «علته» به «أیاً ما کان» می‌خورد. اکنون به اصل برگشت که اگر واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات نباشد، ثبوت صفت امکان دارد، و عدم صفت برای وی نیز ممکن است و هر کدام باشد باید از ناحیه غیر بوده باشد. پس واجب تعالی واجب الوجود بالذات نشد. إذ كما أن حصول ذي السبب آن چیزی که علت می‌خواهد وجوداً و عدماً مستفاد من حصول سببه وجوداً و عدماً فکذلك اعتباریه، یعنی اعتبار ذی سبب و تعلقه مستفاد ان من اعتبار سببه و تعلقه كذلك اگر ما بنخواهیم همان طوری که اگر واقع و خارج بنخواهد تحقق پیدا کند، به وجود سبب و عدم آن بستگی دارد اعتبار ذی سبب، یعنی معلول نیز وابسته به علت و عدم آن است. پس قطع نظر از سبب در صورت داشتن سبب ممکن نیست، پس فرض و ملاحظه صفت امکانی باعث نیازمندی به غیر و امکانی شدن صفت است، خواه اعتبار کنید و خواه نکنید. هذا غاية ما يتأتى لأحد من الكلام في هذا المرام.

و ربما يقال فيه: إن هذا الحكم منقوض بالنسب و الإضافات اللاحقة لذات المبدأ... * بحث ما در این است که «واجب الوجود بذاته واجب من جمیع جهاته» که همه اوصاف کمالی به وجوب برای وی ثابت است، و در وی فعلیت محضه دارند. و متفرع بر آن

کلام قوم در عدم حالت منتظره برای واجب بود. اکنون سخن در اشکالی است که دربارهٔ صفات اضافی حق سبحانه آوردند.

اقسام صفات

این بحث ناظر به فصل نوزدهم نمط هفتم اشارات است. همین مبحث به صورت خلاصه در تعلیقات* آمده است. در آنجا صفات به چهار قسم تقسیم شده‌اند:

قسم اول: صفات حقیقیه محضه، و آن صفاتی است که نظر به چیزی ندارد و به چیزی اضافه نمی‌شود، بلکه ذات آنها را با نظر به خودش داراست؛ مثل حیات.

قسم دوم: صفات حقیقیه ذات اضافه که به تغییر طرف متغیر نمی‌شود؛ مثل قدرت. با آنکه قدرت مقدور می‌خواهد؛ ولی با تغییر مضاف الیه خود صفت قدرت تغییر نمی‌کند؛ مثلاً زید دارای قوت و نیروی بلند کردن مقدار معینی است با تغییر آنها در قدرت وی تغییری حاصل نمی‌شود.

قسم سوم: صفات حقیقیه ذات اضافه که با تغییر مضاف الیه متغیر می‌شود؛ مثل علم به زید موجود در خانه، و با بیرون رفتن زید از خانه آن علم هم متغیر می‌شود.

قسم چهارم: صفات اضافیه محضه. این قسم در مقابل قسم اول است. در این قسم صفت به دو طرف بستگی دارد و با اندک تغییر طرفین صفت هم تغییر می‌کند؛ مثل این شخصی که در طرف راست شما قرار گرفته است، با مجرد چرخیدن شما در طرف چپ شما قرار می‌گیرد. در این قسم با فی الجمله تغییری ورق بر می‌گردد.

چون که گله بازگردد از ورود پس فتد آن بز که پیشاهنگ بود

اکنون که این مقدمه دانسته شد، مستشکل می‌گوید: اگر واجب الوجود از همهٔ جهات، یعنی از نظر همهٔ صفات واجب الوجود در غیر آن صفاتی که حقیقیه محضه است، و یا حقیقیه ذات اضافه‌ای است که با تغییر طرف تغییر نمی‌کند؛ مثل حیات و یا

قدرت و یا علم به خود ذات، که با تغییر طرف تغییر نمی‌کند، ذات واجب نمی‌تواند در جهت صفات واجب باشد؛ زیرا علم به زید، که یکی از صفات واجب باشد، با توجه به تبدل و تغییرات مضاف الیه و معلوم، که خود علم هم تلون و تغییر می‌پذیرد، باید ممکن باشد؛ چنان که در صفات اضافیه محضه این سخن روشن‌تر است. در موارد اضافات، که واجب تعالی با مخلوقات دارد، با اندک تغییری آن اضافات تغییر می‌کنند، در این موارد باید چه گفت؟ آیا می‌توان گفت جهت امکانی در صفات واجب نمی‌آید؟ اکنون اشکال شروع می‌شود:

ربما يقال فيه: إنَّ هذا الحكم يعني اصل این فصل که واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع الجهات است منقوض بالنسب و الإضافات اللاحقة لذات المبدأ تعالی مثل خالقیت و رازقیت، که در مرتبه ذات نیستند. درباره حیات و علم به ذات خود و یا صفت قدرت حق سبحانه بدون در نظر گرفتن جهت امکانی و تغییر می‌توان وجوب صفات را حفظ کرد؛ به اینکه، همان طور که ذاتاً واجب است، در این صفات هم واجب است. ولی در این صفاتی که اضافه به غیر ملحوظ است، گرچه یک طرف، یعنی واجب ثابت است، ولی طرف دیگر تلون و تغییر دارد باید چه کرد؟ مثل تعلق خالقیت و رازقیت واجب به زید کنونی لجریان الحجة المذكورة فيها، یعنی وجوب صفات در این گونه صفات هم می‌آید، و قاعدة «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات» در این صفات هم می‌آید، پس اضافات و نسب هم باید همانند حی و قدرت لا يتغير باشند فیلزم أن تكون تلك الإضافات واجبة الحصول له تعالی بحسب مرتبه ذاته بلا مدخلية الغير فيها بدون اینکه غیر در این اضافات و صفات و نسب تعلق داشته باشد، باید این صفات برای واجب ثابت باشند، در حالی که حقیقت این اضافات و نسب، اضافه به غیر و تصرّم و تجدد آن فانی است؛ این صفات گاهی نیستند، سپس پدید می‌آیند و دارای افول و غروبند و آن یمتنع تجددّها و تبدلها این جمله عطف بر «أن تكون» است، عبارت چنین می‌شود: «فیلزم أن یمتنع تجددّها و

تبدلها» از یک طرف نسب و اضافاتند و به پیدایش طرف پدید می آیند و از طرف دیگر واجب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات است. پس این صفات اضافیه نیز باید واجب بالذات باشند و حال اینکه اضافه و نسب هستند، و طرف می خواهند مع أن ذات الواجب غير كافية في حصوله لها تنها ذات در حصول این صفات کافی نیست، بلکه طرف می خواهد؛ مثلاً رازق، مرزوق می خواهد. پس ذات در تحقق آنها به غیر نیازمند است، و غیر امکانی است، برخلاف حیات، که نیازی به غیر نداشت و یا علم به ذات و قدرت به مقدور، که در حصول آنها نیازی به غیر نبود. پس ذات کافی نیست، زیرا لتوقفها، یعنی توقف این اضافات و نسب علی أمور متغیرة بر امور گوناگون، یعنی توقف اضافات بر جزئیات متجددة، متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة پس تا طرف نیاید اضافات و نسب تحقق پیدا نمی کنند و تنها ذات کافی نیست. این اصل اشکال است.



مرکز تحقیق و پژوهش در علوم اسلامی

التزام شیخ به نقض

و هذا این اشکال را مما التزمه الشيخ الرئيس في الهيئات الشفاه شیخ در فصل هفتم مقاله هشتم الهيئات شفاه^۱ این گونه نسب و اضافات را واجب بالذات و آنها را مستثنا می داند. حيث قال: ولا نبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود اضافه به امور ممكنه می یابد، و این صفات می توانند، جهت امکانی داشته باشند، فإنها آن ذات من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود ما این عبارت را این طور می خوانیم «ممكنة الوجود» خبر يكون است، و «مأخوذة» حال ذات. بل من حيث ذاتها ذات مأخوذ با صفت اضافه به زيد، یعنی علّیت برای زيد واجب الوجود نیست، بلکه ذات من حيث هي واجب الوجود است.

در بررسی فرمایش شیخ باید گفت: اگر ذات بدون اضافه باشد، واجب والا

واجب الوجود نیست؟ این سخن با اضافه اشراقی ناسازگار است، بلکه اعتقاد به خدای جدا و اداره و مدیری جدا از همدیگر است، و این گونه اضافات در امور خاکی و کثرت و آحاد سلاسل عرضی پیش می آید. خود شیخ در تعلیقات از این سخن برگشت؛ اما عده ای چون ملا جلال دوانی به سخن شیخ در الهیات شفاء ملتزم شدند، در حالی که ماسوی به حق تعالی به اضافه اشراقی اضافه دارند، و نه اضافه مقولی و این سخن در اضافه مقولی می آید، نه در اضافه اشراقی. پس نسبت واجب تعالی به شؤونش به نحو وجوب است، و نه آنکه امکان بالقیاس بین واجب و شؤون وی برقرار باشد، در حالی که امکان بالقیاس بین دو موجودی که در سلسله طولی قرار ندارند، و یا به فرض درباره دو واجب جدا و یا بین دو فعل بریده از یکدیگر متصور است، وگرنه در سلسله طولی یک واجب به وجود صمدی و افعال آن امکان بالقیاس راه ندارند، زیرا وی غنی بوده، و واجب بالذات است، و دیگران به وی قیام دارند، و او مقیم همه است و آنها شؤون و مستند به وی اند. پس آنها واجب بالغیر هستند. بنابراین امکان بالقیاس بین ذات واجب و شؤون و آثار وی راه ندارد. پس کلام شیخ از مجموعه های بریده از هم، و اضافات موجود بین آنها می آید نه در حق سبحان و خلق وی.

حکیم متاله کلام شیخ را نمی پذیرد

آخوند در رد آن فرمود: و لا یرتضی به من استشرق قلبه بأنوار الحکمة المتعالیه؛ آنکه قلب وی به انواز حکمت متعالی نورانی شده باشد، این سخن را که خدای جدا و دارای اضافات کذایی باشد نمی پذیرد، و این افعال را واجب بالغیر می داند.

و إن قبله گرچه سخن شیخ را عده ای پذیرفتند کثیر من الاتباع و المقلدین کصاحب حواشی التجرید ملا جلال دوانی و غیره حیث قالوا بأن واجب الوجود بالذات قد یرض له الإمكان بالقیاس إلى الغیر که واجب با اضافه به غیر امکان بالقیاس پیدا می کند، در

حالی که امکان بالقیاس آنجایی است که بین طرفین ارتباط و تلازم نباشد، و شما می‌دانید فعل واجب بالذات محال است از واجب بالذات بریده باشد و بین آن دو تلازم نباشد، بلکه فعل واجب محض ربط به واجب است، و وجود شؤون همواره وجوب دارد. پس آثار و شؤون وی در متن واقع وجوب بالغیر هستند، ولو ما به حسب بعضی از اوعیه، در آنها تغییر و تبدیل می‌بینیم، اما اگر در یک افق اعلای علمی توحید نگاه کنید، هر ذره‌ای بر جای خود ثابت و استوار است، و اگر ما در یک برهه‌ای و مقطعی از زمان و مکان قرار گرفتیم، این تغییر و تبدیل برای ما پیش می‌آید.

مرحوم شیخ بهائی در کشکود^۱ درباره علم، مثالی زده است و آن اینکه، اگر کسی در پشت بام باشد و یک ریسمان رنگارنگ در دست بگیرد، و این ریسمان با همه رنگ‌های مختلف که یکپارچه در پیش او حاضرند و برای او تجدد و تصرّم راه ندارد، حالا او متدرجاً این ریسمان را به سوی پایین رها می‌کند، در این اثنا در خانه روزنه‌ای موجود است که موری از این خانه به بیرون نگاه می‌کند و می‌بیند که الآن این ریسمان به این رنگ است، بعد به آن رنگ در می‌آید، پس هر لحظه رنگی از جلو دید این مورچه می‌گذرد، و الا آن کسی که در افق اعلا و در پشت بام قرار گرفته است، و بر همه این ریسمان محیط است برای او تجدد و تصرّم و آمد و شد در وی راه ندارد. پس گرچه انسان به واسطه عدم احاطه، همانند آن مورچه در بعضی اوعیه زمانی تغییر و تجدد می‌بیند، اما موجودات یک پارچه در نظر وی وجوب دارند. و «جفّ القلم بما هو کاین»^۲ می‌باشد با اینکه قلم در حرکت است و دم به دم می‌نویسد و نگارنده آن فآن می‌نگارد.

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد
ولی برای محیط مطلق همه به طور وجوب و حتمی وجوب دارند.

۱. ص ۴۹.

۲. مستند احمد، ج ۱، ص ۳۰۷ و ج ۲، ص ۱۹۷ و کنوز الحقائق، ص ۵۵.

حيث قالوا:... و الإمكان بالغير أيضاً ایشان گفتند: ذات به لحاظ خود واجب است؛ ولی به لحاظ دیگری امکان بالقياس دارد. و لم يتفطنوا این اتباع و مقلدین، مثل محقق دوانی نفهمیدند که بآن الواجب بالذات، كما أنه واجب واجب بالذات واجب بالقياس إلى الممكنات المستندة إليه ممکنات فعل حق و شؤون حقند، ولو اینکه در بعضی از ازمینه، بیننده خاکی و این سویی و محدود، تصرّم می بیند؛ ولی اینها همه شؤون حق هستند و وجوب در آنها راه ندارد. پس امکان بالقياس در آنها راه ندارد، چون ایشان بریده از او نیستند تا امکان بالقياس بیاوریم. این را کسی بگوید که مثال عالم و مبدأ عالم را بسان بنا و بنا می داند. در اشارات از قول آنها نقل شده است: لو جاز على الباري العدم، لما أضر عدمه وجود العالم.

و هي أيضاً این ممکنات واجبة الحصول له تعالى لأن وجوداتها روابط فيضه وجوده پس چیزی که ربط محض است، چگونه می تواند اضافه مقولی با ذات داشته باشد، و چیزی در مقابل حق باشد. بله، بین دو فرد ممکن که در یک سلسله طولی قرار نداشته باشند، و یا بین دو واجب مفروض امکان بالقياس است نعم، لو تصور هاهنا واجب وجود آخر أو ممکنات آخر که آن ممکنات آخر مستندة إلى واجب آخر آن ممکنات آخر به آن واجب الوجود آخر مستند بوده باشند، می توان گفت که بین دو واجب و افعال دو واجب امکان بالقياس است لکان ما ذكره وجه صحة - تعالى عن ذلك علواً كبيراً. در حالی که در وجوب مطلق دومی معنا ندارد؛ زیرا وجود مطلق مبدأ ندارد و صمد است.

و ذلك اکنون می فرماید که نسبت واجب به ممکنات و ممکنات به حق تعالی وجوبی است و ذلك، لأن وجوب وجود الأشياء مما ينشأ منه تعالی در کتاب های قبل و نیز در همین کتاب فرمودند: «حيثیت وجود کاشف حیثیت وجوب» است و این جمله «الشيء ما لم يجب لم يوجد» به صورت ضرب المثل در این علم در آمده است. پس شؤون با ذی شأن خود ارتباطی وجوبی دارند فکما أنّ لها پس همان طور که برای

وجودات اشیا و جوب بالغير است و جوباً بالغير، یعنی حق سبحانه که الذي هو مبدعها و موجبها فكذا لها همین طور برای این اشیا و جوب بالقیاس... سبیل الاستدعاء الذاتی این استدعای ذاتی در این کتاب باز می شود. هر موجودی به وفق اقتضای استدعای ذاتی اش قابلیت و خواهان روزی و وجود است، و خداوند به او می دهد. از صورت علمی اشیا و اعیان ثابته تا خارج آنها مطابق استدعای ذات به همه روزی داده می شود؛ مثلاً استدعای ذاتی مریض «یا شافی» و فقیر «یا مقنی» و گمشده «یا هادی» است و استدعای ذاتی جاهل «یا عالم» و یا «یا معلّم» است. پس همه آسمانها و زمین به ذات خود از او می پرسند: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ با فعل مضارع تدریجی آن فآن، دم به دم، همه خدا خدا می کنند، و دم به دم، آن فآن ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ است، و باید جواب این همه را بدهد، و او هم کسی است که ﴿لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ﴾ همه فریادشان بلند است، خدا خدا می کنند، آن فآن هم لیکی شنوند، و جواب همه داده می شود علی سبیل الاستدعاء الذاتی. پس مراد از استدعای ذاتی اقتضای اعیان ثابته برای تحقق خارجی و استدعای اعیان خارجی برای بقا و رسیدن به کمالات ثانوی و نهایی خویش می باشد که در تمهید القواعد و فصوص و مصباح بحث از آنها گذشت. و يرجع إلى أن الغير يأبى... الحاجة الذاتية. شيء باید واجب الوجود باشد «والاستدعاء الافتقاري» این کلمه مبتدا «من حيث كون الشيء» خبر است. استدعای ذاتی، افتقار آنها به واجب است؛ زیرا اصل وجود و کمالات وجود را طالبند. پس وجود ایشان ذاتاً وجودی رشحی و ظلی و تعلقی و استنادی به غیر است. و اینها جداولی هستند که به دریا وابسته و از او دم به دم مدد و حیات و آب می خواهند. و همه ماسوی الله به روزی وجود مرزوقند، وگرنه نمی توانند خود را نشان دهند و توانایی منشأیت آثار را ندارند.

من حيث كون الشيء رشحی الوجود ظلی التجوهر استنادی الحقیقه تعلقی الذات. پس ایشان چنین وجود فقری دارند «هذا» این وجود فقری آنها لا ینفک عن كون الشيء

واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع فيضه ضمير «ه» در «فيضه» به «الشيء» بر می‌گردد. این غیر، ينبوع فیض آن شیء است؛ یعنی غیر سرچشمه اوست و سحاب رشحه این شیء، رشحی از این ابر و اصل است «و بحر نداه». ملا نصاب گفت «ندی»؛ یعنی این نم‌ها از آن یم و بحرند.

فالممكن ذات اگر به خود ذات در نظر گرفته شود، ممکن است. ممکن ذاتاً بدون لحاظ علت امکان دارد و ماهیت وی اقتضای وجود و عدم ندارد؛ ولی اگر با جاعل خود در نظر گرفته شود، واجب الوجود به آن است فالممكن مع ذاته بالإمكان والجواز و مع جاعله التام بالوجوب و الضرورة و «مع ذاته»، یعنی در مقام ماهیت شیء ممکن است، و با جاعل تام ضرورت و وجوب است سواء أخذ هذا اللصوق والالتحاق و الالتجاء اینها نداشتن لفظ است. حرف بالاتر از اینهاست و لفظ نداریم:

ارتباطی بی تکلیف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس مراد آن نیست که وی چیزی است که لاصق است، بلکه ذات وی لصوق و التحاق و پیوستگی و گره خوردگی است. لفظ نداریم من قبل ذاته الفاقرة الرشحية التعقلية أو من قبل اقتضاء مبدعه الفيض الواهب الباسط على من يشاء بغير حساب.

پس فالحق این اضافات امکانی نیستند، بلکه اضافات واجب هستند؛ مثل اضافات نفس ناطقه به قوایش. چنین نیست که قوه باصره در خارج جدای از نفس ناطقه معنایی داشته باشد؛ به طوری که هذه النفس و هذه القوة باشند؛ یعنی اضافه‌ای مقولی‌ای با هم باشند، بلکه قوه باصره شأنی از شؤون آن است.

فالحق أن إضافات ذات الواجب تعالى إلى الممكنات و نسبة الخلاقية القيومية إليها و أضوانه الساطعة همه اضافات اشراقی عرفانی هستند. على الذوات القابلة للوجود، ليست متأخرة عن تلك الماهيات الممكنة بله، این اضوا و نسب، متأخر از ذات واجب هستند. چرا؟ برای اینکه رشح و ظل و ندای او هستند، و تأخر رتبی دارند؛ مثل قوای نفس و نفسند؛ لیکن چنین نیست که از خود این ماهیات تأخر داشته باشند تا ماهیات و

موجودات ملحوظ شوند، و سپس این اضافه آورده شود. معنای آن، تأخر این اضافهات و مقولی بودن آنهاست، در حالی که اضافه اضافه‌ای اشراقی بوده و ذوات آنها عین ربط و رشح و فیض است. پس تأخر از مبدع تأخیری رتبی است؛ ولی این اضافهات تأخر از ماهیات ندارند تا اضافه ماهیات به حق سبحان اضافه‌ای مقولی باشد. پس «لیست متأخرة عن تلك الماهیات الممكنة» که اضافه مقولی باشد و لیست اضافه کسائر الإضافة. اینها دیگر بیان توجیه دیگر و بیشتر است و معنای دیگر نیست. مراد از «کسائر الإضافة» اضافهات مقولی است. بنابراین اضافه اشراقی هست التي تكون بين الأشياء و تكون متأخرة عن المنسوب و المنسوب إليه جمله برای بیان اضافه مقولی است بل إنما يكون مصداق صفاته الإضافة ذاته بذاته یعنی ان نفس ذاته بذاته، یعنی ذات حق سبحانه کافیة لانتزاع النسبة و المنسوب إليه نفس ناطقه من حيث هی نفس ناطقه تحقق پیدا کرده، و این نفس کل القوی است، و چنین نیست که باید به انتظار نشست تا دوباره قوایی به او انتساب بدهیم و این انتساب متأخر از طرفین باشد.

فكما أنه بعلمه الإجمالي الكمالي. این طور که می‌خوانم درست است «يعلم جميع الأشياء» که در بحث پیش می‌آید و در تضاعیف مباحث عنوان می‌شود. عمده همین است که عرض کردیم توحید که درست شود، انسان در فروع به زودی منتقل می‌شود. وجود صمدی ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^۱. اگر درست شد علم باری تعالی به جزئیات من حیث هی جزئیات معطل نیست و می‌بینید که درباره جزئیات شبهه و اشکال پیش آوردند و گفتند تغییر و تبدل در آنها باعث تغییر و تبدل در علم، که عین ذات است، می‌شود. جواب همه آن حرف‌ها را آخوند در همین فصل داده است. اینها که به جزئیات نظر می‌افکنند، جزئیات را در یک طرف می‌گذارند و وی را در یک طرف. پس اضافه مقولی و بین دو شیء متغایر می‌گردد که از هم گسیخته و جدا هستند. این سخنان بنا و بنا و مدیر و اداره پیش می‌آید، ایشان خود را ملاک قرار

می دهند. چنان که جناب امام باقر علیه السلام فرمود: مورچه هم خیال می کند برای خدای او دو تا شاخک موجود است، منتها آن چون خداست، آن دو زبانیه و شاخش خیلی دراز و بلند است.^۱ و به این صورت با خودشان قیاس می کنند، و همه فتنه، زیر سر قیاس است.

يعلم جميع الأشياء من حيث أنها أشياء جزئية؛ کلی که جای خود دارد. علاوه بر کلی، علم به جزئی من حیث هو جزئی هم دارد. ایشان راجع به من حیث هو جزئی چه می پندارند؟ وی می پندارد که این در خدا، یک سو و در خلق در سویی قرار دارند و علم حصولی خودش از این شجره را با علم حق قیاس می کند؛ یعنی علم حصولی به معنای منطوق که «و العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء» را درباره حق سبحان پیاده می کند. پس خودش را الگو قرار می دهد برای مبادی و مبدأ المبادی.

فكما... و نسبتها إليه تعالی و بقدرته التامه الكاملة یقیم و نسبتها و إضافتها إليه تعالی. آخر، ذاتش چگونه ذاتی است؟ ذات وی صمد حقیقی است؛ صمدی که ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^۲ بوده و یک وجود مطلق است. «فلیس فی عالم الهیته» اله ربوبیت و ربوبت و پروراندن و نگه داری است، و وحدت صنع دارد، و وی در این آیه ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ رب عالمیان لا إله الا الله، همه ربها نفی شدند، و تنها اله اوست و الله او می باشد، و این الله، الوهیت دارد و همه را می پروراند و همه مسخر وی و در تحت تدبیر او، و او متفرد به جبروت است، الوهت رب العالمین است. پس مثل نفس و قوای اوست، گرچه در نفس نیز به واجب بالذات می شود.

فلیس فی عالم الهیته و صنع ربوبیته شیء من المعانی العدمیه هیچ معنای عدمی در صنع ربوبی راه ندارد، آنچه هست وجودات محض هستند که تحقق پیدا کردند و در عین حال جف القلم بما هو کائن. این فرمایشی را که ایشان اینجا می فرماید که، کالعدم

۱. علم البقین، ج ۱، ص ۷۴.

۲. حدید (۵۷) آیه ۳.

و الإمكان و الظن و الهزل و الحدوث و الزوال و التجدد و التصرّم و الفقر. آنچه هست، آن چنان می‌باید و آنچه نیست، نمی‌باید. اصل این فرمایش را جناب شیخ در تعلیقات^۱ خویش فرمود: «لا یصح أن یکون فعل واجب الوجوب بحسب ظنّ أو بحسب تخیل».

کوشش حاجی در توجیه کلام شیخ*

اکنون آخوند فرمایش شیخ را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ چنان که در الهیات اسفاز** نیز بررسی می‌شود، و مرحوم حاجی در آنجا حاشیه‌ای دارد، می‌فرماید: این علیت گاهی علیت محضه حقه حقیقه است، و مربوط به ذات می‌شود و گاهی علیت به مخلوق اضافه می‌شود؛ یعنی علیت به لحاظ ذات من حیث هی نیست، بلکه مضاف به افعال است. اضافه به فعل، که همان فیض مقدس است، اضافه حقیقه در وجود وی دخیل است، زیرا از شؤون اوست، و ورای این دو نحو اضافه، اضافه اعتباریه‌ای است که زاید بر ذات است، و حمل آن بر ذات در حریم قدس الهی انشلامی را موجب نمی‌شود، و خلاف قاعده نیست؛ چنان که حمل وجود عالم مفهومی بر ذات به نحو محمول من صمیمه بر وی باعث ایرادی نمی‌شود، زیرا حمل عرض بر وی به نحو محمول بالضمیمه نارواست، ولی حمل مفهوم عام علاوه بر وجود حقیقی وی، من صمیمه است و نه بالضمیمه.

پس مرحوم حاجی فرمایش شیخ را تصویب کرد، و سه قسم اضافه درست کرد:

۱. علیت حقه حقیقه به نسبت به وجود مطلق؛ ۲. علیت حقه ظلیه که علیت فعلیه وی به نسبت به فیض مقدس، و مشیت فعلی وی است، و نیز رحمت واسعة وی به نسبت به موجودات به ترتیب است؛ ۳. علیت اضافیه که مفهوم اضافی زاید بر ذات حق و

۱. ص ۱۶ (ط ۱، چاپ مصر).

* درس نودم: تاریخ ۶۸/۱/۷

** ج ۷، ص ۲۲۲.

عرضی بر وی می باشد، ولی نه عرضی به معنای محمول بالضمیمه، بلکه محمول من صمیمه و خارج محمول است. پس شیخ به این قسم سوم اضافه امکانی می گوید، و بر شیخ اشکالی نیست، پس طبق نظر حاجی، اشکال صدر المتألهین وارد نیست.

و العجب من الشيخ که اگر اضافه را این طور بگوییم که، «بأن تكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود» چطور جناب عالی با آن حدت فکرتان وهوش و استعدادتان چنین گفتید.^۱ «لا نبالي بأن تكون ذاته مأخوذة...».

با قطع نظر از فرمایش حاجی در توجیه اشکال شیخ، آن است که اسناد، و اضافه امکانی در حریم وی راه ندارد، زیرا همه شؤون او هستند. و وجودات، یعنی وجوبات، لذا گفته شد که وجود به چند وجه کاشف از وجوب است. به دو وجه آن قبلاً اشاره شد که وجود کاشف از وجوب است، پس چگونه ذات با اضافه ما ممکن الوجود نمی شود، بلکه نمی توان تفوه به این حرف در حریم ذات الهی کرد، زیرا که ماسوی شؤون او هستند و چون همه موجودند حیثیت وجود به یک معنا.

کاشفة عن حیثیة الوجوب جاء

همه شؤون و اطوار وجودی و آیات و مظاهر و مجالی اند و رب مطلق بی مظاهر معنا ندارد پس تنها یک اضافه اشراقیه می ماند نه اینکه اضافه مقولیه بین وی و موجودات باشد.

و العجب من الشيخ و شدة تورطه في العلوم، و قوّة حدسه و ذكائه في المعارف می دانید آنکه خیلی کار می برد و نبوغ و کار می خواهد و الا فکر حرکت است «الفکر

۱. مرحوم صدر المتألهین در این کتاب و مخصوصاً در الهیات گاه گاهی با شیخ دعوا دارد که شما چرا این چنین موهبت الهی و فکر را در گل گاوزبان و بنفشه صرف کردید، و قاتون نوشتید، بلکه آن فکر را در همین جاها صرف می کردید، ما ببینیم دردمان چیست؟ آنها را دیگران می فهمیدند، و می توانستند برسند. چون شیخ نابغه کذایی است، لذا می فرماید: چطور با این حدت فکر و ذهن چنین فرمایشی را فرمود.

حرکتة إلى المبادي و من المبادي إلى المراد» چه قدر آدم بدود، و حرکت کند، و چه قدر گدای سفره این و آن باشد و این کتاب و آن کتاب ورق بزنند. اینها دلیل بر عجز و بیچارگی است. لذا می بینید که همین بزرگان می فرمایند انبیا از داشتن فکر منزهند، هیچ کسی نگفته و حکایت نکرده است که جناب رسول الله ﷺ بگوید: الآن از یادم رفته، مقداری تأمل کنم، فردا به شما بگویم. در کتاب شریف کافی، بابی را معنون فرمود به: «إذا شاؤا أن علموا عِلْمُوا» و یا «عَلِّمُوا» و یا «أَعْلِمُوا» همه درست است.

أعجب من ذلك، یعنی شیخ در تعلیقات همین حرف حسابی ما را زده است. پس به جناب آخوند می گوئیم: آن سخن شیخ را اصل قرار بدهید و این دیگر عجب ندارد، بلکه روی قاعده است. پس این کمک برای فرمایش حاجی می شود که می فرماید: اضافه به این معنایی که شما می فرمایید، مراد شیخ نیست، و شاهدش اینکه در تعلیقات آن فرمایش را فرمود، و چون گفتار بزرگان متشابهات و محکّمات دارد، آدم محکّمات را می گیرد و متشابهات را معنا می کند. پس چه جای عجب است و أعجب من ذلك أنه قد تفتّن به في غير الشفاء حيث ذكر في التعليقات عبارتي که نقل می فرماید، به صور مختلف در تعلیقات^۱ وجود دارد. حيث ذكر في التعليقات أن الأشياء، اشیاء را خیلی از جاها اسم بردیم گفتیم مراد از آن ماهیات است؛ ولی در اینجا اشیاء، یعنی وجودات. پس وجودات نسبت به حق تعالی محض شوون و صرف روابط هستند، أن الاشیاء كلّها واجبات للأول تعالی، زیرا همه می دانیم که «حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب»، و وجود هر کجا تحقق گرفته کاشف از وجوب است به هر سه معنایی که عرض کردیم. و ليس هناك إمكان البتة. آنچه هست «يجب وجوده» است، یعنی واجب

۱. تعلیقات را باید به دقت نگاه کرد و یک فهرست موضوعی برایش گذاشت. خود شیخ بر شفاء، تعلیقات دارد، و در این کتاب خیلی از آن نقل می شود. تعلیقات فارابی بر کتاب مابعد الطبیعة ارسطو است، و تعلیقات اگر به طور مطلق به آخوند نسبت داده شود، مراد تعلیقات بر حکمت اشراق است. و تعلیقات آخوند بر شفاء نیز در ابتدای شفاء چاپ شده است.

است؛ منتها در جمع آن، یعنی جمع بین امکان و وجوب و کثرت در وحدت باید کسی باشد که در افق اعلائی موجود باشد، چنان که مثال شیخ بهائی در کشکول بیان شد.

جمع بین ثابت و سیال

آدم در افق اعلائی قرار بگیرد و بتواند بین وحدت و کثرت، و بین ثابت و سیال و مراتب وجود جمع کند، و یک حقیقت واحده را در نظر بگیرد، در این صورت تکلف و تجشّم ندارد. و بهترین کار این است که به خودمان برگردیم.

مرحوم بحرینی صاحب تفسیر برهان حدیث جناب ثامن الحجج را نقل کرده است آن حضرت فرمود: «قد علم أولوا الأبواب أنما هنالك لا يعلم إلا بما هاهنا»^۱. هر چه را که باید در متن خارج بیابیم، و می فهمیم و می یابیم یک رشته ارتباطی در خویش با خارج داریم که از آن رشته و از آن به خارج پی می بریم، و پیش می رویم «قد علم أولوا الأبواب»، یعنی بی مناسبت و بی ارتباط نمی توان رفت. حرف مناسبت در این کتاب عنوان می شود، و پرورش می یابد. تو خود بصیر هستی که می گویی: او بصیر است، و خود سمیع هستی که می فرمایی: او سمیع است، «و هكذا اقرأ و ارق». آنچه را در متن خارج می فهمید، و اینجا در خود دارید، در آنجا می یابید؛ مثل ثابت و سیال و متغیر، که خودمان هر دو را داریم، و یک کس دو جنبه را داراست، و از همین که یک حقیقت دو جنبه دارد، و یک حقیقت دارای دو شأن است آن حقیقت را نیز می فهمیم؛ مثلاً اگر پرسیم: شما ثابت هستید، و یا متغیر؟ می گوید: من چندی پیش جوان مرا حق بودم، و شاب شدم، و سپس پیر گردیدم؛ زیرا ﴿وَمَنْ نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ﴾^۲ و یا از ابتدا که به مدرسه رفتم و خط یاد گرفتم و ملکه حرف و علوم را یاد گرفتم دانا و نویسا و مخترع و مکاشف شدم. سؤال: آیا آن ها را دارید و یا خیر؟ و آیا آن ها ثابت هستند و یا

۱. عیون اخبار الرضا ج ۱، ص ۱۷۵.

۲. پس (۳۶) آیه ۶۸.

سیالند؟ آنکه سیال است که از دست رفته است، پس آن‌ها نمی‌توانند، سیال باشند. پس آیا آن ثابت تویی یا دیگری است؟ می‌گوید: آن‌ها من هستم. آن سیال جناب عالی بودی یا نه؟ می‌گوید: من هستم. پس جناب عالی یک تن، هم ثابت و هم سیالی، پس ثابت و سیال هستی با آنکه یک هویت داری. «وَمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». اگر همین جناب عالی، که یک حقیقت ثابت سیال هستی، به بالاتر و شریف‌تر بررسی به همان حقیقت واحد می‌رسی.

و فی کتاب اثنولوجیا المنسوب إلى المعلم الأول تصريحات. آقایان خیلی از اثنولوجیا نقل می‌کنند. اثنولوجیا یا معرفة الربوبية کتاب درسی بود، و در حوزه‌ها می‌خواندند.

عالم برای حق سبحان همانند منشآت نفس برای وی است

در هر صورت در آن کتاب تصريحات واضحه بأن الممكنات كلها حاضرة عند المبدأ الأول على الضرورة و البت. در منظومه به نقل از اشراقیون درباره علم حق تعالی نظیری کرده بود که جناب خواجه هم در اشارات همان مثال را داشته بودند. در نمط هفتم تشبیه حرف خوش و خوب، که باز از خودمان شروع کنیم، به نقل از اشراقیون فرمودند که، صور خیالیه شما منشآت نفستان است، و در بیداری و خواب صوری که می‌بینید بیرون از شما نیست و اینها را نفس درست کرده، و از منشآت نفسند، ولی همه اینها در نزد نفس حاضرند؛ چنان که صوری که در بیداری به هنگام انصراف از

۱. مرحوم آقای طباطبائی - رضوان الله علیه - در شرح حال خود فرمود: ما اثنولوجیا را در خدمت استادمان جناب آسید حسین بادکوبه‌ای رحمته خواندیم. پس اثنولوجیا همان طوری که مطول و قوتین و فصول درسی بود، و برداشته شد. اثنولوجیا نیز برداشته شد. خیلی کتاب‌ها هم برداشته شده است. آقایان ما همه این کتاب را منسوب به ارسطو معلم اول می‌دانند، ولی دانشمندان فعلی و حضرات غربی‌ها و اهل تحقیق معاصر اثنولوجیا را از تاسوعات فلوطین می‌دانند، و می‌گویند این کتاب از ارسطو نیست، پس همین جمله که در منظومه (ص ۳۳، ط ۱، سنگی) خواندید. «و فی کثیر کان ما هو لم هو» این حرف ارسطو در اثنولوجیاست، پس اگر اثنولوجیا از ارسطو باشد اسناد صحیح است، و الا اگر مال فلوطین باشد، اسنادها ناصحیح است، گرچه این اصول و امهات بر سر زبان همه بود.

این نشأه حاصل می‌شود، و تمثلاتی که در بیداری و خواب پیش می‌آید؛ یعنی اشکال و اشجار و اشباه همه خود وی بوده، و از منشآت نفسند. پس نفس آنها را انشا کرد، و همه قائم به نفسند، و همه حی هستند، زیرا از شؤون نفسند، و نفس حیات دارد، و در دیواری که ساخته، همه حیند، و خانه‌هایی که ساخته، درخت‌هایی که ساخته، و رودخانه‌ها همه حی هستند. آنچه را که نفس انشا کرده همه زنده‌اند، برای اینکه از شؤون نفسند و خارج از نفس نیستند، چون مثل بنا و بنا نیست، بلکه فعل نفس بوده، و فعل وی قائم به او هست، پس همه حیند و آنچه را که ساخته نیز حی هستند.^۱ پس از آنجا منتقل می‌شوید به آن روایات شریف که فرمودند: اشجار بهشتی همه حیند.^۲ و در دیوار بهشت و خانه‌های بهشتی حی هستند. ﴿إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾^۳ هر چه که در دار آخرت هست همه حیوان، یعنی حی هستند. آنچه در نفس همه تحقق پیدا می‌کند، طلیعه و مرز دار الآخرة است. «وارق»^۴ پس بالا برو و بسین که همه زنده‌اند، و قائم به نفس هستند، و همه عند النفس حاصلند، و خودشان نیز شؤون نفس بوده، و در عین حال عند النفس هستند، و در ترتیب عندیت این صور برای نفس یک «فایی» را تخلل می‌دهید، و بین ذات نفس و آثارش فاصله قائل می‌شوید، و گرنه همه در نزد او حاصل و حاضر، و «عنده» اند، و خارج از او هم نیستند، و فعل او هستند، همه با او قائمند و او قیّم همه است، و وی صورة الصور کلمات و جودی خویش است و همه عالم به طور مطلق نسبت به حق سبحانه تنزیلاً و تقریباً به این وزان است؛ یعنی

۱. درباره علم حق تعالی به عالم به طریقه اشراقیین ر.ک: شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه‌الله حسن زاده، ج ۳، ص ۵۸۷ و نیز به شرح اشارات، ج ۳، نمط ۷، فصل ۱۷، ص ۳۰۴ و الهیات اسفار، موقف ۳، فصل ۷، و نیز همان، فصل ۱۱.

۲. در این باره ر.ک: بحار الانوار، (ج ۳، ص ۳۲۶، ط ۱ به نقل از: امامی) که حلقه در بهشت یا علی می‌گوید و یا طوبی سخن می‌گوید (همان، ج ۸، ص ۱۵۱) و یا بهشت سخن می‌گوید (همان، ج ۸، ص ۱۳۲).

۳. عنکبوت (۲۹) آیه ۶۴

۴. بحار الانوار، ج ۸، ص ۱۳۳.

همه فعل حق، و در نزد حق حاصل و حاضرند، و حق قائم بر همه است؛ آن چنان که صور نفسانی شما لدى النفس حاضر و عند النفس حاضر است. این یک نوع تقریبی است، پس بأن الممكنات كلها حاضرة عند المبدأ الأول على الضرورة و البتة فعل او و قائم به او هستند و از منشآت او هستند. ﴿عَنْتِ الْوَجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ دو وجود مستقل نداریم، بلکه استقلال وجودی برای دو چیز مستقل متصور است، ولی استقلال وجود صمدی غیر متناهی از عالم بی معناست، و خداست که دارد خدایی می کند.

به فرمایش جناب خواجه در آخرین فصل اوصاف الاشراف^۱، انسان به جایی می رسد که می بیند، اشاره بر نمی دارد، و می ایستد و به مقام حیرت می رسد. و این مقام، خوب مقامی است و نصیب هر کسی نمی شود. خیلی باید پیش رفت تا به این مقامات رسید. و خیلی ذهن می خواهد بگوید به چنین مقام رسیدم، و چنین چیزی را یافتم. چطور در آن روایت کافی حضرت امام صادق علیه السلام فرمود: عوام چه حقی دارند بگویند: ما چیزی نفهمیدیم. این را باید کسی بگوید که خیلی چیزها فهمیده، تو چی فهمیدی که بگویی: ما چیزی نفهمیدیم. این را باید یک عالم کار کشته و کتلها پیموده، و وادیها سیر کرده و مراحل دیده بگوید و وی بگوید: ما چیزی نفهمیدیم عوام حق ندارد بگوید: ما هم چیزی نفهمیدیم. این را خیلی بزرگترها باید بگویند، ایشان می رسد به جایی که می بیند حرف ندارد، و چیزی نمی تواند بگوید، چه بگوید؟ و این آن وقتی است که سلطان توحید برای این موحد قیام کرده است، «ولپی مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْغَنِي فِيهِ مَلِكٌ مُقْرَبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ»^۲ خوب مقامی است:

چو سلطان عزت علم برکشد جهان سر به جیب عدم در کشد

۱. اوصاف الاشراف، تصحیح سید نصر الله تقوی، فصل ۶ و نیز باب ۶ در فنا، ص ۱۶۰-۱۶۱.

۲. حدیث در بحار الأنوار نیست، چنان که در کتالعمال نیز وجود ندارد. مرحوم قاضی سعید قمی در شرح توحید صدوق (ج ۳، ص ۳۹۶) آورده؛ چنان که فروزانفر در احادیث متوی (ص ۳) از قول مؤلف لؤلؤ مرصوع (ص ۶۴) نقل کرده که صوفیه آن را نقل می کنند، ولی کسی آن را ذکر نکرده است.

آنجا هو و ذاک و ذلک و هذا و هنالك و هاهنا بر نمی دارد. خیلی بخواهید در عالم لفظ پیاده اش کنید بفرمایید: «الرَّحْمَنُ» است:
از کسران ازلی تا به کسران ابدی درج در کسوت یک پیراهنش ساخته اند

تغیر و تجدد به قیاس مادیات

و أما ما یتراى... این مقداری مشکل و هضمش سنگین است اگر تجدد اشیاء است چگونه همه آنها «عنده على البتّ و القطع» است؟ و در جایی وجود تجددی است و در جایی وجود دهری است که روح زمان است و در جایی فوق و دهر، یعنی سرمد است که روح دهر است. ﴿وَاللّٰهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ که فوق این گونه تعبیرات است، لفظ و تعبیر نداریم پس می گوئیم: زمان عالم کثرت است، دهر جان زمان است، و می رویم بالاتر می گوئیم: سرمد روح دهر است، و خدای تعالی محیط بر همه است ﴿وَاللّٰهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾. اگر چنین قوت و قدرت روحی در فهم وجود بود مشکلات حل می شود ان شاء الله.

و أما ما یتراءى مِنْ تَجَدُّدِ الْأَشْيَاءِ وَ تَعَاقِبِهَا وَ تَغْيَرِهَا فَهَذَا بِالْقِيَاسِ إِلَى بَعْضِ أَوْعِيَةِ الْوُجُودِ. اوعیه جمع وعاء و وعاء به معنای ظرف است. پس وعای زمان در اینجا است، ولی دهر ثابت است، چنان که سرمد ثابت تر است، و یا به لحاظ اعیان ثابت بودن و به لحاظ ذات احدی ثابت، ثابت است که در آنجا لفظ نداریم. پس یک دار وجود به ترتیب مراتب می باشد که یک مرتبه آن ممکن و یک مرتبه دیگر واجب است.

فإن الزوال و الغیبة...، قبلاً از حضرت وصی نقل کردیم که فرمود: انسان وقتی از این نشأة بیرون رفت ازل و ابدش یکی می شود. این جمله از آن فرمایش هایی است که باید از دهان چون علی علیه السلام چنین سخنی بیرون آید. در میان این همه صحابه پیامبر و قبل و بعد کسی را نداریم که از این گونه سخنان داشته باشد. ما هر چه بیشتر جستیم کمتر یافتیم. این جمله مولا مثل این است که شخص در بیرون مسجد بود، و آفتاب در

آسمان می‌درخشید، اکنون وارد مسجد شده است، و ساعتی بعد بیرون رفته است، باز همان آفتاب و همان آسمان است. آن مدتی که در فضای محدود مسجد بود ابتدا و انتها و وسط و مباحثه و گفت و شنود و اختلاف اشخاص در بودن و زمان و امثال آنها بود؛ ولی در بیرون هیچ از این داستان ابتدا و انتهای وی خبری نیست، بلکه ابتدا و انتها برای این شخص داخل مسجد موجود است. پس ازلی و ابدی به این گونه برای اشخاص بیرون رفته یکی است «وَلَيْسَ عِنْدَ رَبِّكَ صَبَاحٌ وَلَا مَسَاءٌ»^۱. صباح و مسارا ما درست کردیم، به لحاظ بعضی از اوعیه، زمان آن‌ها درست شده است.

حالا می‌فرماید: اگر به لحاظ بعضی از اوعیه زمان و پیش بعضی‌ها مجهول و غایب بوده باشد، دلیل بر این نمی‌شود که پیش همه غایب است. حالا این شخص که در این اتاق آمد، و این دیوار حایل است و آن را، که در آن طرف دیوار است، نمی‌بیند ندیدن ملاک همه نمی‌شود، تا کسی در افق اعلاست آن‌ها را نبیند. پس غیبت در نزد افراد خاصی و موجوداتی، معنایش این نیست که شیء در نزد همه موجودات پوشیده و پنهان و غایب بوده باشد فإن الزوال و الغیبة عن بعض الموجودات، موجودات زمانی اینجایی لا يستلزم الزوال و الغیبة عن بعض آخر. مراد از «بعض آخر» مبادی عالی و مبدأ المبادی باشد؛ اگر در اینجا اشیاء از یکدیگر غایب هستند چنین نیست که پیش همه غایب باشند؛ مثل بدن که در حال تجدد و تصرّم دائمی است، افعال گوناگون از وی سرزده است و هر فعل دارای لَبّی بوده است که مانده و دارای قشری، که از بین رفته است. لَبّ فعل ما برای ما حاصل است، ملکات حاصله برای ما، همان لب است: فعل ما، رکوع و سجود و طواف و عبادات و حرف زدن‌ها و نوشتن‌هاست که متصرّم هستند، ولی لب و مغز آن‌ها مانده است و آن لبّ و مغز خود ما هستیم، و در این کتاب به حول و مشیت الهی و به برهان ثابت می‌شود که علم و عمل انسان سازند، و انسان

۱. عین القضاة تمهید، تصحیح عقیف عسیران، ص ۸۵ و ۲۱۳. ظاهراً تمثیل جناب استاد برای بیان و تقریر همین

شب و روز خویش را می‌سازد، و علم و عمل عرض نیستند و جوهر بوده و عرض قشر آن است، و ظاهر بینان، عمل را عبارت از رکوع و سجود و دولا و راست شدن می‌بینند، و آن را منصرم می‌یابند، ولی توجه به حقیقت نماز، که معراج مؤمن است، ندارند، آن حقیقت همان است که «ان الصلاة معراج المؤمن» درباره سخنان عرشی ائمه اطهار در ظهور و بروز حقیقت نماز در مراحل و عوالم برای انسان دقت شود. پس نماز به لحاظ همان بذرهایی است که ما در خود کاشتیم. پس بذرها لبّ این افعال ظاهری است، و آن ملکات و همان بذرها سبز می‌شود و ما با آن بذرها محشوریم؛ یعنی هر کسی مهمان سفره خویش است. به این معنی که هر کسی زرع و زارع و مزرعه خودش است، و قیامت همه قیام کرده است؛ منتها نمی‌خواهد که کتاب خودش را مطالعه کند. حالا یک نفر می‌بیند که فهمیده و بالا آمده می‌گوید:

مرا به هیچ کتابی مکن حواله دگر که من حقیقت خود را کتاب می‌بینم
 به چه کتابی! این کتاب ام‌الکتاب است. پس یکی می‌بیند که همه را در خودش دارد
 و از خودش همه عالم را می‌خواند. به قول امام رضا علیه السلام «قَدْ عَلِمَ أُولُوا الْأَلْبَابِ أَنَّ مَا هُنَالِكَ لَا يَعْلَمُ إِلَّا بِمَا هَاهُنَا».

فکیف عن حقیقة الوجود چگونه اشیاء می‌توانند از حق سبحانه غایب باشند که محیط بر همه است؟ محیط بجمیع الأشیاء. عرض کردیم احاطه یا با حرف جرّ «به» نه تنها «أحاط علیه» مثل این گنبد که «أحاط علينا» است، بلکه «أحاط به» او به آن تار و بود وجود هر موجودی احاطه دارد. الحافظ لكل المراتب اسم شریف «حافظ» را می‌توان از وحدت صنع خواند کل المراتب و الانحاء و سیاتی تحقیق هذا المقام من ذي قبل - إن شاء الله المفضال المنعم. قبلاً گفتیم که این فصل در الهیات بالمعنی الاخص نیز می‌آید، زیرا موضوع اهمیت دارد ولی ما اکنون حرف را می‌دانیم، و مطلب به دست آمد که «واجب الوجود بذاته و لذاته واجب الوجود من جمیع الجهات» است و دانستیم که واجب الوجود من جمیع الجهات دارای حالت منتظره امکانیه نیست، و از

اینجا منتقل می‌شوید که صفت فعلیت و علیت و ایجاد و انشاء و دیگر اسمای حسنای وی چرا باید وقتی باشند، و وقتی نباشند، پس این «دائم الفضل علی البریة» است. اگر جود وقتی باشد و وقتی نباشد، این راه ندارد. اگر نبود و تا آن وقت مخصوص آمد، پس پیش از آن وقت مخصوص در آن موطن به فعلیت نرسیده بود، پس چه چیزی ایجاب کرده است که دیروز نبود و حالا شروع کرده و به فعلیت رسیده است؟ پس این سخن صحیح نیست، بلکه اگر درست بشکافید می‌فهمید که وی «دائم الفضل علی البریة» است. و آن کسانی که به فارسی و عربی نوشتند اینجا را اصل قرار دادند و از قیاس بنا و بنا و کان الله نحوی و صرفی چنین به اشتباه افتادند در حالی که ﴿كَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾ کان حرف وجودی است و اگر می‌گویند «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»^۱ الآن هم «لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» است، زیرا با او هیچ شیء معیت ندارد، و همه معلول و مخلوق او و فعل او هستند و کجا فعل مع با فاعلش است، بلکه فعل و معلول دون او و بعد از اوست. پس چنین سخنی راه ندارد پس از اینکه واجب الوجود از جهت همه صفات وجوب دارد، یک جنبه علیت وی و فیاض بودن وی می‌باشد، پس هیچ‌گاه نمی‌توان فیض را از مبدأ فیاض جدا کرد، وگرنه حالت منتظره و جهت امکانی و ترکیب برای او پیش می‌آید، اینکه تاکنون چنین نکرده بود و از امروز شروع کرده است اگر سؤال شود: چه چیز باعث این فعل شده است؟ ایشان جواب درستی ندارند، بلکه می‌گویند چون خدا فاعل بالقصد است، در این صورت هرگاه خواست اراده می‌کند، و لذا تاکنون دلش نخواست بوده و اکنون خواست در حالی که فاعل بالقصد در مورد کسانی می‌آید که در فعل خود مستکمل هستند. پس فاعل بالقصد، یعنی تا الآن نشسته بود، و قاصد این فعل نبود، حالا قاصد این فعل است. چرا اکنون می‌خواهد انجام بدهد؟ زیرا اکنون دارای پول شده و تأمین اعتبار شده است، پس فاعل بالقصد می‌شود لذا مشغول کار می‌شود. چنین موجود در فعل خود مستکمل است. ایشان

همین مطلب را در حق سبحانه پیاده می‌کند و اگر کسی این را از حریم سبحانی نفی کند، ایشان می‌گویند حق سبحانه موجب و مضطر می‌شود، در حالی که او بالاتر از این گونه قصد است و اراده او فوق اراده ماست و اختیار وی بالاتر از اختیار ماست و آنچه ما داریم رشحی و ظللی و شأنی و آیتی و نشانه‌ای و فیضی از حق سبحان است، پس فیض را نمی‌توان از حق جدا کرد. او «یا دائم الفضل علی البریه» است و گرنه بینونت و جدایی بنا و بناست.

فصل پنجم: فی أن واجب الوجود واحد...

هر دم از این باغ بری می‌رسد تازه‌تر از تازه‌تری می‌رسد
باز فصلی خیلی شیرین و شریف فرا رسید، همان گونه که فصل گذشته چه قدر متین و شریف و پرفایده بود. همین مطلب در شفاء^۱ آمده است. شیخ سه مطلب در توحید را در آن فصل یک کاسه کرد، ولی در اشارات خیلی خوب، و به تفصیل در نمط چهارم اشارات سه فصل عنوان کرد و هر فصل هم فروع دارد: یک فصل در اینکه حق تعالی واحد است و یکی است: «کما هو الواحد إنه الأحد».

واحد بودن، یعنی یکی است و یکتا بودن، یعنی جزء ندارد و واحدی همانند واحد بودن انسان، که اجزا دارد، نیست که به آن «احدیت» می‌گویند. این فصل، فصل هیجدهم نمط چهارم اشارات است در اینکه خداوند سبحانه واحد است. دو فصل دیگر در این است که علاوه بر اینکه واحد است، احد می‌باشد. احدی، یعنی یکتاست و جزء و اجزاء ندارد و این معنا در واحد خوابیده نیست. احد است؛ یعنی اجزا ندارد؛ زیرا اجزا دو جورند: اجزای خارجی که عبارت از ماده و صورت هستند و اجزای ذهنی که عبارت از جنس و فصل هستند. لذا در اشارات یک فصل در این است که برای او اجزای خارجی نیست که فصل بیست و یکم نمط چهارم است. علاوه بر

اینکه اجزای خارجی ندارد، اجزای ذهنی مثل جنس و فصل هم ندارد که آن در فصل بیست و چهارم نمط چهارم اشارات است. اما همه این مباحث در فصل هفتم مقاله اولی در شفا گنجانیده شده است. در این فصل بحث می‌کنیم که حق سبحانه واحد است؛ می‌خواهیم بگوییم واحد احد است و اجزای خارجی ندارد و این واحد احد به جود صمدی «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۱ است.

فصل فی آن واجب الوجود واحد نه به این معنای خیلی صورت ظاهر مبتدل که، لا بمعنى أن نوعه منحصر فی شخصه. در منطق گفتند: نوع مفهوم واجب الوجود منحصر در فرد است. چنین گفتند: «المفهوم إن امتنع فرض صدقه علی کثیرین» که اقسام این چنین مفهومی در آنجا بیان شد و گفتند که، مفهوم واجب الوجود نوعش منحصر در فرد است؛ یعنی معنا و مفهوم واجب الوجود، که نوع است، تنها یک فرد بیش ندارد، و معنای واجب الوجود، که آن هم خداست، تعدد بردار نیست. اما اگر از مرحله مفهوم به بیرون بیاییم خود حقیقت وجود نه نوع است، و نه جنس، بلکه وجود صمدی است، علی ما توهم إذ لا نوع لِحقیقته الوجود، كما مرَّ. حقیقت وجود خارجی «لا نوع له». ایشان بحث را روی مفهوم وجود بردند، و چنین پنداری پیش آمد «فمجرد گونه متشخصاً» این فرمایش «علی ما توهم» تا «كما زعمه بعض الناس» از آن شارحی است که قبل از آخوند و میبدی است. غیر از مرحوم آخوند و قبل از وی مرحوم میبدی، که هدایه اثیری را شرح کردند، شرح دیگری نیز قبل از آن دو شده است که این «بعض الناس» آن شخص است، و این نکته را قبل از آخوند، میبدی بیان کرده است. همان گونه که شیخ و خواجه در اشارات بیان کردند. وی گفته است که، واجب الوجود متعین و متشخص است، زیرا کلی آثار ندارد، پس آنکه منشأ همه آثار است، مبهم و مجمل نیست، بلکه باید متشخص باشد، شیخ نیز در اشارات در فصل اول از همین سه فصل، یعنی فصل هیجدهم فرمود: «إشارة: واجب الوجود متعین إن كان تعینته ذلك؛ لأنه

واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره». ایشان تعبیر فرمودند به «متعین» و مراد از همین «متشخص» در اینجا همان «متعین» جناب شیخ است و این، زاعم و «بعض الناس» به تبع از شیخ و خواجه و ملاقطب صاحب محاکمات سخن گفته است و این دلیلی که اینجا آوردند همان فرمایش شیخ در اشارات فصل هیجدهم نمط چهارم است که جناب خواجه آن را تقریر کرد، و ملاقطب رازی در حاشیه آن را تحریر فرمود که می‌فرمایند: واجب الوجود متعین و متشخص است، و نمی‌شود مبدأ این همه موجودات مبهم باشد. مبهم در وعای ذهن موجود است، حالا این تعین واجب از ناحیه غیر است، یا چون واجب الوجود است، متعین می‌باشد؟ اتکای کلام شیخ اگر به خاطر این واجب الوجود متعین بودن در نفی ثانی باشد، به اینکه چون وی متعین است واجب دیگری نیست پس باید یک واجب الوجود موجود باشد و دو واجب نمی‌گنجد. آخوند می‌فرماید: این سخن را بعضی از ناس که از شراح هدایه اثیریّه است به تبع از شیخ الرئیس فرمود؛ ولی این دلیل کافی نیست.

در نفی شریک از حق سبحانه*

ما این فصل را این گونه عنوان گذاشتیم: «في نفی الشريك عنه تعالى».

اکنون در واحدیت سخن می‌گوید، بعداً به نفی اجزای خارجی، یعنی ماده و صورت و اجزای ذهنی، یعنی جنس و فصل می‌پردازد. فصل ۵: في أن واجب الوجود واحد، لا بمعنى أن نوعه منحصر في شخصه، چون حرف نوع و جنس از مفاهیم و معانی است، به خصوص که اینها از معقولات ثانویه و مربوط به عالم ماهیاتند. لذا «نوعه منحصر بفرده» است. پس مناطقه سخن را روی مفهوم وجود بردند، و بحث منطقی رایج چنین است. در عین حال که منطق اصول و امهاتی شریف دارد و منطق سلم و پایه برهان است، در عین حال در خلال این اصول و امهاتی که در فن شریف منطق

بیان فرمودند (به تعبیر شیخ در منطق اشارات) نپختگی هایی هم از آقایان منطقی دیده می شود که ایشان بالا نیامدند، و سخنان نازل هم دارند. پس اصول و امهات منطق به جای خود، یعنی حرف برهان لم و إن به جای خود و ضروب اربعه و شرط هر کدام به جای خود، ولی در همه جا چنین نیست. در ابتدای این منهج فرمود: آقایان در تقسیم وجوب و امکان و امتناع بحث را روی ماهیات بردند، و بعد یک غلتک علمی زده، و بحث را روی متن وجود آوردند؛ زیرا در ماهیت این سخنان راه ندارد لا بمعنى أن نوعه منحصر فی شخصه علی ما توهم إذ لا نوع لحقیقة الوجود در حقیقت عینی خارجی این حرف ها راه ندارد «کما مر» همین که الآن اشاره کردیم که در فصول گذشته، ابتدا، حرف را بر روی ماهیت آوردند و بعد به تدریج تعالی علمی رخ داد و حرف روی متن وجود آمد و دیگر آن تقسیمات پیش نمی آید، فمجرد کونه متشخصاً بنفس ذاته لا یوجب استحالة وجوب وجود آخر من دون الرجوع إلى البرهان، کما زعمه بعض الناس، مراد بعضی از شراح هدایة اثریه است. وی به تبع از گفتار شیخ در اشارات و تقریر خواجه در فصل هیجدهم چنین گفت: حیث قال: إن ما بینا من أن التعمین بنفس حقیقه یکفی فی إثبات توحیده مرحوم آخوند اکنون در جواب می گوید لا یکفی. این روشی است که شیخ در اشارات عنوان کرد و عنوان فصلش هم این است: «واجب الوجود المتعین» و این تعبیر نیز شیرین است. البته اینکه نظام هستی و بود است، و بود متن دارد، و این متن متعین است و به عبارت دیگر متشخص است، هر دو عبارت یکی است. البته در منظومه بین این دو کلمه به جهاتی فرقی گذاشته است. اما اینجا یک حقیقت و واقعیت است. این واجب الوجود متعین است. اکنون تعین یا نفس ذات وی است یا خارج از اوست، اگر تعین خارج از اوست، اشکالات فراوان پیش می آید. اگر نفس ذات است، پس این واجب الوجودی که تعین اقتضای حقیقت اوست، یکی بیش نمی تواند باشد. فإن التعمین إذا كان نفس ماهية شيء كان نوعه منحصراً فی شخصه بالضرورة، در این قسمت دو احتمال داشت. خارج باعث تعین شود و این شق را بیان

نکرد، زیرا روشن بود، بلکه فرمود: اگر خود ماهیت وی علت تعیین باشد، لذا فرمود: «إذا كان نفس ماهية شيء...» پس برهان را جمع کرده است «و إنما قلنا لا يكفي» که از فحوای عبارت مستفاد است، زیرا مرحوم آخوند صریحاً «لا يكفي» نفرمود و هم چنین می‌گوید: بنا بر ظاهر کلمات مشاء این موجودات خارجی حقایق متباین هستند، پس مبدأ هم حقیقتی متباین از همه بوده، و چند مبدأ هستند که همه آنها اقتضای وجود داشته باشند، و هر کدام نوعش منحصر به فرد باشد. پس تعدد مبادی و تعدد در واجب الوجود پیش می‌آید، و هر کدام هم، نوعش منحصر در فرد باشد. برهان شما بر رد این وهم چیست؟ پس اگر قائل شویم که همه حقایق متباین باشند و تعیین از متن وجوب و بودشان برخاسته باشد. و نوعشان منحصر در فرد باشد. و احدیت حق قابل اثبات نیست، و این برهان بر عدم تعدد مبادی نیست و کفایت نمی‌کند لاحتمال الوهم أن يكون هناك در متن واقع حقائق متخالفة که شمایی که می‌فرمایید وجودات حقایق متباینند، چرا تنها در ممکنات می‌گویید؟ بلکه در مبدأ هم حقایق متخالف واجب الوجود باشند واجبة الوجود و تعیین کل منها نفس حقیقه هر یکی هم یک فرد بیشتر نداشته باشند. پس مبادی متعدد می‌شوند و اکنون که برهان ایشان، تعدد را نفی نمی‌کند، متفرع بر آن فلا بد مع ذلك علاوه بر اینکه باید برهان اقامه شود که نوعش منحصر در فرد است و تعیین اقتضای وجوب وجود است علاوه بر این فرمایش، باید برهان بر واحدیت بیاورید و این برهان کافی نیست و لذا فرمود: من استیناف برهان.

تفسیر «مَنْ تَنَاهَا»

فنقول: لَر فرضنا موجودین واجبی الوجود، قبلاً سخن حضرت وصی علیه السلام در خطبه نخستین نهج البلاغه را عنوان کردیم. بعدها مرحوم آخوند بعد از زیر و رو کردن مباحث به تفسیر همین سخن بلند می‌پردازد، و لذا عرض کردم این کتاب، شرح آیات

و روایات است. حضرت وصی فرمود: «و من ثناه»، یعنی اگر تشبیه قائل شویم و بگوییم: دو تا «فقد جزاه»^۱. در هر صورت فرمود: «مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَاهُ وَ مَنْ جَزَاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ». چه شیرین! این عبارت را دو جور معنا می‌کنیم: یکی این عبارت که الآن داریم وارد می‌شویم این یک جور معنا، و درست است و چون کلام آقا است ابعاد گوناگون دارد. وجه دوم در صفحه بعد در عنوان «رجم الشیطان» معنا می‌شود. اما این معنا که اینجا می‌شود که «من ثناه»، یعنی او را دو گفته و دو گفتن مستلزم تجزیه است؛ یعنی یکی باشد پس دو معنا ندارد و اگر تجزیه کرد «فقد جهله» خداشناس نیست و نفهمیده است.

«وهم» می‌گوید: چه می‌شود که دو تا خدا باشند و هر چه که این دارد آن هم داشته باشد و در تمام جهت با هم مساوی و کفو بوده باشند؟ هر چه که این دارد آن هم دارد، کفو هم بوده باشند. امام علیه السلام می‌فرماید: قائل متوجه نشد که مبدأ باید مستجمع جمیع صفات کمالی بوده باشد، و چون اینها را از هم جدا کردید و کلماتی را به این شخص دوم مفروض و موهوم دادید، پس این کمالات آن دیگری را ندارد. پس خدا را شناخت و خداشناس نیست «فقد جهله». متوجه نیست که چه می‌گوید. البته این بحث مقداری نازل است، ولی بعد به بحث قرآنی و وجود صمدی و بسیط الحقیقه و وحدت وجود حق و وحدت واجب می‌رسیم و شد خدای سبحان ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ می‌شود آنکه این حقیقت وجود صمدی را تجزیه می‌کند «فقد

۱. نوعاً عرب همزه را الف می‌خوانند پس «فقد جزاه» چون عرب همزه را الف می‌کنند، و حتی گفتند: اگر قرآن بر همزه نازل نشده بود، ما همزه را تلفظ نمی‌کردیم، زیرا تلفظ همزه شبیه تهوع است و آدم بدش می‌آید. در «مأنت» تخفیف می‌کنند و می‌گویند: «أنت قلت» در زبان فارسی و محاورات مؤدبانه لا و نه نمی‌گوییم مثلاً در این پرسش که، آیا فلان کتاب خدمتان هست؟ به تنهایی، لا نمی‌گویند، بلکه بعد از لا، دعا می‌کنند، زیرا به تنهایی لا گفتن مورد کراهت طرف است، و می‌گویند: «لا و آنکه الله خیراً!» یعنی بین دعا و لا، واو می‌آورند. ما هم در محاوراتمان همین را داریم؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: نه، بعد از آن خیر می‌آوریم. خیر دعاست که طرف آزرده خاطر نشود یا ابتدا می‌گوییم خیر که اصلاً نه را نمی‌آوریم.

جهله» و نمی فهمد که این حقیقت را دو تا می کند. پس این معنای شریف تر و لطیف تر از آن بالاست. در هر صورت الآن وجه اول که سر زبان است شبهه منسوب به ابن کمونه است که خوب، دو تا مبدأ بوده باشند و هر چه این دارد آن هم داشته باشد. این تجزیه ناشی از جهل است، ولی در رجم شیطان آن وجود صمدی عنوان می شود.

رد اشتراک دو واجب در وجوب

فنقول: روی بحث متعارف اگر آمدیم و وی را تجزیه و تثنیه کردیم، جهت اشتراک آن دو در وجوب وجود است و جهت افتراق هم دارند. پس مابه الامتیاز و مابه الافتراق از کجا برخاسته است؟ فنقول: لو فرضنا موجودین واجبی الوجود لکانا مشترکین فی هذا المفهوم وجوب وجود و متغایرین بحسب ذاتیها برای اینکه تجزیه فرمودید بامر من الأمور کلمه «بأمر من الأمور» متعلق به «متغایرین» است؛ یعنی چون مابه الامتیاز و مابه الاشتراک دارند، قهراً باید تغایرشان «بأمر من الأمور» باشد. آن فصلی که ممیز آن دو است از کجا پدید آمده و پس از ما به الامتیاز، به أمر من الأمور تعبیر کرد آن یکون تمام الحقیقه فی شیء منهما. در کتب منطق تمام الحقیقه و مشترک فیه آن چیزی است که تمام حقیقت می باشد، یعنی اگر از وجه امتیاز و فصل بین این دو نوع صرف نظر کنیم، آنچه را این ندارد، آن دیگری دارد؛ مثلاً در انسان و بقر از فصول خاص هر کدام بگذریم تمام حقیقت آن ها حیوان است و مراد از حیوان، که وجه مشترک آن هاست، مثلاً جسم، جوهر، نامی، غذایی، مولده، متحیز، حساس، متحرک بالاراده است. تمام این معانی هم در این کلمه حیوان پیاده می شود، و در آن هیچ چیز از این معانی فروگذار نمی شود. پس این، تمام حقیقت این دو فرد مفروض کذایی است. بنابراین تمام مشترکی که بین دو واجب الوجود است وجوب وجود می باشد. و ما به الامتیاز آن یکون ما به الامتیاز تمام الحقیقه فی شیء منهما اگر مابه الامتیاز تمام الحقیقه بوده باشد باید در اینجا بفرمایید: آن چیزی که

مابه‌الامتیازشان است یا داخلی است یا خارجی. داخلی که شده یا تمام حقیقت است، یا جزء حقیقت، و خارجی که شده این امر روشن‌تر است. پس سه شعبه بحث در اینجا عنوان می‌فرماید: *أولی أن یکون تمام الحقیقة فی شیء منهما فیکون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجاً عن حقیقة أحدهما این هم وجوب وجود دارد و آن هم وجوب وجود دارد، مابه‌الامتیاز آن دو به چه باشد؟ برای اینکه در آن جهتی که امتیاز دارند با هم مشترکند، اگر تمام حقیقتشان وجوب بوده باشد، امتیازشان به تمام حقیقتشان می‌باشد، ولی اشتراک این دو به چیست؟ به وجوب وجود خارج است. پس اگر ما به الامتیاز آن دو عین حقیقت آن دوست اگر عین حقیقت هر چیز شده مشترک نیست. پس آنکه امر مشترک است خارج از حقیقتشان می‌گردد، پس این امر مشترک که وجوب وجود است، خارج از آن دوست و باید از ناحیه دیگری بیاید فیکون وجوب... جزء حقیقة... اینکه رسوایی اش بیشتر است؛ زیرا «فیلزم التركيب فيه... و کل محتاج ممکن»، این دو شق شد. و *إما أن یکون خارجاً عن الحقیقة باز هم این رسوایی اش از دومی بیشتر است، زیرا باید وجوب وی از دیگری باشد. پس واجب بالغیر می‌شود، در حالی که مفروض این بود که وی واجب الوجود بالذات است. پس خلاف فرض است فیلزم أن یکون...، لأن کل ما هو عرضي لشيء فهو معلل هر امر عرضی علت می‌خواهد إما بذلك الشيء تعیین شیء معلول خود شیء بوده باشد، اینکه خیلی نادرست است، زیرا آن شیء هنوز تعیین نیافت، تعیین عبارت اخرای تشخیص است، فرمودید: «الشيء ما لم يوجد لم يتشخص» این باید وجود و تشخیص پیدا کند تا فعلی از او صادر شود. چگونه برای خودش تعیین را بیاورد، در حالی که هنوز وی وجود نیافته تا تشخیص بیاورد؟ بلکه آن هنگام منشأ اثر می‌شود که تعیین پیدا کند و تعیین، یعنی تشخیص، و قاعده می‌گوید: «و الشيء ما لم يوجد لم يتشخص» چطور می‌شود خودش سبب تعیین خودش بوده باشد؟ *إما بذلك الشيء و هو ممتنع، لأن العلة بتعيينه سابق على المعلول و تعيينه آن چیزی که علت است باید بر معلول و تعیین آن مقدم بوده***

باشد. اگر شیء باید برای خودش تعیین بیاورد باید بر خودش به تعیین مقدم باشد فیلزم تقدم الشيء على نفسه که شیء وجود نیافته وجود داشته باشد و مشخص باشد تا برای خودش تشخیص بیاورد، می بینیم که تعبیر ناپسند است و اما بغير ذلك الشيء، یعنی نفس شیء اگر نشد، باید از ناحیه غیر باشد «فيكون محتاجاً إليه... أو في مرتبة وجوده» تعیین یا عین وجود اوست و یا در مرتبه وجود شیء. پس اگر یک شیء در تعیین به دیگری نیازمند باشد باید در وجود نیز به دیگری نیازمند باشد؛ زیرا نمی توان بین شیء و تعیین وی که کفو و هم مرتبه و یا عین وجود است، فاصله انداخت و الاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجباً بالذات اگر بخواهد تعیینش از ناحیه غیر باشد، عرضی می شود و می دانید که «كل عرضي معلل» و هر چه عارض باشد به قول میر فندرسکی باید چیزی به او بدهد:

او را جوهری می باید نخست عقل بر این گفته ما شاهد گویاستی

فاضل میبدی همانند معتزله در باب صفات می اندیشد

قیل هاهنا بحث: این گوینده فاضل میبدی در شرح هدایه اثیرییه است. قبلاً هدایه از جمله کتب درسی بود، در هدایه اثیرییه^۱ فرمود: لأن معنى قولهم: وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود، أنه يظهر من نفس تلك الحقيقة أثر صفة وجوب الوجود. این سخن معتزله است^۲ که فاضل میبدی می پروراند «لأن معنى قولهم...». وی دلیل را به مبنای معتزله چنین می پروراند. این معنا، یعنی اثر صفت وجوب وجود بر او متفرع است، نه اینکه وجوب وجود نفس حقیقت واجب الوجود بوده باشد، بلکه آن حقیقت، که واجب الوجود است، نیابت از وجوب آن را دارد. پس اگر وجوب عارض بر اوست، چنین است، نه اینکه حقیقت واجب الوجود عین وجوب باشد و وجوب عین ذات او

۱. ص ۱۷۱، (چاپ سنگی).

۲. شرح منظومه، ص ۱۵۶، (ط ۱، ناصری).

باشد، بلکه این حقیقت طوری است که صفت وجوب از او منتشی است، و این حقیقت جایگزین این صفت، و این صفت بر او متفرع است، و چه بسیار حقایقی که آدم معانی را از آن‌ها انتزاع می‌کند و لحاظ می‌نماید و این معنا بر او مترتب می‌شود، نه اینکه عین حقیقت واجب، نفس وجوب بوده باشد تا شما بگویید: اینکه واجب الوجود است، پس نفس وجوب و متعین است، و وجوب عین ذات است، بلکه وجوب صفتی است که زاید بر ذات و نایب و جانشین اوست. پس می‌خواهد بین این دو جدایی بیندازد. بنابراین، این سخن میبیدی ناظر به این حرف معتزله است که حقیقت واجب الوجود متن این حقیقت و عین این حقیقت نیست. چنین نیست که وی، وجوب وجود بوده باشد، بلکه وجوب وجود اثری و صفتی است که بر او متفرع است. پس بین معنای وجوب وجود و حقیقت واجب جدایی می‌افکند و از این گونه کارهایی که از معتزله می‌شنوید تصدیق می‌فرمایید که با مفاهیم عرفی و با اعتبارات و الفاظ و اضافات قیود در اصول و امهات عقاید متکلمین می‌خواهند حقایق را بفهمند. پس متکلمین در مرحله نازل خیلی برف انبار کردند و کتابهایی را پر کردند. ملل و نحل‌ها از همین سخنان پدید آمده است. مثل اینکه در انبار کاهی وارد شده و زیر و رو کرده و گاهی در گرد و خاک یک سکه یک قرانی عایدش شود. ایشان حرفی ندارند که بر دل نشیند، بلکه با الفاظ بازی کردند؛ مثل همین که حقیقت واجب الوجود، واجب الوجود است، و وجوب اثر و صفت است، نه اینکه عین او بوده باشد. این‌ها را در ذهن به اعتباراتی از یکدیگر جدا می‌کند و همین حرف‌ها، دوره‌ها و کتاب‌ها می‌شود؛ مثل معنی قاضی عبد الجبار و کتاب‌های دیگر.

«قیل هاهنا بحث: لأن معنی قولهم: وجوب الوجود نفس حقیقة واجب الوجود» معنایش این است که «أنه يظهر من نفس تلك الحقیقة أثر صفة وجوب الوجود» نه اینکه وجوب عین و هوو بوده باشد. پس اثر و صفت وجوب الوجود، از او ظاهر می‌شود به طوری که دیگری نمی‌تواند او را بردارد و او خودش مقیم دیگری است. پس آثار و

صفت وجوب از او استفاده می‌شود. بنابراین «یظهر» است نه اینکه خود وی، یعنی این صفت، پس چنین نیست که وجوب واجب الوجود عین حقیقتش بوده باشد، لا أن تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون حالا که عین هذه الصفة نشد، وجوب وجود بین این دو مشترک نیست و اشتراک موجودین واجب الوجود فی وجوب الوجود لازم نمی‌آید. البته آن چیزی که مشترک است همین صفت است إلا أن يظهر من نفس ذات کل منها أثر صفة وجوب الوجود آن دو واجب در این معنا با هم مشترک هستند. وقتی که اثر صفت وجوب وجود پیدا شده می‌گوییم در این معنا با هم شریکند آن هم نگه دار رعیت خودش است. دو تا کدخدای داریم این هم، اثر صفت وجوب وجود، از این دو منتشی و ظاهر است، لذا می‌گوییم در این صفت شریکند فلا منافاة بین اشتراکهما فی وجوب الوجود، یعنی ما ریشه اصل برهان را زدیم، زیرا گفتید: وجوب وجود بین آن دو مشترک است و شیء دارای ما به الاشتراک و ما به الامتیاز شده است ولی ما ما به الاشتراک را برداشتیم. پس این وجوب وجود، کاری به این حقیقت ندارد. بلکه وجوب وجود اثر صفتی است که از او ظاهر می‌شود و این صفت از او منتشی است و تمایزهما فی تمام الحقيقة. این بود فرمایش فاضل میبدی در هدایة اثیریة. پس پیش از آنخوند فاضل میبدی هم گفت: «لا یکفی».

پاسخ فاضل میبدی

و نحن نقول: این سخن یک نحوه با الفاظ بازی کردن است. حالا این حقیقتی که طرف عالم و مبدع آن است، آیا این حقیقت واجب بالذات است؟ و آیا تحقق و بود او را می‌توان برداشت؟ و یا اینکه تنها وی منتهای سلسله ممکنات است و نمی‌توان طرف بودن را از او برداشت و غیر از این نمی‌تواند باشد؟ همین معنا، یعنی واجب الوجود پس بازی کردن با الفاظ حقیقت را درست نمی‌کند و نحن نقول: إن معنی کلام الحكماء: وجوب الوجود عین حقیقة واجب الوجود معنای سخن حکما این است که هو أن

ذاته بنفس ذاته در اینجا دو امر وجود دارد یکی مصداق للموجودية دیگری محکی عنها بالوجود که هیچ امر دیگری دخالت در بود و وجود او ندارد، ولی ممکن این طور نیست؛ امر دیگر در بود او دخالت دارد بلا انضمام امر او ملاحظة حیثية أخرى آیه حیثية کانت. حیثیت حقیقیه باشد او إضافية أو سلبیه. حیثیت حقیقیه، مثل حیات و مثل بیاض در امور مادی و حیثیت اضافیه، مثل ابوت در ممکنات و در آنجا، مثل عالمیت و خالقیت و حیثیت اضافیه سلبیه، مثل عماء به معنای عدم بصر در ممکن است، و در آنجا صفات سلبیه، مثل «لیس بجسم و بعرض».

اطلاق وجوب همانند اطلاقات متصل بر صورت اتصالی است

و توضیح ذلك أنك کما... این بحث در فصل ششم نمط اول اشارات آمده است. در بیان متصل و اقسام اتصال باید گفت که مثلاً جسم دو اصل هیولی و صورت دارد. اتصال صورت جسمیه است. آخوند این بحث را به طور خلاصه آورده، اما شیخ خیلی مفصل و محققانه در اشارات آورده است. با قطع نظر از صورت نوعیه، مثلاً زمین و آب و خاک و انسان و حیوان، شجر و مدر و کوکب، در جسم بودن شریکند و به آن صورت جسمیه می گویند، ولی صورت جسمیه با صورت نوعیه تفاوت دارد. در اشارات به صورت جسمیه، بعد جوهری می گفتیم. امتداد عرضی، مثل سطح غیر از امتداد جوهری و بعد جوهری است. جسم، حجم و بعد جوهری دارد که حیّز و مکان می خواهد و لذا اگر جسم دیگر بنخواهد جای وی را بگیرد، می گوئیم: تزامم و تداخل محال است. پس همه صورت جسمیه و بعد جوهری را دارا هستند، و به منزله جنس برای همه اجسام است، و آن صورت جسمیه به بحث مشاء، مؤلف از دو چیز است. پس جسم و دو اصل او، هیولا و صورت است. این صورت جسمیه است و هیولی اصل ماده و قابل و پذیراست، و این صورت جسمیه دارای صور نوعیه شده که از یکدیگر متمایزند و خواصشان هم از یکدیگر جداست؛ در جایی فلان گیاه و فلان

درخت شده و در جایی فلان حیوان و فلان معدن و کوکب. پس همه اینها صور نوعیه هستند که روی صورت جنسیه آمده است که همه در آن مشترکند و اینجا می‌خواهیم بگوییم: صورت جسمیه، صورت اتصالی است، بلکه نفس اتصال است و به این، بعد جوهری متصل می‌گوییم. اطلاق متصل بر صورت جسمیه، مثل اطلاق عالم بر علم است؛ چنان که در اطلاق موجود بر وجود نیز چنین بود، و به قول بهمنیار: اگر خود حرارت که عرض و کیف است در خارج متحقق و متجسم بود، به آن حاز می‌گفتید، جا دارد که به حرارت عرضی هم حاز بگویید. یک وقت به خود اتصال و به نفس اتصال، متصل می‌گوییم و گاهی دیگری را در کنف این حقیقت متصل، که نفس اتصال است، متصل می‌گوییم؛ مثلاً ماده را که در کنف این صورت اتصالی قرار گرفته است، متصل می‌گوییم، و آنکه نفس خود اتصال است صورت جسمیه و بعد جوهری است. این مثال را برای تقریب به ذهن آورد، و در اینجا به وزان اطلاق متصل بر خود اتصال، این حقیقت وجوب وجود عین حقیقت و طرف همه است و این توهم، که تعیین از ناحیه دیگری آمده باشد، راه ندارد. یک وقت وجوب از ناحیه او بر دیگری می‌آید، یک وقت به کمک او و با ارتباط با او متصل است و در کنف او متصل گردید. اینجا هم همین طور وجوب وجودی است که خود این شیء است، وجوب وجودی که دیگری از ناحیه این شیء دارا شده است؛ مثل اینکه می‌فرمایید: ماسوای او وجوب دارند. و توضیح ... مثلاً نفس المتصل مراد از آن صورت اتصالی است بما هو متصل كالجزم الصوري للجسم من حيث إنه جسم یعنی صورت جسمیه که همان صورت اتصالیه است می‌پرسیم: این صورت اتصالیه و صورت جسمیه که هر دو به یک معناست جوهر است یا عرض؟ می‌فرمایید: جوهر و جسم است. این یکی «قد تعقل» اکنون سه «قد تعقل» آورده است. و قد تعقل المتصل شيئاً ذلك الشيء هو الموصوف بكونه متصلاً كالمادة هیولای اولی، که خیلی فرین با آن صورت جسمیه است، و صور جسمیه روی آن قرار گرفت و به قول خواجه در

اشارات^۱، که سر زبان ما هم هست، متصل خیلی دامنه‌اش عریض است. یکی دیگری را با قلبی به یکدیگر می‌بندد، وقتی آن می‌کشد دیگری به دنبالش کشیده می‌شود، پس این یک معنای اتصال؛ ولی در اینجا ماده با صورت اتصال جهتی قریب به هم دارند و آن اتصال خیلی بعید بود، فکذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود و قد تعقل شيئاً ذلك الشيء واجب الوجود و مصداق الحكم به و مطابقه، و المحكي عنه في الأول که تعقل سوم است حقيقة الموضوع و ذاته فقط و في الثاني که به کمک دیگری است هي مع حيثية أخرى هي صفة قائمة به.

همانندی کلام فاضل میبیدی در صفات با کلام معتزله*

فاضل میبیدی در شرح هدایه^۲ وجوب وجود را یک معنای مستفاد از ذات واجب دانست که نه عین ذات واجب است تا متفرعاً بر عین بودنش، این دو واجب مفروض دارای وجه اشتراک خارجی باشند تا این هم واجب باشد و آن هم واجب باشد. در این صورت این سؤال پیش می‌آید که این وجوب ذاتی تمام حقیقت آنهاست، و یا جزء حقیقت و یا خارج از حقیقت آنها در هر سه صورت اشکال پیش آوردیم.

فرمایش وی با مشرب معتزله در نیابت صفات از ذات می‌سازد. پس مراد از نیابت شبیه نیابت صفات زایده بر ذات از ذات در اصطلاح معتزله در کتب کلامی است. مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان هر کجا که می‌فرماید این آیه دال بر انتفای معناست؛ یعنی صفات زاید بر ذات به اصطلاح متکلمان منتفی است. پس معنا، یعنی صفت. در شعر فارسی در صفات سلبیه حق آمده است:

۱. نمط ۱، فصل ۶

* درس نود و دوم: تاریخ ۶۸/۱/۹

۲. ص ۱۷۱، (ط ۱).

نه مرکب بود و نه جسم نه مرئی نه محل

بی شریک است و معانی تو غنی دان خالق
 غرض این بود که این فرمایش نیابت، هم افق با همان صفات زاید است که معنای
 زاید بر ذات است. حالا مفسد بر این مبتنی است. در این کتاب هم به آن اشاره می‌شود
 و منجر به تعطیل در ذات می‌گردد. فاضل میبیدی فرمود: وجوب وجود عین حقیقت
 این دو واجب مفروض و یا جزء حقیقت یا خارج از آن نیست، زیرا اشکال پیش
 می‌آید، بلکه وجوب اثر و معنا و امری مستفاد از آن است و این صفت اثر وجود
 خارجی است؛ یعنی حقیقت خارج، که منشأ آثار و مدیر و مدبر است، صفتی به نام
 وجوب دارد و در این معنا دو واجب مفروض شریک هستند، نه آنکه وجوب را در
 متن ذات یکی از آن دو و یا هر دو گنجانیده و به دنبال ما به الامتیاز برآییم. این سخن
 وی بود.

اکنون سخن در نقد رأی ایشان است. ما در جستجوی حقیقت نمی‌خواهیم با
 الفاظ و اعتبارات بازی کنیم، بلکه این حقیقت مبدأ «من حیث هو هو» وجودی واجب
 دارد، و سلسله کائنات به او منتهی می‌شوند. اکنون نیز از اینها به «تأكد وجود» تعبیر
 می‌شود و معنای تأکید وجود، وجوب بالذات است به خلاف ماسوای او، که متکی این
 حقیقت واجب بالذات هستند. پس واجب بالذات، یعنی این تأکید وجودی. پس در آن
 فرض دو واجب باید هر دو همین تأکید وجودی به نام وجوب را داشته باشند بنابراین
 همین سخن در آنجا می‌آید.

قبلاً گفته آمد که جسم، که از هیولا و صورت جسمیه متشکل است، به صورت
 جسمیه آن اتصال می‌گویند و بیان شد که اتصال را معانی گوناگون است: گاهی به خود
 ماده، که در کنف صورت جسمیه و اتصال است متصل می‌گویند. پس به طریق اولی به
 خود صورت جسمیه نیز متصل می‌گویند. همین مطلب در واجب الوجود هم می‌آید.
 اگر دیگران به واجب الوجود وجوب پیدا می‌کنند، و او قیوم همه بوده و به قول

مرحوم خواجه^۱، صیغه مبالغه قیوم دال بر قیام خود به ذات و اقامه دیگران است، پس واجب الوجود خود واجب الوجود است؛ مثل اتصال که دیگران به او متصل می‌شوند. پس خود وی متصل است. «و قد تعقل شيئاً ذلك الشيء واجب الوجود» این قسم، یعنی قسم دوم که چیزی متعقل، و وجوب بر وی عارض شود، راه ندارد «و مصداق الحكم به و مطابقه» یعنی آن چیز مصداق حکم و مطابق وجوب قرار گیرد، این قسم را می‌خواهیم بگوییم صحیح نیست و المحكي عنه في الأول حقيقة الموضوع و ذاته فقط، و في الثاني هي مع حيثية أخرى هي صفة قائمة به. در قسم اول خود ذات وجوب دارد و در دیگری ذات به صفت زاید وجوب پیدا می‌کند.

و كل واجب الوجود «كل واجب...» مبتدا و دو سطر بعد خبرش است، یعنی «ففي اتصافها به» خبر آن است. لم یکن بحسب... ففي اتصافها؛ یعنی هر واجبی که عین ذات وی وجوب نداشته باشد، بلکه از ناحیه غیر وجوب آید پس در رتبه ذات وجوب ندارد، بلکه وجوب عرضی وی می‌باشد. در اینجا بر سر «فی» فاء آوردند، زیرا «كل ذلك» متضمن معنای شرط است؛ چنان که در کتب ادبی گفتند: كل، متضمن معنای حرف شرط است. «الذي»، یعنی آن «كل» که مبتداست «ففي اتصافها به»، یعنی اتصاف ذات به وجوب وجود و لحوقه بها، یعنی لحوق وجوب به آن ذات یحتاج إلى سبب؛ برای اینکه وجوب به حسب ذات نیست إذ كل عرضي كذلك أي یحتاج إلى سبب فلا بد لها في اتصافها به. این وجوب وجود از دو چیز تشکیل شده است: یکی «من عروض هذا الأمر» دومی و من جاعل يجعلها كذلك؛ یعنی واجبی می‌خواهیم تا این وجوب را به او بدهد. تا اینجا چون حرف اتصاف است، چنین چیزی لازم می‌آید؛ زیرا قائل به مجعولیت اتصاف شدیم. بحث این بود که آیا وجود مجعول است و یا ماهیت مجعول و یا اتصاف مجعول؟ اشراقیین می‌گویند^۲: اتصال مجعول است؛ البته اگر

۱. شرح اشارات، ج ۳، نمط ۴، فصل ۹، ص ۱۸.

۲. در این باره ر.ک: شرح منظومه، تعلیق و تصحیح آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۲۲۸، و نیز الأسفار الاربعه، مرحله

سخن آن‌ها به همین صورت ظاهر بوده باشد. البته باید در کلمات اشراقیون مذاقه کرد. ولی اگر فرض کنیم که اتصاف به همین معنای مبتذل و متعارف مجعول باشد که این ذات یک طرف و آن ذات طرف دیگر، سپس دیگری بین آن دو تلفیق داده است، اتصاف به این معنا متفرع بر تحقق طرفین است. پس بنابراین، قسمت اول، که اتصاف مجعول باشد، نیاز به «من جاعل يجعلها كذلك» تا ذات متصف به این صفت شود. پس جاعل می‌خواهد او يجعلها این سخن بنا بر مجعولیت ماهیت است، یعنی برای اینکه آن حقیقت طوری مجعول شود بحيث ينتزع منه هذا المعنى، که وجوب وجود از وی انتزاع شود غیر ذاتها، یعنی جاعل خارج از ذات باشد.

اشکال: چرا جاعل از خارج باشد؟ چرا در مجعولیت اتصاف و یا مجعولیت ماهیت، خود ذات جاعل نباشد؟ اکنون جواب می‌دهد: إذ جاعلية الشيء لنفسه في وجوده و وجوبه مما قد أبطلناها بالبرهان الشديد القوة. پس وقتی از ناحیه غیر به این صفت متصف نمی‌شود و صفت از ناحیه غیر نمی‌شود فإذن تلك الحقيقة تكون فاي تفریع و فصیحه است. پس این حقیقت فی حد ذاتها ممکنه و بالجاعل صارت واجبة الوجود فلا تكون واجباً لذاتها پس نتیجه بحث فکل واجب الوجود فهو نفس واجب الوجود لذاته، لا أنه شيء ذلك الشيء مما قد عرض له وجوب الوجود عروضاً حالاً که عارض شده یا لازم است و یا مفارق عروضاً لزومياً أو مفارقياً هذا اسم فعل است؛ یعنی خذ ذا.

رجم شیطان

اکنون با سنگی که در مشعر جمع کردیم باید رجم شیطان کنیم. و لیعلم أن البرهان... الوجود البحت القائم بذاته... درباره این شبهه ما در چند نکته از هزار و یک نکته سخنان گفتیم و از نظر تاریخی آن را بررسی کردیم. در یکی از آن نکات عنوان کردیم که در

اصول عقاید در مبدأ شبهه‌ای واهی‌تر و سست‌تر، و او هن من بیت العنکبوت از این شبهه معروف به شبهه ابن کمونه پیدا نمی‌کنید که شبهه‌ای پیش پا افتاده و جوابش سهل و آسان است. و در معاد شبهه‌ای ضعیف‌تر از شبهه آکل و مأکول نداریم. همه این شبهات زیر سر قیاس پیش آمده است. در تاریخ این شبهه، مرحوم کاشف الغطاء^۱ در کتاب هردوس الاعلی^۱ از مرحوم آقا حسین خوانساری، یک چنین بزرگوار رشید و رجل فحل در میدان علم نقل می‌کند که آقا حسین گفته است: اگر حضرت بقیه الله ظهور کند تنها مشکلی داریم این است که از ایشان پرسیم که این شبهه را چه جور باید رفع کرد؟

ابن کمونه کیست؟

البته مرحوم ابن کمونه در اینجا بد معرفی شده است^۲، زیرا این شبهه به نام ابن کمونه تمام شده است، در حالی که رساله‌ای در وحدت از دیدگاه عارف و حکیم نوشتیم و در آن مقاله‌ای از ایشان آوردم. بنده از ابن کمونه همین دو اثر را دارم: یکی همین مقاله در رد همین شبهه است وی این شبهه را عنوان و رد کرد، ولی این شبهه به نام ایشان تمام شده است و می‌گویند: شبهه ابن کمونه. و در همین رساله، از وحدت صنع به وحدت صانع رسیده و زحمت کشیده است، و دیگر رساله‌ای «در بدایت نفس

۱. رک: الاسفاذ الاربعه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۲۲۶ و ۲۲۷.

۲. خدا رحمت کند جناب آقای قزوینی را! مطایبه‌ای می‌فرمود، ما جزئیات را از ایشان نپرسیدیم. همین طوری می‌فرمود: مرحوم ملاقطب از کوچه‌ای عبور می‌کرد بنایی روی چوب بست ایستاده بود وقتی این بنده خدا از زیر چوب بست عبور می‌کرد بنا پایش لیز خورده و بر سر مرحوم ملاقطب افتاد. می‌دانید که درد استخوان‌های گردن خیلی ناراحت‌کننده است و اگر بشکند بسیار دردناک می‌باشد، به طوری که نفرین مردم این است که می‌گویند: گردنش بشکند! در هر صورت گردن شکسته زود ملتئم نمی‌شود. این پیرمرد گردنش شکست، و خود بنا سالم در رفت. ایشان را به منزل بردند. علما وقتی شنیدند به عیادت وی آمدند و وی را تسلی می‌دادند. ایشان فرمود: من از این ناراحت نیستم که درد دارم. ناراحتی ام این است که دیگری افتاده و گردن من شکسته است. این ناراحت‌کننده است.

و عدم تطبیق فنا در حریم آن^۱. من پس از این جمله آخوند به دنبال تاریخ وفات وی افتادم؛ چون گمان می‌کردم که وی قبل از شیخ الرئیس است؛ زیرا شیخ در شفاوی را رد کرده بود؛ ولی وقتی وفات او را در سال ۶۸۳ دیدم فهمیدم شبهه از قدماست و لذا این جمله، که در حاشیه در الهیات شفاء^۲ به هنگامی که شیخ رد ثنویت و شریک می‌کند درشت نوشته شده است که «و فيه رد شبهة ابن کمونة»، انسان را به گمان می‌اندازد که ابن کمونه قبل از شیخ است، در حالی که این کار محشین و آقایان ناشرین است. پس این جمله را، محققى که ناظر به سخن شیخ بود، نوشته است که این تحقیق جناب شیخ در رد شبهة ابن کمونه است؛ منتها خیلی درشت نوشته شده و عنوان قرار گرفته است. مرحوم حاجی در منظومه از وی سخن به میان آورده است. علاوه بر آن در شرح اسماء^۳ هم این را طرح و فرمایش‌ها را عنوان کرده است. صاحب کتاب فرمود: «فإني قد وجدت هذا الشبهة في كلام غيره». راست است پیش از خود ایشان این شبهه را شیخ اشراق استاد وی نیز عنوان کرد و در یکی از کتاب‌های میرداماد - رضوان الله علیه - دیدم که شبهه خیلی ریشه دار است، و مأخذی دارد که ما در کتاب وحدت از

۱. مرحوم استادمان جناب آقای قمش‌ای - رضوان الله علیه - فرمود: این رساله پیش من بود، مرحوم میرزا طاهر تنکابنی که کتاب‌های بسیاری داشت، و استاد کل هم بود پیش من آمد و از من آن رساله را متوقع شد. ما هم به لحاظ مقام و منزلت ایشان بی دریغ به ایشان دادیم بعد به من فرمودند: این کتاب الآن در مجلس است، زیرا نسخه‌ای که از آن من بود بعد از مرحوم میرزای تنکابنی با برخی از نسخ دیگر ایشان به کتابخانه مجلس منتقل شد، و من در پی فرمایش استاد به دنبال این نسخه رفتم، و آن آقایان محبت فرمودند نسخه را برای ما عکس برداری کردند، و زیراکس و عکس آن نسخه پیش بنده هست، خیلی هم استفاده کردیم. بنده از این دو نسخه خبر دارم. اگر خدا توفیق بدهد در پی آن هستیم که تصحیح شود، چون همین یک نسخه است تصحیحش مشکل است. اگر یکی دیگر هم پیدا می‌کردیم، خوب بود که تصحیح شود، و در یادداشت‌ها چنین دارم که ابن کمونه از شاگردان شیخ اشراق بود. اسم وی سعد بن منصور بن سعد بن حسن بن هبة الله بن کمونه است. تلفظ مشهور ابن کمونه است، ولی اعلام در ضبطش ابن کمونه نوشتند. وفاتش در سال ۶۸۳ هجری واقع شد و در کشف الظنون شرح حال وی موجود هست.

۲. ص ۳۰۴، (چاپ سنگی با تعلیقات ملاصدرا).

۳. ص ۱۲۸.

دیدگاه عارف و حکیم نقل کردیم؛ مثلاً در محبوب القلوب دیلمی^۱ مأخذی دیگر وجود دارد و تا اندازه‌ای که تاریخ است و ما به دست آوردیم، اصل شبهه را یکی از شاگردان افلاطون به نام ابرقلس ابداع کرده که مردی جدلی بود. وی قبل از اسلام و در میان قداما در ابداع شبهه و اعتراض گذاشتن روی مطالب همانند فخر رازی، در میان ما بود. ایشان در آن وقت امام المشککین بود، همانند فخر رازی؛ چنان که مرحوم میر از ابرقلس چنین نوشته است: «له شبهات في قدم العالم». دیلمی گفت: «صنّف ابرقلس في هذه المسألة كتاباً أورد فيها شبهات فيها نوع مغالطة». خلاصه این شبهه خیلی ریشه‌دار است و اختصاص به شیخ اشراق و ابن کمونه ندارد. علاوه بر آنکه ابن کمونه شبهه را رد کرد و در ردش آن مقاله را نوشته است، ولی به اسم شبهه ابن کمونه تمام شده است.

رجم شیطان: و لیعلم أنّ البراهین... الالهية كثيرة ادلة توحيد لكن تتميم... هو الوجود البحث بحت مجرد از ماهیت است «القائم بذاته» که در این سمت هیچ موجودی با او شریک نیست. مجرد از ماهیت، یعنی مجرد از ماده و صورت است المعبر عنه بالوجود المتأكد. تأکد وجود، وجوب وجود است و أنّ ما يعرضه... في كتب أهل العلم و العرفان علاوه بر اینکه براهین هست ما هم قبلاً بیان کردیم و قد أسلفنا القول فيها، یعنی در فصل سوم همین منهج که «إن واجب الوجود إنیته ماهیته».

و بها ضمیر در «بها» می‌تواند به براهین راجع باشد و می‌تواند به مقدمه، که همان براهین است، برگردد، و «بها»، یعنی به این براهین یندفع ما تشوّشت به طبائع الاکثرین چه اضطرابی که حتی مثل جناب خوانساری چنین فرمایشی بفرماید و تبلدت اذهانهم مما ینسب إلی ابن کمونه الآن خودش را تبرئه می‌کند و نسبت به وی نمی‌دهد و حق هم همین است و قد سمّاه بعضهم بافتخار الشیاطین، زیرا وی این شبهه را ابداع کرده است لاشتهاره بإبداع هذه الشبهة، این شبهه خفته بود ایشان این را برملا کرد؛ فتنه

خوايیده را بيدار کرد هذه الشبهة العويصة، بلکه باید گفت: غير عويصة و أوهن من بيت العنكبوت است. پس این شبهه عويصة در نظر آقایان مشاء است. و العقدة العسيرة الحلّ گره‌ای است که با چنگ و دندان هم نمی‌شود آن را باز کرد. پس در کلمه «ینسب» این مطلب نهفته است که نسبت این شبهه به این کمونه مورد اشکال است فإني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدّمه زماناً و هي سر شبهه بایستیم!

ادامه شبهه ابن کمونه*

فصل در توحید واجب تعالی بود. بحث منتهی شده به شبهه‌ای که واهی است. در مبدأ، اوهن از این شبهه شبهه‌ای نمی‌یابید. عنوان شبهه این است. و هي أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته. در پیرامون این شبهه، تقریری وهمانی و نه عقلانی موجود است؛ زیرا در هر کلمه‌اش به نقص واجب الوجود حکم می‌شود. الآن آقای وهم می‌گوید: «لَمْ لا يجوز أن يكون هناك»، در واقع «هویتان» دو هویت و دو ماهیت و دو موجود، و دو مبدأ باشد. ریشه این لفظ زده می‌شود و به سه وجه رد می‌شود. پس با الفاظ بازی می‌گردد و خیال و وهم با کلمات و صور بازی می‌کند. در هر صورت اکنون قیودی می‌آورد و می‌گوید هر دو واجب الوجود بالذات شوند و افتقار و احتیاج هم در ذات آنها نیاید، بلکه هر کدام وجود کامل بوده، و نقصی دامنگیر آنها نشود، پس آنچه را این داراست آن هم دارا بوده باشد. پس این دو در تمام صفات کمالی کفو همدیگرند و هر دو هم واجب الوجود هستند و انتظار واجب الوجود از این دو و حمل

۱. یکی از حضار: آقا! ما را نصیحت بفرمایید. طلبه، طلبه را و آخوند، آخوند را نمی‌تواند نصیحت کند. خداوند - إن شاء الله - مژ سروران مرا به انوار ولایت و به اسرار قرآن و به حقایق نظام هستی نورانی بفرماید! إن شاء الله - ما هم در این دای خیر با شما شریک بوده باشیم! إن شاء الله.

واجب الوجود بر این دو به صورت محمول من صمیمه است نه محمول بالضمیمه، تا ترکیب در موضوع پیش آید، همان طور که وهم درباره موجودات می گفت که آنها حقایق متباینه هستند و اطلاق مفهوم و معنای عام وجود بر آنها به حمل عرضی است و محمول عرضی خارج از آنهاست و یک لازم واحد عام بر حقایق متباین حمل می شود و گفته شد که منافات ندارد ملزومات، حقایق متباینه باشند، ولی لازم مشترک داشته باشند. پس منسوب به ظاهر مشاء آن بود که موجودات حقایق متباین باشند و در عین حال، در یک معنای عارض لازم عام شریک بوده باشند و آن لازم به نام مفهوم عام وجود است و هر کدام از ملزومات از دیگری جدا می باشد مفهوم واجب الوجود نیز همین طور است. یک معنای عام بر این دو واجب الوجود بسیط حمل می شود و واجب الوجود نیز مرکب نیست تا افتقار به اجزاء پیش آید، بلکه آن دو واجب مجهول الکنه بوده و در صفات کمالی هر دو کفو یکدیگر هستند، اکنون از مشاء می پرسیم: اشکال این فرض چیست؟ در مقابل برهان شما، این شبهه خیلی قوی و قرص وجود دارد، و در توحید واجب الوجود و نفی دوگانگی این شبهه باید از فرا روی بحث و سیر تکامل علمیتان برداشته شود، و این شبهه خیلی شبهه عویص و سنگین است «و هی» یعنی شبهه این است «لم لا يجوز أن يكون هناك» در متن واقع «هویتان بسیطتان» هويت بسیطه باشد و مرکب نباشد تا احتیاج و افتقار به غیر پیدا کند «مجهولتا الکنه» هم کنه این واجب برای ما مجهول است و هم کنه آن، «مختلفتان بتمام الحقیقة»، یعنی به مبنای مشاء متبایتان هستند، تمام این قیود برای آن است که این دو واجب هیچ وجه اشتراک ندارند تا لازمه آن دو امر یکی جنس و دیگری فصل باشد و ترکیب در واجب راه پیدا نکند. پس این قیود برای آن است که وجه اشتراک و وجه امتیاز پیش نیاید. اگر دو واجب چنین هستند، پس آیا در معنای واجب بودن شریک نیستند؟ می گوید: بله، این دو در مفهوم واجب الوجود شریک هستند «و یکون کل منهما واجب الوجود بذاته» ولی چون این مفهوم که بر هر دو حمل می شود و محمول

بالضمیمه نیست و همانند «هذا الجسم أبيض» که به واسطه بیاض ابیض می باشد، نیست، بلکه محمول از صمیم وی انتزاع، و بر او حمل می شود و اشکال پیش نمی آید. لذا فرمود: «یکون مفهوم واجب الوجود منتزع منهما و يحمل علیهما» مثل مفهوم وجود که لازم عام واحد، بر حقایق متباین حمل می گردید، اینجا نیز مفهوم واجب الوجود از آنها انتزاع، و بر آنها حمل می شود، و یکون مفهوم الواجب الوجود منتزعاً منهما مثل اینکه آنها وجود را از حقایق متباین انتزاع فرمودید، اینجا هم مفهوم واجب الوجود را از این دو انتزاع می کنید. البته در اینجا دو واجب فرض کرده، ولی می توان هویت های واجبی فرض کرد، و اقل مرتبه آن، دو تاست لذا همین دو را مطرح کرد منتزعاً منهما مقولاً علیهما قولاً عرضياً یعنی محمول من صمیمه، مثل مفهوم عام وجود باشد که بر موجودات متباین حمل می شود فیکون الاشتراك بينهما فی هذا المعنی العرضی این معنای عرضی و مشترک منتزاع از هر کدام از آن دو است المنتزاع عن نفس ذات کل منهما. و عن نفس ذات کل خبر از «فیکون» است. پس این معنا که مفهوم واجب الوجود است از نفس کل واحد منهما منتزاع می شود و این معنای مشترک، که از هر دو انتزاع می شود، و هر دو آن را دارا هستند، پس آیا این مابه الاشتراک آنها می شود تا ما به الامتیاز بخواهد و واجب الوجود مرکب از ما به الامتیاز و ما به الافتراق شود؟ پاسخ می دهد که چنین نیست، بلکه و الافتراق بصرف حقیقه کل منهما وجه افتراق به صرف حقیقت خود آنهاست. این دو واجب هر کدام به نفس حقیقت خویش از دیگری متمایزند پس با همدیگر تباین دارند، و در این تباین به غیر از خود حقیقت آنها به چیزی دیگر نیاز نیست؛ مثل زید و عمرو، که به عوارض از هم متمایزند و مثل انسان و غنم، که به فصول و جهات دیگر از همدیگر متمایزند، و واجب، مثل هیچ کدام از آن دو نیست، بلکه آن دو به نفس ذات خودشان از یکدیگر متباین و متغایرند، همان طور که در اختلاف اجناس عالی گفتند که آنها بذاتها از یکدیگر تباین دارند و تباین و تغایر آنها به فصول و عوارض شخصی نیست، بلکه اجناس عالی بنفس ذاتها

از همدیگر جدا هستند، زیرا همهٔ سلاسل جواهر و اعراض به اجناس عالی منتهی می‌شود، ولی جنس عالی خود جنس ندارد و اگر جنس ندارد، فصل ندارد. پس اجناس عالی از یکدیگر تمایزی به نفس ذات خود دارند، اینجا هم مثل آنجا باشد و تمایز آنها بنفس ذاتها باشد این سخن و همانی و این شبهه، خیلی مبتذل است.

وجه اول در پاسخ شبههٔ ابن کمونه

وجه الاندفاع چند سطر پیش فرمود که، بها یندفع ما تشوشت... حالا «وجه الاندفاع» از اینجا تا صفحهٔ بعد است «بل نقول:» یک جواب است و مبتنی بر این است که یک چیز از دو امر متباین «من حیث هما متباینان لا ینترع» راه ندارد پس تا «بل نقول» حرف این است؛ زیرا بدون اشتراک در یک معنای انتزاعی معنای واحد ممکن نیست و این دلیل در این شعر حاجی آمده است:

و إن شیئاً واحداً لا ینترع مآ به توّحدا لم ینقع

در «بل نقول» یک جواب شریف‌تر، و بالاتر داده می‌شود و آن اینکه «صرف الشیء لا یتکرر و لا یتثنی» بعداً به برهان عرشی می‌رسید. برهان عرشی بر این مبنا است که «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء»؛ یعنی وجود صمدی. پس در وجه الاندفاع سه جواب داده شده است.

اشکال این است: دو هویت مجهول الکنه که با تمام هویت از همدیگر اختلاف دارند و هر دو واجب الوجودند، در این صورت به ایشان می‌گوییم: چون آنچه را این دارد آن یکی ندارد؛ یعنی این واجب الوجود عین آن دیگری را ندارد، پس ناقص شده است. پس لفظ دو هویت، خود جواب شماسست و ریشهٔ اشکال را برمی‌دارد. پس این شبهه خیلی مبتذل است. اکنون با ایشان مماشات می‌کنیم و می‌پذیریم که این دو هویت به تمام ذات متخالفند و اگر هر دو متخالف و متباین بتمام الذات هستند در این صورت چگونه از دو حقیقت متباین یک معنای واحد را انتزاع می‌کنیم. پس اگر

بخواهید در کلمه متباین پافشاری کنید، در این قسمت چه می‌کنید؟ اگر این معنا را از این مصداق انتزاع می‌کنید، دیگر نمی‌توانید از متباین با این مصداق همان معنا را انتزاع کنید. پس اگر این متباین شد، اگر از این علم انتزاع کردیم از آن دیگر باید جهل انتزاع کرد و اگر از این موجود انتزاع کردیم، باید از آن معدوم انتزاع شود، و اگر از این واجب انتزاع شود، از آن دیگری باید مقابل واجب، یعنی ممکن انتزاع شود. پس با قطع نظر از الفاظ باید دید آیا واقعاً حرف درست شده است و یا خیر؟ اگر متباین هستند، چطوری می‌خواهید مفهوم واجب الوجود را از دو چیز متباین انتزاع کنید؟ از این ناحیه پیش می‌آید «بل نقول» از این جهت که وجود وجود است و دومی راه ندارد و سومی بی‌معناست و وجود صمدی تجزیه بردار نیست ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾.

بعضی از شبهه‌ها خیلی خوش شانسنند. این هم از آنها است که خیلی میدان گرفته است. «وجه الاندفاع» چون آقای وهم در شبهه واجب الوجود را عنوان کرد که این یک مفهوم از این دو انتزاع می‌شود ایشان در جواب واجب الوجود را عنوان کرد و الا اختصاصی به مفهوم واجب الوجود ندارد می‌توانید بگویید: علم و قدرت و اراده هم همین طور است و هكذا. جناب آخوند مفهوم واجب الوجود را عنوان کرد که شما چگونه این معنای فارد را، از این دو چیز متباین من حیث هما متباینان انتزاع می‌فرمایید؟ ایشان چون در شبهه واجب الوجود را عنوان کرده، درباره همین لفظ بیان فرمود و الا اشکال در همه صفات می‌آید. و وجه الاندفاع آن مفهوم واجب الوجود جناب عالی توسعه بده و در مفهوم علم و قدرت و وجود آن را پیاده کن... لا یخلو إما أن یکون فهمه برداشت او عن نفس ذات کل منهما، «عن نفس ذات» ظرف و خبر یکون است من دون اعتبار حیثية خارجة عنها آية حیثية کانت از نفس ذاتشان بدون هیچ حیثیتی که با همدیگر شرکت داشته باشند این مفهوم انتزاع شود او مع اعتبار تلك الحیثية می‌خواهید در نظر بگیرید کدام است هر کدام را بفرمایید فرمایش شما

ناتمام است و کلا الشقین چه با حیثیت و چه بی حیثیت مستحیلان. أما الثاني، یعنی مع اعتبار تلك الحیثیة باشد این چون مقداری روشن تر و پیش پا افتاده تر است لذا آن را مقدم داشت و اگر با حیثیت دیگر است که «فإذن جاء التركيب في الواجب» پس دوم، یعنی با اعتبار آن حیثیت است أما الثاني: فلما مرَّ أن كل ما لم يكن ذاته مجرد حیثیة انتزاع الوجود و الوجوب و الفعلية و التمام که باید اعتبار حیثیت دیگر شود فهو ممکن في حد ذاته ناقص في هریم نفسه؛ ترکیب پیش می آید.

اسفار را خدمت دو تا بزرگوار خواندیم: یکی مرحوم شعرانی، دیگر مرحوم آقای قزوینی. ما آن شبی که می خواستیم شبیه ابن کمونه را بخوانیم آن شب خیلی در گوشه و کنار کتابها جستجو کردم و مثل منظومه و حواشی، آن را دیدم تا برای شبیه ابن کمونه آماده باشم. مرحوم آقای شعرانی - رضوان الله تعالی علیه - داشت این شبیه را تقریر و عنوان می فرمود. گفت: «هناك هويتان»، گاهی برای انسان چنین برقی می زند وقتی ایشان گفت «هویتان» یعنی دو چیز، بنده به زبانم جاری شد و گفتم: آیا نفس دو بودن و دوگانگی نقص نیست؟ گفت: می خواهیم همین را بگویم، و آخوند همین را پیاده می کند پس نفس اثنیت عین نقص است.

و أما الأول: یعنی بدون هیچ حیثیتی با هم شریک بوده باشند؛ یعنی این هم واجب الوجود بالذات باشد و آن دیگر هم واجب الوجود بالذات باشد. پس چگونه می توان علم را از هر دو و قدرت را از هر دو و مفهوم واجب الوجود را از هر دو انتزاع کرد بدون هیچ گونه اشتراک؟ پس اختصاص به مفهوم واجب الوجود ندارد. بنابراین اگر معنای واحد را هر دو دارا هستند مابه الاشتراک خارجی واقعی را دارا هستند. و «أما الأولى» فلأن مصداق حمل «مفهوم الواحد»، یعنی مفهوم واجب الوجود و علم و قدرت و «مطابق صدقه»، یعنی «و أن مطابق صدقه» پس مفهوم واجب الوجود را بر او حمل می کنید و آن هویت مطابق این صدق است. پس وی واجب الوجود و مطابق صدقه بالذات است و بالجملة ما منه آن هویت و واقعیتی که الحکایة بذلك المعنى. در

«بذلک» تعمیم داد، واجب الوجود و علم و معانی هم در بحث مطرح هستند که از خارج و مصداق گرفته می‌شود و بحسبه التعبير عنه به به حسب خود آن ما یعنی خارج تعبیر «عنه» از آن خارج هست «به» به آن معنا که می‌گوییم واجب الوجود است «بحسبه»، یعنی به اندازه وی. همه نسخ «بحسبه»، دارند، ولی مرحوم آقای شعرانی به دلیل اینکه کتاب‌ها «بحسب» داشت در زحمت افتاد و «یجب» می‌خواند، ولی این تصحیح قیاسی است. بعدها در نسخ تصحیح شده «بحسبه» دیدم. مع قطع النظر عن أية حیثیة و أية جهة أخرى کانت لا يمكن أن يكون حقائق مختلفة الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي أصلاً اگر تباین هستند چگونه در آن معنا با هم شرکت دارند؟ پس تباین من جمیع الوجوه و بدون هیچ نحو اشتراکی ممکن نیست، زیرا باید مقابل و معنایی را که از یکی انتزاع کردید از دیگری نیز انتزاع کنید؛ چون می‌گویید آن دو متباینند.

و ظنّي باید می‌گفت: و «یقینی» ولی اینجا خیلی مماشات با خصم کرده است آن من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الامراض، «عن الأمراض» متعلق به «سلمت» است المغيرة لها عن استقامتها؛ اگر فطرت دست نخورده باشد و این را کج و معوج بار نیاورده باشد، و با او او هام ننشسته باشد بحکم بأنّ الأمور المتخالفة اقل جمع «هویتان» است که در بحث ما نحن فيه مفروض است من حيث كونها متخالفة بلا حیثیة جامعة فيها لا يكون مصداقاً لحکم واحد که در شبهه آقای واهم چنین بوده است که مفهوم واجب الوجود و با توسعه در دیگر معانی، نمی‌تواند محکی عنه آن متباین به تمام الذات باشند «و محکیاً عنها به. نعم» بله، در افراد یک سنخ و در اموری از هم ممتاز باشند، صحیح است، ولی شما از یک طرف می‌گویید: «متباینان من جمیع الجهات» باز هم می‌فرمایید یک معنای واحد از هر دو انتزاع می‌شود، این دو با هم نمی‌سازند، این فرمایش‌ها خطابی است.

مرحوم آخوند در مورد جبر و تفویضی‌ها می‌گوید آن جبری‌ها با یک چشم

راست دیدند و تفویضی‌ها با یک چشم چپ دیدند در عین حال که هر دو ایشان با یک چشم دیدند؛ ولی آن یک چشمشان هم لوچ است، نعم، یجوز ذلك که انتزاع معنای واحد از متعدد شود؛ ولی در صورتی که آن امور متمایل باشند إذا كانت تلك الأمور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد و عمرو بالإنسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث عوارضها المختلفة المشخصة أو كانت مشتركة في ذاتي اگر زيد و عمرو در عوارض امتیاز داشتند در یک ذاتی مثل حیوان مشترک هستند و آن حیوان وجه اشتراک آنهاست من جهة كونها كذلك، كالحكم على الإنسان و الفرس في الحيوانية من جهة اشتغالها على تلك الحقيقة الجنسية، أو في عرضي كالحكم على الثلج و العاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض، أو كانت تلك الأمور المتباينة متفقة في أمر خارج نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحق تعالى عند من يجعل وجود الممكنات أمراً عقلياً انتزاعياً و موجودیتها باعتبار نسبتها إلى الوجود القائم بنفسه این آقا دارد آن ذوق التأله متعارف را میگوید. در اواخر منظومه بحث آن را عنوان فرمود، این گونه که به این آقایان انتساب می دهند نیست. اینها بیان کمال توحید است. شواهد فراوان داریم که اسناد به ملا جلال دوانی و ذوق التأله به صورت لابن و تامر و آن حرف‌ها، که اوایل منظومه خواندیم، صحیح نیست. خود حاجی در اواخر منطق منظومه^۱ می فرماید: «لعل العلامة الدواني» شاید مراد علامه دوانی، این نباشد که از ظاهر کلامش فهمیده می شود. خلاصه در ظاهر کلمات ذوق التأله این استفاده می شود که این موجودات هر یک برای خودشان وجود رابطی دارند؛ یعنی زید موجود و ارض و سماء موجود هستند، و انتساب به مبدأ دارند، پس همه موجودات مستقل هستند، ولی انتساب به مبدأ دارند، این انتساب چگونه انتسابی است؟ آن یک انتساب اضافی مقولی است، نه آن انتساب اضافی اشراقی. گوییم: حاشا مردم موحد که چنین حرف بزنند. سرانجام آخوند و حاجی می فرمایند: حاشا و شواهد هم فراوان

داریم و آن رساله «جعل» متکفل بیان شواهد فراوان آن است که حق با این آقایان است، و چنین فرمایش مبتدلی را مؤحد نمی‌گوید که اینها موجودات مستقل بوده و مجعول بودنشان همانند لفظ مجعول صیغه نسبت است؛ یعنی مثل لابن و تامر؛ به عبارت دیگر وقتی می‌گوییم اشیا موجودند؛ أي منسوب إلى الله. پس اصل دعوا حرفی است که اساس ندارد و کسی آن را نمی‌گوید. الآن صورت عبارت کتاب این است که یا به این جهت اشتراک داشته باشند بنابر ذوق التأله به معنای ناصحیح رایج، که این موجودات همه منسوبند به یک حقیقت واحده و در یک وجه اشتراک دارند. الآن برای وجود اشتراک در موجودات به اصل واحد افراد و انواع را مثال زدیم، ظاهر حرف ذوق التأله را در حکمت و فلسفه رایج معنا کردند که این موجودات منسوب إلى الله هستند و اینها کثرات بوده و متباینند و یک وجه شرکت با همدیگر دارند حالا کثرات اگر از جمیع وجوه متباین بوده باشند راه ندارند، ولی در این جهت همه با هم انتساب دارند. پس یک وجه افتقاری دارند که آن وجه اشتراک همان وجه افتقارشان و امکان آنهاست. پس همه از جمیع وجوه متباین نیستند و در این جهت شریکند که همه منسوب إلى الله هستند. أو کانت متفقه فی مفهوم سلبی این خیلی دیگر از این قسم اخیر جدا نیست، زیرا اگر قسم اخیر را بشورانیم که چرا این موجودات همه منسوب به مبدأ هستند می‌فرماید همه شان ممکنند «أو کانت» از قسم اخیر متنزع شده کالحکم علی ما سوی الواجب بالإمكان، امکان هم معنای سلبی است که طرفین وجود و عدم ضرورت ندارد لا اشتراکها فی سلب ضرورتی الوجود و العدم لذواتها. روی اشتراک موجودات و حقایق، که یک امر واحد آنها را به هم می‌پیوندد. پس با این دو لفظ دو هویت متباین بالذات نمی‌توان مطلب را فیصله داد، و بدون هیچ وجه اشتراکی لفظ واجب را برای آنها آورد؛ و أما ما سوی أشباه تلك الوجوه التي ذکرناها من الجهات الاتفاقیه فلا يتصور الحكم فيها بأمر مشترك بلاجهة جامعة ذاتية أو عرضية این چه جور دو هویتی هستند که هر دو متباین، ولی در عین حال هر دو عالم، و موجود و

واجب الوجود بالذات هستند و دیگر صفات کمالی را نیز دارا هستند فاذا حکمنا علی أمور متباینة الذوات بحکم واحد بحسب مرتبة ذواتها فی أنفسها بلا انضمام أمر آخر أو اعتبار جهة أخرى غیر أنفسها فلا بدّ هناك مما به الاتفاق و ما به الاختلاف الذاتیین فیها، فیستدعی التریب بحسب جوهر الذات اگر راستی می فرماید متبایتان و در لفظ تعارف نمی فرماید هر چه از این انتزاع می کنید باید مقابلش را از آن انتزاع کنید و الا اگر از یکی از این دو امر متباین چیزی را انتزاع می کنید که همان معنا را از دیگری، پس متبایتان به معنای متغایرتان، مثل زید و عمرو است. بنابراین به این اندازه با هم تغایر دارند، نه آنکه متبایتان از جمیع جهات باشند، به تعبیر شما بالکنه متباین و مختلفتان بتمام الحقیقه باشند، من أمرین: أحدهما یجری مجری الجنس و الماده، و الآخر یجری مجری الفصل و الصورة و التریب بأي وجه کان ینافی کون الشیء واجب الوجود بالذات.



راه دوم در پاسخ از شبهه ابن کمونه*

به عرض رساندیم آخوند در رد شبهه ابن کمونه از سه طریق آمد. یک طریق را دیروز خواندیم. دو چیز متباین «من حیث هما متباینان» اگر وصف عنوانی اش محفوظ بوده باشد نمی تواند یک مفهوم واحد از آنها انتزاع شود، زیرا آنچه در آن یکی یافت می شود باید از این یکی سلب شود و هكذا امروز دو جواب دیگر می دهد: اول اینکه صرف الشیء لا یتکرر بل نقول: إذ کل ما وجوده هذا الوجود... اینجا از ناحیه «لا میز فی صرف الشیء و لا تکرر فی صرف الشیء» پیش آمد، ولی در عنوان بحث فرمود: مفهوم وجود مصدری انتزاعی مرآت و عنوان خارج است، اما این عنوان برای ما خیلی کار نمی رسد؛ زیرا ما از این عنوان به معنون و به واقع نظر داریم. مرحوم آخوند می فرماید: این مفهوم عام و معنای مصدری انتزاعی بدیهی وجود و معادل آن

به فارسی «هست» در خارج چگونه تکرر می‌یابد، در حالی که هر کجا قدم نهید، «هست» است؟ پس اگر این معنای عام یک چیز است معنوش هم یک معناست. سؤال: آیا آن دومی معنون این «هست» است و یا نیست؟ اگر آن معنون وی هست، که وجود است، و اگر نیست، که عدم است، تکرر این معنا و عنوان هست را از کجا می‌خواهید بیاورید؟ آن دومی «هست» است یا «نیست» است، اگر «هست» است که همان عنوان «هست» است اگر «نیست» که «نیست» است، اگر «نیست» است مفهوم عام مصدری انتزاعی وجود عنوان او نیست تا شما بفرمایید دو وجود، آن گاه برای فرمایش خودتان اوصافی بیاورید و بفرمایید «بسیطتان مختلفتان کذا و کذا...» پس این یک عنوان واحد چگونه تکرر پذیرفت و تکرر و تمایزش به چیست؟ آن دومی مصداق این معنا و معنون این معنا هست یا نیست؟ اگر «هست» که وجود است، اگر «نیست» که عدم است. پس صرف شیء را از کجا پیش می‌آورید که دو فرض کردید در بحث شریف خواجه در نبوت تجرید، که ادله حسنه بودن بعثت را عنوان فرمود: «البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد، منها: معاضدة العقل» که بسیاری از فرمایش‌های شرع، معاضد و کمک عقل است. برای معاضدت این معنای عقلی در مقام توحید دو بحث در بحث آیه‌ای عنوان می‌کند: یکی در مقام ذات و یکی هم در مقام فعل. بل نقول: إذا نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدرى الانتزاعى المعلوم بدیهة... این عنوان و مرآت را در خارج یک معنون دارد و هر کجا قدم بگذاری و عقل هر کجا پرواز کند و در طیران به هر کجا که برسد، یک معنون دارد که هست و دو چیز «غیر هست» نیست، «غیر هست» عدم است أدانا النظر جواب «إذا» هست؛ نظر ما را می‌کشاند و البحث إلى أن حقیقته حقیقت این عنوان و این مفهوم وجود مصدری بدیهی و معنوش و واقعش و ما ينتزع هو این عنوان این مفهوم حقیقت از اسمی خبر بدهیم که وجود مصدری منه از آن معنون أمر قائم بذاته هو الواجب الحق که آن چیزی که در خارج متحقق هست هو الواجب الحق است، و کثرات از این عنوان به در نیستند، منتها فرمایش‌های دیگر و

نحوه قیام کثرت به او و قاهر بودن وحدت و توحیدی که ما توحید اسلامی و قرآنی می‌دانیم، را در «برهان عرشی» عنوان می‌فرماید. آنها را باید در ذیل «برهان عرشی» ملاحظه کرد. آخوند می‌فرماید هر چند این برهان عرشی مقدمات بسیار می‌خواهد و این برهان به کار مبتدئین و متوسطین نمی‌آید، بلکه افراد پخته و به فرمایش ایشان کسانی که ریاضت کشیده و ورزش فکری کرده‌اند این دلیل حجت بالغه برای آنهاست. و الوجود المطلق، مراد مطلق سعی است نه مطلق مفهومی؛ به طوری مطلق است که از قید اطلاق هم مطلق است؛ چون صادر نخستین، مقید به قید اطلاق است که - إن شاء الله - در مرحله علت و معلول به آن می‌رسیم، الذي لا یشوبه عموم و خصوص و لا تعدد و لا انقسام برای اینکه اینها همه مربوط به مفاهیم و معانی است؛ ولی خود وجود کلی سعی حق سبحانه است که ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ می‌باشد و در وی این حرف‌ها راه ندارد، گرچه این الفاظ را باید در «برهان عرشی» پیاده کرد؛ ولی چون مقداری با یکدیگر نزدیکند آن حرف‌ها اینجا آورده می‌شود. می‌خواهیم بگوییم شما می‌توز و تعدد را از کجا آوردید، تعدد این عنوان، که آن دومی را فرض می‌فرمایید معنون این عنوان هست یا نیست که اگر معنون این عنوان نیست عدم است و اگر معنون این عنوان هست که وجود است و تکرار بردار نیست، إذ کل ما وجوده هذا الوجود فرضاً برای دومی این وجود را بیاورید لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر اقل مورد را دو چیز فرض می‌کنیم دو تا واجب له برای شيء آخر هم أيضاً هذا الوجود فرضاً مباینه أصلاً و تغایر آن هم عنوان هست هر دو معنون این عنوان و هر دو وجودند و عنوان تکرار ندارد و اگر می‌خواهید تکرار کنید باید وجود و غیر وجود بگویید، فلا يكون اثنان... الذي لا أتم منه حالا «أتم» به کار برهان عرشی می‌آید، ولی اکنون در اثنای مفهوم عام هم سخن آن آمده است، چون در «برهان عرشی» می‌خواهیم این قسمت را پیاده کنیم و بر کرسی بنشانیم که نفس اثنینیت باعث نقص می‌شود، کلّ ما هر چه را که دومی فرض کردی فرضه ثانیاً و هم سخن از دومی

می آورد، ولی اگر از عقل سؤال کنیم: آیا آن ثانی معنون وجود است یا نه؟ در پاسخ می گوید: آری. پس صرف الوجود حقیقت وجود است، کل ما فرضته ثانياً إذا نظرت فهو هو دومی هم وجود است، مثل اولی إذ لا میز فی صرف شیء فوجوب وجوده الذي هو ذاته بذاته تعالی يدل علی وحدته بر وحدت ذاتش دلالت می کند كما فی التنزیل: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^۱ پیش ترها به عرض رساندیم که در الوهت و الهیت و رب، تدبیر و وحدت صنع نهاده شده است. اله به این معناست، الله اسم است برای آن حقیقت و یکی از اسمای اوست، ولی جامع جمیع صفات کمالی است، و اگر بنخواهیم از متن هستی و حقیقت از اسمی خبر بدهیم که در همه کلمات وجودی حضور دارد الله است؛ یعنی رب همه است: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ربی که وحدت صنع در همه حال دارد: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾^۲ در همه حال با همه هست:

از یمین و از یسار و تحت و فوق نور او بر گردنم افکنده طوق

خداست دارد خدایی می کند همان طوری که قرآن کریم فرمود خدا را الوان و لهجه ها و تمام حالاتان بیابید در وحدت صنع و تحولات و رشد و مرگ و دم مردن و زنده شدن باید ربوبیت را یافت. پس سخن از رفتن به سوی کمال و کامل شدن است و مردن برای کامل شدن است، پس ترس از مرگ بی معناست و وهم از مرگ می ترسد، و الا تاکنون که مردیم بیشتر کمال یافتیم: از نطفه، مرده و علقه شدیم و پس از آن پیوسته با همین کمالات بالایی در پی آمد: «پس چه باکم کی ز مردن کم شدم».

بلکه همواره از مردن زیاد شدم. پس انسان به سوی رب خویش پیش می رود: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^۳ وحدت صنع به واسطه ربوبیت وی

۱. آل عمران (۳) آیه ۱۸.

۲. حشر (۵۹) آیه ۱۹.

۳. انشاق (۸۴) آیه ۶.

در همه حالات محفوظ است، ﴿إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهِ﴾^۱ و به همین وسیله آن فان به سوی خویش می کشاند: ﴿وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾:

بار دیگر پس بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک بال و پر

پس به واسطه امکان استعدادی و وحدت صنع و ربوبیت وی به سوی کمال و رب خویش در راهند. و او در آسمان و زمین الوهیت دارد: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾^۲. مراتب آسمان و زمین مثل اینکه تن تو، هم یک زمین است و همین طور آسمان ها هم به مراتب خودش در این آیه نهفته است: ﴿يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾^۳. لذا تن شهوت غذا دارد و الوهیت وی غذا را می گیرد و به اقطار ثلاثه به نظم موزون و حیرت آور می پراکند و اگر به قدر یک میکرون در صنعش خلاف پیش آید، وحدت صورت و چهره باقی نخواهد ماند، لذا در هر چه تأمل کنیم حیرت اندر حیرت، و خداست که خدایی می کند و علم و اراده و مشیت وی می باشد که نظام هستی را فرا گرفته است حق عیان است؛ ولی طایفه ای بی بصیرند.

و علی موجودیة الممكنات به هیچ موجودی به تمام جهت از او نازل نشده است. آن چیزی که معتزلی می گوید: «نحن مستقلون في افعالنا» حرفشان صحیح نیست؛ زیرا ماسوی الله نمی تواند استقلال وجودی داشته باشد، بلکه همه باید بگویند: «بِحَوْلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ أَقْوَمٌ وَأَقْعَدُ» و ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۴. پس همه در دست وی هستند و جدولی وابسته به دریابند و همه به دریا حیات دارند. تعبیر جدول و دریا بهتر است از تعبیر ماهی و دریا. و ماهیان دریا سخن از آن شنیدند، ولی نمی دانستند آب چیست؟ گفتند: بزرگ و ملایی داریم به خدمت وی رویم و از وی بپرسیم آب چیست؟ وی

۱. هود (۱۱) آیه ۵۶

۲. زخرف (۴۳) آیه ۸۴

۳. سجده (۳۲) آیه ۵

۴. انسان (۷۶) آیه ۳۰

گفت: شما کی از آب به در رفتید که از آب می پرسید؟ این صورت اقناعی است ولیکن تعبیر جدول شریف تر است. «کما فی قوله تعالی»: ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ﴾^۱ در قرآن خطاب به حضرت ختمی می شود و می فرماید: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُتَّمُّهُنَّ﴾^۲ یعنی رب تو منتهای همه است و همه جدول های خرد و کلان در نهایت به رود نیل می پیوندند، و رود نیل، حضرت خاتم علیه السلام است. پس هر ذره ای رب دارد و جدولی از کانال وجود است، ولی رب همه آنها مقید است، اما رب مطلق، رب حضرت ختمی علیه السلام است. پس آیه می فرماید: ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ که رب وی بر همه شهید است. تا اینجا جواب از جنبه «لا میز فی صرف الشیء و لا تکرر فی صرف الشیء»

برهان عرشی

جواب دیگر در «برهان عرشی» است که از راه «بسیط الحقیقه کل الأشياء» جواب می دهد. در جواب کسانی که دو خدا و دو هویت واجبی فرض می کنند، سؤال می کنیم: آیا حق سبحانه متناهی است و یا غیر متناهی؟ می گویند: غیر متناهی است، پس در این صورت دانه خردلی و ذره ای از وی جدا باشد، خدا واحد عددی شده، و زمین و آسمان هر کدام یکی خواهد بود. پس غیر متناهی بودن را برای نفی واحد عددی می آورند، پس اینجا گردنه ای است که انسان با ورزش و ریاضت فکری می تواند از آن عبور کند؛ چنان که جناب آخوند فرمودند. از حضرت سید الشهداء و امام باقر علیه السلام درباره «صمد» پرسیدند فرمود: «الصمد الذي لا جوف له» یک ذره را از او بر کنار بداری او را اجوف از این ذره کردی و جدا نمودی. ما در این سه وجه جواب تفسیر آیه ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ می کردیم پس در این قسمت در واقع سوره توحید می خوانیم و می گوئیم: برای واجب الوجود، کفو نیست و در عبارت هم می آوریم که

۱. فصلت (۴۱) آیه ۵۳

۲. نجم (۵۳) آیه ۴۲

«فلا مكافئ له في الوجود» کفو برای او نیست «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»؛ احدی کفو وی نیست. در «برهان عرشی» از راه غیر متناهی بودن و صمد بودن به این معنا که «الذي لا جوف له» پیش می‌آییم. به این معنا در اصطلاح حکمت متعالیه و اهل عرفان «بسيط الحقیقه» می‌گویند؛ یعنی غیر متناهی به معنای بسیط الحقیقه و صمد است و هر سه عبارت به یک معناست. ابتدا مرحوم آخوند از راه پیش آمدن ترکیب و در انتهای بحث از راه دیگر پیش می‌آید؛ ابتدا راجع به بسیط الحقیقه کل الأشياء سخن می‌گوید که وجود صمدی است و از ناحیه ترکیب پیش می‌آید که اگر برای او دومی بوده باشد، پس درباره این یکی ترکیب قائل شدید در آن یکی هم ترکیب پدید می‌آید، زیرا از یکدیگر میز دارند. حالا که دو تا شدند هر کدام از آن دو در وجودشان کامل و اتم هستند و یا نه؟ اگر دومی کفو وی باشد این کامل نیست، زیرا این، آن وجود دیگری و علم وی را ندارد. پس فرض دو متباین و متغایر باعث نقصان در وجود هر کدام می‌شود و علم و قدرت و کمال و جهات دیگر هر کدام نقصان می‌پذیرد در حالی که آنها را کامل و تمام فرض کرده بودید، زیرا وجوب وجود با نقصان نمی‌سازد بنابراین خلاف فرض است. این شبهه در اثر انس با معانی اینجا پیش آمده است: دو نفر نحو و صرف، معانی بیان و معالم خواندند و آنچه را این می‌داند آن هم می‌داند، و در آنجا نیز همین مطلب پیاده شده است، در حالی که سخن از وجود واجب و غیر متناهی با این قیاس نمی‌سازد. پس در «برهان عرشی» این دو وجه را عنوان می‌کند: ۱. در ابتدا از راه ترکیب پیش می‌آید؛ ۲. در انتها پس از فرض دوگانگی نقصان پدید آمده و کفو، نفی می‌شود، در الهیات این سخنان اعاده می‌شود؛ ولی اصول و امهات در همین علم الهی اعم آمده است و در توحید و نفی کفو، کسانی مثل ملا علی نوری استاد مرحوم حاجی کتاب نوشتند.^۱ در اوایل فصل

۱. صاحب دوضات الجنات نوشت که تفسیری به خوبی رساله تفسیر ملا علی نوری در سوره اخلاص نوشته

چهارم فرمود: «و للأصل المذكور حجتان: إحداهما ما تجشمنا الآن»، و همان را می خوانیم.

برهان عرشى. و لنا بتأييد الله تعالى... الاحتمال المذكور، يعنى شبهة ابن كمونه و يستدعي بيانه تمهيد مقدمة و هي مطالب توضيح داده شده است، لذا به عبارت می پردازیم و هي أن حقيقة الواجب... اخرى غير ذاته... چون حقيقت واجب تعالى مصداق واجبيت است و حکم واجبى معنون دارد، معنون وی خود ذات وی است؛ ولی اگر مصداق و معنون وی خود ذات وی نباشد، و دارای حیثیت دیگر بوده باشد و إلا لزم احتیاجه... واجباً و موجوداً... در موجوداتی که جنبه‌ای از آن فعلیت است، و جنبه‌ای نقص و بالفعل آن چیزی است، و بالقوه در انتظار است که در حرکت به واسطه امکان استعدادی به آن برسد. پس الآن این واجد و فاقد است. این معنا را در واجب الوجود بالذات نمی توان آورد که جنبه‌ای از آن واجد و جنبه‌ای فاقد باشد، بلکه در آنجا فعلیت محض و صورة الصور موجودات است. صورت موجودی ممکنات به امکان استعدادی در تکامل است، آن چیزی که صورت همه صور است، و فعلیت همه فعلیات است و متن همه العلم و المحيط و العالم و القدرة على الاطلاق است، اوست و إلا يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين؛ يعنى مرکب از واجد و فاقد باشد. پس لازم می آید که دو حیثیت داشته باشد ابتداءً أو بالأخرة. «ابتداء» که خیلی روشن است اگر چنانچه ذات او مرکب بوده باشد، و دو چیز جزء داشته باشد و اجزای آن جهت ذاتی وی باشند، ترکیب بدیهی است و اگر دو جزء ذاتی وی نباشند، بلکه یکی ذاتی و دیگری عرضی باشد، سرانجام و در نهایت منجر به جنبه ذاتی می شود؛ زیرا ما بالعرض ينتهي بالأخرة إلى ما بالذات پس در نهایت و بالأخره ترکیب از دو جزء در ذات پدید می آید. و قد تحقق در فصول گذشته روشن شد که ذات بسیط است

→ نشده است عده‌ای راجع به نشر آن پیش من آمدند، به ایشان گفتم: این تفسیر عظیم ملا علی نوری را چاپ نمایید. پس بر چه که در این کتاب‌ها موجود است در واقع تفسیر انفسی قرآن و حقایق قرآنی است.

بساطته تعالی من جميع الوجوه كما سيبيحى. در الهیات دوباره بحث آن می آید. فحیثند نقول: به دو وجه بطلان آن را روشن می کنیم: ۱. از راه لزوم ترکیب؛ ۲. دوگانگی مستلزم عدم کمال و نقص است یلزم أن یکون واجب الوجود... و وجه من وجوه التحصیل پس واجب باید به همه حیثیتها واجب باشد، و الا نمی تواند مصداق حمل وجود و وجوب باشد؛ زیرا در صورت فقدان مرتبه ای از وجود و تحصل او عادماً لکمال من کمالات الموجود بما هو موجود و یا کمالی و صفتی از صفات کمالی را نداشته باشد ذات وی مصداق وجود واقع نمی شود فلم تکن ذاته من هذه الحیثیة مصداقاً للوجود، بلکه افتقار پیش می آید فستحقق حیثند... فترکب. اکنون ترکیب را پیش کشیده است و بعداً می فرماید: صرف اثینیت نقص است. پس «برهان عرشی» متضمن دو وجه تقریر است. فترکب ذاته... بالذات واجب الوجود من جميع الحیثیات.

فإذا تمهدت هذه المقدمة... قبلاً فرمود: یستدعی تمهید مقدمتین این یک مقدمه است و خلاصه آن مقدمه این است که الّتی مفادها... فائضاً من لدنه حال که همه از وی هستند فنقول: لو تعدد الواجب بالذات اگر دو واجب الوجود مفروض شود بین آن دو علاقه نیست؛ زیرا علاقه علیت و معلولیت و یا هر دو معلول علت ثالثه درباره ایشان معنا ندارد. لا یکون بینهما... من التقديرین خودشان علت و معلول باشند یا معلول علت ثالثه بوده باشند فتلزم معلولیه الواجب و هو خرق فرض الواجبية لهما فإذن لكل منهما مرتبة من الكمال در «فإذن» وجه دوم، یعنی فرض اثینیت را بررسی می کند. در این صورت هر یکی واجد مرتبه ای از کمال می شود و چون آن مرتبه، و وجود آن یکی را این هویت ندارد، و وجود و کمالات این را آن ندارد، پس هر دو ناتمام هستند. بنابراین محض اثینیت نقص اوست. فإذن لكل منهما مرتبة من الكمال و حظ من الوجود و التحصل لا یکون هو الآخر پس اثینیت، یعنی این وجود آن را نداشته باشد و لا منبعثاً عنه و مترشحاً من لدنه پس علت و معلول نیستند فیکون کل واحد منهما عادماً

لنشأة كمالية و فاقد لمرتبة وجودية هر کدام آنچه را آن دیگری دارد، ندارد. سواء كانت ممتعة الحصول له کمالات آن برای این اولی ممتنع است و یا او ممکنه کمالات بعد امکان حصول داشته باشد. پس هر یکی ذاتشان اکنون ناقص است و کمالات دیگری را ندارد فذات کل واحد منهما بذاته ليست محض حیثية الفعلية و الوجود و الكمال، برای اینکه وجود و کمالات دیگری را از وی جدا کردید بل یکون... من فرط التحصل. که نه ترکیب در او راه دارد و نه اینکه آن نشأه وجودی کمالی دیگری را داشته باشد و کمال الوجود جامعاً لجميع النشآت...

فصل ششم: في استيناف القول في الجهات...*

همین طوری که عنوان فصل را تعبیر فرمودند: «استیناف القول» دوباره داریم مباحث مواد ثلاث را عود می دهیم، و در پیرامون آنها بحث می کنیم؛ یعنی درباره مواد ثلاث بحث را از سر گرفتیم تا به وجود ذهنی، یعنی به منهج ثالث برسیم. در ابتدا ایشان تشکیکات فخر رازی را عنوان کرد و عمده این شکوک عنوان شده از فخر رازی را جناب خواجه در شرح اشارات در نمط چهارم و پنجم به خصوص فصل هیجدهم نمط چهارم به بعد آورد. پیاده کردن شک اول مقداری دشوار است، عناصر عقود و مواد قضایا و جهات ثلاث، کیفیت نسبت هستند؛ نسبت در قضیه موجود است، و موضوع و محمول را به هم پیوند می دهد. پس وقتی عقل محمول را نسبت به موضوع در نظر می گیرد، در پیوند و ربط این محمول به موضوع چنین می بیند؛ گاهی محمول از موضوع هرگز جدایی نمی پذیرد که این وجوب است، و اگر حمل شدنی نیست امتناع است. و اگر محمول نسبت به موضوع لا بشرط است اگر علت وی آمد حمل می شود و الا حمل نمی شود، این امکان است. پس اگر نسبت و ارتباط بسیار قوی و مؤکد باشد وجوب و اگر نفی ارتباط و علاقه باشد، امتناع، و اگر پیوند بین

موضوع و محمول ضعیف باشد امکان است. پس سخن از عقود قضایا این بود، ولی درباره متن اعیان و حقیقت دار هستی، و حق و وجود چه می‌گویید؟ آنکه در دار هستی تحقق دارد و لیس الّا، این حقیقت را دارای وجوب وجود می‌گفتیم پس در این قسمت سخن از نسبت بین محمول و موضوع نیست، بلکه برای بیان تأکد وجود، کلمه وجوب را می‌آوریم. بنابراین بر اثر نداشتن لفظ و بیان اینکه این متن واقع است و برداشتن وی ممکن نیست و اوست و لیس الّا هو، از آن به وجوب تعبیر می‌کردیم. پس تأکد و وجوب وجود کاری به مواد قضایا و نسبت بین آنها ندارد. پس مواد ثلاث مربوط به قضایا و مواد عقود و عناصر قضایاست. بنابراین اگر چنین بگوییم بحث در قالب قضیه مطرح می‌شود. اسناد وجود به واجب ضروری است در این صورت سخن به شکل سایر قضایا در می‌آید؛ ولی در واقع بحث وجوب واجب از مواد ثلاث بیرون است. در هر صورت اگر از این مطلب تنزل کنیم و بپذیریم که بحث در حیطة نسبت در قضایاست بحث فخر رازی پیش می‌آید؛ یعنی نسبت وجود به واجب تعالی نسبت ضروری و وجوبی است. در این صورت اکنون وارد بحث می‌شود: آیا وجود حق تعالی واجب است و وجوب دارد؟ پس وجود واجب ملزوم و وجوب لازم اوست، و بین لازم و ملزوم در همه جا علیت حکمفرماست. پس وجوب لازم معلول وجود ملزوم است، و علت مقدم بر معلول است در این صورت آن وجود ملزوم و علت در رتبه قبل از وجوب قرار دارد، پس فی نفسه و در رتبه خودش، کدام ماده از مواد ثلاث را داراست؛ آیا ممکن است و یا واجب است و یا ممتنع؟ در پاسخ می‌گویید: آن وجود ملزوم باید واجب باشد، نقل کلام در آن وجوب می‌کنیم. این وجوب نیز لازم و معلول وجود است و در رتبه بعد قرار دارد، پس ملزوم و علت وی، یعنی وجود واجب، که علت این ملزوم است، به کدام یک از مواد ثلاث متصف است؟ در این صورت باز همان سخنان عود می‌کند. فصل ۶: فی استیناف القول فی الجهات الثلاث و دفع شکوک قیلت فی لزومها. إن من التشکیکات الفخریة فی هذه

الجهات العقلية.... این تشکیک از ناحیه تجزیه و تحلیل معانی در وعای ذهن است، و لذا ملاحظه لازم و ملزوم جدای خارجی خلط مسائل و احکام ذهنی با خارج است. پس همین کلمه «هذه الجهات العقلية» یک جواب فخر رازی است التي هي عناصر العقود و موادها در ابتدای منهج فرمودید:

العقد و القضية ترادفاً^۱

عقود، یعنی قضایا و عناصر به معنای مواد و همان وجوب و امکان و امتناع است. پس ماده عطف تفسیری بر عناصر است بحيث لا یخلو عنها شيء من الأحكام و الأوصاف در نسبت احکام و اوصاف و خلاصه محمولات به موضوعات یکی از این سه جهت در کار است. پس نسبت یا صلابت دارد، و یا عدمش صلابت دارد، و یا هیچ کدام از آن دو نیست که وجوب و امتناع و امکان است أن الوجود الواجبي وی می خواهد وجود را علت برای وجوب بگیرد؛ زیرا وجود ملزوم و او لازم است لو کسان ملزوماً للوجوب یک ذره را از او بر کنار بداري او را اجوف از این ذره کردی و جدا، که وجود واجب ملزوم و لازمی به نام وجوب دارد که معلول وجود است، و وجود علت است. اکنون می پرسیم خود علت و ملزوم از این وجوب و امتناع و امکان به کدام یک متصف است؟ اگر به علت واجب است، و واجب لازم آن است نقل کلام به علت می کنیم لو کان ملزوماً للوجوب لزم کون الوجوب معلولاً له؛ یعنی معلول وجود واجبی است این یک مقدمه، و کل ممکن معلول لذاته مقدمه دوم است. پس وجوب هم معلول ذات حق است و کل ممکن لذاته واجب لعلته هر ممکن ذاتی که از ناحیه وجود علت واجب است فیتقدم علی هذا الوجوب که لازم است وجوب آخر، زیرا خود ملزوم، یعنی وجود واجب به کدام یک از مواد موجه است وجود برای وی واجب است و یا ممتنع و یا ممکن لا إلى نهاية این بود اشکال فخر رازی.

پاسخ فخر رازی در معنای وجوب وجود

والجواب جواب اول اینکه، این جهات ذهنی و عقلی اند و در قضایا و در تحلیل آنها به موضوع و محمول راه پیدا می‌کنند؛ ولی در خارج متن وجود، وجوب و تاكّد و قوت دارد. پس این معنای وجوب با آن معنای کیفیت نسبت تفاوت دارد. ثانیاً، بر فرض مماشات می‌گوییم: در وعای ذهن وجودی و وجوبی لحاظ می‌شود، و چون به متن خارج دسترسی نداریم، این حقیقت ذهنی، که عنوان و مرآت خارج است، در وعای ذهن به لازم و ملزوم تحلیل می‌شود، ولی این تحلیل همانند بیاض و جسم در «جسم» ابیض نیست که جدایی شان را شاید، بلکه این لازم و ملزوم ذهنی در واجب و وجوب وی در خارج انفکاک نمی‌پذیرد. پس اگر بخواهید بحث ذهنی را در خارج بیاورید، می‌گوییم خارج صرف وجود است، و این تحلیل ذهنی را بر نمی‌دارد و الجواب علی ما ذکره الحکیم الطوسی این فرمایش را در فصل هیجدهم نمط چهارم شرح مرحوم خواجه بر اشارات می‌یابید آنه لا یلزم من کون الوجوب لازماً له اینکه وجوب را محمول قرار می‌دهید، و در وعای ذهن آن را لازم و معلول می‌گیرید کونه معلولاً لازم نیست که در خارج هم معلول بوده باشد، بلکه ذهن چیزی اعتبار می‌کند و آن را در ذهن تجزیه و تحلیل می‌کند؛ ولی لازمه آن معلول بودن در خارج نیست فإن الحقّ حرف واقع اینکه أن الوجوب و الإمكان و الامتناع أمور معقولة همان چیزی که در اصل عبارت آورده بود، فرمود: این جهات عقلی هستند تحصل فی العقل اینها عناصر عقود و عناصر قضایا هستند، و بیان کیفیت نسبت بین محمول و موضوع می‌کنند. پس ظرف تحقق و وعای وجود آنها ذهن است تحصل فی العقل من إسناد بعض المتصورات إلى الوجود الخارجی؛ یعنی ذهن بعضی از متصورات را به وجود، یعنی به محمولات و لوازم تجزیه و تحلیل می‌کند و این محمول را به آن موضوع نسبت می‌دهد و می‌گوید این حکم برای او قطعی و بتی است و هی و این متصورات، یعنی

حقیقت جهات فی أنفسها معلولات للعقل معلولات ذهن است، و ذهن آنها را اعتبار و لحاظ می‌کند، و البته آنها منشأ انتزاع خارجی، و نفسیت و واقعیت دارند. بنابراین، این اعتباری واقعی است، و نه اعتباری نیش غولی پس این معانی معلول ذهنند، و البته این معنا موجود در ذهن، که معلول ذهن است، عنوان یک حقیقت موجود در خارج است بشرط الإسناد المذكور و لیست این متصورات و جهات مواد بموجودات فی الخارج و عای تحقق این لوازم در ذهن است، پس در خارج متحقق نیستند حتی تکنون علة للأمر التي تسند إليها ضمیر اسناد به امور، یعنی مواد ثلاث بر می‌گردد أو معلولة لها پس در هنگام بحث از مواد ثلاث سخن از امور خارجی نیست تا سخن از معلولیت خارجی آنها و یا علیت ذات برای آنها به میان آید. سخن از علیت و معلولیت در امور خارجی غیر از امور ذهنی است، در حالی که سخن از مواد ثلاث در قضایا و تجزیه و تحلیل ذهنی و نسبت بین آنها و کیفیت نسبت آنهاست. پس اینها از منشآت نفس ناطقه هستند جز آنکه اینها معانی هستند که به لحاظ و اعتباری از خارج انتزاع می‌شوند، و در خارج عنوان دیگری دارند، و در خارج چیزی جز متن حقیقت و عین وجود و تأکد وجود و تصلب حقیقت نداریم، اما در ذهن سخن از جهات و مواد است، پس این سؤال و تشکیک از حریم بحث خارج است، حتی دربارهٔ ممکنات نیز چنین است. آنچه در خارج تحقق دارد وجود ممکن است که وجوب بالغیر دارد، ولی وقتی ممکن را از و عای خارج به ذهن می‌آوریم و وجود را از وی برهنه می‌کنیم و با قطع نظر از خارج می‌گوییم، ماهیت وی ممکن است، و وجود برای وی ضروری نیست و گرنه در خارج وجود زید یا ضروری است و یا عدمش ضروری است. پس امکان به لحاظ قطع نظر از خارج است؛ مثل اینکه کسی را چشم بسته و در جلو او اولین و آخرین را سان دهند. او وقتی اسم هر کس را ببرد می‌گوید ممکن است، چون چشم وی باز نیست تا ببیند که در خارج محقق هست و یا نیست و الا در خارج یا زید موجود است یا نیست کما أن تصور زید تصور صورت ارتسامی زید در ذهن و

إن كان معلولاً لمن يتصوره لا يكون علة لزيد و لا معلولاً له اینجا هم همین طور عنوان وجوبی را که ذهن لحاظ می‌کند، نسبت به واجب این طور است، نه علت است برای او و نه معلول و کون الشيء واجباً... معقول هو الوجوب. پس در ذهن ضرورت وجود برای ماهیت را وجوب می‌گوییم؛ ولی در خارج چیزی جز وجود متصلب و متأكد نیست.

اشکال دوم فخر رازی

و منها از تشکیکات فخریه آن نقیض الوجوب و هو اللأوجوب عدمی فیکون هو ثبوتیاً، دانشمندان می‌گویند مواد ثلاث وجوب و امکان و امتناع عدمی اند. مراد از عدمی بودن مواد ثلاث چیست؟ مراد از اینکه وجوب و لا وجوب عدمی هستند چیست؟ در این صورت سؤال می‌کنیم: آیا اجتماع نقیضین و ارتفاع آن جایز است؟ پاسخ می‌دهید: خیر، در این صورت چگونه هم وجوب و هم لا وجوب هر دو عدمی باشند؟ اگر نقیض وجوب لا وجوب است چگونه می‌توان به هر دو نقیض گفت عدمی است؟ در حالی که اگر یکی عدمی است دیگری باید وجودی باشد حال آنکه دانشمندان گفتند مواد ثلاث عدمی اند.

اشکال دیگر

و أيضاً هو وجوب تأكد الوجود است، پس چگونه عدمی است؟ فكيف يكون عدمياً؟ ایشان همه مطالب را درهم آمیخت. سخن از خارج می‌گویید و یا سخن از مواد ثلاث ذهنی؟ در این سؤال خلط بین خارج و ذهن شده است. مرحوم آخوند به دو وجه از آن پاسخ گفت: و الجواب أنه وجوب ليس عدمياً، بمعنى المعدوم المطلق أو بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شيء ما که می‌گوییم شيء عدمی است، دو وجه است یک وقت معدوم مطلق است؛ مثل شریک الباری و ممتنعات آنها هر چه هستند، معنا

ندارند و نفسیت ندارند و مثل $2 \times 2 = 5$ که معنا ندارد، و در هیچ وعایی تحقق ندارد. از این سنخ در فلسفه تعبیر می‌شود که آنها نفسیت و نفس الامری ندارند. در اسناد به نفس الامر دو گونه می‌توان گفت: در کلمه مرکب می‌توان به یکی از اجزاء نسبت داد: نفسیت و یا نفس الامری و نفس الامریت. در هر صورت آنکه نفس الامری ندارد واقعیت ندارد و دروغ است، و آن چیزی که نفس الامریت دارد، واقعیت دارد. $2 \times 2 = 4$ در متن نظام هستی واقعیت دارد. پس یک وقت می‌گوییم این مطلقاً معدوم است، و یک وقت می‌گوییم این عدم را برای او می‌آوریم، ولی نمی‌خواهیم بگوییم این سلب مطلق است، بلکه می‌خواهیم بگوییم در وعای خارج تحقق ندارد. یک وقت می‌خواهیم بگوییم عدم ملکه است یک وقت می‌گوییم امکان معنای سلبی است. پس همه این معانی موطنی واقعیت ندارد، خواه در ذهن و خواه در خارج، و چون وجود وسعت دارد گاهی به تعقل عقلی نور وجود عدم را هم می‌گیرد، و مقابل و ضد خود را شامل می‌شود، و در ذهن تصور می‌شود، و آن هم به جهتی مورد تصور قرار می‌گیرد، و الا عدم در هیچ موطنی تحقق ندارد. اکنون که این مقدمه روشن شد: درباره این سخن خود که جهات ثلاث عدمی هستند، مراد کدام یک می‌باشد؟ آیا عدم مطلق است و یا مثل جواهر و یا اعراض موجود است؟ قطعاً وجود مستقلی مثل جوهر و یا همانند عرض وجود فی نفسه ندارد، ولی آیا عدم مطلق است؟ در پاسخ گوییم: عدم مطلق هم نیست، و معدوم بودن جزء معانی مشترک است و بر معانی گوناگون اطلاق می‌شود، پس مراد از عدم در کلمات قوم چیست؟ و الجواب انه وجوب لیس عدمياً بمعنى المعدوم المطلق أو بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شيء، بل بمعنى المعدوم العيني دو وجه است الموجود في الذهن پس معدوم مطلق گرچه در خارج معدوم است، در ذهن تحقق دارد، و به تحلیل ذهنی بین موضوع و محمول نسبت برقرار می‌شود. گاهی این نسبت تصلب دارد، و حتمی است و گاهی چنین نیست. اکنون دفع دخل مقدر می‌کند. و سخن از نقیضان که در عنوان شک بود به میان

می‌آورد، و التقیضان، یعنی وجوب و لا وجوب دخل این است: دو نقیض همه اشیاء را شامل می‌شود. شیء یا واحد است و یا کثیر و به طور مستوفای همه را شامل می‌شود. پس نقیضان از اوایل بدیهیات بود، و همه قضایا باید به او منتهی شوند و آن دو زیر بنای همه معلومات هستند و در استنتاج مجهولات باید از معلومات کتبی و در نهایت به معلومات بدیهی، یعنی همین قضیه برسیم. پس این وجوب و لا وجوب که نقیضان هستند و این اقتضا جمع المفهومات درست است که همه را شامل هستند و جمیع مفهومات را در بر می‌گیرند و آن مفاهیم یا وجوب هست و یا لا وجوب و لکن لا یلزم صدقهما کلیاً علی جمیع الموجودات البته با قید العینیه لازم نیست که این وجوب و لا وجوب حتماً بر جمیع موجودات عینی خارجی صدق بیاید، گرچه به طور قسمت مستوفای همه مفهومات را شامل شود، اما برای موجودات عینی خارجی چنین نیست، پس طرف نقیض اثباتاً و نفیاً در خارج صدق نمی‌آید، به این نحوه ألیس الممتنع و الممكن العام نقیضین، ممکن عام شدنی است و ممتنع نشدنی است این‌ها نقیضین هستند، ولی آیا اینها حتماً باید در موجودات عینی خارجی تحقق پیدا کنند، آنکه ممتنع است در خارج معدوم است و أحدهما و هو الممتنع معدوم پس لازم نیست اگر حرف جهات را پیش آوریم، حتماً آنها در خارج پیاده شوند، ولو اینکه به حسب استیفای قسمت همه مفاهیم را شاملند تا اینجا از جهت سلبی اکنون از جهت ثبوتی می‌فرماید: و لیس یلزم أن یکون کل ممکن بالإمكان العام موجوداً فی الخارج، هر چیزی که امکان عام داشت لازم نیست، در خارج موجود شود پس حتماً لازم نیست هر دو نقیض در خارج بر موجودات عینی صادق باشد، بل ربما لا یوجد إلا فی الذهن ممکن عام بر شریک الباری هم صادق است و بر عنقا نیز صادق است، و ممکنات دیگر که هنوز تحقق پیدا نکرده‌اند، ممکن به امکان عام هستند پس در خارج تحقق ندارند. پس با آن امکان عام ثبوتی است، ولی در وعای ذهن موجودند و لازم نیست حتماً طرفین نقیض در وجودات عینی بیایند تا این اشکالات پیش آید. پس استیفای

قسمت در مفاهیم دارند و در متن واقع وجوب تأکد وجود است و البته مطلبی ثبوتی است، ولی آن وجوبی که در ذهن وجود دارد در خارج سلبی است و لازم نیست که در خارج متحقق شود. بنابراین طرفین نقیض در خارج ایجاباً در سلباً لازم نیست محقق باشند.

شک دیگر فخر رازی

و منها أن ثبوت شیء لشیء مراد امکان و وجوب برای موضوعات مطابق بحث ماست ثبوت وجوب و امکان برای موضوعات لازم نیست که در ظرف ثبوت شیء، یعنی موضوع، ثابت و موجود باشد. ظرف اتصاف موضوع ممکن است ذهن باشد، و ممکن است خارج باشد. در هر صورت ثبوت شیء برای موضوع مستلزم ثبوت ثبات در ظرف اتصاف نیست. پس این مواد ممکن است متحقق نباشند. البته موضوع که مثبت له است باید در ظرف اتصاف محقق باشد؛ مثل ثبوت عمی برای زید. اگر عمی برای زید ثابت است، معنایش این نیست که در ظرف اتصاف زید به عمی در خارج و یا ذهن، عمی موجود و ثابت باشد، بلکه باید مثبت له، یعنی زید ثابت باشد. در امکان نیز چنین می‌گوییم امکان شیء ثابت است که برای موضوع ثابت است، و موضوع آن وجود خارجی است، و وجود خارجی، که مثبت له است، اگر دارای امکان باشد، معنای آن تحقق امکان در خارج نیست، بلکه باید خود شیء خارجی، یعنی مثبت له در خارج موجود باشد منها أن ثبوت شیء مثلاً امکان و وجوب که با بحث ما مناسب است لا يستلزم ثبوت الثابت، یعنی خود همان امکان و وجوب فی ظرف الاتصاف چه خارج و چه در ذهن كما هو المقرر عندهم همه شان تصریح دارند بل انما يستلزم ثبوت المثبت له. اکنون نتیجه این سخن آن است که وجوب لازم نیست تحقق داشته باشد، بلکه باید وجود خارجی و متن اعیان متحقق باشد و در ذهن و تحلیل ذهنی وجوب را بر وجود بار می‌کنیم وگرنه در خارج به دنبال وجوب نگردید. پس

نمی‌توانید بگویید در خارج وجوب متحقق است؛ چنان که نمی‌توانید بگویید در خارج عمی متحقق است، بلکه تنها زید در خارج متحقق است فحیثند متفرعاً بر این حرف إذا كان بعض الأمور الذهنية كالعمی مثلاً ثابتاً في الخارج، یعنی در مثال عمای زید برای زید ثابت است لشيء و من المشهورات واو حالیه المسلمة أنّ وجود الصفة في نفسها اکنون می‌خواهد تناقض را بر گردن قوم ثابت کند، پس اگر عمی در ظرف اتصاف تحقق نداشته باشد، چنان که وجوب در خارج و ظرف اتصاف تحقق ندارد، در این صورت با این جمله خود شما علما نمی‌سازد که وجود صفت عیناً وجود آن برای موصوف است؛ یعنی عمی و یا وجوب صفت است، و وجود آنها عین وجود برای موصوف است هو وجودها للموصوف بعینه پس تناقض پیش آمد، زیرا از یک طرف در ظرف اتصاف، یعنی وجود مثبت له و خارج صفت تحقق ندارد، و از طرفی وجود عمای صفت برای موصوف آن و عین وجود موصوف آن است، و چون موصوف در خارج موجود است، پس عمی در خارج موجود است؛ زیرا وجود صفت عین وجود موصوف بوده است، پس تناقض پیش آمد «فإذن یکون لمثل هذا الأمر وجود عینی» پس عمی و وجوب و امکان و مواد ثلاث وجود عینی دارند. بنابراین از یک طرف مقرر عند القوم عدم تحقق در خارج است، و از طرفی از مشهورات مسلم عند القوم آن است که باید تحقق داشته باشند فیکون من قبیل الأعراض الموجودة في الخارج، مثل عمی، امکان، و العقل یأبی من عدّه هذا المفهوم عمی و أمثاله من الموجودات العينية فضلاً عن جعله من الأعراض.

جواب از ملا جلال دوانی و فخر رازی *

و الجواب یستفاد مما سبق من الفرق بین معنی الوجود الربطی و أنّ أحدهما شبهة فخر رازی این بود که، اگر صفاتی نظیر امکان و وجوب و عمی و امثال آنها بر

موضوعات حمل می‌شوند، بنا بر فرمایش قوم لازم نیست که در ظرف اتصاف ثابت باشند، پس عمی معنایی عدمی است، و برای زید ثابت است، و ظرف ثبوت زید خارج است. ثبوت عمی برای زید تنها مستلزم ثبوت خود زید است نه تحقق عمی در خارج و از طرفی قاعده‌ای مسلم از قوم در دست است که وجود صفت فی نفسها همان وجود موصوف است، و چون زید، که موصوف است، در خارج محقق است پس عمی در خارج محقق است پس از یک طرف عمی محقق است، و از طرف دیگر محقق نیست، این تناقض است.

در بحث وجود رابطی و رابط مطالبی گذشت که بر اثر عدم فهم آنها این تنافی پدید آمده است. در آنجا بیان شد که قوم به هر دو قسم، وجود رابطی می‌گفتند، ولی مرحوم آخوند فرمود: برای جدا کردن و رفع اشتباه، آن دو قسم را در اسم گذاری جدا می‌کنیم؛ به یک قسم وجود رابطی و به قسم دیگر وجود رابط می‌گوییم.

در هر صورت: در قضایای ثنایی، که وجود مطلق محقق است، وجود رابط تحقق ندارد. در «الله موجود» و «العقل موجود» و امثال آنها عبارت از هلیت بسیطه و خلاصه در قضایایی که ثبوت شیء هستند، وجود رابط تحقق ندارد. در هلیات مرکبه، که ثبوت شیء لشیء است، وجود رابط تحقق دارد. در «الإنسان کاتب» وجود رابط تحقق دارد. و نیز تذکری در همان جا به اصطلاحی دیگر از وجود ربطی داده شد که خارج از بحث وجود رابط و رابطی بود و آن وجود ربطی همه ماسوی الله به حق سبحانه است که در آن کلامی نیست و سخن ملا جلال دوانی در اسناد موجودات به حق سبحانه عند التأمل همین است، اکنون از این سخن نمی‌گوییم.

پس دو قسم قضیه ثنایی و ثلاثی داریم که در اولی وجود رابط تحقق ندارد، و در دومی وجود رابط تحقق دارد. باز تذکر این نکته مفید است که قضیه نحوی با قضیه فلسفی تفاوت دارد، چنانکه در «زید موجود» نحوی زید را مبتدا و موجود را مشتق و

خبر می‌گیرد، و ضمیر رابط در خبر بین آن دو ارتباط برقرار می‌کند و انس به همین مسأله باعث اشتباه در آنجا شده است، در حالی که در «زید موجود» دو چیز نداریم، بلکه در حقیقت وجود شیء است نه وجود شیء برای شیء دیگر.

در هلیات مرکبه بحثی در محمول کردیم که گاهی محمول جوهر است، و گاهی عرض، و در هر دو صورت وجود فی نفسه دارند؛ ولی برخی از اعراض وجود نعتی قرار نمی‌گیرند و محمول نمی‌شوند؛ مثل جسم. اما صورت با آنکه جوهر است، وجود ناعتی برای ماده دارد و بر وی حمل می‌شود. پس خلاصه این نکته آن شد که اگر چیزی محمول قرار می‌گیرد باید وجود فی نفسه و ناعتی داشته باشد. و نیز باید توجه داشت که موجودات فی نفسه می‌توانند فی نفسه تعقل شوند، و وجود مطلق بر آنها حمل شود؛ مثلاً «البياض موجود» می‌توان گفت؛ ولی وجود رابط نمی‌تواند مستقلاً ملاحظه شود و «موجود» برای آن بیاوریم، بلکه وی وجود حرفی دارد، و در ضمن طرفین قضیه مورد تعقل است. پس وجود محمولی، همان وجود مطلق بود و وجود رابط همان بود که طرفین قضیه را به همدیگر متصل می‌نمود. این وجود رابط اضعف موجودات است، حتی کأن در نوع با آنها مخالفت دارد با آن بیانی که درباره تشکیک وجود و جمع بین این دو جمله آخوند که وجود رابط را با وجود محمولی دو نوع شمرده است. پس در «الجسم ابيض» خود جسم و ابيض هر دو موجودند، و وجود محمولی دارند آن گاه وجود دیگری بین این دو وجود پیوند می‌دهد و آن وجود رابط است، اکنون منافات بین این دو جمله آقایان، که فخر رازی گفت «هو المقرر عندهم» و این جمله «و من المشهورات المسلمة» مرتفع می‌شود؛ در جمله اول که ثبوت شیء لشیء مستلزم تحقق ثابت در ظرف اتصاف نیست؛ یعنی وجود محمولی و رابطی در ظرف اتصاف لازم نیست؛ مثلاً زید دارای وجود محمولی است؛ ولی اعمی که یک مفهوم سلبی است در خارج برای زید ثابت است، ولی این ثبوت لازم ندارد که عمی در خارج وجود محمولی داشته باشد. پس وجود رابط برای عمی

در خارج برای زید هست، ولی خود عمی همانند بیاض وجود محمولی ندارد، گرچه عمی برای زید به وجود رابط متحقق است. پس لازم نیست هر صفتی در خارج وجود رابطی داشته باشد و در تصالح اتفاقی همین حرف عنوان می‌شود. پس زید ممکن است، و وصف امکان برای ممکن تحقق دارد، و به وجود رابط به وی مرتبط است؛ ولی خود امکان وجود فی نفسه مثل بیاض ندارد. بنابراین چنین نیست که حتماً وجود رابط به عنوان صفت مستلزم وجود رابطی این صفت هم باشد. پس اتصاف موصوف به صفت صحیح است و ممکن است صفت به آن اضعف مراتب وجود، یعنی به وجود رابط برای موصوف ثابت باشد. جمله اول که فرمود: «مقرر عند القوم» مراد آن بود که در ظرف مثبت له، صفت تحقق و تقرر ندارد. یعنی صفت به وجود رابطی تحقق ندارد، و در جمله دوم که فرمودند: «صفت برای موصوف باید تقرر داشته باشد». یعنی به وجود رابط صفت برای موصوف محقق است، و شما بین این دو فرق نگذاشتید و باعث ایراد و اشکال شد.

و الجواب، استفاد مما سبق من الفرق بین معنی الوجود الربطی که یکی رابط بود و دیگر رابطی بود و أن أحدهما این دو معنا و هو الوجود الذي في الهیات المركبه این بحث در مواد و عقود و عناصر و قضایاست. هلیات بسیطه، مثل زید موجود است؛ ولی در اینجا مراد هلیات مرکبه است. پس وجود رابط در هلیات مرکبه غیر از آن دیگری، یعنی وجود محمولی و رابطی است، لذا فرمود: عند الآخر و هو؛ یعنی آن آخر وجود فی نفسه دارد، خواه جوهر و خواه عرض، دارای وجود ناعتی بوده و یا نبوده باشد، وجود محمولی و وجود فی نفسه دارند؛ مثل صورت جسمیه و صورت نوعیه و بیاض و سواد و «الله موجود» و «العقل موجود» و امثال آنها، که دارای وجود محمولی هستند.

اکنون مثال برای این آخر آورد. و هو وجود الأعراض و بالاتر از وجود اعراض در جواهر هم وجود محمولی را بیاوریم و الصور الحاله، که نعت واقع می‌شوند «و أن

قولنا وجود «ج» مثلاً هو بعینه وجود لـ «ب». همان طور که قبلاً گفته شد مثال را در علایم اختصاری پیاده کرد تا خیال نشود که مطلب اختصاصی به مورد مثال دارد؛ مثلاً اگر بیاض بگوییم شخص خیال می‌کند که مختص به بیاض است.

در هر صورت گاهی وجود «ج» که خود فی نفسه بوده، و مثل بیاض بوده و در دامن موصوف خود می‌باشد. ولی جمله دوم غیر از آن است لذا فرمود: غیر معنی قولنا وجود «ج» فی نفسه هو أنه موجود لـ «ب»؛ یعنی وجود جیم وجود رابطی نیست، بلکه تنها وجود رابط و تحقق برای موصوف دارد و آن «ج» فی الأول که فرمودید: هو بعینه وجوده لـ «ب». لابد و أن یکون من الأمور الموجودة فی أنفسها؛ یعنی باید خودش تحقق داشته باشد، وجود رابطی داشته باشد لا بالعرض پس باید خودش تحقق داشته باشد بخلاف الثاني که «وجود ج» فی نفسه هو أنه موجود لـ «ب». مثل وجود رابط است که برای خودش فی نفسه تحقق ندارد، حالاً که این دو وجه معلوم شد چه بسا وصف هم برای موضوع تحقق دارد و خود نیز وجود فی نفسه دارد، و چه بسا وجود رابط و وصف برای موضوع تحقق دارد، ولی خودش وجود فی نفسه ندارد؛ یعنی شرح جمله «مقرر عند القوم» است که این وجود رابطی فی نفسه ندارد. سخن دوم مشهور این است که صفت در ظرف اتصاف برای موصوف تحقق داشته باشد؛ یعنی به وجود رابط متصف هست و من لم یحصل در اینجا باز نکرده، ولی در صفحه ۳۲۷ «المرحلة الثانية فی تنمة أحكام الوجود» اولین بحثی که پیش می‌آید این است «فصل فی تحقق الوجود بمعنی الرابط». همان بحثی را که در آخر منهج اول به صورت فشرده فرمود در این مرحله ثانیه به تفصیل بحث می‌کند و در صفحه ۳۲۹ «و ما حکم به السلف الصالح» در فرق دو نحو وجود رابطی است، و همین سخنی بود که اینجا داشتند و فرمودند: باید بین دو معنای وجود رابط و رابطی فرق بگذاریم و در صفحه ۳۳۰ در «وهم و تنبیه» فرمود: «إن بعض من أجلّة المتأخرین» مراد ملا جلال دوانی است. پس همین جمله که «من لم یحصل»، یعنی ملا جلال دوانی اهل تحقیق نبود، و من لم یحصل

الفرق بين المعنيين تحيّر، بل ربّما تسلّم الفساد اللازم و التزم و من حقّق الأمر تعرّف أنه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الأعيان ممكن الوجود الرباطي بالقياس إلى الغير. این حرف دارای شعبی است که عنوان، و در مورد آن بسیار بحث می شود. یک وقت چیزی در خارج ممتنع الوجود است، ولی وجود رباطی آن بالقياس الى الغير ممکن است؛ مثل عمی و امکان و معانی دیگر غیر متحقق و غیر ممکن التحقق در خارج، که نمی توانند وجود فی نفسه داشته باشند. پس این برای کلی است و دارای شعبی و امثله ای است و حتی ممتنع مثل خلأ را شامل می شود، و می توان برای وی نیز به قیاس امکان وجود رباطی در نظر گرفت. پس با توجه به این کلمات تناقض مرفوع است. پس به لحاظ وجود در ظرف اتصاف موجود است، و به لحاظ وجود رباطی در ظرف اتصاف موجود نیست.

من هاهنا أيضاً این هم شبیه به همین شبهه هست که تقریباً متکون و متولد از اوست؛ ولی به صورت «منها» نیاورده و آن را به صورت یک شبهه مستقل عنوان نکرده است، پس شبیه همین شبهه است و من هاهنا أيضاً نشأت الشبهة التي أوردها طائفة من أهل الشغب و الجدل على المحصلين من الفلاسفة العظام و هي أن شبهه این است که آنه إذا لم تكن للإمكان صورة في الأعيان که می بینیم صفت امکان مثل عمی می باشد. مواد ثلاث، که وجود تعقلی و عقلانی دارند، همانند برخی از اعتبارات عقلی در خارج تحقق ندارند. شما می فرمایید در خارج تحقق ندارند حالا که در خارج امکان تحقق ندارد این شیء، که در خارج هست، یا واجب است و یا ممتنع و چون امکان در خارج تحقق ندارد. پس زید موجود در خارج یا باید واجب باشد و یا ممتنع. امتناع که معنا ندارد پس واجب است، در حالی که وجوب هم طبق فرض در خارج محقق نیست. پس اگر امکان در خارج تحقق نداشته باشد، لم یکن الممكن ممکناً إلا في الأذهان در ذهن باید امکان برای موضوع ملحوظ بیاوریم و بگوییم: ممکن است وگرنه در خارج ممکن نداریم و في اعتبار العقل فقط لا في الأعيان فيلزم

أن يكون الممكن في الخارج إما ممتنعاً أو واجباً لعدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية پس به طور قطع شيء از این سه بیرون نیست: یا ممتنع است یا واجب، ممتنع نیست «و إلا لم يتحقق» پس واجب است. چرا نمی‌گوییم ممکن است؟ برای اینکه شما می‌فرمایید صفت امکان در خارج تحقق ندارد، در حالی که وی توجه ندارد که معنای عدم وجود امکان در خارج آن است که مثل بیاض نیست؛ یعنی وجود محمولی فی نفسه ندارد، ولی وجود رابط در خارج دارد، ولو وجود رابط، انزل وجودات است. پس وجود رابطی ندارد و لك أن تدفعها، زیرا این شبهه از شبهه قبلی متولد شد پس بما تحصلت أنه لا يلزم من صدق الحكم على شيء بمفهوم بحسب الأعيان که می‌فرمایید ممکن و وصف امکان را برایش می‌آورید لازم نیست که آن يكون ذلك المفهوم واقعاً في الأعيان، که وجود رابطی وجود و فی نفسه مثل بیاض داشته باشد، این یک وجه در جواب شبهه متکون از آن شبهه قبل. و أيضاً يجرى هذا الاحتجاج في الامتناع چه اختصاصی دارد که شما امکان را مثال زدید. مواد ثلاث در این حکم یکسان است. امتناع و وجوب هم همین طور است. و ليس لامتناع الممتنع صورة في الأعيان حالا در خارج ما بگوییم شریک الباری ممتنع است، این ممتنع چگونه است؟ امتناع در خارج تحقق ندارد تا بگوییم ممتنع است، در حالی که ایشان بین حمل رابط و رابطی که وجود فی نفسه دارد فرق نگذاشتند. فالحل ما ذكرناه.

تصالح اتفاقی یا جمع بین آراء

آخوند در این کتاب مثل جمع بین داین فارابی جمع بین آرا کرده و موارد فراوانی در آن موجود است. مراد از جمع بین آرا آن است که وی بیان عدم تنافی آرا کرده است. درباره نفس، اقوال و آرای فراوانی بیش از هر مسأله دیگر موجود است؛ یعنی قریب به صد قول در آن وجود دارد. اصول و امهات آرا را شیخ در کتاب نفس شفا

آورده است و آخوند اکثر آرا را امضا کرد^۱ و گفت: این آقا به این جهت گفت و آن آقا بدان جهت گفت و کسانی که غور و تعمق در حرف نکرده‌اند و ساحل پیمایی دارند به نظره اولی الفاظ را نگاه می‌کنند و خیال می‌کنند بین گفتار بزرگان منافات است. در این تصالح اتفاقی، طرفین اتحاد و اتفاق دارند و بین اقوال و آرایشان تخالف نیست، در این کتاب مواردی داریم که خودش جمع آوری شود، ولو به طور خلاصه یک جمع بین آراء به دست می‌آید. آن چیزی که فارابی نوشت جمع بین دأین است؛ یعنی بین رأی ارسطو و استادشان افلاطون است.

افلاطون فرمایش‌هایی دارد و ارسطو نیز فرمایش‌هایی دارد. افرادی که متعمق نبودند، خیال کردند، بین گفتار این استاد و شاگرد تنافی است و ایشان جمع بین آرا نوشت به اینکه در کلامشان تنافی نیست و هر دو درست گفتند. در این کتاب در موارد بسیاری جمع بین آرا شده است، و این مورد اولین بار است که تصالح اتفاقی شده است؛ ولی پیش‌ترها نداشتیم. در کلمات قدما می‌یابید که این معانی، یعنی مواد عقول وجود و تحقق واقعیت ندارند، و ثابت نیستند، و به اقوال آقایان دیگر برخورد می‌کنی می‌بینید آنها می‌فرمایند این معانی ثابت و متحقق است، پس هم متحقق هست و هم متحقق نیست. مرحوم آخوند می‌فرماید: هر دو فرق درست گفتند، و آنها خودشان زبان همدیگر را می‌فهمند و می‌دانند آنی که گفت وجود دارند؛ یعنی وجود رابط دارند و آنهایی که گفتند وجود ندارند؛ یعنی به وجود رابطی، موجود نیستند و محمول فی نفسه ندارند. هر دو فرقه درست گفتند و الآن داریم این را پیاده و عنوان می‌کنیم.

تصالح اتفاقی. إن ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول الحكيم بوجود هذه المعاني العامة این معانی عامه با وصف عنوانی عامه ظرف تحقق و تقررشان در وعای

ذهن است، ولی ایشان متوجه نیستند. کالوجوب و الإمكان و العلیة و التقدّم و نظائرها، مثل حدوث و قدم پس «إن ما اشتهر» مبتدا و «الحکم» خبر است. و أنهم یخالفون الأقدمین من الحكماء الرواقی حیث قالوا: بان نحو وجود هذه المعانی و انما هو بملاحظة العقل و اعتباره؛ یعنی در خارج تحقق ندارند، زیرا آنها را در ملاحظات عقلی و اعتبارات آن موجود می‌داند. سخن اول این بود که «بوجود هذه المعانی العامة» اینها می‌فرمایند «بملاحظة العقل و اعتباره» در خارج وجود ندارند، و چون این سخن را درست نفهمیدند، تنافی از آن فهمیدند فمناً ذلك ما حققناه این شهرتی که پیدا شده است که مشاء با اشراق مخالفت کرده است منشأ درستی ندارد، بلکه ناظران به این دو سخن فرق بین وجود رابطی و رابط نگذاشتند. همین بحث وجود رابطی و رابط در آخر منهج اول بیان شد و سخن از عمی نیز در آنجا گذشت، زیرا فرموده بود: عدم را به همین وزن وجود رابط و رابطی دارای تقسیماتی است؛ یعنی فرموده بود: «و هذه الأقسام متأتية في العدم علی وزن ما قيل في الوجود» آنجا هم اشاره کردیم الآن به عنوان بیان آن حرف، که در آخر بحث وجود رابط و رابطی عنوان شد، درباره همین عمی، که معنای عدمی دارد، حرف وجود رابط را آورد، البته چند قسم وجود رابطی بود و کدام قسم در عدم ممکن است در مرحله دوم هم به تفصیل عنوان می‌شود، و في التحقيق و عند التفیش لا تخالف بین الرأيین ما نمی‌گوییم: جمع بین دو رأی می‌کنیم، بلکه حرف جمع نیست، بیان مراد طرفین است. پس تنافی نیست تا که جمع شود و لا مناقضة بین القولین به چه بیان؟ فإن وجودها وجود معانی عامه في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعیان. نه اینکه خودشان هم وجود رابطی فی نفسه داشته و همانند بیاض باشند. پس در «الجسم أبيض» بیاض وجود محمولی فی نفسه دارد، ولی در «الجسم ممکن» امکان وجود فی نفسه در خارج ندارد، ولو اینکه

موجودات عینی به امکان متصف هستند. این امکان به وجود رابط متحقق است و
اضعف مراتب وجود را دارد.

و قد دریت أن الوجود الرابط فی الهیة المركبة الخارجیة لا ینافی الامتناع الخارجی
للمحمول؛ یعنی امتناع الوجود الخارجی مثلاً، امکان وجود رابط برای جسم داشته
باشد؛ ولی منافات ندارد که وجود رابطی نداشته باشد و وجود آن در خارج ممتنع
بوده باشد فعلی ما ذکرناه یحمل کلام أرسطو و أتباعه، آن قول اول که اتباع معلم اول،
یعنی ارسطو به آن قائل شدند، و گفتند معانی عامه وجود دارند پس مراد آنها این است
که معانی عامه به وجود رابط وجود دارند فلا یرد علیه تشنیعات المتأخرین سیما الشیخ
المتأله صاحب الإشراف - برّد الله مضجعه. این دعا جزء کتاب است.

و بما تحققت؛ یعنی آنچه در فرق میان رابط و رابطی که چه بسا شیء علاوه بر
وجود رابط، وجود فی نفسه دارد و چه بسا وجود رابط، وجود فی نفسه ندارد
فهمیدی انکشف لك ضعف ما وقع التمسك به فی بعض المسطورات الكلامیة^۱. این
مطلب همان است که مرحوم حاجی در منظومه آورده است. ایشان از این راه پیش
آمدند که امکان و معانی عامه در خارج تحقق داشته، و معانی ثبوتی دارند برای اینکه
ارسطو و اتباعش گفتند و لذا ظاهر حرف رواقیون را، که قائل به عدم معنای ثبوتی
شدند، نپذیرفتند، در حالی که حرف آن گروه را نفهمیدند و ادله آنها نیز علیل است، و
دلیل متکلمان نمی تواند به ما کمک کند. پس دلیل کلام اتباع معلم اول در عدم تحقق
معانی عامه در خارج به زبان متکلمان این است که مورد قبول ما نیست. من أن عدم
الفرق بین نفي الإمكان و الإمكان المنفي و هما مفادا تشبیه است. لا إمكان له و إمكانه لا،
این عدم فرق یوجب کون الإمكان ثبوتياً. «لا إمكان له» را در ممتنعات می آورد و
«إمكانه لا» یعنی ممکن معدوم؛ به عبارت دیگر زید که فردا باید متحقق و خلق شود

۱. ناظر به مسأله بیست و ششم فصل اول شرح تجرید الاعتقاد علامه (ص ۵۱) به تصحیح و تعلیق آیه الله حسن
زاده است.

ممکن هست؛ ولی این ممکن امروز معدوم است پس زید «امکانه لا» می باشد؛ یعنی امروز امکان وجودش نیست؛ ولی «لا امکان له» یعنی هیچ گاه نمی شود و ممتنع است. آن دو عبارت «نفي الإمكان و الإمكان المنفي» مراد از نفي امکان، یعنی «لا امکان له»، یعنی ممتنع. پس امکان ندارد، و مراد از امکان منفي، یعنی این ممکن امروز تحقق ندارد و امکانش امروز منفي است، نه اینکه امکان ندارد. پس این دو عبارت «نفي الإمكان و امکان المنفي» به لف و نشر مرتب «و هما مفادا» یعنی «لا امکان له» که نفي امکان است؛ یعنی در ممتنعات می آید «و امکانه لا» امکان منفي است، و مربوط به ممکن معدوم است. متکلمین می گویند: برای اینکه فرق بین ممتنع و ممکن معدوم بگذاریم، زیرا این دو با همدیگر تفاوت دارند. باید امکان را ثبوتی بگیریم و گرنه تفاوتی بین آن دو باقی نخواهد ماند. از این رو گفتند یوجب کون الإمكان ثبوتياً که امکان باید ثبوتی بوده باشد، این یک کلام ایشان. سخن دیگر متکلمان: و أن کل عدم فإنه يتعرف و يتحقق بالوجود عدم را به وجود تعریف می کنید و چون عدم رفع وجود است، پس باید عدم به وجود شناخته شود، و اگر عدم مطلق است به وجود مطلق شناخته می شود. اگر اعدام خاصه هستند، رفع وجودات خاصه، یعنی رفع ملکات باعث شناخت آنها می شود؛ مثل اینکه عمی رفع بصر است که با بصر شناخته می شود. بنابراین فما یكون له عدم یكون له ثبوت پس با آن وجود ندارد، ولی ثبوت دارد و ما له ثبوت فهو ثابت. پس این معانی عامه ثابت و متقررند. بنابراین ایشان با این بیان به گفتار ارسطو و اتباعشان یاری رساندند.

دو دلیل متکلمان در ثبوتی بودن امکان*

متکلمان در اختلاف متوهم بین ارسطو و اتباع وی، که معانی عامه را ثبوتی گرفتند و رواقیون، که آنها را منفي دانستند، طرف ارسطو را گرفتند و در معاضدت کلام

ارسطو و اتباع آنها معانی عامه، یعنی امکان و وجوب و امتناع را ثابت دانستند، و البته سخن خویش را در امکان پیاده کردند «و بما تحققت» در همین مطلب بود. مرحوم آخوند فرمود: اولاً، بین سخنان ایشان اتفاق است و اختلافی ندارند تا جمع بین آرای آنها شود، و محط کلمات ایشان با همدیگر تفاوت دارد: اگر ارسطو می‌گوید معانی ثابتند؛ یعنی دارای وجود رابطند و بر اعیان خارجی حمل می‌شوند و اگر آنها می‌گویند معانی عامه منفی‌اند؛ یعنی وجود رابطی همانند بیاض ندارند.

پس در این جانبداری، متکلمان سرب‌بی صاحب می‌تراشند، و دلیل ایشان نیز علیل است. ایشان برای معاضدت ارسطو دو دلیل آوردند: دلیل اول: با آنکه ممتنع و ممکن هر دو در حال حاضر معدومند، ولی ممتنع هرگز موجود نمی‌شود و شریک الباری تحقق نخواهد یافت، ولی زید معدوم در امروز فردا متحقق خواهد شد. پس بین امکان و امتناع تفاوت هست و از ممتنع به «لا امکان له» و «نفی الإمكان» و از ممکن به «إمكانه لا» و «الإمكان المنفي»، یعنی امکان معدوم تعبیر کردند.

پس برای تفاوت گذاشتن امتناع و امکان و بیان عدم تحقق همیشگی و امکان تحقق، باید امکان را ثبوتی گرفت. پس گرچه هر دو به ظاهر اکنون عدمی هستند، ولی یکی ممکن است موجود شود و دیگری غیر ممکن است.

دلیل دوم متکلمان برای معاضدت کلام ارسطو: برای تعریف عدم از وجود کمک می‌گیریم. پس مضاف الیه و مسلوب و منفی عدم، امر ثابت است؛ مثلاً برای تعریف عدم مطلق از وجود کمک می‌گیریم و می‌گوییم نفی وجود مطلق، عدم مطلق است و اگر بخواهیم عدم خاص را تعریف کنیم نفی ملکات و نفی وجودات خاصه، تعریف عدم خاصه و عدم ملکات است. پس همین دلیل بر تحقق و ثبوتی بودن این اعدام است.

پاسخ متکلمان از راه وجود رابط و رابطی

اکنون به پاسخ متکلمان می‌پردازیم: فإنه إن عني به مراد متکلمان از ثبوتی بودن چیست؟ اگر مراد از آن إثبات أن الإمكان من الموجودات العينية که امکان ثبوتی است؛ یعنی مثل بیاض در خارج موجود است و سپس حمل بر جسم می‌شود و گفته می‌شود: جسم ایض است، پس امکان هم همانند بیاض است، و در «جسم ممکن است» امکان همانند بیاض ضمیمه جسم می‌شود پس همانگونه که بیاض وجود فی نفسه و محمولی دارد، و دارای وجود رابطی است، امکان هم وجود رابطی دارد «فالكذب فيه ظاهر» پس ما قبول داریم که امکان حمل بر جسم می‌شود؛ ولی وجود رابطی محمولی و فی نفسه آن را قبول نداریم.

«و إن عني به أنه ليس من الأعدام». یعنی اگر مراد شما از ثبوتی بودن آن است که امکان ولو در خارج معدوم است، ولی وجود رابط دارد و قضیه‌ای که ممکن، محمول آن است، صحیح است، و اتصاف شیء به امکان واقعیت دارد، این وجود رابط، که انزل مراتب وجود است برای امکان ثابت است، و حتی قبلاً گفته شد که این وجود، كأن از ضعف در مقابل وجود قرار داده شده است و چنین گفته شد که «قد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولى بالنوع أم لائم تحققة في الهليات» و قبلاً بیان شد از بس که وجود رابط ضعیف است گویی رابط لا وجود است. پس انزل مراتب وجود است، و خودشان بعد وجود را ذات مراتب می‌دانند، و از وجود قوی به وجود رابط، بلکه اضعف از آن می‌رسد. پس همه وجودند. در هر صورت اگر مراد ایشان از تحقق، وجود رابط امکان است این مطلب مورد قبول ماست.

بل من المحمولات العقلية على الماهيات العقلية و العينية فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام اکنون این دو عبارت «امكانه لا» و «لا امکان له» را به عبارتی که سخت تقدیم و تأخیر نادرست دارد معنا می‌کند، و من نسخ را نگاه کردم

همه به این صورت است. البته مطلب روشن است؛ اما یک تقدیم و تأخیر زحمت دهنده‌ای در عبارت هست و معنی امکانه لا، سلب الوجود العینی عن مفهوم الإمكان و معنی لا إمكان له عدم صدق الإمكان این نسبت به عبارت بالالف و نشر مشوش است، و عیب ندارد، دومی که «لا إمكان له» یعنی عدم صدق الإمكان علیه دو شق دارد: ۱. واجب؛ ۲. ممتنع. و این عبارت در بالا اول بود؛ یعنی «مفادا لا إمكان له» ولی الآن دوم شده است. اولی که «إمكانه لا» امکانش ثابت شده است ولی دارای امکان هست؛ متنها در مقام بیان عدم تحقق و پیاده نشدن و فراهم نیامدن شرایطش فرمود: سلب الوجود العینی عن مفهوم الإمكان که در خارج تحقق پیدا نکرد، پس اکنون معنا روشن است و معنی لا إمكان له عدم صدق الإمكان علیه؛ یعنی آن دومی که یا ممتنع است یا واجب پس از وی نفی امکان می‌کنیم، ولی در اولی نفی امکان نمی‌کنیم، زیرا وجود عینی پیدا نکرده، و شرایطش تحقق نیافته است. کما فی سائر الطبائع الذهنیه مشکل در این «کما» است. این «کما» مثال برای اولی یسی «إمكانه لا» است نه برای «لا إمكان له» که دومی است و بعد از او عبارت را آورده است، و لزومی نداشت که چنین آورده شود. اگر می‌فرمود: و معنی إمكانه لا، سلب الوجود العینی عن مفهوم الإمكان، کما فی سایر الطبائع الذهنیه التي هي أوصاف الأشياء و لا يحمل عليها الوجود في الأعيان، و معنی لا إمكان له عدم صدق الإمكان علیه بی تشویش و اضطراب بود. انسان اگر تأمل نکند خیال می‌کند «کما فی سایر الطبائع» مثال برای دومین معنی است؛ یعنی مثال «لا إمكان له» است، در حالی که مثال برای اولی است. پس طبائع ذهنیه تحقق دارند، ولی هنوز در خارج تحقق پیدا نکردند التي هي أوصاف الأشياء ممکنات اوصاف الأشياء هستند، ولی شرایط تحقق آنها در خارج هنوز پیدا نشد. پس «إلا» و «لا بد» «کما» مثال برای اولی است، و لا يحمل عليها الوجود في الأعيان این‌ها ممکن هستند، اما در خارج نمی‌شود برای اعیان حمل شود و صورت عینی خارجی پیدا کند و در خارج به وقوع پیوندد. پس به این نحو نیست. بنابراین در اول یعنی در «إمكانه لا» مصادیق بسیاری دارد.

اوصاف و احکام و امور ذهنی که در خارج ممکن هستند و با پیدا شدن شرایط تحقق پیدا می‌کنند، بر خلاف «لا امکان له» ممتنع است. در تحکیم همین معنا می‌فرماید:

اگر بخواهیم عمی را، که خود معنایی سلبی است و در خارج معدوم است، در خارج بیاوریم و به وی وجود محمولی و فی نفسه بدهیم و برای وی وجود رابطی بیاوریم و بگوییم: «العمی موجود»، دلیل بر این نمی‌شود که بتوانیم عمی را بر موجود خارجی حمل کنیم، و بگوییم «زید أعمی»، زیرا این وجود رابط است و محمول واقع شدن برای امر خارجی تحقق وی را در خارج به دنبال ندارد. و عدم حمل الموجود علی شیء این کبری کلی است و مراد از شیء را در اینجا عمی بگیریم؛ یعنی نتوانیم بگوییم «العمی موجود» به اینکه عمی وجود فی نفسه ندارد و مثل «البیاض» موجود نیست دلیل بر این نمی‌شود که «لا ینافی حملاً» همین شیء «علی الأشياء العینیة» پس به عمی موجود نگوید، اما در عین حال بر اشیای عینه حمل شود و فرق بین وجود رابط و رابطی در این امور گذاشته شود «و صدقه» همان شیء را «علیها» بر آن اشیاء. پس حمل و صدق یک حرف است و حمل موجود خود عمی حرف دیگر است و «هذا» یعنی این حمل و صدق «أحد معنی الوجود الرابطي» همان طور که تذکر داده شد در زبان قوم وجود رابطی دو معنا داشت و ما به قسمی وجود رابطی گفتیم و آن قسم دیگر را به جعل اصطلاح تازه وجود رابط گفتیم که مخصوص نسبت است. البته معنای دیگر وجود رابط که به اشتراک لفظی با ما نحن فیه مشترک است وجود همه موجودات به حق سبحانه است که فعلاً از محط بحث خارج است. و گفتیم که در مقابل آنها کسانی هستند که همه موجودات را وجود مستقل می‌دانند، و وجود رابطی برای آنها قائلند، و ظاهر حرف دوانی چنین بود که موجودات به وجود مستقل خود منسوب به حق تعالی هستند؛ مثل لابن و تامر و این وجود رابط و رابطی فقط به اشتراک لفظی با اصطلاح رابط و رابطی در قضایا مشترک است. و ما در آنجا گفتیم که در اینجا نه تنها نباید رابطی گفت، بلکه وجود رابط هم صحیح نیست، بلکه

موجودات عین ربط به حق تعالی هستند. و با آن جمله که بیان شد که خوب بود مرحوم ملاصدرا آن بحث را از اثنای وجود رابط و رابطی در قضایا به انتهای آن منتقل می‌کرد، و یا در ابتدا آن را بیان می‌کرد سپس به این می‌رسید. اکنون به جواب از دلیل دوم متکلمین می‌رسد.

تفصیل تعریف عدم به وجود یا نقض دلیل دوم متکلمان

دلیل دوم آنها این بود که عدم مطلق و مقید باید به وجود مطلق و مقید تعریف شوند پس خود آنها ثبوتی‌اند لذا در جواب فرمود: و أما التعریف بالوجود. دلیل دوم متکلمان یک کبرای خیلی با طمطراق و با لفظ کل است «کل عدم فإنه يتعرّف و يتحقّق بالوجود». پس هر کجا عدم، تعریف می‌شود با وجود تعریف می‌شود اکنون سخن شما که فرمودید: «کل عدم يتعرّف بالوجود» را بررسی می‌کنیم:

اگر مضاف الیه عدم وجود سخن شما با مماشات درست است؛ ولی قاعده کلی شما که هر کجا عدم است با وجود تعریف می‌شود در برخی از مصادیق پیاده نمی‌شود؛ زیرا ما در برخی از اعدام مضاف الیه عدمی داریم؛ مثلاً سلب روی عدم برود، مثل سلب السلب و یا سلب عدم و یا عدم العمی و یا لا عدم، و یا امثال این تعبیرات که مضاف الیه آنها خود امر عدمی است، در این صورت «کل عدم يتعرّف بالوجود» در اینجا پیاده نمی‌شود گرچه در عدم زید و یا عدم وجود پیاده می‌شود؛ چنان که در منظومه^۱ تذکر داده شده است.

پس هر سلبی روی ثابت نرفته است؛ زیرا در عدم عمی مسلوب عمی است و عمی ثبوتی نیست، پس در همه جا چنین نیست، پس اکنون کبرای کلی شما شکست.

۱. در باب تعاریف ر.ک: شرح منظومه، ق منطوق، ص ۲۸، (چاپ سنگی).

و أما التعريف بالوجود فإنما يلزم في العدم این یک مورد راست است، و حق با شماست، زیرا چه در عدم مطلق و چه در عدم مضاف «يلزم في العدم» که به وجود تعریف شود «يتعرف بالوجود» چرا؟ برای اینکه این عدم، رفع وجود است «لکونه سلب الوجود». اینجا درست است لا في مطلق السلوب و در همه سلوب نیست تا کبرای شما درست شود، پس آن کبری کلی درست نیست، و در مطلق ثبوت، سلوب ثابت نیست؛ برای اینکه من می‌گویم عدم عمی و سلب عمی و رفع عمی، و این چیزی که مسلوب است عمی است و عمی منفی، و عدم و سلب است و چنین نیست که سلوب مطلقاً مثبت باشند لا في مطلق السلوب للأشياء، فإن من السلب پس از اقسام سلب خود سلب طبیعت عدم است، زیرا وقتی «نقیض کل شیء رفعه» است در اینجا ما عدم را رفع می‌کنیم پس می‌توانم «لا عدم» بگویم فان من السلب سلب طبیعت العدم؛ یعنی سلب را به طبیعت عدم اضافه، و طبیعت عدم را سلب می‌کنم؛ یعنی مسلوب از عدم است، پس لازم نیست مسلوب حتماً ثابت باشد. بله، در آن موارد وجود مطلق و یا مقید که مضاف الیه عدم است، مسلوب ثابت است، ولی چنین نیست که همیشه عدم به وجود تعریف، و گفته شود: «کل عدم فانه يتعرف و يتحقق بالوجود». نعم، لا يكون المسلوب سلباً لسلبه این سخن در منطق منظومه گذشت که، در بحث سلوب، اگر سلب روی امری درآید، خواه آن امر وجود باشد و خواه عدم، دارای ثبوت اضافی است، پس سلب رفع و عدم و برداشت می‌باشد، و مسلوب، یعنی امری که سلب بر سر آن در آمد. ثبوت اضافی به نسبت به این عدم دارد. در مثل زید، که خود امری وجودی است، نسبت به لا زید ثبوت اضافی نیز دارد، و در مثل عمی، که در خارج هیچ گونه تحقق ندارد؛ ولی به نسبت عدم عمی، یعنی سلب خود ثبوت اضافی دارد. پس این ثبوت اضافی حتی مستلزم ثبوت مضاف الیه عدم در خارج نیست، و لذا اگر خود مضاف الیه امری عدمی بود نمی‌توان با در آوردن سلب به آن تحقق بخشید. پس چون «لا» در «لا عمی» سلب عمی می‌کند، و همین مقدار که در جواب این پرسش که

«لا» چه چیز را برداشت؟ می‌گویند عمی را برداشت، یک ثبوت اضافی به عمی می‌دهید، و این مسلوب نسبت به سالب، نحو ثبوتی دارد و این مقدار ثبوت در کلام آخوند در نعم آمده است. پس مسلوب، یعنی عمی، سلب «لا» نیست، بلکه عمی به نسبت به «لا» ثبوت دارد و سلب سلب خودش نیست و این ثبوت اضافی ثبوت واقعی خارجی نیست. پس به این ثبوت در تحدید و تعریف سلب اشاره شده است، و نه بیشتر. وی از الهیات شفا شاهد می‌آورد که شیخ فرمود: سواب روی مسلوبات می‌روند، و مسلوبات را ثبوت اضافی است. این ثبوت اضافی یعنی چه؟ یعنی نسبت به سوابشان از آن حیث که سواب اینها را برمی‌دارند می‌گوییم ثبوت اضافی دارند، ولو اینکه خودشان با قطع نظر از سواب ممکن است سواب و معدومات و منفیات باشند. متنها از آن تعبیر می‌کنیم به ثبوت اضافی پس با هر دو جمع می‌شوند، اگر واقعاً هر دو، یعنی هم حقیقی و هم اضافی ثبوت دارند و اگر ندارند مثل معدومات و عدم و سلب و عمی بوده باشد پس مراد از ثبوت اضافی نسبت به سالب، یعنی همین مقدار ثبوت.

«نعم، لا یکون المسلوب سلباً لسلبه» در این جمله دقت کنید اگر «لا بیاض» سلب بیاض است؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: چنین نیست که بیاض سلب لا بیاض باشد، بلکه سالب که «لا» است سلب مسلوب یعنی بیاض است، ولی مسلوب (بیاض) دیگر سلب سالب، یعنی «لا» نیست پس «لا یکون المسلوب سلباً لسلبه». و این توهم از آنجا ناشی شده است که اگر بیاض برداشته شود لا بیاض می‌شود؛ ولی اگر لا بیاض برداشته شود، بیاض می‌ماند. در این صورت مسلوب، سلب سلب خود می‌باشد، در حالی که نقیض «لا بیاض» «لا لا بیاض» است و نه بیاض، و این شبهه نظیر اصل مثبت اصولی است؛ یعنی بیاض به حمل اولی ذاتی چنین نیست که سلب او بوده باشد. البته شما بعد از زیر و رو کردن «لا لا بیاض» می‌بینید مصداق آن با بیاض یکی است. پس به حمل اولی ذاتی هو هو مطابق «نقیض کل شیء رفعه» بیاض سلب سلبش نیست؛ یعنی

بیاض سلب لا بیاض نیست «نعم، لا یكون المسلوب» که لا بیاض است «سلباً لسلبه» که لا بیاض باشد «فیکون ثبوتاً اضافياً»، یعنی به لحاظ سلب خود ثابت اضافی به نحو اعم دارد، نه آنکه واقعاً تحقق دارد. از این رو اگر مسلوب واقعاً در خارج تحقق داشت دو ثبوت دارد: ۱. ثبوت خارجی زید مثلاً؛ ۲. ثبوت اضافی برای سلب خود و اگر در خارج محقق نبود تنها ثبوت اضافی دارد؛ مثل عمی. «و هو» این ثبوت اضافی المعتبر فی تحديد السلب که اگر کسی بگوید این آقا که خودش معدوم و هیچ و عدم است، شما که «لا عدم» می‌گویید چه چیزی را سلب کردید؟ می‌گوییم: این سلب ثبوت اضافی است؛ یعنی مطلبی در این جمله «لا عدم» سلب کردیم. پس ثبوت اضافی مطلقاً روی سلب می‌رود، ولو اینکه خود این سلب معانی عدمی را سلب کردند بهذه الطبيعة الإطلاقیة مراد از طبیعت اطلاقیه همان است که اکنون از شفا نقل می‌کنیم كما فی الشفاء: أن الثبوت و أعني به الإضافي المطلق أعم من أن يكون حقیقاً فی نفسه أو بالإضافة فقط این طبیعت اطلاق، یعنی حرف سلب روی ثبوت می‌رود، خواه ثبوت حقیقی باشد و خواه ثبوت اضافی «حقیقاً فی نفسه» که اینجا حقیقی فی نفسه هست اضافی هم که به طریق اولی بر او صادق است «أو بالإضافة»؛ مثل اینکه بفرمایید سلب عدم، که اینجا عدم ثبوت اضافی دارد، ولی نه ثبوت حقیقی يقع جزء من بیان السلب لا أنه موجود فی السلب بیان السلب، یعنی تعریف سلب. پس ثبوت اضافی جزء تعریف سلب است، نه آنکه در سلب موجود و جزء آن باشد تا خود سلب امر ثبوتی باشد.

پس در معنای سلب مسلوب را می‌آوریم؛ ولی مسلوب جزء سلب و مقوم آن نیست لا أنه موجود فی السلب، كما ذهب الیه بعض أتباع المشائین من مفسّري کلام أرسطاطاليس، فالمسلوب يستحيل أن يوجد مع سلبه.

و من قال: إن البصر جزء من العمی عمی عدم البصر و مسلوب البصر است آیا این بصر جزء سلبش است؛ یعنی بصر در خارج جزء عمی است؟ پس این مستحيل است،

در حالی که می‌گویید عمی عدم البصر است. پس خود بصر اگر جزء عمی باشد، عمی دیگر عمی نیست و معنا ندارد پس بصر جزء عمی نمی‌شود. بنابراین در این تحدید چه می‌کنید؟ این تحدید تعریف به معنای خیلی اعم است؛ چنان که در منطق^۱ خواندید که چه بسا در تعریف زیادت حدّ بر محدود می‌شود همان مطلبی که درباره زیادت حدّ بر محدود گفتید، در اینجا نیز می‌آید، در آنجا در تعریف قوس مثلاً چنین گفته شد: «القوس قطعة من محیط الدائرة»؛ یعنی دایره را در تعریفش آوردید، و دایره فصل قوس است. پس اگر دایره فصل قوس باشد باید مقوم قوس باشد، در حالی که قوس خارج از محیط دایره است. پس این عنوان دایره در اینجا چه کاره است در حالی که بیش از قوس است؟ پس چنین نیست که در هر تعریفی ذهن به جستجوی جنس و فصل پردازد. و فصل را مقوم بگیرد. پس در اینجا نیز اگر می‌گوییم عمی عدم البصر است نمی‌توان گفت عدم جنبه جنسی دارد و بصر جنبه فصلی آن است. پس بصر مقوم آن است. بنابراین چه بسا تعاریف فقط عنوان بیان و تعریف دارد پس تعریف دارای معنایی اعم است؛ مثل زیادت حدّ بر محدود *إن البصر جزء من العمی و إن الأعدام تعرف بملکاتها اعدام را به ملکاتشان تعریف می‌کنیم لیس یعنی به آن البصر موجود مع العمی متسحیل است مسلوب را با سلبش قرار دهیم بل یرید أن العمی لا یمکن أن یحدّ پس نمی‌توان برای عمی تعریف جنسی و فصلی قرار داد مگر تحدید و تعریف به معنای اعم برای عمی شود لا یمکن أن یحدّ إلا أن یضاف السلب إلى البصر فی حده همین قدر فیکون البصر جزء من البیان؛ یعنی جزئی از تعریف باشد نه جزء معرف. این هم از آنجاهایی است که اجزای معرف، مقوم معرف نبوده باشند متنها آن موارد، معروف و مشهور بود و به آن انس داریم و می‌دانیم که در تعریف انسان به حیوان ناطق، حیوان جنس و فصل آن ناطق است، و هر دو مقوم وی هستند؛ ولی همین مطلوب مانوس قابل گسترش به همه موارد نیست. پس چه بسا اجزای تعریف فقط*

جزء تعریفند، و نه جزء محدود؛ مثل عدم البصر که هیچ است، زیرا نه عدم و نه بصر هیچ کدام جزء عمی نیستند، چون عمی هیچ است، و اینها جزء تعریف عمی هستند، و نه جزء خود عمی. پس هر معرفی لازم نیست عین معرف باشد و یا اجزای تعریف جزء معرف و محدود باشند لا من نفس العمی و ستعلم فی مباحث الماهیه أن الحدّ قد یزید علی المحدود. همین طور که الان به عرض رساندیم که اصلاً این عدم، و بصر در عمی داخل نیستند، و هیچ یک داخل در واقعیت و حقیقت بصر نیستند و بیرون و خارجند.

اشکال دیگر فخر رازی*

و منها أن جعل الإمكان و قسمیه و أشباهها من المعانی العقلیه. یکی دیگر از تشکیکات در امکان وجوب و امتناع، که قسیم امکان هستند، و نیز معانی عامه دیگر، چنان که در شرح منظومه^۱ به طور روشن بیان شده آن است که اگر مواد ثلاث و معانی عامه، همانند دیگر موجودات عینی در خارج تحقق داشته باشند، باید به حکم «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» دارای ماهیت و وجود باشند. در این صورت، مثلاً امکان در خارج دارای وجود و ماهیت گردیده است. سؤال این است: وجود امکان برای ماهیت وی چگونه ثابت است؟ آیا به امتناع است؟ این وفق نمی‌دهد، و یا وجود برای ماهیت وی وجوب دارد؟ و یا خلاصه، ممکن است؟ اگر بگویید ممکن است وفق نمی‌دهد؛ زیرا امکان برای ممکن به وجوب است. در این صورت آیا وجوب این امکان برای این ممکن در خارج محقق است؟ و فرض آن است که وجوب وجود خارجی دارد. در این صورت این وجوب دارای ماهیت و وجود و این سلسله در خارج به جایی ختم نمی‌شود و چون تسلسل محال

* درس نود و هشتم: تاریخ ۶۸/۲/۲۹

۱. شرح منظومه، ق منطق، ص ۵۸، (چاپ سنگی).

است پس فرض تحقق آنها در خارج باطل است، و امکان و دیگر عناصر عقود و معانی عامه در خارج محقق نیستند، زیرا باعث تسلسل می شود. مرحوم حاجی در منظومه^۱ فرمود:

وجودها في العقل بالتعمّل لصدقها المعدوم و التسلسل

یعنی وجود امکان و معانی عامه در عقل به تعمل و تکلف ذهن است؛ چنانکه آخوند از «تعمل» به «اعتمال» تعبیر کرد. پس وجود خارجی ندارند. دلیل اول: زیرا این معانی در معدومات، که وجود خارجی ندارند، صادق است، پس تنها در ذهن یافت می شود.

دلیل دوم: تحقق این معانی در خارج مستلزم تسلسل است، و چون تسلسل باطل است پس این معانی در خارج موجود نیستند. اکنون که تحقق خارجی آن مورد اشکال بود، مستشکل می گوید: امکان و وجوب و امتناع و دیگر معانی عامه نه تنها در خارج تحقق ندارند، بلکه در ذهن هم نمی توانند، تحقق یابند، زیرا تسلسل در تحقق ذهنی معانی عامه نیز لازم می آید، پس همان گونه که تحقق خارجی باعث تسلسل است، تحقق ذهنی آنها نیز باعث تسلسل ذهنی می شود، و هر چه که از تحقق آن تسلسل و امر محالی لازم آید، محقق نیست. پس گرچه تسلسل خارجی را با نفی تحقق آن در خارج برداشتید، ولی ناچارید که تحقق ذهنی آنها را نیز بردارید؛ زیرا در ذهن نیز تسلسل می شود پس صرف اینکه آنها را از معانی عقلی به شمار آوردید و در ذهن جای دادید مشکل تسلسل به طور مطلق برداشته نمی شود.

و منها أن جعل الإمكان و قسمیه و أشباهها؛ یعنی آنهایی که معانی عامه هستند؛ چنان که در ابتدا فرمود: هذه المعاني العامة كالوجوب و الإمكان و العلية و التقدم و نظائرها. مراد از نظائر، مثل حدوث و قدم بود پس «أشباهها» یعنی معانی عامه. چرا این طور معنای می کنیم؟ زیرا نمی خواهیم در عبارت «من المعاني العقلية» را بیان

«أشباهها» بگیریم که چنین شود: «و منها أن جعل الإمكان و قسيمه و أشباهها، من المعاني العقلية» بلکه این طور نباید معنا کنیم، زیرا «من المعاني العقلية» بیان «أشباهها» نیست که ظاهر عبارت موهم آن است، بلکه «من المعاني العقلية» الا و لابد مفعول به واسطه و متعلق «جعل» است؛ یعنی «جعل» این‌ها را «من المعاني العقلية». پس با عدم تحقق امکان در خارج یک گوشه اشکال و تسلسل برطرف شده است؛ اما گوشه دیگر، که تحقق آنها در ذهن است، برطرف نمی‌شود، زیرا نظیر آن تسلسل در خارج در ذهن نیز پدید می‌آید. و این جمله: «جعل الإمكان... من المعاني العقلية» عبارت دیگر آن شعر مرحوم حاجی است «وجودها في العقل بالعمل» و اگر «من المعاني العقلية» مفعول به واسطه جعل نشود شبهه پیاده نمی‌شود آنما یقطع، یعنی اینها را از معانی ذهنی کردن یقطع لزوم السلاسل المتولدة إلى لا نهاية في الخارج، یعنی با آن یک گوشه تسلسل را برداشتیم و لکن و لیس یحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية؛ یعنی با ملاحظه تفصیلیه تعقلیه در وعای ذهن باعث تسلسل می‌شود. بیان آن این است: فإن اتصاف الشيء بالإمكان اگر این شیء متصف بالامکان است، پس لزوم امکان برای شیء متصف به امکان به کدام یک از این سه ماده است؟ آیا لزوم امکان برای او به امکان است، یا به وجوب، یا به امتناع؟ لزوم امکان برای او به وجوب است، و الا اگر به وجوب نباشد یا باید ممتنع بوده باشد یا لزومشان به امکان بوده باشد. معنا ندارد که لزومشان به امکان بوده باشد، زیرا «الشيء ما لم يجب لم يوجد» و چون ممکنند، نمی‌توان امکان را از آنها برداشت. پس لزوم امکان برای آنها به وجوب است «و الا لزم جواز الانقلاب» انقلاب لازم می‌آید؛ یعنی ما باید بگوییم که لزوم امکان برای او به وجوب نباشد، پس به امکان باشد و البته لزوم امکان به امتناع راه ندارد، و اگر بر سبیل وجوب نباشد این ممکن باید ممکن نباشد. اکنون که به وجوب است، پس این امکان در ملاحظه تفصیلی و تعقلی و در وعای ذهنی برای وی ثابت است پس این امکان ثابت است. حالا نقل کلام می‌کنیم در این ثبوت امکان در وعای

ذهن و وجود این امکان دوم در وعای ذهن، که تسلسل محال لازم می آید. نحوه پیاده شدن تسلسل در خارج و ذهن یکسان است.

تفاوت در همین است که وجود و جعل اینها در ذهن است و از معانی عقلیه اند پس تسلسل خارجی لازم نمی آید، و الا جلو تسلسل ذهنی را نگرفتیم فیکون لإمكان الشيء وجوب في العقل حالا از این وجوب می پرسیم و اتصافه بذلك الوجوب که اتصاف وی به این امکان هم علی سبیل وجوب است، زیرا برای آن به لزوم و وجوب بود. پس ثبوت امکان برای او علی سبیل لزوم است، ثبوت آن وجود وی نیز علی سبیل وجوب است و هكذا إلى غير النهاية.

اکنون با «علی» استدراک می کند، بلکه انتقالی به مرحله بالاتر باید پیدا کرد. اگر بگوییم ثبوت محمول برای موضوع، یعنی امکان برای اتصاف این شیء به امکان اگر به وجوب نباشد، انقلاب لازم می آید، اکنون می فرماید که ما از این جهت انقلاب پیش آمدن هم چشم پوشی کردیم. به هر حال ثبوت این امکان و اتصاف این شیء به این مکان به هر یک از این سه وجه، یعنی به هر یک از اقسام سه گانه ماده عناصر بوده باشد، حالا یا انقلاب لازم بیاید یا نیاید ما اشکالمان پیاده می شود و کارمان در می رود، و بارمان بار است، گرچه اشکالات دیگر پیش می آید، ولی آنها به جای خود است.

پس در علی آن کون استدراک وی به آن است که با صرف نظر از انقلاب نیز اشکال پیاده می شود علی آن کون الاتصاف بالإمكان علی ای حال من عناصر العقود یوجب اللانهاية أيضاً. لا نهایت را موجب می شود؛ یعنی باعث تسلسل می شود که اگر قضیه متصف به امکان شود، و امکان در ذهن متحقق باشد، ثبوت امکان برای موضوع وی ضرورت دارد و این وجوب و ضرورت اگر متحقق باشد، باز برای موضوع ضرورت دارد. اینکه تحقق امکان در خارج باعث تسلسل می شود با شما همراهیم، اما در ذهن گرچه همان طور است که شما می گویند، ولی این سلسله تا بی نهایت نمی رود، زیرا ذهن اعتبار ثبوت و لزوم امکان برای وی می نماید، و آن لزوم و وجوب نیز تحقق

دارد و این وجوب هم برای وی، وجوب دارد، و همین طور ذهن اعتباراتی می‌کند تا اینکه حوصله وی می‌آید و این اعتبارات هم منقطع می‌شود. پس آنها نفس الامریت ندارند. واقعیت آنها همین اتصاف شیء به امکان است، ولی به اعتبار معتبر تکرار می‌شود و با ایستادن آن می‌ایستد.

پاسخ: تسلسل مزبور لا یقفی است

و الجواب: إن التسلسل هاهنا بمعنى لا یقف هر چه اعتبار بفرماید این نمی‌ایستد لانه حاصل من اعتمال الذهن ذهن به تعمل و فشار، این معانی را می‌سازد و به وجود می‌آورد و طرفین را تصور و ایجاد نسبت می‌کند، و یکی از موارد را برای آنها ثابت می‌نماید، سپس ثبوت این ماده به کدام یک از موارد متصف است و همین گونه اعتبارات انجام می‌شود من غیر أن ینساق إلیه الأمر بحسب نفسه؛ یعنی بدون اینکه این اعتبارات واقعیت و نفسیت داشته باشند و ینقطع بانقطاع اعتبار العقل. هر وقت ذهن خسته شد، و شخص ادامه نداد اعتبار هم منقطع می‌شود. پس این تسلسل واقعی نیست و تحقیق هذا المقام أن کون الشيء معقولاً منظوراً فیہ للعقل غیر کونه آله للعاقل فی تعقله، إذ لا ینظر فیہ.

فرق قضیه طبیعییه و محصوره

برای تقریب به ذهن دو مثال می‌زنیم بعد به مطلب می‌رسیم. مثال اول را مرحوم حاجی در منظومه^۱ درباره قضیه طبیعییه و محصوره فرمود: در قضیه طبیعییه به خود موضوع نظر می‌شود و خود ذات در این نظر مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. پس «فیہ ینظر» است؛ ولی وقتی بر سر همین انسان «کل» در آید، اینجا به افراد انسان نگاه می‌شود و كأن به ذات خود انسان نظر استقلالی نمی‌شود، بلکه از آینه انسان به افراد

خارجی نظر می‌شود. پس انسان مرآت خارج است و ارائه خارج می‌کند، و خارج ملحوظ است. بعد حاجی در بیان آن فرمود:

«و الحكم في المحصورة أيضاً جرى على الطبيعة بحيث قد يسرى أفرادها» مرحوم آخوند در اینجا نیز می‌گوید: این معانی عامه نگاه استقلالی به آنها نمی‌شود، بلکه وقتی متوجه خارج می‌شویم و موجودات را به لحاظ نحو وجود آنها نگاه می‌کنیم، به آنها ممکن و یا واجب می‌گوییم، و در این لحاظ، نگاه استقلالی به خود امکان و وجوب و امتناع نداریم. پس اینها منظوراً فيه نیستند، بلکه منظوراً به هستند و آلت و مرآت ذهن برای ملاحظه خارجند.

مثال دوم: معانی حرفی برای لحاظ دیگران وضع شده‌اند و ذهن، به آنها تنها در حالت دیدن دیگران نظر می‌کند، و اگر به آنها نگاه مستقل کند آنها از ماهیت خود منسلخ می‌شوند و معنای اسمی می‌گیرند؛ مثل اینکه انسان می‌خواهد در آینه خویشتن را بنگرد در این صورت نگاه وی به تصویر است و متوجه آینه نیست، چنانکه اگر خواست آینه را بخرد نگاه به آینه به طور استقلالی خواهد بود و خود آینه ملحوظ بوده و «ما فيه ينظر» می‌شود.

وقتی شما واقعیت‌ها و موجودات را در نظر می‌گیرید، و اثبات ضرورت وجود و یا امکان وجود برای آنها می‌کنید در این صورت معانی عامه «ما به ينظر» هستند و در آن حال هیچ ملحوظ نیستند، ولی ناگهان شما خود آنها را در نظر می‌گیرید در این صورت ناگهان آنها را همانند سایر صور ذهنی در نظر می‌گیرید و نگاه استقلالی به آنها می‌کنید. در این صورت آنها مواد و کیفیت نسبت نیستند؛ چنان‌که در باب نسبت ملاحظه شد که به نسبت نگاه استقلالی نمی‌توان کرد تا چه رسد به کیفیت آنها. پس گاهی در ذهن صورت انسانی را در نظر می‌گیرد و آن انسان را مورد ملاحظه قرار می‌دهد می‌یابد که وی جوهر است و خصوصیات چنین و چنان دارد و پس از آنکه این احکام را پیاده کرد، ناگهان می‌گوید

راستی این صورت ذهنی چگونه است؟ در این صورت این تصویر ذهنی را عرض می‌یابد.

پس در ما نحن فيه آنجایی تسلسل ذهنی می‌شود که مواد ثلاث را به لحاظ مستقل می‌نگرید و چگونگی و کینونت آنها را می‌بینید؛ ولی تا زمانی که آنها را به عنوان جهت قضایای خارجی می‌دیدید چنین سخنانی در بین نبود.

نگاه آلی و نگاه استقلالی

و تحقیق هذا المقام: أن کون الشيء معقولاً منظوراً فيه للعقل ما فيه ينظر غير كونه آلة للعقل في تعقله. اکنون که نگاه استقلالی کردید در این نگاه، مواد ثلاث غیر از آن مواد ثلاثی است که آلت خارج بوده‌اند و مواد ثلاث در حالت نظر استقلالی مواد ثلاث نیستند، بلکه در حالتی که آلت عاقل در تعقل امور خارجی اند، مواد ثلاث هستند و در این حالت چه بسا انسان از چگونگی وجود مواد ثلاث غفلت دارد، ولی تا بر می‌گردد و به خود آنها نگاه می‌کند آنها مواد ثلاث نیستند. إذ لا ينظر فيه، بل إنما ينظر به مادام كونه كذلك که عنوانی آلی دارند مثلاً إذا عقلنا الإنسان بصورة في عقلنا ما صورت انسان را تعقل کردیم می‌گوییم جوهر و ناطق است و دارای خصوصیات کذایی است، خلیفة الله و کون جامع است، و وعای حقایق نظام هستی است، و می‌رسد به جایی که قرآن ناطق می‌شود. این سخنان را درباره انسان می‌آوریم و البته از راه صورت انسان حکایت از انسان کنید و چه بسا ذهول از این صورت ذهنی دارید به طوری که به کلی انسان خارج را با آن می‌بینیم؛ مثل اینکه عینک در چشمش باشد، اما خود این عینک ملحوظ نیست. اما وقتی خاک گرفته و چند بار در روز گردگیری می‌خواهد و به حقیقت اگر جان و سر ما نمی‌بیند هیچ چیز باعث ندیدن نیست مگر اینکه گرد گرفته ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^۱. این‌ها که حرف‌های

خیلی مقدس مآبی است. خدا شاهد است وقتی من این عینک را پاک می‌کنم همه‌اش به بیچارگی خودم فکری می‌کنم. چند بار در روز باید این را پاک کنیم که درست ببینید ثم و... و با هزاران و، اما اینجا این عینک، بیرون را می‌بیند، اما هیچ ملحوظمان هم نیست اما می‌خواستیم عینک را بخریم آنجا خود عینک ملحوظ بود اینجا ملحوظ نیست «و یكون معقولنا الإنسان فنحن حينئذ لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الإنسان» با اینکه معقول ما انسان است. اینجا کتاب شما معلوم بالعرض است، و معلوم بالذات در ذهن است، و آن دو باید از هم تمییز داده شوند که در فهم اتحاد عاقل به معقول خیلی ضرورت دارد، زیرا وقتی انسان از اینجا رخت بر می‌بندد با تمام عمل و فعل سالیان خود می‌رود پس فهم و تمییز معقول بالذات و بالعرض احکام بسیاری دارد. مراد از مدرک بالذات و معقول بالذات و معلوم بالذات که همه تعبیرات از یک واقعیت است؛ یعنی صورت ذهنی موجود در ما، اینکه گفتیم همه آنها به یک معناست.

باید در نظر داشت که از نظر بحث لغوی و کلامی در تجرید^۱ چنین خواندیم که ادراک و علم با هم تفاوت دارند. حیوان مدرک است، ولی عالم نیست. در هر صورت در این کتاب همه آنها یک واقعیت می‌شوند. پس مدرک ذهنی ما ساخته ذهن ما و مملوک حقیقی ما و لام ملکی حقیقی ﴿وَأَنْ تَيْسَ لِإِنْسَانٍ إِلَّا مَا سَعَى﴾^۲ برای ماست. و این مملوک حقیقی با قطع نظر از لباس زمان و مکان مملوک ماست، بر خلاف دیگر دارایی‌های ما، که لام ملکی مجازی است و مال و منال و کتاب و خانه است که آنها مجازی اند. در معنای موت خواهد آمد که بریده شدن انسان از غیر خودش موت است، و مراد از غیر خودش، همین ملکیت‌های مجازی است.

پس هر چه که خودش را با آن ساخته با وی می‌ماند و بقیه را که به خود انتساب می‌داد اضافه و اعتباری بودند که با موت از آنها انقطاع حاصل می‌شود. پس انسان

۱. شرح تجرید، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۲۳۲.

۲. نجم (۵۳) آیه ۳۹.

آنچه را یافته و معقول بالذات وی است، که به واسطه آن خارج را نگاه می‌کند، مدرک بالذات و معقول بالذات وی می‌باشد، اما آنچه را در خارج است معقول بالعرض اوست.

پس معقول بالذات در خود ماست، و فروع بسیاری از آن استفاده می‌شود. آنچه در خارج هست معقول بالعرض است، البته نه هر خارجی، معقول بالعرض باشد، بلکه آنکه مورد علم قرار گرفته است و ارتباطی بین وی به نحو مواجهه و انتساب و اشراف صورت گرفته است، مراد می‌باشد. پس صرف اینکه چیزی در خارج است معلول بالعرض ما نیست. فنحن حينئذ لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الإنسان؛ ما به صورت و معقول بالذات خویش نظر نمی‌کنیم، بلکه این صورت در خارج گم و متوغل است و لا نحکم علیها؛ یعنی بر این صورت که در ذهن داریم. حين حکمنا علی الإنسان انسان خارج أنه جوهر آن انسان را، خارج را که می‌گوییم، جوهر است، حکم نمی‌کنیم که این صورت انسانی در ذهن بگونه‌ها جوهراً او عرضاً؛ چون از آن غافلیم؛ ولی وقتی دوباره خواستیم به خود این صورت ذهنی نظر کنیم بحث جوهر و عرض و امثال آن در پیش است ثم إذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة و جعلناها معقولة منظوراً إليها در خودمان به صورت نگاه کنیم وجدناها عرضاً قائماً بغيره؛ یعنی آن صورت قائم به نفس ناطقه است که مراد از غیر است. در این جمله «عرضاً قائماً بغيره» زیاد تکیه نکنید و نگویند در کتاب تنافی موجود است، زیرا اکنون جای بحث آن نیست بعد می‌بینید همین عین نفس و چشم نفس می‌شود و اگر صورت علمیه عرض باشد، عرض خارج از گوهر نفس است و صورت علمی چشم نفس نمی‌شود، اگر عرض به آن معنا باشد؛ مثل سفیدی این دیوار که خارج از جوهر دیوار است، در حالی که حقیقت علم در جان نشسته و چنین نیست که ذات جان از علم بی‌خبر باشد و علم در روی او نشسته باشد و سرّ نفس از علم بی‌خبر باشد، بلکه علم، عین نفس به هر دو معنا می‌شود؛ هم چشم و هم ذات نفس.

و ما وجد فی کلام اهل التحقيق أن الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا ما خرج عن التصور. آن چیزی که خارج از تصور است معقول بالعرض می باشد و این معقول بالذات مرآت آن خارج است عنوا بذلك مراد آنها از اینکه صورت معقول در ذهن و معقول بالذات است و اینکه صورت خارجی معقول بالذات نیست این است که این معقول بالذات آلت و واسطه دیدن آن خارج است. پس «خرج عن التصور» آلت دید می خواهد و آلت و واسطه اش همین صورت معقوله است؛ ولی این صورت معقوله، دیگر آلت نمی خواهد. پس نفس اگر بنخواهد او را ادراک کند در ادراک این صورت معقوله به آلت احتیاج ندارد که تا با آن آلت این صورت معقوله را ادراک کند لذا معقول بالذات است، اما «ما خرج عن التصور» احتیاج به آلت دارد که آلتش خود این صورت معقوله است که با آن خارج را می بیند. پس مراد این آقایان این است عنوا بذلك أنها صورت حاصلة در عقل في كونها معقولة که در وعای ذهن و نفس و موطن نفس مقررند لا تحتاج إلى صورة أخرى چنان که آن خارجی به صورت دیگر محتاج است تا مرآت و آلت دید وی شود. پس این صورت معقوله خودش در نزد نفس حاضر است لا أننا إذا عقلنا ماهية الانسان و حکمنا عليه بكونه جوهرأ حیوانياً جرمياً يكون المنظور إليه هو الصورة العقلية پس وقتی ما انسان را تعقل می کنیم، و آن را صورت جرمی حیوان کذا و کذا می یابیم، اصلاً این صورت عقلی منظور فيه نیست، بلکه مرآت و آلت است التي من جملة کیفیات النفسانية. مرحوم آخوند از اینکه صورت علمی را کیفیات نفسانی فرموده است، نظر به قوم دارد، و لذا نباید هر حرفی که در اسفار گفته شده است گردن آخوند گذاشت. تا یک دوره کتاب تمام نشود و آرای آخوند را به دست نیاوریم، نمی توانیم چیزی بر گردنش بگذاریم و بگوییم در فلان جای کتاب گفت که صور معقوله عرض و کیف نفسانی اند. اینها همه به مقام عالی تر حکمت متعالیه ارتقا پیدا می کند لأن هذا بین الفساد خود آنها اصلاً منظور نیست، بلکه وی مرآت است. حالا که این حرف کبرای کلی را دانستیم فکذلك در موضوع خودمان

آن را پیاده کنیم و آن مواد قضایاست فکذلك الامکان و مقابله، یعنی وجوب و امتناع کالآلة للقوة العاقلة بها به این آلت يتعرف حال الماهیات بحسب نحو وجودها؛ اینها عنوان آلی دارند. پس وقتی امکان و وجوب گفته می شود، عنوان آلی برای مطالعه نحوه ثبوت آن ماهیت برای وجودات خارج مورد نظر است، اصلاً خود اینها ملحوظ نیستند. البته دوباره بر می گردیم و در وجود داشتن امکان و مواد در ذهن و چگونگی مطالعه می کنیم. میل شماست می توانیم چنین بخوانیم: «کیف يعرض لها» در این صورت معنا چنین می شود چگونه آن وجود بر آن ماهیت عارض می شود؟ آیا به امکان است و یا به وجوب؟ قرائت دیگر که بنده عبارت را این جور می خوانم: و کیف يعرض لها؛ یعنی به حسب کیف موجودات را مطالعه می کنم. و چگونگی عروض وجوب و امکان و امتناع مطالعه می شود که يعرض لها و لا ينظر في هذه الملاحظة إلى كون شيء من الثلاثة موجوداً أو معدوماً ممكناً أو واجباً أو ممتنعاً هیچ به این مواد ثلاث نظری نداریم.

مرکز تحقیقات کپی رایت و حقوق

محال نبودن انقلاب معنای حرفی به اسمی*

کتاب شما در تقطیع عبارت نادرست پیش آمده، «ثم» را سر سطر آورده و درشت کرده است؛ ولی این اول مطلب نیست، و دنبال مطلب دیروز است. حرف این بود که مواد عناصر در ذهن مرآت هستند برای خارج و آن چیزی که الآن بالذات منظور فيه و ملتفت الیه خارج است که اصلاً به ذهن نظری ندارد، صورت ذهنی مواد حاکی نسبت در خارج است که ثبوت آن وصف وجود برای ماهیت چگونه است؟ آیا به نحو وجوب است و یا امکان و یا امتناع؟ و ما به این صورت به طور مرآتی به خارج نظر می کردیم، اکنون از این نظر آلی و مرآتی بر می گردیم و به نحو استقلالی به آن نگاه می کنیم، پس اکنون مورد التفات همین صورت ذهنی است و

او منظورٌ فيه است؛ ولی تاکنون منظورٌ فيه و مورد التفات خارج بود و این صورت ذهنی آینه و مرآت و عینک خارج بود.

ثم إن التفت العقل إلى شيء منها أي هذه المواد و نظر في نحو وجوده لم يكن هو بهذا الاعتبار إمكاناً لشيء و لا وجوباً و لا امتناعاً این ها عنوان مرآتیت نسبت به خارج داشتند. مصنف می فرمود اگر این نسبت در بود و نبودش ناپایدار است و محکم نیست و به انتظار فاعل و یا عدم فاعل می باشد، امکان است، و اگر بودش تأکد وجودی دارد، وجوب است و اگر عدمش تأکد دارد امتناع است. پس تاکنون اینها مرآت برای خارج بودند ثم إن التفت العقل إلى شيء منها و نظر في نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار إمكان لشيء بلکه به این اعتبار صورت مزبور عنوان نسبت و ربط ندارند، و امکان و وجوب چیزی نیست و لا وجوباً و لا امتناعاً له، بل كان عرضاً موجوداً في محل هو العقل و ممکناً في ذاته. مرحوم آخوند صورت علمیه را بر طبق نظر متعرف عرض می داند. بعداً چگونگی تقرر این معانی در نفس بحث می گردد، ولی فعلاً بر طبق مسائل مانوس مشاء سخن می گوید. «فما» نتیجه حرف ما فما کان قبل هذا وجوباً پیش از این التفات به خود صورت ذهنی آنها در وعای ذهن وجوب بودند؛ زیرا بیان نسبت در خارج بودند او إمكاناً در این التفات در وعای ذهن صار شيئاً ممکناً یکی از معانی، یکی از صور و یکی از مفاهیم موجود در عالم آن است که در ذهن وجود دارد پس از ممکنات شدند.

و هكذا گفته شد که وی در دو - سه مرحله قاعده و مطالب را توسعه می دهد و همه درست است و برگشت به یک حقیقت می کنند. تاکنون راجع به عناصر قضایا و امکان و وجوب و امتناع بود، اکنون یک پله بالاتر می رود و می گوید: همه معانی حرفی این طورند. «من» برای ابتدای مسافت است و «باء» برای تعدیه و لام برای ملکیت. در اینها خود حروف ملحوظ نیستند، بلکه عنوان مرآتیت برای خارج دارند. دوباره که به نگاه استقلالیه به این حروف نظر کردی معنای دیگر پیش می آید. اینجا هم این مواد همین

طورند نگاه مرآتیت طوری بود و نگاه دوباره استقلالی به خود آنها طور دیگر. و در این صورت همدوش همه ممکنات یکی از صور معقوله ممکنه در وعای ذهن، امکان و وجوب و سایر معانی حرفیه می باشد. پس قاعده کلی این بود و پله پله چند گسترش به آن داده شد: ۱. مواد ثلاث؛ ۲. معانی حروف؛ ۳. سایر طبایع عامه هم چنین هستند که در آنها هم تکرر معانی مثل تسلسل یاد شده در امکان ایجاد می شود، پس یک قاعده است، و مصادیق همان قاعده در موارد مختلف پیاده می شود.

مرحوم آخوند خود عنوان و تیتری به خط شریفشان دارند و آن این است: «فی أن انقلاب المعنی الحرفی الی الیسمی غیر مستحیل مع تباین المعنیین نوعاً» بخطه - رحمه الله - و هكذا قیاس المعانی الحرفیة و المفهومات الأدویة. هر مفهومی و معنایی که عنوان اداتی دارد و مرآت برای رساندن معانی خارج است؛ همانند مواد سه گانه عناصر و قضایاست إذا صارت منظوراً إليها معقولة بالقصد محکوماً علیها أو بها که بگوییم «لام» چه کاره است؟ «من» چه کاره است؟ درباره خود اینها یک یک صحبت می کنیم، معانی اینها را عنوان می کنیم و حروف مشبیه بالفعل را معنا می کنیم که کأن و أن و إن برای چیست؟ اینها خودشان موضوع و محکوم علیه هستند، اما آنها در وقت استعمال عنوان مرآتیت دارند آن وقتی که بذاته در وعای ذهن ملحوظ هستند، معنای استقلالی و معنای اسمی دارند. یک وقت که مرآت برای خارج هستند، عنوان آلی دارند، و مرآت خارجی اند، و معنای ادوی و آلی دارند، و اگر ملحوظ بالذات شوند، معنای اسمی پیدا می کنند. پس شما که می فرمایید انقلاب جایز نیست که یک چیز، چیز دیگر شود و خودش، خودش است، اینجا چگونه این قاعده به هم خورد؟ می گوییم: خیر، این انقلاب محال نیست، لذا در عنوان فرمود: این انقلاب، انقلاب محال نیست انقلابت اسمیة، یعنی همین معانی حرفی معانی اسمی استقلالی می شوند: استقلالیه بعد ما کانت حرفیه تعقلیه. تا الآن که ملحوظ به ذات نبودند، معنای حرفی تعلقی بودند، حالا که ملحوظ بالذاتند، منقلب به معنای اسمی استقلالی شدند.

محال نبودن انقلاب تکاملی

و هذا الانقلاب دفع و دخل مقدر است: شما که انقلاب را جایز نمی‌دانید؟ می‌فرماید: مراد از عدم جواز انقلاب در اینجا آن انقلاب مستحیل نیست، بلکه مراد کامل شدن ناقص است شبیه به فعلیت رسیدن قوه؛ مثلاً در حرکت استکمالی و از دست دادن صورت نوعیه و گرفتن صورت دیگر کمالی، انقلاب مستحیل نیست. انقلاب آن است که انسان من حیث هو انسان با این صورت نوعیه متحصل و با حفظ آن به صورت بقر منقلب شود. این معنا ندارد صورت انسان انسان است و همه قبول دارند، اما این انقلابی که اینجا اسم می‌بریم تنها اشتراک لفظی با آن انقلاب مستحیل دارد. از این رو باید موارد استعمال الفاظ را متوجه بود: در جایی مثل دانه گندم که امکان استعدادی دارد و دم به دم از نقصان به سوی کمال حرکت می‌کند، و از هر مرحله می‌میرد و زنده‌تر می‌شود، و هر لحظه صورتی را از دست می‌دهد، و صورت دیگر می‌گیرد این انقلاب استکمالی، انقلاب مستحیل نیست، زیرا انقلاب صورت متحصلی به صورت متحصل دیگر نیست، بلکه انقلاب تکاملی یک حقیقت دارای قوه استعدادی به کمال نهایی است. پس تا هنگام فعلیت رسیدن در همین تحولات و انقلاب است و در همین لحاظ استقلالی ذهن به معنای حرفی که وی را معنای اسمی می‌کند، وجودی ضعیف قوی می‌شود و به تعبیر شریف آقای قزوینی رحمته که با لهجه شیرینش می‌فرمود: خامی بود پخته شد. این را نباید گفت انقلاب شده، اگر پخته پخته‌ای بشود و صورت متحصل صورت دیگر شود این درست نیست انقلاب اسمیه استقلالیه بعد ما کانت حرفیه تعقلیه و هذا الانقلاب غیر مستحیل، لانه کانقلاب المادة إلى الصورة حالا هیولی صورت می‌گیرد، و یا دانه‌ای و نطفه‌ای صورت می‌گیرد، این انقلاب‌ها پیش می‌آید، ولی این آیا با آن انقلاب باطل به یک معناست؟ پس، از این الفاظ مشترک نباید به اشتباه افتاد. و الجنس إلى الفصل خامی پخته شد و

ناقصی به کمال رسیده و القوة إلى الفعل و الناقص إلى التام همین که شیء، که معنای حرفی است و مرآت برای خارج می‌باشد. پس اگر به معنای حرفی اعتنا و نظر کنید، به او یک مقدار ارزش و استقلال و واقعیتی دادید، تا آن وقت که مرآت بود یک نوع بود الآن که دارای استقلال است، یک نوع دیگر است، درست است در حال مرآت بودن یک نوع بود، و الآن که مستقل شد، نوع دیگر است، و به حسب دو نوع بودن با هم تباین دارند، اما این دو نوع از تباین دو نوع تباینی نیست که بین آنها انقلاب کذایی محال باشد، بلکه این انقلاب عبارت دیگری از استکمال است لذا در عنوانش فرمود: «في أن انقلاب المعني الحرفي» که مرآت بود «إلى الاسمي غير مستحيل مع تباین المعنيين نوعاً» با اینکه این دو معنا تباین نوعی دارند؛ زیرا آن مرآت بود و این مستقل، و در آنجا معنای حرفی بود، و اینجا اسمی، و با اینکه به حسب نوع با هم تباین دارند این نحو انقلاب غیر مستحيل است؛ چون تعبیر دیگری از تکامل و استکمال است نه انقلاب باطل، که صورت متحصلی، صورت متحصّل دیگری شود لا كانقلاب الصورة إلى الصورة و النوع المحصل إلى النوع المحصل این انقلاب باطل است، ولی چیزی که مرآت و گم در خارج بود و وجودی ضعیف داشت، اکنون با نظر استقلالی تحصّل یافته است، نه آنکه دو چیز متحصّل یکی آن دیگری شده باشد تا انقلاب مستحيل رخ دهد، بلکه غیر متحصّل و گم در خارج متحصّل و مستقل شده است لأن الروابط و الأدوات حين كونها كذلك تا این عنوان رابطه و معنای اداتی را دارند لیست شيئاً من الأشياء المحصلة التامة نوع متحصّل و واقعیت دار نیست، عنوان و مرآت برای دیدن خارج است. پس نسبت عنوان متحصّل نیست تا این شیء متحصّل شود و این صورت متحصّل صورت متحصّل دیگر گردد بل، بلکه امکان و وجوب و امتناع بیان نسبت دو چیز و ارتباط محمول به موضوع می‌کنند، و بیان مرآتیت و نسبت می‌کنند بل نَسَبُ إلى الأشياء و فرق بین الشيء آن چیزی که معنای اسمی دارد و نسبة الشيء آن چیزی که معنای حرفی دارد و کذا فرق بین کون الشيء شيئاً معنای اسمی دارد أو قوة

علی شیء بعد باید این شیء چیزی شود، آنها معنای گمی دارند و معنای حرفی ضعیف است إذ القوة بما هي قوة ليست شيئاً من الأشياء أصلاً برای اینکه آن چیزی که شيئاً من الأشياء هست، این شیء ممکن است، و این ممکن است که صورتی دارد؛ منتها در این صورت چیزی نهفته است که اگر آن را در دل گل پنهان کنند، سبز و نهال و درخت شود. و آن دیگری ولو شبیه او باشد این استعداد را ندارد، ولی آن استعداد نمی تواند صورت متحصله این شیء ممکن شود اللهم إلا باعتبار آخر مگر از این لحاظ و قوه چشم پوشد که آن چیز دیگر است و کسی دعوا ندارد. پس اگر حیثیات را عوض کنید و اعتبار آخر، مثلاً خشب را برای سریر در نظر بگیرید؛ الآن چوب یک صورتی دارد و قوه این در وی موجود است که سریر شود، ولی اگر به خود این به اعتبار آخر نگاه کنید چوب است و صورت دارد، و هیزم و صور دیگر می شود. پس این اعتبار آخر غیر اعتبار کونه قوه حتی ینجز الأمر إلى ما لا جهة فيه؛ یعنی حالا که این قوه کذایی برای اشیا موجود است، و این قوه ای که خودش تحصیل ندارد ممکن است، اگر در همین مثال خشب و سریر برگردیم، و به خودش بنگریم یک نحوه تحصیل دارد، اما همین قوه به جایی می رسد و آن قدر ضعیف می شود و تنزل پیدا می کند که مرز بین وجود و عدم می شود و به هیولای اولی می رسد که یک پله پایین تر از آن هیچ است، و به تعبیر آقای شعرانی، انزل انزل مراتب وجود می شود و بر سر منزل نیستی و مرز بین هستی و نیستی قرار گرفته است، و هیچ کمالی ندارد. تنها کمالی که دارد پذیرش عجیبی است که هر چه از صور به او بدهید، می پذیرد. سیر نمی شود، و توقف هم نمی کند و روی همین حساب هم نفس ناطقه انسانی را در وهله اول و ابتدای امر فرمودند: «العقل الهیولانی». پس نفس الآن کمالاتی ندارد؛ اما مثل هیولای اولی در هیچ حد نمی ایستد، و هر صورتی به او بدهید می فرماید: «هل من مزید»، مگر اینکه برایش بیماری پیش بیاید که می گوید: اکنون ما را بس است. نان که در می آید و کی همه چیز را فهمیده که ما هم همه چیز را بفهمیم، این شخص

مريض است، و خیر ندارد که رهزنی برایش پیش آمده، و الا نفس ناطقه انسان حرفش این نیست. نفس ناطقه به دنبال معارف است، حتی در این نشأه هم پایان پیدا نمی‌کند، و تکامل برزخی و تجلیات ربوبی هم دارد. پس نفس ناطقه توقف ندارد و اگر قناعت در علم برای وی پیش آمده معلوم است نفس مريض شده است و قناعت در علم ممدوح نیست، بلکه مذموم است. حتی *ینجزر الأمر إلی ما لا جهة فیه سوی کونه قوۃ کالهیولی الأولى التي لا ترکیب فیها من جهتین*. در دانه گندم ترکیب از دو جهت است: یکی صورت گندمی دارد و دیگر صورت هسته‌ای. پس آن صورت نطفه‌ای به دنبال فعلیت بوده، و صور دیگر را طالب است؛ ولی این صورت بالفعل وی، دیگری نمی‌شود، پس هیولای اولی آماده برای پذیرفتن صورت است؛ ولی دو جهت در او نیست من جهتین یكون بإحدهما بالقوة و بالأخری بالفعل هیولای اولی این طوری نیست. در عنوان فرموده بود: «مع تباین معنیین» اکنون به دنبال معنای بهتر برای آن هستیم «و ما قرع سمعک» آن مطلبی که به گوش جناب عالی خورده که «أن المعنی الأدوی کالوجود النسبی» معنای حرفی همانند وجود نسبی است «و الإقتلابی کالوجود المحمولی» معنای استقلال همانند وجود محمولی است هما متباینان بالذات، یعنی دو شیء متحصل کذا و کذا هستند که جمع نمی‌شوند؛ ولی اینکه یکی متحصل و دیگری لا متحصل است قابل جمعند. پس مراد از آن سخن که به گوش شما خورده است این می‌باشد. بنابراین معنای حرفی با معنای اسمی متباین نیست، و در انقلاب به همدیگر معنای ضعیف و ناقص قوی و کامل می‌شود، نه آنکه دو معنای متحصل یکی شوند. *یرام به ما أفدناک تحقیقه مراد از آن متباین بودن*، یعنی یکی ضعیف است، و یکی قوی، و یکی ناقص است و یکی کامل. این یکی از مواردی که پیش‌تر به عرض رساندیم که مراد از تباین این است، نه آنکه در تباین موجودات به آن معنای تباین به تمام ذات برویم لذا یکی از شواهد بر اینکه مراد از تباین در کلمات مشاء، معنای واقعی نیست، بلکه تباین به معنای تغایر است، و مراد

از تباین یک طرف ضعیف و در یک طرف قوی است، همین است. متأسفانه از لفظ مانوس تباین در کثرات عالم ناسوت، به تباین در آنجا منتقل شدیم، و اینجا را اصل قرار دادیم، در حالی که باید عکس شود و آنجا اصل را قرار داد و اینجا را ظل و فرع، و در فهم حقایق باید آنجا را اصل قرار داد. اینجا را رقیقه آنجا و آنجا اصل است.

لا أن لهما، یعنی نه این دو معنایی که یکی وجود نسبی دارد، و دیگری همین معنای حرفی، که به اسمی منقلب شده است دارای تباین باشند «ذاتین متباینین» این مورد خیلی کار می‌شد و از موارد خوب یادداشت کردنی است که تباین در کلمات مشاء با این توسع در تعبیر، تغایر است فإن الرابطة باز تأکیداً لا ذات لها أصلاً كالمرآة التي لا لون لها اگر آینه لون داشته باشد از مرآتیت می‌افتد و لا حقيقة أصلاً و لهذا تقبل الألوان و يظهر به الحقائق.



معنای تباین و اختلاف اسمی و حرفی

دفع و دخل مقدر و تأکید آن معناست. سؤال: این چه جور تباین است؟ و التباین بین الشیئین قد یکون بحسب المفهوم و العنوان همین عنوان حرفی و اسمی تباین دارند من غیر آن یکون لکل منها بحسب ذاته حقيقة محصلة يتغايران بها، بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل و اللامحصل اتحاد بین ماهیت و وجوب، مثال برای اتحاد لا محصل و محصل است، و این لا محصل در کنف این محصل خودش را نشان می‌دهد. ماهیت، تأصل و تحصل خارجی ندارد تا در قبال وجود بوده و تباین با وی داشته باشد، پس تباین بین وجود و ماهیت چگونه است؟ الذی له أن یصیر محصلاً این لا محصل که مثل ماهیت در کنف وجود است، می‌تواند محصل شود و خودش را نشان بدهد و الشیء و اللاشیء، مثل شیء و لاشیء الذی فی قوته أن یصیر شیئاً در این شیء امکان استعدادی صورت فعلی هست، ولی اکنون هسته و حبه و نطفه است، و

هنوز شجر و نبات و انسان نیست، ولی در قوه آن شجر و نبات و انسان شدن است. پس در عین حال که متباین هستند، به همدیگر خود را نشان می‌دهند. پس تباین مفهومی یک معناست که یکی متحصّل و دیگری لا متحصّل است. موارد انقلاب را، که لفظ مشترکی است، باید دانست تا اشتباه نشود. یک مورد آن همین ساخته شدن انسان به عقل و نقل و شهود مطابق ملکات است. انسان بر اساس ملکات مکسوب یا مکتسب صور حسنه و یا قبیحه ساخته می‌شود. و اگر ملکات وی پلیدی و دغلی و احتیال و خدعه و نیرنگ بود که مراد از ملکات مکتسبه همین است، و در آیه کریمه ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾^۱ به آن اشاره شده است، این هم یک نوع انقلاب است. در اکتساب چون مطابق حق و واقعیت نیست باب افتعال، که در آن تحیل و خدعه خوابیده است، استعمال شده است، زیرا نیاز به خدعه و احتیال و تزویر و دروغ دارد، نابکار از خودش می‌ترسد، و دلهره دارد. بنابراین ترس از مرگ در واقع بازگشت به ترس از این افعال دارد. پس وی در واقع از خودش می‌ترسد که در کتاب وجود چه نوع ملکاتی را نوشته است که آنها برای وی سبز می‌شوند و به صورتی حیرت آور، که مناسب با آن ملکه‌هاست، در می‌آیند؛ مثل تخم‌هایی که در یک باغچه‌ای کاشته شده است و هر کدام به نحوی بیرون می‌آیند؛ مثلاً کاهو و ترتیزک کاشته است، می‌بینیم آن یکی رسته خیلی تند و سوزاننده است به طوری که به «گیاه جهنمی» ملقب شده است، و این یکی کاهو رسته و چه قدر شیرین است. این ملکات هم همین طور و مکسوبات یا - نعوذ باللّه - مکتسبات ما چنین هستند. مطابق صورتی که با آن ملکات سبز می‌شوند آن صورت‌ها پدید می‌آیند و از این ملکاتی که شخص در خودش کاشته و صورتی که با آن ملکات مناسبند، همان طور که درخت‌ها با میوه‌های خود مناسبند، سبز می‌شوند. گرچه در تطبیق فرع با اصل در زحمت هستیم، فهمیدن این مناسبت خیلی کار مشکلی است. حالا ما اگر درخت توت را نمی‌دیدیم،

و درخت خرما را نمی‌دیدیم و انگور و رز را نمی‌دیدیم و موز را نمی‌دیدیم یک کسی ما را ابداعاً این طور می‌آفرید، و ناگهان در پیش ما توت و یک خوشه انگور و موز و خرما می‌گذاشت، و چهار درخت هم پیش ما بود، اما آن درختان میوه نداشتند، ما چگونه این میوه‌ها را به این درخت‌ها انتساب می‌دادیم. حالا اگر می‌خواستیم انتساب بدهیم توت را به درخت رز انتساب می‌دادیم؛ زیرا درختی خرد بود، اما این درخت توت به این بزرگی باید خوشه‌اش این باشد، و امثال آنها. گرچه ما مناسبت‌ها را نمی‌دانیم؛ مناسبت موجود است، و «جزاء وفاقاً» است، و همه از این ملکات ما رسته می‌شوند. خود ما هستیم، و از خود ما می‌روید. باید دید در مزرعه وجود خودمان چه کاشته‌ایم. هر یک از ما زرع و زارع و مزرعه و یوم الحصاد و قیامت خویش هستیم. در بحار الانوار از امام صادق علیه السلام روایت کرد که حضرت فرمود: این حیوانات و پرندگان وحشی و درنده‌ها، تمثلات ملکات انسانند؛ یعنی انسان درنده خو گرگ می‌شود، انسان لاش‌خور کرکس می‌شود، و همچنین مفاد روایات هم در این باره فراوان است. در ذیل آیه **﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾** خیلی از این فوج‌ها که از خود انسان بر می‌خیزد بیان شده است. در کتاب، به طور مستوفی پیش می‌آید. الآن عرضم این است که این انسان به صورت اشتر گاو پلنگ محشور شده است. این انقلاب است. اینجا انقلاب صورت انسانی به صورت دیگر که انقلاب باطل است، نیست. پس انقلاب در نشأه‌ای باطل و در نشأه دیگر باطل است؛ زیرا قواعد عقلی در همه نشأت حکمفرماست؛ چون آنها مثل $2 \times 2 = 4$ همه جا، حکمفرما هستند. پس آنها هم بروز و ظهور صور ملکات در انسان می‌باشند، آنکه آنها انقلاب باطل باشند، با اینکه انسان است، ولی به صورت همان حیوانات در می‌آید، و می‌فهمد که به صورت آنها در آمده و کاشته‌های وی سبز شده است.

قاعده

در قاعده همان حرف‌ها را گسترش می‌دهیم قاعده: و إذا تحققت الأمر في هذه المعاني اگر این مواد و عناصر و این معانی حرفی و اسمی را فهمیدید و معنی انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل می‌فهمید که وهم و ذهن خطوراتی و اعتبارات و بازی‌هایی دارند، هر گاه از این بازی خسته شد دست بر می‌دارد و وقتی از آن نسبت به آن نسبت و این امکان و آن امکان دست برداشت، تسلسل قطع می‌شود. همان اشکالی که در باب موجودیت وجود پیش آمده بود. و هم آن اشکال را ایجاد کرده بود، در حالی که واقعیت آن یک امر و حقیقت و یک اصیل بوده است.

فاجعله اسلوباً مطرداً این را یک ضابطه کلی بگیر فی جميع الطبائع العامة المتكررة پله پله چه قدر بالا آمده، فرمود: آن معنای سه گانه بعد معانی حرفی و اسمی حالا فرمود: «جميع الطبائع العامة المتكررة» که تا می‌خواهید بفرمایید: این موجود است، و هم می‌گوید: این موجودیت دارد، و یا ندارد؟ در جواب می‌گوید: بله، وی وجود دارد. می‌پرسد: آیا موجودیتش موجود است یا نه؟ می‌گوید: بله. می‌پرسد: آیا موجود دارای وجود است یا نه؟ و همین طور كالوحدة این شیء وحدت دارد؟ می‌گوید: بله. می‌پرسد: آیا این وحدتش کثیر است یا واحد؟ می‌گوید: وحدتش وحدت دارد. پس وحدت وی دارای وحدت است، و آن وحدتش وحدت دارد «و الوجود و اللزوم و مضاهياتها»، یعنی مشاء به این معانی، مثل اینکه این محمول برای موضوع لزوم دارد یا نه؟ جواب می‌دهد: بله، لزوم دارد. آیا این لزوم را می‌توانید بردارید؟ خیر. پس لزومش لزوم دارد؟ می‌گوید: بله، آن لزوم دومی را می‌شود برداری؟ جواب: خیر، پس این لزومش لزوم دارد، و همین جور می‌رود سواء كان بإزائها في الأعيان شيء أم لا، فإن الوجود و الوحدة که مساوق همنند مع أن حقيقتهما واقعة في الأعيان بل حقيقة الوجود هي أحق الأشياء بالوقوع العيني که وحدت برای او متفرع است لکن منخف بخوانیم،

زیرا در کتاب شما «مفهوماهما» دارد که منصوب نیست و اگر لکن را مثقله بخوانیم باید مفهومیها خواند^۱. مفهومیها لحقیقة الوجود اکنون معنی تکرر در طبایع عامه متکرره را پیاده می‌کند: فَإِنَّ لِحَقِيقَةِ الْوُجُودِ مَوْجُودِيَّةً وَ لِمَوْجُودِيَّتِهَا مَوْجُودِيَّةً أُخْرَى وَ هَكَذَا إِلَى أَنْ يَعْتَبَرَهَا الْعَقْلُ تَأْكِي عَقْلٍ خَسْتَه شُود لَكِنْ مَصْدَاقُ هَذِهِ الْاِتِّصَافَاتِ؛ یعنی این موجودیت‌های پی هم و وحدت‌های پی هم الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل مصداق همه آنها یک چیز است و آن هم حقیقة الوجود التي هي بنفسها موجودة و همین حرف را درباره وحدت که همیشه با او مساوق است بیاورید و کذا الكلام في الوحدة. این‌ها یک واقعیتند و تکرر معانی عامه شان مزاحمتی پیش نمی‌آورد، و تکرر واقع ایجاد نمی‌کند.

اشکال: تسلسل لزومها لازم می‌آید*

فإن رجع أحد و قال: إنَّ العَقلَ يَجِدُ أنْ شَيْئاً... اشکال آن بود که معانی عامه و مواد عناصر و عقود، یعنی امکان و وجوب و امتناع در خارج تحقق ندارند، زیرا از فرض تحقق آنها در خارج تسلسل لازم می‌آید؛ چون با وجود خارجی امکان، مثل بیاض باید امکان همانند بیاض ماهیت و وجود داشته باشد، و نسبت بین آنها به امکان است و یا وجوب و یا امتناع. در این صورت، اگر هر کدام باشد باز همانند دیگر موجودات باید در خارج موجود و دارای ماهیت و وجود باشد و همین طور به پیش می‌رود، و به جایی نمی‌رسد و تسلسل لازم می‌آید، و چون تسلسل محال است، لذا آنها در خارج موجود نیستند و در ذهن موجودند. مستشکل می‌گوید: در ذهن هم همین تسلسل می‌آید؛ زیرا با برداشت تسلسل خارجی و جای دادن آنها در ذهن، تسلسل ذهنی پاسخ داده نشد.

۱. در نسخه مصحح استاد، «مفهومیها» است.

خلاصه جواب و تحقیق آخوند این بود که، این معانی، یعنی مواد عناصر و عقود از آن جهت که بیانگر نسبت واقعی خارجی اند، اصلاً ملحوظ نیستند، و ملتفت الیه و ملحوظ الیه نیستند، بلکه عنوان مرآتی و ادوی دارند، بلکه خارج ملحوظ است و تا برگشتیم و نگاه استقلالی به آنها انداختیم ملحوظ بالذات می شوند و از عنوان مرآتی و اداتی می افتند، و همانند دیگر موجودات و مفاهیم ذهنی می گردند که در وعای نفس مرتسمند، در این صورت تسلسل لازم می آید. پس وقتی از آن معنای آلی ادوی رابطی خارجی مرآتی افتادند تسلسل ادوی مواد می آید، در حالی که آنها در این حالت مواد و مرآت خارج نیستند. پس اصلاً موضوع منتفی می شود تا چه رسد که حرف تسلسل پیش بیاید. این خلاصه فرمایش آخوند بود. عمده نظر مرحوم آخوند در این شبهه به سخنان ملاجلال دوانی در جواب است که بعدها خواهد آمد.

اکنون مستشکل در تقریر شبهه می گوید: «فإن رجع أحد»؛ یعنی کسی برگردد و پافشاری و اصرار کند و حرف هایی را که راجع به تسلسل ذهنی درباره این مواد عناصر پیش آورده بودند و ما جواب دادیم. بگویند: آیا لزوم این محمول برای این موضوع در نفس الأمر به وجوب ثابت است و یا به امکان؟ ناچار می گویند: این لزوم در نفس الأمر ثابت هست.

سؤال: آیا آن لزوم را می توان برداشت؟ جواب: نه، لزوم را نمی توان برداشت، پس لزوم لزوم است. اگر بخواهید لزوم دوم را بردارید، لزوم اول را باید بردارید و اگر نمی توان آن را برداشت پس لزوم لزوم است. حالا از شما می پرسیم: این لزوم لزوم را می توان برداشت؟ اگر بردارید باید لزوم اول را بردارید و اگر نمی توان برداشت، پس لزوم لزوم لزوم است، و هكذا، و باز تسلسل ذهنی پیش می آید. فإن رجع أحد و قال: إن العقل يجد أن شيئاً من اللزومات الصحيحة الانتزاع إلى لا نهاية که اینها هم لزوم لزوم و لزوم لزوم و همچنین تسلسل لازم می آید می فرماید: این لزومات متوالی و صحيحة الانتزاع است، و آنها را نمی توان برداشت. پس هر کجا که بخواهید از این

مجموعه لزوم‌ها لزومی را بردارید معنایش این است که باید لزوم اول را بردارید؛ اگر لزوم اول ثابت و مستقل است و به جای خود درست است این لزومها باید بوده باشند. اگر یکی از اینها را در اثنای سلسله برداشتید، الا و لابد می‌بایستی این لزوم اول را بردارید و لزوم اول برداشتنی نیست، زیرا در جواب اینکه آیا یا وجوب است یا امکان؟ گفتید: وجوب و لزوم است. پس اینها هم برداشتنی نیستند لو لم یکن محکوماً علیه بامتناع الانفکاک عن اللزوم الأول اینها همه لزومات متتالی، محکومند به یک حکم و آن اینکه نمی‌توان اینها را از لزوم اول جدا کنیم، زیرا همه متفرع بر او هستند. پس همه محکومند به یک حکم لو لم یکن محکوماً... الاستغراقی باللزوم این حکم ایجابی استغراقی، یعنی تمام این لزومات صحیحۃ الانتزاع را شامل شود، و مفاد حکم ایجابی آن است که لزوم از ملازمه نخستین منفک نمی‌شود و حکم ایجابی و استغراقی علی کل لزوم جاری شد. «علی کل لزوم» مفعول به واسطه «یصدق» است پس علی کل لزوم لزوم الی لا نهایة.

پس باز همان تسلسل ذهنی، که از آن می‌گریختید، پیش می‌آید. پس باز سخن شما درباره عناصر قضایا، به اینکه وجود خارجی ندارند، تنها کاری که کرده لزوم تسلسل خارجی را برداشت؛ ولی تسلسل ذهنی به جای خود باقی و برقرار است.

و الموجبة چون فرمود: «الحکم الإیجابی»، لذا موجب موضوع می‌خواهد و موضوعش همین لزوم و لزوم لزوم و خلاصه لزوم هر یک است و هر کدام را که ملاک حکم قرار دادید آن موضوع قضیه است. پس موضوع قضیه لزوم‌های متتالی می‌شود و هر یک مورد؛ چون حکم ایجابی استغراقی بود پس والموجبة تستدعی وجود الموضوع، که موضوع یک یک لزومات متوالی باشند باید متحقق باشند پس فیلزم تحقق اللزومات لکونها تک تک آن‌ها موضوعات لإیجابات صادقة، زیرا هر کدام باید قضیه مستقل و دارای موضوعی باشند که خود آن لزوم است و محمولی دارند که «یمتنع انفکاکه عن الملازمة الأولى» این یک قضیه در همه صادق است.

پاسخ: لزوم مرآتی غیر از لزوم استقلالی است

قلنا له جواب فرمایش ایشان است که همان طور که گفته شد این معانی مرآتی را از موضوع خود به در بردید، و آنها را به طور استقلالی ملاحظه کرده و می‌گویید: «لزوم» و این لزوم را موضوع قضیه قرار می‌دهید، و برای آن محمول و حکم قائل می‌شوید، و احکامی را بر آنها بار کردید، ولی اگر در سخن ما دقت می‌شد، این اشکال پیش نمی‌آمد؛ زیرا معانی و مواد مزبور را از حالت آلی و مرآتی بیرون آورده و اکنون نگاه استقلالی به آنها می‌کنید. پس ماده از ماده بودن به در آمده است، و لزومات مزبور ماده قضیه نیستند تا این احکام بر آنها بار شود. پس این اشکال در ماده قضیه پیاده نشد تا تسلسل لازم آید.

قلنا له: الم تتذکر ما بیناه لك و سقنا إلیه فطانتك هوش و درایت تو را سوق دادیم که اعمال اندیشه کنید کی تُعْمَل روتك تا عقل و هوش را به کار بیندازی «من» بیان «الم تتذکر» است من أن اللزوم إنما یكون لزوماً إذا اعتبر رابطة. شما بحث را روی رابطه بیاورید و چنین بگویید و اشکال نمایید، در حالی که لفظ را از معنای خویش بیرون بردی و بحث را بر روی مفهوم دیگر آوردید. پس آن سخنان در جای خود، ولی بحث ما چیزی دیگر است إذا اعتبر رابطة لا مفهوماً من المفومات که شما الآن او را مستقلاً نگاه می‌فرمایید فإذن هو این موضوع قضیه و این لزوم بما هو لزوم، که مرآت است و معنای ادوی دارد لیس بشيء من الأشياء حتی یحکم علیه بلزوم أو عدم لزوم. اینکه عنوان حرفی دارد و برگشتید و به او نگاه می‌کنید بسیار احکام برایش می‌آورید، ولی از موضوع بحث کنار می‌روید. هر چه درباره‌اش می‌فرمایید دیگر اشکال بر مواد نیست. ثم إذا لو حظ بما هو مفهوم ما من المفومات و وصف ما من الأوصاف استؤنف النظر في لزومه أو لا لزومه. احکام خاصی برای این یک صورت ذهنی می‌آوریم و چه بسیار حکمی برایش می‌آوریم فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم لیس إلا اللزوم

الملتفت إليه و المنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم
 آنکه موصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم است؛ مثل وجوب و امکان می باشد،
 اکنون که وجوب و امکان موصوف به امتناع انفکاک گردیدند و موضوع قضیه شدند و
 حکم امتناع انفکاک بر ایشان بار شد چگونه لحاظی به آنها تعلق گرفته است؟ آیا
 موضوع قضیه شدند و یا نگاه استقلالی به آنها گردیده است؟ پاسخ روشن است. آنها
 معنای استقلالی و اسمی یافتند و نظر و لحاظ جداگانه به آنها تعلق گرفته است. لیس
 إلا اللزوم الملتفت إليه و المنظور فيه بالذات تفاوت معلوم بالذات و معلوم بالعرض
 گفته آمد: معلوم بالذات آن است که در وعای نفس تقرر پیدا کرده و مدرک انسان
 است، و انسان آن را دارد و معلوم بالعرض وجود خارجی اشیاست که معلوم بالذات
 مرآت و نمایانگر آن است. و معلوم بالذات مملوک انسان، و با انسان متحد است، و
 مدرک و معلوم بالعرض آن اشیا خارجی مرتبط با انسان است، و البته نه هر
 خارجی، بلکه آنکه با ارتباط به آن همس، توانست به وزان آن، این صورت علمیه و
 مدرک بالذات را انشا و یا به قول مشاء انتزاع کند. «فالموصوف بامتناع الانفكاك عن
 الملزوم لیس الا اللزوم الملتفت اليه و المنظور فيه بالذات» اکنون آنکه مورد نظر و توجه
 قرار گرفته است لزوم خارجی است، و لزوم بالذات مورد نظر و توجه است، گرچه
 صورت ذهنی لزوم آینه لزوم خارج است، و البته به صورت مرآتی خارج را نشان
 می دهد، و اگر این لزوم ذهنی مستقلاً مورد نظر قرار گیرد، دیگر عنوان مرآتی ندارد،
 بلکه این بار خود لزوم ذهنی مورد نظر خواهد بود، و دیگر احکام لزوم مرآتی را، که
 لزوم خارجی را نشان می داد، ندارد. پس در نظر مرآتی ملحوظ بالذات خارج بود، و
 در این نظر استقلالی ملحوظ بالذات صورت ذهنی است.

با این توضیح و پافشاری روشن شد که مراد از این ملحوظ بالذات در کلام مصنف
 غیر از آن معلوم بالذات است که در نفس لزوم خارجی، یعنی لابدیت محمول برای
 موضوع، در ضمن لزوم ذهنی مرآتی و در آینه آن دیده می شود. پس آنکه ملحوظ

است لابدیت و لزوم خارجی است، و این معنای ذهنی اصلاً آینه بوده و تا نظر استقلاللی به آن شود معنای ادوی و آلی خود را از دست می‌دهد و معنایی مستقل می‌شود و در این صورت، غیر از آن خارج خواهد شد، و دارای احکام مفاهیم مستقل ذهنی می‌شود.

و لا ضرورة في كون كل لزوم ملتفتاً إليه منظوراً فيه بالذات، زیرا لزوم ذهنی تنها آینه بوده و نفس در نگاه به خارج، به آن می‌نگرد و نظر استقلاللی به آن ندارد. پس نظر استقلاللی به آن انداخته نمی‌شود و در این صورت موضوع حکمی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا معنایی حرفی است. پس اگر لزوم خارجی دارای حکمی بود، آینه و آلت رؤیت خارج، یعنی لزوم ذهنی نیز دارای همان حکم است، زیرا آن خارج لحاظ استقلاللی دارد و این لحاظ ادوی و آلی و این دو با هم فرق دارند. فلا محالة تنقطع خطرات الأوهام اکنون که شما لزوم ذهنی را به میان کشیدید و به لزوم این لزوم اندیشیدید، و به لزوم لزوم آن؛ چون ذهن از این اندیشیدن‌ها خسته می‌شود و در نهایت به جایی می‌رسد که در آنجا یک معنای آلی لزوم و بقیه معانی استقلاللی لزوم بوده و این خستگی باعث قطع لزوم‌های متسلسل می‌شود و به بی‌نهایت نمی‌رسد، در این صورت در مرتبه‌ای از مراتب تسلسل قطع می‌شود و لذا فرمود: في مرتبة من المراتب این جواب خوب بود.

جواب ملا جلال دوانی از تسلسل لزومات

و و هذا أولى این بهتر از جواب ملا جلال دوانی است مما تجشّمه ملا جلال دوانی صاحب حواشی التجرید في فكّ هذه العقدة علت اولویت پاسخ ما از پاسخ ملا جلال دوانی در صفحه بعد: «و ذلك لأنه مع كونه» می‌آید. وی اکنون جواب شبهه تسلسل ذهنی را می‌دهد: أنّ تلك الملزومات موجودة في نفس الأمر. مراد از نفس الأمر، اعم از ذهنی و خارجی است. ایشان در تقریر پاسخ چنین می‌گویند: در وجود ملزومات و

لزوم و حکم به لزوم لازم نیست آن‌ها تفصیل یابند و جدا از همدیگر باشند؛ همان گونه که موضوعات متعدد، جدا از همدیگر می‌توانند دارای احکام مستقل و جدا باشند، موضوعات گوناگون می‌توانند به طور جمعی و مندمج بوده، و حکمی به وزان آن داشته باشند. پس لزومات مزبور در خارج به طور متنی و جمعی قرار دارند، و ذهن پس از تصور، آنها را از همدیگر جدا و باز می‌کند، و برای هر کدام از لزوم‌ها لزومی در نظر می‌گیرد، و همه این لزوم‌های متأخر بر لزوم‌های پیشین متفرعند، و در نفس الأمر، که اعم از خارج است، این حکم صحیح است، جز اینکه این لزومات یک چیز بوده و همانند هسته فشرده‌اند، و در صورتی که آن را باز کنیم درخت چنانی می‌شود. این کثرات، یعنی لزومات هم در نفس الأمر به یک چنین وجود اندماجی موجودند «أن تلك اللزومات موجودة في نفس الأمر». مراد از نفس الأمر، اعم از ذهن و خارج است، و این لزومات در نفس الأمر هستند؛ منتها این لزومات «بوجود ما ينتزع هي منه»، به وجود منتزع خود موجودند؛ یعنی لزومات با وجود جمعی متنی فشرده تحقق دارند.

سؤال: آیا به همین صورت فشرده صادق است که بگوییم این لزومات متکثر متحقق هستند؟ پاسخ می‌دهد: بله، «و لیست موجودة بالصور المتغايرة» چنین نیست که هر کجا که گفتیم چیزی موجود است، باید به صور متغایر تحقق داشته باشند؛ نظیر این مورد، نفس ناطقه است که در مقام روح و سرّ علوم فراوانی دارد و همه این علوم به طور جمعی در آنجا موجودند، و تفصیل ندارند و سان داده نیستند. با یک تأملی همه آن علوم را از یکدیگر جدا می‌کنید، و مسائل نحو و صرف و کلام و فقه و فلسفه را پس از وجود جمعی احدی متنی شرح می‌دهید. پس می‌تواند امور متنی و جمعی بوده و وجود احدی و قرآنی داشته باشد، بعد وجود فرقانی و تفصیلی پیدا کند. پس اینکه سائل گفته است: چون هر کدام از این لزومات موضوع قضیه موجب هستند، پس باید متحقق باشند تا حکم بر روی آن بیاید صحیح نیست؛ زیرا لازم نیست به

وجود جدا متحقق باشند، بلکه ممکن است این موضوعات به صورت جمعی و متنی و قرآنی متحقق باشند و متغایر و جدای از هم نباشند و در عین حال حکم نظیر خود داشته باشند.

و الوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة در اشکال مزبور که با عبارت «إن رجع أحد» گفت: وجود موضوع، که موجه در صدق خود آن را طالب بود، این وجود اعم است اعم من الثاني مراد از ثانی صور متغایر و متکثر لزومات است، زیرا در عبارت دو قسم لزوم را آورده است:

۱. لزومات موجودند في نفس الأمر بوجود ما ينتزع هي منه؛ ۲. بصور متغایرة. پس اعم من الثاني، یعنی اعم از صور متغایره که وجود جمعی دارند و این قسم اول است. «فإن» بیان این است که احتمال دارد قضیه موجه صادق باشد و در عین حال موضوع آن، وجود جدا و شرحی نداشته باشد؛ برای همین دو قسم قضیه را بیان می‌کند «فإن الموجبة إذا كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج» اگر قضیه خارجی باشد باید موضوعات آنها در خارج موجود باشد. به یاد داشته باشیم که قضیه سه قسم بود: قضیه حقیقی و ذهنی و خارجی. قضیه حقیقی بر روی متن واقع می‌رود، و خارجی بر موضوعات خاص خارجی، و ذهنی بر موضوعات ذهنی. در هر صورت قضیه خارجی می‌تواند اعم باشد اعم من أن یکون بصورة تخصه کوجود الجسم. اکنون که قضیه خارجی است، حکم آن گاهی روی موضوع خاص می‌رود؛ مثل وجود جسم که می‌گویی: «این جسم موجود است» و «این موضوع تجزیه بردار نیست».

اولاً کوجود الجزء المتصل الواحد بوجود کله، فإن هذا الجزء قد یصیر موضوع الموجبة الصادقة، كما إذا كان احد قسمي المتصل حاراً و الآخر بارداً، فیصدق الإيجاب الخارجي علیه. اکنون قسم دیگر از قضیه خارجی، که مثل «وجود جسم نیست» را بیان می‌کند، و آن اینکه یک موضوع به لحاظ اجزا ممکن است، هر جزیی دارای حکمی باشد. پس در آن صورت موضوع تجزیه نمی‌پذیرفت. در این صورت، موضوع تجزیه

می پذیرد. یک جزء از این شیء گرم است، و طرف دیگر آن سرد. پس اجزای خارجی جسم، که متصل واحد است، و یک وجود به وجود کل دارد دارای احکام مختلف می گردند. پس به صورت خاص نیست، بلکه این جزء آن حار و آن جزء دیگر بارد است. ایجاب خارجی بر این قضیه صادق است.

پس تاکنون قضیه خارجی دو قسم شد: ۱. وجود کل آن دارای حکمی خاص بود. ۲. وجود اجزای آن هر کدام در خارج دارای حکم خاصی بودند، و قضیه موجب نیز صادق بود، و در خارج موضوع آن تحقق داشت. اکنون قضیه ذهنی را به میان می آورد و می گوید: و ان کانت ذهنیه؛ یعنی اگر قضیه موجب ذهنی باشد اقتضی صدقها وجود الموضوع في الذهن على أحد الأنحاء. همان انحایی را که در خارج گفتیم اینجا نیز همان طور است؛ اگر در خارجی گاهی حکم روی تمام موضوع می رفت، و گاهی روی اجزای موضوع، در قضیه ذهنی نیز می توان همان انحای خارجی را آورد.

و کما اکنون دو بار «کما» می آورد و می خواهد سخن خویش را به «نقول» مرتبط نماید و لزوم را به سه وجه بیان کند: و کما أن خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحواً خاصاً من الوجود. پس همان طور که اگر قضیه ای خارجی گردید، همه قضایای خارجی به یک نحو می باشند، و می توان حکم هر قضیه ای را برای دیگری آورد؛ مثلاً حکم تحیز برای جسم وجود استقلالی جسم را خواهان است، پس نحو خاصی از وجود را طالب است کالحکم بالتحیز، فإنه يقتضي الوجود المستقل. تحیز، یعنی اشغال مکان، و دارای بعد بودن و فضا گرفتن. چنین حکمی برای جسم است؛ ولی این حکم درباره بیاض نیست؛ چنان که موجود خارجی دیگری به نام مجردات داریم که چنین حکمی ندارد. پس تحیز اولاً، از آن ماده است، و ثانیاً، ماده ای که روی پای خود ایستاده و جوهر باشد، نه آنکه تحیز را بتوان روی اعراضی که در کنف جوهر و جسمند، بار کرد.

و صدق الحكم یعنی کصدق الحكم على الجوهر بخواصه، فإنه يقتضي النحو الخاص

به؛ یعنی احکام جوهر احکام خاصی اند که ویژه او هستند، و احکام اعراض با وی تفاوت دارند. قیام به ذات، و وجود بنفسه از احکام جوهرند، و جواهر اعم از مادی و مجرد دارای این دو حکمند كذلك خصوصیات الأحكام الذهنية قد تقتضي خصوصیات الوجود همان گونه که در خارج گاهی شیء جوهر بود و یا متحیز و در این صورت، وجود مستقل را طالب بود، در امور ذهنی نیز چنین است. زوجیت لازمه ماهیت اربعه است. زوجیت همانند بیاض خارجی، عرض است. اربعه به سان جواهر است، احکام زوجیت، و اربعه همانند احکام جواهر و اعراض با هم تفاوت دارند. پس گاهی حکم روی زوجیت برده می شود، و گاهی روی ماهیت اربعه، شبیه خارج که گاهی حکم روی موضوع خاص و نحو وجود خاص برده می شد، و گاهی روی اعراض. پس زوجیت حکمی دارد و اربعه، یعنی ملزوم حکم دیگری. قد تقتضي خصوصیات الوجود، و كما أن المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل، مراد از مطلقه در منطق، مطلقه عامه است که وجود موضوعی بالفعل را طالب است. مراد از بالفعل، یعنی یکی از زمان های سه گانه. پس مطلقه عامه نیاز به موضوع در یکی از ازمته ثلاثه دارد؛ چنان که ممکنه به موضوع بالامکان نیازمند است، و دائمه، بالدوام. اکنون که محمولات قضایا به موضوعات آنها مورد بررسی قرار گرفت و اقسام آنها تشریح و جوه خارج و ذهن پیاده شد به موضوع بحث بر می گردیم.

نقول أيضاً: لزوم شيء لآخر اکنون لزوم را سه قسم می کند و می فرماید: بحث لزومات، از مواد قضایا و از قسم سوم آنهاست. نقول أيضاً: لزوم شيء لآخر به سه وجه است. وجه اول: قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم وجه دوم: و قد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد طرفين بخصوصه پس وجه سوم به ترتیب در عبارت می آید: و قد يكون من كلا الطرفين بحسب حیثية این مجموع سه وجه.

حالا به عبارت توجه کنید: قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم و اللازم هم لازم و هم ملزوم از همدیگر جدا نمی شود، هم نار خارجی از حرارت جدا

شدنی نیست و هم حرارت از نار. پس لزوم این دو، طرفینی است و انفکاک لازم و ملزوم را نشاید. بأن یمتنع انفکاک الملزوم فی وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل که نار و حرارت فعلی اند، نار فعلی ملزوم است، و حرارت فعلی لازم، و هر دو از هم دست بردار نیستند. و قد یکون لزوم دومی بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين بخصوصه دون الآخر. در منظومه^۱ و تجرید^۲ و اشارات^۳ دربارهٔ جسم مباحثی خواننده شد، و گفته شد که جسم اگر به جایی ختم شود دارای شکل می شود و اگر به جایی ختم نشود و غیر متناهی باشد شکلی ندارد، آن گاه برهان اقامه شد که ابعاد متناهی است، پس جسم دارای شکل می شود. بنابراین خواه ادله تناهی ابعادی تمام باشد و خواه نباشد، جسم تنها در صورتی که متناهی باشد شکل دارد و گرنه بی شکل است. پس لزوم شکل برای جسم همانند لزوم حرارت برای نار نیست، بلکه تنها با برهان می توان فهمید که جسم کل دارای شکل است و یا نه. پس شکل که از پایان یافتن و تناهی و انقطاع و نفاد جسم خبر می دهد، و در تعریف سطح در اشارات^۴ گفته شد که سطح نفاد جسم و قطع آن است پس پایان جسم سطح است و آن یک جانبه است که متفرع بر جسم است و همانند لزوم حرارت برای نار نیست فانقطاع الامتداد، در خود انقطاع چه خوابیده است؟ نفاد و انقطاع، امر عدمی است که لازم تناهی جسم است. پس انقطاع امر عدمی است که لازم متناهی، یعنی جسم می باشد فانقطاع الامتداد بحسب کونه صحیح الانتزاع منه لازم لوجود الجسم بالفعل جسم متناهی است و این انقطاع از او انتزاع می شود، این دو وجه.

و قد یکون من کلا الطرفين این قسم با قسم اول که طرفینی بود؛ مثل حرارت و نار

۱. شرح منظومه، ق حکمت، ص ۲۳۱، (چاپ سنگی).

۲. شرح تجرید، تصحیح و تعلیقات آیه الله حسن زاده، ص ۱۵۱.

۳. شرح اشارات ج ۲، نمط ۱، فصل ۱۲ - ۲۷ نیز رک: شرح هدایة الیریه، ص ۵۸ و شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۴، ص ۲۱۴.

۴. ج ۲، نمط ۱، فصل ۸، ص ۱۵۴، (چاپ دفتر نشر کتاب).

چه تفاوت دارد؟ برای بیان تفاوت این دو قسمت با آنجا فرمود: بحسب حیثیة صحۃ الانتزاع در نار و حرارت، که قسم اول بود هر دو خارجی بودند؛ اما در اینجا به حسب حیثیت صحت انتزاع، موضوع و محمول و ملزوم و لازم با همدیگر تلازم طرفینی دارند، نه وجود تفصیلی و متکثر و متغایر و اینکه در خارج جدای از همدیگر باشند؛ مثل لزومات متعدد که هر کدام لازم لزوم قبل از خویشند، ولی نه همانند حرارت و نار که در خارج بودند و از همدیگر جدا و سان داده و متکثر باشند که ماده امکان برای ممکن لزوم دارد، و این لزوم دارای لزوم است، و لزوم مذکور هم لازم است پس اگر آنها را از همدیگر در ذهن جدا کنیم جدا می‌شوند، ولی در خارج همانند حرارت و نار از همدیگر جدا باشند، بلکه صحت انتزاع لزومات از موضوع و محمول کافی است و من هذا القبیل لزوم اللزوم، یکی را گفته که دنبالش را بگیریم لزوم لزوم الخ فإن مرجعة... امکان وجود الموضوع اینجا هم همچنین انتهى کلامه. پس صحت انتزاع این لزومات، گرچه در خارج متکثر نیستند، کفایت در صدق می‌کند؛ چنانکه صدق قضیه ممکنه امکان وجود موضوع را طالب است.

عدم کفایت پاسخ ملا جلال *

و ذلك؛ لأنه مع كونه قد عني نفسه و بالغ في التدقيق... با آنکه ملا جلال دوانی در پاسخ به شبهه دقت بسیاری نمود؛ ولی سخن وی در رفع شبهه کافی نیست، بلکه سخن ما که بین دو وجه آلی و ادوی و بین معنای اسمی و استقلال تفاوت گذاشتیم، شبهه را از بن، بر می‌کند، و سخن ما اولی و بهتر از تجشم ایشان است. ایشان چهار وجه در عبارت آورده، و ما همه آنها را نقد و بررسی می‌کنیم. لم يبلغ کلامه حد الإجداء، اجداء، یعنی انتفاع، به عبارت دیگر سخن ملا جلال از حیث انتفاع بیرون است و به کفایت در رفع شبهه نرسیده است.

اما اعتراضات ما بر ایشان: ایشان لزومات متتالی متفرع بر لزوم اول را به صورت جمع و اندماج و متن در نفس الأمر، اعم از واقع و اعم از ذهنی و خارجی، متحقق دانست و در عبارت فرمود: «فیکفی فی صدق الحکم علیه صحة انتزاع اللزوم» که در صدق حکم بر این لزومات صحت انتزاع کفایت می‌کند.

در پاسخ می‌گوییم: سخن شما را اگر بشکافیم می‌بینیم این لزومات متتالی متفرع بر لزوم اول، بالفعل تحقق ندارند، و شما خود نیز اقرار کردید که، «و لیست موجودة بالصور المتغایرة»؛ یعنی هذا اللزوم و ذاك اللزوم، به طوری که از یکدیگر تفصیلاً سان داده باشند، نیست. بله، متنی و واقعیتی است که می‌توان با نظر افکندن پی در پی، از آن موطن، هر آن و هر لحظه لزومی را پس از دیگری استخراج و انتزاع کرد. اما باید دید با این مقدار جواب سائل داده شده است؟ اگر لزوم بالقوه در اینجا موجود است، و خودتان گفتید احکام موضوع بر موضوع مندمج در متن واقع و کثرات غیر مفصل بار می‌شود این کثرات تنها صحت انتزاع دارند، و صدها خرمنی از این دانه ارزن و دانه خردل و کنجد بیرون خواهند آمد، و صحت انتزاع و کاشته شدن و خوشه دادن و دوباره کاشته شدن و خوشه شدن و سرانجام شرق و غرب عالم را همین یک دانه کنجد می‌گیرد. پس صحت انتزاع بی نهایت لزوم از لزوم و اول واقع در خارج، باعث صحت حکم به لزوم بر آنها می‌شود، در حالی که این قضایا اگر هر کدام بخواهند متحقق شوند موضوع متحقق فعلی می‌خواهند، زیرا قضیه موجب، موضوع متحقق می‌خواهد، و این لزومات تنها صحت انتزاع دارند و هنوز انتزاع نشده‌اند، و تنها چیزی که در خارج موجود است دانه‌ای کنجد است که نرویده است، و موضوع برای بی نهایت از آنها شده است، و بقیه هنوز تکثیر نشده و نرویده‌اند. پس موضوع بالقوه بوده و صحت انتزاع دارد، در حالی که قضیه موجب، ثبوت موضوع لازم دارد، و این مقدار، ثبوت موضوع نیست.

لأنه مع كونه قد عني نفسه و بالغ في التدقيق لم يبلغ كلامه حد الإجداء؛ لأن اللزوم

بمجرد کونه صحیح الانتزاع عن شيء بالقوة. به همین اندازه که از این یک دانه ارزن بتوان صد خرمن انتزاع کرد و هر یک بعدها موضوع حکم خاصی شوند الآن بتوانیم همه آن احکام را در دانه ارزن جمع بکنیم، زیرا انتزاع موضوعات کذایی بالقوة بدون بالفعل شدن آنها، از آن صحیح است، این باعث می شود که موضوع مستقل نبوده و رابطه باشد لأن اللزوم بمجرد... لأنه بهذا الاعتبار. این اعتبار، یعنی انتزاع بالقوه به صرف اینکه بالقوه از وی انتزاع می شود، لزوم از روابط غیر مستقله می شود من الروابط الغير المستقلة في الملحوظية لزوم به این اعتبار به صرف انتزاع بالقوه، الآن بالفعل تحقق ندارد آن گاه بالفعل تحقق دارد که و إذا لوحظ بالفعل و حکم علیه باللزوم اکنون حکم بر آن می توان راند صار مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل الملحوظة بالقصد. حالا که معنای اسمی پیدا کرد و یکی از صور ذهنی، و مفهوم مقرر در نفس ناطقه شد. فله بهذا الاعتبار، یعنی به این اعتبار دوم، ولی در اعتبار اول انتزاعی بالقوه بود «فله» برای این لزوم «بهذا الاعتبار» که معنای اسمی به او دادیم و در وعای ذهن تقرر پیدا کرد وجود في نفسه و إن كان في النفس گرچه وی وجود فی نفسه در ذهن دارد، و موضوع ذهن برای احکام ذهن می گردد پس جزء قضایای ذهنی شده و دارای معنای استقلالی و ذهنی می شود در این صورت و لیس بهذا الاعتبار موجوداً بالعرض انتزاعياً به این اعتبار اسمی موجود بالعرض انتزاعی، و وجود مرآتیی حرفی خارج نیست، بلکه معنای مستقل مقرر در ظرف نفس دارد «بل حقیقاً ذهنیاً»، اکنون خود موضوع قضیه ذهنی شده، ولی در این صورت از معنای آلی منسلخ شده است، و معنای حرفی ندارد.

پس اکنون دو لحاظ نمودیم. شما درباره کدام یک از دو قسم سخن می گوید، و آن را لزوم بین قضایا و معنای مواد ثلاث می دانید؟ آیا این معنای مستقل اسمی مقرر در ذهن مورد کلام شماست، و یا آن لزومی که از اول انتزاع می شود، و وجود ربطی غیر مستقل دارد؟ قهراً مراد شما آن وجود ربطی غیر مستقل است فموجودیتها تعبیر

موجودیت را به لحاظ «مفهومات الموجودة» فرمود و الا مراد وجود لزومهاست. بوجد ما ينتزع منه خبر «موجودیتها»، من قبیل الأمور، موجودیت این لزومات از سنخ اول، یعنی از روابط غیر مستقل است الذي يمتنع أن يكون موضوعاً لحکم إيجابي و لا سلبی أيضاً به این لحاظ اول که روابط غیر مستقل هستند و عنوان ادوی و آلی دارند، اصلاً موضوع حکمی قرار نمی‌گیرند. آن چیزی که موضوع حکم قرار می‌گیرد، آن مفهوم لزوم و لزوماتی است که از مفاهیم مستقل بوده، و در وعای ذهن تقرر دارند. پس در این صورت، لزومات متالی متکثر متفرع بر لزوم اول، که موضوع قضایا واقع می‌شوند، با قسم مزبور، یعنی لحاظ آلی سازگاری ندارد، زیرا لزوم آلی ملحوظ بالذات نیست تا موضوع قضیه شود و در وعای ذهن جای گیرد، بلکه اگر ملحوظ شود عنوان آلی خود را از دست می‌دهد. پس وجود الموصوف لا يمكن أن يكون بعینه وجود الصفة نمی‌توان گفت چون در خارج ملزوم هست آن وجود ملزوم در خارج، عین وجود صفت است، زیرا وجود ملزوم و لازم با همدیگر تفاوت دارند؛ یکی وجود مستقل دارد و دیگری وابسته. پس وجود صفت عین وجود موصوف نیست. مراد از صفت، لازم و موصوف، ملزوم است. مثال آن سماء و فوقیت سماء است. اکنون این ابر آسمان است و فوقیت دارد. وجود ذاتی ابر چیزی است و بالا بودن آن، وجود دیگری است که به نسبت به شخص که در زمین قرار دارد پدید آمده است، و این وجود اضافی غیر از آن وجود ذاتی است، زیرا فوقیت با اندک تغییری عوض می‌شود، در حالی که وجود ابر تغییر نمی‌کند. شخص تاکنون پایین بود و آسمان بالا بود و متصف به فوقیت بود اکنون پرواز کرد و بالای ابر قرار گرفت. ابر موجود است؛ ولی فوقیت ندارد. پس وجود صفت عین وجود موصوف نیست، بلکه وجود صفت غیر از وجود موصوف است و با تحقق ملزوم، لزوم متحقق نمی‌شود. پس وجود ملزوم غیر از وجود لازم است «سواء كانت حقیقیة» که از موضوع بحث ما خارج است «أو انتزاعیة» که مورد بحث ماست و مربوط به لزومی است که از او اعتبار می‌شود و إلا

اگر بنا بوده باشد که وجود موصوف عین وجود صفت بوده باشد لبطل الفرق بین الذاتی و العرضی؛ فَإِنَّ وجود السماء مثلاً خودش یک معنای ذاتی دارد واقعاً فی ذاتها غیر وجود الفوقیة الثابتة سماء به لحاظ دوم فوقیت می یابد إذا السماء فی مرتبة وجود ذاتها سماء لا غیر اوصاف و عناوین دیگر به اعتبارات و اضافات پیش می آید و إنما الفوقیة تعرضها بحسب وجود ثان لها یکون این وجود ثان متأخراً عن وجود ذاتها لذاتها این عنوان وصفی از ذات سماء متأخر است و آن در وجود خارجی اش متقدم است، و شما این مندوحه را هم ندارید و نمی توانید بگویید چون موصوف متحقق است نفس تحقق موصوف عین تحقق صفت است، زیرا لزوم را به لحاظ مرآتیت نگاه می کنید، و این لزوم عنوانی ندارد تا موضوع قضیه موجب واقع شود. پس اگر او را در ذهن آورید و استقلال دهید از لزوم مرآتی می اندازید، و همانند بسیاری مفاهیم مستقل احکام می یابد و جزء موضوعات قضایای ذهنی می شود. پس لزومات مندمج و متکثر و متحقق در خارج نتوانست کاری برسد.

فالحق علی ما مرّ همان جواب ما که اولی از تکلف و تجشّم دوانی بود، حق است. ایشان در اثنای تقریر، متعرض حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعتی درباره مفاهیم سلوب و اعدام و لزومات می گردد.

فالحق علی ما مرّ من أنّ اللزوم له تحقق رابطی این معنای ادوی و آلی و حرفی لزوم یکفی فی کون أحد الشیئین لازماً و الآخر ملزوماً و هذا النحو من الوجود الرابطی که عنوان فنا و مرآت خارج هست و این کان منسوباً إلى الخارج برای اینکه مرآت است و بین دو چیز ملحوظ می شود إذا کان اتصاف الملزوم بالأمر اللازم فی الخارج؛ یعنی در صورتی که قضایای ذهنی نباشد، و قضایا خارجی باشد. اگر لزوم در ذهن به آن نگاه شود از قضایای ذهنی می باشد و قضایای ذهنی که به صورت کلی ادراک می شوند، در وعای ذهن احکامی دارند، و دارای کلیت هستند، و معقول ثانوی اند. پس مراد ما آن نیست که در ذهن باشد بلکه مراد لزوم حکم برای ملزوم در خارج است که لزوم

عنوان مرآتی برای عدم انفکاک حکم برای موضوع و ملزوم دارد و مراد ملا جلال نیز، لزومات متفرع بر لزوم اول خارجی است که کثرت اندماجی و فشردهگی متنی دارند، و سخن در همین لزومات خارج است، و نه لزوم‌های ذهنی ملحوظ به لحاظ استقلالی. پس مراد لزوم رابط و غیر مستقل و اداتی است لکن لیس هو این لزومی که عنوان ادات است نحو وجود اللزوم فی نفسه عبارت به صورت ملزوم در آمده و دست انداز خیلی بدی پیدا کرده است. آن چیزی که لزوم فی نفسه است در موطن ذهن است که معنای اسمی دارد. این لزومی که رابطی شده «لیس هو نحو وجود اللزوم فی نفسه» به عنوان معنای اسمی که إذا لوحظ بالفعل، لزوم کذایی شود لأن نحو وجوده... رابطاً شیئین است، چون در وعای ذهن ملحوظ بذاته است بل عند ملاحظه ماهیته و حقیقته فی نفسه لیس إلا فی ظرف الذهن که اصلاً عنوان مرآتیت ندارد و این لزوم در وعای ذهن تحقق دارد. تا اینجا علی ما مرّ و همان حرف دیروز است و سخنی اضافه ندارد.

و این کانت مطلب تازه را بیان می‌کند. در کتب قبلی، یعنی منظومه و نیز در محاورات روزمره و مکتوبات و صناعات، چنین قضیه‌ای دایر است که موضوع آنها با محمول تفاوت دارد، و در همه علوم و حرف و صنایع و محاورات و تألیفات و تصنیفات قضایایی به صورت حمل شایع صناعی آورده می‌شود؛ یعنی این گونه قضیه شیوع دارد و در صناعات آورده می‌شود: «هوا گرم است»، «آفتاب بالا آمده است» و امثال آن، موضوع و محمولی متغایر به حسب مفهوم دارند، گرچه در خارج یک وجود مصداق موضوع و محمول است این یک نوع از قضایاست. اما قضیه‌ای دیگر داریم که محققان و پژوهندگان که در تحری حقیقت می‌کوشند و حقایق را زیر و رو می‌کنند تا تار و پود آنها را به دست آورند با آن سر و کار دارند. و ارتباطی با صنعت و محاورات روزمره ندارد؛ قضایایی که محمول مفهوماً و مصداقاً یکی است، و همان موضوع به نحوی در محمول قرار می‌گیرد. در منطق خواندیم که معرف و معرف باید یک چیز را برسانند وگرنه معرف نمی‌تواند باشد، اما باید با همدیگر

تغایری نیز داشته باشند و الا آوردن همان موضوع با همان خصوصیت لغو است. پس تغایری باید بین موضوع و محمول باشد، و از طرفی می‌دانیم که بین دو چیز که از همدیگر جدا و متغایر باشند حمل اتفاق نمی‌افتد. خدا رحمت کند استاد بزرگوار ما را! که می‌فرمود: بین محمول و موضوع باید مناسبتکی و مغایرتکی باشد: مناسبتک برای اینکه حمل شود و مغایرتک برای اینکه مفید فایده باشد. حالا بین این موضوع و محمول که معرف و معرفند مناسبتک هست؛ ولی مناسبت تامه نیست و مغایرتک هست و مغایرت تامه نیست. در این موارد حمل اولی است؛ چون در حمل شایع صناعی سؤال از کم و کیف آن می‌شود، در حالی که در حمل اولی چون محمول ذاتی موضوع است سؤال از «لم» و «بم» جای ندارد. اکنون از راه تفاوت بین دو حمل مزبور مشکلی را که در قضایای زیر عنوان شده است حل می‌شود؛ مثلاً گفته شد: «المفهوم إن امتنع فرض صدقه علی کثیرین جزئی و إلا فکلی» اکنون خود جزئی را تعریف کردید سؤال می‌کنم مفهوم جزئی در این تعریف بالا در کجا قرار دارد؟ آیا مفهوم جزئی این است که «ما یمتنع فرض صدقه علی کثیرین»؟ من از شما سؤال می‌کنم «ما یمتنع فرض صدقه علی کثیرین» حکم جزئی است یا کلی؟ پس خود این حکم، حکم کلی است و بر هر جزئی صادق شده است و از آن طرف هم دارید جزئی را تعریف می‌کنید «فکیف التوفیق»؟ از طرفی شما جزئی را تعریف کردید و از طرفی همین مفهوم جزئی اختصاص به جزئی خاص ندارد، و دارای افرادی است، پس جزئی نشد و به حکم اینکه هر مفهومی که دارای افرادی است، کلی است این جزئی نیز کلی است. این مشکل با تفاوت در همین حمل اولی و شایع صناعی حل می‌شود. می‌گوییم: به حمل اولی ذاتی این جزئی است و از آن جهت که مرآت برای جزئیات دیگر است؛ یعنی به حمل شایع صناعی، کلی است. مرحوم آخوند نیز همین مطلب را در سلوب و روابط و اعدام می‌آورد. سلوب و روابط و لزومات وقتی به ذهن آیند از این جهت که مرآت خارج هستند، سلوب و روابط و اداتند؛ یعنی وقتی لا

موجود، عدم، و لیس و دیگر امور عدمی را می‌آورید، بیان سلب ربط، نفی، هیچ و عدم خارجی می‌کنند، ولی همین‌ها در وعای ذهن متقررند و دارای وجود و تقرّرند، و هر دو هم درست است. پس از آن جهت که دارند کار خویش را می‌کنند «سلب ربط» می‌نمایند و معنای عدمی را می‌رسانند و اگر به خود آنها نگاه شود، چون در وعای ذهن هستند و دارای تقرّر می‌باشند پس متحقق بوده و ثبوت ذهنی دارند. پس گرچه همین که صورت ذهنی است به حسب وجود با آن معنای عدمی یکی است؛ ولی دو گونه لحاظ به آن می‌شود: گاهی مرآت خارج قرار می‌گیرد و گاهی به خود وی نظر می‌شود. این مطلب معلوم ما که از قبل می‌دانستیم؛ اکنون همین مطلب را در «لزوم» پیاده کنید. لزوم در وعای ذهن موجود است. گاهی نظر مرآتی به خارج می‌شود در این صورت به خود وی نگاه نمی‌شود و همانند حرف سلب است، و همانند حرف سلب در ذهن تقرر دارد و اگر به خود لزوم نگاه شود معنای مستقل دارد و این کانت ملاحظه، ملاحظه این لزوم فی نفسه لا تنفک عن اتصافه بکونه رابطه بین شیئین این اشکال ندارد در عین حال که در وعای ذهن متقرر است آن عنوان اولی و ذاتی اش را از دست نمی‌دهد که بیانگر ضرورت نسبت بین طرفین در خارج است.

و هذا اکنون تنظیم به سلوب و معانی دیگر، که در حمل اولی ذاتی و شایع صناعی می‌فرمایید می‌نماید و هذا کما فی ملاحظه السلوب و الأعدام که سلوب و اعدام به حمل اولی ذاتی سلوب و اعدامند؛ ولی به وجود ذهنی‌شان وجودات متقرر در وعای ذهنند. فإنها و این کانت حقیقتها سلوب الأشياء و أعدامها؛ یعنی اعدام و سلوب اشياء هستند. لكن للعقل أن یلاحظها سلوب و اعدام را كذلك یعنی سلوب و اعدام را عقل می‌تواند به صورت مستقل لحاظ کند. و اذا صارت معقولة قد عرض لها نحو من الوجود؛ یعنی وجود ذهنی عارض آنها نشد که دارای معنای اسمی شده، پس به حمل شایع صناعی یک معنای واقعی اسمی دارند، و به حمل اولی ذاتی‌شان مرآت برای خارج هستند. ثم مع ذلك لا ینسلخ عن کونها سلوباً و أعداماً هم معنای اسمی و استقلالی

دارند و هم به حمل شایع صناعی و هم سلوب و اعدامند لأن ماهیتها كذلك؛ یعنی ماهیت آنها به حمل اولی ذاتی بند است «و قد مر»؛ در منهج اول گفته شد که ردای وجود و سعه رحمت وی همه را در بر می‌گیرد. و سعه آن، آن مقدار است که حتی مقابل خویش، یعنی عدم را نیز می‌گیرد و اجتماع نقیضین و سلوب را نیز شامل می‌شود. و «وسعت رحمته کل شیء» بر وی صادق است و قد مر أن الوجود مما وقع ظلّه العمومی الانبساطی. در تمهید و مصباح و فصوص از این «ظل عمومی انبساطی» به «صادر نخستین» تعبیر می‌شود. اسامی گوناگون دیگر آن: «نور مرشوش»، «جوهر اول»، «هیولای اولی» به وزان «هیولای عالم طبیعت»، و «رق منشور» است. رق به معنای پوست و پرده است. پرده پهن شده آویخته در سرتا سر نظام هستی و ما سوی الله، رق منشور است و تمام کلمات وجودی روی این رق منشور متعشند. «بضرب من البیان» این ظل همان است که «أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ»^۱. از بطون قرآن که همه را فرا گرفته است، این رحمت رحمانیه حق سبحانه است. رحمت کم کم اینجا باز می‌شود در کتاب می‌بینید که همه: بر این خوان یغما چه دشمن چه دوست همه، چه آدم و چه شیطان و گل و خار و هادی و مضل، مسلم و کافر و همه و همه، در کنار سفره نشسته‌اند و از این سفره مرزوقند و این نعمتی است که روزی همه است. اگر این ظل محدود برداشته شود چیزی نیست علی جمیع الماهیات و المفهومات حتی علی مفهوم العدم و شریک الباری و اجتماع النقیضین؛ یعنی اینها را هم شامل می‌شود. بر صادر نخستین اسم خلق و اندازه صادق نیست، زیرا اطلاق دارد و مقید به آن می‌باشد و حق سبحان از این قید نیز مطلق و رهاست. ولی خلق اول، عقل اول است، زیرا قدر و اندازه در آن نهفته است پس «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»^۲ صادق است

۱. فرقان (۲۵) آیه ۴۵.

۲. فیض کاشانی، وافی، ج ۱ ص ۱۷-۱۹؛ اللّٰهی المصنوعه، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ ابونعیم، حلیة الاولیاء، ج ۷، ص ۳۱۸.

و صادر نخستین، شامل عقل اول نیز هست. پس اول ما خلق الله، عقل است، و نه اول ما صدر، و در قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد»؛ یعنی از واحد که کل الاشیاء هست به حکم سنخیت، که دارای هر کسی نمودار دارایی مؤثر آن است، این یگانه وجود از وی صادر شده است که نظام ماسوی را فرا گرفته است، و همه بر این رق منشور منتقش هستند. اکنون که سلوب و اعدام هم تحت شولای وجودند، و لزوم نیز همانند ایشان است فمفهوم المعنی الرباطی مناسب با بحث لزوم است که دارای معنای رباطی است بحسب الحمل الذاتی الأولی مثل جزئی که، یمتنع فرض صدقه علی کثیرین لا بحسب الحمل الشائع الصناعی در وعای ذهن خودش نحوی از انحای وجود است، فتدبر فیه.

ثم إن فی کلامه بعضاً من مواضع الأنظار، که چهار اشکال بر ایشان کرده است: أما أولاً؛ شما در بیان اقسام محمول بر موضوعات ابتدا در موضوعات خارجی شقوقی را پیش کشیدید که گاهی حکم در وی، یک وجود خاص کذایی و روی همه موضوع می رود و گاهی حکم روی بعضی از اجزای این شیء خارجی، مثل جسم متصل می رود؛ مثل یک جسم متصل ممتد که یک طرف آن حار و طرف دیگر آن بارد است. این حکم به کثرت روی شیء واحد خارجی می رود. البته با توجه به محط بحث، که لزومات متعدد را در خارج می خواهیم پیاده کنیم، ولو این لزومات به نحو متن و جمع و اندماج بر روی لزوم خارج قرار دارند و در اثنای بحث آن سخن پیش آمد، و این لزومات متحقق در خارج تشکیل قضیه ای موجب می دهند که در نفس الأمر تحقق دارند و این نفس الأمر کذایی درست شده است، و در این صورت است که موضوع قضیه موجب به قول دوانی درست می شود. پس مثال آن جسم واحد متصل است که در حکم به لحاظ دو جزء خارجی وی می باشد؛ منتها این متصل واحد با آنکه دو جزء فعلی کذایی ندارد؛ ولی دوگانگی آن در خارج به واسطه عرض مثل سپیدی و سیاهی است. توضیح آنکه مرحوم خواجه در فصل اول نمط اول اشارات درباره جزء لا

یتجزی فرمودند: گاهی شیء به کسر و شکستن تعدد پیدا می‌کند که این در مورد اشیای صلب و سفت مثل شیشه اتفاق می‌افتد. گاهی به بریده شدن نیاز دارد و قطع لازم است. گاهی تجزیه یک شیء متصل به خرق و دریدن و پاره کردن است؛ مثل پارچه. گاهی تکثر یک امر واحد به اعراض است. مثل طرف سفید پارچه با طرف سیاه پارچه را متکثر می‌کند. کم منفصل قابل انقسام خارجی نیست، و کم متصل قابل انقسام است و این انقسام وهمی است و نه خارجی، وگرنه انقسام خارجی باعث از بین رفتن کم متصل می‌شود. لذا در نمط اول از وهم، به فرض عقلی رفتیم، چون میدان عقل وسیع است و وهم میدان کمتری دارد، پس از تقسیمات خارجی کسر و قطع و خرق به تقسیم ذهنی و سپس به وهمی و آن گاه فرض عقلی می‌آید.

اکنون که این مقدمه روشن شد به ملا جلال دوانی می‌گوییم: شما این تقسیمات را برای این وجود ممتد آوردید و خواستید آن را مثال برای وجود لزومات قرار دهید، در حالی که اولاً، باید شیء منقسم بوده باشد، چون لزوم‌های متعدد را می‌خواهید درست نمایید. ثانیاً، در این تنظیم، سخن از وجود لزومات به میان آوردید و آنها را به وجود واحد جمعی متحقق دانستید پس ناآگاهانه حق بر زبان شما جاری شد که وجود واقعیت دارد و اصیل است، در حالی که رأی شما آن بود که وجود اعتباری است. پس اکنون دو اشکال بر ملا جلال بیان شد: ۱. تجزیه از کجا حاصل شد؟ ۲. چگونه لزومات را به وجود واحد جمعی متحقق می‌دانید، در حالی که امری اعتباری است؟ ثم إن فی کلامه بعضاً من مواضع الأنظار. أما أولاً: فلأن أبعاض المتصل الواحد شما فرمودید: «کوجود الجزء المتصل الواحد بوجود کله» و در مثال گفتید: «أحد قسمی المتصل حاراً و الآخر بارداً» ما می‌گوییم: فلان ابعاض... ولو بحسب اختلاف عرضین مثلاً به لحاظ ابلق، یعنی سیاه و سفید تقسیم شود حالا آن عرضین «قارین» بوده باشند؛ مثل همین مثالی که عرض کردیم ابلق و یا آن دو «غیر قارین» بوده باشند؛ یعنی به اضافات ضایع می‌شود و از بین می‌رود و این گونه اعراض تا تقسیم نیامد قبل آن تقع

فيه كثرة... لا يمكن الحكم الإيجابي عليهما بشيء حكماً صادقاً بحسب الخارج شما حکم ایجابی را روی کثرات چگونه می خواهید ببرید تا لزومات درست کنید؟ در این تمثیل و تنظیری که فرمودید: «فإذا حدثت الاثنینية الخارجية» تا تقسیم بیاید جدا می شوند صار کل واحد منهما اکنون که اثنینیت پیش آمد ممّا له وجود في الخارج اکنون به لحاظ جزش حکمی را پیاده بفرمایید؛ ولی و قبل القسمة ليس شيء منهما از آن دو حکم موجوداً اصلاً إنما الموجود هو المادة القابلة لهما. این ماده قابل و مستعد برای اثنینیت است. آن ماده قابل، که حامل است، محل برای عروض این امر است. هو المادة القابلة لهما بعد وجودهما این، یعنی بعد از وجود اثنینیت المستعدة لهما مستعدة صفت ماده است قبل حدوثهما تا این نحوه کثرت پیش نیاید شما نمی توانید دو حکم برای یک امر واحد متصل کذایی بیاورید. همین مطلب در لزوم نیز می آید. وانگهی ثم الوجود على راية أمر عقلي انتزاعي نسبي لا تحصل له برای وجود تحصّلی نیست، زیرا خودش فرمود که: وجود تحصل ندارد و ماهیات موجودات منسوب به مبدأ هستند؛ البته اگر ظاهر حرفشان این باشد. پس وجود را از اینها انتزاع می کنیم إلا بما ينتزع آن وجود منه از آن «ما» فیکون واحداً بوحدة ما ينتزع منه كثيراً بكثرته. پس به خودش نمی توان گفت کثیر و واحد، و اکنون که نمی توان به خودش کثیر و واحد گفت، این لزومات به وجود واحد موجودند. در این صورت نمی توان وحدت و کثرت را بر وجود بار کنیم فکیف تكون الأشياء المتعددة من حيث تعددها موجودة بوجود واحد در حالی که وجود هم اعتباری است.

اشکال دوم بر دوانی*

و أما ثانياً: فلأن خصوصيات الأحكام وإن اقتضت خصوصيات الوجود....

در بیان اشکالات محقق دوانی بود. اشکال دوم بر این گوشه از سخن وی بود که

گفت: احکام خاص، موضوعات خاصی دارند. این کبرای کلی مورد قبول ماست؛ ولی این نتیجه، که در صدق حکم بر موضوع صحت انتزاع لزوم کافی است؛ یعنی لزوم بالقوه کفایت می‌کند پذیرفته نیست، زیرا مصداق آن کبرای کلی نیست. در هر صورت وی گفت: لازم نیست که این موضوعات سان یافته و تکرر یافته باشند، بلکه وجود جمعی و اندماجی کافی است. پس احکام خاصه هر کدام دارای موضوعات متعدد شدند گرچه تعدد آنها به صورت فعلی خارجی نیامده است، ولی همه آنها جمعی و اندماجی اند. اکنون می‌پرسیم: آن کبرای کلی، که احکام خاصه، موضوعات خاص می‌خواهند در اینجا چه کاری می‌رسد؟ اگر این احکام خاص موضوعات خاص دارند، و هر کدام سان یافته و تفصیل داده شده در وعای ذهن متحقق هستند، در این صورت از عنوان لزوم و اداتی و مرآتی افتادند و معنای حرفی ندارند و معنای اسمی دارند و همانند سایر مفاهیم مستقل دارای احکامی جدا هستند، و اگر لزوم‌ها متعدد نباشند، و مرآت و ادات خارج باشند، و به قول شما وجود متنی جمعی اعتباری داشته باشند، موضوعات متعدد نیستند تا احکام خاصه پیدا نمایند. پس در صورت سان دادن از معنای ادوی خارج می‌شوند، و در صورت جمعی و متنی احکام خاصه روی موضوعات خاصه نمی‌روند و کبرای کلی پیاده نمی‌شود «و أما ثانياً: فلأن خصوصیات الأحكام» این کبرای کلی معلوم است؛ زیرا در «زید عالم» و «عمرو جاهل» این احکام خاص بر موضوعات خاص می‌رود؛ اما در ما نحن فیه می‌خواهیم بگوییم احکام خاصه، یعنی «هذا اللزوم متحقق» «ذاك اللزوم متحقق» و «ذلك اللزوم متحقق» این قضایا و احکام روی موضوعات خاص می‌رود.

اشکال آخوند این است که موضوعات خاص در کدام وعای هستند؟ در وعای ذهنی از عنوان افتادند و در وعای خارج به صورت جمعی اندماجی هستند و موضوعات متعدد نیستند. این خلاصه اشکالشان است. و إن اقتضت خصوصیات الوجود لموضوعاتها این سخن مورد قبول است، لکن برای شما کاری نمی‌رسد. لکن لیس

يكنفي في الحكم على شيء بحال خارجي وجوده الانتزاعي اين وجود جمعی انتزاعي و متنی و اندماجی با این کبرای کلی، که خصوصیات احکام، موضوعات متعدد می خواهد ارتباطی ندارد؛ زیرا موضوعات متعدد نیست، بلکه معنای جمعی است و شما به اعتبارات موضوعات را انتزاع می کنید، نه اینکه اینها موضوعات سان یافته و جدا بوده باشند.

بل نقول همین معنا را بازتر می کنیم. یک معنای انتزاعي بالقوه و مراد از بالقوه، تأکید همان انتزاعي است. پس الآن که منتزع و سان یافته نیست، بلکه بالقوه باشد اینها را از این متن انتزاع می کنیم به این اندازه که بالقوه و منتزع از این متن می شود؛ ولی اینها موضوعات احکام متعدد نمی شود بل نقول ما ذکره: من أن خصوصيات الأحكام مما يقتضي خصوصيات الوجود للموضوعات این کبرای کلی را حرف نداریم، ما ذکره... ینافی ما فرعه في الحكم عليه چه بر آن تفریع کرده است؟ بیان «ما فرعه» این است من الاكتفاء في الحكم على شيء بحال واقعي بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة «بوجود» مفعول به واسطه «الاكتفاء» است. شما در «الحكم على شيء بحال واقعي بالفعل» قائلید که این لزوم متحقق است و یا این لزوم موجود است و یا این لزوم ثابت است. خلاصه این احکام روی این لزوم های کذایی می آورید. از شما سؤال می کنیم: به چه نحو این احکام را برای این موضوعات آوردید؟ پاسخ می دهید: بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوه پس موضوع بالقوه است و این مثل بار کردن احکام فراوان پرنده ها بر روی تخم پرنده است؛ چون بالقوه به پرنده بدل خواهد شد و یا همانند درون دانه ای صد خرمن می آید و چون بعدها تحقق پیدا می کند، این احکام را بر آن می آورید، در حالی که کبرای کلی شما چنین موضوعی را نمی گیرد. و اگر بگویید: ما احکام را بعد از فعلیت یافتن بر روی آن می آوریم و بعد آن یخرج، یعنی این لزومات را در لوح ذهن به صورت خیلی وسیع یک یک را سان دادی و جدا کردی و بر روی هذا و ذاك جدا شده این حکم آمده است در این صورت از موضوع بحث خارج شوید

و این دیگر عنوان ادوی و آلی ندارد. بسیار چیزها در وعای ذهن خودتان سان می دهید و موضوع حکمی قرار می دهید و بعد آن یخرج من القوة إلى الفعل و در وعای ذهن به فعلیت رسیدند یكون ظرف تحققه و وعاء ثبوتہ الذهن فقط دون الخارج حال اینکه بنا شد لزوم و عنوان و مرآت برای آن ارتباط واقعی خارج بوده باشد و اشکال تسلسل را روی لزوم کفای بیآوریم.

اشکال سوم بر دوانی

و أما ثالثاً. یادداشت من در اینجا این است: چطور آقای ملا جلال دوانی به یک چنین موضوع کفای اعتباری احکام متعدد را برای این موضوعات می آورد و اینها را از یکدیگر امتیاز می دهد، در حالی که تمایز موضوعات و اصل موضوعی و بحث موضوعی یکی از مسائل بسیار مهم و شریف در علوم عقلی و مطلق علوم است! جناب خواجه در منطق اشارات بحثی خیلی شیرین دارد، و آن از موارد بسیار مفید منطق اشارات است. در تمایز علوم چنین فرمود که، «إِنَّ العلوم تتناسب و تتخالف بحسب موضوعاتها». غرضم از این یادداشت اینکه تمایز موضوعات تا بدین پایه اهمیت به سزا دارد که اگر تناسب علوم و تخالف علوم از راه دسته بندی موضوعات به دست می آید؛ اگر بخواهیم مبحثی را در عداد ریاضیات آوریم و یا مثلاً آن را در عداد پانزده قسم ادبیات بیآوریم در دسته بندی و تناسب و هم خانوادگی علوم از موضوع بهره می گیریم. پس موضوع خیلی اهمیت دارد لذا نمی توان به همین معنای اعتباری که «یصح» و «یمكن» و یک امکان خیلی دورادور از چیزی به اعتبارات، موضوع اعتبار، و قضیه درست شود و موضوع تحقق یابد. پس موضوعی که ملاک تناسب و تخالف و تنويع و تصنیف علوم است با این مقدار انتزاع کافی نیست.

و أما ثالثاً: فلأن طبيعة القضية الممكنة... قسمت دیگر کلام دوانی این بود که ما قضایایی داریم که موضوع آنها در آینده تحقق پیدا می کند، گرچه ضروریه و دائمه

قضایای محقق دارند؛ ولی قضایای ممکنه با آنکه حکم به امکان در آنها می‌شود، موضوع آنها رواست که بعد تحقق یابد. همین مطلب درباره لزوم‌های متتالی می‌آید به اینکه، احکام بر آنها بار شود گرچه بعداً محقق می‌شوند.

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: مراد شما از اینکه حکم فعلی است، ولی موضوع آن محقق نیست محمول صحیحی ندارد، زیرا قضایا، چه سالبه و چه موجبه، موضوع بالفعل می‌خواهند، و اگر احکام خارجی باشند موضوع خارجی می‌خواهند و اگر ذهنی ذهنی. از این جنبه، تفاوتی بین قضایای ممکنه و دائمه و ضروریه نیست. پس آنچه بعد انجام خواهد گرفت به قضیه فعلی واجد موضوع و محمول ارتباطی ندارد. پس امکان استعدادی در مورد حبه، که درخت فعلی می‌شود ولی با قضیه فعلی ولو قضیه ممکنه باشد، ارتباطی ندارد. البته توجه به این نکته ضروری است که امکان تحقق چیزی در آینده از بحث ما خارج است، زیرا آن امکان مربوط به نسبت حبه به شجریت است و این امکان، ربطی با تحقق قضیه ندارد. و مربوط به لزومات متعدد در اینجا نیست که برای بار کردن احکام آنها وجود ذهنی لازم دارند.

«أما ثالثاً: فلأن طبيعة الممكنة» الآن قید ممکنه را می‌آورد؛ ولی بعد عذر می‌خواهد و می‌گوید: ممکنه و غیر ممکنه بودن تفاوتی در نیاز به اینکه طبیعت قضیه، موضوع می‌خواهد ندارد. پس مطلق قضایا موضوع می‌خواهند و أما ثالثاً: فلأن طبيعة القضية الممكنة و إن لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في الأعيان که بر موضوعش تحقق پیدا کند لکنها اقتضت الوجود بالفعل في الذهن على وفاق سائر القضايا هر قضیه موضوع می‌خواهد. پس این مطلب که درباره ممکنه می‌گویند مطلبی است که اکنون توضیح هم می‌دهد و لا شك أن القضايا التي كلامنا فيها چه قضایایی که موضوعاتشان لزومات است: «و لزوم اللزوم ثم اللزوم هكذا»، این لزومات مترتب هر کدام به صورت اندماجی، ولی مترتب در موطن خود قرار دارند أشد استدعاء لوجود الموضوع من

الممکنات. چرا قضایایی که موضوعشان لزوم است از قضایای ممکنه به موضوع بیشتر نیازمندند؟ زیرا در ممکنات مقداری مسامحه می‌کنیم و می‌گوییم: دارد تحقق پیدا می‌کند، و بعداً تحقق پیدا می‌کند. خلاصه اندکی سهل انگاری می‌کنیم، اما در ما نحن فیه بحث درباره لزوم مقابل امکان است. این قضایا، که موضوعش لزوم و ضرورت است، موضوع بالفعل می‌خواهند و مسامحه بردار نیست تا با امکان مورد قیاس قرار گیرند و مثلاً اغماض درباره امکان شود که چون بعداً این نسبت می‌خواهد تحقق یابد، موضوع آن هم به اعتبار نسبت و به طفیل آن مثلاً مسامحه شود. البته در اینجا نیز می‌توان مسامحه کرد؛ ولی در هر صورت ضرورت با امکان تفاوت دارد. و در ما نحن فیه، سخن از ضرورت و لزوم است و آن اقتضایش از ممکنه برای موضوع بیشتر است، گرچه هر دو به موضوع نیاز دارند فکیف یتصور الاکتفاء، فی وجود موضوعها یعنی موضوع این قضایایی که تا این اندازه اشد استدعاء برای لزوم از موضوعات ممکنه هستند «کیف بنحو من الثبوت الانتزاعی» چه برسد به اینکه اصلاً تحقق نداشته و ثبوت انتزاعی داشته و مقارنات و مجازگویی در تحقق آنها شود و از لزوم لزوم انتزاع شود و همین گونه پیش بروی بدون آنکه آنها اکنون فعلی باشند. الثبوت الانتزاعی الذي مرجعه إلى عدم الثبوت تحقق ندارد واقعاً لا خارجاً و لا ذهنياً إلا بعد أن یصیر منظوراً إليه البته این یک حرف دیگر است که آنها را در وعای ذهن تحقق بدهید.

اشکال چهارم

و أما رابعاً: اشکال بی فایده دیگر فلان عدم اقتضاء الممکنه وجود الموضوع بالفعل لیس معناه أنه یمكن لنا أن نحکم علی زید بأنه کاتب بالإمكان. اکنون در اشکال سوم گفتیم که ممکنات بدون موضوع نیستند؛ مراد آن است که قضیه اگر بخواید صادق باشد باید موضوع داشته باشد. ملا عبد الله یزدی در حاشیه بر تهذیب فرمود: قضایا

مطلقاً موضوع می‌خواهند، خواه سالبه باشند و خواه موجه، حتی سالبه‌ای که با انتقای موضوع می‌سازد و صادق است. اگر بخواهیم قضیه‌ای تشکیل دهیم باید موضوع در قضیه ثابت باشد تا آنکه حکم بر روی آن بیاید. پس قضیه ممکنه که بعداً می‌خواهد تحقق پیدا کند، «و زید کاتب بالإمكان» با آنکه ثبوت کتابت برای زید در خارج، زید خارجی را لازم ندارد، ولی قضیه، در ذهن قضیه موضوع می‌خواهد. پس این قضایای فراوان در باب لزومات هر کدام که به صورت و شکل قضیه درآیند باید موضوع آنها فعلی باشد خواه ایجابی باشند، و خواه سلبی، و هر جهت از جهات، خواه ممکنه و خواه ضروریه باید موضوع داشته باشند.

أما رابعاً: فلأن... بل معناه أن القضية الممكنة که می‌گویند به امکان است و موضوعش محرز است در صدق قضیه من جهة إمكان الاتصاف بالمحمول لا تستدعي وجود الموضوع محمول شجر است و ماده و حبه، استعداد شجر شدن را داراست. اکنون لازم نیست که موضوع شجر بالفعل باشد، بلکه هسته و دانه امکان شجر شدن را دارد. پس شجر متصف به امکان گردیده است، ولی این اتصاف به امکان نیازی به وجود شجر ندارد و فعلیت شجر لازم نیست، نه اینکه این قضیه ممکنه موضوع نمی‌خواهد أي کیفیت... و الدوام و غیرها پس ضرورت و دوام و دیگر قضایا مطلقاً موضوع می‌خواهند، گرچه در قضیه ممکنه جهت وصف و نسبت امکانی موضوع نمی‌خواهد و موضوع امکان استعدادی برایش کافی است که بعد محمول بر او به امکان بار شود و البته وقتی نیز به فعلیت می‌رسد و هذا لا يستلزم عدم اقتضائها له. پس این جهت وصفی در دامن موضوع دیگر، که موضوع نمی‌خواهد، مقتضی نیست که حتی از حیثیت دیگر همین ممکنه موضوع نخواهد. «من حیثية أخری». پس عدم نیاز به موضوع از حیثیت رابطه بودن است و گرنه از جهت حیثیت دیگر، که فعلی بودن همان قضیه است، نیازمند موضوع است؛ مثلاً در کتابت امکانی برای زید، زید با آنکه اکنون کاتب نیست و کتابت آن بعداً بالفعل می‌شود و به این حیثیت کتابت موضوع

ندارد، ولی از این حیث که اکنون قضیه متحقق است و شکل قضیه موجود است موضوع بالفعل متحقق است. «کما باعتبار أصل الحكم» در مثال «زید کاتب بالإمكان العام» اصل حکم خارجی نفس کتابت برای زید است، خود این کتابت موضوع لازم دارد، با قطع نظر از جهات قضیه مع قطع النظر عن جهاته و عدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع به لحاظ دو حیثیت لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له به جهتی موضوع نمی‌خواهد و آن به خاطر جهت قضیه بود، ولی خود حکم در قضیه موضوع می‌خواهد.

و الكلام في نفس الأحكام الآن كلام در خود احکام است و آن ضرورت‌ها و لزوم و جهات را روی موضوع می‌آوریم لا في جهاتها على أن الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة. صحبت ما در لزوم، یعنی ضرورت است پس کلام در «هي الضرورة»، یعنی کلام در جهت، یعنی در ضرورت‌ها و در لزوم هاست. البته ما گفتیم که به حسب جهات، یعنی بالامکان و امثال آن، قضیه موضوع نمی‌خواهد، ولی به لحاظ شکل قضیه و تشکیل آن در ذهن و اثبات حکم، خواه سلبی و خواه ثبوتی؛ بر موضوع، موضوع فعلی می‌خواهیم، ولی حتی در صورت نخست، یعنی به لحاظ جهت نیز دستمان بسته است، زیرا در اینجا جهت ضرورت است، چون لزوم چه چیز برای چه چیز؟ پس بدون آنها قضیه‌ای تشکیل نمی‌شود تا از لزوم آن‌ها بحث شود. پس اگر هم درباره قضایای دیگر تفاوتی بین موضوع و جهات قائل شویم، در مورد کلام، دست ما بسته است، زیرا جهت خودش نفس ضرورت و لزوم است. اشکالات تمام شد.

شرح حدیث فرجه

روایتی راجع به رجم شیطان و پاسخ به شبهه ابن کمونه یادداشت داریم و چون این فصل تمام شده است و بعد به فصل دیگر می‌رویم، آن را بیان می‌نماییم: حدیث

فرجه^۱ در توحید صدوق^۲ و کافی و احتجاج طبرسی و بحار وجود دارد، اما مفصل تر از همه در توحید صدوق است. همین شبهه در روایات عنوان شده و به اسم «حدیث فرجه» شهرت یافت. اگر در خود همین لفظ فرجه دقت کنید می یابید که وجود صمدی مراد است. وجود صمدی فرجه ندارد؛ یک حقیقت است. فرجه که پیش آمد هذا و ذاک شده او را از صمد بودن انداخت. این طور است که وقتی او گردید نفس اثنیثیت باعث فرجه می شود. اگر یک چیز باشد دیگر فرجه ندارد. پس فرجه از دویی پیش آمده، حالا که شده هذا و ذاک، فرجه یافته است و آن، غیر آن است و این، غیر آن. در حدیث می بینید که امام صادق علیه السلام با هشام بن حکم پله پله پیش می آید؛ ابتدا صحبت را مطابق فهم حضار در امور پیش افتاده شروع می کند آن گاه، پله پله اذهان را بالا می آورد و صحبت می کند که خوب، حالا اگر دو خدا بوده باشند اینها هر دو قوی اند و یا یکی قوی است و یکی ضعیف. این یک پله از فرمایش.

از این مرحله بالاتر می آید و می فرماید: وقتی فرجه پیش آمده و هذا و ذاک شده این وحدت صنع چگونه بر یگانگی و وحدت صانع نداشته باشد؟ ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^۳ ای بطلنا؛ یعنی تحقق پیدا نمی کنند. اصلاً صورت نمی گیرد. نه تنها وحدت صنع پیدا نمی کنند، بلکه باید بطلان محض بوده باشند. سپس امام از این فرمایش هم بالاتر می آیند که وقتی فرجه قائل شد، ما به الامتیازشان به چیست؟ پس

۱. این حدیث شریف را مرحوم آخوند در شرح اصول کافی و مرحوم ملا صالح مازندرانی در شرح اصول کافی و مرحوم قاضی سعید قمی در شرح توحید صدوق شرح کردند. شرح توحید صدوق چاپ نشده است. من از عده ای درخواست و التماس کردم که اکنون که نسخ در دسترس است و امکان چاپ دارید، این کتاب عظیم را چاپ کنید. مرحوم قاضی سعید قمی رسایل و کتاب هایی دارد. قسمتی از ادعین وی چاپ شده است. (مقرر گوید: این کتاب به همت والای محقق توانا نجفقلی حبیبی با کیفیت خوب چاپ شده است) جناب ملا علی نوری در حواشی بر اصول کافی نکات غریبی پیرامون این حدیث دارند.

۲. توحید صدوق، ص ۲۴۳، (مکتبه الصدوق).

۳. انبیاء (۲۱) آیه ۲۲.

هم قرآن ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا﴾ و هم امام این شبهه ابن کمونه را عنوان کردند و معلوم می‌شود که این شبهه خیلی ریشه دار است و ابن کمونه در پاسخ آن کوشید؛ ولی به اسم او شهرت یافته است.

فصل هفتم: في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإيمان

این فصل و نیز این تحقیق آخوند از جناب خواجه درباره امکان در دو جای منطقی اشارات آمده است: ۱. بحث تناقض؛ ۲. بحث جهات. در این فصل معانی امکان را بیان^۱، و مورد استعمال آن را در کتب فن عنوان می‌کند و پنج معنا از امکان عنوان می‌شود. همین تطوری که در باب امکان می‌خوانیم در باب قوه نیز می‌آید^۲ و قوه در ابتدا به چه معنا بوده و سپس چگونه تصور یافت در همین کتاب خواهد آمد. در الهیات شفا نیز خیلی پاکیزه و تنویع یافته عنوان شده است. این کار خوبی است که موضوعات کتاب و علم دسته بندی شود. فارابی رساله‌ای به نام «عقل» دارد، و آخوند در اتحاد عاقل به معقول از آن نقل می‌کند، و اکنون نمی‌دانم آن رساله چاپ شده است و یا خیر؟ این رساله مختصر و موجز است، و البته فارابی موجز نویس است. این رساله درباره اطلاق‌های عقل در فلسفه است و معانی و موارد آن را بیان می‌کند. در این فصل نیز اطلاقات امکان را بیان می‌کند، ولی تقریباً به فاصله زیاد این معانی بیان شد. و در الهیات نیز بعضی از اقسام امکان را آورده است. در این قسمت پنج معنا و معانی دیگر در الهیات را می‌توانید جمع آوری کنید، چنانکه فارابی اطلاقات عقل را جمع آوری کرده است. فصل ۷: في استقراء المعاني... الجمهور من الناس. فعلاً داریم در تصور معنای امکان پیش می‌آییم «يقع على ما في قوة» در ضمن معنای امکان قوه را آورده است. بحث قوه کم پیش می‌آید و قوه معرف امکان قرار گرفته است. يقع

۱. ر.ک: الأستقراء الأربعة، منهج، فصل ۱۷، و مرحله ۲، فصل ۱۰، «إعضالات و انحالات» و نیز فصل ۱۴.

۲. در مسلک ثالث و نیز الهیات شفا (مقالة ۴، فصل ۲، ص ۳۷۸، چاپ سنگی) آمده است.

على ما في قوة سلب امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد. حالا از ما سؤال می‌کنند: آنچه در قوة این معنا، سلب امتناع ذات الموضوع است، امتناع ذات این موضوع را می‌خواهیم سلب کنیم آیا می‌تواند آن چیز تحقق داشته باشد؟ در معنای دوم فرمود: سلب امتناع نسبت، دومی در هلیت مرکبه است و اولی در هلیت بسیطه، زیرا اولی حرف را روی ذات موضوع برده است و دومی روی نسبت. پس سلب امتناع از ذات خود موضوع می‌شود؛ یعنی اگر کسی چنین پنداری درباره موضوع و امتناع آن داشته باشد با آن سلب امتناع موضوع می‌شود و بیان می‌گردد که موضوع ممتنع نیست و امکان تحقق دارد؛ گاهی سلب امتناع نسبت است که اگر خیال شخص این باشد که ثبوت محمول برای موضوع امتناع دارد سلب امتناع نسبت می‌کنیم به اینکه، ثبوت این محمول برای این موضوع امتناع ندارد.

ریشه امکان در جهل ماست* ۱

در این بحث از معانی امکان بحث می‌شود، و معانی گوناگون آن به طور استقرا بیان

* درس صد و سوم: تاریخ ۶۸۳۷

۱. راه آسان قبله یابی: هفتم جوزا و یا خرداد، آفتاب بالای مکه - شرفها لله - قرار می‌گیرد، و می‌توان به هنگام ظهر حقیقی مکه با ایستادن به طرف مکه، قبله را با آسان‌ترین شکل تشخیص داد، جز آنکه نباید به خورشید نگاه کرد و از سایه شاخص می‌توان قبله را تشخیص داد؛ چهل و چهار دقیقه و خرده‌ای - که مسامحه در آن رواست - بعد از ظهر حقیقی که نسبت به قم ۴۶ دقیقه بعد از ساعت دوازده می‌شود، زیرا ظهر حقیقی در قم دو دقیقه بعد از دوازده می‌باشد، آفتاب روی مکه قرار می‌گیرد، زیرا تفاوت بین افق اینجا و آنجا ۴۶ دقیقه است. این روش سهل‌ترین روش در قبله یابی است و پیچ و خم‌های محاسبات را ندارد. اما مطلب، چنان که خواهی در تذکره هیت بیان کرده است: روشن است که آفتاب در دو روز بالای سر مکه قرار می‌گیرد: یک بار وقتی که به طرف شمال می‌آید، و وقت دیگر وقتی که از منتهی پایه فاصله خود از معدل النهار باز می‌گردد از بالای سر مکه عبور می‌کند و در این دو روز می‌توان قبله را به آسان‌ترین راه یافت. پس اگر اختلاف افق ما با مکه در نظر گرفته شود، که البته اختلاف افق ظهر با صبح و مغرب تفاوت دارد، و ظهر مکه در نظر گرفته شود و روی آن پایستیم قبله معلوم می‌شود. البته در ظهر اختلاف افق با تنها نصف النهار و از ناحیه طول معلوم می‌گردد و قیاس آن با مغرب و صبح صحیح نیست، زیرا در آن گاه، باید طول و عرض هر دو حساب شود.

می‌شود. قبلاً در کتاب‌های پیش خواندیم که بحث امکان به لحاظ ما، که از عدم و وجود اشیاء بی‌خبر هستیم و نسبت وجود به ماهیت را نمی‌دانیم و در گذشته و یا حال و آینده از این نسبت بی‌اطلاعیم، پیش می‌آید، و الا کسانی که بر افق بلندی از نظام هستی قرار گرفته‌اند و نسبت به موجودات و سلسله طولی جزء علل و مبادی هستند و یا بر اثر ارتباط وجودی و نفسانی به مبادی و احوال و اوضاع آنها آگاهی یافته‌اند. برای آنها وجود برای ماهیت مفروض یا ثابت است و یا نیست؛ یعنی یا وجوب است و یا امتناع. پس بحث امکان زیر سر ندانستن ماست. مثالی که قبلاً در این باره بیان کردیم که، زید اعمی است اگر اولین و آخرین را از جلو او بگذرانید و به او بگویید: این عمرو است، او چون نمی‌بیند و تنها یک عمرو بین همه آنها موجود است و بقیه عمرو نیستند، پس نمی‌تواند یقین کند کدام عمرو است. لذا در همه احتمال عمرو بودن می‌دهد، در حالی که آنکه هم اکنون از جلو او عبور می‌کند یا یقیناً عمرو هست و یا خیر، امکان معنا ندارد. پس ما هم در برابر حوادث چنین هستیم، چون از علل وی خبر نداریم و از تحقق وی بی‌خبر هستیم، و از محال بودن وی در خارج و یا وجوب آن بی‌اطلاعیم، به همین جهت می‌گوییم: ممکن است، در حالی که می‌دانیم هر چه موجود می‌شود محضوف به دو ضرورت است: وجوب سابق و وجوب لاحق. وجوب سابق از ناحیه اسباب و علل، و وجوب لاحق، که «ما لم یجب لم یوجد» است. پس وجوب از این دو طرف، او را در بر گرفته است. درباره امتناع هم، دو ضرورت او را در بر گرفته است و البته بضرع من الاعتبار، ضرورت عدم سابق از ناحیه نیامدن علت، و ضرورت عدم لاحق، که البته به نوعی از مسامحه درباره عدم چنین می‌گوییم، وی را در بر گرفته است. پس امکان در وعای ذهن برای ما که از ثبوت محمول و یا عدم ثبوت محمول برای موضوع بی‌اطلاعیم ثابت است و الا در متن واقع یا وجوب وجود و یا امتناع وجود است.

البته گاهی در توسع در تعبیر اشیاء را از موطن خویش به در می‌بریم و به نوعی

مسامحه سخن از امکان را به بیان می‌آوریم؛ مثل زیدی که باید در آن ظرف خاص وجود یابد او را صد سال جلوتر برده و می‌گوییم: زید در آنجا معدوم بود، در حالی که ما چنین حقی نداریم که وجود زید را صد سال قبل نفی کنیم، زیرا هر چیز باید در ظرف وجود خود موجود و یا نفی شود، در حالی که صد سال قبل ظرف وجودی وی نبود تا نفی او صحیح باشد. پس این تعبیرات مسامحی عرف عام گاهی در خواص اثر گذاشته و تا از آن عادات عرف عام درآیند طول می‌کشد. پس هر چیزی را باید در ظرف خود اثبات و یا نفی کرد.

مرحوم آخوند بعداً این نکته را بیان می‌کند. یکی از معانی امکان امکان استعدادی است. امکان استعدادی کیفیت نسبت، و جهت نیست، بلکه مربوط به ماده و قابلیت شیء موجود خارجی است. پس خصوصیت وجودی شیء قابل در خارج است که می‌تواند این قابل چیز دیگر گردد پس اصلاً به نسبت مربوط نیست و امکان استعدادی شرح و وصف و کیفیت وجودی است. اکنون که وارد می‌شویم ابتدا سه وجه نسبت و جهت، یعنی امکان عام، بعد امکان خاص و سپس امکان اخص را بیان می‌کنیم. و بحث ما هم در جهت و نسبت است، و هر سه معنا در جهت بودن شریکند و البته سخن از جهت امکانی بر اثر بی‌خبری و عدم آگاهی به واقعیت است، و لذا از امکان عام و خاص و اخص سخن می‌گوییم. تاکنون گفته شد که، بنا بر استعمال جمهور مردم، امکان بر قوه سلب امتناع ذات موضوع یا سلب امتناع نسبت بین دو طرف قضیه گفته می‌شود، و همان طور که می‌دانیم عقد و قضیه مترادف هستند. و اینکه فرمود: سلب امتناع بین طرفی القعد مراد از عقد، قضیه است.

عامه مردم وقتی می‌گویند: این ممکن است؛ یعنی سلب آن ضرورت ندارد؛ در هر قضیه جانب موافق و مخالف موجود است، جانب موافق همان است که در ظاهر قضیه دیده می‌شود؛ مثلاً در «زید کاتب است» وجود کتابت برای زید جانب موافق است، و جانب مخالف عدم کتابت برای زید است. اگر بگوییم: زید به امکان کاتب

است، مردم از این حرف شما چنین می فهمند که ندانستن کتابت برای زید ضرورت ندارد؛ مثلاً اگر درباره آن درخت سرمانزده از باغبان سؤال شود می گوید: ممکن است بار دهد، و اگر آن را سرما بزند می گوید: امسال بار نمی دهد. اما اگر کسی در افق بالاتر و باخبر از آینده باشد، و می داند که این درخت بعدها هم آسیبی نمی بیند، و یا می داند که این درخت از بین می رود پس مثمر بودن و مثمر نبودن را می داند، ممکن است بار دهد، برای وی معنا ندارد. پس اینکه باغبان می گوید: ممکن است بار دهد؛ یعنی حتماً بار ندهد ضرورت ندارد. قبلاً درباره تعریف مواد ثلاث بیان شد که آن ها معانی بدیهی هستند و تعریف واقعی آنها ممکن نیست؛ ولی به الفاظ منبیه می توان آن ها را بیان کرد. اکنون درباره امتناع می گوید: و الامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه. امتناع اگر امتناع ذات خود مفهوم و ماهیت مورد کلام باشد و ضرورت عدم داشته باشد، در هلیت بسیطه است و اگر امتناع ثبوت وصف برای موضوع مورد نظر باشد هل مرکبه است. و اگر کسی بگوید این شیء چنینی ممکن است؛ یعنی سلب آن ضرورت ندارد و یا سلب صفت برای وی ضرورت ندارد که سلب نسبی آن است.

و بالجملة ضرورة ضرورت خبر الامتناع است. الجانب المخالف بالقياس إلى أحد هذين الأمرين...؛ یعنی یا به لحاظ موضوع یا به لحاظ نسبت وقتی معنای امتناع ضرورة الجانب المخالف گردید امکان بر سر امتناع درآید سلب ضرورت جانب مخالف می کند؛ زیرا معنای امکان سلب امتناع است فصار معنی الإمكان بحسب استعمالهم جمهور سلب ضرورة الطرف المقابل، مقابل را با لفظ «مخالف» بالا عوض کرده است، هر چند الفاظ در این موارد عوض نشود آدم آرمیده تر است. حالا که سلب ضرورت طرف مقابل است این شیء را می خواهد بردارد می گوید: هذا الشيء ممکن است، و ممکن، یعنی سلبش ضرورت ندارد، و الا اگر سلب آن ضرورت داشته باشد نمی گوید ممکن است. عامه، امکان به معنای سلب ضرورت را روی اشیاء می برند و روی نسبت نمی برند، زیرا سلب ضرورت را روی نسبت بردن عنایت بیشتری

می‌خواهد، امکان به معنای خاص عنایت بیشتر می‌خواهد، زیرا مردم خاص و خواص آن را می‌فهمند و عامه متوجه این امور نیستند. بنابراین اگر امکان را در آن قسم دوم، یعنی سلب نسبت بیاوریم عنایت بیشتری باید به خرج بدهیم و انما توصف به النسبة، یعنی نسبت به امکان موصوف می‌شود المتحققة على طريقة المجاز چون اینها سلب ضرورت را سعه بیشتری می‌دهند، بر آن هم اطلاق می‌کنند. من باب وصف الشيء بحال متعلقة الغير الواقع في نفس الأمر. اگر شيء هنوز تحقق پیدا نکرده ممکن است، و الا اگر شيء در واقع متحقق باشد به لحاظ واقع و نفس الامر امکان آن معنا ندارد، زیرا شيء اگر وقوع یافت واجب است و اگر وقوع نیافت اگر آگاهی دارد که تحقق پیدا می‌کند باز واجب است و اگر آگاهی دارد که تحقق پیدا نمی‌کند می‌گوید ممتنع است.

فعمدهم معنای امکان به نزد جمهور چنین است که ما ليس بممكن فهو ممتنع معنای امکان به نزد جمهور را اگر بشکافیم دو فرد در آن موجود است: واجب و ممکن، و امکان خاصی را متوجه نیستند، و ممتنع که مقابل امکان است. پس در مقابل ممتنع دو قسم دیگر قرار دارد: ممکن عام و متعارف و یکی هم واجب است و ممکن به معنای عام شامل واجب هم می‌شود، برای اینکه ممکن عام می‌گوید سلبش ضرورت ندارد. این را بشکافید اگر وجودش ضرورت دارد واجب، و اگر ندارد ممکن است، پس سلبش ضرورت ندارد از دو شعبه را شامل می‌شود؛ واجب و ممکن را. و الممكن واقع على الواجب و على ما ليس بواجب و لا ممتنع، و لا يقع على الممتنع الذي يقابله لا على أن هناك طبيعة جامعة لهما واجب و ما ليس بواجب و لا ممتنع؛ چون ممکن ليس بواجب و لا ممتنع می‌باشد پس یک چیز است؛ ولی مراد ما آن نیست که در نفس الامر یک طبیعت شامل واجب و ما ليس بواجب و لا ممتنع شود که ممکن باشد لأن ما في نفس الامر إما الوجود إما الإمكان قسم دیگر راه ندارد. طبیعت جامعه‌ای که هر دو تحت آن باشند در نفس الامر متحقق نیست، بلکه این معنای جامع، که شامل واجب و

شامل ما لیس بواجب و لا ممتنع می باشد از تحلیلات عقلی در وعای ذهن است و ناشی از ندانستن و بی اطلاعی و ناآگاهی ماست و الا در خارج یا شیء متحقق است در این صورت وجوب دارد و یا ممتنع است و إنما ذلك في تصور العقل و اعتباره مفهوماً جامعاً لهما این واجب، و لیس بواجب و ممتنع هو في نفس الأمر و بحسب الواقع می دانید که لیس إلا أحد الأمرين لا طبيعة مبهمه متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل و تعمله عقل با تعملش یک چنین تفکیک پیش می آورد، و چون از واقع آگاهی ندارد این نسب را پیاده می کند. و لذلك لیس هو مادة، می دانید که امکان عام و خاص و اخص از جهات قضیه هستند، جهت بین موضوع و محمول و در پیوند وجود به ماهیت، و یا وصف به موضوع نسبت پدید می آید، و جهت قضیه، کیفیت نسبت است و قضیه در ذهن و تعمل عقل و جدایی بین موضوع و محمول است و نیز به خاطر آن است که آگاهی از واقع نداریم به همین جهت در واقع خبری از آن نیست. لذلك لیس هو مادة، یعنی در نفس الأمر یا واجب است و یا غیر واجب و ماده مربوط به نفس الأمر است و مربوط به نسبت ذهنی نیست بل جهة این معنای عام امکان جهت است. اکنون، معنای دوم امکان می آید.

ثم انصرف لفظ امکان از این معنای عام منصرف گردید، و از سلب ضرورت به امکان خاص نقل شد. امکان خاص امکان حقیقی است، و خواص این معنا از امکان را می فهمند که ثبوت محمول برای موضوع و سلب آن از موضوع من حیث هو هو و با قطع نظر از خارج و علت ضرورت ندارد. این وجود برای ماهیت نه طرف ایجاب و نه سلب آن ضرورت ندارد؛ اگر علت ایجاد آمد وجودش واجب می شود و اگر علت نیامد در کتم عدم می ماند. این ها مربوط به خواص است، و این ماهیت در خارج منشأ اثر می گردد. ممکن عامی، یعنی سلب آن ضرورت ندارد، البته بعد از آن به سراغ علت و پیدایش او می رویم که عنایت و اهتمام دیگر می خواهد. ثم انصرف لفظ الإمكان عن الوضع الأول بأن اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الإيجاب چنان که در وجه

اول هم همین طور بود و تارة في طرف السلب که هر دو طرف ایجابش و سلبش هیچ یک ضرورت ندارد إذ من شأن الامتناع^۱.

برخی از بزرگان امتناع را به امکان بدل کردند و اگر «الإمكان» باشد بی زحمت هستیم نه آنکه با «الامتناع» نتوان عبارت را معنا کرد. إذ من شأن الإمكان الدخول علی کل منهما بر ایجاب و سلب، امکان داخل می شود. و حیثیث، یعنی وقتی طرف سلب اعتبار شود وقع علی الممتنع و علی ما لیس بواجب و لا ممتنع، و قد تغلی عن الواجب معنای اول معنای امکان عام واجب را شامل می شد؛ یعنی سلب ضرورت ندارد که اگر وجود آن ضرورت داشته باشد واجب است و اگر نداشته باشد ممکن است، ولی در امکان خاص ثبوت محمول برای موضوع و انتساب وجود به موضوع و سلب آنها ضرورت ندارد، قهراً در مقابل واجب قرار می گیرد، زیرا ثبوت واجب ضرورت دارد و این معنا از ضرورت، خواه سلبی و خواه ایجابی، منتفی است. نتیجه فصار الإمكان مقابلاً لكل من ضرورتی الجانبین اگر وجودش ضرورت داشته باشد وجوب است و اگر سلبش ضرورت داشته باشد، امتناع. امکان خاص می گوید: وجوب و سلب ضرورت ندارد، پس هم از واجب خالی است و هم از امتناع إذ بحسب دخوله، یعنی دخول امکان علی الإيجاب قابل ضرورة السلب و بحسب دخوله، یعنی امکان علی السلب قابل ضرورة الإيجاب، چون امکان خاص سلب ضرورت دو جانب هست. پس از آن جهت که می گوییم وجودش ضرورت ندارد در مقابل وجوب قرار گرفت و از آن جهت که عدمش ضرورت ندارد در مقابل سلب قرار گرفت. پس با دو ضرورت دو طرف، مقابل گردید. و لَمَّا لَزِم... و السلب جميعاً، چون مفاد این امکان این است که تنها

۱. عده‌ای در این عبارت دست بردند و از جمله جناب استاد به هنگام معنا کردن عبارت، کلمه «الإمكان» را به جای «الامتناع» نشانند، ولی طبق نسخ مصحح خود جناب استاد که در پاورقی فرمود حدود پانزده نسخه از مطبوع و غیر مطبوع و مخطوط، «الامتناع» دارد و تبدیل به «الإمكان» تعریف است و با حفظ «الامتناع» در عبارت معنای مستقیمی از عبارت به دست نمی آید، و عبارت، مربوط به متن نمی شود «مقرر».

به همان امکان عام اکتفا نمی‌کند که سلب ضرورت سلب و امتناع کند و بگوید ممکن است؛ یعنی امتناعش ضرورت ندارد که وجه اول در معنای امکان بود؛ چون این وجه فوق معنای اول است و مزید اهتمام و عنایتی می‌خواهد امکان خاصی می‌گردد. پس امتیاز این امکان خاصی با امکان عام آن است که این امکان، سلب ضرورت هر دو جانب می‌کند و هو الإمكان الحقيقي «هو»، یعنی این امکان خاص امکان حقیقی است المقابل للضرورتین جمعاً و هو أخص من المعنى الأول این امکان از امکان عام اخص است. پس امکان خاصی عنایت و اهتمام بیشتری می‌خواهد؛ ولی مراد از این اخص امکان اخص نیست که بعداً می‌آید، بلکه به نسبت به معنای اول اخص است و الا اسم اصطلاحی آن امکان خاصی است.

فكان المعنى الأول: ... ممتنعاً و ممكناً امکان سلب ضرورت است و بسته به اینکه طرف وجوب را نفی کند و یا امتناع را، دو قسم پدید می‌آید و نه سه قسم. ثم قد يستعمل لفظ امکان و يراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت أو وصفية أو وقتية در منطقی اشارات^۱ و مرحوم حاجی در منظومه^۲ عنوان فرموده است، «و هو احق باسم الإمكان من المعنيين السابقين» مراد از ضرورت ذاتی ضرورت وجود برای ماهیت است و ضرورت وصفی در «مثل الكاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً» که در حال کتابت حتماً و به ضرورت تحرک اصابع اتفاق می‌افتد، منتها در حال وصف کتابت برای زید. پس این امکان وصفی است. و در ضرورت «حين هو كذلك»، یعنی به هنگام وقت خاص ثبوت محمول ضرورت دارد؛ مثل وقت حیلولة ارض بین شمس و قمر، که در منطقی حاشیه^۳ بدان مثل زده شده است. در این وقت، خسوف ضرورت دارد و به هنگام حیلولة ماه بین آن دو، کسوف. اکنون در مقابل هر سه ضرورت، امکان

۱. اشارات، ج ۱ (منطق)، نهج ۴، فصل ۳، ص ۱۵۱؛ و اشارات، ص ۴۹، (چاپ رحلی).

۲. منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۶۳.

۳. ر.ک: ص ۶۰ (چاپ جامعه مدرسین).

قرار دارد. مرحوم آخوند که این قسم را احق از دیگران به امکان دانسته عذر خواهی می‌کند؛ زیرا اگر امکان در واقع راه نداشته باشد، زیرا واقع طبق بیان ما یا وجوب است و یا امتناع، و امکان برای کسی که از گذشته و یا حال و یا آینده مطلع نباشد به عمل عقلی بین موضوع و محمول، نسبت پیش می‌آورد، و امکان خاصی که قبلاً خواندیم نیز همین گونه بوده است. پس این قسم با آن قسم امکان خاصی چه تفاوتی دارد؟ پس این امکان شعبه‌ای از همان امکان است، و نمی‌توان گفت شعبه‌ای از یک مطلق و عام معنای دیگری برای همان عام می‌شود. پس این معنا جای اشکال و ایراد دارد. پس احق بودن این معنا به اسم امکان به چه معناست، در حالی که در آنجا هم ثبوت محمول برای موضوع هم ایجاب و هم سلب آن ضرورت نداشت، و در اینجا نیز چنین است گرچه اینجا در مقابل ضرورت هاست، ولی در ضرورت تفاوتی بین اقسام آن از ذاتی و وصفی و وقتی و دیگر ضرورت‌ها نیست. در نتیجه فرق این قسم با آنجا معلوم شد. و یا حتی نمی‌توان این معنا را در مقابل امکان عام و قسم آن قرار داد گرچه می‌تواند این قسم به جهت خصوصیتی جداگانه عنوان شود لأنّ هذا المعنى من الإمكان أقرب إلى حاقّ الوسط که جهت بین طرفی الايجاب و السلب است كالكتابة للإنسان که این خوب به دل می‌نشیند. سؤال: آیا کتابت برای انسان ضرورت دارد؟ جواب: خیر، زیرا کتابت روی طبیعت انسان نرفته است و ضرورت، وقتی و شرطی و امثال آن هم ندارد، پس شیخ می‌فرماید: امکان در چنین مواردی خوب است و به دل می‌نشیند و انسان احتیاج به آن دارد.

امکان استعدادی*

بحث در معانی امکان بود، و محطّ بحث در کیفیت نسبت بین موضوع و محصول است. به این کیفیت، «جهت» می‌گویند. اگر این جهت نه واجب و نه ممتنع باشد،

ممکن است و ممکن به عام و خاص و اخص و امکان استقبالی و سرانجام امکان استعدادی تقسیم می شود. ثم قد يطلق الإمكان و يراد به الإمكان الاستعدادی این امکان استعدادی جهت قضیه نیست، بلکه صفت و نحو وجود شیء مستعد خارجی است، و کیفیت استعدادی وجودی صفت قابل می باشد. البته امکان استقبالی و اقسام سه گانه عام و خاص و اخص امکان از زمره جهاتند، و در منطق اشارات^۱ و نیز بحث تناقض و در منظومه^۲ مورد بحث قرار گرفته است. باید به معانی گوناگون امکان توجه داشت و معنای مانوس سلب ضرورت طرفین را در همه جا جاری نکرد، بلکه به موارد استعمال آن باید توجه داشت. همه اقسام امکان در معنای امکان شریکند، گرچه هر کدام ویژگی خاص خود را دارند و از ناحیه خصوصیات مورد استعمال، این تقسیمات پذیرفته است؛ اما امکان استعدادی از آنها بیرون است، و در آن معنا با دیگر اقسام شریک نیست، و نسبت و جهت نمی باشد، بلکه کیفیت استعدادی وجودی و صفت شیء است. پس امکان شلی نسبت است، و اگر پیوند و نسبت موضوع و محمول استوار باشد دو قسم بود. ۱. ضرورت محمول برای موضوع وجوب بود؛ ۲. امتناع محمول برای موضوع امتناع بود، ولی همین امکان که اکنون به واسطه جهل و عدم احاطه ما به حوادث سستی پیوند را می رساند، وقتی ما از جهل به درآیم و عالم به واقع شویم، امکان نیز راه ندارد؛ زیرا اگر علت حاصل است وجوب و الا امتناع است. پس امکان دایر مدار جهل ماست، و نه در واقع امکان محمول برای موضوع شده باشد. پس همه اشیاء در خارج محفوف به دو ضرورت وجوب سابق و لاحق هستند، و اگر به توسع درباره مواقع نشدن ماهیت در خارج، عدم را علت بدانیم ضرورت عدم سابق و ضرورت عدم لاحق درباره ماهیت را نیز به توسع می توان گفت.

۱. نهج چهارم، فصل سوم، ص ۴۹.

۲. حکمت، ص ۶۳.

پس معنای امکان این است و چنین معنایی جهت قضیه است، جز آنکه در موارد گوناگون همین امکان به جهت خصوصیت مورد، اسم خاصی پیدا کرد، نه آنکه از عنوان به در رفته باشد. امکان استقبالی امکان اخص است و شیخ در منطق اشارات می‌فرماید: «فكأنه أخص منه» بعد خواجه عذرخواهی می‌کند که علت گفتن فكأنه و اخص بودن آن چیست؟ خواجه می‌فرماید: این امکان هم همان معنای امکان را دارد، و فردی از اوست و قسم دیگر و جهت دیگر نیست؛ ولی چون این فرد از آن بیشتر مورد حاجت و عنایت است اسمی برای آن قرار داده شده است. پس اسم گذاری باعث جدایی و اخص بودن شده است. بنابراین حقیقت این است که عام و خاصی در کار نیست.

ثم قد يستعمل و يراد به از امکان ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت أو وصفية أو وقتية. اگر بخواهیم در بحث فلسفی خویش بگوییم که چیزی در ذات و یا وصف و یا وقت ضرورت ندارد، از آن به «امکان» تعبیر می‌کنیم و هو أحق باسم الإمكان من المعنيين السابقين هر سه امکان از یک خانواده‌اند؛ ولی چون این «امکان» به معنای واقعی «امکان» نزدیک‌تر است احق به اسم «امکان» است. لأن هذا المعنى من الممكن أقرب إلى حاق الوسط بين طرفي الإيجاب والسلب چون در وی هیچ نحوه ضرورت ملحوظ نیست پس با حاق وسط بهتر می‌سازد بین طرفی الإيجاب والسلب كالكتابة للإنسان. هیچ گونه وصف برای وی نیاوردید و مادام هو کاتب نگویید و وقت کذایی را نگویید در این صورت بود و نبود آن برای انسان یکسان است لتساوی نسبة الطبيعة الإنسانية إلى وجودها و عدسها له برای انسان کتابت ضرورت ندارد، البته در صورتی که وصف و وقت ملحوظ نشود.

اکنون با والضرورة بشرط المحمول دفع دخل مقدر کرد. همان گونه که می‌دانیم: ماهیت ماسوا ممکن است، و با قطع از نظر از علت و عدم آن، نسبت به وجود و عدم یکسان است؛ ولی اگر علت شیء آمده باشد و علت، ایجاب معلول نماید و آن را متحقق سازد، شیء واجب می‌شود و مادامی که وجود با شیء باشد وجوب خواهد

داشت. ضرورت به شرط محمول، یعنی صرف نظر از متن قضیه و با لحاظ به علت و تحقق و وجود شیء ضرورت وجود دارد. پس وجوب لاحق که از ناحیه علت آمده است به ضرورت به شرط محمول شهرت دارد؛ به عبارت دیگر تا از شیء انحصاری عدم، طرد نشود موجود نمی‌شود، و از آن به جمله الشیء ما لم یجب لم یوجد تعبیر کردند؛ یعنی تا وقتی که راهی و رشته‌ای از عدم در شیء راه دارد؛ یعنی علت تامه نشده و وجوب نیافته است موجود نمی‌شود و اگر همه راه‌ها و روزنه‌های عدم بسته شود این شیء متحقق، و وجود شیء حتمی می‌شود، و وجوب پیدا می‌کند. به این وجوب وجود که از ناحیه علت می‌باشد، ضرورت به شرط محمول می‌گویند و این قضیه موجود و فعلیت دار، احکام و اوصاف و جهاتی را واجد می‌شود که تا ذات وی به تنهایی بود، و حالت امکانی داشت آن احکام را نداشت، مثل وجوب وجود، وجوب لاحق، تحقق و امثال آن. پس ضرورت به شرط محمول، یعنی به شرط فعلیت و وقوع خارجی و تحقق.

اشکال و دخل این است: شما فرمودید: زید کتابت بالإمكان دارد، در حالی که زیدی که اکنون در حال نوشتن است، و نوشتن متحقق هست ضرورت بشرط المحمول دارد، و کتابت برای وی ضروری است، نه امکانی. پس مثال شما صحیح نیست. خواهی در دفع دخل مزبور فرمود: ما کتابت را برای ماهیت زید بدون در نظر گرفتن وجود لاحق آوردیم، و شما مثال را در هنگام وجوب لاحق پیاده کردید، پس مثال را درست متوجه نشدید. پس هنوز وجود برای زید نیامده است، و زید کاتب نیست، کتابت برای زید امکان دارد. و این امکانی است که صرف امکان و حاق وسط امکان است؛ ولی در صورت تحقق کتابت برای انسان، کتابت وجود دارد.

اکنون دفع این دخل را می‌خوانیم: والضرورة بشرط المحمول اکنون کتابت واجب بالفعل شده و به فعلیت رسیده است و وجوب لاحق دارد و این کانت مقابله لهذا الإمكان این امکان اخص بالاعتبار، یعنی این امکان اخص به شرط فعلیت یافتن و به

اعتبار فعلیت محمول و شرط محمول در مقابل امکان مزبور واقع می‌شود؛ زیرا در صورت فعلیت یافتن وجوب می‌شود، و کتابت به اعتبار مزبور وجوبی می‌باشد. پس با وصف و اعتبار محمول و وجوب لاحق و به شرط ضرورت و محمول در مقابل این امکان قرار دارد؛ ولی همین امکان که اکنون وجوب شده ذاتاً بدون در نظر گرفتن وجود ممکن است، و با امکان مشارکت دارد فریما تشارکه فی المادة فاء نتیجه نیست. «لکنها» جواب است و فاء سببی است؛ یعنی این ضرورت به شرط محمول با امکان در ماده، یعنی در واقع و نفس الامر مشارکت دارد. درباره ماده گفته آمد که ماده به واقع و نفس الامر گفته می‌شود و جهت نمایانگر آن ماده در ذهن است. جهت چه بسا مطابق با ماده باشد و چه بسا نباشد. ضرورت به شرط محمول و امکان در واقع و نه به حسب وجود با همدیگر مشارک هستند؛ ولی وقتی ماده مقید و موجود شود و فعلیت یابد، که در لکنها آن را بیان می‌کند، امکان بر وی صادق نیست، گرچه در همین موطن، ماهیت موجوده فعلی از نظر ذات ممکن است. پس با صرف نظر از وجود فعلی کتابت، کتابت برای ماهیت انسان ممکن است، گرچه با در نظر گرفتن کتابت برای وی وجوب دارد. پس در متن واقع بین طبیعت انسان و کتابت امکان واقعی وجود دارد لکنها جواب است؛ یعنی این ضرورت به شرط محمول توصف بتلك الضرورة من حیث الوجود این وجود، یعنی وجوب لاحق، یعنی در این وقت با این وصف و با این وجوب لاحق وجب وجوده می‌گردد و شما در این اشکال می‌فرمایید که برای این انسان کاتب کتابت وجوب دارد و این در حال وجود است؛ ولی سخن ما در این قسمت است و بهذا الإمكان من حیث الماهية، یعنی امکان بودنش به حال خود باقی است خواهی در اشارات این کلام شیخ را که فرمود: فکأنه أخصّ باز می‌کند، و می‌فرماید: این امکان نیز همانند دو قسم قبلی از امکان است؛ ولی چون بیشتر مورد کلام و بحث است و در جستجوها و کاوش از این امکان بیشتر گفتگو می‌شود اسمی خاص روی آن گذاشته شد، و الأفرذ نسبت به کلی خود انحصار نمی‌شود، بلکه عام و

خاص در اینجا نمی‌آید. سخن خواجه در اشارات را آخوند تلخیص کرده است. خواجه فرمود: توصف بهذا الإمكان من حيث الماهية لا الوجود و أخصية هذا المعنى من اللذين از دو امکان عام و خاص قبله لیست إلا بضرب من التشبيه و نوع من المجاز و الا هر سه آنها از اقسام امکان جهتی هستند.

امکان استقبالی

معنای چهارم: و قد يطلق الإمكان على معنى رابع و هو ما بحسب حال الشيء من إيجاب أو سلب في الاستقبال و هو الإمكان الاستقبالی در منظومه و نیز در بحث تناقض اشارات فرمودند: «الإمكان الاستقبالی هو سلب الضرورات جميعاً حتى الضرورة بشرط المحمول» ضرورت به شرط محمول الآن فعلیت و واقعیت دارد؛ ولی امکان استقبالی هنوز در خارج نیامده به لحاظ بعد امکان دارد و هنوز واقع نشده و نگذشته است. موجوداتی که قبلاً وجود یافتند و یا اکنون موجودند، وجوب یافتند، و اکنون فعلیت و وجوب دارند، و ضرورت به شرط محمول هستند؛ ولی ما از آینده خبر نداریم و نمی‌دانیم که وضعیت این ماهیت ممکنه چه خواهد شد، لذا می‌گوییم: ممکن است. اگرچه از آینده خبر داشته باشیم؛ مثل ماضی به شرط محمول می‌شود و وجوب دارد.

آخوند و خواجه و شیخ^۱ فرمودند: این امکان استقبالی طبق بحث منطق رایج است نه طبق بحث فلسفی. در بحث فلسفی فیلسوف می‌گوید: اگر چنانچه بیننده یابنده به علل و اسباب و مبادی عالیّه آن آگاه بوده باشد در واقع و در موطن تحقق خود وجود آن واجب است و در ظرف تحقق خود لازم الوقوع است، و از آن نمی‌تواند بیرون رود، پس امکان استقبالی به لحاظ عدم اطلاع و عجز و ندانستن ماست. از این رو وقایع گذشته تحقق یافت و وقایع فعلی ضرورت و فعلیت دارند، و از آینده خبر

نداریم و لذا می‌گوییم: خدا عالم است که این محمول برای این موضوع چگونه است؛ یعنی ممکن است، ما که نمی‌دانیم؛ ولی می‌گوییم: آن کسی که به علل و اسبابش آگاه باشد می‌داند که این رشته اسباب در آن ظرف وجودش قطعاً و حتماً به این حکم می‌رسد. پس امکان استقبالی به لحاظ بی‌خبری ماست، و الا در متن، وجوب است. پس بحث امکان مطلقاً به بی‌خبری و بی‌اطلاعی اشخاص این سویی به وجود خارجی برگشت نموده است.

یک وجود است و بود واجب و صمد از ممکن این همه سخنان فسانه چیست اما اگر کسی در افق‌اعلایی به همه نگاه کند می‌بیند که «جفّ القلم بما هو کائن»^۱ برای او امکان راه ندارد، چنان که در روایت جناب صدوق در اهالی از جناب رسول الله آمده است وقایع دیروز و امروز و فردا برای کسانی که احاطه به زمان ندارند و این الوقت هستند مجهول است، و الا برای کسانی که احاطه به حال و گذشته و آینده دارند، و از وقت و زمان و مکان بالا آمدند، و ابوالوقت هستند، همه وجوب داشته و در جای خود می‌خکوب هستند؛ ولی جاهل خیال می‌کند که حقایق نظام هستی به زمان و مکان بستگی دارد؛ زیرا خود متوغل در زمان و مکان هست، و حقایق نظام هستی را با خودشان قیاس می‌کنند. حقیقت حقیقت است، و دو دو تا چهار تا است. حضرت رسول ﷺ پنجاه سال قبل به حضرت وصی ﷺ فرمود: من الآن می‌بینم که محاسن شریف شما به ضربت ابن ملجم به خون سرتان خضاب شده. و واقعاً یک تمثیل این طوری است.^۲

۱. برای منابع حدیث به ج ۱، ص ۹۱ علم الیقین، به تحقیق بیدار مراجعه کنید.

۲. خدا رحمت کند یکی از آقایان را! وی مردی مراقب خودش بود و کشیک نفس می‌کشید و حرفش و چانه‌اش را عقل می‌گرداند، و مطلقاً عقلانی بود، به حضور شریف وی رفتم دیدم خیلی در حالت هیمان است. عرض کردم: چه شده؟ فرمود: من اینجا نشسته بودم، دیدم یک آیه قرآنی در یمین و یسار من سان داده می‌شود. این تمثلات برای انسان پیش می‌آید. جناب عالی که راه بیفتید و ان شاء الله که راه افتادید و تصفیه شدید، خودتان را مرآت

و قد يطلق الإمكان على معنى رابع و هو ما بحسب على الشيء من إيجاب أو سلب في الاستقبال و هو الإمكان الاستقبالي لكون ما ينسب إلى الماضي والحال من الأمور إما موجوداً أو معدوماً. حوادث گذشته و حال به وجوب واقع هستند و این روشن است اما درباره آینده چطور؟ فالضرورة قد أخرجه یعنی ماضی و حال را به این لحاظ، ضرورت از امکان به وجوب و یا امتناع برده است من حاقّ الوسط إلى أحد الطرفين حوادث گذشته و حال از امکان به در آمده است و كذلك اعتبره یعنی امکان استقبالی را

→ وجود قرار می دهید و می بینید که وقایعی که باید پیاده شود، مطابق همتان پیش می آید و تمثّل پیدا می کند، خواه در خواب و خواه در بیداری. به خصوص آن حدیث جناب رسول الله که فرمود: مؤمن که ایمانش قوی شده خوابش کم می شود چه حاجت که در خواب ببیند، بلکه در بیداری می بیند؛ چون ملاک خواب و بیداری و احتضار و غشوه، یک کلمه است و آن، انصراف از این نشأه است. انصراف از این نشأه که پیش آمد حقایق این عالم در صفع نفس انسان تمثّل می شود. ایشان واقعه خوشی برای من حکایت فرمود. نشسته بودم دیدم یک آیه قرآن می آید پیش من و خودش را سان می دهد بعد از چند لحظه دیدم یک خانمی آمده استخاره می خواهد. قرآن گرفتم همین آیه آمده این چیست که ایشان از خانه اش راه افتاده این آیه باید برایش بیاید و او ببیند که این آیه خودش را سان می دهد. او در تعجب و هیمن بود، اینها تعجب ندارد. تمثلات و بالاترو بالاتر برای انسان پیش می آید؛ چون ماها، یعنی من، نوعاً این دعوایها را با خودم دارم؛ چون نچشیدم و به راه نیفتادم اگر بنده خدایسی شکاری بکند، خیلی تعجب می کنیم، و حال اینکه اصل در شکار کردن است، اصل در این است که این چشم ببیند اگر نمی بیند باید علاجش کرد؛ ولی ما برعکس اگر فلانی می بیند می گوئیم چطوری می بیند و از دیدن وی تعجب می کنیم. از این گونه فرمایشها در روایات فراوان می بینیم. حالا آب که از سر گذشت چه یک نی چه صد نی. حالا یا پنجاه سال و یا پنجاه هزار سال راجع به امام باقر علیه السلام در بحواله اتوار روایت شده است، کسی به خدمت آن حضرت رسید، حضرت پرسید: شما چه کاره اید؟ گفت: من منجم و ستاره شناس هستم، فرمود: آیا می توانی حساب کنی یک آدمی که الآن جای خود نشسته چهارده هزار عالم را سیر کند؟ وی گفت: من این اندازه درس نجوم نخواندم. فرمود: همین منی که پیش شما نشستم چنین هستم شاهد من این قدر پول است که در کیسه سفید به این صورت در آن گنجه در غرفه خانه تان موجود است. عرض کرد: همین طور است. آب که از سر گذشت چه یک نی چه صد نی. ما که از اینجا به در آمدیم از غرفه خانه تان و پولتان خبر داریم بیشتر را هم می توانیم؛ چون مجرد است و مقید به زمان و مکان نیست اگر بخواهد پرواز کند، پرواز می کند. البته به اندازه سعه وجودی اش، این مجرد پرواز می کند. اگر یک گنجشک باشد و بالاتر پرنده ای و بالاتر سیمرغ عرش آشیان باشد در این مقام برای او زمان و مکان مطرح نیست. چنین پرنده ای برای وی ممکن در متن واقع، واجب است. چه، گذشته و حال و آینده برای وی به حتم و قطع معلوم است؛ ولی به لحاظ بی خبری ما تقسیمات پیش می آید.

فرقة من المنطقيين؛ لأنّ الباقي على الإمكان المصرف أنّ چیزی که به لحاظ گذشته موجود شد از حاقّ وسط به درآمده است. و «وجب وجوده» شده است؛ اما به لحاظ آینده ليس إلا المنسوب إلى الاستقبال من الممكنات التي يجهل حالها عبارت در اشارات و منظومه این طور است. مراد آن است که حال آنها معلوم نیست که آیا موجودند ايكون موجودة إذا حان وقتها أم لا؟ این دنباله اش را مرحوم آخوند نیاورده است؛ چون مجهول است؛ نمی داند به وقتش این واقعه تحقق پیدا می کند و یا نه، لذا می گوید امکان استقبالی است تا ببینیم چه می شود. و من اشترط منهم في هذا أن يكون معدوماً في الحال این اشکال بر فرقه منطقيين است: گروهی در اینجا، یک امکان استقبالی را آوردند، این لفظ استقبال ایشان را وادار کرده که بگویند امکان استقبالی مشروط است به اینکه الآن موجود نباشد؛ چون امکان استقبالی است. پس الآن باید معدوم باشد. بنابراین این شرط که الآن باید موجود نباشد زاید است؛ زیرا فقد غفل این آقای که شرط کرده أنّ حسبانه این گمان و پندارش أنّ جعله موجوداً قد أخرجه إلى ضرورة الوجوب حسبانش این است که اگر ما بگوییم الآن وجود داشته باشد شیء به ضرورت وجود متصف می شود و از امکان استقبالی می افتد و ضرورت با امکان استقبالی نمی سازد. خبر «حسبانه» «أت مثله» است. «مثله» فاعل «أت» است؛ یعنی أت مثله هاهنا إذ فرض العدم الحالي أيضا يخرج به إلى ضرورة العدم فإن استضرّ بذلك فيستضرّ بهذا فترجیح أحدهما على الآخر ليس من مرجح. حالا اگر شرط امکان استقبالی آن است که باید اکنون موجود نباشد، پس اکنون باید معدوم باشد، و ضرورت عدم بر او صادق است، پس باز از امکان استقبالی به در می آید. پس اگر امکان استقبالی با وجود حالی منافات داشته باشد ضرورت عدم نیز باید مزاحم امکان استقبالی باشد.

و هذا به آن فرمایش خواجه، که می فرماید: امکان استقبالی به جهت جهل ما به واقع است و گرنه متن واقع وجوب است، اشاره می کند. و هذا، یعنی این امکان

استقبالی سر سطر، اول مطلب است. قول یناسبه النظر المنطقی والأنتظار البحتیة. با قال و قیل منطقیو الفاظ و در پشت پرده و حجاب بودن این سخنان پیش می آید.

و أما التحقیق الفلسفی فیعطی أن الممكن فی الاستقبال أيضا؛ یعنی امکان استقبالی مثل گذشته و حال است، در متن نظام هستی تفاوتی بین آنها نیست لا یتجرد عن إحدى الضرورتین الوجوب باعتبار أحد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة إيجاب العلة له كما فی الحال. همان گونه که در حال علت موجود باشد تحقق پیدا می کند و الا در کم عدم است، در آینده نیز چنین است و در متن واقع فرقی پیش نمی آید فإذن معنی الإمكان واحد چه بفرماید عام چه خاص چه اخص چه استقبالی، اینها همه امکان هستند و روی جهات بحث، و از نظر بحث منطقی و اطلاع نداشتن ما و عنایت به بعضی از قضایا، که بیشتر مورد حاجت ما واقع می شود، اسم گذاری ها و دسته بندی هایی می شود؛ ولی همه آنها امکان جهتی اند. و در این جهت همه شریکند. یتساوی نسبتہ إلى ما بحسب الحال أو الاستقبال للممكن فرقی ندارد.

نعم، الصدق والكذب لا یتعینان، مرحوم حاجی در منظومه و خواجه نیز همین جمله را دارند. «لا یتعینان»؛ یعنی این زیر سر جهل ماست و الا وقتی عالم بوده باشیم به لحاظ آینده هم صدق و کذبش محقق است، همان گونه که صدق و کذب گذشته محقق است؛ زیرا اگر محقق باشد و شما هم بگویید محقق است، صادق هستند وگرنه کاذب هستید و تحقق در آینده برای عالم به آن مثل تحقق در گذشته است. بله، حوادث «لا یتعینان» حوادث نسبت به ما تعین ندارد فی الإمكان الاستقبالی آن هم عندنا، فإن الواقع فی الماضي والحال قد یتعین طرف و قوعه و یکون الصادق والکاذب بحسب المطابقة و عدمها واقعین که معلوم است و أما الاستقبالی نه خیر، معلوم نیست ولو در متن واقع، یا می شود و یا نمی شود. و اینجا کتاب ما این طور می باشد کتاب شما هم همین طور است. که «عدم» ندارد. غلط بدی دارد باید «عدم» داشته باشد: أما الاستقبالی فقد نظر فی عدم تعین أحد طرفیه.

در اشارات و منظومه به تصحیح قیاسی همه «عدم» را انداختند یا بگوییم دست
 حروف چین افتاده و او انداخته است، بیچاره حروف چین!
 أما الاستقبالی فقد... أهو كذلك فی الواقع أم لا عذر خواهی می‌کنیم.
 و هذا أيضاً بالقیاس إلى علومنا که اصلاً آنجا گفتیم «لا یتعینان» همین حرف را
 می‌خواستیم بگوییم إلى علومنا الغير المحیطة بما فی الآزال والآباد جمعاً و الا آن کسی
 که از ازل و ابد خبر داشته باشد برای او امکان راه ندارد هر چیزی برای خودش و در
 جای خودش قرار دارد، به خلاف علوم المبادی و اوائل الوجود، که آنها به ازل و ابد
 آگاهی دارند فان علومهم علیة إحاطیة إجابیة بتیة لا أنها انفعالیة؛ چون در مبادی عالیہ
 علم انفعالی نیست، انفعالی آنجایی هست که باید کسب کند و نداند و تحصیل کند. در
 اشارات و منظومه به تفصیل درباره علم فعلی خواندیم. علم فعلی علت پیدایش شیء
 در خارج است. و علم انفعالی آن است که از شیء استفاده می‌شود؛ مثلاً آنجا مثال
 زدیم که این آقای معمار اول صورت بنا را در خودش می‌سازد و هر فاعلی فعل و اثر
 خود را اول در نظر می‌گیرد، و صورت بنا را در ذهن خود رسم می‌کند. و آن گاه خارج
 را بر طبق آن صورت ذهنی می‌سازد. پس من این علم فعلی را نمی‌دانم، بلکه بنا از آن
 مطلع است؛ زیرا وی خود آن را ساخته و از آن مطلق است و پس از آنکه وی آن را در
 خارج پیاده کرد و بنا را ساخت من هم به آن علم پیدا می‌کنم. پس از ناحیه وی علم
 فعلی است و در ناحیه من که صورت بنا در ذهن من اثر گذاشته است انفعالی است، و
 علم وی علت ایجاد شیء خارجی بود گرچه علم بنا علم تامه آن صورت نیست؛
 ولی در باری تعالی، علت تامه است. لآنها انفعالیة إکائیة ظنیة إنما الإمكان والظن
 بحسب حال الماهیات الغير المستدعیة لشیء من طرفی الوجود و العدم چون بر ایشان
 روشن نیست می‌گویند امکان دارد «و هو» ضمیر به امکان استقبالی برگردد؛ یعنی
 استقبالی «لا ینفک» عن إيجاب الوجود الناشئ من اقتضاء السلب التام، یعنی امکان
 استقبالی به حسب واقع با علت تامه وجوب دارد، و اگر علت تامه وی تحقق پیدا نکند

عدم وی ضروری است، والجمهور یظنونہ كذلك فی الواقع، جمهور منطقیین خیال می کنند که به حسب واقع امکان است، در حالی که به ایشان می گوئیم از خودت داری خبر می دهی و به لحاظ برداشت خودت، امکان می گویی؛ اما واقعه امکان نیست والتحقیق یاباه واقعاً امکان نیست. لأنّ الممكن ممکن بذاته واجب لوجود علته و ممتنع بعدمها فما لا یعلم من الممكن إلا الإمكان فلا یتصور أن یعلم منه أنه واقع أم غیر واقع. اما آن کسی که عالم است چطور و این علم وجود سببه کان وجوده واجباً لا ممکناً و این علم عدم سببه کان عدمه واجباً لا ممکناً فإذن یک حرف کلی آن است که جاهل و غیر عالم بر این موارد ممکن اطلاق می کند فإذن وجود الممكنات باعتبار السبب واجب چه گذشته و چه حال و چه آینده، وجود ممکن به اعتبار سبب واجب است، گرچه در مباحث فنی خودمان به یک لحاظی تقسیم می کنیم و می گوئیم آن امکان خاص است و آن اخص، و آن دیگری علم و این امکان استقبالی است. این تقسیمات زیر سر عدم آگاهی ماست فلو اطلعنا اگر ما کسی شده باشیم علی جمیع أسباب شیء واحد و علمنا وجودها وجود اسباب را قطعنا بوجود ذلك الشيء حتی در آینده هم لآنه صار واجباً باعتبار وجود أسبابه.

والأول تعالی یعلم الحوادث المستقبله بأسبابها آنجا دیگر امکان راه ندارد لأنّ الأسباب والعلل ترتقی إلى الواجب الوجود و کل حادث ممکن فهو بسببه واجب و لو لم یجب بسببه لما وجد و سببه أيضاً واجب بغیره تا برسد به مسبب الاسباب من غیر سبب إلى أن ینتهي إلى مسبب الاسباب من غیر سبب فلما کان هو عالماً بترتیب الاسباب کان عالماً بلا وصمة شك یعتریه. ایشان دلش تپ تپ نمی کند که از او سؤال کنیم بگوید ممکن می گوید این است و لیس الا، وی وصمه و عیب و نقص شک را ندارد. وصمه، یعنی عیب و نقص.

اکنون مثال می زند «والمنجم» یعنی عالم به احکام نجوم که در مباحث هیئت در روزهای پنجشنبه و جمعه گفته شد. اگر بحث ریاضی باشد هیئت، بحث ریاضی

است؛ ولی اگر بحث در به دست آوردن اوضاع و احوال عالم باشد؛ یعنی از اوضاع کواکب به وسیله قرب و بعد و نسبشان، انسان حوادث عالم زمین را استفاده کند نجوم است. اصلش درست است و حرفی نیست و گزاف آفریده نشدند؛ زیرا تأثیر اجرام علوی برای همه واضح است؛ چون این هواست که گرم می شود و آفتاب است که به ما نزدیک شده و دارد هوا گرم می شود و اگر آفتاب دور شود هوا سرد می شود و یا ماه بدر می شود جزر و مد دریا پیش می آید الی ما شاء الله. این حوادث عبث نیست؛ ولی سخن در آن است که آیا کسی می تواند به طور قطع از همه احکام و نسب و اوضاع و علل مطلع شود؟ ولی در ریاضیات چنین نیست. مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی در تحریر خوب بین نجوم و هیئت فرق گذاشت: هیئت ریاضی است و حساب می کند که ماه به افق این خطه سی روز یا بیست و نه روز است. مستخرج باید سعی کند تا در حساب اشتباه نکند و هشت از دوازده پنج نیاورد، اگر اشتباه از ناحیه او نباشد متن واقع مطابق حساب واقع پیاده می شود؛ ولی عالم نجومی چون به آن بطنان حقایق پی نبرده که بتواند خبر دهد، لعل این دو کواکب که الآن این طورند یک کواکب دیگر با یک وضع دیگر این را ختنی کند. چه می داند! به خلاف مسائل ریاضی. مسائل ریاضی حساب است و دو دو تا چهار تا می شود. ایشان بحث را آورده روی منجم اگر از منجم در احکام نجومی سؤال کنید به اینکه آیا در این گونه امور قاطعی؟ می گوید: نه خیر. اینها مسائل نجومی است. این به حسب کاوش، استقرا و تفتیش و از تجربه های دیگران تا این اندازه به دست آوردیم.

والمنجم لما تفحص عن بعض أسباب الوجود و لم یطلع علی جمیعها لا جرم یحکم بوجود الشيء ظناً و تخمیناً؛ لآته یجوز أن ما اطلع علیها ربما یعارضه مانع یک کواکب دیگری بالاتر مانع باشد. فلا یكون ما ذکره کلّ السبب، بل ذلك مع انتفاء المصادمات والمعارضات، فإن اطلع علی أكثر الأسباب قوی ظنه و إن اطلع علی الكلّ حصل له العلم، كما یعلم فی الشتاء أن الهواء سیحمی بعد سته أشهر؛ وسط زمستان یقین دارد که شش ماه

دیگر هوا گرم می‌شود. سیر آفتاب محفوظ است و خبر دارد لأن سبب الحمی کون الشمس قریب المرّ من سمت الرأس، ذلك في وسط البروج الشمالية بروج شمالیه که ۶ برج است: حمل و ثور و جوزاء و سرطان و اسد و سنبله. آخر جوزاء و اول سرطان وسط بروج شمالی است. وقتی خورشید در وسط این بروج شمالی قرار گرفت هوا خیلی گرم می‌شود لسکّان الأقالیم الشمالية و يعلم (منجم) بحکم الأوضاع السماویة و عادة الله فیها نه یعنی ضابطه و قاعده نظام هستی و سنة التي لا تبدیل لها أن الشمس لا یتغیر مسیرها و أنها ستعود إلى الأسد برج اسد می‌رسد به قلب العقرب، آن وقت درس را تعطیل کنید؛ اشکال ندارد. بعد هذه المدة و سنزیدک إیضاحاً لهذا من ذي قبل في كيفية علم الله تعالى بالمتغيرات إن شاء الله تعالى.

امکان استعدادی *

بحث منطقی امکان در منطق قضایا را به بسیط و مرکب تقسیم کردند. قضایای بسیط دارای موجبه و سالبه‌اند، و قضیه یا موجبه است، و یا سالبه؛ ولی قضیه مرکب هم سالبه است و هم موجبه، زیرا مرکب، از دو قضیه تشکیل شده است که یک قضیه آن مصرّح است و قضیه دیگر با جهت، به آن اشاره می‌شود و اسم گذاری قضیه مرکب از موجبه و سالبه بر همان قضیه مصرّح است، لذا هر مرکبی هم موجبه و هم سالبه است و در اسم گذاری، جزء اولش ملحوظ است. در بحث امکان، امکان عام از بسایط است و یا امکان خاص از مرکبات؛ یعنی قضیه امکان عام یا سالبه است و یا موجبه، ولی امکان خاص از دو قضیه ملفوظ و قضیه دیگر مورد اشاره تشکیل شده است که سلب و ایجاب آن به جهت همان جزء مصرّح است. بنابراین قضایا بر طبق بحث شمسیه، سیزده قضیه است. وی فرمود: «و القضایا الموجبة التي جرت العادة بالبحث عنها و عن أحكامها ثلاث عشرة قضیه، منها: بسیطة و هي التي حقیقتها ایجاب فقط أو

سلب فقط، و منها: مركبة و هي التي حقيقتها مركبات تتركب من ايجاب و سلب». هر قضیه مركبة موجهه ايجاب و سلب را داراست و تسيمه به لحاظ جزء اولش است. «و البسايط» که يا ايجاب فقط يا سلب فقط هستند «ستة». «السادسه» ششم آنها «الممكنة العامة». در این ممکنه عامه که در عبارت ديروز اشاره هم داشتيم امروز هم روشن تر می شود یک وقتی می گوییم عام و خاص، و به لحاظ منطقی حسابش را می کنیم و یک وقتی عام و خاص می گوییم و مراد اصطلاح مردم عام و مردم خاص است. در کتاب اشارات خواجه و به وزان او ملاقطب در شرح مطالع^۱ و نیز در شمسیه^۲ و در حواشی آن همین مطلب آمده است که یک وقت مراد از عام و خاص، مردم عام و خاص هستند؛ مراد از مردم خاص، حکما و علما هستند و مراد از مردم عام، جمهور مردم و عوامند «الممكنة العامة هي التي يحكم فيها بارتفاع ضرورة المطلقة عن الجانب المخالف». ضرورة مطلقه در مقابل وقت و وصف و حين و این جور چیزها بود. مراد از جانب مخالف حکم، یعنی هر چه که در قضیه مصرح است؛ اگر ايجاب است پس سلب مخالف حکم است. شما ضرورت سلب را بردارید و اگر جانب مصرح و موافق سلب است مخالف آن ايجاب است و شما ضرورت ايجاب را بردارید. پس انتفای ضرورت جانب مخالف اعم است، خواه برداشت و انتفای سلب باشد و يا ايجاب، که در این صورت ضرورت ايجاب و يا ضرورت سلب برداشته می شود. در قضیه «الف ب هست» «بالامکان العام» جانب مخالف قضیه «الف ب نیست» است. پس شما بگوئید سلب ب از الف ضرورت ندارد، در این صورت معنا چنین شد: «خود الف ب هست»، ممتنع نیست، ولی «آیا الف ب هست حتماً؟» و یا گاهی هست و گاهی نیست؛ یعنی بستگی به علت دارد. باید مورد فحص شود؛ اگر ايجاب طرف موافق ضرورت داشت واجب و الاممکن است. و اگر قضیه ممکنه عامه سالبه بود: «الف ب نیست بل

۱. قطب الدین رازی، شرح مطالع، ص ۱۵۱، (انتشارات کتبی).

۲. کاتبی، شرح شمسیه، ص ۱۰۵، (منشورات رضی).

الامکان العام»، در این صورت جانب مخالف آن: «الف ب هست» و سلب ضرورت از آن، یعنی ثبوت الف برای ب ضرورت ندارد. پس در جانب موافق دو احتمال می‌رود:

۱. یا الف ب نیست؛ یعنی حتماً ب نمی‌باشد. این ممتنع، و اگر گاهی الف ب نیست، و گاهی با علت، الف ب می‌شود گرچه الآن نیست ممکن می‌باشد. اما در ممکنه خاصه دو قضیه ایجاب و سلب از ممکنه عامه با هم تلفیق می‌شود و از تلفیق آن دو قضیه مرکبه‌ای به نام ممکنه خاصه تشکیل می‌شود. در شمسیه فرمود: «أما المركبات فسبع... و السابعة الممكنة الخاصة هي التي يحكم فيها بارتفاع الضرورة المطلقة» همان معنای مطلقه «عن جانبي الوجود و العدم جميعاً» که آن دو قضیه ممکنه عامه است «و هي سواء كانت موجبة كقولنا: بالإمكان الخاص كل إنسان كاتب أو سالبة كقولنا: بالإمكان الخاص لا شيء من الإنسان بكاتب»؛ فرق ندارد، چه موجبه و چه سالبه. در هر دو می‌گوید که ثبوت محمول برای موضوع و سلب محمول برای موضوع ضرورت ندارد پس ممکنه خاصه موجبه نداریم.

سؤال: ممکنه خاصه سالبه با موجبه چگونه از هم جدا می‌شوند؟ به هر حال، ممکنه خاصه موجبه مصطلح است یا نه؟ پاسخ: با آنکه هر قضیه ممکنه خاصه که از مرکبات است هم موجبه است و هم سالبه و به حسب معنا هم حق این است که هیچ کدام از موجبه و سالبه بر آنها اطلاق نشود؛ زیرا هر دو را داراست؛ ولی به لحاظ جزء مصرح و جزء اول قضیه به آن موجبه و یا سالبه می‌گویند، گرچه در تحلیل همین قضیه ممکنه خاصه از وی دو قضیه موجبه و سالبه بیرون می‌آید. و الا به حسب مؤدی و معنا هیچ تفاوتی ندارند. «فترکیبها» ترکیب ممکنه خاصه «من ممکنتین عامتین: إحداهما موجبة و الأخرى سالبة» پس دو تا قضیه موجبه و سالبه ممکنه عامه را که در هم ادغام و ترکیب و تلفیق کنیم یک ممکنه خاصه می‌شود. اکنون که معنای ممکنه عامه و خاصه جهتش روشن شده و گفته آمد که قضیه ممکنه عام و اگر موجبه باشد سلب ضرورت از جانب سلب می‌شود و ضرورت جانب مخالف، یعنی نفی

ضرورت از سلب می‌شود و اگر سالبه باشد نفی ضرورت از وجود و ثبوت می‌شود و از تلفیق این دو مرکبه‌ای به نام ممکنه خاصه پدید می‌آید در این صورت روشن شد که ممکنه عامه اعم از ممکنه خاصه است؛ یعنی همان طور که حیوان و انسان عام و خاص هستند هر کجا عام هست خاص نیست، زیرا حیوان در فرس هست، ولی انسان در آنجا نیست؛ اما هر کجا خاص باشد عام موجود است؛ هر کجا ممکنه خاصه باشد دروی دو قضیه ممکنه عامه وجود دارد، ولی هر کجا قضیه ممکنه عام باشد، چون یک قضیه بیش نیست ممکنه خاصه به دلیل نبود قضیه دیگر، عامه تشکیل نشده است، تنها در آنجا، که دو ممکنه عامه تلفیق شوند، ممکنه خاصه هم موجود است. پس عام و خاص بودن آن دو نیز معلوم شد پس نسبت بین ممکنه عامه و خاصه به اصطلاح منطقی چنین است و این امکان خاص، اخص از امکان عام است. اینکه در عبارت داشتیم عام و خاص، و دنباله‌اش فرمود به نظر عامی و خاصی، مراد همان است که در کتاب عنوان شده است؛ یعنی در نظر عامه مردم و در نظر خاصه مردم، و عامی منسوب به عام و خاص منسوب به خاص است، عامه مردم، همان گونه که خواجه و آخوند فرمودند، وقتی در قضیه‌ای بخواهند برسانند که الف ب هست می‌گویند ممکن است؛ یعنی سلب و انتفا و عدم آن ضرورت ندارد و ممکن است یعنی ممتنع نیست، ممکن نیست یعنی ممتنع هست. چیزی را که عامه می‌گویند ممکن است، یعنی ممتنع نیست. واجب هم ممتنع نیست، ممکن هم ممتنع نیست پس هر دو را شامل می‌شود. بنابراین ممکن است، هم واجب را شامل می‌شود و هم ممکن را، و می‌گویند: این ممکن نیست، یعنی ممتنع است. فرمایش‌های عامه این طور است. اما آن معنای سلب ضرورت طرفین تلفیقی که از دو قضیه عامه مرکبه، که هر از دو جانب قضیه ثبوت و سلبش ضرورت نداشته باشد، عامه آن را متوجه نیستند و این امکان خاصی است و مربوط به حکما و اهل علم است، لذا می‌گوییم بین این دو قضیه عام و خاص است. پس به نسبت به بحث منطقی، اولی را عام گفتید و دومی را

خاص. هر وقت دومی صدق آمده اولی صدق می آید، ولی عکس به لحاظ عامی و خاصی می فرماید: اولی ممکن عامه است. عامه این معنا را می فهمند و اینجا کاری به نسبت ندارد و دومی را می فرماید: خاصی. خاصه این معنا را می فهمند این کاری به نسبت ندارد. لذا در عبارت فرمود: «هذا أخص من الأول» به عرض رساندم که این اخص با آن حرف منافات ندارد که می خواهیم قسم سوم امکان را بگوییم امکان اخص است این امکان اخص و امکان خاص و عام در کتاب ملحوظ نظر تان مربوط به فهم عام و خاص و اخص از مردم یعنی علما و حکما است. و عام و خاص بین قضایا با تقریری که قبلاً گذشت حرف دیگر است، حالا به کتاب نزدیک شویم عبارت کمی مندمج است: «في استقراء المعاني... الجمهور». می خواهیم بگوییم عامی، قوله: «بالجملة ضرورة» خبر باشد برای «امتناع». قوله: «لا على أن هناك طبيعة جامعة» دفع و دخل مقدر است نه اینکه بین آن واجب و ممتنع بخواهید امر مشترکی بیاورید که بگوییم: «يقع على الواجب و ما ليس بواجب»، یعنی واجب و ممکن امر جامعی بین این دو بوده باشد، معنا ندارد، «قوله: ليس هو مادة بل جهة». عرض کردیم ماده مربوط به خارج و مورد است و حرف در جهت است، «قوله: ثم انصرف» می خواهیم از معنای عام سلب ضرورت جانبین شود دو تا ممکن را پهلوی هم بنشانیم و تلفیق کنیم. حالا تک تک ممکن عامی بود و یک بار موجه و یک بار ممکن سالبه می گشت. حالا می خواهیم دوتایی را با هم تلفیق کنیم تا امکان خاص شود. قوله: «ذلك المعنى» گفتیم در امکان عام ضرورت جانب مخالف ملحوظ است و البته در دو قضیه، جانب مخالف بستگی به ملفوظ قضیه دارد «قوله: تخلى عن الواجب» برای اینکه شما می فرماید: ثبوت محمول از موضوع سلب کردید، و طرف مقابل می گوید که اینکه صورت سلب است محمول را از موضوع سلب کردید که الف ب نیست طرف مقابل می گوید که ثبوت محمول برای موضوع ضرورت ندارد، با وجوب نمی سازد پس در سلب تخلى عن

الواجب و اگر طرف مقابل را بگیرید و ضرورت آن را سلب کنیم چون آن طرف ایجاب است و ضرورتش را سلب باید کرد ثبوت ب برای الف ضرورت ندارد پس از واجب کنار کشیده است.

این معنای امکان استعدادی در مرحله سابعه کتاب اسفار درباره قوه و فعل آمده است و آنجا میدان امکان استعدادی خیلی به خصوصیات و جزئیاتش پیاده می شود، به خصوص فصل شانزدهم مرحله هفتم در این امکان استعدادی است که الآن عنوان می فرماید: «فصل في أن كل حادث يسبقه قوة الوجود و مادة تحملها». چند بار اشاره کردیم که مرحوم آقای شعرانی خیلی شریف و شیرین درباره این امکان استعدادی گفتگو می کرد. وی می فرمود: امکان استعدادی دال و بیانگر و زبان برای وحدت صنع است. شیخ هم در اوایل طبیعیات شفا^۱ از این وحدت صنع پیش آمده است. امکان استعدادی قوه و منة نهفته در سرشت این دانه گندم است؛ وقتی در رحم زمین قرار گرفته می بینید که گندم می روید هر دانه ای حبه ای و هسته ای و به نطفه ای بر می گردد به دلیل آنکه از انسان یا حیوان یا نبات عصاره شده است. دوباره همان می شود گندم. از گندم عصاره شده، کم کم باردار شد، و خوشه گردید پس به گندم رسید و همین وحدت صنع را امکان استعدادی تأمین می کند و این وحدت صنع در تحت تدبیر متفرد به جبروت است، و همه مستخر وی بوده و در مسیر خویش هستند و هیچ خطایی در کار آنها نیست.

دیروز بحث بلند^۲ و شریفی در بحث فصوص الحکم داشتیم، همانطور که در حکمت متعالیه این کتاب نیز بعداً خواهد آمد و ثابت می شود که بدن مرتبه نازله نفس است؛ یعنی «النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی ذي حياة بالقوة». نفس این جسم را حیات داد، پس جسم بشرط لا، حی است. جسم، یعنی این بدن حی و شاعر و مدرک

۱. ج ۱، مقاله ۱، فصل ۱۳ و ۱۴، ص ۲۵-۳۳، (ط ۱).

۲. مراد درس بعد از ظهر جناب استاد است که شرح فصوص الحکم قیصری را تدریس می فرمودند.

است و همان طوری که بدن مرتبه نازله نفس ناطقه هست به برهان ایقانی و دل چسب در این کتاب ثابت می شود که عالم شهادت مورد مشاهده، مرتبه نازل ماورای طبیعت است و در کتاب های اصیل اصول عقاید نوشتند که عقل در تمام موجودات ساری و دوانیده است و این عقل، ادراک و شعور است؛ چون عالم شهادت، یعنی عالم جسم و جسمانی و نشئه دنیایی مرتبه نازله عالم ماورای طبیعت است، و ماورای طبیعت آخرت است و ﴿إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾. در آیه شریفه از آن به «حی» تعبیر نفرمود، بلکه به تعبیر مبالغه ای آن را حیوان نامید و چنین نیست که این عالم دانی از او بریده بوده باشد، بلکه این بدن آن است. اینکه مشهود ماست، بدن عالم ماورای طبیعت و حی است لذا یک پارچه حیات و یک پارچه ادراک است. امکان استعدادی خیلی میدان دارد و حرف می خواهد. البته جان پاک آقایان، می خواند که امکان استعدادی در دل هر ذره موجود است اگر انسان کتاب وجود هر موجودی را فهمیده ورق بزند می بیند که تدبیر و شعور و علم و اراده و قدرت و حساب و کتاب در این ذره نهفته است که به سیر تکاملی خودش پیش می رود و تا آخر. الآن داریم این قسم امکان را می گوئیم.

ثم قد يطلق الإمكان و يراد به الإمكان الاستعدادي که مرادف با امکان وقوعی است. الذي هو تهيو المادة و استعدادها لما يحصل لها من الصور و الأعراض و هو كيفة استعدادية، مثل اینکه به جای «کیفیه استعدادیه» بگوئید «کیفیه وجودیه». این کیفیت وجودیه مربوط به عالم ماده و طبیعت خارج و قوه و منه بوده و مربوط به نسبت نیست. نسبت، یعنی جهت. پس امکان استعدادی، مثل دیگر امکان ها مربوط به جهت نیست، بلکه من عوارض المادة تقبل التفاوت شدة و ضعفاً الآن نطفه است از صورت انسانی خیلی دور است و علقه نزدیک تر می شود و مضغه نزدیک تر و هكذا الآن کودک است و نمی تواند کاتب باشد بعد رشد می کند و مراهق شده قوه و منه پیدا کرده که مکتب برود. الآن پله پله دارد به نوشتن نزدیک تر می شود و استعداد قوی تر شده و

از ضعف به شدت می رسد. بحسب القرب من الحصول و البعد عنه، لأجل تحقق الأكثر و الأقل مما لا بد منه.

دفع و دخل مقدر: آیا از معانی جهت نیست؟ جواب می دهد: و هو ليس من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل مثل امکان به معنای جهت و ماده ذهنی کالسوابق من معاني الإمكان معانی امکان عامه و خاصه و استقبالی بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الأسباب و الشرائط، یعنی مربوط به عالم جسم و جسمانی است و به خواست خدا در مرحله قوه و فعل و نیز در همین جا هم بحث امکان گفته می شود.

ای کاش اینها در یک جا جمع می شد که ما درباره این اقسام امکان که این امکان در موجوداتی موجود است که دارای امکان ذاتی اند پس آن موجودات دو امکان دارند: ۱. امکان ذاتی که با همه ما سوی الله شریک است و آنها همه امکان ذاتی دارند؛ ۲. امکان استعدادی که این سلسله موجودات مادی و طبیعی متحرک قابل کمال علاوه بر آن دارند، ولی این امکان استعدادی در عقول و در مفارقات محض و ماورای طبیعت راه ندارد. بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الأسباب و الشرائط و ينقطع استمراره بحدوث الشيء. وقتی شیء به فعلیت رسید امکان استعدادی وی از بین می رود، و اکنون امکان استعدادی فعل شده است و البته ممکن است امکان استعدادی برای چیز دیگر داشته باشد؛ ولی آن حرف دیگر است کزوال النقص بعد حصول التام و رفع الإبهام عند تعيين الأمر على ما في فلسفتنا؛ یعنی بنا بر اصالت وجود. منتها الآن یک اشاره ای رمزی فرمود که بعدها باز می شود من أن نسبة المادة باستعدادها إلى الشيء الحادث نسبة النقص إلى التمام. نسبت ماده به صورت نسبت نقص به تمام است این روی حساب اصالت وجود و وحدت شخصی وجود و ذات مراتب بودن وجود است بنا بر فلسفه ما. می گوئیم هیولا واحد شخصی نیست همان طور که طبیعت در حرکت است هیولا هم به طبع او در حرکت است به خلاف ظاهر بحث مشاء که هیولا را واحد

شخصی می‌داند و صور متعدد را بر روی او منتقش، که بعد بحث آن می‌آید. كما سيتضح في موعده - إن شاء الله تعالى - و هذا الإمكان لا يعدّ من الجهات، بل يجعل محمولاً أو جزئاً.

فصل هشتم: فيه إرجاع الكلام إلى أحكام هذه المفهومات العقلية

التي هي مواد العقود على أسلوب آخر*

این فصل‌ها درباره احکام مواد عقود و جهات سه گانه و جوب و امکان و امتناع بود، مطالبی را در هر فصلی بیان فرمودند. این فصل هم باز درباره همین مواد هست که به فرمایش ایشان «على أسلوب آخر» احکامی بر این عناصر قضایا به لحاظ واجب بالذات و واجب بالغير و واجب بالقياس إلى الغير می‌آورد و همچنین در آن دو، یعنی امتناع و امکان به این لحاظ بحث می‌شود. در بدو امر فرمود: چون جهات و مواد سه قسمند؛ یعنی عبارتند از: واجب و ممکن و ممتنع، و این شت قلت: امکان و جوب و امتناع، که جهات و عناصر هستند، اگر بخواهیم تقسیم بالذات و بالغير و بالقياس إلى الغير را در هر یک از اینها پیاده کنیم روشن است که جهات سه قسم است و هر یک از این‌ها که به بالذات و بالغير و بالقياس إلى الغير تقسیم شدند اینها هم سه قسمند مجموع نه قسم می‌شود، جز اینکه شبیه آن فرمایشی که در ابتدا راجع به تقسیم سه گانه جهات در اوایل فصل همین منهج فرمود که جهات را به نظره اولی بخواهیم چنین می‌شود که «کل مفهوم بحسب ذاته إما أن يقتضي الوجود مثل الواجب، أو يقتضي العدم مثل الممتنع أو لا يقتضي شيئاً منها» مثل الامکان. و حالا احتمال هم بدهیم که اولاً يقتضي شيئاً منهما. در جوب و امتناع صحیح نیست و این احتمال چهارم نقیض احتمال سوم است که چیزی اقتضای جوب و امتناع کند، مردود است گرچه در نظره بدوی چنین احتمالی می‌رفت، ولی بعد از اندک التفاتی آن احتمال مردود می‌شود،

گرچه دسته‌بندی لفظی و عبارت چنین احتمال را راه بدهد، ولی بلافاصله عقل در قبال آن می‌ایستد و آن را رد می‌کند. در اینجا احتمال بدوی نه احتمال است که هر کدام از امتناع و وجوب و امکان یا بالذات هستند و یا بالغیر و یا بالقیاس إلى الغیر. مجموع نه قسم می‌شود. بعد در مقام تفصیل و التفات در حساب رسی می‌یابیم که امکان بالذات با امکان بالغیر معنا ندارد، زیرا اگر امکان در ذات خود ممکن هست، امکان بالغیر، که امکان از ناحیه غیر به وی تزریق شود، معنا ندارد و تحصیل حاصل است، ولی در ماهیت ممکنه، که ذات وی امکان ذاتی دارد، وجوب بالغیر پیدا می‌کند و از ناحیه علت متحقق می‌شود و وجوب پیدا می‌کند، ولی در ممکن ذاتی امکان بالغیر معنا ندارد. اکنون اگر چیزی واجب است می‌تواند امکان بالغیر پیدا کند و یا اگر ممتنع بود می‌تواند امکان بالغیر پیدا کند، گوئیم اگر چیزی واجب بود هیچ وقت ممکن نمی‌شود و همچنین اگر چیزی ممتنع بود ممکن نمی‌شود، چنانکه ممتنع واجب بالذات نمی‌شود و واجب بالذات ممتنع نمی‌شود. پس امکان بالغیر در همه موارد غلط است، و عقل به این احتمال اجازه وقوع نمی‌دهد. هشت قسم باقی می‌ماند. درباره واجب بالقیاس در فصل گذشته و در شبهه ابن کمونه حرف‌هایی گفته شد اکنون در این فصل به تفصیل مطالب آن عنوان می‌شود. فصل ۸: فیه إرجاع الكلام إلى أحكام هذه المفهومات العقلية التي هي مواد العقود على أسلوب آخر. موضوع فصل ارجاع کلام به این احکام به روشی دیگر است، إن کلاً من هذه الطبايع العقلية همین مواد عقود احتمالاتی بر می‌دارند و به نظره اولی وجوهی پیش می‌آید فی بادیء الأمر أن یکون بالذات أو بالغیر أو بالقیاس إلى الغیر شیء یا واجب بالذات است و یا واجب بالغیر و ممکن است و با علت، واجب بالغیر می‌شود و یا واجب بالقیاس إلى الغیر است که این هم واجب است و آن هم واجب است و بینشان تلازم علی و معلولی نیست، به بیانی که در همین فصل عنوان و تحقیق می‌شود. در هر صورت این اقسام به نه بالغ می‌شود. ثم العقل بعد التدبر فیها یحکم بأن الإمكان لا یکون بالغیر که اگر امکان

بالغیر باشد باید یکی از این عقود ثلاثه: یعنی واجب یا ممتنع یا ممکن، ممکن بالغیر شود و هر یک از این سه گانه بوده باشد، اشکال پیش می‌آید بل بالذات وبالقیاس إلی الغیر این دو وجه را می‌پذیرد. پس ممکن بالقیاس إلی الغیر و ممکن بالذات را عقل می‌پذیرد، اما ممکن بالغیر را نمی‌پذیرد. بنابراین یک وجه ساقط شد فسقط من الاحتمالات التسعة واحد فبقي المتحققة منها ثمانية اعتبارات. این یک حرف، اکنون مطلب دیگر را شروع می‌نماید.

از اینجا تا صفحه بعد («واعلم») فرمایش‌هایی را عنوان فرمود که خیلی در این مسائل فلسفی برای ما به کار می‌آید. بعضی از این‌ها الآن برای ما تازگی دارد، و در کتاب‌های پیش نداشتیم؛ مثلاً در منظومه و کتاب‌های دیگر خواندیم که شیء، مصداق معنایی باشد و یا مصدوق آن، و تفاوت بین مصداق و مصدوق بیان می‌شود. ما با مصداق خو کردیم و با آن مانوسیم. و گفتیم مصداق در ذاتیات صدق می‌آید؛ مثلاً می‌گوییم: زید مصداق انسان است؛ یعنی انسان ذاتی اوست، حالا اینجا امروز به تناسب، بحثی عنوان می‌شود؛ شیء و امری مصداق شیء یا مصدوقش باشد: مصداق را در ذاتیات می‌آوریم و مصدوق را در عرضیات.^۱ هر از چند گاهی مصدوق به معنای اعم هم به کار می‌رود؛ یعنی شیء مصدوق شیء است خواه ذاتی‌اش باشد و خواه عرضی، یعنی هر کجا که مصداق شده مصدوق هست و لایعکس؛ مثلاً در «زید انسان است» انسان ذاتی زید است، زیرا انسانیت را از او انتزاع می‌کنیم و زید یکی از مصدوق انسان است. در «زید آب» ابوت را از زید اعتبار می‌کنیم. ابوت ذاتی زید نیست، بلکه معنایی انتزاعی است که از وی می‌توان ابوت را نسبت به زید انتزاع کرد. پس زید مصدوق ابوت است و نمی‌گویید زید مصداق ابوت است. بنابراین مصداق را در ذاتیات و مصدوق را در عرضیات به کار می‌بریم و واقعاً مصدوق اعم از مصداق هست هر کجا که مصداق صدق آمد، مصدوق هم هست به طریق اولی، اما ممکن

است مصدوق باشد و مصداق نباشد. گاهی در عبارات قوم این اصطلاحات به کار می‌رود.

حرفی دیگر که برای ما ملکه شده است آن سخن در منطق است. ما ذاتی باب برهان و ذاتی باب ایساغوجی را می‌دانیم. مراد از ذاتی باب ایساغوجی، ذاتیات شیء است و آن بر سه قسم است. جنس و فصل و نوع، زید مصداق نوع است و این‌ها ذاتی وی هستند. اما ذاتی باب برهان، لازم ماهیت است و از او دست بردار نیست، و به صرف اینکه از او دست بردار نیست و لاینفک از وی می‌باشد، بدین معنا نیست که ذاتی مقوم او بوده باشد. بسیار چیز، لازم چیزی است و عرض مفارق نیست و از وی دست بردار نیست، اما به صرف اینکه از وی جدا نمی‌شود، معنایش آن نیست که وی مقوم آن است. پس این هم یک معنای از باب برهان و ذاتی باب ایساغوجی. در منطق هم شبیه مصدوق و مصداق عنوان شده، که در باب برهان می‌گویند ذاتی که هر دو قسم را شامل می‌شود؛ یعنی هم ذاتی لازم الماهیه، یعنی عرض لازم را در بر می‌گیرد و هم ذاتی باب ایساغوجی به معنای مقوم را. پس اصطلاح ذاتی این دو باب مثل مصداق و مصدوق است که گاهی مصداق گفته می‌شود و مراد اعم از ذاتی و عرضی است.

حرف دیگر، ماهیت من حیث هی لیست إلا هی است؛ یعنی ماهیت خودش خودش است، پس نباید به ماهیت، واحد و یا کثیر و یا گرم و یا سرد گفت، بلکه اینها توابع و عوارض متفرع بر ذات ماهیت هستند و به لحاظ التفات ثانوی، یعنی این عوارض به لحاظ اعتبار وجود خارجی و یا وجود ذهنی عارض وی می‌شود، ولی در رتبه ذات، ماهیت خودش خودش می‌باشد از این رو در عین حال که اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین را نشاید، ولی اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین در نفس الامر و مرتبه ذاتی شیء من حیث هی راه دارد، چرا در رتبه ذات و نفس الامر شیء ارتفاع نقیضین را شاید؟ زیرا شیء من حیث هی، به واقع کاری، و به واحد و یا کثیر

نظری ندارد، بلکه خودش خودش است و لیس بواحد و لا کثیر و کسی نمی تواند بگوید اینجا ارتفاع نقیضین شده است و یا اگر احکام دیگر، یعنی بعضی از سلوب را آنجا بیاوریم به طوری که نه این باشد و نه آن، کسی حق اعتراض ندارد، زیرا شیء در رتبه ذات غیر از خودش و غیر از حاق واقعی مرتبه نفس الامری اش چیز دیگری نیست و ارتفاع و اجتماع دو نقیض به وجود و عدم کار دارد نه به رتبه ذاتی ماهیات و مفاهیم. پس شیء در رتبه ذات خودش خودش است و همه سلوب در آن رتبه صادق است و غیر از خودش همه از او نفی می شود و اگر امری و حکمی غیر از ذات بر شیء بار شود عنایت ثانی و جهت و ماده می خواهد و پای غیر باید در میان آید و گرنه شیء جز خودش هیچ چیز نیست و همه چیز از او سلب می شود، و این سلوب هم جزء معنایش نیست و در آنجا اثبات سلوب نیست. پس سلب عقود و نفی این سلوب، به معنای اثبات سلوب برای ماهیت نیست، بلکه معنایش این است که خودش خودش است و خودش غیر خودش نیست. پس اثبات سلب نیست، نفی سلوب است. اکنون گوییم ماهیات حصر عقلی در واجب یا امکان یا امتناع دارند و به حصر عقلی از این سه بیرون نیستند. یک «إلا» و «اللهم» در میان است و آن اینکه، با آنکه ماهیت ها از این سه به در نیستند، ولی خود ماهیت من حیث هی ممکن است که در نفس الامر هیچ یک از این قیود و جهات را نداشته باشد. پس اینکه همه ماهیات از این سه خارج نیستند با این سخن که ماهیت در رتبه ذات چیزی جز خودش نیست، و حتی امکان نیز در او نمی آید منافات ندارد. پس استدراک به «اللهم» از باب مواد ثلاث شده است که ماهیت به حسب نفس الامری خودش من حیث هی بدون اینکه چیزی به او اضافه شود و بدون اینکه پسوند و پیشوندی داشته باشد خودش هست و غیر خودش نیست. و از جمله غیر خودش، وصف امکان و وجوب و امتناع است. ماهیت در رتبه ذات و من حیث هی و نفس الامر هیچ کدام از این سه در وی راه ندارد، جز آنکه فقط خودش خودش است. پس این مواد ثلاث هم از مرتبه وی بیرون بوده و غیر ماهیت

هستند. پس این سخن با ذاتی بودن امکان برای ما سوا و ماهیات چگونه سازگاری دارد؟

گوییم: اگر می‌گوییم ماهیت در ذات خود خودش هست و ذاتیات وی تنها بر او صادق است، و چون امکان ذاتی باب ایساغوجی نیست، پس بر ماهیت ممکن امکان صادق نیست، ولی چون امکان در باب برهان ذاتی است؛ یعنی ذاتی باب برهان به معنای این است غیر قابل انفکاک است و شامل لوازم و اعراض هم می‌شود. پس امکان ذاتی باب برهان برای ماهیات است، ولی این ذاتی با عرضی بودن باب ایساغوجی می‌سازد و به معنای ذاتی باب ایساغوجی و داخل در ذات ماهیت نیست، چنانکه در باب حیوان و ناطق، که ذاتی انسان است، با ابوت، که ذاتی باب برهان است، تفاوت موجود است. پس امکان ذاتی باب برهان است و نه ذاتی باب ایساغوجی؛ یعنی امکان مقوم ماهیت نیست، زیرا ماهیت مقوماتی غیر از آن دارد، بلکه ماهیت دارای عرضی لازم به نام امکان است، پس ماهیت مصدوق امکان است و نه مصداق امکان، و اگر ماهیت مصداق امکان باشد، پس امکان از مقومات او می‌شود و در رتبه ذاتیات ایساغوجی وی راه پیدا می‌کند. پس ماهیت مصدوق امکان است؛ یعنی امکان عرضی و یا ذاتی باب برهان برای ماهیت می‌باشد. والثلاثة التي هي بالذات، یعنی واجب بالذات، امتناع بالذات، امکان بالذات من تلك الجملة از این اقسام هشتگانه منفصله حقیقیه، که دیگر مفاهیم بالذات از این سه به در نیستند و می‌دانید که به منفصله حقیقیه و حصر عقلی مطابق واقع سه جهت مزبور بیشتر راه ندارد، منفصله حقیقیه حاصره لجميع الطبائع والمفهومات بحسب نفس الامر واقعیت خود شیء من حیث هی هی و مراتبها، مراتب ماهیت که دون نفس الامر خود ماهیت می‌شود. ماهیت من حیث هی به حسب ذاتش و به حسب آن مرتبه ذاتی اش البته ماهیت از آنها خالی است؛ ولی امکان در نفس الامر وی راه پیدا می‌کند. و اکنون بین نفس الامر ماهیت و مراتب آن تفاوت قائل می‌شویم. در ماهیت من حیث هی امکان راه ندارد، زیرا ماهیت

جز خود چیزی دیگر نیست و غیر خودش را از او سلب می‌کند و نمی‌خواهیم بگوییم این سلوب در ماهیت داخل هستند پس سلوب جزء ماهیت نیستند، و نمی‌خواهیم اثبات سلوب برای وی کنیم، بلکه ماهیت به حسب نفس الامر مراتبی دارد؛ یعنی از اعیان ثابته تا عالم شهادت مطلقه دارای مراتبی است، و هر مرتبه دارای احکامی است. مراتب به لحاظ وجودات و عناوین و اعتبارات طولی وی می‌باشد و نفس الامر به لحاظ حاقّ واقع آن، به طوری که هیچ یک از این مراتب وجودی در آن ملحوظ نیست. پس نفس الامر، یعنی خودش من حیث هی، و مراتب ماهیت مراتب وجودی وی می‌باشد. اللهم استدراک از این فرمایش است که شما فرمودید: هیچ ماهیتی از این سه ماده خالی نیست و حصر حقیقی است. پس اینها هر کدام ممکن بالذات و معتنع بالذات و وجوب بالذات هستند پس ذاتی‌اند و این با آن سخن که در ذات ماهیات مواد و هیچ چیز دیگر غیر از خود وی راه ندارد چگونه سازگار است؟ در این استدراک می‌گوید: این سخن بالذات درست است، ولی مراد از بالذات، صدق امکان بر ماهیت به اینکه، ماهیت مصدوق و ملزوم آن می‌باشد نه آنکه ذاتی باب ایساغوجی باشد. پس ماهیت مصدوق ذاتی امکان است؛ ولی نه مصداق ذاتی آن. بنابراین ماهیت بالذات از این سه خالی نیست؛ ولی مراد از ذاتی، ذاتی باب برهان است. اللهم، إلا فی العاهیات الإمكانیة، ماهیات من حیث هی لیست الا هی فإنها فی مرتبة ذاتها من حیث هی، یعنی می‌خواهیم بگوییم ماهیت در نفس الامر و واقع و متن خودش بدون اینکه هیچ لحاظ دیگری در آن راه پیدا کند من حیث هی لا تكون متصفة بإمكانها، التي هي حالها نسخة همه «التي» دارد جز اینکه «التي» صفت امکان می‌شود و «امکان» مذكر است و «التي» مؤنث است چگونه باید توجیه کرد؟ چون مضاف‌الیه امکان ماهیت می‌باشد و در صمدیه گفته شد که، در «إنارة العقل مکسوف بطوع الهوی» و نیز در امثلة دیگر، گاهی مضاف و مضاف‌الیه از یکدیگر کسب تذکیر می‌کنند، اینجا امکان از مضاف‌الیه خود کسب تأنیث کرده و بدین جهت «التي» را صفت آورده، لکن

در اینجا چون حال مؤنث است ایشان به لحاظ اینکه امکان حال است وصف التي را مؤنث آورده پس می توان هم گفت: «الذي هو حالها» و هم «التي هي حالها» اما نسخ همه «التي هي حالها» است. و نیز صحیح است بگویند چون امکان جهت است پس در حقیقت امکان مؤنث است و به اعتبار معنا، صفت وی را مؤنث می آوریم. پس به لحاظ اینکه امکان، حال است و حال مؤنث و یا امکان، جهت است و جهت مؤنث است، صفت مؤنث برای آن آوردیم «لا تكون متصفة بإمكانها التي هي حالها»، یعنی ماهیت من حیث هی با قطع نظر از غیر خودش، خودش می باشد، و غیر خودش نیست لا بحسب مرتبة ماهياتها. پس در اینجا عبارات را جدا کرده، ولی در بالا روشن کرد. قسمت بالا فرمود: «بحسب نفس الأمر و مراتبها» الآن جدا کرده و فرمود: «هي حالها في نفس الأمر لا بحسب مرتبة ماهياتها». پس نفس الأمر یعنی خودش بحسب مرتبة ماهياتها، و ماهیات بسیار مراتب دارند. عرض کردم مرتبة علمی شان در ذات واجب است که ﴿يُدَبَّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ و این از عالم عین ثابت و عالم علم تا عالم شهادت مطلقه به ازای عوالمی است که ﴿يُدَبَّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَفْرُجُ إِلَيْهِ﴾^۱. پس این عوالم را نزولاً و صعوداً سیر می کند و در هر مرتبه حکمی دارد. پس به حسب مراتب حکمی دارد، حرفی است، اما حکم وی به حسب نفس الامری خودش با قطع نظر از مراتب، حرفی دیگر است و بین این دو حرف به حسب نفس الامر و مراتب فرق گذاشتیم. این سخن که، ارتفاع نقیضین در مرتبه را شاید، یعنی نه واحد است و نه اثنین نه گرم است و نه سرد نه کذا و کذا الی ما شاء الله، مراد از ارتفاع نقیضین در مرتبه چیست؟ و مراد از این مرتبه کدام مرتبه است؟ پس مراد مرتبة نفس الامری، یعنی مرتبه ماهیت من حیث هی ذاتی است نه مراتب وجودی خارجی یا ذهنی اعتباری لا بحسب مرتبة ماهياتها، این به حسب مراتبش فإنها این ماهیات من تلك الحیثیة حیثیت نفس الامری خودش لیست إلا هی، و ارتفاع

تقیضین از این حیثیت می‌شود. پس من حیث نفس الامر خودش نه واحد است و نه اثنین. نعم، لَمَّا كَانَ الْآنَ مَا كَهَ اَيْنَ هَمَّه سَلُوبٌ بَرَايَ مَا هَيْتِ مَن حَيْثُ هِيَ مِي اُورِيْمُ خودش را هم سلب می‌کنیم و بر می‌داریم، برداشتن خودش معنا ندارد، زیرا خودش خودش است، و خودش را بر نمی‌داریم و می‌گوییم: سَلُوبٌ فَرَاوَانِي دَر اَنْجَا صَادِقٌ است؛ یعنی خودش لیس ببحر و لیس ببر و لیس بهذا و ذاك و ذلك و...، ولی معنای سلب آنها، اثبات سلب برای ماهیت نیست. پس ماهیت در مقام تصور بسیط غیر خودش نیست، نه در مقام تصدیق، که سلب بر او صادق آید. پس برداشت خودش از خودش بی‌معناست. اینکه آخوند فرمود: سلب ماهیات از خودش به هلیت بسیطه و یا مرکبه صحیح نیست باید توضیحی در این باره بدهیم. قبلاً گفتیم در مقام تصور، ماهیت به ماهو حقیقی و یا شرح الاسمی تعبیر می‌شود و در آنجا سخن از وجود در میان نیست، ولی وقتی سؤال از وجود زید می‌شود و یا از تحقق صفتی برای زید موجود می‌شود سخن از وجود مطلق و یا وجود مقید و به عبارت دیگر سخن از هلیت بسیطه و هلیت مرکبه در میان است. پس وقتی می‌گوییم: «زید موجود است» محمول وجود مطلق بدون هیچ گونه قیدی است و از آن به هل بسیطه تعبیر می‌شود، و وقتی می‌گوییم: «زید کاتب است» و کتابت زید برای وی ثابت می‌شود و وجود کتابت، یعنی وجود مقید برای زید ثابت می‌شود، به آن هل مرکبه می‌گویند. پس وقتی می‌گوییم: ماهیت خودش از خودش سلب نمی‌شود سخن از وجود مطلق و یا مقید در بین نیست، و نمی‌خواهیم بگوییم: الماهية الموجودة به قید وجود مطلق لیست إلا هي، و یا با قید وجود مقید و هلیت مرکبه لیست إلا هي، بلکه هیچ کدام از وجود مطلق و مقید مراد نیست، بلکه خود ماهیت در ذهن با ذاتیات و مقومات خود تصور می‌شود و نه بیشتر، و با آن اثبات وجود ماهیات نمی‌شود. نعم، لَمَّا كَانَتْ جَمِيعُ السُّلُوبِ صَادِقَةٌ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا مِنْ اَيْنَ حَيْثِيَّتِ، یعنی در مرتبه ذات و به حسب نفس الامر إلا سلب نفسها، یعنی سلب نفس ماهیات بحقیقتها التصورية سخن از تصدیق پیش نیاید

تا وجود مطلق آورده شود و سخن هل بسیط و وجود مرکب در میان آید لا بهلیتها البسيطة أو المركبة درست؛ لأن إيجاب نفسها أو غيرها إياها أيضاً مع الوجود اگر ما بخواهیم هل بسیط را بیاوریم باید معنای اینکه می‌گوییم: خودش هست و غیر خودش نیست، این نباشد که ما وجود را با او ضمیمه کردیم. اگر وجود را با او ضمیمه کردیم با غیر خودش شده است و با امر دیگر ضمیمه گردیده است؛ لأن إيجاب نفسها أو غيرها إياها أيضاً مع الوجود نباید این کار را بکنیم حالاً که هیچ یک از این دو وجود برای او صادق نیست و غیر خودش نیست فیصدق فیها در این ماهیات من جملة السلوب سلب ضرورتی الوجود والعدم، سلب ضرورتی وجود و عدم، یعنی امکان. پس سلب ضرورتی وجود و عدم بر او صادق است؛ اما به چه نحو سلب ضرورت وجود و عدم بر ماهیت صادق است؟ این صدق به نحو مصدوق بودن و به نحو لازم ماهیت است، و نه به نحو مصداق و ذاتی بودن ماهیت برای امکان و کذا سلب سلبها. این مراد از سلب سلب، مفاد لا امکان است. پس مراد از سلب، یعنی ضرورتی وجود و عدم، یعنی امکان و سلب اینها، یعنی مفاد لا امکان. پس آیا در این مرتبه از ماهیت من حیث هی، اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین شده است؟ پس اگر هم سلب ضرورتی وجود و عدم بر او صادق است؛ یعنی هم امکان صادق است و هم لا، و سلبش بر او صادق است و چون این دو نقیض هم هستند پس اجتماع نقیضین در این مرتبه شده است. پس اگر سلب ضرورتی وجود و عدم، یعنی امکان بر این ماهیات صادق است و دوباره سلب این ضرورتی وجود و عدم نیز بر اینها صادق است. پس هم امکان صادق است هم لا امکان، و این اجتماع نقیضین برای ماهیت من حیث هی در مرتبه نفس الامریش حاصل می‌شود؟ اشکال این چیست؟ اجتماع نقیضین در مرتبه جایز است و فرمودید: مراد از مرتبه، یعنی مرتبه نفس الامری، چون شیء من حیث هو لیس الا خودش و در آن مرتبه غیر خودش نیست، حالاً که غیر خودش نیست و امکان هست پس سلب ضرورت وجود و عدم بر او صادق بیاید و از آن جهت که امکان لازم

ماهیت است، ماهیت مصدوق امکان می‌شود و سلب امکان، یعنی سلب این سلب هم صدق بیاید، برای اینکه شیء من حیث هو لیس الا خودش. پس جمعشان را شاید و صدق هر دو را شاید. پس من حیث هو، هم امکانش ذاتی باب برهان، و هم غیر خودش نیست، راست است و منافاتی ندارد، البته من حیث هو نفس الامری مراد است. وكذا سلب سلبها أيضاً إلا أن صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها لا على طريقة إيجاب تلك، یعنی اگر ماهیت این نیست، و آن نمی‌باشد، و این همه موارد و اشخاص و افراد نیست، آیا نبودن اینها جزء معنایش هستند و یا غیر معنای او؟ این یکی از اشکالات فخر رازی در اشارات است و در این کتاب نیز خواهد آمد که اگر شیء غیر خودش نیست و این همه سلب‌ها بر او صادق می‌آید پس این شیء، مؤلف و فشرده و مجتمع از سلب‌های بی‌نهایت است. خواجه هم در جواب فخر رازی همین سخن را می‌گوید که شیء از سلب‌های متراکم تشکیل نشده است و این سلب‌ها مقوم و جزء ذات او و یا عین او نیستند، بلکه شیء غیر از خودش نیست. ولی وقتی این جمله شیء غیر از خودش نیست را باز می‌کنید. چنین می‌شود که وی الف نیست، ب نیست، ج و دال نیست، نه آنکه این اثبات سلوب باشد إلا أن صدق هذه السلوب، یعنی صدق این سلب و آن سلب على طريقة العقود السلبية عنها لا على طريقة إيجاب تلك السلوب بوده.

فصل ۸: فیه إرجاع الكلام إلى أحكام هذه المفهومات...^۱* تاکنون از کیفیات قضایا و ذات آنها سخن می‌گفتیم؛ یعنی از ذاتی آنها و بالذات هر کدام بحث می‌کردیم، اکنون در این اسلوب و روش، از هر کدام به لحاظ غیر، بحث می‌کنیم. گفته شد که در بادی نظر از ضرب سه ماده در آن سه، به نسبت به ذات و غیر و بالقیاس نه قسم می‌شود، و

* درس صد و هفتم: تاریخ ۶۸۷/۱۲

۱. این درس تکرار درس قبل است و ما تنها مطالب مهم و یا مطالبی که بیانی دیگر در آن به کار برده شده است می‌آوریم.

چون امکان بالغير در هيچ کدام از اين سه، معنا نمی دهد، پس هشت قسم باقی می ماند و اين فصل در اقسام هشت گانه و احتمالات عاقلانه آنهاست. ابتدا سه قسم بالذات را بيان می کند پنج قسم باقی می ماند تا به اين جمله می رسد که، «و الاثنان اللذان هما بالغير»، چون ثلاثة بالغير معنا ندارد، زيرا امکان بالغير را حذف کردیم آن گاه پنج اعتبار ديگر را بيان می کند «و أما الثلاثة التي هي بالقياس إلى الغير» که صحبت اين هشت قسم را می فرماید.

قوله: «فصل ۸: فيه إرجاع الكلام... على أسلوب آخر.» تاکنون درباره تعريف و خواص و ذات خود آنها بحث می کردیم اکنون به اضافه و قياس به غير، بحث را پيش می آوريم پس علاوه بر امور ذاتی شان، دارای اين احكام هستند.

«قوله: الماهية من حيث هي ليست إلا هي؛» يعنى هر مفهومی در حیطه مفهومیت و ذات خود خودش، خودش است و هيچ کدام از خواص و احكام و لوازم در رتبه ذات او نمی آیند. اضداد و غير آنها و تقيض وجود و وجود در آن نمی آید، زيرا شيء خودش، خودش است، آب آب است نباید صفات ديگر را در ذات او بياوريد، و در حیطه مفهومی آب، اضافات و صفات نباید وارد شود. البته به عناوين ثانوی آنها در حیطه وجودی و مراتب وی داخل می شوند. پس کثرت و وحدت و اصناف و افراد به لحاظ خارج از ذات طبيعت انسان بر انسان عارض می شود بنابراین اطلاق امکان بر ماهيات بالذات به معنای ذاتی باب ایساغوجی نیست، و امکان مقوم ماهیت نیست و مراد از ذاتی بودن امکان برای ماهيات، يعنى ذاتی باب برهان است که اعم از ذاتی و عرضی لازم می باشد. پس هم ماهیت بالذات ممکن نیست؛ يعنى امکان به معنای ذاتی باب ایساغوجی مقوم او نیست و هم بالذات ممکن است؛ يعنى امکان ذاتی باب برهان دارد. و البته امکان، حال و وصف است و طاری بر وی می شود پس عرضی است، ولی عرضی ای که لازم ذات می باشد، و لوازم ذات در رتبه متأخر از ذاتند. پس با آنکه هيچ مفهومی، از اين سه ماده و امتناع و وجوب به طور منفصله حقیقی خارج

نیست، ولی اکنون معلوم شد که مراد از بیرون نبودن چیست و لذا با «اللهم» این مطلب بیان می‌شود و بیرون بودن اضداد و نقایض از ماهیت به جهت آن است که ذات ماهیت و مفهوم آن تصور می‌شود نه آنکه وجود و عدم آن مورد نظر قرار گیرد تا به صورت تصدیق و قضیه مطلق وجود به او نسبت داده شود، و یا وجود چیزی مثل کتابت و یا امکان به او نسبت داده شود، بلکه وجود و عدم از او خارج است. به همین خاطر همه اموری که از او سلب می‌شود معنای آن اثبات آن سلوب به طور موجه نیست تا قضیه موجه، موضوع موجود بنخواهد و وجود در مرتبه ماهیت راه پیدا کند. پس ماهیات به طریق تصور خودشان و ذاتشان مورد نظر قرار می‌گیرند. و نیز در این درس عنوان شد که مصداق در باب ذاتیات می‌آید لذا به زید می‌گویند مصداق انسان است، زیرا انسان ذاتی اوست، ولی ابوت، که عارض بر زید است، زید مصدوق آن است. پس مصدوق در باب اعراض می‌آید، مثل اصطلاح ذاتی باب برهان و ایساغوجی. بنابراین ماهیت به این معنا مصداق امکان نیست، بلکه مصدوق امکان است، و وجود و عدم بر ماهیات امکان نیز همین خصوصیت را پیدا می‌کنند. اگر این حرف را، که ماهیات در رتبه ذات نه امکان دارند و نه وجود، بشکافیم و به امکان توجه کنیم رفع نقیضین از مرتبه‌ای که در کتاب‌های پیش‌تر خواندیم روشن‌تر می‌شود، زیرا خود امکان سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم است و نقیض امکان نیز، که سلب این دو سلب است، و هیچ کدام از امکان و نقیض آن بر ماهیت صادق نیست پس «اجتماع نقیضین فی المرتبة غیر ضائر». پس مراد از جواز ارتفاع نقیضین و اجتماع نقیضین در مرتبه این است که شیء در مرتبه ذات خودش، خودش است و لیس الا، و جمیع سلوب بر آنها صادق است و صدق آنها بر سبیل تصور است و نه بر طریق ایجاب و هل بسیطه و یا هل مرکبه، که در آنها پای وجود به میان می‌آید و یا اگر چیزی بر وی بار شود قضیه موجه تشکیل می‌شود و قضیه موجه موضوع می‌خواهد. و حمل الإمكان علی الماهية کنظیرته من قبیل الأول دون الثاني. نسخ «نظیرته» دارد و آقایان هم، چنین

تصحیح کردند. حمل امکان (یعنی سلب دو ضرورت وجود و عدم) بر ماهیت امکانی به نحو عقود سلبی و به نحو تصور معنا امری تصویری است و نه تصدیقی، و اگر این عبارت و عبارت قبل از آن را هم نمی خواندیم بر ما معلوم بود که حمل امکان بر ماهیت از قبیل عقود سلبی است که موضوع نمی خواهد و بر طریق ایجاب نیست که قضیه موجه شود و قضیه موجه موضوع نخواهد. بنابراین به طریق تصویری است.

کیف و لو كان المقسم في الأقسام الثلاثة حال الشيء بالقياس الخ...* به عرض رساندیم که «کیف» قید، «اللهم إلا في الماهیات الإمكانية» در عبارت است. بحث در این بود که ماهیات امکانی گرچه از امکان خالی نیستند، ولی معنای آن پیدا کردن امکان در مرتبه ذات ماهیت نیست و امکان، وصف و حال و لازم و عرض وی بوده و جزء مقوم و ذاتی ماهیت، نظیر نوع و جنس و فصل نیست. پس ذاتی باب ایساغوجی نیست، بلکه ذاتی باب برهان، اعم از ذاتیات و یا لوازم است. این معنا و سخن در «اللهم إلا في الماهیات الإمكانية» می باشد حالا می فرماید کیف؟ چگونه می فرماید آن وصف و حال امکان جزء ذات ماهیت باشد و در متن طبیعت و سرشت و حقیقت او نهفته باشد؟

از اینجا دو وجه جواب می دهیم: اول اینکه، ما ماهیات را تعقل و تصور می کنیم با آنکه متوجه امکان و یا امتناع و وجوب آن نیستیم، در حالی که اگر جزء ذات وی بود در مقام تصور ماهیت ناچار به ذهن می آمد. البته بعداً، که ذهن چگونگی تحقق و وجود ماهیت را بررسی می کند، ماهیت را در مرتبه ذات خالی از وجود و عدم می یابد و در مرتبه ذات وی سلب ضرورت وجود و عدم را می فهمد و از این معنا به امکان تعبیر می کند. کیف؟ و لو كان المقسم في الأقسام الثلاثة که وجوب و امکان و امتناع باشد حال الشيء که این شیء ماهیت است بالقياس إلى الوجود و العدم بجميع الحیثیات و

الاعتبارات، أعمّ من أن يكون بحسب الواقع بحسب أي مرتبة منه، لم تكن القسمة عقلية حاصرة. که اگر در متن ذات ماهیت امکان یا دیگر جهات نهفته باشد پس آن تقسیم، نباید حاصر باشد. شما در تقسیم، جهات را منحصر به وجوب و امکان و امتناع کردید اگر جهت در رتبه ذات ماهیت داخل باشد نباید قسمت به این سه حاصر بوده باشد، در حالی که شما هر ماهیت و مفهومی را از این سه وصف بیرون ندانستید. پس اگر امکان در متن طبیعت و ماهیت خوابیده باشد و در لحاظ ذات ماهیت امکان هم داخل باشد، در این صورت وقتی می‌خواهیم این ماهیت را مقسم برای امکان و امتناع و وجوب قرار دهیم این تقسیم بی‌معنا خواهد بود. پس تقسیم حاصر نمی‌شود. فإن الماهية بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شيء من الثلاثة عند العقل. گفتیم که، وقتی ما ماهیت را تصور می‌کنیم می‌بینیم که هیچ یک از این اوصاف سه گانه برای او نیست اکنون آن را به اقسام سه گانه وجوب و امکان و امتناع قسمت می‌کنیم. اگر آن طور که شما می‌فرمایید باید امکان در متن ذاتش نهفته بوده باشد این سه قسم تقسیم را نمی‌پذیرند. ولو سلمّ حالا علاوه بر این مماشات می‌کنیم که معنی امکان مثلاً در متن این ماهیت نهفته باشد؛ مثل ذاتی باب ایساغوجی باشد پس اگر جزء معنایش بوده باشد پس ماهیت تنها نیست. ماهیت و این وصف با همدیگر هستند و این حال و این امکان جزء ذاتش است در این صورت نیز تقسیم حاصر نمی‌شود چرا؟ برای اینکه ماهیتی که امکان جزء ذاتش است و این ماهیت دارای دو جزء است: ۱. ماهیت؛ ۲. امکان، این چنین ماهیت که مؤلف از دو چیز است کدام یک از اقسام سه گانه بر او صادق است؟ آیا وجوب بر او صادق است؟ اگر امکان جزء آن است چگونه وجوب بر او صادق است؟ و آیا امتناع بر او صادق است؟ اگر امکان جزء آن است چگونه امتناع بر او صادق است؟ ماهیت ممکنه که امکان جزء آن است دوباره وصف خارج امکان چگونه برای وی آورده می‌شود؟ این لغو است و راه ندارد و لو سلمّ ثبوت شيء من الثلاثة از وجوب و امکان و امتناع لها برای ماهیت بحسب نفس ذاتها پس او مرکب

از دو چیز، یعنی خودش و این جزء، یعنی امکان است که یکی از این جهات ثلاثه است فتكون نفسها أيضاً مع ذلك الشيء که امکان فرضاً برایش گرفتیم ثابتة لنفسها. حالا که دارای امکان است پس دو چیز می شود فتكون نفسها. نفس این ماهیت نفسها و ذلك الشيء و او به معنای «مع ذلك الشيء» که فرضاً یکی از این جهات ثلاث امکان را گرفتیم حالا که شده مرکب فلا تكون القسمة حاصرة. برای اینکه الآن مجموع ماهیت و امکان را به حساب می آوریم، بر این مجموع نمی توان امتناع را حمل کرد، زیرا امکان در وی خوابیده است، چنان که وجوب بر وی حمل نمی شود، چون دارای امکان است و حمل امکان هم روا نیست، زیرا خود آن را دارد و لغو است. فلا تكون القسمة حاصرة و لا الانفصال الحقيقي المشتمل على منع الجمع و منع الخلو حاصلًا في الأقسام الثلاثة. برای اینکه شما فرمودید انقسام ماهیت به این سه جهت به صورت قضیه منفصلة حقیقیه است و قضیه منفصلة حقیقیه را معنا فرمودید؛ آنجایی که منع جمع را شاید نه منع خلو را.

پس اگر چنانچه ما امکان را جزء ذات او قرار دهیم حمل اقسام ثلاثة جهات بر ماهیت کذایی مؤلف از ماهیت و امکان به سبیل قضیه منفصلة حقیقیه نخواهد بود. وكون بعض هذه الأقسام حاصلًا في مرتبة ذات موضوعه.

سؤال: شما قاعده‌ای که اکنون به دست دادید و در «لو سلم ثبوت شيء من الثلاثة» نیز بدان تصریح کردید، کلی بوده و اختصاصی به امکان ندارد. پس هیچ کدام از مواد ثلاث نمی توانند عین موضوع خود باشند؟ و همچنین در ابتدای منهج ثانی چنین تصریح شد که به جای ماهیت در تقسیم به این مواد، کلمه مفهوم را انتخاب کردید و گفتید مفهوم اعم از ماهیت است تا شامل واجب الوجود شود و چنین بیان کردید که، «كل مفهوم بحسب ذاته إما أن يقتضي الوجود أو يقتضي العدم أو لا يقتضي شيئاً منهما.» اکنون که چنین است گوییم: اگر مواد ثلاث جزء و یا عین بوده باشند طبق کلام شما تقسیم به مواد ثلاث، که محصور است، از بین می رود و تقسیم عقلی و حقیقی

شکسته می‌شود پس چگونه در واجب‌الوجود وجوب را عین واجب می‌دانید و می‌گویید در رتبه خود ذات قرار دارد و نه در رتبه پس از ذات؟ و می‌گویید ماهیت وی انیت می‌باشد و وی چیزی جز وجود محض و انیت محض نیست. اگر در آنجا توانست وجود عین حقیقت واجبی گردد، اینجا هم امکان عین و یا جزء این حقیقت امکانی باشد؟ پس چگونه در اینجا منع می‌کنید و در آنجا اثبات؟

پاسخ: در آنجا هم همین سخن را می‌گوییم و اگر وجوب را عین ذات دانستیم و ماهیت را عین انیت گفتیم در همان ابتدا چنین نکردیم، بلکه پس از آنکه طبق تقسیم مفاهیم سه گانه را فهمیدیم، وقتی به واجب‌الوجود رسیدیم برهان ما را به اینجا سوق داد که وجوب وجود عین ذات واجب است پس در مرتبه دوم فهمیدیم که وجوب عین وجود است، و اگر در همان مرتبه نخست وجود عین وجوب می‌بود، و ما چنین می‌گفتیم نیازی به انعقاد فصلی نو درباره «إن الحق سبحانه ماهیته اینیته» نداشتیم. این فصل را به دلیل اینکه صدق وجوب بر ماهیت واجب در واجب‌الوجود عین ذات نبوده و از نظر مفهوم در رتبه ثانوی بود، ولی چون این مورد خاص، و خارج وجود وی و نه مفهوم آن، طوری بود که نمی‌توانست حمل وجوب بر او خارج از ذات باشد پس در ابتدا حمل وجوب بر مفهوم عام واجب‌الوجود همانند دیگر موارد بوده، ولی در مقام وجود خارجی عینی صمدی ثابت شد که نمی‌تواند حمل وجوب بر وی همانند دیگر ماهیات ممکن بوده و بر وی همانند عروض وجود در آنها، وجوب عروض کند و الا در مقام مفهوم در همه موارد سخن همان است که در امکان گفته آمد. پس در واجب، وجوب در مرتبه ذات او قرار دارد و معنای وجوب به تأکد وجود بازگشت و از مقوله نسبت به درآمد، زیرا در آنجا دو چیز در بین نبود. پس با مورد ممکنات این گونه در رتبه التفات و توجه به وجود خارجی تفاوت نمود. «و کون بعض هذه الأقسام حاصلًا في مرتبة ذات موضوعه كما في الواجب تعالى إنما نشأ من خصوصية القسم». پس بعد از تقسیم معنای عام و مطالعه موضوعات موضوع

وجوب را خود وجود خارج و به معنای تأکد وجود ارتقا یافت، و الا دلیلی بر انعقاد فصل دیگری در اثبات این معنا نبود و اگر از ابتدا وجوب عین وجود بود وجود نیازی به انعقاد فصل تازه نبود إلا باعتبار حصوله و خروج عن مفهوم المقسم که از مقسم خارج بوده باشد به اینکه ما ماهیتی داشته باشیم که وجوب عین ذاتش بوده باشد چنین چیزی نیست، بلکه مقسم همان است که گفته شد که هر ماهیت من حیث هی مفهوم کلی پس از رتبه ذات متصف به یکی از این جهات ثلاث، چه واجب و چه ممکن، می شود و خصوصیت مورد حرفی دیگر است فإن مجرد ذلك لا يستدعي أن يكون الواجب بالذات مثلاً مصداق وجوب وجوده نفس مرتبه ذاته بذاته.

در واجب چنین نیست که مفهوم عام وجوب عین معنای عام وی باشد؛ یعنی وجود در آنجا عین مفهوم وجوب نیست. و در متن ذات معنای وجود وجوب خوابیده نیست و الا نیازی به استدلال ثانوی نبود و إلا لما احتجنا بعد تحصیل کل قسم إلى استیناف بیان و برهان علی کون وجوب وجوده تعالی عین ذاته بدون اینکه علت و جهت خارجی باعث آن شود و آن فصل سوم همین منهج بود. من دون صفة عارضة لذاته أو اعتبار آخر متأخر عن نفس ذاته تعالی که آنجا گفتیم وجوب برای وجودش عین ذاتش بوده. احتیاج به امر دیگری برای صدق وجوب برای آن ذات نیست اما در موجودات دیگر احتیاج به امر آخر دارد و باید علت فاعلی بالای سرش باشد. اگر علت فاعلی بالای سرشان نبوده باشد نمی توان وجوب وجود را بر آنها حمل کرد. باید علت فاعلی اقتضای وجوب بالغیر کند اما آنجا وجوب بالذات است، نه مفهوم عام وجوب که در مورد خاص، یعنی وجود صمدی این طور است. پس آن مفهوم با این قسم اشتباه نشود. و فرق بین کون الذات مصدوقاً علیها لصدق مفهوم کتاب ما «مصدق» دارد و آن غلط است و کونها مصداقاً لصدق. همان را که قبلاً بیان شد که مصدوق در عرضیات است و مصداق در ذاتیات، لذا واجب تعالی مصداق مفهوم عام ذهنی وجود نیست؛ یعنی مفهوم عام ذاتی، ذاتی واجب نمی باشد، زیرا این مفهوم در

ذهن است، و الا خارجی ذهنی می شود. و گفته شد که می توان گفت زید انسان است، زیرا انسان، ذاتی زید می شود و زید مصداق آن است، ولی در «زید اب» زید مصداق ابوت نیست، بلکه مصدوق آن است، زیرا ابوت ذاتی زید نیست، پس اگر ماهیات ممکنند؛ یعنی ماهیات مصدوق امکان هستند و نه مصداق آن، تا امکان در ذات آنها راه پیدا کند، چون امکان ذاتی باب ایساغوجی برای ماهیات نیست. همین مطلب در باب مفهوم وجود و در واجب تعالی هم می آید؛ یعنی واجب تعالی مصدوق مفهوم عام وجود است و نه مصداق. پس اگر مفهوم عام وجود با واجب تعالی را بسنجید باز واجب تعالی را مصدوق آن می یابید، نه آنکه مفهوم عام واجب صدق ذاتی باب ایساغوجی داشته باشد همانند امکان که ماهیات امکانی مصدوق وی می باشند، و صدق هر سه جهت بر مفاهیم و ماهیات چنین است. پس لزوم آنها لزوم عرضی لازم، و از ذاتی باب برهان است و با آنکه لازم لاینفک است در عین حال ذات ماهیات و مفاهیم مصدوق آنها هستند. از آن وقتی که همین عبارت مصدوق و مصداق و تفاوت و فرق بین مصدوق و مصداق را از محضر آقایان اساتید، که خدا در جاتشان را متعالی کند، شنیدیم که تا به حال به فکر این بودیم تا در کتاب ها و مطالعات خود و در سخن پیشینیان این اصطلاح را قبل از آخوند هم کسی داشته باشد و یا در جای دیگر اسفاد باشد، ولی آن را نیافتیم. ظاهراً همین یک جاست و در کتاب های دیگر آخوند هم جایی از این اصطلاح نام برده نشده است. ظاهراً مجرد اصطلاحی است که مرحوم آخوند خودش واضع آن است. در این جست و جو خواستیم ببینیم این اصطلاح از کجا پیدا شده است. ذاتی باب ایساغوجی و باب برهان ریشه دار است و در کتاب های منطقی فراوان است، اما فرق است بین اینکه شیء مصدوق باشد و عرضیات بر او حمل شود، و مصداق بوده باشد و ذاتی بر او حمل شود. به این تعبیر خاص کذایی مجرد اصطلاحی است که مرحوم آخوند وضع کرده است، «و فرق بین کون الذات»، مثلاً باری تعالی موضوع صدق مفهوم عام وجود قرار گیرد و برای او مفهوم عام

و جوب عرض بوده و او مصدوق آن است، چنان که صدق امکان بر ماهیت چنین است. «مصدوقاً علیها لصدق مفهوم و کونها مصداقاً لصدق»؛ یعنی ذاتی باب ایساغوجی باشد. فلا تنافی بین هذا الکلام کأن صورت دفع و دخل مقدر دارد.

سؤال: اگر امکان عرضی لازم برای ماهیات است پس چگونه در برخی از کتاب‌ها می‌گویند امکان، ذاتی ماهیات است؟

جواب: ذاتی باب برهان است. و ذاتی باب برهان بر عرض لازم هم اطلاق می‌شود پس ماهیات مصدوق آنهاست، و مراد آنها ذاتی باب ایساغوجی نیست که ماهیت مصداق امکان باشد پس تنافی بین دو اطلاق برداشته می‌شود. «وإن شئت قلت أشياء» اشياء مصدوق امکان هستند، ولی مصداق امکان نیستند فلا تنافی بین هذا الکلام و بین ما سنذکره أن الماهية الإمكانية لا ینفک عنها الإمكان في أية مرتبة أخذت. ماهیت در هر مرتبه‌ای باشد از امکان جدا نمی‌شود. ولی معنای این جمله آن نیست که امکان جزء ذات ماهیت باشد. هنوز در بیان «ثلاثة التي هما بالذات» هستیم تا به «الاثنان اللذان هما بالغير» و باز «الثلاثة التي هي بالقياس إلى الغير» برسیم و هنوز به آنها نرسیدیم. الآن در این هشت قسم صحیح، در بیان سه قسم ذاتی، که دارای سه شعبه است، و در آن شعبه نخستین به سر می‌بریم و در این بین، حمل مواد بر مفاهیم را به طور استطرادی بیان، و آن را به دو قسم تقسیم کردند، اکنون حمل و جوب و امکان و امتناع را بر موضوعات خود بیان، و اقسام آنها را ذکر می‌کند. این بحث مفیدی است و اگر هم آن «و اعلم» را نمی‌آورد و روی «و الاثنان اللذان» می‌رفت طوری نبود. برخی از کلمات در ذهن رسوخ دارند؛ مثل واجب الوجود که همیشه با لذاته هست، لذا نساخ به هنگام نوشتن به خاطر رسوخ و عادت مزبور در قلم آنها آمده است و البته پس از آنکه چند نسخه روی آن نوشته شد و چند نسخه خطی بر طبق آن باشد و از روی آن نوشته شد خیال می‌شود که «لذاته» جزء متن است. تعدد نسخ، که از روی هم استنساخ کرده باشند، دلیل بر صحت عبارت نیست و در اینجا «لذاته»

صحیح نیست، زیرا ما نمی‌خواهیم واجب‌الوجود لذاته را تقسیم کنیم، بلکه تقسیم مطلق آن مراد است.

اعلم أن مفهوم واجب‌الوجود شامل لعدة أقسام، حاجی در لثالی منظومه^۱ همین را عنوان فرمودند و مأخذ وی همین قسمت از اسفار است. گاهی اثبات محمول برای موضوع دارای قید زمان و مکان و شرط نیست، و مشروطه عامه و خاصه و وقتی و امثال آنها نمی‌باشد و حتی قید «مادام‌الذات موجوداً» نیز، که در ممکنات آورده می‌شود، در آنجا نمی‌توان آورد. این گونه از قضایا فقط در باری‌تعالی صادق است و به آن ضروریه‌ازلیه می‌گویند بر خلاف قضایای مربوط به ممکنات، نظیر زید و فلک و ملک که باید ضرورت آنها مقید به «مادام‌کنونها موجوده» باشد، چون گاهی ممکن بدون وجود است لذا حکم بر او بار نمی‌شود، ولی در واجب‌تعالی این احتمال نارواست، زیرا وجود او ذاتی است. پس همه قضایا خواه محمول وجود مطلق باشد که به هل بسیط شهرت دارد، و خواه صفات و ثبوت شیء برای شیء باشد که به هل مرکب شهرت دارد؛ مثل حمل صفات باری‌تعالی، نظیر حی و عالم و قادر بر وی، که به صورت ضروریه‌مطلقه‌ازلی بر او حمل می‌شود، و این جهت تنها در حق‌تعالی صادق است و با آن صدق ذات برای ذات ضروری است و در قضیه «الإنسان إنسان» ذات برای ذات ضروری و وجوب دارد، ولی این ضرورت و وجوب مادامی است که ذات موضوع موجود است. تا زید هست ذات و یا ذاتی وی بر او صادق است و برای وی ضرورت دارد. در واجب‌قید «مادام‌الذات موجوداً» نمی‌آید، با آنکه در قضایای بشرط محمول که ضرورت از ناحیه محمول می‌آید و تا ثبوت محمول وجوب دارد، ضرورت ثابت است، ولی این ضرورت با آن ضرورت‌های فوق تفاوت دارد. پس مراد از وجوب و نیز اقسام آن و تفاوت آنها را باید ملحوظ داشت، با آنکه همه در وجوب شریکند اما تفاوت فراوان است. بعد درباره اقسام امتناع و امکان و تفاوت

آنها سخن می‌گوییم و اعلم أن مفهوم واجب الوجود شامل لعدة أقسام: منها: واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه مراد از آن وجود مطلق و مفاد هل بسیط است در «الله موجود بالوجوب» و یا «الله عالم و حی بالوجوب» وجوب دارای ضرورت ذاتیه ازلیه است بنفس ذاته قیودی که قضایای ضروریه منطقی نظیر بشرط و صف و یا مشروطه و وقتیّه و حینیه دارند این قضیه بر نمی‌دارد، بلکه وجود از خود ذات وی می‌جوشد من غیر اقتضاء و علیة من الذات لثبوتها؛ یعنی لثبوت المحمول لها برای ذات. چنین نیست که این موضوع علت داشته باشد، چون این نفس عین قدرت و عین علم و عین وجود است نه آنکه وجود عین مفاهیم ایشان باشد، بلکه مفاهیم از یکدیگر جدا هستند، و مفهوم قدرت غیر از مفهوم علم است و این وجود احدی است که نفس علم و نفس قدرت و نفس بسیط، و عین وجود صمدی است و این وجود صمدی عین و حقیقت این حقایق است و نه عین مفاهیمشان. ذات علت برای تحقق این صفت است. در جاهای دیگر، یعنی ممکنات وجود از غیر می‌آید و از ذات نمی‌آید و هو القیوم تعالی و الضرورة هناك ذاتية أزلية مطلقة.

و منها: نسب ضرورية لمحمول، «ضرورية المحمول» غلط است. در برخی از قضایا محمول را به ضرورت و وجوب بر موضوع حمل می‌کنید، ولی در آن موارد «مادام‌الذات موجوداً» دارد؛ یعنی ذات در صورتی که موجود باشد علت برای این صفت دارد و یا دیگر اقسام ضرورت‌ها برای وی پیش می‌آید، ولی در باری تعالی حتی، متی، الی، و دیگر قیود زمانی، و زمانیات، مخلوقات و اوصاف بر او صدق نمی‌آید.

و منها: نسب ضرورية لمحمول إلى موضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له در آنجا که موضوع خود علت برای ثبوت محمول باشد بعداً می‌آید، ولی در این قسم موضوع علت برای ثبوت محمول نیست، زیرا دوگانگی در بین نیست و خودش خودش هست و علت و معلول در شخص و غیر می‌آید نه در ثبوت ذات برای ذات.

در «انسان انسان است» چنین است و این هشدار است که یک وقت ذهول پیش نیاید که ممکن است شیء فاقد خودش شود، در رد آن این قضیه گفته می‌شود و او را متوجه پندار ناصواب می‌کنیم و او را از ذهول بیرون می‌آوریم و می‌گوییم: «انسان انسان است.» در مرحله بعد، موضوع علت برای ثبوت این اوصاف برای خویش است. ککون الإنسان إنساناً أو حیواناً. آن تمام ذات و این جزء ذات است، و الضرورة هناك مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا به. اگر مع وصف الوجود باشد؛ یعنی مادام کونه موجوداً و نه آنکه بالوجود باشد و تفاوت بالوجود و مع الوجود را در ذنابه فصل اول این منهج بیان کردیم و با ملا جلال دوانی، که ایشان فرقی بین قضیه ضروریه و حینیه نگذاشت و در وجود ذهنی اشتباه کرد، این مطلب بیان شد. در آنجا چنین گذشت «ذنابه قسمة المفهوم بحسب المواد الثلاث» به ملا جلال دوانی رسید که «لم يتميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف» و فرق است بین مع الوصف و بالوصف. و از اینجا تا به آن قسم «اثنان اللذان هما بالغير» ناظر به آن بحث ذنابه است.

و منها: از این اقسام وجوب نسب ضروریه تگون لها برای این نسب ضروریه علت است، علت چیست؟ هی نفس ذوات الموضوعات که علتند. «الإنسان إنسان» دو چیز نیست، آنجا فقط برای هشدار طرف است که شیء خودش است و غیر خودش نیست اما الآن می‌خواهیم برای شیء وصفی بیاوریم و آن وصف نسبت به ذات معلول است و ذات علت آن است این سخن را نیز در ذنابه داشتیم. چند سطر قبل از ذنابه همین حرف را شیخ‌الرئیس عنوان نمود «ککون المثلث ذاللزوايا» چون در ذهن‌ها زوایای سه گانه مثلث برابر با دو قائمه است. باز نساخ، پهلوی عبارت یک، القوائم هم گذاشته‌اند که القوائم زاید است. می‌دانیم مثلث ذاللزوايا هست اما مثلث ذاللزوايا بودن و سه زاویه داشتن این معلول و ساخته و پدید آمده و نحوه تشکیل این خطوط است که این خطوط علت برای پیدایش ذاللزوايا است. و البته زوایا در هندسه

مسطحه با دو قائمه مساوی هستند، ولی زوایای مثلث در مثلث کروی بیش از دو قائمه است البته آن سخن دیگری است. اکنون مثلث علت برای پدید آمدن زوایاست و ضرورتها أيضاً ذاتیه بالنظر إلى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع وصف الوجود. قضیه حینیه که مادام این مثلث موجود است این وصف و این حال برای او هست؛ یعنی دارای زوایاست لا بالوصف وصف وجود دخالت ندارد، زیرا وجود در جای دیگر هست ولی این وصف نیست بلکه با وصف وجود است اگر بخواهد بالوجود و بوصف الوجود باشد هر کجا وجود باشد با این وصف می‌باشد پس مع الوصف و به صورت قضیه حینیه می‌باشد. این اقسام درباره واجب است.

و کذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصّل في أقسام: منها: ما يمتنع الوجود بالنظر إلى ذاته من حيث هي لا بعلیة و اقتضاء منها كشریک الباری تعالی و المعدوم المطلق و الشرّ المحض. اینها همان طور که آنجا فرمودید بنفس ذاته واجب است اینها بنفس ذاته ممتنع هستند. و منها: ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته. باز به همین قیاس عنوان علیت ندارد. پس اگر خود ذات مورد نظر قرار گیرد این وصف برای وی منتفی است، و لكن لا بعلیة منه، لضرورة عدم ذلك المحمول عنه ككون الإنسان جماداً جماد بودن انسان ممتنع است.

و منها: ما يمتنع وجود المحمول له عنوان علیت دارد بالنظر إلى ذاته بذاته ولكن باقتضاء، یعنی علیت دارد من ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الأربعة فرداً محال است که اربعة فرد باشد، چون اینجا عنوان علیت است. اربعة علت برای زوجیت است و نه برای فردیت فإن اقتضاءها للزوجية عين اقتضاءها لنفي الفردية عنها این درباره ممتنع بود. و کذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب أموراً ممكنة منتها نظر تان باشد اگر گفتیم ممکن بالذات، مراد از این امکان امکان خاص است و نه عام تصدق فی کل منها بحسب الإمكان الخاص، امکانان عامان اگر ممکنه خاصه را بشکافیم با آنکه صورت ظاهر، قضیه ممکنه خاصه موجهه هست، ولی مؤلف از دو قضیه: یکی موجهه و یکی جهت

مخالف خود قضیه موجبه سالبه می باشد و اگر خود قضیه سالبه است جهت مخالفش موجبه می شود. پس هر قضیه ممکنه خاصه را بشکافیم مؤلف از دو قضیه: یکی صورت ظاهر قضیه و یکی جهت مخالفش می باشد. در «زید کاتب بالإمكان الخاص» جهت موافق قضیه ایجاب است؛ یعنی حمل کتابت برای زید ضرورت ندارد، چنان که سلبش هم ضرورت ندارد اما سلبش را الآن نباید بیاوریم و نباید عجله کنیم، بلکه سلبش برای آن جهت مخالف قضیه است. «زید ممکن بالإمكان العام»؛ یعنی زید کاتب بالإمكان الخاص، یعنی ثبوت کتابت برای زید ضرورت ندارد و آن طرف و جهت مخالفش، یعنی سلب کتابت هم برای زید ضرورت ندارد. پس هر قضیه ممکنه خاصه مؤلف و مرکب از دو قضیه موجبه و سالبه است، اگر اولی موجبه است جهت مخالفش سالبه و اگر اولی سالبه است جهت مخالفش موجبه. عامان موجب و سالب و الموجب فیه يستلزم السالب. چنان که «و السالب فیه» از آن طرف هم مستلزم موجب است یكون العقد مرکباً من قضیتین موجبة و سالبة.

و أموراً مركبة فرضاً من الواجبین أو الممتنعین أو ضدین. در آخر اسفار^۱ چنین آمده است: «وهم و تنبیه: ریما توهم متوهم». در اینکه امور ممکنه مؤلف از دو واجب و دو ممتنع و دو ضد می باشد و نیز مباحث آن و دلیل آن در همان فصل به طور مستوفی بحث می شود، و أموراً مركبة فرضاً من الواجبین أو الممتنعین أو ضدین. الآن با قطع نظر از کتاب از همدیگر سؤال می کنیم که مرکب فرضی از دو واجب، آیا واجب است و یا ممکن؟ شاید ذهن و خیال سر به سر عقل بگذارد و بگوید اگر اجزای مرکب هر دو واجبند پس مرکب از دو واجب، واجب است، بعد عقل می فرماید اینکه مرکب از دو واجب است محتاج به این دو واجب هست یا نه باید قبل از این واجب مرکب دو واجب دیگر، که اجزای وی هستند، موجود باشند تا مرکب بعداً از آن دو تشکیل شود. پس خود مرکب ذاتاً ممکن است گرچه اجزای وی واجب هستند. پس هر

مرکب مؤلف از اجزا ولو اجزای آن واجب باشند به دلیل ترکیب ممکن است. همین سخن در مرکب از دو ممتنع می آید. ممکن است وهم به دلیل اجزای ممتنع مرکب از دو ممتنع را ممتنع بدانند، ولی چون مرکب متفرع بر دو جزء ممتنع است باز ممکن است. در مرکب از دو ضد نیز همین سخن می آید دو ضد پس از ترکیب ممکن هستند، برای اینکه مرکب در مرتبه اجزا نیست، بلکه متأخر از رتبه اجزاست، زیرا ابتدا باید اجزاء تحقق پیدا کنند بعد وی بیاید.

و أموراً مركبة فرضاً من الواجبین أو الممتنعین أو ضدین....* در شعب سه گانه مربوط به واجب و امکان و امتناع بحث می کرد و درباره ممکن بالذات فرمود که امور ممکن و امور مرکب را شامل می شود. و امور مرکب یا از دو واجب و یا از دو ممتنع و یا از دو ضد مرکب شده اند، و چون مرکب محتاج به اجزاء است گرچه به نظر بدوی وَهْم مرکب حاصل از دو واجب را واجب می دانند، ولی عقل هر نوع مرکبی را ممکن می داند، خواه اجزای آن واجب و یا ممتنع باشند، و مرکب متأخر از اجزاء و متفرع بر آنهاست، و تقدم رتبی و علی اجزاء باعث امکان مرکب است و نیازمندی مرکب به اجزاء و معلولیت آن حکم به امکان وی می کند.

چنان که در مرکب از دو جزء ممتنع همین سخن می آید و مرکب در رتبه اجزای ممتنع خود نیست. گرچه وهم در مورد واجب، وَهْم در مورد مرکب از دو ممتنع چنین می گوید، چون اجزایش واجب هستند و یا ممتنع پس خود وی به طریق اولی واجب و یا ممتنع است.

«و أموراً مركبة»، یعنی «يستوعب مفهوم الممكن بالذات أموراً مركبة فرضاً من الواجبین أو الممتنعین أو ضدین» مرکب از دو امر واجب یا دو ممتنع یکی از امور ممکنه است فإنَّ ضرورة الوجود أو العدم، ضرورة الوجود در آن مرکب از واجبین

است ضرورت عدم از آن دو ممتنع است.^۱ می فرماید «لأن المجموع في مرتبة أحد الجزئين ليس واجباً و لا ممتنعاً بل مادام كونه مجموعاً». آخوند به تفصیل عنوان می کند، ولی اجمال آن در اینجا فإن ضرورة الوجود در واجبین أو العدم در ممتنعین لتلك المركبات لیست لذواتها برای اینکه ممکن هستند و مؤلف از این دو و محتاج به این دو است و بما هي مركبات، بل لعلة هي خصوصیات الأجزاء. خصوصیات اجزاء باعث و علت مرکب است، ولی این مرکب به دلیل معلول بودن و نیاز به این اجزاء ممکن است. در مرکب از دو واجب و یا دو ممتنع مجموع مرکب واجب و ممتنع نیست پس از آن همه جهات به نه قسم بالغ گردید و یک قسم اعتبار صحیح عقلی نبود، و هشت قسم باقی ماند. سه شعبه بحث از آن عنوان شد. یک شعبه گذشت اکنون دو قسم دیگر: و الاثنان اللذان هما بالغير. شعبه دوم وجوب و امتناع بالغير است. این دو معنا دارد؛ مثلاً خود ماهیت من حیث هی، سلب ضرورت وجود و عدم برای او هست؛ اگر علت به او وجود دهد واجب بالغير می شود، و اگر علت نیاید ممتنع می شود، چون امتناع بالذات و یا وجوب ذاتی ندارند، لذا با آمدن علت و یا نیامدن آن سازگاری دارد و الاثنان اللذان هما بالغير أي الوجوب و الامتناع إنما يعرضان لجميع الممكنات همه ممکنات در مرتبه ذات خودشان «لیس» هستند و به وجود علتشان «ایس»، و متحقق و موجود می شوند. پس وجوب بالغير و عدم بالغير شامل همه ما سوی الله در مقام ماهیت آنها می شود و لا يعرضان ألبتة و لا أحدهما لشيء من الواجب بالذات و الممتنع بالذات. روشن است واجب بالذات نمی تواند واجب بالغير باشد و ممتنع بالذات نمی تواند ممتنع بالغير بوده باشد. ممتنع بالذات ممتنع بالذات است؛ یعنی اگر ممتنع بالغير بوده باشد پس خودش ممکن است پس وجوب بالغير و امتناع بالغير بر آن دو عارض نمی گردند و قد مرّ أن الواجب بالذات لا يكون واجباً بغيره اگر واجب بالذات واجب بالغير شود لازم می آید انقلاب حقیقت شیء به چیز دیگر،

۱. سلطان بحث آن در چاپ اول و حروفی کتاب (ص ۲۲۵) و چاپ سنگی (ص ۵۵) در «وهم و تنبیه» بیان می شود.

یعنی باید شیء از خودش و از حقیقت و واقعیت خودش دست بردارد. پس اگر واجب بالذات واجب بالغير شود پس «ما فرضته واجباً بالذات ليس بواجب بالذات.» این شعبه دوم از بحث بود.

و أما الثلاثة التي هي بالقياس سه قسم دیگر از این هشت قسم الآن مطرح می شود. اکنون درباره این شعبه و رسیدن به مراد آخوند با قطع نظر از کتاب در خارج حساب برسیم. آن سه قسم عبارتند از: ۱. واجب بالقياس إلى الغير؛ ۲. ممتنع بالقياس إلى الغير؛ ۳. ممكن بالقياس إلى الغير. تفاوت بالذات با بالقياس معلوم است.

اکنون علت و معلول را در نظر بگیرید. علت وجوب بالذات دارد و معلول وجوب بالغير. قبلاً گفته شد که وجوب بالذات وجوب بالغير را قبول نمی کند پس علت، وجوب بالغير ندارد، ولی معلول چون ذاتاً ممکن بود وجوب بالغير را قبول می کند. ولی اکنون می گوییم هم علت تامه و هم معلول واجب بالقياس إلى الغير می شوند. پس معلول علاوه بر آنکه واجب بالغير است واجب بالقياس إلى الغير هم هست، و علت تامه که وجوب بالغير را نمی پذیرفت، ولی وجوب بالقياس إلى الغير را می پذیرد، زیرا معنای بالقياس و بالغير تغایر دارند و لذا واجب بالقياس إلى الغير برای هر سه قسم می آید؛ یعنی واجب بالقياس إلى الغير با واجب بالذات و نیز ممتنع بالقياس با ممتنع بالذات و ممكن بالذات جمع می شود، زیرا به حسب مفهوم با همدیگر تفاوت دارند. واجب بالذات از نظر معنا روشن است. اکنون واجب بالقياس را توضیح می دهیم تا تمایز آنها از نظر مفهوم، و مراد از اجتماع واجب بالذات و بالقياس معلوم شود، و همچنین در دو ماده دیگر. درباره وجوب علت بالقياس إلى الغير، یعنی بالقياس إلى المعلول لختی تأمل کنیم، مراد از وجوب در اینجا چیست؟ یعنی وقتی معلول در خارج تحقق یافت، معلول می گوید که بود من حاکی از آن است که علت من تحقق پیدا کرده است، زیرا بود من بدون علت محال است. پس زبان معلول این است که علت من متحقق است. و علت من وجوب دارد.

گردش سنگ آسیا در اضطراب أشهد آمد بر وجود جوی آب

معلول که متحقق هست تحقق معلول می‌گوید تحقق من ابا دارد از اینکه علت من متحقق نباشد. پس علت بودنش واجب است بالقیاس به معلولش؛ یعنی وجود معلولش را بنگریم می‌بینیم وجوب برای علت مسلم هست متحقق هست، نه اینکه وجوب را از معلول کسب کرده باشد بلکه بود این، علامت و حکایت برای بود آن است، و اینکه از آن طرف هم علت تامه محقق است. اکنون باید دید آیا واجب بالقیاس در طرف علت می‌آید؟ در قسم اول گفتیم وقتی معلول متحقق بود معنایش این است که واجب، که علت است، با قیاس به این معلول متحقق است. آنجا در علت واجب بالقیاس را آوردیم حالا می‌خواهیم در معلول واجب بالقیاس را بیاوریم یعنی چه؟ می‌خواهیم بگوییم: علت تامه می‌گوید: وجوب وجود برای معلول مسلم است پس از ناحیه بود علت تامه به وجوب وجود معلول پی می‌بریم. لذا معلول به نسبت به بود علت وجوب بالقیاس دارد، چنان که در آن قسم اول علت واجب بالقیاس به معلول داشت پس واجب بالقیاس، یعنی هر کدام را به نسبت به دیگری لحاظ کنیم بود آن دیگری می‌گوید که این شیء اول بود و تحقق آن ضرورت دارد. پس اگر معلول را در نظر بگیریم وجوب بالقیاس روی علت می‌آید که از بود معلول پی می‌بریم که بود علت واجب است و اگر علت را در نظر بگیریم وجود معلول به قیاس به او وجوب دارد. اکنون که وجوب بالقیاس روشن شد ممتنع بالقیاس الی الغیر هم خیلی خوب روشن می‌شود. ممتنع بالقیاس الی الغیر مثلاً در وجود معلول می‌توان این مطلب را اجرا کرد: اگر معلول وجود دارد عدم علت به نسبت به وجود معلول ممتنع است، زیرا وجود علت ضروری است و اگر معلول موجود باشد عدم علت ممتنع است پس عدم علت به بود معلول ممتنع بالقیاس است و البته این ممتنع بالذات نیست و نیز اگر علت تامه متحقق باشد با تحقق آن امتناع بالقیاس برای عدم معلول لازم می‌آید.

عدم معلول ممتنع است به لحاظ به بود علت، چنان که به عکسش می فرمودید. در عکس آن بالا گفتید عدم علت نسبت به بود معلول ممتنع بالقیاس است با این امتناع بالقیاس الی الغیر هم روشن می شود. مراد از امکان، امکان خاصی است که سلب ضرورتی وجود و عدم بود؛ یعنی وقتی این شیء را به دیگری سنجیدیم، بود و نبود آن دیگری برای وی هیچ ضرورت ندارد و در آن دو قسم بالا بین امتناع و واجب بالقیاس تلازم و علیت و معلولیت بود و ارتباط و پیوستگی و حکایت از همدیگر داشتند. وجود علت از وجود معلول و نیز وجود معلول از وجود علت حکایت می کرد، چنان که بود معلول از امتناع عدم علت و بود علت از امتناع عدم معلول خبر می داد. ولی در ممکن بود و نبود این شیء به آن دیگری مرتبط نبود و حکایت و ارتباط طبیعی بین آنها موجود نیست بنابراین امکان بالقیاس در مواردی پیاده می شود که ارتباط و بستگی و علاقه ای بین موارد نباشد. الف را با باء قیاس کنید وجود الف در مقابل باء و یا نبود آن هیچ یک ضرورت ندارد، خواه باء باشد و الف نباشد و یا بر عکس، تفاوتی ندارد. پس امکان بالقیاس در این موارد پیاده می شود که طرفین هیچ علاقه طبیعی با هم ندارند. این بحث به طور خلاصه و اجمال و فشرده درباره وجوب و امتناع و امکان بالقیاس الی الغیر تحقق یافت. در اثنای بحث معنای علاقه در موارد وجوب و امتناع بالغیر را روشن کرده است و همین معنا را به طور مستوفی در اشارات داشتیم. در علاقه، دو چیز به یکدیگر موجود بود: گاهی علت تامه اقتضای وجود معلول می کند. لفظ اقتضا نه به این معناست که علت به معلول احتیاج دارد، سخن اقتضا نیست. اما بود علت تامه حکایت از معلول می کند و اگر بگوییم معلول مقتضی علت تامه است این سخن درست است، ولی این اقتضا با آن اقتضای علت تامه تفاوت دارد. و این دو اقتضا به یک معنا نیست. معلول اقتضا کند؛ یعنی حاجت و نیازمندی و فقر محض برای وجود وی موجود است، پس اقتضای معلول افتقار و حاجت محض است و نشان می دهد که معلول بدون علت نمی تواند موجود باشد پس این ارتباط و

علاقة طبیعی بین آنها موجود است، اما در همه جا چنین علاقة علیت و معلولیت نیست، بلکه گاهی بین دو چیز علاقة طبیعی لزومی موجود است، ولی هر دو معلول علت ثالث هستند و بین آنها تضایف موجود است و متضایفین با حفظ وصف عنوانی تضایف دارند و متکافی و همسنگ و همسر و هموزن همدیگرند، و هیچ کدام بر دیگری تقدم و تأخر ندارند. تقدم و تأخر بین علت و معلول است که علت، تقدم رتبی بر معلول دارد و معلول، متأخر است، ولی دو متضایف، متکافی و همسر و همسنگ هستند، و نمی توان گفت علت و معلول متضایف هستند. گرچه علیت و معلولیت، که مفهومی اضافی هستند، از علت و معلول انتزاع می شوند و بین علیت و معلولیت تضایف هست. پس افتقار و استدعای معلول به علت و اقتضای علت معلول را علاقة ای درست کرده است، ولی این علاقة تضایف و همسری نیست. ولی در دو معلول علت سوم تضایف موجود است و هر کدام بدون دیگری موجود نمی شود، زیرا تضایف دو طرف می خواهد. پس در علت و معلول اقتضا و استدعا موجود است که ارتباط را تأمین می کند و در معلول علیت ثالث، تضایف ارتباط را مشخص می سازد. این بحث در منظومه^۱ به طور خیلی روشن عنوان شده است. مرحوم حاجی احتیاج و استدعا و اقتضا را عنوان کرد. پس اقتضا و استدعا و تضایف این سه کلمه از عبارت استفاده می شود که حاجی بیان فرمود و مرحوم آخوند کمی به اجمال از آن گذشت و این موارد علاقة طبیعی، که در وجوب بالقیاس و امتناع بالقیاس إلى الغير پیاده می شود، ولی امکان بالقیاس در جایی است که هیچ کدام از اینها نباشد که نه اقتضای احدهما دیگری در بین باشد و نه استدعا و نه تضایف.

و أما الثلاثة التي هي بالقیاس إلى الغير فهي لا تصادم التي هي بالذات في التحقق كتاب ما «في التحقيق» دارد. «تحقیق» غلط است؛ یعنی گرچه مفهوم واجب بالقیاس با واجب بالذات دو چیز است، در تحقق، تصادم ندارند، چنان که مفهوم ممتنع بالذات و

ممتنع بالقياس با همدیگر تفاوت دارد، ولی در تحقق تصادم و تنافی ندارند، و همچنین است امکان بالذات و امکان بالقياس إلى الغير «فهی لا تصادم التی» آن اقسامی را که «هی بالذات» ثلاث بخش نخستین را فی التحقق و إن خالفها فی المفهوم البته مفهوم واجب بالقياس إلى الغير با واجب بالغير، دو تاست اما در یک موطن صدق می آیند، زیرا ممکن بالذات صحیح است که با ممکن بالقياس إلى الغير صادق بوده باشد پس جمع را شاید، که این شیء هم ممکن بالذات است هم ممکن بالقياس إلى الغير است منها ممکن بالذات دو است که نسبت به دیگری ممکن بالقياس إلى الغير باشد؛ یعنی با آن دیگری به هیچ روی رابطه و آشتی و استدعای لزوم و بستگی نداشته باشد، اصلاً بود و نبود آن نسبت به امکان این، هیچ تأثیری ندارد. اکنون باید توجه داشت که وجوب بالقياس إلى الغير سه مورد از تلازم و علاقه طبیعی را می گرفت و تنها علت به قیاس به غیر وجوب ندارد، بلکه وجوب علت به قیاس به معلول یک مورد بود که به آن اقتضا می گفتیم. قسم دوم استدعای معلول برای علت بود. قسم سوم تضایف بین دو معلول علت ثالث بود، و این سه نوع از تلازم همه موجودات حتی حق سبحان را می گیرد، زیرا وی علت همه است و دیگران معلول وی. فالوجوب بالقياس إلى الغير یعم جمیع الموجودات؛ إذ لا موجود حتی باری تعالی هم إلا و له علیة أو معلولیه لشیء آخر. حالا این معنای بالقياس إلى الغير برای تمام موجودات می آید، پس همه موجودات، خواه ممکن که گاهی علت و گاهی معلول است، و خواه واجب، که علت تامه همه بوده و معلول برای وی حتم و وجوب دارد، پس وجوب بالقياس دارد، پس وجوب بالقياس زیر سر معلول است که بالقياس به علت وجودی خود واجب می شود. معلول می گوید من در مرتبه ذات خود نباید تقرر و تحقق خارجی داشته باشم و دارای منشأ آثاری باشم اکنون که هستم پس علت من متحقق می شود. پس آن علت و بودش واجب بالقياس، به بود معلول است. و کل واحد من العلة و المعلول له و وجوب بالقياس إلى الآخر. الآن این معنا پیاده شده که هر یک از علت و

معلول بالقیاس با دیگری واجب بالقیاس هستند اکنون با «لأن» وجوب بالقیاس را معنا می‌کند لأن الوجوب بالقیاس إلى الغير، غیر به معنای اعم است چه علت باشد و چه معلول باشد و چه اینکه متضایفین بوده باشند و علت و معلول نباشد تفاوت ندارد، پس به دو چیز وابسته به یکدیگر را، که لزوم و علاقه طبیعی بین آنهاست و بود یکی حکایت از دیگری کند و ضرورت تحقق طرف دیگر را خبر دهد، و با دیدن یکی، از بود آن دیگری مطلع بشویم و وجوب و بود آن را بفهمیم، وجوب بالقیاس می‌گوییم. ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى الغير علی سبیل الاستدعاء الأعم من الاقتضاء. «علی سبیل استدعاء» را به جای اقتضا نشانند، چون لفظ نداریم و می‌خواهیم تعبیری داشته باشیم که بگوییم این وجوب بالقیاس الی الغير لازم نیست که هر کجا اقتضا هست نشان از علیت و معلولیت دهد و بوی آنها در بین باشد. جناب حاجی و به تبع وی مرحوم آملی در حاشیه، سه کلمه در این مورد به کار برد: علت اقتضای معلول دارد؛ معلول احتیاج دارد؛ و در تضایف و تکافی استدعا آوردند. و این سه کلمه خوب اصطلاحی از طرف آنهاست و به تفصیل این سه نوع ارتباط و علاقه طبیعی در وجوب بالقیاس را زیان دادند. ولی مرحوم آخوند این کلمه استدعای اعم از اقتضا را در هر سه مورد به طور اجمال استعمال کرد تا مطلق لزوم را برساند ولو علیت و معلولیت بین آنها نباشد.

و مرجعه مرجع این وجوب بالقیاس الی الغير الی أن الغير تأبی ذاته غیر ممکن است معلول باشد و یا علت و یا متضایف، تفاوت نمی‌کند پس این غیر تأبی ذاته إلا أن یکون للشيء ضرورة الوجود حالا برای آن ضرورة الوجود است، ضرورة الوجود عبارت اخرای وجوب است؛ یعنی آن آقا به لحاظ و قیاس این شیء، خودش واجب است لذا می‌گوییم واجب بالقیاس الی الغير سواء كان باقتضاء ذاتی حالا دو وجه اقتضای ذاتی أو بهاجة ذاتية و وجود تعلقی ظلی اینکه دو کلمه حاجت ذاتی و وجود تعلقی ظلی به یک معناست؛ یعنی وجود تعلقی ظلی بیان حاجت ذاتی است و سه

چیز نیست و اگر سخن حاجی را آخوند چنین می‌گفت بهتر بود؛ مثلاً «سواء كان اقتضاء ذاتي»، مثل علت نسبت به معلول «أو بحاجة ذاتية و وجود تعلقي ظلي» مثل معلول به علت او باستدعاء من الطرفين، مثل متضایفین. این عبارت روشن‌تر از کار آخوند است، ولی آخوند یک طرف را حاجت ذاتیه آورد و یک طرف را اقتضا آورده است. ما باید اینجا این اقتضا را تعمیم بدهیم که استدعا را هم شامل بشود تا شامل متضایفین شود پس حرف معلوم شده است. و قد وقع این حدیث از غرر احادیث است که مرحوم حاجی هم آن را در حاشیه منظومه آورده و قد وقع في الأحادیث الإلهية: یا موسی! أنا بذك اللّازم. می‌دانید که خطاب به شخص موسی عليه السلام کلیم الله، ملاک نیست. این خطاب به تمام موجودات و ما سوی الله است که دم به دم حقیقت هستی و وجود حق صمدی با همه موجودات از صادر نخستین تا هیولای اولی موجود است و به همه خطاب فرمود که من پشتوانه و بود و آبروی شما هستم «أنا بذك اللّازم». همه به این حقیقت قائمند که اگر این حقیقت هستی را برداریم بعد از هستی نیستی است «و ماذا بعد الحق إلا الضلال». بعد از هستی نیستی است. آنچه هستی است اوست و آن حکیم ابوالقاسم فردوسی خوش پیش آمده که فرمود:

پناه بسلندی و پستی تویی ندانم چه‌ای، هر چه هستی تویی

رو سیاهی برای ماهیت است که هیچ چیز ندارد «الفقر سواد الوجه في الدارين»^۱ و رو سفیدی نور وجود است. پس هر چه هستی است، اوست؛ یعنی همه هستی تو هستی نه آنکه او بیرون از هستی باشد و وجود او خارج از موجودات باشد که واحد عددی شود. پس این خطاب تنها به موسی عليه السلام نیست، بلکه به همه موجودات است که «أنا بذك اللّازم»؛ چاره نداری نمی‌توانی از من دست برداری. آن بد، لازم و چاره است. محال است بدون من موجود و منشأ آثار باشی و خودت را نشان بدهی. از جمله

حاجت ذاتی معلول است که معلول حاجت ذاتی به علت دارد و معلول به حقیقت ربط محض به اصل خود می‌باشد. *أنا بذلك اللازم* یا موسی. پس حدیث شاهد «بحاجة ذاتية و وجود تعلقی ظلی» است.

چرا بعد از حاجت ذاتیه، وجود تعلقیه ظلی را آورده؟ جهش این است که قوم نیز حاجت ذاتیه را بیان می‌کنند، ولی بین معنای حاجت ذاتی مورد فهم قوم و معنای حکمت متعالی تفاوت هست. پس با این کلمه «وجود تعلقی ظلی» به فاصله حکمت متعالیه از معنای قوم در احتیاج ذاتی معلول اشاره کرده است. قوم در ارتباط و جودات مستقل، ارتباطی در حد ارتباط تامر و لابن فائزند، چنان که ظاهر حرف امثال دوانی این است و ما نیز اکتفا به آن می‌کنیم، چنان که حاجی در حکمت از فرمایش‌های ایشان نقل کرد، ولی اگر حرف منطق منظومه^۱ که مرحوم حاجی سخنان دوانی را تأویل برد و حق هم همین است پس به ما نزدیک می‌شود. و ایشان نیز همین حقیقت تعلقی ظلی در معلول را می‌خواستند، ولی در مقام تعبیر چنین پیش آمده است لذا به قول باباطاهر: «چو شعر مو بلند و پست دارد.»

و الامتناع بالقیاس إلى الغير يعرض لكل موجود... * مراد از امتناع بالغير آن است که ممکن ذاتی با عدم تحقق علت، وجود پیدا نکند و با وجود علت تامه، وی از امتناع غیری به در آمده و واجب می‌شود. امتناع بالقیاس إلى الغير امتناع بالغير نیست، بلکه وقتی دو چیز را در نظر گرفتیم، اگر وجود معلول ملحوظ باشد حتماً باید علت تامه وی محقق باشد، و زبان و حکایت و معلول تحقق علت وی می‌باشد و می‌گوید روا نیست علت من متحقق نباشد. پس وجود معلول می‌گوید عدم علت ممتنع است، زیرا معلول تحقق پیدا کرد. پس علت به قیاس به معلول ممتنع است که متحقق نباشد. پس امتناع علت به قیاس به وجود معلول، و یا وجود علت با عدم معلول اگر ملاحظه شود

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۳۶۲.

علت تامه به ناچار معلول را در پی دارد، پس عدم معلول ممتنع است، و به لحاظ بود
علت امتناع بالقیاس پیدا می‌کند.

پس امتناع بالقیاس در وجود هر کدام از علت و معلول با نبود آن طرف متحقق
است، اکنون می‌توانید لوازم آنها را در نظر گرفته و هر کدام را با لوازم طرف دیگر
ملاحظه نمایید. با بود علت عدم معلول ممتنع است. و از اینجا مستقل می‌شویم به
اینکه اگر ممتنع بالغیر و یا واجب بالغیر می‌گوییم، وصف به حال خود شیء است و
در تنبیه از آن به تصریح بحث می‌شود، که این شیء واجب بالغیر است، حال خود وی
می‌باشد، ولی در واجب بالقیاس الی الغیر، صفت آن دیگری است.

یا در ممتنع بالقیاس وقتی بود وی را در نظر گرفتیم نبود آن ممتنع است و یا در
ممکن بالقیاس حال آن شیء دیگر معلوم می‌شود و در آنجایی که بالقیاس نیست؛ مثلاً
واجب و ممتنع بالغیر وصف به حال خود شیء مورد نظر است. و الامتناع بالقیاس الی
الغیر يعرض لكل موجود واجباً أو ممكناً بالنسبة إلى عدم معلوله أو عدم علته مراد از «کل
موجود» می‌تواند علت و یا معلول باشد. اگر مراد علت باشد معنای آن چنین می‌شود
که این علت محال است که معلول نداشته باشد؛ یعنی عدم معلول ممتنع بالقیاس به
بود علت است و یا معلول موجود می‌گوید، محال است که علت من وجود نداشته
باشد. پس از وجود معلول به علت منتقل می‌شویم و عدم علت را ممتنع می‌یابیم، پس
امتناع وصف آن دیگری می‌شود. بنابراین در وجوب بالقیاس وجوب وصف آن
دیگری است، ولی وجوب بالذات یا امتناع بالذات وصف به حال خود شیء است.
بنابراین کلمه «لکل موجود» می‌تواند هم علت باشد و هم معلول «بالنسبة إلى عدم
معلوله أو عدم علته» یا لوازم علت و معلول فرق ندارد او ما يلزم عدم معلوله أو عدم
علته قیاس بین وجود علت مثلاً با لوازم معلول و یا قیاس به لحاظ وجود لوازم معلول
با علت نیز چنین است پس بود هر کدام از علت و یا معلول با عدم معلول و لوازم آن و
یا علت و لوازم آن محال و ممتنع بالقیاس است.

و کذا، یعنی امتناع بالقیاس عارض می شود بر لکل معدوم بما هو معدوم به صورت مطلق لذا وصف می آورد و می گوید: ممتنع أو ممکن؛ چه آن معدوم، معدوم ممتنع باشد و چه آن معدوم، معدوم ممکن بوده باشد، که «ممتنع أو ممکن» صفت برای معدوم است. معدوم ممتنع، مثلاً شریک الباری اما معدوم ممکن، مثل زید ممکن که هنوز به دنیا نیامده است بالنظر إلی وجود معلوله، «بالنظر» مفعول به واسطه «يعرض أو وجود علتته» حالا «معدوم» چی باشد؟ آیا مراد از معدوم علت است و یا معلول؟ می فرماید اگر معدوم علت بود، با بود معلول در نظر گرفته شود، پس بود معلول با عدم علت ممتنع بالقیاس است، و اگر معدوم معلول بود، وجود علت تمامه با عدم معلول امتناع بالقیاس دارد «و هكذا بالنظر إلی وجود معلوله أو وجود علتته». این را خلاصه کنیم بالجمله وجود نباید «بالجملة» را سر سطر آورد و دنباله «علتته» است مایصادمه معدوم را وجوده. ضمیر «ه» به «ما» برگردد؛ یعنی وجود او مصادم با معدوم است؛ یعنی نمی تواند معلول وجود داشته باشد و آن معدوم وجود علت باشد و علت معدوم باشد. پس وجود معلول با این معدوم مصادم است و اگر معدوم معلول باشد پس وجود علت با این معدوم مصادم است. پس امتناع بالقیاس در این موارد پیش می آید. و الإمكان مقيساً إلی الغير. فرمودید امکان بالغیر معنا ندارد و معنای امکان را هم فرمودید «لا ضرورت وجوده». و «عدم لشيء» است. معنای امکان بالقیاس آن است که دو چیز در سنجش با هم دیگر، وجود و عدم این نسبت به آن دیگری لا ضرورت است. امکان بالقیاس، یعنی بود و نبود آن دیگری در بود و نبود این اثری ندارد و بالعکس. پس موطن امکان بالقیاس در اموری است که بینشان هیچ جهت علیت و معلولیت و علاقة طبیعی و ربط نباشد. در عبارت همین را می گوئیم که امکان بالقیاس آنجایی است که وضع طبیعی و ارتباط طبیعی و علاقة علیت و معلولیت بین دو چیزی که معلول علت واحد بوده باشند موجود باشد و لزوم و بستگی بین آنها به هیچ وجه نباشد تا معنای امکان صدق بیاید؛ یعنی لا ضرورت تحقق وجود عدم،

محقق شود و الا اگر بستگی بینشان بوده باشد لا ضرورت را پیاده کنیم. و الامکان مقیساً إلى الغير لا يعرض للواجب القیوم بالقیاس إلى شيء من الموجودات الممكنة. واجب تعالی با موجودات امکان بالقیاس ندارد، زیرا در اینجا ارتباط و علاقه طبیعی علیت و معلولیت موجود است إنما يعرض له این امکان بالقیاس إلى المفروض واجباً آخر. باید امکان بالقیاس در بین اموری باشد که ارتباط بین آنها موجود نباشد. اگر وهم، فرضی ولو ناروا نماید و واجب دیگری را فرض کند، آن هم واجب مستقل است و این هم واجب می باشد و هیچ کدام نیازی به دیگری ندارد و علاقه لزومی علیت و معلولیت و یا معلولی علت ثالثه نیستند، زیرا همه این علاقه ها با وجوب و فرض تنافی دارد. پس امکان بالقیاس بین آنها موجود است و نیز بین آن واجب و معلول های این واجب، و این واجب و معلول های آن دیگری تلازمی نیست و نیز حتی بین معلول های یک واجب مثل زید و چناری در گوشه دیگری از دنیا تلازم نباشد، امکان بالقیاس بین آنها موجود می شود. «إنما يعرض له»، یعنی واجب قیوم را عارض می شود امکان بالقیاس «إلی المفروض واجباً آخر» فرض وهمی و بالقیاس إلى ما فرض مجعولات واجب آخر نسبت این واجب تعالی و مخلوق واجب دیگر مفروض امکان بالقیاس، پس هر کجا ارتباط نباشد لا ضرورة وجود شيء و عدم شيء نسبت به همدیگر پیدا می کنند و این امکان بالقیاس إلى الغير است. و يعرض أيضاً إمكان بالقیاس لموجودات ممكنة بعضها مقیساً إلى بعض که بینشان ارتباط نباشد أو لمعدومات ممكنة كذلك بینشان ارتباط نباشد أو لموجود ممكن مقیساً إلى معدوم ممكن أو بالعکس که اموری که بینشان علاقه طبیعی نیست کل ذلك ضابطه ای در امکان بالقیاس گفتیم و خلاصه ضابطه این بوده است که بشرط آن لا يكون بين المقيس و المقيس إليه علاقة علیة أو معلولية. معلولیت را هم توسعه بدهید نه احدهما معلول دیگری است و نه دوتایی شان معلول علت ثالث هستند که هیچ نحو علاقه بینشان نباشد و میدان و عروض امکان وسیع است عرصه امور بی ارتباط به یکدیگر وسیع

است و يعرض إمكان بالقياس لامور ممتنعة بالذات نمی شود تحقق پیدا کند و بالذات ممتنعند بالقياس إلى عدمات أشياء ممكنة بالذات. حالا این اشیاى ممکن بالذات الآن در بستر عدمند هنوز تحقق پیدا نکردند لذا فرمود: عدمات، يعنى اشیاى ممکن بالذات، که اشیاى ممکنند اما هنوز تحقق پیدا نکردند این اشیاى فرضی، که هنوز تحقق پیدا نکردند، اکنون عدم یک یک آنها را وهم در نظر بگیرد و با ممتنعات بالذات قیاس کند، می بینید که بینشان علاقة لزومی نیست و امکان بالقياس نسبت به یکدیگر دارند، و همچنین نه تنها بین ممتنعات بالذات و عدمات اشیاى ممکن بالذات، امکان بالقياس هست بلکه بین لوازشان هم همین طور است. وقتی بین خود اشیاى امکان بالقياس هست؛ يعنى اگر بین اشیاى مفروض عدمی کذایی چنین است بین لوازم فرضی و وهمی آنها هم همین امکان بالقياس پیش می آید. و ما يلزمها هم همین طور است لعدم العلاقة الاستدعائية بينها. اینجا ما زیر نویسی یادداشت داریم که «لام» به معنای «عند» است؛ يعنى «عند عدم العلاقة» مثل «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»؛ يعنى «عند دلوک الشمس». پس «عند عدم العلاقة الاستدعائية». پس وقتی بین این ممتنعات بالذات و عدمات اشیاى ممکن کذایی و لوازشان این عندیت و علاقة کذایی صدق آمده و اموری نباشند که بینشان ارتباطی و لو وهماً تحقق یابد در این صورت بین این امور امکان بالقياس صادق است.

تنبيه

چنانکه جناب خواجه فرمود^۱؛ يعنى با در نظر گرفتن مطالب آموخته شده و معلوم مطلب روشن می شود و نیازی به استدلال ندارد. مرحوم آخوند تنبيه را به هفت قسمت تقسیم کرد، حالا به صورت تنبيه: ۱. وجوب العلة بالقياس إلى وجود المعلول، وجوب بالقياس علت به لحاظ وجود معلول، چون معنای وجود معلول

و جوب علت آن است. پس درست است که معلول و جوب بالقیاس به علت دارد. این و جوب صفت معلول نیست، بلکه صفت علت است، و همین مطلب در و جوب بالقیاس به تلویح در ضمن کلام آخوند می آید.

ولی اگر بگویید: معلول واجب بالغیر است وصف و جوب از آن خود معلول است و در بالقیاس گرچه سخن از وی در میان است، و جوب وصف رفیق اوست. و جوب بالقیاس معلول به نسبت به علت، یعنی علت من واجب است و معنای و جوب بالقیاس علت و جوب معلول است. و جوب العلة بالقیاس إلى وجود المعلول عبارة عن استدعائه. آن استدعا به معنای اعم است که با علیت این و احتیاج آن می سازد، و یا معلولی علت ثالثه باشند. این استدعا هر سه مورد را شامل می شود. پس و جوب علت عبارت از استدعای معلول است. پس بحسب وجوبه معلول بخواهد به علت واجب شود و این و جوب بالغیر خود معلول است بها در کتاب طبع حروفی چاپ اول «لها» دارد ولی «بها» صحیح است؛ یعنی معلول به علت واجب بالغیر شود آن تگون هی علة مما وجب لها الوجود، إما بنفسها كما في العلة الأولى أو بغيرها. و جوب علت بالقیاس الی وجود معلول است؛ یعنی معلول موجود دلالت بر علت واجب دارد، و اگر این علت علة العلل و علت اولی است خودش بذاته واجب است و اگر علت اولی نیست به هر حال علت این معلول و جوب دارد، و لو و جوب این علت بالغیر باشد پس به نسبت به معلول و جوب دارد «وجب علته إما بنفسها كما في العلة الأولى أو بغيرها». این بند اول یک قسم.

۲. بند دوم، به عکس حرف بالاست: و جوب المعلول بالقیاس إلى وجود العلة، یعنی معلول به قیاس به وجود علت تامه و جوب پیدا کرد. می گوییم: این معلول واجب شد؛ یعنی اینکه کونها علة بتمامیتها؛ یعنی من حیث أنها تامّة، یعنی علت وی تمامیت دارد و چون حرف در و جوب بالقیاس است پس علت وی متأبّیة إلا أن یکون معلولها ضروري الثبوت في الخارج؛ یعنی علت تامه چنین اقتضا دارد که معلول وی ضروری

الثبوت، یعنی واجب باشد مع عزل النظر. همین عبارت است که چند بار گفته شد که تلویحاً وجوب بالغیر را صفت خود شیء می‌داند، و وجوب در وجوب بالقیاس را از آن طرف دیگر پس واجب بالقیاس الی الغیر کلمه واجب از آن طرف دیگر است نه خود وی. پس اینکه می‌فرماید: مع عزل النظر عن أن المعلول له وجوب حاصل له من العلة، «مع عزل النظر» هشداری برای فرق بین واجب بالغیر و واجب بالقیاس الی الغیر است که وجوب بالقیاس معلول، یعنی علت من واجب است نه آنکه به خود معلول و وجوب غیری وی نظر داشته باشد و همچنین در جانب علت. اکنون در وجوب بالقیاس معلول حال خود معلول در نظر نیست، بلکه حال رفیق او مورد نظر است «مع عزل النظر عن أن المعلول له» برای معلول «وجوب حاصل له من العلة» اگر این طور در نظر بگیرید این نظر فإن هذا، یعنی نظر می‌شود حال المعلول فی نفسه اگر حال المعلول فی نفسه مورد نظر باشد اسم آن واجب بالغیر است، نه واجب بالقیاس الی الغیر و إن كان من جهة إعطاء العلة إياه، و يعبر عنه بالوجوب بالغیر. در واقع و نفس الأمر حرفی نیست که وجوب این خود از ناحیه دیگری هست و از ناحیه علتش اعطای وجود به او شده، اما از این معنا تعبیر به وجوب بالغیر کردند و نه وجوب بالقیاس الی الغیر. پس فرق بین این دو حرف روشن شد. بعد از چند سطر می‌فرماید: «هذا فرق صحیح.» این امر در وجوب بالغیر و امتناع بالغیر وصف به حال خود شیء است و در بالقیاس الی الغیر، ولو حرف این طرف را می‌زنیم، اما داریم وصف طرف را می‌آوریم پس تمییز داده شود و فرق گذاشته شود. این دو بند از هفت بند.

۳. بند سوم. مراد از استدعای به معنای اعم تلازم بین دو معلول یک علت است؛ یعنی گرچه آن دو نسبت به هم علیت و معلولیت ندارند، تلازم و تضایف با همدیگر دارند. معنای تضایف طرفین تحقق معی هر دو در ذهن و خارج و اعتبار است. و تکافؤ معیت بین آنها برقرار است. مثال تضایف علیت و معلولیت است که در وصف عنوان خویش تضایف دارند گرچه وجود علت مقدم بر معلول و معلول تأخر رتبی از

علت دارد، در این وصف تضایف راه ندارد، و تقدم زمانی و رتبی و بالشرف بین این دو وصف عنوانی راه ندارد. پس در این قسم سوم، که وجوب بالقیاس می‌آوریم، و الف و باء مضایف هم بوده و وجوب بالقیاس بالغیر باء، یعنی آنکه الف وجوب دارد، زیرا در وجوب بالقیاس حال رفیق مورد نظر بوده است. پس اگر الف وجوب بالقیاس دارد؛ یعنی اگر من متحقق هستم وجود باء هم وجوب دارد. و وجوب أحد المعلولین لعلة واحدة بالقیاس إلى الآخر عبارة عن كون الآخر آن رفیقش یأبی أن یكون هذا غیر ضروری الوجود بحسب اقتضاء الغیر ضرورتها جميعاً. وقتی این باء هست باء می‌گوید: حتماً باید طرف دیگر من، یعنی الف نیز موجود باشد «یأبی أن یكون هذا» الف غیر ضروری الوجود، بلکه می‌گوید الف، که رفیق و طرف من هم هست ضروری الوجود است، زیرا هر دو معلولی علت واحد هستند «بحسب اقتضاء الغیر ضرورتها جميعاً»؛ یعنی علت اقتضای ضرورت هر دو معلول را می‌نماید. هر یک از این دو می‌گویند نمی‌تواند رفیق من غیر ضروری بوده باشد، بلکه ضروری الثبوت هست مع عدم الالتفات باز همان‌طور مثل بالا که فرمود: مع عزل النظر، إلى أن هذا فی نفسه موصوف بضرورة التحقق، لأن هذا این التفات حال شقیقه لا حاله. باید این حال شقیق وی باشد؛ یعنی در وجوب بالقیاس به سوی وصف به حال شقیقش می‌رویم و دیگری را می‌آوریم. اگر شما با این التفات نظر بوده باشد که وقتی می‌گوییم: الف نسبت به باء واجب بالقیاس است معنایش این نیست وجوب تحقق الف و وجوب غیر الف مورد نظر باشد، بلکه می‌خواهیم بگوییم: طرف الف، یعنی باء وجوب دارد. پس وجوب بالقیاس الف به باء، یعنی باء وجوب دارد. پس بحسب وجوده وصف باء بوده و نه وصف خود الف، و اگر وصف خود الف باشد واجب بالغیر می‌شود. پس وجوب بالقیاس و یا امتناع بالقیاس و امکان بالقیاس با اینکه بر سر الف می‌آید، ولی وصف به حال طرف دیگر است، و نه وصف خود او، که واجب بالغیر و یا ممتنع بالغیر و یا ممکن بالغیر شود. این سه بند تمام شد.

۴. بند چهارم. و الوجوب بالغير این سر راست است، هو کون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب إعطاء الغير ذلك؛ یعنی به حسب اینکه علت وجود را به این معلول می‌دهد، این شیء معلول واجب بالغير می‌شود. باز جناب آخوند در اثنای همان، هشدار می‌دهد که این شیء معلول واجب بالغير را با وجوب بالقیاس الی الغير اشتباه کنید. لانه اینکه حرف وجوب بالقیاس را بیاورید لا أنه اعتبار في الشيء بحسب ما یلائم حال الغير عندما یلحظ مقيساً إلیه ضمیر «إلیه» به «الغير» می‌خورد. اینجا بعد از «مقيساً إلیه» نایستید جای وقف نیست لا من حیث هو له في نفسه من قبل إفاضة الغير اگر این طور باشد بین واجب بالغير و واجب بالقیاس الی الغير خلط می‌شود. در واجب بالقیاس الی الغير وصف طرف دیگر را می‌آورید و نه مربوط به خود شیء «لا أنه وجوب بالغير اعتبار في الشيء بحسب ما یلائم حال الغير» این غیر در اینجا، یعنی آن شقیق و حال آن رفیق مورد کلام نیست. «عندما یلحظ مقيساً إلیه»؛ یعنی وقتی شیء را با غیر قیاس می‌کنیم الف به قیاس به باء واجب است؛ یعنی یجب وجود باء عند وجود الف، که این وصف ملایم با باء است نه مال خود الف با باء «لا من حیث هو له في نفسه من قبل إفاضة الغير»؛ یعنی واجب بالغير پس نه اینکه ملایم با حال غیر را واجب بالغير بدانیم. و هذا فرق صحیح وصف به حال شیء و وصف به حال دیگری صحیح و درست است بحسب المفهوم و فی الفلسفة العامیة در توحید صمدی وجود فی نفسه در این جمله فوق که «کون الشيء ضروري الوجود في نفسه» چه معنا دارد؟ این همان دانه شنی است که انسان با دندان (حکیم متأله) متوجه می‌شود، ولی کسی که بی دندان باشد در لقمه نان شن را متوجه نمی‌شود، و به این لپ و آن لپ می‌زند و سرانجام قورت می‌دهد. فلسفه عامی وجود فی نفسه را منافی وجود صمدی نمی‌داند ولی چگونگی وجود صمدی در همه جا گسترده باشند و همه موجودات دیگر عین ربط باشند، در عین حال وجود فی نفسه هم موجود باشد معنای این وجود فی نفسه چیست؟

و أما في طريقتنا که معلول نفسیت ندارد، بلکه ربط محض است و فقر صرف است فسیلوح لك ما فيه إن كنت من أهل الطريق که البته هستید و بنا بر فرمایش این آقایان، ما سوی الله همه واجب بالغير هستند و وجوب بالقیاس الی الغير هم دارند، زیرا بودشان می گوید: وجود علت من واجب است. اکنون حال رفیق عنوان می شود که اگر چه در واجب تعالی وجوب بالغير معنا ندارد، ولی در آنجا وجوب بالقیاس الی الغير معنا دارد، زیرا علت تامه وقتی تحقق داشته باشد وجود معلول ثابت است پس اگر فهمیدیم علت تامه هست وجوب معلول فهمیده می شود پس وجوب وصف به حال معلول واجب است ففي قاعدتهم المعلول واجب بالعلة و بالقیاس إليها جميعاً علت نمی تواند واجب بالغير باشد اما واجب بالقیاس الی الغير صحیح است بخلاف العلة، فإنها واجبة بالقیاس إلى المعلول لا به بالمعلول واجب نیست بالقیاس الی المعلول واجب است و معنای بالقیاس هم ملکه شد برای ما. و «ذا» در کذا اسم اشاره قریب است؛ یعنی مثل همین اخیری که در عبارت واجب بالقیاس بود. پس مثل واجب بالقیاس الی العلة است. کل واحد من معلولي علة واحده نظراً إلى الآخر هر کدام از دو معلول به نسبت به دیگری وجوب بالقیاس دارد، زیرا متضایف بوده و با این، آن هم واجب می باشد و تحقق یکی از تحقق دیگری خبر می دهد، و چون وجوب این از آن دیگری نیامده است، بلکه از آن ثالث آمده است پس هیچ کدام تقدم رتبی بر دیگری ندارد، بلکه هر دو متضایف بود و واجب بالقیاس به نسبت به یکدیگرند نه بالغير.

امتناع بالغير*

و الامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير. از هشت قسم جهات در این تنبیه بحث شد، بیان چهار قسم گذشت، اکنون قسم پنجم، یعنی در امتناع بالغير سخن می گوید: «و الامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير.» امتناع

بالمغیر در جایی است که شیء ذاتاً باید ممکن بالذات بوده باشد تا به عدم تحقق علت ممتنع گردیده شده باشد پس ممتنع به واسطه غیر است، و به آن ممتنع بالمغیر می‌گوییم، و گرنه ذاتاً ممکن است، و همان طور که می‌دانیم، ممکن نیست چیزی هم امتناع ذاتی داشته باشد و هم امتناع از ناحیه غیر و اگر بیندیشیم که آیا چنین چیزی ممکن است می‌یابیم که معنای ممتنع بالمغیر آن است که وقتی غیر از او دست برداشت و از وی ازاله شد ممتنع بالمغیر ممکن شود. پس اگر ممتنع بالذات می‌بود هرگز امتناع از وی دست بر نمی‌داشت، زیرا انقلاب از حالت امتناعی به امکانی محال است. پس قبل از آنکه به کتاب برسیم پیش خود اندکی حساب برسیم. روشن است در صفحه ۳۸۶ کتابتان چنین آمده است: «تسجيل أنك قد سمعت سابقاً و تحققت بأن الواجب بذاته لا يكون واجباً بغيره» واجب بالذات با واجب بالمغیر نمی‌سازد «فاعمل رویتك؛ عقلت را به کار بینداز؛ زیرا همه جزئیات نباید گفته شود «و استعمل مثل ذلك... ببطان ذلك الغير».

وقتی غیر باطل شده این امتناعش باید از او گرفته شود، و ممکن یا مثلاً واجب گردد، پس انقلاب لازم می‌آید و شیء از واقعیت خود دست بر نمی‌دارد، چون مفروض این بود که ممتنع بالذات است «و أيضاً لا يتصور لذات واحدة عدمان و لا امتناعان...» که در فصل بعد هم همین حرف گفته می‌شود.... پس «و الامتناع بالمغیر» در آنجایی می‌آید که ممکن بالذات باشد.

و الامتناع بالقیاس مثلاً وجود معلول می‌گوید: ممتنع است که علت من وجود نداشته باشد پس امتناع به قیاس به عدم، یعنی عدم علت من ممتنع است إلى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغير عدم علت در مثال، که معلول موجود است، ممتنع است. در این مثال، که وجود معلول امتناع بالقیاس الی الغير دارد، می‌تواند وجود معلول با توجه به عدم علت خود امتناع بالمغیر نیز داشته باشد، پس در وجود معلول هم امتناع بالقیاس و هم امتناع بالمغیر جمع شده است. البته می‌خواهد در عموم

و خصوص من وجه ماده اجتماع و ماده افتراق را بیان کند، و این بحث عنوان «تنبيه» را دارد و اگر هم نمی فرمود معلوم بود. پس یک مثال از دو مثال آخوند گذشت. مثال دوم «أو عدمه»، یعنی در وجود معلول یا در عدم معلول به نسبت به وجود علت تامه و نه ناقصه، که به علت معده معروف است؛ یعنی اگر علت تامه موجود باشد و معلول معدوم، این ممتنع بالغیر است و امتناع بالقیاس در اینجا، یعنی علت تامه با نسبت به عدم معلول امتناع بالقیاس دارد؛ به عبارتی دیگر عدم معلول ممتنع است پس این دو مثال در وجود و عدم محل اجتماع بود.

اکنون محل افتراق امتناع بالقیاس از امتناع بالغیر مطرح می شود: و یفترق عننه بالتحقق فی عکس هاتین الصورتین اینجا در اجتماع دو تا صورت مثال زد. اولی «وفي وجود المعلول بالنسبة إلى عدم العلة» این عکسی که اینجا می فرمایند شما همین قضیه را عکس کنید الفاظش را کار نداشته باشید عدم را وجود نکنید، وجود را عدم نفرمایید، همین صورت قضیه را عکس کنید نه آنکه عکس اولی را چنین کنیم که وجود معلول را بگوییم عدم معلول و عدم علت را بگوییم وجود علت. این کارها نشود فقط همین صورت قضیه را برگردانید حالا اولی را بر می گردانیم «في وجود المعلول بالنسبة إلى عدم العلة» این را وارونه کنید و بگویید: «عدم العلة بالنسبة إلى وجود المعلول» عدم علت نسبت وجود معلول ممتنع بالغیر است، غیر وجود معلول است، عدم علت را بگوییم ممتنع بالغیر است، این صحیح نیست، زیرا وجود معلول چه قوت و قدرتی دارد که عدم علت به او امتناع بالغیر داشته باشد! و وجود معلول نمی تواند باعث جلوگیری از عدم علت باشد. پس عدم تحقق علت مدیون وجود معلول نیست. پس معلول آن قدر عرضه ندارد که وجود علت و عدم آن وابسته به وی باشند. بنابراین امتناع بالغیر در عکس پیاده نمی شود، ولی امتناع بالقیاس در صورت عکس اشکالی ندارد، زیرا امتناع بالقیاس کاشف از عدم علت است. عدم علت می گوید: وجود معلول نباید باشد پس وجود معلول وجوب بالقیاس به عدم علت

دارد؛ یعنی عدم علت ممتنع است و خبر می‌دهد و کاشف از امتناع عدم علت است نه اینکه آن امتناع عدم علت به واسطه اوست تا امتناع بالغیر شود، پس معلول آن کفایت برای امتناع عدم علت را ندارد و این به جهت ضعف معلول و تمامیت علت است. «و یفترق عنه بالتحقق فی عکس هاتین الصورتین» دومی هم همین‌طور. قضیه دوم این بود «أو عدمه بالنسبة إلى وجودها» حالا وجود علت نسبت به عدم معلول، عدم معلول نمی‌تواند علیت برای امتناع وجود علت داشته باشد که ما وجود علت را امتناع بالغیر بالنسبه به معلول بگیریم، اما بالقیاس الی الغیر راه دارد. این یک مورد از افتراق که عکس آن صورت بود.

مورد دیگر: و فی عدم أحد معلولي علة واحدة بالقیاس إلى وجود الآخر أو وجوده بالنظر إلى عدم الآخر. اینجا دیگر خیلی روشن است که امتناع بالغیر راه ندارد، برای اینکه می‌فرماید معلولی علت واحده در جایی که بینشان تضایف است، و آن دو متضایفین هستند. پس بین متضایفین علیت و معلولیت راه ندارد، بلکه متکافی هستند. اگر علیت و معلولیت متضایفند، تقدم و تأخر در آنها راه ندارد، و علیت و معلولیت غیر از علت و معلول است که تقدم و تأخر دارند، پس در دو معلول یک علت، وجوب بالغیر و امتناع بالغیر راه ندارد؛ چون متکافی هستند.

بنابراین، امتناع بالغیر راه ندارد، اما امتناع بالقیاس الی الغیر اشکالی ندارد، زیرا این دو معلول علت ثالثه هستند، و هر کدام می‌گوید: بود من حکایت می‌کند که آن شقیق من تحقق دارد، و نمی‌توان گفت من باشم، ولی او نبوده باشد، پس بود او نبود آن دیگری را تأثیری دارد. پس امتناع بالقیاس هم درست شد. پس ماده افتراق امتناع بالقیاس و امتناع بالغیر چنین شد: «فی عدم أحد معلولي علة واحدة بالقیاس إلى وجود الآخر أو وجوده بالنظر إلى عدم الآخر» یعنی «فی عدم أحد معلولین» یا «فی وجود أحد معلولین». مجموع این بندها شش قسم شد.

اکنون قسم هفتم عنوان می‌شود: و الإمكان الخاص بالقیاس إلى الغیر و نیز در آن

عبارت «كذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب أموراً» تذکر دادیم که مراد امکان خاص است. معنای امکان خاص لا ضرورت تحقق وجود شیء و عدم می باشد، و امکان خاص با امکان بالغير نمی سازد، و فصل بعد در همین حرف است، خواه آن دیگری باشد و خواه نباشد، صدمه‌ای به وجود این ندارد. پس امکان بالقیاس الی الغير عدم بستگی طرفین به همدیگر را نشان می دهد، و تنبیه درباره امکان بالقیاس الی الغير آن است که بین اموری که هیچ نحو علاقه طبعی و وضعی و علیت و معلولیت، و معلولی علت واحده و متضایفین نداشته باشند، امکان بالقیاس راه ندارد، و در دو معلول یک علت که متکافی و متضایف هستند نمی توان گفت نسبت به هم لا ضرورت وجود و عدم دارند، به طوری که اگر این هست، آن باشد و یا نباشد برای او تفاوت نکند، بلکه هیچ کدام نمی تواند از دیگری جدا باشد. پس معنای امکان بالقیاس در جایی پیاده می شود که بین دو چیز هیچ گونه ارتباط و بستگی نباشد، و چنان که گفته آمد، بین دو واجب مفروض امکان بالقیاس راه دارد، و نیز بین مخلوق‌های وهمی این دو واجب بالذات امکان بالقیاس راه دارد.

و الإمكان الخاص بالقیاس إلى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء و عدمه بحسب استدعاء حال الغير وجوداً أو عدماً حين ما يلحظ مقيساً إليه. اگر بخواهید شیء را با دیگری قیاس کنید هیچ نحو بستگی ندارد، و در قیاس با همدیگر لا ضرورت وجود و عدم دارند و هذا إنما يتحقق في الأشياء التي لا تكون بينها علاقه طبيعية من جهة العلية و المعلولية، ولی اگر علاقه باشد لا ضرورت وجود احدهما را نسبت به دیگری نمی شود گفت أو الاتفاق في معلولية علة واحده. این اتفاق نه آن اتفاق به معنای تصادف است که حاجی فرمود: «يقول الاتفاق جاهل السبب»^۱

این اتفاق به معنای اتحاد دو معلول در داشتن علت واحده است. پس در چنین جایی امکان بالقیاس نمی آید «و هذا إنما يتحقق في الأشياء التي لا يكون بينهما علاقه

۱. شرح المنظوم، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۴۲۲.

طبیعیة من جهة العلیة و المعلولیة أو الاتفاق فی معلولیة علة واحدة. ولی اینجا این طور هم نیست، اتفاق در معلولیت واحده هم ندارند، زیرا این دو با هم اتحاد و اتفاق در معلولیت داشتن برای علت واحده ندارند به اینکه هر دو معلول علت ثالث باشند، پس بینشان هیچ نحوه علاقه نیست.

فصل نهم: فی أن الإمكان يستحيل أن یکون بالغير

این را در فصل گذشته از خودمان پرسیدیم: آیا رواست یک شیء دارای امکان بالغير بوده باشد؟ سؤال: معنی امکان بالغير چیست؟ چون جهات سه قسم بودند اگر امکان بالغير بوده باشد پس ذات خودش باید واجب و یا ممتنع باشد در این صورت انقلاب لازم می آید و چون یک نسبت موجود است یک نسبت بیش از یک جهت بر نمی دارد و دو وجوب و یا دو امتناع در وی نمی گنجد. اکنون برای بیان آن بعد از چند سطر مقدمه ای می آورد، و درباره تقسیم جهات و نیز قضیه منفصله حقیقیه، که در این تقسیم به کار می رود، بحث می کند. می دانیم که منفصله حقیقیه کمتر از دو شق و دو طرف ندارد؛ مثل «هذا العدد إما زوج أو فرد» ممکن است در جایی قضیه منفصله حقیقیه باشد و بیش از دو طرف داشته باشد؛ مثل همین بحث که اکنون در آنیم، ولی در واقع بیش از یک منفصله در بین است. در «هذه النسبة بین الموضوع و المحمول إما إمكان أو وجوب أو امتناع» اگر بحث شود و شکافته شود، به دو منفصله حقیقیه منحل می شود که چهار طرف پیدا می کند، و حصر وی بین نفی و اثبات دایر است. و منفصله حقیقیه بسیط بیش از دو طرف ندارد، و با تکرر اجزای آن قضیه منفصله مرکب تشکیل شده، و آن مرکب به چند منفصله حقیقیه بسیط بر می گردد. اکنون به بحث می رسد و می گوید: اینکه شیء نمی تواند هم امکان بالذات و هم بالغير داشته باشد جهت آن در همین مقدمه است. فصل ۹: فی أن الإمكان يستحيل أن یکون بالغير. لَمَّا تیقنت در فصل گذشته بحث جهات مطرح، و یقین حاصل شد که آنها از سه قسم بیشتر

نیستند آن قسمة الشيء إلى الواجب و الممكن و الممتنع منفصلة حقيقية، إذ كل مفهوم فهو في ذاته این «في ذاته»، یعنی مع عزل النظر از اغیار مطلقاً، چه اغیار به صورت امور حقیقیه خارجیه باشد، و چه امور عملی عقلی که در بعضی از موارد چنین است؛ یعنی عقل خیلی باید تعمل کند تا این را پیاده کند. باب تفعل باب فشار و زحمت است. با عملات عقلی برای وی اوصاف و خصوصیات و احوال و عوارضی می آورد نه مطلقاً في ذاته مع قطع النظر عن جميع الأغیار. ممکن است خودش من حیث هو یک نسبتی داشته باشد اما اگر یک وصفی را پهلویش بگذاریم اشکال ندارد نسبت به این وصف جهت دیگر داشته باشد ولی اگر شیء با همین یک وصف دو جهت پیدا کند ممکن نیست، ولی این یک جهت، کدام یک از سه جهت می تواند باشد امر دیگری است. پس یک شیء به تنهایی، خواه وصفی برایش نیاورید، و خواه وصفی بیاورید و این وصف با این موصوف یکی شد و وحدت پیدا کند بیش از یک جهت برای آن ممکن نیست إذ كل مفهوم فهو في ذاته إما ضروري الوجود أو لا این یک قضیه منفصله حقیقیه فإما ضروري العدم أو لا. باز قضیه منفصله حقیقیه دیگر و اگر این دو قضیه را باز کنید؛ یعنی اینکه یا واجب است یا ممکن است یا ممتنع، زیرا می فرماید «ضروري الوجود أو لا» مراد از ضروری الوجود، واجب است. «أو لا» امکان و امتناع را شامل می شود. «ضروري العدم»، یعنی امتناع «أو لا» واجب و امکان را شامل می شود. و اگر مکررات را بیندازید واجب و ممکن و ممتنع باقی می ماند. و هذا این تعبیری که ما کردیم في التحقيق منفصلتان حقیقتان کل واحدة منها تتركب من الشيء و نقيضه که فرمودید إما ضروري الوجود أو لا و کل واحدة تتركب من الشيء و نقيضه و هكذا حال كل قضية منفصلة يكون أجزائها أكثر من اثنين آنجا هم همان طور تأویل به قضایای منفصله عدیده برده می شود فإما تكون بالحقیقة منفصلتان أو أكثر. فحينئذ شیء به تنهایی «و في ذاته» الشيء بای اعتبار و حیثه أخذ وحده باشد و هیچ وصفی و یا چیزی با او نبوده باشد و اگر وصفی برایش آوردید با لحاظ این وصف باز وحده و

فی ذاته است؛ یعنی دو تایی آنها یک موضوع عند الشيء بآی اعتبار و حیثیته أخذ لا یكون إلا أحد هذه الثلاثة وجوب و امکان و امتناع. این مقدمه، اکنون به مطلوب رسیدیم، فاذا كان حاله حال شیء بحسب ذاته که به تنهایی آن طور او بحسب وصفه، یعنی یک قید و خصوصیتی برایش بیاوریم اما با آن خصوصیت و وصف باز وحدتش را حفظ کنیم که این شیء با این وصف یک چیز شود پس ثبوت محمول برای این شیء با این وصف (که اکنون وی را یک چیز به حساب آوریم) یا واجب است و یا ممکن و یا ممتنع. انسان با قید کتابت و الکاتب مثلاً، حرکت اصبع برای انسان ضرورت و وجوب دارد و یا امتناع دارد و یا ممکن است، پس از یکی از این سه خارج نیست: گاهی حکم روی انسان من حیث هو انسان بار می شود، و گاهی بر روی انسان با وصف خاص، یعنی انسان کاتب. مثلاً ثبوت این محمول برای این موضوع محتمل است که به یکی از این سه وجه باشد. او بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثیر الغير فيه من جملة هذه الثلاثة المنفصلة که وجوب و امکان و امتناع بوده باشد «إذا كان حال الشيء بحسب ذاته، أو بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثیر الغير فيه من جملة هذه الثلاثة المنفصلة» اینجا وقف جایز است خبر کان الإمكان است. اکنون که حال این شیء امکان است، امکان بالغير را نیز بر روی وی پیاده کنیم پس یک امکان دارد، درصدد اثبات امکان بالغير هم برای وی هستیم.

فلو فرض أن يكون له إمكان بالغير خودش که برایش امکان هست امکان بالغير هم برایش بوده باشد، جایی که بالغير پیاده می شود؛ یعنی نفس ذات این شیء کافی برای ثبوت محمول برای خود نیست پس بالغير است؛ یعنی خودش کفایت ندارد و برای ثبوت محمول بر این موضوع باید دست غیر در کار آید تا محمول را بر دوش موضوع بگذارد. پس اکنون این سخن تازه با آن سخن که «إذا كان حاله الإمكان»، یعنی نفس ذاتش کافی است چگونه باید جمع شود؟ اگر نفس ذات وی کافی است، پس اینکه امکان از غیر بیاید که دال بر این است که نفس ذات وی کافی نیست چیست؟ پس

اجتماع نقیضین شده است فلو فرض آن یکون له امکان بالغیر لکان لشیء واحد بالنظر
 إلی حیثیة واحدة حالا حیثیت واحده را چه جور معنا می فرمایید یا به حسب ذاتش
 وحده یا به حسب ذات با وصفش که باز هر دو یکی شدند؛ یعنی با وصف عنوانی که
 برایش می آوریم سرانجام وحده محفوظ می شود که حالا او را با وصفی گرفتیم هر دو
 کأن یک چیزند. پس اگر محمول را برای این ذات یگانه می خواهیم بیاوریم و با نظر به
 یک حیثیت دو امکان برای نسبت بین محمول به موضوع بیاوریم؛ یعنی ذات کافی
 نیست پس از غیر امکان می آید و امکان بالغیر می شود و از آن طرف حال خود ذات
 امکان بود؛ یعنی امکان از ناحیه خود ذات، و ذات کافی در صدق آن بود بمعنی کون
 الذات كافية في صدقه که خودش لیاقتش را دارد لا بمعنی اقتضائها له، لاستحالة ذلك كما
 سیظهر. در اوایل فصل گذشته بیان شد که در متن ماهیت امکان خوابیده نیست، و مقوم
 و ذاتی باب ایساغوجی نیست، بلکه ذات استدعای یکی از جهات ثلاث را دارد و البته
 این اقتضا به معنای علیت نیست «لا بمعنی اقتضائها له كما سیظهر». بر ذات یکی از
 جهات صدق می آید؛ مثلاً بر ذات امکان صدق می آید، ولی ذات اقتضای به معنای
 علیت برای وی داشته باشد صحیح نیست، بلکه می توان گفت ذات برای اتصاف به
 امکان کافی است. پس فرق است بین این دو تعبیر. در هر صورت بعداً روشن می شود
 که چرا علیت را قائل نشدیم.

«و من المستحیل» جواب سؤال مقدر است.

سؤال: چرا شما می گوید دو امکان در اینجا جمع شده، بلکه بگوئید یک امکان،
 بالذات و بالغیر به دو جهت و دو لحاظ است. پس چون سخن از دو امکان می گوئید
 آن مشکل که ذات کافی است و ذات کافی نیست پیش می آید و اجتماع دو نقیض
 می گردد، ولی اگر یک امکان با دو حیث و لحاظ باشد این مشکل ایجاد نمی شود. و من
 المستحیلات أن یکون امکان واحد مستنداً إلی الذات بالمعنی المذكور به صورتی که
 «ذات كافية في صدقه» نه به صورت اقتضا و إلی الغیر جمعاً. سؤال مقدر می خواهد

تثنيه و تعدد را از دست طرف بگیرد تا دو امکان نگردد و اشکال مزبور بر وی وارد شود که امکان واحد نمی‌تواند. بالذات، یعنی ذات کافیه فی صدق الإمكان و بالغير، یعنی ذات غیر کافیه. پس اجتماع بالذات و بالغير اجتماع نقیضین می‌شود «و من المستحیلات أن يكون إمكان واحد مستنداً إلى الذات بالمعنى المذكور كافیة فی صدقه و إلى الغير جميعاً» نمی‌شود، چون فرمودید: لرجوعه إلى اجتماع النقيضتين که اجتماع نقیضین می‌شود کما مر فی الوجوب که وجوب بالذات با وجوب بالغير و نیز امتناع بالذات و بالغير قابل جمع نیستند پس مطلقاً این دو جمع نمی‌شوند، من أنه لو كان بالذات لم يكن بالغير و لو كان بالغير لم يكن بالذات پس راه ندارد همان طور که در وجوب بالغير و بالذات راه ندارد در امکان هم هم‌چنین.

و أما تحقق إمكانين لشيء واحد باعتبار واحد فهو مستبين الفساد یک امکان به دو لحاظ بالذات و بالغير نمی‌شود پس باز به تعدد امکان برگشتیم و تعدد امکان ممکن نبود پس آن دو یکی نمی‌شوند و تعدد می‌یابند. «و أما تحقق إمكانين لشيء واحد باعتبار واحد» که ذاتش «وحدّه» یا با صفتش دوتایی یک موضوع شدند «فهو مستبين الفساد» حالا تنظیر می‌کند. فکما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان؛ یعنی چون «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» و نیز تشخص با وجود مساوق است پس هر موجودی یک هویت و یک شخص و یک تعین بیشتر ندارد ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾ پس یک شیء واحد نمی‌شود چند چیز بوده باشد. این بحث با آن سخن دیگر منافات ندارد؛ یعنی آن بحث عرشی جانانه که انسان در مقام تکاملش به جایی می‌رسد که از خود انشای صوری مانند خودش می‌کند که آن صور ابدال او هستند؛ مثل اینکه یک شخص در یک صنعت (تلویزیون) یک جا ایستاده صحبت می‌کند و در همان آن، شکل و شبیح آن در تمام نقاط کره پخش می‌شود، اینجا لب جنبانده می‌شود و در همه جا آن شکل و شبیح لب می‌جنبانند. منتها آن صنعت است و جان ندارد، ولی آنچه را این شخص از خود ارسال و ایجاد می‌کند، آنها همه جان

دارند و دستگیر اهل ایمانند و مشکل گشا هستند و کمک می‌کنند. گمشده‌ها را رهایی می‌دهند، و کارهایی انجام می‌دهند و یک شب در چهل خانه مهمان می‌شوند و چهارصد خانه، و میلیارد خانه چون می‌تواند انسان از خود امثال گوناگون به اسم ابدال ایجاد کند و همه قائم به او هستند شبیه آنچه را در عالم خواب کوه و صحرا و درخت‌ها و، الی ماشاء الله، می‌بینید، همه حی هستند و شوون نفس ناطقه‌اند و همه زنده‌اند و همه از منشآت نفسند این معنا را برای نفوس کامله در بیداری هم بیاورید که به امرش شیر پرده، شیر می‌گردد. اینها را در پیش داریم پس این سخن با آن سخن تضاد و تناقض ندارد. بعدها این سخن اجرا، و مستدل و مبرهن می‌شود.

او عدمان بگوییم یک چیز دو عدم داشته باشد راه ندارد. اگر کسی خیال کند زید موجود امروز، دیروز وجود نداشت این یک عدم است و نیز در ازمنه فراوان که در هر کدام زید موجود نبود و معدوم بود پس زید دارای اعدام است، این سخنان مداعبات خیال و وهم است، زیرا ما نمی‌توانیم عدم را در هر کجا بیاوریم، بلکه شیء دارای ظرف تحقق خاص در نظام هستی است، و در همان جا باید عدم وی آورده شود، و چون یک عدم بیش نیست پس عرف توسع در تعبیر و مجاز دارد. فکذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات أو الحیثیات المتکثرة للذات که یک ذات یا ذات با وصفی از اوصاف یک چیز به شمار آید أو الحیثیات المتکثرة للذات ضرورتاً وجود واحد یک وجود واحد دو ضرورت داشته باشد و دارای دو وجوب باشد راه ندارد. در باری تعالی و مبادی عالی که سمت علی داشتند وجوب به تأکد وجود برگشت؛ یعنی علتی است که نمی‌توان آن را برداشت و واجب بالذات است او ضرورتاً عدم واحد دو عدم معنا ندارد او لا ضرورتان لوجود واحد و عدم واحد دارای دو امکان شود. معنای امکان، ضرورت وجود و عدم است حالا این لا ضرورت وجود و عدم واحد، که برای امکان خاص بود، این لا ضرورت را بفرمایید لا ضرورتان، یعنی دو امکان داشته باشد، این نمی‌سازد.

کیف و هذه المعاني طبائع ذهنيه لا تتحصل... * عنوان فصل در استحالة جمع امکان بالغیر و بالذات بود و تمثل به این مطلب جسته شد که یک شیء نمی تواند دو تشخص و دو تعین داشته باشد، پس نمی تواند دارای دو امکان و دو وجوب و دو امتناع باشد، و اگر یک واقعیت دارد پس باید یا واجب باشد و یا ممکن و یا ممتنع و بیش از آن ممکن نیست. و یک حقیقت و واقعیت ممکن نیست دو چیز باشد به همین جهت فرمود: «أو ضرورتا وجود واحد».

یک چیز نمی تواند دو ضرورت پیدا کند، البته مراد آن است که به حسب ذات دو وجوب پیدا کند و الا دو وجوب اگر یکی بالذات باشد و دیگری وجوب بالقیاس الی الغیر، مانعی ندارد. در ابتدا فرمود: «أما تحقق إمكانین لشیء واحد باعتبار واحد» که با حفظ خصوصیات و قیود به حسب ذات دو امکان و دو وجوب و دو عدم و دو ضرورت عدم معنا ندارد «أو ضرورتا عدم واحد» و یا «لا ضرورتان لوجود واحد و عدم واحد» که در جمله اول دو ضرورت عدم و در عبارت دوم دو لا ضرورت، یعنی دو امکان برای یک شیء ممکن نیست: لا ضرورت وجود و عدم همان امکان است و هر چیز در مقام تحقق خود یک هویت دارد و در ذهن و خارج جز یک چیز و یک هویت و یک تشخص نمی تواند باشد.

کیف چگونه برای هر کدام از عناصر و عقود دو گونه وجود به اعتبار واحد بوده باشد و دو نحو امکان و دو وجوب و دو امتناع برای آنها باشد! در حالی که و هذه المعاني طبائع ذهنيه لا تتحصل إلا بالإضافة این معانی و عناصر عقود متحصل نیستند، بلکه معانی ذهنی هستند، و نسبت محمول به موضوع در موطن ذهن تحقق پیدا می کند، و در وعای ذهن بین موضوع و محمول ارتباط ایجاد، و اثبات یکی برای دیگری انجام می شود و تفکیک آنها از همدیگر اتفاق می افتد، پس نسبت در ذهن موجود است و احتمال دارد که این نسبت به یکی از این وجوه سه گانه مکئیف باشد

بنابراین اینها طبایع ذهنی هستند که «لا تتحصل إلا بالاضافه». تحقق معانی امکان و امثال آن بالاضافه است و شما می‌گویید تا اضافه نیاید وجود پیدا نمی‌کند و وجود اضافی و عدم اضافی دارند پس نسبت و انتساب قوام اینهاست پس تعدد آنها هم به اضافه تحقق می‌یابد پس این مفهوم اگر با وجود اضافه پیدا کند و خوب است و اگر با عدم اضافه پیدا کند امتناع است و اضافه نسبت به هر دو امکان است پس قوام آنها به اضافه است. و لا تتعدّد کل منها إلا بتعدد ما أضيفت هي إليه اینها که بخواهند تعدد پیدا کنند باید با مضافّ إليه تعدد پیدا کنند و چون یک شیء واحد است دو اضافه به یک شیء واحد ممکن نیست. پس دو امکان برای یک شیء ممکن نیست. هر معنایی که بخواهد متعدد شود با اضافه به سوی ماده متعدد می‌شود. «انسان من حیث هو انسان» یک معناست، ولی ماده باعث تعدد و کثرت افراد انسان می‌شود. اکنون که کثرت از ناحیه ماده است، و تعدد در امکان اگر به خاطر اضافه به وجودات نباشد از چه ناحیه باید کثرت پیدا کند، و چون در اینجا یک وجود موجود است پس امکان واحد به همین یک وجود انتساب پیدا می‌کند و امکان دیگر جایگاهی پیدا نمی‌کند، زیرا علتی برای تکثر این امکان نیست. پس تا دو وجود در خارج تحقق پیدا نکند دو امکان پدید نمی‌آید «إلا بتعدد ما أضيفت هي إليه»؛ یعنی امکان با تعدد مضافّ إليه، یعنی به وجود و عدم متعدد می‌شود، و چون سخن بر سر یک وجود است پس امکان آن بیش از یکی نیست.

روش دیگر: سخن ما در امکان بالغیر است و نه امکان بالقیاس الی الغیر، در این صورت خود این شیء ذاتاً دارای چه ماده‌ای است؟ آن کدام یک از موارد سه گانه را ذاتاً داراست؟ آیا ممکن است و یا واجب و ممتنع؟ فلو فرض إمكان بالغیر لشيء ما فهو این شیء ما مع عزل النظر عن الغیر اگر به غیر نگاه نکنیم خود وی چگونه است أهو في حدّ ذاته ممکن؟ یک ممکن که خودش هست و یکی هم کسب کرده، یعنی امکان بالغیر پس این دو امکان می‌شود فکان لشيء واحد بعینه، یعنی به اعتبار واحد امکانان و

قد علمت بطلانه. پس خود ذات، که از غیر امکان خود را می‌گیرد و امکان بالغیر می‌شود، نمی‌تواند ذاتاً ممکن باشد اکنون باید دید آیا خود وی واجب و یا ممتنع می‌تواند باشد؟ آیا ضروری الوجود، یعنی واجب می‌باشد و یا ضروری العدم یعنی ممتنع؟ پس با قطع نظر از غیر، واجب و یا ممتنع است، در این صورت آن غیر چه کاری می‌کند؟ آن غیر وی را از وجوب و یا امتناع به در می‌آورد و او را ممکن بالغیر می‌کند. فقد أزاله ذلك الغير عما يقتضيه بذاته و كساه مصادم ما استوجبه بطباعه پس طبیعت این شیء و ذات وی مقتضی وجوب، یعنی ضروری الوجود و یا ضروری العدم، یعنی امتناع بود. آن غیر به میان آمد و با آنکه وی قبلاً ممکن نبود، غیر به او امکان داد، پس وی ممکن بالغیر شد و آن صفت و لباس آبرومندانه و شرافتمندانه وجوب ذاتی و یا امتناع ذاتی و طبیعی اش را از وی گرفت و لباس کهنه و فقیرانه امکان را به او پوشانید در این صورت «فقد أزاله» این شیء را «ذلك الغير عما يقتضيه ذاته»؛ ذاتش یا ضرورت وجود یا ضرورت عدم را اقتضا می‌کرد آن غیر این را از او برداشت «و كساه»؛ بر او پوشانید امکان را؛ امکانی که مصادم و مقابل وجوب و امتناع هست، تالی فاسد آن انقلاب است که در کلام نیامده و حرف تمام شده و چون روشن است به همین جا اکتفا کرده است.

پس غیر، آن چیزی را که از خودش و اقتضای طبیعتش بود از او گرفته و امر دیگری به او داده این همان انقلاب نادرست است که تخلف شیء از حقیقتش است. اکنون حرف تمام شده و سخن بعدی با این مربوط نیست.

و ليس كذلك كأن طرف سؤال می‌کند و می‌گوید: چگونه امکان بالذات با وجوب بالغیر و امتناع بالغیر سازگاری دارد، ولی وجوب (ضرورة الوجود) و امتناع (ضرورة العدم) با امکان بالغیر نمی‌سازد؟ این سؤال تقدیری و دخل مقدر است.

پاسخ: این قیاس مع الفارق است. ممکن بالذات چون لا ضرورت است با ضرورت ناشی از غیر می‌سازد که با ضرورت وجود وجوب و با ضرورت عدم ممتنع می‌شود،

ولی در جایی که ذات وی ضرورت وجود و یا عدم است با چیزی سازگاری ندارد پس جواب این است: و ليس كذلك إذا كان الوجوب أو الامتناع بالغير حين كون الذات متصفة بالإمكان الذاتي که در امکان ذاتی وجوب بالغير و امتناع بالغير را تجویز می فرمایید عکسش را اینجا تجویز فرمودید.

جواب می فرماید: آنجا که ضرورت وجود و عدم است امری محقق است، و چیزی هست و واقعیتی برای او، به حسب طباعش می باشد، و شیء به حسب طباعش آنها را داراست. اگر چیزی آنها را از وی بگیرد و چیز دیگر قرار دهد انقلاب می شود. اما امکان ذاتی واقعش این است که این شیء چیزی را اقتضا ندارد و این معنا را ندارد. چنین نیست که امکان مثل وجوب و امتناع باشد، و در طباع او چیزی نهفته باشد. امکان جایگاه و محط لا اقتضاء است همین اندازه که این ماهیت، قابلیت اتصاف به امکان را دارد، مثل وجوب و امتناع نیست و چیزی در متن ذات او و در جبلت و در طباعش نهفته نیست، چطور در ابتدای فصل گذشته فرمودید که «و حمل الإمكان على الماهية كظيرتها من قبيل الأول دون الثاني» آنجا که فرمودید که ماهیت متصف به امکان شود حرفی است، و به وجوب و امتناع متصف شود حرفی دیگر است، در باب وجوب ذاتی، وجوب عین ذات واجب است، ولی در باب اتصاف ماهیات به امکان ذاتی باب برهان برای ماهیت است و لازم آنهاست نه ذاتی مقوم و از باب ایساغوجی. پس صرف اتصاف ماهیت به امکان دلیل بر ذاتی به معنای مقوم نیست، بلکه می تواند وصف خارج و از لوازم و عوارض خارج باشد. در اینجا نیز همین مطلب را می گوئیم. قبلاً درباره این عبارت «كنظيرتها من قبيل الأول من دون الثاني» گفته شد که این گونه که خوانده شد صحیح است، ولی این قرائت «من قبيل الثاني دون الأول» نادرست است و لذا عده ای از آقایان در حواشی خطی همین صورت غلط را منسوب به آخوند دانسته و نسخه را گرفتند و بر آخوند اعتراض کردند، و این اعتراضات به جهت عبارت ناصحیح نسخ است و بر آخوند وارد نیست.

«و ليس كذلك إذا كان الوجوب أو الامتناع بالغير حين كون الذات متصفة بالإمكان الذاتي.» نمی‌توانید قیاس بفرمایید که چرا آن درست بود و اینجا عکسش درست نباشد، «لأنه» حالا داریم فرق می‌گذاریم: آن وجوب و امتناع یک امر متحقق در متن شیء قرار گرفته است به خلاف امکان ذاتی لأنه امکان ذاتی عبارة عن لا اقتضاء الذات إحدى الضرورتين به صورت آن عقود سلبی تصویری که قبلاً گفته آمد لا اقتضائهما سلبهما امکان چنین نیست که امکان ذاتی، یعنی سلب إحدى الضرورتين را اقتضا کند که ذاتی باب ایساغوجی شود تا سلب در متنش نهفته بوده باشد و بینهما فرق که لا اقتضاء إحدى ضرورتين یک حرف است و اقتضا حرف دیگر. اگر چیزی اقتضا داشته باشد، یعنی آن را داراست، و مراد از لا اقتضاء، یعنی متن وی مبراً و عاری از این وصف است، به خلاف وجوب و امتناع که شیء وجوب و امتناع را داراست، ولی در امکان همین اندازه صرف لا اقتضای اوست، و بین این دو فرق بگذارید پس آنجا که گفتید ممکن واجب بالغير شود منافات با این حرف ندارد، چون آن چیزی که واجب بالغير و واجب بالذات شده متنش لا اقتضاء بود پس لا اقتضاء با واجب بالغير و ممتنع بالغير می‌سازد، اما اینجا که بفرمایید واجب بالذات یا ممتنع بالذات ممکن بالغير شوند راه ندارد، برای اینکه این وجوب و امتناع در متن ذاتش خوابیده است و بیرون آمدن از آن و ممکن شدن، انقلاب است و چیزی را که بر طباع خود داراست از وی گرفته می‌شود و طبیعت و امر بیگانه را به او می‌دهید، اما معنای امکان، یعنی لا اقتضای ضرورت طرفین در طباعش نیست ولو اینکه قابلیت صدق این لاضرورت را دارد و می‌تواند به آن متصف شود اما در طباعش نیست، این را باید پروراند.

آن گاه آخوند کم‌کم از امکان به ممکن می‌کشاند و سپس به عدم منتهی می‌کند؛ چون ممکن نمی‌تواند به حسب ذات خود اقتضایی داشته باشد و اگر به لحاظ وجودش اقتضایی دارد آن سخنی دیگر است، ولی با قطع نظر از وجود ممکنات عدم محض بوده و هیچ‌گونه تحقق‌ی ندارند، و احوال و اقتضاهایی برای اعدام نمی‌توان

آورد، بحث از عدم در فلسفه بحثی استطرادی است و در نهایت به امکان فقری، که در ابتدای فصل اول این منهج گفته شد، می‌انجامد. پس امکان منتهی به ممکن می‌شود و ممکن ربط محظ و فقر صرف است و با قطع نظر از این ربط، ممکن هیچ است و هیچ و عدم حکمی ندارد. پس بین وجوب و امتناع و امکان باید تفاوت قائل شد: امکان ذاتی شیء به عنوان لا اقتضاء بوده، و متصف به احدی الضرورتین و غیر آن می‌شود برخلاف وجوب و امتناع که امری هستند که در طباع شیء قرار گرفته‌اند و نمی‌توان از وی گرفت، و امکان بالغیر را به او داد. اینجا در طبیعت امکان بالذات چیزی نهفته نیست پس می‌توان به وی وجوب بالغیر داد و انقلاب از ذات امکانی به وجوبی هم لازم نمی‌آید.

بحث منطقی: در قضیه «زید لیس بقائم» لیس، سلب ربط می‌کند، و اگر این سلب معنای خودش را، که سلب نسبت است، تحصیل نکند و به دست نیاورد قضیه معدوله می‌شود؛ یعنی این حرف سلب در این صورت از معنای واقعی خود عدول کرده است، زیرا کار وی آن بوده است که سلب نسبت کند، ولی اکنون جزء محمول و یا جزء موضوع و یا جزء هر دو شده است و «زید لا قائم» چنین است که «لا» سلب نسبت نمی‌کند، و «لا قائم» را بر زید حمل می‌کنیم. اینجا هم در اولی سلب تحصیلی است؛ یعنی لا اقتضاء است، و سلب را حمل نمی‌کنیم و دومی سلب عدولی است؛ یعنی ایجابی است که سلب را حمل می‌کنیم پس باید بین این دو فرق گذاشت إذ الأول سلب تحصیلی لا ایجاب سلب أو ایجاب عدول، و الثاني ایجاب لأحدهما پس سلب و عدول حمل می‌شود؛ مثل معدوله‌ای که حرف سلب جزء محمول آن است و السلب اکنون لا اقتضاء و سلب بسیط تحصیلی است البسيط التحصیلی بما هو كذلك لا یحوج صدقه علی شیء بحسب ذاته إلی اقتضاء من تلقاء تلك الذات له آن دو سخن که در ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان گفتیم به صورت سلب تحصیلی و ایجاب عدولی بیان می‌شود: در سلب تحصیلی محمول بر موضوعی حمل می‌شود و لازم نیست

موضوع وی اقتضای محمول داشته باشد و علت آن باشد، بلکه لا اقتضاء هست و اگر محمولی برای وی آمد قابل آن است که وی را بپذیرد و آن محمول بر وی حمل شود، چنانکه در باب هیولا می‌گویند لا اقتضاء هست و با هر صورتی می‌سازد و لا بشرطی است و با هر شرطی می‌سازد و نه آنکه اقتضای چیزی داشته باشد. پس این سلب، سلب بسیط تحصیلی است و اقتضایی در بین نیست، و وی با همه سازگار است، اما اگر ایجاب یکی از اینها و اقتضای ایجاب یکی از اینها را داشته بود؛ یعنی این معنا در متن ذاتش و در طباعش نهفته است آن وقت چیز دیگر نمی‌تواند این اقتضای ذات وی را از وی بگیرد، زیرا انقلاب پیش می‌آید. بل یکنفی فیه عدم الاقتضاء علی الإطلاق بی‌رنگ و بی‌شرط و بی‌قید است.

فالامكان حالا که این شده پس امکان ذاتی که امر متحصل مقرر نیست که اقتضای طبیعت شیء، این بوده باشد و آن را داشته باشد، و چون اقتضایش این نیست با هر قیدی و شرطی می‌سازد پس شیء لا اقتضاء است، همان طوری که با امکان ذاتی می‌سازد و بر او ممکن را حمل می‌کنید، بر همین شیء لا اقتضای وجوب را به لحاظ غیر، و امتناع را به لحاظ غیر حمل کنید، تا واجب بالغیر و ممتنع بالغیر شود، چنانکه ممکن بالذات بر او حمل می‌شده است که هیچ یک از این امور سه‌گانه به اقتضای طبیعت و ذاتش نیست و با همه اینها جمع می‌شود بر خلاف مورد سؤال درباره ضروری الوجود و یا ضروری العدم که با امکان بالغیر جمع نمی‌شود، زیرا در آنجا یک امر ایجابی دارای اقتضای ذات وی بوده و به صورت لازم و ملزوم آن را دارا بود و آنجا همانند مورد ماهیت نیست که اقتضا با هر یک از این سه امر، یعنی امکان و وجوب و امتناع سازگار باشد. نتیجه حرف ما فالإمكان لأجل هذا چون لا اقتضاء است لیس من لوازم الماهیات علی المعنی المصطلح الشائع، اینکه ما امکان را لازم ماهیت دانسته و ماهیت ملزوم اوست و لازم و ملزوم به معنای عدم انفکاک و جدایی از همدیگر معنای مأنوس ماست، و نیز لازم معلول ملزوم بوده و ملزوم اقتضای لازم

می‌کند، این معنای مصطلح از لازم در باب ماهیت و امکان نمی‌آید، به اینکه ماهیت اقتضای امکان ذاتی کند، زیرا امکان سلب ضرورت یکی از دو طرف و یا هر دو طرف و یا وجوب و یا امتناع را اقتضا ندارد پس لزوم به معنای علیت نیست، لذا معنای مصطلح لزوم و لازم و ملزوم با این لازم اشتباه نشود. و نمی‌توان درباره این لزوم به طور خیلی مجاز و توسع گفت که ماهیت لا اقتضای نسبت به وجود و عدم است، و این معنای لازم او می‌شود و این معنای لزوم، لزوم مجازی است نه متعارف و شایع و مصطلح. بل علی مجرد کون الماهیه کافیه لصدقه علیها همین قدر اینجا می‌گوییم: وصف امکان و وجوب و امتناع به همین اندازه که ماهیت کافی در صدق امکان باشد پس این ماهیت لا اقتضاء است، ولی می‌پذیرد همین قدر نه به عنوان لزوم و لازم و ملزوم متعارف بوده باشد که ماهیت برای حمل این امکان برای او یا وجوب یا امتناع اقتضا داشته باشد لا بمقتضی و لا باقتضاء دو - سه سطر بعد معلوم می‌شود که «لا باقتضاء»، یعنی نه به اقتضای ذات خودش و «لا بمقتضی»، یعنی از ناحیه غیر اقتضا کند «و لا باقتضاء»، یعنی نه به اقتضای ذات ماهیت این معانی را «لا بمقتضی»، یعنی نه به مقتضای خارجی، زیرا که حمل این معانی بر ماهیات نه به مقتضای خارجی است؛ یعنی علتی بوده باشد که ایجاب آن کند و نه به اقتضای ذاتش باشد، بلکه مجرد اینکه ماهیت کافی برای صدق این معانی بر اوست.

نعم را توطئه برای رد آن آقای بعدی دو سطر بعد قرار می‌دهد که گفت: «و منهم من يجعل» پس این «نعم» مقدمه برای رد آن است نعم، تساوی طرفی الوجود و العدم در تعاریف شرح الاسمی گاهی از لفظی به لفظی مساوی، که افاده همان معنا می‌کند، تعبیر می‌شود، و به همین جهت تساوی طرفی الوجود و العدم را به جای معنای امکان می‌گذاریم. و «منهم»، که در سطور بعد می‌آید، این معنای شرح الاسمی را تعریف واقعی پنداشته و آخوند برای رد آن به اینکه تساوی طرفی الوجود و العدم با آنکه لازمه معنای امکان است، ولی هر لازمی مساوی با خود شیء نیست و بسیاری از

الفاظ می تواند در جای حقایقی قرار بگیرند، ولی حکم آن را ندارند. پس امکان لا اقتضاء احدی الضرورتین است، پس تساوی طرفی الوجود و العدم مساوی با امکان است نه معنای مطابقی معنای امکان. و نیز سلب ضرورتین نیز معنای مطابقی امکان نیست، بلکه امکان لا اقتضاء ضرورتین است، زیرا سلب ضرورتین، یعنی در مقام ذات نه وجود دارد و نه عدم، و این وصف به حال دیگران است، و معنای لازم امکان است، در حالی که به خیال خود آن را معنای امکان قرار دادید. پس سخن در این بود که امکان منتهی به ممکن می شود، و ممکن فقر محض و در مقام وجود روابط محض هستند و با قطع نظر از این ربط و وجود اعتباری وجودی ندارد تا وصفی برای آن بیاوریم و بگوییم ممکن است؛ یعنی فلان صفت را داراست، نعم، تساوی طرفی الوجود و العدم نظراً إلى نفس ذات الإمكانية حين ما هو موجود أو معدوم في الخارج و ثابت في العقل اگر تساوی وجود و عدم را در تعریف امکان می آوریم به لحاظ وجود و یا عدم در خارج و یا در عقل است و در این حالت موضوع را از موطن خود به در بردیم پس صفت به لحاظ ثبوت در خارج و یا در عقل است؛ مثل سلب ضرورت طرفین که معنای مساوی امکان و لازمه اوست و یا أو صحة إيجاب سلب ضرورتین لماهيتها بحسب حکم العقل معنای امکان نیست وصف ماهیت است، و اگر ماهیت من حیث هی را نگاه کنید، می گوید سلب ضرورتین برای ماهیت صحیح است. پس این تعاریف من لوازم الماهیات علی المعنی الشائع فیها، لکن لیس شیء منهما از این دو معنا حقیقة الإمكان این دو معنا عبارتند از: «نعم، تساوی طرفی الوجود و العدم» و دیگری «أو صحة إيجاب و سلب» ولی هیچ کدام از این دو معنا حقیقت امکان نیستند کما یسوق إليه البرهان مراد از برهان «أنت بعد الاحاطة بما» می باشد که در چند خط بعد آمده است.

بل الممكن اکنون عبارت در تعیین معنای امکان می کوشد، در حالی که عبارت از امکان که تاکنون می فرمود به «الممكن» برگشت نمود. بعضی از نسخ به جای الممكن

«هو» دارند که بازگشت به امکان می‌کند، و هر دو درست است و ممکن و امکان یکی می‌شوند بل الممكن أشد محوضهً في عدم التحصل و أوكد صرافة في القوة و الفاقة. اشاره به صفحه ۸۵ دارد، و نیز «بما نبهناك عليه» هم اشاره به همان صفحه دارد و آن سخن در آنجا این بود «كما أنهم غيروا المعنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التأليف الخارج من التقسيم، كذلك غيرنا معنى الممكن في بعض ما سوى الواجب عما فهمه الجمهور». امکان مشهور را به امکان فقری تغییر داده است. پس مراد این عبارت است. «أوكد صرافة» در صرف قوة و فاقت استعمال شده است. قوه مقام فعلیت وی است. پس فعلیتی ندارد، بلکه محض فاقه است و در این صرافت فاقه هم خیلی اوكد و استوار است. این به عنوان توطئه برای فرمایش آقایانی که توجه نداشتند و امکان را تساوی طرفین پنداشتند ما این حرف را زدیم که این آقا را رد کنیم.

و منهم من يجعل الإمكان بمعنى تساوي طرفين نظراً إلى الذات که ذات ماهیت امکان است پس اگر نظر به ذات تساوی طرفین است پس اگر واجب بالغير شود معنا از وی گرفته می‌شود و انقلاب لازم می‌آید، لذا به مخمصة افتاد و خواست این انقلاب را دفع کند، ولی جواب نادرست داده است او بمعنى السلب العدولي که سلب را جزء گرفته یعنی لا اقتضاء ضرورت طرفین را جزء معنای امکان ذاتی گرفته او التحصيلي اگر گویی وی خوب حرفی زد، زیرا مراد همین سلب تحصيلی است.

پاسخ: ایشان این سخن را گفت، ولی آن را خراب کرد و از لوازم اصطلاحی ذات گرفت، پس وی اگر گفت: سلب تحصيلی، لکن يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات. وقتی شما می‌فرمایید سلب تحصيلی خوب پیش آمدید و تعبیرتان خوب است، و تعبیر به سلب عدولی می‌کردید، چون در سلب عدولی تساوی طرفین با نظر به ذات است، ولی در تحصيلی نفی و لا اقتضاء است، لیکن چرا آن معنای امکان را صورت لازم ذات ماهیت آورده است و ذات را ملزوم به معنای شایع متعارف دانستید؟ پس اگر سلب تحصيلی است پس لازم و ملزوم به معنای متعارف نگویید، بلکه بگویید

صرف لا اقتضاء است. همین اندازه در صدق امکان بر ماهیت کافی است. المحوثة صفت لوازم است نه ذات إلی اقتضاء من قبلها ضمیر «ها» به ذات برگردد. این حرف بالاست که گفتیم: «لا بمقتض و لا باقتضاء» را عرض کردیم؛ یعنی اقتضای ذاتی ملزوم و ماهیت، وصف امکان باشد این را نفی کردیم و نیز «لا بمقتض»، یعنی عامل خارج این صفت امکانی را باعث شده باشد. پس این لوازم محوج به خارج باشد این مراد از «بمقتض» است. پس در این عبارت هم اقتضای بالا معنا شد و هم لازم به معنای شایع و متعارف معلوم گردید؛ یعنی ذات اقتضای این لازم کند که از آن به علت و معلول تعبیر کردیم. اگر ذات اقتضا کند اکنون چگونه از معنای انقلاب رهایی پیدا کنیم و یا سلب عدولی و ذاتی باب ایساغوجی شود، و ممکن به معنای تساوی طرفین نظراً الی الذات و مقتضای ذات باشد؟ مخلص از مشکل چیست؟ زیرا در این صورت ممکن واجب بالغیر و یا ممتنع بالغیر شده و معنای ذات از او گرفته می شود. ثم یعتذر به وی زحمت افتاده می فرماید منافات ندارد. وی، یعنی «منهم» می گوید ماهیت را مراتب و مراحل است، در نفس الامر حکمی دارد؛ یعنی ماهیت نفس الامر واقعی ماهیات تساوی طرفین نظراً الی الذات دارند، ولی ماهیات واجب بالغیر منافات با آن مرتبه نفس الامر وی ندارد. پس واجب بالغیر و معنای نفس الامر وی محفوظ است و اقتضای ذاتی وی تساوی مزبور باشد و در تحول به وجوب غیری تخلف در ذاتی پیش نمی آید، بلکه آن در مرتبه نفس الامر است، و این در مرتبه دیگر، زیرا نفس الامر اوسع از واقع است. نفس الامر انحصاری دارد: در یک مرحله و در یک نحو از نفس الامر احکامی بر او صادق است، و لازم نیست در مرحله دیگر همین وصف بر او صادق باشد، و مزاحم با آن واقعیت نفس الامر نیست پس انقلاب اتفاق نمی افتد، زیرا متن واقع محفوظ است و اوصاف ماهیت در هر مرحله با مرحله دیگر تفاوت دارد.

بحث در این بود* که ماهیت ممکن برای امکان عنوان لا اقتضایی دارد. چنین

نیست که اقتضای ذات ماهیت ممکن لازمی به نام امکان باشد و ماهیت لازمی به نام امکان داشته، و خود ماهیت ملزوم آن باشد و این ملزوم اقتضای این لازم کند. پس لازم به معنای شایع متعارف صحیح نیست تا ملزوم مقتضی لازم باشد. اقتضا عبارت دیگری از علیت است. البته ماهیت مصدوق امکان است، ولی مصداق آن نیست؛ یعنی امکان در مرتبه ذات وی راه ندارد و مقوم وی نیست و تنها ماهیت به حسب ذات کافی است که امکان را بپذیرد و پذیرش به صورت اقتضایی و نه به صورت لزوم و ملزومی و نه به عنوان مصدوقی، پس امکان بالغیر مستحیل است. از این سخن منتقل به این معنا شد که تساوی طرفین وجود و عدم، که معنایی مساوی با امکان است، و یا صحت ایجاب و سلب ضرورتین، که صفت ماهیت است، از معنایی امکان نیست و آنهایی که این دو معنا را معانی امکان دانستند به زحمت افتادند.

در «منهم» بیان این گمان است که وی تساوی طرفین و ضرورت وجود و عدم را معنای مطابقی امکان خیال کرد، در حالی که معنای مساوی آن است، آن گاه در اشکالات وارده به زحمت افتاد. اشکال این بود: امکان در ماهیت ممکن به معنای تساوی طرفین وجوب و عدم است، پس اگر ماهیت از این تساوی بیرون آید و یک جانبه شود واجب بالغیر تحقق پیدا می‌کند. پس معنای امکان از دست می‌رود و به وجوب بالغیر بدل می‌شود و این انقلاب است، و تخلف ذاتی پیش آمده است، زیرا ذات وی امکان است و اکنون از ذات به در آمده و واجب بالغیر شده است، پس این اشکال بر ایشان وارد است. در پاسخ اعتذاری جست که مرحوم آخوند در درس قبل، پیش از «کما يسوق إليه البرهان» که مراد امکان فقری بود به آن متمسک شد، ولی آخوند سخن از اقتضا را در برهان برداشت و فرمود ماهیت در مرتبه ذات چیزی نیست تا اقتضای امری داشته باشد، و یا لازم و ملزوم به معنای متعارف داشته باشد و با همین بیان سخن این «منهم» را برداشت و خیلی دنبال نکرد و نفس الامر و معنای آن

را دنبال نکرد که مراد از مرتبه ذات چیست؟ و فرق آن با نفس الامر چیست؟ بعدها مراد از نفس الامر خواهد آمد و مراد از نفسیت آن است که شیء در نظام هستی واقعیت دارد و چیزی که نفسیت نداشته باشد تحقق پیدا نمی‌کند و واقعیت نفس الامری آن است که اگر چیزی نفس الامری نداشته باشد پیاده نمی‌شود و جایی وجود ندارد که دو در دو پنج شود، چون واقعیت ندارد و آنکه در متن نظام هستی واقع است نفس الامری دارد، متنها این واقعیت در عوالم به اقتضای آن عوالم خود را طوری نشان می‌دهد، و هر ظاهری عنوان باطن است و اینجایی‌ها مثال بالا هستند، بعدها این سخن خواهد آمد، ولی اکنون به طور مختصر وارد شده و در جلد دوم می‌گوید: «لَعَلَّكَ إِن كُنْتَ أَهْلًا لِتَلْقَى الْأَسْرَارَ الْإِلَهِيَّةَ وَالْمَعَارِفَ الْحَقَّةَ لَتَيَقِّنْتَ وَتَحَقَّقْتَ أَنَّ كُلَّ قُوَّةٍ كَمَالٍ وَهَيَاةٍ جَمَالٍ تَوْجِدُ فِي هَذَا الْعَالَمِ الْأَدْنَى فَإِنَّهَا بِالْحَقِيقَةِ أَضْلَالٌ وَتَمَثَّلَاتٌ لِلْعَالَمِ الْأَعْلَى» اینها پرورانده می‌شود و آنچه را در این نشأه مشاهده می‌کنید از اقتضاهای کلی و شهود عقلی فرود آمده است آنچه را محسوس ما هستند و ادراک می‌کنیم از آنجا هستند پس نمی‌توان آنچه را واقعیت و نفسیت دارد برای آن حکمی بیاوریم که ظل آن از آن حکم وی برکنار باشد، و این شخص «منهم» همین کار را کرده و آن ظل و دامنه را کنار زده است. وی آن آیت و مظهر را نسبت به اصل خود چنین می‌داند.

مرحوم آخوند این حرف‌ها را دنبال کرده است. درباره وحدت وقتی مطالعه کنیم؛ مثلاً در باب واحد شخصی نمی‌توان دو حکم متضاد را بر زید بار کنیم؛ مثلاً زید کوتاه است، و زید بلند است. این هر دو صحیح نیست. ولی در واحد صنفی می‌توان گفت که این صنف اشخاص کوتاه و بلند دارد، چنان‌که در واحد نوعی دامنه وسیع‌تر است: انسان سیاه و سفید و کوتاه و بلند موجود است، در انسان طایر است و یا صامت و یا ناطق، نمی‌توان همه این احکام را بر انسان بار کرد، چنان‌که وقتی به وحدت جنسی رسیدیم وحدت گسترده‌تر شده و همه احکام متضاد را در بر دارد و همین‌طور حکم

به زنده بودن و جماد بودن حیوان صحیح نیست، زیرا حیوان هر دو را نمی پذیرد، ولی جنس آن، یعنی جوهر و یا جسم آن دو حکم را قبول می کند پس هر قدر وحدت گسترش پیدا می کند احکام آن قوی تر می شود، و این کس که جواب می دهد نه از جنبه سعه و ضیق وحدت حرف وی تمام است و نه از جنبه صورت آیت و مثال بودن دانی نسبت به عالی و اشیاء نسبت به نفس الامر، بلکه در مقام مداعبه خیال چیزی فرمود که به دل نمی نشیند، زیرا سخن باید مورد پذیرش عقل واقع شود، اگر امکان تساوی طرفین است اکنون که یک جانبه شده و این ماهیت ممکن واجب بالغیر می شود پس این ذاتی اش به در آمده و انقلاب، یعنی تخلف از واقعیتش پیدا کرده است. وی جواب می گوید: این شیء دارای نفس الامری و مراحلی است که اگر یک مرحله وقوع و تحقق یافت و وجوب بالغیر پذیرفت و یک جانبه گردید به این معنی نیست که همه مراحل نفس الامری آن چنین شده است. پس چون نفس الامری در یک مرحله چنین شده است منافی با مراحل دیگر نیست که تغییری و تبدیلی در آن رخ نداده است. پس این مرحله از نفس الامری حکمی دارد و این حکم در مرحله دیگر موجود نیست و آن مرحله بر همان تساوی و واقعیت ذاتی برقرار است.

ثم يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعلية أحد الطرفين أو تخلف مقتضى الذات عند ترجیح أحد الطرفين این یک اشکال، که ماهیت یک جانبه شده و از تساوی در آمده و واجب بالغیر شده است و از آن معنای واقعی خودش دست می کشد و انقلاب لازم می آید «أو تخلف مقتضى الذات عند ترجیح أحد الطرفين المتساويين».

یک اشکال دیگر: بود و نبود ذات برای ذات مساوی است اکنون اگر یک جانب در خارج ترجیح و تحقق پیدا کرد پس باید از معنای واقعی و ذاتی خویش تخلف پیدا کند.

اعتذار این است که ماهیت دارای نفس الامر است و آن مراحل و شؤونی دارد، و

شما احکام این مراحل را نسبت به آن حکم واقعی نفس الامری فرق بگذارید «ثم يعتذر» به اینکه «أن نفس الامر أوسع من مرتبة الذات» ماهیت دارای حکمی است، و آن نفس الامری وی همین تساوی در وی می باشد، و مراد از «أن» با این جمله قبل یکی است و «أن انتفاء شيء في خصوص نحو من أنحاء نفس الأمر بخصوصه این بیان وجه نفس الامری و مرتبه ذاتی اش می باشد، پس اینها جدای از هم نیستند. این نفس الامر انحصاری دارد: یکی از این انحایش مرتبه ذات این ماهیت است و اگر وی به یک وصفی متصف باشد و نفس الامرش آن طور نباشد پس دو موضوع پیدا می شود و تناقض پیش نمی آید پس تساوی محفوظ می ماند، و هم واجب بالغیر بودن صحیح است و این دو به لحاظ دو مرحله است. لا يستلزم انتفاءه في نفس الأمر اگر تساوی از بین رود در رتبه دیگر نفس الامر منتفی نشد پس با محقق شدن این کبرای کلی نتیجه می گیرد که فیجوز أن تكون حقيقة الإمكان اقتضاء ذات الممكن تساوي الطرفين بالنظر إلى ذاته من حيث هي لا اقتضاء ذاته تساويهما في نفس الأمر. آنها را از هم جدا کنیم و همچنین آن دومی هم که فرمودید ترجیح احد الطرفين از مساویین. در آنجا این ترجیح صدق آمده است، و تخلف لازم می آید، آنجا هم همین طور است که ترجیح را با عدم تخلف در دو مرحله بگیرید و اشکالی پیش نمی آید. و کذا دومی ما ینافی مقتضی ذات الممكن را در یک مرحله است. کدام مرحله؟ ترجیح احد الطرفين بالنظر إلى ذاته من حيث هي لا ترجحه بالنظر إليها في نفس الأمر که بین این دو مرحله فرق بگذاریم، حکم یک مرحله را برای مرحله بعد نیاوریم، و با وی از آن تناقض و تخلفی که پیش می آید، در رویم. پس در تناقض باید هشت وحدت موجود باشد، و در اینجا وحدت موضوع موجود نیست، بلکه دو موضوع است. پس این حکم روی آن مرحله رفته و آن حکم روی این مرحله رفته است و به همین اندازه به صورت مداعبه لفظی از اشکال در رفته است عن جهة تأثير العلة و إفاضة الجاعل. دیگر جناب آخوند فرمایششان را دنبال نکرد، و به بیان برهان وارد شد.

این اصل مهمی است که اساس همه اصول است و أنت بعد الإحاطة بما نبهناك بعد از التفات به توحید صمدی ممکنات را روابط محضه می یابید و آنها را تعلقات صرف و شؤون یک وجود صمدی واجب در خارج می بینید، گرچه ماهیت ممکن را در ذهن بریده و گسیخته از اصلش تحقق می دهیم؛ مثل اینکه شریک الباری و معلومات دیگر را تحقق می دهیم که واقعیت خارجی ندارند پس ماهیت بریده از وجود، که در خارج منشأ اثری بوده باشد، نیست و شما می دانید که «عدم من حیث هو عدم» اقتضایی ندارد، و چگونه بین او و صفاتی که برایش می آوریم می توان به لازم و ملزوم تعبیر کرد، در حالی که او چیزی نیست تا اقتضایی داشته باشد و بتواند صفتی برای خودش بیاورد و این معنا را شیخ در تعلیقات^۱ دنبال کرده و بحث شیرینی کرد که خود آخوند هم از تعلیقات این فرمایش را نقل می کند که «عدم من حیث هو عدم» چه اقتضایی دارد تا برای صفات و احوال و اوصافی مقتضی باشد از آن جمله ماهیات ممکن بنا بر بحث توحیدی ما که تحقق و تفرد واقعی ندارد تا منشأ آثار بوده باشند. آنها عدمند و آن چیزی که در خارج منشأ آثار است وجودات هستند و أنت بعد الإحاطة بما نبهناك علیه من أن الممكن فی مرتبة ذاته من حیث ذاته له القوة الساذجة ممکن تنها یک قوة ساده قابلیت محض است، و قابلیت وی نه مثل قابلیت اشیای خارجی است تا بگوییم این هسته قابلیت دارد که درخت شود، چون لفظ نداریم و خیلی زحمت کشیده باشیم بگوییم، قوة ساذجة، یعنی قوة ساده که وقتی تصور شود می گوید از وجود یافتن ابایی ندارد و الا خودش کاره ای نیست، ذهن این معنا را بر گردن وی می گذارد. له القوة الساذجة و الفقر المحض من غیر تحصل بوجه من الوجوه أصلاً فی جهة من الجهات در خارج واقعیتی ندارد، بلکه روابط محضند و ماهیت ممکن تحققی ندارند تا بگوییم بین ماهیت و امکان لازم و ملزوم است، بلکه لا اقتضاء است و مصداق امکان است علمت بطلان

ذلك، إذ الماهية الإمكانية حيث لا تحصل لها فلا فعلية لها في حد ذاتها و ما لا فعلية لا اقتضاء منه لشيء اقتضا به معنای علیت است چگونه می تواند ماهیت برای خود صفتی آورد ولو آن صفت سلبی باشد و عدم چیزی تحقق ندارد تا اقتضای صفتی را داشته باشد؟

جناب آخوند زیر این «لشيء» به خط مبارکشان حاشیه‌ای دارند «أعم من أن يكون ذلك الشيء أمراً عقلياً أو حالة ذهنية أو صفة سلبية.» مراد از «الصفة سلبية» مطابق بحث ما آن است که امکان صفت سلبی است و نمی تواند اقتضای چیزی باشد. عدم چه اقتضایی ممکن است داشته باشد؟ ما لم ينصبغ بصبغ الوجود من جهة إفاضة الجاعل القيوم تا حق سبحانه او را جعل نکرده وی نمی تواند منشأ اثر بوده باشد پس ماهیت باید مجعول شود و رنگ وجود بگیرد، و جعل روی ماهیات می رود، و وجود مجعول نیست، و الا اگر بنا باشد امری عدمی و معنایی بالقوه سازج منشأ آثار بوده باشد چیزی که خودش فعلیت ندارد چگونه می تواند فعلیت آفرین باشد؟ و إلا لكان لما بالقوة من حيث هو بالقوة به خصوص مثل امکان که قوة سازجه است باید برای او بوده باشد مدخل في إخراج شيء من القوة إلى الفعل باید بفرمایید چیزی که خودش هیچ است، منشأ برای هیچی شود و آن را به وجود آورد. اینجا ماهیت هیچ است و منشأ اثری به نام امکان گردد که لازم و ملزوم بوده باشد و من الإبهام إلى التحصل، و الفطرة الإنسانية تأبي ذلك، فإذن الممكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضي شيئاً من الأشياء حتى سلب شيء أيضاً؛ حتى سلب شيء را نمی تواند بیاورد؛ یعنی امکان را هم نمی تواند برای خودش بیاورد:

خشک ابری که بود از آب تهی نباید از وی صفت آب دهی

شیء نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

راه ندارد، زیرا خودش بهره‌ای از هستی ندارد چگونه می تواند بخشنده هستی باشد؟

إفصاح و تنبيه

بعضی از نسخ «إفصاح» دارد ولی «إفصاح» اصل باشد و ایضاح به صورت نسخه بدل؛ یعنی این آقایان در این فرمایش هایشان فزیحت به بار آوردند «إفصاح و تنبيه». افصاح غلط است. «تنبيه» آنان همین فرمایشی است که الآن درباره امکان فرمودند که به حسب مرتبه ذاتش لا اقتضاء هست نمی تواند منشأ اثری بوده باشد و اقتضای لشیء داشته باشد. تنبيه در آخر همین بخش است. اکنون به تنبيه برسیم. فرمایش های آقایان را درباره امکان نقل می کند و من الذاهبین إلى أن الإمكان الذاتي من لوازم الماهیات بالمعنى الاصطلاحي في اللزوم؛ یعنی ملزوم برای لازم بوده باشد. این آقایان گفته اند بین ماهیت ممکن و معنای امکان صورت لازم و ملزوم هست که آن ماهیت ممکن اقتضائیت و علیت برای این لازمش دارد. از همین عده ربما يجعل من براهین إبطال الإمكان بالغیر چون فصل طولانی است ولو اینکه در اثنای فصل عناوینی عنوان می شود تا از فصل در رویم، عنوان فصل از یادمان نرود که راجع به استحالة امکان بالغیر است، ایشان هم می فرماید امکان بالغیر معنا ندارد امام برهانش این است أنه لو كان كذلك لزم توارد علتین مستقلین علی معلول واحد. این آقا یک حرف نادرست را معترف و معتقد است که بین ماهیت ممکن و امکان آن، لزوم به معنای شایع و مصطلح است، این یک حرف. مرحوم آخوند این سخن را دنبال نکرده است. این آقا می گوید امکان بالغیر محال است و بر آن برهان اقامه می کند و می گوید ماهیت بالذات یا ممکن است و یا واجب و یا ممتنع اکنون این عبارت اول را خواندیم که «لزم توارد علتین مستقلین علی معلول واحد» بنا بر آنکه ماهیت ممکن بالذات بوده باشد توارد علتین بر معلول واحد می شود، زیرا امکان بالذات را خودش داراست و وقتی ماهیت ممکن بالذات بگوییم یکی را خودش داراست به چه معنا این امکان را خودش داراست؟ در صدد بیان دو علت هستیم: یک علت آن غیر است و امکان را غیر بر روی ماهیت

می آورد پس آن غیر علت برای پیاده شدن امکان روی این ماهیت است اما این آقا می فرماید: «توارد علتین» بر معلول واحد، این معلول واحد کدام است؟ معلول واحد همین امکان است و دو علت عبارتند از: ۱. علتی که همان غیر است؛ ۲. خود ذات مقتضی امکان است، و امکان لازم آن است و تلازم به همان معنای علیت مشهور است. پس در کلام آخوند از دو علت همان غیر یاد شده است، ولی چون سخن از تلازم مشهوری را قبلاً گفته بود الآن به آن تصریح نمی کند. پس علت دیگر همان ذات ماهیت است که علت امکان است این بنا بر اینکه ماهیت ممکن بالذات باشد.

أو انقلاب شيء بنابر اینکه ماهیت واجب باشد و یا ممتنع أو انقلاب شيء من الواجب بالذات و الممتنع بالذات إلى الممكن بالذات چنانچه این ماهیت واجب بالذات بوده باشد و یا ممتنع بالذات، وقتی ممکن بالغیر گردد انقلاب ماهیتی که واجب بالذات است به ممکن بالغیر، به سبب و علت غیر می شود پس دست غیر وی را ممکن کرده است. پس در هر صورت ممکن شده و انقلاب لازم آمده است. اشکال اول توارد علتین بود و اشکال دوم هم روشن شد. خط بالا فرمودید: «ربما يجعل من براهین إبطال الإمكان بالغیر» باید از ناحیه غیر ممکن باشد «أو انقلاب شيء من الواجب بالذات أو الممتنع بالذات إلى الممكن بالذات». اکنون این بالذات است و یا بالغیر در قسمت بالا فرمودید: ماهیت به ممکن بالغیر بدل می شود پس ممکن بالذات نباید صحیح باشد ولی همه نسخ «بالذات» دارند، پس باید در معنای آن مقداری عنایت و توسع به کار برد که بالذات بر جایش باقی مانده و عبارت درست معنا شود. بنابراین از ناحیه غیر این ماهیت امکان یابد و امکان ذاتی او شود، پس ذات او مبدل به امکان شود.

و یرد علیه در مباحث پیش تر بحث شد که توارد علتین مستقلین علی المعلول الواحد چه اشکال دارد؟ و این مطلب مورد اشکال قرار گرفت و مثال زدند؛ مثلاً یک گلوله در آن واحد یک نفر را کشته است اشکال آن چیست؟ این مباحث از حریم

بحث عقلی خارج است، بلکه باید گفت این دو با هم یک علت تامه کامل است و با همدیگر زودتر کار خویش را انجام می دهند پس یک علت هستند و اینها رهزنی وهم در پیشگاه عقل است. کلام در «یرد علیه» همین است و یرد علیه أنه ... التوارد المذكور آقای مستشکل بهانه گیری برایش کافی است؛ او به هر حال می خواهد سنگ پرت کند. یکی از حرف هایش این است که ممکن است توارد علتین پیش بیاید. جواب می دهیم اگر دو علت یکی ذات ماهیت و یکی غیر باشد احتمال می رود و کسی را رسد بگوید: این ذات ماهیت علت برای لازم است، ولی شاید شرط علت تامه بودنش این است که قرینی و شریکی و رفیقی نداشته باشد و اگر دیگری با او قرین شد او از استقلالیت می افتد و دوتایی یک علت می شوند پس وی با این احتمال می گوید: ذات ماهیت علت مستقل نیست تا با آن غیر، توارد علتین بر معلول واحد، یعنی امکان شود و یرد علیه أنه يجوز أن تكون علیة الذات ماهیت ممکن أو استقلالها مشروطة بانتفاء الغير آن گیری که باعث ممکن بالغیر است، یعنی علت خارجی فاذا وجد لم یکن لها برای آن ذات علیة أو استقلال فلا یلزم التوارد المذكور كما في أعدام المركب تنظیر راجع به اعدام اجزای مرکب است. شهرت دارد که «المركب ینتفی بانتفاء أحد أجزائه كما ینتفی بانتفاء جميع أجزائه» وقتی که یک جزئش نباشد مرکب نیست، چنانکه همه اجزایش نبوده باشند مرکب نیست. اینجا هم همین طور باشد، همان طور که در اعدام اجزاء اگر یکی به تنهایی معدوم باشد و رفیق نداشته باشد و به شرط وجود اجزای دیگرش، باعث از بین رفتن مرکب می شود، اما وقتی عدم اجزای دیگر ضمیمه شده دست هم گرفته یک معلول را ایجاد می کنند که انتفای مرکب بوده باشد عدم یک جزء از بین می برد. اما وقتی عدم اجزای دیگر با او ضمیمه شدند حالا همه یکی می شوند و چند جزء علت دست هم گرفته همه یک مرکب را از بین بردند. اینجا هم همین طور باشد به تنهایی ذات ماهیت علت برای امکان باشد به شرط اینکه رفیقی برایش نبوده باشد، ولی وقتی رفیقش که غیر است در میان آمد دو امکان نمی آورند، بلکه یک

امکان می آورند، مثل اینکه در ده عدم اجزای ده انتفا نمی آورند، بلکه یک انتفای مرکب می آورند کما فی اعدام الأجزاء المركب، فإن کلاً منها اعدام اجزا علة مستقلة لعدمه عند الانفراد تک تک و إذا اجتمع عدّة منها بطل الاستقلال من الآحاد. پس محتمل است که امکان بکل واحد من العلتین (یعنی ذات ماهیت و امر خارجی) متحقق بوده باشد. دیگری آمده این احتمال را رد کرده است.

و دفع بأن فی التصویر المذكور این تصویر، یعنی مثالی که زدیم و صورتی که نقل کردیم لا یكون الإمكان ذاتياً أصلاً، إذ لا یزال للغير مدخل وجوداً و عدماً. کسی اشکال پیش آورده این تصویر و تمثیلی که شما پیش آوردید نادرست است، زیرا که در اعدام اجزاء می توانیم عدم این جزء را مستقلاً لحاظ کنیم و بگوییم عدم این جزء به تنهایی مرکب را از بین می برد، و موجب انتفای مرکب به تنهایی می شود، و اعدام اجزای دیگر هم با او قرین شدند، و حالا دست هم گرفته و مرکب را از بین می برند. آنجا درست است. اما این تنظیری که شما درباره ماهیت و علت خارجی برای امکان کردید صحیح نیست، زیرا هیچ گاه ذات ماهیت مثل عدم یک جزء به تنهایی ملحوظ نمی شود. در عدم جزء سخن درست است که به عدم یک جزء مرکب منتفی است، ولی به بود این جزء، که ذات ماهیت است، به تنهایی علت برای امکان می شود. و وقتی با غیر هم ضمیمه شود، باز علت یک چیز باشند، پس اینجا وجودی است و آنجا عدمی. پس اشکال آن است که اعدام را نمی توان با وجود و احکام اعدام را با احکام وجود مقایسه و تنظیر کرد، پس اولاً، مثال شما عدمی است و مورد وجودی، و این را آخوند ذکر نکرد، زیرا در اعدام با از بین رفتن یک جزء، مرکب از بین می رود، ولی با بود یک جزء مرکب پدید نمی آید، ولی ماهیت در اینجا باعث امکان است و غیر هم، اگر با او ضمیمه شود، باز هر دو علت برای امکان باشند این صحیح نیست، زیرا جمع بین وجود و عدم شده و حق ندارید احکام عدم را بر احکام وجود بار کنید و ثانیاً، هیچ گاه نمی توانیم وجود ماهیت و ذات آن را مستقل بدانیم آن طور که عدم یک جزء

را مستقل دانستید، پس یک جزء مستقلاً سبب انتفای مرکب می‌شود، ولی ذات ماهیت علت برای وجود امکان نیست. بنابراین این طرف را ما قبول نداریم، زیرا ما می‌توانیم بگوییم این ذات علت برای امکان می‌شود مشروط بر اینکه غیر با او همراه نباشند و لحاظ غیر با او نشود و شما در هر موطنی که با او نگاه کنید شاید این شرط بالای سرش باشد پس هیچ‌گاه نتوان او را مستقلاً نگاه کرد تا بگوییم وی به تنهایی علت است تا توارد دو علت بر او گردد و تمثیل شما درست شود.

سخن حق در علیت اعدام*

و الحق في علية كل من أعدام أجزاء المركب... سخن در قول برخی بود که لزوم بین ماهیت و امکان را لزوم به معنای متعارف، یعنی علیت گرفتند و گفتند: ماهیت، ملزوم و علت برای لازم، یعنی امکان است، آن‌گاه در پی حل مشکل اجتماع امکان ذاتی و امکان بالغير برآمده و گفتند: چون ماهیت ملزوم امکان است و علیت برای امکان دارد اگر از ناحیه غیر هم امکان بر ماهیت وارد شود توارد دو علت برای یک معلول، یعنی امکان می‌شود.

اشکال بر کلام وی آن بود که، همان‌گونه که مرکب از اجزاء با عدم یک جزء منتفی می‌شود، و مشهور است که «المركب ينتفي بأحد أجزائه» و با نبود هر جزء و عدم آن مرکب معدوم می‌شود، و علت اعدام مرکب عدم همان یک جزء است، ولو بقیة اجزاء معدوم نباشند، و اگر همه اجزاء معدوم باشند، روی هم رفته باعث اعدام مرکب می‌شوند، و هر عدم به ضمیمه اجزای دیگر علت عدم مرکب می‌شود. پس با آنکه به تنهایی علت است با جمع هم علت می‌باشد. شاید در اینجا نیز ماهیت وقتی به تنهایی است علت امکان شود و هنگامی که با غیر دست به یکی شده است باز همین یک معلول، یعنی امکان برای وی می‌باشد. پس توارد دو علت بر یک معلول اتفاق

نمی‌افتد. در مقابل ایراد وی کسی گفت: این تصویر تمثیل شما صحیح نیست به دو جهت: اولاً، احکام اعدام را نمی‌توان برای وجودات آورد و صحیح نیست که احکام اجزای عدمی را برای ماهیت و غیر، که موجود است، بیاوریم. این جهت در عبارت نیامده است.

جهت دوم اینکه با این فرمایش شما شاید ماهیت به تنهایی هم نتواند علت برای امکان باشد؛ یعنی این ملزوم نتواند به تنهایی چنین لازمی به نام امکان داشته باشد، زیرا کسی را رسد که چنین بگوید: اگر ماهیت در جایی به تنهایی علت امکان بود و چنین مطلبی در واقع متحقق بود، راه برای این احتمالی که الآن می‌دهیم بسته می‌شد، ولی چون هیچ‌گاه ماهیت تنها نیست پس شاید ماهیت همیشه در علیت و لزوم برای امکان دارای شرطی و قیدی و وصفی و یا حالی اعم از وجودی و یا عدمی باشد و به تنهایی مستقل در علیت نباشد، پس اصل مدعای شما، که ماهیت را ملزوم و علت برای امکان می‌دانید و امکان را معلول و لازم آن دانسته و بین آن دو علیت و معلولیت قائلید، محقق نمی‌شود. ماهیت به تنهایی موجود نیست، شاید اکنون که چنین لازمی دارد همراه با شرط و قیدی است، و چون هیچ‌کجا ماهیت مستقل بدون قید و شرط و وصف و یا بدون وجود و عدم پیدا نمی‌شود، لذا اطمینانی برای اثبات این مدعا نیست که ماهیت به تنهایی علت باشد. بنابراین تصویر شما برای ماهیت جا ندارد، و حرف توارد علتین از بیخ و ریشه نادرست است. این خلاصه گفت و شنود آقایان است که جناب آخوند نقل می‌کند.

اکنون مرحوم آخوند با «و الحق» سخنی را درباره علیت اعدام اجزای مرکب برای مرکب پیاده می‌کند و می‌فرماید: آن عدم یک جزء، علت است برای عدم کل مرکب، و نیز اعدام همه اجزاء نیز علت برای انتفای مرکب هستند، ولی سخن حق در علیت اعدام این است که، عدم واحد معین علت نمی‌باشد و چنین نیست که ما حکم را روی عدم شخص معین ببریم، بلکه باید عدم یک جزء مبهم به صورت قدر مشترک به نحو

اجمال را در نظر گرفت؛ یعنی هر کدام از اجزاء، که تحقق نیابد مرکب تحقق نمی یابد پس همه اجزاء در این حکم شریک هستند، و به نحو اجمال و ابهام می دانیم که اگر جزئی تحقق پیدا نکند مرکب منتفی می شود. پس هر کدام از اجزاء که مفقود شد این قاعده کلی پیاده می شود و علت این عدم محفوظ است، چون آن حکم کلی و یا ابهامی نسبت به همه اجزاء در مورد وی نیز پیاده می شود، پس این جزء هم سبب انتفای مرکب است. پس اگر مرکب دارای اجزائی از الف و باء و جیم و دال باشد نمی گوییم انتفای الف و یا انتفای باء به خصوص باعث انتفای مرکب است، بلکه می گوییم انتفای هر یک از اینها انتفای جزء به صورت اجمال است و آن سبب می شود تا مرکب منتفی شود و هر کدام از این اجزاء به طور مشخص که منتفی شدند باز قاعده بر آنها پیاده، و مرکب منتفی می شود.

معنای این سخن این نیست که به ما بگویند: نتیجه سخن خود آخوند آن است که ماهیت به تنهایی علت برای امکان داشته باشد، پس حرف قائل درست شده است، و اشکال بدان را رفع کردید، زیرا نادرستی حرف قائل از ناحیه دیگری است، چون وی تلازم بین ماهیت و امکان را به معنای مصطلح و شایع فلسفی و منطقی گرفت، در حالی که این لزوم در باب ماهیت آن لزوم منطقی به معنای علت نیست. پس حرف نادرست وی تصحیح نمی شود.

و الحق في علة كل من أعدام أجزاء المركب لعدم مركب أنها على سبيل التبعية لاقترانها بما هو علة بالذات على سبيل تبعيت بر هر یکی صدق آمده و درست درمی آید که هر یک از این اجزاء انتفا پیدا کردند مصداق آن می شود پس به طور مشخص علت نیستند، بلکه به سبیل تبعی علت هستند لاقترانها بما هو علة بالذات هر یک از اینها علی سبیل تبعیت و بدایت مصداق آن قاعده کلی می شوند و آن حکم ابهامی و اجمالی در باب همه اجزاء قدر مشترکی دارد که وی مصداق این قدر مشترک واقع شد پس اگر وی به تنهایی علت است با دیگری هم علت است، زیرا علت واقعی

آنها انتفای جزء به طور ابهامی است، چنانکه انتفای همه اجزاء به طریق اولی باعث انتفای مرکب است لاقترانها بما هو علة بالذات، لأن ما هو علة بالذات لعدم المعلول که معلول مرکب است هی آن علت بالذات طبیعة عدم إحدى علة علل مرکب چه بوده باشد؟ عللش عبارتند از: من الشرائط و الأجزاء أو غيرها این طبیعت عدم احدی عللش و ذلك أمر كلي مبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه. معنا واحد است، ولو اینکه معنای واحد روی کثیرین پیاده می شود. این معنای واحد علیت برای از بین بردن مرکب هر وقت صادق آمده مرکب از بین می رود، چه برای یکی صادق آمده، چه برای چند چیز، چون عدم احدی العلل علیت برای از بین بردن مرکب است و اکنون این بر یک جزء صادق آمده است. پس آن کلام که وقتی عدم یک جزء لازم آمد وی علت تامه برای عدم مرکب است و وقتی عدم دو جزء حاصل بود هر دو با هم علت تامه می شوند، باطل است، زیرا عدم احدی العلل علت عدم مرکب است و ذلك أمر كلي مبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه. و الأفراد و إن تعددت لكنها این افراد که اجزاء هستند لیست عللاً بخصوصها، بل العلة هي القدر المشترك که عدم احدی علل است و بر هر یکی صدق آمد صحیح است و بر همه صدق آمد درست است.

و كون العلة أضعف تحصلاً من معلولها ليس بضائر في علل الأعدام این کلام خیلی شریف و متین است و بعدها به کار می آید و به صورت دفع دخل مقدر است. سؤال این است: چگونه علت عدم مرکب، که خود امر متشخص و معلومی است، یک امر مبهم و قدر مشترک ابهامی است، و مبهم اضعف از متشخص است، در حالی که علت باید امری متشخص باشد و تشخیص و تعیین داشته باشد و باید پیش از معلول باشد؟ جواب دخل این است: «كون العلة أضعف تحصلاً» شما احکام وجود را با احکام عدم قیاس می کنید. اینجا معلول، انتفای مرکب است و این، امری عدمی است. در عدمیات نبود احدی العلل برای نبود معلول کافی است. آنکه شما شنیده دارید که علت باید اولویت در تشخیص داشته و وجودی اشد تحقّقاً و أصلب وجوداً و أقدم رتبة داشته

باشد، در باب علل وجودی است تا معلول متحقق متشخص قوی نتواند علتی مبهم و ضعیف داشته باشد، پس آن مطلب راجع به وجود علت است، و وجود معلول در آنجایی که منشأ آثار است و تحقق دارد نمی‌تواند علت ضعیف و امر مبهم داشته باشد، بر خلاف عدم مرکب که معدوم است، و علت آن می‌تواند امر مبهم کذایی باشد، بلکه اگر مرکب بخواهد منشأ آثار باشد، و چیزی باشد و دارای تحقق باشد باید علتی متشخص داشته باشد، ولی در رفع مرکب چنین علتی کافی است، پس وی احکام وجود را با احکام عدم قیاس کرده است. اکنون آخوند همین را در عبارت آورده است: «و کون العلة» که اینجا امر مبهم و کلی قدر مشترک است «أضعف تحضلاً من معلولها» معلول، انتفای مرکب است «لیس بضائر فی علل الأعدام» شما علل اعدام را با علل موجودات نسنجید، و عدم را با وجود مقایسه نکنید، و اعدام با ایجاد قیاس نشود.

و لا حاجة في ذلك ... عدم علته التامة الشخصية. این سخن با جناب استادش مرحوم میر است لذا وی این بعض الاعاظم را دعا می‌کند.

سؤال: فرض کنیم این مرکب در امور وجودی، هر علتی دارای معلول خاص است تشخیص ویژه‌ای دارد و علت دیگر معلول شخصی دیگر دارد؛ مثلاً برای درست کردن «ده»، عدد چهار موجود است، یک عدد در کنار وی قرار می‌گیرد پنج تحقق می‌یابد و با اضافه کردن واحد دیگر شش درست می‌شود و هر کدام صورت وجود خاص و احکامی خاص دارند، تا به ده برسد. ده هم حکم خاصی دارد که هیچ یک از مراتب قبلی آن را نداشتند. اکنون در مثال ما هر کدام از این اجزاء، بخشی از مرکب را می‌سازند و دارای احکام خاصی اند.

در مثال انتفای عشره، همان‌طور که برای ساختن آن یکی یکی پهلوی هم گذاشتیم تا به ده رسیدیم، و هر واحدی که آمده عدد خاصی تشکیل شد و احکام خاصی یافت به طوری که آن مرتبه نه احکام ما بعد خود را داشت و نه احکام ماقبل خود را، پس

همه در پیدایش و صورت یافتن عشره شریک بودند، اکنون در انتفا، وقتی یک واحد برداشته شد عشره منتفی شد، ولی عدد پایین تر تشخیص خاصی دارد و دو واحد را برداریم باز عشره نیست و این عشره نبودن، که معلول باقی مانده اعداد است، تشخیص خاصی دارد. همچنین سه عدد را برداشتیم باز عشره نیست پس باز تشخیص خاصی پیش آمده است، پس عدم خاص عشره در هر مورد با مورد دیگر تفاوت دارد. پس وقتی قیاس کنیم همان طوری که با وجودات آحاد اعداد خاصی تحقق پیدا می کند با اعدادشان هم عدم خاصی تحقق پیدا می کند و یکی پس از دیگری که این آحاد را برداریم عدم خاص آن عشره پیاده می شود، و اگر ده بار این عدد را برداشتیم ده تا عدم خاص عشره پیاده می شود. جناب میر این طور پیش آمد و قیاس کرده عدم را با وجود وی، آخوند می فرماید: «و لا حاجة فی ذلك إلی ما قد تكلفه بعض الأعاظم، ضاعف الله قدره، من أن علة عدم المعلول الشخصي که آن را به وجود قیاس می کند، همان طوری که آحاد باید جمع شود تا این معلول شخصی تحقق پیدا کند همین طور وقتی یکی برداشته شده این عدم خاص علت تامه متشخصه است، و نبود این علت برای این معدوم خاص متشخص کذایی عدم می آورد. این قیاس عدم با وجود است. خلاصه، علت تامه شخصی عدم این جزء است و عدم این جزء علت تامه شخصی برای آن معلول شخصی کذایی است. همین بعینه با قیاس به وجود علت است.

عنوان فصل این بود: «فصل ۹: فی أن الإمكان يستحيل أن یکون بالغير.» ربما قالوا، قول آنها در استحالة معنای امکان بالغير است. «قالوا»، یعنی درباره مطلب اصل فصل اظهار نظر کردند لو كان إمكان الشيء... علی التناقض. این آقا دو دلیل می آورد که امکان بالغير مستحيل است. مدعا درست، اما دلیلش علیل است. اکنون می گوید: اگر امکان این شیء معلول غیر باشد تا واجب بالغير شود، معلول بالغير معنایش چیست؟ پس در مرتبه ذاتش باید بگویید: لکان هو این شیء فی ذاته جائزاً أن یکون ممکناً أو واجباً

لذاته أو ممتنعاً لذاته پس اگر این امکان از ناحیه غیر باشد درباره وی بگویید: یا ممکن است و یا ممتنع و یا واجب. پس اگر واجب بالغیر بوده باشد ممکن بودنش معنا ندارد و چون باید واجب بالغیر بوده باشد و اگر از ناحیه غیر امکانش تحقق پیدا کند، خود ممکن نمی تواند واجب و ممتنع بوده باشد، زیرا انقلاب لازم می آید، ولی ایشان از جهات دیگر پیش آمده است. ما گفتیم اتکای کلام این آقا به دو لفظ است: یکی جایز است.

سؤال: جایز است یعنی چه؟ یعنی ممکن است؛ کأن اگر جایز را برداریم و به جایش ممکن بیاوریم صحیح است. پس در عبارت بعدی می گوید: امکان، امکانی که از این جایز برخاسته است و جایز امکان شد و امکان ممکن گردید. پس اگر بنا شود این شیء ممکن بالغیر بوده باشد «لکان جائزاً (أي ممكناً) أن یکون ممكناً أو واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته» اگر وجوبش از ناحیه غیر بوده باشد خودش ممکن است این سه ماده را بپذیرد: آن یکون ممكناً أو واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته و امکان کون الشیء واجباً لذاته این امکان از جایز برخاسته است ممتنعاً لذاته مشتمل علی التناقض. پس من حق دارم بگویم اگر امکان این شیء معلول، یعنی واجب بالغیر باشد امکان دارد که شیء در حد ذاتش واجب بذاته باشد یا ممتنع لذاته. این یعنی چه؟ اگر امکان بالغیر باشد شما باید درباره این شیء یکی از این سه را بفرمایید؛ یا باید بفرمایید: ممکن است یا واجب است یا ممتنع. پس چنین می شود که اگر امکانش از ناحیه غیر باشد لکان جائزاً؛ یعنی امکان دارد و ممکن هست که خودش یا ممکن باشد یا واجب باشد یا ممتنع. حالا ممکن را کنار بگذاریم و آن را دنبال نکنیم و آن دو شق دیگر واجب بالذات و ممتنع بالذات درباره ذات چه صورت دارد؟ لکان ممكناً جائزاً که واجب بالذات بوده باشد و جایز و امکان واجب بالذات شود پس جمع بین امکان و واجب بالذات گردید و جمع بین امکان و ممتنع بالذات تناقض می شود. پس سخن از آن ممکن نمی گوئیم. صورت عبارت این است: «إمكان کون الشیء واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته مشتمل علی

التناقض؛ یعنی امکان مناقض و جوب و امتناع است. پس در مقام پیاده کردن اشکال هر سه شق، مواد ثلاث را آورد اما در مقام پیاده کردن اعتراض ممکن را کنار گذاشته است؛ چون می‌خواهد بگوید که جمع بین امکان و واجب بالذات و امتناع بالذات معنا ندارد که اگر حرف ممکن را هم پیش بیاوریم اشکال از جهت دیگر پیش می‌آید که جمع بین امکان بالغیر و امکان بالذات لغو است، ولی حرف آن را نزده است. این یک اشکال.

و أيضاً إذا فرضنا عدم تأثير الغير فيه، یعنی در صورت مماشات و الا در وجه اول برهان تأثیر غیر در او موجود بود تا امکان بالغیر شود، ولی اکنون مماشات کرده و می‌پرسیم پیش از آن چیزی که غیر بخواهد دست تصرف و ایجاد و علیت برای او داشته باشد و پیش از تأثیر غیر در او اسم وی چیست؟ «و أيضاً إذا فرضنا عدم تأثير الغير فيه» بگویید وی دارای امکان بالغیر هست پس جا برای دوتای دیگر، یعنی واجب و امتناع باقی می‌ماند پس کان واجباً أو ممتنعاً، و كلاهما مستحيلان، لأن سلب تأثير الغير فيه چون هنوز غیر در او تأثیر نگذاشت و امر مغایر لذاته در کار نیست و سلب تأثیر الغير در وی شده و امر مغایر لذاته در او تأثیر نگذاشت پس هنوز این امری مغایر با شیء است امر مغایر لذاته و كون الشيء بسبب الغير واجباً بذاته أو ممتنعاً بذاته تهافت. مراد از غیر در كون الشيء سبب الغير، یعنی با عدم تأثیر الغير شیء واجباً بذاته أو ممتنعاً بذاته باشد تهافت است. می‌فرمایید: شیء به سبب عدم تأثیر دیگری واجباً لذاته أو ممتنعاً بذاته باشد، در حالی که آن مغایر این گفته است که سلب تأثیر غیر از وی شده است، پس با سلب تأثیر غیر و با عدم تأثیر غیر در او و به لحاظ عدم تأثیر غیر در او، باید این عدم برای واجب بالذات بودن و یا ممتنع بالذات بودن وی سبب شده باشد، این حرف مشتمل بر تهافت است، چنان‌که اولی مشتمل بر تناقض است. پس در برهان بر اینکه امکان بالغیر محال است چنین گفتند. فهم این سخن چه قدر تکلف و زحمت دارد تا ذهن به او برسد. این سخن دارای پیچ و خم بوده و از

استقامت افتاده و تا عقل آن را تصدیق کند و همان خلاف خلاف وی را هم متوجه شود باید کج و معوج شود و در زحمت افتد.

و هذه كلها هوسات جزافية، بعد ما حقق الأمر بأن معنى الإمكان الذاتي آن طور که ماهیت من حیث هی در مقام لا اقتضاء هست و صدق آمدن امکان برای وی به عنوان مصدوق و بودن امکان است و هو کون الشيء بحیث إذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة أمر آخر وراء نفسه معه كان مسلوب الضرورة للوجود و العدم عنه مسلوب الضرورة عبارت اخرای امکان است که هیچ یک برایش ضرورت ندارد من غير اقتضاء و لا علیة منه لذلك خود شیء و خود ماهیت اقتضا دارد و علیت عبارت اخرای اقتضاست، پس خود شیء علیت و اقتضا برای امکان ندارد تا طرف بگوید: بین شیء، یعنی ماهیت و امکان تلازم متعارف است، و آن دو علیت و معلولیت دارند بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته و إن كان من السلوب و الإضافات العارضة لذاته ولو اینکه آن غیر سلوب هم بوده باشند با قطع نظر از سلوب و قیود، خواه وجودی باشند و خواه سلبی؛ مثل اینکه بخواهیم امکان، یا سلب امکان را بر او بار کنیم خودش «من حیث هو» عنوان اقتضایی مصداق بودن برای اینها را ندارد و به حسب ذاتش کافی برای صدق آن است؛ یعنی مصدوق بودن ذات برای امکان برای ذات کافی است.

و كذا الحال في الوجوب و الامتناع الذاتيين امکان و وجوب و امتناع نسبت به ماهیت من حیث هی چنین هستند؛ یعنی به صورت لازم بر وی حمل می شوند اما لازم متعارف مراد نیست، بلکه لازم به صورت توسع در عبارت که قابلیت ماهیت در صدق آن کافی است، آن طوری که در اول بحث گذشته؛ در همان عبارتی که «حمل الإمكان کنظیرتها» گفته شد که ماهیت عنوان مصدوقی برای آنها دارد، و آنها حمل عرضی لازم و ذاتی باب برهانند، و نه مقوم و ذاتی باب ایساغوجی؛ إذ المقسم في الأقسام الثلاثة هو حال الشيء علی

هذا الوجه الذي ذكرناه؛ یعنی من حیث هو هو با قطع نظر از جمیع اعتبارات ولو سلوب بوده باشد.

«دفاع شك» باید توجه داشت که در چاپ اول حروفی عنوان «دفاع شك» به جای عنوان ازالة ریب آمده است، و این دو به جای هم قرار گرفتند، پس در این صورت نباید اکنون به دنبال شك باشید و گمان کنید که «لست في أن يسمع لك» شك باشد، بلکه شك در ضمن عنوان بعدی است (که در چاپ حروفی اول عنوان «ازالة ریب» را دارد) و از اینجا تا آنجا مقدمه‌ای برای بیان آن است: و «فيسهل عليك دفاع شك» برای بیان شك است پس از چند سطر از این «دفاع شك» «فنقول» دارد و ابتدا گمان می‌شود که صاحب کتاب دفع شك می‌کند، در حالی که چنین نیست، بلکه «فنقول» ادامه و تتمه تقرر شك است. پس دو سطر بعد از «فنقول» تازه دفع شروع می‌شود. آن عبارت این است: «ذلك، لأن الماهية و إن لم يصدق عليها» این «ذلك» بیان دفع است. این ترتیب کتاب و عناوین.

این حرف را مکرر عنوان کردیم که ماهیت ممکن در مرتبه ذات من حیث هی مصداق امکان و سلب امکان مطلقاً نیست و آن دو ذاتی ماهیت نیست و او علیت و اقتضا برای امکان یا سلب امکان ولو تحصیلی ندارد البته اقتضا برای سلب عدولی نیز ندارد. پس هیچ نحو ایجاب و اقتضائیت و علیت ندارد إنك بعد أن لو حنا لك إلى أن كون الشيء بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب أي معنى كان یعنی سلب همه معانی بر او صادق است همان طور که امکان بر او صادق است پس وی من حیث هی لیست الا هی؛ یعنی جز سلب ذاتیات همه سلوب بر او صادق است. و عنوان علیت برای دیگری ندارد سلب أي معنى كان سوی ذاتیاته خودش خودش است پس از این حرفی که زدند لایستلزم آن تكون ذاته مصداق تلك السلوب مراد از صدق سلوب، یعنی وی مصدوق سلوب است نه مصداق آنها بأن تكون حیثه الذات اگر مصداق باشد بعینها حیثه تلك السلوب، یعنی حیثت این سلوب در این صورت جزء ذات وی شده و

ذاتی وی می‌شوند، و ذاتی به معنای ایساغوجی می‌گردد، در حالی که چنین نیست حالا که فهمیدید قضیه از چه قرار است صدق سلوب بر ماهیت چگونه است لست فی آن یسع لك دستتان باز نیست و نمی‌توانید این سخن را بفرمایید که آن تقول: إن الماهية المأخوذة من حيث هي یصح سلب كل ما ليس من جوهریات ذاتها عنها اینکه درست است من تلك الحیثیه من حيث هي. اینجا دو تا عبارت می‌آورد: یکی سلب ضرورت، بعد از یک سطر امکان را می‌آورد. اکنون قسمت دوم را می‌فرماید: امکان یعنی چه؟ امکان سلب ضرورت طرفین است و این سلب ضرورت مرادف امکان است. گاهی از این معنا به این و گاهی به آن تعبیر می‌کند، چنان که از امکان به جایز نیز تعبیر کرده بود پس یصح سلب كل ما ليس من جوهریات ذاتها عنها که روشن است و از آن جمله سلوب هم و سلب الضرورة، یعنی امکان نیز از او نفی می‌شود، همه سلوب از جوهر ذات وی سلب می‌شود اما امکان چگونه از ماهیت نفی می‌شود؟ امکان سلب ضرورت و سلب الضرورة إذا أخذ سلباً تحصيلياً نه عدولی و سلب الضرورة، یعنی امکان وقتی سلب تحصيلی گرفته شود صح صدقه عليها من تلك الحیثیه، یعنی من حيث هي. قضیه اول گفت آنچه از جوهریات ذات شیء نیست می‌توانیم از او سلب کنیم. دومی می‌گوید که امکان را هم که سلب ضرورت است، می‌توانیم از ماهیت سلب کنیم یصح سلب الضرورة از ماهیت من حيث هي پس هم چنان که آنچه از جوهریات ذات شیء نیست از او سلب می‌کنیم دومی می‌گوید همچنان امکان را هم سلب می‌کنیم، پس این غیر از آن اولی است. اولی می‌فرماید آنچه از جوهریات وی نیست از او سلب می‌شود. این ماهیت، این نیست و آن نیست و آنچه جوهریاتش نیست از او سلب می‌شود. دومی می‌گوید امکان، که سلب ضرورت تحصيلی است، بر او حمل می‌شود پس دومی می‌گوید من جزء او هستم. اگر نبود می‌باید مثل اولی صدق نیاید، در حالی که صدق می‌آید فیلزم أن یکون نفس هذا السلب من جوهریات الماهية مع أن الإمكان الذاتی که سلب ضرورت است، بنا شده که از عوارض ماهیت بوده باشد لا من جوهریاتها و این

حمل امکان بر ماهیت می‌گوید من از جوهریاتش هستم و اگر نبود مثل قضیه اولی صحیح بود تا از ماهیت سلب شود پس امکانی را که سلب ضرورت تحصیلی است از او سلب می‌کنیم. ایراد آن چیست و نتیجه چه می‌شود؟ «فیلزم أن یکون نفس هذا السلب من جوهریات الماهية» برای اینکه «سلب ضرورت إذا أخذ سلباً تحصیلياً صح صدقه علیها»؛ یعنی سلب ضرورت جزء این شیء می‌شود. پس امکان، یعنی سلب ضرورت جزء ماهیت می‌شود، در حالی که گفتید ماهیت سلب ضرورت امکان است و ماهیت مصداق آن نیست، در حالی اگر این دو قضیه را پیش هم بگذارید باید امکان و سلب ضرورت به عنوان اینکه جزء جوهر اوست بر او صادق آید، زیرا اولی می‌گوید آنچه جوهریاتش نیست از او سلب می‌شود، دومی می‌گوید سلب ضرورت، که امکان است، بر او حمل می‌شود پس این غیر از آنهاست.

دفاع شک در ذاتی نبودن امکان *

و حیث تنكشف لك عن ذي قبل في مباحث الماهية قبلاً بیان شد که از «فيسهل عليك» شک شروع می‌شود و «فنقول» تتمه تقریر شک است «و ذلك، لأن الماهية» دفع شک است. پس از ازاله ریب تا فیسهل عليك، ازاله ریبی نشده است، فقط یک مقدمه‌ای برای تقدیم سلب از حیثیت یا تأخیر سلب از حیثیت به بیانی که گفته می‌شود تا شک و دفع معلوم شود.^۱

همه نسخ «دفاع شك» را اول آورده است و انسان خیال می‌کند که «في أن يسع لك» شک است و قبل از آنکه نسبت امکان به ذات ماهیت را بیان کند مقدمه این شک باشد، در حالی که چنین نیست، بلکه ممکن است کاتبی چنین نوشته باشد و دیگران هم از روی آن نوشته باشند. پس علت اینکه نسخ همه چنین هستند همین است. من کتاب

* درس صد و پانزدهم: تاریخ ۶۸۷/۲۵

۱. «إزالة ريب» در کتاب چاپ اسلامیه از «دفاع شك» مؤخر است.

خود را چنین تصحیح کردم که حتماً چنین است: جای «دفاع شك»، «إزالة ريب» گذاشتم پس باید آن دو را جای هم بگذارید، گناهِش به گردن بنده. پس «ريب»، «الست في أن يسع لك» است که دو قضیه را در کنار هم گذاشته و نتیجه نادرستی گرفته است و مرحوم آخوند در إزالة آن مقدمه‌ای گرفته است. وی خیال کرد که آن دو قضیه به صورت قضیه منفصله حقیقیه است. آخوند فرمود: خیر، ما مندوحه داریم: قضایای ريب عبارتند از اینکه ما می‌بینیم جوهرهایی از ذات ماهیت خارج است و بدون دغدغه از آن سلب می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم: این انسان حجر و شجر نیست و این و آن نمی‌باشد، و نیز سلب ضرورت که معنی امکان است بر ماهیت حمل می‌کنیم. پس ۱. غیر ذاتی و ذاتیات را از وی سلب می‌کنیم. ۲. امکان، که سلب ضرورت است، بر او حمل می‌کنیم پس امکان باید جزء ماهیت وی باشد، در حالی که چنین نیست که «مع أن الإمكان الذاتي من عوارض الماهيات لا من جوهرياتها»؛ یعنی امکان از عوارض است و از ذاتیات نیست. با قطع نظر از فرمایش نخست آخوند که إزالة ريب است باید دید آیا این قضیه منفصله حقیقیه است و مندوحه‌ای وجود ندارد؟ می‌گوییم: جواهر غیر ذات از او سلب شده و صحیح است، و سلب ضرورت، که معنای امکان است، بر او حمل می‌شود، و این حمل هم درست است، ولی شما از این حمل همانند اصل مثبت اصولی نتیجه می‌گیرید که چون امکان بر او حمل می‌شود ذاتی اوست با آنکه کسی نگفت اگر صفتی بر موضوعی حمل شود حتماً باید از جوهر ذاتی و ذاتی وی باشد، بلکه ممکن است حمل وی بر موضوع نشان مصدوق بون موضوع برای وی باشد. پس قبل از آن مقدمه این بود که «لَوْحْنَا» به اینکه سلب شیء نسبت به موضوعی از سلب ضرورت طرفین و سلب سلب آن می‌تواند آن موضوع برای آن مصدوق باشد، و نه مصداق. بعد فرمود: این شخص چگونه در ريب افتاده، در حالی اگر این تلویح را می‌فهمید این ريب برای وی اتفاق نمی‌افتاد. پس شَقُّ ثَالِثٌ و مندوحه را وی متوجه نشده است.

معنای تقدیم سلب بر حیثیت

اکنون برای دفاع شک مقدمه‌ای می‌گیریم: تقدیم سلب بر حیثیت و تأخیر سلب از حیثیت، مفاد این مقدمه است، و با این مقدمه «دفاع شک» روشن می‌شود. این مطلب در شرح تجرید^۱ موجود است و نیز با بسط بیشتر در منظومه حاجی^۲ فرمود:

و قدّم سلباً علی الحیثیة حتی یعمّ عارض الماهیة

همین حرف در مباحث ماهیت نیز می‌آید که فرمود: «تکشف لك من ذي قبل» مرحوم آخوند در چند سطر آن را بیان می‌کند، و وارد شک می‌شود. اجمال حرف تقدیم سلب بر حیثیت و تأخیر سلب از حیثیت چیست؟ تا این اندازه را در ذنابه فصل اول همین منهج داشتیم که اوصاف و احوالی که برای موضوع و ذات ماهیت من حیث هو هست بر دو قسم است: ۱. احوالی به شرط وجود است، مثل اینکه انسان دارای مکان و تحرک و کتابت است. ۲. صفات خود ماهیت که البته در حال وجود این آثار خود را نشان می‌دهد، ولی چنین نیست که وجود باعث آن است، و اگر برداشته شود ماهیت با قطع نظر از وجود آن را واجد نباشد، مثل زوجیت برای اربعه. امکان از صفات قسم دوم است. چنین نیست که اگر ماهیت موجود نباشد، غیر ممکن باشد، بلکه ماهیت من حیث هو دارای اوصافی است که خواه دارای وجود باشد و خواه نباشد آن اوصاف از او جدایی ناپذیرند. در ذنابه این سخن بیان شد، پس در ذنابه خواندیم که اوصافی به شرط وجود و در صورتی که ماهیت منسب به وجود شود بر وی طاری می‌شوند؛ مثل کتابت و مشی و تحیز و آثار وجودی دیگر. ولی اوصاف دیگری نیز بر ماهیت من حیث هی با قطع نظر از وجود بر وی حمل می‌شود که وجود در داشتن آن صفات برای ماهیت دخالت ندارد؛ مثل امکان، و این امکان مع الوجود

۱. تصحیح و تعلیق آیه‌الله حسن‌زاده، ص ۸۶.

۲. شرح المنظومه، ص ۸۹، (چاپ سنگی).

است و نه بالوجود، و چنین نیست که با برداشتن وجود آن وصف از او گرفته شود، چنانکه ماشی و تحیز برای ماهیت چنین وصفی است که با برداشت وجود آن اوصاف بر ماهیت حمل نمی‌شوند، پس «ماهیت من حیث هی متحیزة» صحیح نیست. پس توجه به چگونگی تأدیة عبارت در بیان همین مطلب نمایید و با آن حیثیت می‌آورید و می‌خواهید من حیث هی را برسانید اگر بخواهید لیس را بر وی بیاورید و احکامی را از وی سلب نمایید. پس اگر مثلاً می‌خواهید بگویید ماهیت من حیث هی موجود نیست چنین می‌گویید: «ماهية الإنسان من حیث هی لیست بموجودة.» این «لیس» بعد از حیثیت آورده شده است. از این عبارت می‌فهمیم که انسان من حیث هو، موجود نیست و لیس جزء محمول قرار داده شده است در این صورت قضیه کاذب است، زیرا معنای آن این است که ماهیت اصلاً رنگ وجود به او نمی‌خورد، در حالی که انسان‌ها موجود هستند، گرچه این سخن درباره شریک‌الباری و ممتنعات خوب است، و اگر می‌خواهید صفاتی را از ذات بردارید تا حرف سلب را به صورت جزء موضوع قرار دهید حیثیت را مؤخر از آن بیاورید.

و قد من سلباً علی الحیثیة حتی یعمّ عارض الماهیة

حالا عبارت را چنین می‌گوییم: «الإنسان لیس من حیث هو إنسان بماش، بمتحرك، بمتحیز». اینجا لیس را مقدم آوردیم و حیثیت دخلی در متن موضوعیت انسان ندارد. حالا اگر بگوییم: «الإنسان لیس من حیث هو إنسان بممكن»؛ یعنی گرچه امکان بر ماهیت صادق است و از وی دست‌بردار نیست، ولی در متن وی امکان خوابیده نیست تا جزء ذات وی باشد، زیرا ما سلب را مقدم می‌آوریم تا موضوع محرز شود. «الإنسان من حیث هو انسان» می‌گوییم تا اموری را که از او سلب می‌کنیم بگوییم این امور داخل در جزء ذات وی نیست، بلکه در خارج از ذات قرار دارند و عواض ماهیت هستند و بگوییم که انسان من حیث هو، این عارض نیست. پس «الإنسان لیس من حیث هو هذا العارض» ولو عارض امکان باشد، پس امکان داخل در

ذاتش نیست، «حتی یعمّ عارض الماهية.» لیس را مقدم بر حیثیت بیاورید که ذات ماهیت لیسیده از غیرش، هر چه که هست، همه چیز را از او سلب کنیم و خود ذات ماهیت بماند و این تقدیم لیس بر حیثیت، که حیثیت جزء محمول شود که فقط ذات معرّا و مبرا و لیسیده و تجریده شده از غیر خودش حتی از عوارض خودش می ماند تا عوارضش از او دست بردار نباشد، باز آن ریب پیش نیاید. پس آن ریب معنای حمل شدن را آن دانست که انسان من حیث هو، این حقیقت است. لذا وقتی امکان، یعنی سلب ضرورت را بر او حمل می کنیم پس این حمل دلالت دارد که امکان جزء ذات ماهیت است، در حالی که چنین نیست و می خواهیم به وی بگوییم این امکان جزء ذات وی نیست لذا این عبارت انتخاب شده است تا آن را بیان کند. «ماهية الإنسان لیس من حیث هو»، یعنی عاری از هر چیز «لیس بامکان»، یعنی عارض ماهیت را از او نفی می کنیم. این مقدمه را عنوان می کند و می فرماید: مفاد تقدیم سلب بر حیثیت و تأخیر سلب از حیثیت را می دانیم. بعد در بحث ماهیت به طور مفصل بحث آن پیش می آید. پس همان طور که مقدمه مصداق و مصدوق در «ازالة ریب» کار رسید، این مقدمه تقدیم سلب بر حیثیت برای «دفاع شك» کار رسیده است.

دفاع شك و حیث ینکشف لك من ذي قبل در بعد فی مباحث الماهية چه چیز منکشف می شود فائده تقدیم السلب علی من حیث هی هی که سلب را مقدم بر ماهیت من حیث هی عنوان کنیم تا حتی سلب را بتوانیم بر عوارض ماهیت بیاوریم. در سلب عوارض وجودی از صفحه ذات ماهیت روشن است که ذات انسان متحرک نیست پس لیس را می توان مقدم آورد و گفت: الإنسان لیس من حیث هو انسان متحرک و ماش. درباره امکان نیز باید چنین گفت. پس می توان از مرتبه ذات ماهیت هم متحرک و هم سلب متحرک را سلب کرد، زیرا ماهیت در مقام ذات خود لیسیده از همه اشیا است نه اثبات آنها و نه سلب آنها در وی راه ندارد. فی قولنا: الماهية لیست...، حالا مثال هایی که در کتاب ها می خوانید، گاهی لیس را بر خود قضیه مقدم می آورند: لیس الإنسان من

حیث هو هو، این ملاک نیست، بلکه لیس بر موضوع مقدم شود و یا از موضوع مؤخر باشد، ملاک نیست، بلکه لیس با حیثیت باید قیاس شود حالا، خواه لیس بعد از موضوع باشد و خواه قبل از موضوع «الماهیة لیست من حیث هی إلا هی» این معنایش این است که ماهیت لیسیده و عاری از آنچه غیر خودش هست؛ یعنی عوارض وجود و حتی عوارض خود ماهیت، اعم از مع الوجود و بالوجود از وی مسلوب هستند من حیث هی إلا هی حتی تعود الحیثیة به قرینة «حتی تصیر» در عبارت بعد عبارت را معنا کنید، ولی آن را دست نزنید؛ یعنی «حتی تعود» یعنی «حتی تصیر الحیثیة جزء من المحمول» برای اینکه لیس را مقدم آورید حیثیت این طرف افتاده و جزء محمول شده است و یکون السلب وارداً علی الثبوت من تلك الحیثیة لا مطلقاً، یعنی وقتی می فرمایید: ماهیت من حیث هی سلب را بر روی ثبوت من تلك الحیثیة می برید، ثبوت تلك الحیثیة چیست؟ اگر ثبوت برداشته می شود از حیثیت مزبور است و اگر اوصاف ثبوتی و حتی عوارض را نیز برای وی می آورید سلب مزبور چنین ثبوتی را بر می دارد «وارداً علی الثبوت» پس ثبوت این عوارض با همدیگر تفاوت دارد: برخی از عوارض چون مع الوجود هستند طوری هستند و برخی بالوجود هستند طور دیگرند. پس صرف حمل چیزی بر ماهیت دلالت بر ذاتی بودن محمول برای موضوع ندارد. پس در موارد حمل عرضی ذات مصدوق آن است و نه مصداق آن، و عدم فرق بین مصداق و مصدوق (که در باب عرضی است) باعث این ریب شده است، و آن را ذاتی باب ایساغوجی، و ماهیت را مصداق آن دانسته است «وارداً علی الثبوت من تلك الحیثیة لا مطلقاً» پس ثبوت عوارض برای ماهیت باشد، خواه مع الوجود و خواه بالوجود، ولی با جهت و حیثیت؛ یعنی اگر ماهیت خودش خودش باشد و طبیعت وی به تنهایی آن محمول ها و آن ثبوت عوارض برای وی نبوده باشد لا أن یؤخر سلب یؤخر حتی تصیر تتمه للموضوع برای اینکه اگر سلب مؤخر بوده باشد حیثیت جزء موضوع می شود؛ یعنی الإنسان من حیث هو، موضوع

می‌شود و حیثیت حتی تصیر تتمه للموضوع و قیداً له، إذ لو فعل هكذا لربما يكذب الحكم مطلقاً كما إذا كان مدخول السلب مما لا يجوز أن يكون الموضوع مجرداً عنه في نفس الأمر بوجه أصلاً نمی‌توانیم بگوییم: الإنسان من حيث هو ليس بموجود، زیرا در این صورت کذب لازم می‌آید، چون مفاد آن این است که وجود نباید به ماهیت بخورد، در حالی که این همه انسان‌ها موجودند پس کذب پیش می‌آید، ولی اگر الإنسان ليس من حيث هو بموجود و یا بمتحيز و بممكن، یعنی ذات انسان کاری به وجود و عدم امکان و وحدت و کثرت ندارد، و این اوصاف به لحاظ ثانوی بر او حمل می‌شوند اکنون که این معنا از حیثیت و سلب را فهمیدید «دفاع شك» آسان می‌شود فیسهل عليك دفاع شك عبارت خوب شد و از دغدغه درآمد استصعب حله كثير من الأذکیاء و هو أنه در «ریب» چگونه وی دو قضیه را پهلوی هم گذاشت و یک ریب بی‌جایی برایش پیش آمده اینجا هم این آقا دو قضیه را پهلوی هم می‌گذارد شبیه همان اشتباه و دغدغه و وسومه و ریب بالا را عنوان می‌کند «و هو أنه» یک قضیه این است لما صحَّ سلب كل ما ليس من ذاتيات الماهية إذا أخذت من حيث هي چون ماهیت من حیث هی اخذ شود غیر از ذاتی وی از وی سلب می‌شود فكذلك يصحَّ سلب ذلك السلب من تلك الحیثیة این قضیه دوم او را گرفتار می‌کند، در «فنقول» که تتمه تقریر شک است این مطلب را می‌شکافد و باز می‌کند و اشکال پیش می‌آورد؛ یعنی ما از ماهیت، حَجَر بودن را سلب می‌کنیم و نیز حَجَر نبودن را سلب می‌کنیم، زیرا اگر بخواهیم اثبات سلب برای وی کنیم، سلب ذاتی وی می‌شود. تا اینجا حرف درست است، ولی در «فنقول»، که تحریر می‌کند و باز می‌نماید، گرفتاری پیش می‌آورد و آن اینکه، ما می‌توانیم اشیاء و احوال و اوصاف و اموری را که ذاتی ماهیت نیست، از او سلب کنیم، چنان‌که سلب اینها را هم می‌توانیم از او سلب کنیم، و حق نداریم اینها را اسناد بدهیم؛ مثلاً در متن ذات این شیء زوج بودن نیست، ولی نمی‌توان گفت سلب زوج بودن و عدم زوجیت برای او هست؛ یعنی عدم را حمل کنید. عدم زوجیت را بر

آن حمل کردن یک مزیت و عنایتی می‌خواهد این هم درست نیست پس ماهیت خودش خودش است، نه ثبوت شیء است و نه سلب شیء. پس سلب و ایجاب به نظر دوم و توجه دوم باید بر او حمل شود. وی تا اینجا درست آمد، ولی از اینجا «فنقول» است و تقریرش نادرست است.

فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحیثیة و كما أن الإنسان المأخوذ من حیث ماهیته و طبیعته این خبر «إن» است تسلب عنه الكتابة من تلك الحیثیة من حیث هو إنسان و كذلك تسلب عنه سلب الكتابة أيضاً لكونهما جميعاً، یعنی ثبوت و سلب هر دو، ثبوت شیء و سلب شیء نسبت به موضوع خاص من العوارض التي هي غير الذات و الذاتی له. حالاً که این امر را قبول فرمودید شاک می‌گوید وقتی ماهیت من حیث هی غیر خودش و سلب غیرش را مطلقاً نمی‌توانیم به او نسبت بدهیم.

فنقول: تتمه تقریر شک است: کل ماهیة إمكانية ذوات ممکن، هر چه هستند ما سوی الله كما صح سلب ضرورة الطرفين عنه، یعنی امکان، پس ما می‌توانیم امکان را از او سلب کنیم فکذلك يصح سلب ضرورة الطرفين من تلك الحیثیة.

به این مقدمه‌ای که پیش از «فنقول» گرفته بود الآن می‌گوید شما شیء من حیث هو را که در نظر بگیرید غیر خودش را از او سلب می‌کنید. غیر خودش اعم از ثبوتی و سلبی است پس شما می‌فرمایید ماهیت انسان من حیث هی این ماهیت را در نظر بگیرید با قطع نظر از هر چیزی امکان دروی نیست سلب امکان هم از او مسلوب است، درست است، منتها امکان را تعبیر به سلب ضرورتین کرد و سلب سلب ضرورتین، یعنی عدم امکان هم بر او صادق است پس بر ماهیت نه امکان صادق است و نه سلب امکان.

سؤال: اشکال این سخن چیست؟ جواب: شما در اول تقسیم به مواد ثلاث گفتید هر ماهیت ممکن از امکان به در نیست و هر ماهیت یا واجب است و یا ممکن و یا ممتنع پس اینها ماهیات ممکن هستند و ممتنع نیستند و واجب بالذات هم نیستند، امکان هم

ندارند، زیرا امکان از وی سلب می‌شود. پس ما ماهیتی پیدا کردیم که عاری از مواد ثلاث است، در حالی که شما پیوسته می‌فرمودید که هیچ ماهیتی به صورت قضیه منفصله حقیقیه دایر بین نفی و اثبات نمی‌تواند عاری از این عناصر عقود باشد. این بود حاصل شک.

الآن ذهن شما جواب می‌دهد که شما این سلب را مؤخر از حیثیت می‌آورید، ماهیت مع الوجود و بالوجود را می‌بینید. اینها را باید در دفاعش بشکافیم و باز کنیم فإذن الإنسان من حيث هو هو كما أنه ليس بواجب و لا ممتنع برای اینکه بحث را روی ماهیات ممکن آوردیم فکذلك هو من تلك الحیثیة لیس بممکن بالذات. و حال اینکه و قد مرّ أن لا شيء من الأشياء بأيّ وجه أخذ خالٍ عن الوجود و الامتناع والإمكان الذاتیات تا الآن ماهیاتی پیدا کردیم اصلاً ماهیات ممکن همه مطلقاً ما سوی الله باید نه متصف بوده باشند به امکان و نه متصف به سلب امکان و أنّ الممكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات لا ینفک عنه الإمكان الذاتي في تلك المرتبة و كيف التوفيق و ذلك بیان دفع شک است لأن الماهية و إن لم یصدق علیها این عبارت «والماهية من حيث هي» اگر جهت عروض امکان بر ماهیت جهت عروض خود ماهیت باشد؛ یعنی آن لازم و ملزوم علت و معلول مشهوری که گفته آمد باشد پس اگر جهت عروض امکان بر ماهیت خود ماهیت بوده باشد ماهیت باید مصداق آن عارض لازم و ملزوم باشد. این فرمایش که جهت عروض هي الماهية من حيث هي نمی‌تواند باشد؛ یعنی لازم و ملزوم به طور شایع و مصطلح نیست «لکن» پس معنای ممکن برای ماهیت به صورت ذاتی و لازم و ملزوم نمی‌تواند باشد و لکن یصدق علی الماهية المأخوذة من حيث هي كثير من العرضیات وهي التي لا تخلو عنها في نفس الأمر علی نحو لا تكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي. ماهیت نمی‌تواند از این عوارض برکنار باشد و معنای ماهیات این امور عرضی هم نیست، پس اگر این عوارض به ناچار با ماهیت همراهند معنایش علیت ماهیت برای آنها و یا بودن آنها در متن ذات ماهیت نیست، بلکه می‌تواند عوارضی در خارج از متن

ماهیت برای ماهیت موجود باشند و از وی غیر قابل انفکاک باشند، و ماهیت هم جهت عروض آنها نباشد و ماهیت مصداق آن امور عرضی باشد پس مندوحه داریم. مراد از جهت عروض، نبود ماهیت برای آن علت عروض است؛ یعنی ماهیت علت آنها نبود و بین آنها لازم و ملزوم متعارف به معنای علت حکمفرما نباشد و ماهیت مصداق آنها نبوده باشد «علی نحو» مفعول به واسطه «یصدق» است.

فالعوارض التي لا تنفك الماهية أبداً يمتنع صدق سلوبها عليها... * شاک تمسک به حصر دایر بین نفی و اثبات در اثبات مواد ثلاث برای ماهیت کرده است که ماهیت باید یکی از مواد، یعنی وجوب و یا امتناع و یا امکان را داشته باشد. در اینجا این حصر شکسته شده است، زیرا هم امکان از ماهیت سلب می‌شود (امکان را به سلب ضرورتین تعبیر کرده است) و هم سلب امکان، یعنی سلب سلب ضرورتین از وی می‌شود. پس ماهیت من حیث هی هی لیست إلا هی، نه امکان و نه سلب امکان در مرتبه ذات وی راه ندارد. پس ماهیت را از همه صفات مثل واحد و کثیر و امکان و لا امکان جدا می‌کنیم. بنابراین ماهیت در مرتبه ذات خود ممکن نیست و امکان بر او صادق نیست، در حالی که گفته شد که هر ماهیتی از آن مواد ثلاث خالی نیست با آنکه ما جایی یافتیم که ماهیت از آن سه خالی است. البته مثال درباره امکان است ولی مطلب درباره همه مواد چنین است.

آخوند در دفاع فرمود: احوالی برای موضوع مثل ماهیت موجود است که خود ماهیت با آن احوال، اقتضائیت ندارد و ماهیت علت آن نیست، بلکه تلازم اصطلاحی بین آنها نمی‌باشد. و نیز امکان در متن حقیقت ماهیت هم نیست تا از ذاتی باب ایساغوجی باشد، بلکه امکان از عوارضی است که همانند تحرک و کتابت و احوال و اوصاف وی می‌باشد که رتبه آن پس ذات است، ولی آن عوارض به شرط وجود بر ماهیت بار می‌شوند، ولی امکان همیشه با وی بوده و غیر قابل انفکاک است و اگر

وجود بگیرد وجود علت عروض وی بر ماهیت نیست؛ یعنی وصف مع الوجود است، در مرتبه قبل از وجود و نیز بعد از وجود مترتب است.

پس با آنکه بین ماهیت و امکان، علیت و تلازم اصطلاحی و اقتضا نیست و ذاتی وی نمی باشد با وجود این ماهیت همیشه دارای امکان است، و این لزوم، لزوم اصطلاحی نیست؛ یعنی این حال و وصف را نمی توان از ماهیت گرفت. البته گاهی چیزی جدایی ناپذیر است؛ یعنی چون شیء اقتضائیت و علیت نسبت به آن دارد، و ذات در علیت کافی است و همیشه آن لازم با وی می باشد، ولی امکان همیشه با وی است اما معلول ماهیت نیست، پس امکان جزء ماهیت و جزء موضوع در قضیه ماهیت من حیث هی نمی باشد. البته جزء نبودن، انفکاک ماهیت را از وی به دنبال ندارد. ما درباره امکان و ماهیت باید چنین قضیه ای تشکیل دهیم که سلب را مقدم کنیم.

و قد من سلباً علی الحیثیة حتی یعمّ عارض الماهیة

می گوئیم این ماهیت «لیس من حیث هی بامکان»، یعنی سلب را مقدم بر حیثیت می آوریم تا بتوانیم عوارض ماهیت را هم از او سلب کنیم، عارضی که از او دست بردار نیست. حالا که از او دست بردار نیست این هشدار را در این عبارتش بیاوریم که، درست است از او دست بردار نیست، اما ماهیت در مرتبه ذاتش امکان نیست تا عارض ماهیت را هم از ماهیت سلب کنیم و عارض وجود هم سلب بشود. سلب آن از حریم ذات روشن است و آن احوالی که بالوجود برای ماهیت است سلب از ماهیت می شود و خیلی تکلفی ندارد؛ یعنی ماهیت متحرک نیست و ضاحک نیست و کاتب نیست و اوصاف دیگر که همه بالوجود هستند. پس همه عوارضی که به شرط وجود برای ماهیت هست از حریم ذات ماهیت، نفی می شوند، بلکه عوارضی که قبل از وجود و بعد از وجود با ذات ماهیت هستند هم در حریم وی داخل نیستند. الماهیة لیست من حیث هی بامکان این حرف را می زنیم که از این لیس، که مقدم بر حیثیت

آوردیم، و امکان را از ماهیت سلب کردیم، می‌خواهیم بگوییم ماهیت خودش است، بلکه هر چیزی خودش، خودش است، چرا ماهیت امکان و یا چیز دیگر بوده باشد، پس لیس بامکان بر ماهیت صدق می‌آید. این حرف را از تقدیم سلب بر حیثیت می‌خواهیم. در عین حال که ماهیت خودش امکان نیست امکان وصفی است که از وی دست بر نمی‌دارد، ولی جزء بودن مفاد این عدم انفکاک نیست، و یا از آن ذاتی بودن و علیت اصطلاحی فهمیده نمی‌شود.

این خلاصه فرمایشی که جناب آخوند در دفع شبهه دارد. بنا بر این حصر قضیه به حال خود درست است که چون امکان از عوارضی است که از ماهیت دست‌بردار نیست، در عین حال که جزء ذاتش نیست. پس ماهیت یا واجب است و یا ممکن و یا ممتنع، و این امکانی است که از او دست‌بردار نیست، در عین حال جزء حقیقتش نیست، و قسمت به حال خود باقی است. به اصطلاح آقایان، انقلاب در قسمت پیش نمی‌آید همان‌طوری که الآن در این فصل فرمودید که یکی از ادله در رد امکان بالغیر این بود که انقلاب لازم می‌آید که وجوب به امکان یا امتناع به امکان منتقل می‌شود، این انقلاب در ماده است. گاهی انقلاب در قسمت پیش می‌آید؛ یعنی باید قسمت حاصر نباشد و معنای انقلاب در قسمت را در کشف المراد^۱ خوانده‌اید.

فالعوارض التي لا تنفك الماهية عنها أبداً أما معنای «لا تنفك» این نیست که این عوارض جزء ماهیت بوده باشند یمنع صدق سلوبها علیها. جناب عالی دو قضیه را پیش هم گذاشتید و امکان را تبدیل به سلب ضرورتین کردید و گفتید: ماهیت سلب ضرورتین نیست و سلب سلوب هم نیست و نتیجه گرفتید که شما امکان را از ماهیت سلب کردید، در حالی که امکان از ماهیت دست‌بردار نیست. پس نمی‌توانید سلوب این عوارض را بر ماهیت بیاورید.

«یمنع صدق سلوبها» این عوارض «علیها» اینها چگونه عوارضی هستند؟ «لا

تفك الماهية عنها» عوارض قبل از وجودند و در مرتبه خود ذات ماهیت و بشرط الوجود نیستند، زیرا عوارض بشرط الوجود معنای آن آسان است؛ یعنی عوارضی است که عارض ماهیت می شود در صورتی که ماهیت وجود یابد انسان وجود یافته متحیز و عاقل است و، الی ماشاءالله، اوصاف وجودی دیگر دارد بخلاف العوارض التي تلحقها بشرط الوجود، فإنها این عوارض دوم که بشرط الوجود است حیث تخلو الماهية عنها في مرتبتها، ماهیت «عنها» از این عوارض بشرط الوجود «في مرتبتها»، ماهیت در مرتبه خودش «التي لها» آن عوارضی که یا آن مرتبه ای که برای ماهیت هست، پیش از وجود برای خود ماهیت مرتبه ماهیت است التي لها متقدمة على الأوصاف الوجودية آن عوارضی که برای خود ماهیت من حیث هی هی هست و مقدم بر اوصاف وجودی است، ولو اینکه مع الوجود باشد. البته ماهیت که وجود گرفته همین طوری که می فرماید بشرط الوجود متحیز است، مع الوجود ممکن هم هست. این امکان چنین نیست که اگر وجود از او نفی شود این وصف امکانی نیز از او گرفته شود. پس باید بین مع الوجود به صورت قضیه حینیه و به شرط وجود به صورت بالوجود فرق گذاشت؛ زیرا بالوجود آنجایی است که وصف وجود دخالت در حمل این موضوع دارد و تا وجود نیامد نمی توانید بفرمایید: انسان عاقل و متحیز است. این اوصاف بالوجود است، در حالی که امکان همیشه برای اوست. پس هم در حال وجود هم پیش از وجود برای ماهیت موجود است. بنابراین امکان برای ماهیت مع الوجود است، زیرا همیشه با وی می باشد تصدق خبر «فإنها» است. سلوبها؛ سلوب این عوارض بشرط الوجود على الماهية إذا أخذت تحصيلية لا عدولية وقتی سلوب و عوارض کذایی را به صورت سلب محصل بر او صدق می کند؛ یعنی ماهیت لیست بضاحك و ماش ... و این قضیه به صورت سالبه محصله است که محمول را سلب می کنید نه به صورت سالبه معدومه که محمول را با حرف نفی حمل کنید؛ یعنی انسان لا ضاحك، بلکه انسان لیس بضاحك است، لكن الإمكان لیس من هذا القبیل ما دو قسم عوارض داشتیم:

یک عوارض اولی بود «التي لا تنفك الماهية عنها». قسم دیگر عوارضی که به شرط وجود بود «بخلاف العوارض التي تلحقها بشرط الوجود» ما هنوز به کتاب نرسیده سؤال می‌کنیم: آیا ماهیت برای امکان از عوارضی است که بشرط الوجود است یا برای مرتبه ماهیت است؟

در پاسخ می‌فرماید: امکان برای ماهیت از قبیل عوارض بشرط الوجود نیست، لکن الإمكان ليس من هذا القبيل و عوارض قسم دومی که بشرط الوجود هستند نیز نیست إذ هي من المراتب السابقة على الوجود حالا این احوال و این عوارض برای خود اوست. بنابراین وقتی از مرتبه سابقه علی الوجود است پس بگو امکان در خود مرتبه ماهیت می‌باشد و از او دست بردار نیست فسلبه لم يصدق على الماهية أصلاً قضية دوم شاک را از دست او گرفته شد، چون آقای شاک بعد از آنکه مقدمه‌ای تشکیل داد و در آن مقدمه حرف دومش همین بود، زیرا اول معنای امکان را سلب الضرورتین دانست بعد دوباره فرمود: «كذلك تسلب عنه سلب الكتابه مثلاً» در «فنقول» هم گفت: «كل ماهية إمكانية كما صح سلب الضرورة الطرفين عنه من حيث هي» که معنای امکان است «فكذلك يصح سلب سلب ضرورة الطرفين». پس در این عبارت «لا يصح» قضية دوم، که سلب سلب ضرورتین یعنی سلب امکان باشد، از دست او گرفته شده است، چون نمی‌شود که سلب امکان از او بشود، زیرا امکان از او دست بردار نیست تا سلب امکان شود، و در عین حال هم می‌گوییم امکان جزء معنای ماهیت نیست پس مندوحه داریم «فسلبه لم يصدق على الماهية أصلاً». شما نباید قضية دوم را بیاورید تا بفرمایید سلب الضرورتین بر ماهیت صادق است، سلب سلب ضرورتین هم صادق است، وفق نمی‌دهد. سلب ضرورتین صادق است؛ یعنی امکان صادق است سلب سلبش، یعنی عدم امکان صادق بوده باشد، معنی ندارد.

و مما ذكرناه علمت ضعف قول من أراد التفصي عن تلك الشبهة بأن انفكك الماهية...
کسی خواست شبهه را رد کند، ولی در این رد ماهیت را دارای واقعی و نفس الامری

دانست، زیرا ماهیت، همان‌طور که با وجود دارای اوصافی می‌شود، بدون وجود هم دارای اوصاف و احوالی است. پس معلوم می‌شود ماهیت یک واقعیت و نفس‌الامری دارد. پس، از اینکه ماهیت اوصافی قبل از وجود دارد پی می‌بریم که ماهیت نفس‌الامری دارد که اوسع از این مرتبه بالوجود است. پس اگر بالوجود برای ماهیت اوصافی است و قبل از وجود آن اوصاف را برای وی نمی‌آورید، وی اوصاف دیگری دارد که قبل از وجود برای وی آورده می‌شود بنابراین نفس‌الامری اوسع از وجود دارد. در این صورت امکان در مرتبه ذات او وارد بوده و از او دست‌بردار نیست و نفس‌الامر ماهیت با امکان است. لذا در هیچ موطنی امکان از ماهیت دست‌بردار نیست برخلاف اوصافی که با آمدن وجود می‌آیند و با رفتن آن می‌روند. پس امکان در وسعت پیش از اوصاف دیگر است و در حد ماهیت قرار دارد. ممکن است شما بگویید این سخن بدی نیست، همان‌گونه که شما جناب آخوند فرمودید ماهیت بالوجود احکامی دارد که از او کناره می‌گیرند، و نیز عوارض مع‌الوجود دارد که با آنکه وجود کنار می‌رود قبل و بعد از او با ماهیت هست‌گرچه تلازم و علیت متعارف بین ماهیت و این لوازم نیست، ما هم می‌گوییم همان‌گونه که عوارض بالوجود قبل الوجود برای وی نمی‌آید، ماهیت نفس‌الامری خیلی اوسع را واجد است که امکان را از وی نمی‌توان برداشت پس تنافی بین سخن ما و شما نیست. این گفتار متفصی بود.

آخوند می‌گوید: با آن سخنان ما و تأمل در آنها وجه ضعف این سخن روشن می‌شود که گرچه صورت حرف درست می‌نماید و ما ذکرناه علمت ضعف قول من أراد التفصی عن تلك الشبهة بأن انفكك الماهية من حيث هي عن الإمكان لا يستلزم جواز انفكاکها في نفس الأمر این انفكك الماهية من حيث هي عن الإمكان این تعبیر مقداری خوب نیست، پس وجه ضعف همین است که انفكك الماهية من حيث هي عن الإمكان اصلاً صحیح نیست. گرچه قائل ممکن است برگردد و بگوید: خود شما مقرر

هستید که امکان از آن عوارضی است که «لا تنفک الماهیه عنها أبداً» ولی اکنون به صورت تعبیر نادرست از آن تعبیر کرده باشد. پس شاید وجه ضعف نادرستی همین تعبیر باشد، و الا سخن وی به ظاهر محمل صحیحی دارد، زیرا اگر آخوند بگوید: انفکاک الماهیه من حیث هی عن الإمكان اصلاً درست نیست و طرف می‌گوید: چرا این انفکاک الماهیه من حیث هی عن الإمكان درست هست، گرچه امکان در مرتبه ذات خود امکان نیست و امکان جزء وی نمی‌باشد، ولی در عین حال هم امکان از او دست بر نمی‌دارد، من هم می‌گویم: ماهیت در مرتبه ذاتش ینفک عن الإمكان؛ یعنی امکان جزء ماهیت نیست و ماهیت اقتضائیت و علیت ندارد مگر شما، در آن مرتبه وقتی سلب را مقدم بر حیثیت آوردیم و گفتیم: «الماهیه لیس من حیث هو بإمكان»، مگر تکذیب می‌فرماید بنا نشد که ماهیت «من حیث هی لیست إلا هی» باشد. پس جمع بین کلام آخوند و متفصی را شاید، و تنافی نیست. اگر بر وی این اشکال را بنماییم چرا شما گفتید: انفکاک الماهیه من حیث هی عن الإمكان؟ این آقا بگوید که من این انفکاک امکان از ماهیت در مرتبه تقدم سلب بر حیثیت را می‌گویم که ماهیت من حیث هی امکان نیست و علیت و اقتضا ندارد و امکان ذاتی باب ایساغوجی، و جزء معنایش نیست همین طوری که شما جناب آخوند فرمودید. پس با آنکه جزء وی نیست در عین حال می‌گوییم که امکان از لوازمی است که لا تنفک عنه. پس در این وجه ضعفی که آخوند می‌فرماید باید خیلی تأمل کنید. فرمایش این آقا محمل صحیح و درستی دارد.

لأنها أوسع من تلك المرتبة این تنظیر به عوارض بالوجود ماهیت کرده است، و بالوجود ربطی به مرتبه ماهیت ندارد، زیرا عوارض بالوجود ماهیت فراوان است، همین‌گونه عوارض لا ینفک هم به مرتبه ماهیت کار ندارد، مثل امکان و صحت انفکاک امکان فقط به معنای عدم علیت و اقتضای ماهیت از آن است. پس اگر این گونه عبارت را معنا نماییم با تقریر جناب آخوند منافات ندارد لأنها أوسع... بل بشرط

الوجود؛ یعنی عوارض به شرط وجود است. پس ضعف گفتار وی با تقریر ما روشن می‌شود.

سخن میرداماد در جواب شبهه

و لا حاجة أيضاً إلى ما ذكره بعض الأماجد: «بعض الأماجد» جناب میرداماد استاد مرحوم آخوند است أن الإمكان... خارجاً عن جوهرها. این تمام فرمایش «بعض الأماجد»، اکنون با «فإن» که تعلیل «لا حاجة» است آن را جواب می‌دهد: فإن مجرد كون الشيء سلباً تحصيلياً لا يوجب صدقه في مرتبة الماهية المأخوذة بنفسها و إلا لصدق سلب الإمكان أيضاً. جناب میر در جواب شبهه می‌گوید: امکان سلب ضرورت طرفین است تا به وسیله آن قضیه دوم را از دست آن شاک بگیرد. وی گفت: در این صورت ماهیت می‌تواند از امکان عاری و برکنار باشد.

جناب میر در پاسخ وی می‌فرماید: ماهیت از امکان عاری نمی‌شود، آخوند می‌فرماید: به این جواب نیازی نیست. مرحوم میر می‌فرماید: امکان، یعنی سلب ضرورت طرفین که به سلب بسیط تحصیلی بر او صادق است، «فیکون صادقاً في مرتبة الماهية من حيث هي و إن كان خارجاً عن جوهرها» این معنا که سلب ضرورت طرفین است بر ماهیت صادق است. پس این امکان بر ماهیت صادق، و از او جدایی ناپذیر است، گرچه از جوهر ذات ماهیت نیز خارج است. مرحوم میر این قسمت «و إن كان خارجاً عن جوهرها» را فرمود. پس همان فرمایش آخوند است که امکان از او دست‌بردار نیست و خارج از جوهرش هست. پس جناب استاد هم همین را فرمود و شما هم، چنین می‌گویید پس ایراد بر ایشان چیست؟

مرحوم میر می‌فرماید: معنای امکان که سلب ضرورتین می‌باشد به صورت سلب تحصیلی بر ماهیت صادق است، فقط همین اشکال وی می‌باشد. پس فرمایش وی تنها همین ایراد را داراست، ولی امکان به صورت سلب تحصیلی بر او صادق است، و

نه به صورت عدولی، چون معنای امکان سلب ضرورتین می باشد، و این سلب بر او صادق است، ولی جزء جوهر وی نیز نیست، پس اشکال چیست؟

«فإن مجرد كون الشيء سلباً تحصيلياً لا يوجب صدقه في مرتبة الماهية المأخوذة بنفسها» آخوند می فرماید: اگر بنا باشد به عنوان سلب تحصيلی این امکان بر او صادق است، سلب سلبش هم بر او صادق است پس به عنوان سلب تحصيلی حمل امکان بر ماهیت صورت می گیرد.

ممکن است کسی بگوید: سلب امکان، یعنی لا امکان، و به عبارت دیگر سلب سلب ضرورتین به صورت سلب تحصيلی بر ماهیت من حیث هی صادق باشد. پس ماهیت من حیث هی لیست بامکان و لیست بسلب امکان. در هر صورت لازمه این سخن آن است که حرف آن آقا درست شود که در قضیه دوم خود می گفت: ماهیت در مرتبه ذات متصف به امکان و سلب امکان نمی شود، و از هر دو عاری است. این اشکال آخوند بر مرحوم میرداماد است. آیا همان طور که فرمایش آن آقا، که آخوند فرمود ضعف قولش روشن می شود، به نحوی محمل صحیح داشت فرمایش میر هم سر و صورت پیدا کند به اینکه بر ماهیت من حیث هی امکان صادق است و البته این صدق دلیل بر جزء بودن امکان برای ماهیت نباشد، و صدق امکان بر ماهیت عدولی نباشد، بلکه به صورت سلب تحصيلی است. چنین نیست که ماهیت لا امکان است به نحوی که لا را جزء محمول بیاوریم، بلکه وقتی می خواهیم امکان را از او سلب کنیم به صورت سلب تحصيلی آن را سلب کنیم تا هم بفهمانیم که امکان در رتبه ذات او داخل نیست و هم بفهمانیم که ماهیت از او دست بردار نیز نمی باشد، و در مراتب دیگر ماهیت از او منفک نیست. پس برای رساندن این دو مقصود: اول، ذاتی نبودن امکان برای ذات و دوم، غیر قابل انفکاک بودن آن، به صورت سلب تحصيلی از آن تعبیر می کنیم. پس این بود محمل صحیح حرف میر.

ثم قد مرّ جواب دیگری است به گفتار «بعض الأماجد»: أن المقسم في الأمور الثلاثة

هي حال الماهية بالقياس إلى الوجود و العدم و هذه حالة ثبوتية اتصافية این اشکال بر مرحوم میر این است که شما فرمودید: «سلب ضرورت طرفین سلباً بسیطاً تحصیلیاً» اصلاً ما می‌گوییم حمل امکان بر موضوع به صورت سلب تحصیلی نیست، بلکه به صورت قضیهٔ موجهه است، زیرا امر دایر است بین وجود و عدم، و ما این اوصاف، یعنی مواد ثلاث را بر موضوع به صورت ثبوت و عدم حمل می‌کنیم؛ یعنی به صورت قضیهٔ موجهه؛ یعنی می‌گوییم اگر ماهیت به این صورت باشد واجب، و اگر به آن صورت باشد ممکن، و اگر چنین باشد ممتنع است و امکان به صورت قضیهٔ ایجابی بر موضوع حمل می‌شود. پس اصلاً تعبیر به سلب بسیط و سلب تحصیلی نادرست است لذا در مقسم، این مواد ثلاث را به صورت ثبوتی بر موضوعات آنها حمل نموده، و نه به صورت سلب بسیط.

«ثم» جواب دیگر «قد مرَّ أن المقسم في الأمور الثلاثة» وجوب و امکان و امتناع «هي حال الماهية بالقياس إلى الوجود و العدم» که اگر این‌طور باشد واجب و اگر آن‌طور باشد ممکن است و اگر عدم است امتناع «و هذه حالة ثبوتية اتصافية»، یعنی شما حق ندارید تعبیر به سلب بسیط بکنید و این‌کان بعضی القيود می‌گوییم اگر ممکن این‌طور است پس در حمل این ممکن قضیهٔ موجهه ثبوتیه تشکیل می‌شود ولو اگر ممکن را بشکافید معنایش سلب است؛ یعنی سلب ضرورتین می‌باشد ولی آن غیر از این است که امکان را به صورت سلب بسیط بر ماهیت حمل می‌کنیم، چنان‌که ملاحظ می‌فرمایید آدم در ابتدای تقریر گفتار جناب میر وقتی می‌خواهد بفرماید: «لَمَّا لم يكن حقيقته إلا سلب ضرورة الطرفين» این امکان حقیقتش سلب ضرورت طرفین است، پس در حمل وی سلب بسیط تحصیلی به ذهنش می‌رسد که چرا حمل وی سلب بسیط تحصیلی است؟ اگر معنای امکان سلب بسیط تحصیلی است چرا حملش سلب بسیط تحصیلی باشد؟ پس فرقی بین معنای امکان، که سلب ضرورتین است، و حمل آن موجود است: سلب بسیط تحصیلی در حمل امکان بر موضوع است، در

حالی که حمل امکان بر موضوع خود به صورت سلب ضرورت نیست و نیز به صورت سلب تحصیلی نیست، بلکه قضیه موجبه است. اصلاً جا ندارد که گفته شود صدق امکان بر موضوع، یعنی ماهیت به سلب بسیط تحصیلی است گرچه امکان خودش سلب است، و حمل آن سلب تحصیلی نیست، بلکه قضیه ایجابی است. این خلاصه اشکال بر قول ایشان و آن تقریر. در حالی که قبلاً درباره سلب تحصیلی و سلب ضرورتین و فهم آن در زحمت بودیم، و آدم می ماند که آیا مراد معنای امکان است و یا حمل امکان، پس اگر باید حمل امکان سلب تحصیلی باشد، چون خود امکان معنایش سلب ضرورتین است پس سلب ضرورتین در حمل، سلب بسیط تحصیلی است.

جواب آن است که، حمل امکان بر موضوع ایجابی است ولو معنای خود امکان سلب تحصیلی است و هذه حالة ثبوتية، یعنی جلو این سلب بسیط تحصیلی را گرفته و این کان بعض القيود كالإمكان سلبية، حتی تكون المعقودة به من القضايا موجبة سالبة المحمول لا سالبة بسیطة حمل امکان بر موضوع قضیه ای موجبه است منتها سالبة المحمول است لا سالبة بسیطه بنابراین جناب میر فکون الشيء ممكناً عبارة عن اتصافه، یعنی القضية موجبة بسلب الضرورتين لا لاتصافه بضرورة الطرفين که سلب بسیط تحصیلی است. پس حالاً مفاد آن سلب بسیط تحصیلی جناب میر روشن شده که آدم پیش از این «قد مر» در عذاب بود که جناب میر می خواهد چه بگوید. در این عبارت امکان به سلب ضرورت طرفین معنا شده است، و مراد از «سلباً بسیطاً تحصیلیاً» معلوم گردید که چیست. پس مراد معنای امکان است که سلب بسیط تحصیلی است، ولی در حمل سلب بسیط تحصیلی نیست، و در قضایا عنوان اتصاف و ایجاب و قضیه موجب است لاتصافه بضرورة الطرفين فصدق الإمكان على شيء معناه صدق الاتصاف به نه اتصافش به او، که قضیه موجبه شود. شما نمی توانید بفرمایید که به صورت سلب تحصیلی امکان بر ماهیت صادق هست، زیرا حمل وی

به صورت سلب تحصیلی راه ندارد. البته می‌توان به تکلف کلام میر را محملی صحیح داد، چنان‌که بیان شد. پس خلاصه سخن آخوند، ماهیت بشرط الوجود دارای اوصافی است و نیز مع الوجود اوصافی نظیر امکان دارد و این اوصاف از وی دست‌بردار نیستند و عدم انفکاک به معنای جزئیت برای ذات نیست، بلکه خارج از ذات وی هستند. این لوازم با عوارض بشرط الوجود باید تفاوت گذاشته شود و در مقام نفی عوارض از ماهیت باید سلب را مقدم بر حیثیت بیاوریم؛ یعنی الماهیه لیست من حیث هی بامکان أو بواحدة أو بکثیرة، و امثال آن.

وهم و تنبیه

عقد فصل در عدم امکان بالغیر بود. اکنون وهمی است که حقیقتاً عنوان وهم بر وی رساست. وی می‌گوید: ممکن بالغیر موجود است، زیرا معنای امکان سلب ضرورت طرفین است، آن‌گاه دو قضیه را پهلوی هم نشانیده و از نقیض آن دو نتیجه می‌گیرد: اگر چیزی معلول است، معنایش تحقق علت وی می‌باشد. اگر این سخن را بشکافیم آن است که اگر معلول تحقق نیافت عدم علت، علت برای عدم معلول می‌شود، و البته در فلسفه بحث از احوال اعیان موجودات به قدر طاقت بشری است و بحث از عدم، استطرادی، زیرا عدم چیزی نیست تا اثری بر او مترتب شود و اگر به نحوی در وعای ذهن، عدم اعتبار می‌شود به قیاس با موجودات است؛ یعنی از زید، عدم زید و از وجود، عدم وجود لحاظ می‌شود، و از علت، به عدم علت منتقل می‌شویم. پس مراد از اینکه عدم علت، علیت برای عدم معلول دارد تنها علامت و اماره بودن آن برای عدم معلول است، و بیش از این علیت معنا ندارد تا لفظ علیت را بر سر عدم آوریم. اکنون وی شبهه می‌کند و در مقدمه‌اش می‌گوید: اگر معلول تحقق یافت؛ یعنی علت وی تحقق یافت، معنای عدم تحقق معلول آن است که عدم علت، علت وی شده است (چون «وهم» است پیداست که این حرف وهمی و نادرست

است). آن گاه از این مقدمه نتیجه می‌گیرد: «فإذا كان» دارد واجب و ممتنع و نقیض واجب و ممتنع را می‌آورد، بعد آن دو را با هم جمع می‌کند و می‌گوید: این هم امکان بالغیر است. وی می‌گوید: معنای اینکه ممکن واجب بالغیر می‌شود این است که علتش تحقق یافت و این ممکن معلول تحقق یافت. اکنون نقیض آن علت را می‌گیریم؛ یعنی سلب این وجوب، سلب بالغیر است، بنابراین عدم معلول به خاطر سلب علت است، پس سلب بالغیر پدید آمده است، و از طریق امتناع هم چنین می‌توان کرد که این شیء ممتنع شده و ممکن امتناعی بالغیر دارد، همان‌طور که ممکن وجوبی بالغیر دارد و مراد از امتناع بالغیر ضرورت عدم است، زیرا آن غیر نمی‌گذارد که موجود شود، و نقیض این ضرورت عدم، سلب ضرورت عدم است. نقیض وجوب بالغیر سلب ضرورت وجوب است. پس سلب ضرورت عدم و وجوب اگر در کنار هم قرار بگیرند، این سلب ضرورت عدم و وجوب عبارت از امکان است، و این ممکن نیز از غیر پدید آمده است، زیرا اولی وجوب بالغیر بود و نقیض آن گرفته شد و دومی امتناع بالغیر بود نقیض آن هم گرفته شد. پس دو نقیض که جمع شدند، سلب ضرورت وجود و عدم شده است که همان معنای امکان بالغیر است، بنابراین امکان بالغیر معنا دارد. پس چنین تلفیقی از وجوب بالغیر و امتناع بالغیر کرده که امکان خود دارای قابلیت برای آن دو است و از این طریق، امکان بالغیر درست شده است.

دوباره کلام به خود عنوان بحث*، یعنی استحاله امکان بالغیر برگشت و وهمی پیش آمد که از دو قضیه امتناع بالغیر و وجوب بالغیر نقیض گرفت و آن را امکان بالغیر پنداشت، و دلیل بر وقوع امکان بالغیر را همین تلفیق دانست. وی گفت: چون وجوب بالغیر داریم و معنای وجوب بالغیر ضرورت وجود از ناحیه غیر است، امتناع بالغیر هم داریم؛ یعنی ضرورت عدم از ناحیه غیر از این دو نقیض، می‌گوییم: اولی عدم

ضرورت وجود بالغیر و دومی عدم ضرورت عدم بالغیر است، و از تلفیق این دو، عدم ضرورت وجود و عدم بالغیر پدید می‌آید، و این معنای امکان بالغیر است. از آن به چند وجه جواب می‌دهد: جواب میر (بعض المحققین) که فرمود: هر چند معنای امکان سلب ضرورتین است، ولی در تقسیم ماهیت به ممکن و واجب و ممتنع قضایای موجهه را به صورت صفات اثباتی تقسیم می‌کنیم؛ یعنی یا ماهیت متصف به وجود است و یا به عدم و یا لا اقتضاء نسبت به آن دو می‌باشد، در همه آنها نام این ماده قضیه، امکان و یا امتناع و یا وجوب است. پس قضیه اثباتی دارای نسبت و نسبت دارای کیفیت به نام مواد ثلاث است، در این صورت حمل امکان بر ماهیت به صورت قضیه موجهه و اثبات محمول برای موضوع است.

وهم و تنبیه

ثم لعلك تقول: اگر «قیل» می‌گفت بهتر بود، چون من و شما چنین توهمی نمی‌کنیم. معلولیه شیء لشیء تستلزم معلولیه عدمه ذلك الشیء اکنون قاعده کلی را پیاده می‌کند: إذ عدم العلة علة لعدم المعلول. گفته شد که این سخن چندان اساس ندارد، زیرا عدم معلول کاشف و حاکی و اماره و علامت است که علت وی تحقق پیدا نکرده است، و آن علت هم علت عدم او نیست. پس این سخن طرفینی است که هیچ‌هیچ است، علتی که عدم هست چگونه علت می‌شود، معدوم علت وهمی و خیالی و فرضی است پس چگونه امر معدومی علت می‌شود. پس این قاعده کلی، همان‌گونه که وجود علت سبب پیدایش معلول است، نبود علت سبب نبود علت است. این ضابطه و قاعده برای این پیاده شد که از این راه واجب بالغیر و ممتنع بالغیر درست کنیم و از راه نقیض آنها دو عدم ضرورت بالغیر و امکان درست شود؛ یعنی از راه غیر، که علت است، وجود بالغیر برای معلول می‌آید وقتی عدم، علت عدم معلول باشد پس عدم بالغیر درست می‌شود و کار وی در می‌رود، پس این مقدمه وی بود.

فإذا كان وجوب الممكن بالغير گفته شد که اگر این عبارت به صورت زیر بود. «فإذا كان الممكن وجوبه بالغير» آدم راحت تر می فهمید، یعنی تصور نشود بالغير متعلق به ممکن هست «فإذا كان الوجوب بالغير»، «بالغير» مفعول به واسطه وجوب است پس إذا كان وجوب این ممکن بالغير و هو این وجوب ضرورة وجوده است فنیضه و هو نقیض این وجوب سلب ضرورة الوجود يكون بالغير این یک جانب امکان را از این نقیض درست می کند. پس یک قضیه را درست کرده که سلب ضرورة الوجود يكون بالغير، بعد یک قضیه دیگر هم می آورد و این دو سلب ضرورتین را جمع می کند و می گوید: امکان بالغير شده است، چون هر دو بالغير در او نهفته شد. این سلب ضرورة الوجود بالغير را به حکم آن مقدمه به دست آورد که نبود علت باعث نبود معلول است. پس معلول که نباشد، یعنی علت تحقق پیدا نکرده است.

و إذا كان امتناعه بالغير امتناع معلول هم بالغير است؛ یعنی ممکن است که امتناع بالغير را قبول می کند، چنان که وجوب بالغير را قبول می کند و خودش لا اقتضاء است و إذا كان امتناعه بالغير و هو ضرورة عدمه نقیضش را بگیرد فنیضه و هو سلب ضرورة العدم يكون بالغير به حکم آن قضیه و ضابطه ای که قرار داد، همان گونه که در قضیه اصل، بود و نبود بالغير بود پس نقیض آنها هم بالغير است، زیرا آن قاعده حکم می کند که نبود علت، علت است برای نبود معلول لذا سلبشان هم بالغير است، و دو سلب بالغير، یعنی سلب ضرورت وجود بالغير و سلب ضرورت عدم بالغير مفاد امکان بالغيرند، زیرا سلب ضرورتین بالغير است و ملاک سخن وی در همین است که این معانی از ماهیت ممکن بر می خیزد، تا از این راه به تلفیق دو قضیه می رسد. فإذن ثبت الإمكان بالغير.

فنعول لك: قد مرّ قبلاً به تفصیل بیان شد و درس قبل هم از برخی محققان بیان شد و بعد از آن هم خود آخوند فرمود: «ثم قد مرّ أن المقسم» و آن گاه در آخر هم فرمود: «و هذه حالة ثبوتية اتصافية و إن كان بعض القيود كالإمكان سلبية.» پس همین حرف را

در جواب وی می‌گوییم که صریح امکان، سلب نیست. ما امکان را مثل وجوب و امتناع حالات ثبوتی اتصافی برای ماهیت می‌دانیم، نه سلب محض بوده باشد، ولو دل بعضی از این مفردات را بشکافیم می‌بینیم سلب خوابیده است، ولی در حمل به صورت قضیه ثبوتی است، و تقسیم ماهیت نسبت به وجود به این معانی به صورت ثبوتی است، نه این طوری که شما پیش آمدید و آن را به صورت سلب بسیط محض حمل می‌کنید.

فَنَقُولُ لَكَ: قَدْ مَرَّ أَنْ مُمْكِنِيَّةُ الشَّيْءِ هِيَ اتِّصَافُهُ بِسَلْبِ الضَّرُورَةِ كَلِمَةُ «اتِّصَافُهُ» هَمَانِ حَرْفِ دِيرُوزِ اسْتِ (حَالَةُ ثُبُوتِيَّةِ اتِّصَافِيَّةٍ)، بِسَلْبِ الضَّرُورَةِ الَّذِي الَّذِي رَا صِفَتِ اتِّصَافِ بَگِيرِيدِ «الَّذِي» اَيْنِ اتِّصَافِي كَهْ فِي قُوَّةِ مَوْجِبَةٍ سَالِبَةِ الْمَحْمُولِ هَمَانِ عِبَارَتِ «اتِّصَافُهُ بِسَلْبِ ضَرُورَةِ الطَّرْفَيْنِ» اسْتِ كَهْ قَضِيَّةٌ مَوْجِبَةٌ مِي بَاشَدَ كَهْ قَبْلَ از «وَهُمْ» كَازِشْتِ لَا فِي نَفْسِ سَلْبِ الضَّرُورَةِ كَهْ شَمَا از اَيْنِ دُو نَقِيضِ گَرَفْتِيدِ امكان نَفْسِ سَلْبِ ضَرُورَتِ بَرَايِ مَاهِيَّتِ نِيَسْتِ، بَلَكِهْ اتِّصَافِ مَاهِيَّتِ بَهْ اَيْنِ گُونِهْ مَعَانِي وَاز جَمَلِهْ امكان اسْتِ گَرِچِهْ از امكان بَهْ اَيْنِ سَلْبِ دَر مَقَامِ تَشْرِيحِ و تَفْصِيلِ تَعْبِيرِ مِي شُود.

و ظاهر أن نقيض ضرورة الوجود كه شما نقيض را يك پله امكان گرفتيد هو المعنى الثاني، يعنى نفس سلب اسْتِ كه از موضوع بحث خارج اسْتِ، و صورت قضيه اتصافيه موجبه حمليه نيسْتِ؛ يعنى موجبه‌اي كه سالبة المحمول اسْتِ الأول الذي هو ممكنية الشيء اسْتِ؛ يعنى ثبوتيه اتصافيه بوده باشد. اين يك جواب.

و أيضاً این جواب از پاسخ بالا بهتر است. وی می‌گوید: در تمام تقسیم‌ها موضوع باید وحدت داشته و مشخص باشد و اگر در تقسیمات موضوع تقسیم واحد نباشد، چون تشخیص مساوق وحدت و وحدت مساوق وجود است پس شیء واحد قطعاً موجود و متحقق است. بنابراین اگر موضوع توحد و تشخیص نداشته باشد ما این محمولات پراکنده و متعدد را برای چه موضوعی می‌آوریم و چه چیز را تقسیم می‌کنیم و آنها بر روی چه چیز بار می‌شوند؟ این محال است. و اگر محمولات را بر

امور پراکنده حمل کنیم، حصر نتیجه نمی دهد. آخوند در اسفار (ص ۱۸۹، سطر چهارم، چاپ اسلامیة) فرمود: «و هاهنا دقیقه أخرى و هي أن الوحدة معتبرة في أقسام كل معنى يكون موضوعاً لحكم كلي» اگر وحدت معتبر نباشد احکام روی چه چیز می رود؟ قاعده کلی «فقولنا: كل مركب ممكن» این مرکب باید وحدت داشته باشد و تشخیص پیدا کند «و كل واجب بسيط» این واجب همین طور «و كل حيوان كذا» همین طور حیوانی که وحدت یافته و وجود و تشخیص یافته، احکام روی او می رود. خلاصه آن، این می شود: «أي كل مركب له صورة واحدة فهو ممكن و كل واجب الوجود فهو واحد بسيط و كل ماله طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا» و هكذا این بحث را اینجا و جاهای دیگر کتاب می پرورانیم. باید در موضوع، وحدت محفوظ باشد، شما نقیض قضیه ای را و نقیض قضیه دیگر را با هم قرین کردید و فرمودید که از ترکیب این دو معنی امکان تشکیل می شود. پس وحدت اصلشان چه بود که این سلب روی وحدتشان رفته باشد؟ در حالی که اصلشان وحدتی نداشت، بلکه دو قضیه پراکنده و دو نقیض مختلف بودند که یکی نقیض یک قضیه و دیگری نقیض قضیه دیگر بود. بعد می فرماید: این نحوه از وحدت در قضایای تألیفی صدق نمی آید تا چه رسد به قضایای حقیقی. امور تألیفی مثل وحدت عسکر، که یک عسکر اجزائی دارد ولو این اجزاء از هم گسیخته اند، اما یک هیأت جمعی و یک وحدت تألیفی این افراد را یک حقیقت کرده است و آنها دارای یک واقعیت شده اند، پس ملاک جمع دارد و آن واحد است، در حالی که این دو قضیه نقیض را هیچ وحدت زیر پر نمی گیرد تا حتی وحدت تألیفی اعتباری درست شود، چه برسد به اینکه وحدت حقیقی مورد نیاز در امکان تشکیل شود.

و أيضاً جواب دوم، ليس مجموع ضرورة الوجود و ضرورة العدم که اصل آن دو قضیه هستند که شما از واجب بالغیر و امتناع بالغیر این دو تعبیر را استخراج کردید و سپس نقیضشان را آوردید صفة واحدة لها وحدة اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة

تألیفیه که وحدت تألیف درست شود. البته اکنون با ایشان مماشات، و بعد تصریح می‌کند که حتی وحدت تألیفی درست نمی‌شود، پس بین دو چیز پراکنده و دور از یکدیگر نمی‌تواند الفتی و تألیفی باشد و وحدتی درست شود تا چه رسد به وحدت حقیقی حتی یکنون لها سلب واحد که آن سلب واحد معنای امکان شود، مستند الی سلب علة واحدة که از آن قضیه کلی استفاده دو قضیه کردید و سپس دو نقیض را گرفتید و آن دو را منضم کردید، در حالی که اینها وحدت شخصی ندارند تا آن قضیه کلی پیاده شود تا بگویید علت وی که تحقق پیدا نکرد پس معلول وی نیز تحقق نیافت، زیرا معلول آن دو سالبه گسیخته از هم هستند، وحدتی ندارند تا این دو معلول بریده از هم، یک علت و لو عدمی داشته باشند، در حالی که در مقدمه دست‌کم این مقدار وحدت لازم است بل هما سلب ضرورت وجود و ضرورت عدم، یعنی دو نقیض هم مثل اصلشان صفتان متخالفتان بالذات مستندتان الی علتین متخالفتین چون وحدت ندارند برای هر یک، مثل اصلشان که آنها را باعث و سبب است، یک علت است؛ یعنی همان‌طور که اصل آنها علت دار است نقیض آنها هر کدام عدم آن علت را دارا هستند و در عدم وحدت ندارند، پس نه دو اصل وحدت دارند و نه نقیض آن دو غیر مجتمعین فلا یكون نقیضاهما نقیض این دو اصلی که یکی ضرورت وجود و یکی ضرورت عدم است دو سلب بریده از یکدیگرند، مثل اصلشان که دو ایجاب بریده‌اند پس وحدت ندارند که به یک علت نسبت بدهیم و مقدمه‌ای را که شما گرفتید دخلی و ارتباطی با ذی‌المقدمه ندارد فلا یكون نقیضاهما صفة واحدة مستندة الی سلب واحد چون معلول وحدت شخصی ندارد، زیرا این معلول دو نقیض و دو سلب معلق با همدیگر است، پس یک معلول نیست و وحدت شخصی ندارد تا علت شخصی داشته باشد و این کانت و او وصلیه است. اکنون صورت تألیفی را هم، که به صورت مماشات پذیرفته بود، نفی می‌کند، زیرا با این آحاد پراکنده وحدت تألیفی هم نمی‌توان درست کرد تا چه رسد به وحدت حقیقی که مطلوب ماست و این کانت

الوحدة تألیفیه نمی توان با چنین افرادی وحدت تألیفی درست کنیم فضلاً عن الحقیقه که ماهیات موجودات و معانی متشخص هستند و معانی متفرع بر آنها نیز باید واقعیت داشته باشد که اگر علت آمده تحقق پیدا کنند و اگر نیامده تحقق پیدا نکنند پس وحدت دارند «فضلاً عن الحقیقه».

گاهی کتاب دروغ هم می گوید^۱ و أنت تعلم أن الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة و إلا لم تنضبط الأقسام في شيء من التقاسيم. این اصل مهم که وحدت در موضوع تقاسیم معتبر است باید محفوظ شود، و الا احکام و اقسام روی چه چیز می روند و قضایا و قواعد علمی چگونه محصور می شوند و منضبط می گردند؟ و اگر احکام روی واحد شخصی نرود و وحدت تحقق پیدا نکند، ضابطه کلی و اصل علمی به دست نمی آیند «و أنت تعلم أن الوحدة في» این دو وجه جوابی که آخوند فرمود. جواب سوم از آن مرحوم میر، استاد آخوند است. تعبیر وی درباره استادش این است: و قد قُرت هذه الشبهة في كتاب الأتق المبین، أدام الله ظلال مصنفه علی سفارق العالمین، وی استادش را دعا می کند معلوم است که در قید حیات بوده است و دعا جزء عبارت است.

بوجه آخر: الآن همان شبهه را تقریر می فرماید، ولی جناب آخوند می فرماید «بوجه آخر:» ولی اگر می فرمود: «بعبارة أخرى» آدم راحت تر و بی دغدغه تر بود، چون این شبهه را که الآن جناب میر دارد تقریر می کند توضیح همان شبهه است، ولی جواب فی الجملة تفاوت دارد، اما در تقریر شبهه عبارت از «لعلک تقول:» جناب آخوند بیشتر شده است پس این شبهه در افق المبین همان شبهه است، ولی بازتر و روشن تر شده است و می توان وجه آخر را تفصیل و توضیح همان اجمال گرفت. گرچه دو راه در تقریر شبهه نیست و هو أن الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير و نقيضه سلب ضرورة الوجود بالغير این جمله اضافه می شود و توضیح خوبی است، و هو

۱. به شوخی و مزاح چنین فرموده است، و مزاح مربوط به «تعلم» است.

ممکن این سلب ضرورت وجود بالغیر یک توضیح خوبی است، چون می‌خواهیم معنای امکان را در این سلوب بیاوریم که این دو سلب را منضم کنیم و بگوییم که معنای امکان است و هو ممکن بالنظر إلی ذات الممكن. این از طرف وجودش اکنون آن شقّ دوم را بیان می‌فرماید: و كذلك نقيض الامتناع بالغیر الامتناع بالغیر ضرورت عدم است و نقيض آن و هو سلب ضرورة العدم بالغیر است. اما اکنون آن جمله بالا را نیاورده است و می‌دانیم این هم ممکن است و نظر به غیر دارد اکنون این دو سلب را جمع کنید فإذن ثبت الإمكان بالغیر، امکان بالغیری که و هو مقابل الوجوب بالغیر و الامتناع بالغیر. این همان عبارت أخرای کلام آخوند به توضیح بیشتر در شبهه است.

ثم ذکر الجواب عنها: ولی جواب فرق دارد «ولکن» با آنکه جواب را می‌خوانیم، ولی پس از خواندن باز حرف درست نمی‌شود، و جواب از وجوب امکان بالغیر کافی نیست؛ یعنی ما می‌خواهیم امکان بالغیر را برداریم، ولی این جواب آن را بر نمی‌دارد، اما وی در معنای امکان دقت به کار آورده است، زیرا فرمود: در امکان سلب دو ضرورت می‌باشد و اصل قضیه ضرورت بالغیر است و نه سلب بالغیر، و شما در گرفتن نقيض باید کاری کنید که سلب بالغیر شود تا معنای امکان درست شود؛ چون ضرورت بالغیر معنای امکان را نتیجه نمی‌دهد و امکان بالغیر نمی‌شود پس سلب بالغیر نداریم، ولی در دفاع از شبهه گوییم: این شیء اگر ضرورت بالغیر دارد؛ یعنی از امکان بودن به در نرفته است و لذا ضرورت بالغیر دارد و به حکم آن مقدمه، که آن آقا تشکیل داده است، که نبود وی هم از ناحیه غیر است، همان سخن در اینجا نیز پیش می‌آید و شبهه دفع نمی‌شود، ولی دو وجه مرحوم آخوند که بیان شد خوب است. ثم ذکر الجواب عنها: بأن نقيض ضرورة الوجود بالغیر سلب ضرورة الوجود بالغیر علی أن یکون بالغیر قیداً للضرورة لا لسلب الضرورة شما باید امکان سلب ضرورت را بیاورید نه صورت بالغیر را و كذلك نقيض الامتناع آنکه لازم است آمدن ضرورت از ناحیه غیر است و آن محال نیست، ولی اینکه سلب از ناحیه دیگری و غیر باشد محال است، و

این معنای امکان است، و امکان با آن صدق می‌آید، و این امر محال لازم نمی‌آید. و كذلك نقيض الامتناع، فاللازم سلب الضرورة ضرورتی که این صفت دارد الآتية من الغير لا سلب الضرورة سلبی که این صفت دارد الآتية منه دومی را برای تذکر آورده، زیرا «الآتية» صفت سلب است و «آتية» صفت ضرورت است «فاللازم سلب الضرورة...» اگر شما سلب آتی من الغير را اثبات کردید این معنای امکان است اشکال و شبهه شما درست است، اما ضرورت آتی از غیر به معنای امکان بالغیر نیست و امکان بالغیر از آن درست نمی‌شود. پس حرف ما، که امکان بالغیر مستحیل است، به قوت خود باقی است و المستحیل هو إتيان سلب الضرورة من الغير لا سلب إتيان الضرورة منه. این سخن ایشان است. اکنون اگر سلب را برداریم آیا ضرورت از غیر هست و باز معنای امکان هست یا نه؟ و آیا ضرورت از غیر شده است؟ در این صورت به حکم آن مقدمه‌ای که آن آقا آورده عدم ضرورت از غیر می‌شود، سخن وی درست می‌شود و اشکال به حال خود باقی است.

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی

احصاء و تنبيه

کتاب خیلی عظیم و بزرگ است صاحبش تألیفات سنگین علمی دارد. با آن شرح حال و زهد و تقوا و ریاضات، و نیز شاگردانی که همانند منظومه شمسی به دور وی می‌گردیدند. و در هر صورت در این کتاب به این عظمت و تفصیلی گاهی تقدیم و تأخیر پیش می‌آید در صفحه کتاب (چاپ ۱، فصل ۶) در آخر «تصالح اتفاقی»^۱ فرموده بود: «إن ما اشتهر من الحكماء المشائين... الحكم بوجود هذه المعاني العامة» که مراد همین مواد قضایا بودند «كالوجوب و الإمكان و العلية و التقدم و نظائرها» مثل حدوث و قدم و اینها «و أنهم يخالفون الأقدمين». اقدمین کسانی هستند که پیش از اینها بودند. پس این متأخرین از مشاء با قدمای اقدمین مخالفت کردند پس در اسم

۱. الاسفار الاربعه، تصحيح و تعليق آية الله حسن زاده، ص ۲۳۶.

بردن باید این دسته، مخالف با اقدمین را متأخرین بدانیم و بگوییم «حيث قالوا:» یعنی ضمیر باید به اقدمین بخورد، ایشان گفتند «بأن نحو وجود هذه المعاني إنما بملاحظة العقل و اعتباره» و نمی توان گفت این عبارت اینجا با آن «تصالح اتفاقي» تقدیم و تأخیر است؛ یعنی اینکه فرمود فرمایش متأخرین فرمایش متقدمین است و آن فرمایش فرمایش متأخران است تا عکس اقوال مستند به آنها در تصالح اتفاقی شود، پس ناچار «حيث قالوا» را به اقدمین نزنیم و ضمیر را به مشاء باز گردانیم تا عبارت اینجا اشکال پیدا نکند. اما در آنجا ابتدا حرف مشاء را نقل کرد که گفتند: «بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب و الإمكان.» پس این کلام قول اقدمین است که «قالوا» که ملاحظه فرمودید مشاء متأخر مخالف با این طایفه از اقدمین رواق بودند و قائل بودند که این معانی عامه وجود دارند. پس متأخرین فائلند که وجود دارند و اقدمین گفتند که وجود این معانی به ملاحظه عقل است الآن به عکس آن فرمایش می خوانیم.

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی

احصاء و تنبیه

المشهور من الأوائل أنهم يأخذون كلاً من الوجوب و الإمكان و الوحدة والوجود أموراً زائداً في الأعيان این حرف مشای آنجاست که متأخر از رواقیون هستند و المتأخرون على أن تلك الأمور زائدة في العقل على الماهيات این حرف اقدمین آنجاست که اینجا فرمود: متأخرین، و به خوبی و صاف این دو عبارت عکس همنند. نسخ نیز همه هم همین طور است^۱ و المتأخرون على أن تلك الأمور زائدة في العقل على الماهيات إلا أنها

۱. حواشی یک دوره اسفاز مرحوم جلوه پیش ماست که عده ای خدمت مرحوم جلوه می خواندند و کتاب در دست یکی از شاگردان ایشان بود. حواشی و فرمایش هایی که مرحوم جلوه داشت این آقای شاگرد بدون اینکه از خود امضایی داشته باشد همه اش می فرماید: استاد اینجا این جور تقریر فرمود. عبارت وجه جمع را دیدم کاری نرسیده تا بنده یادداشت کنم و محضر شریفتان عرضه بدارم. البته بعدها حواشی از آقایان داریم که به کار می آید یا

من العقلیات الصرفة التي لا صورة لها في الأعيان يحاذي بها ما في الأذهان. حرف‌های طرفین را می‌دانیم و به تفصیل در «تصالح اتفاقی» خواندیم و خواستیم بینشان آشتی ایجاد کنیم، و موارد بسیاری از این گونه تصالح اتفاقی در این کتاب داریم. آرای که اختلافی دارند تصالح داده می‌شود؛ مثلاً در باب زمان یکی می‌گوید زمان، خودش واجب است و یکی می‌گوید طور دیگر است. آخوند می‌فرماید: همه راست فرمودند، و بسیاری از کلمات به ظاهر صورتی مختلف دارند، ولی آخوند حیثیت‌های حرف‌های این و آن را می‌شکافد و تصالح و آشتی می‌دهد، چنان‌که درباره نفس حدود صد قول می‌آورد، و جناب شیخ خیلی از آنها را در شفا نقل و رد می‌کند، ولی جناب آخوند آنها را رد نمی‌کند و وجوه و تأویل آنها را بیان می‌کند.

و قد علمناك ما فتح الله علينا من طريق القصد و سلوك الأمة الوسط أنهایی که گفتند وجود دارد و به لحاظ وجود رابط در قضایا به موجودیت آنها قائل شدند و آنهایی که گفتند معانی مزبور وجود ندارد به لحاظ وجود ثابت و وجود محمولی قائل به عدم وجود شدند. پس در وجود رابط، تصالح بین آنها ایجاد شد فی نحو وجود هذه المعاني و أنها على أي سبيل تكون ثابتة که به اعتبار وجود رابط موجودند و منفيه به کدام اعتبار منفي هستند؟ به اعتبار وجود محمولی منفي هستند. پس ثابت و منفي معاً معنا شد.

ربما قرع سمعك چه بسا به گوشت می‌خورد که اشاعره همان‌طور که در باب وجود گفتند وجود اشتراک لفظی دارد؛ یعنی این موجودات همه حقایق متباین، و آنها عین ماهیات در خارج هستند و لفظ وجود به صورت اشتراک لفظی بر هذا و ذلك حمل می‌شود و الا هیچ اشتراک معنوی در میان موجودات و کثرات نیست هر موجودی

→ آنچه خودمان یادداشت کردیم و نوشتیم تقدیم می‌شود، اما دیدم وی چیزی نفرمود که کاری برسد خیلی به درد سر افتاد و زحمت کشید که با آن فرمایش آنجا تنافی ندارد، چرا؟ برای اینکه مراد از متأخرین، یعنی متکلمین. سؤال: از کجا می‌فرماید: مراد متکلمان هستند؟ جواب وی آن است که، سه یا چهار سطر بعد اشاعره را عنوان، و بعد حرفشان را رد می‌کند. پس به قرینه حرف بعدی متأخرین متکلمین هستند. چنین فرمایشی کاری نمی‌رسد. وی خواست عبارت را سر و صورت دهد، ولی سر و صورت نداده است.

خودش ماهیت مستقل کذایی است، و از دیگری بریده است، و وجودش عین ماهیت است و هیچ نحو اشتراک بین این موجودات نیست، همان سخن در باب مواد ثلاث، یعنی وجوب و امکان و امتناع با ماهیات را قائل است که اینها عین آنها هستند؛ یعنی امکان عین آن ماهیات بوده و وجوب و امتناع نیز همین طور است. همان گونه که آن حرف بی معناست و نبودن اشتراک معنوی بین وجودات و اتحاد با ماهیت باطل است، و اینکه همه اشیاء با هم حقایق متباین باشند و هیچ وجه جمعی بینشان نباشد اینجا هم همان حرف می آید. آخوند می گوید: آیا باید این سخنان عنوان شود و اعتنا به آنها کنیم و ردّ و ایراد نماییم؟ در حالی که این حرف ها قابل گفتن نیست، ولی چون خار راه پیاده شدن معارف است لذا چاره ای از طرح آنها نیست من أقوام، یعنی اشاعره که ليسوا من أهل المخاطبة و التوهين آن اندازه اعتبار ندارند که کلامشان را نسبت به وهن دهیم و بگوییم این کلام موهون است. این سخن مثل این عبارت است که «حسن و خسین هر سه دختران معاویه اند» که هیچ چیزیش درست نشد، همه اش غلط است. آخر یک گوشه اش درست باشد که آدم بگوید موهون است لکلامهم و البحث عن مرامهم چه چیزی به گوشت می خورد؟ «أَنْ» فاعل «قرع» أَنْ هذه الأمور، یعنی این عناصر عقود لا تزيد على ما يضاف هي إليها «من» «ما» را بیان می کند من الماهيات الموصوفة بها «هي» این امور «إليها» به آن ماهیات لا ذهناً و لا عيناً. ایشان گفتند ماهیت عین این امور هستند، یعنی مواد ثلاث را به آنچه به آن اسناد می دهی عین آنند. پس وقتی این مواد سه گانه را به آنها اضافه می کنی تزایدی بینشان نیست، بلکه عین آنها هستند؛ مثل وجود و ماهیتی که وجودات عین ماهیاتشان هستند فإنك تعلم بأول الفطرة أنه إذا قيل: الإنسان ممكن پس امکان عین این کثرات است.

حالا از این اقوام سؤال می کنیم می گوییم مگر شما نمی گوید: «الإنسان ممكن» مگر نمی گوید: «الفلک ممكن» و هر یک از این کثرات را ممکن می دانید،

اکنون همه ممکن شدند و امکان بر آنها حمل، و مضاف به آنها می شود و امکان هم عین این ماهیات است پس اگر امکان عین فلک است من که می گویم: «الإنسان ممکن»، «الفلک ممکن»، پس فلک عین انسان است، پس انسان عین فلک است و فلک عین انسان است فإِنَّكَ... لا یعنی بإمكان الوجود في الإنسان نفس معنی الإنسان چه بسا انسان گفته می شود و از امکان آن غفلت دارد و از طرف دیگر حرف امکان زده می شود و از موضوعاتشان ذهول دارد و توجه ندارد و في الفلك نفس معنی الفلك على قياس ما نقلناه عنهم في الوجود. در وجود چه فرمودید اگر چنانچه ماهیت عین وجود باشد پس ما که گفتیم: «الإنسان موجود»، موجود محمول شده، می فرمایید این «الإنسان» که ماهیت است، عین وجود است. پس من که گفتم: «الإنسان موجود»، مثل این است که بگویم: «الإنسان إنسان» و «الموجود موجود» هر دو یک چیزند. اینجا هم که می فرمایید این صفات عین این محمول ها هستند و امکان عین موضوعات خود است پس من اگر گفتم: «الإنسان ممکن» مثل این است که بگویم: «الإنسان إنسان»، «الممكن ممكن». علاوه بر اینکه لازم می آید همه اشیاى مضاد، یک چیز بوده باشند، چون همه عین امکانند بل هو معنی واحد يقع أي يحمل عليهما فلو حمل الإمكان على الإنسان و عني به نفس معنی الإنسان ثم حمل همین امکان على الفلك و عني به نفس الفلكية فلم يكن امکان معنی واحداً وضع بإزائه لفظ واحد غير ما وضع بإزائه الإنسان و الفلك اگر این است امکان یک معنا نیست برای اینکه امکان در هر کجا عین حقیقت این موضوع است پس یک معنا نیست. و إن قيل... اللاحق، یعنی «و إن حمل» حرف حمل است؛ یعنی «قيل» در هر دو جا به معنای «حمل» است. ضمیر يعنها به ماهیات مختلف بر می گردد.

همان گونه که اشاعره در باب وجود به عینیت آن با ماهیات معتقد بودند*، درباره

سایر معانی عامه نظیر امکان، به عینی بودن آنها با ماهیات معتقد شدند. مرحوم آخوند فرمود: اگر امکان عین انسان است، همین امکان عین فلک نیز می‌باشد در این صورت فلک و انسان به حکم اتحاد در محمول یکی می‌شوند و اختلاف و کثرت‌ها برداشته می‌شود، در حالی که کثرات ثابتند. در دنبالهٔ رد این فرقه فرمایش مرحوم میر را، که از سخن متکلمان اشعری شگفت‌زده شده است، آورد، زیرا اگر ایشان در باب بحث و فحص علت احتیاج و افتقار عالم به محدث، قائل به امکان شدند و با بزرگان حکما در اینکه این نیازمندی به ملاک امکان است و امکان عالم باعث نیازمندی به حق سبحانه است موافقت کردند، ولی وقتی دوباره به بحث از خود امکان و چگونگی ماهیت آن رسیدند امکان را عین موضوعات و مضاف‌الیه آن، یعنی ماهیات دانستند؛ یعنی گفتند: امکان انسان عین انسان، که مضاف‌الیه است، می‌باشد. پس مفاد این در قضیه «الإنسان موجود»، یعنی «الإنسان إنسان» و یا «الإنسان إنسان الموجود» است، چون هر دو طرف یک واقعیت هستند همچنین معنای قضیه «العالم ممکن»، «العالم عالم» است، چون هر دو طرف یک معنا و عین همنند و تنها اختلاف در لفظ دارند، و الا در معنا یکی هستند. پس اگر گفتیم: «العالم محتاج إلى الله تعالى، لأنه ممکن» این عبارت یک مدعای بدون دلیل خواهد شد و مفاد آن این است: «العالم محتاج إلى الله تعالى، لأنه عالم». پس علت برای نیاز وی، که باعث ایجاد عالم شده است، طبق این قاعده، که علت محدثه علت مبقیه است آیا همین است که عالم چون عالم است از حق صادر شد و چون عالم است باقی است و علتی و واسطه‌ای برای پدید آمدن وی موجود نیست و جهت افتقار ندارد، زیرا شما امکان را عین عالم دانستید و هر دو یکی شدند، در حالی که عالم بودن عالم ثبوت شیء لنفسه بوده و نیاز را نمی‌رساند، بلکه اثبات شیء لنفسه ضروری است. و فقد قضی العجب عنهم و عن قولهم هذا، بعض أبناء الحکمة شیخ اشراق و التحقيق حیث قال: إن هؤلاء گروه اشاعره از متکلمین یوافقون أبناء الحقیقة فی الاحتیاج علی وجود الصانع تعالی با ما همراه هستند بأن العالم ممکن صغری و کل ممکن

مفتقر إلى سبب مَرَّحَج تا اینجا با ما همراهید حالا این حرف شما چیست که، ثم إذا باحثوا في الإمكان يقولون: هو نفس الشيء الذي يضاف إليه، یعنی «يضاف الإمكان إليه»؛ یعنی به آن شیء. مراد از شیء عالم باشد و امکان به عالم اضافه شد که می فرماید عالم ممکن است فكانهم قالوا: حالا وقتی امکان عین عالم است مثل اینکه گفتید: «العالم لم يحتاج إلى الصانع؟» چرا ما احتیاج به محدث را می گوئیم، «لأنه ممكن» و چون ممکن عین عالم است پس به جای ممکن، عالم بگذاریم. جمله این می شود که، چون عالم عالم است نیاز به محدث دارد، در حالی که ثبوت هر چیزی برای خودش ضروری است و این علت نیاز نیست، بلکه اثبات شیء نیاز به علت ندارد پس نیاز به صانع و علت احتیاج سلاسل موجودات به طرف و واجب زیر سر امکان است. پس چگونه ایشان این دو طرف متناقض را می گویند؟ از یک طرف در بحث افتقار عالم علت آن را امکان می دانند، و از طرف دیگر عالم را عین امکان می دانند در حالی که ثبوت شیء برای خودش ضروری است، و در آن نیازی به علت ندارد، به هنگامی نیاز به علت دارد که حرف امکان پیش آید.

قاعدة اشراقیه

این قاعده از شیخ اشراق سهروردی، یحیی بن حبش^۱ صاحب کتاب های فراوان

۱. شیخ اشراق خیلی فوی بود و نبوغی داشت با این همه آثار و تألیفات، عمری اندک داشت. اساتید ما نقل فرمودند که: شرح حکمة الإشراف قطب شیرازی (که منطق و فلسفه را شرح کرد و خود مرحوم آخوند بر آنها حواشی و تعلیقات دارد ما تن حکمة الإشراف همین سهروردی است. در جایی نخواندیم ولی از اساتید سینه به سینه نقل شد که شرح حکمة الإشراف) تقریر درس مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی است که حکمت اشراق تدریس می فرمود. وی شخصی با نبوغ است و در ۳۸ سالگی از این جهان رخت بر بست. در ابتدای امر برای ایشان شبهه ای پیش آمده و خودش از این شبهه دست برداشت و حرف را نادرست یافت. شبهه این بود که ماهیت اصالت دارد و وجود اعتباری است. این پندار دیگران را واداشت که وی را رد کنند. بعد خودش هم مستبصر شده و سخنش این شد: «النفس و ما فوقها إثبات صرفة و وجودات محضه». کتاب هایی در رد وی نوشته

است و در منظومه خواندیم:

الشیخ الإشراقی ذو الفطانة
قضية قصر فی البتانة^۱

اگر اقتضای طبیعی عرضی مثل مفاهیم عامه تکثر باشد و کثرت در ذات وی نهفته باشد، آیا می‌تواند این شیء عرضی (و نه عرض) در خارج تحقق پیدا کند؟ البته حقایق انسان و حیوان و انواع دیگر ماده متکثر می‌شوند و تا پای ماده در کار نیاید کثرت پیدا نمی‌شود، ولی در معانی کلی و مفاهیم عرضی عامه باید چه گفت؟ در نظرگاه نخست انسان می‌گوید: اقتضای طبیعی ماهیت کثرت باشد، ایرادش چیست؟ پس این همه کثرات چیست؟ ولی وقتی توجه کنیم و بپرسیم آیا این فرد مصداق آن طبیعت نیست؟ پاسخ می‌دهد: هست، چنان‌که قول حق در کلی طبیعی تحقق آن در فرد و خارج است که به عین وجود شیء محقق می‌شود چنان‌که «و الحق أن الکلی الطبیعی بمعنی وجود أشخاصه»^۲، تفتازانی در تهذیب گفته بود، نارسا دانستیم و گفتیم: «و الحق أن الکلی الطبیعی بعین وجود أشخاصه»، زیرا معنی «وجود أشخاصه»، یعنی خود طبیعت در خارج نیست زید مصداق انسان نیست، بلکه مثل «زید کریم غلامه» که کریم بودن خصوصیت غلام است و نه زید، وجود هم صفت فرد است و نه کلی طبیعی، پس در واقع باید گفت: کلی طبیعت عین وجود افراد است و نه غیر آن. چنان

→ شده است از جمله آنها تمهید القواعد است که مائین ابو حامد ترکه و شارح صائین الدین علی ترکه است که کتاب جدّ خویش را، که سنگین بود و در اصالت وجود نوشته بود، شرح کرده است. اسم کتاب جدّ وی قواعد التوحید است. این کتاب حاوی امهات و اصول عرفانی است و مطالب بسیار شریفی دارد. شارح وی نیز حقایق و مطالبی را در این رساله کوچک آورده است و هدف عمده ایشان در ردّ همین پندار اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت است. مقداری از آن کلمات را در این کتاب بیان می‌کنیم، و یکی از کارهای ما جمع مآخذ فرمایش‌های آخوند است. در بسیاری از مطالب استفاد مآخذ و اینکه نظر مرحوم آخوند به کیست و بحث را از کجا پیش آمده است یادداشت کردیم. از جمله آنها رساله تمهید القواعد در شرح قواعد التوحید است که در ردّ شیخ اشراق نوشتند و مرحوم آخوند هم از شیخ اشراق سخنی نقل، و رد می‌کند!

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه‌الله حسن زاده، ج ۱، ص ۲۵۶.

۲. حاشیه ملا عبدالله، ص ۴۹ (چاپ جامعه مدرسین).

که طبیعت آب در قطره هست همان طور که در دریا هست و بقیه عوارض از کمی و زیادی و الوان و جهات از ناحیه طبیعت نیست پس اکنون که این فرد، یعنی زید انسان است پس طبیعت اکنون چه اقتضایی داشت آیا اقتضای کثرت داشت؟ اگر طبیعت انسان مقتضی کثرت بود تا بخواهد متکثر شود باید افراد پیدا نماید، و این طبیعت در افراد موجود شود و تا می خواهد در فرد فرد پیاده شود باید طبیعت به دلیل اقتضای خود متکثر باشد پس هیچ گاه طبیعت نمی تواند تحقق پیدا کند. اگر کثرت اقتضای ذاتی و طبیعت شیء باشد نمی تواند فرد پیدا کند، و تا می خواهد فرد پیاده شود، فرد چون حامل طبیعت است کثرت را طالب است، پس باید متکثر باشد این نظیر این سخن اینجاست. در «قاعدة إشراقية» حرف شیخ اشراق نقل، و در «بحث و تنقیح» حرف وی رد می شود. شیخ اشراقی می گوید: امکان و امتناع و وجوب هیچ نحوه تحقیقی ندارند. این حرف مختص به امکان نیست حتی در وجوب هم چنین می گوید و نیز در وحدت، و به طور کلی، می گوید: کل طبیعة عامة در نسخ عامیة موجود است، و مراد از آن «ما یبحث عنها فی الأمور العامة» است و مأل عامه و عامیة، کلی است. در هر صورت این مفاهیم عامه در خارج تحقق ندارد، زیرا اگر این مفاهیم بخواهند در خارج محقق شوند؛ مثلاً امکان بخواهد در خارج تحقق یابد به سرنوشت آن طبیعتی که ذات وی اقتضای کثرت داشت مبتلا می شود، زیرا تا بخواهد امکان پیاده شود باید در خارج وجود پیدا کند و چون همانند وجود، که در خارج اگر می خواست تحقق پیدا کند موجود بود و «موجود له الوجود» بود امکان نیز «له امکان»، و آن امکان که بخواهد تحقق پیدا کند باید موجود شود و این موجود خارجی دارای امکان است و این امکان باید در خارج موجود شود و وجود پیدا کند پس باید دارای وجود شود و این موجود امکان دارد، خلاصه تسلسل می شود. البته این مطلب در ذهن است و از مداعبات خیال، و نه عقل ناصع و خالص، چنان که در باب وجود گفته شد. و چون در ذهن این بازی خیال انجام می شود، خسته می گردد و می ایستد و اعتبارات در وعای

خیال صورت می‌گیرد و تا اعتبار برداشته شود ذهن می‌ایستد و تسلسل خارجی نیست.

قاعدة إشراقية قد وضع شيخ الإشراقين قاعدة لكون الإمكان و أشباهه وجوب و وجود و وحدت أوصافاً عقلية لا صورة لها في الأعيان حتى وجود هم صورتی در اعیان ندارد. وی قاعده و ضابطه‌ای به دست می‌دهد و البته آن تنظیر را نیز در خاطر داشته باشید شبیه آن طبیعتی که اقتضای کثرت دارد و در خارج تحقق پیدا نمی‌کند این است که، بأن كل طبيعة عامة یا عامية، یعنی آنچه «يبحث عنها في الأمور العامة» يقتضي نوعه إذا كانت له. همه نسخ «نوعه» دارد و سوسه نشوید که چرا «نوعها» ندارد. در نحو خواندیم که «کل» مرجع ضمیر نیست، بلکه باید در تأنیث و تذکیر ضمیر به مضاف‌إلیه کل نگاه کرد، اما در اینجا این قاعده مراعات نشده است، ولی عبارت این طور است: صورة خارجية تقتضي أن يتكرر متسلسلاً مترادفاً تتولد منه في الوجود سلاسل متولدة معاً إلى لا نهاية كالوجوب و الوجود و الإمكان و الوحدة، خبر «أن» لا تكون موجودة في الأعيان است. این چنین مفاهیمی در خارج تحقق پیدا نمی‌کند؛ مثل اینکه بفرمایید: طبیعتی که اقتضایش تکثر بوده باشد در خارج محقق نیست، زیرا اگر اقتضای ذاتی اش تکثر بوده باشد در خارج محقق نمی‌شود، چون اگر فردش بخواهد پیاده شود طبیعت می‌گوید باید متکثر باشد اینجا هم همین طور، تا امکان در خارج می‌خواهد در خارج وجود پیدا کند، می‌گوید: من وجود ممکنم و امکان من هم وجود می‌خواهد و امکان وی هم در صورت موجودیت ممکن است و امکان این ممکن، وجود می‌خواهد و با وجود می‌گوید: من ممکنم و امکان من وجود می‌خواهد و همین طور امکان‌های بی‌نهایت باید در خارج موجود شود و سلاسل بی‌نهایت از این امکان‌ها باید محقق شود تا امکان اصل پدید آید.

در منطق خواندیم: «الأجناس تترتب صاعدة إلى جنس العالی، و الأنواع تترتب

نازلة إلى نوع الأنواع»^۱، زیرا اگر ذاتیات منتهی به جنس عالی نشود و فصول از این طرف منتهی به فصل اخیر نشود شیء وحدت و تشخیص پیدا نمی‌کند تا شخص در خارج پیدا شود. اگر شیء دارای اجزای غیر متناهی باشد و تمام نشود، وحدت و تشخیص پیدا نمی‌شود پس وجود شخص در خارج محدودیت لازم دارد، باید شیء به جنس الاجناس برسد، و الا شیء دارای اجزای ذاتی متناهی می‌شود و نمی‌تواند پیدا کند. پس اگر امکان بخواهد تحقق یابد می‌گوید: من موجود ممکن هستم و امکان دارم و آن امکان باید در خارج موجود باشد، و امکان وقتی وجود یافت ممکن می‌شود و همین طور، پس تا امکان بخواهد در خارج محقق شود باید بی‌نهایت امکانات محقق شود تا شخص تحقق پیدا کند. همین قاعده را توسعه می‌دهد.

فكما إذا كانت للوجود صورة عينية چون هنوز مستبصر نشده بود وجود را اعتباری می‌دانست لذا می‌گفت وراء الماهية الموجودة كان له وجود عيني و لوجوده الوجود أيضاً کتاب «وجود» دارد إلى لا نهاية له ثم لمجموع السلسلة وجود آخر مجموع ترکیبی و مجموع تألیفی وجودی جدای از اجزاء ندارد. پس آنها وجود علی حده نمی‌خواهند اگر ده و یا صد فرد انسان تحقق پیدا کردند مجموعشان، یک وجود دیگر نمی‌خواهد. اینکه کسی بگوید: افراد یک نوع که جمع شوند از آنها وحدتی اعتبار می‌شود، مثل یک قوم و یک لشکر، درست نیست، زیرا این یک مجموع ترکیبی نیست تا از آنها معجون دارای مزاجی درست شود یتسلسل مرة ثانية إلى لا نهاية أخرى و هكذا لا يكون للوجود الأصل؛ یعنی همان که گفتیم «إذا كانت للوجود صورة» و در ابتدا سخن از آن بود حصول إلا بحصولها جميعاً این یک مورد مثال.

فكذلك الوحدة إذا كانت في الأعيان وراء الماهية كان للماهية دون الوحدة وحدة یک و للوحدة دونها، یعنی دون الماهية وحدة أخرى و للوجود وحدة و للوحدة وجود و تعود اللانهاية مترادفة متضاعفة اگر بگوییم وحدت در خارج وجود دارد پس این زید که در

۱. به این مضمون در حاشیه ملا عبدالله (ص ۴۲، چاپ جامعه مدرسین) موجود است.

خارج موجود است زید واجد وحدت و وجود است پس وحدت برای وجود است و نیز للوحدة وجود، وجودی که وحدة دارد باز آن للوحدة وجود و هكذا و كذلك في الإمكان و الوجوب و تتولد سلسلة أخرى على التضاعف من الإمكان و الوجود فللإمكان وجود و لوجوده إمكان؛ إذ لو وجب لم يكن عارضاً و وراء تلك السلاسل سلاسل إلى لانهاية في التضاعف پس این معانی پی در پی هم پیش می آید بین الإمكان و الوجوب بالغير و بین الوجود و الوجوب و بین الوحدة و الوجوب. اینها را همین طور که با همدیگر بسنجد باید وحدت و امکان و وجوب هر یکی برای اینها وجود داشته باشند باز وجودشان یا واحد است یا واجب یا ممکن، باز حرف وحدت و امکان و وجوب می آید و از این اعتبارات وهمی و مداعبات خیال را به عنوان برهان قرار داد. فإذن كل مفهوم که بالا گفتیم كل طبيعة عامية هذه سبيله فإنه لا يكون له صورة في الأعيان و لا هو بحسب الأعيان شيء وراء الماهية فإذن هذه الأمور، یعنی امکان و وجوب و وجود تحقق ندارد و تحقق آنها فقط در ذهن است طبائع انتزاعية و اعتبارات ذهنية لا يحاذي بها شيء في الخارج وجوب و وجود در خارج محاذی ندارد و لا مبلغ لها متعين في الذهن يقف عنده بفرماید ذهن هم در یک جایی بایستد مبلغ معینی ندارد که کجا بایستد هر کجا که ذهن ایستاد این اعتبارات هم می ایستد و يتخصص به من التكرار في الحصول لدى العقول. چه خوب بود بفرماید لدى الخيال.

بحث و تنقیح. ابتدا سخن وی را با نقض رد می کند:

۱. شما کلماتی دارید که نقیض قاعده شماست. از آن جمله واجب تعالی و کلمه نور و مفهوم نور است و مما تنزل به هذه القاعدة أمور: منها: كون الواجب عند القائلين بصحتها و استحکامها به صحت این قاعده و استحکام این قاعده از ایشان سؤال می شود درباره واجب تعالی طرف و مبدأ عالم در آنجا وجود اصل است، آیا وجود مرکب است و یا وجود بحت و بسیط؟ قبول دارید که در آنجا ترکیب نیست. از این یک وجودی که مرکب نیست و بسیط است چه تعبیر می فرماید: آیا وحدت دارد یا

ندارد؟ شما می فرمایید: وحدت بر دو گونه است: ۱. وحدت احدی؛ ۲. وحدت واحدی. و حق تعالی فوق وحدت واحدی، وحدت احدی دارد. اگر در حق سبحانه به چنین وحدت قائلید و به این زیبایی سخن می گوید ما هم می گوئیم: «کما هو الواحد إنه الأحد»؛ حق سبحانه علاوه بر واحد بودن احد هم هست. واحد، یعنی یکی، اما یک وقت می گوئیم یکتا. معنای احد یکتاست. خدای سبحان علاوه بر اینکه یکی است یکتا هم هست. یکتا، یعنی بسیط الحقیقه است. آیا از این یک وجود احدی مفاهیم مختلف انتزاع می کنید؟ در پاسخ می گوئید: چون این واجب است عالم و قادر و دیگر اسمای غیر متناهی را دارد پس از این یک وجود احدی صمدی انتزاع بی نهایت اسماء می کنید ما هم با شما در این جهت شریک هستیم، و چون شما در قاعده خود گفتید: وجود نباید در خارج محاذی داشته باشد و اینجا یک وجود پیدا شد که در خارج موجود است و شما آن را قبول دارید، این یک مورد نقص برسد.

منها: کون الواجب عند القائلین بصحتها و استحکامها وجوداً صرفاً و وجوباً بحتاً و شما درباره این هر دو هم وجود و هم وجوب فرمودید که «ما یحاذی به شیء فی الخارج» نداریم. در توحیدی می فرمایید او عین وجود و محض وجود است، این قاعده چه شد؟ قائماً بذاته واجباً بنفسه فضلاً عن کونه فی الأعیان وی محض وجود است تا چه رسد که بگوئیم وجود وجوب در اعیان تحقق ندارد فقد ناقضوا أنفسهم فی باب الوجود خوب بود پشت سرش وجوب هم داشته باشد و کونه عندهم اعتباریاً محضاً لا صورة له فی العین و حال اینکه و ذات الباری تعالی عندهم صورة الصور و أصل الحقائق. شینیت شیء به صورتش است و هر موجودی که تحقق پیدا کرده صورت دارد که فصل اخیر آن است و او، آن حقیقتی است که به هر صورتی می گوید: «أنا بذلك اللّازم»؛ اگر من نباشم تو صورتی نداری.

و منها: أن مقنن هذه القاعدة و مخترعها قائل بجواز أن یکون مفهوم واحد و معنی فارد یوجد تارة صفة لشیء و تارة متحصلاً بنفسه متقوماً بذاته مقنن این قاعده شیخ اشراق

بود. به وی گوییم خود جناب عالی که مخترع این قاعده هستید فرمایشی در حکمت اشراق فرمودید که «یجوز أن یکون مفهوم واحد» که سه - چهار خط بعد آخوند حرف ایشان را باز می‌کند که مفهوم واحد، یعنی نور است. این مفهوم واحد و نور دارای عرضی عریض است و یک طرف آن به حسب ارتقا و اعتلا به جایی می‌رسد که محض نور و قائم به خود است. پس جناب عالی، شیخ اشراق مبدأ عالم را به نورالانوار تعبیر می‌کنید و می‌فرمایید او محض نور است و از این طرف، که نور را تنزل می‌دهید می‌فرمایید نور به جایی می‌رسد که انوار ضعیف مادی به انوار ذهنی منتهی می‌شوند پس طرفین محدود می‌شوند، چنان‌که که ما در وجود گفتیم که وجود یک جانب به محض وجود می‌رسد و یک جانب منتهی به وجود رابط می‌گردد و یا در خارج از جنبه ضعفش به آن انزل مراتب وجود، یعنی هیولای اولی ختم می‌شود و از طرف دیگرش، کأن بر نظام هستی احاطه دارد. پس یک طرفش را فعلیت محض احاطه کرده که واجب‌الوجود است و یک طرفش را قوه محض گرفته که هیولای اولی است؛ از آن طرف جود و احسان و بخشش و فضل بی‌نهایت است از این طرف هم گدایی و گرفتن و فقر. پس فرمایش شما درباره نور این است که لفظ نور را بردارید و به جایش وجود و بود بگذارید. لفظ گناهی نکرده است چطور در وجود آن‌طور می‌فرمایید، در حالی که فرمایش شما در نور این است و منها: ... یوجد تارة صفة لشيء که این ماهیت مثلاً نور و وجود گرفته است؛ یعنی این ماهیتی که معدوم بود حالا نور وجود گرفته و نور صفت او شده است و تارة متحصلا بنفسه متقویاً بذاته، یعنی نوری که هست واجب بذاته و بالجملة متفاوتاً فی أنحاء الوجود؛ یعنی در بودنشان، این کون به اصطلاح لغوی است نه کون فلسفی و الحصول، متخالفاً فی أطوار القوة و الضعف و الکمال و النقص همین حرف‌ها را درباره وجود می‌گوییم حالا شما بفرمایید: نور، و ما می‌گوییم: وجود، پس دعوا نباید بر سر لفظ باشد، فلیجوز مثل ذلك فی بعض المعانی در وجوب و وجوب و وحدت کما أسلفناه فی الوجود.

سخن در ردّ شیخ اشراق در ایراد نقض بر وی بود و آنها عبارتند از:

۱. وجود، وجوب و نور، که خود ایشان سخنی دارد که نقض این گفتار می‌کند. وی می‌گوید: حق سبحانه وجود محض و وجوب وی تأکّد وجود است، پس چگونه این امور را معانی اعتباری می‌دانند؟ علاوه اینکه درباره نور قائل است که وی دارای یک مفهوم بوده، ولی در یک جانب قوی است و در جانب دیگر ضعیف و طرفین سلاسل انوار کذایی به آن ختم می‌شود فلیجوز مثل ذلك في بعض هذه المعاني در وجود و وجوب هم كما أسلفناه في الوجود و الوحدة من قبولهما أطواراً مختلفة في التحقق و أنحاء متفاوتة في الفضيلة و النقصان آنها دو طرف داشته و توالی و تعاقب و کثرت و تراکم دارد پس این امور اعتباری نیستند فغایة کمال کل منهما شما اگر این وجود وحدت را اعتباری می‌دانید پس این هم مثل نور باشد و وجود هم همین‌طور باشد. آن یکون ذاتاً اُحدیاً قیوماً واحباً بالذات و غایة نقصه از این سو آن یکون بیاید تا به اعتباراً عقلیاً برسد، زیرا طرفین دارد و معنی رابطیاً معنای رابطی در وعای عقلی موجود است لا حقیقة متأصلة بإزائه. از این طرف وحدت این‌طور، بوده باشد و از آن طرف چنان باشد، حالا علاوه بر این نقض در «فموجودیة» به جواب حلّی می‌پردازد: حل این است که این معانی در وعای ذهن شما اعتبار می‌شود و الا در خارج شیئیت هر شیء، یعنی ماهیت و تحقق و منشأ آثار بودن هر شیء به وجود است، و وجود به نفس ذات خود موجود است، چون وجود واجب بالذات است. البته در الهیات از وجوب بالذات بحث می‌کنیم و آن سخنان منتهی می‌شود به اینکه اشیاء و کثرات که منشأ آثار هستند و در کنف و به برکت وجود تحقق پیدا می‌کنند و منشأ آثار می‌شوند، ولی وجود بنفس ذاته واقعیت خارجی است، پس اگر بخواهید برای حقایق خارجی اعتباراتی ذهن درست کنید، می‌توانید، عالم خیلی وسعت فراوان دارد، اما متن واقع و خارج به وجود خود را نشان می‌دهد. مراد از اشیاء ماهیات هستند و نفس وجود به

نفس ذات خود موجود است و نظیر وجود نور است که همه چیز به او روشنند، ولی خود نور به نور دیگری روشن نیست، بلکه ظاهر بذاته و مظهر لغیره است، حتی این نور ظاهری مثل خورشید و ماه و انوار دیگر چنین هستند که ظاهر بذاته و مظهر لغیره هستند و ظهور این نور هم به وجود است. اگر نور وجود نباشد، این انوار ظهوری ندارند و کثرات به نور وجود خود را نشان می‌دهند پس وجود ظاهر لذاته و مظهر لغیره است. فموجودية الماهیات التي لا حقيقة لها بأنفسها، یعنی ماهیات اینا هی بالوجود لا بأنفسها این مال ماهیات و موجودية الوجود بنفس ذاته الدلیل دلیل بنفسه است لأن الوجود نفسه حقيقة الماهیات الموجودة به به وجود فكيف لا تكون له حقيقة و حقيقته عين ذاته و لا يحتاج في موجوديته إلى وجود مثل دلیل که از دلیل نمی‌پرسند. «لم كان الدلیل دليلاً ليتضاعف الوجود» در مورد وجود تضاعف وحدات نمی‌شود و البته این ماهیت، که به وجود تحقق یافته، به وجود موجود می‌شود. پس اگر وجود موجود باشد باید به وجود باشد در این صورت لازم می‌آید، تسلسل سلاسل متعاقب و متوالی و متراکم و انباشتگی وجودات غیر متناهی تا بی‌نهایت. پس اگر این ماهیت بخواهد وجود پیدا کند بی‌نهایت وجودات باید مجتمع شوند و چون محال است پس ماهیت وجود پیدا نمی‌کند.

در پاسخ می‌گوییم: این وجودات در وعای ذهن ملحوظ است و کثرات در موطن ذهن چنین اعتبار شده است و با قطع این اعتبارات سلاسل قطع می‌شود لکن للعقل أن يعتبر لها موجودية أخرى این عقل، یعنی خیال و وهم، فکر و ذهن انسان کما فی حقيقة النور علی ما هو طریقته مطلب بالا را اکنون تنصیص می‌فرماید، زیرا بالا فرمود: «الجواز أن يكون مفهوم واحد» شیخ اشراق مطلقاً در فلسفه اصطلاحات را عوض کرد بیش از ایشان غزالی هم در تغییر اصطلاحات منطقی خیلی پافشاری داشت. محک النظر کتاب منطقی غزالی است که در آن اصطلاحات را تغییر داده است. آن چیزی که مرحوم حاجی در اول منظومه منطقی آورده که مصرع «تلازم تعاند تعادل

اول» مصرع دوم «من أصغر أوسط و أكبر جلي.» در شرح فرمود: این کلام از فرمایش‌های بعضی از علمای اسلام، یعنی غزالی در محکم النظر است. فإن حقيقة النور ظهور الأشياء و مظهرها، فالأشياء ظاهرة بالنور و النور ظاهر بذاته لا بنور آخر لتضعف الأنوار إلى لا نهاية که نتیجه این شود که شیء نباید تحقق پیدا کند لکن للعقل أن يفرض للنور نورانية اعتبارية، و لنورانية النور نورانية أخرى، و هكذا إلى أن ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل و ملاحظاته. پس همین سخن را در وحدت بفرمایید: وحدت تشخیص شیء است و شیء در خارج توحد پیدا می‌کند تا تحقق پیدا کند. وحدت از موجود دست‌بردار نیست هر کجا که وجود هست در خارج وحدت با او هست و مراتب وجود را هرگونه می‌فرمایید مراتب وحدت را هم همان‌طور بفرمایید: از وحدت ارض و شمس و قمر و مرکبات و معدنیات و وحدت‌های اعتباری مثل وحدت عسکر و جمع و قوم و بیاییم تا وحدت‌های اعضا و جوارح پیکر نظام هستی تا برسیم به وحدت حقه الهیه.

و كذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية، لأنها عين الوجود ذاتاً و غيره مفهوماً البته وحدت با وجود اختلاف مفهومی دارد چنان‌که با احد تفاوت دارد پس آنها از نظر مفهوم مختلفند، ولی در خارج یکی هستند و کثراً ما يكون للشيء حقيقة و ذات سوی مفهومه و ما حصل منه في العقل كالوجود و صفاته الكمالية مفهوم وجود غیر از خارج وجود است، زیرا وجود خارجی در ذهن نمی‌آید و علم به وجود خارج از راه مفهوم نیست و در الهیات می‌فرماید: بله، علم به وجود عینی خارجی از راه مشهور ممکن است تا آنجا برسیم، ولی در اثنای این مباحث، ان شاء الله، بارقه‌هایی نصیب آدم می‌شود و می‌بینید:

گفتم به کام وصلت خواهم رسید روزی

گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشی

و آنچه را می‌طلبید و می‌خواست به آن برسد می‌بینید دارد و شهوداً داراست. یک

تلنگر و تنبیهی می‌خواست تا به وی بگوید که خودت داری و شهوداً می‌توان به او رسید. مفهوم وجود در ذهن و صفات وجود مثل مفهوم علم است که آن هم دارای حقیقتی است که همانند وجود خارجی چیز دیگری است، و نیز کیفیت نفسانی آن و وجود ذهنی و مرآتیی و علم ارتسامی تا علم واجب، که خود واجب می‌شود، که آنچه در این نشأه است وقتی بالا روند متن واجب شده و غیر متناهی می‌گردد؛ مثلاً عالم بودن فلان شخص و قوی بودن آن دیگری اگر علم و قدرت بالا رود و العالم و القادر شود به حقیقت علم می‌رسد که از اسمای مستأثره الهی است، اکنون شخص محیط و مدیر و احاطه به کار دارد، اما اگر به «المحیط» برسید از اسمای مستأثره الهی است چنان‌که در صفات دیگر مثل سمع و بصر نیز چنین است که ما هم سمیع و بصیر هستیم، ولی البصیر و السميع چیز دیگری است که همه این بصیرها و سمیع‌ها شئون او هستند. بعدها از فارابی نقل می‌شود که آنچه در این نشئه می‌بینید ناچار باید در متن واقع سمع و بصر و قوت و قدرت و علم موجود باشد و آنچه از صفات وجود و صفات کمالیه وجود می‌بینید همه از خزانه وجود نازل می‌شوند^۱ ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾. همه اصلی دارند، تا این فرع پدید آمده است. پس کسی است که اینها را از فقر به دارایی و از نادانی به دانایی می‌کشاند و به آنها سرمایه می‌دهد، گفت و شنود و بحث و مطالعه عنوان اعدادی دارند، و چنین نیست که کسی حرف بزند و دانش بخواهد و از راه هوا و فضا به صماخ گوش پرواز کند و بنشیند، بلکه همه اینها معداتند و حرف و مطالعه، باعث اعداد برای آن کسی می‌شود که در باطن امر می‌پروراند و جان را به سوی خود می‌کشاند و مکمل نفوس و مخرج نفوس از نقص به کمال و از قوه به فعلیت است و آن حقیقت و رای این سخنان است و او علة العلل و مسبب الاسباب و فیاض علی الاطلاق است.

۱. شرح المظلومه، تصحیح و تعلیق آیه‌الله حسن‌زاده، ص ۵۰۶. مراد این جمله است که از فارابی نقل فرمود: «يجب أن يكون في الحياة حياة بالذات...» و نیز پاورقی آن صفحه.

و كثيراً ما يكون للشيء حقيقة و ذات سوى مفهومه و ما حصل منه في العقل حقيقت خارج غير از مفهوم ذهنی است آنچه در ذهن آمده مرآت خارج و آیت خارجی می باشد کالوجود و صفاته الکیمالیه. این یکی و قد يكون للشيء این یک مطلب دیگر است مجرد مفهوم لا حقيقة له في العين اولی این بود که خودش حقیقت و واقعیتی در خارج دارد و مفهومی از او در ذهن اعتبار می کنیم که این مفهوم مرآت خارج است. در قسمت دوم این است که مفهوم فقط در ذهن است و مرآت نیست و قد يكون للشيء مجرد مفهوم که ذهن مفهوم را درست می کند و به طفیل وجودات آن را می سازد گرچه در خارج تحقق ندارند، مثل اینکه عدم را، و شریک الباری و عدم زید را تصور می کند، ای چه بسا که شخص عدم خودش را تصور کند لا حقيقة له في العين کالامکان و الامتناع و اجتماع النقيضين و شريك الباري و أمثالها اینها حقیقتی در خارج ندارند.

اشکال: شما همه را یک کاسه کردید و امکان و وجود و وجوب و وحدت را با هم ذکر کردید؟ درباره مفهوم و معنای امکان یک حرف است، ولی آنچه را، که از طبایع عامی هستند، و ما يبحث عنها في الأمور العامة، همه را قیاس به امکان کنید حرف دیگر است، بلکه بین آنها باید تفصیل قائل شد بعضی مفهومات این طورند بعضی آن طورند و کذا سائر السلوب و الإضافات. اینها در وعای ذهن هستند و در خارج تحقق ندارد پس ذهن آنها را اعتبار می کند. این دو حرف.

و ربما يكون حرف سوم است مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد چه بسا مفهومات متعدد به یک وجود موجودند اب و ابن و جسم و روح و طبیعت و مجرد است و مجرد برزخی و مجرد عقلانی دارد و مقام فوق مجرد دارد و متحیز است. پس هم مجرد است و هم متحیز. اگر مجرد است زمان و مکان نمی خواهد و متحیز نیست و فوق زمان و مکان است، در حالی که آقای زید را می فرماید مجرد و متحیز است. پس برای یک شخص اوصاف و حقایقی می آورید که به ظاهر تنافی را می رساند. البته این سخن به دو حیثیت صحیح است می فرماید زید ثابت و سیال است. سیال است؛

یعنی بدن و جسمش در حرکت است، بلکه متن جوهر در حرکت و سیلان است. اما ثابت است؛ یعنی علمی که فراگرفته و ملکاتی که به دست آورده همه در سر و خزانه او متحقق اند و تغییر پذیر نیستند و او همه را داراست؛ اگر فهمید $2 \times 2 = 4$ میلیاردها سال بوده باشد و بدن‌ها از او عوض شود این ملکه برای او هست. پس وی ثابت و سیال است. پس، الی ماشاءالله، برای یک موجود می‌توانید مفهومات عدیده به حیثیات گوناگون بیاورید و بگویید: وی واحد است. این سخن راست است. وی کثیر است. باز راست است و، الی ماشاءالله، بل متحد مع حقیقة واحدة که این آقا هم عالم است و هم قادر، وی هم بصیر و هم سمیع است. می‌فرمایید: النفس في وحدته كل القوى است.^۱ اینها همه شئون یک حقیقتند، در عین حال که متخیل ذایق و سامع است عاقل نیز می‌باشد. عناوین گوناگون و مفهومات متعدد برایش می‌آوریم کمفهومات العلم و القدرة و الحياة التي هي عين وجود الحق تعالى حق سبحانه عاری از ماهیت است ولو اینکه مفاهیم این معانی متخالفند ولی یک نحوه وجود احدی دارند. در قسمت اخیر سه اصل را آوردیم: ۱. «كثيراً ما يكون لشيء حقيقة ذاتية» که غیر از مفهوم است. ۲. «و قد يكون لشيء مجرد مفهوم». ۳. «و ربما يكون مفهومات متعددة...»؛ یعنی مفاهیم متعدد از یک شیء اخذ می‌شود.

و بهذا به این حرف اخیر: «ربما تكون...»، که مفهومات متعدد موجود به وجود واحد هستند، با توجه به این مطلب آنچه را شیخ اشراق در کتاب دیگرش به نام المشارع و المطارحات^۲ فرموده نادرست است. وی در آن کتاب گفت: خیلی خوب با شما مماشات می‌کنیم، که وجود حقیقت واحد و فارد بوده و درباره موجودیتی که از او اعتبار می‌شود، به ما اعتراض کردید که در وعای ذهن است و در خارج موجودیت چنین نیست که تراکم این امور اعتباری بوده باشد بلکه شما از اعتبارتان دست

۱. شرح المنظومه، ص ۳۰۹ (چاپ سنگی).

۲. ص ۳۴۴ (چاپ ۱، ایران).

بردارید، زیرا این اعتبار واقعیتی ندارد این را پذیرفتیم، اما چه می فرمایید درباره وجود و وحدت که می پرسیم آیا اینها دو معنا هستند یا یک وجود وجود است و وحدت وحدت؟ پس اینها دو معنا هستند. پس اگر ما با شما همراه شویم که در موجودیت و وجود این حرف را نزنیم بسیار خوب با شما همراه می شویم که موجودیت و وجود، یعنی موجودیت اعتباری و این امر اصیل را یکی قرار بدهیم و این ملاحظات ذهنی و اعتباری را کنار بگذاریم و بگوییم وجود یک حقیقت و یک واقعیت است اما وجود و وحدت را چه کار می کنید آنجا وجود و وحدت مثل موجودیت و وجود نیست که بتواند یک چیز شوند و یک هستی و یک بود باشند وجود به معنای بودن، هستی است، ولی وحدت به معنای یکی و یکتایی است، پس این دو دو چیزند حالا که دو چیزند نمی توانید بفرمایید سرنوشت وجود و وحدت در یک جا جمع می شود؛ مثل موجودیت و وجود که یک واقعیت و وجودند و اعتباریت موجودیت را کنار می گذاریم، ولی اینجا نمی توانیم اعتباریت وحدت را کنار بگذاریم، بلکه وحدت امری و رای وجود است، حالا نظر شما چیست؟ قبول داریم که وحدت و رای وجود است، ولی می گوئیم حالا که و رای وجود شده این وجود، که تحقق پیدا کرده، واحد است یا نه؟ یعنی آیا وحدت برایش هست؟ پس می پرسیم: وحدت موجود است یا معدوم؟ می فرمایید: موجود است. اگر وحدت وجود یافت «للوحدة وجود»، در این صورت آیا آن وجود واحد است یا غیر واحد؟ می فرمایید: واحد. سؤال: آیا برای وی وحدت متحقق است یا نه؟ می فرمایید: بله، دارای وحدت است. نقل کلام می کنیم در آن وحدت و هکذا. پس اشکال من شیخ اشراق بر فرض مماشات در موجودیت و وجود در وجود و وحدت، به قوت خود باقی است. آخوند می فرماید: و بهذا به این حرف اخیر، که «ربما تكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد» می باشد جواب شیخ اشراق داده می شود که شما از یک حقیقت واحد مفاهیم زیادی اعتبار می کنید؛ مثل مفهوم وجود و مفهوم وحدت که

می‌توانید در یک وجود واحد جمع شوند مگر خود شما نمی‌فرمایید حقیقت عالم حق سبحانه بسیط الحقیقه و عین وجود است و اگر ترکیب در آنجا بوده باشد افتقار و احتیاج پیش می‌آید و می‌گویید که دو مرکب نیست. از شما می‌پرسیم: این حقیقتی که مرکب نیست آیا وجود هست؟ می‌گویید: بله. آیا نور هست؟ بله. آیا ظهور همه چیز به اوست و علم و عالم می‌باشد؟ جواب می‌دهید: بله. آیا قادر است؟ بله. الی ماشاءالله، اسماء را از این وجود احدی لحاظ می‌کنید که منشأ انتزاع واقعی و حقیقی آنها وجود احدی است پس اگر چنین مطلبی را قبول دارید آیا از این کثرات وجود در خارج کثرت پیدا می‌کند؟ جواب می‌دهید: نه. اگر همه مفاهیم چنین هستند پس چرا وقتی نوبت به وحدت رسیده این سخن را می‌گویید؟ و بهذا یندفع ما ذکره هذا الشیخ الجلیل القدر فی کتاب المشارعات و وصفه بالقوة و المتانة و هو قوله: إنا نتسامح با شما همراهیم و در موجودیت و وجود همان‌طور که شما گفتید می‌پذیریم مع من قال: الموجدیة نفس الوجود اینجا را سهل انگاری می‌کنیم و با شما همراهیم فنقول: الوجود و الوحدة حالهما فی أنهما ینبغی أن یکونا فی الأعیان عندکم شما می‌فرمایید وحدت هم در خارج تحقق دارد وجود هم در خارج تحقق دارد و أن کلاً منهما از این وجود و وحدت اعتبار عقلي عندنا. روی همان حرف خودش ایستاده است.

وَهَب، یعنی سلّمنا أنکم منعم السلسلة الغير المتناهية فی الوجود بآته هو الموجدیة آنجا را از دست ما گرفتید که نفرمایید موجودیت و وجود این را حق ندارید فلا شكّ أن الوجود و الوحدة مفهومهما مختلف نمی‌توانید بفرمایید اینجا مثل موجودیت و وجودند که یک چیزند و یعقل أحدهما دون الآخر حالا که شده «أحدهما دون الآخر» نمی‌توانید مثل موجودیت و وجود قیاس کنید و بفرمایید مآل موجودیت به وجود است و در متن واقع چیز است و نمی‌توانید آنها را به یک حقیقت برگردانید فلا یرجع أبداً معنی الوحدة إلى الوجود و لا معنی الوجود إلى الواحدة. فنقول: شیخ اشراق می‌گوید: إذا كان الوجود موجوداً در خارج وجود تحقق پیدا کرد شما می‌فرمایید وحدت هم

تحقق پیدا می کند کان له وحدة و إذا كانت الوحدة موجودة كان لها وجود که له برای این وجود وحدة أخرى موجودة بوجود آخر و هكذا، فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية که لازمهاش این است که وحدت تحقق پیدا کند من وجود وحدة و وحدة وجود. متعاقباً باید وحدت وجود پیدا کند و وجود وحدت دیگر و لا يكفي أن يقال: نمی تواند مثل موجودیت وجود بفرماید إن وحدة الوجود هو خود وجود است ولی در آنجا می فرمودید که موجودیت وجود خود وجود است. پس آنجا می توانید این دو را جمع کنید و جای تسامح بود اما اینجا نمی توانید بفرمایید: وحدة الوجود هو، وجود است، یا بفرمایید: أو وجود الوحدة هي همان وحدت است. نمی تواند دو چیز به حسب مفهوم متخالف یک چیز باشند فإن مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة و لا يكون شيئان که یکی «وجود» است و یکی «وحدة» شيئاً واحداً في نفسه. هذا خلاصة كلامه في هذا المرام که فرمود.

و بناؤه على خلاصة فرمایش این است که کسی که قضیه آخر «و ربما يكون...» را قبول نکند و بناؤه على أن المفهومات المختلفة لا يمكن أن تنتزع من مصداق واحد و ذات واحدة و بنای وی این باشد که مفاهیم مختلف را نتوان از یک مصداق انتزاع کرد و امتناع ذلك و حال اینکه غير مسلم که شما فرمودید مفهومات عدیده را نمی شود از یک ذات انتزاع کرد این مورد پذیرش نیست فإنّ أمراً واحداً و حقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فرداً و مصداقاً لمفهومات متعددة و معان مختلفة می شود ذات احدی باری تعالی را بلکه ما دون او مفارقات را بلکه در نفس ناطقه انسانی، که مجرد است، اسامی گوناگونی برای نفس ناطقه آورد و همه آنها درست است. نفس عاقل به خودش و عالم به خودش و معقول خودش و مدرک خودش و عالم به حقایقی و جواهری است و، الی ماشاء الله، اسماء و صفاتی که از یک حقیقت واحد گرفته و بر او حمل می شود ککون وجود زید معلولاً راست است و مرزوقاً و متعلقاً و اسامی دیگر فإن اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب أن يكون لكل منها وجوداً على حدة وجسود و

وحدت هم همین طور است حالا آقای زید واحد است یا کثیر است می فرمایید یک شخص واحد است و آنچه هم از او صادر می شود همه را به یک حقیقت نسبت می دهد و می گوید: من با این همه کثرات یک وحدت دارم؛ من واحد، و کثیر هستم. اما لازم نیست دو تا تشخیص و تعدد و دو حیثیت خارجی منحاز و ممتاز از یکدیگر داشته باشد و کاختلاف الصفات الحقيقية الإلهية بالاتر التي هي عين الوجود الأحدي الإلهي باتفاق جميع الحكماء که شما هم با ما همراهید؛ یعنی جناب شیخ اشراق همراه است. و الحاصل خلاصه، آن قضیه آخر را دوباره تقریر می کنیم: أن مجرد تعدد المفهومات لا يوجب أن تكون حقيقة كل منها و نحو وجوده غير حقيقة الآخر و وجوده باشد الا بدليل آخر غير تعدد المفهوم پس در برخی جاها تعدد مفهومی وجود دارد و جمعشان را نشاید. پس از تنافر و تباین آنها می فهمیم که دو چیز هستند؛ مثلاً علت موجوده نمی تواند معلول هم باشد. پس آن دو باید دو چیز باشند، زیرا این شیء معطی و واهب است، در همان حیثیتی که واهب است دلالت بر دارایی وی دارد و نمی توان گفت از همین حیثیت همان هبه را متهب است و قبول می کند. اگر قابل و متهب است پس این دلالت بر فقر و ناداری وی می کند، و مثل محرک و متحرک از یک حیثیت که اگر محرک است جنبه غنایی دارد و داراست و اگر متحرک است جنبه قبولی دارد پس محرک جنبه فعلی و متحرک جنبه قبولی است و شیء واحد از یک حیثیت نمی تواند هم فاعل و هم قابل باشد پس یک وجود با یک حیثیت اگر دلیل خارج اجازه ندهد که ما بگوییم این مفاهیم در یک موطن صدق بیاید حرفی است، ولی اگر به ما اجازه داد که صدق بیابند چه اشکال دارد فاعل و قابل یک شخص باشد ولی به دو حیثیت.

سخنی جناب خواجه در شرح اشارات^۱ دارد و آن این است که، این شخص طیب است ولی اکنون مریض شد؛ یعنی بدنش مریض شده ولی عقلش و عملش و جانش و

روحش و کمالی که اندوخته سالم است؛ یعنی این شخص طیب است و طب مربوط به آن سوی وی می‌باشد، بیماری و مریضی مربوط به بدنش است پس این طیب می‌تواند خودش خودش را معالجه کند، زیرا در اینجا دو حیثیت موجود است: آنکه معالج است جان اوست و اینجا، که متعالج است، بدن اوست؛ مثل اینکه زید محرک است: آنکه محرک اوست و اینکه متحرک است بدن اوست و حیثیات تفاوت دارد. اگر می‌توان در یک موطن واحد به حیثیات گوناگون آن مراجعه کنیم و مانع عقلی نباشد درست است و سخنی صحیح می‌باشد اما اگر دلیل قائم شد که تباین و تنافر مفهومات طوری است که نمی‌تواند در یک موطن جمع شوند این حرفی دیگر است نه اینکه به صرف تغایر مفهومات بگوییم که باید تعدد وجودات داشته باشد إلا بدلیل آخر غیر تعدد المفهوم و اختلافه به اختلاف و تعدد مفهوم و صرف تعدد و اختلاف نمی‌توان این سخن را گفت که، یوجب ضمیر «یوجب» به دلیل راجع است «أن تکون ذات کل واحد منها غیر ذات الآخر». این حرفی است دیگر. حالا آن دلیل ایجاب کرده و می‌گوید مفهومات نمی‌شود در یک جا جمع شوند و باید تعدد وجودی داشته باشند حرفی است دیگر، حالا شاهد می‌آوریم.

و مما یؤید هذا قول الشیخ الرئیس فی الهیات الشفاء فی بیان أن کون الشیء ... این فرمایش شیخ را از الهیات شفاء نقل کرده است. الهیات شفاء تصحیح نشده و خیلی مشوش است^۱. در نمط سوم اشارات بحث شریفی درباره اتحاد عاقل و معقول شیخ پیش آمد آنجا به عرض رساندیم که قاطبه حکما مطلقاً اتحاد عاقل و معقول را در

۱. ما پیش از این، حدود هشت سالی شفاء را همین جا خدمت آقایانی مباحثه می‌کردیم. بحمدالله الهیات شفاء من البدو الی الختم تصحیح شده هست، خیلی زحمت کشیدیم. برای تصحیح از این نوشته‌های طلبگی هم از بدو تا ختمش داریم و نسخه‌ای است خیلی مغتنم. اگر پیش آمده کسی بخواهد الهیات مصحح با تعلیقات توضیحی ما چاپ شود حاضر و آماده است و حیف است این آثار از بین برود. فصل ششم مقاله هشتم الهیات شفاء (ص ۲۳۳) الهیات رحلی شماره‌گذاری‌اش خیلی مشوش است، شماره‌گذاری کردیم باید زحمت بفرمایید شماره‌گذاری شود.

مجردات قائلند و هیچ اختلافی در آن نیست؛ یعنی از نفس و مافوق نفس قائل به اتحادند پس موضوع بحث به اتفاق همه آن است که هر جوهر مجرد (یعنی عقل)، عقل و عاقل و معقول است با اینکه می‌فرمایید مفاهیم این الفاظ متغایرند عاقل غیر از معقول و معقول غیر از عاقل است اما در خارج این نفس ناطقه و این عقل و این روح و این ماورای طبیعت هر کدام یک حقیقت هستند پس ما که می‌گوییم جوهر مجرد عقل و عاقل و معقول است این تعدد آور نیست بلکه یک حقیقت و یک واقعیت است. اختلافی که در اتحاد عاقل و معقول است، ان شاء الله، اگر خداوند توفیق عطا فرمود، در مرحله دهم کتاب می‌آید. و در آنجا اختلاف این است که، آیا عاقل مثلاً نفس ناطقه با علمی که کسب کرده آیا با این علوم و معارف عملی که از او پیاده می‌شود و عملی را که تحصیل می‌کند آیا این نفس ناطقه مدرک، که عاقل است، با این معلومات خود اتحادی وجودی پیدا می‌کند یا نه؟^۱ دعوا و نزاع بر سر این مطلب است. مطلب اول را هیچ کس اختلاف ندارد. آن را همه بالاتفاق قبول دارند که اتحاد عاقل و معقول است و یک حقیقت همه آنها می‌باشد. الآن بحث را روی قسمت اول می‌بریم که هر جوهر مجرد عقل است و عاقل و معقول، آیا این مفاهیم متعدد وجودات متعدد می‌آورد یا نه؟ این را از گفتار شیخ شاهد آورده است که آقای شیخ اشراق شما به صرف مفاهیم متعدد نمی‌توانید وجود آنها را متعدد بگیرید و چون در هر فنی حرف استوانه‌های فن مورد اعتبار و حجت است از این رو کلام شیخ رئیس را آورده است که، اختلاف مفاهیم در عاقل و معقول ایجاب نمی‌کند که تعدد وجودی یابند و صرف این اختلاف، تعدد وجودی در خارج نمی‌آورد، بلکه شیخ در محرک و متحرک هم می‌فرماید که صرف اختلاف آن دو در مفهوم، ایجاب نمی‌کند که تعدد وجودی یابد که در خارج دو چیز بوده باشد.

۱. شیخ رئیس اتحاد مزبور را ناممکن دانسته و البته شیخ، مثل برخی از موارد دیگر، از این نظر برگشته است.

سخن در نقد کلام شیخ اشراق بود که می‌گفت: * اگر درباره وجود و موجودیت با شما مماشات کنیم و آن دو را یک چیز بشماریم، درباره وحدت و وجود چه می‌گویید که دو مفهوم متخالفند که هر کدام تحقق خارجی جداگانه را طالبند، پس اگر گفتیم این وجود واحد است، وحدت وی باید جداگانه تحقق داشته و هر چیز که در خارج تحقق یافت؛ یعنی وجود یافت، و این وجود وحدتی دارد؛ وحدت او یک طرف و وجود آن در طرف دیگر هر دو تحقق دارند، زیرا دو مفهوم تخالف و دو تحقق خارجی دارند و این سلاسل به جایی ختم نمی‌شود و هر چه که فرض تحقق عینی آنها مستلزم محالی است مفهومی اعتباری است پس اینها اموری ذهنی اعتباری هستند.

پاسخ: تنها اختلاف دو چیز در مفهوم باعث اختلاف در تحقق نیست، بلکه رواست که آنها در خارج دارای یک تحقق و یا دارای یک منتزع باشند. پس دلیل دیگری برای تعدد خارجی آنها لازم است و باید تنافی آنها را در تحقق خارجی فهمید؛ مثلاً چون یکی جنبه فاعلی دارد و دیگری جنبه قابلی، و در طول هم هستند، یا یکی واهب و دیگری متهب است و یا یکی محرک و دیگری متحرک است و سرانجام یکی از این عوامل تعدد در تحقق باعث شوند که یگانگی خارجی آنها را محال سازد نه اینکه صرف تعدد مفهومی باعث آن شود، لذا می‌توان مفاهیم و معانی متعدد از صقع یک حقیقت انتزاع کرد.

شیخ رئیس در الهیات شفاء^۱ سخنی گفته است که آخوند آن را تأیید این سخن دانسته و لذا آن را ذکر کرده است. شیخ گفته است: صرف تغایر مفهوم عاقل بودن و معقول بودن به حسب مفهوم، دو چیز را در تحقق خارجی ایجاب نمی‌کند، زیرا برهان دلالت می‌کند که جوهر مجرد عاقل و معقول است با آنکه دو چیز نیست، پس

* درس صد و بیستم: تاریخ ۶۸/۸/۳

۱. مقاله ۸، فصل ۶.

هم عاقلیت و هم معقولیت از یک چیز انتزاع می‌شود. جوهر مادی و موجودات مادی مثل زمین و آب و خاک... عاقل و عقل نیستند. جوهر مجرد مثل ملائکه، قوا، نفس ناطقه، بلکه جان حیوانات است که در همین کتاب بیان می‌شود. هر چند شیخ در ابتدا از مجرد بودن آن تأبیه داشت ولی بعد خود اعتراف به آن، و به مجرد برزخی آنها اقرار کرد. پس اگر جوهر مجرد باشد به اتفاق همه، عاقل به خود نیز می‌باشد، گرچه موجودات مجرد قائم به دیگری مثل صور علمی مورد بحث و نظر است که آیا عقل و عاقل و معقولند. البته مراد از جوهر مجرد آن جوهری است که قائم به ذات باشد و در موضوعی نباشد و متکی به دیگری نباشد ولو واجب‌بالغیر باشد، اگر چه محل داشته باشد، زیرا صور اعراض نیستند و موضوع ندارند ولی محل دارند. شیخ فرمود: جوهر مجرد عقل است و او همواره عالم به ذات خود می‌باشد و مظهر **لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ**^۱ می‌باشد، ولو بدنش خوابیده باشد ولی او بیدار و هوشیار به خویش است و تا او را صدا کنی بیدار می‌شود، پس وی خواب نمی‌رود و او خود غافل نمی‌شود و آگاه به ذات است. پس جوهر مجرد عقل و عاقل، یعنی عالم به خود و مدرک به ذات خود می‌باشد. پس وقتی وی عالم شد ذات وی معلوم و معقول و مدرک اوست بنابراین وی به ذات خود عالم و ذات وی برای او معلوم می‌باشد و خودش در نزد خدا حاضر است، و از خود غافل نیست. اکنون سؤال می‌شود: عاقل کیست و معقول کدام است؟ عالم کدام است و معلوم کیست؟ پاسخ آن است که، همان که عاقل و عالم است همان معقول و معلوم است، دوگانگی در بین نیست. به صرف تعدد مفهومی نمی‌توان گفت که آنها در خارج باید متعدد باشند، بلکه یک شخص زید و یک ملکه، که جوهر مجرد است، هم عقل و هم عاقل و هم معقول است.

و چون در هر فن گفتار مردان آن فن و اساتید و اساطین و کارکشتگان آن فن مورد

استناد قرار می‌گیرد مبرهن مجاز است که برای تأیید گفتار خود از آنها شاهد بیاورد، گرچه برهان دارد.

و مما یؤید هذا گفتار ما را که صرف تعدد مفهوم ایجاب نمی‌کند تا منتزع آنها متعدد و دو چیز بوده باشند قول الشیخ الرئیس فی الھیات الشفاء بیان آن کون الشیء عاقلاً و معقولاً صرف اینکه عاقل و معقول دو مفهوم متعددند لا یوجب اثنیة فی الذات و لا فی الاعتبار. مراد از این اعتبار تعدد به حسب مفهوم و تخالف آنها نیست، پس مراد از این اعتبار اعتبار مفهومی نیست، زیرا ورای مفهوم باید در خارج و یا نظیر آن تعدد داشته باشد و الا اصلاً بحث ما در تعدد دو مفهوم متغایر است در اینکه آیا در خارج دو چیز را در تحقق لازم دارند و یا نه؟ دوگانگی در ذات معلوم است، دوگانگی در اعتبار، یعنی ورای تعدد مفهومی واقعیتی برای شیء بوده باشد که به حسب اعتبار دو چیز لحاظ گردد و هذا و ذاك شود نه فقط به حسب مفهوم متعدد باشند.

ابن ترکه در تمهید القواعد برای بیان مقاصد کتاب جدّ خود، یعنی رساله قواعد التوحید^۱ یک سلسله از معانی و اصطلاحات فرهنگی قوم را معنا کرده است، چنانکه در مرحله دهم، که بعد از آن به جوهر و اعراض می‌رسد - که به غلط به طبیعیات مشهور است در حالی که آخوند تصریح می‌کند که ما در این کتاب طبیعیات نداریم - در فصلی معانی لغات مستعمل در این فن را معنا می‌کند. بحث اعتبار را در آن کتاب عنوان کرد و تحقیقات شیرین و دل‌نشینی در آن کرده است که البته گفتیم که کتاب تمهید کتاب ناقلایی است، و مسائل بسیار مهم در آن بیان شده است.

پس مراد از «لا فی الاعتبار» اعتبار مفهومی نیست و الا حرف و مدعای ما در موردی است که دو مفهوم متعدد باشند، و أن المتحرك إذا اقتضى شيئاً محرکاً حرکت فرع بر احتیاج است و شیء از فقر و نداری به سوی دارایی حرکت می‌کند که اگر خود داشته بود، تحصیل حاصل می‌شد و محال بود، و همه این حرکات فرع بر احتیاج

۱. ر.ک: مقدمة تمهید القواعد تا گفتار ابو حامد.

است، و محرک وی به یک معنا علت غایی وی می‌باشد و به یک معنا فاعلی که وی را از نقص به کمال می‌کشاند محرک وی است؛ چه اینکه محرک غایی آن علت است، و معطی کمال به اوست *أن المتحرك إذا اقتضى شيئاً محرکاً لم تكن نفس هذه الاقتضاء توجب أن يكون شيئاً آخر؛ به صرف اینکه به نظر اولی و ابتدایی متحرک محرک می‌خواهد، به همین اندازه و صرف همین اقتضا ایجاب نمی‌کند که چیزی دیگر باید محرک وی باشد و خود وی نمی‌تواند هم محرک و هم متحرک باشد و یا اقتضای این را ندارد که خود وی محرک باشد او هو، یعنی خود متحرک، خودش محرک باشد.* اکنون متحرک همین اندازه می‌گوید که من محرک می‌خواهم ولی اینکه خودش یا دیگری محرک باشد از این اقتضا ساکت است. بعد که این را بشکافیم می‌بینیم محرک باید دیگری بوده باشد. پس صرف این مفهوم اقتضا نمی‌کند که بگوییم تعدد مفهوم علت برای تعدد منتزع مفهوم نیست، ولی شما، جناب شیخ اشراق چنین اقتضایی را قائل شدید، در حالی که نفس این اقتضا ایجاب تعدد نمی‌کند بل نوع آخر من البحث حالا که بیاییم محرک و متحرک را بشکافیم می‌بینیم باید دو چیز باشد *یوجب ذلك، و یبین؛ یعنی نوع آخر از بحث مبین می‌سازد و مبرهن می‌دارد که غیر لازم است و یا غیر لازم نیست.* ضمیر در «یوجب و یبین» به نوع آخر بر می‌گردد *أنه من المحال أن ما يتحرك هو ما يحرك، و لذلك چون صرف تعدد مفهوم منتزع آنها را ایجاب نمی‌کند لم یمتنع أن يتصور فريق لهم عدد یک فرقه‌ای که عددی هستند و گروهی و جمعیتی هستند این گروه تصور می‌کنند که *أن في الأشياء شيئاً محرکاً لذاته که محرک و متحرک یکی بوده باشند همین که متحرک است همین محرک است؛ یعنی شیء محرک ذات خودش است پس آن دو یک چیز باشد پس اگر در ابتدا برای این قوم با کثرتی که دارند چنین تصویری پیش بیاید نباید تعجب کرد، زیرا اقتضای آن ذاتی نیست إلى وقت أن قام البرهان علی امتناعه تا به تدریج زیر و رو بکنند و بفهمند.* شیء در حرکت و متحرک با حفظ وحدت و حیثیت*

نمی تواند محرک هم باشد و لم یکن نفس تصور المحرک و المتحرک یوجب ذلك که باید تعدد بوده باشد.

مثال دیگر: و كذلك المضافان دو چیز که دارای اضافه هستند صرف دو مضاف اقتضای دو چیز بودن نمی کند كذلك المضافان تعرف اثنیتها لأمر از خارج و به برهان می فهمیم. بعد از اینکه اضافه موجود شد اضافه طرفین می خواهد و بعد از زیر و رو کردن بحث اضافه می فهمیم که باید متعدد باشند لا لنفس النسبة و الإضافة المقروضة في الذهن - انتهى. صرف نسبت و اضافه چنین اقتضا نمی کند - پایان کلام شیخ.

أقول همین هایی که به عرض رساندیم از زبان ایشان اکنون کلام شیخ را باز می کند معنی کلامه، یعنی کلام شیخ: أن مجرد اختلاف المعاني و المفهومات لا يقتضي أن تتعدد ذواتها، یعنی ذوات این معانی و مفهومات مختلف باشند. أو تتحد و یا این ذوات و مفهومات و معانی متحد بوده باشند بل یحتاج إلى استیناف نظر و برهان دوباره باید بحث و فحص کرد غیر اختلاف المفهومات یقتضیان که نظر و برهان اقتضای تعدد آنها دارند یا نه تعددها تعدد این مفهومات را أو وحدتها في الذات و الحقيقة یا می گویند نه خیر، با وحدت هم مصداق صدق می آید پس مثل قدرت و علم با وحدت مصداق می سازند، و آن مفاهیم از یک ذات احدی می توانند انتزاع شوند. مفاهیم گاهی مثل محرک و متحرک و معطى و متهب است در این صورت باید دو چیز بوده باشد. پس باید مورد مفاهیم را دید که چگونه است؛ اگر تباین و تنافر بینشان هست جمع را نشاید و مصداق متغایر می خواهند و اگر جمع می شوند یک مصداق کافی است. پس به صرف تعدد در مفهوم نمی توان اثبات تغایر خارجی کرد فکما أن مفهوم التحريك غیر مفهوم التحرك و مفهوم الأبوة غیر مفهوم البنوة مضافان را که فرمود فکذلك مفهوم العاقلية غیر مفهوم المعقولة پس همه این سه امر در این جهت شریکند که مفاهیمی مختلف هستند ابوت و بنوت و محرک و متحرک عاقلیت و معقولیت در این جهت شریکند پس از آنکه در این معنای تعدد مفهوم شریکند. اگر درباره این مفاهیم کاوش

کنیم متوجه می‌شویم که عاقلیت و معقولیت گرچه به حسب مفهوم متعددند ولی در یک موطن جمع می‌شوند اما محرک و متحرک حیثیت متعدد را طالبند و ابوت و بنوت خواهان یک جهت جمع نیستند، بلکه به دو حیثیت نیازمندند. پس این معانی متعدد باید درباره آنها جستجو شود تا برهان و نظر چه حکمی نماید لکن النظر و البرهان قد حکما في القبيل الأول که تحریک و تحرک و محرک و متحرک هست بتعدد الذوات دون الثاني در عاقلیت و معقولیت. در آنجا می‌فرماید که ابوت و بنوت و امثال آن علاوه بر اختلاف مفهومی تعدد ذوات و حیثیات خارجی لازم دارند به خلاف عاقلیت و معقولیت. بله، ما در وعای ذهن می‌گوییم که این از آن حیث که عاقل است غیر از آن حیث است که معقول است اما در واقع یک جوهر مجرد است و تعدد آن ناشی از حیث است و آن حیث روی مفاهیم آورده می‌شود و نه روی وجود بل حکما بأن عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها بحسب الذات و الوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك و ريب ضابطة خوبی است. اینها اصول و امهاتی است که آدم جمع و جور کند برای تألیف و تصنیف راهگشا است فاتقن ذلك المقام ضابطه را حفظ بفرما فإنه قد زلت فيه الأقدام. قدم شیخ اشراق هم لغزیده است. حال که این است در اثنای تأیید و فرمایش به گفتار شیخ اشراق بر می‌گردیم که در درس قبل فرمودید: «و بهذا يندفع ما ذكره الشيخ» به خصوص آن قاعده‌ای هم که «مما يتزلزل به هذه القاعدة».

فاذن انكشف وهن قاعدته اکنون دوباره به آن عبارت و به ضمائر و اسمای اشاره توجه کنید. این قاعده که شیخ اشراق فرمود نادرست است ایشان درباره امکان و وجود و وجوب و وحدت و خلاصه در ضابطه اش «كل طبيعة عامية» یک حکم کرده است که اینها تحقق خارجی ندارند و همه را با یک چوب رانده و یک کاسه کرده است. بیان شد که کلام وی در وجود ناتمام است چنان‌که در وحدت و وجوب ناتمام است، گرچه در امکان، سخن وی راهی دارد که ما هم همراهیم و می‌گوییم در خارج تحقق ندارد، زیرا امکان نحوه وجود رابطه است پس تحقق امکان در وجود رابط

است، نه وجود عینی محمولی فی نفسه داشته باشد. اما شما همه را یک کاسه کردید، زیرا در همه طبایع عامی نمی توان گفت در خارج تحقق دارند، چون امکان در خارج محقق نیست اما خیلی ها در خارج تأصل واقعی دارند و اصل همه واقعیاتند: من جمله وجود و وجوب و وحدت. ولی قاعده ای که عنوان کردید امکان را به خوبی اثبات می کند ولی دست قاعده تان را از دامن برخی دیگر کوتاه است و به آن نمی رسد. پس آن عبارت آنجا این مطلب را بیان می کند که، قاعده شیخ وجود و وحدت و وجوب را شامل نمی شود که خودش هم توضیح داد کالوحده و الوجود، زیرا این امور صورت عینی خارجی داشته و منشأ آثارند، بلکه هر اثری از هر موطنی از اینهاست و ایشان در خارج اصالت واقعی دارند و إثباتها لعدمیته فی الخارج ضمیر «ها» در «لعدمیته» به وصف برگردد؛ یعنی این قاعده عدمیت این امور را «فی الخارج» اثبات می کند، پس قاعده شما چه می کند؟ در بعضی از امور ناتمام است و بعضی از امور را اثبات می کند. بنابراین اثبات می کند این قاعده عدمیت بعض را «فی الخارج». مثلاً این قاعده شما می گوید امکان در خارج عدم است و تحقق ندارد. این را اثبات می کند، اما آیا قاعده می گوید وحدت و وجود و وجوب هم در خارج عدمند و اثبات عدم آنها را می کند؟ این قاعده قدرت بر اثبات آن ندارد. از عدمیت بعض در خارج که امکان باشد چنین استفاده کردید که اگر امکان در خارج موجود بوده باشد له وجود و وجود امکانی ممکن است و له امکان، سپس اگر امکان وجود داشته باشد همین طور لازم می آید سلاسل متوالی و متعاقب وجودات و نتیجه این می شود که چنین چیزی نمی تواند در خارج متحقق بوده باشد این در مورد امکان راست است، ولی این مطلب را ضابطه برای اموری که در خارج تحقق بالاصاله و عینی دارند و منشأ هر اثری هستند، قرار دادید پس قاعده در وجود و وحدت ناتمام است، زیرا آنها در خارج تحقق دارند پس این قاعده عدمیت بعضی از این امور مثل امکان را در خارج اثبات می کند و این راست است، ولی فلا تأثیر لها برای این قاعده فی ما سوی ذلك در غیر این

بعض معدوم در خارج پس به همین اندازه که عدمیت برخی مثل امکان را ثابت می‌کند باعث تسری به دیگر مواردی که در خارج تحقق دارند نمی‌شود و عدمیت آنها را ثابت نمی‌کند و بیان کونها اعتباراً عقلیاً حالا که این قاعده شما ثابت نمی‌کند که سوی ذلك البعض مثل امکان هستند و آنها هم اعتبار عقلی بوده باشند پس ضابطه، ضابطه نشد حالا که نشده فتجب الاستعانة بغيرها. دلیل بر اینکه معنای امکان چرا در خارج تحقق ندارد باید چیز دیگر باشد پس این ضابطه شما نادرست شده است اکنون قاعده بر عدم تحقق امکان چه باید باشد؟ و قد مرّت الإشارة إلى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقائق و الماهيات، فعليك بحسن التأمل و قوة التدبّر. بسلكه در آخر درس امروز، إن شاء الله، می‌رسیم که خلاصه باید گفت امکان و نظایرش «موجودات غیرها معدومات لذاتها» خلاصه عبارت این است؛ یعنی به وجود رابط موجودند ولی ذاتاً وجود محمولی نفسی خارجی ندارند.

ثم إنك قد علمت یک دلیل دیگر علاوه بر آنچه پیش گفتیم امکان در خارج تحقق ندارد گرچه مقدمات و جزئیات آن پیش‌تر گفته شده است و آن اینکه وصف متفرع بر موصوف است؛ اگر موصوف امری اعتباری باشد و در خارج متحقق نباشد به طریق اولی وصف وی نیز نمی‌تواند در خارج متحقق باشد و در موطن اعتبار وصف موصوف است. امکان صفت ماهیت می‌باشد، ماهیت ممکن موصوف آن است و خود ماهیت امر اعتباری است که در خارج بالاصاله موجود نیست و تحقق خارجی ندارد و باید در کنف نور وجود خویش را نشان دهد پس خود وی که امری اعتباری گردید وصف وی، یعنی امکان به طریق اولی امری اعتباری است، پس تحصیل امکان و قیام آن به ذات خود ممکن نیست و باید تابع موصوف خود باشد ثم إنك قد علمت... عن انتسابها إلى الفاعل التام این را پیش‌تر دانستیم و معلوم آن ما، یعنی امکان تنصّف به الماهية المأخوذة على هذا الوجه من حيث هي لا يكون أمراً عينياً امکان نمی‌تواند امر عینی باشد برای اینکه وصف یک چنین موصوف کذایی است بل اعتباریاً.

دلیل دیگر: و أيضاً الامكان دانستيم که مفهومها سلبی. امکان سلب ضرورت طرفین است و السلوب بما هي سلوب لا حظ لها من الوجود لا عيناً و لا ذهنياً همه حرفها روی امکان آمده است، زیرا وی تحقق فی نفسه ندارد، و وجود محمولی بالاصاله در خارج برای وی نیست پس در مورد امکان باید چنین گفت و البته قاعده این مطلب را ثابت نکرد، و دلیل در بین بود، زیرا قاعده کلی نیست.

و مما تفتضح به الفرقة المجادلة القائلة این فرقه را در «تصالح اتفاقي» ذکر کرد که اینها قائل بودند مواد ثلاث وجود خارجی دارند، و عین ماهیت هستند، چنانکه ماهیت هم عین وجود است. این فرقه اشاعره هستند که نظر به تحقق امکان در خارج دارند، ولی مشای اصیل و افراد قوی در فن این فرمایش را ندارند. وانگهی ما داریم نقل قول می‌کنیم، چون حرف آنها خیلی مبتذل است ایشان با این بیان می‌خواهند اثبات تحقق امکان در خارج نمایند. این حرف مبتذل این است: معلول اول و مخلوق اول و عقل کل ممکن است و می‌دانیم که امکان مقدم بر اوست، زیرا الشیء أمکن أولاً برای اینکه اگر اولاً واجب بوده باشد واجب است و اگر امتناع داشته باشد محال است پس شیء دارای امتناع بالذات می‌شود و نمی‌تواند در خارج تحقق پیدا کند پس أمکن اولاً، پس شرایط تحقق آن در خارج وجود پیدا کرد «فوجب»؛ یعنی پس از تحقق شرایط وی در خارج، فیاض علی الاطلاق هم به او وجود می‌دهد «فوجد» پس ترتیب این طور بود «أولاً أمکن» پیش از وجودش امکان است که امکان «ثم و جب فوجد» پس امکان تقدم دارد بر خود شیء، زیرا باید شیء ابتدا، امکان داشته باشد و امکان اول باشد. پس قبل از معلول اول باید امکان بوده باشد. آیا این آقایان متوجه این حرف خویش نیستند که اگر پیش از معلول اول بوده باشد آیا امکان واجب بالذات است یا مخلوق؟ پس ایشان امکان را معلول می‌دانند در این صورت عقل اول معلول اول نیست، بلکه معلول دوم است و امکان وی معلول اول است. البته ما در منظومه

خواندیم که «الشيء أمكن ثم وجب فوجد»^۱ این امکان، یعنی در وعای ذهن وقتی تحلیل شود و ماهیت را من حیث هی در نظر بگیریم و قبل از آنکه در این تحلیل ذهنی رنگ وجود عینی خارجی بگیرد برای او امکان است پس این احکام وعای ذهن است و تحلیل ذهنی ترتیب برای آن در نظر می‌گیرد نه اینکه در خارج چنین باشد. ولی این سخن حکما را اشاعره متوجه نشدند و از این سخن به گمان ناروا افتادند که امکان ابتدا در خارج پیدا می‌کند، همانند دیگر کلمات وجودی که تحقق پیدا می‌کنند و مما تفتضح به الفرقة المجادلة القائلة بكون الإمكان موجوداً عينياً وراء الماهية دليل این افتضاح النظر في المعلول الأول که امکان پیش از معلول اول موجود هست و وجود عینی خارجی دارد و أنه معلول اول ممکن الوجود است، چرا؟ لأنه من الحوادث الذاتية عندهم مثل دیگر موجودات ما سوی الله حال که معلول اول از ممکنات است فلا بد و أن يمكن أولاً پس باید امکان اولاً امکان داشته باشد ثم يوجد برای اینکه لأن ترجح الوجود بالغير حالا این وجود بالغير در این جانب است و این وجود ترجح و وجود و تحقق یافت لأن ترجح الوجود بالغير لا يتصور إلا بعد كون الشيء ممكناً في نفسه، زیرا اگر واجب فی نفسه بوده باشد معنا ندارد و اگر ممتنع بالذات بوده باشد نیز موجود نمی‌شود پس اول باید فی نفسه باشد فإذا فرمایش جناب آخوند در رد ایشان است، وی می‌فرماید: بنا بر فرمایش شما تقدم الإمكان عليه وقتی امکان بر این معلول اول مقدم بوده باشد آیا این امکان واجب است و یا ممتنع و یا ممکن؟ اگر بگویید: ممکن است فإمكانه يكون ممكناً أيضاً لاستحالة كونه واجباً بالذات، لكونه صفة متعلقة بغيره امکان صفت متعلق به غیر است و واجب بالذات نیست و لا متناع تحقق واجبين دو واجب ممتنع است: ۱. امکان واجب بالذات باشد؛ ۲. واجب الوجود و حق سبحانه فإذا كان ممكناً فلا بد من مرجح و علة حالا آن مرجح

۱. شرح المنظومة، ص ۷۴ (چاپ سنگی) حاجی فرمود: «الشيء قزر فأمکن فاحتاج فأوجب فوجد فوجد فوجد»

کیست که شما فرمودید: «ترجیح الوجود بالغير» مرجح کیست؟ فإن كان مرجحه واجب الوجود بذاته فیلزم منه از این قول دو محال لازم می آید محالان: أحدهما: كون الواحد بحيث يحصل منه الشيء و إمكانية اگر فاعل امکان باید واجب الوجود بالذات باشد و فاعل دیگر نداریم تا فاعل امکان باشد پس این واجب بالذات بدواً دو چیز آفرید: ۱. امکان؛ ۲. معلول ممکن. و این حرف با مباحثی که در پیش داریم نمی سازد؛ یعنی با «بسيط الحقيقة» و قاعدة «الواحد الأحدي لا يصدر منه إلا الواحد» سازگاری ندارد، زیرا دو معلول، دو جزء و یا دو حیثیت منتهی به اجزاء را طالب است تا از آن دو حیثیت دو معلول جداگانه صادر شود و واجب الوجود مرکب می شود پس دو معلول: امکان و عقل اول، نمی تواند از یک چیز صادر شود علاوه بر اینکه آن قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» اجازه نمی دهد. هر چند که برگشت آن به ترکیب است اگر بیش از واحد باشد أحدهما كون الواحد بحيث يحصل منه الشيء و إمكانية و حصول شیین من واحد آن هم واحدی که مبدأ بسیط احدی است يستدعي جهتین فيه در آن مبدأ واحد و هذا محال چرا؟ به دو جهت: «لا استلزامه التركيب» و دیگر «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» هر چند همان حرف را که بشکافیم منتهی می شود که اگر اکثر من واحد بوده باشد يستلزم التركيب ولو اینکه مآل این دو حرف یکی است، اما الآن در مقام تفصیل یکی «لا استلزامه التركيب» و دیگر «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد في الذات الأحديه» این یک محال.

و الثاني: أن يكون إمكان الممكن بفعل فاعل اگر امکان فاعل ایجاد کند امکان بالغير می شود، در حالی که برهان اقامه شد که امکان بالغير نداریم اگر این امکان در خارج عینیت پیدا کند تحققش از ناحیه غیر است پس امکان به فعل فاعل امکان بالغير است و امکان بالغير بی معناست فیکون إمكان الممكن معللاً بغيره، و قد علمت أن الإمكان لا يكون معللاً، فضلاً عن كونه معللاً بغير ذات الممكن. و ليس دارد برای خود کمک می آورد و ليس لأحد منهم أن يقول: إن الإمكان لا يتقدم على المعلول الأول و سائر

الأزلیات، فإنه یلزم أن یکون «فإنه» تعلیل برای «لیس لأحد» است و تفریع بر حرف آن آقایان نیست «و لیس لأحد أن یقول: إن الإمکان» الآن به قول آن آقایان نقل می‌کند که کوششی در توجیه سخن خود کردند توجیه دوم خیلی مبتذل است، زیرا گفتند امکان در معلول اول و موجودات مجرد مقدم نیست، ولی در امور مادی امکان مقدم است. پس این سخن تبعیض بین آنها قائل شده است. حرف دوم وی نیز کم از حرف اول نیست «إن الإمکان لا یتقدم علی المعلول الأول و سائر الأزلیات» امکان بر آنها مقدم نیست.

سؤال: مراد شما از امکان کدام امکان است؟ ۱. امکان ذاتی در همه ما سوی الله مساوی است که مهر فقر بر پیشانی همه خورده است، خواه هیولای اولی و خواه عقل اول و بین آنها همه موجودات در عین وجود امکان ذاتی دارند و علت مبقیه نیاز آنها به مبدأ همانند علت موجدۀ آنها امکان است و دم به دم ماهیات آنها نور وجود را طالب است و گرنه ایشان در کتم عدم می‌مانند و وجود به آنها این است که «أنا بدکم اللزیم». قسم دیگر از امکان مخصوص یک سلسله از موجودات است؛ یعنی موجوداتی که در حرکت استکمالی‌اند، مثل دانه گندم که رشد می‌کند تا به کمالش برسد. یا آن حبه و آن نطفه و آن هسته و سرانجام موجود بالقوه، در حرکتند تا به کمال خود برسند. از چنین موجوداتی که در حرکت استکمالی بوده و دارای مسیر خاصی هستند و تخلف از آن مسیر ندارند، و راه و دین و غایت آنها معلوم بود و به سوی او می‌روند، استعدادی دارند و قوه و منه‌ای را حایزند که با این استعداد این مسیر را طی می‌کنند، لذا اگر یک قطعه و پاره سنگی را به شکل هسته هلو بتراشیم استعداد درخت هلو شدن را ندارد ولو اینکه شکلش آن است و همین‌طور موجودات دیگر، لذا وقتی دانه گندم بریان شد استعدادش را از دست می‌دهد، اینهایی که دارند به کمالشان می‌روند امکان استعدادی دارند و وحدت صنع با امکان استعدادی تأمین می‌شود. پس این موجودات مادی دارای امکان استعدادی هستند و البته ایشان با دیگر موجودات

مفارق در امکان ذاتی شریک هستند پس ایشان دو نوع امکان دارند. به عقول و ملائکه، مفارقات گویند، ولی مراد مفارق و جدا نیست، زیرا آنها باذن الله، مرسلات و مدبرات امرأ بوده و در کار هستند، ولی تعلق آنها به مادون، تعلق عنایی و تکمیلی است، چنانکه در منظومه، عنایت معنا شد که عنایت، یعنی توجه بالایی به پایینی و مادون برای پرورش. لذا در اصطلاحات روزمره وقتی بخواهیم به کسی بگوییم به ما محبت داری می‌گوییم شما به ما عنایت دارید. پس عنایت توجه مافوق به زیر دست است تا او را پروراند، و لذا مفارقات به مادون توجه و تعلق عنایی دارند، ولی نفس به بدن تعلق استکمالی دارد، بنابراین مادیات دو نحو امکان دارند. مراد متکلمان کدام یک از آن دو است؟

و ليس لأحد منهم أن يقول: إن الإمكان لا يتقدم على المعلول الأوّل و سائر الأزليات، فإنه يلزم... * اشاعره به عنایت امکان در خارج قائل شده بودند و در ادامه رد سخنان ایشان بودیم: «ليس لأحد منهم...» آیا با حفظ قول به خارجی بودن امکان می‌توانند بگویند امکان بر معلول اول مقدم نیست و چون سخن از معلول اول و پیشی گرفتن امکان بر وی بود و ما اعتراض بر آنها کرده بودیم لذا حرف معلول اول را در کنار دیگران به پیش کشید. اکنون آیا امکان قبل از معلول اول و امور ازلی دیگر هست، و یا معیت با آنها دارد و یا بعد از آنهاست. معیت امکان عینی با معلول اول مورد اشکال بود، زیرا دو چیز از واحد حقیقی صادر می‌شود و این با بسیط الحقیقه و قاعدة الواحد سازگاری ندارد و باعث تعدد حیثیت و ترکیب در مبدأ اول می‌شود و گفته شد که «وهذا محال في الذات الأحدىة.» پس وجه معیت کنار رفت و چون معیت قبلاً گذشت در این درس عنوان نفرمود. پس اگر آخوند می‌گوید یا باید مقدم باشد و یا مؤخر و سخن از معیت به بیان نمی‌آورد به این جهت است و لذا اعتراض به او که قضیه منفصله حقیقه قبل و بعد صحیح نیست، زیرا معیت نیز ممکن است و مندوحه

داریم، صحیح نیست، و آخوند به این وجه توجه داشت. پس از مقدم به مؤخر آمده و می‌گوییم: اگر امکان وجود خارجی یابد با معلول اول دو چیز می‌شود، در صورت تأخر امکان در معلول اول برای معلول چه کاری می‌رسد، زیرا معلول اول به دلیل امکان می‌تواند به مبدأ مستند باشد، و علت ربط به واجب همین امکان است. پس اگر شیء پیش از امکان موجود باشد، در حالی که امکان و ملاک احتیاج وی بعد می‌آید، پس وی در رتبه خود باید یکی از مواد ثلاث را داشته باشد؛ یعنی خود معلول اول در رتبه قبل از امکان، یعنی در رتبه ذات خود یا واجب است و یا ممتنع، و چون مخلوق بالغیر و واجب بالغیر است ممکن است. پس تأخیر امکان از رتبه ذات بی‌معناست در این صورت معیت و مؤخر بودن امکان باطل شد بنابراین امکان باید سابق بر معلول اول باشد و چون وجود عینی دارد پس معلول اول، عقل اول نیست بلکه امکان است و چون موجود است و «له امکان و لیس لأحد منهم» (اتکای به «منهم» شود) اگر امکان در خارج وجود عینی دارد وی نمی‌تواند بگوید «أن يقول: إن الإمكان لا يتقدم على المعلول الأول»؛ یعنی نمی‌تواند بگوید: اکنون که سبق امکان باطل است و معیت هم باعث تعدد معلول اول می‌شود و ترکیب در واجب را لازم دارد، ولی راه دیگری وجود دارد و آن این است که امکان مؤخر از معلول اول باشد. اما چرا صحیح نیست به تأخیر امکان قائل شود؟ فإنه تعلیل است برای «لیس لأحد». یلزم أن یکون الإمكان أنما يحصل بعد أن يوجد الشيء یکبارگی از تقدم به بعد آمده است، چون بطلان معیت خیلی بین و روشن است، زیرا با معیت ترکیب در مبدأ لازم می‌آید. اکنون که در آن دو اشکال کردید امکان بعد از معلول اول و یا در سایر موجودات موجود می‌شود، حالا که تأخر دارد و قد اعترف بأن الممكنات لها حدوث ذاتي پس اگر امکان وجود عینی‌اش بعد از معلول بوده باشد امکان معلول چه شده است؟ و معلول به چه نحوه واجب بالغیر شد؟ امکان که بعد از اوست و خودش در مرتبه ذاتش آیا واجب است و یا ممتنع؟ در رتبه ذات یکی از این دو بیشتر نمی‌تواند باشد و حال اینکه معلول غیر و

حادث و واجب بالغير است و خود وی حدوث ذاتی ممکنات را معترف است و از طرفی معیت و تقدم مبتلا به اشکال است فإذن إمكانها متقدم علی وجوبها پس باز با این وجوه دوباره امکان مقدم شد و اشکالات بر او وارد می شود الذي يحصل لها بغيرها، إذ الوجوب بالغير منوط بامکان الشيء في نفسه. وجوب بالغير برای امکانی که وجود عینی دارد و خود این امکان واجب بالغير است، زیرا طبق کبرای کلی که هر شیء دو عنوان و دو وصف و دو حال دارد: ۱. حال ذاتی خود شیء؛ ۲. حال و وصف بالغير. حال ذاتی خود شیء امکان وی، و وصف بالغير وی وجود آن است. اکنون کدام یک از این دو حال بر دیگری مقدم است؟

پاسخ: حال ذاتی تقدم بر حال بالغير، یعنی وجود دارد پس ابتدا باید ذاتی شیء تحقق پیدا کند؛ یعنی امکان پدید آید تا موجود بالغير شود. امکان وجود عینی در خارج دارد پس دو حال دارد: ۱. وصف ذاتی وی که امکان عینی است؛ ۲. وجود این امکان، که بالغير است و وصف ذاتی مقدم بر وجود بالغير است. کیف و حال الشيء مراد از شیء إمكان عینی است و حال او امکان اوست في نفسه من نفسه متقدم علی حاله من غيره؛ یعنی امکان وی قبل از وجود وی است و این تقدم امکان بر معلول اول بود که بطلانش گذشت.

حرف دیگر: و لا يمكن الاعتذار حرف موهون دیگر که اعتذار برای تحقق امکان در خارج است و آن اینکه دو گونه امکان داریم: امکان موجودات مفارق و ازلیات و معلول اول با آنها معیت دارد، ولی امکان امور مادی مقدم است. این هم پندار واهی است. اگر بحث ما در مواد ثلاث، یعنی امکان و وجوب و امتناع است معنای اینکه این امکان که از مواد ثلاث است دو معنا و دو گونه باشد و یک معنا در مجردات معیت داشته و در مادیات گونه دیگر و سابق بر آنها باشد، اگر مراد آنها از امکان گونه دیگر در مادیات امکان استعدادی است، این امکان استعدادی قسیم وجوب و امتناع نیست، بلکه صفت عینی خارجی است و بحث ما در امکان قسیم آن دو در مواد ثلاث است

که به معنای لا ضرورت وجود و عدم است و این امکان همه ما سوای واجب را زیر پر دارد. البته امکان به معنای دیگر داریم ولی ربطی به بحث مواد ثلاث ندارد.

و لا يمكن الاعتذار بما يقال: إن إمكان الأزليات له معنى آخر غير الإمكان في غيرها. آن ازلیات امکانشان یک معنای دیگر است و غیر از امکان موجودات دیگر، و این امکان وجود عینی دارد که اشکالات مزبور بر وی فرود نمی آید.

پاسخ: این امکان چه نوع امکانی است و غیر از این معنا چه معنایی می تواند باشد؟ فإن بیان آن است فإن الإمكان الحقيقي الذي هو قسيم الوجوب و الامتناع لا يخلو عنه شيء من المعلولات چه ازلیات چه غیر ازلیات کیف؟ سؤال: آیا ازلیات و مبدعات ممکن هستند؟ اگر ممکن هستند پس ایشان دارای همین امکان هستند پس کیف؟ و إن لم يكن الإبداعات الدائمة ممكنة في ذاتها بالمعنى القسيم و اگر آن ممکن که قسیم واجب و ممتنع است للواجب و الممتنع را واجد نیستند پس در این صورت که ممکن به این معنای قسیم نیستند به حکم اینکه هیچ ماهیتی از این سه خالی نیست باید یا واجب باشد و یا ممتنع کانت واجبة بذاتها أو ممتنعة بذاتها و ليس كذا. در حالی که آن ممکن باید واجب باشد. پس این پندار که امکان به معنای دیگر می شود و اشکالات تقدم و معیت و تأخر در صورت عینی بودن وارد نمی شود صحیح نیست.

و كذا لا ينفع الاعتذار بما وجد في مسودات بقیت من الشيخ الرئيس سماها بالإنصاف و الانتصاف^۱ آن اعتذار چیست؟ «من أن وجود الحق الأول» بعضی از نسخ «جود» هم دارد، ولی معنا تغییر نمی کند.

در هر صورت باید طوری عبارت شیخ را معنا کنیم که مؤید گفتار کسانی شود که امکان را موجود در خارج بدانند اکنون عبارت شیخ را معنا کنیم: من أن وجود الحق

۱. خوب بود که کتاب الإنصاف و الانتصاف را داشتیم و نگاه می کردیم، ولی کتاب انصاف را نداریم. طلبه ای به کتاب فروشی رفته بود و اقبال سید بن طاووس و مشاعر ملا صدرا و انصاف شیخ الرئيس را می خواست. گفت: اقبال داری؟ گفت: ندارم. پرسید: مشاعر داری؟ گفت: ندارم. گفت: انصاف داری؟ گفت: ندارم.

الأول لا يمكن المعلولات در این کلمه «لا يمكن» بحث است که چگونه باید آن را خواند؟ اول، آیا از باب تفعیل است؟ «لا يمكن» سلطه داد و به او قدرت داد» این معنای لغوی مناسب نیست. دوم، آیا از باب افعال است؟ در این صورت «لا يمكن» باید خواند، ولی آیا به معنای لغوی آن، که روا بودن و جایز بودن است، باید معنا کرد؟ این معنا صحیح نیست. پس اگر از باب افعال است باید در فلسفه «يمكن» را معنا کرد: «امکان اعطا کرد.»، زیرا اصطلاح قوم در این باب چنین است. پس اگر چه اصطلاحات هر فرقه‌ای با معنای لغوی مناسبت دارد، و بویی و ارتباط با اصل لغت در آن موجود است، ولی اصطلاح آنها باید حفظ شود. در این صورت طبق نظر مجادل در عینی بودن امکان، کلام بوعلی باید چنین معنا شود: «لا يمكن المعلولات»؛ یعنی «لا يعطي حق سبحانه الإمكان للمعلولات»؛ یعنی حق سبحانه به معلولات امکان را اعطا نمی‌کند و نمی‌توان گفت به آنها امکان داد. پس فرقه قائل به عینی بودن امکان می‌گوید: گفتار شیخ مؤید ماست، زیرا وی می‌گوید: «جود» و یا «وجود» حق به معلولات امکان را نمی‌دهد من تقدم «من» صله «لا يمكن» نیست، بلکه تعلیل است، و اگر «يمكن» بخوانیم «من» صله وی می‌شود، ولی «امکن من» در لغت معنا نمی‌دهد، بلکه «أمكنت الأرض»؛ یعنی گیاه مکنان روید. مکنان نوعی گیاه است ولی اکنون حرف ما آن نیست. پس عبارت این طور شد: يمكن المعلولات من تقدم الإمكان علیها خدای تعالی امکان به معلولات نمی‌دهد، زیرا خود امکان بر معلولات مقدم است. پس اگر امکان بر معلولات مقدم است جود حق به معلولات امکان نمی‌دهد، زیرا امکان قبلاً برای آنها بود. پس امکان طبق نظر مجادل وجود قبلی از معلول اول دارد، پس سخن وی هم مؤید به گفتار شیخ شد.

اما اگر ما بخوایم فرمایش شیخ را معنا کنیم می‌گوییم: در تحلیل و تقرّر ماهوی چنین است که شیء باید ممکن باشد «الشیء أمکن فوجب فوجد» و مراد شیخ نیز همین است نه وجود عینی قبلی امکان بر ممکن. اکنون اگر از مجادل بپرسید: این

چگونه امکانی است؟ می‌گوید: این همان امکانی است که ما گفتیم به نحوه دیگر و به معنای دیگر است و معنای امکان عقول و ازلیات غیر از امکان امور مادی است، پس گرچه ما نتوانیم و زبان برای بیان آن نتوانیم باز کنیم، ولی شیخ هم امکان را مقدم بر ممکن در امور ازلی گرفته است. اما چگونه امکانی است؟ همین امکانی است که شیخ گفت: پیش از این توضیحی برای این امکان ندارند. «من أن وجود الحق الأول لا يمكن المعلولات من»، یعنی به علت «تقدم الإمكان علیها» این سخن وی را نفع نمی‌دهد، زیرا فإن الكلام ليس في التقدم الزمني از کلام شیخ مجادل تقدم زمانی را فهمید یا تقدم ذاتی در تقرر اشیاء و ماهیات؟ در صورتی کلام شیخ شاهد می‌شود که شیخ تقدم زمانی و سبق زمانی امکان را بفرماید، در حالی که شیخ حال تقرر ماهوی را بیان می‌کند «الشيء أمکن ثم وجب»، زیرا در مفارقات زمان نیست تا تقدم زمانی مثل کاینات در آنها باشد و نیز امکان استعدادی ندارند تا امکان استعدادی بر آنها مقدم باشد پس چون امکان ذاتی است لذا تقدم زمانی ممکن نیست فإن الكلام ليس في التقدم الزمني حتى يحصل الفرق المبدع و الكائن في سبق الإمكان علی أحدهما دون الآخر در نمط چهارم و پنجم اشارات گفته آمد که مثلاً به ماورای طبیعت، مبدعات می‌گویند و عالم اجرام علوی و افلاک را مخترعات خوانند و به مادون فلک قمر عالم عناصر و مکونات گویند. پس کائن، یعنی چیزی که کون و فساد دارد و مادون فلک قمر است، و امکان استعدادی مسبوق بر وجود شیء دارد. پس امکان استعدادی فراهم کننده مبدعات شیء و بیرون آمدن تدریجی قوه به فعلیت را متکفل است. چنین امکان در ماورای طبیعت موجود نیست تا امکان آنها بر ایشان مقدم باشد پس تقدیم امکان بر ممکن در امکان استعدادی است پس به مجادل می‌گوییم: سخن در امکان استعدادی موجودات در کاینات نیست که بتواند در خارج موجود باشد و سبقت بر خود شیء ممکن داشته باشد، چون سخن در معلول اول است که از مبدعات است، و او امکان ذاتی دارد و امکان ذاتی نمی‌تواند در خارج مقدم بر وجود معلول باشد «فإن

الكلام ليس في التقدم الزماني... في سبق الإمكان على أحدهما دون الآخر» این سبق امکان، یعنی امکان استعدادی «على أحدهما» بر کائن «دون الآخر» که مبدعات بوده باشد إنما الكلام في التقدم بالذات او بالطبع آنکه علیت تامه است بالذات است و اگر علیت ناقصه بوده باشد بالطبع است و لا شك أن الإمكان حالاً اعتراض بر ایشان داریم أن الإمكان إذا كان أمراً في العين و الوجود بالغير مشروط بالإمكان في نفسه، در حالی که نمی خواهیم این جور بخوانیم؛ یعنی «وجود» را مبتدا و «مشروط» را خبر بگیریم، بلکه می خواهیم «مشروط» را خبر «امکان» بگیریم و وجود را به کسر بخوانیم «في العين و الوجود» دارای یک معناست و «بالغير» را مفعول به واسطه «كان» می گیریم «و لا شك أن الإمكان إذا كان أمراً في العين و الوجود بالغير، مشروط بالإمكان في نفسه» امکان یک موجود در عین و خارج و در عین گردید و وجود تحقق پیدا کرد، و امکان بالغير شد؛ برای اینکه حرف شما این است که امکان وجود عینی خارجی دارد «مشروط بالإمكان في نفسه» خودش باید ممکن بوده باشد تا وجود عینی خارجی داشته باشد پس اگر باید امکان وجود فی نفسه داشته باشد پس باید سخن بالا برای او دو حال و دو وصف باشد: ۱. حال ذاتی وی که امکان است؛ ۲. حال غیری وی که وجود اوست و ما بالذات مقدم بر ما فی الغیر است؛ زیرا و ما للشيء من ذاته يتقدم على ماله من غيره سيما إذا كان ما له من غيره مشروطاً بما له من ذاته. اوصاف گوناگونند گاهی وصفی من ذاته است و گاهی من غيره است. وصف من ذاته مقدم بر من غيره است تا چه رسد به اینکه وصف من غيره وی مبتنی بر وصف من ذاته وی باشد؛ یعنی باید بالذات ممکن باشد که وجود بالغير پیدا کند. اصلاً وجود بالغير مبتنی بر این وصف ذاتی وی است؛ البته ممکن است شیء دارای اوصافی باشد که بالغير و بالذات باشند، ولی بر همدیگر ترتب نداشته باشند و به طوری نباشند که این لازم وصف ذاتی آن وصف دیگر باشد، و بالغير بر بالذات مترتب نباشد؛ چه بسیار اوصاف برای اشیاء می باشد اما گاهی وصف ذاتی طوری است که

وصف غیرى مبتنى بر آن است پس وصف ذاتى باید تقدم داشته باشد و تقدم وى نیز شدید است.

فلا مخلص جواب «إذا» نیست، بلکه نتیجه عبارت است فلا مخلص من هذا الإشكال للقائلين بموجودية الإمكان ایشان حرف موجودیت امکان را بزند، ولى باید همانند ما بگوئید إلا بالمصير إلى ما حققناه في الاعتذار عنهم و هو كون الإمكان و نظائره موجودات لغيرها معدومات في ذاتها مراد از «موجودات لغيرها» وجود به صورت رابط است مثل اینکه آنجا هم در ابتدای «احصاء و تنبيه» گفتیم: «و قد علمناك ما فتح الله علينا من طريق القصد و سلوك الأمة الوسط في وجود هذه المعاني و أنها على أي سبيل تكون ثابتة» در آنجا به اعتبار وجود رابطشان موجود بودند «و منفية معاً» به اعتبار وجود رابط ثابت و به اعتبار وجود محمولی منفی بودند آن حرف را اکنون می‌زند کیف؟ ولو كان للإمكان باز شما که می‌فرمایید وجود خارجی عینی دارد «کیف؟ ولو كان للإمكان» جواب «لو» خط بعد می‌آید صورة موجودة في نفسها و إن كانت و او وصلیه حاصله لغيرها كسائر الأعراض الخارجية التي لها صور في الأعيان لم يكن من لوازم الماهيات مع قطع النظر من ملاحظة الوجود و العدم معها اشكال دیگر بر قائلان به حیثیت امکان.

اگر امکان وجود عینی داشته باشد گرچه به تبع محل موجود باشد، مثل اعراض که به تبع محل و موضوع خود تحقق دارند در این صورت با مباحث گذشته تنافی پیدا می‌کند که ماهیت من حیث هی در وى وجود و عدم اخذ نشده و عاری از آن دو است، و اگر بنا باشد امکان همانند اعراض به تبع موضوع موجود باشد پس باید ماهیت به نوعی تقرر پیدا کند تا به تبع آن بگوئیم آن عرض است و این وصف و حال آن، و امکان به تشبیه به اعراض متحقق شده است، در حالی که ماهیت من حیث هی نه وجود دارد و نه عدم و نه وحدت و امثال آن، بلکه همانند همه مفاهیم که در ذات خود خودشان هستند ماهیت چیزی جز خودش نیست «کیف؟ ولو كان للإمكان صورة

موجودة في نفسها» هر چند که «و إن كانت حاصلة لغيرها كسائر الأعراض الخارجية التي لها صور في الأعيان» اعراض هم دامنه جوهر هستند و تحقق دارند اگر این طور باشد «لم يكن من لوازم الماهيات مع قطع النظر من ملاحظة الوجود والعدم معها» شما فرمودید امکان از لوازم ماهیت است و فرمودید لازم به معنای مصطلح در علت و معلول صحیح نیست و امکان ذاتی باب ایساغوجی نیست پس امکان لازم اوست؛ یعنی لا ینفک از ماهیت، و لازم باب برهان است. اگر امکان چنین لازمی است ماهیت نیز وجود نگرفته است پس با آنکه وجود نگرفته چگونه امکان تحقق پیدا می کند؟ و اگر امکان مثل اعراض برای ماهیت باشد ماهیت تا موجود نشد، چگونه دارای امکان می شود؟ و اگر از قبل از وجود دارای این عرض باشد ماهیت من حیث هی موجود باشد، در حالی که وجود و عدم خارج از ذات وی می باشد. لأن لازم الماهيات مطلقاً، مثل زوجیت نسبت به اربعه که از آن دست بردار نیست. درباره این لزوم و کیفیت آن بحث کردیم. خلاصه اینکه از وی دست بردار نیست، پس اگر می گوید: پیش از آنکه ماهیت وجود بگیرد باید امکان نداشته باشد به این جهت امکان را مثل اعراض جوهر برای ماهیت قرار دادید، در حالی که اعراض جوهر، دامنه جوهر و بعد از وجود جوهرند لأن لازم الماهيات مطلقاً سواء بالمعنى المصطلح، یعنی اقتضا و علیت أم لا، يجب أن يكون أمراً عقلياً! پس وجود خارجی نداشته باشد، بلکه دامنه این شیء بوده باشد؛ مثل اعراض خارجی.

باز اشکال دیگر: و أيضاً لو كان لإمكان الممكن... اگر بگوییم امکان وجود عینی دارد، معنای آن این است که امکان ضرورت وجود پیدا کرده است چگونه امکان، که لا ضرورت وجود و عدم است، ضرورت وجود شد؟ لو كان لإمكان الممكن صورة عينية لما أمكن نمی تواند ماهیت وجود و وجوب یابد لحوق الوجود و الوجوب بالغير للماهية، زیرا لأن لا ضرورة الوجود و العدم که معنی امکان باشد إذا كان حالاً وجودياً

خارجیاً برای ماهیت به فرمایش شما لکان حالاً للماهیة الموجودة وقتی که امکان حال ماهیت موجوده شد فینا فی ضرورة أحدهما، یعنی وجود و یا عدم تا پس از این وجود و یا عدم بالغیر پیدا کند و آن‌گاه ضرورت پیدا کند و این ممکن نیست، برای اینکه وجود پیدا کرده التي هي آن ضرورتی که أيضاً صفة خارجية، زیرا الآن وجود یافته است.

نعم، إذا كان الإمكان صفة للماهیة اکنون حرف خودمان را بیان می‌کند. اگر مثل حرف ما را بزیند صحیح است إذا كان الإمكان صفة للماهیة باعتبار ملاحظتها فی نفسها مع قطع النظر عما يستند إليه وجودها أو عدمها بفرماید امکان صفتی برای ماهیت است که ماهیت من حیث هی بدون در نظر گرفتن وجود و عدم این صفت را داراست، و اکنون اگر ماهیت وجود و عدم یابد منافاتی با این وصف، یعنی با امکان ندارد. پس امکان با قطع نظر از ماهیت صفت آن است و وجود و عدم اگر برای ماهیت آید دیگر ماهیت من حیث هی نیست. پس این دو صفت دو موضوع دارند و تنافی بین این دو گونه اوصاف نیست پس امکان اول روی خود ماهیت من حیث هی رفته، ولی وجود و عدم روی مرتبه دیگر ماهیت رفته است. وجود به لحاظ غیر عارض وی شده است، گویی دو موضوع ممتاز هستند. ولی اگر امکان همانند وجود برای ماهیت باشد و بگویید امکان وجود دارد پس ماهیت موجوده و امکان مثل عرض خارجی آن موجود است پس ضرورت وجود برای ماهیت در این حالت است. پس چگونه اثبات این عرض، یعنی اثبات امکان عینی برای ماهیت تحقق یافته می‌کنید؟ اگر امکان در مرتبه وجود ثابت شود ضرورت در رتبه قبل از وجود برای ماهیت و لوازم آن تحقق ندارد پس صفت وی، یعنی امکان هم نمی‌تواند تحقق عینی یابد، ولی بر مبنای ما ماهیت دو وصف دارد که در یک وصف مرتبه ماهیت من حیث هی مورد نظر است و در مرتبه دیگر وجود خارجی و عدم خارجی است. پس دو نعت با دو موضوع ممتاز پدید می‌آید و تنافی برداشته می‌شود، ولی شما امکان موجود را چگونه در

مرتبه ماهیت می‌برید و نیز اگر در رتبه وجود آورید ماهیت در رتبه خود بی‌امکان می‌شود «نعم، إذا كان الإمكان صفة للماهية باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند إليه وجودها أو عدمها» که حرف ما باشد «فلا يُضر» بنده عبارت را این‌جور می‌خوانم: اثبات را مفعول به مقدم می‌گیریم «وجودها أو عدمها» را فاعل مؤخر «فلا يُضر إثباتها» اثبات این صفت للماهية المأخوذة على هذا الوجه باعتبار ملاحظتها في نفسها این وجه وجودها أو عدمها الحاصل لها لا من ذاتها، یعنی کل واحد، یعنی وجود و عدم الحاصلین کل واحد لا من ذاتها بل من غيرها؛ وجود و عدم حاصل برای ماهیت از ذات خود وی نیست بلکه از غیر است؛ یعنی ضرر نمی‌رساند که امکان را روی متن ماهیت ببریم و وجود و عدم هم بر روی مرتبه دیگر ماهیت باشد و منافاتی پیش نمی‌آید، اما بنا به فرمایش شما مضر است فبالحقیقه بنا بر حرف ما موضوع الوصفین که یکی امکان که صفت برای خود ماهیت است و دیگری ضرورت وجود و ضرورت عدم که برای ماهیت در رتبه خارج است فبالحقیقه موضوع الوصفین متعدد و ملحق النعتین مختلف. البته بین وصف و نعت تفاوتی می‌گذارند، اما اینجا عبارت دو چیز نیست این دو نعت و وصف لاحق بر دو موضوع شده است و لو اینکه یک ماهیت است.

أما ما قيل: وی خواست وصف امکان را برای ماهیت طوری معنا کند که امکان با ماهیت بوده باشد، اما اشکال این کلام این است که ماهیت را من حیث هی، و نیز وجود را من حیث هی لحاظ نمی‌نماید. ما در وجوب و امکان و امتناع حرفمان این بود که ماهیت نسبت به وجود ضرورت ندارد. حالا که ضرورت ندارد یک قسمت از معنای امکان درست شد و عدم هم نیز برای ماهیت ضرورت ندارد پس این دو لا ضرورت امکان است و گرنه اگر ضرورت وجود داشت وجوب و اگر ضرورت عدم داشت ممتنع بود. پس از دو سلب ضرورت امکان درست شد و أما ما قيل: إن الإمكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده و لا ضرورة عدمه الناشئين وجود و عدمی که ناشی

از ذات هستند عن ذاته المقيسين إلى ذاته در قیاس به ذات ممکن امکان ضرورت ندارد؛ یعنی اینکه این ماهیت است آیا وجود در متن این ماهیت خوابیده است و ضرورت دارد؟ آیا عدم در متن این ماهیت می‌باشد؟ پس آیا وجود و عدمی که از ناحیه این ماهیت ناشی شده باشند؛ یعنی خود این ماهیت چنین باشد که وجود و عدم برایش ضرورت داشته باشد وجود و عدمی که از ناحیه ماهیت است؛ یعنی آیا ماهیت اقتضای ذاتش وجود و عدم می‌باشد وجود و عدمی که ناشی از این ماهیت می‌باشد؟ می‌گوییم: خیر. ذات ماهیت وجود و عدم خود را تقاضا ندارد و مقتضی آن دو نیست و همین معنای امکان است؛ یعنی ما باشیم و این ماهیت، ماهیت می‌گوید: نه من اقتضای بودم را دارم نه اقتضای نبودم را. ظاهر این حرف مقداری به آن حرف‌ها نزدیک است، اما آخوند می‌فرماید: نباید این جور معنا بفرمایید که وجودی که ناشی از ماهیت باشد؛ یعنی خود این ماهیت به وجود خود چنین نسبتی ندارد که بگوید نه وجود و نه عدم خود را ضرورت ندارم، بلکه ماهیت به نسبت به وجود و عدم مطلق چنین است نه وجود مقید به خودش. پس تعبیر شما نادرست است. این شخص می‌گوید: معنای امکان این است که این ماهیت را که لحاظ می‌کنیم ماهیت می‌گوید: طبیعت من نه اقتضای وجودم را می‌کند و نه اقتضای عدمم را. آخوند می‌فرماید: این طوری نفرمایید. این معنای امکان نیست. این اقتضا نمی‌کند وجود داشتن و عدم داشتن را، یعنی وجود و عدم ناشی از او، محل بحث و معنای امکان نیست، ماهیت یک طرف وجود و عدم یک طرف، بخواهیم این دو را با همدیگر ربط بدهیم که انتساب وجود به ماهیت ضرورت ندارد، نه اینکه ماهیت می‌گوید: من برای خودم وجود بیاورم برایم ضرورت ندارد، و من برای خودم عدم بیاورم عدمم برای من ضرورت ندارد. این طوری معنا نفرمایید. معنای امکان این نبود نسفاخته ظاهرة، لأن مناط القسمة ماهیت را به واجب و ممکن و ممتنع قسمت می‌کنیم، یعنی ماهیت نسبت به مطلق وجود سه حالت دارد: إلى الواجب و الممكن و الممتنع حال الشيء بالقياس إلى

طبیعة الوجود مطلقاً من دون تقييده بقيد که این قيد اضافه اش بکنید به ماهیت و مقایسته
إلی شيء به آن ماهیت که از او منتهی است.

اشکالات و تفصیلات*

إن الذین یقولون... ربما احتجوا... «ربما احتجوا» خبر «إن الذین» است. متکلمان در
باب امور عامه، یعنی طبیعت عامیه که «ما یبحث عنها فی أمور العامة» که عبارت از
وجود و وحدت و امکان و نظایر آنهاست، قائلند که آنها صورت عینی خارجی دارند
و ادله ای بر آن اقامه کردند. ابتدا ادله ایشان را می‌گوییم. این امور عامه را از همدیگر
جدا کنید، وجود و وحدت و وجوب را از دیگر مفاهیم تمیز دهید، زیرا این دو دارای
تحقق خارجی و صورت خارجی هستند، ولی دیگر مفاهیم عام چنین نیستند. پس
امکان را از آنها بیرون کنید، و الا باید امتناع را نیز تحقق عینی بدهید، زیرا امتناع نیز
همانند آن دو از عناصر عقود است. اکنون اگر از نقض به امتناع بگذریم و از امتناع
چشم پوشیم درباره امکان چه می‌گویید؟

متکلمان اشعری امکان و ممکن را یک کاسه کرده‌اند، زیرا در جهات مثل عینیت
وجود و ماهیت که در خارج عین هم هستند قائلند که آنها عین خارج هستند پس
امکان و ممکن در خارج یک چیز هستند، پس به طور کلی می‌گویند همه جهات عین
موجودات خارجی هستند، امکان عین ممکن و وجوب عین واجب است پس در
امتناع نیز باید امتناع عین ممتنع باشد. اکنون از این مطلب گذشتیم و در باب خود
امکان که بیشتر پافشاری دارند و آن را در خارج محقق می‌دانند بحث می‌کنیم؟ آیا
امکان در خارج چگونه تحقق دارد؟ آیا مادی است و یا مجرد می‌باشد؟ آیا جوهر
است و یا عرض؟ محمول بالضمیمه است و یا طور دیگر؟ ظرف تقرر وی در خارج
کدام است؟ و در کدام موطن امکان را پیدا کنیم؟ هر کدام از اعراض به نوعی در خارج

تحقق دارند، کم و کیف و وضع و جده (یعنی «ریخت» در فارسی) به نحوی در خارج تحقق دارند و جوهر هم به نوعی متحقق است، اگر امکان در خارج تحقق دارد وجود آن در خارج چگونه است؟ و ظرف تقررش کجاست؟ بله، در ماورای طبیعت جا و ظرف نمی‌توان گفت، گرچه به دلیل انس ما به این نشأه احوال و اوصاف این عالم را در آنجا می‌آوریم و اینجا و آنجا به نوعی از توسع در آنجا به کار می‌رود. و الا جا و ظرف برای ماده موجود است نه در آنجا. پس تحقق امکان و تقرر آن در کجاست؟ مگر اینکه گفته شود امکان در خارج عین ممکن است که آن اشکال پیش می‌آید.

چهار دلیل برای ایشان در تحقق خارجی امکان می‌آورد، ولی، همان‌گونه که بیان شد، امکان را باید از وجوب و وجود و وحدت که در خارج هستند جدا کرد *إن الذین یقولون: إنَّ الإمكان و نظائره كالوجوب و الوجود و الشیئیه و الوحده همه را یک کاسه کرده است لها صورة في الأعیان در وجود و وجوب قبول داریم، ولی عینی بودن امکان و ظرف تقرر آن چیست؟ زیرا اعراض به نحوی وجود دارند و جوهر به نحوی، امکان از کدام مقوله است؟ درست است که این مفاهیم هویت زاید بر ذات ممکن دارند؛ ولی آیا زیادت به نحو محمول بالضمیمه است؛ نظیر بیاض برای موضوع، که امکان ضمیمه به شیء ممکن شود و یا محمول من صمیمه است که در وعای ذهن از شیء ممکن امکان را اعتبار کرده و برای آن حمل می‌کنیم. محمول بالضمیمه را نادرست می‌دانید، زیرا امکان دامنه وجود چه چیز می‌تواند باشد؟ وانگهی درباره وجوب و وحدت و وجود محمول بالضمیمه معنا ندارد و صدق نمی‌آید، زیرا آنها عین تحقق و تشخیص اشیاء هستند و ماهیات به تحقق و به این رنگ متحقق و منصبغند. پس کلمات متکلمان مشوش بوده و اموری را که با هم یک حکم ندارند یک حکم برای آنها آوردند، و در همه هویه زائده في الأعیان آورده‌اند، در حالی که محمول بالضمیمه در ممکن صدق نمی‌کند، و در برخی دیگر عینیت صادق است، و نه زیادت در اعیان.*

و الواجب و الموجود و الواحد الشيء این آقایان ربما احتجوا على إثبات دعويهم بحجج: اکنون واهی بودن این حجج روشن می شود اولاًها: أنا إذا حكمنا على الشيء بأنه ممكن في الأعيان ندرک تفرقة بين هذا و بين ما نحكم أنه ممكن في الذهن چرا امکان در خارج تحقق دارد؟ برای اینکه ما دو نحوه ادراک داریم. پس اینها دو نحو تقرر دارند که ما دو نحوه ادراک داریم؛ یعنی ادراک می کنیم که این شیء در خارج ممکن است و ادراک می کنیم که شیء در وعای ذهن ممکن است. جواب: در وعای ذهن چیزهایی ممکنند؛ مثلاً «بحر من زيبق»، امکان دارد که در خارج تحقق داشته باشد. امکانش در وعای ذهن است، اما «بحر من الماء» در خارج ممکن و متحقق است. پس دو نحو ممکن داریم: یک ممکن خارجی و یک ممکن ذهنی و اینها اگر دو نحو تقرر نداشته باشند پس چگونه دو نحو ادراک داریم؟ پس یک امکان خارجی داریم و یک امکان در وعای ذهن، که در خارج می گویم این شیء ممکن خارجی است و چون شیء ممکن خارجی است امکان هم در خارج صورت عینی دارد. اشاعره می گویند همان طور که وجود عین خارج است امکان هم عین ممکنات است در این صورت اشکال پیش می آید «تفرقة بين هذا» که ممکن في الأعيان پس در خارج ممکن است «و بين ما نحكم»؛ یعنی «ندرك أنه ممكن في الذهن» پس در دو موطن دو گونه و دو جور ادراک داریم فليس إلا أن الممكن الخارجي إمكانيه في الخارج در قضیه نخستین و الممكن الذهني إمكانيه في الذهن در دومی و قس عليه نظائره؛ یعنی مفهوم وجوب و دیگر مفاهیم را، همین طور قیاس کن. تا وی می گوید که امکان عین شیء ممکن است حرف وی تا اندازه ای آب و رنگ دارد و گرنه همین قدر که امکان در خارج صورت ذهنی دارد وفق نمی دهد.

و ثانیتها حجت دوم أنه إن لم يكن الشيء ممكناً في الأعيان به هنگام ورود در بحث چنین گفته بود که چون در خارج امکان صورت عینی دارد، زیرا شیء در خارج ممکن است و امکان دست بردار نیست:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله أعلم

و همه ما سوی الله ممکن هستند، و علت نیاز به واجب تعالی همین امکان است که هم در ایجاد و هم در بقا نیاز آنها را تأمین می‌کند و لذا گفتند علت موجوده علت مبقیه هم است. پس ممکن به طفیل وجود در خارج موجود است آنه إذا لم یکن الشیء ممکناً فی الأعیان لکان این شیء فی الأعیان إما ممتنعاً أو واجباً آخوند در نقض می‌گوید: همین سخن را در باب امتناع هم بگویند و چون این سخن را در آنجا نمی‌گویند بنابراین بدانید امکان مربوط به صورت عینی خارجی آنها نیست، بلکه نحوه تقرر آنها در ذهن و نفس ناطقه را در حال تجزیه و تحلیل بیان می‌کند، و در وعای ذهن نسبت وجود و ماهیت را در نظر می‌گیرد و در مقام ریشه‌یابی آنها چنین تجزیه و تحلیل و ترکیب می‌کند تا به سرّ اشیاء پی ببرد و امکان را از اینها استفاده می‌کند و مفهوم وجوب را بیرون می‌کشد إذ لا مخرج للشیء عن أحد هذه الأوصاف به هر حال مفاهیم از این سه قسم به در نیستند و الا انقلاب در قسمت لازم می‌آید که اشاره کردیم و از کشف المراد دو نوع انقلاب را نقل کردیم: گاهی انقلاب ماده عناصر است و یک وقت انقلاب در قسمت است. قسمت انقلاب پذیر نیست. وقتی قسمت حقیقی و دایر بین نفی و اثبات شد کم و زیاد و دگرگون نمی‌شود و انقلاب پیدا نمی‌نماید «إذ لا مخرج شیء عن أحد هذه الأوصاف» این ناظر است به انقلاب قسمت که اگر چنین نباشد انقلاب قسمت لازم می‌آید ولو لم یکن موجوداً فی الأعیان ممکن با حفظ ممکن بودن که امکان را به طفیل او پیاده کنیم لکان معدوماً وقتی که در خارج معدوم باشد پس شیء ممکن نیست و امکان ندارد. البته همین حرف در موارد دیگر هم می‌آید و در نهایت نتیجه می‌گیرد که «هذا تناقض مستحیل». ولو لم یکن شیء ممکن واحداً لکان کثیراً بقیه را هم به این دو قیاس کن فیلزم أن یکون المحکوم علیه آن مبتدا و موضوع و ممکنی که محکوم علیه بآنه ممکن او موجود أو واحد فی الأعیان ضروری وجود او ضروری عدم؛ یعنی اگر وی ممکن نشد یا بر او

حکم ضرورت وجود بار است پس واجب است و یا ضرورت عدم بر او بار می شود؛ یعنی ممتنع می شود و اگر واحد نباشد باید کثیر باشد و معدوماً باز خبر «یکون»، و کثیراً و هذا تناقض مستحیل. که شیء ممکن باید در خارج موجود باشد و اگر در خارج تحقق نداشته باشد باید ضروری وجود و یا ضروری عدم باشد «و هذا تناقض مستحیل.»

و ثانیتها: قهراً فکر دغدغه دارد، چون حرف غلط را نفس ناطقه به درستی نمی پذیرد. هرچه حرف و عمل صحیح و سالم باشد و کار انسان درست باشد نفس پذیرش بیشتری دارد پس به طور مطلق کلام حضرت خاتم علیه السلام را آویزه گوش قرار داده که «دع ما یریبك إلی ما لا یریبك»^۱ هر چه بوی دهد و دغدغه دارد، نفس آرامش ندارد. آن چیزی که حرف صحیح و درست و نفس الامر است و واقعیت دارد و آنجا نفس اضطراب ندارد دلهره و اعوجاج و انحراف در آن راه ندارد، راحت به حرف می رسد. همین که دارد از نفس الامریت خارج می شود دلش به اضطراب می افتد. لذا اگر کسی کسب کرده خیلی گردن فراز است ولی اگر دزدی کرده چه قدر دلهره دارد و اولین منتقم خودش از خودش می باشد و اولین عذاب از ناحیه خودش است و می داند این اضطراب و دلهره و دروغش چه بر سر خود او می آورد و چه بیچارگی برای خود او می آورد. پس «دع ما یریبك إلی ما لا یریبك»؛ یعنی هر چه وسوسه می آورد معلوم است دارای اشکال است و مطابق متن واقع و خارج نیست با این سخنان ایشان دل آرام نیست و نمی پذیرد، حتی می خواهد حرف غلط آنها را بفهمد تا رد کند سرانجام باید در زحمت بیفتد.

و ثالثتها: دلیل سوم متکلمان لو کانت هذه الأشياء محمولات ذهنیه اگر این اشیا فقط در ذهن باشند و صورت عینی نداشته باشند، و أوصافاً عقلیه لا أموراً عینیة که ما

۱. عوالی اللغالی، ج ۱، ص ۳۹۴ و نیز مستدرک حاکم، بیع ج ۲، ص ۱۲. از امام حسن علیه السلام و نیز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است.

می‌گوییم فی ذوات الحقائق کان للذهن این ناموزون و نامربوط است اگر چنانچه این مفاهیم و این معانی و این امور فقط تحقق ذهنی داشته و در وعای ذهن باشند پس من در وعای ذهنم می‌توانم این مواد سه گانه را به همه اشیا نسبت بدهم پس امکان را به هر چیز می‌توانم نسبت بدهم و به واجب و ممتنع بگویم ممکنند. پس هر یک از این امور و طبایع عامی را به هر چه بخواهیم می‌توانیم نسبت بدهیم، در حالی که صحیح نیست، بگوییم: آیا اگر مفهومی ذهنی شد بر هر چیز می‌تواند بار شود و به هر چیز نسبت پیدا کند؟ و مثلاً امکان را به شریک الباری نسبت دهیم. مگر در منطق نخواندیم که هر قضیه‌ای متشکل از تصور موضوع، تصور محمول، تصور نسبت و حکم به وقوع و یا لا وقوع نسبت است، مرحله چهارم فعل نفس بوده و به آن حکم می‌گویند و تصدیق بنابر سخن صحیح همین مرحله چهارم است. پس تصدیق مرکب از چهار جزء نیست، بلکه همین حکم اخیر است که به انشای نفس بوده و امری بسیط است. پس اگر موضوع و محمولی در ذهن تصور شد و این امور مزبور در وعای ذهن تحقق یافتند به همین مقدار می‌توان آن را به هر چیز نسبت داد یا اینکه حکم بسیط نفس دارای ملاک و قاعده‌ای است. پس همین که چیزی در ذهن تحقق پیدا کرد تحقق و انتساب آن به موضوع خود نمی‌تواند ملاک تحقق در خارج باشد، علاوه آنکه تحقق خارجی این امور به چه نحو و چه گونه‌ای از اعراض است؟ کان للذهن أن یضیفها ذهن می‌تواند اموری را اسناد بدهد و اضافه کند بأیة ماهیة اتفقّت؛ یعنی می‌تواند وجوب را به ممکن هم اسناد بدهد و ممتنع را به واجب و امکان را به شریک الباری، نتیجه این طور می‌شود که، فکان کل مفهوم و إن کان من الممتنعات کشریک الباری و اجتماع المنقیضین و العدم المطلق ممکناً. پس اینها را هم بفرمایید که ممکن است چون بنا شده که امکان را بتوانیم به همه اینها نسبت بدهیم. لذا به وی می‌گوییم چون بد معنا کردی چنین نتیجه گرفتی:

چون به چشمت داشتی شیشه کبود زین سبب عالم کبودت می‌نمود

این برداشت از خودت می‌باشد، زیرا چه نسبتی در وعای ذهن بین این امور با این معانی هست و قس علیه غیره.

و رابعتها: آن سه حجت برای همه این طبیعت عامی بود (ولی دلیل چهارم مخصوص به امکان است) مختصة بالامکان: و هو أن كل حادث يجب أن يسبقه الإمكان این جمله درست است که هر حادثی باید امکان بر او سابق باشد، اما چون کلمه حادث لفظ مشترک است و حادث به حادث زمانی و ذاتی تقسیم می‌شود مراد شما کدام حادث است؟ مثلاً در «العالم قدیم» کبرای کلی داریم؛ «كل قدیم مستغن عن المؤثر» عرض کردیم این دو لفظ قدیم اشتراک لفظی دارند و صغری و کبری از نظر ظاهر در همه مندرج می‌شوند، ولی در واقع با هم ارتباطی ندارد و تنها لفظ مشترک باعث توهم تکرر حد وسط شده است، ولی عقل می‌گوید حد وسط تکرار نشده است. در «العالم قدیم» آن قدیم زمانی است و در «كل قدیم مستغن عن المؤثر» مراد قدیم ذاتی مثل حق سبحانه است و قدیم جز او نداریم و بقیه هم قدیم زمانی‌اند. اینجا الآن قضیه‌ای آوردید که «كل حادث يجب أن يسبقه الإمكان» در این حرفی نیست پس یک کلمه سبق و کلمه امکان و حادث در بحث خود آورید: آن حادثی که باید امکان بر او سابق باشد حادث زمانی است، و هر حادث زمانی باید مسبوق به امکان باشد. در کلمه «سبق» هم دو معنا موجود است: ۱. سبق امکان ذاتی در وعای ذهن، در این جمله فلاسفه که «الشيء أمكن فتقرر فوجب فوجد»؛ ۲. سبق امکان استعدادی در خارج مثل وجود امکان استعداد در حبه برای گندم شدن. پس وی مسلم دارای مقدماتی بود که روییده است بنابراین حادث زمانی مسبوق به امکان استعدادی است و این جمله راست است و امکان استعدادی غیر از امکان ذاتی محل بحث است و این را هم قبول دارید، ولی حادث به حدوث ذاتی و قدیم زمانی مثل مفارقات دارای امکان استعدادی نیستند و امکان استعدادی بر آنها سبقت ندارد، زیرا مختص به مادیات در حال حرکت استکمالی است، ولی آنها حرکت استکمالی ندارند و تعلق تکمیلی آنها

باعث استکمال آنها نیست، بلکه آنها پر هستند و فعلیت محض دارند و حرکت در آنها راه ندارد. ولی نفس ناطقه ابداعی نیست و در وی «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» پیاده می شود. پس وی باید راه برود و حرکت کند، کسب و حضور و مراقبت داشته باشد و استاد خدمت کند مطالعه کند و دار دار کسب است و حقیقت هم ندارد «إقرأ و ارق» بخوان و بالا برو دیگر تا همت چه بوده باشد سیر هر کس تا کمال او بود؛ اما مفارقات پُرند. سید علی خان مدنی، رضوان الله علیه،^۱ در شرح صحیفه سید الساجدین (علیه السلام) روایتی از زبان اهل عصمت نقل می کند که ملائکه صمدند و ارواح و عقول و ماورای طبیعت صمدند و حضرت سیدالشهداء و امام باقر در حدیث توحید صدوق^۲ فرمودند: «الصمد الذي لا جوف له»؛ یعنی جا خالی ندارد. مثل نفس ناطقه نیست که خالی بوده باشد و راه بیفتد تا کمال پیدا کند. آنچه در حرکت استکمالی است بالقوه بوده و صمد نیست ولی ملائکه صمدند؛ منتها جناب میر، همان طور که در تعبیر واجب بالذات و واجب بالغير داریم، در تعبیر حق سبحانه وی را به «الصمد الحقيقي» متصف می کند تا با قید حقیقی ملائکه را بیرون کند، ولی صمد بودن ملائکه بالغير است؛ مثل واجب بالغير. پس حادث به حدوث زمانی مسبوق به امکان استعدادی است، ولی مبدعات چنین امکانی ندارند، زیرا پُرند پس شما در امکان و سبق و حدوث کدام معنا را اراده کردید «أن كل حادث يجب أن يسبقه الإمكان». در منطق فرمودند: در مقام تعریف باید از الفاظ مشترک اجتناب شود تا سبب انحراف دیگران نشود، در حالی که این جمله چند معنا دارد و نتیجه آن این است که امکان در خارج تحقق دارد.

و رابعها: مختصة بالإمكان: و هو أن كل حادث يجب أن يسبقه الإمكان و لا يوجد الفاعل فاعل به معنای معطى الوجود به اصطلاح فلسفی مراد است إلا، لأنه ممكن في

۱. ریاض السالکین، ص ۹۰ (چاپ سنگی).

۲. توحید صدوق، ص ۹۰.

الأعيان وقتی وی امکان ذاتی دارد حق سبحانه فیاض علی الاطلاق است و هیچ مستعدی را محروم نمی‌کند. در کتاب‌های پیش‌تر خواندیم لفظ حرمان را به کار می‌بریم و می‌گوییم فلانی محروم شده است پس لفظ را به زبان می‌آوریم ولی وقتی زیر و رو کنیم می‌بینیم که محروم بودن معنا ندارد هر کسی به قدر استعداد خودش به او می‌دهند و می‌بخشند. کدام شخص حرکت کرد، و گفت: من آمدم، و چه کسی به درستی الله گفت و لبیک نشنید. کیست که کرد و مزد نگرفت. پس چه کسی حرمان دارد. به لفظ می‌گوییم که فلانی محروم شده است، ولی چه کسی وی را محروم کرده است. بلکه وی کار نکرده و زحمت نکشیده و به راه نیفتاده است. پس اگر وی آماده وجود شد خلعت وجود را به او می‌پوشانند و لا یوجد الفاعل إلا، لأنه ممکن فی الاعیان لا، لأنه ممکن فی الذهن به دلیل امکان ذهنی چیزی موجود نمی‌شود، بلکه امکان خارجی باعث اعطای وجود به وی می‌شود. آیا این دلیل بر تحقق عینی و صورت داشتن عینی امکان در خارج است؟ مگر اینکه مراد از امکان به نظر متکلمان ممکن باشد که وجهی دارد فحسب شما می‌گویید فقط در وعای ذهن تقرر دارد نه در خارج و إلا ما حصل له تحقق إلا فی الذهن اگر فقط در ذهن باشد پس باید در ذهن تقرر داشته باشد و نباید در خارج موجود ممکن موجود باشد فما وجد فی الخارج فلا بد من أن یكون له إمكان فی الخارج. پس اکنون نتیجه می‌گیرد. البته این شیء ممکن در خارج موجود است و ذهن آن را تحلیل می‌برد و می‌گوید: «له إمكان» و راست است آنها ممکنند، اما موضوع بحث در این است که امکان را می‌خواهید در خارج صورت عینی بدهید. شیء ممکن در خارج موجود باشد یک حرف است صورت عینی امکان در خارج متحقق باشد حرف دیگر است. این بود چهار حجت آقایان.

و هذه الحجج أقوى ما يمكن أن يذكر من قبلهم قوی‌ترین ادله‌ای که متکلمان می‌توانند داشته باشند همین چند دلیل است: فی کون الإمكان و سائر الأمور العقلية و الأوصاف الذهنية که همه را یک کاسه کردند التي تجري مجراه که آنها هم به مجرای

امکان جاری هستند لها صورة عينية، لكن لطالب الحق أن يدفع هذه الاحتجاجات بأن المسلّم هو أن الإمكان و نحوه أمور زائدة على الحقائق التي أضيفت هي إليها في العقل. كلمة «في العقل» متعلق به «زائدة» است؛ یعنی امکان و نحوه آن امور زاید به موجوداتی اند که به آنها نسبت می دهیم؛ یعنی در ذهن و تحلیل عقلی این امور بر حقایق زاید است. «بأن العقل» بیان زایده بودن تحلیل ذهنی این حقایق إذا لاحظ ماهية الإنسان أو غيرها مثلاً وجدها في حدّ نفسها بحيث لم يكن الإمكان ذاتها مثل حيوان ناطق نسبت به انسان أو ذاتيها که ذاتی منسوب به ذات، یعنی جزء مثل حیوان تنها و ناطق تنها پس «ذاتیها»، یعنی «جزئیها». و کذا سائر النوعت اختصاص به امکان ندارد، اوصاف دیگر هم همین طورند، التي ليست نفس الماهية و لا جزءها تصریح فرمود.

و اما آن مدعايي که آقایان دارند: و أما أنّ هذه الأمور الزائدة امکان و نظایرش لها صور في الأعيان که ثابت فرمودند فقیر مسلّم، اللهم مگر در میان اینها وجوب و وجود و وحدت این طور است. اینها در خارج، محض تشخیص و متن اعیان و حقیقه الحقایق و صورة الصورند، اما شما همه را یک کاسه کردید، همین جور حق و باطل را در هم ریختید اللهم في النعت الذي هو الوجود، و کذا الوحدة الشخصية آن هم همین طور در خارج تحقق دارد التي هي نفس حقيقة الوجود؛ یعنی وحدت شخصی که منظومه فرمودید: و وحدات را که تقسیم کردید به وحدتی می رسمیم که آن مظهر اسم و اکمل حقیقت عالم است. فرمودید: نفس ناطقه است، لها وحدة ظلّية، و بالاتر از آن ذات واجب سبحانه که دارای وحدت حقه حقیقیه است، وحدت الهیه وجود صمدی و محیط بر همه است. «و المحيط» از اسمای مستأثرة الهی است گرچه انسان نیز محیط می شود و اتصاف به صادر نخستین پیدا می کند؛ یعنی انسان کامل و امام در علم به آن مرحله می رسد. این اسم شریف الهی، یعنی انسان اگر وجودش را مواظب باشد و آن را آلوده و کثیف نکند، دین و کتاب خود را در خود پیاده کند دارای وحدت حقه

حقیقه ظلیه می شود پس وحدت حقه حقیقه صمدیه، مال آن حقیقت است، از اسمای مستأثره اوست.

ای دل به کوی دوست گذاری نمی کنی اسباب، جمع داری و کاری نمی کنی
 تور شکار به این عظمت داری که می توانی ما سوی الله را شکار کنی و شکارچی
 نیستی و کذا الوحدة الشخصية التي هي نفس حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاص
 بالوجود. از راه برهان به پیش می رویم و در نهایت به برهان صدیقین می رسیم که نظام
 هستی یکپارچه می گوید:

گر بشکافند سراپای من جز تو نیابند در اعضای من

آن برهان صدیقین لسان صدق نظام هستی است که، إن شاء الله، بیان می شود
 «برهان خاص بالوجود» اینها به جای خود درست اما آن براهین نمی تواند اثبات وی
 کند. پس نه وجود را براهین شما اثبات می کند و نه ادعای شما درباره امکان را. البته
 برهان صدیقین و راسخین فی العلم اثبات عینیت وجود می کند، ولی برای مدعای
 شما کاری نمی رسد و لا تأثیر لشيء من هذه الحجج في أن للوجود صورة في الأعيان
 پس مطلقاً براهین شما کاری برای خارجی بودن وجود نمی رسد، چنانکه مدعیات
 دیگر شما نیز اثبات نمی شود، و البته براهین اصالت وجود و وحدت و وجود براهین
 دیگری است بل هو مما حصلناه بالهام غیبی و تأییده ملکوتی و إمداد علوی و توفیق
 سماوی. اصالت وجود باید به آن نحوه درست شود نه به این فرمایش های کذایی چند
 پهلوی.

قول من قال: در حجت اولی قائل گفت ما در ذهن و در خارج دو گونه حکم داریم
 لذا این ممکن فی الخارج با این ممکن فی الذهن دو نحوه امکان در دو موطن باید
 داشته باشد پس امکان باید در خارج موجود باشد «و قول من قال:» در حجت اولی إنه
 ممکن أو موجود في الأعيان در مقابل آن اذهان و متفرع بر آن فرمودید فیستدعي أن
 يكون إمكانه أو وجوده في الأعيان این خبر قول است؛ یعنی «قول من قال غیر صحیح».

چرا؟ إذ لا يلزم من صحة حکمنا في الأعيان على شيء بأنه ممكن أن يكون إمكانه واقعاً في الأعيان شما خارج و ذهن را با هم قیاس می‌کردید ما یک قیاس خارجی داریم که ممکن فی الأعیان و نیز در مقابل آن ممکن فی الاذهان قرار دارد لذا گفتید پس امکان در خارج صورت عینی دارد إذ لا يلزم من صحة حکمنا على شيء بأنه ممكن في الأعيان أن يكون إمكانه واقعاً في الأعيان به همین اندازه که ما گفتیم این شيء ممکن است فی الأعیان؛ یعنی امکان که نسبت و جهت و عنصر قضیه است. پس این نسبت در خارج صورت عینی دارد شاید نظرش این باشد که امکان، یعنی عین ممکن است این یک حرفی دیگر است و اشکالات بر او فراوان است. لما علمت من أن الوجود الرابط که امکان وجود رابط دارد قد یفترق من الوجود في نفسه للشيء شما می‌خواهید به او وجود فی نفسه و صورت عینی خارجی بدهید بل الممكن محکوم علیه است من قبل الذهن أنه في الأعيان ممکن؛ یعنی چون ذهن حکم می‌کند که ممکن در خارج است همین قدر که در خارج ممکن موجود است، ولی ذهن ممکن را تحلیل، و وجود رابط برای امکان بین موضوع و محمول ثابت می‌کند، و کیفیت این وجود رابط امکان است. پس اولاً، فرق بین وجود رابط و محمولی بگذاریم و محکوم علیه أيضاً من قبله أنه في الذهن ممکن و محکوم آن در ذهن فالإمكان صفة ذهنية أي نحو وجودها الخاص به في الذهن است لكن يضيفها العقل تارة إلى ما في الخارج و تارة إلى ما في الذهن و تارة يحكم حکماً مطلقاً بتساوي النسبة إلى العين و الذهن. این طور در وعای ذهن اسناد می‌دهد. شما فرمودید: اگر در خارج تحقق نداشته باشد ممکن «يجب أن يكون واجباً أو ممتنعاً» اگر سخن در عناصر عقود است، چرا تنها در ممکن چنین می‌گوید: درباره ممتنع هم همین سخن را بگویید؟ پس اگر در امتناع پیاده نمی‌شود پس بدانید که مفهوم در وعای ذهنی و تحلیل فکری و عقلی را با حقایق خارجی اشتباه می‌گیرید و کما لا يتأتى أي لا يتحصل لأحد أن يزعم أن الامتناع به جای امکان امتناع بیاورید إن لم تكن له صورة في الأعيان لم يكن الممتنع في الأعيان ممتنعاً فيه در

خارج و در اعیان و إن لم يكن له امتناع في الأعيان لكان إما واجباً أو ممكناً راه ندارد. فكذا ليس له أن يقول ما ذكر في الحجة الثانية می بینید در امتناع هم همین طور است پس یک جانبه قیاس کردید بل الامتناع و الوجوب و الإمكان حالها واحد في أنها من الأوصاف العقلية التي لا صورة لها في الأعيان مع اتصاف الأشياء بها في الأعيان و الأذهان جميعاً. پس امکان از معقولات ثانی به اصطلاح فلسفی است، زیرا معقولات ثانی به اصطلاح فلسفی عروض در ذهن دارند اما ظرف اتصاف آنها در خارج است و در معقولات منطقی عروض و اتصاف هر دو در ذهن است. اینجا این طور شده عروض در ذهن است، ولی این موضوع، محکوم علیه این صفت در خارج است، ولی در ذهن تحلیل و تجزیه و تفریق می شود به اینکه إما هذا الشيء ممكن أو واجب أو ممتنع كذا و كذا. اینها ظرف اتصافشان در وعای خارج است پس می شود از معقولات ثانی به اصطلاح فلسفی. این مقدمه است برای رد حرف شیخ اشراق فبطلت الحجة الأولى و الثانية.

و أما ما وجد في المطارحات لصاحب الإشراق....* تاکنون معلوم گردید که امتناع و وجوب و امکان از اوصاف عقلی هستند، و دو وصف دارند: ۱. اوصاف عقلی ای که در اعیان وجود ندارند؛ ۲. اشیاء در اذهان و اعیان به این اوصاف متصف می شوند که در تتمه درس قبل فرمود: «بل الامتناع... من الأوصاف العقلية التي لا صورة في الأعيان مع اتصاف الأشياء بها في الأعيان و الأذهان.» در این صورت مجموع دو صفت فوق این اوصاف را از معقولات ثانی فلسفی می کند؛ یعنی اشیاء منشأ انتزاع معانی اند و به آن متصف می شوند، ولی این معانی تنها در ذهن موجودند، و می گویند: انتزاع آنها از خارج و اتصاف نیز در موطن خارج می باشد، ولی عروض آنها در ذهن است، بر خلاف معقولات ثانی منطقی که عروض و اتصاف در ذهن است؛ مثل کلیت و جزئیت. پس اگر عروض این احوال به موضوعات و ظرف تقررشان در ذهن است، و

اتصاف موضوعات هم به این احوال و اوصاف هم در ذهن هست، این معقول ثانی به اصطلاح منطقی است، و اگر عروض و تحلیل در ذهن است؛ به اینکه ذهن، آنها را به این موضوع و این محمول تحلیل می‌کند، اما اتصاف موضوعات به این اوصاف، خواه در خارج خواه در ذهن، معقول ثانی به اصطلاح فلسفی است. این حرف مقدمه برای نقل حرف شیخ اشراق است: «و أما وجد» یادآوری این نکته ضروری است، نظر شیخ اشراق درباره معانی عامه آن است که آنها در خارج تحقق دارند، ولی اکنون به نقل از کسانی که تحقق معانی عامه را در خارج رد می‌کنند سخنی آورده است، که مرحوم آخوند این سخن را بررسی می‌کند. پس ما اکنون به نظر خود شیخ اشراق کاری نداریم، بلکه به این سخن می‌پردازیم که از قضا، شیخ اشراق تنها آن را نقل فرموده است و برخلاف نظر وی نیز است، گرچه ما با مدعا موافقیم، ولی خلط وی را در معقول ثانی فلسفی و منطقی نمی‌پذیریم. پس شیخ اشراق در اینکه مبانی عامه در خارج تحقق دارند، ثابت قدم است و با این سخن که فقط ناقل آن است از آن سخن برنگشت^۱، و تنها نظر ما به این است که در این سخن با آنکه مدعا در عینی نبودن امور عامه است و مورد قبول ماست، خلط بین معقول ثانی فلسفه و معقول ثانی منطقی شده است و أما ما وجد في المطارحات لصاحب الإشراق في إبطال كون الإمكان و الوجوب و الامتناع و الوجود ذا صورة في الأعيان که اینها در خارج تحقق ندارند. مدعای ایشان در تحقق نداشتن آنها و ابطال تحقق خارجی این مواد ثلاث مورد قبول است، ولی دلیل آنها علیل است «ما وجد... من أن حالها كحال المعقولات الثانية»، «و أما ما وجد». «من» بیان «ما وجد» است، من أن حالها حال این اوصاف كحال المعقولات الثانية معقولات ثانی اینکه كالكلیة و الجزئية این معقولات ثانی به اصطلاح منطقی،

۱. در همین چند صفحه قبل، عنوان «قاعدة اشراقية» در این بود که نظر شیخ اشراق در معانی عامه آن است که آنها در خارج تحقق ندارند. تعجب از حضرت استاد است که چگونه ذهول فرمودند و نظر شیخ را تحقق عینی امکان و امثال آن می‌داند و این کلام مطارحات را فقط نقل قول می‌داند.

موضوع علم منطق هستند و الذاتية و العرضية و الجنسية و الفصلية من موضوعات علم الميزان که موضوع علم میزان هستند؛ یعنی موضوع منطق، معقولات ثانیه اند^۱. «من أن حالها كحال المعقولات الثانية» است که اینها از موضوعات علم میزانند. حیث هنوز حرف ایشان را تقرر می‌کنیم حیث إن الأشياء متصف بها في الأعيان. ضمیر در «بها» را اگر به امکان و امتناع وجود برگردانیم درست است، ولی ایشان نمی‌خواهند «بها» را به آن امور امکان و امتناع و وجود بزنند؛ می‌خواهند ضمیر را به کلیت و جزئیت و این گونه امور برگردانند؛ چنان‌که سطر بعد می‌فرماید و لا منافاة بين أن يكون زيد جزئياً و الإنسان كلياً في الأعيان. پس از این حرف ایشان که انسان «كلياً في الأعيان» باشد می‌خواهد بفرماید ضمیر در «تتصف بها» به این اموری بر می‌گردد که معقولات ثانیه به اصطلاح منطقی‌اند.

سؤال: در چه موطنی اشیاء به آنها متصف می‌شود؟ در اعیان. پس آنها معقولات ثانی به اصطلاح حکیمند؛ یعنی از آن اوصافی‌اند که از طبیعت عامیه‌اند؛ یعنی آن اوصافی هستند که مثل امکان و وجود و وجود هستند. پس «تتصف الأشياء» در خارج «بها» به اموری که از معقولات ثانی به اصطلاح منطقی است؛ مثل کلی و جزئی و نظایر آنها، و حال اینکه این تعبیر نادرست است.

سؤال: چگونه این اشیاء در اعیان صورتی ندارند، ولی اشیاء در اعیان به آنها متصف می‌شوند؟ در جواب مثال می‌زند: زيد انسان است و جزئی في العين و انسان کلی في

۱. متأسفانه بی‌برنامگی حوزه علمیه قم با این عظمت، دروس اعتقادی حوزه را به گوشه و کناری کشانده، به طوری که بزرگ‌ترین درس با بهترین استاد، در طی سال‌های متمادی در محلی نامناسب، برگزار شود که از نظر موقعیت هرگز مناسب با درس و بحث و مخصوصاً علوم عقلی و ظرافت آن نبوده و در کنار مسجد نیز، تعمیر موتور و صدای انواع وسایل موتوری، و دوره‌گردهایی که برای فروش وسایل هر لحظه صدا بلند می‌کنند، باعث مزاحمت می‌شوند لذا استاد را وادار کرد که بگوید:

که روزی سر راه رحمت زید
که تا بر سر راه رحمت رید

اگر انوری خواهد از روزگار
مگس را کند خلق پروردگار

العین، پس با آن انسان در خارج موجود است و کثرات آحاد انسان هستند، ولی انسان خارجی دارای کثرت است و این کلی تنها در عقل است. پس با اتصاف افراد انسانیت و کثرت، مع الوصف انسان در ذهن مقرر است و لا منافاة بین آن یکون زید جزئياً و الإنسان کلیاً فی الأعیان؛ یعنی در عین حال معقولات ثانی به قوت خود باقی می‌باشند و بین کون الكلية و الجزئية من الأمور الممتنعة التحقق في الأعیان پس کلیت و جزئیت از اموری هستند که در خارج تحقق ندارند، ولی در وعای ذهن اشیاء به آنها متصف می‌شوند.

گوییم: انسان در خارج متصف به جزئیت و کلیت نمی‌شود، بلکه تنها به امکان و وجوب متصف می‌شود و باید بین این دو سنخ از مفاهیم عامه تفاوت قائل شد، زیرا قسم اول از معقولات منطقی و قسم دوم از معقولات ثانی فلسفی است. پس با آنکه هر دو قسم در ذهن موجودند، ولی اتصاف یک قسم در خارج به آنهاست و قسم دوم حتی در اتصاف هم در ذهن است فکذلك الحال في اتصاف بالإمكان و الامتناع و نظائرهما این جور تنظیر کرد و حال اینکه می‌دانید شیء به این طبایع عامی، در خارج متصف می‌شود، ولی تنها برخی از این مفاهیم، معقولات ثانی به اصطلاح فلسفی هستند و معقول ثانی به اصطلاح منطقی اوصاف اشیاء در ذهن هستند نه در خارج، و خلط بین این دو شده است جواب «أما ما وجد» فمنظور فیه است لأنّ قیاس الإمكان و الامتناع و نظائرهما که از معقولات ثانی فلسفی اند إلى الكلية و الجزئية و نظائرهما که معقولات ثانی منطقی اند قیاس بلا جامع، فإن مصداق اتصاف الأشیاء بموضوعات علم المیزان نمی‌توانید بفرمایید در خارج است لیس إلا نحو وجودها الذهني بخلاف الاتصاف بأمثال هذه الأوصاف التي تذكر في العلم الكلي این اوصاف معقولات ثانی به اصطلاح حکیمند که اشیاء به آنها در خارج متصف می‌شوند و قیاسی بد کردید فإنه قد یکون بحسب حال الماهية في العین شیء می‌تواند در خارج، و نیز در ذهن به آنها متصف بشود و إن كان ظرف تحقق القیلتین في أنفسهما کتاب چاپ اول «أنفسها» دارد چه

معقول ثانی به اصطلاح منطقی و چه به اصطلاح حکیم؛ یعنی همه این اوصاف کلی و عامی که «ما يبحث عنها في الأمور العامة» خلاصه هر دو قبیله در ذهن محقق هستند. إنما هو الذهن فقط. ظرف تحقیقشان من حیث هی در ذهن است، اما یکی از آنها می تواند در خارج وصف اشیای خارجی بشود و آن معقول ثانی فلسفی و دیگری که وصف اشیای خارجی نمی شود معقول ثانی منطقی است که تحقق هر دو در ذهن است، ولی سخن در اتصاف است که اگر فقط اتصاف علاوه بر تحقق و عروض، در ذهن باشد معقول ثانی منطقی است، ولی اگر علاوه بر ذهن، اتصاف در خارج نیز باشد معقول ثانی فلسفی است.

و أما الحجة الرابعة ردّ «ثالثة» را تاکنون عنوان نکرده، و بعداً نیز به طور استقلالی عنوان نمی کند، ولی در ضمن ردّ «رابعة» ردّ آن نیز دانسته می شود. و أما الحجة الرابعة المختصة بالإمكان فنقول: ... ایشان گفتند: «کل حادث يجب أن يسبقه الإمكان» و مراد او از حادث معلوم نشد، زیرا حادث لفظ مشترک است و بین حادث زمانی و ذاتی مردد می باشد، و نیز سبق به امکان ذاتی است و یا به امکان استعدادی؟ این کلمه نیز دایر بین این دو هست. آخوند هم، همچنین می فرماید. حالا تعبیری که برای امکان استعدادی می آورد شیرین و لطیف است، زیرا می فرماید: «کیفیه استعدادیه» بعدها درباره آن بیشتر بحث می شود و اجمال آن بارها بیان شد که کیفیات استعدادی، دین و مسیر مستقیمی دارند و به سوی هدفشان می روند و نظم با آن محفوظ می ماند در هر موضوعی که کیفیت استعدادی دارد؛ یعنی در این نشأه عالم ماده، با نظم تام و با وحدت صنع پیش می رود. با اطمینان از گندم، رویش گندم انتظار می رود و از جو، جو، و هر مایه و ماده در مسیر تکاملی صراط الله، و صراط مستقیم و سنت الهی در جریان است: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾. نه بدل آن می شود چیزی آورد و نه تحویل و تغییرش می توان داد. اگر کیفیت استعدادی را بشکافید و در آن تأمل کنید می بینید که کیفیت استعدادی مطلقاً در دل هر ذره می گوید

که من دین دارم و دستی بالای سر من است و در تحت تدبیر و متفرد به جبروت هستم و مرا مبدأ و انتهایی است و آغاز و انجامی دارم و به سوی غایت قصدی و کعبه و قبله‌ام در حرکتند؛ منتها جمادات بر گرد معدنیات می‌گردند و قبله معدنیات نباتات است و قبله نباتات حیوانات است و حیوانات در گرد انسان طواف می‌کنند، و انسان‌ها گرد انسان کامل و گرد عقل و غایت قصوا و آنکه کمال مطلق است، می‌گردند و خلاصه به سوی کمال مطلق رهسپارند. پس در هر ذره و ناصیه همه این چنین به دست اوست: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾؛^۱ پیشانی‌شان را گرفته و همه را دارد به سوی خود می‌کشاند. همه هم، دابه و زنده و حیند و همه به سوی کمالشان رهسپارند. این کیفیت استعدادی وحدت صنع را به ما می‌فهماند و اینکه همه تحت تدبیر ملکوت عالم قرار گرفته‌اند. خداوند درجات آقای شعرانی را متعالی بفرماید! از فواید فرمایش‌های ایشان اینکه، ایشان به کیفیت استعدادی خیلی اتکا داشته بودند و به وحدت صنع و اینکه نظام هستی تحت تدبیر متفرد به جبروت است و همه در مسیر خودشان در کارند، عنایت داشتند. حضرت امام به حق ناطق، امام ملک و ملکوت، جناب امام صادق علیه السلام روایت معروف در توحید مفضل^۲ همین سخن را آورده و در همین کیفیت استعدادی فرمایش کرده است، ولی کیفیت استعدادی و یا امکان استعدادی را نفرمود، اما همین وحدت صنع را آورد. همین فرمایش را شیخ الرئیس در ابتدای حکمت شفاء آورده است که اینها همه به طریق مستقیمشان کیفیت استعدادی دارند و پیش می‌روند که هر چه قوی‌تر می‌شوند بهتر به آنها داده می‌شود و غذای بهتر می‌گیرند و هر چه جان قوی‌تر شده غذای جان طعمه و لقمه جان قوی‌تر است «يَا مَنْ لَا تَزِيدُهُ كَثْرَةُ الْعَطَاءِ إِلَّا جُوداً و

۱. هود (۱۱) آیه ۵۶.

۲. بحار الانوار، ج ۲، ص ۴۶ - ۴۷ (چاپ اول)؛ و شیخ رئیس در فصل سیزدهم و چهاردهم مقاله اولی شفاء...

کرمأً.^۱ این را ظرفیت وی آمادگی می‌دهد، وقتی ظرفیت و آمادگی داد غذای بهتر می‌دهد و آمادگی بهتر پیدا می‌کند و هكذا، «أقرأ وارق». «یا من لاتزیده کثرة العطاء إلا جوداً و کرمأً» هر چه که می‌بخشد سبب افاضه جود و بخشش بیشتر می‌شود. این بود کیفیت استعدادی در این سطر از آخوند. شیخ در وحدت صنع حبه بز را مثال زده و در توحید مفضل هم امام حبه بز را مثال زده است. ملای رومی هم می‌فرماید:

هیچ گندم کاری جو بر دهد؟
دیده‌ای اسبی که کره خر دهد؟

فقول: إن ارید بالإمكان کیفیة الاستعدادیة المقربة للشیء إلى فیاض وجوده، المهیئة له لقبول الفیض عن فاعله التام من جهة تحصیل مناسبة و ارتباط لا بد منه بین المفیض و المفاض علیه. فرمایش خیلی بلند است در عین حال که فرمود: این کیفیت استعدادی، مهیئه اوست که او را به سوی فیض فیاضش نزدیک می‌کند باز یک تحصیل مناسبی فرمود که در این کتاب و در کتب عرفانی عنوان شده است؛ مثلاً بین مقدمات و نتیجه‌اش یک نحوه مناسبت هست. از عالم اله یک نحوه مناسبتی بینشان پیش آمده و بی مناسبت، گرفتن و دهش محال است، لذا هر مطلب علمی با مقدمات خاص مناسبت دارد هر کسی با مقدماتی که در دست دارد فکر می‌کند: یکی در قاعده ریاضی، آن یکی مقدمات فلسفی دارد و آن دیگر مقدمات فقهی. پس هر علمی، مطلبی و نتیجه‌ای و حکمی مناسب آن مقدمات به وی داده می‌شود. چنین نیست که هرج و مرج باشد و مناسبت و علیت و معلولیت نباشد؛ یک کسی مثلاً درخت رز بکارد و از او خربزه بگیرد. در علوم و معارف هم چنین است. همه به مناسبتی از عالم اله می‌گیرند و لفظ مناسبت خیلی مهم و شریف است که باز به آن احتیاج داریم. آنچه عاید ما می‌شود زیر سر مناسبتی است که با آن شیء پیدا کردیم لذا: «خوپذیر است نفس انسانی».

همنشین اگر با عالم اله شدید و مناسبت پیدا کردید آنجایی هستید و آنجایی به شما اضافه می‌شود و اگر همنشین با خاکیان و مادیون شدید با امور اینجایی که تیرگی

شیطانی است مناسبت پیدا کردید و از آنها خو و رنگ می‌گیرید پس هر کس در علوم و معارف با هر چه مناسبت پیدا کرد همان را می‌گیرد. پس این مناسبت یک اصل قویم و اصیل در عالم انسانی است که در همه میادین، خواه راجع به علوم و معارف خواه در سیر و سلوک و جهات دیگر مطلقاً موجود است و مثل همان کیفیت استعدادی کار می‌رسد، گرچه کیفیت استعدادی مناسبت‌آفرین برای شیء است که او را با اصلش سنخیتی می‌دهد و خداوند هم دهان باز را بی‌روزی نمی‌گذارد و از تو حرکت و از خدا برکت. حرکت به سنخ مطلوب هست و آن مطلوب افاضه می‌شود. این یک سطر بعدها باز می‌شود. حالا اگر این را می‌فرماید، کیفیت استعدادی را می‌فرماید. فسَلَمْنَا الْآنَ أَنَّهُ يَسْبِقُ لِكُلِّ حَادِثٍ زَمَانِي أَيُّهَا كَمَا حَرَكْتَ اسْتِكْمَالِي دَارِنْدَ إِمْكَانٍ بِهَذَا الْمَعْنَى، یعنی به معنای استعدادی موجود فی العین البته کیفیت استعدادی موجود در عین، یعنی این دانه گندمی که در او این خصیصه و صفت و قابلیت و قوه و مئه و این کیفیت هست که او را در رحم زمین قرار بدهید سبز و خرم می‌شود «أَنْبَتَهُ اللهُ نَبَاتًا حَسَنًا». إلی آن یحین وقت بیانه تا وقت بیان امکان استعدادی برسد و تا وقت تفصیل امکان استعدادی پیش بیاید و تحقیق القول منه أَنَّهُ بِأَيِّ مَعْنَى يُقَالُ فِيهِ: أَنَّهُ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةِ بِهَ چَه مَعْنَاست که می‌گوییم وی از موجودات عینیه است؟ این یک شعبه اگر در حجت رابع فرمودید: «كُلُّ حَادِثٍ يَجِبُ أَنْ يَسْبِقَهُ الْإِمْكَانُ». اگر مراد شما از این حادث حادث زمانی است. مراد از امکان سابق امکان استعدادی می‌باشد. این درست، ولی ربطی به بحث جهات ندارد.

و إن أريد به ما هو بحسب اما شما نخواستید امکان استعدادی را بفرمایید. اگر این را می‌فرمایید حرف درست، اما اگر شما مدعی این بودید که عناصر عقود، مثل امکان و امتناع و وجوب و جهات قضایا در خارج تحقق داشته باشند این به حال شما سودی نمی‌بخشد این امکان استعدادی کاری به جهت قضیه ندارد و نحوه وجود، کیفیت وجود زمانی برای حاصل شدن احوال دیگر چه ربطی به جهات قضیه دارد! اگر مراد

شما این است، از حریم خواسته شما دور است و این آرید به ما هو بحسب نفس الذات من حيث هي فالمسلم أنه سبق الإمكان الذاتي اگر می خواهید بفرمایید کاری به وجود زمانی شیء ندارد، بلکه بحسب ذات شیء یک نحوه سبقی در وعای ذهن دارد، می گویم که، «الشیء أمکن فتقرر فوجب فوجد.» این را می فرماید سبق امکان به این معنا در وعای ذهن است و این امکان استعدادی نیست، بلکه این امکان ذاتی است و اختصاص به این نشأه هم ندارد. ما سوی الله همه محکوم به این حکمند و این تقرر در خارج نیست و نمی تواند ظرف تقرر آن خارج بوده باشد، بلکه تنها ظرف اتصافش خارج است. فالمسلم أنه سبق الإمكان الذاتي علی الوجود بحسب اعتبار ذهني و ملاحظة عقلية نه اینکه در وعای خارج تقرر داشته باشد حتی أن الممكن و إن لم یکن له عدم زمانی سابق علی وجوده چیزی که متکون می شود الآن برای او عدم زمانی است البته یک نحوه توسع در تعبیر در عدم شیء متکون در بعد به کار رفته است، و قبلاً گفتیم که هر چیز در موطن خود باید حساب شود و عدم آن در نظر گرفته شود و گرنه این تعبیر که فلان شیء امروز معدوم است صحیح نیست. در هر صورت چون آن شیء امروز معدوم است و زمان بر او متقدم است کیفیت استعدادی سبق زمانی بر وی دارد و عدم بر او سابق است، اما در مبدعات زمان بر آنها سبقت ندارد. وجودی سبق زمانی دارد که مقدمات استعدادی و مقرب و آماده کننده داشته باشد تا اینها قبلاً اعداد تحقق وی کنند. پس امکان ذاتی دارند، ولی امکان استعدادی ندارند، زیرا می توان «لا کون» و نبود آنها را فرض کرد پس میکنند و وجود و عدم برای ماهیت من حیث هی مساوی است، پس ایشان خواستار وجود شدند و خدای سبحان به آنها عنایت کرده است «حتی أن الممكن و إن لم یکن له عدمی زمانی سابق علی وجوده» همه ممکنات امکان ذاتی دارند، حتی ممکنی که امکان استعدادی ندارد وجود ابداعی دارد و عدم زمانی ندارد؛ یعنی قدیم زمانی است، نیز دارای امکان ذاتی است؛ به این معنا که عقل تصور حالت «لا کون» (لا

وجود) آن را در رتبه ذات می‌کند: تصور العقل حالة لا كونه. کلمه «لا کونه» یک کلمه مرکب به معنای «لا وجود» است؛ یعنی عقل لا وجودش را تصور می‌کند، و اختصاص به موجودات مادی ندارد و چنین امکانی که همه ما سوی را شامل است در وعای ذهن تصور نمی‌شود و تقرّر آن در ذهن است و در خارج موجود نیست، بلکه اشیاء در خارج به آن متصف می‌شوند.

بل نقول: لا يتصور أن يكون لكل حادث إمكان عيني متقدم على وجوده اکنون به بحث به وسعت بیشتری نظر می‌کند، و می‌گوید: اگر بنا باشد که امکان عینی هر حادثی متقدم بر وجود او باشد، چون حوادث غیر متناهی در پیش است پس بی‌نهایت امکانات باید قبل از حوادث مزبور موجود شوند و این ممکن نیست. اکنون این سخن را باز می‌کند و چون هر حادث به قول شبستری: «درون حبه‌ای صد خرمن آمد.» از هر حبه صد خرمن بیرون می‌آید. پس بی‌نهایت امکان باید در وی موجود باشد. بنابراین یک دانه گندم مشتمل بر امکانات غیر متناهی خارجی است. پس این سخن که امکان شیء باید سابق بر وی باشد به ناچار در هر ذره‌ای بی‌نهایت امکان موجود است لأن الممكنات... کحركات أهل الجنة. پس در آن نشأه حوادث غیر متناهی اتفاق می‌افتد و البته این امر را طرفین قبول دارند لذا آن را پیش کشیده است. پس اهل جنت در مورد درجات خود حرکاتی دارند و عقوبات أهل النار و اهل نار نسبت به درکاتشان علی ما وردت به الشرائع الإلهية و أقيمت عليه البراهين العلمية. برهان اقامه شد که اینها حرکات و رفت و آمد و درجات دارند و جنودشان متبدل می‌شود و دارای حالتی هستند فإن وجب أن يكون لكل حادث أو ما هو بصدد الحدوث چه چیزی «وجب»؟ امکان یخصه. مراد همان جمله بالاست که فرمود: «بسبيل الحصول و بصدد الكون.» مراد از «بصدد الحدوث» آن است که ذهنش باز است و چشم انتظار و خواهان حدوث می‌باشد، چون کیفیت استعدادی، مهيئه و آماده کننده است. پس آن چیزی که به بصدد حدوث است؛ یعنی کیفیت استعدادی دارد و ذهنش باز و چشم‌انتظار است و

به امید این نشسته که مطابق استعدادش به او بدهند، این وادی یک از کتل های علمی و از گردنه های سهمگین این وادی است که باید حل شود و روی مبانی پیش برود و قرآن، منطق وحی و متن برهان و عین علم و ایقان و محض عرفان و واقعیت و سرّ محض است. اگر قرآن می فرماید: اهل بهشت احوالی این چنین دارند و اهل نار حالاتی آن چنان، و یا اینکه اهل بهشت صباح و مساء و حرکات دارند و اهل نار عذاب و خروج و شفاعت و تبدلات گوناگون و تحولات دارند، باید حکیم الهی آن را حل کند، زیرا آن عالم ماورای طبیعت است و عالم ماده نیست و امکان استعدادی در آن راه ندارد، زیرا عالم ماده نیست و حرکات استکمالی مربوط به این نشأه است و ماده مربوط به این نشأه است. پس کیفیت استعدادی مربوط به این نشأه می باشد. بنابراین اوصاف اینجا را نمی توانیم آنجا ببریم. تحیز و زمان و مکان و حرکت اینجا را نمی توان آنجا برد. پس حرکت اهل بهشت و جهنم و احوال و تبدلات متجدد آنها از چیست؟ پس با ضوابط و اصول و امهات فلسفی چگونه باید احکام آن نشأه را، مخصوصاً چنین احکامی را که متن قرآن است و البته قرآن متن علم و برهان است، آنها را حل کرد و پرورید و لطایف روایات و نکات آیات و اشارت آنها را فهمید؟ این جمله معترضه ما بود.

اکنون اگر هر حادثی باید امکان خاصی داشته باشد فإن واجب أن يكون لكلّ حادث أو ما هو بصدد الحدوث إمكان يخصّه علی ما هو موجب هذه الحجّة، یعنی این حجت موجب اوست. موجب، یعنی مقتضای وی است نه موجب به معنای مضطر. در خط بعد فرمود: «فيلزم علی مقتضى الحجّة.» این مقتضا با این موجب به یک معنا است آنجا موجب را معنا کرده است «فيحصل في المادّة بالمتنع أو الواجب.» اگر بفرمایید که در ماده باید امکانات غیر متناهی بوده باشد کلمه غیر متناهی را در «ربما يرتكب» باز می کنیم و آن را به سه شعبه تفصیل می دهیم. هر کدام بگویید: نادرست است و اگر تفصیل می دهید و برای بیرون آمدن از اشکال قائل می شوید که برخی از حوادث

دارای امکانات غیر متناهی نیستند پس برخی از اشیاء از امکان به در آمده و در این صورت یا باید واجب باشد و یا ممتنع، پس این تفصیل است و إن لم یکن لبعض الحوادث إمكان که بنخواهید از چنگ اشکال در بیاید فیکون من الحوادث ما لا یسبقه إمكان فیلزم علی مقتضی الحجة أن یلتحق برخی از حوادث بالممتنع أو الواجب و در ربما یرتکب باز می‌کند و تفصیل می‌دهد.

و ربما یرتکب منهم مرتکب حصول سلسله الإمکانات...* در این سخن بحث بود که امکان در خارج وجود عینی دارد، در این صورت لازم می‌آید که غیر متناهی امکان در خارج تحقق پیدا کند. و هر حبه‌ای در خودش عیناً امکان در خارج تحقق پیدا کند، و هر حبه‌ای در خودش عیناً امکان صد خرمین را به دوش بکشد، و بلکه سلسله غیر متناهی از امکان‌ها باید در هر شیء موجود باشد، زیرا هر شیء حرکت‌ها و تحولات غیر متناهی دارد. دو وجه در رد آن می‌آید، در بیان شبهه، کلمه «غیر مترتبه» برای امکان‌ها آورد، و آن گاه گفته است: بل متکافئة؛ یعنی هر امکان بر فعلیت خاصی است؛ یعنی هر حادثی امکان ویژه‌ای دارد لکل حادث إمكان یخصه و البته فهم امکان‌هایی که قبل از فعلیت آنها در موطن به صورت فعلی تحقق پیدا کنند و این امکانات هم غیر متناهی اند، زیرا حوادث غیر متناهی پدید آیند، و فعلیت دارند و طبق قاعده هر کدام از این امکان‌ها به فعلیت خاصی تعلق دارند و هر امکان ویژه فعلیت خاصی است. در این صورت چگونه می‌توان گفت که آنها در خارج با وصف فعلیت و غیر متناهی بودن و ترتیب و تکافی موجودند، گرچه می‌توان در ذهن به طور اجمالی آنها را تصور کرد، ولی تحقق این امکان‌ها به طور تفصیل چگونه است؟ البته هر حادث مادی امکان استعدادی خاص دارد، ولی چنین نیست که امکان استعدادی بی‌نهایت بالفعل در خارج موجود باشد.

«ربما یرتکب منهم» کلمه «یرتکب» از باب افتعال و این باب، دال بر تکلف و

زحمت و احتیال است و البته در تصور و پیاده کردن این حرف نادرست چنین تحویل لازم است. لذا این لطیفه را در تعبیر از قول این قوم به کار برده است الإمكانات الغير المتناهية بأن يقول: می خواهد بگوید این سلسله امکانات غیرمتناهی وجود عینی دارند هی غیر مترتبه، بل متكافئة لكل حادث إمكان یخصه، لکننا نبین أن اجتماع الإمكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين: الأول: اجتماع غیرمتناهیة. در وعای ذهن به طور اجمالی و ابهامی ممکن است و عرصه برای نفس در آن وسیع است، اما با وجود عینی خارجی حرف دچار مشکل است.

وجه اول اینکه، إن الإمكان معنی واحد. مراد امکان ذاتی است که در همه جا به یک معناست، ولی امکان استعدادی در مقام، به آن فعلیت آتی مختص است و نوعی خاص و وجودی خاص دارد. پس امکان ذاتی در همه جا «لا ضرورت طرفین» بوده و در ما سوی الله یکسان است. در امکان استعدادی هم به صورت مطلق می‌گوییم که، امکان استعدادی مقرب شیء به فیض فیاض و آماده کننده وی برای پذیرایی عطیات الهی و ایجاد کننده مناسبت بین شیء و مفیض و مُخرج وی از نقص و کمال است. پس به صورت کلی و ابهامی امکان استعدادی تعریف و معنا می‌شود، اما در خارج نحوه استعدادها مختلف است و هر استعدادی مناسبت خاصی با صورت عطیه و هبه‌ای را که باید از جانب ماورای طبیعت بگیرد، دارد و در آنجا تفاوت موجود است و الممكن بما هو ممکن و من حيث طبيعة الإمكان غیر مختلف؛ یعنی طبیعت امکان غیر مختلف است «و غیرمتناهیة لكل إمكان ممکن إمكان یخصه». حرف در امکان ذاتی است و اگر هم درباره امکان استعدادی باشد نیز ناتمام است از شما می‌پرسیم: و تلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التي هي حاملة الإمكانات، لأنها قوة محضة و إبهام مطلق، كما ستعلم. جسم از هیولی و صورت جسمی مؤلف است. صورت جسمی در انواع مشترک است، و لذا برای اختصاص به هر عنصر صورت نوعی لازم دارد و تا صورت لازم، وی را از اشتراک و ابهام و جنسیت بیرون نیاورد جسمیت مشترک، در

خارج اقتضای تحقق ندارد؛ مثل حیوان جنسی که در خارج تحقق ندارد مگر با فصل خاص خود، تا از ابهام به در آمده و چیز خاصی شود. یکی از دو جزء جسم، هیولا است که قوه محضه می باشد و از طرفی امکان صفت و کیفیت است و باید محل داشته باشد و چون امکانها غیرمتناهی اند آیا می توان آن را به هیولای محضه استناد داد؟ جواب: چون این امکانها طبق فرض فعلیت دارند، و هیولا هیچگونه فعلیتی ندارد و قوه محضه است و دارای صورت نوعی و جسمی نیست. پس نسبت این کثرات بالفعل به وی صحیح نیست. بنابراین باید به صور نوعی جسمی نسبت دهید و چون در هر زمان یک صورت جسمی بالفعل است و بی نهایت صورت جسمی ندارد نه در ذهن و نه در خارج متحصل نیست تا امکان به آنها اضافه شود، گرچه از دورادور می توان غیرمتناهی اجمالی را تصور کرد، ولی این تصور اجمالی برای تشخیص و تمیز امکانهای غیرمتناهی فعلی ممتاز از همدیگر کافی نیست. پس نه در خارج و نه در ذهن امکانها جایی ندارند تا در آن تحقق یابند. و صورت جسمی نیز بدون صورت نوعی تحقق ندارد «و لا یمكن اختلافها من جهة الهیولی التي هي حاملة الإمكانات لأنها قوة محضة و إبهام مطلق»؛ تحصیل ندارد. خود صورت جسمی هم تحصیل ندارد. آن چیزی که تحصیل دارد صورت نوعی است و اگر بنخواهید امکانات غیر متناهی را از یکدیگر تمیز بدهید ممکن نیست، مگر آنها به صورت نوعی جسمی یا در خارج و یا در ذهن اضافه شوند و هیچ یک را نمی توانید ادعا کنید، زیرا نه در خارج صور جسمی غیرمتناهی بالفعل متحقق است تا این امکانات بر وی عارض شوند و نه در وعای ذهن. گرچه در وعای ذهن می توان تصور اجمالی غیرمتناهی نمود، ولی این ایجاب نمی کند که امکانات از یکدیگر متمایز بوده باشند، بلکه امکانها آن وقتی متمایز خواهند شد که محلشان از یکدیگر متمایز باشد، کما ستعلم. فلیس اختلاف الإمكانات الذاتية إلا لاختلاف ما هي إمكاناته. باید کثرات امکان به چیزی از همدیگر تمیز داده شود. و امتیاز دهنده آنها باید حوادث معدوم باشد که

هنوز تحقق نیافتند و هي الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية چه قدر خوب بود که «الغیر المتناهية» را بر «المعدومة» مقدم می آورد عبارت روشن تر بود؛ یعنی می گفت: «و هي الحوادث الغير المتناهية المعدومة بعد.» «بعد» به معنای هنوز است. اینهایی که باید امکانات از یکدیگر به وسیله آنها تمییز پیدا کند حوادث غیرمتناهی هستند و حوادث غیرمتناهی هنوز معدومند و تحقق پیدا نکردند، پس چگونه این امکانات بالفعل محقق را متمایز می کنید؟ پس راه تمایز امکانها به محل است و محل آنها حوادث معدوم هستند و يستحيل أن يمتاز بشيء که امکان باشد بسبب إضافة إلى شيء معدوم اینکه معدومها من حيث العدم از همدیگر متمایز نیستند گرچه در باب عدم ملکهها به جهت ملکه، با همدیگر متمایز هستند. پس معدوم صورتی ندارد تا بنخواهد منشأ امتیاز و سبب تحصیل و تحقق امر دیگر شود، گرچه عدم ملکه بصر از عدم ملکه سمع ممتاز است؛ نایبایی از ناشنوایی ممتاز است، ولی امتیاز آن دو به خاطر مضافاً الیه آنهاست. پس تفاوت معدومها ممکن نیست تا چه رسد به این امکانهای غیرمتناهی بالفعل به واسطه هیچ در خارج متمایز شوند و یا در ذهن این سلسله امکانهای غیرمتناهی چگونه بدون در نظر گرفتن معدومها ممتاز می شوند؟ فإن ما أن حوادث غیرمتناهی معدوم لا ذات له لا يميز به شيء عن شيء؛ یعنی امکان عن امکان. پس امکانی از امکان دیگر تمییز پیدا نمی کند و این سلسله غیرمتناهی امکانات بدون امتیاز می مانند.

و ليس لأحد أن يقول: کسی بگوید: در ذهن این امکانهای غیرمتناهی را تصور می کنیم. جواب: پس امکانهای مزبور در ذهن موجود می شوند و نه در خارج، در حالی که مدعای شما تحقق امکان در ظرف خارج است، علاوه آنکه تفصیل فعلی در ذهن هم برای سان دادن کیفیتهای غیرمتناهی ممکن نیست، و ذهن چنین قدرتی را ندارد و آنچه هست یک غیرمتناهی اجمالی است؛ اجمالی، که تمییزآور نیست گرچه به طور اجمالی ذهن می تواند غیرمتناهی را

تصور کند، ولی اجزای آن غیرمتناهی مجملند و ممیز نیستند. پس قول شما به طور کلی محال است. و لیس لأحد أن يقول: ... بعض الإمكانات عن بعض این حرف را نمی تواند بزند.

لانا نقول: هذا ممتنع أما أولاً، فلاستحالة تحصيل العقل أموراً غير متناهية العدد بالفعل في الذهن أن هم «مفصلة». این راه ندارد. نعم بله، به اجمال می توان، اما اجمال کافی نیست و باعث تمییز نمی شود يجوز أن تخطر بالبال على سبيل الإجمال إمكانات غير متناهية و فرق بين ما يخطر ببال الإنسان العدد الغير المتناهي مطلقاً كلياً این مطلقاً، یعنی اجمالاً این اطلاق در مقابل تفصیل بوده و به معنای اجمال و کلی و ابهامی است و بین آن تحصل في نفسه و تفصل في ذهنه أعداد غير متناهية بالفعل شما تمییز را در این صورت باید پیش بیاورید و این هم که نمی شود فإنّ هذا مستحيل این دوم به طور تفصیل محال است دون ذلك. قسم اول که مطلقاً کلی و اجمالی بود محال نیست و البته کاری برای شما نمی رسد، پس آنکه مفید بود محال است، و بر فرض هم اگر محال نباشد، در وعای ذهن می باشد و شما تحقق خارجی آن را در نظر داشتید پس در هر صورت با مدعای شما سازگاری ندارد. فإذا خطرنا بالبال إمكانات غير متناهية مجملّة بإزاء حوادث غير متناهية مجملّة جواب «إذا» الآن می آید کانت نسبة كل من إحداهما بكل من الأخرى سواء حالا و قتی نباشد این امور غیر متناهی را بالاجمال و به طور ابهام در ذهن بیاورید نسبت هر کدام به دیگری مساوی است، به هر کدام نسبت دهید تفاوت نمی کند، زیرا همه آنها مبهم هستند و اسناد به امور مبهم امتیاز نمی آورد فلم يتمییز إمكان عن إمكان كما لم يتمییز حادث عن حادث. این دو سلسله نه امکاناتش تمییز پیدا می کنند نه حوادثشان. پس حوادث غیرمتناهی اجمالی و امکانات غیرمتناهی اجمالی است پس کدام یک از این دو سلسله می توانند تمایز داشته باشند؟ این اولاً. و أما ثانياً، حالا به فرض معاشات کنیم و در وعای ذهن اگر به یک پنداری هم تمییز پیدا کنند به حال شما سودی ندارد. و أما ثانياً، فلأنّ كلامه كلام این مرتکب على تقدير التسليم في

الحقیقه اعتراف بما هو مقصودنا؛ یعنی اعتراف بما هو مقصودنا بالحقیقه علت اینکه فی الحقیقه را مقدم آورده چون در گفتار مقصود را زودتر عنوان می‌کنند و به رخ طرف می‌کشند، علاوه بر اینکه فی الحقیقه ظرف است و در ظرف توسعه می‌باشد پس ظرف خوش‌نشین است و می‌تواند مقدم شود. پس اگر وجود ذهنی را بگویند، در حقیقت مقصود ما را پذیرفتند پس وجود محمولی مورد اثبات قرار نگرفت، و وجود رابط مورد اعتراف قرار گرفت فإن ظرف الحصول بعینه، یعنی تحقق آنها در هر موطن امتیاز آنها را نیز متکفل است ظرف الامتیاز، یعنی وعای ذهن فاذا لم یکن... و هو محال اگر تمایز امکان‌ها در ذهن بوده و امکان‌های ایجاد شده به انشای نفس است، چنان‌که این امکان نیازمند به اموری است که به آنها تکیه کند پس صور اشیاء نیز باید در نفس پیاده شود پس خود اشیاء امکان‌ها را ممتاز می‌کند، زیرا وجود اشیاء، وجود امکان و امتیاز آن است. بنابراین اگر تعقل امتیاز مبتنی و متوقف بر امتیاز باشد و امتیاز با نفس تصور عقل حاصل شود پس امتیاز بر امتیاز توقف دارد. خلاصه آن چنین است: قائل امکانات را در خارج واقع می‌داند، ولی می‌گوید: ذهن امور غیرمتناهی را تصور می‌کند و با اضافه کردن امکانات غیرمتناهی به این امور غیرمتناهی، امتیاز برای امکانات پیدا می‌شود. جواب: امتیاز این امکان‌ها به لحاظ امور مزبور است. پس هم اموری که عقل آنها را تصور می‌کند و هم امکان آنها، ذهنی است و نه در خارج امکان موجود باشد، زیرا تعقل امتیاز امکان‌ها طبق فرض تابع امتیاز خود امکانات است و امتیازات امکانات هم به تصور عقل است پس تعقل امتیاز متوقف بر امتیاز، که متوقف بر تعقل است، می‌شود و این توقف شیء علی نفسه شده و محال است و توقف شیء و تابعیت شیء بر خودش راست و تابعیته، یعنی تابعیت تعقل امتیاز ایها نفس خودش را و هو محال این محال است.

الوجه الثانی: اکنون می‌فرماید: اگر امکانات غیرمتناهی در دانه گندمی موجود باشد، پس یک دانه گندم که بعداً غیرمتناهی صور پیدا می‌کند، باید امکانات

غیرمتناهی بالفعل در خود داشته باشد. اگر این گندم را دو قسم کردید آیا این امکانات غیرمتناهی که در این محل تحقق داشتند به تقطیع محل تقسیم شدند که به تبع دو قسم شدن محل دو سلسله غیرمتناهی از امکان در آن دو قرار گیرد یا خیر؟ در هر صورت می‌خواهیم به صورت حصر دایر بین نفی و اثبات اقسام مزبور را باطل کنیم و هر سه راه را بر آنها ببندیم. اکنون درباره وجود خارجی امکانات در محل واحد سخن داریم: برخی از حواشی ماده را به هیولا معنا کرده بود، در حالی که به هیولا کاری نداریم، بلکه ماده، یعنی محلی که امکانات و حوادث بر وی فرود می‌آیند مثل دانه گندم و هسته میوه آن ماده این محلی که الحامله للإمكانات الغير المتناهية به فرمایش شما إذا قطعناها بنصفین اکنون این محل را به دو نصف تقطیع کردیم فإما أن تبقى في كل من النصفین إمكانات غیرمتناهية هي بعینها الإمكانيات التي كانت اگر محل را تقطیع نکرده بودیم آیا امکانات غیرمتناهی بالفعل در آن تحقق داشتند؟ اکنون درباره هر کدام همین سخن می‌آید که قابلیت کاشتن دارند و می‌تواند بی‌نهایت صور در وی پیدا شود. پس این دو پاره هم هر یکی باز حامل امکانات غیرمتناهی هستند. اکنون می‌پرسیم: آیا این امکانات غیرمتناهی در این پاره همان امکانات نخست است یا چیز دیگر است؟ اگر عین همان اولی هستند یک چیز در دو محل چگونه می‌باشد؟ «فإما أن تبقى في كل من النصفین إمكانات غیرمتناهية هي بعینها الإمكانيات التي كانت» این را الآن ذهن ابا دارد «بعینها» همان امکانات بوده باشند در این صورت چگونه محل تشخیص آنها در دو موطن می‌باشد؟ این وجه نادرست است أو تحدث لها إمكانات غیرمتناهية في تلك الحال یا همین را که ما تقطیع کردیم در این قطعه و در آن قطعه امکانات غیرمتناهية بالفعل حاصل می‌شود این هم نادرست است أو تبقى في كل واحد إمكانات متناهية. حالا که دو قسم کردیم این یکی دارای امکانات متناهی، آن یکی دارای امکانات متناهی، دو تا متناهی که جمع شوند باز متناهی می‌شود، در حالی که شما فرمودید غیرمتناهی است و أقسام التوالي باطلة فكذا المقدم.

أما بطلان الأول فلاستلزامه أن يكون شيء واحد بعينه إمكانات غيرمتناهية موجوداً في حالة واحدة في محلين در آن دو قطعه تقطیع شده و هو محال.

و أما الثاني که فرمودید: «في تلك الحال»؛ یعنی آن حال تقطیع پس در حال قطع و تقطیع حوادث و امکانات غیرمتناهی در این موطن تحقق پیدا کرد فلان الإمکانات إذا حدثت في كل واحدٍ منهما فتسبقها، لكونها أيضاً من الحوادث، إمکانات أخرى. حالا وقتی که الآن تقطیع کردیم امکانات غیرمتناهی حاصل شده معنایش این است که حوادثی که باید بعد پیش بیاید این امکانات غیرمتناهی، سابق بر آن حوادث است پس باید این امکانات غیرمتناهی سابق بر او الآن تحقق پیدا کند. این امکانات ذاتی هستند و امکانات استعدادی هم عطف بر این است و هر دو نادرست است، اما اکنون امکان ذاتی را می گوید ثم إن كانت حادثة حالا وقتی که این امکانات تحقق پیدا کردند این امکانات الآن سابق بر آنها هستند آنها هم که وجود یافتند، لها امکان و يستتسل، و حرف پیش می آید.

ثم إن كانت حادثة تحتاج إلى إمکانات أخرى حادثة، فلا يوجد الفاعل طبقة منها إلا و قد حصل قبله في حالة القطع طبقات غيرمتناهية و الموقوف في حالة واحدة على ما لايتناهي مترتباً ممتنع الوقوع، و چون باید این امکانات غیرمتناهی در خارج تحقق پیدا کنند، لها امکانات غیرمتناهی و در آنها نیز هكذا و هكذا و این محال است.

و يلزم أيضاً... إلى الإمکان الذاتي علاوه بر این حوادثی که کانت إمکاناتها هذه الإمکانات الحادثة حوادث بعدی که باید تحقق پیدا کند امکاناتشان این امکان است؛ این امکاناتی که الآن وجود خارجی یافته اند حالا آن حوادثی که باید بعد تحقق پیدا کنند به امکاناتشان باید تحقق پیدا کنند و این امکانات غیرمتناهی اند و لها امکانات غیرمتناهی، چون وجوداتند. پس در نتیجه تحقق یافتن آنها در خارج ممتنع شده است پس حوادث بعدی ممتنع است که پیدا شوند، زیرا تحقق امکاناتشان ممتنع شد. آن وقتی که شما می فرمودید حوادث بعدی تحقق پیدا می کنند که امکان داشته باشند

الآن وجود یافتن امکانشان در خارج که ممتنع شد پس چگونه می توان اینها تحقق پیدا کنند؟ و یلزم أيضاً أن يكون الحوادث التي كانت إمكاناتها حوادث بعدی إمكاناتها هذه الإمكانيات الحادثة باید آنها ممتنع شوند قبل حدوث إمكاناتها بنابر جهت مذکور خودتان علی ما هو مقتضى الحجة المذكورة که فرمودید: من أن كل ما ليس له إمكان في الخارج، یعنی این حوادث آتی بعدی «لیس له امکان في الخارج»، برای اینکه تحقق امکان در خارج محال است يجب أن يكون ممتنعاً را دقت داشته باشید فیلزم انقلاب الأشياء عن الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي. «فیلزم»، یعنی اگر بعد از حدوث امکانات آن اشياء باید تحقق پیدا کنند و وجوب بالغير پیدا می کند پس آنها نباید تحقق پیدا کنند اگر بفرمایید قبل از حدوث امکانات باید تحقق پیدا کنند، چون محال است امکانات تحقق پیدا کند پس چون امکاناتشان محال است آنها هم محال هستند پس هیچ کدام از این دو وجه اجازه نمی دهند که بگویید: امکانات آنها بالفعل تقرر دارد «فیلزم»، یعنی بعد حدوث امکانات «انقلاب الأشياء»، یعنی امکانات «من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي»، چون تحقق امکانات محال بود. پس این امکانات اگر بخواهند تحقق پیدا کنند باید بعد از حدوث امکانات باشد. این امکانات غیرمتناهی اگر تحقق پیدا کنند بعد از فرض حدوث و تحقق آنها باید انقلاب شود «یلزم انقلاب الأشياء» امکانات «من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي» چرا «من الامتناع الذاتي؟» برای اینکه محال بود امکانات تحقق پیدا کند پس با فرض حدوث امکانات امکاناتی که وجودش ممتنع بود ممکن گردید «فیلزم انقلاب الأشياء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي» همین یک تکه عبارت را فقط نظر شریفان باشد «فیلزم» أي بعد حدوث الإمكانيات «انقلاب الأشياء» أي الإمكانيات «من الامتناع الذاتي» که محال بود در خارج تحقق پیدا کنند «إلى الإمكان الذاتي».

و أما الثالث: در شق سوم دو نیمه هر کدام امکانات متناهی را حمل می کردند، در حالی که جمع دو متناهی، متناهی است نه غیرمتناهی. البته اگر هم متناهی باشد امکان

عینی معنا ندارد، ولی فعلاً طبق فرض بحث می‌کنیم و اما الثالث: فلأن مجموع العددين المتناهيين عددين امکان‌های دو طرف عدد متناه فتناهی الإمكانات في مادة واحدة و الحوادث و او حالیه، و حال اینکه و الحوادث في كل واحدة لا تتناهی چون شما فرمودید: «و الحوادث لا تتناهی» ولی در کل واحد امکانات متناهی می‌شود پس فرمایش شما مناقض با مدعای خودتان است پس این «و الحوادث» بنابر مماشات و پذیرش مدعای خصم در لا یتناهی بودن امکانات است، زیرا حوادث غیرمتناهی داریم، ولی امکاناتشان متناهی است، پس بعضی از حوادث بی‌امکان می‌ماند. این حوادث آیا واجبند و یا ممتنع، راه ندارد و لا یصح أن تفرض في كل واحد من الجزأین إمكانات غیرمتناهیة لیست بحادثة، بل هي نصف المبلغ الغير المتناهی الذي كان في الكل، فإن دلیل برای «لا یصح» است. یکی از آنها بفرمایند «يفرض في كل واحد من الجزئین إمكانات غیرمتناهیة لیست بحادثة» حالا بفرمایند امکانات غیرمتناهی لیست بحادثة با لفظ بازی می‌کنیم تا از مشکل در رویم. امکانات غیرمتناهی لیست بحادثة تا با حوادث غیرمتناهی وفق بدهد که حوادث غیرمتناهی پیش می‌آید و هر یکی یک امکانی برایشان بیاید ولو اینکه الآن غیرمتناهی هستند «و لیست بحادثة»، در حالی که این برای شما نفعی نمی‌بخشد. اگر لیست بحادثة در خارج هستند پس از حرفتان دست برداشتید و اگر حادثة هستند بر می‌گردد به یکی از آن سه وجه، به خصوص که الآن در شق سوم هستیم بگوید «لیست بحادثة، بل هي نصف المبلغ الغير المتناهی الذي كان في الكل» این طوری کل غیرمتناهی بود، این غیرمتناهی نصف شدند و دو نصف آن غیرمتناهی‌اند. این سخن لیس بصحیح فإن القسمة في الجسم غیرمتناهیة فعند كل قطع یلزم ما یلزم في القّطع الأول یک وقتی قِطَع جمع قطعه نخوانیم و لیست الإمكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض. اگر این است حالا ما گفتیم دو نصف جسم قابل انقسام غیرمتناهی است اگر جسم را تنصیف کنیم هر یک از یک نصف را باز تنصیف کنیم إلى ما شاء الله، هر قسمتی را به اقسام، إلى ما شاء الله، می‌توان تقسیم کرد، زیرا ابعاد

و امتدادات قابل انقسام به اجزای غیرمتناهی اند پس در هر پاره‌ای از آن باید بگویید غیرمتناهی هستند و توالی فاسدی پیش می‌آید «فإن القسمة في الجسم غير متناهية... كما هو المفروض»، برای اینکه آن با قسمت اول بود، چون در قسمت سوم دیگر حرف در این نیست که حين القسمة امکانات پیش می‌آید «كما هو المفروض»، یعنی اگر بگوییم امکانات تحدث حين القسمة برمی‌گردد به اشکال دوم، الآن مفروض قسم سوم است، ولی اگر آن بوده باشد اشکال آن است که جواب دادیم. فإذن قبل الانقسام كانت این امکانات غیرمتناهی متمایزه الحال محلشان باید متمایز باشند حالا غیرمتناهی محلشان باید متمایز باشند به چه نحوه است باید بفرمایید این جسم بالفعل منقسم است که غلط است یک عبارتی در اشارات داشتیم که آنجا از گفتار شیخ نقل کردیم که جسم پیوسته هست نه گسسته اگر پیوسته نباشد صورتی و نوعی پیدا نمی‌شود جسم گسسته نیست اگر این امکانات غیرمتناهی به محالشان تمایز داشته باشند پس می‌بایستی الآن این جسم به اجزای غیرمتناهی منقسم باشد تا هر امکانی در محل خاصش قرار بگیرد پس لازم می‌آید انقسام جسم به اقسام غیرمتناهی و گسستگی جسم، و غیرمتناهی بالفعل غلط است، متناهی حرفی که داشتیم جسم قابل انقسام الی غیرمتناهی بالقوه است نه بالفعل معنا ندارد. غیرمتناهی بالفعل یک جسمی را بفرمایید منقسم است به اقسام غیرمتناهی بالفعل اگر امکانات بالفعل و تمایزشان به محال بالفعل، یعنی این جسم منقسم است به اقسام غیرمتناهی بالفعل این معنا ندارد حتی بقی بعد الانقسام بعض منهم في جزء و بعض منها في جزء آخر لعدم انتقال الأعراض مراد از أعراض، امکانات هستند و در أعراض انتقال درست نیست اگر باید عرض انتقال پیدا کند باید به تبع محل و جوهر باشد و در حرکت جوهری

و جوهرية لدينا واقعة إذا كانت الأعراض كلاً تابعة^۱

در منظومه فرمود: عرض مثل رنگ سیب از سبزی به سرخی می‌گراید و نمی‌تواند

عرض بدون جوهر روی پایش بایستد و در حرکت باشد عرض ممکن نیست جدا باشد پس انتقال عرض راه ندارد. حالاً که راه ندارد ما می بینیم رنگ این سیب از سبزی به قرمزی آمده و انتقال در عرض هم معنا ندارد پس می گوید: محل من در انتقال است. انتقال عرض معنا ندارد و انتقال هم که یافت باید محلش در انتقال باشد محلش جوهر و جوهر در حرکت است «و جوهریه أي حركة جوهریه لدینا واقعة؛ إذ كانت الأعراض كلاً تابعة»؛ یعنی تابع جوهرند، زیرا نمی توان عرض را مستقلاً انتقال بدهید و انتقال او فرع بر انتقال محلش است و نمی توانید بفرمایید امکانات تقسیم شوند؛ چند امکان روی این جزء از جسم و بعضی روی آن دیگری قرار گیرند، زیرا انتقال عرض از محلی به محل دیگر محال است، چون پیش از قسمت عرض روی هر محلی بود حالاً که تقطیع می شود روی محلش هست امکانات نیز غیرمتناهی هستند و محلشان هم باید غیرمتناهی باشند و نمی توانید ده و یا صد امکان را جمع کنید و روی یک موضوع واحد بگذارید و عرض را انتقال دهید و عدم کون الإمکانات حادثة علی ما فرضنا، فإذا كانت نتیجه حرفمان، امکانات متمایزه المحال محالشان می بایستی متمایز باشند و هی آن امکانات غیرمتناهیة العدد هستند و بالفعل می باشند پس باید محالشان هم متمایز و غیرمتناهی بالفعل باشند ففي الجسم أبعاض غیرمتناهیة متمایزة بالفعل بأعراضها التي هي الإمکانات، فیلزم در جواهر و اعراض پیوستگی جسم مورد بحث قرار می گیرد، گسستگی آن ابطال می شود، چنان که شیخ قریب به این عبارت در دانشنامه علانی فرمود. پس در آنجا گفته می شود ترکیب جسم از اجزای لا یتجزی، که از آنها به «جوهر فرد» تعبیر می شود، محال است. در کشف المراد از آن به «الجواهر الأفراد» تعبیر کرد^۱ و مرحوم علامه «الجواهر الأفراد» را به «ذرات لا یتجزی» تعبیر کرد، به زبان خارجی از آن به اتم تعبیر می شود. ایشان می گویند: جسم گسسته نیست که اگر ذرات اتمی ترکیب شده باشند لازم می آید گسیخته و پراکنده بودن جسم، و آن

۱. این تعبیر از علامه در شرح است. ر.ک: کشف المراد، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۱۴۷.

پراکندگی و متلاشی بودن و مضمحل بودن جسم است و اگر این جسم پیوسته و صورت و حدانی دارد پس از ذرات کذایی نیست پس جسم از صورت و هیولا مؤلف است. در این کتاب هم به همان سبک و ممشای مشاء آخوند جسم را مؤلف از هیولا و صورت می‌داند نه از اجزای اتمی کذایی. حالا بنا بر آن مبنا اینجا آن حرف را پیش می‌آورد و می‌فرماید: اگر باید این امکانات غیرمتناهی بالفعل تحقق داشته باشند محالشان باید بالفعل تحقق داشته باشند؛ یعنی این جسم مؤلف از اجزای اتمی غیرمتناهی است که هر جزء اتمی محلّ یک امکان است.

بحث در این اشکال مرحوم آخوند بر متکلمان بود* که امکانات غیرمتناهی در جسم چگونه می‌تواند جای گیرد، در حالی که اگر آن را دو قطعه کنیم امکانات این دو قطعه متناهی اند یا غیرمتناهی؟ و اگر غیرمتناهی اند محلشان چگونه است؟ شیخ در اشارات و خواجه در شرح^۱ آن در تقسیم و قطع جسم با ابزار و آلات سخن گفتند و پس از صغر اجزاء، که آلت نمی‌تواند آن را تقسیم کند، تقسیم وهمی را به بیان کشیدند، پس از آنکه وهم به جهت صغر اجزاء نتوانست طرفین را حاضر کند عقل می‌گوید که چون جسم امتداد دارد پس قابل تقسیم است. در این صورت تقسیم جسم تا بی‌نهایت می‌تواند ادامه یابد و حدّ یقف ندارد. اما اکنون این اجزای فعلی نیستند برخلاف عده‌ای که اجزای جسم را بی‌نهایت پنداشتند و آن اجزاء را فعلی و یا دارای اجزای متناهی بالفعل دانستند. پس مشاء قائل به پیوستگی جسم و تألیف جسم از هیولا و صورتند و گسستگی را نمی‌پذیرند و به جوهر فرد یا اجزای لا یتجزی قائل نیستند. بر فرض اگر جسم را مؤلف از اجزای اتمی و جواهر افراد بدانیم ولی این اجزای بالفعل هر چند زیاد باشند به هر حال محدودند و نمی‌توانند این اجزای محدود، ولو میلیاردها به توان میلیاردها باشند، جایگاه امکان‌های بی‌نهایت و

* درس صد و بیست و پنجم: تاریخ ۶۸/۸/۱۰

نامحدود باشند. پس محدود نمی تواند محل نامحدود باشد. علاوه آنکه چگونه غیرمتناهی محصور بین حاصرین می شود، زیرا که جسم همین است و ابتدا و انتهایش همین قطعه است پس امکانات غیرمتناهی بین حاصرین، یعنی این طرف و آن طرف جسم، محصور است فاذن قبل الانقسام کانت متمائزة المحال حتی یبقی بعد الانقسام بعض منها فی جزء و بعض منها فی جزء آخر انکای کلام به نیاز امکان به محل متمایز است لعدم انتقال الأعراض عرض بدون جوهر و محل متقل نمی شود و یکی از أدلة حرکت در جوهر همین بود در مثال؛ سیب تا از رنگ سبزی به سرخی برسد دم به دم رنگ عوض می کند ما برای این رنگها اسم نداریم در اواخر نمط دوم اشارات^۱ گفته شد که رنگها عرض عریضی دارند و برای نام بردن آنها از موضوعات استفاده می کنیم: در رنگ نارنجی، از نارنج برای بیان رنگ استفاده شده است ولی رنگ خود نارنج چیست لفظی برای آن نداریم. در هر صورت عرض متکی به محل بود و قائم به آن است در این صورت به تبع محل در حرکت است

و جوهریة لدینا واقعة إذ کانت الأعراض کلاً تابعة^۲

اعراض تابعه‌ای که مرتبه نازله جوهرند و بحث را روی طبیعی آنها ببرند نه روی صناعی، چنانکه ممکن است وهم حاجب شود که این دیوار سفید ما نبود و ما سفیدش کردیم، پس رنگ قابل انتقال است، در حالی رنگ غیر از آن ماده سفید است که با مالیدن به دیوار دیوار سفید می شود، لعدم انتقال الأعراض و عدم کون الإمکانات حادثة علی ما فرضنا فاذا کانت متمائزة المحال و هی غیرمتناهیة العدد بالفعل از یک طرف امکانات غیرمتناهی العدد بالفعل است از طرف دیگر این امکان مضاف به محل می شود و چون عرض است محل می خواهد پس محال باید متمایز بالفعل باشند پس

۱. شیخ مطلب فوق را به طور تلویح درباره روایح در اشارات (نمط ۲، فصل ۱۷، ص ۲۴۴) گفته است. در این نمط درباره رنگها سخنی نفرموده است.

۲. ر. ک: شرح المنظومه، ص ۲۴۹ (چاپ سنگی).

غیرمتناهی محصور بین حاصرین می شود ففي الجسم باید قائل شوید در جسم أبعاض غیرمتناهیة متمائزة بالفعل بأعراضها چون اجزای بالقوه را کسی انکار ندارد که جسم به تعبیر شیخ در دانشنامه علائی در حدّ ذات خود پیوسته است و نه گسسته، پس این پیوسته قابل انقسام و متناهی است و اگر آن را تقسیم کنید اگر در جایی وهم خسته شده و نمی تواند آن را حاضر کند عقل تقسیم می کند، ولی این تقسیم بالقوه است. عقل از تقسیم بالقوه پیوسته الی غیرالنهاییه ابایی ندارد، اما اجزای بالفعل معنا ندارد فیلزم إما أجزاء لا تتجزى حکماً مشابه اجزای اتمی و اجزای صغار صلبه و جواهر افراد قائل نیستند و هو محال کما سیجیء برهان امتناعه در بحث جواهر و اعراض ثابت می شود که مؤلف از دو چیز، یعنی از هیولا و صورت است. قدما و پیشینیان و اقدمین اینها را مرکب می دانستند که جسم از اجزای صغار صلبه ای، که از آنها تعبیر به اتم می شود، مرکب است اکنون نیز بر سخن قدما هستند و همان حرف را می زنند.

أو مقادیر غیرمتناهیة العدد یا باید به اجزای غیرمتناهی صلبه قائل شد یا باید به قطعه های بسیار کوچک ریز اجسام قائل گردید. متکلمان، که به جواهر فرد قائلند، آنها را جسم نمی دانند، بلکه وقتی این جواهر با هم جمع شدند جسم را تشکیل می دهند. پس این اجزای صلبه محلّ امکانات غیرمتناهی هستند، این را رد می کنیم که جسم مؤلف از این ذرات است، زیرا یا باید این قطعه از جسم را مؤلف از اجزای جسمی غیرمتناهی بدانید تا هر قطعه ای و هر جزیی از این جسم محل امکان غیرمتناهی باشد «أو مقادیر» جسمی أو مقادیر غیرمتناهیة العدد المستلزم لمقدار غیرمتناهی للمجموع المركب منها وقتی این قطعه و این جزء خیلی کوچک جسم است و جوهر فرد نیست، پس از بی نهایت آنها باید جسمی با اندازه بی نهایت درست شود. هر قطعه از این سنگ طبق آن نظر مؤلف از اجزای غیرمتناهی است، گوییم: اگر اجزای جسمی غیرمتناهی باشد، پس کل آن هم باید غیرمتناهی باشد. و محدودیت این جسم با آن اجزای غیرمتناهی نمی سازد. گفته آمد که اگر جسم غیرمتناهی باشد

شکل ندارد و شکل به واسطه تناهی عارض بر جسم می شود؛ یعنی تا جسم محدود نباشد این طرف و آن طرف، که شکل را می سازد، پیدا نمی کند. پس اگر جسم محدود نشود و نفاد پایان پیدا نکند شکل مکعب و مخروط در آن نمی آید. اسم هایی که برای او می گذاریم همه فرع بر متناهی بودن آن است، پس هر جسم محدودی دارای شکل است، و چون هر جسم حامل امکانات بی نهایت هست و دانه گندمی باید خرمن ها گردد پس باید محال بی نهایت باشد، و چون محل بی نهایت، یعنی اجزای غیرمتناهی باطل است، پس مطلب فوق هم محال است. و هو أيضاً مستحيل همان طوری که ترکیب از اجزای لا تتجزی مستحيل است این هم مستحيل است و كيف يصح في جسم واحد متناهی المقدار محال، یعنی محل ها برای امکانات غیرمتناهی باشد متمازاة بأعراضها القائمة بها مراد از اعراض در ما نحن فيه امکانات است غیرمتناهیة عدداً بالفعل مع کونه محصوراً بين الحواصر. دو طرف آن محصور است پس این غیرمتناهی امکانات چگونه بین دو طرف محصور قرار می گیرد؟ علی أنّ الكلام يتأتى بعينه في كل واحد منها بحسب إمكان قسمته ضمير در «منها» را به «محال» بنید. همان طوری که این سخن را در این قطعه از جسم و این دانه گندم و هسته می آورید و می گوید اجزایش باید محل امکانات باشند همین حرف را هم در آن اجزاء بیاورید باز آن اجزاء محل هستند برای امکانات غیرمتناهی، چون آن هم جسم است البته در صورتی که اجزای صغار صلبه جسم باشند، ولی اگر جوهر فرد به مبنای متکلمین باشند. این سخن در آن اجزاء نمی آید. پس هر جزئی خود محل امکانات بی شمار و غیرمتناهی است. (یتأتی صحیح است).

و مما یرد أيضاً علی القائلین بأنّ إمكان الحادث موجود في الخارج أنّ اشکال دیگر: باید توجه داشت که اگر ایشان سخنی منطقی داشته باشند سخنی دیگر است؛ مثلاً اینکه امکان به معنای ممکن است، گرچه ما اشکال دیگری بر آن داریم که در این صورت که امکان در هر چیز به آن معناست و امکان دارای اشتراک معنوی است پس

همه اشیاء عین هم می‌شوند، در حالی که کثرات ثابت هستند و معانی گوناگون آنها شاهد بر آن است که امکان به معنای ممکن نیست. اکنون اشکالات دیگر بر کسانی که امکان را در خارج عینی می‌دانند داریم. امکان به محل اضافه می‌شود، چنان‌که در امکان استعدادی، که در قسمت دوم از عبارت مصنف می‌آید، روشن است، زیرا در این هسته، قوه و منه و کیفیت موجود است که آرام آرام درخت می‌شود، ولی اکنون درخت نیست و هسته می‌باشد. پس این قوه را به آن درخت معدوم اضافه می‌کنید و می‌گویید: امکان شجر. پس امکان استعدادی حادث است و معدوم حادثی که تحقق پیدا نکرد پس در تمام امکان‌های استعدادی شیء بالقوه است؛ یعنی فعلیت ندارد هنوز تحقق پیدا نکرد اینکه فعلیت دارد این نحوه وجودی است که متصف به این قوه و منه است و می‌گویید این قوه و منه را دیگری ندارد و این شیء آن را داراست، اما آن حادث معدوم که این قوه باید آن شود هنوز تحقق پیدا نکرد پس معدوم بودن طرف امکان استعدادی روشن است. اگر امکانات بخواهند ممتاز باشند باید به اعتبار مضاف‌الیه خود امتیاز داشته باشند، در حالی که مضاف‌الیه امکان استعدادی موجود نیست، پس عدم خود چیزی نیست تا از دیگری ممیز باشد. در منظومه فرمود: «لا میز فی الأعدام من حیث العدم»، عدم‌ها تمایزی ندارند و اگر تمایزی دارند به طفیل وجود است، و در کنف وجود است. یک عدم الف و عدم ب فرض می‌کنیم و می‌گوییم که عدم این و آن و الا عدم من حیث هو عدم تمایز ندارد و جمع آن به اعدام معنا ندارد، مگر آنکه مضاف‌الیه موجود داشته باشد در این صورت می‌توان آن را جمع بست. در امکان استعدادی، که دو جانبه است، یعنی در یک جانب وجود و در جانب دیگر آن عدم غیر متحقق است و اضافه بر امر عدمی به روشنی باعث تمایز نمی‌شود. این قسمت دوم فرمایش ایشان است. اما سخن اول که امکان ذاتی باید مضاف به محل خود شود آیا محل وی در خارج تحقق دارد تا به آن انتساب دهید؟ و اگر امکانات کذایی باید متمایز باشند، پس محل غیرمتناهی باید موجود باشد همان‌طور که در

امکان استعدادی گذشت در امکان ذاتی هم چنین است. اگر معدوم مضافاً الیه امکان استعدادی بود و هیچ‌گونه تمیزی نداشت پس امکانات که از این مضافاً الیه می‌خواهند کسب امتیاز کنند نیز نه در ذهن و نه در خارج موجود نیستند.

و مما یرد أيضاً علی القائلین بأنَّ إمكان الحادث موجود فی الخارج: اینکه آن امکان الشیء یلزمه آن امکان را الإضافة إلى ذلك، ذلك شیء است. باید این امکان را اضافه به شیء کنید این یک مقدمه است. حالاً که امکان باید اضافه به ذلك الشیء ما در این کبرای کلی با هم متفقییم که اگر شیء هیچ باشد نمی‌تواند منشأ تمایز اشیاء بوده باشد فاذا كان امکان صفة عقلية تلزمه الإضافة إلى أمر معقول یضاف هو إليه فی العقل پس سخن ما همین است که امکان صفت عقلی اشیاء است، پس اگر باید امکان تمییز پیدا کند و ظرف تفرش در ذهن است امر روشن است و مدعای ما می‌شود که تمایز امکانات در وعای ذهن است و امکانات مضاف به محالشان در وعای ذهن می‌شوند و تفرش خارجی و وجود عینی ندارند، برخلاف سخن شما، که می‌خواهید امکان را در خارج وجود بدهید بخلاف ما إذا كان، یعنی امکان صفة عينية یلزمه أن یضاف إلى موجود عینی، یعنی به خلاف حرف شما که این وجود خارجی داشته باشد، امکان اضافه به موجود عینی شود. اگر امکان استعدادی باشد مضافاً الیه امکان وجود عینی نیست، بلکه معدوم است، زیرا بعداً باید این امکان آن شیء شود و آن شیء بالفعل مفقود و معدوم است و الا این امکان آن نبود. این حرف در مرتبه دوم است إذ الإضافة الخارجية إلى معدوم خارجی غیر صحیحة معدوم خارجی تمایزی ندارد و عدم است تا بنخواهد منشأ تمایز دیگری بوده باشد.

نعم، للعقل أن یتصور صورة الشیء الذي یمکن حصوله فی الخارج فیصف بصحة كونه و لا كونه این درست در می‌آید إما بحسب حاله فی نفسه، كما فی الإمكان الذاتی أو بحسب أسباب وجوده و استعداد قابله امکان استعدادی هست یا به لحاظ طرفش معدوم است پس چه امکان ذاتی و چه امکان استعدادی در این جهت شریکند که طرفشان

باید به محل اینها تمایز پیدا کنند، ولی هر دو امکان فاقد محل و مضاف‌إلیه در خارج هستند و باید بعداً در خارج تحقق پیدا کند او بحسب اسباب وجوده و استعداد قابله و عدم اُضداده و رفع موانعه حالا که این همه عبارت آورده، خود جناب ایشان بعدها عبارت را تلخیص می‌کند و می‌فرماید: تا شیء جمیع انحای عدم را طرد نکرد و جهات تحصّل و علیت تامه نشده تحقق پیدا نمی‌کند، زیرا مسلم است که موانع نمی‌گذارد شیء تحقق پیدا کند. اسباب امکان استعدادی با رفع موانع و حاجب‌ها منتهی به وقوع و فعلیت می‌شود، پس در تمایز امکان استعدادی و امکان ذاتی باید مضاف‌إلیه ذهنی را در نظر گرفت، زیرا در خارج معدومند و رفع موانعه عن ماده این امکان استعدادی، که نوعی از وجود است، با امکان ذاتی فرق دارد. و این ماده المهیئة له ماده که او را آمادگی برای رسیدن به صورت بعدی می‌دهد كما في الإمكان الاستعدادی. خلاصه اشکال این است که امکان بی‌محل و بی‌اضافه تشخیص پیدا نمی‌کند، چه امکان استعدادی و چه امکان ذاتی که بالفعل مضاف‌إلیه آنها در خارج عینیت ندارد، ولی در وعای ذهن می‌توانند صورت داشته باشند.

فصل دهم: بذكر فيه خواص الممكن بالذات

و إنما آخرنا... فصل در خواص ممکن بالذات است، خواص واجب بالذات در الهیات اخص می‌آید، زیرا در آنجا بحث از ربوبیات بوده و روش و راهی دیگر را طالب است، و چون در آنجا بحث از عینیت وجود و حقیقة الحقایق و صورة الصور است لذا سخن و بحث در آنجا فوق مباحث مفهومی و جهات ثلاث و عناصر عقود است. معانی عام و امور طبیعی مفاهیم انتزاعی‌اند، ولی در آنجا أسلوب آخر من النظر لجلالة ذكرها عن أن يكون واقعا في أثناء أحكام المفهومات الكلية و خواص المعاني العقلية الانتزاعية رویه‌ای دیگر در بحث اتخاذ می‌شود، زیرا روش بحثی در مفاهیم انتزاعی طوری است و یک ارزشی دارد، ولی حق تعالی شأنش اجل از این است که در

کنار این سخنان حرف وی گفته شود، بلکه باید ورزش فکری شود و بعد سخن از مسائل ربوبی با بلندی‌اش بیاید. در ضرب‌المثل فارسی گویند: «رَجَاله ز پیش و شه ز دنبال آید.» «إلا شيئاً نزرأ منها يتوقف عليه صحة السلوك العلمي، یعنی آمادگی پیدا می‌کند و ورزش فکری می‌شود پس مباحث پیش می‌آید؛ این گردنه‌ها را بپیماییم تا به اصل مطلوب برسیم و تنوط به العبادة العقلية که خود بحث علمی را عبادة عقلیه می‌گویند. عبادت عقل و ورزش و سیر اوست، در دیار مرسلات و عالم اله و هو الذي قد مرّ ببيانه در فصل اول منهج دوم، عنوان فصل این بود: در تعریف و جوب و امکان و امتناع. در فصل دوم عنوان این بود: «في أن الواجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير». از بحث جهت داریم بیرون می‌رویم به خصوص فصل سوم، که از غرر مباحث و مطالب ربوبی است، اصلاً در عنوان بحث چنین گفتیم: «فصل في أن واجب الوجود إنشئته ماهيته.» که خودشان در اثنای فصل وعده دادند که این فرمایش‌ها و حقایق را در فن ربوبی همین کتاب بهتر و بیشتر می‌پرورانیم. در فصل چهارم درباره واجب تعالی بحث کرد و فرمود: «في أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته» حتماً این بحث هم از امهات مسائل علم ربوبی است. در فصل پنجم: «في أن واجب الوجود واحد» در اثنا هم فرمودید: «كما هو الواحد أنه الأحد» فصل دوم این بود: «في أن واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعاً» که اگر این دو فصل را زیر و رو کنیم می‌بینیم فصل پنجم اگر بعد از فصل دوم بود؛ یعنی در مکان فصل سوم واقع می‌شد، بهتر بود و در مسیر بحث بهتر بود. در فصل ششم عنوان این بود: «في استيناف القول» دوباره از سرگرفت و برگشت. پس چند فصل، یعنی دوم و سوم و چهارم و پنجم راجع به واجب‌الوجود به صورت جمله معترضه‌ای در اثنا واقع شده است، آن‌گاه استیناف فرمود دوباره به عنوان منهج، که درباره جهات ثلاث بود، بازگشت از این رو به «استيناف القول» تعبیر کرد و اکنون به همان حصول اشاره کرد که و هو الذي قد مرّ ببيانه. از فصل دوم تا ششم «مرّ ببيانه»، یعنی در اثنا واقع شده و سنعود إليه باز در

ربوبیات، یعنی علم الهی به معنای اخص بحث می‌شود سنعود إليه علی مسلك قدسی و طریق علوی.

إخاذه: اکنون روی بحث جهات ثلاث بیاییم. آب گرفتن از گودی و غدیر و برکه را إخاذه گویند. مراد آب گرفتن از محل محدودی است كما أن الضرورة الأزلیة مساوقة للبساطة و الأحدیة و ملازمة... شیخ در الهیات شفاء^۱ فرمود: که عبارت کل ممکن زوج ترکیبی از ارسطوست. مراد از این عبارت آن است که هر ممکن موجود در خارج زوج ترکیبی است، نه آنکه ماهیت من حیث هی، که در وعای ذهن تصور و تعقل می‌شود، زوج ترکیبی باشد، بلکه ماهیت من حیث هی پس از تعقل با نظر ثانوی به وجود و عدم سنجیده، و گفته می‌شود که ماهیت از وجود و عدم ابایی ندارد و یا اکنون این ماهیت وجود ذهنی پیدا کرده و ممکن شده است، ماهیت‌ها به معنای هی هی بسیطند، ولی وقتی در خارج رنگ وجود بگیرند زوج ترکیبی‌اند، جز حق سبحانه همه موجودات میکنند و زوجیت دارند، و تنها او وجودی صمدی حقیقی دارد، گرچه مفارقات صمد بالغیر و بالاضافه هستند، ولی آنها هم زوجند ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾^۲ آنچه هست مزدوج است، یکی از مصادیق و موارد در ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ﴾ ازدواج ماهیت با وجود است. ممکن نیست در خارج ممکن موجود باشد و وجود محض مطلق باشد. این عبارت از ارسطو حرف خوبی است.

الآن حرف ما این است همان‌طور که وجود صمدی وحدت محض و وحدت حقه حقیقیه است، و در آن ماهیت راه ندارد، زیرا ماهیت حکایت از حدود می‌کند، و محض انیث است و ترکیب در آن راه ندارد، و همان‌طوری که در آن سو به صلابت و

۱. عبارت مزبور در الهیات شفاء (مقاله ۱، فصل ۷، ص ۲۱) به تصحیح و تعلیق آیه‌الله حسن‌زاده، آمده، ولی به معلم اول انتساب نداده است، و اگر در موطن دیگر این عبارت منسوب به وی باشد من به آن دست نیافتم (مقرر).

به قوت و قدرت حکم می فرمودید، زیرا وجود محض است و ماهیت در آن راه ندارد همچنین در این سو می توانید از حقیقه الحقایق تنزل کنید، و به سراغ یک کلمه وجودی بیایید؛ به طوری که برای او ائتلاف و ازدواج و ترکیب نبوده باشد. ولو اینکه در مفارقات احکام وجود بر احکام ماهیت غلبه دارد در این نشأه احکام ماهیت و کثرت بر جنبه وحدت غلبه دارد. از این رو نوعاً این اشتباه‌ها پیش می آید که انسان احکام کثرات و ماهیات را در سیر و سلوک علمی خود، به آن سو می برد و عادات و احوال و خوی کثرات در فهم آنها تأثیر می گذارد، در حالی که هر مرحله از وجود حکمی دارد

هر مرتبه از وجود حکمی دارد گر حکم مراتب نکنی زندیقی

و لذا لباس نشأه شهادت را به بالاتر می برد و خیال می کند وی هم در آنجا چنین است، چنانکه در باب نفس و معارج آن بدن عنصری به تعبیر شیخ^۱ همانند لباس دائمی وی می باشد و واهمه خیال می کند که همین لباس همیشه با اوست. و البته انسان بی بدن نیست و این ابدان در طول همنند و تفاوت آنها به کمال و نقص است، و مطابق هر عالمی بدنی مناسب آن وجود دارد، ولی این بدن همانند لباس در همه نشأت با وی نیست و در همه فصول لباس پشمی ضخیم نمی پوشند، بلکه لباس زمستانی برای تابستان شایسته نیست. پس وقتی از حق تعالی، که ماهیت وی همان وجود وی می باشد و زوج نیست بلکه بسیط محض است، تنزل پیدا کردیم. موجودات، خواه مجرد و خواه مادی دارای ماهیت هستند؛ منتها گاهی وجود غالب بر ماهیت است و گاهی احکام ماهیت و کثرات بر وجود وی غالب است، ولی همه دارای زوجیت هستند. از این سو جدول‌های گوناگون و شئون مختلف موجودند، ولی از آن سو یک بحر است که همه به او منتسبند، آن سو غیر متناهی است. و این جنبه را باید حفظ کرد. پس به این جنبه مزدوجند و به آن سو غیر محدود و بسیطند.

۱. کتاب النفس، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، مقاله ۵، فصل ۷، ص ۳۴۸.

اخاذه: كما أن الضرورة الأزلية مساوقة للبساطة و الأحدية و ملازمة للفردية و الوترية. وقتی از فرد به خلق پایین بیاییم هیچ کس فرد نیست، بلکه همه جفت هستند فکذلك الإمكان الذاتي رفيق التركيب و الامتزاج، و شقيق الشركة و الازدواج شقيق، یعنی دوقلو و هم شأن اوست فکل ممکن یعنی کل ممکن موجود، این قید در ماهیت بسیط و در وعای ذهن است که هرچه در خارج موجود شود مزدوج است فکل ممکن زوج ترکیبی، إذ الماهية الإمكانية لا قوام لها إلا بالوجود ما سوى الله همه مرزوق حقند.

از کلمات خوش مرحوم استاد شعرانی در بیان یکی از کلمات حضرت سیدالسادین در صحیفه کامله، که فرمودند: الهی ما سواى تو همه کنار سفره عام نشسته‌اند و مرزوق نعمت تواند، آن جناب می فرمود: در نظر بدوی ابتدا اول چیزی که آدم می بیند ماهیات و کثراتند که دارای منشأ آثار شدند و نشان می دهند که به فعلیت رسیدند، همه به نور وجود و روزی و رزق وجودند و به طعمه وجودند. بی وجود چگونه خودشان را نشان می دهند. پس این وجود است که روزی همه است لقمه و طعمه همه است. یکی از آن فرمایش‌هایی را که اهل عرفان دارند و در فصوص و مصباح گفتیم این بود که تمام ضروب غذا و ضروب اغذیه، سَدَنه، یعنی خدمه اسم «باقی» اند. پس همه ضروب و اقسام غذاها که البته یکی از آنها غذای وجود است، سَدَنه اسم «باقی» اند. اگر غذا نبوده باشد چیزی نمی ماند. بدن غذا می خواهد و جان غذا می خواهد و ماهیت غذا می خواهد و ضروب و اقسام غذا همه خدمه اسم «باقی» اند. و اولین غذا، که برای هر موجودی باید باشد، غذای وجود است که اینها دارا هستند و به اینها قائمند.

و الوجود الإمكانی لا تعین له إلا بمرتبة من القصور... * «اخاذه» در فرد و بسیط بودن وجود صمدی و در ازدواج و دوگانگی غیر وی می باشد. و اَحد و اَحد عبارت دیگری از بسیط است. سخن دیگر درباره فرد و وثر یا وثر است (هر دو قرأت، یعنی به فتح یا

کسر و او درست است). سخن در قسم اول این است که بساطت و احدیت مختص به وجود احدی است، و هر چه از او تنزل کنیم و به مخلوقات و ممکنات برسیم خواه از کلمات تامات الهی مثل عقول و مفارقات باشند و خواه مستکمل و ناقص، همه به سوی کمال می‌روند و وجود صمدی ندارند، گرچه عقول صمد مضاف هستند. پس همه کلمات، مرکب و مؤلف از ماهیت و وجود است، ماهیت حد وجود است، لذا درباره همه گفته شد: «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود». البته گاهی به جهت سعه وجودی مفارقات و کلیت وجودی به دلیل کثرت قرب به حق تعالی احکام ماهیت در آنها مندرک است و احکام وجود و وجوب و وحدت غلبه دارد، و بلکه بحثی در علت و معلول خواهد آمد که برتر از این سخن است.

و الوجود الإمكانی لا تعین له إلا بمرتبة من القصور و درجة من النزول چون وجود امکانی مخلوق و ممکن است، از صمد حقیقی بیرون آمده و تعین و تشخیص و توحید او با حد و محدودیت است و حد مرتبه تعین خاص اوست و ماهیت از آن مرحله و از آن حد و تعین و تشخیص خاص وی اعتبار و انتزاع می‌شود، باعتبارات واقعی و انتزاعات حقیقی لا تعین له إلا بمرتبة من القصور و درجة من النزول تنشأ منها، مرتبه و درجه به یک معناست و لذا ضمیر مفرد مؤنث «منها» به آنها برگردد ماهیه و تنتزع بحسبها آن گاه به حسب ماهیت که از آن مرتبه و درجه برخاسته المعانی الإمكانية انتزاع گردید. پس اینجا ماهیت و مرتبه و درجه همه به یک معنا می‌شود، مراد این است که ضمیر «بحسبها» خواه به ماهیت برگردد و خواه به مرتبه و درجه به حسب مألش یکی است و تترتب علیها الآثار المختصة بر این ماهیتش آثار مختصه بار است، همان‌طور که فرمود: «لا الآثار العامة المطلقة الكلية» یک آثار عامه مطلقه کلیه دارند که در همه سریان دارد؛ یعنی همه آنها حیند و حیات مربوط به این کلمه وجودی خاص نیست؛ مثلاً مفارقات همه‌شان عالمند و علم و قدرت از معانی عامه‌اند و اختصاصی به مرتبه‌ای ندارند، بلکه همه‌شان حی و عالم و قادر هستند پس علاوه بر اشتراک در آن

حقایق نوریه و معانی کلیه مطلقه، هر مرتبه از وجود حکمی دارد؛ یعنی احکام خاصه مربوط به آن مرتبه از موجود است؛ عقل اول را حکمی خاص است و نفس کل حکمی خاص دارد؛ یعنی عنوان نفسانیت دارد و نفس کل متعلق به همه عالم هست و بالاتر از او مرحله عقل کل است. نفس کل و عقل کل هر دو حی و قادرند و لکن این دارای عنوان نفس است و آن دارای عنوان عقل؛ مثلاً ذات و روح خویش را در نظر بگیرید آن بطنان ذات و نهان‌خانه سرتان، که مقام تعقل و عقل شماست، کاری به جنبه نفسانیت شما ندارد. در مرحله پایین‌تر روح مدبّر بدن، گرچه بریده و جدای از آن عقل نیست و هر دو یک حقیقت واحده هستند، اما این مرتبه نازله، که مدبّر بدن است، عنوان نفس دارد و همه مصیبت‌ها از ناحیه نفس پیش می‌آید ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾^۱ نه «إِنَّ الْعَقْلَ...» با اینکه نفس مرتبه نازله عقل است. عقل‌ها با هم دعوا ندارند، در آنجا تزاخم و کشمکش نیست، وقتی به بدن تعلق گرفتند، همان حقیقت واحده مرتبه نازله‌اش وقتی به بدن و ماده تعلق گرفت و به عالم ظلمت و حدود نزول کرد، تشاجر و مال من و جای من و ملک من پدید می‌آید، اینها همه از آثار نفسانیت است، و دعوا و نزاع از اینجا پیش می‌آید. پس با آن یک حقیقت واحده است، اما این حقیقت واحده به لحاظ آن بطنان ذات و سرش کاری به تدبیر بدن ندارد، هر چند مدبّر بدن اوست؛ به این معنا که شأنی از شؤون و مرتبه نازله او و درجه‌ای از همان حقیقت است و لکن عناوین تفاوت دارد؛ مثل اینکه نفس ناطقه است که سمیع و بصیر و ذایق و لامس است، اما به لحاظ اضافه و ارتباط و تعلقش به اماکن خاص و به افعال خاص و ترکیب مزاج سامعه پیدا کرد و نمی‌توان آن را در جای باصره در آورد و به این لحاظ اینها را از یکدیگر تمییز می‌دهیم و در عین حال به برهان معتقدیم که «النفس فی وحدته کل القوی»^۲ است. در اینجا عنوان نفس است، ولی می‌توان گفت: «والروح فی

۱. یوسف (۱۲) آیه ۵۳

۲. شرح المنظومه، ص ۳۱۴ (چاپ سنگی).

وحدته كل القوى»، «عقل انسان في وحدته كل القوى». پس اگر اشاره به آن حقیقت و صورت شخصی انسان شود آن حقیقت كل القوى است، چون عقل كل و نفس بریده از همه، و وجودهای ممتاز جدای از یکدیگر و مابین از یکدیگر نیستند تا به اشاره حسی آنها را از یکدیگر تمییز بدهیم، و در آنها این طرف و آن طرف راه ندارد که بگوییم این، اینجاست و آن، آنجاست و آن بالاست و این پایین، بالا و پایین زمانی و مکانی راه ندارد، در عین حال که آنها راه ندارد باز این نفس كل، حکمی دارد و به لحاظ مدبر بودن عالم هست و آن عقل كل بطنان ذات وی است. از این رواصل و رتبه فوقانی وی می باشد، و در عین حال که نفس كل و عقل كل می گویند از یادمان نرود که ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾^۱ است، مثل اینکه چشم است که می بیند و گوش است که می شنود نفس است که مدبر است و در عین حال روح انسان ﴿مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ است؛ و رای که و رای مکانی و زمانی می باشد و و رای محیطی به «علی» نیست، بلکه «أحاط به» است؛ یعنی همانند احاطه گنبد بر ما نیست، بلکه احاطه بایی است «أحاطه بكل شیء»، یعنی تار و پودش نفوذ کرده است، گرچه کلمه «نفوذ» هم رسا نیست ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۲. و تترتب علیها الآثار المختصة نفس آثار خاصی دارد چنانکه آثار خاصی دارد و هكذا لا الآثار العامة المطلقة الكلية که هم عقل قادر و عالم و حی است و هم نفس در این معانی نه التي تفيض که آن آثاری که فایض می شود از واجب بالذات است: عن الواجب بالذات علی كل قابل اکنون چرا آثار عامه را نام بردید که از وی فایض می شود مگر آثار خاصه از وی فیضان ندارد؟ و به همین خاطر می فرماید: و إن كانت الآثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الإمكانية أيضاً من إبداع الحق الأولى آنجا هم، چنین است خصوصیت و آثار جزئی مختص به هر کدام مستند به جزئی خاص است، این آتش دارای اثر خاص احراق و

۱. بروج (۸۵) آیه ۲۰.

۲. حدید (۵۷) آیه ۳.

آن آب دارای تبرید است، ولی این آثار جزئی را چه کسی به آنها داده است؟ پس آثار جزئی هم از مبدأ حق اولی و از ابداع حق اولی و اضوای نور ازلی و از اوست و آفرینش وی هم با ابداع و تازگی توأم است

هر دم از این باغ بری می‌رسد تازه‌تر از تازه‌تری می‌رسد

بدیع: تازه و نو و نسبتها إليها بضرب که اگر این آثار جزئی را بخواهیم به این موجودات جزئی نسبت بدهیم بضرب من التشبیه و التسامح است؛ مثل اینکه انسان به حسب ظاهر می‌گوید که چشم می‌بیند و ابصار را به چشم نسبت می‌دهیم بعد می‌بینید که چشم به خواب رفته، ولی هنوز آن بیننده می‌بیند پس بیننده دیگری است

تن همی نازد به خوبی و جمال روح پنهان کرده کز و فر و بال

گویدش: کای مزبله، تو کیستی؟ مسدتی از پرتو من زیستی

الآن این جمال و زیبایی که بدن دارد، آثار حیات و وجودی که بدن دارد اینها همه از جمال و زیبایی و حسن و خوبی نفس ناطقه است. اگر این معنا را بالا ببرید آن جمال مطلق در هر مظهري خودش را نشان می‌دهد؛ یعنی اگر بخواهیم آثار جزئی را به آحاد و افراد نسبت دهیم ببینید که به کی نسبت داده می‌شود. مثال‌هایی برای آن آورده شده است که طرح آن در این سطح صورت گستاخی دارد، چون عنوان خطابی دارد. ملای رومی می‌گوید که قلم روی کاغذ نقشه‌هایی می‌کشید، موری به مور دیگر گفت: در وی نقش‌های خوبی پدید می‌آید، مور دیگر آگاه گفت: کاغذ چیست؟ نوک قلم را نگاه کن. آن دیگری گفت: چرا نقشه‌ها را به قلم نسبت می‌دهید؟ آثار از این بازوست. دیگری گفت: بازو عنصری است آن پیکر را نگاه کن. دیگری گفت: گرداننده پیکر کیست؟ بین نقشه از کجا پیدا می‌شود؟

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن تا حجب را برکنند از بیخ و بن

این کاغذ و قلم و این بازو و پیکر حجاب نشود ﴿وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾.

فاذن حال که این است از وجود صمدی تنزل نماییم همه موجودات، در حظیره

امکان می‌افتند و زوج ترکیبی دارند و در مرتبه نقص هستند، و نمی‌توانند چنین نباشند، زیرا که از آن صمد بودن حقیقی و غیرمتناهی به در آمدند فاذاً کل هویة إمكانية تنتظم من مادة و صورة عقلتین هما المسماتان بالماهية و الوجود. وجود در جای ماده و صورت در جای ماهیت می‌نشیند، زیرا باعث محدودیت وجود به این حد است گرچه به معنای دقیق و شریف صورت همه وجود است، و حق سبحانه صوررة الصور می‌باشد و کل منهما مضمّن فيه الآخر؛ چون از همدیگر جدا نیستند؛ یعنی همه از این ماده و صورت، یعنی ماهیت و وجود مرکبند نه اینکه ترکیب تلفیقی باشد و دو چیز پهلوی هم نشانده و در پهلوی هم قرار گرفته باشند. ترکیب تلفیقی و صناعی ترکیب حقیقی نیست و وحدت حقیقی درست نمی‌کند و دور از برهان و نظام هستی است، و لذا در جماعیة الحدوث بودن نفس ناعلقه نمی‌گوییم موجود مجرد یکی و موجود مادی در مقابل آن با هم تلفیق و ترکیب یافته و انسان درست می‌شود، به طوری که عده‌ای چنین می‌پندارند که به بدن ساخته و پرداخته روح تعلق می‌گیرد، بلکه از ابتدا قوه و منة انسان شدن در موجودات مادی موجود است، تا به اقتضای محیط و شرایط و تحت تدبیر متفرد به جبروت رشد و رویش نیکو می‌کند ﴿أَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾^۱ و به پهنه و عرصه مجردات به مراتب خود نزدیک می‌شود پس فرمود: «کل منهما مضمّن فيه الآخر» است، نه اینکه دو چیز پهلوی هم قرار گرفته باشند، پس این دو چیز یک هویتند و البته برای بیان این معانی لفظ نداریم تا این معانی را پیاده کنیم و شما لفظی به ما قرض بدهید که بخواهیم این معنا را تأدیه کنیم و این کانت من الفصول الأخيرة و الأجناس القاصية، یعنی عالی. آن جنس عالی و قصوا، که جنس الاجناس است، با این فصل اخیر با هم هم‌نشین هستند و در همدیگر دویده‌اند. اگر هر کدام از طرفین تمام نشوند و طرفین صعوداً و نزولاً جمع نشوند و یک چیز نگردند یک شخص درست نمی‌شود.

و أيضاً كل من الذوات الإمكانية، فإنها في نفسها و من حيث طبيعتها بالقوة و هي من تلقاء علتها بالفعل. شما فرمودید: ماهیت من حيث هی بالقوه و بالإمكان است، بود و نبود هیچ یک برای او ضرورت ندارد «و هي من تلقاء علتها بالفعل» است؛ یعنی واجب بالغير است بالفعل؛ یعنی بالوجوب و بالقوه می باشد و «بالقوه»، یعنی بالإمكان است «بالفعل»، یعنی بالوجوب است که واجب بالغير می شود؛ «فإنها» اکنون «من طبيعتها بالقوة و من حيث علتها بالفعل» «من حيث طبيعتها»، یعنی از حيث ماهیت و خودش بالقوه و ممکن است و آنکه از ناحیه و تلقای علت به او داده می شود وجود آن است پس فإن لها برای طبیعت برای او بحکم الماهية اللىسية الصرفة اسم إن است؛ یعنی وی به لحاظ ماهیتش اللىسية الصرفة است و چیزی ندارد و منتظر وجود از علت است تا در خارج رنگ وجود پیدا کند و بحکم وجود سببها التام که علتش است الأیسیة الفائضة از ناحیه علت به او وجود فایض می شود فهی چون وجه دیگری درباره کل ممکن زوج ترکیبی، است پس این امکان هم امکان ذاتی بوده و امکان استعدادی نیست بنابراین عقول و مفارقات و ما سوى الله را شامل می شود فهی این طبیعت ذوات امکانیه مصداق معنی ما بالقوة این یک جهت و معنی ما بالفعل که جنبه وجودی اش است پس دو جهت دارد من العیثین و کل ممکن هو حاصل الهوية هر ماهیت که رنگ وجود می گیرد حاصل الهوية منهما جميعاً از این قوه و فعل هر دو تشکیل شده است في الوجود پس نتیجه حرفمان این شده فلا شيء غير الواجب بالذات متبرئ الذات عن شوب القوة پس هیچ موجودی نداریم که از شوب و آمیختگی به قوه متبرراً باشد و امکان در او نباشد. فقط یک حقیقت واجب بالذات است و ما سواء مزدوج من هذين المعنيين مزدوج از دو حیثیت است. از همین جا بعدها، نکاح ساری در موجودات را بیان می کند و می فرماید: قلب و ذکر و عرش و قیامت و نون، هر کدام بر پنج قسم هستند، این یک نوع از تقسیم به مراحل پنجگانه در نظام هستی است و قسمی که مباحث آن پیش می آید نکاح ساری در موجودات است و مقداری برای ما

الآن روشن است و می بینیم که به ازدواج و نکاح این موجودات پدید آمدند و این همه برکات فایض می شود، به قول ملای رومی:

آسمان مرد و زمین زن در خرد آنچه آن انداخت این می پرورد
پس زمین و چرخ را دان هوشمند چون که کار هوشمندان می کنند

همین طور که اینجا ملاحظه می فرمایید که «آسمان مرد و زمین زن در خرد»، نکاح ساری در موجودات به معانی دیگر هم در طول هم موجود است و خود را به ما نشان می دهند و در عداد و در قبال این اقسام نکاح ساری همان نکاح وجود و ماهیت است که حضرات آقایان مشاء، یکی از راه هایی که در اثبات واجب در کتب برهانی خود آوردند، از همین ازدواج وجود و ماهیت است، چنان که در فصوص فارابی و در شرح فصوص ما بر فصوص فارابی آمده است.^۱ این آقایان از ناحیه ازدواج بین وجود و ماهیت از این جهت که ماهیت من حیث هی دارای لیسیت صرفه است و از جانب فاعل تامل برای او ایس و وجود می باشد و آن کسی که بین آنها تلفیق نموده و نور وجود به او داده است وجود حی مدبر است و او صفات فراوانی دارد که عالم را اداره و وحدت صنع را حفظ می کند و آفریدگار همه است.

و القوة و الإمكان يشبهان المادة و الفعلية و الوجوب يشبهان الصورة مثل اینکه می گویند: جنس شبیه ماده و فصل شبیه صورت است. آن چیزی که گم است و ابهام دارد ماده است و آنکه فعلیت و خصوصیت می دهد و منشأ آثار می شود صورت و فعلیت است پس بنا بر «أيضاً» حرف دوم در زوجیت همه ففی کل ممکن کثرة ترکیبیه و اقل مرتبه آن وجود و ماهیت است پس کل ممکن همه مفارقات را شامل می شود من أمر يشبه المادة و آخر يشبه الصورة.

فاذن دوباره به عنوان «اخاذه» برگشتیم که «كما أن الضرورة الأزليه مساوقة للبساطة و الأحدية» در هر صورت فاذن البساطة الحقه مما يمتنع تحققها في عالم الإمكان لا في

۱. آیه الله حسن زاده، فصوص الحکم فی شرح فصوص الحکم، ص ۳۷.

أصول الجواهر و الذوات، یعنی در عقول و مفارقات که اصلند و لا في فروع الأعراض و الصفات نه در اصول جواهر، اعم از مفارق و ماده و نه در فروع، یعنی اعراض و صفات که عارض بر جواهرند، اینها نمی‌توانند بساطت حقه داشته باشند. پس خواه عالم مفارقات، که جواهرند، و خواه جواهر عالم ماده و خواه اعراض آنها، مهر زوج ترکیبی بر آنها زده شده است

فردیت و وتریت حق سبحان

عنوان دوم «ملازمة للفردية و الوترية» است. در این بخش می‌گوییم او فرد و وتر است و جز او همه مرکب و مؤلف هستند و أما الوترية فهي أيضاً مما تستأثر به الحقيقة، یعنی از اسمای مستأثرة الهیة فردیه است که به دیگری نمی‌رسد و از صفایای ملوک است اسمای مستأثره مما تستأثر به الحقيقة الإلهية، لأن كل ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلي ولو اینکه لم يوجد في الخارج. هر ممکن به لحاظ ماهیت دارای مفهوم کلی است که در وعای ذهن می‌تواند دارای افراد باشد گرچه افراد وی جز یکی در خارج تحقق نیابد و موانع اجازه بروز جز یکی را ندهد، ولی اگر طبیعت کلی من حیث هی در ذهن در نظر گرفته شود فرض صدق آن بر کثیرین محال نیست، گرچه «لم يوجد إلا فرد واحد» در خارج روی جهاتی جز یک فرد تحقق پیدا نکرده است لأن كل ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلي لا یابی معناه هر چند وجودش ابا دارد؛ می‌گوید بیش از یک فرد نمی‌تواند موجود شود. سه‌روردی می‌گوید: «لو كان في الوجود شمسان لانظمست الأکوان و أبی النظام أن یکون غیرها» در دار وجود دو خورشید ممکن نیست؛ زیرا بر طبق علم عنایی حق تعالی و بر طبق بهترین مهندسی عالم به از این تصور شدنی نیست.^۱

۱. جناب سه‌روردی فرمایشی خوب در مقام نصیحت و اندرز دارند: «الفکر في صورة قدسية يتلطف بها طالب

لا یأبی معناه آن تكون معه تحصّلات متکثرة و وجودات متعدده و ما من شخص
 امکانی، «من» در کتاب چاپ اسلامیة اضافه است و تصحیح قیاسی می باشد إلا و هو
 واقع تحت طبیعه کلیة ذاتیه أو عرضیه که لا یأبی معناها آن يكون هناك عدة أفراد تشارك
 معه فیها أعراض ذات وی قابل صدق بر معانی کثیره است و او می تواند نوعی باشد که
 افراد و آحادی فراوان داشته باشد و این امتنع ذلك بحسب أمر خارج عن طبیعتها آن امر
 وجودی حرفی است دیگر.

فإذن مربوط به اصل مطلب لا وحدة و لا فردانية لممكن ما على الحقيقة، بل إنما هي
 بالإضافة إلى ما هو أشد كثرة و أوفر شركاء خودشان کثیرند حرفی نیست، منتها قیاس
 که پیش بیاید می بینیم وحدت یکی تصلب دارد و هر چه شیء وحدتش تصلب دارد
 وجودش شدیدتر است.^۱

فوَحدَات الممكنات وحدات ضعيفة في البساطة، بل الوحدة فيها اتحاد. اتحد الشيء
 بالشيء، اتحاد دو چیز یکی شدن است. تازه هر چه ممکن در وحدت متصلب باشد
 باز وحدتش اتحاد است. دو چیز یکی شده است؛ یعنی وجود و امکان متحد شدند؛
 یعنی وجود و ماهیت به منزله قوه و فعل هستند. هر چه تصلب در وحدت داشته باشد

→ الأربعة و نواحي القدس لا بظاها القوم الجاهلون و حرام على الأجساد المظلمة أن تلج ملكوت السموات فوَحد
 الله و أنت بتعظيمه ملآن و اذكره و أنت من ملابس الأكران عربان^۱ با تعلقات نمی توان آن طرفی شد. این جمله را
 ابن خلكان در تاریخ خود از شیخ اشراق نقل کرد. «یا رضای دوست باید یا هوای خویشتن»
 ۱. این همه به ما نصیحت فرمودند که از تعلق به دریابید

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
 زیرا تعلقات انسان را ضعیف می کند و نفس ناطقه را از آن سلطانش تنزل می دهد تا قوس نزولی اش را سیر
 می کند. اما اگر توحد و تجمع داشته باشد خوش می فهمد، رشد و نبوغ می یابد، صاحب حدس می شود، بالاتر
 می آید، صاحب مکاشفات می شود. می بینی این طفل یک شبه ره صد ساله می رود. تعلقات آدم را ضعیف می کند.
 هر چه توحد و وجود بیشتر وحدتش شدیدتر باشد، تصلب وجودی اش و آثار وجودی اش هم بیشتر است لذا
 آنهایی که خیلی پرچانه اند و چانه آنها در اختیار ایشان نیست و پرحرفند حرف های پرمغز نمی زنند، ولی برخی
 خیلی کم حرفند و چانه آنها را عقل می گرداند، اما وقتی به حرف آمدند دو جمله آنها یک کتاب است.

باز وحدتش اتحاد و یکی شدن دو چیز است. و الاتحاد مفهومه متألف من جهة وحدة و جهة كثرة که مربوط به ماهیات خاصه هر یکی از آنهاست. منشأ اثر خاص می شوند و جهة الوحدة في الممكنات ظلّ من الوحدة الصرفة الإلهية و هي التي، یعنی این وحدت صرفه أضافت سائر الوحدات على الترتيب النزولي با مقداری تأمل فهمیدیم که هر موجودی می گوید من دومی ندارم، ولو در مفهوم و معنای عام، می گوئیم اینها افراد یک حقیقتند، اما این شیء که در خارج تحقق پیدا کرد، اوست و لیس الا. که به قول آقایان تکرار در تجلی نیست. این ریخت و سیما و شکل و ترکیب و مزاج و هویت و وجود در این شیء را در هیچ کجا نمی بینی و منحصر به وی است لذا آن آقای عارف فرمود:

هر گیاهی که از زمین روید وحده لا شریک له گوید

برای اینکه این شاخه گیاه می گوید: من هستم «وحدی» و من تنها و یکه هستم و دومی ندارم، و راست می گوید. هیچ موجودی دومی ندارد، زیرا وجود اختصاصی خودش است. این شاخه ریحان و شاخه گیاه می گوید: «أنا وحدی» و من یکی هستم و دومی ندارم، چه رسد به اینکه خالق مرا دومی بوده باشد. وقتی تشخیص و تعیین وجودی دومی نمی آورد و راه ندارد پس آنکه محض تشخیص وجودی است، و قیومی ندارد، و اوست و لیس الا، چگونه است؟ در این شعر هر گیاه و هر ذره و کلمه ای را یگانه دانست که هیچ کس نمی تواند هویت او را از او بگیرد؛ یعنی که دیگر هستیم که هستیم که هستیم. وجودی هستیم ابدی. حالا اگر به لحاظ مبدأ عنوان جزئی ما ازلی نباشد که نیست، به عنوان کلی، که مبدع و مبدأ ماست، ازلی است. اما حالا که تحقق پیدا کردیم و رنگ وجود گرفتیم و این شدیم دیگر هستیم به وجود ابدی و دیگر نفاد برای ما نیست «إنما تنتقلون من دار إلى دار»^۱

۱. آن چنان که خود را ساختیم هستیم که هستیم. مهمان سفره خویش و زرع و زارع و مزرعه خود هستیم.

«وجهة الوحدة في الممكنات...» همه آیت او هستند و خود لفظ آیت، در قرآن چه قدر شیرین است. وحدت ما آیتی است از وحدت او، آن طور که وجود ما آیتی و آثار وجودی هر موجودی آیت اوست. همان طوری که همه اثر او هستیم و اثر نمودار دارای مؤثرش است. اثر چه قدر شیرین است و چه قدر وحدت و نظم دارد چه قدر صنع متقن و محکم است ﴿بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ حیرت اندر حیرت، حیرت اندر حیرت. اگر اثر نمودار دارای مؤثر است اینکه ظاهرش این قدر شیرین و عظیم و محکم و متقن بافته است، اصلش چه بوده باشد. خود آن حسن مطلق و کمال مطلق و علم مطلق و واجب الوجود بالذات چه قدر شیرین است. وحدت با وجود مساوق است و هی این وحدت صرفه، یعنی وجود صرف التي أضافت سائر الوحدات على الترتيب النزولي، سایر وحدات، یعنی سایر کلمات وجودی از عقل اول تا هیولای نخستین، که وجود و وحدت دارند، این وحدت را کی بر اینها افاضه فرموده است. فکل ما كان را به «سائر الوحدات» بزیند أشدّ وحدة كان أقرب إلى الوحدة الحقة که وحدت واجب الوجود حق بود كالوحدة الشخصية مثلاً للعقل الأول التي هي بعينها وجوده و تشخصه ثم وحدة، یعنی كو وحدة سائر العقول الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصور ثم الوحدة الاتصالية الجسمية وحدت اتصالی جسمی به منزلة جنس در انواع صور است. اینجا آب و خاک صورت جسمی دارند که مؤلف از ماده و صورت هستند التي هي كثرة بالقوة... وحدة إبهامية جنسية. آن وحدت، وحدت اتصالی جسمی و کثرت بالقوه است. پس در معنا کثرت بوده و وحدت ندارد، زیرا صورت جسمی دارای این طرف و آن طرف است، ولی مفارقات این طرف و آن طرف ندارند. بعد به هیولا

→ كان قندم نيستان شكرم

هم زمن می روید هم می خورم

از دیگری گله نداشته باش. اگر تخم کاهو کاشتی نتیجه اش آن است اگر ترتیزک کاشتی نتیجه اش این است. بین در خود چه کاشتی. خدای ناخواسته اگر تخم ترتیزک کاشته شده هر چه زودتر باید وجین شود و الا پشیمانی در کار است که به تکامل برزخی تا دندان کرم خورده را بشکند و بگیرند یک دندان کمتر از جان کنند نیست الآن «حَابِئِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَابِئِبُوا» (بحار الانوار، ج ۷، ص ۱۲۶ و ج ۷۰، ص ۷۳).

می‌رسید، هیولا محض قوه است و از صورت و فعلیت چیزی ندارد، بلکه فقط قوه محض است، هیچ عنوان فعلیت ندارد مگر اینکه گیرنده و پذیراست جامعه لکثرتها، الآن یک هیولا است، منتها یک هیولای ثابت ازلی و ابدی است که مشای متأخر می‌گویند، ولی آخوند چون قائل به حرکت در جوهر است نمی‌تواند هیولای ثابتی تصویر کند، چون طبیعت جسم، یعنی جوهر در حرکت است، ناچار هیولا هم آن فآن متجرد و متصرم است. پس هیولای عالم طبیعت و عالم اجرام با این همه کثرات می‌پذیرد به همین خاطر آخوند فرمود: *جامعة لکثرتها و تفصیلها إلى الحقائق النوعية و الشخصية، لأنها وحدة إبهامية از هیولا به «رق منشور» تعبیر کرد، زیرا همه کثرات همانند نقوش بر این پرده آویخته است؛ منتها متأخرین مشاء می‌فرمایند این رقی منشور یک پرده است و حرکت جوهری می‌فرماید دم به دم، جوهر متغیر است این رقی منشور هم متغیر است، اما رقی منشور ابهامی است که این همه کثرات را الآن بالفعل داراست و دم به دم هم می‌پذیرد، همان‌طور که دم به دم مبدأ عالم، فیاض علی الاطلاق است.*

ثم اعلم أنه كما أن الإمكان عنصر التركيب...* در این قسمت می‌فرماید: بین امکان و ترکیب تلازم است به گونه‌ای که هیچ‌گاه از یکدیگر انفکاک پیدا نمی‌نمایند. در هر موطنی ممکن وجود و ماهیت دارد. گرچه در ماهیت من حیث هی وجود و عدم راه ندارد و با آمدن علت رنگ وجود می‌گیرد و با نیامدن آن معدوم می‌شود، ولی ماهیت موجود، قهراً از ماده و صورت، یعنی وجود و ماهیت مرکب است، پس ممکن همیشه مرکب است، همان‌طور که ماده و صورت تلازم دارند در ممکن باید ماهیت و وجود تحقق داشته باشد؛ یعنی امکان محقق باشد پس ترکیب با امکان تلازم دارد. در تلازم ماده و صورت و هیولا و صورت، مراد ماده ثانیه نیست، بلکه ماده ثانیه را بر مثل چوب برای تخت اطلاق می‌کنند و می‌گویند: این چوب ماده و هیولا برای تخت و

کرسی است. به این ماده و هیولای ثانویه می‌گویند، اما هیولای اولی بدون صورت خود را نشان نمی‌دهد، گرچه در حالتی که صورت گرفته است باز نمی‌تواند خود را نشان دهد، پس هیچ‌گاه خود را نشان نمی‌دهد، زیرا در صور جسمی و نوعی گم است، همان‌طور که هیولا بدون صورت موجود نمی‌شود، صورت عنصری طبیعی هم بدون هیولای اولی و ماده ممکن نیست.

اما اطلاعات ماده را باید متوجه بود و هر کجا ماده گفته شد متوجه مورد گردید:

۱. ماده به هیولای اولی عالم طبیعت اطلاق می‌شود، و به این ماده، عنصر هم گفته می‌شود؛ ۲. اطلاق هیولا و ماده در ماورای طبیعت هم می‌شود گرچه عنصر هم در ماورای طبیعت نیز گاهی اطلاق می‌شود، چنان‌که در این درس نیز اطلاق شده است که تذکر خواهیم داد. پس بحث باید متوجه بوده باشد که آنها به کدام یک از معانی اطلاق شده‌اند. مراد از هیولا در اینجا، یعنی هیولای عالم طبیعت و ماده عالم طبیعت بدون صور نیست، چنان‌که صورت اینجا نیز بدون ماده و هیولا نیست که شبیه جنس و فصل با همدیگر تلازم دارند، و بدون همدیگر در خارج تحقق ندارند؛ فصل بی جنس نمی‌شود، چنان‌که جنس بی فصل تحقق ندارد. پس همان‌گونه که بین ماده و صورت و جنس و فصل تلازم است، بین وجود و ماهیت در ممکنات تلازم می‌باشد. ترکیب به منزله صورت و امکان به منزله ماده بوده و با همدیگر در ممکنات متلازمند. پس ترکیب با امکان و امکان با ترکیب با همدیگر تلازم طرفینی دارند؛ هر کجا امکان گفته شد ترکیب هست و برعکس.

«ثم اعلم انه كما أن الإمكان عنصر التركيب» اینجا یکی از اطلاق‌های امکان است، قبلاً در درس‌های اشارات نیز گفته شد که برای نوشتن یک فرهنگ اصیل صحیح با ذکر مآخذ و مصادر در کلمات دایر بین قوم در کتب، یادداشت این موارد خوب است. مرحوم آخوند در آخر مرحله دهم قبل از مرحله یازدهم در جواهر و اعراض برخی از کلمات رایج در السنه و کتب قوم را عنوان کرد ما هم یادداشت‌هایی داریم،

ولی برای جمع و جور و تنظیم کردن آنها فرصت مهیا نشد. آخوند در اینجا امکان را عنصر ترکیب نامید. بر هیولا و ماده، عنصر گفته می‌شود، چنان‌که در جواهر و اعراض از قدما نقل می‌کند که صادر اول، که در شریعت «قلم اعلی» نام دارد، به لسان آنها «عنصر اول» است با آنکه مربوط به ماورای طبیعت است؛ مثلاً از ثالیس ملطی نقل می‌شود که «إِنَّ الْعَالَمَ الْعَقْلِيَّ بَكْلَهُ جَوْهَرٌ وَاحِدٌ نَشَأَ مِنَ الْوَاجِبِ بِجَهَةِ وَاحِدَةٍ وَ مَعَ وَحِدَتِهِ فِيهِ صُورٌ جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ وَ هُوَ الْمَعْبَرُ عَنْهُ فِي لِسَانِ الْفَلَسَفَةِ بِالْعَنْصَرِ الْأَوَّلِ وَ فِي لِسَانِ الشَّرِيعَةِ بِالْقَلَمِ الْأَعْلَى.» پس اطلاق عنصر عرض عریضی دارد، چنان‌که اکنون به امکان، عنصر گفته است، و بر هیولا و ماده و بر قلم اعلی و صادر نخستین نیز عنصر گفته می‌شود.^۱

ثم اعلم أنه كما أن الإمكان عنصر التركيب، امکان ماده ترکیب است كذلك التركيب صورة الإمكان. پس این ماده و صورت، یعنی این امکان و ترکیب از یکدیگر دست‌بردار نیستند، و بینشان تلازم است، برای اینکه امکان عنصر ماده است و ترکیب صورت است، و بین ماده و صورت تلازم است، و از همدیگر دست‌بردار نیستند؛ فإن المركب بما هو مركب من دون النظر إلى خصوصية جزء أو أجزاء منه حاله عدم الاستقلال مركب بما هو مركب با غرض نظر از غیر، یعنی اجزاء، استقلال ندارد. چنان‌که در اشارات بیان شد که صورت بما هی صورة بدون نظر به ماده در خارج تحقق ندارد^۲، همان‌طور که ماده نیز چنین است و صور عنصری اینجایی ماده نمی‌توانند تحقق داشته باشند. همان‌طوری که صورت بی‌ماده در خارج اسم و رسمی ندارد، مرکب هم با قطع نظر از اجزاء همین‌طور است پس با قطع نظر از اجزاء برای وی امکان هم

۱. اگر این موارد یادداشت شود مثل رساله اطلاقات عقل فارابی خواهد شد. این رساله‌ای کوچک است، گرچه همه رساله‌های فارابی به جز رساله موسیقی کبیرش موجز است، زیرا وی موجز نویس بود، مثل مرحوم مفید. رساله وی در اطلاقات عقل در کتب فلاسفه و حکما و موارد اطلاقات عقل مفید است.

۲. امتناع انفکاک هیولا از صورت و برعکس، از نمط اول (فصل ۱۵، ص ۹۳) شروع می‌شود.

نمی‌توانیم بیاوریم. مرکب، یعنی صورت با قطع نظر از اجزاء، اطلاق امکان بر وی روا نیست. آن وقتی عنوان و وصف امکان را برای مرکب می‌آوریم که لحاظ اجزاء در او شود و بگوییم این مرکب از این اجزاء است، و به لحاظ اجزاء می‌خواهیم برایش امکان را اثبات کنیم، اجزای مرکب هر چه خواهد باشد. پس مرکب من حیث هو مرکب مفتقر به اجزاء است پس بی‌اجزاء افتقار معنا ندارد و با قطع نظر از اجزاء، امکان پیش نمی‌آید «فإن المركب بما هو مرکب من دون النظر إلى خصوصية جزء أو أجزاء منه حاله عدم الاستقلال» مثل اینکه صورت بدون ماده در خارج استقلال ندارد، زیرا هر دو باید جمع شوند تا صورت جسمی تحقق پیدا کند عدم الاستقلال في الوجود و الوجوب و في العدم و الامتناع این فرمایش‌ها را که سر مرکب می‌آورید، باید به اضافه و لحاظ اجزایش بوده باشد حال که این است باید به لحاظ اجزایش افتقار داشته باشد، پس بدون آن لحاظ نمی‌شود تا حرف امکان در وی آید و کیف يتحقق الافتقار و لا يكون هناك إمكان؟! مراد از این «هنالك»، یعنی با قطع نظر از اجزاء امکان تحقق ندارد. پس اگر با قطع نظر از اجزاء باشد افتقار پیش نمی‌آید.

و أما المركب من واجبين دفع و دخل مقدر است گرچه جواب آن را اندکی پیش خواندیم. برای این نقض جناب آخوند سه جواب می‌دهد: یکی از این جواب‌ها را قبلاً خواندیم و این نقض، این است: اگر مرکب مؤلف از اجزاء ممکن است، دست شما باز نیست و حرف شما کلیت ندارد. ناقض می‌گوید: من بحث را در موردی می‌آورم که شیء دارای اجزای ترکیبی باشد، و مرکب متحقق باشد، در حالی که امکان در آنجا نیست. پس به قاعده کلی شما که هر کجا که ممکن و اضافه به اجزاء و ترکیبی از اجزاء موجود باشد افتقار پیش می‌آید و با آن امکان می‌آید، پس امکان و ترکیب از همدیگر دست‌بردار نیستند، و بین آنها تلازم است؛ مثل ماده و صورت. پس این قاعده نقض می‌شود و موارد و مثال‌هایی دارم که شیء دارای ترکیب از اجزاء است ولی امکان ندارد. بیان آن اینکه، دو جزء ممتنع و یا دو جزء واجب تشکیل ممتنع و یا

واجبی دهند که مرکب از دو واجب است و یا ممتنع که مرکب از دو ممتنع است پس با آنکه مرکب است و دارای اجزاء می باشد ولی مرکب ممکن نیست، پس تلازم ترکیب و امکان صحیح نیست، اکنون همه بحث فصل قبل در نظر ما آمد و جواب او را داریم که با آنکه اجزای یک حقیقت ممتنع و یا واجب باشند، ولی کل مرکب از این دو است و مرکب محتاج به اجزای واجب و یا امتناعی خود می باشد، پس با آنکه اجزاء واجب و یا ممتنعند؛ ولی مرکب حتماً ممکن است، زیرا در هر صورت مرکب به اجزاء نیازمند است، گرچه نیازمندی وی به اجزای واجب باشد. این جواب دوم بحث امروز است. دو جواب دیگر هم داریم. «و اما المركب» دفع و دخل مقدر است «و اما المركب من واجبین» شروع در جواب مورد نقض است، و آن را به سه وجه دفع می کند. مفروضین، یعنی دو واجب جمع شود و چون اجزاء واجب هستند، مجموع ممکن نمی شود پس مرکب هست ولی امکان نیست او ممتنعین مفروضین دو تا ممتنع جمع شود، مجموع و ترکیب ممتنع است، پس امکان راه ندارد، از این رو ترکیب هست اما امکان نیست، در حالی که شما گفتید بین امکان و ترکیب تلازم است؛ یعنی هر کجا امکان هست، ترکیب هست و هر کجا ترکیب هست امکان هست، ولی در این موارد ترکیب هست و امکان نیست او واجب و ممتنع او نقیضین او ضدین مفروضی الاجتماع در این موارد، از اجتماع اجزایشان مرکبی به وجود می آید که نمی توان به آن ممکن گفت و اما المركب من واجبین ... فهذه و این امور مجرد مفهومات لیست عنوانات لذوات متقررة في أنفسها متجوهرة في حقائقها در این جواب اول می فرماید: این ترکیباتی که شما می فرمایید هر دو طرف، یعنی شما و ما با همدیگر متفقیم که در خارج تقرر ندارند، بلکه اینها از مداعبات وهم است، و در صقع حقیقت خویش و در صقع نفس خودمان این اعتبارات و ترکیبات را لحاظ می کنیم. پس اینها واقعیتهای جز اعتبار کذایی ندارند، بلکه صرفاً اعتباراتی را به واسطه واهمه لحاظ می کنیم که ترکیب خارجی در آنها منفی است؛ یعنی ترکیب موضوعاً منفی است و موضوعاً ترکیب

وجود ندارد؛ یعنی آنجا که ترکیب هست امکان نیست. فرمایش آخوند در پاسخ این است که اصلاً در اینجا موضوع ما مصداق ندارد، اگر این مجموع و مرکب طبق قاعده کلی ممکن نگردید، زیرا اصلاً این مرکب نیست و ترکیب پیاده نشده است. پس حکم کلی ما در این مورد نقض نشده است، چون اصلاً مورد و موضوع و مصداق تحقق پیدا نکرد، بلکه این تلفیقی خیالی و اعتباری وهمی است، و انسان می‌پندارد که تفرری پیدا کرده است. پس در جواب ترکیب را موضوعاً منتفی می‌داند تا امکان آن مورد بحث قرار گیرد که آیا ممکن است و یا نه «فهذه مجرد مفهومات لیست عنوانات لذوات متقررة في أنفسها» مثل معانی دیگری که ما ادراک می‌کنیم و می‌گوییم آب و خاک و شمس و قمر، هذا و ذاك و این معانی را ملاحظه می‌کنیم، و این معانی مرآت برای خارج هستند و صورت علمیه اشیاى خارجی‌اند. اینجا این طور نیست، بلکه اینها واقعیتهای ندارند تا این معانی و ترکیبات کذایی بخواهند مرآت معنای خارج باشند پس ترکیب موضوعاً منتفی است «الذوات متقررة في أنفسها متجوهره في حقانقتها» اصلاً این طور نیست و تلك المفهومات که در ذهن می‌آوریم و هیچ رنگ واقعیت ندارند و نفس الامریت ندارند. اینکه کسی تصور کند که دو ضرب در دو هفت می‌شود گرچه این معنا تصور شد، ولی واقعیت و نفسیت ندارد و در حکمت از امور حقیقی و نفس‌الامری بحث می‌کنیم، در حالی که اینها عدمند و فلسفه، علم به اعیان موجودات است و تلك المفهومات لا تحمل علی أنفسها بالحمل الصناعي الشائع این مفاهیم بر خودشان هم حمل نمی‌شوند؛ یعنی به حمل شایع صناعی این مفاهیم خودشان هم خودشان نیستند، و البته در حمل اولی خودشان، خودشان هستند، ولی چون متعارف در محاورات به طور مطلق در مکاتبه و تعلیم و تعلم و محاورات عمومی و صنایع، حمل هر محمول بر موضوعی حمل شایع صناعی است، زیرا حمل، مفید همین حمل است جز آنکه مواردی برای خواص و برای تنبیه بر مطالبی شیء بر خودش حمل می‌شود؛ مثل «انسان انسان است» که در ردّ توهم این است که

انسان را چیز دیگر تصور نکن و یا در حمل معرفتات بر معرفتات نیز تفاوت به اجمال و تفصیل است. گرچه معنا و مفهوم موضوع محمول یک چیز است، جز این دو مورد، در همه موارد حمل‌ها شایع صناعی است، که موضوع و محمول گرچه در وجود خارجی یک مصداق دارند، با همدیگر مغایرند؛ ولی در این معانی مزبور که اجزای ممتنع و یا اجزای واجبی و اضداد و ممتنعات تصور شده است حتی به حمل شایع صناعی این مفاهیم خودشان نیستند، زیرا چیزی در خارج نداریم تا محمول را بر آن حمل کنیم فکما أن مفهوم شريك الباري ليس إلا نفس مفهوم شريك الباري به حمل اولی ذاتی خودش خودش است لا أن يحمل عليه شريك الباري چون در صورت حمل مفهوم شريك الباري بر موضوعی حمل شایع صناعی می‌شود، و آن موضوع باید این حکم شريك الباري بر وی حمل شود، در حالی که در واقع چنین موضوعی وجود ندارد لا أن يحمل عليه شريك الباري بل يحمله عليه^۱ من کیفیات النفسانية الفائضة عليها لأجل تصرفات المتخیلة و شیطنة المتوهمة اینها از مداعبات نفس است فکذلك هذه المركبات الفرضية دو واجب و دو ممتنع و ضدین مفهوماتها لیست من افراد أنفسها، بل من افراد نفائضها ما از این دو ممتنع و دو واجب تصور مرکبی کردیم، این ترکیب حاصل شده در وعای ذهن است، و به فرمایش دقیق مرحوم آخوند این مفاهیم آن قدر بی‌عرضه هستند که به مفهوم شایع صناعی نمی‌توان گفت که این ترکیب در آنها صدق می‌آید. اکنون از شما می‌پرسیم: این واجب مرکب از دو واجب که در نفس ساخته شده، و این صورت ذهنی ممتنع ساخته شده از دو ممتنع آیا واجب بالذات هستند و یا ممتنع بالذات؟ پاسخ می‌دهید: نفس ممکن و ساخته‌های آن هم ممکن است پس این صورت ذهنی از دو واجب و یا از دو ممتنع ممکن هستند. و این ترکیب تقریری در وعای وهم و خیال دارد که نمی‌توان به آن واجب گفت، چون فعل خود

۱. در بعضی از نسخه‌ها بعد از «علیه»، «أنه» دارد، ولی در کتاب چاپ سنگی، که در دست حضرت استاد است، و

شماست و فعل ممکن، ممکن است و نمی توان گفت: ممتنع است برای اینکه آن را از صقع خویش انشاء کردید. پس این دو مرکب از مصادیق مفهومات خود نیستند، بلکه نقایض واجب و ممتنع، یعنی ممکن بر این دو صادق است، پس از حیث سلطه و اقتدار و اعتبار خود به در آمدند. بنابراین آنچه را واجب و یا ممتنع تصور کرده بودی نقیض آنها؛ یعنی ممکن بر آنها صادق آمده است و نه معانی خودشان بر آنها صادق باشد «فكذلك هذه المركبات الفرضية، مفهوماتها ليست من أفراد أنفسها» اینها پیزوری اند، به طوری که مفهومات خودشان بر اینها صادق نمی آیند، بلکه این مرکبات از افراد نقایض خودشان هستند؛ یعنی ممکن می شوند و ممکن بر اینها صادق می آید با اینکه به سخن شما مؤلف از واجبین و ممتنعین هستند، این جواب اول. خلاصه این جواب آنکه اینها موضوعاً متفی اند؛ یعنی مرکبی نداریم و صورتی تحقق نیافت، زیرا در وعای ذهن ممکنند و در خارج صورت ندارند.

اکنون جواب دوم را بیان می کند: و مع ذلك در فصل گذشته گفته شد: وقتی دو جزء واجبی تشکیل یک واجب را داد پس واجب مرکب از دو جزء است، و چون دو جزء او را می سازند و بدون آنها واجب تشکیل نمی شود، پس مرکب به اجزای خود نیاز دارد پس ترکیب باعث امکان است، و ترکیب و امکان متلازمند. این همان جواب دوم است. و مع ذلك وجوبها وجوب این مرکبات أو امتناعها تابع چون تابع شدند پس افتقار پیدا کردند، وقتی افتقار آمد، امکان می آید تابع لوجوب اجزائها أو امتناع اجزائهما که اجزاء را ممتنع بگیریم و لیس لها برای این مرکبات «إلا مرتبة الفقر والحاجة...» حاجت به اجزاء دارند، چون تعلق به اجزاء دارند، به اجزاء محتاجند. پس امکان از ناحیه تعلق به اجزاء پیش آمده است سواء كانت بحسب الوجود، بحسب الوجود آنجایی که مرکب از اجزای واجبین باشد أو بحسب العدم كالمركب من الممتنعين. والمستحيل في النقيضين أو الضدين هو الاجتماع بينهما في الوجود لموصوف واحد لانفس ذاتيهما على أي وجه كانتا. ظرفی که نمی تواند ضدین در آن اجتماع نمایند

خارج است، ولی آنها می‌توانند در وعای ذهن تقرر پیدا کنند. به صورت ذهنی اشاره می‌کنید و می‌گویید: این ضدین است، و این شیء ضد آن شیء است. و در مجرد نفس ناطقه در مباحث منظومه بیان شد که، حاکم و داور و قاضی باید طرفین را احضار کند و حرفشان را بشنود و حکم به طرفی کند. پس به همین خاطر نفس ناطقه ضدین را جمع می‌کند و این دو را تصور و ادراک می‌کند تا بین آن دو مقایسه کند و بگوید ضدین هستند. پس جمع نمی‌شوند و همین دلیل بر مجرد نفس ناطقه گردید و اینکه وی مادی نیست، زیرا ضدین در او جمع می‌شوند، ولی در خارج جمع نمی‌شوند، پس این جوهر غیر از آن جوهر است.

جواب سوم: و ها هنا دقیقه آخری، وحدت مساوق با تشخیص وجودی است. هر کجا که شیء تعین پیدا کرد، تشخیص پیدا می‌کند و شیء دارای مراتب وجودی است، موجودات مادی دارای وحدتی ضعیف هستند و کثرت بر آنها غالب است و موجود هر چه آن سویی‌تر می‌شود به وجود صمدی نزدیک‌تر است و دارای وحدت و تصلب بیشتر می‌شود، چنان‌که آثار فعلی وی هم بیشتر می‌شود، چنان‌که بیاید. از این رو هر چه توحید و تجمع انسان قوی‌تر باشد، تصلب وی بیشتر و آثار وجودی وی قوی‌تر می‌شود و ضعف، دلیل بر پراکندگی است. در خارج دو واجب یک چیز شود و یا دو ممتنع یک چیز شود، و توحید پیدا کنند ممکن نیست، چنان‌که در وعای ذهن این مرکب وحدتی نیافت، و البته این صور هم به طفیل وجود ذهنی به نوعی لحاظ و اعتبار می‌شود، و وحدت اعتباری ضعیف‌تر از آن وحدت تألیفی مثل وحدت عسکر پیدا می‌کنند، زیرا در آن وحدت تألیفی وحدت و افراد وی در خارج از هم گسیخته و جدا بودند و در خارج وحدتی نداشتند و تا ذهن به اعتباری آنها را وحدت می‌دهد، و به قوم و لشکر آنها را می‌نامد؛ چنان‌که وحدت نفس ناطقه به آن نیست که وحدت تألیفی داشته باشد؛ نظیر سخن قائلان به روحانیه الحدوث، که نفس ناطقه مجرد با بدن مادی پهلوی هم قرار می‌گیرند، و وحدتی به نام انسان پدید می‌آورند. گفته شد که

این ساحل پیمایی است و این وحدت ضعیف است، بلکه تشخیص و توحید قوی آن است که از صورت اتحاد بالاتر آمده و وحدت حقیقی و حرکت جوهری ماده به معنا را در باب نفس ناطقه قائل شویم.

در این جواب سوم می‌خواهیم بگوییم: اصلاً تلفیق تحقق پیدا نمی‌کند، و عنوان ترکیب بر روی اینها نهادن «بضرب من المسامحة» است. این جواب با جواب اول از جنبه مؤداً یکی می‌شوند، ولی نحوهٔ پروراندن بحث و راه با هم تفاوت دارند. وها هنا دقیقهٔ آخری و هی أن الوحدة معتبرة في أقسام كل معنى یکون موضوعاً لحکم اگر می‌خواهید دو واجب را مرکب کنید تا موضوع برای یک حکمی شود؛ یعنی موضوع برای ترکیب شود لحکم کلی و قاعدة کلیة فقولنا: کل مرکب ممکن و کل واجب بسیط، و کل حیوان کذا؛ أي کل مرکب له صورة واحدة فهو ممکن، و کل واجب الوجود فهو واحد بسیط، و کل ما له طبيعة واحدة حیوانية فهو کذا اکنون که چنین شده از شما می‌پرسیم مرکب از واجبین چگونه تلفیق و ترکیبی است؟ اگر آنها اتحاد ندارند، موضوعاً ترکیب صدق نیامد. اکنون که این مطلب را فهمیدیم می‌پرسیم:

فالمركب من الواجبين إذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما أن هم مفروض و لا له امتناع و لا إمكان و لا وجوب ثالث غير وجوب كل منهما مفروض و کذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستأنف تا وحدت پیش بیاید و یک چیز دیگر بشود سوی الامتناعين للجزئين و في المركب المفروض من الواجب و الممتنع ليس له إلا وجوب هذا و امتناع ذاك لا غير.

و المركب من الحيوانين تكثير امثله فرمودند، و آنها به جهاتی با هم فرق دارند که معلوم است ليس له فيه إلا حیوانية هذا و حیوانية ذاك و ليست هناك حیوانية أخرى که از ترکیب این دو امر ثالثی ساخته شود سوی الحيوانتين در کتاب چاپ اول اسلامیه «حیوانین» دارد المنفصلتين إحداهما عن الأخرى منفصلند فإن كان أحد الحيوانين ناطقاً و الآخر صاهلاً ليس المجموع من حيث هو مجموع به آنها نمی‌توان گفت که ناطقند و

نمی توان گفت صاهلند ناطقاً و لا صاهلاً، بل و لا موجوداً، إنما الموجود فیهما موجودان هذا ناطق و هذا صاهل، لا أمر ثالث له حیوانیه ثالثه تا ترکیب واقعی پیش بیاید، و سیجیه فی مباحث الوحده آنها لا تفارق الوجود وجود و واحد هیچ وقت از یکدیگر جدا نمی شوند.^۱

اما ما قیل: دیگر لو کان المركب من الممتنعین بالذات ممکناً ذاتیاً کان عدمه مستنداً إلى عدم علة وجوده. «ما قیل»، یعنی به جواب سه گانه نقضی ما کسی می خواهد جواب دهد، ولی جواب درست نداده است «اما ما قیل... فمردود». ایشان به عنوان مثال «المركب من الممتنعین بالذات» را عنوان کرد. وی گفت: اگر مرکب من الممتنعین بالذات را ممکن بدانیم، درباره اجزای این ممکن چه باید گفت؟ زیرا اگر به این مرکب ممکن بگوییم در نسبت مرکب به اجزای آن باید چه گفت، در حالی که اجزای آن ممتنعند، «کان عدمه» عدم مرکب، یعنی باید عدم مرکب مبتنی بر عدم اجزای دیگر شود «کان عدمه مستنداً إلى عدم علة وجوده» علت وجود مرکب چیست؟ این دو ممتنع علت وجود آن هستند، اگر این مرکب صدق نیاید باید علت این مرکب که دو ممتنع هستند صدق نیامده باشند و حال اینکه علة وجود المركب هي علة وجود أجزائه اگر اجزایش ممتنع هستند پس علت وجود اجزایش چه بوده باشند؟ و ذلك غیر متصور في أجزاء هذا المركب، زیرا می گویند ممتنعین بالذات در عین وجودی ندارند.

۱. و از حسن اتفاق اینکه علمای حروف اصطلاحی دارند، ایشان به صورت حرف جسم می گویند؛ مثلاً لفظ «علی» را جسم می گویند و عددش را، که صد و ده است، جان و روح. قصیده عیانیه:

نسزد اهل و خرد و اهل عیان حرف جسم و عدد اوست چون جان

واحد و وجود هم جسمشان دوتاست ولی روحشان یکی است؛ یعنی عددشان یکی است، زیرا در وجود و واحد

طبق ابجد عددشان یکی است؛ یعنی «وجود» عبارت است از:

۶ = و، ۳ = ج، ۶ = و، ۴ = د، که مجموع این اعداد نوزده است و نیز مجموع اعداد در واحد نوزده است: ۶ = و،

۱ = ا، ۸ = ح، ۴ = د.

پس پیکر و جسم وجود و واحد دوتاست، ولی روح آنها، یعنی عدد آنها به استحسان یکی است، و البته

نمی خواهیم آنها را دلیل بگیریم.

و ذلك غير متصور... لعدم الإمكان عدم امکان راجع به اجزای این مرکب است پس اگر ما بگوییم مرکب از این دو ممتنع ممکن شود، معنایش این است که این اجزاء، علت تحقق این مرکبند و اگر آن اجزاء نباشند این مرکب نیست؛ پس چه وقتی باید آن اجزاء نباشند آن وقتی آن اجزاء نیستند که علتشان نبوده باشد، پس به نبود علتشان باید آنها نبوده باشند و حال اینکه ممتنع بالذات هستند، بود و نبود علت در ممتنع بالذات راه ندارد. پس نمی‌توانید بگویید مرکب از این دو ممکن است. بنابراین اگر به مرکب از آنها ممکن بگوییم این اشکال پیش می‌آید. ماحصل اشکال این است که ترکیب آمده، ولی امکان نیامده است، زیرا اگر به مرکب ممکن بگوییم اشکال پیش می‌آید.

فمردود بأنّ علة عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء این جواب دوم است. هم در این درس و هم قبلاً گفته شد که اجزای مرکب هر چه هست افتقار پیش می‌آید، هر عنوانی برای اجزاء آوریم تفاوت نمی‌کند «بأن علة عدم المركب بما هو مركب» با وصف عنوانی مرکب اجزایش هر چه باشد فرق نمی‌کند عدم الجزء أولاً و بالذات، برای اینکه مرکب به انتفای یک جزء نیز منتفی می‌شود کما أنّ علة وجوده كذلك مراد از «كذلك»، یعنی «بما هو مركب» و با وصف عنوانی مرکب وجود اجزاء لازم است، وقتی دو ممتنع و یا دو واجب مرکب را تشکیل دهند حتی لو فرض للأجزاء وجود بلا علة مثلاً هر یکی بوده باشند واجب الوجود لكان المركب موجوداً آن وقت اسم مرکب را چه می‌گذاریم؟ اسم مرکب ممکن است پس وقتی امکان آمد ترکیب هم آمد و إنما الاحتياج إلى... فلم ينعدم إلا بانعدامها مركب لا ينعدم بانعدام الأجزاء فيستند إليه عدم ذلك المركب بالواسطة چون علت اجزاء تحقق پیدا نکرد و اجزاء تحقق نیافت، پس مرکب تحقق پیدا نکرد فاذا كان... إلى عدم أمور آخر ولی شما چرا تجاوز به امر آخر کردید؟ یعنی در سلسله وجودات به واجب بالذات منتهی شده است و از آن مرحله در می‌روید، در حالی که باید گفت وقتی به واجب بالذات رسیدیم نباید از آن بیرون رفت و یا وقتی به ممتنع بالذات رسیدید نباید از آن بیرون روید و باید آنجا بایستید و

برای ممتنع بالذات، علت نخواهید که تقف سلسله الوجودات إلى الوجود الضروري الذاتي الأزلي همان طور که در طرف مثبت می‌گویید، در طرف منفی هم، چنین است. در «ما قبل» چنین گذشت* که از ترکیب دو ممتنع و دو واجب ممکن تحقق پیدا نمی‌کند. پس تلازم بین ترکیب و امکان نقض به این موارد می‌شود. جواب آن بود که، اصلاً ترکیب موضوعاً در این موارد منتفی است و ترکیب امکان همانند ماده و صورت متلازمند، و این مورد نقض این قاعده کلی نمی‌تواند باشد، زیرا کبرای کلی شما ناتمام است. در هر صورت قائل می‌گویید اگر دو ممتنع (اقل اجزاء، دو جزء است لذا دو ممتنع را برای ترکیب پیش کشیدیم). تشکیل مرکبی دهند و آن مرکب ممکن باشد و نه ممتنع، پس باید اجزای این مرکب، که آن ممتنعین هستند، تحقق پیدا کند؛ به این معنا که مرکب وابسته به اجزاء است تا امکان صدق بیاید (البته آخوند با همین جزء از کلام قائل، حرف دارد و آن را رد می‌کند). آنگاه قائل از این اجزاء به سوی علت این اجزاء رفته است و می‌گوید: مرکبی که باید از اجزایش تحقق پیدا کند مبتنی است بر علت اجزایش، چرا؟ زیرا علتی که علت تحقق اجزاء است باید علت تحقق مرکب بوده باشد و وقتی اجزاء ممتنع بوده باشند معنا ندارد به دنبال علت اجزاء برویم پس چون تحقق مرکب وابسته به علت اجزایش است و در اینجا اجزاء علت ندارند و معنا ندارد که بگوییم علت ممتنعات چون وجود مرکب وابسته به علت اجزاء است و علت اجزاء در چنین فرض پیاده نمی‌شود پس تحقق ترکیب در اجزای ممتنعات مرکب را ممکن نمی‌کند تا علت پیدا کند. این بود خلاصه فرمایش ایشان.

اما ما قبل: ... ممکناً ذاتیاً. «قبل» می‌گوید این مرکب نمی‌تواند ممکن ذاتی باشد، زیرا کان عدم این مرکب مستنداً إلى عدم علة وجوده (مرکب) باید علت عدم مرکب صدق بیاید تا بگوییم مرکب تحقق پیدا نکرده است، و حال اینکه و علة وجود المركب این کبرای کلی است هی علة وجود أجزائه اینجا عبارت را تجزیه و تحلیل

نکرده است که مراد از آن چیست و چه می‌فرماید «و علة وجود المركب هي علة وجود أجزائه» یا «علة وجود المركب هي وجود أجزائه». آخوند در همین جا اعتراض دارد که شما چه کار دارید به علت اجزاء، بلکه بر می‌گردیم به شما می‌گوییم که شما به جای ممتنعین مرکب از واجبین بالذات را طرح نمایید، آیا در آنجا هم اجزاء علت می‌خواهد؟ پس اگر در آنجا اجزاء در تحقق مرکب علت نمی‌خواهد پس از علت مرکب به علت اجزاء رفتن صحیح نیست، زیرا وجود مرکب از این اجزاء و علت مرکب یک مطلب است و علت اجزاء حرف دیگر است. پس این اجزاء، خواه ممکنه و خواه ممتنع و واجبه، علت تحقق مرکب هستند. بله، در یک جا سخن شما درست است؛ اگر اجزاء، اجزای ممکنه بوده باشند، آنجا باید مرکب و علت ایجادی اجزاء تحقق یابد تا اینکه مرکب تحقق پیدا کند؛ ولی شما حکم مرکب مؤتلف از اجزای ممکنه در احتیاج به علت وجودی برای اجزای ممکنه را انسحاب به اجزای ممتنع بالذات دادید، در حالی که اجزای ممتنع بالذات علت ندارند و اجزای ممکنه علت دارند، ولی این مطلب با خود مرکب از اجزای ممکنه و یا ممتنع تفاوت دارد، زیرا در همین جا به جای اجزای ممتنع، واجب بالذات بیاورید؛ یعنی اجزای مرکب آیا در آنجا مرکب مبتنی بر علت وجودی اجزاء است در آنجا چنین نمی‌گویند، زیرا اجزای واجبی علت ندارند. پس مرکب به همین اجزای واجبه بستگی دارد پس در ممتنعات هم چنین بگویید، زیرا ممتنعات علت ندارند پس قیاس اجزای ممکنه با اجزای ممتنع صحیح نیست. این خلاصه اشکال و جواب مرحوم آخوند. «و علة وجود المركب» همین قدر بفرمایید: «وجود أجزائه» ولی نفرمایید: «هي علة وجود أجزائه». این علت فقط در یک موطن صادق است و آن اینکه اگر اجزای ممکنه باشند، دارای علت هستند، و همین جناب عالی اگر ممتنعات را بردارید و به جای آن واجب بالذات بگذارید از شما سؤال کنم که علت وجود مرکب، علت وجود اجزای وی است، می‌فرمایید: نه، زیرا اینها واجبات بالذاتند، اینجا هم همین‌طور فرموده بآن علة عدم

المركب بما هو مركب عدم الجزء أولاً و بالذات عدم الجزء ناظر به فرمایشی است که در «إفصاح و تنبيه»، یعنی اوایل فصل نهم آورده است. «و الحق في علية...» قوله: «علة وجوده كذلك؛ أي بما هو مركب»، که علت وجودی شیء نمی تواند یکی از اجزاء به طور ابهامی باشد، زیرا در وجود شیء، باید همه اجزاء تماماً تحقق پیدا کنند تا شیء محقق شود، ولی در عدم اجزاء چون عدم سهل المؤونه است با نبود یک جزء به طور ابهامی مرکب منتفی است، و در آنجا دفع و دخل مقدر فرمود «و كون العلة أضعف تحصلاً من معلولها ليس بضائر في علة الأعدام» گرچه در همه جا علت باید اقوا از معلول باشد، ولی چون علت عدم علت به قیاس به وجود است، و نه علت واقعی لذا عدم یکی از اجزاء به طور اجمال و ابهام، یعنی فقدان أحد الأجزاء لا على التعيين، کافی است و چون علت در معدومات خیلی اهمیت ندارد، زیرا علت آنها جنبه ایجابی و وجودی ندارد. آن چیزی که باید منشأ آثار شود و وجود پیدا کند علتش باید خیلی قوی بوده و تحقق و تحصل داشته باشد، ولی در اعدام کار سهل است، حتی لو فرض اکنون جلو آن کلمه و کبرای کلی که «علة وجود مركب هي علة وجود أجزائه»، یعنی لفظ علت را می خواهد بردارد. این فرمایش به آن مطلب در آن فصل ناظر است حتی لو فرض للأجزاء وجود بلا علة مركب از واجبات ترکیب یافته باشد، آیا در مرکب از واجبات هم همان کبرای کلی را پیاده می کنید که علت وجود مرکب علت وجود اجزایش است؟ پس در اینجا هم علت می خواهد با آنکه اجزایش واجب بالذاتند، پاسخ می دهید: نه، اگر جواب آن است که در آنجا نیازی نیست می گوئیم: در ممتنع بالذات هم نیازی به علت اجزاء نیست لکان المركب موجوداً آنچه علت مرکب است این اجزاء است، حالا اجزاء علت می خواهند یا نه، حرف دیگر است. شما بدون جهت از علت وجود بیرون رفتید و تجاوز کردید و از علت مرکب به علت اجزاء تجاوز نمودید، بلکه در اینجا باید بحثی از علت مرکب شود و آن همان اجزای مرکبند، و الا چرا در جنبه مثبت سلسله وجودات، وقتی منتهی به واجب بالذات

کردید، می‌ایستید و از آن تجاوز نمی‌کنید. در این مفروض خودتان هم مؤلف از واجبات بالذات وقتی مرکب منتهی به اجزای واجب بالذات شد نیز تجاوز نمی‌کنید، و به سوی علتشان نمی‌روید چگونه در ممتنعات تجاوز می‌کنید و به سوی علت اجزاء می‌روید؟ تنها جایی که شما می‌توانید تجاوز کنید و به سراغ علتش بروید همان مؤلف از ممکنات است و إنما الاحتیاج إلى علة الأجزاء در یک موطن درست است إذا كانت الأجزاء ممكنة الوجود همین یک مورد است فکان عدم جزء ما و هو الذي يكون بالحقیقة علة تامة لعدم المركب این «عدم جزء ما» همان مطلب اوایل فصل نهم در «إفصاح و تنبیه» است که بیان شد مستنداً إلى عدم علتها... إلى عدم أمر آخر که علت بوده باشد. شما چرا از او در می‌روید؟ در همین حد بگویید که اگر این اجزاء تحقق پیدا کردند مرکب تحقق پیدا می‌کند و الا مرکب تحقق پیدا نمی‌کند دیگر چرا از او به سراغ علت اجزاء می‌روید؟ این کبرای کلی را آوردید و در آن کبرای کلی علت اجزای ممکن را تسری به اجزای ممتنع دادید و اجزای ممکنه غیر از اجزای ممتنعه هستند کما تقف سلسلة الوجودات إلى الوجود الضروري الذاتي الأزلي، همان طوری که در جنبه مثبت سلسله ممکنات منتهی به واجب بالذات می‌شوند، و در آنجا متوقف می‌شوید در مرکب از ممتنعات هم به ممتنعات دیگر تجاوز نکنید. پس این مرکب هم ممکن است، زیرا مرکب بالقیاس به اجزایش ممکن است اجزایش هر چه هست باشد، چون امکان تحقق پیدا کرده است. پس باید بین امکان و ترکیب همانند تلازم بین ماده و صورت باشد پس حرف ما بر کرسی نشست که مرکب صدق آمد و ترکیب بین ماده و صورت هم به قوتش باقی و برقرار است.

فصل یازدهم: في أن الممكن على أي وجه يكون مستلزماً للممتنع بالذات

دور نیست که سخنان قبل مقدمه‌ای برای این فصل باشد، تا شخص با ورزش فکری وارد آن شود، زیرا در تلازم امکان و ترکیب، وهم ناگهان چنان اشتباهی پیش

آورد و رهنمی کرد تا با حضور قلب و ودقت فوق‌العاده و عبارت علمی و با تجمع حواس و تصفیة فکری، این وهم برطرف شد. وی حکم مرکب از اجزای ممکنه را به اجزای ممتنعه تسری دارد، و علت ایجاد اجزای ممکن را با ممتنعه قیاس نمود. پس همین‌گونه عبارت و ورزش علمی را باید در این فصل بعدی نمود. پس دور نیست که جناب آخوند در ترکیب فصول در اینکه این «أما ما قيل» را قبل از فصل قرار داد بر همین ورزش فکری نظر داشته باشد. اکنون در امری وارد می‌شویم که با مذاقه عقلی پیاده می‌شود، و توجه باید داشت که «في أن الممكن على أي وجه يكون مستلزماً للممتنع بالذات»، بین ممکن و ممتنعه بالذات تلازم باشد این یک بحث، و بحث دیگر، که بین ممتنعه بالذات و ممتنعه بالذات تلازم باشد، در فصل بیستم همین منهج^۱ است: «في أن الممتنع كيف يصح أن يستلزم ممتنعاً». این فصل و آن فصل قریب به هم هستند. اکنون کمی تأمل کنیم.

سؤال: ارتباط موجودات با مبدأ خود از راه ماهیت آنهاست و یا به وجود به مبدأ متکی هستند؟

جواب: وجودات باعث ارتباط با مبدأ هستند و الا ماهیات مثار کثرت هستند و این کثرت نمی‌تواند به اصل فارد مرتبط باشد و ملاک وحدت نیست، بلکه وجودات هستند که شؤون یک حقیقت وجود صمدی بوده، و مراتب یک حقیقت و مظاهر و آیات آن هستند. در ابتدای فصل دوم منهج اول بیان شد که تعبیر آخوند این بود که «التقدم و التأخر بالطبع في الوجودات بنفس هوياتها العينية» این طور «فیکونان» این تقدم و تأخر «کالمقومین لهما» سپس گفتیم نحوه وجود موجودات وجه اول به اصل آنها به فقر نوری و امکان فقری و اضافه اشراقی است. تعبیر به جدول^۲ در مصباح‌الانس است، و در اسفار به خاطر ندارم. اگر آقای عارف روی هم، همین معنا را

۱. الاسفار الاربعه، ص ۲۴۰ (چاپ اسلامیه).

۲. مصباح‌الانس، ص ۱۸۱ (چاپ سنگی).

با خیلی زحمت بگوید ما حرف نداریم، زیرا لفظ نداریم. وی چنین خودش را خلاص کرده و گفت:

ارتباط بی تکلف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس
آخوند خیلی کار کرده و زحمت کشیده و فقر نوری و شؤون ذاتی و اضافه اشراقی
را بر آنها گذاشته است. پس ارتباط ما سوی الله به حقیقتشان، که واجب سبحانه است،
از ناحیه وجوداتشان است، زیرا ماهیات مثار کثرتند. این یک بحث.^۱

۱. سخن دیگر حدیث شریف «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» است. اگر بگویند این حدیث را ترجمه و معنا کنید در بادی نظر به دلیل انس با اینجا، زود به حساب بنا و بنا و کلمات اکثری متکلمین، می آورد که کان این بنا و لم یکن این بنا و ثم این بنا از این بنا پیاده شد، و مثال عالم و خدای سبحانه مثال بنا و بناست. این فرمایش هایی که دارند که «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» (توحید صدوق (چاپ جامعه مدرسین)، باب نفی التشبیه، ص ۶۷) خدا بود و جدای از خلقش، تنها و فرد و واحد (واحد عددی در ذهنشان موج می زند) بعد شروع کرده گفته ما چرا تنها به سر ببریم و یک سر و صدایی راه بیندازیم شروع کرده به آفریدن اینها از «و لم یکن معه شیء». برداشت هایی دارند که در کتاب های کلامی و خطابی و اقناعی می خوانیم. اکثر متکلمین چنین هستند، البته جسارت به مقام شامخ جناب خواجه نصیرالدین طوسی نشود، چون تجرید وی در کلام است، و کلام را آبرو داده و خودش کسی است که در اول آغاز و انجام فرمود: «سپاس آفریدگاری را که آغاز همه اوست و انجام همه بدوست، بلکه خود همه اوست» و این کلام در این کتاب پیاده می شود که «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْأَخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» (حدید (۵۷) آیه ۳). در اوصاف الاشراف فصل آخر در مقام لقاء الله و رسیدن انسان و فناء انسان در توحید جناب خواجه فرمایش هایی دارد.

یک وقتی سؤال می کنیم: معنای کان الله و لم یکن معه شیء چیست؟ می گوید: کان الله، پیداست: کان از افعال ناقصه است دالت بر زمان ماضی دارد. از او سؤال کنید: «کان الله علیماً حکیماً؟» کان فعل ماضی است پس خداوند دیروز علیم بوده است و الآن علیم نیست پس کان یکون به معنای متعارف نیست و در اینجا کلمه کائن هم نیست تا معنا درست شود پس متکلم می ماند. در شرح المنقول، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۹۲ خوانده ایم که،

و ما رأی الأديب فعلاً ناقصاً و فی القضا یا هو ربط خالصاً

آن چیزی را که ادیب می گوید فعل ناقص، در منطق و در فلسفه به آن «ادوات ربط زمانی» می گوئیم؛ یعنی هو و هما از ادوات ربط غیر زمانی و اسمند و کان از ادوات زمانی است. در این کتاب های معقول کان و اخوات کان را گاهی به کلمات وجودیه و حرف وجودی اسم می برند؛ مثلاً در منطق و برهان شفاه (همان، ص ۱۰۹) کلمات

→ وجودیه اطلاق شده است و در خصوص حرف وجودی، و شواهدی دیگر موجود است. این مربوط به ادیب نیست، این مربوط به اهل تحقیق است.

نهفته معنی نازکی بسی است در خط یار تو فهم آن نکنی ای ادیب من دانم
از آقای ادیب سؤال کنی، کان را از شعر ابن مالک (عبدالرحمن سیوطی، الإهجة المعرضية (چاپ سنگی)، ص ۵۰) معنی می‌کند:

یرفع کان مبتدء اسماً و خبر تنصبه ککان سیداً عمر

بیش از این از او ساخته نیست. او کاری ندارد که این کان از کلمه وجودی و حرف ربط است، بلکه او در عالم خود راست می‌گوید، اما در مقام تحقیق، کان حرف ربط است زمان در او دخیل نیست که کان یعنی دیروز ولی امروز نه، بلکه حرف ربط و کلمه وجودیه است و می‌خواهیم بگوییم این محمول برای این موضوع هست و در مقام پیاده کردن به لفظ کان نیاز داریم نه اینکه مطلقاً در قضایای ضروریه ازلیه سرمدیه، که فوق زمان و مکان است، «و لیس عند ربك صباح و لا مساء» (فناری، مصباح الانس، تحقیق محمد خواجوی، ص ۳۱۳) بگوییم این افعال ناقصه کار فعلشان را می‌کنند اما اگر در معنای کان به معنای ربطی و این «معه» دقت، و بحث کنیم می‌فهمیم که «کان الله و لم یکن معه شیء» فوق آن است که متکلم در بدو نظر می‌گوید، بلکه موجودات الآن معلولند و مخلوقند، در حالی که معیت کفو را می‌رساند پس موجود کجا می‌تواند با علتش همسنگ و همطراز بوده باشد که بگوییم «مع» اوست

همه هر چه هستند از آن کمترند که با هستی‌اش نام هستی برند

همه دون او هستند الآن هم «کان الله و لم یکن معه کفو» هیچ چیز مع او نیست، بلکه همه دون او هستند. بعد می‌بینیم این حدیث یک جور دیگر خودش را به ما نشان می‌دهد. پس اگر مقداری دیگر سر به سر حدیث بگذاریم و در امثال این حدیث زیر و رو و کاوش کنیم آن طوری که مثلاً خواجه فرمود، بلکه خود همه اوست دومی ندارد، غیرتش، غیر در جهان نگذاشت، دومی نداریم، بلکه خود همه اوست محقق شود توحید قرآنی «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»، می‌بایم که موجودات از این چند اسم به در نیستند و نظام هستی از این چهار اسم به در نیست. اول است و آخر و ظاهر است و باطن، پس دومی نداریم. بنابراین می‌توان «و لم یکن معه شیء» را به این وجه معنا کنیم؛ به اینکه سالبه به انتقای موضوع است شینی نیست که تا «مع» او بوده باشد «و لم یکن معه شیء»، یعنی شینی نیست که مع او بوده باشد. این هم یک وجه که این حدیث و امثال این حدیث را معنا کنیم.

وجه دیگر در مقام سرمدیت ذات هستی حق سبحانه چه کسی با او موجود است، مگر سلسله وجودات مترتب نیستند مگر در (شرح المنظومه (چاپ سنگی)، ص ۸۲) نخواندیم که وهم هر کاری کند که عقل شود معنا ندارد، زیرا خود تجافی معنا ندارد که وهم از حد خود به در بیاید و عقل شود، گرچه در این کتاب بحث می‌کنیم که وهم مرتبه نازله عقل است، برای هر مرتبه از وجود حکمی است این خودش یک مرتبه‌ای دارد چنان‌که باصره مرتبه‌ای

فصل ۱۱: چون خدای سبحان واجب الوجود من جميع الجهات است، پس همه صفات وی وجوب دارند، و یک صفت وی جود و بخشش و علیت و افاضه است. وی «دائم الفضل علی البریة» است. پس سؤال می شود: فرد اعلا از ممکنات عقل اول است، آیا عقل اول ممکن است و یا واجب؟ و چون جود خدا و علیت وی وجوب دارد پس وجود عقل اول برای همیشه واجب است و نمی تواند ممکن باشد، چون ممکن می تواند باشد و می تواند نباشد، در حالی که احتمال نبودن با وجوب صفت جود و علیت خدا ناسازگار است پس اگر عقل اول را بردارید صفت وی را امکانی کردید و اگر همیشه و علی الدوام وجوب داشته باشد با امکان وی ناسازگار است. در پاسخ می گوئیم: عقل اول از جهت ماهیت من حیث هی ممکن است، و ماهیت وی از وجود و عدم ابایی ندارد گرچه وجود وی وجوب دارد و همواره موجود است. این کثیراً من المشتغلین بالبحث من غیر تعمق فی الفکر و النظر یحیلون الملازمة بین الممكن و الممتنع آنها می گویند بین ممکن و ممتنع تلازم نیست به چه بیان؟ به اینکه و یحکمون أن کل ما یک کبرای کلی می فرماید، اما کبرای کلی به بیان ایشان دسته بندی می شود به

→ دارد، و سامعه مرتبه ای دیگر، ولی هیچ کدام از مرتبه ها از مرتبه اش بیرون نمی رود و به مرتبه شامخ نمی توانند قدم بگذارند، بلکه به آن مقیدند. پس هیچ موجودی در مقام سرمدیتش «لم یکن معاً»؛ با او نیست. این یک وجه دیگر. در آن فصل که «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات» است، گفته آمد که نمی توان حق سبحانه را فاعل بالقصد دانست، مراد از این فاعل بالقصد اصطلاحی است، نه اینکه خداوند در فعلش قاصد و عالم مرید نیست، بلکه وی محض اراده است. وقتی حکما فاعل بالقصد می گویند مرادشان آن کسی است که در حرکتش مستکمل است. عده ای این معنا را نمی دانند و دست به قلم کرده و اعتراض می کنند و می گویند حکما حق سبحانه را فاعل بالقصد نمی دانند؛ یعنی مرید نمی دانند، در حالی که فاعل بالقصد اصطلاحی، یعنی در فعل خود مستکمل است، و چون کمال ندارد به دنبال دارا شدن آن می رود پس فاعل بالقصد است و شما این را با مرید علی الاطلاق قیاس می کنید. اصطلاح و فرهنگ مردم باید محفوظ باشد. خدای سبحان فاعل بالقصد نمی تواند باشد، چون کمال مطلق است، در حالی که فاعل بالقصد آنجایی است که چیزکی دارد و چیزهایی ندارد و در راه به دست آوردن کمال خویش است پس حق سبحانه واجب الوجود من جميع الجهات است. پس این مطلب با مطلب کان، که حرف وجودی است، در نظر تان باشد.

اینکه، به ممکن نگاه کنید اگر ممکن باشد که رفع او موجب رفع واجب بالذات باشد رفع واجب بالذات ممتنع است این ممکن عقل اول است، چون ماهیت امکانی وی به این معناست که وجود و عدم وی ضرورت ندارد، پس عدم عقل اول ضرورت ندارد و اگر ما بگوییم عدم عقل اول ضرورت ندارد، نبود او مستلزم نبود علت وی است و چون علت وی واجب بالذات است، در چنین موردی اگر بخواهیم معلول را برداریم مستلزم چنین ممتنع بالذاتی است، پس در اینجا نمی‌توان گفت بین آنها تلازم است، ولی در غیر این مورد می‌توان گفت. این کبرایی است که ایشان پیاده می‌کنند «و یحکمون أن کل ما» برای اینکه فرد اعلایش را در نظر بگیریم «کل ما» از باب مثال عدم عقل اول باشد مستلزم وقوعه، یعنی عدم عقل اول، یعنی اگر عقل اول تحقق پیدا نکند مستلزم وقوعه فی نفس الأمر چه چیز را؟ ممتنعاً ذاتیاً که عدم واجب باشد. پس عدم عقل اول مستلزم ممتنع ذاتی؛ یعنی عدم واجب است فهو مستحيل بالذات اگر یک چنین ممتنع و ممکن بوده باشد مستحيل بالذات هستند. پس اگر در موردی دیگر این استلزام کذایی پیش نیاید می‌توانیم بگوییم بین ممکن و ممتنع تلازم بوده باشد، الآن به ظاهر عبارت ایشان «کل ما» هرجایی که این طوری بوده باشد مستحيل است بین ممکن و ممتنع تلازم باشد؛ مثلاً ممکنی که عدم عقل اول است مستلزم ممتنع بالذات می‌شود که عدم واجب تعالی بوده باشد در چنین مورد مستحيل است که بین ممکن و ممتنع تلازم بوده باشد. این معنا را مقداری بیشتر می‌پرورانند و بنوا مشتغلین بالبحث ذلك على أن إمكان الملزوم بدون إمكان اللازم لازمة عدم واجب عدم عقل اول است، عدم عقل اول ملزوم او هست و در این مثال اگر شما گفتید ملزوم؛ یعنی گفتید عدم عقل اول امکان دارد، باید لازمش را هم بفرمایید امکان دارد. وقتی ملزوم؛ یعنی عدم عقل اول ممکن باشد باید لازمش را که عدم واجب است ممکن بدانید و چون این مستحيل است پس تلازم بین آنها محال است يستلزم إمكان الملزوم بدون اللازم لازم مثل اینکه عدم لازم ممکن است و هو یصادم الملازمة بينهما بین ممکن و ممتنع.

آخوند می فرماید و هذا این نفی ملازمه بین این نحو که شما فرمودید: لو صحّ لو جاز لاستوجب نفی الملازمة بين الواجب و الممكن، از شما می پرسیم: آیا بین واجب و ممکن تلازم است، ولی بین ممکن و ممتنع تلازم نیست؟ الآن بحث در ممکن و ممتنع است شما در ممکن و ممتنع اشکال کردید که بین واجب و ممکن تلازم هست یا نه، می فرمایید: بله، فعل نمی تواند از واجب بالذات جدا بوده باشد و فیض از او بریده باشد اگر چنین باشد من می گویم بین واجب و ممکن تلازم نیست، در وجه چهارم حدیث «کان الله و لم یکن معه شیء» در مقام سرمدیتش کی با اوست؟ «لم یکن معه شیء» در کتب عرفانی و نیز در این کتاب عنوان می شود و در فصوص و تمهید و مصباح مکرر داشتند که آنجا فرمودند که ذات، یعنی بطنان حقیقت وجود از جهت غیب مطلقش غنی عن العالمین است هر چند که از جنبه فیض و فعل وجودش بی مظاهر و بی آیات نمی تواند باشد نه آنکه نیاز باشد، بلکه حرف چیز دیگری است. همان تعبیر شیرینی را که آن عارف بزرگوار، حافظ کرده خوب تعبیری است:

سایه معشوق اگر بر عاشق افتاده چه شد

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
از آن طرف اشتیاق است و از این طرف احتیاج است. هیچ وقت حق سبحانه
بی مظاهر و بی حجاب و بی فعل و بی فیض نیست، اما نه اینکه بگویم افتقار و احتیاج
به مظاهر دارد. پس در مقام ذاتش و فی سرمدیه غنی عن العالمین و در آن مرحله
«لم یکن معه شیء» صادق است. پس بین واجب در سرمد به فعلش ارتباط و بستگی
نیست پس اگر آن طور باشد نظیر آن را متقابلاً بین واجب و ممکن می توان گفت که
تلازم بین آنها نیست، و حال اینکه تلازم هست هذا لو صحّ لاستوجب نفی الملازمة بين
الواجب و الممكن، بل بین کل علة موجبة مع معلولها هر دو وجه، هم در واجب به ممکن
و معلول خود و هم در آنجا، چرا؟ لأن العلة قد تجب في مقام سرمدیه حيث لم یکن
معلول واجباً در آن مقام بین واجب و ممکن هم بفرمایید تلازم نیست سواء كان الوجود

من الذات أو من الغير كما سنحقق بحث آن در مرحله سادس در بحث علت و معلول می آید.

و أعجب من ذلك ما قيل في بعض التعاليق: ... * بحث در این بود که آیا بین ممکن و ممتنع تلازم هست یا نیست؟ در بدو ورود مرحوم آخوند فرمود: آقایان از قبول تلازم تحاشی دارند و قبول نمی کنند. یک سخن از آنها نقل شده است، اکنون سخن دیگر: آن سخن موجب شگفتی مرحوم آخوند شد. شگفت تر از آن، حرف ملا جلال دوانی است «أعجب من ذلك» قائل ملا جلال دوانی است. ما پیش تر درباره واجب بالذات و ممکن بالذات و ممتنع بالذات گفتیم که اینها اوصاف خود شیء هستند و درباره واجب بالغير و ممتنع بالغير گفتیم که آنها نیز اوصاف خود شیء هستند و گفتیم ممکن بالغير معنا ندارد، ولی واجب بالقياس و ممتنع بالقياس و امکان بالقياس راه دارد، و حتی امکان بالقياس هم درست است، درباره آنها گفتیم که حرف بالقياس در واقع اسم وجوب و یا امکان و امتناع نسبت به دیگری به لحاظ نظر عقل می رود. در مثال وجوب بالقياس گفته شد؛ مثلاً به وجود که معلول الف است، نگاه می کنیم وجود باء می گوید: وجود علت من واجب است. و اگر به الف که علت تامه است نگاه می کنیم، الف می گوید: وجود معلول من واجب است. پس در وجوب بالقياس باء، وجوب روی الف می رود و در وجوب بالقياس الف، وجوب روی باء می رود، چنان که در امتناع بالقياس نیز بر همین وزن است همان طور که در امکان بالقياس نیز چنین است. اگر دو چیز را بنگریم؛ مثلاً به الف و باء نگاه کنیم باء می گوید: چه الف باشد و چه نباشد، بود و نبود او نسبت به بود من ضرورتی ندارد، الف هم می گوید: بود و نبود باء نسبت به بود من ضرورتی ندارد، لا جرم امکان بالقياس در جاهایی جاری می شود که بینشان هیچ نحوه تلازم نباشد و نیز امکان بالغير معنا ندارد و محال است، چون انقلاب لازم می آید. امکان بالقياس بین دو چیز، و اموری که بینشان تلازم علیت و

معلولیت نباشد، یا دو چیزی که معلولتی علت واحد نباشند، مثل متضایفین جاری است، پس نمی توان امکان بالقیاس را بین علت و معلول پیاده کرد.

آعجیبی که ایشان می فرماید راجع به ملا جلال دوانی است و خیلی هم پافشاری فرمود، زیرا امکان بالقیاس را بین واجب و ممکن و بین علت و معلول آورد، در حالی که بین آنها امکان بالقیاس معنا ندارد. در آن بحث که ملازمه بین ممکن و ممتنع چگونه است، ایشان می گویند: بین واجب و ممکن تلازم نیست؛ وی از ناحیه امکان بالقیاس پیش آمده است. اگر ما بخواهیم عبارت وی را توجیه کنیم و بگوییم مراد امکان بالقیاس اصطلاحی نیست، بلکه بالقیاس، یعنی بالنسبه، که این دو را که با همدیگر در نظر بگیریم و در توجیه مراد از قیاس را قیاس لغوی بدانیم و نه قیاس اصطلاحی فلسفی، این توجیه صحیح نیست، زیرا دوباره در ذیل عبارتش تصریح کرد که توهم نشود این سخن من درباره امکان بالغیر است، زیرا امکان بالغیر محال است و معنا ندارد، بلکه مراد من امکان بالقیاس است. وی از یادش رفته است و هم رهزن وی شده است که گمان کرده است همان طور که امکان بالغیر معنا ندارد امکان بالقیاس بین علت و معلول هم معنا ندارد، لذا در توجیه عبارت ایشان نمی توانیم قیاس را به معنای نسبت و نظر لغوی بگیریم و بگوییم اصطلاحی فلسفی را اراده نکرد، و أعجب من ذلك ما قيل في بعض التعالیق: در بیان ملازمه بین ممکن و واجب و در رد آن استدلالی که بر استحاله ملازمه بین ممکن و ممتنع اقامه شده، وارد شده است. این امکان الملزوم مثال درس قبل در نظر باشد، چنان که در معنای عبارت خواهی هم همان را در نظر داشته باشید «امکان الملزوم»، یعنی امکان عدم عقل اول، پس عدم عقل اول که ممکن است ملازمه با عدم علت خود، یعنی عدم واجب دارد پس بین ممتنع، که عدم واجب است، با ممکن، ملازمه وجود دارد. قائل در درس قبل گفته بود: تلازم صحیح نیست در جواب وی گفت: تلازم صحیح است، ولی وی از ناحیه امکان بالقیاس به قائل جواب می دهد. این امکان الملزوم إنما هو بالقیاس إلی ذاته در یک جانب

امکان ملزوم بالقیاس إلی ذاته قرار دارد، اکنون این بالقیاس إلی ذاته آیا به معنای امکان بالقیاس اصطلاحی است یا این بالقیاس یعنی بالنسبة إلی ذاته؟ اگر بخواهد امکان بالقیاس اصطلاحی را بفرمایید به قیاس إلی ذاته، یعنی بین وجود و ماهیتش امکان بالقیاس را پیاده می‌کند، عبارت وی مشوش است. و هو این امکان یستلزم إمكان اللزوم لازم به معنای عدم واجب است؛ یعنی عدم واجب مستلزم امکان لازم است. پس امکان عدم واجب، یعنی عدم واجب ممکن می‌شود، پس این همان حرفی بود که در درس قبل آن قائل گفت که، اگر در این طرف گفتیم امکان، باید در آن طرف هم بگویید امکان، زیرا لازمه عدم عقل اول، امکان عدم واجب است و چون امکان عدم واجب معنا ندارد، گفت: تلازم بین ممکن و محال ممتنع نمی‌شود، و شما هم که «و هو یستلزم إمكان اللزوم» را می‌فرمایید. ملا جلال می‌گوید: حرف من با حرف قائل تفاوت دارد: آن آقا امکان را در خود واجب پیاده کرد، من آن امکان را نمی‌گویم، من امکان بالقیاس به ملزوم را می‌گویم. مراد من، امکان لازم بالقیاس به ملزوم است نه اینکه در خود لازم عدم واجب من حیث هو بگویم، زیرا در امکان بالقیاس، بقاء نسبت به الف امکان بالقیاس دارد؛ یعنی بودنش و نبودنش نسبت به الف ضرورتی ندارد، خواه الف باشد و خواه نباشد، برای بقاء تفاوتی ندارد. پس هیچ یک به دیگری بستگی ندارد تا نبود و یا بود آن، به امکان این یا بالعکس ضرر برساند. وی می‌خواهد آن طرف لازم، که امکان عدم واجب است، این امکان را به لحاظ ذات عدم واجب نیاورد، ولی بالقیاس به ملزوم امکان را بیاورد تا جواب قائل شود که تلازم بین ممکن و ممتنع را محال می‌دانست. پس در اینجا این تلازم واقع می‌شود، زیرا در یک جانب امکان را به خود ملزوم اسناد و می‌دهیم و در یک طرف، که جانب لازم است، امکان را به او اسناد ندهیم، ولی بالقیاس به ملزوم امکان را در نظر بگیریم «إنما هو بالقیاس إلی ذاته» ذات خود ملزوم «هو یستلزم إمكان اللزوم» امکان عدم واجب را بالقیاس درست می‌کند همان‌طور که خودش در «أعنی» گفت باید امکان بالقیاس إلیه درست شود؛

یعنی ضمیر «إليه» را به لازم نزنید ضمیر «إليه» را به ملزوم نزنید تا امکان بالقیاس به نسبت به دیگری درست شود هو يستلزم إمكان اللازم بالقیاس إليه، یعنی ملزوم، دوباره ضمیر را بیان کرد أعني ذات الملزوم که امکان بالقیاس درست شود پس يستلزم امکان بالقیاس به ذات ملزوم را لا إمكانه ضمیر در این امکان را به لازم نزنید. آن چیزی که شما دیروز می گفتید که مستلزم امکان لازم می شود راست است، اما این استلزام امکان بالقیاس به ملزوم می آورد «لا إمكانه» نه امکان خود لازم را بلکه إمكانه بالقیاس إلى ذاته به ذات لازم، ضمیر در «إمكانه» و نیز در «إلی ذاته» به لازم بر می گردد. قائل هم امکان ملزوم و هم امکان لازم را به خود ملزوم و لازم زده است، ولی من امکان ملزوم را به خود وی می زنم اما امکان لازم را به قیاس به ملزوم بر می گردانم نه نسبت به خود لازم. پس یک جانب امکان ذاتی می شود و در جانب دیگر امکان بالقیاس است پس این اشکال با این جواب پاسخ داده می شود، و در عین اینکه اثبات تلازم می شود امکان عدم واجب نیز ثابت نمی گردد.

و مقتضی الاستلزام بین الممكن و المحال عنوان بحث این بود که ملازمه بین الممكن و الممتنع موجود است و فقط لفظ عوض شده است لفظ ممتنع را به محال بدل کرده است، زیرا ایشان گفتند: «یحیلون الملازمه بین الممكن و الممتنع»، و مقتضی الاستلزام بین الممكن و المحال این است که گون نقیض اللازم لازم عدم واجب است، نقیض عدم واجب، وجود واجب است پس نقیض عدم واجب، که لازم بود، وجود واجب است، «کون نقیض اللازم» که نقیض وجود واجب است این نقیض لازم غیر ضروری بالقیاس إلى ذات الملزوم نقیض لازم، که وجود واجب است، «غیر ضروری بالقیاس إلى ذات الملزوم» است، و ذات ملزوم عدم عقل اول است. نقیض لازم، یعنی وجود واجب بالقیاس إلى ذات ملزوم، یعنی عدم عقل اول ضرورت ندارد و چون امکان بالقیاس است و معنای امکان بالقیاس هم همین بود که اگر دو چیز را کنار هم بگذاریم، بود و نبود این نسبت به آن یا آن دیگری نسبت به این ضرورت

نداشته باشد اگر حرف شما را بزنیم، و امکان بالقیاس پیش نیاوریم معنایش این است که خود عدم واجب، که مقابل عدم عقل اول قرار گرفته، لازم اوست، پس خود او امکان دارد؛ برای اینکه امکان را روی خود لازم بردید و بنا بر فرمایش شما این است که خود او امکان دارد؛ یعنی عدم واجب امکان دارد که «لا» در عبارت دوم نظر به آن حرف دیروز دارد لا کونه ضمیر به نقیض برگردد. پس نقیض وجود واجب لا کونه لا ضروریاً عبارت قبلی فرمودید غیر ضروری، اینجا فرمود: «لا ضروریاً» تغییر از «غیر» به «لا» تغنن در عبارت است و هیچ نظری ندارد و عبارت آخرای است «لا کونه لا ضروریاً»، یعنی غیر ضروری بالقیاس إلى حد ذاته است. باز ضمیر «ذاته» را به «لازم» بزنید. ضمیر در «لا کونه» به نقیض برگردد، نه اینکه نقیض لازم، که وجود واجب است، لا ضروری بوده باشد، در بالقیاس إلى حد ذات ملزوم، که وجود معلول اول است. ما نمی‌خواهیم بگوییم که از این طرف که عدم واجب هست وجود واجب لا ضروری بوده باشد تا اشکال پیش بیاید. ما می‌خواهیم بگوییم که این ذات نقیض لازم نسبت به ذات ممکن ضرورتی ندارد و امکان بالقیاس است، پس حرف درست است؛ مثل اینکه فرمایید دو تا واجب مفروض مثل این واجب، بودنش و نبودنش نسبت به آن دیگری ضرورت ندارد. بحث را درست پیاده کرد و به خوبی معنای امکان بالقیاس را پیاده می‌کند. خوب حرفی است، ولی مصداق درست نیست. این مطلب ایشان هو هو امکان بالقیاس را معنا می‌کند. خلاصه خیلی عبارت را سخت نگیرید و در زحمت نیفتید، ولی به وی می‌گوییم: موطن بحث چیست؟ موطن بحث ارتباط ممکن و واجب است و امکان بالقیاس بین دو چیزی که نحوه ملازمه و بستگی و علاقه سببی و مسببی دارند جاری نیست، شما خیلی زحمت کشیدید و خوب امکان بالقیاس را معنا می‌کنید، اگر بین واجب و ممکن نسبت علّیت و معلولیت نبود، همین‌طور است که شما می‌فرمایید سواء أكان اللّازم ضروري العدم أو ضروري الوجود أو لا ضروري الوجود و العدم جميعاً نظراً إلى ذاته من حيث هي بين این دو طرف که

امکان بالقیاس است حکمشان این است، و راست است. خودشان دفع دخل می فرماید که اشتباه نشود که من دارم امکان بالغیر را ثابت می کنم، بلکه امکان بالقیاس الی الغیر را می گویم، زیرا این راست و واقع است، ولی امکان بالغیر غلط و محال است.

جواب گفته شد که امکان بالقیاس الی الغیر باید بین دو چیزی که علاقه و علیت دارند جاری نشود، بلکه باید در جایی که هیچ نحوه بستگی بینشان نباشد؛ مثل واجبین و ممتنعین یا آثار دو تا واجب مفروض مثلاً، یا دو ممکنی که بینشان هیچ گونه علقه و نسبت نیست امکان بالقیاس جاری است، کیف کان، باید جایی باشد که ارتباط نباشد. بعد خودش به صورت هشدار می گوید: و لا یتوهمن أن هذا سخن دوانی امکان بالغیر و هو من المستحیل اینکه امکان بالغیر معنا ندارد کما مر، بل هذا امکان بالقیاس الی الغیر در حالی که به دوانی می گویم این هم که در چنین موردی که علیت و معلولیت بین آنها وجود دارد نمی تواند محقق شود، ولی انسان است: الجواد قد یکبر و الصارم قد ینبو، اشتباه پیش آمد. وی می گوید: امکان بالغیر نه، و از آن طرف توجه ندارد که امکان بالقیاس الی الغیر را در علت و معلول جاری می کند و این زحمتی که کشیده و سخنی که گفته حق است، ولی مورد را در محقق شدن امکان بالقیاس الی الغیر اشتباه گرفته است و قد وضع الفرق بینهما بین امکان بالغیر و امکان بالقیاس الی الغیر فرقتان معلوم است. اینجا که امکان بالغیر نیست تا اشکال کنید.

و نحن نقول هذا الکلام حرف آخوند و این کان فی ظاهر الأمر یوهم أنه علی أسلوب الفحص و التحقیق ظاهرش زحمت کشید و درست است، فقط معنای بالقیاس الی الغیر را خوب محقق کرد تازه هم در امکان بالقیاس الی الغیر باز یک جانبش نادرست می آید؛ برای اینکه او فرمود: «إن امکان الملزوم إنما هو بالقیاس الی ذاته» وی در اینجا امکان بالقیاس را با ذات ملزوم حساب کرد، در حالی که امکان به لحاظ ذات خود وی نیست و این جور امکان بالقیاس الی الغیر محقق کردن تازگی دارد، به علاوه این

مطلب خلاف اصطلاح است که امکان بالقیاس الی الغیر در یک جانب به خود شیء بزینم و در جانب دیگر به قیاس چیز دیگر حساب کنیم. پس در کلام وی در یک جانب امکان به لحاظ ذات خود ملزوم شد و از ناحیه واجب امکان لازم؛ یعنی عدم واجب به قیاس به ملزوم شد.

ممکن است فائلی بگوید: این اشکال اخیر خوب نیست، زیرا لازم نیست که برای طرفین امکان بالقیاس جاری کنیم، بلکه می توان یک جانب را با دیگری بسنجیم. بود و نبود این نسبت به آن دیگری امکان بالقیاس است و همین کافی است، حالا چه لزومی دارد که هر دو طرف را حساب برسیم. حالا در این شبهه، که اخیراً عرض کردم، دغدغه نکنیم، بلکه اصل سخن وی، که در باب علت و معلول امکان بالقیاس الی الغیر را جاری کرد، مورد کلام است. إلا أنه سخیف لما علم أن الإمكان بالقیاس الی الغیر إنما يتصور بین أشياء لیست بینها علاقة الإيجاب أو الوجوب و الإفاضة و الاستفاضة و بالجملة العلاقة الذاتية السببية و المسببية فی الوجود و العدم. در این موارد امکان بالقیاس نمی تواند بوده باشد، بلکه امکان بالقیاس در جایی جاری می شود که هیچ نحوه علاقه بینشان نبوده باشد. خلاصه شما امکان بالغیر را توجه داشتید و راست فرمودید، ولی امکان بالقیاس از یادتان رفته است، در حالی که آن هم در علت و معلول نمی آید. پس فرمایش ایشان ناتمام است و نتوانست درباره تلازم بین امکان و ممتنع فرمایشی بفرماید. و آن آقایان که گفتند بین ممکن و ممتنع تلازم نیست ایشان خواست دفاع کند و در بیان استحاله ای که آنها گفتند خواست بیانی بفرماید که تلازم پیاده شود، ولی نشده است.

و یقرب منه فی الوهن جناب خواجه آمده گفته است که بین ممکن و ممتنع تلازم محقق می شود. در مثال مفروض چنین بود که، عدم عقل اول ممکن است و ذات نیز دو جهت ذات و ذات با وصف علیت دارد. بین عدم عقل، که ملزوم است، و لازم، که ذات من حیث هی با قطع نظر از علیت است، تلازمی موجود نیست، گرچه ذات اگر با

وصف علیت مأخوذ شود بین وی و عدم معلول اول تلازم هست، زیرا با وصف علیت باید معلول وی موجود باشد، ولی اگر ذات متصف به علیت نباشد ذات من حیث هی با برداشت معلول اول منافات ندارد، چون ذات با علیت مستلزم معلول اول است پس تلازم بین ممکن و ممتنع را در این موطن تصویر کرد. لازم عدم واجب با وصف علیت، ملزوم عدم معلول اول، لازم ممتنع و ملزوم ممکن است و این در جواب آنها، که ملازمه بین ممکن و ممتنع را محال می دانستند، بیان شد.

و یقرب منه فی الوهن کلام المحقق الطوسی برای اینکه سرانجام می بینید، این راهم مقداری زیر و رو کنیم و بشورانیم، به عدم تلازم بین علت و معلول برگشت می کند، و این سخن نیز به حکم امکان بالقیاس ملا جلال دوانی در می آید از این جهت با «یقرب» به اشکال وی اشاره کرد. اشکال دیگر: آیا ثابت نشد که «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات» است؟ چگونه می توان علیت را از واجب برداریم و او دائم فیض علی البریه نباشد؟ پس تفکیک بین وجوب ذات و صفات روا نیست و نمی توان گفت ذات واجب باشد، و وصف علیت وجوب نداشته باشد، که در این صورت علیت ممکن می شود. ممکن بودن علیت، یعنی حدیث بنا و بناست به اینکه ذات بود و مدتی علیت نداشت و وسایل فراهم نبود، و موانع بسیاری در بین بود، کم کم معدّات فراهم آمد و علت تامه گردید پس بین ذات و وصف وی فرق می گذاریم، در حالی که تفاوت بین ذات و وصف علیت در وجوب صحیح نیست. حیث ذکر آن استلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب لذاته، یعنی عدم معلول اول ملزوم است و عدم واجب لذاته لازم است لیس یستوجب استلزام الممكن را، که عدم معلول اول است، لمحال بالذات مستلزم محال بالذات نیست، بلکه محال بالعرض است؛ یعنی اگر وصف علیت را برایش آوردید آن گاه محال می شود پس در مرتبه ثانی و نه اولاً و بالذات محال باشد لآنه عدم معلول اول، یعنی اگر معلول اول نباشد از او می فهمیم که ذات واجب به وصف علیت نیست، نه آنکه ذات نباشد؛ یعنی اگر خانه

ساخته نشد چون بنای به وصف بنا بودن و معمار بودن نبود، نه اینکه زید نیست. اگر چنانچه حرف روی امکان بیاید و در اینجا که واجب بالذات است راه ندارد لآنکه عدم معلول إنما استلزم عدم علیة العلة الأولى فقط، یعنی استلزام عدم این وصف علیت را نه عدم ذات را و به سراغ ذات نروید پس عدم معلول اول همین وصف را بر می دارد نه ذات را، تا بگویید این ممکن مستلزم محال است. پس اگر بگوییم عدم عقل اول مستلزم عدم علت، یعنی مستلزم عدم ذات واجب است تا امکان (یعنی عدم عقل اول) با امتناع (یعنی عدم ذات واجب) تلازم داشته باشد صحیح نیست. پس این مثال استلزام ممکن و ممتنع نیست اما ذات واجب با وصف علیت به عدم معلول مربوط است فإن ذات المبدأ الأول لا تتعلق بالمعلول الأول حالا که ذات مبدأ وصف علیت را بگیرید «فإن ذات المبدأ الأول» که وصف علیت را از او بگیریم «لا تتعلق بالمعلول الأول» حالا که «لا تتعلق»، ملاحظه بفرمایید «یقرّب» دارد درست می شود، زیرا ذات با قطع نظر از وصف علیت با معلول اول ارتباطی ندارد، پس بین معلول اول و ذات اول تعالی نسبتی نیست. پس عدم معلول اول امکان داشته باشد و ذات واجب هم به حال خود باشد، نسبتی با هم ندارند فإن... لولا الاتصاف بالعلیة گاهی ذات باری تعلق به معلول اول می گیرد که وصف علیت را برای او بیاورید پس اگر وصف علیت را بیاوردیم بین باری تعالی و معلول اول تلازم نسبی نیست پس امکان بالقیاس محقق شد، پس بینشان تلازمی نیست لكون المبدأ الأول واجباً لذاته ممتنعاً علی ذاته العدم سواء أكان لذاته معلول أو لا که مربوط به خودش در مقام ذات است. فإذن لم يستلزم الممكن که عدم عقل اول است محالاً، یعنی امکان مستلزم عدم واجب نشد إلا بالعرض أو بالاتفاق، بالعرض، یعنی وقتی وصف علیت را برای واجب آوردید این واجب با وصف علیت نمی تواند با عدم معلول اول سازگاری داشته باشد پس اگر عدم معلول اول که امکان دارد در نظر گرفته شود با عدم واجب با وصف علت مستلزم است؛ یعنی امکان ملزوم با امتناع لازم، یعنی عدم واجب استلزام دارد، پس در این صورت امکان

مستلزم محال شده است و هو عدم كون العلة بما هي متصفة بالعلية واجبة في ذاتها، فإنه إنما صار محالاً من كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها و إنما ذلك من حيث ذاته «ذلك»، یعنی اینکه گفتیم بین ممکن و ممتنع تلازم نیست إنما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفة بالعلية و هذا بخلاف عكسه أعني فرض عدم العلة الأولى راه ندارد فإنه يستلزم عدم المعلول بالأول مطلقاً حالا خواه اینکه تقدم علت اولی تقدم ذات باشد و خواه تقدم وی به علیت باشد، پس به طور مطلق عدم علت اولی محال است. پس چون در اینجا دو تقدم داشتیم: یکی تقدم ذات بود، یکی تقدم ذات مع العلية تقدم موجود بود: ۱. تقدم ذات؛ ۲. تقدم ذات مع العلية، لذا مطلقاً آورده است لأن ذاته ذاته، یعنی ذات معلول اول را إنما أفاضتها العلة الأولى لا غير. با وصف علیت برای مبدأ نمی توان معلول را برداشت. پس بین وصف علیت و ذات جدایی انداختیم و معلول اول با ذات نسبتی ندارد، ولی ذات من حيث هو با معلول باشد و یا نباشد تفاوتی نمی کند، اما ذات با وصف علیت را نمی توان گفت عدم معلول با عدم واجب با وصف علیت ممتنع بوده و عدم معلول اول امکان دارد و این دو مستلزم هم هستند، ولی این استلزام ذاتی نیست. پس سخن خواجه و سخن دوانی بیان شد. در جواب دوانی گفته شد که امکان بالقیاس در اموری که علاقه ذاتی دارند متصور نیست، در جواب خواجه گفتیم که واجب الوجود در همه صفات نیز واجب است و علیت را نمی توان از ذات جدا کرد، و نمی توان به صفات واجب الوجود ممکن گفت.

در تفاوت بین تعبیری که از خواجه و محقق دوانی می کند دقت کنید «و أعجب من ذلك...». این خواجه است و حسابش از این آقایان فرسنگها فاصله دارد لذا آنجا «ما قيل في بعض التعاليق» ولی اینجا کلام المحقق الطوسي و الحكيم القدوسي و لیت شعري كيف ذهل؟ مع جلالة شأنه و وثاقه رأيه و دقة نظره في الأبحاث الإلهية از «ذهل» چه چیز عن كون الواجب متعلق به «ذهل» لذاته واجباً بالذات في جميع ما له من النعوت «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات است. شما واجب را بدون

وصف علیّت در نظر گرفتید این سخن یک متکلم متعارف است که در تفسیر حدیث شریف «کان الله و لم یکن معه شیء» آن گونه عالم را با خداوند عالم با بنا و بنا قیاس می‌کند. شیخ در اشارات از آنها سخنی نقل کرد که آنها به این اندازه پیش رفتند و حتی گفتند: «لو جاز علی الباری العدم لما أضر عدمه وجود العالم» بنایی بنا کرده و خانه را ساخته که به فرض اگر بر باری عدم جایز بود این خانه به حال خود باقی و برقرار است به کلی قیاس عادی و متعارف کردند سخن آنها استبعادی ندارد؛ اما جناب عالی ذات واجب سبحانه را از وصف علیت جدا می‌کنید صحیح نیست و أن العلة الأولى إنما موجب علیتها نفس الذات من دون حالة منتظرة أو داعية زائدة این سخن شما با فاعل ممکن درست در می‌آید، او حالت منتظره دارد پس پولش نرسیده و وسایل فراهم نشده و داعیه‌اش تعلق نگرفته و هنوز تصمیم نگرفته است، ولی اینها در مستکمل و فاعل بالقصد به اصطلاح کلامی درست است و حال اینکه و أنها حق سبحانه هی القیوم الجواد التام القیومیة و الإفاضة، و أنها بما تتحقق ذاتها تتحقق علیتها من دون المغایرة الخارجیة أو العقلیة بحسب التحلیل. فلو فرض این طوری که شما فرمودید سببیه السبب الأول شیئاً ممکناً لتصح الملازمة بینها و بین المعلول الأول نقلنا الکلام إلى الملازمة بین السببیه و السبب الأول. لإمكانها أن سببیت و وجوبه فیما أن يستلسل الکلام فی السببیه، أو يعود المحذور الأول، یعنی استلزام ممکن و محال را. اینجا بعد از اول یک وقف واجب شود.

کیف؟ یعنی دو خط بالا، یعنی «بما تتحقق علیتها من دون المغایرة الخارجیة» قید برای کیف است؛ یعنی چگونه اگر مغایرت خارجیه باشد کیف؟ و لیس فی الموجود الأول جهة إمكانیة أصلاً به لحاظ وجودش «سواء كان بحسب الذات أو بحسب کمال الذات أو بحسب خیراته الإضافة خیراتش انحای وجودات است که از او محقق شده‌اند او بحسب خیراته الإضافة و رشحاته الإفاضة. این دنباله گفتار جناب خواجه

است که چطور شما فرمودید ذات را از وصف علیت جدا کنیم؟ اکنون به جناب آخوند می‌گوییم اگر نمی‌توان بین ذات و صفت علیت جدایی انداخت چگونه خود شما در درس قبل در رد آن قائل گفتید: «هذا لوصح نفی ملازمته» به این وجهی که شما گفتید «لو صحح» دنبالش «لاستوجب نفی الملازمة بين الممكن و الواجب، بل بين علة موجبة مع معلوله» پس چرا فرمودید: «كل علة موجبة مع معلوله» بین آنها باید نفی ملازمه باشد؟ «لأن العلة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجباً».

مراد شما از علت کدام است که معلول واجب نیست آیا مراد علت تامه است؟ «سواء كان الوجوب من الذوات أو من الغير» و حتی در چهار وجهی که در بیان حدیث گذشت وجه چهارم این بود که «كان الله و لم يكن معه شيء»، یعنی حق در مقام سرمدیت خود «كان و لم يكن معه شيء» پس اگر علت گاهی واجب می‌شود مراد از این شرط و وقت وجوب علت چیست؟ پس مراد شما باید علت با وصف علیت باشد تا علت تامه شده و معلولش هم واجب شود، و الا چگونه علت به لحاظ ذات گاهی معلول وی واجب می‌شود و گاهی معلول وی واجب نمی‌شود؟ پس همین باعث جدایی بین ذات و وصف علیت می‌شود. سؤال از مرحوم آخوند: اگر فرمایش جناب خواجه را نباید پذیرفت، زیرا که بین واجب بالذات و صفات وجوبی و وجودیش جدایی انداخته و درست هم می‌فرمایید، این سؤال هم در عبارت دیروز شما وجود دارد و آن اینکه جناب عالی از این فرمایش چه می‌خواستید که «لأن العلة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجباً؟»

خواجه فرمود: *معلول اول با ذات واجب من حیث هی ارتباطی ندارد، پس در تلازم عدم عقل اول با عدم واجب که ما قائل بودیم وی فرمود: امکان که عدم عقل اول است با ممتنع که عدم واجب است تلازم ندارد، گرچه ذات با وصف علیت با معلول اول ارتباط وجوبی دارد، و در این صورت، عدم عقل اول با عدم ذات با علیت تلازم

دارد؛ یعنی امکان با ممتنع به این لحاظ تلازم پیدا می‌کنند، ولی این تلازم بالذات نیست.

مرحوم آخوند فرمود: چگونه جناب خواجه با این جلالت شأن در مباحث الهیات واجب‌الوجود را از نظر صفت علیت واجب ندانست، در حالی که، واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است و در هیچ‌گونه از صفات خود حالت منتظره ندارد، و علیت تامه بودن وی از صفات وی است. اکنون چند تذکر عبارتی: قوله: «عن كون الواجب» صلة «ذهل» است؛ یعنی کیف ذهل از این چهار چیز:

۱. «عن كون الواجب لذاته واجباً بالذات في جميع ما له من النعوت»؛

۲. «و أن العلة الأولى»، یعنی «کیف ذهل عن» پس جمله مجرور است؛

۳. «أنها هي العلة»، یعنی «کیف ذهل عن أنها علة أولى بما تتحقق ذاتها تتحقق

علیته» دیگر نمی‌توان بین آنها جدایی انداخت «من دون المغایرة الخارجیة أو العقلیة» حالا از شما می‌پرسیم «فلو فرض سبب السبب الأول» سبب اول حق سبحانه است. مراد از سببیت وی چیست؟ از علیت به سببیت تغییر عبارت داده شد. تا به حال فرمودند علیت، حالا از آن به سببیت تعبیر می‌فرمایند تفاوت ندارد «فلو فرض سبب السبب الأول» اگر فرض شود علیت حق سبحانه، بنا به فرمایش شما زاید بر ذات باشد باید بفرمایید ممکن است «فلو فرض سبب السبب الأول شیئاً ممکناً» تا اینکه «لتصح الملازمة بینها و بین المعلول الأول» باید بگوییم این سببیت ممکن تا نیامد ملازمه بین معلول اول و حق سبحانه برقرار نمی‌گردد. فرمودید: در مقام ذات ملازمه نیست، زیرا در مقام ذات علیت نیست پس باید این علیت بیاید تا ملازمه درست شود، حالا اگر این‌طور می‌فرمایید نقلنا روشن است که این سببیت که وصف یک ممکن است روی ذات آمده است، اکنون که این وصف ممکن روی ذات ممکن آمده است از شما می‌پرسیم تلازم بین این ممکن در سببیت با ذات چیست؟ اگر به سبب دیگر است نقل کلام به آن سبب می‌کنیم و هكذا، برای اینکه این امر عارض و طاری است و صفت

ممکن است اکنون که این سببیت به ذات تعلق گرفته به سخن شما از ناحیه ذات نیست، بلکه ممکن است حالا که ممکن هست در تلازم این ممکن که سببیت و علت است با ذات واجب حرف داریم، سؤال می‌کنیم نقلنا الکلام إلى الملازمة بين السببية و السبب الأول چرا؟ زیرا می‌فرمایید واجب نیست و طاری است لامکانها این سببیت طاری و ممکن است و وجوبه، یعنی وجوب سبب اول، سبب اول، که حق سبحانه است، واجب و این وصفیت طاری ممکن، آن وقت می‌گوییم: بین این ممکن و واجب تعالی تلازم نیست. اگر بفرمایید به نفس ذات خودشان تلازم است و به سببیت دیگر نروید، الکلام الکلام، همانی که درباره عقل اول و واجب گفتیم در اینجا بین این سببیت و واجب می‌گوییم. می‌پرسیم: آیا عدم سببیت ممکن است؟ یعنی آیا سببیت عدم واجب تعالی را لازم دارد یا ندارد؟ چون سببیت علت دیگر ندارد حق سبحانه علت آن است حالا که علتش حق سبحانه است، عدم سببیت مستلزم عدم واجب هست یا نیست؟ اگر بوده باشد که «یستلزم» ممکن که عدم سببیت است «المحال» را، که عدم واجب است. اگر خود واجب نباشد که يتسلسل بإمكانها و وجوبه فإما أن يتسلسل الکلام في السببیات که همه را ممکن بدانیم أو يعود المعذور الأول که استلزام ممکن محال را، ممکن می‌شود پس به جای عقل اول سببیت قرار می‌گیرد آن وقت ممکن، یعنی عدم سببیت، و الا آنجا ممکن خودش سببیت است همان‌طور که در عقل اول و عدم عقل اول می‌گفتید، اینجا هم همین‌طور ممکن که عدم سببیت است، مستلزم محال می‌شود. محال، یعنی عدم واجب است کیف؟ متعلق به مغایرة است وليس في الموجود الأول که حق سبحانه است جهة إمكانية أصلاً که مغایرت هست چگونه مغایرت نباشد و ليس في الموجود الأول جهة إمكانية أصلاً سواء كان بحسب الذات که روشن است؛ زیرا واجب بالذات است أو بحسب کمال الذات کمال ذات در این مقام علیت و سببیت است أو بحسب خیراته الإضافة که انحای وجوداتی که از این ذات فایض می‌شود اضافة اشراقی و رشحاته الإفضیة. این فرمایش ایشان، در این

فصل به حسب ظاهر مفهوم استلزام ممکن و ممتنع مورد بحث قرار می‌گیرد و قال و قبل نقل می‌شود، ولی همان‌طور که بیان شد، حاجی در حاشیهٔ اسفار می‌گوید رسم آخوند در سلوک علمی طرح اقوال و آرای متعارف است و ابتدا که وارد در بحث می‌شود ناظر در آن خیال می‌کند به مشرب حکمت رایج و دارج، اقوال طرح و نقل و عنوان می‌شود و رد و ایراد به صورت متعارف است، ولی می‌بینید در اثنای این فرمایش‌ها و شوراندن این افکار به یکدیگر ناگهان آن نظر بلند عرشی توحیدی حکمت متعالیه در خلال این مباحث محقق می‌شود. همین فرمایش جناب حاجی را خود آخوند دارد. وی فرمود: مرصد اسنا و مقصد اعلا نظر ماست در خلال مباحث محقق می‌شود. خیلی انسان باید به هوش باشد که در خلال این حرف‌ها حرف ایشان را دریابد.^۱

فالحق سخن خود آخوند است و در این سخن سؤالاتی داریم و در درس قبل هم عنوان شد. سؤال: ارتباط ما سوی‌الله به حق سبحانه از ناحیهٔ ماهیت است یا از ناحیهٔ وجود؟ پاسخ: ماهیات من حیث هی مثار کثرتند و وجه ارتباطی با وجود ندارند، اینها اموری هستند که از شئون وجودات متنزعدند، و از خواص وجودی کلمات نوریه انتزاع می‌شوند و آن چیزی که در خارج است وجود می‌باشد که «هو» با حفظ هویت «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۲ این یک حقیقت است. وحده وحده وحده، این سه وحده یکی در مقام ذات است و دیگری در مقام صفات و سومی در مقام فعل. پس جنبهٔ ارتباطی ما سوی‌الله به حق سبحانه را وجودات تأمین می‌کنند و این وجودات، اضافهٔ اشراقی دارند؛ یعنی گسیخته از او نیستند و مَهر «أنا بَدَكَ اللّٰزِمُ» بر همهٔ کلمات وجودی خورده شد که جان و پشتوانهٔ همه و روح و نور و منشأ آثار همه، آن حقیقت است «أنا بَدَكَ اللّٰزِمُ»، یعنی موجودات شئون یک حقیقت هستند و وجود من حیث

۱. الاسفار الأربعة، تصحیح و تعلیق آیه‌الله حسن‌زاده، ج ۱، ص ۱۷ و ۱۳۸.

۲. حدید (۵۷) آیه ۳.

هو وجود، يجب وجوده و يمتنع عدمه، برداشتش و اعدام و نفیش محال است و چون وجود اضافه اشراقی به او دارد و از شئون حق است عدم و نفی وجود در این مقام با حیثیت مزبور ممکن نیست. پس امکان و ممکن روی چه چیزی می رود؟ و چه کسی ممکن است؟ وجودات خارجی که وجوب دارند و ما لم يجب لم يوجد. پس امکان روی ماهیات من حیث هی، که در خارج تحقق ندارد، می رود البته اعتبار ماهیت در خارج تحقق دارد پس ماهیت من حیث هی و عای تقررش در ذهن است، زیرا ماهیات صور علمی اشیاء هستند. حکما به آن، ماهیات می گویند و عرفاً، اعیان ثابته. پس اعیان ثابته، صور علمی اشیاء در صقع حق هستند و ماهیات معتبر، صور علمی اشیاء و مرآت آنها در صقع نفس انسانها. پس ماهیت من حیث هی متصف به امکان می شود و بود و نبود برای ماهیت من حیث هی ضرورت ندارد. پس اینجا ممکن را تحلیل و تجزیه به دو امر نمودیم: یکی وجود، که من حیث هو حرف امتناع و امکان روی آن نمی آید، امر دیگر ماهیت من حیث هی است که امکان بر آن فرود می آید آیا شما نگفتید: الماهیه من حیث هی لیست إلا هی؛ یعنی هر ماهیتی من حیث هی لیست إلا هی، خودش خودش است؟ آیا وجود هم جزء معنای ماهیت است؟ قبلاً بیان شد که ماهیت در حیطه ذات خود نه عدم دارد و نه وجود، و آنها جزء معنای او محسوب نمی شوند، و اجزای قوامی ماهیت من حیث هی جنس و فصل آن است. پس این دو مقدمه، یعنی ۱. ارتباط موجودات به وجود است؛ ۲. عدم دخالت وجود و عدم در ماهیت من حیث هی را، باید در نظر داشت تا تحلیل آخوند در استلزام ممکن و ممتنع فهمیده شود. در تلازم ممکن، یعنی عدم عقل اول با ممتنع عدم واجب چنین باید گفت که، بود و نبود ممکن ضرورت ندارد، پس عدم عقل اول می تواند محقق باشد و می تواند محقق نباشد، پس عدم عقل اول قائم به علت، یعنی عدم واجب است پس عدم واجب هم همانند عدم عقل اول ممکن است؛ یعنی بود و نبودش ممکن است، در حالی که مستحیل است. پس نمی توان گفت بین ممکن و ممتنع تلازم باشد،

زیرا ممتنع عدم واجب است و ممکن عدم عقل اول، در این صورت تلازم بین ممکن و ممتنع مستحیل است. این سخن عنوان فصل بود.

آخوند می‌پرسد: در مثال از ممکن عدم عقل اول را مطرح کردید ابتدا سؤال از وجود عقل اول می‌کنیم: آیا وجود عقل اول واجب نیست؟ در وجود که عدم راه ندارد پس وجود وی واجب است (گرچه به این سؤال که پس هر کجا وجود قدم نهاد واجب است، جواب داده می‌شود) ماهیت عقل اول چطور؟ ماهیت تقرری ندارد و وجود و عدم از حیطة قوامی وی خارج است و این کبرای کلی را بیان کردیم که تعلق موجودات و ممکنات و کلمات نوریه از ناحیه ماهیات نیست، بلکه از ناحیه وجودات آنهاست پس از ناحیه ماهیات به واجب تعلق ندارند، بلکه از ناحیه وجودات تعلق ربطی دارند و نمی‌توانید ماهیات را به واجب تعالی ربط دهید، بلکه ابتدا باید وجودات را به وی ربط دهید آن گاه ماهیات به طفیل وجودات ربط پیدا می‌کنند. پس بین ماهیات و واجب تعالی تلازم و ارتباط وجود ندارد، و لذا وجودات اشیاء با او ارتباط دارد. پس عدم ممکن روی ماهیات آن می‌رود، زیرا وجود واجب است البته مفهوم وجود و عدم در ذهن اعتباری است، و ممکنات به وجود اعتباری نمی‌توانند ربط به مبدأ پیدا کنند. پس استلزام ممکن با ممتنع با این تحلیل چطور است؟ اگر مراد از ممکن ماهیت است، ماهیت ارتباطی با واجب ندارد و تلازمی ندارند، بلکه بین آنها گسیختگی است و اگر از جنبه وجود تلازم مزبور می‌باشد وجود واجب است پس مراد از این عنوان بحث چیست؟ این فرمایش اول.

سؤال ما از آخوند: اگر ماهیات با واجب تعالی تلازم ندارند و جهت بستگی وجود است پس بین ماهیت ممکن با واجب تعالی ارتباط نیست در این صورت چرا بر سخن محقق دوانی «بعض التعالیق» که گفته بین ممکن و واجب تعالی امکان بالقیاس است، اشکال کردید؟ زیرا وی درست گفته و شما هم که می‌گویید بین ماهیت و

واجب تعالی تلازم نیست و از طرفی هم گفتید: امکان بالقیاس بین دو چیزی است که بینشان تلازم نبوده باشد بنابراین، آن آقا درست فرموده است پس دعوی شما با ایشان برای چه بود؟ حالا اینها همه را در ذهن داشته باشید. این اشکال را جناب آخوند عنوان فرمود، ولی از خارج می‌گویم اشکال وارد است. وقتی شما می‌فرمایید آن چیزی که وجود است «یجب» و آن چیزی که ماهیت است بستگی ندارد، پس بستگی ندارد؛ یعنی تلازم بین ماهیت و واجب نیست، حالا که تلازم نیست امکان بالقیاس بین دو امری که تلازم بینشان نیست محقق می‌شود، و همین مطلب را آن آقا فرمود پس شما چرا با ایشان دعوا داشتید که چگونه وی بین ممکن و واجب امکان بالقیاس جاری کرد؟ آن آقا فرمایش شما را می‌گوید که امکان بالقیاس برای این است که بینشان تلازم نیست و تنها از جنبه وجودی تلازم دارند و وجودات هم واجب هستند.

فالحق به عنوان مقدمه اکنون وارد تجزیه و تحلیل می‌شود و جهت ارتباط با واجب را حساب می‌رسیم و این مقدمه به «فنقول»: منتهی می‌شود اکنون «فالحق» که مقدمیت دارد فالحق فی هذا المقام این سخن پرسش از قول قائل در ابتدای فصل است که گفت بین ممکن و ممتنع ملازمه نیست. از وی می‌پرسیم: مراد از ممکن چیست؟ أن المعلول در مثال عقل اول له ماهیه امکانیه و وجود مستفاد من الواجب اینکه روشن است. اکنون قیود وجود مستفاد من الواجب را در نظر داشته باشیم این وجود مستفاد در حکمت متعالیه غیر از بحث‌های کلامی رایج است آنها وجود مستفاد را مابین با حق و مستقل از وی می‌دانند، ولی وی می‌فرماید: نسبت این موجودات به باری تعالی نسبت عکس به عاکس و ظلّ به ذی ظلّ است.

سخن دیگر: جنس و فصل لا بشرط ماده و صورت خارجی اند و جنس و فصل همان ماده و صورت ذهنی می‌باشند. جسم از ماده و صورت و یا هیولا و صورت

تشکیل شده است. وقتی جنس و فصل می‌شوند که لا بشرط اخذ شوند، ولی اگر جنس و فصل در ذهن بشرط لا اخذ شوند، یعنی محدود گردند، ماده و صورت عقلی و ذهنی می‌شوند. ماهیت و وجود شبیه ماده و صورت هستند، همان‌گونه که از اجتماع آن دو در خارج جسم درست شود و در ذهن جنس و فصل جمع می‌شوند تا صورت نوعی درست شود در اینجا هم باید این وجود شکن بخورد و رتبه بیاید و تنزل یابد تا معلول و مخلوق تحقق یابد، چون از صقع وجود صمدی پایین می‌آید، ماهیت پیدا می‌کند، و شکن می‌یابد و در این حد قرار می‌گیرد، اکنون اسم عقل اول برای اوست. پس برای او دو چیز است همان‌گونه که بیان شد کل ممکن زوج ترکیبی، فیتربک بهویته العينية من امرین شیهین بالمادة و الصورة، أحدهما محض الفاقة و القوة و البطون و الإمكان این بطون خفای شیء است و آن جنبه ماهیت در خفاست و جنبه فاقه و بطون و خفای شیء امکان و ماهیت اوست. تازه این مقدار که حکم به بطون برای ماهیت می‌شود و در وعای ذهن است و الا ماهیت در عالم ظاهر نمی‌آید، پس با این زرق و برقی که دارد چون موطنش در وعای ذهن است همین که در خارج آمده مجهول شده و در وجود گم می‌شود تا از وجود جداست یک اسم و رسمی دارد وقتی با وجود قرار گرفته گم می‌شود، دیگر آن سلطانش را از دست می‌دهد، چون از خانه خویش به در آمده است.

و الآخر محض الاستغناء و الفعلية و الظهور و الوجوب چون وجود است، ولی چگونه معلولیت با محض استغنا سازگار است؟ جواب: با آنکه معلول است، ولی فعلیت محض و وجوب است، البته در همین فصل خود وی بیان می‌کند. در نسخه‌ای از خط جناب آخوند نقل کردند که آخوند درباره محض الاستغناء و الفعلية و الوجوب فرمودند: «الوجوب هاهنا هو الضرورة المطلقة الذاتية الأزلية». شخص ابتدا می‌گوید: آیا مراد واجب تعالی است یا وجودات ممکن؟ پس اگر مراد وجودات ممکنات است این وصف را چگونه دارند؟ در ذیل «ذاتیه الأزلیه» به قلم آخوند و یا

دیگری چنین آمده است: أي بالعرض. پس کم کم وجود ما سوی می تواند عناوین مزبور را داشته باشد منتها بالعرض و در واجب تعالی این عناوین بالذات است و قد علمت من طریقنا أن منشأ التعلق و العلیة آن کبرای کلی که نحوه تعلق ما سوی الله به حق سبحانه را، از ناحیه وجودات می دانست و نه از جنبه ماهیت، بیان می کند به اینکه همه وجودات، اضافه اشراقی و تعلق و ربط محض به وی دارند حتی مرتبط و رابط هم نباید گفت و رابطی به آن معنا که ظاهر فرمایش های بعضی از حکمای مشاء و اکثر آقایان متکلمین است؛ به این معنا که موجود را کثرت بریده و جدا دانسته و خدا یک طرف و خلق طرف دیگر قرار دارد و اینها منسوب هستند؛ مثل «الدار لزيد» یک چنین نظری از آنها بود، ولی از روش ما فهمیدی که آن منشأ التعلق و العلیة بین الموجودات لیس إلا أنحاء الوجودات، و الماهية لا علاقة لها بالذات مع العلة إلا من قبل الوجود اگر بخواهیم ماهیت را ارتباط بدهیم باید بگوییم بالعرض من قبل الوجود، باید تعلق به مبدأ پیدا کند المنسوب إليها.

و قد مرّ أيضاً، یعنی در فصل اول این منهج بیان شد أيضاً أن معنى الإمكان في الوجود الممكن غير معناه في الماهية آنجا گفتیم که ما در مقابل معنای امکان قوم، امکان دیگری وضع، و واژه خاصی جعل کردیم. آنها می فرمایند امکان وصف ماهیات است، ولی ما می گوییم امکان وصف وجودات است، و امکان، یعنی تعلق محض و اضافه اشراقی، و اسم آن را امکان نوری و فقر نوری گذاشتند. پس بین امکان در روش ما و امکان قوم خیلی فرق است؛ آنها امکان می گویند؛ یعنی لا ضرورة وجود و عدم نسبت به ماهیت، ما می گوییم امکان، یعنی ربط محض موجودات به حق سبحانه، که از جنبه وجودات امکان وجود ربطی و اضافه اشراقی و وجود نوری مرتبط به اصل دارد، پس بین این امکان و امکانی که آنها می فرمایند اشتراک لفظی است؛ یعنی امکان آنها ارتباطی با حق تعالی ندارد، ولی امکان ما محض ربط است. اصلاً امکان روی و جوب و وجود رفته است روی

ماهیت و مفهوم نرفته است و قد مرّ أيضاً أنّ معنى الإمكان في الوجود الممكن غير معناه في الماهية «وأنّ» بیان «قد مرّ» است أحدهما یجامع الضرورة الذاتية، بل عینها امکان عین وجود است بخلاف الآخر که ماهیت باشد، زیرا جهت ربطی با او ندارد فانه ینافیها؛ یعنی این آخر با ضرورت ذاتی منافی است. این مقدمه در تحلیل و تشریح ممکن به دو جزء بود.

حالا می پرسیم و به قول ابتدای فصل، که ملازمة بین ممکن و ممتنع نیست، می پرسیم: از این ممکن چه می خواهند که گفتند: «یحیلون الملازمة بین الممكن و الممتنع؟» اگر مراد وجود است، وجود عین ربط و تعلق و بستگی است، اگر مراد ماهیت است ماهیت هیچ ارتباطی به آن ندارد، زیرا وجود و عدم ماهیت با خود ماهیت من حیث هی مرتبط نیست، چون در حد ذات وی اخذ نشده است، زیرا وجود و عدمش جزء ذات او نیست تا بخواهید جهت ربط او بوده باشد و ما ماهیت را از ناحیه وجودات نوری، بالعرض به وی تعلق می دهیم. پس ماهیت من حیث هی هیچ جنبه ربطی به او ندارد، و آن اشکال که عرض کردم به قوتش باقی است و او را جناب آخوند عنوان نفرمود. پس اگر ماهیت جهت تعلق و ربط با وجود صمدی ندارد، و ارتباط از ناحیه وجودات است پس وقتی که بین دو چیز، یعنی ماهیت در یک سمت و واجب تعالی در طرف دیگر، تلازم نبوده باشد، من حق دارم که امکان بالقیاس جاری کنم یا نه؟ پس شما جناب آخوند چرا جلو آن آقا را گرفتید و فرمودید: چرا امکان بالقیاس را جاری کردید؟ این اشکال به قوتش باقی است فنقول: اکنون که این مقدمه دانسته شده می گوییم إن المعلول الأول اکنون دو اعتبار می کند إن اعتبار ماهیت و چند سطر بعد «إن اعتبار» دوم را می آورد. از این ممکن که دارای وجود و ماهیت می باشد کدام جهت مراد است هر دو حکمش معلوم است إن اعتبار ماهیت التي هي عبارة عن مرتبة قصوره عن الكمال الأتم کمال اتم حق سبحانه است و ماهیت از این کمال اتم قصور دارد، چون ممکن مخلوق است وجود رنگی گرفته و حدی یافته و شأنی از

شؤون او شد پس وی قصور از کمال اتم دارد و خصوصیه تعینیه المصحوب لشوب الظلمة حالا تعین و خصوصیت تعینش مصحوب و مصاحب به شوب ظلمت ماهیت است، ولی آنکه نور محض است، آمیختگی با هیچ چیز ندارد، همین که حرف آمیختگی پیش آمد آن چیزی که سبب آمیختگی شده ظلمت است و آن ظلمت امکان است پس کل ممکن زوج ترکیبی من وجود و ماهیه. ماهیت و امکان که آمد این ظلمت را می آورد پس آن وجود از نور بحت و بسیط و محض نور بودن به در می آید و شکن می خورد «و خصوصیه... لشوب الظلمة» این امکان به اصطلاح قوم است که در ذهن برای ماهیت وجود دارد نه امکان وجودی و العدم و إن کان مستوراً عند ضیاء کبریاء الأول و مقهوراً تحت شعاع نور الأزل نوعاً در کتاب های مشاء حق سبحانه را به وصف «اول» اسم می برند گاهی می فرمایند «اول تعالی». گاهی به صورت «اطلاق اول» می گویند؛ مثل اینکه کتب ریاضی موحدین قدما به وی «واحد» می گفتند، عرفا به وی «عشق» می گویند، یکی «یزدان» و دیگر «دیو» می گوید. برخی او را «خد» می نامند. بعضی از آقایان به وی «نقطه» می گویند؛ چون او اصل همه است «و للناس فیما یعشقون مذاهب» اینکه فرمود: «و إن کان مستوراً عند ضیاء کبریاء الأول» جهتش این است که در ماورای طبیعت و مفارقات هر چه به مبدأ نزدیک تر باشند وجود آن بر جنبه ماهیت غلبه دارد و ماهیت مستورتر و مخفی تر و مغلوب تر است و آن جنبه نوری وجودی غالب است؛ به طوری غالب است که احکام ماهیت خودش را نشان نمی دهد و محکوم و مغلوب آن است، چنانکه در عالم ماده ماهیت و کثرت و احکام آنها زود به چشم می آیند و احکام وحدت مغلوب و محکوم است. پس اگر چه موجود مفارق بوده از دیار مرسلات و مطلقات محضه باشد، که احکام ماهیت مغلوب است، اما در عین حال دارای وجود و ماهیت است و إن کان آن تعین ناشی از امکان مستوراً عند ضیاء کبریاء الأول و مقهوراً تحت شعاع نور الأزل فعدمه ممکن بهذا الاعتبار چون رفتن بر روی وجود ممکن نیست پس عدم روی ماهیت آنها رفته است،

پس به این اعتبار عدم آنها ممکن است، چنانکه وجودش هم به اعتبار مزبور ممکن است بل حال عدمه کحال وجوده ازلاً و ابداً من تلك الجهة این جهت من حیث هو و ماهیت بودنش نه جنبه وجودی اش که ما شم رائحة شيء منهما بحسب ماهیته من حیث هی هی، ماهیت من حیث هی در وی وجود و عدم مأخوذ نیست، پس اگر وجود و ماهیت جزء معنایش نیست و اگر وجود و عدم از خارج باید به او داده شود پس خودش در متن ذات ما شم نبویید رائحة شيء منهما از وجود و عدم را، برای اینکه داخل ذاتش نیست و لیس یستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحیثیه قبلاً بیان شد که اگر موصوف اعتباری شود صفت هم به طریق اولی اعتباری می شود لذا ماهیت اعتباری دارای اوصاف اعتباری است. کلام در «لیس یستلزم» همین است. پس اگر این ماهیت تعلق و ربطی به واجب ندارد و ماهیت مثار کثرت است، و وجوداتند که تعلقات محضند حالا سؤال می کنیم: پس اگر ماهیت تعلقی ندارد چگونه می تواند این ماهیت وصفی برای وی بیاورد؟ یعنی بحث این بود که عدم عقل اول، یعنی ماهیت عقل اول دارای وصفی به نام عدم است که از آن وصف و موصوف، کلمه عدم معلول اول پیدا شد، پس خود معلول اول ربط نداشت وصف او که عدم می باشد به طریق اولی ربط ندارد.

سؤال: جناب آخوند، شما به حرف آن عنوان فصل اول به کلام قائل برگشتید که عدم معلول اول مستلزم عدم واجب است، در حالی که عدم معلول اول چه ربطی با عدم واجب دارد؟ خود ماهیت معلول اول چه ربطی داشت که وصفش ربط داشته باشد؟ وقتی خود ماهیت ربط ندارد پس عدم این ماهیت هیچ کاری به عدم واجب ندارد. پس اگر عدم معلول اول از جنبه ماهیت مربوط باشد، ماهیت نه خود، و نه وصفش ربطی ندارد، شق دوم، که جنبه وجود آن است، مانده است. در وجود موضوعاً امکان منتفی است، و مراد از امکان، امکان قوم است نه امکان به اصطلاح ما، پس وجود وجوب دارد و ممکن نیست و ممکن رأساً منتفی است.

اشکال: اما اگر ماهیت و وصف عدمی وی ارتباطی به اصل ندارند مرا رسد که بگویم بین ماهیت و واجب تعالی می توان امکان بالقیاس جاری کرد، چون دو چیز هستند که با هم تلازم ندارند. پس این سخن با شگفتی شما از کلام دوانی سازگار نیست.

و ليس يستلزم عدم الواجب بهذه الهيئة لعدم الارتباط بينه و بين الواجب من هذه الهيئة.* در بیان عنوان فصل مقدمه ای گرفت. عنوان فصل در این بود که چگونه ممکن مستلزم ممتنع است؟ و این فصل از غرر فصول اسفار بوده و امهات و اصول مسائل کتاب در این فصل باید روشن شود. در «فالحق في هذا المقام» ایشان مقدمه ای را بیان کرد که ممکن دارای دو امر است: ۱. ماهیت؛ ۲. وجود.

در ائصاف هر کدام از این دو جزء به امکان فرمود: ما در امکان به معنای فقر نوری، که ما اصطلاح کردیم و قوم چنین اصطلاحی ندارند، بحث نمی کنیم، بلکه از امکان به معنای مواد ثلاث، که از عناصر عقود است و کیفیت ربط بین موضوع و محمول را روشن می کند، بحث می کنیم، و موصوف این امکان ماهیت می باشد، ولی ماهیت به امکان فقری متصف نیست، بلکه وجود معلول، به آن امکان متصف است و ربط بودن معلول به علت را امکان فقری درست می کند، نه امکان ماهوی، و به همین جهت فرمود: «و الماهية من حيث هي لا علاقة لها بالذات مع العلة»، زیرا ماهیت مثار کثرت است و بالذات ارتباط به علت ندارد و به تبع وجود معلول به علت مرتبط می شود. پس ارتباط ماهیت بالعرض است از این رو بالعرض، یعنی به طفیل وجود ماهیت مرتبط با علت اولی است، ولی ماهیت من حیث هی ارتباطی با علت ندارد، بلکه وجودات از شؤون و روابط و تعلقات و آیات حق سبحانند و چون از مقام کمال اتم خود بیرون آمدند و تنزل کردند ناچار تعیین خاصی یافتند و مشوب به ضعف و ظلمت و عدم شدند و همه این نقصانها زیر سر امکان بود. پس حد برای وجود پدید

می‌آید و نفاذ و مرز عدمی می‌یابد، که این حد هر یک از وجودات را از دیگری جدا می‌کند، و همین دلیل بر محدودیت و تمیز این از آن است. البته این وجود از وجود بی‌حد تمیز ندارد و تمایز وجود غیر محدود و صمدی تمایز احاطی و محیطی است، نه تمایز تقابلی که وجود محدودی از وجود محدود دیگر دارد. پس همان‌گونه که زید از چشم و دست و دیگر اعضا خود تمایز تقابلی ندارد، زیرا آنها، یعنی زید و زید، یعنی آنها، و در عین حال زید چشم نیست و از همدیگر تمایز دارند. به این گونه تمایز، تمایز محاطی و محیطی گویند که تقابل بین تمایزها منتفی است و یک طرف از شئون آن محیط است. در تمهید القواعد این بحث خیلی خوب مطرح شده و به این‌گونه تمایز زبان داده است.^۱ پس این حدود و امکانات و ظلمت‌ها سبب می‌شوند که این اشیاء با یکدیگر تمایز تقابلی پیدا کنند، ولی تمایز محیطی و محاطی در جزء و کل است گرچه این تعبیر مسامحی است و خیلی کل و جزء را نباید تعقیب کرد، بلکه بهتر از آن، این تعبیر محیط و محاط است. در هر صورت ماهیت به امکان ماهوی متصف می‌شود، و وجود ممکن به امکان فقری و نوری.

سؤال: دربارهٔ عدم معلول چه باید گفت؟ آیا عدم معلول متصف به امکان می‌شود؟ آیا عدم به امکان ماهوی، که صفت ماهیت بود، متصف می‌گردد؟ آیا همان‌گونه که وجود شیء متصف به امکان می‌شود، عدم معلول اول هم متصف به امکان می‌شود؟

جواب: همان‌گونه که ماهیت ممکن موجود متصف به امکان ماهوی و جهتی می‌شود ماهیت معدوم ممکن نیز به امکان ماهوی متصف می‌شود البته نه امکان فقری، زیرا وجود ظل و شأن است، ولی عدم چنین نیست. پس ماهیت من حیث هی مصدوق امکان است، و امکان عارض بر ماهیت است و نه ذاتی وی. پس مصداق در ذاتیات اطلاق می‌شد و مصدوق در امور عرضی و چون ماهیت در رتبهٔ ذات خود حتی امکان در وی مأخوذ نبود پس امکان بعد از رتبهٔ ذات قرار دارد و امکان عارض

بر وی می‌شد در این صورت ماهیت مصدوق امکان است و نه مصداق آن. پس همان‌گونه که وجود ماهیت متصف به امکان نمی‌شود عدم ماهیت نیز متصف به امکان نمی‌گردد؛ ولی به همان شیوه‌ای که در باب وجود گفتیم، زیرا امکان صفت ماهیت است و نه صفت عدم، چون عدم ممتنع است و صفتی ندارد. پس عدم ممکن متصف به امکان نمی‌شود، چنان‌که وجود ممکن متصف به امکان ماهوی نمی‌گردد؛ بلکه ماهیت در هر دو شق دارای وصفی به نام امکان بود و این وصف برای وجود و عدم وی نبود، زیرا همان‌گونه که وجود خود شیء، خود شیء است، و وجوب برای وی ضرورت دارد و عدم نیز خودش خودش است پس عدم ضرورت دارد و نه امکان. پس اگر ماهیت ارتباطی با واجب نداشت و علاقه‌ی بالعرض بود و به طفیل وجود دارای علاقه می‌گردید درباره‌ی عدم ماهیت نیز همین سخن می‌آید، زیرا وجود و عدم برای ماهیت مساوی است، پس علاقه‌ی به عدم هم ندارد مگر بالعرض، چنان‌که در باب وجود بود. پس امکان برای ماهیت معدوم بر ماهیت وی عارض می‌شود، نه بر عدم وی. بنابراین در اینجا اتصاف عدم معلول به امکان به طفیل ماهیت است برای اینکه صفت ماهیت برای معلول آورده می‌شود و قبلاً گفته شد که اگر موصوفی اعتباری شود صفت وی به طریق اولی اعتباری است. ماهیت بالذات ارتباطی با علت ندارد، بلکه به طفیل وجود مرتبط با وی می‌شود، در این صورت که ماهیت بالذات ارتباط ندارد، عدم ماهیت به طریق اولی ارتباطی و اضافه‌ای ندارد پس نه بین ماهیت و واجب علاقه هست و نه بین عدم ماهیت واجب. فعدمه عدم معلول اول ممکن، یعنی ممکن بالعرض است، زیرا امکان صفت ماهیت است پس اگر صفت ماهیت بر روی عدم آورده شود معلوم می‌شود صفت خود عدم نیست، بلکه عدم به واسطه‌ی ماهیت متصف به آن می‌شود. اتصاف عدم معلول اول به امکان بالعرض است که دو سه سطر بعد گفتیم جهت امکانی برای عدم فی نفسه نیست چنان‌که در این جا الآن گفتیم: عدمه ممکن بالعرض. آن «فی نفسه» یعنی «بالذات» و اینجا، یعنی «بالعرض» پس بین این

دو حرف تنافی نیست. این بالعرض را حتماً باید در نظر داشته باشیم بهذا الاعتبار. «إن اعتبر» مراد همین اعتبار است بل حال عدمه کحال وجوده ازلماً و ابدأً من تلك الجهة، یعنی من تلك الاعتبار و من ذلك الاعتبار. عبارت را به «جهة» برگردانده است ما شم رائحة شيء منهما بحسب ماهيته من حيث هي هي که حال عدم معلول اول مثل حال وجود آن است، رائحة وجود و عدم به حسب ماهیت من حيث هي هي به مشامش نرسیده است. در نسخه‌ای مصحح «ما شمت» دارد که به ماهیت بر می‌گردد؛ یعنی همان معلول اول که ما تاکنون همه ضمائر را به آن برگرداندیم، که گفتیم عدم و وجود در معنای ماهیت داخل نیستند، و عدم صفت ماهیت است و ماهیت اگر متصف به وجود و عدم می‌شود نه اینکه در معنای وی وجود و عدم راه داشته باشد، زیرا «الماهية من حيث هي ليست إلا هي» علاوه اینکه اتصاف به امکان به معنای مصدوق شدن ماهیت برای امکان است، نه مصداق که امکان، ذاتی وی باشد، و اگر به عنوان مصداق ذاتی بود نمی‌توانستیم بگوییم «ما شمت رائحة الوجود»، زیرا مصداق او بود اگر وجود و عدم جزء ماهیت بود «ما شمت» راه نداشت، ولی چون آنها از ماهیت بیرونند «ما شمت» معنا دارد.

و ليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحیثیة برای اینکه این عدم استلزام صفت ماهیت است و خود ماهیت استلزام ندارد، لذا عدمش به طریق اولی استلزام ندارد «بهذه الحیثیة»، یعنی همان هذا الاعتبار لعدم الارتباط بینة ضمیر «بینة» را به عدم معلول اول می‌زنیم، زیرا ضمیر مذکر است و در معنا همان است پس بین عدم ماهیت و بین الواجب من هذه الحیثیة برای اینکه من هذه الحیثیة یا من ذلك الاعتبار، یعنی خود ماهیت من حيث هي ارتباط با واجب ندارد تا چه رسد به ارتباط عدم وی با واجب، چنانچه اگر ارتباط بین ماهیت و واجب من هذه الحیثیة بود واجب را ازلماً و ابدأً مستلزم بود. پس اگر عدم ماهیت مستلزم واجب بود می‌باید عدم واجب ازلماً و ابدأً باشد، زیرا عدم ماهیت خبر از عدم علت می‌دهد و عدم تحقق معلول خبر از عدم

تحقق علت می دهد و چون این معلول عدم است، علت وی نیز تحقق پیدا نکرد؛ یعنی نفی واجب را ازلاً و ابدأً به دنبال دارد و این ما حصل اعتبار ماهیت ممکن من حیث هی بود.

شق دوم: این اعتبار من حیث وجوده که به کلی از حریم جهات به در می رویم، زیرا اعتبار امکان در وجود می فهماند که امکان جهتی نیست امکان فقری و ربطی است و این اعتبار، یعنی معلول اول من حیث وجوده المتقوم بالحقّ الأول الواجب بوجوبه فعدمه ممتنع بامتناع عدم قیومه در عبارت از آن تعبیر شد به اینکه، وجودات محض استغنا و فعلیت و ظهور و وجوبند، منتها آنها بالعرض چنین هستند و در عبارت دیگر فرمود: به ضرورت ذاتی بالعرض، یعنی نه به ضرورت ازلی، به اینکه وجوب برای آنها بالذات بوده باشد، بلکه وجوب برای آنها بالعرض است و ضرورت ذاتی را باید در ما سوی الله به اصطلاح منطق بیاورید، و اکنون می فرماید چنان که این ضرورت قبلاً گفته شد، یعنی در «ذنبه» فصل اول این منهج گفتیم که ضروریه ازلی داریم و ضروریه ذاتی. ضرورت ذاتی مقید به مادام است؛ یعنی تا این ذات هست وی ضرورت دارد، ولی برای حق سبحانه نمی توان مادام آورد. ضرورت ازلی در اینجا مقید به ذات است و به این تعبیر از آن یاد می شود که، مادام ذاته موجوده، در درس پیش قبل از «فنفول» فرمود: «و أن أحدهما» بیان شد که مراد وجود است «یجامع الضرورة الذاتية» ولی چون ضرورت ازلی وقف خاص اسمای متأثرة حق سبحانه است. بعد از حق تعالی درباره ممکن نمی توان گفت که اینها متصف به ضرورت ازلی هستند، بلکه آنها متصف به ضرورت ذاتیه مادام الذات می باشند.

و وجوده معلول مستلزم لوجوده لوجود حق الأول چه نحوه استلزام دارد؟ استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة را وقتی علت موجب هست معلولش که وجود و فیض است با او هست پس در عنوان فصل «الممكن على أي وجه يستلزم الممتنع بالذات» حرف روشن شود که آیا به اعتبار وجود است و یا به اعتبار ماهیت فلم يلزم

استلزام الممكن للمحال أصلاً ماهیت عدم وی ربطی به واجب ندارد، و اینکه ربط دارد وجود محض است که وجودش واجب است گرچه وجوب به ضرورت ذاتی است، ولی وجودش واجب است نفی‌ش را نشاید.

و لیس در عبارت بالا الآن گفته شد که «فعدمه ممکن» مراد ممکن بالعرض است و نه بالذات. اکنون این بالذات را تعبیر به فی نفسه می‌کند و لیس لعدمه، لعدم این معلول اول فی نفسه، یعنی بالذات و بالعرض أي نفس ذلك العدم جهة إمكانية اگر ما بخواهیم «جهة إمكانية» را برای این عدم بیاوریم امکان را به طفیل ماهیت برای وی می‌آوریم، چنانچه آنجا علاقه با واجب برای ماهیت به طفیل وجود می‌آوردیم کما للوجود من حيث الوجود همان‌گونه که وجود معلول متصف به امکان نمی‌شود و امکان آن به لحاظ ماهیت بالعرض است، ولی وجود امکان فقر نوری دارد.

ولا يلزم من ذلك هاهنا كون كل وجود واجباً بالذات، على ما مرّ دفع دخل مقدر: اگر چنین است که وجود ممکن نیست پس هر کجا که وجود هست باید بگوییم وجود واجب است. در پاسخ می‌فرماید: البته نمی‌توان شوون و آیات و آثار حق را برداشت ولكن ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ فرق بین ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی بگذارید، زیرا ضرورت ذاتی مقید است به مادام الذات، و مادام الذات در شوون و آیات و در مظاهر و اسمای تکوینی، نه اسمای لفظی، مأخوذ است؛ آنها ضرورت ازلی ندارند، بلکه مادام ذاته موجوده هستند. البته انسان شخص ازلی نیست، ولی علة العلل و منشی و مبدع انسان ازلی است اما شخص وی دیروز متکوّن شد.^۱

۱. اما ابدی چطور؟ انسان ابدی است. قبلاً بیان شد که این قضیه که «هر چه ابدی است ازلی است» صحیح نیست. هر چه ازلی هست ابدی است، اما هر چه ابدی است ازلی نیست. در حاشیه‌اش به عرض رساندیم که برای پیاده شدن این معنا گفتیم: «کل کائن فاسد». حرفی نیست کائن اصطلاح فلسفی است. درخت روزی خشک می‌شود و حیوان روزی می‌میرد و انسان روزی متلاشی می‌شود، اینها کائن، و مرکب از عناصرند پس فاسد و متلاشی و مضمحل می‌شوند کل کائن فاسد. بضرر من التعبير می‌گوییم: اگر «کل کائن فاسد» صحیح است، ولی «کل ما فی

پس ما سوی الله ربط به باری تعالی هستند و ضرورت ازلی ندارند، بلکه ضرورت ذاتی دارند و موجودات همه هستند که هستند ما همه چنین هستیم که هستیم هر چند وجود شخص ما ازلی نیست، ولی ابدیت ما باقی و برقرار است، در عین حال که موجودات باقی و ابدی‌اند و از بین نمی‌روند باید مادام‌الذات حفظ شود که آن ضرورت ازلی متعلق به یک حقیقت است که ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾.

و لا يلزم من ذلك هاهنا كون كل وجود واجباً بالذات ديروز در تعلیقه شریف آخوند در ضمن «و الآخر محض الاستغناء و الفعلية و الظهور و الوجود» فرمود: «الوجوب

→ الكائن فاسد، صحيح نیست؛ مثل نفس ناطقه‌ای که مع الكائن و يافى الكائن (لفظ «في» به توسع در تعبیر است) است، ولی فاسد نمی‌شود، بلکه ادله تجرد، که ادله بقای نفس ناطقه هستند، می‌گویند که من باقی هستم، هستیم که هستیم و وجودی ابدی هستیم و آن طوری که شب و روز خودمان را می‌سازیم و مهمان سفره خودمانیم و علم و عمل سازنده ماست و انسان من حیث هو انسان دوگونه غذا دارد و الا در غذای جسمانی حیوانات هم با ما شریک هستند. پس غذای انسانی که سادن و خادم اسم شریف باقی است، دوگونه است: یکی مشخص بدن انسانی است که از او دست‌بردار نیست و در هر عالمی با او است، و دیگر مشخص واقع صورت نفسانی او است. آنچه مشخص روح و نفس انسان من حیث هو انسان است، علم و عمل است لذا باید بکوشد که خودش را زیبا بسازد. آن وقتی می‌تواند خودش را زیبا بسازد که دستوری اهدایی آفرین را در خود خود پیاده کند، چون اعمال ما، ما را می‌سازند پس اگر مطابق دستور الهی محقق نشود مصداق ﴿وَإِذَا أَلْمُحُوشُ حُشِرْتُمْ﴾ (تکویر (۸۱) آیه ۵) در ما محقق می‌شود و اگر ﴿يَوْمَ تَبْلَى السَّرَائِرُ﴾ (طلاق (۸۶) آیه ۹) اشیاء پیش بیاید می‌بیند انسان‌ها چه اشتهر، گاو، پلنگی ساخته شده‌اند، برای اینکه اعمالشان ناشایست بود و مطابق اعمالشان به این صور موحشه‌گذاری گردیدند. آن چیزی که صورت انسان‌ساز است این مذهب حقه فقه جعفری علیه السلام است و آن چیزی که سیرت صورت معنوی اش را نفس ناطقه را می‌سازد، باز حقایق مذهب حقه جعفری است. آن علوم جان انسان را می‌سازند و این اعمال بدن انسان را می‌سازند. علم و عمل جوهرند، نه عرض، و مشخص انسانند. آن یکی مشخص روحش است، و این یکی مشخص بدنش، و انسان باید به این دستور الهی، که کتاب الله است، و آنچه را جوامع روایی فرمودند که از بطون و شعب و شؤون این منطق وحی هستند عمل کند، زیرا اینها انسان سازند تا انسان به صورت انسانی اش محشور شود. به فرموده جناب رسول الله ﷺ: «أَلْعَلَمُ إِمَامُ الْعَمَلِ» (عده‌الداعی، چاپ مؤسسه معارف اسلامی، ص ۹۱)، چون عمل را علم می‌آورد.

این کتاب تفسیر انفسی آیات قرآن مجید است. اگر می‌خواهید آن اصول عقاید انسانی میرهن شود و روان‌شناسی برهانی داشته باشید، باید در کنار این سفره بنشینید.

ها هنا هو الضرورة المطلقة الذاتية الأزلية» و زیرنویسی فرمود «بالعرض». الآن همان بالعرض پیاده می شود و بهتر آن است به اصطلاح منطقی، ازلی نیاوریم، و لذا آخوند چون ازلی را آورد ناچار شد بالعرض را بیاورد، پس به همان اصطلاح منطقی بگویم آنها ضرورت ازلیه مطلقه دارند و در ممکنات ضرورت ذاتی است علی ما مرّ من الفرق که (مراد از «ما مرّ» آخر «ذنابه» فصل اول همین منهج است) بین الضرورة الأزلية، مثل واجب تعالی همین یکی را بیشتر نداریم و بین الضرورة المسماة بالذاتية ما سوا واجب برای ضرورت او صفت آورد: ۱. المسماة بالذاتية؛ ۲. و المقيدة بها به ذاتیه. پس المقيدة صفت ضرورت باشد؛ یعنی ضرورتی که مقید است و موسوم به ذاتی می باشد «المسماة بالذاتية» تا ضرورت ذاتی با ضرورت ازلی فرق گذاشته شود فکذلك لا يلزم هاهنا کون کل عدم ممتنعاً بالذات لأجل الفرق المذكور بين این دو عدم فرق است، زیرا دو قسم عدم داریم: ۱. عدم بالذات، مثل شریک الباری؛ ۲. عدم بالعرض، مثل عدم معلول اول، و وقتی وجود معلول اول تحقق پیدا کرد این عدم ممکن التحقق نیست. یکی از مبانی این کتاب امکان فقری وجودات است که به معنای امکان ماهوی و جهت و عنصر قضایا نیست و نمی توان ماهیت را متصف به امکان فقری کرد، چنان که امکان ماهوی برای وجود آورده نمی شود، زیرا وجود، وجود است استوای به عدم وجود در آن معنا ندارد. پس ماهیت ربطی به عدم ندارد، لذا عدم نمی تواند بالذات متصف به امکان جهتی و ماهوی شود و تنها به طفیل وجود و بالعرض به آن متصف می شود، چنان که علاقه بین ماهیت و واجب به واسطه و طفیل وجود بود. و هذا في غاية السطوع و الوضوح علی أسلوب هذا الكتاب پس اصلی مهم به دست داده است.

و أما علی أسلوب الحكمة الذائعة فلا یبعد أن یقول حالا به مبنای حکمت مشهور می پردازد، البته در صورتی که بین حکمت مشهور و حکمت آخوند جمع نکنیم، و خود آخوند در مواردی بین آن دو جمع می کند و می گوید تنافی مستفی است، ولی اکنون به حسب ظاهر و أما علی أسلوب الحكمة الذائعة فلا یبعد أن یقول أحد:

ما بعد از آن مقدمه گفتیم «فنقول: إن المعلول الأول» بعد برای آن دو «إن اعتبر» آوردیم و با آن ماهیت و وجود را بررسی کردیم. شق اول درباره ماهیت و شق دوم درباره وجود ممکن بحث شد و «يقول أيضاً» در این بخش مراد همان «إن اعتبر» دوم است.

شق اول: فلا يبعد أن يقول أحد: إن كان يعني بأول شقي الكلام أن العقل عقل ما انسان إذا جرد النظر إلى ذات المعلول الأول أين ذات را ماهیت بگیرید و لم يعتبر عقل معه با این ذات غیره غیر ذات را، چون ذات معلول اول مراد ماهیت است، پس غیر ذات مراد وجود است، پس اگر ماهیت معلول اول ملاحظه شود و وجودش را لحاظ نکنیم لم يجد فيه علاقة اللزوم فكذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الأمر، بل هو محفوظ بحاله پس اگر بین ماهیت من حیث هی، که عقل آن را ملاحظه کرده است، و بین واجب علاقه نباشد اشکالی لازم نمی آید. آن لزوم و علاقه واقعی و نفس الامری چگونه است؟ آیا بین آنها علاقه و ملازمه هست؟ بنابراین استلزام واقعی با نبود استلزام و علاقه بین ماهیت و وجود نفی نمی شود. پس عقل اول و معلول اول به حسب واقع و نفس الامر شاید از جنبه وجود استلزام داشته باشند، ولو ماهیت من حیث هی علاقه ندارد، ولی در واقع و نفس الامر، یعنی در وجود و تحقق خارجی بین ممکن و علت وی حکمفرماست. پس سخن شما کاری نرسید «فذلك لا ينافي استلزام عدمه» عدم واجب را «بحسب نفس الأمر» به لحاظ وجودش ما هم می گوییم: أمّا «بل هو محفوظ بحاله» البته و إن أريد به أنه على ذلك التقدير، یعنی ماهیت من حیث هی را نگاه کنیم که علاقه نیست. اگر بخواهد در نبود این علاقه بگوید که معلول اولی به حسب واقع و نفس الامر تعلق ندارد اینکه کذب محض و نادرست است. پس نداشتن علاقه بین ماهیت و واجب تعالی ایجاب نمی کند عدم علاقه بین وجود معلول اول با واجب تعالی را. لا يكون مستلزماً له بحسب نفس الأمر فهو ظاهر البطلان، فإنه معلول له بحسب نفس الأمر، فكيف لا يكون مستلزماً لعلته؟!

أقول: نختار الثاني، قوله: المعلول كيف... * مطلب بر مبنای حکمت مشهور مورد کلام بود «لا یبعد أن یقول أحد:» دو کلام داشت: یکی سخن وی در درس قبل گذشت و اکنون جواب آن را می‌دهد. وی گفته بود: در شق اول، که ماهیت من حیث هی برای معلول اول و ماهیت من حیث هی ملحوظ بود گفتید ماهیت جهت ربط به حق اول ندارد. وی می‌گفت: اگر عقل ماهیت معلول او را از وجود تجرید کند، علاقه لزومی را بین وی و حق نمی‌یابد.

جواب: اگر عقل این لزوم را نیافت عدم وجدان دلیل عدم وجود نیست «فكذلك لا ینافی استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الأمر.»

ممکن است کسی بگوید: ما نگفتیم که عقل علاقه بین ماهیت و حق اول را نیافت تا شما بگویید: «عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود»، بلکه ما یافتیم که ملازمه‌ای نیست. پس شق اول از بیخ بی‌اساس است، زیرا برهان و تحقیق ما این بود که عدم ملازمه را نیافت پس این مطلب پیش پا افتاده بود و به اندک تأملی معلوم می‌شود، لذا آخوند این را دنبال نکرد. بعد همین آقای مستشکل حرف دیگری گفت: «إن أريد به» از این عدم ملازمه می‌خواهید بفرمایید واقعاً بین معلول اول و حق اول ملازمه نیست؛ یعنی در نفس الأمر ملازمه نیست اینکه خیلی بین الفساد است چطور بین او و بین معلول اول و حق اول ملازمه نیست؟ در حالی که معلول موجود و متحقق است.

جواب: از کجا به کجا رفتید. شما بحث را روی وجود معلول اول بردید با آنکه حرف در ماهیت من حیث هی وی بود. پس ما گفتیم در آن ماهیت من حیث هی عدم ملازمه را یافتیم، شما بد تعبیر کردید، بلکه بین وجود معلول اول و حق اول ارتباط وجوبی است و سخن از امکان نیست، زیرا وجودات محض الاستغناء و الفعلية و الظهور و الوجوب هستند، منتها به ضرورت ذاتیه. شما در هر دو شق سخنی را به ما نسبت دادید که ما نگفتیم. پس در باب ماهیت معلول اول گفتیم که ملازمه‌ای به برهان

با واجب ندارد، و در باب وجود تلازم را قطعی دانسته و شما درست سخن ما را نگرفتید. اقول: نختار الثاني از اشکال اول صرف نظر کرد که ما گفتیم برهان اقامه کردیم که ملازمه نیست، نه برهانی نیافتیم. مراد از شق اول ماهیت بود و آن را پاسخ نداد و شق دوم وجود معلول اول است. وی می گوید و ما هم می گوییم وجود معلول مستلزم علت است، ولی قوله: المعلول كيف لا يكون مستلزماً للعلّة؟ می گوییم: سخن در ماهیت معلول است، و نه وجود آن و الا وجود با علت ملازم است. الجواب أن المعلول ليس نفس ماهية الممكن معلول نفس ماهية ممكن است بل وجوده معلول لوجود العلة و عدمه لعدمها این را هم ما حرفی نداریم.

و يقول أيضاً: به نصب «يقول» عطف بر بالا، یعنی «فلا يبعد أن يقول أحد و يقول أيضاً». اشکال: کسی نمی تواند اشکال دیگر بر مبنای حکمت رایج نماید این کان یعنی بأخیر الشّقین و مراد این است «و إن اعتبر معلول من حيث وجوده» پس وی بگوید: أن العدم الممتنع بالعلّة ليس ممكناً بالذات فهو مستبين الفساد ما گفتیم وجود معلول اول ضرورت ذاتی دارد و عدم در او راه ندارد و عدم او وابسته به حق اول نیست؛ مثل عدم ماهیت، پس چه کسی گفت عدم وجود عقل اول مستلزم محال نیست، امکان ندارد که از او برداریم، زیرا وجود وی واجب به علت می باشد پس این جمله که، «أن العدم الممتنع بالعلّة ليس ممكناً بالذات» کسی بگوید «فهو مستبين الفساد» آیا بحث روی وجود رفته و یا روی ماهیت؟ و اگر بحث را روی وجودش برده باشید، ما هم با شما همراهیم و این را شما نمی خواهید بفرمایید، و مسلم است که عدم او محال است. و اگر مراد از عدم عقل اول، ماهیت عقل اول است حرف ما می شود که ماهیت من حيث هي با قطع نظر از وجود به واجب ربط ندارد و لذا بود و نبود او استلزامی با واجب ندارد، زیرا ماهیت من حيث هي چیزی در وی مأخوذ نیست. پس این شخص مثل شق اول تردید نادرست گفته است، «يعني بأخیر الشّقین أن العدم الممتنع بالعلّة ليس ممكناً بالذات فهو مستبين الفساد» وجودش را می فرمایید بله، فإن الامتناع بالغير اگر به

حسب وجودش بخواهیم عقل اول را برداریم ممتنع بالغیر است، چون قائم به علت خود می باشد لیس یصادم الإمكان بالذات، یعنی می تواند به حسب ماهیت ممکن بالذات باشد و در عین حال اگر به حسب وجودش بخواهیم وی را برداریم ممتنع بالغیر باشد، و لیس ینفیه ضمیر در «لیس» به «الامتناع بالغیر» بر می گردد، و ضمیر «ینفیه» به «الإمكان بالذات» و لیس امتناع بالغیر ینفی امکان بالذات را؛ یعنی جمعشان را شاید؛ یعنی امتناع بالغیر داشته باشد، ولی به حسب ماهیت امکان بالذات را واجد باشد و اگر بخواهیم وجوداً او را برداریم ممتنع بالغیر است، بل إنّ معروضه لا یكون إلاّ الممكن بالذات مراد از این جمله، معروض امکان نمی تواند بوده باشد الاّ الممكن بالذات چیست؟ اگر مراد ماهیت من حیث هی می باشد قبول داریم، و اگر مراد وجود است وجود و جوب بالغیر و ضرورت ذاتی دارد، مراد شما چیست؟ باید یکی از آن را اختیار کنید تا بتوان در آن باره حرف زد و الاّ کلی ابهامی کاری نمی رسد. پس در وجود نمی توان چنین گفت و درباره ماهیت مضر به حال ما نیست به همین جهت در عنوان فصل به طور اجمال فرمود: «فی أن الممكن علی أي وجه یكون مستلزماً للممتنع.» قوم فرمودند: ممکن می شود که مستلزم ممتنع باشد پس باید عنوان حرف باز شود و الاّ این مبهم که ممکن مستلزم ممتنع است کاری نمی رسد و باید دید اهل تحقیق از این سخن چه می خواهند؟ پس اکنون ما می توانیم سخن را به وجود و ماهیت تحلیل، و در آن باره گفتگو کنیم.

أقول: عنینا به از شما پرسیدند: مراد از امکان چیست؟ أن العدم بما هو عدم لیس إلاّ جهة الامتناع هر کجا عدم بما هو عدم بود جهت امتناع و عدم نمی تواند وجود و عدم داشته باشد، چون استوای وجود و عدم از آن ماهیت است نه از آن عدم و نه وجود؛ در وجود و جوب است و در عدم امتناع است تنها ماهیت استوای وجود و عدم دارد. کما أن حقيقة الوجود بما هو وجود لیس إلاّ جهة الوجوب پس آن امکان ذاتی، یعنی تساوی به علم و وجود، نه روی عدم می رود و نه روی وجود، بلکه روی ماهیت من حیث هو

ماهیت می‌رود کیف؟ و العدم يستحيل أن يتصف بإمكان الوجود كما أن الوجود يستحيل عليه قبول العدم و إلا لزم الانقلاب في ماهية. پس موجود باید عدم شود و موجود عدم، و انقلاب در ماهیت، راه ندارد و سخن شما که معروض امکان ممکن بالذات است مراد از این ممکن بالذات چیست؟ آیا مراد ماهیت است؟ این درست است، ولی اگر مراد وجود باشد نادرست می‌باشد. و کون معروض الامتناع بالغير و الوجوب بالغير أي الموصوف بهما به امتناع بالغير و وجوب بالغير ممکناً بالذات بمعنى ما تتساوى نسبة الوجود و العدم إليه این یک معنای امکان او ما لا ضرورة للوجود و العدم بالقياس إليه بحسب ذاته. «و کون معروض الامتناع... غير مسلم عندنا» این معروض موصوف به این امتناع و وجوب نمی‌شود غیر مسلم عندنا إلا فيما سوى نفس الوجود و العدم، یعنی ماهیت من حيث هي و الا خود وجود و خود عدم به این اوصاف متصف نمی‌شوند، برای اینکه وجود ضرورت دارد و عدم ضرورت نبود دارد. و اما فی شيء منهما در خود وجود و عدم فالموصوف بالوجوب الغيري هو الوجود المتعلق بالغير و بالامتناع الغيري العدم المقابل له. و الا خود ماهیت من حيث هي وجود و عدم برای وی مساوی است اگر وجود متحقق در خارج برداشته شود ممتنع است، زیرا برداشتن او مساوی با برداشتن علت وی است پس ممکن نیست.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت من جواز العلاقة اللزومية بين الممكن و الممتنع بالوجه الذي ذكرت، آخوند می‌خواهد محال بودن علاقة لزومی ممکن و ممتنع را بیان کند، چنانکه در عنوان فصل بود. دوانی و خواجه می‌خواستند ملازمه را اثبات کنند. قائل می‌گوید شما بر آنها اشکال فرمودید که علاقة لزومی بین ممکن و ممتنع مستحيل است «بالوجه الذي ذكرت»، زیرا بین وجود معلول اول و حق تعالی از حیث وجود، لزوم و ملازمه هست اینجا که فرمودید وجودات وجوبات هستند و بین ماهیت و حق اول ملازمه نیست، زیرا ماهیات مثار کثرتند و هیچ ارتباط ندارند. بنابراین وجه مذکور شما چه می‌ماند که بین ممکن و واجب علاقة لزومی باشد تا بگویید که عدم او ممکن

باشد و مستلزم عدم واجب که محال است باشد، لذا آخوند در «والماهیة لا علاقة لها بالذات مع العلة إلا من قبل الوجود»، یعنی ماهیت علقه بالعرض با مبدأ دارد و این علقه به طفیل وجود است پس ماهیت موجوده به طفیل وجود ارتباط به حق سبحانه پیدا می‌کند، ولی نمی‌توان او را رفع کرد، زیرا رفع او نیز مستلزم رفع علت وی است و این ممکن مستلزم محال می‌شود، چون رفع آن ممکن، و عدم محل وی محال است، پس رفع او مستلزم عدم علت است. ما حصل حرف اینکه طبق تجزیه و تحلیل شما ماهیت به تبع وجود می‌تواند با واجب مرتبط باشد و نه ذاتاً بتواند مرتبط باشد در این صورت کیف یصح... لَمَا جاز... می‌توان به جای «لَمَا» «لِمَا» بخواند فلا یتم... وقوعه محالاً بالذات... قیاس بر دو قسم است: قیاس مستقیم و قیاس خلف. قیاس مستقیم به شکل اول و دیگر اشکال اربعه است؛ مثل کل الف ب، و کل ب ج، فکل الف ج، لذا اگر کسی آن را قبول نداشته باشد باید نقیضشان را قبول داشته باشد، همان‌گونه که اگر کسی قضیه‌ای را قبول دارد، ناچار باید عکسش را قبول داشته باشد و نمی‌تواند بگوید من اصل را قبول دارم، ولی عکس را قبول ندارم. در باب قیاس هم وقتی کسی صورت قیاس مستقیم را قبول ندارد باید خلاف و مقابل و نقیض و ضد آن را قبول داشته باشد لذا به آن قیاس خُلف می‌گویند، و یا می‌توان گفت که نام‌گذاری قیاس خلف برای آن است که از خُلف مستقیم، یعنی ورای مستقیم به اثبات مطلوب می‌پردازد و لذا به آن قیاس خُلف می‌گویند. خواجه در منطق اشارات^۱ همین وجه را پذیرفته است، چنان‌که عده‌ای خُلف را پذیرفتند. آن‌ها مثالی می‌زنند و می‌گویند: در کتب فلسفی تناهی ابعاد ثابت شده است، اکنون به تمامیت ادله و یا ناتمام بودن آنها کاری نداریم. بُعد صفت جسم طبیعی است و خود بعد جسم تعلیمی می‌باشد. اگر از زمین به هر طرف برویم برهان می‌گوید اگرچه سال‌های نوری سیر کنید بُعد سرانجام تمام می‌شود، و عالم جسم و جسمانی به پایان می‌رسد. هشت برهان بر آن اقامه شده

و در نکته ۶۸۳ هزار و یک نکه با ذکر مآخذ نوشتیم و به ناتمام بودن همه آنها اشاره کردیم. شیخ در نمط اول اشارات برهان سلمی را در تناهی ابعاد عنوان کرد که اکنون قائل نظر به برهان سلمی دارد. در موضوع بحث بیان شد که ممکن مستلزم محال است و یا خیر، و اگر جواب این باشد که ممکن مستلزم محال نیست، در این صورت قیاس خلف مفید فایده نیست و ناتمام می ماند، زیرا در قیاس خلف چنین می گوئیم: حرف این است و این ممکن است و اگر این حرف درست نباشد باید نقیض آن درست باشد؛ یعنی چون این ممکن نیست پس نقیض آن ممکن است و چون نقیض مستلزم محال است پس این صحیح است. پس ما از امکان به محال و ممتنع رسیدیم؛ یعنی این ممکن مستلزم محال شد، و چون طبق این نظر ممکن نمی تواند مستلزم محال باشد پس برهان خلف کارش درست نیست، زیرا ارتباط ماهیت ممکن با واجب و ممتنع بالعرض بود که از راه وجود و یا عدم بالعرض متصف به وجوب و یا امتناع می گردید پس امکان خود با امتناع ارتباطی ندارد و استلزامی بین آنها حاکم نیست. بنابراین برهان خلف، که از راه استلزام ممکن و ممتنع بود، باطل می شود.

برهان سلمی در کلمات پیشینیان موجود بود، ولی آن برهان مورد اشکال بود و شیخ^۱ آن را تمام کرد. برهان سلمی این است: خطی از نقطه ای به طرفی فرض می شود و خطی دیگر از همان نقطه به طرف دیگر فرض می گردد و چون هر دو از یک نقطه برخاستند زاویه ای تشکیل می دهند و کم کم از همدیگر فاصله می گیرند، ابتدای آن دو خط همان نقطه است پس هیچ فاصله ای ندارند، اندکی بعد هر چه بازتر می شوند فاصله آنها بیشتر می شود. اکنون در هر یک متر خط سومی را بین این دو خط فرض می کنیم و این خط سوم هر چه این دو خط که میل به دوری از هم دارند جلوتر می روند بزرگتر می شود، و البته تناسبی بین امتداد این دو خط اول و این خط سوم موجود است، پس اگر فرض کنیم آن دو خط به طور غیرمتناهی پیش روند این خط

سوم هم دوشادوش آنها به پیش می‌رود و با آنها در اندازه مناسب است. اگر مثلاً آن خط سوم در فواصل یک متر ده سانتی متر بزرگ‌تر می‌شود این تناسب تا انتها محفوظ است، البته اگر این تناسب را حفظ نکنیم برهان پیاده نمی‌شود، پس هر چه آن دو خط پیش می‌روند و از هم فاصله منظم پیدا می‌کنند، به طوری که در هر یک متر ده سانتی متر فاصله آنها بیشتر می‌شود، و چون تا بی‌نهایت به پیش می‌روند این خط سوم هم، همچنان به پیش می‌رود و چون آنها به بی‌نهایت می‌روند، ناچار خط سوم هم بی‌نهایت می‌شود. پس از یک طرف خط سوم همانند آن دو خط دیگر، بی‌نهایت شده است و از طرفی محصور بین این دو خط است پس اگر بُعد غیرمتناهی ممکن باشد مستلزم محالی است؛ یعنی مستلزم آن است که محصور بین حاصرین باشد. این قیاس خلف است. پس به طور برهان خلف غیرمتناهی بودن بُعد محال است، و اگر محال بودن را نمی‌پذیرد از خلف آن می‌آییم و می‌گوییم: پس نقیض آن را بپذیرید؛ یعنی غیرمتناهی ممکن است و چون امکان غیرمتناهی بودن بُعد مستلزم محالی است؛ یعنی غیرمتناهی بودن بُعد محال است.

اکنون به سخن مستشکل برگردیم: در عنوان بحث که ممکن نمی‌تواند مستلزم محال باشد، ارتباط ماهیت ممکن من حیث هی با ممتنع انکار شد، زیرا ممکن به لحاظ وجود و وجوب و فعلیت و ضرورت داشت، در حالی که در قیاس خلف از راه ارتباط ممکن با ممتنع مطالب ثابت می‌شود و شما ارتباط ممکن را از جنبه ماهیت من حیث هی با امتناع نفی کردید و از جنبه وجودی ممکن هم ارتباط بین ممکن و ممتنع نیست، پس در قیاس خلف ما چگونه لزوم بین قبول داشتن و تسلیم شدن معنای ممکن را که مستلزم محال و امتناع است پیاده می‌کنیم، پس این منطقی‌ها چگونه این همه قضایا و براهین را از قیاس خلف پیاده می‌کنند.

فإن قلت: فعلی ما ذکر من جواز العلاقة اللزومية بین الممكن و الممتنع آن طوری که در ارتباط بالعرض ماهیت ذکر کردی و اینکه ماهیت ممکن اصلاً مرتبط نیست

امکان استعدادی است، چنان‌که الآن بیان شد؛ ۲. به امکان عامی که طبیعت و غیر طبیعت را شامل می‌شود نیز امکان وقوعی می‌گویند. آخوند در دو خط آن را معنا می‌کند و آخرش خلاصه می‌گیرد و اجمالش آن است که حاجی در منظومه آورده است که امکان وقوعی آن است که، «ما لا یلزم من فرض وقوعه محال» حالا چه در عالم ماده و چه در عالم ماورای ماده.

آیا از فرض وقوع عقل اول محال لازم می‌آید یا نه؟ بله، محال پیش می‌آید، زیرا مستلزم رفع علت وی است. آخوند می‌گوید: منطقی‌ها در قیاس خلف امکان ماهیت به معنای امکان وقوعی را استعمال می‌کنند؛ یعنی امکان به معنای «ما لا یلزم من فرض وقوعه محال» در قیاس خلف به کار می‌رود، ولی اگر موردی «یلزم من فرض وقوعه محال» باشد به کار آنها نمی‌آید؛ مثلاً در عقل اول اگر بگوییم عدم او ممکن است از فرض وقوع این عدم محال لازم می‌آید. عدم علت و امکان وقوعی باید جایی بوده باشد که «لا یلزم من فرض وقوعه محال» پیاده شود و در خارج توالی فاسد نداشته باشد. اکنون در مثال شما می‌گوییم: غیرمتناهی ممکن وقوعه، و اگر بگوییم ممکن وقوعه؛ یعنی غیرمتناهی تحقق پیدا کند «یلزم من فرض وقوعه محال». پس این همان امکان وقوعی است که در قیاس خلف عنوان می‌کنند. پس آخوند اکنون می‌خواهد این را پروراند که بین ماهیت امکان وقوعی با آن ماهیتی که به حسب مرتبه ذاتش ممکن است تفاوت بگذارید؛ این امکان وقوعی در مراتب مادون است لذا باید بین این دو فرق بگذاریم.

قلنا: هذا الإشکال قد مضی مع جوابه... * بحث در ملازمه بین ممکن و ممتنع بود. آخوند ملازمه ماهیت من حیث هی را با ممتنع انکار کرد، و قوم به طور سربسته آن را اقرار داشتند، اهل عرفان نیز ارتباط ماهیت من حیث هی را با واجب نفی کردند و گفتند: ماهیت ما شمت رائحة الوجود و لا تشتم. گرچه ماهیت به طفیل وجود بالعرض

مرتبط به واجب می‌شود و بالعرض و به طفیل عدم با ممتنع مرتبط می‌گردد و البته وجودات ممکن عین ظهور و وجوب و فعلیت بوده، و به ضرورت ذاتی، و نه ازلی، متصف هستند. پس در تحلیل ارتباط ممکن با واجب و یا ممتنع باید گفت: وجود ممکن مرتبط با علت می‌باشد، و دارای وجوب و ضرورت است و امکان در آن راه ندارد، و امکان نوری حرف دیگر است، و در ارتباط ممکن و محال، اگر مراد عدم ماهیت باشد، عدم متصف به امکان نمی‌شود، چون امکان صفت برای ماهیت است عدم من حیث هو متصف به امکان نمی‌شود، چون ضرورت دارد و استوائیت وجود و عدم برای عدم من حیث هو معنا ندارد. اگر سخنی از علاقه باید گفت برای ماهیت به طفیل وجود علاقه با علت وی موجود است، و در وجودات رفع آنها محال است. هر فرض رفع وجود باید به امکان عدم علت آنها قائل شویم، زیرا رفع وجود مستلزم رفع علت است و البته وجودات صرف، علاقه و بلکه ربط محض به علت خود هستند.

البته هنوز درباره خلف سؤالاتی داریم و فصلی که در آنیم بسیار شبیه است به مباحثی که در صفحه ۳۸۴ در «وهم و إزاحة» است. آنجا چنین شروع شده است «و ذلك أن تقول: إذ بطل أن يستلزم مفهوم ممکن أو محال ما ينافيه فإذا...» پس این فصل بسیار مهم باید خوب هضم گردد. اکنون سؤال این است: اگر ممکن با ممتنع ارتباطی ندارد چگونه برای اثبات مدعا از نقیض قیاس مستقیم استفاده می‌کنند؟ این قیاس خلف در معنا منحل به یک قیاس اقترانی و یک قیاس استثنایی است. در عبارت این درس هم به آن اشاره می‌شود، می‌گوییم: کل ألف ب، و کل ب ج، فکل ألف ج، و لو لم یکن کل ألف ج حقاً لصدق نقیضه، لاستحالة ارتفاع النقیضین، لکن نقیضه غیر صادق فتکون عیه حقاً. در اینجا نتیجه قیاس مستقیم اصل موضوعی ما قرار گیرد، و این نتیجه ممکن است. اگر قائل این نتیجه را نپذیرد پس نقیض آن را، که محال است، می‌پذیرد. لذا امر ممکن مفروض، که نتیجه قیاس اول است، مستلزم محال است که

نقیض آن می‌باشد. خلاصه در صورتی که ماهیات ممکن هیچ گونه ارتباطی با امتناع نداشته باشد در این قیاس خلفی ممکن با ممتنع مرتبط نمی‌شود، و بطلان و کذب نقیض در استدلال از راه نقیض و خلف و به دست آوردن صدق نتیجه قیاس اقترانی ممکن نمی‌شود.

در جواب آخوند مفرداتی وجود دارد که توضیح داده شده است. از جمله در فرق بین امکان استعدادی، که کیفیت وجودی و استعداد ماده در حالت حرکت استکمالی برای کامل شدن است، و در این استعداد شدت راه دارد، و مراد قرب و بعد به فعلیت است؛ مثل اینکه قرب مضغه از علقه به انسان بیشتر است، و شدت دارد و دوری نطفه باعث ضعف این ممکن است. گاهی امکان وقوعی بر این امکان استعدادی اطلاق می‌شود و این معنا از امکان وقوعی مرادف امکان استعدادی مورد کلام نیست.

امکان وقوعی معنای دیگری نیز دارد که اکنون بدان اشاره می‌کنیم: قبلاً گفته شد که نفس الامر اوسع از واقع است، مراد از این جمله چیست؟

گاهی از زبان آقایان می‌شنویم که می‌گویند: فلان مطلب نفسیت و یا نفس الامریت و یا نفس الامری ندارد. توجه دارید که در نسبت به مرکب می‌توان هر سه گونه ترکیب را به کار برد؛ مثلاً در عبدشمس می‌توان عبدی و یا شمسی و یا عبدشمسی گفت که در نسبت مشهور همین طریق اخیر است، چنان‌که در سیوطی گذشت. در اینجا نیز می‌گویند: فلان شیء نفس الامریت ندارد؛ یعنی واقعیت ندارد، و یا می‌گویند: نفسیت دارد؛ یعنی صحیح است و می‌تواند در نظام هستی تحقق یابد.^۱ این معنای لفظ نفس الامری. اما معنای اوسع بودن از واقع این است که مرتبه عالی هر شیء مقام ذاتی آن شیء است. رؤیت گاهی با چشم است و گاهی با خیال و گاهی با عقل. رؤیت حق تعالی نیز رؤیت است و رؤیت عقول مجرد نیز رؤیت است، ولی رؤیت عقلی است. حتی رؤیت در حق سبحانه هم اطلاق می‌شود، لذا درباره حق سبحانه در آیات و

روایات «رأی» می آورند، و به جای رأی، ادراک بیاورید، و در حق سبحانه گفته می شود که حق تعالی مدرک است و بلکه به جای آن عالم بیاورید، زیرا علامه در شرح تجرید فرمود: به حیوانات مدرک می گوئیم، ولی عالم نمی گوئیم^۱، گرچه حیوان دانا و عالم است، اصطلاح عالم را در آن به کار نمی برند، و مخصوصاً در اسمای توفیقی الهی مباحثی داریم که اطلاق هر اسمی را روا نمی دانند. پس حق تعالی عالم است و همه آنها مراتب رؤیت و علم و ادراک بودند، و در هر مرتبه ای این رؤیت حکمی دارد، ولی سرانجام به علم بر می گردد، زیرا علم انکشاف شیء لدی العالم و ظهور شیء لدی العالم می باشد. تا الآن در حجاب بود و برای وی معلول نبود، اکنون این امر برای وی مکشوف شده است، و همه این مراحل، انکشاف و ادراک و رؤیت نفسیت دارند. آنکه چشم ادراک می کند نفسیت دارد، و مدرک خیال و عقل نیز نفسیت دارد تا برسید به حق سبحانه. آنجا هم بصیر و سمیع است ولو اینکه با آلت چشم و یا آلت گوش نیست. سمیع بودن و بصیر بودن یک حرف است و دارای گوش بودن حرف دیگر. پس وقتی عین و اذن پیش آمد مربوط به عالم کثرت و ماده هست. پس اینها مراتبشان محفوظ است و هر مرتبه، نفسیت و واقعیت دارند. این معنا را که در خاطر بگیریم که نفس الامر اوسع است؛ یعنی نفسیت های گوناگون دارد، و حایز مراتب گوناگون است پس نفسیت اوسع از آن ماهیت در مقام ذات و حقیقت و واقعیت و مرحله اصل خودش است. اینجا می خواهیم این را بگوئیم.

اکنون می گوئیم گرچه پیاده شدن هر حقیقتی در مراحل و مراتب و مظاهر و محال و عوالمش از شؤون همان اصل است، ولی وقوع آن در هر کدام از مراحل آیا مستلزم محال می شود؟ این را امکان وقوعی می گوئیم. پس امکان وقوعی برای یک مرتبه ای از آن معنای ماهیت است که مظاهر عوالم و محال و مراتب دارد. آخوند می فرماید: عدم تلازم بر روی آن ممکن اصل، که ماهیت من حیث هی هی است، برده شده است،

و نه امکان وقوعی، و در قیاس خلف به امکان وقوعی کار داریم و نه امکان ماهوی. پس اگر در قیاس خلف می‌گویند، ممکن مستلزم محال است؛ یعنی ممکن به امکان وقوعی، و اگر در عنوان فصل گفتند ممکن مستلزم محالی نیست؛ یعنی ممکن به امکان ذاتی با امتناع ارتباطی دارد و ارتباط بالعرض به واسطه وجود و یا عدم با واجب یا ممتنع مرتبط می‌شود. پس امکان ذاتی صفت خود ماهیت است، ولی امکان وقوعی در قیاس خلف مربوط به مراتب و محال است، و تفاوت آن دو فراوان است. پس اگر ماهیت با ممتنع مرتبط نیست که در عنوان فصل بود با اینکه همان ماهیت وقتی در خارج و در مرتبه‌ای از مراتب واقع بخواند محقق شود، موانعی برای وی پیش آید و یا نیاید، و در قیاس خلف می‌گوییم اگر این ممکن بخواند پیاده و واقع شود مستلزم محالی نیست، و اگر وقوع او محال باشد، پس نقیض او صحیح است و قیاس خلف از همین جا ناشی می‌شود پس ملازمه بین امکان وقوعی و ممتنع است، نه امکان متن واقعیت.

اکنون دو نظیر برای آن می‌نماید و می‌فرماید همان‌گونه که امتناع ذاتی و وجوب ذاتی دارای حقیقت و اصلی هستند و هر کدام شعوبی دارند امکان ذاتی نیز دارای اصلی است و دارای شعوبی، که از جمله آن شعوب امکان وقوعی است. توضیح این که، وجوب ذاتی ضرورت ازلی دارد، ولی همین وجوب در مراتب و مواطن گوناگون بروزات و تجلیاتی دارد؛ مثلاً معلول اول وجوب دارد که از ناحیه علت آمده است. پس یک مرحله از آن وجوب، وجوب بالغیر است، چنان‌که امتناع بالذات مثل شریک‌الباری است و اصل و حقیقتی دارد، ولی گاهی به خاطر نیامدن علت چیزی ممتنع می‌شود، پس ذات این شیء ممتنع گردیده پس امتناع ذاتی بروزاتی پیدا کرده که از ناحیه محال و مراتب فراهم آمده است. همین مطلب در امکان ذاتی می‌آید. اگر امکان ذاتی من حیث هو لا ضرورت وجود و عدم است و ذاتاً علاقه‌ای به ممتنع ندارد، ولی از ناحیه مراتب و محال و شرایط، علاقه با آن پیدا می‌کند و چون نفس الامر

اوسع از ذات من حیث هی است، لذا با آنکه شیء ذاتاً ممکن است، ولی به واسطه مواطن و مراتب معادات و جهات و شرایط اجازه تحقق پیدا نکند. پس با آنکه لاضرورت وجود و عدم دارد، ولی پیاده نشدن آن در این موطن به واسطه شرط و یا مانعی حرف دیگر است، و مراد از قیاس خلف این مرتبه اوسع از مرتبه ذات است. پس قیاس خلف به مرحله‌ای از نفسیت نظر دارد، ولی امکان ذاتی راجع به اصل ماهیت است و بحث، راجع به اصل ماهیت است نه امکان وقوعی مستعمل در باب قیاس. اکنون سؤالی از مرحوم آخوند داریم اگر در عنوان فصل که چنین بود: «فصلی: فی أن الممكن علی أي وجه یکون مستلزماً بالمتنع بالذات، إن كثيراً... یحیلون الملازمة بین الممكن و المتنع» مراد از ممکن ممکن وقوعی باشد در این صورت همان سخن شما را می‌گویند، و اشکال شما بر ایشان وارد نمی‌شود. بله، اگر امکان ذاتی را بگویند اشکال وارد است و از قضا چنین گفتند، و خود ایشان نقل کرد که «و یحکمون أن کل ما یستلزم وقوعه فی نفس الأمر» پس هم حرف نفس الامر را زدند و تحقیق شما هم همین بود «یستلزم وقوعه فی نفس الأمر متنعاً ذاتياً فهو مستحیل بالذات» پس دعوا و نزاع شاید برطرف شود، بلکه حتماً دعوایی در بین نیست، چون خود آنها به صراحت گفتند: «کل ما یستلزم وقوعه فهو مستحیل» پس اینها هم علاقه بین ممکن و ممتنع را در امکان وقوعی پیدا کردند، چنانکه در عبارت بعدشان تصریح فرمودند. الآن تحقیقشان هم همین است. پس می‌بینیم آن آقایان که فرمایش فرمودند: «علی أي وجه» مرادشان ملازمه بین ممکن وقوعی و ممتنع است. اگر نصف سطر را نمی‌فرمودید چه قدر خوب بود که، «إن كثيراً من المشتغلین بالبحث من غیر تعمق فی الفکر و النظر» این یک تکه اگر نبود خوب بود که ما می‌بینیم این آقایان می‌فرمایند که ملازمه بین ممکن و ممتنع را «یحیلون» در کجا؟ در امکان وقوعی هم که الآن شما تصریح می‌فرمایید، و حق هم همین طور است، پس در این فصل سه ایراد وارد کردند که هیچ کدام وارد نیست: ۱. ایراد بر دوانی در پیاده کردن امکان بالقیاس،

بعد خود آخوند بین ماهیت من حیث هی و واجب امکان بالقیاس پیاده کرد، پس «أعجب» ایشان کنار رفت، زیرا تلازم بین وجود عقل اول و واجب به ضرورت بود و تلازم بین ماهیت من حیث هی در عقل اول و واجب بالذات نیست و بالقیاس است و شما هم در نهایت به همان حرف رسیدید.

۲. اشکال بر جناب خواجه کرد، زیرا خواجه فرمود: در بطنان ذات حق تعالی غنی عن العالمین است، و ذات سرمدی با هیچ کس ارتباط و علاقه‌ای ندارد، و در معنای «کان الله و لم یکن معه شیء»، «کان» حرف وجودی بود، و در آن چهار وجه گفته شد که وجه چهارم «الآن کما کان» است، در حالی که باز خود وی در تحقیق به این جمله رسید که، «إن العلة قد تجب حیث لم یکن المعلول واجباً»، یعنی در آن مقام سرمدیت ذات حق هیچ‌گونه ارتباطی ماسوا ندارد

همه هر چه هستند از آن کمترند که با هستی‌اش نام هستی برند

۳. اشکال سوم: در عنوان فصل که به قوم تاخید که ماهیت ممکن به امکان ذاتی را مرتبط با ممتنع دانستند، در حالی که ارتباطی نیست و ایشان را به عدم دقت نسبت دادید، در حالی که خود شما در همان جا امکان وقوعی را در کلمات ایشان نقل کردید، و حتی در مثال، ملازمه بین ممکن وقوعی و ممتنع مطرح شد، زیرا اگر بعد غیر متناهی باشد لازم می‌آید محالی، یعنی غیرمتناهی محصور بین حاصرین باشد. پس با اینکه خود ایشان تصریح کردند که «إن کل ما یستلزم وقوعه فی نفس الأمر» چگونه آن همه حملات به ایشان کردید؟ پس این اشکال هم بر آنها وارد نیست، زیرا شما در این اشکال به دو کلمه اتکا دارید: یکی امکان وقوعی، و دیگری نفس الامر، که امکان وقوعی نفسیت‌هایی دارد و به حسب نفس الامر اوسع از آن متن واقعیت است؛ مثل ضرورت و امتناع. ماهیت به مبدأ واجب تعالی ربط ندارد، ولی وجودات عین تعلق و ربط به حق تعالی هستند، و ماهیات بالعرض مرتبط به او می‌شوند. و البته در باب عدم نمی‌توان وصف امکان را برای آن آورد، و اگر عدم ماهیت متصف به امکان

می شود بالعرض است، چنان که اگر ماهیت متصف به عدم می شود بالعرض است؛ یعنی تلازم بین ماهیت و عدم (امتناع) بالعرض است، چنان که وصف امکان برای عدم بالعرض می باشد پس سخن لزوم شعبه ها و زوایای آن روشن شد و در این فصلی ابهامی نماند، و الحمد لله رب العالمین.

مرحوم آخوند در پیوند وجود و فعلیت به حق تعالی وجودات را عین تعلق و ربط دانست و مرتبه ضعیف وجود، وجودات ربطی اند، و مرتبه شدید وجود حق سبحانه است. پس وجود حقیقت واحده سنخی ذات مراتب است، ولی مشایخ و اعظام فرمودند: 'مرحوم آخوند در اوایل اسفار در توحید قرآنی خوب پیش نیامد، زیرا برای وجود، ولو به صورت ربط، تعدد ثابت کرد، ولی در مرحله رابع، یعنی در علت و معلول بحث را خوب پخته کرد، و در آنجا حقیقت واحده ذات مظاهر می شود، و وحدت شخصی دارد و نه سنخی.

اکنون به بحث بر می گردیم: پس از اثبات عدم ارتباط ممکن و ممتنع، اشکال شد که در قیاس خلف از راه استلزام ممکن و ممتنع مدعا ثابت می شود، در حالی که شما ریشه قیاس خلف را خشکاندید. بعد پاسخ داد: امکان مزبور امکان ذاتی است و امکان در قیاس خلف امکان وقوعی است و بین آنها فرق است، زیرا این در نفس الامر اوسع از واقع و آن در مرحله ذات است.

قلنا: هذا الاشکال قد مضی مع جوابه، چون ایشان در کار تألیف و تصنیف و درس و بحث و کارهای عدیده و تألیفات در فنون مختلفه تفسیر و حدیث و شرح کافی و تفسیر قرآن و امثال آنها بودند، مخصوصاً گاهی در کنار یک کار، رساله های متعدد نوشته می شود و نیز مشکل آفرینی دیگران مزید بر علت شده، «تواهل دانش و فضلی همین گناهت بس.» اگر اکنون فرمود: این اشکال گذشت، ولی تاکنون حرف آن نیامده است، حق دارد، و از این قبیل امور فراوان است؛ مثلاً می فرماید: «علی أربعة وجوه»

سه وجه را فرمود، ولی از وجه چهارم خبری نشد. الآن که می فرماید «قد مضی جوابه» مثلاً کتاب دیگر در دستش بود و داشت آن را می نوشت جوابش را در آنجا داده، ولی در اینجا این را مرقوم فرموده و عطف بر آن کرده است. و الذي ندفعه به الآن هو دیگر معطى نداریم. اگر درباره همین سه اشکال ایشان تبصره و تذکر نسبی می داشت و می فرمود: اکنون همان حرفها ثابت شد بهتر بود أن الإمكان المستعمل هناك در قیاس خلفی «هو» این «هو» تا سطر بعد، یعنی «الممكن»، معرف قیاس خلف است؛ چون عبارت زیاده شده این را جمع و جور می کنیم و می گوئیم «الذي لا يستلزم وقوعه محالاً» پس این یک سطر تعریف امکان وقوعی است. در هر صورت به طور تفصیل درباره امکان وقوعی می فرماید: هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع و التحقق وقوع را عوالم است از آن عوالم به چه تعبیر می فرمایید؟ به نفسیت، دوباره فرمود: في نفس الأمر پس نفس الامر اوسع از آن واقع و متن است و عدم جای وقف نبود دنباله عبارت است و عدم إباء أوضاع الخارج و طبيعة الكون لوقوعه و لا وقوعه تعریف تمام گردید. پس اگر ممکن بنخواهد واقع شود طبیعت واقع و نظام ابایی از وقوع و لا وقوعش ندارد؛ یعنی محالی پیش نمی آید. این تعریف امکان وقوعی مستعمل در قیاس خلف است. در این مرتبه می خواهیم بگوئیم بود این شیء و نبود این شیء مستلزم محال است یا نه؟ این حرف مربوط به این نفسیت است. و الممكن الذي كلامنا فيه هائنا در این ملازمه بین ممکن و ممتنعی که در این فصل حرفش را داریم، مراد این امکان وقوعی که از شعب آن امکان و ممکن است و مراد از این ماهیت از شعب آن ماهیت و لا ضرورت ماهوی آن اصل نیست، بلکه خود ماهیت من حیث هی و امکان ذاتی مراد است. اینجا راجع به ملازمه ممکن و ممتنع صحبت می کنیم هو ما يكون مصداقه نفس ماهية الشيء اصل و بیخ و آنکه نفس ماهیت است نه مظاهر وقوعات و محال ماهیت آن شیء مراد باشد بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع این «لا بحسب الواقع»، یعنی «لا بحسب وقوع»، کأن این واقع را به تعبیر وقوع می گوئیم؛

یعنی لا بحسب الوقوع که نفسیت آن است و گوناگون می شود فإن حالا دارد مثال می زند و می فرماید: حال معلول اول به لحاظ ماهیت حرفی است و به حسب نفسیتش حرف دیگر است، وجوب خود ماهیت محال است فإن حال المعلول الأول و سائر الإبداعات مستحضریه ابداعات، یعنی موجوداتی که زمان و مکان و حرکت و استعداد نمی خواهند و امکان استعدادی ندارند، تنها یک امکان فی نفس الامر ماهیت دارند. فی نفس الامر، مراد از نفس الامر، یعنی مرتبه‌ای از وجود. ماهیت عقل اول نفس‌الامری دارد که خودش را نشان می دهد و آن در حال وقوع است که در این حال وجودش وجوب و ظهور و محض استغناست، البته آن بالعرض محفوظ، که همه آنها ربط محضند اما به حسب ماهیت با قطع نظر از وجودش، عقل اول نیز لا ضرورت طرفین است، ولی آن ماهیت و امکان و جهت عنصر قضایای به معنای واقعی اش فی نفس الامر، یعنی در مرتبه وجودی خودشان لیس إلا التحصل و الفعلية علی ما هم مذهبهم حال اینجا «علی ما هو مذهبهم» خیلی ضرورت نداشت. «علی ما هو مذهبنا» می فرمودید بهتر بود؛ یعنی مذهب محققین. اینجا ذهن نرود اینکه وی در مقام رد ایشان است «علی ما هو مذهبهم». کأن مذهبنا، یعنی مذهب محققین، که نفسیت این عقل در این مرتبه واقعیت محض است دون الإمكان امکان ماهوی، که خود ماهیت واجد آن است و قد مر أن ظلمة إمكانه، یعنی معلول اول و سائر ابداعات، مختفیه تحت سطوع نور القیوم تعالی، که فرمودید احکام وجود غلبه دارد، چنانکه اینجا احکام ماهیت و کثرت غلبه دارد. فالممكن حرف تمام شده و اکنون برگشتیم به اصل مطلب: فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال بهذا المعنى، یعنی ممکن به امکان وقوعی مستلزم محال است. این ماهیت ممکن مستلزم محال بالذات نیست، بلکه بالعرض مستلزم محال است. اکنون همان حرف را می زند لا من حیث ذاته، بل من حیث وصفه الذي هو عدمه که اگر بخواهیم حرف عدم را روی این معنای ماهیت، یعنی روی این معلول اول بیاوریم بگوییم: عدم او، یستلزم عدم واجب تعالی کما أنه مستلزم همان معنای

ممکن به لحاظ تحقیق‌اش و ماهیت به لحاظ تحققش مستلزم للواجب لا بحسب ذاته که ممکن و ماهیت است بل بحسب حاله الذی هو وجوده. حالا که اینها را دانستیم کارمان در رفته و روشن هم شدیم. در قیاس خلف نظر به موطن و نفسیت در هر عالم و موضوع و روابط و مقدمات آنها دارد. در ابتدای این درس فرمود: «عدم إیاء أوضاع الخارج و طبیعة الکون»؛ یعنی یک موضوع وقتی بخواهد در این موطن پیاده شود نمی‌تواند؛ مثلاً در عالم بیداری، رؤیت ما احکامی دارد، ابصار نفسیت دارد و مسأله ابصار و احکام آن و تحلیل چگونگی رؤیت در فلسفه بسیار مشکل و اقوال فراوان در آن موجود است. به طور قیاس خلف می‌گوییم اگر رؤیت این طور نباشد، لو لم یکن این طور، باید نقیض باشد و اگر نقیضش محقق باشد محال لازم می‌آید و ثبوت محال، محال است. پس آن اصل درست است. اکنون خوابیده در خواب، ماشاءالله، چه رؤیتی دارد و چشمش چه تیزبین شده و تا کجاها را می‌بیند، در حالی که نه شرایط قرب و بعد مفرطین در آن حاصل است و نه حرف خروج شعاع و انطباع در بین هست و نه واسطه مشفّف باید در میان باشد؛ مثل هوا، بلکه چشمان بسته شده و خوابیده و، ماشاءالله، این همه ابصار در عالم رؤیا موجود است. هیچ یک از این شرایط و احوال و اوصاف عالم بیداری موجود نیست و از آن مرتبه، بالاتر بیاید و به مراحل برزخی و به وسیع‌تر از آن عقلی و همین‌طور تا الله سبحانه، سمیع و بصیر است. پس همه آنها واقعیت دارند، متها هر کدام در یک مرتبه، و باید در هر مرحله که می‌خواهید قیاس خلف را محقق کنید دنباله‌اش این تعریف قیاس خلف محقق شود «و عدم إیاء أوضاع الخارج». حالا خارج بیداری است یک طور احکام و شرایط دارد، و یا خارج منام است شرایطش طور دیگری است و اگر بالاتر باشد طور دیگر است. پس نفس الامر وسیع است.

و ما يستعمل في قیاس الخلف أن الممكن...* در این باره گفت‌گو می‌کردیم که، بین

ماهیت من حیث هی با واجب علاقة بالذات وجود ندارد، بلکه به طفیل وجود به وی مرتبط است و ماهیت ممکن و امکانی که در قیاس خلف به کار می‌رود امکان به معنای وقوعی در نفس الامر است، و مراد از نفس الامر اعم از ذات من حیث هی بوده و مراحل مختلف وجودی منظور از نفس الامر است. پس اگر شیء در موطن و مرتبه‌ای بخواهد محقق شود مطابق آن مرتبه، محالی نباید لازم آید و شرایط برای وقوع آن مهیا باشد. و در قیاس خلف می‌گوییم این اصل که در قیاس مستقیم نتیجه گرفتیم حق است، و الا امکان نقیض آن حق است آن‌گاه در مورد تحقق نقیض و وقوع نقیض و به معنای دیگر امکان وقوعی نقیض مطالعه می‌کنیم، می‌بینیم اگر این نقیض پیاده شود مستلزم محالی است و ثبوت محال غلط است. پس محال بودن نقیض و واقع شدن و امکان وقوع نداشتن ثابت می‌کند که اصل مدعا، که نتیجه قیاس بوده، صحیح است و ما يستعمل في قياس الخلف أن الممكن لا يستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع فرمودید، یعنی به حسب وقوع لا بحسب مرتبة الذات که بحث ما در این فصل راجع به این امر است، و مرتبة ذات ممکن، یعنی ماهیت شیء من حیث هی و اینکه می‌گوییم بین ماهیت بالذات و مبدأ حق اول علاقة نیست این به حسب مرتبة ذات است، نه آن امکان وقوعی نفسیتی شیء به انحای گوناگون در هر عالمی به اقتضای آن عالم پیاده شود. به این امکان وقوعی گفته می‌شود که مستلزم محالی نیست که در قیاس خلف پیاده می‌شود لا بحسب مرتبة الذات و بینهما فرقان. بین امکان وقوعی و امکان ذاتی تفاوتی فراوان موجود است و بیان شد که وجودات تعلق به حق تعالی دارند و عین ربط محض هستند و دوگانگی بین ذات وجودات بی‌معناست و الا واحد عددی می‌شود و با توحید قرآنی «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۱ وفق نمی‌دهد؛ یعنی با «أَنَا بَدَأْتُكَ الْإِلَازِمَ»، «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»^۲، «وَهُوَ الَّذِي فِي

۱. حدید (۵۷) آیه ۳.

۲. ذاریات (۵۱) آیه ۲۱.

السَّمَاءِ إِلَهُكُمْ^۱ با وصف عنوانی الوهیت، که الله مستجمع جمیع صفات الهی است، سازگاری ندارد. پس امکان وجودی، یعنی فقر نوری و به عبارت دیگر از آن گاهی تعبیر به «جدول» می‌شود و گاهی به «ربط» و «آیت». و نیز بیان شد که ممکن است گفته شود که همین معنا را قوم اراده فرمودند، و کلام آخوند در ردّ قوم صحیح نیست، چنان‌که ماهیت من حیث هی مرتبط با ذات حق نیست لذا امکان بالقیاس پیش می‌آید که محقق دوانی گفته بود، و این اشکال آخوند را نیز وارد ندانستیم و نیز همین سخن که ذات در مقام سرمدیت و غنای از عالمیان ارتباطی با احدی ندارد و خود شما فرمودید که چه بسا «لأن العلة قد تجب حیث لم یکن المعلول واجباً» و خواهی هم همین جمله را فرمود پس چرا به وی اشکال کردید؟ در هر صورت برای بیان امکان در مرحله ذات و در مراتب نفس الامری وی دو تنظیم آورده است؛ یعنی همان‌طور که ممکن دو مرتبه دارد: ۱. مرتبه ذات؛ ۲. مرتبه وقوع، در مراتب و مواطن مختلف ممتنع و واجب هم به همین سرنوشتند؛ مثلاً در واجب‌الوجود دو مرتبه موجود است: ۱. مرتبه واجب‌الوجود ذاتی به ضرورت ازلی؛ ۲. مرتبه واجب‌غیری که از راه علت ماسوی‌الله وجوب یافته و ضرورت ذاتیه مادام‌الذات می‌یابند. تفاوت آنها در همین قید مادام‌الذات است که واجب بالذات، یعنی حق سبحانه دارای ضرورت ذاتی ازلی است و آنها ضرورت‌غیری و مادام‌الذات دارند، ولی هر دو ضرورت دارند. و نیز در ممتنع دو مرتبه موجود است: ۱. مرتبه ذات ممتنع من حیث هو، مثل شریک‌الباری؛ ۲. مرتبه نفس‌الامری اوسع از واقع که شیء از راه نیامدن علت ممتنع بالذات می‌شود، پس بر این شیء صدق می‌کند که نمی‌تواند در خارج محقق شود و ممتنع بالذات است. پس باید موارد را به حسب مرتبه و به حسب ذات در واجب و ممتنع تفاوت گذاشت. پس هم ممکن و هم ممتنع و واجب دارای مرتبه ذات و مراتب نفس‌الامری و مقامات وقوعی هستند که در قیاس خلف به کار می‌بریم و از امکان وقوعی مدعا

دفاع کرده و با محالیت نقیض مدعا و عدم وقوع آن اثبات وقوع مدعا می‌نماییم. در باب ضرورت ذاتی و در باب صفات واجب در ذات و فعل چه بسا از برهان خلف استفاده می‌شود کما اینکه در ممتنع بالذات و امثال آن نیز از این برهان استفاده می‌شود.

کما تنظیر است کما أن الامتناع الذاتي أيضاً وی هم به سرنوشت ممکن است قد یعنی به ضرورة العدم بحسب نفس الذات و الماهية المقدرة ممتنع بالذات ماهیت محققه نیست کما فی شریک الباری و اجتماع النقیضین.

و قد یراد به این امتناع ذاتی ضرورة ذلك فی نفس الأمر یعنی نفس الامر کذایی که معنای آن را دانستیم سواء كان متنها این دومی مثل همان امکان وقوعی مراحل دارد. گاهی هم در حیطة امکان ذاتی می‌آید. هر یکی از اینها که تعمیم دارند در حیطة دیگری داخل می‌شود. خلاصه تعمیم، یعنی چه در مرتبة ذاتش و چه در غیر مرتبة ذات سواء كان مصداق تلك نفس الماهية المفروضة أو شيء آخر وراء ماهيته آن شیء آخر مستدع له مقتض إياه فی نفس الأمر أو علة مقتضية له بحسب طور الوجود و هیأة الكون و طباع الواقع. به حساب مراحل این تنظیر را دربارهٔ ممکن آوردیم.

راجع به امتناع ذاتی همین فرمایش را بیاورید و دربارهٔ ضرورت ذاتی نیز چنین است. و كذلك الضرورة الذاتية خلاصه هر یکی از این جهات سه گانه قد یراد بها ما هو بحسب مرتبة الذات فی نفسها یکی مرتبة ذات که مرتبة عالی ماهیت من حیث هی است؛ مثلاً امتناع ذاتی من حیث هو و ضرورت ذاتی مقام ذات واجب است و قد یراد أعَم من هذا و هو ما يكون بحسب نفس الأمر مطلقاً، مطلقاً چه در مرتبه ذات باشد و چه مادون ذات؛ یعنی وقتی آن دو بالغیر شدند، یکی واجب بالغیر دومی ممتنع بالغیر شده است و چون علت نیامده، وقوع شیء ممتنع شده است سواء كان بحسب مرتبة الذات أيضاً کذات القیوم الأحدي تعالی أو لأجل علة مقتضية له. همان طور که در امتناع به دلیل نیامدن علت ممکن امتناعی وقوعی پیدا کرد؛ اگر علت آمد ممکن واجب شده و

ضرورت پیدا می‌کند و البته با در نظر گرفتن ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی «علی ما مر من الفرق بین الضرورة الأزلية و بین الضرورة المسماة بالذاتية» قبلاً برای ضرورت دو تا صفت آورد: ۱. «المسماة بالذاتية»؛ ۲. «المقيدة بها»، یعنی مقید به «ذاتیه» در ابتدای این قسمت فرمود: «كذلك الضرورة الذاتية».

سؤال: قبلاً بین ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی تفاوت گذاشتید و فرمودید: در واجب تعالی ضرورت ذاتی نباید گفت، چون در آنجا مادام‌الذات معنا ندارد، بلکه در ممکنات و مادون واجب باید این لفظ را اطلاق کرد پس این لفظ مختص به آنهاست، ولی ناگهان دوباره همین لفظ بر واجب تعالی اطلاق شده به همین جهت اکنون عذرخواهی می‌کند و قد يقال للاول: که ضرورت ذاتی در واجب بوده باشد الدوام الأزلي و للثاني: الدوام الذاتي چون معنا فهمیده شد. گاهی ممکن است الفاظ با اتکای به محضر شنونده در اطلاقات مسامحه شود، ولی هر اندازه در مباحث اصطلاحی از این گونه استعمالات پرهیزیم بهتر است تا باعث تشویش اذهان نشود اما در عین حال اگر کسی در جایی به واجب تعالی ضرورت ذاتی گفت بدانیم که مراد وی ضرورت ذاتی ازلی است، و اگر وقتی در ممکن استعمال شود مراد ضرورت ذاتی مقید به موضوع است. این تنظیر هم در اثنا آورده شده است تا تقریب ممکن به حسب ذات و به حسب مراتب وقوع نفسیت با آن درست شود.

حالا برگردیم به اصل مطلب: فإذن قد ثبت أن أمثال أقيسة الخلفية هر کجا که قیاس خلفی آورده می‌شود و کثراً من الشرطيات الاستثنائية، که خود همین قیاس خلف منحل می‌شود به یک قیاس اقترانی و یک قیاس استثنایی. پس شرطیات در ضمن قیاس خلف به صورت «إن كان كذا و إن كان كذا» محتملات آن بررسی، و در وقوع آن مذاقه می‌شود. ابتدا این شق مورد بررسی قرار می‌گیرد و وقوع آن مستلزم محال می‌شود. پس این شق را رها کرده و به مدعا، یعنی به شق اصلی بر می‌گردیم، و تحقق آن مورد اثبات قرار می‌گیرد، زیرا ارتفاع نقیضین را نشاید و اجتماع را نیز نشاید. اینها

همه آنها یستیین فیها بالبدهیه العقلیه أنّ ما یلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لا یكون ممکناً فی نفس الأمر همین حرف حساب را قوم هم زده بودند بل لا ینفک عن الامتناع الذاتی سواء کان بنفسه و بماهیته ممتنعاً أو بواسطه سبب تام السببیه لامتناعه؛ یعنی یا خود ممتنع است و یا به واسطه علت تامه اش ممتنع شده است؛ یعنی عدم تحقق علت باعث امتناع وی شده است، زیرا طبق عدم العلة علة العدم؛ اطلاق سبب تام السببیه بر علت امتناع رواست کما یقال من باب تمثیل که در اول فصل همین مثال را آوردیم و به معلول اول در مقام ماهیت ممکن گفتیم و امکان لا ضرورت طرفین وجود و عدم برای وی بود پس در این صورت رفعش را نشاید، زیرا معنای امکان همین است. در این صورت برای تحقق عدم وی علت وی باید برداشته شود. در این صورت اگر بگوییم عدم عقل اول ممکن است نتیجه امکان عدم واجب می شود. بعد آن آقا فرمود: اگر می فرمایید نه، پس بگویید بین ممکن و واجب و اصلشان تلازم نیست. حالا حرف روشن است، زیرا مراد امکان وقوعی به لحاظ وجود است، و خود آنها گفتند: «کل ما یستلزم وقوعه محالاً»؛ یعنی اگر بخواهد وجود عقل اول برداشته شود معنا ندارد، زیرا باید علتش برداشته شود و ماهیت من حیث هی نیز جهت ربطی با مبدأ ندارد و ارتباط و علاقش به طفیل وجود است. همان مثالی را که اینجا فرمودید همان را ایشان اینجا به لحاظ وجود عقل اول و دیگر مبدعات عنوان می کند که اگر عدم بر اینها جایز باشد وقوعاً مستلزم جواز عدم واجب است؛ یعنی لازم می آید. امکان عدم واجب، و آن غلط است. اکنون برهان به صورت قیاس خلفی و امکان وقوعی پیاده می شود پس عدم عقل اول وقوعاً نادرست است، زیرا مستلزم محال است؛ یعنی مستلزم امکان عدم واجب است و می توان در مادون عقول نیز این برهان را محقق کرد، چون امکان وقوعی عرصه اش وسیع است در هر عالم به اقتضای آن موجود محقق می شود.

کما یقال مثلاً الجواهر البسیطة العقلیه یستحیل عدمها سابقاً و لاحقاً راست است

«لاحقاً» که معلوم است وقتی رنگ وجود گرفتند با قید وجود نمی‌توانند معدوم شوند و مستلزم امکان عدم واجب می‌شود، ولی «سابقاً» چطور است؟ آن هم، چنین است؛ یعنی اگر عدم سابق داشته باشند و همانند حوادث مادی باشد، مثل اینکه زید دیروز نبود امروز پدید آمده و این شاخه گل امروز رسته و پدید آمد. قول به عدم سابق درباره عقول، به خدای جدای متناهی محدود واحد بالعدد منجر می‌شود؛ مثل اینکه بنا بود و هیچ چیز نبود پس از برهه‌ای از امتداد موهوم اراده و مشیت وی تعلق گرفت و اراده وی تامه گردد تا شروع به ایجاد موجودات کند، عده‌ای بدون دغدغه‌ای آنجا را به بنا و بنا مثال می‌زنند و می‌گویند اگر ما بگوییم مبدعات مسبوق به عدم زمانی هستند پس عقول هم قدیم بوده و واجب می‌شوند، در حالی که زمان از عوارض امور مادی است، ولی ایشان می‌گویند امتدادی ولو موهوم گذشته و خدای جدا، تا وقتی دلش نخواست بوده و اکنون دلش خواست مثل هر مرید دیگر؛ یعنی خودش را قیاس می‌کند که تا امروز نخواست این کار را انجام دهد الآن بلند می‌شود و می‌گوید: الآن باید آن را انجام داد، در حالی که در فاعل بالقصد به واسطه اینکه محکوم شرایط و معدات می‌باشد باید در انتظار آنها باشد تا شرایط آماده شود سپس انجام دهد و اراده وی تامه شود، و البته این اراده ما شمه و نشانه و رشحه و آیتی از اراده اوست، نه آنکه خصوصیات اراده ما که بر اثر محدودیت دچار عوامل و شرایط شده است در آنجا هم پیاده شود. پس قیاس کسی که مستکمل است و بسته به شرایط و عوامل محیطی است با کسی که جامع همه صفات کمالی است جا ندارد. پس همان‌گونه که در یدالله و عین‌الله و «جاء ربك» می‌گویید و همانند اینجا نمی‌گویید دارای دست و چشم و پاست، در باب اراده چرا چنین روا نمی‌دارید. و إلا أي و إن كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدما بعد علتها الفیاضة لذواتها چون برداشت عقل اول و مبدعات با برداشت علت آنها توأم است و برداشت علت فیاضه ممکن نیست و محال است پس عدم عقل اول ممکن نیست. پس اگر عدم عقل اول ممکن و قوعی باشد مستلزم عدم علت

می‌شود، و عدم علت محال است بنابراین عدم عقل اول امکان وقوعی ندارد، پس وجوب دارد و لکنان لها مادة قابلة للوجود و العدم اگر عدم سابق داشته باشد نباید آنها از مبدعات باشند. آنکه الآن به این صورت است و وقت دیگر به آن صورت است؛ مثلاً اکنون هواست و چنان‌که شیخ در نمط دوم اشارات گفته در این ظرف یخ گذاشتیم ظرف سرد شده در پشت کاسه قطرات آب جمع می‌شود، و البته چون کاسه آب را از خود عبور نمی‌دهد، پس هوا آب شده است. به زبان آقایان مشاء به این کون و فساد می‌گویند؛ یعنی صورت هوایی فاسد شده و صورت آبی گرفت، و بعد می‌بینی همین آب هوا می‌شود؛ مثلاً پشت کاسه خشک می‌شود و به هوا در می‌آید. پس کون آب و فساد هواست و یا برعکس. پس کون و فساد از نشأه مادی است و اگر بنا باشد عقل اول، یعنی مبدعات و مفارقات را دارای کون و فساد بدانیم دیگر مبدعات نیستند، بلکه مکونات هستند و بسیاری از براهین و امهات و اصول قواعد حکمی اصیل را باید از دست بدهیم، در حالی که براهین بر اثبات مبدعات اقامه شده و درست است و لکنان لها مادة قابلة للوجود و العدم و کلا التالین چون دو «لکان» در عبارت آورده است: ۱. لکان عدمها...؛ ۲. و لکنان لها مادة...، لذا فرمود هر دو تالی باطل است و کلا التالین مستحیل بالذات کما بین فکذلک المقدم. اکنون از کلمه و ظاهر می‌خواهد آن را تأیید کند، چون در قیاس خلف به امکان وقوعی به نفس الامر، که اعم از واقع است، تکیه می‌کنیم، و نه به ذات، زیرا امکان ذاتی اگر مورد کلام باشد، لازم می‌آید که ماهیت من حیث هی معلول اول امکان نداشته باشد، و نفی امکان درباره عقل متصور نیست، زیرا در این صورت که ماهیت من حیث هی ممکن نگردید یا ممتنع است و یا واجب، بنابراین انقلاب لازم می‌آید. پس در امکان وقوعی حرف روی مرتبه ذات ماهیت نمی‌رود، بلکه بر روی ماهیت به لحاظ مراتب وقوعی موجودات می‌رود و اگر در این مرتبه، این شیء نتواند تحقق پیدا کند منافات با امکان ذاتی ندارد، زیرا در این مرتبه و در این عالم و با این شرایط اگر این ماهیت امکان تحقق ندارد؛ یعنی امکان وقوع

ندارد. و به لحاظ عبارت آخوند امکان وقوعی آن است که «عدم ایاء أوضاع الخارج و طبيعة الكون» شیء موجود شود، ولی به لحاظ این مرحله وجود شیء ابای از تحقق دارد، و نمی‌تواند به لحاظ این مرتبه وجود، تحقق پیدا کند، اما به لحاظ مرتبه دیگر می‌تواند تحقق پیدا کند لذا اگر در این عوالم ظاهری مدت یک ساعت محرم شود و به عرفات و منی برود، و طواف هم انجام دهد و مدینه هم مشرف شود در این عالم مقدور نیست، زیرا در شب‌های خاص اوقات خاص باید این اعمال انجام شود اما در یک ساعت در عالم خواب، خواب می‌بیند که به مکه رفته و محرم شد و منی و عرفات و طواف را انجام داده بعد از خواب بیدار شد یک ساعت و یا بیشتر وقت برده است. عالم منام یک حکمی دارد، و در عالم ظاهر و یقظه حکم دیگری. اگر این شیء در این عالم واقع و در این عالم خاص پیاده نشود و امکان نداشته باشد، امکان نداشتن آن در این عالم و در این برهه و در این مقطع و در این شرایط خاص امکان ندارد و آن غیر از نفی امکان به حسب ماهیت و مرتبه ذات و ماهیت است. و اگر بگوییم پس ممکن نیست؛ یعنی مرتبه ذات نفس امکان از ماهیت شده است. پس باید ذات وی ممتنع و یا واجب باشد؛ چون جهات از این سه به در نیستند و این انقلاب است. أن الإمكان المذكور امکان وقوعی فی هذا القیاس که خلفی است لیس المقصود منه ما هو بحسب مرتبة الماهية فقط، إذ لو كان المراد فيه نفي إمكان العدم عنها بحسب مرتبة الماهية من حيث هي، يلزم عليهم كون كل جوهر عقلي واجباً بالذات اگر جوهر عقلی ممکن نشد، پس واجب است. مرحوم آخوند از آوردن امتناع چشم پوشید، برای اینکه جوهر عقلی موجود است و متحقق است تعالی القیوم الواحد عن ذلك علواً كبيراً و هم متبرؤون عن هذا التصور القبيح الفضيح. ایشان نمی‌توانند چنین فرمایشی داشته باشند. پس روشن شده که امکاناتی که در قیاس خلف و براهین به کار می‌رود به لحاظ آن امکان وقوعی است و مراد عدم امکان و یا امکان در مرحله‌ای وجود است.

این مطالب فلسفی مسائل منطقی را نیز باز می‌کند، پخته می‌کند. در منطق اشارات

شیخ می فرماید: وقتی کتب منطقی را نوشتند هنوز منطق پخته نشده بود و مبانی برهانی نیافته بود. اکنون امکان وقوعی خیلی خوش بیان شده است پس اگر چیزی به حسب وقوع و نفس الامر ممکن است با امکان به حسب ذات و مرتبه تفاوت دارد و امکان وقوعی انحصار است. سرانجام مرحوم آخوند در اینجا از قوم بسیار دفاع می کند و تشخیص ندادن امکان ذاتی را از امکان وقوعی در شأن آنها نمی داند و در نهایت در این تأیید زبان می آورد که ایشان هم با ما موافق هستند پس کآن از اعتراض خود به قوم در ابتدای فصل دست برداشت. لذا ما گفتیم که خوب است تذکر و تنبیهی بیان می کرد. و البته به قول مرحوم طباطبائی ما هم این سخنان را از آخوند یاد گرفتیم.

وهم و إزاحة

وهم به اصل مطلب مربوط است و ما در محقق کردن آن و جواب با توجه به مطالب قبل در زحمت نیستیم. وهم می گویند: اگر ماهیت متصف به امکان است آیا ماهیت معدومه متصف به امکان است و یا موجوده؟ و چون معنای امکان لا ضرورت وجود و عدم است، هر کدام از آن دو را انتخاب کنید با معنای امکان سازگاری ندارد، زیرا ماهیت موجوده با لا ضرورت وجود نمی سازد، چون وجود تا برای شیء وجود نداشته باشد موجود نمی شود. پس وجود و وجود مساوقند، لذا لا ضرورت وجود معنا ندارد. و اگر بگویید ماهیت معدومه ممکن است؛ یعنی لا ضرورت وجود و عدم دارد، لا ضرورت عدم با معدوم بودن تنافی دارد، زیرا عدم برای شیء معدوم ضرورت دارد پس وصف امکان را بر کدام شق فرود می آورید؟ و ممکن موصوف به امکان کدام است؟

در جواب گفته می شود: مندوحه داریم. چنین نیست که به صورت قضیه منفصله حقیقیه موصوف امکان یا موجود است و یا معدوم و شق ثالث نبوده باشد، پس در «إزاحة» حرف این است ربما قرع سمعك في بعض المسفورات العلمية شبهة في باب

اتصاف شیء بالامکان و هو شبهه شان این است که آن الموصوف بالامکان ممکن را به ما نشان دهید و زبان بدهید اما موجود او معدوم و هو این موصوف به امکان فی کل من الحالین موجود باشد یا معدوم باشد یمتنع أن یقبل أن آقای موصوف بالامکان مقابل ما یتصف به اگر امکان به معنای لا ضرورت وجود و عدم است، مقابل وی وجود است پس وجود نمی تواند بر او حمل شود، و نیز مقابل وی عدم است پس عدم را هم نمی توانید بر او حمل کنید، چون می خواهید امکان را حمل کنید. اگر عدم گردید نمی توانید وجود را برای او حمل کنید، در حالی که امکان را حمل بر وی می کنید. پس اگر هر یکی از این دو شده مقابل را نمی توانید بر او حمل کنید در معدوم وجود را نمی توانید بر او حمل کنید که یک شق معنای امکان بود. اگر موجود است، نمی توانید امتناع را بر او حمل کنید که شق دیگر معنای امکان است یمتنع أن یقبل مقابل ما یتصف به و إلا اجتمع المتقابلان فی موضوع واحد این شیء هم موجود است و هم معدوم و إذا امتنع أحدهما چون «المركب ینتفی بانتفاء أحد أجزائه كما ینتفی بانتفاء جميع أجزائه» پس امکان دو جزء دارد: لا ضرورت وجود و عدم. وقتی که این شیء موجود شده شما نمی توانید مقابلش، یعنی عدم را بر او حمل کنید. پس امکان حمل نمی شود، چون امکان، که مرکب است، ینتفی به انتفای یک جزئش، که عدم باشد و إذا امتنع أحدهما امتنع إمكان واحد منهما بالامکان الخاص که باید طرفین، یعنی ضرورت عدم و وجود جمع شود تا امکان خاص شود لأن امتناع أحد الطرفين یستلزم وجوب الطرف الآخر، فلم یتحقق هاهنا المحکوم علیه» که همان موصوف بوده باشد، منتها حکم و محکوم علیه اصطلاح فقهی است. در کتاب های بدیع به آن دو مسند و مسندالیه و در نحو مبتدا و خبر و متکلمین آنها را به وصف و موصوف نام می برند بالامکان أصلاً این یک وجه.

وجه دوم: أيضاً الشيء الممكن إما مع وجود سببه التام اگر مع وجود سببه التام است، می شود فیجب، او مع رفعه رفع سبب تام، فیمتنع أن صورت فاین یمكن؟

فتسمعهم يقولون في دفع الأول... * ابتدا «وهم» و سپس جواب را نقل می‌کند، و آن‌گاه می‌فرماید: قوم همان حرف ما را زدند و مرتبه ذات ماهیت را از مراحل نفس‌الامری جدا کردند و امکان ذاتی را برای مرتبه ذات و امکان وقوعی را برای مراتب نفس‌الامری آوردند، و البته از همین جا ما گفتیم که در ابتدا، قوم همین فرمایش را در عنوان فصل دانستند و اشکال آخوند بر آنها صحیح نبود. این «وهم» در اوایل مباحث مشرقیه عنوان شده است و مطلقاً مسائل مواد سه‌گانه اوهام و جواب‌ها از نمط پنجم اشارات، در «صنع و ابداع» بوده، و مرحوم خواجه اشکالات فخررازی را عنوان فرمود مخصوصاً فصل ششم نمط پنجم اشارات، که همین تحقیقات و حقایق عرشی را به طور موجز و مختصر پیاده کرد، و آن اصول و امهات را باید قدر دانست.

این «وهم» چنین بود: آیا ماهیت متصف به ممکن مراد ماهیت موجوده است و یا ماهیت حال‌العدم است. امکان، که لا ضرورت وجود و عدم است، اگر شیء موجود متصف به آن شود پس مقابله را چگونه می‌پذیرد؟ زیرا امکان دو پر دارد: لا ضرورت وجود و لا ضرورت عدم، و اگر معدوم است چگونه وجود را می‌پذیرد؟ جواب: این قضیه به صورت منفصله حقیقیه صحیح نیست، زیرا مندوحه داریم، چون ماهیت، نه موجود و نه معدومه است، بلکه ماهیت من حیث هی متصف به امکان می‌شود و قبلاً تفاوت ماهیت بشرط الوجود و مع الوجود را با الوجود بیان کردیم، و گفتیم امکان برای ماهیت من حیث هی ثابت است، ولی همین ماهیت اگر بخواهد منشأ اثر بشود باید مع الوجود گردد و حتی در این صورت که به صورت قضیه حینیه وجود دارد، باز امکان برای مرتبه ذات ماهیت به جای خود محفوظ است، زیرا ثبوت امکان برای ماهیت بشرط الوجود نیست، بلکه امکان برای ذات ماهیت در همه حالات، خواه با وجود و خواه بدون وجود صادق است. پس

اشکالات متوجه وی نمی‌شود «فتسمعهم یقولون» که حرف ایشان مؤید ماست «فتسمعهم یقولون فی دفع الأول».

شبهه اولی این بود که امکان صفت کدام ماهیت است: ماهیت موجوده و یا معدومه؟ و در هر دو حال صفت امکان برای ماهیت ممتنع است. و شبهه دوم از «ایضاً» شروع می‌شود: إن التردید غیر حاصر لشقوق المحتملة؛ یعنی شما گفتید یا این و یا آن، می‌گوییم نه وجود و نه عدم، بلکه امکان حال ماهیت من حیث هی است. جناب خواجه هم در همان فصل ششم نمط پنجم همین‌طور جواب می‌دهد: إن ارید من الوجود و العدم التحیث کلمة تحیث همانند آن جمله شیخ که فرمود: «إن وجود الحق الأول لا یمكن المعلومات» ما گفتیم، یعنی به معلولات امکان عطا نمی‌کند، زیرا «مکن یمکن» و نیز «أمکن» به معنای جواز معنا نداشت پس به اصطلاح فلاسفه باید معنا می‌شد. پس معنای آن، یعنی امکان عطا کرد. کسی نمی‌تواند بگوید این چه لغتی است، زیرا هر فرقه‌ای برای خود اصطلاحی خاص دارند، در اینجا هم در لغت حیث نداریم تا حیث یحیث تحیث شود، ولی تحیث عبارت دیگری از تقید است؛ یعنی قید به وجود و عدم و حیثیت وجود و عدم «إن ارید من الوجود و العدم التحیث»، یعنی تقید به وجود و عدم را، اگر بفرمایید این‌طوری نیست؛ یعنی تردید و دو شقه غیر حاصر است چرا؟ إذ یعوزه شق آخر برای این که تردید کامل نیست، زیرا شق سوم داریم کلمه «یعوزه» می‌تواند از «عاز یعوز» باشد و یا از «أعوز یعوز» هر دو به یک معناست. به زبان فارسی متعارف، یعنی نایاب می‌شود او را؛ یعنی یک چیزی از دست می‌دهد و در اینجا، یعنی شق ثالث را از دست می‌دهد. آن شق آخر چیست؟ و هو عدم اعتبار شیء منهما نه تحیث به وجود را، یعنی نه تقید به وجود باشد و نه تقید

۱. چنان‌که در علم حدیث، حدیث معنعن موجود است. معنعن صیغه اسم مفعول است و این کلمه در لغت موجود نیست، ولی از کلمه «حدثنا فلان عن فلان عن فلان» فعلی به نام عنعن درست شد و معنعن هم اسم مفعول آن گردید و کسی دعوا با محدث ندارد، زیرا هر کس فرهنگ خاص خود را دارد.

به عدم، زیرا شق ثالث داریم و آن ماهیت به لحاظ ذات است. پس ماهیت به حسب مرتبه نفس الامر یک چیز و ماهیت به حسب ذات حرف دیگر است، پس ماهیت به حسب مرتبه ذات دارای هیچ کدام از دو حال نباشد إذ الموصوف بالامکان هو الماهية المطلقة عن الوجود و العدم ماهیت به هیچ یک از این دو مقید نشود و لا يلزم من عدم قبول العدم من حیثية الاتصاف بالوجود الآن که متصف به وصف وجود است، در این هنگام البته وجود عدم را نمی پذیرد، اما معنای آن چنین نیست که ماهیت مطلقه بی حیثیت امکان بر او بار نشود ولو مع الوجود و به صورت قضیه حینیه باشد «و لا يلزم من عدم قبول العدم من حیثية الاتصاف بالوجود» چه؟ لا يلزم عدم قبوله من حیثية أخرى حیثية أخرى چیست؟ یعنی لا بشرط الوجود، یا بگو: حین الوجود و مع الوجود. و همان طور که تحقیق شد ماهیت در رتبه ذات جز خودش چیزی دیگر نیست و هیچ معنایی جز مقومات وی داخل وی نمی باشد، ولی در عین حال دارای لازمی به نام امکان است که با وجود اینکه مقوم وی نیست از ماهیت دست بر نمی دارد و در همه حالات با او می باشد. برای بیان اینکه در درون ماهیت امکان وارد نشده و در عین حال همیشه با اوست چنین گفتیم:

وقد من سلباً علی الحیثية حتى یعمّ عارض الماهية^۱

و كذلك بالعکس، یعنی همین را در باب عدم بگویید؛ یعنی لا يلزم من عدم قبول الوجود من حیث الاتصاف بالعدم عدم قبوله من حیثية أخرى. پس این جمله هم درباره وجود و هم درباره عدم به کار می رود، پس ماهیت امکانی مع العدم و مع الوجود می گردد و ابایی از آنها ندارد، و در عین حال امکان صفت ذات وی است و عدم و وجود به طور حینیه با او هستند. پس بالوجود صفت امکان برای وی ثابت است.

بل المصحح حالا دارد همین را باز می فرماید لقبول کل منهما وجود و عدم حال

الماهیة بحسب إطلاقها نه وجود و نه عدم عن القیود. پس این جواب تحییث است؛ یعنی آن جمله که فرمود: «إن أريد من الوجود و العدم التحییث» و اگر «تحییث» نگفت و گفت مراد ما قید کل من الحالین تحییث و تقیید نیست، بلکه توقیت است در این صورت به قضیه حینیه نزدیکتر شدید که محمول برای موضوع در وقت وجود حاصل است در این صورت حرف روشن تر است.

و این آرید بهما گرچه مرحوم آخوند منشی قوی است، ولی اگر برای اینکه شبهه را دفع می کند به جای «دفع الأول» و «فی الثانی» می فرمود: دفع الاول و فی الثانیة، بهتر بود. همچنین در اینجا اگر همانند آنجا «منهما» به جای «بهما» می آورد بهتر بود، زیرا در آن جا فرمود «فتسمعهم فی دفع الأول و... إن أريد من الوجود و العدم» اکنون می گوید: «إن أريد بهما»، در حالی که «منهما» از جهت سبک عبارت بهتر بود و این آرید بهما؛ یعنی از وجود و عدم مجرد توقیت که تحییث نباشد فلنا حالا ما می گوئیم چه بهتر توقیت حینیه گردد و امر روشن تر است فلنا أن نختار كلاً من الشقین. حالا یک یک را جواب می دهیم قوله فی كل من الحالین أي الوقتین برای اینکه توقیت شد یمتنع أن یقبل مقابل ما یتصف به حالا در وقت وجود البتة عدم را نمی پذیرد در وقت عدم البتة مقابلش را نمی پذیرد پس «فی كل من الوقتین»، یعنی فی كل من الحالین یمتنع أن یقبل مقابل ما یتصف به، قیل هذا ممنوع، و المسلم هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله وقتی که وجود را داشته باشد نمی تواند عدم را بپذیرد و الا صرف وقت که مزاحم نیست و هو این اتصاف بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله غیر لازم فی معنی الممكن. فالمحذور «فالمحذور»، یعنی امتناع اتصاف به شيء با تحقق دیگری غیر لازم اشکال پیش نمی آید و اللازم و آن چیزی که لازم می آید محذور نیست غیر محذور این وجه اول جواب.

و فی الثانی، یعنی جواب آن «أیضاً»، یعنی شبهة دوم که می گفت مع السبب است و یا بلا سبب است یقال:، یعنی وجود و عدم برای ماهیت مع السبب است یا بلا سبب این

قوله الشيء إما مع وجود سببه أو مع عدم سببه باز هم همان فرمایش را پیاده می‌کنید و می‌گویید ماهیت را من حیث هی لحاظ می‌کنیم و صحیح است نه مع السبب و نه بلاسبب، برای اینکه ماهیت من حیث هی لیست إلا هی، پس چرا باید سبب با او بوده باشد؟ و نیز عدم سبب چرا باید با او باشد؟ پس اینها خارج از معنای او هستند، پس این تردید شما باز مختل است؛ یعنی قاصر است؛ برای اینکه ما ماهیت در مرتبه ذات داریم که هیچ یک از این اوصاف و اسماء و احوال برای او نیست.

«و فی الثاني یقال: إن قوله الشيء إما مع وجود سببه أو مع عدم سببه» این تردید که شما آوردید إما با سبب یا بی سبب التردید فیہ مختل، یعنی ناقص است و همه شقوق را نفرمودید، برای اینکه ماهیت در مرتبه خود هیچ یک از اینها را ندارد إن أريد المعية بحسب حال الماهية و اعتبار المراتب فیها حالا ماهیت دو مرتبه دارد: ۱. مرتبه ذات؛ ۲. مرتبه وقوع و نفس الامر. پس به حسب مرتبه ذاتش هیچ یک از این شقوق نیست إلا أن یراد فی الشق الثاني این کلمه «إلا أن یراد» را قائل و واهم هم نمی‌گویید، بلکه ورزش فکری در بین است که آن آقا هم نمی‌گوید «إلا أن یراد فی الشق الثاني»، یعنی شق ثانی تردید، تردید این بود: «أیضاً الشيء الممكن إما مع وجود سببه التام» این شق اول «أو مع رفعه» این شق دوم تردید. پس مع رفع سبب شق ثانی است رفع المعية لا معية الرفع. ایشان این فرمایش را در پی این کلام آوردند که قائل گفت: مع وجود السبب یا مع رفع السبب. رفع سبب، یعنی عدم سبب پس اگر قائل چنین اراده کند که إلا أن یراد فی الشق الثاني رفع المعية، اکنون رفع را می‌توان برداشت و به جای آن «لا» آورد پس عبارت به ذهن نزدیک‌تر می‌شود: مع السبب و لا مع السبب. در این صورت جمله چنین است: إلا أن یراد فی الشق الثاني لا مع السبب، یعنی ماهیت لا مع السبب باشد؛ یعنی گاهی می‌گویید این ماهیت با عدم سبب هست پس عدم سبب قید او گردیده و تحیث و تقید برای وی آورده است و ماهیت با عدم سبب گردید، اما یک وقت می‌گویید ماهیت لا مع السبب می‌باشد نه اینکه با عدم سبب باشد به طوری که

عدم سبب قید او باشد، بلکه لا مع السبب است، پس لا مع السبب با ماهیت مطلقه می‌سازد، اما مع سبب که بخواهیم عدمیت را با او همراه کنیم با ماهیت مطلقه نمی‌سازد. پس اگر مراد وی در تردید دوم، که مع رفعه گفت، لا مع السبب باشد اشکال بر ایشان وارد نمی‌شود، زیرا وجود و عدم توقیتی می‌شود و احکام روی ماهیت من حیث هی می‌رود ولو اینکه با وجود باشد؛ یعنی با سبب باشد؛ برای اینکه سبب کاری به احکام ماهیت من حیث هی ندارد. البته قائل نمی‌خواهد بگوید من اراده لا مع السبب کردم، او می‌خواهد عدم سبب را به صورت قید بیاورد و می‌گوید در این صورت وی هیچ و عدم است و اگر سبب و وجود با ماهیت می‌باشد با وجود نمی‌توان عدم آورد، و با عدم نمی‌توان وجود آورد و اصلاً در این وادی نیست. بنابراین مرحوم آخوند قصد شوراندن بحث و ورزش فکری دارد.

و إن أريد المعية بحسب الوجود، یعنی بحسب الوقوع و نه به حسب مرتبه ماهیت، زیرا معنای به حسب الوجود نفس الامر است؛ یعنی واقع وقوعی او فیصح التردد حرف پیش می‌آید که اگر به حسب وجود بوده باشد البته وقتی با قید وجود است عدم نمی‌پذیرد و بالعکس لکن اتصاف الماهية بالإمكان ليس في الوجود. می‌دانید که امکان برای ماهیت من حیث هی هست و لو مع الوجود بوده باشد و وجود دخلی به اتصاف ماهیت به امکان ندارد، بلکه امکان مربوط به ماهیت است، خواه بی‌وجود باشد و خواه با وجود باشد، وجود به وصف امکان برای ماهیت کاری ندارد سواء کانت مع السبب أم لا پس عدم وجود کاری به صفت امکان برای ماهیت ندارد. پس این صفت برای ماهیت چگونه است؟ بل في اعتبارها و أخذها من حیث هی، یعنی اعتبار و اخذ ماهیت من حیث هی. پس اینها هیچ یک دخلی به اتصاف ماهیت به امکان ندارند.

فقد ثبت أن كل ممكن و إن كان محفوفاً حالا هر ممکن الآن محفوف بالوجوبین هم باشد با اینکه دو طرف وجوب او را احاطه کرده، ممکن در خارج و در ظرف وجود

مع توقیت و به حسب توقیت، با اینکه وجوب از دو طرف او را احاطه کرده و محفوف به وجوبین است؛ یعنی وجوب ناشی از علت و وجوب ناشی از وجود پذیرفته شده، یعنی ضرورت بشرط المحمول است؛ به عبارت دیگر وجوب سابق و وجوب لاحق دارد، پس این ممکن با وجوبی که از دو طرف او را در بر گرفته دارای صفت امکان هم است، زیرا ماهیت من حیث هی ماهیت دارای وصف امکان به طور همیشگی است و امکان از او برداشته نمی شود، و امکان کاری به وجود و عدم ماهیت ندارد فقد ثبت أن کل ممکن و إن كان محفوفاً إما بالوجوبین السابق و اللاحق که تحقق یافته اللذین أحدهما بسبب اقتضاء العلة که این وجوب سابق و الآخر بحسب حاله فی الواقع، یعنی «ما لم یجب لم یوجد» اکنون این ماهیت محفوف به وجوبین است. ولی اگر تحقق پیدا نکرد محفوف به امتناعین است، زیرا علتش تحقق پیدا نکرد و خودش هم شأنیت آن را پیدا نکرد و إما بالامتناعین للجانب المخالف السابق و اللاحق امتناع سابق احکام علت است و لاحق احکام خودش كذلك، لکن (جای وقف نیست) محفوف به وجوبین بودن و محفوف به امتناعین بودن کاری به اوصاف ماهیت من حیث هی ماهیه ندارد لکن لا یصادم شیء منهما از این وجوب و امتناع ما هو حاله وجوب و امتناع یا وجود و عدم مآل هر دو یکی است ما هو حاله بحسب ماهیه من حیث هی هی هكذا قالوا. آخوند می فرماید این حرف قوم است که من آن را نقل کردم که ماهیت من حیث هی هی احکامی دارد که کاری با وجود و عدم وی ندارد پس می خواهد کلام ایشان را تأیید بیاورد.

و العارف البصیر، یعنی دانای آگاه متوجه می شود که ایشان هم با تحقیق من همراه هستند و مرتبه ماهیت من حیث هی را از ماهیت در مراحل نفس الامری و وقوعی جدا می کنند و احکام هر کدام را با دیگری مخلوط نمی کنند و امکان وقوعی در خلف را با امکان ماهوی جدا می کنند و العارف البصیر یعلم أن هذا این فرمایش ایشان که حرفشان را نقل کردیم اعترف منهم بعدم ارتباط الماهیه بعلة الوجود که حتی اگر ماهیت

محفوف به وجوبین باشد با احکام من حیث هی منافی نیست با عین محفوف به وجوب شدن و مع الوجود گردیدن احکام خاص خود نیز دارد و آن احکام از هر دو بریده است؛ یعنی هم از وجود بریده است و هم از عدم. و أن المتّصف بالوجود السابق واللاحق إنما هو وجود كل ماهية إمكانية لا نفسها نفس خود ماهیت؟ من حیث نفسها فإنّ حیثية الإطلاق اطلاق برای ماهیت من حیث هی که نه وجود با او بوده باشد نه عدم فإنّ حیثية الإطلاق عن الوجود و العدم، یعنی ماهیت مطلقه که از وجود و عدم رهاست این حیثیت تنافی التلبس به با این حیثیت اطلاق نمی توان تلبس به وجود و تلبس به عدم برای ماهیت آورد سواء كان خواه آن وجوب كان ناشئاً من حیثية الذات در واجب تعالی مثلاً وجوب ناشی از خود ذات است أو من حیثية العلة المقتضية له؛ یعنی در وجوب ممکنات پس نتیجه فالماهية الإمكانية حتی حین الوجود هم از امکانش به در نمی رود از این رو، إن شاء الله، خواهد آمد که بحث علت محدثه علت مبقیه هم هست. از همین جا پیش می آید، می گوئیم این ماهیت از نظر ذاتش کاری به وجود ندارد و وجود جزء ذاتش و عارضش نیست و به حسب اطلاق ماهیت نه وجود است و نه عدم، حالا که وجود گرفته و علت دارد و مع الوجود گردید؛ باز وجود جزء او و مقوم او نیست، بلکه خارج از اوست. پس اینکه می خواهد با وجود معیت داشته باشد آن فأن باید علت بالا سرش بوده باشد پس علت محدثه علت مبقیه هم هست فالماهية الإمكانية لم تخرج و لا تخرج أبداً بحسب نفسها من كتم البطون و الاختفاء إلى مجلى الظهور و الشهود همیشه به همان خفایش باقی است فهي علی بطلانها به این معنا که وجود ندارد و بطونها و کمونها هست ازلاً و أبداً. و إذا لم تتصف بأصل الوجود پس این که بارها گفته شد که، اگر موصوف اعتباری باشد صفات وی به طریق اولی اعتباری خواهند بود و إذا لم تتصف آقای ماهیت بأصل الوجود، فعلى الطريق الأولى بسائر الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود اگر بخواهیم احکام وجود را برای ماهیت بیاوریم و بگوئیم: وی حی و عالم و قادر و ماشی و ذاهب و ضاحک است پس باید ابتدا وجود بیاید تا احکام

وجود بر او بار شود و اگر ماهیت در مقام ذات به وجود متصف نشد به طریق اولی به اوصاف وجود متصف نمی‌شود. پس آن چیزی که متصف به این اوصاف می‌شود وجود است. پس نفس وجود به این اوصاف متصف می‌شود فلم تتصف بشیء من الحالات الكمالية و الصفات الوجودية إلا نفس الوجود، و الماهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود.

مطلب دیگر: گاهی می‌گوییم این نمود و حکایتی از آن است و آیت و عکس و ظل آن است اکنون از همه این تعابیر عبارت زیر را می‌آوریم و می‌گوییم: ماهیت خیال وجود است؛ یعنی اینکه این وجودات شکن خورده و حدّ یافته‌اند و این امواج همان شکن خورده آب است و این حدود بیانگر این موجوداتند و این حدود ماهیات می‌باشند؛ ماهیاتی که به جنس و فصل و خصوصیات دیگر از آن تعبیر می‌شود. پس حدود بیانگر وجود است. پس این ماهیتی که از این مرتبه وجود برداشتیم و او را نگاه می‌کنیم و برای ما مرآت خارج است این حدّ و این ماهیت، آیت این مرتبه وجود است. بد حرفی نیست لفظ و تعبیر خوبی است، قرآن هم همه را آیات حق می‌داند، همه عکس مرتبه وجودی خود وی هستند، پس همه ظل و خیال مرتبه وجودی خود وی می‌باشند پس ماهیات خیال وجودات هستند. سخن دیگر در باب وجود، موجودات عین تعلق و ربط و ظل و فقر الی الله هستند، و امکان فقری و نوری را بر وجودات اطلاق کردیم و گفتیم خود وجودات حکایت از اصلشان می‌کنند.

و این شئت قلت: خود نفس وجودات خیال اصلشان هستند؛ یعنی آیت اصلشان هستند، چنان‌که ماهیات خیال وجودات بودند، پس ماهیات خیال وجودات و وجودات خیال اصل خود، یعنی حق اول هستند؛ به عبارت دیگر ماهیات آیت و مرآت وجود و وجود آیت و مرآت و بیانگر و حاکی حق سبحان هستند. پس اگر کسی گفته است: «العالم خیال فی خیال» زبان مردم را بفهمید «العالم خیال»، یعنی ماهیات مرآت و بیانگر و حاکی وجودات است و خود وجودات هم وجود تعلقی و

ربطی و ظلی و خیالی دارند پس «العالم خیال»، یعنی ماهیت است «فی خیال»، یعنی وجودات ربطی هستند و هر دو از احوال و آیات حق می‌باشند و کل نحو من أنحاء الوجود وقتی از وجود صمدی علی الاطلاق به در آمده، تتبعه ماهیه خاصه من الماهیات هر مرتبه المعبر عنها این ماهیت را به الفاظ گوناگون تعبیر می‌کنند. اصطلاح قوم در هر فنی بالغت فرق دارد؛ مثلاً در علم حدیث به سخن معصوم گاهی خبر و گاهی روایت و گاهی حدیث و گاهی اثر گفته می‌شود. و همه اطلاقات گوناگون برای یک معنا، و اصطلاح محدثان است. پس اگر برای ماهیات الفاظ گوناگون می‌شنوید؛ گاهی می‌فرمایند ماهیت گاهی می‌فرمایند تعین و سخنان دیگر، اصطلاح آنهاست، «المعبر عنها» از این ماهیت عند بعضهم بالتعین ماهیت را می‌فرمایند تعین وجودات، مراد از این بعض، عرفا هستند.

و عند بعضهم بالوجود الخاص. حکمای مشاء در آنجا فرمودند «کل نحو من أنحاء الوجود تتبعه» چه نحوه متابعت تابعیه الصورة الواقعة فی المرآة للصورة المحاذیه لها. مثل تبعیت عکس و عاکس. حالا عاکس این شخص است. وی رو به روی این آینه ایستاده می‌بیند که عکس او هو هو او نیست، بلکه بزرگ‌تر و یا کوچک‌تر است و گوناگون می‌باشد به اشکال آینه به تناسب، رانی را گوناگون نشان می‌دهند، اما در عین حال در صد آینه که خودش را نگاه می‌کند به اقتضای جوهر آینه‌ها رنگ آینه‌ها، بزرگی و کوچکی شان جهات دیگر این شخص را نشان می‌دهد و این شخص تمام این تعین‌ها را در این مرایا نگاه می‌کند با اینکه هیچ یک از این عکس‌ها در این صد آینه یکسان نیستند، ولی این آقا می‌گوید که همه عکس هستند با این اختلاف مرایا و عکس‌ها و راست و درست است که اینها از عاکس بودن اصلشان به در نیستند. در مقام توحید می‌خواهند بگویند همه اسماء و صفات الهی آیت او هستند و در مقام تعبیر همین‌طور بیان کردند:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود تایید در او پرتو خورشید وجود

هر شیشه که سرخ بود یا سبز و کبود خورشید در او بدانچه او بود نمود در عین حال از آیت بودن به در نمی روند فکما أن العکس یوجد بوجود ذی العکس و یتقدّر بتقدّره هو هو و من جمیع الوجوه عین عاکس نیست، زیرا گاهی به اندازۀ او و گاهی کوچکتر و گاهی بزرگتر است و یتشکل بتشکله و یتکیف بتکيفه و یتحرّک بتحرّکه و یسکن بسکونه و هكذا فی جمیع الصفات التي تتعلق به الرؤیة در مقابل آینه قرار گرفته مثلاً کل ذلك همه علی طریق الحکایة، یعنی عکس و التخیل خیال لا علی طريقة الأصالة و الاتصاف بشيء منها بالحقیقة؛ برای اینکه این آقای عاکس، که اصل است، به این صفات متّصف نیست فکذلك حال الماهیة بالقیاس إلی الوجود و توابعه، فإن الماهیة نفسها خیال الوجود و عکسه عکس وجود است الذي يظهر منه وجود فی المدارک العقلیة و الحسیة. فظهر ما ذهب إلیه المحققون من العرفاء و الكاملون من الأولیاء أن العالم که ماهیت است کله خیال ماهیاتی که بیانگرند فی خیال که وجودات ربطی امکان فقری اند، به آن بیانی که عرض کردیم.

قال الشیخ العارف المتألّه محیی الدین العربی... * چون صحبت در این بود که ماهیت من حیث هی جهت ربطی به علت ایجادی ندارد، مگر به طفیل و عرض وجود آن، که از صقع حق الاول مفاض است، وجوداتند و ماهیات از حدود آنها لحاظ می شود، وانگهی ظرف تقرر و تحقق ماهیت من حیث هی در ذهن و در خارج اصالتی ندارد و از آن جهت که وی حکایت و ظل و مرآت و آیت این شأن و حدّ و کلمه و مرتبه وجودی است جا دارد به ماهیت گفته شود که خیال این کلمه وجودی است و مراد از «العالم خیال فی خیال»، یعنی عالم ماهیتی است که حکایت از وجود می کند که این وجود حاکی از اصل، یعنی حق سبحانه است، به مناسبت منتقل به کلام شیخ عارف عربی در فتوحات گردید. ایشان علاوه بر این سخن راجع به خیال، سخنان دیگر هم

* درس صد و سی و نهم: تاریخ ۶۸/۸/۲۷

دارند؛ مثل فص یوسفی فصوص الحکم^۱ و مواضع دیگر از آن و نیز در فتوحات مکیه، که در این کتاب نقل می‌شود. تمثیلی را صاحب فتوحات بیان کرد: انسان با این همه عظمت در ادراکات و دریافت، اگر از حقیقت یک صورت خیالی از وی بپرسند می‌ماند و چه قدر باید بحث به میان آورد و کار کند تا به او برسد و آن را بیان و معرفی کند، چنان‌که در بیان مراد از «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» یک وجه همین است که گفتند: حدیث می‌خواهد تعلیق به محال کند وقتی کسی در شناخت خویش ناتوان باشد.

تو که در علم خود زیون باشی عارف کردگار چون باشی

و مراد از آینه در تمثیل، هر چیزی است که روی دهد، ولو سنگ صاف و یا آب صاف باشد تفاوت نمی‌کند، ولی در ذهن از کلمه مرآت، که اسم آلت است، به آن فرد کامل و معروف و مشهورش منتقل می‌شود، چون با آن انس دارد، در حالی که مرآت، یعنی هر چه صیقلی است و نور را منعکس می‌کند. پس اگر خودتان را در مقابل آینه می‌بینید و آینه‌ها هم گوناگون هستند و مطابق سعه و ضیقشان و رنگ‌ها و جنسی که آنها را ساخته شبیح و خیال و عکس را نشان می‌دهد، و صد آینه صد صورت گوناگون بزرگ و کوچک با خصوصیات و ویژگی‌های دیگر از خود شما به شما نشان می‌دهند و همه هم خیال و شبیح شما هستند. پس اگر از او بپرسند: اینها تو هستی؟ می‌گویید: اینها من هستم و اینها من نیستم. پس آنها هم او هستند و هم او نیستند، زیرا اکنون اگر از او سؤال کنید: این صورت در کجاست؟ و موطن آن کدام است؟ آیا تصاویر در درون آینه ما هست و یا در بین این و آینه صورت موجود است و یا در انسان موجود است؟ به طوری که این تشریح و بیان و تعریف شود، بحث ریاضی و طبیعی آن معلوم شود، برای وی زحمت دارد. در هر صورت خداوند این را ضرب المثل برای ما قرار داده است به اینکه شما از یافت صورت کذایی خود در یک آینه عاجز هستید و

نمی‌دانید و ﴿مَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ چنین کسی به پیشگاه و حریم و بارگاه وجود صمدی باید معترف باشد که نمی‌فهمد ﴿يُعَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾^۱، تو که از بیان یک صورت کذایی خودت عاجزی و نمی‌توانی هو هو آن را بیان کنی کجا او را می‌توانی بفهمی؟ حالا به همین قدر که عنوان می‌شود و باز همین حرف‌ها به معانی لطیف‌تر و دقیق‌تر و شریف‌تر خودشان را به ما نشان می‌دهند.

قال الشيخ العارف المتأله محيي الدين العربي^۲: في الباب الثالث و الستين من

۱. آل عمران (۳) آیه ۲۸.

۲. گاهی در کتاب‌ها می‌خوانید العربی الحاتمی، چون از نسل حاتم طائی بود، گاهی به وی اندلس می‌گویند و همان‌طور که به صاحب اسفار، صدر المتألهین گفته می‌شود به وی نیز الشیخ الاکبر گفته می‌شود. پس لقب وی این است؛ مثل اینکه به ابرعلی سبنا الشیخ الرئیس و به محقق طوسی، خواجه گفته می‌شود. به این صورت ایشان در کتاب‌ها به الشیخ الاکبر اسم برده می‌شود. در اینجا الأعرابی گفته شد، ولی در ص ۲۶۶ کتاب (چاپ ۱، اسلامیة) در ذیل صفحه دو یوید ذلك ما قاله الشیخ الجلیل محیی الدین العربی؛ آنجا درست ضبط شده است. این کلمه الأعرابی از آخوند نیست از ناسخ است. در تحریف عربی به اعرابی قصد فحش و بدگویی و دشنام دادن دارند، چون اعرابی، یعنی بادیه‌نشین صحرايي، که علم و عالم و کتاب و مدرسه و تمدن ندیده است و مصحح متوجه نبود و از این تصرفات ناسخ بی‌توجه است. علت این گستاخی‌ها آن است که در مسیر توحید قرآنی دو عقیده موجود است: ایشان قائل به وحدت واجب‌الوجود بودند، لذا مستحق فحش شدند، علاوه بر این، علی ولی‌اللهی هم بودند. این است که این فحش‌ها به اینها داده می‌شود. خدا رحمت کند حضرت علامه شعرانی را می‌فرمود که بدبینی به این بزرگان و اکابر اولیا، اول چیزی به خود شخص بدبین جایزه می‌دهند این است که از ادراک و نیل و رسیدن به برکات انفاس اینها و سفره‌های علمی اینها محروم می‌مانند و نمی‌دانند که چه تیشه‌ای به ریشه خودش زده است. این حرف شریف ایشان بود. مرحوم متأله سبزواری در اسرارالحکم می‌فرماید: فهمیدن حرف‌های این بزرگان و اعظام هنر است نه دست رد به حرف اینها زدن. وقتی در محضر شریف علامه استاد طباطبائی صحبت از خواتم و فصوص پیش آمده بود و صحبت به این جا رسید که حالا این همه سالیان گذشته، دیگری هم دست به قلم کند، یک صفحه مانند ایشان بنویسد، ایشان در جواب فرمودند که، بفرمایید یک سطر. و از تعبیرات شریف ایشان این بود که ایشان در فصوص مشت مشت آورده و در خواتم دامن دامن. حضرت آیه‌الله صدر صاحب کتاب المهدی در آخر المهدی مأخذی که درباره حضرت مهدی نقل کرد از شیخ اکبر خیلی نقل می‌کند، چون باب ۳۶۶ خواتم به خصوص درباره حضرت بقیة‌الله است، و علاوه بر آن کتابی مستقل نوشته است به نام شرح الجیب درباره حضرت بقیة‌الله و در سه - چهار جای خواتم یادداشت دارم، ایشان می‌گویند: به محضر مبارک آن جناب

الفتوحات المکیة إذا أدرك الإنسان صورته في المرأة يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه و این «بوجه» مقابل وجه دوم است. وجه دوم، یعنی بالحقیقه اوست. حالا اینجا بالحقیقه صورتش نیست، برای اینکه می بیند مطابق رنگها و شکلها و جوهر آینهها، ریخت و شکل وی عوض می شود. پس می گوید من نیستم، زیرا هو هو وی نیست. يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه و أنه ما أدرك صورته بوجه حالا بوجه دوم، یعنی بالحقیقه اولی مقابل این بالحقیقه بود لما يراه في غاية الصغر این آینهها گوناگون نشان می دهند؛ مثلاً آبهای معدنی خیلی انسان را گوناگون نشان می دهند لصفیر جرم المرأة أو الكبر لعظمه بزرگ می بیند؛ یعنی لعظم جرم المرأة و لا يقدر این آقای انسان نمی تواند بگوید که این عکس من نیست و خیال من نیست و لا يقدر أن ينكر أنه رأى

→ نشرف حاصل کردم و زیارتش کردم و سؤالاتی از حضرت بقیةالله، سفیرالهی کردم. غرض مرحوم آيةالله صدر در آخر «المهدی» که دارد مآخذ اقوالش را نقل می کند، فتوحات را اسم می برد. فرمایشی درباره فتوحات دارد که می خواهد بفرماید که این کتاب دومی ندارد می فرماید: من دیگر نمی بینم که مطبوعه های کره بتوانند کتابی به این عظمت چاپ کنند و به طبع برسانند. اساتید ما از استادشان مرحوم حاج سیدعلی قاضی سه جمله درباره شیخ اکبر نقل کردند اکنون بماند تا بعد به وقت آن به عرض می رسانیم.

مرحوم آقا شیخ محمدتقی زرگری تبریزی، خدا رحمتش کند! پیش ترها وقتی در خدمتشان بودم و سه نفری با هم نشسته بودیم برایم حکایت کرد و گفت: روزی ما جمعی در محضر مبارک حضرت امام خمینی نشسته بودیم و صحبت از فتوحات به میان آمده و ایشان صحبتش را به اینجا کشانید و فرمود: حالا من از فعلی ها از آقایان اهل علم کنونی توقمی ندارم که کسی فتوحات بنویسد، بلکه من یک کسی را می خواهم که فتوحات را فهرست کند. فتوحات باب است و هر باب خود کتابی است و چه کتابی! در کتاب «بعین شیخ بهانی در ضمن حدیث ۲۶ حدیث کمیل در نهج البلاغه را نقل کرد که «أخذ بيدي وأخرجني إلى الجنان ثم تنفس صعداء» حضرت درباره انسان کامل سخن به میان آورد در ذیلش شیخ بهانی می گوید: إنه ليعجبني كلام في هذا المقام للشيخ العارف الكامل و (این هم گوینده اش ابوالفضائل شیخ بهانی است) الشيخ محيي الدين العربي آورده في كتاب الفتوحات المکیة قال ﷺ، في باب الست و الستون و ثلاثمائة و در کشکول چاپ نجم الدولة معروف، که اولین چاپ است، در صفحه ۲۵۳ شیخ بهانی می فرماید: «العارف الواصل الصمداني» و البته گوینده کسی مثل شیخ بهانی است؛ در صفحه ۲۲ می فرماید: «جمال العارفين الشيخ محيي الدين العربي» در صفحه ۹۵ فرمود: «الشيخ محيي الدين العربي» در صفحه ۲۶۳ فرمود: «الفتوحات المکیة لجمال العارفين الشيخ محيي الدين العربي». و همین طور سخنان دیگر از بزرگان دیگر درباره این مرد بزرگ موجود است.

صورتی نمی‌تواند انکار کند که صورت خود را ندیده است و یعلم أنه ليس في المرأة صورته یقین دارد که صورت وی در مرآت نیست و لا هي صورتش بینه و بین المرأة و می‌داند که در هوا و فضا نیست؛ یعنی صورت وی در جایی ایستاده باشد این‌طور هم نیست فلیس در این دو سخن که «رأی» و «وما رأی»، یعنی در این «رأی صورته» بوجه و هم «ما رأی صورته» بوجه، در این گفتارش نه صادق است و نه کاذب فلیس بصادق در «فلیس» فای نتیجه در اسفار موجود است، ولی آخوند به‌طور خلاصه برداشتی از باب ۶۳ فتوحات را به‌طور التفاطی آورده است، چنین نیست که هو هو همه فرمایش ایشان را نقل کرده باشد.

مثلاً کسی فکر کند که کتاب غلط شده و انداخته و سقط دارد و بخواهد تصحیح کند و بدکه جناب آخوند همین قدر را انتخاب فرموده و نقل کرد فلیس بصادق و لا کاذب فی قوله رأی صورته و ما رأی صورته از شما می‌پرسیم: فما تلك الصورة المرئية و این محلها و ما شأنها؟ فهی این صورت منفیة، برای اینکه صورت هو هو صورت او نیست ثابتة صورت او هست موجودة معدومة معلومة مجهولة أظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضَرْبَ المِثَالِ، لیعلم عهد و یتحقق أنه إذا عجز و حار به حیرت افتاد و سرگردان شده در بیان صورت فی درك حقيقة هذا در لغت فصیح عرب از زبان ادبا و شعرا کلمة «أدرک» می‌یابید و نه درک، لذا مدرک است نه اینکه درک غلط باشد، بلکه مثل این کلمة «کثرة» که در قاموس چنین می‌فرماید: «الکثرة بالفتح و الکثرة لُغِيَّة» این تصغیر آورده، تصغیر تحقیر است؛ یعنی خیلی فصیح نیست. به هر حال قومی از عرب ادا می‌کنند، اما آن فصیحش «الکثرة» است. در کلمة «درک» هم باید گفت: لُغِيَّة، ولی فصیح آن «الإدراك» است و هو من العالم دریافتن صورت خودش که آن هم از عالم است و لم يحصل برای او علم حاصل نشد «علم» در فتوحات «لم يحصل له علم» آورده است، ولی چون تلخیص است عبارت اسفار همین است و لم يحصل علم بحقیقته، فهو بخالفها به خالق این صورت إذن أعجز و أجهل و أشد حيرة.

ملخص

يعد «الاسفار الاربعة» اهم اعمال الفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي فقد دون فيه افكاره الفلسفية العميقة و اساس ومبادئ و اركان فلسفته «الحكمة المتعالية». اصبح الكتاب منذ البداية موضع اهتمام المفكرين والفلاسفة و امسى منهجاً دراسياً في حلقات الدرس و المباحثة. وقد كتبت على «الاسفار الاربعة» شروح متعددة من قبل الفلاسفة و العلماء الاسلاميين منهم الفيلسوف المعاصر آية الله حسن زاده الآملي اذ شرح الاسفار الاربعة وهو المأخر عباب الفلسفة الاسلامية و العرفان الاسلامي و المتظلع و المتخصص في تبیین الحكمة المتعالية عبر التأملات و البحوث و التدريس الطويل. العمل الحاضر شرح الكتاب بالفارسية و هو حصيلة دروسه لتلاميذه، قامت بتنقيحه و تبديله من لغة المحاضرة الى لغة الكتابة مؤسسة «بوستان كتاب» و تقدمه الى القراء في عدة مجلدات.



مؤسسة بوستان كتاب

مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي

الناشر الأفضل على المستوى الوطني

عنوان المكتب المركزي: إيران، قم، أول شارع شهداء، ص ب: ۹۱۷ / ۳۷۱۸۵

الهاتف: +۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۵، الفاكس: +۹۸۲۵۱۷۷۴۳۱۵۴، التوزيع: +۹۸۲۵۱۷۷۴۳۴۲۶

شرح الأسفار الأربعة باللغة الفارسية

المجلد الثاني

آية الله حسن حسن زاده الآملي

مركز تحقيقات كافي في علوم ديني

مؤسسة بوستان كتاب

١٤٣١ / ١٣٨٩

Abstract

Al-Asfar al-Arbaah (The Four Journeys) is the most important work of the great Islamic philosopher, Mullah Sadra. The book embraces Mullah Sadra's philosophical thought and fundamentals of transcendent theosophy. It has received the attention of thinkers and philosophers since its publication. The book has been greatly welcomed in teaching sessions and discussion meetings as a textbook.

Islamic philosophers and scientists have written many commentaries on the book since then. One of these philosophers is the contemporary philosopher, Ayatollah Hasanzadeh-Amoli. He, with complete mastery of Islamic philosophy and mysticism and his command of the explanation of transcendent theosophy, has presented his commentary on the book in his teaching sessions. This work is the Persian commentary which was taught to his students. Bustan-e Ketab Institute has edited this commentary and has changed its spoken language to written language. The Institute has published the book in separate volumes.



Būstān-e Ketāb Publishers

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.

P.O. Box: 37185-917

Telephone: +98 251 774 2155

Fax: +98 251 774 2154

E-mail: info@bustaneketab.com

Web-site: www.bustaneketab.com

A Persian Commentary on *al-Asfar al-Arbaah*

Volume II

Ayatollah Hasan Hasanzadeh-Amoli



Bustan-e Ketab Publishers
1389/2010