

بررسی قول به زائد نبودن امکان و وجوب و امتناع برای ماهیت

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

إحصاء و تنبيه:
المشهور من الأوائل أنهم يأخذون كلاً من الوجوب و الإمكان و الوحدة و الوجود
أموراً زائدة في الأعيان و المتأخرون على أن تلك الأمور زائدة في العقل على
الماهيات إلا أنها من العقليات الصرفة التي لا صورة لها في الأعيان يُحاذى بها ما
في الأذهان.

مطلب دیگری را مرحوم آخوند نقل می کنند و
بعد سراغ مطلب شیخ اشراق می روند که آن مطلب
دقیقی است. و آن مطلب این است که بعضی قائل اند
که امکان و وجوب و امتناع از اوصافی هستند که بر
موصوف به لحاظ تعین خارجی و به لحاظ وجود
خارجی حمل می شوند، مانند اتصاف به کتابت و
اتصاف به مشی و حرکت که این اوصاف بر
موجودات و موصوفات به لحاظ وجود خارجی
است.

قول به زائد نبودن امور ثلاث بر ماهیت

و بعضی برخلاف این نظریه معتقدند بر اینکه آنها
از امور مستقله و متأصله خارجی و متعینه هستند، به
هیچ وجه من الوجوه حتی در عالم مفاهیم و
تصورات هم این امور را زائد بر ماهیت نمی دانند.
یعنی من باب مثال وقتی که گفته می شود: «زیدٌ ممکنٌ

الوجود»، مقصود از ممکن همان معنای زیدیت و همان معنای انسانیت است، یا اینکه می‌گوییم: «**الانسان ممکن الوجود**». حتی در عالم مفاهیم و تصورات هم این امکان زائد بر ماهیت نیست.

البته ما دو جور انتزاع از ماهیات داریم: انتزاعی که مابایزاء خارجی دارد و یک مایشارءالیه خارجی دارد مانند همین معقولات اولیه، جنس و فصل و ذات و ذاتیات در باب برهان و در باب ایساغوجی، اینها یک مابایزاء خارجی دارند. وقتی که ما می‌گوییم: «حیوان»، این انتزاع حیوانیت از زید و عمرو، مابایزاء خارجی دارد که عبارت از همان نفس حیوانی است که موجب رشد و نمو و موجب تولید مثل و موجب تخیل و اوهام خواهد بود. بعد وقتی که می‌گوییم: «فصل» که همان ناطقیت است، یک مابایزاء خارجی دارد که آن مابایزاء خارجی‌اش عبارت است از همان قوهٔ دراکهٔ عقلانیه، و به واسطهٔ همان قوهٔ عقلانیه و دراکه است که ما ناطقیت را بر این انسان و بر زید حمل می‌کنیم، والا نفس صورت زیدیت یا عمرویت موجب و مصحح حمل ناطقیت بر انسان نیست. به جهت اینکه همان اوصاف و همان

خصوصیاتی را که یک انسان دارد، همان خصوصیات را یک حیوان دارد، فرقی نمی‌کند، ولی از نظر شکل تفاوت می‌کند، او چشم دارد این هم دارد، او گوش دارد و سمع دارد این هم دارد، او ید دارد این هم ید دارد، او رِجل دارد این هم رِجل دارد، او دارای توهّم است حیوان هم دارای توهّم است و امثال ذلک. حیوان وقتی که به دنبال مقاصدی حرکت می‌کند، توهّم و آن مقصد و هدف از این حرکت را قبلاً در خودش تجسم می‌کند، لذا حیوان قوّه متخیله دارد و همین‌طور قوّه واهمه دارد اما حیوان قوّه عقلانی ندارد، مطالب کلی را نمی‌تواند تجزیه و تحلیل کند. تا اینجا بین انسان و حیوان، در نفس و در ماهیات اشتراک وجود دارد.

مسئله‌ای که موجب تمایز بین این دو طبیعت و بین این دو ماهیت هست همان مسئله قوّه دراکه و نطق است که آن قوّه دراکه و نطق موجب تحول جوهری در نفس ناطقه انسان شده است، نه اینکه قوّه دراکه فقط در نفس است و بین نفس انسان و نفس حیوان هیچ‌گونه اختلافی وجود ندارد، نه خیر، این

مسئله در مورد نطق [تفاوت می کند]. حالا بعضی ها اشتباه می کنند و تصور می کنند که قوه ناطقه در انسان مانند این ماء در این اناء است و همان طور که این ماء را در این اناء قرار می دهید ممکن است که شما ماء این اناء را خالی کنید و یک چیز دیگر و یک ماده دیگری را در این اناء قرار بدهید، این قوه دراکه و قوه عقلانی در انسان هم مانند مظروفی می ماند که ظرف او نفس است و به واسطه آن مظروف، به انسان حیوان ناطق می گویند؛ مسئله این طور نیست. مسئله از این قرار است که کیفیت نفس ناطقه انسان، از او تعبیر به قوه عاقله می شود. یعنی کیفیت و خصوصیت نفس ناطقه انسان، آن هویت خارجی نفس ناطقه به حیثی است که از لوازم آن نفس، همان قوه عاقله و دراکه است، به لحاظ آن خصوصیت ما ناطق می گوئیم، نه اینکه نفس انسان با نفس حیوان فرقی نداشته باشد و هر دو یکی هستند، این حیوان است و حالا اسم این را حیوان می گذاریم و اسم آن را انسان می گذاریم منتها خداوند در وجود انسان قوه عاقله قرار داده است، نه، این قوه عاقله موجب تبدل جوهری و تغیر جوهری در نفس است. لهذا ما به

این خصوصیت می‌گوییم: ناطقه.

و بعبارة أُخری اصلاً فصل ممیز هر طبیعت و هر

ماهیتی عبارت است از آن خصوصیتی که هویت خارجی آن شیء را من سایر الهویات متمایز می‌کند، یعنی هر کدام از این ماهیات در عالم خارج به یک حیثیت و به یک وجودی متظاهر می‌شوند، آن تظاهرشان حکایت از آن خصوصیت می‌کند که آن خصوصیت در سایرین نیست. من باب مثال ما چند نوع میوه داریم، سیب، تفاح، پرتقال، عنب، خربزه، میوه‌های متفاوتی داریم، از یک ناحیه شما نگاه کنید می‌بیند که تمام این میوه‌ها و تمام این نباتات از نقطه نظر رشد و تولیدمثل و این چیزی که آن جنبه نباتی در همه اینها مشترک است واحد هستند، اما هر کدام از این فواکه با دیگری امتیاز دارد و این امتیاز موجب می‌شود که شما اسم خاص و عنوان خاصی را بر این فواکه حمل کنید، آن جهت و حیثیتی که آن حیثیت، حیثیت ممیزه بین این فاکهه و فاکهه دیگر است ما اسم آن را فصل می‌گذاریم، حالا از آن تعبیر به تفّاحیت می‌شود، از آن تعبیر به بطیخیّت می‌شود،

از آن تعبیر به عنبیت می‌شود. عنب یعنی وقتی شما نگاه کنید ماء است، حلویت دارد و در آن بذر هست و خصوصیات هست. و حالا ممکن است که همین‌ها در یک شیء دیگر هم باشد، مثلاً همین‌ها در پرتقال هم باشد، شما به پرتقال نگاه می‌کنید، در حبوب پرتقال، ماء هست و بذر هست و سایر خصوصیات هست. حتی در خیلی از خصوصیات این دو باهم مشترک هستند، مثلاً آن حلاوت در عنب، در پرتقال هم هست ولی علت اینکه این الان به این شکل هست و اسم خاصی دارد به خاطر یک خصوصیتی است که آن خصوصیت آن را همان هویت خارجی او تشکیل می‌دهد، اسم آن را ما می‌گذاریم: فصلیت و ناطقیت.

حالا در مورد این جهات ثلاث امکان و وجوب و امتناع، این آقایان قائل‌اند به اینکه اصلاً اینها امور زائده نیستند، یعنی اینها زائد بر این ماهیت نمی‌شوند، به جهت اینکه ما در خارج مابه‌الانتزاع نداریم. الان حیوانیتی را که از زید انتزاع می‌کنید یک مایا‌زاء در خارج دارد، ناطقیتی را که انتزاع می‌کنید یک مایا‌زاء در خارج دارد، خود همین حرکاتش

نشان می‌دهد، تفکری که می‌کند خودش مبین
 ناطقیت است. فلهذا وقتی که ما به امکان و وجوب
 و امتناع نظر می‌کنیم، چون یک وجود مستقلة
 خارجی یا وجود تبعی در خارج که مابایزاء اینها باشد
 نداریم، [لذا زائد بر ماهیت نیستند]. وجود تبعی
 مانند وجود اعراض که بر معروضات حمل
 می‌شوند، یعنی به واسطه موضوعات، وجود اعراض
 تحقق پیدا می‌کند، کم و کیف و امثال ذلک. شما که
 یک ماهیتی را به یک کم متصف می‌کنید، به جهت
 این است که در خارج، آن کم وجودش، وجود
 تبعی‌اش به واسطه وجود موضوع تحقق دارد، ولی
 وقتی که ما نگاه بکنیم که برای ماهیات مثل امکان و
 وجوب و امتناع، مابایزاء خارجی نیست بنابراین منشأ
 انتزاع این جهات ثلاث از کجاست؟! یعنی چه جهتی
 را ما در خارج داریم؟ بالاخره این جهتی را که شما
 الان دارید انتزاع می‌کنید و می‌گویید: «زیدٌ ممکن
 الوجود»، آیا شما در موی زید این امکان را می‌بینید،
 در عین زید، در سمع زید، در عنق زید می‌بینید؟! در
 کدام یک از جوارح زید شما منتزع این امکان را

می‌یابید یا وجوب و یا امتناع را؟ ما چیزی در اینجا پیدا نمی‌کنیم. وقتی که این‌طور شد پس بنا بر رأی آقایان، این همان ماهیت است که عبارة آخرای او امکان و وجوب است. یعنی ماهیت واجب الوجود که وجود مطلق است عبارة آخری است، مثل انسان و بشر می‌باشد، مترادفین هستند، یا مثل اسد و غضنفر می‌باشد، یا سایر آن مشترکات مترادفات که اینها فقط الفاظ مختلفی هستند که دلالت بر معنای واحد می‌کنند. اگرچه بعضی معتقدند که اصلاً مترادفاتی وجود ندارد بلکه هر لفظی دلالت بر معنای خاصی می‌کند، گرچه ممکن است مصداق آن معنای خاص واحد باشد ولیکن به‌لحاظ آن خصوصیات، اسامی مختلفی که برای اسد وضع شده، نه به‌لحاظ اسد بما هو هو است بلکه به‌لحاظ اسد در حالات مختلف است که البته حرف بدی هم نیست. علی‌ای حال این قضیه و این مسئله مانند قضیه انسان و بشر می‌ماند که یک مفهوم واحدی است که آن مفهوم به‌لحاظ آن ماهیت خارجی حمل می‌شود. یعنی آن ماهیت خارجی ما هرچه هست عبارة آخرای او ممکن است. اگر زید باشد، این امکان زید عبارت است از خود

زید. اگر عمرو باشد امکان عمرو عبارت است از خود عمرو.

اشکالات به قول زائد نبودن جهات ثلاث بر ماهیت

بنابراین اگر این طور باشد اشکالی که پیش می آید این است که اولاً برای لفظ امکان ما یک مفهومی نداریم لغۀ که مابایزاء داشته باشد. چرا به جای امکان شما واجب نمی گوید؟! پس معلوم می شود آن معنایی را که شما از امکان ادراک می کنید با آن معنای واجب دوتا است والا جایشان را عوض می کردید، زید واجب الوجود می شد، الله ممکن الوجود می شد. پس معلوم می شود این مابایزائی دارد این یکی. ثانیاً اینکه در حمل و... لغویت لازم می آید. اگر بگوییم: «زیدُ ممکنُ الوجود» مثل این است که بگوییم: «زیدُ زیدُ»، تفاوتی در این مسئله ندارد. یا اینکه مطلب به اینجا برمی گردد که یک مفهوم واحد را بر همه مصادیق مختلفه حمل می کنیم. یعنی همان طور که خود مرحوم آخوند می فرماید، امکان دلالت بر یک مفهوم واحد می کند، آن مفهوم واحد بر همه حمل خواهد شد، اگر این طور باشد باز در اینجا اشکالی که به نظر می رسد این است که این

حمل در اینجا برای ما مفید فایده نخواهد بود، یعنی در این حمل اگر قرار باشد که یک مفهوم واحد باشد و زائد بر این ماهیت نباشد، خب در اینجا صحت سلب این حمل از این ماهیت صحیح خواهد بود، چون زائد [بر این ماهیت نیست]. ما اوصافی را که بر این ماهیت حمل نشوند می‌توانیم این اوصاف را از این ماهیت سلب بکنیم، بنابراین حمل امکان بر ماهیت و عدم حمل امکان بر ماهیت، علیه ما سیان خواهد بود که این اشکال دیگری است. البته این را به این کیفیت ایشان در اینجا ذکر نکرده‌اند، این مطلب هم به اینجا ختم شد. البته همان‌طور که گفتند این دو مسئله را قبلاً فرموده بودند.

إحصاء و تنبيه:
 «[بر شمردن و آگاهی بخشیدن:]»

ایشان دیگر در اینجا می‌خواهند مطالب را جمع کنند و بحث را با مطلب مرحوم شیخ اشراق دیگر خاتمه بدهند.

المشهورُ مِنَ الْأَوَائِلِ أَنَّهُمْ يَأْخُذُونَ كُلًّا مِنَ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ وَالْوَحْدَةِ وَالْوُجُودِ أُمُورًا زَائِدَةً فِي الْأَعْيَانِ.
 «[مشهور از متقدمین می‌گویند:] هر کدام از وجوب و امکان و وحدت و وجود، اینها اموری هستند که وجود خارجی دارند، وجود استقلالی دارند و در خارج متحقق هستند.»

خب این یک مسئله که خلاف است، چون ما در خارج وقتی که مشاهده می‌کنیم غیر از زید و غیر از عمرو وراء اینها وجود دیگری نمی‌بینیم. البته ممکن

است که بگوییم: منظور اینها همان وجود رابطی است که آن وجود رابط بین موصوف و صفت، وجود تبعی خارجی دارد. ممکن است که ما به این کیفیت، این مطلب را توجیه کنیم ولی اگر نظر شریف آقایان باشد، در آن بحثی که راجع به وجود رابط می کردیم ما می گفتیم: در خارج وجود رابطی نداریم، غیر از خود موصوف و غیر از خود وجود چیزی وجود ندارد.

و المتأخرون على أنّ تلك الأمور زائدة في العقل على الماهيات إلا أنّها من العقليات الصرفة التي لا صورة لها في الأعيان يُحاذى بها ما في الأذهان.
 «و متأخرون برخلاف اینها معتقدند که این امور زائد بر ماهیات هستند، منتها این زیادت و عروض در عقل است نه در خارج. (مثلاً زید در عالم خارج متصف به امکان نیست، زید در خارج متصف به کتابت است، متصف به مشی است، متصف به حرکت است، نه اینکه متصف به امکان است. یک قسمت از زید امکان است، این صحیح نیست بلکه اتصاف زید به امکان، این در وعاء عقل است چون این امکان و وجوب یا امتناع مابازاء خارجی ندارد.) الا اینکه این امور از عقلیات صرفه‌ای هستند که صورت خارجی و تعین خارجی ندارند تا اینکه آنچه در اذهان هست محاذی آن صور باشد.»

اما در جنس و فصل ما می بینیم آنها صور خارجی دارند. حیوانیتش که مشخص است، این که دیگر خیلی مشخص است واقعاً!! حالا انسانیت را شما بگویید که مشخص نباشد و تشخیصش مشکل باشد ولی این مسئله [حیوانیت] که دیگر اشکال ندارد.

كُلُّ ما في الكون وهمّ أو خيالٌ *** أو عكوسٌ في مرآيا أو ظلال

هرچه در عالم کون هست، وهم و خیال است و وهم و خیال هم به حیوان برمی گردد دیگر.

جان همه روز از لگدکوب خیال *** وز زیان و سود و وز خوف زوال

اگر شما بروید و در میان مردم معاشرت کنید
تمام آنچه که از حرکات آنها و قیاسات آنها و کلمات
آنها و اقوال آنها می بینید همه براساس توهمات است
و همه براساس تخیلات است و همه براساس وهم
است. من باب مثال این منزل را الان بگیرم تا اینکه
بعد ترقی کند. آیا آدم عاقل می آید یک جایی را
بگیرد که بعد ترقی کند؟! آیا یعنی واقعاً آدم این کار
را می کند؟! خب در کنار اینکه می گوید: الان من
این منزل را بگیرم، شما این پول را حبس می کنید.
آیا در کنار این سایر مطالب را هم در نظر گرفته اید؟!
آیا متوجه شده ای که اصلاً تو تا سال دیگر زنده
هستی تا اینکه این منزل ترقی کند؟! پس می بینیم
همه براساس توهمات است. یا من باب مثال من الان
این کار را انجام بدهم تا اینکه به دست دیگری نیفتد.
از کجا معلوم است که الان این کاری را که دارید
انجام می دهید بعد موجب نکبت و خسارت و
خسران شما نخواهد شد؟! یعنی همه همین هستند
ها! یعنی وقتی که در میان افراد بروی و بحث و

۱. دیوان جامی، فاتحة الشباب، غزل ۵۶۴.

صبحت بکنی [این را مشاهده می کنی.]

رسیدن به مبانی اخلاق از دریچهٔ توحید

دیشب داشتم با یکی از دوستان می آمدم برای ایشان نقل کردم که دیروز در جایی بودم یکی صحبت کرد و گفت: «کی انسان می تواند به مبانی اخلاق و به موازین و قوانین اخلاق کاملاً برسد؟» من گفتم: وقتی که انسان به تمام حقیقت توحید بتواند احاطه پیدا کند. چون مبانی اخلاق، تمام آنها منبعث از فطرت است، و آن فطرت عبارت است از یکسری اندوخته ها و یکسری رأس المال که آن رأس المال متکی به توحید است. الان شما به مبانی اخلاق نگاه کنید، صداقت، امانت، حسن ظن به دیگران، نوع دوستی، ایثار، انفاق، رحم، شفقت، عطوفت تمام اینها را جزء مبانی اخلاق می دانیم و تمام اینها فطریات انسان است. قبح ظلم و حسن عدل جزء فطریات انسان است و این که دیگر مسئله بدیهی است. چرا ظلم قبیح است و عدل صحیح است؟ برگشتش به این است که ما از دو راه می توانیم مسئله را ثابت کنیم: از یک طرف بگوییم: ﴿أَنَّ اللَّهَ

لِيَسْـَٔلَ بِظُلَامٍ ۖ لَّئِلَّ عَبِيدٌ ﴿١﴾ چون خداوند عادل
 است پس این امر فطری هم مستند به ذات اوست که
 از صفات او متدلی به ذات هستند. خب این جنبه
 توحیدی مسئله است. و از طرف دیگر اینکه یکی از
 مبانی اخلاق این است که هرچه بر خود می‌پسندی
 بر دیگران هم بپسند و آنچه بر دیگران می‌پسندی بر
 خودت هم بپسند. چرا ظلم قبیح است؟ چون اگر
 کسی به شما ظلم بکند آیا خوشتان می‌آید؟ نمی‌آید
 دیگر. آیا خوشتان می‌آید؟! نه، اگر این طور است
 پس این ظلم نسبت به دیگران هم قبیح می‌شود.
 من باب مثال شما اگر شما یک منزل در اینجا دارید که
 یک طرح می‌آید و قیمت این منزل همه‌اش از بین
 می‌رود و مثلاً یک‌دهم می‌شود. حالا اگر مشتری
 برای منزل شما بیاید و شما نگوئید ظلم کرده‌اید، به
 جهت اینکه او غافل است و شما مطلع هستید. شما
 باید به او تذکر بدهید که این منزل در طرح است و
 بعد از یک سال این منزل تخریب می‌شود و این
 قیمتی ندارد. اگر شما می‌رفتید و چنین منزلی را

۱. مثنوی معنوی (میرخانی)، دفتر اول، ص ۱۲.

می خریدید و آن شخص به شما تذکر نمی داد چه حالی پیدا می کردید؟! آیا نمی گفتید که این حقه بازی کرده و این کلک زده و چه کار کرده؟! هان؟! شرعاً معامله باطل نیست، به جهت اینکه فرض کنید اسقاط اختیارات را هم کرده و حتی اختیار غبن هم اسقاط کرده است - اگرچه در اختیار غبن بعضی ها قائل به اسقاط نیستند ولی حالا می گوییم: اختیار غبن را هم اسقاط می کند. - ولی وجدان و فطرت را شما دیگر چه کار می کنید؟! این مسئله هست! یعنی مبانی اخلاقی مبنایش توحید است چون خداوند نسبت به همهٔ بندگان یکسان نظر می کند پس ما هم باید نسبت به بندگان یکسان نظر کنیم. ببینید برگشتش به مسئلهٔ توحیدی است. و کسی می تواند به تمام مبانی اخلاقی احاطه پیدا کند که به تمام صفات باری کما هی هی - حالا به قدر وسع و طاقت بشری - احاطه پیدا بکند که **إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ، إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ، إِنَّ اللَّهَ حَيٌّ، إِنَّ اللَّهَ رَؤُوفٌ، إِنَّ اللَّهَ رَازِقٌ، إِنَّ اللَّهَ خَالِقٌ**. به تمام اینها اگر کسی [احاطه پیدا کند به تمام مبانی اخلاق احاطه پیدا کرده است.] لذا می گویند: **«الْحِكْمَةُ تَشْبَهُهُ**

الانسانُ بِالْإِلَهِ»^۱، معنای حکمت یعنی اینکه انسان در

وجودش همان صفاتِ إله تجلی پیدا بکند، این

می‌شود متخلق به اخلاق الله. «تَخَلَّقُوا بِاخْلَاقِ اللَّهِ»^۲،

«تَخَلَّقُوا بِاخْلَاقِ الرُّوحَانِيِّينَ وَ تَكُونُوا مَعَهُمْ»^۳ و

امثال ذلک، همهٔ اینها برگشتش به مسئله و حقیقت

توحید است.

و قد عَلَّمناک ما فَتَحَ اللهُ عَلَینَا مِنْ طَرِيقِ الْقَصْدِ وَ سَلُوکِ الْأُمَةِ الْوَسْطِ فی نحو وجود هذه المعانی و أَنَّها على أیِّ سبیلٍ تكون ثابتةً و منفيةً معاً. «و اینها را ما قبلاً گفتیم [و به شما آموختیم آنچه را که خداوند بر ما گشایش بخشید در کیفیت وجود این معانی به جهت طریق در راه مستقیم و پیروی از امت وسط،] (مرحوم سبزواری هم در این حاشیه دارد که «قد مضى فی التصالح الاتفاقی ...»^۴

که وجود رابط وجود فی نفسه ندارد بلکه وجود رابط وجود تبعی دارد و بحث‌هایش در گذشته در مسئله ذکر شد.) و اینکه هرطور شما می‌خواهید این معانی را تصور کنید، یا ثابت است یا با همدیگر منفی هستند.»

یعنی اگر منظور شما از این سه تا وجود رابط

باشد خب این وجود رابط ثابت است اما اگر منظور

شما از این سه تا وجود، وجود استقلالی خارجی

باشد اینها منفی هستند و در خارج وجودی ندارند.

و رُبما قَرَعَ سَمْعَکَ مِنْ أَقْوَامٍ لَیْسُوا مِنْ أَهْلِ الْمَخَاطَبَةِ وَ التَّوْهِنِ لِكَلَامِهِمْ وَ الْبَحْثِ عَنْ مَرَامِهِمْ أَنَّ هذه الْأُمُورَ لَا یَزِیدُ عَلَیْها مَا یُضَافُ هِیَ إِلَیْها مِنْ الْمَاهِیَاتِ الْمَوْصُوفَةِ بِها لَا ذَهْنًا وَ لَا عَیْنًا فَإِنَّکَ تَعَلَّمُ بِأَوَّلِ الْفِطْرَةِ أَنَّهُ إِذَا قِيلَ الْإِنْسَانُ مِمَّنْ الْوُجُودِ أَوِ الْفَلَکُ مِمَّنْ الْوُجُودِ لَا یُعْنِی بِلِمَکَانِ الْوُجُودِ فِی الْإِنْسَانِ نَفْسٌ مَعْنَى الْإِنْسَانِ وَ فِی الْفَلَکِ نَفْسٌ مَعْنَى الْفَلَکِ عَلَی قِیَاسٍ مَا نَقْلُناه عَنْهُمْ فِی الْوُجُودِ بَلْ هُوَ مَعْنَى وَاحِدٌ یَقَعُ عَلَیْهِمَا فَلَوْ حُمِلَ الْإِمَکَانُ عَلَی الْإِنْسَانِ وَ غُنِیَ بِهِ نَفْسٌ مَعْنَى الْإِنْسَانِ ثُمَّ حُمِلَ عَلَی الْفَلَکِ وَ غُنِیَ بِهِ نَفْسُ الْفَلَکِیَّةِ فَلَمْ یَکُنْ مَعْنَى وَاحِدٌ وَضِعَ بِإِزَائِهِ لَفْظٌ وَاحِدٌ غَیْرُ مَا وَضِعَ بِإِزَائِهِ الْإِنْسَانُ وَ الْفَلَکُ.

«ایشان می‌فرمایند: چه‌بسا یک مطلبی می‌شنویم از افرادی که اصلاً قابلیت ندارند که شما آنها را مورد خطاب قرار بدهید و کلام آنها را مورد وهن قرار بدهید و یا اینکه بحث [از مرام آنها] بکنید. آنها این‌طور می‌گویند: این امور زائد بر موصوفات خودشان نیستند؛ نه در ذهن و نه در عالم اعیان. یعنی این امور، نفس ما یُضاف

۱ . سورة آل عمران (۳) آیه ۱۸۲.

۲ . الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۵۱۴، با قدری اختلاف:

«و قالت الفلاسفة الحکمة هی التشبُّه بِالْإِلَهِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِیَّةِ أَعْنِی فِی الْعِلْمِ وَ الْعَمَلِ»

؛ همان، ج ۷، ص ۱۰۱، با قدری اختلاف:

«قال الحکماء فی حدِّ الفلسفة إنها التشبُّه بِالْإِلَهِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِیَّةِ».

۳ . بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹.

۴ . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۷۲، تعلیقه ۱.

الیه‌ها هستند نه زائد بر ما یُضاف الیه‌ها، زائد بر موصوفاتشان نیستند. در اولین مرتبه شما می‌یابید یعنی با فطرت اولیه خودتان [می‌یابید و] نیاز به دلیل [ندارید که وقتی گفته شود انسان ممکن الوجود است یا فلک ممکن الوجود است،] اگر ممکن خود آن معنای مضاف‌الیه باشد معنایش این است که ”الانسان ممکن الوجود“ یعنی ”الانسان انسان“ و ”الفلک فلک“، چون معنی معنای زائدی نیست. در انسان نفس معنای انسان لحاظ شده و در فلک هم [نفس معنای] فلک؛ و این خلاف است، در قیاس آنچه که ما از آنها در وجود نقل کردیم که اینها می‌گفتند: وجود زائد نیست. بنابراین اگر بگوییم: ”زید موجود“ معنایش این است که ”زید زید“، چون همان وجود معنایش معنای ماهیت است، زائد بر ماهیت که دیگر نیست تا اینکه این حمل مصحح حمل باشد بلکه همان نفس موضوع در محمول تکرار پیدا کرده است. بلکه معنای واحدی است که واقع می‌شود بر هر دوی اینها، بر فلک و بر انسان. پس اگر امکان بر انسان حمل بشود و منظور خود معنای انسان باشد و سپس حمل بر فلک بشود و منظور خود فلک باشد خب این لازمه‌اش مشترک لفظی است دیگر. (اینکه در هر جایی امکان به یک معنی است و هو خلاف البدیهة که مثلاً فی الماء ماء و ...). [پس چرا یک معنای واحدی که در مقابلش لفظ واحدی وضع شده، غیر آن چیزی است که در مقابلش انسان و فلک وضع شده است؟!]

دیدید که بعضی از افراد چند پهلوهستند، با هر

کس می‌نشیند خود اویند! می‌گویند: آقا، قربانت

بگردم، فدایت شوم و این حرف‌ها. شما می‌گوی:

این چقدر آدم خوبی است! می‌رود و با دشمنت

می‌نشیند می‌گوید: آقا، فدایت شوم، قربانت بگردم

و از این حرف‌ها! مثل این منبری‌هایی که در مجالس

فاتحه می‌روند و بالای این منبر می‌گویند که ما با

ایشان چه شب‌ها بودیم و چه روزها بودیم! اصلاً نه

خبر داره بابایش کیست و نه مادرش کیست! اصلاً

انگار نه انگار! بعد بلند می‌شود و به مجلس دیگر

می‌رود می‌گوید که ایشان چه است و سوابق ایشان

فی الاسلام چه است و چه بوده و یک کلک و دروغ

و حقه‌بازی‌هایی را می‌گوید!

یک روز ما با مرحوم پدرمان بعد از ظهر محرم به

مسجد لاله‌زار طهران رفته بودیم. یکی از نجفی‌ها به

طهران آمده بود و من هم دیده بودم که صحبت می‌کرد و در همین مایه‌ها بود و اصلاً از اول تا آخر منبرش تعریف و تمجید و... بود. یک جای دیگر منزل یکی از آقایان در طرف‌های میدان خراسان منبررفت که ما هم رفته بودیم، من خیلی از او بدم آمد! دیدم که واقعاً امام حسین و ائمه علیهم‌السلام همه مستمسک واقع شده‌اند برای هر رذالتی و هر دنائتی و وجه المصالحه برای همه اینها شده بود، و فقط تنها چیزی که در منبر اینها نیست اسمی از امام حسین علیه‌السلام است و آن مقدار هم به خاطر اینکه حالا به آن اسم مجلس منعقد شده یک اسمی می‌آورند والا غیر از تعریف و تمجید صاحب مجلس و صاحب بیت هیچ دیگر در مطالب اینها وجود ندارد! ما به مسجد لاله‌زار رفتیم و این آقا اسمی از مرحوم آقا نیاورد، وقتی که بیرون آمدیم، کنار در مسجد با ایشان مصادف شدیم، نزد مرحوم آقا آمد و گفت: «آقا، من خیلی عذر می‌خواهم، فراموش کرده بودم که اسم حضرت‌عالی را بیاورم! شرمنده هستم! خجلان هستم از اینکه نتوانستم اسم بیاورم و إن شاء الله جبران خواهد شد! یک دفعه

مرحوم آقا رضوان اله تعالی علیه - رو کردند و گفتند: «نه خیر آقا، نه من راضی هستم که کسی اسمم را بیاورد و نه شما دیگر از این کارها بکنید!» این هم سرش را پایین انداخت، آقا فرمودند: «خدا حافظ شما!» خیلی با صراحت گفتند: «نه من راضی هستم و نه شما از این کارها بکنید!» دین پیغمبر را مسخره کرده‌اند! منبر امام حسین، منبر پیغمبر، منبر رسول خدا علیهما الصلوة والسلام که نباید جای تعریف زید و عمرو باشد! بلند شوید و بروید از خود پیغمبر روایت بخوانید.

یک شخصی می گفت:

من یک جا چند شب منبر رفته بودم و از پیش‌نماز تعریف هم نکردم، پیش‌نماز یک آدم معمولی بود، بعد یک‌دفعه ایشان یک کاغذی به ما داد که چند مطلب را تذکر می‌دهم: «متمنی است به این چند مطلب تذکر بدهید: اول: توجه مردم به دادن خمس و وجوهات. دوم: تبلیغ از امام جماعت از شعائر اسلام است، جزو شعائر اسلام است. سوم: برای وجوهات صندوق هم تذکر بدهید و ...»

با اینکه مرد فاضلی هم هست، من او را می‌شناسم، مرد فاضلی است و منبرهایش هم منبرهای مفیدی است. می‌گفت که ما ده شب منبر رفتیم، اما برای مرتبه بعد، با تمام اصرار هیئت امنای ایشان ما را دعوت نکردند و من از آن اطلاع داشتم. خیلی قشنگ نوشته بود که این پرداخت وجوهات را تذکر بدهید! ببینید دین پیغمبر به دست چه کسانی

و إن قيل على الفلك بالمعنى الذى قيل على الموصوفات بالإنسانية فقد كان المفهوم من الإنسان و الفلك شيئاً واحداً و ذلك بديهى البطلان. فقد تَبَيَّنَ أَنَّ معنى الإمكان إذا حُمِلَ على الماهيات المختلفة فليس هو عين تلك أو واحداً منها بل أمرٌ آخرَ يعمُّها عمومُ العرض العامِّ اللاحق.

«[و اگر گفته شود بر فلك، همان معنایی که بر موصوفات انسانی گفته شده] پس مفهوم انسان و فلك امر واحد خواهد بود [و بطلان این بدهی خواهد بود. به تحقیق ثابت شد که] معنای امکان وقتی که بر ماهیات مختلفه حمل بشود مثل انسان و بقر و شجر و حجر، عین این ماهیات یا یکی از این ماهیات نیست بلکه امر دیگری است که عامّ بر اینها است عمومِ عرض عامِ لاحق. مانند عرض عامی که ملحق می‌شود بر موضوع و بر معروض خودش.»

و قد قَضَى العَجَبُ عنهم و عن قولهم هذا بعضُ أبناءِ الحكمةِ و التحقيقِ حيث قال إنّ هؤلاء يوافقون أبناءَ الحقيقةِ فى الاحتجاجِ على وجودِ الصانعِ تعالى بأنَّ العالمَ ممكنٌ مفتقرٌ إلى سببٍ مرجحٍ ثمَّ إذا باحثوا فى الإمكانِ يقولون هو نفسُ الشئِ الذى يُضافُ إليه فكأنَّهم قالوا العالمُ محتاجٌ إلى الصانعِ لأنَّ العالمَ عالمٌ.^۱

«بعضی از آقایان که صاحب مطارحات^۲ هستند اظهار تعجب کرده‌اند از اینها و

[از گفته‌شان] که چطور اینها یک‌همچنین حرفی زده‌اند درحالتی که خود اینها با استدلال به امکان قائل به وجود صانع هستند! اینها با ابناء حقیقت در احتجاج بر وجود صانع موافق‌اند که گفته‌اند: این عالم ممکن است و محتاج به سبب مرجحی است. (این‌طور فرمودند که کُلِّ ممکنِ یَحْتَاجُ بوجودِ سببِ مرجحِ فالعالمُ یَحْتَاجُ إلى سببِ مرجحٍ). سپس وقتی که می‌خواهند معنای امکان را تفسیر کنند می‌گویند: امکان عبارت از نفس شئی است که این به آن اضافه می‌شود. پس کَأَنَّ گفته‌اند: عالم احتیاج به صانع دارد چون عالم عالم است.»

چون می‌گویند: «العالمُ ممکنٌ» دیگر. معنای

ممکن همان معنای عالم است پس عالم عالم است و

ثبت ولاية علی بن ابی طالب علیه السلام!! خیلی

جالب است و این دیگر در اینجا یک قضیه واضح

البطلان است.

اللهم صلّ على محمد و آل محمد

^۱ . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۷۱ - ۱۷۲.

^۲ . المطارحات، ص ۳۴۳.