

اشکالات به قاعده شیخ اشراق (۲)

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم

و ممّا يؤیّد هذا قولُ الشيخ الرئيس فی إلهیات الشفاء^۱ فی بیان أنّ کونَ الشیء عاقلاً
و معقولاً لا یوجبُ اثنیة فی الذات و لا فی الاعتبار.

کلام بوعلی، مؤید مرحوم آخوند در اشکال به شیخ اشراق

به دنبال کلام مرحوم آخوند در رد شیخ اشراق که ایشان قائل به امتناع تحقق مصادیق و تعین مفاهیمی هستند که آن مفاهیم اگر در خارج تحقق پیدا کنند تسلسل خارجی لازم می آید. و از این باب وحدت و وجود را جزء این معانی و جزء این مفاهیم به حساب آورده اند. مرحوم آخوند در اینجا در تتمه بحثشان به اینجا می رسند که اختلاف مفاهیم من حیث هو هو موجب اختلاف مصادیق خارجی آنها نیست بلکه ممکن است انسان از یک مصداق واحد به حیثیت واحده مفاهیم متفاوت و مختلفه ای را انتزاع کند. چطور اینکه حکماء و قاطبه از فلاسفه در بحث تعین ذات و عینیت ذات با اوصاف حقیقه و

۱. الشفاء، الالهیات، المقالة الثامنة، الفصل السادس.

ذاتیه مانند علم و حیات و قدرت به این مطلب معتقدند که علم عین ذات است و حیات عین ذات است و قدرت عین ذات است درحالی که سه مفهوم مخالف ما استنباط می‌کنیم و این تخالف مفهومی موجب تغایر حیثیتی ذات نیست زیرا حیثیت ذات حیثیت بسیط است و حیثیت اطلاق است و هیچ نوع اختلاف و ترکیبی در ذات وجود ندارد و الا لازمه‌اش ترکیب و احتیاج و فقر و امکان است.

بناء علی هذا کلامی را ایشان از شیخ الرئيس از الهیات شفا به عنوان تأیید مرام خودشان ذکر می‌کنند. مرحوم شیخ در شفا در بحث وحدت عقل و عاقل و معقول می‌فرمایند و این یک بحث مهمی است و این بحث در مباحث وجود ذهنی در همین جلد اول اسفار خواهد آمد. چطور ممکن است یک نفس واحد و ذات واحده در عین اینکه عاقل است در عین حال معقول است و در عین حال عقل است؟! در عین اینکه عالم است در عین حال معلوم است و در عین حال علم است؟! من باب مثال این نسبت به اشیاء تفکر دارد و اشیاء را احساس می‌کند، هم حاس است و هم محسوس است و هم حس است، هم

رائی است و هم مرئی است و هم رؤیت است. اینها
مباحثی است که در بحث وجود ذهنی خواهد آمد و
البته از این مباحث یک معنای بسیار دقیق و بسیار
لطیفی که آن عبارت است از استناد تمام اوصاف
حقیقه به ذات پروردگار به عنوان وحدت و عینیت
این اوصاف با ذات پروردگار، به آنجا می‌رسیم.
نفس این قضیه در فلسفه خودش بسیار مهم است.
اما از این نقطه نظر که همه اوصاف رجوعشان به
وصف حقیقی و ذاتی پروردگار است و همه آن
ظهورات، ارجاع آنها به آن ظهور واحد است بنابراین
در عالم رائی یکی است مرئی یکی است رؤیت یکی
خواهد شد. در همه عالم وجود، عاقل یکی است
معقول یکی است و عقل یکی خواهد شد. در همه
عالم وجود، عالم یکی است معلوم یکی است و علم
یکی خواهد شد. نقل می‌کنند:

مرحوم حاجی در همین بحث علم و عالم و معلوم که رسیده بود دیگر آنجا خیلی
حالش متغیر شده بود و منقلب شده بود و همین‌طور می‌گفت: عالم اوست معلوم
اوست علم اوست عاقل اوست معقول اوست عقل اوست رازق اوست مرزوق اوست
رزق اوست، همین‌طور می‌گفت که یک‌مرتبه سکنه برایش پیدا شد و سکنه کرد و
دیگر به منزل رفت و دو سه روز هم به همین حال بود و از دار دنیا رفت. فقط در
وقت نمازها یک‌مرتبه افاقه پیدا می‌کرد و فقط به همین مقدار که شاعر به اوقات
می‌شد و چشمش را باز می‌کرد و یک مدتی همین‌طور چشم باز بود دوباره چشمش
بسته می‌شد بدون اینکه کلمه‌ای بگوید، دوباره مغرب که می‌شد چشمش باز می‌شد
و یک مدتی می‌ماند و بسته می‌شد و همین‌طور یک ساعت و نیم بعد وقت عشاء
هین‌طور می‌شد. بعد از سه روز هم دیگر به رحمت خدا می‌رود؛ (این را از حالات
ایشان نقل می‌کنند).^۱

^۱ . مصدر یافت نشد

حقیقت این مسئله برگشتش به مسئله وحدت وجود است. اصل وجود و مظاهر وجود و ربط بین اصل و مظاهر همه عبارت از تعین واحد است. حالا در اینجا دیگر مسائل متفرعی منشعب می شود. در هرجا که وجود هست تشخیص همان جا هست، تعین همان جا هست. اینها دیگر از مسائلی است که متفرع بر این مطلب است. حالا در بحث وجود ذهنی می آید که عالم عبارت از نفس ناطقه است علمش به چه تعلق گرفته است؟ آیا اولاً و بالذات آن علم متعلق به آن امر خارج است یا اینکه اولاً و بالذات آن صورت علمیه، به آن لحاظ عالم گفته می شود؟ آیا چون الآن در مقابل من کتاب هست و من اطلاع بر این جسم خارجی پیدا کردم به من عالم می گویند؟! [تدلی به نفس آیا از باب کیف است یا از باب اضافه است] یا اینکه هیچ کدام از این دو تا نیست بلکه **نحو** **خاص من الوجود** است. اقوال آقایان در این باب که در بحث منظومه هم عرض شد در اینجا به نحو مبسوط خواهد آمد. و حقیقت علم که عبارت است از نفس ربط بین معلوم بالذات که صورت ذهنیه است و بین نفس. آن علم چیست؟ در اینجا صحبت

از این است همین‌طور که مرحوم شیخ‌الرئیس می‌فرمایند. البته اولین کسی که این قاعده را بنا نهاد فرفوریوس^۱ بود که ایشان فرمودند و بعد حکماء آمدند و این مسئله را تأیید کردند و بعضی‌ها هم رد کردند تا اینکه بالاخره وقتی امر به‌دست صدرالمتألهین رسید دیگر این را به‌عنوان یکی از قواعد مهم فلسفی پایه‌گذاری کرد؛ بحث اتحاد علم و عالم و معلوم یا عقل و عاقل و معقول.

معنای اتحاد عقل و عاقل و معقول در کلام بوعلی

از اینجا مرحوم آخوند می‌خواهد از کلام بوعلی بر مسئله خودش که ممکن است معانی مختلفه‌ای وجود داشته باشد که همه اینها در عالم خارج و در تعین خارجی متحد باشند استفاده کند و استدلال و تأیید قرار بدهد. می‌فرماید: مرحوم بوعلی قائل به اتحاد عقل و عاقل و معقول هستند درحالی که شکی

^۱. فُرفُوریوس، (نام اصلی: پُرفُوریوس، مالخوس) فیلسوف یونانی، از مؤسسان مکتب نوافلاطونی، در رم از فلوپین درس آموخت و آثارش را تنقیح کرد و زندگی‌نامه‌اش را نوشت. فرفوریوس فلسفه را راه رستگاری می‌دید و بر تطهیر با ریاضت تأکید داشت. شرح او بر مقولات ارسطو، به‌ویژه ایساغوجی یا مدخلی که بر آن نوشت، متن درس منطق در قرون وسطا شد. (دانشنامه آزاد پارسی)

نیست که آن مفهومی را که ما از عقل می فهمیم با آن مفهوم معقول دوتا است. عقل عبارت از قوه دراکه‌ای است که آن قوه دراکه موجب اطلاع نفس بر حقایق خارجی و بر همان حقایقی است که در ذات خودش هست، اسم این قوه را عقل می گذرانند؛ قوه‌ای که موجب اثبات قضایای کلیه خواهد شد و این قوه دارای آلات و وسایطی است که از این وسایط برای رسیدن به آن استنباطات استفاده می کنند. وسایط، حواس است و وسایط، اوصاف و صفات و ملکات و غرایز باطنی من حیث المجموع است یا ممکن است که وسایط عبارت از افاضات اشراق باشد. همه اینها آلات و ادواتی هستند که عقل این آلات و ادوات را برای رسیدن به یک نتیجه کلی مورد استفاده قرار می دهد؛ به این قوه عاقله می گویند، عقل می گویند. عاقل عبارت از همان نفس ناطقه است که این نفس ناطقه، این قوه در آن نهاده شده است. و از این باب که این قوه، در وهله اول به مرتبه فعلیت و کمال خودش نیست، همراه با مجرد نفس عاقله، این قوه هم به مجرد تام و به کمال خودش می رسد. پس از این باب هم چون این قوه در نفس هست، نه

به عنوان ورود مظروف در ظرف و دخول مظروف در ظرف بلکه به معنای تهيأ و استعداد و آمادگی این ظرف برای چنین مظروفي. به عبارت دیگر می توان گفت که این ظرف در وجودش جدای از این مظروف نیست که:

رَقَّ الزُّجَاجُ وَ رَقَّتِ الْخَمْرُ *** وَ تَشَابَهَا
فَتَشَاكَلَ الْأَمْرُ
فَكَأَنَّما خَمْرٌ وَ لَا قَدَحٌ *** وَ كَأَنَّما قَدَحٌ وَ لَا
خَمْرٌ^۱ و^۲

این کیفیت نفس با قوه عاقله، ترکیب خارجی و ترکیب مزجی ندارد بلکه عبارت از همان کیفیت

۱. الله شناسی، ج ۲، ص ۲۸۸، تعلیقه ۴:

«بسیاری از کتب اهل عرفان بدین ابیات بر مراد خود شاهد آورده اند. انتساب آن به صاحب بن عبّاد جای شکّ و شبهه نیست. در أعيان الشيعة، ج ۱۱، ص ۳۲۷ از صاحب آن را ذکر کرده است. و در ریحانة الادب، ج ۸، ص ۹۳ نیز از صاحب نقل نموده است. صاحب ریحانة، ج ۲، ص ۳۵۸، در ترجمه احوال زاهی این شعر را از او آورده است.

؛ الله شناسی، ج ۲، ص ۲۸۹:

«شیشه ظرف شراب لطیف و رقیق است، و شراب نیز لطیف و رقیق است؛ لهذا این دو تا باهم مشتبه گشتند و بنابراین امر مشکل آمد. به طوری که تو گویی فقط تنها شراب است و کاسه ای در میان نیست، و تو گویی که فقط کاسه ای در میان می باشد و شرابی نیست.»

۲. دیوان عراقی، غزل ۱۵۵:

از صفای می و لطافت جام *** بهم آمیخت رنگ جام و مُدام
همه جام است نیست گویی می *** یا مُدام است نیست گویی جام

تجردی آن نفس است که لازمه تجردی بودنش این است که دارای چنین مرتبه‌ای باشد. یعنی آن وجود از نقطه نظر تجرد و از نقطه نظر حقیقت، یک حقیقت نورانی است که آن حقیقت نورانی همه قضایای منطقی کلی و همه مصالح و مفاسد نفس الامر و همه آنچه در حول و حوش دایره وجود قرار می‌گیرد، همه آنها را شامل می‌شود؛ این حقیقت، حقیقت نفسی انسان است.

تأثیر قوای عاقله و واهمه و مخیله و وساوس شیطانی در حقیقت نفسی انسان

حقیقت نفسی انسان عبارت از یک تهباً و یک کیفیت است، یعنی یک جوهری که آن جوهر از نقطه نورانیت به یک مرتبه‌ای از تجرد است که آن مرتبه تمام شوائب وجودی عالم وجود را می‌تواند استیعاب کند؛ این اجمال حقیقت نفس است. و هرچه نفس به آن تجرد خودش نزدیک‌تر بشود قوه عاقله در او قوی‌تر می‌شود، ادراک مسائل کلی در او بهتر می‌شود، ادراک قضایای کلی و ادراک مسائلی که دورتر است از جنبه کثرت و نزدیک‌تر است به جنبه وحدت، برحسب آن تجرد در او قوی‌تر می‌شود. و همان‌طور که ظاهراً دو روز پیش عرض

شد، به نحوی می‌رسد که آن ادراک مسائل کلی دیگر با شوائب نفسانی آمیخته نمی‌شود. یعنی به محض اینکه آن حقیقت عقلانی در نفس جای می‌گیرد - چون نفس، نفس بالمستفاد شده و دیگر در مرتبه استفاده از آن عقل منفصل دیگر احتیاج به وسایط و به آلات واسطه بین او ندارد - بنابراین ادراک حقایق عقلیه بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای بر آن نفس وارد می‌شود و هیچ‌گونه وهم یا تخیلی نمی‌تواند حاکم بر او و غالب بر او باشد. چطور اینکه بر ما همین‌طور است؛ هر کسی بر حسب کیفیت تجرد نفسانی‌ای که دارد، قوای تخیلی و قوای واهمه او می‌آید غلبه می‌کند و بر عقل حکومت می‌کند و عقل را به خدمت می‌گیرد در مسیر فساد، عقل را به خدمت می‌گیرد در مسیر آنچه مطابق با منافعش است. والا معاویه هم عقل دارد، معاویه هم می‌تواند از عقل خودش استفاده کند. خداوند این نور عقل را برای او کور نکرده، عقل باقی است. خودش در خلوت خودش وقتی که کسی نیست، در آن موقع علی را چگونه ارزیابی می‌کند؟ وقتی که افراد نیستند وقتی

که دیگر کسی دور و برش نیست، آن وقتی که از تخت پایین می‌آید و با خود خلوت می‌کند آیا آن موقع هم علی را یک مرد شریر و یک مرد فاسق و یک مرد مکار مثل خودش ارزیابی می‌کند یا اینکه در آن باطن خودش علی را مرد حق می‌بیند؟ کدام یک از این دو مسئله هست؟ پس معلوم است که عقل دارد و معلوم است که این عقل او نور دارد. منتها او می‌آید می‌پوشاند، می‌آید ستار می‌اندازد، آن واهمه، آن ریاست، آن سلطنت، آن حب مال و حب جاه و حب مقام نمی‌گذارد این عقل او را در دهلیز خودش درآورد. کسانی که از این سلطنت دوری کردند عقل آنها گریبان آنها را گرفته و عنق آنها را گرفته است. عقل وقتی عنق را بگیرد و ریسمان و افسار را بگیرد و انسان را عقال کند، آن موقع انسان را از این مسائل دور می‌کند. ولی وقتی که آن عقل نیامد واهمه عنق را گرفت، قوه متخیله عنق را گرفت، آن موقع عقل در اینجا چه کار می‌کند؟! عقل در اینجا دستش بسته است، راه را نشان می‌دهد ولی واهمه غلبه دارد. مثل یک بچه‌ای که می‌داند تب دارد می‌داند بستنی برایش بد است، به او گفته‌اند اگر این بستنی را بخوری دکتر

به تو آمپول می زند، او می داند که چطور می شود ولی درعین حال وقتی چشمش به این بستنی می خورد یادش می رود، شیرینی و حلاوت این بستنی غلبه می کند، این را می گویند: غلبه واهمه. دنیا همین است، همه این دنیا برای ما مثل بستنی برای بچه است، می دانیم ورود در دنیا هلاکت است، ورود در این ریاسات هلاکت است، ورود در این شوائب هلاکت است، این را می دانیم اولیاء گفته اند، انبیاء گفته اند، صادق مصدق اینها را فرموده است، ائمه آنها را فرموده است، خودمان هم می دانیم ولی درعین حال واهمه می آید، واهمه که بی کار نمی نشیند، می گوید: به به بین چه چیزی، چه ریاستی، چه فلانی! الآن تو این طور مملکت به دست است، افراد می آیند و می روند، خب این مسجد الآن هست، بین چقدر مرید در این مسجد داری! همه اینها همان قوایی هستند که این قوا می آیند و ستاری روی این قوه عاقله قرار می دهند و نمی گذارند این قوه عاقله پیشروی کند، نمی گذارند مدام جلو بیاید، نمی گذارند قوه عاقله بیاید و یقه انسان را بگیرد. آخر

این قوه عاقله می آید و یقه آدم را می گیرد دیگر! اینها می آیند و این قوه عاقله عقب می ماند، این واهمه می آید می آید می آید و این اعمال را زینت می دهد و این دنیا را زینت می دهد، بعد یک دفعه انسان را داخل آنجا می اندازد. آن آیه می فرماید: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ ۖ﴾ شیطان گفت: خدا به شما وعده داده، اگر گناه کنید ناراست و اگر ثواب کنید جنت است، اگر این کارها را بکنید رشد و کمال است و اگر آن کار را بکنید زیان است. ﴿إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ ۖ وَعْدَ آلِ حَقٍّ﴾، ما می دانیم و شما خودتان هم می دانستید که وعده خدا حق است. - حالا این در آیه نیست - ﴿وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ﴾ من هم به شما وعده دادم. دوتا وعده در اینجا بود: یک وعده رحمانی و یک وعده شیطانی. خب او وعده داد و وعده اش هم وعده حق است، من وعده می دهم ولی روی وعده ام نمی ایستم. وعده می دهم ولی نامردی می کنم، می گذارم می روم. گفتم: بیا بابا جان، عیب ندارد اگر زنا هم کردی زنا کردی مهم نیست! بیاید زنا کنید و توبه کنید دنبال کارش برود! حالا بیا این خمر را

بخور بعد برو و این دروغ را بگو، این کلاه را بر سر
 مردم بگذار، این غش در معامله را بکن، عیب ندارد
 زمانه همین طور است، زندگی به دروغ نمی گذرد،
 کار و کاسبی همه با دروغ شده، خب تو هم مثل بقیه
 دیگر، بالاخره خدا این طور کرده. می آید چه کار
 می کند؟ ﴿وَعَدْتُكُمْ ۖ﴾، من هم وعده می دهم، وعده
 به چه؟ زرنگی و کمال و رستگاری و تقلب بر
 مسائل. پس دو وعده در اینجا هست: یک وعده
 قوای عقلانی و یک وعده قوای رحمانی، یک وعده
 قوای عقل، یک وعده قوای وهم، یک وعده جنود
 عقل و یک وعده جنود وهم و تخیل. وهم و تخیل
 یعنی شیطان دیگر. ﴿فَأَخَّ لَفَّ تَكُمْ ۖ وَمَا كَانَ لِيَ
 عَلَىٰكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ﴾ من بر شما سلطنت
 نداشتم. روز قیامت می گوید: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَىٰكُمْ
 مِّنْ سُلْطَانٍ﴾ من بر شما سلطنت نداشتم. اگر بر
 شما سلطنت داشتم شما می توانستید اعتراض کنید
 که خدایا، این را بر ما سلطان قرار دادی دستان بسته
 بود! ﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ ۖ﴾ فقط ﴿دَعَوْتُكُمْ ۖ﴾
 همین! کاری دیگر نکردم، فقط همین!

﴿فَاسْـَٔتَجِبْـَٔتُمْ لِيَ فَلَا تَلُومُونِي﴾ وقتی من بر شما سلطنت نداشتم دیگر مرا ملامت نکنید.

﴿وَلُومُواْ اَنْفُسَكُمْ مَّا اَنَاْ بِمُصْرِخِكُمْ﴾ [خود را ملامت کنید]، من نمی‌توانم به داد شما برسم.

﴿وَمَا اَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ﴾ شما هم نمی‌توانید [به داد من برسید]. ﴿اِنِّیْ كَفَرْتُ بِمَا اَشْرَكَتُمْ مِّنْ قَبْلُ اِنَّ الظَّالِمِیْنَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ﴾ خودش هم می‌گوید، شیطان روز قیامت می‌گوید. همین‌که در دنیا وعده می‌داد روز قیامت می‌گوید: ﴿اِنَّ الظَّالِمِیْنَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ﴾^۱

ظالمین قضیه‌شان این‌طور است. پس الآن ما بدانیم خدا دارد روز قیامت می‌گوید دیگر، می‌گوید: ای مردم این شیطانی که الآن دارد به شما وعده می‌دهد قضیه‌اش این‌طور است، من قبلاً به شما گفتم، من در قرآنم آمدم و قضیه شیطان را برای شما شرح دادم، شیطان روز قیامت زیرش می‌زند اما من زیرش نمی‌زنم. شیطان می‌آید می‌گوید: ﴿مَّا اَنَاْ بِمُصْرِخِكُمْ﴾ من به‌درد شما نمی‌خورم.

۱. سوره ابراهیم (۱۴) آیه ۲۲.

﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكَتُمْ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ پس این شیطانی است که خدا آمد و زودتر پیشاپیش قضیه‌اش را به ما لو داد! آمد و قضیه‌اش را گفت که این نامرد است، گول این نامرد را نخورید!

این قوه عاقله است. هرچه قوه عاقله بالاتر برود افکار انسان، قضایای انسان، فکر انسان، نور انسان، برداشت انسان نسبت به مسائل تغییر پیدا می‌کند و عوض می‌شود، دائماً مطلب را تغییر نمی‌دهد، دائماً از یک حرف به حرف دیگر گول نمی‌خورد، دائماً مسائل، او را دستخوش تغییر و تحول قرار نمی‌دهند. و این کفایت از این می‌کند که شخص یک‌قدری رشد کرده است.

جهت مؤید بودن کلام بوعلی برای مرحوم آخوند

علی‌ای‌حال بوعلی در بحث عقل و عاقل و معقول می‌فرماید: با توجه به اینکه ما سه مفهوم در اینجا داریم: یکی عقل است و یکی عاقل است و یکی معقول که عبارت است از همان صورت ذهنیه، ولی درعین‌حال ما در اینجا یک حقیقت واحد بیشتر

نداریم که آن حقیقت واحد عبارت از نفس ناطقه است و آن نفس ناطقه به اعتباری عاقل است و به اعتباری معقول است و به اعتباری عقل است. حالا چرا عقل است و چرا معقول است؟ باشد برای وجود ذهنی، اینجا ما فعلاً نسبت به این قضیه بیان نمی‌کنیم، همین مقدار به عنوان یک اصل موضوعی ما می‌پذیریم که نفس ناطقه هر سه جنبه را دارد در حالتی که از وحدت او هم چیزی کم نمی‌شود، و آن وحدت او متلَم نمی‌شود. این از آن باب است.

و یا من باب مثال در اینکه متحرّک، اقتضاء بکند محرکیت را؛ یعنی محرّک فی نفس اینکه متحرک است محرک هم باشد. ایشان می‌فرماید: نفس این قضیه اشکالی ندارد که دو مفهوم یک مصداق واحدی داشته باشند که آن مصداق، منشأ انتزاع آن دو مفهوم مخالف است. اگر شما بخواهید امتناع این مسئله را اثبات کنید از این راه نباید وارد بشوید که انتزاع مفهومی متخالفین یا مفاهیم متخالفه از ذات واحد ممتنع است بلکه باید از باب دیگری وارد بشوید که متحرّک در عین اینکه متحرّک است این اقتضای محرکیت را نمی‌کند، چون محرّک جنبه

فعلی دارد و متحرک جنبه استعدادی دارد، در آن واحد، لحاظ فعلی و لحاظ استعدادی ممتنع است. از این باب ما می‌توانیم نسبت به این قضیه وارد بشویم. اما اینکه این دو مفهوم مخالف چون مخالف هستند نمی‌شود در یک مصداق واحد جمع بشوند، از این باب نمی‌توانیم این کار را انجام بدهیم. و همین طور سایر مسائل دیگری که مرحوم آخوند به تبع، کلام بوعلی را تأیید می‌کند و استفاده می‌کند.

اشکال به مرحوم آخوند و مرحوم بوعلی

نکته‌ای که در اینجا نسبت به کلام بوعلی و همین طور مرحوم آخوند به نظر می‌رسد این است که نفس معانی و الفاظ، مفاهیم آنها جنبه استقلال و جنبه موضوعی ندارند. این الفاظ وضعشان برای معانی، به لحاظ حیثیتی است که آن حیثیت، مفهوم را از سایر مفاهیم جدا می‌کند، والا آن جنبه جعل برای آن مفاهیم متخالفه بما هی متخالفه در این صورت لغو خواهد بود. چرا لغو خواهد بود؟ به خاطر اینکه منظور از الفاظ در وضعشان برای معانی، افاده بیان در مقام تعلیم و تعلم و در مقام محاوره است. چون

مفاهیم متخالف است و چون این معانی متخالفه از این نظر تخالف دارند که حکایت از مابازای خارجی می‌کنند، و مسلم است که مابازای خارجی تخالف دارد و مصادیق آن با هم مخالف است بنابراین تخالف در منشأ انتزاع این مفاهیم، موجب تخالف در خود مفاهیم خواهد بود. اگر قرار بشود شما از یک مصداق واحد، به لحاظ واحد و حیثیت واحده معانی مختلفه‌ای را بخواهید انتزاع کنید، در این صورت دیگر مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیازی بین این مصداق و مصداق دیگر و بین این مفهوم و مفهوم دیگر نخواهد بود. اگر شما از زید به عنوان مصداق واحد، صرف نظر از خصوصیات که عارض شده‌اند و تالی بر زید شده‌اند، مفهوم معلولیت، مرزوقیت، مخلوقیت، مفهوم تعقل، مفهوم تفکر، مفهوم متفکریت، مفهوم متأمریت و راحمیت و مغضبیت را بخواهید انتزاع بکنید، و نفس این انتزاع الآن در اینجا به لحاظ حیثیت واحد صحیح باشد، ما در اینجا عرض می‌کنیم که شما از تعین و مصداق کتاب هم می‌توانید همین مفاهیم را انتزاع بکنید، به کتاب بگویید: عاقل^{۱۸}، به کتاب بگویید: معلول^{۱۹}، به کتاب

بگویید: مرزوق^۸، به کتاب بگویید: متفکر^۹؛ به خاطر اینکه حیثیت واحده در اینجا منشأ انتزاع برای مفاهیم متعدد شده است.

لو قال قائل^{۱۰} اینکه آن حیثیت واحده مصداق، خود نفس او مخالفت دارد و تخالف خارجی با این دارد، یعنی از نقطه نظر عینی تخالف دارد، ما می‌گوییم که چه نحو تخالفی در این دو تعین وجود دارد؟ از نقطه نظر جسمیت که تخالفی وجود ندارد، شما من باب مثال پنجاه کیلو را که در یک کفه از میزان قرار بدهید، زید را هم که پنجاه کیلو وزن دارد در یک کفه میزان قرار بدهید، هر دو در اینجا با هم تعادل دارند. حالا چطور شد از این رازقیت و مرزوقیت و معلولیت و... را انتزاع می‌کنید و از این جناب کتاب، مرزوقیت و معلولیت و... را انتزاع نمی‌کنید؟! این چه جهتی است؟ اگر به خاطر جسمیتش است، اگر به خاطر حجمش است که حجمش هم همین است، اگر به خاطر وجود مادی‌اش است [که همان است]، این زید چه جنبه‌ای دارد که به واسطه آن جنبه و آن حیثیت، منشأ انتزاع مفاهیم مختلفه می‌شود ولی

کتاب، حیثیت زید را ندارد و منشأ انتزاع مفاهیم متفاوت نخواهد بود؟! اگر شما زید را به لحاظ اینکه معلول برای وجود سابق است به این لحاظ شما می‌گویید: زیدٌ معلولٌ، پس غیر از جنبهٔ ماده و صورتی که الآن در این زید لحاظ شده، شخص دیگری و امر ثالثی در اینجا مدنظر قرار گرفته است. اگر زید را به عنوان اینکه الآن حی است و مرزوق است، مِنْ الله تعالی شما می‌گویید: مرزوقٌ، الآن شما در اینجا پای خدا را این وسط کشیده‌اید و می‌گویید. اگر خدایی در این وسط نبود، اگر ملائکهٔ رازق نبودند، اگر ملائکه‌ای که افاضهٔ رزق می‌کنند نبودند، شما به زید مرزوق نمی‌گفتید. اگر این زید را شما به لحاظ اینکه علت فاعلی برای یک امری است علت می‌گویید، پس باز در اینجا ناظر به حیثیت آخری هستید و به این علت می‌گویید.

بحث بنده و عرض بنده این است که از حیثیت واحده ممکن است مصداق واحد، منشأ انتزاع برای مفاهیم مخالفه باشد ولی این مصداق واحد به حیثیت واحده است نه به حیثیات متعدده. اگر حیثیت، حیثیت متعدده باشد، انتزاع مفهوم از زید نیست، از

آن حیثیت است. نه اینکه ما الآن به زید نگاه می کنیم
به این قد و قیافه و ابرو و چشم می گوئیم: **هذا**
مرزوق. ما به لحاظ حیثیت رازقیت إله وقتی در این
مرزوق نظر می اندازیم، انتزاع مرزوقیت را می کنیم.
بنابراین مصداق واقعی مفاهیم مخالفه نفس زید
نخواهد بود. مصداقش عبارت است از آن حیثیتی که
آن حیثیت، ممکن است مرئی باشد و ممکن است
مرئی نباشد. اما آن منشأ انتزاع، آن حیثیت است نه
ذات زید که این الآن صورت و ماده دارد. پس
مفاهیم متخالفه چون اینها ناظر بر حیثیت خارجی
هستند امکان ندارد در یک ذات خارجی و در یک
مصداق خارجی بدون لحاظ آن حیثیتی که منشأ
انتزاع برای مفهوم مخالف است، شما از این ذات
واحد بیایید و انتزاع بکنید. ما الآن همان طور که از
یک ماهیت بماهیهی نمی توانیم حتی انتزاع امکان
را بکنیم که از لوازم ذاتی ماهیت است - البته به لحاظ
وجود - یعنی حتی امکان را که اقرب اوصاف به
ماهیت است به لحاظ وجود، از ذات ماهیت
نمی توانیم انتزاع کنیم، همین طور از نفس آن ماهیت

موجوده خارجی، بدون لحاظ حیثیات مختلفی که در آن هست ما نمی‌توانیم انتزاع کنیم. زید الآن در خارج موجود است، این زیدی که در خارج موجود است، من حیث إنه حیوان فهو حیوان و من حیث إنه ناطق فهو ناطق و من حیث إنه حی فهو حی و من حیث إنه مرزوق من الله تعالى فهو مرزوق. بنابراین حیثیت خارج از ذات زید که اضافی بر ذات زید است، منشأ برای مفاهیم مخالفه ما شده، والا بدون آن حیثیات در اینجا مفاهیم دیگری معنی ندارند. این بحث راجع به اینجا است.

و اما اینکه ما چرا علم و حیات و قدرت را عین ذات دانستیم همان‌طوری که عرض شد دیگر این مربوط می‌شود به صفات ذاتیه شیء و صفاتی که عارض بر شیء می‌شود به لحاظ حیثیت

[و ممّا یؤیّد هذا قولُ الشیخ الرئیس فی الھیات الشفا فی بیان أنّ کونَ الشیء عاقلاً و معقولاً لا یوجبُ اثنیةً فی الذاتِ و لا فی الاعتبار و أنّ المتحرّک إذا اقتضی شیئاً محرّکاً لم یکن نفسُ هذا الاقتضاء یوجبُ أن یكونَ شیئاً آخرَ أو هو بل نوعٌ آخرُ من البحثِ یوجبُ ذلك و یُبیینُ أنّه من المحالِ أن ما یَتحرّک هو ما یُحرّک و لذلك لم یمتنعُ أن یَتصورَ فریقٌ لهم عددٌ أنّ فی الأشياءِ شیئاً محرّکاً لذاته إلى وقتٍ إن قامَ البرهانُ علی امتناعه و لم یکن نفسُ تصوّرِ المحرّک و المتحرّک یوجبُ ذلك و كذلك المضافان یُعرفُ اثنیتهما لأمرٍ لا لنفسِ النسبةِ و الإضافةِ المفروضةِ فی الذهنِ انتهى.]

«و آنچه این سخن را تأیید و یاری می‌کند سخن شیخ‌الرئیس ابن‌سینا است که در الهیات شفا گفته: ”عقل و معقول بودن چیزی موجب دوگانگی نه در ذات و نه در اعتبار نمی‌شود، و اینکه متحرک وقتی چیز محرکی را اقتضا کرد، نفس این اقتضاء موجب آن نمی‌شود که چیز دیگری باشد و یا همان باشد بلکه نوع دیگری از بحث موجب آن می‌گردد. و روشن می‌شود که محال است متحرک، محرک باشد و لذا محال و ممتنع نیست که گروهی برای آنها تعدد تصور کنند که در میان اشیاء چیزی هست که به ذات خود محرک است تا هنگامی که برهان بر امتناع و محال بودن آن اقامه شود و نفس تصور محرک و متحرک موجب این نمی‌شود. و همین طور دو مضاف که دو بودن آن دو برای امری دانسته می‌شود نه برای نفس نسبت و اضافه فرض شده در ذهن.“»

أقولُ معنی کلامه أنّ مجردَ اختلافِ المعانی و المفومات لا یقتضی أن یَتعدّد ذواتها أو یَتحدّ بل یحتاجُ إلى استینافِ نظرٍ و برهانٍ غیر اختلافِ المفومات یقتضیان تعدّدها أو وحدتها فی الذاتِ و الحقیقة فکما أنّ مفهومَ التحریکِ غیر مفهومَ التحرّکِ و مفهومُ الأبوةِ غیر مفهومَ البنوةِ فکذلك مفهومُ العاقلیةِ غیر مفهومَ المعقولیةِ لکن النظرُ و البرهانُ قد حکما فی القبیل الأول بتعدّد الذوات دونَ الثانی بل حکما بأنّ عاقلیة الذاتِ المجرّدة عینُ معقولیّتها بحسبِ الذاتِ و الوجود مع اختلافهما بحسبِ المفهوم بلا شکٍ و ریبٍ فأتقنَ ذلكَ المقامَ فإنّه قد زَلَّت فیهِ الأقدامُ.

«گویم: معنی سخن او اینکه تنها اختلاف معانی و مفهومات مقتضی آن نمی‌شود که ذوات آنها متعدد و یا متحد شود بلکه نیاز به نظری جدید و تازه و برهانی غیر از اختلاف مفهومات که اقتضای تعدد و یا وحدت آنها را در ذات و حقیقت می‌کند دارد. پس همان‌گونه که مفهوم تحریک غیر از مفهوم تحرک است و مفهوم پدر بودن غیر از مفهوم فرزند بودن است، همین‌طور مفهوم عاقل بودن غیر از مفهوم معقول بودن می‌باشد ولی نظر و برهان به مثال اولی به تعدد ذوات حکم می‌کنند نه دومی، بلکه حکم می‌کنند که عاقل بودن ذات مجرد عین معقول بودن آن است به‌حسب ذات و وجود. با اختلاف آن دو به‌حسب مفهوم بدون شک در این مقام بایست که در اینجا بسیاری از گام‌ها لغزیده است.»

فإذن انكشَفَ وهُنَّ قَاعِدَتِهِ فِي بَعْضِ هَذِهِ الْأُمُورِ كَالْوَحْدَةِ وَالْوُجُودِ وَإِبْثَانُهَا لِعَدَمِيَّتِهِ فِي الْخَارِجِ فَلَا تَأْثِيرَ لَهَا فِيهَا سِوَى ذَلِكَ وَبَيَانُ كَوْنِهَا اعْتِبَارًا عَقْلِيًّا فَيَجِبُ الِاسْتِعَانَةُ بِغَيْرِهَا وَقَدْ مَرَّتِ الْإِشَارَةُ إِلَى كَيْفِيَّةِ لِحَوْقِ هَذِهِ الْمَعَانِي بِالْحَقَائِقِ وَالْمَاهِيَاتِ فَعَلِيكَ بِحُسْنِ التَّامُّلِ وَقُوَّةِ التَّنَدُّبِ.

«دراین‌صورت سستی قاعده او در برخی از این امور آشکار شد، مانند وحدت و وجود و اثبات آن وحدت به‌سبب نبودن آن وجود در خارج، پس آن وحدت را تأثیری در آنچه که غیر آن است نمی‌باشد. و سستی بیان اینکه آن وحدت اعتباری و عقلی است. پس لازم است که از غیر آن یاری گرفته شود. و پیش از این اشاره به چگونگی الحاق این معانی به حقایق و ماهیات گفته آمد. بر تو باد به نیک اندیشیدن و قوی فکر کردن!»

ثُمَّ إِنَّكَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الْإِمْكَانَ وَصِفَّ لِلْمَاهِيَةِ بِاعْتِبَارِ مِلَاحَظَتِهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ انْتِسَابِهَا إِلَى الْفَاعِلِ التَّامِّ وَ مَعْلُومٌ أَنَّ مَا يَنْصِفُّ بِهِ الْمَاهِيَةَ الْمَأْخُودَةَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ لَا يَكُونُ أَمْرًا عَيْنِيًّا بَلْ اعْتِبَارِيًّا.

«سپس گوئیم: پیش از این دانستی که امکان وصف ماهیت است به اعتبار نگرش به آن از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم؛ (یعنی خودش خودش است) با قطع نظر از انتسابش به فاعلی تام و مشخص است که آنچه ماهیت مأخوذ و اعتبار شده بر این وجه توصیف بدان می‌شود امری عینی نبوده و بلکه اعتباری محض است.»

و أَيْضًا الْإِمْكَانُ مَفْهُومُهَا سَلْبِيٌّ وَ السَّلْبُوبُ بِمَا هِيَ سَلْبُوبٌ لَا حَظَّ لَهَا مِنَ الْوُجُودِ لَا عَيْنًا وَ لَا ذَهْنًا.

«و نیز گوئیم: امکان، مفهوم سلبی آن است و سلب‌ها از آن جهت که سلب‌اند بهره‌ای از وجود، نه در خارج و نه در ذهن ندارند.»

و مِمَّا يُفْتَضَحُ بِهِ الْفَرْقَةُ الْمَجَادِلَةُ الْقَائِلَةُ بِكَوْنِ الْإِمْكَانِ مَوْجُودًا عَيْنِيًّا وَرَاءَ الْمَاهِيَةِ النَّظَرُ فِي الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ وَ أَنَّهُ مُمْكِنُ الْوُجُودِ لِأَنَّهُ مِنَ الْحَوَادِثِ الذَّاتِيَّةِ عِنْدَهُمْ فَلَا يَدُّ أَنْ يُمْكِنَ أَوَّلًا ثُمَّ يَوْجَدُ لِأَنَّ تَرْجُحَ الْوُجُودِ بِالْغَيْرِ لَا يُتَصَوَّرُ إِلَّا بَعْدَ كَوْنِ الشَّيْءِ مُمْكِنًا فِي نَفْسِهِ فَإِذَا تَقَدَّمَ الْإِمْكَانُ عَلَيْهِ فإِمْكَانُهُ يَكُونُ مُمْكِنًا أَيْضًا لِاسْتِحَالَةِ كَوْنِهِ وَاجِبًا بِالذَّاتِ لَكُونِهِ صِفَةً مُتَعَلِّقَةً بِغَيْرِهِ وَ لَا مُمْتَنَاعَ تَحَقُّقٍ وَاجِبِينَ فَإِذَا كَانَ مُمْكِنًا فَلَا يَدُّ لَهُ مِنْ مَرَجِّحٍ وَ عِلَّةٍ فَإِنْ كَانَ مَرَجِّحُهُ وَاجِبَ الْوُجُودِ بِذَاتِهِ فَيَلْزَمُ مِنْهُ مُحَالَانُ:

أَحَدُهُمَا كَوْنُ الْوَاحِدِ بِحَيْثُ يَحْصُلُ مِنْهُ الشَّيْءُ وَ إِمْكَانُهُ وَ حَصُولُ شَيْئَيْنِ مِنْ وَاحِدٍ يَسْتَدْعِي جَهْتَيْنِ فِيهِ وَ هَذَا مُحَالٌ فِي الذَّاتِ الْأَحَدِيَّةِ.

و الثَّانِي أَنْ يَكُونَ إِمْكَانُ الْمُمْكِنِ بِفِعْلِ فَاعِلٍ فَيَكُونُ إِمْكَانُ الْمُمْكِنِ مَعْلَلًا بِغَيْرِهِ وَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الْإِمْكَانَ لَا يَكُونُ مَعْلَلًا فَضْلًا عَنْ كَوْنِهِ مَعْلَلًا بِغَيْرِ ذَاتِ الْمُمْكِنِ.

«و چیزی که باعث رسوایی گروه مجادله‌گر که قائل‌اند: امکان موجودی عینی و خارجی بوده و آن سوی ماهیت می‌باشد شده، نگرش در معلول اول است که ممکن الوجود می‌باشد، چون آن نزد اینان از پدیده‌ها و حوادث ذاتی است و ناگزیر باید نخست امکان یابد و سپس وجود یابد. برای اینکه برتری دادن وجود به واسطه غیر، تصورش جز پس از آنکه شیء در نفس خودش ممکن باشد محال است. و چون امکان بر وی پیشی گرفت در این‌صورت امکانش نیز ممکن می‌باشد به‌واسطه محال بودن واجب بالذات بودنش، چون آن صفتی است متعلق به غیر خودش. و نیز به‌واسطه ممتنع و محال بودن تحقق دو واجب، پس چون ممکن شد ناگزیر از برتری دهنده و علتی است. پس اگر برتری دهنده‌اش واجب الوجود به ذات خویش باشد در این‌صورت دو محال لازم می‌آید:

یکی از آن دو واحد بودن است؛ به‌طوری که شیء و امکان آن از آن حصول می‌یابد و حصول دو چیز از واحد حقیقی درخواست دو جهت در او را می‌کند و این در ذات احدیت محال است.

و دومی آنکه امکان ممکن بستگی به فعل فاعل داشته است. بنابراین امکان ممکن بستگی به غیر خودش داشته و دارای علت است، درحالی‌که دانستی امکان علت نداشته و بستگی به غیر ندارد تا چه رسد که معلل به غیر ذات ممکن باشد.»

و لَيْسَ لِأَحَدٍ مِنْهُمْ أَنْ يَقُولَ إِنَّ الْإِمْكَانَ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ وَ سَائِرِ الْأَزْلِيَّاتِ فَإِنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْإِمْكَانُ إِنَّمَا يَحْصُلُ بَعْدَ أَنْ يَوْجَدَ الشَّيْءُ وَ قَدْ اعْتَرَفَ بِأَنَّ الْمُمْكِنَاتِ لَهَا حَدُوثٌ ذَاتِيٌّ فَإِذَا كَانَ إِمْكَانُهَا مُتَقَدِّمٌ عَلَى وَجُوبِهَا الَّذِي يَحْصُلُ لَهَا بِغَيْرِهَا إِذَا الْوُجُوبُ بِالْغَيْرِ مُنَوِّطٌ بِإِمْكَانِ الشَّيْءِ فِي نَفْسِهِ كَيْفَ وَ حَالُ الشَّيْءِ فِي نَفْسِهِ مِنْ نَفْسِهِ مُتَقَدِّمٌ عَلَى حَالِهِ مِنْ غَيْرِهِ.

«هیچ یک از آنها را نرسد که گوید: امکان بر معلول اول و دیگر ازلی‌ها پیشی نمی‌گیرد زیرا لازم می‌آید که امکان پس از آنکه شیء وجود پیدا می‌کند حصول یابد، در این‌صورت اعتراف کرده که ممکنات دارای حدوث ذاتی‌اند و امکان آنها بر وجوبشان که به‌واسطه غیر خودشان برایشان حصول پیدا می‌کند پیش دارد، زیرا وجوب به غیر بستگی به امکان شیء در نفس خود دارد، برای اینکه حال شیء در نفس خود از نفس خود بر حالش از غیر خودش پیشی دارد.»

و لَا يُمَكِّنُ الِاعْتِدَارُ بِمَا يُقَالُ: إِنَّ إِمْكَانَ الْأَزْلِيَّاتِ لَهُ مَعْنَى آخَرُ غَيْرُ الْإِمْكَانِ فِي غَيْرِهَا فَإِنَّ الْإِمْكَانَ الْحَقِيقِيَّ الَّذِي هُوَ قَسِيمُ الْوُجُوبِ وَ الِامْتِنَاعِ لَا يَخْلُو عَنْهُ شَيْءٌ مِنَ الْمَعْلُولَاتِ كَيْفَ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ الْإِبْدَاعِيَّاتِ الدَّائِمِيَّةُ مُمْكِنَةً فِي ذَاتِهَا بِالْمَعْنَى الْقَسِيمِ لِلوَاجِبِ وَ الْمَمْتَنَعِ كَانَتْ وَاجِبَةً بِذَاتِهَا أَوْ مَمْتَنَعَةً بِذَاتِهَا وَ لَيْسَ كَذَا.

«این عذر هم پذیرفته نیست که گفته شود: امکان ازلی‌ها دارای معنای دیگری غیر از امکان در غیر ازلی‌ها است چون گفته می‌شود: امکان حقیقی که قسیم وجوب و امتناع است چیزی از معلولات از آن بیرون نیست، برای اینکه اگر ابداعیات دائمی در ذات خودشان ممکن به‌معنای قسیم واجب و ممتنع نبودند باید به ذات خودشان واجب و یا ممتنع به ذات خویش بودند، درحالی‌که این‌گونه نیست.»

وَ كَذَا لَا يَنْفَعُ الِاعْتِدَارُ بِمَا وَجَدَ فِي مَسْودَاتِ بَقِيَّتِ مِنَ الشَّيْخِ الرَّئِيسِ سَمَاهَا بِالْإِنْصَافِ وَ الِانْتِصَافِ مِنْ أَنَّ جُودَ الْحَقِّ الْأَوَّلِ لَا يُمَكِّنُ الْمَعْلُولَاتِ مِنْ تَقَدُّمِ الْإِمْكَانِ عَلَيْهَا فَإِنَّ

الكلام ليس في التقدّم الزماني حتّى يحصل الفرق بين المبدع و الكائن في سبق الإمكان على أحدهما دون الآخر إنّما الكلام في التقدم بالذات أو بالطبع.

«این عذر هم که در برخی از رساله‌های شیخ‌الرئیس ابن‌سینا که به‌نام انصاف و انتصاف آمده هم سودی ندارد که گفته: وجود حقّ اول به معلولات توانایی و مرتبه‌پیشی گرفتن امکان را بر آنها نداده است چون گوییم: سخن در پیش بودن زمانی نیست تا آنکه فرق بین مبدع و کائن در پیش بودن امکان بر یکی از آن دو غیر دیگری حصول پیدا کند بلکه سخن در پیش بودن ذاتی و یا طبیعی است.»

و لا شك أنّ الإمكان إذا كان أمرًا في العين و الوجود بالغير مشروطًا بالإمكان في نفسه و ما للشيء من ذاته يتقدّم على ما له من غيره سيّما إذا كان ما له من غيره مشروطًا بما له من ذاته فلا مخلص من هذا الإشكال للقائلين بموجودية الإمكان إلا بالمصير إلى ما حقّقناه في الاعتذار عنهم و هو كون الإمكان و نظائره موجودات لغيرها معدومات في ذاتها كيف و لو كان للإمكان صورة موجودة في نفسها و إن كانت حاصلّة لغيرها كسائر الأعراض الخارجية التي لها صور في الأعيان لم يكن من لوازم الماهيات مع قطع النظر من ملاحظة الوجود و العدم معها لأنّ لازم الماهيات مطلقًا سواء بالمعنى المصطلح أم لا، يجب أن يكون عقليًا.

«و شکی نیست که امکان اگر امری در عین خارج و وجود به غیر باشد مشروط به امکان در نفس خود است، و آنچه که ذاتی شیء است بر آنچه که از غیر ذات خودش است پیشی دارد، به‌ویژه اگر آنچه که از غیر ذات خودش است مشروط به آنچه که ذاتی شیء است باشد، بنابراین قائلان به موجودیت امکان را هیچ‌گزیری جز گردن نهدان بر آنچه که در جواب عذرهایشان بیان داشتیم نمی‌باشد و آن اینکه امکان و امثال امکان، موجوداتی برای غیر خود و معدوماتی در ذات خودشان هستند، زیرا اگر امکان در نفس خود، صورت موجودی داشت و این صورت برای غیر خودش مانند دیگر اعراض خارجی که در اعیان صورت‌هایی دارند حاصل بود. از لوازم ماهیات با قطع نظر از ملاحظه وجود و عدم با آنها نبود، برای اینکه مطلقاً لازم ماهیات خواه به معنی مصطلح باشد یا نباشد، لازم است که عقلی باشد.» و ایضا لو كان لإمكان الممكن صورة عينية لما أمكن لحوق الوجود بالغير للماهية لأنّ لا ضرورة الوجود و العدم إذا كان حالاً و جودياً خارجياً لكان حالاً للماهية الموجودة فينافي ضرورة أحدهما التي هي أيضاً صفة خارجية.

«و نیز گفته‌اند: اگر امکان ممکن را صورتی عینی و خارجی بود الحاق وجود به غیر، به ماهیت محال بود، برای اینکه لا ضرورت وجود و عدم وقتی حال وجودی خارجی بود، مسلماً حال ماهیت موجود هم خواهد بود. پس منافی ضرورت، یکی از آن دو که صفت خارجی هم هست می‌باشد.»

نعم إذا كان الإمكان صفةً للماهية باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند إليه وجودها أو عدمها فلا يضّر إثباتها للماهية المأخوذة على هذا الوجه وجودها أو عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غيرها فبالحقيقة موضوع الوصفين متعدّد و ملحوق النعتين مختلف.

«گوییم: بله، اگر امکان، صفت ماهیت به اعتبار ملاحظه‌اش در نفس خودش با قطع نظر از آنچه که وجود و عدم آن مستند بدان است باشد، اثبات آن صفت برای ماهیت مأخوذ و اعتبار شده زیانی ندارد. بنابراین وجه وجود و عدمی که حاصل آن ماهیت است از ذاتش نبوده و از غیر ذاتش می‌باشد. پس درواقع موضوع دو وصف متعدد است و الحاق شده به دو صفت مختلف می‌باشد.»

و أما ما قيل إنّ الإمكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده و لا ضرورة عدمه الناشئين عن ذاته المقيسين إلى ذاته فسخافته ظاهرة لأنّ مناط القسمة إلى الواجب و الممكن و الممتنع حال الشيء بالقياس إلى طبيعة الوجود مطلقاً من دون تقييده بقيد و مقايسته إلى شيء.

«و اما آنجا که گفته شده: امکان ممکن عبارت است از لا ضرورت وجود او و لا ضرورت عدمش که وجود و عدم ناشی از ذات ممکن است که نسبت به ذات او قیاس می‌شود، سستی این سخن روشن است. برای اینکه ملاک قسمت به واجب و ممکن و ممتنع، حال شیء است با قیاس به طبیعت وجود مطلقاً بدون مقید کردنش به قیدی و مقایسه‌اش با چیزی.»[

اللهم صلّ على محمد و آل محمد