

درس هفتاد و پنجم:

دلیل سوم و چهارم امتناع اعاده معدوم و استدلال

قائلین به جواز اعاده

بسم الله الرحمن الرحيم

دلیل انقلاب، خُلف و اجتماع متناقضین بر امتناع اعاده معدوم

وَ الْعَوْدُ عَادَ عَيْنَ الْإِبْتِدَاءِ *** وَ لَيْسَ بِالْعَا إِلَى انْتِهَاءِ

دلیل دیگر مرحوم حاجی بر امتناع اعاده معدوم مسئله انقلاب، خُلف و اجتماع متناقضین است. اگر ما در مسئله اعاده معدوم قائل بشویم به اینکه همان شیء مُبتدأ، معاد شده است، در این صورت اینکه ما زمان را از مشخصات وجود می دانیم، باعث می شود که یکی از این سه امر لازم بیاید.

اگر این معاد با حفظ خصوصیات زمانی مُبتدأ، عین ابتدا باشد یعنی همان زمان مُبتدأ عبارت از معاد است پس اصلاً اعاده ای در اینجا صورت نگرفته است. یعنی اگر شما می گوید که این اعاده همان زمان اول است و اعاده همان مُبتدأ است که در زمان اول به وجود آمده است - درحالی که ما می بینیم زمان فعلی ما قطعاً با زمان گذشته تفاوت پیدا کرده است - پس باید بگوییم که در اینجا اعاده ای اصلاً نبوده است که این، خُلف می شود. اگر شما بگویید که آن زمانی که الآن ما در آن هستیم یعنی آن زمانی که این شیء دارد اعاده پیدا می کند عبارت است از همان اول؛ یعنی اگر بگوییم که همان شیء مُبتدأ در زمان خودش با حفظ جهت اعاده باز تحقق پیدا کرده است، این می شود انقلاب. یعنی ما اسم آن چیزی که قبلاً وجود پیدا کرده است را اعاده می گذاریم، درحالی که آن شیء، وجود و تحقق اول را داشته است. و این مسئله به خاطر این است که شما می گوید زمان اعاده همان زمان اول است، پس آن دیگر ابتداء نبوده است و اعاده بوده است که این می شود انقلاب.

و اگر این طور نباشد یعنی ما هر دو زمان را در جای خودشان ثابت فرض بکنیم و فقط حکم را روی نفس آن شیء مُبتدأ ببریم، این همان اجتماع متناقضین است که یک شیء واحد در دو زمان تحقق پیدا کرده است، با وجود اینکه ما زمان را از مشخصات هویت و وجود می دانیم. این دلیل مرحوم حاجی یک مسئله خیلی بدیهی و روشن است.

عدم توقف اعاده به حدّ مشخصی دلیل بعدی حاجی بر امتناع اعاده معدوم

دلیل بعدی که ایشان می فرمایند و با آن دلیل، مسئله ختم می شود این است که اگر اعاده معدوم جایز باشد لازمه آن، این است که اعاده به یک حدّی نرسد؛ به خاطر اینکه همان طور که قبلاً عرض کردیم فرقی بین وجود و ایجاد نیست مگر در انتساب؛ یعنی وجود به صرف حیثیت ایجادیه در عالم اعیان تحقق پیدا می کند، و به محض اینکه یک وجود در عالم اعیان تحقق و تقرر پیدا کرد شما کشف می کنید از اینکه حیثیت ایجادیه ای به آن تعلق گرفته است. بناءً علی هذا اگر قرار باشد شیئی در عالم اعیان وجود پیدا بکند لازمه اش این است که تمام سلسله علل هم وجود پیدا بکنند، چون این شیئی که وجود پیدا کرده است مستند به یک علت است و

عَلَّتْ آن هم مستند به یک عَلَّتْ است و هَلُمَّ جَرَأً.

و همین‌طور باید تمام مقارنات و شرائط هم در اینجا وجود پیدا بکنند؛ من باب مثال زمان هم باید دوباره برگردد، حالا اگر شنبه هفته گذشته بخواند یک هفته به جلو بیاید یعنی به این شنبه بیاید، طبعاً باید جمعه را هم با خودش بیاورد چون شنبه بعد از جمعه است و پنج‌شنبه را هم باید بیاورد و این مسئله همین‌طور تا ابتدای خلقت ادامه پیدا می‌کند یعنی باید تمام اینها تا ابتدای خلقت برگردند؛ چون ما نمی‌توانیم زمان که یک امر واحد سیال است را از متأخر و متقدم خودش جدا بکنیم.

توضیح مثلیت زمان با اعداد در انتساب به طرفین

این مسئله مثل مسئله اعداد است؛ یعنی وقتی که ما این عدد را از یک ماهیت و وجود خارجی انتزاع می‌کنیم، آن عدد از نقطه نظر این انتزاع یک ارتباطی با آن وجود و مقارنات آن وجود دارد که ما این عدد را به لحاظ آن، این انتزاع را می‌کنیم. یعنی اگر شیئی واحد باشد چون ما برای آن، دو نمی‌بینیم حکم به واحدیت برای آن شیء می‌کنیم، اما اگر در قرین آن شیء، شیء دیگری را قرار داده باشیم بواسطه انتساب آن شیء به شیء دیگر، ما یک دو را از این دو شیء انتزاع می‌کنیم که این مُتَسَبِّ و مُتَسَبِّ‌إلیه هر دو در این انتزاع دخیل هستند و این انتزاع بدون یکی از منتسب و منتسب‌إلیه امکان ندارد که وجود داشته باشد، سه و چهار هم همین‌طور هستند.

حالا ما من باب مثال می‌خواهیم عدد سه را از میان عدد ده بیرون بکشیم و به جای آن، عدد هفت را بگذاریم؛ یعنی بگوییم: یک، دو، هفت، چهار، پنج، شش، سه، هشت، نه و ده! آیا یک چنین چیزی امکان دارد؟ نه، چون ماهیت این مُتَنَزَع ما در گرو انتساب به طرفین یعنی تقدّم و تأخّر در منتسب و منتسب‌إلیه است. امکان ندارد که شما شیئی را انتزاع بکنید درحالی که منشأ انتزاع آن را ندیده بگیرید؛ شما فوقیتی برای این سقف را از این سقف انتزاع می‌کنید ولی آن را مُتَسَبِّ به تحت می‌کنید. پس اگر شما فوقیت را از سقف انتزاع می‌کنید باید سقفی وجود داشته باشد، نه اینکه از سقف صرف نظر بکنید و فقط کف منزل را در نظر بگیرید و بعد بخواهید فوقیت را انتزاع بکنید این نمی‌شود. یا اگر بخواهید تحتیت را انتزاع بکنید باید یک فوقی وجود داشته باشد تا اینکه آن مُتَنَزَع ما منتسب به آن باشد.

بنابراین ذات اضافه، قائم به طرفین است؛ عدد هم همین‌طور است چون عدد یک امری است که ذهن آن را از شیء واحد یا از اشیاء متعدده‌ای که یک انتساب و ارتباطی بین آنها است انتزاع می‌کند. که بواسطه آن ارتباط، خود آن عدد در گرو تحقق و بقای آن ارتباط است؛ یعنی اگر آن ارتباط از بین برود عدد هم از بین می‌رود. من باب مثال اگر عدد دو وجود نداشته باشد دیگر سه هم وجود ندارد چون در این صورت سه می‌شود یک، اگر سه وجود نداشته باشد دیگر چهار هم وجود ندارد چون چهار می‌شود یک، یعنی قضیه دوباره

برمی‌گردد و از اول شروع می‌شود. بنابراین ذاتِ عدد، قیام به طرفین دارد؛ من باب مثال عدد سه قیام به دو و چهار دارد یا ذاتِ هفت قیام به شش و هشت دارد و هَلُمَّ جَرّاً.

بی‌اساس بودن قائم به نفس بودن زمان

بناءً علی‌هذا کسی نمی‌تواند بگوید که زمان یک خصوصیت و هویت ذاتی دارد که قائم به خود، قائم به شخص و قائم به نفس است و ربطی به دیگران ندارد؛ مثلاً بگویید که شنبه بودن شنبه، اختصاص به ذاتش دارد یعنی چه ما بخواهیم و چه نخواهیم شنبه، شنبه است حالا جمعه قبل از آن باشد یا بعد از آن باشد، ما دیگر کاری به این نداریم. پس هر ذات و جزئی از اجزاء زمان یک هویت و تَقَرُّر فی حَدِّ ذاته دارد، و بر اثر اتفاق است که حالا این جزء، قبل از آن آمده است و این جزء دیگر بعد از آن آمده است اما خود اجزاء زمان یک هویت و تَقَرُّر و وجودی در عالم اعیان دارند همان‌طور که الآن این لیوان در این سینی وجود دارد، حالا چه شما این پارچ را از داخل این سینی بردارید و یا آن را داخل این سینی بگذارید فرقی نمی‌کند یعنی در هر صورت این لیوان برای خودش یک وجود جدایی دارد و این پارچ هم برای خودش یک وجود جدایی دارد و این سینی هم برای خودش یک وجود جدایی دارد. حالا بر اثر اتفاق من باب مثال این سه با همدیگر در یک جا جمع شده‌اند و گاهی اوقات ممکن است که دوتا جمع بشوند و گاهی اوقات ممکن است که هیچ‌کدام با هم جمع نشوند. پس اجتماع اینها دلالت نمی‌کند که وجود اینها در گرو همدیگر است، نه، در گرو همدیگر نیستند. می‌گویند که زمان هم همین‌طور است یعنی این‌طور گفته‌اند که هر جزئی از اجزاء زمان برای خودش یک وجود جدایی دارد که قائم به نفس است.

مرحوم حاجی می‌گویند که این حرف خیلی بی‌اساس است، چون وقتی که ما یک وجود را وجود سیال می‌دانیم و جزئی برای زمان غیر از جزء و همی نمی‌توانیم تصوّر بکنیم، و هر جزئی که برای زمان تصوّر بکنیم باز به بی‌نهایت منقطع می‌شود پس زمان یک وجود جدا و قائم به نفس نیست.

مابایزاء تجردی نداشتن زمان

بحث زمان قبلاً به‌طور مجمل گذشت و در آنجا عرض کردیم افرادی که می‌گویند زمان یک وجود حقیقی خارجی دارد، ظاهراً این‌طور به‌نظر نمی‌رسد بلکه زمان یک انتزاع ذهن از وضع و خصوصیات اشیاء در خارج است؛ لذا زمان همیشه در مادیات لحاظ می‌شود و در امور مجردة لحاظ نمی‌شود، یعنی ما نمی‌توانیم مابایزائی برای زمان در امور مجردة فرض بکنیم. و این مسئله تایید این مطلب است که زمان یک وجود قائم به نفس نیست.

هر چیزی که شما در عالم اعیان تصوّر می‌کنید یک مابایزائی از نقطه نظر تجردی دارد ولو به‌نحو مجرد لطیف و تجردی که از صورت گریزان است و به معنا نزدیکتر است؛ این کتابی که الآن در مقابل من است یک

صورت ملکوتی دارد، بعد یک صورت جبروتی و بعد یک صورت لاهوتی دارد که تمام اینها صورت‌هایی هستند که نزول آنها در این عالم کثرت به صورت کتاب درمی‌آید. فرش، زمین، آسمان، زید و عناصر هم همین‌طور هستند. تمام مادیات وجودات کثیفی هستند که یک جنبه تجردی در عالم مجردات دارند ولی صحبت در زمان است که آیا زمان هم همین‌طور است؟

عدم امکان تصوّر مابازاء تجردی برای زمان ولو به تسامح عرفی

شما بالأخره مکان را می‌توانید تصوّر بکنید، یعنی همین جایی که الآن ما هستیم مکان است، ما الآن تحیز را مکان بدانیم نه خصوص زمین را، یا تنزل کنیم به خصوص آنجایی را که می‌نشینیم، چون فضایی که الآن ما در آن هستیم فضای ماده است. البته بحث مکان دقیق‌تر از این حرف‌ها است؛ آیا مکان خودش وجود خارجی دارد یا اینکه اجسام و اعیان خارجی مکان را می‌سازند؟ ما در هر جایی که جسم وجود داشته باشد به آنجا مکان می‌گوییم، ولی خود آنجا به تنهایی مکان نیست! من باب مثال این سینی الآن به تنهایی مکان نیست بلکه چون ما این لیوان را در آن می‌گذاریم آن سینی صفت مکانیت را به خود می‌گیرد و الا خود سینی یکی از اعیان خارجی است. آیا به خود ما مکان می‌گویند؟ نه، ما هم یکی از اعیان خارجی هستیم، پس مکان یک جهت انتسابی و انتزاعی است از تعلق مطروف به آن، هر چند که در عالم اعیان به خود آن، مکان نمی‌گویند.

حالا ما تسامح عرفی می‌کنیم و به اینجایی که نشسته‌ایم مکان می‌گوییم، اینکه ما الآن می‌گوییم در اینجا مکان هست، این یک صورت تجردی در خارج و در عالم بالا دارد؛ این فرش یک صورت دارد در عالم ملکوت، در عالم مثال، در عالم جبروت و همین‌طور بالا بروید تا برسد به آنجایی که لاصورت و لاسم و لارسم است. ولی شما درباره زمان چه تصویری می‌کنید؟ آیا زمان هم یک وجود خارجی مانند میز، فرش، تخته، درب و دیوار است؟ که این زمان یک وجود مادی، یک جهت کشش و سیال دارد نسبت به جهت تجردی خودش؛ یعنی یک صورت مجردة خالی از ماده، هیمنه و سیطره دارد و علت برای تحقق خارجی زمان در خارج است همان‌طور که علت برای تحقق مکان بود. درحالی که اصلاً در آنجا مکان و زمان وجود ندارد!

گردش زمین به دور خودش منظور از زمان و ایام در ادعیه

تلمیذ: چطور زمان یک امر اعتباری است درحالی که در ادعیه ما برای ایام خصوصیات ذکر شده است، مثلاً شنبه برای خودش یک دعایی دارد؟

استاد: ببینید یک وقتی شما زمان را یک امری فرض می‌کنید که از گردش ماه و خورشید و سیارات خارج است الآن بحث ما در این مورد است، ولی یک وقتی شما زمان را گردش خورشید به دور زمین تصوّر می‌کنید یعنی وقتی زمین یک مرتبه به دور خورشید گشت شما اسم آن را یک سال می‌گذارید. قبلاً هم عرض کردم که یک وقتی صحبت ما در وضع است یعنی ما زمان را از وضع انتزاع می‌کنیم.

این بحث خیلی دقیق را در باب حرکت هم ذکر می‌کنیم، بعضی همان‌طور که قبلاً هم عرض کردیم حرکت را از مقوله وجود می‌دانند، بعضی هم خود حرکت را مقوله جدایی می‌دانند و آن را از مقولات یازده‌گانه به حساب می‌آورند. ولی قبلاً عرض کردم که از مقوله وجود دانستن حرکت، مشکل انسان را که عبارت است از ارتباط دادن وجود به یک ماهیت، علاج نمی‌کند؛ مثلاً شما هیچ‌وقت نمی‌توانید وجود منبسط را در تحت تعریف بیاورید، مگر اینکه آن وجود منبسط قید بخورد در این صورت به لحاظ قیدش برای او تعریف می‌آورید، تازه تعریف شما در این صورت تعریف ماهوی آن است نه تعریف هوهوی. بنابراین تصوّر وجود منبسط به عنوان یک مقوله در کنار سایر مقولات یا به عنوان یک امر علی حده و جداگانه که اشاره به او بشود، انتزاع بشود و حکم بر او بشود، امکان ندارد. پس اگر بخواهیم برای هر چیزی ولو صادر اول تعریف بیاوریم، باید قید بخورد و این قید خوردن لا علاج است. فقط وجود منبسط و ذات بحث و بسیط است که قید ندارد لذا تعریف هم برای آنجا نمی‌آوریم چون بالأخره تعریف یا باید به وصف بخورد یا باید به حد بخورد.

و به همین خاطر ما در آنجا گفتیم که حرکت یک امر انتزاعی است، پس حرکت از وضع انتزاع می‌شود؛ وقتی که دست من الآن حرکت می‌کند یک وضع و ارتباطی با اشیاء خارج دارد، مثلاً این قسمت بالای دست من الآن در این نقطه از فضا واقع شده است یعنی ارتباط دارد و موازی با قسمت بالای این ضبط است یعنی این الآن یک انتسابی با آن دارد، و زیر دست من با این نقطه ضبط که الآن روی این فرش است انتساب دارد، یعنی این جهت با آن جهت ارتباط دارد. الآن شما وضع و انتساب این دست را با این اشیائی که در اطراف آن هستند مشاهده می‌کنید، بعد من دستم را حرکت می‌دهم و ده سانت به این طرف می‌آورم، در این صورت شما می‌بینید که این وضع تغییر پیدا کرد. الآن ما روی مقوله وضع رفته‌ایم و با هیچ چیز دیگری کار نداریم، یعنی می‌خواهیم بگوییم که حرکت اصلاً عبارت از تغییر در وضع است و به هیچ چیز دیگری مربوط نیست.

البته این حرکت در کم است و حرکت در جوهر و چیزهای دیگر فرق می‌کند که بحث آنها را برای بعد می‌گذاریم. فعلاً صحبت ما درباره حرکت در کم است؛ الآن این دست در این وضع قرار گرفته است، بعد در این وضع دیگر قرار می‌گیرد، ما دست را بالا می‌بریم وضع آن عوض می‌شود، آن را برمی‌گردانیم وضعش عوض می‌شود، مثلاً نوک دست در مقابل این ضبط بود ولی الآن پهنای دست در مقابل آن قرار گرفته است. پس از اینجا معلوم می‌شود که حرکت اصلاً عبارت از تغییر در وضع است و خود وضع هم یکی از اعراضی است که عارض بر موضوع می‌شود یعنی این، عارض بر عارض است و ما عروض عارض بر عارض را جایز می‌دانیم؛ یعنی خود عارض ممکن است معروض برای یک عارض دیگر واقع بشود، یعنی ما یک شیء دیگر را از آن انتزاع بکنیم.

روی این حساب اگر شما زمان را به عنوان حرکت خورشید در این فاصله حساب بکنید، بله زمان یک امر

خارجی است نه توهمی، انتزاعی، خیالی و وهمی؛ حالا چه شما بنا بر نظر قُدماء بگویید که خورشید به دور زمین می‌گردد یا بنا بر نظر متأخرین بگویید که زمین به دور خورشید می‌گردد. منظور از زمان و ایّام در ادعیه همین است که دیگر انتزاعی نیست، یوم یعنی یک دور زمین به دور خودش گشتن، و این یک امر خارجی است چون داریم می‌بینیم که این زمین شروع به چرخیدن می‌کند تا یک دور، و بعد دوباره به دور خودش می‌چرخد و می‌شود یک دور دیگر؛ ما اسم این را می‌گذاریم یوم، شنبه! حالا شما جای شنبه را عوض بکنید و اسم آن را جمعه بگذارید، جمعه را عوض بکند و اسم آن را پنج‌شنبه بگذارید، در اسم گذاشتن که حرفی نیست.

اعتباری بودن و واقعی نبودن نامگذاری ایّام سال

مثل اینکه تحویل ارض به برج حَمَل را می‌گویند که عید نوروز است، چه کسی گفته است که این یک امر واقعی است؟! شما می‌گویید که زمین از این نقطه به دور خورشید، یک دور می‌زند و دوباره به همین جا می‌رسد پس این، اول نوروز می‌شود. ما می‌گوییم که شما یک کار دیگری بکنید؛ وقتی که دور به اول تابستان رسید آن را اول سال قرار بدهید، یا دهم فروردین را اول سال قرار بدهید! مگر آیه آمده است که حتماً باید ابتدای چرخیدن زمین به دور خورشید، اول فروردین باشد، یعنی اول وارد شدن در دور جدید در برج حَمَل باشد؟! منجمین آمده‌اند زمین را به قسمت‌هایی تقسیم کرده‌اند و اسم این قسمت از منطقة البروج را حَمَل گذاشته‌اند؛ آمده‌اند دور زمین را به دوازده قسمت تقسیم کرده‌اند که هر قسمتی سی درجه است، که سی تا دوازده تا سیصد و شصت درجه می‌شود. حالا برای هر درجه‌ای یک اسمی گذاشته‌اند؛ حَمَل، ثور، جوزا، سرطان، اسد، سنبله، میزان، عقرب، قوس، جدی، دلو و حوت. که من باب مثال ایّام زمستان بر جدی، دلو و حوت منطبق شده است، ایّام اعتدال ربیعی بر حَمَل، ثور و جوزا منطبق شده است و ایّام حرارت صیفی بر سرطان، اسد و سنبله منطبق شده است. حالا شما جای اینها را با هم عوض بکنید، اسد را این طرف بگذارید، جوزا را آن طرف بگذارید، اشکالی پیش نمی‌آید چون اینها فقط یک قرارداد هستند، یعنی از اول یک قراردادی گذاشته شده است و چون در اصطلاح، مشافهه نیست تا الآن به همان قرارداد عمل کرده‌اند. ولی در هر صورت صحبت در این است که آیا شما غیر از این گردش زمین به دور خورشید، چیز دیگری هم دارید که اسم آن را زمان بگذارید؟! دیگر چنین چیزی نداریم. راجع به بحث زمان بعداً مفصّل صحبت می‌کنیم.

وهمی بودن زمان و سرچشمه گرفتن آن از استقرار شیء در ذات خودش

یکی از مسائلی که باید در اینجا تذکر بدهیم این است که زمان یک امر وهمی است که از استقرار شیء در ذات خودش سرچشمه می‌گیرد؛ من باب مثال وقتی شما در اینجا نشسته‌اید یک ارتباطی بین خودتان و شیء خارجی احساس می‌کنید، بعد یک قدری که صبر کردید حالا احساس می‌کنید که آن احساس اول را ندارید، یعنی وقتی که اول وارد یک جایی می‌شوید یک احساسی دارید ولی نیم ساعت که می‌گذرد مثلاً می‌گویید چرا

فلانی که منتظرش هستم نمی‌آید که ببینمش و برویم، خسته شدیم! این احساسی که در نیم ساعت بعد دارید با آن احساس اول شما تفاوت می‌کند، این احساس ناشی از چه چیزی است؟ چون زمان را در خودتان می‌بینید یعنی در ذات خودتان می‌بینید که نیم ساعت بر من گذشته است، ولو اینکه خودتان متوجه حرکت هم نباشید. فعلاً شما این قضیه را در ذهن داشته باشید تا بعداً در بحث زمان إن شاء الله مفصل صحبت می‌کنیم که اصلاً زمان یک امر وهمی است، یعنی غیر از اینکه شما در اینجا نشسته‌اید چه چیزی انجام شده است، چه امری در خارج تحقق پیدا کرده است؟ فقط شما هستید و این مکان! بله، ذهن شما از استقرار شما یک زمان را می‌کشد و اسم آن را می‌گذارد یک دقیقه، نیم ساعت و یک ساعت. حالا اگر اسم نیم ساعت را پنج دقیقه بگذارد یا اسم یک دقیقه را یک ساعت بگذارد اشکالی ندارد چون اینها همه اعتباری هستند.

پس آن چیزی که در اینجا هست فقط احساس شما است که شما آن را به تمام اشیاء خارجی گسترش می‌دهید و می‌گویید پس این چیزی هم که در اینجا هست الآن یک ساعت از آن گذشته است، یا این چیز هم که الآن در اینجا هست یک دقیقه از آن گذشته است یا سه دقیقه از آن گذشته است. خیلی از موجودات هستند که زمان را نمی‌فهمند و احساس زمان نمی‌کنند؛ می‌گویند مرغ معمولاً در شبانه‌روزی مثلاً چند تخم می‌گذارد، حالا می‌آیند سر مرغ کلاه می‌گذارند و چراغ را همیشه روشن نگه می‌دارند و این مرغ خیال می‌کند که روز است و تندتند تخم می‌گذارد هر روزی مثلاً دوتا تخم می‌گذارد. لذا این مسئله که خود زمان هم یک وجود فی نفسه داشته باشد باطل است.

معاد برای روح است یا بدن؟

یک قضیه در اینجا باقی می‌ماند و آن همان جهتی است که مرحوم حاجی می‌فرمایند که باعث شده است که این افراد قائل به اعادهٔ معاد بشوند، و آن عبارت از این است که اینها خیال می‌کنند در روز قیامت همین بدنی که در این عالم و در این زمان بوده است و بعد از بین رفته و فنا پیدا کرده است همین بدن با خصوصیات خودش دوباره خلق می‌شود و به وجود می‌آید. و جهاتی را هم برای این مسئله ذکر کرده‌اند که البته خودتان آنها را در تقریرات و شرح‌ها می‌بینید و دیگر نیازی به گفتنش نیست.^۱

ولی مسئله در اینجا این است که صحبت در اینجا اصلاً روی بدن نیست بلکه صحبت روی روح و نفس است که معاد برای آن تحقق پیدا می‌کند و به آن هم که دیگر معاد نمی‌گویند بلکه همان نفس است که به آن عالم انتقال پیدا کرده است یعنی با همان هویت و خصوصیات خودش در عالم قیامت وجود پیدا می‌کند؛ إلا اینکه همان‌طوری که نفس در این عالم در حالی که تعلق به این عالم داشت خودش در عالم برزخ، ملکوت و

^۱ .المواقف، ص ۳۷۲؛ کشف المراد، ص ۴۰۵.

امثال ذالک بود، به واسطه فوت تعلّقش از این عالم قطع می شود و می توانیم بگوییم که بعد از مرگ نفس در همان عالم خودش باقی می ماند و حتّی حرکتی هم ندارد بلکه در اینجا فقط تعلّقش قطع می شود. بنابراین نفس در آن عالم عود پیدا نمی کند بلکه همان نفس در آن عالم وجود دارد و با تعلّق بدن به او حشر پیدا می کند. پس این مسائل و مباحث معاد و امثال ذلک همه در غیر از جایگاه خودشان هستند.

منظور حکماء از «كُلُّ مَا قَرَعَ سَمْعَكَ مِنَ الْغَرَائِبِ فِدْرُهُ فِي بُقْعَةِ الْإِمْكَانِ»

مطلب دیگری که مرحوم حاجی در اینجا ذکر می کنند این است که قائلین به جواز اعاده معدوم اشکال می گیرند که ما حالا یک بحثی کردیم ولی دلیل نمی شود که شما آن را رد بکنید، مگر شما خودتان نمی گوید: «كُلُّ مَا قَرَعَ سَمْعَكَ مِنَ الْغَرَائِبِ فِدْرُهُ فِي بُقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذْذَكَ عَنْهُ قَائِمُ الْبُرْهَانِ»؛^۱ هر چیزی را که تو می شنوی وقتی که می بینی یک امر ممکن است زود رد نکن، بگو امکان دارد که محقق بشود. در این صورت چرا شما بحث اعاده معدوم در معاد را نفی می کنید و قائل به امتناع آن می شوید؟! در اینجا هم بگویید که ممکن است و از قدرت خدا بعید نیست که چنین چیزی تحقّق پیدا بکند.

مرحوم حاجی در جواب می فرمایند: امکانی را که حکماء در اینجا می گویند همان امکان وقوعی و عرفی است، مردم که امکان ذاتی، امتناع ذاتی و وجوب ذاتی را متوجّه نمی شوند. مردم که همیشه می گویند این، ممکن است؛ یعنی این می آید، یعنی امکان وقوعی منظورشان است. و در امکان وقوعی در صورتی که دلیلی برخلاف آن داشته باشیم دیگر جایی برای آن نیست چون محلّ برهان است.

لزوم امتناع اعاده معدوم حتّی در صورت امکان ذاتی گرفتن معنی امکان در کلام

حکماء

در اینجا می شود این مطلب را هم گفت که به فرض منظور از امکان در اینجا امکان ذاتی باشد، می گوییم که امکان ذاتی منافاتی با امتناع بالغیر ندارد. وقتی که شما می گوید یک شیئی ممکن بالذات است، یک وقت این بحث امکان را روی ماهیّت می برید و یک وقت به لحاظ وجود از آن بحث می کنید؛ اگر امکان روی ماهیّت برود دیگر معنا ندارد که شما صفت امکان را به یک ماهیّت من حیث هی بار بکنید؛ چون ماهیّت یک معنا و مفهومی است که خالی است از هر گونه صفتی، غیر از صفاتی که ذاتیات آن را تشکیل می دهند. ما همیشه امکان را به لحاظ وجود حمل بر ماهیّت می کنیم یعنی وقتی که ماهیّت را لحاظ می کنیم و آن را منتسب به وجود می کنیم حالا می گوییم که این ماهیّت یا ممکن الوجود است یا ممتنع الوجود است، هیچ وقت ما صفت امکان را به لحاظ خود ماهیّت بر آن حمل نمی کنیم چون امکان به وجود بر می گردد. معنی ندارد که بگویید ماهیّت ممکن

^۱. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۰۵.

است، اگر شما همین طوری می‌گویید که ماهیت ممکن است ما می‌گوییم که نه، ماهیت ممتنع است.

بنابراین ماهیت به لحاظ وجود یا ممکن است و یا ممتنع است، من باب مثال ما شریک‌الباری که یک ماهیت است را به لحاظ وجود لحاظ می‌کنیم که آیا شریک‌الباری می‌شود وجود پیدا کند؟ یعنی همین که آن را منتسب به وجود کردیم، می‌گوییم: نه، شریک‌الباری ممتنع‌الوجود است. یا می‌گوییم که آیا زیدی که هنوز نیست در ذات خودش می‌شود وجود پیدا بکند؟ می‌گوییم که در این مسئله اشکالی نیست پس امکان دارد که وجود پیدا بکند. پس می‌گوییم: **زیدٌ ممکنُ الوجود.**

پس اینکه می‌گویند امکان از لوازم ذاتی ماهیت است نه از لوازم وجود - چون که در هر کجا وجود باشد وجوب است و بین وجود و وجوب تساوی است - به خاطر این است که ماهیت را به لحاظ وجود لحاظ می‌کنند و بعد می‌گویند که امکان از لوازم ذاتی ماهیت است. پس وقتی که ما ماهیت معاد را به لحاظ وجود لحاظ کردیم در این صورت امتناع ذاتی به آن دادیم و دیگر امکان ذاتی به آن بار نمی‌شود. بنابراین ولو اینکه ما امکان در لسان عرفاء را به امکان ذاتی برگردانیم باز دلیل این افراد در اینجا غیر موجه است.

متن مرحوم حاجی در اختلاف متکلمین و حکماء در اعاده معدوم

غررٌ فی أنَّ المعدومَ لا یُعَادُ بعینه
اختلفوا فی جوازِ إعادةِ المعدومِ و عَدَمِهِ. فَأَكْثَرُ الْمُتَكَلِّمِينَ عَلَى الْأَوَّلِ^۱ وَ الْحُكَمَاءُ وَ جَمَاعَةٌ مِنْ
الْمُتَكَلِّمِينَ عَلَى الثَّانِي وَ هُوَ الْحَقُّ، كَمَا قُلْنَا إِنَّ إِعَادَةَ الْمَعْدُومِ بِعَيْنِهِ - فَإِنَّ مَحَلَّ النَّزَاعِ إِعَادَتُهُ مَعَ
جَمِيعِ مُشَخَّصَاتِهِ وَ عَوَارِضِهِ - فَهِيَ مِمَّا امْتَنَعَ. فَلَا تَكَرَّرُ فِي تَجَلِّيهِ تَعَالَى وَ فِي كُلِّ أَنْ لَهٗ شَأْنٌ جَدِيدٌ
لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ^۲.

و بَعْضُهُمْ كَالشَّيْخِ الرَّئِيسِ^۳ فِيهِ أَى فِي الْاِمْتِنَاعِ الضَّرُورَةِ وَ الْبِدَاهَةِ ادَّعَى. وَ اسْتَحْسَنَ الْإِمَامُ الرَّازِي؛
دَعَاى الضَّرُورَةَ^۴؛

«در بیان امتناع اعاده معدوم بعینه
متکلمین و حکماء در جواز و عدم جواز اعاده معدوم با هم اختلاف کرده‌اند؛
اکثر متکلمین قائل به جواز هستند و حکماء و گروهی از متکلمین قائل به عدم جواز اعاده معدوم
هستند و همین نظر دوم، قول حق است چنانچه گفته‌ایم: اعاده معدوم بعینه محال است چون محل
نزاع اعاده معدوم با تمام مشخصات و عوارضش می‌باشد.
پس در تجلی حق تعالی تکرار نیست و در هر آنی برای او شأن جدیدی است، هیچ چیزی مثل او
نیست. و در هر شیئی آیه و نشانه‌ای برای او است که دلالت می‌کند بر اینکه او واحد است.
و بعضی از حکماء مثل شیخ‌الرئیس در امتناع اعاده معدوم ادعای ضرورت و بدهت کرده‌اند و

^۱ . شرح المقاصد، ج ۵، ص ۸۲.

^۲ . سورة الشورى (۴۲) آیه ۱۱.

^۳ . الهیات شفاء، ج ۱، ص ۳۵.

^۴ . المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۱۳۸.

^۵ . شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۹۵.

جواز تخلّل عدم دلیل اول برای امتناع اعاده معدوم

و القائلون بِنَظَرِيَّةِ الْمُطْلَقِ اسْتَدَلُّوا عَلَيْهِ بِوُجُوهِ:

منها: ما أَشَرْنَا إِلَيْهِ بِقَوْلِنَا: فَإِنَّهُ - الضَّمِيرُ لِلشَّيْءِ - عَلَى جَوَازِهَا أَيْ عَلَى تَقْدِيرِ جَوَازِ الإِعَادَةِ حَتَّى فِي الشَّخْصِ الْمُعَادِ تَجَوُّزُ تَخَلُّلِ الْعَدَمِ وَهُوَ بَدِيهِيُّ الْبَطْلَانِ. كَيْفَ وَهُوَ تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ بِالزَّمَانِ وَهُوَ بِجِذَاءِ تَقَدُّمِ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ بِالذَّاتِ.

و منها: أَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ جَوَازِ الإِعَادَةِ جَازَ أَنْ يَوْجَدَ مَا يُمَازِلُهُ أَيْ يُمَازِلُ الْمُعَادَ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ مُسْتَأْنَفًا أَيْ ابْتِدَاءً؛ لِأَنَّ حُكْمَ الْأَمْثَالِ فِيمَا يَجُوزُ وَفِيمَا لَا يَجُوزُ وَاحِدٌ، وَ الْحَالُ أَنَّ سَلْبَ مَيْزِ يُبْطِلُهُ أَيْ يُبْطِلُ أَنْ يَوْجَدَ مِثْلُهُ ابْتِدَاءً.

و وَجْهٌ عَدَمُ الْأَمْتِازِ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمَفْرُوضَ اشْتِرَاكُهُمَا فِي الْمَاهِيَّةِ وَ جَمِيعِ الْعَوَارِضِ فَلَمْ يَكُنْ أَحَدُهُمَا مُسْتَحَقًّا لِأَنْ يَكُونَ مُعَادًا لِشَيْءٍ وَ الْآخَرُ لِأَنْ يَكُونَ حَادِثًا جَدِيدًا بَلْ إِمَّا أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُعَادًا أَوْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَدِيدًا. نَعَمْ لَوْ كَانَ تَقَرُّرُ الْمَاهِيَّةِ مُنْفَكَّةً عَنِ الْوُجُودِ جَائِزًا وَ كَانَ الْوُجُودُ كَامِرٍ طَارٍ عَلَيْهَا جَازَ اخْتِلَافُهُمَا فِي الْحُكْمِ لَكِنَّهُ مَحَالٌّ^۲

«و قائلین به نظریه مطلوب یعنی امتناع اعاده معدوم برای امتناع اعاده به وجوهی استدلال کرده‌اند:

دلیل اول: یکی از این وجوه دلیلی است که به آن اشاره کردیم با این قول خودمان: ضمیر در فائنه ضمیر شأن است، پس بنا بر جواز اعاده معدوم در شخص معاد، لازم می‌آید که عدم بین دو وجود فاصله بشود، و بطلان این مسئله بدیهی و روشن است؛ چگونه این مسئله باطل نباشد در حالی که فاصله شدن عدم بین دو وجود، تقدّم شیء بر خودش بالزمان می‌باشد و این در مقابل تقدّم شیء بر خودش بالذات می‌باشد. (یعنی مانند این است که یک شیء بر نفس خودش تقدّم پیدا بکند چون زمان از مشخصات ذات است، اگر زمان نباشد که زیدی وجود پیدا نمی‌کند).

جواز تحقق مماثل معاد دلیل دوم برای امتناع اعاده معدوم

دلیل دوم: و یکی از ادله امتناع اعاده معدوم این است که بنا بر تقدیر جواز اعاده معدوم، جایز است که مماثل آن معاد هم وجود پیدا بکند، مماثل جدیدی که در جمیع جهات مثل آن معاد است. (یعنی وقتی که ما توانستیم یک شیء را یک دفعه برگردانیم، دفعه دوم و سوم هم باید بتوانیم آن را برگردانیم) چون حکم امثال در هر چیزی که جایز است و در هر چیزی که جایز نیست یکی است (یعنی اگر اعاده در مرتبه اول جایز است پس برای مرتبه دوم و سوم هم باید جایز باشد). در حالی که عدم امتیاز بین این دو (یعنی اینکه میزی بین اعاده اول و اعاده دوم نیست)، این قضیه که مثل معدوم معاد، ابتدائاً وجود پیدا بکند را باطل می‌کند.

وجه عدم امتیاز بین معدوم معاد و موجود ابتدایی در این است که مفروض است که بین اعاده اول و اعاده دوم در ماهیت و جمیع عوارض اشتراک است، پس یکی از اینها مستحق نیست برای اینکه معاد باشد و دیگری حادث جدید باشد بلکه هر دو مثل هم هستند، یا هر دو معاد هستند و یا هر دو جدید هستند. (همان‌طور که در جلسه قبل عرض کردم اگر زید یک بدنی مانند خودش درست بکند، شما می‌گویید که آن اولی خودش است یعنی خود زید است و آن کسی که بغلش نشسته است از نظر بدن، مثل او است چون بدنش که عین او نیست).

در مسئله ما هم یک شئی اعاده پیدا کرده است و در کنارش هم یک شیء دیگری دوباره اعاده پیدا کرده است؛ حالا شما در اینجا نمی‌توانید بگویید که این دوتا عین همدیگر هستند، پس باید

۱. این قسمت از متن مرحوم حاجی را آقا نخواندند، ظاهراً اگر این قسمت به جلسه قبل منتقل شود بهتر است چون بخشش در آنجا مطرح شد.

۲. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۹۷.

بگویید که اعاده اول عین موجود اولی است و اعاده دوم مثل او است. حالا ما می‌گوییم که چرا می‌گویید که اعاده اول عین موجود ابتدایی است و اعاده دوم مثل است، درحالی‌که حکم هر دو یکی است؟ پس باید بگویید که این اعاده اول هم مثل است و وقتی این اعاده اول، مثل شد پس دیگر اعاده‌ای وجود ندارد.)

بله، اگر تقرّر ماهیت درحالی‌که منفک از وجود است جایز بود - (یعنی اگر ما قائل به اصالة‌الماهیه بودیم، چون ماهیت دوتا نمی‌شود نمی‌توانیم بگوییم همان ماهیت دوباره وجود پیدا کرده است، ولی اگر ما قائل به اصالة‌الماهیه بودیم و تقرّر ماهیت درست بود، می‌توانستیم بگوییم که همان ماهیت دوباره وجود پیدا کرده است.) - و اگر وجود یک امر اعتباری، زیادی و طاری بر آن ماهیت بود - (ولی اصل خود آن ماهیت است) - جایز است که این دو در حکم با همدیگر اختلاف داشته باشند. و لکن این انفکاک (یعنی تقرّر ماهیت درحالی‌که منفک از وجود است) محال است. (بنابراین حتی قائلین به اصالة‌الماهیه هم ماهیت را منفک از وجود نمی‌دانند و آنها هم می‌گویند که اگر ماهیتی تقرّر داشته باشد حتماً باید متلازم و متلاصق با وجود باشد، پس به‌خاطر همین انتساب ماهیت با وجود، معاد عین وجود قبلی نیست. یعنی حرف اینها از اصالة‌الماهیه هم بدتر است.)»

عین ابتداء شدن عود، دلیل سوم برای امتناع اعاده معدوم

و منها: أَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ جَوَازِ إِعَادَةِ الْمَعْدُومِ بَعِينِهِ، الْعَوْدُ عَادَ أَيْ صَارَ عَيْنَ الْإِبْتِدَاءِ؛ إِذِ الْمَفْرُوضُ أَنَّ الْهُوِيَّةَ بَعِينَهَا هِيَ الْمُبْتَدَأَةُ وَالْأَنْ الزَّمَانَ مِنَ الْمُشَخَّصَاتِ أَوْ لِأَنَّهُ أَيْضًا يُعَدُّ وَ يَجُوزُ إِعَادَتُهُ، فَإِذَا عَادَ الزَّمَانُ الْمُبْتَدَأُ صَدَقَ عَلَى الْمُعَادِ أَنَّهُ مُبْتَدَأٌ؛ لِكَوْنِهِ مَوْجُودًا فِي الزَّمَانِ الْمُبْتَدَأِ قَبْلَ زَمَانِ الْإِنْقِلَابِ وَالْخَلْفِ أَوْ اجْتِمَاعِ الْمُتَقَابِلِينَ فِي الْهُوِيَّةِ الْوَاحِدَةِ؛^۱

دلیل سوم: و یکی از آن ادله این است که بنا بر تقدیر جواز اعاده معدوم بعینه، عود عین ابتداء می‌شود؛ زیرا فرض این است که هویت و تعیین آن چیزی که اعاده شده است بعینه همان چیزی است که ابتداء بوده است نه‌اینکه مانند آن است. و به‌خاطر اینکه زمان از مشخصات است (یعنی زمان سبب تشخیص آن هویت می‌شود.)

یا به‌خاطر اینکه خود زمان هم معدوم می‌شود و جایز است که دوباره اعاده بشود. پس حالا اگر زمان مبتداء دوباره عود کند و برگردد، صدق می‌کند بر معاد که بگوییم همان مبتداء است، چون در همان زمان اول وجود داشته است؛ در این صورت انقلاب لازم می‌آید (اگر ما بگوییم که آن ابتداء همان معاد بوده است یعنی این زید که در سال گذشته بوده است همان معاد است.) و خلف پیدا می‌شود (در صورتی‌که شما بگویید اعاده‌ای در کار نبوده است؛ اگر شما می‌گویید که معاد همان چیزی است که در زمان گذشته بوده است، پس الان دیگر اعاده‌ای وجود ندارد، این خلف است چون خود شما می‌گویید که این الان اعاده شده است.) و اجتماع متقابلین پیدا می‌شود، (اجتماع متقابلین در اینجا این است که با حفظ این زمان، آن زمان اول هم برگردد؛ یعنی یک سال پیش، الان بشود و الان هم یک سال پیش بشود؛ مثلاً روز هزار و سیصد و دوازده با هزار و سیصد و یازده، یکی بشوند؛ این اجتماع متقابلین در هویت است.)»

به انتهاء نرسیدن عدد نفس عود، دلیل چهارم برای امتناع اعاده معدوم

و منها: أَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ جَوَازِ إِعَادَةِ الْمَعْدُومِ بَعِينِهِ لَيْسَ عَدَدُ نَفْسِ الْعَوْدِ بِالْعَا إِلَى إِنْتِهَاءٍ؛ إِذْ حِينَئِذٍ لَمْ يَكُنْ فَرْقٌ بَيْنَ الْعَوْدِ الْأَوَّلِ وَ بَيْنَ الثَّانِي وَ الثَّالِثِ وَ الرَّابِعِ وَ هَكَذَا حَتَّى يَتَعَيَّنَ الْوُقُوفُ عَلَى مَرْتَبَةٍ. فَإِنْ مَا فَرَضَ عَوْدًا أَوْ لَا لَيْسَ حَالُهُ إِلَّا كَمَا يُفَرِّضُ ثَانِيًا أَوْ غَيْرُهُ كَمَا لَمْ يَكُنْ فَرْقٌ بَيْنَ حَالَةِ الْإِبْتِدَاءِ وَ حَالَةِ الْعَوْدِ.

و كَذَا لَيْسَ عَدَدُ الْمُعَادِ بِالْعَا إِلَى إِنْتِهَاءٍ مِنْ وَجْهَيْنِ:
أَحَدُهُمَا أَنَّهُ حِينَ إِعَادَةِ ذَاتِ شَخْصِيَّةٍ يَلْزَمُ أَنْ يُعَادَ جَمِيعُ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ مِنْ عَلَّةٍ وَ شَرْطٍ وَ مُعَدٍّ وَ

^۱ . شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۰۰.

غیرها و علّة العلة و شرط الشرط و معدّ المعدّ و هكذا حتّى يعود الاستعدادات بجملتها و الأدوار الفلكية و الأوضاع الكوكبية برمتها بل جملة ما سبقت فى السلسلة الطولية و العرضية. و اللازم باطل بالضرورة.

و ثانيهما أنّه لو جاز إعادة المعدوم لجاز إعادة الزمان، و لو أُعيد الزمان لزم التسلسل؛ إذ لا فرق بين الزمان المبتدأ و الزمان المعاد إلا بأنّ هذا فى زمان لاحق و ذاك فى زمان سابق، فليزمن زمان فليزمن إعادة و يتسلسل؛^۱

دلیل چهارم: یکی از آن ادله این است که بنا بر تقدیر جواز اعاده معدوم بعینه، عددِ عود به انتهاء نمی‌رسد، چون در صورت اعاده معدوم فرقی بین عود اول و دوم و سوم و چهارم و همین‌طور عودهای دیگر نیست تا اینکه وقوف، متعین به یک مرتبه‌ای بشود، پس آن چیزی که عود در مرحله اول فرض بشود حالش همان است که در مرحله دوم و سوم فرض بشود، همان‌طور که فرقی بین حالت ابتداء با حالت عود نیست. (وقتی شما توانستید شیئی را یک‌دفعه برگردانید، برای بار دوم و سوم هم می‌توانید آن را برگردانید، تا بی‌نهایت می‌توانید آن را برگردانید. شما نمی‌توانید یکجا بایستید و بگویید که از این به بعد دیگر ما نمی‌توانیم آن را برگردانیم، چون حکم الامثال واحد است؛ پس وقتی شما توانستید عین همین شیء اول را برگردانید، برای بار دوم هم می‌توانید آن را برگردانید، برای بار سوم و چهارم هم می‌توانید آن را برگردانید. بنابراین شما یک شیء را مرتباً احضار می‌کنید و به یک حدی نمی‌رسد و شما تا غیرنهایت می‌توانید این شیء را برگردانید. پس در صورتی که اعاده خود آن معدوم منظور باشد این مسئله خلاف پیش می‌آید.)

دلیل به انتهاء نرسیدن عددِ معدوم معاد

و همچنین عددِ معدوم معاد یعنی شیئی که اعاده شده است به انتهاء نمی‌رسد به دو وجه: یکی از آن دو وجه این است که در وقت اعاده ذاتِ مشخص، لازم می‌آید که هر چیزی هم که این ذات متوقف بر آنها است از علت و شرط و معدّ و مقارنات و علت علت و شرط شرط و معدّ معدّ و همچنین سایر امور دیگر برگردند، حتّى تمام استعدادات و ادوار فلكية و كلّ أوضاع كوكبية برگردند، بلکه لازم است که هر چیزی که در سلسله طولیه در عوالم بالا و در سلسله عرضیه در عالم ملک اتفاق افتاده است برگردند. و بطلان این لازم بدیهی است و کسی این حرف را نمی‌زند.

و دلیل دوم این است که اگر اعاده معدوم جایز باشد، باید اعاده زمان هم جایز باشد و زمان هم بتواند اعاده پیدا بکند. و اگر زمان اعاده پیدا بکند تسلسل پیدا می‌شود (یعنی تمام زمان‌های قبلی باید برگردند.) چون بین زمان مُبتدأ و زمان معاد فرق نیست، مگر اینکه معاد در زمان لاحق است و مُبتدأ در زمان سابق است. پس برای زمان باید زمان دیگری فرض کرد (یعنی قبل از زمان گذشته هم یک زمانی هست) پس باید آنها هم اعاده پیدا بکنند و تسلسل پیدا می‌شود.

فإن قلت: سابقية الزمان المبتدأ بنفس ذاته لا يكونه في زمان آخر سابق. قلت: فعلى هذا لا يصدق عليه المعاد، لأنّ السابقة ذاتية له فلا تتخلف ولا تصير لاحقة. فقد نهض جواز مفارقة السابقة وطرو الأحيّة عليه المساوق لجواز كون الزمان في الزمان من فرض جواز الإعادة. فهذه وجوه ثلاثة أشرنا إليها بقولنا: «و ليس بالغاً إلى انتهاء».

ثمّ لما كان عمدة دواعي المتكلم على إنكاره ظنة مخالفته للقول بحشر الأجساد الناطق بحقيقته السنية جميع الشرايع الحقّة، أشرنا إلى فساد هذا الظنّ فقُلنا:

ما - نافية - ضَرَّ أن الجسم غبّ أى بعد ما - مصدرية - فنى هم المعاد بضم الميم فى المعاد بفتح الميم، و «أن» مع اسمها و خبرها فى موضع فاعلِ ضَرَّ و «قُولنا» مفعوله، لما سيأتى فى الفريضة

^۱ . شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۰۱.

^۲ . المواقف، ص ۳۷۲؛ كشف المراد، ص ۴۰۵.

الثَّالِثَةُ^١ مِنَ الْمَقْصَدِ السَّادِسِ مِنْ إِقَامَةِ الْبَرَاهِينِ الْوَثِيقَةِ عَلَى أَنَّ الْبَدَنَ الْمَحْشُورَ يَوْمَ النُّشُورِ هُوَ عَيْنُ الْبَدَنِ الْمَوْجُودِ فِي دَارِ الْغُرُورِ^٢؛

جواب از اشکال فی حدّ نفسه بودن سابقیت زمان مُبتدأ

«اگر اشکال بشود که سابقیت زمان مُبتدأ بنفس ذاتش است یعنی خودش فی حدّ نفسه سابقیت دارد، نه اینکه در یک زمان دیگری است که آن زمان دیگر سابق بر این است، (پس وقتی خود همان زمان بیاید دیگر بعدیت معنا ندارد تا تسلسل لازم بیاید.)
در جواب می‌گوییم: پس بنابراین معاد دیگر بر آن صدق نمی‌کند؛ زیرا سابقیت، ذاتی برای آن است؛ پس نباید از آن تخلف بکند و نباید لاحق واقع بشود.
جواز مفارقت سابقیت و عروض لاحقیت بر آن که مساوق است با جواز اینکه یک زمان در زمانی دیگر باشد، این مسئله از فرض جواز اعاده معدوم پیدا شده است. (یعنی وقتی که شما جواز اعاده معدوم را تجویز کردید، می‌شود زمان در زمان برود، سابقیت مفارقت کند و لاحقیت بشود و لاحقیت برگردد و سابقیت بشود. و دیگر اگر سابق، لاحق بشود اشکال ندارد که لاحق هم سابق بشود؛ مثلاً شنبه بشود سه‌شنبه گذشته، یا چهارشنبه بشود سه‌شنبه آینده، و باید بگوییم که در اینجا دیگر اشکالی پیش نمی‌آید؟!)
و این ادله و جوه سه‌گانه‌ای هستند که با این قولمان به آنها اشاره کردیم: «و لَیْسَ بِالْغَا إِلَى انْتِهَاءٍ».

فساد ظنّ مخالفت اعاده معدوم با قول حشر اجساد

سپس چون که عمده دواعی متکلم بر انکارش این است که خیال کرده است قول به امتناع اعاده معدوم مخالف است با قول حشر اجساد که لسان جمیع شرایع حقه به آن ناطق است، ما اشاره کردیم به فساد این ظن پس می‌گوییم:
ما نافیهِ است، اینکه جسم بعد از فانی شدنش در روز معاد (قیامت) برمی‌گردد ضرری به قول ما نمی‌رساند. (چون بحث ما در معاد درباره فناء نیست بلکه بحث ما در آنجا درباره انتقال است، انتقال همان روحی که وجود داشته است و الآن هم هست.) «ان» با اسمش که جسم است و خبرش که هو المعاد است در موضع فاعل برای ضرر است و قولنا مفعول برای ضرر است.
(مسئله حشر جسمانی موجودات در قیامت بعد از فناء آنها به قول ما ضرری وارد نمی‌کند) چون در فریده سوم از مقصد ششم براهین محکمی اقامه خواهیم کرد بر اینکه بدنی که در روز قیامت محشور می‌شود عین همان بدنی است که در دنیا موجود بوده است (یعنی این همان است. و لکن این را عرض کردیم اینکه می‌گوییم این همان بدن است منظور عینیت از نظر اوصاف است، نه عینیت هو هوی.)

و امْتِنَاعُهَا أَى امْتِنَاعُ الإِعَادَةِ لِأَمْرِ لَازِمٍ، إِشَارَةٌ إِلَى جَوَابِ اسْتِدْلَالِ الْقَائِلِينَ بِالْجَوَازِ. تَقْرِيرُهُ: أَنَّهُ لَوْ امْتَنَعَتْ فَذَلِكَ إِمَّا لِإِمَاهِيَةِ الْمَعْدُومِ وَ لَازِمِهَا فَيَلْزَمُ أَنْ لَا يَوْجَدَ ابْتِدَاءً، وَ إِمَّا لِإِعَارِضِهَا الْمُفَارِقِ فَالْعَارِضُ يَزُولُ فَيَزُولُ الْإِمْتِنَاعُ.

و تَقْرِيرُ الْجَوَابِ: أَنَّ الْإِمْتِنَاعَ لِأَمْرِ لَازِمٍ لَا لِلْمَاهِيَةِ بَلْ لِلْهُوِيَّةِ أَوْ لِإِمَاهِيَةِ الْمَوْجُودِ بَعْدَ الْعَدَمِ. وَ مَعْنَى الْإِمْكَانِ خِلَافُ الْإِعْتِقَادِ الْجَازِمِ، أَعْنَى الْإِحْتِمَالِ فِي مِثْلِ قَوْلِهِمْ: ذَرْ فِي بُقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا - مَوْصُولَةٌ - لَمْ يَدُدْهُ أَى لَمْ يَدْفَعْهُ قَائِمُ الْبُرْهَانِ؛ إِشَارَةٌ إِلَى جَوَابِ دَلِيلِ آخَرَ إِقْنَاعِيٍّ لَهُمْ؛ وَ هُوَ أَنَّ الْأَصْلَ فِيمَا لَا دَلِيلَ عَلَى امْتِنَاعِهِ وَ وَجُوبِهِ هُوَ الْإِمْكَانُ، كَمَا قَالَ الْحُكَمَاءُ: كُلُّ مَا قَرَعَ سَمْعَكَ مِنَ الْغَرَائِبِ قَدَرُهُ فِي بُقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَدُدْكَ عَنْهُ قَائِمُ الْبُرْهَانِ.

^١ . شرح المنظومة، ج ٥، ص ٣٢٩: الفريدة الثالثة في بيان كون البدن المحشور يوم النشور عين البدن الدنيوي.

^٢ . شرح المنظومة، ج ٢، ص ٢٠١.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ التَّمَسُّكَ بِالْأَصْلِ بَعْدَ إِقَامَةِ الدَّلَائِلِ عَلَى الْامْتِنَاعِ أَمْرٌ غَرِيبٌ وَ بَعْدُ فِيهِ مَا فِيهِ^۱. وَ
مَعْنَى مَا قَالَهُ الْحُكَمَاءُ أَنَّ مَا لَا دَلِيلَ عَلَى وُجُوبِهِ وَ لَا عَلَى امْتِنَاعِهِ لَا يَنْبَغِي أَنْ تُكْرَهُ بَلْ ذَرَوْهُ فِي
سُنْبُلِهِ وَ فِي بُقْعَةِ الْإِحْتِمَالِ الْعَقْلِيِّ لَا أَنَّهُ يُعْتَقَدُ إِمَّا كُنْهُ الذَّاتِي^۲؛

دلیل اول قائلین به جواز اعاده

«و امتناع اعاده معدوم بهخاطر یک امر لازم است، این عبارت اشاره به جواب استدلال (اول) قائلین به جواز اعاده است. تقریر استدلال قائلین به جواز اعاده: اگر اعاده معدوم ممتنع باشد یا بهخاطر ماهیت معدوم و لازم آن ماهیت معدوم است که لازمه این حرف این است که معدوم در زمان اول هم نباید یافت بشود، (و چون از اول هم این ماهیت را داشته است پس نباید امتناع پیدا بکند). و یا بهخاطر عارضی است که از آن مفارقت دارد، (مثل زمان، زمانیات، شرائط، قرائن و امثال ذلک). پس وقتی که عارض از بین برود امتناع هم از بین می‌رود. (یعنی وقتی که این زمان رفت و زمان بعد آمد، همان ماهیت دوباره بهوجود می‌آید. و در عالم قیامت که دیگر زمان نیست، بنابراین این چیزی که معدوم شد و در عالم دنیا بهخاطر زمان اعاده نمی‌شد، در عالم قیامت که زمانش فرق می‌کند دوباره تحقق پیدا می‌کند.)

تقریر جواب این است که امتناع بهخاطر امر لازم برای ماهیت نیست بلکه بهخاطر وجود خارج است، (هر چیزی که وجود پیدا کرد دیگر امکان ندارد همان وجود بعینه در آن بعدی باشد) و یا بهخاطر ماهیت موجود بعد از عدم است، (یعنی ماهیتی که وجود به آن تعلق گرفته باشد.)

معنای امکان، خلاف اعتقاد جازم یعنی احتمال است، در مثل این قول حکماء که گفته‌اند: تا برهان محکمی چیزی را دفع نکرده است قائل به امکان آن باش. (منظور از امکان در اینجا خلاف اعتقاد جازم است که همان امکان وقوعی است یعنی احتمال عرفی بدهد که شاید باشد.) «ما» در «ما لم يَذُدْ» موصوله است و «لم يَذُدْ» یعنی «لم يَدْفَعْهُ».

دلیل دوم قائلین به جواز اعاده

این کلام اشاره به جواب اقناعی دلیل دیگر است؛ دلیل دوم متکلمین بر جواز اعاده: اصل و قاعده در هر چیزی که دلیل بر امتناع و وجوبش نیست امکان است، (یعنی در هر چیزی که نمی‌توانیم دلیل برای امتناع یا وجوب آن بیاوریم شما بگویید که ممکن است.) همان‌طور که حکماء گفته‌اند: آنچه به گوش تو از امور غریب خورد آن را در امکان بینداز یعنی به امکانش معتقد باش، تا وقتی که برهانی علیه آن استوار نشده است و آن را دفع نکرده است.

جواب: (جواب از این مطلب آنها این است که چه کسی گفته است که ما دلیلی بر امتناع و وجوب آن نداریم، ما در اینجا دلیل بر امتناع آن داریم.) تمسک به اصل بعد از اقامه دلیل بر امتناع، امر غریبی است و بعد تازه در این حرف جای اشکال است. (شاید اشاره به همان مسئله‌ای باشد که عرض کردیم؛ که به فرض منظور از امکان در اینجا امکان ذاتی باشد ولی چون امکان از اوصاف ماهیت است که تعلق به وجود گرفته است باز اشکال باقی است. بنابراین لازم نیست که امکان را به معنای احتمال بگیریم بلکه اگر به معنای همان امکان ذاتی هم بگیریم باز اشکال در اینجا وارد است و دلیل اینها تمام نیست. البته خود مرحوم حاجی در حاشیه این فیه ما فیه را معنی کرده‌اند اما ممکن است که اشاره به همین جهتی که عرض کردیم هم باشد.)

و معنای آنچه که حکماء گفته‌اند این است که چیزی را که دلیل بر وجوب و امتناعش نداریم نباید انکار بکنیم بلکه در همان سنبله و بقعه احتمال عقلی آن را نگه بدارید، نه اینکه به امکان ذاتی آن معتقد شد.»

^۱ . شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۴۱۸.

^۲ . شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۰۴.

چون شما وقتی می‌توانید امکان ذاتی را برای چیزی اثبات بکنید که دلیل بر امکان ذاتی داشته باشید، پس کسی که نسبت به حدود و رسوم یک عین و چیزی جاهل است، نمی‌تواند امکان ذاتی را بر آن ماهیت حمل بکند. امکان ذاتی وقتی بر ماهیتی حمل می‌شود که دلیلی بر وجود خارجی آن داشته باشید، اما اگر دلیل نداشته باشید باید آن را بر امکان عرفی حمل بکنید نه امکان ذاتی! پس امکان ذاتی دلیل می‌خواهد ولی امکان عرفی، یعنی اینکه می‌گویند احتمالاً ممکن است، نیازی به دلیل ندارد؛ چون انسان قبل از اینکه وارد در دلیل و برهان بشود می‌تواند فعلاً بگوید ممکن است تا بعد دنبال دلیلش برود و ببیند که آیا دلیل آن را به امتناع می‌رساند یا به وجوب می‌رساند یا به امکان می‌رساند؟

یکی نبودن امکان ذاتی و امکان عرفی

تلمیذ: آیا امکان عرفی همان امکان ذاتی نیست؟

استاد: نه، امکان عرفی به‌خاطر جهل است؛ من باب‌مثال من می‌گویم که یک چیزی درست کرده‌اند که انسان سوارش می‌شود و همین‌طور بال می‌زند و بالا می‌رود و با همین بدن بالا می‌رود تا از لایه‌اُزن هم می‌گذرد و همین‌طور می‌رود تا به کره ماه برسد! یعنی اگر من همین‌طور بدون دلیل چیزی گفتم شما سریع نگویند نه! این نیست و وجود ندارد، بلکه شما بگویید که ممکن است باشد یعنی محتمل‌الوقوع است. بعد سراغ دلیل می‌رویم و می‌فهمیم که اصلاً امکان ندارد انسان با این جسم از لایه‌اُزن بگذرد. وقتی سراغ علم و برهان رفتید و دلیل آن را پیدا کردید، می‌بینید که اصلاً این، امکان ذاتی ندارد بلکه امتناع ذاتی دارد.

پس امکان ذاتی با امکان عرفی فرق می‌کند. اینکه حکماء گفته‌اند وقتی کسی در مجلسی حرفی می‌زند فوری در ذوقش ننزید، این است که وقتی که هنوز دلیل بر علیه او پیدا نکرده‌اید نگویند نمی‌شود؛ چون گفتن نمی‌شود و ممکن نیست کار افرادی است که قضاوت عجولانه می‌کنند. پس بگویید ممکن است ولی حکم به امکان ذاتی آن نکنید، وقتی حکم به امکان ذاتی آن بکنید که سراغ دلیل بروید؛ وقتی سراغ دلیل رفتید و دیدید که ممکن‌الوجود است بگویید بله، ممکن ذاتی است.

بدون دلیل نمی‌شود حکم به امکان ذاتی کرد، ولی دلیل عرفی حتی فکر هم نمی‌خواهد؛ یکی می‌گفت در همدان یک موشی از نفت درست کرده‌اند و روح هم به آن دمیده‌اند و در شهر راه افتاده است. باور کنید که داشت تعریف می‌کرد! گفتم حتماً الآن یک گلّه از آن را در همدان دیده‌اید؟! وقتی که قضیه این‌طور است یعنی عرف این‌قدر زودباور است که تا می‌گویند فلان چیز ممکن‌الوجود است بدون اینکه سراغ دلیل برود قبول می‌کند و اشکال نمی‌کند؛ مثلاً بگویید که روح از کجا به آن دمیدند یعنی حالا به فرض جسمش را بشود درست کرد روح از کجا به آن دمیده‌اند؟ حکماء می‌گویند که در امکان عرفی فوری نگویند که نمی‌شود بگو شاید بشود ولی آن را تأیید نکن.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ