بسم الله الرحمن الرحیم

 ومنها ما ذکره أ یضا فى حکمه الاشراق

 وهو انه اذا کان الوجود الماهیه و صفا زائدا علیها فى الاعیان فله نسبه الیها وللنسبه نسبه الى النسبه و هکذا فیتسلسل الى غیر النهایه

 یكى دیگر از شبهاتى كه در این زمینه نقل كرده‌اند این است كه چنانچه وجود در اعیان خارج زاید بر ماهیت باشد و اضافه بر ماهیات بشود، باید یك نسبتى با ماهیات داشته باشد و براى آن نسبت هم باید یك وجودى باشد. فرض كنید در خارج اگر ما مى‌گوئیم این انسان ابیض است یك انسانى را تصور كرده‌ایم و یك بیاضى را هم تصور كرده‌ایم و یك نسبت بین این دو را، در اینجا خود بیاض یك وجودى دارد به عنوان كیف و انسان هم یك وجود جوهرى دارد و موضوع براى بیاض است و یك نسبتى در اینجا هست كه بین این دو ربط برقرار مى‌كند، آن نسبت هم باید وجود داشته باشد. پس بنابراین آن نسبت وجود دارد، آن وقت نقل كلام در آن نسبت مى‌كنیم، آن نسبتى كه وجود دارد بین وجود او و بین این نسبتى كه بین بیاض و بین زید است، باید یك نسبتى باشد و نمى‌شود نسبت نباشد، چون نسبت بین بیاض و نسبت بین زید فرض بر این است كه وجود دارد، این نسبتى كه وجود دارد بین وجودش و بین خودش باید یك نسبتى باشد، نقل كلام در آن نسبت مى‌كند و این تسلسل پیدا مى‌شود.

 پس بنابراین باید بگوئیم وجود یك وصف زاید در اعیان نیست بلكه عبارت از یك تحلیل عقلى است و در عالم عقل و در وعاء ذهن این وجود، زاید در اعیان است، امّا در اعیان، ماهیات هستند كه جعل به آنها تعلق مى‌گیرد و آن ماهیات درخارج تعین پیدا مى‌كند و اصلًا وجود در خارج، كارى ندارد.

 جوابى كه ایشان مى‌دهند، مى‌فرمایند كه: این نسبت در ذهن است نه در خارج، به جهت اینكه در خارج فقط عبارت است از زید و عبارت است از بیاض، ما دیگر نسبت بین زید و بیاض در خارج نداریم. یك صفتى است كه آن صفت قائم به ذات است و مشخص است كه وجود أعراض عین وجود آنها براى موضوعات هستند. پس بنابراین دیگر نسبتى در اینجا نیست تا اینكه براى آن نسبت شما وجودى در نظر بگیرید، ذهن است كه بین بیاض و بین زید ارتباط برقرار مى‌كند وعقل هم به ملاحظات عقلیه قطع تسلسل مى‌كند. یعنى وقتى كه ما زید را در نظر بگیریم و بیاض را حمل بر آن كنیم، دیگر راه جلوترى نداریم تا اینكه خود این نسبت هم متكى و متدلى به یك نسبت دیگر باشد، همین كه تصور زید را در عالم ذهن كردیم این بیاض را برآن زید حمل مى‌كنیم. دیگر تسلسلى در اینجا لازم نمیآید.

 این یك اشكالى است كه كرده‌اند و جوابش را دادیم.

## اشكالى دیگر

 اشكال دیگر اینكه، اگر وجود در خارج باشد این وجود نمى‌تواند جوهر باشد، چون تعریفى كه ما براى جوهر مى‌كنیم این است كه جوهر عبارت است از موضوعى كه «اذا وجد فى الخارج وجد لا فى الاعْیان»، و ما مى‌بینیم كه این وجود در اعیان است و در اعیان پیدا مى‌شود، پس جوهر نیست. جوهر آن است كه موضوع براى اعراض است، وجود موضوع براى اعراض نیست و وجود عارض بر ماهیت در عالم خارج مى‌شود، همان طورى كه خود شما مى‌گوئید وقتى كه عارض بر ماهیت بشود دیگر جوهر نیست، پس جزو اعراض مى‌شود، حالا چه نوع عرضى است؟ كیف است، چون هیئت ماهوى یك شى را تشكیل مى‌دهد و كیف در تعریفش آمده «الذى لا یقْبل التّجزى و لا اضافه» و به عبارت دیگر «لا یقبل القسمه و لا النسبه» در اینجا این وجود از مقوله كیف مى‌شود وقتى كه از مقوله كیف شد پس دیگر وجود اعم مطلق از همه اشیاء نیست. و عرض و كیف اعم من وجه از وجود مى‌شود. چرا اعم من وجه است؟ چون بعضى از وجودات را ما مى‌بینیم كه آن وجودات را نمى‌توانیم عارض بر ماهیت بكنیم، مثل وجود بارى تعالى، آن وجوداتى كه بنابر اصطلاح بعضى، از وجود علیین و امثال ذلك هستند، كه اینها در مرحله ماهوى، ماهیتى ندارند، فقط صرف تنزل نور وجود است كه به اینها تعین بخشیده، اما ماهیت ندارند.

 اما در وجود بارى مى‌توانیم بگوئیم ماهیتى ندارد. وقتى كه ماهیت نداشت، پس وجود عارض بر شیئ نمى‌شود و عارض بر ماهیتى نمى‌شود. پس این ماده افتراق در وجود، و امّا ماده افتراق در خود كیف، مثل خود كیفیات مى‌ماند. ـ چون كیفیات بنا بر اعتقاد صاحب حكمت إشراق، مرحوم شیخ شهاب الدین كه قائل به «اصاله الماهیه» هستند ـ خود این كیفیات تقرر خارجى آنها به وجود نیست، بلكه آنها متقرر به جعل هستند، نه اینكه فردى از وجودند تا اینكه شما بگوئید با وجود یكى شده‌اند، پس این اعم من وجه دیگر چه معنا دارد، یعنى از نقطه نظر حمل ـ هم حمل اولیه ذاتى و هم حمل شایع ـ از هر دو نقطه نظر با وجود فرق مى‌كنند. از نقطه نظر حمل اولیه ذاتى كه كیف در یك مقوله‌اى است و وجود در یك مقوله دیگر. و از نقطه نظر حمل شایع صناعى، حمل مصداقى این كیف تقررش به جعل است و به وجود تقرر ندارد. پس بنابراین مى‌توانیم بگوئیم كه از نظر وجود اینها اعم من وجه هستند.

 پس بنابراین وجود یك عرض است كه عارض مى‌شود بر این افرادى كه در خارج هستند.

## جوابى كه ایشان در اینجا دادند

 جوابى كه ایشان در اینجا دادند خیلى جواب عجیب است به خاطر اینكه اصلًا در تعریف أعراض و در تعریف جوهر آمده كه جوهر عبارت است: از یك كلى كه «اذا وجد فى اْلخارج» و عام و شمول دارد؛ و عرض عبارت است از: این وصفى كه «اذا وجد فى الخارج لا بدّ انْ یوجد فى الموضوع»، و وجود در خارج تشخّص دارد، وجود یك امر كلى نیست تا اینكه آن را به عنوان جنس یا به عنوان نوع بیاورید. جنس منطقى یا نوع منطقى یا در تحت یك حدّى بیاورید. وجود تعریف ندارد تا در تحت حدّ بگنجد. چون حدّ عبارت است از تعریف به جنس و فصل، و وجود كه جنس و فصل ندارد، و آنچه را كه ذهن تصور او را مى‌كند یك معناى انتزاعى مصدرى است كه به معناى بودن است نه به معناى بود، به معناى بودن است كه این جنبه بودن و جنبه مصدرى از آن موجود، اطلاق مى‌شود و از آن موجود انتزاع مى‌شود، هست از او اطلاق مى‌شود، هستى كه قابل اشاره است نه هست كلى، و ما اصلًا هست كلى نداریم این كلى منطقى كه در جنس و فصل و حدّ تجلى پیدا مى‌كند این عبارت است از مفهوم، در حالتى كه ما براى وجود عین خارجى قائل هستیم و آن عین خارجى عبارت است از تشخّص.

 پس بنابراین ما نمى توانیم بگوئیم كه وجود، جوهر است و نمى‌توانیم بگوئیم وجود عرض است. بلكه جوهر، جوهریتش به وجود است. یعنى عین وجود در خارج، است جوهر وجود، جوهرى در خارج، است عرض وجود، عرضى در خارج است. وجود در قالب جوهر در مى آید، وجود در قالب عرض در مى‌آید و وجود در قالب غیر از این دو تا در مى‌آید، نه اینكه الآن وجود داخل در تحت جنسى است و اینكه جنسى دارد تا اینكه عارض بشود و این اشكالاتى كه كرده‌اند پیش بیاید.

## تطبیق متن

 منها ما ذکر ایضا فى حکمه الا شراق و هو انه اذا کان الوجود الماهیه وصفا زائد علیها فى الا عیان اگر وجود ماهیت یك وصفى باشد زاید بر ماهیت در اعیان خارجى «فله نسبه الیها» پس باید بین این صفت و ذو الصفت كه موصوف است یك نسبتى برقرار باشد، «وللنسبه وجودٌ» این نسبت كه نمى‌شود نسبت معدوم باشد و اگر نسبت معدوم باشد پس صفتى دیگر دركار نیست پس این نسبت باید خودش موجود باشد «ولوجود النسبه نسبهالى النسبه». براى وجود نسبت؛ یك نسبتى باید باشد به خود نسبت، این نسبتى كه الآن هست این نسبت وجود دارد. پس یك نسبتى بین این نسبت و بین وجود باید برقرار باشد، چطور وقتى كه شما مى‌گوئید زید وجود دارد یك نسبتى بین زید و بین وجود برقرار مى‌كنید همین طور آن نسبتى كه وجود دارد یك نسبتى بین او و بین وجود برقرار مى‌كنید چون مى‌گوئید ممكن است كه نسبت باشد و ممكن است كه نباشد. پس معلوم مى‌شود كه خود نسبت قابل تشكیك است و قابل اینكه در آن شك ایجاد كنیم كه آیا وجود؛ عارض بر آن شده یا نشده و علیهذا، و این نسبتى كه الآن در اینجا موجب ربط بین بیاض و بین زید شده، و یا بین قرطاس شده است خود این نسبت در اینجا ارتباطى با وجود دارد. یعنى وجود مرتبط با این نسبت است. مى‌گوئیم این نسبت وجود دارد. یعنى در واقع ما نسبت را ماهیت گرفتیم آن وجود را بر این نسبت حمل كردیم، خب بین حمل آن وجود بر این نسبت باید یك نسبتى وجود داشته باشد «و هلمّ جرىّ». «الى غیر النهایه».

 و جوابش هم این است كه ان الوجود انّما هو فى العقل دون العین نسب همیشه در عقل ایجاد مى‌شود ولى ما در خارج نسبى نمى‌بینیم. آنچه كه در خارج است عرض قائم به موضوع است، یك موضوعى و یك این عرض است، دیگر نسبتش كجاست؟ دیگر نسبتى ما نخواهیم داشت، این قرطاس است و این هم بیاض روى قرطاس است، دیگر نسبت بین بیاض و قرطاس را به ما نشان بدهید. چیزى نداریم عقل است كه مى‌آید در ذهن بین این بیاض و بین قرطاس نسبت برقرار مى‌كند، آن تسلسل محال در اعیان خارجى است. تازه عقل هم بین این دو تا نسبت را قطع مى‌كند و یك نسبت بیشتر برقرار نمى‌كند بخاطر اینكه آن وجود، وجودى را كه نسبت به این نسبت مى‌دهد، آن وجود یك وجود ذهنى است نه اینكه وجود، وجود خارجى باشد،

 جوابش هم این است كه ان الوجود النسب انما هو فى العقل دون العین فذلک التسلسل ینقطع بانقطاع الملاحظات العقلیه وقتى كه عقل آمد و این بیاض را به این قرطاس منتسب كرد، دیگر در این جا ماوراى این چیزى نیست تا اینكه بین اینها بخواهد نسب ایجاد كند. یك نسبت بین این دو تا هست كه آن نسبت عبارت است از: انتساب این صفت به این موصوف، و خود عقل آمده نسبت برقرار كرده، چگونه دنبال نسبت دیگر برود و براى آن نسبت یك وجودى تصور بكند. عقل دیگر این ملاحظات را قطع مى‌كند

 على ان الحق عندنا کما مّر انه لیس بین الماهیه و الوجود مغایره فى الواقع اصلًا در عالم اعیان بین وجود و بین ماهیت مغایرت نیست بلكه عقل است كه بین این دو، تحلیل مى‌كند بنابراین در خود عقل تسلسلى نیست.[[1]](#footnote-1)

## عقائد مصطفى طباطبائى و طالقانى عقائد اهل سنت بود (ت)

## نمونه اى از عقائد انحرافى طالقانى (ت)

## منش و روش ابن تیمیه (ت)

 و دیگر مغایرت در عالم اعیان نیست، «بل للعقل» براى عقل است «ان یحلل بعض الموجودات» تحلیل كنند موجودات را به ماهیت و وجود و بعضى را به وجود تنها تحلیل مى‌كند مثل وجود بارى كه دیگر نمى‌تواند تحلیل به ماهیت و وجود كند، دیگر پایش در گل مى‌ماند. و الّا اگر مى‌توانست آن را یك ماهیتى برایش درست مى‌كرد. الآن هم درست مى‌كند. الآن مگر نمى‌گویند، خدا دست دارد، پا دارد، ظهورات آیات و اینها همه «یدالله مغلوله بل یداه مبسوطتان» عقل براى خدا هم ماهیت درست مى‌كند الى الماهیه الوجود ویلاحظ بینهما اتصافاً» بین این دو تا یك اتصافى را ملاحظه مى‌كند.[[2]](#footnote-2)

 و یلاحظ بینهما اتصافا و نسبه على الوجه المسفور سابقا ومنها و یكى از آن اشكالات، و شبهاتى كه مطرح كردند ایضاً قوله ان الوجود اذا كان حاصلًا فى الاعیان

 وقتى كه وجود حاصل باشد در اعیان ولیس بجوهر جوهر نیست چون جوهر آن است كه «اذا كان وجد موضوعاً، موضوعاً لا فى الاعیان» باشد در حالى كه وجود در اعیان حاصل است، یعنى جنبه عرضى دارد فتعین ان یکون هیئه فى الشئ» پس حالا كه جوهر نشد باید هیئت باشد، چون ما یك جوهر داریم یك عرض داریم. هیئت در شئ، اسمش را وجود مى‌گذاریم و «و اذا کان کذا فهو قائم بالجوهر» اگر اینطور باشد این عرض است و عرض قائم به جوهر است فیکون کیفیه عند المشائین پس باید این كیفیت باشد چون با تعریف كیف جور در مى‌آید

 كیف چیست؟ هئیه قاره لا یحتاج فى تصورها الى اعتبار تجز و اضافه؛ هیئت قاره اى كه «لا یقبل القسمه ولا نسبه» نه تجزّى و نه اضافه در او راه ندارد الى امرٍ خارج کما ذکروا فى حدّ الکیفیه و قد حکموا مطلقا گفته‌اند به نحو اطلاق محل مقدّم بر عرض است، و همیشه، محل تقدّم بر عرض دارد چه در كیفیات چه در غیر كیفیات فیتقدم الموجود على الوجود پس بنابراین حالا كه اینطور است پس موجود مقدم است بر وجود واین ممتنع است چون لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود استلزام دارد تقدم وجود را بر وجود. پس بنابراین وجود در خارج تحقق ندارد و تحققش فقط در ذهن است ثم لا یکون الوجود اعم الا شیاء مطلقاً

 غیر از این وجود دیگر نمى‌تواند اعم الاشیاء باشد همین طورى كه شما مى‌گوئید، وجود اعم الاشیاء است و عام الشمول به نسبت به همه اشیاء است، بلكه كیفیت و عرضیت اعم از وجودند، و آن عمومشان اعم «من وجه» است.

 چون بعضى چیزها وجود است و عرض نیست مثل باریتعالى، بعضى چیزها هم وجود است و عرض است مثل همین اشیاء خارج، بعضى چیزها عرض است و وجود نیست مثل نفس كیفیات، كه تحصّل این ماهیات را به وجود نمى‌دانند بلكه به جعل مى‌دانند. در بقیه چیزها كه عرض است، وجود و عرض همه یكى است، یعنى یك كیفى غیر از این كیفیات اربعه داریم. یك كیفى داریم كه عبارت است از هیئت تشخّص شیئ، اسم آن را وجود مى‌گذاریم. چون عارض است، عارض بر ماهیت شده است.

 مسئله دیگر، «اذا کان عرضاً» اگر عرض باشد، اینها تمام اشكالاتى است كه جوابش هنوز نیامده «اذا کان عرضاً فهو قائم با لمحل» باید قائم به محل باشد معنى قائم به المحل این است كه «موجودٌ بالمحل مفتقر» موجودى است كه احتیاج به محل دارد فیفتقر فى تحقیقه الیه پس در تحققش نیاز به محل دارد ولا شک ان المحل موجود بالوجود شكى نیست كه محل موجود به وجود است، ـ ما نمى‌گوئیم محل موجود به وجود است. ـ

 پس بنابراین فدار القیام پس باید دور در اینجا باشد چون محل موجود به وجود است و خود وجود هم متأخر از محل باشد. چون وجود عارض بر محل مى‌شود، قبلًا باید محلش آمده باشد كه محلش موجود هست و موجودٌ هم متقوم بالوجود است، این دور لازم مى‌آید، حالا جواب همه اینها، انهم حیث اخذوا فى عنوانات حقایق الاجناس من المعقولات وقتى كه اینها در عنوانات حقایق اجناس ـ از مقولات ـ اینطور در تعاریف اخذ كردند کونها اجناس از مقولات اینطورى هستند یعنى ماهیات كلیه‌اى هستند. حق وجودها العینى کذا کذا حق وجود عینى اینها و واقعیت وجود اینها اینطورى است مثلًا در جوهر یك جور است، در عرض یك جور است، در كیف یك جور است و در كم هم یك جور است. در هر كدام یك تعریفى آورده اند

 و گفته‌اند كه: «الجوهر ماهیه» جوهر ماهیتى است كه حق وجودها فى الاعیان» حقیقت وجودش در اعیان «ان لا یکون فى موضوع»، اینكه در موضوع نباشد. عرض را، خارج كردند الکم مثلًا ماهیه اذا وجدت فى الخارج کانت بذاتها قابلهاذا وجدت فى الخارج ماهیت قابل است بر قسمت شدن «للمساواه و اللامساواه» «و على هذا القیاس الکیف سائر المعقولات فسقط کون الوجود فى ذاته جوهراً او کیفاً او غیرهما» پس اینكه وجود در ذاتش جوهر باشد یا كیف باشد یا كم باشد ساقط مى‌شود. لعدم کونه کلیا اولًا وجود كلى نیست كلى منطقى مثل نوع و جنس و اینها، وجود عبارت است از یك تشخّص خارجى بل الوجودات کما سبق وجودات همان طورى كه گفتیم هویات عینیه‌اى هستند متشخصه بنفسها، خودشان روى پاى خودشان ایستاده‌اند غیر مندرجه تحت مفهوم کلى ذاتى مندرج در تحت یك مفهوم كلى منطقى مثل، جنس، نوع یا غیره نیست «و لیس عرضاً بمعنى کونه قائماً بالماهیه الموجوده به وجود عرض نیست به معناى اینكه قائم باشد به یك ماهیتى كه موجود به وجود باشد، اگر موجود به وجود باشد پس دیگر نمى‌شود عرض بر او باشد چون آن قبلًا باید باشد وان کان عرضیاً متحدا بها نحوا

 اگر چه وجود عرضى است و خارج محمول است اینكه مى‌گوئیم «زیدٌ موجودٌ» خارج محمول است كه در خارج، حمل مى‌شود و اتحاد به وحدت خارجى دارند به نحوى از اتحاد یعنى اتحاد به حمل شایع دارند نه به حمل اولى، به حمل اولى بین وجود و بین ماهیت فرق است.

 وعلى تقدیر کونه عرضاً» بر فرض اینكه عرض باشد لا یلزم کونه کیفیته؟ لازم نیست كه كیف باشد «لعدم کلیته و عمومه» چون نه كلى است و نه عموم است. بعضى‌هاكه‌گفته‌اند وجود عارض مى‌شود، معناى كلى عرض را در نظر گرفته‌اند نه عرضٍ به عنوان مقولات، یعنى عرضیت عرض مورد نظر است، نه عرض به عنوان مقولات تسعه منظورشان آن است كه عارض مى‌شود، «و ما هو من الاعراض العامه و الممنوعات الشامله الموجودات.» و آن وجودى كه از اعراض عامه و مفهومات است و شامل موجودات مى‌شود، یعنى یك معنایى كه از اعراض عامه است نه از آن مقولات تسعه و وجود یك مفهومى است كه شامل موجودات مى‌شود مثل مفهومات؛ ثابتٌ و متقررٌ و متحصّلٌ و موجودٌ «و انّما هو الوجود الانتزاعى؛ آن عبارت است از یك وجود انتزاعى عقلى مصدرى، وجود انتزاعى یعنى عقل از خارج گرفته و مصدرى است یعنى از او موجود مشتق مى‌شود. به خاطر اینكه ـ وجودٌ ـ یك معنایى است ـ نه یك معناى حدثى ـ و یك حقیقت خارجیه‌اى كه یك مصدرى عقل از او جعل مى‌كند مصدر جعلى، از او جعل مى‌كند و از آن یك مصدر جعلى مواد اشتقاق را بوجود مى‌آورد، ـ وجد ـ «یجد» ـ لمْ یجدْ ـ واجدٌ ـ موجودٌ ـ ایجاد ـ موجدٌ ـ درست مى‌كند، و ازاین مصدر اشتقاقات وجود را و مفهوم وجود را بدست مى آورد. ولمخالفته أیضا سائر الاعراض و براى مخالفت داشتن این با سایر اعراض، یعنى با سایر اعراض مخالف است. ولمخالفته سائر الاعراض فى ان الوجودها فى نفسها عین وجود ها للموضوع و براى مخالفت داشتنش با سایر اعراض فى ان در اینكه وجود این اعراض «فى نفسها عین وجودها للموضوع» عین وجودشان براى موضوع است یعنى خودشان وجود استقلالى ندارند، وجود بیاض جداى از وجود قرطاس نیست. بلكه وجود بیاض عین وجود براى قرطاس است. یعنى بین قرطاس و بین بیاض هیچگونه اختلاف خارجى وجود ندارد «وجودها فى نفسها عین وجودها للموضوع» نه اینكه «وجودها فى نفسها عین وجود الموضوع»، ببینید این دوتاست. یك وقتى مى‌گوئیم این وجودش عین آن وجود است این مسئله، مسئله ماهیت و وجود است در بحث ماهیت و وجود است. در بحث ماهیت و وجود ما مى‌گوئیم وجود خارجى ماهیت، عین همان وجود موجود است. هیچ فرقى بین آنها نیست. یعنى ذهن است كه بین ماهیت و بین وجود اختلاف ایجاد مى‌كند. ولى در خارج، وجود ماهیت عین همان نفس موجودیت همان وجود است.

 ولى در عرض این است كه بین عرض و بین ذوالعرض تفاوت خارجى است. یعنى در خارج هم تفاوت است، ولى وجود خارجى او جداى از وجود خارجى آن ذوالعرض نیست. وجود خارجى بیاض جداى از وجود قرطاس نیست. متلاصق به هم هستند، ضمیمه هم هستند، وجود آن اعراض «فى انفسها» و در هویت خودشان وجودشان عین وجود اینها هست براى این موضوع، نه جداى از وجود اینها و براى موضوع، ولى وجود وجود و وجود الوجود عین وجود ماهیت است نه اینكه عین الوجود للماهیه باشد «لا وجود شى اخر للماهیه» بلكه یك وحدت در خارج بیشتر نیست، ولى در مورد صفت و موصوف ما دو چیز در خارج مى‌بینیم. ولى یكى است. از این مخالفت‌ها ظهر عدم افتقاره فى تحققه الى الموضوع روشن مى‌شود كه این در تحققش نیاز به موضوع ندارد، ولا یلزم الدور الذى ذکره دور پیدا نمى‌شود وعلى ان المختارعندنا ان وجود الجوهر جوهر وجود جوهر، جوهر است وبجوهریه ذلک الجوهر لا بجوهریه اخرى جوهریت وجود جوهر است به همین جوهریت نه به یك جوهریت دیگر كه این متكى بر یك جوهر دیگر باشد. یعنى همین جوهر، وجود جوهر، جوهر است در قالب جوهر، وجود عرض، عرض است در قالب عرضیت؛ وجود واجب، واجب است در قالب واجبیت همین جوهر یعنى وجودش خود همین جوهر است وكذا وجود العرض عرض بعرضیه ذلك العرض لا بعرضیه اخرى

 وجود عرض، عرض است به عرضیت همین عرض نه اینكه به یك عرضیت دیگر، نه اینكه این عارض شده است بر او به خاطر عروضش بر او، در اینجا عرض است، نه، نفس همین بیاض، نفس همین كم، نفس همین كیف، خودش در اینجا جعل به او تعلق گرفته و وجود به او تعلق گرفته، خود این بیاض موجود است، نه به جهت اینكه این عارض براى یك امر دیگر است این دراینجا عرض شده است لما مرّ ان الوجود لا عروض له للماهیه چون گذشت كه وجود عارضى در ماهیت ندارد در نفس الامر بلكه در اعتبار ذهنى، این اعتبار ذهنى و به حسب تحلیل عقل است.

 پس بنابراین وقتى كه به یك جوهرى ما مى‌گوئیم این جوهر موجود است، یعنى وجود به نفس همین جوهر تعلق گرفته و این جوهر موجود شده نه اینكه جوهر به خاطر انتسابى كه دارد خودش «فى حد نفسه» قوام ندارد و نیازى به یك ماهیت دیگرى دارد و نیاز به یك انتساب دیگرى دارد و به خاطر آن انتساب الآن جوهر وجود پیدا كرده است، ـ ما جعل الله المشمش مشمشه بل اوجدها ـ یعنى جعل تعلق مى‌گیرد به نفس جوهر، خود نفس جوهر موجود، مى‌شود جعل تعلق مى‌گیرد به نفس بیاض و خود بیاض موجود است، منتهى بیاض بدون جوهر ما نداریم. لذا خودش طبعاً باید انتساب با جوهر پیدا كند. نه اینكه انتساب با جوهر در تعلق وجود به این بیاض دخیل باشد، نه! این وجود به نفس بیاض بدون جوهر تعلق مى‌گیرد. منتهى در نفس بیاض خوابیده كه بدون جوهر نمى‌تواند در خارج تحقق پیدا كند. ولى به وجود مربوط نیست. وجود به بیاض تعلق مى‌گیرد و بیاض را بیاض مى‌كند و خود بیاض ماهیتش این است كه یك اتكایى به همان جوهر داشته باشد، و اتكایى به موضوع داشته باشد.

 پس بنابراین وجود به خود جوهر تعلق مى‌گیرد نه اینكه جوهر متكى به جوهریت دیگرى باشد، و همین طور وجود به عرض تعلق مى‌گیرد نه اینكه عرض متكى به یك عرضى باشد كه وجود را عرض قرار بدهیم، یا وجود را جوهر قرار بدهیم، به خاطر جوهریت وجود یا به خاطر عرضیت وجود جوهر در خارج، موجود بشود نخیر وجود عرض نیست و وجود جوهر نیست و این جوهریتى كه وجود به او تعلق گرفته، نفس جعل به خود جوهر خورده و نفس جعل به خود عرض خورده است، این مال تشخّص خارج.

 و امّا در عالم ذهن و در وعاء ذهن عقل مى آید یك انتسابى بین جوهر و بین عرض برقرار مى‌كند و این عرض را در ذهن حمل بر جوهر مى‌كند. یا اینكه یك تحلیلى بین ماهیت و بین وجود مى‌كند، بین این دو تا ارتباط برقرار مى‌كند و یكى را بر دیگرى حمل مى‌كند. ولى در عالم خارج هرچه هست یك چیز بیشتر نیست.

1. سؤال: ملاصدرا قائل به تسلسل است

جواب: انقطاع معنايش، همين است انقطاع اين است که عقل مى‌آيد و اين نسبت را که بين و صف بين موصوف برقرار مى‌کند يعنى همان وجود ذهنى است که آن نسبت بين وصف و نسبت بين موصوف را ايجاد مى‌کند، بعد از آن وجود ذهنى ديگر ما چيزى نداريم. [↑](#footnote-ref-1)
2. ابن تيميه وقتى که بالاى منبر در دمشق داشت، صحبت مى‌کرد راجع به عرش مى‌گفت همان طورى که من روى منبر هستم «ان الله على العرش» هم همين طور است. و همان طورى که من پايين ميآيم، يک قدم آمد پائين روى پله بعدى گفت، خدا هم همين طورى پايين ميآيد «و جاء ربک و الملک صفّا صفّا خدا که مى‌آيد پائين مى‌آيد از روى عرش همين طورى که من دارم به اين کيفيت مى‌آيد. بله، اين ابن تيميه در کتاب دائره المعارف ما از مفاخر اسلام شمرده شده است.

سؤال: کدام دائره المعارف؟

جواب: دائره المعارفى که آقاى بجنوردى نوشته، بله نوشته از مفاخر اسلام است و بعد يکى از عقايدش را هم نقل مى‌کند و مى‌گويد: اين عقايد جور در نمى‌آيد، ولى خيلى راجع به او نوشته است. من آن دايره المعارف را و دارم تقريباً شايد حدود بيست صفحه بيشتر در اين رابطه نوشته است.

سؤال: زمان تسامح دينى است

جواب: دينى ديگر نمانده تا اينکه مسامحه در او بکنند يا نکنند، دينى کجا بود، وقتى که آن مصطفى طباطبائى جزء مقررين و مؤلفين باشد، کار هم به همين جا مى رسد،

عقائد مصطفى طباطبائى و طالقانى عقائد اهل سنت بود (ت)

مصطفى طباطبائى، سيد هم هست، سيد مصطفى، خواهر زاده آشيخ محمد باقر آشتيانى، آشيخ محمد باقر آشتيانى که فوت کرد، يک خواهر زاده به نام مصطفى دارد، که کتابى هم نوشته است

مصطفى طباطبائى، يک آدم سنى و خيلى منحرف است و يک جلسه مرحوم آقا با اين مذاکره داشتند، يک جلسه، يک جلسه و بعد بينشان دو سه تا نامه رد و بدل شد و هرچه آقا به او گفتند که خب بلند شو بيا با هم مباحثه کنيم، بحث کنيم حاضر نشد و ايشان هم فرمودند پس من جواب نامه هايت را نمى‌دهم و سه نامه رد و بدل شد.

اشکالى که مثلًا مى‌کرد اينکه که چرا بعد از نماز مردم به چپ چپ، به راست راست مى‌کنند. السلام عليک ها را مى‌گفت به چپ چپ و به راست راست، يا اينکه از همين اشکالاتى که اين طالقانى و اينها مى‌کنند با طالقانى خيلى محشور بود. با برقعى خيلى محشور بود. با آن برقعى کذا، او با طالقانى هم محشور بود. وقتى که طالقانى از زندان در آمد، آن موقع ما منزلمان در همان خيابان پيچ شميران و هدايت که تا کوچه بالاتر از ما بود. مرحوم آقا رفتند ديدنش، بالاخره همسايه بود و زندان هم که بود، رفتند ديدنش. يک ربعى هم بيشتر نماندند حتى چايش را هم نخوردند. البته بنده با آنها، نبودم در اين مدّت اين برقعى آمده به اندازه‌اى طالقانى بلند شد و با او گرم گرفت که همه تصور کردند يک يار صميمى، قديمى کذا و کذا مثلا، و آقا اصلًا سرشان را هم برنگرداندند. جمعيت هم همين طور نشسته بودند و آقا صورتشان را برگردانده بودند، بله با اين مصطفى طباطبائى هم که اصلًا بطور کلى اينها سنى بودند. يعنى سنى که يک عمامه سياه سرش بگذارد

نمونه اى از عقائد انحرافى طالقانى (ت)

يعنى عقايد همين طالقانى عقايد تسنن بود، يعنى فرقى نمى‌کرد، يعنى بين اميرالمومنين و بين ابوبکر فرقى نمى‌گذاشت، الّا اينکه علىّ اعلم بود، جداً عرض مى‌کنم اين را، نمى‌خواهم اغراق کنم اصلًا، واقعاً اينطور بود اين آقاى طالقانى، عبارتى که به ايشان گفته بود يک عبارتش اينکه آقا؛ اگر ما حضرت ابوالفضل را دوست نداشته باشيم به کجاى دينمان برمى خورد؟ اين حرف را به آشيخ عبدالحسين امينى صاحب الغدير، گفته بود که علامه امينى هم عصبانى شده بود. آقا اين را در کتاب معاد شناسى آورده بودند.

در يک جا ايشان مى‌فرمودند که يک کسى «آقاى مطهرى يا کس ديگر» از آقاى طالقانى نقل کرده است که گفته بود علىّ غير از اينکه يک مشت آدم را کشت چکارى براى اسلام کرد؟ اين خيلى عجيب است، اين حرف طالقانى بود. غير از اينکه يک مشت آدم را گرفت و کشت «دق و دق»، او توقع داشت معاويه و يزيد سر کار بيايند و اين حرف را با حدّت و شدت مى‌گفت «آخر مى‌گويند تا يارو عصبانى نشود چيزهايى که در دلش است بيرون، نمى ريزد» در يک مجلسى بوده يکى اين را عصبانى کرده اين هم در آمده به حساب خودش فحش به علىّ کشيده، گفته: على غير از اينکه يک مشت را کشت چکار کرد. من اين عبارت را عيناً از زبان آقا شنيدم که ايشان فرمودند اين عبارت را طالقانى گفته است اينها اصلًا سنى بودند. در واقع سنى بودند منتهى يک عمامه سياه و همين لباس بله! و در بعضى جاها واقعاً انسان از اينها بى انصافى مى‌ديد يعنى نه در اين مسائل که اصلًا خود سنى‌ها به اندازه اينها اينقدر داغ نبودند که اينها داغ بودند، اصلًا خود سنى ها به اندازه اين طالقانى داغ نبودند

عجيب اينکه بازرگان خيلى موارد با اين اختلاف داشت. يعنى بازرگان اروپايى در عقايد شيعه با اين اختلاف داشت و طالقانى را قبول نداشت

اين مصطفى طباطبايى بود که يک بار آقا رفتند منزل همين آشيخ محمد باقر آشتيانى، «پسر مرحوم آشيخ احمد آشتيانى.» و من در آن مجلس بودم. آقا به آشيخ محمد باقر فرمودند اين چه جور آدمى است؟ تا آقا شرح دادند «مثل اينکه شنيده بودند انتساب دارد» يکدفعه او گفت، بله آقا اين خواهر زاده ماست واين تا نصفه‌هاى سيوطى بيشتر نخوانده است، و همان موقع يک افکارى داشت و با اين برقعى رفت و آمد مى‌کرد و ما با او بحث ميکرديم

و من ديگر با او قطع کردم و بعد آقا گفت که شما هم اعتنايى نکنيد، فايده‌اى ندارد. اينها يک باندى هستند که اصلًا مرامشان اين است و زير بار حرف هم نمى روند لذا شما اعتنايى به اينها نکنيد زير بار حرفتان نمى‌روند و فقط وقت مى‌خواهند تا آدم را سرکار بگذارند، باندى هستند، لذا ايشان هم جوابش را ندادند و ديگر ولش کردند. دو سه تا نامه دادند و بعد ديگر ظاهراً ترک کردند.

منش و روش ابن تيميه (ت)

ابن تيميه يک آدم فحاشى بود و خيلى تند بود و خيلى هم با حکومت درگيرى پيدا کرد، حکومت هم، دو سه دفعه به زندانش انداختند زندانهاى طويلى هم بود- يکسال و دو سال،- و تبعيد به مصر شد، در آنجا هم به زندان انداختندش بعد دوباره به شام آمد. خيلى بد دهن بود و با کسى که بحث مى‌کرد فقط فحش مى‌داد. [↑](#footnote-ref-2)