مطلبی که ایشان امروز می‌فرمایند. این همان مطلبی است که یعنی به دنبال همان مطلب روز قبل است و آن اینکه: خود امکان فی حد ذاته و ممکن وقتی که ما این را به معنای افتقار ظاهر گرفتیم و معنای افتقار ذاتی عبارت است از عدم اقتضای شیئی را و چیزی که ذاتاً فقیر است و هیچگونه حیثیتی از خود ندارد، حیثیت ثبوتی ندارد این به نسبت به هر چیزی فاقد است، هم به نسبه به وجود و هم به نسبه به عدم وجود، یعنی نه اقتضای وجود خودش را می‌کند و نه حتی اقتضای اولویت و رجحان خود را می‌کند چون اولویت و رجحان لازمه‌اش این است که یک جبنه ثبوتی در یک شی باشد که به جهت آن جنبه ثبوتی در مقام علیت اقتضای رجحان را بکند. اما وقتی که یک شی را، یک ممکن را ما فقیر به ذات گرفتیم یعنی ذاتاً عدم است و ذاتاً نیاز است و ذاتاً احتیاج است این چه اقتضایی دارد؟ هیچ اقتضایی ندارد،

پس بنابراین نه رجحان نه اقتضای وجود خود را می‌کند و نه اقتضا. حالا اگر آمد و به ملاحظاتی به

اولیت و به رجحان و این ها به اینکه نه هر ماهیتی که ممکن باشد. این اقتضای وجود خود را نمی‌کند رجحان برای وجود خود را می‌طلبد یعنی این ماهیت خود را در این مرتبه قرار میدهد بطوریکه نمی‌شود غیر از این مرتبه برای او مرتبه وجودی دیگری متحقّق کرد یعنی اگر علت افاضه بشود به اضافه شأنیت که این ماهیت دارد و رجحانی که دارد یك مرتبه از وجود را این استیعاب می‌کند اگر اینطور باشد باز در اینجا ما می‌گوئیم ترجیح بلامرّجح است به جهت اینکه الان شما می‌گوئید این ماهیت رجحان برای او بوده خود را در این مرتبه می‌طلبد بسیار خوب. چرا ماهیت دیگر که مثل همین است او یك همچنین رتبه‌ای را نطلبید چون ما ماهیت را ارتقاء محض میدانیم. اگر یك ماهیت فقر ذاتی داشته باشد این نه اقتضای وجود را می‌کند نه رجحان وجود را نه اقتضای عدم را می‌کند نه رجحان عدم را حالا اگر یك ماهیتی آمد با وجود فقر ذاتی و احتیاج آمد یك مرتبه‌ای از وجود را حالا هرمرتبه‌ای که می‌خواهد باشد مادی یا غیر مادی این بیاید در

خارج اقتضا کند یا رجحان آن را بطلبد حالا ماهیت دیگرکه آن هم احتیاج افتقار ذاتی دارد آیا او هم همان مرتبه را می‌طلبد؟ در حالیکه می‌بینیم نه. ممکن است ماهیات مراتب مختلفه وجود را بطلبد وقتیکه ماهیات مختلف هستند یعنی افتقار ذاتی دارند در افتقار ذاتی دیگر فرقی نیست بین این ماهیت و بین ماهیت دیگر در حالیکه ماهیت دیگر این مرتبه از وجود را حائز نگشته و در همان مرحله عدم باقی مانده خوب آن می‌شود ترجیح بلامرجّح از اینجا به این نکته ایشان می‌رسند و این کلام عرفانی است که" كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ"[1]

ایشان می‌فرمایند که آن جنبه هلاك بر می‌گردد به مسأله امکان واحتیاج ذاتی که هلاکت به آن برمی‌گردد و نآن افتخار و امکان ذاتی مرحله عدم است با نسبه به متعّینات وجه او جنبه وجودی اوست که همان جنبه ربطی اوست یعنی هر شی ای که در عالم تعّینات شما می‌نگرید و به فکرتان می‌رسد به خود آن شی نگاه کنید

---

[1] ۱- سوره القصص (۲۸) قسمتی از آیه ۸۸

هلاکت بر بقاء و نیستی وعدم بر او حاکم است واما اگر به وجود آن نگاه کنید که همان وجود ربطی است و مظهریت برای وجود حق است آن بقاء دارد و وقتی که آن جنبه ربطی نباشد پس بنابراین شی‌ای نیست وقتی آن جنبه ربطی باشد آن شی هم هست. اینجا است که می‌گوئیم" كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" لذا قول لَبید یا لُبَیدکه دو ضبط برایش آمده ظاهراً لَبید باشد در بعضی از افعال لُبَید هم است مثل جریر بر وزن جریح که بعضیها جُرَیر خوانده‌اند جُرَیر غلط است. جَریر است. اولئك آبائی و جئنی بمثلهم اذا جَمَعتنا یا جریرالمجامعی ایشان در این شعر می گویند که: ألا کلّ شی ما خلا اللَه باطل و کل نعیم لا محاله زائل هر شی‌ای غیر از وجود پروردگار باطل است و بطلان بر او حاکم است و هر نعیمی بالاخره زوال پیدا می‌کند و اینطور مسموع است که وقتی که پیغمبر این شعر را شنیدند فرمودند: اصدق بیت قالته العرب.

این یک مطلب. در اول فصل راجع به حق و باطل هم ایشان در عنوان فصل مطلبی آورده بودند

حالا راجع به آن می‌خواهند صحبت بکنند. می‌فرمایند حق به معانی مختلفی گفته می‌شود. یک وقتی حق به وجود هر شی گفته می‌شود یک وقتی حق به وجود دائم هر وجودی که داریم جنبه دوام است به آن حق گفته می‌شود مانند مجردات مانند عقول. اینها حق است یک وقتی حق به وجود واجب بالذات گفته می‌شود. حق گفته می‌شود به آن قولی که قول مطابق است با واقع. به عبارت دیگر بین حق و بین صدق فرق این است. حق عبارت است از تحقق شی. هر شی‌ای که تحقق دارد. یعنی وقتیکه ما این معانی را جمع کنیم ما را می‌رساند به اینکه این معانی مختلفی ندارد بلکه عبارت است از یک معنا که مصادیق مختلف دارد این مصادیق همه در این نقطه نظر مشترک هستند که تحقق و ثبوت در آنها لحاظ می‌شود چه وجود شی در او تحقق است و حقیقت شی عبارت از وجود شی است و چه بوجود دائم حق گفته می‌شود هر وجودی که جنبه دوام دارد مانند مجردات مانند عقول و مدّعات ازلّیه که اینها جنبه دوام دارند که دلالت بر ثبوت حکم می‌کنند یا

به وجودحق تعالی، آن هم حق گفته می‌شود چون در آن ثبوت لازمه ذات اوست و وجود عین ذات اوست به او هم حق گفته می‌شود پس بنابراین حق به کلام ثابت گفته می‌شود این که ما می‌گوئیم این کلام حق است یعنی بر او ثبوت حاکم است دوام براو حاکم است.[1]

---

[1] چرا کلمات معصومین علیه السلام حق است؟ چون مهر ثبوت بر آنها خورده شده است. هیچگاه این ثبوت خود را از دست نمی‌دهند امّا کلمات ما حق نیست امروز یک حرف می‌زنیم حرف پشمکی فردا حرفمان چرند از آب در می‌آید این که حق نیست. امروز یک مطلب می‌گوئیم دو سال دیگر می‌فهمیم اشتباه کردیم لذا غیر از معصومین علیهماالسلام همه باید بروند دنبال کارشان البته غیر از همان افرادیکه به مرحله حقیّت رسیدند خوب آنها مطالبشان فرق می‌کند. اما فتوای مجتهد چرا حق نیست؟ چون در تنجّز فتوی و در انجازش حیات و بقا مجتهد کرده چون این فتوی را از ذهن خود میدهد و ذهن او حجّیت دارد و نفس او مادامی که این حی است و وقتی که از دنیا برود دیگر بنابراین این فتوا هم حجّیتش با او از بین می‌رود اما روایت زراره حق است. چرا؟ چون زراره فتوی نمی‌دهد. زراره و ابی‌بصیر می‌آیند عین کلام معصوم را نقل می‌کنند یا آنرا که از کلام معصوم فهمیدند نه اجتهاداً باشد بلکه عبارت است از همان نقل به معنا که این هم در حکم نقل به لفظ خواهد بود لذا کلام زراره از این نظر می‌شود حق و کلام ابی‌بصیر حق است نه اینکه ابی‌بصیر و زراره حقّند نخیر کلام آنها حق است.

چون معصوم فرموده است این کلام را. بناءً علیهذا ما باید در عبارات خودمان و تعبیرات خودمان همیشه به حق تعبیر بیاوریم. فرض کنید من باب مثال اگر می‌خواهیم یک عبارتی را در یکجا نقل کنیم بگردیم آن عبارتی که برآن مهر حقیّت خورده آنرا بکار بریم گرچه نظیر او را شخص دیگری هم گفته اما بر او مهر حقیّت نخورده آنهم مانند فردی است مانند باقی افراد وقتی که در یکجا می‌خواهیم یک چیزی را نقل کنیم یک کلامی را نقل کنیم یک طرفه‌ای را به بازار بیاوریم باید از کلمات معصومین این مطلب را انتخاب کنیم. چون امضاء پشت این قضیه شده زیر این مسله امضاء شده آن

این حق عبارت است از ثبوت و عالم واقع حالا مصادیق مختلفی دارد یکی از آن مصادیق خود کلام است این کلامی راکه الآن من می‌گویم این کلام دو لحاظ دارد یک لحاظ دارد، لحاظش این است که این کلام مطابق است با یک واقعی، من می‌گویم الآن هوا ابری نیست الان. حالا در آسمان هم فرض کنیم هوا ابری نیست. این کلام من کلام صادق است چون مطابق است با یک واقعی. واقع خارج عدم وجود غیم است اگر غیم باشد این کلام من می‌شود کذب پس بنابراین واقع چون عدم غیم است تخلّی از غیم است این واقع می‌شود حق. این کلام من که مطابق با اوست این کلام می‌شود صدق. می‌گویند فلانی راست می‌گوید یعنی چه؟ یعنی کلام او مطابق با واقع است.

اگر می‌گوید زید آمد زید آمده و اگر می‌گوید زید نیامد، زید نیامده این از این نقطه نظر حالا از یک نقطه نظر دیگربه این کلام حق گفته می‌شود و آن این است که. حالا ما به خود این کلام کار نداریم، ما به

امضاء کلام معصوم علیه السلام است.

واقع کار داریم. این واقع مطابق با کلام من است یا نه؟ یعنی اگر فرض کنیم در آسمان غیمی نبود پس آسمان با این کلام من مطابق می‌شود او خودش را آمده با من تطبیق داده پس کلام من می‌شود حق. حق از این نقطه نظر است که یک جنبه ثبوتی در آن هست یعنی یک جنبه حکایت عینی در او هست مضمون او یک مضمون ثبوتی هست مطابَق می‌شود با واقع یعنی واقع در اینجا می‌آید خودش را با من وفق می‌دهد تطبیق می‌دهد، کلام من از این نقطه نظر یک جنبه ثبوتی پیدا می‌کند و این جنبه ثبوتی‌اش بخاطر این است که مضمون او مطابق با واقع خواهد بود نه اینکه خود کلام فی حد نفسه، خود کلام فی حد نفسه که ارزش ندارد از باب انطباق با واقع و عدم انطباق با واقع ارزش دارد و عدم ارزش.

این هم این مطلب، ایشان می‌گویند که بهترین اقاویل و احقّ اقاویل آن است که صدقش دائمی باشد نه اینکه صدقش مشروط به مرحله‌ای دون مرحله‌ای باشد و به اعتباری دون اعتباری باشد و از همه اینها آن است که صدقش صدق اوّلی باشد یعنی جزو قضایایی

که قیاسا تهامعها باشد و اول از همه اینها و بالاولویت و بالاوّلیه مسئله به تناقض بر می‌گردد ایجاب و سلب بر می‌گردد. یعنی در مسئله تناقض و ایجاب و سلب این یك مسئله‌ای است که از اوّلی‌ترین قضایا و بدیهی‌ترین قضایا و احق‌ترین مسائل است بطوریکه انکار این قضیه انکار ضروریات است، و کسی که بخواهد انکار کند این ضرورت را انکار کرده دیگر هر کسی می‌گوید اجتماع نقیضین محال است و ارتفاع نقیضین هم محال است

و بطور کلی هر قضیه‌ای را که ما بخواهیم بر گردانیم به نفی و اثبات باید از این مسئله اجتماع و ارتفاع نقیضین کمک بگیریم. یعنی امر را دائر مدار بین ثبوت و بین نفی کنیم تا اینکه هر دو طرفین مسئله مشخص شوند و بتوانیم بر آن برهان بیاوریم مثلًا به عالم نگاه بکنیم بگوئیم عالم یا حادث است یا غیر حادث. این حادث است دیگر نه اینکه حادث است و غیر حادث واسطه‌ای در اینجا مقابلش است، به وجود زید نگاه می‌کنیم می‌گوئیم زید وجود دارد یا عدم دارد باز در اینجا دیگر واسطه‌ای قائل

نمی‌شویم. بطور کلی در هر برهانی اولین نکته‌ای که باید در آن برهان مورد نظر قرار گیرد عدم واسطه بین سلب و ایجاب است در هر قضیه‌ای که باید باشد. بعضیها آمده‌اند انکار کرده‌اند گفته‌اند که آقا نه. مانند همین سوفسطایی‌ها و اینها می‌گویند ما واسطه داریم که خوب در اینها، می‌گوید جوابش هم که روشن است هیچ چیزی ممکن است نه وجود داشته باشد نه عدم داشته باشد می‌گوئیم شما اعتقاد دارید به اینکه این شیء وجود دارد یا ندارد. اگر بگویند اعتقاد داریم خوب در این صورت به اینها گفته می‌شود همینکه شما گفتید اعتقاد دارید جنبه ثبوتی در اینجا لحاظ کردید. خود شما می‌گویید من اعتقاد دارم، من میدانم. این میدانم حق است دیگر، عبارت از یک واقعیتی است در نفس شما اگر بگویید که نه آقاجان بنده اصلا شک دارم. شما می‌دانید که شک دارید یا نه؟ اگر بگوید میدانم که شک دارم پس وجود خود شک را در نفس اثبات کرده‌اند این هم می‌شود چه؟ باز در اینجا اثبات واسطه بین نفی و اثبات نشده در اینجا اگر بگویند آقا جان اصلًا نه علم داریم نه شک داریم اصلًا نمی‌دانیم این چه هست.

در این هم که خودمان داریم می‌گوئیم نمی‌دانیم چه هست. هیچی نمی‌دانیم باید یک جوالدوز به آن فرو کنیم بگو آقا جان بنشین همینکه گفت: آخ. بگو آخ چه هست آقا؟ درد چه هست؟ نه درد داریم نه غیر درد داریم یک مقداری هم جیزش کنیم یک آتشی بگذاریم کف دستش بگوید آی سوختم بگو آقا سوختم چی هست این اعتقادات هم کشک است خیال می‌کنی بیخود خیال می‌کنی آتش چه هست؟ همه چی می‌گفت خداست و اینها.

تطبیق متن فصل اوّل تا «ذنابه»

الفصل الاوّل[1] «فی تعریف الوجوب والامکان و الامتناع والحق و الباطل»، عرفا و حکماء اشراقی حق و باطل را به چه چیزهائی می‌گویند؟،

حق در اصطلاح عرفا و حکما از اشرافین، فقط به وجود گفته می‌شود، هر جا که وجود هست حق است و هر جا که وجود نیست، باطل است؛ در آنجایی که وجود لازمه ذات است آن را حق

[1] در نوار درس شماره ۷۵.

می‌گویند. لذا حق در اصطلاح آنها فقط به حق متعال گفته می‌شود و به تمام وجودات مرآتیه و همه معلولات، باطل می‌گویند.[1]

«انّ من المعانی التی تَرتَسم النَّفس بَها إرتساماً اوّلیا» از معانی که در نفس مُرتسم می‌شود آن معانی، ارتسام اولیه است. یعنی بدیهات در نفس جای می‌گیرد. «هو معنی الضرورة و اللاضرورة» ضرورت وعدم ضرورت به آن دو معنای دیگر، «ولذلك لماتصدی بعض الناس ان یعرفها تعریفاً حقیقیاً از آنجایی که بعضی ها آمده‌اند این را تعریف کنند به تعریف حقیقی، نه لفظی تنبیهی، «عرفها بما یتضمن دوراً خلاصه دچار دور شده‌اند «فعرف الممتنع بانه لیس بممکن» گفته‌اند: ممکن آن است که ممکن نیست «ثم عرف الممکن بما لیس بممتنع» گفته‌اند: که ممکن آن است که ممتنع نیست که این دور است «وعرفوا ایضاً

---

[1] سؤال: حق همان وجود است و باطل همان امکان امتناع می‌شود.
جواب: امکان امتناع می‌شود، بله، یعنی آنچه که لازمه ذاتش وجود است به او حق می‌گویند و آنچه که لازمه ذات او وجود نیست، چه اینکه عدم برای او ضرورت داشته باشد یا عدم بر او ضرورت نداشته باشد آن باطل است.

الواجب بانه الذی یلزم من فرض عدمه محال» واجب آن است که اگر شما عدم او را تصور کنید و عدم او را فرض کنید یك محالیتی لازم می‌آید که دور یا تسلسل پیش می‌آید، ممکن چیست؟ «بانه الذی لایلزم من فرض وجوده و عدمه محال» از فرض وجودش و عدمش دور و تسلسلی لازم نمی‌آید «هذا فاسد» این تعریفی که کرده‌اند ـ تعریف دوم که الواجب الذی فلان ـ صحیح نیست نه به جهت آنکه بعضی ها اشکال کرده‌اند «لا لما توهمه بعضهم» از این نقطه نظر اشکال وارد نمی‌شود که «من أن هذا یوجب الدور» این موجب دور است، «من جهة تعریفهم الممتنع بما لیس بممکن» تعریف کرده‌اند که ممتنع آن است که ممکن نیست. ممکن آن است که لیس بممتنع و لا واجب «فان المراد منه الممکن العامی» اینکه در تعریف ممتنع ممکن را اخذ کرده‌اند منظور از این ممکن امکان عام است «وما عرف بانه الذی لایلزم من فرض وجوده و عدم محال هوالممکن الخاصی» اما در تعریف امکان که آمده‌اند، وجود و عدم را اخذ کرده‌اند، این امکان چون

منظورش همین جهات ثلاثی است که ما در آن بحث می‌کنیم که امکان خاص است «فلایلزم الدور من هذا الوجه بل من اجل» از این نظر اشکال متوجه این تعریف نیست. اشکال «ان من عرف الممتنع بما یجب أن یکون» کسی که ممتنع را تعریف کرده به این که ممتنع واجب است که نباشد «عرف الواجب بما ذکرناه» واجب را تعریف کرده «بما لیس بممتنع فیکون تعریف دوریاً پس در اینجا بین واجب و بین ممتنع دور واقع می‌شود، نه بین ممکن که ممکن دور واقع نمی‌شود،

«فهذه الاشیاء یجب أن یوخذ من الامور البینه» پس ما چاره‌ای نداریم که بگوییم که این اشیاء از این امور بدیهی هستند. «فان الانسان لایتصور بعد مفهوم الوجود و الشیئیة العامتین» انسان بعد از اینکه مفهوم وجود و شیئیت که هر دو عام هستند، مفهوم وجود عام، مفهوم شئیت عام را اگر تصور کند. «لایتصوّر» یك مفهومی را که «اقدم از ضروری و لا ضروری» باشد. بالأخره ضروری و لا ضروری، جزء مفاهیم اولیه هستند که انسان بر وجود شیئیت و بر ماهیات

حمل می‌کند. «فإذا نسب الضروة الی الوجود یکون وجوباً» وقتی که شما ضرورت را به وجوب نسبت بدهید، اسمش را واجب می‌گذارید

«وإذا نسبها الی العدم» وقتی که انسان نسبت به عدم بدهد «یکون امتناعاً» اسمش را امتناع می‌گذارد «و اذا نسب اللاضرورة الی احدهما،» وقتی که عدم ضرورت را به وجود یا به عدم نسبت بدهد «اوکلیهما حصل الامکان العام اوالخاص» امکان عام پیدا می‌شود، در صورتی که به یك طرف نسبت بدهد لا ضرورت را به هر دو طرف نسبت بدهد. امکان خاص پیدا می‌شود این هم از این نقطه نظر «علی ان التعریفات المذکورة مشتملة علی خلل آخر» با این تعریفاتی که در اینجا ذکر شد اشکالی دیگر وارد می‌شود و آن اینکه اینها بدیهی را رها کرده‌اند، لقمه را دور چرخانده، می‌خواهند توی دهانشان بگذارند. در حالی که از اول اگر بگویند: که واجب آنی است که از نفس وجودش محال لازم می‌آید، یعنی نفس عدم او محال است، یعنی تبدّل موضوع است. چرا راه دور برویم یعنی، واجب

آن است که وجود برای او ضرورت دارد، اگر وجود برای او ضرورت نداشت دیگر واجب نیست. در حالی که شما از اول فرض واجب کردید می‌گوئید ماء چیست؟ «الماء هُو سیالٌ» حالا اگر فرض کنید که «الماء لَیس بسیالٍ» شما وقتی که ذاتیات را، نفسانیات را از یك شیء می‌گیرید، تبدّل موضوع می‌شود و در اینجا محالیت از این نظر لازم می‌آید

«و هو أن مفهوم الواجب لیس ما یلزم من عدمه محال» واجب آن نیست که از عدم آن محال لازم بیاید، «بل هو نفس عدمه محال» نفس عدم واجب خودش محال است ولیس لأجل محال آخر» نه برای محال دیگری که لازم بیاید، «قد لایلزم محال آخر» ممکن است محال اصلًا لازم نیاید. فرض کنید که ممکن بالذّات نباشد، وقتی که ممکن بالذّات نبود، دیگر نه دوری است و نه تسلسلی، یعنی دیگر ممکن نیست تا ما این را به یك واجبی برسانیم. پس دیگر محالی در اینجا نیست، که دور یا تسلسل باشد «اولایکون مایلزم أظهر ولاأبین من نفس فرض عدمه» یا اینکه محال دیگری لازم نیاید، یا

اینکه آن که لازم می‌آید «اظهر و ابین» ازخود نفس فرض عدم نیست شما می‌خواهید تصور دور و تسلسل را علت بگیرید و برای تعریف واجب قرار بدهید. در اینجا آیا محالیتی که برخود عدم واجب لازم می‌آید زودتر به ذهن می‌آید یا دور و تسلسلی که خود آن نیاز به برهان و دلیل دارد.

یعنی شما یک مفهوم عام بدیهی را رها می‌کنید و بعد سراغ لزوم دور و تسلسل می‌روید. خودِ این محالیتی که از نفس عدم واجب لازم می‌آید، زودتر به ذهن می‌آید. و این راحت تر است تا اینکه شما بخواهید بگویید: واجب آن است که، از فرض عدمش یک دوری لازم می‌آید یا یک تسلسلی لازم می‌آید. بعد برویم سراغ دور آیا بطلان دور بدیهی است یا غیر بدیهی است، بطلان تسلسل بدیهی است یا غیر بدیهی است. شما یک چیز راحت را رها کردید، امتناعی که بر خود عدمِ واجب می‌آید این را رها کردید، بعد سراغ دور و تسلسل رفتید. یعنی ایشان می‌خواهند بگویند از نقطه نظر بداهت باید ببینیم کدام اقدم است و کدام اولی است آن را

باید زودتر به ذهن بیاوریم.

«وکذا الکلام فی الممتنع» در ممتنع هم مسأله همین است «فان المحال» محال چیست؟ نفس ممتنع است، «لا ما یلزم من فرض وجوده» نه اینکه ممتنع آن است که از فرض وجودش محال لازم بیاید که دور یا تسلسل باشد. «الممتنع هو نفس المحال» «هو نفس الممتنع» یعنی خود ممتنع، محالیت آن و قباحتش به اصطلاح آن معنای بُعدش، به ذهن نزدیکتر است تا دور و تسلسلی که از فرض وجود ما در اینجا بخواهیم معنا بکنیم «فیکون تعریفاً للشی» «بنفسه و علی هذا السبیل معنی الامکان» معنای امکان هم همینطور است بل جمیع مفهومات که شامل می‌شود، «المبحوث عنها» در علم کلی از این مفهوم ها بحث می‌شود «کما نبهناك علیه سابقاً» که تمامی اینها را ما عرض کردیم که خود مفاهیم اولیه آن، به ذهن می‌آید بدون دخالت واسطه و بدون دخالت شیء دیگر.

«وإن اشتمیت أن تعرف» اگر می‌خواهید شما معرفی کنید شیئ از این جهات ثلاثه و معانی ثلاثه را

«فلتاخذ الوجوجب» «بیناً لنفسه» شما باید وجوب را بین بنفسه بگیرید «کیف و هو تاکد وجود» وجوب عبارت است از تاکد وجود اگر وجود، وجود مؤکّد باشد به طوری که راه مفری از او نباشد، اسم این را ما وجوب می‌گذاریم «کیف و هو تاکد الوجود و الموجود أجلی من العدم» وجود أجلی از عدم است «لان الوجود یعرف بذاته» چون وجود ذاتاً خودش شناخته می‌شود و عدم بواسطه وجود شناخته می‌شود یعنی ما اول وجود را تصور می‌کنیم بعد عدمیت را بر همین وجود فرض می‌کنیم تا اینکه معنای عدم را بفهمیم. پس حتی عدم را ما به وجود می‌فهمیم «ثم تعرف الامکان» پس شما این امکان را معرفی می‌کنید به سلب وجوب از طرفین، اول می‌روید سراغ وجوب، وقتی که وجوب را تأکد وجود گرفتید، این را در تعریفهای دیگر هم بکار می‌برید و به کار می‌گیرید، امکان را هم با همین وجوب معرفی می‌کنید امکان چیست؟ سلب وجوب است از طرفین، سلب همین تأکد وجود است، سلب وجوب و تأکد وجود از طرفین است. پس بنابر این ما

بداهت را اول روی وجوب بردیم، بعد وقتی که وجوب برای ما بدیهی شد، آمدیم به بقیه هم زدیم. همین را در امتناع هم می‌گوئیم امتناع چیست؟ اثبات وجوب است از سلب، همین وجوب را در تعریف امتناع می‌آوریم امتناع چیست؟ آن است که سلب برای او واجب باشد، نفی برای او واجب باشد، شریك الباری سلب برای او واجب است و نفی برای او واجب است.

ادامه تطبیق متن

ثم[1] اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشیء إله هذه المعانی الثلاثه آقایان اولین مرحله‌ای که شی را به این معانی ثلاثه تقسیم کردند، نظروا إله حال المهیات الکلیه بالقیاس إله الوجود و العدم بحسب مفهومات الأقسام اینها نظرشان به حال ماهیات کلیه و مفاهیم کلیه به قیاس با وجود و عدم بوده و به حسب مفهومات اقسام به ضرورت و وجوب و امتناع تقسیم کرده‌اند

---

[1] در درس شماره ۷۷.

یعنی به نسبت به وجود حکمِ به وجوب و به نسبتِ به عدم حکم به امتناع و به نسبت به تساوی الطرفین حکمِ به امکان کرده‌اند. من غیر ملاحظه الواقع الثابت.

یعنی بدون ملاحظه عالم خارج که با برهان ثابت است، یعنی صَرفِ نظر از عالم أعیان و عالم خارج و عالم وجود خودِ ماهیت را من حیث هی هی به این سه قسم تقسیم کرده‌اند و گفتند: یک ماهیتی واجب بالذات و یک ماهیت ممتنع بالذات و یک ماهیت نه واجب بالذات و نه ممتنع بالذات است اسمش را تساوی الطرفین و ممکن، ممکن الوجود اسمش را گذاشتیم.

فوجدوا اینها اینطور یافتند أن لا مفهوم کلیا هیچ مفهومی کلی نیست إلا و له الاتصاف بأحد منها مگر اینکه یك اتّصافی به یکی از این مفاهیم به یکی از این سه تا دارد یا ضرورت است ویا امتناع است فحکموا أولا بأن کل مفهوم بحسب ذاته هر مفهوم و ماهیتی به حسب ذاتش إما أن یقتضی الوجود یا خودش

اقتضای وجود می‌کند یعنی وجود از آن از خود آن مفهوم انتزاع می‌شود، یا اینکه عدم از خود آن مفهوم انتزاع می‌شود، وقتی شما اجتماع نقیضین را در نظر بگیرید. نفس تصوّر اجتماع نقیضین از آن انتزاعِ عدم می‌کند أو یقتضی العدم أو لا یقتضی شیئا اقتضای هیچ کدام را ندارد منهما فحصل الأقسام الثلاثه و این سه قسم پیدا می‌شود یکی الواجب لذاته، یکی الممکن لذاته و دیگری الممتنع لذاته وأما احتمال کون الشیء مقتضیا للوجود و العدم جمیعا اما احتمال اینکه این شیء اقتضای وجود و عدم را هر دو را بکند، فیرتفع بأدنه الالتفات، این خیلی بدیهی البطلان است، وهذا هو المراد من کون الحصر فی الثلاثه عقلیا،

این اینکه می‌گویند حصر در این سه عقلی است به خاطر این است که این قسم سوم بدیهی البطلان است پس سه قسم بیشتر باقی نمی‌ماند،

ثم لما جاءوا إله البرهان وقتی که در مقام وجود اقامه برهان بر وجودِ اشیاء کردند بر وجود واجب الوجود و بر وجود ممکن الوجود، بر امتناع ممتنع

الوجود، وجدوا أن احتمال كون الماهيه مقتضيه لوجودها أمر غير معقول

اینها متوجه شدند که ماهیت بخواهد اقتضای وجود بکند این امر غیر معقولی است. ماهیت هیچ وقت اقتضای وجود نمی‌کند بحسب النظر العقلی و إن خرج من التقسیم، اگرچه امر تقسیم در اول امر خارج است به جهت اینکه آن ماهیت اگر بخواهد اقتضایِ وجود را بکند ما وجود را از ماهیت نمی‌توانیم انتزاع بکنیم.

بنابراین ماهیت دارای جنس و فصل است و دارای مرتبه است که آن مرتبه ماهیت او را چه در مجردات و چه در غیر مجردات تشکیل می‌دهد و در هیچ کدام از اینها وجود از آنها انتزاع نمی‌شود.

و اگر وجود از یك مفهومی انتزاع بشود آن وجود ماهیت نیست پس بنابر این تقسیم ماهیت خارج است از اینکه اقتضای وجود را بکند فوضعوا أولا آمدند معنای اوّل را به معنای واجب وصل کردند را عله ذلك الوجه، بر این وجهی که نشود این وجود از

يك ماهيت انتزاع بشود.[1]

فإذا شرعوا فی شرح خواصه، وقتی شروع کردند در شرح خواص این واجب، انکشف معنه آخر، يك معنای دیگری برای واجب الوجود، منکشف شد لواجب الوجود کما سنذکر عله وجه التصدیر، بعداً مرحوم آخوند ذکر می‌کنیم که واجب الوجود عبارت از آن وجوبی و آن وجودی است که «لا ماهیت له و لا انتیه له الا صِرف الوجوده، صِرف الحیثیت ذاته» این را در تحت عنوانی ذکر می‌کنند وهذه عادتهم فی بعض المواضع این عادت آقایان است در بعضی از مواضع

---

[1] سؤال: در حقیقت می‌توانیم بگوئیم که ماهیّت ذاتاً در مرحله همان امکان است و امتناع را نمی‌گیرد.
جواب: نه خیر ماهیّت امتناع را هم می‌گیرد
چون ما دو بحث داریم: یک بحث ماهیات و یک بحث وجود خارجی الآن که شما عدم را تصور می‌کنید مثلًا اجتماع نقیضین را تصور می‌کنید و ماهیّتی را تصور می‌کنید.
از تصور آن ماهیّت، انتزاعِ عدم از ماهیت می‌شود یعنی از صِرف تصور وجودِ یک ماهیّت و عدمِ یک ماهیّت، شما انتزاع عدم می‌کنید این را ما ممتنع می‌گوئیم.
حالا آیا صِرف تصور یک ماهیّت انتزاع وجود از آن می‌شود؟ نه! ماهیّت هیچ وقت انتزاع وجود از آن نمی‌شود. و اگر یک شییء یا یک مفهومی وجود از او انتزاع شد خودِ آن مفهوم و نفسِ خود وجود است که انتزاعِ وجود از او می‌شود نه اینکه یک ماهیّتی است که از آن ماهیّت انتزاع وجود را بکنیم این را واجب الوجود می‌گوئیم، واجب الوجود یعنی وجود برای آن ذات ضرورت دارد. چه بالغیر باشد چه بالذات باشد.

لسهوله التعليم، برای سهولت تعليم اول يك مفاهيمی را كه با ذهن آشناست می‌آورند.

شخص مثلًا هنوز واجب الوجود را نمی‌فهمد می‌گويند واجب الوجود، وجوب و وجود از انيتِ او انتزاع می‌شود و ماهيات را هم سه دسته تقسيم می‌كنند: واجب، ممتنع و ممكن، بعد سراغ يكی يكی می آيند و حساب تک تک آنها را می‌رسند.

در مورد واجب می‌گويند واجب كه اصلا ماهيت ندارد. و چون وجود عين وجوب اوست پس بنابراين آن انيتش عِلّی است، سراغ ممتنع می‌آيند و می‌گويند اصلًا از تقسيم خارج است چون وجود را داريم تقسيم می‌كنيم. در مورد ممكن هم می‌گويند؛ می‌ماند ممكن تساوی الطرفين است و در مقام برهان خارجی وقتی اقامه برهان می‌شود واجب بالغير می‌شود.

وهذه عادتهم فی بعض المواضع لسهوله التعليم كما فعلوا من إثباتهم الوسائط العقليه و النفسيه و الطبائع الجسميه

اينها اثبات وسائط عقليه و اثبات وسائط نفسيه

کردند و، علّیه النفس للاراده و فعل الخارجی و اثبات طبایع جسمیه کردند مثلًا علّیه الدواء لِلمِسحاقیه و علیه الداء لِلمراضیه علیت علل طبیعی برای معلول‌های طبیعی «علیه النار بالحراره و علیه ما للبروده» این علل طبیعی و اول اثبات علیه و وسائط کردند بعد خوب، ونسبه العلیه و الإفاضه و الآثار إلیها أولا. اولًا علیت را و افاضه و آثار را به آن وسائط نسبت دادند که علیت به وسائط می‌خورد افاضه به وسائط می‌خورد آثار همه به وسائط می‌خورد. ثقه بما بینوا فی مقامه، بخاطر چی اینکار را کردند گفتند بعداً می‌آئیم. حساب اینها را می‌رسیم ثقه بما بینوا فی مقامه، در مقامش روشن کردند، أن لا مؤثر فی الوجود إلا الواجب چون گفتند حالا بعداً می‌آئیم حساب همه را می‌رسیم و لا موثره فی الوجود الی اللَه بعد گفتیم عیبی ندارد یك شیره‌ای سرشان بمالیم یك اثبات سلسله علیت بکنیم چه علیت عقلیه در آنجا هم فاعل و هم فعل جزء مجردات عقلیه باشد چه علَّیه نفسیه که فاعل مجرد و فعل خارجی‌اش فعل مادی است یا علل طبیعی

که هم فاعل هر دو مادی هستند اول می‌آئیم اثبات علیت می‌کنیم.

و بعداً می‌گوئیم علت آن است که نفس افاضه به معلول است بعد می‌گوئیم آقا لا موثره فی الوجود الّا اللَه. آن وجودِ حق است که در هر علیتی خودش دارد به تنهایی علیت انجام می‌دهد خود همان وجود که به مظاهر مختلفی در آمده است نفس همان وجودِ حق است که در مرحله عقل علیت عقلیه دارد و در مرحله نفس علیت نفسّیه دارد و در مرحله طبع علیت طبعّیه دارد. همه اینها وجودِ حق است. پس اینطوری که قائلند وسائط باید یکی یکی بر هم مترتب باشند و این ترتب از یك نظر درست است و اگر به جنبه استقلالی باشد غلط است، اما از نظر اینکه بالأخره سلسه طولیه است و ظهورات حق هستند اشکالی ندارد.

وإنما ینسب العلیه و التأثیر علیت و تاثیر نسبت داده می‌شود به إلی ما سواه من المبادی العقلیه و النفسیه و الطبیعیه من أجل أنها شرائط و معّداتٌ نه اینکه واقعاً علت‌اند علت فقط اللَه است اینها شرایط

هستند، معدات هستند لفیض الواحد الحق برای آنکه آن فیض واحد بیاید و تکثر پیدا بکند شرایط اش همین است از عقول به نفوس و از نفوس به عالم طبع و طبیعت بیاید. اینها همه شرایط هستند اما واقعاً علتِ ك مستقلِ در تاثیر نیستند

اینها برای جَهات جُود او و رحمت او، مظاهرِ و تکثرات هستند ونحن أیضا سالکوا هذا المنهج فی أکثر مقاصدنا الخاصه ما هم به دنبال همین منهج هستیم حیث سلکنا أولا مسلك القوم، ما به مسلك قوم رفتیم فی أوائل الأبحاث و أواسطها در اوایل بحث ها و اواسط اش با همان طریق قوم بحث می‌کنیم ثم نفترق عنهم فی الغایات، و وقتی آخر بحث می‌شود م زیر آب همه را می‌زنیم لئلا تنبو الطبائع عما نحن بصدده تا اینکه طبایع از آن که ما به صدد آن هستیم فرار نکنند اول می‌گوئیم آقا جان اصلًا ممکن نداریم واجب اصلًا مفهوم ندارد؛ واجب الوجود خودت هستی. ای بابا چه می‌گوئید واجب الوجود خودم هستم ما هزار سال زحمت می‌کشیم عبادت کنیم تا حق متعال را در کناری

قراردهیم؛ بالای طاقچه در شاه نشین و خودمان را در این زیر قرار می‌دهیم حالا یك دفعه آخوند می‌گویند واجب الوجود که یك وجود و یك واجب الوجود در عالم بیشتر نیست و یك تشخص در عالم بیشتر نیست این را که می‌گویند همه طوایف فرار می‌کنند

«فراراً جزام و الاثر»، بل یحصل لهم الاستیناس به بلکه برای اینها به این مطلب استیناس حاصل بشود ویقع فی أسماعهم کلامنا موقع القبول و در گوشهای اینها کلام ما جای قبول را بگیرد إشفاقا بهم و ما خلاصه شفیق هستیم و نمی‌خواهیم از راه به در بشوند، فکما أنهم غیروا معنه الواجب عما فهمه المتعلمون من التعریف الخارج من التقسیم، همانطور که آنها معنای واجب را ازآنکه متعلمون می‌فهمند متعلمین خیال می‌کند واجب عبارت از یك ماهیت است که وجوب برای او ضرورت دارد نه آقا واجب اصلًا ماهیت ندارد. واجب همان وجود است و، ماهیت ندارد تا اینکه برای آن ضرورت داشته باشد یا نداشته باشد معنه الواجب عما فهمه المتعلمون من

التعریف که این معنای واجب خارج از تقسیم است فکذلك نحن غیرنا ما معنای ممکن را تغییر می‌دهیم عما فهم الجمهور کما ستقف علیه ـ که در غیر از عقلیات و در آنچه مربوط به عالم طبع است مرحوم آخوند یك بیانی دارند که بعداً می‌گوئیم.

ادامه تطبیق متن

فالتّقسیم[1] الأقرب الی التحّقیق تقسیمی که اقرب در مباحث وجود به تحقیق است ما یوجد فی کتبهم آن که در کتبُ در شفای باشد ان کل موجود هر موجودی اذا لاخطه العقل من حیث هو موجود وقتی که عقل او را ملاحظه بکند من حیث هو موجودٌ یعنی هر موجودی را از حیث موجودیش عقل لحاظ بکند نه از لحاظ شی دیگر نه از لحاظ شیئیتش نه از لحاظ جوانبش نه از لحاظ علیتش، هیچ؛ فقط موجود را لحاظ کندو نگاه که می کند می‌بیند این در خارج موجود است نظر را روی این ببرد. دیگر آیا این مستند به علت است؟ نه! مستند به علت نیست هیچ چیز در اینجا دیگر لحاظ

---

[1] در درس شماره ۷۸.

نکند؛ نفس این موجود را در نظر بگیرد و ببیند آیا وجود را می‌تواند از این لحاظ انتزاع بکند یا نمی‌تواند؟ اگر توانست انتزاع بکند واجب الوجود می‌شود و اگر نتوانست ممکن الوجود می‌شود.

و جرّد النظر الیه عما عداه از ما عدای این موجودیتِ این موجود نظرش را خالی کند و تجرید کند لا یخلو إما أن یکون بحیث ینتزع من نفس ذاته بذاته الموجودیة بالمعنی العام الشامل للموجودات از باب یك متصّل حقیقیه از این دو قسم خالی نیست یا اینکه به حیثی است که از خود ذاتش؛ وجود انتزاع می‌شود بذاته یعنی وجود ذاتاً انتزاع می‌شود. لا بالغیر و لا بالإستناد الی الغیر وَ لا بِانضِمَام ضَمِیمه و تقیید قیدٍ، از خودِ ذاتش یعنی از خود ذات موجودیتِ به معنای عام که شامل موجودات است انتزاع می شود موجودیت یعنی موجودیت از او انتزاع می‌شود و حمل بر او می‌شود و یحکم بها علیه حکم به موجودیت بر این موجود می‌شود أم لایکون کذلك اینطور نیست بل یفتقر فی هذا الانتزاع در این انتزاع موجودیت از او

(موجوديت عامه) إلى ملاحظة أمر بايد يك امر را ملاحظه بكند وراءِ نفس الذات غير از خود ذات و حقيقت او، غير از حقيقت ذات او بايد از يك زمينه‌اى كمك بطلبد، بايد به مساعدت يك قيدى اين موجود بر آن حمل بشود كانتسابه إلى شيء مثل انتساب وجودات به جاعل؛ وجودات از باب انتساب به جاعل حمل موجودٌ بر آنها صحيح است أو انضمام شيء ما اليه يا شيئى منضّم به او بشود و اگر ماهيت است، اولِى وُجودات أشياء است (منظور ايشان) دومىِ ماهيات أشياء است يعنى به لحاظ انضمام وجود به ماهيت، ما بتوانيم وجود را بر اين ماهيت حمل كنيم.

أو غير ذلك مثل اعتبار معتدل، فالاول، اولى كه خود موجوديت عامه ازذات انتزاع مى‌شود بدون ملاحظه أىِّ شيٍ آخر و مفهوم الواجب لذاته مفهوم واجب لذاته هست، الحق الاول حقِّ اول هم مى‌گويند نور الانوار هم مى‌گويند (در لسان اشراقيه) و وحدتِ حقيقيه مى‌گويند فيثاغورثيين، حقيقه الحقايق مى‌گويند عند الصوفيه اينها به تعابير مختلفى است، كه در لسانِ

تعبیرات تعبیرات مختلف آورده اند. حقیقت اوّل، حقیقت نور اول، وحدت، اینها چیزهایی است که در لسان شرعیِ آنها ما می‌بینیم

والثانی لایکون ممتنعا لذاته، اما دوم، قسم دوم یعنی صورت ثانی متصله حقیقّه، عبارت است از آن موجودی که لایکون ممتنعاً لذاته، ذاتاً ممتنع نیست چرا؟ چون ما می‌بینیم موجود است مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم موجود است" بعد ما جلعنا المقسم الموجود" بعد از اینکه ما مَقسَم را موجود قرار دادیم دیگر معنا ندارد ممتنع بگوئیم

فلنسمه ممکنا، باید مااسم این را ممکن بگذاریم، سواء کان ماهیة أو أنیة حالا می‌خواهد ماهیت باشد یا علیت باشد، یا ماهیت أشیاء باشد یا علیات، که همان وجودات خاصه هستند. و یا علیات را ما حمل کنیم بر آن وجودات مجّرده که صرفِ استعداد و قابلیت ذاتی مصحّح افاضه اشراقیه بر آنهاست. نیازی به ماده و صورت در آنجا ندارد. فرقی نمی‌کند چون در اینجا خصوصیتِ وجود لحاظ می‌شود (وجودات خاصه)

الّا أنَّ موجوديه الماهّيات، الّا اين كه موجوديت ماهّيات به انضمام وجود به آنها هست بانضمام الوجود آن وقت ما بايد وجود را مُلزم به ماهّيات بكنيم بگوئيم زيدٌ موجودٌ تا اينكه بتوانيم موجودٌ را حمل بر زيد بكنيم تا وجود ملزم به ماهّيات نشود شما موجودٌ را نمی‌توانيد حمل بر زيد كنيد، وانصباغ اين ماهّيات به وجود اولًا بايد منصبغ به وجود بشوند تا شما ب‌توانيد بگوئيد: زيدٌ موجودٌ يا حالا عمرو موجودٌ موجودية الوجودات حالا آن وجودات خاصّه موجوديتش به چيست؟ بصدورها عن الجاعل التّام، به انتسابش به چيزی ما كه مبدأ اول باشد و پيدا شدن و صدورش از جاعلِ تام باشد، موجوديت وجودات به آن است، نه به انضمام شی ديگر؛ نه، انضمامی در اينجا نيست صِرف تعلّق جعل در اينجا مصحّحِ حمل موجودٌ در اين وجودات خاصه خواهد بود، كوقوع الأضواء و الأظلال مانند وقوع اضواء، نورها و سايه ها، على الهياكل و القوابل بر هياكل و قوابلِ ممكنات بل بتطوره بالأطوار الوجودية بلكه بواسطه تطور اين وجود به اطوار وجوديه، اين

ذوق و اضافه اشراقیه به اطوار وجودیه تطّور پیدا می‌کند المنسوبه الی الماهیات و بنحو الانصباغ، این نسبت داده می‌شود به ماهیات به نحو انصباغ، لذا می‌گویند: ماهیات منصبغ است به این حقیقت وجودیه ماهیات یعنی متصّف به این حقیقت وجودیه است که صدور از فاعل باشد و این وجود از ناحیه فاعل به اینها افاضه شده است. ماهیات مستکملند بواسطه وجودی که از ناحیه فاعل به آنها افاضه شده است.

این حقیقه وجودیه در اینجا منسوب به ماهیات است به نحو انسباب و همینطور منسوب به قیوم جاعل علی نحو القیام است. این جهت ربطی منسوب به فاعل است، منسوب به جاعل است. می‌گوئیم که این حقیقت وجودیه استناد به جاعل دارد. ظهور و صدور استنادِ به فاعل دارد. علی نحو القیام و التّرولُ التّشعشع وبه نحو قیام؛ قائم به اوست و نازل از آن مرتبه شعاع اوست،. لمعانِ اوست، تجلّیِ اوست، فیضِ اوست و رشحاتِ اوست الی غیر ذلك مما یلیق بتقدسه و غناه ...

غیر از اینها از آن چیزهایی که لیاقت به تقدس آن ذات و غنای آن ذات از ما سوی دارد.

پس بنابراین ظهور حضرت حق است که دو جنبه دارد:

یك جنبه استناد به هیاکل و قوابل دارد که منصبغ و مستکمل به این جهت ربطی هستند. و یك جهت استناد به ذات دارد که قیام و تشعشع و لمعان گفته می‌شودو متّصفِ به او می‌شود فمصداق حمل مفهوم الموجود العام مصداق حملِ مفهوم موجودِ عام و مبدأ انتزاع این معنای کلی فی الواجب لذاته در واجب لذاته، این مصداقی که ما از این مصداق مفهوم عام را انتزاع می‌کنیم. این مصداق در واجب لذاته هُوَ نَفسُ ذاتِهِ بِذَاتِهِ؛ خود ذات اوست. خود ذات واجب بذاته (لا بغیره)؛ بذاته، این مصداق انتزاع مفهوم وجود از او است و مصداق حمل مفهوم بر او است بدون ضمِّ ضمیمه و بدون انتساب به شیئی. بلاملاحظة جهة اخری و اعتبار أمر آخر اعتبار یك امر دیگری غیر ذاته غیراز ذات او، از حیثیات انضمامیه در انضمام موجود به

ماهیت فقط ذات او ملاك و مناط برای حمل موجودٌ و انتزاع تعلیه در انتزاع، انتساب وجودات خاصه به عله العلل و جهت ربطی است، التعلیلیة أو التقییدیة، و در ممکن بواسطه این مصداق حمل مفهوم در اینجا خود نفس واجب است و در ممکن بواسطة حیثیة اخری حیثیت دیگری است حیثیت انضمامّیه اتحادیه حیثیت انضمامیه اتحادیه است إذا ارید به الماهیه، اگر منظور ما از ممکن ماهیات باشد یا حیثیت ارتباطیه تعلقیه است یا تعلیلّیه است إذا ارید به نحو من الوجود، وقتی که به او کیفیت وجود اراده بشود یعنی وجودات خاصه اراده بشود. واذ سینکشف لك بنحو البرهان از آنجایی که برای شما منکشف شد به نحو برهان ان الموجودیة الممکن موجودیت هر ممکنی لیست الّا باتحاد مع حقیقه الوجود نیست مگر به اتحاد حقیقت وجود یعنی اگر ممکنی بخواهد موجودیت پیدا کند باید با حقیقت وجود متحد بشود.

کما اشیر الیه قبلا گفته شد وأنّ مناط إمکان وجودیه مناط و حیثیت صدق حمل موجود (که به او

می‌گویند مناط امکان) مناط امکانِ وجود این ممکن لیس إلا کون ذلك الوجود متعلقا بالغیر، نیست مگر اینکه این وجود باید متعلق به غیر باشد و مفتقر به غیر باشد. اگر متعلق بالغیر بود، این مناط امکانِ موجود است. چون متعلق بالغیر است ممکن است؛ چون فقر ذاتی دارد ممکن است. مناط امکان تعلق بالغیر است چون متعلق بالغیر است لذا ممکن است و مناط الواجبّیة، چرا واجب واجب است؟ لیس الّا الوجود الغنی چون وجود، غنی از ما سوی است. عمّاسواه لذا این واجب است پس مناط واجبیت و معیار واجبیت عبارت از وجودِ غنی بالذات است. فامکان الماهیات الخارجة عن مفهومها الوجود، امکانِ ماهیاتی که خارج از مفهوم ماهیاتِ وجود است چون وجود داخل در ماهیات نیست عبارت از لاضرورت وجود ماهیات و عدم این ماهیات بالقیاس الی ذاتها من حیث هی هی که استوأ الطرفین است و لا اقتضاء است ... خود این وجودات از این نظر ممکنند چرا ممکنند خود وجودات چون ذاتاً مرتبط و متعلق هستند و به حقائق خودشان

روابط و تعلّقات به مبدأ اول و به علت العلل هستند.

حقیقت آنها عین ربط آنهاست و هیچ استقلالی در حیثیات آنها، حیثّیت ذاتی آنها و علیت آنها وجود ندارد فحقائقها حقائق تعلقّیه هویت آنها و علیت آنها و ذات آنها و حقیقت آنها عبارت از تعلق است. این ارتباط نباشد اصلًا چیزی نیست واگر ارتباط باشد این هست.

پس حقیقت آنها معنای حرفی است؛ عبارت است از حقایق تعلقّیه و ذوات آنها عبارت است از ذوات لمعانیة که لمعان آن ذات هستند، آن ذات نیستند لاستقلالٍ لها ذاتا استقلالی برای این وجودات ذاتاً و وجوداً چنین نیست به خلاف ماهیات کلیه، اما ما ماهیات کلیه را تصور می‌کنیم فَانَّها این ماهیات کلیه وان لم یکن لها ثبوت قبل الوجود اگرچه قبل الوجود ثبوت نداشتند به خاطر اینکه ما خیلی از ماهیات را تصور می‌کنیم بلا وجود؛ پس قبل الوجود اینها ثبوت نداشتند الا أنها أعیان متصورة بکنهها، اینها یك اعیانی هستند که تصّور کنه اینها را می‌توانیم بکنیم مادام وجوداتها و لو فی العقل مادامی که وجودات آنها و لو

فاالعقل در عقل باشد در خارج هم نباشند.

فانها مالم يتنور بنور الوجود مادامی که این ماهیات به نور وجود نورانی نشوند لایمکن الاشارة العقلية اليها. ممکن نیست اشاره عقلی به این ماهیات بکنیم بانها لیست موجوده و لامعدومه فی وقت من الاوقات، به اینکه اینها نه موجود هستند و نه معدوم هستند در هیچ وقتی از اوقات ما نمی‌توانیم اشاره بکنیم پس اینها باید به نور وجود مستنیر بشوند که نور وجود در عقل است این نور وجودی که در عقل است به این ماهیات وجودِ ذهنی داده و الا اگر هیچ ماهیتی در ذهن شما نیاید، شما می‌توانید بگوئید این ماهیات لا موجوده و لا معدومه؟ شما اشاره نمی‌توانید بکنید. باید يك ماهیت را تصور بکنید بعد بگویید این ماهیت من حیث هی، لاموجوده و لامعدومه حیوانی که فرض کنید من باب مثال يك فرسنگ یا يك فرسخ طول دارد این حیوان در روی زمین نیست پس بنابراین شما می‌توانید بگویید که این حیوان نه موجود است و نه معدوم است و اتصّاف وجود و عدم را از این ماهیت

سلب می‌کنید این به خاطر این است که وجود ذهنی دارد بل هی باقیه علی احتجابها الذاتی بلکه اگر نوربه این نخورد و لو ذهناً این بر احتجابها الذاتیّ و بطونها الاصلی ازلًا و ابدا باقی می‌ماند اصلًا خبر دیگر نمی‌شود از او داد این همیشه احتجاب ذاتی دارد چون عدم محض است و عدم محض قابل أخبار نیست. در ازل و ابد، در بطن اصلی، در عالم خفا (خفای خودش)، باقی می‌ماند. ولیست حقائقها حقائق تعلقّیه حقایق این ماهّیات حقایق تعلقّیه نیست که فیمکن الاشارة الیها که تا اینکه اشارهء به او ممکن بشود والحکم علیها حکم بشود بر او بأنّها هی هی این ماهیت من حیث هی لیست الا هی؟ وانّها لیست الّا هی و انّها لاموجودة و لامعدومة نه موجود و نه معدوم است و نه مقدم و نه متأخر است و نه مصدر و نه صادر است و نه متعلق و نه جاعل و نه مجعول است.

پس بنابراین؛ این ماهیات من حیث هی، وجودات آنها وجوداتِ ذهنی است به نور ذهن ما می‌توانیم به آنها اشاره بکنیم واگر این ماهیات وجود

ذهنی هم نداشته باشند از آن طرف نه وجود خارجی هستند که جنبه تعلقی به غیبِ آنها قابل اشاره باشد و نه وجود ذهنی هستند پس بنابراین اینها اعدام محض هستند و قابل اشاره و قابل إخبار نیستند.

ادامه تطبیق متن

وبالجمله[1] لیست محکوما علیها بحسب ذواتها و لوفی وقت وجودها المنسوب إلیها مجازا عند العرفاء بنعت من النعوت.

اینها محکومٌ علیها نیستند بر سر ذواتشان، ماهیات ولو فی وقت وجودها و لو اینکه وقتی که وجود هم دارند باز اینها بنعت من النعوت، لیست محکوما علیها محکوم برایشان نمی‌شود، المنسوب إلیها مجازا عندالعرفاء آن وجودی که عرفا این را مجازاً منسوب به آن ماهیات می‌کنند، مجازا، اما در واقع آن وجود را منسوب به علت اولی می‌کنند آن حقیقت دارد، در واقع یك وجود اینها می‌دانند و انتصاب وجود را به ماهیات، انتصابش را مجازی می‌دانند و حقیقتا که وجودات

---

[1] در درس شماره ۸۱.

منتصب به ماهیات نیست ماهیات کیست که تا اینکه وجود بخواهد به او منصوب باشد، تمام این وجودات منصوب به علت العلل است، به ذات باری است. و بالجمله لیست محکوما بنعت من النعوت (الا بأنها هی هی تنها صفتی که برای این ماهیت بیچاره ما می‌توانیم بیاوریم. این الماهیه من حیث هی لیست الا هی، همین است. لا اقتضاء بالنسبه بکل شیء، این است.

بخلاف الوجودات. اما وجودات این ماهیات وجوداتش، فإن حقائقها تعلقیه حقیقت این وجودات؛ خود ذات این وجودات می‌خواهیم نگاه کنیم، اینها فقط یك جنبه ربطی و تعلقی هست.

(لا یمکن للعقل الإشارة إلیها مع فرض انفصالها عن القیوم الجاعل بأنها هی هی، اگر ما فرض بکنیم که اینها منفصل از قیوم جاعل است، دیگر عقل نمی‌تواند به آن اشاره بکند چون اینها چه می‌شوند؟ اعدام محضه می‌شوند و نمی‌شود به أنها هی هی،

إذ لیست لها هویات انفضالیه استقلالیة، اینها اصلًا تعینات انفصالیه استقلالیه ندارند، فقط جنبه

ربطی دارند و از مقوله اضافه نیستند از باب اضافه اشراقیه هستند و مع هذا با این کیفیت، (فإنها عینیات صرفة بلا إبهام) اینها یك عینیاتی هستند هیچ ابهامی هم ندارد و ما داریم اینها را مشاهده می‌کنیم و یك موجودات محضه ای هستند، بلا ماهیاتٍ، وجوداتی که ماهیات ندارند، یعنی صرف آن حقیقت وجود در اینها صرف همان حقیقت وجود هستند که آن در ذات آنها هیچ ماهیتی بروز و ضمّ و ضمیمه در اینجا نشده و انوار ساذجه ای هستند بلاظلمه اینها نورند، وهذا مما یحتاج تصورها إلی ذهن لطیف ذکی فی غایة الذکاء و الدقة و اللطافة این از آن چیزهاست که احتیاج دارد تصورش، یك ذهن لطیف و زیرك در غایت ذکاء ودقت و لطافت باشد تا ادراك بکند این وجودی که الآن دارد مشاهده می‌کند چقدر انسان باید ذهن خود را دقیق کند و از همه این ماهیات کنار برود و بتواند به یك حقیقتی برسد که آن حقیقت را اگر بخواهد ملاحظه بکند، دیگر نمی‌تواند بگوید جسم است، دیگر نمی‌تواند بگوید شکل است، دیگر نمی‌تواند بگوید

تعین است، خیلی باید انسان عبور کند، خیلی انسان باید از پرده ها یکی یکی بگذرد، فرق نمی‌کند هرچه را شما می‌خواهید در نظر بیاورید، کتاب را در نظر بیاورید، بروید در عمقش، فرش را در نظر بیاورید، بروید در عمقش، شیشه را در نظر بیاورید تمام اینها را هضم می‌کنید تا انسان می‌رسد به یك نکته ای که می‌بیند تمام اینها همه معانی هستند، همه اینها نور هستند و نوری که اصلًا شکل ندارد. حالا این را ما گفتیم اما ادراکش باید بواسطه شهود باشد ولهذا قیل إن هذا طور وراء طور العقل این دیگر یك عالمی غیر از عالم عقل است، یك

لآن إدراکها یحتاج إلی فطره مستانفة، ادراکش احتیاج دارد به یك وجدان مستأنفه، که عنایت حق باشد و غیر از آن باشد که تا به حال با آن سر و کار داشته و قریحه باید ثانویه داشته باشد، ثانیه باید باشد،

فکما أن الماهیات الغیر البسیطه هم چنان که ماهیات غیر بسیطه مثل انسان التی، ماهیات بسیطه خوب مثل همان فرض کنید که مقولات و اینها، التی لها

حد که برای آنها حدی هست،

لا یمکن تصورها بحدودها، به حدوده نمی‌شود تصور بشود و اکتناه به ماهیتش، مگر (بعد تصوّر ما سبق علیها من مقوماتها الذاتیه) مگر بعد از اینکه اوّل شما این اجزای ذاتیش را بفهمید تا اینکه این ماهیت را بفهمید، فکذلك لا یمکن اکتناه شیء من أنحاء الوجودات، حالا آمدیم سراغ این وجودات این ماهیات نمی‌تواند انسان به کنه این انحاء وجوداتی که الفاقرة الذوات، که اینها ذاتی ندارند که فقر محضند و ربط محض هستند،

لا یمکن إلا من سبیل الاکتناه) مگر از راه اکتناه، رسیدن به ما هو مقدم له، مگر این که انسان به جنبه فاعلی بخواهد نگاه کنید و آن جنبه فاعلی که اضافه اشراقیه است، آن را بخواهد بفهمد. از مبادی وجودی او و مقوّمات فاعلی او، آن را باید بفهمد تا بعد از باب علت به این معلول برسد که این معلولش چه خواهد بود. والا در سرش می‌زند و دورخودش می‌چرخد،

ومن تعمق تعمقا شدیدا کسی که تعمّق کند در

آنچه را که منطقیون در کتاب برهان فرمودند و همین طور فیثاغورث و اینها که

أن الحد و البرهان این که فرمودند حد و برهان در خیلی از مواضع متشارکان در حدود هستند، ما در تعریف حد، حد وسط برهان را می‌آوریم و أن الحد الأوسط فی البرهان حد وسط در برهان، بعینه هو الحد المتأخر، حد متأخری است که فصل ممیز در حد است وآنچه را که معلم اول در أثولوجیا فرموده است که ارسطو، أن الجواب (عما هو و لم هو فی کثیر من الأشیاء واحد. که هر دو مطلب یکی است. جواب از ما هو و لم هو در بسیاری از أشیاءِ واحد است یجد إشارة لطیفة غامضة) یك اشاره لطیف و غامض بلکه واضح را به صحت آن که ما گفتیم چیست؟ می‌رسد و آن عبارت از این است که ما در حقیقت این اشیاء وقتی که بخواهیم نگاه بکنیم به این حقیقت اشیاء که فصل ممیز اینهاست که، لا یتقوم شیء الا بصوره وإلا بفصلٍ، نمی رسیم، مگر از باب اضافه اشراقیه و لحاظ حیثیت فاعلی اشیاء به او می‌رسیم یعنی اگر شما بخواهید یك وجود

یك كتاب را درك بكنید به صرف اینكه نگاه كنید این كاغذ است نمی‌توانید برسید به این كه این كتاب است. بله، چشم شما یك چیزی از این، نوری می‌خورد به این چشم و یك ادراكی از این صفحات برای شما می‌آید، ولی خوب تمام شد؟ نه ممكن است فرض كنید من باب مثال این كاغذ هم بجای این یك چیز دیگر بیاید بهمین شكل، باز هم شما نفهمید، نایلون باشد و شما متوجه نشوید، خیال كنید كه این چیست؟ همین است، یا یك شی دیگر باشد بیایید نفهمید.[1]

---

[1] ما رفته بودیم در همین باصطلاح سفرمان رفته بودیم، سفری كه داشتیم بیرون از ایران و اینها. رفته بودیم یک جایی موزه ای بود و در این موزه مجسمه های افراد را مثلا مثل سلاطین و حكام، مفصل پادشاهان عثمانی و غیرعثمانی، اینها و رئیس جمهورهایی كه بودند همه را در موزه جمع كرده بودند و جالب بود، جدا می‌گوییم جدا، اگر نه این بود كه ما با ذهنیت قبلی كه این موزه است و این مجسمه ها هست اگر این ذهنیت را نداشتیم باور نمی‌كردیم این مجسمه است. یعنی جداً دارم می‌گویم یعنی الآن همین طوری كه شما اینجا نشستید، چطور احساس دارید كه زنده هستید و نفس می‌كشید، ما اگر این ذهنیت را نداشتیم خیال می‌گردیم، الآن این دارد نفس می‌كشد و دارد چیه این؟ آنقدر این را قشنگ درست كرده بودند، یعنی خیلی عجیب برای ما كه خیلی جالب بود و یعنی واقعاً یک دفعه انسان یكه می‌خورد.

می‌گویند كه ناصرالدین شاه چیز كرده بود. ناصر الدین شاه بود یا یک از همین شاهان قاجار بود محمد علی شاه و اینها بودند، زمان همین كمال الملک نقاش معروفی كه بود و قبرش هم در نیشابور بغل چیز عطار است مقام عطار است همین كمال الملک. خیلی عجیب بود تابلوهای كمال الملک خیلی قیمتی هم هست و اینها. می‌گویند یک عكس منزلش، یک روز دعوت

(إشارة لطيفة غامضة بل واضحة إلى صحة ما قلناه) به اینکه وجودات ماهیات این وجودات فقط جنبه تعلقی و ربط محض هستند، و حیثیت آنها حیثیت فاعلی است و بدون حیثیت فاعلی اعدام محضه هستند، پس بنابراین وقتی که حیثیت فاعلی در حد یك شی به عنوان فصل مقوّم قرار می‌گیرد دیگر در اینجا سؤال از ما هو به لم هو برمی‌گردد.

پس در تمام وجودات اشیاءِ نه در کثیری ما این مسأله را مشاهده می‌کنیم که حقیقت و ماهیت

کرده بود از این محمد علی شاه قاجار بودند دیگر حالا نمی‌دانم در چه زمانی بوده، این را دعوت کرده بوده منزلش و بعد جلوی آن، همان هالش که می‌خواسته عکس یک آدم سیاه و غلام سیاه را کشیده بوده این که ایستاده بوده و مثلًا می‌خواسته مثلا خوش آمد بگوید به واردین، می‌گویند به اندازه ای این عکس الآن هم هست طبیعی هست که اصلًا حکم مجسمه را دارد، یعنی عکس است اما با سایه هایی که بغلش قرار داده اصلًا تصور می‌شود یک شخص است.

می‌گویند وقتی که این آمده بود، افتاده بود، غش نکرده بود اما بالاخره یکه خورده بود و برگشته بود این به اصطلاح شاهی که چیز کرده بود این برای چیست؟ بخاطر این است که فقط یک ذهنیتی برای انسان پیدا می‌شود از انعکاس چه چیز؟ این صور، اما انسان به حقیقت این برسد بگوید خوب این کاغذ است، خوب کاغذ چیست؟ این یک شیئ است؛ این شیئ چیست؟ خصوصیاتش چیست؟ بعد همین طوری به این مطالب برسد برود جلو، برود جلو تا برسد به یک عالمی که در آن عالم دیگر در آنجا صورت وجود ندارد.

خیلی عجیب است دیگر، دیگر نیاز به عنایت حق دارد.

واقعی و به عبارت دیگر حد، حد منطقی کل اشیاء در او سؤال از علت فاعلی در این اشیاء باید لحاظ بشود و إلا انسان پی به حقیقت او نمی‌برد

وبالجملة تجرید الممکن عن مقوماته بحسب الماهیة أو الوجود لیس إلا من تعملات النفس و تصرفاتها)

خوب حالا انسان می‌آید بین ماهیت و بین وجود چه کار می‌کند در ذهنش؟ انفصال می‌اندازد، جدایی می‌اندازد، این تجرید ممکن از مقوماتش، به حسب ماهیت یا به حسب وجود. حالا ممکن فرق نمی‌کند ممکن را ما خالی بکنیم از مقوماتش، یا ماهیت را ممکن بدانیم یا وجود را ممکن بدانیم این از باب چیست؟ از باب تأملات و تصرفات ذهن است اما در عالم خارج این مقوم ضروری تحقق خارجی این ممکن است، بدون آن مقوم که علت فاعلی باشد این اصلًا تعین خارجی امکان ندارد.[1]

---

[1] جواب: در نفوسی که احاطه دارند حقیقت شیئ را می‌فهمند، یعنی به عبارت دیگر هم ظهور را می‌فهمند و هم مَظهر را و هم مُظهر را، نه اینکه افرادی که به آن حقیقت عالم می‌رسند هیچ فهم ندارند فقط یکی می‌فهمد نه، یعنی در معنای جمع بین وحدت و کثرت همین است یعنی در عین اینکه واقعاً اشیاء را در خارج می‌بینند با حفظ این جهت، نکته دیگری را هم

ادامه تطبیق متن

وقد[1] تبین ممّا ذکر روشن شد از آنچه بیان شد من

می‌بینند و آن نکته جنبه ربطی و وحدت اینهاست.
اما نفوس دیگر نه، آن جنبه واقعی را نمی‌بینند فقط به این جنبه مجازی توجه دارند این، این است.
یعنی چون اینها اتصال ندارند اینها تأمل می‌کنند امّا تأمل اینها، تأمل حقیقی نیست و الا اینها هم تأمل می کنند آنها هم که به آن نفوس کلیه رسیدند آنها هم تأمل می‌کنند ولی تأملشان حقیقی است، یعنی در آنجا به عبارت دیگر وقتی یک شخصی که به آن حقیقت کل برسد، در اشیاء نه اینکه دیگر چشمش رنگی را نمی‌بیند و گوشش صدای مختلفی را نمی‌شنود و زبانش ذائقه های متفاوتی را احساس نمی کند، نه، آنها هم ترش و شیرینی را می‌فهمند، تشخیص می‌دهند بابا این ترش است، این شیرین است خوششان می‌آید اینها ولی چیزی که هست این است که همه اینها را ظهورات برای یک حقیقت می‌دانند، یعنی نه این که می‌دانند احساس می‌کنند این احساس خیلی مساله عجیبی است، چون ممکن است یک حکیم با فکر خودش به این نکته ولو حالا به واقع هم نرسد حالا آن به عناتیت حق است اما صحبت در احساس است. احساس این مسأله همانطور که شما الآن احساس سیری می‌کنید یا احساس گرسنگی می‌کنید. همینطور آن عارف احساس این مسأله را در وجدان و در شهود خودش دارد که همان یک حقیقت واحد بیشتر نیست آن هدف واحد بروزات متعدد دارد.
سؤال: روح معبود هست که شخصی که فانی می‌شود دیگر شعور ندارد و ادراک ندارد.
جواب: آن مقام مقام محو است
سؤال: یعنی به خاطر مقامش اینطوری است.
جواب: مراجعت کند چرا دارد.
سؤال: ولی این جمع کثرت با وحدت فقط مال کسانی است که به مقام جمعیّت رسیده اند
جواب: بله.
سؤال: ابن حال به آنها دست نمی‌دهد
جواب: آنها نه، نه آن به عنوان ملکه است نه حال و مقام. به عنوان حال برایشان پیدا می‌شود آن مقام نمی شود.

[1] در درس شماره ۸۲.

معنی الامکان و الوجوب أن ما حظه فی نفس ذاته الامکان والافتقار

آنکه حقش در نفس ذاتش امکان است و افتقار، ذاتاً حقیت برای او امکان و افتقار است، مهر امکان و افتقار بر او زده شده لا یصح ان یقتضی وجود ذاته لا تاماً و لا ناقصاً

نه وجود تام نه وجود ناقص هیچکدام. یعنی نه از باب علت تامه نه از باب علت ناقصه هیچکدام اصلًا صحیح نیست که اقتضای وجود کنند ولا ترجیح وجوده او عدمه

و نه ترجیح وجودش را اقتضا کند و نه عدمش را. سواءٌ بلغا حدّ الوجوب اولا حالا می‌خواهد این دو تا وجود و یا عدم به حدّ وجوب برسند یا نرسند این اقتضا نمی‌کند این باید از ناحیه علت افاضه شود، فاءذن تجویز کون ذات الممکن مقتضیاً لرجحان الوجود حالا نتیجه چه هست؟ اینکه ما تجویز کنیم که ذات ممکن اقتضا می‌کند نه وجود را، رجحان وجود را و اولویتی راکه رجحانا متقدماً علی وجوده یك

رجحانی که مقدم باشد بر وجود خودش خوب این رجحان از کجا آمد؟ اینکه فقر محض بود جنبه رجحان از کجا آمد؟ رجحان از ناحیه علت باید بوجود بیاید. خوب ماهیت که علت نمی‌تواند باشد واولویه باعثه لتحققه یك اولویتی را که باعث تحقق او بشود انما نشأ من الغفله عن کون الممکن فی نفسه این ناشی از غفلتی می‌شود از اینکه ممکن فی حد نفسه مع انقطاعه عن سببه باوجود انقطاع از سبب خودش این باطل محض است.

ولیس له امتیاز و لا تاثیر نه امتیازی برای آن است و نه تاثیرعلّی و نه اقتضایی اصلًا. هیچی ندارد وایضاً لو اقتضی ذات ممکن ما اولویه وجوده و رجحانه اگر یك ممکن مائی ذاتاً اقتضای اولویت وجودش را یا رجحانش را بکند لزم الترجیح من غیر مرّجح، لانه لمّا لم یکن قبل وجوده تمیزو لاتخصص قبل از وجود نه تمیزی داشته و نه تخصصی هیچکدام نبوده که چون ما می‌گوئیم فقر محض است و احتیاج محض است. فحیث اقتضی ممکن ما اولویه وجوده و تخصصه حالا اگر آمد و یك ممکن الما‌ئی اقتضای اولویت وجود خود را کرد

و تخصص خود را کرد به یك مرتبه‌ای از مراتب وجود مادی یا غیر مادی،

ولایقتضی ممکن آخر اولویه وجوده و تخصصه بتلك المرتبه اما یك ممکن دیگری اقتضا نکند اولویت وجودش را به همین مرتبه ای که این جناب ممکن ما آمده و اقتضای وجود را در این مرتبه کرده و مع عدم تمیز شیء منهماعن الاخر با توجه به اینکه هیچکدام از این دو تا متمایز از همدیگر نیستند. چون هردو ماهیتی هستند که هیچ جهتی ندارند فرض کنید شما ماهیت زید را در نظر بگیرید و ماهیت عمر را، بگوئیم ذاتاً ماهیت زید اقتضای وجود زید را کرده ولی ماهیت عمر اقتضا نکرده خوب این به چه دلیل؟ اگر ما مسئله علّیت را کنار بگذاریم، بگوئیم خود ماهیت زید اقتضا کرده، ماهیت از کجا این را در آورده از داخل شکمش که نمی‌تواند این رجحان را در بیاورد ماهیت عدم است و ذاتاً چیزی نیست. لبطلانهما فی تلك المرتبه چون هر دو تای این دو تا ممکن در این مرتبه باطل وعدم هستند، یلزم ما ذکرناه آنکه ما ذکرکردیم ترجیح بلا مرجّح و

تخصّص بلا مخصّص لازم می‌آید

واشیر الی معنی الامکان الذاتی به معنای امکان ذاتی اشاره شده است الشامل لجمیع الممکنات که این امکان ذاتی همه ممکنات را در بر می‌گیرد، ما سوی اللَه را فی قوله تعالی كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ[1] اذا الهلاك عباره عن لا استحقاقیه الوجود هلاك عبارت است از عدم استحقاق وجود یعنی این ماهیات عدم استحقاق وجود را دارند، استحقاق وجود را ندارند فاستثنی وجهه خداوند متعال فقط وجه خودش را استثناء کرده

وهو جهه الوجوب الذی هو فعلیه الوجوب این وجه به چه می‌گویند؟ آن جنبه وجوبی است که باید فعلیت وجوب. یعنی همان جنبه ربطی بین ماهیت و بین مبدأ وجوب. آن جهت ربطی که جهت وجوب است و بواسطه وجوب، وجود است آن جهت ربطی که عبارت است از وجوب، آن عبارت است از وجه خداوند. پس در هر جا که وجه باشد که وجود خاص

[1] سوره القصص (۲۸) قسمتی از آیه ۸۸

است در آنجا ظهور است. در هر جا که وجه نباشد وجودی هم در آنجا نیست. وبهذه النغمه الروحانیه قیل گفته شده است، اهتزّت نفس النبی اهتزازاً علویاً لا سفلیاً این اهتزازعِلّی یعنی روحش عجیب به هیجان آمد حیث سمع قول لبید که می‌گوید:

الا کل شیء ما خلا اللَه باطل وکل نعیم لامحاله زائل[1]

خوب این مطلب راجع به امکان و وجوب و

---

[1] سؤال: وقتی وجه را به معنی خاص گرفتیم دلالت بر این می‌کند که تعیناتش از بین نمی‌رود در تمام مراتب وجوب؟
جواب: تعینات؟ بله نمی‌روند.
سؤال: باقی هستند؟
جواب: بله وطربت طرباً قدسیاً این مطلب را در جلد چندم معاد شناسی دارند ایشان جنبه استقلالیت از بین می‌رود ولی جنبه تعینات باقی می‌ماند
سؤال: وقتی وجه را به معنی خاص گرفتیم دلالت بر این می‌کند که تعیناتش از بین نمی‌رود در تمام مراتب وجوب؟
جواب: تعینات؟ بله نمی‌روند.
سؤال: باقی هستند؟
جواب: بله وطربت طرباً قدسیاً این مطلب را در جلد چندم معاد شناسی دارند
ایشان جنبه استقلالیت از بین می رود ولی جنبه تعینات باقی می‌ماند
و طربت طرباً قدسیاً لا حسیاً این نفس پیغمبر اکرم به یک طرب قدسی طربناک شدنه طرب حسی. در عالم مشاهده چیزی دیده نشد بلکه همان روح حضرت خیلی خوشحال شد و قال: فرمود، اللهم الا ان العیش عیش الاخره این گفت و کل نعیم لا محاله زائل حضرت فرمودند: نه آن نعیم آخرت آن عیش است که باقی می‌ماند ولی نعیم دنیا که عیش دنیاست بله همانطور است که ایشان می‌فرمایند لُبَید یا لبید این از بین می‌رود.

امتناع تمام شد. پس این سه ماده که در آن به عنوان ماده قضایا گفته می‌شود این بین محمول و بین موضوع سوای اینکه این محمول خودش وجود برای موضوع باشد یا اینکه نفس وجود نباشد بلکه نعت برای آن باشد این سه آورده می‌شود و همانطور که عرض شد، امتناع که از بحث وجود خارج است چون عدم است امکان و وجوب. که وجوب هم معنایش را ایشان فرمودند که وجوب به چه چیزی گفته می‌شود و در مورد خود باری تعالی به چه جهتی اطلاق می‌شود و این فرق بین وجوب که عوام می‌گویند و بین آنکه اهل فلسفه و حکمت می‌گویند و همین طور در مورد امکان که فرمودند بین امکانی که به معنای عرض عام است و بین امکانی که به معنای فقر و نیاز ذاتی است آن هم روشن شد و باصطلاح معنای دقیق‌تر امکان که عبارت از فقر است نه تساوی الطرفین آن در اینجا بیان شد. پس سه معنای وجوب و امتناع و امکان در اینجا روشن شد. حالا آمدند سراغ حق و باطل حق به چه می‌گویند و باطل به چه می‌گویند. واما الحق، فقد یعنی

به الوجود فی الاعیان مطلقاً منظور از حق وجود در اعیان است. وجود در اعیان حق است ماهیتشان که باطل است وجودشان می‌شود حق و حقیت کل شیء حقیت هر شی‌ای نحو وجوده العینی قسم آن وجود عینی اوست آن قسم خاص وجود عینی را می‌گویند حقیت کل شیء پس شی آنگاه حق است که وجود عینی داشته باشد.

وقد یعنی به الوجود الدائم گاهی اوقات منظور از حق عبارت است از وجود دائم هر وجودی که جنبه دوام داشت مانند عقول و مجرده و نفوس وگاهی قصد می‌شود به آن واجب بذاته که ذات متعال است و گاهی هم معنای چهارم وقد یفهم عنه حال القول والعقد حال قول و عقل از این فهمیده می‌شود قول حق، اعتقاد حق، رای حق، نظر حق، من حیث مطابقتهما الما هو واقع فی الأعیان چون این قول و اعتقاد مطابقت دارد با آنچه که در اعیان است، یعنی اگر مطابقت داشته باشد ما به اینها می گوئیم اعتقاد حق

وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق این

اعتبار از مفهوم حق این اعتبار صادق است یعنی اینکه ما معتبر کردیم مفهوم حق را و اینکه با اعیان مطابقت داشته باشد به این می‌گویند صادق یعنی اگر این کلام ما مطابق با اعیان خارج بود به این کلام می‌گویند صادق و از جهت اینکه اعیان خارج مطابق با این هستند به این می‌گویند حق. فهو الصادق باعتبار نسبته الی الامر صادق گفته می‌شود چون این یك انتساب با علل الامر با عالم عماء و با نفس الامر دارد و حق است به اعتبار نسبت نفس الامر به او.

وقد أ خطاء من توهم ان الحقیه عباره عن نسبه الأمر. بعضیها آمدند و اشتباه کردند. گفته اند که خود شی فی حد نفسه مع صرف نظر از واقع به آن می‌گویند صدق و کلام را فی نفسه، آن واقع را فی نفسه بدون صرف نظر از این کلام به آن می‌گویند حق. نه، انتساب به این مورد لحاظ بشود یعنی چون این کلام یك مضمونی دارد در آن هست که مطابق با واقع است از این نقطه نظر به آن می‌گویند صدق و چون واقع یك انتسابی با این کلام دارد از این نقطه نظر به واقع

می‌گویند: حق به این کلام می‌گویند: حق نه اینکه صرفاً فی حد نفسه. وقد اخطاء من توهم ان الحقیه عباره عن نسبه الامر نسبت نفس الامر است فی حد نفسه به قول یا عقل یا اعتبار. و صدق که عبارت است از نسبت قول و عقل به آن نفس الامر فی حد نفسه خودش فی حد نفسه نسبتی داشته باشد به این می‌گویند صدق. نه به خود این کلام فی حد نفسه بخاطر نسبت نمی‌گویند انتساب دارد از این نقطه نظر می‌گویند که یك معنای حقّی در وجود او هست از این نقطه نظرحق می‌گویند نه اینکه نسبتی با نفس الامر دارد چون این الان خودش یك معنای حقّی در آن هست چون بعضیها آمدند گفته‌اند که این کلام بالاخره خودش کلامٌ دیگر بالاخره یك حظّی از وجود دارد وقتی که من گویند زید قائم این زید قائم یك حظی از وجود دارد به این کلام چون حظی از وجود دارد به آن می‌گویند حق در حالتی که حق از این نقطه نظر می‌گویند که در بطن این آن معنای خارجی نهفته است از این نقطه نظر به آن می‌گویند حق که آن با این منطبق

است.

فان التفرقه بینهما بهذا الوجه فیها تعسف خوب، واحق الاقاویل ما کان صدقه دائماً آنکه صدقش صدق دائمی باشد و حق‌تر از این آنکه صدقش، صدق اوّلی باشد و نیاز به دلیل و برهان نداشته باشد و اوّل از اقاویل حقه اوّلیه‌ای که انکار آن این التی نباید باشد الذی باید باشد مال شما الذی است؟ این الذی باید باشد الذی باید برگردد به اوّل. بله؟ مال شما هم التی هست؟[1]

الذّی انکاره مبنی کل سفسطه انکارش مبنای هر سفسطه‌ای است، هو القول این قول، بانه لا واسطه بین

---

[1] سؤال: کسب تانیث کرده از اقاویل.
جواب: نه آخر آن بر می‌گردد به اوّل
سؤال: اول اضافه به اقاویل می‌شود
جواب: اوّل اضافه شده در صورتیکه این اقاویل باشد این نمی‌شود که مثلًا ولی این یکی از آن اقاویل هست. الذی بهتر است.
سؤال: صفت اولیه می‌تواند باشد.
جواب: نه نه آن به اول بر می‌گردد. آن کما شرح صدرالقنات من الدّنی اشتباه نشود با این قنات خودش مونث است و صدر قنات چون جزئی از قنات است پس بنابراین آن تانیث به این هم سرایت می‌کند ولی صحبت در این است که اقاویل که مونث نیست. اقاویل تأنیثش به اعتبار جمع است پس خودش فی حدّ نفسه مونث
نیست و اوّل یک فردی از آنهاست.

الایجاب و السلب واسطه‌ای بین ایجاب و سلب نیست؟ یعنی همان مسله تناقض. فانه الیه ینتهی جمیع الاقوال عند التحلیل جمیع اقوال عند تحلیل به این بر می‌گردد یعنی هر قول حقی برگشتش و اثباتش با تناقض است وانکاره انکار لجمیع المقدمات انکار این انکار جمیع مقدمات و نتایج است و هذه الخاصه این خاصه از عوارض موجود بماهو موجود است یعنی موجود بماهوموجود این الموجود بماهوموجود این منقسم می‌شود به ایجاب سلب تقسیم می‌شود. الموجود بماهو موجود اما ان یکون ثابت اولا ثابت که همان جنبه عدم بر آن صدق می‌کند. پس این از تقاسیم اولیه برای وجود است. لعمومه فی کل موجود چون این عمومیت دارد در هر موجودی یعنی جنبه تناقض این نعت به ایجاب و سلب در همه موجودات وجود دارد.

ونقاوه ما ذکره الشیخ فی الشفاء خلاصه آنچه که ایشان در شفا ذکر کردند برای سبیل مقابیح السوفسطائیه مقابیح سوفسطایی را می‌خواستند نقل بکنند این است که ان یسأل عنهم از اینها سؤال شود

آنهایی که انکار هر شیای را میکنند انکار حق را میکنند انکار باطل را میکنند انکار امور واهی را میکنند. ان یسئل عنهم انکم هل تعلمون ان انکارکم حق او باطل او تشکون شما میدانید به علم میخواهد برگردد آیا میدانید که انکار شما حق است یا باطل او تشکّون یا شك دارید. یعنی این انکار شما میدانید که حق است یا باطل است یا اینکه شك دارید در حق ویا باطل بودن انکارتان یعنی خود این اعتقادتان میدانید حق است یا نه؟ فان حکموا بعلمهم بشیء من هذه الامور اگر حکم کنند به یك کدام از این امور که حق است یا باطل است، فقد اعترفوا بحقیه اعتقاد ما بالاخره اعتراف میکنند که یك اعتقادمایی وجود دارد که حق است حالا میخواهد این اعتقاد، اعتقاد حقیت باشد فی قولهم بانکار القول الحق اینکه میگویند قول حق را انکار میکنند او اعتقاد البطلان باشد یا اعتقاد بطلان باشد یا شك در او باشد فرق نمیکند همینکه اینها علم دارند این علم اثبات یك اعتقاد وحقیت یك اعتقادی را میکند. یعنی حقیت به معنای ثبوت نه به

معنای واقعیت فسقط انکارهم الحق مطلقاً پس اینکه اینها حق مطلق را انکار می‌کنند این دیگر انکار اینها از بین می‌رود وان قالوا انا شککنا می‌گویند نه ما علم نداریم ما شك داریم.

فیقال لهم هل تعلمون انکم شککتم آیا می‌دانید که شما شك دارید؟ یا اینکه نه اصلًا انکار این علم را هم می‌کنید و هل تعلمون؟ آیا می‌دانید از اقاویل یك شی معینی را از اقاویل از کلامها یك چیزی را می‌دانید یك کلامی یك چیزی را در ذهنتان بیاورید فان اعترفوا بانهم شاکون او منکرون اگر اعتراف کنند که اینها شاك هستند و یا منکرند وانهم یعلمون شیئاً معیناً من الاشیاء اینها یك شی معین از اشیاء را می‌دانند فقد اعترفوا بعلم ما و حق ما بالاخره یك علم ما را اعتراف کرده‌اند و حق ما و اگر گفتند اصلا ما چیزی سرمان نمی‌شود. إنا لا نفهم شیئاً ابداً، و لا نفهم أنا لا نفهم نه می‌فهمیم و نه می‌فهمیم که نمی‌فهمیم.[1]

---

[1] سؤال: این واقعیت است؟

جواب: بله؟

سؤال: این واقعیت دارد؟

ونشك فی جمیع الاشیاء و در همه اشیاء ما شك می‌کنیم حتی در وجودمان و در عدممان. هم در وجودمان شك داریم و هم در عدممان. این دیگر خیلی عالی است، ونشك فی شکنا ایضاً در شکمان هم باز هم شك داریم و اشیاء را انکار می‌کنیم. حتی انکارمان را هم انکار می‌کنیم. ایضاً و لعل هذا مما یتلفظ به لسانهم معاندین شاید این ها معاند هستند که اینطور حرف می‌زنند. فسقط الاحتجاج معهم دیگر با اینها نباید صحبت کرد و باید عملًا وارد شد ولا یرجی منهم الاسترشاد استرشاد دیگر فایده ای ندارد. فلیس علاجهم الا ان یکلفوا بدخول النار باید به اینها بگوئید برود داخل نار، اذا النار و اللانار واحد و یضربوا و بزنید توی سرشان تا حالشان جا بیاید. فان الألم و اللاءالم واحد یعنی الم و لا إلم واحد است.

معنی روایت علی مع الحق و روایت استفتاء از سرّ

جواب: بحث سیاسی نمی‌کنیم.

علی مع الحق عبارت است از آنچه که ثبوت می‌کند جنبه ثبوت ثبوت به قائم یا نفس الامر هرکدام را که می‌خواهید بگوید. یعنی علی عبارت است از واقع و نفس الامر. عرض کردم یك معنا هست مصادیق فرق دارد نه اینکه چه معنا دارد. ایشان که معنا فرمودند، باید چیز بشود. حق عبارت است از عالم ثبوت آنچه که ثابت است.

علی مع الحق یعنی علی همیشه معیت دارد با عالم ثبوت. یعنی افکارش، اعتقادش، نفسش، حالش، سرّش و وجدانش هیچکدام دستخوش تغییر و تبدلات نمی‌شود. اعتقادش با عالم ثبوت یکی است نفسش با عالم ثبوت یکی است در نفسش ثبوت مهر شده. متزلزل نیست امروز این حال را داشته باشد فردا حال دیگری را یعنی حال علی حال ثبوت است حال شک نیست حال بطلان نیست. فکرش فکر ثابت است. سرش ثابت است یعنی به ثبوت متصل است. نفس ثبوت پس بنابراین وقتی علی اینطور باشد ثبوت هم منطبق بر علی است. و طرفینی هست دیگرنمی‌شود یک شخصی ذاتاً منطبق

با ثبوت باشد ولی ثبوت منطبق با او نباشد.[1]

---

[1] سؤال: در آنجا که حضرت می‌فرماید: علی حق و مع علی آن به چه صورت می‌شود یعنی اینجا امیرالمومنین از حق بالاتر است؟
جواب: صحبت بالاتری نیست. از حق بالاتری نیست" ذلک بان الله هو الحق" از حق بالاتر ما نداریم.
سؤال:
جواب: حق.
سؤال: میزان حق خود امیرالمومنین است.
جواب: علی حق است وقتیکه علی حق شد پس بنابراین هر کاری که علی کرد آن کار را توحق قرار بده این است معنایش چون علی خودش حق است یعنی ما حقیت را انتزاع می‌کنیم از کار علی لذا إ در الحق اینجاست، چون علی حق است و چون علی یک امر ثابتی هست پس بنابراین فعل او هم فعل ثابت خواهد بود تزلزل در فعل و درکلام و در فکر نمی‌آید فکر او ثابت است کلام او هم ثابت است و فعل او هم فعل ثابتی خواهد بود.
سؤال: درمورد آن اعلمی که فتوای مرجعی که به مقام ولایت مطلقه رسیده و ولایت کلیه رسیده این چه تفاوتی بین او و امام هست؟ از نظر حکم امام و صفات امام دیگر او از خودش چیزی ندارد بنابراین باید فتوای او هم حجیت داشته باشد مثل قول امام.
جواب: در آنجا دو مساله است یک وقتی در مقام بیان به نحو دوام است. یک وقتی نه بنابر مصالح و اینها. در این که کلامش حجّت است حرفی نیست ولی صحبت در این است، که این آیا رتبه دارد یا نه؟ به اقتضای تحقق موضوع این را گفته یا نه؟ در کلام ائمه علیهم السلام این یک حکم دائم است. البته در آنجا هم ما بحث را داریم باید از کلام امام دوام را بفهمیم این روایاتی که با همدیگر متفاوت هستند ناظر به این جهت هستند که گاهی از اوقات یا بسیاری از اوقات امام علیه‌السلام بر اساس موقعیت فتوا داده نه بر اساس یک جنبه دوام به عبارت دیگر حال طرف را در نظر گرفته و قضیه قضیه شخصیه است.
سؤال: همانطور که اختلاف می‌کنند خودشان؟
جواب: بله. در آنجا هست و در جایی دیگر که خود شخص فرض کنید که می‌آید و سؤالاتی می‌کند راجع به مسائل مالی، مسائل اقتصادی، عبادت و مثلًا در خیلی از مسائل عبادی حتی. این مطلب را حضرت به کسی می‌گویند نکن و به کسی دیگر می‌گویند بکن.
اینها حالاتی مختلف است که حضرت در نظر گرفته و بعد این حالات به عنوان یک روایتی که دال بر یک حک دائم است در مجامع ما نقل می‌شود

نسبت به این مسائل انسان خیلی باید دقت داشته باشید که آیا از کلام امام علیه السلام دوام استفاده می‌شود یا نمی‌شود. و اصلًا خیلی بدیهی این است مثلًا فرض کنید که در مورد خمس شما در مورد خمس می‌بیند خیلی روایات که باعث اختلاف شده این است که در بعضی روایات استفاده حصر می‌شود که: الخمس فی المعادن و الغنائم و چه فلان و المکاسب

در بعضی از روایات این استفاده اکثر می‌شود. اینجا است که آمده‌اند و اختلاف انداخته اند که فرض کنید که هبه خمس دارد یا ندارد؟ یا میراث از بعید خمس دارد یا ندارد؟ و امثال ذلک این نکته خوب در اینجا ما باید لحاظ کنیم. اینکه امام علیه السلام در اینجا فرمودند که لا خمس در مقام عدّ است و یا در مقام حصر است. یعنی آمده حصر کرده حضرت یا آمده شمرده وانگهی راوی آمده پنج تای آنرا نقل کرده و دوتای آن را فراموش کرده یا از این ۵ تا سؤال کرده حضرت، فرمودند بله خمس در این ۵ تا هست آن دو تا دیگر هم هست ولی در جای دیگر می‌بینیم که بله در هبه خمس گرفته اند و در میراث از بعید خمس دارد و امثال ذالک اینها همه دال بر این است که حضرت در مقام عدّ است نه در مقام حصر و همین طور ما می‌توانیم این مطلب را در مورد خود خصوص روات ما گسترش دهیم و سرایت دهیم و در موارد مختلف این روایات بر طبق سؤال آمده و این هیچ استفاده حصری و دوامی از این احکام به نحو کلیت نمی‌شود کرد. در مورد ولی هم همینطور است یک وقت می‌بیند ولی آن کسی هست است که به یک مسله به نحو ممارست دائم این مطلب را می‌خواهد مطرح کند یک وقت می‌بینیم نه. بر حسب موارد و مواقف و اینها دارد.

سؤال: حجت در موارد فتوا است فتوا معمولا؟؟؟ در فتوا هم باز خودتان فرمودید روایت مصباح الشریعه هم اگر استفتاء به صفای سر باشد از خدا باشد.

جواب: استبفتاء به صفای سر هست بنابر مقتضیات شخص. بله شخص که می‌آید پیش ولی آن نگاه بر آن می‌کند می‌بیند چه چیزی بدردش می‌خورد اینطور می‌گوید این برای شخص دیگر حجت نیست آن وقت اومی‌آید این را به عنوان یک حکم کلی و فتوا نقل می‌کند اینجا اختلاف می‌شود.

سؤال: حالا اگر رساله داشته باشد می‌گوید.

جواب: نه نمی‌شود آن هیچوقت رساله نمی‌گوید.

سؤال: اگر آن فتاوای خودش را برای مقلدین بطور عام بیان کند چه فرق می‌کند چه رساله بدهد چه به صورت قول بیان کند الان مثلًا اینجا اصحاب از امام صادق علیه السلام سؤالی می‌کنند حضرت هم برای عموم بیان می‌کنند حالا این بیاید چاپی شود.

جواب: آن اگر بخواهد اینطور باشد آن وقت یک محدوده هم می‌گذارد، مثلًا یک شخصی می‌آید پیش آدم می‌گوید آقا من ۲۰ سال است نماز

نخواندم طرف تازه مسلمان شده و تازه برگشته به آن بگوئیم آقا برو همه نمازهایت را قضا بکن این اصلًا ول می‌کند به آن می‌گوئیم آقا لازم نیست تو فقط نمازهایت را بخوان اما یک کسی هست که در ایمانش راسخ است بگوئی ۲۰ سال بخوان می‌گوید باشد میروم می‌خوانم و مهم نیست و اگر قرار شد این رساله را نگاه بکند ببیند که هر که نماز نخوانده واجب است چه هست فلان هست.

رساله را اصلًا رساله را می‌بندد و می‌گذارد روی تاقچه. لذا در اینجا یک به حسب استطاعت می‌آورد در حالیکه در رساله ها دیگر نمی‌آورند. به حسب قدرت می آورد می‌داند در کجا چه بیاورد و چطوری بیان کند.

سؤال: به همین دلیل پس حجت اش باقی می‌ماند.

جواب: کدام؟ خوب بله.

سؤال: بنابراین می‌تواند فتوا بدهد به عموم و این فتواش هم تا ابد باقی بماند چون از منبع تشریع و از منبع شریعت است.

جواب: بله این باید ببینیم در وقتیکه این فتوا را می‌دهد ناظر به چه جهتی بوده ناظر به چه جهتی فتوایش بوده است خیلی از اوقات خود آن ولی چیز هست عرض کردم اگر بدانیم این فتوای او از آنجا آمده این هست ولی اگرنه ممکن است در خیلی موارد خودش مأمور به همین ظاهر و این چیز ها باشد یعنی در مقام ادب.

سؤال: جنبه اختلاف نفسانی که شما می‌فرمائید اینکه قلاده همه را می‌اندازند به گردن مجتهد. در این صورت وقتی که حی نباشد ولی و بخواهند حجیت قائل بشوند بر قولشان معنا هم دیگر تفاوت خارجی هم نخواهد داشت و اختلاف نفسانی برقرار نخواهد شد و تاثیری درآن ندارد.

جواب: بله. نه ایشان یک مطلب دیگر می‌خواهند بگویند می‌خواهند بگویند اگر چنانچه ما آن ولی را فتوایی را که دارد می‌دهد ما این فتوا را منبعث از مبدا وحی بدانیم همانطوری که امام علیه السلام این طور است. امام که دیگر مرده و زنده ندارد اینجا بله اگر ما ثابت کردیم این مطلب را که این که دارد می‌گوید از آنجاست خوب صحیح است اگر نتوانستیم ثابت کنیم به ادله‌ای یکی اینکه ممکن است اینها مامور به ظاهر باشند چطور است که خود اینها فتوایشان عوض می‌شود. اگر این باشند چه؟ اصلًا یکی از مسائلی که هست این است که ولی در مقام ادب یک کاری نمی‌کند که با امام مردم عوضی بگیرند آن را یعنی تعمداً خطاهایی می‌کند تا اینکه چیز نکند و الا در حقش؟؟؟.

سؤال: یعنی نقس انکار هم باز یک کار الهی است.

جواب: خوب بله. می‌داند که الان باید رو به قبله بخوابد یا مثل به چه شکلی باید بخوابد منتهی می‌گوید اینطور. چرا؟ چون به این روایت برخورد کرده و الآن در ذهنش آمده می‌تواند تغییر دهد و می‌تواند فرض کنید که آن مسله

اصلی را برایش بگوید ولی الان این صلاح بر این می‌بیند که به این کیفیت حکم کند که فردا که عوض می‌شود نظرش نظر اصلی را می‌گوید بگویند نه بابا این چیز هست این عوض می‌شود اما، امام که نظرش عوض نمی‌شود.

سؤال: پس بهر حال حالا اگر این را احرازش بکند.

جواب: کی می‌خواهد احراز کند؟

سؤال: عالم وحدت اشراف دارد.

جواب: بله اگر بکند تمام است تمام اشکالات در مقام اثبات است لذا این بحث، بحث مهمی است در فتوحات هم محی‌الدین دارد این بحث را در فصل ۲۹۶ یا ۳۹۶ این در آنجا دارد که چطور انسان به مبدا شرع و تشریع احاطه پیدا می‌کند ولو اینکه در روایات هم نیست اثری از آن نیست از بین رفته در روایات دستخوش زوال شده ولی صحبت در این است که انسان بداند الان بر این اساس است که گفته.

سؤال: چطوری یک نفر وقتی خودش را در معرض افتا قرار می‌دهد.

جواب: افتا بگذارد در معرض افتا می‌گوید من اصلًا می‌خواهم اینطوری فتوا بدهم دلم می‌خواهد اشتباه فتوا بدهم چه می‌گویی؛ اصلًا می‌گوید من مصلحت بر این می‌دانم که الان این طوری بگویم و لو اینکه حکم را می‌دانم الان می‌خواهم طبق ظاهر تذهیب را باز کردم این روایت را دیدم می‌خواهم بر طبقش عمل کنم ما که نیستیم ببینیم جهت آن چه هست؟ چه جهتی دارد.

اگر ما ناظر بر مصالح و مفاسد نفس الامریه بودیم کلام این برای ما حجت هست ولی وقتیکه ما نیستیم. او هست ما نیستیم ما همینطور به ظاهر نگاه می‌کنیم می‌بینیم.

سؤال: آن وقت باز این معنا هم در ائمه هست اینجا را چکار می‌کنیم؟

جواب: در ائمه چاره نداریم یعنی ما در ائمه می‌دانیم که امام در مقام بیان حکم واقع است این است. اما اختلافی را که ما می‌بینیم باید برویم آن واقع را در نظر بگیریم یعنی. نسبت به قرآن. کلام ائمه مثل قرآن می‌ماند این قرآن ممکن است دارای تناقض باشد. البته تناقض غلط است در تعبیر ما ممکن است دارای اختلاف، باشد باید بین آن جمع کنیم. یعنی ما اول در امام این مطلب را فارغ شدیم از آن که کلام امام حق است برای عموم. حالاکه کلام امام حق است برای عموم وامام در مصدر تشریع یا دنباله رو تشریع هست وقتی که این کلام چیز شد بعد می‌آئیم کلام امام را جمع می‌کنیم پس چرا اینجا اینطور می‌گفت: به همین دلیل از همه اینها یک ملاک کلّی بدست می‌آوریم این ملاک کلی می‌شود برای ما حکم الله واقعی.

اما در مورد ولی اینطوری نیست در مورد ولی بر فرض هم رسیدیم به اینکه منظور این برای همیشه این بوده باز این را یک امر متغیری ما حساب می‌کنیم نه یک امر ثابتی مگر اینکه خودمان بدانیم که به آن فکرش برسیم به آن نحوه فکرش ما احاطه پیدا کنیم. یعنی بدانیم که این که این حرف را زده بر اساس

فکر ثابت آمده این را گفته منظور او یک مسله ثابت است.

سؤال: این در مسله احکام هست فقط یا در سنت وغیره هم هست؟

جواب: در همه چیز.

سؤال: یعنی سیره او هم در حجیت ثابت می‌شود. سیره ولی. یعنی دلالت بر استمرار می‌کند دیگر.

جواب: نه. یک وقتی بدانیم که اصلًا سیره اش این براساس یک ملاک است. اینها را ما گفتیم. بر اساس یک ملاک سیره را قرار داده آنوقت دیگر در این صورت ما آن ملاک برای ما مهم است نه خود سیره یعنی عمل ظاهر برای ما مهم نیست. یک وقتی نه ما می‌خواهیم از سیره به ملاک برسیم اگر از سیره بخواهیم به ملاک برسیم آن وقت این مشکل می‌شود. ممکنه آن سیره بر اساس یک ملاکی گفته همه لباسها را زرد بپوشید فردا عوض می‌شود می‌گوید همه سفید بپوشند فردا عوض می‌شود. سیره که این چیز نیست.

یک وقتی مرحوم آقا هم به من می‌فرمودند. می‌فرمودند مهم برای انسان این است که به ملاک برسد. عمل ظاهری مهم نیست. چون عمل دستخوش تغییر و تبدّل است امروز اینطور فردا طوری دیگرمتغیر می‌شود.