

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل (٤) فى أن الواجب لذاته واجب من

جميع جهاته

(فى أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

المقصود من هذا أن الواجب الوجود ليس فيه جهة

إمكانية فإن كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب

له)

این بحث در حول و حوش و محوریت این

مطلب قرار دارد که هر چیزی که در فعلیت خود به

فعلیت تامه برسد، دیگر جهت امکان در او معنا

ندارد. چون فعلیت عبارت است از تحقق تام در ذات

و در صفت.

هر چیزی که در فعلیت خود به فعلیت تامه

برسد، دیگر جهت امکان در او معنا ندارد

ما دو فعلیت داریم: یک فعلیت از باب عدم

و ملکه داریم که مقابل او امکان است.، امکان و

فعلیت از باب عدم و ملکه دو وصفی هستند که

طاری بر موضوع اند به لحاظ حالتی که در آن موضوع

وجود دارد. من باب مثال می‌گوئیم ماهیت ممکن الوجود است. یعنی این ماهیت در ذات خود حالت و وصفی بر او عارض است که به واسطه آن وصف، ما انتزاع امکان را از آن ماهیت می‌کنیم. آن وصف عبارت است از تهیو و آمادگی برای قبول احد الطرفین در وجود و عدم که عبارت است از وجود. وقتی می‌گوئیم زید ممکن الوجود است یعنی این زید با قطع نظر از تحقق خارجی و عدم تحقق خارجی دارای حالت انتظار و دارای حال تهیو برای رسیدن به احد الطرفین که وجود است.

در مقابل این، فعلیت قرار دارد که عبارت است از تحقق احد الطرفین برای او که عدم را هم شامل می‌شود. تحقق احد الطرفین یعنی این ماهیت به لحاظ خودش و در تحقق ذاتی خودش غیر آبی از حمل وجود و حمل عدم است بر او، ولی همین ماهیت به لحاظ تحقق خارجی و صرف نظر از کی‌نونیت ذات، عدم یا وجود برای او فعلیت دارد که همان عبارت است از تحقق خارجی این ماهیت.

یا اینکه من باب مثال در حمل امکان بر ماده

متحقق الوجود می گوئیم: نطفه امکان انسان شدن دارد. آن ماهیت در مرحله ذات خودش بود، اما ما الان بر این امر متحقق خارجی امکان اطلاق می کنیم. گرچه ما در اینجا بر این امر و ماده خارجی امکان اطلاق می کنیم، اما با یک تحلیل و با یک دقت می بینیم این حکم با حکم اولی ما در مورد زید فرقی نمی کند. به جهت اینکه آن چه که در اینجا محقق است و فعلیت دارد، یک نطفه‌ای دارای ماده و صورتی به این شکل و به این خصوصیت است، و ما در این صورتی که برای این ماده پیدا شده، امکان حمل نمی کنیم. یعنی حمل امکان و اتصاف جنین و نطفه به این ماده و صورت، این اتصاف به حمل امکان نیست، بلکه بالفعل است. الان بالفعل نطفه، نطفه است نه بالامکان.

ما این نطفه را به لحاظ تیؤش برای علقه و مضغه شدن در یک عالمی می بریم و در آن عالم این نطفه را رها می کنیم، آن وقت حکم امکان را به لحاظ آن عالم بر آن حمل می کنیم. آن عالم، عالم تعری از ماده و صورت و صرف تقرر ذهنی ماهیت است.

یعنی الان که این نطفه است ما به لحاظ همین تحقق خارجی او نمی‌گوئیم این ممکن است برای اینکه علقه بشود. چون وقتی یک شیء صورت خارجی پیدا کرد دیگر معنا ندارد که همین شیء با اتصاف به این صورت خارجی چیز دیگر بشود. این محال است. بله، در این نطفه یک حالت آمادگی هست که به واسطه آن تهیو ما تحقق امر لاحق را بر این متصف به امکان می‌کنیم، امر لاحق که علقه یا مضعفه است یا بعد کسونا العظام لحمًا هست، این امر لاحق بر این نطفه نه به لحاظ همین صورت خارجی است، بلکه به لحاظ تهیو اوست برای رسیدن به آن لاحق.

آن تهیو عبارت است از ماهیت معرای از وجود و عدم. یعنی نطفه فی حد نفسه قابلیت برای علقه شدن دارد یا قابلیت برای علقه شدن ندارد؛ از این نطفه نظر ما به او ممکن می‌گوئیم. البته موارد امکان قبلا خوانده شد امکان ذاتی، امکان استعدادی، امکان و قوعی، ولی ما همه اینها را در یک تعریف عام یک کاسه کردیم.

البته امکان ذاتی با امکان استعدادی و امکان

وقوعی و امثال ذلک تفاوت می‌کند و همه اینها احکام خاص به خود را دارد، اما آن تعریف جامعی که بر همه اینها حمل می‌شود این است که ماهیتی که آن ماهیت با قطع نظر از وجود خارجی او، تهیو و آمادگی برای تحقق به احد الطرفین در محمول را داشته باشد، به این می‌گویند: امکان.

البته امکان یا امکان ذاتی است که این در همه موجودات است چه آنها که فعلیتشان فعلیت تامه باشد، مانند مفارقات و امثال ذلک، یا اینکه این در همه موجودات نیست، در آنجایی است که مثل امکان استعدادی در مورد ماده و صورت مطرح می‌شود که این در مورد مفارقات و مجردات معنا ندارد یا امکان وقوعی است، که باز این در آنجا نیست و در عالم مواد است.

در همه اینها آن وجه جامع و مشترک بین اینها در حمل امکان این است که ممکن به آن ماهیتی گفته می‌شود که آن ماهیت قابلیت برای احد الطرفین در محمول را داشته باشد. این را ممکن می‌گویند. در مقابل او که ملکه است، فعلیت است.

فعلیت عبارت است از تحقق احد الطرفین برای ان ماهیتی که در وهله اول امکان بر آن ماهیت صادق بود. این می شود فعلیت.

این فعلیت یا پس از تهیؤ و عروض وصف امکان بر این ماهیت آمده است مانند علقه شدن که پس از نطفه شدن بر این ماده عارض می شود، مضغه شدن پس از علقه شدن بر این ماده عارض می شود، یعنی حالت فعلیت در این ماده زماناً پس از عروض وصف امکان است بر این ماده، یا این طور است یا این فعلیت اولاً بلا اول بر این موضوع ثابت است بدون وصف امکان که به معنای تهیؤ باشد برای او زماناً.

یعنی وقتی می گوئیم واجب الوجود ممکن الوجود است بالامکان العام نه بالامکان الخاص، معنایش این است که واجب الوجود، ماهیت معرای از وجود یا وجود برای او عار فعلیت دارد یا عدم برای او فعلیت دارد.

اگر واجب الوجود، وجود برای او فعلیت داشته باشد این امکان عام با ضرورت وجود برای

موضوع وفق می‌دهد، چون در امکان عام سلب
ضرورت می‌کند از جانب مخالف، یعنی عدم وجود
ضرورت ندارد برای واجب الوجود. حالا عدم
الوجود که ضرورت نداشت، نفس الوجود یا
ضرورت دارد مثل واجب الوجود با نفس الوجود هم
ضرورت ندارد مانند ممکن الوجودات متعینه در
عالم امکان.

این فعلیت وجود است برای واجب الوجود.
همین طور اوصاف و صفاتی که بر واجب
الوجود بار می‌شود و حمل می‌شود، تمام اینها فعلیت
دارد برای واجب الوجود به لحاظ حمل نفس الوجود
بر واجب الوجود بدون تهیئ زمانی و ذاتی برای
امکان برای واجب الوجود به معنای استواء الطرفین.
یعنی وقتی که ما وجود را برای واجب
الوجود ضروری و ذاتی و فعلی می‌دانیم، خواهی
نخواهی از متفرعات این مسأله این است که اوصاف
وجود و شوائب وجود هم برای واجب الوجود
ضرورت فعلیت تامه داشته باشد.

وقتی که خود وجود برای واجب الوجود

ضرورت داشت چون چیزی خارج از دایره وجود نیست، تمام آثار وجود و صفات کمالی وجود هم بالتبع باید برای واجب الوجود ضرورت داشته باشد. لذا مرحوم آخوند بحث را در اینجا از این نقطه نظر شروع می‌کند که وقتی واجب الوجود، واجب الوجود لذاته است واجب الوجود من جمیع جهاته هست. یعنی تمام حیثیات وجود از نقطه نظر صفات کمالیه و صفات تامه برای وجود برای واجب الوجود واجب است. و واجب الوجود حالت انتظار برای تحصیل صفت کمالی ندارد، مانند ما که در حال انتظار برای تحصیل صفات کمالیه هستیم، مریض می‌شویم انتظار صحت داریم؛ صحیح هستیم انتظار مرض را داریم، جاهلیم انتظار علم را داریم، فقیریم انتظار غناء را داریم و امثال ذلک که در ممکن الوجود که هنوز به فعلیت نرسیده است، این ممکن الوجود حالت انتظار بالنسبه به صفات کمالیه و فعلیه را دارد. اما واجب الوجود وقتی که نفس الوجود برای او ضرورت داشت و این مقدمه را هم ضمیمه می‌کنیم که هیچ چیزی صفت کمالی خارج از دایره وجود

نیست، پس بنابراین واجب الوجود دارای جمیع صفات کمالیه است. مثل اینکه فرض کنید من باب مثال الان یک کاغذهایی را به شما بدهند، یک کاغذ سبز، یک کاغذ قرمز، یک کاغذ آبی، یک کاغذ سفید و تمام رنگها در این کاغذها منقش است.

حالا اگر گفتند که ما جمیع کاغذهایی که در این اتاق است، به شما داده‌ایم؛ لازمه این این است که هم رنگ سبز پیش شما هست، هم رنگ قرمز پیش شما هست، هم رنگ سفید و هم رنگ زرد و امثال ذلک؛ دوباره لازمه این قضیه این است که هم کاغذ مستطیل پیش شما هست، هم کاغذ مربع و هم کاغذ دایره و امثال ذلک. باز لازمه این قضیه، این است که هم کاغذ خط دار پیش شما هست هم کاغذ بیخط. یعنی تمام آن اوصاف و نعوتی را که شما بر قرطاس به لحاظ و به جهات مختلف حمل می‌کنید باید به تبع به واسطه اصل تحقق خود قرطاس و جمیع این کاغذها پیش شما وجود داشته باشد.

واجب الوجود هم همین است

سؤال: در مورد امکان هم همین است، وقتی

در مورد امکان در وجودش نگاه می‌کنیم، وجودش وجود دارد ولو بالغیر، بالاخره این وجود خودش صفات کمالیه دارد پس صفات کمالیه هم وجود پیدا می‌کند ولو بالغیر برای ممکن جواب: وجود بالغیر. سؤال: بله.

جواب: بله ما هم همین را می‌گوئیم.

سؤال: ما می‌خواهیم در مورد واجب فقط انحصار بدهیم.

جواب: نه، ما می‌خواهیم بگوئیم حالت انتظار ندارد، حالت انتظار یعنی واجب در صفات کمالیه خودش منتظر افاضه غیر نیست، ولی در مورد وجود بالغیر انتظار افاضه اولین شرط است، فقر ذاتی دارد. وقتی که یک ممکن الوجودی در خود وجودش محتاج به غیر است، در اوصاف به او هم محتاج به غیر است.

اما در مورد واجب وقتی که ما وجود را برای واجب فعلی و ذاتی می‌دانیم به تبع تمام اوصاف هم برای او ذاتی خواهد بود. پس این محتاج به غیر در

افاضه و در اتصاف به نحو و وصف نخواهد بود.^۱

نکته ای که مرحوم آخوند در اینجا دارند این است که می‌فرمایند: این حالت انتظار عین اصل مسأله و اصل طرح این بحث نیست. بحث این است که واجب الوجود لذاته، واجب الوجود من جمیع جهات است. این اصل بحث است. از متفرعات این بحث این مطلب است، پس بنابراین واجب الوجود حالت انتظار برای تحقق و اتصاف به یک وصفی نمی‌تواند داشته باشد. چرا؟ چون جنبه وصف در او فعلیت دارد، پس نمی‌تواند این حالت انتظار را داشته باشد. بعضی‌ها آمده‌اند و گفته‌اند که این مطلب با خود اصل بحث یکی است. یعنی فرق نمی‌کند چه بگوئیم واجب الوجود، واجب الوجود لذاته است. چه اینکه بگوئیم چون حالت انتظار ندارد نسبت به اوصاف، از این نقطه نظر آن اوصاف برای او فعلیت دارند و برای او از این نظر واجب است.

^۱ البته اینجا بسیار جای صحبت دارد و متفرعاتی که بر این قضیه بار می‌شود، کیفیت نزول و ربط حادث به قدیم در این قضیه بحث در اینجا پیش می‌آید که انشاء الله در طی بحثهای آینده به این قضایا اشاره می‌کنیم.

نحوه عصمت ملائکه - منشأ صدور ذنوب و

سوزندگی جهنم

مرحوم آخوند در این جا می فرماید که این بحث واجب الوجود، واجب الوجود لذاته یک مطلب است، و این که واجب الوجود چون واجب الوجود لذاته هست پس بنابراین حالت انتظار برای تحصیل صفات کمالی را ندارد مطلب دیگری است و بینهما عموم مطلق. هر جا که واجب الوجود، واجب الوجود لذاته بود، در آنجا حالت انتظار برای تحصیل صفت کمالی را ندارد، چون صفات کمالی از شوائب وجود است، وقتی که اصل الوجود ذاتی برای واجب الوجود بود، پس بنابراین صفات کمالی هم ذاتی برای او خواهند بود و دیگر بال غیر نخواهند بود. ولیکن اینکه اگر یک چیزی از نظر اتصاف به فعلیت رسیده باشد و صفت حالت انتظار نداشته باشد، منافاتی با ممکن الوجود لذاته ندارد. مانند مفارقات نوریه و مانند عقول. مفارقات نوریه و عقول به فعلیت تامه رسیده اند چون فعلیت آنها فعلیت تامه است، لذا حالت انتظار برای تحصیل

کمال مجدد را ندارند اما از این استفاده نمی‌شود پس بنابراین اینها واجب الوجود لذاته هستند. هر چیزی که به فعلیت تامه برسد، دیگر حالت انتظار برای فعلیت دیگری را ندارد. عقول، مرتبه عقل و مرتبه مجردات و ملائکه فعلیشان، فعلیت تامه است، یعنی به یک رتبه و به یک حدی رسیده‌اند و در آن حد متوقف شده‌اند. وقتی که این فعلیت، فعلیت تامه شد و استعداد از وجود او برخاست، حالت انتظار برای کسب صفت مجدد را ندارد. اگر حالت انتظار را داشته باشد، دلیل بر این است که فعلیت، فعلیت تامه نیست.

منظور از فعلیت تامه نه فعلیت از حیث جمیع شوائب وجود است، بلکه فعلیت رتبی منظور است. اگر یک وجودی به فعلیت رتبی رسید و در آن مرحله متوقف شد دیگر انتظار برای فعلیت بعد در او نیست. یعنی وقتی مقتضای ذات او به یک حد، رسید دیگر انتظار برای مرتبه دیگر برای وجود او نمی‌شود.

این لیوان این الان به یک مرتبه از فعلیت

رسیده، یعنی شیشه و سنگ را در یک شرایط خاصی گرفته و آب کرده و زوائد او را گرفته‌اند و بعد او را به صورت بلور و به این صورت در آورده‌اند. الان این فعلیت رتبی دارد؛ یعنی در این مرتبه به یک فعلیت رسیده است. آیا فعلیت او فعلیت تامه است؟ یعنی اجزاء این ماده و اجزاء این لیوان دیگر استعداد و آمادگی برای تغییر و تبدل را ندارند، اگر این طور است، پس چرا فرض کنید من باب مثال همین لیوان را شما در کنار آفتاب در یک شرایط خاصی بگذارید، بعد از گذشت فرض کنید ده هزار سال یا صد هزار سال همین لیوان را می‌بینید تغییر پیدا کرد و به یک شکل دیگری درآمد؟ پس معلوم می‌شود این فعلیت، فعلیت تامه به معنای ابای از تغییر و تبدل را ندارد. این فعلیت، فعلیت ناقصه است نه فعلیت تامه، چون ماده است و ماده دائماً در حال تغییر و تحول است.

ماهی‌ای که در دریا هست و شما استخوانش را با دستتان خرد می‌کنید، همین ماهی اگر در یک شرایطی بماند و فسیل بشود و تبدیل به سنگ

می شود.

بعد از گذشت هزاران سال شما الان می بینید این گوش ماهیها همین چیزهایی است که اول یک حالت کلیسمی داشته، بعد متحجر شده و تبدیل به سنگ شده است. یا فرض کنید که بسیاری از حیوانات و رفته اند و تبدیل به ذخائر زیر زمینی ما شده اند اینها برای این است که فعلیت آنها در آن موقع فعلیت تامه نبوده، فعلیت رتبی مقطعی بوده، فعلیت زمانی بوده؛ اما اگر یک فعلیتی فعلیت رتبی باشد یعنی ممکن الوجود در رتبه به یک حد فعلیت تامه در آن حد برسد، دیگر از آن حد تجاوز نخواهد کرد و حالت انتظار برای او نسبت به کمالات دیگر پیدا نخواهد شد.^۱

^۱ از اینجاست که می گوئیم ملائکه و عالم عقول ارتقاء ندارند، یعنی در همان مرحله فعلیت و در همان مرحله اتصاف به صفات کمالیه که آنها دارند، تام هستند.

استفاده ای که در اینجا می کنیم یکی از آنها این است که آنها گناه نمی کنند. گناه نکردن آنها یک جهتش این است که عدم تمرد در آنها به فعلیت تامه رسیده؛ یعنی چون جنبه شهوت و حیوانیت ندارند، پس بنابراین زمینه برای ابراز و اظهار و مقام اثبات در برابر اوامر و نواهی الهی در آنها وجود ندارد. اصلاً زمینه وجود ندارد، نه اینکه آنها اصلاً ادراک معانی را نمی کنند.

سؤال: تمرد همیشه و منشأ از نفس و شهوت و اینهاست؟ حضرت آدم در مقام شهوت و غضب

جواب: تمرد ناشی می‌شود از ادراک جهت جاذبی در قبال ادراک مقام مصلحت و مقام تکلیف پروردگار. کسی که تمرد می‌کند یک داعی نفسانی برای این تمرد وجود دارد، آن داعی نفسانی در قبال مصلحت ملزومه امر و نهی پروردگار قرار می‌گیرد، و آن ذات و نفس می‌آید این جهت داعیه را بر آن جهت مصلحت ملزومه غلبه می‌دهد.

سؤال: اینجا یک اشکال پیدا می‌شود؛ اینکه ما حمل عصمت بر ملائکه و عقول نامه نمی‌توانیم بکنیم، چون این از باب منشا است در جایی که نمی‌شود عصیان بکنند پس در این صورت اطلاق عصمت هم نمی‌شود کرد. جواب: اصلاً مسأله عصمت از باب این اعدام و ملکه نیست. عصمت یعنی معصوم بودن و محفوظ بودن از گناه، ... عدم تحقق حالت مخالفه بر آن ذات.

ما به این پارچ و لیوان نمی‌توانیم بگوییم اینها معصومند، چون عصمت و عدم عصمت، بر موضوعاتی حمل می‌شود که انتظار خلاف در آن‌ها برود، این انتظار خلاف در آنها می‌رود. من باب مثال انسان، هم می‌تواند معصوم از گناه باشد و در مقام انقیاد کار خلاف انجام ندهد و هم می‌تواند معصوم نباشد و انجام بدهد. اما در این لیوان یا در این پارچ و سینی اصلاً صدور فعل و این که یک فعلی از آنها صادر بشود معنا ندارد.

آیا نفس صدور فعل مصحح حمل عصمت است یا اینکه فعل عن اختیار است.

فرض کنید من باب مثال درخت فعلی که از او سر می‌زند رشد و تغذیه و نمود و امثال ذلک است. اینها افعال نباتی هستند، باز می‌گوئیم عصمت در اینها معنا ندارد زیرا فعل عن اختیار در اینجا نیست. حالا آیا فعل عن اختیار، عن عقل باید باشد، یا از روی قوای واهمه و تخیل هم می‌تواند باشد؟ یعنی آیا ما در حیوان می‌توانیم بگوئیم حیوان معصوم است یا معصوم نیست؟ آیامی‌توانیم این حرف را بزنیم؟ یا اینکه برگشت این حرف به یک اختیار از تعقل است. ممکن است در اینجا بگوئیم که خود حیوان، فی حد نفسه دارای مراتب تکلیف است، همان طوری که خود حیوانات هم دارای حساب و کتابی بر حسب آن خصوصیاتشان هستند.

آن عصمت تامه ای که هیچ‌گونه سریان خطا و سریان این خلاف در او معنا ندارد، این است که آن ذات متحقق به حالتی شود که آن حالت خودش فی حد نفسه رادع باشد از این عمل خلاف.

حالا صحبت در این است که این ملائکه که معصومند، ”(لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ)“ آیا قدرت بر خلاف دارند یا ندارند؟ قدرت دارند؛ بحثی در این نیست.

سؤال: داعی بر خلاف ندارند.

جواب: احسنت. قدرت بر خلاف دارند، یعنی وقتی که عملی را انجام

می دهند، یفعلون، از روی اضطرار و جبر این عمل را انجام نمی دهند زیرا که جبر رافع عصمت است. در هر جا که جبری باشد در آنجا عصیان و خطا و امتثال معنا ندارد.

اگر شما جبراً دست یکی را بگیرید و او را در آب بیاندازید که روزه اش باطل بشود، این روزه اش باطل نمی شود، چون در اینجا جبر است؛ جبراً علیه این کار شده.

اگر شما دست یکی را بگیرید و او را از پشت بام به پایین پرتاب کنید و او بمیرد، در اینجا القاء در مهلکه نیست، چون جبراً بوده.

اگر شما دست یکی را بگیرید و او را مجبور کنید که سرش را خم کند و نماز بخواند، این نماز از او قبول نیست، این اطاعت در آنجا معنا ندارد، چون جبراً بوده.

پس بنابراین، آیا ملائکه به این کیفیت هستند که جبراً عملی را انجام می دهند یا از روی اختیار؟ از روی اختیار انجام می دهند. وقتی که از روی اختیار انجام بدهند، اتصاف به عدم عصیان بر آنها صادر می شود والا اگر از روی اختیار انجام ندهند، عدم عصیان هم بر آنها صادر نیست. شما نمی توانید بگوئید این پارچ گناه نمی کند. اصلاً گناه و عدم گناه از باب عدم و ملکه بر موضوعی حمل می شود که قدرت بر عصیان داشته باشد.

سؤال: شما قدرت را قبول دارید. بالاخره در اینجا یک مسأله ای هست، اینکه مولوی می گوید: این باید داعی بر این خلاف داشته باشد، این دیگر نفسی ندارد که بخواهد گناه بکند
جواب: درست است.

سؤال: وقتی نفسی برای گناه کردن نداشت، دیگر نمی توانیم بگوییم ایشان اختیار دارد بکند یا نکند. و او قدرت بر آن فعل داشته باشد

جواب: مسأله اختیار و مسأله داعی این جا دوتا است. یک وقت شما می گوئید داعی بر گناه دارد یا ندارد؟ ما می توانیم بگوئیم که ملائکه داعی بر گناه ندارند؟ چون وقتی که آنها از نقطه نظر عقل به فعلیت تامه رسیدند، قطعاً جهات حسن در آنها به نحوی است که اصلاً زمینه برای عصیان در آنها فراهم نیست. یعنی اصلاً معنا ندارد که خلاف امتثال کند. یعنی در آن مرتبه ربوبی و در رتبه خودشان در یک مرتبه ای هستند که اقتراب به حضرت حق را جمیع المنشاء و مبدا برای همه خیرات و همه ارزشها می دانند و دوری و ابتعاد از حضرت حق را منشاء برای همه کدورت ها و خلافها و بی ارزشی ها و ظلمات می بینند. بعبارت دیگر ادراک این معنای ظلمت و کدورت را می کنند، نه اینکه ادراک نکنند. و اصلاً ادراک کدورت ندارند. این مسأله که عبارت است از آن ادراک مصالح راجع به امتثال اوامر پروردگار در آنها به فعلیت تامه رسیده است. یعنی در وجود آنها دیگر زمینه شهوتی نیست تا اینکه آنها را جذب کند. نه اینکه آنها اصلاً نمی دانند مخالفت با

پروردگار چه عواقبی دارد، چوب که نیستند، آنها می دانند. نه اینکه آنها اصلاً نفهمند اقتراب به پروردگار بواسطه اوامر برای آنها چه برکاتی دارد؟ اگر نفهمند که با پارچ و لیوان فرق نمی کنند! پس بنابراین آنچه که مصحح حمل عصمت است، فقط به اختیار بر می گردد. آیا اختیار عمل را دارند یا ندارند؟ لذا یک شخصی ولی وقتی که به مقام ولایت رسید، این جنبه تحقق گناه از آنها اصلاً بالمره قطع و منقطع می شود، چون مرتبه تحقق مصلحت کلی در آنها به فعلیت تامه رسیده است. دیگر اصلاً داعی برای گناه معنا ندارد، چون گناه ناشی از لذت شهوت و لذت کدورت است. وقتی که نفس او پاک و مطهر شده به نحوی که زمینه برای کدورت دیگر در او نیست، پس بنابراین عملاً امکان یک خلاف که داعیه کدورت و ظلمت باشد در او معنا ندارد.

چرا یک شخص زنا می کند؟ چون لذت زنا را در کدورت و در ظلمت احساس می کند، لذت زنا را در این زمینه خلاف مشاهده می کند. چرا یک شخصی دزدی می کند؟ و نمی آید از راه حلال و از طریق حلال، معاش حلال کسب کند؟ چون لذت خلاف را در این زمینه احساس می کند، این لذت را احساس می کند و بعد عصیان می کند. لذت کدورت را احساس می کند، چون کدورت برای متکدر. و نور برای مستنیر و متنور لذت دارد

سؤال: پس باید جهنم هم برای اهل جهنم لذت داشته باشد.

جواب: جهنم، جنبه سوزش این لذتی است که الان احساس نمی کنند. اینکه الان دارد این عمل خلاف را انجام می دهد، این عمل خلاف یک حرکت قصری است که نه حرکت طبعی. اگر حرکت طبعی بود، جهنم لذت داشت. ولی چون یک حرکت قصری و ذات او آبی است این بر ذات خودش پرده انداخته، آن ذات او فرار می کند، ذات او الان دارد می سوزد ولی این نمی فهمد. این در یک مرحله جلوتر از نفس و ذات از این کدورت ملتذ می شود ولی ذات او نسبت به این می سوزد. در عالم قیامت این حرکت قصری به حرکت طبعی متبدل می شود. یعنی آن لذتی را که در این دنیا بواسطه حرکت قصری احساس می کرده، الان در آن دنیا، آن حرکت طبعی و جهت طبعی او که فرار از این گناه است، ذات انسان که گناه را نمی پذیرد. ذات انسان رد می کند- آن حرکت طبعی در روز قیامت می آید بصورت عذاب او را از بین می برد و می سوزاند.

اگر فرض کنید بدنبال علم اگر نروید و بدنبال این بچه بازیها و گردش بروید، عمرتان را تلف بکنید، الان یک لذتی را در این احساس می کنید. اگر احساس نمی کردید که به دنبال نمی رفتید. این آدمهای بیکاری که بجای اینکه وقتشان را به این علم بگذرانند به این مزخرفات و امثال ذلک می گذرانند، لذت احساس می کنند که می گذرانند؛ اگر ناراحت بودند که نمی گذرانند؛ کسی که از یک چیزی ناراحت است به دنبالش نمی رود. چون خوشش می آید به دنبال می رود، ولی این خوش آمدن یک خوش آمدن

قصری است، خوش آمدن طبعی نیست.

چه موقع آن احساس طبعی پیدا می‌شود؟ وقتی که بیست سال دیگر از عمرش گذشت و دیگر دماغی و مجالی برای تامل و دراست و تعلم و تحصیل نبود، آن موقع نگاه می‌کند می‌بیند این رفیقش آمده بواسطه تحصیل و تهذیب و مجاهده به یک مراتبی رسیده و این بیست سال وقتش را در این مزخرفات گذرانده، آنجا این حرکت قصری تبدیل می‌شود به یک حرکت طبعی، لذا آه از نهادش بر می‌آید. آن آه می‌شود حرکت طبعی. یعنی آن که در وجدان و در سرش مخفی بود و این پرده روی او انداخته بود و بواسطه این پرده انداختن به مطالب دیگری پرداخته بود، الان که زمینه و شرایط قبلی از بین رفته و شرایط جدید پیش آمده، آن حرکت طبعی و موافق با طبع که بسوی کمال و تحصیل و فعلیت رفتن هست آن حرکت الان در وجود این متبلور و ظاهر می‌شود، می‌بیند دستش خالی است آنجا، ”(يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ)“ روز تغابن و روز غبن این است، احساس غبن این است که در دنیا یک مجالی به تو داده بودند، آن مجال را استفاده نکردی، آن رفیقت از آن استفاده کرده، حالا دستت از آن مجال کوتاه شده، آن حرکت طبعی در نفست که حرکت بسوی فعلیت است آنجا احساس کم می‌کند. آنجاست که جهنم برای او ظاهر است. بالاترین سوزندگی برای انسان همین است. همین مواجه شدن با حرکت طبعی در نفس و در وجدان. اینجا تمام این حرکتهای قصری است و بواسطه التذاذات بر خلاف طبع حرکت می‌کند که البته زمینه اش هست. زمینه را خدا قرار داده، منتهی می‌گوید: خوب طبق زمینه عمل نکن! این زمینه را برای رشد قرار داده، والا مانند ملائکه انسان در یک حدی تکافی بود.

سؤال: قضیه هاروت و ماروت چگونه است؟

جواب: آن تبدیل می‌شود. در زمینه هاروت و ماروت اصلاً تبدل ماهیت شده.

سؤال: یعنی از ملک بودن خارج شده‌اند

جواب: بله اصلاً تبدل ماهیت شده.

سؤال: یعنی همین نزولش را عرض می‌کنم حالا خود این در چاه بابل بودن را؟

جواب: بله.

سؤال: قضایا در همین که نزول کردند از همان موقعیت برای تبدل؟

جواب: خدا ذات اینها را متبدل کرده، نفس انسانی در آنها قرار داده و یک نفس حیوانی.

سؤال: خوب همین منشاء تبدل چه بوده

جواب: منشا تبدل، منشاء همان عدم ادراک مصالح و مفاسد است، چون به خدا اعتراض کردند.



سؤال: آن اعتراض چه می‌شود این جا؟

جواب: اعتراض همین است. حالت خودش را می‌بینید که در آن حالت گناه معنا ندارد. از آن طرف نگاه به این بشر می‌کند، می‌بیند این بشر دارای یک حالت عالی است، حتی عالی تر از خودش، نمی‌تواند بین این دو تا جمع کند. می‌بیند این بشر دارد گناه می‌کند و حال بشر هم از او عالی تر است. این گناه نمی‌کند و حالش و فعلیتش از او پائین تر است. خدا در اینجا برای اینکه حالش بکند می‌گوید: آن حالش از تو بالاتر است، در عالم روح بالاتر است، ولی در عالم نفس من یک مقتضیاتی در او قرار دادم، به مقتضای آن مقتضیات، حرکت قصری او همین گناه است. این نمی‌فهمد، خدا او را هم در این قرار می‌دهد، یعنی همان جهت نفسانی که در انسان است با وجود آن مرتبه اعلائی که از ملک دارد والا او خوب می‌فهمید دیگر. اگر حالت او را احساس می‌کرد که او حالش پایین تر است، خوب دیگر اعتراضی نداشت. می‌بیند این بشر از او بالاتر است و در عین حال گناه می‌کند، این برایش جای سؤال می‌شود.

سؤال: پس در حقیقت مثل آن قضیه حضرت آدم و اعتراض ملائکه به خداوند است. جواب: بله همین طور است.

سؤال: پس آن هم دیدند دیگر؟

جواب: بله آن هم دیدند دیگر، حقیقتش را دیدند. دیدند بالاتر است.

سؤال: پس همان عنوان حرکت قصری باز این خودش مشکل آفرین است. حرکت که قصری شد، دیگر تکلیف و مواخذه و اینها چه می‌شود؟

جواب: یک وقت حرکت، حرکت قصری و من غیر اختیار است. مثل حرکت حجر الی العلم. یک وقت حرکت، حرکت قصری است ولو با اختیار. حرکت قصری عبارت است از هر حرکتی که مخالف با طبع باشد. (من غیر اختیار او بلا اختیار).