

امکانیت امر ممکن؛ موجب احتیاج امکان به علت

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل (۱۳).

فی أَنَّ عِلَّةَ الْحَاجَةِ إِلَى الْعِلَّةِ هِيَ الْإِمْكَانُ فِي الْمَاهِيَاتِ وَالْقُصُورُ فِي الْوُجُودَاتِ.^۱

بحثی که مرحوم آخوند راجع به علتِ احتیاج به
علت شروع می‌کند [این است که] چه چیزی
موجب می‌شود که ممکن در وجود خودش محتاج
به علتِ مفیض و فاعلی باشد و آن سببی که به واسطه
آن سبب، ممکن که عبارت از ماهیات است که
بالنسبه به وجود و عدم متساوی الطرفین هستند
به واسطه آن جهت، نیاز به علت دارند. در وهله اول
این طور به نظر می‌رسد و شاید صحیح هم همین طور
باشد یعنی با توجه به مطالب قبل و تصویر صحیح
ماهیت و وجود و استواء طرفینِ وجود و عدم بالنسبه
به ماهیت، آنچه که اولاً بلاول به نظر می‌رسد این
است که نفسِ امکان، علتِ احتیاج به علت است
یعنی از آنجایی که ماهیت ممکن بالذات است این

۱. الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۰۶.

امکان ذاتیِ ماهیت موجب می‌شود که فاعل و مفیض و موجبی از غیر، وجود را بر این ماهیت عرضه بدارد. دست خود ماهیت بالنسبه به وجود و عدم خالی است. بنابراین آن جهتی که موجب احتیاج امکان به علت و به علت موجب است آن عبارت از امکانیت امر ممکن است چون ممکن و متساوی الطرفین است و اولویتی به أحد الطرفین ندارد.

این اصل قضیه و بحث است که مرحوم آخوند این مطلب را بسیار مطلب بدیهی و ضروری و فطری می‌دانند، گرچه بعضی‌ها مطالب دیگری را مطرح کردند. ممکن است این‌طور تصور بشود که علت احتیاج به علت عبارت از حدوث است. چون وجود بر دو قسم است همان‌طور که خیلی‌ها این مطلب را گفته‌اند و شاید این مطلب به ذهن هم تبادر کند یعنی در وهله اولی وقتی که به شخصی بگویند که دو وجود داریم؛ یک وجود ضروری و یک وجود ممکن و وجود ضروری آن است که غناء ذاتی داشته باشد و احتیاجی به علت نداشته باشد و قیوم بالذات باشد اما آن وجود ممکن وجودی است که احتیاج به علت دارد و نفسش اقتضاء أحد الطرفین وجود و

عدم را نمی‌کند، وقتی که این را به شخصی عرضه
بدارند فوراً به‌نظرش می‌رسد که همان حدوث
خارجی علت احتیاج ممکن به علت است. چرا؟
به جهت اینکه یا موجود قدیم است یا موجود حادث
است. البته منظور ما از موجود حادث، حدوث زمانی
نیست بلکه منظور حدوث ذاتی است که منافاتی با
قدم زمانی ندارد.

تعریف مبدعات

إن شاء الله مرحوم آخوند این مطلب را بعداً ذکر
می‌کنند و در مباحث بعدی می‌آید که ما بعضی از
موجوداتی داریم که آنها مبدعات هستند؛ یعنی
وجود آنها احتیاجی به علت ماده و صوری ندارد
بلکه نفس همان تشخص آنها در همان مرتبه
وجودی موجب وجود آنها است و همان نفس امکان
ذاتی مستلزم وجود برای آنها است و احتیاجی به ماده
ندارند و احتیاج به زمان و مکان و سایر شرایطی که
امور مادی و عالم طبع برای تحقق نیاز به آنها دارند،
اینها احتیاج ندارند. اینها مبدعات، صور مجردة،
مراتب عقول و نفوس مجردة هستند که ملائکه هم
داخل در این قبیل هستند. اینها در وجودشان

احتیاجی به زمان ندارند پس وجود آنها مافوق زمان است. وقتی که وجود مافوق زمان شد قدم زمانی بر آنها ثابت است؛ یعنی وجود آنها بالاتر از ظرف زمان قرار می‌گیرد همان‌طور که ما این مسئله را ادراک می‌کنیم و آنچه که در روایات و نقل هم ناظر به این قضیه است که خداوند ما را چهار هزار سال قبل از خلقت عالم خلق کرد یا اینکه «**فَجَعَلَكُمْ بَعْرَ شِهٍ مُّخْدِقِينَ**»^۱ قبل از اینکه هنوز عالمی به وجود بیاید. یا اینکه «**أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورَ نَبِيٍّ يَا جَابِرُ!**»^۲ یا «**أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي**»^۳ و امثال ذلک.

واضح و بدیهی است که آنچه که موجب تحقق زمان و مکان است عبارت از مظروفی است که به واسطهٔ قلب و انقلاب در آن مظروف، هم مکان و هم زمان متولد می‌شوند یعنی زمان یک امری نیست که جدای از آن مظروف و زمانیات تحقق خارجی داشته باشد. فرض کنید اگر هیچ چیزی در عالم ماده

۱. من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۶۱۳؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۲۷۵.

۲. غرر الأخبار، ص ۱۹۵؛ عنوان بصری، ج ۵، ص ۲۷.

۳. سیره حلبیه، ج ۱، ص ۱۵۹؛ روح مجرد، ص ۴۱۸.

وجود نداشته باشد خب زمان در اینجا چه معنایی دارد؟! چه مقیاسی برای تحرک و حرکت از قوه به فعل وجود دارد؟! یا اینکه فرض کنید اگر در عالم ماده هیچ مظروفی نباشد و بنا بر قدرت پروردگار تمام کرات در عالم یک مرتبه عدم بشوند، خب مکان در اینجا چه جایگاه و موقعیتی دارد؟! دیگر مکانی نیست.

معنای اعتباری بودن زمان و مکان

بنابراین مکان عبارت از یک امر اعتباری است و همین طور زمان که البته بحث آن می آید و فعلاً که اعتباری می گویم نه اینکه به معنای پوچ است بلکه به یک معنای غیر تأصلی است و به واسطه آن مظروف است که هم زمان و هم مکان متولد می شود. اگر فرض کنید در اینجا اطاقی تاریک هست و هیچ گونه آثار و علائم حرکتی در این اطاق وجود ندارد شما در این اطاق را باز می کنید و می آید در یک جا می نشینید و بعد در را هم می بندند و اطاق تاریک و ظلمات محض است. آیا ما که هیچ خبری از بیرون نداریم و هیچ اطلاعی از حرکت شمس و قمر نداریم زمان را احساس می کنیم یا نه؟! احساس می کنیم!

چون می‌بینیم مدتی از ورود ما نسبت به این اطاق گذشته است درحالی‌که ساعتی در این اطاق نبوده است و ما هم اطلاعی بر خارج نداریم. بنابراین آنچه که موجب اطلاع بر زمان است نفس وجود و تقرر ما در این اطاق است. اگر ما در این اطاق نبودیم زمان هم برای این اطاق معنا نداشت! زمان برای دیوار و آهن و فرش معنا ندارد! زمان برای ما انسان و آدمی معنا دارد که به واسطه آن کیفیتی که در وجود خود احساس می‌کنیم و آن نحوه ثبوت و تقرری که بر وضع و وجود ما در زمان و بر استقرار ما در مکان احساس می‌شود آن را اعتباراً زمان می‌نامیم.

عدم اختلاف از نقطه نظر قدم زمانی بین واجب متعال و صور مجرده

تصویر ثلاثة صور برای کل عالم وجود

بنابراین زمان از این نقطه نظر است - البته بحث آن بعد می‌آید - اما ملائکه و صور مجرده و عقلیه که اینها لا زمان و لا مکان هستند پس وجود آنها وجود قدمی است منتها قدم آنها قدم زمانی است اما قدم ذاتی کدام وجود است؟! آن وجود واجب قیومی است که محتاج به وجود و موجب و علت خارج از وجود نیست! صمدیت بر وجود او حاکم است.

بنابراین از نقطه نظر قدم زمانی بین واجب متعال و صور مجرد اختلاف نیست. هردوی اینها دارای قدم زمانی به معنای مافوق زمان هستند. تحقق و تقرر آنها در عالم وجود نیاز و احتیاجی به زمان ندارد اما از نقطه نظر ذاتی، وجود کدام یک از این دو از نظر ذات حادث است و وجود کدام یک از آنها از نظر ذات قدیم است؟ پس وجود قدیم ذاتی حیّ قیوم فقط وجود واحد متفرد است که همان وجود باری است و بقیه مبدعات؛ صور مجرد از نقطه نظر ذات حدوث ذاتی و قدم زمانی دارند. عالم طبع و ماده حدوث زمانی و حدوث ذاتی دارد. یعنی هم حدوث ذاتی و هم حدوث زمانی دارند. صور مجرد حدوث ذاتی و قدم زمانی دارند و واجب متعال قدم ذاتی و قدم زمانی دارد. این ثلاثة صور برای کل عالم وجود در اینجا تصویر می شود.

حالا ممکن است شخصی بگوید که حدوث ذاتی علت احتیاج به علت در ممکنات است. یعنی فرق نمی کند چه ممکنات مادی و چه ممکنات تعقلی و نورانی باشد آنچه که اسم امکان بر او صادق

است که عبارت از ما سوى الله تعالى و غير الله تعالى هست وجود تمام آنها از نقطه نظر وجود خارجی وجود حادث است و این حدوث، علتِ احتیاج به علت بالغیر است یعنی چون حادث هستند این علت [احتیاج بالغیر است]. البته در این زمینه مسئله یک قدری به نظر آشنا می آید که شاید همین مسئله صحیح باشد.

بعضی از متکلمین نفس حدوث را علت تامه برای اتکاء به غیر برای وجود خارج شمردند و بعضی ها گفته اند که علتِ احتیاج به علت، امکان است منتها جزئی از آن امکان هم حدوث است یعنی امکان با شطر و جزئیت حدوث هردو باهم علت هستند برای اینکه این ممکن و ماهیت احتیاجی به غیر داشته باشد. بعضی ها علت و سبب احتیاج به علت را امکان می دانند منتها به شرط حدوث، نه امکان تنها. می گویند که امکان تنها کافی نیست برای اینکه ماهیت احتیاجی به غیر داشته باشد. در صورتی این امکان کارساز است که یک حدوث هم ضمیمه آن بشود. البته ضمیمه شطر نه ضمیمه [شرط]. فرض کنید صحت صلاة مشروط به اجزاء است منتها

به شرط طهارت نه‌اینکه طهارت جزئی از صلاة است. صلاة عبارت از ارکان و اذکار و افعال مخصوصه است که «**أَوَّلُهُ التَّكْبِيرُ وَ آخِرُهُ التَّسْلِيمُ**»^۱ اما آن صلاة صحیح مشروط به طهارت است و طهارت جزو صلاة نیست. آنچه که در طهارت هست [این است که] طهارت یک امر بسیط است که خود آن امر بسیط مشروط به یک اجزائی است که با ترکیب آن اجزاء آن امر بسیط پیدا می‌شود که عبارت از همان حالت نورانیت و طهارت نفس است نه‌اینکه مرکب باشد. مرکب اجزاء سبب و علت او هستند. بعضی‌ها این امر را این‌طور در اینجا فرمودند.

امکان؛ علتِ احتیاج ماهیت به علت

مرحوم آخوند نسبت به کل قضایا ایراد وارد می‌کنند و می‌فرمایند: اولاً این قضیه، قضیه بدیهی است. اگر به هر شخصی نگاه بکنید و این مسئله را به او عرضه بدارید فوراً می‌گویید که این علتِ احتیاج به علت همان امکان است. یعنی ماهیت در استواء طرفینش بالنسبه به وجود خود ماهیت چون ممکن

^۱. الکافی، ج ۳، ص ۶۹، با قدری اختلاف.

است احتیاج به علت دارد. اصلاً این قضیه در خود
 امکان وجود دارد. شما امکان را معنا کنید، خود
 احتیاج به علت از آن بیرون می‌آید. امکان چیست؟
 تساوی طرفین یک ماهیت بالنسبه به وجود و عدم
 است. نفس این قضیه کافی است برای اینکه بدانیم
 چرا ماهیت احتیاج به علت دارد. چون خودش
 فی حدّ نفسه دستش خالی است و تساوی الطرفین
 است **وَ كَفَى بِهِ عِلَّةً وَ دَلِيلًا**. حالا اگر بخواهد
 حدوث پیدا کند، حدوث یک مرتبه بعد هست پس
 اگر خود نفس امکان را توضیح بدهید و تصور
 صحیح داشته باشید دیگر علت قضیه نیازی به ضمّ
 ضمیمه، شرط، شطر، جزء، مقدمه و مؤخره ندارد.
 لذا مرحوم آخوند می‌فرمایند که این قضیه اصلاً
 قضیه بدیهی و ضروری است و دلیلی هم که ذکر
 می‌کنند این است یعنی می‌گویند که حالا ما فرض
 می‌کنیم این قضیه ضروری و بدیهی نیست و جزو
 قضایای نظری است حالا دلیل آن را هم برای شما
 می‌گوییم و ذکر می‌کنیم.

ضرورت ذاتی وجود پروردگار برای ماهیت پروردگار

می‌فرمایند که اگر یک ذات یا یک وصفی نسبت

به ماهیت خودش ضرورت وجود یا ضرورت امتناع و سلب داشت آیا آن وجود نسبت به آن ذات یا آن صفت نسبت به آن ذات احتیاج به غیر دارد؟! احتیاج به غیر ندارد. بحث راجع به ضرورت است؛ یعنی وجود پروردگار برای ماهیت پروردگار ضرورت ذاتی است نه ضرورت بالغیر. این ضرورت برای تعلقش به آن ذات احتیاج به غیر دارد؟! احتیاج به غیر ندارد. حالا اوصاف پروردگار مانند علم، حیات، قدرت و امثال ذلک اینها در تعلق و ربطشان به این ذات آیا ضرورت دارند یا امکان هستند؟! همه اینها ضرورت دارند و از اوصاف ذاتی هستند. آیا تعلق این وصف برای این ذات احتیاج به غیر دارد؟! آیا غیر باید بیاید و به پروردگار علم بدهد؟! آیا غیر باید بیاید و به پروردگار حیات و قدرت بدهد؟! نه! خود ذات فی حدّ نفسه منشأ تعلق و ربط این صفات به ذات خودش است.

بنابراین آنچه که موجب اتکاء به غیر است عبارت از امکان این وصف و امکان است نه اینکه ضرورت یک وصف یا یک وجود برای ذات باشد.

اگر یک وجودی برای ذات ضرورت داشت یا ضرورت عدم فرق نمی‌کند. من باب مثال وجود برای شریک الباری ضرورت عدم دارد آیا این ضرورت عدم باید از ناحیه غیر افاضه بشود؟! یعنی فرض کنید خدا ضرورت عدم را در دست بگیرد و این عدم را به شریک الباری تزریق کند؟! نه، خودش ضرورت عدم دارد. اجتماع نقیضین ضرورت سلبی دارد! اجتماع ضدین ضرورت سلبی و عدم در مکان و ظرف واحد دارد! حمل صفات بر آن ذات چه به ضرورت ثبوتی یا به ضرورت سلبی محتاج به غیر نیست. فقط یک مورد می‌ماند و آن مورد این است که اتصاف این ذات به وجود یا اتصاف ذات به یک وصفی از اوصاف، اتصاف امکانی باشد یعنی هم می‌شود این ذات موجود بشود هم موجود نشود، هم می‌تواند این ذات این وصف را داشته باشد و هم می‌تواند این وصف را نداشته باشد. اینجاست که انتساب این وصف به ذات یا انتساب وجود برای ذات احتیاج به غیر دارد خب این همین معنای امکان است. پس ما علت احتیاج به غیر را فقط در امکان یافتیم و این مسئله را فقط در امکان جستجو کردیم،

نه در چیز دیگر. آن اوصاف ضروری‌ای که این اوصاف ضروریه ذاتاً بر آن موضوع حمل می‌شوند احتیاج به غیر ندارند و آن اوصاف ممکنه‌ای که بر یک ذات حمل می‌شوند احتیاج به غیر دارند پس فقط وصف امکان است که احتیاج دارد به آن که موجب است، این یک مسئله است.

رد نظریه: حدوث، علتِ احتیاج ممکن به علت

مسئله دیگری که ایشان در اینجا مطرح می‌کنند عبارت از دور است. می‌گویند که شما می‌گویید که حدوث، علتِ احتیاج ممکن به علت است. چرا این ممکن احتیاج به علت دارد؟ کسی سؤال می‌کند که آقا چرا این ممکن احتیاج به علت دارد؟ خود ممکن به تنهایی درست نمی‌شود؟! می‌گوییم که آقا بالأخره چون ممکن حادث است و چون حادث است احتیاج به علتِ محدث دارد. حالا اگر کسی بیاید این طور صحبت بکند. مرحوم آخوند می‌فرمایند که در این قضیه اشکال هست. چرا اشکال هست؟ به خاطر اینکه حدوث وصف برای کیفیت است. اگر کیف داشته باشیم که آن وجود مسبوق به عدم باشد وجود ممکن می‌شود و اگر یک وجود داشته باشیم

و مسبوق به عدم نباشد مثل وجود باری، این وجود واجب می‌شود. بنابراین در عالم دو نوع وجود داریم؛ یک وجود غیر مسبوق به عدم که وجود باری تعالی می‌شود که وجود برای او ضرورت دارد و یک وجود مسبوق به عدم مثل وجود همین ممکنات است.

بنابراین در کیفیت انتساب وجود به ذات، اسم آن کیفیت، حادث و قدیم است. اگر وجود، وجود مسبوق به عدم باشد به آن وجود حادث می‌گویند، - البته یک حادث ذاتی و زمانی داریم که آن یک بحث دیگر است - اگر وجود غیر مسبوق به عدم باشد وجود قدیم می‌شود. بنابراین حدوث در اینجا وصف برای انتساب می‌شود. انتساب این وجود به ماهیت یا حادث است یا قدیم است. بنابراین این حدوث از نقطه نظر انتساب از این انتساب متأخر است مثل اینکه هر وصفی متأخر از موصوف است. مثلاً وقتی که می‌خواهید یک کتاب یا سریری را رنگ کنید و به رنگ سبز یا قرمز دریاورید اول باید آن سریر **الثبت فی العرش** باشد بعد **ثم انقش** روی آن حمل شود. این نقش، متأخر از نفس العرش است.

وصف حدوث برای ماهیت متأخر از نسبت آن وجود به ماهیت است و نسبت وجود به ماهیت متأخر از خود وجود است. چون شما نسبت و کیفیت ربط وجود به آن ذات می‌گویید، پس اول باید این وجود باشد تا شما کیفیت ربط آن را ثابت کنید. این وجود یا به نحو امکان است یا به نحو ضرورت است یا مسبوق به عدم است و یا غیر مسبوق به عدم است. پس انتساب نفس وجود متأخر از خود وجود است. وجود هم متأخر از ایجاد است، اول باید ایجاد باشد. ایجاد هم متأخر از فاعل و آن علت موجب است. علت موجب هم متأخر از خود امکان است. شیء باید ممکن باشد تا اینکه فاعل بیاید وجود را به آن افاضه کند. اگر شیء ضروری باشد فاعل می‌خواهد چه چیزی را افاضه کند؟! هیچ چیزی ندارد افاضه کند. اگر شیء ضروری باشد. پس شیء باید اولاً ممکن باشد تا اینکه بعد فاعل [وجود را به آن اضافه کند].

بنابراین آن چیزی که علت برای وجود یک شیء است شما می‌بینید این شیء از تمام مراتب وجودی

شیء همه متأخر است درحالی که علت باید اول
 باشد؛ اول باید علت باشد بعد آن معلول وجود داشته
 باشد درحالی که حدوث که علتِ احتیاج به علت بود
 متأخر از نسبت است. نسبت متأخر از وجود است.
 وجود متأخر از ایجاد است. ایجاد متأخر از فاعلِ
 ایجاد است. فاعلِ ایجاد متأخر از امکانی است که در
 آن ماهیت هست. فاعلِ ایجاد می خواهد ماهیت را
 ممکن کند، وجود واجب را که نمی خواهد وجود
 بدهد. می خواهد چیزی که وجود ندارد را وجود
 بدهد. آن چیزی که وجود ندارد عبارت از ماهیت
 است. آن ماهیت به چه علت وجود پیدا می کند؟
 چون ممکن است. بنابراین آن چیزی که علت برای
 آن وجود شد از همه متأخرتر شد و آن چیزی که
 نزدیک تر به آن وجود است همان امکانی است که در
 ماهیت هست. این دور می شود که همین تأخر شیء
 عن نفسه می شود که اینکه از همه متأخر است از همه
 متقدم باشد. تأخر شیء از نفس خودش! او باید
 جلوتر از همه قرار بگیرد منتها بالواسطه اما از همه
 متأخرتر افتاده است. این مطلب کلام مرحوم آخوند
 است و مطلب بسیار صحیح و متقنی است.

اگر کسی ایراد کند و بگوید که ما همین حرف را در امکان هم می‌زنیم. مگر شما نمی‌گویید که امکان، علتِ احتیاج به علت است؟! یعنی ماهیت تا ممکن نباشد خدا هم نمی‌تواند برای ماهیت کاری انجام بدهد و از عهدهٔ خدا هم بر نمی‌آید! خدا باید یک ماهیت ممکن در عالم پیدا کند بعد بخواهد آن ماهیت ممکن را موجود کند. اگر ماهیت واجب در عالم باشد خدا می‌تواند آن ماهیت را موجود کند؟! خب خودش هست و واجب است. آن‌هم برای خودش هست و ماهیت خودش را فقط می‌تواند [ایجاد کند] و اینکه دیگر معنا ندارد! پس خدا باید یک ماهیت ممکن را در عالم پیدا کند مثل ماهیت ما و سرکار همهٔ ما ممکن هستیم و بیخود این قدر پز و افاده ندهیم! وجود فقط اختصاص به یکی دارد و همهٔ ما سرکار هستیم. خدا باید یک ماهیت ممکن را پیدا کند و بعد در آن بدمد مثل قضیهٔ جبرئیل ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا﴾^۱ همین‌طور مثل شما فرض کنید

۱. سوره مریم (۱۹) آیه ۱۷. معاد شناسی، ج ۶، ص ۲۵۳:

«جبرائیل برای حضرت مریم به صورت یک بشر مستوی ممثّل شد.»

کار دیگری انجام بدهد! علیٰ کلّ حال لَهُ وَسَائِلُ
شَتَّى! علیٰ کلّ حالّ ما که جبرئیل نیستیم بدانیم آنها
چطوری و چه قسمی هستند. ما با همین حاجی و
مسائل حاجی سروکار داریم.

علیٰ کلّ حالّ بالأخره یک ماهیتی می‌خواهد
موجود شود خب این ماهیت ممکن است و ما
می‌گوییم که امکان، علتِ احتیاج به علت است. این
امکان وصف برای همین وجود است. می‌گوییم که
وجود ممکن، پس امکان وصف برای ماهیت که
نیست چون گفتیم که اصلاً ماهیت متصف به امکان
نمی‌شود. فراموش نکنید که ماهیت فقط متصف به
ذاتیات خودش است. امکان و ضرورت و امتناع
برای ماهیت نیست بلکه برای انتساب وجود یا عدم
به ماهیت است نه اینکه برای خود ماهیت باشد.
بنابراین این امکان در اینجا وصف برای انتساب
وجود به ماهیت است. این وجودی که می‌خواهد
منتسب به ماهیت بشود و به این ماهیت حمل شود،
یا ضرورت دارد یا ممتنع است یا امکان دارد و ممکن
است. بنابراین امکان وصف برای نسبت وجود
می‌شود. نسبت وجود هم متأخر از خود وجود

است. وجود هم متأخر از ایجاد است. ایجاد هم متأخر از موجد است که همان فاعل باشد. موجد هم متأخر از وصف امکان است. پس خود امکان متأخر از خود امکان شد. اینکه دور شد و قضیه بر سر جای اول خود برگشت!

ایشان [مرحوم آخوند] می‌فرمایند که نه، اینکه می‌گوییم که امکان علت برای احتیاج است، این امکان عبارت از یک اتصاف ذهنی و عقلی است؛ یعنی ماهیت در عالم ذهن و عقل بالنسبه به وجود متصف به امکان است یعنی این ماهیت در تقرر [ذهنی] وقتی که در ذهن خودمان یک ماهیتی را تصور می‌کنیم این ماهیت قبل از اینکه وجود پیدا کند، وقتی این را به وجود خارجی عرضه بداریم می‌گوییم که چون این ماهیت ممکن است موجود بشود، احتیاج به جعل جاعل دارد. بنابراین این امکان ولو که متأخر باشد در عالم ذهن متأخر از آن وجود است و این اشکال ندارد. ولی شما که حدوث می‌گویید، حدوث یک وصف خارجی است و وصف خارجی دیگر نمی‌تواند متأخر از ذاتش باشد.

حدوث عبارت از وصف خارجی است که متعلق به وجود است. حدوث از اوصاف وجود است نه از اوصاف ماهیت در عالم ذهن و عقل، لذا نسبت به حدوث دور در خارج پیدا می شود اما نسبت به امکان در ذهن دور پیدا نمی شود. به خاطر اینکه امکان یک وصف ذهنی است و قبل از اینکه بخواهد این ماهیت وجود پیدا کند آن ذهن می آید یک ماهیتی در خودش تقرر می کند و می گوید که این ماهیت هنوز وجود پیدا نکرده است. از آن طرف عدم هم برایش ضرورت ندارد پس گرچه هنوز معدوم است اما بالنسبه به وجود هم احتمال دارد که وجود پیدا کند. بنابراین این ماهیت، ممکن است. حالا که عقل حکم کرد که این ماهیت، ممکن است حالا می گوید که پس باید یک جاعلی در خارج بیاید این ماهیت را به وجود بیاورد. این تقدم ماهیت در ذهن نسبت به آن وجود خارجی است. اما اگر آن حدوث خارجی بخواهد علتِ احتیاج باشد همین اشکالی که پیش می آید که در آنجا صحبت شد، این فرق بین این است.

علت احتیاج، امکان در ماهیات است ولی در وجودات آن جنبه قصور آنها است. دیگر این جنبه دومی را خیلی توضیح ندادم و جهت آن هم روشن است. به خاطر این است که آن وجودات خارجی چون وجودات متنازله از وجود منبسط هستند بنابراین حدی که به این وجود می خورد عبارت از قصور آنها است از اینکه بتوانند در خارج بروز و ظهور پیدا کنند. آن محدودیت وجودی است که نیاز جاعل را به جعل به دنبال دارد. یعنی چون آن وجود خارج، وجود قاصر است و وجود تام و واجب نیست بنابراین حد خوردن آن وجود به صورت وجود خارجی که وجود را قاصر می کند، این موجب می شود که احتیاج به علت فاعل و علت جاعلی داشته باشند.

إِنَّ قَوْمًا مِنَ الْجَدَلِيِّينَ الْمُتَسَمِّينَ بِأَهْلِ النَّظَرِ وَأَوْلِيَاءِ التَّمْيِيزِ الْعَارِيْنَ عَنِ كِسْوَةِ الْعِلْمِ وَالتَّحْصِيلِ كَانَ أَمْرُهُمْ فُرْطًا وَتَجَشُّمًا فِي إِنْكَارِهِمْ سَبِيلَ الْحَقِّ شَطَطًا وَتَفَرُّقًا فِي سُلُوكِ الْبَاطِلِ فِرْقًا.
فَمِنْهُمْ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْحَدُوثَ وَحْدَهُ عِلَّةُ الْحَاجَةِ إِلَى الْعِلَّةِ.
وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهُ شَطْرًا دَاخِلًا فِيمَا هُوَ الْعِلَّةُ.

یک عده از همین آقایان که مدعی هستند و [از اهل جدل هستند که خود را صاحبان نظر و اولیای

^۱ . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۰۶.

تمیز می‌نامند، درحالی‌که از لباس علم و تحصیل برهنه‌اند، کارشان به افراط کشید و در انکار راه حق به سختی افتادند و در پیمودن راه باطل پراکنده شدند] اینها می‌گویند که فقط حدوث است که علتِ احتیاج به علت است. بعضی از اینها یک‌قدری خودشان را به حق نزدیک کرده‌اند و گفته‌اند که نه، علتِ احتیاج به علت امکان است ولیکن با جزئیت حدوث و این حدوث را جزئی قرار دادند که داخل در آن علت هست که عبارت از امکان است. بعضی از اینها باز یک مقداری خودشان را نزدیک کرده‌اند و این‌طور فرمودند:

و مِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهُ شَرْطاً لِلْعَلَّةِ وَ الْعَلَّةُ هِيَ الْإِمْكَانُ.
و مِنْهُمْ مَنْ يَتَأَهَّبُ لِلْجِدَالِ بِالْقَدَحِ فِي ضَرُورَةِ الْحُكْمِ الْفِطْرِيِّ الْمَرْكُوزِ فِي نَفْسِ
الصَّبِيَّانِ بَلِّ الْمَفْطُورُ فِي طَبَاعِ الْبَهِيمَةِ مِنَ الْحَيَوَانِ الْمَوْجِبِ لِتَنْفَرِهِ عَنْ صَوْتِ الْخَشَبِ
وَ الْعِيدَانِ وَ الصَّوْتِ وَ الصَّوْلَجَانِ.

[بعضی گفتند که] این شرط برای علت است. بعضی از اینها اصلاً گفته‌اند که این حکم اصلاً حکم ضروری نیست و این حکم اصلاً در نفس صبیان مرکوز است که هر چیزی که ممکن است احتیاج به علت دارد. بلکه از صبیان هم بالاتر در حیوانات هم این مسئله فطری هست. یعنی می‌خواهند بگویند که آن‌قدر اینها فطری و بدیهی است که همان‌طوری‌که همه از صدای سخت فرار می‌کنند و به صدای خوب

تمایل دارند و این مسئله فطری است که به صدای خوب [تمایل دارند] و از آن صدای گرز - صولجان به گرز و عصا و این چیزها می‌گویند - [فرار می‌کنند]. می‌گویند که همان‌طوری که مسائل فطری به این بدیهی برای اینها هست. این قضیه این‌قدر فطری و بدیهی است یعنی همین احتیاج ممکن به علت. بعضی‌ها گفته‌اند که نه، این قضیه قضیه نظری است و باید راجع به کیفیت احتیاج دلیل آورد که آیا ممکن احتیاج به علت دارد یا ندارد.

و كَلَامُهُمْ كُلُّهُ غَيْرُ قَابِلٍ لِتَضْيِيعِ الْعُمَرِ بِالتَّهْجِينَ وَ تَعْطِيلِ النَّفْسِ بِالتَّوْهِينِ لَكِنَّ نَفْسَ النَّاسِ وَ جَمْعَهُ الْمُتَعَلِّمِينَ مُتَوَجِّهَةٌ نَحْوَهُ طَائِعَةٌ إِلَيْهِ.

[و سخنانشان تماماً ارزش تلف کردن عمر برای نقض و ردّ کردن، یا تعطیل نمودن نفس با تضعیف و تحقیر را ندارد، ولیکن عموم مردم و جمهور تحصیل‌کردگان به‌سوی آن متمایل و مطیعانه پذیرای آن هستند] پس متعلمین و جمهور مردم از آن جایی که به این مسئله توجه دارند ما هم راجع به این قضیه بحث می‌کنیم و بهتر این است صحبتی را بکنیم که دلیل برای آن ذکر شود.

فَنَقُولُ أَلَيْسَ وَجُوبُ صِفَةٍ مَا وَ امْتِنَاعُهَا بِالْقِيَاسِ إِلَى الذَّاتِ يُغْنِيَانِ الذَّاتَ عَنِ الْاِفْتِقَارِ

اگر یک صفةً ما یا امتناع آن صفت به قیاس بالذات واجب باشد آیا این طور نیست که تصور کنید و متوجه بشوید که این دوتا ذات را از افتقار به غیر بی نیاز می کنند و استناد ذات را به آن غیر برحسب این صفت محال می شمارند؟! چون هردو ضروری هستند و این صفت ضروری الوجود و العدم است.

قَلَوْ فُرِضَ كَوْنُ الْحَدُوثِ مَأْخُوداً فِي عِلَّةِ الْحَاجَةِ شَرْطاً كَانَ أَوْ شَطْراً كَانَ إِنَّمَا يُعْتَبَرُ وَ يُؤْخَذُ فِيمَا هُوَ مُمْكِنٌ لِلذَّاتِ لَا وَاجِبٌ أَوْ مُمْتَنِعٌ فَقَدْ رَجَعَ الْأَمْرُ أَخيراً إِلَى الْإِمْكَانِ وَحْدَهُ وَ هُوَ الْخُلْفُ^۲

اگر فرض شود که حدوث در علتِ حاجت اخذ شده است چه شرطاً و چه شطراً در آن جایی معتبر و اخذ می شود که آن ممکن بالذات باشد و آن مورد و جهت برای ذات ممکن باشد نه اینکه آن صفت یا آن وجود، واجب یا ممتنع باشند. بالأخره مسئله به امکان برمی گردد؛ یعنی علتِ احتیاج به علت به خاطر ممکن بودن آن صفت برای آن ذات است و اگر آن صفت برای ذات واجب بود و ضرورت داشت طبعاً احتیاج به غیر هم منتفی می شد و این خلف است درحالی که شما حدوث را گرفتید درحالی که در اینجا

۱. همان، ص ۲۰۶ و ۲۰۷.

۲. همان، ص ۲۰۷.

امکان علت شده است.

وَبِسَبِيلِ آخِرِ الْحَدُوثِ كَيْفِيَّةُ نِسْبَةِ الْوُجُودِ الْمُتَأَخِّرَةِ عَنْهَا الْمُتَأَخِّرَةُ عَنِ الْوُجُودِ الْمُتَأَخِّرِ
عَنِ الْإِيجَادِ الْمُتَأَخِّرِ عَنِ الْحَاجَةِ الْمُتَأَخِّرَةِ عَنِ الْإِمْكَانِ.

از راه دیگر وارد می‌شویم؛ حدوث عبارت از کیفیت نسبت وجود به ماهیت است که این نسبت وجود متأخر از این نسبت است یعنی این کیفیت، متأخر از این نسبت است که این نسبت متأخر از وجود است. وجود متأخر از ایجاد، ایجاد متأخر از حاجت و حاجت متأخر از امکان است که به اصطلاح ایشان آن احتیاج ذاتی نسبت به مسئله را بیان می‌کنند. البته بعداً توضیح دیگری راجع به این قضیه می‌دهیم. این جلسه توضیح نمی‌دهیم.

فَإِذَا كَانَ الْحَدُوثُ هُوَ عِلَّةُ الْحَاجَةِ بِأَحَدِ الْوَجْهَيْنِ كَانَ سَابِقاً عَلَى نَفْسِهِ بِدَرَجَاتٍ وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُعَارِضَ بِمِثْلِهِ عَلَى نَفْيِ عَلَيْهِ الْإِمْكَانِ مِنْ جِهَةِ أَنَّهُ كَيْفِيَّةُ نِسْبَةِ الْوُجُودِ لِأَنَّ الْإِمْكَانَ حَالَةً تَعْرِضُ لِنِسْبَةِ مَفْهُومِ الْوُجُودِ إِلَى الْمَاهِيَةِ بِحَسَبِ الذَّاتِ فِي لِحَاطِ الْعَقْلِ.

اگر حدوث علت حاجت به یکی از دو وجه باشد این سابق بر خودش به درجاتی هست و سبقت بر خودش دارد و این بدتر از این است که بدون واسطه سبقت بر خودش داشته باشد یعنی با چندتا واسطه باز سابق بر خودش است و درعین حال متأخر است یعنی همان متأخر است. اگر کسی بگوید که امکان که علت برای حاجت و احتیاج به غیر است، قضیه آن‌هم همین است. چون امکان کیفیت نسبت به

وجود است و آن کیفیت متأخر از خود نسبت است
و نسبت متأخر از وجود است و **هَلَمْ جَرًّا** چون امکان
حالتی است که برای نسبت مفهوم وجود به ماهیت
به حسب ذات خود ماهیت در لحاظ عقل عارض
می شود. این نسبت در عقل متصف به امکان است،
نه در خارج.

و لَيْسَ مِمَّا يَعْضُ فِي الْوَاقِعِ لِنِسْبَةِ خَارِجِيَّةٍ فَإِنَّمَا يَلْزَمُ تَأَخُّرُهُ عَنِ مَفْهُومِ الْوُجُودِ وَ
الْمَاهِيَةِ بِحَسَبِ أَخْذِهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ لَا عَنِ فِعْلِيَّةِ النِّسْبَةِ فِي ظَرْفِ الْوُجُودِ.

و از آن چیزهایی که در واقع به آن نسبت خارجی
عارض می شود، نیست. یعنی این امکان از اوصاف
وجود نیست بلکه از اوصاف ماهیت در ظرف عقل
است. تأخر امکان از مفهوم وجود و ماهیت لازم
می آید به اینکه ماهیت را **مِنْ حَيْثُ هِيَ** در نظر
بگیریم. در اینجا تأخر لازم می آید که اشکال ندارد
نه اینکه تأخر امکان از فعلیت نسبت در ظرف وجود
است. چون وقتی که آن نسبت در ظرف وجود تأخر
پیدا می کند دیگر امکان در آنجا معنا ندارد و راه ندارد
و وقتی که وجود پیدا می کند دیگر ممکن نیست. ما
امکان را قبل از اتصاف به وجود به ماهیت حمل
می کنیم یعنی امکان را قبل از اتصاف به وجود
مستوی الطرفین بالنسبه به وجود و عدم در نظر

می‌گیریم و می‌گوییم که حالا ممکن است آن وجود
بر این حمل شود اما وقتی که وجود بر این حمل شد
دیگر الآن وجود برای این ماهیت ضرورت بال غیر
دارد. ولی باز همین ماهیت در ظرف ذهن ما، نه در
ظرف خارج چون در ظرف خارج وجود الآن برای
این ماهیت ضرورت دارد چون **الشیء ما لم یجب**
لم یوجد تا وقتی وجوب بر شیء عارض نشود و
علت تمام حدود و ثغور عدم را سد نکند این وجود
بر این ماهیت حمل نمی‌شود. پس وجوب آمد و
به واسطه وجوب، وجود آمد. این مربوط به وصف
خارج است یعنی الآن این موجود خارجی متصف به
وجوب است، نه متصف به امکان ولی وقتی عقل
همین ماهیت موجود خارجی را ولو اینکه موجود
است لحاظ کند باز می‌گوید که این وجود برای
ماهیت ممکن است. چون هر آن در وجود خودش
احتیاج به غیر را به دنبال می‌کشد. اگر وجودات در
خارج به نحوی بود که در استمرارش محتاج به علت
فاعلی، دیگر نبود این ماهیت از استواء الطرفین
نسبت به وجود و عدم بیرون می‌آمد اما چون این

وجود باز در استمرار نیاز به آن علت فاعلی دارد پس همیشه استواء الطرفین را با خود حفظ می‌کند و همیشه امکان فقری را با خود به دنبال دارد.

وَأَمَّا الْحَدُوثُ فَهُوَ وَصْفُ الشَّيْءِ بِحَسَبِ حَالِ الْخَارِجِ بِالْفِعْلِ وَ لَا يُوصَفُ بِهِ الْمَاهِيَةُ وَ لَا الْوُجُودُ إِلَّا حِينَ الْمَوْجُودِيَّةِ لَا فِي نَفْسِهَا وَ لَا رَيْبَ فِي تَأْخُرِهِ عَنِ الْجَعْلِ وَ الْإِجَادِ.

و اما حدوث وصف شیء بر حسب حال خارج بالفعل است؛ یعنی اگر الآن این شیء بخواهد بالفعل در خارج باشد متصف به حدوث است. ماهیت و وجود متصف به آن حدوث نمی‌شوند مگر در وقتی که وجود دارد نه [در نفسش]، ماهیت در نفس خودش متصف بالحدوث نیست و شکی نیست که حدوث متأخر از جعل و ایجاد است؛ یعنی جعل و ایجاد باید باشد بعد به آن امر خارجی می‌گوییم که پس **هذا حادثٌ** یعنی اول مقام جعل و ایجاد می‌آید به ماهیت می‌خورد ماهیت که در خارج موجود شد می‌گوییم: **هذا حادثٌ**. پس این متأخر از آن فعلیت وجود است نه اینکه متقدم باشد. یک علت نمی‌تواند که متأخر باشد علت باید قبل باشد و همه اینها به خاطر این است که حدوث وصف وجود است و وصف ماهیت نیست.

وَأَمَّا قَوْلُ مَنْ يُنْكِرُ بِدَاهَةَ الْقَضِيَةِ الْمَفْطُورَةِ بِأَنَّا مَتَى عَرَضْنَا قَوْلَكُمْ الطَّرْفَانِ لِمَا اسْتَوَيَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الذَّاتِ فِي رَفْعِ الضَّرُورَةِ عَنْهُمَا فَاِمْتَنَعَ التَّرْجِيحُ إِلَّا بِمَنْفَصِلٍ عَلَى الْعَقْلِ مَعَ قَوْلِنَا الْوَاحِدُ نِصْفُ الْاِثْنَيْنِ.

قول آن کسانی که می‌گویند: این قضیه، قضیه

فطری و بدیهی نیست؛ این طور می گویند که اگر بیایم این دو قضیه را به عقلمان عرضه بداریم یعنی در واقع خواسته اند که مغلطه کنند. گفته اند که اگر این قضیه را [یعنی] دو طرف وجود و عدم از آنجایی که بالنسبه به - ذات - ماهیت مساوی هستند در اینکه هیچ کدام از آن دو تا طرف ضرورتی برای ذات ندارند، نه وجود و نه عدم ضرورت ندارند و ماهیت بالنسبه به هر دو متساوی الطرفین است ترجیح وجود یا ترجیح ماهیت ممتنع است الاّ به مرجح خارجی. با این قضیه که **الواحدُ نصفُ الاثنین** چقدر راحت است! می گوید که شما آن قضیه را با این قضیه به عقل عرضه بدارید کدام را زودتر می فهمد؟ قضیه دوم را، پس قضیه دوم بدیهی است و اوّلی بدیهی نیست. ایشان از این راه خواسته اند وارد بشوند که بگویند: این مسئله از مسائل بدیهی نیست چون **الواحدُ نصفُ الاثنین** بدیهی است و تساوی طرفین وجود و عدم بالنسبه به ماهیت غیر بدیهی است چون عقل دیرتر می فهمد و بعیدتر این مسئله را تشخیص می دهد.

وَجَدْنَا الْأَخِيرَةَ فَوْقَ الْأُولَى فِي الْقُوَّةِ وَالظُّهُورِ وَ النَّفَاطِثُ إِنَّمَا يَسْتَقِيمُ إِذَا تَطَرَّقَ
الاحتمال بوجه ما إلى الأولى بالسببة إلى الأخيرة.

این قضیه اخیره بالاتر از قضیه اولی در قوت و

ظهور است و تفاوت مستقیم است در وقتی که یک

احتمال به اولی بیاید یعنی همین قدر که یک احتمال

به قضیه اول بیاید آن را از ذهن دور می کند که لعل

اینکه شاید خود امکان علت برای وجود خودش

باشد. این دهریون که آمدند این همه انکار صانع را

کردند چطوری انکار صانع کردند؟! آنها با عقلشان

آمدند انکار صانع را کردند حالا با عقل خرابشان!

عیب ندارد! می گویند که تمام این ممکنات از ازل

موجود بوده اند. خب یک احتمال که می آید قضیه را

از بدیهی بودن می اندازد و قضیه نظری می شود. ولی

هیچ کسی نمی آید **الواحدُ نصف الاثنين** را انکار

بکند! همه می آیند می گویند، حتی بچه هم می گوید.

پس معلوم می شود این قضایا خیلی هم قضایای

ضروری نیست.

و قیام احتمال النقیض ينقض اليقين التام فالظلم فيه ظاهرٌ إذ لم يعلم أنَّ التفاوت في
الفطريات كثيراً ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم و الحكم في نفسه ممّا لا
يتفاوت على أنَّ الحكم الفطري و الحدسي كالاقتناصي ممّا يجوز فيه التفاوت بالقياس
إلى الأذهان و الأزمنة و خصوصيات المفهومات و العقود لتفاوت النفوس في
استعداداتها الأولية غريزية.^١

١ . الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٢٠٨.

همین قدر که یک احتمال بیاید آن ضرورت و بدیهی بودن قضیه را از بین برد چرا؟ ایشان متوجه نشده‌اند که تفاوت در فطریات خیلی از اوقات به واسطه تفاوت در دو طرف حکم هست و خود حکم فی نفسه فطری است ولی دو طرف خود حکم موجب اختلاف در حکم می‌شوند. علاوه بر اینکه حکم فطری و حدسی مانند حکم اقتناصی و اکتسابی تفاوت در آنها اشکال ندارد. بعضی از ذهن‌ها قضایا را زود می‌گیرند و بعضی از ذهن‌ها دیر می‌گیرند. زمان‌ها، خصوصیات مفهومات، عقود و قضایا متفاوت است. چون اولاً نفوس در استعدادات اولیه به حسب غریزه متفاوت هستند؛ بعضی‌ها تیزهوش هستند و بعضی‌ها کند هستند یا زود قضیه را می‌گیرند. این یک مورد بود.

وَ استعداداتها الثَّانَوِيَّةُ كَسْبِيَّةٌ فَالسَّلَاقُ الْعَقْلِيَّةُ فِي إِدْرَاكِ نَظْمِ الْحَقَائِقِ وَ تَأْلِيْفِهَا وَ زَانُهَا
وَزَانُ السَّلَاقِ الْجَسِيَّةِ السَّمْعِيَّةِ فِي وَزْنِ الْأَفَافِ وَ تَأْلِيْفِ الْأَصْوَاتِ.

بعضی‌ها به واسطه اکتسابی که کرده‌اند زودتر مسائل را متوجه می‌شوند و بعضی‌ها درس نخوانده‌اند دیرتر می‌توانند به قضایای مفروضه و مفروغه اطلاع پیدا کنند. سلیقه‌های عقلیه در ادراک نظم حقایق اینکه حقایق را چطور در ذهن منتظم و

تألیف کنند وزان آنها وزان سلايق و استعدادها و کیفیت آن نیروی حسیِ سمعی در وزن الفاظ و تألیف اصوات است. چطور بعضی‌ها یک جمله‌ای را کسی بگوید زود در ذهن می‌فهمند و متوجه می‌شوند اما برای بعضی‌ها باید ده مرتبه تکرار بکنید تا مبتدا را با خبرش خلاصه با همدیگر تطبیق بدهند! مدام می‌گویند که آقا چه شد؟! بگویی که آقا ده دفعه گفتم که این **إِنَّ** فلان و آن فلان. می‌گوید که آهان **أَنَّ** و... کیفیت وضعیت آن الفاظ و انسجامش در افراد متفاوت است. بعضی‌ها مطلب را سریع می‌گیرند و برای بعضی‌ها انسان باید جمله را شمرده شمرده بخواند تا اینکه بتواند بفهمند. بعضی‌ها برای رساندن مطلب آهسته صحبت می‌کنند و بعضی‌ها آنچه را که در نفسشان و آن کلام نفسی هست می‌خواهند تبدیل به کلام لفظی کنند خیلی سریع می‌توانند تبدیل کنند. بعضی‌ها وقتی که می‌خواهند یک معنا را به یک لغت دیگر ترجمه کنند می‌بینید یکی یکی فکر می‌کند که این چه شد؟ آن چه شد؟ مثلاً می‌خواهد بگوید که حالِ شما چطور است؟! این چند دقیقه طول می‌دهد تا تبدیل شود؛ **کیفَ أنتَ** یا **کیفَ أنتَ** یا **کیفکَ** مثلاً

زود رد می‌شود و سراغ جمله بعد می‌رود. اینها به‌خاطر آن استعدادهایی است که هر شخصی در تنظیم معانی و تطبیق الفاظ بر آن معانی می‌تواند داشته باشد و این به خصوصیات نفسی هر شخصی برمی‌گردد.

تلمیذ: ادعای آنها هم همین است.

استاد: نه، مسئله فطری و بدیهی بودن این است که به‌طور کلی آن عقل و ذوق سلیم بنی‌نوع و غالب افراد نتواند آن را بپذیرد و نیاز به دلیل داشته باشد! نتواند بپذیرد نه‌اینکه دیرتر [بپذیرد]! باید این ادله جدا بیاید و قضایا و کبری و صغری طبق شرایط خود بیاید تا انسان به نتیجه برسد. ایشان می‌گویند که مسئله فطری است و همه می‌فهمند حالا یک نفر یک خرده دیرتر و یکی زودتر می‌فهمد اما نیاز به دلیل ندارد اما مسائل نظری نیاز به دلیل دارند تا دلیل نیاید کسی متوجه نمی‌شود.

وَ جَهَةُ الْوَحْدَةِ فِي الْعَقْلِيَّاتِ كَجَهَةِ الْوَحْدَةِ فِي السَّمْعِيَّاتِ.

جهت وحدت در عقلیات و آن جهتی که موجب می‌شود آن حقایق در عقلیات متحد بشوند و تقرر پیدا کنند همان جهت وحدت در سمعیات است یعنی چطور در سمعیات بعضی از الفاظ زود در ذهن

نقش می‌بندند و بعضی‌ها دیر نقش می‌بندند به خاطر تناسبی است که آن الفاظ با آن اصوات دارند اتفاقاً بحث این در اول مطول آمده است. در بحث تنافر در الفاظ دارد که بعضی از جملات خیلی شیرین و زود به زبان می‌آید. یک شعری بود که بر زبان ثقیل بود:

و قَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفَرٍ *** و لَيْسَ قُرْبُ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرًا^۱

این از چیزهایی است که به زبان آوردن آن مشکل است و انسان باید جهات بلاغت را در اینجا رعایت کند.

و التَّخَالُفُ كَالْتَّخَالُفِ وَ كُلُّ مَنْ سَلَمَتْ ذَائِقَةُ عَقْلِهِ مِنَ الْقُصُورِ وَ الْاِخْتِلَالِ أَوْ مِنَ الْأَمْرَاضِ النَّفْسَانِيَةِ وَ الْاِعْتِلَالِ الْحَاصِلِ مِنْ مُبَاشَرَةِ الْجِدَالِ وَ الْمُنَاقَشَةِ فِي الْقِيلِ وَ الْقَالِ.

[تخالف مثل تخالف است] فرق نمی‌کند. هر کسی که ذائقه عقل و ادراک حقایق و قضایای کلیه‌اش از قصور و اختلال سالم باشد که از مباشرت جدال و مناقشه در قیل و قال حاصل می‌شود. دیده‌اید بعضی‌ها هستند که اصلاً بیخود و بی‌جهت به آدم بند می‌کنند و مدام اشکال می‌کنند. بابا حرف درست و حسابی دیگر چرا اینجای آن را آن‌طور می‌کنی؟! این نفس اصلاً یک نفس پرتلاطم است.

۱. المطول، ج ۱، ص ۲۰.

نفس یک نفس منحرف و مُعوجی است یعنی در
صراط سالم و مستقیم نیست. بعضی ها راحت مطلب
را می گیرند و می روند.

لَمْ يَرْتَبْ فِي اسْتِحَالَةِ رُجْحَانِ الشَّيْءِ عَلَى مِثْلِهِ مِنْ كُلِّ جَهَةٍ إِلَّا بِمَنْفَصِلٍ وَمَنْ اسْتَحَلَّ
تَرْجِيحَ الشَّيْءِ بِلاَ مُرْجَحٍ يَوْشِكُ أَنْ يَسْلُكَ سَبِيلَ الْخُرُوجِ عَنِ الْفِطْرَةِ الْبَشَرِيَّةِ لِخِبَائَةِ
ذَاتِيَّةٍ وَقَعَتْ مِنْ سُوءِ قَابِلِيَّتِهَا الْأَصْلِيَّةِ وَ عُصْيَانِ جَبَلِيٍّ اقْتَرَفَتْ ذَاتُهُ الْخَبِيثَةَ فِي الْقَرْيَةِ
الظَّالِمَةِ الْهَيُولَانِيَّةِ وَالْمَدْنِيَّةِ الْفَاسِقَةِ السِّفَلِيَّةِ.

شک ندارد کسی که ترجیح شیء بدون مُرجح را
جایز می داند این طور به نظر می رسد که او دارد اصلاً
راه خروج از فطرت را طی می کند. دیگر شروع به
فحش دادن کرده است! اصلاً قابلیتش را از دست داده
است بدبخت! و از نظر جبلت و فطرت اشکال و گیر
دارد. یعنی اصلاً در یک وادی قرار گرفته است که
اصلاً حقایق را نمی تواند بپذیرد! ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى
قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ
غِشَاةً﴾^۱ شده است.

بیان حکم به سعادت رسیدن ولد الزنا

تلمیذ: یک سؤالی از ما کردند در رابطه با کسی که مثلاً ولد الزنا هست آیا اینهایی
که ولد زنا هستند هیچ کدام از اینها به سعادت نمی رسند یا نخواهند رسید و این چگونه
سازگاری با عدل الهی دارد برای اینکه این شخص خودش اختیار نکرده است و پدر و
مادر یک غلطی کرده اند.

استاد: البته ولد الزنا بودن دلیل تام نیست؛ یعنی
نفس این فرد کمتر از بقیه تهیو دارد. اصلاً شما ببینید

۱. سوره بقره (۲) آیه ۷. معاد شناسی، ج ۱۰، ص ۲۶۵:

«خداوند بر دل های آنان و بر گوش آنان مهر زده است، و بر چشم های آنان
حجاب و پرده ای است.»

مثلاً دوتا برادر هستند که برای یک خانواده هم هستند ولی نگاه می‌کنیم می‌بینیم یکی از آنها به عبادات و دین تمایلی دارد و از مسائل منحرفه که اتفاق می‌افتد فرار می‌کند ولی یک برادر دیگر این‌طور نیست با اینکه هردو برای یک خانواده هستند ولی این نسبت به مسائل عبادات و دین تمایل چندانی ندارد و مدام می‌خواهد به دنبال رفقایش برود و رفقای را برای خودش اختیار کند که در این قضایا نباشند درحالی‌که هردو برای یک خانواده هستند. این خصوصیات باطنی اینها هست اما بالأخره هرکدام از این دو قابلیت را از دست نمی‌دهند.

تلمیذ: در روایت دارد: **لَمْ يَفْلَحْ**^۱ شخص زن‌زاده اصلاً رستگار نمی‌شود آیا می‌شود شخص زن‌زاده به بهشت هم برود؟!

استاد: بله چرا نمی‌شود؟!

تلمیذ: بنابراین مراد از مسئله فلاح چیست؟!

استاد: شاید منظور از مسئله فلاح چیز دیگری

است. البته آن استعداد و قابلیت را که خدا در افراد دیگر گذاشته است حالا در این فرد نگذاشته است.

این دیگر دست خودش هست.

تلمیذ: بالأخره می‌تواند به آن سعادت برسد؟!

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۴۳۲.

استاد: اگر بخواهد در همان طریق اختیار حرکت کند به سعادت متناسب با وضعیت خودش می‌رسد و به آن مقداری که راضی شود و از خدا ممنون بشود به مقدار بالاتر هم می‌رسد. حالا به یک کیفیت بالاتر نمی‌رسد خب همهٔ افراد متفاوت هستند و هر کسی به یک شکلی است.

تلمیذ: پس اهل جهنم نیستند؟!!

استاد: نه خیر! شمر هم اهل جهنم نبوده است خودش چیز کرده...!

اللهم صل علی محمد و آل محمد