هو العلیم

اختیار انسان و اراده خدا، پاسخ به اشکال جبر

وحدت وجود و معنای وابستگی افعال به مبدأ

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ فی البداء و الجبر و الاختیار و القضاء و القدر ـ جلسه صدوبیست‌وچهارم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

تقریر اشکال اضطرار در اختیار انسان

یکی از اشکالاتی را که در مبحث مطرح می‌کنند، مسئلهٔ «الاِضطرار بالاِختیار لا ینافی الاِختیار» یا «الاِختیار بالاِضطرار لا ینافی الاِضطرار» است. در مورد مسئلهٔ اوّل که «الاِضطرار بالاِختیار لا ینافی الاِختیار» است، مطلب دائرمدار این محور است که اگر شخصی اختیاراً احدالطرفین برای تکلیف را برای خود اختیار کرد و بعد مضطر در احدالطرفین شد (در همان طرفی که اختیار کرد)، این منافاتی با اضطرار ندارد.

اضطرار ناشی از انتخاب و بقای مسئولیت

مثل اینکه خمری را با خود برای شرب خمر حمل می‌کند و بعد در یک مرحله‌ای قرار می‌گیرد که شرب خمر برای او ضرورت دارد، مانند أکل میته که تحت عنوان ثانوی و احکام ثانویه و تکالیف ثانویه، در اینجا علاوه بر اینکه الآن باید این شرب خمر را مرتکب بشود، درعین‌حال عقاب مترتّب بر شرب

خمر است و همین‌طور باید به مقتضای این عمل اختیاری، حدّ شرب خمر هم بر او جاری شود. این به‌خاطر مسئلهٔ «الإِضطرار بالإِختیار لا ینافی الإِختیار» است و منافاتی با اختیار ندارد.

انتخاب در حالت اضطرار و نفی عقاب

همین‌طور در مسئلهٔ عکس، «الإِختیار بالإِضطرار لا ینافی الإِضطرار» این است که فرض کنید شخصی را مضطر کنند که اختیاراً احدالطرفین معصیت را مرتکب شود؛ مثلاً امر دائر بین شرب خمر و زنا شود و او احدالطرفین را اختیار کند. در این صورت در اینجا اگر شرب خمر را هم اختیار کند، منافاتی با اضطرار ندارد؛ چون اصل تکلیف براساس اضطرار بود، پس نه عقابی در اینجا متوجه اوست و نه حدّی بر او جاری می‌شود.

اشکال جبر در وابستگی اختیار انسان به خدا

در مسئلهٔ اختیار و ترتیب ترتّب مشیّت انسان بر تکالیف، اشکالی که کرده‌اند این است که اختیار انسان مترتّب بر اختیار حضرت حق باشد و اختیار و ارادهٔ حضرت حق است که در این شواکل و در این

مظاهر تجلی پیدا می‌کند. اگر این‌طور باشد، این مسئلهٔ الاِختیار بالاِضطرار در اینجا مطرح می‌شود؛ چون اختیاری که این شخص کرده است، براساس اضطرار در اختیار بوده است. اضطرار عبارت از اختیار و ارادهٔ حضرت حق است. بناءًعلی‌هذا اختیاری که معلول است و مترتّب بر اختیار حضرت حق است، این اختیار اضطرار می‌شود و این اختیار معلول اضطرار، لا ینافی الاِضطرار. بنابراین تمام بندگان و عباد و مکلفین در ترجیح احدالطرفین تکلیف مضطر هستند و این عین ظلم و عدوان است و منافی با اصل و تشریع تکلیف است.

پاسخ بر پایهٔ وحدت اراده و ذات

با توجه به مطالبی که در جلسات قبل راجع به وحدت اختیار و وحدت ذات و وحدت اراده مطرح شد، دیگر موقفی برای این اشکال باقی نمی‌ماند و جواب از این اشکال هم داده می‌شود؛ به‌جهت اینکه این اشکال ناشی می‌شود از اینکه اضطرار موجب برای اختیار می‌شود. در بحث اضطرار همان‌طوری‌که قبلاً معروض شد، تعدد طالب و

مطلوب در اینجا هست، تعدد مکلِّف و مکلَّف در اینجا هست، تعدد آمر و مأمور در اینجا هست؛ آمر مأمور را مضطر به یک امری می‌کند یا مکره به یک مطلب و مسئله‌ای می‌کند. در اینجا مسئله از این قرار است که اگر آمر مأموری را مکلف و مأمور کرد و مأمور نتوانست و متمکن از مخالفت نبود، در اینجا مسئلهٔ اضطرار پیش می‌آید.

تفاوت تعدد آمر و مأمور با وحدت اختیار

اما در بحث اختیار (در آن بحثی که شد)، ما تعدد آمر و مأمور را دیگر نداریم، تعدد ذات و ذات متصف به وصف را که مرید است نداریم و همین‌طور تعداد اوصاف را نداریم. در اینجا ذات واحد است و آن ذات حق است و آن ذات حق خود مرید است و متصف به اراده است؛ بنابراین وحدت ذات است و وحدت وصف است. آن‌وقت دیگر در اینجا بحث اضطرار نمی‌تواند مطرح باشد؛ چون در اینجا یک اختیار بیشتر نیست و آن یک اختیار، اختیار حضرت حق است و یک اراده بیشتر نیست و آن یک اراده، ارادهٔ حضرت حق است و یک ذات بیشتر

نیست و آن ذات عبارت از وجود حق است که آن وجود واحد مظاهر مختلفی دارد.

پس مرید واحد است و مراد واحد است و اراده واحد است؛ مانند اینکه می‌گوییم: «علم واحد است و عالم واحد است و معلوم در اینجا واحد است.» در اینجا هم بحث همین‌طور است. پس این مسئلهٔ «الإختیار بالإضطرار لا ینافی الإضطرار» از ریشه و از اصل مردود و باطل می‌نماید.

استعداد موجودات و مشیت الهی در آیهٔ قرآن

مطلب دیگری که در اینجا مطرح شده است، مقام، مقام استعدادات و مقام قوابل است؛ یعنی در آیهٔ شریفه ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[1]، این آیه را ناظر به مقام استعداد می‌دانند؛ یعنی استعداد هر کسی به هر کیفیتی که باشد، اراده و مشیّت الهی به همان استعداد تعلّق می‌گیرد.

وحدت مبدأ وجود و صفات و افعال

---

۱ سوره انسان (۷۶)، آیه ۳۰؛ الله شناسی، ج ۱، ص ۲۸۹:
«و شما اراده نمی‌کنید مگر آنکه خداوند اراده می‌کند!»

جواب از این‌هم که خیلی واضح و بدیهی و بیّن است، به‌اینکه اصل و اساس در وجود و در شوائب وجود و در وجودات ثوانی و ثوالث، عبارت از همان مسئله و حقیقت وجود است؛ بنابراین همان‌طور که ما در اصل وجود قائل به وحدت هستیم، در بقاء وجود و در استدامهٔ وجود و آثار و صفات وجود هم قائل به وحدت هستیم و همان‌طور که به اضافهٔ اشراقیه، اصل وجود از ناحیهٔ مفیض الأنوار بر تعیّنات افاضه می‌شود، همین‌طور به‌واسطهٔ اضافهٔ اشراقیه، صفات و افعال وجود هم بر عالم تعیّنات و تکثرات افاضه می‌شود و انفصال بین این دو عین شرک و عین کفر خواهد بود.

بنابراین مشیت، مشیّت واحده است و آن آیهٔ ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، مقام ترتّب علّی و ترتّب طبعی و ترتّب طولی را در اینجا می‌رساند؛ و اِلّا انفصالی از اینها معنا ندارد.

معنای روایت «داخل فی الاشیاء لا بالممازجة»

مثلاً در آن کلام امیرالمؤمنین علیه‌السّلام که

می‌فرماید: «**داخلٌ فی الأشیاء لا بالممازجة**»[1]، معنای «**لا بالممازجة**» این نیست که دخول در اشیاء موجب مزج نمی‌شود، این نیست. بعضی این‌طور معنا کردند و این اشتباه و خطایی است که از کلمات بزرگان در خیلی از عبارات به چشم می‌خورد. آن مسئلهٔ سریان وجود در قوالب امکانیه است که وجود را که عبارت از ذات حق است، ساری و جاری در قوالب نمی‌دانند؛ بلکه عنایت و لطف و ظهور او را در قوالب می‌دانند.

تفسیر ورود آثار حق به قالب ماهیات

به عبارت دیگر، استناد وجود به موجودیت ماهیات، استناد به محمول بالضمیمه است. این استناد به متعلّق به حال موصوف است، وصف به حال متعلّق موصوف است؛ یعنی وجود به ماهیت زید استناد پیدا نمی‌کند. این وجودی که الآن زید دارد، مستند به زید نیست؛ بلکه این وجود مستند به حق است و به واقع مجازاً این وجود استناد به زید

---

۱ شرح الاسماء الحسنی، ج ۲، ص ۹۶؛ تفسیر آیه نور، ص ۲۳۲:
«داخل است در اشیاء، اما ممزوج نیست؛ خارج است، اما جدا نیست.»

داده شده است. از باب حیثیت تعلیلیه این استناد به زید در اینجا داده شده است؛ یعنی این وجودی که الآن آمده و در این ذوات سریان پیدا کرده است، در واقع این وجود حق نیست؛ بلکه آثار وجود حق است، نه خود وجود حق. ظلال وجود حق است، نه خود وجود حق؛ لطف و عنایت وجود حق است، نه خود وجود حق.

ناسازگاری جدایی ذات و آثار با توحید ذاتی

این معنا کاملاً با توحید ذاتی در تنافی است و با صرافت وجود کاملاً در تنافی است. ذات حق است، نفس ذات حق است که عبارت از وجود است و آن وجود عام، همان وجود زید است، همان وجود عمرو است و همان وجود خالد است.

رابطهٔ ظل و ذی‌ظل و اختلاف رتبی مظاهر

تلمیذ: پس اینکه معنا می‌کنند... ظل و ذی ظل همه دیگر...

استاد: ظل و ذی ظل هم معنایش همین است. ببینید، یک‌وقتی ما ظل را جدا و منفصل از ذی ظل می‌دانیم؛ این همین چیزی است که حکما راجع به

این صحبت می‌کنند. یک‌وقتی ما ظل با ذی ظل را یکی می‌دانیم، فقط اختلاف آنها را اختلاف رتبی می‌دانیم؛ این همان بحثی است که ما مطرح می‌کنیم. به‌عبارت دیگر، همان وجود است که دارای مظاهر گوناگون است؛ یعنی وجود حق است که دارای مظاهر گوناگون است؛ نه اینکه وجود حق در مقام ذات باقی می‌ماند و آثار او بروز و ظهور پیدا می‌کند. این عین انفکاک و انفصال بین دو وجود است.

تلمیذ: مظاهر، تعبیر به مظاهر هم همین را می‌رساند؟! بینونیت و جدایی بین ذات است و حقیقت ذات حق...

استاد: بینونیت چه بینونیتی است؟

تلمیذ: می‌فرمایید این نفس ذات حق است که زید شده.

استاد: بله، بله همین‌طور می‌گوییم.

تنزل ذات و پیدایش مراتب و قیود

تلمیذ: می‌شود گفت: تنزّل یافته؟

استاد: بله، معنای تنزّل هم همین است؛ این است که ذات در مرتبهٔ خودش که همان عبارت از آن وجود بحت و بسیط است، تجرد تام دارد. این تجرد

تام خالی از هر شکل و عاری از هر تقیّدی است. بعد همین ذات که مقیّد می‌شود، این تقیّد ذات را ما عبارت از تنزّل ذات می‌دانیم. حالا این تقیّد انواعی دارد: تقیّد تجردی دارد، معنا، مثال، صور برزخی و تقیّد عالم طبع و مادی دارد؛ تقیّدها مختلف هستند.

اعتباری بودن ماهیات و حقیقت وجود

بنابراین این ذات، خود این قید و خود این شکل (که ما اسمش را ماهیات می‌گذاریم، صرف‌نظر از وجود)، اعدام هستند و عالمی ندارند و تقرّر و ثبوتی ندارند. بعد این‌طرف قضیه بیاییم و وجود را لحاظ کنیم که این وجود مقیّد شده است؛ این عبارت از تنزل ذات است. پس این وجودی که الآن ما ملاحظه می‌کنیم، این واقعاً وجود است و این وجود، وجود حق است و از جای دیگر نیامده است. این وجود اگر وجود حق است، وجود حق هم که ذات حق است، پس ذات حق است که به این صورت درآمده است. ما چه تحاشی داریم و چه تنفری داریم...؟

نقد جدایی کمال مطلق از ظهور خارجی

تلمیذ: مراد از آثار همین است.

استاد: نه‌خیر، اینکه مراد از آثار می‌گیرند، معنایش این است که ذات حق و آن وجود معرّیٰ است از اینکه در قالب بیاید.

تلمیذ: یعنی آن کمال مطلق جای خودش است؛ نه این است که آن کمال مطلق از جای خودش حرکت کرده و آمده به این تنزّل پیدا کرده است. این منافات دارد با جمع بین این دوتا.

استاد: ببینید، کمال مطلق که شما می‌گویید: «در جای خودش است»، چه مرتبه‌ای برای کمال مطلق قائل هستید؟! یعنی بالآخره یک مرتبهٔ انفکاک و انفصالی بین آن کمال مطلق و این ظهور و بروز خارجی قائل هستید؟!

تمثیل حقیقت جسم و صورت اندام‌ها

اگر بدن شما این بدن و این جسم همین است، پس دست هم داخل در این جسم است. چطور شما این دست را جدای از این جسم می‌دانید؟! دست هم داخل در این جسم است، رِجل و رأس هم داخل در این جسم است؛ پس این جسم چیست که از یک طرف شما این را در یک مرتبهٔ جدا می‌دانید و ظهور

و بروز جسم را به ید، رِجل، رأس، رقبه و امثال‌ذلک می‌دانید؟! جسم عبارت از همین‌هاست؛ جسم عبارت از رأس، رقبه، عنق، ید، صدر، رِجل و امثال‌ذلک است. مجموع اینها را جسم می‌گویند.

آن‌وقت این جسمی که مجموع اینهاست، یک حقیقتی دارد که آن حقیقت واحده است که به صور مختلف درآمده است. اسم آن حقیقت واحده را ما جسمیت می‌گذاریم و آن عبارت از لحم و عظم و بشره است؛ این حقیقت جسم است. آن لحم و عظم و بشره در رأس به این کیفیت و صورت است، در رقبه به این کیفیت است، در ید به این کیفیت است و در رجل به این کیفیت است.

تطبیق تمثیل جسم بر تنوع مظاهر وجود

حالا در مقام وجود حضرت حق، آنچه وجود حضرت حق است، از باب تشبیه (ما تشبیه به لحمیت می‌کنیم)، یعنی تشبیه معقول به محسوس، همان‌طور که لحمیت یک امر وجدانی است، ولی صور مختلفی دارد و ما اسم آن صور را تنزل می‌گذاریم؛ همین‌طور وجود حضرت حق، اصل و

حقیقت همهٔ موجودات است. این اصل و حقیقت همهٔ موجودات است که به صور مختلف درمی‌آید؛ در یک جا به‌صورت حیوانیت، در یک جا به‌صورت نباتیت، در یک جا به‌صورت مَلَکیت، در یک جا به‌صورت برزخیه و عالم مثال، متفاوت جلوه می‌کند. ما اسم این را تنازل می‌گذاریم. غیر از این هست، ما نمی‌دانیم؛ یعنی غیر از این، که یک حقیقت واحده ظهور مختلفی دارد. ظهور مختلف آن مظهر را جدای از آن ظهور نمی‌کند؛ بلکه عین اوست، ولکن عین اوست به شکل خاصی که متفاوت با اشکال دیگر است. صحبت این است.

حالا این مقام تنزل این است که (آقایان این‌طور می‌گویند)، حق در یک مرتبه‌ای هست و بین این مرتبه و آن مرتبه بینونیت ذاتیه وجود دارد و اسم این را مظهر می‌گذارند؛ یعنی ظهور او به این است، اما وجودی که در او هست، این وجود لا وجود است. ما نمی‌توانیم چنین چیزی تصوّر بکنیم. چطور وجودی که الآن در زید است، لا وجود است؟! این معنا ندارد لا وجود باشد. بله، این وجود در زید، داخل در آن وجود بسیط است. ما این را می‌گوییم و

این کلام آقایان با این منافات دارد.

وحدت اختیار انسان و اختیار حق

بنابراین ما در مقام وحدت وجود و وحدت آثار و صفات به این مطلب معتقد هستیم و مبنای ما این مطلب است که همان‌طوری‌که وجود اشیاء و ذات اشیاء، وجود حق است که متشکل به اشکال و مقیّد به قیود است، همین‌طور صفات اشیاء و افعال اشیاء، صفات و افعال حضرت حق‌اند که مقیّد به این قید و متصف به این وصف و متمایز از همدیگر هستند. یکی از آن صفات هم اختیار و اراده است؛ اختیار و اراده، وصفی است که این وصف، همهٔ اختیارات و اراده‌ها را داخل در آن اراده و مشیّت مطلقهٔ حق می‌کند.

بینونیت ذاتی بین اختیار انسان و اختیار حق موجب دوئیت است که علاوه بر اینکه برهان بر نفی این قائم است، موجب شرک هم خواهد شد. تعدد اختیارات و تعدد اراده، چنانچه موجب بینونیت و انفصال با آن اراده و مشیّت مطلقهٔ حق بشود، موجب شرک است و برهاناً محکوم به بطلان خواهد شد.

پس نحوهٔ تکوّن و تشکّل اختیار و اراده در عالم طبع عبارت از نحوهٔ تشکل اختیار و ارادهٔ حق در عالم طبع است و هیچ فرقی در اینجا ندارد؛ بلکه عینیت است.

دو جهت انتساب اختیار به فاعل و جاعل

منتها ما به دو نقطه‌نظر به این اراده و به این اختیار نظر داریم؛ به دو وجه: یک وجه، وجه انتساب این اختیار و اراده به مکلف است که در اینجا این انتساب به ذات که معلول برای ذات است، در اینجا ثابت است و هیچ شکی در آن نیست که اختیار منتسب به ذات است و معلول ذات است و منشأِ اختیار، ذات است. این در اینجا جای هیچ شکی نیست.

یک جهت این است که همان‌طور که خود ذات در انتساب به این ماهیت متدلّی به اضافهٔ اشراقیه است و متدلّی به جهت ربطی بین علةالعلل و مبدأ مفیض و ماهیات است، همین‌طور آثار خود ذات که معلول خود ذات هستند، به اضافهٔ اشراقیه، متدلّی به آن ارادهٔ واحده هستند. ما دیگر در اینجا نمی‌توانیم ذات را متدلّی به مبدأ بدانیم. اینجا باید یک پرده بیندازیم: ذات متدلّی به مبدأ است، اما اختیار برای

ذات است و به مبدأ کاری ندارد! این هم شرک است و هم باطل است. وقتی که یک ذاتی در وجود و بقاء متکی به آن مبدأ باشد، چطور آثار و افعالش [برای خودش هست؟!] اینکه ترجیح مرجوح بر راجح شد. ما آن ذات را متکی به مبدأ می‌دانیم، اما افعال و آن صفات را مربوط به خود و جدای از مبدأ می‌دانیم. اینکه نشد!

تمثیل وابستگی آب و اوصاف آن به دریا

شما آبی را که در این جوی می‌آید، متکی به دریا و بحر می‌دانید، ولی برودت ماء را متکی به بحر نمی‌دانید؛ بلکه برای خود آب می‌دانید! اینکه نشد! میعان و سیلان ماء را متکی به بحر نمی‌دانید؛ بلکه متکی به خود ماء می‌دانید. این خلاف است. وقتی اصل این ماء متکی به بحر است و منشأ بحر است و معلول از بحر است، سیلان ماء، میعان ماء، برودت و حرارت ماء هم متکی به دریا و بحر است و جدای از او نیست. اگر ماء بحر حار بود، ماء این انهار و انابیب هم حار خواهد بود؛ اگر ماء بحر بارد بود، ماء این انابیب هم بارد خواهد بود. همان‌طور که اصل ماء

متکی به بحر است، برودت و اوصاف ماء هم متکی به بحر خواهد بود؛ پس یک حرارت و یک برودت بیشتر نیست.

نسبت قدرت و علم با اختیار و اراده

تلمیذ: این اختیار از کدام‌یک از این سه صفت علم و حیات و قدرت است؟

استاد: علم و حیات و قدرت منشأِ برای اختیار است.

تلمیذ: کدام یکی از این سه صفت منشأِ برای اختیار می‌شود؟

استاد: همان قادر، وصف قادر. قادر یعنی کیفیت ذات به‌نحوی‌که بتواند به هر نحوه‌ای ظهور پیدا بکند؛ منتها این جهت کیفیت ذات، براساس علم است؛ یعنی این قدرت هم‌طراز با علم در عالم بروز و ظهور پیدا می‌کند که نتیجه‌اش نتیجهٔ اراده است؛ یعنی این اراده علم را به‌کار می‌گیرد و در تحت قدرتی که دارد، این علم بروز و ظهور خارجی پیدا می‌کند. پس قدرت است که از علم به هر نحوی بخواهد استفاده می‌کند. این مقام، مقام اراده قدرت است.

نتیجهٔ بحث و نفی اضطرار در ارادهٔ واحد

بناءً علی‌هذا این مطلب باید در اصل و مسئلهٔ صرافت وجود و وحدت آثار و افعال وجود مورد بحث قرار بگیرد؛ لذا مطلبی که قائلین به «الاِختیار بالاِضطرار لا ینافی الاِضطرار» گفته‌اند، در اینجا مردود است و در اینجا اضطراری وجود ندارد؛ بلکه اختیار، اختیار واحد است. منتها این اختیار یک انتسابی به فاعل دارد و یک انتسابی به جاعل دارد. در انتساب به فاعل که مکلف است، یک صورت دارد و در انتساب به جاعل صورت دیگری دارد و من‌حیث‌المجموع «لا مؤثّر فی الوجود إلا الله». این ماحصل بحث بود. حالا إن‌شاءالله جلسهٔ بعد به سراغ بحث روایات و مطالب دیگر می‌رویم.

حقیقت انتساب وجود به ماهیات

تلمیذ: از این دوتا انتساب یکی انتساب حقیقی است.

استاد: بله، عرض کردم که انتساب به ذات، انتساب حقیقی است و این صحبت إن‌شاءالله در بحث فلسفهٔ فردا، این بحث وصف به حال متعلّق

خواهد آمد که آیا انتساب وجود به زید، وصف به حال متعلّق است یا اینکه مجازاً انتساب به زید داده می‌شود و وجود در واقع منتسب به مفیض الوجود است؟ آیا واقعاً این‌طور است یا اینکه نه، حقیقتاً و واقعاً این وجود به زید نسبت داده می‌شود؟

مقایسهٔ حمل وجود و حمل سفیدی

این بحث را إن‌شاءالله در وصف به حال متعلّق می‌گوییم که فرق است بین ابیضیتی که این قرطاس متصف به ابیضیت است و حمل ابیضیت بر قرطاس به لحاظ متعلّق است؛ چون متعلّق بیاض است؛ پس در واقع اوّلاً و بالذّات ابیضیت حمل بر بیاض می‌شود و منتزع از بیاض می‌شود، ثانیاً و بالعرض ابیضیت بر قرطاس حمل می‌شود. آیا در باب وجود که حمل وجود بر ماهیات که زید است، آیا از باب حمل ابیضیت بر قرطاس است یا از باب ابیضیت بر بیاض است؟

جمع دو انتساب حقیقی و واقعیت کثرات

تلمیذ: پس بنا بر مسلک حضرت‌عالی قائل به حقیقی بودن کثرات هستید دیگر؟

استاد: بله، بله.

تلمیذ: پس در این صورت انتساب هر دو صحیح است؟

استاد: هر دو صحیح است. احسنت، احسنت!

تلمیذ: جمعش مشکل نیست؟

استاد: نه، دو نظر بحث است. در اینجا هر دو نظر هم صحیح است. هم نظر به مکلف صحیح است که الآن این اختیار مستند به ذات است. صحیح است، واقعاً مستند به ذات است. خود ذات مستند به چیست؟ ذات مستند به شیء دیگر است؛ پس هم می‌توانیم بگوییم که اختیار مستند به ذات است، هم اختیار مستند به اختیار کل است. هر دوی اینها صحیح است؛ چون وحدت اختیار است. چه فرق می‌کند؟! ما که استقلال در این قائل نیستیم؛ یعنی استقلال منفصل قائل نیستیم. واقعاً الآن اختیار مستند به ذات است، واقعاً مستند به ذات است. ذات هم واقعاً مستند به ذات واحد است. هر دو درست است. هم می‌توانیم بگوییم که این اختیار مستند به ذات است، هم این اختیار مستند به [اختیار کل] است.

تمثیل انتساب برق به کنتور و مولد

الآن این برقی که در این اتاق و در این ساختمان هست، منتسب به کنتور در مدرسه است؛ پس می‌توانیم بگوییم که برق این کهربا الآن مستند به آن کنتوری است که در کنار مدرسه نصب شده است. ما برق را از کنتور می‌بینیم و همین‌طور می‌توانیم بگوییم که این کهربا مربوط به کارخانه و مولّد کهربایی است که در فلان سد در فلان‌جا قرار گرفته است. هر دوی اینها درست است و هر دو هم صحیح است؛ یعنی هیچ‌کدام از این دو مجاز نیست. استناد این کهربا به کنتور مجاز نیست، استناد وصف به حال متعلّق موصوف نیست و همین‌طور استناد این کهربا به مبدأ اصلی‌اش استناد حقیقی است؛ یعنی منتزع از خود ذات است.

پرسش از علت تعین وجود مطلق

تلمیذ: بعد از به تعیّن درآمدن آن وجود مطلق باید چه بشود؟! چرا در تعیّن آمده است؟

استاد: چرا آمده است؟! من چه می‌دانم؟ از خودش بپرسید! از خدا بپرسید. خدا بیکار بود [به تعیّن آورد]!

اللهم صَلّ عَلیٰ محمدٍ و آل محمد