

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 جنبه 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 اولویت و به رجحان و این‌ها 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 متحقق کرد یعنی اگر علت افاضه بشود به اضافه شأنیت که این ماهیت دارد و رجحانی که دارد یک مرتبه از وجود را این استیعاب می‌کند اگر اینطور باشد باز در اینجا ما می‌گوئیم ترجیح بلا مرجح 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 یک همچنین رتبه‌ای را نطلبید چون ما ماهیت را ارتقاء محض میدانیم. اگر یک 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 یک ماهیتی آمد با وجود فقر ذاتی و احتیاج آمد یک مرتبه‌ای از وجود را حالا هر مرتبه‌ای که می‌خواهد باشد مادی یا غیر مادی این بیاید در خارج اقتضا کند یا رجحان آن را بطلبد حالا ماهیت دیگر که 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 و قتیکه 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 می شود ترجیح بلا مرجح از اینجا به این نکته ایشان می رسند و این کلام عرفانی است که "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" ایشان می فرمایند که آن جنبه هلاک بر می گردد به مسأله امکان و احتیاج ذاتی که هلاکت به آن بر می گردد و نان افتخار و امکان ذاتی مرحله عدم است با نسبه به متعینات وجه او جنبه وجودی اوست که همان جنبه ربطی اوست یعنی هر شی ای که در عالم تعینات شما می نگرید و به فکرتان می رسد به خود آن شی نگاه کنید هلاکت بر بقاء و نیستی و عدم بر او حاکم است و اما 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 شی ای نیست وقتی آن جنبه ربطی باشد آن شی هم هست. اینجا است که می گوئیم "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" لذا قول لبید یا لبید که دو ضبط برایش آمده ظاهراً لبید باشد در بعضی از افعال لبید هم است مثل جریر بر وزن جریح که بعضیها جریر خوانده اند جریر غلط است. جریر است. اولئك آبائی و جنئی بمثلهم اذا جمعتنا یا جریرالمجمعی ایشان در این شعر می گویند که: ألا كلُّ شی ما خلا الله باطل و كل نعیم لا محاله زائل هر شی ای غیر از وجود پروردگار باطل است و بطلان بر او حاکم است و هر نعیمی بالاخره زوال پیدا می کند 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 می خواهند صحبت بکنند. می فرمایند حق به معنایی مختلفی گفته می شود. یک وقتی حق به وجود هر شی گفته می شود یک وقتی حق به وجود دائم هر وجودی که داریم جنبه دوام است به آن حق گفته می شود مانند مجردات مانند عقول. اینها حق است یک وقتی حق به وجود واجب بالذات گفته می شود. حق گفته می شود 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 شی ای که تحقق دارد. یعنی وقتی که ما این معانی را جمع کنیم ما را می رساند 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 می شود چه وجود شی در او تحقق است و حقیقت شی عبارت از وجود شی است و چه بوجود دائم حق گفته می شود هر وجودی که جنبه دوام دارد مانند مجردات مانند عقول و مدعات ازلیه

۱- سوره القصص (۲۸) قسمتی از آیه ۸۸

که اینها جنبه دوام دارند که دلالت بر ثبوت حکم می‌کنند یا به وجود حق 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 می‌گوییم این کلام حق است یعنی بر او ثبوت حاکم است دوام بر او حاکم است.^۱

این حق عبارت است از ثبوت و عالم واقع حالا مصادیق مختلفی دارد یکی از آن مصادیق خود کلام است این کلامی را که 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 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 تخلی از غیم است این واقع می‌شود حق. این کلام من که مطابق با اوست این کلام می‌شود صدق. می‌گویند فالانی 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

^۱ چرا کلمات معصومین علیه السلام حق است؟ چون مهر ثبوت بر آنها خورده شده است. هیچگاه این ثبوت خود را از دست نمی‌دهند اما کلمات ما حق نیست امروز یک حرف می‌زنیم حرف پشمکی فردا حرفمان چرند از آب در می‌آید این که حق نیست. امروز یک مطلب می‌گوییم دو سال دیگر می‌فهمیم اشتباه کردیم لذا غیر از معصومین علیهما السلام همه باید بروند دنبال کارشان البته غیر از همان افرادیکه به مرحله حقیقت رسیدند خوب آنها مطالبشان فرق می‌کند. اما فتوای مجتهد چرا حق نیست؟ چون در تنجز فتوی و در انجامش حیات و بقا مجتهد کرده چون این فتوی را از ذهن خود میدهد و ذهن او حجیت دارد و نفس او مادامی که این حی است و وقتی که از دنیا برود دیگر بنابراین این فتوا هم حجیتش 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 حقیقتاً 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 بر آن مهر حقیقت خورده آنرا بکار ببریم گرچه نظیر او را شخص دیگری هم گفته اما بر او مهر حقیقت 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 مسئله امضاء شده آن امضاء کلام معصوم علیه السلام است.

از یک نقطه نظر دیگر به این کلام حق گفته می‌شود و آن این است که. حالا ما به خود این کلام کار نداریم، ما به 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 مطابق 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 ثبوتی اش 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 اولی باشد یعنی جزو قضایایی که قیاساً تاهمها باشد و اول از همه اینها و بالاولویت و بالاولیه مسئله به تناقض بر می‌گردد ایجاب و سلب بر می‌گردد. یعنی در مسئله تناقض و ایجاب و سلب این يك مسئله‌ای است که از اولی‌ترین 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 دایره مدار بین ثبوت و بین نفی کنیم تا اینکه هر دو طرفین مسئله مشخص شوند و بتوانیم بر آن برهان بیاوریم مثلاً 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 بگویند که نه آقا جان بنده اصلاً شک دارم. شما می‌دانید که شک دارید یا نه؟ اگر بگویند 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 اصلاً نه علم داریم نه شک داریم اصلاً 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 آئی سوختم بگو آقا سوختم چی هست این اعتقادات هم کشک است خیال می‌کنی بین خود خیال می‌کنی آتش چه هست؟ همه چی می‌گفت خداست و اینها.

تطبیق متن فصل اوّل تا «ذنابه»

الفصل الأوّل^۱ «فی تعریف الوجوب والامکان والامتناع والحق و الباطل»، عرفا و حکماء

اشراقی حق و باطل را به چه چیزهایی 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 می‌گویند. لذا حق در اصطلاح آنها فقط به حق متعال گفته می‌شود و به تمام وجودات مرآتیه و همه معلومات، باطل می‌گویند.^۲

«انّ من المعانی التي ترّسم النفس بها إرتساماً أوّلیاً» از معانی که در نفس مُرّسم می‌شود آن

معانی، ارتسام اولیه است. یعنی بدیهات در نفس جای می‌گیرد. «هو معنی الضرورة و اللاضرورة» ضرورت و عدم ضرورت به آن دو معنای دیگر، «ولذلك لها تصدی بعض الناس ان يعرفها تعریفاً حقیقياً

^۱ در نوار درس شماره ۷۵.

^۲ 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.

از آنجایی که بعضی ها آمده‌اند این را تعریف کنند به تعریف حقیقی، نه لفظی تنبیهی، «عرفها بها يتضمن دوراً خلاصه دچار دور شده‌اند «عرف الممتنع بانه ليس بممكن» گفته‌اند: ممکن آن است که ممکن نیست «ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع» گفته‌اند: که ممکن آن است که ممتنع نیست که این دور است «وعرفوا ايضاً الواجب بانه الذي يلزم من فرض عدمه محال» واجب آن است که اگر شما عدم او را تصور کنید و عدم او را فرض کنید يك محالیتی لازم می‌آید که دور یا تسلسل پیش می‌آید، ممکن چیست؟ «بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده و عدمه محال» از فرض وجودش و عدمش دور و تسلسلی لازم نمی‌آید «هذا فاسد» این تعریفی که کرده‌اند - تعریف دوم که الواجب الذي فلان - صحیح نیست نه به جهت آنکه بعضی ها اشکال کرده‌اند «لا لها توهمة بعضهم» از این نقطه نظر اشکال وارد نمی‌شود که «من أن هذا يوجب الدور» این موجب دور است، «من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن» تعریف کرده‌اند که ممتنع آن است که ممکن نیست. ممکن آن است که ليس بممتنع و لا واجب «فان المراد منه الممكن العامي» اینکه در تعریف ممتنع ممکن را اخذ کرده‌اند منظور از این ممکن امکان عام است «وما عرف بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده و عدم محال هو الممكن الخاصي» 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 «فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من اجل» از این نظر اشکال متوجه این تعریف نیست. اشکال «ان من عرف الممتنع بما يجب أن يكون» کسی که ممتنع را تعریف کرده به این که ممتنع واجب است که نباشد «عرف الواجب بما ذكرناه» واجب را تعریف کرده «بما ليس بممتنع فيكون تعريف دورياً پس در اینجا بین واجب و بین ممتنع دور واقع می‌شود، نه بین ممکن که ممکن دور واقع نمی‌شود، «فهذه الاشياء يجب أن يوخذ من الامور البينه» پس ما چاره‌ای نداریم که بگوییم که این اشياء از این امور بدیهی هستند. «فان الانسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود و الشيئية العامتين» انسان بعد از اینکه مفهوم وجود و شیئیت که هر دو عام هستند، مفهوم وجود عام، مفهوم شیئیت عام را اگر تصور کند. «لا يتصور» يك مفهومی را که «اقدام 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 الضرورة الى الوجود يكون وجوباً» وقتی که شما ضرورت را به وجوب نسبت بدهید، اسمش را واجب

می‌گذارید

«وإذا نسبها إلى العدم» وقتی که انسان نسبت به عدم بدهد «یکون امتناعاً» اسمش را امتناع می‌گذارد «و إذا نسب اللا ضرورة إلى أحدهما»، وقتی که عدم ضرورت را به وجود یا به عدم نسبت بدهد «او کلیهما حصل الامکان العام او الخاص» امکان عام پیدا می‌شود، در صورتی که به یک طرف نسبت بدهد لا ضرورت را به هر دو طرف نسبت بدهد. امکان خاص پیدا می‌شود این هم از این نقطه نظر «على ان التعريفات المذكورة مشتملة على خلل آخر» با این تعریفات 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 تبدل 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 هو سیال» حالا اگر فرض کنید که «الماء لیس سیال» شما وقتی که ذاتیات را، نفسانیات را از یک شیء می‌گیرید، تبدل 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 و لیس لأجل محال آخر» نه برای محال دیگری که لازم بیاید، «قد لایلزم محال آخر» ممکن است محال اصلاً لازم نیاید. فرض کنید که ممکن بالذات نباشد، وقتی که ممکن بالذات نبود، دیگر نه دوری است و نه تسلسلی، یعنی دیگر ممکن نیست تا ما این را به یک واجبی برسانیم. پس دیگر محالی در اینجا نیست، که دور یا تسلسل باشد «اولایکون مایلزم أظهر ولاأین من نفس فرض عدمه» یا اینکه محال دیگری لازم نیاید، یا اینکه آن که لازم می‌آید «اظهر و این» از خود نفس فرض عدم نیست شما می‌خواهید تصور دور و تسلسل را علت بگیرید و برای تعریف واجب قرار بدهید. در اینجا آیا محالیتی که برخورد 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.

خود 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 عدم واجب می‌آید این را رها کردید، بعد سراغ دور و تسلسل رفتید. یعنی ایشان می‌خواهند بگویند از نقطه نظر بداهت باید بینیم کدام اقدام است و کدام اولی است آن را باید زودتر به ذهن بیاوریم.

«وكذا الكلام في الممتنع» در ممتنع هم مسأله همین است «فان المحال» محال چیست؟ نفس ممتنع است، «لا ما يلزم 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 «فيكون تعريفاً للشيء» «بنفسه و على هذا السبيل معنى الامكان» معنای امکان هم همینطور است بل جمیع مفهومات که شامل می‌شود، «المبحوث عنها» در علم کلی از این مفهوم‌ها بحث می‌شود «كما نهنك عليه 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 اشتمت أن تعرف» اگر می‌خواهید شما معرفی کنید شیء از این جهات ثلاثه و معانی ثلاثه را «فلتأخذ الوجود» «بیناً لنفسه» شما باید و خوب را بین بنفسه بگیرید «کیف و هو تاکد وجود» و خوب عبارت است از تاکد وجود اگر وجود، وجود مؤکد باشد به طوری که راه مفری از او نباشد، اسم این را ما و خوب می‌گذاریم «کیف و هو تاکد الوجود و الموجود أجلي من العدم» وجود آجلی از عدم است «لان الوجود يعرف 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 الامكان» پس شما این امکان را معرفی می‌کنید به سلب و خوب از طرفین، اول می‌روید سراغ وجود، وقتی که وجود را تأکد وجود گرفتید، این را در تعریفهای دیگر هم بکار می‌برید و به کار می‌گیرید، امکان را هم با همین وجود معرفی می‌کنید امکان چیست؟ سلب و خوب است از طرفین، سلب همین تأکد وجود است، سلب و خوب 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، شریک الباری سلب برای او واجب است و نفی برای او واجب است.

ادامه تطبیق متن

ثم^۱ اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء إله هذه المعاني الثلاثة آفان اولین مرحله‌ای که شی را به این معانی ثلاثة تقسیم کردند، نظروا إله حال المهيات الكلية بالقياس 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

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

یعنی بدون ملاحظه عالم خارج که با برهان ثابت است، یعنی صرف نظر از عالم اعیان و عالم خارج و وجود خود 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 الطرفين و ممکن، ممکن الوجود اسمش را گذاشتیم.

فوجدوا اینها اینطور یافتند آن لا مفهوم کلیا هیچ مفهومی کلی نیست إلا و له الاتصاف بأحد منها مگر اینکه يك اتصافی به یکی از این مفاهیم به یکی از این سه تا دارد یا ضرورت است و یا امتناع است فحکموا أو لا بأن کل مفهوم بحسب ذاته هر مفهوم و ماهیتی به حسب ذاتش إما أن يقتضى 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 تصور اجتماع نقیضین از آن انتزاع عدم می‌کند أو يقتضى العدم أو لا يقتضى شيئا اقتضای هیچ کدام را ندارد منها فحصل الأقسام الثلاثة و این سه قسم پیدا می‌شود یکی الواجب لذاته، یکی الممكن لذاته و دیگری الممتنع لذاته وأما

^۱ در درس شماره ۷۷.

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، و هذا هو المراد من کون الحصر فی الثلاثه عقليا،

این اینکه می گویند حصر در این سه عقلی است به خاطر این است که این قسم سوم بدیهی البطلان است پس سه قسم بیشتر باقی نمی ماند،

ثم لما جاءوا إله البرهان وقتی که در مقام وجود اقامه برهان بر وجود اشیاء کردند بر وجود واجب الوجود و بر وجود ممکن الوجود، بر امتناع ممتنع الوجود، وجدوا أن احتمال کون الهایه مقتضیه لوجودها أمر غیر معقول

اینها متوجه شدند که ماهیت بخواهد اقتضای وجود بکند این امر غیر معقولی است. ماهیت هیچ وقت اقتضای وجود نمی کند بحسب النظر العقلی و إن خرج من التقسیم، اگرچه امر تقسیم در اول امر خارج است به جهت اینکه آن ماهیت اگر بخواهد اقتضای وجود را بکند ما وجود را از ماهیت نمی توانیم 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 می دهد و در هیچ کدام از اینها وجود از آنها انتزاع نمی شود. و اگر وجود از یک مفهومی انتزاع بشود آن وجود ماهیت نیست پس بنابر این تقسیم ماهیت خارج است از اینکه اقتضای وجود را بکند فوضعوا أولا آمدند معنای اول را به معنای واجب وصل کردند را عله ذلك الوجه، بر این وجهی که نشود این وجود از یک ماهیت انتزاع بشود.^۱

^۱ سؤال: در حقیقت می توانیم بگوئیم که ماهیت ذاتاً در مرحله همان امکان است و امتناع را نمی گیرد.

جواب: نه خیر ماهیت امتناع را هم می گیرد

چون ما دو بحث داریم: یک بحث ماهیات و یک بحث وجود خارجی الآن که شما عدم را تصور می کنید مثلاً اجتماع نقیضین را تصور می کنید و ماهیتی را تصور می کنید.

از تصور آن ماهیت، انتزاع عدم از ماهیت می شود یعنی از صرف تصور وجود یک ماهیت و عدم یک ماهیت، شما انتزاع عدم می کنید این را ما ممتنع می گوئیم.

حالا آیا صرف تصور یک ماهیت انتزاع وجود از آن می شود؟ نه! ماهیت هیچ وقت انتزاع وجود از آن نمی شود. و اگر یک شیء یا یک مفهومی وجود از او انتزاع شد خود آن مفهوم و نفس خود وجود است که انتزاع وجود از او می شود نه

فإذا شرعوا في شرح خواصه، وقتی شروع کردند در شرح خواص این واجب، انکشف معنه آخر، يك معنای دیگری برای واجب الوجود، منکشف شد لواجب الوجود كما سنذكر عله وجه التصدير، بعداً مرحوم آخوند ذکر می کنیم که واجب الوجود عبارت از آن وجوبی و آن وجودی است که «لا ماهیت له و لا انتیه له الا صرف الوجوده، صرف الحیثیت ذاته» این را در تحت عنوانی ذکر می کنند و هذه عادتهم فی بعض المواضع این عادت آقایان است در بعضی از مواضع لسهوله التعليم، برای سهولت تعلیم اول يك مفاهیمی را که با ذهن آشناست می آورند.

شخص مثلاً هنوز واجب الوجود را نمی فهمد می گویند واجب الوجود، وجوب و وجود از انیت او انتزاع می شود و ماهیات را هم سه دسته تقسیم می کنند: واجب، ممتنع و ممکن، بعد سراغ یکی یکی می آیند و حساب تک تک آنها را می رسند.

در مورد واجب می گویند واجب که اصلاً ماهیت ندارد. و چون وجود عین وجوب اوست پس بنابراین آن انیتش علی است، سراغ ممتنع می آیند و می گویند اصلاً از تقسیم خارج است چون وجود را داریم تقسیم می کنیم. در مورد ممکن هم می گویند؛ می ماند ممکن تساوی الطرفین است و در مقام برهان خارجی وقتی اقامه برهان می شود واجب بالغير می شود.

و هذه عادتهم فی بعض المواضع لسهوله التعليم كما فعلوا من إثباتهم الوسائط العقلیه و النفسیه و الطبائع الجسمیه

اینها اثبات وسائط عقلیه و اثبات وسائط نفسیه کردند و، علیّه النفس للاراده و فعل الخارجی و اثبات طبایع جسمیه کردند مثلاً علیّه الدواء للمسحاقیه و علیه الداء للمراضیه علیت علل طبیعی برای معلول های 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 إليها أولاً. اولاً علیت را و افاضه و آثار را به آن وسائط نسبت دادند که علیت به وسائط می خورد افاضه به وسائط می خورد آثار همه به وسائط می خورد. ثقه بها بینوا فی مقامه، بخاطر چی اینکار را کردند گفتند بعداً می آئیم. حساب اینها را می رسیم ثقه بها بینوا فی مقامه، در مقامش روشن کردند، أن لا مؤثر فی الوجود إلا الواجب چون گفتند حالا بعداً می آئیم حساب

اینکه یک ماهیتی است که از آن ماهیت انتزاع وجود را بکنیم این را واجب الوجود می گوئیم، واجب الوجود یعنی وجود برای آن ذات ضرورت دارد. چه بالغير باشد چه بالذات باشد.

همه را می‌رسیم و لا موثره فی الوجود الی الله بعد گفتیم عیبی ندارد يك شیرهای سرشان بهالیم يك اثبات سلسله علیت بکنیم چه علیت عقلیه در آنجا هم فاعل و هم فعل جزء مجردات عقلیه باشد چه علیّه نفسیه که فاعل مجرد و فعل خارجی اش 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 الا الله. آن وجود 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 وجود حق است که در مرحله عقل علیت عقلیه دارد و در مرحله نفس علیت نفسیه دارد و در مرحله طبع علیت طبعیه دارد. همه اینها وجود حق است. پس اینطوری که قائلند و سائط باید یکی یکی بر هم مترتب باشند و این ترتب از يك نظر درست است و اگر به جنبه استقلالی باشد غلط است، اما از نظر اینکه بالأخره سلسله طولیه است و ظهورات حق هستند اشکالی ندارد.

وإنها ينسب العليه و التأثير علیت و تاثیر نسبت داده می‌شود به إلی ما سواه من المبادئ العقلیه و النفسیه و الطبیعیه من أجل أنها شرائط و معدّات نه اینکه واقعاً علت اند علت فقط الله است اینها شرایط هستند، معدّات هستند لفیض الواحد الحق برای آنکه آن فیض واحد بیاید و تکرر 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 علت ك مستقل در تاثیر نیستند

اینها برای جهات جود او و رحمت او، مظاهر و تکررات هستند و نحن أيضاً سالکوا هذا المنهج فی أكثر مقاصدنا الخاصه ما هم به دنبال همین منهج هستیم حیث سلکنا أولاً مسلك القوم، ما به مسلك قوم رفتیم فی أوائل الأبحاث و أواسطها در اوایل بحث‌ها 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 لثلاثاً تنبو الطبائع عما نحن بصدد تا اینکه طبایع از آن که ما به صدد آن هستیم فرار نکنند اول می‌گوئیم آقا جان اصلاً ممکن نداریم واجب اصلاً 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 قرار دهیم؛ بالای طاقچه در

شاه نشین و خودمان را در این زیر قرار می دهیم حالا يك دفعه آخوند می گویند واجب الوجود كه يك وجود و يك واجب الوجود در عالم بیشتر نیست و يك تشخص در عالم بیشتر نیست این را كه می گویند همه طوایف فرار می کنند

«فراراً جزام و الاثر»، بل يحصل لهم الاستيناس به بلکه برای اینها به این مطلب استیناس حاصل بشود ويقع في أسماهم كلامنا موقع القبول و در گوشه‌های اینها کلام ما جای قبول را بگیرد إشفاقاً بهم و ما خلاصه شفیق هستیم و نمی خواهیم از راه به در بشوند، فکما أنهم غيروا معنه الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم، همانطور که آنها معنای واجب را از آنکه متعلمون می فهمند متعلمین خیال می کند واجب عبارت از يك ماهیت است که وجوب برای او ضرورت دارد نه آقا واجب اصلاً 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 التعريف که این معنای واجب خارج از تقسیم است فکذلك نحن غيرنا ما معنای ممکن را تغییر می دهیم عما فهم الجمهور كما ستقف عليه - که در غیر از عقلیات و در آنچه مربوط به عالم طبع است مرحوم آخوند يك بیانی دارند که بعداً می گوئیم.

ادامه تطبیق متن

فالتقسيم^۱ الأقرب الى التحقیق تقسیمی که اقرب در مباحث وجود به تحقیق است ما یوجد فی کتبهم آن که در کتب در شفای باشد ان کل موجود هر موجودی اذا لاحظته العقل من حیث هو موجود وقتی که عقل او را ملاحظه بکند من حیث هو موجود یعنی هر موجودی را از حیث موجودیش عقل لحاظ بکند نه از لحاظ شی دیگر نه از لحاظ شیئش نه از لحاظ جوانبش نه از لحاظ علیتش، هیچ؛ فقط موجود را لحاظ کند و نگاه که می کند می بیند این در خارج موجود است نظر را روی این برد. دیگر آیا این مستند به علت است؟ نه! مستند به علت نیست هیچ چیز در اینجا دیگر لحاظ نکند؛ نفس این موجود را در نظر بگیرد و بیند آیا وجود را می تواند از این لحاظ انتزاع بکند یا نمی تواند؟ اگر توانست انتزاع بکند واجب الوجود می شود و اگر نتوانست ممکن الوجود می شود.

و جرد النظر اليه عما عداه از ما عدای این موجودیت این موجود نظرش را خالی کند و تجرید

^۱ در درس شماره ۷۸.

کند لا یخلو إما أن يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات از باب يك متصل حقیقه از این دو قسم خالی نیست یا اینکه به حیثی است که از خود ذاتش؛ وجود انتزاع می شود بذاته یعنی وجود ذاتاً انتزاع می شود. لا بالغير و لا بالإستناد الى الغير و لا بانضمام صؤیمه و تقیید قید، از خود ذاتش یعنی از خود ذات موجودیت به معنای عام که شامل موجودات است انتزاع می شود موجودیت یعنی موجودیت از او انتزاع می شود و حمل بر او می شود و یحکم بها علیه حکم به موجودیت بر این موجود می شود أم لا يكون كذلك اینطور نیست بل یفتقر فی هذا الانتزاع در این انتزاع موجودیت از او (موجودیت عامه) إلى ملاحظة أمر باید يك امر را ملاحظه بکند وراء نفس الذات غير از خود ذات و حقیقت او، غير از حقیقت ذات او باید از يك زمینه ای کمک بطلبد، باید به مساعدت يك قیدی این موجود بر آن حمل بشود کانتسابه إلى شيء مثل انتساب وجودات به جاعل؛ وجودات از باب انتساب به جاعل حمل موجود بر آنها صحیح است أو انضمام شيء ما اليه یا شیئی منضم به او بشود و اگر ماهیت است، اولی و وجودات اشیاء است (منظور ایشان) دومی ماهیات اشیاء است یعنی به لحاظ انضمام وجود به ماهیت، ما بتوانیم وجود را بر این ماهیت حمل کنیم.

أو غير ذلك مثل اعتبار معتدل، فالاول، اولی که خود موجودیت عامه از ذات انتزاع می شود بدون ملاحظه أي شيء آخر و مفهوم الواجب لذاته مفهوم واجب لذاته هست، الحق الاول حق اول هم می گویند نور الانوار هم می گویند (در لسان اشراقیه) و وحدت حقیقه می گویند فیثاغورثین، حقیقه الحقایق می گویند عند الصوفیه اینها به تعابیر مختلفی است، که در لسان تعابیرات مختلف آورده اند. حقیقت اول، حقیقت نور اول، وحدت، اینها چیزهایی است که در لسان شرعی آنها ما می بینیم

والثانی لا يكون ممتنعاً لذاته، اما دوم، قسم دوم یعنی صورت ثانی متصله حقیقه، عبارت است از آن موجودی که لا يكون ممتنعاً لذاته، ذاتاً ممتنع نیست چرا؟ چون ما می بینیم موجود است مشاهده می کنیم و می بینیم موجود است "بعد ما جعلنا المقسم الموجود" بعد از اینکه ما مقسم را موجود قرار دادیم دیگر معنا ندارد ممتنع بگوئیم

فلنسمه ممكناً، باید ما اسم این را ممکن بگذاریم، سواء كان ماهية أو أنية حالا می خواهد ماهیت باشد یا علیت باشد، یا ماهیت اشیاء باشد یا علیات، که همان وجودات خاصه هستند. و یا علیات را ما

حمل کنیم بر آن وجودات مجردة که صرف استعداد و قابلیت ذاتی مصحح افاضه اشراقیه بر آنهاست. نیازی به ماده و صورت در آنجا ندارد. فرقی نمی‌کند چون در اینجا خصوصیت وجود لحاظ می‌شود (وجودات خاصه) الا آن موجودیه الماهیات، الا این که موجودیت ماهیات به انضمام وجود به آنها هست بانضمام الوجود آن وقت ما باید وجود را ملزم به ماهیات بکنیم بگوئیم زید موجود تا اینکه بتوانیم موجود را حمل بر زید بکنیم تا وجود ملزم به ماهیات نشود شما موجود را نمی‌توانید حمل بر زید کنید، وانصباع این ماهیات به وجود اولاً باید منصبغ به وجود بشوند تا شما بتوانید بگوئید: زید موجود یا حالا عمرو موجود موجودیه الوجودات حالا آن وجودات خاصه موجودیتش به چیست؟ بصدورها عن الجاعل التام، به انتسابش به چیزی ما که مبدأ اول باشد و پیدا شدن و صدورش از جاعل تام باشد، موجودیت وجودات به آن است، نه به انضمام شی دیگر؛ نه، انضمامی در اینجا نیست صرف تعلق جعل در اینجا مصحح حمل موجود در این وجودات خاصه خواهد بود، کوقوع الأضواء و الأظلال مانند قوع اضواء، نورها و سایه ها، علی الهیاکل و القوابل بر هیاکل و قوابل ممکنات بل بتطوره بالأطوار الوجودیه بلکه بواسطه تطور این وجود به اطوار وجودیه، این ذوق و اضافه اشراقیه به اطوار وجودیه تطور پیدا می‌کند المنسوبه الی الماهیات و بنحو الانصباع، این نسبت داده می‌شود به ماهیات به نحو انصباع، لذا می‌گویند: ماهیات منصبغ است به این حقیقت وجودیه ماهیات یعنی متصف 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 انساب 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 استناد به فاعل دارد. علی نحو القیام و الترویل التّشعشع و به نحو قیام؛ قائم به اوست و نازل از آن مرتبه شعاع اوست، لمعان اوست، تجلّی اوست، فیض اوست و رشحات 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:

يك جنبه استناد به هياكل و قوابل دارد كه منصب و مستكمل به اين جهت ربطى هستند. و يك جهت استناد به ذات دارد كه قيام و تشعشع و لمعان گفته مى شود و متّصف به او مى شود فمصدق حمل مفهوم الموجود العام مصداق حمل مفهوم موجود عام و مبدأ انتزاع اين معنای کلی في الواجب لذاته در واجب لذاته، اين مصداقى كه ما از اين مصداق مفهوم عام را انتزاع مى كنيم. اين مصداق در واجب لذاته هُوَ نَفْسُ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ؛ خود ذات اوست. خود ذات واجب بذاته (لا بغيره)؛ بذاته، اين مصداق انتزاع مفهوم وجود از او است و مصداق حمل مفهوم بر او است بدون ضمّ ضميمه و بدون انتساب به شئى. بلاملاحظه جهة اخري و اعتبار أمر آخر اعتبار يك امر ديگرى غير ذاته غير از ذات او، از حيثيات انضماميه در انضمام موجود به ماهيت فقط ذات او ملاك و مناط برای حمل موجود و انتزاع تعليه در انتزاع، انتساب و جودات خاصه به عله العلل و جهت ربطى است، التعليلية أو التقييدية، و در ممكن بواسطه اين مصداق حمل مفهوم در اينجا خود نفس واجب است و در ممكن بواسطه حيثية اخري حيثيت ديگرى است حيثيت انضماميه اتحاديه حيثيت انضماميه اتحاديه است إذا اريد به الهايه، اگر منظور ما از ممكن ماهيات باشد يا حيثيت ارتباطيه تعلقيه است يا تعليليه است إذا اريد به نحو من الوجود، وقتى كه به او كيفيت وجود اراده بشود يعنى وجودات خاصه اراده بشود. واذ سينكشف لك بنحو البرهان از آنجاى كه برای شما منكشف شد به نحو برهان ان الموجودية الممكن موجوديت هر ممكنى ليست الا باتحاد مع حقيقه الوجود ليست مگر به اتحاد حقيقت وجود يعنى اگر ممكنى بخواهد موجوديت پيدا كند بايد با حقيقت وجود متحد بشود.

كما اشير اليه قبلا گفته شد وأنّ مناط إمكان وجوديه مناط و حيثيت صدق حمل موجود (كه به او مى گویند مناط امکان) مناط امکان وجود اين ممكن ليس إلا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير، ليست مگر اينكه اين وجود بايد متعلق به غير باشد و مفتقر به غير باشد. اگر متعلق بالغير بود، اين مناط امکان موجود است. چون متعلق بالغير است ممكن است؛ چون فقر ذاتى دارد ممكن است. مناط امکان تعلق بالغير است چون متعلق بالغير است لذا ممكن است و مناط الواجبية، چرا واجب واجب است؟ ليس الا الوجود الغنى چون وجود، غنى از ما سوى است. عماسواه لذا اين واجب است پس مناط واجبيت و معيار واجبيت عبارت از وجود غنى بالذات است. فامكان الهايات 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 استواء 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 تعلقات به مبدأ اول و به علت العلل هستند. حقیقت آنها عین ربط آنهاست و هیچ استقلالی در حیثیات آنها، حیثیت ذاتی آنها و علیت آنها وجود ندارد فحقائقها حقائق تعلقیه هویت آنها و علیت آنها و ذات آنها و حقیقت آنها عبارت از تعلق است. این ارتباط نباشد اصلاً چیزی نیست و اگر ارتباط باشد این هست. پس حقیقت آنها معنای حرفی است؛ عبارت است از حقایق تعلقیه و ذوات آنها عبارت است از ذوات لمعانیة که لمعان آن ذات هستند، آن ذات نیستند لاستقلال لها ذاتا استقلالی برای این وجودات ذاتاً و وجوداً چنین نیست به خلاف ماهیات کلیه، اما ماهیات کلیه را تصور می‌کنیم فآنها این ماهیات کلیه وان لم یکن لها ثبوت قبل الوجود اگر چه قبل الوجود ثبوت نداشتند به خاطر اینکه ما خیلی از ماهیات را تصور می‌کنیم بلا وجود؛ پس قبل الوجود اینها ثبوت نداشتند الا آنها اعیان متصوره بکنهها، اینها یک اعیانی هستند که تصور کنه اینها را می‌توانیم بکنیم مادام وجوداتها و لوفی العقل مادامی که وجودات آنها و لوفالعقل در عقل باشد در خارج هم نباشند.

فانها مالم یتنور بنور الوجود مادامی که این ماهیات به نور وجود نورانی نشوند لایمکن الاشارة العقلیة الیها. 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 وجود 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 یک ماهیت را تصور بکنید بعد بگوئید این ماهیت من حیث هی، لا موجوده و لا معدومه حیوانی که فرض کنید من باب مثال یک فرسنگ یا یک فرسخ طول دارد این حیوان در روی زمین نیست پس بنابراین شما می‌توانید بگوئید که این حیوان نه موجود است و نه معدوم است و اتصاف وجود و عدم را از این ماهیت سلب می‌کنید این به خاطر این است که وجود ذهنی دارد بل هی باقیه علی احتجاجها الذاتی بلکه اگر نوره این نخورد و لو ذهناً این بر

احتجابها الذاتی و بطونها الاصلی ازلاً و ابداً باقی می‌ماند اصلاً خبر دیگر نمی‌شود از او داد این همیشه احتجاب ذاتی دارد چون عدم محض است و عدم محض قابل اخبار نیست. در ازل و ابد، در بطن اصلی، در عالم خفا (خفای خودش)، باقی می‌ماند. ولیست حقائقها حقائق تعلقیه حقایق این ماهیات حقایق تعلقیه نیست که فی‌مکن الاشارة اليها که تا اینکه اشاره به او ممکن بشود والحکم علیها حکم بشود بر او بآنها هی هی این ماهیت من حیث هی لیست الا هی؟ وائها لیست الا هی وائها لاموجوده و لامعدومه 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 وجودات ذهنی است به نور ذهن ما می‌توانیم به آنها اشاره بکنیم و اگر این ماهیات وجود ذهنی هم نداشته باشند از آن طرف نه وجود خارجی هستند که جنبه تعلقی به غیب آنها قابل اشاره باشد و نه وجود ذهنی هستند پس بنابراین اینها اعدام محض هستند و قابل اشاره و قابل اخبار نیستند.

ادامه تطبیق متن

وبالجملة^۱ لیست محکوما علیها بحسب ذواتها و لوفی وقت وجودها المنسوب إليها مجازاً عند العرفاء بنعت من النعوت.

اینها محکومٌ علیها نیستند بر سر ذواتشان، ماهیات و لوفی وقت وجودها و لو اینکه وقتی که وجود هم دارند باز اینها بنعت من النعوت، لیست محکوما علیها محکوم برایشان نمی‌شود، المنسوب إليها مجازاً عند العرفاء آن وجودی که عرفا این را مجازاً منسوب به آن ماهیات می‌کنند، مجازاً، اما در واقع آن وجود را منسوب به علت اولی می‌کنند آن حقیقت دارد، در واقع يك وجود اینها می‌دانند و انتصاب وجود را به ماهیات، انتصابش را مجازی می‌دانند و حقیقتاً که وجودات 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 بالجملة لیست محکوما بنعت من النعوت (الا بآنها هی هی تنها صفتی که برای این ماهیت بیچاره ما می‌توانیم بیاوریم. این الماهیه من حیث هی لیست الا هی، همین است. لا

^۱ در درس شماره ۸۱.

اقتضاء بالنسبه بكل شیء، این است.

بخلاف الوجودات. اما وجودات این ماهیات وجوداتش، فإن حقائقها تعلقه حقیقت این وجودات؛ خود ذات این وجودات می خواهیم نگاه کنیم، اینها فقط يك جنبه ربطی و تعلقی هست. (لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بأنها هي، اگر ما فرض بکنیم که اینها منفصل از قیوم جاعل است، دیگر عقل نمی تواند به آن اشاره بکند چون اینها چه می شوند؟ اعدام محضه می شوند و نمی شود به آنها هی هی،

إذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية، اینها اصلاً تعینات انفصالية استقلالية ندارند، فقط جنبه ربطی دارند و از مقوله اضافه نیستند از باب اضافه اشراقیه هستند و مع هذا با این کیفیت، (فإنها عينيات صرفه بلا إبهام) اینها يك عينيات هستند هیچ ابهامی هم ندارد و ما داریم اینها را مشاهده می کنیم و يك موجودات محضه ای هستند، بلا ماهیات، 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 سازجه ای هستند بلا ظلمه اینها نورند، وهذا مما يحتاج تصورها إلى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطفة این از آن چیزهاست که احتیاج دارد تصورش، يك ذهن لطيف و زیرك در غایت ذكاء ودقت و لطافت باشد تا ادراك بکند این وجودی که الآن دارد مشاهده می کند چقدر انسان باید ذهن خود را دقیق کند و از همه این ماهیات کنار برود و بتواند به يك حقیقتی برسد که آن حقیقت را اگر بخواهد ملاحظه بکند، دیگر نمی تواند بگوید جسم است، دیگر نمی تواند بگوید شکل است، دیگر نمی تواند بگوید تعین است، خیلی باید انسان عبور کند، خیلی انسان باید از پرده ها یکی یکی بگذرد، فرق نمی کند هر چه را شما می خواهید 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 می کنید تا انسان می رسد به يك نکته ای که می بیند تمام اینها همه معانی هستند، همه اینها نور هستند و نوری که اصلاً شکل ندارد. حالا این را ما گفتیم اما ادراکش باید بواسطه شهود باشد و لهذا قيل إن هذا طور وراء طور العقل این دیگر يك عالمی غیر از عالم عقل است، يك

لأن إدراكها يحتاج إلى فطره مستأنفة، ادراکش احتیاج دارد به يك 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،

فكما أن الماهیات الغیر البسیطة هم چنان که ماهیات غیر بسیطة مثل انسان التی، ماهیات بسیطة خوب مثل همان فرض کنید که مقولات و اینها، التی لها حد که برای آنها حدی هست، لا یمکن تصورها بحدودها، به حدوده نمی شود تصور بشود و اکتناه به ماهیتش، مگر (بعد تصور ما سبق علیها من مقوماتها الذاتیه) مگر بعد از اینکه اول شما این اجزای ذاتیش را بفهمید تا اینکه این ماهیت را بفهمید، فکذلك لا یمکن اکتناه شیء من أنحاء الوجودات، حالا آمدم سراغ این وجودات این ماهیات نمی تواند انسان به کنه این أنحاء 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 مقومات فاعلی او، آن را باید بفهمد تا بعد از باب علت به این معلول برسد که این معلولش چه خواهد بود. والا در سرش می زند و دور خودش می چرخد،

ومن تعمق تعمقا شدیدا کسی که تعمق 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 می آوریم و أن الحد الأوسط فی البرهان حد وسط در برهان، بعینه هو الحد المتأخر، حد متأخری است که فصل ممیز در حد است و آنچه را که معلم اول در ائولوجیا فرموده است که ارسطو، أن الجواب (عما هو و لم هو فی کثیر من الأشياء واحد. که هر دو مطلب یکی است. جواب از ما هو و لم هو در بسیاری از اشیاء واحد است یجد إشارة لطيفة غامضة) يك اشاره لطيف و غامض بلکه واضح را به صحت آن که ما گفتیم چیست؟ می رسد 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 بصورة وإلا بفصل، نمی رسیم، مگر از باب اضافه اشراقیه و لحاظ حیثیت فاعلی اشیاء به او

می‌رسیم یعنی اگر شما بخواهید يك وجود يك كتاب را درك بکنید به صرف اینکه نگاه کنید این کاغذ است نمی‌توانید برسید به این که این کتاب است. بله، چشم شما يك چیزی از این، نوری می‌خورد به این چشم و يك ادراکی از این صفحات برای شما می‌آید، ولی خوب تمام شد؟ نه ممکن است فرض کنید من باب مثال این کاغذ هم بجای این يك چیز دیگر بیاید بهمین شکل، باز هم شما نفهمید، نایلون باشد و شما متوجه نشوید، خیال کنید که این چیست؟ همین است، یا يك شی دیگر باشد بیایید نفهمید.^۱

(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 يك شی به عنوان فصل مقوم قرار می‌گیرد دیگر در

^۱ ما رفته بودیم در همین باصطلاح سفرمان رفته بودیم، سفری که داشتیم بیرون از ایران و اینها. رفته بودیم یک جایی موزه ای بود و در این موزه مجسمه های افراد را مثلاً مثل سلاطین و حکام، مفصل پادشاهان عثمانی و غیرعثمانی، اینها و رئیس جمهورهایی که بودند همه را در موزه جمع کرده بودند و جالب بود، جدا می‌گوییم جدا، اگر نه این بود که ما با ذهنیت قبلی که این موزه است و این مجسمه ها هست اگر این ذهنیت را نداشتیم باور نمی‌کردیم این مجسمه است. یعنی جداً دارم می‌گویم یعنی الآن همین طوری که شما اینجا نشستید، چطور احساس دارید که زنده هستید و نفس می‌کشید، ما اگر این ذهنیت را نداشتیم خیال می‌گردیم، الآن این دارد نفس می‌کشد و دارد چیه این؟ آنقدر این را قشنگ درست کرده بودند، یعنی خیلی عجیب برای ما که خیلی جالب بود و یعنی واقعاً یک دفعه انسان یکه می‌خورد. می‌گویند که ناصرالدین شاه چیز کرده بود. ناصرالدین شاه بود یا یک از همین شاهان قاجار بود محمد علی شاه و اینها بودند، زمان همین کمال الملک نقاش معروفی که بود و قبرش هم در نیشابور بغل چیز عطار است مقام عطار است همین کمال الملک. خیلی عجیب بود تابلوهای کمال الملک خیلی قیمتی هم هست و اینها. می‌گویند یک عکس منزلش، یک روز دعوت 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 می‌خواست عکس یک آدم سیاه و غلام سیاه را کشیده بوده این که ایستاده بوده و مثلاً می‌خواست مثلاً خوش آمد بگوید به واردین، می‌گویند به اندازه ای این عکس الآن هم هست طبیعی هست که اصلاً حکم مجسمه را دارد، یعنی عکس است اما با سایه هایی که بغلش قرار داده اصلاً 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 شیئی است؛ این شیئی 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.

اینجا سؤال از ما هو به لم هو بر می گردد.

پس در تمام وجودات اشیاء نه در کثیری ما این مسأله را مشاهده می کنیم که حقیقت و ماهیت 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 نمی برد

وبالجملة تجرید الممكن عن مقوماته بحسب الماهية أو الوجود لیس إلا من تعاملات النفس و

تصرفاتها)

خوب حالا انسان می آید بین ماهیت و بین وجود چه کار می کند در ذهنش؟ انفصال می اندازد، جدایی می اندازد، این تجرید ممکن از مقوماتش، به حسب ماهیت یا به حسب وجود. حالا ممکن فرق نمی کند 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 اصلاً تعین خارجی امکان ندارد.^۱

^۱ جواب: در نفوسی که احاطه دارند حقیقت شیئی را می فهمند، یعنی به عبارت دیگر هم ظهور را می فهمند و هم مظهر را و هم مظهر را، نه اینکه افرادی که به آن حقیقت عالم می رسند هیچ فهم ندارند فقط یکی می فهمد نه، یعنی در معنای جمع بین وحدت و کثرت همین است یعنی در عین اینکه واقعاً اشیاء را در خارج می بینند با حفظ این جهت، نکته دیگری را هم می بینند و آن نکته جنبه ربطی و وحدت اینهاست.

اما نفوس دیگر نه، آن جنبه واقعی را نمی بینند فقط به این جنبه مجازی توجه دارند این، این است. یعنی چون اینها اتصال ندارند اینها تأمل می کنند اما تأمل اینها، تأمل حقیقی نیست و الا اینها هم تأمل می کنند آنها هم که به آن نفوس کلیه رسیدند آنها هم تأمل می کنند 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 نمی بیند و گوشش صدای مختلفی را نمی شنود و زبانش ذائقه های متفاوتی را احساس نمی کند، نه، آنها هم ترش و شیرینی را می فهمند، تشخیص می دهند بابا این ترش است، این شیرین است خوششان می آید اینها ولی چیزی که هست این است که همه اینها را ظهورات برای یک حقیقت می دانند، یعنی نه این که می دانند احساس می کنند این احساس خیلی مسأله عجیبی است، چون ممکن است یک حکیم با فکر خودش به این نکته ولو حالا به واقع هم نرسد حالا آن به عنایت حق است اما صحبت در احساس است. احساس این مسأله همانطور که شما الآن احساس سیری می کنید یا احساس گرسنگی می کنید. 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 می شود دیگر شعور ندارد و ادراک ندارد.

جواب: آن مقام مقام محو است

ادامه تطبیق متن

وقد^۱ تبین مّا ذکر روشن شد از آنچه بیان شد من معنی الامکان و الوجوب آن ما حظه فی نفس ذاته الامکان والافتقار

آنکه حقیقت در نفس ذاتش امکان است و افتقار، ذاتاً حقیقت 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 اصلاً صحیح نیست که اقتضای وجود کنند و لا ترجیح وجوده او عدمه

و نه ترجیح وجودش را اقتضا کند و نه عدمش را. سواءً بلغا حدّ الوجوب اولاً حالاً می خواهد این دو تا وجود و یا عدم به حدّ وجوب برسند یا نرسند این اقتضا نمی کند این باید از ناحیه علت افاضه شود، فاءذن تجویز کون ذات الممكن مقتضیاً لرجحان الوجود حالاً نتیجه چه هست؟ اینکه ما تجویز کنیم که ذات ممکن اقتضا می کند نه وجود را، رجحان وجود را و اولویتی را که رجحاناً متقدماً علی وجوده یک 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 نمی تواند باشد و اولویه باعثه لتحققه یک اولویتی را که باعث تحقق او بشود انها نشأ من الغفله عن کون الممكن فی نفسه این ناشی از غفلتی می شود 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 تاثیر علی و نه اقتضایی اصلاً. هیچی

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 جمعیت رسیده اند

جواب: بله.

سؤال: این حال به آنها دست نمی دهد

جواب: آنها نه، نه آن به عنوان ملکه است نه حال و مقام. به عنوان حال برایشان پیدا می شود آن مقام نمی شود.

^۱ در درس شماره ۸۲.

ندارد وایضاً لو اقتضی ذات ممکن ما اولویه وجوده و رجحانه اگر يك ممکن مائی ذاتاً اقتضای اولویت وجودش را یا رجحانش را بکند لزماً ترجیح من غیر مرجح، لانه لما لم یکن قبل وجوده تمیز و اختصاص قبل از وجود نه تمیزی داشته و نه تخصصی هیچکدام نبوده که چون ما می گوئیم فقر محض است و احتیاج محض است. فحیث اقتضی ممکن ما اولویه وجوده و تخصصه حالا اگر آمد و يك ممکن المائی اقتضای اولویت وجود خود را کرد و تخصص خود را کرد به يك مرتبه‌ای از مراتب وجود مادی یا غیر مادی، ولایقتضی ممکن آخر اولویه وجوده و تخصصه بتلك المرتبه اما يك 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 منها عن الآخر با توجه به اینکه هیچکدام از این دو تا متمایز از همدیگر نیستند. چون هر دو 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 علیت را کنار بگذاریم، بگوئیم خود ماهیت زید اقتضا کرده، ماهیت از کجا این را در آورده از داخل شکمش که نمی تواند این رجحان را در بیاورد ماهیت عدم است و ذاتاً چیزی نیست. لبطلانها فی تلك المرتبه چون هر دو تایی این دو تا ممکن در این مرتبه باطل و عدم هستند، یلزم ما ذکرناه آنکه ما ذکر کردیم ترجیح بلا مرجح و تخصص بلا مخصص لازم می آید

و اشیر الی معنی الامکان الذاتی به معنای امکان ذاتی اشاره شده است الشامل لجميع الممكنات که این امکان ذاتی همه ممکنات را در بر می گیرد، ما سوی الله را فی قوله تعالی **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** اذا الهلاك عباره عن لا استحقاقه 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 وجهه خودش را استثناء کرده

وهو وجهه الوجوب الذی هو فعلیه الوجوب این وجه به چه می گویند؟ آن جنبه وجوبی است که باید فعلیت وجوب. یعنی همان جنبه ربطی بین ماهیت و بین مبدأً وجوب. آن جهت ربطی که جهت وجوب است و بواسطه وجوب، وجود است آن جهت ربطی که عبارت است از وجوب، آن عبارت

^۱سوره القصص (۲۸) قسمتی از آیه ۸۸

است از وجه خداوند. پس در هر جا که وجه باشد که وجود خاص است در آنجا ظهور است. در هر جا که وجه نباشد وجودی هم در آنجا نیست. وبهذه النغمه الروحانية قيل گفته شده است، اهتزازت نفس النبى اهتزازاً علویاً لا سفلیاً این اهتزاز علی یعنی روحش عجیب به هیجان آمد حیث سمع قول لبید که می گوید:

الا کل شیء ما خلا الله باطل وکل نعیم لامحاله زائل^۱

خوب این مطلب راجع به امکان و وجوب و امتناع تمام شد. پس این سه ماده که در آن به عنوان ماده قضایا گفته می شود 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 می شود 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 می شود و در مورد خود باری تعالی به چه جهتی اطلاق می شود و این فرق بین وجوب که عوام می گویند و بین آنکه اهل فلسفه و حکمت می گویند و همین طور در مورد امکان که فرمودند بین امکانی که به معنای عرض عام است و بین امکانی که به معنای

^۱ سؤال: وقتی وجه را به معنی خاص گرفتیم دلالت بر این می کند که تعیناتش از بین نمی رود در تمام مراتب وجوب؟
جواب: تعینات؟ بله نمی روند.

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 می ماند سؤال: وقتی وجه را به معنی خاص گرفتیم دلالت بر این می کند که تعیناتش از بین نمی رود در تمام مراتب وجوب؟

جواب: تعینات؟ بله نمی روند.

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 می ماند

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 می ماند ولی نعیم دنیا که عیش دنیاست بله همانطور است که ایشان می فرمایند لبید یا لبید این از بین می رود.

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. و اما 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 حقیقت کل شیء حقیقت هر شیء ای نحو وجوده العینی قسم آن وجود عینی اوست آن قسم خاص وجود عینی را می‌گویند حقیقت کل شیء پس شیء 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 مجرد و نفوس و گاهی قصد می‌شود به آن واجب بذاته که ذات متعال است و گاهی هم معنای چهارم و قد يفهم عنه حال القول والعقد حال قول و عقل از این فهمیده می‌شود قول حق، اعتقاد حق، رای حق، نظر حق، من حیث مطابقتها لها 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 می‌گوئیم 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 الى الامر صادق گفته می‌شود چون این يك انتساب با علل الامر با عالم عماء و با نفس الامر دارد و حق است به اعتبار نسبت نفس الامر به او.

وقد أخطاء من توهم ان الحقیه عباره عن نسبه الأمر. بعضیها آمدند و اشتباه کردند. گفته اند که خود شیء 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 يك مضمونی دارد در آن هست که مطابق با واقع است از این نقطه نظر به آن می‌گویند صدق

و چون واقع يك انتسابی با این کلام دارد از این نقطه نظر به واقع می گویند: حق به این کلام می گویند: 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 می گویند صدق. نه به خود این کلام فی حد نفسه بخاطر نسبت نمی گویند انتساب دارد از این نقطه نظر می گویند که يك معنای حقی در وجود او هست از این نقطه نظر حق می گویند نه اینکه نسبتی با نفس الامر دارد چون این الان خودش يك معنای حقی در آن هست چون بعضیها آمدند گفته اند که این کلام بالاخره خودش کلاماً دیگر بالاخره يك حظی از وجود دارد وقتی که من گویند زید قائم این زید قائم يك حظی از وجود دارد به این کلام چون حظی از وجود دارد به آن می گویند حق در حالتی که حق از این نقطه نظر می گویند که در بطن این آن معنای خارجی نهفته است از این نقطه نظر به آن می گویند حق که آن با این منطبق است.

فان التفرقه بینهما بهذا الوجه فیها تعسف خوب، و احق الاقاول ما كان صدقه دائماً آنکه صدقش صدق دائمی باشد و حق تر از این آنکه صدقش، صدق اولی باشد و نیاز به دلیل و برهان نداشته باشد و اول از اقاول حق اولیه ای که انکار آن این التی نباید باشد الذی باید باشد مال شما الذی است؟ این الذی باید باشد الذی باید برگردد به اول. بله؟ مال شما هم التی هست؟^۱

الذی انکاره مبنی کل سفسطه انکارش مبنای هر سفسطه ای است، هو القول این قول، بانه لا

^۱ سؤال: کسب تانیث کرده از اقاول.

جواب: نه آخر آن بر می گردد به اول

سؤال: اول اضافه به اقاول می شود

جواب: اول اضافه شده در صورتیکه این اقاول باشد این نمی شود که مثلاً ولی این یکی از آن اقاول هست. الذی بهتر است.

سؤال: صفت اولیه می تواند باشد.

جواب: نه نه آن به اول بر می گردد. آن کما شرح صدرالقنات من اللتی اشتباه نشود با این قنات خودش مونث است و صدر قنات چون جزئی از قنات است پس بنابراین آن تانیث به این هم سرایت می کند ولی صحبت در این است که اقاول که مونث نیست. اقاول تانیثش به اعتبار جمع است پس خودش فی حد نفسه مونث نیست و اول یک فردی از آنهاست.

واسطه بین 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 و انکاره انکار جمیع المقدمات انکار این انکار جمیع مقدمات و نتایج است و
 هذه الخاصة این خاصه از عوارض موجود باهو موجود است یعنی موجود باهو موجود این الموجود
 باهو موجود این منقسم می‌شود به ایجاب سلب تقسیم می‌شود. الموجود باهو موجود اما ان یکون
 ثابت اولاً 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 تشکون یا شک دارید. یعنی این انکار
 شما می‌دانید که حق است یا باطل است یا اینکه شک دارید در حق و یا باطل بودن انکارتان یعنی خود
 این اعتقادتان می‌دانید حق است یا نه؟ فان حکموا بعلمهم بشیء من هذه الامور اگر حکم کنند به یک
 کدام از این امور که حق است یا باطل است، فقد اعترفوا بحقیه اعتقاد ما بالاخره اعتراف می‌کنند که
 یک اعتقادمایی وجود دارد که حق است حالا می‌خواهد این اعتقاد، اعتقاد حقیقت باشد فی قولهم بانکار
 القول الحق اینکه می‌گویند قول حق را انکار می‌کنند او اعتقاد البطلان باشد یا اعتقاد بطلان باشد یا
 شک در او باشد فرق نمی‌کند همینکه اینها علم دارند این علم اثبات یک اعتقاد و حقیقت یک اعتقادی را
 می‌کند. یعنی حقیقت 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 و ان قالوا انا شککنا می‌گویند نه ما علم نداریم
 ما شک داریم.

فیقال لهم هل تعلمون انکم شککتهم آیا می‌دانید که شما شک دارید؟ یا اینکه نه اصلاً انکار این

علم را هم می‌کنید و هل تعلمون؟ آیا می‌دانید از اقاویل يك شی معینی را از اقاویل از کلامها يك چیزی را می‌دانید يك کلامی يك چیزی را در ذهنتان بیاورید فان اعترفوا بانهم شاكون او منكرون اگر اعتراف کنند که اینها شك هستند و یا منکرند وانهم يعلمون شیئاً معیناً من الاشياء اینها يك شی معین از اشیاء را می‌دانند فقد اعترفوا بعلم ما و حق ما بالآخره يك علم ما را اعتراف کرده‌اند و حق ما و اگر گفتند اصلاً ما چیزی سرمان نمی‌شود. إنا لا نفهم شیئاً ابداً، و لا نفهم أنا لا نفهم نه می‌فهمیم و نه می‌فهمیم که نمی‌فهمیم.^۱

ونشك فی جميع الاشياء 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 شكنا ایضاً در شكمان هم باز هم شك داریم و اشیاء را انکار می‌کنیم. حتی انکارمان را هم انکار می‌کنیم. ایضاً و لعل هذا مما يتلفظ به لسانهم معاندين شاید این‌ها معاند هستند که اینطور حرف می‌زنند. فسقط الاحتجاج معهم دیگر با اینها نباید صحبت کرد و باید عملاً وارد شد و لا یرجى منهم الاسترشاد استرشاد دیگر فایده‌ای ندارد. فلیس علاجهم الا ان یکلفوا بدخول النار باید به اینها بگوئید برود داخل نار، اذا النار و اللانار واحد و یضربوا و بزیند 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

علی مع الحق عبارت است از آنچه که ثبوت می‌کند جنبه ثبوت ثبوت به قائم یا نفس الامر هر کدام را که می‌خواهید بگوئید. یعنی علی عبارت است از واقع و نفس الامر. عرض کردم يك 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،

^۱ سؤال: این واقعیت است؟

جواب: بله؟

سؤال: این واقعیت دارد؟

جواب: بحث سیاسی نمی‌کنیم.

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. سرّش ثابت است یعنی به ثبوت متصل است. نفس ثبوت پس بنابراین وقتی علی اینطور باشد ثبوت هم منطبق بر علی است. و طرفینی هست دیگر نمی‌شود یک شخصی ذاتاً منطبق با ثبوت باشد ولی ثبوت منطبق با او نباشد.^۱

^۱ 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 و قتیکه 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 حقیقت را انتزاع می‌کنیم از کار علی لذا إدر 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 در کلام و در فکر نمی‌آید فکر او ثابت است کلام او هم ثابت است و فعل او هم فعل ثابتی خواهد بود.

سؤال: در مورد 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 شخصی 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 مثلاً 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 حکم 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 اصلاً خیلی بدیهی این است مثلاً 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 المكاسب

در بعضی از روایات این استفاده اکثر می‌شود. اینجا است که آمده‌اند و اختلاف انداخته‌اند 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 تایی آنرا نقل کرده و دوتایی 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 گرفته‌اند و در میراث از بعید خمس دارد و امثال ذلک 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 مسئله 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 معمولاً؟؟؟ در فتوا هم باز خودتان فرمودید روایت مصباح الشریعه هم اگر استفتاء به صفای سر باشد از خدا باشد.

جواب: استفتاء 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 او می‌آید 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 فتاوی خودش را برای مقلدین بطور عام بیان کند چه فرق می‌کند چه رساله بدهد چه به صورت قول بیان کند الان مثلاً 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، مثلاً 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 اصلاً 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 بکنند ببیند که هر که نماز نخوانده واجب است چه هست فلان هست.

رساله را اصلاً 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 می‌آورد 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 تشریح 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 اگر نه ممکن است در خیلی موارد خودش مأمور به همین ظاهر و این چیزها 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 در آن 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 منبع از مبدا و حی 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 مأمور به ظاهر باشند چطور است که خود اینها فتوایشان عوض می‌شود. اگر این باشند چه؟ اصلاً 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 نفس 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 تشریح 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 اصلاً می‌خواهم اینطوری فتوا بدهم دلم می‌خواهد اشتباه فتوا بدهم چه

می‌گویی؛ اصلاً می‌گویند 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 و امام در مصدر تشریح یا دنباله رو تشریح 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 کلی 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 مسئله ثابت است.

سؤال: این در مسئله احکام هست فقط یا در سنت و غیره 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 اصلاً 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 تبدل است امروز اینطور فردا طوری دیگر متغیر می‌شود.