بسم الله الرحمن الرحیم

ادامه بحث واجب بالقیاس إلی الغیر

بحثِ واجب بالقیاس إلی الغیر به این جا رسید که مرحوم آخوند این مطلب را فرمودند که موجودات امکانی در عالم اعیان چون موجودات امکانی امکان ذاتی دارند از این نقطه نظر بعضی ها معتقدند که ارتباط واجب به این موجوداتِ امکانی از نقطه نظر تعنون به عنوان خالقیت و رازقیت موجب می‌شود که خود واجب متصف شود به عناوین امکان، و چون این موجودات در خارج ممکن هستند، پس بنابراین اگر از ناحیه این موجودات، واجب متصف به وصفی بشود آن وصف برای واجب هم ممکن خواهد بود نه واجب، مثل این که فرض کنید اگر یک شخصی را ظهر دعوت کنید منزلتان ممکن است بیاید و ممکن است نیاید.

خب الآن در حال حاضر آیا می‌شود به شما گفت مُضیف و مهماندار، بالضروره، نه خیر، ولی به شما می‌شود گفت مهماندار و مضیف بالامکان چرا؟ چون طرف این ضیافت و مهمانداری که عبارت است از مهمان داری، بالامکان است اگر او بیاید، شما مُضیف بالفعل هستیدو اگر نیاید مضیف نیستید. پس اتصاف شما به مضیف این اتصاف، اتصاف بالامکان است نه بالضروره در مورد خداوند متعال هم چون این موجودات امکان ذاتی و امکان فقری دارند لذا اتصاف خداوند متعال به وصف خالقیت؛ بالضروره نیست بلکه بالامکان است این امکان را؛ امکان بالقیاس إلی الغیر می‌گویند چون امکان بالغیر همان طور که عرض شد محال است چون ما یا واجب بالغیر داریم یا امتناع بالغیر داریم یا امکان بالقیاس إلی الغیر داریم یا واجب بالقیاس إلی الغیر یا امتناع بالقیاس إلی الغیر داریم در هر سه تای آن ها جایز است به عبارت دیگر وقتی یک شیئی را با شیئی دیگر لحاظ می‌کنیم از نقطه نظر وجود یکی از این حالات سه‌گانه و اوصاف سه گانه برای او بار می‌شود یا

نسبت او با دیگری بالاامکان است مثل این که نسبت زید را با عمرو در نظر بگیریم که وجودِ زید ضرورت ندارد همچنین وجود عمرو هم ضرورت ندارد این را امکان؛ بالقیاس إلی الغیر می‌گویند یعنی (زید ممکن الوجود بالقیاس إلی عمرو و عمرو هم ممکن الوجود بالقیاس إلی زید) هست و یا این که این ها نیست.

سؤال: اگر واجب باشد چگونه ممکن، بالقیاس إلی الغیر می‌شود؟

یعنی بر حسب ظاهر خالقیت برای خدا واجب باشد آن وقت ممکن بالقیاس إلی الغیر بشود؟

جواب: آخر شما این واجبیت را از اول چطور برای او احراز و اثبات کردید ما می‌گوییم ممکن است.

سؤال: پس ممکن؛ بالقیاس إلی الغیر؛ نیاز نداریم؟

جواب: وقتی طرفش لحاظ بشود، نیاز داریم.

سؤال: نمی توانیم لحاظِ طرف بکنیم.

جواب: اشکال ندارد یک شیئی هم ممکن بالذات باشد و هم ممکن بالقیاس الی الغیر باشد الان زید ممکن الوجود است و ممکن بالقیاس به نیست به شجر هم هست.

اشکالی که مرحوم آخوند به ابن سینا وارد می‌کنند این است که دو مطلب در این جا باید مورد نظر قرار بگیرد.

مطلب اول این است که در وهله اول ما بیاییم امکان را از حمل بر وجود بر گردانیم و به ماهیت نسبت بدهیم و به واسطه این مسأله که ماهیت متساوی الطرفین بالنسبه به وجود و عدم می‌باشد پس ماهیت ممکن است و ماهیت چون امر عدمی است آن امکانی که بر ماهیت حمل می‌شود آن هم یک امر عدمی خواهد بود و خداوندِ متعال امر عدمی بر او تعلق نمی‌گیرد.

این مسأله مشکلی را حل نمی‌کند. چرا؟ به جهت این که همان طوری که

عرض شد ماهیت من حیث هی نه وجوب بر او عارض می‌شود و نه امتناع و نه امکان، اگر ما اوصافی را که بر ماهیت حمل می‌شود اوصاف ذاتی او بدانیم.

این اوصافِ ذاتیِ ماهیت؛ اوصافی هست که صِرف تصورِ ماهیت اقتضای تعنون او را به این عناوین و اتصاف او را به این اوصاف می‌کند و بدون لحاظِ وجود، این اوصاف در ذهن می‌آید همان طوری که عرض شد. زوجیت برای اربعه به اربعه حمل می‌شود بدون این که اربعه در خارج موجود باشد یا نباشد این را اوصاف خود ماهیت می‌گویند.

اما یک اوصافی داریم که آنها اوصاف وجود هستند مثلًا ماهیتِ موجوده را متصف می‌کنیم به این مانند این که می‌گوییم زیدٌ عالمٌ، زیدٌ فاضلٌ و زیدٌ شاعرٌ، زید در همان حیطه ماهوی خودش، علم و شعر و کتابت و مشی، بر او عارض نمی‌شود. زیدِ موجود است که یا عالم یا جاهل یا شاعر یا کاتب یا نویسنده و یا صنعت کار و اهل حرفه است. ولی زید در خودِ حیطه ماهوی و تجوهر خود هیچ یک از این اوصاف را بر خود نمی‌پسندد، بلکه همان حیوانیت و شئون حیوانیت و ناطقیت و شئون ناطقیت است که بر زید حمل می‌شود ـ بدون لحاظ وجود ـ این مربوط به اوصاف ماهوی است و بعضی هم از اوصافِ وجود است. ـ البته این بحث هم در اصول خیلی به درد می‌خورد ـ

وقتی که می‌گوییم زید ممکن الوجود است. زید ممکن است آیا این امکان را ما بر زید (من حیث هو هو و من حیث انه مصداق للحیوان و مصداق للانسان) حمل می‌کنیم یا زید را به لحاظ وجودش ممکن می‌گوییم. عرض شد که خودِ ماهیت من حیث هی امکان بر نمی‌دارد یعنی وقتی که شما زید را در نظر بگیرید امکان بر این زید حمل نمی‌شود بلکه، حیوان ناطقی بر او حمل می‌شود. شما اگر یک گوسفند را در ذهنتان تصور کنید، پشم جزو لوازم ذاتی این ماهیت است. چشم و گوش و سر و کله و دست و پا جزو لوازم ذاتی این گوسفند است. گوسفند آن

است که سر و دست و پا و پشم داشته باشد. دارای نفس کذا باشد. این خصوصیت را داشته باشد. اینها همه از اوصافی است که بخواهید یا نخواهید در ذهنتان می‌آید. اما هیچ وقت امکان هم همراه با این گوسفند در ذهنتان می‌آید؟ آیا هیچ وقت ضرورت یا امتناع هم همراه با این غنم در ذهنتان می‌آید؟ نمی‌آید امّا اگر بخواهید این را به لحاظ اعیان خارجی در نظر بگیرید. و تحققش در کون را در نظر بگیرید یکی از این ها در نظرتان می‌آید یا این که این گوسفند الان در حیاط منزلتان هست الان این گوسفند بالضروره وجود دارد. نابود شدنش می‌شود بالامکان یا این که امکان آمدنش نیست این بالامتناع می‌شود پس بنابراین؛ جهات ثلاثه، به لحاظ وجود بر ماهیت حمل می‌شوند.

پس از این جا به این مسأله پی می‌بریم که ماهیت خودش فی حدّ نفسه چیزی نیست. تا این که این را در قبال وجود قرار بدهید مسأله ای که موجب اشتباه برای عده ای شده است این است که روی ماهیت حساب باز کرده‌اند وگفته‌اند ماهیت فی حدّ نفسه متساوی الطرفین بالنسبه به وجود و عدم است، و چون ماهیت قابل این نیست که در ارتباط با ذاتِ حقّ سنجیده شود، پس بنابراین اوصافی که از ماهیت انتزاع می‌شود آن اوصاف نمی‌شود وصف کمالی حضرت حق قرار گیرد. عرض بنده این است که اصلا ماهیت چیزی نیست. هرچه در عالم خارج هست وجود است. منتهی اسم کیفیتِ وجود را ماهیت می‌گذاریم. آیا در خارج همان وجود بسیط و تجرد است که به او زید می‌گویید؟ وجودِ حقّ متعال که حدّ بر نمی‌دارد، قید بر نمی‌دارد. پس آن چه که در خارج هست، حدٌّ وجودی است. ما؛ انتزاع ماهیت را از خود وجود می‌کنیم ماهیت را که از خودمان در نمی‌آوریم ما نگاه به یک موجود خارجی و به موجود دیگر می‌کنیم و انتزاع ماهیت را از این موجود و از موجود دیگر می‌کنیم، مشترکات را می‌سنجیم و متمایزات را در نظر

می‌گیریم و اثبات یک ماهیتی برای زید و اثبات ماهیتی برای غنم می‌کنیم. پس اصلًا ماهیت چیزی نیست که قابل باشد شما امکان بر او حمل کنید یا وجوب بر او حمل کنید یا چیز دیگربر او حمل کنید، هر چه که هست و قابل برای حمل اوصاف است آن عبارت از وجود خارج است. فرض کنیم که ما وجودات خارج را ظلال حقّ بدانیم و رشحه‌ای از رشحات حق بدانیم. که این طور هم هست یعنی می‌خواهم بگویم در مطلب فرقی نمی‌کند. وجودی که در خارج است ظل است رشحه ای از رشحات حق است و معلول مبدأ اول است و مخلوق مبدأ اول است و سایه است و حکم عکس را دارد و انعکاس همان نور وجود است تمام این ها به جای خود محفوظ ولی صحبت در این است که با الفاظ و با عبارات که نمی‌شود یک مشکلی را حل کرد. رشحه ای از رشحات حق بودن که موجب حملِ وجوب و ضرورت، بر این شیء خارجی نمی‌شود. این شیء خارج، در خارج موجود است. این موجودیت آیا امکان بر او حمل می‌شود یا ضرورت؟ اگر شما به لحاظ استناد به علت در نظر بگیرید ضرورت بر او حمل می‌شود، اما به لحاظ خود این وجود که بالأخره این وجود نبوده و بود شده این را شما چه می‌کنید؟ این جا است که ما به نفس آن وجود، امکان را از این وجود انتزاع می‌کنیم. بالاخره وجود زید که هنوز از مادر به دنیا نیامده الان که در این دنیا نیست هنوز نطفه‌اش هم بسته نشده است. زیدی که هنوز نطفه‌اش در این دنیا بسته نشده آیا الآن می‌توانید بگویید که وجود برای این ضرورت دارد؟ چون وجودی که یک سال دیگر به دنیا می‌آید رشحه‌ای از رشحات حق است، وبرای حق ضرورت دارد و چون ظلٍّ برای اوست پس وصفی و جهتی را که ما برای این وجود می‌آوریم، آن جهت باید جهت ضرورت باشد. از نقطه نظر این که معلول برای این علت است جهت ضرورت صحیح است. چون انفکاک بین علت و معلول نمی‌شود. و چون اراده حق بر این وجود تعلق گرفته است چه ما بخواهیم یا نخواهیم در عالم اعیان تحقق پیدا خواهد کرد و در این

حرفی نیست الا این که دو اشکالی را که بر کلام مرحوم آخوند وارد کرده‌اند، آن دو اشکال را این مطلب جواب نمی‌دهد. اشکال اول این بود که: چطور یک امری که ممکنِ ذاتی هست در حیطه امکان ذاتی، ما اتصاف وصفی را از او بکنیم که آن وصف را بتوانیم بالوجوب و بالضروره بر مبدأ اول حمل بکنیم آن که جواب از این داده نمی‌شود. شما از یک طرف می‌گویید نتیجه، تابع اخص مقدمات است. گرچه یک طرف قضیه واجب الوجود است ولی طرفش دیگرش ممکنِ بالذات و ممکن بالافتقار است. امکان فقری دارد. و طرف دیگر امکان ذاتی دارد. آن طرف دیگر چیست؟ نفس آن وجودی که در خارج است امکان ذاتی همیشه بر آن بار است و امکان افتقاری را همیشه به دنبال دارد و مقارن با اوست آن وقت یک وصفی را که قائم بالغیر است و قائم به امر خارجی هست ـ آن امر خارجی امر اعتباری نیست بلکه نفسِ وجود خارجی است ـ و آن امر اعتباری نیست. ماهیت امر اعتباری است ولی وجودی که الآن به این کیفیت در آمده و حدّ پیدا کرده است اسم این حدّ را ماهیت می‌گذاریم. به لحاظ این که، حد پیدا کرده است ما به این لحاظ به این می‌گوییم ممکن بالذات، ممکن بالذات این وجود برای همیشه دارد. چرا؟ چون همین که وجود دارای حدّ می‌خواهد بشود، این شدن و این گردش و این صیرورت، خودش ماهیت است یعنی صیرورت، اقتضای امکان ذاتی را بر این وجود می‌کند و این وجود، ممکن بالذات می‌شود یعنی به این صیرورت می‌تواند در بیاید یا در نیاید. علت، اقتضا کرده که به این صورت در بیاید پس بنابراین صیرورت فی حد نفسه الآن این انتزاع خالقیت و انتزاع رازقیت از یک امری که ممکن بالذات است که تعلقش به مبدأ اول، امکان؛ بالقیاس الی الغیر می‌شود. چون صحبت در این است که از ناحیه علت به او افاضه شده است و چون از ناحیه علت به او افاضه شده است پس فی‌حد نفسه همان جنبه خالقیت را که از او انتزاع می‌کنیم ربطِ بین دو جهت که اضافه مقولیه و اضافه اشراقیه است می‌شود. گرچه اصل این اضافه،

اضافه اشراقیه است. یعنی اصل این شییء در خارج به اضافه اشراقیه هست و در اضافه اشراقیه فقط یک طرف می‌خواهد همان خطابهِ ـ کُن ـ را می‌خواهد در اضافه اشراقیه نفس آن شیء در خارج است و فقط یک طرف نسبت را می‌خواهد که همان، مضاف الیه باشد ولی صحبت در این است که انتزاع خالقیت، بدون جهت تحققِ آن امر در خارج، این انتزاع مستحیل است چون نمی‌شود که اضافه خالقیت باشد بدون مضاف فقط مضاف الیه است که موجب تحقق خالقیت است. آن جنبه خالقیت گرچه به اضافه اشراقیه محقق مخلوق در خارج است ولی بالأخره مخلوق را ما می‌خواهیم این اشکال اولی که وارد می‌شود با انتسابِ امکان به ماهیت رفع اشکال اول نمی‌شود. به جهت این که اشکال اول این بود که این وجود خارجی، مخلوق و وجود خارجی ممکن بالذات و مفتقر بالذات و به واسطه این وجود خارجی است که حق متعال متصف به عنوان خالقیت می‌شود. اشکال دومی که بدتر از اشکال اول است، این است که این موجودات خارجی متدرج الحصول هستند کم کم پیدا می‌شوند و اگر یک وصفی بر اساس تدریج؛ تکوّن پیدا بکند ـ یعنی هویت یک صفت قائم به تدریج است ـ چگونه حق متعال که در ذات او ثبوت و بقاء و عدم تغیر و حرکت و تبدل محضه است متصف به اوصافی بشود که آن اوصاف، تدریجی الحصول باشد امروز برای ذات حقّ، نباشد و فردا پیدا بشود امروز ده درصدش پیدا بشود و فردا بیست درصدش پیدا بشود و پس فردا سی درصد پیدا بشود. خب حالا با توجه به این دو اشکال، چطور می‌شود از این جواب داد فرض کنید که وجود در خارج متکی به حق و متکی به علت است و چون علت ذات پروردگار است، پس بنابراین این وجود در خارج ضرورت دارد؛ و ضرورت آن بالقیاس الی الغیر می‌باشد و وجوبی که در خارج پیدا کرده است، وجوبش وجوب بالغیر است و از ناحیه علت است این را قبول داریم و حتی وجوبش هم بالقیاس الی الغیر است یعنی وقتی که ما این معلول را با قیاس به علت می‌سنجیم،

می‌گوییم که باید معلول هم در خارج باشد این می‌شود وجوب بالقیاس الی الغیر پس معلولِ در خارج هم وجوب بالغیر دارد چون اصل تکونش از علت است. هم وجوب بالقیاس الی الغیر دارد چون وقتی در مقایسه با علت سنجیده شود می‌گوییم این هم حظّی از وجود دارد چون نمی‌شود علت باشدو این نباشد ولی در عین حال امکان ذاتیش از بین نمی‌رود و امکان ذاتی تا ابد بر پیشانیش حکّ و ثبت شده و افتقار ذاتی تا ابد بر پیشانیش ثبت شده و تدریجی الحصول تا ابد بر پیشانی این ثبت شده است امروز یک خلق است و فردا خلق جدید است (بَل هُم فِی لَبسِ جَدِیدِ) هر روز برای این ها خلق جدید است پس خلق جدید با عدم تحرّک در مقام ذات و عدم تغیر و تبدّل چگونه می‌سازد؟ حالا این معلولِ علت است و ما حرکت را در این معلول می‌بینیم ما تدریجی الحصول را در این معلول می‌بینیم این را می‌خواهید چه کار بکنید؟ خب استناد به علت دارد خب داشته باشد بسیار خوب مُخلِصش هم هستیم، استناد به علت دارد. از ناحیه علت افاضه وجود و وجوب به او می‌شود، خب بشود، ولی امکان ذاتیش از بین نرفته است تدریجی الحصول بودنش از بین نرفته است بنابراین با این بیان جواب داده نمی‌شود الا این که بگوییم منظور مرحوم آخوند در این جا همان مسأله ای است که ما قبلا طرح کردیم و آن مسأله این است که در علم ربوبی تمام اشیاء به نحو ثبوت تحقق دارند گرچه در عالم خارج جنبه تدریج است ولی تدریج در خارج به لحاظ ظرف زمان است. زمان است موجب تدریج برای آن خلق و برای این خلق شده است اما اصل هویت آن و اصل تکوّن آن عین خارج است و الی ابدالآباد و در ازل و در کُنه علمِ ربوبی که جنبه علیت تامه و ظهور همه ممکنات به نحوِ علیت و به نحوِ بسط است می‌باشد و به نحو قبض و اجمال هم نیست چون در مورد مقام قبض و اجمال گفتیم که اجمال، عینِ بسط است نه این که اجمالِ در آن جا موجب ابهام است چون ابهامِ موجب نقص و جهل، نسبت به علم ربوبی است؛ در علم ربوبی چیزی بر علم او اضافه

نمی‌شود از تکوّن یک خلقی در خارج چیزی بر کمال او اضافه نمی‌شود چون (کل الاعیان فی الخارج و کل الموجودات و المخلوقات و المرزوقات فی الخارج) تمام این ها به نحو ثبوت در علم ربوبی حضور داشته اند الا این که در عالم زمان و عالم مکان به مقتضای حقیقت و جوهریتِ خودِ زمان و مکان و به مقتضای تجوهر و ذاتی بودن زمان که تدریجی الحصول است اشیایی که در زمان پیدا می‌شوند این ها به لحاظ زمان گاهی هستند و گاهی نیستند گاهی کم هستند و گاهی زیادند. گاهی حرکت به خود می‌پذیرند و الوان به خود می‌پذیرند و کیفیات آن ها تغییر و تبدّل پیدا می‌کند. اما نه به لحاظ علم ربوبی و نه به لحاظ جنبه علیت یعنی علیت در مقامِ علتِ خودش تامّ است و موجب تحقق همه این مسائل می‌باشد و موجب کینونیت و وجود همه این اعیان است به نحوی که اگر کسی چشم باز بکند و از تحت قانون زمان و مکان بیرون بیاید همانی را می‌بیند که من الان دارم آن را در این مجلس می‌بینم این که می‌بیند نه این که فقط صورت او را می‌بیند، نه این که فقط فیلمی از او را می‌بیند، نه این که فقط عکسی از او را می‌بیند چون یک وقت از این مجلس یک عکس بر می‌دارند عکسش را می‌برند به یک شخصی نشان می‌دهند آقا ببینید الان در این مجلس حسن نشسته زید نشسته عمرو نشسته بکر و خالد نشسته اند هر کدام این ها دارای خصوصیاتی هستند عکسی هست که این عکس حکایت از یک چیزی و از یک جریانی می‌کند گاهی از اوقات اصلًا خود شما نفس مجلس را ادراک می‌کنید همانطور که شما الآن نشسته اید و جلیس خودتان را می‌بینید عکسش را که دیگر نمی‌بینید و وجودش را احساس می‌کنید من الان می‌بینیم در کنار من آقای دکتر دلشاد نشسته اند بغلش جناب آقای حضرت شیخ مشایخ العظام جناب مستطاب سرور آقای عبدی نشستند و همین طور هَلُمَّ جَراً، جناب فاضل مکرم فخر الاصفهانیون جناب آقای تحولیان و امثال ذلک؛ همه‌این آقایان نشسته اند من الآن عکس این ها را که نمی‌بینیم وجود این ها را الآن احساس می‌کنم. خب

حالا آیا من اطلاعی بر یک ساعت بعد دارم؟ الآن ساعت ده دقیقه به نه است من باب مثال خب یک ساعت دیگر در همین مجلس چه افرادی هستند و چه تغییر و تبدلاتی در این مجلس پیدا خواهد شد؟ از هر کدام از شما بپرسید می‌گویید نمی‌دانم. چرا؟ چون هنوز یک ساعت دیگر نیامده است تا بدانیم چه تغییر و تحولاتی در این مجلس پیدا می‌شود یا نمی‌شود. اما اگر شخصی الآن اطلاع ـ نه بر جنبه برزخی چون در جنبه برزخی باز صورتی از حقایق اشیاء است جنبه برزخ و مثال هنوز به ملکوت نرسیده هنوز تا ملکوت فاصله است گر چه مثال علت است برای عالم ماده ولی مثال صورت بدون جسمیت ماده را دارد ـ بر جنبه ملکوتی عالم ماده پیدا کند و اگر شما به جنبه ملکوتی ماده پی بردید، همین فرش و همین فضا و همین در و پنجره و قاب و چراغ و افرادی که در یک ساعت دیگر در این جا می‌آیند تمام این ها را همین الآن وجدان می‌کنید نه این که فقط عکس آن ها را می‌بینید یعنی همان طوری که الآن وجود خود را دارید وجدان می‌کنید که الان آقای کذا در کنار شما نشسته اند و من گوینده حقیر فقیر عبدِ آثم هم دارم برایتان این حرفها را می‌زنم این مطالبی را هم که می‌گویم تدریجی الحصول است. این ها که دفعه ما نیامده یک ساعت نشسته‌اند شما گوشتان را به من بیچاره سپردید و معلوم نیست چه دارم می‌گویم. این مطالبی که تدریجی الحصول است و این مطالب را دارم می‌گویم همین طور به همین وضعیت وجود یک ساعت دیگر را وجدان می‌کنید مشاهده می‌کنید چرا؟ چون از تحت زمان بیرون می‌آیید و عرض کردم تنها مانع برای حجاب و تنها مانع برای جهل محکومیت در قانون زمان و مکان است اگر شخصی توانست از قانون زمان و مکان بیرون بیاید، تمام آن ها را وجدان می‌کند. الآن من. اگر از شما سؤال کنم ـ یک مثال خیلی ساده ـ آقا شما از اول ساعت که هشت و ربع این بحث ما شروع شد آیا از این ساعت هشت و ربع چه تصویری تا الآن دارید چه آیا اگر کسی از شما سؤال کند که الآن من باب مثال پنج

دقیقه به نه است، از هشت و ربع تا الان حدود چهل دقیقه می‌گذرد. ادراکتان از این چهل دقیقه چیست؟ چه جوابی می‌دهید آیا فقط می‌گویید من یک سری عکس دیدم یعنی اگر الان به ذهن خودتان مراجعه کنید فقط یک سری عکس در ذهن خودتان می‌بینید انگار یک کلکسیونی باز شده و از صفحه اول کلکسیون تا آخر را مشاهده کردید یا نه یک حقیقتی را در وجود خودتان لمس می‌کنید آن حقیقت اگر من بخواهم باز کنم عبارت است از نفس حضورتان و جلوستان در این اتاق و صحبت هایی را که در این موقع شنیدید و نگاه هایی را که در این موقع کردید و حال و احوالهایی که در این مدت چهل دقیقه در این اتاق پیدا شده این ها را همین الان در وجود خودتان احساس می‌کنید به طوری که اگر فرض کنید در محکمه قاضی، قاضی بیاید از شما سؤال بکند نمی‌گویید آقا من عکسی را دیدم، می‌گویید آقا این مطلب انجام شده است و نمی‌گویید یک عکس من دیدم که فلان آقا به فلان آقا این را گفت و نمی‌گویید من یک نواری را شنیدم که فلان آقا به فلان آقا این حرف را زده است واهانت کرده است و سّب کرده و دشنام داده است. می‌گویید آقا این حرف را زده من الآن در خودم دارم می‌بینم و من الآن در خودم احساس می‌کنم ایشان این دشنام را به این داده است وقتی که شاهد می‌آید یک شهادتی را پیش قاضی بدهد، بدون این که خودش متوجه باشد دارد صحنه را پیش قاضی می‌آورد نه این که حکایت از یک صحنه ای می‌کند می‌گوید این صحنه این است خب تو چشم نداری ببینی ولی من دارم برای تو مطرح می‌کنم لذا به او می‌گویند شهادت، شهادت، یعنی شهود عالم شهادت یعنی عالم حضور از این نقطه نظر به آن می‌گویند عالم شهادت لذا قرآن مبین را هم که کتاب مبین می‌گویند به جهت این که (مَا مِن شَیئٍ الا وَ قَد اتَفَقَ وَ مَا مِن شَیئٍ الا وَ هُوَ یتَفِقُ وَ مَا هُوَ کَان وَ مَا هُو کائِنٌ الی یومِ القَیامَة) که روایات هم در این زمینه داریم. از امام صادق سؤال می‌کنند حضرت می‌فرمایند که کتاب مبین منظور این است و می‌فرمایند ما اطلاع بر این

کتاب مبین داریم و لکن عقول رجال این مطلب را نمی‌فهمند این کتاب مبین که همه اشیاء الی یومِ القِیامَه در آن هست منتها امام علیه السلام این کتاب را باز می‌کند یک مرتبه فلان آیه را می‌بیند نگاه می‌کند و می‌فرمایند: سال بعد در فلان نقطه از زمین یا فلان نقطه از کوکب یک همچنین قضیه ای اتفاق می‌افتد. همین الآن هم هستند افرادی منتها نه به آن شدّت به یک مراحل پایین تری این طور از این کتابِ مبین استفاده می‌کنند. بنده خودم خیلی ها را دیدم در حضور بسیاری از بزرگان هم بودم آن بزرگان هم یک همچنین مطالبی را از آن ها مشاهده کردند. حالا می‌گوییم ـ بنابر قاعده امکان اشرف ـ وقتی که یک مقداری ثابت بشود؛ وصفِ اعلا و اکمل هم ثابت می‌شود وقتی کسی توانست من باب مثال هفته آینده را از قرآن گفت پس یک کسی ممکن است پیدا بشود ماه دیگر را هم بگوید یک کسی دیگر مثل امام علیه السلام هم پیدا می‌شود کائِناً مَا کَان را می‌گوید حالا این کتاب مبین که این مسائل در آن هست چطور ممکن است یک مسأله‌ای که معدوم است با این دقت و به این وضوح در این کتاب باشد. این غیر از این است که کلِّ آن چه که در عالَم است ثابت و لا یتغیر است همان طوری که ما ثابت و لا یتغیر از ساعت هشت تا ساعت نه نشسته ایم؛ بنده ساعت هشت و ربع که آمدم همین جا نشسته ام نه و یا ده سانت این طرف تر نرفتم ده سانت آن طرف تر هم نرفتم و شما هم همین طور، همه افراد در آن مکانی که نشسته اند یک ساعت بدون این که حرکت بکنند کسی بدون این که سیخی به آن ها بکند همان سر جایشان نشسته اند؛ خب حالا تمامِ عالَم در کتاب مبین به این نحو ثبوت دارد. الا این که فرقِ بین امام علیه السلام و بین ما این است که افرادی که در این جا نشسته اند چشم من با یک نظره واحد به همه نظر می‌اندازد همه را در لحظه واحد در نظر خود می‌آورد اما اگر کسی چشمش ضعیف باشد و از فاصله سی سانتی و چهل سانتی نتواند افراد را تشخیص بدهد اگر این شخص بخواهد یکی یکی بر احوال این مجلس اطلاع پیدا بکند باید

جلوی ایشان و به ایشان نگاه بکند از فاصله سی سانتی چهره ایشان را بشناسد و بعد جلوی ایشان برود و نگاه بکند تا بشناسد بیش از سی سانت را نمی‌تواند تشخیص بدهد چون چشمش است

و یا یک دهم است و نمی‌تواند بیش از این مقدار را بفهمد این ضعف به جهل و به نقصان ایشان برمی‌گردد نه به اصل ثبوت و به اصل تغیر که در این نظام حاکم است. من چون الان چشمم قوی هست و می‌توانم در یک لحظه واحد همه را ببینم همه را ثابت می‌بینم این معنای؛ ـ فِی کِتابٍ مُبِینٍ ـ است یعنی همین که ما الآن در این جا نشسته ایم و این مباحث را داریم می‌کنیم همین هم در قرآن است. حالا کدام آیه از قرآن است من نمی‌دانم و به چه نحوی باید وارد شد باز من نمی‌دانم، به چه نحوی باید ضم و ضمیمه کرد من نمی‌دانم، ندانستن من دلیل بر این نیست که نباشد. اگر بنده رشد کنم همین مجلس را که مثلًا ایشان این جا نشسته اند و ایشان این جا نشسته اند در همین قرآن می‌بینم چون می‌گوید (ما من شییء کان و ما من شییء هو کائن الی یوم القیامه) مگر این که در قرآن هست. خب یکی از آن ها بنده هستم؛ یکی از آن ها صحبتِ بنده در ساعت نه هست؛ یکی از آن ها وجود شماست که در این جا نشسته اید. مگر این ها جزو (ما کان و ما یکون) نیست؟ شواهد هم بر آن مطلب هست و شواهد هم بر این قضیه است حالا کاری به مطالب و روایات نداریم. بنابراین حلّ این مسأله فقط از این راه است که؛ وجودات اشیاء، چون متدلّی به علت هستند و آن علت مشیت حق می‌باشد و مشیت حقّ مشیتِ ثابت است پس همه اشیاء گرچه از نقطه نظر ظرف زمان و مکان متدرّج الحصول هستند اما در ذات ربوبی این ها ثابتند و خالقیت و رازقیت که از اوصاف فعلیه هستند و این ها اوصافی هستند همچون علم و حیات و قدرت که اینها از اوصاف ذات هستند این ها هم ثابت اند و بدون تدریجی الحصول بودن بر ذاتِ ربوبی حمل می‌شود الا این که بعضی از این اوصاف بلا واسطه محمول بر

ذات است مانند علم و حیات و قدرت و بعضی از این اوصاف با واسطه هستند که اوصاف فعلی می‌باشند مانند خالقیت و رازقیت و تربیت و افاضه و فیض و استناره و امثال ذلک که این ها بلا واسطه‌اند. که بلا واسطه و با واسطه بودن موجبِ تغییر و موجب تدرّج نخواهد بود. پس با این مسأله می‌توانیم بگوییم شاید منظور مرحوم آخوند از این مطالب این بوده است

سؤال: صفتِ امکان بنا بر قِدمت کلِّ خلقت مخلوقات است یعنی همه قدیم هستند.

جواب: آن هم همین است وقتی در علم ربوبی باشد آن هم ثابت است.

سؤال: امکان در خود مخلوق اگر ثابت باشد نسبت به خالق هم این امکان سرایت می‌کند؟

جواب: نه دیگر! وقتی که وجودِ مخلوق را ما متدلی به علت بدانیم ولو این که ممکن است چون علت او واجب است بنابراین این مخلوق هم واجب است

سؤال: ولی واجب بالغیر هست و نه واجب بالذات.

جواب: در این جا دیگر فرقی نمی‌کند صحبت، صحبت در این است

ببینید دو اشکال بود یک اشکال این که چون موجودات ممکن بالذات هستند در تحقق خارجی خودشان یعنی در آن وجود خارجی خودشان محتاج هستند. ما ممکن بالذات بودن را قبول داریم ولی محتاج به زمان بودن را قبول نداریم این محتاج به زمان بودن را برمی‌داریم و آنکه موجب اشکال و موجب نقص در اتصاف خالقیت پروردگار می‌شد همین است که یک زمانی خدا خالق نباشد و بعد خالق بشود ما می‌گوییم از ازل خداوند خالق بوده است.

سؤال: ملکوت یعنی جسمیت را هم در بر دارد منظور شما چه بود؟

جواب: ملکوت جنبه علیت برای برزخ و به تبعِ برزخ، ماده است. منظورم از جنبه ملکوتی این بوده است که اطلاع بر برزخ باز مفید این معنایی که من عرض

کردم نیست یعنی ممکن است انسان اطلاع بر برزخ پیدا بکند ولی صورت خارجی ماده برای او مشهود نشود بلکه یک حقیقتی به عنوان یک پرده ای که صورتی برای او باشد می‌باشد. چه موقع صورت خارجی ماده برای انسان مشهود است وقتی که انسان به علت؛ اشراف پیدا بکند چون اشراف به علت اشراف به معلول هم خواهد بود منتها نکته در این است که خود زمان و مکان چون همه انتزاعیات از ماده هستند خودِ اینها در ماده برای انسان مشهود می‌شود و به عبارت دیگر همان مبحثی که طی الزمانی است و مرحوم آقا از آن بحث می‌کردند آن مبحث در این جا هم پیش می‌آید. ـ آن چه که ایشان فرمودند من عرض کردم که آن محل تأمل است. ـ اما در قضیه طیّ الزمان این است که انسان بر علتِ زمان و بر علتِ مکان عالمِ مثال و برزخ هم داخل در همین معلول هست چون در آن جا زمان و مکان است منتها منطبق با خودش می‌باشد، اصلًا به علیت در تحقق ماده و صورت، صورت ماده آن صورتی است که علت برای ماده است که همان عالم برزخ و مثال است منظور من از صورت این است چون در آن جا صورت هست ولی ماده نیست. ـ اشراف پیدا بکند همه مراحل را مشاهده می‌کند بعد می‌گوید تدریج در علیت در آن جا به لوح محفوظ و آن مقامِ اراده و مشیت برمی‌گردد.

سؤال: مگر مقام رسول خدا مافوق مقام لوح محفوظ نیست؟

جواب: همان است و فرقی نمی‌کند.

سؤال: پس چطور دوباره تجدد کمال پیدا می‌کند؟

جواب: آن تجدد کمال به خاطر مراتب نازله اش می‌باشد.

سؤال: پس مراتب اولایش هیچ رشدی ندارد حتی سیر عرضی هم دیگر ندارد؟

جواب: نه یعنی در آن مرتبه که مرتبه ربطی هست؛ در آن مرتبه ربطی بین ما و بین پیغمبر فرقی نیست. در آن مسأله ربطی که آن جنبه اتصال یعنی نفسِ حقیقت

وجود است در او هیچگونه رشدی نیست. آن جا فعلیت تامه و فعلیت محضه است در مرتبه نزول که می‌خواهد حد پیدا بکند این حد ـ ایُّ شیءِ مَا فُرِضَ) هر چیزی که بخواهد تغییر و تبدل پیدا بکند در آن جا حرکت هم وجود دارد.

سؤال: پس این که اثبات فرمودید که تجلیات حق همیشه و دائماً در حضرت رسول خدا هست در مقامِ تنزل؛ فقط هست؟

جواب: در مقام ذات که اصلًا تجلی‌ای نیست.

سؤال: پس رسول خدا که اسفار اربعه را طی کرده در همین نفسش فقط طی کرده نه در مقام ربط؟

جواب: در مقام ذات، که مقام ربط است و اصلًا حرکتی در آن جا نیست در آن مقام ربط؛ اصلًا حرکت نیست، تمام این ها به خاطر همان سیر نزولی است که وجود می‌خواهد انجام بدهد. در آن سیر نزولی همه این قضایا و بالا و پایین ها پیدا می‌شود. اگر ما این سیر نزولی را از او بگیریم و نگاه به کُنه واقعیت این وجود بکنیم که همان وجود، وجودِ بسیط و وجود مجرد است دیگر در آن جا نه حرکتی هست و نه تغییر و تبدلی این همان است که آقای حداد می‌فرمودند: اگر شما عکس این ماهیت را از این بگیرید این نفس وجود است و وجودِ حق می‌باشد.

سؤال: یعنی رسول خدا از یک جهت به خودش نگاه بکند می‌بیند که خود خداست و هیچ تغییرو تبدلی نیست؟

جواب: هیچ تغییر و تبدلی نیست اما به عالم کثرت به حد که نگاه بکند دائماً در حال تحوّل و دائماً در حال نعمت و فیض و برکت و .... می‌باشد.

سؤال: پس در این صورت هیچ چیز بر آن اضافه نمی‌شود؟

جواب: آخر چیزی نیست که اضافه بشود به کمال مطلق که چیزی اضافه نمی‌شود.

سؤال: تجلیات خدا را که فرمودید نامحدودند چون خداوند نامحدود است

تجلیاتش هم نامحدود است و مخصوصِ پیغمبر هم نیست؟

جواب: همه همین طور هستند اختصاص به پیغمبر ندارد. تجلی خدا نامحدود است یعنی هر تجلی به خاطر یک حدّ است و حدّ هم همیشه در حال تغییر و تبدّل است پس حدّ همیشه نامحدود است و تجلّی هم نامحدود است. حقیقت خدا که همان حقیقت صمدیت است در آن تغییر و تبدل نیست تجلی هم در حقیقت خدا اصلًا نیست.

سؤال: یعنی در آن مرحله دیگر تعینی نیست؟

جواب: تعین و تجلی نیست وبین پیغمبر و غیر پیغمبر فرق است اما وقتی از آن مرحله کنار بیاییم کُلٌّ بِحَسَبِهِ؛ پیغمبر به جای خودش، امثال مای بیچاره هم به جای خودمان هستیم.

۲ ـ ۱۳۱

مطلب مرحوم آخوند در مسأله جواب از اشکال بر کفایت ذات واجب جمیع صفات کمالیه را که دو اشکال بر این قضیه وارد کرده‌اند این بود: گرچه ممکنات بالنسبه به ذاتِ واجب دارای امکان فقری و امکان ذاتی هستند امّا از آن‌جایی که نفسِ وجودات خارجی و اعیان خارجیِ ممکنات به عنوان ظلّ و سایه هستند و وجود آنها فقط وجود ربطی با ذاتِ حقّ است و وجودی غیر از وجودِ مبدأ قابل تصورّ نیست و به عبارت دیگر هویتِ مستقله‌ای در قبال ذات واجب ندارند بنابراین با توجه به این مسأله؛ وجود آنها در خارج بواسطه تدلّی و اتکاء بر واجب، وجود آنها هم واجب است. و وجوب از دو ناحیه به آنها افاضه می‌شود. یکی از ناحیه علّت، که اصل هویت اینها را می‌سازد و به آنها تکوّن می‌بخشد چون معلول از ناحیه علّت واجب می‌شود و به واسطه علّت موجود می‌شود و وقتی که علّت او واجب بود معلول او هم واجب خواهد بود این وجوب را وجوب بالغیر می‌نامیم یعنی از ناحیه غیر وجوب به آن‌ها عنایت شده است، واجب دوم بالقیاس الی الغیر است یعنی وقتی که معلول را در مقایسه با علّت لحاظ می‌کنیم به این که هویتش از ناحیه علّت آمده است کاری نداریم به این کار داریم که از نقطه نظر عنوانِ علیت و معلولیت این دو عنوان را اگر ما مّد نظر قرار بدهیم ـ اگر از نظر عرفی بخواهیم مثالی بزنیم در باب متضایفین وجوب هر کدام وجوب؛ بالقیاس الی الغیر است یعنی اگر بخواهد این باشد دیگری هم باید باشد و در مقایسه با دیگری این هم باید باشد در حالتی که یکی از اینها علّت برای دیگری نیست. مثل فوقیت و تحتیت می‌ماند یا یک مثال عامیانه تری من باب مثال میخ و چکّش وقتی نجار بخواهد یک تخته‌ای را به تخته دیگری وصل کند احتیاجی به دو ابزار دارد یکی میخ است که این چوب را بر آن چوب متصّل کند و یکی هم به چکّش است تا اینکه آن میخ را بکوبد الآن عنوان میخ با عنوان چکش وجوب بالقیاس الی الغیر

دارند هستند این امثال، مثال عامیانه است نمی‌خواهم بگویم که واقعاً واجب هم این طور است، واجب آن است که بین آنها ربط وثیق باشد و یک التزام وجودی باشد امّا از نظر مثال برای روشن شدن قضیه، میخ معلول چکش نیست و چکش هم علت برای میخ نیست و بالعکس، ولی از نقطه نظر زمان استفاده و زمان به کارگیری این میخ یا چکّش تصوّر نمی‌شود کرد چکشِ بدون میخ را و میخ بدون چکش را؛ این را می‌گوئیم وجوب بالقیاس الی الغیر یعنی وقتی غیر را با او مقایسه می‌کنیم می‌بینیم که این واجب است در هنگامی که او وجود دارد یا او واجب است در هنگامی که این وجود دارد، در ما نحن فیه وقتی که این دو عنوان علیت و معلولیت را ملاحظه می‌کنیم می‌بینم که تحّقق عنوان علّیت در خارج بدون معلول مستحیل است و همین طور تحّقق عنوان معلولیت بدون علّتِ خارجی، این هم مستحیل است این را می‌گوئیم وجوب بالقیاس الی الغیر یعنی معلول در مقایسه با علّت در مقایسه با معلول واجب است، علّت هم واجب و ضروری است، این موجودات در مقایسه با مبدأ و وجود حّق، وجوب بالقیاس إلی الغیر دارند. یعنی همان طوری که ذات متعال واجب است و به لحاظ جنبه اراده و مشیتش علّت برای اشیاء هست پس اشیاء هم باید ضروری الوجود باشند والّا انفکاک معلول از علّت لازم می‌آید. این وجوب بالقیاس الی الغیر و وجوب بالغیر هر دو به این شییء خارج افاضه می‌شود و از آن جایی که اوصاف فعلی مثل خالقیت و رازقیت و افاضه و امثال ذلک اینها از وجوب انتزاع می‌شود پس این اوصاف برای ذاتِ واجب، واجب خواهد بود چون ذاتِ واجب اقتضای معلولیت را می‌کند و ذاتِ واجب اقتضای اتّصاف به علیت را می‌کند پس این اوصاف از غیر که به واجب عنایت نشده، خود واجب است که خودش را دست کاری کرده تا اینکه خالقیت را برای خودش تحصیل کرده است کسی نیامده به واجب عنایت کند منتها یک وقتی شما واجب را در حال سکون و رکود می‌بینید یک وقت شما واجب را در حال فعل و انفعال می‌بینید

واجب اوصافی دارد که در هر حالی بر واجب ثابت است حالا چه کاری بخواهد در خارج انجام بدهد به عبارت دیگر اوصاف فعلی داشته باشد یا نداشته باشد؛ مثل علم و حیات و قدرت و مشیت، یک اوصافی هستند که این اوصاف اوصافی نیست که آرام بنشیند یک اوصافی است که مرتّب در حال بالا و پائین کردن و کم و زیاد کردن است. این اوصاف هم مال واجب است نه اینکه این اوصاف از غیر برای او آمده باشد منتهی اوصافی است که جنبه واسطی دارد ـ این ما حصل کلام آخوند بود با توضیحاتی که عرض شد ـ بعد ایشان می‌فرمایند عجب از شیخ است که ـ ایشان با شدّت تورعی که در این علوم دارد، بر این که موجودات بالنسبه به ذاتِ حقّ جنبه وجوب دارند بالنسبه به ذاتّ حقّ، و ذات حقّ تکوّن و تعین موجودات را اقتضای ذاتی دارد ـ چطور ایشان واجب را در مقایسه با خلق امکان بالقیاس گرفته است و گفته، همان طوری که امکان ذاتی برای ذات واجب محال است امکان بالغیر هم در هر حالی چه برای ذات واجب چه برای غیر ذات واجب محال است، ولی در عین حال واجب امکان بالقیاس الی الغیر داشته باشد یعنی وقتی شما واجب را لحاظ می‌کنید غیر را هم لحاظ می‌کنید چون غیر، امکان ذاتی دارد و نتیجه، تابع اخَصِ مُقدمَتَین یا مقدمات است اگر وصفی را بخواهیم از ارتباط واجب با ممکن انتزاع کنیم، چون واجب وجوب ذاتی دارد ما نمی‌توانیم بگوئیم که این وجوب ذاتی نسبت به ممکنات هم اعمال خواهد شد بلکه در این جا وجوب ذاتی را برای ذات واجب به جای خودش محفوظ نگه می‌داریم و می‌گوئیم این اوصافی که موجب کمال شماست، از شماست و کاری به آن نداریمو و از یک طرف اوصافی را در ارتباط با خلق برای واجب ثابت می‌کنیم که همان؛ امکان بالقیاس الی الغیر خواهد بود یعنی واجب در لحاظ با شیء خارج ممکن است یعنی اتّصاف واجب به خالقیت این اتّصافش بالامکان است نه بالضروره، چون ضرورت تقدم ازلی را اقتضا می‌کند و چون در مرتبه‌ای واجب قابل تصوّر است که در آن مرتبه خالق

نبوده است پس اتّصاف مبدأ به خالقیت در آن مرتبه ربوبی؛ بالامکان است نه بالفعل، نه بالضروره، نه بالوجوب این کلام مرحوم شیخ ابن سینا بود، که آخوند بر او اعتراض دارد.

عرض ما این است که با بیان مرحوم آخوند اشکال به ابن سینا وارد نمی‌شود جواب اشکال ابن سینا به حال خودش محفوظ است به جهت این است که اشکال در این است که آیا اتّصاف واجب به خالقّیت در مرتبه حماقِ ذات و مرتبه ربوبی آیا فعلّیت دارد یا ندارد اگر می‌گوئید فعلّیت دارد پس چرا مخلوقی در مرتبه ربوبی ندارد و اصلًا چرا مخلوقی در آنجا وجود ندارد فقط ذات است و غیر از ذات چیزی در آن جا وجود ندارد فرض کنیم بر اینکه مبدئات در ازل وجود داشته باشند در عالم طبع و کون و فساد و عالم اعیان به عبارت دیگر عالم مشاهده و شهادت در آن جا که اشیاء متدرجاً تکوّن پیدا می‌کنند نیستند و بعد هست می‌شوند نسبت به اینها چه جنبه‌ای موردِ لحاظ قرار می‌گیرد.

بعضی ها این آیه شریفه ـ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكاذِبِينَ)[1] و این آیاتی که دلالت بر علم می‌کند به دست و پا افتاده‌اند و خواسته‌اند از نقطه نظر اجمال و تفصیل مطلب را حلّ کنند و آیه را تفسیر کنند که چرا خداوند شما را اختبار و امتحان می‌کند برای اینکه صادق را از کاذب و منافق تشخیص بدهد اگر بخواهد تشخیص نباشد و به واسطه امتحان که یک فعل خارجی است این علم پیدا بشود این که اثبات جهل در ذات ربوبی است و این عین جهل است این را می‌گویند مقام تعین خارجی این مقامِ تفصیل منافاتی با جهل ندارد و این علم جنبه تحقّق خارجی اشیاء است و این طور مثال می‌زنند اگر یک شخصی دارد حرکت می‌کند و شما می‌دانید که آن شخص اعمی است و این مسیری را که دارد می‌رود

[1] ۱- سورة العنکبوت (۲۹) ذیل آیه ۳.

منتهی به یک جویی یا چاهی می‌شود و چون تعمی این جوی را نمی‌بیند لامحاله در آن جوی سقوط می‌کند. اگر از شما بپرسند قسم هم می‌خورید که الآن بعد از ده ثانیه، پانزده ثانیه در این جوی سقوط می‌کند ولی هنوز یک علم وجدانی برایتان پیدا نشده و این متوقف است بر اینکه این اعمی سقوط کند و با چشمتان سقوطش را ببینید در حالی که این علم را در مرحله اول که یقین هم بوده داشتید یعنی یقین داشتید که بالأخره ده ثانیه بعد سقوط می‌کند و خواهی نخواهی یقین دارید که از اختیارش بر نمی‌گردد و انصراف پیدا نمی‌کند یا اینکه نیرویی این را جلو می‌برد و این نیرو، نیروی برق است یک چیزی است که همین طوری دارد می‌برد و بالأخره سقوط خواهد کرد این را می‌دانیم اما این که سقوط وجدانی برای شما شده باشد هنوز برایتان پیدا نشده است مگر بعد از تحقّق، این مقدار ناشی از جهل ما نسبت به تکوّنِ اعیان است چون ما نسبت به یک کَون، جاهل هستیم و نسبت به عینِ خارجی جاهل هستیم به همین مقدار مرتبه یقین در ما تفاوت دارد امّا در ذات پروردگار چگونه قابل تصور است پروردگار متعال از نقطه نظر فعل و انفعال در ذات خودش آیا به این نحو است، آیا مثل ما می‌ماند، که یک نقطه خلأ و جهل حتی بسیار بسیار ظریف و بسیار بسیار قلیل وجود دارد که آن نقطه خلأ و جهل؛ به واسطه تکوّنِ اشیاءِ خارجی باید رفع شود. آیا این طور است؟ می‌گوییم این عینِ اثبات جهل است نسبت به پرودگار و چطور ممکن است ما تصور یک هم چنین مطلبی را بکنیم. پس این معنای (لیعلم) را اگر نخواهیم این طور معنا کنیم باید بگوئیم این مسأله در مقام علم نسبت به بقیه می‌باشد یعنی خدا می‌خواهد بنمایاند تا اینکه به مرحله بروز در بیاید نه اینکه به مرحله بروز در آمدن، موجب تغییر و تبّدل و فعل و انفعال در ذات ربوبی باشد ذات ربوبی جای نقص ندارد تا اینکه تکوّن خارجی؛ رفع نقص بکند این از یک ناحیه، پس مشکل خارجی به این کیفیت حلّ شد و آن اینکه، مقام بسط و مقام اجمال را ما مشاهده می‌کنیم امّا آن کسی که

خودش علّت؛ برای تکوّن اشیاء هست و آن علتی که خودش مُفیض برای وجود هست در آن جا نقص راه ندارد در آن جا همه چیز به مرحله ثبوت هست یعنی تمام سلسله علّت در آن جا به مرحله ثبوت واقع شده و آن جا قرار دارد منتهی لازمه این علیت در عالم ماده این است که زمان به خود بگیرد به عبارت دیگر الآن علیت انجام گرفته است لازمه اش اینست که این یک زمانی بر او بگذرد تا اینکه تکوّن خارجی پیدا بکند چون معلولش معلول مکانی است چون معلولش معلول مجرد است مثل اینکه کلید کارخانه برق در آن طرف دنیا هست در افریقا، در استرالیا کلید برق را می‌زنند بعد از یک مدتی لامپی که در اینجا هست روشن می‌شود گرچه فاصله سرعت برق، سیصد هزار کیلومتر در ثانیه است و به مجرد اینکه این کارخانه کار بکند این باید روشن بشود حالا اگر سرعت برق هزار کیلومتر در ثانیه بود اگر الآن توربین ها شروع به کار کرد و الکتریسیته تولید کرد از این جا؛ تا آن جا بیست هزار کیلومتر فاصله ما تا محل آن کارخانه است باید بیست ثانیه طول بکشد تا اینکه این جریان به قم برسد در عرض این بیست ثانیه آیا علت برای این کهربا وجود دارد یا ندارد؟ علّت وجود دارد و کارخانه‌ای که این توربینش را راه انداخته است و برق را تولید کرد کنار نشسته است، یعنی بر فرض که کار نمی‌کرد برق به اینجا می‌رسید گرچه برق متناوب است باید دائماً در حال حرکت و گردش باشد این برقی که الآن تولید کرده بعد از بیست ثانیه به ما می‌رسد چون این ماده یک مسیری را باید عبور کند تا به اینجا برسد اما نه اینکه در این مدت بیست ثانیه اصلًا کارخانه‌ای وجود ندارد و علتی وجود ندارد، علت دارد منتها برای این که برق به ما برسد باید بیست ثانیه طول بکشد.

یک وقت می‌گویند آقای بروجردی‌صحبت‌می‌کرد و صدایش یواش بود و آنهائی که عقب نشسته بودند نمی‌فهمیدند دائماً ازآن عقب می‌گفتند آقا صدایتان نمی‌رسد، ایشان گفتند صبر کنید بلند شود به شما هم می‌رسد.

حالا این برق بیست ثانیه طول می‌کشد و باید این مسیر را طی کند و ادامه بدهد تا به ما برسد، و این به جهت ضعفی است که در عالم طبع و عالم ماده است و به جهت قصوری است که در عالم طبع و ماده است و از تکوّن دفعی، قاصر است اما اگر بنا را بر این گذاشتیم که همین عالم طبع و عالم ماده به صورتی بشود که تمام خصوصیات موجده و موجبه او از قانون زمان و مکان بیرون بیاید شما تمام خصوصیات همین ماده را دفعه واحده و به لحاظ واحد مشاهده می‌کنید دیگر در آنجا عالم بَسطی وجود ندارد دیگر در آنجا عالم اجمالی وجود ندارد، یک عالَم و یک مرتبه بیشتر نیست لذا وقتی خدا می‌خواهد حضرت آدم را خلق کند ملائکه از پروردگار سؤال می‌کنند که چرا تومی‌خواهی‌آدم را خلق بکنی مگر نمی‌بینی که در زمین دارند فساد می‌کنند این ملائکه به چه مسأله‌ای وقوف پیدا کردند وقتی هنوز خلقی نیست که جنگ و دعوائی در پی داشته باشد بنابراین سؤال ملائکه هم نابجا است ملائکه از نقطه نظر جنبه علمی که جنبه علّی تکوّن اشیاء است نسبت به اینها اطلاع پیدا کردند یعنی وقتی که نظر می‌کنند نه اینکه فقط صورت اینها را ببینند یعنی خدا به اینها یک فیلمی نشان می‌دهد ببینید در زمین اینها با هم جنگ می‌کنند موشک به طرف هم پرتاب می‌کنند، هواپیماها بمب می‌اندازند این بشر این طوری است نه، اصلًا حضورِ آن موشک را اینها احساس می‌کنند حضورش را می‌بینند حضور جنگ خارجی را می‌بینند و فیلم تماشا نمی‌کنند خدا آن جا آپارات ندارد که بردارد فیلم بگذارد تا اینکه این ها پای پرده سینما بنشینند آنجا عالَم، عالمِ حجاب و ستار نیست آن وقت اگر قرار باشد بر اینکه آن ملائکه بخواهند بر همه ما اطلاع پیدا کنند قضیه چه می‌شود خوش به حال آنها، دیگر هیچ حجاب و رادعی هم که ندارند و آن جا هم که عالم مجردات هست و یک مرتبه حاحب و ساتر دیگر نیست پس آنجا همه مسائل همیشه آنجا است خلاصه اگر فیلمی هم هست دیگر بدون سانسور می‌باشد ظاهراً شما فکر این را کرده‌اید این ملائکه ای که مُوکّل بر ما

هستند و یکی طرف چپ هست و یکی طرف راست این قضیه چه می‌شود.

سؤال: تا طرف مشغول شود آنها هم مشغول می‌شوند؟

جواب: بله! آنجا آن حرف‌ها دیگر نیست قبح و حسن نسبت این حسن و قبح مال اینجا است امّا چرا آنجا این حرف ها نیست چون در آن جا دیگر شهوت غریزه نیست

سؤال: قبح و حسن هم دیگر در آن جا نیست

جواب: قبح و حسنش روی معنا است نه اینکه روی شهوت باشد روی جنبه معنا و روحانیت و تکدّر است اگر عمل، عمل شرع باشد مستحسن است و اگر غیر شرعی باشد، آن قبیح است امّا بر خود نفس عمل، حسن و قبح تعلق نمی‌گیرد یعنی نفس عمل نه آن نیتی که مترتّب عمل بر است

عمل فی حد ذاته

نه مستحسن نه قبیح است

سؤال: بعضی از آقایان قائل، به عدم حسن و قبح ذاتی اشیاء هستند؟

جواب: بله، خود شییء فی حد نفسه از باب اینکه تمام افعال همه آثار وجود هستند و وجود خیر محض است لذا نفسِ خودِ شییء خیر محض است نفس خود فعل، از حیث وجود اما از حیث ترتّب عنوان مترتّب بر آن نیتی است که این عمل در خارج انجام گرفته است.

سؤال: پس می‌توانیم یک قاعده کلی اتخاذ کنیم که هیچ فعل حسنه و قبیح نداریم الّا به ترتّب عنوان؟

جواب: بله

سؤال: پس در این صورت به عوامل مختلفی بستگی دارد تا عنوان های حسن و قبح بر او عارض بشود

جواب: بله

سؤال: آقای مطهری و امثال ایشان قائل به حسن و قبح ذاتی بعضی از افعال هستند و این مثل قول اشاعره خواهند شد چون اشاعره اعتقادی به حسن و قبح ذاتی ندارند

جواب: ذاتاً افعال از باب آثار وجود هستند یعنی ما من فعل الّا اینکه آن فعل به لحاظ آن هدف و غایتی که آن فعل برای آن غایت به وجود می‌آید مستحسن می‌شود شما صدق را بگیرید، صدق حسن ذاتی دارد یا ندارد؟ خود صدق عبارت است از انطباق یک کلام با واقع، انطباق کلام با واقع یک مطلب است امّا آن کلامی را که شما از دهان بیرون می‌آورید این یک مطلب دیگر است آن کلامی را که شما از دهان بیرون می‌آورید ما روی او بحث می‌کنیم نه روی انطباقش با واقع و عدم انطباقش یعنی این زبانی که الآن دارد می‌گردد نه چیز حسنی است و نه چیز قبیحی، اگر به نیت القاء خلاف و لو اینکه کلام منطبق با واقع است بگردد این القاء متصّف به قبح می‌شود و لو اینکه کلام، کلام حسن باشد امّا این کلامی که در زبان می‌گردد به نیت اصلاح ذات البین باشد و لو اینکه منطبق با واقع نباشد متصّف به حسن می‌شود بنابراین از صدق که ما دیگر معیار و قانون بطّی‌تر که نداریم ولی می‌بینیم که صدق به نفس الفعل خارج نمی‌گویند به آن عنوانی می‌گویند که آن عنوان به فعل خارجی تعلق گرفته است پس ما روی نفس فعل صحبت می‌کنیم خود آن فعل فی حد نفسه در خارج است.

حتی سَر بریدن امام حسین مثلًا چاقو چیز خوبی است و آن عملی که به واسطه چاقو در خارج انجام می‌گیرد یک عمل قطع است آن عمل قطع که اشکال ندارد انسان با همین چاقو سَر فاسق و سر فاجر را هم می‌برد حالا سر امام را هم می‌برد. پس نفس الفعل یعنی عمل خارجی، عمل خارجی که چیزی نیست من الآن دستم را ان طوری حرکت بدهم اگر چاقو دستم بود پایم را می‌برید این نه مستحسن است نه قبیح است. بله! عناوینی که بر این بار می‌شود چون امام

حسین (ع) فرزند رسول خداست، چون امام است، چون موجب قطع یک حیات است، چون موجب رفع برکات است، این عناوین جنبه حسن و قبح به عمل خارجی می‌دهد حالا اگر کسی واقعاً برایش تبدّل موضوع بشود امام را خیال بکند که یک آدم نعوذ بالله شخص مهدور الدمی است و به قصد قربت بیاید سر امام را ببرد مثلًا فرض کنید که امام در میان شب یک جایی می‌رود این خیال می‌کند که یک سارقی آمده است و برای دفع سرقت چون خانه‌اش را چند شب دزد زده خیال می‌کند امشب هم آمده این هم تیر و کمان بر می‌دارد سارق را بزند حالا نگو امام داشته از کنار خانه این رد می‌شده است اتفاقاً تیر به امام می‌خورد حالا این را مواخذه‌اش می‌کنند، عقابش می‌کنند نه، حتی به او هم می‌گویند بارک الله این قدر جرأت داشتی، از بیتت دفاع کردی، از مالت دفاع کردی کار خوبی هم انجام داده‌ای

سؤال: داستانی نقل می‌کنند که ملاهادی سبزواری یک شخصی را کشته بود و خودش متوجه نبوده است ملا هادی گفته بود بزرگی می‌گفت اگر نفست پاک بود در خارج این عمل از تو صادر نمی‌شد این حرف درستی نباید باشد؟

جواب: نه، اولًا این حرف نمی‌شود درست باشد، ثانیاً: خبائث باطن هم یک مطلبی است که شاید ما نتوانیم ا این طور بپذیریم که تمام اشیاء بر این منوال هست خیلی از اوقات است بر اساس اشتباه؛ صرفاً یک اشتباه و یک خطا است که موجب این مسائل خواهد شد وقتی که ما قانون عقلی را در یک مورد ساری و جاری بدانیم دیگر آن قانون عقلی قابل سریان و جریان در همه جا است. ـ حَکمُ الأمثَال فی مَا یجُوزُ وَ فِی مَا لا یجُوز واَحِدٌ ـ اگر خطا در یک مورد باشد و بر اساس خطا؛ در امر بسیطی، بدون اختیارِ یک شخص امری در خارج تحّقق پیدا بکند شما آن خطا را در افعال دیگر و در موارد دیگر گسترش بدهید این جوابی است که به واسطه این جواب ما می‌توانیم جواب بدهیم.

و او این است که تمام اشیاء در علم ربوبی به عنوان معلول به نحو بسط

تحّقق دارند لو فرض بر اینکه شخصی این مطلب را قبول نکند، و تسلیم نشد و قائل شد بر اینکه اشیاء درعالم اعیان تدریجی الحصول هستند و این حرف هایی که شما می‌زنید که اینها همه در ازل به نحو بسط وجود داشته اند ما این حرف ها را از شما نمی‌پذیریم و خلاصه قائل به تحّقق اعیان در علم ربوبی و در عالم علیت نیستم اگر شخصی این مطلب را گفت حداقل علیت برای این معلول ها را آن علیت که مشیت حّق است که خواهد پذیرفت یعنی در این که این معلول ها و این اشیاء در خارج انقطه را از شما نمی‌پذیریمو خلاصه قائل به تحقق اعیان در علم ربوبی و در عالم علیت نیستم. اگر شخصی این مطلب را گفت حداقل علیت برای این معلول‌ها را که آن علیت؛ مشیت حق است را خواهد پذیرفت یعنی در این که این معلول‌ها و این اشیاء در خارج از نقطه نظر معلولیت انتسابِ به علت دارند و آن علت به مشیت حّق برمی‌گردد و در مشیت جنبه فعل و انفعال معنا ندارد بلکه فعلّیتِ مطلق است و آن مشیت و اراده در ذات ربوبی است گرچه معلول اینها بعد پیدا بشود به واسطه این که این معالیل در عالم زمان و مکان هستند ولی اصل و مبدأ اینها در همان ذات ربوبی به نحو اجمال وجود دارد و خالقیت و رازقیت و تربیت و تمام آن چه که در این عالَم خداوند متعال نسبت به موجودات لحاظ می‌کند به نحو اجمال در عالم علّیت در مرتبه مشیت و اراده حّق وجود داشته است پس خالقیت به آن لحاظ از ازل برای پروردگار بوده، اراده از ازل بوده، افاضه از ازل بوده، تربیت از ازل بوده، رزق از ازل بوده تمام اینها از ازل بوده به جهت اینکه لا محاله وجود اینها در خارج مخلوق هست حالا اگر مخلوق در خارج نباشد ولی این جنبه خالقیت به علیت برمی‌گردد چون خالقیت یعنی خلق یعنی علّت بیاید خلق کند و بحث این است که وقتی اراده حّق بر خلق اشیاء تعلق گرفت دیگر دفتر بسته شد و این دفتر را دیگر کسی باز نمی‌کند و خداوند متعال تربیت این معلول را و افاضه اش را و رزقش را، همه را در این دفتر نوشت و بست و کنار گذاشت این

دیگر جفّ القلم شد بنابراین همان جهت خالقیت و رازقیت و اوصاف فعلی به جنبه علیت اینها از نقطه نظر علیت برای حقّ ثبوت دارد گرچه از نقطه نظر وجود خارجی آن خلق خارجی در عالم طبع انجام نگرفته باشد ولی این خالقیت به حال خودش هست به جهت اینکه معلولش لامحاله هست و دیگر معلول او جنبه انتظار ندارد تا اینکه امکان بر او بار بشود آیا در خارج این مخلوق ممکن است بیاید یا نه؟ دیگر امکان معنا ندارد دیگر وجوب است چون اراده و مشیت حقّ واجب است و اراده و مشیت بر معلولی تعلق گرفته است و لو اینکه معلول، معلولِ بعد باشد ولی بالاخره واجب است خب واجب؛ واجبی است که الان هم نیست ولی بعداً می‌آید بالاخره واجب است. آن امکانی الآن موجب وهن و نقص و جهل در ذات حقّ است که تعلق او به ممکن خارجی جنبه انتظار داشته باشد یعنی ممکن است که در خارج بیاید و ممکن است در خارج نیاید آن وقت اتصافِ مبدأ به این عنوان به لحاظ آن حال انتظار بالامکان می‌شود ولی اگر آن عنوانی که در خارج است قطعاً خواهد آمد ـ ولو الآن نیامده ـ او متصّف به ضرورت است، متصّف به ضرورت است و به لحاظ انتساب به علت می‌گوید هَذا واَجِبٌ منتهی الآن هست نه اینکه الآن نباشد ولی این زیدِ ده سال پیش واجب است چه فرق می‌کند من بگویم این زیدی که الآن جلوی من نشسته واجب الوجود است یا اینکه بگویم زیدی که ده سال دیگر متولد می‌شود اگر قطعاً بدانم واجب است آن دیگر ممکن الوجود نیست، بلکه واجب الوجود است منتهی الآن نیست ولی بحث در این است که در ظرف مکان و در ظرف زمان زید لامحاله خواهد آمد درست مثل این است که فرض کنید الآن کلید کارخانه را زدند و کارخانه برق که در آن طرف دنیا است برق آن بعد از بیست ثانیه دیگر لامحاله خواهد رسید و هیچ چیز هم نمی‌تواند رادع و مانع بشود. کلید یک فرستنده‌ای را آن طرف دنیا زدند بعد از بیست ثانیه من باب مثال موج به این رادیوی ما خواهد رسید و صدای این آقا در می‌آید یا مثلًا یکی

می‌خواند این که بعد از بیست ثانیه صدا به این جا می‌رسد ما می‌توانیم بگوئیم که وصولِ صوت به این نقطه بالضروره است و دیگر بالامکان نیست گرچه فی حد ذاته امکان ذاتی بر او بار است امّا از نقطه نظر خارج وجوبِ علیت در عالم خارج برای این محقّق است پس حالت انتظار و حالت امکانی، حقّ متعال نسبت به اشیاءِ خارجی ندارد بلکه اشیاء خارجی واجب الوجود هستند. خداوند متعال هم نسبت به آن اشیاء خارجی خلاقیت و .... دارد و چون علّت واجب است اشیاء خارجی هم بالقیاس به آنها واجب بالقیاس هستند پس از این نقطه نظر اشکالی وارد نمی‌شود یعنی بر فرض که وحدتِ عالمِ اجمال و بساطت را ما قبول نکنیم باز نسبت به اتصاف حقّ بر این اوصافِ فعلی خارجی وجوب حمل می‌شود و امکان در آن جا حمل نمی‌شود

سؤال: اینکه در قرآن هست (ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا) اگر آن نشود چرا درخواست می‌شود (لا تواخذنا إن نسینا او اخطانا ـ چرا از خداوند در خواست می‌شود.

جواب: خب این مواخذه حتی نسبت به امم گذشته هم همینطور است معنا ندارد که نسبت به امم گذشته اگر شخصی یک خطایی کرد یا یک چیزی فراموش کرد خداوند عادل است و ما این آیه و این حدیث رفع را به مقتضای عدالت پروردگار در خارج ثابت می‌دانیم نه به مقتضای جنبه مثلًا جدای از جنبه عدالت جنبه رحمت و لطف و امثال ذلک نه ما الآن به جهت عدالت می‌دانیم یعنی

اگر قرار باشد خداوند بخواهد بر خطا یک شخصی را مواخذه کند ما خدا را ظالم می‌دانیم مسأله امتنان نیست چون خطا در اختیار انسان نیست مثل این که فرض کنید شخصی که خواب باشد نمازش قضا بشود خدا عقابش بکند این بدون برو، برگرد ظلم است یا اینکه فرض کنید بین کسی که بزرگ است و نمی‌تواند یا رضیع‌است و نمی‌تواند هر دو نمی‌توانند پس باید فرض کنید که بر تمام فعلی که

رضیع انجام نمی‌دهد باید خدا عقابش کند معنی ندارد این ظلمِ بین است حالا در بحث لا یطیقون و ما لاطاقه لنا، طاقت را می‌توانیم از باب لطف بگیریم یا اینکه منظور از طاقت این است که نیرو و قوه انسان تمام بشود،

که داریم ـ و علی الذین یطیقون فدیه طعام ـ آن کسانی که نمی‌توانند روزه بگیرند یعنی روزه آنها با طاقت آنها برابری می‌کند نه اینکه نمی‌توانند، توان دارند ولی وقتی که غروب می‌شود دیگر نعششان روی زمین می‌افتد خدا در این جا از باب لطف یک مقداری نسبت به اینها امتیاز می‌دهد می‌گوید روزه برای کسی است که بتواند کارهایش را هم انجام بدهد این طور نیست که وقتی روزه تمام می‌شود جنازه طرف هم روی زمین بیافتد گرچه این اشکالی ندارد خدا می‌گوید من خدا هستم و از شما این تکلیف را می‌خواهم د از جنگ که بالاتر نیست جنگ کشته شدن است می‌گوید من یک روزه ای را می‌خواهم که شما مثل مرده بیافتید این اشکال ندارد این طاقت از باب لطف است امّا خطا و نسیان و اضطرار اینها چیزهایی است که اصلًا با عدل خدا منافات دارد چه فرق می‌کند یک بچه یک ساله بیاید یک امری را انجام بدهد که ما اصلًا همه افعال بچه را خطا می‌دانیم علم بچه هم خطا است سهو است و علم الصبی سهوٌ، یا اینکه یک انسان بزرگ پنجاه ساله می‌بینید یک خطایی هم انجام داده است و تقصیر ندارد یا اینکه از روی جهل یا از روی نسیان فراموش کند نسیان، نسیان است خب نسیان چیزی نیست که نمی‌داند.

دیشب رفتیم حجره آقای طاهری با آقای آسید محمدرضا و آقای امین گفتیم که شب می‌آئیم آنجا یک دیدنی کنیم رفتیم آنجا سر سفره نشسته بودیم اینها همه مقدمه حالت فناست نسبت به خودم که عرض می‌کنم اینها ظاهرا تجرد و فنا است حالا آقا خودش آمده دعوتمان کرده است بعد از سفر از اصفهان هم آمده بودند پیش ما و خیلی تشکر کرده از اینکه ما یک چیزهایی گفته بودیم بعداً به او گفتیم که اگر انشاء الله عیالت را آوردی اینجا خانه‌ات می‌آییم. سر سفره نشستیم

گفتم آقا از اخوی تان چه خبر تازه ازدواج کرده است دیدم این به من با تعجب نگاه می‌کند بعد گفت آقا ایشان که دو سه تا بچه دارد گفتم اینها مال فناست آدم یادش می‌رود نباید انسان با هر کسی که حرف می‌زند یک دفترچه یادداشتِ کامپیوتر در آورد و بزند و خصوصیاتش را اول نگاه کند. این مسائل همه فقط از باب عدالت است آن چه که هست این است که ممکن خطا و نسیان باشد برای رفع این خطا و نسیان یک مسأله‌ای و یک جهتی از جهات بر انسان فوت بشود خداوند متعال یک تکلیف شاقّی را یا یک تکلیف اضافی را بر این اساس بر انسان بیاورد حالا که انسان یک خطایی را مرتکب شد خدا بگوید حالا که این خطا را مرتکب شدی این عمل را باید انجام بدهید اینِ عمل ظلم نیست؟ مثل سایر تکالیفی که خدا از انسان می‌خواهد فرض کنید شما یک جایی می‌روید، یک مرتبه شاخه درخت در چشمتان می‌رود شاخه درخت که در چشمتان رفت بالاخره باید بروید و عمل کنید این که د یک مسأله طبیعی است یا اینکه فرض کنید دارید آش می‌خورید؛ خانمتان برایتان آش درست کرده به اندازه یک مشت ریگ هم در غذا ریخته است بالاخره این سنگ می‌رود زیر دندان و باید بروی پیش ایشان چاره ای نداری مسائل خطا و نسیان خارجی یک تبعاتی را دارد فرض کنید یک خطایی کردید حالا از نقطه نظر چه ضمان چه غیر ضمان چه امثال ذلک این ربّنا لا[1] این مواخذه به این جهت برمی‌گردد که خدایا عملِ مترّتب بر این نفس خطا را بر ما بار مکن آنچه که در امم گذشته می‌کردی کسی که خطا می‌کرد، این قدر باید کفاره بدهد البته ما درخود خطایش هم داریم در خود حج خیلی از کفارات به خطا برمی‌گردد امّا اینکه این خطا موجب عقاب بشود این نیست و این خلاف عدالت است معنی ندارد یا اینکه بر خطا و نسیان یک نقایصی متوجه انسان بشود که خدا به خاطر آن نقایص بالأخره

[1]

بخواهد در عالم قیامت یک خرده مثلًا آدم را بخواهد بپیچاند و در یک ضیقی قرار بدهد تا مواخذه کند خدا می‌گوید ما از باب لطف این را برداشتیم تکویناً بر خطا و نسیان از نظر نفسی چیزی متوجه شما نشود.