

متن جلسات شرح حکمت متعالیه ؛ ج ۵ ؛ ص ۱۲۹

بسم الله الرحمن الرحيم

ولیس لقائل ان يقول عدم الاعتبار العله وجوداً و عدماً لیس اعتبار لعدم وجودها و عدم عدمها حتی ینافی تحصل معلولها وجوداً و عدماً و الحاصل ان عدم اعتبار العله بحسب العقل لا ینافی حصول المعلول بها فی الواقع.

### در حمل هر محمولی برای هر موضوعی، لحاظ مرتبه موضوع، باید اخذ شود

مرحوم آخوند در اینجا اشکال را به یک نحو دیگری بیان می کند. و خلطی که مستشکل خلط مرتبه را در اینجا مرتکب شده، در اینجا به صورت اشکال مطرح می کند. و آن مسأله عبارت از این است که در حمل هر محمولی برای هر موضوعی، لحاظ مرتبه موضوع، باید اخذ شود، یعنی اگر یک محمولی را شما بر یک موضوعی حمل می کنید یک وصفی را بر یک موضوعی حمل می کنید، باید خصوصیت مرتبه در آن موضوع، در این حمل باید لحاظ شود. اگر ما می خواهیم لوازم ذاتی یک موضوع را بر موضوع حمل کنیم، در اینجا نظر به ماهیت موضوع داریم و کاری به آن لوازم خارجی موضوع ما نداریم. ما کاری به وجود خارجی آن موضوع نداریم به لوازم ذاتی آن موضوع کار داریم. فرض کنید من باب مثال می خواهیم بگوئیم «امام علیه السلام» دارای این خصوصیات است. وقتی که می خواهیم بگوئیم که «امام علیه السلام» مُشْرِف بر ما کان و ما یکون هست، این از اینجا استفاده نمی شود که الان «امام علیه السلام» هم در خارج وجود دارد، این اشیراف الان باید در خارج وجود داشته باشد، «امام علی السلام» به همه نفوس اطلاع دارد. «امام علیه السلام» مُلک و ملکوت در دستش هست «امام علیه السلام» واسطه فیض است، بین همه ممکنات از تجردات و غیر تجردات و قوابل صورت و ماده. خوب این اوصافی را که برای امام می آوریم این نه به لحاظ وجود خارجی

اوست نه، بلکه به لحاظ مرتبه ماهوی اوست. نه هويت او، يعنى ما امام را اينطور مى دانيم. ما امام را به اين كيفيت مى شناسيم ما امام را اگر بخواهيم تعريف كنيم تعريف ما از امام به اين نحو خواهد بود. حالا سواءً اينكه امام در خارج وجود داشته باشد، مثل اينكه الان امام عليه السلام حضرت بقيه الله؟؟؟؟؟ له الفدا ايشان در خارج وجود دارد. يا اينكه امامى در خارج وجود نداشته باشد باز در اين صورت مثل زمان قبل از امامت كه خوب امام نبود و حالا پيغمبرى بود براى خودش يا يك وكلى بود، در نقطه من الفقاط و بقعه من البقاع ولى «امام عليه السلام» به اين خصوصيت وجود نداشته است، ائمه انحصار در دوازده تا دارند. معصومين انحصار در اربعه عشره نفرأ دارند. اين لحاظ مرتبه است و مرتبه ماهوى است. يعنى ماهيت «امام عليه السلام» ماهيتش اينطور است سواءً آنكه در خارج باشد يا نباشد.

فرض كنيد مى گوئيم كسى كه به مقام ولايت برسد داراى اين خصوصيات خارجى خواهد بود خوب اين كارى نداريم كه اين آيا الان در خارج ولى وجود دارد، صرف نظر از «امام عليه السلام» يا ولى در خارج وجود ندارد. ما به او كار نداريم، ما الان داريم تعريف اين را مى كنيم. و حمل اين محمولات و اوصاف بر موضوع استدعاى وجود خارجى را نمى كند، و حالا كه ما اين محمولات را حمل بر موضوع مى كنيم، لاجرم بايد وجود خارجى هم در اينجا محقق باشد، نخير ممكن است باشد، ممكن است ولى اى در خارج هم نباشد. اين هيچ استدعا ندارد. اين يك مطلبٌ يا اينكه ما مى آئيم موضوع را موجود تصوّر مى كنيم يعنى موضوعى كه وجود دارد مثل زيد مثل فرض كنيد كه امامى كه هست امامى كه در خارج هست ما او را مى آئيم تصور مى كنيم. امامى كه در خارج وجود دارد اگر بخواهيم وصفى را بر او بار بكنيم. ديگر اين وصف به ماهيت امام بر نمى گردد. اين وصف به وجود امام بر مى گردد. امامى كه الان در خارج وجود دارد داراى اين اوصاف است. داراى اين خواص است. كه در روايات داريم «امام عليه السلام» مثل خورشيد مى ماند گرچه



ابر او را از ما پنهان کرده ولی آثار خیر و برکت او همیشه چه هست؟ از پشت ابر هم هست. خوب این در اینجا خصوصیت خارجی و یک وجود خارجی یک خصوصیت در اینجا مطرح می‌شود، این دیگر با لوازم ذاتی آن امام به او کاری ندارد، حالا آیا جزء لوازم ذاتی اش هست یا جزء لوازم ذاتی اش نیست این الان دیگر به وجود خارجی این شیء ما کار داریم دیگر نمی‌توانیم در اینجا فرض عدم برای این موضوع قرار بدهیم این فرض دوم، یا اینکه در بعضی از اوقات ما عدم موضوع را لحاظ می‌کنیم و بر آن اساس وصفی را می‌آوریم می‌گوئیم که چون ماه نیست، لذا مهتاب هم الان نیست. چون ماه نیست، الان جذر و مد هم نیست. چون ماه نیست اطلاع بر اینکه در چه یومی از ایام شهر هستیم آن اطلاع هم موجود نیست. خوب تمام اینها محمولاتی هستند برای موضوع مفروضه العدم. عدم در اینجا موجب شده است که ما اوصافی را بار بکنیم.

حالا در بحث واجب الوجود اشکالی که در اینجا مطرح می‌کند. که این مستشکل اشکال برایی می‌کنند که شما واجب الوجود را فرض کردید در یک فرض عقلی که این فرض عقلی ممکن است با نفس الامر اختلاف داشته باشد و این فرض شما نه اینکه اختلاف داشته باشد یعنی اینکه منافات ندارد با نفس الامر اما عین مفهوم فرض عقلی با مفهوم آن محکی نفس الامر و اینها تفاوت دارد الان شما واجب الوجود را لا بشرط از آن وصف و علت آن وصف امید بیان کردید و مطرح کردید. گفتید واجب الوجود اینجا بدون لحاظ، چون اگر با لحاظ شرط بشود یعنی وجود واجب، مشروط به این وصفی است که این وصف، از خارج بر این واجب الوجود بار می‌شود در این صورت وجوب واجب از وجوب ساقط، و به امکان و وجوب بالغیر در می‌آید. امکان ذاتی و هُوَ خَلْفُ الْفَرْضِ و المحال. این اینطور و برای اینکه ما موضوع خود را ثابت کنیم یعنی آقایان اینطور می‌گویند



استدلال بکنیم بر اینکه واجب الوجود من جمیع الجهات ممکن است واجب الوجود نباشد یعنی واجب الوجود از نظر وجودش واجب است اما از نظر اوصافش واجب نیست، ممکن است، امکان بالقیاس الی الغیر دارد. اگر اینطور باشد پس بنابراین ما باید فرض را بر این بگذاریم که واجب الوجود را ما لحاظ می‌کنیم و اعتبار می‌کنیم بدون اوصاف کمالیه که ملحق به او خواهند شد از خارج، ما کاری به آن اوصاف و علل آن اوصاف نداریم. عللی که در خارج ممکن است باشند و بواسطه آن علل واجب الوجود متصف به یک صفت کمالی باشد. فرض کنید که علتی در خارج باشد من باب مثال یک شی ای در خارج باشد یک خلقی در خارج باشد و بواسطه آن خلق واجب الوجود. منصف به صفت خالقیت باشد. خلقی در خارج باشد واجب الوجود به صفت تربیت بشود. خلقی در خارج باشد، واجب الواجب متصف به صفت رحمانیت رحمیت و عطوفت و رزاقیت و امثال ذلک بشود یا اینکه نه فرض کنید یک شی ایی دیگر در خارج باشد که آن افاضه بکند این مطلب را به او. یعنی گویا واجب الوجود در صفت کمالیه خودش مانده است و فقط یک خلق باید بیاید و این را برای آن تمام کند و او را به مرحله کمال برساند.

این مطلبی را که این آقایان می‌فرمایند مسأله شان به این بر می‌گردد که عدم لحاظ وصف و عدم لحاظ علت آن وصف این یک فرض عقلی است. اما منافات ندارد که در نفس الامر آن وصف یا علت او وجود داشته باشد پس بنابراین در این صورت این اشکال در این جا وارد نمی‌شود بر اینکه انفکاک بین علت و معلول در این جا لازم می‌آید. نه خیر شما در حالیکه واجب الوجود را بابت شرط از وصف و علت آن وصف تصور کردید، در عین حال برای این وصف علت خارجی هست پس بنابراین انفکاک بین علت و معلول که عمده اشکال مرحوم آخوند بر این آقایان هست، بر آن افرادی که به دلیل، اشکال وارد کردند، و از راه خود

نخواستند وارد بشوند مرحوم آخوند، از راه انفکاک بین علت و معلول وارد شوند پس در واقع آنچه که موجب می شود که مرحوم آخوند حربه محکمی داشته باشد، بر اینکه از این برهان دفاع بکند، آن انفکاک بین علت و معلول است در فرضی که ما واجب الوجود را لا بشرط از وصف لاحق بر او و علت آن وصفی که در خارج است بدانیم. ولی اگر آمدیم گفتیم که، بین مقام تصور و بین مقام اثبات و بین مقام نفس الامر ممکن است که در اینجا اختلاف باشد اختلاف مفهومی باشد، و آن اینکه شما در مقام تصور، واجب الوجود را تصور بکنید بدون شرط و بدون علتش، خود واجب الوجود تنها، با هر اوصافی که دور برش هستند، کاری به بقیه نداریم. آن اوصافی که مربوط به او و زائیده ذات اوست آن را کاری با آن نداریم فرض کنیم که مثل اوصاف علم و حیات و قدرت که زائیده ذات است آن مال خود ذات است این مقدار را به واجب الوجود ما می بخشیم، هبه می کنیم. می گوئیم این مال تو ولی بعضی از اوصاف را که داری، این راست و از پیش پوست کنده اش اینها می گویند این را دیگر تو نیا و بخود بگیر، این را ما به تو می دهم. این اوصافی که فرض کن اوصاف کمالیه توست یک خورده اش را ما به تو می دهیم یک مقدارش هم مال خودت با همدیگر توافق می کنیم همه را برای خودت بر ندار آخر او می گوید همه اش مال من است آن واجب الوجود آن در مقام عزت و غیرت خودش اصلاً پر گاهی برای هیچ کس نمی خواهد باقی بگذارد اینجا ما دعوامان می شود با آن می گوئیم ای آقا این همه ما رفتیم زحمت کشیدیم صفات کمالیه برای خودمان کسب کردیم تو می گویی هر چی که داری مال من است، پس این بی خوابی شبهای ما کسی بود کی این بیخوابی را کشید کی اینقدر کتاب دستش گرفت از این ور، به آن ور، تو آمدی پایین یا ما رفتیم کی نمی دانم، این قدر پشت صف کوپن ایستاد، با این مملکتی که درست کردی برای ما کی بچه مریض را دکتر برده این قدر توی اطاق انتظار بنشیند. این کارها را کی کرده ما کردیم دیگر انصاف نداری اصلاً. اصلاً



بگوئی نه ای بنده من این مقدار تو کار کردی، تو زحمت کشیدی، بله. من نمی خواستم به این کمالات بردی خودت رفتی زحمت کشیدی رفتی رسیدی و خلاصه خارج از قدرت و مشیت من آمدید تو جلوتر رفتی. قدرت تو، اراده تو قاهر بود حاکم بود غالب بود بر اراده من. ما این قدر سرمان شلوغ بود که به تو نرسیدیم تو خودت رفتی و این بار را برداشتی خلاصه از این مسائل هست. این واجب الوجود می گوید که نه جانم. هر چه خودت را بُکشی. هر چه خودت را جر بدهی. آخرش یک پر کاهی من برایت باقی نمی گذارم، این حرفها را بگذار کنار برای فاطمی، این حرفها چیزی نمی شود این حرفها را به ما نگو ما این کتابها را روی طاقچه گذاشتیم، این حرفها را به ما می واجب الوجود نیا بزن، برای اینکه سَرِ عَوَام را شیره بمالی خوب است خلاصه ما نجف رفتیم ما درس خوانده ایم. من اینم من آن هستم مانند من نظیر ندارد من کزای کذا هستم،

خدا رحمت کند مرحوم آقا میفرمودند طلبه ایی که، البته این را من می گویم ایشان نگفتند طلبه ایی که توی خیابان راه می رفت سلام می کرد ما جواب سلامش را نمی دادیم نه اینکه ندهیم، خوب، جواب سلام واجب است. یعنی اصلاً اعتنا نمی کردیم خوب این اصلاً طلبه است یا طلبه نیست یا چه هست و چه نیست، سوار از این ماشینهای کذایی و فلان و این حرفها اصلاً می نشیند این داخل و انگار دیگر در دنیا وجود ندارند، اصلاً چه تخیل و واهمه ایی آنها را می گیرد. این عبارت مرحوم آقا است، وقتی که اینها سوار این ماشینها می شوند «فی جهنم خالدون<sup>۱</sup>» یعنی چنان می روند نه اینکه این ماشین جهنم است، می روند در جهنم خیالشان. می روند در جهنم توهمشان می روند در جهنم انا نیتشان، می روند در جهنم افتراق خودشان از بقیه مردم می روند در جهنم تفرّد خودشان، از حالت جمعیت به حالت

تفرّد می‌آیند و اصلاً انگار در دنیا پرنده ای پر نمی‌زند، آلا به دور سر اینها و تمام عالم می‌گردد بر مدار فکر اینها و سلیقه اینها. اینها هم مال چه هست؟ مال جهل است آقا جان جهل است اینها همه اش مال جهل است.

عرفان. هر چه بر انسان بیشتر تجلی و ظهور کند انسان خود را مصاحب با همه خلق احساس می‌کند، نه اینکه از برای خود حساسی و کتابی در اینجا قرار بدهد. اشتباه نشود معنای احساس مصاحبت این نیست که برود با اینها بنشیند و گرم بگیرد و رفت و آمد کند، نه، معنایش این است خودش را با آنها، اصلاً میز احساس نمی‌کند والا نشست و برخاست با مردم انسان را در سطح آنها پایین می‌آورد در این حرفی نیست. خودتان را الان مقایسه کنید ما اصلاً با عرفان کاری نداریم شما بلند شوید توی مجالس این مردم، بروید توی صنف سبزی فروشها آی تره امروز گران شد، جعفری ارزان شد، سبزیجات و صیفی جات از آنجا نیامده بار امروز خوب بود فلان تریلی پنچر شده. سبزیهای و علف ها ریخته زمین، از این مسائل، یعنی صبح تا ظهر کاری ندارد آقا جان همین الان پا شوید درس را تعطیل کنید بروید توی میدان بروید صبح تا شب چند ساعت وقتتان را به تجربه دیگر، بروید توی صنف سبزی فروشها ببینید از صبح تا شب چند کلمه حکیمانه، چند کلمه مفید چند کلمه منطقی از صبح تا شب بر گوشتان می‌خورد. بعد بروید توی صنف میوه فروشها بگوئید حالا در میوه فروشها شاید فرض بکنید که، این مسائل باشد. وقتی که در آنجا می‌نشیند. آی پرتغال بم رسیده. آی مال شمال نیامده، آی سیب اینجا اینطور شد آی فلان جا نمی‌دانم سم نزدند. چطور شد. آی گران شد. ارزان شد آی دولت بنزین را گران کرده ما هم میوه را گران می‌کنیم همین حرفها. یعنی من در اینجا به شما تضمین می‌دهم اصلاً ما به عرفان کاری نداریم ما به سلوک کاری نداریم اصلاً ما سالک نیستیم من چندی پیش بود از سفر که برگشته بودم مشهد. یکی آمده بود خواسته بود مثلاً ما را نصیحت بکند گفتم آقا شما



می خواهید چه کسی را نصیحت کنید من اصلاً سالک نیستم من سالک نیستم. کی گفته؟ تو می خواهی تمام این حرفها را بزنی برای چه؟ من اصلاً سالک نیستم من اصلاً حرم از کره گی دم نداشت سالک نیستم یک نماز و یک روزه ایی بخوانیم و برویم همان طویله بهشت برای ما کافی است. ما دیگر آن «جنات تجری» آن اینها ما نمی دانم راستش حالا دیگه برای ما شک ایجاد شده، اصلاً این چیزها هست یا نیست ما سالک نیستیم. می خواهیم مثل همین عوام الناس باشیم دیگر دید چه بگویم مانده ام گفتم نه اصلاً جدی می گویم نمی خواهم اصلاً سالک باشم می خواهم فقط یک نماز و روزه ای، نمازی بخوانیم و یک قرآنی یک چیزی همین طور بیچاره مانده بود بعد خودم به او گفتم، گفتم آقا جان این حرفهایی که می خواهی به من بزنی یک هفته فکرت را از همه چیز بیاور بیرون، بعد از یک هفته این حرفهایی که به من می خواهی بزنی روی نوار الان ضبط کن بعد از یک هفته به خودت بزن بین چه می فهمی الان این حرفها را روی نوار ضبط کن یک هفته هیچی، اصلاً یک گوشه بنشین با کسی بیرون نیا، با کسی صحبت نکن، با کسی کاری نداشته باش، بعد از یک هفته ای، خلاصه همین حرفها را به خودت بزن، ببین خودت چی می فهمی درست شد؟ این هم مال کی؟ ما اصلاً به سلوک کاری نداریم. اصلاً جریان منطقی حاکم بر خلق را می خواهیم بفهمیم چه هست. چه جریانی است از آنجا شما بلند شوید، بیاید در بازار، تمام اول بازار تا آخر بازار را بگیرید می بینید مسائل در چه هست؟ یا پارچه فروش دارد از پارچه اش می گوید مس فروش از مس اش می گوید، بلور فروش دارد از این می گوید، یک نوک پایی هم اینجا به هم مسلکان خودمان جامعه مدرسین تبلیغات برویم یک صبح تاشب توی این سازمان تبلیغات بنشینید، ببینید چه حرفهایی می شنوید. چه حرفهایی، ما بودیم با اینها آقا، از این تبلیغ کن از آن یکی نکن، این حرف را بزن. آن حرف را نزن، یعنی وقتی که نگاه می کنی اصل قضیه را ببین بین اینها و بین آن سبزی فروش هیچ فرقی نمی کند.



هیچ تفاوتی ندارد تمام مسائل در محوریت دنیاست، فقط یک محسوظاتی از اینها در ذهن آمده، ولی این محسوظات جای باز نکرده در جانمان، این محسوظات مته نگذاشته و سوراخ نکرده. آن اوهام ما را آن تخیلات ما را فقط یک محسوظاتی است.

آنچه که اصل و حقیقت نفس ما را تشکیل می‌دهد دنیا منافع دنیاست، آن اصل است. برای رسیدن به آن اصل، آلات و ادواتی مورد نیاز است یکی از آن آلات و ادوات سبزی فروختن است. یکی از آن آلات و ادوات میوه فروختن است، یکی از آن آلات و ادوات چلو کبابی باز کردن است. یکی از آن آلات و ادوات هم آمدن و با این عبارات بازی کردن است. این معلومات آلات و ادواتی است که در رسیدن به آن حقیقت نفس ما مورد استفاده قرار می‌گیرد. یعنی آیا واقعاً ما یک روایت «امام صادق علیه السلام» را آمدم گذاشتیم جلومان و به آن روایت عمل کنیم. این کار را کردیم تا بحال،! می‌خوانیم و می‌بریم بالا منبر و برای مردم می‌گوئیم، الان شما از این طلبه‌ها از این اول تا آن آخر بگیرید. یکی را ببرید زیر سؤال. آقا این کتابهایی که می‌خوانید برای چه هست؟ اکثر آنها می‌گویند اینها را بخوانیم و برویم بالای منبر برای مردم بگوئیم. یکی از اینها گفته من اینها را بخوانم اول خودم به آنها عمل کنم. و این خیلی عجیب هست. یعنی ما این کلام معصومین را و وجهه مسائل خودمان قرار بدهیم و وجهه عمل و تفکر و تدبر و اتجاء نفسانی خودمان قرار بدهیم، یک روایت از «امام صادق احسن الظن باخیک» به این عبارت که: ظن به برادرت را همیشه ظن خوب قرار بده. همین یکی واقعاً اگر به این یکی ما عمل کنیم تا یک چیزی از یک چیزی می‌شنوم فوراً ترتیب اثر ندهیم. سریع قضاوت نکنیم. همیشه او را در محمل صحیح و در توجیه صحیح قرار بدهیم الا اینکه دیدیم خلافتش برای انسان بعد از عقباتی دیگر ثابت شود. آیا این کار را کردیم. این همه از روایاتی که فرض کنید که در اینجا در باب معاشرت با مردم،



معاشرت با اهل، معاشرت با خانواده، مسائل شخصی و اینها آمده اینها برای کی هست؟ خوب اینها برای همین ما است دیگر.

صحبت‌هایی که بزرگان کرده اند این صحبت‌ها همه اش برای ماست. برای راهگشایی کار ماست. این است مطلب. «آیه قرآن می‌فرماید: \*عِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا»<sup>۱</sup>

جاهلون چه کسانی هستند «خاطبهم الجاهلون». جاهلون آن افرادی هستند که منطبق متوجه نمی‌شوند. منطیعنی وقتی با آنها حرف بزنی می‌گردند دل آنجایی که می‌توانند استفاده کنند، همان توی گوششان می‌رود. و ۹۹٪ مطالب دیگر اصلاً انگار توی این گوش نرفته. جاهلین اینها هستند. جاهلون آنهایی هستند که در ارتباط با انسان دنبال پیاده کردن غرض خودشان هستند نه اینکه از انسان نفع بگیرند اینها جاهلون هستند. جاهلون آنهایی هستند که چشم و گوششان را از حرف حق بسته اند و فقط دنبال این هستند که چکار بکنند؟ بیایند یک نقطه ضعف بگیرند، بیایند یک چیز بکنند. من خودم دارم می‌گویم. گاهی از اوقات می‌شود من این سیبلم یادم می‌رود بزمن، گاهی اوقات زیاد می‌شود، خود شما هم دیدید دیگر. مثلاً می‌روم قیچی بیاورم بزمن. پیدا نمی‌کنم بجای اینکه حالا بروم بگردم حالا نیم ساعت در خانه من نمی‌دانم توی خانه چه به چه هست که تا بگردم، ما وقتی گاهی اوقات وقتی که می‌رویم فرض کنید که یک نمک را از توی آشپزخانه بیاوریم شش دور خودمان می‌چرخیم تا اینکه پیدا بکنیم. ما به این عیال می‌گوئیم بابا مثلاً این چیزهایی که می‌دانی که این جلو چشم من بگذار می‌گوید آخر یک مرد توی خانه نمی‌فهمد توی آشپزخانه؟ من چه می‌دانم توی آشپزخانه چی به چی هست.

---

<sup>۱</sup> ۱- فرقان آیه ۶۳

گاهی اوقات دیر می‌شود خوب حالا فردا من می‌آیم می‌زنم اینکه مثلاً چیز نیست سبیل گذاشتن و بلند کردن اصلاً مکروه است یعنی شرعاً مکروه است، اینکه ما خودمان داریم می‌گوییم، خوب گاهی اوقات فرض کنید که یادم می‌رود و حالا مسامحه می‌کنیم نهایتش این است که مسامحه می‌کنیم حالا ما بلند شدیم رفتیم یک جایی یک آقایی دیده، حالا دیگر اسم نمی‌بریم، آقا، آقا ایشان درویش است آقا ایشان سبیل بلند می‌کند آقا ایشان نمی‌داند چکار می‌کند فلان می‌کند. آقا او بر خلاف مرام آقا که ایشان همیشه مقید بودند سبیلشان را کوتاه بکنند این حرفها ایشان عمداً می‌خواهد، خلاصه مخالفت بکند، خودش، اصلاً یعنی اگر شما واقعاً بخواهید اول و آخر اینها را آدم گاهی اوقات با خودش می‌گوید اصلاً حیف است که آدم بیاید برای این توضیح بدهد، می‌گوید دلم می‌خواهد، من خیلی اوقات که می‌شنوم می‌گویم آقا دلم می‌خواهد، می‌گویم اصلاً چه توضیحی بیایم بدهم. حالا توضیح بدهم برای کی؟ برای این؟ آقا حیف گاه که این بخورد. توضیح برای کی آدم می‌دهد برای آدمی که یک چیزی سرش بشود. بیاید توضیح بدهد اما یک آدمی که به دنبال بهانه است، توضیح دیگر برای این فایده ندارد برو بگو بابا

مرحوم آقا یک وقت یک عبارتی می‌فرمودند بسیار عبارت جالبی بود می‌فرمودند. اینرا منمهم به مرحوم مطهری هم گفتم: گفت بله آقا. بله آن. مطلب همین است مثل اینکه آنهم مبتلا بود. ایشان می‌فرمودند گاهی اوقات انسان از ارتباط با بعضی از افراد چنان نفرت دارد که فحش آنها را بر خود می‌پسندد تا ملاقات با آنها را، می‌گوید بابا فحش بده، نیا - نیا حرف بزن. می‌گفت من این حرف را به آقای مطهری گفتم. گفتند: بله آقا. بله آقا همین طور است. آدم می‌گوید بابا فحش بده اصلاً توی مسجد نیاید ببینم تو را برو هر چی می‌خواهی

پشت سرمان بگو. \* اذا خاطبهم الجاهلون قالو ما.<sup>۱</sup>

واقعاً عجیب است یعنی واقعاً این آیه یک معجزه قرآن است خدا در اینجا می‌فرماید آدم جاهل آدمی که جهل دارد و نفهمی در ذات او رسوب کرده این آدم. فرق می‌کند با آن آدمی که به دنبال حق و به دنبال مطلب است اما مطلب دستش نیست در آنجا واجب است انسان مطلب را بگوید، واجب است حق را برای اش روشن بکند. اگر نکند تقصیر در تکلیف کرده ولی آدم جاهل کی است؟ آدم بهانه گیر، آدمی که. «اذا خاطبهم سلاما». سلام علیکم مرحمت عالی زیاد حال شما چطور است؟ اصلاً مجال نمی‌دهد و خداحافظ شما. «قالوا سلاما». می‌گویند سلام علیکم به همین مقدار که با شما برخورد کردیم خیلی ممنونتان هستیم. نیازی نیست که بخواهید افاضه بفرمائید متشکریم از لطف شما متشکریم از، سلام علیکم - قالوا سلاما می‌گویند سلام علیکم سلام علیکم یعنی چه؟ یعنی برو دنبال کارت. تو یک آدمی هستی هیچی به درد نمی‌خورد از آن طرف هم اگر بخواهم من با تو در بیافتم خوب مثل تو شدم. خوب دیگه، من مثل تو هستم. پس چی؟ با سلامت رد می‌شوند. «خاطبهم» می‌گویند «سلاما» یعنی چه؟ یعنی يفعلون فعلاً فیه سلامه يقولمون قولاً فیه سلامه. معنی سلام این است دیگه. یعنی سلام علیکم و با این سلام علیکم اصلاً مجال برای طرح و مجال برای صحبت و مجال برای اشاعه فتنه را و اشاره فتنه را باقی نمی‌گذارند. همین، «قالوا سلاما». خداحافظ آقا من یک مطلب واجب العرضی دارم آقا من یک وعده ایی دارم و باید بروم زودتر به یک وعده ام برسم ان شاء الله محتاج ادعیه هستیم. ان شاء الله دعا گوی ما باشید خداحافظ شما درست شد؟ «قالوا سلاما» در این مدت برای من نامه های بسیار زیادی آمد در این مدتی که بود نامه ها خیلی زیاد بود من نامه را بر می‌داشتم.

---

<sup>۱</sup> - سوره الفرقان ۲۵ ذیل آیه ۶۳



بعضی ها را می خواندم می دیدیم منصفانه به من نوشته اشکال به من دارد ولی اشکال منصفانه است. می گوید آقا شما این ایراد در شما هست من هم قشنگ بر می داشتم جواب نامه را می نوشتم و دلیل خودم را ذکر می کردم و در پایین آنهم می نوشتم چنانچه اشتیاق دارید بنده برای ملاقات با شما، هیچ مشکلی ندارم تشریف بیاورید. البته آنها هم نمی آمدند. خودم می گفتم بنده این جواب نامه شما به این دلیل بعضی از نامه ها را بر می داشتم نگاه می کردم می دیدم نه، نامه مغرضانه است یعنی دنبال این نیست که سؤال بکند از اول گازش را گرفته رفته تا آخر. اصلاً هیچ جا جا نگذاشته خوب حالا آدم این نامه را چگونه جواب بدهد من زیر بعضی از آنها می نوشتم السلام علیکم و رحمه الله. یعنی چه. یعنی قالوا سلاما دیگر. «\* اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما».

یکی رفته بود پیش مرحوم میرزا حسن شیرازی. یک طلبه بی تربیتی و خلاصه آن به یک نحوی ردش کرده بود و آمده بود پیش وکیلش. مرحوم آقا سید اسماعیل صدر، مرحوم آقا سید اسماعیل صدر وکیل میرزا بود در کاظمین که الان قبرش، پشت قبر حضرت جواد در همان ایوان در ایوان ورودی باب المراد وقتیکه می خواهیم وارد شویم آن سمت راست یک پنجره های گره ایی هست آن قبر آن سید اسماعیل صدر است که البته ظاهراً به اشتباه عکس میرزا را گذاشته روی قبر آقا سید اسماعیل صدر چون در عکس میرزا خلاف است که آیا این عکسی که از؟؟؟ است مال وکیل ایشان آقا سید اسماعیل صدر است از بزرگان بود. از مراجع بود؟ اصلاً خودش یک آیت الله عظمی ای بوده و بسیار مرد بزرگی بود بسیار مرد با تقوایی بود؟ بسیار زاهد بوده. میرزا که هر کسی را وکیل خودش نمی کند آن

میرزای کذایی میرزا حسن یکی را تقریباً مثل خودش یا پایین تر از خودش را می‌آید وکیل می‌کند دیگر. و آن وکیل ایشان بوده و الان قبرش در اینجاست ما که مُشرف شدیم هر دفعه که می‌رفتیم یک فاتحه برای مرحوم آقا سید اسماعیل صدر می‌خواندم بله. میرزا با آن زرنگی که داشته حواله اش می‌دهد به سید اسماعیل صدر و بعد می‌داند که آن چه کلکی است خلاصه این را می‌تواند چیز کند می‌آید پیش این و آقا سید اسماعیل صدر می‌فهمد میرزا گفته بگذارمش سر کار خلاصه اینهم آنرا می‌گذارد سر کار طلبه می‌رود توی نجف و یک نامه فحش از اول تا آخر برای مرحوم صدر می‌فرستد. آن هم زیرش می‌نویسد السلام علیکم زید نامه، نامه را برایش می‌فرستد. البته بعد هم یک کمکی به آن می‌کند و خوب ما بعضی از نامه‌ها به این کیفیت می‌نوشتیم السلام علیکم نامه را برای طرف می‌فرستادیم.

بعضی را می‌دیدیم خوب نه این یک دو کلمه هم اضافه کرده یک نامه ای بود، من نوشتم که من نمی‌گویم مسیر شما مسیر ناحق و باطل است. هیچوقت من این حرف را نزدم و کسی از من این حرف را تا به حال نشنیده و هر کس این را به من نسبت دهد این تهمت است و افترا، ولی مطلبی را که می‌گویم این است که اثبات یک شیء نفی ما عد نمی‌کند و احراز انحصار حق، در این مسیر را هم من نمی‌کنم، اینهم هست و این باید اثبات بشود و این نامه ایی که شما دادید متکلف این امر نیست که احراز انحصار را در این مسأله بکند و شما در این قضیه اگر چنان که مایل هستید من در خدمتان هستم. هیچ کدام نیامدند در یک نامه ایی که یک کسی به ما داده بود که ظاهراً با مشورت با بعضیها انجام گرفته بود دیگر خلاصه رطب و یا بسی بود که در آنجا هر چه شما گم کردید پیدا می‌کردید و من در آنجا این را نوشتم که ما مدعی حقانیت مسیرمان به نحوی که موجب طرد مسیر دیگران



بشود نیستیم ولی چیزی که هست اینطور به نظر ما خذ الحائطه لدینک<sup>۱</sup> می رسد که در راه خلاف قدم بر نمی داریم این هم هست و این در اینجا اقتضای می کند که انسان با مسائل به نحو مطلوبی برخورد کند به همین مقدار. نامه ها بسیار برای ما می آمد. هفت صفحه ایی ده صفحه ایی و بیست صفحه ایی. یک نفر دیگر نامه ایی فرستاده بود خیلی از بیست صفحه دیگر متجاوز بود تجاوز می کرد. دیگر ما در آنجا دیدیم که کلام امیر المومنین را نوشتیم. در آن خطبه همام حضرت می فرماید: که دعایشان افرادی که آنها را مدح می کنند این است که: \*اللهم لا تواخذنی بما یقولون و اجعلنی افضل مما یظنون.<sup>۲</sup> این کلام حضرت را ما، همین مطلب را می گوئیم. خیلی ها به من البته خیلی ها حدود ۵-۶ نفر بودند که یکی از آنها خیلی اصرار می کردند البته من نگفتم که این نامه را کی داده فقط گفتم یک همچین نامه ایی آمده بود. اصرار می کردند که یک فتوکپی شما از این بر می داشتید و چند تا زیراکس می کردید و خلاصه پخش می کردید و این حرفها. من به آن شخص گفتم که من به خود این آقا پیغام داده بودم اگر می خواهد راجع به این مسائل صحبت بکند بیاید ما که ابائی نداشتیم. می خواهد بلند شود بیاید ما هم با او صحبت می کنیم و با این توجه که نیامد و بعد این نامه را داده این مثل اینکه منظور دیگری ایشان دارد. لذا ما هم بنابراین نمی خواهیم این قضایا فقط در جنبه فسادش حرکت کند نه منظور ما این است که مسأله روشن شود و بیان شود و من یک عبارتی را مرحوم آقا فرمودند این عبارت را من هم به او گفتم که گفته ام، مرحوم آقا اواخر عمرشان فرموده بودند که آنچه که مطلب برای راهنمایی و تربیت افراد است ما بیان کردیم دیگر از این پس بر عهده افراد است که

---

۱- نهج البلاغه خطبه: ۱۹۳

اینها را بکار ببندند. این عبارت ایشان بود و دو سه بار هم من از ایشان شنیدیم و یکبار هم در مجلس عام ایشان مطلب را فرموده بودند. من هم الان این را می‌گویم. من می‌گویم آنچه که مطلب برای ارائه طریق بود ما گفتیم در این مدت حالا دیگر بقیه اش به این است که افراد خودشان بفهمند حالا یکی نمی‌خواهد، بنده چکار کنم خوب نمی‌خواهد دیگر. می‌گوید آقا بنده نمی‌خواهم، نمی‌خواهد دیگر. بنده می‌خواهم معتقد باشم این لیوان من باب مثال از ذَهَب است. حالا این لیوان از شیشه است حالا من می‌خواهم معتقد باشم این لیوان از ذَهَب است می‌گوئیم آقا بلند شوید برویم این را به بازار پیش طلا فروش محک بزنیم می‌گوید اصلاً نمی‌خواهم بیایم محک بزنم. می‌گوئیم بلند شویم برویم پیش مُختبر می‌گوید آقا نمیاً خواهم بیایم و قتیکه نمی‌خواهد بیاید من چکارش کنم. خوب نمی‌خواهد دیگر خداحافظ شما. لذا این واقعاً عجیب است دیگر که انسان به کار ببندد یعنی مطالبی را که اینها از ائمه یا از بزرگان شنیده اینها را بکار ببندد، آقا الان شما کُل کتاب بوداییها را نگاه کنید از این مقدار تجاوز نمی‌کند. خط خطش را حفظ هستید، ما یک بحار الانوار داریم از اینجا تا آنجا و یک کتابش را نخواندیم آخر این بحار الانوار چه هست؟ بحار الانوار روایاتی است که از ائمه بیان شده است دیگر ما نباید بفهمیم فرض کنید «امام سجاد» چه فرمودند ما نباید بفهمیم «امام جواد» چه فرمودند گفته اند «امام عسگری» چه فرمودند؟ اینها مال کیه؟ مال ماست دیگر، اینها، برای ما آمده اند بعضی این مسائل را انسان و قتیکه مطالعه می‌کند اصلاً خیلی عجیب می‌شود. یک بینش جدیدی. یک بصیرت جدیدی در فهمش و در فکرش پیدا می‌شود و همین طور کتابها هست و هیچ خبری از اینها نیست همین طور مطالبی که ما از بزرگان شنیده ایم. خوب بله شنیدیم توی نوارها زیاد است نه اصلاً انگار برای ما نیست، انگار این مطالب برای ما نیست. ایشان در آن کتاب روح مجردی که برداشتند نوشتند خوب این یک مسأله ایی است که نه از نظر اینکه الان



شخص من در این مسأله مطرح است من الان عرض می‌کنم گفتن این قضیه برای من مشکل است ولی اگر کسی جای من بود اما صحبت در اصل این قضیه است اگر کسی جای من بود خوب آقا فرض کنید مطالبی که در روح مجرد برداشتن گفته اند بگیرم بر اینکه به این مطالبی که به یک شخصی مثل من نسبت داده می‌شود این مطالب مطالب صحیحی است ما بنا را بر این می‌گذاریم مطالب مطالب صحیح است جایی که مرحوم آقا به آقا سید محمد صادق می‌فرمایند. آقا پسر آقای حداد که ریشش را می‌تراشد تو حق اشکال کردن نداری. خودش می‌داند و پدرش، ریشش را می‌تراشید. تظاهر به فسق علنی دیگر حالانه ما زیارت کرده بودیم قبر آقای حداد را در همان پایین پای ایشان یکی از آقا زاده های ایشان است، عکسی که روی قبر است با کراوات است، نمی‌دانم چرا این عکس را برداشتن حک کردن روی قبر روی سنگ حک کردن خوب حالا دیگر کردن اینکار را، خوب حالا خوب این پسر آقا حداد خودش می‌داند خوب حالا روی جوانی و فلان و این حرفها فرض کنید توی عروسی اش بود؟ وی خواسته الان یک دانه کراوات بزند. خوب از آقای حداد هم حرف شنوی لابد نداشته خوب حالا با این ریش تراشیدن به جهنم نمی‌رود بابا. می‌خواهد بگوید چه؟ حالا خودش می‌داند و پدرش حالا آدم بیاید یک ولی نعمت خودش مثل آقا حداد که همه وجودش، حیاتش سعادتش مرهون نفس آن است بلند شود حالا پسرش یک ریش می‌تراشد یک ریش عادی که همه می‌تراشند و فلان و این حرفها حالا بلند شود بیاید توی بوق و کرنا بکند. بنده خدا توی دلت هزار و یک درد و بدبختی هست که به هفت دریا شسته نمی‌شود حالا آمدی به دو تا موی پسر استادت بند کردی، که حالا ریشش را تراشیده. این را آقا می‌خواهند بگویند به ایشان. آنوقت این مرامی که ایشان دارند مطرح می‌کند. یک کتاب روح مجرد نوشتن آنوقت شما بیاید بر اساس تخیلات تهمت‌هایی بزنند به پسر استادشان کو به لاتهای قم نمی‌زنند این تهمتها را، فلانی اینکار را می‌کند فلانی آن کار را



می‌کند خوب بلند شوند توی نامه بنویسند. خوب ما که سالک نیستیم ما که خودمان هم گفتیم سالک نیستیم ما یک نماز می‌خوانیم و شما که سالک هستید این روش استادتان بوده شما که مَبْلَغِ روش عرفان هستید. مَبْلَغِ این است. چرا؟ چون جواب آقا سید محسن را نمی‌توانند بدهند. آقا سید محسن چه می‌گفته؟ آقا سید محسن می‌گفته؟ حرف را باید درست بزنی این لیوان شیشه است. بلور است. نگوئید این لیوان طلاست حرف ما این بوده دیگر ببیند چه بساطی درست کردند این در خود زمان آقا هم حرف آقا را نمی‌شنید این خون به دل آقا کرده حالا ما خون به دل آقا کردیم یا نکردیم. صحبت در مسیر حق و صحیح حرف زدن و صحیح عمل کردن است ما حالا خون به دل آقا کردیم. اصلاً بنده یزید. تو بیا جواب یزید را بده این یزید می‌گوید تو چرا به این شیشه می‌گویی طلا خوب بیا جوابش را بده دیگر این خیلی مسأله است دیگر که آنوقت این می‌شود راه. راهی که توصیه شده ائمه توصیه کردند بزرگان توصیه کردند و خودشان رفتن خودشان عمل کردند. «امام سجاد» می‌فرماید که: والله آن شمشیری که با آن شمشیر پدر مرا کشته اگر به من امانت بدهند من به آنها بر می‌گردانم. با شمشیر پدر من کشته شده ولی امانت باید در اینجا چه بشود حفظ شود امانت باید در اینجا لحاظ شود بحث امروز و روضه‌اش.

## بسم الله الرحمن الرحيم

... در خارج باشد همین طور وقتی که ما می‌گوییم این ذات متصف می‌شود، عدم لحاظ اتصاف ذات به وصف کمالیه اقتضاء نمی‌کند که در خارج این وصف کمالی برای ذات در خارج بدون علت باشد. عدم لحاظ علت یک وصف کمالی اقتضاء عدم و علت و عدم و عدم العله را نمی‌کند. بنابراین ممکن است که ما ذات را فی حد نفسه و جدای از هر وصفی در نظر بگیریم و بعد یک صفات کمالیه را به او منتسب بکنیم و علت آن صفات کمالیه هم در خارج وجود داشته باشد. این دیگر باعث نمی‌شود که واجب الوجود از وجوبش سلب بشود، به ممکن الوجود تنزل پیدا نکند. چون فرض ما در وجود واجب است نه در صفاتی که لاحق می‌شود به او یعنی اشکال از آنجایی پیدا می‌شود که این وجود واجب از وجوبش بیافتد و ممکن بشود. این اشکال از اینجا پیدا می‌شود یعنی انفکاک بین علت و معلول موجب میشود که این وجود واجب ما متصف به یک وصف بشود یعنی اقتضاء نکند یک وصفی را، که اقتضاء او بدون علت باشد. پس این وجود واجب از وجوبش چی می‌شود؟ سلب می‌شود و به واسطه امکان اینکه بر او عارض میشود دیگر از واجب الوجودی می‌افتد. مرحوم آخوند در اینجا در بحث علیت قضیه انفکاک بین علت و معلول را پیش کشیدند و آن بحثی که راجع به آن مسأله بود که وجود واجب با لحاظ آن وصف محتاج بشود به علت و احتیاج او به علت موجب بشود که پس دیگر واجب نباشد، این بحث را از این نقطه نظر جور دیگری مطرح کرده اند، از باب علیت وارد شده اند، گفته‌اند که اصلاً ما به وجود واجب که آیا واجب است یا ممکن است ما به این کار نداریم. در باب علیت و معلولیت در اینجا این طور مطرح می‌کنیم و کاری نداریم به اینکه وجود واجب از وجوبش می‌افتد یا نمی‌افتد. ما می‌گوییم شما قبول دارید که بین علت و معلول تلازم است؟ می‌گویند



بله، می‌گوییم بنابراین تصور وجود معلول بدون علتش این چیه؟ این محال است. این همان انفکاک علت از معلول است. این عدم انفکاک علت از معلول، این موجب محالیت می‌شود که ما ذات واجب را تصور کنیم با صرف نظر از علتی که اوصافی را بر واجب حمل می‌کند، عارض می‌کند آن علت. چون فرض ما فرض وجود این صفات است برای واجب و از این نقطه نظر محالیت لازم می‌آید. حالا آن بحث اینکه وجود واجب از مرحله وجود در می‌آید و تنازل پیدا می‌کند به امکان، آن یک بحث دیگر است. این را شما چه جواب می‌دهید که بین علت و معلول در اینجا انفکاک واقع شده، و این علتش هم اگر لحاظ نکنید، این عدم انفکاک بین علت و؟؟؟ است. شما وجود را وجود یک وصفی را لحاظ کردید و علت او را لحاظ نکردید. خب این همان انفکاک بین علت و معلول

سؤال: اگر معلولیت را لحاظ کنیم به ما هو معلول خب بله اما اگر به حد ذات خودش تصور کنیم بدون اینکه تصور اینکه این معلول است یا علت است متضایفین نشوند چه محالیتی دارند؟

جواب: بله، اگر ما ذات معلول را تصور کنیم نفس ذات، این اگر تصور کنیم این صحیح است این مطلبی که می‌فرمایید ولی صحبت در این است که فرض بر این است که این لحاظی که در اینجا می‌خواهد بشود، این لحاظ به جهت وجود خارجی اوست و وجود بدون لحاظ علت محال است. یعنی وقتی که ما این همان جوابی را که مرحوم آخوند می‌دهند، این جواب به این مطلب بر می‌گردد که یک وقتی شما یک ماهیتی را تصور می‌کنید، صرف نظر از وجود خارجیش. مثل عنقا که آیا هست یا نیست به هست و نیستش کاری ندارید. فقط صرف تصور ذات عنقا برای شما مطرح است. یا اینکه فرض کنید که من باب مثال تصور می‌کنید که آیا یک همچین دستگاهی که فرض کنید که در اینجا دستگاهی باشد که این دستگاه من باب مثال صحبتی را که دو نفر عادی در آن طرف دنیا می‌کنند این دستگاه بتواند



در اینجا ضبط کند و پخش بکند. در اینجا یک همچین تصویری می‌شود و راجع به ذاتیات این هم ممکن است صحبت بشود. باید یک گیرنده ایی داشته باشد، دارای این خصوصیات، این فرکانس، این امواج این تقویت کننده، ذاتیات او را در عالم ذهن شما می‌آورید. دیگر کاری ندارید به اینکه کسی این را ساخته یا نساخته. به این کار ندارید می‌گویید اگر یک همچین دستگاهی باشد، باید این دستگاه این خصوصیات را داشته باشد. در اینجا ما در مرتبه ماهیت داریم بحث می‌کنیم، در مرتبه وجود خارجی بحث نمی‌کنیم. هنوز بحث در مای حقیقیه است که آیا این، یک همچین چیزی، چطور باید خصوصیتی را داشته باشد؟ فرض کنید که در همه صناعات، قبل از اینکه کارخانه بخواهد یک دستگاهی را بسازد اول مهندسین می‌آیند طراحی می‌کنند. طراحی یعنی مای حقیقیه یعنی می‌آیند و می‌گویند یک همچنین چیزی را، ما فرض کنید که می‌خواهیم.

سؤال: شارح حقیقیه؟؟؟

جواب: حقیقیه. مای شارح فقط شرح و لفظ می‌کند. فقط می‌آیند می‌گویند یک بیان

سؤال: حقیقیه که می‌گویند بعد از وجود است، یعنی بعد از لحاظ وجود.

جواب: نه آن بحثی که ما قبلا کردیم، مثل اینکه نمی‌دانم نظرتان هست یا نه، این را ما

نتوانستیم بپذیریم. مای حقیقیه قبل از وجود است. اصلا مای شارحه در واقع فقط یک ما نیست، فقط یک بیان اجمالی است. فقط تحت اللفظ است. یعنی ترجمه است مای شارحه نه مای معرفه.

سؤال: یعنی؟؟؟

جواب: بله. یعنی همین صرف ترجمه ماء چیه؟ آب. نان چیه؟ خبض. فرض کنید که من

باب مثال فرش چیه؟ مثلا سجاد. اینها چیزهایی است که فقط به همان مای شارحه چیز میکنیم. اما اگر

ما، مایی باشد که بخواهد حدود را تعریف

بکند، این ما، مای حقیقیه می شود. لذا فرض کنید که می گویند، مثلا فلان سازمان یا فلان هر سازمانی فرض کنید که ارتش یا فرض کنید اینها می گویند که ما یک وسیله ای می خواهیم که با آن وسیله مثلا بدون اینکه یک دستگاهی ساخته بشود، بدون اینکه فرض کنید که صدمه ای به آن شخصی که می خواهد این را پرتاب بکند برساند، یعنی مورد دید دشمن واقع بشود این دستگاه و این وسیله بتواند او را در فاصله دور از بین ببرد. یک همچین چیزی را پیشنهاد می دهند به چی؟ به کارخانه، کارخانه می آید روی مای حقیقیه این بحث می کند. یعنی اول او آمده به عنوان یک بیان اجمالی، یک شیء اجمالی، یک تعریف اجمالی، می آید به نحو بسیط یک چیزی را مطرح می کند. آن وقت دیگر از اینجا به بعد بحث می رود روی ماهیت این شی و ذاتیات این ماهیت این شی، که این شی باید چه ماهیات و ذاتیاتی داشته باشد. فرض کنید که یک موشکی درست بکنند که این موشک دارای قوه تشخیص باشد. بتواند ارتفاع خود را با زمین حفظ کند. در عین حال فرض کنید که رادار نتواند او را بگیرد و در عین حال به مانعی اگر برخورد کرد خودش بتواند آن مانع را رد کند. تا اینکه به آن نقطه مورد هدف برسد. خب یک همچین ماهیتی را اول آن مهندس می آید در ذهن خودش ترسیم می کند. بعد می آید او را در خارج پیاده می کند. اول که نمی آیند دستگاهشان را بسازند بعد بگویند که خب حالا چکار کنیم. این که معنا ندارد. مثل خانه ای می ماند که قبل از اینکه یک مهندس بیاید نقشه آن خانه را بدهد، اول بنا آجرها را بچیند برود بالا، بعد بگوید حالا دستشویی اش را کجا بگذاریم؟ اتاق پذیرایی اش را کجا بگذاریم؟ که خیلی کار، کار عبث و غلطی است. پس بنابراین در مرحله مای حقیقیه بحث روی وجود او نیست، بحث روی حدود اوست. این حدی که این دارد، این حد چه اقتضایی می کن؟ د چه اوصافی را بر این بار می کند؟ خب این قبل از وجود است یعنی بحث در مرتبه تصویر یک همچین وسیله، تصویر یک همچین حیوان، تصویر یک همچین



شی‌ای است. حالا وقتی که ما از بحث در خصوصیات او فارغ شدیم، آن موقع این را به کارخانه سفارش می‌دهیم. جناب کارخانه، جناب مدیر عامل کارخانه، شما بیایید این وسیله را این جوری برای ما بساز. یعنی مهندس طرح را تمام می‌کند، نقشه را تمام می‌کند. چون کارخانه ای که می‌خواهد یک چیزی را بسازد یک بودجه می‌گذارد فقط برای قالب سازی‌اش یک بودجه عظیمی می‌آید قالب این چیزها را درست می‌کند. یک بودجه می‌گذارد برای سفارشی که می‌دهد به چیزهای دیگر، چون یک کارخانه که همه چیز را نمی‌سازد قطعات و لوازم را جاهای دیگر می‌سازند. فرض کنید که یک کارخانه ماشین سازی موتور را که هم آن نمی‌سازد. موتور را سفارش می‌دهد به یک کارخانه ای که فقط موتور می‌سازد. لاستیک را که این درست نمی‌کند. لاستیک را سفارش می‌دهد به کارخانه ای که مثلاً می‌گوید لاستیک من لاستیک با این خصوصیات برای این ماشین می‌خواهم. یا فرض کنید که من باب مثال راجع به فرض کنید که من باب مثال دستگاه‌های نشان دهنده. یک کارخانه ماشین سازی نمی‌آید دستگاه‌های نشان دهنده بسازد. آن یک کارخانه جدا دارد. یک دفعه شما می‌بینید چهل تا پنجاه تا کارخانه هر کدام اینها وسایلی را می‌سازند. فقط کارخانه ماشین سازی مونتاژ می‌کند، ترکیب می‌کند این چیزها را. شما دیده‌اید یک کارخانه ماشین سازی دستگاه کوره شیشه سازی هم داشته باشد؟ شیشه‌های ماشین، الان کارخانه مثلاً کارخانه بنز یک جایش قسمت کوره و مثلاً سنگ بیابند بریزند از یک طرف توش و نمی‌دانم سنگ‌ها را مذاب کنند و چکار کنند و بعد هم از آن طرف شیشه جلو و شیشه عقب و اینها بدهند بیرون. این که نیست این طور، خب حالا اگر فرض کنید که من باب مثال یک طرحی را به یک کارخانه بدهند و بعد بگویند حالا شما بیا اینها را برای ما درست بکن تا ببینیم چیچی از آب در می‌آید اینکه اصلاً کارخانه ور شکست می‌شود. بیاید به یک نمی‌دانم چون آن هم که دارد سفارش می‌دهد به یک کارخانه‌ای که موتور می‌سازد



تازه آن هم باید بیاید قالبش، را قالب این اجزاء را باید درست بکند. پس می بینید مسأله چقدر مسأله پیچیده ای می شود که تمام اینها از مای حقیقیه اینها همه اش در مرحله تصور می گذرد، وقتی تمام می شود. پروژه کاملاً آماده می شود و تمام می شود دیگر هیچ اشکالی تویش نمی ماند. آن موقع می دهند سفارش به چی؟ به کارخانه که حالا بساز. که دیگر وقتی از کارخانه در می آید می رود در بازار فروش. دیگر معطل چیزی به اصطلاح نمی شوند پس بنابراین اگر ما در مرتبه ماهیات بخواهیم یک چیزی را تصور کنیم در مرتبه ماهیات فقط در مرتبه ماهیات است اصلاً به وجود کاری ندارید. یعنی در مرتبه ماهیات این ماهیات و ذاتیات این ماهیات در این مرتبه اصلاً ارتباطی با وجود ندارد اصلاً هیچ ربطی ندارد. اما اگر ما آمدم و گفتیم که خب آقا این دستگاه در خارج ساخته شده وقتی که می گوئیم ساخته شده دیگر نمی توانیم ما این را بدون لحاظ سازنده در نظر بگیریم. یعنی ما در نظر بگیریم که نفس این ماشینی که ساخته شده بدون اینکه لحاظ علت را بکنیم حتما علت باهاش است. وقتی که شما در خارج یک امر وجودی دارید این امر وجودی قبلاً علت این را وجود داده، شما چه لحاظ بکنید چه لحاظ نکنید باهاش هست. وقتی این کتاب الان جلوی من هست همین که من کتاب را دست می گیرم این کتاب با زبان بلند می گوید یک کسی مرا چاپ کرده، یک کسی مرا ورق بندی کرده، یک کسی مرا جلد کرده، یک کسی مرا صحافی کرده، یک کسی مرا به بازار عرضه کرده، یک کسی مرا فروخته. این با زبان بی زبانی دارد تمام این مطالب را.

سؤال: از نظر ثبوتی بله ولی از نظر اثباتی که نه؟

جواب: خب همین ما هم ثبوتش را کار داریم دیگر. انفکاک بین علت و معلول به ثبوت در خارج دارد برهان برمی گردد که چطور می شود شما لحاظ معلول را بکنید بدون تصور علت و در خارج علت نداشته باشد، اینکه نمی شود یک همچنین چیزی در خارج باشد.



پس بنابراین اگر شما لحاظ نکنی، اگر شما لحاظ نکنید علت را در خارج معنایش همین انفکاک بین چیه؟ بین علت و معلول است اگر لحاظ بکنید، خب همان اشکالی در آنجا پیش می‌آید که ذات ما، وجود ما، وجود واجب الوجود مشروط به صفتی است که علت آن صفت در خارج محقق است. آن وقت در اینجا احتیاج به آن علت در اینجا پیش می‌آید که تنزل وجود از وجوب به امکان است. اگر بگویید که لحاظ نکنیم که وجوب واجب الوجود دست نخورد این در اینجا انفکاک بین معلول و علت و پیش می‌آید. یعنی این اشکالی است که این در هر حال است.

### جواب آخوند

این مسأله را مرحوم آخوند به این کیفیت جواب می‌دهند که لحاظ مرتبه در هر شرایطی لازم است. در مرتبه ذات و ذاتیات لحاظ مرتبه در آن مرتبه است بدون وجوب، لحاظ وجوب اما لحاظ وجود در مرتبه اعیان خارجی بدون لحاظ علت در اینجا نمی‌شود. حالا در مورد خداوند متعال در اینجا که معنا ندارد که ما خداوند را در مرتبه ماهیات بخواهیم او را متصف به یک وصفی بکنیم که معلول او در خارج است. خدا که ماهیت ندارد، وقتی که ماهیت نداشت پس اگر ما لحاظ واجب الوجود را بکنیم با یک وصفی، معلوم است این یک وصف خارجی است نه وصفی است که در مرتبه ماهیات است مثل اینکه زوجیت برای اربعه را ما تصور کنیم. حالا سوای اینکه اربعه در خارج باشد یا نباشد بالاخره زوجیت بر اربعه بار است. ما ثلاث زوایا را بر مثلث بار بکنیم، سوای اینکه مثلث در خارج باشد یا نباشد. این صحیح است ولی چون خداوند ماهیت و ماهیات ندارد بلکه تحقق او عین وجود اوست و وجود او عین عینیت اوست اگر ما یک وصفی را بر خداوند بار کردیم، وصف خارجی را بار کردیم، دیگر نه وصف اعتباری را، نه وصف ماهیتی را، وصف وجود خارجی را ما بر ذات باری تعالی آمدیم حمل کردیم، آیا می‌شود آن



علت نداشته باشد آن وصف؟ یعنی در اینجا ممکنه نه دیگر. پس در مرتبه ذات لحاظ ذات با یک وصف، یعنی لحاظ ذات با یک وصف خارجی با یک وصفی که در خارج موجود است با این طریق ما لحاظ می‌کنیم ذات را، و لحاظ ذات با یک وصف بدون لحاظ علتش چیه؟ این محالیت لازم می‌آید، لازم می‌آید که این معلول بدون علت باشد. اگر شما بگویید که نه، ما می‌گوییم که نه وقتی که این را لحاظ می‌کنیم، علت او را هم لحاظ می‌کنیم. یعنی می‌گوییم که این ذات این وصف را دارد که از خارج بدست آورده علت خارجی این وصف را بر ذات حمل کرده. مثلاً فرض کنید که من باب مثال این خلق موجب شده است، خلق خارجی موجب شده است که وصف خالقیت بر ذات حمل بشود. پس اگر ذات وجودش مشروط به این وصفی است که از ناحیه غیر این وصف به او رسیده است، پس وجود ذات می‌رود زیر سؤال. چرا؟ چون وجود ذات مشروط به وصف است که آن وصف از ناحیه علت در خارج به او افاضه دارد. پس خود وجود ذات می‌رود زیر سؤال که این مشروط به این وصف بودنش احتیاج به آن علت خارجی را اقتضاء می‌کند که منافات با واجب الوجودی دارد. این جواب مرحوم آخوند با یک تفصیلی که عرض می‌شود.

### تطبیق متن

(و لیس لقائل ان یقول عدم اعتبار العلة وجودا و عدما لیس اعتبارا لعدم وجودها و عدم عدمها) عدم اعتبار علت از نظر وجود و عدم، از نظر وجود و عدم ما علت را معتبر ندانیم، فقط آن معلول را معتبر بدانیم. (لیس اعتبارا لعدم وجودها و عدم عدمها) این به معنای اعتبار عدم وجود علت و عدم، عدم آن علت نیست. (حتی ینافی تحصیل معلولها) تا اینکه منافات داشته باشد تحصیل معلولها که با تحصیل معلول منافات داشته باشد وجوداً و عدماً چون عدم لحاظ علت، اقتضای عدم



معلول را می‌کند. حاصل مسأله این است که (و الحاصل ان عدم اعتبار العله بحسب العقل) اینکه ما علت را معتبر نکنیم به حسب عقل و به حسب مرتبه ماهیت (لاینافی حصول العلول بها فی الواقع) منافات ندارد که معلول حاصل بشود به آن علت در عالم اعیان و در نفس الامر. مطلب دیگر اینکه (و ایضاً کما ان اعتبار الماهیه من حیث هی هی لیس اعتبار لوجود ما یلحقها او عدمه) همان طوری که اعتبار ماهیت من حیث و هی هی، این اعتبار ماهیت به معنای حکم به وجود ماهیت نیست، نیست به معنای اعتبار وجود آن تحقیقی که و ثبوتی که ملحق می‌شود به آن ماهیت یا عدم وجود، عدم آنکه ملحق می‌شود و معذالك با این علاوه بر این (و مع ذلك لا تخلو الماهیه عن احدهما فی الواقع) خالی نیست ماهیت از یکی از این دو تا. در واقع خالی نیست یعنی یا ماهیت وجود دارد یا وجود ندارد، اما ممکن است ما وجود و عدم آنها را لحاظ نکنیم (فكذلك فی الفرض المذكور) در فرض مذکور هم همین طور است. می‌گوییم نقول اعتبار ذات الواجب بلا الاعتبار وجود صفت بدون اعتبار وجود صفتش (و ما یكون سبب له) و آنکه سبب است برای این وجود هست و عدم آن صفت، (و ما یتحصل ذلك العدم به) و آن علتی که این عدم بواسطه او تحصیل پیدا می‌کند این را گفت وجود آن را گفت تحصیل چون عدم وجود که ندارد، که تحصیل و تقرر است یعنی عدم العله موجب عدم آن صفت است وجود العله موجب وجود صفت است. این اعتبار ذات واجب (لاینافی حصول احد الطرفين) منافاتی با حصول یکی از دو طرف ندارد که یا وجود آن آن صفت یا عدم آن صفت و (السبب المقوم له) و همین طور سببی که موقع احد الطرفين است (لانا نقول مرتبة الماهیات التي يعرضها الفعلية والتحقق من خارج) مرتبه ماهیاتی که فعلیت و تحقق عارض می‌شود به او، عارض می‌شود به آن مرتبه ماهیاتی فعلیت و



تحقق از خارج (لیست وعاء للكون الواقعی لشیء و لالعدمه) این وعاء برای تحقق خارجی و برای وجود خارجی شیء و عدم آن کون واقعی نیست. (اذ لایحصل لها امر غیر ذاتها و ذاتیاتها اثباتاً و نقیاً) حاصل نمی‌شود برای این مرتبه ماهیات یک امری غیر ذاتش و ذاتیاتش اثباتاً و نقیاً. در مرتبه ماهیات، فقط ما ذات را اثبات می‌کنیم، ذاتیات را اثبات می‌کنیم یا نفی می‌کنیم. کاری به وجود خارجی نداریم. می‌گوییم الاربعه زوج، زوجیت را حمل بر آن اربعه می‌کنیم کاری به وجود خارجی اربعه نداریم یا فردیت را از اربعه نفی می‌کنیم، کاری به آن وجود خارجی نداریم. در مرتبه ماهیات اصلاً به وجود و به عدم او در خارج ما کاری نداریم فقط یک ماهیاتی را در ذهن تصور می‌کنیم و ذاتیاتی را از او نفی می‌کنیم یا اثبات می‌کنیم. و لا علاقة لها مع غیرها وجوداً و عدماً ارتباط و علاقه‌ای برای آن مرتبه ماهیات با غیر از آن ذات و ذاتیاتش نیست، نه وجوداً و نه عدماً ارتباطی ندارد. صرف تصور یک ماهیت، این ارتباطی ندارد با وجود آن ماهیت در خارج یا عدمش فلذلك یمکن للعقل ملاحظتها برای این ممکن است که عقل ملاحظه کند او را آن ماهیات را (مع عدم ملاحظة الغیر) ولی غیرش را ملاحظه نکند، وجودش را ملاحظه نکند و یا عدمش را. (و ان كان مصحوباً لها غیر منفک عنها فی الواقع) اگر چه در واقع این ماهیت با آن ملاحظه غیر منفک نیست در عالم واقع و در عالم اعیان، بخلاف الوجود الذی هو عین الواقع اما وجودی که عین واقع است مسأله در او این طور نمی‌شود باشد لغایه فعلیته و فرط تحصیل برای غایت فعلیته و فرط تحصیل آن واقع، آن وجود حتماً باید ملاحظه آن عین خارجی هم درش باشد. غایت تحصیل آن وجود و فرط تحصیل آن وجود، آن وجودی که وجود واجب است نمی‌توانیم ما در این وجود واجب صرف نظر از آن وجود یک ماهیتی را تصور کنیم که آن ماهیت ممکن است در خارج نباشد. وجودی که عین واقع است که او وجود



واجب است و غایت فعلیت دارد یعنی به مرتبه فعلیت تامه است و مافوق او دیگر فعلیتی نیست و تحصیل او به حدی است که همه تحصیلات از اوست و او مافوق همه تحصیلات و تقررات است. این حتماً وقتی که یک صفتی را شما با این لحاظ، وقتی که آن وجود را لحاظ می‌کنید با عدم یک صفت، یعنی با عدم لحاظ یک صفت، این اصلاً معنا برای این نمی‌شود تصور کرد. چون همین که شما لحاظ یک صفت را می‌کنید برای او، یعنی وجود آن صفت را دارید می‌چسبانید به وجود واجب و معنا ندارد که آن وجود علت نداشته باشد. (فلا یمکن ان یکون مرتبه هو بحيث لا یکون لها تعلق بشیء لا وجوداً و لا عدماً) ممکن نیست که مرتبه آن وجود واجب این به حیثی باشد که برای آن مرتبه تعلق به شیء نباشد. نه وجوداً تعلق داشته باشد و نه عدماً. چرا؟ چون همه اشیاء همه متدلی بوجود واجب هستند و همه منبعث و منشاء از آن وجود واجب هستند. پس اصلاً عدم و لحاظ در اینجا معنا ندارد. عدم و تعلق در اینجا معنا ندارد. (کیف و هو ینبوع الوجودات و منشأ الاکوان و ملاک طرد الأعدام و ردع الفقدان و رفع البطلان عن الاشیاء القابله للوجود) چگونه این مطلب را قائل بشویم که مرتبه آن ذات مرتبه آن وجود مرتبه عدم تعلق به اشیاء هست در حالتی که همه اشیاء وجودشان از اوست و منشاء همه اکوان است و ملاک طرد اعدام است و ردع فقدان است و رفع بطلان از اشیایی است که قابل برای وجود هستند. همه اینها را آن وجود واجب می‌آید بطلان را از اشیاء بر می‌دارد و اشیاء را در خارج محقق می‌کند. (و فمرتبه وجوده فی ذاته) مرتبه وجود این ذات واجب الوجود فی ذاته اما بعینه مرتبه) وجود معنی آخر یا عینش که در اینجا بنا بر اینکه ما قائل بشویم به اینکه مرتبه وجود عین مرتبه صفات است در واجب الوجود، یا مرتبه وجود واجب. در اینجا مرحوم آخوند آمده اند بین صفات کمالیه حضرت حق و بین صفات دیگر که اضافی هستند آمدند در اینجا فرق قائل



شده اند. که مرتبه وجود واجب در ذات یا خودش مرتبه وجود.

مثلا فرض کنید که صغری است. خب نه اینکه اول زید ابن عمر باشد. اتصاف زید به ابن عمر مقدم باشد بر اتصاف زید به ابن صغری، چون تا صغری خانمی نباشد باز ابن زید محقق نمی شود. همان طوری که این در يك مرتبه واحد منتسب به پدر است در همان مرتبه منتسب به مادر است. اما فرض کنید که من باب مثال می گوئیم زید فرض کنید که ابن عمر است بعد می گوئیم که اب بکر است. خب پدر بکر بودن در مرتبه عین ابن عمر بودن نیست اول ابن عمر است بعد می آید بزرگ می شود بزرگ می شود بزرگ می شود اب البکر می شود از همان کوچکی که اب البکر نمی شود. باید این ترقی کند رشد کند به يك مرحله فعلیتی برسد بعد، پس این مرتبه اش مرتبه متاخر است. در اوصاف ذات هم قائل به مراتب شده اند. بعضی از مراتب عین مرتبه ذات است. بعضی از مراتب صفات متاخر از مرتبه ذات است اما بعینه مرتبه وجود معنی آخر که وجود يك صفت کما فی صفاته الکمالیه له تعالی در صفات کمالیه این طور است (اذهی التی درجتها فی الوجود درجه ذاته تعالی بذاته) زیرا این صفات کمالیه همان است که درجه این صفات کمالیه در وجود به عینه درجه ذات آن وجود است بذاته، یعنی ذات آن وجود که عین آن حق است عین همان ذات همین صفات است و مرتبه ذات با صفات در اینجا یکی است. او مرتبه عدمه) یا مرتبه وجود ذات به عین مرتبه وجود نیست در مرتبه عدم اوست، عدم آن صفت یعنی ذات بالاتر از صفت است اینجا. ذات است و صفت متاخر از اوست لقصور ذاته فی الوجود چون ذات آن معنا آخر قصور دارد در وجود با ذات واجب. چون قصور دارد، پس مرتبه اش بعد است. فلا یساوق الواجب فیه پس این معنا آخر که آن وصف یا صفت کمالی باشد مساوق با واجب در آن مرتبه نیست در وجود ولا یسع له الا ان یکون متاخرا عنه بمراحل لاثقة به و



وسعت ندارد این معنا آخر آن صفات مگر اینکه یعنی نمی‌تواند تحمل کند الا اینکه متاخر باشد از آن مرتبه ذات، از آن وجود واجب، به يك مراحلی که آن مراحل لیاقت دارد به او. مراتب ممکن است يك صفت در يك مرتبه بالاتر باشد يك صفت باز در مرتبه پایین تر باشد. بسته به لیاقتی که آن صفت دارد که می‌تواند خودش را به ذات واجب برساند آن دارای مراتب متاخره از ذات است. (فیکون عدمه سابقا علی وجوده بتلك المراحل پس عدم این معنا آخر، عدم این وصف سبقت دارد بر وجودش بواسطه این مراحل به واسطه این مراحل عدمش سبقت دارد. (و تضاعف الامکانات و اعداد المراتبه الفقر لاجل تضاعف النزولات و القصورات عن الوجود التام الغنی عما عداه بالذات) اینکه امکانات هی روی هم بیاید و مراتب فقر بیشتر بشود در عالم ماده، آن مقدار امکانی که در عالم ماده است، این خیلی بیشتر است تا آن مراتب امکان و شدت امکانی که در مجردات است و در عقول مفارقه است چرا؟ چون در اینجا این آنجا به نفس خطاب کون محقق می‌شوند اما در اینجا هی نیاز به ماده داریم، نیاز به صورت داریم نیاز به علت، معلول يك علت بالاتر داریم آن علت هم نیاز به علت دارد همین طور می‌بینیم که این ماده شدت امکانش بیشتر است شدت فقرش بیشتر است خلاصه بیشتر زور می‌برد برای درست شدنش تا اینکه بخواهد فرض کنید که يك مبداعات مثل عقول مجرده و اینها را خدا بخواهد آنها خلق بکند چون اینها نیاز به ماده و صورت و اینها دارند تضاعف امکانات شدت امکاناتی که در يك شیء ممکن است باشد یا اعدا مراتب فقر این به اصطلاح مراتب فقری که در اینجا است (لاجل تضاعف النزولات و القصورات عن الوجود التام الغنی عما عداه بالذات) به خاطر این است که نزولات و تنازلات و قصورها از وجود تام بیشتر است هر چه بعد بیشتر بشود هر چه نزول و تنزل از مقام ذات بیشتر باشد این امکان در اینجا



تضاعف پیدا می‌کند که غنی بذات است از ما عداش فقط ثبت آن کل صفت مفروضه له تعالی این طور روشن شد که هر صفتی که برای حضرت حق فرض بشود (یکون لها مع اعتبار ذاته تعالی بذاته) این صفت برای ذات است با اعتبار ذات خداوند تعالی بذاته (إما الوجود أو العدم) یا وجود آن صفت برای ذات حق است یا عدم آن و آیا ما کان یلزم اعتبار علتی معه چه شما وجود آن صفت را برای ذات حق فرض کنید یا عدمش را، همین که شما فرض می‌کنید یعنی عدم علتش را اعتبار کردید بحث در وجود صفت است نه صرف تقرر ماهوی او، تا اینکه هر چیزی را که شما تصور کنید علتش را تصور کردید. (اذ كما ان حصول ذی السبب وجود و عدما مستفاد من حصول سببه وجودا و عدما) زیرا همان طور که حصول ذی السبب آن حصول آنکه سبب دارد که معلول است از نظر وجود و عدم استفاده می‌شود حصولش ثابت می‌شود از حصول سببش که علت باشد وجودا و عدما، (فكذلك اعتباره و تعقل تعقله مستفادان من اعتبار سببه و تعلقه) همین طور اعتبار آن ذی السبب و تعقلش استفاده می‌شود از اعتبار سبب و تعقلش که كذلك چرا؟ چون اعتبار، چون تعقل او بدون وجود او در ذات حق محال است. بله اگر این صفت و این ذات و ذاتیات در عالم امکان و امکانیات بود، آنجا بحث از تقرر ماهوی بدون تعقل وجود ممکن بود. اما وقتی که ما بحث در ذات حق می‌کنیم و فرض این است که ذات حق ماهیت ندارد بلکه وجود دارد نفس اینکه حق ممکن است متصف به این صفت باشد یعنی وجود داشته باشد، همین که می‌گوییم یعنی وجود داشته باشد و همینکه وجود داشته باشد یعنی علت داشته باشد پس بنابراین بحث در ذات حق با بحث در سایر اشیاء ممکنه این دارای این اختلاف است هذا غایه یتأتی لأحد من الکلام فی هذا المرام.



بسم الله الرحمن الرحيم

وربما يقال فيه أن هذا الحكم منقوض بالنسب و الإضافات اللاحقه لذات المبدأ تعالى لجریان الحججه المذكوره فيها فيلزم أن يكون تلك الإضافات واجبه الحصول له تعالى بحسب مرتبه ذاته بلا مدخلية الغير فيها و أن يمتنع تجدها و تبدلها عليه مع أن ذات الواجب غير كافيه

بحث در این محور دور می‌زد که واجب الوجود اگر قرار باشد بر اینکه ذاتش کافی نباشد برای تحقق صفات کمالیه و اّتصاف به صفات کمالیه دو محضور در این جا پیش می‌آید محضور اول اینکه اگر لحاظ لا بشرط باشد در ذات واجب الوجود یعنی ما واجب الوجود را لا به شرط از صفات کمالیه لحاظ کنیم در عین حال صفات کمالیه را برای واجب الوجود موجب کمال بدانیم در این صورت لازم می‌آید تخلف علت از معلول و اگر ما این واجب الوجود را من حیث وجوده ملازم با شرطی بدانیم که آن شرط از خارج افاضه می‌شود بر ذات واجب الوجود، پس وجود واجب مشروط است به یک وصفی که آن وصف باید از خارج بیاید پس وجود واجب از وجوب ساقط و به مرحله امکان ذاتی تنزل پیدا می‌کند. این محضوراتی بود که در این بحث مطرح شد.

### نتیجه مطالبی که مرحوم آخوند تا اینجا فرمودند

نتیجه مطالبی که مرحوم آخوند تا این جا فرمودند این بود که هر وصف کمالی که شما برای ذات واجب فرض کنید یا هر وصفی که موجب نقصان واجب الوجود شود مانند جسمیت، مانند جهل، مانند عدم افاضه، مانند عدم انعام، مانند عدم تعیین که اینها اوصافی هستند که وجود آنها که جسمیت، مادیت، تعیین، ماهیت، ماهویت داشتن و امثال ذلک امکان، وجود اینها موجب نقص برای ذات واجب الوجود خواهد شد. خب پس عدم اینها این واجب است بالضروره الأزلیه برای

ذات واجب الوجود هر وصف کمالی یا عدم هر وصف تنقیصی برای ذات واجب الوجود مقتضای ذات اوست یعنی ذات او اقتضای همچینین وصفی را می‌کند بدون مدخلیه غیر. چطور ما در اوصاف ماهوی یک شیء می‌گوئیم که خود ماهیت اقتضای این وصف را می‌کند بدون مدخلیت غیر، چطور اربعه اقتضای زوجیت را می‌کند بدون مدخلیت غیر، چطور مثلث اقتضای زوایای ثلاثه را می‌کند چه این مثلث در خارج موجود باشد یا در خارج موجود نباشد، نفس تصوّر مثلث اقتضای ثلاث زوایا را برای مثلث می‌کند در مرتبه ماهیت منتهی فرقی این است که با واجب الوجود چون ماهیت دیگر ندارد معنا ندارد که ما بگوئیم که ماهیت واجب الوجود اقتضاء می‌کند نه، واجب الوجود ماهیت ندارد ماهیت واجب الوجود عین وجود خارجی اوست پس بنابراین مناسب این است که ما تعبیر خود را از ماهیت به نفس الوجود برگردانیم بگوئیم وجود واجب الوجود اقتضای این صفات را می‌کند بدون مدخلیت غیر بدون اینکه غیری در تحقق واجب الوجود به این صفات دخیل باشد، علت باشد، سبب باشد، خود واجب الوجود اقتضای این صفات را برای ذات خودش می‌کند. این مسائلی و مطالبی بود که تا به حال مرحوم آخوند در حول و حوش این قاعده که واجب الوجود به ذات واجب الوجود است من جمیع جهات، این مطلب را فرمودند.

آن مطلبی که قبلاً به عنوان مقدمه برای بحثی که امروز عرض می‌کنم، مطرح شد بعضی از صفات، اینها صفات، صفات حقیقیه و صفات مقتضی ذات نیستند مانند صفاتی که با جنبه نسبت و اضافه تعلق به واجب الوجود می‌گیرند. مانند رازقیت؛ رازقیت مقتضی ذات و نفس وجود واجب الوجود نیست. چرا؟ چون رازقیت از صفات فعل است نه از صفات ذات؛ باید در خارج اعمالی بشود خلقی بشود بعد خدا این خلق را بیاید رزق به او بدهد مانند خالقیت، خالقیت از صفات فعلیه است نه صفات ذاتیه، صفات ذاتیه مثل علم است، ذات واجب الوجود عالم



است خلقی در خارج باشد یا نباشد عالم است ذات واجب الوجود قادر است، خلقی باشد یا نباشد، قدرت اقتضای ذات است شما در اینجا در ذات خودتان قدرت دارید یا با قدرت خودتان این پارچ را بر می دارید یا بر نمی دارید این قدرت در وجود شما هست. شما در وجود خودتان عالم هستید یا این علم را اظهار می کنید یا نمی کنید. آن مطلب دیگری است اظهار کردن می شود نطق، نطق از صفات فعل است اما نفس العلم از صفات چیست؟ از صفات ذات است مشیت از صفات ذات است قدرت از صفات ذات است، حیات از صفات ذات است حالا آن مشیت یا در خارج بروز .... واجب الوجود مختار است اراده و اختیار از صفات ذات است گرچه بروز و ظهور او در خارج است ولی نفس المشیه و نفس الاراده این از صفات ذات است گرچه بعضی این را از صفات فعل دانسته اند و اشتباه است.

پس بنابراین ما یک صفاتی داریم همانطوری که در وجود خودمان برای خودمان است و به ظهور خارجی او کاری نداریم واجب الوجود هم یک صفاتی دارد که مال خودش است کاری به وجود خارجی ندارد واجب الوجود اگر خلقی بکند عالم است، خلقی نکند باز عالم است، اگر خلقی بکند قادر است خلقی نکند باز قادر است اما فرض کنید که افاضه علم، این افاضه علم، این جنبه افاضه علم مفیض لعلمه، مفیض لحياته مفیض لقدرته، این وصف افاضه این یک وصف اضافی است باید یک شخصی در خارج باشد تا اینکه این افاضه تحقق پیدا کند به عدم که نمی تواند افاضه کند بله، یک مطلبی هست و آن این است که بنابر اضافه اشراقیه واجب الوجود خلش تعلق می گیرد بر یک امری خب این از کتم عدم آن حقیقت را متحقق به لباس وجود می کند ولی در اینجا آن جنبه خارجی برای آن عمل باز احتیاجی به چه دارد؟ به یک وجود خارجی دارد اگر فرض بکنید که شیء زید در خارج وجود نداشته باشد به خدا ما نمی گوییم خالق، چه کسی را خلق کرده



که به او بگوئیم خالق، اگر عمرو در خارج وجود نداشته باشد به خدا نمی گوئیم رازق، مرزوقی در اینجا نیست که به او بگوئیم رازق، اما عالم نه در هر حالی عالم است، قادر در هر حالی قادر است، حی در هر حالی حی است، محیی در جایی است که یا از موت به احیاء برگرداند به او می گویند محیی، یا قبل از موت و قبل از تبدل جماد را به حی تبدل بکند. فرق نمی کند یا اینکه فرض کنید که این خاک را اولاً بلا اول این تبدل به حی بکند به او می گویند محیی، یحیی الموتی (الذی أنشأکم اول مره و الیه تحشرون) اول مره از خاک ما را احیاء کرد یا اینکه نه، مسأله احیاء بر می گردد به آن در هر حال فرق نمی کند وصف محیی که احیاء باشد این وصف یک متعلق خارجی می خواهد و این تعلق خارجی اقتضاء می کند که این وصف، وصف فعل باشد نه وصف ذات اما خود حیات وصف ذات است. علی ای حال راجع به این نسب و اضافات و صفاتی که صفات نسبی و صفات اضافی حق هست در اینجا شما چه می فرمائید جناب آخوند، در اینجا این اشکال پیش می آید و شما جوابی ندارید از این اشکال بدهید اینها می گویند به جهت اینکه اگر خود ذات فی حدّ نفسه اقتضاء وصف کمالی را می کرد لازمه اش این است که وصف خالقیت به ضرورت ازلیه برای ابدیه برای خداوند متعال ثابت باشد در حالتی که ما می بینیم این طور نیست. چرا؟ چون این وصف خالقیت این تعلق می گیرد به امر خارج در حالی که امر خارج ممکن الوجود است، زید واجب الوجود است یا ممکن الوجود است؟ ممکن الوجود است. عالم خارج ممکن الوجودند یا واجب الوجودند؟ ممکن الوجودند. پس این وصف حقّ متعال تعلق گرفته است به امورات ممکن الوجود.

سؤال: خب اگر قدیم باشند ما تصوّر کنیم که قدیم هست مخلوق قدیم هست.

جواب: قدیمی وجود ندارد الان زید است، زید که قبلاً نبوده، زید تا دیروز.

سؤال: بله نسبت به زید بله ولی کاملاً خالقیت متوقف نیست بر وجودش.

جواب: نه خب باشد عیب ندارد.

سؤال: وجودات قدیم داریم از وجودات قدیم داریم حالا که از وجودات قدیم داریم از همان اولی ایشان خالق است یعنی ما حادث نیست که بگویم یک زمانی بود که خالق نبود و حالا خالق است. جواب: چه اشکال دارد ما این مطلب را بر فرض هم قبول کنیم می‌گوییم خالقیت زید با خالقیت یک امر قدیم تفاوت پیدا می‌کند پس این خالقیتی که تعلق به زید گرفته است یک وصفی است که الان متعلق به ذات شده قبلاً نبوده و همین یک وصف کمالی است اشکال در همین جا پیش می‌آید. بسیار خب گیرم بر اینکه فرض کنید که یک بنایی، از پانزده سالگی یک بنایی ساخته بسیار خب دستش درد نکند اما آن بنایی که پانزده سالگی می‌سازد تا آن بنایی که پنجاه سالگی می‌سازد دو تاست الان بنایی که پنجاه سالگی می‌سازد خیلی رونق پیدا می‌کند خیلی می‌گوییم به به! چقدر این بنا، ماهر شده و این به اعتبارش اضافه می‌شود بواسطه این.

سؤال: آیه قرآن هم دارد می‌گوید هر انسانی که متولد می‌شود (احسن الخالقین<sup>۱</sup> که صفت

می‌آورد بعد از خلقت هر فردی.

جواب: بله دیگر، یعنی جنبه (احسن الخالقین) تعلق می‌گیرد به هر خلقی در حیطة و مرتبه خلق تعلق می‌گیرد. این از یک نقطه نظر جای اشکال هست که این وصف خالقیت متعلق شده است به ممکن الوجوداتی که ممکن الوجودات یک زمانی معدوم بوده اند از قدیم که نبوده‌اند، معدوم بوده اند حالا که معدوم بوده‌اند پس بنابراین اگر ذات به ضرورت ازلیه اقتضای وصف خالقیت را می‌کند پس بنابراین ما باید بگوییم به ضرورت ازلیه تمام ممکن الوجودها چه هستند؟ اینها همه

واجب الوجود هستند در حالتیکه امکان ذاتی، این چیست؟ این محور و اساس حقیقت جوهریه اشیاء را تشکیل می‌دهد امکان ذاتی، پس بنابراین ما می‌توانیم تصور کنیم افتراق ذات از يك وصفی در يك برهه‌ای از زمان که ذات، این وصف را نداشته بعداً این وصف را واجد بوده این یکی، در مسأله رازقیت و اینها هم همینطور آنها هم به تبع خودش. یا در مسأله تربیت آن هم همینطور مربی، در آن چیز هست که حضرت موسی راجع به فرعون (قال: **فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى، قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَهُ ثُمَّ هَدَى<sup>۱</sup>**) این جنبه هدایت این هم از اوصاف ملازمه و ملاصقه با ذات که نیست این احتیاج به يك مهدی مهدی خارجی دارد هادی يك مهدی، خارجی می‌خواهد و يك تربیت خارجی می‌خواهد رب و مربی از اوصاف پروردگار است اینها از اوصاف اضافی هستند و احتیاج به مربی دارند در خارج بایستی که ذاتی باشد که به تربیت و اینها برسد. این از يك نقطه نظر يك اشکال، اشکال دیگر اینکه اشیائی که در خارج هستند اینها همه دارای تبدل و دارای تغیر هستند و ذات که متغیر و متبدل نیست ذات در ذات تغیر و تبدل راه ندارد چون ذات فعلیت تامه و فعلیت محضه است تغیر و تبدل از شأنیت به فعلیت و از استعداد به فعلیت رسیدن است و لازمه او حرکت است و این منافات با ثبوت و فعلیت تامه ذات دارد پس بنابراین ما چاره نداریم این که بگوییم به خاطر دفع محضورین که ذات يك صفاتی را دارد که این صفات بعداً به ذات ملحق می‌شود چه اشکال دارد که ذات يك صفاتی را داشته باشد مال خودش اختصاص به خودش و به کسی ندهد يك صفاتی هم بعداً بیاید و ملحق به ذات بشود پس واجب الوجود.

سؤال: پس صفات کمالیه چگونه ممکن است که ما خدا را در آن لحظه ای

<sup>۱</sup> طه/ ۴۹ و ۵۰



که این صفت را ندارد چیز کنیم این کمال است پس خدا در یک لحظه ای بوده که این کمال را نداشته.

جواب: خب بله.

سؤال: ولی این منافات دارد با اینکه خداوند همیشه کل کمالات را دارد

جواب: خب بله چه اشکالی دارد اینکه حرف را می‌زنند خب ملتزم به این هم می‌شوند دیگر ملتزم می‌شوند به اینکه حالا واجب الوجود یک وقتی یک صفت کمالیه را هم نداشته باشد می‌گویند آسمان که به زمین نمی‌آید.

سؤال: می‌خواهند این را برسانند که این کمال نیست در حد آن چیز آن کمال نیست

جواب: بالاخره وقتی که فرض کنید که یک وجودی در مقام بروز و در مقام ابراز و در مقام اظهار بیاید.

سؤال: قبل از بروزش کمال نیست.

جواب: خب بعد از کمال خدایی که فرض کنید که خلق را کرده الان این کمال برای خدا محسوب می‌شود؟ یا در همین بوته اجمال و جمود و اینها بماند و هیچ بروز و اظهار نداشته باشد این همه نعماتی که از خدا بوجود آمده این همه برکاتی که این نزول فیض وجود و آن وجود اقدس است که به فیض مقدس تنزل پیدا می‌کند و منبسط می‌شود و در همه عالم، این برکاتی که ما الان داریم می‌بینیم اینها همه مرحله تنزل است دیگر. چطور در مرحله تنزل اگر هیچ کمالی برای خدا نباشد پس وجود و عدم اینها همه سیان است این همه عوالم، این همه دم و دستگاه این همه بیا و برو این همه اینها همه بگوییم هیچ جهت کمالی ندارد و اصلاً برای خدا هیچ نقطه ارزش و هیچ نقطه حسنی محسوب نمی‌شود آن خدایی که خودش را به ارحم الراحمینی متصف می‌کند پس بنابراین، این بیخود است آن خدایی که رازقیت احسن الخالقین؛ نمی‌دانم مقام رحمانی؟؟

سؤال: همان قدیمی ها که پیشش هست کافی است دیگر.

جواب: آخر قدیمی آخر همین، آخر هر چیز شما بنخواهید تصور کنید بالاخره یک خلقی در او بوده جبرئیل را هم بنخواهید بگویید بالاخره یک خلقی بوده خود جبرئیل هم امکان ذاتی دارد دیگر وجوب ذاتی که ندارد اشکال وارد است. این مطلبی است که ایشان به عنوان اشکال مطرح کرده اند و اتفاقاً می گویند عجب از ابن سینا است که ایشان آمده این مطلب را تائید کرده گفته اشکال ندارد که واجب الوجود در وجود خودش واجب بالضروره باشد اما نسبت به بعضی از صفاتش ممکن باشد ممکن الوجود باشد، ممکن الوجود بالنسبه به وجوداتی که آنها را در مرتبه عالم کون اینها را خلق می کند و متّصف می شود به امکان به جهت اینکه متعلّق به این ممکن است در عالم خارج خود واجب الوجود متّصف به امکان باشد و امکان بالقیاس إلى الغير برای واجب الوجود ثابت باشد این از یک نقطه نظر، چرا می گوئیم ممکن است بالقیاس إلى الغير، واجب الوجود علت است برای اشیاء خارج و چون اشیاء خارج ممکن الوجود هستند پس این مقام علیت واجب الوجود بالنسبه به اشیاء خارج این مقام علیت برای واجب الوجود ضرورت ندارد، پس چه است؟ ممکن است، چون علت می خواهد یک امر ممکن را به وجود بیاورد پس در مقام و در ظرف علیت نفس العلیه برای واجب الوجود می شود چی؟ می شود ممکن، ضرورت نمی شود اگر ضرورت داشت همیشه علت بود و همیشه معلول هم بود در حالتیکه می بینیم معلول بعد متحقّق می شود و چون بعد متحقّق می شود پس بنابراین اتّصاف واجب الوجود به جنبه علیتش این می شود ممکن این نمی شود ضرورت یعنی علیت برای واجب الوجود ضرورت ندارد اگر ضرورت داشت پس همیشه می بایست واجب الوجود علت بود در حالی که می بینیم الان واجب الوجود هست و علت نیست. این موقعیت اتّصاف به علیت این چیست؟ این برای واجب الوجود ضرورت ندارد دیروز علت بود امروز نیست امروز علت



است فردا نیست فردا است و همینطور و هلم جری در هر روزی که علت است برای همان روز خودش بالنسبه به روز بعد چیه؟ علت نخواهد بود و به مرور زمان این علت متدرجاً همینطور تحقق پیدا می کند و به جلو می رود بناءً علی هذا واجب الوجود بالقیاس إلی الغیر می شود ممکن بالقیاس إلی الغیر چون غیر ممکن است پس این هم می شود ممکن و این اشکالی ندارد در نسب و اوصاف اضافیه اشکال ندارد که واجب الوجود را ما ممکن بدانیم بالنسبه به این اوصاف اما واجب الوجود را ممکن بدانیم بالنسبه به ذات خودش نفیر، ذات خودش واجب است بالضروره الازلیه و الابدیه و بالنسبه به اوصاف واجب الوجود ممکن است، اراده خلق است می شود ممکن، واجب نیست چون اگر واجب باشد الان باید متصّف به او باشد درحالتیکه الان فاقد اوست الان مرید برای یک معلول است، ... هیچ شائبه نفسی، تخللی در او راه ندارد پیدا نکند، ولی اینها می گویند اشکالی ندارد ما واجب الوجود را واجب می دانیم ولی اوصافش را ممکن می دانیم و مشکلی هم در اینجا پیش نمی آید این کلام ایشان بود. از این مطلب مرحوم آخوند به یک نحوی جواب می دهند که من در بعضی از حواشی دیدم ظاهراً در اینجا دچار خلط شده اند در مطلبی را که از مرحوم آخوند آمده اند استفاده کرده اند آنطوری که ممکن است ابتداءً از کلام مرحوم آخوند استفاده کرد و به این نحو جواب نقض را داد او این است که آنچه که در خارج متصّف به امکان است آن عبارت است از ماهیات الاشیاء نه هوییات الاشیاء یعنی ماهیت زید در خارج که همان حیوانیت و ناطقیت و تعین او و محدودیت او در قالب و شکل خاص است آن متصّف به امکان است ما می گوئیم زید ممکن الوجود یعنی این ماهیت در وعاء خودش قبل از اینکه لباس وجود بپوشد این ممکن به ذات است و برای تلبس به لباس وجود محتاج به غیر است و متدلی و متکی به غیر است پس ماهیت فی حد ذاته آن ماهیت ممکن الوجود است و آن وجودی که بر او عارض می شود او را از مرحله استواء و تساوی



الطرفین بیرون می آورد به مرحله وجود او را می چرخاند و می چرباند یعنی در مرحله تساوی الطرفین خود ماهیت فی حدّ نفسه لا شیء محض است (لیس الا الماهیه لا وجوداً و لا عدماً) درست شد. این وجود است که به اضافه اشراقیه از ناحیه مبدع و از ناحیه حق می آید و این ماهیت را از تساوی الطرفین بیرون می آورد حالا در جنبه خالقیت همینطور تصوّر کنید در جنبه رازقیت همینطور تصوّر کنیم آنچه که الان یک وجودی در اینجا خداوند خلق کرده نسبت به رزقش و نسبت به خلق جدیدش چون دائماً (بل هم فی خلق جدید) دیگر هر خلق جدیدی و هر رزق جدیدی نسبت به ماهیت این مرزوق جنبه چی دارد؟ جنبه امکان دارد الان این ماهیت زید که الان خداوند او را خلق کرده نسبت به یک دقیقه بعدش ممکن به ذات است نسبت به رزق بعدی ممکن به ذات است نسبت به خلق بعدی ممکن به ذات است خداوند متعال این امکان ذاتی را هیچگاه از این ماهیت سلب نمی کند بلکه خود ماهیت این امکان ذاتی را هیچ وقت از خودش سلب نمی کند این محتاج به خدا ندارد خداوند می آید این امکان ذاتی را مبدل می کند به وجوب بالغیر، وجوب بالغیر: یعنی رزق برای این ماهیت واجب می شود از ناحیه پروردگار. خلق و حیات برای این ماهیت دائماً متجدّد می شود از ناحیه پروردگار - به اضافه اشراقیه - درست شد. تمام اینها اضافه اشراقیه هست یک وقت اضافه مقولیه تصوّر نکنید! حتی خلق بعدی، حیات بعدی، رزق بعدی، علم بعدی، کمال بعدی، بقاء بعدی تمام اینها اضافات اضافه چیه؟ اضافه اشراقیه است آن وقت در اینجا وقتی ماهیت این امکان ذاتی داشت و خود ماهیت هم که یک امر اعتباری است پس بنابراین وقتی که ماهیت یک امر اعتباری شد چه اشکالی دارد که امور انتزاعی و اوصاف انتزاعی مثل خالقیت وصف انتزاعی است دیگر، یعنی ما از مخلوق و ارتباطش با خالق یک خالقیتی را انتزاع می کنیم، رازقیت وصف انتزاعی است ما از هر رزق و انتسابش به رازق این رازقیت را انتزاع می کنیم، چه اشکال دارد اوصاف



انتزاعی ما اینها متجدد بشوند برای ذات پروردگار و اینها هیچ وصف کمالی نیستند آنچه که موجب نقص است برای پروردگار آن وجود است آن وجود خارج که از ناحیه مبدأ افاضه می شود آن وجود اگر امکان ذاتی داشت و نبود و بعد بوجود می آمد و معدوم بود بعد در خارج استقلالاً می شد اگر آن بود این برای خدا موجب نقص بود ولی آن وجود مگر زائیده همان وجود بسیط نیست وقتی که وجود بسیط ازلاً تحقق داشته است این وجودی که نازله آن وجود بسیط است و رشحه اوست و ظلّ اوست و از ناحیه او تنزل پیدا کرده است آن وجود آن که ضرورت بالغیر دارد یعنی ضرورت دارد از ناحیه چی؟ از ناحیه غیر و همیشه برای حضرت حق آن وجود چیه؟ تحقق داشته پس این وجودی که در خارج است یک امر جدیدی نیست. به عبارت دیگر این وجود عبارت است از یک امر معدومی که آن امر معدوم متحقق بشود نیست، آنچه که معدوم بوده است ماهیت بوده، آن ماهیت است که وجود حق به او خورده و در خارج تحقق پیدا کرده اما آن خمیر مایه، آن سرماییه، آنکه مشت پر کن است، آنکه موجب تحقق ماهیت است در خارج، آن چیه؟ آن همان وجود نازله حق است وجود حق هم که همیشه بوده پس بنابراین چیزی الان بر خدا اضافه نشده از خارج، که بواسطه اضافه خدا متحقق به یک وصف کمالی بشود که نداشته، این وجود را خدا داشته منتهی در آنجا یک خصوصیتی داشته، الان در خارج خصوصیت دیگری پیدا کرده پس بنابراین در اینجا ما به این نکته می رسیم که اوصاف انتزاعی این اوصاف کمالیه حق نیست تا اینکه حالا فرض کنید که عدمش موجب برای نقص در ذات حق بشود اینها یک اوصاف انتزاعیه است انتزاعیش هم از این ماهیت الاشیاء فی الخارج است و وقتی که این ماهیت خودش یک امر انتزاعی و یک امر عدمی بود آن اوصاف انتزاعی که به اینها بر می گردد آنها هم یک امور کالأعدام هستند اینها چه خداوند متّصف بشود به این اوصاف بعد یا متّصف نشود وصف کمالی برای حق نیست آنچه که موجب



کمال حق است نفس افزایه وجودی است که در خارج تحقق دارد آن جنبه افزایه هم که خب هست چه ما حالا خالق بگویم یا خالق نگویم بالاخره آن وجود را از ذات خودش آورده از خارج که نیاورده کسی به او که نداده ذات خودش است و مقتضی ذات این بوده که تنزل بکند در خارج به این تعیین بیاید به این قالب ریخته بشود به این خصوصیت بیاید و این وصف کمالی هم برای ذات حق بوده و اگر شما خالقیت را از این ناحیه بدانید این خب برای ذات حق وصف کمالی است اگر از ناحیه تجدد بدانید، تجدد به ماهیت برمی گردد و ماهیت که از امور عدمی و امور انتزاعیه است پس بنابراین در اینجا مشکلی نسبت به برهان ما پیش نمی آید برهان ما، اوصاف کمالی را می گویند و خالقیت و رازقیت و امور انتزاعی خارج از این محط بحث هستند این مسأله ای بود که ممکن است اینطور از کلام مرحوم آخوند اینطور استفاده بشود این تقریر جای تأمل و جای بحث را دارد به جهاتی، جهت اول اینکه هر وصف انتزاعی این چنانچه بعداً خواهیم گفت برگشتش به یک وصف حقیقی است و به اعتبار دیگر ارزش هر وصف انتزاعی به جهت تحقق یک وصف حقیقی است و خالقیت و رازقیت اگر اینها از اوصاف انتزاعی باشند بالاخره از اوصاف انتزاعی هستند که موجب کمال حق است چون این اوصاف انتزاعی مبدأ آنها اوصاف حقیقی هستند همانطوری که عرض شد که برگشت خالقیت و رازقیت به افزایه است، افزایه برگشتش به مشیت است، مشیت به اراده است و اراده برگشتش به مشیت است و مشیت جزء اوصاف ملاصقه با ذات است که هیچ کس در این مسأله شک و شبهه ای ندارد پس بنابراین اگر شما معلول را در اینجا لحاظ نمی کنید و این خالقیت و رازقیت را که از اوصاف انتزاعی هستند این اوصاف انتزاعی را موجب کمال برای ذات حق نمی دانید و اوصاف حق را به این اوصاف انتزاعیه، اوصاف را یک وصف کمالی نمی دانید در علت و علت العلل اینها هم شما باید این را بگوئید به جهت اینکه این اوصاف انتزاعیه معلول برای سلسله



علل خودشان هستند، آن از یک نقطه نظر اشکالی که در اینجا هست، مسأله دیگر اینکه کی گفته که امکان از اوصاف ماهیت من حیث هی هی است امکان از اوصاف ماهیت من حیث الوجود است نه من حیث هی هی ما دو وصف داریم و دو جور وصف داریم برای ماهیت، بعضی از اوصافی که برای ماهیت است این اوصاف مال ماهیت است و از خصوصیات ماهیت است من حیث هی هی بدون لحاظ وجود خارج وجود نه وجود، تحقّق زوایای ثلاث برای مثلث این مال مثلث است کاری نداریم به اینکه مثلث در خارج باشد یا نباشد یعنی ولو اینکه شما مثلث را در ذهن خودتان تصوّر بکنید بدون زوایای ثلاث نمی‌توانید تصوّر بکنید خدا هم اگر باشید نمی‌توانید تصوّر کنید مثلث یعنی با سه زاویه. چه این در خارج تحقّق داشته باشد یا نداشته باشد شما نمی‌توانید اربعه را تصوّر بکنید بدون زوجیت چه اربعه در خارج باشد یا اربعه در خارج نباشد، شما نمی‌توانید زید را تصوّر کنید بدون حیوان ناطقیت چه در خارج زیدی باشد یا زید نباشد. اینها اوصافی هست که به ماهیت من حیث هی هی بر می‌گردد یک اوصافی داریم مال ماهیت است من حیث الوجود فرض کنید که می‌گوییم زید شاعر، شعر گفتن از اوصاف زید است اما نه از حیث حیوان ناطقیتش به خاطر حیوان ناطقیتش شعر ندارد چون خیلی از حیوان ناطق‌ها هستند که شعر نمی‌گویند اینها وصف به لحاظ وجود است وصف به لحاظ متعلّق است متعلّق در اینجا وجود است یعنی وجود باعث شده است که شما این شعر را در اینجا به زید حمل کنید زید را متّصف به شعر کنید مثل اینکه می‌گوییم زید اسود. اسودیت از اوصاف ذاتی برای ماهیت نیست از اوصاف وجود است یعنی زید باید در خارج موجود باشد تا اینکه شما سواد را حمل بر زید بکنید این از اوصاف وجود است تحیز از اوصاف چیه؟ از اوصاف وجود است ماهیت زید اقتضای تحیز را نمی‌کند زیدی که در خارج هست و شصت و هفت کیلو وزن دارد این مکان می‌خواهد، این زمان می‌خواهد، اتّصاف به زمان از اوصاف وجود است



یعنی زید باید در خارج باشد تا اینکه ما بگوییم که دو سالش است بگوئیم سه سالش است ولی نفس تصوّر زید اقتضای زمان را نمی‌کند، شما ممکن است یک زید جوان تصوّر بکنید، ممکن است یک زید پیر تصوّر بکنید، یک زید بچه تصوّر کنید، یک زید در حال احتضار تصوّر کنید پس بنابراین، این اوصافی که در اینجا هست، این اوصاف اوصاف است به لحاظ وجود، چون زید موجود است پس بنابراین می‌شود سیاه باشد، می‌شود کاتب باشد، می‌شود بیست ساله باشد، می‌شود در اینجا باشد، می‌شود در آنجا باشد اینها از اوصاف زید است به لحاظ وجود. ما می‌بینیم اینکه شما الآن می‌بینید زید ممکن الوجود این امکان آیا مال ماهیت من حیث هی هی است؟ یا مال ماهیت به لحاظ وجود است؟ امکان مال ماهیت من حیث هی هی نیست یعنی وقتیکه شما زید را تصوّر می‌کنید یکی از اوصاف آن تصوّر شما، امکان نیست. ماهیت، خودش فی حدّ نفسه امکان ندارد. ماهیت فی حدّ نفسه ضرورت ندارد؛ ماهیت من حیث هی لیست الا هی. زید حیوان ناطق تمام شد و رفت آیا از اوصاف این حیوان ناطق یکی از آن همین امکان است؟ آیا از اوصاف این حیوان ناطق یکی هم ضرورت است؟ از اوصاف این حیوان ناطق یکی هم فرض کنید که امتناع است؟ امتناع و وجوب و امکان به لحاظ وجود است یعنی اگر شما وجود را می‌خواهید بر زید بار کنید این جا است که این بحث پیش می‌آید آیا این وجود برای این زید بالإمكان ثابت است یا بالضرورة ثابت است؟ پس امکان مال وجود است نه امکان مال ماهیت. و این یکی از اشتباهاتی است که در اینجا بسیاری کرده‌اند امکان را به ماهیت برگردانده‌اند اگر هم ما می‌گوییم ماهیت ممکن است، ثانیاً و بالعرض است در وحله اول آن وجودی که بر ماهیت می‌خواهد حمل بشود آن وجود بحث در آن است آیا بالإمكان حمل می‌شود بر آن ماهیت یا بالضرورة اگر بالضرورة حمل بشود که این وجود اقتضای ذات است و این فقط در مبدأ اول است اگر بالإمكان حمل بشود این همان عبارت است



از چی؟ از ماهیات است. ممکنه الوجود یعنی وجود برای آنها ممکن است ببینید ما امکان را بردیم روی وجود، وجود برای این ماهیت ممکن است نه اینکه خود این ماهیت ممکن است خود این ماهیت ممکن است یعنی چی؟

سؤال: ما سه چیز داریم، ماهیت داریم، وجود داریم، انتساب داریم، نسبت دادن وجود به ماهیت این امکان به

جواب: خب امکان به ربط می خورد، امکان به نسبت می خورد، ما قبلاً گفتیم که جهات ثلاث که ما وجوب و امکان و امتناع باشد به ربط و نسبت بین موضوع و محمول می خورد.

سؤال: به خود وجود نمی خورد؟

جواب: به وجود نمی خورد نه، به انتساب وجود به ماهیت می خورد پس بنابراین این وجود است که در اینجا حامل برای اُتصاف به امکان یا امتناع ضرورت است، اگر شما شریک الباری را تصوّر کنید نفس شریک الباری خود شریک الباری خودش فی حدّ نفسه اقتضای امتناع نمی کند نفس شریک الباری. ما الان شریک الباری را تصوّر می کنیم یک کسی مثل خدا باشد چه اشکالی دارد اما وقتی که ما این شریک الباری را در خارج می خواهیم پیاده بکنیم می گوئیم شریک الباری در خارج هست. اینکه هست را می آوریم کار را خراب می کند وجود شریک الباری برای شریک الباری می شود ممتنع. پس خود شریک الباری امتناع بر نمی دارد خود شریک الباری یک ماهیتی است مثل ماهیتهای دیگر، دیگر ساعت شد یک مطالب مفیدی در این بحثهای امروز و فردا و پس فردا هست که حالا یک مقداری هم طول بکشد خیلی

بسم الله الرحمن الرحيم

وربما يقال فيه ان هذا الحكم منقوض بالنسب و الافاضات اللاحقه لذات المبدأ تعالی لجریان الحجه المذكوره فيها فيلزم أن يكون تلك الإضافات واجبه الحصول له تعالی بحسب مرتبه ذاته بلا مدخلیه الغير فيها.

عرض شد مرحوم صدرالمتألهين در دو اشکالی که نسبت به اتصاف ذات حق به صفات اضافیه و انتزاعیه وارد شده جوابی دادند. اشکال اول اینکه شکی نیست در اینکه متعلق این صفات انتزاعیه و اضافیه حق، ممکن الوجود هستند نه واجب الوجود مانند مخلوقات، مرزوقات و امثال ذلك؛ از این نقطه نظر چون نتیجه تابع اخص مقدمات است گرچه در یک طرف این صفات، واجب الوجود قرار دارد و در طرف دیگر ممکن الوجود قرار دارد پس بنابراین نتیجه تابع آن مقدمه نازلتر و ادون خواهد بود لذا این صفات از نقطه نظر تعلقش به ذات حق به واسطه امکان ذاتی این ممکنات، ممکن بالذات خواهند بود برای واجب الوجود و واجب الوجود بالنسبه به مخلوقات خود امکان بالقیاس الی الغير خواهد داشت چون امکان بالغير که محال است یک شیء ای اتصاف امکان خود را از ناحیه غیر دریافت کند این محال است یا یک شیء از ناحیه غیر وجود را دریافت می کند یا هیچ چیز دیگری را، اما اینکه امکان را از ناحیه غیر دریافت کند این محال است یا اینکه می توانیم بگوئیم که در صورت عدم العله امتناع را دریافت می کند یعنی وجود علت، علت می شود برای وجود او و برای وجود او، پس وجود بالغير می شود از ناحیه غیر، یا اینکه عدم العله علت می شود برای عدم او پس امتناع را از ناحیه عدم العله دریافت می کند، اما اینکه امکان را از ناحیه غیر دریافت کند این محال است. اینکه می گوئیم که امکان را از ناحیه غیر دریافت کند خالی از این مسأله نیست که یا اینکه فی حد ذاته خودش ممکن است پس بنابراین تحصیل حاصل است یا اینکه واجب

است این انقلاب است یا اینکه امتناع دارد که باز انقلاب در اینجا لازم می‌آید. پس بنابراین امکان بالغیر در هر حالی محال است می‌ماند یا واجب بالغیر و یا واجب بالقیاس الی الغیر و یا امکان بالقیاس الی الغیر، بنابراین واجب الوجود از نقطه نظر اینکه این نسب انتزاعیه و اضافیه او یک جنبه تعلق به ممکنات دارد چون خالقیت، مخلوقیت را اقتضا می‌کند و مخلوقیت ممکن بذات است پس بنابراین اگر ما واجب الوجود را لحاظ کنیم در ارتباط با مخلوقات خود باید بگویم که واجب الوجود، ممکن بالقیاس الی الغیر است یعنی این اتصاف ذات به خالقیت اتصافش ضرورت ندارد چنانچه ممکنی در خارج باشد ذات متصف به خالقیت است اگر مخلوقی در خارج نباشد ذات متصف به خالقیت نیست. پس بنابراین ذات، سرگشته و حیران می‌ماند که آیا مخلوقی در خارج پیدا بشود تا اینکه لباس خالقیت را بپوشد؟ اگر مخلوقی در خارج نباشد این برهنه و عریان از این وصف، حالا از وصف علم و قدرت و امثال ذلک نه، ولی از نقطه نظر خالقیت و از نقطه نظر رازقیت و از نقطه نظر افاضه و افاده و اینها منتظر است که ببیند مخلوق در خارج تحقق پیدا می‌کند یا نه، بنابراین حالت انتظار ذات را بالنسبه به این صفت می‌گوییم امکان بالقیاس الی الغیر یعنی ذات در اتصافش به این وصف ضرورت ندارد، ممکن است این وصف بر ذات حمل بشود و ممکن است حمل نشود. در خارج مخلوقی باشد این وصف حمل می‌شود. مخلوقی نباشد این وصف خالقیت حمل نمی‌شود. پس بالقیاس به خارج ما این وصف را در نظر می‌گیریم این می‌شود امکان بالقیاس الی الغیر این اشکال اولی بود یعنی نقص اولی که وارد می‌شود بر این برهانی که واجب الوجود واجب است من جمیع الجهات.

سؤال: امکان بالقیاس الی الغیر چه فرقی دارد با امکان ذاتی؟ این خالقیت نسبت به خدا، ممکن است.

جواب: یک وقتی می‌گوییم خود واجب الوجود فی حد ذاته ممکن است این

حرف را اینها هم نمی‌زنند واجب الوجود.

سؤال: جنبه خالقیت، یعنی همچنانکه صفت علم برای من ممکن است همچنان صفت

خالقیت برای خدا ممکن است هیچ فرقی ندارد در این جنبه این دو تا چه فرقی دارد با همدیگر؟

جواب: در آن جا بحث روی خود ذات است در امکان ذاتی می‌گوئیم وجودی برای یک

ماهیتی این وجود یا ضرورت دارد یا ممکن است. بحث امکان ذاتی می‌رود در آنجا

سؤال: یک صفت برای یک ذات یا ممکن است یا ممکن نیست حالا این چه فرقی دارد این

صفت در من باشد یا در خدا باشد هر دو یک نحو است امکان بودنش.

می‌خواهم بگویم این امکان، امکان بالقیاس الی الغیر با امکان به حسب ذاته نسبت به این

صفت هیچ فرقی ندارد.

جواب: آن هم امکان بالقیاس الی الغیر همان عباره اخرای همان امکان ذاتی است برای خود

شیء است. گرچه منظور ما از امکان ذاتی وجود نیست، وجود واجب برای ذات واجب ضرورت ازلیه

دارد ولی در ترتب صفات بر این ذات واجب بحث در این است، این ممکن است چون اگر واجب بود

این نیازی به خارج ندارد خود این ذات اقتضای وصف را می‌کند در حالی که ما می‌گوییم ذات مانده،

اطل و باطل و منتظر است ببیند که در خارج چه تحقق پیدا می‌کند اگر در خارج مخلوقی باشد این ذات

هم خوشحال می‌شود پس ما خالق شده ایم. اگر در خارج مخلوقی نباشد این ذات توی سرش می‌زند

که ای داد و بیداد که ما خالق نیستیم و رازق نیستیم. این را می‌گویند امکان بالقیاس الی الغیر که البته

این سینا هم در اینجا به همین مطلب اشاره دارد. این اشکال اول، اشکال دوم اینکه ما ذات را بسیط

می‌دانیم و حرکت را در ذات ممتنع می‌دانیم به جهت بساطت، حرکت، لازمه

استعداد به فعلیت و قوه به فعلیت رسیدن است و چون ذات تام و تمام است استعداد در ذات معنا ندارد و ذات فعلیت محض است و فعلیت تامه است. فعلیت او فعلیت اطلاقیه است (و من حیث دون حیث) در آنجا معنا ندارد اگر ما قائل باشیم بر اینکه ذات دارای استعدادی است که می‌تواند آن استعداد را به فعلیت برساند قائل به نقص و جهل و نقاط خلل در ذات شده‌ایم و این مخالف با کمال و تمامیت حضرت حق است و بطلان این قضیه هم از ابدۀ بدهیات است و از آنجایی که موجودات مادی متدرج الحصول و تدریجی الحصول هستند بنابراین ترتب وجود بر یک امر مادی که آن قابل برای صورت است و صورت را به خود می‌گیرد در یک زمانی دون زمانی اقتضا می‌کند که اوصاف انتزاعیه از این امور تدریجی الحصول خارجی بر ذات به دفعه واحده حمل نشود بلکه ذات در یک برهه‌ای دارای وصفی باشد و در برهه دیگر دارای آن وصف نباشد یا اینکه در یک برهه خالی از آن وصف خالقیت و رازقیت باشد و فردا متصف به آن وصف بشود. این اشکال دوم از تدریج پیدا می‌شود نه از امکان ذاتی که موجودات در خارج دارند پس این دو اشکال بایستی که از هم تفکیک پیدا بکنند. این اشکالات بود

سؤال: اشکال دوم به لحاظ نقص است؟

جواب: بله به لحاظ استعداد به فعل است

سؤال: نمی‌شود که ما تصور کنیم که آن شیء قبل از وجودش کمال نیست.

جواب: کدام.

سؤال: همان شیء که در خارج تحقق پیدا می‌کند. یعنی کمال بودنش بعد از وجودش است

جواب: اشکال ندارد.

سؤال: یعنی قبل از وجود کمال نیست

جواب: اشکال ندارد، صحیح است، کمال بر عدم که بار نمی‌شود. کمال بر

وجود است ولی بحث این است که اتصاف حق به وصف خالقیت یا به وصف رازقیت .  
سؤال: قبل از خالقیت کمال نیست .

جواب: پس بنابراین در یک برهه‌ای خداوند متعال یک وصف کمالی را ندارد  
سؤال: نیست، ندارد

جواب: ندارد؛ ندارد دیگر فردا به او اضافه

سؤال: ندارد فرع بر این است که یک چیزی کمال باشد بگوییم ندارد پس یک چیزی کمال  
نباشد است این شیء که ساعت ده پیدا شد اگر ساعت پنج پیدا می شد نقص بود اصلا  
جواب: همین را ما می گویم

این چه تصویری است وقتی که یک موجودی در خارج عین حسن است و عین کمال و عین  
بهاء است .

سؤال: مقتضا به زمان و مکان خاص یعنی اگر در غیر آن زمان و مکان باشد نقص باشد  
جواب: این از نقطه نظر انتساب کمال به نفس خود آن موجود، این حرف را شما می توانید  
بزنید یعنی این لیوان الان وقتی کامل است که در این زمان و در این برهه پیدا بشود اگر فرض کنید که  
طبق قاعده علل و معلولات و شرایط و زمان و مکان این لیوان دیروز پیدا می شد این نقص به حساب  
می آمد و چون نظام احسن اقتضا می کند که هر چیزی در جای خود تحقق پیدا کند پس این لیوان باید  
در روز دوشنبه در ساعت فلان در کارخانه بوجود بیاید

فرض کنید که او که هیچ جهت خللی ندارد چطور یک امری بعدا بر او بار می شود که این  
ترتیب بعدی موجب کمال اوست ولی این قبلا اصلا این کمال را

نداشته؛

سؤال: این کمال بودنش بر آن زمان.

جواب: این در یک برهه از زمان خالی از این کمال بوده است خداوند متعال الان در این مرتبه هشتادم از کمال است فردا می شود هشتاد و یک پس فردا می شود هشتاد و دو، پس بنابراین الان که در رتبه هشتاد است الان دو مرحله نسبت به آن مرحله نقص دارد. نقصش را چکار می کنید. بالاخره این وصف آیا بر او اضافه می کند یا نمی کند اگر اضافه می کند پس نبودش نقص است یعنی در ذات خدا تدریج اصلا معنا ندارد این در اینجا اشکال وارد است. مرحوم آخوند در اینجا مطلبی را که بیان می کنند و آن اشکالی را که بر آن مسأله دیروز که بنا بر بعضی از مقررین که مطرح کردند نقل شد حالا ما آن اشکال را مطرح می کنیم تا اینکه به اصطلاح آن مسأله ای که بر این مترتب است آن را بعد از این بیایم ذکر کنیم. ببینید جوابی که از این قضیه داده شده این است که امور انتزاعی به ماهیات اشیاء برمی گردد و ماهیات اشیاء اصلا در مدار هستی قابل برای طرح نیست تا اینکه ما بگوییم آیا وصف انتزاعی موجب کمال برای حق هست یا موجب کمال برای حق نیست. آنچه که در عالم اعتبار ارزش و نقطه مثبت تلقی می شود عبارت است از وجود ماهیات نه خود ماهیات به عبارت دیگر آنچه که الان من باب مثال به این بهاء داده می شود این چیزی است که من الان در دست گرفته ام و این عبارت است از وجود خود لیوان این الان به این بهاء داده است اینکه الان فرض کنید که من بزنم توی کله یکی که کله اش می شکند ماهیت این لیوان نیست بلکه وزن اوست جسمیت اوست حالا من از جسمیت تعبیر به وجود آوردم غلط است چون جسم داخل در ماهیات است ولی به عبارت دیگر حتی اگر این لیوان ماهیتش تغییر پیدا کند باز کله طرف را می شکند اگر فرض کنید که این قبل از اینکه به این شکل بلور و صاف و شفاف در بیاید سنگ بود باز اگر می زدید توی سر یکی باز می شکست



پس آنچه که در حساب ارزش و حساب میزان برای حسن قرار می‌گیرد وجود اشیا است که آنها معیار برای حسن و معیار برای سنجش هستند نه ماهیات، ماهیات مساوی الطرفین هستند نسبت به وجود و عدم و قابلیت ندارند اصلاً ماهیات را که ما این انتزاع خالقیت از ماهیات بکنیم و بگوییم چون ماهیات ممکن بالذات هستند پس انتزاع وصف خالقیت از یک ممکن بالذات موجب می‌شود که تعلقش بر مبدا اول که مبدا تعالی باشد موجب اتصاف حق به امکان بالقیاس الی الغیر را داشته باشد بلکه اولاً بلا اول آنچه که در وعاء هستی موجب برای ارزش و بهاء است حقیقه الاشیاء است که وجودات تعلقی و وجودات ربطی و آن وجود نازله از منبأ فیض حضرت حق است آن مبدا منشا برای همه ارزشهاست. بناءً علی هذا چون آن وجود ظلی مرتبط با علت خودش هست این ارتباط این وجود با علت اقتضا می‌کند که وجوب را از ناحیه علت برای خود دریافت کند ممکنات خارجی چون اینها متکی به علل خودشان هستند دیگر امکان بالغیر که محال است ندارند امکان بالقیاس الی الغیر که ممکن است ندارند بلکه اینها وجوب بالغیر دارند. هم وجوب بالغیر دارند، هم وجوب بالقیاس الی الغیر دارند. وجوب بالغیر دارند چون از ناحیه علت، وجود بر اینها افاضه می‌شود یعنی آن وجود نازله همان وجودش در مرتبه شدت، وجود علت است پس یک امر در خارج بیشتر نیست و آن علت است که آن علت تنازل پیدا می‌کند به معلولی که آن معلول می‌شود علت برای معلول دیگر باز آن معلول می‌شود علت برای معلول پایینتر تا اینکه به عالم طبع و ماده برسد پس موجوداتی که در عالم طبع و ماده هست اینها معلول برای علت مافوق‌اند، مافوق معلول برای علت مافوق است تا به آن وجود بحت بسیط و اطلاقی برسد و چون آن وجود بحت و بسیط و اطلاقی واجب بالذات است پس بنابراین از نقطه نظر افاضه در جنبه علیت، موجب وجود می‌شود برای مراتب نازلتر این مراتب نازل حکم ظل و سایه و رشحه را دارد نسبت به آن سلسله علل مافوق خودش؛ پس



همان طوری که علل مافوق خودش واجب است لاجرم باید معلول هم واجب باشد والا تخلف معلول از علت لازم می آید بناء علیهذا این ماهیتی که قبل از وجود در مقام تساوی الطرفینی بود و امکان ذاتی بر این ماهیت حمل می شد الان وجود این ماهیت نه خود ماهیت وجود این ماهیت واجب بالغیر شده است چرا؟ چون علت در او افاضه کرده، افاضه علت در این معلول، وجود را ایجاد کرده، ایجاد وجود یعنی وجوب آورده چون وجود مساوی با وجوب است همان طوری که ذکر شد. پس الان این وجودی که در خارج هست گرچه این وجود از نقطه نظر ماهیتی که دارد امکان فقری را همیشه با خودش و امکان ذاتی را یدک می کشد ولی از ناحیه علت خواهی نخواهی این چاره ای جز تسلیم در برابر اراده و خواست علت ندارد. اینکه چاره و تسلیم جز در برابر خواست و اراده علت ندارد یعنی واجب بالغیر است واجب است و این وجوبش را از غیر دریافت کرده است خودش فی حدنفسه وجوبی نداشته است فقط امکان فقری داشته است. افتقاری داشته. پس این را ما می گوئیم وجوب بالغیر این از یک نقطه نظر، از یک نقطه نظر می توانیم بگوئیم که این شی ای که در خارج است این مخلوقات و مرزوقاتی که در خارج هستند وجوب بالقیاس الی الغیر دارند یعنی وقتی که ما آنها را مقایسه می کنیم با یک شی دیگر می بینیم باید اینها باشند وقتی که ما مقایسه می کنیم با علت می بینیم نمی شود علت باشد و اینها نباشند پس بالمقایسه با غیر به مقایسه با علت آیا اینها باز ممکن هستند یا واجبند؟ اینها دیگر باید واجب باشند علت در مقایسه با این آیا واجب است یا ممکن است این هم باید واجب باشد چون فرض ما این است که علت را با عنوان و با اتصاف با علیت لحاظ می کنیم نه علت را از نقطه نظر ذات بدون جهت اتصاف به علیت؛ اگر ما علت را از نقطه نظر ذات خودش بدون تعنون به عنوان علیت لحاظ کنیم این بحث در آنجا نمی آید. بحث در آنجایی است که ذاتی در مقام علیت بر آمده ذاتی در مقام اظهار و ابراز بر آمده در یک همچنین



موقفی و در یک همچنین مرتبه ای آیا ممکن است معلول او که خواهی نخواهی مولد و متولد شده از اوست باشد اما این نسبت به معلولش ممکن باشد، ممکن باشد فرض کنید که معلول داشته باشد و ممکن باشد معلول نداشته باشد باز در اینجا اگر شما معلول خارجی را لحاظ می‌کنید حتما باید یک وجوب را به علتش عنایت کنید یک لوح تقدیر وجوب را باید به ناحیه علت شما عنایت کنید.

سؤال: به وجوب بالغیر

جواب: نه خیر به وجوب بالقیاس الی الغیر علت که وجوب بالغیرش از ناحیه معلول نیست بالقیاس یعنی وقتی که شما معلولی را در خارج فرض می‌کنید این معلول برای این است اگر این معلول در خارج وجود دارد پس این حتما باید واجب باشد نمی‌شود که این ممکن باشد در حالتی که معلولش در خارج واجب باشد.

سؤال: چه منافاتی دارد چون وجوبش فرع و متوقف به آن است پس اگر آن آمد این حتما می‌آید.

جواب: بله، حالا که ما فرض کردیم این است آیا می‌شود این ممکن باشد این واجب باشد؟ این که دیگر نمی‌شود پس این باید واجب باشد نه واجب، واجب ذاتی، واجب بالقیاس الی الغیر یعنی وقتی که ما مقایسه می‌کنیم با این اگر این وجود دارد پس واجب هم باید علت باشد والا تخلف علت از معلول می‌آید.

سؤال: از این آمد اگر من حیث ذاتش تصور کنیم آن ممکن است نسبت به آن.

جواب: کدام ذات.

سؤال: این وجوبش از اینه

جواب: وجودش از ناحیه این است پس آیا ممکن است.

سؤال: خاص خودش این همچنان که این را نسبت به ذات این لحاظ کردیم

این را هم نسبت به ذات او لحاظ می‌کنیم.

جواب: وجوب بالقیاس که منافاتی با امکان ذاتی ندارد.

سؤال: خود این علت نسبت به چیز دیگری بالاتر چون معلول است باز هم وجوب بالغیر

است

جواب: حالا ما در علت اول صحبت می‌کنیم تا بعد در علت بعدی پیدا بشود در علت اول

که خداوند متعال هست آیا خداوند متعال واجب بالقیاس الی الغیر است یا نه؟ نه، هست چرا؟ چون وقتی که ما معلول حق را در نظر می‌گیریم نمی‌شود معلول حق باشد ولی خود ذات حق نباشد پس اگر معلول در خارج باشد حتما باید این وجود حق متصف به وجوب باشد اگر متصف به امکان باشد یعنی فرض عدم بر این ذات صحیح است در حالتی که تخلف این معلول از علت لازم می‌آید این می‌شود واجب بالقیاس الی الغیر پس ما دو واجب داریم بلکه سه واجب داریم. یک واجب داریم، واجب ذاتی، واجب ذاتی اختصاص به حضرت حق دارد این بخش را می‌گذاریم کنار، یک واجب داریم واجب بالغیر است یعنی یک ذاتی وجودش را یا صفتش را از غیر دریافت کرده است قبل از وجودش یا قبل از اوصاف اضافه بر وجود قبل از او چیزی نبوده در خارج، عدم بوده، بعد از ناحیه علت، علت به او عنایت کرده سرش منت گذاشته بهش وجود داده به این ماهیت یا اوصاف کمالی وجود را به این داده پس الان این وجود برای او ضرورت دارد الان یعنی الان که وجود پیدا کرده است وجود برای او ضرورت دارد منتهی این ضرورت وجود برای او ضرورت استقلالی نیست بلکه ضرورت تبعی است و ضرورت تدلی به غیر است چون غیر بالای سرش است وجود برای او ضرورت دارد اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها اگر علت یک لحظه عنایتش را از معلول بردارد دیگر نه دیری می‌ماند و نه دیاری پس این ضرورت وجود الان برای این ذات متکی به غیر است چون علت بالای سرش است این وجود الان برای این ذات



ضرورت دارد اگر علت برود کنار این هم می‌شود عدم مطلق، این را می‌گویم وجوب بالغیر یعنی وجوبی را که الان کسب کرده و دارد با آن وجوب به عالم فخر می‌فروشد این وجوب از ناحیه غیر است این شخصی که الان دارد راه می‌رود این فرض کنید که پادویی که در کاروانسرا هست و دارد به این و آن دستور می‌دهد از ناحیه غیر است آن وزیری که الان دارد امر و نهی می‌کند و بالا و بیا و مملکت را به هم می‌ریزد و درست و راست می‌کند و فتق و رتق می‌کند این کارهایی که دارد می‌کند از ناحیه غیر است اگر همین جناب رئیس جمهور بیاید الان حکم عزلش را ثابت کند این آقای وزیر توی خانه می‌نشیند و بر سر خود می‌کوبد. پس بنابراین این افتخار همش از ناحیه رئیس جمهور دارد به او می‌رسد آن رئیس جمهور هم همین است اون هم تمام افتخارات و منم منمی که دارد این از ناحیه رهبری است رئیس جمهور را می‌تواند رهبر عزل کند؟

سؤال: از طریق مجلس شورای

جواب: بله مجلس شورا استیضاح و فلان بنی صدر را این کار را کردند استیضاح کردند خب این هم از ناحیه غیر است خود آن رهبر هم از ناحیه مردم و این حرفها است، خود آن مردم هم از ناحیه یک تبدل اوضاع و ملکوتی و این حرفها وقتی که شما نگاه کنید می‌بینید که آقا همه این راهها به رُم ختم می‌شود تمام این بیا و برو و دنگ و فنگ و افتخار و اینها همه به آنجا می‌رسد تمام این باد و بدها همه بسته به اراده و مشیت حضرت عزرائیل است فرض کنید که اگر ایشان تعلق بگیرد. تقی می‌آید همه را بهم می‌ریزد اگر تعلق نگیرد مشیتش، می‌گوید خ حالا توی سر همدیگر بزید عیب ندارد فعلا برای همدیگر فخر بفروشید فعلا کاریتان نداریم بجایش که می‌رسد همچین زیراب همه شما را می‌زنیم که نفهمید از کجا خوردید. این فخری که الان دارد این جناب وزیر می‌فروشد و بر همه امر و نهی و این حرفها، این فخر را از ناحیه غیر دریافت کرده، رئیس جمهور به ایشان



این سمت را داده اگر این انتساب یک لحظه از میان برخیزد بین جناب وزیر و بین من بیچاره هیچ گونه تفاوتی نخواهد بود این وجوب بالغیر از این باب است که اصلا این ذات این وجوب وجودی که الان برای او ثابت شده است این وجوبش متکی به غیر است ذاتا واجب نیست ذاتا بیچاره، ممکن بود ذاتا معدوم بود غیر آمده و به او وجود داده است و بواسطه وجود، وجوب داده است این را می گویم وجوب بالغیر. یک وجوب بالقیاس الی الغیر داریم یعنی ما اصلا کاری نداریم به اینکه آیا این از ناحیه غیر واجب شده وجود پیدا کرده از این نقطه نظر کاری نداریم یعنی وقتی که می خواهیم مقایسه کنیم یعنی یک وجودی که هست این وجود را مقایسه می کنیم با آن مسائلی که در دور او است یک وقت ما این کتاب را مقایسه می کنیم با این کتاب می گویم آیا این کتاب در انتسابش با این کتاب واجب است؟ می بینیم نه، یعنی وجود این هیچ متوقف بر وجود این نیست این را یک صحافی و یک کارخانه آمده فرض کنید که من باب مثال کاغذش را درست کرده و بعد هم آمدند چاپ کردند توی مطبعه و چاپخانه، این هم یک کارخانه دیگری آمده فرض کنید که کاغذش را درست کرده و بعد هم توی مطبعه چاپ شده پس وجود این متوقف بر این نیست از آن طرف وجود این هم متوقف بر این نیست پس چه نسبتی بین این دو است امکان بالقیاس الی الغیر است یعنی این ممکن است در قیاس با این، در قیاس با این که ممتنع نیست یعنی وجود این اگر وجود پیدا بکند وجود این که ممتنع نیست اگر هم این وجود پیدا بکند وجود او ضرورت ندارد پس وقتی که ممتنع و ضرورت رفت کنار می ماند امکان پس این ممکن الوجود است در قیاس به کتاب دیگر، این ممکن الوجود است در قیاس به این، این می شود امکان بالقیاس الی الغیر، یک وجوب بالقیاس الی الغیر داریم یعنی وقتی یک شی ای را در مقایسه با شی دیگر ما می بینیم حتما باید باشد معلول را در مقایسه با علت می سنجم می بینیم باید باشد زید را در مقایسه با عمرو که پدرش هست می سنجم

متن جلسات شرح حکمت متعالیه ؛ ج ۵ ؛ ص ۱۹۲

می بینیم زید حتما باید باشد الان زیدی که در خارج وجود دارد. نه اینکه عمر که با یک زنی با یک دختری ازدواج کرده هنوز بچه به دنیا نیامده، اینها همه امکان بالقیاس به اولاد دارند اما حالا اگر این اولاد بوجود آمد در عرصه وجود پا گذاشت در اینجا این زید در مقایسه با عمرو و جوب بالقیاس الی الغیر دارد چرا؟ چون نمی شود که عمرو باشد و زید نباشد الان که هست قبلا امکان بالقیاس الی الغیر داشت ولی الان که وجود پیدا کرده الان شده واجب بالقیاس الی الغیر چون عمرو است زید هست و چون زید هست ما کشف می کنیم پس عمرو هم باید باشد این می شود واجب بالقیاس بالقیاس همان که علت و معلولیت دارند.

بسم الله الرحمن الرحيم

### ادامه بحث واجب بالقياس إلى الغير

بحث واجب بالقياس إلى الغير 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 موجودات امکانی از نقطه نظر تعنون به عنوان خالقیت و رازقیت موجب می شود 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 می شود به شما گفت مُضیف و مهماندار، بالضروره، نه خیر، ولی به شما می شود 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 هستید و 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 بالقياس إلى الغير می گویند چون امکان بالغير همان طور که عرض شد محال است چون ما یا واجب بالغير داریم یا امتناع بالغير داریم یا امکان بالقياس إلى الغير داریم یا واجب بالقياس إلى الغير یا امتناع بالقياس إلى الغير داریم در هر سه تایی آن ها جایز است به عبارت دیگر وقتی یک شیئی را با شیئی دیگر لحاظ می کنیم از نقطه نظر وجود یکی از این حالات سه گانه و اوصاف سه گانه برای او بار می شود یا

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

سؤال: اگر واجب باشد چگونه ممکن، بالقیاس إلى الغير می شود؟  
یعنی بر حسب ظاهر خالقیت برای خدا واجب باشد آن وقت ممکن بالقیاس إلى الغير بشود؟  
جواب: آخر شما این واجبیت را از اول چطور برای او احراز و اثبات کردید ما می گوئیم ممکن است.

سؤال: پس ممکن؛ بالقیاس إلى الغير؛ نیاز نداریم؟  
جواب: وقتی طرفش لحاظ بشود، نیاز داریم.  
سؤال: نمی توانیم لحاظ طرف بکنیم.  
جواب: اشکال ندارد یک شیئی هم ممکن بالذات باشد و هم ممکن بالقیاس إلى الغير باشد  
الان زید ممکن الوجود است و ممکن بالقیاس به نیست به شجر هم هست.  
اشکالی که مرحوم آخوند به ابن سینا وارد می کنند 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 می باشد پس ماهیت ممکن است و ماهیت چون امر عدمی است آن امکانی که بر ماهیت حمل می شود آن هم یک امر عدمی خواهد بود و خداوند متعال امر عدمی بر او تعلق نمی گیرد.

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

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

این اوصاف ذاتی ماهیت؛ اوصافی هست که صرف تصور ماهیت اقتضای تعنون او را به این عناوین و اتصاف او را به این اوصاف می کند و بدون لحاظ وجود، این اوصاف در ذهن می آید همان طوری که عرض شد. زوجیت برای اربعه به اربعه حمل می شود بدون این که اربعه در خارج موجود باشد یا نباشد این را اوصاف خود ماهیت می گویند.

اما یک اوصافی داریم که آنها اوصاف وجود هستند مثلاً ماهیت موجوده را متصف می کنیم به این مانند این که می گوئیم زید عالم، زید فاضل و زید شاعر، زید در همان حیطة ماهوی خودش، علم و شعر و کتابت و مشی، بر او عارض نمی شود. زید موجود است که یا عالم یا جاهل یا شاعر یا کاتب یا نویسنده و یا صنعت کار و اهل حرفه است. ولی زید در خود حیطة ماهوی و تجوهر خود هیچ یک از این اوصاف را بر خود نمی پسندد، بلکه همان حیوانیت و شئون حیوانیت و ناطقیت و شئون ناطقیت است که بر زید حمل می شود - بدون لحاظ وجود - این مربوط به اوصاف ماهوی است و بعضی هم از اوصاف وجود است. - البته این بحث هم در اصول خیلی به درد می خورد -

وقتی که می گوئیم زید ممکن الوجود است. زید ممکن است آیا این امکان را ما بر زید (من حیث هو هو و من حیث انه مصداق للحيوان و مصداق للانسان) حمل می کنیم یا زید را به لحاظ وجودش ممکن می گوئیم. عرض شد که خود ماهیت من حیث هی امکان بر نمی دارد یعنی وقتی که شما زید را در نظر بگیرید امکان بر این زید حمل نمی شود بلکه، حیوان ناطقی بر او حمل می شود. 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 اما اگر بخواهید این را به لحاظ اعیان خارجی در نظر بگیرید. و تحققش در کون را در نظر بگیرید یکی از این‌ها 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 مسأله‌ای که موجب اشتباه برای عده‌ای شده است این است که روی ماهیت حساب باز کرده‌اند و گفته‌اند ماهیت فی حدّ نفسه متساوی الطرفین بالنسبه به وجود و عدم است، و چون ماهیت قابل این نیست که در ارتباط با ذات 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 اصلاً ماهیت چیزی نیست. هرچه در عالم خارج هست وجود است. منتهی اسم کیفیت وجود را ماهیت می‌گذاریم. آیا در خارج همان وجود بسیط و مجرد است که به او زید می‌گویید؟ وجود حقّ متعال که حدّ بر نمی‌دارد، قید بر نمی‌دارد. پس آن چه که در خارج هست، حدّ 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 اصلاً ماهیت چیزی نیست که قابل باشد شما امکان بر او حمل کنید یا وجوب بر او حمل کنید یا چیز دیگر بر 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 حق 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 رشحه‌ای 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 این‌ها به جای خود محفوظ ولی صحبت در این است که با الفاظ و با عبارات که نمی‌شود یک مشکلی را حل کرد. رشحه‌ای از رشحات حق بودن که موجب حمل 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. بالأخره 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 الان می‌توانید بگویید که وجود برای این ضرورت دارد؟ چون وجودی که یک سال دیگر به دنیا می‌آید رشحه‌ای از رشحات حق است، و برای حق ضرورت دارد و چون ظل 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 ممکن ذاتی هست در حیطة 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 ممکن 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 - آن امر خارجی امر اعتباری نیست بلکه نفس وجود خارجی است - 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 سیورورت، خودش ماهیت است یعنی سیورورت، اقتضای امکان ذاتی را بر این وجود می‌کند و این وجود، ممکن بالذات می‌شود یعنی به این سیورورت می‌تواند در بیاید یا در نیاید. علت، اقتضا کرده که به این صورت در بیاید پس بنابراین سیورورت 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 فی حد نفسه همان جنبه خالقیت را که از او انتزاع می‌کنیم ربط بین دو جهت که اضافه مقولیه و اضافه اشراقیه است می‌شود. گرچه اصل این اضافه،



اضافه اشراقیه است. یعنی اصل این شیء در خارج به اضافه اشراقیه هست و در اضافه اشراقیه فقط یک طرف می‌خواهد همان خطابه - کُن - 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 تحقق 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 انتساب 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 - یعنی هویت یک صفت قائم به تدریج است - 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 حق، نباشد و فردا پیدا بشود امروز ده درصدش پیدا بشود و فردا بیست درصدش پیدا بشود و پس فردا سی درصد پیدا بشود. خوب 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 و جوب بالقیاس الی الغیر پس معلول در خارج هم و جوب بالغیر دارد چون اصل تکونش از علت است. هم و جوب بالقیاس الی الغیر دارد چون وقتی در مقایسه با علت سنجیده شود می‌گوییم این هم حظی از وجود دارد چون نمی‌شود علت باشد و این نباشد ولی در عین حال امکان ذاتیش از بین نمی‌رود و امکان ذاتی تا ابد بر پیشانی‌ش حکم 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 (بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ جَدِيدٍ) هر روز برای این‌ها خلق جدید است پس خلق جدید با عدم تحرک در مقام ذات و عدم تغیر و تبدل چگونه می‌سازد؟ حالا این معلول 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 مُخْلِصش هم هستیم، استناد به علت دارد. از ناحیه علت افاضه وجود و جوب 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 قبلاً 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 تکون آن عین خارج است و الی ابدالآباد و در ازل و در کُنّه علم ربوبی که جنبه علیت تامه و ظهور همه ممکنات به نحو علیت و به نحو بسط است می‌باشد و به نحو قبض و اجمال هم نیست چون در مورد مقام قبض و اجمال گفتیم که اجمال، عین بسط است نه این که اجمال در آن جا موجب ابهام است چون ابهام 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 این‌ها به نحو ثبوت در علم ربوبی حضور داشته‌اند الا این که در عالم زمان و عالم مکان به مقتضای حقیقت و جوهریت خود زمان و مکان و به مقتضای تجوهر و ذاتی بودن زمان که تدریجی الحصول است اشیایی که در زمان پیدا می‌شوند این‌ها 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 آن‌ها تغییر و تبدل پیدا می‌کند. اما نه به لحاظ علم ربوبی و نه به لحاظ جنبه علیت یعنی علیت در مقام علت خودش تام 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 نشسته‌اند هر کدام این‌ها دارای خصوصیتی هستند عکسی هست که این عکس حکایت از یک چیزی و از یک جریان می‌کند گاهی از اوقات اصلاً خود شما نفس مجلس را ادراک می‌کنید همانطور که شما الان نشسته‌اید و جلیس خودتان را می‌بینید عکسش را که دیگر نمی‌بینید و وجودش را احساس می‌کنید من الان می‌بینم در کنار من آقای دکتر دلشاد نشسته‌اند بغلش جناب آقای حضرت شیخ مشایخ العظام جناب مستطاب سرور آقای عبدی نشستند و همین طور هَلُمَّ جَرّاً، جناب فاضل مکرم فخر الاصفهانیون جناب آقای تحولیان و امثال ذلک؛ همه این آقایان نشسته‌اند من الان عکس این‌ها را که نمی‌بینیم وجود این‌ها را الان 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 پرسید می‌گویند 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  
- 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 - 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  
گویند حقیر فقیر عبد اثم 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 - یک مثال خیلی ساده - 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 کلکسیون 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 صحبت‌هایی را که در این موقع شنیدید و نگاه‌هایی را که در این موقع کردید و حال و احوالهایی که در این مدت چهل دقیقه در این اتاق پیدا شده این‌ها 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 و اهانت کرده است و سب کرده و دشنام داده است. می‌گویید آقا این حرف را زده من الان در خودم دارم می‌بینم و من الان 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 مِنْ شَيْءٍ الاَّ وَ قَدْ اَتَفَقَ وَ مَا مِنْ شَيْءٍ الاَّ وَ هُوَ يَتَفَقُّ وَ مَا هُوَ كَانُ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ الی یومِ الْقِيَامَةِ) 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 نمی فهمند این کتاب مبین که همه اشیاء الی یوم القیامه در آن هست متنها امام علیه السلام این کتاب را باز می کند یک مرتبه فلان آیه را می بیند نگاه می کند و می فرماید: سال بعد در فلان نقطه از زمین یا فلان نقطه از کوكب یک همچنین قضیه ای اتفاق می افتد. همین الآن هم هستند افرادی متنها نه به آن شدت به یک مراحل پایین تری این طور از این کتاب مبین استفاده می کنند. 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 می گویم - بنابر قاعده امکان اشرف - وقتی که یک مقداری ثابت بشود؛ وصف اعلا و اکمل هم ثابت می شود 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 می شود کائنا ما کان را می گوید حالا این کتاب مبین که این مسائل در آن هست چگونه ممکن است یک مسأله ای که معدوم است با این دقت و به این وضوح در این کتاب باشد. این غیر از این است که کل آن چه که در عالم 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؛ خوب حالا تمام عالم در کتاب مبین به این نحو ثبوت دارد. الا این که فرق 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 می اندازد همه را در لحظه واحد در نظر خود می آورد 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 نمی تواند تشخیص بدهد چون چشمش است و یا یک دهم است و نمی تواند بیش از این مقدار را بفهمد این ضعف به جهل و به نقصان ایشان برمی گردد نه به اصل ثبوت و به اصل تغیر که در این نظام حاکم است. من چون الان چشمم قوی هست و می توانم در یک لحظه واحد همه را بینم همه را ثابت می بینم این معنای؛ - فی کتابِ مُبیین - است یعنی همین که ما الآن در این جا نشسته ایم و این مباحث را داریم می کنیم همین هم در قرآن است. حالا کدام آیه از قرآن است من نمی دانم و به چه نحوی باید وارد شد باز من نمی دانم، به چه نحوی باید ضم و ضمیمه کرد من نمی دانم، ندانستن من دلیل بر این نیست که نباشد. اگر بنده رشد کنم همین مجلس را که مثلاً ایشان این جا نشسته اند و ایشان این جا نشسته اند در همین قرآن می بینم چون می گوید (ما من شیء کان و ما من شیء هو کائن الی یوم القیامه) مگر این که در قرآن هست. خب یکی از آن ها بنده هستیم؛ یکی از آن ها صحبت بنده در ساعت نه هست؛ یکی از آن ها وجود شماس است 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 می باشد و مشیت حقّ مشیت 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 ذات ربوبی حمل می شود 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 این‌ها بلا واسطه‌اند. که بلا واسطه و با واسطه بودن موجب تغییر و موجب تدرّج نخواهد بود. پس با این مسأله می‌توانیم بگوییم شاید منظور مرحوم آخوند از این مطالب این بوده است

سؤال: صفت امکان بنا بر قدمت کلّ 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 وجود 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

بینید 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 تبع 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 می باشد. 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 خود اینها در ماده برای انسان مشهود می شود و به عبارت دیگر همان مبحثی که طی الزمانی است و مرحوم آقا از آن بحث می کردند آن مبحث در این جا هم پیش می آید. - آن چه که ایشان فرمودند من عرض کردم که آن محل تأمل است. - اما در قضیه طی الزمان این است که انسان بر علت زمان و بر علت مکان عالم مثال و برزخ هم داخل در همین معلول هست چون در آن جا زمان و مکان است منتها منطبق با خودش می باشد، اصلاً 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. - اشراف پیدا بکند همه مراحل را مشاهده می کند بعد می گوید تدریج در علیت در آن جا به لوح محفوظ و آن مقام اراده و مشیت برمی گردد.

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

جواب: همان است و فرقی نمی کند.

سؤال: پس چطور دوباره تجدد کمال پیدا می کند؟

جواب: آن تجدد کمال به خاطر مراتب نازل اش می باشد.

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 نفس حقیقت



وجود است در او هیچگونه رشدی نیست. آن جا فعلیت تامه و فعلیت محضه است در مرتبه نزول که می خواهد حد پیدا بکند این حد - ای شئیء ما فرضاً - 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 مقام تنزل؛ فقط هست؟  
جواب: در مقام ذات که اصلاً تجلی ای 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 اصلاً حرکتی در آن جا نیست در آن مقام ربط؛ اصلاً حرکت نیست، تمام این ها به خاطر همان سیر نزولی است که وجود می خواهد انجام بدهد. در آن سیر نزولی همه این قضایا و بالا و پایین ها پیدا می شود. اگر ما این سیر نزولی را از او بگیریم و نگاه به کُنه واقعیت این وجود بکنیم که همان وجود، وجود بسیط و وجود مجرد است دیگر در آن جا نه حرکتی هست و نه تغییر و تبدلی این همان است که آقای حداد می فرمودند: اگر شما عکس این ماهیت را از این بگیرید این نفس وجود است و وجود حق می باشد.

سؤال: یعنی رسول خدا از یک جهت به خودش نگاه بکند می بیند که خود خداست و هیچ تغییر و 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 .... می باشد.

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

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

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

تجلیاتش هم نامحدود است و مخصوص پیغمبر هم نیست؟

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

سؤال: یعنی در آن مرحله دیگر تعینی نیست؟

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

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 ذات واجب دارای امکان فقری و امکان ذاتی هستند اما از آنجایی که نفس وجودات خارجی و اعیان خارجی ممکنات به عنوان ظلّ و سایه هستند و وجود آنها فقط وجود ربطی با ذاتِ حَقّ است و وجودی غیر از وجودِ مبدأ قابل تصور 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 افزوده 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 مدّ نظر قرار بدهیم - 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 چکش 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 متصل کند و یکی هم به چکش 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 اما 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 چکش تصور نمی‌شود کرد چکش 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 می‌بینیم که تحقق عنوان علیت در خارج بدون معلول مستحیل است و همین طور تحقق عنوان معلولیت بدون علت خارجی، این هم مستحیل است این را می‌گوئیم وجوب بالقیاس الی الغیر یعنی معلول در مقایسه با علت در مقایسه با معلول واجب است، علت هم واجب و ضروری است، این موجودات در مقایسه با مبدأ و وجود حق، وجوب بالقیاس الی الغیر دارند. یعنی همان طوری که ذات متعال واجب است و به لحاظ جنبه اراده و مشیتش علت برای اشیاء هست پس اشیاء هم باید ضروری الوجود باشند و الا انفکاک معلول از علت لازم می‌آید. این وجوب بالقیاس الی الغیر و وجوب بالغیر هر دو به این شیء 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 ذات واجب، واجب خواهد بود چون ذات واجب اقتضای معلولیت را می‌کند و ذات واجب اقتضای اوصاف 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 مرتب 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 - این ما حصل کلام آخوند بود با توضیحاتی که عرض شد - بعد ایشان می‌فرمایند عجب از شیخ است که - ایشان با شدت تورعی که در این علوم دارد، بر این که موجودات بالنسبه به ذات حَق جنبه وجوب دارند بالنسبه به ذات حَق، و ذات حَق تکوّن و تعیین موجودات را اقتضای ذاتی دارد - 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 اخصّ مُقَدِّمَتین 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 شماسست، از شماسست و کاری به آن نداریم 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 اَتِّصاف واجب به خالقیت این اَتِّصافش 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 اِتِّصاف مبدأً به خالقیت در آن مرتبه ربوبی؛ بالامکان است نه بالفعل، نه بالضرورة، 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 اِتِّصاف واجب به خالقیت در مرتبه حماق ذات و مرتبه ربوبی آیا فعلیت دارد یا ندارد اگر می‌گوئید فعلیت دارد پس چرا مخلوقی در مرتبه ربوبی ندارد و اصلاً 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.

بعضی‌ها این آیه شریفه - **فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ**<sup>۱</sup> و این آیاتی که دلالت بر علم می‌کند به دست و پا افتاده‌اند و خواسته‌اند از نقطه نظر اجمال و تفصیل مطلب را حل 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 تعیین خارجی این مقام تفصیل منافاتی با جهل ندارد و این علم جنبه تحقق 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

---

<sup>۱</sup> - سورة العنكبوت (۲۹) ذیل آیه ۳.

منتهی به یک جویبی یا چاهی می‌شود و چون تعمی این جوی را نمی‌بیند لامحاله در آن جوی سقوط می‌کند. اگر از شما پرسند 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 بالآخره 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 بالآخره 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 تکوّن اعیان است چون ما نسبت به یک کون، جاهل هستیم و نسبت به عین خارجی جاهل هستیم به همین مقدار مرتبه یقین در ما تفاوت دارد اما 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 تکوّن اشیاء خارجی باید رفع شود. آیا این طور است؟ می‌گوییم این عین اثبات جهل است نسبت به پروردگار 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 تبدل 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 اما آن کسی که



خودش علت؛ 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 علت 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 توربین‌ها 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؟ علت 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 اصلاً 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 بروجردی صحبت می‌کرد و صدایش یواش بود و آنهایی که عقب نشسته بودند نمی‌فهمیدند دائماً از آن عقب می‌گفتند آقا صدایتان نمی‌رسد، ایشان گفتند صبر کنید بلند شود به شما هم می‌رسد.

حالا این برق بیست ثانیه طول می کشد 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 موجهه و موجبه او از قانون زمان و مکان بیرون بیاید شما تمام خصوصیات همین ماده را دفعه واحده و به لحاظ واحد مشاهده می کنید دیگر در آنجا عالم بسطی وجود ندارد دیگر در آنجا عالم اجمالی وجود ندارد، یک عالم و یک مرتبه بیشتر نیست لذا وقتی خدا می خواهد حضرت آدم را خلق کند ملائکه از پروردگار سؤال می کنند که چرا تومی خواهی آدم را خلق بکنی مگر نمی بینی که در زمین دارند فساد می کنند این ملائکه به چه مسأله ای 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 علیّی تکوّن اشیاء است نسبت به اینها اطلاع پیدا کردند یعنی وقتی که نظر می کنند نه اینکه فقط صورت اینها را ببینند یعنی خدا به اینها یک فیلمی نشان می دهد ببینید در زمین اینها با هم جنگ می کنند موشک به طرف هم پرتاب می کنند، هواپیماها بمب می اندازند این بشر این طوری است نه، اصلاً حضور آن موشک را اینها احساس می کنند حضورش را می ببینند حضور جنگ خارجی را می ببینند و فیلم تماشا نمی کنند خدا آن جا آپارات ندارد که بردارد فیلم بگذارد تا اینکه این ها پای پرده سینما بنشینند آنجا عالم، عالم حجاب و ستار نیست آن وقت اگر قرار باشد بر اینکه آن ملائکه بخواهند بر همه ما اطلاع پیدا کنند قضیه چه می شود 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 می باشد ظاهراً شما فکر این را کرده اید این ملائکه ای که موکل بر ما



هستند و یکی طرف چپ هست و یکی طرف راست این قضیه چه می شود.

سؤال: تا طرف مشغول شود آنها هم مشغول می شوند؟

جواب: بله! آنجا آن حرف‌ها دیگر نیست قبح و حسن نسبت این حسن و قبح مال اینجا

است اما چرا آنجا این حرف‌ها 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 تکدر است اگر عمل، عمل شرع باشد مستحسن است و اگر غیر شرعی باشد، آن قبیح است اما بر

خود نفس عمل، حسن و قبح تعلق نمی‌گیرد یعنی نفس عمل نه آن نیتی که مترتب 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 شیئیء فی حد نفسه از باب اینکه تمام افعال همه آثار وجود هستند و وجود

خیر محض است لذا نفس خود شیئیء خیر محض است نفس خود فعل، از حیث وجود اما از حیث

ترتیب عنوان مترتب 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 الا به ترتیب

عنوان؟

جواب: بله

سؤال: پس در این صورت به عوامل مختلفی بستگی دارد تا عنوان‌های 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 الا اینکه آن فعل به لحاظ آن

هدف و غایتی که آن فعل برای آن غایت به وجود می‌آید مستحسن می‌شود شما صدق را بگیری، صدق حسن ذاتی دارد یا ندارد؟ خود صدق عبارت است از انطباق یک کلام با واقع، انطباق کلام با واقع یک مطلب است اما 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 اما 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 بطّی تر 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 سر بریدن امام حسین مثلاً 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 سر 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 می دهد حالا اگر کسی واقعاً برایش تبدل موضوع بشود امام را خیال بکند که یک آدم نعوذ بالله شخص مهدور الدمی است و به قصد قربت بیاید سر امام را ببرد مثلاً فرض کنید که امام در میان شب یک جایی می رود این خیال می کند که یک سارقی آمده است و برای دفع سرقت چون خانه اش را چند شب دزد زده خیال می کند امشب هم آمده این هم تیر و کمان بر می دارد سارق را بزند حالا نگو امام داشته از کنار خانه این رد می شده است اتفاقاً تیر به امام می خورد حالا این را مواخذه اش می کنند، عقابش می کنند نه، حتی به او هم می گویند بارک الله این قدر جرأت داشتی، از بیتت دفاع کردی، از مالت دفاع کردی کار خوبی هم انجام داده ای سؤال: داستانی نقل می کنند که ملاهادی سبزواری یک شخصی را کشته بود و خودش متوجه نبوده است ملاهادی گفته بود بزرگی می گفت اگر نفست پاک بود در خارج این عمل از تو صادر نمی شد این حرف درستی نباید باشد؟

جواب: نه، اولاً این حرف نمی شود درست باشد، ثانیاً: خبائث باطن هم یک مطلبی است که شاید ما نتوانیم | 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. - حکمُ الأمثال فی ما یجوزُ وَ فی ما لا یجوزُ وَ اَحدٌ - اگر خطا در یک مورد باشد و بر اساس خطا؛ در امر بسیطی، بدون اختیار یک شخص امری در خارج تحقق پیدا بکند شما آن خطا را در افعال دیگر و در موارد دیگر گسترش بدهید این جوابی است که به واسطه این جواب ما می توانیم جواب بدهیم. و او این است که تمام اشیاء در علم ربوبی به عنوان معلول به نحو بسط

تحقق دارند لو فرض بر اینکه شخصی این مطلب را قبول نکند، و تسلیم نشد و قائل شد بر اینکه اشیاء در عالم 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 تحقق اعیان در علم ربوبی و در عالم علیت نیستیم اگر شخصی این مطلب را گفت حداقل علیت برای این معلول ها را آن علیت که مشیت حق است که خواهد پذیرفت یعنی در این که این معلول ها و این اشیاء در خارج نقطه را از شما نمی‌پذیریمو خلاصه قائل به تحقق اعیان در علم ربوبی و در عالم علیت نیستیم. اگر شخصی این مطلب را گفت حداقل علیت برای این معلول ها را که آن علیت؛ مشیت حق است را خواهد پذیرفت یعنی در این که این معلول ها و این اشیاء در خارج از نقطه نظر معلولیت انتساب به علت دارند و آن علت به مشیت حق برمی‌گردد و در مشیت جنبه فعل و انفعال معنا ندارد بلکه فعلیت 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 عالم خداوند متعال نسبت به موجودات لحاظ می‌کند به نحو اجمال در عالم علیت در مرتبه مشیت و اراده حق 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 علت بیاید خلق کند و بحث این است که وقتی اراده حق 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 حَقّ 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 حَقّ واجب است و اراده و مشیت بر معلولی تعلق گرفته است و لو اینکه معلول، معلول بعد باشد ولی بالاخره واجب است خب واجب؛ واجبی است که الان هم نیست ولی بعداً می آید بالاخره واجب است. آن امکانی الآن موجب وهن و نقص و جهل در ذات حَقّ 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 می شود ولی اگر آن عنوانی که در خارج است قطعاً خواهد آمد - ولو الآن نیامده - او متصّف به ضرورت است، متصّف به ضرورت است و به لحاظ انتساب به علت می گوید هَذَا وَاجِبٌ منتهی الآن هست نه اینکه الآن نباشد ولی این زیدِ ده سال پیش واجب است چه فرق می کند من بگویم این زیدی که الآن جلوی من نشسته واجب الوجود است یا اینکه بگویم زیدی که ده سال دیگر متولد می شود 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 نمی تواند رادع و مانع بشود. کلید یک فرستنده ای را آن طرف دنیا زدند بعد از بیست ثانیه من باب مثال موج به این رادیوی ما خواهد رسید و صدای این آقا در می آید یا مثلاً یکی



می خواند این که بعد از بیست ثانیه صدا به این جا می رسد ما می توانیم بگوئیم که وصولِ صوت به این نقطه بالضروره است و دیگر بالامکان نیست گرچه فی حد ذاته امکان ذاتی بر او بار است اما از نقطه نظر خارج و جوبِ علیت در عالم خارج برای این محقق است پس حالت انتظار و حالت امکانی، حَقّ متعال نسبت به اشیاء خارجی ندارد بلکه اشیاء خارجی واجب الوجود هستند. خداوند متعال هم نسبت به آن اشیاء خارجی خلاقیت و .... دارد و چون علت واجب است اشیاء خارجی هم بالقیاس به آنها واجب بالقیاس هستند پس از این نقطه نظر اشکالی وارد نمی شود یعنی بر فرض که وحدتِ عالم اجمال و بساطت را ما قبول نکنیم باز نسبت به اتصاف حَقّ بر این اوصافِ فعلی خارجی و جوب حمل می شود و امکان در آن جا حمل نمی شود

سؤال: اینکه در قرآن هست (ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا) اگر آن نشود چرا درخواست می شود (لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا) - چرا از خداوند درخواست می شود.

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 می دانیم نه به مقتضای جنبه مثلاً جدای از جنبه عدالت جنبه رحمت و لطف و امثال ذلک نه ما الآن به جهت عدالت می دانیم یعنی اگر قرار باشد خداوند بخواهد بر خطا یک شخصی را مواخذه کند ما خدا را ظالم می دانیم 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 نمی تواند یا رضیع است و نمی تواند هر دو نمی توانند پس باید فرض کنید که بر تمام فعلی که



رضیع انجام نمی‌دهد باید خدا عقابش کند معنی ندارد این ظلم 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 - و علی‌الدین یطیقون فدیة طعام - 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 اما خطا و نسیان و اضطراب اینها چیزهایی است که اصلاً با عدل خدا منافات دارد چه فرق می‌کند یک بچه یک ساله بیاید یک امری را انجام بدهد که ما اصلاً همه افعال بچه را خطا می‌دانیم علم بچه هم خطا است سهواً است و علم الصبی سهواً، 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 ظاهراً 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 می‌آئیم. سر سفره نشستیم



گفتم آقا از اخوی تان چه خبر تازه ازدواج کرده است دیدم این به من با تعجب نگاه می کند بعد گفت آقا ایشان که دو سه تا بچه دارد گفتم اینها مال فناست آدم یادش می رود نباید انسان با هر کسی که حرف می زند یک دفترچه یادداشت 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 مسأله ای و یک جهتی از جهات بر انسان فوت بشود خداوند متعال یک تکلیف شاقی 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 این عمل ظلم نیست؟ مثل سایر تکالیفی که خدا از انسان می خواهد فرض کنید شما یک جایی می روید، یک مرتبه شاخه درخت در چشمتان می رود شاخه درخت که در چشمتان رفت بالاخره باید بروید و عمل کنید این که دیکر مسأله طبیعی است یا اینکه فرض کنید دارید آتش می خورید؛ خانمتان برایتان آتش درست کرده به اندازه یک مشت ریگ هم در غذا ریخته است بالاخره این سنگ می رود 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 ربنا لا این مواخذه به این جهت برمی گردد که خدایا عمل مترتب بر این نفس خطا را بر ما بار مکن آنچه که در امم گذشته می کردی کسی که خطا می کرد، این قدر باید کفاره بدهد البته ما در خود خطایش هم داریم در خود حج خیلی از کفارات به خطا برمی گردد اما اینکه این خطا موجب عقاب بشود این نیست و این خلاف عدالت است معنی ندارد یا اینکه بر خطا و نسیان یک تقایمی متوجه انسان بشود که خدا به خاطر آن تقایم بالاخره

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

وربما يقال فيه ان هذا الحكم منقوض بالنسق اضافات لاحقا له لذات مبدا التعالی کلام و برهان مرحوم آخوند که مسأله تکافی ذات نسبت به صفات کمالیه است با اوصاف و با نسبی که ملحق به ذات خود مبدأ متعال می شود و جنبه اتصاف، اتصاف نسبی و اتصاف اضافی است نقض می شود. مانند فرض کنید اوصافی که مربوط به فعل حق است و لازمه او مفعولی در خارج می باشد لازمه او یک تعینی در خارج است که وصف فعلی حق به او تعلق می گیرد.

\* لجریان الحججه المذكوره فیها چون ما همین دلیل را طبعاً باید در نسب و در اضافات و در اوصاف فعلی، این حجت را جاری بدانیم درحالی که این دلیل در آنها جاری نمی شود چون اگر قرار باشد که در آنها بخواهد این جاری باشد لازمه اش این است که مبدا متعال که در آن مبدا حقیقت سکون و حقیقت غیر تغیر و غیر تبدل بودن لازمه ذات او است متغیر و متبدل بشود یا اینکه آن وجوب ذاتی، متبدل به امکان ذاتی بشود چون امکان ذاتی لازمه اخص مقدمتین است و چون این اتصاف به واسطه امکان ذاتی برای حق متعال ثابت است یعنی اتصاف به خالقیت در ازاء اتصاف به مخلوقیت تحقق پیدا می کند و مخلوقیت چون امکان ذاتی برای متعینات در خارج دارد پس خارجیت هم به امکان ذاتی برای پروردگار متعال ثابت است و چون ذات واجب متصف به يك امکان ذاتی بشود در خود ذات واجب هم موجب دخل و تصرف خواهد بود. ذاتی که اوصاف او اوصاف بالامکان باشد خود آن ذات هم بالامکان خواهد بود نه بالوجوب و بالضروره.

\* و يلزم ان يكون تلك الاضافات واجبه حصول له تعالی به حسب مرتبه ذاته بنابر این حجت

مذکوری که ذکر شد باید این صفات اضافیه واجبه الحصول برای

خداوند متعال باشد به حسب مرتبه ذاتش و در مرتبه ذات باید برای حضرت حق واجب باشد\* بلا مدخلیه لغیر فیها بدون اینکه گیری در این اضافات مدخلیت داشته باشد این دلیل اول، این صفاتی را که باید واجبه الحصول باشند می بینیم این صفات ممکن الحصول هستند پس در مرتبه ذات صفات امکانیه موجب می شود که ذات هم ممکن بشود این اشکال اول، اشکال دوم، اشکال تجدّد و تغیر در ذات است\* و ان یمتنع التجددها و تبدلها علیه مسأله دوم اینکه تجدّد این صفات و تبدلش بر حق متعال ممتنع باشد\* و ان ذات الواجب و یکافیه فی وصولها با اینکه ما می دانیم که ذات واجب، کافی در حصول این صفات نیست بلکه در خارج احتیاج به غیر دارد\* و توقفها الی الامور المتغیره چون متوقف است این اضافات و این صفات در اموری که با ذات متغیر و متجدد و متعاقب هستند پشت هم دیگر در آیند و خلقت و حدوث آنها حدوث تعاقبی باشد خارجه ان الذات در حالی که خارج از ذات است بدیهی است که ذات به عالم بلا تعین و بسیط و مجرد تام اطلاق می شود و آن امور متعاقبه در خارج امور مادی یا غیر مادی که از مبدئات باشند در آنها تعین هست یعنی تعاقب و تجدّد که مربوط به عالم کون و فساد می باشد و هذا این تعزیه شیخ الرئیس فی الالهیات الشفا این مطلب را مرحوم شیخ در شفا هم پذیرفته است حیث قال و لا نقادی و ان یکون ذاته ماخده مع اضافه ما ممکنه الوجود ما اشکالی را نمی بینیم به اینکه ذات پرودگار با اضافه يك صفاتی که آن صفات ممکنه الوجود هست مأخوذ باشد یعنی ذات را در اضافه به يك صفات ممکنه الوجود ما لحاظ کنیم و بعد بگوئیم این صفات ذات ممکن بالنسبه به این صفات است و انها من حیث هی علت الوجود زید نسبه به واجبه الوجود از این حیث که علت وجود زید است حق متعال واجبه الوجود نیست بل من حیث ذاته ذات او واجب الوجود است نه از حیث علیتش نسبت به وجود زید به جهت اینکه می بینیم يك موقع زید

متن جلسات شرح حکمت متعالیه ؛ ج ۵ ؛ ص ۲۳۱

هست و يك موقع زید نیست، پس يك موقع علت هست و يك موقع علت نیست پس يك موقع آن صفت خالقیت هست و يك موقع آن صفت خالقیت نیست پس صفت خالقیت واجب الوجود برای ذات حق نیست چون اگر واجب الوجود بود همیشه باید باشد در حالتی که در يك وقت نیست بنابراین ذات حق بالنسبه به استجلاب صفات فعلیه ممکن الوجود است نه واجب الوجود\* و لا یرتضی به من استشرق انواره حکمت امتالیه این مطلب را کسی که دلش به نور حکمت روشن باشد نمی پذیرد وان قبله کثیر من مقلدین من شیخ مثل صاحب حواشی و ان واجب الوجود بالذات فیعرض له المكان بالقیاس الی الغیر واجب الوجود بالذات گاهی اوقات ممکن می شود، یعنی ذاتاً واجب الوجود است اما ممکن بالقیاس الی الغیر است و للغير ايضاً امکان بالقیاس علیه، غیر هم ممکن است بالقیاس باشد. غیر يك امکان ذاتی دارد يك امکان بالقیاس الی الغیر دارد بالنسبه به ذات خودش امکان ذاتی دارد چون ماهیت من حیث هی لیس الا هی بالنسبه به جنبه پرودگار امکان بالقیاس الی الغیر است به جهت اینکه گاهی اوقات وقتی علت نباشد این هم در ارتباط به آن علت بالقیاس الی الغیر می شود هر وقت علت پیدا شود معلول هم است هر وقت علت پنهان شود معلول نیست پس وقتی که ما علت را لحاظ کنیم و معلول را لحاظ کنیم و تبدل و تغیر علت او را ببینیم که در يك وقت هست و در يك وقت نیست پس می گوئیم این معلول امکان بالقیاس الی الغیر دارد این غیر از جنبه اتصاف به علیتش است که قبلاً عرض کردیم یعنی ذاتاً در ارتباط با علت ممکن است اگر علت باشد این هم باشد اگر علت نباشد این هم ممتنع است ولی اگر علت آمد این معلول هم خواهد آمد پس باید معلول را جدا لحاظ کنیم علت را هم جدا لحاظ کنیم و در ارتباط با هم؛ امکان بالقیاس الی الغیر دارند یعنی دو وجود همدیگر را طرد و دفع نمی کنند بلکه با همدیگر می توانند شبی را بگذرانند مدتی را



می‌توانند با هم بگذرانند پس همدیگر را دفع نمی‌کنند. وللغیر اذا الامکان و القیاس و ان الممتنع علیه امکان بالذات گر چه بر حق متعال امکان بالذات ممتنع است چون واجب بالذات است امکان بالغیر هم که اصلاً در همه موجودات ممتنع است هم نسبت به حق متعال هم نسبت به غیر حق متعال امکان بالغیر ما نداریم چون از ناحیه غیر هیچ وقت اضافه به شیء نمی‌شود چون شیء یا ذاتاً ممکن الوجود است پس امکان را فی حدّ نفسه دارد یا واجب الوجود است که طارداً امکان است پس امکان بالغیر اصلاً محال است. ولم یفتنوا متوجه این مطلب نشده اند و ان واجب بالذات کما انه واجب و بالذات واجب بالقیاس الی الممکنات مستند علیه واجب الوجود همانطوری که در ذات ضرورت دارد و وجوب برای ذات خودش ضرورت دارد همین طور این واجب الوجود واجب است بالقیاس به ممکناتی که مستند به او هستند ممکناتی که معلول او هستند ممکناتی که پشتوانه آنها ذات واجب الوجود است و هی ایضاً واجبه چرا؟ چون خود ذات واجب الوجود واجب است چون نسبت به ممکناتی که متکی به او هستند هم واجب است همانطوری که من الان اینجا نشسته ام فرض کنید من باب مثال خودم را در اینجا نگه می‌دارم این کتابی که الان متکی به من هست این کتاب را هم بالضروره من نگه می‌دارم اگر پایم را بردارم این کتاب می‌افتد به عبارت دیگر هم برای خود من واجب است و هم برای من این وضع بالنسبه به شیء خارج از ذات من واجب است چون تدلی به من دارد ذات واجب الوجود هم وجود برای او واجب است چون از ناحیه غیر دریافت نکرده است و هم بالنسبه به ممکنات واجب است چون ذات او افاضه وجود به آنها می‌کند پس در کجای این مسأله امکان وجود دارد. ماهیتی را که وجود را به او من افاضه می‌کنم وقتی که خود وجود برای من واجب باشد وجودی که به ماهیت افاضه می‌شود آن وجود هم واجب خواهد بود دیگر آن



وجود معنا ندارد که ممکن باشد. البته با آن بیانی که عرض کردیم - و هی ایضاً واجب الحصول له التعالی این ممکنات هم واجبه الحصول هستند چون وقتی اراده حق به وجود اینها تعلق می گیرد اینها دیگر تخلف نمی توانند داشته باشند\* لان وجوداتها روابط فیضیه وجوده چون وجودات این ممکنات روابط فیض و جود او هستند فقط جنبه ربطی دارند، فقط جنبه ظلّی دارند، فقط جنبه عکسی دارند خود نور واجب الوجود است که از مرآت ماهیات بر قوالب امکانیه می تابد و تعینات خارجی را در صور مختلفه متشکل می کند

من باب مثال، اگر شما یک قاشق عسل را بردارید و یک مقداری سرش را کج کنید این عسل از سرقاشق که کج می شود شروع می کند به ریختن یک خطی را تشکیل می دهد این خطی که از این عسل دارد می آید نفس آن عسل است منتهی آن عسل در قاشق مجتمع بود و الان دارد این عسل کم کم جدا می شود و از آن منبع دارد پایین می آید این خط همان است که جدای از او نیست به جهت اینکه از آن منبع پایین می آید غیر از آن منبع که نیامده است و در موقع پایین آمدن رابطه خودش را با آن منبع قطع نکرده است - می گویند عسل خوب آن است که اگر یک ساعت هم قاشق چای خوری را نگه دارید هیچ قطع نشود نمی دانم. بله خلاصه اگر قطع بشود دلیل بر تقلبی بودن آن است - مثل اینکه همدان یک کوهی دارد پشت آن کوه سالی ۵ هزار کیلو، اول پنجاه هزار کیلو بود بعد ۵ هزار کیلو شد و آخرش ۵ کیلو عسل می دهد آن دره نمی دانم چه نامی دارد در دنیا اول است زنبورش از کجا آمده نمی دانم بلکه اش از کجا آمده است در هر صورت شهر نظر شده ای است - حالا این عسلی که پایین می آید و الان از مبدأ تنازل پیدا کرده جنبه ربطی خودش را با مبدأ حفظ کرده است حالا آیا ممکن است بگوئیم آن عسل که در مبدأ هست شیرین است اما این عسل که پایین آمده ترش شده؟ آن عسلی که در مبدأ هست دارای این خاصیت است و وقتی که به شکل یک نخ شده است دیگر خاصیت



عسل را ندارد آن تبدیل به سرکه می‌شود یا خواص دیگری دارد اینها خلاف است. در مورد نور هم همین مثال را می‌زنند وقتی که نور خورشید از یک جا بتابد نور خورشید در مرکز خودش اگر نگاه کنیم می‌گویند شصت هزار درجه حرارت دارد این شصت هزار درجه حرارت دارد مثلاً یک آهن در حرارت شش هزار درجه ذوب می‌شود و در اطرافش میلیونها هزار درجه به خاطر میدان مغناطیسی آن ایجاد می‌شود، ولی خود مرکزش شش هزار است. چون خود نور حامل حرارت انرژی است یعنی خود فتون‌های نور با خودشان حرارت و انرژی را حمل می‌کنند. حالا این نور در مرکز خورشید. که شش هزار درجه حرارت همراه با خودش دارد وقتی همین نور جدا می‌شود و پایین می‌آید مرتب از آن خصوصیاتش کم می‌شود ولی وقتی که به زمین می‌رسد باز این نور حرارت خودش را دارد. به اصطلاح آن شدت نوریه خودش را از دست می‌دهد. اما در عین حال با از دست دادن شدت نوریه‌ای که همراه با او هست به هر مقداری که باشد باز آن انرژی با نور وجود دارد. حالا وقتی که این نور از آن مرکز می‌خواهد بتابد مراحل را طی می‌کند تا اینکه به زمین می‌رسد و خیلی مرحله نازله‌ای را طی کرده است تا در یک مرحله نازله خیلی پایین‌تر قرار گرفته است. این خواص و آثاری که مربوط به نور خورشید هست همین خواص و آثار را ما در همین نور متنازله هم مشاهده می‌کنیم منتها به نحو ضعیف و به نحو بسیار کم که از رونقش گرفته شده است و این همان است و فرقی نمی‌کند. پس آن تعینات خارجی و آن نور واجب که مجرد محض است وقتی که در معانی و اشکال اجسام غیر مادی و بعد در جسم مادی تنازل پیدا می‌کند آن وجوب خودش را از دست نمی‌دهد آن وجوب خودش به حال خودش باقی است یعنی اگر شما برای این وجودی که پایین می‌آید یک صفاتی را بر آن بار کنید مثلاً علم و حیات و قدرت را بر وجودی که در مبدأ هست بار کنید چون وجود، باید قادر باشد و باید حی باشد و اگر آن بهاء و بهجت را برای آن وجود ثابت کنید



بنابراین وقتی که آن وجود تنازل پیدا می‌کند با خودش تمام صفاتی را که در مبدأ بوده است پایین می‌آورد هر چه می‌آید پایین تر این صفات کمتر می‌شود ولی از بین که نمی‌رود. باز این صفات هست. یکی از آن اوصافی که بر آن وجوب ذاتی حمل می‌کردیم وجوب بالذات بود. و این وجودی که در مبدأ هست از ناحیه غیر نیامده است و هر چیزی که از ناحیه غیر نیاید ذاتاً واجب است. الان این علمی که برای من پیدا شده است مثلاً کتاب را باز کردم خواندم و عالم شدم و یا شخصی با من صحبت کرده و من عالم شدم و یا یک چیزی را مشاهده کردم و عالم شدم؛ این علم به واسطه کسب و به واسطه عنایت یک فاعلی از خارج برای من پیدا می‌شود این ممکن می‌شود حالا اگر یک وقت مسأله‌ای برای یک شیئی باشد و از ناحیه غیر به او افزوده نشده باشد حتماً باید حکم به ضرورت برای آن ذات بکنیم چون از ناحیه غیر نیامده است و شما غیر از ذات واجب چه چیزی را در عالم وجود سراغ دارید که آنچه را که دارد از ناحیه خود او باشد و غیر او برای او نیآورده باشد. علم واجب از خود واجب است و غیر برای او چیزی نیآورده است. قدرت واجب از ناحیه خود واجب است و غیر برای او قدرت نیآورده است ما اگر صبحانه نخوریم زوارمان در می‌رود اگر دو روزی غذا نخوردیم مثل جنازه روی زمین می‌افتیم پس برای تحصیل قدرت نیاز به غذا داریم نیاز به هوا و اکسیژن داریم نیاز به آب داریم. حالا آن ذاتی که قدرت را در ذات خود بدون دخالت غیر؛ واجد است؛ قدرت؛ برای آن ذات واجب می‌شود حالا وجودی که بر ذات واجب حمل می‌شود واجب است بنابراین آن وجودی هم که تنازل پیدا می‌کند آن وجود؛ وجوب بالذات را در ذات خودش خواهد آورد. منتها بحث بر سر حقیقت وجود نیست - این مسأله را کاملاً دقت کنید - . حقیقت آن ذات واجب؛ واجب بالذات است بحثی که ما می‌کنیم راجع به جنبه تنازلش است به واسطه تنازل او است که ما حکم به وجوب بالغیر می‌کنیم اما وقتی که به ذاتش نظر می‌کنیم واجب بالذات می‌شود. اینجاست آن کلام



ذوق متألهین و شامخین از عرفاء که مرحوم حاجی و غیره در بسیاری جاها آورده اند به این نقطه حساس برمی گردد که ذات ممکنات فی حد نفسه واجب الوجود هستند تعین اینها است که واجب بالغیر را و امکان ذاتی را به دنبال دارد پس امکان ذاتی، وجوب بالغیر، وجوب بالقیاس الی الغیر تمام اینها صفاتی است که بر وجود متغیره و متبدله به لحاظ تغیر و تبدلش اطلاق می شود که عبارت ماهیات است. اما خمیر مایه نفس آن وجود خارج، بدون لحاظ ماهیت و بدون لحاظ تغیر و بدون لحاظ تنازل، واجب الوجود است او عین حق است. اینجاست که می گویند وقتی که عارف نظر به همه عالم می کند فقط خدا را می بیند نه اینکه تصور می کند نه اینکه تخیل می کند نه اینکه مسائل را پرده پوشی می کند نه اینکه موجودات را به ذات حق نسبت می دهند بلکه یک حقیقت را بیشتر نمی بیند. تا اینکه بخواهد دو حقیقت ببیند و یکی را به یکی دیگر مربوط ببیند و یکی از آن دو را بالاتر ببیند و یکی دیگر را پایین تر ببیند. یک حقیقت واحد را می بیند و بس. و چون وجوب بر آن حقیقت واحد ثابت است پس بر جزئیات و بر مصادیق آن هم ثابت خواهد بود چون مصادیق او؛ غیر از ذات او که چیزی نیستند. جزئیات و مصادیق ذات واجب، عین حقیقت وجوب واجب هستند اینجاست که ما می توانیم کلام مرحوم آخوند را بر این مبنا حمل کنیم کلام مرحوم آخوند در جواب به بوعلی این است که وجودات روابط حق هستند. پس روابط حق؛ چون جدای از حق نیستند بنابراین اینها هم واجب هستند. به عبارت دیگر چون علت به آنها افاضه می کند پس اینها هم لا محاله و لا جرم باید واجب باشند، ما اصلاً مطلب را از این یک قدری بالاتر می بریم می گوئیم اصلاً این روابط و این نزول فیوضات حق، نفس حق است وقتی که وجوب بر ذات حق بار می شود بر اینها هم بار خواهد شد. پس اصلاً امکانی وجود ندارد. امکان مال ماهیات است ماهیات هم که امور عدمی هستند. البته این که عرض کردم امکان مال ماهیات است این با آن مطلبی که آن روز عرض کردم تنافی



ندارد همانطوری که عرض کردم امکان از صفات ذاتی ماهیت نیست چون ماهیت را وقتی در نظر بگیرد امکان از درونش در نمی‌آید؛ امکان صفت ماهیت به لحاظ وجود است یعنی نفس آن تغییر و تبدل؛ امکان به آن برمی‌گردد یعنی امکان برای تغییر وجود واجب می‌باشد. تازه وجود ما خیلی مهمتر از وجود واجب است ما هم وجوب را داریم هم امکان را داریم اما واجب الوجود یک دانه بیشتر ندارد ما دو تا داریم، واجب فقط وجوب را دارد و امکان را اصلاً ندارد. فقط یک صفت دارد و ما دو تا صفت داریم صفت اول صفت وجوب است که از ناحیه وجوب واجب اکتساب می‌کنیم چون وجود ما نفس وجود واجب به وحدت حقه حقیقه است جهت دوم تغییری است که در ما هست یعنی وجود واجب در مرحله ذات متغیر نیست و ثابت است؛ ما متغیر هستیم پس ما خیلی مهمتر هستیم چون ما دو تا وصف را داریم. - این هم یک مسأله. -

لأن وجوداتها چون وجودات این ممکنات روابط فیض هستند فقط جنبه ربطی دارند مثل آن نخی می‌ماند که از آن منبع غسل در حال فرو افتادن است نعم لتصورها؟؟؟ واجب الوجود آخر اگر يك واجب الوجودی تصور بشود یا ممکنات دیگری که مستند به واجب الوجود دیگری بشود. وکان لها ذکر و وجه صحتا بر آنکه ذکر شد وجه صحت است که ما واجب الوجود دیگر را در مقایسه با واجب الوجود قرار بدهیم و بگوئیم که امکان بالقیاس الی الغیر دارد. اما خود وجودات که از منشأ آن وجود سرازیر می‌شوند خارج از ذات وجود که چیزی نیستند چون همان ذات واجب است که تنازل پیدا کرده است و از جایی دیگر وجود را نیاورده است تا بگوئید که امکان بالقیاس الی الغیر دارند. نفس وجود واجب تنازل پیدا می‌کند اسمش را ممکن می‌گذارید، نفس وجود واجب تنازل پیدا می‌کند اسمش را آقای مش تقی می‌گذارید نفس وجود واجب تنازل پیدا می‌کند اسمش را غنم می‌گذارید پس بنابراین همان ذات واجب که در مرحله ذات؛ واجب بود نفس او



وقتی تنازل پیدا بکند امکان بالنسبه به او صدق نمی کند، واجب بالنسبه به او صدق می کند چون او واجب است پس این هم ضرورت دارد. اگر بخواهد ممکن باشد باید مابین این و آن بالا علاقه را قطع کنیم و این علاقه قطع نمی شود چون اگر قطع شود عدم حاکم می شود منشأ آن هر چه هست خود آن هم همان خواهد بود مگر اینکه بر نفس تغیر، امکان بار می شود یعنی وقتی که وجود واجب بخواهد متغیر شود؛ تغیر آن را؛ اسمش را امکان بالذات می گذاریم ولی حقیقت آن وجود را دیگر امکان بالذات نمی گوئیم چون حقیقت آن موجود نفس حقیقت واجب است و وقتی که نفس حقیقت واجب شد پس وجوب بر آن صدق می کند اگر شما يك مقداری از يك چیزی را بردارید و کنار بگذارید آن حکمی که برای منشأ می شود برای این فرع هم همان حکم خواهد شد. اگر شما از آبی که در کوزه هست يك مقداری در این ظرف بریزید خصوصیات آبی که در کوزه هست به آبی که در ظرف هست خواهد بود اگر يك مقدار زیادی یا يك ذره از آب را در دستتان بریزید باز خصوصیات آن آب در این هم خواهد بود. باز يك قطره در جایی دیگر بریزید باز خصوصیات آب را دارا خواهد شد تا این قدر کم کنید که فقط يك رطوبتی روی دستتان بماند، باز خصوصیات آن ماء را دارا خواهد شد مگر اینکه دیگر بخار بشود پس در تمام این مراحل خصوصیات ذاتی مائیه برای جمیع مراحل هم ثابت است در این حرفی نیست. الا اینکه به این تغیر و تبدل امکان برمی گردد. اول آب در این بود واجب بود حالا آب می خواهد در لیوان ریخته بشود به آن می گوئیم امکان بالذات یعنی ذاتاً این آب؛ ممکن است در لیوان قرار بگیرد. حالا از لیوان می خواهد روی دست من ریخته بشود برای ریختنش روی دست من امکان ذاتی بر او حمل می شود یعنی ذاتاً برای تغیرش نیاز به امکان دارد. - روی این مسأله دقت کنید - او ممکنات آخر مستند واجب الوجود آخر لکان لما ذکر او وجه صحتمتاً تعالی علواً کبیراً واجب الوجود دیگری معنا ندارد. بیان ذلك لانه الوجوب و الوجود



اشیاء مما ینشا تعالی وجوب وجود اشیاء از آن چیزهایی است که از خداوند متعال نشأت می‌گیرد\* فکما ان لها وجوب بالغیر الذی و مبداها و موجبها. همانطوری که برای اشیاء یک وجوب بالغیر است یعنی وجوبی است که از ناحیه غیر آمده است و غیر این وجوب و وجود را در متغیر و متبدل جلوه کرده است و غیر آمده این شیء در خارج را به این کیفیت در آورده است پس وجودش از ناحیه غیر است. غیر مبدأ متعال است وجودش از ناحیه غیر است پس وجوبش هم از ناحیه غیر است.\* الذی هو مبدعها غیری که مبدع و موجب اوست فکذا لها وجوب بالقیاس الی ذلک الغیر پس یک وجوب بالقیاس الی الغیر هم دارد. چون در مقایسه با آن باید واجب باشد و نمی‌شود واجب نباشد یعنی خدا واجب باشد و این ممکن باشد! نمی‌شود اگر او واجب است همان واجب این را هم به وجود آورده است پس این هم باید واجب باشد چون علت از معلول جدا نمی‌شود و وجوب برای او هست اذا الوجود بالقیاس الی الغیر ضرورت تحقق الشی معنای وجوب بالقیاس الی الغیر این است که ضرورت تحقق شیء بالنظر الی الغیر است وقتی که به غیر نگاه بشود علی سبیل استدعاء ذاتی بر سبیل استدعاء ذاتی یعنی ذات معلول یک غیری را اقتضاء می‌کند وقتی که نظر به علت شود می‌گوئیم ذات معلول اقتضای علت می‌کند و استدعاء ذاتی دارد یعنی ذاتاً یک علتی را می‌طلبد و بدون علت نیست پس این که یک شیئی ذاتاً یک شیء دیگر را می‌طلبد و استدعاء می‌کند پس واجب بالقیاس الی الغیر خواهد بود نمی‌شود آن باشد و این نباشد چون فرض این است که ذاتاً استدعاء شیء دیگری را می‌کند نه اینکه به واسطه یک امر دیگری باشد یعنی ذات او می‌گوید بدون علت من نمی‌توانم روی پای خودم بایستم ذات او دارد فریاد می‌زند به اینکه بدون علت من اصلاً در خارج وجود ندارم ذاتش دارد فریاد می‌زند پس وقتی که یک شیئی ذات او اقتضای شیء دیگری را بکند نسبت به آن شیء؛



واجب بالقیاس الی الغیر دارد اگر غیر باشد ایشان هم حتماً باید تشریف داشته باشند. نمی شود نباشد ویرجع این برگشتش به این است که \* الی عند الغیر یجبی الا غیر آن یكون الشیء واجب الحصول اگر علت باشد نمی تواند اقتضایی داشته باشد مگر این که شیئی واجب الحصول باشد. یعنی معلول برای او واجب الحصول باشد. این ارتباط بین علت و معلولیت است. سواء كان من جهة الاقتضاء و الفيضان او من قبل الحاجة الذاتیه و الاستدعاء افتقاری.

حالا از جهت اقتضاء فیضان باشد چون علت ذاتاً مقتضی معلول است و چون علت در مقام فیضان و در مقام تحقق معلول است علت اقتضای جود و فیضان را می کند یعنی از ناحیه فاعل عنایت نسبت به خلق آن معلول وجود دارد این از ناحیه فیضان و اقتضای ذاتی علت است یا این وجوب بالقیاس الی الغیر، از ناحیه معلول باشد یعنی معلول ذاتاً استدعای علت را می کند او استدعاء می کند و احتیاج دارد. او عنایت می کند و فیض دارد. گفت - ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود - آن چون می خواست صورت خودش را در خارج محقق کند اشتیاق به معلول دارد. اما محتاج به ما نیست فاعل محتاج به معلول و مفعول نیست معلول است که استدعاء ذاتی دارد. می گوید من نیستم بدون تو و من چیستم بدون تو این حرف را معلول می گوید پس از ناحیه اقتضاء و فیضان از ناحیه فاعل وجوب افاضه می شود. از ناحیه استدعای ذاتی، از ناحیه معلول وجوب بالقیاس الی الغیر باید وجود داشته باشد. تحقق داشته باشد یا از قبل حاجت ذاتیه و استدعای افتقاری و ذاتی بدانیم من الحیث شی رشحی الوجود از حیث اینکه شیئی رشحی الوجود است وجودش وجود رشحی و ظلی است ظلی التجوهر است جوهر او جوهر ظلی و عکس و سایه برای آن علت است استنادی الحقیقه است تعلقی الذات است حقیقت آن مستند به آن مبدأ است ذات او ذات تعلقی است و بلا استقلال است ذات او تعلق به



مبدأ دارد وهذا لا ينفك عن كون الشيء ... ينبوع فيضه

این مسأله منفك نیست از اینکه شیء، واجب الحصول باشد برای غیری که آن غیر سرچشمه فیض اوست یعنی اگر غیری وجود دارد بنابراین این شیء هم واجب الحصول بالنسبه به او است. او این را از ناحیه اقتضاء فیض و وجودی که حتماً او را محقق خواهد کرد چون فاعل فیاض است و فاعل مفیض است و چون فاعل و علت به حسب اقتضای جود و اقتضای فیضش حتماً این را موجود می‌کند پس این هم واجب الوجود خواهد شد منتهی واجب الوجود بالقیاس نه واجب الوجود بالذات آن واجب الوجود بالذات آن يك مسأله دیگر است. وسحاب رشحه و بحر نده ابر رشحات او و دریای جود و کرم است.

فالسكن مع ذاته ... بالوجوب و الضروره.

اگر ذات ممکن را در نظر بگیرید یعنی صرف تبدل و تغیر او را در نظر بگیرید اینکه الان متغیر شده است و اینکه الان به صورت در آمده است و اینکه الان مختلف شده است و اینکه الان تغایر بین او و بین دیگری پیدا شده است و این ذات که عبارت از ماهیت است در نظر بگیرید این ممکن است و جایز است یعنی امکان و جواز بر آن حمل می‌شود و اگر این را با جاعل و فاعل تامش به حساب بیاورید این ضرورت دارد. بالوجوب و الضروره است چون علت لا محاله جدای از معلول نیست. سواء اخذ هذا ... من قبل ذاته

حالا می‌خواهد این ملحق شدن و چسبیدن به مبدأ و ملتجی و متکی به منشأ شدن از قبل ذاتش باشد یعنی استدعای افتقاری و استدعای ذاتی باشد. ذات الفاقره الرشحیه تعقلیه. از این ناحیه که ذات او اقتضای انتساب به مبدأ می‌کند یا این دو صوق و التهاب از قبل اقتضای مبدع او که فیاض است و وهاب است باشد الباسط من یشاء به هر کسی بخواهد بدون حساب فیض می‌دهد از هر دو جهت بگیری



فرق نمی کند - چه علیّ خوابه چه خوابه علیّ - چه بگوئید که این ذاتاً نمی شود بدون علت باشد پس در قیاس با علت؛ وجوب بالقیاس الی الغیر دارد. یا اینکه بگوئید دائماً علت نمی شود بیکار بماند؛ دائماً شروع می کند به درست کردن و این خلق را خدا راه انداخته است این هم از ناحیه فاعل می شود. یکی می گفت می دانی جریان درست کردنش چیست؟ به ما می گفت خدا صبح که بلند می شود، ملائکه اش را از خواب بیدار می کند این صبح بالاخره همه سر حال هستند و خوابشان را کردند شروع می کنند مثلاً خدا به آنها می گوید امروز پنجاه هزار تا باید درست کنید می گویند بسیار خوب شروع می کنند قشنگ چشم در می آورند ابرو در می آورند درست می کنند این طرف و آن طرف می کنند این برای کار ساعت هفت صبح است یک مقداری می گذرد نفر دوم خوب بالاخره خسته می شوند یک مقداری درست می کنند ابرویش را آن طور می کنند دمش را فلان می کنند این مال ساعت هشت است ساعت ده می شود می گویند بابا پنجاه هزار تا باید شب تحویل خدا بدهیم اینکه فعلاً دو تا سه تا درست شده است خوب بزن مشغول شو خلاصه همین طوری می زنند حالا ساعت چهار بعد از ظهری داریم هفت شبی داریم ساعت دوازده که باید تحویل بدهند یک دفعه می بینند چهل هزار تا هنوز کم است اینجا دیگر می زنند بعد یکی می گفت این کار هفت صبح است این کار چهار بعد از ظهر می باشد خلاصه مثل اینکه ما برای آخر شب هستیم دیگر داشتند توی خواب خلاصه می چسبانند.

## تطبیق متن

بسم الله الرحمن الرحيم

فالحق أن إضافات .... تكون بين الأشياء

ایشان می فرمایند - به دنبال مطالب دیروز - جنبه وجودی اشیا عین ربط و عین ظهور آن فیض که متدلی به مبدأ فیاض خودش می باشد. و ماهیت اشیا به استعداد ذاتی خودشان استجلاب فیض و وجود را از مبدأ می کند و آن مبدأ به واسطه اقتضای فاعلی خودش مستدعی برای معالیل در عالم اکوان است. حق مطلب این است که اضافات ذات واجب به ممکنات و نسبت خلاقیت و قیومیت به ممکنات، آن نسبت خلاقیتی که قیومیت دارد این خلاقیت به ممکنات قوام خلاقیت به وجود و تحقق ممکنات در خارج را می دهد. و اضواء ذات واجب بر ذوات و ماهیاتی که قابل وجود هستند و آن ماهیات را وجود می بخشند اینها به اضافه مقولیه و متأخر از این ماهیات و ممکنات نیست بلکه به نفس اضافه اشراقیه، خود آن خلاقیت تقدم طبعی بر ذات ممکنات دارد. نه اینکه بعد از آن ذات حاصل بشوند تا در مرتبه ای از مراتب خلو ذات از وصف خلاقیت و قیومیت متصور باشد (و لیست اضافه کسایر اضافات التی تكون و بین الأشياء) اضافه خلاقیت به ممکنات اضافه قیومیت و امثال ذلك اضافه اش اضافه مقولیه نیست (و تكون متأخره المنسوب و منسوب الیه) که این اضافه بعد از منسوب و منسوب الیه پیدا می شود. (بل انما یكون مصداق صفاته اضافیه ذاته بذاته) مصداق صفات اضافیه او و حقیقت اتصاف ذات به صفات اضافیه؛ مصداق صفات خود ذات متعال است بدون شیء آخر بدون مخلوق و بدون مرزوق و بدون ماهیه الموجوده فی الخارج خود صفات اضافیه با انتساب به ذات حق نه با تحقق اعیان خارج و بعد از تحقق

اعیان خارج تحقق پیدا می‌کند یعنی (ان نفس ذاته بذاته كافيه التزاع نسبته والمنسوب و الیه) خود ذات پروردگار بذاته و تنهایی نسبت خلایق و منسوب الیه کفایت می‌کند و آنچه که به آن نسبت داده می‌شود را کفایت می‌کند یعنی خود ذات برای اتصاف به خلایق کفایت می‌کند و نیازی برای تحقق خارجی او نخواهد بود چرا نیاز نخواهد بود؟ چون نفس اراده و خلایق عبارت است از تحقق خارجی پس قبل از معلول است که این خلایق جنبه علیت خودش را ارسال کرده است. و قبل از اینکه معلول بخواهد پا به عرصه وجود بگذارد، اراده و مشیت بر این نزول تعلق گرفته است و این ظهور به هم پیوسته است و به نفس اراده و مشیت آن شیء در خارج تحقق پیدا کرده است نه اینکه این وصف انتسابی به حق باشد مانند سایر نسب اضافیه که بعد از تحقق شیئین یعنی منسوب و منسوب الیه از آن انتزاع بشود. مانند فوقیت و تحتیت که بعد از تحقق خارجی فوق و تحت انتزاع می‌شود زیرا اگر ارضی باشد و سمائی نباشد فوقیت انتزاع نمی‌شود یا تحتیت انتزاع نمی‌شود. هم باید سمائی باشد و هم ارضی باشد آن وقت ما فوقیت را بعد از این دو انتزاع کنیم اما در نسیبی که متدلی به حق است و اتکاء به حق دارد نفس التعلق به حق کافی برای مصداقیت حق است این صفات را، نفس اتکاء به حق و نفس ذات حق کفایت می‌کند که متصف به این ذات بشود. متصف به این وصف بشود (فکما ان بعلمه الکمال الاجمالی يعلم الجمیل الاشیاء نُسِبَتِ اِلیه تعالی) همانطوری که حق متعال با علم کمالی اجمالی که دارد جمیع اشیاء و نسبت آن اشیاء را خود به خود عالم است و آن علم، علم حضوری است که به نفس علم حضوری تمام اشیاء را در وجود خود وجدان و شهود می‌کند نه اینکه با علم اجمالی در عالم ابهام می‌داند که چه خواهد شد. آن را ما هم می‌دانیم این که برای خدا هنر نیست ما هم اجمالاً می‌دانیم در این کتاب چیست خیلی هنر نکردیم اگر راست می‌گویی تك تك صفحات را بگو بینم در آن چیست. آنچه که

حق متعال



در مقام ذات بر آن عالم است عبارت است از علم تفصیلی اشیاء که عبارت از حضور خارجی آن اشیاء است آن وجدان حق متعال را علم حضوری به او می‌گویند متناهی علم اجمالی و علم تفصیلی نسبت به تحقق و تکوّن خود اشیاء است نه نسبت به ذات حق، آنچه که متناسب به ذات حق است لا تغیر و لا تبدل است بسط و اجمالاً در آنجا معنا ندارد. آنچه که در مقام خلق است آن به تفصیل و اجمال بر می‌گردد. و آن هم تابع شرایط زمان و مکان است. چون محکوم و مقهور به قانون زمان و مکان است لذا مقام تفصیل و مقام اجمال؛ در اعیان خارجی تفاوت دارد اما اگر اشیاء مقهور به زمان و مکان نباشند وجود آنها در ذات حق به علم حضوری علی السواء است حتی آنهایی هم که محکوم به زمان و مکان هستند همینطور هستند متناهی از نقطه نظر مرتبه معلولیت ما یک مرتبه اجمال داریم که آن حقیقه العله است و یک مرتبه تفصیل داریم و آن عبارت از بروز و ظهور معلول در خارج است این را می‌گوئیم مقام تفصیل پس اگر ما به علت نگاه کنیم همه چیز در مرحله علیت وجود دارد و اجمال و تفصیل اصلاً در آنجا معنا ندارد. اگر ما به معلول نگاه کنیم، خوب می‌بینیم گاهی معلولی وجود دارد و گاهی معلولی وجود ندارد الان در این شرایط ما روز سه شنبه که پنجم یا ششم رجب می‌باشد الان یک موجوداتی در امروز متولد می‌شوند که دیروز متولد نبودند فردا هم متولد نمی‌شوند. فردا که روز چهارشنبه است یک موجودات دیگری متولد می‌شوند پس مقام بسط و مقام ظهور بالنسبه به عالم کون و فساد است اما نسبت به نفس عوالم تجردی مجرد و عوالم ربوبی در آنجا اجمال و بسط معنا ندارد. در عالم علیت همه چیز به علم حضوری و به نفس حضوری وجود دارد. به نسبت به ما تفاوت پیدا می‌کند. مثل اینکه یک فردی که مقرب سلطان باشد از نظر اینکه مقرب سلطان است و وزیر سلطان است از نظر اینکه پسر فلان کس است. این دو جنبه را ما باید از هم لحاظ کنیم. می‌گویند سلطان محمود یک غلامی داشت به نام ایاز که خیلی



معروف بوده است این همیشه گاه گاهی می‌رفت در اتاقی و کسی را راه نمی‌داد سعایت کردند جریانش مفصل است و در مثنوی مولانا آمده است خلاصه یک روز سلطان می‌رود نگاه می‌کند می‌بیند که نشسته و پشمینه‌ای سرش کرده و یک چوبی هم گذاشته کنارش و همینطور نشسته بعد می‌آید، وقتی که بر می‌گردد سلطان محمود می‌گوید کجا بودی؛ می‌گوید جایی بودم، می‌گوید باید بگوئی من آمدم دیدم و خلاصه باید بگوئی قضیه چه است؟ گفت من قبل از اینکه به خدمت سلطان برسم چوپان بودم و یک پشمینه‌ای به بر داشتم و یک چوبی هم در دست و یک عبریتی هم بر دوش داشتم و کل ما یملک من این بود - چوپان همین است - الآن طوری شده است که تمام وزرای سلطان از من اطاعت می‌کنند و حلقه اطاعت من را به گوش دارند. و من هر هفته یک بار در این اتاقم همان پشمینه‌ای که آن موقع داشتم و آن چوب و عصا و کذا را می‌گذارم و می‌روم یک ساعت آن را می‌پوشم و با خود حدیث نفس می‌کنم که تو همان هستی، فرق نکردی عنایت سلطان تو را به اینجا رسانده که تمام امراء و وزراء در هر چیزی باید از تو اطاعت بکنند و این مسأله موجب می‌شود که؛ غرور مرا نگیرد و من فریفته نشوم ببینید این چه فرهنگی دارد. واقعاً که بی‌جهت سلطان محمود دل‌باخته ایاز نشده بود واقعاً یک همچین شخصی با یک همچین فرهنگی و با یک همچین تعقل و تدبّر و تفکری حیف نیست انسان با این رفیق نشود. واقعاً کسی که یک همچین فهم و شعوری دارد که حوادث و مسائل او را تغییر نمی‌دهد و او را از آن صراط به این طرف و آن طرف نمی‌آورد واقعاً زبنده است که با یک همچین شخصی انسان انس داشته باشد. سلطان محمود هم بی‌جهت که نیامد با یک هم چنین کسی هم نشین شد. اینها انسانهای فهمیده‌ای بودند ایاز که یک همچین جمال دل‌آرایی نداشته بود یک انسان بسیار سید چرده‌ای بوده و یک انسان لاغر بوده وقتی که همه را امتحان می‌کند در مورد او سعایت می‌کند اینطور است اینطور هست رشک و حسد



به آن می‌ورزند سلطان محمود می‌گوید یک گوهری از خزانه بیاورند به اوّلی می‌گوید بزن بشکن به دوّمی می‌گوید بزن بشکن تا آخر می‌گویند آقا این چه است و این فلان است. آخر چرا سلطان یک هم چنین کاری را می‌خواهد بکند؟ جوهر در دنیا نظیر ندارد. - کارهایی که ما می‌کنیم همین است. - خلاصه تا اینکه هیچکدام این کار را نمی‌کنند آخر به ایاز می‌رسد ایاز می‌زند و آن را می‌شکند و صد تکه اش می‌کند همه می‌گویند وای من باب مثال احمق بودی نفهم بودی چرا اینطور چرا آنطور. بعد سلطان محمود می‌گوید آیا این جواهر ارزشش بیشتر بود یا کلام من؟ یک مرتبه این‌ها به خود می‌آیند عجب کاری کردند چقدر نفهم بودند شما جواهر را بر کلام سلطان محمود ترجیح دادید یک سنگ را بر امر مولا ترجیح دادید یک جواهر را که قیمتش هر چه باشد بر کلام سلطان ترجیح دادید کدام قیمتش بیشتر بود؟ اینجا می‌گوید این‌ها را چکار کنند که ایاز می‌آید و شفاعت می‌کند حالا این دو جنبه در ایاز وجود دارد یک جنبه، جنبه انتساب به سلطان و آمریت و مولویت بر همه مملکت سلطان است این یک جنبه‌اش می‌باشد و یک جنبه صرف نظر از سلطان؛ خود ذات این ایاز خود ذاتش همان پشمینه پوشی بوده که چوب می‌انداخته بر سرش با آن عبریت دنبال گاو و گوسفند می‌رفته است. و این دو جنبه باید ملحوظ باشد و هیچکدام از این دو در همدیگر خلط نباید بشود این دو جنبه اثباتی حکایت از دو جنبه ثبوتی می‌کند. خب آنچه که در اشیاء خارج وجود دارد. یک لحاظ، لحاظ به نفس آن اشیاء است که در موقعیت بسط و اجمال قرار دارند و یک وقتی نبوده‌اند در مقام اجمال بوده‌اند الان هست شده‌اند در مقام بسط است یا در مقام ظهور است وقتی که اینها را ما لحاظ بکنیم بالنسبه به علم ربوبی و در مقام فیاضیت در آنجا مقام، مقام بسط است و اجمال دیگر در آنجا وجود ندارد. پس علم اجمالی حق و علم تفصیلی حق این حرف‌ها را کنار بریزید یک علمی بیشتر وجود ندارد و آن علم تفصیلی حق است که آن عبارت است از



حضور الاشياء عند الحق و شهوده اياها بتمامه و بکلیته و عدم خلو ذات عن شیئی از این اشياء و از تعینی از این تعینات بدون تصور ترکیب و بدون تصور تخییل و احتیاج که مطرح می کنند. در این زمینه مطالبی هست و بزرگان هم مسائلی در اینجا دارند

فکما ان بعلمه الاجمالی خب حالا ایشان اینطور می فرمایند مرحوم آخوند همانطوری که به علم کمالی و اجمالی خودش حضرت حق یعلم جمیع الاشياء جمیع اشياء و نسبتش را به او می داند این از یک ناحیه، از ناحیه قدرت و بقدرته تامته الکامله یقیم جمیع المقدورات جمیع مقدورات را اقامه می کند یا قیومیت جمیع مقدورات را دارد فکذلك همینطور ذاته کافیه فانتراع جمیع لواحق در انتزاع جمیع لواحق و صفات و کیفیت لواحق این صفات و لواحق و نسبتش و اضافه اش به او، ذاتش کفایت می کند و این کفایت ذات به اضافه اشراقیه ای است که آن ایجاد می کند و به ایجاد آن در خارج وجود پیدا می کند و این اضافه اشراقیه منبعث از خود ذات است. پس خود ذات کفایت می کند و نیازی به شریک هم ندارد. کمک نمی خواهد. می گویند يك وقت ناصر الدین شاه رفته بود يك جایی دیده بود يك فردی چند بچه دارد. خیلی آنها شبیه به هم هستند خیلی عجیب شبیه به هم هستند ناصر الدین شاه به او گفت چقدر بچه هایت مثل هم هستند گفت قربان ما کلفت و نوکر نداریم همه کارها را خودمان می کنیم لذا همه مثل هم هستند. کارخانه ای هستند و به يك شکل در می آیند. - فلیس فی عالم الهیته و صق ربوبیته) در عالم الهیت حق و صقع ربوبیت حق چیزی از معنای عدمیه وجود ندارد مثل عدم و امکان، در ذات حق عدم راه ندارد. امکان راه ندارد نقص راه ندارد. جهل راه ندارد. و ظن و هزل و حدوث و زوال تجدد و تصرّم و قطع و فقر و نیاز هیچکدام از اینها در علم حق وجود ندارد. عالم، عالم ثابتات است و در عالم ثابتات تغییر و تبدل راه



ندارد. این مطلب ایشان صحیح و درست است اما از این مطلب ما استفاده های زیادی می توانیم بکنیم که انشاء الله بعداً در فصل های خودش می آید. (و العجب من الشيخ و شدته و تفردی فی العلوم.) عجب از جناب شیخ است که ایشان با این شدت و قوه حدس و ذکائی که در معارف دارند (أنه قصر و ادراك من فهم هذا المعنا) ایشان نتوانستند به این معنا برسند. و أعجب من ذلك عجیب تر از این (انه مما قد تفتته فی غیر شفاء) در غیر شفاء ایشان متوجه قضیه شده اند اما در شفاء چرا آمدند حضرت حق را امکان بالقیاس إلى الغير شمردند (حيث ذكر فی التعليقات) در تعلیقات ایشان دارند که (ان الاشياء كل الحال واجبات للاول تعالی) تمام اشیاء واجبات هستند یعنی واجب بالغير هستند یا واجب بالقیاس إلى الغير هستند. (للاول تعالی: و ليس هناك الامكان البتة) در اینجا امکان البتة نیست البته آن مطلبی که ما در مورد واجب نقل کردیم. آقایان به این معتقد نیستند یا واجب بالغير می دانند یا واجب بالقیاس إلى الغير می دانند. اما از نقطه نظر ذات که واجب بالذات باشد و مثل واجب الوجود باشد این مطلب در جایی نیامده است غیر از بعضی از عبارات که از عرفاء است (و فی کتاب اصولالجیا المنسوب الی المعلم اول تصریحاه واصحه بان الممكنات كلها حاضره عند مبدأ الاول الضروره والبت) تمام ممکنات حضور دارند در مبدأ اول بنا بر ضرورت و فقط حضور دارند بر این اساس ما می توانیم بگوئیم منظور از کلام معلّم اول این است که همه ممکنات که حضور دارند حضور آنها حضور دفعی است نه حضور تدریجی (و اما ما یتراءى من تجدد الاشياء و تغییرها) آنچه که در خارج دیده می شود و می بینیم بعضی اشیاء نیستند و بعد پیدا می شوند این را شما چه می فرمائید و یا تعاقب پیدا می کنند اینها یکی بر دیگری مقدم و مؤخر می شود و تغییر پیدا می کنند و در تغییر



هزار رنگ به خود می‌گیرند فهدا بالقیاس اویته الوجود این بالقیاس به بعضی از وعاهای وجود است در قیاس به مرتبه ماده و کون و فساد مطلب این چنین است (فان زوال و الغیبه بعض الموجودات) - این بسیار مطلب عالی است و انسان تعجب می‌کند خب این تعجب هم ندارد. - چه طور خداوند بعضی از این مطالب بکر را در سر خیل از قدما می‌اندازد. و چیزهایی است که حتی خیلی از متأخرین بعد از دو هزار سال هنوز ممکن است به این مسائل یعنی آنچه او ادراک کرده است نرسند و خلاصه نتوانند ادراک کنند - (فان زوال و الغیبه) زوال و غیبت از بعضی از موجودات که موجودات عالم طبع باشد (لا یستلزم زوال و الغیبه عن بعض آخر استلزام زوال و غیبت از مراحل علی خودش را ندارد. در عوالم علی زوال وجود ندارد. غیبت وجود ندارد. در همه آنها حضور هست در اینجا ما نمی‌بینیم اما همین که ما نمی‌بینیم یکی دارد می‌بیند ما نمی‌بینیم خب این چشم از ما است خب را درست بکنیم می‌بینیم پس ما اشکال دارد چشمشان که نمی‌توانیم زمان را بشکافیم مکان را بشکافیم و بینیم الان چشم ما علیل است شما پشت این دیوار را می‌دانید چه است؟ خیر! اما اگر يك شخصی بود که يك حالتی پیدا کرد بعضی‌ها هستند يك حالات خاصی دارند که به آنها اسکنه گفته می‌شود همین شخص می‌تواند برود و پشت دیوار را هم ببیند که چه هست و الان افرادی هستند و خود من هم دیده‌ام بعضی از افراد را که اطلاع بر این خصوصیت پیدا می‌کنند و آنها معتقدند با چشمشان البتّه نه اینکه نفس این چشم يك قدرتی در او پیدا می‌شود که به واسطه آن قدرتی که پیدا می‌شود کاری را انجام می‌دهد که در شرایط عادی انجام نمی‌دهد. این مسأله است یعنی این چشم الان دارای يك خصوصیات فیزیکی است باید نور برخورد کند به آن دیوار جلو وقتی نور به آن برخورد کرد انعکاس پیدا کند در مردمک، مردمک آن نور را تبدیل می‌کند و منعکس می‌کند به شبکیه، شبکیه آن را جمع می‌کند در يك نقطه زرد که به آن ماکولا می‌گویند از آن



نقطه زرد می‌رود در مغز .... این کارها یک مسائل عادی است تازه این مسائل عادی هم به واسطه همان اشراف نفس است یعنی نفس می‌آید این آلت را به کار می‌کشد نه اینکه این آلت است که برای نفس غذا تهیه می‌کند و می‌فرستد نفس می‌آید از این آلت استفاده می‌کند. لذا وقتی که شما نفستان جایی توجه دارد. نگاه به طرف می‌کنید اما هیچی نمی‌بینید یکی می‌آید از جلوی شما رد می‌شود چون حواستان پرت است او را نمی‌بیند یا اینکه با یکی دارید حرف می‌زنید، کسی دارد صحبت می‌کند نمی‌شنوید مگر این موج در این گوش نمی‌رود. پس چرا شما چیزی نفهمیدید چون نفس نیامده این آلت را به کار بگیرد نفس اگر بیاید به کار بگیرد شما ادراک می‌کنید بله موج برخورد می‌کند پرده صماخ را هم تکان می‌دهد ولی صحبت در این است که کاری انجام نمی‌دهد اثری بر این مترتب نمی‌شود حالا بسته به این است که این نفس چقدر در اعمال یک آلت مؤثر باشد این مسأله است که به هر مقدار تأثیر آن بیشتر بود، استفاده از این آلت هم بیشتر می‌شود لذا انسان با همین چشمش همین که به قول امیرالمؤمنین علیه السلام که می‌فرمایند: (اعجبوا لهذا الانسان يبصر بشحن و يسمع بعظم و ينطق بلحم) که با زبان تکلم می‌کند و با استخوان می‌شنود استخوان‌هایی که در گوش هست

می‌گویند فرهاد میرزا در فرنگ تحصیل کرده بود پسر فتحعلی شاه بود و مرد دانشمندی هم بود بسیار مرد دانشمندی بود هیئتی هم بود اهل ریاضی هم بود. و در دانشگاه ترکیه - البتّه دانشگاه که نبوده - آن موقع وقتی درس می‌خوانده است آن استاد آمد و وقتی که داشت گوش را تشریح می‌کرد گفت من می‌خواهم یک حقیقتی را برای شما بیان کنم این است که امروز کشف شده است بر اینکه انسان به واسطه استخوان می‌شنود. پرده صماخ استخوانها را به حرکت می‌اندازد و به واسطه عصبی که در آن استخوان وجود دارد، بعد از گذشت از یک مایع چون در آب سرعت صوت تسریع پیدا می‌کند به واسطه عصب منتقل به مغز می‌شود



فرهاد میرزا بلند می‌شود و می‌گوید که ما هزار و دویست سال پیش یک همچنین مسأله‌ای را گفتیم استادشان مسیحی بوده فرهاد میرزا این حدیث را می‌خواند اعجبوا لهذا الانسان يبصر بشحن و ينطق بلحم و يسمع بعظم - و خیلی همه تعجب می‌کنند که کلام حضرت آن موقع از جنبه اعجازی بر ایشان تلقی شده بود. این نفس می‌آید از این مسأله آنچه را که دارد استفاده می‌کند و می‌گیرد. فكيف عن حقيقه الوجود و المحيط به الجميع الاشياء) چگونه غیبت و زوال از یک حقیقت وجود صادر می‌شود که محیط به همه اشیاء است حافظ همه مراتب و انحاء مراتب وجود است و سیاتی تحقیق هذا المقام انشاء الله المفضل المنعام.

سؤال: آیا مباحث توحیدی آیا قبلاً هم چنین توحیدی در اسلام بوده یا توحیدی که پیامبر و ائمه اطهار علیهم السلام آورده اند در امام سابقه و در میان کتب نازله بوده است

جواب: خیر یک همچنین چیزی را از آنها سراغ نداریم از عباراتشان یک همچنین چیزی سراغ نداریم. کلماتی که از ائمه و نحوه بیانی که از آنها داریم به یک کیفیتی است که فقط اختصاص به اسلام دارد

سؤال: این آیه سوره واقعه که در مورد امیرالمؤمنین هست (السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ)

جواب: نه به این معنا نیست.

بسم الله الرحمن الرحيم

### جواب شبهات و سؤالاتی حول مطالب این فصل (=۴)

دو سه تا مطلب در این بحث گذشته مطرح شد که من مناسب دیدم راجع به آن ها هم یک قدری بیش تر صحبت بشود به واسطه اشکالاتی که در حول و حوش این مطلب که واجب بالذات به ذاته کافی برای جمیع صفات کمالیه ذاتیه و فعلیه خود خواهد بود اشکالاتی در این زمینه طبعاً مطرح شده بود یکی از آن اشکالات مسأله امکان ذاتی و امکان فقری کل متعینات در عالم خلق بود اعم از ماده و اعم از مجردات با توجه به این که یک طرف از طرفین امکان ذاتی در تحقق و تشخیص و تعینش دارد حمل صفات فعلی بر ذات حق چگونه به صورت ضرورت ازلیه خواهد بود؟ این یکی از اشکالات است چون صفت قائم به طرفین است صفات فعلی به لحاظ تحقق فعل در عالم اعیان و در عالم خارج منتسب به متصف ذو الوصف می گردد چون صحبت در صفت فعلی است یعنی صفتی که مشیت پروردگار و اراده او در تحقق او دخالت داشته و دخیل بوده این یکی از آن اشکالات بود اشکال دیگر که اشکال بسیار جدی و مهم در طرح نقطه خلاف در قبال کفایت ذات همه صفات را مطرح کردند عبارت بود از مسأله تغییر و تبدل در عالم اعیان و به عبارت دیگر در عالم شهادت این هم یک مطلبی بود که بسیار قابل بحث بود و برای این مطلب خیلی ها به دست و پا افتاده بودند که از نقطه نظر انتصاب این قضیه با علم ربوبی و صنع ربوبی و کیفیت تحقق این اشیاء در عالم اعیان با توجه به ثبوت و سکون و عدم تغییر و تبدل در مرحله ذات چه چاره ای در این جا بیندیشند و این مطلب از آن مطلب اول مهم تر چون علاوه بر این که مطلب اول را دارد اضافه بر او مسأله دیگر را هم دارد که مسأله تغییر و تجدد است در اشکال اول مجردات هم داخل بودند مانند عقول و مانند صور برزخیه، صور



مثالیه، صور ملائکه، عالم عقول، مجردات، صور نوریه تمام این ها از امکان ذاتی و امکان فقری برخوردار هستند در اشکال دوم علاوه بر این که مسأله امکان ذاتی مطرح است تغییر و تبدل هم در عالم اعیان مطرح می شود پس این علاوه بر او در این جا می تواند مورد نقد قرار بدهد دلیل مرحوم آخوند و استدلال مستدلین کفایت می کند این را ما از او تعبیر می کنیم به ربط حادث به قدیم یعنی در مسأله ربط حادث به قدیم در این جا این مسأله مطرح خواهد شد و در آن جا عرض خواهد شد که در این مسأله ربط حادث به قدیم قدیم که عبارت است از قدیم زمانی و حدوث عبارت است از حدوث ذاتی در مسأله ربط حادث به قدیم متأسفانه آنچه که مطرح شده است فقط عالم شهادت به عبارت دیگر عالم طبع و کون و فساد است اما صور نوریه و امثال ذلک این ها مورد بحث قرار نگرفته و اشاره ای به این مطلب نشده در حالی که در مسأله ربط حادث به قدیم عالم غیب و صور مجرد هم در آن جا مورد بحث قرار می گیرد صوری که خارج از دایره زمان و مکان هستند موجوداتی که آن ها جز مبداعات هستند و از دایره کون و فساد و تصرم و خلق و التیام و امثال ذلک به دور هستند آن ها مورد توجه قرار می گیرد در این بحث ربط حادث به قدیم اگر ما توانستیم آن مطلب را در آن جا تمام کنیم طبعاً این مسأله در این جا تمام خواهد شد و دیگر در این جا مشکلی وجود نخواهد آمد نکته ای که در این جا مطرح می شود در باب بسط و در باب قبض این نکته حائز اهمیت است همان طوری که عرض شد در مسأله بسط و در مسأله قبض مسأله مقام اثبات است نه ثبوت در مقام ثبوت قبض و بسطی معنا ندارد بسط بالنسبه به عالم زمان و مکان و از دید ما که محدود است بسط است و از نقطه نظر دید ما قبل از تحقق این مسأله قبض است ولی در عالم ثبوت و در عالم واقع و نفس الامر یک واحد بیش تر نیست نه قبضی هست و نه بسطی و مسأله در آن جا به این نحو است که خداوند متعال در عنایت او نسبت به اشیاء خارج در عنایت او نسبت به



تکون اشیاء در خارج یک جنبه خلقی دارد و یک جنبه استدامه خلقی دارد یعنی هم خلق و هم استدامه در او بل هم فی لفظ جدیداً در هر آنی از آنات یک خلق جدیدی به واسطه اضافه اشراقیه برای ممکنات و تعینات خارجی پیدا می‌شود این خلق جدید عبارت است از آن جنبه ربطی بین حقیقت اشی و بین المبدأ که آن جنبه ربطی موجب تغییر و تبدل وجود است به انحاء مختلفه در هر آنی از آنات و در هر برهه ای از برهه ها اگر به این مسأله یک قدری دقتمان را بیش تر کنیم و فرو برویم در این حقیقه خصوصیه الشیء به این نکته می‌رسیم که اصلاً مسأله حدوث حتی در عالم ماده و حتی در عالم شهادت هم با آن چه که تا به حال مطرح می‌شد شاید تفاوت داشته باشد لا شک و لا شبهه در این که حقیقت الاشیاء عبارت است از وجود و وجود عبارت است از یک حقیقت مجرد؛ حقیقت مجرد آیا در زمان می‌گنجد یا مافوق زمان است؟ شکی نیست که مافوق زمان است پس این حقیقت مجرد که الان به صورت ماده تجلی پیدا کرده است چگونه ممکن است که خود او که علت این است در ما فوق زمان باشد؟ اما معلولش در زمان باشد این یک نکته ای است که بزنگاه مسأله در این جا است یعنی ما احتیاج نداریم بر این که برای خلقت و حدوث اشیاء به ما قبل تاریخ برگردیم و از آن جا مسأله را مورد مذاقّه قرار بدهیم در همین وضعیت فعلی و در همین نقطه این مطلب مورد تأمل قرار می‌گیرد که الان که این ماده، معلول برای صورت اوست و معلول برای ملکوت است و طبق سلسله علیت، مجرد است که الان تبدل به ماده پیدا می‌کند یا این که ما باید بگوییم که ماده با این تبدل و تغیر از مجرد خارج نمی‌شود پس چگونه زمان و مکان از شرائط مقومّه ماده خواهد بود یا این که ماده به واسطه خروج از تجرد مقهور شرائط زمان و مکان خواهد بود بنابراین آن ربطی که الان این ماده با مجرد خود دارد چگونه خواهد بود این جا ما را می‌رساند به این نکته دقیق که این مجردی که الان عبارت است از یک حقیقت واحده و آن وجود حق است



که به صورت در می‌آید همین الان که من دارم صحبت می‌کنم مجرد است که متبدل دارد می‌شود و دائماً دارد لباس عوض می‌کند و دائماً خود را به اشکال مختلف دارد در می‌آورد سیاهی تبدیل به سفیدی، سفیدی تبدیل به قرمزی، قرمزی تبدیل به سبزی انسان کوچک است، بزرگ می‌شود جوهر فرق می‌کند به جوهر دیگر متبدل می‌شود این تغییر و تبدلاتی که الان دارد پیدا می‌شود آیا این تغییر و تبدلات عبارت است از یک حقیقت مجرده ای که به صورت ماده درآمده و بعد رفته پی کارش و خود ماده را به دست حوادث سپرده و خود از دور دارد نظاره می‌کند یا این که نه این ماده الان حصه ای از وجود دارد این حصه از وجود، وجود استقلالی ندارد این وجود استقلالی وجود ربطی دارد آن وجود ربطی عبارت است از همان وجود مجرد بنابراین این وجود مجرد الان دارد به صورت این مسأله ماده دارد خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد حالا این وجود مجرد که فرض بر این است که زمان و مکان بر نمی‌دارد چطور بروز و ظهور خارجی او در زمان و مکان واقع می‌شود؟ فرض بر این است که این معلول است خودش وجود استقلالی ندارد اگر وجود استقلالی داشته باشد که شرک است الان نفس این ماده معلول برای وجود چیست این الان یک صورتی یک ماده ای دارد از تشکل صورت و ماده جسم در خارج پدید می‌آید و در شرائط زمان و مکان و ماده قرار می‌گیرد آن وجودی که الان آمده و آن وجود به شکل ماده و صورت درآمده آن وجود که دیگر مادی نیست آن وجود که به صورت زمان و مکان نیست پس از این جا ما به این نقطه می‌رسیم که اصلاً زمان و مکان از شرائط تحقق ماده نیست بلکه ماده و صورت وقتی که مبدل به جسم شد این زمان و مکان از او متولد می‌شود نه این که قبلاً زمان و مکان باشد ماده در این شرائط به وجود بیاید زمان و مکان می‌شود دو امر اعتباری از این باب که وجود و حقیقت این ماده در زمان و مکان راه ندارد حقیقت این سفت نیست نرم نیست حقیقت این عبارت است از یک وجودی که آن



وجود در دست من قرار نمی‌گیرد قابل رؤیت بصر من نیست آن وجود، وجود مجرد است، آن وجود مجرد وجودی است که به صورت در آمده و به ماده در آمده خودش را به این شکل ظاهر کرده پس اگر قرار باشد زمان و مکان از شرائط تحقق این وجود باشد بنابراین آن وجود مجرد هم باید تأخر طبیعی داشته باشد بر زمان و مکان در حالی که از دایره زمان و مکان خارج است با ادله ای که مطرح شد در این جا بناءً علی هذا نفس الوجود المجرد که به مقام بسط در آمده است و به مقام جزئیت و تعین خارجی در آمده است این وجود مجرد در همین زمان که ما داریم صحبت می‌کنیم و با همین کیفیت که شما دارید نگاه می‌کنید الان در ساعت هشت و بیست و هفت دقیقه این وجود مجرد علت برای این لیوان دست من خواهد بود همین وجود مجرد در ساعت هشت و بیست و هشت دقیقه هم علت برای این لیوان خواهد بود در آن بعد چون آن وجود، وجود بسیط است، آن وجود، وجود غیر ماده است و آن وجود است که خود را به صورت این لیوان در می‌آورد و در هر آنی از آنات ما می‌بینیم این لیوان تغییر پیدا کرده این تغییر باید معلول برای تغییر در او باشد پس تغییر در اوست که موجب تغییر خارجی این است من این را می‌بینم آن چیزی که در این و ماوراء این است دیگر آن را نمی‌توانم ببینم چشم من فقط این لیوان را می‌بیند اما آن چه که این لیوان را لیوان کرده است او را من نمی‌توانم ببینم من فقط نوری که بر این لیوان تابیده می‌بینم ولی خورشید را که از آنجا آن نور آمده نمی‌توانم ببینم این نوری که الان در این جا هست و مورد مشاهده من است بناءً علی هذا خود این وجود مجرد الان فی حد نفسه همین وجود مجرد این علت برای تحقق خارجی این است هر آنی از آنات؛ آن وجود را ما می‌گوییم جنبه ربطی یعنی آنی که در ماوراء این است آن جنبه ربطی بین این و بین مبدع اوست که آن وجود کلی است وجود کلی است که به صورت این وجود خارجی و وجود جزئی الان به این کیفیت در خارج تبلور پیدا کرده این از نقطه نظر تغییر بنابراین



اشکال در مقام ذات از این نقطه نظر وارد نمی‌شود که چطور اشیاء یک وقتی نبودند در آن جا مقام، مقام صقع ربوبی مقام سکون بود ولی در عالم خارج این اشیاء به صورت تغییر و تبدل در خارج ظهور پیدا کردند پس معلوم می‌شود بر این که چون نباید در آن مقام سکون باشد بناءً علی هذا این اوصاف اوصاف ازلی نخواهند بود این ها اوصاف بعد هستند صحبت ما در این است که همین الان شما به این مسأله نگاه کنید چرا شما می‌خواهید برگردید به ماقبل و از تاریخ شروع کنید و بیایید و مسائل را مد نظر قرار بدهید الان که این لیوان دست من است همین الان آیا به علت خودش هست یا نیست ان علت آیا مجرد هست یا نیست این مجرد چطور به صورت متغیر می‌آید جلوه می‌کند پس این اشکال الان هم هست نه این که این اشکال بخواهد از بعد برگردد همین الان شما این مطلب را چه می‌کنید؟ آیا این تغییری که الان در مرتبه ذات در مرتبه خارج پیدا شده است این تغییر حکایت از یک اراده و مشیت مرید نسبت به این تغییر و تحول نمی‌کند یعنی الان اراده مرید اراده و مشیت پروردگار آیا بر همین تغییری که الان در دست من است صدق نمی‌کند یا این که یک اراده ای بوده و بعد دیگر بقیه اشیاء بدون آن اراده حاصل شدند سابق ما بچه که بودیم مسجد که می‌رفتیم پیش مرحوم آقا بعضی ها آنجا بودند آن مهرها گرد بود دیگر این مهرهای گرد را وقتی بغل هم می‌گذاشتند یکی این جا یکی این جا و یکی را هم این جا همین طوری تا آن جا می‌دیدید که مهر می‌گذاشتند بعد اولی را می‌زدند می‌افتاد این اولی می‌افتاد روی دومی، دومی روی سوی یک دفعه می‌دیدید این چرخید رفت تا صف اول یک دفعه یکی نگاه می‌کرد می‌دید که همین طور مهرها دارد که می‌ریزد دوباره می‌چرخد به این نحو اگر ما فرض و تصور کنیم یک اراده اول بوده آن اراده فقط یک تلنگر زده به این مهر دیگر بعد نشسته کنار همین طور دارد تماشا می‌کند این خودش همین طوری می‌گردد دور می‌زند بچه ها دارند یک اسباب بازی های دیگری که به این شکل



است درست می‌کنند به همدیگر مستندش می‌کنند این می‌خورد به آن این می‌خورد به آن آیا اراده حق نسبت به خلقت اشیاء هم به این نحو است یعنی فرض کنید که یک فوتی کرده در عالم بعد خودش نشسته کنار همین طوری رله وار این عالم برای خودش می‌چرخد می‌رود کنار و خودش هم هیچ کار ندارد یا این که نه خودش وقتی که فوت می‌کند پیگیری آن هم خودش دارد می‌کند یعنی هم فوت می‌کند هم پاش ایستاده یعنی پای کوره ایستاده و دائماً یکی یکی قالب درست می‌کند و می‌زند بیرون وقتی که فرض کنید که جناب آقای آ‌ شیخ مسلم سلمهم الله اراده می‌کنند خلیفه الله درست کنند خیال نکنند که خدای متعال در این جا بیکار نشسته خدا پای تنور ایستاده و از آن جا دارد اراده می‌آید تا این که همتی در شما و بعث شوق اکید و بعث عضلانی شما خیال کردید عالم همین طور گتره است؟ نه آقا جان بر هر قضیه اش یک حساب و کتابی است یک اراده مستدام بر این مسأله وجود داره و هکذا علی ای حال

سؤال: آقا این تعبیر هم شاید مصامحه باشد بگوییم که از یک طرف خلق می‌کند از یک طرف ناظر به خلق است باید بگوییم در هر آن دارد خلق می‌کند

جواب: بله ما هنوز مسأله و عبارت را عرض نکرده بودیم بله همین طور که می‌فرمایند مسأله نظارت ندارد مسأله همان اراده و مشیت اوست من آدمم یک مثال جزئی بزنم تا شما نسبت به کل قضایا برسید

سؤال: معذرت می‌خواهم در قرآن هم دارد بحث وحدت تدبیر را با خلقت می‌کند این هم مسامحتاً برای مخلوقات است؟

جواب: خیر اصلاً وحدت وجود ندارد اصلاً یک حقیقت بیشتر نیست حالا به این مسأله عنایت کنید ببینید وقتی که این وجود را ما در این قضیه جزئیه دائم مرید برای تغییر و تبدل او می‌دانیم همین مطلب را در مورد قرین او هم ملاحظه خواهیم کرد و همین مطلب را در مورد قرین او و تمام اشیاء ماده تمام این ها آن



وجود بسیط خودش را دارد به صورت یک امر مقیّد و محدود خارجی با این کیفیت در می‌آورد و هر آنی مرید برای صورت جدیدی است و خلع صورت قبل است دوباره در آن بعد مرید صورت جدید است تا این که این مسأله به یک حد یقفی برسد و در آن جا علت خود اشیاء علت الشیء از این تغییر و تحول به این صورت خود را به صورت دیگری قرار بدهد یعنی جنبه مادی او را دیگر مد نظر نیاورد بلکه جنبه صوری مدّ نظر قرار بدهد در نظر بیاورد یعنی علیت نسبت به ماده مبدل به علیت نسبت به صورت بشود یا جسمیت این ماده مبدل به جسمیه‌آخری بشود این ها تمام بسته به اراده آن مرید است آن مرید روی اراده ای که دارد حقیقه الاشیاء را در عالم خارج خودش صورت بندی می‌کند **هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ** تصویر در ارحام به اراده اوست این تصویر گاهی این نطفه می‌آید و به این صورت گاهی اوقات آن نطفه می‌آید و به صورت دیگر این تصویر پیدا می‌شود گاهی اوقات این وجود می‌آید و خود را به این ماده متجلی می‌کند و گاهی اوقات این وجود می‌آید و خود را به ماده و به جنس دیگری متجلی می‌کند بنابراین حقیقه الشیء که خود نفس الوجود است واحد است الا این که در عالم خارج بسته به اراده آن مرید این صور مختلف بنا بر مقتضای کیفیت آن اراده در عالم خارج آن وجود متبلور به تعینات مختلف و متظاهر به ظهورات متفاوتی می‌گردد این مسأله نحوه تبدل و تغیر وجود به صور جزئیه همان مطلبی است که در قرآن مجید از او تعبیر **وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ** کرده است **وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ** یعنی یک اراده بدون توقع یک اراده بدون تبدل و بدون این که دو اراده نسبت به این مسأله وجود داشته باشد این وجود که دارد به شکل در می‌آید یک اراده واحد لا ینقطع است که استمرار دارد آن اراده



واحد برای ظهورات مختلفه حالا صحبت در این است که آن ظهور خارجی مختلف است ولی صحبت در این است که نفس آن اراده واحد است یعنی نه این که آن اراده مانند ما گاهی باشد و گاهی نباشد اگر ما اراده یک امر را بکنیم این را برداریم و در این جا بگذاریم با اراده این لیوان برداشتن منافات داشته باشد و دو اراده تلقی بشود و دو امر خارجی تلقی بشود چون هر اراده مستلزم یک فعل خارجی است این اراده هم مستلزم این فعل خارجی است این طور نیست در حق متعال که اراده اش به یک امری تعلق بگیرد و تمام، بعد دوباره اراده اش تعلق بگیرد به یک مسأله تمام، به اراده واحد وجود متولد و مستدام شده است و آن اراده واحد همیشه با این وجود خواهد بود و با مبدعات و بقای مبدعات و با ممکنات در عالم طبع و با بقای آن ها همان اراده واحد خواهد بود نه این که یک اراده انجام بشود و دیگری نشود این اراده ای که یک وقت انجام بشود و آن نشود آن اراده ای است که در ظرف زمان تحقق پیدا می کند اما آن وجودی که خارج از زمان است اگر ما آن را وجود اراده بگیریم دیگر تعدد در آن وجود نمی تواند معنا داشته باشد چون از ظرف زمان خارج است دیگر نمی شود در آن جا دو اراده باشد سه اراده باشد چهار تا باشد یک میلیون باشد یک میلیارد باشد نه یک اراده واحد هست نسبت تغییر نسبت به خلق و نسبت به تمام آن چه که در این عالم می خواهد تحقق پیدا بکند به اراده واحد و آن اراده همیشه با او وجود دارد، این اراده ای که همیشه با او وجود دارد خود این مسامحه است چون این که می گوئیم همیشه ما این همیشه را در ظرف زمان به کار می بریم اما در ظرف غیر زمان اطلاق همیشه غلط است مگر این که به مراتب دهری توجه داشته باشیم بخواهیم به ضرورت ازلیه توجه کنیم اما اراده همیشه یعنی هر وقت وقتی در آن جا نیست در مجردات که وقت معنا ندارد در آن علت سلسله علل که وقت معنا ندارد یک دفعه و دو دفعه در آن جا معنا ندارد پس بنابراین در آن جا اراده، اراده واحد است در خارج ما



مرادها را متعدد می‌بینیم یک اراده تعلق به این لیوان، میز، دفتر، دستک، فرش، آسمان، حجر، شجر، این‌ها مرادهای متعدد است اما نفس اراده که ناشی می‌شود از آن وجود و آن جنبه ربطی بین این وجود خارجی و بین حق است که آن جنبه ربطی را چشم نمی‌بیند ولی عقل او را می‌فهمد و احساس می‌کند آن چه را که چشم احساس می‌کند شیء مادی خارجی است مادی آن وجود است اما آن وجودی که الان آن وجود علت برای این شده و آن وجود به صورت معلول به این کیفیت در آمده است آن از پس چشم ما مخفی است به عبارت دیگر آن مایعی که در کارخانه شیشه‌گری ریخته شده و بعد این لیوان در آمده آن مایع را ما نمی‌بینیم ما الان لیوان می‌بینیم اما این که بر این لیوان چه گذشته و چه مراحل را طی کرده آن از چشم ما مخفی است حالا در مورد ماده هم همین طور است آن وجود بسیط که پشت این قضیه است و آن وجود رنگ به خود گرفته تغییر به خودش داده تکان به خودش داده به اصطلاح تا به این قسم در آمده آن را ما احساس نمی‌کنیم این همان نکته ربط بین حادث و قدیم است.

پایان قسمت A

یا در روز قیامت و امثال ذلک فقط پرده برداشته می‌شود اما نه این که قبض به معنای این است که این ماده از بین می‌رود ماده از بین نمی‌رود اگر ماده بخواهد از بین برود پس لمن الملک معنا ندارد باید هر پادشاهی رعیت داشته باشد تا بگوید لمن الملک وقتی رعیت نداشته باشد دیگر پادشاه بیاید برای که بگوید لمن الملک این که الان او می‌گوید لمن الملک این که او الان در هنگام نزع روح ادراک این معنای اراده حقه را شخص می‌کند این که می‌فهمد چیزی نیست این که می‌فهمد عبد است در عالم برزخ و مثال و قیامت و ... احساس می‌کند که هر چه بوده عنایت و نظر و اراده حق بوده با توجه به حفظ همه مراتب این مطلب هست نه این که این مطالب از بین می‌رود وقتی که همه عالم پوچ شد و دود شد و دخان شد و بخار شد و فنا شد آن جا خدا می‌گوید حالا نفس کش کجاست بیاید این جا فرض کنید



که در مقابل ما عرض اندام نکند نه انسان با وجودی که هست با وجودی که مشاعر دارد عقل دارد آن جا پرده از جلوی چشمش برداشته می شود و احساس می کند که) لا موثر فی الوجود الی الله (پس مرحله قبض و بسط این نیست که بعضی ها مطرح می کنند که بسط به معنای گسترش و قبض به معنای انتفاع است نه جانم قبض و بسط در مقام اثبات است نه در مقام ثبوت در مقام ثبوت قبض و بسطی نیست یک مرحله بیشتر نیست و آن، مرحله وصل است این است که می گوئیم در علم ربوبی اجمال راه ندارد حالا صحبت در این جا این است که این که بعضی ها مانند مرحوم شیخ در تعلیقات آمدند و فرمودند نسبت اشیاء به حق واجب بالقیاس است این نکته اگر منظور این است که در هر مرتبه و در هر نشئه ای که تصور تعین و تشخیص حق شود در آن مرتبه و در آن نشئه باید اشیاء وجود داشته باشند که منافاتی با جنبه فاعلیت حق دارد این معنایش این است که تا هر مرتبه ای که شما حق را تصور بکنید خلق هم با آن در او بوده پس جنبه فاعلیت کجا رفته بالاخره این وجودی که الان به صورت این امر مادی درآمده است آیا درآمده یا درنیامده بالاخره درآمده دیگر آیا درآمدن این فاعل می خواهد یا نمی خواهد خب فاعل می خواهد آیا این فاعل باید قبل از تحقق این تحقق داشته باشد یا نداشته باشد باید تحقق داشته باشد نمی شود که فاعل بعد از این بیاید اول این در خارج وجود دارد بعد فاعلش زنده بشود نه، این طور نیست باید اول شیشه گری بیاید این فنون شیشه گری را یاد بگیرد ماده ای بیاید بعد شروع کند این ماده را مذاب کند تبدیل به لیوان بکند فاعل اشیاء که عبارت است از وجود حق آیا این وجود حق باید باشد از نظر تعین نه از نظر زمانی از نظر تعیین باید باشد و این را خلق بکند یا نباید باشد و آیا مرتبه وجود این با مرتبه وجود حق مساوی است نه مرتبه زمانی یعنی آن وجودی که الان دارد به صورت ماده در می آید آیا آن وجود از نظر مرتبه وجودی عین مرتبه وجود حق است مساوی نه مرتبه زمانی یعنی آن وجودی که الان دارد



به صورت ماده در می‌آید آیا آن وجود از نظر مرتبه وجودی عین مرتبه وجود حق است خب پس فرض این است که معلول در مرتبه علت مساوی با علت باشد در حالتی که متأخر از علت است معلول در جنبه معلولیت مساوی با علت است نه از نقطه نظر ذات خود از نقطه نظر ذات علت متقدم بر معلول است خیلی‌ها هستند و هنوز بچه ندارند حالا تا بخواهند بچه پیدا بکنند باید بروند اول زن بگیرند آقا بعد نمی‌دانم مدتی بگذرد تا بتوانند بچه پیدا بکنند نه این که بگوییم آقا چون این بچه معلول برای پدر است پس در هر مرتبه‌ای که پدر بوده بچه هم باید بوده پس تو داشتی نگاه می‌کردی بعضی‌ها می‌گویند ما عروسی پدرم یادمان می‌آید من از شمالی‌ها شنیده‌ام می‌گویند جدی می‌گویند ما عروسی بابایمان یادمان می‌آید دو نفر بودند اول بچه دار شدند بعد گفتند حالا بیا با هم عروسی کنیم خب بنابر این فرضیه درست است که معلول همیشه با علت بوده و ناظر بر احوال علت بوده ولی اگر ما این مطلب را نپذیریم و مطلب را به نحو دیگری بخواهیم مطرح بکنیم باید عرض کنیم با کمال تأسف نه خیر فاعل همیشه تقدم، تقدم طبیعی دارد بر معلول حالا که مطلب این طور شد این مسأله‌ای که مطرح می‌شود که فاعل که حق متعال است فیاض علی‌الاطلاق است دوام فیض دارد نمی‌شود در یک مرحله از مراحل از این فیض خالی باشد در این جا این معنای خود را پیدا می‌کند آیا منظور از دوام فیض هم رتبه بودن معلول است با فاعل در مرتبه تشئون و در مرتبه تعیین آن؟ خب این تساوی بین علت و معلول است ما در زمان و مکان بحث نمی‌کنیم بالاخره بین علت و معلول باید تقدم باشد یا نباید باشد این را به ما جواب بدهید اگر باید تقدم باشد چه تقدمی است؟ تقدم، تقدم طبیعی است این جا است که، می‌گوییم که اراده حق اقتضا نمی‌کند نسبت به خلق اشیاء چه اشیاء هم به ضرورت ازلیه ثابت بشوند برای حق پس می‌فهمید این تعبیر چه تعبیر نا مناسبی است اشیاء و معلول به ضرورت ازلیه به این معنا که ما ازل را مرتبه تشئون حق و



تعیین و تشخیص حق بدانیم به همان نحوی که وجود برای ذات حق ثابت بود به ضرورت ازلیه به همان نحو مراتب تعیین و خلق برای حق ثابت است به ضرورت ازلیه اگر این طور باشد تقدم طبعی در این جا مورد نقاش قرار می‌گیرد چون در هر مرتبه که مرتبه تشعن حق است نه در مرتبه زمان در مرتبه تشعن و مرتبه وجود ذاتی حق که موجب تعیین حق است شما در آن مرتبه نگاه کنید خلق مساوی با او خواهد بود و این تساوی ذات معلول با ذات علت است در حالی که حق تقدم طبعی دارد همین که این وجود می‌خواهد به صورت ماده و تعیین در بیاید یعنی مرید الان تقدم بر او دارد وقتی تقدم بر او داشت پس در صقع ربوبی و در مرحله ذات ربوبی در آن جا حق است و غیر حقی وجود ندارد آن جا مرتبه ذات حق است در آن مرتبه نه دیگر اجمالی هم هست چون اجمال برمی‌گردد به فعل اجمال برمی‌گردد به علم علم هم علت برای فعل خارج و علت برای اراده و مشیت است در آن مرحله است که ما می‌گوییم دیگر نه علمی وجود دارد نسبت به اشیاء نه خلقی وجود دارد نه تعینی وجود دارد در آن مرتبه تشؤن هیچ وجود ندارد حالا که در آن مرتبه وجود نداشته اراده و مشیت حق تعلق بر خلق پیدا می‌کند خب اشکال ندارد این که ما می‌گوییم فیض حق علی الدوام است معنای آن این است که تا خدا خدایی می‌کرده جبرئیل هم بوده؟ اگر این طور بوده پس باید جبرئیل باید از بالا و پایین خدا خبر داشته باشد تا خدا خدایی می‌کرده فرض کنید که من باب مثال ما بودیم پشه کی داند که این باغ از کی است در بهاران زاد و مرگش در دی است

سؤال: پس می‌شود انفکاک بین خود ذات و تجلی او کرد به این معنا که بگوییم یک زمانی

این زمان تغییر مسامحه ای است این ذات بوده بدون تجلی؟

جواب: مثالی که زدم از همین جا باید روشن بشود

سؤال: نه تجلی است آقا؛ می‌گویند تجلی دارند اشیاء

جواب: این وجود منبسط که وجود جوهری است وجود منبسط که وجود

مجردی است آیا این وجود مجردی به این شکل درآمده یا درنیامده

سؤال: بله در آمده

جواب: پس این تقدم طبعی بر این دارد

سؤال: تقدم طبعی دارد ما می خواهیم بگوییم این تقدم طبعی را الان داریم اثبات می کنیم

جواب: تقدم طبعی را ما در زمان اثبات می کنیم و خود آن وجود مافوق زمان است پس خود

آن وجود جدای از این است

سؤال: جدای از این است ما می خواهیم بگوییم بدون این هم می شود چنین بحثی را اثبات

کرد که بگوییم یک زمانی وجود حقیقی بوده بدون این موارد؟

جواب: وقتی که شما اصلاً فرض می کنید وجود را بلازمان دیگر یک زمانی بوده یا نبوده معنا

ندارد خودتان الان دارید می گوید یعنی خودتان بدون این که متوجه این گفتار و کلامتان باشید دارید

همین الان اثبات یک رتبه متأخر از ماده را می کنید تمام شد و رفت این همین است دیگر این معنای

افتراق است دیگر افتراق نه افتراقی که علت باشد بعد معلول نباشد علت هر وقت هست معلول هم

هست در مرتبه علیت اما بحث این است که خود ذات که نفس الوجود است نفس وجود جوهری است

نفس وجود مجرد است خود نفس آن وجود مجرد او در او تغیر و تبدل راه ندارد تغیر و تبدل در مقام

علت و در مقام مشیت است پس ذات او مافوق مشیت و متقدم بر مشیت است نسبت به خلق

سؤال: می شود ذات را بدون اراده و مشیت تصور کرد

جواب: خب بله

سؤال: یعنی باز هم البته این از طریق مسامحه است می گوییم که ذاتی بوده بدون اراده و

مشیت

جواب: یعنی زمانی گذشته

سؤال: زمانی که نیست غلط است تعبیر

جواب: این جهت است که من می گویم تقدم تقدم طبعی این که من عرض می کنم ضرورت ازلی را نباید بالواجب بالقیاس الی الغیر را بالنسبه به حق آورد معنای آن تساوی بین ظهور و بین وجود برای ذات نیست اگر تساوی باشد پس این هم واجب بالذات است هیچ فرقی در این جا نمی کند در حالی که ما الان این را در رتبه متأخر از ذات می دانیم فرض این است که الان به این صورت در آمده صورت مصور می خواهد صورت فاعل می خواهد پس فاعل هست و این نیست) کان الله و لم یکن معهو شیئاً) (کان الله و لم یکن معه) یعنی در صقع ذات وجود؛ وجود مجرد است نه این که کان الله قبلاً برگردیم یک میلیون قبل تاریخ الان ذات است و این نیست صحیح است این طور بگوییم چون ذات مافوق ماده است و می توانیم بگوییم الان ذات است این ذات همراه با او هست چون جنبه فاعلی و جنبه علیّ دارد پس دو جنبه را در لحاظ واحد ما در این جا لحاظ کردیم لحاظ اول نفس ذات این که عبارت است از وجود حق؛ جنبه دوم تنزل اوست به مقام ظهور در نفس ذات این وجود ندارد در تنزل با مقام ذات این وجود دارد یعنی ذات با مقام، مقام خالقیت می شود در این جا پس ما نباید به عقب برگردیم و به ما قبل تاریخ و از آن جا شروع کنیم چون هر جا که ماده باشد در این جا زمان بوده زمان؛ انتزاع از ماده است نه این که زمان فرض کنید که برای خودش یک وجود دیگری داشته ماده در آن زمان قالبش ریخته می شود در زمان بدون این ماده زمان یعنی چی؟ هیچی اگر زمان خورشید است خب خورشید هم ماده است اگر زمان کره زمین کره است زمین هم ماده است اگر من زمان هستم من ماده هستم پس زمان چی شد شما غیر از گردش زمین که زمان به وجود می آید چه چیزی دارید که به ما ارائه بدهید که زمان آن است؟ زمین است دیگر فرض کنید که زمین خوب حالا اگر شما این زمان را می گوید کره زمین حالا از کره زمین رفتید در یک ستاره ای که در



آن ستاره اصلاً حرکت نیست معنایش این است که آن جا زمان وجود ندارد یعنی وقتی که شما رفتید پایتان را گذاشتید در آن ستاره در آن کره پایتان را قرار دادید در حالی که آن کره حرکتی ندارد و ثابت است آیا شما زمان را بر خودتان احساس نمی کنید که گذشته خب احساس می کنید دیگر این یک امر انتزاعی است یعنی از نفس ماده زمان متولد می شود نه این که زمان در خارج وجود دارد ما برویم آن بگیریم همان طور که من الان این لیوان را گرفته ام زمان را نمی توانم بگیرم در مشتم ولی وقتی که من آمدم در این جا در این اتاق فرض می کنم بر این که اصلاً نمی دانستم ساعت چند است فرض می کنم بر این که نمی دانستم کره زمین هم می گردد آدم بی سوادى هستم فرض می کنم بر این که من باب مثال خورشید و فلان و این حرف ها این حرکت ظلّ و سایه و این ها را هم اطلاع ندارم تمام این ها را من فرض می کنم من را می آورند در یک اتاق قرار می دهند پرده ها را هم می اندازند فقط من سیاهی مطلق در این جا احساس می کنم آیا زمان را احساس نمی کنم؟ می گویم ای بابا خسته شدم این جا نشستم چقدر این جا من را نگه می دارند چرا نمی گذارند من بروم خب تو که ساعت ندیدی بفهمی چقدر زمان گذشته تو که حرکت شمس و سیارات را ندیدی بدونی چقدر گذشته پس از کجا زمان را فهمیدی این بخاطر نفس ادراک تحقق ماده است نفس تحقق ماده از آن زمان متولد می شود انتزاع می شود نه این که چیزی هست در زمان چیزی نیست

سؤال: روایتی که شرح فرمودید تمام ذات را صقع ربوبی را از مخلوقات جدا فرمودید این

شیء در آن جا نیست

جواب: این شیء به این صورت در آن جا راه ندارد چون در آن جا ترکیب نیست

سؤال: نفی این را هم که نمی توانیم بکنیم؟

جواب: این هم هست پس این جمعش به این است (كان الله و لم یکن معه

شیئاً و الآن کما کان) این و الآن کما کان الان که ما داریم می بینیم الان که داریم این مشاهده را می کنیم الان دو لحاظ برای این می شود ذات بدون این و ذات با این ذات بدون این یعنی جنبه فاعلیت و خود نفس ذات بدون جنبه فاعلیت

سؤال: این کجا می رود؟

جواب: این که جنبه ربطی خود را از دست نمی دهد

سؤال: می دانم ما می خواهیم بگوییم بحث را وقتی

جواب: جنبه ربطی خود را از دست نمی دهد یعنی در عین این که الان این وجود وجود مجرد به این شکل در آمده این تبدیل به این شکل را ما دو امر از آن انتزاع می کنیم امر اول آن وجود مجردی که خودش را الان همین الان که دارم با شما صحبت می کنم این وجودی که الان خودش را به این شکل در آمده و در دست من قرار گرفته آن همان (کان الله و لم یکن معه شیئاً) است یک این وجودی که خودش را به این شکل در آورده گفته بیا مرا نگاه کن این و الان کما کان یعنی دو جنبه با لحاظ واحد در این جا لحاظ می شود مرتبه اول وجود مجردی که می خواهد خودش را ظهور بدهد آن یک لحاظ است مسأله دوم ظهوری که الان پیدا کرده این دو مسأله را در لحاظ واحد امیرالمؤمنین در این جا بیان کرده اند و این غیر ضرورت ازلیه است ضرورت ازلیه فقط اختصاص به ذات دارد در مرحله تشوّن ذات یعنی ذات در مرحله خود انتصاب وجود به ذات آن جا ضرورت ازلیه باید بیاوریم نه در این جا، این جا ضرورت بالقیاس إلى الغیر در غیر است بعد از مرحله علیت نه قبل از مرحله علیت قبل از مرحله علیت که این نیست فقط همان جنبه ربطی آن است حالا انشا الله دیگر شنبه بله

در مسأله واجب الوجود من جمیع الجهات صحبت از قدم صفات حقیقیه و ذاتیه برای ذات واجب الوجود و همین طور صفات فعلی از آن نقطه نظر که انتساب به حق دارند و چون حق قدیم و ازلی است پس این صفات فعلی هم قدیم و ازلی خواهد بود. این مسأله هم مورد توجه قرار گرفت که منظور از قدیم بودن صفات ازلی چه قدمتی است؟ نکته‌ای که باقی می‌ماند در این بحث، انشاء الله دیگر این نکته را تمام کنیم از فردا به بحث دیگری اگر خدا بخواهد، مسأله عینیت ذات است با صفات و عدم عینیت ذات با صفات - چنانکه اشاعره معتقد هستند - اشاعره قائل به تفکیک بین ذات و بین صفاتند یعنی ذات در رتبه ماهوی خود، نه در رتبه هویت خود، یعنی ذات در رتبه ذاتیت خود عینیت با صفات حقیقیه ندارد و طبعاً صفات فعلی هم داخل در این بحث خواهند شد.

اشکالی که بر این مسلک و مطلب وارد می‌شود عبارت است از امکان ذاتی ذات نسبت به صفاتی که زائد بر ذاتند نه عین ذات؛ یعنی چون صفات در آن حقیقت و کنه ذات راه ندارند بنابراین زائد بر ذات خواهند بود هم چون صفاتی که زائد بر ما هستند و آن زیادت موجب حمل می‌شود از ناحیه غیر.

سؤال: صفات برای ما در مرتبه ماست و ما هم صفات خدا را در مرتبه ذات خدا می‌دانیم اصلاً اینطور نیست که ما بگوییم ممکن است یا واجب است مثلاً. جواب: نه

سؤال: چون ذات به ما هو ذات وقتی لحاظ شد دیگر جایی برای درک صفت نمی‌شود چون جای صفتیت وجود ندارد.

جواب: یک وقت بحث صفات فعلی است یک وقت کل صفت است در مقام ذات چرا این صفت حیات یا صفت علم و قدرت در آنجا قابل تصور نیست یعنی ممکن است ذات تصور بشود بدون علمش ممکن بدون حیاتش تصور بشود؟



سؤال: حیات و علم و اینها یک مرتبه نازل تری است یعنی در صورتی که کسی یک مرتبه پایین بیاید می تواند اینها را درک کند.

جواب: خب حالا اگر کسی بگوید اگر منظور ما از عینیت ذات با صفات نفس تحقق صفات است در هر مرحله ای که ذات باشد چه جواب می دهید؟ یعنی آیا ممکن است شما ذات را تصور کنید که این ذات بقا داشته باشد ولی حیات نداشته باشد علم نداشته باشد.

سؤال: می خواهم بگویم که حیات مادون این است حیات معلول آن ذات است معلول یک مرتبه نازلتری است از علت.

وقتی ذات را تصور می کند مثل این می ماند که یک لامپی یک نورانیت حد پنجاه، این نورانیت پنجاه وقتی که به حد صد برسد اصلاً محو می شود چیزی نمی ماند از آن، آن وقت من بگویم این لامپ صد باید پنجاه داشته باشد

جواب: این افرادی که قائل به عینیت ذات با صفات هستند قائل به عدم انفکاک هستند نه اینکه من باب مثال قائل به عینیت در همان به اصطلاح رتبه ماهوی ذات، فرض کنید یک وقتی شما زید را نگاه می کنید اما اطلاعی بر امور خفیه زید ندارید فقط از زید یک سر و صورتی می بینید این دلالت نمی کند بر اینکه آن مسائل وجود ندارد، از دید شما مخفی است، حالا در مرحله عینیت ذات با صفات وقتی که ما به ذات نگاه می کنیم یعنی همان حقیقت بسیطه ای که آن حقیقت بسیطه را ما اسمش را می گذاریم وجود بسیط و وجود مطلق این که ما الان اسمش را وجود بسیط و وجود مطلق می گذاریم آیا در این وجود مطلق چه ما بخواهیم چه ما نخواهیم آیا حیات نخواهید؟ در این وجود مطلق چه ما تصور بکنیم یا تصور نکنیم علم نخواهید؟ یعنی آیا ممکن است که یک مرتبه ای ولو به مرتبه خیلی ضعیفه ای شما تصور انفکاک وجود را از قدرتی که ذاتی برای وجود است بکنید، فرض کنید که تصور انسان را بدون حیوانیت تصور انسان را بدون ناطقیت



تصوّر وجود را بدون علم تا اینکه بعد بگوئیم که این علم معلول برای او هست و ذات افاده می کند و در جنبه علم را برای خودش تحصیل می کند؟ از کجا تحصیل می کند؟ از کجا برای خودش علم می آورد؟ این که ذات بخواهد برای خودش تحصیل علم بکند آیا مثل ما می ماند که اینجا نشسته ایم کتاب را باز کنیم تحصیل علم کنیم خوب وقتی که حالا عالم شدیم می گویند این صفات زائد بر ذات است. آیا مثل ما می ماند که باید نان و پنیر بخوریم تا اینکه قدرت پیدا کنیم این می شود قدرت زائد بر ذات ما، اما فرض کنید که من باب مثال حیات ما آیا می شود تصوّر کرد که زیدی باشد و حیات معلول برای او باشد زید را شما تصور بکنید در یک مرتبه حیات نداشته باشد نفس تصوّر زید تصوّر حیات است گرچه در تصور نیاید اما خود او نفسش تصوّر اوست گرچه حالا ما فرض کنید تصوّر نکنیم این را، وقتی که شما نور خورشید را تصوّر می کنید نفس تصوّر نور خورشید اقتضاء می کند که در این نور خورشید اشعه مادون قرمز هم باشد گرچه شما به نظرتان نیاید ماوراء بنفش هم باشد گرچه در نظرتان نیاید اشعه نور زرد هم باشد فرض کنید که نور آبی هم باشد نور سفید هم باشد هفت رنگ در این جا وجود داشته باشد گرچه شما تصور نکنید، نکنید نکنید مشکل نیست مشکل این است که نباشد این است مسأله. حالا ذات را ما تصوّر بکنیم و در آن ذات علم را ما راه ندهیم ذات را در یک مرتبه بالاتر و آن علم را در یک مرتبه پایین تر و بعد این می شود وصف زائد بر ذات خوب این زائد از کجا آمد؟ این علم از کجا آمد؟ این نکته ای است که مضطرّ کرده است که حکماء قائل به عینیت ذات با صفات بشوند در این که جمیع حکماء قائل به عینیت ذات با صفات هستند که هیچ، بعضی ها هم مانند صدرالمتألهین بیابند و حتی صفات فعلی را هم قدیم بدانند و بالضروره برای ذات ثابت بدانند، نه چون مرحوم بوعلی که این صفات را امکان بالقیاس إلى الغير وذات را در انتساب به این صفات امکان بالقیاس إلى الغير بداند. امکان بالقیاس إلى الغير مثل این لیوان در



انتسابش به لیوان دیگر که قرین اوست این امکان بالقیاس الی الغیر است یعنی وجود او منوط به وجود او نیست وجود آن لیوان هم منوط به وجود این نیست، و هر دو در انتساب به یکدیگر ضرورت ندارند یعنی نه این است که این لیوان باید آن وجودش منوط باشد به او یعنی وجود برای لیوان ضرورت داشته باشد وجود این لیوان برای آن لیوان ضرورت داشته باشد به واسطه وجود لیوان دیگر نخیر ممکن است لیوان دیگری وجود پیدا بکند و این لیوان وجود پیدا نکند و همین طور وجود آن لیوان دیگر ضرورت داشته باشد در مقایسه با این یعنی وجود این موجب بشود که وجود او هم ضرورت داشته باشد، نخیر ممکن است کارخانه این لیوان را درست بکند و همین که بخواهد لیوان بعدی را درست بکند، برق برود. پس دیگر وجود لیوان بعدی ضرورت ندارد در قیاس به وجود لیوان غیر، این را می‌گویند و خوب، در صفات فعلی حق مرحوم بوعلی و بسیاری دیگر قائل به امکان بالقیاس الی الغیر هستند چون این صفات را زائد بر ذات می‌دانند و زیادی او را یک زیادی حدوثی می‌دانند حالا نحوه زیادی که آقای کرمی اشاره کردند و ما الان به این مطلب ایشان هم بر می‌گردیم آن یک مطلب دیگری است. ولی صحبت در این است که این زیادی که این آقایان راجع به صفات فعلی بر ذات حق معتقدند این زیادیه زیادیه حدوثی است یعنی نبوده در یک زمانی خالقیت زید و عمرو در یک زمانی اصلاً تحقق خارجی نداشته وقتی نداشته ندارد دیگر، وقتی ندارد دیگر چه بگوئیم بحث از این که عین ذات است و زائد بر ذات است همه اینها می‌رود کنار مثل این که زید در یک وقت عالم نبوده جاهل بوده سالها می‌گذرد بعد به سرش می‌افتد که بیاید تحصیل بکند و وقتی می‌آید تحصیل بکند عالم می‌شود. صفات خلقی و صفات حدوثی حق این صفات در یک مرتبه نبوده بعد پیدا شده. شما هم دارید می‌بینید که خالقیت زید با خالقیت عمرو اینها نبودند و بعد پیدا شدند. اگر اشکال بشود که این خالقیت‌ها خالقیت جزئی است جواب این است که خالقیت



جزئی از باب کلی طبیعی مصداق خالقیت کلی است و خالقیت کلی چیزی نیست جز خالقیت جزئی و جزئی و جزئی چطور اینکه تحقق هر کلی طبیعی در خارج وجود مصادیق اوست همین طور تحقق صفات کلی حق در خارج را مثل عنایت و تربیت و رحمانیت و رازقیت و امثال ذلک نسبت به حق قائل باشیم اما این صفت کلی در خارج هیچ مصداقی نداشته باشد خوب این نیست اینطور و همین اینها صفات، صفات حدوثی و صفات فعلی هستند.

سؤال: کلی منطقی بله، ولی کلی بمعنای سعه وجودی شاید این سعه وجودی اش باشد ولی تنزلی نداشته باشد.

جواب: خب، بحث این است که اینها صفت فعلی اند. نه صفت ذاتی. مثل علم نیست، مثل قدرت نیست، بله در صفات فعلی، بوعلی قائل به امکان بالغیر است، خب آیا ممکن است که شما خالقیتی برای حق در نظر بگیرید ولی این خالقیت در خارج هیچ مظهري نداشته باشد یعنی این صفت کلی در خارج مبدل به صفت جزئی نشده باشد، خب این غلط است. پس وجود و عدم هیچ فرقی نمی کند چه اسمش را خالقیت بگذارید چه اسمش را نگذارید چیزی که فرض کنید که وجودی ما برای او در خارج نمی یابیم مظهري برای او در خارج نمی یابیم پس در خود کلیتش هم حرف است دیگر فرقی نشد حالا خدا هر چه بر تخت اریکه سلطنت بنشیند و بگوید من خالقم پس خلقت کو حالا ببینم چه می شود فعلاً درست کنم پس نگو من خالقم فعلاً هیچ چیزی نیستی هر وقت دست به کار شدی به قول یارو ملائکه را فرستادی از هفت صبح شروع کنند، درست کردن آن موقع تازه به تو می گویند خالق. اولی را خلق کردی یک خالقی، دومی خلق شد، خالق دوم، سومی، از اینجا ما کشف به خالقیت کلی می کنیم و بعد به شما منتسب می کنیم ولی تا خلق نکردی، این تاج کرامت را بر سر خودت نگذار که حالا ما خالق هستیم و عرض کنم دیگر. **فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** و امثال ذلک نه آقا جان آنچه که



داری به میدان بیاور. به بازار عرضه بکن تا اینکه بینیم خالق هستی یا نیستی این مطلبی است که این آقایان می‌فرمایند البته صدر المتألهین در جوابی که به بوعلی و به امثال بوعلی که اتباع او هستند، این جوابی را که دادند با آن تقریری که عرض شد، مسأله به اینجا منتهی شد که این تمام آنچه که در، البته تقریر مرحوم صدر المتألهین اینطور بود ولی آن متممیش که خب عرض شد، به این نحو بود، جواب صدر المتألهین این بود که این صفات یک جنبه خارجی دارد و آن ماهیاتی است که ما در خارج می‌بینیم ولی وقتی می‌گوئیم خدا خالق است، یک مخلوق خارجی جلوی چشم ماست این مخلوق خارجی دارای ماهیت وجود است و از نقطه نظر استقلال، این مخلوق خارجی امکان ذاتی برای او حمل می‌شود ولی چون حقیقت او جنبه ربطی دارد، به لحاظ جنبه ربطی، چون مرتبط به یک قدیم است و به یک ذاتی است که وجود برای او ضرورت دارد پس آن جنبه ربطی او که همان حقیقت و آن که در صندوق قایم شده آن جنبه ربطی اش از ازل بوده و آن جنبه ربطی، موجب می‌شود که چون منتسب به قدیم است بنابراین او هم قدیم خواهد بود گرچه در خارج، آن نمود ندارد. روزی هست و روزی نیست یک روز اما او را می‌بینیم و روز دیگر نمی‌بینیم و خالقیت به لحاظ همان جنبه ربطی خلقی و قدمت اوست که خالقیت اطلاق می‌شود آن حقیقت برای اشیاء خارج است لولا آن جهت شیئی در خارج وجود ندارد لولا آن جهت همه حباب هستند حباب که آب ندارد حباب هواست آب درون حباب است و زیر حباب است ولی خود حباب چیزی نیست اگر شما آن آب را برداشتید و در حباب ریختید، آن وقت مقداری از آب من باب مثال در یک لیوان قابل مشاهده است ولی خود حباب را شما دائماً نگاه کنید مدام بگوئید در آن آب آب است. خب نیست اینها همه در آن هواست آن ماهیت اشیاء آنها همه حباب است آن وجودی که آن ماهیت را متحقق می‌کند و موجب تصحیح حمل وجود بر ماهیت می‌شود آن حقیقت فقط جنبه ربطی وجودات جزئیه



است با آن مبدأ خودشان که وجود کلی باشد این جوابی بود که مرحوم آخوند به این قائلین و امثال بوعلی و اینها دادند عرضی که ما در آنجا کردیم این بود که این اشکال، مسأله تغییر و تبدل را در ذات حق دفع نمی‌کند چطور که یکی از اشکالات این بود علاوه بر این آن جنبه ربطی وقتی متصف به معلولیت و به مخلوقیت است که به منصف بروز و ظهور بیاید اگر به منصف بروز و ظهور نیاید خب، منبسط بودیم به یک گوهر همه بی سر و بی پا بودیم آن سر همه. در بی سر و بی پا بودن و منبسط بودن و همه که جنبه خلقی در اینجا معنا ندارد پس جنبه خلقی وقتی خالقیت نمود و بروز دارد که این تغییر و تبدل باشد اگر تغییر و تبدلی نباشد خلقی هم وجود ندارد فرض کنم بر این که آب دریا همین طور آرام باشد وقتی آب دریا آرام باشد پس چه کسی از کجا می‌فهمد که دریا موج دارد موجش کجاست خب باید حرکتی بکند تا شما بگوئید این دریا موج دارد یا نه. همین دریا آرام، ساکت و شما یک ذره موج هم ابر روی این دریا احساس نکنید خب آیا این دریا متصف به مواجیت می‌شود؟ خب کجاست؟ خب باید این آب یک حرکتی داشته باشد تا بگوئید این دریا مواج، باید این دریا یک حرکتی بکند تا اینکه بگوئید طوفان شده همین طور این دریا، باشد، صاف باشد به اندازه ای صاف که شما چیزی هم نبینید این متصف به سکون است این که متصف به تغییر نیست این که متصف به خلاقیت نیست اینکه متصف به تبدل نیست این دریا ساکن است آب است دیگر بنابراین آن وجود منبسط هم که به قول مرحوم آخوند جنبه ربطی او محقق است در این حرفی نیست آن جنبه ربطی که عبارت است از همان وجود منبسط آن موجب تحقق اشیاء است همین هم مورد قبول ماست و صحیح است ولی تا آن جنبه ربطی صورت نگیرد این اتصاف به معلولیت و مخلوقیت از کجا پیدا می‌شود همه چیز در آن وجود منبسط فانی و مَنهّی و بدون هیچ گونه تزلزل پس خلق خدا کجا رفتند؟ خالقیت کجا رفت خب ما که چیزی نمی‌بینیم شما بگوئید آقا شما نمی‌بینید ولی در عوالم ربوبی در



آنجا در عالم مبدآت در عالم عقول در عالم مجردات در عالم انوار تغییر و تبدلاتی هست باز بالاخره یک تغییری شما باید اثبات کنید حتی ملائکه را هم در نظر می‌گیرید باز بالاخره یک حد وجودی برای آنها بیاورید خب حالا این حد وجودی مادی نیست نباشد بالاخره حد وجودی ملکوتی که هست در حالتی که بحث این آقایان بالاخره روی ماده است دیگر چون آنها در مبدآت که قائل به تغییر و تبدل نیستند خلق را نسبت به آن جنبه ملکوی آن نگاه می‌کنند اصلاً فرض کنیم بر اینکه ما اصلاً بگوئیم جنبه ملکوی لحاظ نمی‌شود فقط آن جنبه ملکوتی عالم خلق مورد توجه است باز بالاخره بین جناب جبرائیل و جناب عزرائیل فرق است کاری که این می‌کند او نمی‌تواند بکند کاری که او می‌کند این نمی‌تواند بکند هر کدام برای یک کاری ساخته شده اند باز بین عالم عقول و مجردات و بقیه فرق این فرق‌ها از کجا آمد تمام این فرق‌ها ناشی از تغییر و تبدل است منتهی نه تغییر و تبدل زمانی و مکانی چون ماده نیستند تغییر و تبدل ماهوی. یعنی آن حد وجودی اوصاف و خصوصیات دارد که موجب تمایز با حد وجودی دیگر خواهد شد و آلا هر دو عینین خواهند بود دو عین یعنی یک واحد خواهند بود این دوئیت از کجا آمده؟ دوئیت از غیریت می‌آید لازمه غیریت، دوئیت است و ملزوم دوئیت غیریت خواهد بود یعنی هر دوی اینها لازم و ملزوم هستند همین که شما می‌گوئید دو وجود مجرد یعنی غیریت را ثابت کردید عینیت را که ثابت نمی‌توانید بکنید بنابراین باز این، همان طور که عرض شد دفع اشکال را نمی‌کند فقط و فقط اشکال به یک مسأله حل می‌شود و آن که ما قائل به قدمت جمیع اوصاف کلیه و جزئیه در عالم خارج نسبت به اعیان خارجی بشویم که تمام اینها جنبه قدیم دارند یعنی وجود و ظهور خارجی اینهاست که در مقام اثبات برای ما گاهی هست و گاهی نیست ولی وجود ثبوتی اینها این جنبه قدیم دارد و در علم ربوبی تمام اینها، حضور داشتند با این بیان دیگر نه اشکالی نه تغیر و تبدلی در ذات را شما ثابت می‌کنید و نه در اینجا اوصاف



حدوثی و فعلی را منفک از ذات در اینجا می‌دانید و هم چون بوعلی امکان بالقیاس الی الغیر و ذات را امکان بالقیاس الی مخلوقات در نظر می‌گیرید و اوصاف ثبوتی و فعلی مانند اوصاف حقیقی ذاتی برای آن ذات ضرورت داشتند بالضروره الازلیه منتهی بعضی از این اوصاف بلاواسطه به ضرورت ازلیه ثابت است بعضی‌ها به واسطه علیت برای آن ذات در اینجا بالواسطه در آنجا ثابت است آنچه که بالضروره الازلیه برای ذات ثابت است آن عبارت است از علم و حیات و قدرت آن علم و حیات و قدرت واسطه برای اوصاف حدوثی هستند آن اوصاف حدوثی نه اوصاف حدوثی زمانی اوصافی که جنبه فعلی دارند گرچه فعل حق هم فعل قدیم باشد بنابراین این آیه شریفه که می‌فرماید " **وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ**" یا اینکه " **مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ**" که مفسرین در آنجا خود مرحوم صدر المتألهین آمدند استفاده کردند برای اینکه تمام اشیاء به واسطه آن جنبه ربطی وجود دارند نه به واسطه جنبه خلقی این در اینجا می‌توانیم با یک بیانی ترمیم این تفسیر و توجیه را بکنیم. معنای آیه این می‌شود این نیست که دو نسخه از این موجودات در عالم وجود دارد نسخه اول که نسخه اصل است " **مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ**" است. نسخه دوم که نسخه خارج است، آن نسخه‌ای است که شما دارید می‌بینید. اشیاء را می‌بینید. معنای " **مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ**" نه این است که الان این کاغذی که در دست من است، یک نسخه‌ای دارد که این نسخه در لوح محفوظ است که عبارت است از این خزینه فتوکپی اش را ما می‌بینیم اصلش نزد آن عالم قضا و قدر و لوح محفوظ و امثال ذلک است نخیر این یک نسخه بیشتر ندارد. این یک نسخه عبارت است از تحقق این شیء در خزینه پروردگار. و مسأله در عالم نیست یک مسأله در عالم است و آن مسأله حضور الاشیاء عند الحق است، این به معنای خزینه است منتهی از دید ما در مقام اثبات، چون ما می‌بینیم یک شیئی می‌آید و یک شیئی می‌رود از اینجا استفاده می‌کنیم که یک حقیقتی در ماورای این اشیاء وجود دارد که از



ماواری این محدوده فکر ما تنازل پیدا می‌کند به عالم و بعد دوباره از دید ما محو می‌شود. در حالی که اگر ما بخواهیم نگاه بکنیم به حقیقت همه اشیاء این بالحضور عند الحق موجود است این عبارت است از خزائن. خزائن عبارت است از حضورالاشیاء عند الحق به نحو علم حضوری و به نحو علیت این معنای " مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ" است منتهی در مقام اثبات ما یک شیئی را چون می‌بینیم و یک شیء را نمی‌بینیم خداوند متعال تعبیر آورده به اینکه خزینه این شیئی که شما نمی‌بینید نزد ماست این که الان شما مشاهده نمی‌کنید این خزینه اش فرض کنید که من باب مثال پیش ماست این از یک جا آمده که الان شما دارید می‌بینید

سؤال: آنچه که در خزینه است محدود نیست به امور تخیلات از آن خزینه تنزل پیدا می‌کند یک تشکل خاصی پیدا می‌کند از محدودیت‌های زمانی، مکانی، جواب: عرض من اصلاً این است که آنچه در این عالم است این نیست که یک شیء متنازله از آن خزینه باشد یعنی آن خزینه یک امر خیلی جزئی و کوچک مثل یک اتم باشد؛ که از این اتم فرض کنید که یک مرتبه بزرگ بشود بزرگ بشود بزرگ بشود و یک تشکل زیادی را به وجود آورد می‌گویند یک میکروب را وقتی شما بگذارید در یک جا، شرایط اگر شرایط آماده ای باشد فردا همان موقع بیائید به آن نگاه بکنید بیست و چهار میلیون برابر شد و است یعنی این یک بزرگوار در اینجا در تحت یک شرایط خاص چه کار کرده هی داده بیرون جنبه خلاقیت دیگر آمده تجلی کرده همین طوری چنان، این شده دو تا آن شد سه تا آن شد چهار تا همین طوری می‌زاید و حالا آن سلول خودش نصف شده نه این می‌زاید این شرایط شرایط خاص است یعنی این بیست و چهار میلیون درشکم این نبوده حالا اگر ما بخواهیم تصور کنیم به فرض بخواهیم مثال بزیم مثال غلط که این بیست و چهار میلیون همین هایی هستند که در این یک ذره اند منتهی یکی یکی می‌پرند بیرون و این " مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ" این نیست که یک خزینه ای باشد و آن در

متن جلسات شرح حکمت متعالیه ؛ ج ۵ ؛ ص ۲۸۳

آنجا مسأله خیلی مندمج و فشرده و خلاصه و در هم فشرده ای باشد و بعد از آنجا می آید پائین؛ مرتب باز بشود و ظهور پیدا می کند مسأله این است که در عالم لوح محفوظ و در آن خزینه همین حضور خارجی اشیاء در آنجا قرار دارد. حضور خارجی همین اشیاء با همه عوالم و با همه سماوات و با همه تغییر و تبدلات در آنجا در مقام علیت اصلاً وجود خارجی دارد نه اینکه آنجا عالم، عالم خفاء است. به قول بمعنی از آقایان؛ و اینجا عالم، عالم شهادت است. عالم خفاء و شهادت ما نداریم ما یک عالم بیشتر نداریم و آن عالم بروز و ظهورات خارجی است بروز و ظهورات حضرت حق، عبارت است از همان علم حق به اشیاء؛ علم حق به اشیاء عبارت است از نفس تحقق الاعیان فی الخارج، نفس تحقق الاعیان فی الخارج عبارت است از علم حضوری حق نسبت به خارج آن علم حضوری حق نسبت به خارج که عبارت است از حضور اشیاء عند الحق به آن، عالم لوح محفوظ می گویند به آن خزائن می گویند متتهی چرا خزینه می گویند؟ به خاطر این است که خزائن از دید افراد مخفی است سلطان خزینه اش را به هر کسی نشان نمی دهد کلید دارد، جای خاص دارد، گنج است جای خاص دارد، نمی دهد. فقط بعضی ها اطلاع دارند آنچه که در خارج مردم می بینند، آن ترواشات این خزینه است که می بینند، یک روز سلطان می آید بار عام می دهد، از این جواهرات پخش می کنند و امثال ذلک خزینه را به کسی را نشان نمی دهد. ما هم نمی توانیم بر خزینه خدا اطلاع پیدا کنیم چرا؟ چون قدرت و دید ما اقتضای مشاهده خزائن خدا را نمی کند اگر ما احاطه علمی بر آن جنبه ربطی اشیاء نسبت به حضرت حق داشته باشیم، ما هم اطلاع بر این خزائن پروردگار پیدا خواهیم کرد چون ما احاطه علمی نسبت به جنبه ربطی نداریم و فقط جنبه حدوثی و اثباتی او مورد مشاهده ماست پس محدوده روئیت ما محدوده تغییر و تبدل در زمان و مکان خواهد بود و همین طور عالم مثال و اینها. از این نقطه نظر است که معنای آیه این طور می شود " مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ "



یعنی حقیقه کلّ شیء. حقیقه کلّ وجود و موجود. حقیقه کلّ مخلوق. حقیقه کلّ مرزوق. حقیقه کلّ عین فی الخارج. حقیقت او عند الحق موجوده و یک نسخه هم بیشتر نیست. آن نسخه عبارت است از نفس التعین فی الخارج و السلام و دیگر هیچ چیز ما در اینجا نداریم. آن خفاء و این حرف‌ها اینها همه است مسائلی که استنباطات و سلیقه‌هایی است که در اینجا به کار رفته همین طور آیه ای که می‌فرماید: " مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ " که در اینجا اشاره شده است به همین طور که مرحوم علامه می‌فرماید اشاره شده است به آن معنای ربطی، معنای ربطی مسأله، عند الله باق است یا آن جنبه امری آن عند الله است و اما آن جنبه خلقی از بین می‌رود جنبه خلقی وجود زید است که روز یک شب به دنیا می‌آید و سی و پنج سال عمر می‌کند و در روز جمعه هم از دنیا می‌رود این جنبه خلقی است اما جنبه امری، آن از بین رفتنی نیست آن وجودی که الان متحقق شده است، دیگر از بین نمی‌رود آن وجود، وجود ثابت است. این جنبه خلقی، یک روزی از دید ما پنهان است و روزی دیگر در دید ما ظاهر و آشکار می‌شود این جنبه، جنبه خلقی است اما آن انتسابش به حق، آن همیشه باقی است آن هیچ وقت زوال پیدا نمی‌کند هیچ وقت از بین نمی‌رود. همیشه او هست و همیشه بر او حساب و کتاب بار است این مسأله هم مانند مطلب بالا و آن آیه دالّ بر این است که از نقطه نظر اثبات، یک روزی، یک خلقی هست و یک روزی یک خلقی نیست. اما از نقطه نظر ثبوت، نیست دیگر معنا ندارد در خلق پروردگار. گرچه در اینجا ما حتی جنبه خلقی او را هم در نظر بگیریم. یعنی در جنبه خلقی، زوال راه ندارد ما نمی‌بینیم نه اینکه زوال در اینجا راه دارد. ما عند الله باق یعنی همین صحبت کردن من الان در ساعت پنج دقیقه به نه، این صحبت کردن من در ازل بوده است و در ابد هم خواهد بود این صحبت کردن من باقی است، زوال ندارد نه اینکه نبوده است. نبوده است در عالم ملک، نبوده است در عالم اثبات؛ ولی همین نفس صحبت



کردن، همین کلماتی که الان از دهان من بیرون می‌آید، اگر یک شخصی ده میلیارد سال قبل وجود داشته باشد، همین مطلب را می‌شوند و همین مطالب را می‌بیند و همین حضور را احساس می‌کند همان طوری که شما الان احساس می‌کنید یعنی لمس می‌کند نه اینکه تماشا می‌کند نه اینکه یک ادراک اجمالی دارد. لمس می‌کند با وجود خود این حقیقت را اگر چه هنوز در عالم طبع این حقیقت به منصفه ظهور نرسیده است این می‌شود معنای ما عند الله باقی. پس معنای ما عندکم ینفد یعنی به جهت حضور ما در عالم زمان و مکان یک شیئی از دید ما پنهان می‌شود نفاد می‌پذیرد عدم بر او حاکم می‌شود تمام می‌شود، به خاطر اینکه فرض کنید که به یک شخصی ده هزار تومان بدهند، بگویند این را خرجش کن. الان هم با این گرانی اوضاع، همان روز اول خرج می‌شود، حالا در زمان سابق که بود مثلاً بیست سال پیش ممکن بود یکی با ده هزار تومان شش ماه زندگی کند ولی امروز نه، در عرض سه چهار روز بحمد الله تمام می‌شود خب، این یک نعمت است دیگر معنی ندارد مال دنیا دست آدم بماند اینها همه اش به خاطر عدم تعلق به دنیا این مطالب پیدا شده، اصلاً غلط است یعنی چی کسی پول داشته باشد این ما عندکم ینفد الان در زمان ناهذا بسیار مصداق بارز و خوبی دارد. اصلاً در جیب نیامده نفاد گرفته نه اینکه حالا بماند و بعد و در زمان سابق خلاف بود یعنی آن خلاف بود که مثلاً یک هزار تومانی یکی پیدا می‌کرد فرض کنید که سه ماه آن را داشت خرج و مخارج و اجاره و همه چیز می‌داد. آن موقع این آیات قرآن مصداق خوبی نداشت. نیست زمان، زمان طاغوت بود لذا این زمان، زمانی است که خوب آیات قابل برای تفسیر و توجیه و اینهاست. علی ای حال

سؤال: خوب، این را روز قیامت نشان می‌دهند دیگر

جواب: خوب، همین دیگر، این خودش خیلی خوب است که انسان معنای آیات را خوب

می‌فهمد دیگر در اینجا این مسأله به جنبه حضور علمی اشیاء عند

الحق، دیگر نفاد در آنجا معنا ندارد یک کلامی است که آن کلام وجود دارد این کلام همیشه بوده است و همیشه بود این حضور همیشه خواهد بوده است و همیشه خواهد بود در علم حق و آن جنبه ربطی او که از او تعبیر می شود که آن جنبه وجود دارد، منظور از آن جنبه ربطی جنبه بدون توجه به جنبه خلقی اگر باشد، این معنا، معنای صحیحی نیست، اگر با توجه به جنبه خلقی باشد خب این معنا می تواند صحیح باشد که خود مقام ثبوت زوال ناپذیر است مقام اثبات که مشاهده ماست قابل برای زوال است و این اشکال به دیده رمد دار ما برمی گردد به نفس شیء و مقام ثبوت او اصلاً کاری ندارد. دیگر این مسائلی بود که در اینجا ذکر شد. البته مسائل دیگری هم هست عینیت ذات با صفات و امثال ذلک که اینها را انشاءالله فردا آن مطلبی که آقای کرمی فرمودند و ما خیال می کردیم تمام می شود دیگر فردا هم دیگر چاره ای نداریم که باید بیائیم راجع به عینیت و عدم عینیت ذات با صفات صحبت کنیم.

## کل جلسه خارج از درس است

## ارتباط قائم مقام با دربار پهلوی و مرگ وی

می گفت: سفارش کرد به محمدرضا شاه که سه نفر را مواظبشان باش. یکی قائم مقام است، که هیچ وقت او را از خودت طرد نکن. این خیلی برایت مفید است. از نظر مشاوره فکری خیلی برایت مفید است. یکی این است. یکی آقا سید عبدالله بهبهانی که رابط بین علما و رضا شاه بود. یکی این و یکی هم آقای بروجردی. می گفت: آقای بروجردی را حواست باشد به پایش نیچی. برایت دردسر درست می کند. این سه تا را به محمدرضا شاه خیلی توصیه کرده بود و بعد افراد دیگر. یکی اش این قائم مقام بود. قائم مقام می گویند کسی بوده که حتی در اندرونی شاه هم می رفته. این قدر با شاه چیز بوده و .... تا اینکه مسأله اصلاحات ارضی می شود. در اصلاحات ارضی قائم مقام مخالفت می کند قائم مقام مخالفت می کند و نشده بوده هنوز. می خواسته بیاورد، در زمان کندی بوده. شاه می گوید که ما می خواهیم این کار را بکنیم. می گفت: نمی شود و شاه می گوید: نمی شود به عقب برگشت. تاریخ به عقب بر نمی گردد. قائم مقام می گوید: تاریخ به دست بشر ساخته می شود. بخواهند می توانند به عقب برگردانند، بخواهند نمی توانند بخواهند نگه می دارند، بخواهند جلو ببرند. خلاصه با شاه اختلاف شد و دیگر این اواخر قهر کرد با شاه. می گویند: دیگر نرفت پیش او و به همین حالت هم از دنیا رفت. حالا این دیگر بعضی ها می گویند: شاید این برایش خیر بوده. می خواسته دیگر قطع رابطه کند با دستگاه. و وقتی هم که فوت کرد مرحوم آقا به تشیّع نرفتند. من یادم است. من خیلی کوچک بودم. که این فوت کرد. خیلی، سه، چهار ساله بودم. ولی آن موقع یادم است که همین پدر بزرگ ما، حاج آقا معین رفت و خیلی از دوستانشان که دوستان آقای انصاری بودند رفتند به تشیّع قائم مقام.

سؤال: سالک بود؟

جواب: نخیر، آدم نماز خوانی بوده.

سؤال: این که با این قشر مثلاً رفاقت داشته، گفتم، شاید؟؟؟.

جواب: قائم مقام؟ نه، با علما ارتباط داشته و از رجال سیاسی بوده. ولی آدم نماز خوان و فلان و روزه گیری بوده، ریش می گذاشته، و در خانه اش مجالس روضه و اینها داشته. لولا ارتباطش با دستگاه، آدم متدینی بوده و خیلی هم آدم خوش فکر و با فرهنگی بوده. خیلی. و هر چه حاج آقا معین به آقا اصرار کرد که آقا بیاید، ایشان گفتند: من نمی آیم، تشییع همچنین شخصی من نمی آیم. اما با پسرش آقا خیلی رفیق بودند. پسرش مهندس رفیع بود که این، در فرانسه درس می خواند و درسش هم وقتی تمام شد، آن شب آخر که فردایش می خواست امتحان بدهد، در خواب یک سیدی را می بیند، البته نگفته بود این سید که بوده؟ ولی به او می گوید: تو ادعای عرفان می کنی و در فرانسه داری تحصیل می کنی؟ جای این نجاست؟ که فردا سر جلسه امتحان حاضر نمی شود این شخص. حاضر نمی شود و بعد بر می گردد ایران. و ظاهراً هم بسیار مرد معروف و خیلی هم آدم بامحبتی بوده. اینها اشراف بودند. اشراف و اعیان. این طوری بودند. بله، از اشراف و از اعیان ولی بسیار متدین بودند. در حفظ حجاب از ما آخوندها، تحفظشان بیشتر بود. کسی صدای زن اینها را نشنود و نمی دانم، چادر زن اینها را کسی نبیند و چه میدانم از این جوریهها بودند. این همانی است که آقای انصاری را دعوت کرده بود در منزلش، منزلش لاله زار کوچه برلن بود، منزل مهندس رفیع. منزل بزرگ سه هزار متری داشت، آنجا بود. ما می رفتیم با مرحوم آقا، البته گاهی اوقات می رفتیم. از آن خانه های اشرافی قدیمی. بعد من آن موقع، سه سالم بود. گفتم جریانش را به شما یک مرتبه. بعد، یک شب زمستانی بود که آقای انصاری آمده بودند تهران، این، همه رفقا را دعوت می کند. آقا وقتی که از مسجد بعد می روند، می گوید: آقا پس



آقا سید محسن کو؟ حالا من سه سالم بود. آقا گفتند: آقا این بچه است. جایی نمی‌برمش. بچه سه ساله را که نباید برد. می‌گوید: آقا تا نیاید، شام خبری نیست. جلوی آقای انصاری. سفت می‌گوید نخیر ایشان باید بیاید. یک چیزهایی برای خودش داشت. یک اعتقاداتی داشت مرید آقای انصاری هم نبود. او از آقا شیخ عباس قوچانی دستور می‌گرفت مهندس رفیع. از او چیز داشت. بر همان اساس هم بود. ولی خوب دیگر، رفاقت داشت با آقا دیگر، آقا دیگر حالا به خاطر دستور از آقا شیخ عباس با او قطع رابطه نکردند، ایشان همین طور با ایشان تا آخر رفیق بودند. تا وقتی هم که از دنیا رفتند. خلاصه برایش کتاب می‌فرستادند و خلاصه نمی‌دانیم، آقا خلاف کردند یا خلاصه. چیست قضیه؟ به هر صورت، خوب شاید ایمان یک عده محکمتر و کوبنده تر باشد. ایمانها یک ایمانی کوبنده، تا می‌بینند طرف یک خرده فکرش با آنها نمی‌خواند با ایمانی کوبنده، تبری را حسابی، به نحو فوق اکمل، انجام می‌دهند. ولی آقا این طور نبودند. ما در نقل خیانت نکنیم. خلاصه، ایشان می‌گفت: نمی‌شود. حالا نشستند حاج هادی ابهری، نمی‌دانم، این پیرمردها، حاج اسماعیل دولابی، اینها همه نشسته‌اند، آقا می‌گویند: نه، می‌گوید: آقا من شو فرم را می‌فرستم با ماشین در خانه، بردارد بیاورد بچه را. آقا می‌گوید: برود در خانه چه بگوید؟ و برمی‌دارند یک نامه می‌نویسند که فلانی. مهندس رفیع تقاضا کرده، سید محسن هم در این مجلس باشد. لذا شما به راننده تسلیم کنید. مادرمان بیاید دم در و بگوید بچه را بده که نمی‌دهد می‌گوید آقا چه کار دارید؟ خلاصه حالا ساعت یازده شب شده بود، خلق خدا گرسنه، آن هم آقای انصاری مرد بسیار محترم. خیلی، هیچ، این مادر ما، ما هم خواب بودیم، دیدیم، زمستان و ... بچه سه ساله که تو حیاط که نمی‌رود. گرفته خوابیده دیگر. این ما را بلند می‌کند و لباس تنمان می‌کند. نمی‌دانم، من یادم می‌آید. همچنین جریانی را بعد ما را با او می‌فرستد و این حرفها، دیگر وقتی که وارد آن مجلس می‌شویم. یک



صلوات از ته دل، خیلی گرسنه شان بوده، خلق خدا، یک صلوات که صدایشان تا دو تا همسایه می‌رفت فرستادند بیچاره‌ها. خلاصه یک همچین چیزی بود.

### مهندس رفیع

این آقای مهندس رفیع، این یکی از آن سه تایی بوده که با آقا از نجف، آقا اسمش را نیاوردند، فقط نوشتند یکی از اعیان، این بوده. احتمالاً الان هم ایشان حیات داشته باشد، استصحاباً البته می‌گویم، چون مدتی است ایشان را ندیدم. بله، ظاهراً، اگر اشتباه نکنم، در ختم آقا تهران آمد، مسجد لاله زار. خیلی دیگر فوت بود. سنش از آقا خیلی بیشتر بود. اینطور که به نظرم می‌رسد، دیدمش یک لحظه. در مجلس آمد. بله، خلاصه ایشان آمده بود این پدری داشت، قائم مقام. صحبت شد. این با شاه اختلاف می‌کند و عرض کردم چه می‌شود.

### ملاقات قائم مقام با آقا سید جمال گلپایگانی

ایشان یک سفری می‌رود نجف. مرحوم آقا می‌فرمودند که من بودم در آن مجلس. می‌آید برای دیدن آقا سید جمال گلپایگانی، که در سفر مکه‌اش بوده، بیاید وجوهاتش را حساب کند و بعد هم برود برای مکه. نسبت به آقا سید جمال ارادت داشت. خوب اینها که معلوم است که آقا سید جمال خودشان باطنی دارند دیگر، یک چیزی دارند، آقا سید جمال که قبول نمی‌کند از او. یا نخواسته بود وجوهات را حساب کند. وجوهاتش را داده، آمده بود که فقط به آقا سید جمال نصیحتی کند. آقا سید جمال می‌گوید: کی به تو اجازه داده که در این دستگاه باشی؟ گفت: آقا ما برای خدمت خلق به اینجا می‌رویم. برای خدمت به مردم. مگر علی بن یقطین نبود در دستگاه هارون؟ یک مرتبه آقا سید جمال عصبانی شد، گفت که: خودشان را با علی بن یقطین قیاس می‌کنند، هر گهی هست می‌خورند به حساب علی بن یقطین برمی‌دارند می‌گذارند، مردیکه او از امام موسی بن جعفر اجازه داشت، تو از کی اجازه داشتی؟ هی خودشان را با علی بن یقطین مقایسه می‌کنند. نه، تا مغزشان در



گه فرو می‌روند این عبارتشان بود. گفت: تا مغزشان در گه فرو می‌روند بعد خودشان را با علی بن یقطین مقایسه می‌کنند. مردیکه، فلان....، خلاصه، آن هم بنده خدا متأثر شد و آمده بود بیرون. بعد ایشان می‌فرمودند که آقا سید جمال می‌گفتند که اینها بلند می‌شوند می‌آیند اینجا خیال می‌کنند.... آخر، اینها نیست می‌دانند که کلک بقیه را. می‌خواهند بیایند با یک سلام و علیک با این گونه افراد خودشان را تسکین بدهند، یعنی خوب می‌داند آقا سید جمال با بقیه فرق می‌کند. این، همین که آقا سید جمال او را بپذیرد یک سلامی بکند و اینها، این خودش یک قدری تسکین می‌دهد، خوشش می‌آید و.... می‌فرمودند: چند روز پیش آقا آمده اینجا، برداشته اموال ربوی آورده اینجا با من خمس حساب کند. به او می‌گویم: بلند شو، برو این اموال ربوی است، من اینها را قبول نمی‌کنم. بلند می‌شود می‌آید، بعد می‌رود پیش یکی دیگر از آقایان نجف و او اینها را قبول می‌کند. ایشان می‌فرمودند در یک مجلس ختمی، آقا سید جمال بغل آن آقا نشست، گفت آقا شنیدم فلان شخص آمده است و شما خمس او را از اموال ربوی حساب کردید. آن شخص می‌گوید بله آقا بله. آخر طلاب نان می‌خواهند. گفت: از مال ربا نان می‌خواهند. و آن پدر سوخته دروغ می‌گوید طلاب نان می‌خواهند، من نان می‌خواهم نه طلاب. طلاب اگر زیر تانک بروند این ککش نمی‌گردد. چون من نان می‌خواهم. من موقعیت می‌خواهم. آن وقت این را برای طلاب خرج می‌کند. به حساب طلاب می‌گذارد. اینها، ابوهریره همین است دیگر. کیست ابوهریره؟ بلند شد رفت، معاویه گفت به او که: بیا، بردار این آیه را چیز کن. " **وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ**"<sup>۱</sup>، راجع به ابن ملجم است. آن که، آن آیه دیگر که: " **وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى**

<sup>۱</sup> ۱- سوره البقره (۲) آیه ۲۰۷.

**مَا فِي قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُ الْخِصَامِ**<sup>۱</sup> آن راجع به علی آمده. بلند می شود می گوید: خودم شنیدم از دو لب پیغمبر که فرمود: این آیه مربوط به علی است و آن آیه مربوط به فلان. چقدر پول برمی دارد و به او می دهد. این است دیگر، یعنی این است دیگر. شما الان می گوئید: عجیب ابوهریره آمده این کار را کرده. نه بابا، ابوهریره بدبخت آسمان جل دنبال نان می گردد حالا می گوید نان در دستگاه معاویه است. بلند شود برود... آن دنبال نان می گردد. ابوهریره. الان من به شما دو هزار و پانصد تا ابوهریره در همین ایران نشان بدهم. این، این، این، این، این، یکی یکی پرونده ها. حالا اسمشان ابوهریره نیست، اسمشان آیت الله فلانی، اسمشان کلاهی کذا. اسمشان بازاری کذا. اسمشان .. همین است دیگر. دروغ بردارند جعل کنند، حدیث بردارند جعل کنند، به تخیل جعل کنند. اسمش را بگذارند مثلاً دین و فلان و اینها. من خودم شنیدم، من خودم شنیدم از یک نفر، از یک نفر، فرد عادی هم نبود که می گفت اگر بدانی یک مطلبی بر وفق مصلحت است از مرحوم آقا می توانی بعنوان نقل، نقل کنی. شما ببینید این دین ببینید به کجا می کشد. این به کجا، که اگر بدانی این مسأله بر وفق مصلحت است، می توانی این را بعنوان یک نقل قول، یعنی بگویی فرض کن مرحوم آقا این را فرمودند.

سؤال: این یعنی همان دروغ مصلحت آمیز است که می گویند.

جواب: همین است خوب، اگر قرار بر این باشد. خوب تو مصلحت را در آن می بینی، نقل کن. من در خلافتش می بینیم دیگر. من هم بیایم ضدش را نقل بکنم آن هم یک مصلحت این می شود دیگر. وقتی معیار این باشد که واقعاً هر شخصی طبق تشخیص خودش ببیند که الان نظر و آن باصطلاح رأی ممضی این است. این اجازه را به خودش بدهد. آن چه می شود؟ لا یبقی حجر علی حجر.

---

<sup>۱</sup> ۲- سوره البقره (۲) آیه ۲۰۴.



دیگر چه چیز می شود قضیه؟ من در یک کتابی می خواندم این خیلی عجیب است. اینها چیزهایست که مسایل بسیار مهم است اینها.

### داستان جعل روایتی طولانی در ثواب سور قرآن

در یک کتابی می خواندم که فلان شخصی آمده بود از چند صد سال پیش و برای این سور قرآن، فواید عجیب و برکات و ثواب های بسیار عجیبی، نقل کرده بود. یکی از علماء بوده، زمیلش بوده، آمده گفته: آخر کجا پیغمبر یک همچین ثواب هایی مثلاً بر سوره بقره این ثواب، بر سوره آل عمران کسی که بخواند نمی دانم شصت در دنیا، ششصد در آخرت، نمی دانم خدا به او می دهد، کسی که سوره نساء بخواند نمی دانم چی چی به او می دهد؟ از حورالعین به او می دهد، سرش در زحل، لنگش در عطارد، از این چیزها. خلاصه، گفت: آخر کجا پیغمبر از این چیزها برداشته نوشته؟ بله.

### کاریکاتور ملکه ایران پهلوی

آخر می گویند چیز گفته بوده، سابق، من این را خودم در چیز دیدم، توفیقی بود در زمان سابق، آن زمان سابق از این چیزها بود. آن علیا حضرت ما آن ملکه ایران فرموده بودند خیلی می رفت همدان و می آمد کار و سیاحت، می گفت: یک پایم تهران است یک پایم همدان است. آنوقت عکسش را کشیده بود یک پایش را گذاشته بود روی کوه الوند، یکی دماوند و یک پایش هم را گذاشته بود روی کوه الوند، بعد نوشته بود خوش به حال قزوینی ها، این توقیفش کردند و یکی هم، این چیز بود.

### مطایبه ای دیگر

یکی این قضیه یکی هم یک قضیه دیگر نوشته بود که این دوتا را که چیز کرده بودند توقیفش کردند. می گفت هویدا می گوید: من روزی یک کیم می خورم. پس در ماه ایشان سی کیم می خورد. سی کیم به ترکی، یک چیزی است حالا، باید

بروید تحقیق کنید.

## ادامه داستان جعل روایت

خلاصه بله، بعد گفته بود آخر از کجا شما این مطالب را می گوئید؟ گفته بوده که: من دیدم مردم میل و رغبتشان به قرائت قرآن کم شده. آمدم این احادیث را در آوردم تا اینکه مردم میل پیدا بکنند به خواندن به قرآن. مرحوم شیخ بهائی ظاهراً این را نقل می کند از قول بعضی از افراد. یا مثلاً  
سؤال: مصلحت در انشاء دین است.

جواب: بله؟

سؤال: مصلحت در انشاء دین است.

جواب: در انشاء دیگر. این که همیشه بوده. ابوهیریه چیزی نیست. یک آدم عادی بوده.

سؤال: بعضی از این مناقبی که نسبت به اهل بیت ذکر می کنند از این قبیل بوده است، طرف وقتی می خواهد، مثلاً فلان امام را به مردم معرفی کند از خودش یک چیزهایی در می آورد...  
جواب: آقا یک مزخرفاتی می گویند. یک چیزهایی درمی آورند از خودشان خیلی عجیب، خیلی عجیب. یعنی دیگر اینها انحرافات است دیگر. بله.

آنقدر که خدا عشق به حیدر دارد \*\*\*انگار نه انگار پیامبر دارد

مردیکه خفه شو. خجالت بکش. تمام شرف امیرالمومنین به این بوده که شاگرد پیغمبر بوده، یکی را من خودم شنیدم از همین هایی که خلاصه.

سؤال:

جواب: از آقای سید محمد رضا پرسید. ایشان اطلاع دارند. یک کسانی می آیند در خانه

شان.

سؤال: سعید حدادیان اینها هستند.

جواب: من نمی‌شناسمشان. ولی خودم شنیدم. هم دیده ام او را. فیلمش را برداشته بودند گذاشته بودند در تلویزیون. خودم دیدم.

سؤال: تلویزیون هم پخش کرده.

جواب: نه، ویدئوئی اش را. خوب، آن هم می‌گویم که. آدمی بود، خیلی

جواب: یک شعر دیگر هم می‌خواندند. یک چیزی دیگر. یکی دیگر می‌خواند. می‌گفت: می‌دانید خدا معیار قرب به خودش را عشق به علی قرار داد و از اینجاست ما می‌بینیم پیغمبر چون از همه عشقش به علی بیشتر بوده پس به خدا نزدیکتر بوده. اینها همه خلاف شرع است، حرام است. حضرت می‌گوید: انا عبد من عبید محمد<sup>۱</sup>. اینها چه چیز است؟ اینها، اینها همین است دیگر. در آمدند.... وظیفه عالم این است که جلوی بدعت را بگیرد.

سؤال:

جواب: خوب این مال مراتب کثرت است.

سؤال:

جواب: بله، این مال مراتب کثرت است. اما حقیقت است اینها از پیغمبر است. اینجاست که انسان، این نکته را می‌رسد که وظیفه عالم این است که خلاصه مواظب باشد، انحرافی، چیزی می‌خواهد پیدا شود باید بگوید.

یادم است، آن روزی که داشتند آقای خمینی را دفن می‌کردند. من عصری داشتم رادیو را گوش می‌دادم. دیگر آن گوینده چه می‌کرد، دیگر خیلی عجیب بود. همه ملاتکه را لباس سیاه پوش کرده بود و جبرئیل را خاک بر سر کرده بود و

عزرائیل را دست به سینه و صف کشیده بودند همه از شرق و عالم همه ایستاده بود و منتظر این، و دیگر می آمد دیگر، یک بر طویلی بود که می آمد، همین طور. بعد حالا این مطالبی است که، مقطعی است. ولی آنجا یک دفعه گفت: اکنون، که هلیکوپتر وارد صحن مطهر شد. چه چیز شد؟ صحن مطهر از کجا در آمد؟ خوب، بیابان بود دیگر. همه اش آنجا بیابان بود.

تا گفت صحن مطهر شد، من تمام مناره ها را دیدم، گنبد را دیدم. اینجا معجزه می کند را دیدم، اینجا کور شفا می دهد و چلاق را راه می اندازد و نمی دانم عقیم را بچه .... همه اینها، فلان، دم و دستگاه و اینها همه اش از آن صحن مطهر ... این، خطر، خطر بزرگ است. خطر اینجاست که انسان بایستی که خیلی مواظب باشد که .... مسئولیت عالم همین بوده.

شما خیال می کنید این افرادی که شاه پرست بودند و شاه را می پرستیدند کی بودند؟ یک مشت آخوند بلند شدند رفتند این طرف، آن طرف، شاه را بر داشتند خدایگانش کردند. نمی دانم چه کارش کردند. فرعون را کی فرعون کرد؟ همین آخوندها کردند. معاویه را کی معاویه کرد؟ همینها کردند. همین، همین آخوندها.

### راجع به شریعتمداری

آقای شریعتمداری در آن زمان را ما می دانیم کی شریعتمداریش کرد. ما خبر داریم. کسانی رفتند آنجا و از آقای شریعتمدار بعنوان زمیل امام صادق یاد می کردند. زمیل امام صادق. اگر کسی می خواهد امام صادق را در این زمان ببیند، من او را راهنمائیش می کنم.

نوار این اشخاص الان موجود است. صدایشان الان هست، آن وقت اینها کسانی اند که وقتی که ورق برگشت، آقا، چنان آمدند، اظهار برائت کردند، اظهار برائت از این آقای شریعتمدار کردند.

من یکی از اینها را می‌شناسم. آنقدر این متزلزل بود که آمده بود پیش یک نفر می‌گفت حالا ما چه کار بکنیم؟ نه آنطرف گبولمان می‌کنند، نه اینطرف گبولمان می‌کنند. خوب، بیچاره بدبخت، تو آدمی هستی که داری الان مکاسب درس می‌دهی، رسائل درس می‌دهی. چیه آخر؟ دنیا چیه آخر؟ چه ارزشی دارد؟ می‌ترسی زندگیت نگذرد؟ می‌ترسی گرسنه بخوابی؟ آن شکمی که می‌شود با نان و پنیر و سبزی سیرش کرد، با نان و پنیر و گردو هم سیرش کرد، ارزش این را دارد؟ من کانت همته؟؟؟

پایان طرف

این عالم اعتباریات را دارد بیان می‌کند وقتی اینها بلند می‌شوند، می‌آیند. آنوقت ما، من یک روز از در خانه آقای شریعتمدار داشتم رد می‌شدم، آن موقع منزل ما کنار منزل ایشان بود. بعد نگاه کردم دیدم چند نفر ترک آمده‌اند از تبریز، از آذربایجان حالا کجایش، نمی‌دانم. آنها ایستادند کنار خانه آقا شریعتمدار دارند زیارتنامه می‌خوانند آقا. هی اینجوری می‌کنند صف کشیدند، مثل هیئت هستند جلوی امام رضا می‌ایستند یک چیزی می‌خوانند اینطوری می‌کنند در بسته است همینطوری ایستادند. اینها را کی این جوری می‌کند؟ خوب همین آخوندها دیگر همین آخوندها بلند می‌شوند می‌روند آنجا و اینطور مردم را به اغواء می‌اندازند. و بعد چه مفسدی بار شد؟ چه ... افرادی به عنوان حمایت از ایشان حمایت و حمایت از ... خلاصه بله حمایت از ایشان و اینها خودشان را به کشتن دادند. خوب برای چه؟ خیال کردند به ایشان دارد ظلم می‌شود دیگر به ایشان دارد ظلم می‌شود، و بعد هم باید دفاع کرد از؟؟؟ در حالی که در همان موقع ما خبر داشتیم این ارتباطات از کجاست؟ ایشان با چه کسانی ارتباط دارد و چه مسائلی در دور و

و او دارد دور می زند اینها همه اش آن موقع مشخص بود الناس عبید الدنیا<sup>۱</sup> ورق برمی گردد همان آقایی که بلند می شود می رود و اینطور از آقای شریعتمدار در منبر تبریز یاد می کند همان آقا در می آید می گوید که: اگر این منبر چهل پله داشته باشد و بر هر پله اش یک قرآن بگذارند، این شریعتمدار یک آدمی است برای رسیدن به اهدافش حاضر است پا روی تمام چهل تا قرآن بگذارد و بیاید سر این منبر بایستد اینجور می شود.

خوب حالا اگر این حکومت دست همین آقای شریعتمداری می افتاد، دوباره همین. ابو هریره کی است؟ ابو هریره در خودمون است، در خودمون ابو هریره داریم. حالا حالا به این پست دادستانی می دهند، قضاوت می دهند، چی چی مجلس می دهند. نمایندگی می دهند وکالت می دهند، وزارت می دهند، چی چی. همین، همین آقای دیروزی مخالف دیروزی، می شود موافق و موافق امروز. تفاوتی ندارد.

پدر ما از سابق یک روش و مرام خاصی برای خودش داشت. آن موقعی که الان این آخوندهایی که الان این قدر سنگ ولایت و فلان فقیه را به سینه می زنند من خودم با چشم خودم دیدم با همین چشم خودم که وقتی عبدالله ریاضی رئیس مجلس آمد همین آخوندها جلوی او بلند شدند. همین ها در یک مجلسی. تنها کسی که بلند نشد در آن مجلس، پدر ما بود و من بودم و اخوی. همینطوری نشسته بودیم رفته بودیم در فکر. مجلس روضه ای مال یکی از همین همسایگان بود. برادرزاده همین قائم مقام که صحبتش را کردیم که معمم هست البته مهندس بوده منتهی خواسته اند چون طلبگی و روحانیت از خانواده شان نرود وقتی که

پدرش فوت می‌کند، معمم بوده بر می‌دارند روی سر این، عمامه می‌گذارند. بیچاره صرف میر را هم نخوانده. ولی خوب آن هم از اعیان و فلان این چیزها همان نزدیکی منزل ما در تهران خیابان هدایت پیچ شمیران منزل ما بود. بلند نشد. خوب این .... فقط ایشان. آنها هم خوب می‌شناسند. آنها هم خوب می‌شناسند، همه را می‌شناسند، همه، یک به یک، تمام اینها را می‌شناسند. می‌شناسند که زیر بار نمی‌روند می‌شناسند. خوب هم می‌شناسند.

بله یکی از همین افراد دکتر محمود شهابی بود که یک وقتی وزیر اوقاف بود در زمان سابق. یک نفر اسم آقا را پیش او برده بود. گفته بود: این آقا این است، این است، این است. گفت: تو داری برای من آقای طهرانی را داری برای من تعریف می‌کنی؟ من همین قدر به تو بگویم فقط اگر یک روحانی باشد واقعی، این است.

آن کسی که مسئول اداره اوقاف است تمام موقوفات زیر دستش است، تمام بساط فلان، غالباً هم متصدیان اینها آخوندها هستند دیگر، او می‌داند که اینها چه کار می‌کنند نحوه ارتباط و معامله و فلان و کیفیتش را، همه را می‌داند. گفته بود: اگر یک روحانی باشد درست، این آقای طهرانی است. آن مقصودی بود اشتباه کردم دکتر مقصودی معروف بود اعدامش کردند. خوب می‌شناسند. بله و دیگر اگر بخواهیم یک قدری قضیه را بازتر کنیم دیگر آن وقت خواهید دید

که گر حکم شود که مست گیرند \*\*\* در شهر هر آنچه هست گیرند<sup>۱</sup>

می‌شود. دیگر همه به یک نحوی. دیگر ما هم همین طور. خدا دست ما را بگیرد والا ما ...

لذا ما تعجب نکنیم در روایات و فلان و این حرفها. تعجب نکنیم. طرف رفته بوده پیش خلیفه گفته بود که یک کبوتر داشت، پرواز می داد و شرط بندی می کرد. گفت که: آیا روایتی داریم بر اینکه شرط بندی با کبوتر اشکال ندارد؟ گفت: بله، از پیغمبر اکرم روایت است که فرمود: \* «أَلَا فِي خَفٍّ أَوْ لِفَصْلِ أَوْ حَافِرٍ» بله آن همین \* «لَا سَبْقَ فِي خَفٍّ أَوْ لِفَصْلِ أَوْ حَافِرٍ» داریم این یک طائر هم اضافه کرده بود \* «لَا سَبْقَ إِلَّا فِي خَفٍّ أَوْ لِفَصْلِ أَوْ حَافِرٍ»<sup>۱</sup> بله این یک وقت صله ای را گرفته بود کیسه پولی گرفته بود در جیبش آمد بیرون. وقتی رفت. این خلیفه گفت: این پدر سوخته خیال می کند که من نمی دانم که فقط سه تاست. این بخاطر خوشایند من برداشته طائر را اضافه کرده، این. خود خلیفه برداشت گفت، گفت: این پدر سوخته خیال می کند که ما خریم، نمی فهمیم. ما می دانیم طائر نیست. آنها هم؟؟؟؟ مامون مثلاً آدم دانشمندی بوده، نه یک آدم بی سواد. حالا گاهی بخاطر معامله اینها حالا پول را می دهند.... می گویند حالا جالب اینکه اینها می گویند ما باید اینها را داشته باشیم اینها را داشته باشیم این الان این را طردش نمی کند؟ می داند برایش خوب است دیگر. بالاخره یک آخوند است دیگر. آخوند است. حالا پادشاه بیاید یک چیزی از پیغمبر نقل کند می گویند آقا منافع خودش است. این کی است؟ کتاب ندیده. این همه اش توی حرم سرا است و وول می زند. بلند شود بیاید روایت نقل کند. ولی حالا یک آخوند رفته در مسجد و اینها را، می داند این پدر سوخته کلک هست ها ابوهریره است ولی می گوید باید داشته باشیم. به رویش هم نمی آورد وصله هم به او می دهد و می گوید بفرمایید بله خیلی لطف فرمودید روایت نقل کردید.

یک وقتی ما می خواستیم برویم یک جا یک سفری داشتیم به سوریه بعد یکی آمد پیش ما گفت که مرحوم آقا را دیدم در حرم. گفتند: به فلانی بگوئید سفر خارج از کشور نرود. بله بعد یک مدت گذشت و گفت: آقا شما بجای این، عمره بروید، عمره که خوب است گفتم: که مگر مرحوم آقا نگفتند: خارج از کشور نروید؟ عمره هم جزئش است دیگر. با طلبه هنوز روبرو نشده بود. آقا وجهه شرعی و عرفی دارای خصوصیتی است مسجد قبا. پیغمبر آمدند. اولین مسجدی است که درست شده دارای اهمیت است \* «لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى النَّبَوِيِّ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ»<sup>۲</sup>. این برایش نازل شده. اینها به این یک حیثیتی می دهد که آن حیثیت باید در معارف اسلام محفوظ باشد. آن حیثیت باید محفوظ باشد فرض کنید که من باب مثال حالا دیگر، به جریانات سیاسی دیگر داخل نشویم اگر یک کسی

<sup>۱</sup> ۱- سوره التوبه (۹) قسمتی از آیه ۱۰۸.

اسمش را یک چیزی بگذارد. مثلاً اسمش را اسم یکی از شخصیت‌های مهم بگذارد می‌گوید دلم می‌خواهد اسمم را بگذارم. فرض کنید یکی می‌گوید اسمم را می‌خواهم امام خمینی بگذارم. دلم می‌خواهد. از اول که دنیا می‌آید به او بگویند امام خمینی. اسم است. اسم چه اشکالی دارد؟ مثل اینکه می‌گویند زید و حسن و تقی می‌گذارند، یکی از اول، امام خمینی آمد، امام خمینی راه رفت، امام خمینی پستانک خورد، امام خمینی نمی‌دانم چی چی خورد. این چیست؟ خوب این یک قبح اجتماعی دارد این قضیه. قبح اجتماعی اش هم به این است که الان یک همچنین اسمی برای یک شخصیتی متعین شده و استعمال این اسم در غیر از آن، این از نظر اجتماعی حالا من به صحت و سقمش کار ندارم بالاخره ما از نظر اجتماعی کار داریم همین که من گفتم دیدید، همه شما خندیدید.

این معلوم است که این قضیه یک قضیه‌ای است که باید دقت بشود در آن. آنوقت می‌آیند، همینطور اسامی می‌گذارند. مسجد سهله. یک جا من دیدم نوشته بود مسجد سهله و نمی‌دانم مسجد قبا و در یک خیابان در تهران مسجد النبی و مسجد نبی اکرم عنوان مسجد النبی.

اینها همه اش خلاف است در آن معارف ما و شاخصه‌هایی که ما در معارف داریم این شاخصه‌ها باید محفوظ بماند. می‌نویسند، کتاب می‌نویسند، را جمع به آن جریان می‌نویسند فلان آنوقت، مورخ چه می‌فهمد می‌آید عَرْضی می‌گیرد می‌گوید ما رفتیم مسجد سهله، در مسجد سهله داشتند کوپن پخش می‌کردند.

همان مشهد که ما بودیم سر کوچه مان مسجد سهله بود. کوچه، کذا. می‌گویند: ای آقا در مسجد سهله مگر کوپن هم پخش می‌کنند؟ بله آقا خود من رفتم خودم رفتم کوپن گرفتم دفترچه بسیج، چی است از این چیزها مثلاً. آنوقت یک دفعه می‌آیند می‌گویند: ادر مسجد سهله خیلی از این خلطهای در تاریخ این است علتش اشتباه در اسم است و بسیاری از رواق اینها صحیح و سقیم را هم بخاطر همین خلط عوض می‌کنند. اشتراک دارد دیگر.

لذا ما داریم اگر در یک حدیثی اگر راوی مشترک باشد از وثاقت می‌افتد. نمی‌شود به آن عمل کرد. این بحث است. یک راوی است هیچ نشانه‌ای ندارد یعنی علامت اینکه حالا به سند قبلش نگاه کنیم ببینیم که خوب به کدام از این دو تا می‌خورد اگر نداشته باشیم یک همچنین چیزهایی را مشخص کند راوی را، این روایت از حجیت می‌افتد، ساقط است. مسأله همین است.

آنوقت از همین باب است که مرحوم آقا می فرمودند امام نباید به کسی گفت. امام، یک لفظی است که برای امام وضع شده برای امام گرچه حالا فرض کنید که ما داریم در تاریخ در قرآن در اینها که امام را هم در آیات هم داریم، داریم ائمه الکفر همه داریم "فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ" بله راجع به قیامت آن آیه دارد این ائمه اینها می آیند و اینها را داخل در جهنم می کنند یا در روایات داریم: «لابد من امام بر او فاجر»<sup>۲</sup> صادق بله این چیزها.

ولی در فرهنگ شیعه بعد از زمان امام (علیه السلام) لفظ امام اصطلاحاً این، انصراف به امام معصوم پیدا کرده اصطلاحاً به او اطلاق پیدا کرده. حدّاقلّش در فارسی زبانان این طور بود حالا در فرض کنید که غیر از اینها عرب اگر بگوید. و این لفظ را وضع کردن برای استعمال این لفظ برای غیر از این مورد، این دیگر در اینجا خلاف شرع می شود، نه اینکه نه تنها غیر مرضی است بلکه خلاف شرع است. چون آنوقت تبعاتش هم هست، تبعاتش هم ما می بینیم که بچه می آید می گوید ۱۲ امام، یکی هم امام خمینی. بسیار ما دیدیم. آنها که نمی فهمند. می گویند ۱۳ تا، امام خمینی هم داریم نمی فهمند. اینها تبعات این انحرافات است که پیدا می شود.

لذا بایستی که انسان خیلی دقت کند که موازین محفوظ بماند، موازین، این، به اصطلاح حفظ

بشود،

یکی از مواردی که ما با آن برخورد می کردیم این بود که در زمان مرحوم آقا حضرت آقا، به آقا گفته می شد. یعنی دوستان به ایشان می گفتند حضرت آقا، و بعد

---

<sup>۱</sup> ۱- سوره التوبه (۹) قسمتی از آیه ۱۲.

از فوت ایشان کسی که به من می‌خواست بگوید حضرت آقا خیلی با او برخورد می‌کردم. التفات کردید. حضرت آقا این یک هنوز نیامده به ما این عنوانها را به خودمان ببندیم. این یک چیزی است که به ایشان، گرچه مسأله چیز مهمی نیست حضرت آقا این طور گفت؟؟؟ ولی چون در این نوع، یک جهت قداستی به این مسأله از این باب داده می‌شود خلطش این مطالبی است که خودتان دیدید و شما ببینید اگر این مسائل رعایت می‌شد از اول خیلی از مشکلات کم بود، خیلی از مشکلات کم بود،  
خیلی

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلٌ في أنّ واجب الوجود واحد لا بمعنى أنّ نوعه محض في شخصه على ما توهم اذ لا نوع

لحقيقه الوجود كما مرّ

بله نخواندیم؟

سؤال: از خارج قرار بود فرمایش بفرمایید آقای کرمی مثل اینکه سؤالی کردند

پاسخ: هاهها

و اینها را؟ بسیار خوب بسیار خوب آن را، آن بحث را مطرح می‌کنیم.

### بحث عینیت اسماء و صفات

در باب این بحثی که بین متکلمین و بین حکما از سابق بوده و مطرح بوده و ... که آیا اسماء و صفات الهی قدیم هستند یا حادث هستند؟ و اگر ما اسماء را عین ذات بدانیم این حکم به قدم اسماء و صفات شده اگر جدای از آنها بدانیم حکم به حدوث آنها شده این یک مسأله ای است که از سابق مورد بحث بوده و بعد طبعاً این مطلب در خود فلاسفه و حکما هم مورد توجه قرار گرفته. و به عنوان عینیت مصداقی لا به عنوان عینیت مفهومی گاهی این مطلب مورد توجه قرار گرفته و بعضی ها هم حکم به عدم عینیت کرده اند. شکی نیست در اینکه تمام عالم اینها ظهورات پروردگار است، یعنی ظهور اسماء کلیه حق است و این ظهور اسماء کلیه بصورت اسماء جزئیه عبارت است از تعینات اسماء کلیه در مظاهر جزئیه. وقتی که شما یک علمی را در خارج می‌بینید این علم یک وجودی دارد صرف اعتبار و انتزاع نیست. این علمی که الان در خارج هست این معرفتی که الان در خارج هست و این معرفت در ضمن زید و عمرو و بکر تعین پیدا می‌کند، این نزول یک اسم کلیه علیم است. لولا آن اسم کلی در خارج معرفتی نبود و در نتیجه آن گوینده ای که

می خواهد این معارف را در مقام اثبات و اظهار بیاورد آن گوینده الکن و گنگ و بدون هیچ گونه ثبوتی بود تا اینکه به اثبات برسد. اگر شما جمالی را در خارج مشاهده می کنید این جمال عبارت است از ظهور اسم جمیل است. لولا آن اسم، جمالی هم در خارج وجود نداشت. اگر شما یک قدرتی را در خارج مشاهده می کنید، یک قدرتی متعین، این قدرت عبارت است از ظهور اسم قادر و قدیر است. پس بنابراین تمام اوصاف و صفات وجودیه در خارج، اینها مظاهر برای آن اسماء و اوصاف کلی هستند. مظهر یعنی چه؟ مظهر یعنی مبین و مبین. مظهر یعنی چیزی که ابا نمی کند، آشکار می کند، روشن می کند، یک حقیقت مخفی را. اگر خداوند متعال دارای اسم علیم است خوب این اسم علیم لولا اینکه در خارج ظهور پیدا بکند پرده از نقاب او و فنا او برداشته نمی شود.

اگر خداوند جمیل است تا این جمالش در خارج به انحاء مختلف تجلی پیدا نکند این حقیقت و این هویت همین طور مخفی خواهد ماند و هلم جراً بناء علی هذا هر وصف و هر اسمی که در خارج وجود دارد، این عبارت است از نفس آن اسم و نفس وصفی که پروردگار متعال متصف به آن وصف است و متصف به آن اسم است. یک نکته در اینجا به نظر می رسد و آن نکته جای تامل دارد و اگر ما به آن نکته توجه کنیم برگشت صفات جلالیه به جمالیه برای ما در اینجا روشن می شود. ببینید در صفات جلالیه مطرح می شود که صفات جلالیه، صفات تنزیهیه حق است یعنی صفاتی است که خداوند بواسطه سلب متصف به آن صفات است نه بواسطه اثبات. قضیه در تعلق صفات جلالیه قضیه، قضیه سالبه است نه قضیه موجهه در صفات جمالیه قضیه ما موجهه است. خداوند علم دارد ان الله علیم ان الله قدیر ان الله رثوف بالعباد ان الله خالق اینها صفات، صفات جمالیه است که با قضیه موجهه منتسب به حق است. ولی می گوئیم: ان الله لیس بموقت و صوره ان الله لیس بعدد ان الله لیس بممکن ان الله لیس بمتحیز صفاتی را که در اینجا ما منتسب به حق



می دانیم صفات سلبی است یعنی با سلب صفت یک حقیقتی را برای او اثبات می کنیم. به عبارت دیگر قضیه ما در اینجا به واسطه سلب برگشتش به یک قضیه معدوله است. (ان الله لا متحيز)، عدم تحيز معدول است ديگر. معدوله المحمول است. اين معدوله را بر خداوند متعال حمل می کنیم یعنی (مجرد لا یسعه ماده و لا صوره) درست شد.

### طرح اشکال

حالا صحبتی که در اینجا می شود مطرح باشد این است که اگر ما صفات لازمه حق را در این دنیا ظهور همان صفات کلی بدانیم دیگر در این صورت چگونه سلب یک صفتی این برای حق متعال ثابت می شود در حالی که این صفت خودش نازل آن حقیقت خواهد بود. چطور ممکن است در عالم صفاتی وجود داشته باشد و این صفات، صفات حقیقی هم باشد در عین حال مظاهر برای اسماء و صفات حق باشند و در عین حال ما بواسطه سلب آنها را به حق منتسب کنیم. جمعش چگونه می شود؟ اگر صفات، صفات حق است پس بنابراین مظهر او هم باید صفات ثبوتیه باشند و بتواند همان صفات بر حق متعال ثابت باشد، و اگر صفات، صفات غیر منتسب به حق است چطور منشا او منتسب به حق خواهد بود به نحو موجب کلی.

اینجاست که یک پرده و حجابی بین ممکنات و بین خداوند متعال و مبدأ آنها می افتد و قرار می گیرد و هر چه از دایره وجود و آن تجرد وجود دورتر بشویم، این پرده ضخیم تر و حجاب بیشتر می شود.

### نکته ای مهم

نکته ای که در اینجا هست اینست که ما آن صفات سلبيه و صفات جلالیه ای را که از حق آن صفات را نفی می کنیم، آن صفات را یک صفات جدای از دایره انتساب به حق، ما قلمداد می کنیم در ظرف تعینات خارجی خود. صفات جلالیه ای

که آن صفات برای حق این صفات بنحو سالبه حمل می شود آنها یک وقتی جدای از مظاهر لحاظ می شود یک وقتی

با لحاظ به مظاهر ما از حق منتفی می دانیم. یک وقتی نه ما صفات جلالیه را جدای از تعینات، ما در نظر می گیریم. (ان الله لیس له شریک) ما به تعینات کار نداریم ما به خود خدا نگاه می کنیم و این صفات را بر او حمل می کنیم. (ان الله علیم و لیس بجاهل) ما به تعینات کار نداریم فرض می کنیم که اصلاً خداوند متعال هیچ تعینی را هم خلق نمی فرمود باز این صفات جلالیه بر خود حق با سلب ثابت است. ان الله لیس بمتحیز خداوند مکان بر نمی دارد خوب این صفات را ما جدای از تعینات ما در آنجا نگاه می کنیم یعنی وقتی که به آن حقیقت وجود نگاه بکنیم می بینیم در آن حقیقت وجود مکان و زمان نمی گنجد حالا خدا تعینی را در خارج خلق کرده یا نکرده. درست شد این صفات جلالیه ای که آن صفات را ما از حق منتفی می دانیم این صفات جلالیه، با مظاهر او کاری ندارم این صفات جلالیه یک صفات سالبه ای است که با قضیه سالبه ما از حق صفات را منتفی می دانیم درست شد. این صفات اینها مورد بحث نیست. یعنی این صفاتی که بدون توجه به تعینات خارج، بدون توجه به آنها ما این صفات را می آییم چ از حق این صفات را منتفی می دانیم. این در اینجا این چیز نیست این در آنجا این را به تعینات خارجی کاری ندارد و این صفات، صفات سالبه ای است که خوب البته برگشتش به یک صفات ثبوتیه است که همان برگشت صفات با اصطلاح جلالیه به جمالیه می شود. وقتی که می گوئیم (ان الله لیس بجاهل) یعنی علیم چه خواجه علی، چه علی خواجه یا (ان الله لیس بمتحیز) یعنی (مجرد ان الله لیس بضعیف) یعنی قادر. این به طور کلی صفاتی است که با عبارت سلب یعنی منظور یک جنبه اثباتی در پشتش نهفته است. این برگشت صفات جلالیه به جمالیه است و خیلی راحت در اینجا بدون خیلی اعمال رویه و تأملی مسأله به این راحتی، قضیه روشن می شود و بر ملا می شود



سؤال: پس صفات ثبوتی فقط جمالی هست جلالی صفات ثبوتی ندارد  
پاسخ: نخیر دیگر خود جلال سلب است دیگر سلب یک صفت است نه اثبات است.  
سؤال: جنبه ثبوتی ندارد.

پاسخ: ندارد. البته وقتی که ما سلب یک صفت را می‌کنیم در مورد خداوند متعال لازمه اش اثبات یک وصف ثبوتی است یعنی وقتی که می‌گوییم (ان الله لیس بمتحیز) چرا لیس بمتحیز؟ چون مجرد. یعنی در باطن این صفات جلالیه ثبوتی خوابیده (ان الله لیس بضعیف) چرا؟ چون قدرت او مطلق است (ان الله لیس بجاهل) چرا؟ چون علم او علم مطلق است. هر صفات جلالی بر می‌گردد به یک صفات جمالی.

سؤال: و حال که یک تعین خارجی برایش قائل هستند. می‌گویند: آتش جلال خدا است.  
یک تعین وجودی برایش قائل هستند.

پاسخ: ببینید ما در این جا، نه نه نه نه گفتیم ما به تعین خارجی کار نداریم ما به تعینات کار نداریم. ما به نفس ذات پروردگار نگاه می‌کنیم با توجه به آن نقاطی که از آن نقاط پروردگار متعال سلب است یعنی وقتی که ما به آن حقیقت وجود و تجردی او نگاه بکنیم یک سری صفات را بر این وجود بار می‌کنیم یک سری صفات را هم نفی می‌کنیم حالا خدا خلقی کرده یا نکرده اصلاً کاری به هیچ چیزی نداریم. این یک سری صفات جلالیه. یک سری صفاتی که هست که آقایان مطرح می‌کنند اینها صفاتی است که با توجه به تعینات و خلق و مراتب وجود ما آن صفات را از خداوند نفی می‌کنیم یعنی با توجه به آنها یعنی نگاه می‌کنیم می‌بینیم این زیدی که الان بدنیا آمده است این عبارت است از انفکاک یک وجودی از

وجود دیگر، با توجه به این قضیه می‌گوییم پس خداوند (لم یلد و لم یولد)<sup>۱</sup> است. این (لم یلد و لم یولد)<sup>۲</sup> که ما داریم الان بر خداوند ثابت می‌کنیم با توجه به این که می‌بینیم این تعین الان در خارج هست این پس او نمی‌شود این باشد. خوب این یک صفتی است که در ذات چی است در زید است زید در اینکه باید در این دنیا بیاید باید یلد باشد و يتولد باشد. بدون يتولد در این عالم تحقیقی ندارد. خوب این یک صفت. یک صفت دیگر ما داریم الان در خارج نگاه می‌کنیم این صفت فرض کنیم که صفات من باب مثال محدودیت در اراده، محدودیت در قدرت، محدودیت در اوصاف وجودی، تحیز، در زمان بودن، جهل، نفس، اینها. اینها یک چیزهایی است که ما اینها را در این تعینات خارجی مشاهده می‌کنیم و بعد اینها را می‌آییم چکار می‌کنیم از حق اینها را سلب می‌کنیم می‌گوییم چون این تعینات خارجی دارای این صفات هستند پس خداوند متعال نباید این طور باشد. نباید این طور باشد. بقول امیر المومنین علیه السلام که می‌فرماید: (به تعینه الاشياء عرفت ان لا عین له)<sup>۳</sup> یک باصطلاح این که اشياء متحیز هستند مخلوقات و ... من متوجه شدم که او نباید عین داشته باشد یعنی اوست که عین را افاضه می‌کند بر اشياء و کسی که عین را افاضه می‌کند بر اشياء، خودش خارج از عین باید باشد تا بتواند عین را افاضه کند یعنی وجود جوهری و وجود مجرد باید باشد تا بتواند افاضه عین کند که یک عرض است.

**اوصافی که در خارج وجود دارد و به لحاظ ضیق وجودی، ما آن اوصاف را از**

**خداوند متعال سلب می‌کنیم**

این

<sup>۱</sup> (۱ و ۲) سورة الخلاص (۱۱۲) آیه ۳.

<sup>۲</sup> (۱ و ۲) سورة الخلاص (۱۱۲) آیه ۳.

ما صحبت را در این اوصاف می‌آوریم این اوصاف اگر اینها مظاهر برای حقیقت چگونه مبدأ آنها بدون یک همه چیز وصفی است و اگر مظاهر برای او نیستند چگونه اینها در خارج به وجود آمده‌اند یعنی وقتی که این تولید عبارت است از یک وصفی که برای زید است می‌گوییم زید این عمر و عمر ابو زید این چطور این تولد و تولید یک وصف خارجی برای زید بحساب می‌آید در حالتی که خداوند متعال " لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُؤَلَدْ " یا اینکه چگونه ممکن است که یک شیئی در خارج این متحیز باشد و این تحیز وصف برای او باشد در حالتی که این خداوند متعال (لا عین له) است (و لا تحیز له) است. در اینجا مسأله ای که پیش می‌آید مسأله ربط حادث به قدیم در اینجا می‌تواند ظهور پیدا بکند و اینجا خودش را نشان بدهد به این عبارت که هر وصفی که در خارج وجود دارد و تحقق خارجی دارد به عنوان وصف ثبوتی، این وصف یک منشاء انتزاعی دارد در مبدأ و در آن اسم و صفات کلی.

### اضافه اشراقیه یعنی نحوه خالقیت و نحوه فیضان جود

وقتی که ما می‌گوییم لم یلد این زید متولد من عمر و عمر والد زید این جنبه والدیت و جنبه تولد این یک وصف است، منتهی در خارج به این کیفیت در آمده یک منشائی دارد، منشاء او عبارت است از همان اضافه اشراقیه. یعنی نحوه خالقیت و نحوه فیضان جود او این در خارج به این قسم است به این قسمی که وجود تحقق در خارج پیدا می‌کند است. منتهی از آنجایی که این نحوه وجود در آنجا به نحو مجرد است در خارج آن جنبه مجرد به مقتضای علل مادی که در خارج ممکن است داشته باشد بصورت مادی تجلی پیدا می‌کند. بصورت تولید و تناسل تجلی پیدا می‌کند حتی اگر این در خارج تولید نداشت مادی نبود خلقت اینها خلقت ابداعی بود مانند خلقت ملائکه و عالم عقول و مجردات بود. پس لازمه صورت و ماده بودن این است که به این کیفیت باشد نه اینکه ما بخواهیم این



وصف را از خداوند متعال سلب کنیم و بگوییم که خداوند متعال این وصف در ذات او راه ندارد. معنای "لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُوَلَدْ"<sup>۱</sup> که در سوره توحید آمده است نه بمعنای این است که اصلا حقیقت تولید در وجود حق منتفی است. اگر منتفی است بود پس این اشیاء و تعینات در خارج از کجا آمده اند معنایش این است که خداوند متعال صورت و ماده ندارد تا به مقتضای ذاتی صورت و ماده تحقق و خلقت و تعین او به نحو تولد و تناسل باشد این است معنای این چیز، نه اینکه این حقیقت تولید در ذات پروردگار وجود ندارد حقیقت تولید در ذات پروردگار همان معنای خالقیت است همان معنا معنای رازقیت است همان معنا معنای رحیمیت و رئوفیت اوست، منتهی معنای خالقیت با یک معنای عام و سعی که هم شامل مجردات و عالم عقول و ارواح و هم شامل صور و هم شامل ماده و صورت خواهد بود این معنا معنای سعی است نه اینکه واقعا آن خالقیت تقسیم می شود و یک قسمش برمی گردد به تولید یک قسمش برمی گردد به عالم ارواح یک قسمش .... نه یک حقیقت واحد در ذات پروردگار است آن حقیقت واحد در هر مرتبه ای از مراتب وجود یک نوع ظهور و اثبات دارد این معنا معنای صفات جلالیه است پس صفات جلالیه با توجه به تعینات برگشتش به صفات جمالیه است که آن صفات جمالیه در حق وجود دارد، حالا این صفات جمالیه که در حق وجود دارد و نزولش در این عالم به این نحوه است صحبت ما در این است که این صفات جمالیه، خالقیت، رازقیت و امثال ذالک این صفات آیا حالا منتظره دارند یا حالت حالت، آنها غیر منتظره است؟ حالت منتظره داشتن دال بر حدوث آنها و عدم عینیت آنها با ذات است. وقتی که ما می گوییم خالقیت و رازقیت، قدیر و علیم و امثال ذالک اینهایی که در خارج بروز و ظهور دارد صفت علمی که ما می بینیم در زید، این صفت علم

---

<sup>۱</sup>سورة الاخلاص (۱۱۲) آیه ۳

بروز و ظهور صفت علیم است. صفت جود و بخشش و عطائی که در زید می بینیم این ظهور و نزول صفت یا دائم الفضل علی البریه است دائم الفضل بودن است دوام فضل و دوام فیض است. صفت رحمت و عطوفتی که در زید مشاهده می کنیم این صفت، صفت رحیمیت و عطوفیت و رئوفیت پروردگار است درست شد. این وجود صفات واقعی خارجی که شکی هم در آن نداریم که اینها یک صفاتی هست و این صفات علم غیر از جهل است صفات رحمت غیر از صفات قسوت است صفات جمال غیر از صفات ..... این صفاتی را که الان ما در خارج مشاهده می کنیم اینها نزول همان صفت کلیه و اسماء کلیه پروردگار هستند درست شد. این اسماء کلیه پروردگار اینها اگر چنانچه خود نفس نزول آنها حالت منتظره ای باشد برای آنها پس بنابراین انفکاک ذات از این اسماء ای این در اینجا ثابت می شود. چون این اسم عبارت است از، این اسمی که در این پایین است عبارت است از یک حقیقتی که آن حقیقت حالت منتظره دارد حالت منتظره داشتن یعنی عدم بر او طاری شدن این صفت الان در صفتیت خودش در خالقیت این صفت الان تام نیست خالقیت برای او بعدا محقق خواهد شد. صفت علم، علیم در علیم بودن تام نیست علیم بودن برای او بعدا محقق خواهد شد. چون لازمه اش این است که آن علمی که در پایین هست آن علم را ما از این صفت علیم پروردگار بدانیم. صفت جود و بخشش پروردگار حالت منتظره دارد، یعنی در یک مرتبه تصور عدم بر آن صفت جایز است چون اگر آن جود بود این عدم در عالم خارج محقق نبود بلکه همیشه ثبوت بود. پس این چگونه است یا ما باید بگوییم که صفت خالقیت وجود داشته و عین ذات است و قدیم است با ذات در مرتبه ذات یا این طور باید بگوییم، پس بنابراین حالت منتظره بر می گردد بر اراده و مشیت او، صفت اراده و صفت مشیت و اختیار او این صفت صفتی است که گاهی او دارد و گاهی ندارد. یعنی اختیار برای این تحقق اشیاء در خارج این اختیار تصور عدم در وهله ای برای پروردگار در این



صورت ممکن است.

خوب یا اینطور باید بگوییم یا باید بگوییم که خالقیت در یک برهه نبوده که آن انفکاک خالقیت و رازقیت و جود و امثال ذالک و حتی علم و قدرت از چی است از ذات پروردگار خواهد بود.

### اینجا برای دفع این اشکال ما به این مطلب در اینجا توجه می‌کنیم

اینجا برای دفع این اشکال ما به این مطلب در اینجا توجه می‌کنیم. آن مطلب عبارت از این است که تمام صفاتی که شما در عالم وجود آن صفات را مشاهده می‌کنید این صفات، صفات جزئیه ای است که مرتبط است به یک صفت کلی. آن صفت کلی اوست که موجب بروز و ظهور این صفات جزئی در خارج است اگر آن صفت کلی نبود این هم بروز و ظهور در خارج نداشت هیچ شکی در این نداریم. از آن طرف این صفاتی که در مقام ذات به عنوان صفات کلی از آنها، یاد می‌کنیم برگشت آنها به اسماء کلی است یعنی صفت خلق، صفت رزق، صفت علم، صفت رحمت، عطوفت تمام اینها برگشتش، جود، به اسماء کلیه است. اسماء قدیر به حی و علیم است. یعنی این سد اسم است که اینها صفات را بوجود می‌آورند. اسم یعنی یک حقیقتی که ملصق به ذات است حقیقتی است که جدای از ذات نیست این است مطلب. این حقیقتی که جدای از ذات نیست نه به معنای این است که عین ذات است یعنی اگر ما بگوییم حقیقت عین ذات است معنایش این است که (الحقیقه، حقیقه الله علم و حقیقه الله قدره) در حالتی که قدرت از صفات لازمه وجود است یعنی وجود بدون قدرت نمی‌شود، نه اینکه وجود مفهوما مساوی با قدرت است. اگر یک صفتی عین ذات باشد و هیچ گونه دوئیت و امتیازی بین او و بین ذات نباشد که از نظر مفهومی هم باید عین ذات باشد. اگر شما دو مفهوم را در نظر بگیرید که مصادیق آن دو مفهوم از هر جهت عین همدیگر هستند مفهوم انسان و مفهوم بشر اگر این دو مفهوم را شما در نظر بگیرید که اینها عین هم هستند



مصادیقشان و هیچ گونه اختلافی بین آنها و امتیازی نیست به هیچ وجه من الوجوه، لاجرم خود مفهوم هم باید یکی باشد نمی شود دیگر مفهوم دیگر در اینجا دو تا باشد یعنی در واقع دو تا مفهوم را شما این دو مفهوم را آمیختن بر یک مصداق آمیختن حمل کردید. بلکه ممکن است شما از یک مصداق یک طبیعت کلیه انتزاع کنید به لحاظی و حیثیتی و از همان مصداق یک طبیعت کلیه انتزاع کنید به یک لحاظ و حیثیتی و بعد این دو مفهوم، مفهوم متخالفین خواهد بود و مصادیق آنها واقع می شود ولی از مصداق واحد به لحاظ واحد انتزاع دو مفهوم نمی شود کرد یعنی وقتی که شما زید را در نظر بگیرید، این زید از نقطه نظر انسانیت اگر بخواهید شما زید را مورد توجه قرار بدهید این یک مفهوم انسان از انتزاع می شود این یک مفهوم است و از یک از نقطه نظر فرض کنید که بخواهید از جهت مشیت مورد توجه قرار بدهید یک عنوان و صفت ماضی از این شما انتزاع می کنید گرچه ماضی منطبق علیه او در خارج زید است و گرچه انسان منطبق علیه او در خارج همان زید است ولی در در اینجا دو، در اینجا مفهوم اول به لحاظ نفس الوجود در اینجا انتزاع شد مفهوم دوم به لحاظ اوصاف خارجی در اینجا انتزاع از او شد ولی بحث این است که اگر دو مفهوم بخواهد این دو متغایر بالذات باشد نمی شود مصداق آنها به همان لحاظ و حیثیتی که انتزاع این مفهوم از آن شده است به همان لحاظ و حیثیت انتزاع مفهوم دیگر بشود. این محال است. اگر شما قدرت را انتزاع می کنید از ذات پروردگار و او را عین ذات می دانید، عین ذات دانستن به حیثیت وجودیه با عین ذات دانستن علیم به حیثیت نفس حیثیت وجودی قضیه متخالف خواهد بود. نمی شود ذات را به لحاظ حیثیت واحد که ذاتش همان نفس الوجود است و ماهیته انیتهاست و در اینجا ماهیته هویتیه است در اینجا انتزاع اسم علیم بکنیم و به همین لحاظ انتزاع وصف قدرت بکنیم چون قدرت با علم دو تاست. چطور شد این علم و قدرت این در خارج نسبت به این مصادیق خارجی متفاوت است، وقتی شما در



زید می خواهید انتزاع عالم بکنید باید در کله اش علم باشد. اگر بخواهید قدرت را انتزاع از زید بکنید باید بتواند یک سنگ پنجاه کیلویی را بر دارد. ممکن است یکی عالم نباشد و قدرت داشته باشد. رستم دستان به اندازه یک جو در کله اش عقل ندارد اما فرض کنید که من باب مثال یک گاو هم بگیرد در دستش این از یک طرف. مثلاً فلان عالم و فلان دانشمند خیلی علم داشته باشد اما نتواند یک سنگ ده کیلویی را هم بلند بکند این دو با هم در خارج منافات دارند چطور این علم و قدرت در خارج از حیثیت واحد انتزاع نمی شود اما همین که رفتیم سراغ پروردگار حیثیت واحد شد؟ اگر این علم انتزاعش به لحاظ مصداقی است که از او باید انتزاع بشود اینکه فرق نمی کند. قاعده عقلی که آن قابل برای تخصیص نیست.

### به لحاظ تفاوت ما اوصاف متفاوتی را هم انتزاع می کنیم

تا وقتی که ما در تعینات داریم سیر می کنیم علم و قدرت و جمال و کمال و رحمت و عطوفت و بخشش تمام اینها به حیثیات مختلف انتزاع از او بشود اما همین که ما به پروردگار رسیدیم همه حیثیات رفت کنار نه آقا شیر تو شیر شده دیگر آنجا، آنجا به علم پروردگار قدرت هم بگویی اشکال ندارد چون صفات عین ذات است همان طوری که ما علیم را انتزاع می کنیم همان جور قدرت را انتزاع می کنیم پس اینها جایشان را عوض کنند شما مفهوم علم را بجای قدرت بگذار مفهوم قدرت را بجای علم بگذار اینها همه جفنگ است، اینها با اصطلاح بافت و خیال، جزو بافتنیها و اینهاست. مشکل در کجاست، مشکل در کجاست که اینها را به این مطلب می رساند. مشکل در آنجا اضافه اسماء کلیه و صفات کلیه بر ذات است که این اضافه موجب ترکیب و امکان و احتیاج به علت و احتیاج، این مسائل پیش می آید این را شما بروید حل بکنید نه اینکه بیاید شما خود اصل آن اسم و اصل تکون اسم و اصل تحقق آن اسم را شما در آنجا زیر سؤال ببرید. بخاطر اینکه فرض کنید که من باب مثال ابرویش را درست بکنید نزنید چشمش را کور بکنید



اصلا نه آقا ابرو را بجای خود درست کن چشم هم بجای خود. این همه را به لحاظ، باید لحاظ لحاظ حقیقی باشد. اگر واقعا در خارج هر صفتی انتزاع از یک حیثیت خاصی می شود خوب وقتی که در مرتبه جزء این طور است چطور در مرتبه کلی یک دفعه انقلاب ماهیت شد؟ چطور در مراتب جزئی شما علم را از علم انتزاع می کنید قدرت را از قدرت جایشان را عوض نمی کنید؟ رستم دستان را چرا نمی گوئید عالم است، فیلسوف است؟ یا به شیخ بهائی چرا نمی گوئید پهلوان است؟ شیخ بهائی خیلی نحیف و ضعیف بود. چرا نمی گوئید پهلوان است؟ بخاطر اینکه قدرت ندارد بیچاره. حالا جایشان را عوض کن به آن رستم بگو فیلسوف به این شیخ بهائی هم بگو هارتل زن من باب مثال نمی دانم خوب خوب قدرت را نمی شود. می خندی چرا می خندی؟ چون ما به الانتزاع ندارد در خارج این ما به الانتزاع در خارج با آن متفاوت است. به لحاظ تفاوت ما اوصاف متفاوتی را هم انتزاع می کنیم همین شیخ بهائی اگر کاتب باشد انتزاع وصف کتابت را می کنیم نباشد نمی کنیم.

این شیخ بهائی اگر جود و رحمت و بخشش داشته باشد می گوئیم جواد اگر نه نمی کنیم. جناب حاتم طائی بخشش داشت ولی دین نداشت به لحاظ بخشش می گوئیم جواد به لحاظ عدم اعتقادش به پروردگار می گوئیم کافر می گوئیم مشرک درست شد. چطور شد این اسماء وقتی که در مراتب نزول و ظهور در تعیینات جزئی هستند باید از مصادیق واقعی خارجی انتزاع بشوند اما همین وقتی به مرتبه کلیت می رسد دیگر شیر تو شیر بشود، نه آقا اصلا انتزاع نمی خواهد همین این علم عین قدرت است و علم عین ذات است و قدرت هم عین ذات است و این الان در اینجا در فقط در مفهوم با همدیگر مخالف دارند اما در حقیقت و مصداق علم عین قدرت است. اگر عین قدرت است چرا در پایین اینطور نمی گوئیم؟ چرا در رستم و شیخ بهائی این حرف را نمی زنیم؟ خوب اینجا هم همین را بگوئید



سؤال: در مصداق خارجی نقص اشکالی ندارد چون ممکن است و تعیین دارد

پاسخ: خنقص به این بیچار چه مربوط است؟ حالا چون فرض کنید که طرف دو تا چیز کرده بود، به یارو گفته بود فرض کنید بالا چشمت ابرو است نمی دانم چیز کرده. آن هم برداشته بود و پدر فلان چی چی، این حرف ها، زده بود آن هم درب و داغانش کرده بود بابا او به تو یک فحش داده تو هم بردار یک فحش بده چرا بر می داری شکمش را در می آوری؟ حالا این مرتبه پایین نقص دارد به اصل قضیه و اصل برهان ما چه صدمه می زند؟

سؤال: در مورد خداوند، در مورد خداوند اگر ما سلب قدرت یا علم بکنیم نقص در آنجا وارد می شود و در آنجا عیب هست

پاسخ: کی گفته ما سلب علم می کنیم؟

سؤال: از اشکالاتی که می گویند سر همین است که می گویند می گویند علو ذات از اوصاف و اسماء می شود از راه دیگر

پاسخ: من می گویم اشکال را از جای دیگر بر طرف کن چرا شما چشمش را داری در می آوری؟ من می گویم اگر قرار باشد انتزاع وصف از یک مصداق خارجی باشد تا یک مصداق در خارج نباشد شما نمی توانید یک وصفی را انتزاع کنی می توانی؟ چطور شد در مرتبه پایین می توانی وقتی که بالا بود یک هو عوض شد قضیه؟ خوب این علم که همان است، این علم که نزول همان علم است، این قدرت هم که نزول همان قدرت است، چطور تا پایین است باید مصداق داشته باشد مصداق خارجی؟ رستم وجود دارد ولی علم ندارد شیخ بهائی وجود دارد اما قدرت ندارد، چطور در مصادیق متنازله خارجی این برهان را که انتزاع وصف از مصداق خالی را رعایت می کنیم اما همین که اینطور می شود جایش را عوض کرد.



بحث در عینیت و عدم عینیت اسماء و صفات بود و نحوه ارتباط بین حادث و قدیم. عرض شد این مسأله ارتباط بین حادث و قدیم از مسائل مورد بحث بین متکلمین بوده، حکما از قدیم الایام، اختصاص به زمان و ازمنه اخیر ندارد و خیلی در اینجا صحبتها شده مسأله علم اجمالی و علم تفصیلی در اینجا مورد بحث قرار گرفته، حضور علمی اشیاء در ذات مورد بحث قرار گرفته و در هر کدام از اینها از آنجائی که مسأله خیلی مهم بوده آنطوری که باید و شاید خود افراد باحثین هم آنها نتوانستند از عهده این بحث بریبایند. بعضی ها قائل به علم اجمالی شدند در مقام ذات، بعضی ها قائل به کشف تفصیلی شدند در آنجا منتهی در بحث ترکیب واجب با توجه به حدود و قیود اعیان در اینجا گیر کردند. آنهایی که قائل به علم اجمالی شدند و در ارتباط آن حلقه وصل کننده حادث با قدیم در اینجا دچار تردید شدند. مسأله حادث و قدیم ارتباط پیدا می کند با مسأله تجرد وجود و تقید وجود به حدود مادی و صوری، در اینجا مسأله مورد اشکال قرار گرفته و نحوه پیدایش امر مادی را از امر مجدد نتوانستند حل کنند. در خود ابداعات در آنجا چون به هر صورت آنها متصف به امکان ذاتی هستند در خود آنجا هم این مسأله و مطلب مورد اشکال قرار گرفته و ربط ابحت در عینیت و به واجب بالذات نتوانسته اند آنطور که باید و شاید بیان کنند. من حیث المجموع این مطالبی که به دست می آید این قضیه یکی از مسائل عریضه حکمت متعالیه است اما از آنجاییکه خود مرحوم آخوند در این قضیه بحث مفصلی را می آید می کند در اسفار ما این بحث را موکول می کنیم به جای خودش و در اینجا مسأله عینیت صفات و عینیت اسماء بالذات را پیگیری می کنیم.

سؤال: نمی شود این درسها با هم یک کاسه بشود.



جواب: بگذاریم آنجا

سؤال: نه بگذاریم همین جا به عنوان یک بحث  
جواب: کجا؟ اشکال ندارد اگر آقایان مایل باشند.

سؤال: بحث

جواب: کجا؟ اشکال ندارد اگر آقایان مایل باشند

سؤال: بحث اجمال و تفصیل، ربط حادث با قدیم و بحث عینیت و اینها همه یعنی یک فلسفه.

جواب: انشاء الله منتهی صحبت در این است که اینها نیاز به یک مقدمه هم دارد که آن

مقدمات باید تا آن موقع طی بشود.

سؤال: آقا بحث این است که، خوف این را دارم که آقا جان آن موقع نرسیم به آنجا

جواب: اینجا نرسیم آن دنیا، مشکل نداریم

سؤال: آن دنیا دیگر فلسفه بدردمان نمی خورد آقا

جواب: حالا دیگر این دنیا هم خیلی شاید بدرد نخورد گفت: بیت روغن و کیسه برنج توی

فلسفه نخواییده توی قواعد فقهی و رساله علمیه خوابیده.

سؤال: واقعا آن دنیا بیشتر بدردمان می خورد

سؤال: در نجف این بود که هر کس فلسفه می خواند بدبخت و بیچاره است.

جواب: بله دیگر من هم خواستم همین را عرض کنم هر که را اینجا دید کار و بارش گرفته

است فقیه و رجال و رجالی و محدث و از این چیزها هست فلسفه و عرفان و این بیچاره ها و اینها نه

خودشان طرفدار دارند نه واجدینشان خیلی چیزند و اینها.

سؤال: مرحوم بلخی در مشهد بودند از فلاسفه بزرگ که استاد آقای فاضل بودند.

جواب: فاضل؟

سؤال: لنکرانی، مرحوم بلخی در مشهد بودند به آقای اشکوری هم معروف بودند. منتهی خوب ایشان افغانی بودند، اصلاً از فلاسفه معروف بودند ایشان وقتی مرد هیچ کس جنازه اش را بر نمی داشت می گفتند: نجس است جواب: عجیب و خیلی از زهاد بزرگان بود.

جواب: بله سابق که این طور بود مثنوی را انبر بر می داشتند.

سؤال: با اینکه ید طولایی در فقه و اصول داشت ولی چند تا شاگرد افغانی بیشتر نداشت

جواب: وزر و وبال فلسفه گرفته بودش.

سؤال: همه طردش کرده بودند

جواب: دیگر اینطور بود دیگر. از سابق علم مظلوم بود حق مظلوم بود. شما می بینید هر که فهم داشت هر که فهم داشت، آن کنار بود آنهایی هم که داشتند در راستای منافع دنیویشان به کار گرفتند و آن کسی که خواسته بود که از این فهم و علمش فقط برای خودش منتفع بشود جامعه یک همچنین شخصی هم را نمی پذیرفت قبول نمی کرد. یک روز مرحوم آقا سابق وقتی ایشان چیز بودند ایشان وقتی که در تهران نماز می خواندند مسجد قائم روزهای ماه رمضان مسائل شرعی می گفتند اول یک مقداری مسائل مربوط به روزه و مبطلات روزه و اینها را می گفتند که خوب مبتلی به در ماه رمضان هست و بعد هم مسائل مختلفی را می گفتند از معاملات و تجارات و اینها. بله یک روز صحبت ربا و حرمت معاملات بانکی و اینها راجع به این صحبت می کردند، ایشان هم خیلی نسبت به این قضیه شدید بود، خیلی. دیگر بعضی ها اعتراض می کردند این طرف، آنطرف از مردم آقا با این وضعی که شما می گوئید اصلاً دیگر کار نمی شود کرد ایشان هم می گفتند که ما مسأله امان را می گوئیم دیگر به بقیه اش کار نداریم خیلی نسبت به این قضیه ایشان شدید بودند نسبت به بانک و مسائل بانکی زمان شاه خیلی، خیلی شدید

بودند یک روز رفته بودند بازار از دکان حجره این آسید علی اکبر پیش نماز لابد فوت کرده دیگر. خدا رحمتش کند آدم خیلی خوبی بود در بازار هم خودش مسجد داشت و هم یک دکان داشت در بازار پارچه فروشی می کرد و به حسن عمل و صداقت و اعتماد و وثوق مشهور در بازار بود و یک دکان داشت این دکانش نصف این اتاق می شد، نصف بیشتر، یک کم و چند نفر افراد مسن که هر کدام صاحب خانواده ها و چیز بودند در این دکان می فروختند و اصلا نمی شد ایستاد اینقدر افراد می آمدند و می رفتند و خودش هم یک پیرمردی بود مسجدی و اعاشه اش هم از همین راه کسب بود و جواهرات و فلان و این حرفها نمی گرفت و مسجد و این حرفها هم چیز بود، خیلی مورد اعتماد و بسیار شخص صحیح العمل و شخص درستی بود یعنی واقعا از می توانیم بگوئیم از اوتاد بود در کار خودش با آقا هم خیلی سلام و علیک داشت و به آقا خیلی احترام می گذاشت. پیر بود پیر مرد بود ایشان وقتی می خواستند پارچه ای بخرند چیزی بگیرند برای ما از او می گرفتند یک روز رفتند در ماه رمضان بود رفتند که برای ما نمیدانم پارچه ای برای ما بگیرند از این چیزها بعد آنجا، آنهایی که آنجا بودند گفتند آقا شما دیروز در مسجد قضیه ربا و؟؟؟ و بانک را مطرح کردید آقا گفتند بله عرض کردیم آن شخص می گفت از محترمین بود می گفت آقا من خدمتتان عرض کنم هیچ کس از آقایان غیر از آقا سید احمد خوانساری را می گفت با شما در این قضیه موافق نیست یا حتی غیر هم نگفت این شک از من است آیا گفت غیر از سید احمد، یا اینکه آسید احمد خوانساری را نگفت آقا فرمودند که تشخیص خودمان است هر کسی مختار به این، ما تشخیص خودمان را گفتیم بله چرا واقعا اینطور است مسأله چرا قضیه اینطور است حالا اگر یک آخوندی یک روحانی، مسجد نداشته باشد و خودش از یک طریقی غیر از جواهرات و اینها امرار معاش کند آیا باز هم می گوید مراجعه به بانک اشکال ندارد؟ قضیه خیلی مهم است من از یک نفر شنیدم نقل می کرد از یک



شخص از معاریف افراد خیلی متشخص و معاریف از آقایان نقل می‌کرد و می‌گفت که: من به ایشان گفتم: آخر شما که می‌دانید این افرادی که می‌آیند پیش شما و حساب می‌کنند اینها خیلی از اموالشان ربوی است که می‌آیند پیش شما حساب می‌کنند چطور شما از اینها قبول می‌کنید وجوهات و این چیزها را؟ ایشان گفت آقا زن و بچه نان می‌خواهند. البته جزء محرم اسرارش، محرمش بود والا اینکه این افراد را اگر هر چه بکنید نمی‌آیند بگویند که آقا چه باید که زن و بچه نان می‌خواهند شاید اگر بگویم این حرف را چه کسی زده همه تان اسمش را شنیده باشید. اینقدر این آدم معروفی است ولی می‌بینید که وقتی که پای دین پیش بیاید همه اینهایی که به قول خودشان نجف رفته و کذا و کذا و این حرفها می‌بینید که این درسها را فقط خوانده‌اند، فقط برای ارتباط با مردم، همین اما واقعا اینکه عمل بکنند به این روایت امام صادق عمل بکنند به این روایت موسی بن جعفر اینجاست که باید ببینیم کی مرد عمل است و کی فقط برای توجیه و برای تأویل و تفسیر این روایات و این علوم را بدست آورده. این به یک شکل آن به یک شکل دیگر این در مورد اقتصاد یکی هم در مورد پستهای دیگر و مسائل دیگر و بساط و اینها. اینها همه اش صورش صور مختلفی است اما وقتی که پای قضیه پایش برسد و انسان مبتلا بشود و آن موقع با قبل از اشتغالش فرق نکند آن مهم است یعنی همان دیدی که داشته نسبت به ... یک وقتی اصلا به طور کلی خوب انسان محیط عوض می‌شود و یک مسائل جدیدی برای او روشن می‌شود این حرفی نیست خوب ممکن است انسان به واسطه تبدلاتی مسائل جدیدی برایش روشن شود خوب بر طبق آن حکم هم می‌دهد یک وقتی نه مسائل همان قضایا است به همان کیفیت است ولی من گفتم آن روز دیگر، روز جمعه ای یک وقتی ما یک جا بودیم از این افراد و فلان و این حرفها زیاد بودند می‌آمدند حرف می‌زدند صحبت می‌کردند. این اینست. این اینست این فلان است از این حرفها یک کسی بین اینها بود از همه اینها با حرارت



تر و خیلی با حرارت و فلان و ... بعضیها یک ورنند بعضیهای دو ورنند، اینها یعنی می‌خواست بگوید اینها اصلاً هیچ پایه و اساسی ندارند باد از هر طرف بیاید همان طرف. امروز این بیاید سرکار بله بله گویان او هستند فردا کسی دیگر بیاید همان. این به میزش نگاه می‌کند کی بر سر این میز می‌نشیند به او کاری ندارد. یک وقتی ما اداره گذرنامه رفتیم یک آشنایی داشتیم در آنجا سرگرد بود سرگرد فلان ما پیش او نشسته بودیم تا گذرنامه البته گذرنامه مرحوم آقا را من رفته بودم بگیریم خودم آن موقع اصلاً گذرنامه نداشتیم. همین که نشسته بودیم یک سرهنگ تمام یا سرهنگ دو ظاهراً سرهنگ دو بود یک دانه از این گردیها بیشتر داشت نمی‌دانم اسمش چیست خلاصه آمد و در مقابل این تعظیم کرد دستش را برد بالا و فلان و این حرفها حالا او مقامش از این گردالیها بیشتر دارد البته دو تا یکی این طرفش بود یکی هم آن طرف. دو تا بود خلاصه بارش سنگینتر از او بود شانه هایش سنگین تر بود خلاصه برایش زد بالا و ... بعد وقتی که رفت این رو کرد به من گفت: این برای من زده بالا برای این میز زده بالا این درجه اش از من بالاتر است. حالا بعضی‌ها به میز کار دارند حالا کاری ندارند که پشت میز کی نشسته اعلیحضرت آمده نشسته با ریش تراشیده و کروات و کلاههای کذا یا فلان کس نشسته که غیر از این است. حالا این دیگه، این همه اش مال این است که ما مایه نداریم مایه نداریم. کسی که مایه داشته باشد به حطام دنیا اصلاً رو نمی‌آورد اصلاً توجه نمی‌کند کسی که نظر او نظر توحید باشد هیچ وقت خود را اسیر نمی‌بیند هیچ وقت خود را در بند و گرفتار نمی‌بیند فرقی برایش نمی‌کند حرفش را می‌زند چه اوضاع جور دیگر بشود چرا؟ چون خود را برتر از اوضاع می‌بیند نه داخل در اوضاع. خود را بالاتر از جریانات احساس می‌کند نه و محکوم جریانهایی که همراه با رودخانه همیشه به هر طرف که می‌رود او هم پیش برود خوب بله! وقتی آقای کذا زنش از او چه بخواهد و چه بخواهد بچه‌اش را بخواهد کجا بفرستد و فرانسه بفرستد نمی‌دانم برود در



رودخانه کذا شنا کند با دختران لخت و عریان آن وقت باید حضرت آقا حقوقشان را هم بفرستند این که به شما می گویم دروغ نیست چون غیبت می شود و الا اسمشان را می آوردم چه کسانی بودند و فلان اینها همه بازی است آقا پول خمس را می گوید مجبور است برای بچه اش بفرستد در آمریکا حالا بچه اش آنجا چه کار می کند دیگر خدا می داند اینها را دیگر بنده نمی دانم شاید شما هم ندانید. بعد یکی از اینها بود از همین آقایانی که خیلی الان سنگ انقلاب را به سینه می زند همه تان می شناسید همه تان می شناسید می گفت: که، به یارو می گفت آقای فلانی چرا مثلاً یکی دو سه شب هستید یکی یک شب بس است کافی است. من اگر یکی بیاید پیشم فردا شب به او می گویم *who are you?* شما چه کسی هستید؟ نمی شناسمت حالا اینها آمده اند برای ما تئوریسین انقلاب شده اند. ای بابا! اینها همه اش بازی است آقا جان همه اش بازی بله دیگر حالا در هر صورت عمامه اش آنجاور غیر عمامه اش صد هزار تا اینها همه اش مال این است که ما در وهله اول خودمان مطرحیم و در زیر پوشش خودمان، خدا را داریم مطرح می کنیم نه اینکه ما زیر پوشش خدا رفتیم بعد خودمان را مطرح کنیم اگر آن طور باشد آن علی است، آن امام مجتبی است، آن امام سجاد است. اینها زیر پوشش خدا رفتند بعد خودشان را مطرح می کنند. حالا هر چه شد گرفت گرفت، نگرفت نگرفت. این دیگر اول آمده خدا را برای خودش آمده مطرح کرده لذا می خندد به این اوضاع. می آید سراغش یا علی هم به آن رفتن دنبال آن گوساله ها ابوبکر و عمر می خندد می گوید: به ترا بخدا نگاه کن. این همین کسی است که دیروز مرا دید پیغمبر به من چه گفت عید غدیر بلند کرد می آید حالا رفته دارد وا اسلاما وا اسلاما هم دارد می گوید دارد دنبال آنها می رود. هم به این دیروز البته خوب تکلیفش را هم انجام می داد دیگر می رفت سراغشان و همان موقعی که بعد از عثمان آمدند و پاشنه خانه را در آوردند در را شکستند دیگر، که امام حسن و امام حسین حضرت می فرماید که داشتند این



دو تا می‌مردند زیر دست و پا این طوری حمله کرده بودید.

دیشب خواب می‌دیدم که به من می‌گویند فلانی گوسفند دارد در خانه اش گوسفند دارد تربیت می‌کند گوسفند دارد علف می‌دهد گفتیم برویم تماشا کنیم ببینیم چیست؟ رفتیم بله آقا یک عده گوسفند هستند و اینها همه سرشان به آب و به علف هست آب می‌خوردند فلان می‌کنند. من رو کردم گفتم اینها چی چیست در خانه؟ اینها را آوردید؟ گفتند می‌خواهیم گوسفند پرورار کنم، گفتم بکن اتفاقاً آقای بهجت هم آنجا بود او هم تائید می‌کرد می‌گفت که آره فعلاً این پرورش دام خیلی مفید گفتیم خیلی خوب بروم پرورش دام؟ نمی‌دانیم دیشب چه دیشب خیلی آقا منزل شما خوردیم. این مردم اینطوریند بعد بلند می‌شود بعد از عثمان می‌آید سراغ امیر المومنین و یا علی باید تو بیایی. دروغ می‌گوئی دروغ می‌گوئی اگر واقعا می‌آیی دنبال علی خوب چرا پس پدرش را درآوردی؟ چرا پدر این علی را در آوری؟ چرا خون به جگرش کردی؟ چرا گفت هی برویم گفتید که: یا علی نه بگذاریم زمستان! زمستان شد گفتید بگذاریم تابستان تابستان شد بگذاریم زمستان چرا هر حرفی زد آمدید مخالفت کردید کجا واقعا اینها اینطور بودند؟ بله خلاصه همیشه علم مظلوم بوده. علم یعنی فهم. آن کسانی که می‌فهمند کنارند هر وقت دیدید که یک کسی بیا برو و سر و صدا دارد در مردم من که اصلاً ترم این طور شده من این قانون (اکثرهم لا یعقلون<sup>۱</sup> قرآن اکثرهم لا یعلمون<sup>۲</sup> واقعا می‌بینیم اینطور! اصلاً مگر ممکن است جامعه یک آدم با فهم را انتخاب کند اصلاً می‌شود همچین چیزی. واقعا شما واقعاً بنشینید فکر کنید این جامعه آخر جامعه که ما می‌گوئیم جامعه یک غول بی شاخ و دم و یک چیز کذا که نیست جامعه عبارت است از تک

تک افرادی که این تک تک افراد در پیوستگی به هم یک عنوان تمدن و جامعه را برای خودشان پیدا می‌کنند البته تمدن از نظر فرهنگی، جامعه هم از نظر عنوان اولیه اجتماعشان، به قول اینها گردهمائی شان تو را بخدا ببینید اجتماع به این خوبی را گردهمائی، گرد هم این هم از سلیقه شان. خوب این افراد، خوب این افراد تک تک، شما بباید نگاه بکن در این فهمش در درایتش در چه اش، در چه اش آیا این شخصی که ۹۹/۵ درصد از فعل و انفعال و خصوصیاتش را احساسات تشکیل می‌دهد ۰/۵٪ اگر در وجودش باشد گاه گاهی بخواهد فکری بکند من هم بعید می‌دانم آن ۰/۵٪ را. آن وقت بلند می‌شود می‌آید یک شخصی که آن شخص می‌خواهد صلاح این را به او ارائه بدهد، می‌آید این را

۱- سوره مائده (۵) ذیل آیه ۱۰۳ و سوره العنکبوت (۲۹) ذیل آیه ۶۳ و سوره حجرات (۴۹) ذیل آیه ۴

۲ سوره الانعام (۶) ذیل آیه ۳۷

انتخاب کند کجا؟ کدام آدم واقعا صلاح این را می‌خواهد انتخاب کند نه اینکه با او راه بیاید. راه آمدن یک مطلب دیگر است. راه آمدن، خوب بنده هم راه می‌آیم از همه مبانی هم دست بر می‌دارم. اینکه هنر نشد اینکه هنر نیست راه آمدن نه! بخواهد صلاح یک جامعه را صلاح را آنطوری که هست و باید، بیاید چه کار بکند؟ خوب، خودمان دیدیم دیگر ما این مسأله را مشاهده کردیم در قضیه آقای خمینی آن جمعیتی که ابتدا آمد و ایشان را در فرودگاه مهر آباد بدرقه کرد و استقبال کرد و اینها در تاریخ ایران بی سابقه بود دیگر همچنین قضیه ای که از میدان آزادی تا کجا جمعیت باشد و فلان. خوب این شور و هیجان آیا بر اساس عقل و منطق و فهم و درایت بود خوب اگر اینطور است خوب چرا در جنگ همه گذاشتند در رفتند. می‌دانید چرا صلح کردیم ما! خبر دارید یا ندارید به خاطر اینکه دیگر کسی در جبهه نبود. همه در رفتند. همه در رفتند. آقا فرماندهان نظامی به من گفتند همه در رفتند نه اینکه این را خودم بگویم. یعنی می‌گفتند وقتی هلی کوپتر ایران می‌آمد ما فرار می‌کردیم خیال می‌کردیم هلی کوپتر عراق آمده از هلیکوپتر خودمان فرار می‌کردیم وقتی همینطور زد و آمد جلو این حرفها نزدیک بود آقا به اهواز برسد دیگر که همان شب قطعنامه

متن جلسات شرح حکمت متعالیه؛ ج ۵؛ ص ۳۳۳

را امضاء کردند و صلح کردند و چه کار کردند این قضیه، قضیه جدی بود و الا اگر می‌خواستند جلو بیایند این حرفها نبود کسی بخواهد صلح کند خوب حالا ما به مسأله وجود عدم صلاح و فساد مسائل کار نداریم ما به مردم کار داریم حالا آیا ایشان اشتباه کردند آقای خمینی در ادامه جنگ یا دست کردند کارشان ما به این کار نداریم بالاخره ما با این مردم کار داریم این مردم تنها گذاشتند دیگر دیگر حالا مشخص است یعنی چه؟ یعنی مردم این را می‌خواهم این را بگویم ما هستیم تا یک حدی بیش از آن حد را ما نیستیم البته ما نمی‌خواهیم که بگوییم آقای خمینی در اینجا ایشان اشتباه نکرده نخیر ممکن است ایشان اشتباه کرده در ادامه جنگ بنده معتقدم اشتباه کرده ایشان و نمی‌بایست جنگ به اینجا کشیده بشود. حالا همین حرفی که من الان دارم می‌زنم اشتباه کرده یک دفعه شما می‌بینید پدر فلان شده کدای کدای کدای فلان این حرفها خفه شو! دهنتم را ببند! لال شو! گم شو! تو اصلا کی هستی تو اصلا! اینه یک بر خورد یک وقتی هم نه طرف می‌آید می‌گوید که بالاخره یک نظریه است باید این نظریه را هم گوش داد حالا ببینید کدامیک از این دو نظریه را الان ترجیح دارد اینست که افراد با فهم کم کم می‌روند می‌روند می‌روند کنار. دیگر نمی‌توانند عرصه ببینند. من با یکی از این آقایانی که خودش از این افراد سپاهی است صحبت می‌کردم برای چه این جنگ را ایشان ادامه دادند؟ و فلان این حرفها او در می‌آید جواب این را می‌دهد تو را خدا ببیند آقا در مقابل این بسیجیهای جان بر کف چه جوابی دارد مثلا آقای خمینی بدهد گفتم به به! پس مملکت ما را کله بسیجی دارد می‌گرداند در مقابل این بسیجیها چه جوابی! عجب! دست شما درد نکند یعنی فرمانده ما که سیزده ساله بود. چند سالش بود؟ سیزده سال بود. یعنی فرمانده ما اینها خودشان اینطور می‌گویند فرماندهان ما سیزده ساله‌اند و

س: رهبر ما

ج: ها رهبر ما. اینها باید بیایند برای ما رهبری کنند این مسأله شوخی نیست. وقتی کسی می گوید رهبر ما طفل سیزده ساله است این را که دیگر نمی توانی خر کنی هر کسی؟؟؟ حالا این آسید حالا این شده رهبر بنده؟ مرتضای من. چند سالش است؟ دوازده، سیزده سالش است. تفنگ را بدهم دستش نمی رود، روی مین نمی رود؟ این آسید مرتضی ما ۱۳ سالش دیگر ۱۲ سالش حالا یک سال کمتر می گوئیم رهبر ما ۱۲ ساله است آسید مرتضی تو نمی روی مین الان نمی دونم نمی روی آنجا بزنی فتح کنی؟ بله می روم آقا جان این بیخود کرده می رود تا آخرش می رود هوا و صد تا تکه می شود می آید پائین این بچه چه می فهمد آقا! من آن روز گفتم اصلا هیتلر یک ارتش بچه تشکیل داده بود به خاطر اینکه جلوی تانکهای شوروی بایستد یک گروهی تشکیل داده بود از بچه ها بچه چه می فهمد آقا به خودش نارنجک می بست می رفت زیر تانک! تانک را می زد داغون می کرد کذا و می گفت بعد هم افتخار می کرد تا این جوانان بچه ها هستند برلن سقوط نخواهد کرد آنها هم آمدند درب و داغونش برو پی کارت با آن بچه های نمی دانم چی چی هست این مکتب نیست این مکتب، مکتب منطق و علم و اینها نیست به این سمت حرکت نمی دهد. آن مکتب، مکتبی است که پیر مرد ۶۵ ساله با ۱۲ سر عائله همه به او نیاز دارند محتاجند این پیرمرد از روی فهم و از روی علم و از روی ادراک برود جلو و چه کار بکند؟ به هر جا رسید رسید این مکتب کجاست؟ این مکتب کربلاست در مکتب کربلا علم حاکم بود در مکتب کربلا منطق حاکم بود، منطق حاکم بود. امام حسین ایستاده می گوید نه فرار می کنم نه تسلیم می شوم به خاطر اینکه تسلیم، تسلیم ظلم است نه فرار می کنم چرا فرار کنم؟ (والله لا اعطیکم بیدی اعطاء الذلیل و لا افر فرار العبید) که مرحوم آقا اقر خواندند ولی اینطور به من نظر می رسد افر بهتر باشد از نظر معنا چون (اقر با اعطیکم بیدی) یک معنا دارد در صورتی تقابل می آورند که دو معنای مخالف باشد حضرت می خواهد بفرماید که نه



با ذلت دستم را به سوی شما دراز می‌کنم و اقرهم همین معنا را دارد اقرار می‌کنم و نه می‌گذارم در می‌روم هیچ کدام از این دو تا را انجام نمی‌دهم مرد و مردانه سر جایم می‌ایستم نه دست تسلیم به شما دراز می‌کنم و نه می‌گذارم زمینه را خالی کنم و فرار کنم هیچ کدام این دو تا را انجام نمی‌دهم منطق دارم، علم دارم، شهامت دارم، حریت و آزادگی دارم. هر کاری هم می‌خواهید بیاید بکنید بکشید بیاید بکشید این منطق، منطق علم است منطق سید الشهداء، این پشتش، اتکایش به علم است اتکای کار امام حسین به چه است؟ به منطق است لذا شما می‌بینید در این منطق همه می‌میرند. همه کشته می‌شوند و همه یک هدف را دارند یعنی از آن پیرمرد مسلم بن عوسجه و حبیب بن مظاهر گرفته با همان هدف است که می‌بینید فرض کنید که عابس با همان هدف است حضرت علی اکبرش با همان هدف است حضرت حرش که می‌آید با همان هدف است بچه اش قاسم با همان هدف است اینها همه یک هدف دارند یعنی لذا می‌گوید اگر هزار دفعه مرا بکشند دوباره چیز بکنند هدف که از بین نمی‌رود اما اینجا بابا یارو گفت: ای خدا کی می‌شود ما در برویم اینها هم که ول نمی‌کنند ترکش همه جا دارد در کله امان می‌ریزد بگذاریم برویم خود این که رفته آنجا با دالامب دولومب رادیو و ساز و اینها بلند شده رفته اینجا نیستش که ما در این اتاق دور هم بنشینیم و قشنگ صحبت کنیم بابا میدان جنگ است با دوشکا دارد می‌زند آن آقای کذایی اینها را. دارد می‌بیند آها این روده رفیقش رفت هوا خوب این چه کار می‌کند خوب یک طوری می‌شود دیگر این که یک طوری می‌شود یعنی چه؟ یعنی هدفش و آن غایتش یک غایت علمی و محکم نبوده بلکه شب عاشورا آمدند با یک احساسات فلان و آن حرفها آن آقایی که می‌خواند روضه می‌خواند آی فردا پیرمردها با جیبید. جوانها با قاسمند آن وسطها با نمی‌دانم با کیک و حر و اینها هستید و فلان این هم یک گریه‌ای و شور و فلانی بعد هم که بلند می‌شود می‌رود آنجا تا وقتی که در حال و هوای دیشب است هیچ چیزی حالیش



نیست. این صحیح نیست. وقتیکه از آن حال و هوای دیشب افتاد خیلی خوب حالا اگر شما راست می گوئید اگر شما راست می گوئید اگر راست می گوئید مرد و مردانه راست می گوئید یک ماه روضه نخوانند اینها درست شد یک ماه به اینها روضه نخوانند و بعد هم حالا بگویند که عراق حمله کرده و بعد هم بگویند می دانید چیست؟ آمده ۴۰۰ تا تانک آورده گذاشته اینجا تانکهایی که اصلا آرپی جی و این حرفها بهش اصابت نمی کند درو می کند از این گردان ببینید چند تا می مانند؟ از این گردان بگوئید اولاً تانکههای اینها آرپی جی اصابت نمی کند خیالتان راحت تا بهش بخورد می رود هوا هیچ خبری نیست. این یک. اینها یک تانکههایی آوردند که این تانکهها هیچ چیز حریفش نیست هیچ آدمی این یک. بعد هم یک ماه به اینها روضه و از این چیزهای فلان این حرفها از این حب و کپسول و از این چیزها هم به اینها ندهید خیلی خوب با توجه به این، وقتی که تاریک می شود می مانند از جمع هزار نفری که آمدند کربلا. امام حسین همین کار را کرد امام حسین آمد گفت آقا قضیه عاشورای من یک قضیه منطقی است اگر به هوای فتح کوفه و سلطنت و این ها آمدید بدانید این خبرها نیست آقا این منم فردا این هم این برادر من ابوالفضل این است تکه تکه می شود دست و پایش این است. علی اکبر هم این قدر بزنند که نتوانند بیاورند چیز این فردا، یک پرده از فردا را به همه نشان داد خلاصه آمد یک فیلم را نشان داد آنها می دانند که امام حسین دروغ هم نمی گوید که بالاخره یک چیزهایی می داند دیگر حداقل یک مسائلی را می داند آقا تا پرده را دیدند، دیدند نه آقا جان آرپی جی و این حرفها فردا کارگر نیست. عمر سعد است و با ۳۰ هزار جمعیت تا وقتیکه دیدند چراغ را روشن کردند دیدند ۳۰، ۴۰ نفرند ۱۰۰۰ نفر آمده بودند چرا؟ چون با هدف نبوده آمدنشان آمدن منطقی نبوده، آمدن رو هوا بوده رو فتح بوده برویم کربلا را بگیریم بوده برویم بگیریم چی چی برویم کربلا را بگیریم این حرفها چیست؟ کربلا را بگیریم چیست؟ چه کسی



گفته شما می‌روید کربلا را می‌گیرید. بعد می‌ایستند می‌بینند کربلا نگر فیتیم هیچ داریم جاهای دیگرمان را هم از دست می‌دهیم یکدفعه پشتشان خالی می‌شود. یکدفعه پشت خالی می‌شود درست شد. این است قضیه! اما نه آن ۳۰ نفری هم که ماندند در عاشورا چرا امام حسین این کار را می‌کند. من می‌خواهم این را به شما بگویم اگر آن هزار نفر می‌ماندند و امام حسین آنها را با این وعده وعید و کلک نگه می‌داشت لعل اینکه بر لشکر عمر سعد غلبه می‌کردند احتمالش خیلی زیاد بود فرض کنید که حضرت ۳۰۰ نفر از اینها را به فرماندهی حضرت علی اکبر بدهد ۳۰۰ نفر دیگر به فرماندهی فرض کنید که حر، حر خودش برایش ۱۰۰۰ نفر را می‌چرخاند به آن بدهد ۳۰۰ دیگر را ۲۰۰ نفر را به فرماندهی خودش ۱۰۰ نفر به فرماندهی حضرت ابوالفضل اینها از جهات مختلف همه می‌مالوند اینها می‌رفتند اما چرا؟ امام حسین کلک نیست می‌گوید در جریان کربلا کلک نباید باشد حقه نباید باشد دروغ نباید باشد جریان کربلا این است آقا جان فردا کشتن است و السلام نامه تمام نه فتح کوفه‌ای داریم نه چک در گوش این و آنی می‌خواهیم بزنیم نه این را بالا ببریم آن را پایین بیاوریم این حرفها نیست! فردا زیر سم اسب رفتن است بسیار خوب! حالا هر که این پسندد هر که پسندد!! این را امام حسین آمد گفت: حضرت آمد گفت: فکر کنید، با منطق باشید آن وقت آن کسی که اصلا با این نیت است ولی خوب!! راست هم می‌گوید بریر در می‌آید می‌گوید اگر صد دفعه ما را بکشند زنده کنند دوباره هستیم راست می‌گوید خوب چرا؟ چون هدفش این است که پیش امام حسین باشد حالا بمیرد یا زنده باشد حالا صد دفعه بمیرد اما از امام حسین کنار نباشد هزار دفعه باشد. هدف، هدف منطقی است این هدف منطقی است که به عاشورا چی داده ارزش داده. اما شما این مسأله را در جاهای دیگر نمی‌بینید حتی در زمان خود پیغمبر بعضی‌ها شهید راه خر بودند دیگر! جنگ بود می‌رفتند آقا مگر در جنگ احد خالی نکردند کوه را که بیایند چیز کنند ۵۰ نفر را



پیغمبر. هیچ کجا امام حسین برای همین می گوید که این جریان کربلا امیر المومنین می گوید نه قبلا بوده، و نه بعدا برای همین است دیگه آقا جان شما فقط یک کشتنی در اینجا می بیند اما اینکه کشتن بر اساس چه هدفی بوده می بینید؟ یعنی اگر واقعا این جوانان ما که برای این وطن آمدند این کارها را کردند اگر الان زنده بشوند الان دوباره همین کارها را می کنند؟ یعنی الان که جریاناتی برایشان روشن شده رفته اند آن دنیا آمده اند بگویند آقا دوباره بلند شو یک جا جنگ شده می گویند برو بابا پی کارت خدا عمرت بدهد خدا خیرت بدهد بگذار بقیه بروند ولی اگر اصحاب امام حسین زنده بشوند دوباره الان می گویند، می خواهیم برویم الان می گویند ما می خواهیم برویم. هیچ برایمان فرق نمی کند حتی در زمان پیغمبر هم این طور نبود کلک درشان بود دیگر پیغمبر ۵۰ نفر گذاشته روی کوه احد می گوید شما اینجا را نگه دارید تا آنها دیدند که مسلمین فتح کردند آمدند پایین بیایند بروند غنیمت پیدا کنند آخر مردیکه تو را پیغمبر گذاشته اینجا دنبال غنیمت ... آقا کوه احد را خالی کردند آن هم خالد بن ولید آمد از آنجا دور زد ۱۱ نفر فقط ماندند آن ۱۱ نفر را گرفت کشت و آنها گفتند پیغمبر به ما گفته بمانید ما می مانیم ما نمی آیم هرچه هم می خواهد بشود شود آن هم تازه آن فرماندهشان آن ۱۰ نفر دیگر را دهم نگه داشت هر چه به آنها گفت قبول نکردند خودش و ۱۰ نفر دیگر ماند و آنها هم آمدند اینها را شهید کردند و آمدند پائین و از پشت حمله کردند به پیغمبر و به اصحابشان که مانده بودند حمله کردند حیوانات هم که گذاشتند فرار کردند رفتند تا سه روز بیرون از مدینه بله آن هم اینطور شد مسأله مسأله عاشورا این است در قضیه عاشورا هدف این بوده آن وقت اینجاست که ما متوجه می شویم که خیلی از این مسائل که موجب تحریف و حرکت و رفت و اینها بوده باید ببینیم که چطور بوده آن جوانی که با یک روضه و یک دانه سینه زنی راه می افتد دیگر هیچ چیز حالیش نیست اصلا درست است یک هم چنین روضه ای شما مثل اینکه فرض کنید که



شما یک شخصی را هیپنوتیزم می‌کنید و بفرستید برای جنگ هنر نکردید یک شخصی را در گوشش افسون بخوانید و بفرستید جنگ نه شما هنر کردید نه آنکه رفته کشته هنری انجام داده ما در اسلام نداریم که اینطور باشد. بحث عینیت اسماء و صفات به کجا کشیده شد

بسم الله الرحمن الرحيم

### ادامه بحث عینیت و عدم عینیت اسماء و صفات

راجع به عینیت و عدم عینیت اسماء و صفات با ذات حق مطلب به اینجا رسید که قائلین به عدم عینیت استناد به ترکیب و مزج و عروض این صفات و اسماء بر ذات حق و بالتبع، نفی وجوب بالذات را از ذات حق کردند و لهذا قائل به عینیت ذات با صفات و با اسماء شدند. این مطلب در مورد اسماء و صفاتی که منتزع از نفس ذات هستند به عبارت دیگر در تحقق آنها احتیاج به امر زائد بر ذات نیست و به واسطه انتصاب و اضافات، آنها محقق نمی شوند مانند خالقیت و رازقیت و امثال ذلک، در مورد اینها مطلب به اصطلاح بیان شده و اما در مورد این صفاتی که اینها در تحقق آنها مقابل شرط است و جدای از نفس ذات انتصاب به امر دیگری در اینجا باید لحاظ بشود، بحث در مورد اینها نیامده بناء علیهذا مطلب را ما در این دو مرتبه مطرح می کنیم. در مرتبه اول صفاتی که آن صفات و آن اسماء اینها در تعلق به ذات احتیاج به امر زائد بر ذات ندارند بلکه نفس تحقق ذات و هویت ذاتیه اقتضای تحقق آنها را می کند. مانند علم، قدرت، مشیت، اراده، حیات، این صفاتی که و اسمائی که نیازی به امر دیگری ندارد یعنی نفس تصور ذات بدون ملاحظه امر دیگری مقتضی اتصاف ذات است به این صفات، یعنی اگر ما خود ذات را در نظر بگیریم و امر زائدی بر او را اصلا در نظر نیاوریم مانند خالقیت و خلق و امثال ذلک این ذات فی حد نفسه آیا عالم است یا جاهل است فرض کنیم که بنا را بر این بگذاریم در مرتبه ای در عالم واقع نه عالم دنیا منظور از عالم واقع یعنی نفس الامر ما بتوانیم تصور بکنیم خالق را بدون مخلوقی یعنی خداوند متعال را بدون اینکه خلقی از او سر زده باشد اگر ما بتوانیم یک همچنین موضوعی را تصور کنیم آیا در آن مرتبه خداوند عالم است یا نه؟ حالا عالم به چیست آن یک مطلب دیگری است



عالم به ذات است چطور اینکه در نفس وجود زید علم به ذات وجود دارد سواء اینکه امر دیگری در آنجا باشد یا نباشد. شما الان به وجود خودتان اطلاع دارید و علم دارید و صرف نظر از قرین و مصاحب خودتان و جریاناتی که در این اتاق می‌گذرد به ذات خودتان علم دارید یعنی به حیثیت وجودیه خودتان اطلاع دارید این را می‌گوییم علم. این مسأله در مورد علم است. در مورد قدرت، خداوند قادر است یعنی چه؟ یعنی توان انجام فعل و انجام یک عملی را دارد حالا آن عمل چیست؟ بحث در آن نیست آن عمل به چه نحوه است؟ بحث در آن نیست. آیا آن عمل از سنخ مجردات است یا از سنخ مادیات است آن فعل و انفعال در زمان و مکان است یا در غیر زمان و مکان است یا در صقع ربوبی است بدون تنازل، بحث در آن نیست نفس القدره ولو اینکه این قدرت اعمال خارجی نداشته باشد این نفس القدره صفتی است که ما از نفس وجود ذات انتزاع می‌کنیم و این را اوصاف یا اسماء غیر بدون واسطه برای تعلق به ذات می‌دانیم همین هم خوب حیات هم طبعاً همین طور است. حالا راجع به اینها بحث آقایان در این است که همین علم و همین قدرت اینها عین ذات هستند یعنی ما، سواء بگوئیم الله سواء بگوئیم علیم. سواء بگوئیم الله سواء بگوئیم قدیر. عین آن هستند. هیچ تفاوتی در اینجا بین این دو وجود ندارد. خوب این مسأله برای ما این سؤال را پیش می‌آورد که این عینیت به چه لحاظی در اینجا تحقق دارد؟ یا عینیت، عینیت مفهومی است یا عینیت، عینیت مصداقی اگر ما بگوئیم این شیء عین اوست نه مثل او، چون در مثل جنبه مشارکت باید لحاظ بشود ممکن است که متمایزاتی باشد و مشارکاتی باشد و این جنبه مثلثیت از نقطه نظر متمایزات باشد این لیوان مثل این لیوان است اما نمی‌توانیم بگوئیم این لیوان عین آن لیوان است در فارسی لفظ عین را برای مثل بکار می‌برند و این غلط است. عین یعنی خود آن شیء منتهی از نقطه نظر مفهومی و به نحو اجمال و تفصیل یا به نحو ابهام یا به نحو عهد و امثال ذلک ممکن است اختلاف باشد شما



یک لیوانی را امروز می بینید بعد فراموش می کنید هفته دیگر رفیقتان سؤال می کند این لیوان تازه آمده می گوئید نه این لیوان عین آن لیوانی است که هفته پیش دیدیم یعنی چه؟ یعنی این مانند آن نیست همانکه ما در هفته پیش دیدیم به نحو عهد آن عهد ذهنی الان این لیوان هم چیست همان است منتهی تفاوتش فقط یک نسیان است. نسیان در اینجا موجب شده است که این برای ما تداعی، که الان حکم به عینیت بر او را بکنیم و الا از اول حکم به عینیت نمی کردیم هیچ وقت شده شما در مقابلتان این لیوان باشد و بعد بگوئید این لیوان عین این لیوان است. معنی ندارد چون در مقابلتان حضور دارد اما چرا می گوئید این لیوان عین آن لیوان است. خودش است. این در اینجا یک مسأله ای اتفاق افتاده آن مسأله چیست؟ آن بعد زمانی است این نسیان است آن سبق یک عهد است و امثال ذلک اما حقیقت خارجی این لیوان تغییری نکرده است این لیوان سر جایش است. یک کتابی از شما گم می شود شخصی می آید به شما بعد از یک ماه یک کتاب می دهد می گوئید آقا این کتاب من نیست می گوید نه آقا این عین آن کتاب است عین آن کتاب یعنی خودش است نه عین فارسی که به معنای مثل است می گوئید این عین اوست. اینکه می گوئیم عین اوست یعنی خودش است این خود اوست نه اینکه بگوئیم این خود خود این الانش است این خود الانش که معنی ندارد این کتابی که الان در دست من است معنی ندارد بگویم این خودش است این دست من است. بله می توانم بگویم این خودش است یک عهد ذهنی در من وجود دارد بعد می گویم این کتاب با آن عهد ذهنی من تطبیق می کند، درست شد! حالا در مسأله عینیت صحبت در این است که اینکه می گویند اسماء و صفات عین ذات حق است یعنی چه؟ یعنی می توانیم، الله را برداریم به جایش علم بگذاریم الله را برداریم به جایش قدرت بگذاریم معنایش همین است دیگر. عین اوست یعنی خودش است حالا که الله عین قدرت است اینکه الله عین قدیر است پس بنابراین علم هم باید عین قدرت



باشد چون (مساوی للشیء مساوی لذلک الشیء) اگر یک چیز مساوی چیز دیگر بود چیز دیگری که مساوی با این است آن هم مساوی با این خواهد بود اگر فرض کنید که من باب مثال ما سه مرتبه عینیت داشتیم یک دفعه کتابی از ما گم می شود در روز شنبه. در روز سه شنبه این کتاب پیدا می شود و ما در آن شک می کنیم که آیا خودش است یا نه! در روز جمعه بعد دوباره گم می شود در روز جمعه دوباره پیدا می شود در روز جمعه ما یقین پیدا می کنیم که این کتاب همان کتابی است که در روز سه شنبه پیدا شده وقتی که ما به این مطلب برسیم پس یقین می کنیم این کتاب همانی است که در روز یکشنبه از ما گم شده دیگر نمی توانیم بگوئیم که این کتاب که در روز جمعه پیدا شده عین آن کتاب روز سه شنبه است ولی غیر از آن کتاب روز یکشنبه است. اگر قرار بر این باشد که این عین او باشد پس عین او که در روز سه شنبه شده عین آن کتاب در روز یکشنبه هم خواهد بود.

این اسمائی که عین ذات حق است اگر ما بگوئیم این اسم عین ذات است و ذات را، وجود بدانیم و آن وجود را بالصرافه و مطلق و غیر محدود بدانیم اگر این طور باشد پس بنابراین هر ذاتی که این حکم بر او بار می شود خود نسبت بین آن هر صفاتی که این حکم بر او بار می شود که عین ذات است بدون دخالت واسطه این صفات در ارتباط با خود هم همین حکم را پیدا خواهد کرد وقتی که این علم عین ذات شد قدرت هم که عین ذات است پس علم عین قدرت خواهد شد وقتی که علم عین ذات شد حیات هم که عین ذات است پس حیات هم عین قدرت خواهد شد. حیات هم عین علم خواهد شد. اگر این طور هست پس این اختلاف بین علم و حیات و قدرت دیگر از کجا آمده این اشکال می شود از کجا فهمید، از کجا مرتفع می شود؟

بحث در مقام عینیتی که، الان در خارج کردیم این بحث فقط بحث به یک عهد ذهنی بر می گردد اما از نقطه نظر مفهومی از نقطه نظر مصداقی تفاوتی ندارد

یعنی کتاب در روز یکشنبه تبدیل ماهیت به کتاب روز جمعه را نداده است. همین کتاب، کتاب است تبدیل به سبزی نشده این کتابی که در روز یکشنبه کتاب بود، روز سه شنبه هم کتاب، روز جمعه هم کتاب، ماهیت در اینجا یکی است آن اختلافی که ما به واسطه آن اختلاف می‌گوئیم عین اوست و حمل موضوع و محمول مصحح حمل محمول بر موضوع هست آن اختلاف فقط به عهد ذهنی بر می‌گردد به مقام ابهام بر می‌گردد در تعیین خارجی ولی از نقطه نظر ماهوی که این کتاب فرقی نکرده حتی یک ذره هم از جلدش تغییر نکرده فقط به یک عهد ذهنی بر می‌گردد هم مفهوم واحد است و هم مصداق واحد است در این سه مرتبه یعنی یکی است اما در مورد علم و حیات و قدرت چطور شما تصور می‌کنید علم و حیات و قدرت دو مفهوم متخالف است وقتی دو مفهوم متخالف شدند مفهوم متخالف مصداق متخالف را می‌طلبد این تخالف مفهومی علم و حیات و قدرت از کجا آمد؟ از کدام پنجره خودش را داخل کرد؟ اینکه شما می‌گوئید خداوند عالم است به جایش بگوئید خداوند قادر است چرا عالم می‌گوئید چرا اینقدر سر ما و بقیه را درد می‌آورد خداوند در قرآنش بگوید ان الله عالم تمام شد و رفت اصلا بگوید ان الله الله خدا خداست خوب آقا جان خدا خداست یعنی چه؟ خودت بفهم خدا خداست یعنی عالم است خوب از کجا بفهمم خون من که نه این علم از توست من حرفم را می‌زنم گفتش که متکلم حرفش را می‌زند شنونده باید عاقل باشد متکلم هر غلطی کرد بکند شنونده از کجا بفهمد در شکم متکلم چیست خدا می‌گوید نخیر خودت باید بفهمی (الله الله ان الله هو الله) خیلی خوب مخلصان هم هستیم ولی بالاخره ما کودن ها عالم نمی‌توانیم از داخل این در بیاوریم تا به ما یاد ندهی قادر را نمی‌توانیم در بیاوریم از داخل آن تا کسی برای ما بیان نکند حالا اگر خدا گفت (ان الله عالم).

در آن ذات لایتناهی بصورت اعلا باشد. این در این بحثی نیست. آن علمی

که من دارم علم، علم اکتسابی است. علم حصولی است بعضی ها هم علم حضوری است. اما اینکه این علم در ذات پروردگار اکتسابی هست. این محل چیست؟ محل از این این مردود است. بلکه حقیقت علم که عبارت است از انکشاف آن حقیقت انکشاف در ذات پروردگار است سواء اینکه این انکشاف حصولی باشند در ما، سواء اینکه این انکشاف حضوری باشد در ذات پروردگار این انکشاف حضوری به حضور نفس الاشیاء باشد در ذات پروردگار در هر صورت همه اش انکشاف است. پس بنابراین اینکه جنبه انکشاف در این جا مفهوم برای علم قرار گرفته است، به خاطر این است که یک وجود خارجی دارد اگر این وجود خارجی نبود. خوب از کجا می فهمیدیم معنا علم انکشاف است من چشم خود را می بندم و نمی دانم که در مقابل من چیست یک مرتبه چشم خود را باز می کنم می بینم این لیوان در مقابل من است این کتاب در مقابل من است. این می شود چه از این دو نحوه حالت خودم اسم این مطلب را می گذارم علم از این اگر من حالم در موقع بستن چشم و در موقع باز کردن چشم تفاوت نمی کرد، این صفت از کجا در ذهن من می آمد. پس معلوم است یک تفاوتی دارد به لحاظ آن تفاوت من این مفهوم را جعل کردم و وضع کردم و واضح لغت آمده وضع کرده من باب مثال چون واضح لغت دید است که چشمش را ببندد یک جور است چشمش را باز کند جور دیگری است. آمده برای تفاوت بین این دو مرتبه لفظ علم را آمده وضع کرده و کار خوبی انجام داده دستش هم درد نکند وقتی که واضح لغت دیده اگر به نفس ذات خودش توجه کند این خود نفس ذات اقتضاء مطلبی را نمی کند. اما همین که اراده کرده این لیوان را بردارد برداشته بین این دو مرحله اختلافی را مشاهده کرده است. اسم آن اختلاف را قدرت گذاشته. وقتی که واضح لغت حالا هر که می خواهد باشد. حالا من از باب چیز داریم می گوئیم

سؤال: پس در حقیقت حمل شایع صنائی را زیدش باید زده باشید

جواب: کجایش را

سؤال: حمل شایع سنائی را به دلیل اینکه فرمودید اگر اینکه حمل شایع سنائی درست است برگشتش حمل اولیه ذاتی است. اگر بگوئیم حمل اولیه ذاتی است جواب: نه هنوز به آنجا ها نرسیدیم.

سؤال: ولی این فرمایش را کردید این جوری نتیجه گیری می شود

جواب: در وهله اول در حمل شایع سنائی هر حمل شایع سنائی مصدوق است به انکشاف مفهوم اول باید مفهوم آن حمل برای انسان روشن باشد بعد آن وقت بحث می رود در همان حمل شایع که مصداقش در حمل شایع چیست

سؤال: چون حضرت عالی می فرماید: آنها که حمل شایع است می گویند عینیت است یعنی عینیت در مصداق

جواب: عینیت در مصداق این

سؤال: شما فرمودید عینیت در مصداق لازمه اش در عینیت در مفهوم است یعنی هر حمل شایع سنائی برگشت به همان حمل شایع اولیه ذاتی دارید جواب: شما خودتان من حیث

سؤال: (لایشعر)

جواب: (نه لایشعر که من حیث عدم الالتفات) دارید مثبت عرایض بنده هستید که این که می فرماید: حمل شایع یعنی این مفهوم عین آن مصداق در خارج است خودتان آمدید اثبات مفهوم کردید قبل از حرف وقتی که من دارم می گویم زید قائم مفهوم قائم را آمدم می گویم در خارج همان زید است دیگر این معنای حمل شایع است

سؤال: می شود مصداق

جواب: خیلی خوب می شود مصداق قبل اش آمدید شما قائم را تصور

کردید یا نکردید.

سؤال: قائم را تصور کردم زید هم تصور کردیم؟

جواب: تمام شد.

سؤال: ولی این لازمه اش این نیست که مفهوم یکی باشد (سوء قائل متنه الله عالم الله قادر)

اینها قائل به حمل شایع هستند

جواب: عرض بنده این است که اینکه الان شما آمدید قائم را تصور کردید آیا بین قائم و بین

زید اختلاف دیده اید یا ندیده اید. اگر اختلاف نبینید که دیگر معنا حمل شایع در اینجا توجیه بر نمی‌دارد حمل شایع در آنجا است که اختلاف مفهومی است ولی در خارج اتحاد مصداقی است این

اختلاف مفهومی از کجا آمده. این است منظور من چرا به زید قائم نمی‌گوئیم زید جالس

سؤال: می‌دانم من می‌خواهم بگویم فرمایش شما بنابراین اشکالی که می‌فرمایید برگشت را

به این داده اید یا حمل شایع را کلا باید برداریم.

جواب: نه آقا جان ما همه را درست می‌کنیم همه را سر جای خودش می‌گذاریم. گفت که

بعد از ده سال نفهمیدیم کی را کجا بگذاریم؟ آن آقای چیز گفت در نماز جمعه هم گفت. من از خودم

در نمی‌آورم. گفت تازه بعد از دوازده سال چه چیز را از انقلاب می‌فهمیم چیز کجا بگذاریم. بله. بعد

از دوازده سال بچه در آمده جبرئیل دمیده. بنده خدا یک ماه هر وقت می‌آمد باران می‌گرفت می‌گفت

من نمی‌دانم چرا هر وقت من می‌آیم باران می‌گیرد؟ خودم شنیدم از او.

سؤال: نزول رحمت است.

جواب: بله دیگر وقتی اینها بیایند باید رحمت هم پشتش بیاید دیگر واقعا چه مسائلی بود.

این اختلاف در مفهوم ما باید ریشه برای این اختلاف را اول پیدا کنیم. تا بعد آن حمل را و اتحاد مفهوم

با مصداق را در آنجا بتوانیم توجیه کنیم. به طور واضح و به طور روشن هر مفهومی که ذهن آن مفهوم

را بخواهد تصور کند،

آن مفهوم باید یک وجود خارجی داشته باشد. یعنی تا وجود خارجی تحقق نداشته باشد مفهوم هم برای انسان غیر قابل تصور است. اشتباه نشود در این وجود خارجی که بسیاری از مفاهیم اینها وجود خارجی ندارند مانند انیاب اغول مانند تخیلات مانند عنقا مانند شریک الباری که هستند اینها، نه منظورم از وجود خارجی و لو وجود تخیلی باشد و لو وجود ترکیبی و مونتاژی باشد. و لو وجود، وجود خلطی باشد. به عبارت دیگر حتی این انیاب اغوالی که ذهن می‌آید و این مفهوم را برای انیاب اغول جعل می‌کند و بعد این مفهوم را در اشعار خودش به کار می‌برد یک ما به ازاء خارجی داشته این ما به ازاء خارجی که در عالم اعیان است به واسطه دخل و تصرفات ذهن به یک وجود ذهنی متبدل می‌شود. ما در خارج غول نداریم تا انیاب اغوالی برایش تصور کنیم. ذهن می‌آید از آن مصادیق خارجی اعیان، از هر کدام یک جزئی را بر می‌دارد و در ذهن خودش مونتاژ می‌کند و اسم او را غول می‌گذارد. و برای او انیابی تصور می‌کند. و بعد برای او حکم می‌تراشد. یا فرض کنید که.

سؤال: پس در حقیقت ماهوی حقیقی همیشه بعد از هل بسیطه است دیگر.

جواب: بله؟

سؤال: ماهوی حقیقی همیشه بعد از هل بسیطه است.

جواب: بنده عرض کردم این را که اگر یادتان باشد سابق عرض ما همین بود. در مورد مرگ یا اینکه می‌گوئیم که (انشبت المنیه اظفارها.) این بحثها را که در مطوّل خواندید دیگر. یادتان می‌آید یا نه؟ استعارات و استعارات تخیلیه و نمی‌دانم از آن مطالبی که می‌فرمودند در آنجا، این مرگ عبارت است از یک فقدان از یک سلب از یک عدم الحیات منتهی چون این فقدان را بعنوان یک قدرت و عنوان یک قوه ای که موجب رفع حیات می‌شود در ذهن می‌آورد، می‌آید از اعیان خارجی که عبارت است از مخالب ذئب و مخالب ببر و پلنگ از آنجا مخالبی را و اظفاری را



انتزاع می‌کند و این مخالف را بر موت و بر مرگ بار می‌کند در عالم ذهن و در عالم تخیل و اوهام. به طور کلی هر مفهومی را که ذهن این مفهوم را بخواهد تصور کند، یا از نفس آن عین خارجی آمده این مفهوم را انتزاع کرده یا اینکه آمده مونتاژ کرده سوار کرده قطعاتی را هر کدام یک کارخانه ساخته بود این قطعات را در این کارخانه ماشین سازی جمع کرده و این قطعات را روی هم سوار کرده است و تبدیل به یک ماشین شده است. این کاری است که می‌آید ذهن انجام می‌دهد. درست شد حالا این مفهوم پس در واقع یعنی تصور ذهنی که منطبق است با یک حقیقت خارجی. حالا آن حقیقت خارجی یا به عینه در خارج وجود دارد یا اجزاء آن در خارج وجود دارند خودش به عینه وجود ندارد. پس هر مفهومی را که شما تصور می‌کنید این مفهوم را از یک مسأله برداشت کرده اید. و امکان ندارد شما یک مفهومی را بدون تصوراتان از یک مسأله خارجی برداشت کنید. کسی که قوه لامسه ندارد معنا ندارد سوزاندگی را هیچوقت در ذهن خودش بیاورد. شما فرض کنید که یک کسی اصلا قوه لامسه ندارد یک آمپولی به او تزریق کرده اند آمپول سر کننده و به اندازه ای این سر قوی است که نه تنها اعصاب، درد را احساس نمی‌کند بلکه اصلا لمس را هم احساس نمی‌کند. درست شد اصلا لمس را احساس نمی‌کند. و از این مچ دستش به بعد این دست اصلا لمس است. اصلا احساس وجود ندارد. شما دست به او بزنید یا دستش در هوا حرکت بکند یکی است. این طور هست ها. وقتی بزنند لمس می‌شود. حالا فرض کنید که یک آتشی را شما بیاورید نزدیک دست این. هی بگوئید آقا دستت می‌سوزد این هم طور بیر بیر به شما نگاه می‌کند. چرا چون قدرت این تشخیص این عین خارجی از او سلب شده قدرت ادراک این عین خارجی را الان ندارد وقتی قدرت ندارد از کجا معنای حرارت را بفهمد؟ خوب معنی ندارد بفهمد دیگر پس بنابراین برای فهمیدن یک مفهوم ما احتیاج به یک عین خارجی داریم. تمام مفاهیمی که وضع شده در لغت و آنچه را که همه



استعمال می‌کنند حتی بچه‌های دو ساله این یک عین خارجی را اول فهمیده‌اند. همین بچه‌ای که می‌آید می‌گوید جیزه واضع لغت که نیامده جیزه را واضع کند. جیم و الف و ز برای سوزندگی. بچه می‌آید می‌گوید جیزه به او یاد می‌دهند پدرش، مادرش می‌گوید چرا می‌گوید جیزه چون اول رفته دستش را زده به بخاری وقتی که سوخته گریه‌اش در آمده بعد مادرش می‌گوید هان جیزه است. این می‌رود نزدیک می‌شود. دستش را می‌برد به مادر اشاره می‌کند می‌گوید: جیزه چرا؟ چون این حقیقت را در خارج پیدا کرده. حالا اگر این دستش اول به بخاری نمی‌خورد. آیا این معنای جیزه مادر را می‌فهمید هیچ وقت نمی‌فهمید. همین طور به مادرش نگاه می‌کند. پس باید اول دستش به بخاری بخورد، بسوزد تا بفهمد جیزه یعنی چه. باید وقتی که تشنه‌اش می‌شود مادر به او آب می‌دهد. وقتی که آب داد می‌گوید چه؟ می‌گوید: آبه اینکه در موقع تشنگی به دنبال آب می‌گردد و گریه می‌کند چون قبلا این آب را در موقع تشنگی مادرش به او داده الان می‌فهمد و الا بلند می‌شود می‌رود فرض کنید فرش را گاز می‌زند هیچ چیزی سرش نمی‌شود بچه. هر مفهومی را که شما بخواهید تصور بکنید این مفهوم باید در ازاء ادراک یک عین خارجی باید باشد.

سؤال: حتی مفاهیم فلسفه ثانوی؟

جواب: هیچ فرقی نمی‌کند. تمام اینها یک ما به ازاء یک عین خارجی می‌خواهند. فرض کنید در مفاهیم انتزاعی در مفاهیم انتزاعی، مفهوم ریاست که یک مفهوم انتزاعی است. اگر ریاست بخواهید باید این ریاست ما به ازای خارجی داشته باشد، تا شما ادراک بکنید. رئیس به چه کسی می‌گویند رئیس به آن کسی می‌گویند که... در همین اطاق اگر کسی وارد این اطاق بشود. اگر ما جوری بنشینیم هیچ امتیازی بین ما در جلوس نباشد. اگر یکی وارد بشود بگوید رئیس شما کیست؟ چیست به هم یکی یکی نگاه می‌کنیم. در زمان پیغمبر چرا پیغمبر را



نمی‌فهمیدند چون جلسه پیامبر و جلوسش با بقیه فرق نمی‌کرد. حالا برای آقا یک پتو می‌گذارند. یک پوستین می‌گذارند. یک دانه مخده می‌گذارند شخص وارد می‌شود مثل گاو پیشانی سفید از آن دو کیلومتری پیداست که این آقا فرض کنید سخن گو است که این آقا فرض کنید در این جا صحبت می‌کند. این چیست؟ یک وقتی یکی یک اطاق داشت و بیرونی و اندرونی فلان و این حرفها مرحوم آقا هم با ایشان گاه گاهی رفت و آمد داشتند یک روز مرحوم آقا وارد منزل شدند و هیچ کسی نیامده بود صبح. دیدند این اطاق دورش از این پتوها گذاشته اند ولی یک جای اطاق مخصوصا یک تکه پوست است یک تکه پوست گوسفند است نمی‌دانم چیست؟ گاو است خلاصه یک تکه پوستی گذاشته بودند که مثلا ایشان رویش بنشینند وقتی آمد اول حرفی که آقا به ایشان زد گفتند: آقا این پوست را شما بردارید به جایش مثل جاهای دیگر پتو بگذارید. خیلی به او برخورد. بله چرا چون هر کسی وقتی وارد می‌شود تا یک نگاه بکند می‌گوید: این حتما امتیازی که در این جا هست برای این جنبه تفوق و اینها است. درست است بله. ما اینها را در اسلام نداریم اینها همه اش من درآوری‌هایی است که بعد آمده اضافه شده خوب این مفاهیم همین که شما یک چیزی را در خارج می‌بینید ذهن شما به ریاست منتقل می‌شود. این مال چیست مال دیدن یک عین است اما اگر قرار باشد فرض کنید این پوستین را شما در اینجا ندیده باشید همه جای اطاق پتو است. هیچ وقت اصلا ریاست شما نمی‌بینید یا اینکه فرض کنید اگر همه جای اطاق یکسان باشد اما یک نفر از میان این بقیه لباسش با بقیه فرق می‌کند یک کلاهی گذاشته تا سقف و دیدید که کیشیشها کلاه هایشان چقدر است؟ دراز فرض کنید که می‌گذارند موی سرشان حالا اگر فرض کنید که این ... یک لباس می‌پوشد نمی‌دانم این جوری و صلیبی آویزان می‌کند و بساطی. خوب وقتی که من یک نگاه بکنم در این کلیسا افرادی را ببینم خوب این بیچاره ها همه مردم آمده اند همان طوری که از شکم مادر متولد



شده اند آمده اند اینجا و می خواهند فرض بکنید که دیگر گناه کرده اند و چکار کردند. می گویند اینهایی که می روند در کلیسا از آنها پول می گرفتند. یکی رفته بود به کلیسا یک پیرمردی بود نگاه کرد نشسته دید یک جوانی آمده دختره آمد آنجا نمی دانم ببخشید بالاخره شیطان گولمان زده و اینها حرفها یک زن آمده بود گفت خوب بایستی که برای اینکه پاکت کنیم بایستی پول بدهی گفت مثلاً چقدر گفت مثلاً فرض کنید که برای هر دفعه اش خلاصه بیست هزار تومان باید پول بدهید تا پاک بشوی این هم برداشت نمی دانم چند دفعه سه دفعه یا یکی دیگر آمد و بعد دیدند یکی آمده و این یارو کشیش رفت دستشوئی. یک دختری آمده بود آنجا ببخشید اشتباه کردیم چهار دفعه در این هفته خلاصه بله گولمان زد شیطان گفت خیلی خوب چهار تا دو تا هشت تا هشتاد هزار تومان باید بدهید. یادم رفت هشت هزار تومان دانه ای دو هزار تومان نه بابا کم با آنها حساب می کرد گفت حالا من ده تومانی دارم گفت پس یکدفعه به من بده. کشیش آمد دید این بیچاره اینطوره گفت چرا این جوری می کنی گفت والله این ده تومانی داشت من هم دو تومان نداشتم بدهم. گفتم خوب این دو تومانی را با تو حساب می کنم بشود ده تومان دیگر که سر راست شود. درست شد این مال چیست این نگاه کردن به این قیافه کشیش این می گوید باید از میان بقیه این فرق داشته باشد. انشاء الله بقیه اش برای فردا

سؤال: مفهوم وجوب مثلاً چه جوری می شود در خارج

جواب: جان

سؤال: مفهوم وجوب در امتناع

جواب: آن هم همین طور آن هم تفاوت بین

سؤال: خودشان مفهوم بسیط هستند

جواب: حالا بسیط و مرکبش را بنده نمی دانم فهمم به آنجا نمی رسد ولی شما نگاه کنید بین

از دو تفاوت بین دو مطلب به این مفاهیم ثانویه می رسید می بینید

در یک جا جنبه علیت وجود ندارد در یک جا جنبه علیت وجود دارد اینکه الان باعث شده است که این کارخانه این لیوان را بدهد بیرون اما آن کارخانه نتواند بدهد می‌فهمید که این کارخانه در او استعداد برای فعلیت این است و در آن نیست این می‌شود همان علیت. این می‌شود وجوب این که فرض بکنید که اگر یک علتی وجود داشته باشد که حتما معلولش وجوب پیدا می‌کند از مشاهده اعیان خارجی شما به این مسأله می‌رسید آن وقت انتزاع یک مفهوم وجوب و علیت از او می‌کنید. خلافتش می‌شود امکان. خلاف مقابلهش می‌شود امتناع اینها تمام آن چیزهایی است که ما تا احساس نکنیم نمی‌فهمیم منتهی گاهی اوقات این مشاهده اعیان ضمیمه می‌شود. برای مفاهیم دیگر و آن ضمیمه می‌شود به مفاهیم دیگر بالواسطه ممکن است دو سه تا واسطه همین طور بینش بخورد. ولی بالاخره مرجعش باید به امورات خارجی باید باشد. خارجی نه خارج از چیز البته در نفس آن هم منظور خارج است.

... این خصوصیات را داشته باشد. درست شد. اصلاً ربطی با همدیگر ندارند. ولی بعد ما می‌گوئیم زید کاتب این حمل کتابت بر زید حمل اولیه ذاتی که نیست حمل هو هو که نیست این حمل حمل شایع است یعنی زید و کاتب کردم دو مفهوم مخالف هستند. اما در خارج واحد هستند. چی آمده بین آنها وحدت برقرار کرده است. مصحح این حمل در این جا چی است آیا نفس مفهوم است نفس مفهوم همدیگر را دفع می‌کنند. مفهوم زید دفع می‌کند. مفهوم کتابت را مفهوم کتابت طود می‌کند مفهوم زید را یا ما مفهوم داریم یا ما وجود داریم. یا ماهیت داریم یا وجود داریم. از دایره این امر که مطالب شق ثالث نداریم. وقتی که این طور شد پس بنابراین مفاهیم که طارد همدیگر هستند این مفاهیم که طارد همدیگر هستند. س این جامعه بین دو مفهوم چه خواهد بود. طبعاً وجود خواهد بود ماهیات همدیگر را دفع می‌کنند همدیگر را طرد می‌تکنند. بین ماهیت حمار و بین ماهیت انسان اختلاف ما هوی وجود ماهیت حمار حیوان کذا است که دارای این خصوصیات و این نفسش این شاکله است ماهیات زیده دارای این خصوصیات است این همدیگر را طرد می‌کند اما یک وقت می‌بینید که نه اینها وجود می‌آید بین این دو تا آشتی برقرار می‌کند. این می‌رود سوار آن می‌شود وقتی این می‌رود سوار آن می‌شود بین اینه چی برقرار می‌شود. آشتی وجود این کار انجام می‌دهد. در به حمل شایع است که این اختلاف بر داشته می‌شود و بین این دو آشتی برقرار می‌شود پس بنابراین برگشت کلام به این مسأله است که اصلاً در حمل شایع در این جا وجود آمده و باعث شده باعث این حمل شده است. به مفهوم ما کاری نداریم یعنی وجود است که آمده و این وجود بین این دو مفهوم مختلف صلح برقرار کرده است. معنای حمل شایع یعنی همین دیگر حمل شایع یعنی اتحاد در عیام عین یعنی وجود پس بنابراین گرچه این دو مفهوم با هم سر ستیز داشتند قبل



از این حمل اما وجود آمده است بین این دو در خارج صلح برقرار کرده است. آتش بست برقرار کرده است و این دو در خارج با هم چیه؟ اتحاد دارند در کنار هم قرار گرفته اند و در کنار هم نشسته اند این اثر چیه اثر اثر وجود است پس این وجود خارجی باعث می شود که این دو مفهوم با همدیگر قرین بشوند و در کنار هم باشند و نفس وجود احده ما طرد وجود دیگری را نمی کند. به عبارت دیگر الان در این جا این پارچ و این لیوان دو مفهوم مخالف و دو عین مخالف است بعد ما هود و این پارچ و لیوان را در یک شی قرار می دهیم. در یک سینی قرار می دهیم. اینکه الان هر دوی اینها را در یک سینی قرار می دهیم یعنی بین اینها ما صلح برقرار کردیم. این از یک مقوله ای است و این لیوان از یک مقوله ای دیگر است اما این سینی می آید بین این دو تا را با هم دیگر جمع می کند. بین زید و بین کتابت مصحح حمل وحدت است به حمل شایع لسنائی یعنی لؤلا زید و ذات زید بین جالس بین و کتابت اتحادی نبود زید در این جا مصحح این حمل است. اما در خود کتابت و خود جلوس اگر ما نظر بیاندازیم آنها را دو مفهوم متغایر و متخالف به ذات می دانیم. یعنی نفس کتابت ذاتاً با نفس جلوس دو مفهوم است و وجود خارجی آنها هم دو وجود مختلف به ذات است ممکن است شخصی بایستاد و کتابت کند و ممکن است شخصی بنشیند و کتابت کند و بنشیند و کتابت نکند و بایستاد و کتابت نکند بین کتابت بین و جلوس دو تخالف مفهومی و تخالف مصداقی دارد انما لکلام در اینکه در (زما؟؟؟ هذا و فی هذا الوقت و فی هذا بره) در این وقت الان بین کتابت و بین جلوس به حمل شایع یک اتحاد برقرار شده است بناء علی هذا آنچه که ما از حمل شایع سنائی استفاده می کنیم او این است که مفهوم متغایر مصداق در خارجی چی واقع ولی این اتحاد مصداقی در خارج این اتحاد مصداقی به حمل شایع در خارج موجب رفع اختلاف بین دو مفهوم حتی مفهوم موضوع و مفهوم محمول نخواهد شد. یعنی وقتی می گوئیم زید جالس الان در این



جا جلوس را حمل بر زید می‌کنیم این موجب نمی‌شود که مفهوم زید با مفهوم جلوس هم حتی اتحاد برقرار کند. نخیر بین مفهوم زید و مفهوم جلوس بین مفهوم زید و مفهوم کتابت اختلاف است. بحث درباره السماء صفات حق متعال بود و اینکه قول به عنیت اسماء و صفات با وجود حق این قول مستلزم قول به اتحاد اسماء و صفات با یکدیگر در مصداق خواهد بود. و از آنجا که هر اختلاف مفهومی منشاء انتضاء اختلاف در عیان را دارد. بناء علی هذا جمع بین این دو مسأله برای ما محل تأمل است. چطور ممکن است که در صفات منتظیه از ذات و اسماء محموله در ذات قائل به اتحاد مصداق به حمل شایع در ذات حق متعال باشیم و از یک نقطه نظر ملازم با این مسأله قول به اتحاد با نفس مفاهیم و اوصاف به حمل شایع باشد. و این اختلاف از کجا نشئت می‌گیرد. در اوصاف خارجی وقتی که می‌گوئیم. بین قائم بین و زید اتحاد در مصداق است. در اینجا منظور از اتحاد مصداق تحقق ذات است به احد الاوصاف در برهت با لایحیاء می‌گوئیم (زید جالسین) الان جالس با زید اتحاد مصداقی دارد به حمل شایع و فی نفس الوقت می‌گوئیم (زید کاتب) الان بین زید و بین کتابت به حمل شایع اتحاد مصداقی هست. بناء علی هذا در یک همچنین موقعیتها که بین زید و بین جالس و بین کاتب هم اتحاد مصداقی الان وجود دارد منتهی مصداق آنها که موجب اتحاد آنها شده است مصداق آنها زید است. پس زید در این جا ما به الاشترک گاهی اوقات هم این می‌آید سوار آن می‌شود.

سؤال: وقتی می‌گوئیم اختلاف مفهوم اگر مختلف مصداق هم مختلف است مصداق یعنی وجوددیگه چون مصداق بدون وجود تصور ندارد می‌گوئیم مصداق یعنی وجود پس اینکه ما می‌گوئیم اگر مفاهیم مختلف باشند حتماً مفاهیم مختلف باشه پس وجه جمع ممکن نیست مگر یک امر اعتباری یعنی ذاتاً نمی‌تواند یکی باشد یعنی واقعاً جلو من با حتماً یک جهت اختلاف است اگر چه ما به یک وجهی



اینها را جمع کردیم ولی این وجه یک جهت اعتباری است مثل همین لیوان و پارچ می فرماید.  
جواب: خوب این اعتبار از کجاست آمد. حالا ما اعتبار نمی کنیم شما اعتبار می کنید ما اعتبار  
نمی کنیم.

سؤال: نمی شود دیگه

جواب: چرا نمی شود من این را می خواهم بگوئیم این که شما می گوید یک امر اعتباری  
است. تا یک جهت خارجی نداشته باشد شما اعتبار نمی توانید بکنید وقتی می گوئید این آقا رئیس  
هستند و این ها همه مروئس هستند با یک جهت خارجی به ما نشان بدهید. اگر از شما سؤال کردند  
آقا به چه دلیل شما گفتید ایشان رئیس است شما می گوئید آقا ما اعتبار کردیم و می گوئید آقا (ما)  
نمی کنیم. می گوئید ۱ نمی شود می گویند نمی شود نه آقا می شود. هی بگو آقا می شود می گوید نمی شود.  
هی بگو نرهی می گوید بدوش. سؤال: با خره اعتبار می شود. ولی اینکه این بخاطره جواب: نه من  
می خواهم شما را به یک مسأله منتقل کنم شما آن مسأله را می دانید منتهی به اصطلاح ....

و آنکه هر جهت اعتبار پایه یک جهت حقیقت داشته باشد. آن جهت حقیقت یک مسأله  
خارجی هست انتزاع انتطاء ما از این مسأله خارجی می شود مسأله اعتباری یعنی فرض کنید شما اگر  
فرض کنید که می خواهید یک مسأله رئیس و مروئسی درست بکنید باید در آنجا وجود داشته باشد  
و یک سریری وجود داشته باشد و آنجا بنشید و بقیه یک متر پایین تر تا اینکه این مجلس اقتضاء بکند  
این رئیس و بقیه مروئسی هستند درست شد اما از این مسأله از این کیفیت از این وضع خارجی که یک  
امر حقیقی است باخره زید بالای سریر نشسته است دیگر زید که پایین نشسته بالاخره دارید می بیند  
یا این هم اعتبار است این دیگر اعتبار نیست این که زید روی تخت یک امر حقیقی است و بقیه یکمتر  
پایین تر نشسته اند

این امر حقیقی را ما یک مسأله اینجا می‌آئیم انتضاء می‌کنیم اعتبار می‌کنیم می‌گوئیم این رئیس است پس بقیه پایین تر نشسته اند از باب احترام نشسته اند مروئسی هستند. حالا این طور شد حالا می‌آئیم می‌گوئیم در این ریاست توزید نخواییده است یعنی ما زید را اگر تنها در نظر بگیریم من حیص هو هو این زید روش زید حیوان ناطق له ریاست نه له ریاست تو ذات زید نخواییده است لذا همین زید که الان رئیس است یکی می‌آید می‌زند به پس کله اش و از بالا پایین می‌آورد و خودش سر جایش می‌نشیند.

سؤال: مفهوم اش نخواییده اما در وجود خارجی اش هست.

جواب: کجاست

سؤال: ما می‌گوئیم رئیس است واقعاً یک تعین خارجی دارد

جواب: همین خوب بسیار خوب

سؤال: در مفهوم اش نیست.

جواب: خوب درست اینکه شما می‌گوئید

سؤال: مفهوم اش ماهی هی هی

جواب: اینکه شما الان این مفهوم ریاست را بر زید حمل می‌کنید در عین اینکه بین مفهوم

ریاست و بین زید اختلاف هست یان امر مصحح اش چیست.

سؤال: مصحح اش وجود است.

جواب: وجود است احسنت پس وجود آمده بین این دو مفهوم آشتی برقرار داره است لولا

وجود این دو مفهوم با همدیگر هیچ وقت آشتی نمی‌کنند ریاست عبارتند از یک مسأله ای؟ یک حالتی؟

یک انتظائی؟ یک اعتباری؟

سؤال: پس لازم نیست اگر چه چنانچه دو مفهوم مختلف باشند مصداقشان مختلف باشد.

جواب: مصداقشان نه چه اشکالی دارد

سؤال: واحد است.

جواب: خوب وجود می آید واحد می کند شما هر چه تصور بیاورید هر دو مفهوم سؤال: و حال اینکه می گویند دو مفهوم مختلف باشد باید ما به ازایش مختلف باشد جواب: خوب بله بنده ام عرض ام همین است شما معیر هستید یا دارید نقض می کنید عرض بنده این است چطور بین این مفهوم که عبارتند از علم و بین ذات که عبارتند از واجب الوجود علم و واجب الوجود آیا متفق المفهوم هستند یا متخالف المفاهیم هستند چطور بین اینها عینت خارجی اینها برقرار می کنند علم عین ذات است در حالتی که ذات یک مفهوم دیگری دارد و علم یک مفهوم دیگری دارد

سؤال: من می خواهم بگویم وجود حل نمی کند

جواب: پس چه حل می کند

سؤال: هیچ همین مشکل هست

جواب: خوب پس احسنت من می خواهم این را بگویم

سؤال: شما می گوئید وجود حل می کند می گویم حل نمی کند

جواب: نه نه من می خواهم بگویم این اتحاد به حمل شایع این اتحاد به حمل شایع در این جا این وجود آمده است این کار انجام داده است لولا وجود لولا وجود این اتحاد به حمل شایع در اعیان خارجی این اتحاد غیر ممکن است این مستجیل است این مسأله در مورد ما انا فی این طور است. یعنی وقتی می گوئیم زید عالم ما از جذئیت می خواهم به کلیت برسیم زید عالم آیا بین زید و بین علم اتفاق مفهومی است یا اختلاف مفهومی است اختلاف است چرا شما زید را حمل کردید به عالم بخاطر مصداق به جهت مصداق خارجی چون دیدید مصداق عالم زید است مصداق این مفهوم زیدیت هم زید است در اینجا این دو به حضورتان که دو

زاویه یک مثلث هر دو منتهی به یک زاویه می‌شود این زاویه که بالا نشسته از یک نظر زید است این عهم است از یک عالم است جاهل نیست پس این دو محور مثلث را یک زاویه آمده به هم دیگر چه کرده وصل کرده زیدیت اینجا عالمیت هم اینجا رفتن به همدیگر چسبیده اند حالا شد چه این زید للعالم پس این زید که الان در اینجا هست این زید للعالم در اصل دو چیز بود. یکی زید بود عالم نبود اینجا عالم بود و زید نبود الان این زاویه است که این دو را با هم چکار کرده است با همدیگر متصل کرده است یان را می‌گذاریم حمل شایع سنائی پس در حمل شایع سنائی مفاهیم با همدیگر رفیق نمی‌شوند. ن مفاهیم بر اختلافشان الی الداله هر باقی می‌مانند. هیچوقت عالم از نظر مفهومی تبدیل به زید نخواهد شد خدا هم بیاید نمی‌تواند این کار را انجام بدهد. اینکار هم از حضرت عیسی خارج است ساخته نیست عالم یعنی دانشمند این عالم که یعنی اینکه دانشمند است هیچوقت تبدیل به زید نخواهد شد. دانشمند (دال و الف و نون و شین و میم و نون و چه نون دال) این به معنای چیست دانشمند است زید هم چیست (ز و ی و دال) است یان سه حرف است آن پنج شش تا شد کجا این سه تا تبدیل آن پنج شش تا می‌شوند. خدا هم نمی‌تواند این کار را بکند خدا هم نمی‌کند شش تا را سه تا بکند و سه تا را شش تا بکند. اما الان می‌تگوئید می‌شود آقا می‌گویند دو سه تا ۱۰ تا کی به کی است هان همچنین چیزهای ما انقلاب کردیم غیر ممکن‌ها ممکن کنیم درست شد پس مفاهیم هیچ وقت اینها حتی به واسطه وجود خارجی شان هم که شد با همدیگر عینت پیدا نمی‌کنند. زید زید است مفهوم زید، مفهوم زید، مفهوم زید عبارت از لفظی که دال بر یک حقیقت انسانیت است یک مصداق برای انسانیت است و دارای این خصوصیات است عمر هم، عمر است حتی عمر و زید گرچه در انسانیت با هم دیگر متفق هستند باز دو مفهوم مخالف هستند یعنی عمر دلالت بر این موجود می‌کند با این محدودیت از خصوصیات و مشخصات دو مترقد و رنگ



چهره این است. قیافه اش این طور پسر عمر و نمی دان نوه بکر و چه چیز خالد و ننه اش کلثوم وجدش چه چیزی از این مسائل که زید را خلاصه چیز کرده است. آن عمر هم برای خودش یک مفهومی دارد. هیچوقت دو مفهوم با همدیگر متحد نخواهند شد ولی مادر اینجا می بینم که نه آقا یان دو مفهوم با همدیگر آمده اند متحد شده اند. زید را ما می گوئیم عالم و در هر حملی شرط اول هر حمل اتحاد است هو هویت است این هو هویت که به معنای اتحاد است این شرط اول حمل است اصلاً حمل یعنی یکی بردن نه اینکه حمل به معنی دو تا بودند است. شما وقتی که دو چیز از همه جهات غیریت با همدیگر داشته باشند مستهیل است یکی را بر دیگری حمل کنید. حمل همیشه یعنی این اوست او این است. او این است با این دو تا دو تا است فرق می کند با هم دیگر هیچ وقت نمی تواند جمع شود. حتی، درست شد. این، بله این هم برای حتی این هم لجهت من الجهات هم که شریک وجه برای صحت را هم باید پیدا کند لجهت من الجهات و لو جهت بعید است و لو من علما درست شد مثل اینکه می گوئیم زید شیر است اینکه می گوئیم زید شیر است یعنی چه، یعنی اینکه الان ما که البته این خیلی با اصلاح دقیق می شود. مسأله چیز می شود که ما از این بگذریم چیز کردیم بحث و کنایه را خیلی دقیق می شود که حتی در وجود خارجی می گوئیم زید نمی گوئیم زید این شیر این که می گوئیم این شیر است خوب این دو تا با همدیگر دو تا هستند چرا اصلاً این حمل شما در اینجا می کنید حالا یک اشاره می کنیم و می گذرم در اینجا یک حقیقت واحدی را ما این حقیقت واحدی را از هر دو انتظاء کردیم هر دو را مصداق به آن حقیقت واحد تصور کردیم. درست شد که می گوئیم زید این شیر است. یک وقت می گوئیم زید شد زید مثل شیر است. یک وقت زید این شیر که الان در باغ وحش است می گوئیم زید همین است اینکه می گوئیم زید همین است این به چه عنایتی شما آمدید این زید را بر این حمل کردید این همان به جهت انتظاء یک معنای کلی است که آن این



انتزاع معنای کلی موجب وحدت بین چه شده است بین این شده آن معنا کلی چه است باز آن یک نحو من الوجود است که عبارت از همان اختراص است عبارت از از همان جرأت است عبارت از همان شهامت است عبارت از همان چیز است که این خیی بحث اش دقیق تر از بحث استهاره است که چیز در آن جا می فرمائید حالا این بحث راجع به حمل شایع که ما در این جا داریم این نکته به این مسأله بر می گردد پس ما مفاهیم را نمی توانیم با همدیگر آشتی بدهیم مفاهیم با همدیگر آشتی نمی کنند. پس چرا ما می گوئیم زید عالم چه چیزی را مادر اینجا ما آشتی داده ایم مفهوم که با هم آشتی نمی کند. وجود در اینجا آمده و بین دو مفهوم را با همدیگر چکار کرده نزدیک کرده است یعنی وقتی که نگاه می کنیم می گوئیم عالم آقا این عالم را به ما نشان بدهید می گوئیم این زید می گوید این که زید است می گوئیم زید باشد می گوید زید که مفهوم با عالم فرق می کند که می گویم بالاخره وجود خارجی عالم همین است حالا تو اسم این را از او بردار و اسمش را بگذار مجسمه اسمش را بگذار یک اسنان حالا زید نمی تگوئیم می گوئیم اسنان این اسنان و لو اسنان هم باز مفهومی باز مخالف است ولی بالاخره حالا می گوئیم اگر زید می ترسیده نه اسم این زید را بر می داریم بخاطره در همه مردم، مردم از اسامی می ترسند در واقع همه اینها تخیلات است. این عالم را می گوئیم آقا وجود خارجی عالم را به من نشان بدهید این عالم را که تو می گویی که دارای این قدرت است این فهم و این شعور است من ندیده ام. می گوئیم آقا اینها بفرمائید

آمد پیش ام صادق (ع) نشست آن مرد شامی گفت من می خواهم بحث کنم. حضرت (مومن الاطاق) بودند نمی دانم چکار بودندند حشام بن سالم بودن (مومن الاطاق) بود که در این موقع حشام بن حکم آمد آنها با او صحبت کردند محکومش کردند هر کدام بعضی ها هم نتوانستند تقریباً خلاصه با او چیز شدند در این موقع حشام بن حکم حضرت با او صحبت کردند فرمودند. وقتی همه حرفها زد به



حشام بن حکم زد و مطلب را تمام کرد. با ایشان اگر اختلاف بود، اختلاف بود یا نگفته اینها صبر کرد؟؟؟؟ که اگر بگوید فلان حرفها اگر بگوید اختلاف نیست خوب تو چرا آمدی اینجا اگر بگوید اختلاف بین امت نیست خوب سر جای نشسته بودی در شام دیگر برای چه آمدی اینجا دیگر خودش هم آدم فهمیده بوده است زرنگ بود گفت حالا من همین مطلب به تو بر می گردانم خوب پس از پیامبر (ص) بگو ببینم کافی بود یا نبود گفت نه کافی نبود. گفت پس بنابراین آیا این اختلاف موجب نیست که بر اینکه یک مرجع ای داشته انسان به آن مراجعه کند گفت بله گفت مرجع تو کیست گفت اینجاست همین این است. همین این که نشسته بغل من این مرجع است. گفت از کجا بنشاسم گفت سؤال کنید. از او پرسید. امام صادق (ع) از او پرسید. من می گوئیم و مرجع من این است تو می گوئی مرجع من کیست معاویه نمی دانم چه چه حشامن بن حکم است ما می رویم پیش حشام از او می پرسیم تو هم می روئی پیش امام صادق (ع) از او پرس. این جوری چه محکوم کرد. شروع کرد سؤال کردند. هر چه حضرت فرمودند. همه چه زدند دیگه به حساب شیعیان و این حرفها شد درست شد خوب حالا این می گوید این امام این عالمی که شما دارید می گوئید این عالم کیست می گوئید این است می گوید به چه دلیل می گوئیم خوب نگاه کن این که دیگر دو تا دو تا چهار تا است دیگر خوب بیا با او حرف بزن بیا با او بحث بکن. بیا با او کار بکن آنوقت می فهمی که آیا عالم است یا اینکه مدعی است برای علم است کلک زده است به سر مردم شعبده باز است نه اینکه این عالم است خیلی خوب. این از این طرف از این طرف یک زیدی می گوئیم آقا زید است و فلان است. زید این طور است خصوصیات می گوئیم این زید که شما می گوید کیست. دست اش را می گیریم می گوئیم آقا این زید است که فرزند عمر است مادرش این است. برادرش این است. خواهرش این است. نسب اش دارای این خصوصیات است. در وجود آنوقت در اینجا آن کسی که عالم را



دارد معرفی می‌کند طرف دستش را گرفته او می‌آید یعنی هر دو با هم می‌رسند در خانه می‌بینی که اینجا دو نفر آمده اند دو نفر آنجا یعنی چهار نفر در آنه زندگ را می‌زند آقا شما که هستید. آقا من تعریف عالم کردم. ایشان می‌خواهد آن عالم را ببیند. دستش را گرفتم آوردم کجا اینجا این هممن شما کی هستید برای چه آمدید این هم می‌گوید آقا ما داشتیم یک زیدی را تعریف می‌کردیم زید باباش این است گفت من می‌خواهم این زید را بینم اصلاً صحبت عالم نیست این زید من هم دستش را گرفتم اتفاقاً با هم رسیدیم در این خانه چهار نفر دارند وارد چه می‌شوند وارد خانه می‌شوند می‌بیند یکی در حیاط نشسته آن که می‌گوید عالم را به تو نشان می‌دهم می‌گویم این ها آن هم که می‌گوید زید را می‌خواهم به تو نشان بدهم می‌گوید این ها هر دو می‌گویند اینها درست شد. این که هر دو می‌گویند این ها یعنی چه یعنی حمل شایع سنائی یعنی هم آن زیدی که در ذهن آن طرف بود با صلاح وجود خارجی اش این است هم آن عالمی را که چیز کرده وجود خارجی اش چیست این است پس وجود می‌آید به هر دری اینها وحدت می‌دهد درست شد. حالا صحبت ما در اینجا این است. این مطلب را اگر ما توانستیم بپذیریم بحث در آن مسأله کلی هم فرق نمی‌کند حالا که وجود آمده است و بین این دو مفهوم مخالف آمده اتحاد برقرار کرده اگر ما به آن بگوئیم حالا پیش جناب زید بنشینم بشویم پنج نفر دو نفر اینجا نشسته اند این که می‌خواهد عالم را نشان بدهد. این هم که می‌خواهد زید را نشان بدهد. آمده بغل دست زید نشسته است. خود زید هم آنجا نشسته می‌شود پنج تا ما هم که می‌خواهیم بین اینها حکومت کنیم می‌شویم شش تا، شش نفر نشسته اند می‌خواهیم مسأله حمل شایع سنائی در اینجا بررسی کنیم. می‌گوئیم بسیار خوب. شروع می‌کنیم از جناب زید پرسیدند ای بزرگوار برای چه به شما گفتن عالم یک فکری می‌کند و می‌گوید من یک مسائلی در من وجود دارد. بنحاضر آن مسائل به من می‌گویند عالم ما یک سؤال می‌کنیم می‌گوئیم



آقا چون شما کله دارید به شما می گویند عالم می گوئیم یه تو هم که کله دارید آقا شما چون نفر دارید به شما می گویند عالم می گوید البته این ممکن است چون الان فخری پیدا نمی شود دیگر شاید چون من یک مقدار دارم به من می گویند عالم در هر صورت می گویند چون لکم ید می گویند عالم می گویند نه آقا همه دست دارند ما هم داریم آیا؟؟؟ رجل بخاطر این به شما می گویند نه آقا همه لنگشان چیز است فلان است همه پا دارند این حرفها دارند؟؟؟ از ما هم دارند. الک بطن به شما می گویند عالم نه آقا جان همه شکم و دستگاه گوارش دارند ما هم داریم خیلی خوب پس این مسائل ما همه را یکی یکی از زید می گیریم آیا چون پدر شما عمر است. به شما عالم می گویند نه آیا چون شما دو متر خوتان است می گویند عالم می گوید نه می گوئیم می گوید نه. نه. نه تا به یک نکته ای در این جا می رسیم اینکه می گوید نه نه نه من بی توجهت این حرفها را نمی زرم دقت کنید یعنی اینکه می گوید نه. نه. نه. دارم آن وجوات که به هر کدام اینها بر می گردد دارم سلب می کنم. متوجه هستید یعنی می خواهم فقط یک وجود را در این جا باقی بگذارم. همه این وجودات سر یک وجود است آیا چون سر دارید شما عالم هستید می گوید نه پس در اینجا می بینیم باز بخاطره این حمل شایع به خاطر سر نیست درست شد آیا چون دست دارید به شما می گویند عالم باز می گوید نه همه دست دارند این آقائی هم که اینجا نشسته است شش نفر بار کردید با خودت آوردید در این خانه دور من جمع کردید همه اینها دست دارند. یا پاچه دارند اینها که دیگر. این هم که پس برای این نیست پس بنابراین این جهتی را که الان شما دارید اسمش را عالم می گذارید به چه جهت است می گوید هان یک چیزی تو من است که آن در بقیه نیست یا اگر هست آنها هم عالم هستند می گوئیم آقا این چیست در شما است می گوید یک مسائلی برای من منکشف شده و یک اطلاعاتی در مغزم است در ذهن است هر چه می خواهید اسمش را بگذارید. نفس ام است در هن ام است در ذاکرام است. یک



اطلاعاتی من دارم به لحاظ آن اطلاعات به من می‌گویند چه به من می‌گویند عالم پس به لحاظ آن اطلاع من شدم عالم می‌گوئیم هان پس شما نفس حضورتان در این جا باعث نشده است که ما به شما بگوئیم عالم یک چیزی غیر این حضورتان در اینجا وجود دارد. که شما این را خودت مدعی هستی نداشته ای تا سال گذشته شما این مسائل را نداشته ای و چون نداشته ای ما به تو عالم نمی‌توانستیم بگوئیم خیلی خوب این می‌گذاریم کنار این دو نفر شروع می‌کنند سؤال کردند. آقا این که به شما می‌گویند زید بخاطر اینکه کله دارید می‌گوید نه آقا ما کله نداریم کله داریم ولی بخاطر آن به ما نمی‌گویند آیا گردن دارید می‌تگویند نه آیا چون دل و روده دارید می‌گوید نه همه این را دارند این افرادی که خیابان راه می‌روند اینها دارند چرا به اینها زید نمی‌گویند. می‌گوئیم پس چیست می‌گویند چون من از این پدر و این مادر دنیا آمده ام و در این زمان و در این مکان و دارای این خصوصیات و دارای این نفس بخصوص و دارای این روحیه بخصوص و دارای این قیافه بخصوص دارای این خصوصیات هستم به من می‌گویند چه زید می‌گوئیم. پس بنابراین این زیدی که در این جا هست کمیت و عزمیت و شریعت و بشریت او موجب نشده ما به او زید بگوئیم یک مسائل دیگر است که ما داریم به او زید می‌گوئیم این گوشت را همه دارند. استخوان را همه دارند مو را همه دارند چرا ما به آنها زید نمی‌گوئیم چرا به آنها چیز نمی‌کنیم هان! چون این یک خصوصیتی ماورای این کمیت و عزمیت اینا دارد ما به آن داریم به آن چه می‌گوئیم داریم به آن زید می‌گوئیم عجب پس ما در حالا خیال می‌کردیم چون شما سر دارید به تو زید می‌گویند با دست دارید به تو زید می‌گویند نه آقا جان شما همدارید این آقائی که اینجا نشسته دارد. همه دارند. یک چیزی من دارم شما ندارید و آن نفس، نفسیت خاص ای است که مرا زید کرده است. آن نفسیت بخصوص که آن صورت انسانیت من است آن صورت انسانیت اختصاص به من دارد کسی دیگر آن را ندارد. بخاطر آن به من



می گویند زید درست شد

پس بنابراین اینجاست که ما به يك نکته می‌رسیم و آن این است که هر حمل شایع سنائی وجود بیاید بین این مفاهیم چکار بکند جمع بکند آن وجود چیست همان وجود خارجی است منتها يك وجود به يك لحاظ و من يك ناحیه این نمی‌تواند جمع کند. آن وجود از يك لحاظ یعنی به لحاظ نفسی ات زید ما به این بگوئیم عالم نه نفسیت زید ممکن باشد. ممکن نباشد. به لحاظ نفسیت زید ما به این بگوئیم فرض کنید که ابن عمر است نه آنجا نفسیت زید باشد ابن بکر باشد. ابن خالد باشد. پس يك وجود از يك ناحیه خاص این را دقت بفرمائید تا اینکه من بعد می‌خواهم در بحث اتحاد علم با ذات مطلب را يك نحوی دیگری باصطلاح مطرح بکنم وجود از يك ناحیه وجود از ناحیه نفسیت از ناحیه انسانیت وجود به لحاظ وجود در این غالب نه وجود در غالب علم نه وجود در غالب قدرت نه وجود در غلب فرض کنید که من باب مثالکتابت نه وجود در غالب جلوس نه وجود در غالب کم و سایر اراض و نسب دیگر وجود در غالب نفسیت و با محدودیه نفسیت این مصحح حمل عالم نیست به او چه مربوط است. زید ابن بکر است چه دلیل دارد به که عالم باشد. لعلّه اینکه نباشد نفس این وجود این مصحح نیست برای تصحیح اش يك وجود دیگری می‌خواهد. آن وجود دیگر چیست. آن وجود علم است می‌آئیم نگاه می‌کنیم علم علم يك حقیقت است يك حقیقتی است که آن عبارت از انکشاف البته این انکشاف قائم به ذات است ولی این قیامش انتزاع از ذات نیست عارض بر ذات می‌شود. حالا در بحث وجود زید بعد می‌آید آیا انتزاع است آیا محل است آیا کیف است آیا وجود است در منظومه هم این بحث شده و ما در آنجا قائل (به نحو من الوجود) شدیم در بحث منظومه خلافاً لجاجی خلافاً لمفهوم آخوند و کلام محقق دوامی در آنجا اگر همین طور؟؟؟ بیاید در نزد ما در حج بود با يك تغییر جزئی در به حضورتان بحث وجود وقتی که بحث علم



می‌آید علم یک نحوی از وجود است. درست شد. آیا این وجود علم مصحح برای نحمل بر زید است یا نه می‌گوئیم این هم نیست یعنی نفس وجود علم دلیل بر این که ما به زید بگوئیم زید عالم. نه چرا به جهت اینکه این وجود علم ممکن است در بکر باشد. درست شد. ن دقت بفرمائید نفس وجود علم اگر دلیل باشد که ما به زید بگوئیم عالم پس باید تمام علم در دنیا منحصر در زید باشد. چون خود نفس وجود چیست آن مصحح است در حالی که ما می‌گوئیم نه این علم در بکر است در زید نیست همین زید یک وقت که عالم نبوده الآن عالم شده از این جا ما استفاده می‌کنیم غیر وجود علمیت باید یک مطلب دیگر در کار باشد یعنی نه وجود علم تنها آن مصحح برات یعنی وجود علم یک وجودی که در غالب علمیت است به عبارت دیگر علمیت آمده به این وجود غالب زده از این طرف این مصحح نیست که ما بتوانیم این اتحاد حمل خارجی را که اتحاد حمل شایع سنائاست. این را ما بتوانیم در چه محقق کنیم چرا چون همین شما می‌گوئید این علم این و جور مقید به علم شد. وجودی که مقید به نفسیت است آمد از تحت این محدوده رفت بیرون پس تحت این محدوده آمد بیرون این شد وجود علمی این هم وجود؟؟؟ است می‌بینیم آقا وجود هم نتوانست بین اینها کار برقرار هنوز دعوا سر جایش است مفاهیم که نیاوردند با هم جمع بشوند وجود هم که نمی‌آید بین همدیگر جمع کند وجود، وجود در غالب نفسیت اقتضاء علم را که نمی‌کند. چطور که پارسا که شما عالم بودید پارسا که عالم نبودید. قبل از اینکه شما امروز صبح بیاید. آیا این مطالب را عالم به مطالب بودید حالا عالم به مطالب بالاتر هستید. عالم به این مطالب که من دارم می‌گوئیم عالم به این که نبودید. حداقل که این یک مطلب است که از دهان من بیرون می‌آید. درست شد.

حالا بطور کلی به نحو جود زید خود نفس وجود زید و جودی که در غالب زیدیت است این اقتضاء علم را نمی‌کند زید است و عالم نیست از آن طرف خود

این وجود علم این انکشاف واقعی این کتاب الآن این کتاب چیست علم است دیگر درست شد. متنها حالا این چیست فرض کنید که اخلاق است جامع السعاده فرض کنید مرحوم نراقی هست این الآن این وجود علم این وجود علمی اقتضاء نمی کند. این وجود علمی چه باشد. در زید محقق باشد ممکن وجود علمی در عمر محقق باشد. وجود علمی در زید محقق باشد در بکر محقق باشد در هیچ کدام محقق نباشد در کتاب شما بنویسید در کتاب بنویسید دو تا دو تا چهار تا دو سه تا شش دو هشت تا شانزده تا فرض کنید بنویسید در کتاب بنویسید به کسی کارتان نباشد می بیند این هم که نشد پس وجود هم نتوانست بین اینها آشتی برقرار کند خوب چیزی می کنیم پس چیست مسأله در اینجا می گوئیم هان یک وجود دیگری ما داریم آن وجود دیگر حلال مشکلات باید باشد اگر آن بود توانستیم کار در آن انجام بدهیم می توانیم. آن وجود می شود وجود مطلق پس وجود مطلق است که می آید خودش را رنگ می بازد احوالپرسی می کند این وجودی که وجود مطلق است این، وجود مطلق که اسمش را وجود لا انتها و وجود بساطت این می آید و خودش را به هر کیفیتی که در خارج دلش می خواهد، اینکه می گوئیم دلش می خواهد یعنی نفس اراده، آن چیست؟ باز آن اراده منبعث از ذات آن وجود است آن می آید خودش را با همه اینها وفق میدهد آب، شما یک سنگ، حضورتان شما ساعت مرا فرض کنید یک سوراخ اینقدری شما هر چه فشار دهید تویش نمی رود چرا؟ چون این یک محدوده ای دارد. اما شما یک لیوان آب را بر دارید می بینید قشنگ آمد از لای این سوراخها رد شد هیچی از لای سنگها رد شد، از لای شنها رد شد، از لای خاکها رد شد، یکدفعه نگاه می کنید می بینید آقا یک لیوان آب ریخته اید آنجا آن وقت اینجا خیس شده راه من آب را آنجا ریختم چرا اینجا خیس شده، مثل قضیه آلویی که او خورده بود می گفت خودش آلو را من خوردم. اون خورده که درست نشد این چیه این آب عبارت است از یک حقیقت اطلاقی که می گوید سلام



علیکم من با تو رفیقم به سنگ می‌رسد می‌گوید با تو رفیقم به شن می‌رسد می‌گوید با تو رفیقم به خوش می‌رسد می‌گوید با رفیقم خلاصه به هر جا می‌رسد، خود می‌رود. و می‌گوید من چیم؟ با تو رفیقم از من نترس. من با همه می‌توانم خود را انس بدهم این حالت را می‌گوییم چی؟ حالت اطلاقی این وجود مصحح حمل شایع است پس فهمیدیم حالا حمل شایع دلیلش چیست؟ دلیل حمل شایع این است که آن وجود اطلاقی، او آمده در اینجا و سر آشتی را با همه باز کرده و آمده با هر دوی اینها جمع شده با هر دوی اینها جمع شده یعنی چه؟ نه اینکه هر دو را به حال خودش بگذارد و در عین حال جمع شود همه را قاطی کرده گفته آن نفسی که زید دارد بسیار خوب، این وجودی که علم داره من آدمم هر دو را با هم گرفتم زیر سنگ آسیاب و مخلوط کردم و آسیا کردم یک معجونی در آوردم اسم این معجون را می‌ذارم زید عالم. حالا یک وقتی اسم این را می‌گذارند زید عالم یک وقتی می‌آیند همه چی قاطی می‌کنند زید عالم زید شارع زید کاتب زید ناطق نمی‌دانم زکی چه و چه و آقا عجب این و جو قدرتی دارد آمده صد مفهوم مخالف را آمده جمع کرده زید رئیس زید مرئوش، زید طبخ زید آهنگ زید بخار خلاصه هر چه که می‌خواهید تمام اینها را می‌آید و قاطی می‌کند و یک معجون از آن درست می‌کند می‌شود همین اکه نشسته جلوی روی شما بطوری که اگر قرار بود مثل اون اولی کنفرانس بدهیم که شش نفر بنشینند سر یک زید یک عالم اینجا باید همه دنیا جمع شوند دورش خلاصه بگویند آقا شما که هستید چه هستید امام این وجود می‌گوید نه این وجود اطلاقی من می‌آید همه این دو تا را و سه تا را و چهار تا و ده تا و صد تا را می‌آید همه را با هم یک کاسه می‌کند این در مورد حمل شایع و عینیت صفات با ذات در مرحله جزئیت حالا برویم بالا ببینیم چه خبر است.

متن جلسات شرح حکمت متعالیه ؛ ج ۵ ؛ ص ۳۷۴

بسم الله الرحمن الرحيم

### ادامه بحث در عینیت اسماء و صفات با ذات حق

بحث در عینیت اسماء و صفات با ذات حق بود و عدم عینیت آن و تبعاتی که بر این مسأله مترتب می‌شود. مطلبی که در روز بحثی گذشته به آن پرداختیم این بود که در مفاهیم مختلفه اتحاد، معنا ندارد یعنی اتحاد مفهومی اصلا معنا ندارد و امکان ندارد و نفس مفهوم مخالف، این خودش موجب عدم اتحاد در ذات و ماهیت خود را اقتضا می‌کند. اما بحث در وحدت آن‌ها در عالم خارج. منظور از وحدت در مفاهیم به وحدت مصداقی عرض شد اگر منظور وحدت وجودی آنها باشد به این لحاظ که وجود مفهومی آن چنانچه در وجود ذهنی تفاوت دارد همین طور وجود مفهومی آن در ظرف خارج از ذهن هم بخواهیم درباره اش صحبت کنیم، این وجود هم امکان ندارد متحد باشد با وجود مفهومی عینی خارجی یک مفهوم دیگر. به عبادۀ اخرای مسأله، چنانچه در وجود ذهنی یک مفهومی دارای یک تعینی است و آن وجود، آن تعین مفهومی را از سایر تعینات ممتاز می‌کند همان طوری که در ماهیات ما این مطلب را مشاهده می‌کنیم، وقتی که شما یک غمی را در ذهنتان تصور کنید امکان ندارد با تصور آن غم، انسان تدخل پیدا بکند و راه بیاید. تصور غم در ذهن تصور غم است نه تصور بقر و نه تصور حمار و نه تصور انسان. ماهیات در ذهن به وجود ذهنی مستحیل است که وحدت داشته باشند. چون نفس تصور یک مفهوم اقتضای غیریت و تعین و حد را با سایر مفاهیم و با سایر ماهیات می‌کند. پس چطور ممکن است که این‌ها با هم اتحاد داشته باشند قابل تصور نیست. همین طور در صفات هم شما این مطلب را پیدا می‌کنید وقتی که یک وجود ذهنی صفت علم در ذهن شما تجسم پیدا می‌کند امکان ندارد این تصور ذهنی شما که تصور علمی حقیقت علم است این تصور در ذهن وجود ذهنی



قدرت هم، یا وجود ذهنی خلاقیت هم، وجود ذهنی سایر صفات هم در ذهن شما تصور پیدا کند. وقتی که شما علم را تصور می‌کنید شهوت و غضب در آن تصور شما راهی ندارد. وقتی که شما تصور غضب را می‌کنید و قهر را، علم در آن جا راهی ندارد یعنی این وجود ذهنی و وجود علمی طارد سایر وجودات مفاهیم و وجودات ماهیات و وجودات صفات و سایر اشیائی است که ذهن آنها را به آن وجود می‌دهد. وجود ذهنی می‌دهد همین طور بحث در وجود خارجی این مفاهیم است. چنانچه قبلا عرض شد ظاهرا در بحث فلسفه منظومه مرحوم حاجی در بحث وجود ذهنی بحث شد.

### هیچ تفاوتی بین وجود خارجی و بین وجود ذهنی نیست الا به نحوه وجود

عرض شد که هیچ تفاوتی بین وجود خارجی و بین وجود ذهنی نیست الا به نحوه وجود و به کیفیت وجود اما تفاوتی از نقطه نظر ماهیت، وجود ندارد. یعنی همان چه را که شما واقعا تصور می‌کنید در ذهنتان با همان حدود و ثغورش در خارج است الا آن چه که در خارج است در ذهن شما نمی‌گنجد و فرق بین وجود ذهنی و وجود خارجی فقط در نحوه وجود است آن وقت چطور ممکن است یک وجودی که امکان ندارد در ظرف تعین تحقق پیدا کند الا با لماهیه، الا بالحدود و الا بالتعین الغشور این وجود با تعین و با حدود، عینیت پیدا کند با وجود دیگر با حدود و ثغور متناقض و متضاد با این. این چطور ممکن است؟ بناءً علی هذا وجود ذوات در خارج، نفس وجود زید یک دوئیتی را اقتضا می‌کند، یک دوئیتی را می‌طلبد با سایر اقران خود. نفس وجود عمر دوئیتی را می‌طلبد با سایر اقران خود و هلم جرا. این به لحاظ نفس وجود خارجی این اعیان است در عالم صورت و ماده و همین طور صفات را شما مد نظر قرار بدهید این صفات را هم در آن جا متوجه می‌شوید که وجود صفات در خارج، آن‌ها وجوداتشان طارد یکدیگرند یعنی در محدوده وجود این صفت وجود دیگری راه ندارد. طارد یکدیگر است در محدوده وجود



صفت شهوانی، تفکر و تعقل راه ندارد. در محدوده وجود صفت غضب، رحمت و عطوفت راه ندارد. در محدوده وجود صفت قهاریت، لطف راه ندارد. در محدوده وجود صفت علم، غضب راه ندارد و کذا سایر صفات و اوصاف این نحوه وجود، طارد عدم خود آن صفت است یعنی آن چه را که در حیطة ماهوی او قرار دارد جمع می‌کند و آن چه را که در حیطة ماهوی این صفت قرار ندارد طرد عدم می‌کند عدم را از این بر می‌دارد. طرد می‌کند عدمی را که این عدم با این منافات دارد. من باب مثال غضب یا چیز این ها همه جنبه عدمی دارند بالنسبه به این. بالنسبه به خودشان جنبه وجودی دارند ولی بالنسبه به این جنبه عدم دارند جنبه طردی دارند این می‌آید آن ها را هم کنار می‌زند. اما نکته ای که در این جا قابل توجه است این است که این که ما گفتیم، امکان ندارد دو وجود ذات یا دو وجود یک صفت در یک جا باشد معنایش این نیست که امکان ندارد که حتی قرین هم باشند. منظور ما از این مطلب این نیست. منظور این است که نفس وجود این ذات متبدل به وجود ذات دیگری بشود، نفس وجود این ذات عینیت با وجود ذات دیگری پیدا کند. نفس وجود این صفت عینیت با صفت دیگری پیدا کند این منظور ماست. اما این که فرض کنید که در یک مورد شما چند صفت متضاد داشته باشید این اشکال ندارد چطور این که در یک مجلس ذوات متعدده ای داشته باشید که این ها در کنار هم قرار گرفته اند.

سؤال: ذوات که با هم جمع نمی‌شوند.

جواب: اما خودشان را که به هم می‌چسبانند.

سؤال: زید و عمر که با هم جمع نمی‌شوند

جواب: خودتان دارید می‌گویید جمع اجتماع جمع جماع.

سؤال: یکی باشد به این معنی که همان زید عمر باشد و همان عمر زید باشد

جواب: عرض من هم همین است. شما مؤید هستید در واقع. عرض کردم

منظور از این که عرض کردیم استحاله جمع بین دو ذات یا دو صفت، یا دو اسم را به معنای وحدت مصداقی نه جمع، وحدت مصداقی به این لحاظ مستحیل است. اما به لحاظ این که در یک مورد هر دوی این ها در کنار هم قرار بگیرند، مثل این که الان فرض کنید که در این اتاق الان ما چند نفر در کنار هم قرار گرفتیم البته با یک متر فاصله ظاهرا شما نزدیک تر هستید حالا فرض کنید این در کنار هم قرار گرفتن یک قدری این کمتر بشود، بیشتر بشود البته این دیگر می رود در مسائل خیلی ظریف و لطیف و این ها. هر چه را که شما تصور بفرمایید وحدت پیدا نمی شود در آن جا. حالاً نمی دانم بعضی ها وحدت احساس می کنند شما آقا نظرتان چیست؟

مسأله وحدت و یا مسأله مصاحبت دو تاست بحثی در مصاحبت نیست. در مصاحبت دو ذات در کنار هم قرار می گیرند و مصاحب همدیگر می شوند بحثی نیست همین طور در صفات هم همین مطلب را می گوئیم الان در این مورد بخصوص سیاهی و سفیدی در کنار هم قرار گرفته اند قرمزی و زردی در کنار هم قرار گرفته اند و این اشکال ندارد البته در دو موطن یعنی نفس همین موطن سیاه باشد و نفس همین موطن زرد و سبز باشد این نمی شود. حتی در نور، حتی در نفس نور که از او چند رنگ مادون قرمز و مادون بنفش و سفید و فلان این ها از آن انتزاع می کنند در جهات مختلف هر کدام از این ها یک نمودی دارد و یک ظهوری دارد اما در نفس یک جهت واحد از جهت واحده تالائوات این نمی شود. این مربوط به اجتماع صفات و ذات که در عالم خارج و در تعینات است.

### ماحصل کلام

پس بنابراین ماحصل کلام این شد اگر شما چه در ذات و چه در صفات منظورتان از وحدت عینیت ذات با ذات دیگر در عالم خارج، یا عینیت ذات با یک صفت در عالم خارج عینیت صفت با صفت دیگر در عالم خارج است، این محال و مستحیل است. اگر منظور شما از این وحدت اجتماع و اقتران این این ذوات است



اجتماع و اقتران صفات است با ذات و با اسماء این امکان دارد و در خارج هم تحقق دارد چطور اینکه شما وقتی در ذهنتان یک غنم را تصور می‌کنید در ذهنتان زید را تصور می‌کنید در عین این که ذات زید را تصور کردید که حیوان ناطق است و دارای نفس مستعد برای کمالات انسانی است، در عین این، شما قد و اندازه او را هم تصور می‌کنید. قدش ۱ متر و ۷۰ سانتی متر است. در عین حال رنگ او را تصور می‌کنید بشره او را هم تصور می‌کنید، در عین حال خصوصیات و ملکات اخلاقی او را هم تصور می‌کنید، تمام این‌ها در این محدوده تصور زید گنجانده شده. این را می‌گوئیم اقتران نمی‌گوئیم عینیت. نه این که آن وضع و آن کم و او عین آن زیدی است که الان در ذهن شما تصور شده است آن زیدی که در ذهن شما تصور شده است او حیوان ناطق است. یک اوصافی دارد. ممکن است شما همان زید را تصور کنید بدون اوصافش. ممکن است زید را تصور کنید با اوصافش پس تصور زید ضرورتی ندارد اقتضای ضرورتی را نمی‌کند بالنسبه به تصور اوصافش. و تصور اوصاف اقتضای ضرورت را نمی‌کند بالنسبه به تصور زید شما ممکن است یک صفت کمالی را در ذهنتان تصور کنید و هیچ ذاتی را به این صفت کمالی مرتبط نکنید.

سؤال: می‌شود تصور ذات کرد بدون صفت مثلاً تصور ذات کرد بدون علم بدون قدرت

جواب: خوب بله این می‌شود یک حقیقت مبهمه دیگر. عرض کردیم دیگر چون ذهن شما برای تصویر مفاهیم احتیاج دارد مواد صور بنابراین شما نمی‌توانید یک ذات مادی را تصور کنید بدون تصور صورت و ماده اما اگر شما حقیقت علم را بخواهید تصور بکنید حقیقت علم در این جا نیازی به صورت و ماده ندارد. صفات را اگر بخواهید تصور بکنید این صفات نیازی به صورت و ماده ندارد. یعنی یک حقیقت مشترکی از جزئیات در ذهن شما می‌آید که آن حقیقت مشترک عبارت



است از همان صفت حقیقی گرچه اصل و ریشه اش از خارج برایتان بدست آمده من باب مثال شما اگر تصور بیاض را بکنید یک بیاض در ذهن شما دارد و آن درخشندگی به یک نحو خاص و سفیدی و نمودی است به یک کیفیت خاصی که در موردش می‌گویند قابض البصر، در مورد سیاه در مورد سفیدی می‌گویند که چشم را چیز می‌کند بله

س: مفرق البصر

ج: بله، باعث انبساط و این‌ها می‌شود این یک تعریف شرح الاسمی و تعریف بند تنبانی است دیگر ولی حقیقت بیاض عبارت است از این نحو عادی که ما داریم تصورش را می‌کنیم همین چیزی را که همه می‌دانند و همه می‌فهمند این را اسمش را بیاض می‌گوییم شما وقتی که این بیاض را تصور می‌کنید چه حقیقتی در ذهنتان می‌آید آیا بیاض این پارچ در ذهنتان می‌آید آیا بیاض این گچ در ذهنتان می‌آید نه. یک بیاضی را در ذهن تصور می‌کنید بدون موضوعی چون اگر تصور آن بیاض شما مرتبط به موضوعی باشد دیگر نمی‌توانیم یک بیاض دیگری را به آن موضوع تشبیه کنیم چون آن بیاض مرتبط با آن موضوع است و در تکون و در تحقق خودش محتاج به آن موضوع خواهد بود. بنابراین تصور بیاض بدون آن موضوع و قیاس سایر بیاض‌ها به این بیاض، این مستحیل خواهد بود. فلذا شما بیاض را تصور می‌کنید و بدون اینکه خودتان شاعر به این تصور باشید می‌آید سایر بیاض‌ها را به این قیاس می‌کنید می‌گویید این سفیدیش از این بیشتر است تا شما یک سفیدی مطلق را تصور نکنید نمی‌توانید در مقام مقایسه بر بیاید پس باید یک سفیدی مطلق در ذهن داشته باشید. با آن سفیدی مطلق همه سفیدهای خارجی را بسنجید باید یک سبزی مطلق داشته باشید با آن سبزی مطلق همه سبزیها را در خارج بسنجید سبزی چمن را با او بسنجید، سبزی برگ درخت را با او بسنجید، سبزی من باب مثال آن چیزهایی که، تابلو را با او بخواید در نظر بگیرید پس از



این جاست که شما یک حقیقت سبزی بدون تابلو و بدون برگ و بدون چمن و بدون هیچ گونه شیئی را در ذهن دارید و آن را قابل برای خفت و اشتداد می دانید می گوئید این سبزی بیشتر است از این سبزی دیگر این رنگ سبزی کمتر است از او این کمتر است و این بیشتر است با چه مقایسه شده؟ بالاخره باید با یک چیزی مقایسه بشود دیگر

سؤال: این در اوصاف درست است اما ذوات چه؟ اگر در ذوات بگوییم

آن نفس انسان بسیط است و مجرد

جواب: ذات مجرد را؟ نه دیگر، بینیه وقتی ذات مجردی را بخواهد انسان تصور بکند این، تصور این ... ببیند بطور کلی در هر مرتبه از تصور یک صورت مبهمه و یک صورت مفصله قرار گرفته مفصله آن صورت مبهمه همان صورتی است که انسان آن صورت مبهم را بوسیله آن صورت مفصل ذهنیه می آید بروز و ظهور می دهد شما زید را که می خواهید تصور بکنید در ذهنتان اول قبل از آنکه بخواهند بگویند آقا زید من باب مثال می خواهد بیاید شما را ببیند .... آقا در خانه را می زند بچه می رود دم در می بیند که یک آقای است او را نمی شناسد می آید می گوید که: آقا جان زید آمده می خواهد شما را ببیند شما هم چند تا زید در ذهن دارید زید بن ارقم است زید بن حارثه است زید بن بنی المصطلق است زید بن بنی الرباب چند تا زید را می شناسید از بین این چند تا زید می گردید ببینید کدام یک از این ها است آن صورتی که دارید می گردید چه شکلی است؟

سؤال: این مشترکات درست است این ها را انتزاع می کند ذهن ولی در آن مثال آن خود زیدی

که

جواب: نه نه همین همین زید همین زید بالاخره این زیدی که الان می خواهد بیاید پیش شما این زیدی که می خواهد بیاید پیش شما این زید یک حقیقت حیوان ناطقیت بدون صورت دارد حالا این حیوان ناطقیت بدون صورت یا



این که اول یک مدتی نیم ساعت در ذهن شما می آید جولان می دهد تا بعد صورت خودش را برای شما آشکار کند به او می گوئید که آقا این زیدی که آمده دم در حالا دم در او ایستاده همینطور، این زیدی که آمده دم در لباسش چه رنگی است لباسش چه رنگی است؟ می گوئید لباسش آبی رنگ است خیلی خوب قدش چقدر است فرض کنید یک متر و ۶۰ سانتی متر خوب داریم یک خورده نزدیک می شویم، این چه جوری حرف می زد؟ تند حرف می زد یا یواش حرف می زد؟ همین طوری یکی یکی این اوصاف را که دارد می شمارد آن صورت اولیه ای که حیوان ناطقیت تنها باشد. بخواهید نخواهید دارد هی لباس عوض می کند هی دارد به خودش صفات و اوصافی می دهد تا یک مرتبه روشن و واضح می شود آن زیدی که دارد می آید فرض کنید که گاهی در تلویزیون هست یک چند تا ارقامی، می آورند بالا می کنند پایین می کنند بعد یک دفعه می بینید می چرخاند یک دفعه یک عبارت درست می شود بالا و پایین و این حرف ها دیدید این چیزها درست می کنند از این کارها. ارقام را می آورند نمی دانند آن چی هست پ، الف، ی، لام، چی چی این ها را همه را بالا می چرخاند یک دفعه ذهن آدم می رود به یک مفهوم کلی که چی می خواهد باشد مثلاً آسمان، دریا، به یک همچنین چیزهایی تو این زمینه هایی که به نحو اجمال انسان ادراک می کند ذهن می رود. منتهی این قدر این مطالب سریع است کسی خودش نمی فهمد این الان ما داریم ذهن را تجزیه می کنیم الان داریم طبقه بندی می کنیم برایتان.

### دو وجود ذهنی مبهم و وجود ذهنی مفصل

منظورم در اینجا این است که ما دو وجود ذهنی داریم یک وجود ذهنی مبهم و یک وجود ذهنی مفصل در ظاهر این وجود ذهنی مبهم قبل از مفصل در همه جا هست آن وجود ذهنی مبهم است که خود همان وجود ذهنی مبهم می آید و دایره خود را از بقیه جدا می کند وقتی که می گوئیم زید آمد حیوان و غنم و شجر و اقلام



و افلام ... همه این ها می روند کنار فقط حیوان ناطقیت در اینجا می ماند حیوان ناطقیت بدون صورت برای شما در این جا می ماند درست شد منتهی آن حیوان ناطقیت حیوان ناطقیتی است که باز در وهله اول حیوان ناطق است بعد در وهله دوم آن حیوان ناطق یک خورده مفصل می شود یک خورده به مرحله ظهور می آید یک عده خارج می شوند خارج می شوند تا این که این ذهن، زید برای شما یک وجود ذهنی مفصلی، برای شما بوجود می آورد. این زید خودش نیامده زید دم در است خودش در ذهن شما که نیامده اگر می آمد تدر شما که دیگر خیلی مسائل پیش می آمد. نه آن صورت ذهنی اش در ذهن شما آمده و وجود ذهنی پیدا کرده این را ما می گوئیم اسمش را می گذاریم یک حقیقت مبهمه درست شد. این حقیقت مبهمه در هر ماهیتی شما بخواهید تصور بکنید شما الان مهندس نشسته می خواهد تصور این منزل را می خواهد بکند یک مهندسی می خواهد این منزل را بیاید مهندسی بکند و در ذهن بیاورد. اول وهله ای که می خواهد شروع بکند یک منزل کلی در ذهنش آمده با یک ابعاد. و لو یک ثانیه طول بکشد. همین قدر که می خواهد منزل را بنشیند تصور بکند همین قدر دریا را که تصور نکرده درست است آسمان را تصور نکرده قطار راه آهن را که تصور نکرده همین که می گوئیم تصور نکرده یعنی آمده یک ماهیتی را از وهله اول از بین ماهیات دیگر جدا کرده و لو یک ثانیه طول کشیده منتهی این قدر این سریع می گذرد خودش نمی فهمد. بعد از این یک ثانیه شروع می کند این چیز را دیدن این را دیدن آن را دیدن در پس هر وجود ذهنی یک وجود مبهم خوابیده یعنی در ابتدایش با آن وجود مبهم اول می آید بین این وجود ذهنی و بین بقیه جدا می کند (پایان قسمت A) † (شروع قسمت B)

وجود پرودگار. این مطلب را در این جا دیروز اشاره کردم امروز هم باز کردم پس وجود حتی وجود مفهومی اشیاء هم، نه در ذهن و نه در خارج این ها با هم دیگر اجتماع ندارند امکان ندارد اجتماع پیدا کنند. خوب، حالا در این ذهن



مبارک شما وجود یک ذات با وجود صفاتش با همدیگر در یک جا جمع شده اند آیا این که در یک جا جمع شده اند واقعا در یک جا جمعند؟ نه! ذهن انسان لابراتواری است که تجزیه می کند. این زیدی را که الان در ذهن آورده اولاً وجود ماهویش را در ذهن آورده، یک. پس تصور ذات کرده دو: وجود عوارض و اوصافش را در ذهن آورده پس تصور اوصاف و صفات او را کرده صفات او را صفات قبیحه او را و صفات حسنه او را. صفات قبیحه را و صفات حسنه را در کنار هم چیده و از او مخلوطی به نام صفات زید درست می کند. می گوید این زید، این زیدی که در ذهنم است از یک طرف آدم بخشنده ای است از یک طرف بسیار بد اخلاق است. این یک مسأله. از یک طرف من باب مثل این آدم شاعری هست از یک طرف هجو مردم را خیلی می گوید این هم صفت زشتی است. از یک طرف آدم بذله گویی است از یک طرف مردم از دست زبان او در ایمن نیستند. این هم صفت از یک طرف آدم ثروتمندی است از یک طرف این ثروتش را در خیلی از موارد نامشروع صرف می کند این هم یکی. شما می بینید این زید، یک زید است در ذهن ولی هزار تا صفت زشت و حسن آمده این صفات را جمع کرده و در این ذهن، ذهن آمده اینها را با هم مخلوط کرده بعد می گویند خوب حالا این زید را تصور بکن این زید را شروع می کند راجع به او شعر گفتن و این زید را راجع به او نوشتن بعد یکدفعه می بینید آقا از آنجا تا اینجا یک مثنوی راجع به یک نفر شروع کرده به نوشتن تمام اینها آن صفاتی است که این به اصطلاح لابراتوار ذهن آمده این صفات را جمع کرده و در یک ظرف به نام زید این صفات را همه را ریخته درش را هم گذاشته گفته این زید است این هم پرونده اش درست شد برای هر کدام از این صفات هم یک وجودی را ما می بینیم این ذهن این وجود را محقق کرده اگر وجود نداشت که ادراک نمی کرد تصور نمی کرد. د پس وجود ثروت را در ذهن خودش آورده است به نحو کلی و وجود ثروت را که گفتم مبهم است و



وجود این ثروت را به نحو جزئی چسبانده به زید. وجود انفاق را به نحو کلی در ذهن آورده است یک بعد وجود انفاق را به نحو جزئی چسبانده به زید و وو... هلم جرا این وجودات و این صفاتی که در این ذهن آمده اینها را همه را محقق کرده است این ها را در کنار هم چیده نه این که یکی را عین دیگری بکند یعنی صفت شاعری را عین صفت ایثار و عین صفت انفاق نکرده بغل هم گذاشته گفته زید این صفت را دارد، این صفت را هم بغلش دارد این صفت را هم در کنارش دارد این صفت را هم در کنارش دارد و هلم جراً.

پس آمده صفات مختلفی را در کنار هم گذاشته گفته همه این ها در زید است در زید است مثل این که بنده دست بکنم در جیبم یک مشت آجیل در بیاورم یک مشت در بیاورم این در این دستم نخود است کشمش است، نقل است پنیر نمی دانم حالا در چیز که پنیر نیست پسته است و بادام است و انجیر خشک و فلان و این حرف ها حالا که همه این ها در دست من است دلیل نیست که نخود تبدیل به انجیر شده دلیل نیست که نخود تبدیل به کشمش شده. نخود و کشمش در کنار هم قرار گرفته اند درست شد آقا ذهن کارخانه آجیل سازی است می آید تمام صفات مختلف را می آورد در کنار هم می چیند می گوید برای من هیچ مشکلی ندارد اصلاً هیچ مشکلی ندارد. آن چیزهایی هم که در خارج در کنار هم قرار نمی گیرند ما در کنار هم می گذاریم هیچ برایمان

سؤال: ولی خب تمایز افراد بین همدیگر فقط برگشت به این مفهوم بسیط می کند که همه واحد می شوند در حقیقت. این زید و بکر و عمر هیچ تفاوتی با هم از حیث ذات ندارند اختلافشان در صفات است.

جواب: شما؟؟؟ رفتید کجا؟ ما داریم در صفات و این ها داریم صحبت می کنیم و این که در زید خلاصه این صفات که جمع می شود دلیل نیست که این صفت عین دیگری باشد شما زدید به مقام ذات گرچه خوب آن جا که ما نمی توانیم



بیایم شما باید با ما راه بیایید. فعلاً، همین، در این پایین هستیم انشا الله بعد دستمان را بگیرید  
بیایم تا بینم در مقام ذوات چه می‌گویید درست شد این مطلب در مورد ذهن و در مورد چیز این  
مطلب صحیح است همین مطلب در خارج در وجود خارجی صفات و در وجود خارجی اسماء و در  
وجود خارجی ذوات این مطلب را ما در آنجا مشاهده می‌کنیم خوب حالا را سم این اجتماع و آن که،  
باعث شده است این جمعیت تحقق خارجی پیدا بکند همانطوری که تحقق ذهنی پیدا می‌کند آن یک  
نیروی قاهری است که آن نیروی قاهر با تمام این اوصاف و تمام این اسماء با همه اینها هماهنگی دارد  
آن عبارت است از وجود مطلق. آن وجود مطلق است که به صور مختلف در می‌آید چون صحبت در  
این است که وجود، بسیط است وجود صفت انفاق عبارت است از تعین وجود به این ظهور و به این  
مظهر. وجود صفت علم عبارت است از تعین وجود به این ظهور و به این مظهر وجود صفت قهر  
عبارتست از تعین وجود به این صفت و به این مظهر. پس چه باعث شد که تعین پیدا بشود؟ وجود  
باعث شده. پس نفس الوجود با طلاقه مقید شده است به این تعین و مقید شده است به این ظهور این  
صفت و چون آن وجود واحد است پس بنابراین این صفت عین آن وجود خواهد بود درست شد این  
صفت عین آن وجود است چون آن وجود، وجود اطلاقی است پس این وجود اطلاقی است که به  
صورت قهر در آمده است هیچ چیزی دست به ترکیبش نزده هیچ شخصی کاری به کار این نداشته همه  
کارها را خودش کرده. وجود اطلاقی به صورت صفت قهر در ذهن، تجلی پیدا می‌کند به صورت صفت  
علم در خارج ظهور پیدا می‌کند و امثال ذلک. همین وجود اطلاقی بصورت ذات در خارج تحقق پیدا  
می‌کند ذات از کجا آمده؟ از وجود آمده دیگر، پس این وجود اطلاقی که لاحد و لا رسم و بسیط و  
صرف الحقیقه و وحدت بالصرافه دارد و تمام این مطالب که بعداً هم خواهیم گفت، این وجود اطلاقی  
است که بصورت، خود را در می‌آورد پس این وجود



اطلاقی عین این صورت است عین است نه مانند، این وجود اطلاقی عین این صورت است در مقام ظهور در مقام ظهور این وجود اطلاقی عین این صورت است. آن چه که در این جا باید به آن توجه بشود این نکته است. ما گفتیم وجود اطلاقی عین این صورت است در مقام ظهور خوب همین وجود اطلاقی عین آن صورت است در مقام ظهور، ما نتوانستیم زورمان نرسید که بین آن دو تا ظهور در خارج جمع کنیم یا در ذهن جمع کنیم زورمان به آن جا نرسیده ولی از آن طرف بار را هم انداختیم روی وجود اطلاقی، گفتیم وجود اطلاقی است که به آن صورت درآمد پس وجود اطلاقی عین اوست. وقتی وجود اطلاقی عین این شر پس وجود اطلاقی عین صفت دیگر هم خواهد شد این وجود اطلاقی عین صفت دیگر خواهد شد، نتیجه مطلب این است که حقیقت علم در خارج که وجود اطلاقی است حقیقت قدرت در خارج که وجود اطلاقی است ریشه اش حقیقت غضب و شهوت در خارج که وجود اطلاقی است حقیقت این ها با یکدیگر عینیت دارد نه ظهور این ها. حقیقت این ها که عبارت است از همان وجود اطلاقی آن وجود اطلاقی که خود را در آنجا نشان داده گفته بنده این جا هستم همین وجود اطلاقی که در علم آمده خود را نشان داده گفته مرا ببیند همین وجود اطلاقی آمده در صفت قدرت خود را نشان داده گفته مرا ببینید غیر از من کسی را نبینید می گویم را تو را که این جا قبلا دیده ایم می گوید: خوب اینجا هم ببینید این درست مثل نور می ماند. این نور الان من به این کتاب نگاه بکنم نور می بینم نگاه می کنم می بینم این خودش نورانی است می بینم نه پس این که الان نور دارد چیست؟ نگاه کنم ببینم ها این نور این چراغ افتاده پس این چراغ این نور الان می گوید مرا روی این کتاب ببینید می گویم خیلی ممنونتان هستیم

.... بعد نگاه به این پارچ می کنم، می بینم این خودش نورانی است می بینم نه پس این نور را

از کجا آورده ای یک دفعه می بینم را عکس لامپ افتاده این رو پس

این نور هم خودش را این جا دارد نشان می دهد می گوید مرا هم این جا ببینید می گویم تو را که روی کتاب دیدیم چقدر رو داری؟ هم جلوی کتاب داری خودت را نشان می دهی، هم در این لیوان داری خودت را نشان می دهی، هم روی این فرش داری نشان می دهی. می گوید ما همین هستیم دیگر گردنمان کلفت است هر کسی گردنش کلفت است پیش می رود در اینجا این دنیا حالا آن دنیا را نمی دانیم آن دنیا هم یک جور قضیه است.

سؤال: این وجود اطلاقی در دو شیئی که با هم دیگر یکی می بینیم به لحاظ وجود اطلاقی در افراد هم هست یعنی در سیاهی و سفیدی همین وجود اطلاقی هست چرا نمی گویم سیاه و سفید یکی است

جواب: نه من عرض نکردم، این یکی است نه عرض من این بود این وجود اطلاقی در این صفت، وجود دارد و حضور دارد درست شد در آن جا حضور دارد.

خوب حالا من یک مثالی در این جا برای شما بزنم، بهتر. فرض کنید که شما رفته اید در یک اداره یک وقتی در این اداره فرض کنید که پانزده نفر هرکدام در یک اتاقند یکی اتاق فرض کنید که دفتر، این یکی، یکی هم اتاق پرونده ها، بایگانی، یکی اتاق معاونت یکی اتاق کفالت، یکی اتاق وکالت یکی اتاق نمی دانم چی چی یکی اتاق مهر کردن، اتاق امضا کردن، اتاق پریدن ...

از این اتاقهایی که مفصل هست و برای کاریابی و اشتغال و این ها بدرد می خورد حالا، یک وقتی شما می روید می بینید که آقا این جا من کار دارم، می بینید که این اتاق هایی که پانزده تا باید مسئول داشته باشد همه گذاشته اند رفته اند فوتبال تماشا می کنند ای آقا، آقا ما این جا کار داریم، نه آقا فینال چی چی است. می خواهیم برویم تماشا کنیم هر طوری شدی شدی

یا مثلا ... یک بیمارستان بود. این دیگر چیز است. بیمارستان اورژانسی بود این مریض داشت می مرد و هر چه می رفتند می گفتند که این پرستارها و این ها



بیایند سرم و فلان و این حرفا وصل بکنند داشتند فوتبال تماشا می کردند و خلاصه با داد و بیداد یکی آمده بود غر و فلان و خیلی دیگر، کارش عالی شده بود. این هم دیگر یک جور حالا شما بیاید در این اتاقها کار دارید نگاه می کنید می بینید که کسی نیست اما یک نفر این جا گذاشته اند به او یک پولی داده اند آقا تو بیا این جا وقتی که مراجع، شخص به تو مراجعه می کند، ارباب رجوع، دست بر سرشان کن فعلا فوتبال را بگذرانیم من باب مثال رد کنیم. حالا یه جور دست بر سرشان کن بگو فردا می آیند. پرونده ات حاضر نیست. فلان نیست هر چی از آن اول گرفته تا آخر یک پولی به تو می دهیم این تو بیا این کار را انجام بده یارو، می رود در اتاق اول اتاق دفتر سلام علیکم یکی پشت میز نشسته حالتان چطور است؟ شما بفرمایید آقا پرونده شما اشکال دارد بروید در بایگانی تا می روید در بایگانی می بینید یارو، همان، پشت بایگانی نشسته. پرونده را نگاه می کنم. آقا شما باید بروید مسئول امور فنی شما را بازرسی کنند، بنویسند تا می آید یک دفعه می بینید یارو پشت میز گرفته نشسته بازرسی اش می کند.

تا می آید بروید در معاونت و تا حتی به ریاست هم می رسد. آخرش به ریاست که می رسد می گوید آقا کار شما گیر کرده بروید هفته دیگر بیاید. خوب حالا این آقایی که آمده در تمام این اتاقها یکی یکی نشسته در یک جا شده مسئول کارگزینی، در یک جا شده مسئول امور فنی، در یک جا شده حسابرسی، در یک جا شده مسئول بایگانی، در یک جا شده معاون، در یک جا شده وکیل، در یک جا شده رئیس، این آقا آیا عوض شده یا عوض نشده. بالاخره زید بن ارقم است دیگر این چطور زید بن ارقم صندلی هایش عوض شد، اتاقش عوض شد تا حالا بابا تو که مسئول آبدارچی بودی حالا آمدی جای رئیس نشستی می گوید بابا مملکت همین است حالا تو یکی اش را دیدی خیلی تعجب نکن می رود در اتاق رئیس می بیند زید بن ارقم است می آید می بیند را... همان، مثلا یارو مسئول امور فرض کنید مهر



کردن است می گوید آقا شما اینجا تو که رئیسی، رئیس که نباید بنشینید دفتر را امضا بکند آقا بالاخره یک غلطی کردیم ما را تنزل دادند دوباره فردا ارتفاع می دهند مشکل نداریم فعلا تنزل دادند مسئول دفتر و امضا کردیم خیلی خوب می آید آن جا این را می بینید می رود آن جا حالا صحبت در این است که این اطقهایی که هر کدام یک نمادی دارد و یک نمودی دارد آیا آمدن زید در این اطقها شخصیت زید را عوض کرده یا نه؟ عوض نکرده زید همان است گرچه در این دوره زمانه عوض می شود شخصیت، ولی حالا ما به حقیقتش کار داریم زید که همان است یک جا آمده سر پست ریاست نشسته یک جا آمده سر پست معاونت نشسته یک جا سر مدیر کلی نشسته یک جا سر پست آبدارچی نشسته ... و الا این شخصیت زید همان است. درست شد ولی نمودش و نمادش تفاوت می کند. این جا آمده جای می ریزد در استکان می دهد دست مشتری. این الان در این جا آبدارچی است. در یک جای دیگر می بینید نشسته است پرونده ها را نگاه می کند مسئول امور بایگانی است. در یک جا می بیند آمده ریاست امضا می کند زیر پرونده ها را و بدانید اگر آبدارچی بیاید و زیر پرونده را امضا کند کار به کجا می رسد درست شد این هم از این باب. وجود مطلق را که من عرض کردم خدمتان در ظهور و در مظهر به صفات مختلف در می آید این جوری است یعنی آن وجود مطلق با بساطت خودش یک حقیقتی دارد. آن حقیقت چیست؟ ما نمی دانیم نمی دانیم فعلا می گوییم نمی دانیم به قول مرحوم حاجی انصاف به خرج داد گفت که (مفهومه من اعرف الاشياء و کنحصه فی غایه الخفاء)

خوب، خدا خیرش بدهد و این غایت خفاء واقعا هم فی غایه الخفاء است یعنی انسان به آن حقیقت وجود به حسب همین فکر و ذهنش اگر بخواهد برسد که خیلی بعید است مگر اینکه یک ابهامی را بخواهد تصور کند و الا هیچ وقت نخواهد رسید چون نفس تصور وجود ذهنی هم نمی تواند در این جا باز مقید وجود



است این وجودی که آمده و به صورت علم خودش را نشان داده، با آن وجودی که آمده خود را بر صورت قدرت نشان داده که فرق نمی‌کند یک وجود آمده. یک وجود آمده در این جا بصورت علم، علم را در خارج محقق کرده. یک وجود آمده بصورت قدرت یک وجود آمده بصورت قدرت، یک وجود آمده بصورت غضب. آن حالت غضبی که شما می‌بینید در یک امر آن حالت با آن حالت علم تفاوت می‌کند با حالت آن قدرت تفاوت دارد. با حالت خنده طبعاً در تضاد است و در خفا است ولی حقیقتش حقیقت واحد است یا حقیقتش هم متعدد است، چند تا وجود داریم؟

سؤال: همان آنها را می‌خواهیم یکی بکنیم ولی نداریم وجود مطلق

جواب: حالا ما می‌خواهیم ببینیم یکی می‌شود یا نمی‌شود. این وجودی که آمده عین او شده و خود را نشان داده است. آیا در خارج، می‌توانیم بگوییم این که علم عین این قدرت است یعنی در حسابرسی در خارج ما می‌توانیم بگوییم علم این زید الان عین این ضحک است پس بنابر این غضب او عین آن خنده است پس به جای این که او توی گوش شما می‌زند شما یک ماچش هم بکنید بگویید که من فرض می‌کنم که یک خنده ای به من کردی این چکی که توی گوش من زدی به حساب خنده بردارم نه آقا شما برمی‌دارید یک لگد هم در آن جایش می‌زنید. این برای چیست؟ این بخاطر این است که حسابها در خارج شما نمی‌آید با هم خلط کنید. حالت غضب با حالت ضحک دو تا است. حالت قهر با حالت لطف دو تا است. در خارج یعنی در ظهور خارجی اما پس پرده را که بخواهید نگاه کنید می‌بینید این قهر و آن لطف هر دو یک منشا دارد هر دو یک خمیر مایه دارد. از این خمیر آمده اند در این قالب ریخته اند گرد شده از همین خمیر آمده‌اند در این قالب ریخته اند مربع شده خمیر واحد است مربع و دایره در این جا درست شده به واسطه آن تعیین. بنابراین (دوباره وقت امروز گذشت) بناً علی هذا آن وجودی که



وجود مطلق است، آن وجود، همان وجودی است که بصورت قهر در آمده است. و همان وجودی است که به صورت لطف در آمده است. دو تا وجود نداریم. پس وجود عین ظهور خارج است ولی ظهورات در خارج، آن ها عین همدیگر نیستند. چون آن ها حد دارند حد داشتن منافی با یکدیگر است، حد منافی است نه اصلهما نه اصلهم نه اصلهن. اصل این ها یکی است ولی حدود این ها تفاوت پیدا می کند این همان مسأله وحدت وجود است.

سؤال: مبدأ یکی است بله از نظر مبدأ خیلی چیزها مبدئشان یکی است ولی بعد از تعینات و

تشکلات

خارجی مختلف می شوند، مثل همان مثالی که زدید یک طین است یک گل است می آئیم صد شکل را قالب گیری با آن می کنیم وقتی قالب گیری شد بحث در قالبگیری هاست که این دو تا قالب با این که کمال اختلاف با هم دارند چطور یکی شدند.

جواب: آن به خاطر قالب است، این بخاطر قالب است

سؤال: نه، می گویند یکی شدند

جواب: کی می گوید یکی هستند.

سؤال: ذات و صفت یکی است و بحث در این است که ذات و صفت چطور یکی شد.

جواب: خوب بنده که نمی گویم یکی است از آن هایی که می گویند یکی است سؤال کنید.

س: پس وجه جمعش چیست؟ آنهایی هم که می گویند اینها اختلاف دارند مبداء را یکی

می دانند

ج: وجه جمع همان لقرآن

آنهایی که می گویند یکی هستند مبدأ را عین ظهور می دانند من می گویم اگر

ظهور، ظهور است امکان ندارد ظهور با مبدأ یکی بشود یعنی یک وحدت ... مبدأ، مبدأ  
اطلاقی است اگر این مبدأ مبادا اطلاقی باشد به لحاظ اطلاقی شما بخواهید نگاه بکنید این تعیین دیگر در  
آن جا معنا ندارد چون همین تعیین در مورد صفت دیگر هم هست. اگر قرار باشد این ذات عین مبدأ  
باشد یعنی از نقطه نظر نحوه وجود و از نقطه نظر نحوه مفهوم عین مبدأ بخواهد باشد بنابراین این صفت  
با صفت دیگر باید عینیت داشته باشد در حالی که این جا دیگر این نیست این طور. پس صفت علم با  
صفت قدرت از نقطه نظر مقام ظهور ما می بینیم اینها دو تا هستند وقتی که این ها دو تا هستند. امکان  
اجتماع این ها نیست چطور شما این را همین صفتی که ... این عدم امکان اجتماع این دو با هم به چه  
لحاظ است؟ به لحاظ تعیینی که دارد چون این در یک محدوده ماهوی قرار گرفته و این در یک محدوده  
ماهوی دیگر این ماهیتها با هم دیگر نمی سازند ماهیت یعنی چه تعیین. وقتی که این دو با همدیگر  
نساختند چطور همین محدوده ماهوی با مبدأ خودش که بدون ماهیت است می سازد؟ این عرض بنده  
است یعنی چطور شما تعیین را جا می دهید در لا تعیین و لا تعیین را را جا می دهید در تعیین. این منظور  
من است. من می خواهم بگویم که در وحدت بین دو شیء در این وحدت بین دو شیء اگر ما بخواهیم  
بین دو شیء وحدت برقرار کنیم باید یک حقیقت واحده را، لحاظ کنیم نمی شود که دو شیء متمایز  
باشند بالذات و ما قائل به وحدت آنها بشویم قائل به اجتماع آن ها می شویم ولی قائل به وحدت شدن  
نه، مثل این که قائل به اجتماع سیاه و سفیدی می شویم در یک جا، اما قائل وحدت، سیاهی عین سفیدی  
بشود و سفیدی عین سیاهی این مستحیل است. این مسأله در مورد بین دو صفت در این جا شکی  
وجود ندارد که بین علم و بین قدرت، این دو محدوده ماهوی مشخص است ما علم را به یک چیزی  
می گوئیم قدرت را بر یک چیز می گوئیم چطور شد علم در زید وقتی که زید است اینها دو چیزند اما  
همین که این علم به خدا می رسد یک چیز می شود. خب



در زید هم بگویید یک چیز است علم زید عین قدرت زید است در حالی که هیچ دیوانه ای یک همچین حرفی را نمی زند که علم زید مدرکات زیر با قدرت زید یکی است. علم زید با ضحک زید یکی است. علم زید با غضب زید یکی است. غضب زید با لطف زید یکی است. اصلاً هیچ کسی یک همچین حرفی را نمی تواند، یعنی هیچ دیوانه ای یک همچین مطلبی را نمی تواند ... مسأله ای، دیوانه ای اگر این مطالب را بخواهی خوب اگر بگوید مجنون است دیگر این، واقعا. این جهتی که موجب شده است این غضب که صفت زید است با ضحک و ملایمت با زید نتواند وحدت پیدا بکند چیه؟ تعینات این است. غضب یک تعینی دارد که آن تعین با تعین لطف نمی سازد چون نساخت پس با هم جمع نمی شوند جمع می شوند وحدت ندارند و لذا ممکن است همین غضب، همین لطف در زید جمع باشد، وحدت ندارد. عین یکدیگر نیستند؟ چرا عین یکدیگر نیستند چون با هم تعین دارند. پس وقتی که تعین موجب عدم اتحاد است چطور نفس همین تعین با بقاء خودش موجب اتحاد با ذات خواهد بود؟ اینکه با هم دیگر منافات دارد. اگر شما تعین را مانع برای اتحاد می دانید چطور در مورد ذات این مانع برداشته شد؟ می گوید که این صفت عین این ذات است با وجودی این که ذات لا تعین است و صفتش تعین است چطور این حرف را می زنید؟ ذات لا تعین است اما علم ذات باری تعالی او عین ذات است، آن علم ذات لا تعین است ولی قدرتی او که تعین دارد آن قدرت عین ذات خواهد بود. خوب این در این جا، اشکال دوباره در اینجا مطرح است. اگر شما بگویید در ذات چون لا تعین است این می سازد با تعین ما همین حرف را در مورد دو تا صفت می زنیم. صفت قدرت و صفت علم هر دوی این ها صفات متعینه هستند می گوئیم چون این ها صفات متعینه هستند تعین هیچ دخلی در اتحاد و عدم اتحاد ندارد چون ریشه آن ها لا تعین است، پس بنابراین خود این ها هم با هم دیگر اتحاد دارند در حالتی که یک همچین حرفی کسی



نمی‌تواند بزند شما بگویید که در ذات خدا این طور است ولی در زید یک طور دیگر خب چه فرقی بین زید و ذات خدا می‌کند؟ در زید، ذات زید که دارای علم است و دارای قدرت است آیا شما علم و قدرت در زید را عین هم می‌دانید؟ می‌گویند نه می‌گوییم چرا نمی‌دانید؟ می‌گویند بخاطر این که اینها با همدیگر فرق می‌کنند می‌گوییم خوب منشأش که یکی است. منشأش آن همان نفس زید، مگر نیست. خوب نفس زید واحد است ظهوراتش متفاوت است. پس بگویید که علم زید با قدرت زید با غضب زید با با لطف زید این ها همه یکی خواهد بود. این جا نمی‌توانید این حرف را بزنید. در مورد خدا این حرف را می‌زنید خب چه فرقی کرد؟

حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد قاعده که عقلی تخصیص بردار نیست. شما در مورد زید و امثال زید قائل به افتراق بین صفات با ذات بشوید، اما همین که در خدا می‌روید این اختلاف را بر می‌دارید در حالتی که این حکم عقلی که تعیین منع از اتحاد می‌کند در مورد ذات باری هم وجود دارد. البته خوب هنوز چیز است مانده بحث

### عینیت و عدم عینیت اسماء و صفات با ذات حق

بحث در عینیت و عدم عینیت اسماء و صفات با ذات حق بود. در اسماء و صفات ذاتیه مانند علم، قدرت و اراده و مشیت و امثال ذلک، عرض شد که رابط جمیع تعینات و جمیع مظاهر در اسماء و صفات جزئیّه عبارت از همان صرف الوجود است، در مسأله صرف الوجود، نفس خود آن وجود که عبارت از یک وجود اطلاقی و بدون هیچگونه حد و مرز است، آن صرف الوجود، موجب وحدت بین همه مظاهر در حقیقت خود آنها خواهد بود. اما صحبت در مقام ظاهر و در مقام مظهر بما هو هو و بدون لحاظ آن حقیقت واحده خود آنهاست که در اینجا، ما اختلاف را در خود مظاهر، مشاهده می‌کنیم. و اختلاف در مظاهر موجب می‌شود که خود مظاهر در مقام ظهور با یکدیگر نتوانند جمع شوند مثالی در اینجا می‌زنیم شما آب را در نظر بگیرید این آب یک حقیقت واحده‌ای دارد که از بعضی از عناصر مخصوص ترکیب شده است فرض کنید که اکسیژن و ئیدروژن باشد این دو عنصر؛ اصل و حقیقت آب را تشکیل می‌دهد البته نه این آب مصطلح، مایعی که رفع عطش می‌کند اصلاً خود حقیقت، نوعیه‌ای که از اکسیژن و ئیدروژن مرکب می‌شود. این همان حقیقت ماهیه است اما شما در مظاهر این ماء اشکال مختلفی را می‌بینید یک وقت این آب را آب روانی می‌بینید که همین آبی که الان در این لیوان است، یک وقت این آب را بصورت ثلج می‌بینید و آن آبی که در یخچال نگهداری می‌کنید. یک وقتی همین آب بصورت بخار است و در آن صورت میعان ندارد و ثلج ندارد. گاهی اوقات، آب گرم است، گاهی آب سرد است و این دو با هم مخلوط نمی‌شوند، اینها اشکال و مظاهر مختلفی است که از همین اکسیژن و ئیدروژن شما مشاهده می‌کنید. خود این مظاهر در خارج با هم جمع نمی‌شوند، یعنی هیچ وقت ثلج با آب روان با هم جمع نمی‌شوند و با همدیگر منافات دارند یا



اینکه بخار و آب با هم در یک زمان و در یک ظرف با یکدیگر جمع نمی‌شوند. و هَلْمَ جَرَى و ممکن است که حتی بین آنها تنافی به شدت باشد مانند ثلج و مانند بخار که اصلاً تنافی به نهایت ظهور می‌رسد. اما صحبت در این است که آن حقیقتی که همه اینها را جمع می‌کند و جامع بین همه اینها هست یک امر واحدی به نام اکسیژن و نیدروژن است که این حقیقت، یک حقیقت واحدی است و همه قوالب و همه تعینات را در خودش جذب می‌کند و گاهی از اوقات این تعینات را به تعینات دیگر تبدیل می‌کند در مسأله صرف الوجود و مسأله اختلاف موجود، همین مطلب را ما مشاهده می‌کنیم.

فرض کنید، زید دارای اوصاف و اسماء مختلفی است همچنین زید دارای صفت عاقل و شاعر و عالم و قاهر و رحیم و عطوف و مغضب و امثال ذلک است. این صفات مختلفی که در بعضی از اینها حقیقت جوهری به نهایت و آخرین مرتبه شدت تنافی می‌رسد. مانند صفت غضب و صفت لطف که اصلاً - بینهما بونٌ بعیدٌ - است این صفات مختلف و مظاهر مختلف، اینها یک جامع واحدی دارند که آن نفس ناطقه است. نفس ناطقه او علت و مبدأ برای ظهورات مختلفی است بطوریکه اگر آن نفس ناطقه از میان برخیزد دیگر صفتی باقی نمی‌ماند. و همه اینها معدوم می‌شود حالا این نفس ناطقه ما چه جهتی در او هست؟ آیا در نفس ناطقه ما یک جهت مخلوط است یعنی یک ترکیبی است از شهوت و غضب یا نه، نفس ناطقه عبارت است از یک حقیقت واحدی بسیطه که آن حقیقت واحدی بسیطه به این جهات مختلف می‌تواند بروز و ظهور پیدا کند و از اینجا ما به این مطلب می‌رسیم این نحوه جامعیتی که انسان دارد و حتی ملائکه ندارند این بخاطر این است که نفس ناطقه در انسان این مستجمع جمیع صفات خواهد بود ولی در آن نفس قدسیه و مجرد ملائکه چون جامعیت نیست لذا فقط از نقطه نظر بهاء و جمال اینها بروز و ظهور دارند. اما حقیقت آنها که عبارت است از وجود بسیط بدون مقام ظهور آن



وجود با وجود نفس ناطقه انسان در آنجا تفاوتی ندارد پس در اینجا ما به این نکته می‌رسیم که در پس پرده‌آسماء و صفات یک حقیقتی وجود دارد که آن حقیقت وجودیه باز تا به مرحله وجود بسیط و وجود مجرد باز در آنجا راه طولانی دارد آنچه که ما می‌بینیم از مظاهر مختلفه در موجودات منبعث از نفس و حقیقت آنهاست. آنچه که ما از صفات و اسماء مختلفه در ملائکه می‌بینیم منبعث از قالب وجودی آنهاست. این در یک طرف، از طرف دیگر آن اسماء و صفات مختلفه‌ای که ما در انسان می‌بینیم آن منبعث است از آن کیفیت وجودی آن نفس ناطقه و ما می‌بینیم این اعمّ و اوسع از آن نفس قدسیه مجردة نوریه ملکوتیه ملائکه است از آن جنبه جمعش بیشتر از او است. حالا بین این دو موجودیت باز یک مرتبه تا مرتبه حقیقت تجردیه فاصله است که عبارت از وجود مطلق باشد حالا در همین مرحله این ذات که این ذات نفس تعین آن وجود است هنوز در اینجا باقی است. از این ذات؛ در مورد مجردات و مبدعات و در مورد انسان و سایر خلائق و عالم کون و فساد صفات مختلفی نشأت می‌گیرد آنچه که از این ذات نشأت می‌گیرد، عبارت است از بروزات و ظهورات ولی نفس خود ذات عبارت است از حقیقتی که آن حقیقت، مظهر برای آن وجود مطلق و صرف الوجود است پس باز در اینجا ما بین ذوات اختلاف می‌بینیم. همانطوری که بین صفات اختلاف می‌بینیم حالا آمدیم سراغ ذوات این ذواتی که با هم دیگر در عالم لعالیل و در عالم خلق با هم اختلاف دارند وجه جامعشان چیست؟ باز برمی‌گردیم به صرف الوجود یعنی صرف الوجود می‌آید بین این ذوات را با هم جمع می‌کند. جمع که می‌کند بین این ذوات را نه اینکه این ذات تبدیل می‌شود به ذات دیگر، بلکه این ذات در ظهور خودش باقی است و حقیقت او حقیقت واحده‌ای خواهد شد که همان نفس وجود مجردة است، شما در خواب دیدید که گاهی اوقات می‌بینید که یک چیزی در مقابل شما هست و نفس همان چیز تبدیل می‌شود به یک شیء دیگر حالا گاهی اوقات این تبدیل



می‌شود به شیء دیگر و شیء دیگر می‌شود. گاهی اوقات با حفظِ سِمَت، این یک سِمَتِ دیگری را هم پیدا می‌کند دیدید وقتی مثلاً وزیر یک وزارتخانه را عزل می‌کردند بعد می‌گفتند فلان آقا دو سِمَت در وزارتخانه دارد و با حفظِ سِمَت ده تا بیست تا سی تا چهل تا پست و مقام را هم پیدا می‌کرد. یک بنده خدائی بود امام جمعه بود و مسئول شورای کذا هم بود. پسرش برای یکی از دوستانمان تعریف می‌کرد که بابام اگر صبح تا شب به او پست معرفی کنند، نه نمی‌گوید. می‌گفت از عهده یکی از آن‌ها هم بر نمی‌آید، حالا این همه با حفظِ سِمَت شما می‌بینید متبَدَل به یک ظهور دیگر می‌شود. این که الان یک حالت وحدت بین این دو برقرار می‌شود در عین اینکه آن دو، دو تعین هستند بخاطر چیست؟ بخاطر اینکه حقیقت وجودی اینها دو واحد است وقتی حقیقت وجودی واحد شد. پس می‌شود این دو مظهر، همه حاکی از یک ظهور باشد. یعنی ظهور، ظهور واحد است حاکی از دو ظهور از یک منشاء باشد. به عبارت دیگر دو ظهور از یک مظهر می‌شود در آنجا باشد مثل اینکه اگر در یک ظرفیتی ما بتوانیم یخ و آب را با هم در یک جا جمع کنیم اگر بتوانیم، که جمع نمی‌شود یعنی به یک لحاظ نگاه کنیم می‌بینیم یخ است به یک لحاظ نگاه کنیم می‌بینیم این آب است به یک لحاظ نگاه کنیم می‌بینیم این بخار است. اگر توانستیم یک همچین مسأله‌ای را تصور کنیم. تصور این مسأله صرف الوجود با توجه به ظواهر مختلف برای ما آسان خواهد شد نکته این است که چرا صرف الوجود با تمام مظاهر مختلف می‌سازد؟ به خاطر همین صرف الوجود بودنش است چون صرف الوجود تعین ندارد، اقتضای ذاتی او این است که با تعین با هم جمع بشود یعنی علاوه بر اینکه الان در این تعین ظهور پیدا کرده به نفس الوقت می‌تواند در تعین ضد او و در تعین خلاف او پیدا کند چون صرف الوجود است. وجود اطلاقی یعنی همین! اگر حقیقت و منشاء برای ظهورات مختلف، صرف الوجود نبود و وجود متعین بود و یک حقیقت متعینه به دو مظهر در مقام



اثبات و در مقام کشف قرار می‌گرفت مستحیل بود پس تمام حقایق اشیاء؛ آنچه که شما در عالم کون و فساد مشاهده می‌کنید از ذوات و از صفات مختلفه، چه ذوات، ذوات مختلف باشد مثل سنگ و فرش آب و شجر، حجر و مدر و حیوان و انسان و همین طور از صفات مختلفه صلیبی و ملاست زبری و؟؟؟ سیاهی و سفیدی قرمزی و سبزی و زردی و ترشی و حلاوت و؟ روائح؟؟؟ به تمام معنا، از صفات و خصوصیات اعراض و همچنین تمام صفاتی که در انسان و در عالم مجردات مشاهده می‌کنید هر صفت و هر ذاتی که در ذوات مختلف وجود دارد و به تناسب اختلاف ذوات اختلاف صفات پیش می‌آید تمام اینها علّتش، این است که حقیقتش واحد است چون حقیقت، حقیقت واحد است، این اوصاف مختلف در خارج هست یعنی نفس حقیقت واحد اقتضاء این مسائل مختلفه را می‌کند. اگر آن حقیقت مختلف بود. مستحیل بود که از آن این جهات مختلف بوجود بیاید پس تمام این کثرت به خاطر جمعیت است و تمام این کثرات بخاطر وحدت است و اگر وحدت نبود پس کثرت نبود درست شد. این که می‌بینید عرفا و شعرا از عرفای شامخین ما چیز می‌کنند

زلف آشفته او موجب جمعیت ماست چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد این بخاطر این است که آنچه که باعث وحدت ما هست همان جنبه وحدت اوست باعث جمعیت ما آن وحدتی است که در اوست پس آن وحدت موجب این کثرات و پیدا شدن این صفات مختلف و بروزات مختلف خواهد شد لذا در اینجا بعضی از عباراتی دارند که هر چه کثرت بیشتر باشد، دالّ بر این است که وحدت قویتر است. بعضی‌ها نتوانستند این را جمع کنند که هر چه کثرت بیشتر باشد دالّ بر این است که وحدت بیشتر است چطور کثرت دلالت بر وحدت می‌کند در حالی که در دو نقطه مخالف قرار دارند؟ به خاطر این است که هر چه آن وحدت در صرافتش و هر چه آن وحدت در محووضت در اطلاقش شدیدتر باشد



آثار مختلفی از خودش به وجود می آورد، اما اگر آن وحدت تعیین پیدا نکند دیگر نمی تواند اثر پیدا کند. تعیین با اثر منافات دارد پس هر چه ما کثرات بیشتر ببینیم دلالت می کند وحدت در آن طرف قویتر است و بالاخره به یک درجه ای می رسد که آن درجه وحدت به نهایت درجه وحدت است شما کافر را این طرف می بینید مومن را در آن طرف می بینید. ابوسفیان می بینید با تمام قوا آمده و پیغمبر را می بینید با دو نفر دو سه نفر اینجا ایستاده، شمر را در آنجا می بینید با سی هزار لشگر، امام حسین را این طرف می بینید با هفتاد نفر. اینجا معاویه را می بیند با لشگر شام، اینجا علی را می بیند با لشگر کوفه، لشگر نامرد کوفه، آقا این کوفیان اگر بدانید به دل امیرالمؤمنین علیه السلام چه خونی کردند. امیرالمؤمنین می گوید: خلافت را که قبول نکردید پس دنبال عمرو ابوبکر و عثمان بروید، حالا این بی پیرها وقتی از آنها سر خورده شدند و دیدند آنها چه از کار در آمدند، مثل ابوبکر گاو فقط ریش سفید داشت و فهم نداشت و آن عمر اصلاً دست چپ و راستش را نمی شناخت. و آن عثمان هم که فقط به فکر عیاشی اش بود در دارالعماره را می بست و می رفت، باز هم عثمان بهتر از آن دوتا به عیاشی اش می پرداخت و می خورد مثل آنها ناجنس نبود، آن ملعونها خیلی ناجنس بودند، نمی دانم آنها چه مذهبی داشتند؟ آدم بعضی از اوقات گیر می کند. تمام این اوضاع به خاطر این است که آن وحدت آنجا قوی است. آقا، امام حسین را تکه تکه می کنند و همین طور آنها نگاه می کنند و هی می خندند، روی زمین بهتر از این و بالاتر از این نبود و تمام ملائکه حیران و همه به حال اضطراب بودند ولی همان جا خدا می گوید و لش کن هر چه می خواهد بشود بشود تا جائی که سراو را می برند و تکه تکه می کنند می زنند در قلب تیر سه شعبه پیشانی بالا و پایین فلان آخرش می گوید بیائید باید اسبها را بیارید له کنید این دیگر چی شد باید اینها همه چی این وحدت در این جا کار می کند شما گول این روضه خوانها را نخورید، پا می شوند می گویند عمر سعد گفت: کیست که بیاید



نمی دانم آن هم درست است، شوخی ما می کنیم در مقام مظهر وقتی نگاه بکنیم این هم درست است. یعنی کثرت و ظهوراتش به حال خودش هست ولی صحبت در این است که آن وحدت در آنجا می خواهد بگوید من تا آخر خط می آیم جلو هیچ چیز هم حالیم نیست، نه امام حسین می شناسم، نه پیغمبر می شناسم نه شمر می شناسم، نه یزید می شناسم فقط منم و بس و جلو می آیم. حالا چه مسائلی بر آن بار است این بماند که به خود این مظهر چه مقاماتی می دهد و او را به کجا می رساند؟ او کشکی کار انجام نمی دهد ولی ما کارمان این چنین است بله ولی او کاری که انجام می دهد به دلخواه نیست. دلخواه را باید معنا کنیم این مسأله موجب می شود که ما آن وحدت را موجب تمام این بروزات و مظاهر مختلف بدانیم وحدت یعنی حقیقتی که هیچ نوع تعیین بر نمی دارد و این یک حقیقت و واقعیت است واقعیت است که تعیین بر نمی دارد پس اگر من از شما سؤال کنم این وجودی که به خاطرش این قدر تو سرمان می زنیم و این هم مدار برای مباحث مختلف فلسفی هست و می گوئید اطلاقی - صرف الحقیقه - وحدت وجود - وجود بالصرافه واحد لا بالعدد به ما بگوئید چیست؟ همین که شما بخواهید بگوئید چیست؟ یعنی آن نیست. قضیه این است. همین که می گویند وجود یک حقیقتی است که آن حقیقت تعیین ندارد یعنی بین تعیین و بین وجود فاصله انداختید پس این با اطلاق منافات شد همین که می خواهید بگوئید وجود یک چیزی است که در او تعیین راه ندارد پس این تعیینات از کجا آمده است اینجاست که ادراک واقعیت کلام بزرگان خیلی مشکل می شود یعنی اینها که می گویند وجود تعیین ندارد از یک طرف می گویند تمام این تعیینات همه اینها منمحو در وجود هستند بین اینها را چطور ما جمع کنیم این جمعش به همان کیفیتی است که فقط به واسطه شهود این مسأله برای انسان روشن می شود اما به واسطه ادراک، عقل در اینجا برهان بر اطلاقی که می آورد این برهان بر اطلاق تا حدودی مطلب و حقیقت را برای انسان



روشن می‌کند. خدا پدر مرحوم حاجی را بیامرزد که می‌گفت

«و کنهه فی غایه الخفاه» اشاره به همین است، یعنی آنچه را که شما و آن حکم و حدّ و تعریفی را که برای وجود تصور کنید باز وجود، در قالب آمده است و این وجودی که در قالب آمده است نمی‌تواند وجود اطلاقی باشد پس بهتر است که ما این مطلب را در اینجا فعلاً مسأله را تمام نکنیم و به اسماء و صفات حق برسیم، این مطلب در عالم کثرات برای ما روشن شد و حالا آمدیم سراغ اسماء و صفات حق این چه نوع ارتباطی با حق دارد؟ و اگر ما توانسته باشیم این مطلب را در عالم جزئیت تمام کنیم همین مطلب بعینه در عالم کلیت می‌آید چون حقیقه الوجود هیچ به اطلاق خودش و به وحدت خودش فرق ندارد آن حقیقت در جزئیت یا در کلیت ظهور پیدا کند چون وجود، وجود واحد است اینطور نیست که این وجودی که در جزئیت است با آن وجودی که در کلیت است دو تا است تا بگوئید دو تا است از وحدت او را انداختید. پس ما یک حقیقت واحد بیشتر نداریم آن حقیقت واحد در هر مرتبه تجلیاتش مختلف است، در یک مرحله تجلی کلی است و ظهورش ظهور کلی است و در یک مرحله ظهور جزئی است. در یک جا ظهورش به این مقدار است و در یک جا ظهورش به این کیفیت است. الان این میکروفن را که در دستم گرفتم از بند انگشت من کوچکتر است یک وقت سابق یک میکروفونهایی بود که اندازه یک سیب بزرگ یا یک پرتقال بزرگ آن موقع به آن کیفیت ظهور دارد حالا همان میکروفن به این مقدار بروز ظهور و پیدا می‌کند. الان یک میکروفنهایی است میکروفنهای جاسوسی است این سازمانهای اطلاعات میکروفنهایی دارد اندازه سر سوزن، هیچ معلوم نیست شما بروید در خانه تان صداتان ضبط می‌شود آن کشورهای خارجی که می‌خواهند اطلاعاتی را بدست آورند میکروفن را زیر گلگیر ماشین طرف کار می‌گذارند یا جائی که اصلاً طرف فکر نکند تمام صحبتها و همه ضبط می‌شود از این کار بالاتر رفته است ماشینی کنار کوچه ای نگه می‌دارد



فرکانس گیرنده را تنظیم می کند روی ساختمانی که می خواهند تمام صحبتها را همه ضبط می شود البته برای امنیت کشور لازم است و حتماً بایستی که باید این استراقها انجام بگیرد والا لازمه بقاء ایناست و این بسته به استنباط هر فرقه و هر گروهی دارد خوب ببینید الان این مسأله بر ظهورات مختلف و در مظاهر مختلف پیدا شده و کلی است مظهر جزئی مثل علمی که الان در بنده و سر کار است، این علم، علم جزئی است یک وقتی همین علم جزئی می شود علم کلی ما این بحث را نمی کنیم این علم جزئی متصل به آن علم کلی می شود آن بحثهای دیگر است که این قدرت جزئی ظهور آن قدرت کلی است. این عطوفت جزئی ظهور آن عطوفت کلی است. این عقل جزئی ظهور آن عقل کلی است و هرچه انسان در مدارج رشد بالا برود به آن عقل کلی نزدیکتر می شود. عقل او واسعتر می شود. قدرت تعقل او بیشتر می شود تا به حدی که عقلش به عقل مجرد محض برسد این بحث ها فعلاً در اینجا مطرح نمی کنیم. فعلاً این بحث دو، دو تا چهار تا را می کنیم. این علم آیا وجود است یا وجود نیست؟ آیا این علم خودش - نحواً من الوجود اولاً - این علم که الان ظهور برای آن وجود مطلق است. این علم، علم جزئی است همین علم جزئی آن وجود بصورت علم کلی هم در می آید. آن علم کلی عبارت است از علم حق است همین وجود منبسط و وجود ذات به صورت قدرت و به صورت اراده و مشیت هم در می آید آن علم عبارت است از وجود حق است. پس بنابراین در مقام تنازل، اسماء و صفات حق، مظاهر برای آن وجود اطلاقی هستند. از نقطه نظر حقیقت و واقعیت، آن اسماء و صفات کلیه عین ذات هستند. همانطوری که این اسماء و صفات جزئی عین وجود بسیط هستند و وجود اطلاقی هستند. هیچ فرقی در آنجا ندارد. اگر شما قائل به عدم تنافی هستید در اسماء و صفات کلیه با ذات حق باید قائل به عدم تنافی باشید با اسماء و صفات جزئی با ذات الاشیاء و با آن حقیقت الوجود، اگر قائل به تنافی در اسماء و صفات جزئی در خارج هستید و اختلاف با



ذات، باید قائل به اختلاف بین اسماء و صفات با آن وجود حق که آن وجود اطلاق آنجا دیگر وجود وجود وحدت است. باید با او باشیم پس ما، دو حقیقت داریم و دو ظهور خارجی، دو حقیقت اول یکی عبارت است: از وجود اطلاق و وجود صرف، حقیقت دوم عبارت است از: نزول این وجود اطلاق و تعیینش. حالا این تعیین یا به صورت کلی باشد یا بصورت جزئی برای ما فرقی نمی‌کند. دو مظهر داریم، حقیقت به عنوان مظهر و ظهور یکی عبارت است از نفس اسماء و صفات کلیه، دوم عبارت است از نفس اسماء و صفات و ذوات جزئیه خارجی همانطوری که در اسماء و صفات و ذوات جزئیه خارجی اختلاف می‌بینید و اینها با هم جمع نخواهند شد همینطور در اسماء و صفات کلیه هم اختلاف است و اینها با هم جمع نخواهند شد، از آن طرف از آنجائی که جامع بین تمام این انواع مختلفه و جامع بین همه تعینات را حقیقت الوجود می‌دانیم. و اینها را ظهور برای آن می‌دانیم و به عبارت دیگر حقیقت این اسماء و صفات مختلف را وحدت وجود می‌دانیم همین طور اسماء و صفات ذات حق حقیقتشان عبارت است از همان وجود اطلاق و وجود بسیط پس با این دو، دو تا چهار تا قضیه وحدت عینیت صفات با ذات حق و عدم عینیت روشن می‌شود

سؤال: بیانی که دارند این هم در آنجا علم عین قدرت است.

جواب: بله.

سؤال: در مقام عینیت نمی‌شود بگویم.

جواب: نمی‌شود عین آن باشد مظهر و همان که شما می‌گوئید مظهر اثبات اختلاف کردید.

## فصل (۵) فی أن واجب الوجود واحد

فصل فی أن واجب الوجود واحد لا بمعنی أن نوعه منحصر فی شخصه علی ماتوهم إذ لا نوع لحقیقه الوجود كما مر فهجرد كونه متشخصا بنفس ذاته لا یوجب استحاله واجب وجود آخر من دون الرجوع إلى البرهان كما زعمه بعض الناس حیث قال إن ما بینا من أن التعین نفس حقیقه یکفی فی إثبات توحیده فإن التعین إذا كان نفس ماهیه شیء كان نوعه منحصرًا فی شخصه بالضروره.

### واجب الوجود یک وصف انتزاعی از حقیقت ذات واجب است

این بحث در وحدت واجب الوجود است.

چون وجوب و امکان و امتناع عبارت است از صفات حملیه در قضیه. حالا یا قضیه تامّه و ناقصه. در ربط بین موضوع و محمول و کیفیت جهت، این سه وصف انتزاع می‌شود. این محمول در قضیه تامّه یا بر موضوع بالضروره حمل می‌شود مثل زیدٌ موجودٌ یا محمول در قضیه ناقصه بر موضوع حمل می‌شود مثل زیدٌ قائمٌ در هر کدام از این دو؛ جهت در حمل یا متصف به وجوب یا به امتناع و یا به امکان است.

بنابراین از کیفیت حمل محمول بر موضوع؛ انتزاع یک وصفی می‌شود که اسم آن را وجوب می‌گذاریم این واجب‌الوجود که از حمل موجود بر ذات واجب می‌باشد یک وصف انتزاعی است. اینکه الله موجودٌ به چه حملی و به چه جهتی این موجودیت را شما بر الله حمل می‌کنید؟ بالوجوب حمل می‌کنید یا بالامکان یا بالامتناع؟ امتناع نیست؟ امکان هم آیا امکان خاص است یا امکان عام؟ اینجا منظور امکان عام است، یا به امکان عام حمل می‌شود که منافاتی با وجود ندارد بلکه در اینجا نفی ضرورت از طرف مقابل می‌کند نه نفی ضرورت از جانب خود حمل و عقدالحمل. یا اینکه حمل وجودٌ بر واجب بالضروره است این حمل، حمل ذاتی

است یعنی ذات شیء بدون لحاظ امر دیگری؛ و جواب از او انتزاع می‌شود و بر واجب حمل می‌شود.

مرحوم آخوند در صدد اثبات این هستند که واجب الوجود تحققش در خارج در ضمن یک حقیقت است و حقایق دیگر نمی‌توانند متصف به وصف واجب الوجود شود. البته واجب الوجود بالذات نه بالغير. کلام مرحوم آخوند این است که: شکی نیست که هر وجودی که در خارج بخواهد تحقق پیدا بکند باید تعیین پیدا کند. به عبارت دیگر همانطوری که ماهیات اگر بخواهند در خارج تحقق پیدا بکنند نیاز به وجود دارند یا وجود ذهنی و یا خارجی و شما ماهیتی را که بدون وجود ذهنی یا وجود خارجی تحقق پیدا کند را هرگز پیدا نخواهید کرد. یا در ذهن این ماهیت باید وجود پیدا کند که وجود آمده است چاشنی این ماهیت شده و این ماهیت را در عالم ذهن متحقق کرده است. یا اینکه باید وجود در خارج چاشنی این ماهیت بشود تا بشود این ماهیت در خارج تحقق پیدا بکند. همینطور؛ خود وجود اگر بخواهد تحقق داشته باشد آن وجود باید تعیین داشته باشد. یعنی ما وجود مبهم نداریم، وجود صرفاً یک تصوّر ذهنی است اما اگر وجود در خارج بخواهد تحقق پیدا کند. در عالم ماده و یا صورت و یا در عالم صورت و ماده متفاوت از این ماده و، در عالم مجردات و مبدعات و در هر مرتبه از مراتب علمی، وجود مبهم نخواهد بود وجود مشخص خارجی خواهد بود. این، معنی تعیین است. البته در تعیین ما قائل به توسعه هستیم یعنی تعیین را فقط اختصاص به موجودات ماده و صورتی نمی‌دانیم بلکه در تمام مراتب علمی و مبدعات از نقطه نظر سعه باز هم قائل به تعیین هستیم و همینطور هم هست.

یک وقت تعیین وجود فقط در این لیوان است یک وقت تعیین وجود از این

لیوان هم کوچکتر و در استکان است یک وقت تعیین وجود در یک ذره‌ای است که از سر این می‌پرد تعیین وجود در آن جا تحقق دارد و همینطور ممکن است شما تعیین وجود را در یک وجود واسعه‌ای مثل وجود مجردات و مبدعات و عقول مفارقه بگیرید. اینها تعیناتی هستند که گرچه از نقطه نظر سعی در مقام قاهریت و در مقام حاکمیت بر همه تعینات خارجی حکومت و قهاریت دارند ولی بالاخره خود آنها نیز متعین خواهند بود.

و لذا بحثی که مرحوم آخوند راجع به عوارض خارجی می‌کند این محل تأمل است به جهت اینکه کم از عوارضی است که بر نفس تعیین جوهر بار می‌شود. لازم نیست همه عوارض در این مقولاتی که ما در اینجا داریم. این مقولات بر ماده و صورت بها آنها مادّ و صور است حاکم شود بلکه ما می‌توانیم بسیاری از این عوارض را بر جوهر (بها هو جوهر) عارض کنیم بعضی از این مقولات است خوب مسلم است در قالب ماده می‌گنجد مانند مقوله متی و مقوله عین یا مثل مقوله جسم، حجم، سطح، یا خط و امثال ذلك که اینها از انواع کم است اینها بر ماده (بها هو مادّ) تعلق می‌گیرد ولی بعضی از انواع کم اختصاص به ماده ندارد مانند عدد، عدد یکی از انواع کم است و این به تعیین جوهری بر می‌گردد نه به نحوه تعیین که عبارت است از تعیین صوری و مادی باشد یا تعیین تجردی باشد بلکه به نفس تعیین کم به عنوان عدد تعلق می‌گیرد و ما می‌بینیم که در عقول مجردّه و صور نوریّه عدد در اینجا بکار رفته " وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ"<sup>۱</sup> خوب این به کار رفته است. " إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّينَ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ، مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ"<sup>۲</sup> در اینجا در همه موارد عدد بکار رفته و در آن جنگ

۱- سوره الحاقه (۶۹) ذیل آیه ۱۷

۲- سوره ق (۵۰) آیات ۱۷ و ۱۸

بدر "بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزَلِينَ"<sup>۱</sup> در آنجا دارد و هلم جرّی.

پس بنابراین این کم بما انه کم این نیست که فقط به ماده تعلق بگیرد و عوارض ماده باشد و از مقولاتی باشد که اختصاص به ماده دارد، نخیر؛ بسیاری از مقولات جهت مادی ندارند فرض کنید که مقوله اضافه هم در مورد ماده و صورت است و هم در مورد مبدعات و مجردات است. مقوله حرکت هم در مبدعات است و هم در غیر مبدعات که ماده و صورت باشد.

البته حرکت اگر حرکت کمی باشد آن حرکت کمی در ماده و صورت است اما اگر حرکت کیفی باشد در مبدعات هم حرکت در کیف پیدا می شود کیف، هم اختصاص به ماده ندارد آن هم ممکن است در مبدعات و صور نوریه و جوهریه منزه از ماده ما کیف داشته باشیم این علومی که الان وجود دارد این تحولات تبدلات که در ذوات جوهریه مجرده هست همه از مقوله کیف است بله زمان در مقوله مبدعات نیست مکان در مقوله مبدعات و در صور نوریه و عقول مفارقه و امثال ذلک نیست بناءً علیهذا اگر ما تعریف جوهر را تعریف صحیحی بکنیم که جوهر عبارت است حدود ما هوی یک تعیین عنایت کنید چون در مورد پروردگار متعال ما حدود ماهوی نداریم در آنجا هویت داریم نه ما هویت. ولی در آنجا باز تعیین داریم اگر ما اینطور تصور کنیم می توانیم بگوئیم که این مقولات بر جوهر حمل می شوند و بر عوارضی که بر جوهر عارض می شوند و سبقت موضوعی در اینجا لازم دارد. و این اختصاص به عالم ماده و صورت و کون و فساد ندارد در بحث تعیین عرض شد لازم است که وجود در خارج تحقق پیدا کند تعیین پیدا کند تا اینکه بر آن تعیین شما موجود را بتوانید حمل کنید پس ما اگر در یک جا بخواهیم

---

<sup>۱</sup> ۳- سوره آل عمران (۳) ذیل آیه ۱۲۴

وجود بلا تعین در آنجا لحاظ کنیم این وجود مبهم می‌شود و صرفاً یک تصوّر ذهنی خواهد بود نه اینکه یک تحقق خارجی. سواءً اینکه این تعین دائره‌اش ضیق یا وسیع باشد این تعین علم جزئی یا علم کلی باشد این تعین قدرت، قوه جزئی یا قدرت و قوه کلی باشد این فرقی از این نقطه نظر نمی‌کند الا اینکه مسأله در اینجا به نفس تعین بر می‌گردد یعنی تعینی بالاخره در عالم وجود داشته باشد از اینجا می‌خواهیم به یک نکته‌ای منتقل بشویم که در جواب اشکال فخر رازی مرحوم آخوند این مطلب را مطرح می‌کنند. بنابراین اگر بخواهد آن وجود حقیقی که آن وجود منبسط است آن تحقق داشته باشد، این وجود متعین خواهد بود ما وجودی که اسمش را از یک طرف وجود حق بگذاریم و از یک طرف آن وجود نه قابل اشاره و نه قابل برای ادراک و نه قابل برای تحقق خارجی باشد ما همچنین وجودی را نداریم آن وجودی وجود حق است که خارج، از آن وجود متحقق است. و آن طبعاً مبهم نخواهد بود چون مبهم، کلی طبیعی است و کلی طبیعی، تحقق خارجی ندارد إلاً بتحقق مصادیق. پس اگر وجود، وجود مبهم باشد. این وجود مبهم ماهیت خواهد بود. و وجود که ماهیت نیست پس وجود نمی‌تواند از نقطه نظر تحقق خارجی مبهم باشد باید مشخص باشد و وقتی که مشخص شد متعین خواهد بود. دایره تعین یک دایره وسیعی است یعنی تعین وجود این لیوان با تعین لیوان دیگر منافات دارد همانطوری که در بحث‌های روز گذشته عرض کردم اما وجود حق، تعینی است که با تعین این لیوان منافات ندارد این وجود وسیع و این وجود ضیق می‌شود یعنی آن وجود حق بیساطه و صرافته دارای یک تعین خارجی است که تعین این لیوان هم در آن گنجانده شده است تعین این کتاب و تعین این پارچ هم در آنجا گنجانده شده. این تعین حق است پس اینجاست که می‌گوید «به هر چه می‌نگرم عکس رخ یار جلوه‌گر است.» یعنی آنچه که دارد جلوه می‌کند تعینات خارجی است که در ضمن تعین یار در اینجا نمود دارد و آن تعین که همان تعین



کلی و تعین سعی هست آن تعین همان تحقق وجود حضرت حق است به این مطلب که ما رسیدیم متوجه این قضیه می شویم که نفس تعین این وجود ابای از تعین وجود ثانی را می کند یعنی وقتی که شما وجود را امر واحدی دانستید و او را قابل برای ترکیب و مزج و خلط ندانستید و ترکیب و مزج را در ذات وجود مردود دانستید نفس تعین خارجی این وجود نفی دوئیت از خود می کند و نفی غیریت غیر را می کند و طرد مُمائل و مشابه با این وجود را خواهد کرد چون وجود واحد است و تعین این وجود یعنی تحقق خارجی این وجود و تحقق خارجی این وجود ملازم با وحدت خواهد بود. کلام بزرگان که فرمودند که خود تصور تعین وجود؛ ما را از اثبات وحدت برای واجب الوجود، بی نیاز می کند در با این بیانی که ما کردیم توجیه می شود.

مرحوم آخوند به این بیانی که من الان می کنم قبل از اینکه وارد این شوند اعتراض دارند ایشان می گویند که صرف تعین واجب، ما را بی نیاز از اقامه برهان بر اثبات وحدت واجب الوجود نمی کند چرا؟ چون ممکن است يك حقایق متخالفه بالذاتی وجود داشته باشد که صرفاً همانطور که ابن کمونه در اینجا بحث را مطرح کرده است که به آن افتخار شیاطین می گویند در منظومه هم این بحث آمد می گوید: چه اشکالی دارد که يك حقایق متخالفه بالذاتی وجود داشته باشند دو واجب داشته باشیم و اینها دو حقیقت متخالفه بالذاتی باشند مانند یزدان و اهرمن، یزدان؛ خدای برای خیرات است، هر خیری بیاید یزدان آن را فرستاده است مثلاً شخصی از دواج می کند و چند سال بعد از ازدواج زن بیچاره مریض می شود اهرمن می آید و این زن فوت می کند و این شوهر بیچاره تنها می ماند دوباره یزدانی پیدا می شود يك حلیله جمیله جلیله ای را در سد راه قرار می دهد. خدابه انسان بچه ای می دهد یزدان آمده است بچه را از انسان می گیرد اهرمن گرفته است باران می آید همه جا سبز



می شود یزدان آورده است خشکسالی و قحطی می آید اهرمن آورده است همینطور و هَلْمَ جری این تقسیم صفات به صفات قابل پذیرش برای انسان بواسطه یزدان و صفات غیر ملایم با طبع بشری که بواسطه اهرمن آمده است فرض کنید دو خدا داشته باشیم یک خدا، یزدان باشد اصلاً منشاء خیر است و شرّ از آن تراوش نمی کند و یک خدای اهرمن داشته باشیم منشأ شرّ که خیر از آن تراوش نمی کند اینها واقعاً متخالف بالذات هستند دو حقیقتی که تخالف ذاتی دارند مثل آب و آتش که آتش طبیعتش سوزندگی و آب طبیعتش برودت است و طبیعت هیچکدام تبدیل به طبیعت دیگر نخواهد شد. شما هیچ وقت آتش را پیدا نمی کنید که دست روی آن بگیرید و بگوئید به چه خنک است آدم خوشش می آید اصلاً طبیعت و ذات آتش سوزندگی و حرارت است و آبی را پیدا نمی کنید که چقدر دست آدم را می سوزاند اگر می بینید که آب داغ است به خاطر اینکه آتش در آن رفته و الان این داغ شده خود طبیعت آب از برودت است حالا ما از برودت صحبت نمی کنیم می گوئیم طبیعت آب رطوبت است آبی را پیدا کنید با اینکه دستتان تر است در آن برود و خشک شود یک همچین چیزی را ما نداریم طبیعت آب رطوبت است و این تخالف ذاتی است. در مورد الهین و در مورد دو تعین خارجی که هر دو متخالفین بالذات هستند. بعضی از ملحدین، قائل به این هستند که هیچ دلیلی بر این که تحقق خارجی آنها را نفی بکند ما نداریم. دو حقیقت متخالف بالذات باشند و هر دو حقیقت، من جمیع الجهات با هم اختلاف داشته باشند و در یک مورد حتی با هم اتفاق نداشته باشند و پس مسأله توحید چطور ثابت می شود.

که البتّه فخر رازی آمده یک اشتباهی مرتکب شده است ایشان گفته است که می شود ما قائل باشیم بر اینکه وحدت واجب الوجود بواسطه تعین واجب الوجود همان اثبات اثبات وحدت مصداقیه در نوع واجب الوجود می شود و بواسطه تعین،



ما. می‌توانیم وحدت واجب الوجود را اثبات بکنیم البتّه آنچه که موجب این خلط و اشتباه جناب فخر رازی شده این است که واجب الوجود را داخل در ماهیات و انواع گرفته‌اند و چون واجب الوجود را یک مفهوم سعی می‌دانند و از طرف دیگر تعیین را تعیین واحد می‌دانند گفته‌اند که تعیین واجب الوجود از قبیل وحدت مصداقی در نوع واحد است. یعنی واجب الوجود یک نوع بیشتر ندارد نه اینکه داخل در تحت انواعی باشد و آن انواع داخل در یک جنس عالی باشد یک نوع دارد و یک نوع هم یک فرد دارد مثل عنقا می‌ماند عنقا یک نوع بیشتر ندارد فعلاً، حیوانی است دارای این خصوصیت و داخل در تحت یک جنس مافوق خود نیست ولی از نظر اینکه ماهیت است قابل سعه و قابل فرض بر مصادیق کثیرین خواهد بود

و چون تصوّر افراد کثیره مستلزم تحقق ماهیت است پس واجب الوجود یک ماهیت واحده‌ای است که یک نوع است و تعیین خارجی او نفی طارد مماثل و مشابه با مصداق دیگر خواهد بود ایشان از این نقطه نظر دارای خلط شدند که واجب الوجود را ماهیت دانستند و در آنجایی که ما ثابت کردیم که وجود خارج از مقوله ماهیت است، بلکه محقق و معین ماهیت است در خارج پس مفهوم واجب الوجود یک مفهوم سعی نخواهد بود بلکه واجب الوجود از یک حقیقت واحدی که وجود عین ذات اوست و ذات عین وجود اوست پس تصوّر ماهیت از واجب الوجود مستحیل است از این نقطه نظر به مطلب ایشان اشکال وارد می‌شود ولی از آن نقطه نظر دیگر، نخیر، نقطه نظر ایشان کاملاً صحیح است و همچون کلام مرحوم بوعلی که در اینجا تعیین خارجی را طارد برای مماثل می‌داند و اثبات وحدت شخصیه و بالصرافه برای ذات واجب الوجود می‌کند به تعیین و تشخیص خارجی، یعنی ایشان هم می‌فرمایند که وقتی شما وجود را تصوّر کنید که این وجود دارای یک تعیین واحد است نفس تصوّر او اقتضای دوئیت را می‌کند چرا؟ آن آقا که می‌گوید دو حقیقت متخالفه داشته باشیم آیا دو واجب الوجود



متخالف است یا نه؛ همین که شما می‌گوئید دو واجب‌الوجود که حقائقشان متخالفه است همین که شما این حرف را می‌زنید نفس تصوّر وجود و تعین او طرد ثانی خواهد کرد دیگر نیاز نیست به اینکه دو حقیقت متخالفه شما تصوّر بکنید بعد بحث ببرید که آن حقیقت متخالفه ما به امتیازشان چیست؟ ما به الاشتراکشان چیست؟ چطور اینکه مرحوم آخوند راجع به این قضیه می‌آید بحث می‌کند؛ نه؛ نفس تصوّر وجود حالا یک وقت شما یک شیء را مقتضای برای شیء دیگر بلا واسطه و یک شیء را مقتضی برای شیء دیگر به واسطه می‌دانید مثل اینکه الف مساوی "ب" و "ب" مساوی "ج" پس "الف" مساوی "ج" یک وقت می‌گوئیم الف مساوی "ج" به فقط واسطه در اینجا نمی‌خورد بلکه ما هم در اینجا می‌گوئیم نفس تصور واجب‌الوجود و تعین واجب‌الوجود این طارذ برای مماثل و مشابه خواهد بود حالا نفس تصوّر یک واسطه می‌خورد واسطه اوّل تصوّر حقیقت وجود و واسطه دوّم اینکه وجوب برای او واسطه سوّم اینکه وجود عین ماهیتش است و وقتی که عین ماهیت شد واسطه سوّم اینکه وجود بدون تعین نمی‌شود پس تعینی واجب برای وجود اقتضای وحدت وجود را می‌کند و چون ما دو وجود نداریم که اگر دو وجود داشته باشیم لازمه‌اش ترکیب است که مباحثش را در گذشته گفتیم بنابراین وجود واحد است و وجود واحد تعین او؛ اقتضاء وحدت مصداقی برای این وجود واحد می‌کند، این دیگر نیازی به این همه تشکیلات و این که برهان صدیقین و امثال ذالک که آورده‌اند ندارد در عین حال مرحوم آخوند در اینجا قائل شدند به اینکه باید بر وحدت واجب‌الوجود برهان آورد برهان ایشان هم روشن است بر اینکه بالاخره این دو حقیقت مخالف واجب‌الوجود آیا در مفهوم شریک هستند یا خیر؛ اگر ما به اشتراک عین ما به الاختلاف باشد پس از آنها نفی واجب‌الوجود کردید؛ و اگر ما به الاختلاف جدا باشد و این از عوارض جزء باشد پس اثبات جزئیت و ترکیب در این وجود کردید و ترکیب؛ اقتضاء علّت و احتیاج می‌کند اگر این ما به



الاختلاف خارج از حقیقت باشد به عنوان عارض باشد که عارض یا معلول برای نفس ذات است. که محال است به جهت اینکه لازمه اش این است که عارض مسبوق باشد به خود ذات؛ در حالیکه علت همیشه قبل از معلول است و باید ذاتی وجود داشته باشد تا اینکه این ذات خودش موجد و مولد عارض باشد و در اینجا مسأله غیر از این است؛ اگر عارض از خارج بیاید یعنی ما به امتیاز از خارج بیاید پس احتیاج به یک علت خارجی هست که به این واجب الوجود تعیین بدهد در هر حال اشکال لازم می آید مرحوم آخوند با این برهان مطلب را اثبات کردند. برهانی که ما آوردیم برهان ان و بود فوق لیم بود. ما در آنجا از نفس حقیقت خود وجود برای اثبات وحدت استفاده کردیم؛ اما مرحوم آخوند از بحث از عوارض و احتیاج این وجود به تعیین استفاده کردند یعنی از باب اینکه اگر وجود دو حقیقت متخالفه داشته باشیم خود وجود، باید یک ما به الاشتراک و ما به الامتیاز داشته باشد بالاخره هر دو واجب الوجود هستند ما به الاشتراک، گرچه خوب در همین مسأله یک شبهه ای هست که در معنای انتزاع و عدم انتزاع فردا می آئیم بحث می کنیم.

«فی آن واجب الوجود واحد لا بمعنی آن نوعه منحصر فی شخصه»

این فصل در وحدت واجب الوجود و بحث از وحدت به این معنا که اثبات نوعیت برای واجب الوجود می‌کند ولی آن نوعیت را نوعیت واحد می‌داند یعنی گرچه مفهومی است که دال بر اکثرین است ولی این مفهوم مصداق واحدی بیشتر ندارد، مانند مفهوم شمس که مصداق واحد بیشتر ندارد ولی این مفهوم دال بر افراد اکثرین می‌شود باشد، همین طور مفهوم واجب الوجود این یک مفهومی است که و ممکن است بر افراد کثیری دلالت کند بما ان هذه الطبیعه یمکن ان یسبق له افراد متعدده و فی کل طبیعته و قولوا هکذا هر طبیعتی به ماهیهی این دلالت بر افراد کثیری دارد حالا یا آن افراد، فرد کثیر تحقق خارجی دارد یا آن افراد کثیر تحقق خارجی ندارند آن افرادی که تحقق خارجی ندارند یا اینکه ممکن است تحقق خارجی داشته باشند مانند شمس، شمس یک طبیعت نوعیه است که دال بر کثیرین است و (شمس در عالم اگر چه هست فرد لیک می‌توان مانند او تصویر کرد) خوب این شمس یا مثل فرض کنید که حالا آنهایی که معتقدند به اینکه عنقایی وجود دارد و دارای این خصوصیات است این طبیعت در خارج یک فرد دارد ولی می‌توان مانند او را هم در خارج باز تصویر کرد و اشکالی پیش نمی‌آید یا اینکه مانند باری تعالی در خارج یک فرد بیشتر ندارد و تحقق ثانی برای این فرد محال است خوب این افرادی که قائل به این مسأله هستند به این مطلب، مانند مواقع اینها قائل به نوعیت مفهوم واجب الوجود هستند گرچه در خارج این یک فرد بیشتر ندارد و دو فرد هم، فرد ثانی هم برای او مستحیل خواهد بود در هر صورت اثبات نوعیت برای واجب کرده‌اند اثبات نوعیت مقضی اثبات ماهیت است و از این نقطه نظر مرحوم آخوند بر ایشان ایراد وارد می‌کنند «لا به معنا آن نوعه منحصر فی شخصه» منظور ما از وحدت واجب الوجود این نیست که یک نوعی داشته باشد و آن نوع منحصر



باشد در شخص واجب الوجود «علی ما توهم» همانطور که این طور تصویر شده «إذا لا نوع  
لحقیقه الوجود کما مر» برای حقیقت وجود نوع قابل تصور نیست و؛ مجرد» چرا؟ چون وجود ما فوق  
ماهیت است و ما فوق حدود و ما فوق رسوم است و هر چیزی که داخل در حد نگنجد نمی تواند آن  
مقوم ماهیت باشد و ماهیت از او ترکیب شده باشد «فمجرد کونه متشخصاً بنفس ذاته» این را که ما  
می گوئیم بنفس ذاته تشخیص دارد و تشخیص او احتیاج به غیر ندارد مجرد تشخیص او این ذات ذات  
واجب الوجود «لا یوجب استحاله واجب وجود آخر من دون الرجوع الی البرهان» این به تنهایی کفایت  
نمی کند که ما بی نیاز از برهان باشیم بلکه ممکن است که واجب الوجود تشخیصی به ذاته را داشته باشد  
در عین حال (شخصی لقاء ان یکون) که ما یک واجب الوجود دیگری هم داشته باشیم، آن هم تشخیص  
بذاته داشته باشد یعنی همانطور که این واجب الوجود متشخصی بذاته است و محتاج به غیر نیست  
و از ناحیه غیر برای او تشخیص نیامده است چون تشخیص برای ما از ناحیه غیر می آید از ناحیه علت  
می آید اما در واجب الوجود تشخیص واجب الوجود و تعینش به نفس ذاته است. یعنی به این معنا که  
نفس تصور وجود اقتضای استغناء او را از غیر می کند یعنی نفس تصور وجود، آن مقتضی برای  
تشخیص است ولی در ما این طور نیست نفس تصور ماهیت ما اقتضاء تشخیص را نمی کند تا ما دامی  
که وجود نیاید در خارج و به او ضمیمه نشود و حالا وجود هم که می خواهد بیاید به ماهیت ضمیمه  
بشود ضمیمه شدن نه به معنای اصطلاحی شیئی ای به قبلاً باشد نه، یعنی این وجود بیاید این ماهیت را  
محقق کند، افاضه این وجود باز نیاز به علت دارد شما ببینید که خود ماهیات در عوالم ماهیت، نفس  
ماهیت صرفاً اقتضاء تشخیص را نمی کند لعل اینکه ماهیاتی هستند و اصلاً تشخیص خارجی ندارند  
ممکن است شما الان در ذهن خودتان بسیاری از ماهیات را تصور کنید که وجود خارجی ندارند یک  
حیوانی که ده تا سر داشته باشد وجود خارجی ندارد، پس نفس



خود ماهیت به تنهایی اقتضاء تشخیص را نمی‌کند چطور اینکه ما این بحث را در مورد لوازم ذاتی ماهیت گفتیم در آنجا گفتیم که نفس تصور ماهیت اقتضاء لوازم ذاتی‌اش را می‌کند یعنی اگر شما یک مثلی را تصور کردید نفس تصور مثلث اقتضاء زوایای ثلاث را می‌کند، بخواهید یا نخواهید.

### مباحث اعتقادی و تفسیری متنوع

حالا آیا نفس تصور ماهیت اقتضاء وجود را می‌کند؟ نه اقتضاء وجود را نمی‌کند، شما ماهیت را تصور می‌کنید و وجود هم ندارند یعنی همین، اگر انسان نفس تصورش اقتضاء وجود خارجی را می‌کرد که او ایلا بود هرچه دلش می‌خواست به ذهنش می‌آورد و در خارج هم برایش باشد، نمی‌شود. ما قدرتمان محدود است. بله بهشت نفس تصور و نفس خاص در خارج خودش موجد است، یعنی خودش محقق این مسأله است حالا این در بهشت هست و برای انسان می‌آید؟ یا نفس خاص خودش درست می‌کند کدام درست است؟ شما تحقیق کردید آقا.

سؤال: خودش درست می‌کند.

سؤال: العام یحضر؟؟؟

جواب: خوب حالا بهشت عرفاء هستند؟

سؤال: نه بنده در همین دنیا را عرض می‌کنم این نفس تصور ماهیت را ایجاد می‌کند در خارج به وجود.

جواب: بله عارف این کار را می‌کند خوب حالا در بهشت را می‌گویم.

سؤال: هر وقت به بهشت برسیم.

جواب: در هر صورت اینجا اینطوری است دیگر حالا یا هست و آن وجود با خاص تطبیق می‌کند، آخر از این کلکها خدا خیلی سر ما می‌زند ما یک مقدار به کارهایش وارد شدیم فرموده است فیه ما تشتهی الانفس و تلذذ الاعیان ابعداً آنطرف

متن جلسات شرح حکمت متعالیه ؛ ج ۵ ؛ ص ۴۲۲

هم گفت که گول این حرفها را نخورید آنجا خودش وارد است چه خواست هایی را بدهد چه خاستهایی راندهد، همانطوری که یک بچه هر خواستی از او متمشی نیست خواستش حالا داریم شوخی می کنیم در حدود ممکن است بعضی هایش هم جدی بشود.

سؤال: این یک امر قهری است که هر خواسته بستگی دارد به شاکله طرف و تصورات طرف؟  
جواب: بله

سؤال: این یک امر قهری است و هر کسی در محدوده خودش فکر می کند.

جواب: حالا صحبت سر این است که آیا ما با خواستهای در عالم دنیا می رویم به آخرت یعنی در عالم آخرت هم همین خواستها را داریم یا اینکه اصلاً در آنجا تبدل موضوع می شود، لذا خوب دیگه حالا اگر یک کسی بخواهد فرض کنید که در آنجا به بعضی از نعمات مشغول باشد معلوم نیست همچنین خبرهایی باشد، اصلاً آنجا تبدل موضوع می شود در هر صورت خلاصه اوستا کریم خودش خوب بلد است، خلاصه دو سرش در دستش است.

سؤال: تبدل موضوع می شود یا اینکه یک مرتبه دیگری از ظهور و بروز داریم یعنی یک مرتبه از انسان ظهور و بروز دارد که این مرتبه دنیایی ظهور و بروزش در همین خواسته هاست جواب: عرض نکردم تبدل موضوع یعنی اینکه حیوان بشود، نه، آن یک مظهری هست الان هم یک مظهر چون آن مسأله انسانیت به حقیقت انسانیت به این خواستهای مادی و شهوانی نیست یعنی این خواستهای مادی و شهوانی ظهور مرتبه حیوانیت انسان است، نه مرتبه انسانیت او، در مرتبه انسانیت انسان نکاح معنا ندارد، در مرتبه انسانیت انسان اکل و شرب معنا ندارد، درست شد این اکل و شرب و رشد و نمو و ورود و خروج و امثال ذلک تمام اینها

برای مراحل حیوانیت است، حیوان اینطور است. چون انسان در بقاء خودش نیازی به اینها را دارد خداوند در وجود انسان از مرتبه حیوانیت قرار داده است. بخاطر این جهت است چرا ملائکه تولید تناسل ندارند؟ چون حیوان نیستند. چرا اکل و شرب ندارند؟ چون حیوان نیستند. رزق آنها نحو دیگری است. آنها رزقشان به افاضه به علم است، علم بر آنها افاضه می شود، یک علمی که اگر فرض بکنید که یک ذره اش به ما افاضه بشود تا دنیا دنیاست دست از خواب و خوراک بر می داریم. گیرمان نمی آید، خدا سر ما را به همین چیزها گرم کرده است. ما را اینجا آورده است با این چیزها مشغول کرده است خلاصه از آن حرفها خبری نیست مگر اینکه یکی زرنگ باشد و خلاصه خدا تأییدش بکند یک جور مسائل را متوجه بشود، حالا آن طرف قضیه که می رود خلاصه، از این خبرها نیست، دائیتان که یادتان است شما؟ می گفت آن بهشت دیگه از این چیزها نداشته باشد من او را نمی خواهم. صحبت این است که این را خیال می کنیم خبری نیست حالا می گوئیم نکند سیب و گلابی و پرتقالش هم اینطوری باشد یعنی آن طرف خلاصه تبدل موضوع و فلان و این حرفها باشد فیها ما تشتهیه یعنی حدود اشتها تغیر و تبدل داشته باشد و این حرفها ولی ظاهراً مثل اینکه نه این یک قلمش مثل اینکه هست، چون خیلی ناراحت نشویم هندوانه ای خربزه ای، پرتقالی از این چیزها ظاهراً هست.

سؤال: این چیزهایی که در آنجا می دهند اهل بهشت می گویند که اینها را که در دنیا هم

خوردیم.

جواب: آیه است؟ من ندیدم

سؤال: بله این آیه هست.

سؤال: یعنی همین میوه های دنیایی آنجاست.

جواب: دنیا نیست نخیر آن صورت و حقیقتش، همین میوه در دنیا به این صورت و بعد در

آنجا به آن صورت دیگر است.

سؤال: حالا می شود گفت اینجا آن حقائق را که می بینیم می فهمیم آنچه که هست آن برداشت خود ماست.

جواب: البته این برداشت.

سؤال: می گوئیم سیبی که ما اینجا یک سیب می بینیم درست نبوده است آن حقیقتش بوده ما متوجه نبودیم.

جواب: نه این سیب هم حقیقت دارد، منتهی کیفیت نظر به این و استحصالش و استقلالش و فقط ماده پنداشتنش و او را از مجرد جدا کردن است این معناست.

سؤال: مثلاً مطرح فرمودید حضرت آقا در معاد شناسی در آنجا از این موضوع دارند که یک سری از موارد قرآن برگشت به تمثیلات دارند و بنابراین فرمایش که می فرمائید در اینجا حقیقت این سیب و اینها و اکل و شرب هم هست در حالی که آن عالم، عالم مجردات است در عالم مجردات اکل و شرب معنا ندارد.

جواب: چرا اکل شرب به مناسبت با خودش معنا دارد.

سؤال: چه فرقی بین ما با ملک می کند کسی که مادر از دست داده به آن عالم رفته حالا به مجرد رسید فرق بین ملک و انسان از این حیث چیست؟

جواب: فرض ما این است که حقیقت ملک اصلاً در حقیقت ملک استفاده و سنخیت با صورت در آنجا وجود ندارد به عبارت دیگر ملائکه از نقطه نظر حقیقت به اصطلاح نوعیه خودشان ما هویه خودشان آنها به یک کیفیتی هستند که نحوه رشد آنها و نحوه کمال آنها نه به استفاده از این حقائق سوری است.

سؤال: پس در این صورت این مواد فقط در عالم صورت معنا دارد. جواب: اینها فقط در صورت است، بله در آن حقیقت که اصلاً ماده ای نیست در آنجا اصلاً

چیزی نیست، این نظیر " **كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا**"<sup>۱</sup> از آن قبیل است. یا اینکه در صور برزخی.

سؤال: وجود عندها رزقا یعنی چی؟

جواب: وجد عندها رزقا یعنی از همین اطعمه.

سؤال: اطعمه مادی دنیا؟

جواب: بله یعنی آن اطعمه، آن حقائق صوریه به صورت طعام مادی برایشان می آید منتهی یا اینکه به جسم تبدیل می شود یا اینکه به جسم تبدیل نمی شود در همان مرحله صورت باقی می ماند. به عبارت دیگر حضرت زکریا نه اینکه یک طبق خارجی دو کیلوئی سه کیلوئی، که اگر همان را بگذارند روی ترازو چهار کیلو، سه کیلو در مقابلش دیده است نه، حضرت زکریا در نفس مکاشفه ای که داشته در آن نفس مکاشفه این نعم صوری را در کنار حضرت مریم دیده است. باز نه معنای کنار کنار مکانی هست نه، در جنب حضرت مریم این نعم صوری را در آنجا مشاهده کرده است.

سؤال: در حقیقت همان برنج بوده است. جواب: بله همین نعمتهای بهشتی است. یعنی این فواکه بهشتی که به صورت ماده کیلویی نیامده است او را در کنار حضرت مریم مشاهده کرده است و بعد به طوری که اگر شخص دیگری وارد در آن اتاق بشود یک همچنین چیزی را نمی بیند چون چشم از نقطه نظر فیزیکی باید به ماده برخورد بکند تا اینکه بتواند مشاهده بکند و این خارج از حدود ماده است لذا ندیده است. این طور می توانیم معنا کنیم

سؤال: شاید هم وجود خارجی داشته باشد؟

جواب: همین من عرضم به عنوان یک طرف صحبت بود یا اینکه ممکن

---

<sup>۱</sup> سوره آل عمران (۳) قسمتی از آیه ۳۷

است وجود خارجی هم داشته باشد یا درباره قضیه حضرت زهرا سلام الله علیها که پیغمبر وارد شدند و چیزی در خانه نبود و حضرت زهرا مانده بود چکار کند که هیچ چیز نداشتند بیاورند بگذارند جلویشان یکدفعه دعا کردند و یک طبقی آمد و ممکن است که آن طبق هم همین جنبه نوری داشته باشد نه جنبه خارجی، البته هر دو احتمالش می‌رود.

سؤال: اگر جنبه نوری باشد که همیشه هست. جواب: نه نه کیفیت آن فرق می‌کند، جنبه نوری به صورت، به ظهور، به شکل درآمدن است. به صورت واقعاً رطب شدن قضیه است والا فرض بکنید که یک شخصی که نماز می‌خواند که آن حقیقت به آن معنا و به آن صورت که برایش در نماز نمی‌آید.

سؤال: صوری همان جنبه برزخی است؟ جواب: بله همان جنبه برزخی است این حتماً نیاز به کیفیت ظهور خاص دارد، در اینجا ظهور خاصی می‌خواهد، نمی‌خواهم بگویم که این قوی‌تر است از آن حالات نه، آن حالات برای خودش به جای خودش محفوظ اینهم یکی از دسته و جهات آنهم برای خودش محفوظ و ممکن هم هست که ما این را به عنوان یک امر خارج بگیریم یک وقتی ما در بحث تفسیر یک شخصی از آقایان در قم می‌رفتیم همان زمان سابق ایشان این آیه راجع به موسی را سحره و موسی را مطرح می‌کردند که "فَالْقِي السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ"<sup>۱</sup> ایشان تعبیری که می‌آورند از این قضیه می‌خواستند بگویند که: "فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ"<sup>۲</sup> معنای تعبیر آیه این است که این اژدها و عصای موسی تلقف می‌بلعد می‌بلعد، ما یافکون از ما یافکون استفاده نه ظهور خارجی را بلکه نفس الافک را می‌کردند یعنی افک آنها را تلقف، مکر آنها را می‌بلعد که همان جنبه به اصطلاح

شیطنت مسأله بود، جنبه روانی قضیه بود نه، جنبه خارجی که "فَإِذَا جِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ وَ إِنِهَا يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى"<sup>۳</sup> آن حبال را این عصای موسی نبلعد بلکه مکر آنها را بلعیده یعنی این عصای موسی کاری انجام داده است. که دیگر مکر آنها خنثی شد یعنی ریسمانها سر جایش بود ولی این عصا با ظهور خودش و با بروز خودش حنای آنها را به اصطلاح بی‌رنگ کرد اینطور می‌خواست ایشان معنا بکنند که معنای آیه اینطور بوده است. من به ایشان اعتراض کردم گفتم که خوب این قسم اگر بخواهد باشد این اولاً با ظهور آیه این مسأله منافات دارد، آیه ظهورش در همین اکل ظاهر است،

<sup>۱</sup> سوره اعراف (۷) آیه ۱۲۰

<sup>۲</sup> سوره اعراف (۷) ذیل آیه ۱۱۷

<sup>۳</sup> سوره طه (۲۰) ذیل آیه ۶۶

چطور این که اژدها شدن خود این عصا این یک مسأله تخیلی نبود یک مسأله ظاهری بود و با اژدها شدن این نمی آید این مکر از بین برود این اژها باید کاری انجام بدهد خوب حالا آن قویتر است. آن اقواست، آن در آن مرحله است، ظهور آیه این است که این را خورد این را بلعید این یک مطلب، مطلب دیگر اینکه ما در روایات از موسی بن جعفر علیه السلام یا علی بن موسی الرضا علیه السلام ما در اینجا راجع به قضیه شیر و دریدن او داریم که وقتی که خورد آن شخص را آن مامون یا آن هارون از حضرت سؤال می کند که چون قضیه مربوط به هر دو امام آمده که برگردانید این را حضرت می فرماید اگر آنچه را که عصای موسی خورد، برمی گرداند من هم این را بر می گردانم. درحالی که مسأله حضرت موسی بن جعفر یا امام رضا اینها یک مسأله تخیلی نبوده قضیه واقعی بوده تصویر در پرده را تبدیل به یک حیوان مفترض شده است و این دلیل بر این است که منظور آیه هم در اینجا همین بوده است.

این اکل، اکل ظاهری نمی تواند باشد. من می خواهم این را بگویم که اگر بخواهیم ما از این آیه این معنا را اراده کنیم معنا، معنای لطیفی است. من در جواب



گفتم که وقتی قرار بر این است که آیه معنای دیگری داشته باشد اصلاً برای چه می‌خواهید معنای دیگری بکنید؟ چون وقتی انسان یک احتمالی را مطرح می‌کند که برای این احتمال، شبهه تحقق خارجی داشته باشد و احتمال تحقق خارجی را بدهد اما وقتی که با توجه به این روایات این فقط یک طرف برای آیه و یک وجهه برای تفسیر آیه می‌ماند خوب شما احتمال دیگر را برای چی معنا می‌کنید؟ آیه اصلاً احتمال نمی‌دهد که شما بخواهید معنا بکنید یا تفسیر بکنید یا نکنید لذا این اصلاً از اول این معنا غلط است. از اول غلط است که شما بگوئید ممکن است آیه این را داشته باشد در حالی که قطعاً می‌دانید که ندارد. مثل اینکه فرض کنید بگوئید که آقا قضیه روز عاشورا اصلاً احتمال دارد همه اینها در عالم مثال اتفاق افتاده باشد اصلاً وجود خارجی ندارد بالاخره احتمال دادیم چی احتمال دارد، بیائید تاریخ را نگاه کنید، احتمال چیست؟ نه آقا این قضیه احتمال دارد ممکن است صورتی بود باشد، احتمالش هست با احتمالش هست که آدم نمی‌تواند بیاید، که فرض کنید بیاید آیه‌های قرآن را معنا کند. پس این اصلاً غلط است. این نحوه تفسیر اصلاً صحیح نیست. این بیشتر ایجاد شک و شبهه کردن است والا انسان خیلی این طور توجیهاتی می‌تواند برای هر آیه‌ای داشته باشد فرض کنید که آیات بهشتی را حمل بر یک معانی تخیلی بکند، معانی ذهنی بکند، حمل بر یک صور بکند، بگوید احتمال دارد، این صحیح نیست ولی در اینجا "كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ"<sup>۱</sup> این احتمالش هست. این منظورم است که احتمال دارد این قضیه، قضیه برزخی بوده باشد، ولی در بعضی از آن موارد ما می‌بینیم که نه این می‌بایست قضیه خارجی باشد. فرض کنید که آن سببی که جبرئیل برای پیغمبر آورد و گفت نصفش را بخور و نصفش را به خدیجه بده این احتمال خارجی بودنش خیلی زیاد است. که حالا

---

<sup>۱</sup> سوره آل عمران (۳) قسمتی از آیه ۳۷

نصفش کرده و نصفش را هم حالا خودش خورده و نصفش را هم به او داده است این زیاد است. ولی باز در عین حال.

سؤال: در مورد حضرت زهرا همان قضیه غذایی که آماده شد در آنجا رسول خدا باز به همان قضیه حضرت مریم اشاره کردند حمد خدا را کردند که دختر من هم مثل حضرت مریم غذا برایش آوردند و این باز شاهد بر آن است که رزقا، رزق مادی بود.

جواب: از کجا معلوم اصلاً ما در همین مورد صحبت می‌کنیم یعنی به حضرت زهرا سلام الله علیها از کجا معلوم مادی بود؟

سؤال: خوب ظرف، ظرف غذا بوده بخار متصاعد می‌شده از آنجا.

جواب: شما بخارش را هم دیدید.

سؤال: در روایت وارد شده است.

جواب: نه بوی عطر و طعمش عطرش پیچیده بوده وقتی امیرالمومنین وارد شدند گفتند که ما که غذا نداشتیم این چه چیزی هست فرمودند که دعا کردم و این آمد.

سؤال: آیا اینجا صور پیش آمد.

جواب: بله صور نه اینکه صورت، یک حقیقت غیر مادی آمد.

سؤال: یعنی قدری که آتش قلیان داشت.

جواب: قدر نداریم اگر باشد آن یک مطلبی است ولی اینکه هست من الان خدمتتان می‌گویم یک طبقی که در آن رطب و خرما و چون اینها که همه‌اش چیزی در خانه‌شان نبود. بایست هی بیاید.

سؤال: اینجا یک سؤال است در این مبحث بالاخره الان هم غذا و شرب و اکل برای بدن ما

یتحلل است در عالم صورت ما بدن ما یتحلل نداریم چه نیازی انسان به اکل و شرب مثل سیب و گلابی و نمی‌دانم طیور و اینهاست.

جواب: در چی .

سؤال: در مورد قضیه حضرت رسول خدا وقتی به و بهشت وارد شدن مثلاً سیب از درخت بهشت خوردن بعد می فرمودند این مبدل به نطفه شد در صلب من که حضرت زهرا است که هر وقت مشتاق بهشت می شوم او را می بویم، این سیب آنجا چه کار به عالم ماده دارد؟ البته سؤال من دو جنبه دارد یکی این که چطوری عالم صورت به عالم ماده به صورت نطفه در می آید؟ یکی اینکه چه نیازی در عالم صورت به این اکل و شرب است؟ که بدن ما يتحلل است چون نیازی ندارد در عالم صورت. جواب: آن که جنبه برزخی دارد که در آن جنبه برزخی دارد آن خصوصیات عالم ماده را ندارد آن همانطوری که نفس خوردن، این در اینجا تبدیل به مواد و پروتئینها و ویتامینها و مواد اسیدیات و این چیزها می شود و اینها برای بقا بدن لازم است آن صور برزخی تبدیل به خون نمی شود تا اینکه بدن من بقاء داشته باشد آن تبدیل به یک نوع حیات معنوی و یک نوع رزق می شود که آن التذاذ مختص با کیفیت خودش است پس اصلاً از این مقوله گروه کون و فساد و بدن ما يتحلل و اینها بطور کلی خارج است.

سؤال: سیب می آید تبدیل به نطفه می شود.

جواب: این بله این مسأله باید یک جنبه مادی داشته باشد که آن جنبه مادی تبدیل به نطفه می شود یعنی این حکایت از این می کند که این یک صورت خارجی داشته یعنی همان حقیقت سیب بهشتی بدون دخل و تصرف در عالم ماده، بدون دخل و تصرف در عالم ماده، تبدیل به خون شده و تبدیل به سلسله مراتب برای تغییر و تغیر را طی کرده و تبدیل به چیز شده آن از این نقطه نظر اشکالی ندارد.

سؤال:

جواب: نه نه این خیلی چیز نیست فرض نمی کند در مسأله این یکی دو

جریان دارد در این انتقال دارد انجام می‌شود یکی جریان نوریه یکی هم جریان مادی این طور و الا فرض بکنید که اگر این خود نطفه نباشد فرض بکنید نطفه اینجا در میان نیست اگر نطفه ای در میان نباشد آن نور از کجا بلند بشود از صلب به صلب بعدی منتقل شود بای یک زمینه خارجی باشد تا آن نور از پدر به پس رمنتقل بشود همین طور که فوت نمی‌کند که بالاخره یک چیزهایی می‌خواهد.

سؤال: حضرت جبرئیل فوت کرد دیگه.

جواب: ان هم حالا معلوم نیست برید پیداش کنید ببینید چکار کرده.

سؤال: در روایت پدر و مادر به عیسی هم اطلاق ملک شده نوشته که انسان خلقتش با ملک فرق می‌کند ماهیت دیگه دارد. من خودم در روایت دیدم به عیسی اطلاق ملک شده که او فرشته ای است. جواب: نه این در اینجا به معنای همان جهت اشتراکش چون حضرت عیسی از نقطه نظر خلقت فرق می‌کرد با بقیه و این خصوصیات روحی ایشان اصلاً یک خصوصیتی بوده که با جنبه مادی یک قدری فرق می‌کرده ایشان اصلاً میل به نکاح و ازدواج و اینها اصلاً نداشته خود حضرت عیسی و این خودش به این معناست که آن جنبه حیوانی در ایشان خیلی ضعیف بوده به عبارت دیگر می‌توانیم بگوئیم که فقط از جنبه حیوانی فقط یک حرکت را مثل بقیه افراد داشته اما حالاتش عدم میل اش به دنیا عدم میلش به ازدواج اصلاً حضرت عیسی می‌خواستند هم نمی‌توانسته ازدواج کند که اینطور بوده یعنی کیفیت و شالکه وجودی او با ازدواج منافی بوده از این نقطه نظر؟؟؟ که در روایات است در این مسأله بر می‌گردد لذا به عیسی روح الله می‌گویند یعنی جنبه روحی غلبه دارد بر جنبه مادی البته این در جهت کمال نمی‌کند پیغمبر ما خیلی کمالشان بیشتر است چون مقام جامعیت داشتنی هر چه جامعیت بیشتر باشد آن ایاضت جمیع شرایط وجود را بیشتر می‌کند بخاطر این ملک به

سؤال: حضرت آقا فرمودند نام مرحوم علامه طباطبایی را در آسمانها ملائک

با طهارت وضو می‌برند.

جواب: بی وضو می‌برند.

سؤال: معنایش چیه وضو چیه مگر آنجا حدث و هست.

جواب: در مقام استعاره و کنایات و اینهاست یعنی می‌خواهند ایشان بگویند که حتی ملائکه ای که باید نام ایشان را ببرند حتی آنها با حال توجه می‌برند یعنی مسأله اینطور نیست که یک حرفی باشد و یک چیزی باشد یعنی از این نام بردن اسم ایشان اینها متبرک می‌شوند آن حال؟؟؟ را به حال طهارت و اینها ایشان تعبیر کردند این مقام استهارات است و دیگه که فلانی اسم فلانی را بی وضو نمی‌بردند اینکه نبرد بلکه می‌برد ولی می‌خواهد به استعاره بیاورد یعنی حالا فرض کنید خیلی برایش محترم است خیلی عزبزه.

سؤال: یعنی ملائکه با توجه به حصرت حق یک حالتی پیدا می‌کنند بعد نامش را می‌برند.

جواب: بابا استعاره است. اتفاقاً این را من نوشته ام توی نوشته جز؟؟؟ مختصری که مهر فروزان است ان را خیال می‌کردم که همه روحانیون همه علما و اینها از یک قدس و تقوای ویژه ای اینها بهره دارند. و همه را به چشم تقدیس و تمجید نگاه می‌کردند اما وقتی که رفتیم در قم مشاهده کردم بعضی ها مثل مرحوم علامه ملائکه بی وضو اسم آنها را نمی‌برند و بعضی به اندازه ای اینها در مرحله حیوانیت مراتب چیز پست و در منجلا ب شهوات؟؟؟؟. و حیوانیت گرفتارند که اصلاً انسان شرم می‌کند خود را به آنها منتصب کند دیگه.

سؤال:

جواب: بله من همین را عرض کردم دیگر این که عرض کردم دین که اینی که در بهشت می‌بیند این همین مسأله ای است که در دنیا بوده برایش ولی نظرش نسبت به او فرق داشته نظر استدلالی داشته مادی و اینها داشته ولی در بهشت

می بیند که حقیقت یکی و نظر تفاوت پیدا می کند.

سؤال:

جواب: صورت را من گفتم.

سؤال: ولی اینجوری من فهمیدم.

جواب: من گفته ام را پس می گیرم صورت و؟؟؟؟ ندارد.

سؤال: هر چی که مادی شما فرمودید.

جواب: بله.

سؤال: فرمودید که این و زن هست فرمودید که در کل عالم خودش هست خوب عالم

خودش کجاست اگر عالم ماده باشد که

جواب: نه خود این وزن مادی این الان وجود الان شما در این برهه از وجود؟؟؟؟ پنجاه کیلو

هستید همین ۵۰ کیلو این وزن وجود دارد یک ساعت دیگر هم ۵۰ کیلو در ساعت بعد هم ۵۰ کیلو

تمام این وزن به عنوان یک کم متصل به عنوان یک کم متصل این کم متصل از ظرف وجود مادی این

به اصطلاح کجاست دیگه نمی توانید بگوئید کجا است.

سؤال: ماده که شد مکان دارد ماده که شد.

جواب: همین مکان چیست؟

سؤال: مکان همین. جواب: مکان نفس وجود ماده است مکانی ما نداریم ما زمان نداریم ما

مکان نداریم مکان عبارت از نفس وجود ما است منتها به حسب اعتبار شما وقتی ماده ای را از دیگری

می دانید اون را ظرف و این را مضروب قرار می دهید حالا اگر این دوباره به نیت به یکی دیگر لحاظ

بشود باز این ظرف الان این اتاق چی اتاق مکان شما این فرش؟؟؟؟ در این اتاق می گذاردی فرض

می شود؟؟؟؟ اتاق می شود طرف حالا این؟؟؟ را در این فرش می گذارید فرش می شود مضروب اتاق

می شود طرف حالا این نیمی را در این فرش می گذارید فرش می شود

مضروب. سینی ظرف بعد پارچ آب را می آئید در این سینی می گذارید این سینی می شو ظرف و این پارچ می شود مضروب بعد آب توی این می ریزید آب می شود ظرف و این پارچ می شود مضروب و حل و چرا توی اون آب یخ می ریزید پس مکان عبارت یک امر انتزاعی یک امر خارجی نیست آن چه که در خارج است اون عبارت چی نفس المضروب اون در خارج از انتصاب او به مضروب دیگر ما انتزاع مکان می کنیم چه طور اینکه از نفس اون تحقق اون امر مادی خارجی از تحققش با اون کیفیت سکوتش بر خودش ما انتزاع زمان می کنیم یعنی اصلاً فرض می کنیم که ما در یک عالم نیستیم در عالم ماه و ستاره و اینها نیستیم ما پرت کرد به یک جایی که نه خورشیدی است و نه؟؟؟؟ هست و روز است هیچی ظلمات محض است به نفس وجود خودمان که اون عالم احساس می کنیم نفس وجود و حضور خود را ما ازش انتزاع زمان می کنیم درست شد و نفس وجود خود را در موقعیت خودمان انتزاع به مکان می کنیم بالاخره ما دور و ورمان چیزی هست یا نیست هیچی دور و ورمان نیست حالا شما بگوئید هواست بگوئید غیر هوایی بالاخره این ماده هر جا برود نفس ماده با خودش مکان را همیشه می برند اینکه ماده همیشه برود در یک مکان ماده برود در یک زمانی هر جا ماده رفت با خودش زمان و مکان را می گوید من بدون زمان و مکان جایی نمی روم این می شود چی می شود این می شود انتزاع زمان و مکان این یک همچین امری در عالم وجود نابت کجاست دیگه کجاست معنا ندارد اصلاً کجایی یعنی چی.

سؤال: آقا لازمه اش است؟ زوجیت نسبت به.

جواب: بله، بله.

سؤال: پس عالم نا سوت به طبع عالم دارد یعنی الان وجود دارد تا ابد یعنی تا ابد همیشه

وجود دارد.

جواب: بله وجود دارد.

سؤال:؟؟ هم برای عالم ماده است.

جواب: بله درست وجود دارد.

سؤال: ولی در آن صحبت که فرمودید تشکیک فرمودید که در خواب نمی بینید. که یک مرتبه

سنگین را بلند کردید.

جواب: بله.

سؤال: ان ثقل را در

جواب: ان ثقل مربوط به خود صورت ان ثقل با این ثقل تفاوت دارد ان ثقل در اینجا است که

به این صورت ثقل در اینجا می آید.

سؤال: پس صورت هم نقل دارد بالاخره ولی تناسب با خودش.

جواب: بله عرض کردم این مال این ان ثقلی که مربوط به اینجا است او نیست لذا شما فرض

کنید که وقتی در عالم خواب یک چیزی را بلند می کنید حالا فرض کنید که شصت کیلو را هفتاد کیلو

را بر می دارید اگر شما ان موقع از توی رختخوابتان در آورند چند کیلو هستید صد و بیست کیلو هفتاد

کیلو که خودتان هستید شصت کیلو هم می شود صد و سی کیلو نه همان هفتاد کیلویی یک مثقال هم

اضافه نمی شود حالا بند کردید که عیب ندارد ولیکن اضافه خودتان فرمودید.

صوت و متن موجود نیست.

«و إما أن يكون خارجا عن الحقیقه»

صحبت در این بود که: آنچه که موجب تمیز و افتراق بین دو حقیقت واجبین است این است که یا داخل در حقیقت و ماهیت این دو واجب است یا اینکه خارج یا از حقیقت این دو واجب است، «فیلزم أن يكون الواجب في تعينه محتاجا إلى غيره» لازمه این حرف این است که واجب در تحقق و تعین خارجی خودش، احتیاج به غیر داشته باشد، چون آنچه که موجب تعین و تحقق است عبارت از فصل ممیز است و جهت مشترك بین فردین و حصتین که این جهت مشترك موجب تحقق يك شیء در خارج نیست و ماهیت در ابهام خودش که مشترك بین افراد مختلفه است چون آن ماهیت به واسطه اشتراك خودش هیچ گاه موجب تعین نخواهد بود. و این در صورتی است که ما به الامتیاز جدای از ذات و خارج از ذات باشد و خروج از ذات به معنای اتکای به غیر و افاضه از ناحیه غیر است یعنی اگر علت؛ موجب امتیاز بین این واجب و فرد واجب دیگر شده باشد در این صورت باید محتاج به غیر باشد «لأن تعین الشیء إذا كان زائدا علی حقیقته عرضیا لها یلزم أن يكون معللا» چون تعین شیء اگر زاید بر حقیقت شیء و عرضی برای آن شیء باشد - نه ذاتی -، وقتی که زائد باشد باید معلل باشد یعنی علت داشته باشد علت بردار باید باشد وقتی که صفتی ذاتی شیئی است دیگر معلل نیست به جهت اینکه اقتضای ذاتی آن شیء؛ يك همچنین صفتی است مانند آن اوصافی که به ذات ماهیت بر می گردد یا آن اوصافی که به ذات وجود بر می گردد (من حیث هو وجود لا من حیث تعينه الخارج) اگر از حیث تعین باشد پس بنابراین خارج از آن شیء خواهد بود و معلل است مثل اینکه هر تعینی در تعین خودش محتاج به علت است یعنی در جنبه تحقق خارجی محتاج به علت است. تمام



اشیاء را که ملاحظه می‌کنید اینها يك حقیقت مشترک‌ه‌ای دارند که عبارت است از همان (نفس الحقیقه الوجود) و يك تحقق خارجی دارند که آن نفس الحقیقه الوجود در خارج است که متعین می‌باشد و تحقق خارجی و دارد آن احتیاج به علت دارد یعنی نفس تحقق شیء احتیاج به علت ندارد، خودش هست (حقیقت الوجود بالوساطه و بالصرافه محقق الا ان تعینه یحتاج الی عله) پس بنابراین ما به الامتیاز در اینجا از ناحیه غیر است و آن ما به الامتیاز عبارت از همان تحقق خارجی است اما خود وجود؛ که علت نمی‌خواهد. چون خود وجود که هست «الوجود لا یحتاج الی عله لأنه موجودٌ لنفسه» بلکه آنچه که موجب تعین نفس وجود است بما هو صرف الوجود از ناحیه خود وجود است اگر يك صفتی از ناحیه خود ماهیت یعنی مقتضای ذاتی يك ماهیت یا مقتضای ذاتی وجود باشد آن احتیاج به علت ندارد اسم این را مستغنی بالذات می‌گذاریم پس استغنائی ذاتی وجود از علت، استغنائی ذاتی وجود از افاضه تعین، استغنائی ذاتی وجود از تشخص این استغنا مربوط به ذات الوجود من حیث هو هو است اما استغنائی وجود از يك تعین خاص محتاج به افاضه از ناحیه علت خارجی است یعنی علت خارجی نه اینکه استغنائی از ذات وجود، چون غیر از ذات وجود که وجود حق است ما دیگر علت نداریم، پس بنابراین از اینجا این نکته را استفاده می‌کنیم که دو تعین و دو تشخص در عالم کون تحقق دارد يك تشخص، تشخص ذاتی است و آن مقتضای ذات و جوب است یعنی تشخص برای خود؛ من حیث هو هو یعنی وجود از نقطه نظر تشخص خارجی خودش نیاز به علت ندارد، اگر نیاز به علت داشته باشد این مباحث پیش می‌آید که باید محتاج به علت باشد و آن علت است که تعین را به او افاضه می‌کند پس بنابراین در ذات خودش محتاج و ممکن خواهد بود و واجب الوجود از واجب الوجودی متبدل به ممکن الوجود خواهد شد (و هذا خلف) خلاف فرض است پس تعین در ذات خودش احتیاج به علت ندارد یعنی خود



وجود (من حیث هو امر محقق فی الخارج) سواء، ممکناتی وجود داشته باشد یا ممکناتی وجود نداشته باشد سواء، خداوند خلقی بکند یا خلقی نکند. یعنی خود وجود (من حیث هو امر متعین بالخارج و هو نفسه الواجب الوجود و نفس حقیقه الوجود و الموجودیه) این یک تشخیص است که تشخیص؛ مقتضای ذات وجود است (بلا ملاحظه امر خارج عن حقیقه) و یک تشخیص؛ برای تعیینات این متعین است یعنی همین امر متعینی که در خارج متعین است یک شکل و غالب دیگری پیدا می کند که آن قالب، دیگر مقتضای آن ماهیت به ما می هی نیست بلکه آن قالب، موجودیت خارجی خودش فی حدّ نفسه اقتضا این را نکرده است، والا اگر قرار باشد خودش فی حدّ نفسه، این را اقتضا بکند پس این میز از کجا آمده است؟ و افتراق بین این موجود و موجود دیگر از کجا آمده است؟ در حالی که اصل و حقیقت همه آنها یکی است. پس بنابراین این موجودی که الان در خارج است خودش اقتضای این تعین را من حیث می هی نکرده است یا من حیث هو خود این قالب و خود این کتابی که الان ۳۰۰ گرم وزن دارد به صورت جسم، مشاهده می کنیم خود این تعین نیامده خود را بسازد همانطوری که استغنائی ذاتی وجود مقتضی است که خودش روی پای بایستد، و این تعین از ناحیه غیر در خارج محقق شده است که آن غیر؛ عبارت از همان تشخیص اولی است یک تشخیص اولی را درست کردیم و بر پایه آن تشخیص اولی تشخیصات دیگر را بار کردیم، اول آمدیم یک قالب آجر درست کردیم و آن قالب آجر سرمایه و اصل برای بنا قرار دادیم. با خاک نمی توانید یک ساختمانی را بسازید مگر اینکه این خاک را تبدیل به آجر کنید حالا این آجر را از باب تشبیه اسمش را صرف الوجود گذاشتیم، از باب تشبیه، و مقربیت، اسمش را صرف الوجود گذاشتیم حالا اسم این آجر صرف الوجود است و این آجر می آید و بناهای مختلفه الاشکالی را برای ما درست می کند بنایی را به صورت یک طبقه دو طبقه درست می کند، تمام این بناها از آجر است که



این آجر اصل الوجود برای این بنا است حقیقت الوجود این بنا است. پس در اینجا ما دو تعین داریم؟ تعین اول، تعینی است که مایه بنا را محقق می‌کند این عبارت است از آجری که خاک را با آب مخلوط کردیم و در کوره نهادیم و تبدیل به این موجود خاص شده است. تعین دوم عبارت است از شکل‌گیری و شکل‌پذیری این آجر و اشکال مختلفه که شما از این آجر؛ منزل، دیوار، مخزن، پل درست می‌کنید. - پلهای سابق پل‌های آجری بود - . اینها برای شکل‌گیری دوم است. حالا از باب مقربیت این آجر اول فی حد نفس و من حیث هو هو تعین پیدا کرده است ولی این پلی را که بعد درست می‌کنیم این پل بواسطه چیده شدن آجرها در کنار هم درست شده است خود پل همینطوری و یک‌دفعه که درست نشده است یعنی اقتضای پل این نیست که چون آجر هست پل هم باید باشد، نه، لَعَلَّ اینکه آجر هست و پل نیست آجر را شما در کناری می‌ریزید ده سال هم بماند تبدیل به ساختمان نمی‌شود باید بنا بیاید آن را درست بکند در مسأله تعینات که در اشیاء خارجی هست این دو مطلب در جنب هم قرار دارند. مطلب اول تعینی است که به خود وجود برمی‌گردد و آن تعین مقتضای ذاتی و جوب من حیث هو هو است این تعین، تعین حق متعال است، این تعین، تعینی است که لازمه آن ذات است، این تعین تعینی است که محتاج به غیر نیست این تعینی است که اقتضای نفس ذات وجود است یعنی نفس ذات وجود بدون خلق، و بدون ربط و بدون تشکّل خارجی یعنی نفس ذات وجود را تصور کنید نفس ذات وجود باید باشد. چون یک حقیقت واقعی، و واقعه خارجی است خیالی نمی‌شود باشد حقیقت که تخیل نمی‌شود باشد. این واقعیت، یک واقعیت خارجی است؛ آن حقیقت کجاست؟ آن حقیقت همه جا هست. در حالی که یک مسأله اعتباری و خارجی همه جا بودن برای آن معنا ندارد، در همه جا بودن یعنی مثلاً شما در اینجا دارید نفس می‌کشید می‌گوئید هوا کجاست؟ هوا همین است که از وقتی که آمدید اینجا و تا حالا زنده‌اید. همین که زنده هستید و به



آن عالم تشریف نبردید، همین دلیل بر این است که استشمام کردید و هوا در اینجا هست که تنفس کردید، و این هوا کجاست دیگر معنی ندارد. حالا یک وقتی این هوا را شما فشرده می‌کنید و به یک نحوی فشرده می‌کنید که برای شما ملموس می‌شود، این تعیین می‌شود پس یک تعیین اول داریم و یک تعیین روی تعیین اول داریم. در تعیین اول خود وجود احتیاج به مُعین ندارد که یک معینی بیاید وجود را تعیین بدهد خودش فی حد نفسه تعیین و تشخیص دارد. وجود احتیاج به مشخص ندارد که آن مشخص بیاید و نفس حقیقت را تشخیص بدهد چون اگر این کار را بکند نقل کلام در آن می‌شود که آیا او هست یا نیست؟ و امثال و ذلک.

پس بنابراین، این وجود، در تعیین اولیه خودش آن وجود احتیاج به چیزی ندارد. خودش می‌گوید من هستم نیاز به هیچ‌کس هم ندارم نه کارخانه دارم و نه سرمایه‌دار دارم، خودم برای خودم تشریف دارم. در مسأله تعیین دوم چی؟ در مبدئات چی؟ در عقول چی؟ در صور مجرده چی؟ در عالم صور چی؟ در عالم کون و فساد و صور و ماده چی؟ آن يك مسأله دیگر است. آن چیزی که در خارج است اقتضای ذاتیش تعیین است اگر اقتضای ذاتیش تعیین باشد، چرا امروز است و فردا نیست؟ چرا امروز هست، دیروز نبود؟ فرض کنید این پارچ اگر مقتضای ذاتی آن تعیین در خارج است باید از ازل وجود داشته باشد و همینطور اگر مقتضای ذاتی آن تعیین است، نباید وقتی که من يك سنگ می‌زنم نباید شکسته شود باید صاف سر جایش بایستد پس بنابراین، تعیین دوم، معلل است و علت آن؛ تعیین اول است پس تعیین اول است که تعیین دوم را می‌سازد پس تعیین اول، نفسُ التَّعین و نفس فاعل را در خودش دارد - فاعل با اصل ماده به عبارت ماست و این غلط است - چون او مجرد است و در مجرد ماده معنا ندارد در آنجا فاعل و معطی برای تعیین با ذات خود متعین یکی است ولی در صورت دوم فاعل تعیین جدای از ذات متعین است. فاعل، تعیین را افاضه می‌کند، «یلزم أن یکون معللا» لازم می‌آید اینکه معلل



باشد یعنی علت، خارج از حقیقتش باشد «لأن كل ما هو عرضي لشيء» هر چیزی که عارض بر شیء دیگر بشود عرضی برای شیء دیگر باشد «فهو معلل» این معلل است یعنی از ناحیه غیر آمده است. «إما بتلك الشيء و هو ممتنع» یا به این شیء است که ممتنع است چرا؟ چون فرض بر این است که این تعین که مال حق است موجب تشخیص خارجی او است و اگر تعین نباشد، تشخیص خارجی هم نیست در حالی که عرضی برای يك شیئی متأخر از آن شیء است خود شما می گوئید شیئی به نام موضوع باید باشد تا امر دیگری بر او عارض بشود. «لأن العلة بتعينها» چون علت به واسطه تعینش سابق بر معلول و تعینش است «فيلزم تقدم الشيء على نفسه» لازم می آید که تقدم شیء بر نفسه باشد، و خودش متقدم از خودش باشد چون می گوئیم نفس این شیء موجب تعین او است. پس نفس این شیء علت برای تعینش است اگر نفس این شیء علت برای تعینش است - در حالی که تعین، شرط برای تحققش است. - بنابراین خود شیء مقدم بر خودش است. و شیء علت برای تعین است. و تعین هم برای تحققش است پس شیء علت برای تحقق خودش می شود. که تعین شیء علی نفسه لازم می آید «وإما بغير ذلك الشيء» یا تعین شیء؛ به واسطه خود این شیء نیست بلکه به واسطه فاعلی خارج از حقیقت شیء است. «فيكون محتاجا اليه في وجوده» «كما في تعينه» همانطوری که در وجودش محتاج به خارج است همچنین در تعینش احتیاج به امر خارج دارد. در وجود هم احتیاج به امر خارج دارد. چون تعین می آید وجود به او می دهد. «إذ التعین للشيء إما عين وجوده» زیرا تعین؛ برای شیء یا عین وجود اوست، که از وجود حق متعال است. یا تعین عین وجود نیست بلکه در مرتبه وجود است همانطوری که در مجرد از ممکنات این طور است که تعین، نفس آن وجود نیست بلکه مرتبه آن وجود است یعنی در هر مرتبه وجودی يك تعینی لازم است تا



شیء محقق شود. «و الاحتیاج فی الوجودینا فی کون الشیء واجبا بالذات» احتیاج در وجود با وجوب به ذات شیء منافات دارد «قیل هاهنا بحث» در اینجا بعضی ها مطلبی را گفته اند. و آن مطلب این بود که نمی گویند واجب الوجود در وجوب وجود، مشترك است - این حرف را نمی زنیم، - چون اگر بگوئیم در وجوب الوجود؛ مشترك است این بحث پیش می آید که ما بالامتیازشان يك امر خارج می شود، آن امر یا داخل در حقیقت واجب الوجود است یا خارج از آن حقیقت است. اگر داخل باشد ترکیب لازم می آید اگر خارج از حقیقت و عَرَضی باشد یا این عَرَضی معلل به نفس این شیء است که - تقدم شیء علی نفسه - لازم می آید، یا خارج از حقیقت شیء است که احتیاج واجب الوجود به علت خارج از ذات، پیش می آید و علت، ممکن را اقتضا می کند و ممکن با واجب الوجودی منافات دارد. برگشت تمام اینها به این است که ما وجوب وجود را مشترك بین دو واجب الوجود بدانیم که همینطور است یعنی وقتی که دو واجب الوجود را در نظر بگیریم، وجوب وجود بین هر دو مشترك خواهد بود اما ایشان در اینجا مطلب را از راه دیگری وارد می شوند که با این مشکل برنخوریم می گوئیم واجب الوجود يك مسأله انتزاعی است و يك مسأله اعتقادی است. نه اینکه حقیقت موجودین خارجین را تشکیل می دهد، در زید و غنم و بقر و ابل، اینها يك حقیقت مشترك فیما بین دارند که اسم آن حقیقت مشترك فیما بین حیوانیت است. می گوئیم زید و غنم و بقر در حیوانیت با هم مشترك هستند. آن وقت حالا می آئیم سراغ ممیزاتشان این ممیزش ناطقیت است آن ممیزش؟؟؟ است و امثال ذلك در اینجا ترکیب در ماهیت لازم می آید اما در مورد واجب الوجود ما می توانیم از این قضیه فرار کنیم چطوری؟ می گوئیم واجب الوجود يك امر انتزاعی از يك حقیقت که در اینها است اما نه اینکه خود اینها فی حد نفسه دارای يك حقیقت مشترك باشند، شما دو حقیقت متخالفه به تمام معنا را در نظر می گیرید این دو حقیقت که به تمام معنا با



هم مخالف هستند ولی بالأخره هر دو هستند و هیچ گونه ارتباطی بین اینها نیست، بله از اینکه هر دو هستند شما وجوب وجود را انتزاع می کنید اما نه اینکه واجب الوجود یک حقیقتی باشد که در هر دو تزیق شده باشد مثل یک آمپولی که شما هم در این و هم در این تزیق کنید و بگوئید هر دوی اینها یک همچین آمپولی را دارند یک چنین ماده‌ای را دارند نه اینها دو حقیقت متخالف به تمام معنا هستند فرض کنید که ظلمت با تمام شرایط خودش و نور با تمام شرایط خودش هیچ ارتباطی به هم ندارند ولی از اینکه می بینیم ظلمت هست و نور هست ما انتزاع وجوب وجود می کنیم نه اینکه یک حقیقتی مشترک بین هر دوی اینها هست. و آن حقیقت مشترک در اینجا موجب ما به الاشتراک شده است، و آن ما به الاشتراک، مابه الامتیاز می خواهد، ما به الامتیاز یا داخل است که تقدّم شیء علی نفسه لازم می آید یا خارج است که احتیاج به خارج لازم می آید، نه این حرف را به شما نمی زنیم ما می گوئیم این دو حقیقت کاملاً با هم مخالف هستند و هیچ ارتباطی با هم ندارند. ما نگاه به این دو می کنیم، می گوئیم حالا که هستند پس اینها واجب الوجود هستند، صفت وجودی اینها این است که ما واجب الوجود را انتزاع می کنیم واجب الوجود به عنوان یک اثر؛ صفت خارجی و یک مفهوم انتزاعی است. اما نه اینکه واقعاً یک ماهیت مشترکی در وجود اینها باشد این را شما چطوری جواب می دهید؟ این دیگر ما به الامتیاز معین آنها نیست معین آنها امر دیگری است ظلمت، خودش به تمام معنا حقیقتش یک مسأله مخالفی است و نور هم یک مسأله کاملاً مخالفی است خود آن حقیقتش، ما به الامتیاز بین دو حقیقت را تشکیل می دهد این هم حقیقتش ما به الامتیاز را تشکیل می دهد. اصلاً ما به الاشتراکی بین هر دو وجود ندارد. ولی از اینکه بالأخره اینها هستند و باید باشند شما مسأله وجوب وجود را انتزاع می کنید

«قیل هاهنا بحث لأن معنی قولهم وجوب الوجود نفس حقیقه واجب

الوجود» چون معنای قول اینها که می‌گویند وجوب الوجود، نفس حقیقت واجب الوجود است. «انه يظهر من نفس تلك الحقيقه أثر صفه وجوب الوجود» این که از حقیقت واجب الوجود ظاهر می‌شود از آن خدا، الهه متعدده ظاهر می‌شود و از آن حقیقت يك اثر و يك صفت برای وجوب وجودی ظاهر می‌شود وقتی که ظلمت هست ما کشف می‌کنیم که بالاخره ظلمت هست نه اینکه هستی داخل در ذاتش هست که ما به الاشتراك و ما به الامتياز باشد، وقتی نور هست بالأخره ما می‌بینیم که نور هست و اینکه باید باشد اسم آن را وجوب می‌گذاریم ولی در واقع در ذات این و ذات آن يك حقیقت مشترکه‌ای و يك تعین وجود ندارد يك اثر صفت وجوب وجود، ظاهر می‌شود «لا أن تلك الحقيقه عين هذه الصفة» نه اینکه این حقیقت عين این وجوب وجود است. این حقیقت اصلا به وجوب وجود کاری ندارد این حقیقت هر کدام برای خودشان يك چیز جدایی هستند «فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود» پس اشتراك دو موجود مختلف که هر دو واجب الوجود هستند در وجوب وجود لازم نمی‌آید «إلا أن يظهر من نفس ذات كل منهما اثر صفة وجوب الوجود» مگر اینکه این طوری باشد وقتی هر دوی اینها هستند از نفس ذات هر کدام آنها يك اثر صفت وجوب وجودی ظاهر می‌شود، يك اثری ظاهر می‌شود که اسم آن اثر را ما وجوب وجود می‌گذاریم «فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود» منافاتی نیست که هر کدام اینها در وجوب وجود مشترك باشند «و تمايزهما بتمام الحقيقه» اما حقیقت آنها را که نگاه می‌کنی هیچ ارتباطی به هم نداشته باشد یعنی ما این اشتراك اینها را در واجب الوجود به معنای اشتراك در جزء از حقیقت تلقی نمی‌کنیم حالا که واجب الوجود به اینها اطلاق می‌شود پس در حقیقت باید اینها با همدیگر مشترك باشند حالا که ما به زید جنبنده می‌گوییم به وزغ هم می‌گوییم پس بنابراین بین این دو تا باید يك حیوانیت



مشترک باشد!، نه اینطور نیست، ما اصلاً من باب مثال می‌بینیم بین سیاهی و بین سفیدی اشتراک است؟ اصلاً به تمام معنا بین آنها اشتراک نیست ولی در عین حال هم سیاهی می‌گوئیم هست و هم به سفیدی هست، اصلاً اینها به هم ارتباطی ندارند بلکه جاعل اینها را در اینجا و در اینجا قرار داده، اما از نقطه نظر ذاتشان هیچ ارتباطی به هم ندارند، هیچ به همدیگر مربوط نیستند یعنی اصلاً حقیقت سواد با حقیقت بیاض به هیچ نحو من الوجوهی با همدیگر هیچ گونه ارتباطی ندارند، بلکه ما از اینکه هر دو روی این موضوع هستند یک جنبه عَرَضیتی را انتزاع می‌کنیم و می‌گوییم این عارض بر این موضوع شده است هم آن طور آن هم عارض بر این موضوع شده است و این هم از باب ناچاری است می‌بینیم حالا که جلومان هست، حالا که جلومان هست دیگر نمی‌توانیم انکارش بکنیم اما نه اینکه این وصفی را که ما انتزاع کردیم موجب بشود که هر دو با هم یک ما به الاشتراکی داشته باشند ما به الاختلافی و ما به التمایزی داشته باشند این را از باب مقربیت عرض می‌کنم تا تقریب کنم، این هم همینطور است دو حقیقت متخالفه به تمام معنا اما از تحقق خارجی شان ما کشف وجوب وجود می‌کنیم «و نحن نقول» همین مطلب را ما می‌گوییم «إن معنی کلام الحکماء وجوب الوجود» معنای کلام حکما که می‌فرمایند وجوب وجود بوده «عین حقیقت واجب الوجود» وجود وجوب عین حقیقت واجب الوجود است «هو» این است که «أن ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودية» ذات این واجب به نفس ذاته خودش به تنهایی مصداق برای موجودیت است، نه اینکه مصداق موجودیت را از خارج بیاورد و محتاج به خارج از ذات خودش باشد «و محکی عنها بالوجود» و به واسطه وجود محکی از آن موجودیت است «بلا انضمام أمراً و ملاحظة حیثية أخرى أیة حیثية كانت» بدون اینکه يك امری را شما ملاحظه کنید یا يك حیثیت تحلیل را ملاحظه



کنید هر حیثیت که می خواهد باشد، حیثیت حقیقیه یا اضافیه، یا سلبيه باشد یعنی هر کدام از حیثیاتی را شما بخواهید در نظر بگیرید. در حقیقتش امری باشد یا اینکه موجودیت را از خارج و به حیثیت اضافیه بیاورد و یا فاعلی به آن اضافه کند

و توضیح ذلک: مرحوم آخوند در جوابی که نسبت به این مطلب می‌دهند در صورتی که حقایق متباینه به ذاتی وجود داشته باشند و وجوب وجود عنوان یک وصف را ندارد تا اینکه شما اعتراض کنید بر اینکه اگر وجوب وجود عین ذات باشد در این صورت حقایق قمباینه معنی ندارد چون وجوب وجود عین ذات هر دو واجبین خواهد بود و اگر جزء ذات باشد در این صورت ترکب لازم می‌آید و اگر خارج از ذات باشد در اینجا معلل خواهد بود، به یک علت ثالثه دیگری برای فرار از این محذور این طور می‌گوئیم که وجوب وجود نه به عنوان تمام ذات و نه به عنوان جزء ذات مثل حیوان و ناطق و نه به عنوان عرض خارج از ذات مانند ابیضیت یا مانند نسب اضافی و امثال ذلک باشد، بلکه وجوب وجود را به عنوان اثری از تکوّن این دو حقیقت انتزاع می‌کنیم یعنی وجوب وجود وصف برای آن‌ها نیست، بلکه اثری از تحقق آنهاست، همین قدر که این دو حقیقت متباینه به ذات هستند از همین که می‌گوییم هستند یک انتزاع وجوب وجود را ما در اینجا می‌کنیم. پس اینها واقعاً متّصف به واجب الوجود نیستند یعنی در حقیقت آنها، وجوب وجود راه ندارد، یا اینها متّصف به یک جنبه‌ای که بواسطه آن جنبه واجب الوجود می‌شوند نیستند بلکه واجب الوجود را ما انتزاع می‌کنیم. نکردیم هم نکردیم، خیلی کار مهمی نیست حالا دنگمون گرفته می‌کنیم، آنها را متّصف به واجب الوجود می‌کنیم. این دیگر به عنوان اثر خارج از ذات است مثل قائمیت، عالمیت و امثال ذلک بعضی‌ها قائلند به اینکه این اثری است که مرحوم حاجی در اینجا دارد، اثری است که باصطلاح معتزله می‌گویند که از نفس فعلیت ذات، افعال فعلیه ذات آن اثر انتزاع می‌شود. نه به عنوان آن صفتی که خود ذات متّصف به آن صفت باشد. این کلام اینها بود.



مرحوم آخوند جوابی می‌فرمایند و توضیحی نسبت به این قضیه می‌دهند که: اگر شما هر وصفی را که بخواهید آن وصف را از ذات انتزاع کنید باید یک منتزَع عَنه خارجی و مَحکی برای این انتزاع وجود داشته باشد و الاً انتزاع این وصف از این ذات بدون انتزاعش با سایر موضوعات دیگر، ترجیح بلا مرجح است. اگر شما بخواهید وصف بیاض را از این کاغذ انتزاع کنید، در حالی که همین وصف بیاض را از شیء مباین با این هم بخواهید انتزاع کنید، این در این صورت ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید، یا اینکه آن وصف نباید از این شیء انتزاع بشود همان طوری که از سایر ممثّلین و متباینین با او انتزاع نمی‌شود، یا اگر انتزاع بشود باید یک ما به ازای خارجی داشته باشد. وقتی بیاض را شما انتزاع می‌کنید و بعد به این کتاب می‌گویید بیاض باید ما به ازای خارجی داشته باشد تا از سایر ممثّلین و متباینین با خود فرق داشته باشد. بنابراین وقتی شما وصف واجب الوجود را از حقایق متباینه بالذات انتزاع می‌کنید به چه لحاظ این وصف را انتزاع می‌کنید، چرا به آنها ممکن الوجود نمی‌گویید، چرا به آنها ممتنع الوجود نمی‌گویید. این که واجب الوجود از آنها انتزاع می‌شود بدون محکی خارجی این واضح البطلان است. این انتزاع واجب الوجود یا باید از خود ذات باشد، یعنی خود ذات مقتضی اتّصاف به این وصف باشد بدون ملاحظه امر دیگر، این اقتضای ذاتی است، یعنی ذات من حیث هی هی بدون لحاظ علت دیگر و بدون لحاظ حیثیت تفعیدیه، یا حیثیت تعلیلیه خارجیّه، خود او مولّد این صفت باشد، بگوید من بی نیاز از غیر، خودم این صفت را از خودم تولید می‌کنم. در اجزاء صفا زدی مغناطیسیه صحبت در این است که بعضی ها قائلند بر این که صورت که علت صوری برای جسم است، این صورت متّصل است. این اتصال زاییده صورت است (من حیث هی هی بلا ملاحظه امر آخر)، شما مثلث را اگر تصوّر کنید نفس تصوّر مثلث اقتضای زوایای ثلاث را می‌کند، بدون حیثیت تفعیدیه یا تعلیلّه چه من تصوّر را مثلث کنم یا نکنم، مثلث زوایای



ثلاث را دارد و همین طور صورت جسمیه اقتضای اتصال را می‌کند نه اقتضای افتراق و انفصال را، آن ماده است که قابل برای افتراق است و شما به اجزاء کوچک، تقسیمش می‌کنید اما آن صورت جسمیه این طور نیست یا بنابر قول به اجزاء صغار ذی مغناطیسیه و به ذرات صغار بالاخره آن نهایت ذره‌ای که دیگر بعد از آن ذره‌ای تصور نمی‌شود باز آن صورتش، صورت متصله است، این اتصال را ما از ذات این انتزاع می‌کنیم (اولاً بلا اول و بلا ملاحظ امر آخر و بلا ملاحظ حیثیه آخری) اما همین اتصال را شما از ماده هم انتزاع می‌کنید. می‌گوئید (الماده متصله) به چه لحاظ؟ به لحاظ صورتی که دارد، چون الان این صورتی که حاکم بر این ماده است متصل است، شما ماده را به لحاظ آن صورت متصل می‌گیرید و گاهی اوقات هم منفصل می‌گیرید. پس بنابراین در آنجا در صورت اول اتصال وصفی است که به شیء بر می‌گردد به لحاظ ذات او و به اقتضای ذات او، در صورت دوم اتصال شرطی است، وصفی است که به شیء بر می‌گردد به لحاظ امر دیگری که ضمیمه‌ی او شده است. در مسأله واجب الوجود. مرحوم آخوند می‌فرماید: واجب الوجود را انتزاع می‌کنید از یک شیء ای بدون ملاحظه امر دیگری و بدون ملاحظه قیدی یا حیثیت تعلیلیه‌ی، فرض چون انتساب به فاعل دارد واجب الوجود است همان انتساب و صرف نظر از آن انتساب واجب الوجود نیست، ممکن الوجود است. یک وقتی این طوری است در این صورت واجب الوجود وصف ذات و منتزاع از ذات است و این عین ذات خواهد بود، نه اینکه جدای از ذات باشد و حمل بر ذات شود که در بروزش نیازی به حیثیتی داشته باشد. در این صورت از نفس وجود؟؟؟ صرف و بسیط از نفس این وجود شما واجب الوجود را انتزاع می‌کنید. این در صورتی است که ما از نفس واجب الوجود، از محکی که همان امر خارجی باشد که آن امر خارجی امر مجرد است و بر همه اشیاء حاکم و قاهر است، شما از او وجوب وجود را انتزاع می‌کنید. یک وقت شما واجب الوجود را از شیء انتزاع می‌کنید ولی



خود آن شیء اقتضای آن را نمی‌کند، بلکه باید امر دیگری به او ضمیمه بشود و اتکایی و قیدی پیدا کند، این شیء به امر دیگری تا بتوانید واجب الوجود را بر او حمل کنید. این واجب بالغیر می‌شود پس واجب الوجود اولی به ذات است، دوّمی بالغیر می‌شود. تا عنایت حق بر این ماده بر این قابل نباشد. واجب الوجود بر این صدق نمی‌کند، بلکه عدم بر او صدق می‌کند و در مرحله ماهیت تقرّر ماهوی اقتضای تساوی نسبتین بین وجود و عدم را دارد که از او تعبیر به امکان ذاتی می‌آوریم. این محکی به خاطر تکیه به غیر واجب الوجود را برای خودش یدک می‌کشد. اما اگر تکیه بر غیر نداشت، به آن جنبه ربطی و اضافه اشراقی تدلّی نداشت، عدم محض بود، نه اینکه ذات او اقتضای واجب الوجود می‌کند این بحث از این نقطه نظر تمام و مطلب ایشان هم تمام می‌شود. مطلبی که ایشان در ادامه این مطلب می‌گویند و برای این یک مطلب جدا و یک مبحث جداگانه‌ای را باز کرده‌اند ولیکن همان مطالبی که در آنجا بود همین در اینجا به صورت بازتری تقریر می‌شود. همین مطلب شبه ابن کمونه است که قبلاً عرض کردیم و به او افتخار شیاطین می‌گویند، ایشان عرض می‌کنند که چه اشکال دارد که ما حقایق متباینه مجهول الکنهی داشته باشیم، یعنی کنه آنها برای ما مجهول است، به عبارت دیگر جنس و فصل آنها برای ما مجهول است، اصلاً نمی‌دانیم اینها چه جنس و فصلی دارند، همین قدر می‌دانیم که تباین دارند، تباین ذاتی دارند و در هیچ نقطه با همدیگر مشترک نیستند و مفهوم واجب الوجود را هم، شما از اینها انتزاع کنید و بر اینها حمل کنید، این هیچ اشکالی ندارد، چون از نظر تحقّق خارجی اینها واجب الوجود جنبه اشتراکی با آنها ندارد.

### تطبیق متن

و توضیح ذلك (أنك كما قد تعقل المتصل مثلاً نفساً متصل بها هو متصل) همان طوری که شما

گاهی اوقات متصل را تعقل می‌کنید، خود متصل را بها هو



متّصل یعنی از نظر اتصالش تصوّر می‌کنید. حیثیتی که در متصل است این حیثیت، حیثیت ذاتی خود اوست مانند جزء صوری برای جسم، جسم دو جزء دارد، یک جزء مادّی دارد، یک جزء صوری دارد که آن صورت وقتی که بر مادّه عارض بشود آنگاه شما او را مشاهده می‌کنید ولی مادّه بدون صورت را شما مشاهده نمی‌کنید. این فرشی را که دارید می‌بینید این بخاطر این است که مادّه این فرش با صورت این فرش ترکیب شده، حالا اتّحادی و انضمامی مسئله دیگری است، شما الان دارید این فرش را می‌بینید، این کتابی را که دارید می‌بینید و دست می‌زنید چون مادّه او الان به یک صورتی خود را آراسته و به جلوه‌گری پرداخته. اگر آن مادّه صورت نداشته باشد شما نه می‌توانید آن را لمس کنید و نه می‌توانید او را ببینید. پس بنابراین برای جسم دو جزء صوری و مادّی است (من حیث أنه للجسم و قد تعقل المتصل شیئاً) گاهی اوقات شما متصل را شیء تعقل می‌کنید (ذلك الشیء هو الموصوف بكونه متصلًا) این شیء موصوف به اتّصال است کالهاده پس بنابراین اتصال عارضی برای او و جدای از اوست و وصف از باب متعلّق است یعنی متعلّق او متّصف است مثل جائنی زید ابوه ضارب که آن وصف به حال متعلّق در اینجا آورده می‌شود، مال خود زید ضارب نیست، الضارب ابوه، پدرش ضارب است، نه خود او. الان مادّه متصل نیست آن صورتی که عارض بر مادّه شده است، آن صورت موجب شده است که شما به مادّه متصل بگوئید گاهی اوقات هم منفصل بگوئید، (فكذلك قد تعقل واجب الوجود) شما تعقل واجب الوجود می‌کنید (نفس واجب الوجود)، خود واجب الوجود را (وقد تعقل شیئاً) گاهی اوقات تعقل شیء ای را می‌کنید که (ذلك الشیء واجب الوجود) این شیء واجب الوجود، یعنی واجب الوجود عارض بر این شیء است، و مصداق حکم به واجب الوجود و مطابق برای واجب الوجود است (والمحکی عنه فی الأول) حالا المحکی عنه ما در



اولی که واجب الوجود، خود واجب الوجود است، تعقل واجب الوجود، تعقل خود همان حقیقتی است که آن واجب الوجود از او انتزاع می‌شود و تعقل می‌شود. این محکی عنه ما و آن حقیقت خارجی ما در صورت اول (حقیقه الموضوع)، حقیقت موضوع است و ذات آن موضوع فقط. و (فی الثانی) در مرتبه دوم که ما شیء ای را تعقل می‌کنیم که این شیء، واجب الوجود بر او عارض می‌شود. (هی) آن حقیقت است با حیثیت و قید دیگری که (هی صفة قائمة به) صفتی است که قائم به آن شیء است. به آن واجب الوجود است (و کل واجب الوجود لم یکن بحسب صرف حقیقته و نفس ماهیته واجب الوجود) هر واجب الوجودی را که شما پیدا بکنید که به حسب خود حقیقتش و ماهیتش واجب الوجود نباشد (بل یكون تلك الحقیقه متصفه بكونها واجب الوجود) بلکه این حقیقت متصف است به اینکه واجب الوجود است یعنی واجب الوجود وصف برای اوست نه اینکه عین ذات اوست (لا فی مرتبه ذاته) نه در مرتبه ذات او این اتصاف راه دارد، بلکه به حسب (درجة ذاتها من حیث هی هی) بلکه به حسب درجه ذاتش (من حیث هی هی حتی یكون وجوب الوجود عرضياً لا ذاتياً لها)

سؤال:؟؟؟

جواب: آن هم اگر باشد معنایش بهتر می‌شود آن تعقید را ندارد. بلکه به حسب درجه ذاتش متأخر از اوست من حیث هی هی اینجا باید باشد (من حیث هی هی حتی یكون وجوب الوجود) تا اینکه روی این حساب در مرحله ذات واجب الوجود نیست، در مرحله ذات (لیس الا هی). اما در مقام متأخر از ذات که تحقق خارجی را لحاظ می‌کنیم بواسطه تحقق خارجی، وجوب وجود عارض بر او می‌شود، ولی ذاتی برای او نیست، آن که ذاتی برای اوست چیزهایی است که

ماهیت او را تشکیل می‌دهد مثل جنس و فصل. (فَفِي اتِّصَافِهَا بِهِ) در اتِّصَافِ این حقیقت به این وصف یا به واجب الوجود و حقوق این وصف به آن ذات احتیاجی به سبب جاعل دارد. (اذ کل عرضی) هر عرضی همین طور هست (فلا بد) هر عرضی به این کیفیتی که در مرتبه ذات نباشد بلکه بعد از مرتبه ذات عارض بشود مثل ابیضیت در مرتبه ذات قرطاس عرض بر این قرطاس نیست، چون قرطاس هست و ابیض نیست پس در مرحله بعد از قرطاسیت، ابیضیت بار می‌شود و عارض می‌شود. هر عرضی که این طور باشد، این (عرضی لا بد لها فی اتِّصَافِهَا بِهِ مِنْ عَرُوضِ هَذَا الْأَمْرِ). چاره ای نیست برای او در اتِّصَافِش به آن عرضی که این امر بر او عارض بشود (والی جاعلٍ یجعلها كذلك) جاعلی، که آن شیء را اینطور قرار بدهد آن حقیقت را و آن ذات را متَّصِف به این عرض کند (او یجعلها بحیث یتنزَع منه هذا المعنی غیر ذاتها) یا او را به یک حیثی قرار بدهد که این معنا غیر از ذاتش از آن انتزاع بشود فرض کنید که در معنای نسب اضافات جاعل بیاید یک شیء ای را مهاذی با یک شیء دیگری قرار بدهد تا آن جنبه اضافه و نسبت و مهاذا در آن موقع صدق کند. تحتیت و فوقیت صدق کند، اقتران و غیر اقتران در آنجا صدق کند، این را به یک حیثی قرار می‌دهند آن وقت آن معنای اقتران معنای مهاذات، معنای اضافات تحتیه از آنها انتزاع می‌شود، جاعل می‌خواهد در هر صورت (اذ جاعلیه الشیء لِنَفْسِهِ) یک شیء، جاعل خودش باشد در وجودش و در وجوبش (مِمَّا قَدْ ابْطَلْنَاهَا بِالْبُرْهَانِ لِشَدِيدِ الْقُوَّةِ) ما قبلاً این را باطل کردیم چون (تَقَدَّمَ الشیء علی نَفْسِهِ) لازم می‌آید که در مباحث قبل گذشت، اگر یک شیء ای فاعل برای خودش باشد و فاعل برای وجوب خودش باشد. (فَاذَنْ تَلْكَ الْحَقِيقَةُ تَكُونُ فِي حَدِّ ذَاتِهَا مُمْكِنَةً). این حقیقت در حدِّ ذاتش ممکن خواهد بود، جاعل می‌آید او را واجب



می‌کند. (و بالجاعل صارت واجبة الوجود) جاعل او را واجب الوجود می‌کند باضافه اشراقیه. (فلا يكون واجباً لذاته). پس این واجباً لذاته نیست بلکه ممکناً لذاته است (فكل واجب الوجود لذاته) هر واجب الوجود لذاته را شما تصور کنید (فهو نفس واجب الوجود لذاته) خود واجب الوجود است و عین واجب الوجود لذاته است نه اینکه شیء ای است (لا أنه شیء ذلك الشيء مما قد عرض لها واجب الوجود) این شیء از آن چیزهایی که واجب الوجود به آن عارض شده است، (عروضاً لزومياً او مفارقياً) به نحو لزوم بر او عارض می‌شود یا به نحو مفارق گاهی اوقات بیاید و گاهی اوقات برود. این مطلب تمام شد. (رجم شیطان و لیعلم أن البراهین الداله علی هذا المطلب) براهینی که بر این مطلب دلالت دارد. (هو من اصول المباحث الإلهیه کثیرة) الذی هو) که از مباحث مهم الهیه است، این مسأله که وحدت تفرّد واجب الوجود باشد این براهین زیاد است. ولكن تتمیم جمعها مما يتوقف علی أن حقیقه الواجب تعالی هو الوجود البحت التام.

آن محور برای همه اینها که تمام آن براهین بر اساس این محور دور می‌زند، این است که: (علی أن الحقیقه واجب الوجود) حقیقت واجب تعالی هو الوجود البحت وجود صرف است. که ما هم در صحبت های خودمان به این مطلب اشاره داشتیم که وجود صرف که قائم به ذات است که از او تعبیر می‌آوریم به وجود متأكد این وجود حق متعال است. وجودی که بواسطه صرفیتش و بحتیتش ثانی بر نمی‌دارد. همه مطالب به این بر می‌گردد. این نکته را اگر ما خوب تصور بکنیم شاید بسیاری از معضلات فلسفه برای ما حل بشود، که وجود، یک مسأله‌ای است که ثانی بر نمی‌دارد. این همان معنای یکتائیت است معنای (قل هو الله احد) احد یعنی یکتائیت آن حقیقت الله حقیقتی است که به تجرّد ذاتی خودش ثانی بر

نمی‌دارد. تجرُّد و صرافت، ذاتی آن حقیقت الله است، و چون ثانی بر نداشت، (کَلِمَا فَرَضْتَهُ ثَانِيًا لَهْ يَعُودُ اِلَيْهِ) هر چه را که شما برای آن ثانی تصوّر بکنید نفس او اوّلی خواهد بود، چون فرض این است که ثانی بر نمی‌دارد. دریایی است که از هر جای این دریا شما بخواهید آب بردارید بالاخره این آب مال این دریاست از رودخانه دیگر در این دریا نیامده از آنطرف اقیانوس می‌خواهید بردارید، یک اقیانوس کبیر در نظر بگیرید از هر جایش که می‌خواهید شما آب بردارید می‌گویند این مال اقیانوس کبیر است هر کارش می‌خواهید بکنید در هر صورت مال خودش است.

می‌خواهی برای من شريك الباری درست بکن، می‌خواهی برای من حقایق متباینه درست کن، هر کاری می‌خواهی بکن. آنچه را که شما فرض می‌کنید این باز به خود ما بر می‌گردد. (و أن ما يعرضه الوجوب أو الوجود). آن چیزی که او را وجوب عارض می‌شود (فهو في حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه و تعلقه بغيره ممكن) في حد نفسه در خودش با قطع نظر از فاعلش و با قطع نظر از تعلقش به غیر که مبدأ اول است این ممکن است (و وجوبه كوجوده يستفاد من الغير) وجوبش همچنان وجودش از غیر است (و هذا المقدمه مما ينساق اليها البرهان). برهان ما را به این مطلب می‌رساند. (و يصرح بها في كتب اهل العلم و العرفان و قد أسلفناه القول فيها) ما این مطلب را قبلاً تذکر دادیم (و بها يندفع ما تشوشت به طبائع الكثرين) آن چیزی که اکثرین از او مشوّش شدند (تبلدت اذهان هم) نتوانستند اذهان آنها به این مطلب برسند (مما ينسب العويصة الى ابن كموّنه و قدسمّاهُ بَعْضُهُمْ بافتخار الشياطين لاشتهاره بإبداء هذه الشبهة العويصة) ایشان آمدند این شبهه را مطرح کردند (و العقدة العصيره الحل فإني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره) من این مطلب در کلام غیر او از آن کسانی که قبلاً بودند هم پیدا کردم (وهی) آن شبهه



چيست (أنه لم لايجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهوله الكنه) چرا نمی توانیم تصور کنیم که دو هويت بسیطه ای که آن هويت بسیطه مجهولتا الكنه است یعنی حقیقتش برای انسان مجهول است، جنس و فصل که نمی توانیم بگوئیم چون جنس و فصل از بساطت خارج می شود اما از نظر مجهولیت فقط يك تصور صرف است والا اصلاً تحقق خارجی ندارد، اگر آن هويت، هويت بسیط است پس بنابراین مجهوله الكنه دیگر در اینجا معنا ندارد. اما در هر صورت ایشان آمدند يك امری را این طوری مطرح کردند. (مختلفتان بتمام الحقیقه) بتمام الحقیقه مختلف اند (يكون كل منهما واجب الوجود بذاته) هر کدام از اینها واجب الوجود است (و يكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منها) مفهوم واجب الوجود از اینها انتزاع می شود (مقولاً علیها قولاً عرضياً) نه اینکه ذاتی اینهاست بلکه بواسطه مقولات عرضیه عارض بر او می شود (فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي) اشتراكشان در حقیقت نیست بلکه فقط در يك عروض يك صفت عرضی است که از ذات هر کدام از این دو تا انتزاع می شود (و الافتراق بصرف حقیقه كل منهما) از نظر اشتراكشان در این معنا صرف همین وصف است اتصاف به همین واجب الوجود است اما از نقطه نظر افتراق حقیقت هر کدامشان به طور کلی با دیگری فرق می کند (وجه الاندفاع أن مفهوم واجب الوجود لا يخلوا اما ان يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما) مفهوم واجب الوجود یکی از این دو شق است. یا اینکه انتزاعش از نفس ذات هر کدام از این دو تا است بدون اعتبار حیثیت خارجه ای از ذات، از خود این ذات بدون هیچ گونه حیثیت تقیدیه یا تعلیلیه ما انتزاع می کنیم (او ما اعتبار تلك الحیثیه) یا با اعتبار این حیثیت انتزاع می کنیم هر دو شق این مستحیلند، اما دوم با اعتبار حیثیت ما مفهوم واجب الوجود را انتزاع می کنیم، (فلما مر) گذشت (ان كل ما لم يكن ذاته مجرد حیثیه انتزاع الوجود و الوجوب و الفعلیه و التمام فهو ممکن) هر چیزی که ذاتش



مجرد حیثیت انتزاع وجود و جوب و فعلیت و تمام نباشد این ممکن است در حدّ ذاته ناقص باشد در حریم نفسه. یعنی آنی ذاتش وجود است و وجوب است آنی ذاتش واجب است که واجب در فعلیتش تمام باشد و مجرد وجود و مجرد وجوب و مجرد فعلیت باشد و این واجب است اما اگر يك شیءای ذاتش مجرد حیثیت نباشد بلکه در عروض وجوب وجود این محتاج به غیر باشد این دیگر واجب الوجود نیست این ممکن الوجود خواهد بود. چرا؟ چون در عروضش احتیاج به غیر دارد، پس خود ذاتش ممکن بالذات است، واجب می شود واجب نه به ذات واجب بالغیر می شود. پس واجب الوجود بالذات آن است که خود حیثیت ذاتش، که موجب انتزاع واجب الوجود است، ممکن الوجود آن است که حیثیت ذاتش از آن انتزاع واجب الوجود نمی شود، باید ضمیمه به او بشود، امر دیگری اتکای به يك امر دیگری بکند خودش را در بغل یکی دیگر بیندازد بعد به آن بگوئیم واجب الوجود تا خودش را نینداخته در بغل خدا و به او اتکاء نکرده است ما به آن واجب الوجود نمی گوئیم، به این ممکن الوجود می گوئیم، پس از ناحیه اتکاء به غیر این افتخار واجب الوجود را برای خود پیدا کرده اگر متدلّی به غیر نبود این همان افتخار ممکن الوجود را داشت ممکن الوجود هم که افتخاری ندارد. البته برای ما که افتخار، همین ممکن الوجود بودن است، خدا نکند ما واجب الوجود بشویم، دیگر خیلی عالی است. همه این دردها بخاطر این است که ما واجب الوجودیم، اگر ممکن الوجود بودیم هیچ مشکلی کسی با کسی نداشت (و اما الاوّل اما شقّ اوّل فلأن مصداق حمل مفهوم واحد) مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدقش بالذات، یعنی آن امری که در خارج است و ما این مفهوم واحد را از آن انتزاع می کنیم. و بالجمله خلاصه (ما منه الحکایه بذلك المعنی و بحسبه التعبير عنه به) آنی که ما از آن این معنا را حکایت می کنیم. و به حسب او تعبیر می آوریم از آن به واجب الوجود (مع قطع النظر عن آیه حیثیه و آیه جهه آخری کانت) با قطع نظر از



هر حیثیتی و هر جهت دیگری که می‌خواهد باشد، با قطع نظر از هر علتی، با قطع نظر هر فاعلی، با قطع نظر هر جاعلی (لایمکن أن یکون حقائق مختلفة الذوات) ممکن نیست دیگر اینها حقایق مختلف بالذات باشند، متباینه المعانی باشند، (غیر مشرکه فی ذاتی أصلاً) این اصلاً در ذاتی مشترک با یک امر دیگری نباشد این معنا همان معنای صرافت وجود است وقتی که شما وجود را بحت می‌دانید دیگر نمی‌شود وجود بحت با یک وجود دیگر متباین باشد چون همین که شما می‌گویید وجود صرف یعنی وجود اطلاق، وجودی که انتها ندارد آن وجود دیگر را هم زیر پر خودش می‌گیرد، داخل در همان محدوده شعاع خودش می‌کند، پس بنابراین نمی‌شود در اینجا حقیقت دیگری مختلف باشد

(وظنی أن من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الامراض مغیره لها عن استقامتها) کسی که فطرتش سالم است از امراضی که تغییر می‌دهد. واقعاً عجیب است مطلب ایشان خیلی عجیب است چطور می‌شود فطرت انسان متغیر و متبدل بشود، یعنی این مرض می‌آید و عقل را بر می‌گرداند، برهان را بر می‌گرداند، فطرت را بر می‌گرداند و طرق استدلال را بطور کلی تغییر می‌دهد، این امراض این طوری است.

سؤال:

جواب: آن تبدیل به حال اول خودش است این ختم الله علی قلوبهم<sup>۱</sup> تبدیل به حال خودش

است.

سؤال:

جواب: تبدیل خلق الله، تبدیل یعنی همان حقیقت اصلی.

سؤال: فطرت قابل تغییر نیست؟

جواب: فطرت قابل تغییر نیست، ولی پرده که روی آن می افتد، این همه دزدی که می شود، این همه دروغی که گفته می شود، بعد توجیه می کنند از کجا می آید مرض پیدا کرده و آن وقت این، بواسطه یکی، دو تا، سه تا، چهار تا، اینقدر زیاد می شود، که اصلاً فطرت فراموش می شود، نه اینکه نیست یعنی جوری این حقایق می آید و روی این مسائل فطری را می گیرد این عناد و این امراض می آید جلوی او را می گیرد، که بعد خودش شروع می کند برای خودش توجیه کردن و بر آن اساس حرکت کردن، البته ممکن است در بعضی از شرایط سفت و سخت که قرار بگیرد و چنان در مضیقه واقع بشود برگردد به همان فطرت، فطرت از بین نمی رود، فطرت هست.

آنهايي هم که با امام حسين آمدند حضرت هر قدر به آنها می گفتند، آخر چطور ممکن است حضرت به اينها اين مطالب را بگويد و بعد اينها همین طور بایستند نگاه کنند، نمی فهمم آدم چه می شود؟ آخر می گوید من چکار کردم بنده نمی خواهم با یزید بیعت کنم چرا می خواهید مرا بکشید. می گویند دلمان می خواهد. مگر بابای من وقتی مردم آمدند بیعت کردند و یک عده تخلف کردند فرستاد کشتشان، امیرالمومنین وقتی که مردم ریختند بیعت بکنند مگر آنهايي را که بیعت نکردند کشت. بیعت نمی کنید، نکنید بروید پی کارتان تا وقتی که در جامعه فساد نکنید کارتان ندارم، بلند شوید بروید. آن ابوبکر و عمر بود که هر کس نمی کرد شمشیر می کشیدند بالای سرش بیا بیعت کن. طناب انداختند گردن علی، علی گفت من نمی خواهم بیعت بکنم، کاری هم به کارتان ندارم، گفتند: کاری نداری. بیخود کردی کاری نداری باید بلند شوی بیایی، نمی آیی خیلی خوب می زنیم زنت را می کشیم، بچه ات را سقط می کنیم، خانه ات را آتش می زنیم، بعد

هم طناب گردنت می اندازیم، می کشیم توی مسجد، بعد دستت را می آوریم در دست ابوبکر  
گوساله می زنیم به عنوان بیعت، اما امیرالمومنین وقتی که رسید چه کار کرد، بیعت نمی کنید، نکنید  
کارتان ندارم، به جایی که من منت بگذارم سر شما، شما می خواهید سر من منت بگذارید، خودتان  
آمدید سراغم، این حکومت، حکومت عدل است. حکومت عدل، چماق نمی کشد به سر مردم، ترس  
ندارد، خوب نیا، ولی حکومت ظلم حکومت چماق است، آقا باید بیایی، نیایی، قطع رابطه باتو می کنم،  
کتکت می زنم، می کشمت، اعدامت می کنم به عنوان مرتد هم لشکر می فرستم. در صدر اسلام چنین  
بود. لشکر می فرستیم همه تان را بگیرند اعدام کنند شما مرتد هستید، زکات نمی دهید. و حالا یزید نامه  
می دهد که باید بیعت بگیری از حسین بن علی اگر بیعت نگرفتی سرش را بزن و برای من بفرست به  
ولید می گوید. حضرت به ولید می گوید نمی خواهم بیعت بکنم، می گویند می کشیمت، غلط می کنی  
حضرت می فرماید: فخرج؟؟؟ بگذارید من بروم توی یمن اصلاً کاری با کارتان ندارم، می گویند نه  
اصلاً نمی شود به طور کلی، این نگرانی برای یک حاکم جائز در وجودش دائماً وجود دارد و او را از  
بین می برد، که باید همه افراد مطیعش باشند، اما آن نگاه می کند می بیند که همه افراد باید مطیع خدا  
باشند، نه مطیع من، بیایید مطیع خدا باشید، پیغمبر نامه می فرستاد برای سلاطین و برای حکام در شهرها  
می گوید اسلام بیاورید سلطنت مال خودتان من سلطنت نمی خواهم، سلطنت مال خودتان حالا اینها  
می گویند باید شما به خلافت یزید تن در دهید، مشکل اینجا پیدا می شود. این چه قضیه ای است؟ این  
که دارد می بیند این حق می گوید. شما از من چه می خواهید، می خواهید بر علیه تان قیام کنم من می روم  
یک جایی قیام نمی کنم. می گویند نه بایستی که تسلیم بشوی، می گوید من تسلیم زور نمی خواهم بشوم،  
تسلیم زور نمی شوی می کشیمت چون تسلیم زور نمی شوی می کشیمت. خیلی غلط است دیگر - چرا  
باید این طور باشد - چون تسلیم زور



نمی‌شوی ما از بین می‌بریمت می‌کشیم، زن و بچه ات را اسیر می‌کنیم، بچه هایت را جلویت  
تکه تکه می‌کنیم، اینها بخاطر این است که تسلیم زور نمی‌خواهید بشوید. این تبدل است، این (ختم  
الله علی قلوبهم است و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوه) و ختم یعنی این ختم یعنی کاری بر سر  
خودشان آوردند که آن کار یکی یکی موجب می‌شود که پرده بیاید روی پرده و ضخیم بشود، در وهله  
اول شریع قاضی نیامد حکم به قتل بدهد، در وهله اول این کار را نکرد هی گذشت، هی گذشت، هی  
گذشت، بعد فتوی داد، تازه با ناراحتی، بعد قضیه یک جور می‌شود که دیگر شروع می‌کند خودش هم  
از خود ابن زیاد هم جلوتر می‌رود، یعنی همان کسی که اول در او شک بود، همان کسی که اول با  
تردید و تزلزل بود، از خود ارباب هم جلو می‌زند، جلوتر از ارباب می‌رود. لذا می‌گویند که گناهان را  
کوتاه و سبک نگیرید هر کدام از اینها یک اثری را می‌گذارد، که دیگر بر نمی‌گردد (من اقترف ذنباً فارقه  
عقل لم یعد ابدا) و (یا لا یعود ابدا). هر دو شکل است. اگر کسی یک گناهی را بکند یک عقلی از او  
می‌رود، یک بینش و بصیرت و نوری از او می‌رود که دیگر بر نمی‌گردد، تا جایی که دیگر همه چیز از  
بین می‌رود.

(و ظنی أن من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الأمراض المغیره لها عن استقامتها يحکم بأن الأمور المتخالفه من حیث کونها متخالفه بلا حیثیته جامعه فیها لایکون مصدقا لحکم واحد و محکیا عنها به.) این طور به نظر من می رسد، کسی که فطرش بر آن فطرت، مفطور و سالم ب از امراضی که مغیر آن فطرت است باشد، و از آن استقامت خودش (محکم) تغییر نکرده باشد این طور حکم می کند (بأن الأمور المتخالفه من حیث کونها متخالفه)

اموری که اینها با همدیگر مخالفت دارند، حقایقی که با هم دیگر تخالف دارند از حیث مخالفتشان (لایکون مصدقا لحکم واحد) بدون این که حیثیت جامعه در میان اینها وجود داشته باشد ممکن است که به واسطه آن حیثیت جامعه، مشترک باشند اما اگر حیثیت جامعه در میان آنها نباشد این امور متخالفه (لایکون مصدقا لحکم واحد) مصداق برای حکم واحد نیستند (محکیا عنها به) و بواسطه آن مصداق واحد محکی از آن امور متخالفه بشوند (نعم یجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متماثلة من جهة کونها متماثلة) جایز است که مصداق واحدی برای اینها تصور کرد، در صورتی که این امور متماثل باشند از جهت تماثلشان می شود یک مصداق، برای حکم واحد در میان همه اینها پیدا کرد. (کالحکم علی زید و عمرو بالإنسانیه من جهة اشتراكهما فی تمام الهامیه لا من حیث عوارضها المختلفه المشخصه) ما بر زید و عمرو حکم به انسانیت بکنیم، و آن انسانیت ما به الإشتراك بین زید و عمرو باشد هم به زید انسان بگوییم چون مصداق برای انسان عوارض مختلف و مشخص است، زید یک عوارضی دارد، عمرو هم یک عوارضی دارد، از نظر قد، از نظر شکل، از نظر خصوصیات، که ممیز بین زید و عمرو است. اینها عوارض مختلفی دارند، از حیث عوارض، اینها مصداق انسانیت نیستند، بلکه از

حيث نفس ماهيت كه آن نفس، حقيقت حيوانيت و انسانيت است اينها مصداق براي انسان است. (او كانت مشترك في ذاتي من جهت كونها كذلك) يا اين كه اين حقايق مشترك در يك ذاتي باشند از جهت اين كه آن ها اين طور هستند، يعني از جهت اشتراك در يك ذاتي ما يك امر را بر همه آن موارد مختلف حمل مي كنيم.

(كالحكم على الانسان و الفرس بالحيوانيت) حيوانيت ذاتي انسان و فرس است. آن بالا انسانيت تمام الحقيقه بود، اين جا جزء الحقيقه است حيوانيت جزء براي ماهيت انسان و فرس است لذا ما هم به انسان حيوان مي گوييم، و هم به فرس حيوان مي گوييم هر دو مصداق براي حيوانيت هستند و آن حيوانيت مشترك بين اين دو حقيقت مختلفه است (من جهت اشتغالها على تلك الحقيقه الجنسيه) چون هر دوي اينها بر اين حقيقت جنسيه مشتملند (او في عرضي كالحكم على الثلج و العاج بالابيضيه) يا اين كه اين ها مشترك در يك امر عرضي هستند مانند بياض، شما هم بر يخ و هم بر عاج حكم بر ابيضيت مي كنيد (من جهت اتصافهم بالبياض) چون هر دو متصف به بياض هستند، پس در بياض با هم شريكند (او كانت تلك الامور المتباينه متقه في امر خارج نسبي) يا اصلاً اين امور متباينه در يك امر خارج از ذات آن ها متفق هستند كه آن امر، امر نسبي است مثل (حكم على مقولات و ممكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحق) شما حكم به وجود مي كنيد بر مقولاتي كه آن ها ممكنات هستند، و تمام مقولات را موجود، مي گويد چرا مي گويد موجود، در حالي كه آن موجود، خارج از حقيقت اينها است، وجود خارج از حقيقت اين مقولات است، به جهت اين كه مقولات ماهيات هستند و وجود، خارج از اينها است. . حالا شما به اين ها موجود مي گويد چون اين مقولات به وجود حق و به وجود وسيع منتسب است از اين نقطه نظر به همه اين ها اطلاق لفظ واحد را مي گوييم (من حيث انتسابها إلى الوجود الحق تعالى) از نظر انتسابش به وجود حق



متعال. (عند من يجعل وجود الممكنات أمراً عقلياً انتزاعياً) البته پیش افرادی که این‌ها قائل به اصالت‌الماهیه هستند وجود ممکنات را امر عقلی انتزاعی می‌دانند، و موجودیتش را به اعتبار نسبت اینها به وجود، قائم‌بالنفسه می‌دانند. در مسأله اصالت الحقیقه افراد قائل به اصالت الحقیقه قائل‌اند بر این که ماهیات اصیل هستند. ماهیات که اصیل هستند یعنی آن‌چه که در خارج تحقق دارد، آن‌ها ماهیات هستند، تحققش چه اسم می‌گذارید؛ می‌گویند چون ماهیات منتسب به آن وجود هستند، - وجود را فقط مختص به ذات حق می‌دانند و بقیه از حقایق را در عالم امکان ماهیات می‌دانند، - چون ماهیات منتسب به آن وجود است کأن خودش را در جوار آن وجود قرار داده است، این هم رنگ وجود، به خود گرفته، نه این که واقعاً موجود است. ماهیات در خارج تحقق دارند و اصالت دارند منتهی از نظر ارتباطشان با آن وجود ما به این‌ها موجود می‌گوییم یعنی قائل به اصالت‌الماهیه هستیم و حقیقت را اختصاص به ماهیات می‌دهیم، بر خلاف اصالت‌الوجودی‌ها که این‌ها اصلاً وجودی برای ماهیت قائل نیستند و وجود را به همان نفس وجود منتسب می‌کنند و موجودیت را، به وجود بر می‌گردانند و لکن اسم آن تعیین وجود را ماهیت می‌گذارند، قائل به اصاله‌الماهیه، ماهیات مختلفه را و هر ماهیتی را که مربوط به يك تعیین خارجی است، آن ماهیت را اصل می‌دانند، منتهی این ماهیت چه زمانی در خارج محقق است، وقتی که عنایت حق به او تعلق بگیرد. عنایت حق به او تعلق می‌گیرد، او را از تقرر بیرون می‌آورد، و برای تحقق او را هدایت می‌کند، نه این که واقعاً این ماهیت موجود است بلکه آن وجود، اختصاص به حق دارد. منتهی اتکاء این ماهیات به حق، موجب می‌شود که شما يك امر عقلی را از او انتزاع کنید و اسم آن امر عقلی را وجود بگذارید، پس بنابراین آن‌چه که در خارج است وجود نیست، ماهیات است. حالا چرا شما به این ماهیات مختلفه موجود می‌گویید در حالی که وجودی در خارج ما نمی‌بینیم، - این آقایان این‌طور می‌گویند، - به

متن جلسات شرح حکمت متعالیه؛ ج ۵؛ ص ۶۶۹

خاطر این که همه این ماهیات در یک امری که خارج از ذات این‌ها است با هم شریکند و آن اتکا به مبدا اوّل است، از نظر اتکا به مبدأ اوّل است که ما انتزاع وجود را از اینها می‌کنیم اما در واقع وجود، داخل در حقیقت این‌ها نیست، حقیقت اینها فقط ماهیات است، من باب مثال یک مسأله‌ای را که جدای از یک واقعیت است مثلاً در این اتاق، لیوان آب هست، پارچ آب هست، ضبط صوت هست، میکروفون هست، کتاب هست، افرادی که نشستند، کیف، قلم، دفتر، چراغ، تمام این‌ها را ما می‌بینیم و هیچ مشابهتی بین این‌ها وجود ندارد، بین کتاب، میکروفون، مشابهتی نیست بین آب و بین ضبط صوت مشابهتی نیست اما به تمام این‌ها می‌گوییم (موجود فی هذه الغرفة) - موجودیت فی هذه الغرفة -، هذا موجود فی هذه الغرفة از باب اشتراک این‌ها در این مسأله است که همه اینها و لو حقایق متباینه هستند ولی چون در این اتاق هستند یک صمیمیتی بین این‌ها پیدا می‌شود، آن صمیمیت عبارت است از حضور در این اتاق، اسم آن صمیمیت را ما (فی هذه الغرفة) می‌گذاریم، با این که، در این اتاق بودن خارج از ذات و ماهیت آن‌ها است، اما در عین حال به واسطه همین نسبت، نسبت به این اتاق ما این امر را بر آن‌ها حمل می‌کنیم. بنابر قائل به اصاله الماهیه مطلب همین طور است. آقایان قائل به اصالت الماهیه معتقدند که وجود اختصاص به ذات حق دارد. بقیه ممکنات به اندازه سر سوزنی حسّه‌ای از وجود نصیب آن‌ها نشده است و آن چه ما در عالم اعیان مشاهده می‌کنیم عبارت است از ماهیات. اگر از آنها سؤال کنند این ماهیات در ذهن هم تقرّر دارد؟ می‌گویند بله منتهی دو جور ماهیت داریم، یک ماهیت قبل از عنایت حق است و یک ماهیت بعد از عنایت حق، آن ماهیتی که قبل از عنایت حق است، - همین طوری است که شما می‌فرمایید، - ممکن است در ذهن تقرّر پیدا کند، اسم آن را عالم تقرّرات می‌گذاریم آن ماهیتی که بعد از عنایت حق است یعنی حق به او عنایت کرده است و او در خارج به همین کیفیتی در آمده است که الآن



شما مشاهده می کنید وجودی ندارد، خیال نکنید که وجود دارد، نه! هر چه هست ماهیت است ولی ماهیتی است که مورد عنایت واقع شده است. اینها لفظ را برگردانده اند و الا واقعتش که یکی است، شیره که نمی توانید سرش بهالید بالفاظی مثل واقعت عنایت و لطافت و ظرافت از این طور چیزها که نمی شود با آن بازی کرد. حالا آن عنایت چیست؟ یارو آن شخصی که در مشهد بود می گفت نه اصالت الوجود است و نه اصالت الماهیه است می گفت اصالت الجعل است. اما این جعل چیست؟ آخر این - جیم - و - عین - و - لام -، يك معنایی دارد بالأخره اسم جعل ماهیت چیست؟ يك چیزی به ما نشان بدهید که اسمش جعل باشد جُعَل باشد، اسم این بازی با الفاظ است و الا خود آن شخص هم نمی فهمد چه می گوید، این که مورد عنایت واقع شده است و مورد نسبت با حق واقع شده و در خارج تکون پیدا کرده حق، چکارش کرده است بالأخره حُب يك کاریش کرده است آن چیست؟ آیا به آن ماهیت افاده کرده که خودش داشته، ماهیت همین بود. به آن وجود داده است و وجود به آن تزریق کرده که شما با آن مخالفید می گوئید وجود مال خودش است این وجود را کرده در کیسه و آن برای خودش هست و از کیسه در نمی آورد، پس بالأخره این زید بیچاره که درست شده یعنی چکار با آن شده است. (او کانت متفقت فی مفهوم سلبي) یا این امور متباینه در يك مفهوم سلبي اتفاق دارد یعنی حیثیت سلبيه موجب شده است که يك امر مشترکی در اینها باشد و این ها مصداق بر آن امر مشترك قرار بگیرند (کالحکم علمی ما سوی الواجب بالامکان) بر غیر از خدای متعال به امکان حکم بکنیم، همه اینها ممکن الوجودند (اشترک ها) چون همه اینها در این مسأله مشترکند که ما ضرورت وجود و عدم را از ذوات اینها سلب می کنیم. شما تمام ممکنات را نگاه کنید، سلب ضرورت وجود و عدم دارند و آن چه که سلب ضرورت وجود و عدم داشته باشد او را امکان خاص و. ممکن بالذات می گوئیم. (و اما ما سوی اَشباه تلك الوجود التي ذکرناها) ما سوی اشباه این



و جوهی که ما از جهات ذکر کردیم (اتفاقیه فلا يتصور الحکم فیها بامر مشترك) حکم در آن به يك امر مشترکی تصور نمی شود (بلا جهتہ جامعہ ذاتیه او عرضیه) بدون این که جهت جامع برای امور مختلف باشد، حالا آن جهت یا ذاتی باشد که به ماهیت برگردد یا عرضی باشد که به اوصاف و برگردد. (فاذا حکمنا علی الامور متباینه الذوات بحکم واحد) اگر ما حکم کردیم بر امور متباینه الذوات بر اموری که ذاتاً با هم تباین دارند کردیم، حکم واحد کردیم (به حسب مرتبه ذواتها) به حسب مرتبه خودشان (فی أنفسها) در مرتبه ذات حکم کردیم، نه به خاطر خارج از مرتبه آنها و جدای از مرتبه شان که بواسطه انتسابشان به يك امر دیگر یا بواسطه عروض يك وصفی بر آن ها بلکه به خود ذات آن ها ما يك حکم مشترك کردیم هم به این واجب الوجود به خاطر ذاتش و فی حد نفسه گفتیم، و هم به این جناب واجب الوجود گفتیم، به خاطر ذاتش و فی حد نفسه، بدون ملاحظه، امر دیگری خارج از ذات. اگر این طور شد. (او اعتبار جهه اخری) یا جهت دیگری را اعتبار بکنیم، انتساب اینها را به يك امر دیگری غیر از خودشان بدهیم. (فلا بد هناك مما به الاتفاق) هیچ چاره ای نیست جز اینکه بین این دو بزرگوار واجب الوجود يك ما به الاتفاقی باشد، حداقل در بعضی از مسائل با هم اتفاق کنند، حالا در همه چیز با هم اختلاف می کنند، این دو واجب الوجودها در بعضی از مسائل با هم اتفاق داشته باشند. اختلاف خوب نیست. (و ما به الاختلاف از الذاتین فیها) (مما به الاتفاق و ما به الاختلاف من الذاتین فیها) اگر ما به الاتفاق و ما به الاختلاف باشد که هر دوی اینها در این امور متخالفه ذاتی باشند. (فیستدعی التركيب بحسب جوهر الذات) پس استدعای ترکیب را به حسب ذات در ماهیت می کند، یعنی ماهیت اینها باید از دو امر ترکیب بشوند، يك ما به الاتفاق یکی هم ما به الاختلاف و هر دو



هم در این ها، ذاتی باشد یکی از این ها جاری مجرای جنس و ماده می شود و دیگری جاری و مجرای فصل و صورت است، از نقطه نظر حقیقت نوعیه، جنس و فصل است، از نقطه نظر وجود خارجی، ماده و صورت است، ماده همان جنس است منتهی مصداق برای جنس، صورت هم مصداق خارجی برای فصل است، یعنی از مرحله ابهام به مرحله تبیین و ظهور که می رسد اسم آن را ماده و صورت می گذارند (و ترکیب بآی و جه کان) شما هر نوع ترکیبی را قائل باشید (ینافی کون الشیء واجب الوجود بالذات) منافات دارد با این که شیء واجب الوجود بالذات باشد، یعنی نفس ترکیب موجب می شود که واجب الوجود از واجب الوجودی خودش بیرون بیاید، حالا این ترکیب، چه ترکیب بین ماده و صورت در مختلف الحقایق یا متفق الحقایق باشد، این ترکیب موجب احتیاج است و موجب تبدل واجب الوجود به ممکن الوجود می باشد (بل نقول) در اینجا ایشان می خواهند، خود وجود را مورد نظر قرار بدهند.

در برهان اولی که بر رد ابن کنود بود از باب اتفاق و اختلاف جلو آمدند، یعنی در بالا برهان روی مسأله ما به الاشتراك و ما به الاختلاف رفت، از برهان عدم ترکیب، ایشان به این نتیجه رسیدند که واجب الوجود در ذاتش نباید مرکب باشد، اگر مرکب باشد احتیاج و امکان لازم می آید، اما در اینجا مطلب را يك قدری بالاتر می برند، می گویند اصلاً شما در خود وجود نگاه کنید، نیاز نیست که این راه دراز را برویم شما به خود وجود و صرافت وجود نگاه کنید، این طرد ثانی و نفی ثانی می کند، به هر چه که برایش فرض دوم کردید بر می گردد و دیگر ترکیب و ما به الاختلاف و ما به الاتفاق و انتزاع و امر جامع لازم نداریم شما تصور وجود را بکنید، تصور وجود، نیاز به این مسأله ندارد (اذا نظرنا الی نفس مفهوم الوجود



مصدری) وقتی شما به خود مفهوم وجود مصدریه انتزاعی یعنی همان هستی، به معنای بودن به همان مفهوم وجودی که مصدری است و از حقایق خارجیه انتزاع می شود و معلوم، و بدیهی است نظر کنید (أدانا نظر و البحث) نظر و بحث ما را به این نتیجه خواهی نخواهی می رساند (الی أن حقیقه و ما ینتزع منه) حقیقت وجود مصدری و ما به ازای خارجی آن وجود مصدری (ما ینتزع منه) که این وجود مصدری از او انتزاع می شود (امر قائم بذاته) يك امری است که به ذات خودش قائم است. که (هو الواجب الحق و الوجود المطلق الذی لایشوبه و العموم و لخصوص) عموم بر وجود مطلق حق تعالی حمل می شود که او دارای افراد باشد و آن افراد عدل هم باشند مانند عموم بدلی یا شمولی و لا خصوص، و این که خصوص هم بر آن حمل نمی شود که امتیازی از غیر داشته باشد، و تعدد هم بر نمی دارد و انقسامی هم بر نمی دارد (اذ کل ما وجود هذا الوجود فرضا) هر وجودی که يك همچین نحوه وجود بحت و بسیط وجودش باشد (لا یمکن أن یکون بینه و بین شیء آخر له أيضا هذا الوجود) دیگر بین او و بین شی دیگر او هم همین وجود را دارد دیگر نمی شود مابینه و تغایری باشد، چطور ممکن است دو وجود باشند و هر دو وجود، بحت و بسیط باشند، در عین حال بین اینها يك دیوار باشد، پس دیگر بسیط و بحت نیستند و دیگر صرافت ندارند، پس این چه واجب الوجودی است؛ چون از يك طرف وجودش وجود اطلاق، از يك طرف حد دارد، اگر می گوئید اطلاق است پس حدش چیست؟

مثل این که می گوئیم آب این دریا اطلاق دارد و حد ندارد، بعد نگاه می کنید آب دریا دم ساحل آمده و معلوم است که این ساحل حدش است، حالا هر چه هم شما وسیع بگیرید، بالأخره حدی دارد، اما اطلاق آن است که هر چه نگاه می کنیم



آب است اصلاً ساحلی وجود ندارد، این اطلاق می‌شود، آن وقت دیگر در این صورت دو تا دریا نداریم، الان چند دریا داریم؟ اقیانوس هند، کبیر، اطلس، منجمد، شمال و جنوب، دریای عمان، بحر احمر، خلیج فارس تمام اینها به چه علت پیدا شده؟ برای اینکه حدودش پیدا شده است چون حدود دارد. حالا اگر به هر چه نگاه کردید، دریا بود. فرض کنید که طوفان نوحی آمده و الحمدالله همه دنیا آب شده، همه جا را آب برداشته شما هم سوار کشتی نجات شدید. از هر حیوانی هم یک جفت آوردید که مبادا منقرض بشود.

یک بنده خدایی چیزهایی از کتاب تورات می‌آورد و می‌گفت: حضرت نوح از همه آورد از عقرب هم آورد از مار هم آورد. - من کُلُّ زوجینِ اِثْنینِ -<sup>۱</sup> یک جفت آورد، شیطان هم دید که الاغ در کشتی می‌رود آن هم زیرش قایم شد.

چیزهایی هم بعضی از ائمه جمعه‌ها نقل می‌کنند، واقعاً بعضی‌ها چه مثالهای جالبی می‌زنند یعنی اصلاً نمی‌فهمند این مثالی که می‌زنند چه نتایجی دارد، می‌خواهند یک وجهی را بگویند، یک جای دیگر را خراب می‌کنند. حالا اگر فرض بکنیم یک همچنین طوفانی آمد و شما هم سوار کشتی شدید صبح از خواب بلند شدید و دیدید که اگر تا شب هم راه بروید باز آب است یک ماه گردش کردید هر چه رفتید دیدید آب است. حالا شما می‌توانید کره زمین را تقسیم کنید به ۵ دریا، ۶ اقیانوس، همه جا یکی است. چرا؟ چون آب از محدودیت در آمده است و جنبه اطلاق به خود گرفته است، وقتی جنبه اطلاق بگیرد، دیگر در این صورت دو بر نمی‌دارد، واحد خواهد بود. پس بنابراین حدی دیگر برای آن تصوّر نمی‌شود. حالا وجودی را که ما برای واجب الوجود تصوّر می‌کنیم، این وجود، وجود بحت و اطلاق است و وجود بحت و طلاق تعین ندارد، چون اگر تعین داشته باشد

---

<sup>۱</sup> سورة المومنون (۲۳) قسمتی از آیه ۲۷



موجب حدّ در ذات است و حدّ در ذات، موجب ماهیت است، ماهیت هم مقتضی عروضیت وجود بر ذات خودش است و هر چیزی که مقتضی عروض وجود بر ذات باشد ممکن الوجود است، و ممکن الوجود نیاز به علّت دارد. این اشکالی است که به وجود می‌آید. پس بنابراین هر دو - بزرگوار - واجب الوجود وجودشان وجود مطلق باید باشد، مطلق هم اگر بخواهند باشند گیر می‌کنند بالأخره یکجا در همدیگر می‌روند، یعنی يك جا فاصلی بین این و بین آن بایستی وجود داشته باشد (فلا يكون اثنان) پس دیگر دو تا نیست، و دو وجود تصور نمی‌شود (بل يكون هناك ذات واحده) يك ذات و يك وجود واحد است. (كما أشار إليه صاحب التلويحات - این طور صاحب تلویحات فرمودند) صرف الوجود الذی لا اتم) صرف الوجودی که اتم از او وجود ندارد، وجود ندارد، بلکه او اتم است (کلمه فرضه ثانیاً) هر چه را که دو تصوّر کنید (فاذا نظرت فهو هو) وقتی که نگاه می‌کنید به آن دو، همان اوّل خواهد بود (إذا لا ميز في صرف شيء) زیرا دیگر در صرف و شی و بسیط الحقیقه امتیازی وجود ندارد. (فوجوب و وجوده) (الذی هو ذاته بذاته تعالی) وجوب وجود این صرف الوجودی که ذات خداوند بذاته است، یعنی این سه وجوب، وجود بذاته است، بذاته ذات او صرف الوجود است، وجوب وجود دارد، نه این که وجوب وجود را از ناحیه غیر دریافت کرده است (یدل علی وحدته) این وجوب وجود دلالت بر وحدت حق می‌کند (كما في التنزيل: شهد أنه الله لا اله الا هو)<sup>۱</sup> خدا بر وحدانیت، و بر حقیقت خودش شهادت می‌دهد لا اله الا هو يك تعین در خارج است، معنای لا اله الا هو یعنی يك حقیقت متعینه در خارج است، دو تعین وجود ندارد، یکی این (و علی موجوده الممكنات به) و بر موجودیت ممکنات به او شهادت می‌دهد. به واسطه آن حقیقت واحد همان طوری که می‌فرماید (أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد)<sup>۲</sup> آیا این مسأله کافی نیست که پروردگار تو بر هر چیزی شهید است یعنی حضور دارد، این حضور پروردگار بر هر چیزی که عبارت است از حضور علی و حضور وجودی. شهادت در این جا به معنای حضور است نه این که شهادت به معنای دادگاه و محاکمه باشد آن شهادت، شهادت قلابی است. می‌آیند پول و رشوه می‌دهند، بعد آقا شهادت می‌دهد یا منافعش

<sup>۱</sup> سورة آل عمران (۳) صدر آیه ۱۸

<sup>۲</sup> سورة فصلت (۴۱) ذیل آیه ۵۳

در خطر است شهادت نمی‌دهد، ولی آن شهادتی که خداوند در این جا دارد (کل شیء شهید) شهید عبارت است از همان حضور شاهد در واقعه، و در همان نفس واقعه مستشهد عنه، استشهاد بر او تعلق گرفته است، نفس حق در آن واقعه خودش حاضر است، نفس حق در این میکروفون حاضر است، نفس حق در این کتاب حاضر است، شهادت بر وجود کتاب عبارت است از حضور حق در این تعین، و همان طور در همه تعینات، این معنا معنای شهادت است، شهادت به معنای تحقق و تکون شیء خارجی به واسطه شاهد است، شیء خارج تکون خود را مدیون شاهد است این شهادت شهادتی است که (لا یردّ و لا یدلّ) است و هیچ‌گونه کدورت و هیچ‌گونه اجمالی عارض بر آن نخواهد بود.

۱۴۸

### برهان عرشی

برهان عرشی: و لنا بتأیید الله تعالی و ملکوتہ الأعلى الہی برہانہ آخر عرشی علی توحید واجب الوجود تعالی یتکفل لدفع الاحتمال المذكور و یستدعی بیانہ تمہید مقدمہ.

در این مطلب مرحوم آخوند از راه صرافت وجود و بساطت حقیقت واجب الوجود برهان برتفرد واجب الوجود را اثبات می‌کنند. ردّ این مکونه به همان کیفیتی است که در مسائل قبل هم مطرح شده یعنی چکیده و نقاوه مسائل گذشته به صورت دیگری در این برهان مطرح می‌شود. به عبارت دیگر در اینجا صحبت از این است که حقیقت واجب الوجود را اگر، در نظر بگیریم بدون حیثیت دیگری، همانطوری که قبلاً مرحوم آخوند فرمودند بدون حیثیت تعلیلیه یعنی این معلول برای غیر باشد، یا بدون حیثیت تغییریه به شرط شیء دیگری این صفت کمالیه یا این وجود بر این ذات حمل بشود بدون هیچ حیثیتی، شما دو مطلب از او انتزاع می‌کنید، یکی وجوب است، و یکی وجود اما در سایر ممکنات وقتی که بخواهید لحاظ بکنید حیثیات تعلیل و تقئیدیه باید به آن ضمیمه بشود چون بقیه ممکنات، ممکن الوجود هستند و از ماهیتی که وجود به نحو امکان بر آن ماهیت صدق می‌کند، شما نه وجوب را می‌توانید انتزاع کنید و نه وجود را، بلکه حمل وجوب و وجود بر اینها بواسطه اتکاء بر غیر است بواسطه انتساب به غیر است، که این واجب می‌شود. اگر آن جهت انتساب و جهت اضافیه اشراقیه و جهت علق و جنبه ربطی بین اشیاء نباشد، نه وصف وجوب بر آنها حمل می‌شود و نه وجود .. این مطلبی است که در مطالب گذشته هم صحبت شد راجع به این قضیه. از اینجا ایشان

می‌خواهند یک حرکتی کنند به سمت مسأله صرافت وجود و بساطت وجود به عبارت دیگر همین قاعده (بسیط الحقیقه کل الاشیاء) که اگر حقیقت و ذاتی دارای این دو خصوصیت باشد البته هر کدامش باشه کفایت می‌کنه یعنی اگر ذاتی حقیقت وجود از نفس حقیقت آن ذات انتزاع بشود بدون احتیاج به حیثیت دیگری و همین طور سائر مسائل دیگر این ذات، ما اسمش را واجب الوجود می‌گذاریم. حالا این واجب الوجود که وجود از آن حقیقت ذات انتزاع می‌شود از آن جایی که خود این وجود صرف است و بسیط است طبعاً نه ترکیبی در ذات و ذاتیات آن وجود باید وجود داشته باشد و نه اینکه جهت نقصی از نقائص متوجهه بر ممکن باید بر این وجود حمل بشود. فرض بکنید که مانند خلل، نقصها، جهل، اوصاف سلویه ای که بر ممکنات هست، تمام اینها از این ذات واجب الوجود باید دفع بشود و سلب بشود. اینکه من شرحش را نمی‌دهم بخاطر این است که مطالبش را بیش از آنچه که ایشان می‌گویند ما در طول این مباحث عرض کردیم فقط روخوانیش را می‌خواهیم بکنیم. حالا اگر شما دو ذات واجب الوجود را در نظر بگیرید که حقیقت اینها، ذاتاً حقیقتشان واجب الوجود باشد اما هر دو، دو امر متغایر با هم باشد و جدای از هم باشد اگر این دو واجب الوجود را مد نظر قرار بدهید این دو واجب الوجود طبعاً از نقطه نظر محدودیتی که بین آنها و بین واجب الوجود دیگر است یک صفت نقصی مترتب بر آنها خواهد شد، یعنی وجود این واجب تا مرز عدم تدخّل و تسری به وجود واجب الوجود دیگر است. الان دو مرزی که شما برای این دو لیوان در نظر گرفته اید هر کدام اینها یک مرز وجودی دارند، این وجودش تا حدیست که به این سرایت نکند، این هم وجودش یک محدودیتی است که داخل در این لیوان نمی‌شود، پس این محدودیت وجودیست که حصاری به دور این وجود کشیده و آن حصار موجب نقص است از نقطه نظر فقدان کمال دیگری یعنی این واجب الوجود کمال دیگری را فاقد است در حالی که هر کمالی



به وجود بر می‌گردد و اگر ما بگوئیم که این واجب الوجود فاقد کمال دیگر است در واقع در ذات واجد الوجود یک ترکیبی لازم می‌آید از یک امر ثبوتی و یک امر عدمی، آن امر عدمی عبارتست از عدم کمال شیء دیگر است در حالی که با صرافت وجود گفتیم چیست؟ ناسازگار است.

پس این مسأله و محوری که همیشه ورد اللسان ماست که تمام رفع اشکال من اصله برگشتش به مسأله صرافت وجود است این را هیچ وقت فراموش نکنیم. این قضیه صرافت و بساطت حقیقت وجود را اگر ما مدنظر داشته باشیم هیچ دلیلی، هیچ برهانی، نه عرشی، نه فرشی، هیچ نمی‌تواند به این مسأله و به این حقیقت برسد، به این قاعده، که تمام کمالاتی که مترتب بر ذات واجب الوجود است تمام آنها منتزع و منبعث از یک واقعیت است و آن واقعه بساطت الحقیقه، قاعده ی بسیط الحقیقه و بساطت حقیقت وجود و صرافت وجود این حل کننده و از بین برنده تطیه تمام اشکالات است و با وجود این دیگر نمی‌ماند و این مسأله در قالب اشکال مختلفی پیدا می‌شود، و مطرح می‌شود، اما اصل قضیه همین است.

(و لنا بتأیید الله تعالی و ملکوتہ الأعلى برهان آخر عرشی علی توحید واجب الوجود تعالی یتکفل لدفع الاحتمال المذكور و یستدعی بیانه تمحید مقدمه) آن چیست؟ (أَنَّ حقیقه الواجب تعالی) حقیقت واجب متعال، ذات واجب تعالی (لَمَّا كَانَ فِي ذَاتِهِ مُصَدِّقًا لِلْوَاجِبِ) چون ذاتاً مصداق واجبیت است و واجبیت بر او صدق می‌کند. (هو واجب و مطابق للحکم علیه بالموجودیه) و مطابق حکم به موجودیت از (هو موجود بلاجهت اخرى غیر ذاته) بدون جهت دیگری، بدون هیچ حیثیت دیگری معلول برای جهت دیگری باشد، مقید باشد بوجود شیء دیگر اگر اینطور باشد از آنجائیکه اینطور است و اگر اینطور نباشد چیست؟

(و الا لازم احتیاجه فی کونه واجبا و موجوداً الی غیره) و الا احتیاجش در وجوب و در موجود، موجودیت احتیاج دارد به غیرش همانطوری که بیانش گذشت، خُب این مطالب همه گفته شد. (و لیست للواجب لتعالی جهه اخری فی ذاته لا یكون بحسب تلك الجهة واجباً و الموجوداً) از يك طرف دیگر جهت دیگری در ذات او نیست که (لا یكون بحسب تلك الجهة واجبا و موجوداً) به حسب این جهت واجب و موجود نیست و الا ترکیب در ذات او لازم می آید از این دو جهت، ابتداء لازم می آید اگر هر دو ذاتی باشند بالاخره لازم می آید، اگر لازم باشد یعنی ما دو لازم را در نظر می گیریم، که این دو لازم، دو لازم متخالف هستند، مثل ضحك و غضب که این ضحك و غضب و اخم هر دو لازم برای دو ملزومند یکی تعجب است که در ذات انسان است و یکی هم آن جنبه دفاع است، آن جنبه دفاع از نفس است که آن هم ملزوم برای هر طبیعت، هر باقیه در این حیات است، پس این دو امری که مد نظر است یا ذاتی برای يك شیء است مثل حیوانیت و ناطقیت ذاتی و یا اینکه لازم برای يك ذاتی است، بالاخره برگشتش به يك ملزومی است که آن ملزوم ذاتی است و موجب ترکب در ذات است یا فرض کنید مانند تفکر و غیر ذلك از آن ملزوماتی که به حیوانیت و انسانیت برمیگردد که بالاخره برگشتش به ترکیب است یا ابتداءً ترکیب لازم می آید یا بالاخره هم موجب ترکیب خواهد شد. (و قد تحقق بساطته تعالی من جميع الوجوه) در حالتیکه صحبت ما در بساطت حق متعال از همه وجوه بود (کما سیجی ء. فحینئذ نقول یلزم أن یكون واجب الوجود بذاته موجوداً و واجبا بجميع الحیثیات الصحیحه) باید واجب الوجود بذاته هم موجود باشد و هم واجب باشد به همه حیثیات، حیثیت تعلیلیه، حیثیت تقئیدیه از هر حیثیتی شما نگاه بکنید، این ذاتاً باید واجب باشد، کمالاتی که بر او مترتب است، نقایصی که از او سلب می شود، از هر جهتی باید وجود و وجوب انتزاع از



ذاتش بشود، نه اینکه از جای دیگر به او اهدا بشود. (و علی جمیع الاعتبارات مطابقة لنفس الأمر) هر اعتباری را که این اعتبار را مطابق با نفس الامر شما تصور می‌کنید، باید از نقطه نظر همه اعتبارات؟؟؟ واجب الوجود لذاته باشد. (و الا لم یکن حقیقته بتمامها مصداق حمل الوجود و الوجوب) والا خود حقیقت واجب الوجود این بتمامه مصداق حمل نیست، بلکه اشیاء دیگری در این حمل دخالت دارند. (إذلو فرض كونه فاقدا لمرتبه من مراتب الوجود) زیرا اگر فرض بشود این واجب الوجود يك مرتبه از مراتب وجود را فاقد باشد، یعنی آنچه که در عالم کون متحقق است واجب الوجود واجد اوست، نه اینکه فاقد اوست، هر مرتبه ای از مراتب وجود را که فاقد باشد، بالنسبه برای واجب الوجود نقص حساب می‌شود. (و وجه من وجوه التحصل) و هر وجهی از وجوه تحصيل و تشخیص خارج را فاقد باشد و کمال آن تشخیص خارج را نداشته باشد (او عادما لکمال من کمالات الموجود بها هو موجود) یا اینکه کمالی از کمالات موجود بها هو موجود یعنی کمالی که به اصل وجود برمی‌گردد واجب الوجود فاقد آن کمال باشد پس بالنسبه به آن مسأله صرافت و بساطتش خدشه وارد می‌شود. چون از آن نقطه نظر دیگر وجود در اینجا راه ندارد، در حالیکه ما وجود را برای واجب الوجود بسیط و بالصرافه فرض کردیم.

وجود بالصرافه مثل موج می‌ماند هر جا تصور کنیم داخلش می‌شود اینطور نیست که مثل انسان است که وقتی می‌خواهیم برویم داخل کوچه جلویمان دیوار باشد سرمان بخورد به دیوار نه مثل موج است، شما از اینجا موج را ول کنید فرستنده داشته باشید از دیوار هم رد میشود، هیچ چیزی پیدا نمی‌کند الا اینکه سوراخ میکند و میرود تو این میشود چی؟ این وجودات. حقیقت وجود رادع و مانع ندارد، بدون هیچ ردع و منعی این حرکتش را می‌کند و ادامه می‌دهد، دیدید



آب وقتی راه می‌افتد سنگ بگذارید جلوی آب از کنارش می‌رود خاک باشد در آن فرو  
می‌رود حتی اگر آجر هم بخواهید جلویش بگذارید بالاخره به این آجر کم کم، نم می‌دهد تا راهش  
میندازد و می‌رود جلو، این میشود حقیقت وجود، رادع و مانع ندارد

(فلم یکن ذاته من هذه الحیثیة المصدقا للوجود) اگر عادم باشد کمالی را پس ذاتش از این نقطه  
نظر عدم، مصداق برای وجودیکه مختص به آن کمالست نخواهد بود (فیتحقق حیثیة فی ذاته) پس در ذات  
واجب الوجود جهت امکان یا امتناعی که مخالف با جهت فعلیت و تحصل است پیدا می‌شود، یا ممکن  
است یا اینکه اصلاً ممتنع است بالنسبه به اینکه صفتی از صفات را برای خودش اکتساب کند. وقتی که  
اینطور شد وقتی که واجب الوجود از جهت فعلیه و از جهت عدمیه ترکیب شد (فیتربک ذاته) از دو  
حیثیت وجوب و غیرش امکان باشد یا امتناع باشد، پس ذاتش مرکب شد مثل بقیه ممکنات و (بالجملة  
ینتظم ذاته) ذاتش نظام می‌گیرد از جهت وجودیه و جهت عدمیه (فلا یكون واحدا) پس واحد نخواهد  
بود (لهذا مفاد ما مر فی الفصل السابق) مفاد آنچه که قبلا گذشت این بود (ان واجب الوجود بالذات  
واجب الوجود من جمیع الحیثیات) از جمیع حیثیات (فاذا تمهدت لهذه المقدمه التي مفادها ان کل کمال)  
این مقدمه ای که مفادش اینست که هر کمالی و هر جمالی (یجب ان یكون حاصلًا لذات الواجب التعالی)  
هرچه را که شما از کمال و جمال فرض می‌کنید واجب الوجود باید حاصل باشد، یعنی هر کمالی و جمالی  
را که شما به اصل وجود برمی‌گردانید، واجب الوجود باید واجد او باشد (و ان كان فی غیره یكون  
مترشحا عنه فائز من لدنه) اگر این کمال و جمال را شما در غیر می‌بینید، این کمال و جمال از ذات او آمده  
است، نه اینکه این غیر از پیش خودش آورده و واجب الوجود واجد برای او هست لذا می‌گوئیم که در  
(الحمد لله رب



العالمین) الف و لام را الف و لام جنس می‌گیریم، نه الف و لام استغراق، یک وقت می‌گوئیم الحمد لله رب العالمین تمام حمدها همه برگشتش به حمد توست، یعنی هر کسی هر شخصی را که حمد می‌کند، این در واقع تو را حمد می‌کند چون تو فاعل آن محمود هستی، تو فاعل آن امر محمود و پسندیده هستی، یک وقت اینطور می‌گوئیم، یه وقت می‌گوئیم اصلاً جنس و حقیقت حمد اختصاص به ذات تو دارد یعنی وقتی که یک چیزی دارد چیز دیگری را حمد می‌کند اصلاً نفس این حمد به تو بر می‌گردد، اشتباه خیال می‌کند، دارد به این حمد می‌کند. اگر وقتی شما دارید یک گلی را حمد می‌کنی، البته حمد به جهت اختیاری بر می‌گردد، یک شخصی را حمد می‌کنید بر یک عمل الان شما این مظهري را دارید می‌بینید و حمد می‌کنید اما در واقع چیست؟ در واقع او را دارید حمد می‌کنید چرا؟ به جهت اینکه این عمل پسندیده و این عمل مستحسن حقیقتش از اوست و مجریش اینه مجریش هم اونه، اینطور به نظر می‌آید، پس حقیقت آن عمل حقیقتش چیست؟ مثل نقاشی را می‌ماند که شما این نقاشی را حمد کنید عجیب نقاشی ای هست! این چه نقاشی عجیبی است! این چه ظرافتی دارد! این که می‌گویید ظرافت دارد، این رنگی که الان در صفحه، تابلو است که حمد ندارد، این رنگ همان رنگیست که تو قلم مو می‌زنند دیگه حالا این رنگها همه اش به قلم قاطی بود حالا جدا شده والا رنگ زرد، رنگ سیاهی، رنگ سفیدی، رنگ قرمزی، اینکه حمد ندارد آن چیده شدنش در کنار هم حمد دارد آن چیده شدن مال کیست؟ مال آن نقاش ایست پس شما که می‌گویید این عجب بلبلی هست که الان در شاخسار هست دارید واقع آن نقاش را حمد می‌کنید و الا این فقط یک رنگ زردیست، رنگ زرد که حمد ندارد ستایش ندارد، زرد زرد است زرد اینجا، قرمز اینجا، سیاهی اینجا، پایش نارنجی، این که حمد ندارد آن ترکیبی که در این رنگها بوجود آمده قابل ستایش است آن ترکیب مال کیست؟ این مال مرکب است، مال فاعل هست. اینجاست که می‌گویند: الحمد لله



اصلاً جنس حمد مال خداست. آن گلی که بیرون میاید، این گل چیست؟ يك برگ گلی است که شما اینجوریش بکنید له می شود. این کیفیت و تمام آنچه که هست، علمی که در عالم وجود دارد، فهمی که در عالم وجود دارد، هر صفت کمالی که در عالم وجود دارد، آن صفت کمالی رشحه ذات اوست، پس بنابراین حمد اختصاص به ذات او دارد.

(فنقول لو تعدد واجب بالذات لا یكون بینها علاقه ذاتیه لزومیه) اگر واجب متعدد باشد به ذات، واجب به ذاتی که بین اینها علاقه ذاتی لزومی نیست، یعنی یکی علت برای دیگری نیست یا هر دو معلولی برای علت ثالثی نیستند، (کما مر) گذشت، (من ان الملازمه بین الشئین) ملازمه بین دو شیء یا جدای از این نیست یا یکی معلول دیگریست یا هر دو معلول هستند (کل منهما) هر کدام برای امر ثالثی معلول هستند (فعلى أی واحد من التقديرین) هر کدام از دو تقدیر (فلیزم معلولیه الواجب) معلولیت واجب لازم میاید (و هو خلق فرض الواجبيه لهما) این با واجبیّت منافات دارد. (فاذن لكل منهما مرتبه من الکمال) خُب پس بین اینها علاقه لزومیت نیست، حالا که علاقه لزومیه نشد خود اینها چکاره اند؟ (لکل منهما مرتبه من الکمال) هر کدام از اینها يك مرتبه ای از کمال و حظی از وجود و تحصّل دارند و تشخّص (لا یكون للاخر) این برای خودش، آن هم برای خودش (ولا منبعثا عنه) و نه منبعث از دیگری است و الا معلول میشود (و مترشحا من لدنه) از پیش دیگری نیست (فیكون کل واحد منهما عادما لنشأته الکمالیه) هر کدام از این دو واجب الوجود يك نشئه و يك مرتبه از کمال را ندارند و فاقدند، عادما است، و فاقد است به مرتبه وجودیه ای که در دیگریست (سواء كانت ممتنعه الحصول له او ممکنه) حالا

می‌خواهد ممتنع الحصول باشد برایش یا ممکن باشد فرق نمی‌کند بالاخره ندارد (فدات کل واحد منها بذاته لیست محض الحیثیته فعلیته و الوجوب و الکیمال) پس ذات هر کدام از این دو تا دیگر ذات واحد نخواهد بود، ذات بسیط نخواهد بود، نیست محض فعلیت و وجوب و کمال (بل یکون ذاته بذاته مصداقاً لحصول شی و فقد شی اخر) بلکه ذاتش ذاتاً بذاته، یعنی خود ذات به تنهایی نه بواسطه شیء دیگر، خود این ذات بذاته و تنهایی مصداق برای یه جنبه وجودی و یک جنبه عدمی است. (لحصول شی و فقد شی) دیگری از طبیعت وجود مراتب کمالیه وجود (فلا یکون واحداً حقیقاً) پس این دیگه واحد نخواهد بود بلکه مرکب است (و التریب بحسب ذات و الحقیقه ینافی الوجوب الذاتی) تا شما ترکیب را در ذات بدانید و در حقیقت با وجوب ذاتی چیست؟ تنافی پیدا می‌شود چون ترکیب اقتضای امکان را می‌کند و امکان با وجود ذاتی، وجوب ذاتی منافات دارد.

(فالواجب الوجود یجب ان یکون من فرط التحصل و کمال الوجود) واجب بالوجود باید از زیادی تحصیل، از زیادی تشخص و از زیادی استجماع جمیع کمالات وجود جامع باشد، جمیع نشئات وجودیه را آنچه که وجود بر او صادق است، این باید بگذارد تو جیب خودش، هر چی می‌خواهد باشه، این میشود واجب الوجود. یک سر سوزن نباید به کس دیگر بدهد، اینجا بخل اشکال ندارد، همه جا بخل اشکال دارید، ولی در مسأله واجب الوجود، واجب الوجود اینجا نباید از وجود خودش چیزی کم بگذارد، اگر کم بگذارد از خودش کم گذاشته لذا یک آیه عجیبی در قرآن است می‌گوید (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ) اینجا خدا نخواسته کوتاه بیاید، میگوید هر کاری می‌خواهی بکن، بکن، هر گناهی می‌خواهی بکن. خلاصه از فرط تحصیل و کمال و حیثیات کمالیه‌ای که بحسب (وجود بما هو

وجود للموجود بما هو موجود) و حیثیاتی که به حسب وجود است بما هو وجود یعنی تمام حیثیات کمالیه‌ای که به وجود بر می‌گردد این حیثیات کمالیه برای موجود است (بما هو موجود) یعنی فقط به موجود بر می‌گردد نه به حیثیات تعلیلیه و تقئیدیه او (فلا مکافیء له فی الوجود) دیگر قرینی در وجود برای او نیست و مکافیء برای او در وجود و فصیلت نیست (بل ذاته بذاته) ذاتش به تنهایی (یجب ان یکون مستند جمیع الکمالات) واجب است اینکه مستند جمیع کمالات باشد و منبع همه خیرات باشد. بعد مرحوم آخوند در اینجا یک مطلبی را اشاره می‌فرمایند که این برهان اگرچه نفع نمی‌دهد برای متوسطین فضلاً عن الناقصین در فلسفه و حکمت (لا بتناؤه علی کثیر بین الاصول فلسفیه) چون مبتنی بر بسیاری از اصول فلسفه و مقدماتی که مطوی است و متفرق است در مواضع این کتاب خیلی راجع به این بحث می‌شود. کمالات وجود، صفات وجود و اعراض وجود، صرافت وجود، بسیط الحقیقه، قاعده علیت، معلولیت، تمام این مطالب را که بیان می‌کنند. (لکنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة) اما کسی که نفسش به فلسفه ریاضت کرده است و خو گرفته است و انس گرفته و تربیت شده به فلسفه (یرجع علی کثیر من البراهین) ترجیح می‌دهد به بسیاری از براهینی که اینها شدید القوه هستند که این قضیه مسأله اش به مسأله، بساطت حقیقت وجود برمیگردد. البته بعداً هم راجع به این مسائل صحبت میشود ولیکن ایشان زودتر این مطلب را فرمودند اما از آنجائیکه ما از اول بحث را مدار تمام این مطالب را روی همین مسأله صرافت وجود بردیم، دیگر ما هم جزء اینهایی هستیم که ارتاضت نفسه لذا خیلی برای ما مشکل نبود حالا شما را نمی‌دانیم چه تصویری فرمودید.

سؤال: ما عرفا شدیم دیگر

جواب: بله

سؤال: ما گرفت شدیم دیگر

جواب: بله بله، ما عرفا، فلاسفه اصلاً مطلب اینها؟؟ است آقا اینها ابتدایی است این باد الامر  
است فعلاً بحث به سر مطلب رسید و نمی توانستیم این را شروع کنیم بخاطر اینکه بحث دیگر در مواد  
ثلاث هست و خصوصیاتش انشاء الله برای بعد.

متن جلسات شرح حکمت متعالیه؛ ج ۶؛ ص ۳

## فصل (۶) فی استیناف القول فی الجهات و دفع شکوک قیلت فی لزومها

(فی استیناف القول فی الجهات و دفع شکوک قیلت فی لزومها إن من التشکیلات الفخریه فی هذه الجهات العقیله التي هی عناصر العقود و موادها بحث لا یخلو عنها شیء من الأحكام و الأوصاف أن الوجود الواجبی لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له و كل معلول ممکن لذاته واجب لعله یتقدم علی هذا الوجوب و جوب آخر لا إلى نهاییه.)

بحثی که مرحوم آخوند راجع به صفات واجب، البتّه از نقطه نظر وجوب و اینکه واجب الوجود، واجب است من جمیع الجهات و هیچ تترق عدم و نقص در او متحقق نیست، این بحث را تمام کردند و یک مطلبی را به لحاظ آن بحث تقسیم مواد قضایا و عناصر عقود به جهات ثلاث، وجوب و امکان، امتناع که کرده بودند، آن بحث را دوباره دارند مطرح می کنند و راجع به خصوصیات و احکام مترتبه بر او، بحث شان را شروع کردند، در واقع می توانیم بگوئیم که قضیه واجب الوجود و آنچه که مترتب بر وجوب است و امثال ذلک این در بین الهالین مواد ثلاث واقع شده که این همه مفصل شد، ولی اصل بحث، روی عناصر قضایا و مواد قضایاست که عبارت است از وجوب و امکان و امتناع که عمده اش وجوب و امکان است حالا دوباره بحث را روی آن مطرح کردند و تشکیکات فخررازی را در اینجا مطرح می کنند، یکی از مسائلی که قبلاً راجع به مواد ثلاث صحبت شد، این بود که در انتصاب یک محمول برای یک موضوع در اینجا یا اینکه حکم به وجوب یا به امکان یا به امتناع می شود. حالا صحبت راجع به وجوبش است، صحبت که این وجوبی که شما حمل می کنید بر این ربط و بر این جنبه حمل محمول بر موضوع، این وجوب معلول و ملزوم برای آن وجود خواهد بود، لازم برای آن وجود خارجی خواهد بود. یعنی آن



وجود خارج، آن لازم می‌گیرد این واجب را، و هر چیزی که لازم برای شیء باشد، به این معناست که معلول برای آن شیء خواهد بود. فرض بکنید که مثل حرارت که لازمه برای نار است. مثل حرارت که لازمه برای شمس است، لذا می‌گویند در اکثر موارد و اغلب موارد لازم اعم از ملزومش است، و معلول برای او خواهد بود، اگر خورشید نباشد، شمس نباشد، نار نباشد، حرارتی هم نیست. بناءً علی هذا شما که وجوب را در یک قضیه بر واجب الوجود حمل می‌کنید، می‌گوئید واجب الوجود، واجب، وجود بالواجب واجب، وجود الله تعالی واجب، این در اینجا بمعنای این است که آن وجوب معلول برای وجود مبدأ اول خواهد بود. و هر معلولی فی حد ذاته در یک جای دیگر هم خب ثابت شده که ممکن به ذات است فی حد نفس نه بالنسبه به علتش، وجود زید در خارج، این امکان ذاتی دارد فی حد ذاته اما بالنسبه به علتش واجب است، پس این فی حد ذاته، هر معلولی می‌شود ممکن بالذات و این ممکن نفسش ممکن بالذات شد، در انتصاب این ممکن بالذات به معلولش، در اینجا وجوب پیش می‌آید، یعنی ممکن بالذات، ممکن بالذات است بالنسبه بالذات اما بالنسبه به علتش واجب می‌شود، دوباره نقل کلام در آن واجب می‌شود، آن واجبی که الان شما انتزاع کردید از انتصاب این ممکن بالذات به علتش، خود آن وجوب فی حد ذاته لازم برای علتش خواهد بود، وقتی که لازم برای علتش باشد دوباره ممکن بالذات می‌شود و محلول می‌شود و حلم جری، پس الالی غیر النهایه مطلب می‌رود. لذا چاره این مطلب این است که ما بگوئیم که اصلاً واجب الوجود واجب نیست، یعنی انتصاب وجوب را ما به واجب الوجود نمی‌توانیم بدهیم. بلکه بایست بگوئیم که وجود الله تعالی خال عن الجهات ثلاث باید باشد، هم وجود، هم امکان و هم امتناع تا اینکه این محضوریت تسلسل را در اینجا از انتصاب واجب به واجب الوجود ما بر داریم.

این یکی از شبهات ایشان، خیال می‌کنم مسأله خیلی روشن باشد و آن این است که همانطوری که مرحوم حاجی می‌فرمایند و در جاهای دیگر هم این قضیه

مورد توجّه قرار گرفته من در بعضی از حواشی الان یادم نیست ولی خیلی وقت پیش یادم است، همان موقع که ما این را می خواندیم من در یک جا دیدم که این شبهه را مطرح کرده بود ولی الان در ذهنم نیست کجاست، در چه کتابی بود. کتاب، مربوط به حواشی اسفار نبود، ولی در ضمن صحبت یک همچنین مسأله ای را مطرح کرده بود. امّا، هر چه فکر میکنم در ذهنم نیست، راستی آن مسأله ای را که دیروز راجع به دعای حضرت سجّاد بود که عرض کرده بودم در دعای چهل و سه است که حضرت می فرماید: نمی دانم بر صحّت ترا شکر کنم یا بر مرضی که برای من مقدرّ کردی، بر کدام یک از این دو شکر کنم. دعا، دعای بسیار عجیب و عادیّت المضمامین است.

که در آنجا یک شبهه ای نقل شده بود از قول فخررازی که او در اینجا نیست، البتّه می خورد و شبیه به این است امّا نه به این صورت، به صورت دیگر، و آن این بود که واجب الوجود، اگر شما وجود را به واجب و به ممکن بخواهید تقسیم کنید در اینجا وجود را آمدید مرگب گرفتید و وقتی وجود مرگب بشود، بنابراین در ترکیب احتیاجی به به مرگب است و خود ترکیب اقتضای امکان ذاتی را می کند و از وجوب در می آید. این هم شبیه به این است یعنی همین که شما واجب الوجود را می خواهید تقسیم کنید، می خواهید، واجب را بر وجود حمل کنید بگوئید واجب الوجود یعنی در واقع آمدید وجود را مقسم قرار دادید برای واجب و برای ممکن، همین که شما این وجود را می خواهید مقسم قرار بدهید پس معنایش این است که وجوب در ذات خودش مُنقسم می شود به وجوب و به امکان و چیزی که مُنقسم می شود به وجوب و به امکان در عروض این وجوب بر احتیاجی به علّت ثالث دارد.

سؤال: موجب

جواب: بله

سؤال: خود تقسیم هر جا که تقسیم شد این معلول بودن را می کند

جواب: یعنی نفس تقسیم اقتضا می کند که او

سؤال:

جواب: نه، تلازم، یعنی اقتضای ذاتی ندارد واجب و ممکن برای او اقتضای ذاتی اگر داشته باشد، پس بنابراین تقسیم معنا ندارد. شما وقتی که یک شیء ای را منقسم می‌کنید، کلمه را به اسم و فعل و حرف یعنی اسم بودن اقتضای ذاتی برای کلمه نیست. این لا بشرط است بالنسبه به اسم، بالنسبه به فعل، بالنسبه به حرف، متکلم است که در اینجا او را بشرط شیء اش می‌کند و قید می‌کند. یعنی اگر، این صوتی را که از این فم بیرون می‌آید، به صورت اسم ادا کرد، این کلمه اسم، به صورت فعل، ادا کرد فعل به صورت حرف، ادا کرد حرف اما خود کلمه ذاتاً اقتضا بکند اسمیت را چیزی نیست. این در اینجا نیاز به علت دارد. علت چیست، متکلم، متکلم است که این کلمه را به صورت اسمیت یا فعلیت و یا حرفیت در می‌آورد، خودش اقتضا نمی‌کند، در مورد وجوب هم.

سؤال: وجوب را تقسیم می‌کنیم به خدا و غیر خدا

جواب: خُب بله دیگه. یعنی ما می‌خواهیم بگوئیم که خود وجوب فی حدّ نفسه اقتضای خدا و غیر خدا ندارد در اینجا، یکی دیگر باید بیاید این وجود را یک قالبی بریزد خدا بشود، یک قالبی هم بریزد مخلوق بشود. یعنی در انتصاب واجب و ممکن به وجود، ما کشف می‌کنیم که این وجود خودش فی حدّ نفسه در این انتصاب نمی‌تواند اقتضایی داشته باشد، به جهت اینکه ما می‌آئیم وجود را متّصف به واجب می‌کنیم، ما می‌آئیم وجود را متّصف به ممکن می‌کنیم، ما این کار را انجام می‌دهیم. اگر خود وجود اقتضای ذاتی داشته باشد بالنسبه به واجب دیگر در این صورت تقسیم یعنی چی. تقسیم یعنی آمادگی و تحیر برای طرفین، در حالی که در اقتضای ذاتی مرحله تحیر دیگر از بین می‌رود، خود نفس آن وجود اقتضای این وجوب را باید بکند. مثل اینکه فرض کنید که آیا شما می‌توانید مثلث را تقسیم کنید، مثلثی که قابلیت برای سه زاویه داشته باشد مثلثی که قابلیت برای دو زاویه داشته باشد، این دیگر مثلث نیست. مثلثی که قابلیت برای سه زاویه داشته باشد، یا قابلیت برای چهار زاویه داشته باشد، این دیگر مربع یا مستطیل است.

سؤال: وجوب خارجی تقسیم نمی‌شود. وجود خارجی یک تعیین است. این

وجود ذهنی است که ما داریم تقسیم می‌کنیم. یک چیز کلی را تصوّر می‌کنیم تقسیم می‌کنیم و الا وجود خارجی یک تعین است.

جواب: بالاخره

سؤال: مثلث معین هیچ وقت دیگر قائمه الزاویه و غیر قائم الزاویه

جواب: ما وجود واجب را داریم چیز می‌کنیم.

سؤال: وجود واجب خارج را اگر تصوّر کنیم خارج یکی

جواب: نه، وجود واجب

سؤال: وجود واجب ذهنی را داریم تصوّر می‌کنیم، بله قابل تقسیم

جواب: خوب، آن همان وجود ذهنی. شما در خود نفس وجود

سؤال: ما وجود

جواب: نه، شما، ما آن وجود ذهنی را بعنوان حاکی از وجود خارجی دارید تقسیم می‌کنید

دیگر، نه وجود بدون حکایت خارجی یعنی در واقع

سؤال: ما وجود ذهنی را و الا اگر از لحاظ کلیت نکنیم. تعین خارجی اش را تصور کنیم.

یک مثلث متعین ما بیشتر نداریم. این می‌شود چه چیز.

جواب: لذا بنده عرض می‌کنم که مثلث قابل تقسیم نیست، چرا مثلث قابل تقسیم نیست،

چون ذاتاً اقتضای ثلاث زوایا را می‌کند. دیگر شما در اینجا چه چیز را می‌خواهید تقسیم بکنید، اما در

مورد وجود ما این را نمی‌گوئیم در مورد وجود که شما دارید می‌گوئید یا واجب الوجود یا ممکن

الوجود، یعنی قابلیت برای تقسیم را دارد. همین که قابلیت برای تقسیم را داشت، در اینجا حمل واجب

بر این وجود این نیاز به علت دارد. یعنی خود وجود اقتضای تلازم را نمی‌کند، بنحاضر اینکه اگر اقتضای

تلازم را می‌کرد، طرف قسمیش دیگر در آنجا، نبایستی که در اینجا مطرح باشد، بلکه قسمش هم در

اینجا باز در قبال واجب الوجود مطرح است که ممکن الوجود باشد، لذا در اینجا می‌گویند، و واجب

الوجود در اینجا، نیازی به علت پیدا می‌کند. این شبهه ای است که مطرح شده که البته، مطلب گفته

شده، منتهی اصل شبهه را من دیدم که راجع به ایشان بود. در یک جایی و مدرکش هم عرض کردم

نمی‌دانم کجاست.

جوابی که از این مطلب و از این شبهه داده می‌شود آن این است که شما که وجوب را تقسیم می‌کنید به واجب و به ممکن، این وجود را که می‌گوئید وجود یا واجب است یا ممکن، یک وقتی نفس الوجود را تقسیم می‌کنید به واجب یا ممکن، همان طوری که آن روز یادم است که در یکی از همین صحبتها عرض کردم، وجود تقسیم به واجب و به ممکن نمی‌شود وجود به واجب یا ممکن تقسیم نمی‌شود. وجود اقتضای ذاتی اش همیشه وجوب است یعنی هر جا که وجود باشد در آنجا وجوب است این بطور کلی، و بر هر عینی که صدق موجودیت بشود، بر آن عین صدق وجوب می‌شود، و وجوب جدای از وجود نیست، و بر هر عینی که صدق وجوب بشود بر آن عین صدق وجود می‌شود. بناءً علی هذا این که ما می‌خواهیم بگوئیم که واجب الوجود معنایش این است که ما، مانند همان قضیه ای که در مورد مثلث گفتیم که خود نفس مثلث، اقتضای ذاتی می‌کند برای ثلاث زوایا را، یا اینکه نفس اربعه بدون دخالت غیر اقتضای ذاتی می‌کند برای زوجیت را، نه اینکه اربعه را تقسیم بکنیم یا اربعه زوج است یا اربعه فرداست این یا، دیگر در اینجا غلط است، چون همین نفس تصور اربعه اقتضای زوجیت را می‌کند، بخواهید یا نخواهید، نفس وجود اقتضای وجوب را می‌کند چه شما بخواهید چه نخواهید، یعنی همین که شما آمدید و وجود را تصور کردید، آیا می‌شود در این تصور وجود شما، عدم در اینجا تخلّل پیدا بکند، یعنی در عین اینکه وجود را تصور کردید در عین حال احتمال عدم بر نفس همان ذات را هم بدهید این منافات دارد، این دیگر جمع بین متناقضین است. که شما در عین اینکه وجود را به نحو کلی، به نحو جزئی هم عرض می‌کنم، اگر شما یک مفهومی را که وجود باشد تصور کردید و این را به عنوان ما بازای خارجی که یک وجود کلی هست در ذهن آوردید آیا معنا دارد در نفس تصورتان عدم راه داشته باشد. مثل اینکه بگوئیم در نفس تصور سیاهی، سفیدی راه دارد. این جمع بین متضادین است در نفس تصور قرمزی زردی وجود دارد، این جمع بین



متضادین است در نفس تصوّر ظلمت، روشنایی وجود دارد و بالعکس یا در روشنایی، ظلمت وجود دارد. یعنی همین که شما روشنایی را تصوّر می‌کنید و این خیلی دقیق است این یک جواب می‌شود برای خیلی از مسائل.

سؤال: پس طرف را قبول دارید اگر تقسیم بشود همین طورست که می‌گوئید.

جواب: اگر تقسیم بشود درست.

سؤال: ولی تقسیم اصلاً نمی‌شود.

جواب: ما می‌گوئیم اصلاً تقسیم نمی‌شود، تقسیم به لحاظ ما هوی است نه به لحاظ هویت، در اینجا ما بین ما هویت و هویت داریم فرق می‌اندازیم که روشن بشود وقتی که ما وجود را تقسیم می‌کنید به واجب و ممکن منظور نفس الوجود نیست. ماهیت اللّتی هو یترب علی الوجود، آن در واقع دارد تقسیم می‌شود.

و بواسطه آن ما به واجب الوجود می‌گوئیم واجب و به ممکن نه اینکه ظلمت را دارید می‌آورید، وقتی که شما دارید روز را تصوّر می‌کنید با نفس تصوّر روز، دارید شب را از ذهنتان خارج می‌کنید نه اینکه هم روز را تصوّر می‌کنید هم شب را مساوی با او می‌آورید در ذهنتان، این جمع بین متناقضین است.

سؤال: اگر ضدین و یا نقضین باشد همینطور است ولی اگر ضد و نقیض نباشد مثل ممکن و واجب برای وجود، ممکن است جمع شان.

جواب: حالا این را هم عرض می‌کنم، که چرا این طور است. در مسأله وجود، بیان ما و صحبت ما در این است که از نفس وجود این نفس وجود درش خوابیده، بخواهید یا نخواهید، یعنی این یک کوله باری است که وجود گذاشته روی دوشش، هر جا برود این کوله را با خودش می‌برد. شما بخواهید یا نخواهید این وجوب با این وجود است، چرا؟ چون همین که ما می‌گوئیم وجود یعنی تصوّر الشیئی اللّتی چه بخواهیم و چه نخواهیم (نظرده عنده کل العدم). همه عدم‌ها را ما از این وجود آمادیم طرد کردیم. آنچه که در اینجا و در این وسط باقی مانده است. (حقیقت اللّتی لا یتخلّل فیہ الاعدام) و آن حقیقتی که تمام جهات اعدام از او طرد



شده حالا به نحو کلی، وجود در عالم به نحو کلی و به نحو سعی، نه به نحو مشخص و نه به نحو زید و نه نحو الله تعالی نه هیچکدام. اصلاً نه وجود بعنوان مبدأ اول که او را متعین فعلاً فرض کنیم، بخاطر مماشات با خصم و نه وجود زید بمعنای ممکن نه، هیچکدام از این دو تا مدّ نظر نیستند، فقط آن وجود کلی را مدّ نظر قرار می دهیم. آن وجود کلی، آیا برای ذات خودش واجب است یا باز ممکن است. وقتی که یک وجود را شما در خارج تصوّر کردید به نحو سعی آیا حمل این وجود دیگر مانمی توانیم بگوئیم ممکن برای خودش، آیا واجب یا ممکن در عین اینکه ما وجود او را تصوّر می کنیم، در عین حال عدم در او راه داشته باشد، این که منافات دارد. الان شما این را فرض بکنید سعی ات در عین اینکه شما این را تصوّر می کنید که الان در دست من است آیا می توانید تصوّر کنید این در دست بنده نباشد. این که منافات دارد. این در دست من است. عین اینکه شما الان تصوّر می کنید این کتاب را در جلوی من می توانید تصوّر کنید این کتاب در جلوی من نیست. این که جمع بین متناقضین است جمع بین متناقضین از ابدأ بدیهات است هم جمعش و هم رفعش از ابدأ بدیهات است پس بنابراین وقتی شما تحقق وجود را یعنی نفس الوجود را بعنوان کلی تصوّر می کنید خواهی نخواهی دارید واجب را هم به آن حمل می کنید، یعنی آن وجود برای خودش، چطور اینکه حمل ذات زید برای ذات زید واجب است، در مورد ماهیات، وقتی که شما می گوئید که زید، این در اینجا بعنوان حمل ذات بر ذات است در قضایای ذاتیه، یعنی وقتی که شما می گوئید زید در جانب عقدالوضع اش در جانب عقدالوضع وقتی می گوئید زید قائم، زید را بر ذات خود زید بالوجوب حمل کردید. یعنی زید را نه عمر را، معنای وجوب یعنی این، نه عمر را، نه بکر را، نه پارچ و لیوان را و نه فرش و دیوار را، زید را. این زید در جانب عقدالوضع بر ذات خودش وجوب دارد حالا ما کاری نداریم در خارج زید هست یا نیست، اصلاً فرض کنید زید در خارج نباشد، ولی این زید برای ذات خودش واجب است. نمی شود این زید برای ذات خودش ممکن باشد، اگر ممکن باشد یعنی چی؟ یعنی این ماهیت با فرض تصوّر این ماهیت، ممکن منقلب به ماهیت دیگر بشود. و (هو من ابد)



المحالات. آنچه که ما در مورد ماهیت که در مورد مثلث هم عرض کردیم این را ما در نفس وجود خارجی می‌آوریم، از باب تشبیه و قیاس، می‌گوئیم وقتی که شما وجود را تصوّر کردید بخواهید و نخواهید این وجود برای خودش در عالم اعیان این که وجود دارد و الا اگر وجود نداشت یعنی چی، یعنی بتوانید شما وجود خارجی را تصوّر کنید در عین حال بشود نباشد. این که محال است. وقتی که شما می‌گوئید این وجود در خارج هست دیگر بشود، نباشد، دیگر چه چیز است مثل اینکه بگوئید شما می‌توانید مثلث را تصوّر کنید با فرض تصوّر ثلاث زوایا بشود، نباشد دو زاویه باشد. این که محالات.

سؤال: خوب (الشئی ما یوجد الشئی لا یوجد) بله، حتماً چیزی که تعین خارجی دارد، حتماً وجود دارد.

جواب: همین، آنوقت این در اینجا،

سؤال: وجود بالغیر با وجود بالذات بحث در وجود بالذات است نه وجود بالزید.

جواب: نه، ما فعلاً ذاتش را داریم تصوّر می‌کنیم، آنوقت بعد از این که ما وجود به ذات را آمدم تصوّر کردیم بعد آنوقت در اینجا یک بحث دیگری راجع به ماهیت پیش می‌آوریم. آنکه مدّ نظر شما هست آن مطلب دوّم ماست پس در مطلب اوّل، ما این را می‌خواهیم بگوئیم، هر وجودی، وجود الله تعالی، وجود زید، وجود مخلوق، هر وجودی، این که در خارج بشود، این وجود برای او ذاتی است، وجود نه ماهیت، یعنی اگر الان این لیوان قبل از اینکه این لیوان، لیوان بشود، بصورت لیوان در آمدن، این امکان دارد برای این، این لیوان، لیوان در ذهن، لیوان در نقشه، لیوان در تخیل بخواهد در خارج تحقق پیدا بکند، این امکان ذاتی دارد، یعنی امکان دارد وجود بر این ماهیت عارض بشود تا اینکه شما این لیوان را ببینید. ولی الان فرض بر این است که الان این وجود آمد و از مقام خودش تنزل کرد و گفت بنده می‌خواهم این لیوان را موجود کنم، آمد و این لیوان موجود شد حالا که لیوان موجود شده، این



وجوبی که الان مال این لیوان است، دیگر این وجوب، وجوب ذاتی اوست، نه اینکه این وجوب دیگر برای این وجوب امکان بالذات دارد یعنی دو وجوب در اینجا ما تصور می‌کنیم یک وجوبی که به خود وجود بر می‌گردد یک وجوب به لحاظ تعینش. آن وجوبی که به نفس الوجود بر می‌گردد، او منتزع از ذات اوست منتزع از ذات او این است که یک شی‌ای را شما تصور کنید، بدون دخالت امر دیگر و بدون تسری دادن امر دیگری در او، بتوانید وصفی را بر او حمل بکنید. شما مثلث را تصور کنید بدون دخالت متکلم و فاعل، همین نفس تصور مثلث، ثلاث زوایا را از او انتزاع می‌کنید، یعنی خودش با خودش دارد ثلاث زوایا را می‌آورد شما نفس تصور اربعه را اگر بکنید، زوجیت را بخواهید نخواهید از او انتزاع می‌کنید و در اختیار شما هم نیست. تصور کردید مبارک‌تان باشد، تصور نکردید ایشان زوجیت را با خودشان حمل می‌کنند به شما هم کاری ندارند. در مورد وجود، اصل الوجود، کاری به تعین نداریم اصلاً به خدا و غیر خدا هم کاری نداریم، این بخواهیم، نخواهیم این وجود، وجوب را با خودش می‌آورد. وجوب با خودش آوردن یعنی چی یعنی نفس این وجود، برای خود این وجود ضرورت دارد. اینطور نیستش که شما وجودی را در یک جا ببینید و با فرض دیدن، عدم در راه داشته باشد این را می‌گوئیم انتزاع ذاتی، پس ما که وجوب را حمل می‌کنیم بر وجود، بمعنای انتزاع از ذات وجود است آن وقت این در آنجا، معنای چه چیز است، معنای تساوی وجوب و وجود. این که می‌گویند وجوب مساوی با وجود است و وجود مساوی با وجوب است معنایش همین است معنایش این است که: نفس تصور وجود، بعنوان حکایت از عالم اعیان نفس تصور او چه ما بخواهیم چه نخواهیم وجوب را با خودش آورده این معنا معنای چ تساوی وجوب با وجود است. حالا، در مورد پروردگار که این اصل الوجود است و حقیقت الوجود، در اینجا ما می‌گوئیم که خداوند متعال واجب الوجود است. معنای واجب الوجود بودن این است که خود این وجود واجب را وقتی شما تصور می‌کنید ما وجود واجب را بعنوان متعین فرض می‌کنیم. وجود واجب، وجود ممکن، یعنی واجب را در مقابل ممکن قرار می‌دهیم. این نفس تصور



واجب الوجود، این احتیاجی به علت ثالثه دیگری ندارد.

سؤال: ذاتی اش. (لا یعلل)

جواب: بله. ذاتی احسن ذاتی که (لا یعلل) یعنی نیاز به علت ندارد یعنی در اتصاف این وجود به وجود ما نیاز به واصف نداریم. ما نیازی به فاعل در اتصاف نداریم که بیاید این واجب را بر این وجود محقق بکند، این در مورد پروردگار. آمدیم سراغ خلق خدا، در خدا و در مبدأ این کار را کردیم حالا در خلق خدا چه کنیم، در خلق خدا وقتی که می گوئیم زید ممکن الوجود، عمر ممکن الوجود، هذا الكتاب ممکن الوجود، این امکان وجود در واقع به وجود نرفته، به تعینی که روی این وجود، آن وصف در مورد وصف متعلقات یعنی امکان، در اعیان خارجی این امکان به نفس وجود آن عین خارجی نرفته، نفس آن وجودی که در خارج هست، نفس او عین همان واجب الوجود است. وجودش واجب الوجود است. اما تعینی که پیدا کرده است آن تعین چون نبوده و بود شده، لذا قبل از بود، امکان ذاتی به خود می گیرد، بعد از بود، چون این تعین باید همیشه همراه آن وجود باشد، لذا می گوئیم که امکان ذاتی، همیشه با این متعین هست.

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد، (والله اعلم). معنایش این است این سیه رویی

زممکن نه به نفس الوجود او بر می گردد،

نفس الوجود او که نفس الله است نفس الوجود او که همان مبدأ اول است. آنچه که به این بر

می گردد و به لحاظ او ما به این می گوئیم ممکن، به لحاظ تعین است. تعین است که از عدم پا بعرصه

وجود گذاشته ولی نفس الوجود که در آنجا به حال خود باقی است.

سؤال: شیء مذکوراً

جواب: انسان یعنی همان صورت متعین اش دیگر، بله دیگر.

سؤال: تأیید

جواب: تأیید می فرمائید یا تنقید.

سؤال: تأیید است

جواب: تأیید عرض من، خیلی خوب دیگر، آقا ترسیدیم

سؤال: کجا پیش می‌شود شیء مذکور را

جواب: بله دیگر یعنی این انسان، این ماهیت از اوّل نبوده، ما این ماهیت را لباس وجود

پوشانیدیم، یعنی این ماهیت را آمدیم در خارج متحققش کردیم.

سؤال: کجایش تأیید است

جواب: بله، یعنی انسانیت

سؤال: کجایش تأیید است

جواب: بله، ایشان هم همین را می‌خواهند بفرمایند که ادنی که از عدم بوجود آمده است، آن

وجود نبوده که از عدم بوجود آمده، وجود به حال خودش بوده، تعیین وجود بوده است که نبوده و بعد

بود شده. یعنی انسانیت

سؤال: آیا نمی‌رساند

جواب: چه چیز را.

سؤال: دو چیز هست وجود لحاظ کرده.

جواب: انسان دیگر هل اتی علی الانسان حین من الدهر انسان یعنی صورت متعینه، انسان،

حیوان، شجر، آسمان، زمین این‌ها همه صور متعینه هستند، این صور متعینه همان امکان ذاتی است

این امکان ذاتی هم هیچوقت از این تعیین از بین نمی‌رود، یعنی انسان، یعنی وجود تا وقتی که متعین

است این امکان ذاتی چه باهاش است. آن وجوب بالذات به وجودش بر می‌گردد. این امکان ذاتی به

تعینش بر می‌گردد. پس دیگر در اینجا این شبهه بر طرف شد. و این اشکالی که در اینجا مطرح شده،

این هم بطور کلی از بین می‌رود و جوابی که محقق طوسی این جواب را دادند. آن جواب این است که

وجوب و امکان و امتناع که این جواب بدون تعقیه است. که وجوب و امکان و امتناع این مال قضایای

ذهنیه است به اعیان خارجی کار ندارد. وقتی که شما می‌گویید که یک وجود، وجود در خارج، آن

وجود در خارج که علت برای وجود نیست، وجود در خارج، علت برای ماهیاتش است اما وجود در

خارج، علت نمی‌شود برای اتصافی که ما آن را در خارج به آن متصفّ بکنیم، آن خودش فی

حدّ نفسه می شود که قائم بالذات است. بله، ذهن می آید و در مقام اثبات، م یک اوصافی را حمل می کند بر قضایای ذهنی خودش و دیگر در آنجا مسأله علت و معلول معنا ندارد. پس در قضایای ذهنی علت و معلول معنا ندارد. در قضایای خارجی در آنجا هم که آن وجود خارجی علت برای وجوب نمی شود آن علت می شود برای اعراض و برای اوصافی که در عالم خارج آن شیء متّصف به آن است ولی اگر قرار باشد بر این که این جهات، این وصف برای اعیان باشد در ظرف ذهن، پس دیگر در آنجا علیت و معلولیت در آنجا راه ندارد سؤال: در حقیقت می توانیم بگوئیم که فخر رازی مقسم را ایشان اشتباه کرده مقسم را موجود نگرفته و وجود گرفته

جواب: بله، غیر از اصلاً مقسم، اصلاً بحث علّیت در جهات ثلاث اصلاً غلط است. بخاطر اینکه جهات ثلاث از یک قضایای ذهنیه است. مواد قضایای ذهنیه است و اصلاً بحث علّیت در آنجا راه ندارد، علّیت خارجی که یک موضوع علت می شود برای وصفش یا برای اعراضش که اینها می آیند این مربوط به عالم اعیان است. آن قضایای ذهنی که این جهات ثلاث است آن قضایای ذهنی ارتباطی به قضایای خارجی ندارند. و در قضایای ذهنی هم که دیگر علّیت آنجا اصلاً معنا ندارد. در مسائل ذهنی.

سؤال: آنجا نیست اصلاً

جواب: اصلاً تقسیم بر آن در آنجا نیست. ساعت نه شد. خوب، فردا بقیه اش.

بسم الله الرحمن الرحيم

(ان من التشكيكات الفخرية في هذه الجهات العقلية)، بعضی از شبهاتی که امام فخر رازی در این جهات ثلاث، مطرح کرده است که اینها عناصر عقود هستند و مواد عقود هستند در خارج، که عبارت است از وجوب و امکان و امتناع (بِحیث لا یخلوع عنها شی من الاحکام و الاوصاف) هیچ چیزی از احکام و از اوصاف در حکمی که در يك قضیه‌ای می‌شود یا در تعلقی که وصفی بر، موصوفی حادث می‌شود. خالی نیست از یکی از این مواد ثلاث. آن تشکیک ایشان این است که (ان الوجود الواجبي)، وجود خداوند متعال (لو كان ملزوماً للوجوب)، اگر ملزوم وجوب باشد و متّصف به وجوب باشد، (لزم كون الوجوب المعلول له) باید وجوب معلول برای او باشد. چون این تلازم، تلازم بین وجود و بین وجوب یا این که اقتضا می‌کند وجوب علّت برای این وجود باشد، خُب، در این صورت لازمه‌اش این است که قید یا وصف، علّت برای موصوف خودش باشد. که خب این محال است. یا این که هر دو علّت برای ثالث باشد که این هم محال است تقدّمش لازم می‌آید. یا این که بایستی وجود معلول باشد برای چی برای وجوب. یعنی وجود علّت برای این وجوب باشد. موصوف علّت برای وصفش باشد، معروض علّت برای عارضش باشد. که در این صورت معلول خودش ممکن بالذات خواهد بود و چون ممکن بالذات است، پس بنابراین وجود واجب از وجوب بر می‌گردد و ممکن می‌شود. و این هم محال است. پس بنابراین، شما نمی‌توانید وجود را تقسیم کنید به

واجب و ممکن، ممکن بالذات. واجب از تقسیم وجود خارج می‌شود. این اشکالی که ایشان کرده و جوابش هم که عرض شد که ایشان بین علت خارجی و بین تعلق ذهنی آمده خلط کرده. (و کل معلول ممکن لذاته) هر معلولی هم ممکن لذاته است ذاتا معلول برای علتش. ممکن برای علتش است (و کل ممکن لذاته واجب لعله). هر ممکن ذاته‌ای این واجب می‌شود به واسطه علتش. (فیتقدم علی هذا الوجوب وجوب آخر لا الی نهاییه) پس متقدم می‌شود بر این وجوب، وجوب دیگری و تسلسل لازم می‌آید چون هر ممکن لذاته‌ای وقتی که افاضه علت به او بشود، می‌شود واجب. آن وقت افاضه علت باید از ناحیه وجود باشد دیگر، آن وجود می‌خواهد وجوب را به این افاضه کند و این واجب بشود. اینی که می‌خواهد واجب بشود معلول می‌شود برای وجود خودش، وقتی که معلول می‌شود دوباره می‌شود ممکن لذاته دوباره از ناحیه وجوده می‌خواهد بر این علت بشود، الی نهاییه همین طور چی می‌شود. وجوبات و وجودات علی در این صورت لا الی نهاییه پیش می‌رود. پس بنابراین حلتش این است که واجب را از دایره تقسیم بیرون بیاورید تا این که به این محذور بر نخورید. دیگر نمی‌توانید بگویید واجب الوجود، البته خودش جواب داده، منتهی حُب در این جا مرحوم آخوند جواب خود خواجه نصیر را بیان کردند. (والجواب علی ما ذکره لحکیم الطوسی انه لا یلزم من کون الوجوب لازما و کونه معلولا) حُب ما قبول داریم که وجوب لازم برای وجود است و وجود ملزوم وجوب. حُب باشد اشکال ندارد. لازم نمی‌آید حالا که این طور است، معلول وجود باشد، (فان الحق ان الوجوب و الامکان و الامتناع) وجوب و امکان و امتناع اینها امور معقوله هستند از معقولات ثانیه فلسفی هستند که وجود اینها فقط در ذهن است نه در خارج تا این که شما بگویید وجود خارجی، علت برای وجوبش. بلکه وجود خارجی اگر به مرحله تا که بیاید ما اسمش را وجوب می‌گذاریم. در واقع يك انتزاعی ما کردیم، این انتزاع خود را اسمش را وجوب گذاشتیم. و الا این وجود خارجی، وجود دارد، چه شما به او بگویید وجوب یا نگویید وجوب این در این جا تا به اتصاف به واجب الوجود شدن، دو گرم به او



اضافه نمی‌شود. حالا فرض بکنید که این لیوان در این جا در خارج.

### به تنجیس کسی یکی دیگری تطهیر نمی‌شود

من باب مثال حالا، چند نفری آمدند پیش ما گفتند که آقا، فلان کس، چیه، آن این جوره، فلان. گفتم که خب منظور شما چیه؟ نه ما می‌گوییم گفتم. خب، اگر خب شما حالا از من چی می‌خواهید. شما بگویید که مثلا قضیه این طوره. گفتم، خب اگر به گفتن ما طرف می‌شود. خب، من بگویم، امضا هم می‌کنم. اگر به این، اگر به گفتن ما. اگر به این که بگویم این آب است، توی این لیوان خالی آب درست می‌شود، بسیار خب. این آب دارد، بسیار خب من می‌نویسم و امضا می‌کنم، این لیوان آب دارد. خب عیب ندارد. یا عکسش. چند شب پیش یک جایی بودیم، یکی می‌گفتش، فلان کس آمد در این جا، آورد دو ساعت آن چه که تلاش کرد که ترا تخریب کند، خرابت کند. فلان و این حرف ها، خلاصه سنگ تمام گذاشت گفتم، خب، تو چی گفتی. گفتش که من. گفتم که اصلا فلانی را فرض می‌کنیم مرده اصلا چرا بحث می‌کنیم راجب به این، خب، الان این وجود خارجی ندارد. خب، این دو ساعتی که شما صحبت کردید چی شد، هیچ. حالا بیائیم صحبت بکنیم راجع به به مسائل دیگر. حالا فلانی، این هم واسه اینکه ما. گفتم نه این جور نمی‌گفتی. یک جور دیگر می‌گفتی، می‌گفتی اگر به تنجیس فلانی یکی دیگر تطهیر می‌شود، عیبی ندارد ما حاضریم، به تخریب ما کی دیگر درست بشود، عیب ندارد. ولی ظاهرا این جور نیست. هر یکی برای خودش حکم اعلامه ای دارد. و این قابل تسریع نیست دیگر. حالا این ها هم همین را دارند می‌فرمایند. می‌فرمایند که این امور، اموری است که اصلا ظرف تحقّقش در عقل است. وقتی که ظرف تحقّقش در عقل باشد، در خارج که به این اضافه نمی‌شود. تا این که این معلول برای آن باشد. و آن علت برای این باشد. وجود در خارج عین است و تشخّص دارد و امکان و ضرورت را عقل می‌آید بنابر نسبت بین آن ماهیت و وجود، نسبت بین آن وصف و بین آن موضوع را عقل می‌آید در این جا لحاظ می‌کند و یک جهتی را به قضیه ذهنیه خودش می‌دهد. در ازای آن کیفیتی را که در خارج ملاحظه می‌کند. پس این علت برای او



نیست. آن هم معلول برای این نیست. (امور معقوله تحصل فی العقل من استناد بعض المتصورات الی الوجود خارجی) بعضی از متصورات را استناد به وجود خارجی می‌کند و نسبتش را با خارج ملاحظه می‌کند. یا حکم به وجوب می‌کند یا امکان یا امتناع (و هی فی انفسها معلولات للعقل) این جهات این‌ها خودشان، معلولند برای عقل، عقل این‌ها را درست کرده، نه آن وجود خارجی، وجود خارجی بیچاره اصلاً می‌گوید من نمی‌دانم وجوب چیست؟ امکان چیست؟ امتناع که جز چیز باصطلاح وجودی نیست. می‌گوید من نمی‌دانم چیه؟ زید می‌گوید من نمی‌دانم خودم ممکن هستم، واجبم، ممتنعم. من زیدم حالا عقل می‌آید این زید را این جوریش می‌کند. می‌شود ممکن. اون جوریش می‌کند می‌شود واجب، در یک مرحله دیگر تصوورش می‌کند، می‌شود ممتنع، این‌ها همه را عقل می‌آید این کار را می‌کند، ولی خود آن وجود خارجی، بیچاره کاری انجام نمی‌دهد. (بشرط الاسناد المذكور و لیست بموجودات فی الخارج) این جهات ثلاث این‌ها موجودات خارجی نیستند. (حتی یکون علّه للامور الّتی تستند الیهها او معلولاتها) تا این که علّت باشند برای اموری که استناد به آن‌ها دارند یا این که معلول باشند برای او (کما ان تصور زید و ان کان معلولاً و لمن یتصوره) همان طور که تصور زید، اگرچه معلول است برای کسی که او را تصوّر کرده و تا یک متصوّر، تصوّر نکند زید را زید در ذهن او تصور پیدا نمی‌کند. (لا یکون عله لزید و لا معلولاً) تصور زید علّت برای زید در خارج نیست و همین طور معلول برای او هم نیست. ممکن است انسان تصور زید را بکند و زیدی اصلاً در خارج نباشد. ممکن است زیدی در خارج باشد و انسان تصور او را نکند. پس این ارتباطی با همدیگر ندارند (و کون شی واجبٌ فی الخارج) این که یک شی‌ای در خارج واجب باشد (هو کونه بحیث) یعنی اینطوری است که (اذا عقله عاقل) وقتی که عاقلی او را تعقل نماید، (مسند الی الوجود الخارجی) و در حالی که این تعقل استناد وجود خارجی داشته باشد. (لزم فی عقله معقول) در عقل او یک صورتی پیدا می‌شود که اسمش را ما وجوب می‌گذاریم. اسمش را امکان می‌گذاریم و حل المسأله. (و منها)، یکی از آن



اشکالات جناب آقای فخر الدین رازی، (ان نقیضین وجوب و هو اللاوجوب عدمی). این هم که خیلی چیز. دیگر حالا گذشت فرصت. امروز دیگر به مسائل جانبی پرداختیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

(و منها ان نقيض الوجود و هو الوجود عدمی فیکون هو ثبوتیا. و ایضاً هو تا که الوجود فکیف یکون عدمیا. و الجواب انه لیس عدمیا بمعنی المعدوم المطلق او بمعنی ما یؤخذ فی مفهومه سلب شی. بل بمعنی المعدوم العینی و النقیضان)

دو اشکال دیگر فخر رازی در این جا مطرح می کند جز تشکیکاتش است ایشان ذهن جوالی داشته و همین طور تشکیک می کرده. نقل می کنند، نمی دانم، نشسته بوده، کنار حوض به افرادی که آن جا بودند. گفته، این حوض آب دارد یا ندارد. گفتند آب دارد. گفت: من به چند دلیل ثابت می کنم که آب ندارد همین طور، شروع کرد داشت حرف می زد، یکی از عقب یک لگد زد تو کله اش پرتش کرد تو آب، گفت حالا بازم ثابت کن. آن وسط، آب دارد یا ندارد. بله، دیگر. هستند بعضی ها، خوب، خیلی، اهل. خیلی عجیب است این مسأله، صرف نظر. یک روایتی هم در این زمینه داریم. ادراک می کنند ولی وقتی مطلبی گفته می شود، این مطلب را با آن ذهنیات خود شروع می کنند، این را ور رفتن و قاطی کردن و بعد یک جوری دیگر اصلاً مطلب را تلقی می کنند. یک قسم دیگر مطلب را می گیرند .. از آن صفا و از آن ساز؟؟؟ در می آورند مطلب را، قضیه را، آن دسته اول خیلی افراد مفیدی هستند خیلی افراد بدرد بخوری هستند، آن هایی که وقتی یک حقیقی، یک مسأله ای به آنها رسیده می شود ولو خودشان خلاف این نظرشان باشد، ولی همانطوری که هست مطلب در ذهنشان قرار می گیرد. حالا یا قبول دارند یا ندارند، دیگر دست کاری

نمی‌کنند به مسأله، اتفاقاً روایاتی هم داریم، کلماتی از امیرالمومنین هست در این زمینه. ولی بعضی‌ها نه، از اول مسأله را مشوب تلقی می‌کنند نیست ذهنشان مشوب است. وقتی انسان حکایتی را نقل می‌خواهد بکند، مطلبی را نقل بکند. مبتدا را گفته هنوز خبر را نگفته، این‌ها خودش برای مبتدا خبر درست می‌کنند. این خیلی بد است این طور می‌گویند بابا صبر کنید من هنوز خبر را نگفتم. باید انسان کاری بکند که این حالت، از بین برود و همیشه در یک حالت، آرامش، و حالت سکون که در ارائه قضایا و مطالب دستکاری نکند حال، حال آرامش باشد. حال سکون باشد برای او فرقی نکند. این طرف قضیه، آن طرف قضیه، هر طوری که می‌خواهد بشود برای او فرقی نکند. برای او تفاوتی نداشته باشد. این خیلی حال باصط خوبی است. این افراد، افرادی هستند که اهل نجاتند. خدا برای اینها، قضایا را روشن می‌کند. مسائل، گرفتاریها، چون در حال آرامش و در سکون هستند، در حال اضطراب نیستند. نمی‌خواهند مطالب مشوش بشود و قاطی بشود. و بگوییم صد در صد، افرادی که این‌ها دشوار انحرافات و ذلالت می‌شوند از امم سابقه و بعد، این‌ها افرادی بودند که از اول یک پیش فرض با خودشان داشتند و آن پیش فرض، نگذاشته که آن‌ها خلاصه به آن حقیقت مسأله، آن طوری که باید و شاید برسند. در هر صورت بعضی‌ها این طور هستند. اصلاً نفسشان، یک نفس شکاک است که در هر چیزی شک می‌کند و نمی‌تواند به یک اصلی پایبند باشد. فخر رازی در مسأله جهات ثلاث تشکیکاتی را مطرح کرده، یکی را خواندیم که راجع به این بود که وجوب برای واجب الوجود. این نمی‌تواند وصف باشد، چون اگر وصف باشد، باید معلول باشد و معلول امکان ذاتی دارد و واجب الوجود منقلب می‌شود به امکان ذاتی. خُب، این، بالا عرض شد. مطلب دیگری که امروز، مرحوم آخوند به آن اشاره می‌فرمایند. این است که: ایشان می‌گویند نقیض وجوب، می‌شود لا وجوب، لا وجوب یک امر عدمی است چون بعبارت دیگر لا دارد. ولی خوب این نمی‌شود عدمی باشد چون لا داشته باشد. چون در مورد اعدا و ملکات هم خیلی از موارد مثل اما و لا اما، آن لا دارد و لیکن لا امر عدمی نیست. لا اما عبارت است از همان بصر، ولی حالا در این



جا ایشان بعنوان نفی تلقی کردند که امری عدمی باشد. وقتی که امر عدمی شد خود وجوب می شود امر وجودی، امر ثبوتی و وجودی می شود و مطلب دیگری هم که بیان می کنند، ایشان می گویند که وجود، عبارت است از تاکد وجود، وقتی که یک وجود، وجود موکد باشد، دیگر نمی شود امر عدمی باشد. اشکالی که از این جا نشئت می گیرد، شبهه ای است که ما در بحث، انتزاع وجوب، از وجود در آن جا، مطرح کردیم، در مورد وجوب، گفتیم که آن چه که در عالم اعیان است، نفس الوجود است و تشخیص الوجود است. ولی ما چیزی بنام وجوب، یا امکان و یا امتناع در خارج نداریم. آن چه که در خارج است، یا یک وجودی هست یا این که نیست، اگر نیست، پس عدم در آن جا حاکم است. اگر هست پس وجود در آن جا حاکم است. دیگر غیر از وجود، وجوبی هم در کنار او که ما بینیم، ما یک همچنین چیزی را نمی بینیم. ولی ما در مورد أعراض و اینها، مشاهده می کنیم. فرض بکنید که می بینیم که یک زیدی هست ولی این زید قیامی دارد. یک موضوعی است این موضوع یک بیاضی دارد. خوب بیاض را می بینیم، سواد را می بینیم. احمرار را می بینیم. اینها را مشاهده می کنیم، وضع را می بینیم. اینها مسائلی است که در مورد اعراض است و ما می بینیم. اما چیزی به نام وجوب، شما در خارج بخواهید نشان دهید یک هم چنین چیزی دیگر تحقق ندارد. وقتی که تحقق ندارد، امر عدمی است در حالتی که.

سوال: معقولات ثانوی وجود خارجی نباید داشته باشد

جواب: خُب، بالاخره، می داند، پس بنابراین، امر عدمی است در حالتی که وجود نقیضش می شود لا وجود، آن وقت، لا وجود را وقتی شما عدم بگیرید، آن وقت نمی شود که ارتفاع نقیضین هر دو امر عدمی باشند. نقیضین یکی باید وجودی باشد.

سوال: وجود و عدم به لحاظ تعینات خارجی ات این از معقولات ثانوی است.

جواب: در هر صورت این قاعده تناقض را چه می کنید. در قاعده تناقض یا این که باید نقیض امر عدمی باشد یا این که ..

سوال: مورد، مورد یا این که چیزی خاصی مورد خارج باشد. در عقل اگر فکر می‌کنید نه این طوری نیست.

جواب: ببینید در خود عقل هم، مفهوم اگر مشمول قاعده تناقض بشود در آن جا هم یکی امر عدمی می‌شود.

سوال: در ذهن

جواب: ولی وجود که یک امر عدمی نیست. امر ثبوتی است دیگر. شما وقتی که تصور وجود را در ذهن می‌کنید، امر عدمی که در ذهنتان بوجود نمی‌آید، یک امر ثبوتی می‌آید.

سوال: هم چنان که ما سفیدی را در خارج می‌بینیم هم چنین این وجود را در عقل می‌بینیم جواب: پس چرا نقیضش می‌شود امر عدمی.

سوال: نقیض نیست دیگر.

جواب: نقیض وجوب می‌شود لا وجوب.

سوال: خُب، همین. نقیض شی معنایش این نیست که یک چیز امر عدمی باشد.

جواب: خُب، بالاخره، یا آن امر عدمی است یا نقیض.

سوال: مثل سفیدی امر عدمش لا سفیدی می‌شود.

جواب: لا سفیدی امر عدمی می‌شود دیگر.

سوال: لا سفیدی ممکن است سیاه باشد.

جواب: نه، نفس لا سفیدی امر عدمی است. یعنی سلب است.

سوال: سلب این است، سلب این معنایش این نیست که امر عدمی است.

جواب: معنای عدم، نه معنای عدم مطلق است. عدم خود آن شیئی، این معنا معنای عدم.

سوال: عدم یک شیئی، حال عدم این فرش

جواب: عدم این فرش یعنی نبود فرش. آن وقت در نبود فرش دو حال تصور

می شود. یا نبود بعنوان معدوله در این جا تلقی بشود که یک امر ثبوتی. یا عدم بعنوان عدم مطلق بشود، هر دو عدم است.

سوال: پس هر دو احتمال است.

جواب: خُب، پس نقیض در نقیض جنبه عدم خوابیده، جنبه عدم. یعنی عدم خود همین موضوع. عدم خود همین صفت. این جنبه عدم. حالا این جنبه عدم می سازد با وجود شی آخر. خُب به این چه مربوط استبالاخره، من الان می گویم، عدم لیوان. عدم لیوان بمعنای عدم پارچ که نیست. بمعنای کتاب که نیست. این عدم لیوان می سازد با یک امر وجودی دیگر، ولی خودش که معنا معنای ثبوتی که نیست.

سوال: ولی خودش، خودش چنین چیزی نیست دیگر.

جواب: اگر خودش معنای چیز، پس باید نقیض ثبوتی باشد. یعنی وقتی که عدم لیوان شد، عدم و آن وقت خود لیوان می شود امر ثبوتی. در حالتی که ما گفتیم که وجوب، امر وجودی نیست. وجوب، امر عدمی است. امر عدمی، امری است که در خارج تحقق ندارد. این اشکالی که در این جا ایشان می کنند، این ناشی می شود از این که مثل آن چه که در بالا، این شبهه ای که در بالا شد، که خُب، منظور ایشان هم همین است ولی با بیان دیگر، او این است که در مورد نقیضین، در آن جا لازم نیستش که نقیضین، شامل بشود بر همه مفاهیم، و همه مفاهیم بواسطه این مسأله تناقض همه اشیا بواسطه، مسأله تناقض این ها مشمول قاعده نقیضین بشوند بمعنای ارتفاع الشی. به این بیان که ما بعضی چیزها داشته باشیم که این ها در عالم ذهن. نقیضین هستند. ولی اینها از نقطه نظر انطباق با خارجی، هر دوی اینها در خارج هم منتفی باشند. بعبارت دیگر ما لحاظ نقیضین را در رتبه می کنیم. یعنی اگر مسأله تناقض را در خارج لحاظ می کنیم، به لحاظ خارج، مسأله تناقض را در ذهن لحاظ می کنیم. به لحاظ عالم ذهن. ما نمی توانیم یکی از این ها را ذهن بگیریم. یکی اش را خارج بگیریم، بگوییم آن که در ذهن است وجود، آن که در خارج است امر عدمی است و این را در باب تناقض ببریم. خود مرحوم آخوند هم می فرمایند. فرض کنید که امتناع و امکان عام هر دو متناقضین اند امتناع یعنی آن چیزی که عدم برای او



ضرورت دارد. امکان عام به آن وصف یا به آن موضوعی می‌گویند که عدم برای او ضرورت ندارد. حالا یا وجود ضرورت دارد مثل باری تعالی یا وجود هم ضرورت ندارد آن وقت می‌شود امکان خاص می‌شود پس بنابراین در امکان عام، گفتیم امکان عام ۲ قسم می‌شود یا امکان خاص می‌شود که نه عدم برایش ضرورت داشته باشد و نه وجود. مجی زید، مجی زید یک وقتی آمدن ضرورت دارد. ما می‌گوییم آمدن برای زید بالامکان عام ثابت است. یعنی چی، یعنی عدم ضرورت ندارد ولی آمدن ضرورت دارد. مثلاً باید حتماً بیاید، طبق سلسله قواعد علی و معلولی، احتمالاً زید در این جا می‌آوردش دست و بالش را بستند و فرض کنید می‌آوردش اینجا. و همین طور سایر آن چیزها. مثل گردش خورشید که این‌ها با توجه به شرایط سلسله علت و معلول، این گردش خورشید و زمین و این حرف‌ها، وجودش ضرورت دارد. ولی عدم او ضرورت ندارد. عدمش ضرورت ندارد. حالا این می‌شود امکان خاص. یک قسم این و یک شق این. این است که نه عدم ضرورت دارد و نه وجود ضرورت دارد. مانند زید در اینجا

می‌گوییم که زید می‌آید این جا بالامکان الخاص بالامکان العامی که آن امکان خاص است یعنی نیامدن ضرورت ندارد آمدن هم در این جا ضرورت ندارد هر دو علی السوی هستند در ترتب مجیی و عدم ترتب مجیی. درست شد، پس بنابراین امکان عام که عدم ضرورت نداشته باشد نقیض برای امتناع می‌شود. چون در امتناع عدم ضرورت دارد وقتی می‌گوییم شریک الباری ممتنع یعنی چی یعنی عدم شریک الباری برای این ذات ضرورت دارد وجودش که ضرورت ندارد یا ضرورت دارد برای ما که خیلی ما هزار تا شریک الباری درست کردیم برای ما ضرورت دارد ولی برای او ضرورت ندارد برای خدا ضرورت ندارد این شریک الباری عدم برایش ضرورت دارد نقیضش می‌شود چی. می‌شود امکان عام حالا فرض بکنید من باب مثال اگر وجود زیدی را تصور کردید وجود زید این دو طرف قضیه می‌تواند داشته باشد یکی امتناع یکی چی امکان عام. ممتنع که وجود زید که ممتنع نیست در خارج چون عدم برایش ضرورت ندارد، پس ممتنع نیست. پس باید بگوییم که ممکن است



بسیار خُب می‌گوییم ممکن است. ممکن است به امکان عام. زید موجود بالامکان العام یعنی عدم وجود برای زید ضرورت ندارد حالا می‌آییم در عالم عالم ذهن در عالم خارج می‌بینیم زید هست یا نه می‌بینیم زید نیست پس بنابراین نگوید در اینجا ارتفاع نقیضین شد می‌گوییم ارتفاع نقیضین در عالم ذهن در آن جا متسحیل است و لیکن این ارتفاع نقیضین را اگر در خارج بخواهید لحاظ بکنید در خارج ممکن است دو شی نباشند یک شی ای متصّف به امتناع بشود در خارج نیست چون امتناع که در خارج نمی‌شود باشد امتناع یک امر وجودی نیست که در خارج باشد نفی الامتناع یعنی عدم، حمل یک وصفی بر یک موضوع امتناع نمی‌شود بار شود اگر اوصاف از اوصاف عادی باشد یعنی نفس آن موضوع لا که نباشد از اتصاف به آن وصف در این صورت امتناع که در خارج نمی‌تواند باشد حالا امکان آیا در خارج است می‌بینیم در خارج هم زیدی نیست تا این که این وصف بر او بار بشود پس می‌گوییم آقا در این جا متناقضین از خارج شد. نه این در خارج نیست به جهت این است که خود نفس امکان در این جا یک وصفی است که این وصف در عالم ذهن بر یک ماهیتی بر یک چیزی حمل می‌شود و ما در باب تناقض وقتی که می‌گوییم متناقضین باید احدهما رفعش جایز نیست آن لحاظ لحاظ چی را می‌کند لحاظ مرتبه خارج را در آن جا ب لحاظ می‌کنیم نه مرتبه ذهن را و در مرتبه خارج هم در این جا به خارج کاری ندارد چون امکان یک وصفی است که بر یک ذات بر می‌گردد در عالم ذهن و امتناع هم به همان وصف بر می‌گردد در عالم ذهن. در عالم ذهن یا این وصف برای این زید امکان دارد یا امکان دارد ما می‌بینیم نه امتناع دارد در عالم ذهن امکان دارد در عالم خارج مربوط به عالم خارج است لذا در این جا مسأله وجوب هم همین طور است خود وجوب این در عالم خارج وجود ندارد و لکن آن انتزاعی را که ما می‌کنیم از آن وجود متشخص متأكد این در عالم ذهن وصف وجوب به خود می‌گیرد نه در عالم خارج وجود تنها بدون وصف است یعنی وجودی را با یک چیز دیگری نمی‌بینیم که اسمش را وجوب بگذاریم با سفیدی ببینیم با سیاهی ببینیم با قیام ببینیم با قعود ببینیم، نه خود وجود است و بدون هیچ گونه شی دیگری این اشکال ایشان و



جواب. اشکال دیگری که در این زمینه مطرح کردند باز همه اینها قریب الافق هستند به همدیگر این بحث راجع به امکان است و جناب فخر رازی ایشان می گویند که این امکان یک وصفی است برای ماهیات در خارج و شما وقتی که این امکان را بر آن ماهیت حمل می کنید لازمه اش این است که آن ماهیت در خارج موجود باشد در حالتی که ما می بینیم که ممکن است ماهیتی در خارج وجود نداشته باشد اگر ماهیت بخواند در خارج وجود داشته باشد یا باید واجب باشد یا باید ممتنع باشد یعنی حتما ضرورت را در این جا شما باید لحاظ بکنید برای این اتصاف یک موضوعی به وصف امکان دلیلی هم که آورده اند.

سوال: در خارج که نمی شود ممتنع باشد

پاسخ: نه مسأله مسأله ضرورت است و چون ممتنع نیست پس باید واجب باشد ایندلیلی که آورده اند این است که می گویند آقا ما قاعده نداریم ثبوت لشی شی فرط ثبوت مثبت له اگر شما یک شی ای را برایش ثابت کنید اگر قیام را برای زید ثابت کنید باید زید باشد و الا قیام را نمی توانید ثابت کنید این از یک طرف. از طرف دیگر که مسأله دیگر که ثابتلا الثابت یعنی به خود همان ثبوت ثابت بر نمی گردد اما ممکن است که مثبت له باشد این قاعده را هم برای این گفته اند که در خیلی از موارد خود آن شی محمول که در آن جا خود ثابت است ممکن است که تحقق خارجی نداشته باشد ولی اگر بخواهد یک شی ای برای شی دیگر ثابت بشود حتما باید مثبت در آن چی باشد قیام را تصور می کنیم که ما این قیام را می خواهیم بر زید حمل کنیم می گوئیم زید قائم خب ثبوت قیام برای زید فرع ثبوت زید است تا زید نباشد قیام را شما نمی توانید ثابت کنید اما فرض کنید که در مورد اعدا و ملاکات در مورد اعدا و ملاکات اگر شما بخواهید عمی را ثابت بکنید برای زید بگوئید زید اعمی. این لازمه اش این است که زید وجود داشته باشد عمی را که می خواهید ثابت بکنید برای زید فرع ثبوت مثبت له است مثبت له زید است اما خود عمی هم باید ثابت باشد عمی چیزی نیست که ثابت باشد عمی امر عدمی است عمی عدم البصر است و ثابت در این جا امر چی است امر وجودی است اگر شما یک صفتی را می خواهید بر یک



موصوفی حمل کنید موصوف باید باشد اما خود آن صفت باید در خارج وجود داشته باشد ممکن است صفت امر عدمی باشد یا این که می‌گوییم که زید جاهل، جهل را شما حمل بر زید می‌کنید حمل جهل بر زید لازمه اش این است که زید وجود داشته باشد اما خود جهل هم وجود دارد چپیه جهل؟ جهل عدم العلم است دیگه، جهل یعنی عدم العلم کسی است که چیزی نمی‌داند کسی که چیزی نمی‌داند چیزی نیست، نمی‌داند دیگه خود شما دارید می‌گویید چیزی نیست خود شما می‌گویید چیزی نمی‌داند یعنی چیزی نیست که نمی‌داند دیگر والا اگر چیزی بود خُب پس بنابراین باید بداند دیگر لذا در اینجا می‌گویند ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له لا الثابت (یعنی آن که می‌خواهد ثابت باشد لازم نیست باشد مثبت له باید وجود داشته باشد بنابراین روی این حساب این یک قاعده قاعده دیگری که همین جناب فخر آمده ضمیمه این کرده، این است که وقتی که یک وصفی را شما ثابت می‌کنید برای یک موضوعی وجود این وصف فی نفسه همان وجود او برای فی غیره است در اعراض و امثال ذالک این وجود وصف فی نفسه عین وجودش برای لغیره است خُب این مسأله را هم که در اینجا مطرح کردیم از ضمیمه این دو مسأله با هم این دو قضیه این اشکال را بوجود می‌آورد در بحث امکان وقتی که شما می‌آیید می‌گویید که زید ممکن الوجود خُب در اینجا ممکن را که می‌خواهید حملش بکنید بر زید این ممکن الوجود لازمه اش این است که این خود این زید وجود داشته باشد ثبوت ممکن برای زید فرع ثبوت خود زید است. این یک قاعده اما خود ممکن، ممکن است در خارج وجود نداشته باشد چرا؟ گفتیم لا الثابت ثابت ممکن است نباشد ولی آن مثبت له باید باشد این یک قاعده، قاعده دوم اینکه شما مگر نمی‌گویید وصف هم وجود فی نفسش عین وجودش برای لغیره است؟ پس اگر این شیء در خارج ندارد چطور لغیره می‌تواند ثابت باشد اگر یک وجود فی نفسه عین وجود فی غیره است پس بنابراین شما باید در اینجا بگویید که نه، در اینجا ممکن وجود فی نفسه اش ما می‌گوییم که این وجود ندارد دیگر وقتی که شما می‌گویید ممکن وجود ندارد پس وجود فی غیره ندارد این دو قاعده با هم در اینجا در تعارض واقع



می شود. یا اینکه شما باید بگویید که این ممکن فی نفسه باید وجود داشته باشد حتما باید باشد پس بنابراین قاعده اول که ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له لالثابت) آن قاعده نفی می شود چون ما در آنجا ثابت را گفتیم ممکن است در خارج نباشد مثبت له باید باشد زید باید باشد زید ممکن الوجود زید باید باشد تا ممکن را شما بر آن حمل بکنید ولی ممکن الوجود هم لازم نیست باشد یعنی وصف امکان لازم نیست در خارج باشد و واقعا هم در خارج هم نیست شما وصف امکان را بیابید نشان ما بدهید کجاش این در خارج است؟ یک وقت می گوئیم زید ابیض خوب بیاض در خارج هست شما هم دارید می بینید زید اسود دارید می بینید ولی یک وقتی می گوئید زید ممکن الوجود ممکن الوجود کجای این زید است ما هر چه زید را از سر تا پاش تشریح بکنیم هیچ کدام از این اعضا که اسمش را ممکن الوجود بگذاریم پیدا نمی کنیم. خیلی چیزها اسم دارد یکی از این اعضاء و جوارحش ممکن الوجود باشند ما پیدا نمی کنیم اگر شما پیدا کنید آن لابلاها نمی دانم

سوال: مترادفش شاید باشد

پاسخ: مترادف ممکن

سوال:

پاسخ: چی ها

سوال: گفته بعضی ها را می برند خواسته ثابت کند که آن دنیا این مسائل نیست

پاسخ: دیشب

سوال: این ابزار نیست

پاسخ: دیشب بگویید آقا استفاده کنید

سوال: معاد جسممان معمولا همه را می برند میارن

پاسخ: همه را خوب مگر کم میارن که حالا فرض کنید که

سوال: معمولا نصفی اش را هم پر می کنند

پاسخ: نکند آنها که می برند و می گذارند آنهايي که ديگر پر به پر بشوند آن

وقت ما ما کلاه سر ما می رود بله درست شد. خُب این در اینجا مسأله ممکن الوجود در اینجا موجب میشود که بین این دو قاعده در اینجا تعارض واقع بشود چون در قاعده اول ما می گوئیم ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له یعنی ثابت وجود ندارد ممکن است یعنی وجود نداشته باشد ولی مثبت له که موضوع است برای قضیه ماست و آن ثابت محمول است آن موضوع له باید وجود داشته باشد در این قضیه پایین، قضیه دوم که می گوئیم که وجود وصف فی نفسه عین وجود او برای موضوع است پس بنابراین این ممکن الوجود چطور ممکن است که وجود ممکن الوجود نداشته باشد در حالی که وجود او وجود زید است خُب این در اینجا این مسأله موجب به اشکال شده که جوابش هم این است که در بحث بین ربط و رابطی در آنجا مرحوم آخوند می آیند مطلب را می گویند انشاءالله برای روز دیگر.

بسم الله الرحمن الرحيم

ومنها أن ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف، كما هو المقرر عندهم بل إنما يستلزم ثبوت المثبت له فحينئذ إذا كان بعض الأمور الذهنيه كالعمى مثلا ثابتا في الخارج لشيء و من المشهورات المسلمه أن وجود الصفه في نفسها هو وجودها للموصوف بها بعينه فإذن يكون لمثل هذا الأمر وجود عيني فيكون من قبيل الأعراض الموجوده في الخارج و العقل يأبي من عد هذا المفهوم و أمثاله من الموجودات العينيه فضلا عن جعله من الأعراض.

سؤال: - معنای وجود اضطراری از خود وجود - با فرمایش حضرت عالی که فرمودید کلام ایشان رد می شود چون اگر بگوئیم که شیء در خارج وجود دارد که تحلل عدم محال است و امکان هم محال است که این بر آن حمل شود چون محل وجود دارد و دیگر تأکد معنا ندارد پاسخ: بله ایشان تأکد را به معنای تمامیت علل موجب گرفته اند یعنی وقتی که علل موجب، برای وجود به مرحله تمامیت برسد وجود معلول برای ماهیت ضرورت دارد. در معنای تأکد شاید از این نظر ایشان منظورشان است ولی اگر بخواهیم تأکد را به معنای واقعی خودش بگیریم یعنی وجود را در واقع به معنای واقعی بگیریم دیگر تأکد معنا ندارد چون ماهیت قابلیت برای تشکیک ندارد و وجود، قابلیت برای تشکیک دارد و اگر موجب وجود که علت برای تعیین او است وجود داشته باشد آن هم وجود دارد اگر موجب نباشد وجود هم ندارد پس منظور از تأکد در اینجا ماهیت

متماایل به وجود در ظرف ذهن است.

و آن ماهیتی که آبی از عدم نیست اگر علت موجب او وجود پیدا کند آن ماهیت هم لباس وجود می پوشد این عبارت است از تأکد وجود.

سؤال: مرحوم سبزواری هم در حاشیه‌ای که زده‌اند یک مرتبه‌ای از وجود را تأکد گرفته‌اند چنانکه گفته‌اند: تأکد وجود حقیقی و شدت نوری که همان مرتبه واجب الوجود است.

پاسخ: نه؛ این به مرتبه وجود نیست این مطلب ایشان به او کاری ندارد این به کلی مسائل بر می گردد یعنی این جهات ثلاث، ضرورت و امتناع و امکان، نسبت به موضوعات آنها کار دارد حالا چه موضوعی برای محمول هست یا نیست به او کاری ندارد هر محمولی می خواهد باشد. چه این محمول، محمولِ وجوبِ بالغیر داشته باشد یا ضرورتِ بالغیر یا ضرورت ذاتی داشته باشد فرقی نمی کند این اشکال فخر رازی بر هر دو اینها بر می گردد ما نمی توانیم ضرورت را فقط به وجوب واجب الوجود بزنیم که منظور او تأکد در وجود است و مطلب مرحوم سبزواری هم از همین باب است که در آنجا مسئله تأکد وجود را به معنای استقلال ذاتی آن ماهیت، از علت خود به حساب می آورند آن را تأکد وجود می گویند. و إلا نفس شدت نوری؛ موجب ضرورت تحقق النور نیست - تحقق ماهیت نوری به معنای هویت خارجی نوری هست - که از آن انتزاع عنوان وجوب بشود. در همان مرحله نازل هم انتزاع عنوان وجوب بدون تأکد وجوب می شود این عنوان وجوب از باب تشکیک نیست مثل کیفیات. من باب مثال قرمزی را فرض کنید صورتی متمایل به اشتداد را قرمزی می گویند تا برسد به یک رنگی که از قرمزی به سیاهی می خواهد متمایل بشود به آن هم مراتب تشکیک می گویند نه اینطور نیست این عبارت است از فرض کنید مثل خیسی و تری می ماند حالا اگر یک لیوان آب اینجا بریزد خیس می شود اگر شما یک حوض هم اینجا بریزید باز خیس می شود مسئله این نیست که بیشتر خیس می شود یا کمتر خیس می شود یا فرض کنید کتاب، کتاب است حالا چه کتاب صد صفحه ای باشد کتاب است چه کتابی مثل المنجد که دو هزار صفحه دارد این



هم کتاب است. تشکیک؛ در این مسائل نیست تشکیک در موارد خاص است همینطور انتزاع جهات ثلاث، حمل محمولات بر موضوعات خودشان قابل تشکیک نیست یعنی در این انتزاع یک شیء و در حمل بین محمول و بین موضوع یا متصف به امتناع است یعنی امتناع خارجی. یا متصف به امکان است یا متصف به ضرورت و وجوب است. و این شد، ضرورت و وجوب و امکان قابل تشکیک نیستند. ماهیات متصف به امکان هستند حالا ما بگوییم که امکان در یکی کم است در یکی بیشتر است این کم بودن و زیاد بودن امکان، به خود ماهیت بر نمی‌گردد چون ماهیت مشکک نیست و از مقولات مشککه نیست و همینطور اوصافی که بر خود ماهیت من حیث هی - بر می‌گردد نه به لحاظ وجود این‌ها هم قابل تشکیک نیستند. مثل اینکه فرض کنید زوجیت برای اربعه قابل تشکیک نیست زوایای ثلاث برای مثلث قابل تشکیک نیست. آنچه که قابل تشکیک است فقط عبارت است از کیفیت وجود و نحوه وجود خود آنها قابل تشکیک هستند یعنی وقتی که در وجود خارجی می‌خواهد تحقق پیدا بکند قابل تشکیک است شما یک مثلثی را به اضلاع ۱۵ سانت تصور کنید این یک مثلث است، یک مثلث هم که هر ضلعش ۱/۵ متر باشد این هم یک مثلث است در اوصافی که مترتب بر خود ماهیت مثلث است تشکیک راه ندارد اما این مثلث اگر بخواهد در وجود خارجی تحقق پیدا بکند قابل تشکیک است چون کم مشکک است و از مقولات مشکک کم است که آن کم و زیاد بر می‌دارد. کیف هم کم و زیاد بر می‌دارد پس بنابراین تشکیک به لحاظ وجود است و وجوب که تأکد وجود است - از جهات ثلاث - برای حمل محمولات در قضایای مرکبه، برای موضوعات خودشان می‌باشد. یعنی در قضایای مرکبه، نه در هلیی بسیطه در هلیی مرکبه وقتی که یک محمولی را بر موضوعی بخواهید حمل کنید خواهی، نخواهی یکی از این جهات ثلاث از آن انتزاع می‌شود یا امتناع است مثل اینکه بگویید «شریک الباری موجود» و وجود برای شریک الباری ممتنع است. یا اینکه امکان است مثل اینکه بگویید «الشجر موجود». یا اینکه وجوب است مثل اینکه بگویید «الله موجود» هر کدام از این سه؛ جهاتی دارد که این جهات، لازمه حمل محمولات برای موضوعات



خودشان است حالا به لحاظ خارج؛ آن وجود؛ درخت یا نهال است یا یک درخت سه هزار ساله است که به لحاظ خارج قابل برای تشکیک است اما به لحاظ نفس ماهیت اینطور نیست. سؤال: بعضی که گفته‌اند وجوب نسبتش به وجود و امکان نسبت تساوی دارد این گفته غلطی است

یعنی حقیقت وجود نیستش به وجود و امکان نسبت تساوی داشته باشد.

این غلط است چون بحث ما در مفهوم وجود که نیست. بحث ما روی وجود خارجی است اگر روی وجود خارجی باشد نسبتی بین وجود و امکان ندارد.

پاسخ: چرا ندارد ببینید امکان را وقتی که می‌خواهیم انتزاع کنیم از وجود امکان به لحاظ تعیین وجود، لحاظ می‌شود یعنی این وجودی که الآن در خارج هست یک وجود متعین است

سؤال: یعنی علم به حمل امکان وجود به ماهیت بر می‌گردد

و به حقیقت وجود و تحقق شیء که بر نمی‌گردد

پاسخ: آن هم تحقق شیء است این کتابی که الآن در مقابل شما هست یک تقرراً ما هوی دارد یا نه این کتاب با این دفتر فرق می‌کند.

سؤال: این مال تعیین آن است

پاسخ: این تعیین صرفاً یک امر ذهنی است یا یک امر خارجی است

سؤال: یک امر خارجی است

پاسخ: احسن است این امر خارجی آیا موجوداً اولاً

سؤال: موجوداً

پاسخ: «موجوداً» این امر خارجی که الآن موجود است قائم به نفس است یعنی به عبارت دیگر این ماهیت، وجود فی نفسه و لِنفسه دارد یا وجود فی نفسه اش لغيره است. یعنی وجودش برای آن وجود منبسط است که الآن به این صورت در آمده، پس بنابراین شما در اینجا دو وجود دارید دو لحاظ وجود دارید که در خارج به یک لحاظ نظر می‌شود. اما در تحلیل عقلی شما دو وجود را در خارج

مشاهده

می‌کنید وجود اول همین کتابی است که در وهله اول و در نظره اول در ذهن می‌آید لذا ماهیت خیلی زودتر از وجود در ذهن می‌آید چون شما تا نظر کنید نظر به کتاب می‌کنید و می‌بینید یک چیزی در مقابلتان هست و باز است و صفحه دارد و خطوط و رسوم دارد این یک نحوه وجود است که همین موجب می‌شود که ما آب را می‌ریزیم داخل لیوان و می‌خوریم اما این کتاب را که دیگر نمی‌توانیم بخوریم به خاطر اینکه الآن فرق بین کتاب و بین آب را فهمیدیم این فهمیدن ما از چه چیز ناشی می‌شود از تخیل ما ناشی می‌شود یا از یک امر متحقق خارجی ناشی می‌شود این امر متحقق خارجی است که موجب شده ما بین کتاب و بین آب که می‌آشامیم فرق بگذاریم. این یک «نحوه من الوجود» پس این موجود است. تخیل نیست، انیاب اغول نیست که ذهن تصور کند و تخیل کند. یک امر خارجی است حالا این امر خارجی ما را به یک امر دیگری می‌رساند آن امر دیگر همانی است که (و کنهه فی غایی الخفائی) است آن امر دیگر؛ همانی است که الآن خودش را به این ظهور در آورده است به این خصوصیت خودش را آمده نشان داده است خودش را پنهان کرده هزار تا لباس می‌پوشاند ولی خودش را به هیچکس نشان نمی‌دهد.

در این مجلس با لباس سبز می‌رود در آن مجلس با لباس قرمز می‌رود می‌گوییم خودت چه رنگی هستی می‌گوید من رنگ ندارم می‌گوئیم خودت را به ما نشان بده، می‌گوید قابل دیدن نیستم بگذار لمست کنیم می‌گوید کسی نباید به من دست بزند اینها چیزهایی است که از خصوصیات وجود است خصوصیت وجود این است که من نه رنگ دارم نه قابل لمس هستم نه قابل حس هستم می‌گوئیم پس تو چه هستی، می‌گوید آن امتیازی که من دارم و موجب مباهات و فخر من است این است که در صورت نمی‌گنجم، همه صورتها منتسب به من است و من جدای از صورت هستم آن باعث مباهات من شده است، حالا هر که می‌خواهد با من مباهات کند و فخر کند بیاید در میدان، کتاب را می‌آوریم در میدان کتاب می‌گوید من غیر از اینکه آب هستم چیز دیگر نیستم. آب را می‌آوریم به میدان می‌گوید من غیر از اینکه آب هستم چیز دیگر نیستم و نمی‌توانم باشم. فرش را می‌آوریم می‌گوید من



غیر از اینکه پشم و تار و پود هستم چیز دیگر نیستم. هر چیزی را که شما به عرصه میدان و عرضه بازار بیاورید فقط خود را می‌نمایاند نه چیز دیگری را ولی آن وجود شاهد هر بازاری است، آن چیزی است که خود را در تمام این صور نشان می‌دهد و کسی هم دسترسی به او ندارد بنابراین این را ما از او تعبیر به ماهیت می‌کنیم می‌گوییم ماهیت عبارت، از وجود است. حالا آیا این ماهیت یک وجود فی نفسه و لِنفسه دارد یعنی این ماهیت روی پای خودش ایستاده تا اینکه همچنان که ما به وجود نظر می‌کنیم نظر به ماهیت بیاندازیم، یک نظر به کتاب می‌کنیم یک نظر هم به این لیوان، خوب این دو، وجود دارند، این یک وجود جدا، این هم یک وجود جدا. آیا این قسم است؟ یا اینکه ماهیت بدون آن شاهد بازاری و بدون آن حقیقت بی رنگ اصلاً در عالم خارج عدم است. ما می‌گوییم حقیقت و واقعیت فقط اختصاص به او دارد او وقتی خود را به صورتی در آورد می‌گوییم پس ماهیت وجود دارد. نه اینکه ماهیت - همانطور که بعضی‌ها خیال می‌کنند - یک امر عدمی و تخیلی است. اگر یک امر عدمی و تخیلی باشد چرا شما بین این دو فرق می‌گذارید بجای اینکه بیایید آب بخورد کتاب را تو دهانتان کنید و گاز بنزید و به جای اینکه با آب وضو بگیرید با کتاب وضو بگیرید نمی‌شود این کتاب که دست و صورت را نمی‌کند، آب خیس می‌کند. پس معلوم می‌شود که ماهیت یک امر تخیلی نیست ماهیت عبارت است از یک امر واقعی خارجی که آن امر واقعی خارجی همان بروز و ظهور وجود است نه چیز دیگر. اینجا است که می‌گوییم ماهیت را از وجود انتزاع می‌کنیم نه اینکه بعضی‌ها خیال می‌کنند اصلاً ماهیت در خارج نیست و تخیل است و بنابراین این همه دعوا همه بی خود است. هر چه در خارج است وجود است هم اصل الوجود در خارج وجود است و هم ظهور و بروزش در خارج وجود است هر دو اینها وجود است. الآن این کتاب که به این صورت است وجود است آن حقیقتی که به صورت کتاب در آمده آن هم وجود است و هر دو اینها یک وجود است و آن حقیقت قابل برای تغییر و قابل برای تبدل است و ماهیت در او تحقق پیدا می‌کند این معنا معنای وجود است. آن وقت روی این حساب قضیه تشکیک دیگر به کتاب بر نمی‌گردد به



آن وجودی که در آنجا هست بر می‌گردد تا آن وجود چقدر خواسته است خودش را نشان بدهد تشکیک به آن بر می‌گردد تا آن وجود چقدر خودش را به معرض در بیاورد یک وقت آن وجود خودش را به صورت یک نهال و یک وقت آن وجود خودش را به صورت یک درخت تنومند در می‌آورد.

سؤال: شما یک فرمایشی داشتید فرمودید که در وجود تخلل عدم راه ندارد یعنی ما وجوب بالغیر نداریم بحث ما روی این است که بالأخره ما یک وجود که بیشتر در عالم نداریم کاری هم به وجود بالغیر بودنش نداریم یعنی کاری به عللش یا علتش نداریم این وجود را فرمودید که تخلل عدم درش راه ندارد.

پاسخ: ندارد و درست است

سؤال: ما اگر وجود را بگیریم و بگوییم که وجود یا وجوب؛ نسبتش به وجوب و امکان تساوی است این چه جوری امکان دارد

پاسخ: ببینید منظور ما این است تا وقتی که آن وجود به صورت این کتاب است این کتاب، کتابت برایش ضرورت دارد که اسم این را وجوب بالغیر می‌گذاریم. اما اگر آن وجود آمد و گفت من دلم می‌خواهد صورت خودم را عوض کنم، چه کسی می‌خواهد جلوی او را بگیرد، می‌گوید می‌خواهم از کتاب بودن بیرون بیایم و به صورت رماد در آیم، حالا این دو مرحله کتاب و رماد را وقتی در نظر بگیریم اینها در وجود فی نفسه شان عین همان وجود فی غیره هستند «وجود فی غیره؛ همان نفس وجود و حقیقت وجود هست» آن نسبت وجود را به مرتبه بعدی کتاب که رماد بودن هست یا نسبت وجود به مرتبه فعلی که کتاب بودن هست ما یکسان می‌بینیم یعنی صورت کتاب الآن ضرورت دارد برای اینکه حقیقت وجود خواسته به این کیفیت در بیاید.

بعد می‌گوییم این وجودی که الآن به صورت این کتاب در آمده است برای مرتبه بعدی چه حالتی دارد یعنی آن مرتبه بعدی برای این وجود چه حالتی دارد می‌گوییم بالامکان است خود صورت این کتاب هم فی حد نفسه ضرورت ندارد، فی حد نفسه، امکان بر آن بار است. همان قضیه - سیه رویی ز ممکن گشت پیدا -، در



ارتباط با علتش ضرورت برایش حاکم است. پس این دو به دو نحوه تعیین وجود بر می‌گردد

يك تعین حال و يك تعین مستقبل. اشکال دیگری که در اینجا مطرح شده این است که (و منها ان ثبوت شیء شیء لا یستلزم ثبوت ثابت فی ظرف الاتصال) اشکال دیگری که شده این قاعده فرعیه است که می‌فرمایند: «ثبوت شیء لشیء فرغ لثبوت المثبت له، لا یستلزم ثبوت المثبت له لثابت» پس بنابراین مفاد این می‌شود ثبوت شیء برای شیء لازم نیست که ثابت در ظرف اتصاف باشد (کما هو المقرر عندهم) همانطوری که پیش اینها همینطور است مثالش را هم خود ایشان می‌زند (بل انما یستلزم ثبوت مثبت له) بلکه لازم گرفته است که مثبت له باشد (فحینئذ اذا کان بعض الامور الذهنیه کالعمی ما مثلاً ثابتاً فی الخارج لشیء) عمی را شما در نظر بگیرید می‌گوییم «زید عمی» این حمل اعمی بر زید در قضیه هلیه مرکبه موجب می‌شود که اعمی برای زید ثابت بشود برای زید و زید مثبت له است. پس زید باید در خارج باشد تا ما اعمی را بر زید حمل کنیم. قاعده اش این است. حالا که عمی را بر زید حمل می‌کنیم. خود عمی هم در خارج است، شما يك کوری در خارج به ما نشان بدهید - کوری در خارج - نداریم اعمی عبارت است از (عدم البصر) عدم البصر که خودش عدم است. بصر يك امر خارجی است حالا دیدن عبارت است از انعکاس امواج، که نور بواسطه خوردن بر روی اجسام در چشم انعکاس پیدا می‌کند و بواسطه آن طول امواجی که هست چشم؛ الوان و امثال ذالک را تشخیص می‌دهد. فیزیک امروز این را می‌گوید. حالا نظر قدما را نمی‌گوییم که بعضی‌ها می‌گویند خود چشم يك نوری می‌فرستد بیرون و می‌خورد به اجسام و بر می‌گردد، - که بعید است این طور باشد - حالا بنابراین نظری که در مورد رنگ‌ها هست و علم همین را مطرح می‌کند. اصلاً در فیزیک امروز می‌گویند که رنگ در خارج وجود ندارد بلکه تمام اینها فرکانسهایی است که امواج نور بواسطه برخورد با اجسام پیدا می‌کند و بواسطه آن طول موج شما يك رنگی را تشخیص می‌دهید سیاهی و سفیدی و غیره را بواسطه آن طول امواج در خارج تشخیص می‌دهیم رنگ را در واقع ذهن ما می‌سازد نه اینکه در واقع رنگی وجود دارد.



سؤال: به قول فیزیکدان ها معقول هم نباشد بالأخره این طول موج، منشأ اختلافش چه هست؟ پاسخ: بله اشکالی که بر این نظریه وارد می شود همین که شما می فرمائید هست - با این ترمیم

و آن اینکه ما بحث نمی کنیم و قدما هم نمی گفتند که این رنگ در خارج است یا در ذهن ما هست صحبت در این نبود صحبت در این است که اختلافی که الآن وجود دارد و همه به این اختلاف به یک نظر نگاه می کنند علتش چیست؟ و در این بحثی نیست. الآن من فرضی که در اینجا مشاهده می کنم همان رنگی را می بینیم که شما می بینید دست می گذارم اینجا که رنگش قرمز است خوب شما هم این را آبی نمی بینید قرمز می بینید پس بین ما و شما در این قضیه اشتراک وجود دارد و این اشتراک یک منشأ واحد می خواهد ذهن ما و ذهن شما که دو تا است پس این منشأ واحد چیست که هر دو تا را یک رنگ می بینید باید یک امر خارجی باشد این امر خارجی چیست؟ یا می گوئید که رنگ است، یا امر خارجی اجسام است که به واسطه جذب آن موج و به واسطه برگرداندنش، به قول اینها رفلکس کردنش وقتی که آن موج می خورد جسم یک مقداری از این نور را به خود می گیرد، هر چه تیره باشد بیشتر نور را به خود می گیرد و هر چه روشن باشد بیشتر پس می دهد در پس دادن شدت نور بیشتر می شود و در گرفتن از شدت نور کم می شود آن وقت به واسطه آن مراتب اشتداد و ضعفی که از طول موج به شبکه می خورد شبکه آنها را تجزیه می کند. آن را که نورش زیاد است آسمش را سفید می گذارد آن که نورش کم است و رفلکس موجش کم است آسمش را سیاه می گذارد از ترکیب سیاه و سفید و بین اینها که متوسط ها هستند رنگ، در خارج تحقق پیدا می کند. پس می توانیم بگوئیم نظریه فیزیک امروز از نقطه نظر ما نه مردود است و نه مقبول، مردود نیست زیرا ما هم قبول داریم نور است که باعث می شود اشیاء در خارج تحقق پیدا کنند و مردود است از این باب که این موجب نمی شود که بگوئیم در خارج رنگی نیست. تا رنگ را چه تفسیر کنید؟ یک وقت می گوئید رنگ اصلاً ساخته ذهن است، خوب



اگر ساخته ذهن است چرا این مسئله میان همه مشترک است با اینکه اذهان همه با هم تفاوت دارد این مسئله یک منشأ خارجی باید داشته باشد منشاء خارجی عبارت است از خصوصیت اجسام. و اگر به خصوصیت جسم نگاه کنید جسم که واحد است الآن این پشمی که در اینجا هست این پشم با پشمی که در دو سانت دیگر هست یکی است با پشمی که در سه سانت دیگر هست یکی است پس چطور ما این را قرمز می بینم این را آبی و این را زرد اگر به خاطر امواجی است که به خود اجسام می خورد جسم که یکی است پس معلوم می شود یک ماده ای هست، علاوه بر این جسم، ماده دیگری وجود دارد که آن ماده موجب می شود طول موج ها تفاوت پیدا کند. اسم آن ماده را رنگ می گذاریم. دو دو تا چهار تا، - چرا اینقدر توی سر خودمان بزنیم. حالا اینها می گویند نور کم بشود یک طور است زیاد بشود یک طور دیگر است. ما می گوئیم نور کم بشود یا نور زیاد بشود در آن مسئله خارجی فرقی نمی کند یعنی یکی از اشتباهاتی که فیزیک امروز کرده این است که می گویند اصلاً آنچه که مبین اشیاء هست نور است و نور اشیاء را برای انسان مشخص می کند اگر نور در خارج نباشد اشیاء مشخص نیست یعنی تعریف نمی شوند. ما می گوئیم این را قبول داریم بعد می گویند حالا که اینطور هست پس در خارج رنگی نیست چون نور اگر زیاد بشود صورت اشیاء یک جور است نور اگر کم بشود صورت اشیاء یک جور دیگر است اگر نور به حدی زیاد بشود فرض کنید به جای این لامپ چهار صد که در اینجا هست یک لامپ چهار هزار بگذارید، دیگر همه اشیاء را شما در اینجا تقریباً سفید می بینید. اگر این چهار هزار تبدیل به چهل هزار شد چهل هزار وات به این فرش نور تابانیدید دیگر اصلاً نه سیاهی وجود دارد نه سفیدی، ولی صحبت در این است که مانع برای دیدن، اشتداد نور است که چشم نمی تواند به واسطه این اشتداد؛ تشخیص بدهد نه اینکه در خارج و در واقع تفاوت پیدا کرده باشد و دلیلش این است که با کم و زیاد شدن نور آن رنگ های خارجی فرقی نمی کند سیاهی سرجایش است سفیدی هم سر جایش هست نه اینکه آن سیاهی تبدیل به سفیدی بشود و سفیدی تبدیل به سیاهی، سفیدی و سیاهی سرجایشان هستند. در عین حال با کم و



زیاد شدن نور صورت ذهنی ما نسبت به اینها عوض می‌شود آن به خاطر يك مانع خارجی است و به خود اینها مربوط نیست روی این حساب این مسئله در اینجا قابل برای دقت است - عمی عبارت از این است که چیزی در خارج وجود ندارد نه اینکه در خارج چیزی به نام عمی وجود دارد بصر عبارت است از دیدن، بصر عبارت است از ادراك يك واقعت. ولی عمی عدم ادراك واقعت است؛ عدم ادراك واقعت چیزی نیست که باشد. هیچی وجود ندارد. مثل اینکه فرض کنید شب عبارت است از عدم نور، خود تاریکی يك امر وجودی است در قبال روشنایی، ما يك روشنایی داریم و يك تاریکی، تاریکی یعنی چه؟ یعنی نبود نور. چطور این که اگر شما در این اتاق نباشید می‌گویند فلانی در این اتاق نیست، نه اینکه عدم فلانی در این اتاق هست. عدم فلانی در این اتاق هست اصلاً معنا ندارد. چون عدم چیزی نیست تا اینکه بر او شما اثباتی را بخواهید بار کنید و یا ثبوتی بیاورید خود عدم عبارت از عدم است. شما در اینجا عمی را برای چه چیزی ثابت می‌کنید؟ برای این موضوع «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له» شما که عمی را برای زید ثابت می‌کنید فرع ثبوت زید است. اما دیگر لازم نگرفته که خود عمی هم ثابت بشود. دیگر فرع ثبوت ثابت نیست یعنی فرع ثبوت محمول نیست بل انها یستلزم ثبوت المثبت له فحیثئذ اذا كان بعض الامور الذهنیه کالعمی مثلاً ثابتاً فی الخارج لشیء) اگر بعضی از امور ذهنی، مثل عمی ثابت، یعنی برای خارج باشد، برای شیئی در خارج ثابت بشود (و من المشهورات المسلمه) از مشهورات مسلم این است که (ان وجود الصفه فی نفسها) وجود صفت فی نفسها (هو وجودها للموصوف بها بعینه) عبارت است از وجود این صفت برای موصوفش بعینه. این هم يك قاعده دیگر است، ما دو قاعده داریم یکی «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له» است، که (یستلزم ثبوت الثابت) است. يك قاعده دیگر این است که وجود صفت فی نفسه، بعینه وجود صفت است برای موصوفش یعنی وقتی شما می‌گویید (هذا الجسم أبيض) وجود ابيض فی حد نفسه همان وجود او برای موضوع است، یعنی در اینجا موضوع ما تقسیم به دو شیئی نشده، يك کتاب و یکی هم



بیاض. بیاض پَر زده آمده روی کتاب نشسته، دوباره از این کتاب پر می‌زند و می‌رود در جای دیگر می‌نشیند، پر زدن نیست. این کتاب يك و أمر و يك وجود بیشتر در خارج ندارد و بیاضی که الآن روی این کتاب است عبارت است از همان وجود خود کتاب فی حد نفسه، نه وجود کتاب و وجود عبارات کتاب؛ نه! وجود عبارات کتاب با بیاض فرق می‌کند یعنی چطور اینکه الآن این کتاب در خارج وجود دارد این بیاض را هم به ملکیت خودش در آورده است بیاض را آورده مال خودش کرده و گفته بیاض مال من است و من به کسی نمی‌دهم تا اینکه يك قاهری بیاید و این بیاض را از من بگیرد آن يك مطلب دیگری است که آن وقت این وجود بیاض فی نفسه - چون بیاض، وجود فی نفسه دارد اگر وجود فی نفسه نداشت ما حکم بیاضیت نمی‌کردیم - همان وجود بیاض برای کتاب است، دیگر دو وجود نیست یکی بیاض که به آن اشاره می‌کنیم «هذا بیاض» و يك بیاض هم داشته باشیم، مال کتاب «هذا بیاض الکتاب» این را نداریم، يك بیاض در خارج داریم که همان وجود خودش بعینه وجود برای این کتاب است. (فإذن یکون لمثل هذا الامر وجود عینی) برای مثل يك چنین مسئله‌ای باید يك وجود عینی باشد از اینجا اشکال ایشان شروع می‌شود باید وجود عینی، این بیاض داشته باشد (فیکون من قبیل الاعراض الموجودة فی الخارج) این از قبیل اعراض موجوده برای خارج است.

سؤال: می‌خواهد بگوید که وقتی که وجوب را حمل می‌کنیم برای وجود این حمل لازم‌ه‌اش خود وجوب در خارج باشد.

پاسخ: ایشان اشکال را روی امکان می‌خواهد ببرد.

چون جهات ثلاث، فقط اختصاص به امکان ندارد. لذا صدر المتألهین هم در آخر بحث همین مسئله را در امتناع هم می‌آورد ایشان می‌خواهد بگوید که فقط مسئله به وجوب بر نمی‌گردد به امکان هم بر می‌گردد چون امکان هم در خارج نیست.

سؤال اینکه الآن روی آن بحث کردیم وجوب در خارج نیست. این را می‌خواهد اشکال کند این دو اشکالی را که فخر رازی هم کرده است و آن روی

عدمی بودن وجوب، است. حالا اینجا می‌خواهد بگوید وجوب را ما اثبات می‌کنیم که وجوب وجودی است بعد هم می‌آید زیرش می‌زند و می‌گوید عقل قبول ندارد که وجوب یک امر وجودی باشد باز یک امر عدمی می‌شود

پاسخ: ببینید فرقی نمی‌کند یعنی منظور من این است که جهات ثلاث هر کدام اینها یک جهاتی هستند. این بحث الآن درباره امکان است خود صدر المتألهین هم راجع به امکان این بحث را می‌کند و می‌گوید امکان از اوصافی است که در خارج باید باشد ما آن امکان را در خارج نمی‌بینیم حالا که نمی‌بینیم از باب اینکه جهات در قضایای ما باید به سه جهت تقسیم بشود یا امتناع یا امکان یا ضرورت، وقتی امکان در خارج نبود پس قضایای ما منحل به ممتنع یا به واجب می‌شود پس بنابراین قضیه ممکنی تبدیل به قضیه ضروریه می‌شود. آن بحثی که راجع به وجود بود آن اشکال قبلی بود که ایشان راجع به حق تعالی کرده‌اند

(فإذن یکون لمثل هذا الامر) برای مثل يك همچنين امری که عمی باشد (وجود عینی) باید يك وجود عینی در خارج باشد (فیکون من قبیل الاعراض الموجودة فی الخارج) این از قبیل اعراضی است که در خارج موجود است (و العقل یأبی من عد هذا المفهوم وامثاله من الموجودات العینیه) عقل آبی است از اینکه مفهوم عمی و امثال او را - مانند مقولات ثانیه - فصل، جنس، نوع - را از موجودات عینیه بداند. (فضلا عن جعله من الأعراض) فضلاً از اینکه از جمله أعراض بداند که اصلاً خود آنها وجود خارجی و فی نفسه دارند جوابی که مرحوم صدر المتألهین می‌دهند (و الجواب يستفاد مما سبق) در فصل قبل که فصل نهم بود گذشت (من الفرق بین معنی الوجود الربطی) دو معنای وجود ربطی و وجود ربط را در آنجا ذکر کردیم که وجود ربطی عبارت است از وجود نعتی که در قضیه هلی بسیطه می‌آید که «البیاض الموجود» البیاض ثابت، القیام موجود، السواد موجوده، که ایشان به این وجود؛ وجود ربطی اطلاق می‌کنند وجود ربط عبارت است از انتساب این وجود ربطی به موضوع یعنی وقتی که می‌گوئیم: زید قائم، هذا الكتاب أبيض غیر از خود زید که يك وجود دارد و غیر از خود بیاض که يك وجود



رابطی دارد ما در اینجا استفاده وجود ثالثی می‌کنیم که عبارت است از ارتباط بین این دو که این معنا وجود رابطی معنای حرفی است. پس بنابراین آن معنای وجود حرفی که می‌گوئیم «ثبوت شیء لشیء فرغ لثبوت المثبت له» ما در اینجا آن وجود حرفی را ثابت می‌کنیم. نه اینکه بخواهیم ثابت کنیم که آیا در اینجا این محمول ثابت هست برای خودش، یا ثابت نیست. ما اصلاً به محمول در اینجا کار نداریم. وقتی که می‌خواهیم بگوئیم زید اعمی به اینکه اعمی در خارج وجود فی نفسه دارد یا ندارد ما به این کار نداریم. اصلاً، اعمی وجودی ندارد تا اینکه فی نفسه یا فی غیره باشد ولی صحبت در این است که در حمل این محمول بر این موضوع يك وجود رابط داریم و آن عبارت است از ارتباط بین زید و بین اعمی، این ارتباط بین زید و بین اعمی همان جهتی است که ما از اثبوت شیء لشیء که در قاعده اول است آن را استفاده می‌کنیم و آن در قضیه هلیات بدیهیه است (و ان احدهما) یکی از اینها (و هو الوجود الذی فی الهلیات المركبه غیر الآخر) آن وجودی که در هلیات المركبه است آن غیر از وجود دیگری است که در هلیات بسیطه است، که وجود رابطی باشد. در هلیی بسیطه بر نفس نعت، وجود حمل می‌شود. اما در هلیی مرکبه ارتباط بین آن نعت و بین موضوع اثبات می‌شود. (و هو وجود الأعراض) وجود أعراض که در هلیات بسیطه است (و الصور الحاله). (و أن قولنا وجود ج مثلاً هو بعینه وجوده لب معناه) اینکه می‌گوئیم وجود جیم، بعینه وجود برای ب است (غیر معنی قولنا وجود ج فی نفسه) معنایش، غیر معنایی است که می‌گوئیم وجود جیم فی نفسه که عبارت از أعراض باشد (هو أنه موجود لب) بعینه موجود برای ب است. وجود بیاض فی نفسه، بعینه موجود برای قرطاس است، مسئله در اینجا فرق می‌کند به عبارت دیگر ما در اینجا وجود عَرَض را يك وجود فی نفسه گرفتیم و آن وجود را برای آن معروض که برای موصوف است می‌دانیم. قبلاً وجود رابط را لحاظ کردیم که معنا، معنای حرفی است. (و أن ج فی الأول لابد و أن یکون من الأمور الموجوده فی أنفسها لا بالعرض) اول می‌گوئیم وجود جیم «لأبد و أن یکون» باید از اموری باشد «موجودی فی أنفسها لا بالعرض» بالعرض نباید موجود



باشد، به خلاف (بخلاف الثاني) ثانی که در مورد هلیات بسیطه است. (و من لم يحصل الفرق بين المعينين) کسی که فرق بین دو جهت را بدست نیاورد (تخیر بل ربما يسلم الفساد اللازم و التزم) چه بسا که فساد لازم، پیدا می شود و تسلیم شده ملتزم می شود (و من حقق الأمر) کسی که معنا را بفهمد (يعرف أنه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الأعيان ممكن الوجود الربطی بالقياس إلى الغير) اینطور متوجه می شود که، گاهی شیء ممتنع الوجود است فی حد نفسه، به حسب اعیان، اما ممکن الوجود رابطی است به قیاس إلى الغير، ممکن است که يك شیء بالقياس إلى الغير وجودش وجود ممکن باشد، اما به حسب اعیان ممتنع الوجود باشد که اشکال ندارد.

بسم الله الرحمن الرحيم

(و الجواب يستفاد مما سبق من الفرق معنى الوجود الرباطی و أن أحدهما و هو الوجود الذی

فی الهلیات المركبه غیر الآخر و هو وجود الأعراض و الصور الحاله)

تتمه مطلبی را که ایشان در بحث ثبوت مواد ثلاث در خارج بیان کرده‌اند به اینجا رسید که این معانی ثلاثه که عبارت است از وجوب، امکان، امتناع، اینها از امور انتزاعی هستند و وجود اینها وجود رباط است؛ نه وجود رباطی. چون در وجود رباطی خود نفس آن محمول به عنوان یک موجود فی نفسه منتها فی نفسه و لغیره این وجود مورد لحاظ قرار می‌گیرد، مانند: وجود نعتی که آنها وجودشان وجود رباطی است. که وجود آنها یعنی وجود بیاضیت و سوادیت اینها وجودشان فی نفسه هست اما وجود آنها وجود فی غیره است یعنی لغیره است یعنی نفس بیاض فی حد نفسه برای خود استقلالاً جدای از آن وجود، معروض ندارد و اگر بیاض بخواهد تاج کرامتی بر سر خود بگذارد باید آن تاج کرامت را در سایه معروض که قرطاس است بر سر بگذارد، بیاض نمی‌تواند به تنهایی عرض اندام کند. وجود فی نفسه بیاض، برای قرطاس است ولی در هر حال وجود فی نفسه دارد اما امور انتزاعی مانند ربط در قضایا بین موضوع و محمول یا اوصاف انتزاعیه‌ای که ما این اوصاف انتزاعیه را از کیفیت ربط بین موضوع و محمول به دست می‌آوریم مانند: امکان، مانند: وجوب، می‌گوییم «الله موجود» از ارتباط بین الله و موجود و از کیفیتش معنای وجوب را به ملاحظاتی انتزاعی می‌کنیم یا اینکه می‌گوئیم «زید موجود» از ارتباط بین

زید و وجودش، مسئله‌ای را به نام امکان انتزاع می‌کنیم. و همین طور در مورد امتناع، که این امور، امور انتزاعیه هستند. اینها وجود دارند یا ندارند؟ می‌گوئیم اینها وجود دارند. از یک طرف می‌بینیم اینها یک وجودی دارند که وجودشان وجود ذهنی است یعنی، ذهن معنای امکان را هم می‌فهمد، و هم این معنای امکان را بر موضوع حمل می‌کند. (زیدٌ ممکنٌ الوجود، زیدٌ ممکن القیام، زیدٌ ممکن الکتابه) این امکانی را که واسطه بین کتابت و بین زید است ذهن، این امکان را بر آن ماهیت حمل می‌کند. از یک طرف می‌بینیم که این امکان به عنوان یک مفهوم مستقل و متمایز از سایر مفاهیم در ذهن وجود دارد، آن معنایی که شما از امکان می‌فهمید آن معنا را از پارچ و لیوان نمی‌فهمید یعنی امکان یک مفهوم مستقل ذهنی است مانند سایر مفاهیم اما حالا در خارج می‌بینیم آیا آنچه را که ما در ذهنمان از امکان فهمیدیم در خارج هم همینطور است، یعنی در خارج هم ما یک امکانی داریم یک زیدی داریم نشسته است، هفتاد کیلو هم وزنش است، فرض کنید که سفید هم هست ما سفیدی را هم بر زید حمل می‌کنیم. «زیدٌ ایض» در اینجا هم زید وجود فی نفسه دارد و هم بیاض وجود فی نفسه دارد. البته، وجود فی نفسه زید؛ لِنفسه است ولی وجود فی نفسه بیاض؛ لغيره است. در این مشکل نیست صحبت در این است که می‌گوئیم زیدٌ ممکن البیاضیه، این بیاضیت برای زید امکان دارد نه اینکه وجوب دارد و ضرورت دارد. حال غیر از زید و غیر از بیاضیت یک مسئله ثالثی را به نام امکان به ما نشان بدهید که ما این معنا را متوجه بشویم. می‌گوئیم این مسئله نشان دادنی نیست، فهمیدنی است همین طوری نمی‌شود نشان داد. تو خودت باید بفهمی یعنی از دیدن زید و از دیدن بیاض و از اینکه بیاضیت عارض بر زید شده است و اینکه نبوده است و بعداً هم خواهد رفت (من حیث المجموع) این مسئله را شما می‌فهمید که عروض بیاض، برای زید ضرورت ندارد چون اگر ضرورت داشت چرا تا دیروز نبود و چرا فردا نیست پس بنابراین ما می‌گوئیم عروض بیاض برای زید بالامکان است این را من حیث المجموع می‌فهمیم اینکه ما می‌گوئیم من حیث المجموع می‌فهمیم این معنای انتزاع است پس ذهن وقتی می‌آید این معنا را انتزاع می‌کند، این مسئله یک امر



واقعی می‌شود نه تخیلی، ولی واقعی اعتباری، واقعی انتزاعی، نه به معنای واقعی فی نفسه و منظور ما از واقعی در اینجا به معنای ثبوت است یعنی یک امری است که ثابت است. ولی آن ثبوت قابل اشاره حسیه نیست و قابل موضوع واقع خارجی شدن یا محمول واقع شدن، در خارج نیست یعنی در خارج لباس تعیین به خود نمی‌گیرد. ذهن می‌آید از مجموع احکام و مسائل من حیث المجموع این امر را انتزاع می‌کند. اسم این را وجودِ رابط می‌گذاریم، - البته با آن اشکالی که قبلاً در مسأله وجود رابط مطرح کردیم صرف نظر از آن اشکال، بنابر مشی قوم، - ما در وجود رابط یک موضوعی داریم مثلاً، زید اینجاست و یک محمولی هم داریم - زید قائم - این محمول را می‌خواهیم حمل بر موضوع کنیم همین که می‌خواهیم حمل بر موضوع کنیم یعنی یک ربطی بین محمول و بین موضوع ایجاد کنیم. این ربطی که ایجاد می‌کنیم از پیش خود آورده‌ایم یا از خارج فهمیده‌ایم؟ می‌گوئیم از خارج، چون ایشان قائم بودند حالا قائم شدند، ایشان فائد بودند حالا کاتب شدند، ایشان کاتب بودند حالا شاعر شدند، پس انتساب این موضوع به این محمول، این نحوه انتصاب را، اسمش را نحوه وجود رابط می‌گذاریم، که بنابر اصطلاح صدر المتألهین یکی از دو معنای وجودِ رابطی است چون مرحوم صدر المتألهین آمدند هر گونه انتزاعی و هر گونه محمولی را، صرف نظر از تعیین خارجی آن موضوع به معنای وجود رابطی گرفته‌اند. منتهی وقتی وجود رابطی را دو قسم می‌کنند یک قسمش را به کیفیتی قرار می‌دهند که وجودی است و اطلاق فی نفسه بر آن می‌شود و انسان می‌تواند از آن به عنوان «کان تامه» و «هلی بسیطه» تعبیر بیاورد مانند اینکه «القرطاس ابیض» ما می‌توانیم بیاض را به عنوان هلی بسیطه بگوییم (هلّ البیاض موجود) یا (کان البیاض موجوداً) به عنوان «کان تامه» تعبیری از این وجود بیاوریم. اما شما نمیتوانید از این ارتباط که بین قرطاس و بیاض است با کان تامه تعبیری بیاورید، چطور می‌خواهید بگوئید ارتباط بین موضوع و محمول در عالم خارج وجود دارد؟! این نمی‌شود! در اینجا است که ما باید یک «کان ناقصه» استخدام کنیم «هلی مرکبه» را باید استخدام کنیم تا به این واسطه بتوانیم منظور خود را بفهمانیم. یعنی بگوئیم ارتباطی که بین



قرطاس و بین بیاض؛ موجود نبود الان این ارتباط هست مثلاً می‌گوئیم: «الان کان القرطاس ابیض» این بیاضیتی که شما بر قرطاس حمل می‌کنید و این ارتباطی را که به وجود می‌آورد این ارتباط یک امر خارجی است، ولی امرش فی غیره است اصلاً وجود فی نفسه ندارد. وجود او عین وجود فی غیره، در محمول و در موضوع است، مثل معانی حرفی که اصلاً وجود فی نفسه ندارند و وجود آنها عین وجود فی غیره است و از وجود فی نفسه اصلاً برخوردار نیستند. معنای ربطی بین موضوع و بین محمول در قضایای خبری؛ وجود آنها وجود رابط است اصلاً وجود فی نفسه ندارند، بلکه وجود آنها فی غیره است. بر خلاف قسم دوم که وجود رابطی است و وجود رابطی وجود نعتی است و ما در وجود نعتی می‌توانیم آن را به عنوان یک مسئله مستقل ذکر کنیم. حالا وجود امکان، نحوه وجود رابط است. یعنی نحوه وجود را اگر بخواهیم جزء تقسیمات ببریم؛ جزء وجود رابطی قرار نمی‌گیرد. چون ما نمی‌توانیم بگوئیم الامکان موجود، اصلاً الامکان موجود معنا ندارد بلکه امکان عبارت است از یک وصف انتزاعی که از ارتباط بین موضوع و محمول برای انسان حاصل می‌شود گرچه این معنا در ذهن به عنوان یک مفهوم مستقل از سایر مفاهیم، از وجود فی نفسه برخوردار است، و این در ذهن است، نه در خارج، - اشتباه نکنید. - وجود فی نفسه‌اش در ذهن است و وجود فی نفسه، در خارج ندارد. بلکه از معانی انتزاعی است. آن چیزی که در خارج است وجودش وجود فی غیره است. اینکه در ذهن است وجودش وجود فی نفسه است و معنایش معنای انتزاعی است. پس بنابراین در اینجا این مسأله روشن می‌شود که امکان و وجوب و امتناع و مانند اینها را قبول داریم که از امور معدومه هستند ولی نحوه وجود خارجی اینها را باید ببینیم چه وجودی است. ما هم قبول داریم که امکان از امور عدمی است. منتها عدم نه به معنای سلب مطلق و نفی مطلق. بلکه اگر منظور شما از عدم، عدم به معنای نفی وجود عینی خارجی است این را قبول داریم. اگر به معنای نفی وجود و نفی مطلق است قبول نداریم. چون در خارج اینها وجود دارند ولی وجودشان فی غیره است. مگر همه چیز در خارج، حتماً باید وجود عینی داشته باشد. ما یک زید داریم ماشاء



الله به این قد و قواره و این زید مشخصات و صفاتی هم داریم که این صفات بر او حمل می‌شود ولی یک مسائلی هم داریم که این مسائل جنبه عینی ندارد ولی ما آن را انتزاع می‌کنیم. این زید دارای عیال است زن دارد، این زن داشتن زید یک مسئله انتزاعی است که ما از او انتزاع می‌کنیم و بر این انتزاع، حکم بار می‌کنیم. و الا زید به جای خودش، آن خانم مخدره هم به جای خودش، اینها چه ارتباطی به هم دارند، اینکه ما می‌آئیم معنای زوجیت را انتزاع می‌کنیم، اگر معنا یک معنای عدمی مطلق است پس بنابراین خیلی مسئله شیر تو شیر می‌شود. فرض کنید که اگر هر معنای انتزاعی را عدمی بگیریم بر عدم هم که هیچ حکمی بار نمی‌شود. پس بنابراین بسم الله نه زوجیتی وجود دارد نه چیز دیگری. در حالی که ما از زوجیت یک امر را انتزاع می‌کنیم و بر آن حکم بار می‌کنیم. این معنا، همان معنای وجود رابط است، که این وجود رابط عبارت است از امور انتزاعی و اعتباری. البته بنابراین معنای صحیح، هر امر انتزاعی یک منشا عینی خارجی دارد و ما نباید آن منشاء عینی خارجی را از نظر دور بداریم. و این مسئله که در عالم انشاء ما صیغه‌های عقد را می‌خوانیم، چه صیغه عقد، عقد نکاح باشد، چه صیغه عقد معاملات باشد و امثال آن، آن منشاء عینی خارجی را اگر مد نظر قرار ندهیم آن صیغه باطل خواهد بود. وقتی شما بگوئید (انکحت موکلتی لموکلک علی المهر) معنایش چیست؟ همین یک لفظ انکحت گفتن که نیست، چرا به جای آن ضربت نمی‌گوئید؟ چرا مشیت نمی‌گویید؟ چرا کتبت نمی‌گوئید؟ این انکحت گفتن، عبارت از این است که یک معنایی را در ذهن خودتان و در نفس خودتان عوض از آن موکل، آن معنا را در ذهن خود ایجاد می‌کنید حالا آن نکاح را انجام می‌دهید یا عبارت باشد از نفس آن عمل مخصوص، چطور اینکه بعضی‌ها می‌خواهند احتیاط کنند در عقد، می‌گویند منظور ما از نکاح یا از انکحت این است. خیلی خوب! چشم ما روشن منظور شما در عالم اعتبار منظور از نکاح این است اما بنابر آنچه به نظر می‌رسد، منظور از نکاح نفس عمل مخصوص نیست بلکه نکاح عبارت است از همان علقه زوجینی که انسان آن علقه را در نفس خود و در وجدان خود احساس می‌کند. و صرف یک تخیل نیست اگر صرف یک تخیل بود



که مشکل نبود. آن علقه است که شما از حریم اینها دفاع می‌کنید به خاطر آن منشاء خارجی و آن ما به ازاء خارجی که دارد، روی این حساب این امکان هم جزء امور انتزاعی است که آن امر انتزاعی را ذهن از ما به ازاء بدست می‌آورد. لذا در باب نکاح شما می‌بینید آنچه که عاقد انجام می‌دهد در ذهن و نفس خودش دست کاری‌هایی انجام می‌دهد مخدره اینجا نشسته است چادر سفید هم انداخته روی سرش دل هم در دلش نیست که آقا بیاید و این عقد را بخواند، آقا پسر هم نشسته و دست کمی از او ندارد عروس و داماد می‌دانند که مسئله‌ای باید انجام شود که هنوز انجام نشده است والا اینطور نبودند اینکه حال انتظار دارند چون در دلشان دارد چیزی خلجان می‌کند و آن یک نحوه ابتعاد است که آن ابتعاد به واسطه عدم تحقق یک مسئله وجدانی است این معنای نفسی عبارت است از همان کیفیتی که عاقد در نفس خود بوجود می‌آورد و با به وجود آوردن آن کیفیت آن زن و شوهر که قبلا زن و شوهر نبودند وقتی که می‌بینند یک چنین مسئله‌ای انجام شد آنها هم این معنا را در نفس خودشان احساس می‌کنند پس این یک منشاء خارجی دارد اینطور خیال نکنید که فقط امر انتزاعی و خارجی است.

این بحث در اینجا تمام می‌شود و مرحوم صدر المتالهین اشاره می‌کنند به یک مسئله‌ای و این مسئله عبارت است از جمع بین دو قول، که از یک طرف حکماء رواقیین هستند که اینها قائل به عدم وجود و تحقق جهات ثلاث در خارج بودند. و قائل به عدم عقود و مواد قضایا در خارج بودند و می‌گفتند که اینها جنبه خارجی ندارد و صرفاً ذهنی هستند و وجود خارجی بر اینها صدق نمی‌کند از این طرف حکما منشاء و طرفداران ارسطو که قائل به وجود و ثبوت آنها بودند. در جمع بین این دو مسئله مرحوم صدر المتالهین می‌فرماید: که اگر ما در آن مطالبی که گفتیم بخواهیم قضاوتی کنیم، باید بگوئیم هر دو اینها اختلافی با هم ندارند. رواقیین که می‌گویند اینها وجود خارجی ندارند همان وجود رابطی؛ مورد نظر آنها است که وجود فی نفسه باشد. و اما مشاعیین که می‌گویند اینها تحقق خارجی و ثبوت خارجی دارند تعبیر به وجود رابط می‌آورند چطور اینکه وجود رابط در خارج هست



ولی رابطی در خارج نیست و فی نفسه هم نیست. اینها موجوداتی در خارج هستند، ولی وجود آنها همان وجود فی غیره برای موضوع و ارتباط بین موضوع و نسبت بین موضوع و محمول است. پس بنابراین اختلافی هم در اینجا وجود ندارد و اشکالی که شیخ اشراق بر مشاعیین می‌گیرد که قائل به وجود و تحقق و ثبوت خارجی هستند این اشکال در جای خودش صحیح نمی‌نماید.

مطلب دیگری که مرحوم آخوند ذکر می‌نمایند و ادامه می‌دهند دو مطلب است یکی اینکه (و الجواب یستفاد مما سبق) جواب از این مسئله که امکان و سایر مواد ثلاث وجودشان وجود خارجی نیست و چون وجود خارجی نیست اینها برایشان اعدام صدق می‌کند جوابشان اینست، (من الفرق بین معنی الوجود رابطی و أن احدهما و هو الوجود الذی فی الهلیات المركبه) وجودی که در هلیات مرکبه است همان وجود رابط باشد. غیر الاخر غیر از دیگری است که وجود رابطی باشد و وجود نعتی باشد (و هو وجود الأعرض و الصور الحاله) که عبارت از وجود اعراض مانند بیاض و آن صوری که حال بر موضوع هستند (و ان قولنا وجود مثلاً هو بعینه وجوده لب) اینکه ما می‌گوئیم وجود جیم بعینه ب است همان وجود، معنای رابط می‌باشد (معناه غیر معنی قولنا) غیر از معنایی است که می‌گوئیم (وجود ج فی نفسه هو انه موجود لب) وجود بیاض فی نفسه، وجود بیاض برای موضوع است که مفاد «کان تامه» و هلیت بسیطه باشد که همان وجود نعتی و وجود عرضی است (و ان ج فی الاول) جیم در آن اول که هلیت مرکبه و وجود رابطی باشد (لابد و ان یکون من الامور الموجوده فی انفسها لا بالعرض) باید از آن اموری باشد که وجود آن فی انفسه باشد لا بالعرض، یعنی بالاعراض وجود پیدا نکرده باشد (بخلاف ثانی) به خلاف دومی که وجود آن وجود بالعرض است و نفس موجودیتش به او بر می‌گردد یعنی وجود جیم بعینه، وجود او برای ب است. این معنا معنای همان وجود رابطی و نعتی است. و وجود جیم فی نفسه هو انه موجود لب عبارت است از همان رابط بین دو قضیه است (و من لم یحصل الفرق بین المعنیین) کسی که این معنا را نفهمد که



یکی از اینها وجودش فی غیره است یعنی همان وجود هلیی المركبه است و دیگری وجودش، وجود فی نفسه و لغیره است یعنی وجودش وجود نعتی و وجود رابطی است اگر این دو معنا را نتواند ادراک کند (تخیر بل ربما یسلم الفساد اللازم و لتزم) چه بسا تسلیم فساد می شود و نفی وجود رابط را از خارج می کند و نفی وجود امکان را در خارج می کند در حالی که امکان؛ در خارج می باشد منتهی نه به وجود نعتی بلکه به وجود رابط و به معنای حرفی و انتزاعی (و من حقق الامر) کسی که معنا را بفهمد (یعرف أنه قد یكون الشیء ممتنع الوجود فی نفسه) متوجه می شود گاهی شیء ممتنع الوجود فی نفسه و در خارج است و نمی تواند تحقق داشته باشد (بحسب اعیان) یعنی عینش در خارج ممتنع است. مانند زوجیت، زوجیت در خارج عینش ممتنع است (ممکن الوجود الرابطی بالقیاس إلى الغیر) اما همین؛ ممکن الوجود و قیاس به الغیر دارد یعنی وقتی که ما این را، با غیر، ملاحظه می کنیم می توانیم محمول برای قضیه قرار بدهیم و انتزاع یک معنایی را از ارتباط بین موضوع و بین انتصابش با بعضی از اوصاف بکنیم. بنابراین هرچه که در عالم خارج قابل اشاره حسیه نیست دلیل نمی شود که محمول برای قضایای ما قرار نگیرد. نه، بسیاری از مسائل را نفس انتزاع می کند و به واسطه انتزاع، محمول برای قضیه قرار می دهد در حالی که آن مسئله در خارج وجود ندارد. (ومن هاهنا أيضا نشأت الشبهه التي أوردتها طائفة من أهل الشغب و الجدال علی المحصلین من الفلاسفة العظام) از اینجا آن شبهه ایجاد شده که بعضی از اهل جدال بر محصلین از فلاسفه عظام وارد کرده اند که حکمای مشاء باشند. (و هی إنه إذا لم یکن للإمكان صورة فی الاعیان) اگر برای امکان صورتی در اعیان نباشد، یعنی وقتی اشراقیین آمدند و نفی وجود خارجی کردند، اینها گفتند که ما اصلا خلاف حرف شما را می زنیم شما می گویند امکان اصلا در خارج وجود ندارد، ما می گوئیم امکان در خارج باید وجود داشته باشد به چه دلیل؟ به این دلیل: (إذا لم یکن للإمكان صورة فی الاعیان) اگر امکان در خارج یک صورت عینی نداشته باشد مثل بیاض و سواد (لم یکن الممكن ممکنا) دیگر



ممکن، ممکن نیست (إلا في الأذهان و في اعتبار العقل فقط لا في الأعيان) مگر در اذهان و در اعتبار عقل فقط، نه در اعیان. یعنی ممکن را فقط عقل می‌فهمد ولی در خارج نمی‌فهمد (فلیزم أن یکون الممكن في الخارج) حالا ممکن در خارج (إما ممتنعاً أو اجباً) یا ممتنع است یا واجب است. (لعدم خروج شيء عن المنفصله الحقيقيه) چون مسئله به يك قضیه منفصلی الحقیقه تقسیم می‌شود. ممکن که در خارج وجود ندارد، پس آن که در خارج هست یا باید ممتنع باشد یا باید واجب باشد، چون از این دو مسئله خارج نیست. پس نسبت بین وجود و بین زید یا باید بالامتناع باشد در صورتی که می‌بینیم زید هست، یا باید بالوجوب باشد، در حالی که می‌بینیم زید دیروز نبوده است. پس برای رفع - که مسئله از يك قضیه منفصله خالی باشد -، ما باید بگوییم که خود ممکن يك صورت خارجی در خارج دارد (و لك أن تدفعها بما تحصلت أنه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم) شما این اشکال را دفع می‌کنید به آنچه که تحصیل کردی، که لازم نمی‌آید، از اینکه شما بر شیئی حکمی به مفهومش بکنید (بمفهوم بحسب اعیان أن یکون ذلك المفهوم واقعاً في الأعيان) اینکه این مفهوم واقعاً در اعیان وجود داشته باشد. حالا که شما حکم می‌کنید بر ریاست و اینکه فرض کنید «زیدٌ رئیسٌ» می‌گوئید. حالا لازمه‌اش این است که ریاست در خارج وجود داشته باشد، حالا نشان بدهید ببینیم. «زیدٌ رئیسٌ» چگونه است یا به فرض اینکه، اینها طائفه‌ای هستند، گروهی هستند، آنکه ما در خارج می‌بینیم زید، عمرو، بکر است گروه نمی‌بینیم. این مسئله و این انتزاعاتی را که شما بر اشیاء حمل می‌کنید دلیل نیست برای اینکه يك صورت عینی در خارج هم داشته باشند اینها يك انتزاعاتی هستند که به واسطه ارتباطاتی که این اشیاء با هم در خارج دارند نفس می‌آید يك وصفی را انتزاع می‌کند. اما نه اینکه در خارج يك صورت عینی داشته باشند آن که ما گروه را می‌بینیم تك تك افراد هستند غیر از این چیز دیگری نیست (و ایضاً یجری هذا الاحتجاج في الامتناع) مطلب دیگری که پیش می‌آید به عنوان جواب نقضی: در امتناع هم اینطور می‌آید (و ليس في الامتناع الممتنع صوره في الأعيان) برای



امتناع، یک صورت در اعیان خارجی نیست وقتی که شما حمل می‌کنید (هذا ممتنع الوجود) اینکه شما می‌گوئید ممتنع الوجود بالاخره این وصف امتناع را حمل بر این موضوع می‌کنید یا حمل نمی‌کنید اگر حمل می‌کنید پس نشان بدهید این امتناع صورت خارجی باید داشته باشد پس از آنجائی که قضایای ما یا باید خالی از این دو تا نباشد یا اگر امتناع را خارج کردید پس مسئله امکان و یا واجب باید باشد. پس قضیه ما از قضیه سالبه و قضیه ممتنع متبدل، به قضیه ثبوتیه می‌شود. این هم اشکال دیگر و نقض دیگری که در اینجا وارد می‌شود.

(تصالح اتفاقی: إن ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعاني العامه كالوجوب و الإمكان و العلیه) آن که مشهور است از حکماء مشاعیین، اتباع معلم اول: ارسطو، از حکم او که حکم به وجود این معانی عامه کردند مثل: مفاهیم ثانی فلسفی، و مانند وجوب، امکان، علیت (و التقدم و نظائرها) و تقدم و تأخر و نظایر اینها (و أنهم یخالفون الأقدمین من حکماء الرواق) مثل نوعیت و فصلیت و جنسیت، و اینکه اینها مخالف اقدمین از حکماء رواق هستند، یعنی حکماء اشراقیین، حیث قالوا گفتند (و بأن نحو وجود المعانی انما هو بملاحظه العقل و اعتباره) اینها فرمودند: که وجود این معانی به ملاحظه عقل و انتزاع عقل است نه به ملاحظه تحقق خارجی شان (فمنشأ ذلك ما حققناه و فی التحقيق و عند التفتیش لا تخالف بین الرأین) منشاء این مسئله و این اختلاف این گونه است که ما بیان کردیم و وقتی تفتیش و تحقیق کنیم می‌بینیم تخالفی بین دو رای نیست (و لا مناقضه بین القولین) چرا؟

(فأن وجودها فی الخارج عباره عن اتصاف الموجودات العینیه بها بحسب الأعیان) وجود خارجی این اوصاف و مفاهیم عبارت است از «اتصاف موجودات عینیه بها» یعنی موجودات عینی متصف به این هستند نه اینکه خود آن وصف هم در خارج هست «بحسب اعیان» یعنی در عالم عیان، موجودات عینیه، موجوداتی که



موضوع برای این قضیه هستند، اینها متصف به این مسائل هستند. می‌گوئیم «زید» ممکن الوجود» فرض کنید «اجتماع نقیضین ممتنع» - اجتماع ضدین ممتنع - فرض کنید که (الفصلیت فی الخارج موجودی) یا اینکه (زید صنف من الانسان) یا (جزئی من الانسان)، یا آن افرادی که کاتب هستند (صنف من الانسان)، این صنفیت، این جنسیت این حیوان، اینها همه از اوصافی هستند که این اوصاف حمل بر موضوعات عینی می‌شوند ولی خودشان وجود خارجی ندارند.

سؤال: منکرین، اتصاف را انکار نکردند

ج: نه، اینها می‌گویند این اوصافی را که شما بر محمولات حمل می‌کنید مثل امکان و وجوب و عینیت و فصلیت و نوعیت و تقدم و تاخر، اینها اصلاً نحوه وجود ندارند.

سؤال: آیا این امکان در خارج غیر از اتصاف چیز دیگری هست ما به ازاء آن یا نه. ج: این حرف را در قبال آن کسانی می‌زنند که می‌گویند بعضی از اشیاء و اوصاف در خارج وجود دارد اما ما ادراک آنها را نمی‌کنیم مانند آن دعوائی که بین وحدت جنس و فصل در خارج یا تعدد آنها بود ما اتحاد آن را اتحاد انضمامی در خارج می‌دانستیم، - در اختلافی که بینمان هست - یا اینکه اتحاد اینها را اتحاد عینی می‌دانیم، بعد آنجا صحبت از این هست که بین جنس و فصل انضمام است، ترکیب است منتهی چشم ما قادر به حل این دو قضیه و تقسیم این دو قضیه نیست.

چطور است که شما شکر را در آب می‌ریزید ترکیب می‌کنید و بعد هم چشم شما شکر را دیگر تشخیص نمی‌دهد هر چه هست يك مایع زلال می‌بیند. صورت و فصل، صورت و ماده هم در خارج به همین کیفیت هستند و جنس و فصل هم در خارج همینطور هستند، یعنی دو امر می‌آیند و با هم مُنظَّم می‌شوند و شما نمی‌توانید تشخیص دهید، ولی در خارج دو امر است. به قول حکیم سبزواری و عده‌ای دیگر که می‌گویند: اصلا در خارج يك امر واحد بیشتر نیست، حالا ما می‌خواهیم بگوئیم آیا اختلاف اینها از قبیل وحدت صورت و ماده است به نحو انضمام، یا به نحو عینیت، است؟ یا نه! اینها با هم اختلاف آنچنانی ندارند. حکماء رواقیین که تابع افلاطون می‌باشند، اینها قائل اند که امکان يك امر عینی خارجی نیست یعنی شما نمی‌توانید به عنوان (انه موجودٌ فی الخارج) بگوئید «الامکان موجودٌ» «التقدم و تاخر موجودٌ» اعتباریات را نمی‌توانید به عنوان امور موجوده در خارج ببینید. حکماء مشاع می‌گویند نه! امکان و اعتباریات در خارج وجود دارد به خاطر این که اگر وجود نداشتند شما نمی‌آمدید در قضایای هلیی مرکبه، بین موضوع و محمول نفاق ایجاد کنید چرا محمول دیگری برای موضوع انتخاب کنید؟ اینکه محمول را به این خصوص برای موضوع ایجاد می‌کنید، به خاطر این است که نسبتی را در این می‌بینید حالا با چشم‌تان نمی‌بینید بالاخره با عقل خودتان وجود آن را احساس می‌کنید. مرحوم صدر المتلهین می‌فرماید: اگر قرار بر این باشد اینها اختلاف با هم ندارند چون که نمی‌آید بگوید هیچ نحوه وجودی در خارج ندارد، می‌گوید وجود عینی مانند وجود نعتی که با این چشم ببینیم، که این بیاض الان جلو چشم‌مان است و این بیاض عارض بر این فرد شده است، این طور نیست. اما ارتباط بین آنها را از آن حمل بیاض و حمل آن نعت انتزاع می‌کند که اگر به این کیفیت باشد این اشکال ندارد (و قد دریت أن الوجود الرابط فی الهلیه المركبه الخارجیه لا ینافی الامتناع الخارجی للمحمول) متوجه شدید که وجود رابط در هلیی مرکبه خارجیه، اینکه در خارج برای محمول، متمتع باشد منافات ندارد یعنی محمول این امتناع را می‌پذیرد. به جهت اینکه محمول از آن مفاهیمی که قابل تحقق در خارج باشد



نیست. (و فعلی ما ذکرناه بحمل کلام ارسطو و أتباعه) کلام ارسطو و اتباعش که می گویند اینها وجود خارجی ندارد، بر این حمل می شود که ربط و انتصاب چطور در هلیبی مرکبه بود و ما این وجودات انتزاعیه را، يك نحوه از همان معانی حرفی می دانیم که وجود اینها همان وجود فی غیره است یعنی وجود در غیر موضوع و محمول است.

(فلا یرد علیهم تشنیعات المتأخرین سیما الشیخ المتأله صاحب الإشراف)

(و الجواب یرتفع مما سبق من الفرق معنی الوجود الربطی و أن أحدهما و هو الوجود الذی فی الهلیات المركبه غیر الآخر و هو وجود الأعراض و الصور الحاله) تتمه مطلبی را که ایشان در بحث ثبوت مواد ثلاث در خارج بیان کرده اند به اینجا رسید که این معانی ثلاثه که عبارت است از وجوب، امکان، امتناع، اینها از امور انتزاعی هستند و وجود اینها وجود رابط است؛ نه وجود رابطی. چون در وجود رابطی خود نفس آن محمول به عنوان یک موجود فی نفسه متنها فی نفسه و لغیره این وجود مورد لحاظ قرار می گیرد، مانند: وجود نعتی که آنها وجودشان وجود رابطی است. که وجود آنها یعنی وجود بیاضیت و سوادیت اینها وجودشان فی نفسه هست اما وجود آنها وجود فی غیره است یعنی لغیره است یعنی نفس بیاض فی حد نفسه برای خود استقلال جلدی از آن وجود، معروض ندارد و اگر بیاض بخواهد تاج کرامتی بر سر خود بگذارد باید آن تاج کرامت را در سایه معروض که قرطاس است بر سر بگذارد، بیاض نمی تواند به تنهایی عرض اندام کند. وجود فی نفسه بیاض، برای قرطاس است ولی در هر حال وجود فی نفسه دارد اما امور انتزاعی مانند ربط در قضایا بین موضوع و محمول یا اوصاف انتزاعیه ای که ما این اوصاف انتزاعیه را از کیفیت ربط بین موضوع و محمول به دست می آوریم مانند: امکان، مانند: وجوب، می گوئیم «الله موجود» از ارتباط بین الله و موجود و از کیفیتش معنای وجوب را به ملاحظاتی انتزاع می کنیم یا اینکه می گوئیم «زید موجود» از ارتباط بین زید و وجودش، مسئله ای را به نام امکان انتزاع می کنیم. و همین طور در مورد امتناع، که این امور، امور انتزاعیه هستند. اینها وجود دارند یا ندارند؟ می گوئیم اینها وجود



دارند. از یک طرف می‌بینیم اینها یک وجودی دارند که وجودشان وجود ذهنی است یعنی، ذهن معنای امکان را هم می‌فهمد، و هم این معنای امکان را بر موضوع حمل می‌کند. (زیدٌ ممکنٌ الوجود، زیدٌ ممکن القیام، زیدٌ ممکن الکتابه) این امکانی را که واسطه بین کتابت و بین زید است ذهن، این امکان را بر آن ماهیت حمل می‌کند. از یک طرف می‌بینیم که این امکان به عنوان یک مفهوم مستقل و متمایز از سایر مفاهیم در ذهن وجود دارد، آن معنایی که شما از امکان می‌فهمید آن معنا را از پارچ و لیوان نمی‌فهمید یعنی امکان یک مفهوم مستقل ذهنی است مانند سایر مفاهیم اما حالا در خارج می‌بینیم آیا آنچه را که ما در ذهنمان از امکان فهمیدیم در خارج هم همینطور است، یعنی در خارج هم ما یک امکانی داریم یک زیدی داریم نشسته است، هفتاد کیلو هم وزنش است، فرض کنید که سفید هم هست ما سفیدی را هم بر زید حمل می‌کنیم. «زیدٌ بیض» در اینجا هم زید وجود فی نفسه دارد و هم بیاض وجود فی نفسه دارد. البته، وجود فی نفسه زید؛ لِنفسه است ولی وجود فی نفسه بیاض؛ لغيره است.

در این مشکل نیست صحبت در این است که می‌گوئیم زیدٌ ممکن البیاضیه، این بیاضیت برای زید امکان دارد نه اینکه وجوب دارد و ضرورت دارد. حال غیر از زید و غیر از بیاضیت یک مسئله ثالثی را به نام امکان به ما نشان بدهید که ما این معنا را متوجه بشویم. می‌گوئیم این مسئله نشان دادنی نیست، فهمیدنی است همین طوری نمی‌شود نشان داد. تو خودت باید بفهمی یعنی از دیدن زید و از دیدن بیاض و از اینکه بیاضیت عارض بر زید شده است و اینکه نبوده است و بعداً هم خواهد رفت (من حیث المجموع) این مسئله را شما می‌فهمید که عروض بیاض، برای زید ضرورت ندارد چون اگر ضرورت داشت چرا تا دیروز نبود و چرا فردا نیست پس بنابراین ما می‌گوئیم عروض بیاض برای زید بالامکان است این را من حیث المجموع می‌فهمیم اینکه ما می‌گوئیم من حیث المجموع می‌فهمیم این معنای انتزاع است پس ذهن وقتی می‌آید این معنا را انتزاع می‌کند، این مسئله یک امر واقعی می‌شود نه تخیلی، ولی واقعی اعتباری، واقعی انتزاعی، نه به معنای واقعی فی



نفسه و منظور ما از واقعی در اینجا به معنای ثبوت است یعنی یک امری است که ثابت است. ولی آن ثبوت قابل اشاره حسیه نیست و قابل موضوع واقع خارجی شدن یا محمول واقع شدن، در خارج نیست یعنی در خارج لباس تعیین به خود نمی‌گیرد. ذهن می‌آید از مجموع احکام و مسائل من حیث المجموع این امر را انتزاع می‌کند. اسم این را وجود رابط می‌گذاریم، البته با آن اشکالی که قبلاً در مسأله وجود رابط مطرح کردیم صرف نظر از آن اشکال، بنابر مشی قوم، - ما در وجود رابط یک موضوعی داریم مثلاً، زید اینجاست و یک محمولی هم داریم - زید قائم - این محمول را می‌خواهیم حمل بر موضوع کنیم همین که می‌خواهیم حمل بر موضوع کنیم یعنی یک ربطی بین محمول و بین موضوع ایجاد کنیم. این ربطی که ایجاد می‌کنیم از پیش خود آورده‌ایم یا از خارج فهمیده‌ایم؟ می‌گوئیم از خارج، چون ایشان قائم بودند حالا قائل شدند، ایشان قائل بودند حالا کاتب شدند، ایشان کاتب بودند حالا شاعر شدند، پس انتساب این موضوع به این محمول، این نحوه انتصاب را، اسمش را نحوه وجود رابط می‌گذاریم، که بنابر اصطلاح صدر المتالهین یکی از دو معنای وجود رابطی است چون مرحوم صدر المتالهین آمدند هر گونه انتزاعی و هرگونه محمولی را، صرف نظر از تعیین خارجی آن موضوع به معنای وجود رابطی گرفته‌اند. منتهی وقتی وجود رابطی را دو قسم می‌کنند یک قسمش را به کیفیتی قرار می‌دهند که وجودی است و اطلاق فی نفسه بر آن می‌شود و انسان می‌تواند از آن به عنوان «کَانَ تامه» و «هلیه بسیطه» تعبیر بیاورد مانند اینکه «القرطاس ایض» ما می‌توانیم بیاض را به عنوان هلیه بسیطه بگوییم (هَلِّ البیاض موجود) یا (کان البیاض موجوداً) به عنوان «کان تامه» تعبیری از این وجود بیاوریم. اما شما نمیتوانید از این ارتباط که بین قرطاس و بیاض است با کان تامه تعبیری بیاورید، چطور می‌خواهید بگوئید ارتباط بین موضوع و محمول در عالم خارج وجود دارد؟! این نمی‌شود! در اینجا است که ما باید یک «کان ناقصه» استخدام کنیم «هلیه مرکبه» را باید استخدام کنیم تا به این واسطه بتوانیم منظور خود را بفهمانیم. یعنی بگوئیم ارتباطی که بین قرطاس و بین بیاض؛ موجود نبود الان این ارتباط هست مثلاً می‌گوئیم: «الان کان



القرطاس ابیض» این بیاضیتی که شما بر قرطاس حمل می‌کنید و این ارتباطی را که به وجود می‌آورد این ارتباط یک امر خارجی است، ولی امرش فی‌غیره است اصلاً وجود فی‌نفسه ندارد. وجود او عین وجود فی‌غیره، در محمول و در موضوع است، مثل معانی حرفی که اصلاً وجود فی‌نفسه ندارند وجود آنها عین وجود فی‌غیره است و از وجود فی‌نفسه اصلاً برخوردار نیستند. معنای ربطی بین موضوع و بین محمول در قضایای خبریه؛ وجود آنها وجود رابط است اصلاً وجود فی‌نفسه ندارند، بلکه وجود آنها فی‌غیره است. بر خلاف قسم دوم که وجود رابطی است و وجود رابطی وجود نعتی است و ما در وجود نعتی می‌توانیم آن را به عنوان یک مسئله مستقل ذکر کنیم. حالا وجود امکان، نحوه وجود رابط است. یعنی نحوه وجود را اگر بخواهیم جزء تقسیمات ببریم؛ جزء وجود رابطی قرار نمی‌گیرد. چون ما نمی‌توانیم بگوئیم الامکان موجود، اصلاً الامکان موجود معنا ندارد بلکه امکان عبارت است از یک وصف انتزاعی که از ارتباط بین موضوع و محمول برای انسان حاصل می‌شود گرچه این معنا در ذهن به عنوان یک مفهوم مستقل از سایر مفاهیم، از وجود فی‌نفسه برخوردار است، و این در ذهن است، نه در خارج، - اشتباه نکنید. - وجود فی‌نفسه‌اش در ذهن است و وجود فی‌نفسه، در خارج ندارد. بلکه از معانی انتزاعی است. آن چیزی که در خارج است وجودش وجود فی‌غیره است. اینکه در ذهن است وجودش وجود فی‌نفسه است و معنایش معنای انتزاعی است.

پس بنابراین در اینجا این مسأله روشن می‌شود که امکان و وجوب و امتناع و مانند اینها را قبول داریم که از امور معدومه هستند ولی نحوه وجود خارجی اینها را باید ببینیم چه وجودی است. ما هم قبول داریم که امکان از امور عدمی است. متتها عدم نه به معنای سلب مطلق و نفی مطلق. بلکه اگر منظور شما از عدم، عدم به معنای نفی وجود عینی خارجی است این را قبول داریم. اگر به معنای نفی وجود و نفی مطلق است قبول نداریم. چون در خارج اینها وجود دارند ولی وجودشان فی‌غیره است.



مگر همه چیز در خارج، حتما باید وجود عینی داشته باشد. ما یک زید داریم ماشاء الله به این قد و قواره و این زید مشخصات و صفاتی هم داریم که این صفات بر او حمل می شود ولی یک مسائلی هم داریم که این مسائل جنبه عینی ندارد ولی ما آن را انتزاع می کنیم. این زید دارای عیال است زن دارد، این زن داشتن زید یک مسئله انتزاعی است که ما از او انتزاع می کنیم و بر این انتزاع، حکم بار می کنیم. و الا زید به جای خودش، آن خانم مخدره هم به جای خودش، اینها چه ارتباطی به هم دارند، اینکه ما می آئیم معنای زوجیت را انتزاع می کنیم، اگر معنا یک معنای عدمی مطلق است پس بنابراین خیلی مسئله شیر تو شیر می شود. فرض کنید که اگر هر معنای انتزاعی را عدمی بگیریم بر عدم هم که هیچ حکمی بار نمی شود. پس بنابراین بسم الله نه زوجیتی وجود دارد نه چیز دیگری. در حالی که ما از زوجیت یک امر را انتزاع می کنیم و بر آن حکم بار می کنیم. این معنا، همان معنای وجود رابط است، که این وجود رابط عبارت است از امور انتزاعی و اعتباری.

البته بنابر مبنای صحیح، هر امر انتزاعی یک منشا عینی خارجی دارد و ما نباید آن منشاء عینی خارجی را از نظر دور بداریم. و این مسئله که در عالم انشاء ما صیغه های عقد را می خوانیم، چه صیغه عقد، عقد نکاح باشد، چه صیغه عقد معاملاتی باشد و امثال آن، آن منشاء عینی خارجی را اگر مد نظر قرار ندهیم آن صیغه باطل خواهد بود. وقتی شما بگوئید (انکحت موکلتی لموکیلک علی المهر) معنایش چیست؟ همین یک لفظ انکحت گفتن که نیست، چرا به جای آن ضربت نمی گوئید؟ چرا مشیت نمی گوئید؟ چرا کتبت نمی گوئید؟ این انکحت گفتن، عبارت از این است که یک معنایی را در ذهن خودتان و در نفس خودتان عوض از آن موکل، آن معنا را در ذهن خود ایجاد می کنید حالا آن نکاح را انجام می دهید یا عبارت باشد از نفس آن عمل مخصوص، چطور اینکه بعضی ها می خواهند احتیاط کنند در عقد، می گویند منظور ما از نکاح یا از انکحت این است. خیلی خوب! چشم ما روشن منظور شما در عالم اعتبار منظور از نکاح این است اما بنابر آنچه به نظر می رسد،

متن جلسات شرح حکمت متعالیه ؛ ج ۶ ؛ ص ۶۴

منظور از نکاح نفس عمل مخصوص نیست بلکه نکاح عبارت است از همان علقه زوجینی که انسان آن علقه را در نفس خود و در وجدان خود احساس می‌کند. و صرف یک تخیل نیست اگر صرف یک تخیل بود که مشکل نبود. آن علقه است که شما از حریم اینها دفاع می‌کنید به خاطر آن منشاء خارجی و آن ما به ازاء خارجی که دارد، روی این حساب این امکان هم جزء امور انتزاعی است که آن امر انتزاعی را ذهن از ما به ازاء بدست می‌آورد. لذا در باب نکاح شما می‌بینید آنچه که عاقد انجام می‌دهد در ذهن و نفس خودش دست کاری‌هایی انجام می‌دهد مخدره اینجا نشسته است چادر سفید هم انداخته روی سرش دل هم در دلش نیست که آقا بیاید و این عقد را بخواند، آقا پسر هم نشسته و دست کمی از او ندارد عروس و داماد می‌دانند که مسئله‌ای باید انجام شود که هنوز انجام نشده است والا اینطور نبودند اینکه حال انتظار دارند چون در دلشان دارد چیزی خلجان می‌کند و آن یک نحوه ابتعاد است که آن ابتعاد به واسطه عدم تحقق یک مسئله وجدانی است این معنای نفسی عبارت است از همان کیفیتی که عاقد در نفس خود بوجود می‌آورد و با به وجود آوردن آن کیفیت آن زن و شوهر که قبلا زن و شوهر نبودند وقتی که می‌بینند یک چنین مسئله‌ای انجام شد آنها هم این معنا را در نفس خودشان احساس می‌کنند پس این یک منشاء خارجی دارد اینطور خیال نکنید که فقط امر انتزاعی و خارجی است.

این بحث در اینجا تمام می‌شود و مرحوم صدر المتالهین اشاره می‌کنند به یک مسئله‌ای و این مسئله عبارت است از جمع بین دو قول، که از یک طرف حکماء رواقیین هستند که اینها قائل به عدم وجود و تحقق جهات ثلاث در خارج بودند. و قائل به عدم عقود و مواد قضایا در خارج بودند و می‌گفتند که اینها جنبه خارجی ندارد و صرفا ذهنی هستند و وجود خارجی بر اینها صدق نمی‌کند از این طرف حکما منشاء و طرفداران ارسطو که قائل به وجود و ثبوت آنها بودند. در جمع بین این دو مسئله مرحوم صدر المتالهین می‌فرماید: که اگر ما در آن مطالبی که گفتیم بخواهیم قضاوتی کنیم، باید بگوئیم هر دو اینها اختلافی با هم ندارند. رواقیین که می‌گویند اینها وجود خارجی ندارند همان وجود رابطی؛ مورد نظر آنها است که



وجود فی نفسه باشد. و اما مشاعیین که می گویند اینها تحقق خارجی و ثبوت خارجی دارند تعبیر به وجود رابط می آورند چطور اینکه وجود رابط در خارج هست ولی رابطی در خارج نیست و فی نفسه هم نیست. اینها موجوداتی در خارج هستند، ولی وجود آنها همان وجود فی غیره برای موضوع و ارتباط بین موضوع و نسبت بین موضوع و محمول است. پس بنابراین اختلافی هم در اینجا وجود ندارد و اشکالی که شیخ اشراق بر مشاعیین می گیرد که قائل به وجود و تحقق و ثبوت خارجی هستند این اشکال در جای خودش صحیح نمی نماید مطلب دیگری که مرحوم آخوند ذکر می نمایند و ادامه می دهند دو مطلب است یکی اینکه (و الجواب یستفاد مما سبق) جواب از این مسئله که امکان و سایر مواد ثلاث وجودشان وجود خارجی نیست و چون وجود خارجی نیست اینها برایشان اعدام صدق می کند جوابشان اینست، (من الفرق بین معنی الوجود الربطی و أن احدهما و هو الوجود الذی فی الهلیات المركبه) وجودی که در هلیات مرکبه است همان وجود رابط باشد. غیر الاخر غیر از دیگری است که وجود رابطی باشد و وجود نعتی باشد (و هو وجود الأعرض و الصور الحاله) که عبارت از وجود اعراض مانند بیاض و آن صوری که حال بر موضوع هستند (و ان قولنا وجود ج مثلاً هو بعینه وجوده لب) اینکه ما می گوئیم وجود جیم بعینه ب است همان وجود، معنای رابط می باشد (معناه غیر معنی قولنا) غیر از معنایی است که می گوئیم (وجود ج فی نفسه هو انه موجود لب) وجود بیاض فی نفسه، وجود بیاض برای موضوع است که مفاد «کان تامه» و هلیت بسیطه باشد که همان وجود نعتی و وجود عرضی است (و ان ج فی الاول) جیم در آن اول که هلیت مرکبه و وجود رابطی باشد (لابد و ان یکون من الامور الموجوده فی انفسها لا بالعرض) باید از آن اموری باشد که وجود آن فی انفسه باشد لا بالعرض، یعنی بالاعراض وجود پیدا نکرده باشد (بخلاف ثانی) به خلاف دومی که وجود آن وجود بالعرض است و نفس موجودیتش به او بر می گردد یعنی وجود جیم بعینه، وجود او برای ب است. این معنا معنای همان وجود رابطی و نعتی است. و وجود جیم فی نفسه هو أنه موجود لب عبارت است از همان رابط بین دو قضیه است (و من لم



يحصل الفرق بين المعنيين) کسی که این معنا را نفهمد که یکی از اینها وجودش فی غیره است یعنی همان وجود هلیه مرکبه است و دیگری وجودش، وجود فی نفسه و لغیره است یعنی وجودش وجود نعتی و وجود رابطی است اگر این دو معنا را نتواند ادراک کند (تحریر بل ربما یسلم الفساد اللازم و لتزم) چه بسا تسلیم فساد می شود و نفی وجود رابط را از خارج می کند و نفی وجود امکان را در خارج می کند در حالی که امکان؛ در خارج می باشد منتهی نه به وجود نعتی بلکه به وجود رابط و به معنای حرفی و انتزاعی (و من حقق الامر) کسی که معنا را بفهمد (یعنی آنه قد یکون الشیء ممتنع الوجود فی نفسه) متوجه می شود گاهی شیء ممتنع الوجود فی نفسه و در خارج است و نمی تواند تحقق داشته باشد (بحسب اعیان) یعنی عینش در خارج ممتنع است. مانند زوجیت، زوجیت در خارج عینش ممتنع است (ممکن الوجود الرابطی بالقیاس إلى الغير) اما همین؛ ممکن الوجود و قیاس به الغير دارد یعنی وقتی که ما این را، با غیر، ملاحظه می کنیم می توانیم محمول برای قضیه قرار بدهیم و انتزاع یک معنایی را از ارتباط بین موضوع و بین انتصابش با بعضی از اوصاف بکنیم. بنابراین هرچه که در عالم خارج قابل اشاره حسیه نیست دلیل نمی شود که محمول برای قضایای ما قرار نگیرد. نه، بسیاری از مسائل را نفس انتزاع می کند و به واسطه انتزاع، محمول برای قضیه قرار می دهد در حالی که آن مسئله در خارج وجود ندارد. (ومن هاهنا أيضا نشأت الشبهه التي أوردتها طائفة من أهل الشغب و الجدل علی المحصلین من الفلاسفة العظام) از اینجا آن شبهه ایجاد شده که بعضی از اهل جدال بر محصلین از فلاسفه عظام وارد کرده اند که حکمای مشاء باشند.

(و هی إنه إذا لم یکن للإمكان صورة فی الاعیان) اگر برای امکان صورتی در اعیان نباشد، یعنی وقتی اشراقیین آمدند و نفی وجود خارجی کردند، اینها گفتند که ما اصلا خلاف حرف شما را می زنیم شما می گویند امکان اصلا در خارج وجود ندارد، ما می گوئیم امکان در خارج باید وجود داشته باشد به چه دلیل؟ به این دلیل:

(إذا لم یکن للإمكان صورة فی الاعیان) اگر امکان در خارج یک صورت عینی

نداشته باشد مثل بیاض و سواد (لم یکن الممكن ممکنا) دیگر ممکن، ممکن نیست (إلا فی الأذهان و فی اعتبار العقل فقط لا فی الأعیان) مگر در اذهان و در اعتبار عقل فقط، نه در اعیان. یعنی ممکن را فقط عقل می فهمد ولی در خارج نمی فهمد (فلیزم أن یكون الممكن فی الخارج) حالا ممکن در خارج (إما ممتنعا أو اجبا) یا ممتنع است یا واجب است. (لعدم خروج شیء عن المنفصله الحقیقه) چون مسئله به یک قضیه منفصله الحقیقه تقسیم می شود. ممکن که در خارج وجود ندارد، پس آن که در خارج هست یا باید ممتنع باشد یا باید واجب باشد، چون از این دو مسئله خارج نیست. پس نسبت بین وجود و بین زید یا باید بالامتناع باشد در صورتی که می بینیم زید هست، یا باید بالوجوب باشد، در حالی که می بینیم زید دیروز نبوده است. پس برای رفع - که مسئله از یک قضیه منفصله خالی باشد - ، ما باید بگوییم که خود ممکن یک صورت خارجی در خارج دارد

(و لک أن تدفعها بما تحصلت أنه لا یلزم من صدق الحكم علی الشیء بمفهوم) شما این اشکال را دفع می کنید به آنچه که تحصیل کردی، که لازم نمی آید، از اینکه شما بر شیئی حکمی به مفهومش بکنید

(بمفهوم بحسب اعیان أن یكون ذلك المفهوم واقعاً فی الاعیان) اینکه این مفهوم واقعا در اعیان وجود داشته باشد. حالا که شما حکم می کنید بر ریاست و اینکه فرض کنید «زید رئیس» می گوئید. حالا لازمه اش این است که ریاست در خارج وجود داشته باشد، حالا نشان بدهید ببینیم. «زید رئیس» چگونه است یا به فرض اینکه، اینها طائفه ای هستند، گروهی هستند، آنکه ما در خارج می بینیم زید، عمرو، بکر است گروه نمی بینیم. این مسئله و این انتزاعاتی را که شما بر اشیاء حمل می کنید دلیل نیست برای اینکه یک صورت عینی در خارج هم داشته باشند اینها یک انتزاعاتی هستند که به واسطه ارتباطاتی که این اشیاء با هم در خارج دارند نفس می آید یک وصفی را انتزاع می کند. اما نه اینکه در خارج یک صورت عینی داشته باشند آن که ما گروه را می بینیم تک تک افراد هستند غیر از این چیز دیگری نیست (و ایضا یجری هذا الاحتجاج فی الامتناع) مطلب دیگری که پیش می آید به عنوان



جواب نقضی: در امتناع هم اینطور می‌آید (و لیس فی الامتناع الممتنع صورہ فی الأعیان) برای امتناع، یک صورت در اعیان خارجی نیست وقتی که شما حمل می‌کنید (هذا ممتنع الوجود) اینکه شما می‌گوئید ممتنع الوجود بالاخره این وصف امتناع را حمل بر این موضوع می‌کنید یا حمل نمی‌کنید اگر حمل می‌کنید پس نشان بدهید این امتناع صورت خارجی باید داشته باشد پس از آنجائی که قضایای ما یا باید خالی از این دو تا نباشد یا اگر امتناع را خارج کردید پس مسئله امکان و یا واجب باید باشد. پس قضیه ما از قضیه سالبه و قضیه ممتنع متبدل، به قضیه ثبوتیه می‌شود. این هم اشکال دیگر و نقض دیگری که در اینجا وارد می‌شود.

### تصالح اتفاقی ...

(تصالح اتفاقی: إن ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعانی العامه كالوجوب و الإمكان و العلیه) آن که مشهور است از حکماء مشاعیین، اتباع معلم اول: ارسطو، از حکم او که حکم به وجود این معانی عامه کردند مثل: مفاهیم ثانی فلسفی، و مانند وجوب، امکان، علیت (و التقدم و نظائرها) و تقدم و تأخر و نظایر اینها (و أنهم یخالفون الأقدمین من حکماء الرواق) مثل نوعیت و فصلیت و جنسیت، و اینکه اینها مخالف اقدمین از حکماء رواق هستند، یعنی حکماء اشراقیین، حیث قالوا گفتند (و بأن نحو وجود المعانی انما هو بملاحظه العقل و اعتباره) اینها فرمودند: که وجود این معانی به ملاحظه عقل و انتزاع عقل است نه به ملاحظه تحقق خارجی شان (فمنشأ ذلك ما حققناه و فی التحقيق و عند التفطیش لا تخالف بین الرائین) منشاء این مسئله و این اختلاف این گونه است که ما بیان کردیم و وقتی تفتیش و تحقیق کنیم می‌بینیم تخالفی بین دو رای نیست (و لا منقاضه بین القولین) چرا؟

(فأن وجودها فی الخارج عباره عن اتصاف الموجودات العینیة بها بحسب الأعیان) وجود خارجی این اوصاف و مفاهیم عبارت است از «اتصاف موجودات عینیة بها» یعنی موجودات عینی متصف به این هستند نه اینکه خود آن وصف هم در

خارج هست «بحسب اعیان» یعنی در عالم عیان، موجودات عینی، موجوداتی که موضوع برای این قضیه هستند، اینها متصف به این مسائل هستند. می‌گوئیم «زیدٌ ممکن الوجود» فرض کنید «اجتماع نقیضین ممتنع» - اجتماع ضدین ممتنع - فرض کنید که (الفصلیت فی الخارج موجوده) یا اینکه (زید صنفٌ من الانسان) یا (جزئیٌ من الانسان)، یا آن افرادی که کاتب هستند (صنفٌ من الانسان)، این صنفیت، این جنسیت این حیوان، اینها همه از اوصافی هستند که این اوصاف حمل بر موضوعات عینی می‌شوند ولی خودشان وجود خارجی ندارند.

سؤال: منکرین، اتصاف را انکار نکردند

ج: نه، اینها می‌گویند این اوصافی را که شما بر محمولات حمل می‌کنید مثل امکان و وجوب و عینیت و فصلیت و نوعیت و تقدم و تاخر، اینها اصلاً نحوه وجود ندارند.

سؤال: آیا این امکان در خارج غیر از اتصاف چیز دیگری هست ما به ازاء آن یا نه. ج: این حرف را در قبال آن کسانی می‌زنند که می‌گویند بعضی از اشیاء و اوصاف در خارج وجود دارد اما ادراک آنها را نمی‌کنیم مانند آن دعوائی که بین وحدت جنس و فصل در خارج یا تعدد آنها بود ما اتحاد آن را اتحاد انضمامی در خارج می‌دانستیم، - در اختلافی که بینمان هست - یا اینکه اتحاد اینها را اتحاد عینی می‌دانیم، بعد آنجا صحبت از این هست که بین جنس و فصل انضمام است، ترکیب است منتهی چشم ما قادر به حلّ این دو قضیه و تقسیم این دو قضیه نیست.

چطور است که شما شکر را در آب می‌ریزید ترکیب می‌کنید و بعد هم چشم شما شکر را دیگر تشخیص نمی‌دهد هرچه هست یک مایع زلال می‌بیند. صورت و فصل، صورت و ماده هم در خارج به همین کیفیت هستند و جنس و فصل هم در خارج همینطور هستند، یعنی دو امر می‌آیند و با هم منظم می‌شوند و شما نمی‌توانید تشخیص دهید، ولی در خارج دو امر است. به قول حکیم سبزواری و عده‌ای دیگر که می‌گویند: اصلاً در خارج یک امر واحد بیشتر نیست، حالا ما می‌خواهیم بگوئیم آیا اختلاف اینها از قبیل وحدت صورت و ماده است به نحو انضمام، یا به نحو



عینیت، است؟ یا نه! اینها با هم اختلاف آنچنانی ندارند. حکماء رواقیین که تابع افلاطون می‌باشند، اینها قائل‌اند که امکان یک امر عینی خارجی نیست یعنی شما نمی‌توانید به عنوان (انه موجودٌ فی الخارج) بگوئید «الامکان موجودٌ» «التقدم و تاخر موجودٌ» اعتباریات را نمی‌توانید به عنوان امور موجوده در خارج ببینید. حکماء مشاع می‌گویند نه! امکان و اعتباریات در خارج وجود دارد به خاطر این که اگر وجود نداشتند شما نمی‌آمدید در قضایای هلیه مرکبه، بین موضوع و محمول نفاق ایجاد کنید چرا محمول دیگری برای موضوع انتخاب کنید؟ اینکه محمول را به این خصوص برای موضوع ایجاد می‌کنید، به خاطر این است که نسبتی را در این می‌بینید حالا با چشم‌تان نمی‌بینید بالاخره با عقل خودتان وجود آن را احساس می‌کنید. مرحوم صدر المتألهین می‌فرماید: اگر قرار بر این باشد اینها اختلاف با هم ندارند چون که نمی‌آید بگوئید هیچ نحوه وجودی در خارج ندارد، می‌گوید وجود عینی مانند وجود نعتی که با این چشم ببینیم، که این بیاض الان جلو چشممان است و این بیاض عارض بر این فرد شده است، این طور نیست. اما ارتباط بین آنها را از آن حمل بیاض و حمل آن نعت انتزاع می‌کند که اگر به این کیفیت باشد این اشکال ندارد (و قد دریت أن الوجود الرابط فی الهلیه المركبه الخارجیه لا ینافی الامتناع الخارجی للمحمول) متوجه شدید که وجود رابط در هلیه مرکبه خارجیه، اینکه در خارج برای محمول، ممتنع باشد منافات ندارد یعنی محمول این امتناع را می‌پذیرد. به جهت اینکه محمول از آن مفاهیمی که قابل تحقق در خارج باشد نیست. (و فعلی ما ذکرناه بحمل کلام أرسطو و أتباعه) کلام ارسطو و اتباعش که می‌گویند اینها وجود خارجی ندارد، بر این حمل می‌شود که ربط و انتصاب چطور در هلیه مرکبه بود و ما این وجودات انتزاعیه را، یک نحوه از همان معانی حرفی می‌دانیم که وجود اینها همان وجود فی غیره است یعنی وجود در غیر موضوع و محمول است.

(فلا یرد علیهم تشنیعات المتأخرین سیما الشیخ المتأله صاحب الإشراف)

بسم الله الرحمن الرحيم

\* بسم الله الرحمن الرحيم (و مما تحقق اتحققت انكشفت لك ضعف و ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية من أن عدم الفرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفي و هما مفاد الإمكان له و إمكانه لا يوجب كون الإمكان ثبوتيا)

دو مطلب را در اینجا مرحوم آخوند ذکر می کنند به عکس آنچه که تا به حال در باب اشکال بر مواد ثلاث که مثبتین، یعنی نافین مواد ثلاث از نظر عدم تحقق خارجی، حکم به عدم ثبوت آنها می کردند و لو به عنوان وجود رابط. این آقایان در اینجا از اشکالی که بر این نظریه وارد می شود می خواهند استفاده کنند که این مواد ثلاث در خارج وجود خارجی دارند دلیلی را که ذکر می کنند این است که اگر قرار باشد امکان که عبارت است از استواء طرفین، در مواد قضایای خارجی و در عقود، در قضایای ذهنی اگر وجود خارجی نداشته باشد پس بنابراین با عدمش یکسان خواهد بود چون وقتیکه می گوئیم امکان منفی است، ا عدم امکان که او هم یک مسأله منفی در خارج است بنابراین یکسان خواهد بود. عدم امکان به معنای عدم تحقق ماده است در قضایای خارجی. من باب مثال می گوئیم امکان ندارد الان این مطلب در اینجا واقع شود. امکان ندارد که الان زید صاحب فرزند بشود یعنی با توجه به سلسله علل و اسباب، تحقق یک چنین مطلبی در خارج ممتنع است. پس بنابراین در اینجا ما نفی امکان کردیم از تولد فرزندی برای زید. اگر قرار باشد بر اینکه امکان هم یک مسأله عدمی باشد و مثل زید و عمر و بکر در خارج وجود نداشته باشد پس فرقی

با عدم امکان ندارد چون عدم امکان به معنای نفی امکان است خود نفس امکان هم یک مسأله منفی و عدمی است پس بنابراین چه فرقی می کند که بگوئیم امکان یا اینکه بگوئیم عدم امکان، لا امکان. در واقع شما در اینجا نفی متناقضین را کردید و نفی متناقضین هم مستحیل است. پس بنا بر قرار این محذور باید بگوئیم که امکان یک امر ثبوتی است و وجود خارجی است. منتهی بنا به رای آقایان حلال زاده فقط این را می بیند و کس دیگری قدرت دیدنش را ندارد. این مطلب اولی که آقایان در صدد اثباتش هستند. مطلب دوم اینکه اصلاً بحث راجع به عدم است. آیا عدم یک امر عدمی است یا خود عدم یک امر ثبوتی است. اگر ما عدم را به معنای نفی بگیریم «نفی کل شی» در تعریف آن می بینیم وجود اخذ شده، من باب مثال عدم زید به آن ماهیتی می گویند که وجود ندارد. پس بنابراین شما در تعریف عدم، وجود اخذ گردید. یا در تعریف عدم مطلق می گوئید «العدم ما هو» یا اینکه می گوئیم «العدم ما لیس بوجود» پس وجود را ما در اینجا اخذ کردیم و چون وجود را اخذ کردیم این وجود به معنای ثبوت است و هر چیزی که دارای ثبوت است ثابت است پس عدم هم باید یک ثبوت خارجی داشته باشد این هم اشکال دیگری که اینها در اینجا بر تحقق مواد ثلاث در خارج به عنوان وجود عینی در قبال سایر وجودات قائل هستند. همانطوری که ما وجود نعطفی را در خارج قائل به عینیتش هستیم منتهی وجود نعطفی وجود فی نفسه لغیره هست و در این بحثی نیست، همین طور امکان عبارت است از یک وجود نعطفی، است یک وجود رابطی است نه رابط که وجود آن امکان در خارج فی غیره است. که در همان موضوع و محمول باشد. و اشکالی هم در اینجا پیش نمی آید. جوابی که مرحوم آخوند به این دو مطلب می دهند در وهله اول به یک مسأله کلی اشاره می کنند، و بعد به تفصیل هر کدام از اینها را جواب می دهند. مطلبی که به هر دو این قضیه بر می خورد این است که، اینکه ما وجود را به دو قسم، تقسیم می کنیم، یکی به معنای وجود رابط و یکی به معنای وجود رابطی، معنایش این است که در وجود رابط آنچه که در خارج محقق است. معنا، معنای حرفی است، این وجود رابط اگر در ذهن بیاید ممکن است وجود رابطی در ذهن بشود و اشکال ندارد



به عبارت دیگر، آنچه که دست ما را می‌بندد از اینکه امکان و نظایر آنها از مواد ثلاث نتوانند در خارج لباس وجود به خود ببوشند و رداء وجود بر دوش خود بیفکنند عبارت است از خصوصیت وجود خارج. اما در عالم ذهن که عالم قضایا و مفاهیم است اشکال ندارد بر اینکه این مواد ثلاث مانند وجود نعطی خارجی، به عنوان یک وجود فی نفسه، محمول برای قضایا، یا اینکه خودشان موضوع برای محمول قرار بگیرند همین مطلب را ایشان در بحث عدم و بحث بعدی که راجع به اشکال دیگری است مطرح می‌کنند و می‌گویند که لحاظ عالی در ذهن و لحاظ استقلال، اینها دو مطلبی است که ما باید بین آنها را تفکیک قائل بشویم از نقطه نظر وجود خارجی ممکن است یک مفهومی به لحاظ عالی مورد لحاظ قرار بگیرد مانند «سرت من الوصل الی الکوفه» اما ممکن است همین ابتدائیتی که در ضمن موضوع و محمول در خارج تحقق پیدا می‌کند در ذهن به عنوان لحاظ استقلالی و منظور<sup>۲</sup> الیه مورد توجه قرار بگیرد که در این صورت معنای اسمی پیدا می‌کند در مورد «ما نحن فیه» که امکان و مواد ثلاثه است، امکان در اینجا یک وجود ربطی دارد و وجود رابط دارد در خارج و در ظرف خارج، که این وجود رابط بین موضوع و محمول بر قرار است و نه تنها امکان بلکه امتناع و وجوب هم از این خصیصه برخوردار هستند پس بنابراین روی این حساب اینکه می‌گوئیم امکان وجود خارجی ندارد نه به معنای این است که اصلاً مابه‌الانتزاع ندارد ما به الانتزاعش عبارت است از همان وجود رابط، منتهی نه به عنوان وجود محمولی، بلکه به عنوان ربط بین موضوع و محمول در خارج واقع شده است معنا این است و وجود رابطی و وجود نعطی نخواهد داشت. اما بعد جوابی را مرحوم آخوند به این دو اشکال می‌دهند اینست این که می‌گوئید اگر امکان در خارج وجود نداشته باشد بنابراین با عدم امکان یکسان خواهد بود چون همانطوریکه که عدم امکان نفی امکان را می‌کند از انتصاب بین موضوع و بین محمول در قضایای خارجی، در امکان هم که شما نفی را گنجانید و تزریق کردید پس خود امکان هم که وجود خارجی ندارد و منفی است. و چون وجود خارجی ندارد و منفی است با عدم امکان که نقیض اوست یکسان خواهد بود چون «لا فرق و



لا میز بین العدم» اگر یک امر عدمی باشد و امر عدمی دیگر هر چه می خواهد باشد فرقی بین او نیست الا بالانتصاب پس بنابراین، این امکانه هولا که عبارت مرحوم حاجی هم در این جا هست به معنای این است که لا می خورد به آن حقیقت امکان. امکان این نیست. نبود این نبود او است. عدم او است. نفی او است. سلب این شیئی است در خارج. «امکانه لا» با «الامکان له» که عدم امکان است در اینجا چ برابر خواهد کرد مرحوم حاجی می فرماید: امکانه لا کان لامکان له، لا فرق ما لم یکن محصل امکانه الا کان لا امکان له. امکان منفی نه امکان به عنوان منفی مضاف، امکانی که منفی است، و با نفی امکان با همدیگر فرق می کنند و با همدیگر اختلاف دارند با همدیگر یکی نیستند. در صورتیکه ما وقتی می گوئیم عدم امکان، در آن صورت نفی یک نسبت را از موضوع و محمول در خارج می کنیم. وقتی که می گوئیم امکان به معنای ایجاد یک نسبت است بین موضوع و محمول. بین موضوع و محمول یک نسبت ایجاد می کنیم، گرچه خود آن امکان در حقیقتش نفی خوابیده و امکان به معنای عدم ضرورت وجود است. ولی این عدم ضرورت وجود در اینجا به معنای ثبوت یک نسبتی است بین محمول و موضوع، با اینکه بگوئیم با عدم امکان که نبود امکان است و به معنای نفی است در این صورت فرق می کند. پس منظور ما از امکانه لا عبارت است از تحقق یک وصفی که آن وصف وجود رابط دارد نه وجود رابطی منظور از عدم امکان نفی این وصف است و این دو باهم متناقضین هستند و با همدیگر فرق می کنند در مورد امکان ثبوت امکان در قضایای خارجییه مورد لحاظ قرار می گیرد در عدم امکان عدم ثبوت این صفت در خارج مورد ملاحظه قرار می گیرد و اینها باهم تفاوت دارند. و اما جوابی که به اشکال دوم داده می شود که شما در عدم معنای وجود و ثبوت می گیرید و وجود و ثبوت دلالت بر ثابت می کند پس بنابراین عدم ثابت است و بواسطه این ثابت است که تمام آنچه که عدم هستند، در خارج از یک نحوه ثبوتی برخوردار هستند. جواب تعریف شیء: گاهی اوقات برای تبیین و برای رسم و تعریف یک شیئی ماضد شیئی را می آوریم از این باب و الا نه اینکه در حقیقت عدم، وجود خوابیده. لذا ایشان می فرماید گاهی اوقات شما عدم



را هم سلب می‌کنید آیا در آنجا بازهم تعریف وجود را می‌آورید؟ در تعریف می‌گوئید عدم چیست؟ فرض کنید می‌گوئید که عدم در اینجا راه ندارد. عدم در اینجا منتفی است. شما که در اینجا سلب عدم را می‌کنید خود این سلب اولی. حالا عدم در آنجا راه ندارد فرض کنید در تعریف او وجود را اخذ کنید در آن سلبی که می‌خواهید بر این بیاورید که وجود را اخذ نمی‌کنید. می‌گوئید عدم در اینجا راه ندارد یعنی ثبوت راه دارد. اینکه می‌گوئید راه ندارد، سلب می‌کنید، نفی می‌کنید، حکم بر عدم می‌کنید آیا در این حکمتان هم وجود خوابیده؟ می‌گوئیم وجود دیگر خوابیده. پس فقط برای صرف تعریف و روشن شدن معنای عدم است که ما از باب ضیق خناق مجبور هستیم یک وجود در اینجا بیاوریم می‌گویند در بحث زیادی حد بر محدود خیلی اتفاق می‌افتد برای تعریف یک محدودی انسان مجبور است که در آن حد از الفاظی و از مفاهیمی استفاده کند که در محدود راه ندارد و اصلاً در محدود وجود ندارد من باب مثال از باب رعایت قید و عدم لحاظ مقید. فرض کنید به پسران می‌گوئید برو از سر کوچه سبزی پلو بخر و بیاور این سبزی پلو یا کوکو یا آش. این آشی که در تعریف این سبزی شما آوردید این آش را همراه با سبزی که به دست شما نمی‌دهند. بچه هم سبزی بیاورد، هم دیگ آش با خودش بیاورد. این آشی که آورده شده به عنوان لحاظ قید و بدون مقید است. «تقید جزء و قید خارجی» تقید در اینجا جزء برای تعریف است. اما آن قیدی که بعنوان مضاف الیه آورده می‌شود آن مضاف الیه که قطعاً منظور نیست آن مضاف الیه را مندره مکرمه در مطبخ و منزل باید تهیه کنند. اولی آنچه را که سبزی فروش به دست بچه شما می‌دهد سبزی است. این برای تعریف یک شیء، انسان گاهی از اوقات در حدود، بعضی از اجزائی را اخذ می‌کند که آن جزء بتواند آن محدود را تعریف کند. در عدم هم همینطور است. اگر بیابند بگویند عدم را برای ما تعریف کن شما می‌گوئید عدم یعنی نیستی. خوب نیستی یعنی چه اگر عاقل باشد می‌گوید نیستی اگر عاقل نباشد می‌گوید آن چیزی که وجود ندارد. تا می‌گوید وجود ندارد فوراً یقه اش را می‌چسبد ای آقا شما در عدم معنی وجود عرض کردید. گفت قربان چشم بادامیت بروم گفت



بادام می‌خواهم.

شما وجود را برای اینکه عدم را روشن کنید می‌آوردید خود وجود گیر می‌افتد. نه آقا در تعریف عدم اصلاً ما را نیاور که از این مشاکل هم محفوظ باشیم. بهانه اگر قرار است بگیرند می‌گیرند اگر قرار به بهانه گرفتن باشد به این مسائل نیست. اگر هم قرار است بهانه بگیرند هر چه هست می‌شود قابل توجیه اگر قرار باشد از کسی بهانه بگیرند از خندیدن امیرالمومنین بهانه می‌گیرند و او را از خلافت کنار می‌اندازند. به چه دلیل. بنده خدا دارد می‌خندد. چه کند اخم کند، خوب می‌خندد. اگر امیرالمومنین این خنده را نمی‌کرد شما دیگر چه می‌گفتید، آن سطوت و صلابت را که داشت و همه جایشان را خیس می‌کردند. اگر این دو تا خنده را هم نمی‌کرد دیگر چه!!! وقتی حجر بن عدی رفت پیش معاویه، و معاویه سوال کرد شما چگونه بودید با علی؟ او طوری صحبت می‌کند اشک معاویه را در می‌آورد. بعد می‌گوید ما وقتیکه در مقابل علی ابن ابیطالب علیه‌السلام بودیم «كأنَّ عَلِيَّ رُؤُوسَ؟؟؟» و از صلابت و سطوتش ما اینطور بودیم. در عین حال هیچ فرقی با ما نداشت یعنی در عین اینکه هیچ فرقی با افراد دیگر نداشت از نقطه نظر رفت و آمد، با همه می‌نشست با همه می‌خندید با همه بلند می‌شد با همه شوخی می‌کرد از نقطه نظر صلابت و عظمت اینطور بود. حالا که قرار است بیایند بهانه بگیرند، خنده علی هم می‌شود بهانه، اما اگر قرار است که هر بهانه را توجیه کنند، اگر آن ابوبکر گوساله و آن عمر گاو کفر ابلیس را بگویند جواب می‌دهند که نه «إِنَّ أَصْحَابِي كَنَجُومِ بَأَيْهَمِ إِقْتَدَيْتُمْ إِهْتَدَيْتُمْ». پیغمبر فرمودند، خطای اینها را بر ما بگذارید ثواب اینها را بر خودشان ما را به اینها چه کار. پدر سوخته‌ها چطور شد خنده علی ابن ابیطالب مانع خلافتش شد، حالا شخص می‌رود با زن مالک بن نمیره زنا می‌کند زنای محسنه هم می‌کند اما اینجا آن شیطان مرید می‌گوید: شمشیری را که خدا بر علیه دشمنان ما از نیام کشیده من در نیام نمی‌کنم. عجب!! مگر زنای محسنه حد ندارد مگر زنا رجم ندارد؟ حالا که جُرم به رفیقان یعنی خالد بن ولید می‌خورد حکم این است؟ همه هم که شهادت دادند، همه گفتند، حتی خود عمر، حالا خرده حساب داشت



نمی‌دانم! و الا عمری که بیاید حضرت زهرا را بکشد نمی‌آید به نفع اسلام شهادت بدهد معلوم است که خرده حساب داشتند، بعد ابوبکر دید که نه! لازمش دارد. تمام دعوا سر چیست؟ سر اینکه منافع اقتضا بکند. اگر زنای محسنه بکند هیچ مشکل نیست. اگر حضرت زهرا را بکشند هیچ مشکل نیست. اگر بچه اش را سقط کردند هیچ اشکال ندارد. برای اسلام است! اسلام باید برای اسلام دختر پیغمبر بمیرد نوه پیغمبر باید سقط شود اسلام است. اما وقتیکه علی می‌گوید نمی‌خواهم بیعت کنم. می‌گویند نمی‌خواهی بیعت کنی با طناب تو را به مسجد می‌کشیم باید بیعت کنی امیرالمومنین می‌گوید نمی‌خواهم بیعت کنم ما نه شمشیر بر علیه شما می‌کشیم نه لشکر جمع می‌کنیم. هیچ چیز نمی‌خواهیم بروید دنبال کار و حکومت خودتان. گفتند نخیر بیخود کردی، در آن نامه ای که معاویه دارد و می‌گوید «و لقد كنتُ تساقُ الى البيعة كالجمل المخشوش» مثل آن شتری که بینی اش را سوراخ کردند و چیزی رد کردند تا اینکه او را ببرند به مسلخ و نمی‌رود تو را اینطور بطرف مسجد می‌کشاندند برای بیعت، حضرت در جواب معاویه می‌گوید می‌خواستی مرا قدام کنی درحالی که تعریفم را کردی، یعنی من دست به ظلم و کفر ندادم تا اینطوری مرا برداشتند و بردند به سمت مسجد. آخر کشیدند حضرت را، ریسمان بستند به کمر حضرت و کشیدند. تاریخ، تاریخ سیاهی است همیشه تا وقتی که منافع اقتضا می‌کند همینطور بوده و وقتی که منافع اقتضا نمی‌کند عیب و ایراد در می‌آید می‌جوشد، و بیان می‌شود. بله! یکدفعه من یک چیزی از آقای خامنه‌ای شنیدم سابق خوشم آمد داشتند بنی‌صدر را در مجلس استیضاح می‌کردند و عیبهای ایشان را می‌شمردند بعد یک مسأله بود خود آقای خامنه‌ای در آنجا یک مسئولیتی داشت و در مسائل وارد بود. به یک قضیه که برخورد کرد گفت نخیر این قضیه به ایشان مربوط نیست و ما دلائل کافی برای عدم صلاحیت ایشان داریم و این قضیه به ایشان مربوط نمی‌شود و مربوط به قضیه دیگری است. گفتم این درست، و صحیح است انسان دیگر به این حرف اعتماد می‌کند شخصی که در مقام انصاف است. حالا من باب مثال اگر ایشان می‌آمد این قضیه را ندیده می‌گرفت یا این قضیه را تأیید می‌کرد حالا که این آقای بنی



صدر باطل است این را هم ما رویش بگذاریم بگذار ما بیشتر این قضیه را تثبیت کنیم. خوب مسأله تثبیت می شد بنی صدر هم می رفت ولی همیشه یک نقطه تاریک در دل جناب آقای بنی صدر و افرادی که از این قضیه اطلاع داشتند نسبت به ایشان باقی می ماند. یعنی همیشه در دلش این را می گفت در این قضیه این آقا که از جریان خبر دارد به من ظلم کرده این را نمی شود کارش کرد. این است که می گوئیم همیشه باید منصف بود مسائل و جریانات می گذرد. این می آید آن می رود ولی آنچه که باقی می ماند انصاف است و مسأله، مسأله انصاف است. که انسان در قضایاء منصف باشد. اگر یک قضیه ای هست بیاید بگوید و اگر یک قضیه ای نیست نگوید. در یک جریانی بود. مدتی پیش اتفاق افتاده بود. و من چون خودم در آن جریان بودم یک اشکالی بر یک مسائلی بود. من در آنجا که حضور داشتم گفتم که نخیر این مسأله به این کیفیت است و این طور نیست حساب باید جدا باشد. هر چیزی باید در جای خودش باشد. حال اگر من در آنجا سکوت می کردم و حرف نمی زدم در نتیجه در یک همچین جریانی در دادگاه عدل الهی محکوم بودم، ولو اینکه من باب مثال حالا مسأله به این کیفیت است اما این نقطه الان از جای خودش و از محور خودش تغییر پیدا کرده است چرا شما ساکت هستید. این مسأله به این کیفیت است. و به این صورتی است که مطرح می شود اگر ما این کار را توانستیم بکنیم. که همیشه در نفس مان و ضمیر خودمان عادل باشیم. خیلی مهم است شاید بگوئیم همه راه را طی کردیم. همیشه عادل باشیم در نفس خودمان، همیشه دور از جریانات و مسائل و جوّ به یک جریان نگاه کنیم. آن وقت این هم جزای اخروی برای انسان دارد. و هم مدح دنیوی، می گویند آدم خیلی درست و بی حلیه و پيله است، آدم عادل است رک است بر فرض اگر اشتباه هم بکند ولی صادق است. معاند نیست کلک نیست که بیاید مسائل را توجیه بکند. کجا بودیم قضیه، عدم بودیم، ما عدم هائیم هستی هانما تو وجود مطلق و هستی ما از سر تا پایمان را عدم گرفته اما ما سر تا پایمان هستی، داریم. عدم را به او نسبت می دهیم او می گوید: من هستی مطلق هستم هستی کل هستم. ما می گوئیم نه جانم اشتباه می فرماید هستی ما هستیم. اگر تو بودی



کجاست. چرا ما نمی بینیم. بله، ظاهراً اگر ساعت ۹ باشد دیگر نمی رسمیم.

اعوذ بالله من شیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

(و مما تحققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية) از آنچه که برای شما روشن شد مسأله واضح می شود. آن استدلالی که در بعضی از مواضع بر وجود خارجی ماهیات شده است در قبال آنهایی که اصلاً بطور کلی وجود ماهیات راحتی به نحو وجود رابط منکر هستند. (من أن عدم الفرق الإمكان و الإمكان المنفی و هما مفاد لا إمكان له و إمكانه لا یوجب کون الإمكان ثبوتیا)

اگر فرقی نباشد. یعنی در صورتی که امکان يك امر خارجی نباشد. باید يك امر منفی باشد و وقتی که منفی شد. بین اعدام هم فرقی نخواهد بود \* «لا مییز بین اعدام» بین نفی امکان و عدم امکان فرقی نخواهد بود. مثلاً می گوئیم. زید غیر ممکن الوجود است در این شرایط، یا اینکه امکانی که منفی است یعنی منفی قید برای امکان است. امکانی که خودش نفی است. و در خارج وجود ندارد. عدم فرق بین این دو مفهوم که مفاد «لا امکان له» که عدم امکان است و «امکانه لا» که امکان منفی است \* (یوجب کون الإمكان ثبوتیا) موجب این می شود که ما بگوئیم امکان ثبوتی است. یعنی از بطلان نتیجه و آن تلازم ما به اصل تحقق خارجی امکان پی می بریم. وقتی که دیدیم بین نفی امکان و بین امکان منفی باید فرق باشد. و الا لازمه اش ارتفاع نقضین است چون يك شی نه خودش وجود داشته باشد و نه عدمش وجود داشته باشد. اگر عدم فرق بین این دو باطل باشد پس باید در این صورت فرق محقق باشد فرق از این ناشی می شود که امکان را يك امر وجودی و ثبوتی بگیریم چون اگر امر عدمی بگیریم بین اعدام هم افتراقی نیست و مییزی نیست و \* (ان کل عدم فانه یتعرف و یتحقق بالوجود) این يك اشکال. اشکالی دیگری که آقایان وارد کرده اند، به عبارت دیگر استدلال کرده اند بر اینکه امور اعدامی امور ثبوتی هستند جواب این است که در تعریف هر عدمی ما وجود می آوریم. عدم



چيست؟ می گوئيم عدم آن چیزی است که نفی وجود است و سلب وجود است. پس بنابراین وجود را در تعريف عدم می آوريم. و چون در تعريف عدم وجود اخذ می شود. معلوم می شود این يك حقيقت ثبوتيه است که این حقيقت ثبوتيه بايستی که ثابت باشد. یعنی اگر در يك حقيقي، ثبوت جزئی از آن حقيقت بود پ خود حقيقت هم ثابت است پس بنابراین عدم يك امر ثابتی است حالا ما نمی بينيم، نيينيم خیلی چیزها را ما نمی بينيم مثلاً تاریکی يك امر ثابتی است ولی ما آنرا نمی بينيم. آنچه را که ما می بينيم نور است و آنچه را که در تاریکی می بينيم باز شعاع از نور است. أما اگر واقعاً تاریکی، تاریکی مطلق بود یعنی صد در صد در این جا عدم نور بود. شما هيچ چیز را مشاهده نمی کردید نه اینکه تاریکی را ببينيد، تاریکی قابل برای دیدن نیست، این هم همین طور است. لذا می گوئيم تاریکی قابل دیدن نیست می گویند خدا در قرآن آورده\* «خَلَقَ ظِلْمَاتٍ وَ النُّورَ چون خدا در قرآن خَلَقَ آورده پس تاریکی قابل دیدن است این مصداق همان قضيه است که می گوئيم نَر است می گویند بدوش، آنچه که ما با واقعیت در خارج با او روبرو هستيم يك مسأله ايست ولی بنا بر يك نقلی که می شود آن نقل قدرت بر این را دارد که بيايد يك واقعیت خارجی را از بین ببرد. و منظور از «خَلَقَ ظِلْمَاتٍ وَ النُّورَ» نه اینکه خلق نفس ظلمت، نفس ظلمت يك امر عدمی است خلقت بر او تعلق نمی گیرد. جعل که به امر عدمی تعلق نمی گیرد جعل همیشه به ماهیتی است که قابلیت برای وجود است تعلق می گیرد «خلق ظلمات» یعنی سبب برای ظلمت را خلق می کند که او تغيير و تبدل کرات و شمس و اینها باشد. این معنا، معنای خلق ظلمات است. (فما يکون له عدم يکون له ثبوت) هر چیزی که برای او عدم باشد برای او يك ثبوتی است. یعنی در هر مفهومی که عدم در آن مفهوم آمده است، مثل عدم زید، عدم بکر، عدم شجر، عدم حجر. برای او يك نحو ثبوت است چرا چون ما در آن مفهوم عدم وجود را اخذ کردیم (و ما له ثبوت فهو ثابت) و هر چیزی که برای او ثبوت باشد پس او ثابت است پس جميع اعدام ثبوت خارجی دارند. جوابی که ایشان می خواهند بدهند. يك جوابی کلی است و بعد به تك تك آن می پردازند. (فإنه إن اثبات أن



الإمكان من الموجودات العينية) اگر این که ایشان قصد کرده که امکان يك امر ثبوتی است. اگر منظور ایشان این است که امکان از موجوداتی است که وجود عینی خارجی دارد مانند وجود عینی منعوط وجود عینی نعط که یا معروض است یا عارض (فالكذب فيه ظاهر) روشن است. و این مسأله خلاف است. چون ما هیچ وجودی برای امکان نمی‌بینیم. (\* و إن عني به أنه ليس من الأعدام) اگر منظور ایشان این است که امکان از امور عدمی نیست. که اصلاً قابل برای حمل حتی نباشد. (\* بل من المحمولات العقلية على الهايات العقلية و العينية) از معقولات ثانیه است و از محمولات عقلیه است بر ماهیات عقلیه و بر ماهیات عینیه هم در قضایای ذهنی امکان ممکن است محمول واقع شود. و هم در قضایای خارجی ممکن است امکان محمول واقع شود. می‌گوئیم. «زیدٌ ممكن الوجود». اینکه می‌گوئیم ممكن الوجود ما الان امکان را محمول قرار دادیم. و محمول بودن امکان دلیل بر وجود خارجی نیست به جهت اینکه خیلی از اوقات شما حتی عدم را محمول قرار می‌دهید می‌گویید «زیدٌ معدمٌ» اینکه شما معدوم را محمول برای زید قرار می‌دهید خود زید در خارج وجود ندارد. حالا محمولش که معدوم است در خارج وجود دارد؟ این دلیل نیست بر اینکه هر چیزی که محمول واقع بشود باید وجود عینی خارجی داشته باشد. (\* فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء من العظام این مرام نزد حکماء عظام، آن کسانی که نفی آن وجود خارجی را کرده‌اند. این‌ها همین را می‌گویند که رواقیین باشند. و معنی امکانه لا معنای اینکه می‌گوئیم امکان امر منفی است. معنای این عبارت از (سلب الوجود العینی عن مفهوم الإمكان) است این است که ما وجود عینی را از مفهوم امکان بر می‌داریم می‌گوئیم مفهوم آب يك وجود عینی خارجی دارد. مفهوم درختيك وجود عینی خارجی دارد. ولی امکان از این قبیل نیست (و معنی لا امکان له) معنای عدم امکان عبارت از است از عدم ربط بین موضوع و محمول که ربط بین موضوع و بین محمول در این جا ربط امتناعی است نه اینکه ربط اش ربط وجودی است. (عدم صدق الإمكان) عدم صدق امکان است بر موضوع در قضایایی که ما عدم امکان را موضوع قرار می‌دهیم.

مثل اینکه «شريك



الباری عدم الممكن» یا مثلاً زید در این شرایط «عدم ممکن الوجود» لیس به ممکن الوجود، این در این جا عبارت است از عدم صدق این ارتباط (کما فی سائر الصبائع الذهنیه التي هی أوصاف الأشياء) همچنانکه در سایر تبایع ذهنیه که آنها اوصاف برای اشیاء هستند تبایعی که در ذهن هستند اینها همین طور هستند مثل فرض کنید که جنسیت و فصلیت و نوعیت و ضرورت و تقدم و تاخر و علیت و معلولیت و این مسائل تباعی که از معقولات ثانی فلسفی هستند وجود خارجی تمام اینها عبارت است از همان وجود حرفی نه اینکه وجود ناعت یا وجود عارض که در قبال وجود معروض يك وجود فی نفسه داشته باشند، منتها حال یا فی نفسه ل نفسه باشد مثل وجود خود موضوع یا اینکه وجود فی نفسه لغیره داشته باشد مانند وجود عارض بر معروض، یا اینکه نعط بر معروض خودش. (و\* لا یحمل علیها الوجود فی الأعیان) و بر این تبایع ذهنیه و اوصاف اشیاء وجود در عیان صدق نمی کند (و عدم حمل الموجود علی شیء) و اینکه شما موجود را بر يك شی نمی توانید حمل کنید به يك چیز بگوئید «هذا موجودٌ» به این تبایع نمی توانید بگوئید «موجودٌ» به امکان نمی توانید بگوئید «موجودٌ» (لا ینافی حمله علی الأشياء العینیه و صدقه علیها) اشکال ندارد که اینها حمل بشوند. به اینها شما موجود نمی توانید بگوئید ولی حمل می شوند. حمل دلالت بر وجود خارجی نمی کند. دلالت بر وجود عینی نمی کند. اما دلالت بر وجود ربطی ممکن است بکند. (\* و هذا احد معنی الوجود الربطی) این معنا که ما گفتیم معنای حرفی است و مفاد «کان ناقصه» است و حلیی مرکبه، این مسأله یکی از دو معنایی است که ما برای وجود ربطی قائل شد ایم که وجود رابط باشد. (و\* اما التعریف بالوجود) اما اینکه شما یک استدلال دیگری برای ثبوت عدم کردید. و گفتید که در مفهوم عدم وجود اخذ شده، اما تعریف وجود. (\* فإنها یلزم فی العدم) در عدم می آید. (\* لکونه سلب الوجود لا فی مطلق السلوب لأشياء) ما در عدم مطلق وجود را می آوریم بله وقتی بگویند «العدم ما هو» جواب این است. (\* العدم ما لیس به شی، ما لیس به موجود» معنا عدم. «یعرف بضده». یعنی چطور وجود قابل شناسائی هست ما از این شناسائی برای ضد



اش استفاده می‌کنیم. فرض کنید که به شما می‌گویند تاریکی چیست شما روز را دیده‌اید. نور خورشید در روز دیده‌اید؟ می‌گوئید بله. می‌گوئیم حال اگر آن نباشد. اینکه می‌گوئیم نور خورشید را در روز دیده‌اید از این داریم استفاده می‌کنیم برای پرش بسوی تاریکی یعنی برای اینکه تاریکی را مشخص کنیم. مجبوریم که اول ضد اش را برای مخاطب روشن کنیم خیلی ما در تعاریفات می‌بینیم که برای روشن شدن مسأله ضد آنها اخذ شده چون راهی دیگری نداریم و طریق دیگری برای اثبات تعریف و حد آن شی نداریم مجبوریم که از اضداداش و از اموری که زائد بر آن ماهیت هستند در تعاریف مان استفاده بکنیم این هم همان طور است نه در «مطلق المسلوب الأشياء» در مطلق سلب چیزی، فرض کنید که ما حتی عدم را سلب کنیم بگوئیم عدم در این راه ندارد «عدم العدم» سلب برای عدم، وقتی که می‌گوئیم عدم در اینجا نیست معنایش این است که آن که ضدش وجود است در این جا نیست این گونه که نمی‌آئیم بگوئیم می‌گوئیم عدم در این جا نیست یعنی نیستی در این جا نیست، یعنی هست عدم ضد در این جا منتفی است. عدم ضد منتفی است یعنی وجود ضد ثابت است. ما در تعریف این دیگر وجود را نمی‌آوریم. در تعریف آن که منتفی است آن که سلب است دیگر وجود اخذ نمی‌شود. حالا در آن عدم اولیه اخذ شود به آن کاری نداریم «و کفا به لا یلزم فی تعریف العدم اخذ الوجود به عنوان حد المجوز» آن جا منتفی است. چه برسد به اینکه طبیعت دیگری اخذ بشود عدم الشجر در این جا چیست منتفی است اگر ما عدم شجر را سلب کنیم نه این که در سلب ما معنای وجود اخذ شده است نه، عدم شجر یک معنا است برای خودش روشن، نبود درخت را ما سلب می‌کنیم نفی نبود شجر می‌شود وجود شجر، در آن نفی ما معنای وجود را در هر صورت اخذ نمی‌کنیم\* (نعم، لا یکون المسلوب سلبا لسلبه) مسلوب دیگر سلب برای خودش نمی‌شود\* (فیکون ثبوتا اضافیا) پس این یک ثبوت، ثبوت اضافی است. یعنی وقتی شجر را نفی می‌کنیم، این دیگر خودش را سلب نمی‌کند یعنی وقتی که می‌گوئیم عدم شجر در این جا ثابت است. عدم شجر به این معنا نیست که خود این عدم را هم سلب کند یعنی سلب سلب شود بشود ایجاد



بلکه عدم شجر، عدم شجر است. وقتی که شما می‌گویید عدم شجر یعنی نبود شجر، عدم لیوان نبود لیوان عدم سفیدی نبود سفیدی، نه این که این نبود. بیاید يك خودش عدم را هم بار کند که نفی در نفی اثبات شود این منافات دارد با آن عدم اول پس بنابراین ما می‌توانیم بگوئیم مفهوم این عدم اثبات خودش را می‌کند وقتی که ما می‌گوئیم عدم زید یعنی عدم زید ثابت است نه اینکه عدم زید منتفی است. این ثبوت می‌شود. ثبوت اضافی نه اینکه ثبوت خارجی و وجود خارجی. ثبوت به معنای يك مفهوم محقق، حالا آن مفهوم «محقق إما عدمٌ و إما غیر عدم» که «وجودین» باشد. مفهوم محقق با مفهوم وجود خارجی دو تا است این ثبوت را می‌گویند ثبوت به نسبت به عدم، نه ثبوت است به نسبت به وجود. «نعم» بله مطالبی که در این جاست. این است که مسلوب، آنکه سلب شده، که همان عدم زید باشد نمی‌آید خودش را سلب کند اگر بیاید سلب کند، سلب خودش را، می‌شود اثبات می‌شود وجود. (\* فیکون ثبوتاً اضافياً) پس لازمه عدم سلب سلب يك ثبوت اضافی است. يك ثبوت اضافی نسبت به آن عدم است نه نسبت به وجود خارجی اش (و هو المعتبر فی تحدید السلب) آنکه در تحدید سلب معتبر است همین ثبوت اضافی است نه وجود خارجی، وقتی می‌گویند سلب چیست؟ می‌گوئیم سلب عبارت است از ثبوت العدم. معنای سلب چیست؟ معنای نفی چیست؟ اثبات نبود این معنا، معنای سلب است وقتی می‌گوئیم زید معدومٌ زید میت، زید لیس بموجود، این که می‌گوئیم زید معدوم یعنی اثبات نفی برای زید و این اثبات نفی دلالت نمی‌کند که يك حقیقت خارجی الان جلوی چشم ما هست. اثبات، اثبات است. (بهذه الطبیعه الإطلاقیه) این می‌شود ثبوت، ثبوت اضافی، نه ثبوت اطلاقی، ثبوت اطلاقی آن است که در خارج تحقق داشته باشد، ثبوت اضافی آن است که به اعتبار ثابت شود ولو اینکه در خارج نباشد. اگر شما فرض کنید که مثلاً بیائید يك قیدی را برای مفهومی اخذ کنید. این قید برای آن مفهوم ثابت است ولی این دلالت بر وجود خارجی نمی‌کند. وقتی شما می‌خواهید سبزی پلو بخرید این پلویی که در اینجا آورده اید يك قیدی است که ثابت کردید برای تبیین مفهوم آن نوع از سبزی، ولی این دلالت

بر



ثبوت اتلاقی نمی‌کند. که همین حالا این پلو در خارج باشد. این ثبوت، ثبوت اضافی است. به نسب به مفهوم سبزی قید در این جا آورده شده است. و در معنای عدم در این جا صادق است، (كما فی الشفاء أن الثبوت) و اَعْنَى به الإضافی المطلق أعم من أن یكون حقیقیا فی نفسه ثبوت اضافی مطلق اعم از این است که این ثبوت اضافی و مطلق است هم اضافی، هم مطلق، همه انواع ثبوت را شامل می‌شود. حالا این دو قسم است. هر ثبوتی یک جنبه خارجی دارد و یک ما به ازای خارجی دارد. و یک وجود خارجی دارد. این را می‌گوئیم ثبوت حقیقی فی نفسه، مثل ثبوت زید، ثبوت عمر، ثبوت درخت، ثبوت عَرَض تمام انواع آنچه را که در خارج وجود فی نفسه دارند. (أو بالاضافه فقط) یا فقط بالاضافه است، این ثبوت ثبوت اضافی است نه یک ثبوت حقیقی فی نفسه، (یقع جزء من بیان السلب) این ثبوت که اضافی باشد جزئی از بیان سلب است یعنی وقتی که می‌خواهیم سلب را تعریف کنیم و یک سلبی را بیاوریم این ثبوت در بیان سلب یک جزء از آن خواهد بود. (\* لا أنه موجود فی السلب) نه اینکه این ثبوت یک واقعیتی باشد که در سلب است. چون سلب اصلا واقعیته ندارد. تا اینکه یک جزء اش ثبوت باشد که وجود باشد. (\* كما ذهب إليه بعض أتباع المشائین من مفسری کلام ارسطاطالیس) همانطور که بعضی از اتباع مشاعین و مفسرین کلام ارسطاطالیس این طور گفته اند (\* فالمسلوب یستحیل أن یوجود مع سلبه) چرا؟ چون مسلوب ممتنع است که با سلب اش وجود پیدا کند. چطور ممکن است زیدی مسلوب است به واسطه عدم اش وجود خارجی پیدا کند! چون می‌گوئیم در تعریف عدم وجود خوابیده است. و چون عدم بر سر زید آمده، پس زیدی که در خارج نیست در خارج وجود پیدا می‌کند. یک دفعه سر درس مرحوم حاج مرتضی حائری بود بحث در تبارد عللین بر معلول واحد بود که آیا محال است یا محال نیست می‌گفت چه می‌گویند این عللین بر معلول واحد نمی‌شود چرا نمی‌شود. نمی‌شود یعنی اینکه فرض کنید که شما دو تا هفت تیر بردارید یک تیر بزیند در سر او و آن یکی بزیند بر این، این دو علل باهم تعارض پیدا کنند بعد آن طرف بلند شده و زنده شود. این جور معنا می‌کرد ایشان، نه



چه اشکال دارد که دو علل بالا استقلال بر معلول واحد باشند خدا رحمت شان کند. حالا این عدم زید هم همینطور است، خود زید وجودش منتفی است وجود خارجی ندارد. این عدم را که می‌آوریم بر سر این زید، چون معنای این عدم معنای وجودی است پس بنابراین این وجود باعث می‌شود که عدم زنده بشود، و قبل از اینکه زید بدنیا بیاید يك دفعه شما در جلوی چشمتان ایشان را مشاهده کنید. و این صحیح نیست. \* (و من قال.) کسانی که گفته اند (\* ان البصر جزء من اعمی.) بینائی جزئی از کوری است که در مفهوم کوری اخذ می‌شود، کوری عدم بینائی است این بینائی را در مفهوم کوری اخذ می‌کنند. \* (و أن الأعدام تعرف بملکاتها.) عدم همیشه با ملکاتش تحلیل می‌شود. البته اگر تغابل، تغابل عدم ملکه باشد عدم بوسیله ملکات مشخص می‌شود.. (لیس یعنی به) منظور ایشان این نیست که (\* أن البصر موجود مع العمی.) بینائی موجود است با کوری یعنی همراه با کوری بینائی موجود است. اینکه بطلانش بدیعی است. (بل یرید) منظور ایشان این است که (\* أن العمی لا یمکن أن یحد) عن نمی‌شود ما برای عماء تعریفی بیاوریم (الا بأن یضاف السلب إلى البصر فی حده) مگر اینکه بصر را در تعریف عماء بیاوریم و سلب را به بصر اضافه کنیم تا اینکه شما معنای عماء را متوجه شوید. (\* فیکون البصر جزء امن البیان.) پس بصر جزئی از تعریف عماء است نه جزئی از وجود خارجی عماء (لا من نفس العمی و ستعلم فی مباحث الماهیه) در مباحث ماهیت روشن خواهد شد (\* أن الحد قد یزید علی المحدود)، گاهی اوقات در تعریف حد ما اشیاء را می‌آوریم که در محدود نیست فقط برای روشن شدن محدود ما این الفاظ و این مفاهیم را می‌آوریم تا اینکه معنا روشن شود. یکی از اشکالاتی که بر این مواد ثلاث شده مسأله لزوم تسلسل است در صورتی که امکان را از معانی عقلیه قرار بدهیم. در امکان بحث بر سر این است که امکان يك مفهوم است که این مفهومی وجود خارجی ندارد فقط وجود ذهنی دارد. یعنی امکان «منظورٌ الیه» نیست، «منظورٌ به» است در بعضی از مفاهیم، که مفاهیم عقلی هستند، و کاربرد خارجی دارند. عقل این مفاهیم را به عنوان آلات و وسیله برای بیان يك مفهوم اخذ می‌کند. و اینها حکم



واسطه دارند. واسطه در تبیین یک مفهوم و واسطه در وصول به یک مفهومی در قضایای عقلیه، مانند معانی حرفیه. فرض کنید که من معنای ابتدائیت دارد. ولکن اگر شما بخواهید «من» در یک قضیه خارجی استعمال کنید ای یک معنا را بدست می‌دهد و آلتی است برای فهماندن یک معنا. که آن معنا، معنای خارجی و مستقل در خارج است مثل «سرت من البصری الی الکوفه» «من» در این جا آلات است. یعنی «منظور به» است. به واسطه «من» ما آن معنای ابتدائیتی که در مفهوم بصره و در ارتباط بین بصره و کوفه هست و همان معنای انتهائیت را ما بوسیله «من» متوجه می‌شویم در این جا «من» که حرف است آلات و وسیله برای تفهیم این معنا است. که بوسیله عقل بکار گرفته شده است. حالا اگر عقل آمد در «من» معنای ابتدائیت را کرد دیگر از عالیت بیرون می‌آید. یعنی اگر گفتند که «من» برای چه می‌آید. می‌گوئیم «من» برای ابتدائیت می‌آید. «من» در این جا می‌شود منظور فیه و منظور الیه. یعنی در اینجا ما به خود «من» و وضع «من» در لغت و در جعل و در این که برای چه بکار برده می‌شود توجه می‌کنیم. نه اینکه صرف نظر از اینها بیائیم و «من» را در جمله بکار ببریم یک مثال دیگر می‌زنم فرض کنید که می‌گویند مبتدا. باید اسم باشد. خبر می‌تواند هم اسم باشد و هم فعل. ما با دو اسم می‌توانیم جمله بسازیم. با یک فعل و یک اسم هم می‌توان جمله ساخت. ولی با حرف نمی‌توان جمله ای ساخت چون حرف معنای استقلالی ندارد، مثلاً می‌گوئیم «زیدٌ لیس بقائم» این «با» که «با» بقائم است در این جا، هیچ معنایی غیر از معنای ربط ندارد. یا مثلاً «سرت من البصره» این «من» در این جا هیچ معنایی ندارد. ولی اگر آمدید من را تعریف کردید، یا اگر از شما سوال کردند «من ما هو» «من» چه کلمه است؟ «أی مفهوم یراد من» شما می‌گوئید «من» للابتدائیه الان «من» در این جا مبتدا واقع شده است چرا؟ به این علت که در این جا «من» منظور الیه است. دیگر آن جنبه عالی و وسیله برای ربط بین موضوع و محمول را از دست می‌دهد. معنا، معنای استقلالی است و مفهوم فی نفسه پیدا می‌کند. «من» برای ابتدائیت است. ما خبر دادیم «من» مبتدا للابتدائیه خبر است. در این جا ما خبر داده ایم. و این معنا، معنای مستقل شده یک وقت شما در آئینه نگاه می‌کنید. و می



خواهید عکس خودتان را در آئینه ببیند جمال مبارک و دل آرایتان را در آئینه می بینید و دیگر در این جا نگاه به امواج و خطوط آینه نمی شود ولی یک وقت نه، شما می خواهید بروید آئینه فروشی آئینه بخرید. آئینه را این طرف و آن طرف می کنید بالا می کنید پایین می کنید نگاه می کنید ببینید آیا این آینه امواج دارد، قطرش چقدر است. مقدار جیوه ای که بر آن قرار داده شده چقدر است در این جا نظر، نظر منظور الیه و نظر استقلالی می شود. لذا در حج همیشه توجه داشته باشید. بیخود فتوی ندهید. اگر در حج شخص مُحرم بخواهد آئینه بخرد اشکال ندارد فرض کنید که برود آئینه بخرد و نظر، نظر استقلالی باشد، آن که محل اشکال است نظر، نظر عالی است. یعنی شما در آئینه نگاه کنید و منظور از این نگاه دیدن خودتان باشد این نظر در موقع احرام اشکال دارد. اما اگر نظر، نظر استقلالی در آئینه داشتید مثلاً زمانی که نگاه می کنید در آئینه به این عنوان که آیا آئینه موج دارد یا ندارد. حتی در این جا با اینکه چهره تان در آئینه می افتد اشکال ندارد، چون در این منظور، دیدن خودتان نیست منظور کشف عیب و عیب یابی از آئینه است. با این که چهره خودتان را می بینید. حالا این طور بخواهید بگویید مردم گیج می شوند. ما در تئوری علمی بحث می کنیم. و الا بخواهید این حرفها را برای مردم بگویید می گویند آقا شیخ ما نفهمیدیم عالی چه بود استقلالی چ بود. به مردم بگویید در آئینه نگاه نکنید. حالا این جا مجلس درس است. این حرفها یک شاهی به درد دنیا و آخرت مردم نمی خورد. اگر شما حتی در آئینه نظر هم بیاندازید ولی این نظرتان در آئینه نظر، نظر عالی نیست بلکه نظر، نظر استقلالی است که می خواهید آئینه را مورد دقت قرار بدهید در این جا باز اشکالی متوجه نخواهد شد. این باصطلاح یک مسأله. آقایان می فرمایند که اگر شما می گوئید امکان وجود ذهنی دارد نه وجود خارجی، در این جا تسلسل لازم نیست چرا؟ به جهت اینکه ما می گوئیم فرض بکنید که یک قضیه ذهنیه را در این در مثال می آوریم می گوئیم. «زید ممکن الوجود» امکان را بر زید آمدید حمل کردید. خوب در اینجا اتصاف زید به این امکان آیا بالامکان است یا بالوجوب است. بالاخره هر قضیه ای یک موضوع دارد و یک محمول بین موضوع و محمول هم ربط



است. این ربط هم از جهات ثلاث خالی نیست یا امکان است و یا وجوب است و یا امتناع است شما این امکانی را که حمل می کنید بر زید و می گوئید «زید ممکن الوجود» این حمل امکان که در این جا محمول واقع شده در قضیه ما این امکان بر زید بالوجوب حمل می شود یا بالامکان. اگر در این جا بالامکان حمل بشود. لازمه اش انقلاب است. یعنی چه؟ یعنی این مفهومی که حمل می شود بر زید، ممکن است که این مفهوم بر زید حمل نشود. حمل این مفهوم برای زید ضرورت ندارد. وقتی که شما نفی امکان را می کنید یا امتناع می ماند یا وجوب می ماند. این لازمه اش انقلاب است. یک جهت قضیه است از امکان به وجوب یا به امتناع، اگر ممتنع باشد ممتنع، اگر واجب باشد واجب اگر نه در این جا حمل امکان بر زید حمل به الوجوب است یعنی واجب است که امکان بر زید حمل شود نه ممکن، باید امکان بر زید حمل شود. این وجوب خودش یکی از جهات ثلاث است پس بنابراین قضیه ما بر می گردد و یک قضیه دیگر درست می کند. آن قضیه این است که ممکنی را که شما حمل می کنید بر زید\* «الممكن يجب أن يحملَ على زيد» «علی ماهیت زید» فی القضیة عقلیه «پس ممکن را، ایشان اینطور نگفته بنده اینطور می گویم که ممکن را مبتدا اقرار می دهیم. از قضیه اول دست بر می داریم. یک قضیه دوم درست می کنیم. و موضوع قضیه دوم را. موضوع محمول برای قضیه اول قرار می دهیم یعنی\* «ممكن يجب أن يحملَ على زيد.» واجب است دیگر این ارتباط بین موضوع و بین محمول خودش یک جهت دارد این\* «الممكن يجب أن يحملَ على زيد.» نسبت بین ممکن و نسبت بین زید آیا به لامکان است یا بالوجوب؟ وجوب است دیگر. دوباره نقل کلام در آن جا وجوب می شود. و «هلم جراً» و تسلسل، و اینها همه اش بافتی است مسأله چیزی نیست ایشان می گویند آقا جان این روضه چیست می خوانید این روضه از چهارده معصوم هم گذشت بعضی می آمدند می نشستند در بالاسر و می گفتند آقا یک روضه از علی اصغر بخوان بعضی می نشستند روضه چهارده معصوم می خواندند از پیغمبر می گرفتند تا امام زمان سابق مرحوم اقا می گفتند گاهی ما می آمدیم بالای سر مباحثه بکنیم می دیدیم طرف دارد روضه چهارده معصوم، می خواند فعلاً به امام



صَادِق عَلَيْهِ السَّلَام رسیده می فرمودند بحث می کردیم بعد می آمدیم. می دیدیم به امام نهم رسیده خلاصه يك صبح تا ظهر شروع می کرد تا امام زمان را که نمی دانم با هاون پیرزن یهودی که بر سرش می خورد و کشته می شود. که معلوم نیست روایاتش چیست ختم می کرد. ایشان می گویند بابا این حرفها چیست آن تسلسلی که تسلسل باطل است آنرا می گویند که يك امری خودش مولد امر دیگری در خارج باشد این باطل است اما تسلسل «لا یقفی» که از امور ذهنیه و از قضایای ذهنیه است مثل اعداد و غیر اعداد این که باطل نیست این به اعتبار عقل هم تمام می شود فرض کنید که شما عدد را می شمارید يك، دو، سه، چهار، هر جا خسته شوید می ایستد دیگر. طوری نیست اینکه باطل نیست خسته نشدید باز ادامه بدهید. کسی جلوی شما را نگرفته اگر واقعاً آن قدر بیکارید که فقط بنشینید اعداد را بشمارید، يك را بگذارید. بعد يك طناب دستان بگیرید بروید تا تهران بروید ورامین بروید گرمسار، شمال به هر جا رسیدید این عدد را ادامه بدهید کسی جلوی شما را نمی گیرد. این مال آدمهای بیکار است. و در هر جا که خسته شدید می گوئید خسته شدم می گوئیم بر گرد بر سر جای اولت. اما آن تسلسلی که باطل است این است که يك شیء خارجی از نقطه نظر علیت و معلولیت، یا از نقطه نظر مفهوم يك مفهوم می مترتب باشد بر مفهوم دیگر یا يك امر خارجی مترتب باشد بر امر دیگر، این باطل است. اما فرض کنید که شما قضیه اول را درست کردید در قضیه اول حمل بین زید و بین ممکن بالوجوب است. ما کاری با قضیه دوم نداریم واجب است دیگر، حالا خودتان يك قضیه دیگر درست می کنید. دنده اتان نرم نکنید کسی گردن شما را نگرفته که حتماً فرض کنید که آن وجوبی که بین امکان و بین زید است موضوع قرار بدهید يك محمول دیگر برایش درست کنید بین آن هم یکی از جهات ثلاث است نکنید اگر بیکارید عیب ندارد. اما اگر بیکار نیستید، به مسائل دیگر پردازید. این هم جوابی که مرحوم آخوند به این قضیه می دهند\* (ومنها أن جعل الإمكان و قسیمیه و أشباهها من المعانی العقلیه). اینکه شما امکان و وجوب و امتناع را از معانی عقلیه شمردید. (إنما یقطع) قطع می کند (لزوم السلاسل المتولده) لزوم تسلسل را که متولد می شود\* (إلی لا



نهایه فی الخارج و لیس یجسم لزوم فی اعتبار العقل) بله تسلسل خارجی را دفع می کند ما قبول داریم ولی تسلسل عقلی را که دفع نمی کند در عقل همین تسلسل لازم می آید. (بحسب الملاحظه التفصیلیه) است (\*فإن اتصاف الشيء بالإمكان). شی متصف بشود به امکان (یلزم) لازم می آید (\*أن یكون علی سبیل اللزوم). باید بر سبیل لزوم و وجوب باشد (وإلزام جواز الانقلاب) و الا لازم می آید جواز انقلاب، که یک شی ممکن برگردد به واجب یا به ممتنع (\*فیکون لإمكان الشيء). پس برای امکان شی (وجوب فی العقل و اتصافه بذلك الوجوب علی سبیل الوجود) در عقل یک وجوبی باید باشد و متصف بشود آن امکان شی به این وجوب بر سبیل وجوب در عقل. (\*و هكذا إلى غیر النهایه). این یک اشکال\* (علی أن کون الاتصاف بالإمكان) متصف شدن به امکان، اینکه یک شی متصف به امکان بشود (علی أي حال) در هر حالی این از (من عناصر العقود یوجب الانهایه أيضا). این موجب لا نهاییه می شود

اعوذ بالله من الشيطان رجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

(علی أن کون الاتصاف بالإمكان علی أي حال من عناصر العقود یوجب اللانهاية ایضا) این بحث دیروز تقریبا شد برای اینکه، در قضایای عقلیه اگر ما یک ممکنی را بعنوان محمول حمل بر موضوع کنیم ارتباط بین امکان و بین آن موضوع بالوجوب است. و آن وجوب خودش موجب، و وجوب دیگر خواهد شد و تسلسل لازم میاید این یک مسأله مسأله دیگر اینکه خود امکان هم فی حد نفسه آیا از یک وجودی برخوردار است یا نه؟ وقتی که ما می گوئیم «زیدٌ ممکن الوجود» این امکانی که بعنوان محمول در قضیه ذهنیه ما قرار می گیرد خودش وجودی دارد ارتباط بین آن امکان و بین وجودش هم طبعاً باید بالامکان باشد. یعنی ما برای امکان یک ماهیت ذهنیه ای فرض کردیم که آن ماهیت ذهنیه دارای نحوه‌ای از وجود است. انشاءالله در بحث وجود ذهنی مسأله اختلاف بین وجود ذهنی و وجود خارجی و اقوال مختلفی که در آنجا وجود دارد را عرض می کنیم، بعضی ها این صور ذهنیه را به عنوان کیف قائم به ذهن و به نفس می دانند، بعضی ها این صور را به عنوان نفس رابطه و نسبت می دانند، بعضی ها به عنوان جوهر می دانند، بعضی ها همان نفس ماهیت می دانند منتها با تبدل و تغییر وجود، که ما هم در این جا این قول را پذیرفتیم که صور ذهنیه، عبارت است از نفس همان ماهیت خارجیه اختلافش در این است که در آن ماهیت خارجیه وقتی که وجود خارجی بیاید آن ماهیت خارجیه تبدیل می شود به یک کوه دماوند، وقتی که وجود ذهنی بیاید تبدیل می شود به یک کوه دماوندی که در ذهن ماست. نه آن کوه دماوندی که در خارج است و اگر بخواهد در ذهن ما برود دیگر چیزی باقی پس فرق بین ماهیت ذهنیه و ماهیت خارجیه این است که در ماهیت ذهنیه وجود آن ماهیت وجود لطیف است که البته بحث هایش بعد می آید که این وجود از آن وجود قوی تر است و این منشا برای وجود خارجی



است اگر بخواهد به این ماهیت خارجی وجود خارجی تعلق بگیرد در این صورت مشکلات زیادی پیدا می‌شود. اما وجود ذهن این مسائل را ندارد در هر صورت ماهیت یکی است این ممکن که در قضیه ما محمول واقع شده است این ممکن باید یک نحو وجود ذهنی داشته باشد. این آقایان می‌گویند بسیار خوب شما قائل وجود ذهنی هستید ما هم می‌گوئیم بله چه اشکال دارد. هر وجود ذهنی یک ماهیت ذهنی هم باید داشته باشد. بین آن ماهیت و بین آن وجود ذهنی هم باید یک ربطی باشد. از همین عناصر عقود باید یک جهت، از جهات ثلاث باشد. پس بین آن ماهیت ممکن و بین خود ممکن هم در این صورت جهت بالامکان است آن امکانی که به خود ماهیت ممکن و به وجودش بر می‌گردد چطور بین ماهیت زید و وجود خارجی زید ما حکم به امکان می‌کنیم و می‌گوئیم وجود خارجی برای ماهیت زید واجب نیست، ممکن است، چرا که دیروز زید نبوده، امروز هست و فردا این وجود را از دست می‌دهد. همینطور برای ماهیت ممکن هم در ذهن خود قائل به امکان هستیم می‌گوئیم آن وجودی که موجب شده است شما ممکن را محمول در قضیه قرار بدهید، ارتباط بین آن وجود و بین ممکن

پایان قسمت A

اسفار ۱۱۶

که ماهیت اوست بالامکان است نمی‌شود بالوجب باشد. چون ممکن است آن وجود باشد ممکن است آن وجود ذهنی نباشد. نقل کلام می‌کنیم در آن امکان و تسلسل لازم می‌آید. ایشان می‌گویند که در غرائض ذهنی تسلسل معنا ندارد. هر جا عقل بیاید و ذهن بیاید تسلسل را قطع بکنند از همان جا دیگر مسأله قطع می‌شود. بین یک ماهیت و بین وجود آن ماهیت اینکه بگوئید بالامکان است غلط است. البته اصل قضیه که بالامکان است از این نقطه نظر است که می‌گویند مفهوم ممکن، در ذهن - این اشکالی که مرحوم صدرالمتالهین به این جهت اشاره نکرده اند. از باب دیگر وارد می‌شوند. ایشان از باب اینکه ذهن هر جا قطع بکند مسئله از همان جا قطع می‌شود. مثل این که عرض کردیم عدد مالا نهاییه است. ذهن این عدد را



می‌شمارد و در یک جا می‌ایستد اشکال ندارد اما باز هم اگر هنوز کالری اش باقی مانده و می‌تواند چانه اش بجنبد می‌گوید یک میلیارد و یک، یک میلیارد و دو، اما آن یکی دیگر غش می‌کند و می‌افتد و دیگر مسأله تمام می‌شود. اما یکی دیگرند مثل این منبرها اگر هنوز می‌تواند حرف بزند. می‌شمارد فرض کنیم به دو میلیارد هم رسید. بالاخره یک روز غش می‌کند و می‌افتد. و این عدد دیگر در ذهن او جایگاهی ندارد گرچه در عالم واقع و نفس‌الامر ما لانهایه است. این مسأله را ایشان اینطور جواب می‌دهند - اما نکته قابل توجه در اینجا اینست که ماهیت در ذهن عبارت است از وجود ذهنی، در این جا این اشکالی که اتصاف به امکان «علی ای حال» موجب لانهایه می‌شود یعنی خود امکان، امکان دیگری را می‌طلبد، این غلط است. به جهت اینکه بحث ما در ارتباط بین امکان و بین وجودی که آن وجود حمل بر امکان می‌شود در مورد وجود خارجی است یعنی ذهن صرف نظر از آن وجود خارجی یک امکانی را در این جا تعقل می‌کند و ارتباط آن امکان را با وجود خارجی بالامکان می‌بیند نه بالوجوب. البته آن وجوب بالغیر از لحاظ تعلق علیت، مسأله دیگری است، ولی خود آن ماهیت خارجی را با انتساب وجود خارجی به او، ارتباط بین این دو را بالامکان می‌بیند. ولی صحبت در این است که همین نفس تصور امکان یعنی وجود ذهنی امکان، در واقع می‌توانیم بگوئیم که در این جا آن وجود ذهنی عین همان ماهیت است و آن جهات ثلاث اصلا در بحث مسائل ذهنی نمی‌آید که البته این را مرحوم آخوند دیگر در اینجا اشاره می‌کند. - که شما همیشه جهات ثلاث را به عنوان آلت، حکایت از قضیه خارجی در ذهن تصور می‌کنید. یعنی وقتی که یک قضیه خارجی باشد. در این قضیه خارجی بین وجود و بین آن ماهیت یکی از این جهات ثلاث را مدنظر قرار می‌دهیم. ولی چطور ممکن است ما در ذهن هم همین مسأله را بیاوریم. یعنی بگوئیم که آن ماهیتی که در ذهن ما می‌خواهد بیاید. چون هنوز نیامده است. امکان آمدن این ماهیت، با آن وجود ذهنی او نسبت بالامکان دارد. هنوز ماهیتی در ذهن نیامده است. هر وقت آن ماهیت در ذهن آمد آمد این که ذهن بیاید بین آن ماهیت و بین آن وجود افتراق قائل بشود. این در مورد مسأله خارجی است نه



در مورد قضایای ذهنی چون به محض اینکه ذهن می‌آید ماهیتی را تصور می‌کند یعنی وجود آن ماهیت را با خودش آورده است آن وقت چطور ممکن است نسبت بین وجود و آن ماهیت بالامکان باشد. بله در مقام اجمال ممکن است. ما می‌گوئیم من باب مثال، آن ماهیت‌های مجملی که بعد در ذهن شما می‌آید نسبت آن ماهیت‌ها با وجودش بالامکان است. اما خود ماهیت ذهنی غیر از آن وجود چیزی نیست یعنی عقل نمی‌تواند بین آن ماهیت ذهنی و بین وجود ذهنی او انفکاک قائل شود تا اینکه شما بگوئید نسبت اش بالامکان است. این مربوط به وجود خارجی است. که گاهی ممکن است باشد و گاهی ممکن است نباشد. این که می‌گوئیم گاهی ممکن است باشد و گاهی ممکن است نباشد. یعنی ممکن است شما ماهیتی را تصور کنید ولی هنوز وجود خارجی اش پیدا نشده باشد لذا ما می‌گوئیم نسبت بین او و نسبت بین ماهیت بالامکان است معنا ندارد که ذهن ماهیتی را تصور کند بعد نسبت بین او و نسبت بین وجودش بالامکان باشد. در قضایای ذهنیه این مسأله راه ندارد.

سوال: چرا راه ندارد یعنی آیا تصور وجود هر ماهیتی در ذهن بالضروری است یا بالامتناع یا بگوئیم همیشه بالامکان است.

جواب: ببینید ما در مقام ابهام نمی‌گوئیم ما می‌خواهیم بگوئیم الان ذهن زید خالی از ماهیت غنم است ممکن است دو دقیقه دیگر این ماهیت غنم را در ذهن خودش بیاورد نسب به یک معنای مبهم درست است. اما خود زید ممکن است بگوید من ماهیت غنم را ممکن است دو دقیقه دیگر به ذهن بیاورم. همین که الان می‌گوید ماهیت غنم را به ذهن بیاورم. آیا آمد یا نیامد؟ آیا الان هم باز نسبت بین آن ماهیت بین آن وجودش بالامکان است.

سوال: بحث زمان حضور خود وجود ذهنیه ماهیت در ذهن نیست ما می‌گوئیم همین وجود حاضر در ذهن نسبت به عدم اش که قبل باشد را بسنجیم، این جا حکمش بالامکان است.

جواب: به طور ابهام بله، یعنی ما در اینجا بنشینیم بگوئیم ممکن است. زید بعد از یک ساعتی یک مقدار از ماهیتی را در ذهن بیاورد. وجود این ماهیت چون

الان در ذهن زید نیست نسبت به یک ساعت دیگر می‌شود بالامکان ولی صحبت در این است که وجود ماهیت را ما تصور نکردیم. ما اصلا چیزی تصور نکردیم تا اینکه شما بخواهید بگوئید که وجود این نسبت به آن که می‌آید بالامکان است. وقتی که زید تصور کند وجود هم با او هست. وقتی که تصور نکرد اصلا چیزی نیست یعنی چیزی نیست تا اینکه بگوئید آیا بالامکان خواهد آمد یا نه. به عنوان ابهام می‌توانیم بگوئیم فرض کنید که الان ما اینجا بنشینیم بگوئیم که زید ممکن است دو ساعت دیگر ماهیت غم را به ذهن بیاورد. الان در ذهن زید ماهیت غم نیست دو ساعت دیگر این وجود در ذهن زید پیدا می‌شود. ولی صحبت در این است حالا که این وجود در ذهن او پیدا شده و تصور این وجود را کرده است. آیا در عین حال می‌توانیم بگوئیم که نسبت بین آن تصور وجودی، آن ماهیتی که در ذهن زید است و در بین وجودش باز بالامکان است؟ دیگر بالامکان معنی ندارد باشد یعنی اینها متلازمین هستند وقتی زید تصور ماهیت را می‌کند که وجودش باشد. وقتی وجود این ماهیت در ذهن است که ماهیت اش باشد اصلا این دو متلازمین با هم هستند.

سوال: منافات ندارد با وجود، ولی آیا این وجود فی حد نفسه واجب است یا ممکن است.

سوال: یکی ممکن است قدیم هم باشد

جواب: ببینید به عبارت دیگر نفس الوجود ذهنی عبارت است از ماهیات، از آن صور، فرض کنید که وجود در خارج یک امر بسیط است آن امر بسیط ممکن است تعلق بگیریید به یک تعینی، و آن تعین با تعین دیگر فرق کند، اما اگر این وجود تغییر و تبدل پیدا کند اصل الوجودش باقی است صور فرق می‌کند. من باب مثال: شما یک چوب را در نظر بگیریید این چوب وجودش جری بر آن حاکم است. وجود دارد و نحوه وجودش، وجود شجر است. الان بر این وجود یک صورتی و یک ماهیتی عارض شده که آن ماهیت شجری است و خشبی است شما این چوب را می‌سوزانید تبدیل به فحم می‌کنید. وجودش در عین حال باقی است. اما آن صورت شجری تبدیل به فحمی می‌شود و ذغال می‌شود. باز فحم را شما مشتعل می‌کنید و



آنرا تبدیل به رماد می‌کنید باز آن وجود باقی است یعنی اصل الوجود از بین نرفته صورت الوجود تغییر پیدا کرده است. آن صورت تبدیل به رماد می‌شود آن رماد را شما در گلدان می‌ریزید و تخمی را در آنجا می‌کارید این تبدیل به یک گُل می‌شود آن وجود باقی است اما آن اصل الوجود صورتش تغییر پیدا می‌کند. پس اصل الوجود در خارج به لحاظ اختلافی که این صور بر او مترتب می‌شود نسبت اش با ماهیت می‌شود بالامکان. یعنی این وجود نسبت به آن صورت بعدی که می‌خواهد بیاید نسبت اش بالامکان است. وقتی که صورت بعدی آمد نسبت آن وجود با صورت دیگر بالامکان نیست، بالضروری است یعنی الان این صورت برای او ضرورت دارد. البته ضرورتش بالغیر است یعنی از ناحیه جاعل به او افاضه می‌شود. ولی همین وجود را نسبت به صورت بالقوه ای که بعد دارد که صورت ناریه باشد. می‌گوئیم این وجود بالنسبه به او بالامکان است. بالامکان است یا بضروره؟ نه بالامکان است. چون ممکن است فحم را بگذارید بماند و مشتعل نکنید صد سال بماند و صورتش عوض نشود. حال صحبت در این است که آیا این نحو وجود، در ذهن هم همین طور است. یعنی ذهن یک وجود و یک خمیری در خودش نگه داشته، آن خمیر مایه هی صورت عوض می‌کند، این است یا نه؟ نفس ماهیت ذهنیه عبارت است از وجود ذهنی، این منظور من است و دیگر بالامکان در این جا معنا ندارد. اگر شما یک صورتی دیگر را بیاورید آن صورت مال آن است. نه اینکه این وجود اولی تبدل پیدا کرده و به یک صورت دیگر درآمده است. پس بنابراین آن صورتی که ذهن بعنوان یک حقیقت جوهریه - که انشاءالله در بحث وجود ذهنی می‌آوریم و بسیار بحث مشکلی است بحث وجود ذهنی، - به عنوان یک حقیقت ذهنیه و یک وجود ذهنی این صورت در ذهن الان تحقق دارد نه به معنای این است که قابلیت برای انفکاک از آن وجود را دارد و ذهن در این جا می‌آید بین این وجود و بین این صورت تلفیق می‌اندازد نفس آن وجود ذهنی عبارت است از همان ماهیت ذهنیه، نه اینکه با هم اختلاف داشته باشند لذا دیگر در آن جا مواد قضایا و عناصر عقود اصلا راه ندارد. که همان تعبیر دیگر مرحوم آخوند به جنبه آلی بودن است



منتها ما يك نحو دیگر بیان کردیم. (علی آن کون الاتصاف بالامکان علی ای حال) یعنی اتصاف به امکان به هر نحوی (من عناصر العقود یوجب اللانهایه ایضا) چه اینکه بگوئیم امکان وجود خارجی دارد، یا وجود ذهنی دارد یا اینکه ارتباط بین امکان و بین وجود بالوجوب است یا بالامکان است. هر چه باشد موجب لانهایه است شما امکان هم حتی در نظر بگیرید. باز امکان، امکان دیگری را لازم گرفته، اشکالی که اینها کرده اند (و الجواب) جواب که مرحوم آخوند می فرماید. (أن التسلسل ها هنا بمعنی لایقف)

آن تسلسلی که ما در قضایای عقلی داریم این تسلسل به معنای لایقف است نه به معنای موقوف بودن امری بر وجود امری دیگر است. که در سلسله علیت مطرح می شود. (لأنه حاصل من احتمال الذهن) این تسلسل به معنای یقف حاصل می شود از عمل کردن ذهن، ذهن يك شخص خوب عمل می کند تسلسل لازم می آید. ذهن شخص دیگر تسلسل لازم نمی آورد. خلاصه بسته به ذهن است تا چقدر ذهن جوال باشد و مرتب قضیه درست بکند،

می گویند فخر رازی ایستاده بود کنار حوض می گفت بنده به هفتاد دلیل ثابت می کنم در این حوض آب نیست آمد دلیل اول را بگوید کسی یک لگدی بر او زد افتاد داخل حوض، و گفت دلیل دوم اش برای خودت، فعلاً اولی را بگیر،

ذهن هم همین طور می آید امور را بر هم مترتب می کند. ترتب ذهنی اشکالی ندارد آن که محال است ترتب خارج است یعنی در عالم خارجی يك امری موقوف است بر امر دیگر الی لانهایه باشد (من غیر أن ینساق إلیه الأمر بحسب نفسه) بدون اینکه خود امر بطلد او را و انسیاق به آنها پیدا کند و منساق باشد به حسب نفس اش و به حسب طبع اش (و ینقطع بانقطاع اعتبار العقل) وقتی عقل اعتبارش منقطع شد سلسله تسلسل ذهنیه هم منقطع می شود (و تحقیق هذا المقام أن الشیء معقولا منظورا فیه للعقل غیر کونه آله للعاقل فی تعقله) اینکه يك شیء «منظوراً فیه» باشد و ما در آن استقلالا نظر بیاندازیم برای عقل، غیر از این است که يك شیء به عنوان آلت و وسیله برای عاقل در تعقل اش، و به او نظر بشود و به



واسطه او نظر بشود .. (إذلا ينظر فيه) زیرا در آن نظر نمی‌شود. (بل انما ينظر به ما دام كونه كذلك) مادامی که آلت است «منظور به» است. (مثلا إذا عقلنا الإنسان مثلا بصورة في عقلنا) وقتی که انسان را تعقل کنیم به يك صورتی در عقل خودمان (و يكون معقولنا الانسان) معقول ما و صورت ذهنیه ما يك انسان باشد. (فنحن حينئذ لم نُنظر في الصورة التي بها نعقل الإنسان) ما در اینجا نظر نداریم در صورتی که به آن صورت تعقل انسان را می‌کنیم (ولا نحكم عليها بحكم) بر او هم حکم نمی‌کنیم (و لا نحكم عليها) بر او هم حکم نمی‌کنیم (حين حکمنا على الإنسان أنه جوهر بكونه جوهرًا أو عرضًا) وقتی حکم می‌کنیم بر انسان «الانسان جوهرًا» منظورمان این نیست که همین صورتی که در ذهنمان است، این جوهر است. مثل اینکه عکس مرحوم علامه طباطبائی را بدهند به دست شما، به این عکس که نگاه می‌کنید می‌گوئید عجب مرد بزرگی بود چه سیمائی دارد به این عکس که نمی‌گوئید. چه مرد بزرگی بود. این عکس در دست شما دارد تکان می‌خورد. این که شما نگاه به این صورت می‌کنید، منظورتان آن حقیقت این صورت است که الان به آن حکم می‌کنید چه مرد بزرگی بود چه مفسری بود چه عالمی بود چه با تقوا بود چه مراتبی داشت. این عکس فقط رنگ است. اگر در ذهنتان هم يك صورت انسان را تصور بکنید و بگوئید انسان جوهر است و فلان است آن صورت که منظورتان نیست بلکه ما به ازای خارجی منظور شما است. پس این صورت به عنوان آلت و وسیله برای حکایت از آن «منظور فيه» شما که آن شخص خارجی و آن وجود خارجی است مورد تعقل قرار گرفته است (على الإنسان أنه جوهر بكونه جوهرًا أو عرضًا ثم إذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة) حال فرض کنید که ما تعریفات مان را از آن انسان خارجی کردیم و دیگر تعریف مان تمام شد حالا می‌آییم سراغ ذهنمان آن چه بود من تصورش را کردم (ثم اذ نظرنا في تلك الصورة الحاصلة) وقتی که نظر را بیاندازیم در این صورتی که حاصل می‌شود برای ما در ذهن ما (وجعلناها معقوله منظورًا إليها) و ما این را معقول بدانیم که به او داریم نظر می‌کنیم یعنی در واقع نظر



ما متوجه او شده است. (و جدناها عرضاً قائماً بغیره) می‌یابیم که این صورت ذهنیه ما قائم به نفس است عَرَضٌ است، عارض شده، نبوده حالاً آمده (و ما وجد فی کلام أهل التحقيق) اینکه در کلام اهل تحقیق است شما می‌یابید که می‌فرمایند (أن الصورة الحاصلة فی العقل هی المعقولة بالذات). آن صورتی که در عقل حاصل می‌شود و آن صورت ذهنیه، آن معقول بالذات است. (لما خرج عن التصور) نه آن که خارج از تصور است که همان زید خارجی است. (عنوا بذلك) قصدشان این است که (أنها فی کونها معقولة) این صورت در حالی که معقول است و متصور انسان است (لا تحتاج الی صورة اخرى تکون هی آله ادراکها) احتیاج به یک صورت دیگری که آن صورت دیگر آلت ادراک این باشد نیست. این خودش می‌فهمد. الان این لیوانی که در دست من است شما اگر بخواهید این لیوان را ادراک بکنید باید یک عکسی از این لیوان در ذهنتان بیاورید به واسطه آن عکس بین خودتان و بین این لیوان ارتباط برقرار کنید والا این لیوان صد سال هم اینجا باشد. بنده چشم نداشته باشم این را بینم بین من و بین این لیوان ارتباطی برقرار نمی‌شود پس بنابراین واسطه برای ارتباط بین لیوان خارجی و من عبارت است از آن صورت ذهنیه، آن صورت ذهنیه وسیله است، مرات است برای تشخیص آن اعیان خارجی پس بنابراین آن صورت ذهنیه را می‌گویند «معقول بالذات» یعنی علم من در وهله اول تعلق به آن صورت ذهنی گرفته ثانیاً و بالعرض تعلق به این لیوان که دو یا سه سیر اوزن دارد، گرفته است. این معنا، معنای «معقول بالذات» است. و «معقول بالعرض» از این نقطه نظر می‌گویند نه اینکه توجه ما روی آن صورت ذهنیه است. آن صورت ذهنیه وسیله و آلت است. (لا أننا إذا عقلنا ماهیه الانسان) نه اینکه وقتی ما تعقل یک ماهیت انسانی را بکنیم (و حکمنا علیه بکونه جوهرراً حیوانیاً جرمیاً) و حکم بکنیم که ماهیت انسان جوهری است حیوانی و جرم دارد (یکون المنظور إليه هو الصورة العقلیه) منظور إليه ما آن صورت عقلیه باشد آن صورتی که در ذهن ماست که جوهر نیست، حیوان جرم ندارد وزنی ندارد (التي من جملة کیفیات النفسانیه) که از جمله کیفیات نفسانیه است. ایشان بعنوان کیف نفسانی



در این جا مطرح می‌کنند. (لأن هذا بين الفساد) این خیلی روشن است که صورت ذهنیه ما وزن ندارد، ماده ندارد. جرم ندارد. پس این صورت ذهنیه در این جا به عنوان حکایت مورد استفاده قرار گرفته (فكذلك الامكان و مقابله) همین طور است امکان و مقابلهایش که وجوب و امتناع باشند (كآله للقوة العاقله) مثل وسیله و ابزار می‌مانند برای قوه عاقله. (بها يتعرف حال الماهيات بحسب نحو وجودها) به این ها، به این اشیاء از عناصر، وجوب،؟؟؟، حال ماهیات شناخته می‌شود. به حسب نحوه وجودشان که آیا وجود آنها بالامکان است، بالضرورت است یا بالامتناع است (و كيف يعرض لها) و چگونه این وجود عارض بر این ماهیات می‌شود. (و لا ينظر في هذه الملاحظه الى كون شيء من الثلاثه موجودا) و در هیچ کدام از این ملاحظاتی که ما می‌کنیم که به عنوان آلت و وسیله از این عناصر عقود و جهات ثلاث استفاده می‌کنیم نظر نمی‌شود. (أو معدوما ممكنا أو واجبا أو ممتنعا) که یکی از اینها در ذهن موجود است یا معدوم است، ممکن است، یا واجب است، یا ممتنع است. حالا آنکه در ذهن است و وصف اش با آن وجود ذهنی که دارد بالامکان است یا بالامتناع است یا بالضروری است به اینها هیچ کدام توجه ای در این جا نمی‌شود. بلکه توجه می‌رود روی نفس ربط و وجود رابطی خارجی این قضایای خارجی و از این امکان عقلی و ذهنی برای ربط در آن وجود خارجی استفاده می‌شود. اما ذهن در اینجا تصور نمی‌کند حالا آن امکانی که در ذهن آمده است آن چیست؟ پس جنبه آلی در اینجا لحاظ شده نه جنبه استقلالی (ثم ان التفت العقل إلى شيء منها) حال اگر عقل ما التفات پیدا کند (إلى شيء منها) به یکی از این جهات (و نظر في نحو وجوده) و در کیفیت وجود این بخواهد نگاه کند که حال اینکه در ذهن ما هست. آیا درست است یا درست نیست، آن چطور است (لم يكن هو بذلك الاعتبار إمكانا لشيء ولا وجوبا و لا امتناعا له) به این اعتباری که من الان امکان را در ذهنم آورده ام این که می‌گویم من امکان را در ذهنم آورده ام، این دیگر امکان شی یا وجوب یا امتناع نیست از آلیت می‌افتد و ساقط می‌شود و جنبه استقلالی و وجود فی نفسه به خود می‌گیرد (بل كان عرضا) دیگر اینجا.



عَرَض می شود (موجودا فی محل هو العقل). موجود می شود در يك محلی که آن محلش ذهن و عقل است. (و ممکنا فی ذاته) این فی ذاته می شود ممکن چون قبلا نبوده است (فما كان قبل هذا وجوبا) آنکه قبل از این وجوب بود (مثلا أو إمكانا) مثلا یا امکان بود (صار شیئا ممکنا) شما قبلا می گفتید که «الله موجودٌ بالوجوب» یا «الله واجب الوجود». این وجوبی که شما برای ربط بین وجود و بین الله آوردید این وجوب خودش می شود بالامکان یعنی متصف می شود به امکان نه اینکه خودش می شود امکان، یعنی چون قبلا ما آنرا در ذهن نیاوردیم از نظر تعلق وجود به او و عدم تعلق وجود به او می شود ممکن، این يك امری است که يك وقت ذهن هست يك وقت در ذهن نیست. (و هكذا قیاس المعانی) همان طور قیاس معانی (الحرفیه و المفهومات الأدویه) حرفیه و مفهومات ادویه که مفهومات به عنوان أدوات هستند (إذا صارت منظورا إليها) وقتی «منظورٌ إليها» باشند وجود فی نفسه دارند (معقولة بالقصد) تعقل بشوند به قصد (محکوما علیها) برایش حکم می شود (أو بها) یا محکوم قرار می گیرد (انقلاب اسمیه استقلالیه) بر می گردد و به مفهوم اسمیه استقلالیه منقلب می شود (بعد ما كانت حرفیه تعلقیه) بعد از اینکه حرفیه و ربطیه بود (و هذا الانقلاب غیر مستحیل) این انقلاب، انقلاب مستحیل نیست چون انقلاب مستحیل انقلابی است که يك صورت با اینکه در نفس این فعلیت را دارد بر گردد به صورت دیگر انسان در عین اینکه انسان است يك دفعه بر گردد بشود. بقر. این انقلاب محال است اما انقلاب ماده به صورت در همه اشیاء هست هر ماده ای در حرکت و سیر جوهری خودش هر آن يك صورتی به خود می گیرد و این اشکال ندارد. و مسأله ای نیست که يك امر معنای حرفی در نفس اینکه معنای حرفی است منقلب نمی شود به معنای اسمی چون در وقتی که معنای حرفی است جنبه آلیت دارد. و اگر در نفس آلیت منقلب بشود به معنای استقلالی و نفسی، این انقلاب لازم می آید که حرام است یعنی آن صورت نوعیه اش از آلیت بر گردد به صورت نوعیه استقلالیه و نفسیه متبدل بشود این محال است ولی اگر نه اصلا اصل موضوع عوض شد کودتا شد آن حرف که معنای آلی بود دیگر الان



«منظورٌ فيه» و «منظور اليه» شد پس بطور کلی صورت خود را تبدیل کرده است به صورت دیگر، یعنی این ماده خود را تبدیل کرده به صورت دیگر و آن صورت صورت استقلالی می باشد. (لأنه كانقلاب الهاده إلى الصورة و الجنس إلى الفصل و القوه إلى الفعل و الناقص إلى التام) مثل انقلاب ماده به صورت، جنس به فصل، قوه به فعل، ناقص به تام می ماند، اشکالی ندارد (لا كانقلاب الصورة إلى الصورة) نه مثل انقلاب يك صورت به صورت دیگر که محال است (و النوع المحصل إلى النوع المحصل) یا نوع محصل، نوعی که الان فعلیت دارد به يك نوع محصل در همین الان (لأن الروابط والأدوات حين كونها كذلك) چون روابط و ادوات در وقتی که روابط و ادوات هستند (ليست شيئاً من الأشياء المحصلة التامة) اینها چیزی از اشیاء محصله که فعلیت تامه داشته باشند نیستند (بل نسب إلى الأشياء) این ها روابط هستند و نسبتهای به اشیاء هستند (و فرق بين الشيء و نسبه الشيء) فرق است بين يك شى و بين نسبت شى این دو مسأله است (و كذا فرق بين كون الشيء، شيئاً أو قوه على شيء) فرق است بين اینکه يك شى، شىء باشد یا اینکه استعداد بر يك شى شدن را داشته باشد. تهيؤ بر يك شى شدن را داشته باشد که از مرحله بالقوه به بالفعل رسیدن است این را انقلاب نمی گویند (اذالقوه بها هي قوه) قوت و استعداد از نظر قوه بودن (ليست شيئاً من الأشياء أصلاً) اصلاً شیئی از اشیاء نیست که بخواهد درونش انقلاب صورت بگیرد.

(اللهم إلا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوة)

درس ۱۵۶

صوت به مدت ۷ دقیقه موجود است - متن نیست

بسم الله الرحمن الرحيم هو خير الناصر و معين

(و ما قراء سمعك ان معنى العدميك الوجود) تا اینجا بود دیگر (فی سبیل الاستقلالی كالوجود المحمولی هما متبانیان یرام به ما اخذناك لانهم ذاتین متبانیین لا انهم كالمرات التي و لاحقیقت لها و لهذا تقبل الالوان و يظهر به الحقائق و تباین بین الشیئین و يكون به حسب المفهوم و العنوان من غیر ان يكون لكلها بحسب ذاته حقیقتة مفصلة یتغییر ان بها بل الاختلاف بینها كالاختلاف بین محصل له مهین)

به دنبال مطلبی را که مرحوم آخوند راجع به اعتباریت معنای ذکر کردند مطلب ایشان به اینجا رسید که بطور کلی مفاهیمی را که عقل آن مفاهیم را ادراک می کند یا ما به ازاء خارجی دارد و به عنوان یک حقیقت عینی در خارج وجود دارند که از اینها تعبیر به معانی نفسیه و وجود محمولی می شود مانند ذوات اشیاء، که اینها حقائقی دارند در خارج وجود دارد یا مانند عوارض، که عبارت است از اوصافی که این اوصاف حمل می شوند بر موصوف و این اوصاف خودشان وجود خارجی دارند مثل بیاضیت و کم و کیف که اینها وجود محمولی دارند وجود محمولی یعنی، می توانیم ما وجود را محمول برای این موضوعات قرار بدهیم و بگوئیم: (الشجر موجود فی خارج)

یا بگوئیم: (الکیف موجود فی خارج) این را به آن می گویند وجود محمولی. خوب این یک دسته از مفاهیمی هستند و دسته دوم از مفاهیمی که عقل آنها را تصور می کند آن مفاهیمی هستند که وجود فی نفس در خارج ندارند بلکه وجود آنها

عبارت است از یک وجود اعتباری و وجود انتزاعی نه اینکه خود آنها ما به ازاء خارجی داشته باشند یعنی عقل آنها را انتزاع می‌کند چون در معقولات اولی به اصطلاح معقولات اولیه فلسفیه در آن معقولات خود آن مفهوم هم در خارج وجود دارد اما در معقولات ثانیه فلسفی آن معقول در خارج وجود ندارد بلکه یک امر انتزاعی است که از آن عینیت خارجی انتزاع می‌شود مانند فرض کنید مسأله کلیت، مفهوم کلیت، مفهوم جزئیت. مفهوم کلیت در خارج وجود ندارد و همین طور مفهوم جزئیت. بله، زید در خارج وجود دارد نه جزئیت و ما خیلی از محاورات خودمان را و ارتباطات خودمان را با همین معقولات ثانیه فلسفی انجام می‌دهیم نه اینکه خیال کنید از امور بیخودی هستند که به اعتبار معتبر آنها ارزش دارند اگر معتبری تغییر پیدا بکند آن وقت آنها اعتبار خود را از دست می‌دهند درست شد این مفهوم کلیت یا مفهوم جزئیت یا مفهوم نوع، مفهوم جنس، مفهوم فصل، اینها مفاهیم معقولات ثانی هستند یکی از آن مفاهیم هم مواد قضایا یا عناصر عقود است که جهات ثلاث هم به او گفته می‌شود اینها یک مفاهیم انتزاعی هستند که ما به ازاء خارجی به عنوان وجود محمولی، آنها ندارند بلکه ذهن آنها را از اشراف به یک موضوع و محمولی انتزاع می‌کند نگاه به یک موضوعی می‌کند نگاه به محمولش می‌کند - و بعد این ارتباط را انتزاع می‌کند از این دو. این هم یکی از آن مفاهیمی است که ذهن آن‌ها را تصور می‌کند و جزء معقولات ثانی فلسفی هستند و ما به ازاء خارجی به عنوان وجود عینی برای آنها خوب متصور نیست حالا با توجه به این قضیه ما یک نوع تبیینی بین این مفهوم انتزاعی و بین مفاهیم عینی خارجی مشاهده می‌کنیم مفاهیم عینی خارجی مفاهیمی هستند که وجود محمولی دارند استقلال ذاتی دارند اما مفاهیم اعتباری وجود خارجی ندارند استقلال ذاتی ندارند وجود آنها همین وجود آنها فی غیره است معنای آنها یک معنای حرفی است معنای استقلالی نیست موضوع و محمول نمی‌توانند واقع بشوند و هلم جرا. پس بنابراین در صورتی که این مسأله ای که در اینجا مطرح شد در صورتی است که این وجود انتزاعی به عنوان یک وجود غیر مستقل بالذات و حاکی از خارج، این وجود مد نظر بیاید یعنی وقتی که مفهومی از



این مفاهیم را ذهن ادراک می‌کند آن جنبه معنای ربطی او و معنای انتزاعی او، آن جهت مورد نظر باشد تا وقتی که آن جهت انتزاعی مدنظر هست ما می‌توانیم بگوئیم که این مفهوم همان معنای انتزاعی خودش را و همان معنای عدم وجود فی نفسه خودش را در اینجا حائز است اما اگر ذهن آمد و این معنای انتزاعی را مدنظر قرار داد و روی او تأمل کرد و روی او فکر کرد و به عبارت دیگر خود او را موضوع برای دقت و تأمل و مذاقه قرار داد دیگر در آن صورت از معنای انتزاعی بودن خارج می‌شود مثل اینکه یک وقتی بیایند از شما سوال کنند آقا فرق بین این مواد ثلاثه یا این جهات ثلاثه را بگو یعنی شما در اینجا اصلا می‌خواهید بحث را روی به نفس ضرورت ببرید نفس ضرورت بر چه می‌گویند ما کاری به قضیه نداریم قضیه خارجی که مثلا زید حیوان ناطق بالضروره که ما خود این ضرورت را صرف نظر از وجودش در هر قضیه ای بخواهیم ببینیم. ضرورت به چه می‌گویند؟ یکی از شما سوال می‌کنند. آقا نماز واجب است یا نه؟ بله نماز واجب است یعنی نماز ضرورت دارد حتما باید بخوانید غیبت حرام است یا نه؟ می‌گوئید آقا غیبت حرام است. الممتنع الجواز است نمی‌دانم خوردن پنیر در شب فرض می‌شود که کراهیت دارد می‌گوئیم کراهیت دارد وضو مستحب است؟ بله مستحب است. همین طور احکام خمس را ما در اینجا انتزاع می‌کنیم و حمل می‌کنیم بر همان اشیاء خارجی یک وقتی بطور کلی می‌آئیم راجع به خود نفس احکام خمس صحبت می‌کنیم راجع به خود وجوب حرمت که اصلا وجوب به چه چیزی گفته می‌شود حرمت به چه چیزی گفته می‌شود خوب این در این صورت نظر، نظر استقلال در اینجا دارد وجود محمولی در اینجا می‌شود

سوال:

جواب: ذهن است فقط ذهن است بله این به اصطلاح مطلب دیگر حالا به وقتی ما می‌خواهیم راجع به خود وجوب و امتناع و امکان صحبت کنیم اصلا وجوب و ضرورت چیست؟ امتناع چیست؟ و امکان چیست؟ به هیچ قضیه خارجی هم کار نداریم نه به الله واجب الوجود کار داریم نه به زید ممکن الوجود نه به شریک الباری



ممتنع الوجود و اجتماع نقیضین ممتنع ما به هیچی کار نداریم ما اصلا به امتناع کار داریم این در اینجا یک وجود استقلالی به خود می‌گیرد که البته وجود استقلالی در اینجا همان ظرف و وعاش در ذهن است چیزی در خارج نیست که ما نشان بدهیم مثل خوش و لیوان بگوئیم این هم معنا، معنای وجوب است بلکه یک وجود استقلالی دارد و آن وجود استقلالی وجود محمولی دارد می‌توانیم بگوئیم ضروره موجود چون اگر موجود نبود که این را شما نمی‌توانستید به آن حکم کنید و به یک عبارت دیگر هر وجود انتزاعی باید یک وجود استقلالی در ذهن داشته باشد هر وجود انتزاعی. چرا؟ چون همین که شما می‌گوئید وجود انتزاعی این به این معناست که ذهن قبلا یک هم چنین وجود استقلالی برای خودش ترسیم کرده و در پرونده خودش قرار داده فرض بکنید که همین نظر را ما حتی در مورد اعیان خارجی مفاهیم اعیان خارجی هم همان طور که قبلا عرض شد به صورت ابهام این معنا را ذهن دارد و این بر اسامی اجناس و معانی کلیه این قضیه هست فرض کنید که من باب مثال سفیدی، سفیدی یک عرضی است و صورت عینی خارجی دارد به جهت اینکه شما الان این کتاب را که باز کردید در مقابل خودتان خوب این کتاب را می‌بینید صفحاتش سفید است و این کتاب را در مقایسه با این کیف و مقایسه با این خوش ملاحظه می‌کنید خوب این فرش قرمز است و این کیف هم رنگش این طور. پس این سفیدی را می‌بینید در خارج انتزاعی نمی‌کنید این را دارید می‌بینید دیگر. قرمزی را دارید در خارج می‌بینید دیگر سیاهی را دارید می‌بینید. این یک صورت عینی خارجی دارد حالا منشاءش چیست ما به آن کار نداریم بالاخره این را ما با چشممان می‌بینیم دیگر حالا هر چشم ما تفسیر راجع به لون و اینها می‌خواهد بکند بجای خودش محفوظ اما این مسأله هست ولی صحبت در این است که آیا این که شما این عرض را دارید مشاهده می‌کنید و فرقی را با سایر اعراض دارید تشخیص می‌دهید همین الان برای شما این نظر پیدا شده یعنی این مفهوم سفیدی الان که چشمتان افتاده به این در ذهن شما این معنا پیدا شده، این معنا را فهمیدید یا اینکه در ذهن شما یک سفیدی بوده؟ بله. در ذهن شما یک سفیدی بوده دیگر. این نیست که



الان پیدا شده لذا دلیل بین سفید در مورد سفیدی ها شما امتیاز قائل می شوید مراتب تشکیک در اینها قائل می شوید در اینها همه به خاطر این است که این سفیدی از آن سفیدیش قوی تر است او قوی تر است او ضعیف تر است او متمایل به زردی است او متمایل به ... اینها به خاطر این است که آن معنا و آن مفهوم سفیدی یک مفهومی است که این قبلا به عنوان یک اصل به عنوان یک وجود مستقل، مستقل از آن اعراض خارجی به عنوان یک وجود مستقل از اعراض خارجی و به عنوان یک وجود محمولی قبلا در ذهن ما نقش بسته است بعد می آئیم و این سفیدی را وقتی که مشاهده می کنیم با آن سفیدی ذهن خودمان تطبیق می دهیم و مراتب را تشخیص می دهیم و از اینجا امتیاز را می گوئیم آقا این چه رنگ است؟ این رنگ، رنگ زرد است. آقا از کجا می گویی زرد است تو که الان چشمت به این کتاب افتاده تو که الان چشمت به این تابلو افتاده از کجا می گویی زرد است شما می گوئید که بخاطر اینکه من این زردی را تو ذهنم دارم این را وقتی که الان دیدم با او تطبیق کردم حکم به سیاهی و قرمزی نکردم اگر همین الان، شما این ادراک منوط به همان لحظه اطلاع و علم حصولی باشد چرا نگفتید که قرمز است تا چشم را باز می کنید این قرمز است چرا می گوئید زرد است؟ چرا نمی گوئید سفید است؟ بخاطر اینکه آن را با آن زردی ذهنتان دارید مقایسه می کنید مثل اینکه فرض بکنید من باب مثال بیاورند جلوی شما آقا اسمش چیست؟ می گوئید نمی دانم یعنی من این را تا بحال ندیدم. تو پرونده اتان یک همچنین صورتی تا به حال نبوده لذا می گوئید چی؟ من نمی دانم این کیه؟ الان به من نشان دادید اما اگر دو دقیقه بروند و برگردند می گوئید این همان است دو دقیقه پیش بود که من دیدم یعنی تا در لحظه اول شما این را مشاهده کردید رفت در پرونده اتان ثبت شد حالا که ثبت شد بعنوان یک وجود مستقل نه وجود انتزاعی به عنوان یک وجود مستقل در پرونده ذهن شما این را چیه این را نوشتند بعد اگر دفعه دوم ببینید حالا می توانید شهادت بدهید این همانی است که من دیدم داشت فلان کار خلاف را می کرد. اما چرا می گویند شاهد بیاید شهادت بدهد بخاطر اینکه شاهد شخص را در حین ارتکاب جرم دیده و در پرونده اش ثبت شده بعد در مراجعه



مجدد، به آن پرونده مراجعه می‌کند این، که وجود خارجی را معقول بالعرض را و معلوم بالعرض را با اون معلوم بالذات که در ذهنش است مقایسه می‌کند حکم به اتحام می‌کند. این معنا، معنای شهادت است. اما نه، همین طوری یکی در بیاید و فرض بکنیم یکی شهادت بدهد، این این طوری چرا بعضی جاها می‌شود که منظور طرف اثبات یک قضیه کلی است حالا برای اثبات آن قضیه کلی بله حالا هر چی وسیله و قضیه هم بود به عنوان شاهد نقل می‌کنند آقا شما دیدید ایشان این کار را کرد بله دیدم آقا تو کی دیدی؟ بلکه به عمرش ندیدی، نه ما دیدیم بله ایشان ... منظور چیه؟ منظور این است که آن هدف ثابت بشود این یک قضیه که خوب اثبات است دیگر، این هم یک جور شهادت است این هم یک قسم است دیگر حالا هر چه باشد دیگر آن دیگر باشد آن بایستی که به آن نتیجه و مطلوب باید برسد در قضاوت های امیرالمومنین داریم دیگر وقتی که آمدند آن چیز کردند چند نفر آمده بودند مال یک شخصی را دزدیده بود و بعد گفته بودند که کاروان آمده بود و مالش را دزدها زدند و غارت کردند و بردند و اینها فوت کرده بود در سفر بود فوت کرده بود نتوانستند اثبات کنند امیرالمومنین آمدند و شهود را همین هایی که باهاش بودند چرا، جدا کردند یکی تو اون اطاق نشانند کی تو اون ور کوفه یکی تو مسجد کوفه هر کس را یک جا بعد گفتند خوب بگو بینم این کی مرد؟ چه ساعتی مرد دزدها کی بهتان زدند؟ چه ساعتی از شب بود؟ چند نفر بودند فلان و این یه چیزی گفت حضرت می‌نوشت. دومی بیاد و حضرت به دومی گفت قضیه را خلاصه اولی چیز کردها من ترساندمش قضیه را گفت ها این هم یه خورده گفت و حضرت یکدفعه یه پلتیکی بهش زدند خوب نمی‌خوانی که چیز کنم این حرفهایی که تو می‌زنی با اون هایی که اولی زده فرق کرده ها حواست باشد قضیه چیه شمشیر را کشید و اون گفت ای ای ... یا علی وایسا وایسا می‌گم گفت آره بابا این مرد و فلان ما آنجا بودیم و این حرفها مالهایش را برداشتیم کشیدیم بالا، این سرما خورد و مرد مالهایش را برداشتیم دزدی هم تو کار نبوده که بزند دزد ما هستیم مال بیچاره را حضرت چیز کردند و سومی را آوردند پدر سوخته شهادت می‌دهی رفیقت همه چیز را به من



گفت فلان و این حرفها بعد هیچی اومد یه خورده چیز کند حضرت آن هم پته اش را ریخت روی آب و بعد معلوم شد که این یک تباری بوده ولی درست تباری نکردند بالاخره هر چه می گویند بالاخره گیر علی بیفتند کسی که نمی تواند قصر در رود قبل از اینکه این یه چیزی به فکرش بیاید اون این فکر رو خونده بانک رو زده، یه روز یکی از رفقا می گفت: آقای حشمتی مرحوم آقا یه چیزی به من دادند یک نامه ای یک چیز پستی یه وجهی خلاصه ظاهرا وجهی بود یا نامه چیزی که شما برو به منزل فلانی بده فلان، می گفت ما این و زود هم این کار را انجام بده می گفتش که ما خلاصه روز اول یادمان رفت چیز نکردیم و خلاصه کاری برایمان پیش آمد و انجام ندادیم روز دوم و فلان خلاصه دادیم به آن. بچه امان که برو بده در خانه فلانی، او رفت و داد و گفتم دادی گفت آره روز سوم دیگه خوب خیالمان راحت شده بود که دیگه رفتیم دادیم این حرفها گفت سر چیز سجاده گفتند: که آقای حشمتی، نشسته بودند ظهر نمی دانم گفتیم اوه الان دیگه موقع استنساخ است خب آقای حشمتی آقا شما این را دادید بله خب ایشان چه گفتند؟ من که نرفتم. ایشان چیزی نگفتند می گفت زبانم بند آمده بود آقا راستش جواد رفت مثلا، این را داد در خانه بسیار خوب بفرمائید گفت ما را کشیدند به چرا خودت نبردی؟ خلاصه اینجا نمی شود پشتک زد حالا همه جا بله ولی از این کارها سر ما هم خیلی کردند بله خلاصه شهادت به این می گویند دیگر شهادت به این می گویند که توی چیز باشد که چیز باشد حالا در مورد این اعراض در مورد این صور و اعراض و اینها تمام اینها از اسامی اجناس و غیره اینها یک معنایی قبلا در ذهن دارد و در انطباق با آن معنا سنجیده می شود لذا این انتزاعیات اینها خودشان اینها یک وجود فی نفسه و مستقل در ذهن دارند ولیکن ذهن در مقام عمل همیشه دو عمل انجام می دهد یکی نظر ذهن به واقعیات خارجی است و براساس واقعیات خارجی قضایای ذهنیه را ترکیب می کنند در این لحاظ روابط بین قضایای ذهنیه بعنوان حاکی از روابط در موضوع و محمول خارجی به عنوان وجود بالاستقلال در ذهن مدنظر قرار نمی گیرد و اینها وجود فی نفسه ندارند مسأله دوم این است که ذهن خودش وجود روابط ذهنیه را صرف نظر



از اون رابط خارجی بعنوان وجود فی نفسه و مستقل مدنظر قرار میدهد که در این صورت این وجود وجود محمولی دارد و وجود فی نفسه دارد حالا این چه که فرمودند بین این دو لحاظ تباین ذاتی هست مرحوم آخوند می گویند منظور این نیست که اینها وجود مستقل فی نفسه دارند و مانند وجود عرض و معروض وجود فرض بکنید من باب مثال ضدین دو مفهوم متخالفین تباین ذاتی داشته باشند بلکه منظور از تباین ذاتی عبارت است از دو لحاظ دو لحاظ که این دو لحاظ اینها با هم اختلاف داشته باشند یکی لحاظ، لحاظ انتزاعیت است یکی لحاظ، لحاظ استقلالیت است پس بنابراین در اینجا نه به لحاظ وجود فی نفسه اینها اختلاف آمده است که اینها وجود فی نفسه ندارند بلکه به لحاظ اختلاف در مفهوم و اعتبار است که یکی اعتبارا احد شده و یکی بالاستقلال مانند قوه و فعل و مانند محصل و لامحصل این خوب. این مطلب تمام شده. از این جا به بعد مرحوم آخوند در اینجا یه قاعده ای را بیان می کنند که این قاعده به عنوان یک مسأله کلی است و او این است که ما اصلا احکامی که مترتب می شود بر انتزاعیات، ما این احکام را متوجه بشویم که اینها چه احکامی است در هر جا که معقول ما، معقول ثانوی بود هر جا که معقول ما معقول ثانوی بود در آنجا آن آن معنای انتزاعی آن با آن معنای اولی یا با آن معنای غیر انتزاعی که بالاستقلال است این تفاوت دارد و احکامش هم با آن متفاوت است مسأله تسلسل در معقولات اولی می آید به عنوان خارجی اما سلسله مسأله تسلسل در معقولات ثانوی که مسأله وجوب باشد مسأله وحدت مسأله ضرورت مسأله امکان باشد امثال ذلک باشد نمی آید چرا؟ چون وقتی که تسلسل عبارت باشد از توقف یک شیء در شیء دیگر این توقف باید از نظر از جهت وجود وجود خارجی استحاله و امتناع بشود اما اگر فرض بکنیم خود ذهن آمد یک امر را مترتب بر امر دیگر کرد و امر هم مترتب بر امر دیگر کرد این دیگر در اینجا مسئولیتی از نقطه نظر ترتب یک مسأله وجودی و مطلب دیگری در خارج پیدا نمی شود پس این یکی از احکامی است که ما گفتیم روز قبل که سلسله مسأله تسلسل این بواسطه انقطاع تاملی عقل این چه می شود منقطع خواهد شد و این دیگر تسلسلی وجود ندارد فرض کنید در



همین مسأله وجود، وجود این یک مفهومی است که یک ما به ازاء خارجی دارد ما به ازاء  
خارجیش آنچه که ما می بینیم که همه اینها موجودات آن وجودند حالا خود وجود موجود فی حد نفسه  
موجود ام لا خود وجود که معدوم نیست وجود معدوم است یا وجود موجود است موجود یعنی چه؟  
موجود یعنی (شی ثبت له الوجود) یعنی وقتی که ما قضیه را به عنوان یک قضیه منطقی و عقلی تصور  
می کنیم می گوئیم (الوجود موجود: الوجود ثبت له الوجود) وجود برای این وجود ثابت است خود  
وجود نفس وجود همان تعیین خارجی است بعد آن وقت بین آن موجود که می گوئیم الوجود موجود  
وجود، وجود برایش ثابت است در آن وجود هم صحبت می کنیم که آیا بر آن وجودی که ما می گوئیم  
بر وجود وجود ثابت است نه اینکه بر وجود عدم ثابت است الان می گوئیم که بر این کتاب وجود ثابت  
است آیا بر این کتاب عدم ثابت است، نه عدم یعنی نیستی بر این کتاب وجود ثابت است خب این  
وجود کتاب که الان در اینجا هست آیا برش وجود ثابت است یا نه؟ این دیگر در قضیه خارجی نفس  
همین تعیین خارجی وجود این دیگر سلسله تسلسل قطع می شود اما در قضایای ذهنی می آئیم می گوئیم  
الوجود موجود یعنی وجودی که به عنوان یک مفهوم کلی موضوع واقع شده برای قضیه ما موجود را  
حمل برش می کنیم می گوئیم الوجود موجود الوجود موجود فی الخارج حالا اینکه الوجود موجود فی  
الخارج یعنی چه؟ یعنی: الوجود ثبت له الوجوده وجود بر وجود ثابت است بعد در آن وجود صحبت  
می شود آیا خود آن وجود چطور است و خب می گوئیم بر آن وجود هم وجود ثابت است خب دیگر  
این تسلسل لازم می آید یا اینکه فرض کنید در مسأله وحدت می گوئیم هذا واحد هذا واحد این یک  
انتزاع از یک تعیین خارجی است که ما الان اینجا وحدت را انتزاع می کنیم از صرف الوجود است این  
شکل الخارج یعنی همین که شما این کتاب را در مقابل تان می بینید وحدت را از این انتزاع می کنید  
وحدت را انتزاع می کنید همین طور انتزاع می کنید آن وقت حالا آن وقت و حالا اگر خود وحدت را  
این را برش حکم بکنید بر خود وحدت الوجود ام لا یکی، همین مسأله یکی وحدت هست  
یا نیست در آن کیفیتش آیا آن وقت باز چه می شود



همین تسلسلی که در اینجا گفتیم پیدا می‌شود این که می‌گوئیم وحدت هست یا نه اینکه خود الوحدت واحد ام لا وحدت خودش یک است یا دو است می‌گوئیم وحدت خودش یک است، یک است دو نمی‌شود می‌گوئیم آن یک چیست؟ آن یک آنی است که وحدت بر او صادق است باز اون نقل کلام در آن است که یک تسلسل ذهنی در اینجا پیدا می‌شود لذا در مسأله همین طور در قضیه ضرورت تلازم هم همین طور است وقتی که ما ارتباط بین دو قضیه عقلیه را لحاظ می‌کنیم حکم به لزوم و ضرورت برای این موضوع و محمول می‌کنیم بعد خود آن ضرورت را مدنظر قرار می‌دهیم و لزومی که بین موضوع و محمول است خود آن لزوم را ما مدنظر قرار می‌دهیم و حکم به لزوم برای او می‌کنیم یعنی می‌گوئیم آن ضرورتی که الان بین موضوع و بین محمول است آن ضرورت خودش آیا ضرورت دارد؟ یا آن ضرورت ندارد؟ اگر ضرورت نداشته باشد که انقلاب رابطه پیش می‌آید پس باید بگوئیم خود آن ضرورت و لزوم بین این دو خود او چیست؟ باید باشد بعد می‌رویم سر آن باید باشد دومی می‌گوئیم آن باید باشد دومی واقعا هست یا اینکه نه روی این حساب ذهن همین طور می‌تواند قضایای مترتبه بر هم را و همین طور موضوعات مترتبه بر هم را به عنوان نظر استقلالی بهش توجه کند کی این قطع می‌شود وقتی که دیگر ذهن توجه به آنها نکند و با صرف رابطه بین موضوع و محمول

پایان قسمت A

### شروع قسمت B

سوال: موجود فی الضروره این سلسله نیست چون اگر این سلسله بود و سلسله دوم سوم، چهارم اینها ضرورت را باید تصور کرد اگر در سلسله دهم ضرورت نباشد  
جواب: نه اصلا اینها معنا ندارد اگر نباشد در همه اینها ضرورت است یعنی نفس ضرورت، نفس ضرورت،

سوال: سوالش بر چه اساس است؟ نه این سوال که می‌کند در واقع می‌خواهد سوال کند از یک امر متحقق خارجی یعنی می‌خواهد بگوید این امر متحقق خارجی به این کیفیت است منتهی به نحو سوال مطرح می‌کند مثل اینکه فرض بکنید که مثل



اینکه طرف دارد می بیند که شما در اینجا نشستید می گوید آقای کرمی اینجا نشستند می گوید  
خب داری می بینی دیگر می گوید اگر نشسته اند خوب این قدر تنفس می کنند پس این کار را هم اصلا  
انجام می دهند خودش دارد می بیند برای اقرار مسأله را در اینجا بصورت سوال مطرح می کند لذا در  
اینجا بطور کلی مسأله تسلسل در اینجا قطع می شود و مرحوم آخوند به یک احکامی که مترتب بر  
عناوین خارجی و بر معقولات ثانویه هست و مسائل انتزاعی در اینجا می خواهد مطرح بکند قاعده ای  
که مطرح می کند همان قاعده ای است که در مقسم مرحوم خواجه آمده (و ما قواء سمعک ان المعنی  
العدمی کالوجود نسب) آنچه که شما شنیدید معنای ادات، و معنای ربطی مانند وجود نسبی می ماند و  
الاستقلالی معنای استقلالی، مثل وجود محمولی می ماند و وجود فی نفسه هما متبانیان بالذات و اینها  
تباین ذاتی دارند (یرام به ما اخذناک تحقیقه) آنچه که منظور از اینهاست آنی هست که ما به شما گفتیم  
(لا حقیقه و لا اصلا لان لهما ما ذاتین متباینین) نه اینکه اینها دو تا ذات متباین دارند مثل وجود درخت  
و وجود سنگ دو ذات متباین داشته باشند (فان رابطه لاذته و لا اصل) رابطه اصلا ذات ندارد مانند  
مراتی می ماند که رنگ ندارد و حقیقتی اصلا ندارد و چون حقیقت ندارد رنگ ندارد و اصالت ندارد  
تقبل و الالوان هر رنگی را ظاهر می کند و یظهر به الحقائق حقائق را روشن می کند پس بنابراین آن  
منظور ما این بود که اصلا معنای انتزاعی یا معنای استقلالی چیه؟ اینها اختلاف دارند معنای ربطی با  
معنای فی نفسه اختلاف دارند نه اینکه منظور این است معنای ربطی وجود ذاتی و وجود استقلالی دارد  
این آن چیزی است که ما گفتیم (و التباین بعد شیء) لازم این نیست که حتما به حسب خارج باشد  
(قدیکون به حسب المفهوم العنوان) گاهی اوقات بحث مفهوم عنوان است (بحسب ذاته حقیقه  
محصله) بدون اینکه برای هر یک کدام از اینها به حسب ذاتش یک حقیقت محصله ای باشد خب این  
نمی شود بعضی، از این مفاهیم حقیقت محصله خارجی دارند حقیقت

(بل الاختلاف بینهما)

اختلاف بین این دو بین این دو شیئین اختلاف بین محصل و لامحصل است

که مثل اختلاف بین قوه و فعل است مثل ماده و صورت است (له الذی یسیر له محصلا) می تواند که خود را محصل کند و به شکل جسم خودش را در بیاورد ماده بدون تحصل که صورت بپذیرد لامحصل است و این اختلاف نه این است که اینها دو امر خارجی هستند واقعا ماده را ما در خارج می بینیم و بعد وقتی هم که محصل شد باز او را می بینیم نه ماده ای را که ما می بینیم ماده ماده محصل است اگر آن را که بعنوان هیولای مبهمه شما می بینید آن لامحصله است و آن لامحصله باید بر گردد چه بشود؟ محصل بشود (والشیء لاشیء) است مثل شیء و مثل لاشیء می ماند (الذی فی قوته ان یسیر شیء) لاشیء به همان ماهیت می گویند ماهیت هیچ تحصل و تعینی ندارد و قابلیت دارد که مشیء بشود (المشیء وجوده) بشود بوسیله بتوانیم به او اشاره کنیم بنابراین شیء و لاشیء در اینجا عبارت است آن هم به معنای قوه و فعل است و استعداد و بالفعل است به معنای هیولا و به معنای صورت است یا به معنای نوع و به معنای آن مصداق و فصل ممیز است یعنی به آن اصطلاح شخص جزئیه محقق اوست یا به معنای ماهیت مبهمه یا به معنای وجود خارجی اوست تمام اینها شیء و لاشیء اند بر همه اینها صدق می کند بناء علیهذا اختلاف بین اینها نه به واسطه این است که دو امر ذاتی خارجی هست نخیر اینها دو مفهوم هستند البته یکیشان چرا؟ وجود خارجی دارد وجود محصل دارد وجود ذاتی دارد ولی یکی از آنها فقط در عالم ذهن تصور می شود و تصور خارجی ندارد اونیکه در عالم ذهن لاشیء است لامحصل است مبهم است اون با آنچه که در عالم خارج وجود دارد. اینها تباین چی دارند تباین ذاتی دارند تباین ذاتی منظور تباین مفهومی است نه اینکه تباین تعینی و تباین خود وجودی این به اصطلاح نیست و اشکالی هم ندارد.

یازده ذی القعدة تعطیل رسمی است؟

اعوذ بالله من شیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

(قاعده: و إذا تحققت الأمر في هذه المعاني ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله أسلوباً مطرداً في جميع الطبائع العامة المتكررة كالواحدة) عرض شد در مبنای تعدد لحاظ و تعدد حکم به تعدد لحاظ موضوع، استقلالاً و اعتباریاً و آلیاً احکام متفاوتی متعلق می شود اگر یک مفهوم می به عنوان آلت برای ربط بین موضوع خارجی و محمول آن مد نظر قرار بگیرد طبعاً نمی تواند جهت استقلال در ذهن پیدا کند و به عنوان موضوع یا محمول «مخبر به» و «مخبر عنه» واقع بشود. اما اگر در یک مفهوم انتزاعی لحاظ استقلال بشود در عقل، می شود که نظر استقلال در او بشود و احکام متفاوتی را بخود بگیرد مانند این که در قضایای ذهنیه گاهی از اوقات آن معنای آلی به نظر مجدد، معنای استقلال پیدا می کند ادراک این معنا و امتیاز بین مفهوم مستقل و مفهوم آلی موجب می شود که اشکالاتی را که در مورد عناصر عقود و در قضایای خارجی بعنوان تسلسل و غیر تسلسل لازم می آید از میان برداشته شود و به انقطاع سلسله مراتب لایقنی آن مسأله تسلسل هم منتفی شود. مرحوم آخوند می فرمایند این قاعده را شما در همه مسائل و مفاهیم اعتباری و انتزاعی مد نظر قرار بدهید، حتی مفاهیمی که آنها انتزاعی نیستند بلکه بعنوان مفاهیم حاکی از قضایای عینی خارجی هستند و یک مفهوم انتزاعی از آنها انتزاع می شود آن را هم شما می توانید مد نظر قرار بدهید یکی از آنها فرض کنید که مفهوم وحدت است یا مفهوم وجود است. وجود عبارت است از یک حقیقتی که حقیقه الحقائق

است و واقعیت الوقایع است در عالم خارج حال اگر این وجود را بعنوان یک مفهوم مد نظر قرار ندهیم بلکه به عنوان یک واقعیت عینی خارجی قرار دهیم همیشه نظر ما روی آن معنای مستقل خارجی است. وقتی که ما می‌گوئیم «الوجود موجود» یعنی همین وجود خارجی موجود است و دیگر مسأله ای بر آن مترتب نیست مقصود از این وجود تعیین خارج است و منظور از موجودیت هم همان تحقق است و این محمول بر این موضوع هیچ اشکالی را بوجود نمی‌آورد اما اگر شما آمدید و در ذهن موجودیت را بر این مفهوم حمل کردید و گفتید که این مفهومی که الان من در ذهن آوردم و به واسطه این از خارج خبر دادم این مفهوم «؟؟؟» می‌گوئیم همین مفهوم وجود در ذهن فی حد نفسه موجود است. نمی‌توانیم بگوئیم معدوم است. آیا این مفهومی که شما در ذهن آوردید معدوم است یا نه، می‌گوئیم معدوم نیست. اگر نمی‌آوردیم مسئله‌ای نبود ولی این مفهومی که الان در ذهن ماست. موجود، یعنی «ثبت له الوجود» این که می‌گوئیم «الوجود موجود فی الذهن» یا «الوجود موجود ثبت له الوجود» آن وجودی که در اینجا محمول واقع شده یک وجود دیگری است چون نفس وجود اول را که ما حمل بر موضوع نمی‌کنیم. به عبارت دیگر نفس محمول که بر موضوع حمل نمی‌شود تفاوت بین محمول و موضوع و لو بالابهام هم که باشد این حمل باید دارای اختلاف و تغایر باید باشد پس بنابراین می‌گوئیم که این وجود ذهنی ما موجود یعنی «ثبت له الوجود» و این که می‌گوئیم ثبت له الوجود بالاخره یک وجود مجدد و متکرری را ما در اینجا تصور کردیم. حال آیا آن وجودی را که تصور کردیم و او را حمل بر این موضوع کردیم او هم موجود است یا نه؟ می‌گوئیم موجود است چون امر معدوم را که بر موضوع حمل نمی‌کنند امر موجود را حمل می‌کنند و اینجا دیگر تسلسل و لانهایه لازم می‌آید همین طور درباره وحدت، فرض کنید می‌گوئیم این کتاب واحد است، این ساعت واحد است ما در این حکم به واحد و وحدتی که می‌کنیم واحد را انتزاع می‌کنیم. واحد یک امر خارجی و یک مسأله عینی خارجی است به عبارت دیگر در هر جا که وجود باشد در آنجا وحدت است در هر جا که وحدت باشد در آنجا وجود است و این عینیت آنها یک عینیت مصداقی و به



حمل شایع وحدت مصداقی است نه اینکه عینیت مفهومی، مفهوم وحدت و مفهوم وجود هر دو وحدت مصداقی به حمل شایع در خارج دارند. از اینجا است که مسأله وحدت وجود پیش می‌آید هر چیزی که در خارج است اگر از وحدت برخوردار نباشد تعین خارجی پیدا نمی‌کند. این کتاب که الان در خارج می‌بینیم چون واحد است در خارج است. اگر این کتاب قابلیت برای اثین را داشت هیچ وقت در خارج موجود نبود. این ساعت چون واحد است در خارج موجود است و شما آنرا می‌بینید اگر قابلیت برای تعدد را داشت امکان نداشت در خارج موجود باشد چون همین که قابلیت برای متعدد شدن را پیدا می‌کند یعنی به مقام ابهام و اجمال رفتن و داخل در تحت قوانین ماهیت شدن، نه داخل در تحت هویت شدن ماهیت قابل تکرر است شما ماهیت زید را تصور بکنید و ده میلیون مثل زید را در خارج می‌توانید فرض بکنید زید، زید، زید همه مثل هم است مثل اینکه کپی زید مثل یک مجسمه که کارخانه ده میلیون از این درست می‌کند از نقطه نظر مجسمه مطلب تمام است «تخلق من الطین» می‌شود یک عیسایی هم پیدا می‌کنیم علی نبینا و آله و علیه السلام از اینجا فوت می‌کند و این ده میلیون را زنده می‌کند. ده میلیون زید، و همه مثل هم، البته همه هم مثل هم نیستند ولی در مثال و تشبیه می‌گوئیم. پس در اینجا ماهیت زید، یک ماهیتی است که قابلیت برای تکرر خارجی دارد ولی همین که در خارج پیدا می‌شود یکی است و دیگر دو تا نمی‌تواند باشد. اگر یکی مانند او باشد او نیست مانند اوست نه اینکه اوست. حتی دو مجسمه را که کارخانه بیرون می‌دهد نمی‌گویند که این آن یکی است میگویند این را مثل آ یکی درست کرده‌اند. سومی مثل این دو تا است. و چهارمی مثل آنها است. مثل با عین فرق می‌کند. پس چیزی که قابل برای تکرر است. ماهیت است و اما هویت خارجی قابل تکرر نیست. این وحدت لازمه برای وجود خارجی یعنی اگر وجود خارجی است. بخواهد باشد حتماً وحدت بر او صدق می‌کند و اگر یک مطلب بخواهد واحد باشد باید وجود داشته باشد حالا این وحدتی که در اینجا هست و ما از همین مسأله به مسأله وحدت واجب الوجود پی می‌بریم که در مسأله وحدت واجب الوجود اگر حقیقت وجود تعینش تعیین واحد



نباشد لازمه اش این است که در مسأله وجود ماهیت پیدا بشود و ماهیت خودش منافات با وجود دارد «ماهیت مطلب و وجود مطلب آخر» از همین جا ما متوجه می شویم که در عالم خارج یک واحد عینی بیشتر نیست اما آن واحد عینی دارای ظهورات مختلف می باشد اشکالی ندارد ظهورات مختلف باشد. اگر زید کنار ده آینه بایستد ده تا صورت از زید در آن آینه مُرْتَسَم می شود و این صور متعدده موجب تکثر موضوع نخواهد شد در این آینه یک صورت از او ظهور دارد. در آینه دیگر ظهوری دیگر دارد اگر صد ظهور هم بشود باز موجب تکثر برای موضوع و زید نخواهد شد. وجود هم همین است و وحدت وجود هم به همین کیفیت می باشد.

سوال: در مرتبه خودش یکی است بله ولی در آیا در مرتبه دیگری داریم یا نه اگر وجود این است که بگویند اصلاً مرتبه دیگری نیست در؟؟؟؟ فقط یک وجود هست و بس. جواب: مرتبه که منافات با وحدت ندارد. سوال: اینکه می گویند خدا هست خوب می دانند می گویند خدا یکی است ولی آیا زید و عمر هم هست یا نیست؟ وحدت وجود به این قسم است می گوید هیچ وجودی ما نداریم فقط خداست. جواب: می دونم میگه زید و عمر نیست یعنی اینها معدومند؟ سوال: خوب همین در مرتبه آره دیگر می گویند وجود ندارند. جواب: پس چرا شما نگاهشان می کنید. سوال: همان دیگر اشکال در وحدت وجود آنها بر همین است. جواب: در وحدت وجود پس همین شما نیاید بخاطر این اصل وحدت وجود را خراب کنید این را اگر بنخواهید خراب کنید خیلی چیزها خراب. سوال: وحدت وجود می گویند اصلاً وجودی ما غیر از خدا نداریم. جواب: والله بنده که قائل به وحدت وجود هستم هم چنین حرفی تا به حال نزدم. سوال: والا در آن حد که خدا یکی است چه آنهایی که به وحدت وجود قائل هستند چه آنهایی که به وحدت وجود قائل نیستند می گویند خدا یکی است. جواب: ببینید آنهایی که وحدت وجود قائلند آنهایی که نیستند. وحدت وجود، این را که شما می فرمائید اصلاً وحدت وجود نیست وحدت واجب الوجود است شاید کسی قائل به وحدت وجود باشد می گوید واجب الوجود واحد است این با وحدت وجود دو تاست قضیه وحدت وجود این است که «\* کل ما



صدق علیه انه موجود يرجع الی مبدا و يرجع الی حقیقه إحناناً سمیع بالوجودظ آن مبدا و آن حقیقت را وجود می‌نامیم شما تمام صفحات این کتاب را در نظر بگیرید از صفحه ۱ و ۲ و ۳ تا برسد صفحه سیصد همه اینها بین دفعتین هستند اسم این را می‌گذاریم کتاب، اینه مسأله پس بنابراین در مسأله وحدت وجود خدا و ملائکه و مراتب پائین و تا برسد به اظلم العوالم همه را در یک دفعتین کرده قضیه وحدت وجود، اسم آنرا گذاشته وجود، این شد وحدت وجود. حالا این وحدت وجود دارای مراتبی است یک مرتبه اش را باز می‌کنی «کیفیت استناد عدم الممكن الی سبب» یکی را باز می‌کنی «الوجود ذهنی» یکی دیگر را باز می‌کنی «الواجب بالذات واجب بجمیع جهات» این مراتبی که در بین دفعتین است دارای مراتب اعلی و انزل است. وحدت وجود نفی مراتب نمی‌کند چه کسی می‌آید بگوید بین مرتبه «واجب الوجود» و بین مرتبه «ادنی المراتب» که «مادی المواد» باشد هیچ اختلافی نیست. مگه عقلش پاره سنگ بر دارد. سوال: نه می‌گوید اصلاً وجود نیست. جواب: نه پس، پس معدوم که نمی‌گوید نه آقا جان کسی یک همچین حرف را زد از قول من بگوئید آقا خیلی هستید. واقعاً دیوانه است کسی که درآید و بگوید آقا شما این را بزن تو سرش ببیند معدومه یا معدوم نیست این را؟؟؟؟ می‌آیند این. سوال: همین دیگر می‌گویند صلح شد پس در واقع نزاع نزاعی لفظی است. جواب: نه، نه، نه. آن کسانی که منکر وحدت وجودند قائل به انفصال هستند آنها می‌گویند بین مبداء و اینها دو وجود جداست. ما ارتباط\* ان الله خلو ان خلقه و خلقه و

معنا ندارد که بگوید ما جنس خدا هستیم معنا ندارد خدا جنس ما باشد یعنی اینها می‌آیند بین وجود ما و بین وجود پروردگار انفکاک می‌اندازند ما می‌گوئیم چطور ممکن است در یک وجود بسیط و مطلق انفکاک باشد انفکاک معنی ندارد. ماده نیست که شما یک تکه از آن را بردارید. وجود مجرد لا یتناهی و مطلق تشبیهاً مثل کشی می‌ماند که اگر این قدر فاصله بکشی کشیدی، اگر بیشتر بکشی باز کشیدی... جدا نمی‌شود منتهی در اینجا یک «حبل المدود بین الخالق و بین خلقه» این حبل ممدود یک مقدار آمد پائین شد مقام جبروت، یک مقدار دیگر آمد پائین



شد مقام ملکوت، یک مقدار دیگر آمد شد مقام مثال، این آخر شد مقام ماده و عالم دنیا، این کش قطع نشده آنرا رها کنی می رود و می چسبد به مبداءش، مسأله، مسأله کشیدن و انعطاف است اما نه اینکه اینها می گویند فرض کنیم خداوند اراده کرده وجودی را خلق کرده، بسیار خوب، این وجود را از کجا خلق کرده از خودش؟ یعنی ما خدائیم! خدا هم که قابل ترکیب نیست که یک تکه از او برداری. خدا اراده اش تعلق گرفته و خلق کرده، می گوئیم خدا خلق کرده قبول داریم روی چشمان بالاخره این وجودی را که الان شما دارید می بینید و روی سر می گذارید و حلوا حلوایش می کنید این الان وجود تخیلی است یا وجود واقعی است اگر وجود تخیلی است بجای اینکه او را بگذاری روی سرت خودت برو بالا او ترا حلوا حلوا کند پس این وجود، وجود واقعی است. اگر وجود واقعی شد و دارای یک حقیقت شد پس شما باید عالمی را ظرفی را جدای از وجود خدا که به وجود خدا و به ترکیبش دست نخورد داشته باشید از آن عالم از آن وجود یک تکه بر دارد و زید کند. یک تکه بر دارد هندوانه کند. یک تکه بردارد بکند بادمجان و غیره این تکه هایی که بر می دارد و جدا می کند نمی شود از وجود خودش جدا کند پس باید از یک جا دیگر بردارد از عدم که نمی تواند بردارد یک تکه عدم را بردارد فرض کنید بشود غنم یک تکه بردارد بکند شجر. اگر قرار بر این است که شما وجود را جدای از او می گیرید\* «ان الله خلو عن خلقه» وقتی اینطور معنا می کنید پس بنابراین این وجود نمی شود وجود موهومی باشد این وجود، واقعی است. وجود واقعی منشاءش چیست؟ اگر منشاءش خود خداست؟؟؟ اگر منشاءش غیر از خداست پس در قبال خدا یک عالم وجود و یک عالم حقایقی را شما تصور کردید جدای از خدا، که آن خداوند از آن عالم بعنوان ماده المود برای عوالم خودش استفاده می کند. بعد نقد کلام در او می کنیم که بین خدا و بین او چه ارتباط و چه نسبتی است اگر او معلول اوست پس سنخیت بین علت و معلول اقتضا می کند که حقیقت وجود، حقیقت واحد باشد. اگر معلول او نیست بین این دو علت ثالثه خواهد بود که ترکیب لازم می آید. پس در مسأله وحدت وجود ما قائل به مراتب هستیم. بالاخره مرتبه ادنی که مرتبه اظلم العوالم است با



مرتبۀ ادنی که \* «قاب قدسین او ادنی» تفاوت دارد مراتب مجرد تفاوت دارد ولی این مراتب منافاتی با مسأله وحدت وجود ندارد ظهورات تفاوت پیدا می کند ظهور شمس در نزدیکی شمس ۶۰ هزار درجه حرارتش است همان شمس وقتی که بیاد به اینجا حرارتش می شود ۴۰ درجه، مراتب تفاوت پیدا می کند و وقتی که از آن شدت نوریۀ کم بشود موجب می شود که حرارتش هم کمتر بشود. این مسأله مربوط به وحدت بود. در مسأله وحدت ما می گوئیم که «الکتاب واحد» کتاب دارای وحدت است هیچ مشکلی هم پیش نمی آید. ما آنرا می بینم. اما وقتی در ذهنمان می گوئیم این واحد یعنی چه؟ چرا نگفتیم الکتاب اثنین، گفتیم الکتاب واحد، به چه علت واحد را موضوع قرار می دهیم؟ برای قضیه ذهنیمان می گوئیم واحد آن است که یکی باشد، واحد آن است که وحدت داشته باشد این واحدی که قبلاً محمول بود در قضیه خارجی ما، الان شد موضوع، در قضیه ذهنی ما، و این نظر نظر استقلالی شد. نظری که اینجا بود نظر غیر استقلالی بود. «الکتاب واحد» یعنی ما از آن حقیقت خارجیۀ محمول را و آن وحدت را انتزاع کرده بودیم. الان روی آن موضوع و آن محمول کنکاش و دقت می کنیم و روی آن مطلبی که گفتیم حلاجی می کنیم، می گوئیم این واحدی که ما گفتیم آیا واقعاً یکی است یا دو تاست این که می گوئیم واحد آن است که یکی باشد درست است. واحد نمی شود دو تا باشد. می گوئیم اینجا مشکل دو تا شد ما گفتیم واحد آن است که یکی باشد آن یکی که محمول آوردید چه بود همین طور یک دفعه می بینیم هر محمولی را شما می آورید و موضوع برای یک قضیه دیگر قرار می دهید مگر مجبوریم کی شما را مجبور کرده که هر محمولی را در یک قضیه ذهنی موضوع قرار بدهید «الکتاب واحد، المرءی واحد» واحده را در اینجا محمول قرار دادید و بعد شما این محمول را می آورید در یک قضیه ذهنی خودتان موضوع قرار می دهید می گوئید واحد آن است که یکی باشد، وحدت بر آن صدق کند این را که وحدت بر آن صدق بکند این وحدت، چه بود ما محمول قرار دادیم؟ می گوئیم وحدت آن است که یکی باشد و دو تا نباشد. همین طور هلم جراً. این می شود سلسله تسلسل. گفت: آدم بیکار چه کند؟ نقش به دیوار



کند آدمی که بیکار است این کارها را می‌کند اما وقتی که بیکار نیست فوراً می‌آید از قضیه می‌گذرد و به مسائل مهمتر می‌پردازد. ما خیلی مسأله مهم در پیش داریم خیلی، به قول مرحوم آقا می‌فرمودند: آن قدر ما بیچارگی و بدبختی داریم که اگر متوجه بیچارگی‌ها و بدبختی‌های خودمان بشویم اصلاً چشمان را از خودمان نمی‌توانیم به دیگری ببندازیم، ببینیم که او چیست! هر جا دیدید کسی نشسته و دارد از کسی دیگر حرف می‌زند بدانید که کلاه خودش پس معرکه است بدون برو و برگرد. هر کسی را دیدید آرام است سرش به کار خودش است دنبال او بروید. او بدرد می‌خورد اگر هم الآن نداشته باشد بالاخره عاقبتش خوبست اما اگر دیدید کسی نشسته‌هی می‌گوید حسن اینطور حسین اینطور بدانید اوضاع خودش خیل خراب است معطلی هم ندارد این حرف را از خودم نمی‌گویم. از پدرم نقل می‌کنم و مرحوم آقا هم همین طور بود ایشان با اینکه خودش در کوران حوادث و جریانات و مسائل بود وقتی که می‌رفت نزد استادش آقای حداد یا آقای انصاری، ما آن موقع بچه بودیم ولی خب يك چیزهایی هم می‌فهمیدیم می‌دیدیم اصلاً ایشان به این حرفها کاری ندارد يك وقت تکلیف اقتضا می‌کند، می‌گویند برو و فلان مسأله را مطرح کن این يك چیزی، ولی آنچه که من از ایشان دیدم اینست که «قوانفسکم» بودند. (قاعدة: و اذا تحققت الأمر في هذه المعانی)

وقتی این مسأله را در این معانی تحقیق کردیم و (و معنی انقطاع سلسلتها) اینکه چطور سلسله این معانی منقطع می‌شود به انقطاع اعتبار عقل وقتی که عقل دست از بیکاریش بر دارد این سلسله معانی هم منقطع می‌شود (فاجعله أسلوباً) شما این را يك اسلوبی قرار بده، یعنی این مسأله، این قاعده را این انقطاع سلسله را، این امر را يك اسلوبی قرار بده (مطرداً في جميع الطبائع العامة)، در همه طبیعت‌های عامه، عامه‌ای که متکرر است مانند وحدت، طبیعت عامه است وجود طبیعت عامه است (و الوجود و اللزوم و مضاهیاتها)

و لزوم طبیعت عامه است در هر قضیه تا امکان و امتناع و سایر آن مفاهیمی که قابل تسلسل ذهنی هستند (سواء كان بإزائها في الأعيان شيء أم لا)

می خواهد به ازای این معانی شی در اعیان باشد یا نه، (فإن الوجود و الوحدة) مثل وجود و وحدت، وجود و وحدت ما بیزاء خارجی دارند اما زوجیت ما بیزاء خارجی ندارد لزوم ما بیزاء خارجی ندارد. (مع أن حقیقتها واقعة فی الأعیان)

حقیقت این دو واقع در اعیان است. (بل حقیقة الوجود هی أحق الأشياء بالوقوع العینی) حقیقت وجود، احقّ اشیاء و قوع عینی است یعنی هیچ حقیقتی بالاتر از وجود نیست هر چه را شما تصور کنید وجود بر آن صادق است. \* (لکن مفهوما هما من المعانی المتکررة فی العمل) لکن مفهوم حقیقت و مفهوم وجود از آن دسته معانی هستند که قابل تکرر و قابل ازدیاد و قابل تسلسل هستند در عقل. - (فإن لحقیقة الوجود موجودیة)

حقیقت وجود یک موجودیتی دارد (و لموجودیتها موجودیة أخرى) ولی موجودیت آن یک موجودیت دیگری در عقل است (وهكذا إلى أن یعتبرها العقل) و قتیکه عقل این موجودیت را حمل کند و بگوید وجود موجود است و آن موجود هم موجودیت دارد تا الی غیر نهایت، (لکن مصداق هذه الاتصافات الغیر المتناهیة) مصداق این اتصافات غیر متناهیه (بحسب اعتبار العقل حقیقة الوجود التي هی بنفسها موجودة) به حسب اعتبار عقل حقیقت وجودی است (هی بنفسها موجودة) که بنفسه موجود است.

و این عینیت خارجی دارد (و کذا الکلام فی الوحدة -) همین طور کلام در وحدت هم همین طور است. و اشکالی که نسبت به این قضیه شده جوابش را ما گفتیم.

متن جلسات شرح حکمت متعالیه ؛ ج ۶ ؛ ص ۱۲۷

(اعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

(فإن رجع أحد و قال إن العقل يجد أن شيئاً من اللزومات الصحيحه الانتزاع إلى لانهايه لولم يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الأول لانفسدت الملازمه الأولى فيجب أن يصدق الحكم الإيجابي الاستغراقي باللزوم على كل لزوم لزوم إلى لانهايه و الموجه تستدعى وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات لإيجابيات صادقه)

دیروز عرض شد که قاعده و دلیلی را که به عنوان مسأله کلی و قانون کلی مرحوم آخوند بیان کردند و آن اینکه لحاظ استقلالی با لحاظ عالی در ترتب احکام متفاوت است در لحاظ عالی منظور علیه عبارت است از آن مفهومی که وجود عالی به وجود فی غیره در آن مفهوم و آن موضوع یا در آن محمول متحقق و نظر استقلالی در آن نمی شود و حکم بالضرورت و عدم ضرورت بر این وجود عالی نمی شود بلکه خود نفس وجود عالی به عنوان جهت قضیه ضروریه یا در سایر مواردی که به عنوان لحاظ عالی به آن مفهوم نظر می شود، در آنجا این، فنای این لحاظ است در آن ملحوظ علیه، منظور علیه، منظور فیه یعنی همان مفهومی که وجود فی غیره دارد یعنی این جهت آلی وجود فی غیره در آن دارد اگر شخصی بگوید این قضیه ای که ذهن در نفس خود ایجاد می کند مانند ضرورتی که ایجاد می کند مثل اینکه گوئیم «زید ممکن الوجود» این جهت قضیه بالامکان است الان این امکان ضرورت دارد برای این وجود به ورای این حمل، این ضرورت که می گوئیم امکان ضرورت دارد اگر نقل کلام در آن ضرورت کنیم چون نمی شود امکان ضرورت نداشته باشد وگرنه انقلاب لازم می آید. این امکانی را که الان به عنوان جهت قضیه بین محمول و موضوع آوردیم این امکان آیا باید باشد یا نباید باشد طبعاً جواب اینست که این امکان باید باشد یعنی حکم به ضرورت امکان می کنیم بین محمول و بین موضوع، زید ممکن الوجود مثلاً «السماء ممکن»، «القیام لزید ممکن» و امثال ذلک، این که می گوئیم ضرورت باید باشد این ضرورت را به عنوان محمول برای موضوع خودمان که امکان است می آوریم می گوئیم (الامکان الذی فی هذه القضیه یجب ان یکون



ضروریا) واجب است که این امکان ضروری باشد این ضروری بودن برای امکان آیا ضروری است یا اینکه اینهم بالامکان است طبعاً باید بگوئیم ضروری است. یعنی باید برای امکان ضرورت ثابت بشود و در نقل کلام به او تسلسل لا یقفی لازم می‌آید و این همان تسلسل ذهنی و عقلانی است که به اعتبار معتبر توقف پیدا می‌کند

سوال: جواب: نخیر امکان برای آن واجب است بحث در ضرورت برای امکان می‌کند نه خود امکان - سوال:

جواب: ببینید ما جهت قضیه بین موضوع و محمول را امکان می‌گوئیم «زید ممکن الوجود» حالا صحبت در این است که این وصف امکانی را که شما آورید برای وجود یا برای زید ضرورت دارد یا نه - سوال:

جواب: ببینید ما می‌خواهیم این را بگوئیم این امکان همانطوریکه شما می‌گوئید زوجیت برای اربعه ضرورت دارد آیا ممکن در حالی از حالات ضرورتش را از دست بدهد - سوال:  
همیشه ضرورت را در قضایایی بکار می‌برند که محمول در همه احوال لاینفک است وجود او از وجود موضوع. قضیه دائمه را در آن مواردی بکار می‌برند که امکان انفکاک محمول از موضوع وجود دارد ولی بنا بر علل خارجی و مقتضیات خارجی این قضیه برای او دائمه است مثل «کل فلک یدور دائماً»، یا مثل «کل قمر یوجب الخسوف مادام یحول بین الارض و بین الشمس -» حالا اگر این حاله دَوْران و این طبعاً خسوفی هم نیست - در قضایایی که محمول برای موضوع ضرورت دارد مثل زوجیت برای اربعه، حیوانیت و ناطقیت برای انسان و ذاتیات یک شیء برای شیء دیگر در این قضایا جهت قضیه ضرورت است یعنی می‌گوئیم «الانسان حیوان ناطق بالضرورة» یعنی حیوانیت و ناطقیت برای انسان ضرورت دارد شما نمی‌توانید حیوانیت را از انسان بگیریید و شجریت را بگذارید و یا ناطقیت را از انسان بگیریید به جایش ناطقیت بیاورید این برای انسان ضرورت دارد یا زوجیت ضرورت دارد برای اربعه. حالا صحبت ما در این است وقتی که در این جهت قضیه ضرورت را آوردیم، معنای ضرورت اینست که هیچ وقت این محمول منفک از موضوع نخواهد شد یعنی



ما نمی‌توانیم به جای این ضرورت امکان بیاوریم، مثلاً بگوئیم زوجیت ممکن الوجود است برای اربعه پس بنابراین این ضرورتی که الان بین این موضوع و محمول است خود این ضرورت هم ضرورت دارد یعنی باید جهت این قضیه که ضرورت است همیشه بین محمول و موضوع بماند نمی‌شود در یک زمانی این ضرورت تبدیل به امکان بشود همینطور این مطلب را ما در مورد امتناع می‌گوئیم، می‌گوئیم «شریک الباری ممتنع الوجود» - «اجتماع النقیضین ممتنع الوجود» - «اجتماع الضدین ممتنع الوجود» این وصف امتناع که بین موضوع و محمول است آیا این وصف ضرورت دارد یا بالامکان است - نمی‌شود روزی بیاید این شریک الباری ممکن الوجود بشود. نمی‌شود زمانی شریک الباری واجب الوجود بشود. پس این جهت ضرورت بعدی ضرورت استقلاتی است نه ضرورتی که جهت در قضیه واقع شود یعنی ما در نظر ثانوی که به محمول و موضوع و جهت قضیه می‌اندازیم آن جهت قضیه را به عنوان موضوع بر آن حکم می‌کنیم می‌گوئیم این جهت در این قضیه را از قضیه بیرون می‌کشیم و اسم آنرا می‌گذاریم موضوع، مثلاً می‌گوئیم «زید ممکن الوجود» این امکانی که در اینجا آوردیم و از دو تا میم و کاف و نون تشکیل شده - این ممکن ضرورت دارد برای این قضیه، پس اینطور می‌شود «الممكن واجب لهذه القضية، بالضرورة» - یعنی این جهتی که ما برای قضایا می‌آوریم در قضایا ضرورت دارد. این یک ضرورت دیگر است و این ضرورت دیگر را، در اینجا موضوع قرار می‌دهیم و حکم بالضرورة بودن آن می‌کنیم. می‌گوئیم ممکن در اینجا ضرورت دارد برای او و دوباره آن ضرورت را انتزاع می‌کنیم می‌گوئیم این حکمی که ما در اینجا کردیم که ممکن، ضرورت دارد برای این قضیه، این حکم باز ضرورت دارد یا ضرورت ندارد این حکم ثانی که ممکن باید ضرورت داشته باشد برای زوجیت و اربع آیا این حکم ضروری است یا غیرضروری، یعنی نمی‌شود روزی ما از این حکممان دست برداریم پس این حکممان نی ضرورت دارد یعنی باید این حکم باشد و این نقل کلام می‌شود بر حکم بعدی، آن حکم که می‌گوئیم این حکم ضرورت دارد آیا آن هم ضرورت دارد یا نه، یکدفعه تسلسل لازم می‌آید. تمام



این ضرورت‌های متوالیه و لزوم‌های متوالیه اگر قرار بر این باشد که اینها نباشد و تخلف از این لزومات و ضرورت پیش بیاید برگشت بر این است که ضرورت آن قضیه اول بهم خورده. و ضرورت اول که نمی‌شود بهم بخورد یعنی ضرورت بودن امکان برای زید بهم بخورد. یعنی اگر قرار باشد شما بخواهید من باب مثال یکی از حلقه‌ها را از دایره تسلسل جدا کنید کل آنچه که به قضیه اول می‌رسد خراب می‌شود زیرا تمام اینها مترتب بر همدیگر هستند اگر شما می‌خواهید بگوئید در این تسلسل لا یقفی ما در یکجا می‌ایستیم می‌گوئیم ایستادن دست شما و ما نیست این یک مسأله ذهنی است بخواهید و نخواهید ذهن این تامل و تفکر خودش را می‌کند این قضیه، یک قضیه ذهنی است اگر بخواهید جائی دست بر دارید به معنای اینست که ضرورت را در آن موقف ملغی کنید. چون تمام این سلسله علیت باید دائم دوام داشته باشد عدم وجود یک معلول مستلزم عدم وجود علتش است باز دوباره عدم وجود معلول مستلزم عدم وجود علتش است تا برسد به قضیه اول. قضیه اول چیست؟ «زید ممکن الوجود» پس بنابراین به این قضیه «زید ممکن الوجود» که در ذهن ما نقش بسته است لطمه وارد می‌شود. زید از امکان بیرون می‌آید. برای اینکه زید از امکان بیرون نیاید باید ضرورت بر آن حکم شود یعنی امکان برای زید باید ضرورت داشته باشد آن ضرورت ضرورت دیگری را می‌طلبد و همینطور تا آخر. یعنی آن حکمی که می‌کنیم ضرورت دارد و حکم حکم ما هم ضرورت دارد و (هلم جری). پس بنابراین به عنوان یک قضیه موجه کلیه که هر قضیه‌ای استدعا می‌کند وجود موضوع را، و وجود موضوع وجود موضوع در قضایای متوالیه ضروری می‌باشد. الان موضوع در اینجا وجود دارد یعنی ما نه تنها در «زید ممکن الوجود» یک زیدی را داشتیم و بر او حکم به امکان می‌کردیم بلکه در تمام قضایای متسلسله که بعداً می‌آید باید موضوعی داشته باشیم و بر آن موضوع حکم کنیم و ارتباط بین موضوع و بین محمول و جهتش را ذکر کنیم پس بنابراین چه فرق می‌کند که شما یک موضوع خارجی را مترتب بر موضوع دیگر قرار بدهید و امتناع لازم بیاید یا یک موضوع ذهنی را مترتب بر موضوعات دیگر قرار دهید و امتناع لازم بیاید، در هر دو قضیه،



چه قضیه خارجی و چه قضیه ذهنیه وجود موضوع مترتب بر همدیگر خواهد بود. این اشکالی است آمده. که آمده. یک جواب مرحوم آخوند می‌دهد و یک جواب مرحوم محقق دوانی به این مسأله می‌دهد. مرحوم آخوند در جوابی که می‌دهند بر اساس همین قاعده می‌فرماید ظاهراً مطلب را آنطوریکه باید و شاید - البته ایشان بعد از مرحوم محقق دوانی بود - شما دقیقاً متوجه نشدید. - مرحوم محقق دوانی برگشت همه قضایا را به وجود واحد می‌کند محقق دوانی در شیراز بود و بسیار آدم ملایی بوده نظراتش، نظرات بسیار دقیقی است. ظاهراً صد سال یا بیشتر قبل از میرداماد بوده است. آثار عرفانی ندارد، نمی‌دانیم طریق عرفان را رفته یا مسائلش نظری بوده، اما در هر صورت آراءش بسیار دقیق است. بخصوص در بحث وجود ذهنی اگر خاطرتان باشد مارآی ایشان را با کمی اختلاف تایید کردیم - . مرحوم آخوند در اینجا می‌فرماید با آنچه که ما قبلاً در این مسأله مطرح کردیم اصلاً بطور کلی موضوع در قضیه خارجی با موضوع در قضیه ذهنیه دو تاست وقتی می‌گوئیم «زید ممکن الوجود» نظر ما بر زید یک نظر حکایتی و نظر اشراف بر آن موضوع خارجی است. یعنی زید را به عنوان زید خارج و وجود را به عنوان وجود خارجی مد نظر قرار دهیم، کانه خارج را در ذهن خود می‌آوریم نه اینکه یک قضیه ذهنی برای خودمان درست می‌کنیم. جنبه مرآتی دارد در اینجا فقط وجود خارجی زید لحاظ است و این بحث، بحث بسیار مهمی است که در بحث طریقت و موضوعیت یا؟؟؟ و غیر ذلک چطور نظر شارع در جعل؟؟؟ به جنبه لحاظی و عالی می‌باشد و اصلاً لحاظ استقلال در جعل امارات ندارد و لذا اشکالاتی از قبیل اجتماع ضدین، اجتماع مثلین و امثال ذلک که در آنجا پیش می‌آید از آن قضایا بر چیده می‌شود لحاظ عالی و لحاظ استقلال در فلسفه در خیلی از موارد بکار می‌آید همینطور در اصول و در فروع خیلی موارد اتفاق می‌افتد، چنانچه قبلاً گفتیم حتی در مورد نظر کردن به آینه در حج اگر به آینه نظر استقلاتی بشود این حرام نیست مثلاً حاجی در حال احرام می‌خواهد ببیند این آینه موج دارد یا ندارد حرام نیست، یا این آینه ساخت کدام کشور است، تا آنرا بخرد این اشکال ندارد بلکه اگر بخواهد در آینه نظر عالی



بکند و خودش را در آن ببند، حرام است و باید کفاره بدهد - مرحوم آخوند حل مسأله را به نظر عالی و استقلالی در جهت قضیه نسبت می دهد برگشت نظر مرحوم آخوند به این است که ممکن است و لزومی را که شما در این قضیه ذهنیه مورد توجه قرار می دهید نظر به او بطور کلی نظر عالی است. در نظر عالی آن جهت نمی تواند موضوع برای قضیه قرار بگیرد، اصلاً شما توجه نمی کنید که الآن به این جهت در اینجا به عنوان یک مفهوم استقلالی نظر می شود تا آنکه تسلسل لازم بیاید. وقتیکه شما می گوئید «زید ممکن الوجود» است «زید موجود» و حکم به امکان می کنید، آن ضرورتی که در اینجا منظوری است و می گوئید، باید حکم به امکان کرد، آن بایستی که شما از آن اینجا انتزاع می کنید، اصلاً آن نظر «منظور علیه» نیست بلکه آن نظر، نظر عالی است وقتی شما نظر می کنید به زید و نظر می کنید به وجود و بعد نظر به ارتباط بین زید و بین وجود می کنید یک امکانی را از آن انتزاع می کنید. و این امکان را حمل بر آن می کنید. یعنی «زید ممکن الوجود» این امکان به عنوان جهت قضیه، در اینجا لحاظ، لحاظ عالی شده است. در واقع آنچه که مفهوم استقلالی است و قضیه شما را تشکیل می دهد که باید هر قضیه ای یک موضوع داشته باشد و بدون موضوع نمی شود در قضایای موجه و بخصوصش موجه کلیه، حالا در قضایای سالبه می گویند به انتقاع موضوع هم می شود به انتفاع محمول هم می شود. اما در قضیه موجه حتماً باید موضوع در آن قضیه ما ثبوت داشته باشد وقتی می گوئیم «زید ممکن الوجود.» در این قضیه موجه جزئیه ما، زید ثبوت دارد. محمول هم در اینجا ثبوت دارد. آنوقت در اینجا یک جهت قضیه که زید است و وجود است یک امکانی، در جهت این قضیه منمهی است در طرفین قضیه در وجود و در زید، نظر استقلالی در اینجا به امکان نمی شود حالا که قضیه ما در اینجا بعنوان قضیه موجه جزئیه مورد لحاظ قرار گرفت، بعد در یک نظر دیگر که آن نظر به عنوان استقلال به خود این امکان است این قضیه که قضیه ضروریه است در اینجا یک موضوعی پیدا می کند و آن موضوع عبارت است از امکان، امکان را در اینجا موضوع قرار می دهیم می گوئیم «الامکان واجب لوجود زید بالضروره» این «الامکان بالضروره» ثابت برای زید است



و با آن موضوع قضیه اول ما متفاوت است پس نگوئید، وقتیکه انقطاع سلسله می شود آن موضوع اصل قضیه اول از بین می رود، نه موضوع قضیه اول جنبه مفهوم استقلالی دارد که به عنوان خارج، آن مفهوم مورد نظر است و وقتی ما از آن قضیه فارغ شدیم آن وقت آن جهت قضیه که جنبه عالی داشت و لحاظ، لحاظ منظور علیه نبود آن جنبه جهت بین قضیه خارجی را ما لحاظ استقلالی می کنیم و با لحاظ استقلالی آن را موضوع قرار می دهیم پس بنابراین ما دو قضیه داریم. و این اشکال که اگر در یکجا این سلسله قطع شود موجب می شود که اصل آن از بین برود. یک دفعه می رسد به قضیه اول که در آنجا لحاظ، لحاظ عالی بود. جهت در قضیه اول لحاظ عالی بوده و بعد شما این لحاظ عالی را متبدل می کنید به لحاظ استقلالی. من باب مثال اگر کسی در حال احرام یک ثانیه به آینه نگاه بکند. یک گوسفند بدهد. ثانیه دوم نگاه کند دو تا گوسفند بدهد ثانیه سوم سه تا گوسفند بدهد اگر قرار بر این باشد در وحله اول که حاجی نگاه به آینه می کند باید یک گوسفند بدهد مثلاً کلاهش را بر داشته می خواهد ببیند چه شکلی شده است. حالا که سرش را تراشیده قیافه اش چگونه شده بعد متوجه می شود که ای داد و بیداد باید یک گوسفند بدهد بعد در مرحله دوم نگاه دوم، بعد سوم، گوسفند دوم و سوم، یکدفعه می گوید اه بینم اینجا چه نوشته شده است نگاه می کند می بیند که آینه ساخت فلان است بعد می بیند که این آینه موج هم دارد. در مرحله اول و دوم و سوم باید گوسفند بدهد، اما یکدفعه می ایستد از اینجا به بعد لحاظ، لحاظ استقلالی شد. تا وقتیکه لحاظ عالی بود و چهره مبارک را می دید باید گوسفند بدهد همینکه این لحاظ برگشت و لحاظ استقلالی شد آن حکم هم قطع شد. دوباره اگر بر گردد که بینم آیا؟؟؟ خون آمده باز این لحاظ عالی شد گوسفند شروع شد بعد دوباره چرا این آینه موج دارد یک دفعه گوسفند قطع می شود. این مسأله همین جورطور است تا وقتیکه شما زید را می گوئید و ممکن الوجود را هم می گوئید. و منظورتان از امکان، آن جهت خارجی و وجود خارجی زید است و در اینجا قضیه شما موضوع و محمول دارد، لحاظ، لحاظ عالیست. وقتیکه از آن قضیه خارجی فارغ شدید، روی امکان قضیه می خواهید نظر



کنید. می گوئید، اینکه گفتیم یا نه؟ درست گفتیم درست گفتیم که زید ممکن الوجود است. امکان را درست این که امکان را درست گفتیم یعنی چه؟ یعنی امکان ضرورت دارد. برای این قضیه، و صاین لحاظ شد لحاظ استقلالی، لحاظ استقلالی یک قضیه دیگری است که به قضیه اول کاری ندارد. تا اینکه شما بگوئید این سلسله موجب می شود که اصل قضیه اول ما که در ذهن نقش بسته و مفاهیمی است که وجود عینی خارجی دارد از بین برود. آن از بین نمی رود این جواب اشکالی است که مرحوم آخوند به مرحوم دوانی می کند سلسله تا وقتی است که شما سلسله را ایجاد می کنید سلسله مثل این است که آهن بدست شما بدهند شما قالبی دارید به مقداری که آهن در قالب بریزید حلقه درست می کنید وقتی نریزید حلقه درست نمی کنید.

سوال: در اصل دو قضیه داریم یک قضیه که جهت قضیه امکان است و امکان هم فانی در موضوع یا محمول است یک قضیه دیگر داریم که خود امکان می شود موضوع قضیه، پس می شود قضیه عالی و قضیه استقلالی هر قضیه استقلالی در آن انتهایش هم که تصور کنیم باز متوقف بر آلیت قضیه قبلی است. قضیه آلیه باز متوقف بر قضیه استقلالیه قرار می گیرد یعنی هر قضیه آلی توقف دارد - خود قضیه توقف دارد - بر قضیه ما وقف، پس اینجا سلسله لا یقفی هم تحقق پیدا کرده است.

جواب: سلسله لا یقفی تحقق پیدا کند اشکال ندارد مثل اعداد می ماند آیا اعداد حد یقف دارند، هر عددی بعدی متوقف بر وجود عدد قبل است و هر عدد قبلی استدعای عدد بعد را می کند یعنی اگر عدد پنج بخواهد در وعاع ذهن محقق بشود این پنج در وعاع ذهن قبلش باید عدد چهار باشد ذهن نمی تاند در خودش عدد پنجمی را محقق کند بدون عدد چهار. بله تصور عدد پنج را می کند ولی در ضمن تصور عدد پنج می داند عدد پنج بعد از عدد چهار است با اگر تصور عدد چهار را بکند می داند بعد از چهار، عدد پنج است اینکه می گویند علیت در سلسله اعداد اشکال ندارد بخاطر اینست که در سلسله اعداد حد یقفی وجود ندارد این مسأله



مسأله ذهن است تا وقتی که ذهن عدد درست کند جا برای عدد بعدی است و باز اثبات عدد قبلی هست مگر اینکه ذهن در یکجا بایستد و این موجب امتناع نیست. امتناع یعنی از نقطه نظر وجود خارجی، وجود یک شیء در خارج متوقف باشد از نظر سلسله علیت بر شیء دیگر

سوال: اینطور جواب نداده مستشکل او از اوّل می گوید قضیه شما دو تا قضیه است یکی ذهنیست، یکی خارجیست. چرا لحاظ استقلالی و آلی نمی کند اصلاً چرا نمی آید جواب ملاصدار را بدهد. جواب: مستشکل دارد این قضیه لایقف خارجی را متصل می کند به قضیه سلسله ذهنی می خواهد بگوید این قضیه اول که شما در آنجا حکم به امکان کردید و حکم بر وجوب کردید برای محمول و بین موضوع، این قضیه علت شده است برای قضایای بعدی

سوال: قضایای بعدی ذهنی است

ج: ذهنی بودن و غیر ذهنی بودن کاری نمی کند مگر قضیه «زید ممکن الوجود»، ذهنی نیست کجا زید خارج ممکن الوجود؟ زید در خارج زید است. ممکن الوجود را شما آوردید. تسلسل در عالم خارج است

سوال:

جواب: ذهن از باب اشراف بر یک قضیه خارجی می گوید تسلسل محال است. یعنی چون در ذهن خودش این تسلسل را درست می کند و یک وجودی را مترتب می کند بر وجوبی دیگر، لذا می گوید در خارج هم نمی شود تسلسل باشد. ذهن در اینجا کاری که انجام می دهد اینست که زید خارج را تصور می کند بعد وجود او را هم که عارض شده به این ماهیت تصور می کند، نسبت بین این دو را، به عنوان یک موضوعی که حاکی از خارج هست تصور می کند. بالاخره این قضیه، قضیه ذهنی است. به لحاظ منشاء انتزاعش که خارج است حالا در این منشاء انتزاع که خارج است و یک معلوم بالذات ماست بر این یک قضایایی مترتب است. که آن قضایا جنبه استقلالی دارد. این قضیه اول جنبه عالی دارد یعنی کیف در این قضیه و جهت در این قضیه جنبه عالی دارد. اما قضایای دیگر ما جنبه استقلالی دارد. این



استقلالی و عالی را مستشکل نفهمیده است و چون نفهمیده همه قضایا را یک قضیه گرفته است و این قضیه را هم قضیه لحاظ خارجی گرفته و گفته است که همه قضایا به خارج بر می گردد. و الا اگر ما از اول بیائیم بگوئیم این سلسله را ما به لحاظ استقلالی قطع می کنیم. دو قضیه در اینجا می ماند یک قضیه ذهنی است که حاکی از خارج است که این لحاظش لحاظ عالی شده نسبت به خارج و این لحاظ فانی در معنی است. یک لحاظ، لحاظ استقلالی است و آن اینکه به خود جهت قضیه، که در این قضیه ما جهت عالی به آن داده شده. به این جهت قضیه جهت استقلالی داده شده است. و این دو با هم ربطی ندارند پس بنابراین در قضیه ای که لحاظ استقلالی شده، این قضیه مشمول قاعده لا یقفی است و لا یقفی مستحیل نیست این قضیه ما که لحاظ عالی دارد و ناظر بر خارج است مشمول قاعده تسلسل است که این قاعده تسلسل، با لحاظ نفس خود این قضیه قطع می شود. تسلسلی دیگر در اینجا نیست. زیدی هست و وجودی هست و ما حکم به امکان هم به آن می کنیم. دیگر تسلسلی لازم نمی آید. این لحاظ عالی و استقلالی است که موجب حذف ماده خلاف می شود و الا اگر ما این لحاظ عالی را نداشته باشیم، یا باید همه را لحاظ عالی بگیریم یا همه را لحاظ استقلالی بگیریم. در واقع دیگر ما دو قضیه نداریم و چون قضیه اول مربوط به خارج می شود بنابراین تسلسل ثابت می شود. این اشکالی است که مرحوم آخوند به آنها کرده است.

(فإن رجع أحد و قال العقل يجد أن شيئاً من اللزومات الصحيحه الانتزاع)

عقدل اینطور می یابد، اینکه شیئی از این لزوماتی که صحیحی الانتزاع هستند (الی لا نهایه) تا الی الانهایه این لزومات را که در ذهن خود انتزاع کردیم و مترتب کردیم (لو لم یکن محکوما علیه بامتناع الانفکاک عن اللزوم الأول)

اگر حکم نشود بر او به امتناع انفکاک از لزوم اول، که این ممتنع الانفکاک است از لزوم اول، که امکان باشد برای زید یا وجوب باشد برای زید یا امتناع باشد برای آن قضیه اول، اگر حکم نکنیم به امتناع انفکاک، یکوقت حکم می کنیم که

ممکن است منفك بشود برای اینکه از شرّ تسلسل راحت بشویم بگوئیم انفکاکش ممکن می‌شود این که ممتنع است - که اگر حکم نکنیم و بگوئیم که لازم است تمام اینها بطور مسلسل همه با هم ارتباط داشته باشند (لا نفسدت الاملازمه الأولى)

اگر حکم به انفکاک امتناع نکنیم و حکم به امکان انفکاک بکنیم ملازمه اول باطل می‌شود. ملازمه‌ای که در قضیه اول است که «زید ممکن الوجود» آن ملازمه باطل می‌شود معنایش اینست که امکان برای زید ضرورت ندارد در حالی که گفتیم این ملازمه ثابت است. (فیجب أن یصدق الحکم الإیجابی) واجب است که حکم ایجابی استغراری لزوم صدق کند (علی کل لزوم إلی لانهایه) به بر هر لزوم، لزومی صدق کند إلی لانهایه. وقتی این طور شد، چون حکم، حکم ایجابی است یعنی «یجبُ أن یکونَ کلّ لزومٍ یستدعی لزوماً آخر» این حکم، حکم موجه کلیه می‌شود. «والموجه تستدعی وجود الموضوع» موجه هم که وجود موضوع را استدعا دارد. یعنی موضوع در هر قضیه ای باید وجود داشته باشد. (فیلزم تحقق اللزومات) باید لزومات بالفعل در ذهن متحقق باشند (لکونها موضوعات لإیجابات صادقه) چون این لزومات موضوع هستند برای قضایای موجه صادقه یعنی ما هر لزومی را در قضیه موضوع قرار می‌دهیم و حکم به لزوم می‌کنیم. می‌گوئیم لزومی که برای امکان گفتیم این لزوم، لزوم دارد. نمی‌شود منفك باشد دوباره در آن لزوم می‌گوئیم این لزومی که الان محمول واقع شده را موضوع قرار می‌دهیم یعنی این لزوم، لزوم دارد. این حکم ما به لزوم حتمی است این حکم ما دفعی نیست. مقطعی نیست. حتمی است حتماً باید این حکم ما صادق باشد و این لزوم صادق باشد می‌شود. موضوعات متعدده، و موضوع هم وجود را استدعا می‌کند ثبوت موضوع یعنی وجود موضوع و آن تسلسل ما لانهایه و تسلسل محالی را که آقایان می‌گویند در اینجا ثابت می‌شود که عبارت است: از اینکه وجود یک موضوعی متوقف باشد بر وجود یک موضوع دیگر. پایان مجلس ۱۵۹ بعد می‌تگفتند این سوسهارها اینجوری هستند وقتی می‌آیند گاز می‌گیرند. می‌تگفتند بعضی از دهقانان کنار دجله، سامرا اتفاق افتاده که وقتی سوسهارها به طرفشان بیل را بطرفش



پرتاب کرده بیل را گاز گرفته می‌بیند بیل آهنه ولی ول نمی‌کند هر چقدر این شخص این بیل را می‌کشد بیل را رها نمی‌کند گاز گرفته رها نمی‌کند تو سرش می‌زنند ول نمی‌کند. بابا بیل به چه دردت می‌خورد ول کن. تشبیه می‌کردند متعصبین در این امر مراجهای باطل را به این سوسمارها حالا بیل در دهانش است و یدردش نمی‌خورد ولی از شدت حقدو کینه که دارد آن را ول نمی‌کند می‌گوید حالا که این بیل را به سر می‌زده من هم آن را ول نمی‌کنم می‌کشد می‌بره به دجله و در وسط دجله رها نمی‌کند تعصب، یعنی بزرگترین خطر برای سعادت انسان این تعصب است تعصب خیلی فرق هم نمی‌کند حتی ممکن است انسان بر یک مطلب حق تعصب داشته باشد ولی نه بخاطر اینکه حقه بخاطر اینکه این منم که الان این مطلب حق را پذیرفتم چون من این مطلب حق را پذیرفتم این حالت نفسانی نمی‌گذارد یعنی اگر این حق تغییر شکل داد آدم از آن دست بر نمی‌دارد از آن مسأله اول دست بر نمی‌دارد حقانیت حق را باید انسان به آن تعصب داشته باشد نه چهره ای را که حق در آن موقع به خود می‌گیرد آن چهره را نباید به آن انسان تعصب داشته باشد انسان باید اینجوری باشد صاف باشد الان حق اینه بپذیره فردا اینطور می‌شود بپذیرد پس فردا نه اینکه در یک وحله حق اینطور بپذیره و تا آخر بر این بماند چون حالا اینطور ما هم به همین کیفیت می‌مانیم و لو اینکه الان مطلب حق را پذیرفته ولی این برایش مفید نیست. مرحوم آ شیخ عبد الکریم حائری ایشان بحثی داشتند در این بحث آخوند ملا علی همدانی شرکت می‌کرد آدم ملائی بود حافظه خیلی قوی داشت این در درس شیخ عبد الکریم بود با مرحوم داماد بود روزی درسی مطرح می‌کند این آخوند ملا علی اعتراض می‌کند به مرحوم شیخ فردا که می‌شود می‌آید و مطلب دیروزی که به آن اشکال وارد شده را تأیید می‌کند یعنی اشکال آخوند را تأیید می‌کند و فردا آخوند می‌آید نظر آ شیخ عبد الکریم را تأیید می‌کند یعنی هر دو شب این رای او را پذیرفت و این هم شب رای استاد را پذیرفت آ شیخ عبد الکریم فردا می‌آید و صحبت می‌کند آخوند می‌گوید اه آقا دیروز اینو گفتید حالا بر می‌گردید شیخ گفت بله دیروز گفتم حالا می‌گم نه بعد می‌گوید مرد آن است که سر حرفش بماند آخوند



می‌گوید مرد آن است که حق را می‌بیند بپذیرد و نایستی بر سر حرف بودن این مردانگی  
نیست بر سر حرف حق بودن مردانگی است دیروز ما آن را گفتیم اشتباه کردیم حالا انسان به روایاتی  
برخورد می‌کنم با یک ادله ای برخورد می‌کند رأیش عوض می‌شود باید بیاید بگوید من رأیم من باب  
مثال عوض شده

## درس ۱۶۰

بسم الله الرحمن الرحيم  
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم  
قلنا له

ما در جواب به این متشکل این طور جواب می دهیم  
متوجه آن مطلبی که ما قبلا گفتیم شما نشدید  
رویه و نظریه خود را این طور بکار بیندازی

لزوم در صورتی لزوم است. لزوم در صورتی معنای وجوب می دهد و معنای الزام می دهد و

معنای ضرورت می دهد و به عنوان وجود عالی نه عنوان وجود استقلالی

به عنوان رابطه معتبر بشود مثلا می گوئیم الله واجب الوجود. این وجوب الله، واجب الوجود، این وجود الان وجودی عالیست الله موجود بالوجود. لا مفهوم نه این که یک وجود استقلالی مد نظر قرار بگیرد پس اگر گفتیم زید ممکن الوجود این ضرورت بین این زید و بین ممکن الوجود بودن جهت ضرورت است می گوئیم زید ممکن الوجود یا این که می گوئیم زید موجود بعد امکان را ما به عنوان عالی در این جا مد نظر قرار می دهیم و بعد در این جا حکم به امکان می کنیم و ضرورت را از آن انتزاع می کنیم درست شد. ضرورت را از آن انتزاع می کنیم یا این طور می گوئیم از اول می گوئیم زید ممکن الوجود وقتی می گوئیم زید ممکن الوجود. ارتباط بین زید و ممکن الوجود بودن وجود را نمی گوئیم. ارتباط بین زید و ممکن الوجود بودن ضرورت است زید بالضروره ممکن الوجود معنای آن اینست که زید لزوم دارد ضرورت دارد واجب است امکان برای زید. واجب است و لازم است یعنی ضروری ماهوی جز لوازم ما لا ینکف ذات است این معنای ضرورت است این ضرورت و لزومی که ما به آن حکم می کنیم به لحاظ عالی است درست شد بعد در این جا این ضرورت را به آن لحاظ استقلالی می دهیم می گوئیم این ضرورتی که در این جا بود آیا این ضرورت درست است یا این ضرورتی که به عنوان جهت بود این ضرورت

درست نیست ما بیخود گفتیم زید ممکن الوجود بالضروره البته بالضروره را نیاوردیم ضروره داخلش بوده می‌آییم روی این ضرورت آن نظر می‌دهیم بله این ضرورت را که آوردیم وجودش ضرورت دارد در این جا این ضرورتی که موضوع قرار گرفتیم که دیگر لحاظ عالی نشد و لحاظ استقلالی شده و به عنوان موضوع مد نظر قرار گرفته لذا سلسله تسلسل خارجی در ذهن در این جا نمی‌آید ما دو قضیه داریم یک قضیه خارجی داریم یک قضیه ذهنی داریم در قضیه خارجی که موجب تسلسل در آن موجب بطلان است مثل این که فرض کنیم زید موقوف است به کل معلول به عنوان قضیه خارجی (لا بد ان یکون له عله و کل عله لا بد ان یکون معلول لعله) این قضیه به عنوان قضیه خارجی در این جا به عنوان تسلسل است و باطل است هر معلول باید مستند به علت دیگری باشد و به عنوان یک موجه کلی دیگر و هر علتی باید مستند به یک علت دیگری باشد. اگر این قضیه هر علتی که معلوم واقع می‌شود باید مستند به یک علت دیگری باشد این بعنوان یک موجه کلیه موجب سلسله لا یتناها می‌شود پس بنابراین ما اصلا بطور کلی علت در این جا نداریم به یک علتی که نتوان آن علت معلول واقع شود نخواهیم رسید این دیگر مشخص است برای این که باطله. اما اگر فرض کنیم که امانه ما آمدیم به عنوان یک قضیه ذهنی من باب مثال یک مسأله ای را مد نظر قرار دادیم که آن به عنوان لا یتناهی است نه لا یتناهای علی و معلولی بلکه لا یتناهی ترتبی و لا یقفی و به نحو علیت خارجی مثلا کم، کم چه کم متصل باشد و یا کم منفصل حالا در کم منفصل ما اعداد را مثال می‌زنیم در کم متصل خط را، که خط حضورتان که مقدار مسافت بین دو نقطه را می‌گویند. دو نقطه را در نظر بگیرید این نقطه و آن نقطه بین آن را خط می‌گویند. حالا این خط مقدارش چه قدر است حالا اگر فاصله بین دو نقطه ۲۰ سانت باشد خط ۲۰ سانت اگر فاصله بین دو نقطه دو متر باشد مسافت بین دو نقطه یک فرسخ باشد و هیچ حد یقفی را شما نمی‌توانید در ذهنتان برای این خط ترسیم کنید اگر یک خطی را صد میلیارد کیلومتر تصور کنید باز صد میلیارد و یک متر می‌توانید برایش فرض کنید اگر به همان مقداری که عدد را نمی‌توانید حد یقفی برایش به حساب آورید کم را به لحاظ همان



عدد که همراه منطوط به عدد است که کم جلو می‌رود. مقدار برای کم با عدد لحاظ می‌شود و آن هم به حد یقفی نخواهد رسید پس بنابراین در مسأله کم چه کم متصل باشد مثل اجسام تعلیمی خط و سطح و حجم شما حجمی را در نظر بگیرید که این حجم بطور مثال یک متر مکعب باشد. دو متر مکعب را هم ذهن می‌تواند تصور کند. ده متر مکعب را هم یک مخزن را می‌تواند تصور کند. صد متر مکعب را هم می‌تواند تصور کند تا این که هلم جری تا به چه برسد که دیگر نمی‌تواند تصور کند حد ندارد شما هر حدی را برای این حجم تعلیمی شما در خارج تصور کنید. در این جا داخل در کم متصل خواهد بود و حد لا یقفی نخواهد داشت به بحث تناهی ابعاد در عالم خارج این بحث دیگری است آیا در عالم خارج هم چون جسم تعلیمی، جسم طبیعی هم آن هم حد یقفی دارد و یا آن حد یقف دیگر ندارد و دیگر آن جا بحث، بحث مکان پیش می‌آید و آیا مکان موجود سیوای از متمکن و یا این که مکان یک موجود اعتباری است و به تمکن متمکن و به تحقق متمکن است که مکان ایجاد می‌شود در خارج و تحقق پیدا می‌کند. مثل زمان می‌ماند البته می‌شود گفت مبنای ما در این جاست که زمان و مکان دو امر انتزاعی هستند و هیچ ما بازای خارجی ندارند. زمان و مکان هر دو این یک امر انتزاعی هستند و این از لوازم تحقق

سوال: از مقولات فلسفی زمان مکان

جواب: بله از مقولات ثانوی می‌شود یعنی انتزاعی می‌شود. در مقولات منطقی هم منشا انتزاع

ممکن است باشد.

اگر فرض کنید در کلیات، جواهر، اعراض، نوع، فصل، جنس، کلی بودن، جزئی بودن ای از مقولات منطقی است و این هم به خاطر انتزاع است عقل از یک مصداق خارج می‌آید یک معنای کلی را انتزاع می‌کند. بالاخره آن هم باید منشا داشته باشد در خارج تا عقل بیاید نفس آن منتهی نفس آن منتهی نفس آن در فلسفی و در خارج ما بازا دارد و آن به وجود خارجی و مصداق خارجی برای آن در مقولات منطقی انتزاع دارد هر دو این ها انتزاع است در مقولات ثانوی که می‌گویند همان شی است که در خارج وجود دارد و عقل آن را انتزاع می‌گوید و حالا این در مورد زمان و



مکان، جواهر، اعراض اختلاف است بعضی همه این مسائل را زمان و مکان و نسب و عین و مطاع وجد را داخل در عرض اضافه و نسبت به حساب می آورند یعنی تمام آن چه را که یک جنبه انتزاعی از خود آن ماده در خارج دارد مانند عین، مکان، زمان مانند جده مانند مقوله اضافه این چهار تا را به عنوان یک فقط عرض اضافه به حساب می آورند. عرض اضافه را متنوعش می کنند به انواعی که یک نوعش می شود پایان قسمت B

ایتر سرویس است ولی صحبت در این است یک همچنین مطلبی را مطرح کردن در میان جوامعی که رشد خود را اصلا در فرهنگ می دانند این توحش دیگه حمله به سفارت امریکا که کردید آبرومان جلو همه دنیا رفت قتل سلمان رشدی هم که دادیم دیگه این هم گفتند آقا این ها اصلا لذا اصلا دیگه اعتنایی به ما نمی کنند

سوال: قضیه خیلی مهم است

جواب: خیلی مهم است آقا بینش اجتماعی نسبت انسان نسبت به جریان من با یک شخصی برخورد کردم این شخص اصلا به طور کلی آقا اصلا؟؟؟؟ در تحت افکار متضاد آدم خوبی بوده شخص چیزی موقعیت اجتماعی خیلی مهمی هم دارد ولی این قدر مطالب متضاد و خلاف و غیر قابل قبول از افراد روحانی و وعاظ و این ها شنیده بود بطور کلی همه چیز برایش پیچیده شده بود همه چیز برایش گنگ بود همه چیز بعد خلاصه کاری که فرض کنید که خوب ما با این صحبت و فلان و رد و ایراد و مطالبی که اول کاری که ما با این فرض بکنید که کردیم این است که هر چی گفت گفتیم درست هر چی از یک کنار به قول مشهدها هم از یک کنار هر چی گفت گفتیم درست هیچی یک دفعه آروم شد امد پایین و گفتش ما هم همین را می گوئیم بعد کم کم شروع کردیم برایش سوال مطرح کردن خودش جواب بدهد من جواب ندهم سوالی مطرح کردیم هی یواش یواش خلاصه یکدفعه صد و هشتاد درجه نه نود درجه بعد از یک دو سه ساعتی تغییر موضع داد نود درجه هم دو سه روز دیگه اش درست شد بعد از این فرض کنید یک مدتی بودند چرا چون اول انسان باید نیاز طرف را ببیند چیه مطابق با نیاز طرف بیاید و بیاید جلو این روش، روش ائمه بود



دیگه الان این طور نیست آقا تا ای کافر ملحد بی دین ملحد آمدی ملحد شدی برو فلان و این حرف ها اینم با خودش فکر می کند می گوید من درست دارم فکر می کنم یا این که دیوانه می شود یا این که زیر همه چیز می زند اصلا بطور کلی تا سابق همه چیز خیلی فرق کرده الان با سابق خیلی عوض شده

بسم الله الرحمن الرحيم

بعضی ها حرکت را مثل مرحوم علامه از مقوله وجود می گیرند و اصلا ان را خارج از ماهیت می دانند بنابراین در تحت مقولات وارد نمی شود که البته ما هم در این جا حرف داریم و حالا بحثش هم طبعا خواهد آمد علی ایحال مسأله این نسب اربعه را به عنوان یک عرض واحد به حساب آوردن خالی از قوت نیست به خصوص که این زمان و مکان این خود مکان عبارت از شی نیست بلکه یک امر اعتباری است که یک ذهن یک وجود اعتباری را یک وجودی را این را اعتبارا برای محل ورود و عروض و حلول وجود دیگری قرار می دهد که اسم او را می گذارد مکان و اسم او را می گذارد ان متمکن ان چه که مکان ممکن در ان جا پیدا کرده؟؟؟ شده یعنی دارای تحقق خارجی شده الان در این جا در؟؟؟ این در این جا مکانی برای این اوراقی است که در این جا قرار گرفته بعد در این جا این فرض کنید حضورتان که فرش مکان برای این کتاب خود اتاق مکان برای فرش منزل مکان برای اتاق محله و کوچه مکان برای منزل است همین طور شما هی قضیه را گسترش بدهید می بینید که شی غیر از ان ماده و شی خارج نیست که شما ان را مکان بگذارید همین به یک اعتبار فرش به یک اعتبار می شود مکان این اتاق به یک اعتبار تیر و آهن و گچ و چوب و آجر و این مسائل و به یک اعتبار شما به آن چه می گوئید به آن می گوئید مکان این کوچه خیابان و شارع و فضا و این ها است شما به یک اعتبار این اسم می گذارید به یک اعتبار به آن مکان می گوئید چرا؟ چون شی دیگری را با این لحاظ کردید درست شد این مسأله، مسأله به اصطلاح مکان بنابراین این قضیه در باب تناهی ابعاد در عالم خارج و ماده و صورت هم می آید که آیا این کرات و اجرام



سماوی و فلکی آیا این ها در مکان خلق شده اند یا این که نه به تحقق ان ها مکان خلق شده است یعنی فرض کنید که اگر ما رفتیم می شود برویم در یک بایستیم که از ان جا دیگر کره ای وجود ندارد و ان جا آخر دنیا باشد و خوب در این جا ان جایی که دیگر کره ای وجود ندارد آیا در ان جا چه احساسی برای ما پیدا می شود چشم ما چه چیزی را می بیند آیا می شود بعد از این کره آیا یک کره دیگری هم باشد فرض کنید که الان زمین را ما حرکت کردیم رفتیم در فلان ستاره در فلان جا به آخرین نقطه از اجرام رسیدیم در ان جا متوقف می شویم می گوئیم بعد از ان جا دیگر مکان وجود ندارد خوب همین کره ای که الان در این جا وجود دارد شما یک متر هلش بدهید جلوتر پس بنابراین یک متر به مکان چی شد اضافه شد شما باز در ان جا این کره را پرتاب بکن به یک میلیون سال دیگر آیا مکان به این عبارت است که این کره و این جرم بعد از این حد دیگه متلاشی می شود این معنایش است خوب این اصلا معنا ندارد این به اصطلاح تحقق خارجی اصلا ندارد این مستهیل است که متلاشی امثال ذالک این ها که از ان مرحله به بعد دیگر عدم حاکم بشود بر این جرم این غلط پس بنابراین ما از این جا این مطلب را استفاده می کنیم که اصلا بطور کلی مکان برای اجرام این مکان یک امر انتزاعی است یعنی از نفس به اصطلاح تحقق یک جرم و ماده خارجی و ارتباط همین جرم با محیط خودش بالاخره هر چیزی در خارج تحقق پیدا می کند یک محیطی دارد چون جرم دارای چیه؟ ماده است و ماده دارای ابعاد است یعنی ابعاد تعلیمی در این جا حاکم بر ماده است ماده دارای حجم تعلیمی است دیگه و هر حجم تعلیمی و جسم تعلیمی این ابعادش یک جوانبی دارد این الان کتاب دارای ابعاد این کتاب الان کتاب دارای ابعاد این کتاب الان خودش جسم طبیعی این دارای جسم تعلیمی جسم تعلیمش اینه که الان شما بواسطه جسم تعلیمی اش است که با این ارتباط پیدا می کنید به واسطه طبیعی اش که نیست طبیعش که باهاش ارتباط پیدا نمی کنید این طبیعی که بنخورد به کله آدم، آدم می شکند پس این بواسطه حجم تعلیمی و جسم تعلیمی است که شما متوجه این جسم طبیعی خواهید شد این جسم تعلیمی دارای چی؟ ابعاد طول و عرض و ارتفاع و بعد این طول و عرض و



بعد یک جوانبی را برای خود؟؟؟ می کند این طول می آید تا این جا و این جا قطع می شود از این به بعد چی جانب این عرض می آید تا این جا این جا قطع می شود از این به بعد می شود جانب عمق از این جا تا این جا سه سانت بعد از اونس می شود جانب از ارتباط بین شی و بین جوانب او که جسم تعلیمی او را تشکیل می شود شما انتزاع مکان می کنید درست شد این مسأله مربوط به مکان و اما مسأله مربوط به زمان هم قضیه همین طور از همین به اصطلاح حساب هست از تحقق اون شی و دوام اون شی بالاخره یک امری که دارای یک ماده و صورت است و در خارج تحقق پیدا می کند این تحقق او یک دوامی دارد دوام او هم حضورتون که بسته به این دیگه دوام این شی دیگه یک امر انتزاعی نیست که شما بخواهید انتزاع کنید بلکه دوام عبارت است از وجود مجرد بر وجود اولی دوباره وجود مجرد بر وجود اولی این عبارت از این دوام و این جا یک بحث خیلی دقیقی که در این جا می آید و یک نظریه ای که بالاتر از نظریه ای که مسأله حرکت جوهری که در این جا مطرح می شود در همین قضیه با اصطلاح پیش می آید که حالا در حرکت جوهری این بحث دوام این شی دوام مستمر بر شی را شما اسمش را زمان می گذارید یعنی فرض کنید که الان که این کتاب از کارخانه افتاد بیرون این کتاب این فرض کنید که من باب مثال این لیوان از توی کارخانه افتاد این الان یک وجودی دارد یا ندارد که وجودی که داریم مشاهده می کنیم این الان بعد از آمدن از این دستگاه بیرون معدوم شد یا باز هست می بینیم هست می ریم این جا بیرون کارخانه و بر می گردیم می بینیم باز این لیوان سر جاش هست باز دو ساعت دیگه می رویم یک حالا ما اسمش را ساعت نمی گذاریم می رویم بیرون و یک مدتی بر می گردیم می بینیم این لیوان سر جاش این وقتی که دیدیم از ارتباط بین لحظه ای که این را می بینیم و لحظه ای را که مشاهده کردیم انتزاع چی می کنیم زمان می کنیم می بینیم بر او زمان گذشته است اما نه این که زمان یک امر خارجی است بله حرکت زمین و خورشید یک امر خارجی است ولی حرکت زمین و خورشید حرکتش در اختیار ما است کی گفته که حتما ما باید ۲۴؟؟؟ دور شبانه روز را در نظر بگیریم ما الان می نشینیم ۵۰ ساعتش می کنیم این عقربه



را این ساعت چیزش تند می‌کنیم اینی ک باید فرض کنید که دقیقه ای که برگردید یک دقیقه این قدر طول بکشد زود ثانیه را فرض بکنید که دو برابر ما چیز می‌کنیم هر ثانیه را نیم ثانیه هر دو ثانیه را یک ثانیه می‌کنیم ساعتش را خدا نیومدش در این جا برای ما مگر در زمان پیغمبر ۲۴ ساعت بود هان روایت داریم که شبانه روز ۲۴ ساعت از پیغمبر روایت دارید از امام صادق روایت دارید نه اصلا او جا در اون جا می‌گفتند ساعه در ساعه من اللیل مثلا راوی نشسته حضرت سرش را انداختند پایین می‌فرماید ساعه ۱ ساعت فرض کنید که حضرت سرش پایین بود ای بابا حضرت سرش درد می‌گیرد که یک ساعت سرش پایین باشد بعد ساعه این ۲ یا ۳ دقیقه چند دقیقه ای این مثلا طبق معلول متعارف یکی با آدم حرف می‌زند برای یک مدت سرش را می‌اندازه تا ببیند چه می‌گوید حالا توی روش نگاه نمی‌کند یک مدت حالا شما بگو ۵ دقیقه این می‌شود مثلا ساعه این هایی که می‌گویند ما ساعت غروب کوک غروب در زمان پیغمبر نبود می‌گن آقا بود ساعه می‌گن احمق اون موقع آخه ساعت کجا بود ساعه یعنی (برهه حینا من الا اعیان و قته من الوقات) این یعنی ساعه این اما این که شما توی یک روایت بیابید بگویید که آمدند گفتند ۲۴ ساعت مثلا شبانه روز یا این که فرض کنید که ۱۵ ساعت اصلا این حرف ها نبوده اصلا معیار نبوده این معیار بد در آوردند در زمان هارون به بعد اومدند یک چیزی درست کردند از این ساعت های شنی که یک مدت می‌گذشت یک تقی می‌افتاد پایین این ها را می‌شمردند به تعداد اون فرض کنید می‌گفتند که این مقدار یک محک بعدا دیگه آمد و ساعت آبی درست کردند قطره ای درست کردند و دیگه ظاهرا هم مسلمان ها ساعت را اختراع کردند دیگه بعد به این کیفیت و این ها در آمد این چی یک امر انتزاع و قراردادی ولی اصلا هیچ ما به ازای خارجی ندارد لذا غروب شرعی، شرعی اصلا معنی ندارد اصلا ساعتی نبوده در اسلام که شرعی باشد یا صرعی باشد هیچی اصلا هیچی مسأله نبوده الا این که بله یک مطلب و ان این است که حالا که قرار بر این است که ما اول بالاخره از این شبانه روز و اول و اولی را انتخاب کنیم اول چیه؟ بهترین است که از اول غروب انتخاب کنیم این درست است که انسان ابتدای به



اصطلاح چیز خودش را ابتدای تنظیم اوقات خودش را از اول غروب قرار بدهد خوب بله این صحیح ما این را قبول داریم لذا نظریه مرحوم آقا در این جا مورد تاکید و دلیل منطقی روش است به جهت این که انسان از کی قرار بدهد از طلوع فجر قرار بدهد یعنی ان را اول روز قرار بدهد خوب از شب تا ان موقع تا ان موقع صبح چی به حساب می آید از اول ظهر قرار بدهد روی چه منطقی قرار بدهد و از ان جایی که در اسلام و در شرع به خصوص و اول شب ان گذشته این مربوط به روز آینده می شود یعنی شب چهارشنبه می گویند شب سه شنبه می گویند یعنی از وقتی که خورشید غروب می کند حساب ان روز بسته می شود حساب جدیدی باز می شود یا ماباید از اول غروب تا طلوع فجر را جز ساعات بیست و چهار ساعت نیاورید خوب این غلط دیگه خوب بالاخره این یک ساعاتی را از شبانه روز می گیرد بالاخره ما این این را چه کنیم جز روز قبل قرار بدهیم که خورشید رفته و پرونده روز بسته شده لذا ما می بینیم که هم در عرف سابق و هم در الان شب و اجزا فردا به حساب می کنند اضافه بر ان در شرع ما می بینیم این کار شده مثلا می گویند شب جمعه شب جمعه عنوان جمعه شب که شیت بشی که مربوط به جمعه است آن وقت معنا ندارد که فرض کنید شب مربوط به جمعه است آن وقت معنا ندارد که فرض کنید شب مربوط به جمعه باشد فردا باشد از روز قبل به حساب می آید خوب این جمع بین چیه؟ متضادین و متناقضین است این جا صحیح مطلب درست و هیچ حرفی در آن نیست که یک مسلمان باید اول وقت خود را برای بیست و چهار ساعت از اول غروب تعیین کند و این را حرفی نداریم ولی صحبت در این است که این حالا این را شرعیش نمی کند که فرض بکنید که ساعت، ساعت، ساعت شرعی است این ساعت غروب ساعتی است که بر اساس تنظیم وقت از اول وقت برای شب فردا برای روز بعد این درست شده این یک مسأله است مسأله ای که در این جا که مورد می خواهم این را بین مسائل باید تفکیک قائل بشویم در این که مسلمان باید شب را جز فردا به حساب بیاورد در این بحثی نیست بالاخره ما در خود روایاتمان ما می بینیم در این روایات همیشه شب را؟؟؟ به روز بعد می کند شب قدر شب بیست و سوم می شود



شب قدر که ان اعمال و این ها شب میلاد امام زمان کیه؟ شب پانزدهم، شب اول ماه اول اول ماه رمضان از اول رویت هلال از اول رویت هلال است که ماه رمضان در این جا شروع می شود و اعمال ماه رمضان هم مترتب است تا این که ان شب مریو به فردا نباشد که اعمال ماه رمضان مترتب نمی شود خوب این که محال این در این بحثی نیست صحبت در این است که این تعیین ساعت غروب به عنوان یک ضرورت لا یتغیر این برای جامعه ما در این زمان این مستهیل است این صحبت است یعنی چون غروب متغیر است اگر غروب متغیر نبود خوب ما قطعا و صد در صد می گفتیم هم ساعت شرعی هم ساعت عرض همه چیز باید ساعت غروب کوک باشد بالاخره جهت منطقی پشتش مسأله منطقی پشتش ولی صحبت این است که چون غروب متغیر است با موقعیت دقیق تکنولوژی امروز با موقعیت دقیق تکنولوژی امروز از نقطه نظر ترتب مسائل حقوقی و جزائی و مسائل اداری و رتق و فتق جهان امروز این ساعت غروب مستهیل است و ممتنع است این صحبت این به اصطلاح محل لذا اگر ما هم یک ساعت نداشتیم حتما یک جامعه اسلامی در یک همچنین زمانی می بایست یک ساعت چی داشته باشد؟ ساعت کلی داشته باشد و خوب الان در این جا هر کسی برای خودش یک چیز دارد و من خیال می کنم اصلا یک ساعت بین المللی همه داشتند اصلا طبق آن ساعت بین المللی همه انجام می دادند چیزشان را فرض کنید که یک ساعتی که من باب مثال مال گرینویچ باشد خوب ان یک ساعت که همه نه این که ما ان ساعت را ساعت کفر بدانیم یک ساعتی را به عنوان یک ساعت دقیق به حساب بیاوریم حالا ساعت را ساعت گرینویچ کنیم به وقت ظهر کنیم و امثال ذلک و از این نظر هر مملکتی در این جا برای خودش یک ساعت مختص می آورد که می خواهد اوقاتش را بر اساس نصف النهار تنظیم کند بر اساس نصف النهار وقتی که ساعت دوازده می شود در مکه من باب مثال اذان بگویند در این حدود یعنی در ایران نصف النهار مثلا ساعت دوازده بین دوازده تا یک ربع دوازده و بیست دقیقه می شود یعنی یک شاخصی را در وسط روز قرار بدهند که طبق ان شاخص عمل بکنند برای این است که هر کشوری برای خودش یک ساعت محلی دارد که



می‌گویید اسمش را می‌گذارند ساعت محلی یک ساعت یک ساعت گریجویچ دارد که ارتباط این ساعت این کشور را با اداره جات و این‌ها هست دیگه با سایر کشورهای دیگه چکار می‌کنند بررسی می‌کنند بانکهای بزرگ این‌ها همه ساعت‌های گریجویچ دارند اداره هواپیمایی هر کشوری باید ساعت گریجویچ داشته باشد اصلاً تمام خلبانها با ساعات گریجویچ پرواز می‌کنند حتی در پرواز داخلی هم پروازشان ساعت گریجویچ چرا چون ممکن پرواز داخلی هم با ساعت گریجویچ با پروازهای خارجی با همدیگر اشتراک داشته باشند لذا این ساعت پرواز داخل هم کوچه روی بلیط ما می‌نویسند ولی این بلیط را تنظیم می‌کنند با یک ساعت گریجویچ تنظیم می‌کنند و بعد می‌آورند یعنی مستهیل هست غیر از این بخواهند انجام بدهند اصلاً نمی‌شود آن وقت این می‌شود چی؟ این می‌شود یک دین جامع دینی که از یک طرف ان دین منطقی شرعی و منطقی سلوکی شرعی به خود گرفته این هم که خارج از شرعی که نیست این هم همون شرعی یعنی اون رعایت جهت خصوصیات و عبادات و امثال و ذلک را که یک مسلمان باید این مطلب را مورد توجه قرار بده هست و از اون طریق هم امری است که منطبق با چی نیاز و احتیاجی که در روز برای افراد این و ما نمی‌توانیم چیز کنیم حالا شما عرض کنید که ساعت بزرگ یک ساعت ۲ متری را ساعت کوک کنم یا ساعت این قدری را بکنیم ظهر کوک ک بالاخره به همین دو سانتی نیاز دارید یا بذارید حالا ما نمی‌گیم وقتی تو تاچه می‌زنیم یک دایره هندیه اون بالا درست بکنیم و مثل بعضی از پارک‌ها ساعت چیز این‌ها نه همین یک ساعت این قدری دین این قدری اش فرقی نمی‌کند نیاز به ساعت ظهر کوک هست یا نیست اگر شما آمدید در جامعه اسلامی نیاز به ساعت ظهر کوک و برداشتی ما دستتون و می‌بوسیم و چیز می‌کنیم اگر نتوانستیم بردارید پس باید ساعت ظهر کوک هم جز ساعت شرعی به حساب بیاریم نه این که بشود شرعی و این می‌شود غیر شرعی این نمی‌شود این طور باشد.

\* از فلسفه کجا رفتیم. اشکوری می‌گفت یک روز رفتم کلاس آقا سید محسن

دیدم همه چیز در آن هست غیر از درس می گفت عین آقا سید جلال آشتیانی آن هم از همه چیز می گوید غیر از درس  
سوال:

مثلا دوازده و بیست دقیقه اذان بگویند بعضی وقت ها هم دوازده ده دقیقه بالاخره در سال نیم ساعت تفاوت دارد

جواب: بله تفاوت خیلی زیاده زمستان یک ربع به پنج غروب در تابستان یک ربع به هشت خیلی تفاوت یک ساعتی درست کدرند که هر روز یک خورده بیاید جلو این را درست کردند این مسأله درست شده که در هر روزی یک به اصطلاح چیز بیاید جلو حتی من توی مکه هم دیدم منتهی خیلی وقت پیش این مسأله هست و می شود درست بشود الان طبق تقویم حالا البته معلوم نیست که تا چه حدودی دقیق باشد طبق تقویم یک برنامه کامپیوتری درست کردند که سر وقت اذان می گوید قم درست کردند که به هر محلی اشکال در این جا اینه که شما با این ساعت غروب با سایر جاها نمی توانید ارتباط برقرار کنید در تهران یک غروب کوک در مشهد یک غروب کوک دیگه چکار می کنید؟ یعنی آیا می شود ادارات خوب شما ساعت غروب کوک برای تهران دقیق بر فرض بگوییم دقیق دقیق حتی یک ثانیه هم بالاخره میزان حرکت شمس و این ها که تغییر نمی کند ما یک ساعتی درست کنیم آن چنان دقیق که حتی یک ثانیه هم از موقع غروب شمس این طرف و آن طرف نشود خوب بسیار خوب دو قدم جلوتر قم، قم یک دقیقه برتر است تهران یک ساعت هم برای قم باید درست کنیم یک ساعت هم برای اصفهان درست کنیم

سوال: نه باید یک موضعی را اگر بخواهند مشترک بکنند باید یک موضعی را در نظر بگیرند  
جواب: خوب ان به درد تهران

سوال: یا نمی دانم هر کجا به ظهر کوکش هم همینه

جواب: می دانم در قضیه ظهر کوک این است که وقتی این را در نظر می گیرند دیگه سایر جاها حساب این را نمی کنند که ظهر الان این است یا نه مثلا الان فرض کنید ساعت دوازده که در تهران اذان می شود ساعت در مشهد ساعت یازده ونیم اذان می شود ان نگاه می کنند که الان که ساعت یازده و نیم است چرا اذان گفتند این به وقت تهران به عنوان دقت و به عنوان فیکس بودنش الان این ساعت را در همه جا مورد توجه قرار می دهند در همه کشورها همینه در صعودی هم فرض بکنید این طرف چیز از مرز خلیج فارس که صعودی شرع می شود تا دریای عمان ان خودش یک ساعت نیم خودش فاصله چیز دارد ولی در انجا فرض کنید من باب مثال وقت شرعی را به افق ریاض که پایتخت است در نظر می گیرند هم مدینه بر ان حساب می کند و هم همه جا این برای این جهت این کار را می کنند ولی اگر ما بخواهیم ساعت غروب کوک را به عنوان ساعت شرعی برای همه شهرها به حساب بیاوریم این چطور ممکن است شما کجا را میزان قرار می دهید تهران را تهران به درد تهران می خورد حتی به درد قم هم نمی خورد قم یک دقیقه دیرتر است به درد اصفهان نمی خورد سه چهار دقیقه دیرتر است به درد همدان نمی خورد دوازده دقیقه دیرتر از تهران است مشهد نیم ساعت است شاهرود یک ربع زاهدان این قدر اصلا به طور کلی باید به تعداد هر شهری که هیچ هر قریه ای چون بین خود شرنیم دقیقه چون ما می خواهیم درست حساب کنیم دیگه ان وقت شما ببینید چه جنگلی می شود اصلا به عدد درختهای جنگل شما باید ساعت جعل کنید اصلا امکان ندارد

سوال: ساعت ظهر هم در تهران به عنوان دوازده اذان نیست

جواب: بله به عنوان تقریبی است حتی در تهران هم تقریبی است یعنی فرق بکنید که آمدند در میدان توپ خانه میدان بسه تهران ان جا فرض کنید که چیز قرار دادند از اول در این جا این طور بوده چون مرکز شهر تهران این طور بوده ان وقتی که ساعت را قرار دادند مرکز؟؟؟ را توپ خانه قرار می دهند و ان جا را وقتی ساعت سر دوازده بوده ان را مبدا برای ساعت ظهر کوک کردم الان هم ان به اصطلاح برنامه هاشون همه تنظیم روی همان مرکز شهر است یعنی به اصطلاح توپ خانه است



دیگه ان را سرایت دادند به همه شرها و الا این قضیه را توی مشهد هم می توانستند انجام بدهند ما دوازده ما می شد دوازده و نیم ان جا دوازده بود ما می شد دوازده و نیم دیگه آمدند چون پایتخت بود این کار را کردند و از توی پایتخت هم توپ خانه را انتخاب کردند میدان سپه را ان جا را وقتی که دقیقا به اصطلاح خورشید سر ساعت دوازده زوال پیدا کرده همان جا را مبدا برای ظهر کوک کردند و دیگه بر طبقش عمل کردند حال با خورشید نیم ساعت شش ماه بعدش عقب بیاید شش ماه بعد نیم ساعت برود جلو ان ها دیگه مبدا دیگه مشخص شد و بر همان منوال ساعت ها دیگه تنظیم شد

سوال:

جواب: ان هم همین طوره همان زمان هم مرحوم آقا گفتند گفتند آقا با تاریخ قمری اصلا نمی شود مملکت را گرداند تاریخ قمری خیلی ما اصلا تاریخ شمس را کفر می دانم دیگه ما که اصلا در این قضیه که از آقا داغ تریم در تاریخ در قضیه تاریخ، تاریخ قمری باشد ولی صحبت در این است که یک تاریخ را شما باید یک تاریخ را تاریخ من در آی یک تاریخ من در آری قرار بدهید برای تنظیم اوقات میلادی اصلا نه میلادی نه شمسی نه هجری نه هیچی آقا ما اصلا فرض کنید که تاریخ فرض بکنید که جنگ جهانی دوم معیار قرار بدهیم تاریخ فرض بکنید که اختراع مثلا میکروب به وسیله پاستور هر چیزی می خواهد باشد شما بالاخره باید یک تاریخ دقیقی شما برای نظام و امروز باید داشته باشید این هست با تاریخ قمری نمی شود تاریخ قمری دقیقش همینه که شما دارید؟؟؟ می بینید این دقیقش است این قدر بالا و پایین می کنند آخر هم چند دفعه است ما داریم می بینیم خلاف شده خیلی

سوال: کاریکاتور درست کنید بدهید دست خواننده ها خودشان هر روز ببینید

جواب: همین وضعی که الان است همین دلیل بر این است که پیغمبر که فرمودند صوم لرویت و افترو لرویت همینه برای همینه که آقا ماه را دیدی برو بخور دیگه، دیگه چکار داری که حالا چیزه این و برای این که حالا این طور و آن طرف دیگه دیر نمی شود برای ادارات هم که طوری نمی شود برای ادارات بر داری بیایی



تاریخ دقیق داشته باش مسائل دقیق داشته باش و منتهی ها، مای شیعه و مسلمان می گوئیم از هجرت پیامبر همان طوری که تاریخ قمری ما تاریخ قمری ما تاریخی است مطابق با هجرت با پیغمبر حالا که قرار بر این است که ما یک تاریخ دقیق هم قرار بدهیم آن را هم هجرت پیغمبر قرار بدهیم منتهی شمس کنیم این فقط یک جنبه اعتباری دارد یعنی اسم هجرت پیغمبر رویش است ولی در واقع تاریخ قمری است که منطبق با آن هجرت است این از باب شرافتی است که ما می گوئیم باید پیغمبر باشد و الا خوب هیچی

سوال: می گویند شمس هجری شمسی یعنی هجرت را آمده اند ملاک قرار داده اند و شمس را گذاشته اند رویش

جواب: بله

جواب بله می دانم می گویم هجرت را ملاک قرار دادن غلط چرا؟ چون پیغمبر که فرض بکنید که آن روز اول که وارد مدینه من باب مثال شدند به تاریخ شمسی که وارد مدینه نشدند به تاریخ قمری شدند چطور ممکن است جمع بین هجری و شمسی این اصلا غلط است مگر این که ما بگوئیم فرض کنیم پیغمبر آن روز، روز چی بوده روز دوم اردیبهشت بوده

سوال: خوب این ها همین طور حساب می کنند کم کردن دیگه سال یازده روز فرقی

جواب: نه می دانم آخه آن روز که این ها حساب کردند این بر اساس چیز کردند یازده روز

تفاوت است

سوال: دقیقا همان روز را در آورند دقیقا همان روزی که مثلا

جواب: آخه آن روز که اول فروردین نبوده، اول فروردین نبوده

سوال: اول محرم هم نبوده

جواب: بعد یک چند روزی اضافه کردند قبل از محرم بوده

سوال: طبق همین حساب پیش رفتند

جواب: مثلا حساب کردند که روز مثلا هر روزی از سال که هست حالا مثلا

ان را سال اول حساب می کنند مثلا شش ماه ولو هست ان شش ماه بشود یک سال که بعد دیگه وقتی که به سران مثلا سال چیز می رسد اول فروردین می رسد دیگه ولو پیغمبر اول فروردین نرفته ولی اول فروردین سال جدید به حساب می آید این طوری به هر صوت بایستی که تاریخ دقیق داشته باشیم حالا هر چه که بخواهد باشد فرقی نمی کند و الا لنگ می شویم ان اعتباری بالاخره یا شاه یا مسلمین باید دست از این مسائل عادی و زندگی بردارند بروند سوار الاغ بشوند یا این که نه دیگه اگر شما این وضع و این خصوصیت را می خواهید باید بر طبقش قوانین را هم بیاورید یک دفعه یک بنده خدایی بود حالا اسمش را نمی آورم ما با او صحبت می کردیم آمده بودیم از یک جاده از مشهد می آمدیم راننده بود داغ کرده بود گفت آن اسلامی که نتواند تاریخش را تاریخ قمری بکند ان اسلام اصلا ناقص است گفتم خوب بسیار خوب ما هم قبول داریم همه این ها را حالا راه برو تصادف نکن تا من بهت بگویم نرنی توی کوه گفتم بسیار خوب بنده هم قبول دارم اسلامی که نتواند مسائل

#### پایان قسمت A

چقدر شما به ما مهلت می دهی که بروند زحمت بکشند و یک قانونی در بیاورند یک نظامی که بتواند با ساعت غروب کوک و با تاریخ قمری تمام نیازات امروز را بر آورده کند گفتم چقدر به من مهلت می دهی همین جا بگو بینم یک ماه دو ماه بالاخره یک مهلتی به ما بده دیگه الان که می گویی که نمی شود باید برویم دنبالش ما می گوئیم قبول داریم می رویم دنبالش و به یک برنامه ریزی دقیق کامپیوتری می رسیم که ان برنامه کامپیوتری با این جنگل مولایی که عرض کردم بتواند تمام نیازهای بشر امروز را با ساعت غروب کوک و با تاریخ قمری بر آورده کند چقدر به من مهلت می دهی یک سال این مدت یک سال آیا اسلام ناقص یا نه ما هم همین را می گوئیم این مدت یک سال پس شما اجازه دادید امضا می کنید که ما به تاریخ شمس ساعت ظهر کوک عمل کنیم درست شد بنده می گویم این یک سال اگر صد سال بشود تو نمی تونی تو می گویی من می توانم برو بالاخره این یک سال باید بگوین یا اسلام ناقص یا باید بگوین اسلام کامل تو نمی فهمی اسلام کامل چه راعی



داری بگوین اسلام ناقص برای رفع نقصش باید این کار را بکنیم این یک؟؟؟ الان شما می‌گویید حالا بعد از یک سال و دو سال یک هم چنین کامپیوتری بدست آوردن پنجاه سال ان اسلامی که پنجاه سال نتواند به یک برنامه ای را ارائه بدهد که مطابق با چیز آیا این اسلام مسخره نیست حالا گیرم بر این که کامپیوتری بیاید بعدا در ده سال دیگه بتواند ساعت غروب کوک را برای نیازهای ما چیز کند آخه مگر شما بدهی داری به کسی بابا مگر مریضی این چه اسلامی که پنجاه سال شصت سال این نتواند ناقص باشد نتواند خودش را با نیازهای روز هماهنگ کند این اسلام ناقص نیست من از این طرف ایراد می‌گرفتم می‌گفتم همین که شما می‌گویید می‌رویم دنبالش دلیل بر این است که این دلیل غلط اسلام نتوانسته خودش را تطبیق بدهد دیگه و الا خودش می‌آمد یک برنامه ای را ارائه می‌داد آمده از یک طرف گفته واجب ساعت غروب کوک از یک طرف می‌گویند آقا پس این را کار را چکار کنیم می‌گوید من نمی‌دانم این ناقص از یک طرف واجب تاریخ قمری از یک طرف آقا پس با نیازهای روز چه کنیم من نمی‌دانم خودتان بروید این‌ها معلوم که ناقص ان اسلامی که می‌گوید. ان هم قمر را گذاشته این جا این می‌شود کامل قمر بیاید سر ذیقعه ببین برید بشین بشین توی خانه ات ان اسلامی که گفته ماه رمضان باید روزه بگیرد خودش هم معیار را چی کرده قمر قرار داده وقتی قمر را دیدی روزه بگیرند بدی نگیر بعد معلوم شد قضا کن مشکلی پیش نمی‌آید این می‌شود دین کامل دین کامل ان دینی است که مشکلی را برای جامعه بوجود نمی‌آورد آقا کی باید که من باب مثال چیز بدهیم زکات بدهیم آن وقتی که دانه می‌شود می‌شود که زرع به حصارش می‌رسد آن وقت چیه؟ زکات آقا کی بایستی که من باب مثال خمس بدهیم؟ آن وقتی که؟؟؟ سالت را حساب می‌کنی هر مقدار که زیاد آمد خمسش را باید پردازی نمی‌آید بیندازد مکلف را در یک دست انداز و در یک کلفتی که نتواند از عهده ان بر آید این می‌شود دین چی؟ دین کامل ای دین کامل اما اگر بیاید بگوید اسلام بگوید اگر الان پیغمبر بیاید بگوید پیغمبر آمد بعد از هزار و چهار صد سال گفت حرام است بر شما که به ساعت ظهر کوک عمل کنید می‌گوییم بسیار خوب حرام است پس



بنابراین نه اداره ای باید باز بشود نمی دانم ارتباطی برقرار بشود هیچی، هیچی نه امروز نیاز این است خوب نیاز این است چکار کنیم با ساعت غروب کوک شما می گوید بروید دنبالش خوب برویم حالا برویم دنبالش اولاً آیا بهش می رسیم یا نه یک نایتا تا وقتی که بهش نرسیدیم شما این روش ما را امضا می کنید یا نه آیا پیغمبر می گوید با وجود این که ناقص است امضا می کنم خوب این دین می شود دین ناقص دیگه این که دین ناقصی شد دینی که نتواند به نیازهای جامعه چی؟ پاسخ بدهد این دین ناقص است حالا ایشان هم رانندگیش را کرده و

سوال: آیا هر مسلمانی باید ساعت غروب کوک داشته باشد و یک تاریخ قمری برای خودش

به شخصه

جواب: بله

سوال: و یک ارتباط برای

جواب: بله ارتباط برای کلاسش درسش فلانش اداره اش چک و سفته اش کارهایی که انجام

می دهد ارتباط بین المللی تجار فلان این حرف ها این ها همه باید باشد

سوال: اگر ان در مورد امام زمان چی می شود

جواب: ان هم این طور است اگر امام زمان هم بیاید باید یک تاریخ شمس بیاورد باید یک

ظهر کوک بیاور امکان ندارد مگر این که این نظام را کلش را بر دارد بگوید آقا بیاور بیل و کلنگ و

خیش و همین به جای هواپیما الاغ راه بیندازیم توی اگر این طور بگوید بله اصلاً اگر این طور بگوید

ساعت هم برداشته می شود مگر زمان پیغمبر ساعت بود اصلاً بگوید آقا ساعت نمی خواهیم اگر امام

زمان (عج) بیاید و این کار را بکند امام زمان هم نمی تواند امکان ندارد امکان نداره اصلاً مستهیل است

با شما با ساعت کوک با دو تا شهر نمی توانید تماس بگیرید بخواهید در یک کشور و بعد هم با کشور

های دیگر

سوال: شمس بهتر از میلادی است

جواب: خوب بله شمس بخاطر این که پیغمبر است بخاطر این که اسلام؟؟؟

ادیان را کرده شمس بخاطر این است که هجرت پیامبر است

سوال:

جواب: یک چنین چیزی را بعضی از مفسرین مصری گفته اند ظاهرا یک انطباقی کردند گفتند بین قمری و؟؟؟ دیدند شمس همیشه اسلام ببینید طرح هایی داده که خودش قابل اجرا بوده فارابی یک کتاب دارد به نام مدینه فاضله افلاطون بله فارابی هم دارد افلاطون هم دارد یک کتابی دارند به نام مدینه فاضله رساله ای دارند در این خوب مطالب خیلی خوب مطرح است آیا در این مطالبی که شما مطرح کردید قابل اجرا هم گذاشتید یعنی آدم باید این طور باشد همسایه اش این طور حکومت این طور باشد فلان حرف خیلی خوب ولی صحبت سر این که پیاده کردنش در جامعه است آیا این هم می شود پیاده بشود یا این که در عالم ذهن و این ها مثل این که مثلا به طور کلی می گویند از یک نفر سوال کردند که یک شیخ جواد شری بود رفته بود آمریکا بعد از مدتی که برگشته بود گفتند نجف چطوری گفته بود (قد اتونی منفصلتون ان کره ات الاصل) نشستند پیش خودشان هیچ خبر ندارند مسائل را الان نگاه کنید توی تقریرات مثلا می گوید اگر سلطان نمی گوید رئیس جمهوری اگر مولا سلطانی حکم به رعیت کند این توی همان عالم پادشاهی و سلطنتی و این ها اصلا از ان مثلا خارج بشوند از ان وضعیت و این ها محیط بسته و این ها از حد همین که قد منفصلتون

سوال: روحانی بوده

جواب: بله از علما بوده

سوال:

جواب: و این مسافرتها اصلا خیلی مهم مثلا اصلا به طور کلی بینش انسان را نسبت به قضایا و مسایل خیلی باز می کند مسافرتها ارتباطات انسان با افراد مختلف نیازهای ان ها را انسان بفهمد تا این که آدم بشیند آقا یارو آمده مرتیکه آمده اعصابمون استغفرالله می گوید اتفاقا بحث دیروزی سقط سنین را باید غسل کند تو یک روایت آورده که مثلا

سقط سنین بعد هم ان فتوی می دهد که بایستی که بله برش غسل واجب است و باید غسل بکند و گرنه قضا باید به جا بیاورد بچه شش سال بابا ما غذا دهندش می گذاریم الان آقا سید محمد رضا ما هشت سالش تمام است من غذا بهش ندهم می افتد و می میرد غذا نمی خورد چی چی سته سنین بایستی که اصلا خیلی بسته بودند انا هر چی بسته بودند الان امروز زیادی دیگه باز شدن و ولنگ باز شدند و به احکام بی اعتنا شدند و مسائل را سر سرعت الان این طرف قضیه افتادند این همه الان مسخره هایی که شما می بینید شده سروش و غیر سروش و؟؟؟ و احمد امین و دیگران آمدند به اسلام و یا مثلا سایر افراد آمدند کردند و این ها به خصوص جدید این است که اصلا به طور کلی از میان جامعه و نیاز امروزها اصلا غفلت کردیم فرض کنید که حالا سلمان رشدی آمده یک کتابی نوشته راجب پیغمبر شما شما که فتوی می دهی این را باید بکشش اصلا می دانی این فتوی شما قابل پذیرش نیست برای غرب چطور یک دفعه فرض اگر بیایند به شما بگویند آقا یک اسم یک آدمی را آوردند توی خیابان نشان می دهند شش تا لکه داره نمی دانم چهل تا دست دارد بیست تا دست دارد می گن آقا یک همچین چیزی محال است الان طرز تفکر غرب الان طرز تفکر غرب و مردم یک همچین فتوایی را حکایت از روح توحش می دانند نمی شود آمد انسان آقا بایستی که منطبق با ظرفیت افراد باید بیاید چیز کند شما می خواهید یک سلمان رشدی را اعدام کنی کسی چیز ندارد آقا تمام ملت ازت برگشت از اسلام برگشت این ها منتظر همین بودند دیگه اصلا همه برگشتش دیگه این چه اسلامی

سوال: از باب تقیه یا این که حکمش در حکم های ما هست

جواب: بله حالا فرض بکنیم شما باید دقت بکنی آیا واقعا سلمان رشدی در چه وضعیتی بوده آیا اسلامی که ان داشته اسلامی که شما و آقای کرمی داشتید که نسل اندر نسل روحانی بودید و در بیت علم و هر روز حرم امیر المومنین مشرف می شدید و این جا مرحوم ... این طوری بود به آدمی بوده که اسما مسلمان بوده و حالا اصلا نمی داند پیغمبر کی بود انم یک آدم عادی بوده جایی که آقای شریعتی و



امثال این ها بیایند بگویند پیغمبر یک آدم نابغه فقط بوده دیگه شما از سلمان رشدی چه توقعی دارید که توی هند بزرگ شده واین ها و حالا یک نویسنده است حالا این این طور بعد هم شما فرض بکنید من نمی خواهم از سلمان رشدی دفاع کنم من می خواهم فقط این مطالب را باز بکنم از این بستگی و تعصب ما بیایم بیرون جایی که الان اگر یک نفر بیاید روی زنش یک زن دیگر بگیرد این همه منفور اجتماع می شود ان وقت بیایند بگویند آقا پیغمبر نه تا زن داشت با یه روایتی چهارده تا زن داشت آخه طرف چه فکری با خودش می کند می گوید این یک آدم شهوت رانی بوده دیگه یعنی شما خودتان را جای این بگذارید چی می گوید آیا این واقعا فهمیده که پیغمبر تمام کارهایش بر اساس مصالح و مفاسد بوده آیا این فهمیده که پیغمبر اصلا شهوت نداشته سفیها می گویند چشمش به زینب افتاد عاشقش شد این را سفیها دارند می گویند شما نمی گوید (مرتد فلما قضا زیتون منها وتر و زوجنا ذلک) می گویند چشمش، پیغمبر به زینب افتادی اشکش شد چرا نمی آید اعدام کنید آخه پیغمبری که چشمش به زن مردم بیفتد عاشق بشود بعد بلند شود دنبالش برود خدا هم بخاطر این که حالا پیغمبر خوشش آمده عداوت و قهر و بین ان دو تا می اندازد اونم از نظر تکوینی کار می کند بعد او را طلاق بدهد پیغمبر او را بگیرد ای بابا عجب پیغمبری ما داریم شما این قضیه را نسبت به یک فرد این مقدار بر نمی تابید نمی پذیرید این مقدار چیز نمی کنید حالا رسول خدا اینی که اصلا نمی تواند از جاش حرکت کند بلند بشود بیاید پیش مردم توی مردم ان وقت بیاید توی این افکار حالا این سلمان رشدی هم همینطوره بوده یعنی من نمی خواهم دفاع کنم من می خواهم بگویم که اگر ما یک بینشی نسبت به غرب و بله یک نفر است یکی و این اصلا آلت استعمار است که البته سلمان رشدی هم این طوری ها من این را می دانم اینی که می خواهم می خواهم بگویم اتفاقا رای من این که اصلا سلمان رشدی نویسنده ای



ثم اذا الوحظ بما هو مفهوم من المفهومات و وصف من الأوصاف استونف النظر في لزومه  
أولا لزومه

لزوم حالا این ضرورت که به لحاظ عالی جهت در قضایا و ماده در قضایای خارجی بود اگر  
ملاحظه بشود يك مفهوم می است از مفاهیم و ذهن این را جزء مفاهیم به حساب می آورد. زیرا اگر آنرا  
از مفاهیم به حساب نمی آورد، حتی در جهت قضیه هم نمی توانست آنرا به کار بگیرد. بالاخره معنای  
حرفی هم مفهوم است. منتهی این مفهوم یکوقت مفهومی را از دست میدهد و لحاظ عالی پیدا می کند.  
زیرا عقل و ذهن به جای «من» «فی» نمی آورد. و اینکه «من» را می آورد معلوم می شود که يك مفهومی  
را تصور کرده، منتهی وقتی در لحاظ خارجی، و قضیه خارجی به کار می برد، آن مفهوم را بالاستقلال  
قصد نمی کند. (و وصف ما من الاوصاف استونف نظر) نظر مستأنف می شود در لزوم امکان یا لا لزوم  
امکان. یعنی وقتی که نظر را دوباره به این لزوم یا امکان در قضیه ممکنه برگردانیم می گوئیم این امکانی  
که جهت در این قضیه بود، آیا این امکان لازم برای قضیه است یا لازم نیست. این استیناف نظر، به این  
واسطه است که ما امکان را در اینجا به عنوان يك مبتداء یا به عنوان موضوع در قضیه مد نظر قرار  
میدهیم و به این واسطه از لحاظ عالی می افتد (فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم) موصوف به  
امتناع انفكاك از ملزوم (لیس إلا اللزوم الملتفت إليه و المنظور و فيه بالذات) الان موصوف ما همان  
امکان یا لزوم است فرق نمی کند. امکان یا لزومی که جهت در قضیه جهت بود و لحاظ عالی بود. این  
موصوف که ما برایش وصف می آوریم (ممتنع الانفكاك عن الملزوم) است و نمی شود از ملزومش جدا  
باشد یعنی لزوم نمی تواند از لزومی که جهت در قضیه واقع می شود جدا باشد. امکان نمی تواند از لزوم  
جدا باشد. امکان در يك قضیه ممکنه لزوم دارد. پس امکان نمی تواند از لزوم جدا باشد. امکان باید لازم



باشد زیرا اگر لزومش را از دست بدهد انقلاب لازم می‌آید، انقلاب قضیه ممکنه، امکان ذاتی یا به امتناع، یا به وجوب ضروری و این محال است. پس این موصوف، این امکان، این ضرورت که موصوف است به امتناع انفکاک از ملزوم خود لیس إلا اللزوم الملتفت إلیه (این لزوم اول که جهت در قضیه بود فرق می‌کند. این لزوم ملتفت إلیه و منظور فیه و منظور إلیه است (لا بما هو لزوم) نه اینکه از نقطه نظر ضرورتش در قضیه متصف به امتناع انفکاک است. نه، این لزوم خودش فی حد نفسه، موضوع مفهومی، مستقل، موضوع است و مفهوم است و مستقل است. (و لا ضروره فی کون کل لزوم ملتفتا إلیه منظورا فیه بالذات) ضرورتی ندارد هر لزومی که ملتفت إلیه است و به اوالتفات می‌شود «منظور فیه به الذات باشد و مشکلی در اینجا پیش نمی‌آورد (فلا محاله تنقطع خطرات الأوهام فی مرتبه من المراتب) وقتی ما ضرورتی را که در قضیه است و ملتفت إلیه است، لحاظ نکردیم، این ضرورت را عقل در اینجا انجام می‌دهد. می‌گوید عقل این کار را انجام ندهد. هیچ ضرورتی ندارد که بیاید و یک جهت قضیه را که لزوم است بیاورد و موضوع قرار بدهد و لوازمی را برایش ثابت بکند. آیا امکانی که در این قضیه است ضرورت دارد بر این قضیه یا ضرورت ندارد؟ می‌گوئیم بله، ضرورت دارد. پس حمل ضرورت بر امکان در اینجا یک قضیه ذهنی دیگر است. می‌گوید ذهن این کار را بکند یا نکند اشکالی وارد نمی‌شود. ضرورتی ندارد که ذهن برای اینکه زید را ممکن الوجود کند قضیه بی‌نهایت اول را در خودش بوجود بیاورد تا بعد بتواند یک قضیه خارجی را القاء کند. ذهن نگاه می‌کند به ماهیت زید و به وجودی که نبوده است و حالا این وجود آمده و یک امکانی را انتزاع می‌کند. همینقدر که ذهن نگاه می‌کند که زید دیروز نبوده است و حالا از شکم مادر بدنیا آمده «هذا و معنا الامکان» حالا بیاید و در ذهن خودش هزار تا قضیه متسلسل را بچیند. شما بچینی یا نچینی زید بدنیا آمده است این ماهیتی را که شما می‌خواهید ثابت کنید امکان به آن صادق است. بالای سر مریض نشسته و می‌گوید واجب است که بر این امکان وجود صدق کند و دارد قضایای ذهنیه را درست می‌کند می‌بیند بچه بدنیا آمد خیلی قضیه را طول



ندهید مشکل حل شد. این امکانی که جهت در قضیه است یک تامل ذهنی است حالا بعد بیاید بنشینند و بگویند حالا ایشان بدنیا آمدند و لباس وجود پوشیدند ببینیم باز امکان برای او ضروری است یا وقتی بدنیا آمدند قضیه ممکنه به ضروریات بر می‌گردد. می‌گوئیم نه، همانطور که در بقااش قضیه، قضیه ممکنه بود در استمرارش هم قضیه، ممکنه است. حال آیا این وجود مستمر، منقلب به ضرورت شد دیگه حتما باید استمرار داشته باشد؟ نه یکدفعه من باب مثال بچه مریض می‌شود می‌افتد و فوت می‌کند. یعنی اینکه امکان ذاتی در هر حالی و در هر جهت، لاینفک از ممکنات و از موصوف متصف به امکان خواهد بود در مقام تعیین و خلق، امکان ذاتی همه خواهد بود. این معنا، معنای امکان است. حال این امکان ضرورت دارد بر قضایای ما، بین این امکانی که موضوع قرار گرفته و آن ضرورتی که بر این حمل می‌کنیم، آیا اینکه ضرورت را برای امکان آوردیم، ضرورت دارد یا نه به جای ضرورت می‌توانستیم امتناع بگذاریم، آیا به جای آن قضیه ذهنی می‌توانستیم امتناع یا امکان بگذاریم، اگر اینطور بود باز انقلاب پیش می‌آمد و تسلسل لازم می‌آمد. ایشان می‌گویند ضرورت ندارد که یک جهت قضیه ای که ذهن می‌تواند مفهوم قرار بدهد، حتما آن جهت قضیه را مفهوم قرار بدهد یک چنین ضرورتی وجود ندارد. و شما هم بیخود زحمت نکشید. بیش از این کار دارید اینها برای آدمهای بیکار است. واقعاً یک عده باید همینطور بیکار بمانند.

سوال: ممکن، ممکن است به ضروره، واجب هم واجب است به ضروره، ممتنع هم ممتنع است به ضرورت این یک امر بدیهی است. آیا ایشان بیش از این می‌خواهند بگویند؟  
جواب: بله ایشان هم همین را می‌خواهند بگویند. می‌خواهند بگویند این یک مسأله عادی است و مطلب عادی است که به جهت قضیه، در خارج بر می‌گردد. حالا شما این جهت عادی را .....



## مراتب تسلسل و امتناع تسلسل به وجود موضوعات مختلفه و متکاتره

وهذا أولى مما تجشمه صاحب حواشی التجريد فی فك هذه العقده أن تلك اللزومات موجوده فی نفس الأمر بوجود ما یتنزع هی منه و لیست موجوده لصبور متغایره و الوجود الذی هو مقتضی صدق الموجبه أعم من الثانی

- بحث، راجع به مراتب تسلسل و امتناع تسلسل به وجود موضوعات مختلفه و متکاتره بود - ، و اشکالی که بر جهات ثلاث شده بود، آن اشکال لزوم تسلسل ذهنی به وجود موضوعات مختلفه و متکاتره بود. و جوابی که مرحوم آخوند به استحاله تسلسل، در صورت وجود خارجی دادند این بود که چون جهات ثلاث در قضایای ذهنی به صورت آلی هست و به صورت استقلالی نیست، لذا جهات ثلاث با قطع تعمل عقل، موجب قطع مراتب تسلسل او خواهد شد و یکی بر دیگری در ذهن ترتب ندارد، یعنی تفاوت و اختلاف بین جهت آلی و جهت استقلالی در ذهن موجب می شود که قضیه ما در ذهن از جهت آلی به جهت استقلالی برگردد لذا در همان جا تسلسل قطع می شود و آنجا اصلاً تسلسلی دیگر وجود ندارد، به عبارتی دیگر در آن قضیه ای که حکایت از یک قضیه خارجی بکند، و حکایت از یک واقعه خارجی بکند، جهت در آن قضیه، جهت آلی است و اگر بخواهیم روی آن جهت نظر بدهیم و به عنوان یک مفهوم استقلالی مورد توجه قرار بدهیم آن جهت، جهت استقلالی می شود. پس هیچ ارتباطی بین قضیه اول و قضیه دوم که می فرمایند قضیه دوم مرتب بر قضیه اول است نخواهد بود چون در قضیه اولی، جهت قضیه لحاظ آلی شده است و در قضیه دوم که ذهنیه است جهت، جهت استقلالی شده است. لذا این دو ترتبشان بر همدیگر نیست.

در اینجا مرحوم دوانی یک جواب دیگری را از این اشکال می خواهد بیان کند. ایشان می خواند بفرماید که: آنچه که در قضیه خارجی یا ذهنیه مورد لحاظ قرار می گیرد فرق نمی کند که در این قضایا کیفیت، وجود موضوع است. یعنی وجود موضوع در قضایا به لحاظ خود قضایا متفاوت است. گاهی از اوقات ما حکمی را بر



یک موضوع می‌بریم چون این موضوع داخل در تحت موضوع دیگر است لذا بر این موضوع حکم کردیم. مثلاً من باب مثال، ایشان این طور مثال می‌زنند: اگر در نظر بگیرید دو سر یک آهن را که یک سرش را در آتش بگذارید می‌گویید یک سر آهن داغ است و یک سر آهن سرد است الآن حکمی را که بر آهن به لحاظ اتصال جسمی او این حکم را کردید یعنی چون آهن داخل در جسم متصل است به خاطر اتصال، این حکم را کردید که یک سر او گرم است و یا یک طرف او سرد است موضوع ما موضوع خارجی که یک سر آهن باشد نیست. بلکه آنچه که در خارج است عبارت از جسم متصل است. این جسم متصل موجب شده است که شما حکم بر یکی از دو طرف حدید، به حرارت یا به برودت کنید.

ایشان می‌فرماید گاهی از اوقات موضوع ما و قضیه ما، این موضوع به لحاظ مقتضای حال به لحاظ مقتضای حکم و موضوع، موضوع خارجی خودش را مشخص می‌کند و خودش را نشان می‌دهد فرض کنید اگر ما حکم بر یک جسمی به وجودش کردیم حتماً حکم به تحیز بالفعلش هم می‌کنیم این لوازمی است که جسمیت این لوازم را برای خودش بوجود می‌آورد یا اینکه اگر شما حکم کردید به حرارتی که مترتب بر نار است اقتضای فعلیت هر دو لازم و ملزوم را می‌کند و این طور نیست که نار فعلیت داشته باشد اما حرارتی که لازمه اوست، آن حرارت بالقوه باشد، اگر نار بالفعل است، حرارت آن هم بالفعل خواهد بود و اگر حرارت بالفعل است - لازم اعم از ملزوم است - حتماً نار او هم باید فعلیت داشته باشد یا اینکه فرض کنید اگر حکمی کردید بر یک قضیه ممکنه این حکمی که شما الآن بر یک قضیه ممکنه می‌کنید لازم نیست که حتماً وجود او و وجود موضوع او، در خارج بالفعل باشد بلکه وجودش بالامکان است.

مثلاً می‌گوییم - انسان له یدان و له رجلان و له کذا - ، الآن حکم بر امکان در یک قضیه ممکنه الانسان، ممکن الوجود است می‌کنیم، این حکم بر فرض وجود می‌گوئیم له یدان و له رجلان، نه اینکه بالفعل انسان هست و رجل و ید هم باید داشته باشد، یا اگر حکمی بر یک موضوع و بر یک قضیه‌ای می‌کنید و جهتش دائمه

است حتماً باید موضوع او مدام وجود داشته باشد. این موضوعات مختلفی است و نحوه وجود موضوعات مختلف را در این مسئله بیان می‌کند. در موارد مختلف نحوه‌اش بیان می‌شود. و یا ممکن است گاهی یک شیئی وجود خارجی داشته باشد ولی لازمش وجود نداشته باشد، فرض کنید که می‌گوییم: الاربعی زوج. این اربعه خودش وجود خارجی دارد ولی محمولش یک امر انتزاعی است محمول او که زوجیت باشد وجود خارجی ندارد اربعه در خارج وجود دارد چهار تا کتاب را شما بگذارید اربعه می‌شود، می‌گویید اربعه زوج است یا فرد می‌گویید زوج است این زوجیت الآن وجود خارجی ندارد، اربعه وجود خارجی دارد و محمول یک محمول انتزاعی است و در بعضی از موارد هم محمول و هم موضوع هر دو یک امر انتزاعی هستند و هر دو، ما به الإنتزاع دارند فرض کنید که مانند قضایای ذهنیه که محمول و موضوع وجود خارجی ندارد. مثل همین قضیه‌ای که ایشان می‌فرمایند و ما الآن مطرح می‌کنیم، در وهله اول می‌گوئیم زید ممکن الوجود، که امکان، جهت برای این قضیه حساب می‌شود، بعد ما این امکان را مفهوم مستقل قرار می‌دهیم و محمولی برای آن می‌آوریم می‌گوییم الامکان بالضروری، ضروری لوجود زید، یعنی امکان برای وجود زید ضرورت دارد. الآن این امکانی که موضوع قرار گرفته شده و محمول او که بالضروری است، برای وجود زید ضرورت دارد و هر دو وجود خارجی ندارند، امکان وجود خارجی ندارد، محمولش هم وجود خارجی ندارند. ولی هر دو امر انتزاعی هستند قضیه اول عبارت است از همان زید خارجی، پس قضیه اول ما که زید است - زید ممکن الوجود - این موجب شده است که شما قضایای بعدی را از آن انتزاع کنید پس برگشت وجودی که در قضایای بعدی است به وجود واحد است. آن وجود واحد همان وجود زید خارجی است که آن قضیه ذهنیه ما حکایت از آن زید خارجی می‌کند، و ما وجودات متعدده نداریم که شما اشکال کنید و یا تسلسل لازم بیاید در تسلسل موجودات متعدده موضوع است و هر کدام مترتب بر یکدیگرند، پس بنابراین تسلسل ذهنی هم محال ولی در اینجا موضوعات؛ اصلاً وجود خارجی ندارند، مثل اینکه شما یک قضیه ذهنیه را بر یک قضیه دیگر در



خارج حمل کنید، آن قضیه هم بر یک قضیه دیگر بما یک محمول را حمل کنید بر یک موضوعی که هیچ کدام در خارج وجود نداشته باشند، در اینجا تکثر لازم نمی آید، انتزاع لازم نمی آید، این یک مسأله انتزاعی است، اموراتی را که شما بر ماهیات حمل می کنید تمام اینها وجود خارجی ندارد فقط وجودش در ذهن است، معقولات ثانی و امثال ذلک و وجود متکثره خارجی است که موجب استحاله تسلسل خواهد شد، اما اگر یک وجود بیشتر نبود و هزار قضیه از آن انتزاع بشود آن تکثر لازم نمی آید. فرض کنید که من باب مثال یک زید است که ما از آن قضیه همین طور انتزاع می کنیم زید به لحاظ آنه انسان، انسان می شود و به لحاظ آنه حیوان، حیوان می شود و، زید به لحاظ آنه ابيض می گویم ابيض، زید به لحاظ آنه ذو کم می گویم: یک مترو هفتاد سانت قدش است. زید به لحاظ آنه عالم می شود عالم. زید به لحاظ آنه منتسب الی ابيه می گوئیم: ابن فلان، یک زید خارجی است ولی عناوین متعدده ای که می آوریم موجب تکثر زید نخواهد شد. این طور نیست که هر عنوان که رویش بار کنیم یک زید این وسط درست شده باشد زید یکی است و لکن عناوین الی ما شاء الله زیاد است. این هم موجب استحاله نیست.

در ما نحن فيه، هم همین حرف را می زنیم می گوئیم بله این قضایای ذهنیه که الآن شما یکی را بر دیگری مترتب می کنید، بالأخره به یک وجود موضوع نیاز دارد و این موضوع وجودش واحد است، وجودش دیگر متکثر نیست. وجودش هم عبارت از این است که می گوئیم: زید ممکن الوجود. وجود زید در خارج است و داریم می بینیم، می گوئیم زید ممکن الوجود، این وجودی که هست امکان جهت برای این قضیه هست. اینکه می گوئیم زید موجود این که می گوئیم زید موجود جهت قضیه چیست؟ بالامکان. این امکانی که الآن جهت قضیه است این امکان را انتزاع می کنید و موضوع قرار می دهید همچنین برایش یک ضرورتی می آورید و آن را محمول قرار می دهید. و می گوئید امکان در این قضیه بالضروری است اینکه امکان را موضوع قرار دادید، و برایش یک محمول بالضرور قرار دادید این یک قضیه ذهنی شد و همین طور شما هر قضیه ای که درست کنید موجب تعدد موضوع نخواهد شد.



چرا؟ چون از آن قضیه خارجی و زید خارجی انتزاع کردید و ما به الانتزاع آن هم که زید است واحد است، وقتی که ما به الانتزاع زید شد، زید دیگر متکثر نیست، پس بنابراین سلسله تسلسل ذهنیه قطع می‌شود. - این اشکال مرحوم دوانی - .

مرحوم آخوند یک نقدی بر این اشکال وارد می‌کنند، و می‌فرمایند که مطلب شما در باب تصویر موضوعات متعدده به لحاظهای متعدده، این مسئله درستی است، بله، در قضایای متعدده وجود موضوع در هر قضیه‌ای متناسب با کیفیت بین موضوع و محمول و لحاظ می‌شود، در بعضی از موارد موضوع و محمول هر دو باید وجود فعلی داشته باشند، مثل لازم و ملزوم در بعضی از موارد، موضوع وجود دارد و محمول وجود ندارد مثل اینکه می‌گوییم الجسم عند التقسیم لا یتهیٰ إلى جزء، یعنی این جسم به یک جزء لا یتجزی نمی‌رسد، این بحث تجزی و عدم تجزی اجسام، به یک جزء نمی‌رسد. الآن موضوع ما جسم خارجی است، محمولش چیست؟ چون وجود فعلی ندارد، این مسأله انتزاعی است در بعضی از موارد موضوع و محمول هر دو موضوع خارجی نیست، در بعضی از موارد قضیه به عنوان دائمیه می‌باشد و هلم جری.

این مسئله در جای خودش درست است و به این مسئله اشکال وارد نیست صحبت در انطباق قاعده کلی شما بر ما نحن فیه است، در ما نحن فیه شما می‌فرمایید قضایای ذهنیه ما قضایای مترتبه‌ای که موجب تکثر موضوع بشود نیست، و چون موجب تکثر وجود موضوع نمی‌شود، پس بنابراین تسلسل لازم نمی‌آید این مسئله در ما نحن فیه قابل خدشه است، چرا؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: به همین بیانی که شما می‌فرمایید، که لحاظ وجود موضوع به لحاظ اختلاف در کیفیات؛ بین موضوع و محمول است ما همین مطلب را در قضایای ذهنیه هم می‌زنیم می‌گوییم که: اگر قضیه ما قضیه خارجی باشد، یک نحوه وجود موضوع در آنجا هست، اگر قضیه، قضیه ذهنیه باشد بالاخره قضیه. در قضیه ذهنیه و لو اینکه قضیه ما قضیه سالبه هم باشد، بالاخره ذهن باید یک تصویری از موضوع داشته باشد، حتی اگر شریک الباری را شما موضوع قضیه قرار دهید و محمولی را بر آن حمل



کنید، باز شریک الباری در ذهن شما وجود خارجی پیدا کرده است، منتهی نه خارجی خارج از ذهن بلکه خارجی به عنوان داخل در ذهن. بالأخره شریک الباری وجود دارد، محمول او هم وجود دارد در قضایای سالبه زید لیس بقائم، زید مسلوب از قیام در ذهن شما وجود دارد، عدم قیام هم در ذهن شما وجود دارد، حالا چه سالبه به انتفاع موضوع باشد یا سالبه به انتفاع محمول باشد یا سالبه به انتفاع طرفین باشد، یعنی موضوعی نیست تا این که قیامی در آنجا متحقق باشد، پس بنابراین به مقتضای تحقق قضیه ذهنیه، وجود قضیه و موضوع ذهنیه لازم است باشد. نمی شود ذهن موضوعی را در ذهن تصور کند و یا موضوعی را قرار بدهد بدون تصور، همین که می گوئید موضوعی را قرار بدهد یعنی تصور کرده است، یعنی وجودش را آورده است، گرچه وجود خارجی نباشد.

من باب مثال اگر ما قضایای نظری، چه تصدیقی و چه تصویری را مترتب بر قضایای بدیهی بدانیم، یعنی هر قضیه نظری و اکتسابی یا اینکه هر تصور نظری و اکتسابی بالأخره منتهی به یک تصور بدیهی بشود، اگر بنا باشد بر اینکه این تصور اکتسابی و نظری ما منتهی به یک تصور بدیهی نشود محال است چرا؟ چون یک وقت قضیه اکتسابی است که هیچوقت برای شما روشن نخواهد شد مثل این آیه قرآن که می فرماید: «یسئلونک عن الروح، قل الروح من أمر ربی» یعنی سر کاری هستیم، بگو بروید پی کارتون، شخم تون را بزنید، شما جلویتان را نمی توانید ببینید، می خواهید روح را بفهمید که چیست؟ روحی که هیچ کس از آن سر در نیاورده است می خواهید بفهمید این جواب یعنی خوش آمدید.

ولی یک وقتی یک قضیه نظری و یک تصور نظری می خواهد برای شما روشن بشود و تبدیل به یک تصور بدیهی بشود، با سلسله تصورات بدیهی است که شما، یک تصور نظری را برای خودتان روشن می کنید و برایتان آشکار می شود، حالا که اینطور است پس بنابراین اگر قرار باشد در تصورات نظری، شما به حدّ یقینی نرسید یعنی به اولیات و به بدیهیات و به مشاهدات و امثال ذالک نرسید محالیت لازم می آید و اینطور نیست که محالیت فقط در قضایای خارجی باشد، در



قضایای ذهنی هم هست در قضایای ذهنی به طوری که وجود یک موضوع مترتب بر وجود دیگر باشد یعنی اگر فرض کردید من باب مثال از، العالم حادث - که به عنوان یک قضیه نظری هست اگر بخواهید برای شما روشن شود، باید شما از - العالم حادث - به قضایای بدیهی برسید که آن قضایای بدیهی شما را به قضیه نظری برساند اول باید مقدمات قضایای بدیهی را در ذهن خودتان ترتیب دهید تا به واسطه او - العالم متغیر - بیاورید و بر اساس - کل متغیر حادث - به - فالعالم حادث - برسید نمی شود همین طوری یک دفعه بگویید - العالم حادث - ، به چه دلیل - العالم حادث - ؟ به این دلیل که - العالم متغیر - ، به چه دلیل - العالم متغیر - ؟ به خاطر اینکه - العالم له جسم - به چه دلیل - العالم له جسم - ؟ به این دلیل که - متحیز - است . به چه دلیل - متحیز - است ؟ به این دلیل که ماده دارد به چه دلیل ؟ هی به چه دلیل و به چه دلیل شما را می رساند به یک جایی که سؤال شما قطع شود، یعنی اگر در سلسله تصورات یا تصدیقات به یک جایی نرسیدی که سؤال شما قطع شود این تسلسل فرق نمی کند، یعنی نقطه اول برای شما مبهم و مجمل است، بالاخره باید از یک نقطه این حرکتِ ذهنی خود را شروع کنید .

اگر همان نقطه اول برای شما مجهول باشد که برای همه ما مجهول است پس بنابراین تمام این تصورات و تمام این تصدیقات همه روی هوا است . نگاه می کنید می بیند که آن را روی آن بار کرده است و این را هم روی آن بار کرده است، بعضی ها منفی بافند، مثلاً فرض کنید اگر به او بگویید فلانی این کار را انجام داده حالا دو حالت دارد یک وقتی ممکن است آدم یک کاری را انجام داده است این یک مسأله عادی است یک وقت این کار را انجام داده به خاطر اینکه ریا کند . اینکه آمده حکم به ریا کرده است، این منفی بافی است، این از کجا ناشی می شود؟ می توانست این طرف قضیه را ثابت کنید . یا اینکه نسبت به یک طرف کاری را انجام داده است خوب این دو حال دارد، یک وقت ممکن است این کار را به خاطر اینکه خواسته به او خدمتی کند انجام داده است، یک وقتی است که می گوید نه این کاری را که برای من الآن انجام داده است برای این است که دو ماه دیگر کارش پیش من گیر پیدا



می‌کند من در رو دروایی او بمانم حالا بدبخت اصلاً یک همچنین چیزی به ذهنش نیامده است، آمده یک خدمتی به تو بکند، این منفی بافی است، و این منفی بافی یک دردی است و اگر به کسی رسیدید و دیدید که منفی باف است اصلاً از ده فرسخی او فرار کنید، این آدم، درست شدنی نیست، آدم منفی باف وجودش واقعاً خیلی خطر است، مگر اینکه خدا نجاتش بدهد. همیشه با افرادی برخورد کنید که اینها همیشه مثبت بافند نه منفی باف، همیشه حمل به صحت در آنها هست پیغمبر فرمودند که: مؤمن باید حمل به صحت کند و واقعاً این یک ناراحتی است، یکی از ناراحتی های روانی در روان پزشکی و در روانکاوای مطرح است، این منفی بافی می‌باشد اینکه همیشه مسائل را برطرف منفی انداختن، یک اشکال خیلی مهمی است که راه هایی برایش درمانش مطرح می‌کند. حالا در این قضیه ذهنی ما مرحوم آخوند می‌خواهند بفرمایند که: بالأخره این قضیه ذهنی اگر قرار باشد همین قدر تحققِ ذهنی داشته باشد و یکی از این قضایا بر دیگری مترتب باشد، این مشکل پیش می‌آید، پس شما این مشکل را حل نکردید مگر از راه خودمان وارد شویم، که بین قضیه خارجی و قضیه ذهنی؛ لحاظ، لحاظ آلی و استقلالی است در اینصورت تسلسل منقطع می‌شود حالا ذهن بیاید ضرورتی را مترتب کند. یا نکند مشکلی پیش نمی‌آید ولی در مسئله ترتب نظری به بدیهی، ذهن نمی‌تواند بگوید من اینجا را تصور نمی‌کنم، باید دنبالش را بگیرد، مگر نمی‌خواهد قضیه برایش روشن شود؟ اگر بخواهد این قضیه برایش روشن شود باید به جایی برسد پس بنابراین ذهن نمی‌تواند بگوید که از یک طرف این قضیه نظری برای من روشن شده است، و از یک طرف من در ترتب امور نظری بر بدیهی به یک حدّ یقینی نرسیدم، این تسلسل می‌شود، و تسلسل محال است، اگر یک قضیه نظری برای شما بدیهی شده است باید به یک نقطه بدیهی رسیده باشید، نمی‌شود به هیچ نقطه بدیهی نرسیده باشید، حداقل به یک نقطه قابل قبول رسیده باشید ممکن است به خیلی از مسائل نرسیده باشید ولی برای روشن شدن قضیه نظری باید به حداقل رسیده باشید. فرض کنید تا به حال سؤال کرده‌اید که جسم، در خارج چه است؟ آیا جسم جزء لا یتجزی است یا غیر



قابل تجزی است یا قابل تجزیه است؟ می شود او را تقسیم کرد؟ این سئوالات را که جسم چه هست؟ تجزیه آن چی هست؟ آیا با مسائل و فرمولهای امروزی سازگاری دارد یا نه آیا مثلاً در تبادل ماده و انرژی و امثال ذلک - که این بحثها که مربوط به منظومه بود مقداری از آن عرض شد - . آیا در آنجا بحث قطع می شود یا باز در آنجا اضافه می شود. آیا تبدیل ماده به ماده دیگر است؟ باز آیا انرژی در آنجا قابل برای تجزیه است؟ آیا قابل برای تجزیه نیست؟ اینها چیزهایی است که در بحث ماده و بحث جزء لا یتجزی مطرح می شود، در هر صورت اشکال مرحوم آخوند به دوانی وارد است. البته یک اشکالی بر این قضیه شده که آن را فردا عرض می کنم.

### تطبیق متن

\* و هذا أولى مما تجشمه صاحب حواشی التجريد في فك هذه العقدي أن تلك اللزومات موجودة في نفس الأمر ما ينتزع هي منه. این لزوماتی که در ذهن است که هر لزومی مترتب به لزوم دیگری است، اینها در نفس الامر به يك وجودی که از او انتزاع می شوند به آنها بر می گردد.

\* وليست موجوده بصور متغايره.

خود این لزومات به صور متغايره و وجودات متكثره موجود نیست. والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجه آن وجودی که شما گفتید که هر قضیه موجه ای ایجاب می کند که وجودش موضوع باشد. أعم من الثاني - این اعم است، یا اینکه وجود موضوعش در خارج به صورت متكثر باشد، یا اینکه وجود موضوعش در خارج به صورت تكثر نباشد و بصورت واحد باشد، يك وجود باشد و يك زید باشد و ما هزار تا قضیه از آن انتزاع می کنیم و با انتزاع هزار تا قضیه، هزار تا زید که درست نمی شود اگر زید را بکشید و در ترازو بگذارید می شود هفتاد کیلو اگر شما از این، هزار قضیه انتزاع کنید زید که آب نمی رود فرضاً شصت و چهار کیلو بشود یا صد و هفتاد کیلو به آن اضافه بشود ولی در قضایا مسائل، خیلی عجیب است شما قبل از اینکه به ریاست برسید

من آدمم بغلش و او رفت پشت میز ریاستش نشست دیدم وقتی نشست با من

حرف زد حرف زدنش تغییر کرده است، اصلاً خواهی نخواهی این طور است، بخواهد نخواهد اینطور است، بخواهد و نخواهد آن دم و دستگاه و ریاست و مدیر کلی و فلان و این حرفها، همین بابا که تا دو دقیقه پیش با هم مثل آدم داشتیم حرف می زدیم، چطور شد یکدفعه؟ فقط علی بود که در مصدر قضا نشستن او با در خیابان راه رفتن او فرقی نمی کرد. فقط یکی بود و او هم رفت.

فإن الموجه إذا كانت خارجيه اقتضى. قضیه موجه اگر خارجی باشد،

اقتضی صدقها وجود موضوعها فی الخارج صدق این قضیه خارجی اقتضاء می کند موضوعش در خارج موجود باشد. اعم من أن يكون بصورة يخصه حالا اعم از این که به صورتی به آن اختصاص دارد، یا به يك نحو دیگر باشد، مانند وجود جسم، یا اینکه به صورتی که اختصاص به او دارد نیست اعم است مثل وجود جزء متصل واحد به وجود کل باشد. جزء متصل واحد وجودش به وجود چیست؟ به وجود کل است. - البته ظاهراً خودشان مثال هم می زنند. -

فإن هذا الجزء، این جزء متصل به کل، قد یصیر موضوع الموجهه الصادقه گاهی اوقات موضوع برای موجب صادق می شود مثل اینکه می گوئیم یکی از دو طرف حدید حار است، این جزء را الآن موضوع قرار دادیم ولی این جزء الآن در ضمن کل تحقق پیدا می کند، بدون کل که تحقق پیدا نمی کند. البته به این مطلب اشکال شده است و آن اینکه دیگر جزء پابینش قابل انفصال است مرحوم سبزواری فرموده اند که این اشکال - حالا در این اشکال بحث نداریم - که هر جزئی با جزء دیگرش قابل انفصال است و اینطور که حالا حدید است فرض کنید مثل امر واحد می ماند که اجزاء منفصله اینها با هم ترکیب شده اند و جزء واحد را تشکیل داده اند ولی در هر صورت مناقشه در مثال نیست.

كما إذا كان أحد قسمی المتصل حاراً و الآخر باردا یکی از دو قسم جسم متصل حدید گرم باشد و قسم دیگر آن سرد باشد. فیصدق الإيجاب الخارجی علیه، حار بر این جسم متصل صدق می کند و إن كانت ذهنیه،

حالا اگر قضیه موجه ما قضیه ذهنیه باشد، إقتضی صدقها صدق این قضیه

ذهنی وجود موضوع را در ذهن اقتضا می‌کند، علی‌أحد الأنحاء، بعد یکی از این انحایی که ما گفتیم، وجودش بر این صدق می‌کند، جزء داخل در موضوع باشد، بالفعل باشد، نباشد اینها همه انحایی هست که هست، وکما أن خصوص القضية الخارجيه، خصوص قضیه خارجیه، قد یقتضی نحواً خاصاً من الوجود گاهی اوقات يك کیفیت خاص از وجود را اقتضا می‌کند. اگر قضیه ما قضیه خارجیه باشد وجودش هم با بقیه وجودات فرق می‌کند، کالحکم بالتغیر مثل حکم به مکان گرفتن فإنه یقتضی الوجود المستقل اقتضا می‌کند که وجود مستقلی داشته باشد که بتواند متحیز باشد. وقتی می‌گوئیم زید متحیز یعنی له وجود مستقل.

و صدق الحکم علی الجوهر یا اینکه اگر ما صدق جوهر را به خواصه کنیم، و بگوئیم جوهر دارای این خصوصیت است که عوارض بر او هم بار بشود آن نحو خاص جوهر را که وجودش متحقق باشد اقتضا می‌کند

كذلك خصوصیات الأحكام الذهنیه قد یقتضی خصوصیات الوجود

گاهی اوقات خصوصیات در وجود را اقتضا می‌کند

و کما أن المطلقه یقتضی وجود الموضوع بالفعل

قضیه مطلقه وجود موضوع را بالفعل اقتضا می‌کند که موضوع وجود داشته باشد و قضیه ممکنه وجود موضوع را بالامکان اقتضاء می‌کند نه بالفعل، قضیه دائمه وجود موضوع را به دوام اقتضا می‌کند حالا می‌گوئیم که: لزوم شیء الآخر اگر يك شیئی برای دیگری لازم باشد قد یكون بحسب الوجود بالفعل من کلا طرفی الملزوم و اللازم این اقتضا می‌کند که وجود لازم و ملزوم هر دو بالفعل باشند، مثل حرارت و نار بأن یمتنع انفکاک الملزوم انفکاک ملزوم بالفعل در وجودش با وجود لازم بالفعل نمی‌شود مثل اینکه آتش باشد و حرارت نباشد. ممتنع الانفکاک هستند و هر دو باید باشن وقد یكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين بخصوصه

گاهی اوقات لزوم يك شیء برای دیگری، اقتضا می‌کند که یکی از این دو طرف وجود فعلی داشته باشد دیگری وجود فعلی نداشته باشد، کلزوم انقطاع الامتداد للجسم مثل اینکه لزوم امتداد بالأخره برای جسم باید تمام شود، یعنی جسم





به يك حدی برسد که آن حد دیگر قابل برای تجزیه نباشد، این جسم درست است ولی بدون انقطاع امتداد این يك امر انتزاعی است این امر خارجی نیست یا اینکه فرض کنید زوجیت برای اربعه، فإن معناه أنه یمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث معنایش این است که ممتنع از جسمی باشد ولی بدون اینکه به حیثی باشد، یصح أن ینتزع منه انقطاع الامتداد از او انقطاع صحیح باشد و انتزاع بشود، فإنقطاع الامتداد بحسب كونه صحیح الانتزاع منه انقطاع امتداد از این نقطه نظر که صحیح الانتزاع از جسم است، لازم لوجود الجسم بالفعل برای وجود جسم بالفعل لازم است، وقد یكون من كلا الطرفين گاهی اوقات از هر دو طرف، بحسب حیثه صحه الانتزاع به حسب اینکه حیثیت، از لحاظ حیثیت صحت انتزاع، دو طرف وجود ندارند و من هذا القبیل لزوم اللزوم لزوم از این قبیل است، لزوم لزوم لزومی که مترتب بر لزوم در قضایای ذهنیه است.

فإن مرجعه أن اللزوم لا یمکن صحه انتزاعیه مرجع این مطلب این است که لزوم انتزاعش ممکن نیست و انتزاعش از يك شیء، صحیح نیست مگر اینکه او به حیثی باشد که انتزاع لزوم از او صحیح باشد و هكذا، ألا و هو بحيث یصح منه انتزاع اللزوم این معنا، معنای ترتب لزوم، لزوم بر شیء دیگر است، فیکفی فی صدق الحکم علیه صحه انتزاع اللزوم منه فی هذا الغو

کفایت می کند اینکه حکم صادق باشد که ما لزوم را در این نحو از وجود و از این موضوع انتزاع کنیم،

أی صحه انتزاعه عن موجود بالفعل،

یعنی انتزاعش از موجود بالفعل صحیح باشد، همین قدر يك موضوعی وجود داشته باشد، يك زیدی وجود داشته باشد بعد ما لزوم امکان را از وجود زید انتزاع کنیم، خوب بعد آن لزوم يك لزوم دیگری را از این لزوم دوم انتزاع کنیم، بعد يك لزوم دیگری را از لزوم سوم انتزاع کنیم. ولی بالاخره همه اینها برگشتش به يك امر است، به يك زید خارجی است. آن زید خارجی و ارتباطش با وجود موجب شده است که ما این قضایا را انتزاع کنیم كما أن القضیه الممکنه یکفی فی صدقها



قضیه ممکنه در صدقش کفایت میکند نه در وجود موضوع، بلکه امکان وجود موضوع همین قدر که زید ممکن الوجود است، شما می‌توانید یک قضیه ممکنه بسازید، حالا اگر به شما بگویند زید وجود خارجی دارد؟ شما می‌گوئید نداشته باشد، مگر لازم در قضیه ممکنه این است که موضوع آن در خارج باشد بلکه همین قدر که در خارج تحقق پیدا بکنید کافی است زید ممکن الوجود اثر ممکن الوجود این است که الانسان الذی له اربع ایدین، ممکن الوجود لازم نیست که حتماً موضوع آن در خارج باشد،

انتهی کلامه و ذلك لأنه مع كونه قد عني نفسه با اینکه ایشان خیلی نفس خود را به تعب انداخته است بالغ في التدقيق و واقعا تدقيق محکمی ایشان فرموده است کلام لم يبلغ کلامه حد الإجداء به حد اینکه کافی باشد به آن حد نمی‌رسد.

بسم الله الرحمن الرحيم

وذلك لأنه مع كونه قد عنى نفسه و بالغ في التدقيق لم يبلغ كلامه حد الإجداء

## ادامه كلام دوانی

کلام مرحوم محقق دوانی به این مسأله منتهی شد، که چنانچه ما به الانتزاع و ماعنه الانتزاع در اوصاف انتزاعی و عوارض انتزاعی و مفاهیم انتزاعی واحد باشد، تمام آن مفاهیم منتزع، آن مفاهیم به وجود واحد موجودند، هم مانند اینکه سلسله معلولات، به وجود علت منتهی خواهند شد و اختلاف در معلولات موجب اختلاف در علل نخواهد بود، البته در صورتی که منظور اختلاف و تكثر منظور علت العلل باشد، چون ممکن است یک علتی خودش موجب تكثر معلولات متعدده‌ای باشد، یعنی چون سلسله معلولات به علت واحد بر می‌گردد بنابر این در آن وحدت، دیگر تكثری نیست بلکه آن علت واحد منشأ، برای معلولات متکثره متعاقبه هست، آن علی العلل اگر چه مفاهیم متعدده‌ای را موجب می‌شود اما وجود خارجی آنها وابسته به همان وجود علت است، همانطور در مسأله مفاهیم ذهنیه و مفاهیم استقلالیه، چون منتزع، از لزوم به معنای وجود رابط هستند، چو و آن وجود هم در خارج واحد است بنابراین تكثر موضوع و تكثر وجود لازم نمی‌آید چون همه اینها یک مفاهیم انتزاعی هستند که برگشت آنها به یک مفهوم خارجی است که آن مفهوم خارجی، ربط بین موضوع و محمول در قضایای خارجی است، این موجب تكثر نخواهد شد، وقتی که می‌گوئیم - الله موجود، - ارتباط بین الله و بین موجود ارتباط، این ارتباط لزومی است، یعنی وجود برای الله ضرورت دارد، این ضرورت به عنوان یک مفهوم خارجی به وجود موضوع و محمول خودش موجود است و وجود فی حد نفسه ندارد ولی وجودش وجود خارجی و وجود موضوع است از این لزوم خارجی ما یک لزومی را استنباط می‌کنیم و انتزاع می‌کنیم و او را موضوع در قضیه ذهنیه‌مان قرار می‌دهیم، می‌گوئیم این ضرورت و وجوبی که بین موضوع و بین محمول است، این ضرورت، ضرورت دارد و در حینی از احیان نمی‌شود ضرورت تبدیل به امکان بشود یا این



ضرورت تبدیل به امتناع بشود، اینکه می‌گوئیم نمی‌شود که تبدیل شود یعنی ضرورت دارد، پس بنابراین در قضیه - الله موجود - یک ربطی در قضیه خارجی ما وجود دارد، آن ربط عبارت است از همان ضرورتی که بین الله و بین موجود است، حالا این ربط باید باشد یا نباید باشد؟ این ربط باید باشد، حالا آیا ممکن است که قضیه ضروریه و جهت، در قضیه - الله موجود - یک روزی برگردد و ممکن بشود؟ - الله موجود بالامکان - که نمی‌شود، یا یک روزی برگردد و بالامتناع شود، مثلاً الله موجود بالامتناع، ای پس اینکه می‌گوئیم جهت در قضیه عوض نمی‌شود، یعنی ضرورت برای - الله موجود - ضرورت دارد حالا این لحاظ دومی که ما می‌کنیم، این لحاظ را از لحاظ اول انتزاع کردیم، یعنی از قضیه خارجی ما یک ضرورتی را انتزاع کردیم و گفتیم این ضرورت باید باشد، و از حکم به ضرورت کردن منظورمان - الله موجود - را نیست بلکه ضرورت - الله موجود - را مد نظر قرار دادیم گرچه این ضرورت قائم به طرفین است، یعنی لزوم معنا ندارد که قائم به یک طرف باشد حتی ضرورت و لزومی که ذهن او را به عنوان یک مفهوم استقلالی مورد توجه قرار می‌دهد خود آن ضرورت، بالاجمال و الابهام؛ قیام به طرفین در آن لحاظ شده است، مثلاً فوقیت و تحتیت وقتی که ذهن عَرَضِ فوقیت را مد نظر قرار می‌دهد، - بالا و پایین بودن، - خواهی نخواهی تحتیت در ذهن تصور شده است یا در مسأله ابوت وقتی که ذهن ابوت را تصور می‌کند خواهی نخواهی بنوت را هم در خودش تصور کرده است اینها تصوراتی است که این تصورات لازمه برای تصور آن مفهوم بالاستقلال هستند در این قضیه وقتی می‌گوئیم - الله موجود -، یک ضرورتی بین - الله موجود - هست، خدا، موجود است و وجودش هم وجود ضروری است وجود، برای خدا ضرورت دارد، ممکن است فردا وجود ضرورت نداشته باشد؟ می‌گوئیم نه! این وجود ضرورت دارد و همیشه هم ضرورت دارد یعنی این ضرورت دوم را به عنوان و لحاظ استقلالی و به عنوان مفهوم مستقل ما از آن ضرورت اولی که آن ضرورت مخفی بود انتزاع کردیم این کلام مرحوم محقق دوانی بود.

**اشکال آخوند بر محقق دوانی**

مرحوم آخوند اشکالی که بر این مطلب وارد می‌کند، این است که می‌فرماید: مطالبی که محقق دوانی می‌فرماید: بر اینکه اگر چنانچه مفهوم واحد انتزاع شود از یک مفهوم خارج آن مفهوم به وجود او موجود است، این مسأله درست است، یا اینکه وجود را تقسیم کردید به اقسامی که تحقق آنها به اعتبار تناسب بین حکم و موضوع و تناسب موضوع و محمول لحاظ می‌شود این مسأله هم درست است وقتی شما یک - موجود - در قضیه ممکنه می‌آورید، لازم نیست وجود خارجی آن موضوع بالفعل باشد، بلکه به عنوان قوه و امکان هم می‌شود باشد، یا اینکه قضیه‌ای را به عنوان قضیه دائمی می‌آورید وجود موضوع باید به عنوان وجود خارجی دائمه، مورد لحاظ قرار بگیرد یا اگر قضیه‌ای به عنوان وجود ماده می‌آورید، تحیز برای آن موجود مادی حتماً بایستی لحاظ شود یا اگر در قضیه شما، موضوعتان جوهر است، خصوصیات جوهر که تحقق قبل از عروض عارض است باید در آنجا وجود داشته باشد و هلمّ جری. این مسائل درست می‌باشد ولی صحبت در انطباقش با ما نحن فیه است، با ما نحن فیه، شما چطور مسأله را منطبق می‌کنید؟ اگر شما به همین مبنای خودتان که می‌فرمایید: وجود ضرورت و وصف، این مفهوم انتزاعی در سلسله تسلسل ذهنی، به آن موضوع خارجی برمی‌گردد، اگر این طور است، پس بنابراین به تعداد موضوع قضایای ذهنی باید وجود ذهنی هم داشته باشیم به جهت اینکه وجود، با آن معنای عام و سببی که دارد. به آن معنا، هم وجود خارجی دارد و هم وجود ذهنی دارد و اینکه شما این وجودات را از یک وجود رابط خارجی انتزاع می‌کنید دلیل نمی‌شود بر این که وجود ذهنی را فراموش کنید، وجود خارجی این مفاهیم که وجود رابط و همان ما ینتزع عنه است آن درست است، ولی همین ضرورت‌های متوالیه وجود ذهنی هستند که هر کدام متعاقب بر دیگری و موجب وجودات متعدده خواهند شد، نه اینکه قضایای ذهنی شما از وجود ذهنی بی بهره هستند و به صرف انتزاع از یک امر خارجی نفی وجود ذهنی از موضوعات قضایای ذهنی نمی‌شود.

این اشکال مرحوم آخوند به ایشان بود و به دنبال این مطلب ایشان می‌گویند

چرا اینطور است؟ به جهت اینکه در وجود رابط، لحاظی که شما درباره ضرورت می‌کنید و همینطور درباره هر وصف و مفهوم انتزاعی، وجود رابط و خودش در موضوعش می‌باشد، اگر بگویید که وجودات متوالیه از ما یتنزع عنه هستند و از خودشان وجود جدایی ندارند، اگر این حرف بزنید و بگویید یک وجود در خارج است پس بنابراین به طور کلی اختلاف بین جواهر و اعراض از بین می‌رود همچنین اختلاف بین وجود نفسی و وجود رابطی از بین می‌رود، چرا؟ به جهت اینکه مفهوم، یک مفهوم انتزاعی است و اصلاً وجودی برای او در نظر نگرفته‌اید و آن را ما یتنزع عنه گرفتید، مثل اینکه بگوئید آسمان فوق ارض است، حالا چون فوقیت را از ارتباط بین آسمان و زمین انتزاع می‌کنید، بنابراین بگوئید که فوقیت اصلاً وجود ندارد، هرچه وجود دارد آسمان است، در این صورت دیگر عرضی را حمل بر معروض و موضوع نکردید، در حالی که ما می‌بینیم مسأله فرق می‌کند ما یک وجود جواهر داریم یک وجود اعراض داریم، آسمان، له وجود و فوقیت آسمان هم برای آن وجود هست که به آسمان حمل می‌شود اگر آسمان و زمین یک وجود خاصی نداشتند وجود نمی‌گفتید السماء فوق الأرض - می‌گفتید: - السماء تحت الارض، - اینکه گفتید: - السماء فوق الارض، - به خاطر نحوه وجود عرضی است که در قبال وجود سماء وجود دارد، منتهی قائم به سماء است، بنابراین - وجوده فی نفسه - ، وجوده لغیره است، این وجود، وجود عرض است، پس بنابراین به صرف اینکه لزوم را از آن لزوم خارجی انتزاع می‌کنید موجب نمی‌شود که بگویید: لزوم، موجودیتی در ذهن ندارد، نخیر، این هم یک موجودیتی در ذهن دارد و د باید روی آن حساب کرد و نمی‌شود از آن موجودیتش صرف نظر کرد، صحبت در این است که این لزوم تا وقتی که به عنوان آلیت ملاحظه بشود اصلاً وجود ذهنی ندارد، یعنی وقتی که شما بگوئید الله موجود، آن بالضروری که در الله موجود هست، چون به لحاظ وجود خارجی، رابط است اصلاً مفهوم استقلالی و وجود موضوعی در ذهن ندارد، و به عنوان یک عرضی است که آن عرض قائم به طرفین است، الله و موجود به عنوان عرض در ذهن است و - وجوده فی غیره - نقش می‌بندد، وقتی که لزوم را مفهوم



استقلالی به آن داریدک و گفتید لزوم در این قضیه ضرورت دارد، آن را از ما یتزع خارجی جدایش کردید و به این وجود خارجی دادید پس بنابراین، انتزاع از یک امر خارجی نمی شود، اگر بخواهد از یک امر خارجی انتزاع بشود، خودش - وجود فی نفسه - پیدا می کند و دیگر ارتباطی با آن قضیه خارجی ندارد، شما جداگانه به لزوم نگاه می کنید و می گوئید لزوم، در این قضیه ضرورت دارد، لزوم در این قضیه ضرورت دارد به - الله موجود - چه مربوط است؟ الله موجود برای خودش یک ضرورتی داشت و در شکم و بطنش پنهان بود، لزوم در اینجا برای خودش یک مفهوم استقلالی دارد و برای خودش قد علم می کند و وقتی شما آن لحاظ استقلالی را از لحاظ آلی خارجی جدا کردید، دیگر تسلسل لازم نمی آید این یک قضیه ذهنیه می شود، ذهن هر قدر که بخواهد درست بکند و اگر می کند، درست نخواهد بکند، مسأله دیگری متعاقب بر این نیست که تسلسل لازم بیاید. حالا بیایم باز فکر کنیم و بینیم این لزومی که ما اینجا گفتیم باز این لزوم ضرورت دارد یا نه؟ می گوئیم نه خیر، این قضیه ذهنیه ما صحیح است و لزومی که در این قضیه ذهنی آوردیم ضرورت دارد یعنی قضایای دیگری را که ذهن انتزاع می کند، و لزوم دیگری را که انتزاع می کند به لزوم اول لحاظ آلی می دهد، گرچه لزوم اول مفهوم استقلالی پیدا کرده است - ما یک وقتی در مشهد منظومه می گفتیم - ای کاش یک تابلویی بود مثل کلاسهای درس و دبیرستان و دانشگاه یک تابلو بود خیلی زود مطلب را بیان می کردیم، یک بنده خدایی بود که خیلی مُسیر بود که یک تخته سیاه و یا تخت سفید (وایت برد) باشد. بالأخره یک تخته سفید گرفتیم و وقتی آن کفایه می گفتم خیلی زود قضیه حل و روشن می شد یک مشکلی که در حوزه داریم این است که فقط به ذهن و گوش مخاطب و گوینده اکتفا می شود ولی اگر ما هم روش آنها را در پیش می گرفتیم خیلی بهتر بود که مسائل به صورت کتبی می شد تا اینکه قضایای خیلی روشن بشود - مرحوم آخوند این مسأله را متذکر نشدند، من می خواهم این مطلب را اینطور مطرح کنم، ببینید در قضیه - الله موجود - یک ضرورتی که بین الله و بین موجود هست، این ضرورت، ضرورت آلی است و ضرورت استقلالی نیست،



مفهوم - فی نفسه - نیست بلکه مفهوم آن - فی غیره - هست، حالا ما از آن ضرورت یک ضرورت دیگری را انتزاع می‌کنیم و او را موضوع قرار می‌دهیم موضوع ذهنی و محمولش را با ضرورت می‌آوریم و اینطور می‌گوئیم، لزومی که، به آن مفهوم استقلالی دادیم، یک دفعه می‌گوئید، - سیرتٌ مِنْ البَصْرِیِّ الی الکُوفِیِّ، - راه افتادم از بصری، تا کوفه، این ابتدائیت کجاست؟ همه می‌فهمند که ابتدائیت بصره است، از بصره راه افتادم به سمت کوفه، یک وقت اینطور می‌گوئید، ابتدائیت به عنوان یک مفهوم حرفی در قضیه ملحوظ شد حالا اگر این ابتدائیت را انتزاع کنید و به آن مفهوم استقلالی بدهید و بگوئید: ابتدائیتی که من در این قضیه بکار بردم، این ابتدائیت، یک معنای اسمی است، این از صورت قضیه اول خارج شد، قضیه اولی دیگر وجود ندارد ابتدائیتی که من بکار بردم این ابتدائیت یک معنا و یک مفهوم مستقل شد و این مفهوم مستقل یک محمولی برایش هست، محمولش غیر از انتهائیت است، من باب مثال، این ابتدائیت را شما انتزاع کردید از آن ابتدائیتی که لحاظ آلی بوده است، از او یک ابتدائیتی بیرون کشیدید و انتزاع کردید، و موضوع قضیه قرار دادید، در ما نحن فیه همین حرف را می‌زنیم مثلاً می‌گوئید: الله موجودٌ بالضروری یعنی وجود برای خدا ضرورت دارد وجود پس در واقع ربط بین وجود و بین خدا را به وسیله این ضرورت بیان می‌کنیم، این لحاظ ضرورت، لحاظ آلی است، حتماً باید خدا باشد و حتماً وجود برای خدا ضرورت دارد. بعد می‌گوئیم این ضرورتی را که الآن به کار بردم، این ضرورت، در این قضیه ضرورت دارد؛ این ضرورت و لزوم را که گفتم و این لزومی که در این قضیه هست، این لزوم، لزوم دارد. این لزوم ضرورت دارد، حکم به ضرورت برای این لزوم می‌کنیم آن نکته که می‌خواهم بگویم اینجاست! الآن در این قضیه ذهنی لحاظ، لحاظ استقلالی است، بعد محمولی برای این آوردیم که آن محمول ضرورت است، گفتیم این لزوم ضرورت دارد، حالا، در وهله دوم که می‌خواهیم یک ضرورت دیگر را انتزاع کنیم آیا این ضرورت، ضرورت دارد؟ آیا این قضیه ذهنی ما ضرورت دارد یا ممکن است ذهن، یک قضیه جدای از این را تصویب کند؟ نمی‌شود قضیه متبدل شود، چون



جهت در این قضیه همیشه ضروری است، الآن ضرورتی را که برای مرتبه دوم انتزاع می‌کنیم از ربط بین لزوم و بین ضرورت، انتزاع می‌کنیم باز لزوم آلی شد! این را می‌خواهم بگویم که لحاظ آلی فقط در عنوان قضیه خارجی نیست، حتی اگر ذهن ضرورت را در قضیه دوم و سوم و چهارم و هزارم بخواهد مفهوم استقلالی بکند، باید قضیه قبلی لحاظش لحاظ آلی بشود، این مطلبی بود که مرحوم آخوند در جواب محقق دوانی بیان کردند، بعد مواضع نظر را در کلام ایشان توضیح می‌دهند

### تطبیق متن

وذلك لانه مع كونه قد عنى نفسه) و بالغ فى التدقيق لم يبلغ كلامه حد الإجداء لأن چرا؟ لأن للزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شىء بالقوه چون لزوم به مجرد اینکه قابل انتزاع است از يك شىء بالقوه ما می‌توانیم لزوم را انتزاع کنی من غير أن يصير منتزعاً بالفعل بدون اینکه این انتزاع، انتزاع فعلی بشود و مفهوم استقلالی پیدا کند

لا يصح أن يقع موضوعاً للإيجاب و يحكم عليه باللزوم أولاً للزوم نمی‌شود موضوع برای قضیه ذهنی ما قرار بگیرد و بر او به لزوم یا لا لزوم حکم شود، تا وقتی که لزوم به عنوان لحاظ آلی در - الله موجود - وجود دارد، گرچه قابلیت دارد ما از این لزوم، لزوم دیگری را انتزاع کنیم و حکم بکنیم ولی تا انتزاع نکردیم موضوع برای قضیه موجه ذهنیه ما واقع نمی‌شود، لأنه بهذا الاعتبار، به این اعتبار از روابط غیر مستقله که ملحوظیت است، اصلاً توجه نمی‌شود، وقتی که بگویم - الله موجود - ضرورتی که بین الله و بین موجود هست، آن ضرورت منطوی و در شکم الله و موجود هست، لحاظ استقلالی به او نمی‌شود و اذا لوحظ بالفعل، اگر ما به عنوان استقلال و به عنوان اینکه مفهومی از مفاهیم است و جدای از مسأله - الله و موجود - بخواهیم به این نگاه کنیم و حکم علیه بالزوم، و لزوم را محمول برای این لزوم قرار دهیم، بگوئیم ضرورت در قضیه - الله موجود - همین که بگوئیم ضرورت در قضیه - الله موجود - ضرورت دارد، این جنبه فعلی شد و از جنبه ربطی خارج شد و شما نمی‌توانید بگوئید از آن منتزاع شده، است دیگر ارتباطش را با خارج قطع کرد و گفت



من برای خودم حکومت مستقل تشکیل دادم، من دیگر با خارج ارتباط ندارم تا وقتی که می‌گفتید - الله موجودٌ بالضروری - آن ضرورت خودش را در انقیاد حکومت - الله موجودٌ - می‌دانست ولی همین که گفتید: ضرورتی را که در این قضیه گفتم، این ضرورت بیرون آمد و گفتانا رجلٌ، دیگر من از وجود ربطی بیرون آمدم و به وجود استقلالی رسیدم، وجود من دیگر فعلی شده و از قوه بیرون آمده است، این می‌تواند موضوع برای او قرار بگیرد، تا وقتی شما بگوئید - سیرتٌ من البصری الی الکوفه، - این - من - مبتدا واقع نمی‌شود خبر هم نمی‌شود! بلکه وجود او وجود - فی غیره - هست در سرت و بصره، ولی همینکه گفتید که - من - للابتدا، چرا شما گفتید: - سرت من البصری الی الکوفه - و چرا نگفتید - سرت عن البصره -، چرا نگفتید - سرت فی البصره الی الکوفه، - چرا - فی و - من - آوردید؟ می‌گویم آقا مگر شما سواد ندارید؟ مگر ملأ محسن نخواندید؟ من - لإبتداء الغایی، - اینکه می‌گویم من - لإبتداء غایی - دیگر از سیرت من البصره درآمد و دیگر بحث بصره و بحث کوفه نیست من در چه؟ یک انا رجلٌ برای خودش شد وقتی انا رجلٌ شد شما این را مبتدا قرار می‌دهید مثل اینکه می‌گویید من، برای ابتدا است. پس من مبتدا شد، لإبتداء الغایی، پس نگوئید حروف مبتدا واقع نمی‌شود، حروف هم مبتدا واقع می‌شوند همه اینها مفهوم استقلالی دارند.

وقتی شما انقلاب می‌کنید، حکومت کفر و ظلم را سرنگون می‌کنید حکومت عدل علی می‌آورد، این یعنی هر چه بوده کنار گذاشتید، دیگر به آن قبلی کاری نداریم این حکومت، حکومت عدل علی است، محض عدل است الآن قرآن در این حکومت، کما هو هو، همانطوری که فرمودند، دارد انجام می‌شود من در اولی ماهیتش، ماهیت فی غیره بود، ماهیت حرفی بود، الآن من، ماهیت آن حرفی نیست چه اشکالی دارد؟ یک وقت شما الی را، برای یک قضیه حرف قرار می‌دهید و یک وقت الی را اسم قرار می‌دهید برای صبیبه خودتان، اینکه الی اسم برای صبیبه شما شد و شما صدا می‌زنید الی، بیا اینکه می‌گوئید الی بیا، در اینجا انقلاب ماهیت شده و اسم قرار گرفته است قبلاً در قضیه وجودش، لحاظ حرفی بود الآن اسمی شده است



و همینطور سایر معانی حرفی را می‌توانید برای صبیحه خودتان اسم قرار بدهید. - من - هم در اینجا به عنوان ابتدائیت می‌آید یعنی خودش لحاظ ابتدا پیدا می‌کند و اسم می‌شود و إذا لوحظ بالفعل وقتی که ملاحظه می‌شود و حکم علیه باللزوم و حکم شود صار مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل این مفهومی از مفهومات استقلالی می‌شود، که در عقل موجود است و ملحوظ بالقصد است، و مستقلاً به آن قصد و نظر شده است.

فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه و إن كان في النفس، برای این مفهوم يك وجود في نفسه در نفس است، گرچه در نفس می‌باشد اما يك وجود في نفسه هم در ذهن دارد مگر وجوداتی که در ذهن است اینها از معدومات هستند؟ اینها همه موجودات هستند عدم که به آنها حاکی نیست و لیس بهذا الاعتبار موجوداً بالعرض انتزاعياً، به این اعتبار دیگر نمی‌توانیم بگوئیم يك موجود بالعرض است و انتزاعی است بلکه الآن ما روی خود همین‌ها نظر کردیم.

بل حقیقاً ذهنیا، فموجودیتها بوجود ما ینتزع منه من قبیل الأول الذی یمتنع أن یکون موضوعاً لحکم إيجابي پس موجودیت این مفاهیم، به وجود ما ینتزع منه است، وجود آلی که از او انتزاع می‌شود و از قبیل وجود اولی است که، یمتنع أن یکون موضوعاً لحکم إيجابي نمی‌شود آن لحاظ آلی را موضوع برای حکم ایجابی قرار دهیم، بلکه باید برای حکم سلبی قرار بدهیم، چون در قضیه سلبی ذهن آمده وجود موضوع را لحاظ کرده و بعد حکم سلبی به آن باز کرده است.

ووجود الموصوف لا یمکن أن یکون بعینه وجود الصفه، وجود موصوف نمی‌شود وجود برای صفت باشد.

سواء كانت حقیقه أو انتزاعیه، خواه این صفت، صفت حقیقی باشد، مثل بیاضیت یا انتزاعی باشد مثل فوقیت و تحتیت باشد و إلا لبطل الفرق بین الذاتی و العرضی، اگر وجود صفت عین وجود موصوف باشد دیگر بین ذاتی و عرضی فرقی

متن جلسات شرح حکمت متعالیه ؛ ج ۶ ؛ ص ۱۸۶



نیست، چون ذاتی عرضی؛ و عرضی ذاتی خواهد شد، چون وجود عرضی، همان وجود ذاتی است و وجود بیاض همان وجود قرطاس است در حالتی که شما دو وجود می‌گوئید، قرطاس وجودی - و - بیاض وجودی آخر، پس بنابراین، این لزومی را که از لزوم آلی انتزاع می‌کنید، این لزوم، وجودش با وجود آن لحاظ آلی دو تا است، این وجودش وجود - فی نفسه - است و آن وجودش وجود - فی غیره - است وجود - فی غیره - لحاظ آلی نمی‌شود وجود فی نفسه باشد، این دو وجود از هم دیگر جدا هستند پس وجود ما ینتزع منه - با وجود - ما ینتزع -، این دو وجود جدا هستند، این یک وجود نیست تا اینکه بگوئید ما همه سلسله تسلسل را به آن وجود آلی بر می‌گردانیم و وجود اینها عین وجود خارجی است چون لحاظ آلی، وجود ما ینتزع عنه است لحاظی که در قضیه می‌کنید و لزوم را به عنوان مبتدا و موضوع قرار می‌دهید و می‌گوئید لزوم در اینجا لزوم دارد این لحاظ، لحاظ استقلالی و ما ینتزع است و این دو تا اگر یک وجود باشند معنایش این است که صفت و موصوف یکی خواهد بود و ذاتی و عرضی یکی خواهد بود، عرض و معروض یکی خواهد بود در صورتی که وجود عرض با وجود معروض دو تا است، گرچه شما فوقیت را از سماء، انتزاع می‌کنید ولی وجود سماء با وجود فوقیت دو تا است نه اینکه یکی باشد اگر یکی باشد دیگر عرض نخواهد بود که حمل بر آن معروض کنید

والا لبطل الفرق بین الذاتی و العرضی فإن وجود السماء مثلاً فی ذاتها غیر وجود الفوقیه الثابته، غیر وجود فوقیتی است که ثابت می‌شود إذ السماء فی مرتبه وجود ذاتها سماء لا غیر سماء در مرتبه وجود ذاتش آسمان است و فوقیتی در کار نیست

وإنما الفوقیه تعرضها بحسب وجود ثان لها یکون متأخر عن وجود ذاتها لذاتها فوقیت عارض بر مرتبه وجود سماء می‌شود به حسب وجود ثانی برای آن سماء که یکون متأخراً عن وجود ذاتها، این وجود ثانی متأخر از وجود ذاتش لذاته است. اولاً این سماء ذاتاً سر پای خودش ایستاده، بعد یک وجود دیگری به نام فوقیت دارد، پدر، می‌گوید اول منم، بعد یک انتسابی من با امر دیگری دارم که به



خاطر آن به من می گویند آب، اول زید می گوید من وجود دارم، بعد به خاطر انتسابم به پدر، به من می گویند این، پس بنابراین وجود اول وجود آن ذات، لذاته است و وجود دوم وجود آن ذات است به ملاحظه امر آخر، پس بنابراین وقتی شما ذات را در نظر بگیرید، این منتزع و موصوف می شود و وقتی که وجود ذات را به لحاظ امر دیگری در نظر بگیرید آن موقع می شود؟ وجود صفت و وجود مایتنزع می شود، یعنی آن وجود منتزع عوارض انتزاعی یا عوارض حقیقی بر ذات است، پس وجود عوارض با وجود ذوات، اینها وجودات مستقل هستند، پس شما نمی توانید سلسله قضایای ذهنی را به آن لزوم خارجی برگردانید، آن لزوم خارجی وجودش برای - فی غیره - است این سلسله تا به آن منتزع برگردد وجود اینها وجود - فی نفسه - است و ارتباطی به آن وجود خارجی ندارد. فالحق ما مرّ أن اللزوم له تحقق رابطی، که برای لزوم يك تحقق رابطی و در خارج است یکفی فی کون أحد الشیئین، کفایت می کند که یکی از دو شیء لازم باشد و دیگری ملزوم باشد و هذا النحو من الوجود الرابطی، این نحوه از وجود رابطی که در اینجا هست این نحو وإن کان منسوباً إلى الخارج اگر چه منسوب است به آن الله و به موجود خارجی اذا کان اتصاف الملزوم بالأمر اللازم فی الخارج، وقتی اتصاف ملزوم به يك امری باشد که در خارج لازم است یعنی موجود متصف به ضرورت برای الله باشد، لکن لیس هو نحو وجود الملزوم فی نفسه لکن آن لزوم خارج، وجود ملزوم فی نفسه نیست لأن نحو وجوده فی نفسه، نحو وجود این ملزوم - فی نفسه ضرورت است والحصول الذی یلیق به و حصولی که لیاقت به او دارد و حین تحققه و در وقتی او تحقق خارجی پیدا می کند مع قطع النظر عن کونه رابطاً بین شیئین، با قطع نظر از این است که این رابطه بین دو شیئی باشد، بل عند ملاحظه ماهیته و حقیقته فی نفسه، بلکه در وقتی که ما این لزوم را به خودش نگاه می کنیم و خودش را مد نظر قرار می دهیم و کاری به موضوع و محمولی که در آنها هست نداریم و خود لزوم را مد نظر قرار می دهیم، لیس إلا فی ظرف الذهن، این فقط در ظرف ذهن است و جنبه آلی خارجی ندارد.



وإن كانت ملاحظته في نفسه لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطه بين شيئين، اگر چه همین را که در نفس ملاحظه می‌کنیم منفک نیست از اینکه رابطه بین دو شیئی باشد یعنی این لزومی را که در نفس ملاحظه می‌کنیم نمی‌شود این لزوم بدون ارتباط بین دو شیء مد نظر قرار بگیرد یعنی وقتی که شما می‌گویید این برای این لازم است، این که می‌گویید لازم است به طور ابهام طرفین لازم و ملزوم را آورده‌اید مثل این که بگویید ممتنع است، ممتنع است، امتناع یعنی امتناع با ضرورت دو تاست، این که می‌گویید امتناع با ضرورت فرق می‌کند هم در مورد امتناع، طرفین لازم و ملزوم را آورده‌اید هم در مورد این که با ضرورت فرق می‌کند طرفین را آورده‌اید منتها با ابهام موضوع و محمول یعنی قضیه مبهمه است، و الا امتناع یعنی ممتنع بودن، ممتنع بودن یعنی يك وجودی برای يك موضوعی محال باشد پس بنابراین معنا این است همین که می‌گویید امتناع، در واقع دو طرف ممتنع را بدون این که بفهمید و نفهمید در ذهن آورده‌اید خلاصه معنای ابهام را در ذهنتان آورده‌اید و هذا كما في ملاحظه السلوب و الأعدام، در ملاحظه سلوب و اعدام همین مطلب است، بالاخره موضوع باید لحاظ بشود، فإنها و إن كانت حقیقتها سلوب الأشياء اگر چه حقیقت سلوب اعدام، سلب اشياء است، لكن للعقل أن يلاحظها كذلك لكن برای عقل این است که یعنی طرفین را ملاحظه بکند یعنی وجود آن موضوع را در ذهن بیاورد و در ذهن به او وجود بدهد

وإذا صارت معقوله قد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا ينسلخ قد عرض لها نحو من الوجود، و وقتی که معقوله بشود سلوب و اعدام را تعقل کنید، بالأخره يك قسمت از وجود را شما آوردید همین که می‌گویید عدم زید، همین عدم زید خودش نحو من الوجود است دیگر، بالأخره در ذهنتان عدم زید را آورده‌اید عدم پارچ را که نیاورده‌اید، این که عدم زید را آورده‌اید این يك مفهومی است که با بقیه مفاهیم تفاوت دارد، این حرف یعنی موجودیت این مفهوم، ثم مع ذلك، علاوه بر این که به این سلب يك امر وجودی دادید در عین حال لا ينسلخ عن كونها سلوبا، ولی از سلب بودن و اعدام بودن خارج نمی‌شود، لأن ماهيتها



كذلك، چون اصل قضیه عدمی است اصل قضیه، قضیه سلبی است، وقد مر إن الوجود مما وقع ظله العمومی الانبساطی علی جمیع الاهیات گذشت که وجود از آن چیزهایی است که سایه عمومی انبساطی آن بر همه ماهیات و مفهومات حتی بر مفهوم عدم و شریك الباری و اجتماع نقیضین، گسترده شده است و تصور این ها نحو من الوجود است و مفهوم، معنای رابطی؛ به حسب حمل ذاتی اولی است نه به حسب حمل شایع صناعتی، اگر معنای رابطی را لحاظ کنید و وقتی که معنای رابطی را در نظر بگیرید این معنای رابطی، معنای رابطی به حسب حمل اولی است یعنی وقتی که آن ضرورت را به عنوان رابطی لحاظ کنید، این همان معنای رابطی را دارد اگر گفتیم - الله موجود - بالضروری - ضرورت بین - الله - و بین - موجود - را در نظر بگیریم این به حمل اولی، يك معنای رابطی است، یعنی جهت در این قضیه ما، این جهت عبارت است از يك معنای حرفی و معنای ربطی بین - الله - و بین - موجود - که لحاظ استقلالی در جهت قضیه نمی شود اما به حمل شایع صناعتی، وقتی که جهت بخواهد وجود خارجی اش در آن جا منطبق بشود، یعنی اگر بگویند در این قضیه چه آورده اید؟ ما می گوئیم ضرورت را آوردیم مگر نمی بینید که بین - الله - و بین - موجود - ضرورت است؟ همین که شما گفتید جهت در قضیه ما ضرورت است این ضرورت معنای استقلالی شد، پس به حمل شایع صناعتی، دیگر معنای حرفی و معنای ربطی نیست. به حمل اولی ذاتی آن جهت بین - الله - و بین - موجود - معنای ربطی است، پس اگر بگوئیم این ضرورت را در قضیه آوردیم. می گوئیم - الله موجود بالضروری - ذهن يك ارتباطی بین - الله - و بین - موجود - می فهمد که آن ارتباط، ارتباط ضروری است، نه امتناع است و نه امکان، این را می فهمد این معنای لحاظ آلی و معنای حرفی و معنای ربطی می شود بعد اگر سؤال کردند جهت قضیه چه بود؟ می گوئیم ضرورت بود. این ضرورت به حمل شایع است و از معنای حرفیت در آمد و معنای استقلالی به خود گرفت و به حمل شایع نمی شود گفت که معنای حرفی دارد و یا لحاظی مفهوم - فی غیره - دارد.



اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

ثم إن في كلامه بعضاً من مواضع الانظار.

مرحوم آخوند می فرماید: با برگرداندن سلسله لزومات متعدده به - ما به الانتزاع - نمی توانید وجود واحد را انتزاع کنید، چون - بنابر مطلب خود شما - لزومات متعدده موجب وجودات متعدده خواهد شد و ظرف وجود استقلالی، ذهن خواهد بود، ما به الانتزاع گرچه یک وجود ثبوتی دارد و وجودش، وجود در خارج و در طرفین موضوع و محمول است و وجود ثبوتی در غیر، نمی تواند موضوع برای قضیه ذهنیه قرار بگیرد، مگر بعد از اینکه مفهوم بالفعل و استقلالی پیدا کند؛ آن موقع می تواند موضوع در قضیه ذهنی ما قرار بگیرد، پس بنابراین، اشکال مرحوم آخوند این طور مطرح شد که تا وقتی که لزوم، به لحاظ آلی به او نظر می شود و مفهوم در قضیه خارجی - الله موجود - بالوجود است، تا وقتی که به این کیفیت است، یا اینکه زید ممکن الوجود، این امکانی که بین زید و بین وجود هست امکان لزومی باشد و لزوم امکان؛ به لحاظ آلی به او نظر بشود ارتباطی با قضیه ذهنیه ندارد و مربوط به یک قضیه خارجی است، یعنی در اینجا موضوعی برای محمول نیست و آن لزومات متعدده از این نشات نمی گیرد وقتی ضرورت امکان، که به لحاظ آلی به او نگاه می شود، این ضرورت امکان، لحاظ استقلالی پیدا کرد و ما به عنوان یک قضیه مستقله در ذهن این را مد نظر قرار دادیم در آن موقع این لزومات متعدده به وجود خارجی بر نمی گردند بلکه به وجود ذهنی خود موضوع برمی گردند، یعنی این طور ذهن تصور می کند که، لزوم امکان، ضرورت دارد برای زید ممکن الوجود یا لزوم امکان، این امکان لازم است برای چه؟ برای این قضیه، اینکه می گوئیم امکان لازم است، یعنی ما آمدیم روی امکان، نظر جدید دادیم که این امکان غیر از آن امکان خارجی در قضیه - زید ممکن - است.

ایشان یک مسائلی را بیرون کشیدند که راجع به او صحبت می کنند - البته

خوب مرحوم علامه نسبت به اشکالات اعتراض دارند - ولی به نظر می‌رسد بعضی از اشکالات وارد است و بعضی از آنها وارد نیست یکی از آن اشکالاتی که مرحوم دوانی فرمودند این است که: لازم نیست موضوع، خودش فی حد نفسه وجود داشته باشد، بلکه اگر در ضمن موضوع دیگری وجود داشته باشد و ما حکمی از احکام و وصفی از اوصاف را برای او حمل کنیم، مثالی هم زدند مثل آهنی که یک طرفش حار است و یک طرفش بارد می‌باشد، بعد بگوئید که این - الجسم بارد - الآن موضوع که حرارت است در ضمن جزء متصل تحقق پیدا می‌کند اگر چه خود این جسم به تنهایی وجود خارجی مگر بعد از تقسیم ندارد و لکن می‌توانیم به لحاظ آن جزئی که جزء متصل هست حکم را روی حدید ببریم.

این حدید که الآن حار است یک طرفش حار است و طرف دیگرش بارد است، ولی به کل می‌گوئید حار می‌گوئید، الآن که به حدید حار می‌گوئید و هنوز تقسیم به دو جزء متصل و منفک از همدیگر نشده، وقتی که این طور هست شما به لحاظ اینکه این حدید مشتمل بر یک اجزائی است که آن اجزاء، حار است، لذا حکم را روی حدید می‌برید، در اینجا موضوع محقق نیست ولی چون داخل در تحت یک موضوع محقق دیگری است می‌تواند وصفی از اوصاف و حکمی از احکام را پیدا کند، یعنی ایشان در باب تناسب بین حکم و موضوع و اینکه نحوه وجود موضوع؛ در قضایای مختلفه تفاوت پیدا می‌کند مثلاً در قضایای ممکنه، ممکن است که موضوع، وجود نداشته باشد و در قضایای ذهنی وجود، وجود ذهنی است یا در قضایایی که ضروری است حتماً وجود خارجی می‌خواهد، مثلاً گاهی اوقات وجود بالفعل خارجی را باید موضوع قرار بدهید و در بعضی از اوقات وجود بالفعل خارجی نیست و جزئی از او در خارج هست اما خود موضوع چون در ضمن آن جزء است، لذا حکم را می‌توانید بار کنید، چون جزئی از حدید حار است پس شما می‌توانید بگوئید - الحدید حار - ولی خود حدید حار نیست مقداری از آن حار است و مقداری بارد است، احکامش با هم فرق می‌کند اما شما حکم را روی کل می‌برید. مثل بعضی وقتها که اطلاق جزء بر کل نمی‌شود، مگر اینکه جزء؛ از اجزاء



رئیسه باشد، مثل رقبه که از اجزاء رئیسه است مثلاً شما به حارس می گوئید: عین، چرا می گوئید عین؟ به خاطر اینکه چشم دارد، اگر چشم را از حارس بگیرند دیگر آن حراستش از بین می رود پس گرچه عین از اجزاء رئیسه نیست ولی برای این عنوان از اجزاء رئیسه می شود یا به بعضی چیزها نفس می گوئید و آن به جهت است که اگر رئیسه، بلکه کل الاجزاء می شود، لذا باید رعایت بلاغت در این مسائل بشود

مرحوم آخوند اشکالی که بر ایشان وارد می کند آن اشکال این است که: شما یک حکمی را می برید بر یک موضوعی در حالی که آن موضوع وجود خارجی ندارد، به این اشکال وارد است، به لحاظ اینکه، اگر یک موضوع قبل از تقسیم، دو حکم مختلف به خود بگیرد، باید این دو حکم یا به لحاظ ما یعول باشد یعنی به لحاظ عول یعنی به آن تقسیمی که به واسطه تقبل صورت مادی، آن تقسیم پیدا می شود یا آن تقسیم به واسطه انفکاک اجزاء است مثل اینکه شما یک حدید را به دو قسم خارجیتقسیم کنید یک قسمش بارد و یک قسمش حار بشود، خوب در این صورت می توانید بگوئید - هذا الحدید - به اعتبار اینکه یک طرف حار، و - هذا الحدید - به اعتبار اینکه یک طرف بارد است، ادر اینجا به جهت انفکاک ا، یا به واسطه اعراض غاره ای که به مانند برودت و امثال ذلک یا مانند کیف؛ موجب شده است گرچه این تقسیم موجب انفکاک خارجی ماده و جسم نیست، بلکه انفکاک عنوانی تغییر پیدا می کند، در این صورت می توانید دو حکم مختلف را بر یک موضوع به لحاظ اختلاف عنوان بار کنید در این مسأله اشکالی نیست، اشکال در این جا است که شما حکم را روی یک شیء به لحاظ واحد برید در حالی که از نقطه نظر فعلیت خارجی و از نظر وجود خارجی دو فعلیت متفاوت دارد، این حکم خلاف است

حدید به حار در اینجا متصل است، ماده حدید - من حیث أنه مادی و مستعدی لقبول الصوری - ا که متصف بهز برودت و حرارت که متصف نمی شود، حدیدی متصف به برودت و حرارت می شود که فعلیت خارجی پیدا کرده، یعنی ماده ای متصف به حرارت یا متصف به برودت می شود که صورت حدیدیت پیدا

کرده باشد و وقتی در رفته است که صورت حدیدیت پیدا کند، پس چطور شما روی ماده این حدید، یعنی روی این هیولا، روی این ماده حدید که ماده‌ای است که قابلیت دارد، صورت حدیدیت به خود بگیرد، یا نگیرد، قابلیت دارد به صورت دیگری هم در بیاید، روی این ماده که فقط جنبه استعداد است و فعلیت او منوط به تفکیک است یا تفکیک اجزائی یا تفکیک عنوانی و وصفی، روی آن ماده نمی‌توانید صورت وصفی بیاورید، ماده حدید متصف به حرارت نیست مگر وقتی که حدید شود و وقتی که حدید شد این تکه‌اش با این تکه، فرق می‌کند، روی همه‌اش نمی‌توانید بگوئید که حار، اگر می‌گوئید - الحدید حار، - منظورتان باید این قسمت باشد پس قسمت دیگر جزو این وصف نمی‌آید، اگر می‌گوئید - الحدید بارد - باید منظورتان این قسمت از حدید باشد، این قسمت دیگر نمی‌آید، اگر می‌گوئید ماده - حدید حار - همان طور که مرحوم دوانی فرموده‌اند این ماده، وجود خارجی ندارد، آن ماده در ضمن جزء وجود پیدا می‌کند، یعنی آن ماده بعد از قبول صورت خارجی جنبه فعلیت پیدا می‌کند و قبل از آن جنبه فعلیت ندارد این کتابی که در جلوی من است این قرطاس است یک ماده‌ای و یک صورتی دارد، اینکه الآن دارید می‌بینید صورت آن است و ماده‌اش را نمی‌بینید، البته لمس می‌کنید و لکن این لمسی که می‌کنید صورت جسمیتش را لمس می‌کنید ولی ماده‌اش را نمی‌توانید لمس کنید، حالا که این کتاب و این قرطاس به این شکل است به خاطر این است که ماده این به صورت قطنیت در آمده و آن قطنیت هم به صورت قرطاسیت در آمده است، حالا شما این قرطاس را مشاهده می‌کنید پس اگر ما به عقب برگردیم که قبل از این قرطاس چه بوده است؟ بر می‌گردیم به قطنیت، قبل از قطنیت چه بوده؟ ماده‌ای بوده مخلوط از خاک و املاح و آب و ب هوا به آن بر می‌گردید، تبدیل به یک ماده‌ای می‌شود که مادی‌المواد است، پس یک ماده‌ای در اینجا هست که ماده جسمیت می‌باشد، آن ماده جسمیت است - حالا به آن اولی‌هایش کار نداریم که خیلی کار خراب می‌شود، - همین که در دست ما هست، این قطنیت که الآن تبدیل به قرطاس شده است، آن ماده برای قرطاس را تشکیل می‌دهد، قرطاس را که از آب نریختید



ماده برای قرطاس چیست؟ آن قطنیت است، قطنیت را می‌توانید بگوئید که این قطنیت متصف به کتابت است، قطنیت که متصف به کتابت نیست، قرطاس متصف به کتابت است، همین این که دارید می‌بینید،

ثم إن فی کلامه بعضاً من مواضع الأنظار این وصفی است که روی قرطاس آمده است، روی قطنیت آن نیامده است بلکه روی صورت قرطاسیت آمده است، پس بنابراین اوصاف خارجی که برای موضوعات می‌آورید، این اوصاف خارجی به لحاظ صورت خارجی موضوع هستند نه به لحاظ ماده خارجی، ماده که قابل برای حمل وصف نیست، ماده که بدون صورت نمی‌شود، شما وصفی از اوصاف را بر او حمل کنید و عَرَضی از عوارض را بر او بار کنید، ماده باید صورت به خود بگیرد تا اینکه بیاض را بر او حمل کنید و کتابت را بر او حمل کنید، علم را بر او حمل کنید، و سایر چیزها را بر آن حمل کنید. ماده بدون صورت عبارت است از هیولا، عبارت است از استعداد. استعداد وصفی را به خود نمی‌گیرد، چون جنبه عدمی دارد، آنی که جنبه وجودی دارد، صورتی است که بر ماده، عارض می‌شود و آن ماده را از استعداد بیرون می‌آورد به فعلیت می‌رساند، حُب روی این حساب، اشکالی که مرحوم آخوند بر محقق دوانی از این نقطه نظر می‌گیرد اگر این باشد درست است، اما اگر منظور محقق دوانی این نباشد و ما در مقام ذب از مرحوم دوانی همانطور که مرحوم سبزواری فرمودند بگوئیم منظور محقق دوانی، ماده؛ به عنوان استعداد نیست، بلکه وقتی می‌گوئیم - الحدید حارٌّ، - صورت حدیدی مورد نظر ما است، منتهی این صورت حدیدی که مورد نظر ما است خود آن حدید بودن، به لحاظ جزئی که دارد، به آن لحاظ، نظر می‌شود که انسان بگوید - الحدید حارٌّ - و توجهی به آن جزء دیگر نداشته باشد یعنی در اینجا مثلاً از باب فرض کنید که مسامحه عرفی شده است و عرف نمی‌آید بگوید این طرف - حدید حارٌّ - و این طرف - حدید حارٌّ؛ آن طرف حدید بارد، وسط الحدید لیس بحارٌّ و لیس بیارد، این قدر مذاقه نمی‌کند و برای آوردن اوصاف این قدر دقت نمی‌کند، می‌گوید: - الحدید حارٌّ، - اینکه می‌گوید - الحدید حارٌّ، - بله به مذاقه عقلی و به لحاظ فعلیتی



که پیدا کرده است به واسطه این عَرَض، حارّاً است و فعلیتِ برودت در طرف دیگرش به واسطه برودت است، این فعلیت که در وسطش می‌باشد به واسطه عدم برودت و حرارت است، ولی عرف نسبت به این قضیه لحاظ نمی‌کند و این موضوع در ضمن این قسمت تحقق پیدا می‌کند.

و مرحوم محقق دوانی می‌خواهد بفرماید در قضایای مختلفه نحوه وجود موضوع، تفاوت پیدا می‌کند بعد مثالهایی می‌زند و می‌گوید یک وقت موضوع جزء مسامحات عرفیه است، نحوه وجود آن جزء هم جنبه مسامحه‌ای دارد، یک وقت موضوع جزء قضایای عقلی و منطقی است نحوه وجودش وجود ذهنی است، یک وقت موضوع، موضوع خارجی است نحوه وجود خارجی است، یک وقت قضیه، قضیه مُطلقه است، قضیه دائمه است، این اختلافاتی که در قضایا پیدا می‌شود به واسطه جهات و به واسطه محمولات است که موجب می‌شود این اختلاف در جهت و در محمول تأثیر مستقیم در وجود موضوع بگذارد، این کلام مرحوم محقق است. حالا در ما نحن فیه می‌گوئیم ما یک جنبه آلی داریم که عبارت است از ضرورتی که جهت قضیه خارجی ما را تشکیل می‌دهد، آن نظر، نظر آلی است، یعنی وقتی می‌گوئید - الله موجودٌ - خدا حتماً باید موجود باشد، حتماً باید باشد، الآن روی حتماً و روی ضرورت صحبت نمی‌کنید، که از شما سوال کنند: آقا ضرورت را برای ما تعریف کن؟ می‌گوئیم: بسم الله الرحمن الرحیم ضرورت عبارت از این است که عدم او برای او محال باشد. آیا شما وقتی می‌گوئید - الله موجودٌ -، این معنا در ذهنتان می‌آید، خداوند موجود است، ضرورتی که عدم او برای او محال است. خدا باید باشد، این باید یک معنای آلی است که بین الله و بین موجودٌ، وجود دارد، ما این باید را این جهت که لحاظ آلی در آن شده است، این را جنبه فعلی به او می‌دهیم، الآن بالقوه است، بالقوه است که معنای استقلالی پیدا می‌کند، و بالقوه است که مفهوم مستقل موضوعی پیدا می‌کند، بالقوه است که از تحت حکومت طرفین - الله - و - موجودٌ - خودش را خارج می‌کند، الآن که می‌گوئیم بالقوه است مرحوم محقق دوانی می‌گوید این موضوعی را که به عنوان ضرورت مورد لحاظ قرار می‌گیرد،



می‌گوئیم ضرورت در این قضیه، ضرورت دارد به این عنوان که ضرورت، جنبه فعلی پیدا کرده است و جنبه استقلالی پیدا کرده است، ایشان می‌خواهند بفرمایند چون قضیه ما؛ قضیه ذهنیه است، موضوع در این قضیه ما، لحاظ استقلالی شده است و چون این ضرورت وابسته به آن ضرورت آلی است، آن جنبه آلی ثبوت است و وجود که نیست، یعنی شما در قبال - الله - و - موجود - یک وجود دیگر نمی‌بینید، که اسم آن را ضرورت بگذارید، آنچه که در خارج است الله و موجود است. آنچه که در خارج است زید و کتابت است، زید کاتب بالامکان، شما غیر از زید و غیر از کتابت خارجی یک وجود دیگری نشان بدهید که اسم آن امکان باشد.

## اشکال دوم مرحوم آخوند

وأما ثانياً فلأن خصوصيات الأحكام وإن اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفي في الحكم على شيء بحال خارجي وجود الانتزاعي، بل نقول ما ذكره من أن خصوصيات الأحكام مما تقيضي خصوصيات الوجود للموضوعات ينافي ما فرعه عليه من الاكتفاء في الحكم على شيء بحال واقعي بالفعل بوجوده الانتزاعي

اشکال دومی که مرحوم آخوند وارد می‌کنند، این است که مطلبی را محقق دوانی نقل می‌کند و او این است که به تناسب بین حکم و موضوع، نحو تحقق موضوع را هم خودش مشخص می‌کند، ثر قضیه مطلقه و قضیه ضروریه، دلالت می‌کند در قضیه مطلقه به تحقق موضوع، در قضیه ضروریه، دلالت می‌کند در تحقق او در وعاء ذهن، یعنی ضرورت در اینجا، اگر لوازم ذاتی یک شیئی برای موضوع در آنجا اخذ بشود، لازم این نیست که وجود خارجی آن موضوع لحاظ بشود، بلکه همان وجود تعقلی او برای حمل محمول بر موضوع اکتفا می‌کند، مانند الأربعی زوج، این زوجیت این حمل بر اربعه می‌شود به لحاظ نفس الأربعه، لا به لحاظ وجودها الخارجی، یعنی نفس تصور تعقلی آن برای حمل اربعه بر زوج کفایت می‌کند، ولی فرض کنید که در مورد کتابت صرف تصور تعقلی این زید برای کتابت کافی نیست، بلکه زید خارجی در اینجا باید باشد تا این کتابت بر او صدق بکند، وقتی که می‌گوییم زید کاتب، چون کتابت یک امر خارجی است، پس بنابر این اقتضا می‌کند آن زید هم، زید خارجی باشد، نه دین که زید ذهنی، زید ذهنی که نمی‌نوسید، زید ذهنی، آن لوازم ماهیت را شما می‌توانید بر او حمل کنید، اما اوصاف خارجی، مثل کتابت، مثل شکل، مثل تحیز و امثال ذلک، اینها اوصافی است به لحاظ موضوع خارجی می‌شود، به عبارت دیگر بنابر آنچه که مرحوم محقق نائینی در قضایای خارجی می‌فرمودند، که ما او را به قضایای جزئی بر گردانیم، و قضایای خارجی را ایشان با قضایای طبیعی یکی کرده بودند، خارج است نه ظرف تحقق



ذهن بناءً علیهذا آنچه را که مرحوم محقق دوانی، آن وقت قضیه ممکنه

مرحوم محقق دوانی می فرماید که، چون جهت در قضیه ممکنه امکان است، بنابراین وجود خارجی ضرورت ندارد نه برای موضوع ضرورت دارد نه برای چی؟ نه برای ارتباط بین محمول و موضوع، نه برای خود موضوع در صورتی که قضیه ما کان تامه باشد، مثل زید موجوداً بالامکان، نه برای آن ارتباط بین محمول و بین موضوع، یعنی بر حمل محمول بر موضوع، دال بر وجود موضوع خارجی است، در صورتی که قضیه ما قضیه کان ناقصه باشد، در هر دوی اینها چون بالاخره جهت قضیه امکان است، این امکان اقتضاء می کند که اقتضاء عدم ضرورت وجود موضوع خارجی را می کند، بلکه اگر اینکه فرض شود این که این موضوع در خارج بود، این وجودش در خارج این به نحو امکان است، اگر زیدی در خارج بود کتابت برای او به نحو امکان بود، اما دلیل نیست بر اینکه حالا زید هم در خارج وجود داشته باشد یا زید در خارج باشد و کتابت برای او ضرورت داشته باشد هر دوی اینها به واسطه جهت در قضیه منتفی می شود، مرحوم آخوند به ایشان اشکال می کند ایشان می فرمایند که: اینی که شما می فرمایید که کیفیت و خصوصیات احکام وجود را تعیین می کند. مطلب، مطلب صحیحی است الا، این که شما الآن دارید در اینجا دارید متفرع برش می کنید، این تفرع شما و تطبیق شما محل اشکال است یعنی مطلب، مطلب درستی است، ما در قضایای ذهنیه احتیاج به وجود موضوع ذهنی داریم و تعقلی داریم در مثل فرض کنید که احکامی که بر طبایع و بر معقولات ثانیه، مثل نوع جنس و فصل و اینها آن احکام را ما مترتب می کنیم، جنس که در خارج نیست، فصل که در خارج نیست اینها همه در درون ذهنند اون چه که در خارج زید است، فضیلتش که در خارج نیست، آن احکامی که مترتب بر این فصل است، این احکام هم ظرف وجودش ذهن است نه ظرف وجودش خارج است، این مطلب درست است، یا اینکه فرض کنید که من باب مثال احکامی که شما برای یک امر عدمی حمل می کنید دال بر این نیست که وجودش، وجود خارجی است، بلکه وجود او وجود ذهنی است یا لوازم یک ماهیت را که حمل می کنید بر یک موضوع



لازمه اش این نیست که وجودش، وجود خارجی باشد بلکه صرف تعقل اون ماهیت اقتضا می کند، شما محمول را بر آن موضوع حمل کنید، مثل الأربعی زوج المثلث له زاویا ثلاث سوا اینکه این مثلث در خارج باشد یا در خارج نباشد بر نفس این صورت تعقلی این احکام هم بار می شود.

خوب این مطلب درست است ما از همین مطلب ما استفاده می کنیم که اگر در یک جا ما یک وصفی از اوصاف خارجی را بر یک موضوع آوردیم دیگر شما در اینجا نمی توانید بگوئید که موضوع ما در این قضیه موضوع موضوع ذهنی است بلکه موضوع باید موضوع چی باشد خارجی باید باشد یعنی موضوع خارجی را و زید خارجی را ما در اینجا کتابت را بهش حمل می کنیم آیا کتابت بر این زید خارجی بالامکان است یا بالامکان نیست؟ یعنی در واقع زید باید در خارج باشد تا اینکه شما امکان و عدم امکان را به لحاظ آن ماهیت بهش بار کنید که این ماهیت کتابت لازم این زید نیست بلکه این چیست؟ ضرورتی برای زید ندارد، بلکه ممکن است در بعضی از احیان باشد و در بعضی از احیان این نباشد، چرا شما این کار را می کنید به لحاظ این که وصف، وصف خارجی است، وصفی که این وصف خارجی است استدعا می کند موضوعش هم موضوع خارجی باشد، نمی شود وصف، وصف خارجی باشد ولی موضوعش ذهنی باشد، شما یک رنگی و که این رنگ فرض کنید که در خارج تحقق دارد این رنگ و بیاید بر یک موضوعی که در ذهن است، مثل نوع، مثل جنس، مثل فصل، بیاید حمل کنید، بگوئید فصل انسان چیست؟ قرمز است. فصل انسان چیست؟ سبز است، فصل انسان چیست؟ سیاه است. رنگ اصلاً از باب اوصاف خارجی است، فصل عبارت است از معقولات ثانی فلسفی است، این جنس و نوع و فصل و اینها منطقی است، خوب در اینجا به ملاحظه بین موضوع باید اوصافی را بر شما بر این معقولات حمل کنید، ظرف اتصاف آن موصوف هم خودش ذهن اما فرض کنید که بیاید بگوئید: فصل راه می رود، راه رفتن یک امر خارجی است و انسان، فصلیت انسان می نویسد، این فصلیت انسان یک امر خارجی است، اما اگر آمدید گفتید که: فصلیت انسان یعنی تعقل انسان و نفسیت انسان، این



می شود چه چیز؟ یک امر ذهنی یعنی آن فصلیت، یک لوازمی را دارد که آن لوازمش از لوازم ذاتی اوست و این فرض کنید که این لوازم ذاتی اقتضاء می کند که آن ظرف وعاء او هم ذهن باشد گرچه خوب ما به ازای خارجی دارد ولی بالاخره لازمه ایست که به ذات این بر می گردد نه به لحاظ وجود خارجی او که همان زید است به آن لحاظ بر گردد، نمی توانید بگوئید که فصلیت انسان قبول تحیز است قابل برای تحیز است، فصلیت انسان قابل برای تحیز نیست، مصداق خارجی فصل، قابل برای تحیز است، نه آن فصل، نمی توانید بگوئید جنس برای انسان قابل تحیز است جنس که همان نوعیت است قابل تحیز نیست، آن ماده خارجی که آن ماده خارجی محقق جنس است در خارج که ماده باشد، ان قابل برای تحیز است، بناءً علیهذا، مرحوم آخوند می فرماید که: در انطباق این قاعده صحیح که شما بر ما نحن فیه شما دچار خبط شدید، در قضیه ممکنه که شما می گوئید زید کاتب بالامکان، این الآن چون در اینجا امکان آوردید مصحح این نمی شود که بگوئید که زید هم می شود باشد و هم می شود نباشد، یا اینکه الان چون در اینجا قضیه ما چون قضیه ممکنه است پس بنابراین ممکن است زیدی وجود نداشته باشد، ما زید ذهنی خودمان را کتابت بهش حمل می کنیم، این زید ذهنی شما صرف نظر از خارج، اوصافی بهش حمل می شود که ذاتی اوست، نه اینکه اوصاف خارجی او در اینجا بر این زید در اینجا حمل می شود، آن اوصاف خارجی بر انسان، آن اوصاف به ما هو انسان حمل می شود نه این اوصاف خارجی، اوصافی که در ذهن است و وجود و عدم او در ذهن در خارج دخالتی در ترتب حکم ندارد، آن ظرف وعائش در ذهن است، پس بنابر این کتابتی را در وقتی شما می توانید بر موضوع حمل کنید که آن موضوع را موضوع خارجی بدانید، وقتی موضوع خارجی شد، زید خارج آن وقت می توانید بگوئید این اوصاف بر آن حمل می شود یا بر آن حمل نمی شود این اشکالی که مرحوم آخوند در اینجا کردند، به واسطه این در ما نحن فیه که در اینجا ما لزومات متعدده را، در لزومات متعدده را که می خواهیم برگردانیم به یک وجود خارجی و آن وجود خارجی را منشاء انتزاع برای لزومات ذهنی خود قرار بدهیم، در اینجا بر طبق همین مدعای



مرحوم محقق دوانی چون این لزومات به موضوع برمی گردند، نه به لحاظ خارج، ما لا نهایی بلکه به لحاظ ذهن اقتضاء می کنند وجود موضوعات را در ذهن به نحو ما لا نهایت و این اشکال در اینجا لازم می آید این منشاء انتزاع آن وجود خارجی چون در اینجا این لزوم به ما هو لزوم<sup>۲</sup> نه به ما هو جهی فی القضیة الخارجیه، چون لزوم را به ما هو مفهوم<sup>۳</sup> مستقل<sup>۴</sup> ممکن آن یحکم علیه بالزوم<sup>۵</sup>، چون این لزوم در اینجا فقط ظرف وعاء آن ذهن است و آن لزومی که در خارج است آن فقط ربط است و جنبه عالی دارد، پس بنابراین وجودی که بر این لزوم در اینجا تعلق می گیرد وجود او وجود ذهنی خواهد بود نه وجود خارجی و چون وجودش وجود ذهنی است پس بنابراین این همین تسلسل الی مالانهایه در اینجا چیست؟ لازم می آید بنابر مطلب شما، مگر اینکه ما آن حرف را بزیم که ذهن خودش در اینجا هم می تواند به تسلسل ادامه بدهد و هم می تواند قطع تسلسل کند یعنی ذهن است که قضیه می سازد نه اینکه قضیه ای مترتب بر قضیه دیگر است، ذهن می سازد، نسازد، آدم بیکار است خوب نسازد، فرض کنید که قضیه ای مترتب بر قضیه دیگر نیست فرض کنید که من باب مثال شما راجع به این پارچ دارید ذهن شما یک قضیه ای می سازد، این پارچ سفید است، خوب این یک قضیه، بعد ذهن می آید یکی دیگر از این درست می کند این پارچ چون جسم است سفید است، بسیار خوب، دست شما درد نکند باز هم می آید در اینجا یک قضیه دیگر ذهن درست می کند، می گوید چون این پارچ دارای صورت و ماده است، پس بنابراین مثلاً فرض کنید که سفید است بعد می آید یک قضیه دیگر درست می کند می گوید ماده این، صورت این، صورت به این شکل خاص چینی است می گوید این هم یکی، بعد این چینی مترتب بر این است که این سنگ باشد، این را هم درست می کند، یک قضیه دیگر، این سنگ مترتب بر این است که در کوه باشد، این هم یک قضیه دیگر این کوه مترتب بر این است که خاک باشد، این یکی دیگر این قبلش چی باشد، چی باشد هی برویم جلو، این کره زمین تبدیل می شود به آتش و می روید جلو تبدیل می شود به دخان و باز هم می روید جلو تبدیل می شود خوب آقا شما شاید تا یک سال دیگر بنشیننی همین طوری این سلسله تکون این



چینی را به اولش شاید نرسانی، بعد می‌رسی به اینکه این ماده است بعد چه چیز است؟ بعد تبدیل می‌شود به ماده، بعد مجرد شده از معلول برای مثال است، این چینی برمی‌گردد به صورت مثالی، از آن هم می‌رود بالاتر به سلسله علل تا می‌رسد به ذات و انوار اسپهبدیه، خوب بابا شما مجبور نیستی بنشیننی ببافی، این چیه آقا این جسم و سفید است، تمام شد و رفت، این دیگر حالا بنشیننی و هی قضایا پشت سر این درست بکنی، یک وقتی در مقام تجزیه و تحلیل فلسفی هستی، یک مطلب دیگری است را، بنشیننی ولی یک وقت نه کار و زندگی داری می‌خواهی فرض بکنی جنس به مشتری بفروشی، دومی آمده اگر خلاصه بخواهی برایش چیز کنی مشتری دوم از مغازه گذاشته رفته بیرون، آقا این پارچی که شما دارید نگاه می‌کنید اینکه الآن سفید است، این عرضی است که بر این موضوع در اینجا عارض شده و این موضوع لازمه اش این است که قبل از وجود عرض وجود خارجی داشته باشد می‌گوید آقا پارچ چند است قیمتش؟ من کار دارم باید بروم بچه‌ام توی خانه دارد گریه می‌کند، می‌گوید: آقا بایست بین چی دارم بهت می‌دهم، این الآن قدر این را شما از این کارها کردید دیگر، طبعاً می‌گوید آقا این از کوه گرفته شده، کوهش در فلان جا فلان. مشتری دوم از آنجا می‌گذارد می‌رود می‌گوید بلند بشوم بروم از یک جا دیگر چیز کنیم، بگیریم، با مشهد رفته بودیم، رفتیم یک جا شیرینی بخریم آجیل بخریم، با آقای دکتر دلشاد و اینها بعد ما وقتی دیدیم که یکی آنجاست، ظاهراً وقتی وارد شدیم دیدیم که ظاهراً مغازه‌ای بدش نمی‌آید یک مقدار با آن کش بدهد، صحبت و تا آمدیم، ما آمدیم بیرون رفتیم تا همین آمدیم بیرون گفت آقا کجا، فرمایشی داشتید؟ دید کش دادن با این نمی‌صرفد مشتری‌های دوم دارند از دست می‌روند، ما هم آمدیم رفتیم آن طرف خیابان، حالا باید انسان بلاغت ببیند در هر جا هر سخن در به اصطلاح هر موقعیتی، بایستی که انسان ببیند که خلاصه چه مطلبی را در اینجا بگوید، خوب عقل در اینجا به واسطه تأمل! تأمل عقلی این می‌تواند ادامه بدهد به سلسله و می‌تواند قطع بکند، این اشکال مرحوم آخوند، می‌توانیم ما از مرحوم محقق دوانی جواب بدهیم به اینکه در اوصاف ذهنی که این اوصاف لازمه برای ماهیت



است و ظرف تحققش در ذهن است لاشک و لاشبهه که لحاظ خارجی در اینجا مستحیل است و اما در اوصاف خارجی که این اوصاف خارجی حمل بر موضوعات خارجی می‌شود این در اینجا، منظور محقق دوانی در اینجا این نیست که اگر منظور شما منظور آخوند این است که در یک قضیه ممکنه حمل محمول بر موضوع به لحاظ اینکه آن محمول وصفی از اوصاف خارجی است مثل کتابت، اقتضا می‌کند وجود موضوع را بالفعل، در خارج لاشک و لاشبهه که این خوب خلاف است، به جهت اینکه همان طوری که ما در قضایای در معقولات ثانیه همین طور بر موضوعات کلی به لحاظ قضیه وجود خارجی آنها ما محمولی را حمل می‌کنیم و در قضیه خارجی بر خلاف قضیه طبیعی که نفس تصور موضوع در ذهن بدون لحاظ خارجی او اقتضاء حمل ذاتیات را برش می‌کند، مانند زوجیت برای اربعه، که در اینجا بدون لحاظ اربعه در خارج زوجیت بر آن حمل می‌شود، این را می‌گوئیم یک قضیه طبیعی، ولی در قضایای خارجی، موضوع به لحاظ وصف خارجی او، موضوع برای قضیه واقع می‌شود، حالا در قضیه خارجی، فرق نمی‌کند آیا موضوع در خارج محقق باشد یا محقق نباشد، آیا فرض کنیم که می‌گوئیم اکرم العالم این به عنوان قضیه، قضیه خارجی است، اکرام عالم واجب است، حالا عالمی باشد، اکرامش واجب نباشد، حکم اکرام رفته روی عالم نه به لحاظ طبیعت عالم، بلکه به لحاظ وجود خارجی، طبیعت عالم که، اکرام نمی‌خواهد طبیعت عالم وعاء ذهن است، طبیعت عالم یک طبیعت کلی است، عالم خارجی، اکرام می‌خواهد یعنی این عالم که الآن داره در خارج راه می‌رود، این عالم، این زید این امر، این بکر، این الآن اقتضاء اکرام می‌کند، پس در قضایای خارجی لازم نیست بر خلاف کلام مرحوم محقق نائینی که ایشان قضایای خارجی را آن قضایایی می‌دانستند که مصادیق آنها بالفعل وجود دارد، ولی بر قضیه خارجی به این لحاظ این قضایا متصف به خارجی می‌شوند که ظرف تحقق آنها خارج است، حالا سواى آنکه در خارج باشد یا نباشد، لذا در مسئله احکام، ترتب احکام بر موضوعات این بحث بر سر قضایای طبیعی نیست وقتی که می‌گوئیم الخمر حرام، نه اینکه خمر ذهنی حرام است، خمر ذهنی



حرام نیست، اشکال ندارد، خمیری حرام است که در خارج باشد این خمیر می‌شود حرام حالا اینکه می‌گوئیم الخمر حرام، وقتی که این خمیر باز در اینجا کلی آورده می‌شود و حرمت هم حرمت اطلاق در اینجا است این است که حرمت رفته روی خمیر خارجی، سواءً اینکه خمیر خارجی که تحقق بالفعل او لا یتحقق، الآن خمیر حرام است، خوردن خمیر در این منزل حرام است، حالا بگوئید آقا مگر در این منزل خمیر است؟ البته ما خبر نداریم، ولی در هر صورت اگر هم باشد چیست؟ حرام است، درست شد؟ این نه به لحاظ این است حالا این قضیه، قضیه لغو است و قضیه، قضیه باطل است، مسئله وجود موضوعات می‌رود روی صفات خارجی منظور این است که این موضوع در خارج باید محقق باشد تا این صفت به آن حمل بشود و این دلیل نیست بر این که حتماً موضوع باید در خارج باشد، پس در قضایای ممکنه وقتی که می‌گوئیم زیداً فرض کنیم که زید، کاتب است بالمکان اینی که می‌گوئیم زید، کاتب است، مانند قضیه سالبه به انتفاع موضوع می‌ماند در اینجا منظور این نیست که زید باید حتماً باشد، اینی که چون وصف، وصف خارجی است اقتضاء می‌کند موضوعش هم خارجی باشد، نه این طور نیست ما خیلی از اوصاف خارجی داریم حمل می‌کنیم بر موضوعات خودمان، که موضوعات خودمان بر فرض وقوع است، نه اینکه متحقق الوقوع است اکرم العالم بر فرض وقوع، یحرم الخمر بر فرض وقوع، حرمت فرض بکنید که من باب مثال حرمت فرض کنید که سرقت بر فرض وقوع، حرمت قمار بر فرض وقوع، تمام اینها افعال و اعمال مکلف در خارج است که آن حرمت روی این فعل خارجی در اینجا رفته وجوب صلوی، وجوب صلوی، نه وجوب صلوی، صلوی ذهنی، وجوب صلوی، صلوی خارجی وجوب صوم، صوم خارجی، وجوب زکای، زکای خارجی، وجوب امر به معروف و نهی از منکر امر، به معروف و نهی از منکر خارجی، تمام این اوصاف اینها اوصافند برای موضوعات به شرط تحقق خارجی و در حالتی که هیچ کدام از اینها ممکن است اینها هنوز تحقق خارجی چه چیز است؟ نداشته باشند،

پس بنابراین امکان در قضیه اگر به لحاظ وصف خارجی بودن، شما می‌گوئید

باید موضوعش هم در خارج بالفعل باشد، خوب اینکه محل اشکال است، اگر به لحاظ این است که چون قضیه، قضیه موجهه است، قضیه موجهه اقتضاء می کند که وجود موضوع در خارج باشد ما این را می گوئیم قضیه موجهه اقتضاء وجود موضوع را می کند در خارج بر اساس جهتی که در این قضیه آورده می شود، اگر جهت جهت بالفعل باشد در قضیه مطلقه این چه چیز است؟ این وجود موضوع دارد، در قضیه دائمه وجود مستمر موضوع است، در قضیه ضروریه، وجود بالضروری موضوع است، در قضیه ممکنه وجود ضرورت ممکنه است پس بنابراین اگر ما فرض کنیم که بگوئیم زید موجودٌ بالامکان یعنی چه؟ ممکن است که الآن زید، اصلاً در خارج نباشد، می گوئیم اگر لو فرض شما فرض اینکه زیدی در خارج باشد این وجود برایش بالامکان است که این می شود، قضیه سالبه به انتفاع موضوع، که سالبه به انتفاع موضوع، گاهی اوقات می گوئیم زید هست و لیس بقائم، این انتفاع محمول، یک وقتی می گوئیم زید لیس بقائم، اصلاً چون زیدی نیست که قائم باشد، این انتفاع موضوع این قضیه ممکن هم همین طور است، پس بنابراین این اشکال بر مرحوم محقق دوانی وارد نیست.

مسئله سوم که در اینجا ایشان می فرمایند اینست که بر این اساس ایشان می فرمایند که قضیه ممکنه طبیعت قضیه ممکنه صدق وجود را بالفعل برای موضوع در اعیان نمی کند این غیر از این بود که وصف خارجی، یعنی در واقع ایشان دارند، قضیه سوم را یک قدری عدول می کند از آن مطلبی که در مسئله دوم گفتند، اشکال دوم را بر قضیه اوصاف خارجی بردند ما از آنجا جلوی ایشان را گرفتیم، حالا ایشان دارند بر می گردانند مسئله را به اینکه خود ممکنه خود امکان اقتضاء صدق وجود موضوع را نمی کند، البته نه در اعیان، بلکه این به لحاظ وصف خارجی بودنش است، خب ولی وجود ذهنی او را که اقتضاء می کند، در قضیه ممکنه چون بالاخره شما برای این قضیه یک موضوعی می آورید و یک محمولی می آورید، حالا یا موضوعتان باید خارجی باشد، در هر صورت ذهنی که هست، حالا بر فرض خارجی هم نباشد ذهنی که هست حالا اگر خارجی باشد دو تا وجود دارد یک زیدی هست که دارد

راه



می‌رود. یکی هم آن زیدی که الآن در قضیه شما موضوع واقع شده، پس الآن این زید دو وجود دارد، یک وجود خارجی در اعیان خارجی دو وجود برای این موضوع هست ولی در قضایای ذهنیه فقط یک وجود برای این موضوع است، بالاخره وجود موضوع را که اقتضاء در اینجا می‌کند، پس بنابراین خیال می‌کنم که این مسئله، مسئله ثبوت است چون مرحوم محقق دوانی آمدند و گفتند که این لزومی که در اینجا انتزاع شده است از آن لزوم قضیه خارجی این به نحو ثبوت است یعنی وجود ندارد، یعنی یک آن لزوم بین قضیه خارجی، ما از آن لزوم یک لزومی را انتزاع می‌کنیم و این لزوم ثابت است و وقتی که ثابت شد ما در اینجا محمول را بر این موضوع حمل می‌کنیم وجود را ایشان به این لزوم ثابت نمی‌کنند. وجود را ثابت می‌کند به آن لزومی که در قضیه خارجی است، آن لزومی که در قضیه خارجی به عنوان وجود رابطی، آن وجود مال چه چیز است؟ مال آن لزوم است. اما آن لزومی را که در ذهن موضوع قرار می‌دهند و بر آن حکم می‌کنند به عنوان مفهوم استقلالی، آن را می‌گویند که از یک امر ثابت برخوردار است به خاطر اینکه از وجود فرار کنند. از وجودات متوالیه فرار کنند، می‌گویند آقا یک وجود در اینجا بیشتر نداریم و آن هم همین قضیه خارجی است آن زیدی که داره راه می‌رود، زید کاتب بالامکان. این زیدی که الآن داره می‌نویسد، این امکانی که الآن در آنجا هست، در این امکان یک لزومی خوابیده، یواشکی یک لزومی، چون می‌گوئیم زید کاتب بالامکان دیگر، امکان الآن در اینجا بین محمول و موضوع ربط می‌دهد ولی تو این امکان یک لزوم خوابیده آن چه لزومی است؟ آن لزوم این امکان است برای این حمل، این امکان برای این قضیه لازم است، آن لزومی که خوابیده این تو، این لزوم یک نحوه چی دارد؟ یک نحوه ثبوتی دارد، الآن جهت در قضیه همان امکانی است که در خارج است آن وجود، وجود بالفعل است، ما یک موضوعی داریم که وجودش بالفعل است زید است یک کتابت داریم که وجودش بالفعل است داریم می‌بینیم می‌نویسد دیگر، یک ارتباط بین این دو هست، این که الآن دارد می‌نویسد، ارتباط بین زید که همان وجود رابطی است که در آن بحث کردیم سابق و درش نظر داشتیم، آن هم بنابر رأی قوم این هم



یک وجود چه دارد؟ وجود رابطی دارد، از این وجود رابطی ما یک لزومی را انتزاع می‌کنیم، آن انتزاع ما آیا وجود دارد یا ندارد؟ ایشان می‌گویند دیگر ثبوت دارد. محقق دوانی می‌گوید ثبوت دارد، وجود ندارد.

وجود مال قضیه خارجی است، ثبوت است که الآن به این لزوم در اینجا نسبت داده شده و ثبوت که وجود نیست، پس بنابراین تمام ثبوتاتی که این ثبوتات ثبوت‌های ذهنی است برمی‌گردد به این وجود ممکن که الآن در قضیه خارجی چه هست؟ پس وجود می‌شود وجود واحد و اشکالی هم نیست.

مرحوم چیز می‌فرماید که چطور شما یک قضیه ذهنی به این مهمی درست می‌کنید که قضیه ذهنی شما وجود ذهنی ندارد؟ شما می‌آیید لزوم را انتزاع می‌کنید از آن امکانی که در آن خارج است و آن لزومی که الآن در آن قضیه هست به واسطه امکان، آن لزومی که در آن قضیه خارج از امکان است، آن لزوم را می‌آورید انتزاع می‌کنید در ذهنتان، موضوع قرار می‌دهید تازه باز می‌گوئید ثبوت است، این که بالاترین وجود را الآن به آن دادید، از آن بالاتر، اصلاً می‌گوئیم شریک الباری، اصلاً شریک الباری در خارج ممتنع هست یا نیست؟ ممتنع است دیگر.

شما که تصور شریک الباری می‌کنید شریک الباری ممتنع، آیا به آن وجود دادید در ذهنتان یا ندادید؟! خوب بالاخره وجود دادید دیگر. این که دیگر کمتر از آن نیست، شما در یک لزومی که در قضیه خارجی هست به عنوان وجود رابطی بین یعنی لازمه برای امکانی که رابط بین موضوع و بین محمول است، آن لزومی که تو امکان خوابیده، آن لزوم را آورید در ذهنتان و وجود بالاستقلال به آن دادید و حالا در اینجا می‌گوئید ثابت است؟ این که نمی‌توانید اینجا حکم به ثبوت کنید، این اشکال سومی که ایشان بر مرحوم محقق دوانی می‌کند و تا ببینیم آیا وارد هست یا نه؟

### تطبیق متن

(و أما ثانيا فلأن خصوصيات الأحكام و إن اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها، اقتضاء خصوصيات و تفاوت وجود را برای موضوعات آن احکام می‌کند.



لكن ليس يكفى فى الحكم على شىء بحال خارجى وجود الإنتزاعى كفى نیست در حكم بر يك شىء به حال خارجى وجود انتزاعى او، وجود انتزاعى كفايت نمى كند. حكم بر يك شىء كنيم، بلکه وجود خارجى مى خواهد

بل نقول ما ذكره ما همان حرف ایشان را مى زويم من أن خصوصيات الاحكام، خصوصيات احكاماز آن مسائلى است كه: اقتضاء مى كند خصوصيات وجود را بر موضوعاتشان، اين خصوصيات ينافى ما فرعه عليه، احكام مما يقضى اين منافات دارد

بل نقول ما ذكره ينافى ما ذكره مبتدا و ينافى خبر منافات دارد آن را كه ایشان تفریع کرده ما نحن فيه را بر آن، من الاكتفاء فى الحكم على شىء بحال واقعى بالفعل بوجوده الإنتزاعى از اكتفاء در حكم بر يك شىء به حال واقعى. به حال واقعيه بالفعل، حكم کرده به به وجود انتزاعى او كه وجود انتزاعى او بالقوه است.

(و بعد أن يخرج من القوة إلى الفعل). و بعد از اینکه اين لزوم از قوه به فعلیت خارج شد و معنای استقلالی گرفت و موضوع برای قضیه ذهنی واقع شد.

يكون ظرف تحققه. در اینجا ظرف تحققش، و وعاء ثبوتش ذهن است، فقط دون الخارج. دیگر خارج نیست، پس تا وقتی كه بالقوه بود يعنى لازمه برای آن امکان بود. وقتی كه مى گوئيم زيدٌ كاتبٌ بالامكان، اين بالامكان اين وسط، اين زيدٌ كاتبٌ بالامكان اين بالامكان يك لزومى توش هست آیا امکان لازم است برای اين جهت برای موضوع و محمول است يا لازم نیست؟ لازم است دیگر. امکانى كه در اینجا آورديم لازم است دیگر، نمى شود بگوئيم امکان در اینجا خودش هم ممكنه. امکان لازم است، پس يك لزوم انتزاعى الآن در اين امکان چيه؟ آن لزوم لزوم بالقوه است، كى آن تبديل بالفعل مى شود؟ وقتی شما بگوئيد، الإمکان لازم، اين را كه مى گوئيد لازم اين لزوم در اینجا مى شود مفهوم استقلالی و استقلالی مى شود و بالفعل مى شود در اینجا معنای مستقل مى شود. لزوم برای امکان ثابت است اين كه مى گوئيد لزوم، دیگر لزوم كتابت اين حرفها مطرح نمى كنيد فقط خود لزوم. لزوم برای اين امکان لازم است، برای امکان خارجى اين كه مى گوئيد لزوم برای اين



امکان لازم است، این الان لزوم بالفعل شد، از معنای آلی در آمد. از قوه در آمد و معنای فعلیت پیدا کرد. وقتی معنای فعلیت می‌کند دیگر ما نظر به خارج نداریم وقتی نظر به خارج داریم بالقوه است دیگر بالفعل نیست

بسم الله الرحمن الرحيم

## اشکال سوّم مرحوم آخوند بر محقق دوانی

وأما ثالثا فلأن طبيعه القضيّه الممكنه و إن لم ينقض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في

الأعيان لكنها اقتضت الوجود في الذهن على وفاق سائر القضايا

و أما رابعا فلأن عدم اقتضاء الممكنه وجود الموضوع بالفعل ليس معناه أنه يمكن أن نحكم

على زيد بأنه كاتب بالإمكان من غير أن يكون موجودا في الأعيان.

مطلب دوم. اشکال سوّمی که مرحوم آخوند کرده بر محقق دوانی را که دیروز عرض کردیم

در اشکال چهارم مرحوم آخوند می‌فرماید که این که می‌گوییم که وجود ممکنه اقتضا نمی‌کند خود

قضیه ممکنه و جهت امکان اقتضا نمی‌کند که وجود موضوع بالفعل باشد یا وجود آن نسبت به محمول

بالفعل باشد در قضایای هلیه مرکبه و کان ناقصه به این معناست که چون جهت قضیه امکان است و

امکان تساوی طرفین است (بالنسبی بالذی یقابل الضروری و الامتناع) از این لحاظ عدم اقتضا بالنسبی

به وجود موضوع یا بالنسبه به وجود رابطه در این جا هست ولی این اقتضا نمی‌کند این که به جهات

دیگری مانند این که اوصاف ما، اوصاف خارجیّه هستند و حال موضوع حال از یک وصف حال خارجی

موضوع است از آن ناحیه اقتضا وجود بالفعل برای موضوع نباشد، پس بنابراین آن چه که موجب

می‌شود که عدم اقتضا بالنسبه به وجود موضوع و محمول آن باشد، آن عبارت است از امکان قضیه و

اما از سایر جهات فرض کنید که مانند حکمی که تعلق می‌گیرد به موضوع، این حکم چون از اوصاف

خارجی برای موضوع هست، اقتضا وجود موضوع را می‌کند که جوابش هم عرض شد.

این بحث راجع به این مطلب تمام شد تا فصل دیگر که استقراء معانی امکان است که امکان

چه معانی دارد، خوب یک معنای امکان همان طوریکه روشن است و مبین است عبارت است از که به

آن امکان عام می‌گویند چون شمول دارد و کیفیت شمولش را حالا عرض می‌کنم و امکان عامی هم

می‌گویند، چون مردم این امکان را



استفاده می‌کنند و به معانی دیگر توجه ندارند لذا امکان عامی هم می‌گویند، آن امکان عبارت است از سلب ضرورت از طرف مقابل وقتی می‌گوییم زید می‌آید بالامکان. این امکان یعنی زید نیامدن ضرورت ندارد و برای زید، حالا یا خود آمدن ضرورت دارد، یا آمدن هم باز ضرورت ندارد، فرض کنید که در بعضی از مواقع شما نمی‌خواهید با این که یک مسأله‌ای ضروری هست و حتمی هست براتون، ولی نمی‌خواهید به طرف بگویید که آقا امروز فلان آقا، ایشون می‌آیند این جا حالا حتماً می‌آیند و شما هم دعوتشان کردید می‌گویید ممکن است بیایند، این که می‌گویید ممکنه بیاید دروغ نگفتید، چون در این جا شما ضرورت عدم را نفی کردید ولی ضرورت ثبوت را تکذیب نکردید این که می‌گویید ممکنه بیایند شاید نمی‌خواهید طرف بگه حتماً من هم این جا خودم را بندازم، اطراق کنم می‌گویید ممکنه حالا برو پی زن و بچه ات حالا اگر وقتش شد به شما می‌گوییم خوب مواردی هست که این طوری مورد استفاده است، خوب این یک صورت آن است، فلهدا ما می‌توانیم در اثبات وجود برای باری، ما همین امکان را ببریم، الله موجود بالامکان، یعنی عدم برای او ضرورت ندارد، گرچه وجود برای او ضرورت دارد و این یک طرف برای امکان است یعنی امکان با این ضرورت وجود سازگاره، یک طرف دیگر عبارت از آن طرف است که عدم هم ضرورت ندارد یعنی وجود هم ضرورت ندارد فرض کنید که مانند این که بگویید زیدٌ جائیٌ إلى هذا البيت بالامکان یعنی نه آمدنش ضرورت دارد نه نیامدنش ضرورت دارد، هیچ کدام به من یک تلفنی کرده می‌خواهم بیایم معلوم نیست بیاید معلوم نیست نیاید این هر دو طرف قضیه در اینجا علی السّوا است. این هم یک معانی امکان است پس بنابراین از این مسأله روشن می‌شود، این مطلب که خود امکان، فی حد نفسه، یک جامع برای طرفین نیست، یعنی آن چه که در عالم خارج است یا ضرورت یا ضرورت ثبوت است یا تساوی الطرفین است، اگر ضروری ثبوت باشد حکم به ضرورت برای آن می‌شود، مانند حکم وجود برای خداوند متعال که الله موجودٌ یا قضایای ضروریه، ترتب معلول بر علت در صورت فعلیت علت، این از قضایای ضروریه است دیگه، یا این



که نه آن شیئی که در عالم و در نفس الامر است، آن تساوی الطرفین است به نسبت به ماهیات را شما در نظر بگیرید بدون توجه به علتش خوب این تساوی الطرفین است یا این که یک وصفی را در نظر بگیرید در حملش بر موضوع خودش این تساوی الطرفین باشد بالنسبیه به وجود و بالنسبیه به عدم، این هم در واقع و نفس الامر یکی از این دو چیز است، یا ضرورت و ثبوت است یا تساوی الطرفین است، درست شد؟ البته یک امتناع هم در این جا به آن اضافه می شود که امتناع در صورتی است که امکان به امر سلبی تعلق بگیرد، یعنی یک وقتی می گوئیم: زیدٌ موجودٌ بالإمكان، زیدٌ کاتبٌ بالإمكان، این در این جا امکان سلب ضرورت از عدم کتابت کرده، یک وقتی می گوئیم (زیدٌ لیس بکاتبٌ بالإمكان، آن وقت در این جا کاتب به نفی خورده، امکان به نفی خورده وقتی به امکان به نفی بخورد معنایش سلب ضرورت از جانب مخالف است جانب مخالفش چیست؟ عدم کتابت است دیگه. جانب مخالف عدم کتابت، عدم اوست. عدم عدم کتابت ضرورت ندارد. به عبارت دیگر کتابت ضرورت ندارد برای زید الآن. الآن زید نمی خواهد بنویسد، کتابت الآن برای او ضرورت ندارد پس در این جا در واقع این امکانی که در قضیه منفی ما آمده با امتناع منافاتی ندارد مانند امکانی که در قضیه ثبوتیه ما آوردیم که با ضرورت منافات نداشت، چون در این جا امکان به جنبه نفی خورده امتناع منافات ندارد، پس در واقع و نفس الامر خالی از این یکی از این سه چیز نیست، یا این که مسأله ضروری الثبوت است، یا این که مسأله ضروری العدم است، یا این که تساوی الطرفین است حالا یک جامع بین اینها ما نداریم که آن جامع را فرض کنید اسمش را امکان عام بگذاریم که آن امکان عام جامع بین اینها باشد، مانند ماهیاتی باشد که این ماهیات دارای جنس و فصل باشند و آن جنس جامع بین چیست؟ انواع مختلفه است چرا؟ چون امکان ماهیتی نیست تا اینکه جامع بین اینها باشد، اگر ماهیات عبارت از. امکان عبارت از ماهیتی باشد، در واقع جنس و فصل می خواهد و وقتی جنس و فصل خواست معنایش اینست که ضرورت و امتناع اینها مخلوطی هستند از ما بالإشتراک و ما بالإمتیاز، ما بالإشتراکشان ضرورت عبارت از چه چیز است؟ از همان



ثبوت الشیء است به نحو بطیہ، ثبوت شیء است و آن وقت ما به الاشتراکشان چه چیز است؟ ما به الاشتراک دیگر در این جا وجود، ما به الامتیاز دیگر در این جا وجود داشته باشد و ضرورت و امتناع از معانی بسیطه‌ای هستند که در آن‌ها جنس و فصل راه ندارد، فلذا امکان که یک ماهیت خارجی که عقل بیاید کشف کند ما بالامتیازی را ما بالاشتراکی را و جمیع کند بین این دو و نوع را تشکیل دهد یک نوع ماهوی نیست، بلکه عبارت از یک تامل تعقل و عقلی است، عقل می‌آید یک مسأله مبهمی را ما به الاشتراک بین همه موارد قرار می‌دهد و عقل هم این کارها را خیلی می‌کند، خیلی این کارها را انجام می‌دهد، در اجناس بسیطه هم حتی عقل می‌آید ما بالاشتراک درست می‌کند، در معانی و مفاهیم اجمالی هم بطور اجمال عقل می‌آید این عمل را انجام می‌دهد، فرض کنیم مسأله را بارها من عرض کردم که در مورد استعمال عین که یک لفظ مشترکی هست، ما هیچ گونه وجه اشتراکی بین این معانی نمی‌بینیم، یکی فضا است، یکی ربیعه، خوب بین فضا و ربیعه چه چیزی ما بالاشتراکی وجود دارد اصلاً؟ یا این که فرض کنید که یکی عین ذهب است و یکی عین عبارت است از ذهب و چشمه، منبع برای ما که ارتباطی اصلاً بین آن دو وجود ندارد ولی در عین حال وقتی که شما می‌گویید: رأیت عینا، یک معنای مبهمی را بین همه این‌ها، ذهن می‌آید آن معنای مبهم را تصور می‌کند، به عبارت دیگر آن معنا و مفهوم مبهم یک مفهومی است که همه اینها را در بر می‌گیرد و خارج اینها و هنرش اینست که نمی‌گذارد خارج از این داخل بشود اما خودش برای این مفاهیم مستقله خودش راهی را نشان نمی‌دهد، مبهم مبهم است، واقعاً هم مبهم است شما می‌گویید که آقا شیر، من امروز صبح شیر، تا این که می‌گویید شیر خوردم، امروز صبح شیر خریدم امروز صبح شیر دیدم، این شیری که الآن در ذهن می‌آورید معنای مختلفی دارد فرض کنید شیر آشپزخانه است و در دستشویی، یا این که شیر خوردنی است یا این که شیر خورنده است، هر کدام از این‌ها باشد یک معنای مستقلی که ارتباطی به طور کلی با هیچ چیز دیگر ندارد، یعنی آن شیر درنده حیوان مفترس ربطی به آن شیر دستشویی ندارد. البته خوب آن هم اصنافی دارد و آن هم ما به الاشتراکی دارد



بعضی‌ها شیر را درست نمی‌توانند ادا کنند بعضی‌ها هم که شیر را درست نمی‌توانند ادا کنند می‌گویند بعضی‌ها زبانشان می‌گیرد مثلاً اَشهد را بله مثلاً بلال (اشهد أن لا اله الا الله) را، اَشهد می‌گفت، مثلاً پیغمبر می‌گفتند: سین بلال شین، بعضی‌ها یک چیزهایی می‌گویند بعدش.

حالا این لفظ عین، برای آن یک معنای مبهمی که خارج از این سه تا نیست، این قرار می‌گیرد، لذا خود نفس مفهومی که شما این مفهوم این لفظ به تنهایی هست می‌توانم بگویم در این جا شما به واسطه این لفظی که شین و یاورائی که الآن شنیدید، بواسطه همین تصور لفظی از این کلمه، کاری که شما در اینجا می‌کنید برای شما مانع اغیار می‌شود و جامع افراد می‌شود به نحو ابهام، اما آن امر مبهم آیا میعان دارد؟ میعان ندارد، به خاطر اینکه حیوان مفترس که میعان ندارد، آن شیری که در ظرفشویی است که میعان ندارد، در جسمیت که همه اجناس در جسمیت شریک هستند، این که نمی‌شود فقط بعنوان جسمیت باشد چون اگر به عنوان جسمیت آن معنای مبهم باشد، این جسمیت شامل غیر از این‌ها هم خواهد شد، پس آن‌ها هم باید داخل بشوند در این مفهوم، که نمی‌شوند این مبهم چیست؟ که مانع برای اغیار است جسمیت نمی‌تواند باشد، میعان نمی‌تواند باشد چون حیوان مفترس و شیر لوله میعان ندارد، سفیدی نمی‌تواند باشد، چون آن حیوان مفترس من باب مثال.

سؤال: چرا امر واحد باشد؟ دنبال این بگردیم که مصداقش چیست؟ چرا امر واحد باشد ما می‌توانیم بگوییم که این اصلاً معنا نیست که بگوییم معنای مبهم بلکه تردد ذهن است نسبت به معنای مختلف.

جواب: آن تردد را ما اسمش را مبهم می‌گذاریم این که شما می‌آیید بین این معانی مختلف متردد هستید، چرا بین بقیه نیستید؟ ما هم همین را می‌گوییم چرا این ذهن شما چرا به فرض کنید کمد و به قاب عکس نرفته؟ فقط در این سه تا گردش می‌کند؟

سؤال: بخاطر آن تعینی که آن لفظ به این سه تا وضع شده.

جواب: خوب وضع بشود، شما وقتی لفظ شیر را می‌شنوید، ذهن شما چه

می‌کند؟ یعنی اولین مرتبه، اولین مسأله‌ای که در ذهن شما آمده چیست؟ که بدنبال آن بین این سه تا می‌گردید؟

سؤال: مثل کشکول می‌ماند چند تا چیز متباین با هم گذاشته اند.

جواب: ما هم می‌گوییم مبهم همین دیگر، فرض کنید این کشکولی که الان در آن پول ریختند، توی آن طلا و جواهر ریختند، توی آن هزار تا چیز ریختند این کشکول خودش یک جامعی را بوجود آورده، که آن کشکول، خارج را از ورود در این داخل منع می‌کند، اینست معنا، ما فی هذا الكشکول این که شما می‌گویید ما فی هذا الكشکول، ولو نمی‌دانید چیست، هنوز در کشکول را باز نکردید، ولی همین قدر می‌دانید آن کوهی که در جلوی شما هست کوه دماوند در این نیست. این را که می‌دانید.

سؤال: بگوییم أحد هذه المعانی.

جواب: إن أحد هذه المعانی، توی بقیه هم شریک است به عنوان کلی ... ها همین بنده هم بنده هم همین را می‌گوییم، این که می‌گویید أحد هذه، اشاره به هذه می‌کنید، مال چیه؟ سؤال: به هر سه جواب: به هر سه چرا به بقیه اشاره نمی‌کنید.

سؤال: چون رابطه این لفظ با یکی از این سه تا است.

جواب: خوب بنده هم همین را می‌گویم این که اولین مسأله‌ای که در ذهن شما آمده آن چیست که می‌گویید: یکی از این سه تا است. یعنی آن معنای مبهمی که آن معنای مبهم یا در این باید تحقق پیدا کند یا در این یا در این سؤال: یعنی (ألا نحن ما نحن)

جواب: احسنت آن معنای مبهمی که اول به ذهن شما آمده است نمی‌گذارد که مثلاً مناره مسجد شاه بیاید در ذهن شما، نمی‌گذارد فرض کنید چنار امام زاده قاسم بیاید در ذهن مبارک، این همینه منظور من که معنای مبهم لازم نیست که یک ماهیتی باشد که آن ماهیت، ماهیت مشخص باشد، مثل حیوانیت، مثل جنسیت، مثل ماده و امثال ذلک آن عبارت است از یک معنای مبهم که آن معنای مبهم خود ذهن نمی‌تواند برای آن یک اسمی بگذارد، هنری که آن معنای مبهم دارد، فقط هنرش



مانعیت است، نمی‌گذارد غیر از آن بیاید و الا لفظ شیر، شین و ی و ر این تو خیلی چیز چیست؟ هنرهاست، شما می‌توانید شیر بگویید، می‌توانید شیروانی بگویید، می‌توانید شیرویه بگویید، همه این‌ها شین، ی، ر، دارد اما چطور شما وقتی که این لفظ را می‌گویید بقیه از الفاظی که اضافه بر این دارند یا فرض کنید که انوشیروان بگویید، خوب این شین در وسط واقع شده یا این که شین اول واقع بشود (ی) آخر واقع بشود و (ر) وسط واقع بشود پراکنده باشد این لفظی که الآن به این کیفیت نمی‌گذارد، سایر الفاظ حتی بیایند چه برسد به معانی، چه کار با ذهن شما کرده، غیر از این است که یک معنای مبهمی را بوجود آورده که آن معنای مبهم مانع برای ورود بقیه الفاظ و بقیه معانی و بقیه ماهیات شده؟ آن معنی مبهم چیست؟ آن معنای مبهم همان عبارت است از این که نیست این سه مفهوم مستقل در ذهن شما قبلاً بوده به نحو استقلال یکی حیوان مفترس، یکی شیر به عنوان انابیب، حنیفات، یکی شیر به عنوان شیرحلیب، نیست این که اینها قبلاً در ذهن شما بوده، و به عنوان مفهوم مستقل نقش بسته بوده الآن که شما لفظی را که حکایت آن لفظ را می‌کند این سه تا را بگویید، این سه تا می‌آید در ذهن شما، یک دفعه این سه تا می‌آیند در ذهن شما. ولی از آن جایی که نمی‌دانید منظور متکلم چی هست، در تطبیق این مفهومی که در ذهنتان آمده با نظر متکلم در تطبیق گیر می‌کنید و این گیر کردن نه به معنای توقف است، بلکه به معنای تأمل است ذهن می‌آید تأمل می‌کند هم تأمل می‌کند و هم تحمل می‌کند، تحمل می‌کند یعنی زود قضاوت نمی‌کند بعضی‌ها هستند که آدم وقتی داره حرف می‌زند مبتدا را گفته و خبر را نگفته، اون داره جواب آدم را می‌دهد می‌گوید بابا بذار من خبرم را بگم، من رفته بودم پیش یک کسی داشتم یک چیزی می‌گفتم که فلان کسی این حرف را زده و هنوز حرفم تموم نشده، گفت دیدی گفتم این فلان فلان شده است، گفتم آقا من هنوز جمله‌ام تمام نشده، وقتی جمله‌ام تمام شد سرش را انداخت پایین که اه گفتم بابا اصلاً آدم صبر کند بینه متکلم وقتی حرفش تمام می‌شود، آن وقت بگوید منظور متکلم چه بوده، درست شد؟! حالا این که شما تأمل می‌کنید، این تأمل شما برای این است که، اولاً شما نمی‌خواهید زود



قضاوت کنید، چون قضاوت، یعنی کسی که زود قضاوت می‌کند قدری در مسائش اشکال دارد، دوم این که خب می‌خواهید ببینید که عواقبی هم برش مترتب می‌شود، سوّم این که نمی‌خواهید پیش متکلم، متکلم شما را یک فرد غیر عادی تلقی بکند و مصالح مختلفه، این یکی، دوم این که تأمل می‌کنید، این تأمل شما این که عقل شما دارد عمل عملیات انجام می‌دهد، کار می‌کند، این به معنای این است که دارد می‌آید این معنای را به نحو مبهم در ذهن شما قرار می‌دهد به نحوی که اگر از شما سؤال کنند منظور متکلم چیست می‌گویید (أحد هذه المعانی الثلاثة این احد در این جا یک معنایی است که این معنا بین این حیوان مفترس و بین این حنفيه و بین این حلیب بین این سه تا در حال گردش است، هی می‌رود و هی می‌آید تا این که شما یک قرینه معینه بیارید، بگویید منظورم شیر به عنوان حلیب است، این قرینه معینه می‌آید آن ابهام خارج می‌کند این معنا، معنای ابهام است، حالا در مورد امکان هم مسأله همین طور است، امکان یک ماهیتی نیست که جامع باشد بین ضرورت و بین امتناع، بالاخره امکان هم اگر یا بین ضرورت و بین امکان خاص، یا بین امتناع و بین امکان خاص اگر به قضیه ثبوتیه بخورد جامع بین ضرورت و بین امکان خاص میشود، اگر بگویید زیدٌ لیس بقائمٍ بالامکان، این در جا، جامع بین امتناع و امکان خاص می‌شود چون در قضیه سلب، گفتیم سلب ضرورت از جانب مخالف می‌کند که عدم عدم امتناع است یعنی بر می‌گردد به ثبوت کتابت، ثبوت کتابت را ضرورت را ازش برمی‌دارد که آن در این جا منافاتی با امتناع ندارد، آن وقت روی این حساب در اینجا این امکان چیز می‌شود، ما در خارج آن را که داریم آن را که در خارج و نفس الامر است یا ضرورت است یا امکان خاص تساوی الطرفین است یا این که امتناع است این که یک چیز دیگه داشته باشیم در خارج که آن جامع بین ضرورت و بین امکان باشد در خارج نداریم این عقل می‌آید، این معنا را روشن می‌کند. این یک مطلب. سؤال: از معقولات ثانویه حالا چه امکانش چه چیزی ما در خارج به ازا نداریم چون یک امر عقلیست چون یک امر عقلی است ممکن است گویند. بخواهد سلب ضرورت بکند



جواب: نخیر در قضیه خارج منظورمان وجود خارج وجود حرفی و وجود رابطی است، نه این که منظور ما یک وجود بالاستقلال است، آن که در خارج است زید است و کتابت که الآن دارید می بینید، این دو تا وجود دارند، خب حالا بین این کتابت و بین زید یک رابطه ای هست، ما می خواهیم این که الآن در خارج این زید داره می نویسه، خودتان هم دارید می بینید، آیا این ضرورت برای این صادق است در خارج یا این که امکان خارج است یا امتناع

سؤال: می خواهد فقط سلب ضرورت از این طرف بکند یعنی طرف مقابل همین جنبه دارد.

جواب: نه من به این کار ندارم من می خواهم بگویم آن که وجودی خارجی و ما به ازای خارجی امکان را تشکیل می دهد آن در خارج چیست؟ فرض کنید که وجود خارجی معنای حرفی چه چیز است؟

سؤال: فقط منشأ انتصاب

جواب: همان انتصاب است، لذا وجودش وجود فی غیره است دیگه. وجود حرفی وجود دارد ولی وجودش فی غیره است نه اینکه اصلاً وجود ندارد، اگر اصلاً وجود نداشت، شما چرا به جای من الی نیاوردید، معلوم می شود وجود دارد، ولی وجود فی نفسه ندارد، وجود فی غیره دارد، حالا این وجود فی غیره که در اینجا دارد ما می خواهیم ببینیم، این وجود فی غیره مال کدامیک از این جهات است؟ مال ضرورت است آیا غیر از ضرورت و غیر از امکان خاص و غیر از امتناع یک امر دیگری در خارج هم داریم که اسمش امکان عام است؟ یا اینکه نه آن که در خارج است یا اینکه ضرورت است یا تساوی الطرفین است یا امتناع است، چیز رابعی در اینجا نداریم که امکان عام باشد

سؤال: از نظر ماده بله، ماده واقعا منحصر به این صفات است ولی از نظر جهت جهت به از

داریم نه اینکه زید قائم دائماً، کلمه. دائماً حالا یا ضرورت است یا ضرورت نیست

جواب: جهت در قضیه خارجی به آن می گویند ماده قضایا، اگر این ذهن



باشد، بهش می‌گویند از جهت در قضایای ذهنیه و در قضایای خارجه می‌گویند ماده، ماده فقط اختصاص به موضوع و محمول ندارد، یعنی آن چیز که در خارج را محقق می‌کند چطور اینکه ماده هیولا و استعداد برای صورت است اگر این ماده نباشد، صورت نیست، دیگه بالاخره تا ماده این کتاب نباشد، قرطاسیست هم در اینجا معنا ندارد پس این ماده هست از این نظر به آن می‌گویند ماده، ماده را می‌گویند ماده چون، ما یقبل الامتداد، می‌تواند مد داشته باشد، کش داشته باشد این صورت بر آن بیاید می‌شود قرطاس، صورت دیگر بر آن بیاید می‌شود مقوا، صورت دیگر برایش بیاید می‌شود لباس و پیراهن، صورت دیگر برایش بیاید می‌شود طناب، این ماده قابل امتداد است، فقط منحصر نیست به یک صورت خاص، هر صورتی که بیاید برش آن صورت آن را با خود می‌کشاند درست شد؟ این را می‌گویند ماده حالا این ماده قضیه خارجی ما از یک موادی تشکیل شده یکی از آنها وجود مبارک زید است ما اگر زید نباشد قضیه خارجی ما پایش لنگ است، یکی از آنها کتابت است، اگر بخواهیم یک قضیه خارجی داشته باشیم و بخواهیم کتابت را بگوئیم، باید زید بنویسد همین طور بنشیند، بنده را نگاه کند این کتابتی در اینجا محقق نمی‌شود پس این برداشتن و نوشتن این حالت هم یک وجود خارجی دارد که ماده بر این قضیه است، یکی از این مواد جهت بین این و بنده است، یعنی بنده الآن نشستم این فرض کنید که اگر نمی‌نوشتم، کتابتی نبود اگر کتابتی هست، عمرو دارد این کتابت را می‌کند زید نمی‌کند، باز در اینجا زید کاتب نبود عمرو در اینجا کاتب است، حالا زیدی باشد و این زید کتابت به او محقق شود، این را به این می‌گویند، جهت، ربط بین کتابت و بین زید، این ربط بین کتابت و بین زید، یا ضرورت دارد، یعنی حتماً باید این کار را انجام بدهد و یا امکان دارد یا اینکه امتناع دارد، یکی از این سه تا است این به عنوان ماده قضیه در خارج باید باشد یعنی این که حتماً باید باشد این حتماً بودن یک مسأله ای است، گرچه ذهن انتزاع می‌کند، ولی ذهن از یک امر خارجی انتزاع می‌کند، چرا بجای اینکه ضرورت بیاورد امتناع نیاورد؟ خوب ذهن انتزاع است دیگه می‌گوید انتزاع یک منشأ می‌خواهد، چرا بجای اینکه امکان بیاورد، ضرورت نیاورد الکتابت



بالضروریه بزید، معلوم است یک چیزی، دیده که این را انتزاع، می‌کند، ما می‌خواهیم ببینیم آن را که دیده چیه؟ آن که ذهن آن را در خارج دیده و بجای اینکه بگوید زید کاتب بالضروره گفته، زید کاتب بالامکان، چه چیز دیده که می‌گوید بالامکان، غیر از این است که یک مسائلی را در خارج مشاهده کرده، حالا آن مشاهده او هم لازم نیست که غیر از زید و غیر از کتابت یک چیزی تو دیوار به عنوان امکان در آمده اسم آن را گذاشتیم نه همین ارتباط بین زید و بین کتابت یک مسأله‌ای از او برای او روشن شده، از روشن شدن این مسأله، می‌گوید بالامکان، لذا

سؤال: ضرورت نیست ضرورتی ندیده

جواب: ما بالانتزاع را دیده دیگه

سؤال: بله ما بالانتزاع می‌خواهید بگوئید ضرورت است یعنی، ضرورت نیست در اینجا

سؤال: امکان را دیده؟ جواب: امکان را دیده دیگر

سؤال: نه امکان خاص را شاید ندید باشد اصلاً جواب: پس چرا دیده پایان قسمت B سؤال:

فقط توجه گر یک وجود زید قائم می‌دید می‌توانست دائماً بگوید؟ اگر یک دفعه ببینید چرا

سؤال: ولی در

جواب: چون یک دفعه دیده ضرورت ندارد چرا؟ چون یک دفعه دیده سؤال: با اینکه ماده

دائماً.

جواب: ضرورت ندارد، ببینید در مورد دائماً حالا صحبت می‌کنیم بعد ضرورت، اگر شما

یک دفعه ببینید یک محمولی برای یک موضوعی ثابت است. حکم دوام نمی‌کنید.

سؤال: نه.

جواب: دفعه دوم باید ببینید باز هم نمی‌توانید. دفعه سوم ببینید اینقدر ببینید تا کشف بکنید

که این ارتباط بین موضوع و ارتباط بین محمول یک جنبه دوام دارد. این جنبه دوام از چه چیز برای

شما پیدا شد. از وجودات متوالیه و متکثره پیدا شد،

پس یک منشاء خارجی دارد.

سؤال: بله یک جنبه خارجی دارد.

جواب: آن منشاء خارجی را ما اسمش را می‌گذاریم ماده قضیه. یعنی آن ماده

سؤال: ماده یک از این سه تا است یا ضرورت یا امتناع دائمه اعم از این است نه ضرورت نه

چیز نه امتناع ممکن است ضرورت باشد هم ممکن است نباشد

جواب: خوب فرق نمی‌کند در قضیه در

سؤال: ماده یکی از این سه تا است یا امکان خاص یا ضرورت یا امتناع امتناع این را می‌دانیم

ولی این دوام همان قضیه به اصطلاح دوام، آن مسأله‌اش هم باز برگشتش است به اینهاست یعنی اگر

علت، اگر ما توجه مان به این باشد که علتی پشت این قضیه است که آن علت موجب دوام حکم محمول

بر موضوع است این قضیه ما برمی‌گردد از دائم به قضیه ضروریه می‌شود، ما یک وقتی به نفس آن انفی

قضیه در خارج کار داریم نه به جهات علی، آن موقع حکم به دوام می‌کنیم، کاری نداریم علتش چه

چیز است؟ ما نگاه می‌کنیم آقا همیشه شمس دارد دور زمین می‌گردد، می‌گوییم: القمر متحرک یا

الشمس متحرک دائماً)، حالا اگر نگاه بکنیم به این که این شمس که دارد می‌گردد بر اساس سلسله

علیت دارد می‌گردد؟ آن وقت از نقطه نظر علیت، بخاطر عدم انفکاک علت از معلول، حکم به ضرورت

می‌کنیم بشرط علت. یعنی باز در اینجا قضیه دائماً به ضرورت برمی‌گردد بالامکان؟ همین طور وجود

زید شما مگر نمی‌گوئید زید موجود. زید موجود بالضروری بالامکان. زید موجود به بالامکان اما وقتی

که شما نگاه به علت برای زید می‌کنید، دیگر بالامکان نمی‌تواند بگوئید، زید موجود بالضروری که این

می‌شود وجوب الغیر پس آنی که ما در خارج داریم آنی که ما الآن در خارج داریم، آن یا ضرورت است،

در صورتی که یا محمول بالذات ضرورت داشته باشد برای موضوع، مانند باری و صفات باری، یا اینکه

محمول ضرورت داشته باشد برای موضوع به لحاظ علتش، به لحاظ علت، درست شد؟ پس در خارج

ما چه چیز داریم؟ ضرورت داریم از آن طرف، اگر این محمول ضرورت نداشته باشد برای این موضوع

به لحاظ علت و همچنین خودش



فی حد ذاته ضرورت نداشته باشد برای موضوع، از دو حال خارج نیست یا عدم او ضرورت دارد یعنی به لحاظ، یعنی ذاتاً این محمول، عدمش ضرورت دارد برای موضوع این می شود امتناع ذاتی، یا این محمول عدمش ضرورت دارد برای موضوع به لحاظ عدم علت این می شود امتناع بالغیر، در امتناع بالغیر چون لحاظ عدم علت می کنیم دیگر نمی توانیم مالحاظ امکان خاص را بکنیم چون در اینجا، لحاظ چه چیز است؟ لحاظ عدم علت است، امکان خاص در صورتی است که نه علت و نه عدم علت، هیچ کدام در لحاظ ما نیاید، آنگاه ما در ارتباط با محمول و موضوع وقتی که به محمول نگاه می کنیم و ارتباطش را با موضوع می سنجمیم، حکم به چه چیز می کنیم؟ به امکان خاص می کنیم، ولی اگر ما علت پای علت را بیائیم بکشیم وسط، بگوئیم که با اینکه موضوع ما علت ندارد یا این محمول ما علت ندارد با عدم علت آیا باز امکان دارد برای این موضوع این که دیگر امتناع دارد، این که نمی شود، پس بنابراین ما آنکه در خارج داریم یا ضرورت است، یا امتناع است یا امکان خاص است چیزی را بعنوان امکان عام نداریم که جامع بین این چیز باشد که هم با ضرورت بسازد هم با چه چیز؟ هم با جامع که این جمع بین متنافیین است این هم مطلب دیگر مرحوم آخوند بیان کردند به.