درس یکصد و چهل و ششم

پاسخ از اشکالات بر انتزاع واجب از حقائق متباینه

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم
بسم الله الرحمن الرحیم
«و توضیح ذلك أنّك كما قد تعقل المتصل ... »

جواب مرحوم آخوند نسبت به انتزاع واجب الوجود از حقائق متباینه

مرحوم آخوند در جوابی که نسبت به این مطلب می‌دهند این است که درصورتی‌که حقائق متباینه بالذاتی وجود داشته باشند، و وجوب وجود عنوان یک وصف را ندارد تا اینکه شما اعتراض کنید بر اینکه اگر وجوب وجود عین ذات باشد دراین‌صورت دیگر حقائق مباینه معنی ندارد، چون وجوب وجود، عین ذات هر دو واجبین خواهد بود. و اگر جزء ذات باشد دراین‌صورت ترکّب لازم می‌آید و اگر خارج از ذات باشد در اینجا معلّل به یک علت ثالثهٔ دیگری خواهد بود. برای فرار از این محذور این‌طور می‌گوییم که وجوب وجود، نه به‌عنوان تمام ذات و نه به‌عنوان جزء ذات مثل حیوان و ناطق و نه به‌عنوان عرض خارج از ذات مانند ابیضیت یا مانند نسب اضافی و امثال‌ذلک باشد، بلکه وجوب وجود را به‌عنوان اثری از تکوّن این دو حقیقت انتزاع می‌کنیم، یعنی وجوب وجود، وصف برای آنها نیست بلکه اثری از تحقّق آنهاست. همین‌قدر که این دو حقیقت متباینهٔ بالذات هستند، از همین‌که می‌گوییم: هستند، یک انتزاع وجوب وجود را ما در اینجا می‌کنیم. پس اینها واقعاً متّصف به واجب الوجود نیستند، یعنی در حقیقتِ آنها وجوب وجود راه ندارد. یا اینها متّصف به یک جنبه‌ای که به‌واسطهٔ آن جنبه واجب الوجود می‌شوند نیستند، بلکه واجب الوجود را ما انتزاع می‌کنیم؛ نکردیم هم نکردیم، خیلی کار مهمی نیست! حالا دلمون می‌خواد آنها را متّصف به واجب الوجود می‌کنیم، این دیگر به‌عنوان اثر خارج از ذات است، مثل قائمیّت، عالمیت و امثال‌ذلک. بعضی‌ها قائل‌اند به اینکه این اثری است که ـ مرحوم حاجی در اینجا دارد و این را معتزله می‌گویند ـ که از نفس فعلیّتِ ذات و افعال فعلیهٔ ذات انتزاع می‌شود، نه به‌عنوان آن صفتی که خود ذات متصف به آن صفت باشد. این کلام اینها بود.

مرحوم آخوند جوابی می‌فرمایند و توضیحی نسبت به این قضیه می‌دهند ایشان می‌فرمایند: هر وصفی را که شما بخواهید از ذات انتزاع کنید باید یک منتزعٌ‌عنه خارجی و مَحکی برای این انتزاع وجود داشته باشد والاّ انتزاع این وصف از این ذات بدون انتزاعش با سایر موضوعات دیگر ترجیح‌بلامرجّح است. اگر شما

بخواهید وصف بیاض را از این کاغذ انتزاع کنید، درحالی‌که همین وصف بیاض را از شیء مباین با این هم بخواهید انتزاع کنید، دراین‌صورت ترجیح‌بلامرجّح لازم می‌آید. یا اینکه آن وصف نباید از این شیء انتزاع بشود همان‌طوری که از سایر مماثلین و متباینین با او انتزاع نمی‌شود، یا اگر انتزاع بشود باید یک مابازاء خارجی داشته باشد. من‌باب‌مثال وقتی که بیاض را شما انتزاع می‌کنید و بعد به این کتاب می‌گویید: ابیض، باید مابازاء خارجی داشته باشد تا از سایر مماثلین و متباینین با خود فرق داشته باشد. بنابراین وقتی که شما وصف واجب الوجود را از حقایق متباینهٔ بالذات انتزاع می‌کنید، به چه لحاظ این وصف را انتزاع می‌کنید؟ چرا به آنها ممکن الوجود نمی‌گویید؟! چرا به آنها ممتنع الوجود نمی‌گویید؟! اینکه 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 ملاحظهٔ امر دیگر، این اقتضای ذاتی است. یعنی ذات من حیث هی هی بدون لحاظ علّت دیگر و بدون لحاظ حیثیّت تقییدیه یا حیثیّت تعلیلیهٔ خارجیه، خود او مولّد این صفت باشد، بگوید: من بی نیاز از غیر، خودم این صفت را از خودم تولید می‌کنم. من‌باب‌مثال ـ البته سابقاً بحث کردیم و بعداً هم خواهد آمد ـ در اجزاء صغار ذی مقراطیسیّه صحبت در این است که بعضی‌ها قائل‌اند بر اینکه صورت که علت صوری برای جسم است، این صورت متّصل است. این اتصال زاییدهٔ صورت است من حیث هی هی بلاملاحظةِ أمرٍ آخر، چطور اینکه اگر شما مثلث را تصور کنید، نفس تصور مثلث اقتضای زوایای ثلاث را می‌کند بدون حیثیّت تقییدیه یا تعلیله، چه تصور مثلث را بکند یا نکند، مثلث زوایای ثلاث را دارد. و همین‌طور صورت جسمیه اقتضای اتصال را می‌کند نه اقتضای افتراق و انفصال را، آن مادّه است که قابل برای افتراق است و شما آن را به اجزاء کوچک تقسیم می‌کنید اما آن صورت جسمیّه این‌طور نیست. یا بنا بر قول به اجزاء صغار ذی مقراطیسیه و به ذرات صغار، بالاخره آن نهایت ذرّه‌ای که دیگر بعد از آن ذرّه‌ای تصوّر نمی‌شود، باز آن صورتش صورت متّصله است، این اتصال را ما از ذات این انتزاع می‌کنیم اوّلاً بلااوّل و بلاملاحظةِ أمرٍ آخر و بلاملاحظةِ حیثیّةٍ أخری. اما همین اتصال را شما از ماده هم انتزاع می‌کنید، می‌گویید: المادةُ متّصلةٌ. به چه لحاظ؟ به‌لحاظ صورتی که دارد. چون الان این صورتی که حاکم بر این مادّه است متصل است، شما مادّه را به‌لحاظ آن صورت، متصل می‌گیرید و گاهی‌اوقات هم منفصل می‌گیرید.

بنابراین در آنجا در صورت اوّل، اتصال وصفی است که به شیء برمی‌گردد به‌لحاظ ذات او و به اقتضای ذات او، در صورت دوّم اتصال وصفی است که به شیء برمی‌گردد به لحاظ امر دیگری که ضمیمهٔ او شده است.

در مسئلهٔ واجب الوجود مرحوم آخوند می‌فرماید: یک‌وقت شما واجب الوجود را انتزاع می‌کنید از یک شیئی بدون ملاحظهٔ امر دیگری و بدون ملاحظهٔ قیدی یا حیثیّت تعلیلیّه‌ای، مثلاً چون انتساب به فاعل دارد

واجب الوجود است، لولا آن انتساب و صرف نظر از آن انتساب، واجب الوجود نیست بلکه ممکن الوجود است. یک‌وقت این‌طور است، دراین‌صورت واجب الوجود، وصف ذات است و منتزَع از ذات است و این عین ذات خواهد بود، نه‌اینکه جدای از ذات باشد و حمل بر ذات شود که در بروزش نیاز به حیثیّتی داشته باشد. دراین‌صورت از نفس وجود صرافت و صرف و بسیط، شما واجب الوجود را انتزاع می‌کنید. این در صورتی است که ما از محکی که همان امر خارجی باشد که آن امر خارجی امر مجرّد است و بر همهٔ اشیاء حاکم و قاهر است، شما از او وجوب وجود را انتزاع می‌کنید. یک‌وقت 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 این شیء به امر دیگری اتکاء و قیدی پیدا کند تا اینکه بتوانید واجب الوجود را بر او حمل کنید؛ این واجب بالغیر می‌شود.

پس واجب الوجود، آن اوّلی بالذات است و دوّمی بالغیر می‌شود. تا عنایت حق بر این قابل نباشد، واجب الوجود بر این صدق نمی‌کند، بلکه عدم بر او صدق می‌کند و در مرحلهٔ ماهیّت، تقرّر ماهوی اقتضای تساوی نسبت بین وجود و عدم را دارد که از آن تعبیر به امکان ذاتی می‌آوریم. این محکی به‌خاطر تکیهٔ به غیر، واجب الوجود را برای خودش یدک می‌کشد. اما اگر تکیهٔ بر غیر نداشت، به آن جنبهٔ ربطی و اضافهٔ اشراقی تدلّی نداشت، عدم محض بود؛ نه‌اینکه ذات او اقتضای واجب الوجود می‌کند. این بحث از این نقطه نظر تمام می‌شود و مطلب ایشان هم تمام می‌شود.

شبههٔ ابن‌کمونه در مسئله و جواب آن

مطلبی که ایشان در ادامهٔ این مطلب می‌گویند و برای این یک مبحث جداگانه‌ای را باز کرده‌اند، ولیکن همان مطالبی که در آنجا بود، همان در اینجا به‌صورت بازتری تقریر می‌شود، همین شبههٔ ابن‌کمونه است که قبلاً عرض کردیم و به او افتخار شیاطین می‌گویند. ایشان می‌فرمایند: ـ البته عرض می‌کنند؛ به اینها که نمی‌شود گفت می‌فرمایند ـ چه اشکال دارد که ما حقائق متباینهٔ مجهول الکُنهی داشته باشیم، یعنی کُنه آنها برای ما مجهول است، به‌عبارت‌دیگر جنس و فصل آنها برای ما مجهول است، اصلاً نمی‌دانیم اینها چه جنس و فصلی دارند، همین‌قدر 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، واجب الوجود جنبهٔ اشتراکی با آنها ندارد.

و توضیحُ ذلك إنّك كما قد تَعقِلُ المتصلَ مثلاً نفسَ المتصلِ بما هو متصلٌ كالجزءِ الصوريِ للجسمِ مِن حيثُ أنّه للجسمِ و قد تعقِلُ المتصلَ شيئًا ذلك الشيءُ هو الموصوفُ بكونِه متصلاً كالمادةِ فكذلك قد تعقِلُ واجبَ الوجودِ نفسَ واجبِ الوجودِ و قد تعقِلُ شيئًا ذلك الشيءُ واجبُ الوجودِ و مصداقُ الحكمِ به و مطابقه، و المحكىُ عنه فى الأولِ حقيقةُ الموضوعِ و ذاتُه فقط و فى الثانى هى مع حيثيةٍ أخرى هى صفةٌ قائمةٌ به، و كلُّ واجبِ الوجودِ لم يكُن بحسبِ صرفِ حقيقتِه و نفسِ ماهيتِه واجبَ الوجود بل يكونُ تلك الحقيقةُ متصفةً بكونِها واجبةَ الوجود لا فى مرتبةِ ذاتِه بل بحسبِ درجةِ ذاتِها

مِن حيثُ هی هی حتی یکونَ وجوبُ الوجودِ عرضیًا لا ذاتیًا لها ففی اتصافِها به و لحوقِه بها یحتاجُ إلی سببٍ إذ کلُّ عرضیٍ کذلك فلا بدّ لها فی اتصافِها به مِن عروضِ هذا الأمرِ و إلیٰ جاعلٍ یجعلُها کذلك أو یجعلُها بحیثُ یُنتزَعُ منه هذا المعنی غیرَ ذاتِها إذ جاعلیةُ الشیءِ لنفسِه فی وجودِه و وجوبِه ممّا قد أبطَلناها بالبرهانِ الشدیدِ القوّةِ، فإذن تلك الحقیقةُ تکونُ فی حدِّ ذاتِها ممکنةً و بالجاعلِ صارَت واجبةَ الوجودِ فلا یکونُ واجبًا لذاتِه فکلُّ واجبِ الوجودِ لذاتِه فهو نفسُ واجبِ الوجودِ لذاتِه لا أنّه شیءٌ ذلك الشیءِ ممّا قد عَرَضَ لها واجبُ الوجودِ عروضًا لزومیًا أو مفارقیًا، هذا.

«و توضیح مطلب اینکه همان‌طوری که شما گاهی‌اوقات متصل را تعقّل می‌کنید، خود متصل را بما هو متّصل، یعنی از نظر اتصالش تصوّر می‌کنید، یعنی حیثیّتی که در متصل است، این حیثیّت، حیثیّت ذاتی خود اوست مانند جزء صوری برای جسم. (جسم دو جزء دارد: یك جزء مادّی دارد، یك جزء صوری دارد که آن صورت وقتی که بر مادّه عارض بشود آنگاه شما او را مشاهده می‌کنید ولی مادّهٔ بدون صورت را شما مشاهده نمی‌کنید. من‌باب‌مثال این فرشی را که دارید می‌بینید این به‌خاطر این است که مادّهٔ این فرش با صورت این فرش ترکیب شده است ـ حالا اتّحادی و انضمامی بودنش مسئلهٔ دیگری است ـ شما الآن دارید این فرش را می‌بینید، این کتابی را که دارید می‌بینید و دست می‌زنید چون مادّهٔ او الآن به یك صورتی خود را آراسته و به جلوه‌گری پرداخته است. اگر آن مادّه صورت نداشته باشد شما نه می‌توانید آن را لمس کنید و نه می‌توانید آن را ببینید. بنابراین برای جسم، دو جزء صوری و مادّی هست.) گاهی‌اوقات شما متصل را شیئی تعقّل می‌کنید، این شیء موصوف به اتّصال است مانند ماده. (بنابراین اتصال، عارضی برای او و جدای از اوست و وصف از باب متعلَّق است، یعنی متعلَّق او متّصف است، مثل "جاءنی زیدٌ أبوه ضاربٌ" که آن وصف به‌حال متعلَّق در اینجا آورده می‌شود. ضارب، مال خود زید نیست، الضاربُ أبوه، پدرش ضارب است نه خود او. الآن مادّه متصل نیست. آن صورتی که عارض بر مادّه شده است، آن صورت موجب شده است که شما به مادّه متصل بگویید و گاهی‌اوقات هم منفصل بگویید.) پس شما این‌گونه تعقّل واجب الوجود می‌کنید، خود واجب الوجود را. گاهی‌اوقات تعقّل شیئی را می‌کنید که این شیء واجب الوجود است، یعنی واجب الوجود عارض بر این شیء است و مصداق حکم به واجب الوجود و مطابق برای واجب الوجود است. حالا المحکیُ عنه ما در اوّلی که واجب الوجود، خود واجب الوجود است، تعقّل واجب الوجود، تعقّل خود همان حقیقتی است که آن واجب الوجود از او انتزاع می‌شود و تعقّل می‌شود. این محکیٌ عنه ما و آن حقیقت خارجیِ ما در صورت اوّل، حقیقت موضوع است و ذات آن موضوع است فقط. و در مرتبهٔ دوّم ما شیئی را تعقّل می‌کنیم که این شیء، واجب الوجود بر او عارض می‌شود. آن حقیقت است با حیثیّت و قید دیگری که صفتی است که قائم به آن واجب الوجود است. و هر واجب الوجودی را که شما پیدا بکنید که به‌حسب خود حقیقتش و ماهیتش واجب الوجود نباشد، بلکه این حقیقت متصف است به اینکه واجب الوجود است. یعنی واجب الوجود وصف برای اوست، نه‌اینکه عین ذات اوست؛ نه در مرتبهٔ ذات او این اتّصاف راه دارد، بلکه به‌حسب درجهٔ ذاتش متأخّر از اوست من حیث هی هی، تا اینکه روی این حساب، در مرحلهٔ ذات واجب الوجود نیست، در مرحلهٔ ذات لیس الاّ هی. امّا در مقام متأخِّر از ذات که تحقّق خارجی را لحاظ می‌کنیم به‌واسطهٔ تحقّق خارجی، وجوب وجود عارض بر او می‌شود ولی ذاتی برای او نیست. (آن که ذاتی برای اوست چیزهایی است که ماهیّت او را تشکیل می‌دهد مثل جنس و فصل و... .) پس در اتّصاف این حقیقت به این وصف یا به واجب الوجود و لحوق این وصف به آن ذات، احتیاجی به سبب جاعل دارد، زیرا هر عرضی همین‌طور است، هر عرضیِ به این کیفیّتی که در مرتبهٔ ذات نباشد بلکه بعد از مرتبهٔ ذات عارض بشود مثل ابیضیّت در مرتبهٔ ذات قرطاس عرض بر این قرطاس نیست، چون قرطاس هست و ابیض نیست پس در مرحلهٔ بعد از قرطاسیّت، ابیضیّت بار می‌شود و عارض می‌شود. هر عرضی که این‌طور باشد، این عرضی چاره‌ای نیست برای او در اتّصافش به آن عرضی که این امر بر او عارض بشود. [و احتیاج دارد به] جاعلی که آن شیء را این‌طور قرار بدهد، آن حقیقت را و آن ذات را متّصف به این عرض کند. یا او را به حیثی قرار بدهد که این معنی غیر از ذاتش از آن انتزاع بشود. (فرض کنید که در معانیِ نسب و اضافات، جاعل بیاید و یك شیئی را محاذی با یك شیء دیگر قرار بدهد تا آن جنبهٔ اضافه و نسبت

و محاذاة در آن موقع صدق کند، تحتیّت و فوقیّت صدق کند، اقتران و غیراقتران در آنجا صدق کند، این را به یك حیثی قرار می‌دهند، آن‌وقت آن معنای اقتران، معنای محاذاة، معنای اضافات تحتیّه از آنها انتزاع می‌شود. درهرصورت جاعل می‌خواهد.) زیرا اگر یك شیء، جاعل خودش باشد در وجودش و در وجوبش، این از آن چیزهایی است که ما قبلاً آن را باطل کردیم، چون تقدّم الشیء علی نفسه لازم می‌آید که در مباحث قبلی گذشت؛ اگر یك شیئی فاعل برای خودش باشد و فاعل برای وجوب خودش باشد، این حقیقت در حدّ ذاتش ممکن خواهد بود؛ جاعل می‌آید و او را واجب می‌کند. جاعل او را واجب الوجود می‌کند به اضافهٔ اشراقیّه. پس این واجباً لذاته نیست بلکه ممکناً لذاته است و هر واجب الوجود لذاته را شما تصوّر کنید، خود واجب الوجود است و عین واجب الوجود لذاته است، نه‌اینکه شیئی است که این شیء از آن چیزهایی که واجب الوجود به آن عارض شده است؛ حالا یا به‌نحو لزوم بر او عارض می‌شود یا به‌نحو مفارق که گاهی‌اوقات بیاید و گاهی‌اوقات برود. (این مطلب تمام شد.)»

رجمُ شیطان:

و لیَعلَم أنّ البراهینَ الدالةَ علیٰ هذا المطلبِ الذی هو مِن أصولِ المباحثِ الإلهیةِ کثیرةٌ لکن تتمیمُ جمیعِها ممّا یتَوَقَّفُ علیٰ أنّ حقیقةَ الواجبِ تعالی هو الوجودُ البحتُ القائمُ بذاتِه المعبرُ عنه بالوجودِ المتأکّدِ.

«راندن شیطان:

باید دانسته شود براهینی که بر این مطلب دلالت دارد که از مباحث مهم الهیه است، (این مسئله که وحدت تفرُّد واجب الوجود باشد) این براهین زیاد است ولکن محور برای همهٔ اینها که تمام آن براهین براساس این محور دور می‌زند، این است که حقیقت واجب تعالی وجود صرف است که ما هم در صحبت‌های خودمان به این مطلب اشاره داشتیم که وجود صرف که قائم به ذات است که از او تعبیر به وجود متأکّد می‌آوریم، این وجود حق متعال است.»

واجب الوجود، ثانی بردار نیست

وجودی که به‌واسطهٔ صرفیّتش و بحتیّتش ثانی برنمی‌دارد. همهٔ مطالب به این برمی‌گردد. این نکته را اگر ما خوب تصوّر بکنیم شاید بسیاری از معضلات فلسفه برای ما حل بشود که وجود، یک مسئله‌ای است که ثانی برنمی‌دارد. این همان معنای یکتائیّت است، معنای ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[1]. ﴿أَحَدٌ﴾ یعنی یکتائیّت. آن حقیقت الله حقیقتی است که به تجرّد ذاتی خودش ثانی برنمی‌دارد. تجرّد و صرافت، ذاتی آن حقیقت الله است. و چون ثانی برنداشت، «کلّما فَرَضتَه ثانیاً له یعودُ إلیه» هرچه را که شما برای آن ثانی تصور بکنید، نفس او اوّلی خواهد بود؛ چون فرض این است که ثانی برنمی‌دارد. دریایی است که شما از هر جای این دریا بخواهید آب بردارید بالاخره این آب مال این دریا است، از رودخانهٔ دیگر در این دریا نیامده است. از آن طرف اقیانوس می‌خواهید بردارید از آن برداشتید. یک اقیانوس کبیر درنظر بگیرید که یک طرفش به کجا می‌رود و یک طرفش به استرالیا می‌رود. از هر جایش که می‌خواهید آب بردارید می‌گویند: این مال اقیانوس کبیر است. هر کارش می‌خواهید بکنید، درهرصورت مال خودش است. می‌خواهی برای من شریک الباری درست بکن، می‌خواهی برای من حقائق متباینه درست بکن، هر کاری می‌خواهی بکن، آنچه شما فرض می‌کنید باز به خود ما

[1]. سوره اخلاص (۱۱۲)، آیه ۱.

برمی‌گردد.

و أنّ ما يَعرِضُه الوجوبُ أو الوجودُ فهو فی حدّ نفسِه مع قطعِ النظرِ عن ارتباطِه و تعلّقِه بغيرِه ممكنٌ و وجوبُه كوجودِه يُستفادُ مِن الغيرِ و هذه المقدمةُ ممّا يُنساقُ إليها البرهانُ و يُصَرَّحُ بها فی كتبِ أهلِ العلمِ و العرفانِ و قد أسلفناه القولُ فيها و بها يَندَفَعُ ما تَشَوَّشَت به طبائعُ الأكثرين و تَبَلَّدَت أذهانُهم مما يَنسِبُ إلیٰ ابن كمونةِ و قد سمّاه بعضُهم بافتخارِ الشياطينِ لاشتهارِه بإبداءِ هذه الشبهةِ العويصةِ و العُقدةِ العسيرةِ الحلِّ فإنّی قد وَجَدتُ هذه الشبهةَ فی كلامِ غيرِه ممّن تقَدّمَه زمانًا و هی أنّه لم لا يجوزُ أن يكونَ هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكُنهِ مختلفتان بتمامِ الحقيقةِ يكونُ كلٌّ منهما واجبَ الوجودِ بذاتِه و يكونُ مفهومُ واجبِ الوجودِ منتزعًا منهما مقولاً عليهما قولاً عرضيًا فيكونُ الاشتراكُ بينَهما فی هذا المعنی العرضیِ المنتزعِ عن نفسِ ذاتِ كلٍّ منهما و الافتراقُ بصرفِ حقيقةِ كلٍّ منهما.

«آن چیزی که او را وجوب و وجود عارض می‌شود، در خودش با قطع نظر از فاعلش و با قطع نظر از تعلقش به غیر که مبدأ اوّل است این ممکن است و وجوبش همچنان وجودش از غیر است. [این مقدمهٔ] برهان است که ما را به این مطلب می‌رساند و در کتاب‌های اهل علم و عرفان به آن تصریح شده و ما این مطلب را قبلاً تذکر داده‌ایم و [به‌وسیلهٔ آن دفع می‌شود] آن چیزی که اکثرین از او مشوّش شده‌اند و اذهان نتوانسته‌اند به این مطلب برسند، [و این مطلب از آن چیزهایی است که به ابن‌کمونه نسبت می‌دهند و برخی او را به افتخار شیاطین نامیده‌اند به‌خاطر مشهور بودنش به اختراع این شبههٔ معضل و دشوار که] ایشان این را مطرح کرده‌اند که بازکردن گرهٔ این معضل بسیار دشوار است و] من این مطلب را در کلام غیر او از آن کسانی که قبلاً بودند هم پیدا کرده‌ام. آن شبهه این است که چرا نمی‌توانیم تصور کنیم که دو هویّت بسیطه‌ای که آن هویّت بسیطه مجهولة الکنه است، یعنی حقیقتش برای انسان مجهول است؟! (جنس و فصل که نمی‌توانیم بگوییم، چون جنس و فصل از بساطت خارج می‌شود، امّا از نظر مجهولیّت فقط یك تصور صرف است، والاّ اصلاً تحقّق خارجی ندارد. اگر آن هویّت، هویّت بسیط است بنابراین مجهولة الکنه دیگر در اینجا معنی ندارد. امّا درهرصورت ایشان آمده‌اند و یك امری را این‌طور مطرح کرده‌اند.) به تمام الحقیقة مختلف‌اند. هر کدام از اینها واجب الوجود است و مفهوم واجب الوجود از اینها انتزاع می‌شود، نه‌اینکه ذاتی اینها است بلکه به‌واسطهٔ مقولات عرضیّه عارض بر او می‌شود، پس اشتراکشان درحقیقت نیست بلکه فقط در عروض یك صفت عرضی است که از ذات هر کدام از این دوتا انتزاع می‌شود، و از نظر اشتراکشان در این معنی صرف همین وصف است، اتّصاف به همین واجب الوجود است امّا از نقطه نظر افتراق حقیقت هر کدامشان به‌طورکلی با دیگری فرق می‌کند.»

و وجهُ الاندفاعِ أنّ مفهومَ واجبِ الوجودِ لا يخلو إمّا أن يكونَ فهمُه عن نفسِ ذاتِ كلٍّ منهما مِن دونِ اعتبارِ حيثيةٍ خارجةٍ عنها أيّةَ حيثيةٍ كانَت أو مع اعتبارِ تلك الحيثيةِ و كلا الشقينِ مستحيلان أما الثانی فلمّا مرّ أنّ كلَّ ما لم يكن ذاتُه مجردَ حيثيةِ انتزاعِ الوجودِ و الوجوبِ و الفعليةِ و التمامِ فهو ممكنٌ فی حدّ ذاتِه ناقصٌ فی حريمِ نفسِه.

«[صورت دفع این شبهه این است که] مفهوم واجب الوجود یکی از این دو شقّ است: یا اینکه انتزاعش از نفس ذات هر کدام از این دوتا است بدون اعتبار حیثیّت خارجه‌ای از ذات، یعنی از خود این ذات بدون هیچ‌گونه حیثیّت تقییدیّه یا تعلیلیّه انتزاع می‌کنیم؛ یا با اعتبار این حیثیّت انتزاع می‌کنیم. هر دو شقّ این مستحیل‌اند. اما دوم با اعتبار حیثیّت، ما مفهوم واجب الوجود را انتزاع می‌کنیم. گذشت که هر چیزی که ذاتش مجرد حیثیّت انتزاع وجود و وجوب و فعلیّت و تمام نباشد، ممکن است در حدّ ذاتش ناقص باشد در حریم نفسش.»

یعنی آن چیزی ذاتش وجود است و وجوب است و آن چیزی ذاتش واجب است که واجب در فعلیّتش تمام باشد و مجرد وجود و مجرد وجوب و مجرد فعلیّت باشد؛ این واجب است. اما اگر یک شیئی ذاتش مجرد حیثیّت نباشد بلکه در عروض وجوب وجود محتاج به غیر باشد این دیگر واجب الوجود نیست بلکه این ممکن

الوجود خواهد بود. چون در عروضش احتیاج به غیر دارد. پس خود ذاتش ممکن بالذات است. واجب می‌شود اما نه واجب بالذات بلکه واجب بالغیر می‌شود، پس واجب الوجود بالذات آن است که خود حیثیّت ذاتش موجب انتزاع واجب الوجود است، ممکن الوجود آن است که از حیثیّت ذاتش انتزاع واجب الوجود نمی‌شود بلکه باید امر دیگری به او ضمیمه بشود، اتکای به یک امر دیگری بکند، خودش را در بغل یکی دیگر بیندازد تااینکه بعد به آن بگوییم: واجب الوجود. تا خودش را در بغل خدا نینداخته و به او اتکاء نکرده است ما به او واجب الوجود نمی‌گوییم بلکه به او ممکن الوجود می‌گوییم. پس از ناحیهٔ اتکاء به غیر، این افتخار واجب الوجود را برای خود پیدا کرده است. اگر متدلّی به غیر نبود، این دیگر در اینجا 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!! همهٔ این دردها به‌خاطر این است که ما واجب الوجودیم، اگر ممکن الوجود بودیم هیچ مشکلی کسی با کسی نداشت!

و أما الأولُ فلأنَّ مصداقَ حملِ مفهومٍ واحدٍ و مطابقَ صدقِه بالذاتِ و بالجملةِ ما منه الحكايةُ بذلك المعنى و بحسبِه التعبيرُ عنه به مع قطعِ النظرِ عن أيّةِ حيثيةٍ و أيّةِ جهةٍ أخرى كانت لا يُمكنُ أن يكونَ حقائقَ مختلفةَ الذوات متباينةَ المعانى غيرَ مشتركةٍ فى ذاتى أصلاً.

«و اما شقّ اول، مصداق حمل مفهوم واحد و مطابَق صدقش بالذات، یعنی آن حملی که در خارج هست و ما این مفهوم واحد را از آن انتزاع می‌کنیم، و خلاصه آن چیزی که ما از آن این معنی را حکایت می‌کنیم و به‌حسب او از آن به واجب الوجود تعبیر می‌آوریم، با قطع نظر از هر حیثیّتی و هر جهت دیگری که می‌خواهد باشد، با قطع نظر از هر علتّی، با قطع نظر هر فاعلی، با قطع نظر هر جاعلی، ممکن نیست دیگر که اینها حقائق مختلف بالذات باشند و متباینة المعانی باشند، و این اصلاً در ذاتی مشترك با يك امر دیگری نباشد؛ این‌طور نمی‌تواند باشد.»

این معنی 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 اطلاقی، وجودی که انتها ندارد، آن وجود دیگر را هم زیر پر خودش می‌گیرد و داخل در همان محدودهٔ شعاع خودش می‌کند. بنابراین دیگر نمی‌شود در اینجا حقیقت دیگری مختلف باشد.

و ظنّىٌ أن مَن سَلُمَت فطرتُه التى فَطَرَ عليها عن الأمراضِ المغيرةِ لها عن استقامتِها يحكُمُ بأنّ الأمورَ المتخالفةَ مِن حيثُ كونِها متخالفةً بلا حيثيةٍ جامعةٍ فيها لا يكونُ مصداقًا لحكمٍ واحدٍ و محكيًا عنها به.[1]

«و گمانم این است: کسی که فطرتش سالم است از امراضی که تغییر می‌دهد [و از استقامت و پایداری منحرف،] (واقعاً عجیب است! مطلب ایشان خیلی عجیب است که چطور می‌شود فطرت انسان متغیّر و متبدّل بشود! یعنی این مرض می‌آید و اصلاً عقل را برمی‌گرداند، برهان را برمی‌گرداند، فطرت را برمی‌گرداند و طرق استدلال را به‌طورکلی تغییر می‌دهد! امراض این‌طوری است.) [به این مطلب حکم خواهد کرد که اموری که با هم تضاد و تخالف دارند بدون حیثیت جامعی که در آنها باشد، مصداق یک حکم و حکایت کنندهٔ از او به آن نیستند.]»

تلمیذ: ...؟

---

[1] . الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۱۳۲ ـ ۱۳۳.

استاد: تبدیل به‌حال اوّل خودش است این ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾[1] است، تبدیل به حال خودش است.

تلمیذ: ...؟

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

تلمیذ: فطرت قابل تغییر نیست؟

استاد: فطرت قابل تغییر نیست، ولی پرده که روی آن می‌افتد. این‌همه دزدی که می‌شود، این‌همه دروغ که گفته می‌شود و بعد توجیه می‌کنند از کجا می‌آید؟! مرض پیدا کرده است. آن‌وقت این به‌واسطهٔ یکی دوتا سه‌تا چهارتا این‌قدر زیاد می‌شود که اصلاً فطرت فراموش می‌شود؛ نه‌اینکه نیست. یعنی طوری این حقائق می‌آید و روی این مسائل فطری را می‌گیرد، این عناد و این امراض می‌آید و جلوی آن را می‌گیرد که بعد خودش شروع می‌کند 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 که به همان فطرت برگردد. فطرت ازبین نمی‌رود، فطرت هست.

تبدیل احوال و انداخته شدن حجاب بر فطرت، مانع از حق طلبی افراد

آنهایی هم که درمقابل امام حسین علیه‌السلام آمدند حضرت هرقدر به آنها می‌گفتند [فایده نداشت.] آخر چطور ممکن است که حضرت به اینها این مطالب را بگوید و بعد اینها همین‌طور بایستند و نگاه کنند؟! نمی‌فهمم آدم چه می‌شود! آخر می‌گوید: من چه‌کار کردم؟! بنده نمی‌خواهم با یزید بیعت کنم چرا می‌خواهید مرا بکشید؟! می‌گویند: دلمان می‌خواهد! مگر وقتی مردم آمدند و با بابای من بیعت کردند و یک‌عده تخلّف کردند ایشان فرستادند و آنها را کشتند؟! وقتی که مردم ریختند و با امیرالمؤمنین علیه‌السلام بیعت کردند مگر آنهایی را که بیعت نکردند کشتند؟! بیعت نمی‌کنید خب نکنید، به‌دنبال کارتان بروید. تا وقتی که در جامعه فساد نکنید کارتان ندارم، بلند شوید و بروید. آن ابوبکر و عمر بود که هر کس بیعت نمی‌کرد بالای سرش شمشیر می‌کشیدند که بیا و بیعت کن. طناب بر گردن علی انداختند، علی گفت: من نمی‌خواهم بیعت بکنم، کاری هم به کارتان ندارم. گفتند: کاری نداری؟! بیخود کردی که کاری نداری! باید بلند شوی و بیایی! نمی‌آیی خیلی خوب، می‌زنیم و زنت را می‌کشیم، بچه‌ات را سقط می‌کنیم، خانه‌ات را آتش می‌زنیم، بعد هم طناب بر گردنت می‌اندازیم و تو را به داخل مسجد می‌کشیم و بعد دستت را می‌گیریم و به‌عنوان بیعت در دست ابوبکر می‌زنیم. اما امیرالمؤمنین وقتی که به خلافت رسید چه کار کرد؟ گفت: بیعت نمی‌کنید خب نکنید، کارتان

---

[1] . سوره بقره (۲) آیه ۷.

ندارم، به جای اینکه من بر سر شما منت بگذارم، شما می‌خواهید بر سر من منت بگذارید؟! خودتان سراغ من آمدید. این حکومت، حکومت عدل است. حکومت عدل، بر سر مردم چماق نمی‌کشد، ترس ندارد، می‌گوید: خب نیا! ولی حکومت ظلم، حکومت چماق است، آقا باید بیایی، اگر نیایی با تو قطع رابطه می‌کنم، تو را کتک می‌زنم، تو را می‌کشم، به‌عنوان مرتد اعدام می‌کنم، لشکر می‌فرستم ـ در صدر اسلام چنین بود ـ تا همه‌تان را بگیرند و اعدام کنند، شما مرتد هستید، زکات نمی‌دهید. یزید نامه می‌دهد و به ولید می گوید که باید از حسین بن علی بیعت بگیری، اگر بیعت نکرد سرش را بزن و برای من بفرست. حضرت به ولید[1] می‌گوید: نمی‌خواهم بیعت بکنم. می گوید: تو را می‌کشیم، غلط می‌کنی! حضرت می فرمایند: ﴿فَخَرَجَ مِنۡهَا خَآئِفٗا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ بگذارید من به یمن بروم، اصلاً کاری به کارتان ندارم. می‌گویند: نه، اصلاً به‌طورکلی نمی‌شود! این نگرانی برای یک حاکم جائر در وجودش دائماً وجود دارد و او را ازبین می‌برد، که باید همهٔ افراد مطیع او باشند. اما او نگاه می‌کند و می‌بیند که همهٔ افراد باید مطیع خدا باشند، نه مطیع من! بیایید و مطیع خدا باشید. پیغمبر برای سلاطین و برای حکّام در شهرها نامه می‌فرستاد و می‌گوید: اسلام بیاورید، سلطنت مال خودتان، من سلطنت نمی‌خواهم. حالا اینها می‌گویند: باید شما به خلافت یزید تن در دهید، مشکل اینجا پیدا می‌شود. این چه قضیه‌ای است که این دارد می‌بیند او حق می‌گوید؟! حضرت می‌گوید: شما از من چه می‌خواهید؟! می‌ترسید برعلیه‌تان قیام کنم، من به یک جایی می‌روم و قیام نمی‌کنم. می‌گویند: نه، بایستی که تسلیم بشوی! می‌گوید: من تسلیم زور نمی‌خواهم بشوم. می‌گویند: چون تسلیم زور نمی‌شوی تو را می‌کشیم. خیلی غلط است دیگر، چرا باید این‌طور باشد؟! می‌گویند: چون تسلیم زور نمی‌شوی ما تو را ازبین می‌بریم و می‌کشیم، زن و بچه‌ات را اسیر می‌کنیم، بچه‌هایت را جلویت تکه‌تکه می‌کنیم، اینها به‌خاطر این است که نمی خواهی تسلیم زور بشوید.

این تبدّل است، این ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞ﴾[2]

ختم یعنی این، ختم یعنی کاری بر سر خودشان آوردند که آن کار یکی‌یکی موجب می‌شود که پرده روی پرده بیاید و ضخیم بشود. در وهلهٔ اوّل شریح قاضی حکم به قتل نداد، در وهلهٔ اوّل این کار را نکرد، مدام گذشت و مدام گذشت، بعد فتوا داد، و تازه با ناراحتی فتوا داد، بعد قضیه طوری می‌شود که دیگر شروع می‌کند و خودش هم از خود ابن‌زیاد هم جلوتر می‌رود، یعنی همان کسی که اوّل در او شک بود، همان کسی که اوّل با تردید و تزلزل بود، از خود ارباب هم جلو می‌زند و جلوتر از ارباب می‌رود. لذا می‌گویند: گناهان را کوتاه و سبک نگیرید، هرکدام از اینها یک اثری را می‌گذارد که دیگر برنمی‌گردد. «**مَن اقتَرَفَ ذنباً فارَقَه عقلٌ لم**

---

[1] . ولید بن عتبة بن أبی‌سفیان، حاکم مدینه. (محقق)

[2] . سوره بقره (۲) آیه ۷.

یعُد أبداً» یا «**لا یعودُ أبداً**»[1] هر دو شکل هست. اگر کسی یک گناهی را انجام دهد یک عقلی از او می‌رود، یک بینش و بصیرت و نوری از او می‌رود که دیگر برنمی‌گردد، تا جایی که دیگر همه چیز ازبین می‌رود.

اللهمَ صلّ علی محمد و آل محمد

[1] . احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۵۳، با قدری اختلاف:
«قوله علیه‌السلام: **مَن قارَفَ ذنباً فارَقَه عقلٌ لا یعود إلیه أبداً**.»