 مطلبى كه ایشان امروز مى‌فرمایند. این همان مطلبى است كه یعنى به دنبال همان مطلب روز قبل است و آن اینكه: خود امكان فى حد ذاته و ممكن وقتى كه ما این را به معناى افتقار ظاهر گرفتیم و معناى افتقار ذاتى عبارت است از عدم اقتضاى شیئى را و چیزى كه ذاتاً فقیر است و هیچگونه حیثیتى از خود ندارد، حیثیت ثبوتى ندارد این به نسبت به هر چیزى فاقد است، هم به نسبه به وجود و هم به نسبه به عدم وجود، یعنى نه اقتضاى وجود خودش را مى‌كند و نه حتى اقتضاى اولویت و رجحان خود را مى‌كند چون اولویت و رجحان لازمه‌اش این است كه یك جبنه ثبوتى در یك شى باشد كه به جهت آن جنبه ثبوتى در مقام علیت اقتضاى رجحان را بكند. اما وقتى كه یك شى را، یك ممكن را ما فقیر به ذات گرفتیم یعنى ذاتاً عدم است و ذاتاً نیاز است و ذاتاً احتیاج است این چه اقتضایى دارد؟ هیچ اقتضایى ندارد،

 پس بنابراین نه رجحان نه اقتضاى وجود خود را مى‌كند و نه اقتضا. حالا اگر آمد و به ملاحظاتى به اولیت و به رجحان و این ها به اینكه نه هر ماهیتى كه ممكن باشد. این اقتضاى وجود خود را نمى‌كند رجحان براى وجود خود را مى‌طلبد یعنى این ماهیت خود را در این مرتبه قرار میدهد بطوریكه نمى‌شود غیر از این مرتبه براى او مرتبه وجودى دیگرى متحقّق كرد یعنى اگر علت افاضه بشود به اضافه شأنیت كه این ماهیت دارد و رجحانى كه دارد یك مرتبه از وجود را این استیعاب مى‌كند اگر اینطور باشد باز در اینجا ما مى‌گوئیم ترجیح بلامرّجح است به جهت اینكه الان شما مى‌گوئید این ماهیت رجحان براى او بوده خود را در این مرتبه مى‌طلبد بسیار خوب. چرا ماهیت دیگر كه مثل همین است او یك همچنین رتبه‌اى را نطلبید چون ما ماهیت را ارتقاء محض میدانیم. اگر یك ماهیت فقر ذاتى داشته باشد این نه اقتضاى وجود را مى‌كند نه رجحان وجود را نه اقتضاى عدم را مى‌كند نه رجحان عدم را حالا اگر یك ماهیتى آمد با وجود فقر ذاتى و احتیاج آمد یك مرتبه‌اى از وجود را حالا هرمرتبه‌اى كه مى‌خواهد باشد مادى یا غیر مادى این بیاید در خارج اقتضا كند یا رجحان آن را بطلبد حالا ماهیت دیگركه آن هم احتیاج افتقار ذاتى دارد آیا او هم همان مرتبه را مى‌طلبد؟ در حالیكه مى‌بینیم نه. ممكن است ماهیات مراتب مختلفه وجود را بطلبد وقتیكه ماهیات مختلف هستند یعنى افتقار ذاتى دارند در افتقار ذاتى دیگر فرقى نیست بین این ماهیت و بین ماهیت دیگر در حالیكه ماهیت دیگر این مرتبه از وجود را حائز نگشته و در همان مرحله عدم باقى مانده خوب آن مى‌شود ترجیح بلامرجّح از اینجا به این نكته ایشان مى‌رسند و این كلام عرفانى است كه‌" كُلُّ شَيْ‌ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ"[[1]](#footnote-1) ایشان مى‌فرمایند كه آن جنبه هلاك بر مى‌گردد به مسأله امكان واحتیاج ذاتى كه هلاكت به آن برمى‌گردد و نآن افتخار و امكان ذاتى مرحله عدم است با نسبه به متعّینات وجه او جنبه وجودى اوست كه همان جنبه ربطى اوست یعنى هر شى اى كه در عالم تعّینات شما مى‌نگرید و به فكرتان مى‌رسد به خود آن شى نگاه كنید هلاكت بر بقاء و نیستى وعدم بر او حاكم است واما اگر به وجود آن نگاه كنید كه همان وجود ربطى است و مظهریت براى وجود حق است آن بقاء دارد و وقتى كه آن جنبه ربطى نباشد پس بنابراین شى‌اى نیست وقتى آن جنبه ربطى باشد آن شى هم هست. اینجا است كه مى‌گوئیم‌" كُلُّ شَيْ‌ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" لذا قول لَبید یا لُبَیدكه دو ضبط برایش آمده ظاهراً لَبید باشد در بعضى از افعال لُبَید هم است مثل جریر بر وزن جریح كه بعضیها جُرَیر خوانده‌اند جُرَیر غلط است. جَریر است. اولئك آبائى و جئنى بمثلهم اذا جَمَعتنا یا جریرالمجامعى ایشان در این شعر مى گویند كه: ألا كلّ شى ما خلا الله باطل و كل نعیم لا محاله زائل هر شى‌اى غیر از وجود پروردگار باطل است و بطلان بر او حاكم است و هر نعیمى بالاخره زوال پیدا مى‌كند و اینطور مسموع است كه وقتى كه پیغمبر این شعر را شنیدند فرمودند: اصدق بیت قالته العرب.

 این یك مطلب. در اول فصل راجع به حق و باطل هم ایشان در عنوان فصل مطلبى آورده بودند حالا راجع به آن مى‌خواهند صحبت بكنند. مى‌فرمایند حق به معنانى مختلفى گفته مى‌شود. یك وقتى حق به وجود هر شى گفته مى‌شود یك وقتى حق به وجود دائم هر وجودى كه داریم جنبه دوام است به آن حق گفته مى‌شود مانند مجردات مانند عقول. اینها حق است یك وقتى حق به وجود واجب بالذات گفته مى‌شود. حق گفته مى‌شود به آن قولى كه قول مطابق است با واقع. به عبارت دیگر بین حق و بین صدق فرق این است. حق عبارت است از تحقق شى. هر شى‌اى كه تحقق دارد. یعنى وقتیكه ما این معانى را جمع كنیم ما را مى‌رساند به اینكه این معانى مختلفى ندارد بلكه عبارت است از یك معنا كه مصادیق مختلف دارد این مصادیق همه در این نقطه نظر مشترك هستند كه تحقق و ثبوت در آنها لحاظ مى‌شود چه وجود شى در او تحقق است و حقیقت شى عبارت از وجود شى است و چه بوجود دائم حق گفته مى‌شود هر وجودى كه جنبه دوام دارد مانند مجردات مانند عقول و مدّعات ازلّیه كه اینها جنبه دوام دارند كه دلالت بر ثبوت حكم مى‌كنند یا به وجودحق تعالى، آن هم حق گفته مى‌شود چون در آن ثبوت لازمه ذات اوست و وجود عین ذات اوست به او هم حق گفته مى‌شود پس بنابراین حق به كلام ثابت گفته مى‌شود این كه ما مى‌گوئیم این كلام حق است یعنى بر او ثبوت حاكم است دوام براو حاكم است.[[2]](#footnote-2)

 این حق عبارت است از ثبوت و عالم واقع حالا مصادیق مختلفى دارد یكى از آن مصادیق خود كلام است این كلامى راكه الآن من مى‌گویم این كلام دو لحاظ دارد یك لحاظ دارد، لحاظش این است كه این كلام مطابق است با یك واقعى، من مى‌گویم الآن هوا ابرى نیست الان. حالا در آسمان هم فرض كنیم هوا ابرى نیست. این كلام من كلام صادق است چون مطابق است با یك واقعى. واقع خارج عدم وجود غیم است اگر غیم باشد این كلام من مى‌شود كذب پس بنابراین واقع چون عدم غیم است تخلّى از غیم است این واقع مى‌شود حق. این كلام من كه مطابق با اوست این كلام مى‌شود صدق. مى‌گویند فلانى راست مى‌گوید یعنى چه؟ یعنى كلام او مطابق با واقع است.

 اگر مى‌گوید زید آمد زید آمده و اگر مى‌گوید زید نیامد، زید نیامده این از این نقطه نظر حالا از یك نقطه نظر دیگربه این كلام حق گفته مى‌شود و آن این است كه. حالا ما به خود این كلام كار نداریم، ما به واقع كار داریم. این واقع مطابق با كلام من است یا نه؟ یعنى اگر فرض كنیم در آسمان غیمى نبود پس آسمان با این كلام من مطابق مى‌شود او خودش را آمده با من تطبیق داده پس كلام من مى‌شود حق. حق از این نقطه نظر است كه یك جنبه ثبوتى در آن هست یعنى یك جنبه حكایت عینى در او هست مضمون او یك مضمون ثبوتى هست مطابَق مى‌شود با واقع یعنى واقع در اینجا مى‌آید خودش را با من وفق مى‌دهد تطبیق مى‌دهد، كلام من از این نقطه نظر یك جنبه ثبوتى پیدا مى‌كند و این جنبه ثبوتى‌اش بخاطر این است كه مضمون او مطابق با واقع خواهد بود نه اینكه خود كلام فى حد نفسه، خود كلام فى حد نفسه كه ارزش ندارد از باب انطباق با واقع و عدم انطباق با واقع ارزش دارد و عدم ارزش.

 این هم این مطلب، ایشان مى‌گویند كه بهترین اقاویل و احقّ اقاویل آن است كه صدقش دائمى باشد نه اینكه صدقش مشروط به مرحله‌اى دون مرحله‌اى باشد و به اعتبارى دون اعتبارى باشد و از همه اینها آن است كه صدقش صدق اوّلى باشد یعنى جزو قضایایى كه قیاسا تهامعها باشد و اول از همه اینها و بالاولویت و بالاوّلیه مسئله به تناقض بر مى‌گردد ایجاب و سلب بر مى‌گردد. یعنى در مسئله تناقض و ایجاب و سلب این یك مسئله‌اى است كه از اوّلى‌ترین قضایا و بدیهى‌ترین قضایا و احق‌ترین مسائل است بطوریكه انكار این قضیه انكار ضروریات است، و كسى كه بخواهد انكار كند این ضرورت را انكار كرده دیگر هر كسى مى‌گوید اجتماع نقیضین محال است و ارتفاع نقیضین هم محال است

 و بطور كلى هر قضیه‌اى را كه ما بخواهیم بر گردانیم به نفى و اثبات باید از این مسئله اجتماع و ارتفاع نقیضین كمك بگیریم. یعنى امر را دائر مدار بین ثبوت و بین نفى كنیم تا اینكه هر دو طرفین مسئله مشخص شوند و بتوانیم بر آن برهان بیاوریم مثلًا به عالم نگاه بكنیم بگوئیم عالم یا حادث است یا غیر حادث. این حادث است دیگر نه اینكه حادث است و غیر حادث واسطه‌اى در اینجا مقابلش است، به وجود زید نگاه مى‌كنیم مى‌گوئیم زید وجود دارد یا عدم دارد باز در اینجا دیگر واسطه‌اى قائل نمى‌شویم. بطور كلى در هر برهانى اولین نكته‌اى كه باید در آن برهان مورد نظر قرار گیرد عدم واسطه بین سلب و ایجاب است در هر قضیه‌اى كه باید باشد. بعضیها آمده‌اند انكار كرده‌اند گفته‌اند كه آقا نه. مانند همین سوفسطایى‌ها و اینها مى‌گویند ما واسطه داریم كه خوب در اینها، مى‌گوید جوابش هم كه روشن است هیچ چیزى ممكن است نه وجود داشته باشد نه عدم داشته باشد مى‌گوئیم شما اعتقاد دارید به اینكه این شیء وجود دارد یا ندارد. اگر بگویند اعتقاد داریم خوب در این صورت به اینها گفته مى‌شود همینكه شما گفتید اعتقاد دارید جنبه ثبوتى در اینجا لحاظ كردید. خود شما مى‌گویید من اعتقاد دارم، من میدانم. این میدانم حق است دیگر، عبارت از یك واقعیتى است در نفس شما اگر بگویید كه نه آقاجان بنده اصلا شك دارم. شما مى‌دانید كه شك دارید یا نه؟ اگر بگوید میدانم كه شك دارم پس وجود خود شك را در نفس اثبات كرده‌اند این هم مى‌شود چه؟ باز در اینجا اثبات واسطه بین نفى و اثبات نشده در اینجا اگر بگویند آقا جان اصلًا نه علم داریم نه شك داریم اصلًا نمى‌دانیم این چه هست. در این هم كه خودمان داریم مى‌گوئیم نمى‌دانیم چه هست. هیچى نمى‌دانیم باید یك جوالدوز به آن فرو كنیم بگو آقا جان بنشین همینكه گفت: آخ. بگو آخ چه هست آقا؟ درد چه هست؟ نه درد داریم نه غیر درد داریم یك مقدارى هم جیزش كنیم یك آتشى بگذاریم كف دستش بگوید آى سوختم بگو آقا سوختم چى هست این اعتقادات هم كشك است خیال مى‌كنى بیخود خیال مى‌كنى آتش چه هست؟ همه چى مى‌گفت خداست و اینها.

## تطبیق متن فصل اوّل تا «ذنابه»

 الفصل الاوّل‌[[3]](#footnote-3) «فى تعریف الوجوب والامکان و الامتناع والحق و الباطل»، عرفا و حکماء اشراقى حق و باطل را به چه چیزهائى مى‌گویند؟،

 حق در اصطلاح عرفا و حكما از اشرافین، فقط به وجود گفته مى‌شود، هر جا كه وجود هست حق است و هر جا كه وجود نیست، باطل است؛ در آنجایى كه وجود لازمه ذات است آن را حق مى‌گویند. لذا حق در اصطلاح آنها فقط به حق متعال گفته مى‌شود و به تمام وجودات مرآتیه و همه معلولات، باطل مى‌گویند.[[4]](#footnote-4)

 «انّ من المعانى التى تَرتَسم النَّفس بَها إرتساماً اوّلیا» از معانى كه در نفس مُرتسم مى‌شود آن معانى، ارتسام اولیه است. یعنى بدیهات در نفس جاى مى‌گیرد. «هو معنى الضرورة و اللاضرورة» ضرورت وعدم ضرورت به آن دو معناى دیگر، «ولذلک لماتصدى بعض الناس ان یعرفها تعریفاً حقیقیاً از آنجایى كه بعضى ها آمده‌اند این را تعریف كنند به تعریف حقیقى، نه لفظى تنبیهى، «عرفها بما یتضمن دوراً خلاصه دچار دور شده‌اند «فعرف الممتنع بانه لیس بممکن» گفته‌اند: ممكن آن است كه ممكن نیست «ثم عرف الممکن بما لیس بممتنع» گفته‌اند: كه ممكن آن است كه ممتنع نیست كه این دور است «وعرفوا ایضاً الواجب بانه الذى یلزم من فرض عدمه محال» واجب آن است كه اگر شما عدم او را تصور كنید و عدم او را فرض كنید یك محالیتى لازم مى‌آید كه دور یا تسلسل پیش مى‌آید، ممكن چیست؟ «بانه الذى لایلزم من فرض وجوده و عدمه محال» از فرض وجودش و عدمش دور و تسلسلى لازم نمى‌آید «هذا فاسد» این تعریفى كه كرده‌اند ـ تعریف دوم كه الواجب الذى فلان ـ صحیح نیست نه به جهت آنكه بعضى ها اشكال كرده‌اند «لا لما توهمه بعضهم» از این نقطه نظر اشكال وارد نمى‌شود كه «من أن هذا یوجب الدور» این موجب دور است، «من جهة تعریفهم الممتنع بما لیس بممکن» تعریف كرده‌اند كه ممتنع آن است كه ممكن نیست. ممكن آن است كه لیس بممتنع و لا واجب «فان المراد منه الممکن العامى» اینكه در تعریف ممتنع ممكن را اخذ كرده‌اند منظور از این ممكن امكان عام است «وما عرف بانه الذى لایلزم من فرض وجوده و عدم محال هوالممکن الخاصى» اما در تعریف امكان كه آمده‌اند، وجود و عدم را اخذ كرده‌اند، این امكان چون منظورش همین جهات ثلاثى است كه ما در آن بحث مى‌كنیم كه امكان خاص است «فلایلزم الدور من هذا الوجه بل من اجل» از این نظر اشكال متوجه این تعریف نیست. اشكال «ان من عرف الممتنع بما یحب أن یکون» كسى كه ممتنع را تعریف كرده به این كه ممتنع واجب است كه نباشد «عرف الواجب بما ذکرناه» واجب را تعریف كرده «بما لیس بممتنع فیکون تعریف دوریاً پس در اینجا بین واجب و بین ممتنع دور واقع مى‌شود، نه بین ممكن كه ممكن دور واقع نمى‌شود،

 «فهذه الاشیاء یحب أن یوخذ من الامور البینه» پس ما چاره‌اى نداریم كه بگوییم كه این اشیاء از این امور بدیهى هستند. «فان الانسان لایتصور بعد مفهوم الوجود و الشیئیة العامتین» انسان بعد از اینكه مفهوم وجود و شیئیت كه هر دو عام هستند، مفهوم وجود عام، مفهوم شئیت عام را اگر تصور كند. «لایتصوّر» یك مفهومى را كه «اقدم از ضرورى و لا ضرورى» باشد. بالأخره ضرورى و لا ضرورى، جزء مفاهیم اولیه هستند كه انسان بر وجود شیئیت و بر ماهیات حمل مى‌كند. «فإذا نسب الضروة الى الوجود یكون وجوباً» وقتى كه شما ضرورت را به وجوب نسبت بدهید، اسمش را واجب مى‌گذارید

 «وإذا نسبها الى العدم» وقتى كه انسان نسبت به عدم بدهد «یکون امتناعاً» اسمش را امتناع مى‌گذارد «و اذا نسب اللاضرورة الى احدهما،» وقتى كه عدم ضرورت را به وجود یا به عدم نسبت بدهد «اوکلیهما حصل الامکان العام اوالخاص» امكان عام پیدا مى‌شود، در صورتى كه به یك طرف نسبت بدهد لا ضرورت را به هر دو طرف نسبت بدهد. امكان خاص پیدا مى‌شود این هم از این نقطه نظر «على ان التعریفات المذکورة مشتملة على خلل آخر» با این تعریفاتى كه در اینجا ذكر شد اشكالى دیگر وارد مى‌شود و آن اینكه اینها بدیهى را رها كرده‌اند، لقمه را دور چرخانده، مى‌خواهند توى دهانشان بگذارند. در حالى كه از اول اگر بگویند: كه واجب آنى است كه از نفس وجودش محال لازم مى‌آید، یعنى نفس عدم او محال است، یعنى تبدّل موضوع است. چرا راه دور برویم یعنى، واجب آن است كه وجود براى او ضرورت دارد، اگر وجود براى او ضرورت نداشت دیگر واجب نیست. در حالى كه شما از اول فرض واجب كردید مى‌گوئید ماء چیست؟ «الماء هُو سیالٌ» حالا اگر فرض كنید كه «الماء لَیس بسیالِ» شما وقتى كه ذاتیات را، نفسانیات را از یك شیء مى‌گیرید، تبدّل موضوع مى‌شود و در اینجا محالیت از این نظر لازم مى‌آید

 «و هو أن مفهوم الواجب لیس ما یلزم من عدمه محال» واجب آن نیست كه از عدم آن محال لازم بیاید، «بل هو نفس عدمه محال» نفس عدم واجب خودش محال است ولیس لأجل محال آخر» نه براى محال دیگرى كه لازم بیاید، «قد لایلزم محال آخر» ممكن است محال اصلًا لازم نیاید. فرض كنید كه ممكن بالذّات نباشد، وقتى كه ممكن بالذّات نبود، دیگر نه دورى است و نه تسلسلى، یعنى دیگر ممكن نیست تا ما این را به یك واجبى برسانیم. پس دیگر محالى در اینجا نیست، كه دور یا تسلسل باشد «اولایکون مایلزم أظهر ولاأبین من نفس فرض عدمه» یا اینكه محال دیگرى لازم نیاید، یا اینكه آن كه لازم مى‌آید «اظهر و ابین» ازخود نفس فرض عدم نیست شما مى‌خواهید تصور دور و تسلسل را علت بگیرید و براى تعریف واجب قرار بدهید. در اینجا آیا محالیتى كه برخود عدم واجب لازم مى‌آید زودتر به ذهن مى‌آید یا دور و تسلسلى كه خود آن نیاز به برهان و دلیل دارد.

 یعنى شما یك مفهوم عام بدیهى را رها مى‌كنید و بعد سراغ لزوم دور و تسلسل مى‌روید. خودِ این محالیتى كه از نفس عدم واجب لازم مى‌آید، زودتر به ذهن مى‌آید. و این راحت تر است تا اینكه شما بخواهید بگویید: واجب آن است كه، از فرض عدمش یك دورى لازم مى‌آید یا یك تسلسلى لازم مى‌آید. بعد برویم سراغ دور آیا بطلان دور بدیهى است یا غیر بدیهى است، بطلان تسلسل بدیهى است یا غیر بدیهى است. شما یك چیز راحت را رها كردید، امتناعى كه بر خود عدمِ واجب مى‌آید این را رها كردید، بعد سراغ دور و تسلسل رفتید. یعنى ایشان مى‌خواهند بگویند از نقطه نظر بداهت باید ببینیم كدام اقدم است و كدام اولى است آن را باید زودتر به ذهن بیاوریم.

 «وکذا الکلام فى الممتنع» در ممتنع هم مسأله همین است «فان المحال» محال چیست؟ نفس ممتنع است، «لا ما یلزم من فرض وجوده» نه اینكه ممتنع آن است كه از فرض وجودش محال لازم بیاید كه دور یا تسلسل باشد. «الممتنع هو نفس المحال» «هو نفس الممتنع» یعنى خود ممتنع، محالیت آن و قباحتش به اصطلاح آن معناى بُعدش، به ذهن نزدیكتر است تا دور و تسلسلى كه از فرض وجود ما در اینجا بخواهیم معنا بكنیم «فیکون تعریفاً للشى» «بنفسه و على هذا السبیل معنى الامکان» معناى امكان هم همینطور است بل جمیع مفهومات كه شامل مى‌شود، «المبحوث عنها» در علم كلى از این مفهوم ها بحث مى‌شود «کما نبهناک علیه سابقاً» كه تمامى اینها را ما عرض كردیم كه خود مفاهیم اولیه آن، به ذهن مى‌آید بدون دخالت واسطه و بدون دخالت شیء دیگر.

 «وإن اشتمیت أن تعرف» اگر مى‌خواهید شما معرفى كنید شیئ از این جهات ثلاثه و معانى ثلاثه را «فلتاخذ الوجوجب» «بیناً لنفسه» شما باید وجوب را بین بنفسه بگیرید «کیف و هو تاکد وجود» وجوب عبارت است از تاكد وجود اگر وجود، وجود مؤكّد باشد به طورى كه راه مفرى از او نباشد، اسم این را ما وجوب مى‌گذاریم «کیف و هو تاکد الوجود و الموجود أجلى من العدم» وجود أجلى از عدم است «لان الوجود یعرف بذاته» چون وجود ذاتاً خودش شناخته مى‌شود و عدم بواسطه وجود شناخته مى‌شود یعنى ما اول وجود را تصور مى‌كنیم بعد عدمیت را بر همین وجود فرض مى‌كنیم تا اینكه معناى عدم را بفهمیم. پس حتى عدم را ما به وجود مى‌فهمیم «ثم تعرف الامکان» پس شما این امكان را معرفى مى‌كنید به سلب وجوب از طرفین، اول مى‌روید سراغ وجوب، وقتى كه وجوب را تأكد وجود گرفتید، این را در تعریفهاى دیگر هم بكار مى‌برید و به كار مى‌گیرید، امكان را هم با همین وجوب معرفى مى‌كنید امكان چیست؟ سلب وجوب است از طرفین، سلب همین تأكد وجود است، سلب وجوب و تأكد وجود از طرفین است. پس بنابر این ما بداهت را اول روى وجوب بردیم، بعد وقتى كه وجوب براى ما بدیهى شد، آمدیم به بقیه هم زدیم. همین را در امتناع هم مى‌گوئیم امتناع چیست؟ اثبات وجوب است از سلب، همین وجوب را در تعریف امتناع مى‌آوریم امتناع چیست؟ آن است كه سلب براى او واجب باشد، نفى براى او واجب باشد، شریك البارى سلب براى او واجب است و نفى براى او واجب است.

## ادامه تطبیق متن

 ثم‌[[5]](#footnote-5) اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسیم للشیء إله هذه المعانى الثلاثه آقایان اولین مرحله‌اى كه شى را به این معانى ثلاثه تقسیم كردند، نظروا إله حال المهیات الکلیه بالقیاس إله الوجود و العدم بحسب مفهومات الأقسام اینها نظرشان به حال ماهیات كلیه و مفاهیم كلیه به قیاس با وجود و عدم بوده و به حسب مفهومات اقسام به ضرورت و وجوب و امتناع تقسیم كرده‌اند

 یعنى به نسبت به وجود حكمِ به وجوب و به نسبتِ به عدم حكم به امتناع و به نسبت به تساوى الطرفین حكمِ به امكان كرده‌اند. من غیر ملاحظه الواقع الثابت.

 یعنى بدون ملاحظه عالم خارج كه با برهان ثابت است، یعنى صَرفِ نظر از عالم أعیان و عالم خارج و عالم وجود خودِ ماهیت را من حیث هى هى به این سه قسم تقسیم كرده‌اند و گفتند: یك ماهیتى واجب بالذات و یك ماهیت ممتنع بالذات و یك ماهیت نه واجب بالذات و نه ممتنع بالذات است اسمش را تساوى الطرفین و ممكن، ممكن الوجود اسمش را گذاشتیم.

 فوجدوا اینها اینطور یافتند أن لا مفهوم کلیا هیچ مفهومى كلى نیست إلا و له الاتصاف بأحد منها مگر اینكه یك اتّصافى به یكى از این مفاهیم به یكى از این سه تا دارد یا ضرورت است ویا امتناع است فحکموا أولا بأن کل مفهوم بحسب ذاته هر مفهوم و ماهیتى به حسب ذاتش إما أن یقتضى الوجود یا خودش اقتضاى وجود مى‌كند یعنى وجود از آن از خود آن مفهوم انتزاع مى‌شود، یا اینكه عدم از خود آن مفهوم انتزاع مى‌شود، وقتى شما اجتماع نقیضین را در نظر بگیرید. نفس تصوّر اجتماع نقیضین از آن انتزاعِ عدم مى‌كند أو یقتضى العدم أو لا یقتضى شیئا اقتضاى هیچ كدام را ندارد منهما فحصل الأقسام الثلاثه و این سه قسم پیدا مى‌شود یكى الواجب لذاته، یكى الممكن لذاته و دیگرى الممتنع لذاته وأما احتمال کون الشیء مقتضیا للوجود و العدم جمیعا اما احتمال اینكه این شیء اقتضاى وجود و عدم را هر دو را بكند، فیرتفع بأدنه الالتفات‌، این خیلى بدیهى البطلان است، وهذا هو المراد من کون الحصر فى الثلاثه عقلیا،

 این اینكه مى‌گویند حصر در این سه عقلى است به خاطر این است كه این قسم سوم بدیهى البطلان است پس سه قسم بیشتر باقى نمى‌ماند،

 ثم لما جاءوا إله البرهان وقتى كه در مقام وجود اقامه برهان بر وجودِ اشیاء كردند بر وجود واجب الوجود و بر وجود ممكن الوجود، بر امتناع ممتنع الوجود، وجدوا أن احتمال کون الماهیه مقتضیه لوجودها أمر غیر معقول

 اینها متوجه شدند كه ماهیت بخواهد اقتضاى وجود بكند این امر غیر معقولى است. ماهیت هیچ وقت اقتضاى وجود نمى‌كند بحسب النظر العقلى و إن خرج من التقسیم، اگرچه امر تقسیم در اول امر خارج است به جهت اینكه آن ماهیت اگر بخواهد اقتضاىِ وجود را بكند ما وجود را از ماهیت نمى‌توانیم انتزاع بكنیم.

 بنابراین ماهیت داراى جنس و فصل است و داراى مرتبه است كه آن مرتبه ماهیت او را چه در مجردات و چه در غیر مجردات تشكیل مى‌دهد و در هیچ كدام از اینها وجود از آنها انتزاع نمى‌شود.

 و اگر وجود از یك مفهومى انتزاع بشود آن وجود ماهیت نیست پس بنابر این تقسیم ماهیت خارج است از اینكه اقتضاى وجود را بكند فوضعوا أولا آمدند معناى اوّل را به معناى واجب وصل كردند را عله ذلک الوجه‌، بر این وجهى كه نشود این وجود از یك ماهیت انتزاع بشود.[[6]](#footnote-6)

 فإذا شرعوا فى شرح خواصه‌، وقتى شروع كردند در شرح خواص این واجب‌، انکشف معنه آخر، یك معناى دیگرى براى واجب الوجود، منكشف شد لواجب الوجود کما سنذکر عله وجه التصدیر، بعداً مرحوم آخوند ذكر مى‌كنیم كه واجب الوجود عبارت از آن وجوبى و آن وجودى است كه «لا ماهیت له و لا انتیه له الا صِرف الوجوده، صِرف الحیثیت ذاته» این را در تحت عنوانى ذكر مى‌كنند وهذه عادتهم فى بعض المواضع این عادت آقایان است در بعضى از مواضع لسهوله التعلیم، براى سهولت تعلیم اول یك مفاهیمى را كه با ذهن آشناست مى‌آورند.

 شخص مثلًا هنوز واجب الوجود را نمى‌فهمد مى‌گویند واجب الوجود، وجوب و وجود از انیتِ او انتزاع مى‌شود و ماهیات را هم سه دسته تقسیم مى‌كنند: واجب، ممتنع و ممكن، بعد سراغ یكى یكى مى آیند و حساب تك تك آنها را مى‌رسند.

 در مورد واجب مى‌گویند واجب كه اصلا ماهیت ندارد. و چون وجود عین وجوب اوست پس بنابراین آن انیتش عِلّى است، سراغ ممتنع مى‌آیند و مى‌گویند اصلًا از تقسیم خارج است چون وجود را داریم تقسیم مى‌كنیم. در مورد ممكن هم مى‌گویند؛ مى‌ماند ممكن تساوى الطرفین است و در مقام برهان خارجى وقتى اقامه برهان مى‌شود واجب بالغیر مى‌شود.

 وهذه عادتهم فى بعض المواضع لسهوله التعلیم کما فعلوا من إثباتهم الوسائط العقلیه و النفسیه و الطبائع الجسمیه

 اینها اثبات وسائط عقلیه و اثبات وسائط نفسیه كردند و، علّیه النفس للاراده و فعل الخارجى و اثبات طبایع جسمیه كردند مثلًا علّیه الدواء لِلمِسحاقیه و علیه الداء لِلمراضیه علیت علل طبیعى براى معلول‌هاى طبیعى «علیه النار بالحراره و علیه ما للبروده» این علل طبیعى و اول اثبات علیه و وسائط كردند بعد خوب، ونسبه العلیه و الإفاضه و الآثار إلیها أولا. اولًا علیت را و افاضه و آثار را به آن وسائط نسبت دادند كه علیت به وسائط مى‌خورد افاضه به وسائط مى‌خورد آثار همه به وسائط مى‌خورد. ثقه بما بینوا فى مقامه، بخاطر چى اینكار را كردند گفتند بعداً مى‌آئیم. حساب اینها را مى‌رسیم ثقه بما بینوا فى مقامه، در مقامش روشن كردند، أن لا مؤثر فى الوجود إلا الواجب چون گفتند حالا بعداً مى‌آئیم حساب همه را مى‌رسیم و لا موثره فى الوجود الى الله بعد گفتیم عیبى ندارد یك شیره‌اى سرشان بمالیم یك اثبات سلسله علیت بكنیم چه علیت عقلیه در آنجا هم فاعل و هم فعل جزء مجردات عقلیه باشد چه علَّیه نفسیه كه فاعل مجرد و فعل خارجى‌اش فعل مادى است یا علل طبیعى كه هم فاعل هر دو مادى هستند اول مى‌آئیم اثبات علیت مى‌كنیم.

 و بعداً مى‌گوئیم علت آن است كه نفس افاضه به معلول است بعد مى‌گوئیم آقا لا موثره فى الوجود الّا الله. آن وجودِ حق است كه در هر علیتى خودش دارد به تنهایى علیت انجام مى‌دهد خود همان وجود كه به مظاهر مختلفى در آمده است نفس همان وجودِ حق است كه در مرحله عقل علیت عقلیه دارد و در مرحله نفس علیت نفسّیه دارد و در مرحله طبع علیت طبعّیه دارد. همه اینها وجودِ حق است. پس اینطورى كه قائلند وسائط باید یكى یكى بر هم مترتب باشند و این ترتب از یك نظر درست است و اگر به جنبه استقلالى باشد غلط است، اما از نظر اینكه بالأخره سلسه طولیه است و ظهورات حق هستند اشكالى ندارد.

 وإنما ینسب العلیه و التأثیر علیت و تاثیر نسبت داده مى‌شود به إلى ما سواه من المبادى العقلیه و النفسیه و الطبیعیه من أجل أنها شرائط و معّداتٌ نه اینكه واقعاً علت‌اند علت فقط الله است اینها شرایط هستند، معدات هستند لفیض الواحد الحق براى آنكه آن فیض واحد بیاید و تكثر پیدا بكند شرایط اش همین است از عقول به نفوس و از نفوس به عالم طبع و طبیعت بیاید. اینها همه شرایط هستند اما واقعاً علتِ ك مستقلِ در تاثیر نیستند

 اینها براى جَهات جُود او و رحمت او، مظاهرِ و تكثرات هستند ونحن أیضا سالکوا هذا المنهج فى أکثر مقاصدنا الخاصه ما هم به دنبال همین منهج هستیم حیث سلکنا أولا مسلک القوم، ما به مسلك قوم رفتیم فى أوائل الأبحاث و أواسطها در اوایل بحث ها و اواسط اش با همان طریق قوم بحث مى‌كنیم ثم نفترق عنهم فى الغایات، و وقتى آخر بحث مى‌شود م زیر آب همه را مى‌زنیم لئلا تنبو الطبائع عما نحن بصدده تا اینكه طبایع از آن كه ما به صدد آن هستیم فرار نكننند اول مى‌گوئیم آقا جان اصلًا ممكن نداریم واجب اصلًا مفهوم ندارد؛ واجب الوجود خودت هستى. اى بابا چه مى‌گوئید واجب الوجود خودم هستم ما هزار سال زحمت مى‌كشیم عبادت كنیم تا حق متعال را در كنارى قراردهیم؛ بالاى طاقچه در شاه نشین و خودمان را در این زیر قرار مى‌دهیم حالا یك دفعه آخوند مى‌گویند واجب الوجود كه یك وجود و یك واجب الوجود در عالم بیشتر نیست و یك تشخص در عالم بیشتر نیست این را كه مى‌گویند همه طوایف فرار مى‌كنند

 «فراراً جزام و الاثر»، بل یحصل لهم الاستیناس به بلكه براى اینها به این مطلب استیناس حاصل بشود ویقع فى أسماعهم کلامنا موقع القبول و در گوشهاى اینها كلام ما جاى قبول را بگیرد إشفاقا بهم و ما خلاصه شفیق هستیم و نمى‌خواهیم از راه به در بشوند، فکما أنهم غیروا معنه الواجب عما فهمه المتعلمون من التعریف الخارج من التقسیم‌، همانطور كه آنها معناى واجب را ازآنكه متعلمون مى‌فهمند متعلمین خیال مى‌كند واجب عبارت از یك ماهیت است كه وجوب براى او ضرورت دارد نه آقا واجب اصلًا ماهیت ندارد. واجب همان وجود است و، ماهیت ندارد تا اینكه براى آن ضرورت داشته باشد یا نداشته باشد معنه الواجب عما فهمه المتعلمون من التعریف كه این معناى واجب خارج از تقسیم است فکذلک نحن غیرنا ما معناى ممكن را تغییر مى‌دهیم عما فهم الجمهور کما ستقف علیه ـ كه در غیر از عقلیات و در آنچه مربوط به عالم طبع است مرحوم آخوند یك بیانى دارند كه بعداً مى‌گوئیم.

## ادامه تطبیق متن

 فالتّقسیم‌[[7]](#footnote-7) الأقرب الى التحّقیق تقسیمى كه اقرب در مباحث وجود به تحقیق است ما یوجد فى کتبهم آن كه در كتبُ در شفاى باشد ان کل موجود هر موجودى اذا لاخطه العقل من حیث هو موجود وقتى كه عقل او را ملاحظه بكند من حیث هو موجودٌ یعنى هر موجودى را از حیث موجودیش عقل لحاظ بكند نه از لحاظ شى دیگر نه از لحاظ شیئیتش نه از لحاظ جوانبش نه از لحاظ علیتش، هیچ؛ فقط موجود را لحاظ كندو نگاه كه مى كند مى‌بیند این در خارج موجود است نظر را روى این ببرد. دیگر آیا این مستند به علت است؟ نه! مستند به علت نیست هیچ چیز در اینجا دیگر لحاظ نكند؛ نفس این موجود را در نظر بگیرد و ببیند آیا وجود را مى‌تواند از این لحاظ انتزاع بكند یا نمى‌تواند؟ اگر توانست انتزاع بكند واجب الوجود مى‌شود و اگر نتوانست ممكن الوجود مى‌شود.

 و جرّد النظر الیه عما عداه از ما عداى این موجودیتِ این موجود نظرش را خالى كند و تجرید كند لا یخلو إما أن یکون بحیث ینتزع من نفس ذاته بذاته الموجودیة بالمعنى العام الشامل للموجودات از باب یك متصّل حقیقیه از این دو قسم خالى نیست یا اینكه به حیثى است كه از خود ذاتش؛ وجود انتزاع مى‌شود بذاته یعنى وجود ذاتاً انتزاع مى‌شود. لا بالغیر و لا بالإستناد الى الغیر وَ لا بِانضِمَام ضَمِیمه و تقیید قیدٍ، از خودِ ذاتش یعنى از خود ذات موجودیتِ به معناى عام كه شامل موجودات است انتزاع مى شود موجودیت یعنى موجودیت از او انتزاع مى‌شود و حمل بر او مى‌شود و یحکم بها علیه حكم به موجودیت بر این موجود مى‌شود أم لایکون کذلک اینطور نیست بل یفتقر فى هذا الانتزاع در این انتزاع موجودیت از او (موجودیت عامه) إلى ملاحظة أمر باید یك امر را ملاحظه بكند وراءِ نفس الذات غیر از خود ذات و حقیقت او، غیر از حقیقت ذات او باید از یك زمینه‌اى كمك بطلبد، باید به مساعدت یك قیدى این موجود بر آن حمل بشود کانتسابه إلى شیء مثل انتساب وجودات به جاعل؛ وجودات از باب انتساب به جاعل حمل موجودٌ بر آنها صحیح است أو انضمام شیء ما الیه یا شیئى منضّم به او بشود و اگر ماهیت است، اولىِ وُجودات أشیاء است (منظور ایشان) دومىِ ماهیات أشیاء است یعنى به لحاظ انضمام وجود به ماهیت، ما بتوانیم وجود را بر این ماهیت حمل كنیم.

 أو غیر ذلک مثل اعتبار معتدل، فالاول، اولى كه خود موجودیت عامه ازذات انتزاع مى‌شود بدون ملاحظه أىِّ شىٍ آخر و مفهوم الواجب لذاته مفهوم واجب لذاته هست، الحق الاول حقِّ اول هم مى‌گویند نور الانوار هم مى‌گویند (در لسان اشراقیه) و وحدتِ حقیقیه مى‌گویند فیثاغورثیین، حقیقه الحقایق مى‌گویند عند الصوفیه اینها به تعابیر مختلفى است، كه در لسانِ تعبیرات تعبیرات مختلف آورده اند. حقیقت اوّل، حقیقت نور اول، وحدت، اینها چیزهایى است كه در لسان شرعىِ آنها ما مى‌بینیم

 والثانى لایکون ممتنعا لذاته، اما دوم، قسم دوم یعنى صورت ثانى متصله حقیقّه، عبارت است از آن موجودى كه لایكون ممتنعاً لذاته، ذاتاً ممتنع نیست چرا؟ چون ما مى‌بینیم موجود است مشاهده مى‌كنیم و مى‌بینیم موجود است" بعد ما جلعنا المقسم الموجود" بعد از اینكه ما مَقسَم را موجود قرار دادیم دیگر معنا ندارد ممتنع بگوئیم

 فلنسمه ممكنا، باید مااسم این را ممكن بگذاریم، سواء کان ماهیة أو أنیة حالا مى‌خواهد ماهیت باشد یا علیت باشد، یا ماهیت أشیاء باشد یا علیات، كه همان وجودات خاصه هستند. و یا علیات را ما حمل كنیم بر آن وجودات مجّرده كه صرفِ استعداد و قابلیت ذاتى مصحّح افاضه اشراقیه بر آنهاست. نیازى به ماده و صورت در آنجا ندارد. فرقى نمى‌كند چون در اینجا خصوصیتِ وجود لحاظ مى‌شود (وجودات خاصه) الّا أنَّ موجودیه الماهّیات، الّا این كه موجودیت ماهّیات به انضمام وجود به آنها هست بانضمام الوجود آن وقت ما باید وجود را مُلزم به ماهّیات بكنیم بگوئیم زیدٌ موجودٌ تا اینكه بتوانیم موجودٌ را حمل بر زید بكنیم تا وجود ملزم به ماهّیات نشود شما موجودٌ را نمى‌توانید حمل بر زید كنید، وانصباغ این ماهّیات به وجود اولًا باید منصبغ به وجود بشوند تا شما ب‌توانید بگوئید: زیدٌ موجودٌ یا حالا عمرو موجودٌ موجودیة الوجودات حالا آن وجودات خاصّه موجودیتش به چیست؟ بصدورها عن الجاعل التّام، به انتسابش به چیزى ما كه مبدأ اول باشد و پیدا شدن و صدورش از جاعلِ تام باشد، موجودیت وجودات به آن است، نه به انضمام شى دیگر؛ نه، انضمامى در اینجا نیست صِرف تعلّق جعل در اینجا مصحّحِ حمل موجودٌ در این وجودات خاصه خواهد بود، کوقوع الأضواء و الأظلال مانند وقوع اضواء، نورها و سایه ها، على الهیاکل و القوابل بر هیاكل و قوابلِ ممكنات بل بتطوره بالأطوار الوجودیة بلكه بواسطه تطور این وجود به اطوار وجودیه، این ذوق و اضافه اشراقیه به اطوار وجودیه تطّور پیدا مى‌كند المنسوبه الى الماهیات و بنحو الانصباغ، این نسبت داده مى‌شود به ماهیات به نحو انصباغ، لذا مى‌گویند: ماهیات منصبغ است به این حقیقت وجودیه ماهیات یعنى متصّف به این حقیقت وجودیه است كه صدور از فاعل باشد و این وجود از ناحیه فاعل به اینها افاضه شده است. ماهیات مستكملند بواسطه وجودى كه از ناحیه فاعل به آنها افاضه شده است.

 این حقیقه وجودیه در اینجا منسوب به ماهیات است به نحو انسباب و همینطور منسوب به قیوم جاعل على نحو القیام است. این جهت ربطى منسوب به فاعل است، منسوب به جاعل است. مى‌گوئیم كه این حقیقت وجودیه استناد به جاعل دارد. ظهور و صدور استنادِ به فاعل دارد. على نحو القیام و التّرولُ التّشعشع وبه نحو قیام؛ قائم به اوست و نازل از آن مرتبه شعاع اوست،. لمعانِ اوست، تجلّىِ اوست، فیضِ اوست و رشحاتِ اوست الى غیر ذلک مما یلیق بتقدسه و غناه ... غیر از اینها از آن چیزهایى كه لیاقت به تقدس آن ذات و غناى آن ذات از ما سوى دارد.

 پس بنابراین ظهور حضرت حق است كه دو جنبه دارد:

 یك جنبه استناد به هیاكل و قوابل دارد كه منصبغ و مستكمل به این جهت ربطى هستند. و یك جهت استناد به ذات دارد كه قیام و تشعشع و لمعان گفته مى‌شودو متّصفِ به او مى‌شود فمصداق حمل مفهوم الموجود العام مصداق حملِ مفهوم موجودِ عام و مبدأ انتزاع این معناى كلى فى الواجب لذاته در واجب لذاته، این مصداقى كه ما از این مصداق مفهوم عام را انتزاع مى‌كنیم. این مصداق در واجب لذاته هُوَ نَفسُ ذاتِهِ بِذَاتِهِ؛ خود ذات اوست. خود ذات واجب بذاته (لا بغیره)؛ بذاته، این مصداق انتزاع مفهوم وجود از او است و مصداق حمل مفهوم بر او است بدون ضمِّ ضمیمه و بدون انتساب به شیئى. بلاملاحظة جهة اخرى و اعتبار أمر آخر اعتبار یك امر دیگرى غیر ذاته غیراز ذات او، از حیثیات انضمامیه در انضمام موجود به ماهیت فقط ذات او ملاك و مناط براى حمل موجودٌ و انتزاع تعلیه در انتزاع، انتساب وجودات خاصه به عله العلل و جهت ربطى است، التعلیلیة أو التقییدیة، و در ممكن بواسطه این مصداق حمل مفهوم در اینجا خود نفس واجب است و در ممكن بواسطة حیثیة اخرى حیثیت دیگرى است حیثیت انضمامّیه اتحادیه حیثیت انضمامیه اتحادیه است إذا ارید به الماهیه، اگر منظور ما از ممكن ماهیات باشد یا حیثیت ارتباطیه تعلقیه است یا تعلیلّیه است إذا ارید به نحو من الوجود، وقتى كه به او كیفیت وجود اراده بشود یعنى وجودات خاصه اراده بشود. واذ سینکشف لک بنحو البرهان از آنجایى كه براى شما منكشف شد به نحو برهان ان الموجودیة الممکن موجودیت هر ممكنى لیست الّا باتحاد مع حقیقه الوجود نیست مگر به اتحاد حقیقت وجود یعنى اگر ممكنى بخواهد موجودیت پیدا كند باید با حقیقت وجود متحد بشود.

 کما اشیر الیه قبلا گفته شد وأنّ مناط إمکان وجودیه مناط و حیثیت صدق حمل موجود (كه به او مى‌گویند مناط امكان) مناط امكانِ وجود این ممكن لیس إلا کون ذلک الوجود متعلقا بالغیر، نیست مگر اینكه این وجود باید متعلق به غیر باشد و مفتقر به غیر باشد. اگر متعلق بالغیر بود، این مناط امكانِ موجود است. چون متعلق بالغیر است ممكن است؛ چون فقر ذاتى دارد ممكن است. مناط امكان تعلق بالغیر است چون متعلق بالغیر است لذا ممكن است و مناط الواجبّیة، چرا واجب واجب است؟ لیس الّا الوجود الغنى چون وجود، غنى از ما سوى است. عمّاسواه لذا این واجب است پس مناط واجبیت و معیار واجبیت عبارت از وجودِ غنى بالذات است. فامکان الماهیات الخارجة عن مفهومها الوجود، امكانِ ماهیاتى كه خارج از مفهوم ماهیاتِ وجود است چون وجود داخل در ماهیات نیست عبارت از لاضرورت وجود ماهیات و عدم این ماهیات بالقیاس الى ذاتها من حیث هى هى كه استوأ الطرفین است و لا اقتضاء است ... خود این وجودات از این نظر ممكنند چرا ممكنند خود وجودات چون ذاتاً مرتبط و متعلق هستند و به حقائق خودشان روابط و تعلقّات به مبدأ اول و به علت العلل هستند. حقیقت آنها عین ربط آنهاست و هیچ استقلالى در حیثیات آنها، حیثّیت ذاتى آنها و علیت آنها وجود ندارد فحقائقها حقائق تعلقّیه هویت آنها و علیت آنها و ذات آنها و حقیقت آنها عبارت از تعلق است. این ارتباط نباشد اصلًا چیزى نیست واگر ارتباط باشد این هست. پس حقیقت آنها معناى حرفى است؛ عبارت است از حقایق تعلقّیه و ذوات آنها عبارت است از ذوات لمعانیة كه لمعان آن ذات هستند، آن ذات نیستند لاستقلالٍ لها ذاتا استقلالى براى این وجودات ذاتاً و وجوداً چنین نیست به خلاف ماهیات كلیه، اما ما ماهیات كلیه را تصور مى‌كنیم فَانَّها این ماهیات كلیه وان لم یکن لها ثبوت قبل الوجود اگرچه قبل الوجود ثبوت نداشتند به خاطر اینكه ما خیلى از ماهیات را تصور مى‌كنیم بلا وجود؛ پس قبل الوجود اینها ثبوت نداشتند الا أنها أعیان متصورة بکنهها، اینها یك اعیانى هستند كه تصّور كنه اینها را مى‌توانیم بكنیم مادام وجوداتها و لو فى العقل مادامى كه وجودات آنها و لو فاالعقل در عقل باشد در خارج هم نباشند.

 فانها مالم یتنور بنور الوجود مادامى كه این ماهیات به نور وجود نورانى نشوند لایمکن الاشارة العقلیة الیها. ممكن نیست اشاره عقلى به این ماهیات بكنیم بانها لیست موجوده و لامعدومه فى وقت من الاوقات‌، به اینكه اینها نه موجود هستند و نه معدوم هستند در هیچ وقتى از اوقات ما نمى‌توانیم اشاره بكنیم پس اینها باید به نور وجود مستنیر بشوند كه نور وجود در عقل است این نور وجودى كه در عقل است به این ماهیات وجودِ ذهنى داده و الا اگر هیچ ماهیتى در ذهن شما نیاید، شما مى‌توانید بگوئید این ماهیات لا موجوده و لا معدومه؟ شما اشاره نمى‌توانید بكنید. باید یك ماهیت را تصور بكنید بعد بگویید این ماهیت من حیث هى، لاموجوده و لامعدومه حیوانى كه فرض كنید من باب مثال یك فرسنگ یا یك فرسخ طول دارد این حیوان در روى زمین نیست پس بنابراین شما مى‌توانید بگویید كه این حیوان نه موجود است و نه معدوم است و اتصّاف وجود و عدم را از این ماهیت سلب مى‌كنید این به خاطر این است كه وجود ذهنى دارد بل هى باقیه على احتجابها الذاتى بلكه اگر نوربه این نخورد و لو ذهناً این بر احتجابها الذاتّى و بطونها الاصلى ازلًا و ابدا باقى مى‌ماند اصلًا خبر دیگر نمى‌شود از او داد این همیشه احتجاب ذاتى دارد چون عدم محض است و عدم محض قابل أخبار نیست. در ازل و ابد، در بطن اصلى، در عالم خفا (خفاى خودش)، باقى مى‌ماند. ولیست حقائقها حقائق تعلقّیه حقایق این ماهّیات حقایق تعلقّیه نیست كه فیمکن الاشارة الیها كه تا اینكه اشاره‌ء به او ممكن بشود والحکم علیها حكم بشود بر او بأنّها هى هى این ماهیت من حیث هى لیست الا هى؟ وانّها لیست الّا هى و انّها لاموجودة و لامعدومة نه موجود و نه معدوم است و نه مقدم و نه متأخر است و نه مصدر و نه صادر است و نه متعلق و نه جاعل و نه مجعول است.

 پس بنابراین؛ این ماهیات من حیث هى، وجودات آنها وجوداتِ ذهنى است به نور ذهن ما مى‌توانیم به آنها اشاره بكنیم واگر این ماهیات وجود ذهنى هم نداشته باشند از آن طرف نه وجود خارجى هستند كه جنبه تعلقى به غیبِ آنها قابل اشاره باشد و نه وجود ذهنى هستند پس بنابراین اینها اعدام محض هستند و قابل اشاره و قابل إخبار نیستند.

## ادامه تطبیق متن

 وبالجمله‌[[8]](#footnote-8) لیست محکوما علیها بحسب ذواتها و لوفى وقت وجودها المنسوب إلیها مجازا عند العرفاء بنعت من النعوت.

 اینها محكومٌ علیها نیستند بر سر ذواتشان، ماهیات ولو فى وقت وجودها و لو اینكه وقتى كه وجود هم دارند باز اینها بنعت من النعوت، لیست محکوما علیها محكوم برایشان نمى‌شود، المنسوب إلیها مجازا عندالعرفاء آن وجودى كه عرفا این را مجازاً منسوب به آن ماهیات مى‌كنند، مجازا، اما در واقع آن وجود را منسوب به علت اولى مى‌كنند آن حقیقت دارد، در واقع یك وجود اینها مى‌دانند و انتصاب وجود را به ماهیات، انتصابش را مجازى مى‌دانند و حقیقتا كه وجودات منتصب به ماهیات نیست ماهیات كیست كه تا اینكه وجود بخواهد به او منصوب باشد، تمام این وجودات منصوب به علت العلل است، به ذات بارى است‌. و بالجمله لیست محکوما بنعت من النعوت (الا بأنها هى هى تنها صفتى كه براى این ماهیت بیچاره ما مى‌توانیم بیاوریم. این الماهیه من حیث هى لیست الا هى، همین است. لا اقتضاء بالنسبه بكل شیء، این است.

 بخلاف الوجودات‌. اما وجودات این ماهیات وجوداتش، فإن حقائقها تعلقیه حقیقت این وجودات؛ خود ذات این وجودات مى‌خواهیم نگاه كنیم، اینها فقط یك جنبه ربطى و تعلقى هست.

 (لا یمکن للعقل الإشارة إلیها مع فرض انفصالها عن القیوم الجاعل بأنها هى هى، اگر ما فرض بكنیم كه اینها منفصل از قیوم جاعل است، دیگر عقل نمى‌تواند به آن اشاره بكند چون اینها چه مى‌شوند؟ اعدام محضه مى‌شوند و نمى‌شود به أنها هى هى،

 إذ لیست لها هویات انفضالیه استقلالیة، اینها اصلًا تعینات انفصالیه استقلالیه ندارند، فقط جنبه ربطى دارند و از مقوله اضافه نیستند از باب اضافه اشراقیه هستند و مع هذا با این كیفیت، (فإنها عینیات صرفة بلا إبهام) اینها یك عینیاتى هستند هیچ ابهامى هم ندارد و ما داریم اینها را مشاهده مى‌كنیم و یك موجودات محضه اى هستند، بلا ماهیاتٍ‌، وجوداتى كه ماهیات ندارند، یعنى صرف آن حقیقت وجود در اینها صرف همان حقیقت وجود هستند كه آن در ذات آنها هیچ ماهیتى بروز و ضمّ و ضمیمه در اینجا نشده و انوار ساذجه اى هستند بلاظلمه اینها نورند، وهذا مما یحتاج تصورها إلى ذهن لطیف ذکى فى غایة الذکاء و الدقة و اللطافة این از آن چیزهاست كه احتیاج دارد تصورش، یك ذهن لطیف و زیرك در غایت ذكاء ودقت و لطافت باشد تا ادراك بكند این وجودى كه الآن دارد مشاهده مى‌كند چقدر انسان باید ذهن خود را دقیق كند و از همه این ماهیات كنار برود و بتواند به یك حقیقتى برسد كه آن حقیقت را اگر بخواهد ملاحظه بكند، دیگر نمى‌تواند بگوید جسم است، دیگر نمى‌تواند بگوید شكل است، دیگر نمى‌تواند بگوید تعین است، خیلى باید انسان عبور كند، خیلى انسان باید از پرده ها یكى یكى بگذرد، فرق نمى‌كند هرچه را شما مى‌خواهید در نظر بیاورید، كتاب را در نظر بیاورید، بروید در عمقش، فرش را در نظر بیاورید، بروید در عمقش، شیشه را در نظر بیاورید تمام اینها را هضم مى‌كنید تا انسان مى‌رسد به یك نكته اى كه مى‌بیند تمام اینها همه معانى هستند، همه اینها نور هستند و نورى كه اصلًا شكل ندارد. حالا این را ما گفتیم اما ادراكش باید بواسطه شهود باشد ولهذا قیل إن هذا طور وراء طور العقل این دیگر یك عالمى غیر از عالم عقل است، یك

 لآن إدراکها یحتاج إلى فطره مستانفة، ادراكش احتیاج دارد به یك وجدان مستأنفه، كه عنایت حق باشد و غیر از آن باشد كه تا به حال با آن سر و كار داشته و قریحه باید ثانویه داشته باشد، ثانیه باید باشد،

 فکما أن الماهیات الغیر البسیطه هم چنان كه ماهیات غیر بسیطه مثل انسان التى، ماهیات بسیطه خوب مثل همان فرض كنید كه مقولات و اینها، التى لها حد كه براى آنها حدى هست،

 لا یمکن تصورها بحدودها، به حدوده نمى‌شود تصور بشود و اكتناه به ماهیتش، مگر (بعد تصوّر ما سبق علیها من مقوماتها الذاتیه) مگر بعد از اینكه اوّل شما این اجزاى ذاتیش را بفهمید تا اینكه این ماهیت را بفهمید، فکذلک لا یمکن اکتناه شیء من أنحاء الوجودات‌، حالا آمدیم سراغ این وجودات این ماهیات نمى‌تواند انسان به كنه این انحاء وجوداتى كه الفاقرة الذوات، كه اینها ذاتى ندارند كه فقر محضند و ربط محض هستند،

 لا یمکن إلا من سبیل الاکتناه) مگر از راه اكتناه، رسیدن به ما هو مقدم له، مگر این كه انسان به جنبه فاعلى بخواهد نگاه كنید و آن جنبه فاعلى كه اضافه اشراقیه است، آن را بخواهد بفهمد. از مبادى وجودى او و مقوّمات فاعلى او، آن را باید بفهمد تا بعد از باب علت به این معلول برسد كه این معلولش چه خواهد بود. والا در سرش مى‌زند و دورخودش مى‌چرخد،

 ومن تعمق تعمقا شدیدا كسى كه تعمّق كند در آنچه را كه منطقیون در كتاب برهان فرمودند و همین طور فیثاغورث و اینها كه

 أن الحد و البرهان این كه فرمودند حد و برهان در خیلى از مواضع متشاركان در حدود هستند، ما در تعریف حد، حد وسط برهان را مى‌آوریم و أن الحد الأوسط فى البرهان حد وسط در برهان، بعینه هو الحد المتأخر، حد متأخرى است كه فصل ممیز در حد است وآنچه را كه معلم اول در أثولوجیا فرموده است كه ارسطو، أن الجواب (عما هو و لم هو فى کثیر من الأشیاء واحد. كه هر دو مطلب یكى است. جواب از ما هو و لم هو در بسیارى از أشیاءِ واحد است یجد إشارة لطیفة غامضة) یك اشاره لطیف و غامض بلكه واضح را به صحت آن كه ما گفتبم چیست؟ مى‌رسد و آن عبارت از این است كه ما در حقیقت این اشیاء وقتى كه بخواهیم نگاه بكنیم به این حقیقت اشیاء كه فصل ممیز اینهاست كه، لا یتقوم شیء الا بصوره وإلا بفصلٍ، نمى رسیم، مگر از باب اضافه اشراقیه و لحاظ حیثیت فاعلى اشیاء به او مى‌رسیم یعنى اگر شما بخواهید یك وجود یك كتاب را درك بكنید به صرف اینكه نگاه كنید این كاغذ است نمى‌توانید برسید به این كه این كتاب است. بله، چشم شما یك چیزى از این، نورى مى‌خورد به این چشم و یك ادراكى از این صفحات براى شما مى‌آید، ولى خوب تمام شد؟ نه ممكن است فرض كنید من باب مثال این كاغذ هم بجاى این یك چیز دیگر بیاید بهمین شكل، باز هم شما نفهمید، نایلون باشد و شما متوجه نشوید، خیال كنید كه این چیست؟ همین است، یا یك شى دیگر باشد بیایید نفهمید.[[9]](#footnote-9)

  (إشارة لطیفة غامضة بل واضحة إلى صحة ما قلناه) به اینكه وجودات ماهیات این وجودات فقط جنبه تعلقى و ربط محض هستند، و حیثیت آنها حیثیت فاعلى است و بدون حیثیت فاعلى اعدام محضه هستند، پس بنابراین وقتى كه حیثیت فاعلى در حد یك شى به عنوان فصل مقوّم قرار مى‌گیرد دیگر در اینجا سؤال از ما هو به لم هو برمى‌گردد.

 پس در تمام وجودات اشیاءِ نه در كثیرى ما این مسأله را مشاهده مى‌كنیم كه حقیقت و ماهیت واقعى و به عبارت دیگر حد، حد منطقى كل اشیاء در او سؤال از علت فاعلى در این اشیاء باید لحاظ بشود و إلا انسان پى به حقیقت او نمى‌برد

 وبالجملة تجرید الممکن عن مقوماته بحسب الماهیة أو الوجود لیس إلا من تعملات النفس و تصرفاتها)

 خوب حالا انسان مى‌آید بین ماهیت و بین وجود چه كار مى‌كند در ذهنش؟ انفصال مى‌اندازد، جدایى مى‌اندازد، این تجرید ممكن از مقوماتش، به حسب ماهیت یا به حسب وجود. حالا ممكن فرق نمى‌كند ممكن را ما خالى بكنیم از مقوماتش، یا ماهیت را ممكن بدانیم یا وجود را ممكن بدانیم این از باب چیست؟ از باب تأملات و تصرفات ذهن است اما در عالم خارج این مقوم ضرورى تحقق خارجى این ممكن است، بدون آن مقوم كه علت فاعلى باشد این اصلًا تعین خارجى امكان ندارد.[[10]](#footnote-10)

## ادامه تطبیق متن

 وقد[[11]](#footnote-11) تبین ممّا ذکر روشن شد از آنچه بیان شد من معنى الامکان و الوجوب أن ما حظه فى نفس ذاته الامکان والافتقار

 آنكه حقش در نفس ذاتش امكان است و افتقار، ذاتاً حقیت براى او امكان و افتقار است، مهر امكان و افتقار بر او زده شده لا یصح ان یقتضى وجود ذاته لا تاماً و لا ناقصاً

 نه وجود تام نه وجود ناقص هیچكدام. یعنى نه از باب علت تامه نه از باب علت ناقصه هیچكدام اصلًا صحیح نیست كه اقتضاى وجود كنند ولا ترجیح وجوده او عدمه

 و نه ترجیح وجودش را اقتضا كند و نه عدمش را. سواءٌ بلغا حدّ الوجوب اولا حالا مى‌خواهد این دو تا وجود و یا عدم به حدّ وجوب برسند یا نرسند این اقتضا نمى‌كند این باید از ناحیه علت افاضه شود، فاءذن تجویز کون ذات الممکن مقتضیاً لرجحان الوجود حالا نتیجه چه هست؟ اینكه ما تجویز كنیم كه ذات ممكن اقتضا مى‌كند نه وجود را، رجحان وجود را و اولویتى راكه رجحانا متقدماً على وجوده یك رجحانى كه مقدم باشد بر وجود خودش خوب این رجحان از كجا آمد؟ اینكه فقر محض بود جنبه رجحان از كجا آمد؟ رجحان از ناحیه علت باید بوجود بیاید. خوب ماهیت كه علت نمى‌تواند باشد واولویه باعثه لتحققه یك اولویتى را كه باعث تحقق او بشود انما نشاً من الغفله عن کون الممکن فى نفسه این ناشى از غفلتى مى‌شود از اینكه ممكن فى حد نفسه مع انقطاعه عن سببه باوجود انقطاع از سبب خودش این باطل محض است.

 ولیس له امتیاز و لا تاثیر نه امتیازى براى آن است و نه تاثیرعلّى و نه اقتضایى اصلًا. هیچى ندارد وایضاً لو اقتضى ذات ممکن ما اولویه وجوده و رجحانه اگر یك ممكن مائى ذاتاً اقتضاى اولویت وجودش را یا رجحانش را بكند لزم الترجیح من غیر مرّجح، لانه لمّا لم یکن قبل وجوده تمیزو لاتخصص قبل از وجود نه تمیزى داشته و نه تخصصى هیچكدام نبوده كه چون ما مى‌گوئیم فقر محض است و احتیاج محض است. فحیث اقتضى ممکن ما اولویه وجوده و تخصصه حالا اگر آمد و یك ممكن المائى اقتضاى اولویت وجود خود را كرد و تخصص خود را كرد به یك مرتبه‌اى از مراتب وجود مادى یا غیر مادى،

 ولایقتضى ممکن آخر اولویه وجوده و تخصصه بتلک المرتبه اما یك ممكن دیگرى اقتضا نكند اولویت وجودش را به همین مرتبه اى كه این جناب ممكن ما آمده و اقتضاى وجود را در این مرتبه كرده و مع عدم تمیز شیء منهماعن الاخر با توجه به اینكه هیچكدام از این دو تا متمایز از همدیگر نیستند. چون هردو ماهیتى هستند كه هیچ جهتى ندارند فرض كنید شما ماهیت زید را در نظر بگیرید و ماهیت عمر را، بگوئیم ذاتاً ماهیت زید اقتضاى وجود زید را كرده ولى ماهیت عمر اقتضا نكرده خوب این به چه دلیل؟ اگر ما مسئله علّیت را كنار بگذاریم، بگوئیم خود ماهیت زید اقتضا كرده، ماهیت از كجا این را در آورده از داخل شكمش كه نمى‌تواند این رجحان را در بیاورد ماهیت عدم است و ذاتاً چیزى نیست. لبطلانهما فى تلک المرتبه چون هر دو تاى این دو تا ممكن در این مرتبه باطل وعدم هستند، یلزم ما ذکرناه آنكه ما ذكركردیم ترجیح بلا مرجّح و تخصّص بلا مخصّص لازم مى‌آید

 واشیر الى معنى الامکان الذاتى به معناى امكان ذاتى اشاره شده است الشامل لجمیع الممکنات كه این امكان ذاتى همه ممكنات را در بر مى‌گیرد، ما سوى الله را فى قوله تعالى كُلُّ شَيْ‌ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ‌[[12]](#footnote-12) اذا الهلاک عباره عن لا استحقاقیه الوجود هلاك عبارت است از عدم استحقاق وجود یعنى این ماهیات عدم استحقاق وجود را دارند، استحقاق وجود را ندارند فاستثنى وجهه خداوند متعال فقط وجه خودش را استثناء كرده

 وهو جهه الوجوب الذى هو فعلیه الوجوب این وجه به چه مى‌گویند؟ آن جنبه وجوبى است كه باید فعلیت وجوب. یعنى همان جنبه ربطى بین ماهیت و بین مبدأ وجوب. آن جهت ربطى كه جهت وجوب است و بواسطه وجوب، وجود است آن جهت ربطى كه عبارت است از وجوب، آن عبارت است از وجه خداوند. پس در هر جا كه وجه باشد كه وجود خاص است در آنجا ظهور است. در هر جا كه وجه نباشد وجودى هم در آنجا نیست. وبهذه النغمه الروحانیه قیل گفته شده است، اهتزّت نفس النبى اهتزازاً علویاً لا سفلیاً این اهتزازعِلّى یعنى روحش عجیب به هیجان آمد حیث سمع قول لبید كه مى‌گوید:

 الا کل شیء ما خلا الله باطل وکل نعیم لامحاله زائل‌[[13]](#footnote-13)

 خوب این مطلب راجع به امكان و وجوب و امتناع تمام شد. پس این سه ماده كه در آن به عنوان ماده قضایا گفته مى‌شود این بین محمول و بین موضوع سواى اینكه این محمول خودش وجود براى موضوع باشد یا اینكه نفس وجود نباشد بلكه نعت براى آن باشد این سه آورده مى‌شود و همانطور كه عرض شد، امتناع كه از بحث وجود خارج است چون عدم است امكان و وجوب. كه وجوب هم معنایش را ایشان فرمودند كه وجوب به چه چیزى گفته مى‌شود و در مورد خود بارى تعالى به چه جهتى اطلاق مى‌شود و این فرق بین وجوب كه عوام مى‌گویند و بین آنكه اهل فلسفه و حكمت مى‌گویند و همین طور در مورد امكان كه فرمودند بین امكانى كه به معناى عرض عام است و بین امكانى كه به معناى فقر و نیاز ذاتى است آن هم روشن شد و باصطلاح معناى دقیق‌تر امكان كه عبارت از فقر است نه تساوى الطرفین آن در اینجا بیان شد. پس سه معناى وجوب و امتناع و امكان در اینجا روشن شد. حالا آمدند سراغ حق و باطل حق به چه مى‌گویند و باطل به چه مى‌گویند. واما الحق، فقد یعنى به الوجود فى الاعیان مطلقاً منظور از حق وجود در اعیان است. وجود در اعیان حق است ماهیتشان كه باطل است وجودشان مى‌شود حق و حقیت كل شیء حقیت هر شى‌اى نحو وجوده العینى قسم آن وجود عینى اوست آن قسم خاص وجود عینى را مى‌گویند حقیت كل شیء پس شى آنگاه حق است كه وجود عینى داشته باشد.

 وقد یعنى به الوجود الدائم گاهى اوقات منظور از حق عبارت است از وجود دائم هر وجودى كه جنبه دوام داشت مانند عقول و مجرده و نفوس وگاهى قصد مى‌شود به آن واجب بذاته كه ذات متعال است و گاهى هم معناى چهارم وقد یفهم عنه حال القول والعقد حال قول و عقل از این فهمیده مى‌شود قول حق، اعتقاد حق، راى حق، نظر حق، من حیث مطابقتهما الما هو واقع فى الأعیان چون این قول و اعتقاد مطابقت دارد با آنچه كه در اعیان است، یعنى اگر مطابقت داشته باشد ما به اینها مى‌گوئیم اعتقاد حق

 وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق این اعتبار از مفهوم حق این اعتبار صادق است یعنى اینكه ما معتبر كردیم مفهوم حق را و اینكه با اعیان مطابقت داشته باشد به این مى‌گویند صادق یعنى اگر این كلام ما مطابق با اعیان خارج بود به این كلام مى‌گویند صادق و از جهت اینكه اعیان خارج مطابق با این هستند به این مى‌گویند حق. فهو الصادق باعتبار نسبته الى الامر صادق گفته مى‌شود چون این یك انتساب با علل الامر با عالم عماء و با نفس الامر دارد و حق است به اعتبار نسبت نفس الامر به او.

 وقد أ خطاء من توهم ان الحقیه عباره عن نسبه الأمر. بعضیها آمدند و اشتباه كردند. گفته اند كه خود شى فى حد نفسه مع صرف نظر از واقع به آن مى‌گویند صدق و كلام را فى نفسه، آن واقع را فى نفسه بدون صرف نظر از این كلام به آن مى‌گویند حق. نه، انتساب به این مورد لحاظ بشود یعنى چون این كلام یك مضمونى دارد در آن هست كه مطابق با واقع است از این نقطه نظر به آن مى‌گویند صدق و چون واقع یك انتسابى با این كلام دارد از این نقطه نظر به واقع مى‌گویند: حق به این كلام مى‌گویند: حق نه اینكه صرفاً فى حد نفسه. وقد اخطاء من توهم ان الحقیه عباره عن نسبه الامر نسبت نفس الامر است فى حد نفسه به قول یا عقل یا اعتبار. و صدق كه عبارت است از نسبت قول و عقل به آن نفس الامر فى حد نفسه خودش فى حد نفسه نسبتى داشته باشد به این مى‌گویند صدق. نه به خود این كلام فى حد نفسه بخاطر نسبت نمى‌گویند انتساب دارد از این نقطه نظر مى‌گویند كه یك معناى حقّى در وجود او هست از این نقطه نظرحق مى‌گویند نه اینكه نسبتى با نفس الامر دارد چون این الان خودش یك معناى حقّى در آن هست چون بعضیها آمدند گفته‌اند كه این كلام بالاخره خودش كلامٌ دیگر بالاخره یك حظّى از وجود دارد وقتى كه من گویند زید قائم این زید قائم یك حظى از وجود دارد به این كلام چون حظى از وجود دارد به آن مى‌گویند حق در حالتى كه حق از این نقطه نظر مى‌گویند كه در بطن این آن معناى خارجى نهفته است از این نقطه نظر به آن مى‌گویند حق كه آن با این منطبق است.

 فان التفرقه بینهما بهذا الوجه فیها تعسف خوب، واحق الاقاویل ما کان صدقه دائماً آنكه صدقش صدق دائمى باشد و حق‌تر از این آنكه صدقش، صدق اوّلى باشد و نیاز به دلیل و برهان نداشته باشد و اوّل از اقاویل حقه اوّلیه‌اى كه انكار آن این التى نباید باشد الذى باید باشد مال شما الذى است؟ این الذى باید باشد الذى باید برگردد به اوّل. بله؟ مال شما هم التى هست؟[[14]](#footnote-14)

 الذّى انکاره مبنى کل سفسطه انكارش مبناى هر سفسطه‌اى است، هو القول این قول، بانه لا واسطه بین الایجاب و السلب واسطه‌اى بین ایجاب و سلب نیست؟ یعنى همان مسله تناقض. فانه الیه ینتهى جمیع الاقوال عند التحلیل جمیع اقوال عند تحلیل به این بر مى‌گردد یعنى هر قول حقى برگشتش و اثباتش با تناقض است وانکاره انکار لجمیع المقدمات انكار این انكار جمیع مقدمات و نتایج است و هذه الخاصه این خاصه از عوارض موجود بماهو موجود است یعنى موجود بماهوموجود این الموجود بماهوموجود این منقسم مى‌شود به ایجاب سلب تقسیم مى‌شود. الموجود بماهو موجود اما ان یكون ثابت اولا ثابت كه همان جنبه عدم بر آن صدق مى‌كند. پس این از تقاسیم اولیه براى وجود است. لعمومه فى کل موجود چون این عمومیت دارد در هر موجودى یعنى جنبه تناقض این نعت به ایجاب و سلب در همه موجودات وجود دارد.

 ونقاوه ما ذکره الشیخ فى الشفاء خلاصه آنچه كه ایشان در شفا ذكر كردند براى سبیل مقابیح السوفسطائیه مقابیح سوفسطایى را مى‌خواستند نقل بكنند این است كه ان یسأل عنهم از اینها سؤال شود آنهایى كه انكار هر شى‌اى را مى‌كنند انكار حق را مى‌كنند انكار باطل را مى‌كنند انكار امور واهى را مى‌كنند. ان یسئل عنهم انکم هل تعلمون ان انکارکم حق او باطل او تشکون شما مى‌دانید به علم مى‌خواهد برگردد آیا مى‌دانید كه انكار شما حق است یا باطل او تشكّون یا شك دارید. یعنى این انكار شما مى‌دانید كه حق است یا باطل است یا اینكه شك دارید در حق ویا باطل بودن انكارتان یعنى خود این اعتقادتان مى‌دانید حق است یا نه؟ فان حکموا بعلمهم بشیء من هذه الامور اگر حكم كنند به یك كدام از این امور كه حق است یا باطل است، فقد اعترفوا بحقیه اعتقاد ما بالاخره اعتراف مى‌كنند كه یك اعتقادمایى وجود دارد كه حق است حالا مى‌خواهد این اعتقاد، اعتقاد حقیت باشد فى قولهم بانکار القول الحق اینكه مى‌گویند قول حق را انكار مى‌كنند او اعتقاد البطلان باشد یا اعتقاد بطلان باشد یا شك در او باشد فرق نمى‌كند همینكه اینها علم دارند این علم اثبات یك اعتقاد وحقیت یك اعتقادى را مى‌كند. یعنى حقیت به معناى ثبوت نه به معناى واقعیت فسقط انکارهم الحق مطلقاً پس اینكه اینها حق مطلق را انكار مى‌كنند این دیگر انكار اینها از بین مى‌رود وان قالوا انا شککنا مى‌گویند نه ما علم نداریم ما شك داریم.

 فیقال لهم هل تعلمون انکم شککتم آیا مى‌دانید كه شما شك دارید؟ یا اینكه نه اصلًا انكار این علم را هم مى‌كنید و هل تعلمون؟ آیا مى‌دانید از اقاویل یك شى معینى را از اقاویل از كلامها یك چیزى را مى‌دانید یك كلامى یك چیزى را در ذهنتان بیاورید فان اعترفوا بانهم شاکون او منکرون اگر اعتراف كنند كه اینها شاك هستند و یا منكرند وانهم یعلمون شیئاً معیناً من الاشیاء اینها یك شى معین از اشیاء را مى‌دانند فقد اعترفوا بعلم ما و حق ما بالاخره یك علم ما را اعتراف كرده‌اند و حق ما و اگر گفتند اصلا ما چیزى سرمان نمى‌شود. إنا لا نفهم شیئاً ابداً، و لا نفهم أنا لا نفهم نه مى‌فهمیم و نه مى‌فهمیم كه نمى‌فهمیم.[[15]](#footnote-15)

 ونشک فى جمیع الاشیاء و در همه اشیاء ما شك مى‌كنیم حتى در وجودمان و در عدممان. هم در وجودمان شك داریم و هم در عدممان. این دیگر خیلى عالى است، ونشک فى شکنا ایضاً در شكمان هم باز هم شك داریم و اشیاء را انكار مى‌كنیم. حتى انكارمان را هم انكار مى‌كنیم. ایضاً و لعل هذا مما یتلفظ به لسانهم معاندین شاید این ها معاند هستند كه اینطور حرف مى‌زنند. فسقط الاحتجاج معهم دیگر با اینها نباید صحبت كرد و باید عملًا وارد شد ولا یرجى منهم الاسترشاد استرشاد دیگر فایده اى ندارد. فلیس علاجهم الا ان یکلفوا بدخول النار باید به اینها بگوئید برود داخل نار، اذا النار و اللانار واحد و یضربوا و بزنید توى سرشان تا حالشان جا بیاید. فان الألم و اللاءالم واحد یعنى الم و لا إلم واحد است.

## معنى روایت على مع الحق و روایت استفتاء از سرّ

 على مع الحق عبارت است از آنچه كه ثبوت مى‌كند جنبه ثبوت ثبوت به قائم یا نفس الامر هركدام را كه مى‌خواهید بگوید. یعنى على عبارت است از واقع و نفس الامر. عرض كردم یك معنا هست مصادیق فرق دارد نه اینكه چه معنا دارد. ایشان كه معنا فرمودند، باید چیز بشود. حق عبارت است از عالم ثبوت آنچه كه ثابت است.

 على مع الحق یعنى على همیشه معیت دارد با عالم ثبوت. یعنى افكارش، اعتقادش، نفسش، حالش، سرّش و وجدانش هیچكدام دستخوش تغییر و تبدلات نمى‌شود. اعتقادش با عالم ثبوت یكى است نفسش با عالم ثبوت یكى است در نفسش ثبوت مهر شده. متزلزل نیست امروز این حال را داشته باشد فردا حال دیگرى را یعنى حال على حال ثبوت است حال شك نیست حال بطلان نیست. فكرش فكر ثابت است. سرش ثابت است یعنى به ثبوت متصل است. نفس ثبوت پس بنابراین وقتى على اینطور باشد ثبوت هم منطبق بر على است. و طرفینى هست دیگرنمى‌شود یك شخصى ذاتاً منطبق با ثبوت باشد ولى ثبوت منطبق با او نباشد.[[16]](#footnote-16)

1. ١- سوره القصص (٢٨) قسمتى از آيه ٨٨ [↑](#footnote-ref-1)
2. چرا کلمات معصومين عليه السلام حق است؟ چون مهر ثبوت بر آنها خورده شده است. هيچگاه اين ثبوت خود را از دست نمى‌دهند امّا کلمات ما حق نيست امروز يک حرف مى‌زنيم حرف پشمکى فردا حرفمان چرند از آب در مى‌آيد اين که حق نيست. امروز يک مطلب مى‌گوئيم دو سال ديگر مى‌فهميم اشتباه کرديم لذا غير از معصومين عليهماالسلام همه بايد بروند دنبال کارشان البته غير از همان افراديکه به مرحله حقيّت رسيدند خوب آنها مطالبشان فرق مى‌کند. اما فتواى مجتهد چرا حق نيست؟ چون در تنجّز فتوى و در انجازش حيات و بقا مجتهد کرده چون اين فتوى را از ذهن خود ميدهد و ذهن او حجّيت دارد و نفس او مادامى که اين حى است و وقتى که از دنيا برود ديگر بنابراين اين فتوا هم حجّيتش با او از بين مى‌رود اما روايت زراره حق است. چرا؟ چون زراره فتوى نمى‌دهد. زراره و ابى‌بصير مى‌آيند عين کلام معصوم را نقل مى‌کنند يا آنرا که از کلام معصوم فهميدند نه اجتهاداً باشد بلکه عبارت است از همان نقل به معنا که اين هم در حکم نقل به لفظ خواهد بود لذا کلام زراره از اين نظر مى‌شود حق و کلام ابى‌بصير حق است نه اينکه ابى‌بصير و زراره حقّند نخير کلام آنها حق است.

   چون معصوم فرموده است اين کلام را. بناءً عليهذا ما بايد در عبارات خودمان و تعبيرات خودمان هميشه به حق تعبير بياوريم. فرض کنيد من باب مثال اگر مى‌خواهيم يک عبارتى را در يکجا نقل کنيم بگرديم آن عبارتى که برآن مهر حقيّت خورده آنرا بکار بريم گرچه نظير او را شخص ديگرى هم گفته اما بر او مهر حقيّت نخورده آنهم مانند فردى است مانند باقى افراد وقتى که در يکجا مى‌خواهيم يک چيزى را نقل کنيم يک کلامى را نقل کنيم يک طرفه‌اى را به بازار بياوريم بايد از کلمات معصومين اين مطلب را انتخاب کنيم. چون امضاء پشت اين قضيه شده زير اين مسله امضاء شده آن امضاء کلام معصوم عليه السلام است. [↑](#footnote-ref-2)
3. در نوار درس شماره ٧٥. [↑](#footnote-ref-3)
4. سؤال: حق همان وجود است و باطل همان امکان امتناع مى‌شود.

   جواب: امکان امتناع مى‌شود، بله، يعنى آنچه که لازمه ذاتش وجود است به او حق مى‌گويند و آنچه که لازمه ذات او وجود نيست، چه اينکه عدم براى او ضرورت داشته باشد يا عدم بر او ضرورت نداشته باشد آن باطل است. [↑](#footnote-ref-4)
5. در درس شماره ٧٧. [↑](#footnote-ref-5)
6. سؤال: در حقيقت مى‌توانيم بگوئيم که ماهيّت ذاتاً در مرحله همان امکان است و امتناع را نمى‌گيرد.

   جواب: نه خير ماهيّت امتناع را هم مى‌گيرد

   چون ما دو بحث داريم: يک بحث ماهيات و يک بحث وجود خارجى الآن که شما عدم را تصور مى‌کنيد مثلًا اجتماع نقيضين را تصور مى‌کنيد و ماهيّتى را تصور مى‌کنيد.

   از تصور آن ماهيّت، انتزاعِ عدم از ماهيت مى‌شود يعنى از صِرف تصور وجودِ يک ماهيّت و عدمِ يک ماهيّت، شما انتزاع عدم مى‌کنيد اين را ما ممتنع مى‌گوئيم.

   حالا آيا صِرف تصور يک ماهيّت انتزاع وجود از آن مى‌شود؟ نه! ماهيّت هيچ وقت انتزاع وجود از آن نمى‌شود. و اگر يک شيى‌ء يا يک مفهومى وجود از او انتزاع شد خودِ آن مفهوم و نفسِ خود وجود است که انتزاعِ وجود از او مى‌شود نه اينکه يک ماهيّتى است که از آن ماهيّت انتزاع وجود را بکنيم اين را واجب الوجود مى‌گوئيم، واجب الوجود يعنى وجود براى آن ذات ضرورت دارد. چه بالغير باشد چه بالذات باشد. [↑](#footnote-ref-6)
7. در درس شماره ٧٨. [↑](#footnote-ref-7)
8. در درس شماره ٨١. [↑](#footnote-ref-8)
9. ما رفته بوديم در همين باصطلاح سفرمان رفته بوديم، سفرى که داشتيم بيرون از ايران و اينها. رفته بوديم يک جايى موزه اى بود و در اين موزه مجسمه هاى افراد را مثلا مثل سلاطين و حکام، مفصل پادشاهان عثمانى و غيرعثمانى، اينها و رئيس جمهورهايى که بودند همه را در موزه جمع کرده بودند و جالب بود، جدا مى‌گوييم جدا، اگر نه اين بود که ما با ذهنيت قبلى که اين موزه است و اين مجسمه ها هست اگر اين ذهنيت را نداشتيم باور نمى‌کرديم اين مجسمه است. يعنى جداً دارم مى‌گويم يعنى الآن همين طورى که شما اينجا نشستيد، چطور احساس داريد که زنده هستيد و نفس مى‌کشيد، ما اگر اين ذهنيت را نداشتيم خيال مى‌گرديم، الآن اين دارد نفس مى‌کشد و دارد چيه اين؟ آنقدر اين را قشنگ درست کرده بودند، يعنى خيلى عجيب براى ما که خيلى جالب بود و يعنى واقعاً يک دفعه انسان يکه مى‌خورد.

   مى‌گويند که ناصرالدين شاه چيز کرده بود. ناصر الدين شاه بود يا يک از همين شاهان قاجار بود محمد على شاه و اينها بودند، زمان همين کمال الملک نقاش معروفى که بود و قبرش هم در نيشابور بغل چيز عطار است مقام عطار است همين کمال الملک. خيلى عجيب بود تابلوهاى کمال الملک خيلى قيمتى هم هست و اينها. مى‌گويند يک عکس منزلش، يک روز دعوت کرده بود از اين محمد على شاه قاجار بودند ديگر حالا نمى‌دانم در چه زمانى بوده، اين را دعوت کرده بوده منزلش و بعد جلوى آن، همان هالش که مى‌خواسته عکس يک آدم سياه و غلام سياه را کشيده بوده اين که ايستاده بوده و مثلًا مى‌خواسته مثلا خوش آمد بگويد به واردين، مى‌گويند به اندازه اى اين عکس الآن هم هست طبيعى هست که اصلًا حکم مجسمه را دارد، يعنى عکس است اما با سايه هايى که بغلش قرار داده اصلًا تصور مى‌شود يک شخص است.

   مى‌گويند وقتى که اين آمده بود، افتاده بود، غش نکرده بود اما بالاخره يکه خورده بود و برگشته بود اين به اصطلاح شاهى که چيز کرده بود اين براى چيست؟ بخاطر اين است که فقط يک ذهنيتى براى انسان پيدا مى‌شود از انعکاس چه چيز؟ اين صور، اما انسان به حقيقت اين برسد بگويد خوب اين کاغذ است، خوب کاغذ چيست؟ اين يک شيئ است؛ اين شيئ چيست؟ خصوصياتش چيست؟ بعد همين طورى به اين مطالب برسد برود جلو، برود جلو تا برسد به يک عالمى که در آن عالم ديگر در آنجا صورت وجود ندارد.

   خيلى عجيب است ديگر، ديگر نياز به عنايت حق دارد. [↑](#footnote-ref-9)
10. جواب: در نفوسى که احاطه دارند حقيقت شيئ را مى‌فهمند، يعنى به عبارت ديگر هم ظهور را مى‌فهمند و هم مَظهر را و هم مُظهر را، نه اينکه افرادى که به آن حقيقت عالم مى‌رسند هيچ فهم ندارند فقط يکى مى‌فهمد نه، يعنى در معناى جمع بين وحدت و کثرت همين است يعنى در عين اينکه واقعاً اشياء را در خارج مى‌بينند با حفظ اين جهت، نکته ديگرى را هم مى‌بينند و آن نکته جنبه ربطى و وحدت اينهاست.

    اما نفوس ديگر نه، آن جنبه واقعى را نمى‌بينند فقط به اين جنبه مجازى توجه دارند اين، اين است.

    يعنى چون اينها اتصال ندارند اينها تأمل مى‌کنند امّا تأمل اينها، تأمل حقيقى نيست و الا اينها هم تأمل مى کنند آنها هم که به آن نفوس کليه رسيدند آنها هم تأمل مى‌کنند ولى تأملشان حقيقى است، يعنى در آنجا به عبارت ديگر وقتى يک شخصى که به آن حقيقت کل برسد، در اشياء نه اينکه ديگر چشمش رنگى را نمى‌بيند و گوشش صداى مختلفى را نمى‌شنود و زبانش ذائقه هاى متفاوتى را احساس نمى کند، نه، آنها هم ترش و شيرينى را مى‌فهمند، تشخيص مى‌دهند بابا اين ترش است، اين شيرين است خوششان مى‌آيد اينها ولى چيزى که هست اين است که همه اينها را ظهورات براى يک حقيقت مى‌دانند، يعنى نه اين که مى‌دانند احساس مى‌کنند اين احساس خيلى مسأله عجيبى است، چون ممکن است يک حکيم با فکر خودش به اين نکته ولو حالا به واقع هم نرسد حالا آن به عناتيت حق است اما صحبت در احساس است. احساس اين مسأله همانطور که شما الآن احساس سيرى مى‌کنيد يا احساس گرسنگى مى‌کنيد. همينطور آن عارف احساس اين مسأله را در وجدان و در شهود خودش دارد که همان يک حقيقت واحد بيشتر نيست آن هدف واحد بروزات متعدد دارد.

    سؤال: روح معبود هست که شخصى که فانى مى‌شود ديگر شعور ندارد و ادراک ندارد.

    جواب: آن مقام مقام محو است

    سؤال: يعنى به خاطر مقامش اينطورى است.

    جواب: مراجعت کند چرا دارد.

    سؤال: ولى اين جمع کثرت با وحدت فقط مال کسانى است که به مقام جمعيّت رسيده اند

    جواب: بله.

    سؤال: ابن حال به آنها دست نمى‌دهد

    جواب: آنها نه، نه آن به عنوان ملکه است نه حال و مقام. به عنوان حال برايشان پيدا مى‌شود آن مقام نمى شود. [↑](#footnote-ref-10)
11. در درس شماره ٨٢. [↑](#footnote-ref-11)
12. سوره القصص (٢٨) قسمتى از آيه ٨٨ [↑](#footnote-ref-12)
13. سؤال: وقتى وجه را به معنى خاص گرفتيم دلالت بر اين مى‌کند که تعيناتش از بين نمى‌رود در تمام مراتب وجوب؟

    جواب: تعينات؟ بله نمى‌روند.

    سؤال: باقى هستند؟

    جواب: بله وطربت طرباً قدسياً اين مطلب را در جلد چندم معاد شناسى دارند ايشان جنبه استقلاليت از بين مى‌رود ولى جنبه تعينات باقى مى‌ماند سؤال: وقتى وجه را به معنى خاص گرفتيم دلالت بر اين مى‌کند که تعيناتش از بين نمى‌رود در تمام مراتب وجوب؟

    جواب: تعينات؟ بله نمى‌روند.

    سؤال: باقى هستند؟

    جواب: بله وطربت طرباً قدسياً اين مطلب را در جلد چندم معاد شناسى دارند

    ايشان جنبه استقلاليت از بين مى رود ولى جنبه تعينات باقى مى‌ماند

    و طربت طرباً قدسياً لا حسياً اين نفس پيغمبر اکرم به يک طرب قدسى طربناک شدنه طرب حسى. در عالم مشاهده چيزى ديده نشد بلکه همان روح حضرت خيلى خوشحال شد و قال: فرمود، اللهم الا ان العيش عيش الاخره اين گفت و کل نعيم لا محاله زائل حضرت فرمودند: نه آن نعيم آخرت آن عيش است که باقى مى‌ماند ولى نعيم دنيا که عيش دنياست بله همانطور است که ايشان مى‌فرمايند لُبَيد يا لبيد اين از بين مى‌رود. [↑](#footnote-ref-13)
14. سؤال: کسب تانيث کرده از اقاويل.

    جواب: نه آخر آن بر مى‌گردد به اوّل

    سؤال: اول اضافه به اقاويل مى‌شود

    جواب: اوّل اضافه شده در صورتيکه اين اقاويل باشد اين نمى‌شود که مثلًا ولى اين يکى از آن اقاويل هست. الذى بهتر است.

    سؤال: صفت اوليه مى‌تواند باشد.

    جواب: نه نه آن به اول بر مى‌گردد. آن کما شرح صدرالقنات من الدّنى اشتباه نشود با اين قنات خودش مونث است و صدر قنات چون جزئى از قنات است پس بنابراين آن تانيث به اين هم سرايت مى‌کند ولى صحبت در اين است که اقاويل که مونث نيست. اقاويل تأنيثش به اعتبار جمع است پس خودش فى حدّ نفسه مونث

    نيست و اوّل يک فردى از آنهاست. [↑](#footnote-ref-14)
15. سؤال: اين واقعيت است؟

    جواب: بله؟

    سؤال: اين واقعيت دارد؟

    جواب: بحث سياسى نمى‌کنيم. [↑](#footnote-ref-15)
16. سؤال: در آنجا که حضرت مى‌فرمايد: على حق و مع على آن به چه صورت مى‌شود يعنى اينجا اميرالمومنين از حق بالاتر است؟

    جواب: صحبت بالاترى نيست. از حق بالاترى نيست" ذلک بان الله هو الحق" از حق بالاتر ما نداريم.

    سؤال:

    جواب: حق.

    سؤال: ميزان حق خود اميرالمومنين است.

    جواب: على حق است وقتيکه على حق شد پس بنابراين هر کارى که على کرد آن کار را توحق قرار بده اين است معنايش چون على خودش حق است يعنى ما حقيت را انتزاع مى‌کنيم از کار على لذا إ در الحق اينجاست، چون على حق است و چون على يک امر ثابتى هست پس بنابراين فعل او هم فعل ثابت خواهد بود تزلزل در فعل و درکلام و در فکر نمى‌آيد فکر او ثابت است کلام او هم ثابت است و فعل او هم فعل ثابتى خواهد بود.

    سؤال: درمورد آن اعلمى که فتواى مرجعى که به مقام ولايت مطلقه رسيده و ولايت کليه رسيده اين چه تفاوتى بين او و امام هست؟ از نظر حکم امام و صفات امام ديگر او از خودش چيزى ندارد بنابراين بايد فتواى او هم حجيت داشته باشد مثل قول امام.

    جواب: در آنجا دو مساله است يک وقتى در مقام بيان به نحو دوام است. يک وقتى نه بنابر مصالح و اينها. در اين که کلامش حجّت است حرفى نيست ولى صحبت در اين است، که اين آيا رتبه دارد يا نه؟ به اقتضاى تحقق موضوع اين را گفته يا نه؟ در کلام ائمه عليهم السلام اين يک حکم دائم است. البته در آنجا هم ما بحث را داريم بايد از کلام امام دوام را بفهميم اين رواياتى که با همديگر متفاوت هستند ناظر به اين جهت هستند که گاهى از اوقات يا بسيارى از اوقات امام عليه‌السلام بر اساس موقعيت فتوا داده نه بر اساس يک جنبه دوام به عبارت ديگر حال طرف را در نظر گرفته و قضيه قضيه شخصيه است.

    سؤال: همانطور که اختلاف مى‌کنند خودشان؟

    جواب: بله. در آنجا هست و در جايى ديگر که خود شخص فرض کنيد که مى‌آيد و سؤالاتى مى‌کند راجع به مسائل مالى، مسائل اقتصادى، عبادت و مثلًا در خيلى از مسائل عبادى حتى. اين مطلب را حضرت به کسى مى‌گويند نکن و به کسى ديگر مى‌گويند بکن.

    اينها حالاتى مختلف است که حضرت در نظر گرفته و بعد اين حالات به عنوان يک روايتى که دال بر يک حک دائم است در مجامع ما نقل مى‌شود نسبت به اين مسائل انسان خيلى بايد دقت داشته باشيد که آيا از کلام امام عليه السلام دوام استفاده مى‌شود يا نمى‌شود. و اصلًا خيلى بديهى اين است مثلًا فرض کنيد که در مورد خمس شما در مورد خمس مى‌بيند خيلى روايات که باعث اختلاف شده اين است که در بعضى روايات استفاده حصر مى‌شود که: الخمس فى المعادن و الغنائم و چه فلان و المکاسب

    در بعضى از روايات اين استفاده اکثر مى‌شود. اينجا است که آمده‌اند و اختلاف انداخته اند که فرض کنيد که هبه خمس دارد يا ندارد؟ يا ميراث از بعيد خمس دارد يا ندارد؟ و امثال ذلک اين نکته خوب در اينجا ما بايد لحاظ کنيم. اينکه امام عليه السلام در اينجا فرمودند که لا خمس در مقام عدّ است و يا در مقام حصر است. يعنى آمده حصر کرده حضرت يا آمده شمرده

    وانگهى راوى آمده پنج تاى آنرا نقل کرده و دوتاى آن را فراموش کرده يا از اين ٥ تا سؤال کرده حضرت، فرمودند بله خمس در اين ٥ تا هست آن دو تا ديگر هم هست ولى در جاى ديگر مى‌بينيم که بله در هبه خمس گرفته اند و در ميراث از بعيد خمس دارد و امثال ذالک اينها همه دال بر اين است که حضرت در مقام عدّ است نه در مقام حصر و همين طور ما مى‌توانيم اين مطلب را در مورد خود خصوص روات ما گسترش دهيم و سرايت دهيم و در موارد مختلف اين روايات بر طبق سؤال آمده و اين هيچ استفاده حصرى و دوامى از اين احکام به نحو کليت نمى‌شود کرد. در مورد ولى هم همينطور است يک وقت مى‌بيند ولى آن کسى هست است که به يک مسله به نحو ممارست دائم اين مطلب را مى‌خواهد مطرح کند يک وقت مى‌بينيم نه. بر حسب موارد و مواقف و اينها دارد.

    سؤال: حجت در موارد فتوا است فتوا معمولا؟؟؟ در فتوا هم باز خودتان فرموديد روايت مصباح الشريعه هم اگر استفتاء به صفاى سر باشد از خدا باشد.

    جواب: استبفتاء به صفاى سر هست بنابر مقتضيات شخص. بله شخص که مى‌آيد پيش ولى آن نگاه بر آن مى‌کند مى‌بيند چه چيزى بدردش مى‌خورد اينطور مى‌گويد اين براى شخص ديگر حجت نيست آن وقت اومى‌آيد اين را به عنوان يک حکم کلى و فتوا نقل مى‌کند اينجا اختلاف مى‌شود.

    سؤال: حالا اگر رساله داشته باشد مى‌گويد.

    جواب: نه نمى‌شود آن هيچوقت رساله نمى‌گويد.

    سؤال: اگر آن فتاواى خودش را براى مقلدين بطور عام بيان کند چه فرق مى‌کند چه رساله بدهد چه به صورت قول بيان کند الان مثلًا اينجا اصحاب از امام صادق عليه السلام سؤالى مى‌کنند حضرت هم براى عموم بيان مى‌کنند حالا اين بيايد چاپى شود.

    جواب: آن اگر بخواهد اينطور باشد آن وقت يک محدوده هم مى‌گذارد، مثلًا يک شخصى مى‌آيد پيش آدم مى‌گويد آقا من ٢٠ سال است نماز نخواندم طرف تازه مسلمان شده و تازه برگشته به آن بگوئيم آقا برو همه نمازهايت را قضا بکن اين اصلًا ول مى‌کند به آن مى‌گوئيم آقا لازم نيست تو فقط نمازهايت را بخوان اما يک کسى هست که در ايمانش راسخ است بگوئى ٢٠ سال بخوان مى‌گويد باشد ميروم مى‌خوانم و مهم نيست و اگر قرار شد اين رساله را نگاه بکند ببيند که هر که نماز نخوانده واجب است چه هست فلان هست.

    رساله را اصلًا رساله را مى‌بندد و مى‌گذارد روى تاقچه. لذا در اينجا يک به حسب استطاعت مى‌آورد در حاليکه در رساله ها ديگر نمى‌آورند. به حسب قدرت مى آورد مى‌داند در کجا چه بياورد و چطورى بيان کند.

    سؤال: به همين دليل پس حجت اش باقى مى‌ماند.

    جواب: کدام؟ خوب بله.

    سؤال: بنابراين مى‌تواند فتوا بدهد به عموم و اين فتواش هم تا ابد باقى بماند چون از منبع تشريع و از منبع شريعت است.

    جواب: بله اين بايد ببينيم در وقتيکه اين فتوا را مى‌دهد ناظر به چه جهتى بوده ناظر به چه جهتى فتوايش بوده است خيلى از اوقات خود آن ولى چيز هست عرض کردم اگر بدانيم اين فتواى او از آنجا آمده اين هست ولى اگرنه ممکن است در خيلى موارد خودش مأمور به همين ظاهر و اين چيز ها باشد يعنى در مقام ادب.

    سؤال: جنبه اختلاف نفسانى که شما مى‌فرمائيد اينکه قلاده همه را مى‌اندازند به گردن مجتهد. در اين صورت وقتى که حى نباشد ولى و بخواهند حجيت قائل بشوند بر قولشان معنا هم ديگر تفاوت خارجى هم نخواهد داشت و اختلاف نفسانى برقرار نخواهد شد و تاثيرى درآن ندارد.

    جواب: بله. نه ايشان يک مطلب ديگر مى‌خواهند بگويند مى‌خواهند بگويند اگر چنانچه ما آن ولى را فتوايى را که دارد مى‌دهد ما اين فتوا را منبعت از مبدا وحى بدانيم همانطورى که امام عليه السلام اين طور است. امام که ديگر مرده و زنده ندارد اينجا بله اگر ما ثابت کرديم اين مطلب را که اين که دارد مى‌گويد از آنجاست خوب صحيح است اگر نتواانستيم ثابت کنيم به ادله‌اى يکى اينکه ممکن است اينها مامور به ظاهر باشند چطور است که خود اينها فتوايشان عوض مى‌شود. اگر اين باشند چه؟ اصلًا يکى از مسائلى که هست اين است که ولى در مقام ادب يک کارى نمى‌کند که با امام مردم عوضى بگيرند آن را يعنى تعمداً خطاهايى مى‌کند تا اينکه چيز نکند و الا در حقش؟؟؟.

    سؤال: يعنى نقس انکار هم باز يک کار الهى است.

    جواب: خوب بله. مى‌داند که الان بايد رو به قبله بخوابد يا مثل به چه شکلى بايد بخوابد منتهى مى‌گويد اينطور. چرا؟ چون به اين روايت برخورد کرده و الآن در ذهنش آمده مى‌تواند تغيير دهد و مى‌تواند فرض کنيد که آن مسله اصلى را برايش بگويد ولى الان اين صلاح بر اين مى‌بيند که به اين کيفيت حکم کند که فردا که عوض مى‌شود نظرش نظر اصلى را مى‌گويد بگويند نه بابا اين چيز هست اين عوض مى‌شود اما، امام که نظرش عوض نمى‌شود.

    سؤال: پس بهر حال حالا اگر اين را احرازش بکند.

    جواب: کى مى‌خواهد احراز کند؟

    سؤال: عالم وحدت اشراف دارد.

    جواب: بله اگر بکند تمام است تمام اشکالات در مقام اثبات است لذا اين بحث، بحث مهمى است در فتوحات هم محى‌الدين دارد اين بحث را در فصل ٢٩٦ يا ٣٩٦ اين در آنجا دارد که چطور انسان به مبدا شرع و تشريع احاطه پيدا مى‌کند ولو اينکه در روايات هم نيست اثرى از آن نيست از بين رفته در روايات دستخوش زوال شده ولى صحبت در اين است که انسان بداند الان بر اين اساس است که گفته.

    سؤال: چطورى يک نفر وقتى خودش را در معرض افتا قرار مى‌دهد.

    جواب: افتا بگذارد در معرض افتا مى‌گويد من اصلًا مى‌خواهم اينطورى فتوا بدهم دلم مى‌خواهد اشتباه فتوا بدهم چه مى‌گويى؛ اصلًا مى‌گويد من مصلحت بر اين مى‌دانم که الان اين طورى بگويم و لو اينکه حکم را مى‌دانم الان مى‌خواهم طبق ظاهر تذهيب را باز کردم اين روايت را ديدم مى‌خواهم بر طبقش عمل کنم ما که نيستيم ببينيم جهت آن چه هست؟ چه جهتى دارد. اگر ما ناظر بر مصالح و مفاسد نفس الامريه بوديم کلام اين براى ما حجت هست ولى وقتيکه ما نيستيم. او هست ما نيستيم ما همينطور به ظاهر نگاه مى‌کنيم مى‌بينيم.

    سؤال: آن وقت باز اين معنا هم در ائمه هست اينجا را چکار مى‌کنيم؟

    جواب: در ائمه چاره نداريم يعنى ما در ائمه مى‌دانيم که امام در مقام بيان حکم واقع است اين است. اما اختلافى را که ما مى‌بينيم بايد برويم آن واقع را در نظر بگيريم يعنى. نسبت به قرآن. کلام ائمه مثل قرآن مى‌ماند اين قرآن ممکن است داراى تناقض باشد. البته تناقض غلط است در تعبير ما ممکن است داراى اختلاف، باشد بايد بين آن جمع کنيم. يعنى ما اول در امام اين مطلب را فارغ شديم از آن که کلام امام حق است براى عموم. حالاکه کلام امام حق است براى عموم وامام در مصدر تشريع يا دنباله رو تشريع هست وقتى که اين کلام چيز شد بعد مى‌آئيم کلام امام را جمع مى‌کنيم پس چرا اينجا اينطور مى‌گفت: به همين دليل از همه اينها يک ملاک کلّى بدست مى‌آوريم اين ملاک کلى مى‌شود براى ما حکم الله واقعى.

    اما در مورد ولى اينطورى نيست در مورد ولى بر فرض هم رسيديم به اينکه منظور اين براى هميشه اين بوده باز اين را يک امر متغيرى ما حساب مى‌کنيم نه يک امر ثابتى مگر اينکه خودمان بدانيم که به آن فکرش برسيم به آن نحوه فکرش ما احاطه پيدا کنيم. يعنى بدانيم که اين که اين حرف را زده بر اساس فکر ثابت آمده اين را گفته منظور او يک مسله ثابت است.

    سؤال: اين در مسله احکام هست فقط يا در سنت وغيره هم هست؟

    جواب: در همه چيز.

    سؤال: يعنى سيره او هم در حجيت ثابت مى‌شود. سيره ولى. يعنى دلالت بر استمرار مى‌کند ديگر.

    جواب: نه. يک وقتى بدانيم که اصلًا سيره اش اين براساس يک ملاک است. اينها را ما گفتيم. بر اساس يک ملاک سيره را قرار داده آنوقت ديگر در اين صورت ما آن ملاک براى ما مهم است نه خود سيره يعنى عمل ظاهر براى ما مهم نيست. يک وقتى نه ما مى‌خواهيم از سيره به ملاک برسيم اگر از سيره بخواهيم به ملاک برسيم آن وقت اين مشکل مى‌شود. ممکنه آن سيره بر اساس يک ملاکى گفته همه لباسها را زرد بپوشيد فردا عوض مى‌شود مى‌گويد همه سفيد بپوشند فردا عوض مى‌شود. سيره که اين چيز نيست.

    يک وقتى مرحوم آقا هم به من مى‌فرمودند. مى‌فرمودند مهم براى انسان اين است که به ملاک برسد. عمل ظاهرى مهم نيست. چون عمل دستخوش تغيير و تبدّل است امروز اينطور فردا طورى ديگرمتغير مى‌شود. [↑](#footnote-ref-16)