بسم الله الرحمن الرحیم

## فصل (٤) فى أن الواجب لذاته واجب من جمیع جهاته

 (فى أن الواجب لذاته واجب من جمیع جهاته المقصود من هذا أن الواجب الوجود لیس فیه جهة إمكانیة فإن كل ما یمكن له بالامكان العام فهو واجب له)

 این بحث در حول و حوش و محوریت این مطلب قرار دارد كه هر چیزى كه در فعلیت خود به فعلیت تامه برسد، دیگر جهت امكان در او معنا ندارد. چون فعلیت عبارت است از تحقق تام در ذات و در صفت.

## هر چیزى كه در فعلیت خود به فعلیت تامه برسد، دیگر جهت امكان در او معنا ندارد

 ما دو فعلیت داریم: یك فعلیت از باب عدم و ملكه داریم كه مقابل او امكان است.، امكان و فعلیت از باب عدم و ملكه دو وصفى هستند كه طارى بر موضوع‌اند به لحاظ حالتى كه در آن موضوع وجود دارد. من باب مثال مى‌گوئیم ماهیت ممكن الوجود است. یعنى این ماهیت در ذات خود حالت و وصفى بر او عارض است كه به واسطه آن وصف، ما انتزاع امكان را از آن ماهیت مى‌كنیم. آن وصف عبارت است از تهیؤ و آمادگى براى قبول احد الطرفین در وجود و عدم كه عبارت است از وجود.

 وقتى مى‌گوئیم زید ممكن الوجود است یعنى این زید با قطع نظر از تحقق خارجى و عدم تحقق خارجى داراى حالیت انتظار و داراى حال تهیؤ براى رسیدن به احد الطرفین كه وجود است.

 در مقابل این، فعلیت قرار دارد كه عبارت است از تحقق احد الطرفین براى او كه عدم را هم شامل مى‌شود. تحقق احد الطرفین یعنى این ماهیت به لحاظ خودش و در تحقق ذاتى خودش غیر آبى از حمل وجود و حمل عدم است بر او، ولى همین ماهیت به لحاظ تحقق خارجى و صرف نظر از كى‌نونیت ذات، عدم یا وجود براى او فعلیت دارد كه همان عبارت است از تحقق خارجى این ماهیت.

 یا اینكه من باب مثال در حمل امكان بر ماده متحقق الوجود مى‌گوئیم: نطفه امكان انسان شدن دارد. آن ماهیت در مرحله ذات خودش بود، اما ما الان بر این امر متحقق خارجى امكان اطلاق مى‌كنیم. گرچه ما در اینجا بر این امر و ماده خارجى امكان اطلاق مى‌كنیم، اما با یك تحلیل و با یك دقت مى‌بینیم این حكم با حكم اولى ما در مورد زید فرقى نمى‌كند. به جهت اینكه آن چه كه در اینجا محقق است و فعلیت دارد، یك نطفه‌اى داراى ماده و صورتى به این شكل و به این خصوصیت است، و ما در این صورتى كه براى این ماده پیدا شده، امكان حمل نمى‌كنیم. یعنى حمل امكان و اتصاف جنین و نطفه به این ماده و صورت، این اتصاف به حمل امكان نیست، بلكه بالفعل است. الان بالفعل نطفه، نطفه است نه بالامكان.

 ما این نطفه را به لحاظ تیؤش براى علقه و مضغه شدن در یك عالمى مى‌بریم و در آن عالم این نطفه را رها مى‌كنیم، آن وقت حكم امكان را به لحاظ آن عالم برآن حمل مى‌كنیم. آن عالم، عالم تعرى از ماده و صورت و صرف تقرر ذهنى ماهیت است. یعنى الان كه این نطفه است ما به لحاظ همین تحقق خارجى او نمى‌گوئیم این ممكن است براى اینكه علقه بشود. چون وقتى یك شیئ صورت خارجى پیدا كرد دیگر معنا ندارد كه همین شیئ با اتصاف به این صورت خارجى چیز دیگر بشود. این محال است. بله، در این نطفه یك حالت آمادگى هست كه به واسطه آن تهیؤ ما تحقق امر لاحق را بر این متصف به امكان مى‌كنیم، امر لاحق كه علقه یا مضعفه است یا بعد كسونا العظام لحماً هست، این امر لاحق بر این نطفه نه به لحاظ همین صورت خارجى است، بلكه به لحاظ تهیؤ اوست براى رسیدن به آن لاحق.

 آن تهیؤ عبارت است از ماهیت معراى از وجود و عدم. یعنى نطفه فى حد نفسه قابلیت براى علقه شدن دارد یا قابلیت براى علقه شدن ندارد؛ از این نطقه نظر ما به او ممكن مى‌گوئیم. البته موارد امكان قبلا خوانده شد امكان ذاتى، امكان استعدادى، امكان و قوعى، ولى ما همه اینها را در یك تعریف عام یك كاسه كردیم.

 البته امكان ذاتى با امكان استعدادى و امكان وقوعى و امثال ذلك تفاوت مى‌كند و همه اینها احكام خاص به خود را دارد، اما آن تعریف جامعى كه بر همه اینها حمل مى‌شود این است كه ماهیتى كه آن ماهیت با قطع نظر از وجود خارجى او، تهیؤ و آمادگى براى تحقق به احد الطرفین در محمول را داشته باشد، به این مى‌گویند: امكان.

 البته امكان یا امكان ذاتى است كه این در همه موجودات است چه آنها كه فعلیتشان فعلیت تامه باشد، مانند مفارقات و امثال ذلك، یا اینكه این در همه موجودات نیست، در آنجایى است كه مثل امكان استعدادى در مورد ماده و صورت مطرح مى‌شود كه این در مورد مفارقات و مجردات معنا ندارد یا امكان وقوعى است، كه باز این در آنجا نیست و در عالم مواد است.

 در همه اینها آن وجه جامع و مشترك بین اینها در حمل امكان این است كه ممكن به آن ماهیتى گفته مى‌شود كه آن ماهیت قابلیت براى احد الطرفین در محمول را داشته باشد. این را ممكن مى‌گویند.

 در مقابل او كه ملكه است، فعلیت است. فعلیت عبارت است از تحقق احد الطرفین براى ان ماهیتى كه در وهله اول امكان بر آن ماهیت صادق بود. این مى‌شود فعلیت.

 این فعلیت یا پس از تهیؤ و عروض وصف امكان بر این ماهیت آمده است مانند علقه شدن كه پس از نطفه شدن بر این ماده عارض مى‌شود، مضغه شدن پس از علقه شدن بر این ماده عارض مى‌شود، یعنى حالت فعلیت در این ماده زماناً پس از عروض وصف امكان است بر این ماده، یا این طور است یا این فعلیت اولا بلا اول بر این موضوع ثابت است بدون وصف امكان كه به معناى تهیؤ باشد براى او زماناً.

 یعنى وقتى مى‌گوئیم واجب الوجود ممكن الوجود است بالامكان العام نه بالامكان الخاص، معنایش این است كه واجب الوجود، ماهیت معراى از وجود یا وجود براى او عار فعلیت دارد یا عدم براى او فعلیت دارد.

 اگر واجب الوجود، وجود براى او فعلیت داشته باشد این امكان عام با ضرورت وجود براى موضوع وفق مى‌دهد، چون در امكان عام سلب ضرورت مى‌كند از جانب مخالف، یعنى عدم وجود ضرورت ندارد براى واجب الوجود. حالا عدم الوجود كه ضرورت نداشت، نفس الوجود یا ضرورت دارد مثل واجب الوجود با نفس الوجود هم ضرورت ندارد مانند ممكن الوجودات متعینه در عالم امكان.

 این فعلیت وجود است براى واجب الوجود.

 همین طور اوصاف و صفاتى كه بر واجب الوجود بار مى‌شود و حمل مى‌شود، تمام اینها فعلیت دارد براى واجب الوجود به لحاظ حمل نفس الوجود بر واجب الوجود بدون تهیؤ زمانى و ذاتى براى امكان براى واجب الوجود به معناى استواء الطرفین.

 یعنى وقتى كه ما وجود را براى واجب الوجود ضرورى و ذاتى و فعلى مى‌دانیم، خواهى نخواهى از متفرعات این مسأله این است كه اوصاف وجود و شوائب وجود هم براى واجب الوجود ضرورت فعلیت تامه داشته باشد.

 وقتى كه خود وجود براى واجب الوجود ضرورت داشت چون چیزى خارج ازدائره وجود نیست، تمام آثار وجود و صفات كمالى وجود هم بالتبع باید براى واجب الوجود ضرورت داشته باشد. لذا مرحوم آخوند بحث را در اینجا از این نقطه نظر شروع مى‌كند كه وقتى واجب الوجود، واجب الوجود لذاته است واجب الوجود من جمیع جهاته هست. یعنى تمام حیثیات وجود از نقطه نظر صفات كمالیه و صفات تامه براى وجود براى واجب الوجود واجب است. و واجب الوجود حالت انتظار براى تحصیل صفت كمالى ندارد، مانند ما كه در حال انتظار براى تحصیل صفات كمالیه هستیم، مریض مى‌شویم انتظار صحت داریم؛ صحیح هستیم انتظار مرض را داریم، جاهلیم انتظار علم را داریم، فقیریم انتظار غناء را داریم و امثال ذلك كه در ممكن الوجود كه هنوز به فعلیت نرسیده است، این ممكن الوجود حالت انتظار بالنسبه به صفات كمالیه و فعلیه را دارد. اما واجب الوجود وقتى كه نفس الوجود براى او ضرورت داشت و این مقدمه را هم ضمیمه مى‌كنیم كه هیچ چیزى صفت كمالى خارج از دایره وجود نیست، پس بنابراین واجب الوجود داراى جمیع صفات كمالیه است. مثل اینكه فرض كنید من باب مثال الان یك كاغذهایى را به شما بدهند، یك كاغذ سبز، یك كاغذ قرمز، یك كاغذ آبى، یك كاغذ سفید و تمام رنگها در این كاغذها منقش است.

 حالا اگر گفتند كه ما جمیع كاغذهایى كه در این اتاق است، به شما داده‌ایم؛ لازمه این این است كه هم رنگ سبز پیش شما هست، هم رنگ قرمز پیش شما هست، هم رنگ سفید و هم رنگ زرد و امثال ذلك؛ دوباره لازمه این قضیه این است كه هم كاغذ مستطیل پیش شما هست، هم كاغذ مربع و هم كاغذ دایره و امثال ذلك. باز لازمه این قضیه، این است كه هم كاغذ خط دارپیش شما هست هم كاغذ بیخط. یعنى تمام آن اوصاف و نعوتى را كه شما بر قرطاس به لحاظ و به جهات مختلف حمل مى‌كنید باید به تبع به واسطه اصل تحقق خود قرطاس و جمیع این كاغذها پیش شما وجود داشته باشد. واجب الوجود هم همین است

 سؤال: در مورد امكان هم همین است، وقتى در مورد امكان در وجودش نگاه مى‌كنیم، وجودش وجود دارد ولو بالغیر، بالاخره این وجود خودش صفات كمالیه دارد پس صفات كمالیه هم وجود پیدا مى‌كند ولو بالغیر براى ممكن جواب: وجود بالغیر.

 سؤال: بله.

 جواب: بله ما هم همین را مى‌گوئیم.

 سؤال: ما مى‌خواهیم در مورد واجب فقط انحصار بدهیم.

 جواب: نه، ما مى‌خواهیم بگوئیم حالت انتظار ندارد، حالت انتظار یعنى واجب در صفات كمالیه خودش منتظر افاضه غیر نیست، ولى در مورد وجود بالغیر انتظار افاضه اولین شرط است، فقر ذاتى دارد. وقتى كه یك ممكن الوجودى در خود وجودش محتاج به غیر است، در اوصاف به او هم محتاج به غیر است.

 اما در مورد واجب وقتى كه ما وجود را براى واجب فعلى و ذاتى مى‌دانیم به تبع تمام اوصاف هم براى او ذاتى خواهد بود. پس این محتاج به غیر در افاضه و در اتصاف به نحو و وصف نخواهد بود.[[1]](#footnote-1)

 نكته اى كه مرحوم آخوند در اینجا دارند این است كه مى‌فرمایند: این حالت انتظار عین اصل مسأله و اصل طرح این بحث نیست. بحث این است كه واجب الوجود لذاته، واجب الوجود من جمیع جهات است. این اصل بحث است. از متفرعات این بحث این مطلب است، پس بنابراین واجب الوجود حالت انتظار براى تحقق و اتصاف به یك وصفى نمى‌تواند داشته باشد. چرا؟ چون جنبه وصف در او فعلیت دارد، پس نمى‌تواند این حالت انتظار را داشته باشد. بعضى ها آمده‌اند و گفته‌اند كه این مطلب با خود اصل بحث یكى است. یعنى فرق نمى‌كند چه بگوییم واجب الوجود، واجب الوجود لذاته است. چه اینكه بگوئیم چون حالت انتظار ندارد نسبت به اوصاف، از این نقطه نظر آن اوصاف براى او فعلیت دارند و براى او از این نظر واجب است.

## نحوه عصمت ملائكه ـ منشأ صدور ذنوب و سوزندگى جهنم

 مرحوم آخوند در این جا مى‌فرماید كه این بحث واجب الوجود، واجب الوجود لذاته یك مطلب است، و این كه واجب الوجود چون واجب الوجود لذاته هست پس بنابراین حالت انتظار براى تحصیل صفات كمالى را ندارد مطلب دیگرى است و بینهما عموم مطلق. هر جا كه واجب الوجود، واجب الوجود لذاته بود، در آنجا حالت انتظار براى تحصیل صفت كمالى را ندارد، چون صفات كمالى از شوائب وجود است، وقتى كه اصل الوجود ذاتى براى واجب الوجود بود، پس بنابراین صفات كمالى هم ذاتى براى او خواهند بود و دیگر بالغیر نخواهند بود. ولیكن اینكه اگر یك چیزى از نظر اتصاف به فعلیت رسیده باشد و صفت حالت انتظار نداشته باشد، منافاتى با ممكن الوجود لذاته ندارد. مانند مفارقات نوریه و مانند عقول. مفارقات نوریه و عقول به فعلیت تامه رسیده‌اند چون فعلیت آنها فعلیت تامه است، لذا حالت انتظار براى تحصیل كمال مجدد را ندارند اما از این استفاده نمى‌شود پس بنابراین اینها واجب الوجود لذاته هستند. هر چیزى كه به فعلیت تامه برسد، دیگر حالت انتظار براى فعلیت دیگرى را ندارد. عقول، مرتبه عقل و مرتبه مجردات و ملائكه فعلیتشان، فعلیت تامه است، یعنى به یك رتبه و به یك حدى رسیده‌اند و در آن حد متوقف شده‌اند. وقتى كه این فعلیت، فعلیت تامه شد و استعداد از وجود او برخاست، حالت انتظار براى كسب صفت مجدد را ندارد. اگر حالت انتظار را داشته باشد، دلیل بر این است كه فعلیت، فعلیت تامه نیست.

 منظور از فعلیت تامه نه فعلیت از حیث جمیع شوائب وجود است، بلكه فعلیت رتبى منظور است. اگر یك وجودى به فعلیت رتبى رسید و در آن مرحله متوقف شد دیگر انتظار براى فعلیت بعد در او نیست. یعنى وقتى مقتضاى ذات او به یك حد، رسید دیگر انتظار براى مرتبه دیگر براى وجود او نمى‌شود.

 این لیوان این الان به یك مرتبه از فعلیت رسیده، یعنى شیشه و سنگ را در یك شرایط خاصى گرفته و آب كرده و زوائد او را گرفته‌اند و بعد او را به صورت بلور و به این صورت در آورده‌اند. الان این فعلیت رتبى دارد؛ یعنى در این مرتبه به یك فعلیت رسیده است. آیا فعلیت او فعلیت تامه است؟ یعنى اجزاء این ماده و اجزاء این لیوان دیگر استعداد و آمادگى براى تغییر و تبدل را ندارند، اگر این طوراست، پس چرا فرض كنید من باب مثال همین لیوان را شما در كنار آفتاب در یك شرایط خاصى بگذارید، بعد از گذشت فرض كنید ده هزار سال یا صد هزار سال همین لیوان را مى‌بینید تغییر پیدا كرد و به یك شكل دیگرى درآمد؟ پس معلوم مى‌شود این فعلیت، فعلیت تامه به معناى إباى از تغییر و تبدل را ندارد. این فعلیت، فعلیت ناقصه است نه فعلیت تامه، چون ماده است و ماده دائما در حال تغییر و تحول است.

 ماهى‌اى كه در دریا هست و شما استخوانش را با دستتان خُرد مى‌كنید، همین ماهى اگر در یك شرایطى بماند و فسیل بشود و تبدیل به سنگ مى‌شود.

 بعد از گذشت هزاران سال شما الان مى‌بینید این گوش ماهیها همین چیزهایى است كه اول یك حالت كلیسمى داشته، بعد متحجر شده و تبدیل به سنگ شده است. یا فرض كنید كه بسیارى از حیوانات و رفته‌اند و تبدیل به ذخائر زیر زمینى ما شده‌اند اینها براى این است كه فعلیت آنها در آن موقع فعلیت تامه نبوده، فعلیت رتبى مقطعى بوده، فعلیت زمانى بوده؛ اما اگر یك فعلیتى فعلیت رتبى باشد یعنى ممكن الوجود در رتبه به یك حد فعلیت تامه در آن حد برسد، دیگر از آن حد تجاوز نخواهد كرد و حالت انتظار براى او نسبت به كمالات دیگر پیدا نخواهد شد.[[2]](#footnote-2)

1. البته اينجا بسيار جاى صحبت دارد و متفرعاتى که بر اين قضيه بار مى‌شود، کيفيت نزول و ربط حادث به قديم در اين قضيه بحث در اينجا پيش مى‌آيد که انشاء الله در طى بحثهاى آينده به اين قضايا اشاره مى‌کنيم. [↑](#footnote-ref-1)
2. از اينجاست که مى‌گوئيم ملائکه و عالم عقول ارتقاء ندارند، يعنى در همان مرحله فعليت و در همان مرحله اتصاف به صفات کماليه که آنها دارند، تام هستند.

استفاده اى که در اينجا مى‌کنيم يکى از آنها اين است که آنها گناه نمى‌کنند. گناه نکردن آنها يک جهتش اين است که عدم تمرد در آنها به فعليت تامه رسيده؛ يعنى چون جنبه شهوت و حيوانيت ندارند، پس بنابراين زمينه براى ابراز و اظهار و مقام اثبات در برابر اوامر و نواهى الهى در آنها وجود ندارد. اصلا زمينه وجود ندارد، نه اينکه آنها اصلا ادراک معانى را نمى‌کنند.

سؤال: تمرد هميشه و منشأ از نفس و شهوت و اينهاست؟ حضرت آدم درمقام شهوت و غضب

جواب: تمرد ناشى مى‌شود از ادراک جهت جاذبى در قبال ادراک مقام مصلحت و مقام تکليف پروردگار. کسى که تمرد مى‌کند يک داعى نفسانى براى اين تمرد وجود دارد، آن داعى نفسانى در قبال مصلحت ملزمه امر و نهى پروردگار قرار مى‌گيرد، و آن ذات و نفس مى‌آيد اين جهت داعيه را بر آن جهت مصلحت ملزمه غلبه مى‌دهد.

سؤال: اينجا يک اشکال پيدا مى‌شود؛ اينکه ما حمل عصمت بر ملائکه و عقول نامه نمى‌توانيم بکنيم، چون اين از باب منشا است در جايى که نمى‌شود عصيان بکنند پس در اين صورت اطلاق عصمت هم نمى‌شود کرد.

جواب: اصلا مسأله عصمت از باب اين اعدام و ملکه نيست. عصمت يعنى معصوم بودن و محفوظ بودن از گناه، ... عدم تحقق حالت مخالفه بر آن ذات.

ما به اين پارچ و ليوان نمى‌توانيم بگوييم اينها معصومند، چون عصمت و عدم عصمت، بر موضوعاتى حمل مى‌شود که انتظار خلاف در آن ها برود، اين انتظار خلاف در آنها مى‌رود. من باب مثال انسان، هم مى‌تواند معصوم از گناه باشد و در مقام انقياد کار خلاف انجام ندهد و هم مى‌تواند معصوم نباشد و انجام بدهد. اما در اين ليوان يا در اين پارچ و سينى اصلا صدور فعل و اين که يک فعلى از آنها صادر بشود معنا ندارد.

آيا نفس صدور فعل مصحح حمل عصمت است يا اينکه فعل عن اختيارِ است.

فرض کنيد من باب مثال درخت فعلى که از او سر مى‌زند رشد و تغذيه و نمود و امثال ذلک است. اينها افعال نباتى هستند، باز مى‌گوئيم عصمت در اينها معنا ندارد زيرا فعل عن اختيار در اينجا نيست. حالا آيا فعل عن اختيار، عن عقل بايد باشد، يا از روى قواى واهمه و تخيل هم مى‌تواند باشد؟ يعنى آيا ما در حيوان مى‌توانيم بگوئيم حيوان معصوم است يا معصوم نيست؟ آيامى‌توانيم اين حرف را بزنيم؟ يا اينکه برگشت اين حرف به يک اختيار از تعقل است. ممکن است در اينجا بگوئيم که خود حيوان، فى حد نفسه داراى مراتب تکليف است، همان طورى که خود حيوانات هم داراى حساب و کتابى بر حسب آن خصوصياتشان هستند.

آن عصمت تامه اى که هيچ گونه سريان خطا و سريان اين خلاف در او معنا ندارد، اين است که آن ذات متحقق به حالتى شود که آن حالت خودش فى حد نفسه رادع باشد از اين عمل خلاف.

حالا صحبت در اين است که اين ملائکه که معصومند،” (لا يَعْصُونَ اللهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ)” آيا قدرت بر خلاف دارند يا ندارند؟ قدرت دارند؛ بحثى در اين نيست.

سؤال: داعى بر خلاف ندارند.

جواب: احسنت. قدرت بر خلاف دارند، يعنى وقتى که عملى را انجام مى‌دهند، يفعلون، از روى اضطرار و جبر اين عمل را ا نجام نمى‌دهند زيرا که جبر رافع عصمت است. در هر جا که جبرى باشد در آنجا عصيان و خطا و امتثال معنا ندارد.

اگر شما جبراً دست يکى را بگيريد و او را در آب بياندازيد که روزه اش باطل بشود، اين روزه اش باطل نمى‌شود، چون در اينجا جبر است؛ جبراً عليه اين کار شده.

اگرشما دست يکى را بگيريد واو را از پشت بام به پايين پرتاب کنيد و او بميرد، در اينجا القاء در مهلکه نيست، چون جبراً بوده.

اگر شما دست يکى را بگيريد و او را مجبور کنيد که سرش را خم کند و نماز بخواند، اين نماز از او قبول نيست، اين اطاعت در آنجا معنا ندارد، چون جبرا بوده.

پس بنابراين، آيا ملائکه به اين کيفيت هستند که جبرا عملى را انجام مى‌دهند يا از روى اختيار؟ از روى اختيار انجام مى‌دهند. وقتى که از روى اختيار انجام بدهند، اتصاف به عدم عصيان بر آنها صادر مى‌شود والا اگر از روى اختيار انجام ندهند، عدم عصيان هم بر آنها صادر نيست. شما نمى‌توانيد بگوئيد اين پارچ گناه نمى‌کند. اصلا گناه و عدم گناه از باب عدم و ملکه بر موضوعى حمل مى‌شود که قدرت بر عصيان داشته باشد.

سؤال: شما قدرت را قبول داريد. بالاخره در اينجا يک مسأله اى هست، اينکه مولوى مى‌گويد: اين بايد داعى بر اين خلاف داشته باشد، اين ديگر نفسى ندارد که بخواهد گناه بکند

جواب: درست است.

سؤال: وقتى نفسى براى گناه کردن نداشت، ديگر نمى‌توانيم بگوييم ايشان اختيار دارد بکند يا نکند. و او قدرت بر آن فعل داشته باشد

جواب: مسأله اختيار و مسأله داعى اين جا دوتاست. يک وقت شما مى‌گوييد داعى بر گناه دارد يا ندارد؟ ما مى‌توانيم بگوئيم که ملائکه داعى بر گناه ندارند؟ چون وقتى که آنها از نقطه نظر عقل به فعليت تامه رسيدند، قطعاً جهات حسن در آنها به نحوى است که اصلا زمينه براى عصيان در آنها فراهم نيست. يعنى اصلا معنا ندارد که خلاف امتثال کند. يعنى در آن مرتبه ربوبى و در رتبه خودشان در يک مرتبه‌اى هستند که اقتراب به حضرت حق را جميع المنشاء و مبدا براى همه خيرات و همه ارزشها مى‌دانند و دورى و ابتعاد از حضرت حق را منشاء براى همه کدورت ها و خلاف‌ها و بى‌ارزشى‌ها و ظلمات مى‌بينند. بعبارت ديگر ادراک اين معناى ظلمت و کدورت را مى‌کنند، نه اينکه ادراک نکنند. و اصلا ادراک کدورت ندارند. اين مسأله که عبارت است از آن ادراک مصالح راجع به امتثال اوامر پروردگار در آنها به فعليت تامه رسيده است. يعنى در وجود آنها ديگر زمينه شهوتى نيست تا اينکه آنها را جذب کند. نه اينکه آنها اصلا نمى‌دانند مخالفت با پروردگار چه عواقبى دارد، چوب که نيستند، آنها مى‌دانند. نه اينکه آنها اصلا نفهمند اقتراب به پروردگار بواسطه اوامر براى آنها چه برکاتى دارد؟ اگر نفهمند که با پارچ و ليوان فرق نمى‌کنند! پس بنابراين آنچه که مصحح حمل عصمت است، فقط به اختيار بر مى‌گردد. ايا اختيار عمل را دارند يا ندارند؟ لذا يک شخصى ولى وقتى که به مقام ولايت رسيد، اين جنبه تحقق گناه از آنها اصلا بالمره قطع و منقطع مى‌شود، چون مرتبه تحقق مصلحت کلى در آنها به فعليت تامه رسيده است. ديگر اصلا داعى براى گناه معنا ندارد، چون گناه ناشى از لذت شهوت و لذت کدورت است. وقتى که نفس او پاک و مطهر شده به نحوى که زمينه براى کدورت ديگر در او نيست، پس بنابراين عملا امکان يک خلاف که داعيه کدورت و ظلمت باشد در او معنا ندارد.

چرا يک شخص زنا مى‌کند؟ چون لذت زنا را در کدورت و در ظلمت احساس مى‌کند، لذت زنا را در اين زمينه خلاف مشاهده مى‌کند. چرا يک شخصى دزدى مى‌کند؟ و نمى‌آيد از راه حلال و از طريق حلال، معاش حلال کسب کند؟ چون لذت خلاف را در اين زمينه احساس مى‌کند، اين لذت را احساس مى‌کند و بعد عصيان مى‌کند. لذت کدورت را احساس مى‌کند، چون کدورت براى متکدر. و نور براى مستنير و متنور لذت دارد

سؤال: پس بايد جهنم هم براى اهل جهنم لذت داشته باشد.

جواب: جهنم، جنبه سوزش اين لذتى است که الان احساس نمى‌کنند. اينکه الان دارد اين عمل خلاف را انجام مى‌دهد، اين عمل خلاف يک حرکت قصرى است که نه حرکت طبعى. اگر حرکت طبعى بود، جهنم لذت داشت. ولى چون يک حرکت قصرى و ذات او آبى است اين بر ذات خودش پرده انداخته، آن ذات او فرار مى‌کند، ذات او الان دارد مى‌سوزد ولى اين نمى‌فهمد. اين در يک مرحله جلوتر از نفس و ذات از اين کدورت ملتذ مى‌شود ولى ذات او نسبت به اين مى‌سوزد. در عالم قيامت اين حرکت قصرى به حرکت طبعى متبدل مى‌شود. يعنى آن لذتى را که در اين دنيا بواسطه حرکت قصرى احساس مى‌کرده، الان در آن دنيا، آن حرکت طبعى و جهت طبعى او که فرار از اين گناه است،- ذات انسان که گناه را نمى‌پذيرد. ذات انسان رد مى‌کند- ان حرکت طبعى در روز قيامت مى‌آيد بصورت عذاب او را از بين مى‌برد و مى‌سوزاند.

اگر فرض کنيد بدنبال علم اگر نرويد و بدنبال اين بچه بازيها و گردش برويد، عمرتان را تلف بکنيد، الان يک لذتى را در اين احساس مى‌کنيد. اگر احساس نمى‌کرديد که به دنبال نمى‌رفتيد. اين آدمهاى بيکارى که بجاى اينکه وقتشان را به اين علم بگذرانند به اين مزخرفات و امثال ذلک مى‌گذرانند، لذت احساس مى‌کنند که مى‌گذرانند؛ اگر ناراحت بودند که نمى‌گذراندند؛ کسى که از يک چيزى ناراحت است به دنبالش نمى‌رود. چون خوشش مى‌آيد به دنبال مى‌رود، ولى اين خوش آمدن يک خوش آمدن قصرى است، خوش آمدن طبعى نيست.

چه موقع آن احساس طبعى پيدا مى‌شود؟ وقتى که بيست سال ديگر از عمرش گذشت و ديگر دماغى و مجالى براى تامل و دراست وتعلّم و تحصيل نبود، آن موقع نگاه مى‌کند مى‌بيند اين رفقيش آمده بواسطه تحصيل و تهذيب و مجاهده به يک مراتبى رسيده و اين بيست سال وقتش را در اين مزخرفات گذرانده، آنجا اين حرکت قصرى تبديل مى‌شود به يک حرکت طبعى، لذا آه از نهادش بر مى‌آيد. آن آه مى‌شود حرکت طبعى. يعنى آن که در وجدان و در سرش مخفى بود و اين پرده روى او انداخته بود و بواسطه اين پرده انداختن به مطالب ديگرى پرداخته بود، الان که زمينه و شرايط قبلى از بين رفته و شرايط جديد پيش آمده، آن حرکت طبعى و موافق با طبع که بسوى کمال و تحصيل و فعليت رفتن هست آن حرکت الان در وجود اين متبلور و ظاهر مى‌شود، مى‌بيند دستش خالى است آنجا،” (يَوْمَ يَجْمَعُکمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذلِک يَوْمُ التَّغابُنِ)” روز تغابن و روز غبن اين است، احساس غبن اين است که در دنيا يک مجالى به تو داده بودند، آن مجال را استفاده نکردى، آن رفيقت از آن استفاده کرده، حالا دستت از آن مجال کوتاه شده، آن حرکت طبعى در نفست که حرکت بسوى فعليت است آ نجا احساس کم مى‌کند. آنجاست که جهنم براى او ظاهر است. بالاترين سوزندگى براى انسان همين است. همين مواجه شدن با حرکت طبعى در نفس و در وجدان. اينجا تمام اين حرکت‌ها، حرکتهاى قصرى است و بواسطه التذاذات بر خلاف طبع حرکت مى‌کند که البته زمينه اش هست. زمينه را خدا قرار داده، منتهى مى‌گويد: خوب طبق زمينه عمل نکن! اين زمينه را براى رشد قرار داده، والا مانند ملائکه انسان در يک حدى تکافى بود.

سؤال: قضيه هاروت و ماروت چطور است؟

جواب: آن تبدّل مى‌شود. در زمينه هاروت و ماروت اصلا تبدل ماهيت شده.

سؤال: يعنى از ملک بودن خارج شده‌اند

جواب: بله اصلا تبدل ماهيت شده.

سؤال: يعنى همين نزولش را عرض مى‌کنم حالا خود اين در چاه بابل بودن را؟

جواب: بله.

سؤال: قضايا در همين که نزول کردند از همان موقعيت براى تبدل؟

جواب: خدا ذات اينها را متبدل کرده، نفس انسانى در آنها قرار داده و يک نفس حيوانى.

سؤال: خوب همين منشاء تبدّل چه بوده

جواب: منشا تبدل، منشاء همان عدم ادراک مصالح و مفاسد است، چون به خدا اعتراض کردند.

سؤال: آن اعتراض چه مى‌شود اين جا؟

جواب: اعتراض همين است. حالت خودش را مى‌بينيد که در آن حالت گناه معنا ندارد. از آن طرف نگاه به اين بشر مى‌کند، مى‌بيند اين بشر داراى يک حالت عالى است، حتى عالى تر از خودش، نمى تواند بين اين دو تا جمع کند. مى‌بيند اين بشر دارد گناه مى‌کند و حال بشرهم از او عالى تر است. اين گناه نمى‌کند و حالش و فعليتش از او پائين‌تر است. خدا در اينجا براى اينکه حاليش بکند مى‌گويد: آن حالش از تو بالاتر است، در عالم روح بالاتر است، ولى در عالم نفس من يک مقتضياتى در او قرار دادم، به مقتضاى آن مقتضيات، حرکت قصرى او همين گناه است. اين نمى‌فهمد، خدا او را هم در اين قرار مى‌دهد، يعنى همان جهت نفسانى که در انسان است با وجود آن مرتبه اعلايى که از ملک دارد والا او خوب مى‌فهميد ديگر. اگر حالت او را احساس مى‌کرد که او حالتش پايين تر است، خوب ديگر اعتراضى نداشت. مى‌بيند اين بشر از او بالاتر است و در عين حال گناه مى‌کند، اين برايش جاى سؤال مى‌شود.

سؤال: پس در حقيقت مثل آن قضيه حضرت آدم و اعتراض ملائکه به خداوند است. جواب: بله همين طور است.

سؤال: پس آن هم ديدند ديگر؟

جواب: بله آن هم ديدند ديگر، حقيقتش را ديدند. ديدند بالاتر است.

سؤال: پس همان عنوان حرکت قصرى باز اين خودش مشکل آفرين است. حرکت که قصرى شد، ديگر تکليف و مواخذه و اينها چه مى‌شود؟.

جواب: يک وقت حرکت، حرکت قصرى و من غير اختيار است. مثل حرکت حجر الى العلم. يک وقت حرکت، حرکت قصرى است ولو با اختيار. حرکت قصرى عبارت است از هر حرکتى که مخالف با طبع باشد. (من غير اختيار او بلااختيار). [↑](#footnote-ref-2)