تغییر اول این بود كه واجب، چون واجب الوجود اطلاق مى‌شود. وجود، در مفهوم واجب اخذ شده است. و این واجب الوجود یا نفس الكون و التحقق فى الخارج است یا اینكه نفس الكون و التحقق فى الخارج نیست. چون كون به معناى همان تعین شخصى درخارج است. و این تعّین معناى كلى و معناى سعى دارد.

 با این تقریرى كه من عرض مى‌كنم، چون یك متنى و یك نكته اى در اینجا هست. و مى‌خواهم آن را برسانم. براى رسیدن به اشكالى كه ممكن است شما در بعضى از جاها ببینید كه در عبارت مرحوم آخوند تغییر و تبدیل پیدا شده است.

 این كون و تحقق عبارت است از تعینى كه آن تعین جنبه سعى و كلى دارد. مانند كلى طبیعى كه افراد خارجى مصادیق او هستند. مانند حیوان، مانند انسان كه افراد خارجى زید و أمر و این ها مصادیق انسانیت و حیوانیت است. این واجب الوجود فرض بر این است كه، این واجب و این موجود، خود او نفس الوجود است. و وجودى غیر از او نیست. با توجه به اینكه اگر مسئله از اول بر این مبنا بود كه ما واجب الوجود را یك وجود جدایى بگیریم، و آن وجود جدا، ارتباطى با سایر وجودات نداشته باشد مگر در مصداقیت براى یك مفهوم عام، دیگر تعدد ذات واجب لازم نمى‌آمد.

 پس اینكه در این اشكال، مستشكل مى‌گوید: اگر واجب الوجود، نفس الكون در خارج باشد. تعدد واجب لازم مى‌آید، یعنى واجب در مقام جوهر، جوهر باشد. واجب در مقام عرض، عرض باشد. واجب در مقام ماده، ماده باشد. واجب در مقام صورت، صورت باشد، واجب در مقام مجرّد مجرّد باشد، و واجب در مقام طبع، طبع باشد. یعنى عینیت واجب الوجود، با یك، یك از افراد تحقق و تعین خارجى. خوب، الان این واجب، نفس الكون است. كون به معناى كلى طبیعى، كلى طبیعى كه مصادیق خارجى او، عبارتند از جواهر و اعراض. آنوقت این مفهوم، كه لحاظ مصادیق خارجى او، عارض بر واجب الوجود مى‌شود. و متحد به واجب الوجود است، این اشكال را پیش مى‌آورد كه واجب الوجود كه همه وجود در زیر سلطه و چنبره اوست، این واجب الوجود تك، تك تعینات خارجى را مستقل از دیگرى و به لحاظ حیازت طبیعت كونیه و تحققیه در خارجیه، در بر دارد. چون واجب الوجود، كون در خارج است، پس واجب الوجود مجرّد است، پس واجب الوجود جوهر است. پس واجب الوجود، عرض است.

 مثل این كه فرض كنید كه از باب مجاز عقلى، مى‌گوییم كه زیدٌ العالم، در آن بحث ها كه یادتان مى‌آید؟ كل عالمیت را ما منحصر در زید مى‌كنیم. زیدٌ العالم نه اینكه الف و لام، الف و لام عهد باشد. نه، الف و لام استغراق است، استغراق عرفى است. یعنى تمام علم منحصر در زید است. یعنى علم خلاصه شده است در زید به عنوان استغراق. پس این العالم به عنوان كلى طبیعى مصداق منحصر به فرد آن، زید خواهد بود. یعنى شما در هر جا كه بخواهید مصداق عالم پیدا كنید، آن مصداق غیر از زید كس دیگرى نخواهد بود. پس اصلا براى این عالم یك مصداق بیشتر وجود ندارد. البته مجازاً، نه حقیقتاً و آن یك مصداق زید است. این مى‌شود مجاز. استغراق در مجاز عقلى این است كه ما یك معنائى كه داراى مصادیق متعدده هستند نداریم.

 یا مثل زیدٌ الامیر مى‌گوید كه فقط امیر در اینجا زید است. غیر از زید در اینجا

 كسى كاره‌اى نیست. حالا هزار تا هم امیر در اینجا باشد، اما تمام آن امیرها فُرمالیته هستند. آن امیرها همه فرض كنید كارى از دست ایشان بر نمى‌آید. آن امیر واقعى زید است. عالم زیاد است ولى این عالم‌ها هیچكدام اینها فایده ندارند. آن عالم واقعى منحصر در زید است. پس این كلى طبیعى را فقط یك مصداق، برایش پیدا مى‌كنیم. و آن مصداق، زید است.

 در مورد واجب الوجود. هم همین مطلب را مى‌گوئیم آقایان نظرشان باین نكته است كه در مورد واجب الوجود. مى‌گویند كون در خارج انحصار دارد و امتیاز آن فقط با ذات واجب الوجود است. این امتیاز را به كس دیگرى نداده‌اند. یك شركتى وقتى مى‌خواهد تاسیس بشود. به خاطر اینكه كس دیگر نیاید تقلب كند. این را مى‌روند ثبت مى‌دهند مى‌گویند این كارخانه فرض كنید كه آفتابه سازى، این اختصاص دارد فرض كنید كه به جناب زید بن مثلًا ارقم. این كارخانه فرض بكنید كه مثلًا فرش بافى كذا این ثبت آن مال چه كسى است؟ مال جناب بكر بن خالد است كه دیگرى نیاید تقلید كند. بروند مثلًا شكایت كنند. این را ثبت مى‌دهند.

 این كون و تحقّیق درخارج را، خدا براى خودش ثبت داده است. و این كون مربوط به دیگرى نخواهد بود.

 پس بنابراین اگر دیگرى و اشیاء دیگرى در خارج كون و تحقق داشته باشند. این كون و تحقق آنها بالعرض و المجاز است، نه بالحقیقه و الاستقلال، این كلى طبیعى اختصاص به ذات حق متعال دارد. مستشكل این را مى‌خواهد بگوید و این مسئله‌اش درست است. از این نقطه نظر، مطلب درست است. بحث در این است كه آیا تعدد واجب لازم مى‌آید یا نه؟ آن یك بحث دیگرى است. آن به اینجا مربوط نیست. و اصلا مرحوم آخوند متعرض این تكه و به این نكته مطلب نشده اند در اینجا، آمده اند مطلب را از جاى دیگر جواب داده‌اند.

## اشكال اول

 پس در اینجا مستشكل این مطلب را مى‌خواهد بگوید كه واجب الوجود، یا نفس الكون فى الخارج است یعنى اگر تحققى شما در خارج مى‌بینید آن تحقق، تحقق واجب الوجود است. اگر این طور است. خوب پس بنابراین به تعداد تعینات خارج، ما واجب الوجود داریم، چون این وصف واجب الوجودى از ذات واجب الوجود هیچگاه سلب نخواهد شد و چون این واجب الوجود نفس الكون است، پس بنابراین تمام مصادیق خارجى كون و تحقق، این صفت واجب الوجودى بر آن تارى و عارض مى‌شود. این اشكال اول. بنابراین. این یك اشكال است كه یا نفس الكون است.\* یا نفس الكون فى الخارج\* نیست.

 اگر كون در خارج نیست، پس بنابراین كون عارض بر این مى‌شود. وقتى كه عارض بر این شد. پس این كون درخارج یا اینكه خارج از ذات او است كه به اصطلاح همان كون و تحقق در اینجا، عارض بر آن مى‌شود. و وقتى كه عارض بر آن شد. آنوقت در اینجا دیگر تركب لازم مى‌آید و ماهیت برآن لازم مى‌آید كه محالیت در اینجا پیش مى‌آید.

 این اشكال اول، كه ما واجب الوجود را به معناى نفس كون در خارج مى‌گیریم. كه كون در اینجا مفهومى است كه آن مفهوم از باب ما بازاء خارجى كه دارد، كه عبارت است از آن مصادیق، از باب\* كل مساو للشیء مساو لذلك الشیء\* چون واجب الوجود عین كون است و كون عین افراد خارجى است. چون كلّى طبیعى عین افراد خارجى است. پس واجب الوجود، عین افراد خارجى است. چون افراد خارجى متكثر هستند بالحقائق، پس واجب الوجود، مثكثر بالحقائق مى‌شود و در اینجا، تعدد واجب لازم مى‌آید، این اشكال اول.

## اشكال دوم

 اشكال دوم این است كه واجب الوجود، نفس الكون فى الخارج نیست. ما اشكال را از اینجا مطرح نمى‌كنیم. ما مى‌گوییم واجب الوجود آیا وجود خاص است؟ یا یك وجود عام است؟ طبیعتاً نمى‌توانیم بگوییم كه وجود عام است. چون وجود عام، از باب مفاهیم است. وقتى كه شما بر یك ذاتى حمل موجودٌ را مى‌كنید. مفهوم موجود را حمل بر آن مى‌كنید نه حقیقت خارجى او را، حقیقت خارجى او كه عبارت از همان تشخصى است كه او در خارج دارد. پس این كه شما هم بر این حمل مى‌كنید. هم بر آن حمل مى‌كنید، تشخص تك تك اینها را كه بر دیگرى حمل نمى‌كنید. تشخص، اختصاص به هر ذاتى دارد، و مال خودش است.

 مثل شما فرض كنید كه من باب مثال، ابدان هر كدام را بر دیگرى حمل كنید. بگویید كه بدن زید، بدن عمرو است. خوب بدن زید یك وجود خارجى است. این هیچ وقت بدن امر نخواهد شد. یا روح زید روح عمرو است. نفس و روح زید، اختصاص به زید دارد، معنا ندارد این روح و نفس را شما بر دیگرى حمل كنید.

 یا اینكه در اینجا شما بگویید كه این پارچ، لیوان است. این پارچ، عبارت است از یك تشخص و تعینى كه داراى حدود، و داراى صفات و خصوصیات و عوارض و كیفیاتى است كه مال این است. و این را شما نمى‌توانید بر آن دیگرى حمل كنید.

 پس بنابراین هیچوقت تعین و تشخص محمول واقع نمى‌شود براى یك موضوع دیگر. یعنى نفس لحاظ تعینیت در یك متعین، اباى از حمل دارد بر یك موضوعى،

 پس چه چیزى است كه شما آن چیز را و آن امر را بر همه مصادیق على السوى حمل مى‌كنید؟ آن مفهوم است، مفهوم عام است كه شما بر همه متعینات حمل مى‌كنید. زید را با این تعین موجود مى‌گویید. عمرو را با آن تعین موجود مى‌گویید، بكر و خالد را با آن تعین موجود مى‌گویید. پس موجودٌ كه عبارت است از یك محمول عام، و یك مفهوم سعى، آن موجودٌ را بر تك تك تعینات حمل مى‌كنید بدون اینكه از شخصى و از یك تعینى چیزى كم وكاسته باشید.

 در مورد باریتعالى و وجود پرودگار متعال هم، مسئله از همین قرار است. وجود پروردگار، یك موجود متعین است یا غیر متعین؟ اگر موجود، موجود غیر متعین به معناى مفهوم باشد. یعنى ما بازاى خارج نداشته باشد. خوب این بطلان در تعین و تشخص، و در ذات حق متعال لازم مى‌آید. اگر قرار باشد وجود باشد. وجود بى تعین و بى تشخص كه نداریم. و هر وجودى مساوق است با تعین و با تشخص. پس وجود پروردگار هم، وجود خاص و متشخص خواهد بود.

 حالا كه این وجود، وجود خاص و وجود متشخص است، این معناى كون بر آن عارض مى‌شود یا نمى‌شود یعنى مصداق كون و تحقق هست یا نیست؟ نمى‌توانیم بگوئیم كه نیست، اگر مصداق كون نیست، پس بنابراین وجود خاص هم نخواهد بود. چون هر كلى طبیعى و هر كلى سعى، این لاجرم، باید بر تك تك مصادیق خود، صدق تام داشته باشد. اگر زید انسان است. باید بتواند انسانیت محمول براى زید واقع بشود. مگر اینكه زید از انسانیت بیرون بیاید. اگر وجود خاص براى حق متعال ثابت است، باید مصداق براى كون باشد، وقتى كه مصداق براى كون بود. پس كون و تحقق عارض بر آن مى‌شود

 حالا این كون و تحقق یا نفس این وجود خاص است. یعنى این كون و تحقق همان وجودخاص است. اگر اینطور است، پس لازمه آن این است كه این یا جزئى از آن وجود خاص است. حالا به ترتیب كلام بخواهیم بگوییم. یا نفس وجود خاص است. اگر جزئى از آن وجود خاص باشد. پس لازمه آن این است كه خداوند متعال ماهیت مركبه داشته باشد از جنس و فصل.

 جنس آن عبارت است از این كون. فصل آن عبارت است از تشخصّى كه این كون را محدود در این حدود كرده متشخّص شده، و او را از سایر متعینات جدا كرده است. از سایر ممكنات او را جدا كرده است. جنس آن مى‌شود كون؛ فصل آن مى‌شود تشخص.

 یا اینكه این كون و تحقق، تمام الذات حق متعال را تشكیل مى‌دهد. پس حق متعال مى‌شود نوع. مى‌شود یك حقیقت نوعیه. كه آن حقیقت نوعیه عبارت از همان كون تحقق خواهد بود. هر كدام از این دو تا باشد، محالیت لازم مى‌آید. چرا؟ چون ما قائل به ماهیت كلیه در وجود پروردگار شدیم.

 اگر این كون جنس باشد. نفس قول به ماهیت موجب محالیت است. یعنى وقتى كه این كون و تحقق جزئى از وجود خاص باشد. جزء دیگر آن فصل خواهد بود. كه این كون به اضافه آن فصل كه تشخص است. آن وجود خاص را تشكیل مى‌دهد. در این صورت خداوند متعال داراى ماهیت كلیه است. كه محال است یا اینكه آن كون و تحقق. تمام الماهیه آن وجود خاص را تشكیل مى‌دهد. پس بنابراین كون و تحقق مى‌شود نوع. نوع هم چیست؟ مركب از جنس و فصل است. پس بنابراین باز در اینجا، ما براى ذات پروردگار اثبات ماهیت كلیه را كردیم. فرض این است كه این كون كلى است. باز در اینجا محالیت لازم مى‌آید. پس درهر دو حال؟ محال لازم مى‌آید.

 براى فرار از این اشكال چاره‌اى نداریم كه بگوئیم كون و تحقق حمل بر وجود نمى‌شوند بلكه وجود خاص و ذات پروردگار، یك ذاتى دارد كه آن ذات با این وجود خاص دو تا است. و ما نباید در این وجود خاص دست ببریم. آن وجود خاص را متجزى كنیم به دو جزء، یك كون و تحقق و یك تشخص. نه، ما به وجود خاص پروردگار دست نمى‌زنیم. یك ذاتى را ما در اینجا در نظر مى‌گیریم كه، آن ذات ماهیت كلیه نیست. و وقتى كه ماهیت كلیه نبود اشكال ندارد كه آن ذات، داراى ذات متشخص و داراى وجود خاص متشخص باشد. دیگر اشكال در این صورت نیست.

 پس بنابراین ما به این وسیله اثبات غیریت ماهیت واجب با وجود واجب را در اینجا كردیم. این بیان، كه از باب محالیت عروض ماهیت مركبه بر ذات واجب، ما مضطر شدیم به نفى وحدت بین واجب و بین ذات واجب پناه ببریم. چون اگر پناه نبریم باید آن كون و تحقق كلّى را براى وجود واجب، چون بحث این است كه واجب ذات ندارد. فقط واجب یك وجود خاص است. ذات را ما كنار گذاشتیم. ذات و حقیقتى ندارد. پس بنابراین یك وجود خاص در اینجا بیشتر نداریم. آن وجود خاص را همینطورى كه نمى‌توانیم رها كنیم. باید در تحت یك طبیعت كلى در بیاید. طبیعت كلى چیست؟ كون و تحقق كلى، كه همان مفهوم عام و مفهوم كلى وسعى است كه دلالت آن بر تمام تعینات خارجیه چه واجبیه، ذات واجب، چه ممكن، امكانات خارجى بر تمام تعین آن على السوا است.

 هم ما بالله تعالى مى‌توانیم بگوییم كه موجودٌ و متحققٌ و متكونٌ و كائنٌ. هم ما به تمام تعینات خارجیه ممكن، به همه آنها مى‌توانیم بگوییم موجودٌ، كائنٌ، متحققٌ فى الخارج. به همه آنان على السوى مى‌توانیم بگوییم چرا؟ چون این كلى، كلى طبیعى است. و دلالتش بر تمام افراد على السوى خواهد بود. حالا به على السواى او یا غیر على السواى آن كار نداریم. یا شما بگویید مشكك است یا شما بگویید متواطى است آن بحث در اینجا نیست.

 بحث بر سر این است كه این كلى طبیعى ما دلالت به همه افراد خواهد كرد. و هر امر كلى كه عارض بشود بر یك ذاتى، لاجرم در آن یك ماهیتى را تشكیل مى‌دهد. و تشكیل ماهیت، در ذات پروردگار محال است.

 براى فرار از این قضیه ما باید بگوییم كه این وجود خاص كه مختص به ذات پروردگار است سر جاى خود است. یك ذاتى در اینجا داریم، آن ذات، ذات خاص است. حقیقت پروردگار یك حقیقت خاص است. این وجود خاص هم مال آن ذات خاص است. حالا در تحت این طبیعت كلى در بیاید یا در نیاید. به آن كارى نداریم. بالاخره ما براى این وجود یك ذات خاصى را در اینجا در نظر گرفتیم. به این وسیله اشكال حل مى‌شود.

 این دو نحو تقریرى كه در اینجا، مرحوم آخوند، از اینها كردند. آنچه كه اصل و اساس اشكال را از بین مى‌برد او این است كه این كون و تحقق، آیا عارض مى‌شود بر وجود خاص یعنى مى‌گوییم واجب الوجود.\* ذات ثبت له هذا الوجود العام، ذات ثبت له هذا الكون العام، ذات ثبت له هذا لتحقق العام\* یا نه این كون و تحقق انتزاع مى‌شود از ذات واجب الوجود به عبارت دیگر قبل از اینكه این كون و تحقق به عنوان یك كلى طبیعى عارض بر این وجود خاص بشود، بر ذات واجب الوجود بشود، ذات واجب الوجود خودش این كون و تحقق را از خودش بوجود آورده است. و به عبارت دیگر عینیت كون و تحقق است با ذات واجب الوجود، كدام یك از اینها؟ لذا در اینجا آمدند این را مطرح كردند كه اصلًا در واجب الوجود. در اینجا، این مجازاً را اهل لغویون و اینها مى‌آیند مى‌گویند كه واجب الوجود، ذاتى است. كه ثبت له الوجود یعنى تركیب در مفهوم را در حمل مشتق بر ذات؛ لحاظ كردند. نه، واجب الوجود، یعنى نفس الوجوب، نفس الوجوب یعنى نفس الوجود یعنى وجود خاص عبارت است از نفس الوجوب. نه اینكه وجود خاص، این یك ذاتى دارد. همانطور است انسانیت و همان طور است سایر طبایع كلیه. كه وجود از خارج عارض بر این ذات مى‌شود. و خود آن ذات، عدم الاباء از سریان وجود، و عدم سریان وجود نسبت به خودش خواهد بود.

 در مورد واجب الوجود اینطور نیست كه وجود عارض بر آن بشود. بلكه وجود عین ذات او است. و نفس ذات او است. نه اینكه حمل بر ذات او مى‌شود. و اگر حمل بر ذات او بشود، این حمل، حمل مجازى است، حمل حقیقى نیست. اینطور نیست كه ما مى‌گوییم ذات ثبت له الوجود، ذات عرض له الوجود. ذات حُمِل علیه الوجود. از خارج بر آن وجود حمل شده است. همین كه شما مى‌گویید ذاتٌ یعنى وجودٌ ذات یعنى واجب این ذال و الف و ت در اینجا معنایش حالا من مسامحه دارم مى‌گویم، یعنى براى تقریب معنا، این ذال و الف و تاء یك معنایى دارد كه معناى حقیقت است. آن حقیقت یعنى ماهیت و آن ماهیت عدم الاباء از ثبوت وعدم است. اما این ذال و الف و تاء در مورد واجب الوجود، یعنى واجب، یعنى وجود، یعنى موجود این را دارم از باب تقریب مى‌گویم نمى‌خواهم در معانى حرفیه، در معانى لغت ما تصرف كنیم.

 گویید آقا در اینجا مسلك جدیدى دارید درست مى‌كنید. نه، مى‌خواهم بگویم كه آنچه كه از باب تركب اشتقاقى ما در سایر محمولات لحاظ مى‌كنیم در مورد مركبات خارجیه، در مورد حقایق خارجیه، آن لحاظ را اگر ما بخواهیم در مورد وجود خاص و ذات واجب الوجود بكنیم در اینجا به اشكال بر مى‌خوریم. در مورد واجب الوجود وقتى كه ما مى‌گوییم ذاتٌ، ذاتٌ به معناى شیء است. همان طور كه شما به همه اشیاء شیء مى‌گویید، ممكن است یك شیء واجب باشد، یك شیء ممكن باشد. و این اشكالى لازم نمى‌آید. بالاخره شیء ما یشاء است، به اینكه مشیت انسان به آن تعلق گرفته شیء مى‌گویند یا اینكه یشاء وجوده یا اینكه\* یشاء اشارته، ما یشاء قصده \* قصدش مورد مشیت انسان است. خوب این اشكال ندارد. هم خداوند شىٌ باشد منتهى لا لالأشیاء، هم بقیه اشیاء، اشیاء باشند.

 همین طور ذات، یك لفظى است كه آن لفظ را از باب اشاره به یك هویتى استخدام كردند چطور این هو ضمیر است. و این ضمیر را استخدام كردند. براى اشاره به یك هویتى، بدون اینكه انسان ذكر آن هویت را بیاورد لمصالح، بدون اینكه تكرار بكند. بدون اینكه فرض كنید كه من باب مثال یك خط اسم را بخواهد بیاورد، یك هو مى‌آورد. به خصوص اگر بخواهد اسم یكى مثل بنده را بخواهد بیاورد. سید، محمد، محسن، حسینى شیعى، امامى، حجازى، طهرانى، هشت تا، اگر چیزهاى دیگرى را حالا بعد اضافه كنید اگر شما در هر جمله اى بخواهید این هشت تا را بیاورید مشكل است نخواهید یك هو مى‌آورید. این هو كه خیلى مختصر است، استخدام مى‌كنید براى این قطار مسافربرى.

 ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَهُ أَحَدٌ﴾، بله، به جاى اینكه بخواهید براى خدا این همه اسامى جلالیه و جمالیه و صفاتیه و سلبیه و ثبوتیه بیاورید، یك هو بیاورید كه اشاره به آن ذات بكنید و خودتان را راحت بكنید .. پس همان طورى كه واضع لغت هو را استخدام كرده است براى اختصار، همین طور براى سایر مصالح. شما فرض كنید نمى‌خواهید در یك مجلسى اسم ..... بگویید، همان كارى را كه من گفتم برو انجام بده. یا همان آقاى هو را مثلًا دعوتش كن. نمى‌خواهید كسى بفهمد. در اینجا هم، ذات را استخدام كردند براى اشاره به یك هویتى. اما نه اینكه آن هویت، حقیقت مركبه‌اى دارد. یا یك ماهیتى دارد كه ما ذات را به لحاظ ماهیت مى‌گوییم. ذاتّ ثبت له العلم كه بشود عالم؛ ذات ثبت له الجود بشود جواد. ذات ثبت له الصبر بشود صابر، نه، ذات در اینجا به معنى یك ماهیت نیست، ذات در اینجا به معناى حقیقه الشیء است. حالا این حقیقه الشیء در هر مصداقى خودش دیگر مى‌داند چكار خواهد كرد، ما دیگر نمى‌دانیم. در متعینات خارجى، خودش ماهیت درست مى‌كند. در مورد ذات پروردگار، ماهیت دیگر درست نمى‌كند. فقط همان هویت است نه ما هویت. بر خلاف برخى كه در اینجا استیحاش كردند از اینكه ذات را به پروردگار نسبت دهند به لحاظ فرار از اثبات ماهیت در ذات پروردگار، ما استیحاشى نداریم. ما همین ذات را، هم به پروردگار نسبت مى‌دهیم و هم به غیر از پروردگار. مثل شیء مى‌ماند. منتها این دیگر دست ما نیست، حالا كه به پروردگار نسبت مى‌دهیم، یك ماهیتى را هم براى آن ثابت مى‌كنیم. خدا مى‌داند و خودش.

 این ذات را كه به پروردگار نسبت مى‌دهیم، ماهیت درست نمى‌شود، هویت درست مى‌شود. این ذات را ما به غیر از پروردگار نسبت مى‌دهیم، از ملائكه و غیر ملائكه و عالم طبع و اینها ماهیت در اینجا درست مى‌شود. این دیگر دست ما نیست. این دیگر مربوط به قابلیت و استعداد در موضوع است. اگر موضوع، استعداد براى ماهیت را داشته باشد ذات مى‌شود ماهیت. اگر این موضوع كه واجب الوجود باشد، استعداد براى ماهیت را نداشته باشد و مستحیل باشد تحقق ماهیت در ذات پروردگار، این ذات مى‌شود هویت.

 پس بنابراین ذات در اینجا كاره اى نیست. لذا اشكالى ندارد.

 وقتى كه ما مى‌گوییم واجبٌ ذات ثبت له الوجود. اشكالى پیش نمى‌آید كه ذات ثبت له الوجود. در مورد غیر پروردگار، ذات ثبت له الوجود، هر مورد پروردگار ذات هو الوجود، پس لازم نیست همانطورى كه من قبلًا عرض كردم خدمتتان درآن مسئله طرح مطلب از میر سید شریف كه در آنجا براى فرار از این مسئله قائل شدند بر اینكه مشتقات، دلالت بر ذات نمى‌كنند، بلكه همان حقیقت حدثیت یا حقیقت وصفیت است كه در جنبه فاعلى به این صیغه اطلاق مى‌شود. در لحاظ مفعولى به این صیغه اطلاق مى‌شود، نه، هیچگونه منافاتى ندارد كه ما در مشتقات همین ذات را لحاظ كنیم، منتهى به لحاظ استعداد در موضوع، گاهى اوقات ذات، دال بر حقیقت ما هویه‌اى است كه ازآن همان اطلاق ماهیت مى‌شود. در آن موضوعى كه استعداد براى ماهیات ندارد، در اینجا ذات عبارت است از عین همان وصفى كه آن وصف در آنجا لحاظ براى ماهیت شده، در اینجا براى همان هویت شده است.

 پس بنابراین در ذات پروردگار مى‌توانیم بگوییم كه پروردگار واجبٌ یعنى ذات هو الوجود. در مورد پروردگار مى‌گوییم العالم ذات هو العلم، در مورد غیر پروردگار مى‌گوییم ذات ثبت له العلم و امثال ذلك. اشكالى در اینجا دیگر به این واسطه بوجود نمى‌آید.

 .... تعدد واجب لازم مى‌آید. در اینجا جواب این است كه، نه، كون و تحقق، نفس واجب الوجود نیست به این معنایى كه این وجود خاص عبارت است از نفس وجودات خارج، بلكه واجب الوجود عبارت است از یك وجود خاصى كه آن وجود خاص مخالف است با سایر موجودات بالشده و «الضعف، بالغناء و الفقر، بالاولیه و الاولویه، بالعلیه و المعلولیه» تمام اینها اختلاف بین وجود خاص است و سایر وجود. و كون به معنایعام شمولى، چه اشكال دارد بر واجب الوجود هم اطلاق بشود؟ كون به معناى عام است، مانند شیئیت مانند این. همان طورى كه شیئیت بر همه اشیاء خارج اطلاق مى‌شود. مى‌گوییم زید شیء و لباسٌ شیء الستّار شى، همین طور، مى‌گوییم كه الواجب الوجود شیء، اشكالى نیست در اینجا. همین طور درمورد كون مى‌گوییم كه زید كائن، عمرو كائن، واجب الوجود كائن. این كون به معناى عام چه اشكال دارد همان طورى كه اطلاق مى‌شود بر مصادیق خارجیه، چون از مفاهیم ثانویه است، همان طور این مفهوم، بر همین واجب الوجود اطلاق بشود. ولى آن واجب الوجود عین تحقق خارجى نخواهد بود، چون تحقق خارجى، تحقق معلولى است. و تحقق واجب الوجود، تحقق علیست «و ما بینهما ... بعید».

## تطبیق متن

 والجواب و اما عن الاول ....... جواب از اشكال اول كه واجب الوجود نفس الكون در اعیان باشد. یعنى واجب الوجود، وجود مطلق باشد. و چون وجود مطلق عبارت است از اشیاء خارج مثل جوهر و عرض. پس واجب الوجود بشود جوهر و عرض و وقتى كه جوهر و عرض شد تعدد واجب الوجود لازم مى‌آید.

 فبان الواجب نفس الوجود الخاص المخالف لسایر الوجودات واجب الوجود عبارت است از یك وجود خاصى كه آن وجود خاص مخالف با سایر وجودات است. لانه متقدم‌. چون واجب الوجود متقدم است و سایر وجودات. متاخرند بر آنها. غنى بالذات عنها غنى است و بقیه محتاج هستند. موثر است و بقیه متاثرند ولا نزاع فى زیاده الکون المطلق الذى هو امر عقلى کالشیئته و نظائرها علیه کما مّر اشكالى نیست در این كه شما مى‌توانید كون مطلق، وجود به معناى عام را بر واجب الوجود اطلاق كنید. این یك امر عقلى است. از مفاهیم عقلیه است. شما مى‌توانید اطلاق بكنید بر واجب الوجود مثل شیئیت و نظائر شیئیت. هر شیء، هر چیزى كه به معناى عام وسعى باشد و بر تحقق خارجى اشیاء دلالت بكند همان را شما بر واجب الوجود هم مى‌توانید حمل بكنید. محمول قرار بدهید براى واجب الوجود اشكالى نیست.

 لکن موجودیه الواجب بمعنى ما به الوجود\* لیست امراً وراء نفس ذاته. موجودیت واجب به معناى ما به الوجود، به معناى اینكه به واسطه او، وجود است، یعنى آن تعین خاص و تشخص خاص، و آن وجود خاص، این منظور است. موجودیت واجب یعنى آن تعین خاص. این چیزى غیر از وراء نفس ذاته نیست كه یك ذاتى داشته باشد مثل ما، زید یك ذاتى دارد كه ثبت له الوجود الخاص. ذات آن مى‌شود ماهیت آن. آن وجود خاص هم مى‌شود تعین این ماهیت. نه، واجب الوجود اینطور نیست. موجودیت واجب الوجود ذات آن در اینجا یكى است. نه اینكه ذات سببه و له التعین الخاص. ذات ثبت له این مقدار از وجود. این مقدار از وجود را مى‌گوییم ما به الوجود. موجودیت را نه، این ما به المقدار الوجود با این ذات، با این ماهیت یكى است. اینجا باهم در اینها چوحدت دارند. اما درمورد بقیه نه،

 در مورد بقیه ممكنات هر ماهیتى آن مقدار از وجود خاص مى‌آید مى‌چسبد به او، وقتى كه چسبید، تازه در خارج تحقق پیدا مى‌كند. چون این مقدار، بدون ماهیت كه نمى‌شود. ماهیت هم بدون موجود كه نمى‌شود. پس هر كدام از این دو تا براى خودشان جدا هستند. یكى مى‌خواهد بیاید این دو تا را باهم آشتى بدهد.، البته این را كه ما مى‌گوییم تسامح مى‌كنیم، ما مى‌خواهیم تقریب معنا بشود. تقریب ذهن شود.

 این ماهیت، كه ماهیت و عدم الاباى از وجود و عدم است، این ماهیت را خدا مى‌آید یك مشت از این موجود را مى‌چسباند به این ماهیت، این ماهیت مى‌شود زید. آن یك مشت مى‌شود وجود خاص، تشخص خاص. اما قبل از اینكه به این ماهیت بچسبد، هنوز تشخص خاص، نیست. هنوز وجود خاص نیست. بعد از چسبیدن، منظور از چسبیدن یعنى همان تشكل آن. یعنى همان كیفیت آن. منتها ما آمدیم اینها را دو تا كردیم، باهم و اینها. اما در واجب الوجود اینطور نیست.

 \* کما صرح به الشیخ در كتاب مباحثات فرمودند:\* من ان الماهیه الحق موجوده ماهیت حق یعنى ذات حق موجود است.\* لا بوجود یلحقه نه به وجودى كه عارض به آن بشود. بعد به آن عارض بشود أى من خارج.\* و لیس کل کالاانسانیه التى هى موجوده مثل انسانیتى نیست كه انسانیت موجود باشد.\* بان لها وجوداً خارجاً عنها یك وجودى خارج از انسانیت داشته باشیم، آن وجود خارج از انسانیت بیاید عارض بر انسانیت بشود زید و عمرو و خالد درست بشود.\* بل هى نفس الوجود بلا وجود ملبوس بلكه آن وجود حق متعال وجود نفس وجود است بدون یك وجودى كه عارض در اینجا شده باشد. ملبوس یعنى زائد. زائد بر او در اینجا شده باشد.\* و هو نفس الواجبیه و این عبارت است از خود واجبیت.[[1]](#footnote-1)

1. سؤال: در اينجا نفى اشتقاق نمى‌کند.

جواب: بله، نفى اشتقاق را نمى‌کند. البته در بحث بعد اين اشتقاق را توضيح مى‌دهد.

سؤال: خود ملا صدرا توضيح مى‌دهد؟

جواب: نخير، خود بوعلى توضيح مى‌دهد که منظور از اين اشتقاق همان فقط لحاظ معناى ذاتى است، نه تعدد بين ذات و اينها.

سؤال: عدميت و اشتقيت را با قائل شدن به وحدت وجود جمع کردنش گاهى مشکل است چون در بحث گذشته هم که فرموديد بوديد

. جواب: دو مسلک است. بر يک مسلک اشکال وارد مى‌شود. و بر يک مسلک خود تشکيک خودش مويد و مقوى صرافت و وجود است. حالا اين دو تا را شما لحاظ کرديد حالا با توجه به اين، اشکال کرديد؟

سؤال: نخير. قول عرفا هم که مى‌گويند تشکيک در مظاهر باز مشکل پيدا مى‌شود چون آنها در مظاهر هم قابل تشکيکند، حکما تشکيک در مراتب، حالا ما که روش حکما قبول نداريم.

جواب: قابل نيستند.

سؤال: چون وجود بالصرافه منافات با اشديت و الويت حالا ديگر مرحله من توى ذهنم نيست.

جواب: بله در هر صورت من منافاتى نمى‌بينم بين اين قول به تشکيک و بين همان بحث صرافت و.

سؤال: وقتى که ما يک مفهوم عامى را حمل مى‌کنيم بر خاص و بر عام ما مى‌خواهيم ببينيم عام.

جواب: برعام، بر خاص نه.

سؤال: مثلًا: بر علت و معلول.

جواب: بله.

سؤال: فرض بکنيد که علت و معلول وقتى حمل مى‌کنيم مى‌گوئيم معلول اطلاق وجود بر آن اقدم است يا اشد است بعد مى‌گوئيم که خوب وجود حق تعالى که علت العلل است

جواب: وجود نه. موجوديت بر او اقدم است.

سؤال: همان موجود.

جواب: اين وجود، معنا ندارد.

سؤال: همان ما مى‌خواهيم مقام عليت را بدانيم که مى‌خواهيم موجوديت را بر آن حمل بکنيم. اگر ما برايش وجود بالصرافه قائل باشيم معلول هم از آن جدا نيست.

جواب: خوب، جدا نيست.

سؤال: وقتى که جدا نبود، تشکيک هم خود به خود منتفى است.

جواب: آن به لحاظ مظاهر است خود شما هم داريد مى‌گوييد ديگر. سؤال: آقا در مظاهر هم همان حقيقت هست اصلًا آن جدايى بين اينها نيست. جواب: خوب آن حقيقت، خوب همين که شما مى‌گوييد مظاهر، بخواهيد، نخواهيد آمديد يک تنزلى در اينجا قائل شديد.

سؤال: پس اعتبارى است.

جواب: حالا هر چه نه اعتبار نيست، شما به اين اعتبار اثر مى‌دهيد.

سؤال: همين ترتيب اثر هم دوباره از مظاهر خودش.

جواب: خوب هر چه مى‌خواهد باشد. بالاخره يک امر واقعى است.

سؤال: حقيقت نيست.

جواب: به عبارت ديگر کثرت، کثرت حقيقى است. ما قائل به کثرت حقيقى هستيم، نه کثرت اعتبارى.

سؤال: بله اين را فرموديد. جواب: کثرت، کثرت حقيقى است. و اين کثرت حقيقى منافاتى با وحدت حقيقى ندارد. بلکه عين وحدت حقيقى است. آنوقت اين جمع آن همين است. که وحدت در عين حفظ وحدت خودش. در عين او متکثر است. اين ديگر، اگر شما کثرت را اعتبارى .....

سؤال کثرت بماهو کثرت اعتبارى نيست.

جواب: بله؟

سؤال: بما هو اثر.

جواب: بله، همان اثر است ديگر. يعنى چون اثر در اينجا.

سؤال: اثر مال ذات است.

جواب: اثر مال ذات است. يعنى همين اثر يک امر حقيقى است.

سؤال: اين قطعه کردن آن يک امر اعتبارى است.

جواب: جدا کردن آن. جدا کردن. ولى بالاخره اثر يک امر حقيقى است. خوب وقتى که اثر يک امر حقيقى شد. چون اثرات زياد مى‌شود، خود کثرات هم ديگر در اينجا متولد مى‌شوند. يعنى تولد کثرات از تولد آثار است. شما آثار را بالاخره جداى از آن نمى‌توانيد فرض کنيد. اشکال شما اين است که از يک طرف نمى‌خواهيد جدا کنيد اثر را، از او از يک طرف، با اين حقيقت مظهريت اثر مواجه هستيد. بالاخره اين درخارج هست. آنوقت چون اين دو مسئله در اينجا در کنار هم قرار گرفته، شما آن جنبه تحفظ اثريت را، مى‌خواهيد ناديده بگيريد. و آن جنبه عليت موثر را بياييد سريان بدهيد بر جنبه اثريت. آنوقت ديگر در اينجا مى‌گوييد اين مى‌شود اعتبارى. يعنى شما چون تمام الحقيقه الوجوديه را در موثر مى‌دانيد و مى‌خواهيد آن صرافت و بساطت را درآن علت حفظ کنيد نمى‌خواهيد ديگر جايى براى متاثر و براى معلول بگذاريد تا حکم به کثرت بکنيد، و حکم به معلول بکنيد. و حکم به حقيقت مستقله خارجيه بکنيد. ولى وقتى که شما آمديد علت را به آن علّت گفتيد. عنوان علت را، بر يک ذاتى، يک ذاتى را متعنون به عنوان علت کرديد، خواهى نخواهى تنزل در ظهور را در او لحاظ کرديد. بخواهيد يا نخواهيد. خوب اين اشکالى پيش نمى‌آيد. يعنى وقتى که شما مى‌گوييد اين علت است. يعنى تنزل کرده است. والا سر جاى خود نشسته بود ديگر. وقتى که سر جاى خود نشسته ديگر علتى هم نيست. وقتى تا خدا خلق نکند که به آن خالق نمى‌گويند. خالق وقتى به آن مى‌گويند که خلقى در خارج داشته باشد. رازق، وقتى به او مى‌گويند که يک مرزوقى در خارج داشته باشد.

سؤال: بساطت هم با همين خلق داريم بحث مى‌کنيم.

جواب: منافات ندارد. صرافت منافات ندارد.

سؤال: خلق نکند صرافت اصلًا پيش نمى‌آيد چون خلقى نيست که بيايد بحث صرافت بکند.

جواب: نه، از نظر صرافت که ديگر فرق نمى‌کند. بحث صرافت در جاى خودش هست. يعنى اگر خدا خلق نمى‌کرد، باز در مقام صرافت خودش بود. سؤال: اين که اشکالى ندارد. جواب: اين بحث صرافت وجود را مطرح مى‌کنيم. مى‌گوييم صرافت وجود، با تکثر خارجى منافات ندارد. يعنى نه اينکه گير بيفتيم خوب واقعيت آن همين است. واقعيت يعنى اينکه معلول جداى از علت نيست. اگر جدا باشد نه آن علت است. و نه ديگر اين معلول است. چون معلول بايد با علت باشد. يعنى بايد هويت معلول را در هويت علت شما جستجو کنيد. اگر بتوانيد اينها را جدا کنيد از هم ديگر، آن علت براى اين نيست. اين هم معلول آن نخواهد بود.

سؤال: مشکل بنده در همين جاست که نتوانستم جمع بين وحدت و کثرت بکنم که ما مى‌بينيم در عين حال که جدا مى‌کنيم.

جواب: شما که سهل است.

سؤال: يعنى مى‌خواهند بگويند که وحدت کثرت

جواب: بو على و ملا صدرا هم نتوانست جمع کند. به شما من مى‌خواهم بگويم که آنها که اين کتابها را نوشتند .....

سؤال: مى‌خواهند بگويند که وحدت کثرت در آن تضاد هست. وحدت کثرت عين کثرت عين وحدت نيست.

جواب: بله، خوب تضادى نيست ديگر.

سؤال: چون بالاخره باز صرافت را به هر دو حمل مى‌کنيم. يعنى منظور معلول و علت را يک کاسه مى‌کنيم مى‌گوئيم صرافت بر هر دو.

جواب: پس شما خودتان داريد مى‌گوييد، هر دو تا. خودتان الان داريد مى‌گوييد هر دو تا.

سؤال: اين دو تا به خاطر حالا.

سؤال: مى‌خواهند بگويند اعتبارى است.

سؤال: نه اتفاقا.

جواب: نمى‌توانيد ديگر بگوييد اعتبارى است.

سؤال: ديگر اعتبارى نمى‌گوييم.

جواب: همين اينکه شما نمى‌توانيد بگوييد يعنى حقيقتش را شما لمس کرده ايد. تمام شد.

سؤال: خوب، در عين حال مى خواهيم تأمل به صرافت هم بشويم، قائل به تعدّد هم

جواب: نمى‌شود نشويم، بايد باهم بشويم. چون در علت قائل به صرافت هستيم، علّت هم جداى از معلول نيست، پس معلول هم داخل در علّت است، ديگر آن هم بالصرافه همان است. اصلًا مظهر يعنى همين. [↑](#footnote-ref-1)