متن جلسات شرح حکمت متعالیه ؛ ج‌٥ ؛ ص١٢٩

## ١٢٧

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 ولیس لقائل ان یقول عدم العتبار العله وجوداً و عدماً لیس اعتبار لعدم وجودها و عدم عدمها حتى ینافى تحصل معلولها وجوداً و عدما و الحاصل ان عدم اعتبار العله بحسب العقل لا ینافى حصول المعلول بها فى الواقع.

## در حمل هر محمولى براى هر موضوعى، لحاظِ مرتبه موضوع، باید اخذ شود

 مرحوم آخوند در اینجا اشكال را به یك نحو دیگرى بیان مى‌كند. و خلطى كه مستشكل خلط مرتبه را در اینجا مرتكب شده، در اینجا به صورت اشكال مطرح مى‌كند. و آن مسأله عبارت از این است كه در حمل هر محمولى براى هر موضوعى، لحاظِ مرتبه موضوع، باید اخذ شود، یعنى اگر یك محمولى را شما بر یك موضوعى حمل مى‌كنید یك وصفى را بر یك موضوعى حمل مى‌كنید، باید خصوصّیت مرتبه درآن موضوع، در این حمل باید لحاظ شود. اگر ما مى‌خواهیم لوازم ذاتى یك موضوع را بر موضوع حمل كنیم، در اینجا نظر به ماهیت موضوع داریم و كارى به آن لوازم خارجى موضوع ما نداریم. ما كارى به وجود خارجى آن موضوع نداریم به لوازم ذاتى آن موضوع كار داریم. فرض كنید من باب مثال مى‌خواهیم بگوئیم «امام علیه السلام» داراى این خصوصیات است. وقتى كه مى‌خواهیم بگوئیم كه «امام علیه السلام» مُشرِف بر ما كان و ما یكون هست، این از اینجا استفاده نمى‌شود كه الان «امام علیه السلام» هم در خارج وجود دارد، این اشِراف الان باید درخارج وجود داشته باشد، «امام على السلام» به همه نفوس اطلاع دارد. «امام علیه السلام» مُلك و ملكوت در دستش هست «امام علیه السلام» واسطه فیض است، بین همه ممكنات از تجردات و غیر تجردات و قوابل صورت و ماده. خوب این اوصافى را كه براى امام مى‌آوریم این نه به لحاظ وجود خارجى‌

 اوست نه، بلكه به لحاظ مرتبه ماهوى اوست. نه هویت او، یعنى ما امام را اینطور مى‌دانیم. ما امام را به این كیفیت مى‌شناسیم ما امام را اگر بخواهیم تعریف كنیم تعریف ما از امام به این نحو خواهد بود. حالا سواءٌ اینكه امام در خارج وجود داشته باشد، مثل اینكه الان امام علیه السلام حضرت بقیه الله؟؟؟؟؟ له الفدا ایشان در خارج وجود دارد. یا اینكه امامى در خارج وجود نداشته باشد باز در این صورت مثل زمان قبل از امامت كه خوب امام نبود و حالا پیغمبرى بود براى خودش یا یك وَلِى بود، در نقطه من الفقاط و بقعه من البقاع ولى «امام علیه السلام» به این خصوصیت وجود نداشته است، ائمه انحصار در دوازده تا دارند. معصومین انحصار در اربعه عشره نفراً دارند. این لحاظ مرتبه است و مرتبه ماهوى است. یعنى ماهیت «امام علیه السلام» ماهیتش اینطور است سِواءٌ آنكه در خارج باشد یا نباشد.

 فرض كنید مى‌گوئیم كسى كه به مقام ولایت برسد داراى این خصوصیات خارجى خواهد بود خوب این كارى نداریم كه این آیا الان در خارج ولى وجود دارد، صَرف نظر از «امام علیه السلام» یا ولى در خارج وجود ندارد. ما به او كار نداریم، ما الان داریم تعریف این را مى‌كنیم. و حمل این محمولات و اوصاف بر موضوع استدعاى وجود خارجى را نمى‌كند، و حالا كه ما این محمولات را حمل بر موضوع مى‌كنیم، لاجرم باید وجود خارجى هم در اینجا محقق باشد، نخیرممكن است باشد، ممكن است ولى اى درخارج هم نباشد. این هیچ استدعا ندارد. این یك مطلبٌ یا اینكه ما مى‌آئیم موضوع را موجود تصّور مى‌كنیم یعنى موضوعى كه وجود دارد مثل زید مثل فرض كنید كه امامى كه هست امامى كه در خارج هست ما او را مى‌آئیم تصور مى‌كنیم. امامى كه درخارج وجود دارد اگر بخواهیم وصفى را بر او بار بكنیم. دیگر این وصف به ماهیت امام بر نمى‌گردد. این وصف به وجود امام بر مى‌گردد. امامى كه الان در خارج وجود دارد داراى این اوصاف است. داراى این خواص است. كه در روایات داریم «امام علیه السلام» مثل خورشید مى‌ماند گرچه‌

 ابر او را از ما پنهان كرده ولى آثار خیر و بركت او همیشه چه هست؟ از پشت ابر هم هست. خوب این در اینجا خصوصیت خارجى و یك وجود خارجى یك خصوصیت در اینجا مطرح مى‌شود، این دیگر با لوازم ذاتى آن امام به او كارى ندارد، حالا آیا جزء لوازم ذاتى اش هست یا جزء لوازم ذاتى اش نیست این الان دیگر به وجود خارجى این شى‌ء ما كار داریم دیگر نمى‌توانیم در اینجا فرض عدم براى این موضوع قرار بدهیم این فرض دوم، یا اینكه در بعضى از اوقات ما عدمِ موضوع را لحاظ مى‌كنیم و بر آن اساس وصفى را مى‌آوریم مى‌گوئیم كه چون ماه نیست، لذا مهتاب هم الان نیست. چون ماه نیست، الان جذر و مد هم نیست. چون ماه نیست اطلاع بر اینكه در چه یومى از ایام شهر هستیم آن اطلاع هم موجود نیست. خوب تمام اینها محمولاتى هستند براى موضوع مفروضه العدم. عدم در اینجا موجب شده است كه ما اوصافى را بار بكنیم.

 حالا در بحث واجب الوجود اشكالى كه در اینجا مطرح مى‌كند. كه این مستشكل اشكال برایى مى‌كنند كه شما واجب الوجود را فرض كردید در یك فرض عقلى كه این فرض عقلى ممكن است با نفس الامر اختلاف داشته باشد و این فرض شما نه اینكه اختلاف داشته باشد یعنى اینكه منافات ندارد با نفس الامر اما عین مفهوم فرض عقلى با مفهوم آن محكى نفس الامر و اینها تفاوت دارد الان شما واجب الوجود را لا بشرطِ از آن وصف و علت آن وصف آمدید بیان كردید و مطرح كردید. گفتید واجب الوجود اینجا بدون لحاظ، چون اگر با لحاظ شرط بشود یعنى وجود واجب، مشروط به این وصفى است كه این وصف، از خارج بر این واجب الوجود بار مى‌شود در این صورت وجوب واجب از وجوب ساقط، و به امكان و وجوب بالغیر در مى‌آید. امكان ذاتى و هَوَ خَلافُ الفرضُ و المحال. این اینطور و براى اینكه ما موضوع خود را ثابت كنیم یعنى آقایان اینطور مى‌گویند

 استدلال بكنیم بر اینكه واجب الوجود من جمیع الجهات ممكن است واجب الوجود نباشد یعنى واجب الوجود از نظر وجودش واجب است اما از نظر اوصافش واجب نیست، ممكن است، امكان بالقیاس الى الغیر دارد. اگر اینطور باشد پس بنابراین ما باید فرض را بر این بگذاریم كه واجب الوجود را ما لحاظ مى‌كنیم و اعتبار مى‌كنیم بدون اوصاف كمالیه كه ملحق به او خواهند شد از خارج، ما كارى به آن اوصاف و علل آن اوصاف نداریم. عللى كه در خارج ممكن است باشند و بواسطه آن علل واجب الوجود متصف به یك صفت كمالى باشد. فرض كنید كه علتى در خارج باشد من باب مثال یك شى اى در خارج باشد یك خلقى در خارج باشد و بواسطه آن خلق واجب الوجود. منصف به صفت خالقّیت باشد. خلقى در خارج باشد واجب الوجود به صفت تربیت بشود. خلقى در خارج باشد، واجب الواجب متصف به صفت رحمانیت رحمیت و عطوفت و رزاقیت و امثال ذلك بشود یا اینكه نه فرض كنید یك شى ایى دیگر در خارج باشد كه آن افاضه بكند این مطلب را به او. یعنى گویا واجب الوجود در صفت كمالیه خودش مانده است و فقط یك خلق باید بیاید و این را براى آن تمام كند و او را به مرحله كمال برساند.

 این مطلبى را كه این آقایان مى‌فرمایند مسأله شان به این بر مى‌گردد كه عدم لحاظ وصف و عدم لحاظ علت آن وصف این یك فرض عقلى است. اما منافات ندارد كه در نفس الامر آن وصف یا علت او وجود داشته باشد پس بنابراین در این صورت این اشكال در این جا وارد نمى‌شود بر اینكه انفكاك بین علت و معلول در این جا لازم مى‌آید. نه خیر شما در حالیكه واجب الوجود را بابشرط از وصف و علت آن وصف تصور كردید، در عین حال براى این وصف علت خارجى هست‌

 پس بنابراین انفكاك بین علت و معلول كه عمده اشكال ا مرحوم آخوند بر این آقایان هست، بر آن افرادیكه به دلیل، اشكال وارد كردند، و از راه خود

 نخواستند وارد بشوند مرحوم آخوند، از راه انفكاك بین علت و معلول وارد شوند پس در واقع آنچه كه موجب مى‌شود كه مرحوم آخوند حربه محكمى داشته باشد، بر اینكه از این برهان دفاع بكند، آن انفكاك بین علت و معلول است در فرضى كه ما واجب الوجود را لا بشرط از وصف لاحق بر او و علت آن وصفى كه در خارج است بدانیم. ولى اگر آمدیم گفتیم كه، بین مقام تصّور و بین مقام اثبات و بین مقام نفس الامر ممكن است كه در اینجا اختلاف باشد اختلاف مفهومى باشد، و آن اینكه شما در مقام تصور، واجب الوجود را تصور بكنید بدون شرط و بدون علتش، خود واجب الوجود تنها، با هر اوصافى كه دور برش هستند، كارى به بقیه نداریم. آن اوصافى كه مربوط به او و زاییده ذات اوست آن را كارى با آن نداریم فرض كنیم كه مثل اوصاف علم و حیات و قدرت كه زائیده ذات است آن مال خود ذات است این مقدار را به واجب الوجود ما مى‌بخشیم، هِبه مى‌كنیم. مى‌گوئیم این مال تو ولى بعضى از اوصاف را كه دارى، این راست و از پیش پوست كنده اش اینها مى‌گویند این را دیگر تو نیا و بخود بگیر، این را ما به تو مى‌دهم. این اوصافى كه فرض كن اوصاف كمالیه توست یك خورده اش را ما به تو مى‌دهیم یك مقدارش هم مال خودت با همدیگر توافق مى‌كنیم همه را براى خودت بر ندار آخر او مى‌گوید همه اش مال من است آن واجب الوجود آن در مقام عّزت وغیرت خودش اصلًا پر كاهى براى هیچ كس نمى‌خواهد باقى بگذارد اینجا ما دعوامان مى‌شود با آن مى‌گوئیم اى آقا این همه ما رفتیم زحمت كشیدیم صفات كمالیه براى خودمان كسب كردیم تو مى‌گویى هر چى كه دارى مال من است، پس این بى خوابى شبهاى ما كسى بود كى این بیخوابى را كشید كى اینقدر كتاب دستش گرفت از این ور، به آن ور، تو آمدى پایین یا ما رفتیم كى نمى‌دانم، این قدر پشت صف كوپن ایستاد، با این مملكتى كه درست كردى براى ما كى بچه مریض را دكتر برده این قدر توى اطاق انتظار بنشیند. این كارها را كى كرده ما كردیم دیگر انصاف ندارى اصلًا. اصلًا

 بگوئى نه اى بنده من این مقدار تو كار كردى، تو زحمت كشیدى، بله. من نمى‌خواستم به این كمالات بردى خودت رفتى زحمت كشیدى رفتى رسیدى و خلاصه خارج از قدرت و مشیت من آمدید تو جلوتر رفتى. قدرت تو، اراده تو قاهر بود حاكم بود غالب بود بر اراده من. ما این قدر سرمان شلوغ بود كه به تو نرسیدیم تو خودت رفتى و این بار را برداشتى خلاصه از این مسائل هست. این واجب الوجود مى‌گوید كه نه جانم. هر چه خودت را بُكشى. هر چه خودت را جِر بدهى. آخرش یك پر كاهى من برایت باقى نمى‌گذارم، این حرفها را بگذار كنار براى فاطى، این حرفها چیزى نمى‌شود این حرفها را به ما نگو ما این كتابها را روى طاقچه گذاشتیم، این حرفها را به ما ى واجب الوجود نیا بزن، براى اینكه سَرِ عَوام را شیره بمالى خوب است خلاصه ما نجف رفتیم ما درس خوانده ایم. من اینم من آن هستم مانند من نظیر ندارد من كذاى كذا هستم،

 خدا رحمت كند مرحوم آقا میفرمودند طلبه ایى كه، البته این را من مى‌گویم ایشان نگفتند طلبه ایى كه توى خیابان راه مى‌رفت سلام مى‌كرد ما جواب سلامش را نمى‌دادیم نه اینكه ندهیم، خوب، جواب سلام واجب است. یعنى اصلًا اعتنا نمى‌كردیم خوب این اصلًا طلبه است یا طلبه نیست یا چه هست و چه نیست، سوار از این ماشینهاى كذایى و فلان و این حرفها اصلًا مى‌نشیند این داخل و انگار دیگر در دنیا وجود ندارند، اصلًا چه تخّیل و واهمه ایى آنها را مى‌گیرد. این عبارت مرحوم آقاست، وقتى كه اینها سوار این ماشینها مى‌شوند «فى جهنم خالدون‌[[1]](#footnote-1)» یعنى چنان مى‌روند نه اینكه این ماشین جهنم است، مى‌روند در جهنم خیالشان. مى‌روند در جهنم توهمشان مى‌روند در جهنم انا نیتشان، مى‌روند در جهنم افتراق خودشان از بقیه مردم مى‌روند در جهنم تفرّد خودشان، از حالت جمعیت به حالت‌

 تفرّد مى‌آیند و اصلًا انگار در دنیا پرنده اى پر نمى‌زند، الّا به دور سر اینها و تمام عالم مى‌گردد بر مدار فكر اینها و سلیقه اینها. اینها هم مال چه هست؟ مال جهل است آقاجان جهل است اینها همه اش مال جهل است.

 عرفان. هر چه بر انسان بیشتر تجلى و ظهور كند انسان خود را مصاحب با همه خلق احساس مى‌كند، نه اینكه از براى خود حسابى و كتابى در اینجا قرار بدهد. اشتباه نشود معناى احساس مصاحبت این نیست كه برود با اینها بنشیند و گرم بگیرد و رفت و آمد كند، نه، معنایش این است خودش را با آنها، اصلًا میز احساس نمى‌كند والا نشست و برخاست با مردم انسان را در سطح آنها پایین مى آورد در این حرفى نیست. خودتان را الان مقایسه كنید ما اصلًا با عرفان كارى نداریم شما بلند شوید توى مجالس این مردم، بروید توى صنف سبزى فروشها آى تره امروز گران شد، جعفرى ارزان شد، سبزیجات و صیفى جات از آنجا نیامده بار امروز خوب بود فلان تریلى پنچر شده. سبزیهاى و علف ها ریخته زمین، از این مسائل، یعنى صبح تا ظهر كارى ندارد آقاجان همین الان پا شوید درس را تعطیل كنید بروید توى میدان بروید صبح تا شب چند ساعت وقتتان را به تجربه دیگر، بروید توى صنف سبزى فروشها ببینید از صبح تا شب چند كلمه حكیمانه، چند كلمه مفید چند كلمه منطقى از صبح تا شب بر گوشتان مى‌خورد. بعد بروید توى صنف میوه فروشها بگوئید حالا در میوه فروشها شاید فرض بكنید كه، این مسائل باشد. وقتى كه در آنجا مى‌نشیند. آى پرتغال بم رسیهد. آى مال شِمال نیامده، آى سیب اینجا اینطور شد آى فلان جا نمى‌دانم سم نزدند. چطور شد. آى گران شد. ارزان شد آى دولت بنزین را گران كرده ما هم میوه را گران مى‌كنیم همین حرفها. یعنى من در اینجا به شما تضمین مى‌دهم اصلا ما به عرفان كارى نداریم ما به سلوك كارى نداریم اصلًا ما سالك نیستیم من چندى پیش بود از سفر كه برگشته بودم مشهد. یكى آمده بود خواسته بود مثلًا ما را نصیحت بكند گفتم آقا شما

 مى‌خواهید چه كسى را نصیحت كنید من اصلًا سالك نیستم من سالك نیستم. كى گفته؟ تو مى‌خواهى تمام این حرفها را بزنى براى چه؟ من اصلًا سالك نیستم من اصلًا خرم از كره‌گى دم نداشت سالك نیستم یك نماز و یك روزه ایى بخوانیم و برویم همان طویله بهشت براى ما كافى است. ما دیگر آن «جنّات تَجرى» آن اینها ما نمى‌دانم راستش حالا دیگه براى ما شك ایجاد شده، اصلًا این چیزها هست یا نیست ما سالك نیستیم. مى‌خواهیم مثل همین عوامُ الناس باشیم دیگر دید چه بگویم مانده‌ام گفتم نه اصلًا جِدّى مى‌گویم نمى‌خواهم اصلًا سالك باشم مى‌خواهم فقط یك نماز و روزه اى، نمازى بخوانیم و یك قرآنى یك چیزى همین طور بیچاره مانده بود بعد خودم به او گفتم، گفتم آقا جان این حرفهایى كه مى‌خواهى به من بزنى یك هفته فكرت را از همه چیز بیاور بیرون، بعد ازیك هفته این حرفهایى كه به من مى‌خواهى بزنى روى نوار الان ضبط كن بعد از یك هفته به خودت بزن بین چه مى‌فهمى الان این حرفها را روى نوار ضبط كن یك هفته هیچى، اصلًا یك گوشه بنشین با كسى بیرون نیا، با كسى صحبت نكن، با كسى كارى نداشته باش، بعد از یك هفته اى، خلاصه همین حرفها را به خودت بزن، ببین خودت چى مى‌فهمى درست شد؟ این هم مال كى؟ ما اصلًا به سلوك كارى نداریم. اصلًا جریان منطقى حاكم بر خلق را مى‌خواهیم بفهمیم چه هست. چه جریانى است از آنجا شما بلند شوید، بیائید در بازار، تمام اول بازار تا آخر بازار را بگیرید مى‌بینید مسائل در چه هست؟ یا پارچه فروش دارد از پارچه اش مى‌گوید مس فروش از مس اش مى‌گوید، بلور فروش دارد از این مى‌گوید، یك نوك پایى هم اینجا به هم مسلكان خودمان جامعه مدرسین تبلیغات برویم یك صبح تاشب توى این سازمان تبلیغات بنشینید، ببینید چه حرفهایى مى‌شنوید. چه حرفهایى، ما بودیم با اینها آقا، از این تبلیغ كن از آن یكى نكن، این حرف را بزن. آن حرف را نزن، یعنى وقتیكه نگاه مى‌كنى اصل قضّیه را ببین بین اینها و بین آن سبزى فروش هیچ فرقى نمى‌كند.

 هیچ تفاوتى ندارد تمام مسائل در محوریت دنیاست، فقط یك محضوظاتى از اینها در ذهن آمده، ولى این محفوظات جاى باز نكرده در جانمان، این محفوظات مَته نگذاشته و سوراخ نكرده. آن اوهام ما را آن تخیلات ما را فقط یك محفوظاتى است.

 آنچه كه اصل و حقیقت نفس ما را تشكیل مى‌دهد دنیا منُافع دنیاست، آن اصل است. براى رسیدن به آن اصل، آلات و ادواتى مورد نیاز است یكى از آن آلات و ادوات سبزى فروختن است. یكى از آن آلات و ادوات میوه فروختن است، یكى از آن آلات و ادوات چلو كبابى باز كردن است. یكى از آن آلات و ادوات هم آمدن و با این عبارات بازى كردن است. این معلومات آلات و ادواتى است كه در رسیدن به آن حقیقت نفس ما مورد استفاده قرار مى‌گیرد. یعنى آیا واقعاً ما یك روایت «امام صادق علیه السلام» را آمدیم گذاشتیم جلومان و به آن روایت عمل كنیم. این كار را كردیم تا بحال،! مى‌خوانیم و مى‌بریم بالا منبر و براى مردم مى‌گوئیم، الان شما از این طلبه ها از این اول تا آن آخر بگیرید. یكى را ببرید زیر سؤال. آقا این كتابهایى كه مى‌خوانید براى چه هست؟ اكثر آنها مى‌گویند اینها را بخوانیم و برویم بالاى منبر براى مردم بگوئیم. یكى از اینها گفته من اینها را بخوانم اول خودم به آنها عمل كنم. و این خیلى عجیب هست. یعنى ما این كلام معصومین را وجهه مسائل خودمان قرار بدهیم وجهه عمل و تفكر و تدبر و اتجاه نفسانى خودمان قرار بدهیم، یك روایت از «امام صادق احسن الظن باخیك» به این عبارت كه: ظّنِ به برادرت را همیشه ظن خوب قرار بده. همین یكى واقعاً اگر به این یكى ما عمل كنیم تا یك چیزى از یك چیزى مى‌شنوم فوراً ترتیب اثر ندهیم. سریع قضاوت نكنیم. همیشه او را در محمل صحیح و در توجیه صحیح قرار بدهیم الّا اینكه دیدیم خلافش براى انسان بعد از عقباتى دیگر ثابت شود. آیا این كار را كردیم. این همه از روایاتى كه فرض كنید كه در اینجا در باب معاشرت با مردم،

 معاشرت با اهل، معاشرت با خانواده، مسائل شخصى و اینها آمده اینها براى كى هست؟ خوب اینها براى همین ما است دیگر.

 صحبتهایى كه بزرگان كرده اند این صحبتها همه اش براى ماست. براى راهگشایى كار ماست. این است مطلب. «آیه قرآن مى‌فرماید:\*" عِبادُ الرَّحْمنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْناً وَ إِذا خاطَبَهُمُ الْجاهِلُونَ قالُوا سَلاماً"[[2]](#footnote-2)

 جاهلون چه كسانى هستند «خاطبهم الجاهلون». جاهلون آن افرادى هستند كه منطق متوجه نمى‌شوند. منطیعنى وقتى با آنها حرف بزنى مى‌گردند دل آنجایى كه مى‌توانند استفاده كنند، همان توى گوششان مى‌رود. و ٩٩% مطالب دیگر اصلًا انگار توى این گوش نرفته. جاهلین اینها هستند. جاهلون آنهایى هستند كه در ارتباط با انسان دنبال پیاده كردن غرض خودشان هستند نه اینكه از انسان نفع بگیرند اینها جاهلون هستند. جاهلون آنهایى هستند كه چشم و گوششان را از حرف حّق بسته اند و فقط بدنبال این هستند كه چكار بكنند؟ بیایند یك نقطه ضعف بگیرند، بیایند یك چیز بكند. من خودم دارم مى‌گویم. گاهى از اوقات مى‌شود من این سیبیلم یادم مى‌رود بزنم، گاهى اوقات زیاد مى‌شود، خود شما هم دیدید دیگر. مثلًا مى‌روم قیچى بیاورم بزنم. پیدا نمى‌كنم بجاى اینكه حالا بروم بگردم حالا نیم ساعت در خانه من نمى‌دانم توى خانه چه به چه هست كه تا بگردم، ما وقتى گاهى اوقات وقتى كه مى‌رویم فرض كنید كه یك نمك را از توى آشپزخانه بیاوریم شش دور خودمان مى‌چرخیم تا اینكه پیدا بكنیم. ما به این عیال مى‌گوئیم بابا مثلًا این چیزهایى كه مى‌دانى كه این جلو چشم من بگذار مى‌گوید آخر یك مرد توى خانه نمى‌فهمد توى آشپزخانه؟ من چه مى‌دانم توى آشپزخانه چى به چى هست.

 گاهى اوقات دیر مى‌شود خوب حالا فردا من مى‌آیم مى‌زنم اینكه مثلًا چیز نیست سبیل گذاشتن و بلند كردن اصلًا مكروه است یعنى شرعاً مكروه است، اینكه ما خودمان داریم مى‌گوییم، خوب گاهى اوقات فرض كنید كه یادم مى‌رود و حالا مسامحه مى‌كنیم نهایتش این است كه مسامحه مى‌كنیم حالا ما بلند شدیم رفتیم یك جایى یك آقایى دیده، حالا دیگر اسم نمى‌بریم، آقا، آقا ایشان درویش است آقا ایشان سبیل بلند مى‌كند آقا ایشان نمى‌دانم چكار مى‌كند فلان مى‌كند. آقا او بر خلاف مرام آقا كه ایشان همیشه مقید بودند سبیلشان را كوتاه بكنند این حرفها ایشان عمداً مى‌خواهد، خلاصه مخالفت بكند، خودش، اصلًا یعنى اگر شما واقعاً بخواهید اول و آخر اینها را آدم گاهى اوقات با خودش مى‌گوید اصلًا حیف است كه آدم بیاید براى این توضیح بدهد، مى‌گوید دلم مى‌خواهد، من خیلى اوقات كه مى‌شنوم مى‌گویم آقا دلم مى‌خواهد، مى‌گویم اصلًا چه توضیحى بیایم بدهم. حالا توضیح بدهم براى كى؟ براى این؟ آقا حیف كاه كه این بخورد. توضیح براى كى آدم مى‌دهد براى آدمى كه یك چیزى سرش بشود. بیاید توضیح بدهد اما یك آدمى كه به دنبال بهانه است، توضیح دیگر براى این فایده ندارد برو بگو بابا

 مرحوم آقا یك وقت یك عبارتى مى‌فرمودند بسیار عبارت جالبى بود مى‌فرمودند. اینرا منهم به مرحوم مطهرى هم گفتم: گفت بله آقا. بله آن. مطلب همین است مثل اینكه آنهم مبتلا بود. ایشان مى‌فرمودند گاهى اوقات انسان از ارتباطِ با بعضى از افراد چنان نفرت دارد كه فحش آنها را بر خود مى‌پسندد تا ملاقات با آنها را، مى‌گوید بابا فحشم بده، نیا ـ نیا حرف بزن. مى‌گفت من این حرف را به آقاى مطهرى گفتم. گفتند: بله آقا. بله آقا همین طور است. آدم مى‌گوید بابا فحش بده اصلًا توى مسجد نیاید ببینم تو را برو هر چى مى‌خواهى‌

 پشت سرمان بگو.\* اذا خاطبهم الجاهلون قالو ماا.[[3]](#footnote-3)

 واقعاً عجیب است یعنى واقعاً این آیه یك معجزه قرآن است خدا در اینجا مى‌فرماید آدم جاهل آدمى كه جهل دارد و نفهمى در ذات او رسوب كرده این آدم. فرق مى‌كند با آن آدمى كه به دنبال حق و به دنبال مطلب است اما مطلب دستش نیست در آنجا واجب است انسان مطلب را بگوید، واجب است حق را براى اش روشن بكند. اگر نكند تقصیر در تكلیف كرده ولى آدم جاهل كى است؟ آدم بهانه گیر، آدمى كه. «اذا خاطبهم سلاما». سلام علیكم مرحمت عالى زیاد حال شما چطور است؟ اصلًا مجال نمى‌دهد و خداحافظ شما. «قالوا سلاما». مى‌گویند سلام علیكم به همین مقدار كه با شما برخورد كردیم خیلى ممنونتان هستیم. نیازى نیست كه بخواهید افاضه بفرمائید متشكریم از لطف شما متشكریم از، سلام علیكم ـ قالوا سلاما مى‌گویند سلام علیكم سلام علیكم یعنى چه؟ یعنى برو دنبال كارت. تو یك آدمى هستى هیچى به دردت نمى‌خورد از آن طرف هم اگر بخواهم من با تو در بیافتم خوب مثل تو شدم. خوب دیگه، من مثل تو هستم. پس چى؟ با سلامت رد مى‌شوند. «خاطبهم» مى‌گویند «سلاما» یعنى چه؟ یعنى یفعلون فعلًا فیه سلامه یقولِمون قولًا فیه سلامه. معنى سلام این است دیگر. یعنى سلامُ علیكم و با این سلامٌ علیكم اصلًا مجال براى طرح و مجال براى صحبت و مجال براى اشاعه فتنه را و اثاره فتنه را باقى نمى‌گذارند. همین، «قالوا سلاما». خداحافط آقا من یك مطلب واجب العرضى دارم آقا من یك وعده ایى دارم و باید بروم زودتر به یك وعده ام برسم ان شاء الله محتاج ادعیه هستیم. ان شاء الله دعا گوى ما باشید خداحافظ شما درست شد؟ «قالوا سلاما» در این مدت براى من نامه هاى بسیار زیادى آمد در این مدتى كه بود نامه ها خیلى زیاد بود من نامه را بر مى‌داشتم.

 بعضى ها را مى‌خواندم مى‌دیدیم منصفانه به من نوشته اشكال به من دارد ولى اشكال منصفانه است. مى‌گوید آقا شما این ایراد در شما هست من هم قشنگ بر مى‌داشتم جواب نامه را مى‌نوشتم و دلیل خودم را ذكر مى‌كردم و در پایین آنهم مى‌نوشتم چنانچه اشتیاق دارید بنده براى ملاقات با شما، هیچ مشكلى ندارم تشریف بیاورید. البته آنها هم نمى‌آمدند. خودم مى‌گفتم بنده این جواب نامه شما به این دلیل بعضى از نامه ها را بر مى‌داشتم نگاه مى‌كردم مى‌دیدم نه، نامه مغرضانه است یعنى دنبال این نیست كه سؤال بكند از اول گازش را گرفته رفته تا آخر. اصلًا هیچ جا جا نگذشته خوب حالا آدم این نامه را چگونه جواب بدهد من زیر بعضى از آنها مى‌نوشتم السلام علیكم و رحمه الله. یعنى چه. یعنى قالوا سلاما دیگر. «\* اذا خاطبهم الجاهلون قالواسلاما[[4]](#footnote-4)».

 یكى رفته بود پیش مرحوم میرزا حسن شیرازى. یك طلبه بى تربیتى و خلاصه آن به یك نحوى ردش كرده بود و آمده بود پیش وكیلش. مرحوم آقا سید اسماعیل صدر، مرحوم آقا سید اسماعیل صدر وكیل میرزا بود در كاظمین كه الان قبرش، پشت قبر حضرت جواد در همان ایوان در ایوان ورودى باب المراد وقتیكه مى‌خواهیم وارد شویم آن سمت راست یك پنجره هاى گره ایى هست آن قبر آن سید اسماعیل صدر است كه البته ظاهراً به اشتباه عكس میرزا را گذاشته روى قبر آقا سید اسماعیل صدر چون در عكس میرزا خلاف است كه آیا این عكسى كه از؟؟؟ است مال وكیل ایشان آقا سید اسماعیل صدر است از بزرگان بود. از مراجع بود؟ اصلًا خودش یك آیت الله عظمى اى بوده و بسیار مرد بزرگى بود بسیار مرد با تقوایى بود؟ بسیار زاهد بوده. میرزا كه هر كسى را وكیل خودش نمى‌كند آن‌

 میرزاى كذایى میرزا حسن یكى را تقریباً مثل خودش یا پایین تر از خودش را مى‌آید وكیل مى‌كند دیگر. و آن وكیل ایشان بوده و الان قبرش در اینجاست ما كه مُشرف شدیم هر دفعه كه مى‌رفتیم یك فاتحه براى مرحوم آقا سید اسماعیل صدر مى‌خواندم بله. میرزا با آن زرنگى كه داشته حواله اش مى‌دهد به سید اسماعیل صدر و بعد مى‌داند كه آن چه كلكى است خلاصه این را مى‌تواند چیز كند مى‌آید پیش این و آقا سید اسماعیل صدر مى‌فهمد میرزا گفته بگذارمش سر كار خلاصه اینهم آنرا مى‌گذارد سر كار طلبه مى‌رود توى نجف و یك نامه فحش از اول تا آخر براى مرحوم صدر مى‌فرستد. آن هم زیرش مى‌نویسد السلام علیكم زید نامه، نامه را برایش مى‌فرستد. البته بعد هم یك كمكى به آن مى‌كند و خوب ما بعضى از نامه ها به این كیفیت مى‌نوشتیم السلام علیكم نامه را براى طرف مى‌فرستادیم.

 بعضى را مى‌دیدیم خوب نه این یك دو كلمه هم اضافه كرده یك نامه اى بود، من نوشتم كه من نمى‌گویم مسیر شما مسیر ناحق و باطل است. هیچوقت من این حرف را نزدم و كسى از من این حرف را تا به حال نشنیده و هر كس این را به من نسبت دهد این تهمت است و افترا، ولى مطلبى را كه مى‌گویم این است كه اثبات یك شى‌ء نفى ما عد نمى‌كند و احراز انحصار حق، در این مسیر را هم من نمى‌كنم، اینهم هست و این باید اثبات بشود و این نامه ایى كه شما دادید متكلّف این امر نیست كه احراز انحصار را در این مسأله بكند و شما در این قضیه اگر چنان كه مایل هستید من در خدمتتان هستم. هیچ كدام نیامدند در یك نامه ایى كه یك كسى به ما داده بود كه ظاهراً با مشورت با بعضیها انجام گرفته بود دیگر خلاصه رطب و یا بسى بود كه در آنجا هر چه شما گم كردید پیدا مى‌كردید و من درآنجا این را نوشتم كه ما مدعى حقانیت مسیرمان به نحوى كه موجب طرد مسیر دیگران‌

 بشود نیستیم ولى چیزى كه هست اینطور به نظر ما خُذِ الحائطه لِدِینك‌[[5]](#footnote-5) مى‌رسد كه در راه خلاف قدم بر نمى‌داریم این هم هست و

 این در اینجا اقتضاى مى‌كند كه انسان با مسائل به نحو مطلوبى برخورد كند به همین مقدار. نامه ها بسیار براى ما مى‌آمد. هفت صفحه ایى ده صفحه ایى و بیست صفحه ایى. یك نفر دیگر نامه ایى فرستاده بود خیلى از بیست صفحه دیگر متجاوز بود تجاوز مى‌كرد. دیگر ما در آنجا دیدیم كه كلام امیر المومنین را نوشتم. در آن خطبه همام حضرت مى‌فرماید: كه دعایشان افرادى كه آنها را مدح مى‌كنند این است كه:\* اللهم لا تواخذنى بما یقولون و اجعلنى افضل مما یظنون.[[6]](#footnote-6) این كلام حضرت را ما، همین مطلب را مى‌گوئیم. خیلى ها به من البته خیلى ها حدود ٥ ـ ٦ نفر بودند كه یكى از آنها خیلى اصرار مى‌كردند البته من نگفتم كه این نامه را كى داده فقط گفتم یك همچنین نامه ایى آمده بود. اصرار مى‌كردند كه یك فتوكپى شما از این بر مى‌داشتید و چند تا زیراكس مى‌كردید و خلاصه پخش مى‌كردید و این حرفها. من به آن شخص گفتم كه من به خود این آقا پیغام داده بودم اگر مى‌خواهد راجع به این مسائل صحبت بكند بیاید ما كه ابائى نداشتیم. مى‌خواهد بلند شود بیاید ما هم با او صحبت مى‌كنیم و با این توجه كه نیامد و بعد این نامه را داده این مثل اینكه منظور دیگرى ایشان دارد. لذا ما هم بنابراین نمى‌خواهیم این قضایا فقط در جنبه فسادش حركت كند نه منظور ما این است كه مسأله روشن شود و بیان شود و من یك عبارتى را مرحوم آقا فرمودند این عبارت را من هم به او گفتم كه گفته ام، مرحوم آقا اواخر عمرشان فرموده بودند كه آنچه كه مطلب براى راهنمایى و تربیت افراد است ما بیان كردیم دیگر از این پس بر عهده افراد است كه‌

 اینها را بكار ببندند. این عبارت ایشان بود و دو سه بار هم من از ایشان شنیدیم و یكبار هم در مجلس عام ایشان مطلب را فرموده بودند. من هم الان این را مى‌گویم. من مى‌گویم آنچه كه مطلب براى ارائه طریق بود ما گفتیم در این مدت حالا دیگر بقیه اش به این است كه افراد خودشان بفهمند حالا یكى نمى‌خواهد، بنده چكار كنم خوب نمى‌خواهد دیگر. مى‌گوید آقا بنده نمى‌خواهم، نمى‌خواهد دیگر. بنده مى‌خواهم معتقد باشم این لیوان من باب مثال از ذَهَب است. حالا این لیوان از شیشه است حالا من مى‌خواهم معتقد باشم این لیوان از ذهب است مى‌گوئیم آقا بلند شوید برویم این را به بازار پیش طلا فروش محك بزنیم مى‌گوید اصلًا نمى‌خواهم بیایم محك بزنم. مى‌گوئیم بلند شویم برویم پیش مُختبر مى‌گوید آقا نمیآ خواهم بیایم و قتیكه نمى‌خواهد بیاید من چكارش كنم. خوب نمى‌خواهد دیگر خداحافظ شما. لذا این واقعاً عجیب است دیگر كه انسان به كار ببندد یعنى مطالبى را كه اینها از ائمه یا از بزرگان شنیده اینها را بكار ببندد، آقا الان شما كُلِ كتاب بوداییها را نگاه كنید از این مقدار تجاوز نمى‌كند. خط خطش را حفظ هستد، ما یك بحار الانوار داریم از اینجا تا آنجا و یك كتابش را نخواندیم آخر این بحار الانوار چه هست؟ بحار الانوار روایاتى است كه از ائمه بیان شده است دیگر ما نباید بفهمیم فرض كنید «امام سجاد» چه فرمودند ما نباید بفهمیم «امام جواد» چه فرمودند گفته اند «امام عسگرى» چه فرموند؟ اینها مال كیه؟ مال ماست دیگر، اینها، براى ما آمده اند بعضى این مسائل را انسان وقتیكه مطالعه مى‌كند اصلًا خیلى عجیب مى‌شود. یك بینش جدیدى. یك بصیرت جدیدى در فهمش و در فكرش پیدا مى‌شود و همین طور كتابها هست و هیج خبرى از اینها نیست همین طور مطالبى كه ما از بزرگان شنیده ایم. خوب بله شنیدیم توى نوارها زیاد است نه اصلًا انگار براى ما نیست، انگار این مطالب براى ما نیست. ایشان در آن كتاب روح مجردى كه برداشتند نوشتند خوب این یك مسأله ایى است كه نه از نظر اینكه الان‌

 شخصِ من در این مسأله مطرح است من الان عرض مى‌كنم گفتن این قضیه براى من مشكل است ولى اگر كسى جاى من بود اما صحبت در اصل این قضیه است اگر كسى جاى من بود خوب آقا فرض كنید مطالبى كه در روح مجرد برداشتن گفته اند گیرم بر اینكه به این مطالبى كه به یك شخصى مثل من نسبت داده مى‌شود این مطالب مطالب صحیحى است ما بنا را براین مى‌گذاریم مطالب مطالب صحیح است جایى كه مرحوم آقا به آقا سید محمد صادق مى‌فرمایند. آقا پسر آقاى حداد كه ریشش را مى‌تراشد تو حق اشكال كردن ندارى. خودش مى‌داند و پدرش، ریشش را مى‌تراشید. تظاهر به فسق علنى دیگر حالانه ما زیارت كرده بودیم قبر آقاى حداد را در همان پایین پاى ایشان یكى از آقا زاده هاى ایشان است، عكسى كه روى قبر است با كراوات است، نمى‌دانم چرا این عكس را برداشتن حك كردن روى قبر روى سنگ حك كردن خوب حالا دیگر كردن اینكار را، خوب حالا خوب این پسر آقا حداد خودش مى‌داند خوب حالا روى جوانى و فلان و این حرفها فرض كنید توى عروسى اش بود؟ وى خواسته الان یك دانه كراوات بزند. خوب از آقاى حداد هم حرف شنوى لابد نداشته خوب حالا با این ریش تراشیدن به جهنم نمى‌رود بابا. مى‌خواهد بگوید چه؟ حالا خودش مى‌داند و پدرش حالا آدم بیاید یك ولى نعمت خودش مثل آقا حداد كه همه وجودش، حیاتش سعادتش مرهون نَفَس آن است بلند شود حالا پسرش یك ریش مى‌تراشد یك ریش عادى كه همه مى‌تراشند و فلان و این حرفها حالا بلند شود بیاید توى بوق و كرنا بكند. بنده خدا توى دلت هزار و یك درد و بدبختى هست كه به هفت دریا شسته نمى‌شود حالا آمدى به دو تا موى پسر استادت بند كردى، كه حالا ریشش را تراشیده. این را آقا مى‌خواهند بگویند به ایشان. آنوقت این مرامى كه ایشان دارند مطرح مى‌كند. یك كتاب روح مجرد نوشتن آنوقت شما بیاید بر اساس تخیلات تهمتهایى بزنند به پسر استادشان كو به لاتهاى قم نمى‌زنند این تهمتها را، فلانى اینكار را مى‌كند فلانى آن كار را

 مى‌كند خوب بلند شوند توى نامه بنویسند. خوب ما كه سالك نیستیم ما كه خودمان هم گفتیم سالك نیستیم ما یك نماز مى‌خوانیم و شما كه سالك هستید این روش استادتان بوده شما كه مَبَلِّغ روش عرفان هستید. مُبَلغ این است. چرا؟ چون جواب آقا سید محسن را نمى‌توانند بدهند. آقا سید محسن چه مى‌گفته؟ آقا سید محسن مى‌گفته؟ حرف را باید درست بزنید این لیوان شیشه است. بلور است. نگوئید این لیوان طلاست حرف ما این بوده دیگر ببیند چه بساطى درست كردند این در خود زمان آقا هم حرف آقا را نمى‌شنید این خون به دل آقا كرده حالا ما خون به دل آقا كردیم یا نكردیم. صحبت در مسیر حق و صحیح حرف زدن و صحیح عمل كردن است ما حالا خون به دل آقا كردیم. اصلًا بنده یزید. تو بیا جواب یزید را بده این یزید مى‌گوید تو چرا به این شیشه مى‌گوئى طلا خوب بیا جوابش ر ا بده دیگر این خیلى مسأله است دیگر كه آنوقت این مى‌شود راه. راهى كه توصیه شده ائمه توصیه كردند بزرگان توصیه كردند و خودشان رفتن خودشان عمل كردند. «امام سجاد» مى‌فرماید كه: والله آن شمشیرى كه با آن شمشیر پدر مرا كشته اگر به من امانت بدهند من به آنها بر مى‌گردانم. با شمشیر پدر من كشته شده ولى امانت باید در اینجا چه بشود حفظ شود امانت باید در اینجا لحاظ شود بحث امروز و روضه‌اش.

## ١٢٨

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 ... در خارج باشد همین طور وقتى كه ما مى‌گوییم این ذات متصف مى‌شود، عدم لحاظ اتصاف ذات به وصف كمالیه اقتضاء نمى‌كند كه در خارج این وصف كمالى براى ذات در خارج بدون علت باشد. عدم لحاظ علت یك وصف كمالى اقتضاء عدم و علت و عدم و عدم العّله را نمى‌كند. بنابراین ممكن است كه ما ذات را فى حد نفسه و جداى از هر وصفى در نظر بگیریم و بعد یك صفات كمالیه را به او منتسب بكنیم و علت آن صفات كمالیه هم در خارج وجود داشته باشد. این دیگر باعث نمى‌شود كه واجب الوجود از وجوبش سلب بشود، به ممكن الوجود تنزل پیدا بكند. چون فرض ما در وجود واجب است نه در صفاتى كه لاحق مى‌شود به او یعنى اشكال از آنجایى پیدا مى‌شود كه این وجود واجب از وجوبش بیافتد و ممكن بشود. این اشكال از اینجا پیدا مى‌شود یعنى انفكاك بین علت و معلول موجب میشود كه این وجود واجب ما متصف به یك وصف بشود یعنى اقتضاء بكند یك وصفى را، كه اقتضاء او بدون علت باشد. پس این وجود واجب از وجوبش چى مى‌شود؟ سلب مى‌شود و به واسطه امكان اینكه بر او عارض میشود دیگر از واجب الوجودى مى‌افتد. مرحوم آخوند در اینجا در بحث علیت قضیه انفكاك بین علت و معلول را پیش كشیدند و آن بحثى كه راجع به آن مسأله بود كه وجود واجب با لحاظ آن وصف محتاج بشود به علت و احتیاج او به علت موجب بشود كه پس دیگر واجب نباشد، این بحث را از این نقطه نظر جور دیگرى مطرح كرده اند، از باب علیت وارد شده اند، گفته‌اند كه اصلا ما به وجود واجب كه آیا واجب است یا ممكن است ما به این كار نداریم. در باب علیت و معلولیت در اینجا این طور مطرح مى‌كنیم و كارى نداریم به اینكه وجود واجب از وجوبش مى‌افتد یا نمى‌افتد. ما مى‌گوییم شما قبول دارید كه بین علت و معلول تلازم است؟ مى‌گویند

 بله، مى‌گوییم بنابراین تصور وجود معلول بدون علتش این چیه؟ این محال است. این همان انفكاك علت از معلول است. این عدم انفكاك علت از معلول، این موجب محالیت مى‌شود كه ما ذات واجب را تصور كنیم با صرف نظر از علتى كه اوصافى را بر واجب حمل مى‌كند، عارض مى‌كند آن علت. چون فرض ما فرض وجود این صفات است براى واجب و از این نقطه نظر محالیت لازم مى‌آید. حالا آن بحث اینكه وجود واجب از مرحله وجوب در مى‌آید و تنازل پیدا مى‌كند به امكان، آن یك بحث دیگر است. این را شما چه جواب مى‌دهید كه بین علت و معلول در اینجا انفكاك واقع شده، و این علتش هم اگر لحاظ نكنید، این عدم انفكاك بین علت و؟؟؟ است. شما وجود را وجود یك وصفى را لحاظ كردید و علت او را لحاظ نكردید. خب این همان انفكاك بین علت و معلول‌

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

 جواب: بله، اگر ما ذات معلول را تصور كنیم نفس ذات، این اگر تصور كنیم این صحیح است این مطلبى كه مى‌فرمایید ولى صحبت در این است كه فرض بر این است كه این لحاظى كه در اینجا مى‌خواهد بشود، این لحاظ به جهت وجود خارجى اوست و وجود بدون لحاظ علت محال است. یعنى وقتى كه ما این همان جوابى را كه مرحوم آخوند مى‌دهند، این جواب به این مطلب بر مى‌گردد كه یك وقتى شما یك ماهیتى را تصور مى‌كنید، صرف نظر از وجود خارجیش. مثل عنقا كه آیا هست یا نیست به هست و نیستش كارى ندارید. فقط صرف تصور ذات عنقا براى شما مطرح است. یا اینكه فرض كنید كه من باب مثال تصور مى‌كنید كه آیا یك همچین دستگاهى كه فرض كنید كه در اینجا دستگاهى باشد كه این دستگاه من باب مثال صحبتى را كه دو نفر عادى در آن طرف دنیا مى‌كنند این دستگاه بتواند

 در اینجا ضبط كند و پخش بكند. در اینجا یك همچین تصورى مى‌شود و راجع به ذاتیات این هم ممكن است صحبت بشود. باید یك گیرنده ایى داشته باشد، داراى این خصوصیات، این فركانس، این امواج این تقویت كننده، ذاتیایت او را در عالم ذهن شما مى‌آورید. دیگركارى ندارید به اینكه كسى این را ساخته یا نساخته. به این كار ندارید مى‌گویید اگر یك همچین دستگاهى باشد، باید این دستگاه این خصوصیات را داشته باشد. در اینجا ما در مرتبه ماهیت داریم بحث مى‌كنیم، در مرتبه وجود خارجى بحث نمى‌كنیم. هنوز بحث در ماى حقیقیه است كه آیا این، یك همچین چیزى، چطور باید خصوصیاتى را داشته باشد؟ فرض كنید كه در همه صناعات، قبل از اینكه‌كارخانه بخواهد یك دستگاهى را بسازد اول مهندسین مى‌آیند طراحى مى‌كنند. طراحى یعنى ماى حقیقیه یعنى مى آیند و مى‌گویند یك همچنین چیزى را، ما فرض كنید كه مى‌خواهیم.

 سؤال: شارح حقیقیه؟؟؟

 جواب: حقیقیه. ماى شارح فقط شرح و لفظ مى‌كند. فقط مى‌آیند مى‌گویند یك بیان‌

 سؤال: حقیقیه كه مى‌گویند بعد از وجود است، یعنى بعد از لحاظ وجود.

 جواب: نه آن بحثى كه ما قبلا كردیم، مثل اینكه نمى‌دانم نظرتان هست یا نه، این را ما نتوانستیم بپذیریم. ماى حقیقیه قبل از وجود است. اصلا ماى شارحه در واقع فقط یك ما نیست، فقط یك بیان اجمالى است. فقط تحت الفظ است. یعنى ترجمه است ماى شارحه نه ماى معرفه.

 سؤال: یعنى؟؟؟

 جواب: بله. یعنى همین صرف ترجمه ماء چیه؟ آب. نان چیه؟ خبض. فرض كنید كه من باب مثال فرش چیه؟ مثلا سجاد. اینها چیزهایى است كه فقط به همان ماى شارحه چیز میكنیم. اما اگر ما، مایى باشد كه بخواهد حدود را تعریف‌

 بكند، این ما، ماى حقیقیه مى‌شود. لذا فرض كنید كه مى‌گویند، مثلا فلان سازمان یا فلان هر سازمانى فرض كنید كه ارتش یا فرض كنید اینها مى‌گویند كه ما یك وسیله‌ایى مى‌خواهیم كه با آن وسیله مثلا بدون اینكه یك دستگاهى ساخته بشود، بدون اینكه فرض كنید كه صدمه‌ایى به آن شخصى كه مى‌خواهد این را پرتاب بكند برساند، یعنى مورد دید دشمن واقع بشود این دستگاه و این وسیله بتواند او را در فاصله دور از بین ببرد. یك همچین چیزى را پیشنهاد مى‌دهند به چى؟ به كارخانه، كارخانه مى‌آید روى ماى حقیقیه این بحث مى‌كند. یعنى اول او آمده به عنوان یك بیان اجمالى، یك شى‌ء اجمالى، یك تعریف اجمالى، مى‌آید به نحو بسیط یك چیزى را مطرح مى‌كند. آن وقت دیگر از اینجا به بعد بحث مى‌رود روى ماهیت این شى و ذاتیات این ماهیت این شى، كه این شى باید چه ماهیات و ذاتیاتى داشته باشد. فرض كنید كه یك موشكى درست بكنند كه این موشك داراى قوه تشخیص باشد. بتواند ارتفاء خود را با زمین حفظ كند. در عین حال فرض كنید كه رادار نتواند او را بگیرد و در عین حال به مانعى اگر برخورد كرد خودش بتواند آن مانع را رد كند. تا اینكه به آن نقطه مورد هدف برسد. خب یك همچنین ماهیتى را اول آن مهندس مى‌آید در ذهن خودش ترسیم مى‌كند. بعد مى‌آید او را در خارج پیاده مى‌كند. اول كه نمى‌آیند دستگاهشان را بسازند بعد بگویند كه خب حالا چكار كنیم. این كه معنا ندارد. مثل خانه اى مى‌ماند كه قبل از اینكه یك مهندس بیاید نقشه آن خانه را بدهد، اول بنا آجرها را بچیند برود بالا، بعد بگوید حالا دستشویى اش را كجا بگذاریم؟ اتاق پذیرایى اش را كجا بگذاریم؟ كه خیلى كار، كار عبث و غلطى است. پس بنابراین در مرحله ماى حقیقیه بحث روى وجود او نیست، بحث روى حدود اوست. این حدى كه این دارد، این حد چه اقتضایى مى‌كن؟ د چه اوصافى را بر این بار مى‌كند؟ خب این قبل از وجود است یعنى بحث در مرتبه تصویر یك همچنین وسیله، تصویر یك همچین حیوان، تصویر یك همچنین‌

 شى‌اى است. حالا وقتى كه ما از بحث در خصوصیات او فارغ شدیم، آن موقع این را به كارخانه سفارش میدهیم. جناب كارخانه، جناب مدیر عامل كارخانه، شما بیایید این وسیله را این جورى براى ما بساز. یعنى مهندس طرح را تمام مى‌كند، نقشه را تمام مى‌كند. چون كارخانه اى كه مى‌خواهد یك چیزى را بسازد یك بودجه مى‌گذارد فقط براى قالب سازى‌اش یك بودجه عظیمى مى‌آید قالب این چیزها را درست مى‌كند. یك بودجه مى‌گذارد براى سفارشى كه مى‌دهد به چیزهاى دیگر، چون یك كارخانه كه همه چیز را نمى‌سازد قطعات و لوازم را جاهاى دیگر مى‌سازند. فرض كنید كه یك كارخانه ماشین سازى موتور را كه هم آن نمى‌سازد. موتور را سفارش مى‌دهد به یك كارخانه اى كه فقط موتور مى‌سازد. لاستیك را كه این درست نمى‌كند. لاستیك را سفارش مى‌دهد به كارخانه اى كه مثلا مى‌گوید لاستیك من لاستیك با این خصوصیات براى این ماشین مى‌خواهم. یا فرض كنید كه من باب مثال راجع به فرض كنید كه من باب مثال دستگاه هاى نشان دهنده. یك كارخانه ماشین سازى نمى‌آید دستگاه هاى نشان دهنده بسازد. آن یك كارخانه جدادارد. یك دفعه شما مى‌بینید چهل تا پنجاه تا كارخانه هر كدام اینها وسایلى را مى‌سازند. فقط كارخانه ماشین سازى مونتاژ مى‌كند، تركیب مى‌كند این چیزها را. شما دیده‌اید یك كارخانه ماشین سازى دستگاه كوره شیشه سازى هم داشته باشد؟ شیشه هاى ماشین، الان كارخانه مثلا كارخانه بنز یك جایش قسمت كوره و مثلا سنگ بیایند بریزند از یك طرف توش و نمى‌دانم سنگ ها را مذاب كنند و چكار كنند و بعد هم از آن طرف شیشه جلو و شیشه عقب و اینها بدهند بیرون. این كه نیست این طور، خب حالا اگر فرض كنید كه من باب مثال یك طرحى را به یك كارخانه بدهند و بعد بگویند حالا شما بیا اینها را براى ما درست بكن تا ببنیم چیچى از آب در مى‌آید اینكه اصلا كارخانه ور شكست مى‌شود. بیاید به یك نمى‌دانم چون آن هم كه دارد سفارش مى‌دهد به یك كارخانه‌اى كه موتور مى‌سازد

 تازه آن هم باید بیاید قالبش، را قالب این اجزاء را باید درست بكند. پس مى‌بینید مسأله چقدر مسأله پیچیده‌اى مى‌شود كه تمام اینها از ماى حقیقیه اینها همه‌اش در مرحله تصور مى‌گذرد، وقتى تمام مى‌شود. پروژه كاملا آماده مى‌شود و تمام مى‌شود دیگر هیچ اشكالى تویش نمى‌ماند. آن موقع مى‌دهند سفارش به چى؟ به كارخانه كه حالا بساز. كه دیگر وقتى از كارخانه در مى‌آید مى‌رود در بازار فروش. دیگر معطل چیزى به اصطلاح نمى‌شوند پس بنابراین اگر ما در مرتبه ماهیات بخواهیم یك چیزى را تصور كنیم در مرتبه ماهیات فقط در مرتبه ماهیات است اصلا به وجود كارى ندارید. یعنى در مرتبه ماهیات این ماهیات و ذاتیات این ماهیات در این مرتبه اصلا ارتباطى با وجود ندارد اصلا هیچ ربطى ندارد. اما اگر ما آمدیم و گفتیم كه خب آقا این دستگاه در خارج ساخته شده وقتى كه مى‌گوییم ساخته شده دیگر نمى‌توانیم ما این را بدون لحاظ سازنده در نظر بگیریم. یعنى ما در نظر بگیریم كه نفس این ماشینى كه ساخته شده بدون اینكه لحاظ علت را بكنیم حتما علت باهاش است. وقتى كه شما در خارج یك امر وجودى داردید این امر وجودى قبلا علت این را وجود داده، شما چه لحاظ بكنید چه لحاظ نكنید باهاش هست. وقتى این كتاب الان جلوى من هست همین كه من كتاب را دست مى‌گیرم این كتاب با زبان بلند مى‌گوید یك كسى مرا چاپ كرده، یك كسى مرا ورق بندى كرده، یك كسى مرا جلد كرده، یك كسى مرا صحافى كرده، یك كسى مرا به بازار عرضه كرده، یك كسى مرا فروخته. این با زبان بى زبانى دارد تمام این مطالب را.

 سؤال: از نظر ثبوتى بله ولى از نظر اثباتى كه نه؟

 جواب: خب همین ما هم ثبوتش را كار داریم دیگر. انفكاك بین علت و معلول به ثبوت در خارج دارد برهان برمى‌گردد كه چطور مى‌شود شما لحاظ معلول را بكنید بدون تصور علت و در خارج علت نداشته باشد، اینكه نمى‌شود یك همچنین چیزى در خارج باشد.

 پس بنابراین اگر شما لحاظ نكنى، اگر شما لحاظ نكنید علت را در خارج معنایش همین انفكاك بین چیه؟ بین علت و معلول است اگر لحاظ بكنید، خب همان اشكالى در آنجا پیش مى‌آید كه ذات ما، وجود ما، وجود واجب الوجود مشروط به صفتى است كه علت آن صفت در خارج محقق است. آن وقت در اینجا احتیاج به آن علت در اینجا پیش مى‌آید كه تنزل وجود از وجوب به امكان است. اگر بگوییدكه لحاظ نكنیم كه وجوب واجب الوجود دست نخورد این در اینجا انفكاك بین معلول و علت و پیش مى‌آید. یعنى این اشكالى است كه این در هر حال است.

## جواب آخوند

 این مسأله را مرحوم آخوند به این كیفیت جواب مى‌دهند كه لحاظ مرتبه در هر شرایطى لازم است. در مرتبه ذات و ذاتیات لحاظ مرتبه در آن مرتبه است بدون وجوب، لحاظ وجوب اما لحاظ وجود در مرتبه اعیان خارجى بدون لحاظ علت در اینجا نمى‌شود. حالا در مورد خداوند متعال در اینجا كه معنا ندارد كه ما خداوند را در مرتبه ماهیات بخواهیم او را متصف به یك وصفى بكنیم كه معلول او در خارج است. خدا كه ماهیت ندارد، وقتى كه ماهیت نداشت پس اگر ما لحاظ واجب الوجود را بكنیم با یك وصفى، معلوم است این یك وصف خارجى است نه وصفى است كه در مرتبه ماهیات است مثل اینكه زوجیت براى اربعه را ما تصور كنیم. حالا سواى اینكه اربعه در خارج باشد یا نباشد بالاخره زوجیت بر اربعه بار است. ما ثلاث زوایا را بر مثلث بار بكنیم، سواى اینكه مثلث در خارج باشد یا نباشد. این صحیح است ولى چون خداوند ماهیت و ماهیات ندارد بلكه تحقق او عین وجود اوست و وجود او عین عینیت اوست اگر ما یك وصفى را بر خداوند بار كردیم، وصف خارجى را بار كردیم، دیگر نه وصف اعتبارى را، نه وصف ماهیتى را، وصف وجود خارجى را ما بر ذات بارى تعالى آمدیم حمل كردیم، آیا مى‌شود آن‌

 علت نداشته باشد آن وصف؟ یعنى در اینجا ممكنه نه دیگر. پس در مرتبه ذات لحاظ ذات با یك وصف، یعنى لحاظ ذات با یك وصف خارجى با یك وصفى كه در خارج موجود است با این طریق ما لحاظ مى‌كنیم ذات را، و لحاظ ذات با یك وصف بدون لحاظ علتش چیه؟ این محالیت لازم مى‌آید، لازم مى‌آید كه این معلول بدون علت باشد. اگر شما بگویید كه نه، ما مى‌گوییم كه نه وقتى كه این را لحاظ مى‌كنیم، علت او را هم لحاظ مى‌كنیم. یعنى مى‌گوییم كه این ذات این وصف را دارد كه از خارج بدست آورده علت خارجى این وصف را بر ذات حمل كرده. مثلا فرض كنید كه من باب مثال این خلق موجب شده است، خلق خارجى موجب شده است كه وصف خالقیت بر ذات حمل بشود. پس اگر ذات وجودش مشروط به این وصفى است كه از ناحیه غیر این وصف به او رسیده است، پس وجود ذات مى‌رود زیر سؤال. چرا؟ چون وجود ذات مشروط به وصف است كه آن وصف از ناحیه علت در خارج به او افاضه دارد. پس خود وجود ذات مى‌رود زیر سؤال كه این مشروط به این وصف بودنش احتیاج به آن علت خارجى را اقتضاء مى‌كند كه منافات با واجب الوجودى دارد. این جواب مرحوم آخوند با یك تفاصیلى كه عرض مى‌شود.

## تطبیق متن‌

 (و لیس لقائل ان یقول عدم اعتبار العلة وجودا و عدما لیس اعتبارا لعدم وجودها و عدم عدمها) عدم اعتبار علت از نظر وجود و عدم، از نظر وجود و عدم ما علت را معتبر ندانیم، فقط آن معلول را معتبر بدانیم. (لیس اعتبارا لعدم وجودها و عدم عدمها) این به معناى اعتبار عدم وجود علت و عدم، عدم آن علت نیست. (حتى ینافى تحصل معلولها) تا اینكه منافات داشته باشد تحصل معلولها كه با تحصل معلول منافات داشته باشد وجوداً و عدماً چون عدم لحاظ علت، اقتضاى عدم‌

 معلول را مى‌كند. حاصل مسأله این است كه‌ (و الحاصل ان عدم اعتبار العله بحسب العقل) اینكه ما علت را معتبر نكنیم به حسب عقل و به حسب مرتبه ماهیت‌ (لاینافى حصول العلول بها فى الواقع) منافات ندارد كه معلول حاصل بشود به آن علت در عالم اعیان و در نفس الامر. مطلب دیگر اینكه‌ (و ایضاً کما ان اعتبار ا الماهیه من حیث هى هى لیس اعتبار لوجود ما یلحقها او عدمه) همان طورى كه اعتبار ماهیت من حیث و هى هى، این اعتبار ماهیت به معناى حكم به وجود ماهیت نیست، نیست به معناى اعتبار وجود آن تحققى كه و ثبوتى كه ملحق مى‌شود به آن ماهیت یا عدم وجود، عدم آنكه ملحق مى‌شود و معذالك با این علاوه بر این‌ (و مع ذلک لا تخلو الماهیة عن احدهما فى الواقع) خالى نیست ماهیت از یكى از این دو تا. در واقع خالى نیست یعنى یا ماهیت وجود دارد یا وجود ندارد، اما ممكن است ما وجود و عدم آنها را لحاظ نكنیم‌ (فکذلک فى الفرض المذکور) در فرض مذكور هم همین طور است. مى‌گوییم‌ نقول اعتبار ذات الواجب بلاالاعتبار وجود صفته بدون اعتبار وجود صفتش‌ (و ما یکون سبب له) و آنكه سبب است براى این وجود هست و عدم آن صفت، (و ما یتحصل ذلک العدم به) و آن علتى كه این عدم بواسطه او تحصل پیدا مى‌كند این را گفت وجود آن را گفت تحصل چون عدم وجود كه ندارد، كه تحصل و تقرر است یعنى عدم العله موجب عدم آن صفت است وجود العله موجب وجود صفت است. این اعتبار ذات واجب‌ (لاینافى حصول احد الطرفین) منافاتى با حصول یكى از دو طرف ندارد كه یا وجود آن آن صفت یا عدم آن صفت و (السبب المقوم له) و همین طور سببى كه موقم احد الطرفین است‌ (لانا نقول مرتبة الماهیات التى یعرضها الفعلیة والتحقق من خارج) مرتبه ماهیاتى كه فعلیت و تحقق عارض مى‌شود به او، عارض مى‌شود به آن مرتبه ماهیات فعلیت و

 تحقق از خارج‌ (لیست وعاء للکون الواقعى لشى‌ء و لالعدمه) این وعاء براى تحقق خارجى و براى وجود خارجى شى‌ء و عدم آن كون واقعى نیست. (اذ لایحصل لها امر غیر ذاتها و ذاتیاتها اثباتا و نقیاً) حاصل نمى‌شود براى این مرتبه ماهیات یك امرى غیر ذاتش و ذاتیاتش اثباتا و نفیاً. در مرتبه ماهیات، فقط ما ذات را اثبات مى‌كنیم، ذاتیات را اثبات مى‌كنیم یا نفى مى‌كنیم. كارى به وجود خارجى نداریم. مى‌گوییم الاربعه زوج، زوجیت را حمل بر آن اربعه مى‌كنیم كارى به وجود خارجى اربعه نداریم یا فردیت را از اربعه نفى مى‌كنیم، كارى به آن وجود خارجى نداریم. در مرتبه ماهیات اصلا به وجود و به عدم او در خارج ما كارى نداریمو فقط یك ماهیاتى را در ذهن تصور مى‌كنیم و ذاتیاتى را از او نفى مى‌كنیم یا اثبات مى‌كنیم. ولا علاقة لها مع غیرها وجودا و عدما ارتباط و علاقه‌اى براى آن مرتبه ماهیات با غیر از آن ذات و ذاتیاتش نیست، نه وجودا و نه عدما ارتباطى ندارد. صرف تصور یك ماهیت، این ارتباطى ندارد با وجود آن ماهیت در خارج یا عدمش‌ فلذلک یمکن للعقل ملاحظتها براى این ممكن است كه عقل ملاحظه كند او را آن ماهیات را (مع عدم ملاحظة الغیر) ولى غیرش را ملاحظه نكند، وجودش را ملاحظه نكند و یا عدمش را. (و ان کان مصحوبا لها غیر منفک عنها فى الواقع) اگر چه در واقع این ماهیت با آن ملاحظه غیر منفك نیست در عالم واقع و در عالم اعیان، بخلاف الوجود الذى هو عین الواقع‌ اما وجودى كه عین واقع است مسأله در او این طور نمى‌شود باشد لغایة فعلیته و فرط تحصله‌ براى غایت فعلیتش و فرط تحصل آن واقع، آن وجود حتما باید ملاحظه آن عین خارجى هم درش باشد. غایت تحصل آن وجود و فرط تحصل آن وجود، آن وجودى كه وجود واجب است نمى‌توانیم ما در این وجود واجب صرف نظر از آن وجود یك ماهیتى را تصور كنیم كه آن ماهیت ممكن است در خارج نباشد. وجودى كه عین واقع است كه او وجود

 واجب است و غایت فعلیت دارد یعنى به مرتبه فعلیت تامه است و مافوق او دیگر فعلیتى نیست و تحصل او به حدى است كه همه تحصلات از اوست و او مافوق همه تحصلات و تقررات است. این حتما وقتى كه یك صفتى را شما با این لحاظ، وقتى كه آن وجود را لحاظ مى‌كنید با عدم یك صفت، یعنى با عدم لحاظ یك صفت، این اصلا معنا براى این نمى‌شود تصور كرد. چون همین كه شما لحاظ یك صفت را مى‌كنید براى او، یعنى وجود آن صفت را دارید مى‌چسبانید به وجود واجب و معنا ندارد كه آن وجود علت نداشته باشد. (فلا یمکن ان یکون مرتبته هو بحیث لا یکون لها تعلق بشى‌ء لاوجودا و لاعدماً) ممكن نیست كه مرتبه آن وجود واجب این به حیثى باشد كه براى آن مرتبه تعلق به شى‌ء نباشد. نه وجوداً تعلق داشته باشد و نه عدما. چرا؟ چون همه اشیاء همه متدلى بوجود واجب هستند و همه منبعث و منشاء از آن وجود واجب هستند. پس اصلا عدم و لحاظ در اینجا معنا ندارد. عدم و تعلق در اینجا معنا ندارد. (کیف و هو ینبوع الوجودات و منشأ الاکوان‌ و ملاك طرد الأعدام وردع الفقدان و رفع البطلان عن الاشیاء القابله للوجود) چگونه این مطلب را قائل بشویم كه مرتبه آن ذات مرتبه آن وجود مرتبه عدم تعلق به اشیاء هست در حالتى كه همه اشیاء وجودشان از اوست و منشاء همه اكوان است و ملاك طرد اعدام است و ردع فقدان است و رفع بطلان از اشیایى است كه قابل براى وجود هستند. همه اینها را آن وجود واجب مى‌آید بطلان را از اشیاء بر مى‌دارد و اشیاء را در خارج محقق مى‌كند. (و فمرتبة وجوده فى ذاته) مرتبه وجود این ذات واجب الوجود فى ذاته‌ اما بعینه مرتبة) وجود معنى آخر یا عینش كه در اینجا بنا بر اینكه ما قائل بشویم به اینكه مرتبه وجود عین مرتبه صفات است در واجب الوجود، یا مرتبه وجود واجب. در اینجا مرحوم آخوند آمده اند بین صفات كمالیه حضرت حق و بین صفات دیگر كه اضافى هستند آمدند در اینجا فرق قائل‌

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

 مثلا فرض كنید كه صغرى است. خب نه اینكه اول زید ابن عمر باشد. اتصاف زید به ابن عمر مقدم باشد بر اتصاف زید به ابن صغرى، چون تا صغرى خانمى نباشد باز این زید محقق نمى‌شود. همان طورى كه این در یك مرتبه واحد منتسب به پدر است در همان مرتبه منتسب به مادر است. اما فرض كنید كه من باب مثال مى‌گوییم زید فرض كنید كه ابن عمر است بعد مى‌گوییم كه اب بكر است. خب پدر بكر بودن در مرتبه عین ابن عمر بودن نیست اول ابن عمر است بعد مى‌آید بزرگ مى‌شود بزرگ مى‌شود بزرگ مى‌شود اب البكر مى‌شود از همان كوچكى كه اب البكر نمى‌شود. باید این ترقى كند رشد كند به یك مرحله فعلیتى برسد بعد، پس این مرتبه اش مرتبه متاخر است. در اوصاف ذات هم قائل به مراتب شده اند. بعضى از مراتب عین مرتبه ذات است. بعضى از مراتب صفات متاخر از مرتبه ذات است‌ اما بعینه مرتبة وجود معنى اخر كه وجود یك صفت‌ کما فى صفاته الکمالیه له تعالى‌ در صفات كمالیه این طور است‌ (اذ هى التى درجتها فى الوجود درجة ذاته تعالى بذاته) زیرا این صفات كمالیه همان است كه درجه این صفات كمالیه در وجود به عینه درجه ذات آن وجود است بذاته، یعنى ذات آن وجود كه عین آن حق است عین همان ذات همین صفات است و مرتبه ذات با صفات در اینجا یكى است. او مرتبة عدمه) یا مرتبه وجود ذات به عین مرتبه وجود نیست در مرتبه عدم اوست، عدم آن صفت یعنى ذات بالاتر از صفت است اینجا. ذات است و صفت متاخر از اوست‌ لقصور ذاته فى الوجود چون ذات آن معنا آخر قصور دارد در وجود با ذات واجب. چون قصور دارد، پس مرتبه اش بعد است. فلا یساوق الواجب فیه‌ پس این معنا آخر كه آن وصف یا صفت كمالى باشد مساوق با واجب در آن مرتبه نیست در وجود ولایسع له الا ان یکون متاخرا عنه بمراحل لائقة به‌ و

 وسعت ندارد این معنا آخر آن صفات مگر اینكه یعنى نمى‌تواندتحمل كند الا اینكه متاخر باشد از آن مرتبه ذات، از آن وجود واجب، به یك مراحلى كه آن مراحل لیاقت دارد به او. مراتب ممكن است یك صفت در یك مرتبه بالاتر باشد یك صفت باز در مرتبه پایین تر باشد. بسته به لیاقتى كه آن صفت دارد كه مى‌تواند خودش را به ذات واجب برساند آن داراى مراتب متاخره از ذات است. (فیکون عدمه سابقا على وجودة بتلک المراحل‌ پس عدم این معنا آخر، عدم این وصف سبقت دارد بر وجودش بواسطه این مراحل به واسطه این مراحل عدمش سبقت دارد. (و تضاعف الامکانات و اعداد المراتبه الفقر لاجل تضاعف النزولات و القصورات عن الوجود التام الغنى عما عداه با الذات) اینكه امكانات هى روى هم روى هم بیاید و مراتب فقر بیشتر بشود در عالم ماده، آن مقدار امكانى كه در عالم ماده است، این خیلى بیشتر است تا آن مراتب امكان و شدت امكانى كه در مجردات است و در عقول مفارقه است چرا؟ چون در اینجا این آنجا به نفس خطاب كون محقق مى‌شوند اما در اینجا هى نیاز به ماده داریم، نیاز به صورت داریم نیاز به علت، معلول یك علت بالاتر داریم آن علت هم نیاز به علت دارد همین طور مى‌بینیم كه این ماده شدت امكانش بیشتر است شدت فقرش بیشتر است خلاصه بیشتر زور مى‌برد براى درست شدنش تا اینكه بخواهد فرض كنید كه یك مبداعات مثل عقول مجرده و اینها را خدا بخواهد آنها خلق بكند چون اینها نیاز به ماده و صورت و اینها دارند تضاعف امكانات شدت امكاناتى كه در یك شى‌ء ممكن است باشد یا اعدا مراتب فقر این به اصطلاح مراتب فقرى كه در اینجا است‌ (لاجل تضاعف النزولات و القصورات عن الوجود التام الغنى عما عداه بالذات) به خاطر این است كه نزولات و تنازلات و قصورها از وجود تام بیشتر است هر چه بعد بیشتر بشود هر چه نزول و تنزل از مقام ذات بیشتر باشد این امكان در اینجا

 تضاعف پیدا مى‌كند كه غنى بذات است از ما عداش‌ فقط ثبت أن کل صفته مفروضة له تعالى‌ این طور روشن شدكه هر صفتى كه براى حضرت حق فرض بشود (یکون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته) این صفت براى ذات است با اعتبار ذات خداوند تعالى بذاته‌ (إما الوجود أو العدم) یا وجود آن صفت براى ذات حق است یا عدم آن‌ وأیا ما کان یلزم اعتبار علتهى معه‌ چه شما وجود آن صفت را براى ذات حق فرض كنید یا عدمش را، همین كه شما فرض مى‌كنید یعنى عدم علتش را اعتبار كردید بحث در وجود صفت است نه صرف تقرر ماهوى او، تا اینكه هر چیزى را كه شما تصور كنید علتش را تصور كردید. (اذ کما ان حصول ذى السبب وجود و عدما مستفاد من حصول سببه وجودا و عدما) زیرا همان طور كه حصول ذى السبب آن حصول آنكه سبب دارد كه معلول است از نظر وجود و عدم استفاده مى‌شود حصولش ثابت مى‌شود از حصول سببش كه علت باشد وجودا و عدما، (فکذلک اعتباره و تعقل تعقله مستفادان من اعتبار سببه و تعلّقه) همین طور اعتبار آن ذى السبب و تعقّلش استفاده مى‌شود از اعتبار سبب و تعقلش كه كذالك چرا؟ چون اعتبار، چون تعقل او بدون وجود او در ذات حق محال است. بله اگر این صفت و این ذات و ذاتیات در عالم امكان و امكانیات بود، آنجا بحث از تقرر ماهوى بدون تعقل وجود ممكن بود. اما وقتى كه ما بحث در ذات حق مى‌كنیم و فرض این است كه ذات حق ماهیت ندارد بلكه وجود دارد نفس اینكه حق ممكن است متصف به این صفت باشد یعنى وجود داشته باشد، همین كه مى‌گوییم یعنى وجود داشته باشد و همینكه وجود داشته باشد یعنى علت داشته باشد پس بنابراین بحث در ذات حق با بحث در سایر اشیاء ممكنه این داراى این اختلاف است‌ هذا غایه یتأتى لأحد من الکلام فى هذا المرام.

## ١٢٩

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 وربما یقال فیه أن هذا الحکم منقوض بالنسب و الاضافات اللاحقه لذات المبدأ تعالى لجریان الحجه المذکوره فیها فیلزم أن یکون تلک الإضافات واجبه الحصول له تعالى بحسب مرتبه ذاته بلا مدخلیه الغیر فیها و أن یمتنع تجددها و تبدلها علیه مع أن ذات الواجب غیر کافیه‌

 بحث دراین محور دور مى‌زد كه واجب الوجود اگر قرار باشد بر اینكه ذاتش كافى نباشد براى تحقّق صفات كمالیه و اتّصاف به صفات كمالیه دو محضور در این‌جا پیش مى‌آید محضور اول اینكه اگر لحاظ لا بشرط باشد در ذات واجب الوجود یعنى ما واجب الوجود را لا به شرط از صفات كمالیه لحاظ كنیم در عین حال صفات كمالیه را براى واجب الوجود موجب كمال بدانیم در این صورت لازم مى‌آید تخلّف علت از معلول و اگر ما این واجب الوجود را من حیث وجوده ملازم با شرطى بدانیم كه آن شرط از خارج افاضه مى‌شود بر ذات واجب الوجود، پس وجود واجب مشروط است به یك وصفى كه آن وصف باید از خارج بیاید پس وجود واجب از وجوب ساقط و به مرحله امكان ذاتى تنزّل پیدا مى‌كند. این محضوراتى بود كه در این بحث مطرح شد.

## نتیجه مطالبى كه مرحوم آخوند تا اینجا فرمودند

 نتیجه مطالبى كه مرحوم آخوند تا این جا فرمودند این بود كه هر وصف كمالى كه شما براى ذات واجب فرض كنید یا هر وصفى كه موجب نقصان واجب الوجود شود مانند جسمیت، مانند جهل، مانند عدم افاضه، مانند عدم انعام، مانند عدم تعین كه اینها اوصافى هستند كه وجود آنها كه جسمیت، مادیت، تعین، ماهیت، ماهویت داشتن و امثال ذلك امكان، وجود اینها موجب نقص براى ذات واجب الوجود خواهد شد. خب پس عدم اینها این واجب است بالضروره الأزلیه براى‌

 ذات واجب الوجود هر وصف كمالى یا عدم هر وصف تنقیصى براى ذات واجب الوجود مقتضاى ذات اوست یعنى ذات او اقتضاى همچنین وصفى را مى‌كند بدون مدخلیه الغیر. چطور ما در اوصاف ماهوى یك شى‌ء مى‌گوئیم كه خود ماهیت اقتضاى این وصف را مى‌كند بدون مدخلیت غیر، چطور اربعه اقتضاى زوجیت را مى‌كند بدون مدخلیت غیر، چطور مثلث اقتضاى زوایاى ثلاثه را مى‌كند چه این مثلث در خارج موجود باشد یا در خارج موجود نباشد، نفس تصوّر مثلث اقتضاى ثلاثِ زوایا را براى مثلث مى‌كند در مرتبه ماهیت منتهى فرقش این است كه با واجب الوجود چون ماهیت دیگر ندارد معنا ندارد كه ما بگوییم كه ماهیت واجب الوجود اقتضاء مى‌كند نه، واجب الوجود ماهیت ندارد ماهیت واجب الوجود عین وجود خارجى اوست پس بنابراین مناسب این است كه ما تعبیر خود را از ماهیت به نفس الوجود برگردانیم بگوئیم وجود واجب الوجود اقتضاى این صفات را مى‌كند بدون مدخلیت غیر بدون اینكه غیرى در تحقّق واجب الوجود به این صفات دخیل باشد، علت باشد، سبب باشد، خود واجب الوجود اقتضاى این صفات را براى ذات خودش مى‌كند. این مسائلى و مطالبى بود كه تا به حال مرحوم آخوند در حول و حوش این قاعده كه واجب الوجود به ذات واجب الوجود است من جمیع جهات، این مطلب را فرمودند.

 آن مطلبى كه قبلًا به عنوان مقدمه براى بحثى كه امروز عرض مى‌كنم، مطرح شد بعضى از صفات، اینها صفات، صفات حقیقیه و صفات مقتضى ذات نیستند مانند صفاتى كه با جنبه نسبت و اضافه تعلّق به واجب الوجود مى‌گیرند. مانند رازقیت؛ رازقیت مقتضى ذات و نفس وجود واجب الوجود نیست. چرا؟ چون رازقیت از صفات فعل است نه از صفات ذات؛ باید در خارج اعمالى بشود خلقى بشود بعد خدا این خلق را بیاید رزق به او بدهد مانند خالقیت، خالقیت از صفات فعلیه است نه صفات ذاتیه، صفات ذاتیه مثل علم است، ذات واجب الوجود عالم‌

 است خلقى در خارج باشد یا نباشد عالم است ذات واجب الوجود قادر است، خلقى باشد یا نباشد، قدرت اقتضاى ذات است شما در اینجا در ذات خودتان قدرت دارید یا با قدرت خودتان این پارچ را بر مى‌دارید یا بر نمى‌دارید این قدرت در وجود شما هست. شما در وجود خودتان عالم هستید یا این علم را اظهار مى‌كنید یا نمى‌كنید. آن مطلب دیگرى است اظهار كردن مى‌شود نطق، نطق از صفات فعل است اما نفس العلم از صفات چیست؟ از صفات ذات است مشیت از صفات ذات است قدرت از صفات ذات است، حیات از صفات ذات است حالا آن مشیت یا در خارج بروز .... واجب الوجود مختار است اراده و اختیار از صفات ذات است گرچه بروز و ظهور او در خارج است ولى نفس المشیه و نفس الاراده این از صفات ذات است گرچه بعضى این را از صفات فعل دانسته اند و اشتباه است.

 پس بنابراین ما یك صفاتى داریم همانطورى كه در وجود خودمان براى خودمان است و به ظهور خارجى او كارى نداریم واجب الوجود هم یك صفاتى دارد كه مال خودش است كارى به وجود خارجى ندارد واجب الوجود اگر خلقى بكند عالم است، خلقى نكند باز عالم است، اگر خلقى بكند قادر است خلقى نكند باز قادر است اما فرض كنید كه افاضه علم، این افاضه علم، این جنبه افاضه علم مفیض لعلمه، مفیض لحیاته مفیض لقدرته، این وصف افاضه این یك وصف اضافى است باید یك شخصى در خارج باشد تا اینكه این افاضه تحقّق پیدا كند به عدم كه نمى‌تواند افاضه كند بله، یك مطلبى هست و آن این است كه بنابر اضافه اشراقیه واجب الوجود خلقش تعلّق مى‌گیرد بر یك امرى خب این از كتم عدم آن حقیقت را متحقّق به لباس وجود مى‌كند ولى در اینجا آن جنبه خارجى براى آن عمل باز احتیاجى به چه دارد؟ به یك وجود خارجى دارد اگر فرض بكنید كه شى‌ء زید در خارج وجود نداشته باشد به خدا ما نمى‌گوییم خالق، چه كسى را خلق كرده‌

 كه به او بگوئیم خالق، اگر عمرو در خارج وجود نداشته باشد به خدا نمى‌گوئیم رازق، مرزوقى در اینجا نیست كه به او بگوئیم رازق، اما عالم نه در هر حالى عالم است، قادر در هر حالى قادر است، حى در هر حالى حى است، محیى در جایى است كه یا از موت به احیاء برگرداند به او مى‌گویند محیى، یا قبل از موت و قبل از تبدّل جماد را به حى متبدّل بكند. فرق نمى‌كند یا اینكه فرض كنید كه این خاك را اولا بلا اول این متبدّل به حى بكند به او مى‌گویند محیى، یحیى الموتى (الذى أنشأكم اوّل مره و الیه تحشرون) اول مره از خاك ما را احیاء كرد یا اینكه نه، مسأله احیاء بر مى‌گردد به آن در هر حال فرق نمى‌كند وصف محیى كه احیاء باشد این وصف یك متعلّق خارجى مى‌خواهد و این تعلّق خارجى اقتضاء مى‌كند كه این وصف، وصف فعل باشد نه وصف ذات اما خود حیات وصف ذات است. على اى حال راجع به این نسب و اضافات و صفاتى كه صفات نسبى و صفات اضافى حق هست در اینجا شما چه مى‌فرمائید جناب آخوند، در اینجا این اشكال پیش مى‌آید و شما جوابى ندارید از این اشكال بدهید اینها مى‌گویند به جهت اینكه اگر خود ذات فى حدّ نفسه اقتضاء وصف كمالى را مى‌كرد لازمه‌اش این است كه وصف خالقیت به ضرورت ازلیه براى ابدیه براى خداوند متعال ثابت باشد در حالتى كه ما مى‌بینیم این طور نیست. چرا؟ چون این وصف خالقیت این تعلّق مى‌گیرد به امر خارج در حالى كه امر خارج ممكن الوجود است، زید واجب الوجود است یا ممكن الوجود است؟ ممكن الوجود است. عالم خارج ممكن الوجودند یا واجب الوجودند؟ ممكن الوجودند. پس این وصف حقِّ متعال تعلّق گرفته است به امورات ممكن الوجود.

 سؤال: خب اگر قدیم باشند ما تصّور كنیم كه قدیم هست مخلوق قدیم هست.

 جواب: قدیمى وجود ندارد الان زید است، زید كه قبلًا نبوده، زید تا دیروز.

 سؤال: بله نسبت به زید بله ولى كاملًا خالقیت متوقّف نیست بر وجودش.

 جواب: نه خب باشد عیب ندارد.

 سؤال: وجودات قدیم داریم از وجودات قدیم داریم حالا كه از وجودات قدیم داریم از همان اولى ایشان خالق است یعنى ما حادث نیست كه بگویم یك زمانى بود كه خالق نبود و حالا خالق است. جواب: چه اشكال دارد ما این مطلب را بر فرض هم قبول كنیم مى‌گوییم خالقیت زید با خالقیت یك امر قدیم تفاوت پیدا مى‌كند پس این خالقیتى كه تعلّق به زید گرفته است یك وصفى است كه الان متعلّق به ذات شده قبلًا نبوده و همین یك وصف كمالى است اشكال در همین جا پیش مى‌آید. بسیار خب گیرم بر اینكه فرض كنید كه یك بَنّایى، از پانزده سالگى یك بِنایى ساخته بسیار خب دستش درد نكند اما آن بِنایى كه پانزده سالگى مى‌سازد تا آن بِنایى كه پنجاه سالگى مى‌سازد دوتاست الان بِنایى كه پنجاه سالگى مى‌سازد خیلى رونق پیدا مى‌كند خیلى مى‌گوییم به به! چقدر این بَنّا، ماهر شده و این به اعتبارش اضافه مى‌شود بواسطه این.

 سؤال: آیه قرآن هم دارد مى‌گوید هر انسانى كه متولّد مى‌شود (احسن الخالقین‌[[7]](#footnote-7) كه صفت مى‌آورد بعد از خلقت هر فردى.

 جواب: بله دیگر، یعنى جنبه (احسن الخالقین) تعلّق مى‌گیرد به هر خلقى در حیطه و مرتبه خلق تعلّق مى‌گیرد. این از یك نقطه نظر جاى اشكال هست كه این وصف خالقیت متعلّق شده است به ممكن الوجوداتى كه ممكن الوجودات یك زمانى معدوم بوده اند از قدیم كه نبوده‌اند، معدوم بوده اند حالا كه معدوم بوده‌اند پس بنابراین اگر ذات به ضرورت ازلیه اقتضاى وصف خالقیت را مى‌كند پس بنابراین ما باید بگوییم به ضرورت ازلیه تمام ممكن الوجودها چه هستند؟ اینها همه‌

 واجب الوجود هستند در حالتیكه امكان ذاتى، این چیست؟ این محور و اساس حقیقت جوهریه اشیاء را تشكیل مى‌دهد امكان ذاتى، پس بنابراین ما مى‌توانیم تصّور كنیم افتراق ذات از یك وصفى در یك برهه‌اى از زمان كه ذات، این وصف را نداشته بعداً این وصف را واجد بوده این یكى، در مسأله رازقیت و اینها هم همینطور آنها هم به تبع خودش. یا در مسأله تربیت آن هم همینطور مربى، در آن چیز هست كه حضرت موسى راجع به فرعون‌ (قال: فَمَنْ رَبُّكُما يا مُوسى‌، قالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطى‌ كُلَّ شَيْ‌ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى‌[[8]](#footnote-8)) این جنبه هدایت این هم از اوصاف ملازمه و ملاصقه با ذات كه نیست این احتیاج به یك مهدى مهدى خارجى دارد هادى یك مهدى، خارجى مى‌خواهد ویك تربیت خارجى مى‌خواهد رب و مربى از اوصاف پروردگار است اینها از اوصاف اضافى هستند و احتیاج به مُربَّى دارند در خارج بایستى كه ذاتى باشد كه به تربیت و اینها برسد. این از یك نقطه نظر یك اشكال، اشكال دیگر اینكه اشیائى كه در خارج هستند اینها همه داراى تبدّل و داراى تغّیر هستند و ذات كه متغّیر و متبدّل نیست ذات در ذات تغیر و تبّدل راه ندارد چون ذات فعلیت تامه وفعلیت محضه است تغییر و تبّدل از شأنیت به فعلیت و از استعداد به فعلیت رسیدن است و لازمه او حركت است و این منافات با ثبوت و فعلیت تامه ذات دارد پس بنابراین ما چاره نداریم این كه بگوییم به خاطر دفع محضورین كه ذات یك صفاتى را دارد كه این صفات بعداً به ذات ملحق مى‌شود چه اشكال دارد كه ذات یك صفاتى را داشته باشد مال خودش اختصاص به خودش و به كسى ندهد یك صفاتى هم بعداً بیاید و ملحق به ذات بشود پس واجب الوجود.

 سؤال: پس صفات كمالیه چگونه ممكن است كه ما خدا را در ان لحظه اى‌

 كه این صفت را ندارد چیز كنیم این كمال است پس خدا در یك لحظه اى بوده كه این كمال را نداشته.

 جواب: خب بله.

 سؤال: ولى این منافات دارد با اینكه خداوند همیشه كل كمالات را دارد

 جواب: خب بله چه اشكالى دارد اینكه حرف را مى‌زنند خب ملتزم به این هم مى‌شوند دیگر ملتزم مى‌شوند به اینكه حالا واجب الوجود یك وقتى یك صفت كمالیه راهم نداشته باشدمى‌گویند آسمان كه به زمین نمى‌آید.

 سؤال: مى‌خواهند این را برساند كه این كمال نیست در حّد آن چیز آن كمال نیست‌

 جواب: بالاخره وقتى كه فرض كنید كه یك وجودى در مقام بروز و در مقام ابراز و در مقام اظهار بیاید.

 سؤال: قبل از بروزش كمال نیست.

 جواب: خب بعد ازكمال خدایى كه فرض كنید كه خلق را كرده الان این كمال براى خدا محسوب مى‌شود؟ یا در همین بوته اجمال و جمود و اینها بماند و هیچ بروز و اظهارى نداشته باشد این همه نعماتى كه از خدا بوجود آمده این همه بركاتى كه این نزول فیض وجود و آن وجود اقدس است كه به فیض مقدّس تنّزل پیدا مى‌كند و منبسط مى‌شود و در همه عالم، این بركاتى كه ما الان داریم مى‌بینیم اینها همه مرحله تنّزل است دیگر. چطور در مرحله تنّزل اگر هیچ كمالى براى خدا نباشد پس وجود و عدم اینها همه سیان است این همه عوالم، این همه دم و دستگاه این همه بیا و برو این همه اینها همه بگوییم هیچ جهت كمالى ندارد و اصلًا براى خدا هیچ نقطه ارزش و هیچ نقطه حسنى محسوب نمى‌شود آن خدایى كه خودش را به ارحم الراحمینى متّصف مى‌كند پس بنابراین، این بیخود است آن خدایى كه رازقیت احسن الخالقین؛ نمى‌دانم مقام رحمانى؟؟

 سؤال: همان قدیمى ها كه پیشش هست كافى است دیگر.

 جواب: آخر قدیمى آخر همین، آخر هرچیز شما بخواهید تصوّركنید بالاخره یك خلقى در او بوده جبرئیل را هم بخواهید بگویید بالاخره یك خلقى بوده خود جبرئیل هم امكان ذاتى دارد دیگر وجوب ذاتى كه ندارد اشكال وارد است. این مطلبى است كه ایشان به عنوان اشكال مطرح كرده‌اند و اتفاقاً مى‌گویند عجب از ابن سینا است كه ایشان آمده این مطلب را تائید كرده گفته اشكال ندارد كه واجب الوجود در وجود خودش واجب بالضروره باشد اما نسبت به بعضى از صفاتش ممكن باشد ممكن الوجود باشد، ممكن الوجود بالنسبه به وجوداتى كه آنها را در مرتبه عالم كون اینها را خلق مى‌كند و متّصف مى‌شود به امكان به جهت اینكه متعلّق به این ممكن است در عالم خارج خود واجب الوجود متّصف به امكان باشد و امكانِ بالقیاس إلى الغیر براى واجب الوجود ثابت باشد این از یك نقطه نظر، چرا مى‌گوئیم ممكن است بالقیاس إلى الغیر، واجب الوجود علت است براى اشیاء خارج و چون اشیاء خارج ممكن الوجود هستند پس این مقام علیت واجب الوجود بالنسبه به اشیاء خارج این مقام علیت براى واجب الوجود ضرورت ندارد، پس چه است؟ ممكن است، چون علت مى‌خواهد یك امر ممكن را به وجود بیاورد پس در مقام و در ظرف علیت نفس العلّیه براى واجب الوجود مى‌شود چى؟ مى‌شود ممكن، ضرورت نمى‌شود اگر ضرورت داشت همیشه علت بود و همیشه معلول هم بود در حالتیكه مى‌بینیم معلول بعد متحقّق مى‌شود و چون بعد متحقّق مى‌شود پس بنابراین اتّصاف واجب الوجود به جنبه علیتش این مى‌شود ممكن این نمى‌شود ضرورت یعنى علیت براى واجب الوجود ضرورت ندارد اگر ضرورت داشت پس همیشه مى‌بایست واجب الوجود علت بود در حالى كه مى‌بینیم الان واجب الوجود هست و علت نیست. این موقعیت اتّصاف به علیت این چیست؟ این براى واجب الوجود ضرورت ندارد دیروز علت بود امروز نیست امروز علت‌

 است فردا نیست فردا است و همینطور و هلم جرى در هر روزى كه علت است براى همان روز خودش بالنسبه به روز بعد چیه؟ علت نخواهد بود و به مرور زمان این علیت متدرجاً همینطور تحقّق پیدا مى‌كند و به جلو مى‌رود بناءً على هذا واجب الوجود بالقیاس إلى الغیر مى‌شود ممكن بالقیاس إلى الغیر چون غیر ممكن است پس این هم مى‌شود ممكن و این اشكالى ندارد در نِسَب و اوصاف اضافیه اشكال ندارد كه واجب الوجود را ما ممكن بدانیم بالنسبه به این اوصاف اما واجب الوجود را ممكن بدانیم بالنسبه به ذات خودش نفیر، ذات خودش واجب است بالضروره الازلیه و الابدیه و بالنسبه به اوصاف واجب الوجود ممكن است، اراده خلق است مى‌شود ممكن، واجب نیست چون اگر واجب باشد الان باید متصّف به او باشد درحالتیكه الان فاقد اوست الان مریدِ براى یك معلول است، .... هیچ شائبه نفسى، تخللى در او راه ندارد پیدا نكند، ولى اینها مى‌گویند اشكالى ندارد ما واجب الوجود را واجب مى‌دانیم ولى اوصافش را ممكن مى‌دانیم و مشكلى هم در اینجا پیش نمى‌آید این كلام ایشان بود. از این مطلب مرحوم آخوند به یك نحوى جواب مى‌دهند كه من در بعضى از حواشى دیدم ظاهراً در اینجا دچار خلط شده اند در مطلبى را كه از مرحوم آخوند آمده اند استفاده كرده اند آنطورى كه ممكن است إبتداءً از كلام مرحوم آخوند استفاده كرد و به این نحو جواب نقض را داد او این است كه آنچه كه درخارج متّصف به امكان است آن عبارت است از ماهیات الاشیاء نه هوییات الاشیاء یعنى ماهیت زید در خارج كه همان حیوانیت و ناطقیت و تعین او و محدودیت او در قالب و شكل خاص است آن متّصف به امكان است ما مى‌گوئیم زیدٌ ممكن الوجود یعنى این ماهیت در وعاء خودش قبل از اینكه لباس وجود بپوشد این ممكن به ذات است و براى تلبّس به لباس وجود محتاج به غیر است و متدلّى و متّكى به غیر است پس ماهیت فى حدّ ذاته آن ماهیت ممكن الوجود است و آن وجودى كه بر او عارض مى‌شود او را از مرحله استواء و تساوى‌

 الطرفین بیرون مى‌آورد به مرحله وجود او را مى چرخاند و مى‌چرباند یعنى در مرحله تساوى الطرفین خود ماهیت فى حدّ نفسه لا شى‌ء محض است (لیس الا الماهیه لا وجوداً و لا عدما) درست شد. این وجود است كه به افاضه اشراقیه از ناحیه مبدع و از ناحیه حق مى‌آید و این ماهیت را از تساوى الطرفین بیرون مى‌آورد حالا در جنبه خالقیت همینطور تصّور كنید در جنبه رازقیت همینطور تصّور كنیم آنچه كه الان یك وجودى در اینجا خداوند خلق كرده نسبت به رزقش و نسبت به خلق جدیدش چون دائماً (بل هم فى خلق جدید) دیگر هر خلق جدیدى و هر رزق جدیدى نسبت به ماهیت این مرزوق جنبه چى دارد؟ جنبه امكان دارد الان این ماهیت زید كه الان خداوند او را خلق كرده نسبت به یك دقیقه بعدش ممكن به ذات است نسبت به رزق بعدى ممكن به ذات است نسبت به خلق بعدى ممكن به ذات است خداوند متعال این امكان ذاتى را هیچگاه از این ماهیت سلب نمى‌كند بلكه خود ماهیت این امكان ذاتى را هیچ وقت از خودش سلب نمى‌كند این محتاج به خدا ندارد خداوند مى‌آید این امكان ذاتى را مبّدل مى‌كند به وجوب بالغیر، وجوب بالغیر: یعنى رزق براى این ماهیت واجب مى‌شود از ناحیه پروردگار. خلق و حیات براى این ماهیت دائماً متجدّد مى‌شود از ناحیه پروردگار ـ به اضافه اشراقیه ـ درست شد. تمام اینها اضافه اشراقیه هست یك وقت اضافه مقولیه تصّور نكنید! حتى خلق بعدى، حیات بعدى، رزق بعدى، علم بعدى، كمال بعدى، بقاء بعدى تمام اینها اضافات اضافه چیه؟ اضافه اشراقیه است آن وقت در اینجا وقتى ماهیت این ماهیت امكان ذاتى داشت و خود ماهیت هم كه یك امر اعتبارى است پس بنابراین وقتى كه ماهیت یك امر اعتبارى شد چه اشكالى دارد كه امور انتزاعى و اوصاف انتزاعى مثل خالقیت وصف انتزاعى است دیگر، یعنى ما از مخلوق و ارتباطش با خالق یك خالقیتى را انتزاع مى‌كنیم، رازقیت وصف انتزاعى است ما از هر رزق و انتسابش به رازق این رازقیت را انتزاع مى‌كنیم، چه اشكال دارد اوصاف‌

 انتزاعى ما اینها متجّدد بشوند براى ذات پروردگار و اینها هیچ وصف كمالى نیستند آنچه كه موجب نقص است براى پروردگار آن وجود است آن وجود خارج كه از ناحیه مبدأ افاضه مى‌شود آن وجود اگر امكان ذاتى داشت و نبود و بعد بوجود مى‌آمد و معدوم بود بعد در خارج استقلالًا مى‌شد اگر آن بود این براى خدا موجب نقص بود ولى آن وجود مگر زائیده همان وجود بسیط نیست وقتى كه وجود بسیط أزلًا تحقّق داشته است این وجودى كه نازله آن وجود بسیط است و رشحه اوست و ظلِّ اوست و از ناحیه او تنّزل پیدا كرده است آن وجود آن كه ضرورت بالغیر دارد یعنى ضرورت دارد از ناحیه چى؟ از ناحیه غیر و همیشه براى حضرت حق آن وجود چیه؟ تحقّق داشته پس این وجودى كه در خارج است یك امر جدیدى نیست. به عبارت دیگر این وجود عبارت است از یك امر معدومى كه آن امر معدوم متحقّق بشود نیست، انچه كه معدوم بوده است ماهیت بوده، آن ماهیت است كه وجود حق به او خورده و در خارج تحقّق پیدا كرده اما آن خمیر مایه، آن سرمایه، آنكه مشت پر كن است، آنكه موجب تحقّق ماهیت است در خارج، آن چیه؟ آن همان وجود نازله حق است وجود حق هم كه همیشه بوده پس بنابراین چیزى الان بر خدا اضافه نشده از خارج، كه بواسطه اضافه خدا متحقّق به یك وصف كمالى بشود كه نداشته، این وجود را خدا داشته منتهى درآنجا یك خصوصیتى داشته، الان در خارج خصوصیت دیگرى پیدا كرده پس بنابراین در اینجا ما به این نكته مى‌رسیم كه اوصاف انتزاعى این اوصاف كمالیه حق نیست تا اینكه حالا فرض كنید كه عدمش موجب براى نقص در ذات حق بشود اینها یك اوصاف انتزاعیه است انتزاعیش هم از این ماهیت الاشیاء فى الخارج است و وقتى كه این ماهیت خودش یك امر انتزاعى و یك امر عدمى بود آن اوصاف انتزاعى كه به اینها بر مى‌گردد آنها هم یك امور كالأعدام هستند اینها چه خداوند متّصف بشود به این اوصاف بعد یا متّصف نشود وصف كمالى براى حق نیست آنچه كه موجب‌

 كمال حق است نفس افاضه وجودى است كه در خارج تحقّق دارد آن جنبه افاضه هم كه خب هست چه ما حالا خالق بگویم یا خالق نگویم بالاخره آن وجود را از ذات خودش آورده از خارج كه نیاورده كسى به او كه نداده ذات خودش است و مقتضى ذات این بوده كه تنّزل بكند در خارج به این تعین بیاید به این قالب ریخته بشود به این خصوصیت بیاید و این وصف كمالى هم براى ذات حق بوده و اگر شما خالقیت را از این ناحیه بدانید این خب براى ذات حق وصف كمالى است اگر از ناحیه تجّدد بدانید، تجّدد به ماهیت برمى‌گردد و ماهیت كه از امور عدمى و امور انتزاعیه است پس بنابراین در اینجا مشكلى نسبت به برهان ما پیش نمى‌آید برهان ما، اوصاف كمالى را مى‌گویند وخالقیت و رازقیت و امور انتزاعى خارج از این محطّ بحث هستند این مسأله‌اى بود كه ممكن است اینطور از كلام مرحوم آخوند اینطور استفاده بشود این تقریر جاى تأمّل و جاى بحث را دارد به جهاتى، جهت اول اینكه هر وصف انتزاعى این چنانچه بعداً خواهیم گفت برگشتش به یك وصف حقیقى است و به اعتبار دیگر ارزش هر وصف انتزاعى به جهت تحقّق یك وصف حقیقى است و خالقیت و رازقیت اگر اینها از اوصاف انتزاعى باشند بالاخره از اوصاف انتزاعى هستند كه موجب كمال حق است چون این اوصاف انتزاعى مبدأ آن‌ها اوصاف حقیقى هستند همانطورى كه عرض شد كه برگشت خالقیت و رازقیت به افاضه است، افاضه برگشتش به مشیت است، مشیت به اراده است و اراده برگشتش به مشیت است و مشیت جزء اوصاف ملاصقه با ذات است كه هیچ كس در این مسأله شك و شبهه‌اى ندارد پس بنابراین اگر شما معلول را در اینجا لحاظ نمى‌كنید و این خالقیت و رازقیت را كه از اوصاف انتزاعى هستند این اوصاف انتزاعى را موجب كمال براى ذات حق نمى‌دانید و اتّصاف حق را به این اوصاف انتزاعیه، اتّصاف را یك وصف كمالى نمى‌دانید در علت و علت العلل اینها هم شما باید این را بگوئید به جهت اینكه این اوصاف انتزاعیه معلول براى سلسله‌

 علل خودشان هستند، آن از یك نقطه نظر اشكالى كه در اینجا هست، مسأله دیگر اینكه كى گفته كه امكان از اوصاف ماهیت من حیث هى هى است امكان از اوصاف ماهیت من حیث الوجود است نه من حیث هى هى ما دو وصف داریم و دو جور وصف داریم براى ماهیت، بعضى از اوصافى كه براى ماهیت است این اوصاف مال ماهیت است و ازخصوصیات ماهیت است من حیث هى هى بدون لحاظ وجود خارج وجود نه وجود، تحقّق زوایاى ثلاث براى مثلث این مال مثلث است كارى نداریم به اینكه مثلث در خارج باشد یا نباشد یعنى ولو اینكه شما مثلث را در ذهن خودتان تصّور بكنید بدون زوایاى ثلاث نمى‌توانید تصوّر بكنید خدا هم اگر باشید نمى‌توانید تصوّر كنید مثلث یعنى با سه زاویه. چه این در خارج تحقّق داشته باشد یا نداشته باشد شما نمى‌توانید اربعه را تصوّر بكنید بدون زوجیت چه اربعه در خارج باشد یا اربعه در خارج نباشد، شما نمى‌توانید زید را تصوّر كنید بدون حیوان ناطقیت چه در خارج زیدى باشد یا زید نباشد. اینها اوصافى هست كه به ماهیت من حیث هى هى بر مى‌گردد یك اوصافى داریم مال ماهیت است من حیث الوجود فرض كنید كه مى‌گوییم زید شاعر، شعر گفتن از اوصاف زید است اما نه از حیث حیوان ناطقیتش به خاطر حیوان ناطقیتش شعر ندارد چون خیلى از حیوان ناطق‌ها هستند كه شعر نمى‌گویند اینها وصف به لحاظ وجود است وصف به لحاظ متعلّق است متعلّق در اینجا وجود است یعنى وجود باعث شده است كه شما این شعر را در اینجا به زید حمل كنید زید را متّصف به شعر كنید مثل اینكه مى‌گوئیم زید اسود. اسودیت از اوصاف ذاتى براى ماهیت نیست از اوصاف وجود است یعنى زید باید در خارج موجود باشد تا اینكه شما سواد را حمل بر زید بكنید این از اوصاف وجود است تحیز از اوصاف چیه؟ از اوصاف وجود است ماهیت زید اقتضاى تحیز را نمى‌كند زیدى كه در خارج هست و شصت و هفت كیلو وزن دارد این مكان مى‌خواهد، این زمان مى‌خواهد، اتّصاف به زمان از اوصاف وجود است‌

 یعنى زید باید در خارج باشد تا اینكه ما بگوییم كه دو سالش است بگوئیم سه سالش است ولى نفس تصوّر زید اقتضاى زمان را نمى‌كند، شما ممكن است یك زید جوان تصوّر بكنید، ممكن است یك زید پیر تصوّر بكنید، یك زید بچه تصوّر كنید، یك زید در حال احتضار تصوّر كنید پس بنابراین، این اوصافى كه در اینجا هست، این اوصاف اوصاف است به لحاظ وجود، چون زید موجود است پس بنابراین مى شود سیاه باشد، مى شود كاتب باشد، مى شود بیست ساله باشد، مى شود در اینجا باشد، مى شود در آنجا باشد اینها از اوصاف زید است به لحاظ وجود. ما مى بینیم اینكه شما الآن مى بینید زیدٌ ممكن الوجود این امكان آیا مال ماهیت من حیث هى هى است؟ یا مال ماهیت به لحاظ وجود است؟ امكان مال ماهیت من حیث هى هى نیست یعنى وقتیكه شما زید را تصوّر مى‌كنید یكى از اوصاف آن تصوّرِ شما، امكان نیست. ماهیت، خودش فى حدّ نفسه امكان ندارد. ماهیت فى حدّ نفسه ضرورت ندارد؛ ماهیت من حیث هى لیست الا هى. زید حیوان ناطق تمام شد و رفت آیا از اوصاف این حیوان ناطق یكى از آن همین امكان است؟ آیا از اوصاف این حیوان ناطق یكى هم ضرورت است؟ از اوصاف این حیوان ناطق یكى هم فرض كنید كه امتناع است؟ امتناع و وجوب و امكان به لحاظ وجود است یعنى اگر شما وجود را مى‌خواهید بر زید بار كنید این جا است كه این بحث پیش مى‌آید آیا این وجود براى این زید بالإمكان ثابت است یا بالضروره ثابت است؟ پس امكان مال وجود است نه امكان مال ماهیت. و این یكى از اشتباهاتى است كه در اینجا بسیارى كرده‌اند امكان را به ماهیت برگردانده‌اند اگر هم ما مى‌گوییم ماهیت ممكن است، ثانیاً و بالعرض است در وحله اول آن وجودى كه بر ماهیت مى‌خواهد حمل بشود آن وجود بحث در آن است آیا بالإمكان حمل مى‌شود بر آن ماهیت یا بالضروره اگر بالضروره حمل بشود كه این وجود اقتضاى ذات است و این فقط در مبدأ اول است اگر بالإمكان حمل بشود این همان عبارت است‌

 از چى؟ از ماهیات است. ممكنه الوجود یعنى وجود براى آنها ممكن است ببینید ما امكان را بردیم روى وجود، وجود براى این ماهیت ممكن است نه اینكه خود این ماهیت ممكن است خود این ماهیت ممكن است یعنى چى؟

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

 جواب: خب امكان به ربط مى‌خورد، امكان به نسبت مى‌خورد، ما قبلًا گفتیم كه جهات ثلاث كه ما وجوب و امكان وامتناع باشد به ربط و نسبت بین موضوع و محمول مى‌خورد.

 سؤال: به خود وجود نمى‌خورد؟

 جواب: به وجود نمى‌خورد نه، به انتساب وجود به ماهیت مى‌خورد پس بنابراین این وجود است كه در اینجا حامل براى اتّصاف به امكان یا امتناع ضرورت است، اگر شما شریك البارى را تصوّر كنید نفس شریك البارى خود شریك البارى خودش فى حدّ نفسه اقتضاى امتناع نمى‌كند نفس شریك البارى. ما الان شریك البارى را تصوّر مى‌كنیم یك كسى مثل خدا باشد چه اشكالى دارد اما وقتى كه ما این شریك البارى را در خارج مى‌خواهیم پیاده بكنیم مى‌گوییم شریك البارى در خارج هست. اینكه هست را مى‌آوریم كار را خراب مى‌كند وجود شریك البارى براى شریك البارى مى‌شود ممتنع. پس خود شریك البارى امتناع بر نمى‌دارد خود شریك البارى یك ماهیتى است مثل ماهیتهاى دیگر، دیگر ساعت شد یك مطالب مفیدى در این بحثهاى امروز و فردا و پس فردا هست كه حالا یك مقدارى هم طول بكشد خیلى‌

## ١٣٠

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 وربما یقالُ فیه انّ هذا الحکمَ منقوضٌ بالنسب و الافاضات اللاحقه لذات المبدأ تعالى لجریانِ الحجه المذکوره فیها فیلزم أن یکونَ تلک الإضافات واجبه الحصول له تعالى بحسب مرتبه ذاته بلا مدخلیه الغیر فیها.

 عرض شد مرحوم صدرالمتألهین در دو اشكالى كه نسبت به اتصاف ذات حق به صفات اضافیه و انتزاعیه وارد شده جوابى دادند. اشكال اول اینكه شكى نیست در اینكه متعلق این صفات انتزاعیه و اضافیه حق، ممكن الوجود هستند نه واجب الوجود مانند مخلوقات، مرزوقات و امثال ذلك؛ از این نقطه نظر چون نتیجه تابع اخص مقدمات است گرچه در یك طرف این صفات، واجب الوجود قرار دارد و در طرف دیگر ممكن الوجود قرار دارد پس بنابراین نتیجه تابع آن مقدمه نازلتر و ادون خواهد بود لذا این صفات از نقطه نظر تعلقش به ذات حق به واسطه امكان ذاتى این ممكنات، ممكن بالذات خواهند بود براى واجب‌الوجود و واجب‌الوجود بالنسبه به مخلوقات خود امكان بالقیاس الى الغیر خواهد داشت چون امكان بالغیر كه محال است یك شى‌ءاى اتصاف امكان خود را از ناحیه غیر دریافت كند این محال است یا یك شى‌ء از ناحیه غیر وجوب را دریافت مى‌كند یا هیچ چیز دیگرى را، اما اینكه امكان را از ناحیه غیر دریافت كند این محال است یا اینكه مى‌توانیم بگوییم كه در صورت عدم العله امتناع را دریافت مى‌كند یعنى وجود علت، علت مى‌شود براى وجوب او و براى وجود او، پس وجوب بالغیر مى‌شود از ناحیه غیر، یا اینكه عدم العله علت مى‌شود براى عدم او پس امتناع را از ناحیه عدم العله دریافت مى‌كند، اما اینكه امكان را از ناحیه غیر دریافت كند این محال است. اینكه مى‌گوییم كه امكان را از ناحیه غیر دریافت كند خالى از این مسأله نیست كه یا اینكه فى حد ذاته خودش ممكن است پس بنابراین تحصیل حاصل است یا اینكه واجب‌

 است این انقلاب است یا اینكه امتناع دارد كه باز انقلاب در اینجا لازم مى‌آید. پس بنابراین امكان بالغیر در هر حالى محال است مى‌ماند یا واجب بالغیر و یا واجب بالقیاس الى الغیر و یا امكان بالقیاس الى الغیر، بنابراین واجب الوجود از نقطه نظر اینكه این نسب انتزاعیه و اضافیه او یك جنبه تعلق به ممكنات دارد چون خالقیت، مخلوقیت را اقتضا مى‌كند و مخلوقیت ممكن بذات است پس بنابراین اگر ما واجب الوجود را لحاظ كنیم در ارتباط با مخلوقات خود باید بگویم كه واجب الوجود، ممكن بالقیاس الى الغیر است یعنى این اتصاف ذات به خالقیت اتصافش ضرورت ندارد چنانچه ممكنى در خارج باشد ذات متصف به خالقیت است اگر مخلوقى در خارج نباشد ذات متصف به خالقیت نیست. پس بنابراین ذات، سرگشته و حیران مى‌ماند كه آیا مخلوقى در خارج پیدا بشود تا اینكه لباس خالقیت را بپوشد.؟ اگر مخلوقى در خارج نباشد این برهنه و عریان از این وصف، حالا از وصف علم و قدرت و امثال ذلك نه، ولى از نقطه نظر خالقیت و از نقطه نظر رازقیت و از نقطه نظر افاضه و افاده و اینها منتظر است كه ببیند مخلوق در خارج تحقق پیدا مى‌كند یا نه، بنابراین حالت انتظار ذات را بالنسبه به این صفت مى‌گوییم امكان بالقیاس الى الغیر یعنى ذات در اتصافش به این وصف ضرورت ندارد، ممكن است این وصف بر ذات حمل بشود و ممكن است حمل نشود. در خارج مخلوقى باشد این وصف حمل مى‌شود. مخلوقى نباشد این وصف خالقیت حمل نمى‌شود. پس بالقیاس به خارج ما این وصف را در نظر مى‌گیریم این مى‌شود امكان بالقیاس الى الغیر این اشكال اولى بود یعنى نقص اولى كه وارد مى‌شود بر این برهانى كه واجب الوجود واجب است من جمیع الجهات.

 سؤال: امكان بالقیاس الى الغیر چه فرقى دارد با امكان ذاتى؟ این خالقیت نسبت به خدا، ممكن است.

 جواب: یك وقتى مى‌گویم خود واجب الوجود فى حد ذاته ممكن است این‌

 حرف را اینها هم نمى‌زنند واجب الوجود.

 سؤال: جنبه خالقیت، یعنى همچنانكه صفت علم براى من ممكن است همچنان صفت خالقیت براى خدا ممكن است هیچ فرقى ندارد در این جنبه این دو تا چه فرقى دارد با همدیگر؟

 جواب: در آن جا بحث روى خود ذات است در امكان ذاتى مى‌گوئیم وجودى براى یك ماهیتى این وجود یا ضرورت دارد یا ممكن است. بحث امكان ذاتى مى‌رود در آنجا

 سؤال: یك صفت براى یك ذات یا ممكن است یا ممكن نیست حالا این چه فرقى دارد این صفت در من باشد یا در خدا باشد هر دو یك نحو است امكان بودنش.

 مى‌خواهم بگویم این امكان، امكان بالقیاس الى الغیر با امكان به حسب ذاته نسبت به این صفت هیچ فرقى ندارد.

 جواب: آن هم امكان بالقیاس الى الغیر همان عباره اخراى همان امكان ذاتى است براى خود شى‌ء است. گرچه منظور ما از امكان ذاتى وجود نیست، وجود واجب براى ذات واجب ضرورت ازلیه دارد ولى در ترتب صفات بر این ذات واجب بحث در این است، این ممكن است چون اگر واجب بود این نیازى به خارج ندارد خود این ذات اقتضاى وصف را مى‌كند در حالى كه ما مى‌گوییم ذات مانده، اطل و باطل و منتظر است ببیند كه در خارج چه تحقق پیدا مى‌كند اگر در خارج مخلوقى باشد این ذات هم خوشحال مى‌شود پس ما خالق شده ایم. اگر در خارج مخلوقى نباشد این ذات توى سرش مى‌زند كه اى داد و بیداد كه ما خالق نیستیم و رازق نیستیم. این را مى‌گویند امكان بالقیاس الى الغیر كه البته ابن سینا هم در اینجا به همین مطلب اشاره دارد. این اشكال اول، اشكال دوم اینكه ما ذات را بسیط مى‌دانیم و حركت را در ذات ممتنع مى‌دانیم به جهت بساطت، حركت، لازمه‌

 استعداد به فعلیت و قوه به فعلیت رسیدن است و چون ذات تام و تمام است استعداد در ذات معنا ندارد و ذات فعلیت محض است و فعلیت تامه است. فعلیت او فعلیت اطلاقیه است (و من حیث دون حیث) در آنجا معنا ندارد اگر ما قائل باشیم بر اینكه ذات داراى استعدادى است كه مى‌تواند آن استعداد را به فعلیت برساند قائل به نقص و جهل و نقاط خلل در ذات شده‌ایم و این مخالف با كمال و تمامیت حضرت حق است و بطلان این قضیه هم از ابْدَهِ بدهیات است و از آنجایى كه موجودات مادى متدرج الحصول و تدریجى الحصول هستند بنابراین ترتب وجود بر یك امر مادى كه آن قابل براى صورت است و صورت را به خود مى‌گیرد در یك زمانى دون زمانى اقتضا مى‌كند كه اوصاف انتزاعیه از این امور تدریجى الحصول خارجى بر ذات به دفعه واحده حمل نشود بلكه ذات در یك برهه‌اى داراى وصفى باشد و در برهه دیگر داراى آن وصف نباشد یا اینكه در یك برهه خالى از آن وصف خالقیت و رازقیت باشد و فردا متصف به آن وصف بشود. این اشكال دوم از تدریج پیدا مى‌شود نه از امكان ذاتى كه موجودات در خارج دارند پس این دو اشكال بایستى كه از هم تفكیك پیدا بكنند. این اشكالات بود

 سؤال: اشكال دوم به لحاظ نقص است؟

 جواب: بله به لحاظ استعداد به فعل است‌

 سؤال: نمى‌شود كه ما تصور كنیم كه آن شى‌ء قبل از وجودش كمال نیست.

 جواب: كدام.

 سؤال: همان شى‌ء كه در خارج تحقق پیدا مى‌كند. یعنى كمال بودنش بعد از وجودش است‌

 جواب: اشكال ندارد.

 سؤال: یعنى قبل از وجود كمال نیست‌

 جواب: اشكال ندارد، صحیح است، كمال بر عدم كه بار نمى‌شود. كمال بر

 وجود است ولى بحث این است كه اتصاف حق به وصف خالقیت یا به وصف رازقیت.

 سؤال: قبل از خالقیت كمال نیست.

 جواب: پس بنابراین در یك برهه‌اى خداوند متعال یك وصف كمالى را ندارد

 سؤال: نیست، ندارد

 جواب: ندارد؛ ندارد دیگر فردا به او اضافه‌

 سؤال: ندارد فرعِ بر این است كه یك چیزى كمال باشد بگوییم ندارد پس یك چیزى كمال نباشد است این شى‌ء كه ساعت ده پیدا شد اگر ساعت پنج پیدا مى‌شد نقص بود اصلا

 جواب: همین را ما مى‌گویم‌

 این چه تصورى است وقتى كه یك موجودى در خارج عین حسن است و عین كمال و عین بهاء است.

 سؤال: مقتضا به زمان و مكان خاص یعنى اگر در غیر آن زمان و مكان باشد نفص باشد

 جواب: این از نقطه نظر انتساب كمال به نفس خود آن موجود، این حرف را شما مى‌توانید بزنید یعنى این لیوان الان وقتى كامل است كه در این زمان و در این برهه پیدا بشود اگر فرض كنید كه طبق قاعده علل و معلولات و شرایط و زمان و مكان این لیوان دیروز پیدا مى‌شد این نقص به حساب مى‌آمد و چون نظام احسن اقتضا مى‌كند كه هر چیزى در جاى خود تحقق پیدا كند پس این لیوان باید در روز دوشنبه در ساعت فلان در كارخانه بوجود بیاید

 فرض كنید كه او كه هیچ جهت خللى ندارد چطور یك امرى بعدا بر او بار مى‌شود كه این ترتب بعدى موجب كمال اوست ولى این قبلا اصلا این كمال را

 نداشته؛

 سؤال: این كمال بودنش بر آن زمان.

 جواب: این در یك برهه از زمان خالى از این كمال بوده است خداوند متعال الان در این مرتبه هشتادم از كمال است فردا مى‌شود هشتاد و یك پس فردا مى‌شود هشتاد و دو، پس بنابراین الان كه در رتبه هشتاد است الان دو مرحله نسبت به آن مرحله نقص دارد. نقصش را چكار مى‌كنید. بالاخره این وصف آیا بر او اضافه مى‌كند یا نمى‌كند اگر اضافه مى‌كند پس نبودش نقص است یعنى در ذات خدا تدریج اصلا معنا ندارد این در اینجا اشكال وارد است. مرحوم آخوند در اینجا مطلبى را كه بیان مى‌كنند و آن اشكالى را كه بر آن مسأله دیروز كه بنا بر بعضى از مقررین كه مطرح كردند نقل شد حالا ما آن اشكال را مطرح مى‌كنیم تا اینكه به اصطلاح آن مسأله‌اى كه بر این مترتب است آن را بعد از این بیاییم ذكر كنیم. ببینید جوابى كه از این قضیه داده شده این است كه امور انتزاعى به ماهیات اشیاء برمى‌گردد و ماهیات اشیاء اصلا در مدار هستى قابل براى طرح نیست تا اینكه ما بگوییم آیا وصف انتزاعى موجب كمال براى حق هست یا موجب كمال براى حق نیست. آنچه كه در عالم اعتبار ارزش و نقطه مثبت تلقى مى‌شود عبارت است از وجود ماهیات نه خود ماهیات به عبارت دیگر آنچه كه الان من باب مثال به این بهاء داده مى‌شود این چیزى است كه من الان در دست گرفته‌ام و این عبارت است از وجود خود لیوان این الان به این بهاء داده است اینكه الان فرض كنید كه من بزنم توى كله یكى كه كله‌اش مى‌شكند ماهیت این لیوان نیست بلكه وزن اوست جسمیت اوست حالا من از جسمیت تعبیر به وجود آوردم غلط است چون جسم داخل در ماهیات است ولى به عبارت دیگر حتى اگر این لیوان ماهیتش تغییر پیدا كند باز كله طرف را مى‌شكند اگر فرض كنید كه این قبل از اینكه به این شكل بلور و صاف و شفاف در بیاید سنگ بود باز اگر مى‌زدید توى سر یكى باز مى‌شكست‌

 پس آنچه كه در حساب ارزش و حساب میزان براى حسن قرار مى‌گیرد وجود اشیا است كه آنها معیار براى حسن و معیار براى سنجش هستند نه ماهیات، ماهیات مساوى الطرفین هستند نسبت به وجود و عدم و قابلیت ندارند اصلا ماهیات را كه ما این انتزاع خالقیت از ماهیات بكنیم و بگوییم چون ماهیات ممكن بالذات هستند پس انتزاع وصف خالقیت از یك ممكن بالذات موجب مى‌شود كه تعلقش بر مبدا اول كه مبدا تعالى باشد موجب اتصاف حق به امكان بالقیاس الى الغیر را داشته باشد بلكه اولا بلا اول آنچه كه در وعاء هستى موجب براى ارزش و بهاء است حقیقه الاشیاء است كه وجودات تعلقى و وجودات ربطى و آن وجود نازله از منبأ فیض حضرت حق است آن مبدا منشا براى همه ارزشهاست. بناءً على هذا چون آن وجود ظلى مرتبط با علت خودش هست این ارتباط این وجود با علت اقتضا مى‌كند كه وجوب را از ناحیه علت براى خود دریافت كند ممكنات خارجى چون اینها متكى به علل خودشان هستند دیگر امكان بالغیر كه محال است ندارند امكان بالقیاس الى الغیر كه ممكن است ندارند بلكه اینها وجوب بالغیر دارند. هم وجوب بالغیر دارند، هم وجوب بالقیاس الى الغیر دارند. وجوب بالغیر دارند چون از ناحیه علت، وجود بر اینها افاضه مى‌شود یعنى آن وجود نازله همان وجودش در مرتبه شدت، وجود علت است پس یك امر در خارج بیشتر نیست و آن علت است كه آن علت تنازل پیدا مى‌كند به معلولى كه آن معلول مى‌شود علت براى معلول دیگر باز آن معلول مى‌شود علت براى معلول پایینتر تا اینكه به عالم طبع و ماده برسد پس موجوداتى كه در عالم طبع و ماده هست اینها معلول براى علت مافوق‌اند، مافوق معلول براى علت مافوق است تا به آن وجود بحت بسیط و اطلاقى برسد و چون آن وجود بحت و بسیط و اطلاقى واجب بالذات است پس بنابراین از نقطه نظر افاضه در جنبه علیت، موجب وجود مى‌شود براى مراتب نازلتر این مراتب نازل حكم ظل و سایه و رشحه را دارد نسبت به آن سلسله علل مافوق خودش؛ پس‌

 همان طورى كه علل مافوق خودش واجب است لاجرم باید معلول هم واجب باشد والا تخلف معلول از علت لازم مى‌آید بناء علیهذا این ماهیتى كه قبل از وجود در مقام تساوى الطرفینى بود و امكان ذاتى بر این ماهیت حمل مى‌شد الان وجود این ماهیت نه خود ماهیت وجود این ماهیت واجب بالغیر شده است چرا؟ چون علت در او افاضه كرده، افاضه علت در این معلول، وجود را ایجاد كرده، ایجاد وجود یعنى وجوب آورده چون وجود مساوى با وجوب است همان طورى كه ذكر شد. پس الان این وجودى كه در خارج هست گرچه این وجود از نقطه نظر ماهیتى كه دارد امكان فقرى را همیشه با خودش و امكان ذاتى را یدك مى‌كشد ولى از ناحیه علت خواهى نخواهى این چاره‌اى جز تسلیم در برابر اراده و خواست علت ندارد. اینكه چاره و تسلیم جز در برابر خواست و اراده علت ندارد یعنى واجب بالغیر است واجب است و این وجوبش را از غیر دریافت كرده است خودش فى‌حدنفسه وجوبى نداشته است فقط امكان فقرى داشته است. افتقارى داشته. پس این را ما مى‌گوییم وجوب بالغیر این از یك نقطه نظر، از یك نقطه نظر مى‌توانیم بگوییم كه این شى‌اى كه در خارج است این مخلوقات و مرزوقاتى كه در خارج هستند وجوب باالقیاس الى الغیر دارند یعنى وقتى كه ما آنها را مقایسه مى‌كنیم با یك شى دیگر مى‌بینیم باید اینها باشند وقتى كه ما مقایسه مى‌كنیم با علت مى‌بینیم نمى‌شود علت باشد و اینها نباشند پس بالمقایسه با غیر به مقایسه با علت آیا اینها باز ممكن هستند یا واجبند؟ اینها دیگر باید واجب باشند علت در مقایسه با این آیا واجب است یا ممكن است این هم باید واجب باشد چون فرض ما این است كه علت را با عنوان و با اتصاف با علیت لحاظ مى‌كنیم نه علت را از نقطه نظر ذات بدون جهت اتصاف به علیت؛ اگر ما علت را از نقطه نظر ذات خودش بدون تعنون به عنوان علیت لحاظ كنیم این بحث در آنجا نمى‌آید. بحث در آنجایى است كه ذاتى در مقام علیت بر آمده ذاتى در مقام اظهار و ابراز بر آمده در یك همچنین‌

 موقفى و در یك همچنین مرتبه اى آیا ممكن است معلول او كه خواهى نخواهى مولد و متولد شده از اوست باشد اما این نسبت به معلولش ممكن باشد، ممكن باشد فرض كنید كه معلول داشته باشد و ممكن باشد معلول نداشته باشد باز در اینجا اگر شما معلول خارجى را لحاظ مى‌كنید حتما باید یك وجوب را به علتش عنایت كنید یك لوح تقدیر وجوب را باید به ناحیه علت شما عنایت كنید.

 سؤال: به وجوب بالغیر

 جواب: نه خیر به وجوب بالقیاس الى الغیر علت كه وجوب بالغیرش از ناحیه معلول نیست بالقیاس یعنى وقتى كه شما معلولى را در خارج فرض مى‌كنید این معلول براى این است اگر این معلول در خارج وجود دارد پس این حتما باید واجب باشد نمى‌شود كه این ممكن باشد در حالتى كه معلولش درخارج واجب باشد.

 سؤال: چه منافاتى دارد چون وجوبیش فرع و متوقف به آن است پس اگر آن آمد این حتما مى‌آید.

 جواب: بله، حالا كه ما فرض كردیم این است آیا مى‌شود این ممكن باشد این واجب باشد؟ این كه دیگر نمى‌شود پس این باید واجب باشد نه واجب، واجب ذاتى، واجب بالقیاس الى الغیر یعنى وقتى كه ما مقایسه مى‌كنیم با این اگر این وجود دارد پس واجب هم باید علت باشد والا تخلف علت از معلول مى‌آید.

 سؤال: از این آمد اگر من حیث ذاتش تصور كنیم آن ممكن است نسبت به آن.

 جواب: كدام ذات.

 سؤال: این وجوبش از اینه‌

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

 سؤال: خاص خودش این همچنان كه این را نسبت به ذات این لحاظ كردیم‌

 این را هم نسبت به ذات او لحاظ مى‌كنیم.

 جواب: وجوب بالقیاس كه منافاتى با امكان ذاتى ندارد.

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

 جواب: حالا ما در علت اول صحبت مى‌كنیم تا بعد در علت بعدى پیدا بشود در علت اول كه خداوند متعال هست آیا خداوند متعال واجب بالقیاس الى الغیر است یا نه؟ نه، هست چرا؟ چون وقتى كه ما معلول حق را در نظر مى‌گیریم نمى‌شود معلول حق باشد ولى خود ذات حق نباشد پس اگر معلول در خارج باشد حتما باید این وجود حق متصف به وجوب باشد اگر متصف به امكان باشد یعنى فرض عدم بر این ذات صحیح است در حالتى كه تخلف این معلول از علت لازم مى‌آید این مى‌شود واجب بالقیاس الى الغیر پس ما دو واجب داریم بلكه سه واجب داریم. یك واجب داریم، واجب ذاتى، واجب ذاتى اختصاص به حضرت حق دارد این بحثش را مى‌گذاریم كنار، یك واجب داریم واجب بالغیر است یعنى یك ذاتى وجودش را یا صفتش را از غیر دریافت كرده است قبل از وجودش یا قبل از اوصاف اضافه بر وجود قبل از او چیزى نبوده در خارج، عدم بوده، بعد از ناحیه علت، علت به او عنایت كرده سرش منت گذاشته بهش وجود داده به این ماهیت یا اوصاف كمالى وجود را به این داده پس الان این وجود براى او ضرورت دارد الان یعنى الان كه وجود پیدا كرده است وجود براى او ضرورت دارد منتهى این ضرورت وجود براى او ضرورت استقلالى نیست بلكه ضرورت تبعى است و ضرورت تدلى به غیر است چون غیر بالاى سرش است وجود براى او ضرورت دارد اگر نازى كند از هم فرو ریزند قالبها اگر علت یك لحظه عنایتش را از معلول بردارد دیگر نه دیرى مى‌ماند و نه دیارى پس این ضرورت وجود الان براى این ذات متكى به غیر است چون علت بالاى سرش است این وجود الان براى این ذات‌

 ضرورت دارد اگر علت برود كنار این هم مى‌شود عدم مطلق، این را مى‌گویم وجوب بالغیر یعنى وجوبى را كه الان كسب كرده و دارد با آن وجوب به عالم فخر مى‌فروشد این وجوب از ناحیه غیر است این شخصى كه الان دارد راه مى‌رود این فرض كنید كه پادویى كه در كاروانسرا هست و دارد به این و آن دستور مى‌دهد از ناحیه غیر است آن وزیرى كه الان دارد امر و نهى مى‌كند و بالا و بیا و مملكت را به هم مى‌ریزد و درست و راست مى‌كند و فتق و رتق مى‌كند این كارهایى كه دارد مى‌كند از ناحیه غیر است اگر همین جناب رئیس جمهور بیاید الان حكم عزلش را ثابت كند این آقاى وزیر توى خانه مى‌نشیند و بر سر خود مى‌كوبد. پس بنابراین این افتخار همش ازناحیه رئیس جمهور دارد به او مى‌رسد آن رئیس جمهور هم همین است اون هم تمام افتخارات و منم منمى كه دارد این از ناحیه رهبرى است رئیس جمهور را مى‌تواند رهبر عزل كند؟

 سؤال: از طریق مجلس شوراى‌

 جواب: بله مجلس شورا استیضاح و فلان بنى صدر را این كار را كردند استیضاح كردند خب این هم از ناحیه غیر است خود آن رهبر هم از ناحیه مردم و این حرفها است، خود آن مردم هم از ناحیه یك تبدل اوضاع و ملكوتى و این حرفها وقتى كه شما نگاه كنید مى‌بینید كه آقا همه این راهها به رُم ختم مى‌شود تمام این بیا و برو و دنگ و فنگ و افتخار و اینها همه به آنجا مى‌رسد تمام این باد و بودها همه بسته به اراده و مشیت حضرت عزرائیل است فرض كنید كه اگر ایشان تعلق بگیرد. تِقّى مى‌آید همه را بهم مى‌ریزد اگر تعلق نگیرد مشیتش، مى‌گوید خ حالا توى سر همدیگر بزنید عیب ندارد فعلا براى همدیگر فخر بفروشید فعلا كاریتان نداریم بجایش كه مى‌رسد همچین زیراب همه شما را مى‌زنیم كه نفهمید از كجا خوردید. این فخرى كه الان دارد این جناب وزیر مى‌فروشد و بر همه امر و نهى و این حرفها، این فخر را از ناحیه غیر دریافت كرده، رئیس جمهور به ایشان‌

 این سمت را داده اگر این انتساب یك لحظه از میان برخیزد بین جناب وزیر و بین من بیچاره هیچ گونه تفاوتى نخواهد بود این وجوب بالغیر از این باب است كه اصلا این ذات این وجوب وجودى كه الان براى او ثابت شده است این وجوبش متكى به غیر است ذاتا واجب نیست ذاتا بیچاره، ممكن بود ذاتا معدوم بود غیر آمده و به او وجود داده است و بواسطه وجود، وجوب داده است این را مى‌گویم وجوب بالغیر. یك وجوب بالقیاس الى الغیر داریم یعنى ما اصلا كارى نداریم به اینكه آیا این از ناحیه غیر واجب شده وجود پیدا كرده از این نقطه نظر كارى نداریم یعنى وقتى كه مى‌خواهیم مقایسه كنیم یعنى یك وجودى كه هست این وجود را مقایسه مى‌كنیم با آن مسائلى كه در دور او است یك وقت ما این كتاب را مقایسه مى‌كنیم با این كتاب مى‌گویم آیا این این كتاب در انتسابش با این كتاب واجب است؟ مى‌بینیم نه، یعنى وجود این هیچ متوقف بر وجود این نیست این را یك صحافى و یك كارخانه آمده فرض كنید كه من باب مثال كاغذش را درست كرده و بعد هم آمدند چاپ كردند توى مطبعه و چاپخانه، این هم یك كارخانه دیگرى آمده فرض كنید كه كاغذش را درست كرده و بعد هم توى مطبعه چاپ شده پس وجود این متوقف بر این نیست از آن طرف وجود این هم متوقف بر این نیست پس چه نسبتى بین این دو است امكان بالقیاس الى الغیر است یعنى این ممكن است در قیاس با این، در قیاس با این كه ممتنع نیست یعنى وجود این اگر وجود پیدا بكند وجود این كه ممتنع نیست اگر هم این وجود پیدا بكند وجود او ضرورت ندارد پس وقتى كه ممتنع و ضرورت رفت كنار مى‌ماند امكان پس این ممكن الوجود است در قیاس به كتاب دیگر، این ممكن الوجود است در قیاس به این، این مى‌شود امكان بالقیاس الى الغیر، یك وجوب بالقیاس الى الغیر داریم یعنى وقتى یك شى‌اى را در مقایسه با شى دیگر ما مى‌سنجیم مى‌بینیم حتما باید باشد معلول را در مقایسه با علت مى‌سنجیم مى‌بینیم باید باشد زید را در مقایسه با عمرو كه پدرش هست مى‌سنجیم‌

 متن جلسات شرح حكمت متعالیه ؛ ج‌٥ ؛ ص١٩٢

 مى‌بینیم زید حتما باید باشد الان زیدى كه در خارج وجود دارد. نه اینكه عمر كه با یك زنى با یك دخترى ازدواج كرده هنوز بچه به دنیا نیامده، اینها همه امكان بالقیاس به اولاد دارند اما حالا اگر این اولاد بوجود آمد در عرصه وجود پا گذاشت در اینجا این زید در مقایسه با عمرو وجوب بالقیاس الى الغیر دارد چرا؟ چون نمى‌شود كه عمرو باشد و زید نباشد الان كه هست قبلا امكان بالقیاس الى الغیر داشت ولى الان كه وجود پیدا كرده الان شده واجب بالقیاس الى الغیر چون عمرو است زید هست و چون زید هست ما كشف مى‌كنیم پس عمرو هم باید باشد این مى‌شود واجب بالقیاس بالقیاس همان كه علت و معلولیت دارند.

## ١ ـ ١٣١

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

## ادامه بحث واجب بالقیاس إلى الغیر

 بحثِ واجب بالقیاس إلى الغیر به این جا رسید كه مرحوم آخوند این مطلب را فرمودند كه موجودات امكانى در عالم اعیان چون موجودات امكانى امكان ذاتى دارند از این نقطه نظر بعضى ها معتقدند كه ارتباط واجب به این موجوداتِ امكانى از نقطه نظر تعنون به عنوان خالقیت و رازقیت موجب مى‌شود كه خود واجب متصف شود به عناوین امكان، و چون این موجودات در خارج ممكن هستند، پس بنابراین اگر از ناحیه این موجودات، واجب متصف به وصفى بشود آن وصف براى واجب هم ممكن خواهد بود نه واجب، مثل این كه فرض كنید اگر یك شخصى را ظهر دعوت كنید منزلتان ممكن است بیاید و ممكن است نیاید.

 خب الآن در حال حاضر آیا مى‌شود به شما گفت مُضیف و مهماندار، بالضروره، نه خیر، ولى به شما مى‌شود گفت مهماندار و مضیف بالامكان چرا؟ چون طرف این ضیافت و مهماندارى كه عبارت است از مهمان دارى، بالامكان است اگر او بیاید، شما مُضیف بالفعل هستیدو اگر نیاید مضیف نیستید. پس اتصاف شما به مضیف این اتصاف، اتصاف بالامكان است نه بالضروره در مورد خداوند متعال هم چون این موجودات امكان ذاتى و امكان فقرى دارند لذا اتصاف خداوند متعال به وصف خالقیت؛ بالضروره نیست بلكه بالامكان است این امكان را؛ امكان بالقیاس إلى الغیر مى‌گویند چون امكان بالغیر همان طور كه عرض شد محال است چون ما یا واجب بالغیر داریم یا امتناع بالغیر داریم یا امكان بالقیاس إلى الغیر داریم یا واجب بالقیاس إلى الغیر یا امتناع بالقیاس إلى الغیر داریم در هر سه تاى آن ها جایز است به عبارت دیگر وقتى یك شیئى را با شیئى دیگر لحاظ مى‌كنیم از نقطه نظر وجود یكى از این حالات سه‌گانه و اوصاف سه گانه براى او بار مى‌شود یا

 نسبت او با دیگرى بالاامكان است مثل این كه نسبت زید را با عمرو در نظر بگیریم كه وجودِ زید ضرورت ندارد همچنین وجود عمرو هم ضرورت ندارد این را امكان؛ بالقیاس إلى الغیر مى‌گویند یعنى (زید ممكن الوجود بالقیاس إلى عمرو و عمرو هم ممكن الوجود بالقیاس إلى زید) هست و یا این كه این ها نیست.

 سؤال: اگر واجب باشد چگونه ممكن، بالقیاس إلى الغیر مى‌شود؟

 یعنى بر حسب ظاهر خالقیت براى خدا واجب باشد آن وقت ممكن بالقیاس إلى الغیر بشود؟

 جواب: آخر شما این واجبیت را از اول چطور براى او احراز و اثبات كردید ما مى‌گوییم ممكن است.

 سؤال: پس ممكن؛ بالقیاس إلى الغیر؛ نیاز نداریم؟

 جواب: وقتى طرفش لحاظ بشود، نیاز داریم.

 سؤال: نمى توانیم لحاظِ طرف بكنیم.

 جواب: اشكال ندارد یك شیئى هم ممكن بالذات باشد و هم ممكن بالقیاس الى الغیر باشد الان زید ممكن الوجود است و ممكن بالقیاس به نیست به شجر هم هست.

 اشكالى كه مرحوم آخوند به ابن سینا وارد مى‌كنند این است كه دو مطلب در این جا باید مورد نظر قرار بگیرد.

 مطلب اول این است كه در وهله اول ما بیاییم امكان را از حمل بر وجود بر گردانیم و به ماهیت نسبت بدهیم و به واسطه این مسأله كه ماهیت متساوى الطرفین بالنسبه به وجود و عدم مى‌باشد پس ماهیت ممكن است و ماهیت چون امر عدمى است آن امكانى كه بر ماهیت حمل مى‌شود آن هم یك امر عدمى خواهد بود و خداوندِ متعال امر عدمى بر او تعلق نمى‌گیرد.

 این مسأله مشكلى را حل نمى‌كند. چرا؟ به جهت این كه همان طورى كه‌

 عرض شد ماهیت من حیث هى نه وجوب بر او عارض مى‌شود و نه امتناع و نه امكان، اگر ما اوصافى را كه بر ماهیت حمل مى‌شود اوصاف ذاتى او بدانیم.

 این اوصافِ ذاتىِ ماهیت؛ اوصافى هست كه صِرف تصورِ ماهیت اقتضاى تعنون او را به این عناوین و اتصاف او را به این اوصاف مى‌كند و بدون لحاظِ وجود، این اوصاف در ذهن مى‌آید همان طورى كه عرض شد. زوجیت براى اربعه به اربعه حمل مى‌شود بدون این كه اربعه در خارج موجود باشد یا نباشد این را اوصاف خود ماهیت مى‌گویند.

 اما یك اوصافى داریم كه آنها اوصاف وجود هستند مثلًا ماهیتِ موجوده را متصف مى‌كنیم به این مانند این كه مى‌گوییم زیدٌ عالمٌ، زیدٌ فاضلٌ و زیدٌ شاعرٌ، زید در همان حیطه ماهوى خودش، علم و شعر و كتابت و مشى، بر او عارض نمى‌شود. زیدِ موجود است كه یا عالم یا جاهل یا شاعر یا كاتب یا نویسنده و یا صنعت كار و اهل حرفه است. ولى زید در خودِ حیطه ماهوى و تجوهر خود هیچ یك از این اوصاف را بر خود نمى‌پسندد، بلكه همان حیوانیت و شئون حیوانیت و ناطقیت و شئون ناطقیت است كه بر زید حمل مى‌شود ـ بدون لحاظ وجود ـ این مربوط به اوصاف ماهوى است و بعضى هم از اوصافِ وجود است. ـ البته این بحث هم در اصول خیلى به درد مى‌خورد ـ

 وقتى كه مى‌گوییم زید ممكن الوجود است. زید ممكن است آیا این امكان را ما بر زید (من حیث هو هو و من حیث انه مصداق للحیوان و مصداق للانسان) حمل مى‌كنیم یا زید را به لحاظ وجودش ممكن مى‌گوییم. عرض شد كه خودِ ماهیت من حیث هى امكان بر نمى‌دارد یعنى وقتى كه شما زید را در نظر بگیرید امكان بر این زید حمل نمى‌شود بلكه، حیوان ناطقى بر او حمل مى‌شود. شما اگر یك گوسفند را در ذهنتان تصور كنید، پشم جزو لوازم ذاتى این ماهیت است. چشم و گوش و سر و كله و دست و پا جزو لوازم ذاتى این گوسفند است. گوسفند آن‌

 است كه سر و دست و پا و پشم داشته باشد. داراى نفس كذا باشد. این خصوصیت را داشته باشد. اینها همه از اوصافى است كه بخواهید یا نخواهید در ذهنتان مى‌آید. اما هیچ وقت امكان هم همراه با این گوسفند در ذهنتان مى‌آید؟ آیا هیچ وقت ضرورت یا امتناع هم همراه با این غنم در ذهنتان مى‌آید؟ نمى‌آید امّا اگر بخواهید این را به لحاظ اعیان خارجى در نظر بگیرید. و تحققش در كون را در نظر بگیرید یكى از این ها در نظرتان مى‌آید یا این كه این گوسفند الان در حیاط منزلتان هست الان این گوسفند بالضروره وجود دارد. نابود شدنش مى‌شود بالامكان یا این كه امكان آمدنش نیست این بالامتناع مى‌شود پس بنابراین؛ جهات ثلاثه، به لحاظ وجود بر ماهیت حمل مى‌شوند.

 پس از این جا به این مسأله پى مى‌بریم كه ماهیت خودش فى حدّ نفسه چیزى نیست. تا این كه این را در قبال وجود قرار بدهید مسأله اى كه موجب اشتباه براى عده اى شده است این است كه روى ماهیت حساب باز كرده‌اند وگفته‌اند ماهیت فى حدّ نفسه متساوى الطرفین بالنسبه به وجود و عدم است، و چون ماهیت قابل این نیست كه در ارتباط با ذاتِ حقّ سنجیده شود، پس بنابراین اوصافى كه از ماهیت انتزاع مى‌شود آن اوصاف نمى‌شود وصف كمالى حضرت حق قرار گیرد. عرض بنده این است كه اصلا ماهیت چیزى نیست. هرچه در عالم خارج هست وجود است. منتهى اسم كیفیتِ وجود را ماهیت مى‌گذاریم. آیا در خارج همان وجود بسیط و تجرد است كه به او زید مى‌گویید؟ وجودِ حقّ متعال كه حدّ بر نمى‌دارد، قید بر نمى‌دارد. پس آن چه كه در خارج هست، حدِّ وجودى است. ما؛ انتزاع ماهیت را از خود وجود مى‌كنیم ماهیت را كه از خودمان در نمى‌آوریم ما نگاه به یك موجود خارجى و به موجود دیگر مى‌كنیم و انتزاع ماهیت را از این موجود و از موجود دیگر مى‌كنیم، مشتركات را مى‌سنجیم و متمایزات را در نظر

 مى‌گیریم و اثبات یك ماهیتى براى زید و اثبات ماهیتى براى غنم مى‌كنیم. پس اصلًا ماهیت چیزى نیست كه قابل باشد شما امكان بر او حمل كنید یا وجوب بر او حمل كنید یا چیز دیگربر او حمل كنید، هر چه كه هست و قابل براى حمل اوصاف است آن عبارت از وجود خارج است. فرض كنیم كه ما وجودات خارج را ظلال حقّ بدانیم و رشحه‌اى از رشحات حق بدانیم. كه این طور هم هست یعنى مى‌خواهم بگویم در مطلب فرقى نمى‌كند. وجودى كه در خارج است ظل است رشحه اى از رشحات حق است و معلول مبدأ اول است و مخلوق مبدأ اول است و سایه است و حكم عكس را دارد و انعكاس همان نور وجود است تمام این ها به جاى خود محفوظ ولى صحبت در این است كه با الفاظ و با عبارات كه نمى‌شود یك مشكلى را حل كرد. رشحه اى از رشحات حق بودن كه موجب حملِ وجوب و ضرورت، بر این شى‌ء خارجى نمى‌شود. این شی‌ء خارج، در خارج موجود است. این موجودیت آیا امكان بر او حمل مى‌شود یا ضرورت؟ اگر شما به لحاظ استناد به علت در نظر بگیرید ضرورت بر او حمل مى‌شود، اما به لحاظ خود این وجود كه بالأخره این وجود نبوده و بود شده این را شما چه مى‌كنید؟ این جا است كه ما به نفس آن وجود، امكان را از این وجود انتزاع مى‌كنیم. بالاخره وجود زید كه هنوز از مادر به دنیا نیامده الان كه در این دنیا نیست هنوز نطفه‌اش هم بسته نشده است. زیدى كه هنوز نطفه‌اش در این دنیا بسته نشده آیا الآن مى‌توانید بگویید كه وجود براى این ضرورت دارد؟ چون وجودى كه یك سال دیگر به دنیا مى‌آید رشحه‌اى از رشحات حق است، وبراى حق ضرورت دارد و چون ظلِّ براى اوست پس وصفى و جهتى را كه ما براى این وجود مى‌آوریم، آن جهت باید جهت ضرورت باشد. از نقطه نظر این كه معلول براى این علت است جهت ضرورت صحیح است. چون انفكاك بین علت و معلول نمى‌شود. و چون اراده حق بر این وجود تعلق گرفته است چه ما بخواهیم یا نخواهیم در عالم اعیان تحقق پیدا خواهد كرد و در این‌

 حرفى نیست الا این كه دو اشكالى را كه بر كلام مرحوم آخوند وارد كرده‌اند، آن دو اشكال را این مطلب جواب نمى‌دهد. اشكال اول این بود كه: چطور یك امرى كه ممكنِ ذاتى هست در حیطه امكان ذاتى، ما اتصاف وصفى را از او بكنیم كه آن وصف را بتوانیم بالوجوب و بالضروره بر مبدأ اول حمل بكنیم آن كه جواب از این داده نمى‌شود. شما از یك طرف مى‌گویید نتیجه، تابع اخص مقدمات است. گرچه یك طرف قضیه واجب الوجود است ولى طرفش دیگرش ممكنِ بالذات و ممكن بالافتقار است. امكان فقرى دارد. و طرف دیگر امكان ذاتى دارد. آن طرف دیگر چیست؟ نفس آن وجودى كه در خارج است امكان ذاتى همیشه بر آن بار است و امكان افتقارى را همیشه به دنبال دارد و مقارن با اوست آن وقت یك وصفى را كه قائم بالغیر است و قائم به امر خارجى هست ـ آن امر خارجى امر اعتبارى نیست بلكه نفسِ وجود خارجى است ـ و آن امر اعتبارى نیست. ماهیت امر اعتبارى است ولى وجودى كه الآن به این كیفیت در آمده و حدّ پیدا كرده است اسم این حدّ را ماهیت مى‌گذاریم. به لحاظ این كه، حد پیدا كرده است ما به این لحاظ به این مى‌گوییم ممكن بالذات، ممكن بالذات این وجود براى همیشه دارد. چرا؟ چون همین كه وجود داراى حدّ مى‌خواهد بشود، این شدن و این گردش و این صیرورت، خودش ماهیت است یعنى صیرورت، اقتضاى امكان ذاتى را بر این وجود مى‌كند و این وجود، ممكن بالذات مى‌شود یعنى به این صیرورت مى‌تواند در بیاید یا در نیاید. علت، اقتضا كرده كه به این صورت در بیاید پس بنابراین صیرورت فى حد نفسه الآن این انتزاع خالقیت و انتزاع رازقیت از یك امرى كه ممكن بالذات است كه تعلقش به مبدأ اول، امكان؛ بالقیاس الى الغیر مى‌شود. چون صحبت در این است كه از ناحیه علت به او افاضه شده است و چون از ناحیه علت به او افاضه شده است پس فى‌حد نفسه همان جنبه خالقیت را كه از او انتزاع مى‌كنیم ربطِ بین دو جهت كه اضافه مقولیه و اضافه اشراقیه است مى‌شود. گرچه اصل این اضافه،

 اضافه اشراقیه است. یعنى اصل این شیى‌ء در خارج به اضافه اشراقیه هست و در اضافه اشراقیه فقط یك طرف مى‌خواهد همان خطابهِ ـ كُن ـ را مى‌خواهد در اضافه اشراقیه نفس آن شی‌ء در خارج است و فقط یك طرف نسبت را مى‌خواهد كه همان، مضاف الیه باشد ولى صحبت در این است كه انتزاع خالقیت، بدون جهت تحققِ آن امر در خارج، این انتزاع مستحیل است چون نمى‌شود كه اضافه خالقیت باشد بدون مضاف فقط مضاف الیه است كه موجب تحقق خالقیت است. آن جنبه خالقیت گرچه به اضافه اشراقیه محقق مخلوق در خارج است ولى بالأخره مخلوق را ما مى‌خواهیم این اشكال اولى كه وارد مى‌شود با انتسابِ امكان به ماهیت رفع اشكال اول نمى‌شود. به جهت این كه اشكال اول این بود كه این وجود خارجى، مخلوق و وجود خارجى ممكن بالذات و مفتقر بالذات و به واسطه این وجود خارجى است كه حق متعال متصف به عنوان خالقیت مى‌شود. اشكال دومى كه بدتر از اشكال اول است، این است كه این موجودات خارجى متدرج الحصول هستند كم كم پیدا مى‌شوند و اگر یك وصفى بر اساس تدریج؛ تكوّن پیدا بكند ـ یعنى هویت یك صفت قائم به تدریج است ـ چگونه حق متعال كه در ذات او ثبوت و بقاء و عدم تغیر و حركت و تبدل محضه است متصف به اوصافى بشود كه آن اوصاف، تدریجى الحصول باشد امروز براى ذات حقّ، نباشد و فردا پیدا بشود امروز ده درصدش پیدا بشود و فردا بیست درصدش پیدا بشود و پس فردا سى درصد پیدا بشود. خب حالا با توجه به این دو اشكال، چطور مى‌شود از این جواب داد فرض كنید كه وجود در خارج متكى به حق و متكى به علت است و چون علت ذات پروردگار است، پس بنابراین این وجود در خارج ضرورت دارد؛ و ضرورت آن بالقیاس الى الغیر مى‌باشد و وجوبى كه در خارج پیدا كرده است، وجوبش وجوب بالغیر است و از ناحیه علت است این را قبول داریم و حتى وجوبش هم بالقیاس الى الغیر است یعنى وقتى كه ما این معلول را با قیاس به علت مى‌سنجیم،

 مى‌گوییم كه باید معلول هم در خارج باشد این مى‌شود وجوب بالقیاس الى الغیر پس معلولِ در خارج هم وجوب بالغیر دارد چون اصل تكونش از علت است. هم وجوب بالقیاس الى الغیر دارد چون وقتى در مقایسه با علت سنجیده شود مى‌گوییم این هم حظّى از وجود دارد چون نمى‌شود علت باشدو این نباشد ولى در عین حال امكان ذاتیش از بین نمى‌رود و امكان ذاتى تا ابد بر پیشانیش حكّ و ثبت شده و افتقار ذاتى تا ابد بر پیشانیش ثبت شده و تدریجى الحصول تا ابد بر پیشانى این ثبت شده است امروز یك خلق است و فردا خلق جدید است (بَل هُم فِى لَبسِ جَدِیدِ) هر روز براى این ها خلق جدید است پس خلق جدید با عدم تحرّك در مقام ذات و عدم تغیر و تبدّل چگونه مى‌سازد؟ حالا این معلولِ علت است و ما حركت را در این معلول مى‌بینیم ما تدریجى الحصول را در این معلول مى‌بینیم این را مى‌خواهید چه كار بكنید؟ خب استناد به علت دارد خب داشته باشد بسیار خوب مُخلِصش هم هستیم، استناد به علت دارد. از ناحیه علت افاضه وجود و وجوب به او مى‌شود، خب بشود، ولى امكان ذاتیش از بین نرفته است تدریجى الحصول بودنش از بین نرفته است بنابراین با این بیان جواب داده نمى‌شود الا این كه بگوییم منظور مرحوم آخوند در این جا همان مسأله اى است كه ما قبلا طرح كردیم و آن مسأله این است كه در علم ربوبى تمام اشیاء به نحو ثبوت تحقق دارند گرچه در عالم خارج جنبه تدریج است ولى تدریج در خارج به لحاظ ظرف زمان است. زمان است موجب تدریج براى آن خلق و براى این خلق شده است اما اصل هویت آن و اصل تكوّن آن عین خارج است و الى ابدالآباد و در ازل و در كُنه علمِ ربوبى كه جنبه علیت تامه و ظهور همه ممكنات به نحوِ علیت و به نحوِ بسط است مى‌باشد و به نحو قبض و اجمال هم نیست چون در مورد مقام قبض و اجمال گفتیم كه اجمال، عینِ بسط است نه این كه اجمالِ در آن جا موجب ابهام است چون ابهامِ موجب نقص و جهل، نسبت به علم ربوبى است؛ در علم ربوبى چیزى بر علم او اضافه‌

 نمى‌شود از تكوّن یك خلقى در خارج چیزى بر كمال او اضافه نمى‌شود چون (كل الاعیان فى الخارج و كل الموجودات و المخلوقات و المرزوقات فى الخارج) تمام این ها به نحو ثبوت در علم ربوبى حضور داشته اند الا این كه در عالم زمان و عالم مكان به مقتضاى حقیقت و جوهریتِ خودِ زمان و مكان و به مقتضاى تجوهر و ذاتى بودن زمان كه تدریجى الحصول است اشیایى كه در زمان پیدا مى‌شوند این ها به لحاظ زمان گاهى هستند و گاهى نیستند گاهى كم هستند و گاهى زیادند. گاهى حركت به خود مى‌پذیرند و الوان به خود مى‌پذیرند و كیفیات آن ها تغییر و تبدّل پیدا مى‌كند. اما نه به لحاظ علم ربوبى و نه به لحاظ جنبه علیت یعنى علیت در مقامِ علتِ خودش تامّ است و موجب تحقق همه این مسائل مى‌باشد و موجب كینونیت و وجود همه این اعیان است به نحوى كه اگر كسى چشم باز بكند و از تحت قانون زمان و مكان بیرون بیاید همانى را مى‌بیند كه من الان دارم آن را در این مجلس مى‌بینم این كه مى‌بیند نه این كه فقط صورت او را مى‌بیند، نه این كه فقط فیلمى از او را مى‌بیند، نه این كه فقط عكسى از او را مى‌بیند چون یك وقت از این مجلس یك عكس بر مى‌دارند عكسش را مى‌برند به یك شخصى نشان مى‌دهند آقا ببینید الان در این مجلس حسن نشسته زید نشسته عمرو نشسته بكر و خالد نشسته اند هر كدام این ها داراى خصوصیاتى هستند عكسى هست كه این عكس حكایت از یك چیزى و از یك جریانى مى‌كند گاهى از اوقات اصلًا خود شما نفس مجلس را ادراك مى‌كنید همانطور كه شما الآن نشسته اید و جلیس خودتان را مى‌بینید عكسش را كه دیگر نمى‌بینید و وجودش را احساس مى‌كنید من الان مى‌بینیم در كنار من آقاى دكتر دلشاد نشسته اند بغلش جناب آقاى حضرت شیخ مشایخ العظام جناب مستطاب سرور آقاى عبدى نشستند و همین طور هَلُمَّ جَراً، جناب فاضل مكرم فخر الاصفهانیون جناب آقاى تحولیان و امثال ذلك؛ همه‌این آقایان نشسته اند من الآن عكس این ها را كه نمى‌بینیم وجود این ها را الآن احساس مى‌كنم. خب‌

 حالا آیا من اطلاعى بر یك ساعت بعد دارم؟ الآن ساعت ده دقیقه به نه است من باب مثال خب یك ساعت دیگر در همین مجلس چه افرادى هستند و چه تغییر و تبدلاتى در این مجلس پیدا خواهد شد؟ از هر كدام از شما بپرسید مى‌گویید نمى‌دانم. چرا؟ چون هنوز یك ساعت دیگر نیامده است تا بدانیم چه تغییر و تحولاتى در این مجلس پیدا مى‌شود یا نمى‌شود. اما اگر شخصى الآن اطلاع ـ نه بر جنبه برزخى چون در جنبه برزخى باز صورتى از حقایق اشیاء است جنبه برزخ و مثال هنوز به ملكوت نرسیده هنوز تا ملكوت فاصله است گر چه مثال علت است براى عالم ماده ولى مثال صورت بدون جسمیت ماده را دارد ـ بر جنبه ملكوتى عالم ماده پیدا كند و اگر شما به جنبه ملكوتى ماده پى بردید، همین فرش و همین فضا و همین در و پنجره و قاب و چراغ و افرداى كه در یك ساعت دیگر در این جا مى‌آیند تمام این ها را همین الآن وجدان مى‌كنید نه این كه فقط عكس آن ها را مى‌بینید یعنى همان طورى كه الآن وجود خود را دارید وجدان مى‌كنید كه الان آقاى كذا در كنار شما نشسته اند و من گوینده حقیر فقیر عبدِ آثم هم دارم برایتان این حرفها را مى‌زنم این مطالبى را هم كه مى‌گویم تدریجى الحصول است. این ها كه دفعه ما نیامده یك ساعت نشسته‌اند شما گوشتان را به من بیچاره سپردید و معلوم نیست چه دارم مى‌گویم. این مطالبى كه تدریجى الحصول است و این مطالب را دارم مى‌گویم همین طور به همین وضعیت وجود یك ساعت دیگر را وجدان مى‌كنید مشاهده مى‌كنید چرا؟ چون از تحت زمان بیرون مى‌آیید و عرض كردم تنها مانع براى حجاب و تنها مانع براى جهل محكومیت در قانون زمان و مكان است اگر شخصى توانست از قانون زمان و مكان بیرون بیاید، تمام آن ها را وجدان مى‌كند. الآن من. اگر از شما سؤال كنم ـ یك مثال خیلى ساده ـ آقا شما از اول ساعت كه هشت و ربع این بحث ما شروع شد آیا از این ساعت هشت و ربع چه تصویرى تا الآن دارید چه آیا اگر كسى از شما سؤال كند كه الآن من باب مثال پنج‌

 دقیقه به نه است، از هشت و ربع تا الان حدود چهل دقیقه مى‌گذرد. ادراكتان از این چهل دقیقه چیست؟ چه جوابى مى‌دهید آیا فقط مى‌گویید من یك سرى عكس دیدم یعنى اگر الان به ذهن خودتان مراجعه كنید فقط یك سرى عكس در ذهن خودتان مى‌بینید انگار یك كلكسیونى باز شده و از صفحه اول كلكسیون تا آخر را مشاهده كردید یا نه یك حقیقتى را در وجود خودتان لمس مى‌كنید آن حقیقت اگر من بخواهم باز كنم عبارت است از نفس حضورتان و جلوستان در این اتاق و صحبت هایى را كه در این موقع شنیدید و نگاه هایى را كه در این موقع كردید و حال و احوالهایى كه در این مدت چهل دقیقه در این اتاق پیدا شده این ها را همین الان در وجود خودتان احساس مى‌كنید به طورى كه اگر فرض كنید در محكمه قاضى، قاضى بیاید از شما سؤال بكند نمى‌گویید آقا من عكسى را دیدم، مى‌گویید آقا این مطلب انجام شده است و نمى‌گویید یك عكس من دیدم كه فلان آقا به فلان آقا این را گفت و نمى‌گویید من یك نوارى را شنیدم كه فلان آقا به فلان آقا این حرف را زده است واهانت كرده است و سّب كرده و دشنام داده است. مى‌گویید آقا این حرف را زده من الآن در خودم دارم مى‌بینم و من الآن در خودم احساس مى‌كنم ایشان این دشنام را به این داده است وقتى كه شاهد مى‌آید یك شهادتى را پیش قاضى بدهد، بدون این كه خودش متوجه باشد دارد صحنه را پیش قاضى مى‌آورد نه این كه حكایت از یك صحنه اى مى‌كند مى‌گوید این صحنه این است خب تو چشم ندارى ببینى ولى من دارم براى تو مطرح مى‌كنم لذا به او مى‌گویند شهادت، شهادت، یعنى شهود عالم شهادت یعنى عالم حضور از این نقطه نظر به آن مى‌گویند عالم شهادت لذا قرآن مبین را هم كه كتاب مبین مى‌گویند به جهت این كه (مَا مِن شَیئِ الا وَ قَد اتَفَقَ وَ مَا مِن شَیئ الا وَ هُوَ یتَفِقُ وَ مَا هُوَ كَان وَ مَا هُو كائِنٌ الى یومِ القَیامَة) كه روایات هم در این زمینه داریم. از امام صادق سؤال مى‌كنند حضرت مى‌فرمایند كه كتاب مبین منظور این است و مى‌فرمایند ما اطلاع بر این‌

 كتاب مبین داریم و لكن عقول رجال این مطلب را نمى‌فهمند این كتاب مبین كه همه اشیاء الى یومِ القِیامَه در آن هست منتها امام علیه السلام این كتاب را باز مى‌كند یك مرتبه فلان آیه را مى‌بیند نگاه مى‌كند و مى‌فرمایند: سال بعد در فلان نقطه از زمین یا فلان نقطه از كوكب یك همچنین قضیه اى اتفاق مى‌افتد. همین الآن هم هستند افرادى منتها نه به آن شدّت به یك مراحل پایین ترى این طور از این كتابِ مبین استفاده مى‌كنند. بنده خودم خیلى ها را دیدم در حضور بسیارى از بزرگان هم بودم آن بزرگان هم یك همچنین مطالبى را از آن ها مشاهده كردند. حالا مى‌گوییم ـ بنابر قاعده امكان اشرف ـ وقتى كه یك مقدارى ثابت بشود؛ وصفِ اعلا و اكمل هم ثابت مى‌شود وقتى كسى توانست من باب مثال هفته آینده را از قرآن گفت پس یك كسى ممكن است پیدا بشود ماه دیگر را هم بگوید یك كسى دیگر مثل امام علیه السلام هم پیدا مى‌شود كائِناَ مَا كَان را مى‌گوید حالا این كتاب مبین كه این مسائل در آن هست چطور ممكن است یك مسأله‌اى كه معدوم است با این دقت و به این وضوح در این كتاب باشد. این غیر از این است كه كلِّ آن چه كه در عالَم است ثابت و لا یتغیر است همان طورى كه ما ثابت و لا یتغیر از ساعت هشت تا ساعت نه نشسته ایم؛ بنده ساعت هشت و ربع كه آمدم همین جا نشسته ام نه و یا ده سانت این طرف تر نرفتم ده سانت آن طرف تر هم نرفتم و شما هم همین طور، همه افراد در آن مكانى كه نشسته اند یك ساعت بدون این كه حركت بكنند كسى بدون این كه سیخى به آن ها بكند همان سر جایشان نشسته اند؛ خب حالا تمامِ عالَم در كتاب مبین به این نحو ثبوت دارد. الا این كه فرقِ بین امام علیه السلام و بین ما این است كه افرادى كه در این جا نشسته اند چشم من با یك نظره واحد به همه نظر مى‌اندازد همه را در لحظه واحد در نظر خود مى‌آورد اما اگر كسى چشمش ضعیف باشد و از فاصله سى سانتى و چهل سانتى نتواند افراد را تشخیص بدهد اگر این شخص بخواهد یكى یكى بر احوال این مجلس اطلاع پیدا بكند باید

 جلوى ایشان و به ایشان نگاه بكند از فاصله سى سانتى چهره ایشان را بشناسد و بعد جلوى ایشان برود و نگاه بكند تا بشناسد بیش از سى سانت را نمى‌تواند تشخیص بدهد چون چشمش است‌

 و یا یك دهم است و نمى‌تواند بیش از این مقدار را بفهمد این ضعف به جهل و به نقصان ایشان برمى‌گردد نه به اصل ثبوت و به اصل تغیر كه در این نظام حاكم است. من چون الان چشمم قوى هست و مى‌توانم در یك لحظه واحد همه را ببینم همه را ثابت مى‌بینم این معناى؛ ـ فِى كِتابِ مُبِینِ ـ است یعنى همین كه ما الآن در این جا نشسته ایم و این مباحث را داریم مى‌كنیم همین هم در قرآن است. حالا كدام آیه از قرآن است من نمى‌دانم و به چه نحوى باید وارد شد باز من نمى‌دانم، به چه نحوى باید ضم و ضمیمه كرد من نمى‌دانم، ندانستن من دلیل بر این نیست كه نباشد. اگر بنده رشد كنم همین مجلس را كه مثلًا ایشان این جا نشسته اند و ایشان این جا نشسته اند در همین قرآن مى‌بینم چون مى‌گوید (ما من شیى‌ء كان و ما من شیى‌ء هو كائن الى یوم القیامه) مگر این كه در قرآن هست. خب یكى از آن ها بنده هستم؛ یكى از آن ها صحبتِ بنده در ساعت نه هست؛ یكى از آن ها وجود شماست كه در این جا نشسته اید. مگر این ها جزو (ما كان و ما یكون) نیست؟ شواهد هم بر آن مطلب هست و شواهد هم بر این قضیه است حالا كارى به مطالب و روایات نداریم. بنابراین حلّ این مسأله فقط از این راه است كه؛ وجودات اشیاء، چون متدلّى به علت هستند و آن علت مشیت حق مى‌باشد و مشیت حقّ مشیتِ ثابت است پس همه اشیاء گرچه از نقطه نظر ظرف زمان و مكان متدرّج الحصول هستند اما در ذات ربوبى این ها ثابتند و خالقیت و رازقیت كه از اوصاف فعلیه هستند و این ها اوصافى هستند همچون علم و حیات و قدرت كه اینها از اوصاف ذات هستند این ها هم ثابت اند و بدون تدریجى الحصول بودن بر ذاتِ ربوبى حمل مى‌شود الا این كه بعضى از این اوصاف بلا واسطه محمول بر

 ذات است مانند علم و حیات و قدرت و بعضى از این اوصاف با واسطه هستند كه اوصاف فعلى مى‌باشند مانند خالقیت و رازقیت و تربیت و افاضه و فیض و استناره و امثال ذلك كه این ها بلا واسطه‌اند. كه بلا واسطه و با واسطه بودن موجبِ تغییر و موجب تدرّج نخواهد بود. پس با این مسأله مى‌توانیم بگوییم شاید منظور مرحوم آخوند از این مطالب این بوده است‌

 سؤال: صفتِ امكان بنا بر قِدمت كلِّ خلقت مخلوقات است یعنى همه قدیم هستند.

 جواب: آن هم همین است وقتى در علم ربوبى باشد آن هم ثابت است.

 سؤال: امكان در خود مخلوق اگر ثابت باشد نسبت به خالق هم این امكان سرایت مى‌كند؟

 جواب: نه دیگر! وقتى كه وجودِ مخلوق را ما متدلى به علت بدانیم ولو این كه ممكن است چون علت او واجب است بنابراین این مخلوق هم واجب است‌

 سؤال: ولى واجب بالغیر هست و نه واجب بالذات.

 جواب: در این جا دیگر فرقى نمى‌كند صحبت، صحبت در این است‌

 ببینید دو اشكال بود یك اشكال این كه چون موجودات ممكن بالذات هستند در تحقق خارجى خودشان یعنى در آن وجود خارجى خودشان محتاج هستند. ما ممكن بالذات بودن را قبول داریم ولى محتاج به زمان بودن را قبول نداریم این محتاج به زمان بودن را برمى‌داریم و آنكه موجب اشكال و موجب نقص در اتصاف خالقیت پروردگار مى‌شد همین است كه یك زمانى خدا خالق نباشد و بعد خالق بشود ما مى‌گوییم از ازل خداوند خالق بوده است.

 سؤال: ملكوت یعنى جسمیت را هم در بر دارد منظور شما چه بود؟

 جواب: ملكوت جنبه علیت براى برزخ و به تبعِ برزخ، ماده است. منظورم از جنبه ملكوتى این بوده است كه اطلاع بر برزخ باز مفید این معنایى كه من عرض‌

 كردم نیست یعنى ممكن است انسان اطلاع بر برزخ پیدا بكند ولى صورت خارجى ماده براى او مشهود نشود بلكه یك حقیقتى به عنوان یك پرده اى كه صورتى براى او باشد مى‌باشد. چه موقع صورت خارجى ماده براى انسان مشهود است وقتى كه انسان به علت؛ اشراف پیدا بكند چون اشراف به علت اشراف به معلول هم خواهد بود منتها نكته در این است كه خود زمان و مكان چون همه انتزاعیات از ماده هستند خودِ اینها در ماده براى انسان مشهود مى‌شود و به عبارت دیگر همان مبحثى كه طى الزمانى است و مرحوم آقا از آن بحث مى‌كردند آن مبحث در این جا هم پیش مى‌آید. ـ آن چه كه ایشان فرمودند من عرض كردم كه آن محل تأمل است. ـ اما در قضیه طىّ الزمان این است كه انسان بر علتِ زمان و بر علتِ مكان عالمِ مثال و برزخ هم داخل در همین معلول هست چون در آن جا زمان و مكان است منتها منطبق با خودش مى‌باشد، اصلًا به علیت در تحقق ماده و صورت، صورت ماده آن صورتى است كه علت براى ماده است كه همان عالم برزخ و مثال است منظور من از صورت این است چون در آن جا صورت هست ولى ماده نیست. ـ اشراف پیدا بكند همه مراحل را مشاهده مى‌كند بعد مى‌گوید تدریج در علیت در آن جا به لوح محفوظ و آن مقامِ اراده و مشیت برمى‌گردد.

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

 جواب: همان است و فرقى نمى‌كند.

 سؤال: پس چطور دوباره تجدد كمال پیدا مى‌كند؟

 جواب: آن تجدد كمال به خاطر مراتب نازله اش مى‌باشد.

 سؤال: پس مراتب اولایش هیچ رشدى ندارد حتى سیر عرضى هم دیگر ندارد؟

 جواب: نه یعنى در آن مرتبه كه مرتبه ربطى هست؛ در آن مرتبه ربطى بین ما و بین پیغمبر فرقى نیست. در آن مسأله ربطى كه آن جنبه اتصال یعنى نفسِ حقیقت‌

 وجود است در او هیچگونه رشدى نیست. آن جا فعلیت تامه و فعلیت محضه است در مرتبه نزول كه مى‌خواهد حد پیدا بكند این حد ـ اىُّ شی‌ءِ مَا فُرِضَ) هر چیزى كه بخواهد تغییر و تبدل پیدا بكند در آن جا حركت هم وجود دارد.

 سؤال: پس این كه اثبات فرمودید كه تجلیات حق همیشه و دائماً در حضرت رسول خدا هست در مقامِ تنزل؛ فقط هست؟

 جواب: در مقام ذات كه اصلًا تجلى‌اى نیست.

 سؤال: پس رسول خدا كه اسفار اربعه را طى كرده در همین نفسش فقط طى كرده نه در مقام ربط؟

 جواب: در مقام ذات، كه مقام ربط است و اصلًا حركتى در آن جا نیست در آن مقام ربط؛ اصلًا حركت نیست، تمام این ها به خاطر همان سیر نزولى است كه وجود مى‌خواهد انجام بدهد. در آن سیر نزولى همه این قضایا و بالا و پایین ها پیدا مى‌شود. اگر ما این سیر نزولى را از او بگیریم و نگاه به كُنه واقعیت این وجود بكنیم كه همان وجود، وجودِ بسیط و وجود مجرد است دیگر در آن جا نه حركتى هست و نه تغییر و تبدلى این همان است كه آقاى حداد مى‌فرمودند: اگر شما عكس این ماهیت را از این بگیرید این نفس وجود است و وجودِ حق مى‌باشد.

 سؤال: یعنى رسول خدا از یك جهت به خودش نگاه بكند مى‌بیند كه خود خداست و هیچ تغییرو تبدلى نیست؟

 جواب: هیچ تغییر و تبدلى نیست اما به عالم كثرت به حد كه نگاه بكند دائماً در حال تحوّل و دائماً در حال نعمت و فیض و بركت و .... مى‌باشد.

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

 جواب: آخر چیزى نیست كه اضافه بشود به كمال مطلق كه چیزى اضافه نمى‌شود.

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

 تجلیاتش هم نامحدود است و مخصوصِ پیغمبر هم نیست؟

 جواب: همه همین طور هستند اختصاص به پیغمبر ندارد. تجلى خدا نامحدود است یعنى هر تجلى به خاطر یك حدّ است و حدّ هم همیشه در حال تغییر و تبدّل است پس حدّ همیشه نامحدود است و تجلّى هم نامحدود است. حقیقت خدا كه همان حقیقت صمدیت است در آن تغییر و تبدل نیست تجلى هم در حقیقت خدا اصلًا نیست.

 سؤال: یعنى در آن مرحله دیگر تعینى نیست؟

 جواب: تعین و تجلى نیست وبین پیغمبر و غیر پیغمبر فرق است اما وقتى از آن مرحله كنار بیاییم كُلٌ بِحَسَبِهِ؛ پیغمبر به جاى خودش، امثال ماى بیچاره هم به جاى خودمان هستیم.

## ٢ ـ ١٣٢

 مطلب مرحوم آخوند در مسأله جواب از اشكال بر كفایت ذات واجب جمیع صفات كمالیه را كه دو اشكال بر این قضیه وارد كرده‌اند این بود: گرچه ممكنات بالنسبه به ذاتِ واجب داراى امكان فقرى و امكان ذاتى هستند امّا از آن‌جایى كه نفسِ وجودات خارجى و اعیان خارجىِ ممكنات به عنوان ظلّ و سایه هستند و وجود آنها فقط وجود ربطى با ذاتِ حّق است و وجودى غیر از وجودِ مبدأ قابل تصورّ نیست و به عبارت دیگر هویتِ مستقله‌اى در قبال ذات واجب ندارند بنابراین با توجه به این مسأله؛ وجود آنها در خارج بواسطه تدلّى و اتكاء بر واجب، وجود آنها هم واجب است. و وجوب از دو ناحیه به آنها افاضه مى‌شود. یكى از ناحیه علّت، كه اصل هویت اینها را مى‌سازد و به آنها تكوّن مى‌بخشد چون معلول از ناحیه علّت واجب مى‌شود و به واسطه علّت موجود مى‌شود و وقتى كه علّت او واجب بود معلول او هم واجب خواهد بود این وجوب را وجوب بالغیر مى‌نامیم یعنى از ناحیه غیر وجوب به آن‌ها عنایت شده است، واجب دوم بالقیاس الى الغیر است یعنى وقتى كه معلول را در مقایسه با علّت لحاظ مى‌كنیم به این كه هویتش از ناحیه علّت آمده است كارى نداریم به این كار داریم كه از نقطه نظر عنوانِ علیت و معلولیت این دو عنوان را اگر ما مّد نظر قرار بدهیم ـ اگر از نظر عرفى بخواهیم مثالى بزنیم در باب متضایفین وجوب هر كدام وجوب؛ بالقیاس الى الغیر است یعنى اگر بخواهد این باشد دیگرى هم باید باشد و در مقایسه با دیگرى این هم باید باشد در حالتى كه یكى از اینها علّت براى دیگرى نیست. مثل فوقیت و تحتیت مى‌ماند یا یك مثال عامیانه ترى من باب مثال میخ و چكّش وقتى نجار بخواهد یك تخته‌اى را به تخته دیگرى وصل كند احتیاجى به دو ابزار دارد یكى میخ است كه این چوب را بر آن چوب متصّل كند و یكى هم به چكّش است تا اینكه آن میخ را بكوبد الآن عنوان میخ با عنوان چكش وجوب بالقیاس الى الغیر

 دارند هستند این امثال، مثال عامیانه است نمى‌خواهم بگویم كه واقعاً واجب هم این طور است، واجب آن است كه بین آنها ربط وثیق باشد و یك التزام وجودى باشد امّا از نظر مثال براى روشن شدن قضیه، میخ معلول چكش نیست و چكش هم علت براى میخ نیست و بالعكس، ولى از نقطه نظر زمان استفاده و زمان به كارگیرى این میخ یا چكّش تصوّر نمى‌شود كرد چكشِ بدون میخ را و میخ بدون چكش را؛ این را مى‌گوئیم وجوب بالقیاس الى الغیر یعنى وقتى غیر را با او مقایسه مى‌كنیم مى‌بینیم كه این واجب است در هنگامى كه او وجود دارد یا او واجب است در هنگامى كه این وجود دارد، در ما نحن فیه وقتى كه این دو عنوان علیت و معلولیت را ملاحظه مى‌كنیم مى‌بیینم كه تحّقق عنوان علّیت در خارج بدون معلول مستحیل است و همین طور تحّقق عنوان معلولیت بدون علّتِ خارجى، این هم مستحیل است این را مى‌گوئیم وجوب بالقیاس الى الغیر یعنى معلول در مقایسه با علّت در مقایسه با معلول واجب است، علّت هم واجب و ضرورى است، این موجودات در مقایسه با مبدأ و وجود حّق، وجوب بالقیاس إلى الغیر دارند. یعنى همان طورى كه ذات متعال واجب است و به لحاظ جنبه اراده و مشیتش علّت براى اشیاء هست پس اشیاء هم باید ضرورى الوجود باشند والّا انفكاك معلول از علّت لازم مى‌آید. این وجوب بالقیاس الى الغیر و وجوب بالغیر هر دو به این شیى‌ء خارج افاضه مى‌شود و از آن جایى كه اوصاف فعلى مثل خالقیت و رازقیت و افاضه و امثال ذلك اینها از وجوب انتزاع مى‌شود پس این اوصاف براى ذاتِ واجب، واجب خواهد بود چون ذاتِ واجب اقتضاى معلولیت را مى‌كند و ذاتِ واجب اقتضاى اتّصاف به علیت را مى‌كند پس این اوصاف از غیر كه به واجب عنایت نشده، خود واجب است كه خودش را دست كارى كرده تا اینكه خالقیت را براى خودش تحصیل كرده است كسى نیامده به واجب عنایت كند منتها یك وقتى شما واجب را در حال سكون و ركود مى‌بینید یك وقت شما واجب را در حال فعل و انفعال مى‌بینید

 واجب اوصافى دارد كه در هر حالى بر واجب ثابت است حالا چه كارى بخواهد در خارج انجام بدهد به عبارت دیگر اوصاف فعلى داشته باشد یا نداشته باشد؛ مثل علم و حیات و قدرت و مشیت، یك اوصافى هستند كه این اوصاف اوصافى نیست كه آرام بنشیند یك اوصافى است كه مرتّب در حال بالا و پائین كردن و كم و زیاد كردن است. این اوصاف هم مال واجب است نه اینكه این اوصاف از غیر براى او آمده باشد منتهى اوصافى است كه جنبه واسطى دارد ـ این ما حصل كلام آخوند بود با توضیحاتى كه عرض شد ـ بعد ایشان مى‌فرمایند عجب از شیخ است كه ـ ایشان با شدّت تورعى كه در این علوم دارد، بر این كه موجودات بالنسبه به ذاتِ حّق جنبه وجوب دارند بالنسبه به ذاتّ حّق، و ذات حّق تكوّن و تعین موجودات را اقتضاى ذاتى دارد ـ چطور ایشان واجب را در مقایسه با خلق امكان بالقیاس‌گرفته است و گفته، همان طورى كه امكان ذاتى براى ذات واجب محال است امكان بالغیر هم در هر حالى چه براى ذات واجب چه براى غیر ذات واجب محال است، ولى در عین حال واجب امكان بالقیاس الى الغیر داشته باشد یعنى وقتى شما واجب را لحاظ مى‌كنید غیر را هم لحاظ مى‌كنید چون غیر، امكان ذاتى دارد و نتیجه، تابع اخَصِ مُقدمَتَین یا مقدمات است اگر وصفى را بخواهیم از ارتباط واجب با ممكن انتزاع كنیم، چون واجب وجوب ذاتى دارد ما نمى‌توانیم بگوئیم كه این وجوب ذاتى نسبت به ممكنات هم اعمال خواهد شد بلكه در این جا وجوب ذاتى را براى ذات واجب به جاى خودش محفوظ نگه مى‌داریم و مى‌گوئیم این اوصافى كه موجب كمال شماست، از شماست و كارى به آن نداریمو و از یك طرف اوصافى را در ارتباط با خلق براى واجب ثابت مى‌كنیم كه همان؛ امكان بالقیاس الى الغیر خواهد بود یعنى واجب در لحاظ با شیى‌ء خارج ممكن است یعنى اتّصاف واجب به خالقیت این اتّصافش بالامكان است نه بالضروره، چون ضرورت تقدم ازلى را اقتضا مى‌كند و چون در مرتبه‌اى واجب قابل تصوّر است كه در آن مرتبه خالق‌

 نبوده است پس اتّصاف مبدأ به خالقیت در آن مرتبه ربوبى؛ بالامكان است نه بالفعل، نه بالضروره، نه بالوجوب این كلام مرحوم شیخ ابن سینا بود، كه آخوند بر او اعتراض دارد.

 عرض ما این است كه با بیان مرحوم آخوند اشكال به ابن سینا وارد نمى‌شود جواب اشكال ابن سینا به حال خودش محفوظ است به جهت این است كه اشكال در این است كه آیا اتّصاف واجب به خالقّیت در مرتبه حماقِ ذات و مرتبه ربوبى آیا فعلّیت دارد یا ندارد اگر مى‌گوئید فعلّیت دارد پس چرا مخلوقى در مرتبه ربوبى ندارد و اصلًا چرا مخلوقى در آنجا وجود ندارد فقط ذات است و غیر از ذات چیزى در آن جا وجود ندارد فرض كنیم بر اینكه مبدئات در ازل وجود داشته باشند در عالم طبع و كون و فساد و عالم اعیان به عبارت دیگر عالم مشاهده و شهادت در آن جا كه اشیاء متدرجاً تكوّن پیدا مى‌كنند نیستند و بعد هست مى‌شوند نسبت به اینها چه جنبه‌اى موردِ لحاظ قرار مى‌گیرد.

 بعضى ها این آیه شریفه ـ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكاذِبِينَ)[[9]](#footnote-9) و این آیاتى كه دلالت بر علم مى‌كند به دست و پا افتاده‌اند و خواسته‌اند از نقطه نظر اجمال و تفصیل مطلب را حلّ كنند و آیه را تفسیر كنند كه چرا خداوند شما را اختبار و امتحان مى‌كند براى اینكه صادق را از كاذب و منافق تشخیص بدهد اگر بخواهد تشخیص نباشد و به واسطه امتحان كه یك فعل خارجى است این علم پیدا بشود این كه اثبات جهل در ذات ربوبى است و این عین جهل است این را مى‌گویند مقام تعین خارجى این مقامِ تفصیل منافاتى با جهل ندارد و این علم جنبه تحّقق خارجى اشیاء است و این طور مثال مى‌زنند اگر یك شخصى دارد حركت مى‌كند و شما مى‌دانید كه آن شخص اعمى است و این مسیرى را كه دارد مى‌رود

 منتهى به یك جویى یا چاهى مى‌شود و چون تعمى این جوى را نمى‌بیند لامحاله در آن جوى سقوط مى‌كند. اگر از شما بپرسند قسم هم مى‌خورید كه الآن بعد از ده ثانیه، پانزده ثانیه در این جوى سقوط مى‌كند ولى هنوز یك علم وجدانى برایتان پیدا نشده و این متوقف است بر اینكه این اعمى سقوط كند و با چشمتان سقوطش را ببینید در حالى كه این علم را در مرحله اول كه یقین هم بوده داشتید یعنى یقین داشتید كه بالأخره ده ثانیه بعد سقوط مى‌كند و خواهى نخواهى یقین دارید كه از اختیارش بر نمى‌گردد و انصراف پیدا نمى‌كند یا اینكه نیرویى این را جلو مى‌برد و این نیرو، نیروى برق است یك چیزى است كه همین طورى دارد مى‌برد و بالأخره سقوط خواهد كرد این را مى‌دانیم اما این كه سقوط وجدانى براى شما شده باشد هنوز برایتان پیدا نشده است مگر بعد از تحّقق، این مقدار ناشى از جهل ما نسبت به تكوّنِ اعیان است چون ما نسبت به یك كَون، جاهل هستیم و نسبت به عینِ خارجى جاهل هستیم به همین مقدار مرتبه یقین در ما تفاوت دارد امّا در ذات پروردگار چگونه قابل تصور است پروردگار متعال از نقطه نظر فعل و انفعال در ذات خودش آیا به این نحو است، آیا مثل ما مى‌ماند، كه یك نقطه خلأ و جهل حتى بسیار بسیار ظریف و بسیار بسیار قلیل وجود دارد كه آن نقطه خلأ و جهل؛ به واسطه تكوّنِ اشیاءِ خارجى باید رفع شود. آیا این طور است؟ مى‌گوییم این عینِ اثبات جهل است نسبت به پرودگار و چطور ممكن است ما تصور یك هم چنین مطلبى را بكنیم. پس این معناى (لیعلم) را اگر نخواهیم این طور معنا كنیم باید بگوئیم این مسأله در مقام علم نسبت به بقیه مى‌باشد یعنى خدا مى‌خواهد بنمایاند تا اینكه به مرحله بروز در بیاید نه اینكه به مرحله بروز در آمدن، موجب تغییر و تبّدل و فعل و انفعال در ذات ربوبى باشد ذات ربوبى جاى نقص ندارد تا اینكه تكوّن خارجى؛ رفع نقص بكند این از یك ناحیه، پس مشكل خارجى به این كیفیت حلّ شد و آن اینكه، مقام بسط و مقام اجمال را ما مشاهده مى‌كنیم امّا آن كسى كه‌

 خودش علّت؛ براى تكوّن اشیاء هست و آن علتى كه خودش مُفیض براى وجود هست در آن جا نقص راه ندارد در آن جا همه چیز به مرحله ثبوت هست یعنى تمام سلسله علّت در آن جا به مرحله ثبوت واقع شده و آن جا قرار دارد منتهى لازمه این علیت در عالم ماده این است كه زمان به خود بگیرد به عبارت دیگر الآن علیت انجام گرفته است لازمه اش اینست كه این یك زمانى بر او بگذرد تا اینكه تكوّن خارجى پیدا بكند چون معلولش معلول مكانى است چون معلولش معلول مجرد است مثل اینكه كلید كارخانه برق در آن طرف دنیا هست در افریقا، در استرالیا كلید برق را مى‌زنند بعد از یك مدتى لامپى كه در اینجا هست روشن مى‌شود گرچه فاصله سرعت برق، سیصد هزار كیلومتر در ثانیه است و به مجرد اینكه این كارخانه كار بكند این باید روشن بشود حالا اگر سرعت برق هزار كیلومتر در ثانیه بود اگر الآن توربین ها شروع به كار كرد و الكتریسیته تولید كرد از این جا؛ تا آن جا بیست هزار كیلومتر فاصله ما تا محل آن كارخانه است باید بیست ثانیه طول بكشد تا اینكه این جریان به قم برسد در عرض این بیست ثانیه آیا علت براى این كهربا وجود دارد یا ندارد؟ علّت وجود دارد و كارخانه‌اى كه این توربینش را راه انداخته است و برق را تولید كرد كنار نشسته است، یعنى بر فرض كه كار نمى‌كرد برق به اینجا مى‌رسید گرچه برق متناوب است باید دائماً در حال حركت و گردش باشد این برقى كه الآن تولید كرده بعد از بیست ثانیه به ما مى‌رسد چون این ماده یك مسیرى را باید عبور كند تا به اینجا برسد اما نه اینكه در این مدت بیست ثانیه اصلًا كارخانه‌اى وجود ندارد و علتى وجود ندارد، علت دارد منتها براى این كه برق به ما برسد باید بیست ثانیه طول بكشد.

 یك وقت مى‌گویند آقاى بروجردى‌صحبت‌مى‌كرد و صدایش یواش بود و آنهائى كه عقب نشسته بودند نمى‌فهمیدند دائماً ازآن عقب مى‌گفتند آقا صدایتان نمى‌رسد، ایشان گفتند صبر كنید بلند شود به شما هم مى‌رسد.

 حالا این برق بیست ثانیه طول مى‌كشد و باید این مسیر را طى كند و ادامه بدهد تا به ما برسد، و این به جهت ضعفى است كه در عالم طبع و عالم ماده است و به جهت قصورى است كه در عالم طبع و ماده است و از تكوّن دفعى، قاصر است اما اگر بنا را بر این گذاشتیم كه همین عالم طبع و عالم ماده به صورتى بشود كه تمام خصوصیات موجده و موجبه او از قانون زمان و مكان بیرون بیاید شما تمام خصوصیات همین ماده را دفعه واحده و به لحاظ واحد مشاهده مى‌كنید دیگر در آنجا عالم بَسطى وجود ندارد دیگر در آنجا عالم اجمالى وجود ندارد، یك عالًم و یك مرتبه بیشتر نیست لذا وقتى خدا مى‌خواهد حضرت آدم را خلق كند ملائكه از پروردگار سؤال مى‌كنند كه چرا تومى‌خواهى‌آدم را خلق بكنى مگر نمى‌بینى كه در زمین دارند فساد مى‌كنند این ملائكه به چه مسأله‌اى وقوف پیدا كردند وقتى هنوز خلقى نیست كه جنگ و دعوائى در پى داشته باشد بنابراین سؤال ملائكه هم نابجا است ملائكه از نقطه نظر جنبه علمى كه جنبه علّى تكوّن اشیاء است نسبت به اینها اطلاع پیدا كردند یعنى وقتى كه نظر مى‌كنند نه اینكه فقط صورت اینها را ببینند یعنى خدا به اینها یك فیلمى نشان مى‌دهد ببینید در زمین اینها با هم جنگ مى‌كنند موشك به طرف هم پرتاب مى‌كنند، هواپیماها بمب مى‌اندازند این بشر این طورى است نه، اصلًا حضورِ آن موشك را اینها احساس مى‌كنند حضورش را مى‌بینند حضور جنگ خارجى را مى‌بینند و فیلم تماشا نمى‌كنند خدا آن جا آپارات ندارد كه بردارد فیلم بگذارد تا اینكه این ها پاى پرده سینما بنشینند آنجا عالَم، عالمِ حجاب و ستار نیست آن وقت اگر قرار باشد بر اینكه آن ملائكه بخواهند بر همه ما اطلاع پیدا كنند قضیه چه مى‌شود خوش به حال آنها، دیگر هیچ حجاب و رادعى هم كه ندارند و آن جا هم كه عالم مجردات هست و یك مرتبه حاحب و ساتر دیگر نیست پس آنجا همه مسائل همیشه آنجا است خلاصه اگر فیلمى هم هست دیگر بدون سانسور مى‌باشد ظاهراً شما فكر این را كرده‌اید این ملائكه اى كه مُوكّل بر ما

 هستند و یكى طرف چپ هست و یكى طرف راست این قضیه چه مى‌شود.

 سؤال: تا طرف مشغول شود آنها هم مشغول مى‌شوند؟

 جواب: بله! آنجا آن حرف‌ها دیگر نیست قبح و حسن نسبت این حسن و قبح مال اینجا است امّا چرا آنجا این حرف ها نیست چون در آن جا دیگر شهوت غریزه نیست‌

 سؤال: قبح و حسن هم دیگر در آن جا نیست‌

 جواب: قبح و حسنش روى معنا است نه اینكه روى شهوت باشد روى جنبه معنا و روحانیت و تكدّر است اگر عمل، عمل شرع باشد مستحسن است و اگر غیر شرعى باشد، آن قبیح است امّا بر خود نفس عمل، حسن و قبح تعلق نمى‌گیرد یعنى نفس عمل نه آن نیتى كه مترّتب عمل بر است‌

 عمل فى حد ذاته‌

 نه مستحسن نه قبیح است‌

 سؤال: بعضى از آقایان قائل، به عدم حسن و قبح ذاتى اشیاء هستند؟

 جواب: بله، خود شیى‌ء فى حد نفسه از باب اینكه تمام افعال همه آثار وجود هستند و وجود خیر محض است لذا نفسِ خودِ شیى‌ء خیر محض است نفس خود فعل، از حیث وجود اما از حیث ترتّب عنوان مترتّب بر آن نیتى است كه این عمل در خارج انجام گرفته است.

 سؤال: پس مى‌توانیم یك قاعده كلى اتخاذ كنیم كه هیچ فعل حسنه و قبیح نداریم الّا به ترتّب عنوان؟

 جواب: بله‌

 سؤال: پس در این صورت به عوامل مختلفى بستگى دارد تا عنوان هاى حسن و قبح بر او عارض بشود

 جواب: بله‌

 سؤال: آقاى مطهرى و امثال ایشان قائل به حسن و قبح ذاتى بعضى از افعال هستند و این مثل قول اشاعره خواهند شد چون اشاعره اعتقادى به حسن و قبح ذاتى ندارند

 جواب: ذاتاً افعال از باب آثار وجود هستند یعنى ما من فعل الّا اینكه آن فعل به لحاظ آن هدف و غایتى كه آن فعل براى آن غایت به وجود مى‌آید مستحسن مى‌شود شما صدق را بگیرید، صدق حسن ذاتى دارد یا ندارد؟ خود صدق عبارت است از انطباق یك كلام با واقع، انطباق كلام با واقع یك مطلب است امّا آن كلامى را كه شما از دهان بیرون مى‌آورید این یك مطلب دیگر است آن كلامى را كه شما از دهان بیرون مى‌آورید ما روى او بحث مى‌كنیم نه روى انطباقش با واقع و عدم انطباقش یعنى این زبانى كه الآن دارد مى‌گردد نه چیز حسنى است و نه چیز قبیحى، اگر به نیت القاء خلاف و لو اینكه كلام منطبق با واقع است بگردد این القاء متصّف به قبح مى‌شود و لو اینكه كلام، كلام حسن باشد امّا این كلامى كه در زبان مى‌گردد به نیت اصلاح ذات البین باشد و لو اینكه منطبق با واقع نباشد متصّف به حسن مى‌شود بنابراین از صدق كه ما دیگر معیار و قانون بطّى‌تر كه نداریم ولى مى‌بینیم كه صدق به نفس الفعل خارج نمى‌گویند به آن عنوانى مى‌گویند كه آن عنوان به فعل خارجى تعلق گرفته است پس ما روى نفس فعل صحبت مى‌كنیم خود آن فعل فى حد نفسه در خارج است.

 حتى سَر بریدن امام حسین مثلًا چاقو چیز خوبى است و آن عملى كه به واسطه چاقو در خارج انجام مى‌گیرد یك عمل قطع است آن عمل قطع كه اشكال ندارد انسان با همین چاقو سَر فاسق و سر فاجر را هم مى‌برد حالا سر امام را هم مى‌برد. پس نفس الفعل یعنى عمل خارجى، عمل خارجى كه چیزى نیست من الآن دستم را ان طورى حركت بدهم اگر چاقو دستم بود پایم را مى‌برید این نه مستحسن است نه قبیح است. بله! عناوینى كه بر این بار مى‌شود چون امام‌

 حسین (ع) فرزند رسول خداست، چون امام است، چون موجب قطع یك حیات است، چون موجب رفع بركات است، این عناوین جنبه حسن و قبح به عمل خارجى مى‌دهد حالا اگر كسى واقعاً برایش تبدّل موضوع بشود امام را خیال بكند كه یك آدم نعوذ بالله شخص مهدور الدمى است و به قصد قربت بیاید سر امام را ببرد مثلًا فرض كنید كه امام در میان شب یك جایى مى‌رود این خیال مى‌كند كه یك سارقى آمده است و براى دفع سرقت چون خانه‌اش را چند شب دزد زده خیال مى‌كند امشب هم آمده این هم تیر و كمان بر مى‌دارد سارق را بزند حالا نگو امام داشته از كنار خانه این رد مى‌شده است اتفاقاً تیر به امام مى‌خورد حالا این را مواخذه‌اش مى‌كنند، عقابش مى‌كنند نه، حتى به او هم مى‌گویند بارك الله این قدر جرأت داشتى، از بیتت دفاع كردى، از مالت دفاع كردى كار خوبى هم انجام داده‌اى‌

 سؤال: داستانى نقل مى‌كنند كه ملاهادى سبزوارى یك شخصى را كشته بود و خودش متوجه نبوده است ملا هادى گفته بود بزرگى مى‌گفت اگر نفست پاك بود در خارج این عمل از تو صادر نمى‌شد این حرف درستى نباید باشد؟

 جواب: نه، اولًا این حرف نمى‌شود درست باشد، ثانیاً: خبائث باطن هم یك مطلبى است كه شاید ما نتوانیم ا این طور بپذیریم كه تمام اشیاء بر این منوال هست خیلى از اوقات است بر اساس اشتباه؛ صرفاً یك اشتباه و یك خطا است كه موجب این مسائل خواهد شد وقتى كه ما قانون عقلى را در یك مورد سارى و جارى بدانیم دیگر آن قانون عقلى قابل سریان و جریان در همه جا است. ـ حَكمُ الأمثَال فى مَا یجُوزُ وَ فِى مَا لا یجُوز وَاحِدٌ ـ اگر خطا در یك مورد باشد و بر اساس خطا؛ در امر بسیطى، بدون اختیارِ یك شخص امرى در خارج تحّقق پیدا بكند شما آن خطا را در افعال دیگر و در موارد دیگر گسترش بدهید این جوابى است كه به واسطه این جواب ما مى‌توانیم جواب بدهیم.

 و او این است كه تمام اشیاء در علم ربوبى به عنوان معلول به نحو بسط

 تحّقق دارند لو فرض بر اینكه شخصى این مطلب را قبول نكند، و تسلیم نشد و قائل شد بر اینكه اشیاء درعالم اعیان تدریجى الحصول هستند و این حرف هایى كه شما مى‌زنید كه اینها همه در ازل به نحو بسط وجود داشته اند ما این حرف ها را از شما نمى‌پذیریم و خلاصه قائل به تحّقق اعیان در علم ربوبى و در عالم علیت نیستم اگر شخصى این مطلب را گفت حداقل علیت براى این معلول ها را آن علیت كه مشیت حّق است كه خواهد پذیرفت یعنى در این كه این معلول ها و این اشیاء در خارج انقطه را از شما نمى‌پذیریمو خلاصه قائل به تحقق اعیان در علم ربوبى و در عالم علیت نیستم. اگر شخصى این مطلب را گفت حداقل علیت براى این معلول‌ها را كه آن علیت؛ مشیت حق است را خواهد پذیرفت یعنى در این كه این معلول‌ها و این اشیاء در خارج از نقطه نظر معلولیت انتسابِ به علت دارند و آن علت به مشیت حّق برمى‌گردد و در مشیت جنبه فعل و انفعال معنا ندارد بلكه فعلّیتِ مطلق است و آن مشیت و اراده در ذات ربوبى است گرچه معلول اینها بعد پیدا بشود به واسطه این كه این معالیل در عالم زمان و مكان هستند ولى اصل و مبدأ اینها در همان ذات ربوبى به نحو اجمال وجود دارد و خالقیت و رازقیت و تربیت و تمام آن چه كه در این عالَم خداوند متعال نسبت به موجودات لحاظ مى‌كند به نحو اجمال در عالم علّیت در مرتبه مشیت و اراده حّق وجود داشته است پس خالقیت به آن لحاظ از ازل براى پروردگار بوده، اراده از ازل بوده، افاضه از ازل بوده، تربیت از ازل بوده، رزق از ازل بوده تمام اینها از ازل بوده به جهت اینكه لا محاله وجود اینها در خارج مخلوق هست حالا اگر مخلوق در خارج نباشد ولى این جنبه خالقیت به علیت برمى‌گردد چون خالقیت یعنى خلق یعنى علّت بیاید خلق كند و بحث این است كه وقتى اراده حّق بر خلق اشیاء تعلق گرفت دیگر دفتر بسته شد و این دفتر را دیگر كسى باز نمى‌كند و خداوند متعال تربیت این معلول را و افاضه اش را و رزقش را، همه را در این دفتر نوشت و بست و كنار گذاشت این‌

 دیگر جفّ القلم شد بنابراین همان جهت خالقیت و رازقیت و اوصاف فعلى به جنبه علیت اینها از نقطه نظر علیت براى حّق ثبوت دارد گرچه از نقطه نظر وجود خارجى آن خلق خارجى در عالم طبع انجام نگرفته باشد ولى این خالقیت به حال خودش هست به جهت اینكه معلولش لامحاله هست و دیگر معلول او جنبه انتظار ندارد تا اینكه امكان بر او بار بشود آیا در خارج این مخلوق ممكن است بیاید یا نه؟ دیگر امكان معنا ندارد دیگر وجوب است چون اراده و مشیت حّق واجب است و اراده و مشیت بر معلولى تعلق گرفته است و لو اینكه معلول، معلولِ بعد باشد ولى بالاخره واجب است خب واجب؛ واجبى است كه الان هم نیست ولى بعداً مى‌آید بالاخره واجب است. آن امكانى الآن موجب وهن و نقص و جهل در ذات حّق است كه تعلق او به ممكن خارجى جنبه انتظار داشته باشد یعنى ممكن است كه در خارج بیاید و ممكن است در خارج نیاید آن وقت اتصافِ مبدأ به این عنوان به لحاظ آن حال انتظار بالامكان مى‌شود ولى اگر آن عنوانى كه در خارج است قطعاً خواهد آمد ـ ولو الآن نیامده ـ او متصّف به ضرورت است، متصّف به ضرورت است و به لحاظ انتساب به علت مى‌گوید هَذا وَاجِبٌ منتهى الآن هست نه اینكه الآن نباشد ولى این زیدِ ده سال پیش واجب است چه فرق مى‌كند من بگویم این زیدى كه الآن جلوى من نشسته واجب الوجود است یا اینكه بگویم زیدى كه ده سال دیگر متولد مى‌شود اگر قطعاً بدانم واجب است آن دیگر ممكن الوجود نیست، بلكه واجب الوجود است منتهى الآن نیست ولى بحث در این است كه در ظرف مكان و در ظرف زمان زید لامحاله خواهد آمد درست مثل این است كه فرض كنید الآن كلید كارخانه را زدند و كارخانه برق كه در آن طرف دنیا است برق آن بعد از بیست ثانیه دیگر لامحاله خواهد رسید و هیچ چیز هم نمى‌تواند رادع و مانع بشود. كلید یك فرستنده‌اى را آن طرف دنیا زدند بعد از بیست ثانیه من باب مثال موج به این رادیوى ما خواهد رسید و صداى این آقا در مى‌آید یا مثلًا یكى‌

 مى‌خواند این كه بعد از بیست ثانیه صدا به این جا مى‌رسد ما مى‌توانیم بگوئیم كه وصولِ صوت به این نقطه بالضروره است و دیگر بالامكان نیست گرچه فى حد ذاته امكان ذاتى بر او بار است امّا از نقطه نظر خارج وجوبِ علیت در عالم خارج براى این محّقق است پس حالت انتظار و حالت امكانى، حّقِ متعال نسبت به اشیاءِ خارجى ندارد بلكه اشیاء خارجى واجب الوجود هستند. خداوند متعال هم نسبت به آن اشیاء خارجى خلاقیت و .... دارد و چون علّت واجب است اشیاء خارجى هم بالقیاس به آنها واجب بالقیاس هستند پس از این نقطه نظر اشكالى وارد نمى‌شود یعنى بر فرض كه وحدتِ عالمِ اجمال و بساطت را ما قبول نكنیم باز نسبت به اتصاف حّق بر این اوصافِ فعلى خارجى وجوب حمل مى‌شود و امكان در آن جا حمل نمى‌شود

 سؤال: اینكه در قرآن هست (ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا) اگر آن نشود چرا درخواست مى‌شود (لا تواخذنا إن نسینا او اخطانا ـ چرا از خداوند در خواست مى‌شود.

 جواب: خب این مواخذه حتى نسبت به امم گذشته هم همینطور است معنا ندارد كه نسبت به امم گذشته اگر شخصى یك خطایى كرد یا یك چیزى فراموش كرد خداوند عادل است و ما این آیه و این حدیث رفع را به مقتضاى عدالت پروردگار در خارج ثابت مى‌دانیم نه به مقتضاى جنبه مثلًا جداى از جنبه عدالت جنبه رحمت و لطف و امثال ذلك نه ما الآن به جهت عدالت مى‌دانیم یعنى‌

 اگر قرار باشد خداوند بخواهد بر خطا یك شخصى را مواخذه كند ما خدا را ظالم مى‌دانیم مسأله امتنان نیست چون خطا در اختیار انسان نیست مثل این كه فرض كنید شخصى كه خواب باشد نمازش قضا بشود خدا عقابش بكند این بدون برو، برگرد ظلم است یا اینكه فرض كنید بین كسى كه بزرگ است و نمى‌تواند یا رضیع‌است و نمى‌تواند هر دو نمى‌توانند پس باید فرض كنید كه بر تمام فعلى كه‌

 رضیع انجام نمى‌دهد باید خدا عقابش كند معنى ندارد این ظلمِ بین است حالا در بحث لا یطیقون و ما لاطاقه لنا، طاقت را مى‌توانیم از باب لطف بگیریم یا اینكه منظور از طاقت این است كه نیرو و قوه انسان تمام بشود،

 كه داریم ـ و على الذین یطیقون فدیه طعام ـ آن كسانى كه نمى‌توانند روزه یگیرند یعنى روزه آنها با طاقت آنها برابرى مى‌كند نه اینكه نمى‌توانند، توان دارند ولى وقتى كه غروب مى‌شود دیگر نعششان روى زمین مى‌افتد خدا در این جا از باب لطف یك مقدارى نسبت به اینها امتیاز مى‌دهد مى‌گوید روزه براى كسى است كه بتواند كارهایش را هم انجام بدهد این طور نیست كه وقتى روزه تمام مى‌شود جنازه طرف هم روى زمین بیافتد گرچه این اشكالى ندارد خدا مى‌گوید من خدا هستم و از شما این تكلیف را مى‌خواهم د از جنگ كه بالاتر نیست جنگ كشته شدن است مى‌گوید من یك روزه اى را مى‌خواهم كه شما مثل مرده بیافتید این اشكال ندارد این طاقت از باب لطف است امّا خطا و نسیان و اضطرار اینها چیزهایى است كه اصلًا با عدل خدا منافات دارد چه فرق مى‌كند یك بچه یك ساله بیاید یك امرى را انجام بدهد كه ما اصلًا همه افعال بچه را خطا مى‌دانیم علم بچه هم خطا است سهو است و علم الصبى سهوٌ، یا اینكه یك انسان بزرگ پنجاه ساله مى‌بینید یك خطایى هم انجام داده است و تقصیر ندارد یا اینكه از روى جهل یا از روى نسیان فراموش كند نسیان، نسیان است خب نسیان چیزى نیست كه نمى‌داند.

 دیشب رفتیم حجره آقاى طاهرى با آقاى آسید محمدرضا و آقاى امین گفتیم كه شب مى‌آئیم آنجا یك دیدنى كنیم رفتیم آنجا سر سفره نشسته بودیم اینها همه مقدمه حالت فناست نسبت به خودم كه عرض مى‌كنم اینها ظاهرا تجرد و فنا است حالا آقا خودش آمده دعوتمان كرده است بعد از سفر از اصفهان هم آمده بودند پیش ما و خیلى تشكر كرده از اینكه ما یك چیزهایى گفته بودیم بعداً به او گفتیم كه اگر انشاء الله عیالت را آوردى اینجا خانه‌ات مى‌آییم. سر سفره نشستیم‌

 گفتم آقا از اخوى تان چه خبر تازه ازدواج كرده است دیدم این به من با تعجب نگاه مى‌كند بعد گفت آقا ایشان كه دو سه تا بچه دارد گفتم اینها مال فناست آدم یادش مى‌رود نباید انسان با هر كسى كه حرف مى‌زند یك دفترچه یادداشتِ كامپیوتر در آورد و بزند و خصوصیاتش را اول نگاه كند. این مسائل همه فقط از باب عدالت است آن چه كه هست این است كه ممكن خطا و نسیان باشد براى رفع این خطا و نسیان یك مسأله‌اى و یك جهتى از جهات بر انسان فوت بشود خداوند متعال یك تكلیف شاقّى را یا یك تكلیف اضافى را بر این اساس بر انسان بیاورد حالا كه انسان یك خطایى را مرتكب شد خدا بگوید حالا كه این خطا را مرتكب شدى این عمل را باید انجام بدهید اینِ عمل ظلم نیست؟ مثل سایر تكالیفى كه خدا از انسان مى‌خواهد فرض كنید شما یك جایى مى‌روید، یك مرتبه شاخه درخت در چشمتان مى‌رود شاخه درخت كه در چشمتان رفت بالاخره باید بروید و عمل كنید این كه د یك مسأله طبیعى است یا اینكه فرض كنید دارید آش مى‌خورید؛ خانمتان برایتان آش درست كرده به اندازه یك مشت ریگ هم در غذا ریخته است بالاخره این سنگ مى‌رود زیر دندان و باید بروى پیش ایشان چاره اى ندارى مسائل خطا و نسیان خارجى یك تبعاتى را دارد فرض كنید یك خطایى كردید حالا از نقطه نظر چه ضمان چه غیر ضمان چه امثال ذلك این ربنّا لا[[10]](#footnote-10) این مواخذه به این جهت برمى‌گردد كه خدایا عملِ مترّتب بر این نفس خطا را بر ما بار مكن آنچه كه در امم گذشته مى‌كردى كسى كه خطا مى‌كرد، این قدر باید كفاره بدهد البته ما درخود خطایش هم داریم در خود حج خیلى از كفارات به خطا برمى‌گردد امّا اینكه این خطا موجب عقاب بشود این نیست و این خلاف عدالت است معنى ندارد یا اینكه بر خطا و نسیان یك نقایصى متوجه انسان بشود كه خدا به خاطر آن نقایص بالأخره‌

 بخواهد در عالم قیامت یك خرده مثلًا آدم را بخواهد بپیچاند و در یك ضیقى قرار بدهد تا مواخذه كند خدا مى‌گوید ما از باب لطف این را برداشتیم تكویناً بر خطا و نسیان از نظر نفسى چیزى متوجه شما نشود.

## ١٣٢

## تطبیق متن‌

 وربما یقال فیه ان هذا الحکم منقوض بالنسق اضافات لاحقا له لذات مبدا التعالى‌

 كلام و برهان مرحوم آخوند كه مسأله تكافى ذات نسبت به صفات كمالیه است با اوصاف و با نِسبى كه ملحق به ذات خود مبدأ متعال مى‌شود و جنبه اتصاف، اتصاف نسبى و اتصاف اضافى است نقض مى‌شود. مانند فرض كنید اوصافى كه مربوط به فعل حق است و لازمه او مفعولى در خارج مى‌باشد لازمه او یك تعینى در خارج است كه وصف فعلى حق به او تعلق مى‌گیرد.

 \* لجریان الحجه المذکوره فیها چون ما همین دلیل را طبعاً باید در نِسب و در اضافات و در اوصاف فعلى، این حجت را جارى بدانیم درحالى كه این دلیل در آنها جارى نمى‌شود چون اگر قرار باشد كه در آنها بخواهد این جارى باشد لازمه‌اش این است كه مبداء متعال كه درآن مبداء حقیقتِ سكون و حقیقتِ غیر تغیر و غیرِ تبدّل بودن لازمه ذات او است متغیر و متبدّل بشود یا اینكه آن وجوب ذاتى، متبدّل به امكان ذاتى بشود چون امكان ذاتى لازمه اخص مقدمتین است و چون این اتصاف به واسطه امكان ذاتى براى حق متعال ثابت است یعنى اتصاف به خالقیت در ازاء اتصاف به مخلوقیت تحقق پیدا مى‌كند و مخلوقیت چون امكان ذاتى براى‌متعینات‌در خارج دارد پس‌خارجیت‌هم به امكان ذاتى‌براى پروردگار متعال ثابت است و چون ذات واجب متصف به یك امكان ذاتى بشود در خودِ ذاتِ واجب هم موجب دخل و تصرف خواهد بود. ذاتى كه اوصاف او اوصاف بالامكان باشد خود آن ذات هم بالامكان خواهد بود نه بالوجوب و بالضروره.

 \* و یلزم ان یکون تلک الاضافات واجبه حصول له تعالى به حسب مرتبه ذاته‌ بنابر این حجت مذكورى كه ذكر شد باید این صفات اضافیه واجبه الحصول براى‌

 خداوند متعال باشد به حسب مرتبه ذاتش و در مرتبه ذات باید براى حضرت حق واجب باشد\* بلا مدخلیه لغیر فیها بدون اینكه غیرى در این اضافات مدخلیت داشته باشد این دلیل اول، این صفاتى را كه باید واجبه الحصول باشند مى‌بینیم این صفات ممكن الحصول هستند پس در مرتبه ذات صفات امكانیه موجب مى‌شود كه ذات هم ممكن بشوداین اشكال اول، اشكال دوم، اشكال تجدد و تغیر در ذات است‌\* و ان یمتنع التجددها و تبدلها علیه‌ مسأله دوم اینكه تجدّد این صفات و تبدلش بر حق متعال ممتنع باشد\* و ان ذات الواجب و یکافیه فى وصولها با اینكه ما مى‌دانیم كه ذات واجب، كافى در حصول این صفات نیست بلكه در خارج احتیاج به غیر دارد\* و توقفها الى الامور المتغایره‌ چون متوقف است این اضافات و این صفات در امورى كه با ذات متغایر و متجدد و متعاقب هستند پشت هم دیگردر آیند و خلقت و حدوث آنها حدوث تعاقبى باشد خارجه ان الذات‌ در حالى كه خارج از ذات است بدیهى است كه ذات به عالم بلا تعین و بسیط و مجردِ تام اطلاق مى‌شود و آن امور متعاقبه در خارج امورِ مادى یا غیر مادى كه از مبدئات باشند در آنها تعین هست یعنى تعاقب و تجدد كه مربوط به عالم كون و فساد مى‌باشد و هذا این تعزمه شیخ الرئیس فى الالهیات الشفا این مطلب را مرحوم شیخ در شفا هم پذیرفته است‌ حیث قال و لا نقادى و ان یکون ذاته ماخده مع اضافه ما ممکنه الوجود ما اشكالى را نمى‌بینیم به اینكه ذات پرودگار با اضافه یك صفاتى كه آن صفات ممكنه الوجود هست مأخوذ باشد یعنى ذات را در اضافه به یك صفات ممكنه الوجود ما لحاظ كنیم و بعد بگوئیم این صفاتِ ذات ممكن بالنسبه به این صفات است‌ وانها من حیث هى علت الوجود زید نسبه به واجبه الوجود از این حیث كه علتِ وجودِ زید است حق متعال واجبه الوجود نیست‌ بل من حیث ذاته‌ ذات او واجب الوجود است نه از حیث علیتش نسبت به وجود زید به جهت اینكه مى‌بینیم یك موقع زید

 متن جلسات شرح حكمت متعالیه ؛ ج‌٥ ؛ ص٢٣١

 هست و یك موقع زید نیست، پس یك موقع علت هست و یك موقع علت نیست پس یك موقع آن صفت خالقیت هست و یك موقع آن صفت خالقیت نیست پس صفت خالقیت واجب الوجود براى ذات حق نیست چون اگر واجب الوجود بود همیشه باید باشد در حالتى كه در یك وقت نیست بنابراین ذات حق بالنسبه به استجلاب صفات فعلیه ممكن الوجود است نه واجب الوجود\* و لا یرتضى به من استشرق انواره حکمت امتالیه‌ این مطلب را كسى كه دلش به نور حكمت روشن باشد نمى‌پذیرد وان قبله کثیر من مقلدین من شیخ مثل صاحب حواشى و ان واجب الوجود بالذات فیغرض له المکان بالقیاس الى الغیر واجب الوجود بالذات گاهى اوقات ممكن مى‌شود، یعنى ذاتاً واجب الوجود است اما ممكن بالقیاس الى الغیر است‌ وللغیر ایضاً امکان بالقیاس علیه‌، غیر هم ممكن است بالقیاس باشد. غیر یك امكان ذاتى دارد یك امكان بالقیاس إلى الغیر دارد بالنسبه به ذات خودش امكان ذاتى دارد چون ماهیت من حیث هى لیس الا هى بالنسبه به جنبه پرودگار امكان بالقیاس الى الغیر است به جهت اینكه گاهى اوقات وقتى علت نباشد این هم در ارتباط به آن علت بالقیاس الى الغیر مى‌شود هر وقت علت پیدا شود معلول هم است هر وقت علت پنهان شود معلول نیست پس وقتى كه ما علت را لحاظ كنیم و معلول را لحاظ كنیم و تبدّل و تغیر علت او را ببینیم كه در یك وقت هست و در یك وقت نیست پس مى‌گوییم این معلول امكان بالقیاس إلى الغیر دارد این غیر از جنبه اتصاف به علیتش است كه قبلًا عرض كردیم یعنى ذاتاً در ارتباط با علت ممكن است اگر علت باشد این هم باشد اگر علت نباشد این هم ممتنع است ولى اگر علت آمد این معلول هم خواهد آمد پس باید معلول را جدا لحاظ كنیم علت را هم جدا لحاظ كنیم و در ارتباط با هم؛ امكان بالقیاس الى الغیر دارند یعنى دو وجود همدیگر را طرد و دفع نمى‌كنند بلكه با همدیگر مى‌توانند شبى را بگذرانند مدتى را

 مى‌توانندبا هم بگذرانند پس همدیگر را دفع نمى‌كنند. وللغیر اذا الامکان و القیاس و ان المتنع علیه امکان بالذات‌ گر چه بر حق متعال امكان بالذات ممتنع است چون واجبِ بالذات است امكان بالغیر هم كه اصلًا در همه موجودات ممتنع است هم نسبت به حق متعال هم نسبت به غیرِ حقِ متعال امكان بالغیر ما نداریم چون از ناحیه غیر هیچ وقت اضافه به شیى‌ء نمى‌شود چون شیى‌ء یا ذاتاً ممكن الوجود است پس امكان را فى‌حدّ نفسه دارد یا واجب الوجود است كه طارد امكان است پس امكان بالغیر اصلًا محال است. ولم یتفتنوا متوجه این مطلب‌ نشده اند و ان واجب بالذات کما انه واجب و بالذات واجب بالقیاس الى الممکنات مستند علیه‌ واجب الوجود همانطورى كه در ذات ضرورت دارد و وجوب براى ذات خودش ضرورت دارد همین طور این واجب الوجود واجب است بالقیاس به ممكناتى كه مستند به او هستند ممكناتى كه معلول او هستند ممكناتى كه پشتوانه آنها ذات واجب الوجود است‌ وهى ایضاً واجبه‌ چرا؟ چون خود ذات واجب الوجود واجب است چون پس نسبت به ممكناتى كه متكى به او هستند هم واجب است همانطورى كه من الان اینجا نشسته ام فرض كنید من باب مثال خودم را در اینجا نگه مى‌دارم این كتابى كه الان متكى به من هست این كتاب را هم بالضروره من نگه مى‌دارم اگر پایم را بردارم این كتاب مى‌افتد به عبارت دیگر هم براى خود من واجب است و هم براى من این وضع بالنسبه به شیى‌ء خارجِ از ذاتِ من واجب است چون تدلى به من دارد ذات واجب الوجود هم وجود براى او واجب است چون از ناحیه غیر دریافت نكرده است و هم بالنسبه به ممكنات واجب است چون ذات او افاضه وجود به آنها مى‌كند پس در كجاى این مسأله امكان وجود دارد. ماهیتى را كه وجود را به او من افاضه مى‌كنم وقتى كه خود وجود براى من واجب باشد وجودى كه به ماهیت افاضه مى‌شود آن وجود هم واجب خواهد بود دیگر آن‌

 وجود معنا ندارد كه ممكن باشد ـ البته با آن بیانى كه عرض كردیم ـ وهى ایضاً واجب الحصول له التعالى‌ این ممكنات هم واجبه الحصول هستند چون وقتى اراده حق به وجود اینها تعلق مى‌گیرد اینها دیگر تخلف نمى‌توانند داشته باشند\* لان وجوداتها روابط الفیضه فیضه وجوده‌ چون وجودات این ممكنات روابط فیض و جود او هستند فقط جنبه ربطى دارند، فقط جنبه ظلّى دارند، فقط جنبه عكسى دارند خودِ نورِ واجب الوجود است كه از مرآت ماهیات بر قوالب امكانیه مى‌تابد و تعینات خارجى را در صُور مختلفه متشكل مى‌كند

 من باب مثال، اگر شما یك قاشق عسل را بردارید و یك مقدارى سرش را كج كنید این عسل از سرقاشق كه كج مى‌شود شروع مى‌كند به ریختن یك خطى را تشكیل مى‌دهد این خطى كه از این عسل دارد مى‌آید نفس آن عسل است منتهى آن عسل درقاشق مجتمع بود و الان دارد این عسل كم كم جدا مى‌شود و از آن منبع دارد پایین مى‌آید این خط همان است كه جداى از او نیست به جهت اینكه از آن منبع پایین مى‌آید غیر از آن منبع كه نیامده است و در موقع پایین آمدن رابطه خودش را با آن منبع قطع نكرده است ـ مى‌گویند عسل خوب آن است كه اگر یك ساعت هم قاشق چاى خورى را نگه دارید هیچ قطع نشود نمى‌دانم. بله خلاصه اگر قطع بشود دلیل بر تقلبى بودن آن است ـ مثل اینكه همدان یك كوهى دارد پشت آن كوه سالى ٥ هزار كیلو، اول پنجاه هزار كیلو بود بعد ٥ هزار كیلو شد وآخرش ٥ كیلو عسل مى‌دهد آن دره نمى‌دانم چه نامى دارد در دنیا اول است زنبورش از كجا آمده نمى‌دانم ملكه‌اش از كجا آمده است در هر صورت شهر نظر شده‌اى است ـ حالا این عسلى كه پایین مى‌آید و الان از مبدأ تنازل پیدا كرده جنبه ربطى خودش را با مبدأ حفظ كرده است حالا آیا ممكن است بگوئیم آن عسل كه در مبدأ هست شیرین است اما این عسل كه پایین آمده ترش شده؟ آن عسلى كه در مبدأ هست داراى این خاصیت است و وقتى كه به شكل یك نخ شده است دیگر خاصیتِ‌

 عسل را ندارد آن تبدیل به سركه مى‌شود یا خواص دیگرى دارد اینها خلاف است. در مورد نور هم همین مثال را مى‌زنند وقتى كه نور خورشید از یك جا بتابد نور خورشید در مركز خودش اگر نگاه كنیم مى‌گویند شصت هزار درجه حرارت دارد این شصت هزار درجه حرارت دارد مثلًا یك آهن درحرارت شش هزار درجه ذوب مى‌شود و در اطرافش میلیونها هزار درجه به خاطر میدان مغناطیسى آن ایجاد مى‌شود، ولى خود مركزش شش هزار است. چون خود نور حامل حرارت انرژى است یعنى خود فتون هاى نور با خودشان حرارت و انرژى را حمل مى‌كنند. حالا این نور در مركز خورشید. كه شش هزار درجه حرارت همراه با خودش دارد وقتى همین نور جدا مى‌شود و پایین مى‌آید مرتّب از آن خصوصیاتش‌كم‌مى‌شود ولى وقتى كه به زمین مى‌رسد باز این نور حرارت خودش را دارد. به اصطلاح آن شدت نوریه خودش را از دست مى‌دهد. اما در عین حال با از دست دادن شدت نوریه‌اى كه همراه با او هست به هرمقدارى كه باشد باز آن انرژى با نوروجود دارد. حالا وقتى كه این نور از آن مركز مى‌خواهد بتابد مراحلى را طى مى‌كند تا اینكه به زمین مى‌رسد و خیلى مرحله نازله‌اى را طى كرده است تا در یك مرحله نازله خیلى پایین‌تر قرارگرفته است. این خواص و آثارى كه مربوط به نور خورشید هست همین خواص و آثار را ما در همین نور متنازله هم مشاهده مى‌كنیم منتها به نحو ضعیف و به نحو بسیار كم كه از رونقش گرفته شده است و این همان است و فرقى نمى‌كند. پس آن تعینات خارجى و آن نور واجب كه مجردِ مَحض است وقتى كه در معانى و اشكالِ اجسامِ غیر مادى و بعد در جسم مادى تنازل پیدا مى‌كند آن وجوبِ خودش را از دست نمى‌دهد آن وجوبِ خودش به حال خودش باقى است یعنى اگر شما براى این وجودى كه پایین مى‌آید یك صفاتى را بر آن بار كنید مثلًا علم و حیات و قدرت را بر وجودى كه در مبدأ هست بار كنید چون وجود، باید قادر باشد و باید حىّ باشد و اگر آن بهاء و بهجت را براى آن وجود ثابت كنید

 بنابراین وقتى كه آن وجود تنازل پیدا مى‌كند با خودش تمام صفاتى را كه در مبدأ بوده است پایین مى‌آورد هر چه مى‌آید پایین تر این صفات كمتر مى‌شود ولى از بین كه نمى‌رود. باز این صفات هست. یكى از آن اوصافى كه بر آن وجوب ذاتى حمل مى‌كردیم وجوب بالذات بود. و این وجودى كه در مبدأ هست از ناحیه غیر نیامده است و هر چیزى كه از ناحیه غیر نیاید ذاتاً واجب است. الان این علومى كه براى من پیدا شده است مثلًا كتاب را باز كردم خواندم و عالم شدم ویا شخصى با من صحبت كرده و من عالم شدم و یا یك چیزى را مشاهده كردم و عالم شدم؛ این علم به واسطه كسب و به واسطه عنایت یك فاعلى از خارج براى من پیدا مى‌شود این ممكن مى‌شود حالا اگر یك وقت مسأله‌اى براى یك شیئى باشد و از ناحیه غیر به او افاضه نشده باشد حتماً باید حكمِ به ضرورت براى آن ذات بكنیم چون از ناحیه غیر نیامده است و شما غیر از ذات واجب چه چیزى را در عالم وجود سراغ دارید كه آنچه را كه دارد از ناحیه خود او باشد و غیر او براى او نیاورده باشد. علمِ واجب از خودِ واجب است و غیر براى او چیزى نیاورده است. قدرتِ واجب از ناحیه خود واجب است و غیر براى او قدرت نیاورده است ما اگر صبحانه نخوریم زوارمان در مى‌رود اگر دو روزى غذا نخوردیم مثل جنازه روى زمین مى‌افتیم پس براى تحصیل قدرت نیاز به غذا داریم نیاز به هوا و اكسیژن داریم نیاز به آب داریم. حالا آن ذاتى كه قدرت را در ذات خود بدون دخالت غیر؛ واجد است؛ قدرت؛ براى آن ذات واجب مى‌شود حالا وجودى كه بر ذاتِ واجب حمل مى‌شود واجب است بنابراین آن وجودى هم كه تنازل پیدا مى‌كند آن وجود؛ وجوبِ بالذات را در ذات خودش خواهد آورد. منتها بحث بر سر حقیقت وجود نیست ـ این مسأله را كاملًا دقت كنید ـ . حقیقتِ آن ذات واجب؛ واجب بالذات است بحثى كه ما مى‌كنیم راجع به جنبه تنازلش است به واسطه تنازل او است كه ما حكم به وجوب بالغیر مى‌كنیم اما وقتى كه به ذاتش نظر مى‌كنیم واجب بالذات مى‌شود. اینجاست آن كلام‌

 ذوق متألهّین و شامخین از عرفاء كه مرحوم حاجى و غیره در بسیارى جاها آورده اند به این نقطه حساس برمى‌گردد كه ذات ممكنات فى حد نفسه واجب الوجود هستند تعین اینها است كه واجب بالغیر را و امكان ذاتى را به دنبال دارد پس امكان ذاتى، وجوب بالغیر، وجوب بالقیاس الى الغیر تمام اینها صفاتى است كه بر وجودِ متغیره و متبدله به لحاظ تغیر و تبدلش اطلاق مى‌شود كه عبارتٌ ماهیات است. اما خمیر مایه نفس‌آن وجودِ خارج، بدون لحاظ ماهیت و بدون لحاظ تغیر و بدون لحاظ تنازل، واجب الوجود است او عین حق است. اینجاست كه مى‌گویند وقتى كه عارف نظر به همه عالم مى‌كند فقط خدا را مى‌بیند نه اینكه تصور مى‌كند نه اینكه تخیل مى‌كند نه اینكه مسائل را پرده پوشى مى‌كند نه اینكه موجودات را به ذات حق نسبت مى‌دهند بلكه یك حقیقت را بیشتر نمى‌بیند. تا اینكه بخواهد دو حقیقت ببیند و یكى را به یكى دیگر مربوط ببیند و یكى از آن دو را بالاتر ببیند و یكى دیگر را پایین تر ببیند. یك حقیقت واحد را مى‌بیند و بس. و چون وجوب بر آن حقیقتِ واحد ثابت است پس بر جزئیات و بر مصادیق آن هم ثابت خواهد بود چون مصادیق او؛ غیر از ذات او كه چیزى نیستند. جزئیات و مصادیق ذات واجب، عین حقیقت وجوب واجب هستند اینجاست كه ما مى‌توانیم كلام مرحوم آخوند را بر این مبنا حمل كنیم كلام مرحوم آخوند در جواب به بوعلى این است كه وجودات روابط حق هستند. پس روابط حق؛ چون جداى از حق نیستند بنابراین این‌ها هم واجب هستند. به عبارت دیگر چون علت به آنها افاضه مى‌كند پس این ها هم لا محاله و لا جرم باید واجب باشند، ما اصلًا مطلب را از این یك قدرى بالاتر مى‌بریم مى‌گوییم اصلًا این روابط و این نزولِ فیوضاتِ حق، نفسِ‌حق است وقتى كه وجوب بر ذات حق بار مى‌شود بر اینها هم بار خواهد شد. پس اصلًا امكانى وجود ندارد. امكان مال ماهیات است ماهیات هم كه امور عدمى هستند. البته این كه عرض كردم امكان مال ماهیات است این با آن مطلبى كه آن روز عرض كردم تنافى‌

 ندارد همانطورى كه عرض كردم امكان از صفات ذاتى ماهیت نیست چون ماهیت را وقتى در نظر بگیرید امكان از درونش در نمى‌آید؛ امكان صفتِ ماهیت به لحاظ وجود است یعنى نفس آن تغیر و تبدّل؛ امكان به آن برمى‌گردد یعنى امكان براى تغیر وجود واجب مى‌باشد. تازه وجود ما خیلى مهمتر از وجود واجب است ما هم وجوب را داریم هم امكان را داریم اما واجب الوجود یك دانه بیشتر ندارد ما دو تا داریم، واجب فقط وجوب را دارد و امكان را اصلًا ندارد. فقط یك صفت دارد و ما دو تا صفت داریم صفت اول صفت وجوب است كه از ناحیه وجوبِ واجب اكتساب مى‌كنیم چون وجود ما نفس وجود واجب به وحدت حقه حقیقیه است جهت دوم تغییرى است كه در ما هست یعنى وجود واجب در مرحله ذات متغیر نیست و ثابت است؛ ما متغیر هستیم پس ما خیلى مهمتر هستیم چون ما دو تا وصف را داریم. ـ این هم یك مسأله. ـ

 لأنَّ وجوداتها چون وجودات این ممكنات روابط فیض هستند فقط جنبه ربطى دارند مثل آن نخى مى‌ماند كه از آن منبع عسل درحال فرو افتادن است‌ نعم لتصورها؟؟؟ واجب الوجود آخر اگر یك واجب الوجودى تصور بشود یا ممكنات دیگرى كه مستند به واجب الوجود دیگرى بشود. وکان لما ذکروا وجه صحتا بر آنكه ذكر شد وجه صحت است كه ما واجب الوجود دیگر را در مقایسه با واجب الوجود قرار بدهیم و بگوئیم كه امكان بالقیاس الى الغیر دارد. اما خود وجودات كه از منشأ آن وجود سرازیر مى‌شوند خارج از ذات وجود كه چیزى نیستنند چون همان ذاتِ واجب است كه تنازل پیدا كرده است و از جایى دیگر وجود را نیاورده است تا بگوئید كه امكان بالقیاس الى الغیر دارند. نفس وجود واجب تنازل پیدا مى‌كند اسمش را ممكن مى‌گذارید، نفس وجود واجب تنازل پیدا مى‌كند اسمش را آقاى مش تقى مى‌گذارید نفس وجود واجب تنازل پیدا مى‌كند اسمش را غنم مى‌گذارید پس بنابراین همان ذات واجب كه در مرحله ذات؛ واجب بود نفس او

 وقتى تنازل پیدا بكند امكان بالنسبه به او صدق نمى‌كند، واجب بالنسبه به او صدق مى‌كند چون او واجب است پس این هم ضرورت دارد. اگر بخواهد ممكن باشد باید مابین این و آن بالا علاقه را قطع كنیم و این علاقه قطع نمى‌شود چون اگر قطع شود عدم حاكم مى‌شود منشأ آن هر چه هست خود آن هم همان خواهد بود مگر اینكه بر نفس تغیر، امكان بار مى‌شود یعنى وقتى كه وجود واجب بخواهد متغیر شود؛ تغیر آن را؛ اسمش را امكان بالذات مى‌گذاریم ولى حقیقیت آن وجود را دیگر امكان بالذات نمى‌گوئیم چون حقیقت آن موجود نفس حقیقت واجب است و وقتى كه نفس حقیقت واجب شد پس وجوب بر آن صدق مى‌كند اگر شما یك مقدارى از یك چیزى را بردارید و كنار بگذارید آن حكمى كه براى منشأ مى‌شود براى این فرع هم همان حكم خواهد شد. اگر شما از آبى كه در كوزه هست یك مقدارى در این ظرف بریزید خصوصیات آبى كه در كوزه هست به آبى كه در ظرف هست خواهد بود اگر یك مقدار زیادى یا یك ذره از آب را در دستتان بریزید باز خصوصیات آن آب در این هم خواهد بود. باز یك قطره در جایى دیگر بریزید باز خصوصیات آب را دارا خواهد شد تا این قدر كم كنید كه فقط یك رطوبتى روى دستتان بماند، باز خصوصیات آن ماء را دارا خواهد شد مگر اینكه دیگر بخار بشود پس در تمام این مراحل خصوصیات ذاتى مائیه براى جمیع مراحل هم ثابت است در این حرفى نیست. الّا اینكه به این تغیر و تبدّل امكان برمى‌گردد. اوّل آب در این بود واجب بود حالا آب مى‌خواهد در لیوان ریخته بشود به آن مى‌گوئیم امكانِ بالذات یعنى ذاتاً این آب؛ ممكن است در لیوان قرار بگیرید. حالا از لیوان مى‌خواهد روى دست من ریخته بشود براى ریختنش روى دست من امكان ذاتى بر او حمل مى‌شود یعنى ذاتاً براى تغیرش نیاز به امكان دارد. ـ روى این مسأله دقت كنید ـ او ممکنات آخر مستند واجب الوجود آخر لکان لما ذکر او وجه صحتاً تعالى علواً کبیراً واجب الوجود دیگرى معنا ندارد. بیان ذلک لانه الوجوب و الوجود

 اشیاء مما ینشا تعالى‌ وجوب وجود اشیاء از آن چیزهایى است كه از خداوند متعال نشأت مى‌گیرد\* فَکما ان لما وجوب بالغیر الذى و مبداها و موجبها. همانطورى كه براى اشیاء یك وجوب بالغیر است یعنى وجوبى است كه از ناحیه غیر آمده است و غیر این وجوب و وجود را در متغیر و متبدل جلوه كرده است و غیر آمده این شیى‌ءِ در خارج را به این كیفیت در آورده است پس وجودش از ناحیه غیر است. غیر مبدأ متعال است وجودش از ناحیه غیر است پس وجوبش هم از ناحیه غیر است.\* الذى هو مبدعها غیرى كه مبدع و موجب اوست‌ فکذا لها وجوب بالقیاس الى ذلک الغیر پس یك وجوب بالقیاس الى الغیر هم دارد. چون در مقایسه با آن باید واجب باشد و نمى‌شود واجب نباشد یعنى خدا واجب باشد و این ممكن باشد! نمى‌شود اگر او واجب است همان واجب این را هم به وجود آورده است پس این هم باید واجب باشد چون علت از معلول جدا نمى‌شود و وجوب براى او هست‌ اذا الوجوب بالقیاس الى الغیر ضرورت تحقق الشى‌ معناى وجوب بالقیاس الى الغیر این است كه ضرورت تحقق شیى‌ء بالنظر الى الغیر است وقتى كه به غیر نگاه بشود على سبیل استدعاء ذاتى‌ بر سبیل استدعاء ذاتى یعنى ذاتِ معلول یك غیرى را اقتضاء مى‌كند وقتى كه نظر به علت شود مى‌گوئیم ذات معلول اقتضاى علت مى‌كند و استدعاء ذاتى دارد یعنى ذاتاً یك علتى را مى‌طلبد و بدون علت نیست پس این كه یك شیئى ذاتاً یك شى‌ء دیگر را مى‌طلبد و استدعاء مى‌كند پس واجب بالقیاس الى الغیر خواهد بود نمى‌شود آن باشد و این نباشد چون فرض این است كه ذاتاً استدعاء شى‌ء دیگرى را مى‌كند نه اینكه به واسطه یك امر دیگرى باشد یعنى ذات او مى‌گوید بدون علت من نمى‌توانم روى پاى خودم بایستم ذات او دارد فریاد مى‌زند به اینكه بدون علت من اصلًا در خارج وجود ندارم ذاتش دارد فریاد مى‌زند پس وقتى كه یك شیئى ذات او اقتضاى شیى‌ء دیگرى را بكند نسبتِ به آن شیى‌ء؛

 واجب بالقیاس الى الغیر دارد اگر غیر باشد ایشان هم حتماً باید تشریف داشته باشند. نمى‌شود نباشد ویرجع‌ این برگشتش به این است كه‌\* الى عند الغیر یحبى الا غیرأن یکون الشى‌ء واجب الحصول‌ اگر علت باشد نمى‌تواند اقتضایى داشته باشد مگر این كه شیئ واجب الحصول باشد. یعنى معلولِ براى او واجب الحصول باشد. این ارتباط بین علیت و معلولیت است. سواء کان من جهه الاقتضاء و الفیضان او من قبل الحاجه الذاتیه و الاستدعاء افتقارى.

 حالا از جهت اقتضاء فَیضان باشد چون علت ذاتاً مقتضى معلول است و چون علت در مقام فَیضان و در مقام تحقق معلول است علت اقتضاىِ جود و فیضان را مى‌كند یعنى از ناحیه فاعل عنایت نسبت به خلق آن معلول وجود دارد این از ناحیه فَیضان و إقتضاى ذاتى علت است یا این وجوب بالقیاس الى الغیر، از ناحیه معلول باشد یعنى معلول ذاتاً استدعاى علت را مى‌كند او استدعاء مى‌كند و احتیاج دارد. او عنایت مى‌كند و فیض دارد. گفت ـ ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود ـ آن چون مى‌خواست صورت خودش را در خارج محقق كند اشتیاق به معلول دارد. اما محتاج به ما نیست فاعل محتاج به معلول و مفعول نیست معلول است كه استدعاء ذاتى دارد. مى‌گوید من نیستم بدون تو و من چیستم بدون تو این حرف را معلول مى‌گوید پس از ناحیه اقتضاء و فَیضان از ناحیه فاعل وجوب افاضه مى‌شود. از ناحیه استدعاى ذاتى، از ناحیه معلول وجوب بالقیاس الى الغیر باید وجود داشته باشد. تحقق داشته باشد یا از قبل حاجت ذاتیه و استدعاى افتقارى و ذاتى بدانیم‌ من الحیث شى رشحى الوجود از حیث اینكه شیى‌ء رشحى الوجود است وجودش وجود رشحى و ظلى است ظلى التجوهر است جوهر او جوهر ظلى و عكس و سایه براى آن علت است استنادى الحقیقه است تعلقى الذات است حقیقت آن مستند به آن مبدأ است ذات او ذات تعلقى است و بلا استقلال است ذات او تعلق به‌

 مبدأ دارد وهذا لاینفک عن کون الشیى‌ء .... ینبوع فیضه‌

 این مسأله منفك نیست از اینكه شیى‌ء، واجب الحصول باشد براى غیرى كه آن غیر سرچشمه فیض اوست یعنى اگر غیرى وجود دارد بنابراین این شیى‌ء هم واجب الحصول بالنسبه به او است. او این را از ناحیه اقتضاءِ فیض و وجودى كه حتماً او را محقق خواهد كرد چون فاعل فیاض است و فاعل مفیض است و چون فاعل و علت به حسب اقتضاى جود و اقتضاى فیضش حتماً این را موجود مى‌كند پس این هم واجب الوجود خواهد شد منتهى واجب الوجود بالقیاس نه واجب الوجود بالذات آن واجب الوجود بالذات آن یك مسأله دیگر است. وسحاب رشحه و بحر نداه‌ ابر رشحات او و دریاى جود و كرم است.

 فالسکن مع ذاته ... بالوجوب و الضروره‌.

 اگر ذات ممكن را در نظر بگیرید یعنى صِرف تبدّل و تغیر او را در نظر بگیرید اینكه الان متغیر شده است و اینكه الان به صورت در آمده است و اینكه الان مختلف شده است و اینكه الان تغایر بین او و بین دیگرى پیدا شده است واین ذات كه عبارت از ماهیت است در نظر بگیرید این ممكن است و جایز است یعنى امكان و جواز بر آن حمل مى‌شود و اگر این را با جاعل و فاعل تامش به حساب بیاورید این ضرورت دارد. بالوجوب و الضروره است چون علت لا محاله جداى از معلول نیست. سواء اخذ هذا ... من قبل ذاته‌

 حالا مى‌خواهد این ملحق شدن و چسبیدنِ به مبدأ و ملتجى و متكى به منشأ شدن از قِبَل ذاتش باشد یعنى استدعاى افتقارى و استدعاى ذاتى باشد. ذات الفاقره الرشحیه تعقلیه‌. از این ناحیه كه ذات او اقتضاى انتساب به مبدأ مى‌كند یا این دو صوق و التهاب از قِبَل اقتضاى مُبدِع او كه فیاض است و وهاب است باشد الباسط من یشاء به هر كسى بخواهد بدون حساب فیض مى‌دهد از هر دو جهت بگیرى‌

 فرق نمى‌كند ـ چه علىّ خواجه چه خواجه علىّ ـ چه بگوئید كه این ذاتاً نمى‌شود بدون علت باشد پس در قیاس با علت؛ وجوبِ بالقیاس الى الغیر دارد. یا اینكه بگوئید دائماً علت نمى‌شود بیكار بماند؛ دائما شروع مى‌كند به درست كردن و این خلق را خدا راه انداخته است این هم از ناحیه فاعل مى‌شود. یكى مى‌گفت مى‌دانى جریان درست كردنش چیست؟ به ما مى‌گفت خدا صبح كه بلند مى‌شود، ملائكه‌اش را از خواب بیدار مى‌كند این صبح بالاخره همه سرحال هستند و خوابشان را كردند شروع مى‌كنند مثلًا خدا به آنها مى‌گوید امروز پنجاه هزار تا باید درست كنید مى‌گویند بسیار خب شروع مى‌كنند قشنگ چشم در مى‌آورند ابرو در مى‌آورند درست مى‌كنند این طرف و آن طرف مى‌كنند این براى كار ساعت هفت صبح است یك مقدارى مى‌گذرد نفر دوم خب بالاخره خسته مى‌شوند یك مقدارى درست مى‌كنند ابرویش را آن طور مى‌كنند دمش را فلان مى‌كنند این مال ساعت هشت است ساعت ده مى‌شود مى‌گویند بابا پنجاه هزار تا باید شب تحویل خدا بدهیم اینكه فعلًا دو تا سه تا درست شده است خب بزن مشغول شو خلاصه همین طورى مى‌زنند حالا ساعت چهار بعد از ظهرى داریم هفت شبى داریم ساعت دوازده كه باید تحویل بدهند یك دفعه مى‌بینند چهل هزار تا هنوز كم است اینجا دیگر مى‌زنند بعد یكى مى‌گفت این كار هفت صبح است این كار چهار بعد از ظهر مى‌باشد خلاصه مثل اینكه ما براى آخر شب هستیم دیگر داشتند توى خواب خلاصه مى‌چسباندند.

## ١٣٣

## تطبیق متن‌

 بسم الله الرحّمن الرّحیم‌

 فالحق أن إضافات .... تکون بین الأشیاء

 ایشان مى‌فرمایند ـ به دنبال مطالب دیروز ـ جنبه وجودى اشیاء عین ربط و عین ظهور آن فیض كه متدلّى به مبدأ فیاض خودش مى‌باشد. و ماهیت اشیاء به استدعاء ذاتى خودشان استجلاب فیض و وجود را از مبدأ مى‌كند و آن مبدأ به واسطه اقتضاى فاعلى خودش مستدعى براى معالیل در عالم اكوان است. حقِ مطلب این است كه اضافات ذات واجب به ممكنات و نسبت خلاقیت و قیومیت به ممكنات، آن نسبتِ خلاقیتى كه قیومیت دارد این خلاقیتِ به ممكنات قوام خلاقیت به وجود و تحقق ممكنات در خارج را مى‌دهد. و اضواء ذات واجب بر ذوات و ماهّیاتى كه قابل وجود هستند و آن ماهیات را وجود مى‌بخشند اینها به اضافه مقولیه و متأخّر از این ماهیات و ممكنات نیست بلكه به نفس اضافه اشراقیه، خودِ آن خلاقیت تقدّم طبعى بر ذات ممكنات دارد. نه اینكه بعد از آن ذات حاصل بشوند تا در مرتبه‌اى از مراتب خلّو ذات از وصف خلاقّیت و قیومیت متصوّر باشد (و لیست اضافه کسایر اضافات التّى تکون و بین الأشیاء) اضافه خلاقّیت به ممكنات اضافه قیومیت و امثال ذلك اضافه‌اش اضافه مقولیه نیست‌ (و تکون متأخره المنسوب و منسوب الیه) كه این اضافه بعد از منسوب و منسوب الیه پیدا مى‌شود. (بل انّما یکون مصداق صفاته اضافیه ذاته بذاته) مصداقِ صفاتِ اضافیه او و حقیقتِ اتصافِ ذات به صفات اضافیه؛ مصداقِ صفاتِ خودِ ذاتِ متعال است بدون شئ آخر بدون مخلوق و بدون مرزوق و بدون ماهیه الموجوده فى الخارج خود صفات اضافیه با انتساب به ذات حق نه با تحقق اعیان خارج و بعد از تحقق‌

 اعیان خارج تحقق پیدا مى‌كند یعنى (ان نفس ذاته بذاته کافیه النتزاع نسبته والمنسوب و الیه) خودِ ذاتِ پروردگار بذاته و تنهایى نسبت خلاقیت و منسوب الیه كفایت مى‌كند و آنچه كه به آن نسبت داده مى‌شود را كفایت مى‌كند یعنى خود ذات براى اتصاف به خلاقیت كفایت مى‌كند و نیازى براى تحقق خارجى او نخواهد بود چرا نیاز نخواهد بود؟ چون نفس اراده و خلاقیت عبارت است از تحقق خارجى پس قبل از معلول است كه این خلاقیت جنبه علیت خودش را ارسال كرده است. و قبل از اینكه معلول بخواهد پا به عرصه وجود بگذارد، اراده و مشیت بر این نزول تعلق گرفته است و این ظهور به هم پیوسته است و به نفس اراده و مشیت آن شى‌ء در خارج تحقق پیدا كرده است نه اینكه این وصفِ انتسابى به حق باشد مانند سایر نِسَب اضافیه كه بعد از تحقق شیئین یعنى منسوب و منسوبٌ الیه از آن انتزاع بشود. مانند فوقیت و تحتیت كه بعد از تحققِ خارجىِ فوق و تحت انتزاع مى‌شود زیرا اگر ارضى باشد و سمائى نباشد فوقیت انتزاع نمى‌شود یا تحتیت انتزاع نمى‌شود. هم باید سمائى باشد و هم ارضى باشد آن وقت ما فوقیت را بعد از این دو انتزاع كنیم امّا در نِسبى كه متدلّى به حق است و اتكاء به حق دارد نفسُ التعلق به حق كافى براى مصداقیت حق است این صفات را، نفسِ اتكاء به حق و نفس ذات حق كفایت مى‌كند كه متّصف به این ذات بشود. متصف به این وصف بشود (فکما ان بعلمه الکمال الاجمالى یعلم الجمیل الاشیاء نُسِبَت إلیه تعالى) همانطورى كه حق متعال با علم كمالى اجمالى كه دارد جمیع اشیاء و نسبت آن اشیاء را خود به خود عالِم است و آن علم، علم حضورى است كه به نفس علم حضورى تمام اشیاء را در وجود خود وجدان و شهود مى‌كند نه اینكه با علم اجمالى در عالم ابهام مى‌داند كه چه خواهد شد. آن را ما هم مى‌دانیم این كه براى خدا هنر نیست ما هم اجمالًا مى‌دانیم در این كتاب چیست خیلى هنر نكردیم اگر راست مى‌گویى تك تك صفحات را بگو ببینم در آن چیست. آنچه كه حق متعال‌

 در مقام ذات بر آن عالم است عبارت است از علم تفصیلى اشیاء كه عبارت از حضور خارجى آن اشیاء است آن وجدانِ حق متعال را علم حضورى به او مى‌گویند منتها علم اجمالى و علم تفصیلى نسبت به تحقّق و تكوّن خودِ اشیاء است نه نسبت به ذات حق، آنچه كه منتسب به ذات حق است لا تغیر و لا تبدّل است بسط و اجمال اصلًا در آنجا معنا ندارد. آنچه كه در مقام خلق است آن به تفصیل و اجمال بر مى‌گردد. و آن هم تابع شرایط زمان و مكان است. چون محكوم و مقهور به قانون زمان و مكان است لذا مقام تفصیل و مقام اجمال؛ در اعیان خارجى تفاوت دارد امّا اگر اشیاء مقهور به زمان و مكان نباشند وجود آنها در ذات حق به علم حضورى على السواء است حتّى آنهایى هم كه محكوم به زمان و مكان هستند همینطور هستند منتها از نقطه نظر مرتبه معلولیت ما یك مرتبه اجمال داریم كه آن حقیقه العله است و یك مرتبه تفصیل داریم و آن عبارت از بروز و ظهور معلول در خارج است این را مى‌گوئیم مقام تفصیل پس اگر ما به علّت نگاه كنیم همه چیز در مرحله علّیت وجود دارد و اجمال و تفصیل اصلًا در آنجا معنا ندارد. اگر ما به معلول نگاه كنیم، خوب مى‌بینیم گاهى معلولى وجود دارد و گاهى معلولى وجود ندارد الان در این شرایط ما روز سه شنبه كه پنجم یا ششم رجب مى‌باشد الان یك موجوداتى در امروز متولّد مى‌شوند كه دیروز متولّد نبودند فردا هم متولّد نمى‌شوند. فردا كه روز چهارشنبه است یك موجودات دیگرى متولّد مى‌شوند پس مقام بسط و مقام ظهور بالنسبه به عالم كون و فساد است امّا نسبت به نفس عوالم تجردى مجرد و عوالم ربوبى در آنجا اجمال و بسط معنا ندارد. در عالم علیت همه چیز به علم حضورى و به نفس حضورى وجود دارد. به نسبت به ما تفاوت پیدا مى‌كند. مثل اینكه یك فردى كه مقرب سلطان باشد از نظر اینكه مقرب سلطان است ووزیر سلطان است از نظر اینكه پسر فلان كس است. این دو جنبه را ما باید از هم لحاظ كنیم. مى‌گویند سلطان محمود یك غلامى داشت به نام ایاز كه خیلى‌

 معروف بوده است این همیشه گاه گاهى مى‌رفت در اتاقى و كسى را راه نمى‌داد سعایت كردند جریانش مفصّل است و در مثنوى مولانا آمده است خلاصه یك روز سلطان مى‌رود نگاه مى‌كند مى‌بیند كه نشسته و پشمینه‌اى سرش كرده و یك چوبى هم گذاشته كنارش و همینطور نشسته بعد مى‌آید، وقتى كه بر مى‌گردد سلطان محمود مى‌گوید كجا بودى؛ مى‌گوید جایى بودم، مى‌گوید باید بگوئى من آمدم دیدم و خلاصه باید بگوئى قضیه چه است؟ گفت من قبل از اینكه به خدمت سلطان برسم چوپان بودم و یك پشمینه‌اى به بر داشتم و یك چوبى هم در دست و یك عبریتى هم بر دوش داشتم و كل ما یملك من این بود ـ چوپان همین است ـ الآن طورى شده است كه تمام وزراى سلطان از من اطاعت مى‌كنند و حلقه اطاعت من را به گوش دارند. و من هر هفته یك بار در این اتاقم همان پشمینه‌اى كه آن موقع داشتم و آن چوب و عصا و كذا را مى‌گذارم و مى‌روم یك ساعت آن را مى‌پوشم و با خود حدیث نفس مى‌كنم كه تو همان هستى، فرق نكردى عنایت سلطان تو را به اینجا رسانده كه تمام امراء و وزراء در هر چیزى باید از تو اطاعت بكنند و این مسأله موجب مى‌شود كه؛ غرور مرا نگیرد و من فریفته نشوم ببینید این چه فرهنگى دارد. واقعاً كه بى جهت سلطان محمود دلباخته ایاز نشده بود واقعاً یك همچین شخصى با یك همچنین فرهنگى و با یك همچین تعقل و تدبّر و تفكرى حیف نیست انسان با این رفیق نشود. واقعاً كسى كه یك همچنین فهم وشعورى دارد كه حوادث و مسائل او را تغییر نمى‌دهد و او را از آن صراط به این طرف و آن طرف نمى‌آورد واقعاً زیبنده است كه با یك همچین شخصى انسان انس داشته باشد. سلطان محمود هم بى جهت كه نیامد با یك هم چنین كسى هم نشین شد. اینها انسانهاى فهمیده‌اى بودند ایاز كه یك همچنین جمال دل آرایى نداشته بود یك انسان بسیارسید چردهاى بوده و یك انسان لاغر بوده وقتى كه همه را امتحان مى‌كند در مورد او سعایت مى‌كند اینطور است اینطور هست رشك و حسد

 به آن مى‌ورزند سلطان محمود مى‌گوید یك گوهرى از خزانه بیاورند به اوّلى مى‌گوید بزن بشكن به دومّى مى‌گوید بزن بشكن تا آخرمى‌گویند آقا این چه است و این فلان است. آخر چرا سلطان یك هم چنین كارى را مى‌خواهد بكند؟ جوهر در دنیا نظیر ندارد. ـ كارهایى كه ما مى‌كنیم همین است. ـ خلاصه تا اینكه هیچكدام این كار را نمى كنند آخر به ایاز مى‌رسد ایاز مى‌زند و آن را مى شكند و صد تكه اش مى‌كند همه مى‌گویند واى من باب مثال احمق بودى نفهم بودى چرا اینطور چرا آنطور. بعد سلطان محمود مى‌گوید آیا این جواهر ارزشش بیشتر بود یا كلام من؟ یك مرتبه این ها به خود مى‌آیند عجب كارى كردند چقدر نفهم بودند شما جواهر را بر كلام سلطان محمود ترجیح دادید یك سنگ را بر امر مولا ترجیح دادید یك جواهر را كه قیمتش هر چه باشد بر كلام سلطان ترجیح دادید كدام قیمتش بیشتر بود؟ اینجا مى‌گوید این ها را چكار كنندكه ایاز مى‌آید و شفاعت مى‌كند حالا این دو جنبه در ایاز وجود دارد یك جنبه، جنبه انتساب به سلطان و آمریت و مولویت بر همه مملكت سلطان است این یك جنبه‌اش مى‌باشد و یك جنبه صَرف نظر از سلطان؛ خود ذات این ایاز خود ذاتش همان پشمینه پوشى بوده كه چوب مى‌انداخته بر سرش با آن عبریت دنبال گاو و گوسفند مى رفته است. و این دو جنبه باید ملحوظ باشد و هیچكدام از این دو در همدیگر خلط نباید بشود این دو جنبه اثباتى حكایت از دو جنبه ثبوتى مى‌كند. خب آنچه كه در اشیاء خارج وجود دارد. یك لحاظ، لحاظ به نفس آن اشیاء است كه در موقعیت بسط و اجمال قرار دارند و یك وقتى نبوده‌اند در مقام اجمال بوده‌اندالان هست شده‌اند در مقام بسط است یا در مقام ظهور است وقتى كه اینها را ما لحاظ بكنیم بالنسبه به علم ربوبى و در مقام فیاضیت در آنجا مقام، مقام بسط است و اجمال دیگر در آنجا وجود ندارد. پس علم اجمالى حق و علم تفصیلى حق این حرف ها را كنار بریزید یك علمى بیشتر وجود ندارد و آن علم تفصیلى حق است كه آن عبارت است از

 حضور الاشیاء عند الحق و شهوده ایاها بتمامه و بكلیته و عدم خلو ذات عن شیئ از این اشیاء و از تعینى از این تعینات بدون تصور تركیب و بدون تصور تخییل و احتیاج كه مطرح مى‌كنند. در این زمینه مطالبى هست و بزرگان هم مسائلى در اینجا دارند

 فکما ان بعلمه الاجمالى‌ خب حالا ایشان اینطور مى‌فرمایند مرحوم آخوند همانطورى كه به علم كمالى و اجمالى خودش حضرت حق‌ یعلم جمیع الاشیاء جمیع اشیاء و نسبتش را به او مى‌داند این از یك ناحیه، از ناحیه قدرت‌ وبقدرته تامته الکامله یقیم جمیع المقدورات‌ جمیع مقدورات را اقامه مى‌كند یا قیومیت جمیع مقدورات را دارد فکذلک‌ همینطور ذاته کافیه فانتزاع جمیع لواحق‌ در انتزاع جمیع لواحق و صفات و كیفیت لواحق این صفات و لواحق و نسبتش واضافه اش به او، ذاتش كفایت مى‌كند و این كفایتِ ذات به اضافه اشراقیه‌اى است كه آن ایجاد مى‌كند و به ایجاد آن در خارج وجود پیدا مى‌كند و این اضافه اشراقیه منبعث از خودِ ذات است. پس خود ذات كفایت مى‌كند و نیازى به شریك هم ندارد. كمك نمى‌خواهد. مى‌گویند یك وقت ناصر الدین شاه رفته بود یك جایى دیده بود یك فردى چند بچّه دارد. خیلى آنها شبیه به هم هستند خیلى عجیب شبیه به هم هستند ناصر الدین شاه به او گفت چقدر بچّه‌هایت مثل هم هستند گفت قربان ما كلفت و نوكر نداریم همه كارها را خودمان مى‌كنیم لذا همه مثل هم هستند. كارخانه‌اى هستند و به یك شكل در مى‌آیند. ـ فلیس فى عالم الهیته و صق ربوبیته) در عالم الهیت حق و صقع ربوبیتِ حق چیزى از معناى عدمیه وجود ندارد مثل عدم و امكان، در ذاتِ حق عدم راه ندارد. امكان راه ندارد نقص راه ندارد. جهل راه ندارد. و ظن و هزل و حدوث و زوال تجدد و تصرّم و قطع و فقر و نیاز هیچكدام از اینها در علم حق وجود ندارد. عالَم، عالَم ثابتات است و در عالم ثابتات تغییر و تبدّل راه‌

 ندارد. این مطلب ایشان صحیح و درست است امّا از این مطلب ما استفاده هاى زیادى مى‌توانیم بكنیم كه انشاء الله بعداً در فصل هاى خودش مى آید. (و العجب من الشیخ و شدّته و تفردى فى العلوم.) عجب از جناب شیخ است كه ایشان با این شدّت و قوّه حدس و ذكائى كه در معارف دارند (أنّه قصروا ادراک من فهم هذا المعنا) ایشان نتوانستند به این معنا برسند. وأعجب من ذلک‌ عجیب تر از این‌ (انه ممّا قد تفتته فى غیر شفاء) در غیر شفاء ایشان متوّجه قضیه شده‌اند امّا در شفاء چرا آمدند حضرت حق را امكان بالقیاس إلى الغیر شمردند (حیث ذکر فى التعلیقات) در تعلیقات ایشان دارند كه‌ (ان الاشیاء کل الحال واجبات للاوّل تعالى) تمام اشیاء واجبات هستند یعنى واجب بالغیر هستند یا واجب بالقیاس إلى الغیرهستند. (للّاول تعالى: و لیس هناک الامکان البتّته) در اینجا امكان البتّه نیست البته آن مطلبى كه ما در مورد واجب نقل كردیم. آقایان به این معتقد نیستند یا واجب بالغیر مى‌دانند یا واجب بالقیاس إلى الغیر مى‌دانند. امّا از نقطه نظر ذات كه واجب بالذات باشد و مثل واجب الوجود باشد این مطلب در جایى نیامده است غیر از بعضى از عبارات كه از عرفاءاست‌ (و فى کتاب اصوللجیا المنسوب الى المعلم اوّل تصریحاه واصحه بانّ الممکنات کلها حاضره عند مبدأ الّاول الضروره والبت) تمام ممكنات حضور دارند در مبدأ اوّل بنا بر ضرورت و فقط حضور دارند بر این اساس ما مى‌توانیم بگوئیم منظور از كلام معلّم اوّل این است كه همه ممكنات كه حضور دارند حضور آنها حضور دفعى است نه حضور تدریجى‌ (و امّا ما یتراءى من تجدد الاشیاء و تغیرها) آنچه كه در خارج دیده مى‌شود و مى‌بینیم بعضى اشیاء نیستند و بعد پیدا مى‌شوند این را شما چه مى‌فرمائید ویا تعاقب پیدا مى‌كنند اینها یكى بر دیگرى مقدّم و مؤخّر مى‌شود و تغیر پیدا مى‌كنند و در تغیر

 هزار رنگ به خود مى‌گیرند فهذا بالقیاس إویته الوجود این بالقیاس به بعضى از وعاهاى وجود است در قیاس به مرتبه مادّه و كون و فساد مطلب این چنین است‌ (فان زوال و الغیبه بعض الموجودات) ـ این بسیار مطلب عالى است و انسان تعجب مى‌كند خب این تعجب هم ندارد. ـ چه‌طور خداوند بعضى از این مطالب بكر را در سر خیلى از قدما مى‌اندازد. و چیزهایى است كه حتّى خیلى از متأخرین بعد از دو هزار سال هنوز ممكن است به این مسائل یعنى آنچه او ادراك كرده است نرسند و خلاصه نتوانند ادراك كنند ـ (فان زوال و الغیبه) زوال و غیبت از بعضى از موجودات كه موجوات عالم طبع باشد (لا یستلزم زوال و الغیبه عن بعض آخر استلزام زوال و غیبت از مراحل علّى خودش را ندارد. در عوالم علّى زوال وجود ندارد. غیبت وجود ندارد. در همه آنها حضور هست در اینجا ما نمى‌بینیم امّا همین كه ما نمى‌بینیم یكى دارد مى‌بیند ما نمى‌بینیم خب این چشم از ما است خب را درست بكنیم مى‌بینیم پس ما اشكال دارد چشمشان كه نمى‌توانیم زمان را بشكافیم مكان را بشكافیم و ببینیم الان چشم ما علیل است شما پشت این دیوار را مى‌دانید چه است؟ خیر! امّا اگر یك شخصى بود كه یك حالتى پیدا كرد بعضى‌ها هستند یك حالات خاصّى دارند كه به آنها اسكنه گفته مى‌شود همین شخص مى‌تواند برود و پشت دیوار را هم ببیند كه چه هست و الان افرادى هستند وخود من هم دیده ام بعضى از افراد را كه اطلاع بر این خصوصیت پیدا مى‌كنند و آنها معتقدند با چشمشان البّته نه اینكه نفس این چشم یك قدرتى در او پیدا مى‌شود كه به واسطه آن قدرتى كه پیدا مى‌شود كارى را انجام مى‌دهد كه در شرایط عادى انجام نمى‌دهد. این مسأله است یعنى این چشم الان داراى یك خصوصیات فیزیكى است باید نور برخورد كند به آن دیوار جلو وقتى نور به آن برخورد كرد انعكاس پیدا كند در مردمك، مردمك آن نور را تبدیل مى‌كند و منعكس مى‌كند به شبكیه، شبكیه آن را جمع مى‌كند در یك نقطه زرد كه به آن ماكولا مى‌گویند از آن‌

 نقطه زرد مى‌رود در مغز .... این كارها یك مسائل عادى است تازه این مسائل عادى هم به واسطه همان اشراف نفس است یعنى نفس مى‌آید این آلت را به كار مى‌كشد نه اینكه این آلت است كه براى نفس غذا تهیه مى‌كند و مى‌فرستد نفس مى‌آید از این آلت استفاده مى‌كند. لذا وقتى كه شما نفستان جایى توجه دارد. نگاه به طرف مى‌كنید اما هیچى نمى‌بینید یكى مى‌آید از جلوى شما رد مى‌شود چون حواستان پرت است او را نمى‌بیند یا اینكه با یكى دارید حرف مى‌زنید، كسى دارد صحبت مى‌كند نمى‌شنوید مگر این موج در این گوش نمى‌رود. پس چرا شما چیزى نفهمیدید چون نفس نیامده این آلت را به كار بگیرد نفس اگر بیاید به كار بگیرد شما ادراك مى‌كنید بله موج برخورد مى‌كند پرده صماخ را هم تكان مى‌دهد ولى صحبت در این است كه كارى انجام نمى‌دهد اثرى بر این مترتب نمى‌شود حالا بسته به این است كه این نفس چقدر در إعمال یك آلت مؤثر باشد این مسأله است كه به هر مقدار تأثیر آن بیشتر بود، استفاده از این آلت هم بیشتر مى‌شود لذا انسان با همین چشمش همین كه به قول امیرالمؤمنین علیه السلام كه مى‌فرمایند: (اعجبوا لهذا الانسان یبصر بشحن و یسمع بعظم و ینطق بلحم) كه با زبان تكلم مى‌كند و با استخوان مى‌شنود استخوان‌هایى كه در گوش هست‌

 مى‌گویند فرهاد میرزا در فرنگ تحصیل كرده بود پسر فتحعلى شاه بود و مرد دانشمندى هم بود بسیار مرد دانشمندى بود هیئى هم بود اهل ریاضى هم بود. و در دانشگاه تركیه ـ البّته دانشگاه كه نبوده ـ آن موقع وقتى درس مى‌خوانده است آن استاد آمد و وقتى كه داشت گوش را تشریح مى‌كرد گفت من مى‌خواهم یك حقیقتى را براى شما بیان كنم این است كه امروز كشف شده است بر اینكه انسان به واسطه استخوان مى‌شنود. پرده صماخ استخوانها را به حركت مى‌اندازد و به واسطه عصبى كه در آن استخوان وجود دارد، بعد از گذشت از یك مایع چون در آب سرعت صوت تسریع پیدا مى‌كند به واسطه عصب منتقل به مغز مى‌شود

 فرهاد میرزا بلند مى‌شود و مى‌گوید كه ما هزار و دویست سال پیش یك همچنین مسأله‌اى را گفتیم استادشان مسیحى بوده فرهاد میرزا این حدیث را مى‌خوانداعجبوا لهذا الانسان یبصر بشحن و ینطق بلحم و یسمع بعظم ـ و خیلى همه تعجب مى‌كنند كه كلام حضرت آن موقع از جنبه اعجازى بر ایشان تلقى شده بود. این نفس مى‌آید از این مسأله آنچه را كه دارد استفاده مى‌كند و مى‌گیرد. فكیف عن حقیقه الوجود و المحیط به الجمیع الاشیاء) چگونه غیبت و زوال از یك حقیقت وجود صادر مى‌شود كه محیط به همه اشیاء است حافظ همه مراتب و انحاء مراتب وجوداست و سیإتى تحقیق هذا المقام انشاء الله المفضل المنعام.

 سؤال: آیا مباحث توحیدى آیا قبلًا هم چنین توحیدى در اسلام بوده یا توحیدى كه پیامبر و ائمه اطهار علیهم السلام آورده اند در امم سابقه و در میان كتب نازله بوده است‌

 جواب: خیر یك همچنین چیزى را از آنها سراغ نداریم از عباراتشان یك همچنین چیزى سراغ نداریم. كلماتى كه از ائمه و نحوه بیانى كه از آنها داریم به یك كیفیتى است كه فقط اختصاص به اسلام دارد

 سؤال: این آیه سوره واقعه كه در مورد امیرالمؤمنین هست‌ (السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولئِكَ الْمُقَرَّبُونَ)

 جواب: نه به این معنا نیست.

## ١٣٤

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

## جواب شبهات و سؤالاتى حول مطالب این فصل (=٤)

 دو سه تا مطلب در این بحث گذشته مطرح شد كه من مناسب دیدم راجع به آن ها هم یك قدرى بیش تر صحبت بشود به واسطه اشكالاتى كه در حول و حوش این مطلب كه واجب بالذات به ذاته كافى براى جمیع صفات كمالیه ذاتیه و فعلیه خود خواهد بود اشكالاتى در این زمینه طبعاً مطرح شده بود یكى از آن اشكالات مسأله امكان ذاتى و امكان فقرى كل متعینات در عالم خلق بود اعم از ماده و اعم از مجردات با توجه به این كه یك طرف از طرفین امكان ذاتى در تحقق و تشخص و تعینش دارد حمل صفات فعلى بر ذات حق چگونه به صورت ضرورت ازلیه خواهد بود؟ این یكى از اشكالات است چون صفت قائم به طرفین است صفات فعلى به لحاظ تحقق فعل در عالم اعیان و در عالم خارج منتسب به متصف ذو الوصف مى‌گردد چون صحبت در صفت فعلى است یعنى صفتى كه مشیت پروردگار و اراده او در تحقق او دخالت داشته و دخیل بوده این یكى از آن اشكالات بود اشكال دیگر كه اشكال بسیار جدى و مهم در طرح نقطه خلاف در قبال كفایت ذات همه صفات را مطرح كردند عبارت بود از مسأله تغییر و تبدل در عالم اعیان و به عبارت دیگر در عالم شهادت این هم یك مطلبى بود كه بسیار قابل بحث بود و براى این مطلب خیلى ها به دست و پا افتاده بودند كه از نقطه نظر انتصّاب این قضیه با علم ربوبى و صقع ربوبى و كیفیت تحقق این اشیاء در عالم اعیان با توجه به ثبوت و سكون و عدم تغییر و تبدل در مرحله ذات چه چاره اى در این جا بیندیشند و این مطلب از آن مطلب اول مهم تر چون علاوه بر این كه مطلب اول را دارد اضافه بر او مسأله دیگر را هم دارد كه مسأله تغییر و تجدداست در اشكال اول مجردات هم داخل بودند مانند عقول و مانند صور برزخیه، صور

 مثالیه، صور ملائكه، عالم عقول، مجردات، صور نوریه تمام این ها از امكان ذاتى و امكان فقرى برخوردار هستند در اشكال دوم علاوه بر این كه مسأله امكان ذاتى مطرح است تغییر و تبدل هم در عالم اعیان مطرح مى‌شود پس این علاوه بر او در این جا مى‌تواند مورد نقد قرار بدهد دلیل مرحوم آخوند و استدلال مستدلین كفایت مى‌كند این را ما از او تعبیر مى‌كنیم به ربط حادث به قدیم یعنى در مسأله ربط حادث به قدیم در این جا این مسأله مطرح خواهد شد و در آن جا عرض خواهد شد كه در این مسأله ربط حادث به قدیم قدیم كه عبارت است از قدیم زمانى و حدوث عبارت است از حدوث ذاتى در مسأله ربط حادث به قدیم متأسفانه آنچه كه مطرح شده است فقط عالم شهادت به عبارت دیگر عالم طبع و كون و فساداست اما صور نوریه و امثال ذلك این ها مورد بحث قرار نگرفته و اشاره اى به این مطلب نشده در حالى كه در مسأله ربط حادث به قدیم عالم غیب و صور مجرده هم در آن جا مورد بحث قرار مى‌گیرد صورى كه خارج از دایره زمان و مكان هستند موجوداتى كه آن ها جز مبداعات هستند و از دایره كون و فساد و تصرم و خلق و التیام و امثال ذلك به دور هستند آن ها مورد توجه قرار مى‌گیرد در این بحث ربط حادث به قدیم اگر ما توانستیم آن مطلب را در آن جا تمام كنیم طبعاً این مسأله در این جا تمام خواهد شد و دیگر در این جا مشكلى وجود نخواهد آمد نكته اى كه در این جا مطرح مى‌شود در باب بسط و در باب قبض این نكته حائز اهمیت است همان طورى كه عرض شد در مسأله بسط و در مسأله قبض مسأله مقام اثبات است نه ثبوت در مقام ثبوت قبض و بسطى معنا ندارد بسط بالنسبه به عالم زمان و مكان و از دید ما كه محدود است بسط است و از نقطه نظر دید ما قبل از تحقق این مسأله قبض است ولى در عالم ثبوت و در عالم واقع و نفس الامر یك واحد بیش تر نیست نه قبضى هست و نه بسطى و مسأله در آن جا به این نحو است كه خداوند متعال در عنایت او نسبت به اشیاء خارج در عنایت او نسبت به‌

 تكون اشیاء در خارج یك جنبه خلقى دارد و یك جنبه استدامه خلقى دارد یعنى هم خلق و هم استدامه در او بل هم فى لفظ جدیداً در هر آنى از آنات یك خلق جدیدى به واسطه اضافه اشراقیه براى ممكنات و تعینات خارجى پیدا مى‌شود این خلق جدید عبارت است از آن جنبه ربطى بین حقیقت اشى و بین المبدا كه آن جنبه ربطى موجب تغییر و تبدل وجود است به انحاء مختلفه در هر آنى از آنات و در هر برهه اى از برهه ها اگر به این مسأله یك قدرى دقتمان را بیش تر كنیم و فرو برویم در این حقیقه خصوصیه الشى‌ء به این نكته مى‌رسیم كه اصلًا مسأله حدوث حتى در عالم ماده و حتى در عالم شهادت هم با آن چه كه تا به حال مطرح مى‌شد شاید تفاوت داشته باشد لا شك و لا شبهه در این كه حقیقت الاشیاء عبارت است از وجود و وجود عبارت است از یك حقیقت مجرد؛ حقیقت مجرد آیا در زمان مى‌گنجد یا مافوق زمان است؟ شكى نیست كه مافوق زمان است پس این حقیقت مجرد كه الان به صورت ماده تجلى پیدا كرده است چگونه ممكن است كه خود او كه علت این است در ما فوق زمان باشد؟ اما معلولش در زمان باشد این یك نكته اى است كه بزنگاه مسأله در این جا است یعنى ما احتیاج نداریم بر این كه براى خلقت و حدوث اشیاء به ما قبل تاریخ برگردیم و از آن جا مسأله را مورد مداقّه قرار بدهیم در همین وضعیت فعلى و در همین نقطه این مطلب مورد تأمل قرار مى‌گیرد كه الان كه این ماده، معلول براى صورت اوست و معلول براى ملكوت است و طبق سلسله علیت، مجرد است كه الان تبدل به ماده پیدا مى‌كند یا این كه ما باید بگوییم كه ماده با این تبدل و تغیر از مجرد خارج نمى‌شود پس چگونه زمان و مكان از شرائط مقوّمه ماده خواهد بود یا این كه ماده به واسطه خروج از تجرد مقهور شرائط زمان و مكان خواهد بود بنابراین آن ربطى كه الان این ماده با مجرد خود دارد چگونه خواهد بود این جا ما را مى‌رساند به این نكته دقیق كه این مجردى كه الان عبارت است از یك حقیقت واحده و آن وجود حق است‌

 كه به صورت در مى‌آید همین الان كه من دارم صحبت مى‌كنم مجرد است كه متبدل دارد مى‌شود و دائماً دارد لباس عوض مى‌كند و دائماً خود را به اشكال مختلف دارد درمى‌آورد سیاهى تبدیل به سفیدى، سفیدى تبدیل به قرمزى، قرمزى تبدیل به سبزى انسان كوچك است، بزرگ مى‌شود جوهر فرق مى‌كند به جوهر دیگر متبدل مى‌شود این تغییر و تبدلاتى كه الان دارد پیدا مى‌شود آیا این تغییر و تبدلات عبارت است از یك حقیقت مجرده اى كه به صورت ماده درآمده و بعد رفته پى كارش و خود ماده را به دست حوادث سپرده و خود از دور دارد نظاره مى‌كند یا این كه نه این ماده الان حصه اى از وجود دارد این حصه از وجود، وجود استقلالى ندارد این وجود استقلالى وجود ربطى دارد آن وجود ربطى عبارت است از همان وجود مجرد بنابراین این وجود مجرد الان دارد به صورت این مسأله ماده دارد خود را در خارج بروز و ظهور مى‌دهد حالا این وجود مجرد كه فرض بر این است كه زمان و مكان بر نمى‌دارد چطور بروز و ظهور خارجى او در زمان و مكان واقع مى‌شود؟ فرض بر این است كه این معلول است خودش وجود استقلالى ندارد اگر وجود استقلالى داشته باشد كه شرك است الان نفس این ماده معلول براى وجود چیست این الان یك صورتى یك ماده اى دارد از تشكل صورت و ماده جسم در خارج پدید مى‌آید و در شرائط زمان و مكان و ماده قرار مى‌گیرد آن وجودى كه الان آمده و آن وجود به شكل ماده و صورت درآمده آن وجود كه دیگر مادى نیست آن وجود كه به صورت زمان و مكان نیست پس از این جا ما به این نقطه مى‌رسیم كه اصلًا زمان و مكان از شرائط تحقق ماده نیست بلكه ماده و صورت وقتى كه مبدل به جسم شد این زمان و مكان از او متولد مى‌شود نه این كه قبلًا زمان و مكان باشد ماده در این شرائط به وجود بیاید زمان و مكان مى‌شود دو امر اعتبارى از این باب كه وجود و حقیقت این ماده در زمان و مكان راه ندارد حقیقت این سفت نیست نرم نیست حقیقت این عبارت است از یك وجودى كه آن‌

 وجود در دست من قرار نمى‌گیرد قابل رؤیت بصر من نیست آن وجود، وجود مجرد است، آن وجود مجرد وجودى است كه به صورت در آمده و به ماده در آمده خودش را به این شكل ظاهر كرده پس اگر قرار باشد زمان و مكان از شرائط تحقق این وجود باشد بنابراین آن وجود مجرد هم باید تأخر طبعى داشته باشد بر زمان و مكان در حالى كه از دایره زمان و مكان خارج است با ادلّه اى كه مطرح شد در این جا بناءً على هذا نفس الوجود المجرد كه به مقام بسط در آمده است و به مقام جزئیت و تعین خارجى در آمده است این وجود مجرد در همین زمان كه ما داریم صحبت مى‌كنیم و با همین كیفیتى كه شما دارید نگاه مى‌كنید الان در ساعت هشت و بیست و هفت دقیقه این وجود مجرد علت براى این لیوان دست من خواهد بود همین وجود مجرد در ساعت هشت و بیست و هشت دقیقه هم علت براى این لیوان خواهد بود در آن بعد چون آن وجود، وجود بسیط است، آن وجود، وجود غیر ماده است و ان وجود است كه خود را به صورت این لیوان در مى‌آورد و در هر آنى از آنات ما مى‌بینیم این لیوان تغییر پیدا كرده این تغییر باید معلول براى تغییر در او باشد پس تغییر در اوست كه موجب تغییر خارجى این است من این را مى‌بینم آن چیزى كه در این و ماوراء این است دیگر آن را نمى‌توانم ببینم چشم من فقط این لیوان را مى‌بیند اما آن چه كه این لیوان را لیوان كرده است او را من نمى‌توانم ببینم من فقط نورى كه بر این لیوان تابیده مى‌بینم ولى خورشید را كه از آنجا آن نور آمده نمى‌توانم ببینم این نورى كه الان در این جا هست و مورد مشاهده من است بناءً على هذا خود این وجود مجرد الان فى حد نفسه همین وجود مجرد این علت براى تحقق خارجى این است هر آنى از آنات؛ آن وجود را ما مى‌گوییم جنبه ربطى یعنى آنى كه در ماوراء این است آن جنبه ربطى بین این و بین مبدع اوست كه آن وجود كلى است وجود كلى است كه به صورت این وجود خارجى و وجود جزئى الان به این كیفیت در خارج تبلور پیدا كرده این از نقطه نظر تغییر بنابراین‌

 اشكال در مقام ذات از این نقطه نظر وارد نمى‌شود كه چطور اشیاء یك وقتى نبودند در آن جا مقام، مقام صقع ربوبى مقام سكون بود ولى در عالم خارج این اشیاء به صورت تغییر و تبدل در خارج ظهور پیدا كردند پس معلوم مى‌شود بر این كه چون نباید در آن مقام سكون باشد بناءً على هذا این اوصاف اوصاف ازلى نخواهند بود این ها اوصاف بعد هستند صحبت ما در این است كه همین الان شما به این مسأله نگاه كنید چرا شما مى‌خواهید برگردید به ماقبل و از تاریخ شروع كنید و بیایید و مسائل را مدّ نظر قرار بدهید الان كه این لیوان دست من است همین الان آیا به علت خودش هست یا نیست ان علت آیا مجرد هست یا نیست این مجرد چطور به صورت متغیر مى‌آید جلوه مى‌كند پس این اشكال الان هم هست نه این كه این اشكال بخواهد از بعد برگردد همین الان شما این مطلب را چه مى‌كنید؟ آیا این تغییرى كه الان در مرتبه ذات در مرتبه خارج پیدا شده است این تغییر حكایت از یك اراده و مشیت مرید نسبت به این تغییر و تحول نمى‌كند یعنى الان اراده مرید اراده و مشیت پروردگار آیا بر همین تغیرى كه الان در دست من است صدق نمى‌كند یا این كه یك اراده اى بوده و بعد دیگر بقیه اشیاء بدون آن اراده حاصل شدند سابق ما بچه كه بودیم مسجد كه مى‌رفتیم پیش مرحوم آقا بعضى ها آنجا بودند آن مهرها گرد بود دیگر این مهرهاى گرد را وقتى بغل هم مى‌گذاشتند یكى این جا یكى این جا و یكى را هم این جا همین طورى تا آن جا مى‌دیدید كه مهر مى‌گذاشتند بعد اولى را مى‌زدند مى‌افتاد این اولى مى‌افتاد روى دومى، دومى روى سوى یك دفعه مى‌دیدى این چرخید رفت تا صف اول یك دفعه یكى نگاه مى‌كرد مى‌دید كه همین طور مهرها دارد كه مى‌ریزد دوباره مى‌چرخد به این نحو اگر ما فرض و تصور كنیم یك اراده اول بوده آن اراده فقط یك تلنگر زده به این مهر دیگر بعد نشسته كنار همین طور دارد تماشا مى‌كند این خودش همین طورى مى‌گردد دور مى‌زند بچه ها دارند یك اسباب بازى هاى دیگرى كه به این شكل‌

 است درست مى‌كنند به همدیگر مستندش مى‌كنند این مى‌خورد به آن این مى‌خورد به ان آیا اراده حق نسبت به خلقت اشیاء هم به این نحو است یعنى فرض كنید كه یك فوتى كرده در عالم بعد خودش نشسته كنار همین طورى رله وار این عالم براى خودش مى‌چرخد مى‌رود كنار و خودش هم هیچ كار ندارد یا این كه نه خودش وقتى كه فوت مى‌كند پیگیرى آن هم خودش دارد مى‌كند یعنى هم فوت مى‌كند هم پاش ایستاده یعنى پاى كوره ایستاده و دائماً یكى یكى قالب درست مى‌كند و مى‌زند بیرون وقتى كه فرض كنید كه جناب آقاى آ شیخ مسلم سلمهم الله اراده مى‌كنند خلیفه الله درست كنند خیال نكنند كه خداى متعال در این جا بیكار نشسته خدا پاى تنور ایستاده و از ان جا دارد اراده مى‌آید تا این كه همتى در شما و بعث شوق اكید و بعث عضلانى شما خیال كردید عالم همین طور گتره است؟ نه آقا جان بر هر قضیه اش یك حساب و كتابى است یك اراده مستدام بر این مسأله وجود داره و هكذا على اىّ حال‌

 سؤال: آقا این تعبیر هم شاید مصّامحه باشد بگوییم كه از یك طرف خلق مى‌كند از یك طرف ناظر به خلق است باید بگوییم در هر آن دارد خلق مى‌كند

 جواب: بله ما هنوز مسأله و عبارت را عرض نكرده بودیم بله همین طور كه مى‌فرمایند مسأله نظارت ندارد مسأله همان اراده و مشیت اوست من آمدم یك مثال جزئى بزنم تا شما نسبت به كل قضایا برسید

 سؤال: معذرت مى‌خواهم در قرآن هم دارد بحث وحدت تدبیر را با خلقت مى‌كند این هم مسامحتاً براى مخلوقات است؟

 جواب: خیر اصلًا وحدت وجود ندارد اصلًا یك حقیقت بیشتر نیست حالا به این مسأله عنایت كنید ببینید وقتى كه این وجود را ما در این قضیه جزئیه دائم مرید براى تغییر و تبدل او مى‌دانیم همین مطلب را در مورد قرین او هم ملاحظه خواهیم كرد و همین مطلب را در مورد قرین او و تمام اشیاء ماده تمام این ها آن‌

 وجود بسیط خودش را دارد به صورت یك امر مقىّ‌د و محدود خارجى با این كیفیت در مى‌آورد و هر آنى مرید براى صورت جدیدى است و خلع صورت قبل است دوباره در آن بعد مرید صورت جدید است تا این كه این مسأله به یك حد یقفى برسد و در آن جا علت خود اشیاء علت الشى‌ء از این تغییر و تحول به این صورت خود را به صورت دیگرى قرار بدهد یعنى جنبه مادى او را دیگر مد نظر نیاورد بلكه جنبه صورى مدّ نظر قرار بدهد در نظر بیاورد یعنى علیت نسبت به ماده مبدّل به علیت نسبت به صورت بشود یا جسمیت این ماده مبدل به جسمیهأخرى بشود این ها تمام بسته به اراده آن مرید است آن مرید روى اراده اى كه دارد حقیقه الاشیاء را در عالم خارج خودش صورت بندى مى‌كند هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحامِ كَيْفَ يَشاءُ تصویر در ارحام به اراده اوست این تصویر گاهى این نطفه مى‌آید و به این صورت گاهى اوقات آن نطفه مى‌آید و به صورت دیگر این تصویر پیدا مى‌شود گاهى اوقات این وجود مى‌آید و خود را به این ماده متجلى مى‌كند و گاهى اوقات این وجود مى‌آید و خود را به ماده و به جنس دیگرى متجلى مى‌كند بنابراین حقیقه الشى‌ء كه خود نفس الوجود است واحد است الّا این كه در عالم خارج بسته به اراده آن مرید این صور مختلف بنا بر مقتضاى كیفیت آن اراده در عالم خارج آن وجود متبلور به تعینات مختلف و متظاهر به ظهورات متفاوتى مى‌گردد این مسأله نحوه تبدل و تغیر وجود به صور جزئیه همان مطلبى است كه در قرآن مجید از او تعبیر وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كرده است‌ وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ یعنى یك اراده بدون توقع یك اراده بدون تبدل و بدون این كه دو اراده نسبت به این مسأله وجود داشته باشد این وجود كه دارد به شكل در مى‌آید یك اراده واحد لا ینقطع است كه استمرار دارد آن اراده‌

 واحده براى ظهورات مختلفه حالا صحبت در این است كه آن ظهور خارجى مختلف است ولى صحبت در این است كه نفس آن اراده اراده واحد است یعنى نه این كه آن اراده مانند ما گاهى باشد و گاهى نباشد اگر ما اراده یك امر را بكنیم این را برداریم ودر این جا بگذاریم با اراده این لیوان برداشتن منافات داشته باشد و دو اراده تلقى بشود و دو امر خارجى تلقى بشود چون هر اراده مستلزم یك فعل خارجى است این اراده هم مستلزم این فعل خارجى است این طور نیست در حق متعال كه اراده اش به یك امرى تعلق بگیرد و تمام، بعد دوباره اراده اش تعلق بگیرد به یك مسأله تمام، به اراده واحد وجود متولد و مستدام شده است و آن اراده واحد همیشه با این وجود خواهد بود و با مبدعات و بقاى مبدعات و با ممكنات در عالم طبع و با بقاى آن ها همان اراده واحد خواهد بود نه این كه یك اراده انجام بشود ودیگرى نشود این اراده اى كه یك وقت انجام بشود و آن نشود آن اراده اى است كه در ظرف زمان تحقق پیدا مى‌كند اما آن وجودى كه خارج از زمان است اگر ما آن را وجود اراده بگیریم دیگر تعدد در آن وجود نمى‌تواند معنا داشته باشد چون از ظرف زمان خارج است دیگر نمى‌شود در آن جا دو اراده باشد سه اراده باشد چهار تا باشد یك میلیون باشد یك میلیارد باشد نه یك اراده واحد هست نسبت تغییر نسبت به خلق و نسبت به تمام آن چه كه در این عالم مى‌خواهد تحقق پیدا بكند به اراده واحد و آن اراده همیشه با او وجود دارد، این اراده اى كه همیشه با او وجود دارد خود این مسامحه است چون این كه مى‌گوییم همیشه ما این همیشه را در ظرف زمان به كار مى‌بریم اما در ظرف غیر زمان اطلاق همیشه غلط است مگر این كه به مراتب دهرى توجه داشته باشیم بخواهیم به ضرورت ازلیه توجه كنیم اما اراده همیشه یعنى هر وقت وقتى در آن جا نیست در مجردات كه وقت معنا ندارد در آن علت سلسله علل كه وقت معنا ندارد یك دفعه و دو دفعه در آن جا معنا ندارد پس بنابراین در آن جا اراده، اراده واحد است در خارج ما

 مرادها را متعدد مى‌بینیم یك اراده تعلق به این لیوان، میز، دفتر، دستك، فرش، آسمان، حجر، شجر، این ها مرادهاى متعدد است اما نفس اراده كه ناشى مى‌شود از آن وجود و آن جنبه ربطى بین این وجود خارجى وبین حق است كه آن جنبه ربطى را چشم نمى‌بیند ولى عقل او را مى‌فهمد و احساس مى‌كند آن چه را كه چشم احساس مى‌كند شى‌ء مادى خارجى است مادى آن وجود است اما آن وجودى كه الان آن وجود علت براى این شده و آن وجود به صورت معلول به این كیفیت در آمده است آن از پس چشم ما مخفى است به عبارت دیگر آن مایعى كه در كارخانه شیشه گرى ریخته شده و بعد این لیوان در آمده آن مایع را ما نمى‌بینیم ما الان لیوان مى‌بینیم اما این كه بر این لیوان چه گذشته و چه مراحلى را طى كرده آن از چشم ما مخفى است حالا در مورد ماده هم همین طور است آن وجود بسیط كه پشت این قضیه است و آن وجود رنگ به خود گرفته تغییر به خودش داده تكان به خودش داده به اصطلاح تا به این قسم در آمده آن را ما احساس نمى‌كنیم این همان نكته ربط بین حادث و قدیم است. پایان قسمت‌A

 یا در روز قیامت وامثال ذلك فقط پرده برداشته مى‌شود اما نه این كه قبض به معناى این است كه این ماده از بین مى‌رود ماده از بین نمى‌رود اگر ماده بخواهد از بین برود پس لمن الملك معنا ندارد باید هر پادشاهى رعیت داشته باشد تا بگوید لمن الملك وقتى رعیت نداشته باشد دیگر پادشاه بیاید براى كه بگوید لمن الملك این كه الان او مى‌گوید لمن الملك این كه او الان در هنگام نزع روح ادراك این معناى اراده حقه را شخص مى‌كند این كه مى‌فهمد چیزى نیست این كه مى‌فهمد عبد است در عالم برزخ و مثال و قیامت و ... احساس مى‌كند كه هر چه بوده عنایت و نظر و اراده حق بوده با توجه به حفظ همه مراتب این مطلب هست نه این كه این مطالب از بین مى‌رود وقتى كه همه عالم پوچ شد و دود شد و دخان شد و بخار شد و فنا شد آن جا خدا مى‌گوید حالا نفس كش كجاست بیاید این جا فرض كنید

 كه در مقابل ما عرض اندام بكند نه انسان با وجودى كه هست با وجودى كه مشاعر دارد عقل دارد آن جا پرده از جلوى چشمش برداشته مى‌شود و احساس مى‌كند كه) لا موثر فى الوجود الى الله (پس مرحله قبض و بسط این نیست كه بعضى ها مطرح مى‌كنند كه بسط به معناى گسترش و قبض به معناى انتفاع است نه جانم قبض و بسط در مقام اثبات است نه در مقام ثبوت در مقام ثبوت قبض و بسطى نیست یك مرحله بیشتر نیست و آن، مرحله وصل است این است كه مى‌گوییم در علم ربوبى اجمال راه ندارد حالا صحبت در این جا این است كه این كه بعضى ها مانند مرحوم شیخ در تعلیقات آمدند و فرمودند نسبت اشیاء به حق واجب بالقیاس است این نكته اگر منظور این است كه در هر مرتبه و در هر نشئه اى كه تصور تعین و تشخص حق شود در آن مرتبه و در آن نشئه باید اشیاء وجود داشته باشند كه منافاتى با جنبه فاعلیت حق دارد این معنایش این است كه تا هر مرتبه اى كه شما حق را تصور بكنید خلق هم با آن در او بوده پس جنبه فاعلیت كجا رفته بالاخره این وجودى كه الان به صورت این امر مادى درآمده است آیا درآمده یا درنیامده بالاخره درآمده دیگر آیا درآمدن این فاعل مى‌خواهد یا نمى‌خواهد خب فاعل مى‌خواهد آیا این فاعل باید قبل از تحقق این تحقق داشته باشد یا نداشته باشد باید تحقق داشته باشد نمى‌شود كه فاعل بعد از این بیاید اول این در خارج وجود دارد بعد فاعلش زنده بشود نه، این طور نیست باید اول شیشه گرى بیاید این فنون شیشه گرى را یاد بگیرد ماده اى بیاید بعد شروع كند این ماده را مذاب كند تبدیل به لیوان بكند فاعل اشیاء كه عبارت است از وجود حق آیا این وجود حق باید باشد از نظر تعین نه از نظر زمانى از نظر تعیین باید باشد و این را خلق بكند یا نباید باشد و آیا مرتبه وجود این با مرتبه وجود حق مساوى است نه مرتبه زمانى یعنى آن وجودى كه الان دارد به صورت ماده در مى‌آید آیا آن وجود از نظر مرتبه وجودى عین مرتبه وجود حق است مساوى نه مرتبه زمانى یعنى آن وجودى كه الان دارد

 به صورت ماده در مى‌آید آیا آن وجود از نظر مرتبه وجودى عین مرتبه وجود حق است خب پس فرض این است كه معلول در مرتبه علت مساوى با علت باشد در حالتى كه متأخر از علت است معلول در جنبه معلولیت مساوى با علت است نه از نقطه نظر ذات خود از نقطه نظر ذات علت متقدم بر معلول است خیلى ها هستند و هنوز بچه ندارند حالا تا بخواهند بچه پیدا بكنند باید بروند اول زن بگیرند آقا بعد نمى‌دانم مدتى بگذرد تا بتوانند بچه پیدا بكنند نه این كه بگوییم آقا چون این بچه معلول براى پدر است پس در هر مرتبه اى كه پدر بوده بچه هم باید بوده پس تو داشتى نگاه مى‌كردى بعضى ها مى‌گویند ما عروسى پدرم یادمان مى‌آید من از شمالى ها شنیده ام مى‌گویند جدى مى‌گویند ما عروسى بابایمان یادمان مى‌آید دو نفر بودند اول بچه دار شدند بعد گفتند حالا بیا با هم عروسى كنیم خب بنابر این فرضیه درست است كه معلول همیشه با علت بوده و ناظر بر احوال علت بوده ولى اگر ما این مطلب را نپذیریم و مطلب را به نحو دیگرى بخواهیم مطرح بكنیم باید عرض كنیم با كمال تأسف نه خیر فاعل همیشه تقدم، تقدم طبعى دارد بر معلول حالا كه مطلب این طور شد این مسأله اى كه مطرح مى‌شود كه فاعل كه حق متعال است فیاض على الاطلاق است دوام فیض دارد نمى‌شود در یك مرحله از مراحل از این فیض خالى باشد در این جا این معناى خود را پیدا مى‌كند آیا منظور از دوام فیض هم رتبه بودن معلول است با فاعل در مرتبه تشئون و در مرتبه تعین آن؟ خب این تساوى بین علت و معلول است ما در زمان و مكان بحث نمى‌كنیم بالاخره بین علت و معلول باید تقدم باشد یا نباید باشد این را به ما جواب بدهید اگر باید تقدم باشد چه تقدمى است؟ تقدم، تقدم طبعى است این جا است كه، مى‌گوییم كه اراده حق اقتضا نمى‌كند نسبت به خلق اشیاء چه اشیاء هم به ضرورت ازلیه ثابت بشوند براى حق پس مى‌فهمید این تعبیر چه تعبیر نا مناسبى است اشیاء و معلول به ضرورت ازلیه به این معنا كه ما ازل را مرتبه تشؤن حق و

 تعین و تشخص حق بدانیم به همان نحوى كه وجود براى ذات حق ثابت بود به ضرورت ازلیه به همان نحو مراتب تعین و خلق براى حق ثابت است به ضرورت ازلیه اگر این طور باشد تقدم طبعى در این جا مورد نقاش قرار مى‌گیرد چون در هر مرتبه كه مرتبه تشعن حق است نه در مرتبه زمان در مرتبه تشعن و مرتبه وجود ذاتى حق كه موجب تعین حق است شما در آن مرتبه نگاه كنید خلق مساوى با او خواهد بود و این تساوى ذات معلول با ذات علت است در حالى كه حق تقدم طبعى دارد همین كه این وجود مى‌خواهد به صورت ماده و تعین در بیاید یعنى مرید الان تقدم بر او دارد وقتى تقدم بر او داشت پس در صقع ربوبى و در مرحله ذات ربوبى در آن جا حق است و غیر حقى وجود ندارد آن جا مرتبه ذات حق است در آن مرتبه نه دیگر اجمالى هم هست چون اجمال برمى‌گردد به فعل اجمال برمى‌گردد به علم علم هم علت براى فعل خارج و علت براى اراده و مشیت است در آن مرحله است كه ما مى‌گوییم دیگر نه علمى وجود دارد نسبت به اشیاء نه خلقى وجود دارد نه تعینى وجود دارد در آن مرتبه تشؤن هیچ وجود ندارد حالا كه در آن مرتبه وجود نداشته اراده و مشیت حق تعلق بر خلق پیدا مى‌كند خب اشكال ندارد این كه ما مى‌گوییم فیض حق على الدوام است معناى آن این است كه تا خدا خدایى مى‌كرده جبرئیل هم بوده؟ اگر این طور بوده پس باید جبرئیل باید از بالا و پایین خدا خبر داشته باشد تا خدا خدایى مى‌كرده فرض كنید كه من باب مثال ما بودیم پشه كى داند كه این باغ از كى است در بهاران زاد و مرگش در دى است‌

 سؤال: پس مى‌شود انفكاك بین خود ذات و تجلى او كرد به این معنا كه بگوییم یك زمانى این زمان تغییر مسامحه اى است این ذات بوده بدون تجلى؟

 جواب: مثالى كه زدم از همین جا باید روشن ب‌شود

 سؤال: نه تجلى است آقا؛ مى‌گویند تجلى دارند اشیاء

 جواب: این وجود منبسط كه وجود جوهرى است وجود منبسط كه وجود

 مجردى است آیا این وجود مجردى به این شكل درآمده یا درنیامده‌

 سؤال: بله در آمده‌

 جواب: پس این تقدم طبعى بر این دارد

 سؤال: تقدم طبعى دارد ما مى‌خواهیم بگوییم این تقدم طبعى را الان داریم اثبات مى‌كنیم‌

 جواب: تقدم طبعى را ما در زمان اثبات مى‌كنیم و خود آن وجود مافوق زمان است پس خود آن وجود جداى از این است‌

 سؤال: جداى از این است ما مى‌خواهیم بگوییم بدون این هم مى‌شود چنین بحثى را اثبات كرد كه بگوییم یك زمانى وجود حقیقى بوده بدون این موارد؟

 جواب: وقتى كه شما اصلًا فرض مى‌كنید وجود را بلازمان دیگر یك زمانى بوده یا نبوده معنا ندارد خودتان الان دارید مى‌گویید یعنى خودتان بدون این كه متوجه این گفتار و كلامتان باشید دارید همین الان اثبات یك رتبه متأخر از ماده را مى‌كنید تمام شد و رفت این همین است دیگر این معناى افتراق است دیگر افتراق نه افتراقى كه علت باشد بعد معلول نباشر علت هر وقت هست معلول هم هست در مرتبه علیت اما بحث این است كه خود ذات كه نفس الوجود است نفس وجود جوهرى است نفس وجود مجرداست خود نفس آن وجود مجرداو در او تغیر و تبدل راه ندارد تغییر و تبدل در مقام علت و در مقام مشیت است پس ذات او مافوق مشیت و متقدم بر مشیت است نسبت به خلق‌

 سؤال: مى‌شود ذات را بدون اراده و مشیت تصور كرد

 جواب: خب بله‌

 سؤال: یعنى باز هم البته این از طریق مسامحه است مى‌گوییم كه ذاتى بوده بدون اراده و مشیت‌

 جواب: یعنى زمانى گذشته‌

 سؤال: زمانى كه نیست غلط است تعبیر

 جواب: این جهت است كه من مى‌گویم تقدم تقدم طبعى این كه من عرض مى‌كنم ضرورت ازلى را نباید بالواجب بالقیاس الى الغیر را بالنسبه به حق آورد معناى آن تساوى بین ظهور و بین وجود براى ذات نیست اگر تساوى باشد پس این هم واجب بالذات است هیچ فرقى در این جا نمى‌كند در حالى كه ما الان این را در رتبه متأخر از ذات مى‌دانیم فرض این است كه الان به این صورت در آمده صورت مصور مى‌خواهد صورت فاعل مى‌خواهد پس فاعل هست و این نیست) كان الله و لم یكن معهو شیئاً) (كان الله و لم یكن معه) یعنى در صقع ذات وجود؛ وجود مجرد است نه این كه كان الله قبلًا برگردیم یك میلیون قبل تاریخ الان ذات است و این نیست صحیح است این طور بگوییم چون ذات مافوق ماده است و مى‌توانیم بگوییم الان ذات است این ذات همراه با او هست چون جنبه فاعلى و جنبه علىّ دارد پس دو جنبه را در لحاظ واحد ما در این جا لحاظ كردیم لحاظ اول نفس ذات این كه عبارت است از وجود حق؛ جنبه دوم تنزل اوست به مقام ظهور در نفس ذات این وجود ندارد در تنزل با مقام ذات این وجود دارد یعنى ذات با مقام، مقام خالقیت مى‌شود در این جا پس ما نباید به عقب برگردیم و به ما قبل تاریخ و از آن جا شروع كنیم چون هر جا كه ماده باشد در این جا زمان بوده زمان؛ انتزاع از ماده است نه این كه زمان فرض كنید كه براى خودش یك وجود دیگرى داشته ماده در آن زمان قالبش ریخته مى‌شود در زمان بدون این ماده زمان یعنى چى؟ هیچى اگر زمان خورشید است خب خورشید هم ماده است اگر زمان كره زمین كره است زمین هم ماده است اگر من زمان هستم من ماده هستم پس زمان چى شد شما غیر از گردش زمین كه زمان به وجود مى‌آید چه چیزى دارید كه به ما ارائه بدهید كه زمان آن است؟ زمین است دیگر فرض كنید كه زمین خوب حالا اگر شما این زمان را مى‌گویید كره زمین حالا از كره زمین رفتید در یك ستاره اى كه در

 آن ستاره اصلًا حركت نیست معنایش این است كه آن جا زمان وجود ندارد یعنى وقتى كه شما رفتید پایتان را گذاشتید در آن ستاره در آن كره پایتان را قرار دادید در حالى كه آن كره حركتى ندارد و ثابت است آیا شما زمان را برخودتان احساس نمى‌كنید كه گذشته خب احساس مى‌كنید دیگر این یك امر انتزاعى است یعنى از نفس ماده زمان متولد مى‌شود نه این كه زمان در خارج وجود دارد ما برویم آن بگیریم همان طور كه من الان این لیوان را گرفته ام زمان را نمى‌توانم بگیرم در مشتم ولى وقتى كه من آمدم در این جا در این اتاق فرض مى‌كنم بر این كه اصلًا نمى‌دانستم ساعت چند است فرض مى‌كنم بر این كه نمى‌دانستم كره زمین هم مى‌گردد آدم بى سوادى هستم فرض مى‌كنم بر این كه من باب مثال خورشید و فلان و این حرف ها این حركت ظلّ و سایه و این ها را هم اطلاع ندارم تمام این ها را من فرض مى‌كنم من را مى‌آورند در یك اتاق قرار مى‌دهند پرده ها را هم مى‌اندازند فقط من سیاهى مطلق در این جا احساس مى‌كنم آیا زمان را احساس نمى‌كنم؟ مى‌گویم اى بابا خسته شدم این جا نشستم چقدر این جا من را نگه مى‌دارند چرا نمى‌گذارند من بروم خب تو كه ساعت ندیدى بفهمى چقدر زمان گذشته تو كه حركت شمس و سیارات را ندیدى بدونى چقدر گذشته پس از كجا زمان را فهمیدى این بخاطر نفس ادراك تحقق ماده است نفس تحقق ماده از آن زمان متولد مى‌شود انتزاع مى‌شود نه این كه چیزى هست در زمان چیزى نیست‌

 سؤال: روایتى كه شرح فرمودید تمام ذات را صقع ربوبى را از مخلوقات جدا فرمودید این شى‌ء در آن جا نیست‌

 جواب: این شى‌ء به این صورت در آن جا راه ندارد چون در آن جا تركب نیست‌

 سؤال: نفى این را هم كه نمى‌توانیم بكنیم؟

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

 شیئاً و الآن كما كان) این و الآن كما كان الان كه ما داریم مى‌بینیم الان كه داریم این مشاهده را مى‌كنیم الان دو لحاظ براى این مى‌شود ذات بدون این و ذات با این ذات بدون این یعنى جنبه فاعلیت و خود نفس ذات بدون جنبه فاعلیت‌

 سؤال: این كجا مى‌رود؟

 جواب: این كه جنبه ربطى خود را از دست نمى‌دهد

 سؤال: مى‌دانم ما مى‌خواهیم بگوییم بحث را وقتى‌

 جواب: جنبه ربطى خود را از دست نمى‌دهد یعنى در عین این كه الان این وجود وجود مجرد به این شكل در آمده این تبدل به این شكل را ما دو امراز آن انتزاع مى‌كنیم امر اول آن وجود مجردى كه خودش را الان همین الان كه دارم با شما صحبت مى‌كنم این وجودى كه الان خودش را به این شكل درآمده و در دست من قرار گرفته آن همان (كان الله و لم یكن معه شیئاً) است یك این وجودى كه خودش را به این شكل در آورده گفته بیا مرا نگاه كن این و الان كما كان یعنى دو جنبه با لحاظ واحد در این جا لحاظ مى‌شود مرتبه اول وجود مجردى كه مى‌خواهد خودش را ظهور بدهد آن یك لحاظ است مسأله دوم ظهورى كه الان پیدا كرده این دو مسأله را در لحاظ واحد امیرالمؤمنین در این جا بیان كرده اند و این غیر ضرورت ازلیه است ضرورت ازلیه فقط اختصاص به ذات دارد در مرحله تشؤن ذات یعنى ذات در مرحله خود انتصّاب وجود به ذات آن جا ضرورت ازلیه باید بیاوریم نه در این جا، این جا ضرورت بالقیاس إلى الغیر در غیر است بعد از مرحله علیت نه قبل از مرحله علیت قبل از مرحله علیت كه این نیست فقط همان جنبه ربطى آن است حالا انشا الله دیگر شنبه بله‌

## ١٣٥

 در مسأله واجب الوجود من جمیع الجهات صحبت از قدم صفات حقیقیه و ذاتیه براى ذات واجب الوجود و همین طور صفات فعلى از آن نقطه نظر كه انتساب به حق دارند و چون حق قدیم و ازلى است پس این صفات فعلى هم قدیم و ازلى خواهد بود. این مسأله هم مورد توجّه قرارگرفت كه منظور از قدیم بودن صفات ازلى چه قدمتى است؟ نكته‌اى كه باقى مى‌ماند در این بحث، انشاء الله دیگر این نكته را تمام كنیم از فردا به بحث دیگرى اگر خدا بخواهد، مسأله عینیت ذات است با صفات و عدم عینیت ذات با صفات ـ چنانكه اشاعره معتقد هستند ـ اشاعره قائل به تفكیك بین ذات و بین صفاتند یعنى ذات در رتبه ماهوى خود، نه در رتبه هویت خود، یعنى ذات در رتبه ذاتیت خود عینیت با صفات حقیقیه ندارد و طبعاً صفات فعلى هم داخل در این بحث خواهند شد.

 اشكالى كه بر این مسلك و مطلب وارد مى‌شود عبارت است از امكان ذاتى ذات نسبت به صفاتى كه زائد بر ذاتند نه عین ذات؛ یعنى چون صفات در آن حقیقت و كنه ذات راه ندارند بنابراین زائد بر ذات خواهند بود هم چون صفاتى كه زائد بر ما هستند و آن زیادت موجب حمل مى‌شود از ناحیه غیر.

 سؤال: صفات براى ما در مرتبه ماست و ما هم صفات خدا را در مرتبه ذات خدا مى دانیم اصلًا اینطور نیست كه ما بگوییم ممكن است یا واجب است مثلًا. جواب: نه‌

 سؤال: چون ذات به ما هو ذات وقتى لحاظ شد دیگر جایى براى درك صفت نمى‌شود چون جاى صفتیت وجود ندارد.

 جواب: یك وقت بحث صفات فعلى است یك وقت كل صفت است در مقام ذات چرا این صفت حیات یا صفت علم و قدرت در آنجا قابل تصور نیست یعنى ممكن است ذات تصور بشود بدون علمش ممكن بدون حیاتش تصور بشود؟

 سؤال: حیات وعلم و اینها یك مرتبه نازل ترى است یعنى در صورتى كه كسى یك مرتبه پایین بیاید مى‌تواند اینها را درك كند.

 جواب: خب حالا اگر كسى بگوید اگر منظور ما از عینیت ذات با صفات نفس تحقق صفات است در هر مرحله اى كه ذات باشد چه جواب مى‌دهید؟ یعنى آیا ممكن است شما ذات را تصور كنید كه این ذات بقا داشته باشد ولى حیات نداشته باشد علم نداشته باشد.

 سؤال: مى‌خواهم بگویم كه حیات مادون این است حیات معلول آن ذات است معلول یك مرتبه نازلترى است از علّت.

 وقتى ذات را تصوّر مى‌كند مثل این مى‌ماند كه یك لامپى یك نورانیت حد پنجاه، این نورانیت پنجاه وقتى كه به حد صد برسد اصلًا محو مى‌شود چیزى نمى‌ماند از آن، آن وقت من بگویم این لامپ صد باید پنجاه داشته باشد

 جواب: این افرادى كه قائل به عینیت ذات با صفات هستند قائل به عدم انفكاك هستند نه اینكه من باب مثال قائل به عینیت در همان به اصطلاح رتبه ماهوى ذات، فرض كنید یك وقتى شما زید را نگاه مى‌كنید امّا اطلاعى بر امور خفّیه زید ندارید فقط از زید یك سر و صورتى مى‌بینید این دلالت نمى‌كند بر اینكه آن مسائل وجود ندارد، از دید شما مخفى است، حالا در مرحله عینیت ذات با صفات وقتى كه ما به ذات نگاه مى‌كنیم یعنى همان حقیقت بسیطه اى كه آن حقیقت بسیطه را ما اسمش را مى‌گذاریم وجود بسیط و وجود مطلق این كه ما الان اسمش را وجود بسیط و وجود مطلق مى‌گذاریم آیا در این وجود مطلق چه ما بخواهیم چه ما نخواهیم آیا حیات نخوابیده؟ در این وجود مطلق چه ما تصور بكنیم یا تصور نكنیم علم نخوابیده؟ یعنى آیا ممكن است كه یك مرتبه اى ولو به مرتبه خیلى ضعیفه‌اى شما تصور انفكاك وجود را از قدرتى كه ذاتى براى وجود است بكنید، فرض كنید كه تصوّر انسان را بدون حیوانیت تصور انسان را بدون ناطقیت‌

 تصوّر وجود را بدون علم تا اینكه بعد بگوئیم كه این علم معلول براى او هست و ذات افاده مى‌كند و در جنبه علم را براى خودش تحصیل مى‌كند؟ از كجا تحصیل مى‌كند؟ از كجا براى خودش علم مى‌آورد؟ این كه ذات بخواهد براى خودش تحصیل علم بكند آیا مثل ما مى‌ماند كه اینجا نشسته ایم كتاب را باز كنیم تحصیل علم كنیم خب وقتى كه حالا عالم شدیم مى‌گویند این صفات زائد بر ذات است. آیا مثل ما مى‌ماند كه باید نان و پنیر بخوریم تا اینكه قدرت پیدا كنیم این مى‌شود قدرت زائد بر ذات ما، اما فرض كنید كه من باب مثال حیات ما آیا مى‌شود تصوّر كرد كه زیدى باشد و حیات معلول براى او باشد زید را شما تصور بكنید در یك مرتبه حیات نداشته باشد نفس تصوّر زید تصوّر حیات است گر چه در تصور نیاید اما خود او نفسش تصوّر اوست گرچه حالا ما فرض كنید تصوّر نكنیم این را، وقتى كه شما نور خورشید را تصوّر مى‌كنید نفس تصوّر نور خورشید اقتضاء مى‌كند كه در این نورِ خورشید اشعه مادون قرمز هم باشد گرچه شما به نظرتان نیاید ماوراء بنفش هم باشد گرچه در نظرتان نیاید اشعه نور زرد هم باشد فرض كنید كه نور آبى هم باشد نور سفید هم باشد هفت رنگ در این جا وجود داشته باشد گرچه شما تصور نكنید، نكنید نكنید مشكل نیست مشكل این است كه نباشد این است مسأله. حالا ذات را ما تصوّر بكنیم و در آن ذات علم را ما راه ندهیم ذات را در یك مرتبه بالاتر وآن علم را در یك مرتبه پایین‌تر و بعد این مى‌شود وصف زائد بر ذات خب این زائد از كجا آمد؟ این علم از كجا آمد؟ این نكته اى است كه مضطرّ كرده است كه حكماء قائل به عینیت ذات با صفات بشوند در این كه جمیع حكماء قائل به عینیت ذات با صفات هستند كه هیچ، بعضى ها هم مانند صدرالمتألّهین بیایند و حتى صفات فعلى را هم قدیم بدانند و بالضروره براى ذات ثابت بدانند، نه چون مرحوم بوعلى كه این صفات را امكان بالقیاس إلى الغیر وذات را در انتساب به این صفات امكان بالقیاس الى الغیر بداند. امكان بالقیاس إلى الغیر مثل این لیوان در

 انتسابش به لیوان دیگر كه قرین اوست این امكان بالقیاس الى الغیر است یعنى وجود او منوط به وجود او نیست وجود آن لیوان هم منوط به وجود این نیست، و هر دو در انتساب به یكدیگر ضرورت ندارند یعنى نه این است كه این لیوان باید آن وجودش منوط باشد به او یعنى وجود براى لیوان ضرورت داشته باشد وجود این لیوان براى آن لیوان ضرورت داشته باشد به واسطه وجود لیوان دیگر نخیر ممكن است لیوان دیگرى وجود پیدا بكند و این لیوان وجود پیدا نكند و همین طور وجود آن لیوانِ دیگر ضرورت داشته باشد در مقایسه با این یعنى وجود این موجب بشود كه وجود او هم ضرورت داشته باشد، نخیر ممكن است كارخانه این لیوان را درست بكند و همین كه بخواهد لیوان بعدى را درست بكند، برق برود. پس دیگر وجود لیوان بعدى ضرورت ندارد در قیاس به وجود لیوان غیر، این را مى‌گویند وجوب، در صفات فعلىِ حق مرحوم بوعلى و بسیاردیگر قائل به امكان بالقیاس الى الغیر هستند چون این صفات را زائد بر ذات مى‌دانند و زیادى او را یك زیادى حدوثى مى‌دانند حالا نحوه زیادیى كه آقاى كرمى اشاره كردند و ما الان به این مطلب ایشان هم بر مى‌گردیم آن یك مطلب دیگرى است. ولى صحبت در این است كه این زیادیى كه این آقایان راجع به صفات فعلى بر ذات حق معتقدند این زیاده زیاده حدوثى است یعنى نبوده در یك زمانى خالقیت زید و عمرو در یك زمانى اصلًا تحقّق خارجى نداشته وقتى نداشته ندارد دیگر، وقتى ندارد دیگر چه بگوئیم بحث از این كه عین ذات است و زائد بر ذات است همه اینها مى‌رود كنار مثل این كه زید در یك وقت عالم نبوده جاهل بوده سالها مى‌گذرد بعد به سرش مى‌افتد كه بیاید تحصیل بكند و وقتى مى‌آید تحصیل بكند عالم مى‌شود. صفات خلقى و صفات حدوثى حق این صفات در یك مرتبه نبوده بعد پیدا شده. شما هم دارید مى‌بینید كه خالقیت زید با خالقیت عمرو اینها نبودند و بعد پیدا شدند. اگر اشكال بشود كه این خالقیت‌ها خالقیت جزئى است جواب این است كه خالقیت‌

 جزئى از باب كلّى طبیعى مصداق خالقیت كلّى است و خالقیت كلّى چیزى نیست جز خالقیت جزئیه و جزئیه و جزئیه چطور اینكه تحقّق هر كلّى طبیعى در خارج وجود مصادیق اوست همین طور تحقّق صفات كلّى حقّ در خارج را مثل عنایت و تربیت و رحمانیت و رازقیت و امثال ذلك نسبت به حق قائل باشیم اما این صفت كلى در خارج هیچ مصداقى نداشته باشد خوب این نیست اینطور و همین اینها صفات، صفات حدوثى و صفات فعلى هستند.

 سؤال: كلى منطقى بله، ولى كلى بمعناى سعه وجودى شاید این سعه وجودى اش باشد ولى تنزلى نداشته باشد.

 جواب: خب، بحث این است كه اینها صفت فعلى اند. نه صفت ذاتى. مثل علم نیست، مثل قدرت نیست، بله در صفات فعلى، بوعلى قائل به امكان بالغیر است، خب آیا ممكن است كه شما خالقیتى براى حق در نظر بگیرید ولى این خالقیت در خارج هیچ مظهرى نداشته باشد یعنى این صفت كلى درخارج مبّدل به صفت جزئى نشده باشد، خب این غلط است. پس وجود و عدم هیچ فرقى نمى‌كند چه اسمش را خالقیت بگذارید چه اسمش را نگذارید چیزى كه فرض كنید كه وجودى ما براى او در خارج نمى‌یابیم مظهرى براى او در خارج نمى‌یابیم پس در خود كلیتش هم حرف است دیگر فرقى نشد حالا خدا هرچه بر تخت اریكه سلطنت بنشیند و بگوید من خالقم پس خلقت كو حالا ببینم چه مى‌شود فعلًا درست كنم پس نگو من خالقم فعلًا هیچ چیزى نیستى هر وقت دست به كار شدى به قول یارو ملائكه را فرستادى از هفت صبح شروع كنند، درست كردن آن موقع تازه به تو مى‌گویند خالق. اولى را خلق كردى یك خالقى، دومى خلق شد، خالق دوم، سومى، از اینجا ما كشف به خالقیت كلى مى‌كنیم و بعد به شما منتسب مى‌كنیم ولى تا خلق نكردى، این تاج كرامت را بر سر خودت نگذار كه حالا ما خالق هستیم و عرض كنم دیگر. فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ‌ و امثال ذلك نه آقا جان آنچه كه‌

 دارى به میدان بیاور. به بازار عرضه بكن تا اینكه ببینیم خالق هستى یا نیستى این مطلبى است كه این آقایان مى‌فرمایند البته صدر المتألهین در جوابى كه به بوعلى و به امثال بوعلى كه اتباع او هستند، این جوابى را كه دادند با آن تقریرى كه عرض شد، مسأله به اینجا منتهى شد كه این تمام آنچه كه در، البته تقریر مرحوم صدر المتألهین اینطور بود ولى آن تتمیمش كه خب عرض شد، به این نحو بود، جواب صدر المتألهین این بود كه این صفات یك جنبه خارجى دارد و آن ماهیاتى است كه ما در خارج مى‌بینیم ولى وقتى مى‌گوئیم خدا خالق است، یك مخلوق خارجى جلوى چشم ماست این مخلوق خارجى داراى ماهیت وجود است و از نقطه نظر استقلال، این مخلوق خارجى امكان ذاتى براى او حمل مى‌شود ولى چون حقیقت او جنبه ربطى دارد، به لحاظ جنبه ربطى، چون مرتبط به یك قدیم است و به یك ذاتى است كه وجود براى او ضرورت دارد پس آن جنبه ربطى او كه همان حقیقت و آن كه در صندوق قایم شده آن جنبه ربطى اش از ازل بوده و آن جنبه ربطى، موجب مى‌شود كه چون منتسب به قدیم است بنابراین او هم قدیم خواهد بود گرچه در خارج، آن نمود ندارد. روزى هست و روزى نیست یك روز اما او را مى‌بینیم و روز دیگر نمى‌بینیم و خالقیت به لحاظ همان جنبه ربطى خلقى و قدمت اوست كه خالقیت اطلاق مى‌شود آن حقیقت براى اشیاء خارج است لولا آن جهت شیئى در خارج وجود ندارد لولا آن جهت همه حباب هستند حباب كه آب ندارد حباب هواست آب درون حباب است و زیر حباب است ولى خود حباب چیزى نیست اگر شما آن آب را برداشتید و در حباب ریختید، آن وقت مقدارى از آب من باب مثال در یك لیوان قابل مشاهده است ولى خود حباب را شما دائماً نگاه كنید مدام بگوئید در آن آب آب است. خب نیست اینها همه در آن هواست آن ماهیت اشیاء آنها همه حباب است آن وجودى كه آن ماهیت را متحقق مى‌كند و موجب تصحیح حمل وجود بر ماهیت مى‌شود آن حقیقت فقط جنبه ربطى وجودات جزئیه‌

 است با آن مبدأ خودشان كه وجود كلى باشد این جوابى بود كه مرحوم آخوند به این قائلین و امثال بوعلى و اینها دادند عرضى كه ما در آنجا كردیم این بود كه این اشكال، مسأله تغّیر و تبّدل را در ذات حق دفع نمى‌كند چطور كه یكى از اشكالات این بود علاوه بر این آن جنبه ربطى وقتى متّصف به معلولیت و به مخلوقیت است كه به منصه بروز و ظهور بیاید اگر به منصه بروز و ظهور نیاید خب، منبسط بودیم به یك گوهر همه بى سر و بى‌پا بودیم آن سر همه. در بى سرو بى‌پا بودن و منبسط بودن و همه كه جنبه خلقى در اینجا معنا ندارد پس جنبه خلقى وقتى خالقیت نمود و بروز دارد كه این تغیر و تبدل باشد اگر تغیر و تبدلى نباشد خلقى هم وجود ندارد فرض كنم بر این كه آب دریا همین طور آرام باشد وقتى آب دریا آرام باشد پس چه كسى از كجا مى‌فهمد كه دریا موج دارد موجش كجاست خب باید حركتى بكند تا شما بگوئید این دریا موج دارد یا نه. همین دریا آرام، ساكت و شما یك ذره موج هم ابر روى این دریا احساس نكنید خب آیا این دریا متّصف به مّواجیت مى‌شود؟ خب كجاست؟ خب باید این آب یك حركتى داشته باشد تا بگوئید این دریا مواج، باید این دریا یك حركتى بكند تا اینكه بگوئید طوفان شده همین طور این دریا، باشد، صاف باشد به اندازه اى صاف كه شما چیزى هم نبینید این متصف به سكون است این كه متصف به تغّیر نیست این كه متصف به خلاقیت نیست اینكه متصف به تبّدل نیست این دریا ساكن است آب است دیگر بنابراین آن وجود منبسط هم كه به قول مرحوم آخوند جنبه ربطى او محقق است در این حرفى نیست آن جنبه ربطى كه عبارت است از همان وجود منبسط آن موجب تحقق اشیاء است همین هم مورد قبول ماست و صحیح است ولى تا آن جنبه ربطى صورت نگیرد این اتصاف به معلولیت و مخلوقیت از كجا پیدا مى‌شود همه چیز در آن وجود منبسط فانى و مُنهّى و بدون هیچ گونه تزلزل پس خلق خدا كجا رفتند؟ خالقیت كجا رفت خب ما كه چیزى نمى‌بینیم شما بگوئید آقا شما نمى‌بینید ولى در عوالم ربوبى در

 آنجا در عالم مبدآت در عالم عقول در عالم مجردات در عالم انوار تغییر و تبدلاتى هست باز بالاخره یك تغیرى شما باید اثبات كنید حتى ملائكه را هم در نظر مى‌گیرید باز بالاخره یك حد وجودى براى آنها بیاورید خب حالا این حد وجودى مادى نیست نباشد بالاخره حد وجودى ملكوتى كه هست در حالتى كه بحث این آقایان بالاخره روى ماده است دیگر چون آنها در مبدآت كه قائل به تغییر و تبدل نیستند خلق را نسبت به آن جنبه ملكى آن نگاه مى‌كنند اصلا فرض كنیم بر اینكه ما اصلًا بگوئیم جنبه ملكى لحاظ نمى‌شود فقط آن جنبه ملكوتى عالم خلق مورد توجه است باز بالاخره بین جناب جبرائیل و جناب عزرائیل فرق است كارى كه این مى كند او نمى‌تواند بكند كارى كه او مى‌كند این نمى‌تواند بكند هر كدام براى یك كارى ساخته شده اند باز بین عالم عقول و مجردات و بقیه فرقٌ این فرق ها از كجا آمد تمام این فرق ها ناشى از تغییر و تبدل است منتهى نه تغییر و تبدل زمانى و مكانى چون ماده نیستند تغییر و تبدل ماهوى. یعنى آن حد وجودى اوصاف و خصوصیاتى دارد كه موجب تمایز با حد وجودى دیگر خواهد شد و الّا هر دو عینین خواهند بود دو عین یعنى یك واحد خواهند بود این دوئیت از كجا آمده؟ دوئیت از غیریت مى‌آید لازمه غیریت، دوئیت است و ملزوم دوئیت غیریت خواهد بود یعنى هر دوى اینها لازم و ملزوم هستند همین كه شما مى‌گوئید دو وجود مجرد یعنى غیریت را ثابت كردید عینیت را كه ثابت نمى‌توانید بكنید بنابراین باز این، همان طور كه عرض شد دفع اشكال را نمى‌كند فقط و فقط اشكال به یك مسأله حل مى‌شود و آن كه ما قائل به قدمت جمیع اوصاف كلیه و جزئیه در عالم خارج نسبت به اعیان خارجى بشویم كه تمام اینها جنبه قدیم دارند یعنى وجود و ظهور خارجى اینهاست كه در مقام اثبات براى ما گاهى هست وگاهى نیست ولى وجود ثبوتى اینها این جنبه قدیم دارد و در علم ربوبى تمام اینها، حضور داشتند با این بیان دیگر نه اشكالى نه تغیر و تبدلى در ذات را شما ثابت مى‌كنید و نه در اینجا اوصاف‌

 حدوثى و فعلى را منفّك از ذات در اینجا مى‌دانید و هم چون بوعلى امكان بالقیاس الى الغیر و ذات را امكان بالقیاس الى مخلوقات در نظر مى‌گیرید و اوصاف ثبوتى و فعلى مانند اوصاف حقیقى ذاتى براى آن ذات ضرورت داشتند بالضروره الازلیه منتهى بعضى از این اوصاف بلاواسطه به ضرورت ازلیه ثابت است بعضى ها به واسطه علیت براى آن ذات در اینجا بالواسطه در آنجا ثابت است آنچه كه بالضروره الازلیه براى ذات ثابت است آن عبارت است از علم و حیات و قدرت آن علم و حیات و قدرت واسطه براى اوصاف حدوثى هستند آن اوصاف حدوثى نه اوصاف حدوثى زمانى اوصافى كه جنبه فعلى دارند گرچه فعل حق هم فعل قدیم باشد بنابراین این آیه شریفه كه مى‌فرماید" وَ إِنْ مِنْ شَيْ‌ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ" یا اینكه‌" ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ" كه مفسرین در آنجا خود مرحوم صدر المتألهین آمدند استفاده كردند براى اینكه تمام اشیاء به واسطه آن جنبه ربطى وجود دارند نه به واسطه جنبه خلقى این در اینجا مى توانیم با یك بیانى ترمیم این تفسیر و توجیه را بكنیم. معناى آیه این مى‌شود این نیست كه دو نسخه از این موجودات در عالم وجود دارد نسخه اول كه نسخه اصل است‌" مِنْ شَيْ‌ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ" است. نسخه دوم كه نسخه خارج است، آن نسخه‌اى است كه شما دارید مى‌بینید. اشیاء را مى‌بینید. معناى‌" مِنْ شَيْ‌ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ" نه این است كه الان این كاغذى كه در دست من است، یك نسخه اى دارد كه این نسخه در لوح محفوظ است كه عبارت است از این خزینه فتوكپى اش را ما مى‌بینیم اصلش نزد آن عالم قضا و قدر و لوح محفوظ و امثال ذلك است نخیر این یك نسخه بیشتر ندارد. این یك نسخه عبارت است از تحقق این شى‌ء در خزینه پروردگار. و مسأله در عالم نیست یك مسأله در عالم است و آن مسأله حضور الاشیاء عند الحق است، این به معناى خزینه است منتهى از دید ما در مقام اثبات، چون ما مى‌بینیم یك شیئى مى‌آید و یك شیئى مى‌رود از اینجا استفاده مى‌كنیم كه یك حقیقتى در ماوراى این اشیاء وجود دارد كه از

 ماوارء این محدوده فكر ما تنازل پیدا مى‌كند به عالم و بعد دوباره از دید ما محو مى‌شود. در حالى كه اگر ما بخواهیم نگاه بكنیم به حقیقت همه اشیاء این بالحضور عند الحق موجود است این عبارت است از خزائن. خزائن عبارت است ازحضورالاشیاء عند الحق به نحو علم حضورى و به نحو علیت این معناى‌" مِنْ شَيْ‌ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ" است منتهى در مقام اثبات ما یك شیئى را چون مى‌بینیم و یك شى‌ء را نمى‌بینیم خداوند متعال تعبیر آورده به اینكه خزینه این شیئى كه شما نمى‌بینید نزد ماست این كه الان شما مشاهده نمى‌كنید این خزینه اش فرض كنید كه من باب مثال پیش ماست این از یك جا آمده كه الان شما دارید مى‌بینید

 سؤال: آنچه كه در خزینه است محدود نیست به امور تخیلات از آن خزینه تنّزل پیدا مى‌كند یك تشكل خاصى پیدا مى‌كند از محدودیت‌هاى زمانى، مكانى، جواب: عرض من اصلًا این است كه آنچه در این عالم است این نیست كه یك شى‌ء متنازله از آن خزینه باشد یعنى آن خزینه یك امر خیلى جزئى و كوچك مثل یك اتم باشد؛ كه از این اتم فرض كنید كه یك مرتبه بزرگ بشود بزرگ بشود بزرگ بشود و یك تشكل زیادى را به وجود آورد مى‌گویند یك میكروب را وقتى شما بگذارید در یك جا، شرایط اگر شرایط آماده اى باشد فردا همان موقع بیائید به آن نگاه بكنید بیست و چهار میلیون برابر شد و است یعنى این یك بزرگوار در اینجا در تحت یك شرایط خاص چه كار كرده هى داده بیرون جنبه خلاقیت دیگر آمده تجلى كرده همین طورى چنان، این شده دوتا آن شد سه تا آن شد چهار تا همین طورى مى‌زاید و حالا آن سلول خودش نصف شده نه این مى‌زاید این شرایط شرایط خاص است یعنى این بیست و چهار میلیون درشكم این نبوده حالا اگر ما بخواهیم تصوركنیم به فرض بخواهیم مثال بزنیم مثال غلط كه این بیست و چهار میلیون همین هایى هستند كه در این یك ذره اند منتهى یكى یكى مى‌پرند بیرون و این‌" مِنْ شَيْ‌ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ" این نیست كه یك خزینه اى باشد و آن در

 متن جلسات شرح حكمت متعالیه ؛ ج‌٥ ؛ ص٢٨٣

 آنجا مسأله خیلى مندمج و فشرده و خلاصه و در هم فشرده اى باشد و بعد از آنجا مى‌آید پائین؛ مرتّب باز بشود و ظهور پیدا مى‌كند مسأله این است كه در عالم لوح محفوظ و در آن خزینه همین حضور خارجى اشیاء در آنجا قراردارد. حضور خارجى همین اشیاء با همه عوالم و با همه سماوات و با همه تغییر و تبدلات در آنجا در مقام علیت اصلًا وجود خارجى دارد نه اینكه آنجا عالم، عالم خفاء است. به قول بمعنى از آقایان؛ و اینجا عالم، عالم شهادت است. عالم خفاء و شهادت ما نداریم ما یك عالم بیشتر نداریم و آن عالم بروز و ظهورات خارجى است بروز و ظهورات حضرت حق، عبارت است از همان علم حق به اشیاء؛ علم حق به اشیاء عبارت است از نفس تحقق الاعیان فى الخارج، نفس تحقق الاعیان فى الخارج عبارت است از علم حضورى حق نسبت به خارج آن علم حضورى حق نسبت به خارج كه عبارت است از حضور الاشیاء عند الحق به آن، عالم لوح محفوظ مى‌گویند به آن خزائن مى‌گویند منتهى چرا خزینه مى‌گویند؟ به خاطر این است كه خزائن از دید افراد مخفى است سلطان خزینه اش را به هر كسى نشان نمى‌دهد كلید دارد، جاى خاص دارد، گنج است جاى خاص دارد، نمى دهد. فقط بعضى ها اطلاع دارند آنچه كه در خارج مردم مى‌بینند، آن ترواشات این خزینه است كه مى‌بینند، یك روز سلطان مى‌آید بار عام مى‌دهد، از این جواهرات پخش مى‌كنند و امثال ذلك خزینه را به كسى را نشان نمى‌دهد. ما هم نمى‌توانیم بر خزینه خدا اطلاع پیدا كنیم چرا؟ چون قدرت و دید ما اقتضاى مشاهده خزائن خدا را نمى‌كند اگر ما احاطه علمى بر آن جنبه ربطى اشیاء نسبت به حضرت حق داشته باشیم، ما هم اطلاع بر این خزائن پروردگار پیدا خواهیم كرد چون ما احاطه علمى نسبت به جنبه ربطى نداریم و فقط جنبه حدوثى و اثباتى او مورد مشاهده ماست پس محدوده روئیت ما محدوده تغیر و تبدل در زمان و مكان خواهد بود و همین طور عالم مثال و اینها. از این نقطه نظر است كه معناى آیه این طور مى‌شود" مِنْ شَيْ‌ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ"

 یعنى حقیقه كلّ شى‌ء. حقیقه كلّ وجود و موجود. حقیقه كلّ مخلوق. حقیقه كل مرزوق. حقیقه كل عین فى الخارج. حقیقت او عند الحق موجوده و یك نسخه هم بیشتر نیست. آن نسخه عبارت است از نفس التعین فى الخارج و السلام و دیگر هیچ چیز ما در اینجا نداریم. آن خفاء و این حرف‌ها اینها همه است مسائلى كه استنباطات و سلیقه هایى است كه در اینجا به كار رفته همین طور آیه اى كه مى‌فرماید:" ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ" كه در اینجا اشاره شده است به همین طور كه مرحوم علامه مى‌فرماید اشاره شده است به آن معناى ربطى، معناى ربطى مسأله، عند الله باق است یا آن جنبه امرى آن عند الله است و اما آن جنبه خلقى از بین مى‌رود جنبه خلقى وجود زید است كه روز یك شنبه به دنیا مى‌آید و سى و پنج سال عمر مى‌كند و در روز جمعه هم از دنیا مى‌رود این جنبه خلقى است اما جنبه امرى، آن از بین رفتنى نیست آن وجودى كه الان متحقق شده است، دیگر از بین نمى‌رود آن وجود، وجود ثابت است. این جنبه خلقى، یك روزى از دید ما پنهان است و روزى دیگر در دید ما ظاهر و آشكار مى‌شود این جنبه، جنبه خلقى است اما آن انتسابش به حق، آن همیشه باقى است آن هیچ وقت زوال پیدا نمى‌كند هیچ وقت از بین نمى‌رود. همیشه او هست و همیشه بر او حساب و كتاب بار است این مسأله هم مانند مطلب بالا و آن آیه دالّ بر این است كه از نقطه نظر اثبات، یك روزى، یك خلقى هست و یك روزى یك خلقى نیست. اما از نقطه نظر ثبوت، نیست دیگر معنا ندارد در خلق پروردگار. گرچه در اینجا ما حتى جنبه خلقى او را هم در نظر بگیریم. یعنى در جنبه خلقى، زوال راه ندارد ما نمى‌بینیم نه اینكه زوال در اینجا راه دارد. ما عند الله باق یعنى همین صحبت كردن من الان در ساعت پنج دقیقه به نه، این صحبت كردن من در ازل بوده است و در ابد هم خواهد بود این صحبت كردن من باقى است، زوال ندارد نه اینكه نبوده است. نبوده است در عالم ملك، نبوده است در عالم اثبات؛ ولى همین نفس صحبت‌

 كردن، همین كلماتى كه الان از دهان من بیرون مى‌آید، اگر یك شخصى ده میلیارد سال قبل وجود داشته باشد، همین مطلب را مى‌شوند و همین مطالب را مى‌بیند و همین حضور را احساس مى‌كند همان طورى كه شما الان احساس مى‌كنید یعنى لمس مى‌كند نه اینكه تماشا مى‌كند نه اینكه یك ادراك اجمالى دارد. لمس مى‌كند با وجود خود این حقیقت را اگر چه هنوز در عالم طبع این حقیقت به منصه ظهور نرسیده است این مى‌شود معناى ما عند الله باق. پس معناى ما عندكم ینفد یعنى به جهت حضور ما در عالم زمان و مكان یك شیئى از دید ما پنهان مى‌شود نفاد مى‌پذیرد عدم بر او حاكم مى‌شود تمام مى‌شود، به خاطر اینكه فرض كنید كه به یك شخصى ده هزار تومان بدهند، بگویند این را خرجش كن. الان هم با این گرانى اوضاع، همان روز اول خرج مى‌شود، حالا در زمان سابق كه بود مثلًا بیست سال پیش ممكن بود یكى با ده هزار تومان شش ماه زندگى كند ولى امروز نه، در عرض سه چهار روز بحمد الله تمام مى‌شود خب، این یك نعمت است دیگر معنى ندارد مال دنیا دست آدم بماند اینها همه اش به خاطر عدم تعلق به دنیا این مطالب پیدا شده، اصلًا غلط است یعنى چى كسى پول داشته باشد این ما عندكم ینفد الان در زمان ناهذا بسیار مصداق بارز و وخوبى دارد. اصلًا در جیب نیامده نفادگرفته نه اینكه حالا بماند و بعد و در زمان سابق خلاف بود یعنى آن خلاف بود كه مثلًا یك هزار تومانى یكى پیدا مى‌كرد فرض كنید كه سه ماه آن را داشت خرج و مخارج و اجاره و همه چیز مى‌داد. آن موقع این آیات قرآن مصداق خوبى نداشت. نیست زمان، زمان طاغوت بود لذا این زمان، زمانى است كه خوب آیات قابل براى تفسیر و توجیه و اینهاست. على اى حال‌

 سؤال: خوب، این را روز قیامت نشان مى‌دهند دیگر

 جواب: خوب، همین دیگر، این خودش خیلى خوب است كه انسان معناى آیات را خوب مى‌فهمد دیگر در اینجا این مسأله به جنبه حضورعلمى اشیاء عند

 الحق، دیگر نفاد در آنجا معنا ندارد یك كلامى است كه آن كلام وجود دارد این كلام همیشه بوده است و همیشه بود این حضور همیشه خواهد بوده است و همیشه خواهد بود در علم حق و آن جنبه ربطى او كه از او تعبیر مى‌شود كه آن جنبه وجود دارد، منظور از آن جنبه ربطى جنبه بدون توجه به جنبه خلقى اگر باشد، این معنا، معناى صحیحى نیست، اگر با توجه به جنبه خلقى باشد خب این معنا مى‌تواند صحیح باشد كه خود مقام ثبوت زوال ناپذیر است مقام اثبات كه مشاهد ماست قابل براى زوال است و این اشكال به دیده رمد دار ما برمى‌گردد به نفس شى‌ء و مقام ثبوت او اصلًا كارى ندارد.

 دیگر این مسائلى بود كه در اینجا ذكر شد. البته مسائل دیگرى هم هست عینیت ذات با صفات و امثال ذلك كه اینها را انشاءالله فردا آن مطلبى كه آقاى كرمى فرمودند و ما خیال مى‌كردیم تمام مى‌شود دیگر فردا هم دیگر چاره اى نداریم كه باید بیائیم راجع به عینیت و عدم عینیت ذات با صفات صحبت كنیم.

## ١ ـ ١٣٦

## كل جلسه خارج از درس است‌

## ارتباط قائم مقام با دربار پهلوى و مرگ وى‌

 مى‌گفت: سفارش كرد به محمدرضا شاه كه سه نفر را مواظبشان باش. یكى قائم مقام است، كه هیچ وقت او را از خودت طرد نكن. این خیلى برایت مفید است. از نظر مشاوره فكرى خیلى برایت مفید است. یكى این است. یكى آقا سید عبدالله بهبهانى كه رابط بین علما و رضا شاه بود. یكى این و یكى هم آقاى بروجردى. مى‌گفت: آقاى بروجردى را حواست باشد به پایش نپیچى. برایت دردسر درست مى‌كند. این سه تا را به محمدرضا شاه خیلى توصیه كرده بود و بعد افراد دیگر. یكى اش این قائم مقام بود. قائم مقام مى‌گویند كسى بوده كه حتى در اندرونى شاه هم مى‌رفته. این قدر با شاه چیز بوده و .... تا اینكه مسأله اصلاحات ارضى مى‌شود. در اصلاحات ارضى قائم مقام مخالفت مى‌كند قائم مقام مخالفت مى‌كند و نشده بوده هنوز. مى‌خواسته بیاورد، در زمان كندى بوده. شاه مى‌گوید كه ما مى‌خواهیم این كار را بكنیم. مى‌گفت: نمى‌شودو شاه مى‌گوید: نمى‌شود به عقب برگشت. تاریخ به عقب بر نمى‌گردد. قائم مقام مى‌گوید: تاریخ به دست بشر ساخته مى‌شود. بخواهند مى‌توانند به عقب برگردانند، بخواهند نمى‌توانند بخواهند نگه مى‌دارند، بخواهند جلو ببرند. خلاصه با شاه اختلاف شد و دیگر این اواخر قهر كرد با شاه. مى‌گویند: دیگر نرفت پیش او و به همین حالت هم از دنیا رفت. حالا این دیگر بعضى ها مى‌گویند: شاید این برایش خیر بوده. مى‌خواسته دیگر قطع رابطه كند با دستگاه. و وقتى هم كه فوت كرد مرحوم آقا به تشیعش نرفتند. من یادم است. من خیلى كوچك بودم. كه این فوت كرد. خیلى، سه، چهار ساله بودم. ولى آن موقع یادم است كه همین پدربزرگ ما، حاج آقا معین رفت و خیلى از دوستانشان كه دوستان آقاى انصارى بودند رفتند به تشییع قائم مقام.

 سؤال: سالك بود؟

 جواب: نخیر، آدم نمازخوانى بوده.

 سؤال: این كه با این قشر مثلًا رفاقت داشته، گفتم، شاید؟؟؟.

 جواب: قائم مقام؟ نه، با علما ارتباط داشته و از رجال سیاسى بوده. ولى آدم نماز خوان و فلان و روزه گیرى بوده، ریش مى‌گذاشته، و در خانه‌اش مجالس روضه و اینها داشته. لولا ارتباطش با دستگاه، آدم متدینى بوده و خیلى هم آدم خوش فكر و با فرهنگى بوده. خیلى. و هر چه حاج آقا معین به آقا اصرار كرد كه آقا بیاید، ایشان گفتند: من نمى‌آیم، تشییع همچنین شخصى من نمى‌آیم. اما با پسرش آقا خیلى رفیق بودند. پسرش مهندس رفیع بود كه این، در فرانسه درس مى‌خواند و درسش هم وقتى تمام شد، آن شب آخر كه فردایش مى‌خواست امتحان بدهد، در خواب یك سیدى را مى‌بیند، البته نگفته بود این سید كه بوده؟ ولى به او مى‌گوید: تو ادعاى عرفان مى‌كنى و در فرانسه دارى تحصیل مى‌كنى؟ جایت اینجاست؟ كه فردا سر جلسه امتحان حاضر نمى‌شود این شخص. حاضر نمى‌شود و بعد بر مى‌گردد ایران. و ظاهراً هم بسیار مرد معروف و خیلى هم آدم بامحبتى بوده. اینها اشراف بودند. اشراف و اعیان. این طورى بودند. بله، از اشراف و از اعیان ولى بسیار متدین بودند. در حفظ حجاب از ما آخوندها، تحفظشان بیشتر بود. كسى صداى زن اینها را نشنود و نمى‌دانم، چادر زن اینها را كسى نبیند و چه میدانم از این جوریها بودند. این همانى است كه آقاى انصارى را دعوت كرده بود در منزلش، منزلش لاله زار كوچه برلن بود، منزل مهندس رفیع. منزل بزرگ سه هزار مترى داشت، آنجا بود. ما مى‌رفتیم با مرحوم آقا، البته گاهى اوقات مى‌رفتیم. از آن خانه هاى اشرافى قدیمى. بعد من آن موقع، سه سالم بود. گفتم جریانش را به شما یك مرتبه. بعد، یك شب زمستانى بود كه آقاى انصارى آمده بودند تهران، این، همه رفقا را دعوت مى‌كند. آقا وقتى كه از مسجد بعد مى‌روند، مى‌گوید: آقا پس‌

 آقا سید محسن كو؟ حالا من سه سالم بود. آقا گفتند: آقا این بچه است. جایى نمى‌برمش. بچه سه ساله را كه نباید برد. مى‌گوید: آقا تا نیاید، شام خبرى نیست. جلوى آقاى انصارى. سفت مى‌گوید نخیر ایشان باید بیاید. یك چیزهائى براى خودش داشت. یك اعتقاداتى داشت مرید آقاى انصارى هم نبود. او از آقا شیخ عباس قوچانى دستور مى‌گرفت مهندس رفیع. از او چیز داشت. بر همان اساس هم بود. ولى خوب دیگر، رفاقت داشت با آقا دیگر، آقا دیگر حالا به خاطر دستور از آقا شیخ عباس با او قطع رابطه نكردند، ایشان همین طور با ایشان تا آخر رفیق بودند. تا وقتى هم كه از دنیا رفتند. خلاصه برایش كتاب مى‌فرستادند و خلاصه نمى‌دانیم، آقا خلاف كردند یا خلاصه. چیست قضیه؟ به هر صورت، خوب شاید ایمان یك عّده محكمتر و كوبنده تر باشد. ایمانها یك ایمانى كوبنده، تا مى‌بینند طرف یك خرده فكرش با آنها نمى‌خواند با ایمانى كوبنده، تبّرى را حسابى، به نحو فوق اكمل، انجام مى‌دهند. ولى آقا این طور نبودند. ما در نقل خیانت نكنیم. خلاصه، ایشان مى‌گفت: نمى‌شود. حالا نشستند حاج هادى ابهرى، نمى‌دانم، این پیرمردها، حاج اسماعیل دولابى، اینها همه نشسته اند، آقا مى گویند: نه، مى‌گوید: آقا من شوفرم را مى‌فرستم با ماشین در خانه، بردارد بیاورد بچه را. آقا مى‌گوید: برود در خانه چه بگوید؟ وبرمى دارند یك نامه مى‌نویسند كه فلانى. مهندس رفیع تقاضا كرده، سید محسن هم در این مجلس باشد. لذا شما به راننده تسلیم كنید. مادرمان بیاید دم در و بگوید بچه را بده كه نمى‌دهد مى‌گوید آقا چه كار دارید؟ خلاصه حالا ساعت یازده شب شده بود، خلق خدا گرسنه، آن هم آقاى انصارى مرد بسیار محترم. خیلى، هیچ، این مادر ما، ما هم خواب بودیم، دیدیم، زمستان و ... بچه سه ساله كه تو حیاط كه نمى‌رود. گرفته خوابیده دیگر. این ما را بلند مى‌كند و لباس تنمان مى‌كند. نمى‌دانم، من یادم مى‌آید. همچنین جریانى را بعد ما را با او مى‌فرستد و این حرفها، دیگر وقتى كه وارد آن مجلس مى‌شویم. یك‌

 صلوات از ته دل، خیلى گرسنه شان بوده، خلق خدا، یك صلوات كه صدایشان تا دو تا همسایه مى‌رفت فرستادند بیچاره ها. خلاصه یك همچنین چیزى بود.

## مهندس رفیع‌

 این آقاى مهندس رفیع، این یكى از آن سه تایى بوده كه با آقا از نجف، آقا اسمش را نیاوردند، فقط نوشتند یكى از اعیان، این بوده. احتمالًا الان هم ایشان حیات داشته باشد، استصحاباً البته مى‌گویم، چون مدتى است ایشان را ندیدم. بله، ظاهراً، اگر اشتباه نكنم، در ختم آقا تهران آمد، مسجد لاله زار. خیلى دیگر فرتوت بود. سنش از آقا خیلى بیشتر بود. اینطور كه به نظرم مى‌رسد، دیدمش یك لحظه. در مجلس آمد. بله، خلاصه ایشان آمده بود این پدرى داشت، قائم مقام. صحبت شد. این با شاه اختلاف مى‌كند و عرض كردم چه مى شود.

## ملاقات قائم مقام با آقا سید جمال گلپایگانى‌

 ایشان یك سفرى مى‌رود نجف. مرحوم آقا مى‌فرمودند كه من بودم در آن مجلس. مى‌آید براى دیدن قآقا سید جمال گلپایگانى، كه در سفر مكه‌اش بوده، بیاید وجوهاتش را حساب كند و بعد هم برود براى مكه. نسبت به آقا سید جمال ارادت داشت. خوب اینها كه معلوم است كه آقا سید جمال خودشان باطنى دارند دیگر، یك چیزى دارند، آقا سید جمال كه قبول نمى‌كند از او. یا نخواسته بود وجوهات را حساب كند. وجوهاتش را داده، آمده بود كه فقط به آقا سید جمال نصیحتى كند. آقا سید جمال مى‌گوید: كى به تو اجازه داده كه در این دستگاه باشى؟ گفت: آقا ما براى خدمت خلق به اینجا مى‌رویم. براى خدمت به مردم. مگر على بن یقطین نبود در دستگاه هارون؟ یك مرتبه آقا سید جمال عصبانى شد، گفت كه: خودشان را با على بن یقطین قیاس مى‌كنند، هر گهى هست مى‌خورند به حساب على بن یقطین برمى‌دارند مى‌گذارند، مردیكه او از امام موسى بن جعفر اجازه داشت، تو از كى اجازه داشتى؟ هى خودشان را با على بن یقطین مقایسه مى‌كنند. نه، تا مغزشان در

 گه فرو مى‌روند این عبارتشان بود. گفت: تا مغزشان در گه فرو مى‌روند بعد خودشان را با على بن یقطین مقایسه مى‌كنند. مردیكه، فلان ....، خلاصه، آن هم بنده خدا متأثّر شد و آمده بود بیرون. بعد ایشان مى‌فرمودند كه آقا سید جمال مى‌گفتند كه اینها بلند مى‌شوند مى‌آیند اینجا خیال مى‌كنند .... آخر، اینها نیست مى‌دانند كه كلك بقیه را. مى‌خواهند بیایند با یك سلام و علیكِ با این گونه افراد خودشان را تسكین بدهند، یعنى خوب مى‌داند آقا سید جمال با بقیه فرق مى‌كند.، این، همین كه آقا سید جمال او را بپذیرد یك سلامى بكند واینها، این خودش یك قدرى تسكین مى‌دهد، خوشش مى‌آید و .... مى‌فرمودند: چند روز پیش آقا آمده اینجا، برداشته اموال ربوى آورده اینجا با من خمس حساب كند. به او مى‌گویم: بلند شو، برو این اموال ربوبى است، من اینها را قبول نمى‌كنم. بلند مى‌شود مى‌آید، بعد مى‌رود پیش یكى دیگر از آقایان نجف و او اینها را قبول مى‌كند. ایشان مى‌فرمودند در یك مجلس ختمى، آقا سید جمال بغل آن آقا نشست، گفت آقا شنیدم فلان شخص آمده است و شما خمس او را از اموال ربوى حساب كردید. آن شخص مى‌گوید بله آقا بله. آخر طلاب نان مى‌خواهند. گفت: از مال ربا نان مى‌خواهند. و آن پدر سوخته دروغ مى‌گوید طلاب نان مى‌خواهند، من نان مى‌خواهم نه طلاب. طلاب اگر زیر تانك بروند این ككش نمى‌گزد. چون من نان مى‌خواهم. من موقعیت مى‌خواهم. آن وقت این را براى طلاب خرج مى‌كند. به حساب طلاب مى گذارد. اینها، ابوهریره همین است دیگر. كیست ابو هریره؟ بلند شد رفت، معاویه گفت به او كه: بیا، بردار این آیه را چیز كن." وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبادِ"[[11]](#footnote-11)، راجع به ابن ملجم است. آن كه، آن آیه دیگر كه:" وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ يُشْهِدُ اللَّهَ عَلى‌

 ما فِي قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُّ الْخِصامِ"[[12]](#footnote-12) آن راجع به على آمده. بلند مى‌شود مى‌گوید: خودم شنیدم از دو لب پیغمبر كه فرمود: این آیه مربوط به على است و آن آیه مربوط به فلان. چقدر پول برمى‌دارد و به او مى‌دهد. این است دیگر، یعنى این است دیگر. شما الان مى‌گوئید: عجیب ابوهریره آمده این كار را كرده. نه بابا، ابوهریره بدبخت آسمان جل دنبال نان مى‌گردد حالا مى‌گوید نان در دستگاه معاویه است. بلند شود برود ...، آن دنبال نان مى‌گردد. ابو هریره. الان من به شما دو هزار و پانصد تا ابوهریره در همین ایران نشان بدهم. این، این، این، این، این، یكى یكى پرونده ها. حالا اسمشان ابو هریره نیست، اسمشان آیت الله فلانى، اسمشان كلاهى كذا. اسمشان بازارى كذا. اسمشان .. همین است دیگر. دروغ بردارند جعل كنند، حدیث بردارند جعل كنند، به تخیل جعل كنند. اسمش را بگذارند مثلًا دین و فلان و اینها. من خودم شنیدم، من خودم شنیدم از یك نفر، از یك نفر، فرد عادى هم نبود كه مى‌گفت اگر بدانى یك مطلبى بر وفق مصلحت است از مرحوم آقا مى‌توانى بعنوان نقل، نقل كنى. شما ببینید این دین ببینید به كجا مى‌كشد. این به كجا، كه اگر بدانى این مسأله بر وفق مصلحت است، مى‌توانى این را بعنوان یك نقل قول، یعنى بگویى فرض كن مرحوم آقا این را فرمودند.

 سؤال: این یعنى همان دروغ مصلحت آمیز است كه مى گویند.

 جواب: همین است خوب، اگر قرار بر این باشد. خوب تو مصلحت را در آن مى‌بینى، نقل كن. من در خلافش مى بینیم دیگر. من هم بیایم ضدش را نقل بكنم آن هم یك مصلحت این مى‌شود دیگر. وقتى معیار این باشد كه واقعاً هر شخصى طبق تشخیص خودش ببیند كه الان نظر و آن باصطلاح رأى ممضى این است. این اجازه را به خودش بدهد. آن چه مى‌شود؟ لا یبقى حجرٌ على حجر.

 دیگر چه چیز مى‌شود قضیه؟ من در یك كتابى مى‌خواندم این خیلى عجیب است. اینها چیزهایست كه مسایل بسیار مهّم است اینها.

## داستان جعل روایتى طولانى در ثواب سور قرآن‌

 در یك كتابى مى خواندم كه فلان شخصى آمده بود از چند صد سال پیش و براى این سور قرآن، فواید عجیب و بركات و ثواب هاى بسیار عجیبى، نقل كرده بود. یكى از علماء بوده، زمیلش بوده، آمده گفته: آخر كجا پیغمبر یك همچنین ثواب هایى مثلًا بر سوره بقره این ثواب، بر سوره آل عمران كسى كه بخواند نمى‌دانم شصت در دنیا، ششصد در آخرت، نمى‌دانم خدا به او مى‌دهد، كسى كه سوره نساء بخواند نمى‌دانم چى چى به او مى‌دهد؟ از حورالعین به او مى‌دهد، سرش در زحل، لنگش در عطارد، از این چیزها. خلاصه، گفت: آخر كجا پیغمبر از این چیزها برداشته نوشته؟ بله.

## كاریكاتور ملكه ایران پهلوى‌

 آخر مى‌گویند چیز گفته بوده، سابق، من این را خودم در چیز دیدم، توفیقى بود در زمان سابق، آن زمان سابق از این چیزها بود. آن علیا حضرت ما آن ملكه ایران فرموده بودند خیلى مى‌رفت همدان و مى‌آمد كار و سیاحت، مى‌گفت: یك پایم تهران است یك پایم همدان است. آنوقت عكسش را كشیده بود یك پایش را گذاشته بود روى كوه الوند، یكى دماوند و یك پایش هم را گذاشته بود روى كوه الوند، بعد نوشته بود خوش به حال قزوینى ها، این توقیفش كردند و یكى هم، این چیز بود.

## مطایبه اى دیگر

 یكى این قضیه یكى هم یك قضیه دیگر نوشته بود كه این دوتا را كه چیز كرده بودند توقیفش كردند. مى‌گفت هویدا مى‌گوید: من روزى یك كیم مى‌خورم. پس در ماه ایشان سى كیم مى‌خورد. سى كیم به تركى، یك چیزى است حالا، باید

 بروید تحقیق كنید.

## ادامه داستان جعل روایت‌

 خلاصه بله، بعد گفته بود آخر از كجا شما این مطالب را مى‌گوئید؟ گفته بوده كه: من دیدم مردم میل و رغبتشان به قرائت قرآن كم شده. آمدم این احادیث را در آوردم تا اینكه مردم میل پیدا بكنند به خواندن به قرآن. مرحوم شیخ بهائى ظاهراً این را نقل مى‌كند از قول بعضى از افراد. یا مثلا

 سؤال: مصلحت در انشاء دین است.

 جواب: بله؟

 سؤال: مصلحت در انشاء دین است.

 جواب: در انشاء دیگر. این كه همیشه بوده. ابوهریره چیزى نیست. یك آدم عادى بوده.

 سؤال: بعضى از این مناقبى كه نسبت به اهل بیت ذكر مى‌كنند از این قبیل بوده است، طرف وقتى مى خواهد، مثلًا فلان امام را به مردم معرفى كند از خودش یك چیزهایى در مى آورد ...

 جواب: آقا یك مزخرفاتى مى‌گویند. یك چیزهایى درمى‌آورند از خودشان خیلى عجیب، خیلى عجیب. یعنى دیگر اینها انحرافات است دیگر. بله.

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

 مردیكه خفه شو. خجالت بكش. تمام شرف امیرالمومنین به این بوده كه شاگرد پیغمبر بوده، یكى را من خودم شنیدم از همین هایى كه خلاصه.

 سؤال:

 جواب: از آقاى سید محمد رضا بپرسید. ایشان اطلاع دارند. یك كسانى مى‌آیند در خانه شان.

 سؤال: سعید حدادیان اینها هستند.

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

 سؤال: تلویزیون هم پخش كرده.

 جواب: نه، ویدئوئى اش را. خوب، آن هم مى‌گویم كه. آدمى بود، خیلى‌

 جواب: یك شعر دیگر هم مى‌خواندند. یك چیزى دیگر. یكى دیگر مى‌خواند. مى‌گفت: مى‌دانید خدا معیار قرب به خودش را عشق به على قرار داد و از اینجاست ما مى‌بینیم پیغمبر چون از همه عشقش به على بیشتر بوده پس به خدا نزدیكتر بوده. اینها همه خلاف شرع است، حرام است. حضرت مى‌گوید: انا عبد من عبید محمّد[[13]](#footnote-13). اینها چه چیز است؟ اینها، اینها همین است دیگر. در آمدند .... وظیفه عالم این است كه جلوى بدعت را بگیرد.

 سؤال:

 جواب: خوب این مال مراتب كثرت است.

 سؤال:

 جواب: بله، این مال مراتب كثرت است. امّا حقیقت است اینها از پیغمبر است. اینجاست كه انسان، این نكته را مى‌رسد كه وظیفه عالم این است كه خلاصه مواظب باشد، انحرافى، چیزى مى‌خواهد پیدا شود باید بگوید.

 یادم است، آن روزى كه داشتند آقاى خمینى را دفن مى‌كردند. من عصرى داشتم رادیو را گوش مى‌دادم. دیگر آن گوینده چه مى‌كرد، دیگر خیلى عجیب بود. همه ملائكه را لباس سیاه پوش كرده بود و جبرئیل را خاك بر سر كرده بود و

 عزرائیل را دست به سینه و صف كشیده بودند همه از شرق و عالم همه ایستاده بود و منتظر این، و دیگر مى آمد دیگر، یك بر طویلى بود كه مى‌آمد، همین طور. بعد حالا این مطالبى است كه، مقطعى است. ولى آنجا یك دفعه گفت: اكنون، كه هلیكوپتر وارد صحن مطهر شد. چه چیز شد؟ صحن مطهر از كجا در آمد؟ خوب، بیابان بود دیگر. همه‌اش آنجا بیابان بود.

 تا گفت صحن مطهر شد، من تمام مناره ها را دیدم، گنبد را دیدم. اینجا معجزه مى‌كند را دیدم، اینجا كور شفا مى‌دهد و چلاق را راه مى‌اندازد و نمى‌دانم عقیم را بچه .... همه اینها، فلان، دم و دستگاه و اینها همه‌اش از آن صحن مطهر ... این، خطر، خطر بزرگ است. خطر اینجاست كه انسان بایستى كه خیلى مواظب باشد كه .... مسئولیت عالم همین بوده.

 شما خیال مى‌كنید این افرادى كه شاه پرست بودند و شاه را مى‌پرستیدند كى بودند؟ یك مشت آخوند بلند شدند رفتند این طرف، آن طرف، شاه را بر داشتند خدایگانش كردند. نمى‌دانم چه كارش كردند. فرعون را كى فرعون كرد؟ همین آخوندها كردند. معاویه را كى معاویه كرد؟ همینها كردند. همین، همین آخوندها.

## راجع به شریعتمدارى‌

 آقاى شریعتمدارى در آن زمان را ما مى‌دانیم كى شریعتمداریش كرد. ما خبر داریم. كسانى رفتند آنجا و از آقاى شریعتمدار بعنوان زمیل امام صادق یاد مى كردند. زمیل امام صادق. اگر كسى مى‌خواهد امام صادق را در این زمان ببیند، من او را راهنمائیش مى‌كنم.

 نوار این اشخاص الان موجود است. صدایشان الان هست، آن وقت اینها كسانى‌اند كه وقتى كه ورق برگشت، آقا، چنان آمدند، اظهار برائت كردند، اظهاربرائت از این آقاى شریعتمدار كردند.

 من یكى از اینها را مى‌شناسم. آنقدر این متزلزل بود كه آمده بود پیش یك نفر مى‌گفت حالا ما چه كار بكنیم؟ نه آنطرف گبولمان مى‌كنند، نه اینطرف گبولمان مى‌كنند. خوب، بیچاره بدبخت، تو آدمى هستى كه دارى الان مكاسب درس مى‌دهى، رسائل درس مى‌دهى. چیه آخر؟ دنیا چیه آخر؟ چه ارزشى دارد؟ مى‌ترسى زندگیت نگذرد؟ مى‌ترسى گرسنه بخوابى؟ آن شكمى كه مى‌شود با نان و پنیر و سبزى سیرش كرد، با نان و پنیر و گردو هم سیرش كرد، ارزش این را دارد؟ من كانت همّته؟؟؟

 پایان طرف‌

 این عالم اعتباریات را دارد بیان مى‌كند وقتى اینها بلند مى‌شوند، مى‌آیند. آنوقت ما، من یك روز از در خانه آقاى شریعتمدار داشتم رد مى‌شدم، آن موقع منزل ما كنار منزل ایشان بود. بعد نگاه كردم دیدم چند نفر ترك آمده‌اند از تبریز، از آذربایجان حالا كجایش، نمى‌دانم. آنها ایستادند كنار خانه آقا شریعتمدار دارند زیارتنامه مى‌خوانند آقا. هى اینجورى مى‌كنند صف كشیدند، مثل هیئت هستند جلوى امام رضا مى ایستند یك چیزى مى‌خوانند اینطورى مى‌كنند در بسته است همینطورى ایستادند. اینها را كى این جورى مى‌كند؟ خوب همین آخوندها دیگر همین آخوندها بلند مى‌شوند مى‌روند آنجا و اینطور مردم را به اغواء مى‌اندازند. و بعد چه مفاسدى بار شد؟ چه ... افرادى به عنوان حمایت از ایشان حمایت و حمایت از ... خلاصه بله حمایت از ایشان و اینها خودشان را به كشتن دادند. خوب براى چه؟ خیال كردند به ایشان دارد ظلم مى‌شود دیگر به ایشان دارد ظلم مى‌شود، و بعد هم باید دفاع كرد از؟؟؟ در حالى كه در همان موقع ما خبر داشتیم این ارتباطات از كجاست؟ ایشان با چه كسانى ارتباط دارد و چه مسائلى در دور و

 ور او دارد دور مى زند اینها همه‌اش آن موقع مشخص بود الناس عبید الدنیا[[14]](#footnote-14) ورق برمى‌گردد همان آقایى كه بلند مى‌شود مى‌رود و اینطور از آقاى شریعتمدار در منبر تبریز یاد مى‌كند همان آقا در مى آید مى‌گوید كه: اگر این منبر چهل پله داشته باشد و بر هر پله اش یك قرآن بگذارند، این شریعتمدار یك آدمى است براى رسیدن به اهدافش حاضر است پا روى تمام چهل تا قرآن بگذارد و بیاید سر این منبر بایستد اینجور مى‌شود.

 خوب حالا اگر این حكومت دست همین آقاى شریعتمدارى مى افتاد، دوباره همین. ابو هریره كى است؟ ابو هریره در خودمون است، در خودمون ابو هریره داریم. حالا حالا به این پست دادستانى مى‌دهند، قضاوت مى‌دهند، چى چى مجلس مى‌دهند. نمایندگى مى‌دهند وكالت مى دهند، وزارت مى‌دهند، چى چى. همین، همین آقاى دیروزى مخالف دیروزى، مى‌شود موافق و موالف امروزى. تفاوتى ندارد.

 پدر ما از سابق یك روش و مرام خاصى براى خودش داشت. آن موقعى كه الان این آخوندهایى كه الان این قدر سنگ ولایت و فلان فقیه را به سینه مى‌زنند من خودم با چشم خودم دیدم با همین چشم خودم كه وقتى عبدالله ریاضى رئیس مجلس آمد همین آخوندها جلوى او بلند شدند. همین‌ها در یك مجلسى. تنها كسى كه بلند نشد در آن مجلس، پدر ما بود و من بودم و اخوى. همینطورى نشسته بودیم رفته بودیم در فكر. مجلس روضه‌اى مال یكى از همین همسایگان بود. برادرزاده همین قائم مقام كه صحبتش را كردیم كه معمّم هست البته مهندس بوده منتهى خواسته‌اند چون طلبگى و روحانیت از خانواده‌شان نرود وقتى كه‌

 پدرش فوت مى‌كند، معمّم بوده بر مى‌دارند روى سر این، عمامه مى‌گذارند. بیچاره صرف میر را هم نخوانده. ولى خوب آن هم از اعیان و فلان این چیزها همان نزدیكى منزل ما در تهران خیابان هدایت پیچ شمیران منزل ما بود. بلند نشد. خوب این .... فقط ایشان. آنها هم خوب مى‌شناسند. آنها هم خوب مى‌شناسند، همه را مى‌شناسند، همه، یك به یك، تمام اینها را مى‌شناسند. مى‌شناسند كه زیر بار نمى‌روند مى‌شناسند. خوب هم مى‌شناسند.

 بله یكى از همین افراد دكتر محمود شهابى بود كه یك وقتى وزیر اوقاف بود در زمان سابق. یك نفر اسم آقا را پیش او برده بود. گفته بود: این آقا این است، این است، این است. گفت: تو دارى براى من آقاى طهرانى را دارى براى من تعریف مى‌كنى؟ من همین قدر به تو بگویم فقط اگر یك روحانى باشد واقعى، این است.

 آن كسى كه مسئول اداره اوقاف است تمام موقوفات زیر دستش است، تمام بساط فلان، غالباً هم متصدیان اینها آخوندها هستند دیگر، او مى‌داند كه اینها چه كار مى‌كنند نحوه ارتباط و معامله و فلان و كیفیتش را، همه را مى‌داند. گفته بود: اگر یك روحانى باشد درست، این آقاى طهرانى است. آن مقصودى بود اشتباه كردم دكتر مقصودى معروف بود اعدامش كردند. خوب مى‌شناسند. بله و دیگر اگر بخواهیم یك قدرى قضیه را بازتر كنیم دیگر آن وقت خواهید دید

که گر حکم شود که مست گیرند \*\*\* در شهر هر آنچه هست گیرند[[15]](#footnote-15)

 مى شود. دیگر همه به یك نحوى. دیگر ما هم همین طور. خدا دست ما را بگیرد والا ما ...

 لذا ما تعجب نكنیم در روایات و فلان و این حرفها. تعجب نكنیم. طرف رفته بوده پیش خلیفه گفته بود كه یك كبوتر داشت، پرواز مى‌داد و شرط بندى مى‌كرد. گفت كه: آیا روایتى داریم بر اینكه شرط بندى با كبوتر اشكال ندارد؟ گفت: بله، از پیغمبر اكرم روایت است كه فرمود:\* «الّا فى خفّ او لفصل او حافر» بله آن همین\* «لا سبقَ فى خفّ اولفصل او حافر» داریم این یك طائرهم اضافه كرده بود\* «لا سبق الا فى خفّ او لفصل او حافر او طائر»[[16]](#footnote-16) بله این یك وقت صله اى را گرفته بود كیسه پولى گرفته بود در جیبش آمد بیرون. وقتى رفت. این خلیفه گفت: این پدر سوخته خیال مى‌كند كه من نمى‌دانم كه فقط سه تاست. این بخاطر خوشایند من برداشته طائر را اضافه كرده، این. خود خلیفه برداشت گفت، گفت: این پدر سوخته خیال مى‌كند كه ما خریم، نمى‌فهمیم. ما مى‌دانیم طائر نیست. آنها هم؟؟؟؟ مامون مثلًا آدم دانشمندى بوده، نه یك آدم بى سواد. حالا گاهى بخاطر معامله اینها حالا پول را مى دهند .... مى‌گویند حالا جالب اینكه اینها مى‌گویند ما باید اینها را داشته باشیم اینها را داشته باشیم این الان این را طردش نمى‌كند؟ مى‌داند برایش خوب است دیگر. بالاخره یك آخوند است دیگر. آخوند است. حالا پادشاه بیاید یك چیزى از پیغمبر نقل كند مى‌گویند آقا منافع خودش است. این كى است؟ كتاب ندیده. این همه اش توى حرم سرا است و وول مى‌زند. بلند شود بیاید روایت نقل كند. ولى حالا یك آخوند رفته در مسجد و اینها را، مى‌داند این پدر سوخته كلك هست ها ابوهریره است ولى مى‌گوید باید داشته باشیم. به رویش هم نمى‌آورد وصله هم به او مى‌دهد و مى‌گوید بفرمایید بله خیلى لطف فرمودید روایت نقل كردید.

 یك وقتى ما مى‌خواستیم برویم یك جا یك سفرى داشتیم به سوریه بعد یكى آمد پیش ما گفت كه مرحوم آقا را دیدم در حرم. گفتند: به فلانى بگویید سفر خارج از كشور نرود. بله بعد یك مدت گذشت و گفت: آقا شما بجاى این، عمره بروید، عمره كه خوب است گفتم: كه مگر مرحوم آقا نگفتند: خارج از كشور نروید؟ عمره هم جزئش است دیگر. با طلبه هنوز روبرو نشده بود. آقا وجهه شرعى و عرفى داراى خصوصیاتى است مسجد قبا. پیغمبر آمدند. اولین مسجدى است كه درست شده داراى اهمیت است‌"\* لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوى‌ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ"[[17]](#footnote-17). این برایش نازل شده. اینها به این یك حیثیتى مى‌دهد كه آن حیثیت باید در معارف اسلام محفوظ باشد. آن حیثیت باید محفوظ باشد

 فرض كنید كه من باب مثال حالا دیگر، به جریانات سیاسى دیگر داخل نشویم اگر یك كسى اسمش را یك چیزى بگذارد. مثلًا اسمش را اسم یكى از شخصیتهاى مهم بگذارد مى‌گوید دلم مى‌خواهد اسمم را بگذارم. فرض كنید یكى مى‌گوید اسمم را مى‌خواهم امام خمینى بگذارم. دلم مى‌خواهد. از اول كه بدنیا مى‌آید به او بگویند امام خمینى. اسم است. اسم چه اشكالى دارد؟ مثل اینكه مى‌گویند زید و حسن و تقى مى‌گذارند، یكى از اول، امام خمینى آمد، امام خمینى راه رفت، امام خمینى پستانك خورد، امام خمینى نمى‌دانم چى چى خورد. این چیست؟ خوب این یك قبح اجتماعى دارد این قضیه. قبح اجتماعى‌اش هم به این است كه الان یك همچنین اسمى براى یك شخصیتى متعین شده و استعمال این اسم در غیر از آن، این از نظر اجتماعى حالا من به صحّت و سقمش كار ندارم بالاخره ما از نظر اجتماعى كار داریم همین كه من گفتم دیدید، همه شما خندیدید.

 این معلوم است كه این قضیه یك قضیه‌اى است كه باید دقت بشود در آن. آنوقت مى‌آیند، همینطور اسامى مى‌گذارند. مسجد سهله. یك جا من دیدم نوشته بود مسجد سهله و نمى‌دانم مسجد قبا و در یك خیابان در تهران مسجد النبى و مسجد نبى اكرم عنوان مسجد النبى.

 اینها همه اش خلاف است در آن معارف ما و شاخصه هایى كه ما در معارف داریم این شاخصه ها باید محفوظ بماند. مى‌نویسند، كتاب مى‌نویسند، را جع به آن جریان مى‌نویسند فلان آنوقت، مورخ چه مى‌فهمد مى‌آید عُرضى مى‌گیرد مى‌گوید ما رفتیم مسجد سهله، در مسجد سهله داشتند كوپن پخش مى‌كردند.

 همان مشهد كه ما بودیم سر كوچه مان مسجد سهله بود. كوچه، كذا. مى‌گویند: اى آقا در مسجد سهله مگر كوپن هم پخش مى‌كنند؟ بله آقا خود من رفتم خودم رفتم كوپن گرفتم دفترچه بسیج، چى است از این چیزها مثلًا. آنوقت یك دفعه مى‌آیند مى‌گویند: ا در مسجد سهله خیلى از این خلطهاى در تاریخ این است علتش اشتباه در اسم است و بسیارى از رواق اینها صحیح و سقیم را هم بخاطر همین خلط عوض مى كنند. اشتراك دارد دیگر.

 لذا ما داریم اگر در یك حدیثى اگر راوى مشترك باشد از وثاقت مى‌افتد. نمى‌شود به آن عمل كرد. این بحث است. یك راوى است هیچ نشانه‌اى ندارد یعنى علامت اینكه حالا به سند قبلش نگاه كنیم ببینیم كه خوب به كدام از این دو تا مى‌خورد اگر نداشته باشیم یك همچنین چیزیهایى را مشخص كند راوى را، این روایت از حجیت مى‌افتد، ساقط است. مسأله همین است.

 آنوقت از همین باب است كه مرحوم آقا مى‌فرمودند امام نباید به كسى گفت. امام، یك لفظى است كه براى امام وضع شده براى امام گرچه حالا فرض كنید كه ما داریم در تاریخ در قرآن در اینها كه امام را هم در آیات هم داریم، داریم ائمه الكفر همه داریم‌" فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ"[[18]](#footnote-18) بله راجع به قیامت آن آیه دارد این ائمه اینها مى‌آیند و اینها را داخل در جهنم مى‌كنند یا در روایات داریم: «لابد من امام بّر او فاجر»[[19]](#footnote-19) صادق بله این چیزها.

 ولى در فرهنگ شیعه بعد از زمان امام (علیه السلام) لفظ امام اصطلاحاً این، انصراف به امام معصوم پیدا كرده اصطلاحاً به او اطلاق پیدا كرده. حدّاقلّش در فارسى زبانان این طور بود حالا در فرض كنید كه غیر از اینها عرب اگر بگوید. و این لفظ را وضع كردن براى استعمال این لفظ براى غیر از این مورد، این دیگر در اینجا خلاف شرع مى‌شود، نه اینكه نه تنها غیر مرضى است بلكه خلاف شرع است. چون آنوقت تبعاتش هم هست، تبعاتش هم ما مى‌بینیم كه بچه مى‌آید مى‌گوید ١٢ امام، یكى هم امام خمینى. بسیار ما دیدیم. آنها كه نمى‌فهمند. مى‌گویند ١٣ تا، امام خمینى هم داریم نمى‌فهمند. اینها تبعات این انحرافاتى است كه پیدا مى‌شود.

 لذا بایستى كه انسان خیلى دقت كند كه موازین محفوظ بماند، موازین، این، به اصطلاح حفظ بشود،

 یكى از مواردى كه ما با آن برخورد مى كردیم این بود كه در زمان مرحوم آقا حضرت آقا، به آقا گفته مى‌شد. یعنى دوستان به ایشان مى‌گفتند حضرت آقا، و بعد

 از فوت ایشان كسى كه به من مى‌خواست بگوید حضرت آقا خیلى با او برخورد مى‌كردم. التفات كردید. حضرت آقا این یك هنوز نیامده به ما این عنوانها را به خودمان ببندیم. این یك چیزى است كه به ایشان، گرچه مسأله چیز مهمى نیست حضرت آقا این طور گفت؟؟؟ ولى چون در این نوع، یك جهت قداستى به این مسأله از این باب داده مى‌شود خلطش این مطالبى است كه خودتان دیدید و شما ببینید اگر این مسائل رعایت مى‌شد از اول خیلى از مشكلات كم بود، خیلى از مشكلات كم بود، خیلى‌

## ٢ ـ ١٣٦

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 فصلٌ فى انَّ واجب الوجود واحد لا بمعنى انّ نوعه محض فى شخصه على ما توهم اذ لا نوع لحقیقه الوجود کما مرّ

 بله نخواندیم؟

 سؤال: از خارج قرار بود فرمایش بفرمایید آقاى كرمى مثل اینكه سؤالى كردند

 پاسخ: هاهاها

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

## بحث عینیت اسماء و صفات‌

 در باب این بحثى كه بین متكلمین و بین حكما از سابق بوده و مطرح بوده و .... كه آیا اسماء و صفات الهى قدیم هستند یا حادث هستند؟ و اگر ما اسماء را عین ذات بدانیم این حكم به قدم اسماء و صفات شده اگر جداى از آنها بدانیم حكم به حدوث آنها شده این یك مسأله اى است كه از سابق مورد بحث بوده و بعد طبعا این مطلب در خود فلاسفه و حكما هم مورد توجه قرار گرفته. و به عنوان عینیت مصداقى لا به عنوان عینیت مفهومى گاهى این مطلب مورد توجه قرار گرفته و بعضى ها هم حكم به عدم عینیت كرده اند. شكى نیست در اینكه تمام عالم اینها ظهورات پروردگار است، یعنى ظهور اسماء كلیه حق است و این ظهور اسماء كلیه بصورت اسماء جزئیه عبارت است از تعینات اسماء كلیه در مظاهر جزئیه. وقتى كه شما یك علمى را در خارج مى‌بینید این علم یك وجودى دارد صرف اعتبار و انتزاع نیست. این علمى كه الان در خارج هست این معرفتى كه الان در خارج هست و این معرفت در ضمن زید و عمرو و بكر تعین پیدا مى‌كند، این نزول یك اسم كلیه علیم است. لولا آن اسم كلى در خارج معرفتى نبود و در نتیجه آن گوینده اى كه‌

 مى‌خواهد این معارف را در مقام اثبات و اظهار بیاورد آن گوینده الكن و گنگ و بدون هیچ گونه ثبوتى بود تا اینكه به اثبات برسد. اگر شما جمالى را در خارج مشاهده مى‌كنید این جمال عبارت است از ظهور اسم جمیل است. لولا آن اسم، جمالى هم در خارج وجود نداشت. اگر شما یك قدرتى را در خارج مشاهده مى‌كنید، یك قدرتى متعین، این قدرت عبارت است از ظهور اسم قادر و قدیر است. پس بنابراین تمام اوصاف و صفات وجودیه در خارج، اینها مظاهر براى آن اسماء و اوصاف كلى هستند. مظهر یعنى چه؟ مظهر یعنى مبین و مبین. مظهر یعنى چیزى كه ابا نمى‌كند، آشكار مى‌كند، روشن مى‌كند، یك حقیقت مخفى را. اگر خداوند متعال داراى اسم علیم است خوب این اسم علیم لولا اینكه در خارج ظهور پیدا بكند پرده از نقاب او و فنا او برداشته نمى‌شود.

 اگر خداوند جمیل است تا این جمالش در خارج به انحاء مختلف تجلى پیدا نكند این حقیقت و این هویت همین طور مخفى خواهد ماند و هلم جرّا بناء على هذا هر وصف و هر اسمى كه در خارج وجود دارد، این عبارت است از نفس آن اسم و نفس وصفى كه پروردگار متعال متصف به آن وصف است و متصف به آن اسم است. یك نكته در اینجا به نظر مى‌رسد و آن نكته جاى تامل دارد و اگر ما به آن نكته توجه كنیم برگشت صفات جلالیه به جمالیه براى ما در اینجا روشن مى‌شود. ببینید در صفات جلالیه مطرح مى‌شود كه صفات جلالیه، صفات تتنزیهیه حق است یعنى صفاتى است كه خداوند بواسطه سلب متصف به آن صفات است نه بواسطه اثبات. قضیه در تعلق صفات جلالیه قضیه، قضیه سالبه است نه قضیه موجبه در صفات جمالیه قضیه ما موجبه است. خداوند علم دارد ان الله علیم ان الله قدیر ان الله رئوف باالعباد ان الله خالق اینها صفات، صفات جمالیه است كه با قضیه موجبه منتسب به حق است. ولى مى‌گوییم: ان الله لیس بموقت و صوره ان الله لیس بعدد ان الله لیس بممكن ان الله لیس بمتحّیز صفاتى را كه در اینجا ما منتسب به حق‌

 مى‌دانیم صفات سلبى است یعنى با سلب صفت یك حقیقتى را براى او اثبات مى‌كنیم. به عبارت دیگر قضیه ما در اینجا به واسطه سلب برگشتش به یك قضیه معدوله است. (ان الله لا متحیز)، عدم تحیز معدول است دیگر. معدوله المحمول است. این معدوله را بر خداوند متعال حمل مى‌كنیم یعنى (مجرد لایسعه ماده و لاصوره) درست شد.

## طرح اشكال‌

 حالا صحبتى كه در اینجا مى‌شود مطرح باشد این است كه اگر ما صفات لازمه حق را در این دنیا ظهور همان صفات كلى بدانیم دیگر در این صورت چگونه سلب یك صفتى این براى حق متعال ثابت مى‌شود در حالتى كه این صفت خودش نازله آن حقیقت خواهد بود. چطور ممكن است در عالم صفاتى وجود داشته باشد و این صفات، صفات حقیقى هم باشد در عین حال مظاهر براى اسماء و صفات حق باشند و در عین حال ما بواسطه سلب آنها را به حق منتسب كنیم. جمعش چگونه مى‌شود؟ اگر صفات، صفات حق است پس بنابراین مظهر او هم باید صفات ثبوتیه باشند و بتواند همان صفات بر حق متعال ثابت باشد، و اگر صفات، صفات غیر منتسب به حق است چطور منشا او منتسب به حق خواهد بود به نحو موجبه كلى.

 اینجاست كه یك پرده و حجابى بین ممكنات و بین خداوند متعال و مبدأ آنها مى‌افتد و قرار مى‌گیرد و هر چه از دایره وجود و آن تجرد وجود دورتر بشویم، این پرده ضخیم تر و حجاب بیشتر مى‌شود.

## نكته اى مهم‌

 نكته اى كه در اینجا هست اینست كه ما آن صفات سلبیه و صفات جلالیه اى را كه از حق آن صفات را نفى مى‌كنیم، آن صفات را یك صفات جداى از دایره انتساب به حق، ما قلمداد مى‌كنیم در ظرف تعینات خارجى خود. صفات جلالیه اى‌

 كه آن صفات براى حق این صفات بنحو سالبه حمل مى‌شود آنها یك وقتى جداى از مظاهر لحاظ مى‌شود یك وقتى‌

 با لحاظ به مظاهر ما از حق منتفى مى‌دانیم. یك وقتى نه ما صفات جلالیه را جداى از تعینات، ما در نظر مى‌گیریم. (ان الله لیس له شریك) ما به تعینات كار نداریم ما به خود خدا نگاه مى‌كنیم و این صفات را بر او حمل مى‌كنیم. (ان الله علیم و لیس بجاهل) ما به تعینات كار نداریم فرض مى‌كنیم كه اصلا خداوند متعال هیچ تعینى را هم خلق نمى‌فرمود باز این صفات جلالیه بر خود حق با سلب ثابت است. ان الله لیس بمتحیز خداوند مكان برنمى‌دارد خوب این صفات را ما جداى از تعینات ما در آنجا نگاه مى‌كنیم یعنى وقتى كه به آن حقیقت وجود نگاه ب‌كنیم مى‌بینیم در آن حقیقت وجود مكان و زمان نمى‌گنجد حالا خدا تعینى را در خارج خلق كرده یا نكرده. درست شد این صفات جلالیه اى كه آن صفات را ما از حق منتفى مى‌دانیم این صفات جلالیه، با مظاهر او كارى ندارم این صفات جلالیه یك صفات سالبه اى است كه با قضیه سالبه ما از حق صفات را منتفى مى‌دانیم درست شد. این صفات اینها مورد بحث نیست. یعنى این صفاتى كه بدون توجه به تعینات خارج، بدون توجه به آنها ما این صفات را مى‌آییم چ از حق این صفات را منتفى مى‌دانیم. این در اینجا این چیز نیست این در آنجا این را به تعینات خارجى كارى ندارد و این صفات، صفات سالبه اى است كه خوب البته برگشتش به یك صفات ثبوتیه است كه همان برگشت صفات با اصطلاح جلالیه به جمالیه مى‌شود. وقتى كه مى‌گوییم (ان الله لیس بجاهل) یعنى علیم چه خواجه على، چه على خواجه یا (ان الله لیس بمتحّیز) یعنى (مجرد ان الله لیس بضعیف) یعنى قادر. این به طور كلى صفاتى است كه با عبارت سلب یعنى منظور یك جنبه اثباتى در پشتش نهفته است. این برگشت صفات جلالیه به جمالیه است و خیلى راحت در اینجا بدون خیلى اعمال رویه و تأملى مسأله به این راحتى، قضیه روشن مى‌شود و بر ملا مى‌شود

 سؤال: پس صفات ثبوتى فقط جمالى هست جلالى صفات ثبوتى ندارد

 پاسخ: نخیر دیگر خود جلال سلب است دیگر سلب یك صفت است نه اثبات است.

 سؤال: جنبه ثبوتى ندارد.

 پاسخ: ندارد. البته وقتى كه ما سلب یك صفت را مى‌كنیم در مورد خداوند متعال لازمه اش اثبات یك وصف ثبوتى است یعنى وقتى كه مى‌گوییم (ان الله لیس بمتحیز) چرا لیس بمتحیز؟ چون مجرد. یعنى در باطن این صفات جلالیه ثبوتى خوابیده (ان الله لیس بضعیف) چرا؟ چون قدرت او مطلق است (ان الله لیس بجاهل) چرا؟ چون علم او علم مطلق است. هر صفات جلالى بر مى‌گردد به یك صفات جمالى.

 سؤال: و حال كه یك تعین خارجى برایش قائل هستند. مى‌گویند: آتش جلال خدا است. یك تعین وجودى برایش قائل هستند.

 پاسخ: ببینید ما در این جا، نه نه نه نه گفتیم ما به تعین خارجى كار نداریم ما به تعینات كار نداریم. ما به نفس ذات پروردگار نگاه مى‌كنیم با توجه به آن نقاطى كه از آن نقاط پروردگار متعال سلب است یعنى وقتى كه ما به آن حقیقت وجود و تجردى او نگاه بكنیم یك سرى صفات را بر این وجود بار مى‌كنیم یك سرى صفات را هم نفى مى‌كنیم حالا خدا خلقى كرده یا نكرده اصلا كارى به هیچ چیزى نداریم. این یك سرى صفات جلالیه. یك سرى صفاتى كه هست كه آقایان مطرح مى‌كنند اینها صفاتى است كه با توجه به تعینات و خلق و مراتب وجود ما آن صفات را از خداوند نفى مى‌كنیم یعنى با توجه به آنها یعنى نگاه مى‌كنیم مى‌بینیم این زیدى كه الان بدنیا آمده است این عبارت است از انفكاك یك وجودى از

 وجود دیگر، با توجه به این قضیه مى‌گوییم پس خداوند (لم یلد و لم یولد)[[20]](#footnote-20) است. این (لم یلد و لم یولدى)[[21]](#footnote-21) كه ما داریم الان بر خداوند ثابت مى‌كنیم با توجه به این كه مى‌بینیم این تعین الان در خارج هست این پس او نمى‌شود این باشد. خوب این یك صفتى است كه در ذات چى است در زید است زید در اینكه باید در این دنیا بیاید باید یلد باشد و یتولد باشد. بدون یتولّد در این عالم تحققى ندارد. خوب این یك صفت. یك صفت دیگر ما داریم الان در خارج نگاه مى‌كنیم این صفت فرض كنیم كه صفات من باب مثال محدودیت در اراده، محدودیت در قدرت، محدودیت در اوصاف وجودى، تحیز، در زمان بودن، جهل، نفس، اینها. اینها یك چیزهایى است كه ما اینها را در این تعینات خارجى مشاهده مى‌كنیم و بعد اینها را مى‌آییم چكار مى‌كنیم از حق اینها را سلب مى‌كنیم مى‌گوییم چون این تعینات خارجى داراى این صفات هستند پس خداوند متعال نباید این طور باشد. نباید این طور باشد. بقول امیر المومنین علیه السلام كه مى‌فرماید: (به تعینه الاشیاء عرفت ان لاعین له)[[22]](#footnote-22) یك باصطلاح این كه اشیاء متحیز هستند مخلوقاته و ... من متوجه شدم كه او نباید عین داشته باشد یعنى اوست كه عین را افاضه مى‌كند بر اشیاء و كسى كه عین را افاضه مى‌كند بر اشیاء، خودش خارج از عین باید باشد تا بتواند عین را افاضه كند یعنى وجود جوهرى و وجود مجرد باید باشد تا بتواند افاضه عین كند كه یك عرض است.

## اوصافى كه در خارج وجود دارد و به لحاظ ضیق وجودى، ما آن اوصاف را از خداوند متعال سلب مى‌كنیم‌

 این‌

 ما صحبت را در این اوصاف مى‌آوریم این اوصاف اگر اینها مظاهر براى حقند چگونه مبدأ آنها بدون یك همه چیز وصفى است و اگر مظاهر براى او نیستند چگونه اینها در خارج به وجود آمده‌اند یعنى وقتى كه این تولید عبارت است از یك وصفى كه براى زید است مى‌گوییم زیدٌ ابن عمر و عمر ابو زید این چطور این تولد و تولید یك وصف خارجى براى زید بحساب مى‌آید در حالتى كه خداوند متعال‌" لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ" یا اینكه چگونه ممكن است كه یك شیئى در خارج این متحیز باشد و این تحیز وصف براى او باشد در حالتى كه این خداوند متعال (لا عین له) است (و لا تحیز له) است. در اینجا مسأله اى كه پیش مى‌آید مسأله ربط حادث به قدیم در اینجا مى‌تواند ظهور پیدا بكند و اینجا خودش را نشان بدهد به این عبارت كه هر وصفى كه در خارج وجود دارد و تحقق خارجى دارد به عنوان وصف ثبوتى، این وصف یك منشاء انتزاعى دارد در مبدأ و در آن اسم و صفات كلى.

## اضافه اشراقیه یعنى نحوه خالقیت و نحوه فیضان جود

 وقتى كه ما مى‌گوییم لم یلد این زید متولد من عمر و عمر والد لزید این جنبه والدیت و جنبه تولد این یك وصف است، منتهى در خارج به این كیفیت در آمده یك منشائى دارد، منشاء او عبارت است از همان اضافه اشراقیه. یعنى نحوه خالقیت و نحوه فیضان جود او این در خارج به این قسم است به این قسمى كه وجود تحقق در خارج پیدا مى‌كند است. منتهى از آنجایى كه این نحوه وجود در آنجا به نحو مجرد است در خارج آن جنبه تجرد به مقتضاى علل مادیى كه در خارج ممكن است داشته باشد بصورت مادى تجلى پیدا مى‌كند. بصورت تولید و تناسل تجلى پیدا مى‌كند حتى اگر این در خارج تولید نداشت مادى نبود خلقت اینها خلقت ابداعى بود مانند خلقت ملائكه و عالم عقول و مجردات بود. پس لازمه صورت و ماده بودن این است كه به این كیفیت باشد نه اینكه ما بخواهیم این‌

 وصف را از خداوند متعال سلب كنیم و بگوییم كه خداوند متعال این وصف در ذات او راه ندارد. معناى‌" لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ"[[23]](#footnote-23) كه در سوره توحید آمده است نه بمعناى این است كه اصلا حقیقت تولید در وجود حق منتفى است. اگر منتفى است بود پس این اشیاء و تعینات در خارج از كجا آمده اند معنایش این است كه خداوند متعال صورت و ماده ندارد تا به مقتضاى ذاتى صورت و ماده تحقق و خلقت و تعین او به نحو تولد و تناسل باشد این است معناى این چیز، نه اینكه این حقیقت تولید در ذات پروردگار وجود ندارد حقیقت تولید در ذات پروردگار همان معناى خالقیت است همان معنا معناى رازقیت است همان معنا معناى رحیمیت و رئوفیت اوست، منتهى معناى خالقیت با یك معناى عام و سعّى كه هم شامل مجردات و عالم عقول و ارواح و هم شامل صور و هم شامل ماده و صورت خواهد بود این معنا معناى سعّى است نه اینكه واقعا آن خالقیت تقسیم مى‌شود و یك قسمش برمى‌گردد به تولید یك قسمش برمى‌گردد به عالم ارواح یك قسمش .... نه یك حقیقت واحد در ذات پروردگار است آن حقیقت واحد در هر مرتبه اى از مراتب وجود یك نوع ظهور و اثبات دارد این معنا معناى صفات جلالیه است پس صفات جلالیه با توجه به تعینات برگشتش به صفات جمالیه است كه آن صفات جمالیه در حق وجود دارد، حالا این صفات جمالیه كه در حق وجود دارد و نزولش در این عالم به این نحوه است صحبت ما در این است كه این صفات جمالیه، خالقیت، رازقیت و امثال ذالك این صفات آیا حالا منتظره دارند یا حالت حالت، آنها غیر منتظره است؟ حالت منتظره داشتن دال بر حدوث آنها و عدم عینیت آنها با ذات است. وقتى كه ما مى‌گوییم خالقیت و رازقیت، قدیر و علیم و امثال ذالك اینهایى كه در خارج بروز و ظهور دارد صفت علمى كه ما مى‌بینیم در زید، این صفت علم‌

 بروز و ظهور صفت علیم است. صفت جود و بخشش و عطائى كه در زید مى‌بینیم این ظهور و نزول صفت یا دائم الفضل على البریه است دائم الفضل بودن است دوام فضل و دوام فیض است. صفت رحمت و عطوفتى كه در زید مشاهده مى‌كنیم این صفت، صفت رحیمیت و عطوفیت و رئوفیت پروردگار است درست شد. این وجود صفات واقعى خارجى كه شكى هم در آن نداریم كه اینها یك صفاتى هست و این صفات علم غیر از جهل است صفات رحمت غیر از صفات قسوت است صفات جمال غیر از صفات ..... این صفاتى را كه الان ما در خارج مشاهده مى‌كنیم اینها نزول همان صفت كلیه و اسماء كلیه پروردگار هستند درست شد. این اسماء كلیه پروردگار اینها اگر چنانچه خود نفس نزول آنها حالت منتظره اى باشد براى آنها پس بنابراین انفكاك ذات از این اسماء اى این در اینجا ثابت مى‌شود. چون این اسم عبارت است از، این اسمى كه در این پایین است عبارت است از یك حقیقتى كه آن حقیقت حالت منتظره دارد حالت منتظره داشتن یعنى عدم بر او طارى شدن این صفت الان در صفتیت خودش در خالقیت این صفت الان تام نیست خالقیت براى او بعدا محقق خواهد شد. صفت علم، علیم در علیم بودن تام نیست علیم بودن براى او بعدا محقق خواهد شد. چون لازمه اش این است كه آن علمى كه در پایین هست آن علم را ما از این صفت علیم پروردگار بدانیم. صفت جود و بخشش پروردگار حالت منتظره دارد، یعنى در یك مرتبه تصور عدم بر آن صفت جایز است چون اگر آن جود بود این عدم در عالم خارج محقق نبود بلكه همیشه ثبوت بود. پس این چگونه است یا ما باید بگوییم كه صفت خالقیت وجود داشته و عین ذات است و قدیم است با ذات در مرتبه ذات یا این طور باید بگوییم، پس بنابراین حالت منتظره بر مى‌گردد بر اراده و مشیت او، صفت اراده و صفت مشیت و اختیار او این صفت صفتى است كه گاهى او دارد و گاهى ندارد. یعنى اختیار براى این تحقق اشیاء در خارج این اختیار تصور عدم در وهله اى براى پروردگار در این‌

 صورت ممكن است.

 خوب یا اینطور باید بگوییم یا باید بگوییم كه خالقیت در یك برهه نبوده كه آن انفكاك خالقیت و رازقیت و جود و امثال ذالك و حتى علم و قدرت از چى است از ذات پروردگار خواهد بود.

## اینجا براى دفع این اشكال ما به این مطلب در اینجا توجه مى‌كنیم‌

 اینجا براى دفع این اشكال ما به این مطلب در اینجا توجه مى‌كنیم. آن مطلب عبارت از این است كه تمام صفاتى كه شما در عالم وجود آن صفات را مشاهده مى‌كنید این صفات، صفات جزئیه اى است كه مرتبط است به یك صفت كلى. آن صفت كلى اوست كه موجب بروز و ظهور این صفات جزئى در خارج است اگر آن صفت كلى نبود این هم بروز و ظهور در خارج نداشت هیچ شكى در این نداریم. از آن طرف این صفاتى كه در مقام ذات به عنوان صفات كلى از آنها، یاد مى‌كنیم برگشت آنها به اسماء كلى است یعنى صفت خلق، صفت رزق، صفت علم، صفت رحمت، عطوفت تمام اینها برگشتش، جود، به اسماء كلیه است. اسماء قدیر به حى و علیم است. یعنى این سد اسم است كه اینها صفات را بوجود مى‌آورند. اسم یعنى یك حقیقتى كه ملصق به ذات است حقیقتى است كه جداى از ذات نیست این است مطلب. این حقیقتى كه جداى از ذات نیست نه به معناى این است كه عین ذات است یعنى اگر ما بگوییم حقیقت عین ذات است معناش این است كه (الحقیقه، حقیقه الله علم و حقیقه الله قدره) در حالتى كه قدرت از صفات لازمه وجود است یعنى وجود بدون قدرت نمى‌شود، نه اینكه وجود مفهوما مساوى با قدرت است. اگر یك صفتى عین ذات باشد و هیچ گونه دوئیت و امتیازى بین او و بین ذات نباشد كه از نظر مفهومى هم باید عین ذات باشد. اگر شما دو مفهوم را در نظر بگیرید كه مصادیق آن دو مفهوم از هر جهت عین همدیگر هستند مفهوم انسان و مفهوم بشر اگر این دو مفهوم را شما در نظر بگیرید كه اینها عین هم هستند

 مصادیقشان و هیچ گونه اختلافى بین آنها و امتیازى نیست به هیچ وجه من الوجوه، لاجرم خود مفهوم هم باید یكى باشد نمى‌شود دیگر مفهوم دیگر در اینجا دو تا باشد یعنى در واقع دو تا مفهوم را شما این دو مفهوم را آمدید بر یك مصداق آمدید حمل كردید. بله ممكن است شما از یك مصداق یك طبیعت كلیه انتزاع كنید به لحاظى و حیثیتى و از همان مصداق یك طبیعت كلیه انتزاع كنید به یك لحاظ و حیثیتى و بعد این دو مفهوم، مفهوم متخالفین خواهد بود و مصادیق آنها واقع مى‌شود ولى از مصداق واحد به لحاظ واحد انتزاع دو مفهوم نمى‌شود كرد یعنى وقتى كه شما زید را در نظر بگیرید، این زید از نقطه نظر انسانیت اگر بخواهید شما زید را مورد توجه قرار بدهید این یك مفهوم انسان از او انتزاع مى‌شود این یك مفهوم است و از یك از نقطه نظر فرض كنید كه بخواهید از جهت مشیش مورد توجه قرار بدهید یك عنوان و صفت ماشى از این شما انتزاع مى‌كنید گرچه ماشى منطبق علیه او در خارج زید است و گرچه انسان منطبق علیه او در خارج همان زید است ولى در در اینجا دو، در اینجا مفهوم اول به لحاظ نفس الوجود در اینجا انتزاع شد مفهوم دوم به لحاظ اوصاف خارجى در اینجا انتزاع از او شد ولى بحث این است كه اگر دو مفهوم بخواهد این دو متغایر بالذات باشد نمى‌شود مصداق آنها به همان لحاظ و حیثیتى كه انتزاع این مفهوم از آن شده است به همان لحاظ و حیثیت انتزاع مفهوم دیگر بشود. این محال است. اگر شما قدرت را انتزاع مى‌كنید از ذات پروردگار و او را عین ذات مى‌دانید، عین ذات دانستن به حیثیت وجودیه با عین ذات دانستن علیم به حیثیت نفس حیثیت وجودى قضیه متخالف خواهد بود. نمى‌شود ذات را به لحاظ حیثیت واحد كه ذاتش همان نفس الوجود است و ماهیته انیتهاست و در اینجا ماهیته هویته است در اینجا انتزاع اسم علیم بكنیم و به همین لحاظ انتزاع وصف قدرت بكنیم چون قدرت با علم دوتاست. چطور شد این علم و قدرت این در خارج نسبت به این مصادیق خارجى متفاوت است، وقتى شما در

 زید مى‌خواهید انتزاع عالم بكنید باید در كله اش علم باشد. اگر بخواهید قدرت را انتزاع از زید بكنید باید بتواند یك سنگ پنجاه كیلویى را بر دارد. ممكن است یكى عالم نباشد و قدرت داشته باشد. رستم دستان به اندازه یك جو در كله‌اش عقل ندارد اما فرض كنید كه من باب مثال یك گاو هم بگیرد در دستش این از یك طرف. مثلا فلان عالم و فلان دانشمند خیلى علم داشته باشد اما نتواند یك سنگ ده كیلویى را هم بلند بكند این دو با هم در خارج منافات دارند چطور این علم و قدرت در خارج از حیثیت واحد انتزاع نمى‌شود اما همین كه رفتیم سراغ پروردگار حیثیت حیثیت واحد شد؟ اگر این علم انتزاعش به لحاظ مصداقى است كه از او باید انتزاع بشود اینكه فرق نمى‌كند. قاعده عقلى كه آن قابل براى تخصیص نیست.

## به لحاظ تفاوت ما اوصاف متفاوتى را هم انتزاع مى‌كنیم‌

 تا وقتى كه ما در تعینات داریم سیر مى‌كنیم علم و قدرت و جمال و كمال و رحمت و عطوفت و بخشش تمام اینها به حیثیات مختلف انتزاع از او بشود اما همین كه ما به پروردگار رسیدیم همه حیثیات رفت كنار نه آقا شیر تو شیر شده دیگر آنجا، آنجا به علم پروردگار قدرت هم بگویى اشكال ندارد چون صفات عین ذات است همان طورى كه ما علیم را انتزاع مى‌كنیم همان جور قدرت را انتزاع مى‌كنیم پس اینها جایشان را عوض كنند شما مفهوم علم را بجاى قدرت بگذار مفهوم قدرت را بجاى علم بگذار اینها همه جفنگ است، اینها با اصطلاح بافت و خیال، جزو بافتنیها و اینهاست. مشكل در كجاست، مشكل در كجاست كه اینها را به این مطلب مى‌رساند. مشكل در آنجا اضافه اسماء كلیه و صفات كلیه بر ذات است كه این اضافه موجب تركیب و امكان و احتیاج به علت و احتیاج، این مسائل پیش مى‌آید این را شما بروید حل بكنید نه اینكه بیایید شما خود اصل آن اسم و اصل تكون اسم و اصل تحقق آن اسم را شما در آنجا زیر سؤال ببرید. بخاطر اینكه فرض كنید كه من باب مثال ابرویش را درست بكنید نزنید چشمش را كور بكنید

 اصلا نه آقا ابرو را بجاى خود درست كن چشم هم بجاى خود. این همه را به لحاظ، باید لحاظ لحاظ حقیقى باشد. اگر واقعا در خارج هر صفتى انتزاع از یك حیثیت خاصى مى‌شود خوب وقتى كه در مرتبه جزء این طور است چطور در مرتبه كلى یك دفعه انقلاب ماهیت شد؟ چطور در مراتب جزئى شما علم را از علم انتزاع مى‌كنید قدرت را از قدرت جایشان را عوض نمى‌كنید؟ رستم دستان را چرا نمى‌گوئید عالم است، فیلسوف است؟ یا به شیخ بهائى چرا نمى‌گویید پهلوان است؟ شیخ بهائى خیلى نحیف و ضعیف بود. چرا نمى‌گویید پهلوان است؟ بخاطر اینكه قدرت ندارد بیچاره. حالا جایشان را عوض كن به آن رستم بگو فیلسوف به این شیخ بهائى هم بگو هارتل زن من باب مثال نمى‌دانم خوب خوب قدرت را نمى‌شود. مى‌خندى چرا مى‌خندى؟ چون ما به الانتزاع ندارد در خارج این ما به الانتزاع در خارج با آن متفاوت است. به لحاظ تفاوت ما اوصاف متفاوتى را هم انتزاع مى‌كنیم همین شیخ بهائى اگر كاتب باشد انتزاع وصف كتابت را مى‌كنیم نباشد نمى‌كنیم.

 این شیخ بهائى اگر جود و رحمت و بخشش داشته باشد مى‌گوییم جوادٌ اگر نه نمى‌كنیم. جناب حاتم طائى بخشش داشت ولى دین نداشت به لحاظ بخشش مى‌گوییم جوادٌ به لحاظ عدم اعتقادش به پروردگار مى‌گوییم كافرٌ مى‌گوییم مشرك درست شد. چطور شد این اسماء وقتى كه در مراتب نزول و ظهور در تعینات جزئى هستند باید از مصادیق واقعى خارجى انتزاع بشوند اما همین وقتى به مرتبه كلیت مى‌رسد دیگر شیر تو شیر بشود، نه آقا اصلا انتزاع نمى‌خواهد همین این علم عین قدرت است و علم عین ذات است و قدرت هم عین ذات است و این الان در اینجا در فقط در مفهوم با همدیگر تخالف دارند امّا در حقیقت و مصداق علم عین قدرت است. اگر عین قدرت است چرا در پایین اینطور نمى‌گوییم؟ چرا در رستم و شیخ بهائى این حرف را نمى‌زنیم؟ خوب اینجا هم همین را بگویید

 سؤال: در مصداق خارجى نقص اشكالى ندارد چون ممكن است و تعین دارد

 پاسخ: خنقص به این بیچار چه مربوط است؟ حالا چون فرض كنید كه طرف دو تا چیز كرده بود، به یارو گفته بود فرض كنید بالا چشمت ابرو است نمى‌دانم چیز كرده. آن هم برداشته بود و پدر فلان چى چى، این حرف ها، زده بود آن هم درب و داغانش كرده بود بابا او به تو یك فحش داده تو هم بردار یك فحش بده چرا بر مى‌دارى شكمش را در مى‌آورى؟ حالا این مرتبه پایین نقص دارد به اصل قضیه و اصل برهان ما چه صدمه مى‌زند؟

 سؤال: در مورد خداوند، در مورد خداوند اگر ما سلب قدرت یا علم بكنیم نقص در آنجا وارد مى‌شود و در آنجا عیب هست‌

 پاسخ: كى گفته ما سلب علم مى‌كنیم؟

 سؤال: از اشكالاتى كه مى‌گویند سر همین است كه مى‌گویند مى‌گویند علو ذات از اوصاف و اسماء مى‌شود از راه دیگر

 پاسخ: من مى‌گویم اشكال را از جاى دیگر بر طرف كن چرا شما چشمش را دارى در مى‌آورى؟ من مى‌گویم اگر قرار باشد انتزاع وصف از یك مصداق خارجى باشد تا یك مصداق در خارج نباشد شما نمى‌توانید یك وصفى را انتزاع كنى مى‌توانى؟ چطور شد در مرتبه پایین مى‌توانى وقتى كه بالا بود یك هو عوض شد قضیه؟ خوب این علم كه همان است، این علم كه نزول همان علم است، این قدرت هم كه نزول همان قدرت است، چطور تا پایین است باید مصداق داشته باشد مصداق خارجى؟ رستم وجود دارد ولى علم ندارد شیخ بهائى وجود دارد اما قدرت ندارد، چطور در مصادیق متنازله خارجى این برهان را كه انتزاع وصف از مصداق خالى را رعایت مى‌كنیم اما همین كه اینطور مى‌شود جایش را عوض كرد.

## ١٣٧

 بحث در عینیت و عدم عینیت اسماء و صفات بود و نحوه ارتباط بین حادث و قدیم. عرض شد این مسأله ارتباط بین حادث و قدیم از مسائل مورد بحث بین متكلمین بوده، حكما از قدیم الایام، اختصاص به زمان و ازمنه اخیر ندارد و خیلى در اینجا صحبتها شده مسأله علم اجمالى و علم تفصیلى در اینجا مورد بحث قرار گرفته، حضور علمى اشیاء در ذات مورد بحث قرار گرفته و در هر كدام از اینها از آنجائى كه مسأله خیلى مهم بوده آنطورى كه باید و شاید خود افراد باحئین هم آنها نتوانستد از عهده این بحث بربیایند. بعضى ها قائل به علم اجمالى شدند در مقام ذات، بعضى ها قائل به كشف تفصیلى شدند در آنجا منتهى در بحث تركب واجب با توجه به حدود و قیود اعیان در اینجا گیر كردند. آنهایى كه قائل به علم اجمالى شدند و در ارتباط آن حلقه وصل كننده حادث با قدیم در اینجا دچار تردید شدند. مسأله حادث و قدیم ارتباط پیدا مى‌كند با مسأله تجرد وجود و تقید وجود به حدود مادى و صورى، در اینجا مسأله مورد اشكال قرار گرفته و نحوه پیدایش امر مادى را از امر مجدد نتوانستند حل كنند. در خود ابداعیات در آنجا چون به هر صورت آنها متصف به امكان ذاتى هستند در خود آنجا هم این مسأله و مطلب مورد اشكال قرار گرفته و ربط ابحث در عینیت و به واجب بالذات نتوانسته اند آنطور كه باید و شاید بیان كنند. من حیث المجموع این مطالبى كه به دست مى‌آید این قضیه یكى از مسائل عریصه حكمت متعالیه است اما از آنجاییكه خود مرحوم آخوند در این قضیه بحث مفصلى را مى‌آید مى‌كند در اسفار ما این بحث را موكول مى‌كنیم به جاى خودش و در اینجا مسأله عینیت صفات و عینیت اسماء بالذات را پیگیرى مى‌كنیم.

 سؤال: نمى‌شود این درسها با هم یك كاسه بشود.

 جواب: بگذاریم آنجا

 سؤال: نه بگذاریم همین جا به عنوان یك بحث‌

 جواب: كجا؟ اشكال ندارد اگر آقایان مایل باشند.

 سؤال: بحث‌

 جواب: كجا؟ اشكال ندارد اگر آقایان مایل باشند

 سؤال: بحث اجمال و تفصیل، ربط حادث با قدیم وبحث عینیت و اینها همه یعنى یك فلسفه.

 جواب: انشاء الله منتهى صحبت در این است كه اینها نیاز به یك مقدّمه هم دارد كه آن مقدمات باید تا آن موقع طى بشود.

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

 جواب: اینجا نرسیم آن دنیا، مشكل نداریم‌

 سؤال: آن دنیا دیگر فسلفه بدردمان نمى‌خورد آقا

 جواب: حالا دیگر این دنیا هم خیلى شاید بدرد نخورد گفت: پیت روغن و كیسه برنج توى فلسفه نخوابیده توى قواعد فقهى و رساله علمیه خوابیده.

 سؤال: واقعا آن دنیا بیشتر بدردمان مى‌خورد

 سؤال: در نجف این بود كه هر كس فلسفه مى‌خواند بدبخت و بیچاره است.

 جواب: بله دیگر من هم خواستم همین را عرض كنم هر كه را اینجا دید كار و بارش گرفته است فقیه و رجال و رجالى و محدث و از این چیزها هست فلسفه و عرفان و این بیچاره ها و اینها نه خودشان طرفدار دارند نه واجدینشان خیلى چیزند و اینها.

 سؤال: مرحوم بلخى در مشهد بودند از فلاسفه بزرگ كه استاد آقاى فاضل بودند.

 جواب: فاضلِ؟

 سؤال: لنكرانى، مرحوم بلخى در مشهد بودند به آقاى اشكورى هم معروف بودند. منتهى خوب ایشان افغانى بودند، اصلا از فلاسفه معروف بودند ایشان وقتى مرد هیچ كس جنازه اش را بر نمى‌داشت مى‌گفتند: نجس است جواب: عجیب و خیلى از زهاد بزرگان بود.

 جواب: بله سابق كه این طور بود مثنوى را انبر بر مى‌داشتند.

 سؤال: با اینكه ید طولایى در فقه و اصول داشت ولى چند تا شاگرد افغانى بیشتر نداشت جواب: وزر و وبال فلسفه گرفته بودش.

 سؤال: همه طردش كرده بودند

 جواب: دیگر اینطور بود دیگر. از سابق علم مظلوم بود حق مظلوم بود. شما مى‌بینید هر كه فهم داشت هر كه فهم داشت، آن كنار بود آنهائى هم كه داشتند در راستاى منافع دنیویشان به كار گرفتند و آن كسى كه خواسته بود كه از این فهم و علمش فقط براى خودش منتفع بشود جامعه یك همچنین شخصى هم را نمى‌پذیرفت قبول نمى‌كرد. یك روز مرحوم آقا سابق وقتى ایشان چیز بودند ایشان وقتى كه در تهران نماز مى‌خواندند مسجد قائم روزهاى ماه رمضان مسائل شرعى مى‌گفتند اوّل یك مقدارى مسائل مربوط به روزه و مبطلات روزه و اینها را مى‌گفتند كه خوب مبتلى به در ماه رمضان هست و بعد هم مسائل مختلفى را مى‌گفتند از معاملات و تجارات و اینها. بله یك روز صحبت ربا و حرمت معاملات بانكى و اینها راجع به این صحبت مى‌كردند، ایشان هم خیلى نسبت به این قضیه شدید بود، خیلى. دیگر بعضى ها اعتراض مى‌كردند این طرف، آنطرف از مردم آقا با این وضعى كه شما مى‌گوئید اصلًا دیگر كار نمى‌شود كرد ایشان هم مى‌گفتند كه ما مسأله امان را مى‌گوئیم دیگر به بقیه اش كار نداریم خیلى نسبت به این قضیه ایشان شدید بودند نسبت به بانك و مسائل بانكى زمان شاه خیلى، خیلى شدید

 بودند یك روز رفته بودند بازار از دكان حجره این آسید على اكبر پیش نماز لابد فوت كرده دیگر. خدا رحمتش كند آدم خیلى خوبى بود در بازار هم خودش مسجد داشت و هم یك دكان داشت در بازار پارچه فروشى مى‌كرد و به حسن عمل و صداقت و اعتماد و وثوق مشهور در بازار بود و یك دكان داشت این دكانش نصف این اتاق مى‌شد، نصف بیشتر، یك كم و چند نفر افراد مسن كه هر كدام صاحب خانواده ها و چیز بودند در این دكان مى‌فروختند و اصلا نمى‌شد ایستاد اینقدر افراد مى‌آمدند و مى‌رفتند و خودش هم یك پیرمردى بود مسجدى و اعاشه اش هم از همین راه كسب بود وجوهات و فلان و این حرفها نمى‌گرفت و مسجد و این حرفها هم چیز بود، خیلى مورد اعتماد و بسیار شخص صحیح العمل و شخص درستى بود یعنى واقعا از مى‌توانیم بگوئیم از اوتاد بود در كار خودش با آقا هم خیلى سلام و علیك داشت و به آقا خیلى احترام مى‌گذاشت. پیر بود پیر مرد بود ایشان وقتى مى‌خواستند پارچه اى بخرند چیزى بگیرند براى ما از او مى‌گرفتند یك روز رفتند در ماه رمضان بود رفتند كه براى ما نمیدانم پارچه اى براى ما بگیرند از این چیزها بعد آنجا، آنهایى كه آنجا بودند گفتند آقا شما دیروز در مسجد قضیه ربا و؟؟؟ و بانك را مطرح كردید آقا گفتند بله عرض كردیم آن شخص مى‌گفت از محترمین بود مى‌گفت آقا من خدمتتان عرض كنم هیچ كس از آقایان غیر از آقا سید احمد خوانسارى را مى‌گفت با شما در این قضیه موافق نیست یا حتى غیر هم نگفت این شك از من است آیا گفت غیر از سید احمد، یا اینكه آسید احمد خوانسارى را نگفت آقا فرمودند كه تشخیص خودمان است هر كسى مختار به این، ما تشخیص خودمان را گفتیم بله چرا واقعا اینطور است مسأله چرا قضیه اینطور است حالا اگر یك آخوندى یك روحانى، مسجد نداشته باشد و خودش از یك طریقى غیر از وجوهات و اینها امرار معاش كند آیا باز هم مى‌گوید مراجعه به بانك اشكال ندارد؟ قضیه خیلى مهم است من از یك نفر شنیدم نقل مى‌كرد از یك‌

 شخص از معاریف افراد خیلى متشخص و معاریف از آقایان نقل مى‌كرد و مى‌گفت كه: من به ایشان گفتم: آخر شما كه مى‌دانید این افرادى كه مى‌آیند پیش شما و حساب مى‌كنند اینها خیلى از اموالشان ربوى است كه مى‌آیند پیش شما حساب مى‌كنند چطور شما از اینها قبول مى‌كنید وجوهات و این چیزها را؟ ایشان گفت آقا زن و بچه نان مى‌خواهند. البته جزء محرم اسرارش، محرمش بود والا اینكه این افراد را اگرهرچه بكنید نمى‌آیند بگویند كه آقا چه باید كه زن و بچه نان مى‌خواهند شاید اگر بگویم این حرف را چه كسى زده همه تان اسمش را شنیده باشید. اینقدر این آدم معروفى است ولى مى‌بینید كه وقتى كه پاى دین پیش بیاید همه اینهایى كه به قول خودشان نجف رفته و كذا و كذا و این حرفها مى‌بینید كه این درسها را فقط خوانده‌اند، فقط براى ارتباط با مردم، همین اما واقعا اینكه عمل بكنند به این روایت امام صادق عمل بكنند به این روایت موسى بن جعفراینجاست كه باید ببینیم كى مرد عمل است و كى فقط براى توجیه و براى تأویل و تفسیر این روایات و این علوم را بدست آورده. این به یك شكل آن به یك شكل دیگر این در مورد اقتصاد یكى هم در مورد پستهاى دیگر و مسائل دیگر و بساط و اینها. اینها همه اش صورش صور مختلفى است اما وقتى كه پاى قضیه پایش برسد و انسان مبتلا بشود و آن موقع با قبل از اشتغالش فرق نكند آن مهم است یعنى همان دیدى كه داشته نسبت به ... یك وقتى اصلا به طور كلى خوب انسان محیط عوض مى‌شود و یك مسائل جدیدى براى او روشن مى‌شود این حرفى نیست خوب ممكن است انسان به واسطه تبدلاتى مسائل جدیدى برایش روشن شود خوب بر طبق آن حكم هم مى‌دهد یك وقتى نه مسائل همان قضایا است به همان كیفیت است ولى من گفتم آن روز دیگر، روز جمعه اى یك وقتى ما یك جا بودیم از این افراد و فلان و این حرفها زیاد بودند مى‌آمدند حرف مى‌زدند صحبت مى‌كردند. این اینست. این اینست این فلان است از این حرفها یك كسى بین اینها بود از همه اینها با حرارت‌

 تر و خیلى با حرارت و فلان و ... بعضیها یك ورند بعضیهاى دوورند، اینها یعنى مى‌خواست بگوید اینها اصلا هیچ پایه و اساسى ندارند باد از هر طرف بیاید همان طرف. امروز این بیاید سركار بله بله گویان او هستند فردا كسى دیگر بیاید همان. این به میزش نگاه مى‌كند كى بر سر این میز مى‌نشیند به او كارى ندارد. یك وقتى ما اداره گذرنامه رفتیم یك آشنایى داشتیم در آنجا سرگرد بود سرگرد فلان ما پیش او نشسته بودیم تا گذرنامه البته گذرنامه مرحوم آقا را من رفته بودم بگیریم خودم آن موقع اصلًا گذرنامه نداشتم. همین كه نشسته بودیم یك سرهنگ تمام یا سرهنگ دو ظاهرا سرهنگ دو بود یك دانه از این گردیها بیشتر داشت نمى‌دانم اسمش چیست خلاصه آمد و در مقابل این تعظیم كرد دستش را برد بالا و فلان و این حرفها حالا او مقامش از این گردالیها بیشتر دارد البته دو تا یكى این طرفش بود یكى هم آن طرف. دو تا بود خلاصه بارش سنگینتر از او بود شانه هایش سنگین تر بود خلاصه برایش زد بالا و ... بعد وقتى كه رفت این رو كرد به من گفت: این براى من نزده بالا براى این میز زده بالا این درجه اش از من بالاتر است. حالا بعضى ها به میز كار دارند حالا كارى ندارند كه پشت میز كى نشسته اعلیحضرت آمده نشسته با ریش تراشیده و كروات و كلاههاى كذا یا فلان كس نشسته كه غیر از این است. حالا این دیگه، این همه اش مال این است كه ما مایه نداریم مایه نداریم. كسى كه مایه داشته باشد به حطام دنیا اصلا رو نمى‌آورد اصلا توجه نمى‌كند كسى كه نظر او نظر توحید باشد هیچ وقت خود را اسیر نمى‌بیند هیچ وقت خود را در بند و گرفتار نمى‌بیند فرقى برایش نمى‌كند حرفش را مى‌زند چه اوضاع جور دیگر بشود چرا؟ چون خود را برتر از اوضاع مى‌بیند نه داخل در اوضاع. خود را بالاتر از جریانات احساس مى‌كند نه و محكوم جریانهایى كه همراه با رودخانه همیشه به هر طرف كه مى‌رود او هم پیش برود خوب بله! وقتى آقاى كذا زنش از او چه بخواهد و چه بخواهد بچه‌اش را بخواهد كجا بفرستد و فرانسه بفرستد نمى‌دانم برود در

 رودخانه كذا شنا كند با دختران لخت و عریان آن وقت باید حضرت آقا حقوقشان را هم بفرستند این كه به شما مى‌گویم دروغ نیست چون غیبت مى‌شود و الا اسمشان را مى‌آوردم چه كسانى بودند و فلان اینها همه بازى است آقا پول خمس را مى‌گوید مجبور است براى بچه اش بفرستد در آمریكا حالا بچه اش آنجا چه كار مى‌كند دیگر خدا مى‌داند اینها را دیگر بنده نمى‌دانم شاید شما هم ندانید. بعد یكى از اینها بود از همین آقایانى كه خیلى الان سنگ انقلاب را به سینه مى‌زند همه تان مى‌شناسید همه تان مى‌شناسید مى‌گفت: كه، به یارو مى‌گفت آقاى فلانى چرا مثلا یكى دو سه شب هستید یكى یك شب بس است كافى است. من اگر یكى بیاید پیشم فردا شب به او مى‌گویم‌who are you ? شما چه كسى هستید؟ نمى‌شناسمت حالا اینها آمده‌اند براى ما تئوریسین انقلاب شده‌اند. اى بابا! اینها همه اش بازى است آقاجان همه اش بازى بله دیگر حالا در هر صورت عمامه اش آنجاور غیر عمامه اش صد هزار تا اینها همه اش مال این است كه ما در وهله اول خودمان مطرحیم و در زیر پوشش خودمان، خدا را داریم مطرح مى‌كنیم نه اینكه ما زیر پوشش خدا رفتیم بعد خودمان را مطرح كنیم اگر آن طور باشد آن على است، آن امام مجتبى است، آن امام سجاد است. اینها زیر پوشش خدا رفتند بعد خودشان را مطرح مى‌كنند. حالا هر چه شد گرفت گرفت، نگرفت نگرفت. این دیگر اول آمده خدا را براى خودش آمده مطرح كرده لذا مى‌خندد به این اوضاع. مى‌آید سراغش یا على هم به آن رفتن دنبال آن گوساله ها ابوبكر و عمر مى‌خندد مى‌گوید: به ترا بخدا نگاه كن. این همین كسى است كه دیروز مرا دید پیغمبر به من چه گفت عید غدیر بلند كرد مى‌آید حالا رفته دارد وا اسلاما وا اسلاما هم دارد مى‌گوید دارد دنبال آنها مى‌رود. هم به این دیروز البته خوب تكلیفش را هم انجام مى‌داد دیگر مى‌رفت سراغشان و همان موقعى كه بعد از عثمان آمدند و پاشنه خانه را در آوردند در را شكستند دیگر، كه امام حسن و امام حسین حضرت مى‌فرماید كه داشتند این‌

 دو تا مى‌مردند زیر دست و پا این طورى حمله كرده بودید.

 دیشب خواب مى‌دیدم كه به من مى‌گویند فلانى گوسفند دارد در خانه اش گوسفند دارد تربیت مى‌كند گوسفند دارد علف مى‌دهد گفتیم برویم تماشا كنیم ببینیم چیست؟ رفتیم بله آقا یك عده گوسفند هستند و اینها همه سرشان به آب و به علف هست آب مى‌خوردند فلان مى‌كنند. من رو كردم گفتم اینها چى چیست در خانه؟ اینها را آوردید؟ گفتند مى‌خواهیم گوسفند پروار كنم، گفتم بكن اتفاقا آقاى بهجت هم آنجا بود او هم تائید مى‌كرد مى‌گفت كه آره فعلا این پرورش دام خیلى مفید گفتیم خیلى خوب بروم پرورش دام؟ نمى‌دانیم دیشب چه دیشب خیلى آقا منزل شما خوردیم. این مردم اینطوریند بعد بلند مى‌شود بعد از عثمان مى‌آید سراغ امیر المومنین و یا على باید تو بیایى. دروغ مى‌گوئى دروغ مى‌گوئى اگر واقعا مى‌آیى دنبال على خوب چرا پس پدرش را درآوردى؟ چرا پدر این على را در آورى؟ چرا خون به جگرش كردى؟ چرا گفت هى برویم گفتید كه: یا على نه بگذاریم زمستان! زمستان شد گفتید بگذاریم تابستان تابستان شد بگذاریم زمستان چرا هر حرفى زد آمدید مخالفت كردید كجا واقعا اینها اینطور بودند؟ بله خلاصه همیشه علم مظلوم بوده. علم یعنى فهم. آن كسانى كه مى‌فهمند كنارند هر وقت دیدید كه یك كسى بیا برو و سر وصدا دارد در مردم من كه اصلا تزم این طور شده من این قانون (اكثرهم لا یعقلون‌[[24]](#footnote-24) قرآن اكثرهم لایعلمون‌[[25]](#footnote-25) واقعا مى‌بینیم اینطوره! اصلا مگر ممكن است جامعه یك آدم با فهم را انتخاب كند اصلا مى‌شود همچنین چیزى. واقعا شما واقعاً بنشینید فكر كنید این جامعه آخر جامعه كه ما مى‌گوئیم جامعه یك غول بى شاخ و دم و یك چیز كذا كه نیست جامعه عبارت است از تك‌

 تك افرادیكه این تك تك افراد در پیوستگى به هم یك عنوان تمدن و جامعه را براى خودشان پیدا مى‌كنند البته تمدن از نظر فرهنگى، جامعه هم از نظر عنوان اولیه اجتماعاشان، به قول اینها گردهمائى شان تو را بخدا ببینید اجتماع به این خوبى را گردهمائى، گرد هم این هم از سلیقه شان. خوب این افراد، خوب این افراد تك تك، شما بیایید نگاه بكن در این فهمش در درایتش در چه‌اش، در چه‌اش آیا این شخصى كه ٥/ ٩٩ درصد از فعل و انفعال و خصوصیاتش را احساسات تشكیل مى‌دهد ٥/ ٠% اگر در وجودش باشد گاه گاهى بخواهد فكرى بكند من هم بعید مى‌دانم آن ٥/ ٠% را. آن وقت بلند مى‌شود مى‌آید یك شخصى كه آن شخص مى‌خواهد صلاح این را به او ارائه بدهد، مى‌آید این را انتخاب كند كجا؟ كدام آدم واقعا صلاح این را مى‌خواهد انتخاب كند نه اینكه با او راه بیاید. راه آمدن یك مطلب دیگر است. راه آمدن، خوب بنده هم راه مى‌آیم از همه مبانى هم دست بر مى‌دارم. اینكه هنر نشد اینكه هنر نیست راه آمدن نه! بخواهد صلاح یك جامعه را صلاح را آنطورى كه هست و باید، بیاید چه كار بكند؟ خوب، خودمان دیدیم دیگر ما این مسأله را مشاهده كردیم در قضیه آقاى خمینى آن جمعیتى كه ابتدا آمد و ایشان را در فرودگاه مهر آباد بدرقه كرد و استقبال كرد و اینها در تاریخ ایران بى سابقه بود دیگر همچنین قضیه اى كه از میدان آزادى تا كجا جمعیت باشد و فلان. خوب این شور و هیجان آیا بر اساس عقل و منطق و فهم و درایت بود خوب اگر اینطور است خوب چرا در جنگ همه گذاشتند دررفتند. مى‌دانید چرا صلح كردیم ما! خبر دارید یا ندارید به خاطر اینكه دیگر كسى در جبهه نبود. همه در رفتند. همه در رفتند. آقا فرماندهان نظامى به من گفتند همه در رفتند نه اینكه این را خودم بگویم. یعنى مى‌گفتند وقتى هلى كوپتر ایران مى‌آمد ما فرار مى‌كردیم خیال مى‌كردیم هلى كوپتر عراق آمده از هلیكوپتر خودمان فرار مى‌كردیم وقتى همینطور زد و آمد جلو این حرفها نزدیك بود آقا به اهواز برسد دیگر كه همان شب قطعنامه‌

 متن جلسات شرح حكمت متعالیه ؛ ج‌٥ ؛ ص٣٣٣

 را امضاء كردند و صلح كردند و چه كار كردند این قضیه، قضیه جدى بود و الا اگر مى‌خواستند جلو بیایند این حرفها نبود كسى بخواهد صلح كند خوب حالا ما به مسأله وجود عدم صلاح و فساد مسائل كار نداریم ما به مردم كار داریم حالا آیا ایشان اشتباه كردند آقاى خمینى در ادامه جنگ یا دست كردند كارشان ما به این كار نداریم بالاخره ما با این مردم كار داریم این مردم تنها گذاشتند دیگر دیگر حالا مشخص است یعنى چه؟ یعنى مردم این را مى‌خواهم این را بگویم ما هستیم تا یك حدى بیش از آن حد را ما نیستیم البته ما نمى‌خواهیم كه بگوییم آقاى خمینى در اینجا ایشان اشتباه نكرده نخیر ممكن است ایشان اشتباه كرده در ادامه جنگ بنده معتقدم اشتباه كرده ایشان و نمى‌بایست جنگ به اینجاها كشیده بشود. حالا همین حرفى كه من الان دارم مى‌زنم اشتباه كرده یك دفعه شما مى‌بینید پدر فلان شده كذاى كذاى كذاى كذاى فلان این حرفها خفه شو! دهنت را ببند! لال شو! گم شو! تو اصلا كى هستى تو اصلا! اینه یك برخورد یك وقتى هم نه طرف مى‌آید مى‌گوید كه بالاخره یك نظریه است باید این نظریه را هم گوش داد حالا ببینید كدامیك از این دو نظریه را الان ترجیح دارد اینست كه افراد با فهم كم كم مى‌روند مى‌روند مى‌روند كنار. دیگر نمى‌توانند عرصه ببینند. من با یكى از این آقایانى كه خودش از این افراد سپاهى است صحبت مى‌كردم براى چه این جنگ را ایشان ادامه دادند؟ و فلان این حرفها او در مى‌آید جواب این را مى‌دهد تو را خدا ببینید آقا در مقابل این بسیجیهاى جان بر كف چه جوابى دارد مثلا آقاى خمینى بدهد گفتم به به! پس مملكت ما را كله بسیجى دارد مى‌گرداند در مقابل این بسیجیها چه جوابى! عجب! دست شما درد نكند یعنى فرمانده ما كه سیزده ساله بود. چند سالش بود؟ سیزده سال بود. یعنى فرمانده ما اینها خودشان اینطور مى‌گویند فرماندهان ما سیزده ساله‌اند و

 س: رهبر ما

 ج: ها رهبر ما. اینها باید بیایند براى ما رهبرى كنند این مسأله شوخى نیست. وقتى كسى مى‌گوید رهبر ما طفل سیزده ساله است این را كه دیگر نمى‌توانى خر كنى هر كسی؟؟؟ حالا این آسید حالا این شده رهبر بنده؟ مرتضاى من. چند سالش است؟ دوازده، سیزده سالش است. تفنگ را بدهم دستش نمى‌رود، روى مین نمى‌رود؟ این آسید مرتضى ما ١٣ سالش دیگر ١٢ سالش حالا یك سال كمتر مى‌گوئیم رهبر ما ١٢ ساله است آسید مرتضى تو نمى‌روى مین الان نمى‌دونم نمى‌روى آنجا بزنى فتح كنى؟ بله مى‌روم آقاجان این بیخود كرده مى‌رود تا آخرش مى‌رود هوا و صد تا تكه مى‌شود مى‌آید پائین این بچه چه مى‌فهمد آقا! من آن روز گفتم اصلا هیتلر یك ارتش بچه تشكیل داده بود به خاطر اینكه جلوى تانكهاى شوروى بایستد یك گروهى تشكیل داده بود از بچه ها بچه چه مى‌فهمد آقا به خودش نارنجك مى‌بست مى‌رفت زیر تانك! تانك را مى‌زد داغون مى‌كرد كذا و مى‌گفت بعد هم افتخار مى‌كرد تا این جوانان بچه ها هستند برلن سقوط نخواهد كرد آنها هم آمدند درب و داغونش برو پى كارت با آن بچه هاى نمى‌دانم چى چى هست این مكتب نیست این مكتب، مكتب منطق و علم و اینها نیست به این سمت حركت نمى‌دهد. آن مكتب، مكتبى است كه پیر مرد ٦٥ ساله با ١٢ سر عائله همه به او نیاز دارند محتاجند این پیرمرد از روى فهم و از روى علم و از روى ادراك برود جلو و چه كار بكند؟ به هر جا رسید رسید این مكتب كجاست؟ این مكتب كربلاست در مكتب كربلا علم حاكم بود در مكتب كربلا منطق حاكم بود، منطق حاكم بود. امام حسین ایستاده مى‌گوید نه فرار مى‌كنم نه تسلیم مى‌شوم به خاطر اینكه تسلیم، تسلیم ظلم است نه فرار مى‌كنم چرا فرار كنم؟ (والله لا اعطیكم بیدى اعطاء الذلیل و لا افر فرار العبید) كه مرحوم آقا اقرّ خواندند ولى اینطور به من نظر مى‌رسد افر بهتر باشد از نظر معنا چون (اقر با اعطیكم بیدى) یك معنا دارد در صورتى تقابل مى‌آورند كه دو معناى مخالف باشد حضرت مى‌خواهد بفرماید كه نه‌

 با ذلت دستم را به سوى شما دراز مى‌كنم و اقرهم همین معنا را دارد اقرار مى‌كنم و نه مى‌گذارم در مى‌روم هیچ كدام از این دو تا را انجام نمى‌دهم مرد و مردانه سر جایم مى‌ایستم نه دست تسلیم به شما دراز مى‌كنم و نه مى‌گذارم زمینه را خالى كنم و فرار كنم هیچ كدام این دو تا را انجام نمى‌دهم منطق دارم، علم دارم، شهامت دارم، حریت و آزادگى دارم. هر كارى هم مى‌خواهید بیاید بكنید بكشید بیاید بكشید این منطق، منطق علم است منطق سید الشهداء، این پشتش، اتكایش به علم است اتكاى كار امام حسین به چه است؟ به منطق است لذا شما مى‌بینید در این منطق همه مى‌میرند. همه كشته مى‌شوند و همه یك هدف را دارند یعنى از آن پیرمرد مسلم بن عوسجه و حبیب بن مظاهر گرفته با همان هدف است كه مى‌بینید فرض كنید كه عابس با همان هدف است حضرت على اكبرش با همان هدف است حضرت حرش كه مى‌آید با همان هدف است بچه اش قاسم با همان هدف است اینها همه یك هدف دارند یعنى لذا مى‌گوید اگر هزار دفعه مرا بكشند دوباره چیز بكنند هدف كه از بین نمى‌رود اما اینجا بابا یارو گفت: اى خدا كى مى‌شود ما در برویم اینها هم كه ول نمى‌كنند تركش همه جا دارد در كله امان مى‌ریزد بگذاریم برویم خود این كه رفته آنجا با دالامب دولومب رادیو و ساز و اینها بلند شده رفته اینجا نیستش كه ما در این اتاق دور هم بنشینیم و قشنگ صحبت كنیم بابا میدان جنگ است با دوشكا دارد مى‌زند آن آقاى كذایى اینها را. دارد مى‌بیند آها این روده رفیقش رفت هوا خوب این چه كار مى‌كند خوب یك طورى مى‌شود دیگر این كه یك طورى مى‌شود یعنى چه؟ یعنى هدفش و آن غایتش یك غایت علمى و محكم نبوده بله شب عاشورا آمدند با یك احساسات فلان و آن حرفها آن آقایى كه مى‌خواند روضه مى‌خواند آى فردا پیرمردها با جیبید. جوانها با قاسمند آن وسطها با نمى‌دانم با كِیك و حر و اینها هستید و فلان این هم یك گریه‌اى و شور و فلانى بعد هم كه بلند مى‌شود مى‌رود آنجا تا وقتیكه در حال و هواى دیشب است هیچ چیزى حالیش‌

 نیست. این صحیح نیست. وقتیكه از آن حال و هواى دیشب افتاد خیلى خوب حالا اگر شما راست مى‌گوئید اگر شما راست مى‌گوئید اگر راست مى‌گوئید مرد و مردانه راست مى‌گوئید یك ماه روضه نخوانند اینها درست شد یك ماه به اینها روضه نخواهند و بعد هم حالا بگویند كه عراق حمله كرده و بعد هم بگویند مى‌دانید چیست؟ آمده ٤٠٠ تا تانك آورده گذاشته اینجا تانكهایى كه اصلا آرپى جى و این حرفها بهش اصابت نمى‌كند درو مى‌كند از این گردان ببینید چند تا مى‌مانند؟ از این گردان بگوئید اولا تانكهاى اینها آرپى جى اصابت نمى‌كند خیالتان راحت تا بهش بخورد مى‌رود هوا هیچ خبرى نیست. این یك. اینها یك تانكهایى آوردند كه این تانكها هیچ چیز حریفش نیست هیچ آدمى این یك. بعد هم یك ماه به اینها روضه و از این چیزهاى فلان این حرفها از این حب و كپسول و از این چیزها هم به اینها ندهید خیلى خوب با توجه به این، وقتى كه تاریك مى‌شود مى‌مانند از جمع هزار نفرى كه آمدند كربلا. امام حسین همین كار را كرد امام حسین آمد گفت آقا قضیه عاشوراى من یك قضیه منطقى است اگر به هواى فتح كوفه و سلطنت و این ها آمدید بدانید این خبر ها نیست آقا این منم فردا این هم این برادر من ابوالفضل این است تكه تكه مى‌شود دست و پایش این است. على اكبر هم این قدر ب‌زنند كه نتوانند بیاورند چیز این فردا، یك پرده از فردا را به همه نشان داد خلاصه آمد یك فیلم را نشان داد آنها مى‌دانند كه امام حسین دروغ هم نمى‌گوید كه بالاخره یك چیزهایى مى‌داند دیگر حداقل یك مسائلى را مى‌داند آقا تا پرده را دیدند، دیدند نه آقا جان آرپى جى و این حرفها فردا كارگر نیست. عمر سعد است و با ٣٠ هزار جمعیت تا وقتیكه دیدند چراغ را روشن كردند دیدند ٣٠، ٤٠ نفرند ١٠٠٠ نفر آمده بودند چرا؟ چون با هدف نبوده آمدنشان آمدن منطقى نبوده، آمدن رو هوا بوده رو فتح بوده برویم كربلا را بگیریم بوده برویم بگیریم چى چى برویم كربلا را بگریم این حرفها چیست؟ كربلا را بگیریم چیست؟ چه كسى‌

 گفته شما مى‌روید كربلا را مى‌گیرید. بعد مى‌ایستند مى‌بینند كربلا نگرفتیم هیچ داریم جاهاى دیگرمان را هم از دست مى‌دهیم یكدفعه پشتشان خالى مى‌شود. یكدفعه پشت خالى مى‌شود درست شد. این است قضیه.! اما نه آن ٣٠ نفرى هم كه ماندند در عاشورا چرا امام حسین این كار را مى‌كند. من مى‌خواهم این را به شما بگویم اگر آن هزار نفر مى‌ماندند و امام حسین آنها را با این وعده وعید و كلك نگه مى‌داشت لعل اینكه بر لشكر عمر سعد غلبه مى‌كردند احتمالش خیلى زیاد بود فرض كنید كه حضرت ٣٠٠ نفر از اینها را به فرماندهى حضرت على اكبر بدهد ٣٠٠ نفر دیگر به فرماندهى فرض كنید كه حر، حر خودش برایش ١٠٠٠ نفر را مى‌چرخاند به آن بدهد ٣٠٠ دیگر را ٢٠٠ نفر را به فرماندهى خودش ١٠٠ نفر به فرماندهى حضرت اباالفضل اینها از جهات مختلف همه مى‌مالوند اینها مى‌رفتند اما چرا؟ امام حسین كلك نیست مى‌گوید در جریان كربلا كلك نباید باشد حقه نباید باشد دروغ نباید باشد جریان كربلا این است آقاجان فردا كشتن است و السلام نامه تمام نه فتح كوفه‌اى داریم نه چك در گوش این و آنى مى‌خواهیم بزنیم نه این را بالا ببریم آن را پایین بیاوریم این حرفها نیست! فردا زیر سم اسب رفتن است بسیار خوب! حالا هر كه این پسندد هر كه پسندد!! این را امام حسین آمد گفت: حضرت آمد گفت: فكر كنید، با منطق باشید آن وقت آن كسى كه اصلا با این نیت است ولى خوب!! راست هم مى‌گوید بریر در مى‌آید مى‌گوید اگر صد دفعه ما را بكشند زنده كنند دوباره هستیم راست مى‌گوید خوب چرا؟ چون هدفش این است كه پیش امام حسین باشد حالا بمیرد یا زنده باشد حالا صد دفعه بمیرد اما از امام حسین كنار نباشد هزار دفعه باشد. هدف، هدف منطقى است این هدف منطقى است كه به عاشورا چى داده ارزش داده. اما شما این مسأله را در جاهاى دیگر نمى‌بینید حتى در زمان خود پیغمبر بعضى ها شهید راه خر بودند دیگر! جنگ بود مى‌رفتند آقا مگر در جنگ احد خالى نكردند كوه را كه بیایند چیز كنند ٥٠ نفر را

 پیغمبر. هیچ كجا امام حسین براى همین مى‌گوید كه این جریان كربلا امیر المومنین مى‌گوید نه قبلا بوده، و نه بعدا براى همین است دیگه آقاجان شما فقط یك كشتنى در اینجا مى‌بیند اما اینكه كشتن بر اساس چه هدفى بوده مى‌بینید؟ یعنى اگر واقعاً این جوانان ما كه براى این وطن آمدند این كارها را كردند اگر الان زنده بشوند الان دوباره همین كارها را مى‌كنند؟ یعنى الان كه جریاناتى برایشان روشن شده رفته‌اند آن دنیا آمده‌اند بگویند آقا دوباره بلند شو یك جا جنگ شده مى‌گویند برو بابا پى كارت خدا عمرت بدهد خدا خیرت بدهد بگذار بقیه بروند ولى اگر اصحاب امام حسین زنده بشوند دوباره الان مى‌گویند، مى‌خواهیم برویم الان مى‌گویند ما مى‌خواهیم برویم. هیچ برایمان فرق نمى‌كند حتى در زمان پیغمبر هم این طور نبود كلك درشان بود دیگر پیغمبر ٥٠ نفر گذاشته روى كوه احد مى‌گوید شما اینجا را نگه دارید تا آنها دیدند كه مسلمین فتح كردند آمدند پایین بیایند بروند غنیمت پیدا كنند آخر مردیكه تو را پیغمبر گذاشته اینجا دنبال غنیمت ... آقا كوه احد را خالى كردند آن هم خالد بن ولید آمد از آنجا دور زد ١١ نفر فقط ماندند آن ١١ نفر را گرفت كشت و آنها گفتند پیغمبر به ما گفته بمانید ما مى‌مانیم ما نمى‌آیم هرچه هم مى‌خواهد بشود شود آن هم تازه آن فرماندهشان آن ١٠ نفر دیگر را دهم نگه داشت هر چه به آنها گفت قبول نكردند خودش و ١٠ نفر دیگر ماند و آنها هم آمدند اینها را شهید كردند و آمدند پائین و از پشت حمله كردند به پیغمبر و به اصحابشان كه مانده بودند حمله كردند حیوانات هم كه گذاشتند فرار كردند رفتند تا سه روز بیرون از مدینه بله آن هم اینطور شد مسأله مسأله عاشورا این است در قضیه عاشورا هدف این بوده آن وقت اینجاست كه ما متوجه مى‌شویم كه خیلى از این مسائل كه موجب تحریف و حركت و رفت و اینها بوده باید ببینیم كه چطور بوده آن جوانى كه با یك روضه و یك دانه سینه زنى راه مى‌افتد دیگر هیچ چیز حالیش نیست اصلا درست است یك هم چنین روضه اى شما مثل اینكه فرض كنید كه‌

 شما یك شخصى را هیپنوتیزمش بكنید و بفرستید براى جنگ هنر نكردید یك شخصى را در گوشش افسون بخوانید و بفرستید جنگ نه شما هنر كردید نه آنكه رفته كشته هنرى انجام داده ما در اسلام نداریم كه اینطور باشد. بحث عینیت اسماء و صفات به كجا كشیده شد

## ١٣٨

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

## ادامه بحث عینیت و عدم عینیت اسماء و صفات‌

 راجع به عینیت و عدم عینیت اسماء و صفات با ذات حق مطلب به اینجا رسیدكه قائلین به عدم عینیت استناد به تركیب و مزج و عروض این صفات و اسماء بر ذات حق و بالتبع، نفى وجوب بالذات را از ذات حق كردند و لهذا قائل به عینیت ذات با صفات و با اسماء شدند. این مطلب در مورد اسماء و صفاتى كه منتزع از نفس ذات هستند به عبارت دیگر در تحقق آنها احتیاج به امر زائد بر ذات نیست و به واسطه انتصاب و اضافات، آنها محقق نمى‌شوند مانند خالقیت و رازقیت و امثال ذلك، در مورد اینها مطلب به اصطلاح بیان شده و اما در مورد این صفاتى كه اینها در تحقق آنها مقابل شرط است و جداى از نفس ذات انتصاب به امر دیگرى در اینجا باید لحاظ بشود، بحث در مورد اینها نیامده بناء علیهذا مطلب را ما در این دو مرتبه مطرح مى‌كنیم. در مرتبه اول صفاتى كه آن صفات و آن اسماء اینها در تعلق به ذات احتیاج به امر زائد بر ذات ندارند بلكه نفس تحقق ذات و هویت ذاتیه اقتضاى تحقق آنها را مى‌كند. مانند علم، قدرت، مشیت، اراده، حیات، این صفاتى كه و اسمائى كه نیازى به امر دیگرى ندارد یعنى نفس تصور ذات بدون ملاحظه امر دیگرى مقتضى اتصاف ذات است به این صفات، یعنى اگر ما خود ذات را در نظر بگیریم و امر زائدى بر او را اصلا در نظر نیاوریم مانند خالقیت و خلق و امثال ذلك این ذات فى حد نفسه آیا عالم است یا جاهل است فرض كنیم كه بنا را بر این بگذاریم در مرتبه اى در عالم واقع نه عالم دنیا منظور از عالم واقع یعنى نفس الامر ما بتوانیم تصور بكنیم خالق را بدون مخلوقى یعنى خداوند متعال را بدون اینكه خلقى از او سر زده باشد اگر ما بتوانیم یك همچنین موضوعى را تصور كنیم آیا در آن مرتبه خداوند عالم است یا نه؟ حالا عالم به چیست آن یك مطلب دیگرى است‌

 عالم به ذات است چطور اینكه در نفس وجود زید علم به ذات وجود دارد سواء اینكه امر دیگرى در آنجا باشد یا نباشد. شما الان به وجود خودتان اطلاع دارید و علم دارید و صرف نظر از قرین و مصاحب خودتان و جریاناتى كه در این اتاق مى‌گذرد به ذات خودتان علم دارید یعنى به حیثیت وجودیه خودتان اطلاع دارید این را مى‌گوییم علم. این مسأله در مورد علم است. در مورد قدرت، خداوند قادر است یعنى چه؟ یعنى توان انجام فعل و انجام یك عملى را دارد حالا آن عمل چیست؟ بحث در آن نیست آن عمل به چه نحوه است؟ بحث در آن نیست. آیا آن عمل از سنخ مجردات است یا از سنخ مادیات است آن فعل و انفعال در زمان و مكان است یا در غیر زمان و مكان است یا در صقع ربوبى است بدون تنازل، بحث در آن نیست نفس القدره ولو اینكه این قدرت اعمال خارجى نداشته باشد این نفس القدره صفتى است كه ما از نفس وجود ذات انتزاع مى‌كنیم و این را اوصاف یا اسماء غیر بدون واسطه براى تعلق به ذات مى‌دانیم همین هم خوب حیات هم طبعاً همین طور است. حالا راجع به اینها بحث آقایان در این است كه همین علم و همین قدرت اینها عین ذات هستند یعنى ما، سواء بگوئیم الله سواء بگوئیم علیم. سواء بگوئیم الله سواء بگوئیم قدیر. عین آن هستند. هیچ تفاوتى در اینجا بین این دو وجود ندارد. خوب این مسأله براى ما این سؤال را پیش مى‌آورد كه این عینیت به چه لحاظى در اینجا تحقق دارد؟ یا عینیت، عینیت مفهومى است یا عینیت، عینیت مصداقى اگر ما بگوئیم این شى‌ء عین اوست نه مثل او، چون در مثل جنبه مشاركت باید لحاظ بشود ممكن است كه متمایزاتى باشد و مشاركاتى باشد و این جنبه مثلیت از نقطه نظر متمایزات باشد این لیوان مثل این لیوان است اما نمى‌توانیم بگوئیم این لیوان عین آن لیوان است در فارسى لفظ عین را براى مثل بكار مى‌برند و این غلط است. عین یعنى خود آن شى‌ء منتهى از نقطه نظر مفهومى و به نحو اجمال و تفصیل یا به نحو ابهام یا به نحو عهد و امثال ذلك ممكن است اختلاف باشد شما

 یك لیوانى را امروز مى‌بینید بعد فراموش مى‌كنید هفته دیگر رفیقتان سؤال مى‌كند این لیوان تازه آمده مى‌گوئید نه این لیوان عین آن لیوانى است كه هفته پیش دیدیم یعنى چه؟ یعنى این مانند آن نیست همانكه ما در هفته پیش دیدیم به نحو عهد آن عهد ذهنى الان این لیوان هم چیست همان است منتهى تفاوتش فقط یك نسیان است. نسیان در اینجا موجب شده است كه این براى ما تداعى، كه الان حكم به عینیت بر او را بكنیم و الا از اول حكم به عینیت نمى‌كردیم هیچ وقت شده شما در مقابلتان این لیوان باشد و بعد بگوئید این لیوان عین این لیوان است. معنى ندارد چون در مقابلتان حضور دارد امّا چرا مى‌گوئید این لیوان عین آن لیوان است. خودش است. این در اینجا یك مسأله اى اتفاق افتاده آن مسأله چیست؟ آن بعد زمانى است این نسیان است آن سبق یك عهد است و امثال ذلك اما حقیقت خارجى این لیوان تغییرى نكرده است این لیوان سرجایش است. یك كتابى از شما گم مى‌شود شخصى مى‌آید به شما بعد از یك ماه یك كتاب مى‌دهد مى‌گوئید آقا این كتاب من نیست مى‌گوید نه آقا این عین آن كتاب است عین آن كتاب است یعنى خودش است نه عین فارسى كه به معناى مثل است مى‌گوئید این عین اوست. اینكه مى‌گوئیم عین اوست یعنى خودش است این خود اوست نه اینكه بگوئیم این خود خود این الانش است این خود الانش كه معنى ندارد این كتابى كه الان در دست من است معنى ندارد بگویم این خودش است این دست من است. بله مى‌توانم بگویم این خودش است یك عهد ذهنى در من وجود دارد بعد مى‌گویم این كتاب با آن عهد ذهنى من تطبیق مى‌كند، درست شد! حالا در مسأله عینیت صحبت در این است كه اینكه مى‌گویند اسماء و صفات عین ذات حق است یعنى چه؟ یعنى مى‌توانیم، الله را برداریم به جایش علم بگذاریم الله را برداریم به جایش قدرت بگذاریم معنایش همین است دیگر. عین اوست یعنى خودش است حالا كه الله عین قدرت است اینكه الله عین قدیر است پس بنابراین علم هم باید عین قدرت‌

 باشد چون (مساوى للشیی‌ء مساوى لذالك الشیی‌ء) اگر یك چیز مساوى چیز دیگر بود چیز دیگرى كه مساوى با این است آن هم مساوى با این خواهد بود اگر فرض كنید كه من باب مثال ما سه مرتبه عینیت داشتیم یك دفعه كتابى از ما گم مى‌شود در روز شنبه. در روز سه شنبه این كتاب پیدا مى‌شود و ما در آن شك مى‌كنیم كه آیا خودش است یا نه! در روز جمعه بعد دوباره گم مى‌شود در روز جمعه دوباره پیدا مى‌شود در روز جمعه ما یقین پیدا مى‌كنیم كه این كتاب همان كتابى است كه در روز سه شنبه پیدا شده وقتى كه ما به این مطلب برسیم پس یقین مى‌كنیم این كتاب همانى است كه در روز یكشنبه از ما گم شده دیگر نمى‌توانیم بگوئیم كه این كتاب كه در روز جمعه پیدا شده عین آن كتاب روز سه شنبه است ولى غیر از آن كتاب روز یكشنبه است. اگر قرار بر این باشد كه این عین او باشد پس عین او كه در روز سه شنبه شده عین آن كتاب در روز یكشنبه هم خواهد بود.

 این اسمائى كه عین ذات حق است اگر ما بگوئیم این اسم عین ذات است و ذات را، وجود بدانیم و آن وجود را بالصرافه و مطلق و غیر محدود بدانیم اگر این طور باشد پس بنابراین هر ذاتى كه این حكم بر او بار مى‌شود خود نسبت بین آن هر صفاتى كه این حكم بر او بار مى‌شود كه عین ذات است بدون دخالت واسطه این صفات در ارتباط با خود هم همین حكم را پیدا خواهد كرد وقتى كه این علم عین ذات شد قدرت هم كه عین ذات است پس علم عین قدرت خواهد شد وقتى كه علم عین ذات شد حیات هم كه عین ذات است پس حیات هم عین قدرت خواهد شد. حیات هم عین علم خواهد شد. اگر این طور هست پس این اختلاف بین علم و حیات و قدرت دیگر از كجا آمده این اشكال مى‌شود از كجا فهمید، از كجا مرتفع مى‌شود؟

 بحث در مقام عینیتى كه، الان در خارج كردیم این بحث فقط بحث به یك عهد ذهنى بر مى‌گردد اما از نقطه نظر مفهومى از نقطه نظر مصداقى تفاوتى ندارد

 یعنى كتاب در روز یكشنبه تبدل ماهیت به كتاب روز جمعه را نداده است. همین كتاب، كتاب است تبدیل به سبزى نشده این كتابى كه در روز یكشنبه كتاب بود، روز سه شنبه هم كتابٌ، روز جمعه هم كتابٌ، ماهیت در اینجا یكى است آن اختلافى كه ما به واسطه آن اختلاف مى‌گوئیم عین اوست و حمل موضوع و محمول مصحح حمل محمول بر موضوع هست آن اختلاف فقط به عهد ذهنى بر مى‌گردد به مقام ابهام برمى‌گردد در تعین خارجى ولى از نقطه نظر ماهوى كه این كتاب فرقى نكرده حتى یك ذره هم از جلدش تغییر نكرده فقط به یك عهد ذهنى بر مى‌گردد هم مفهوما واحد است و هم مصداقا واحد است در این سه مرتبه یعنى یكى است اما در مورد علم و حیات و قدرت چطور شما تصور مى‌كنید علم و حیات و قدرت دو مفهوم متخالف است وقتى دو مفهوم متخالف شدند مفهوم متخالف مصداق متخالف را مى‌طلبد این تخالف مفهومى علم و حیات و قدرت از كجا آمد؟ از كدام پنجره خودش را داخل كرد؟ اینكه شما مى‌گوئید خداوند عالم است به جایش بگوئید خداوند قادر است چرا عالم مى‌گوئید چرا اینقدر سر ما و بقیه را درد مى‌آورید خداوند در قرآنش بگوید ان الله عالم تمام شد و رفت اصلا بگوید ان الله الله خدا خداست خوب آقا جان خدا خداست یعنى چه؟ خودت بفهم خدا خداست یعنى عالم است خوب از كجا بفهمم خون من كه نه این علم از توست من حرفم را مى‌زنم گفتش كه متكلم حرفش را مى‌زند شنونده باید عاقل باشد متكلم هر غلطى كرد بكند شنونده از كجا بفهمد در شكم متكلم چیست خدا مى‌گوید نخیر خودت باید بفهمى (الله الله ان الله هو الله) خیلى خوب مخلصتان هم هستیم ولى بالاخره ما كودن ها عالم نمى‌توانیم از داخل این در بیاوریم تا به ما یاد ندهى قادر را نمى‌توانیم در بیاوریم از داخل آن تا كسى براى ما بیان نكند حالا اگر خدا گفت (ان الله عالم).

 در آن ذات لایتناهى بصورت اعلا باشد. این در این بحثى نیست. آن علمى‌

 كه من دارم علم، علم اكتسابى است. علم حصولى است بعضى ها هم علم حضورى است. اما اینكه این علم در ذات پروردگار اكتسابى هست. این محل چیست؟ محل از این این مردود است. بلكه حقیقت علم كه عبارت است از انكشاف آن حقیقت انكشاف در ذات پروردگار است سواء اینكه این انكشاف حصولى باشند در ما، سواءٌ اینكه این انكشاف حضورى باشد در ذات پروردگار این انكشاف حضورى به حضور نفس الاشیاء باشد در ذات پروردگار در هر صورت همه اش انكشاف است. پس بنابراین اینكه جنبه انكشاف در این جا مفهوم براى علم قرار گرفته است، به خاطر این است كه یك وجود خارجى دارد اگر این وجود خارجى نبود. خوب از كجا مى‌فهمیدیم معنا علم انكشاف است من چشم خود را مى‌بندم و نمى‌دانم كه در مقابل من چیست یك مرتبه چشم خود را باز مى‌كنم مى‌بینم این لیوان در مقابل من است این كتاب در مقابل من است. این مى‌شود چه از این دو نحوه حالت خودم اسم این مطلب را مى‌گذارم علم از این اگر من حالم در موقع بستن چشم و در موقع باز كردن چشم تفاوت نمى‌كرد، این صفت از كجا در ذهن من مى‌آمد. پس معلوم است یك تفاوتى دارد به لحاظ آن تفاوت من این مفهوم را جعل كردم و وضع كردم و واضح لغت آمده وضع كرده من باب مثال چون واضح لغت دید است كه چشمش را ببندد یك جور است چشمش را باز كند جور دیگرى است. آمده براى تفاوت بین این دو مرتبه لفظ علم را آمده وضع كرده و كار خوبى انجام داده دستش هم درد نكند وقتى كه واضح لغت دیده اگر به نفس ذات خودش توجه كند این خود نفس ذات اقتضاء مطلبى را نمى‌كند. اما همین كه اراده كرده این لیوان را بردارد برداشته بین این دو مرحله اختلافى را مشاهده كرده است. اسم آن اختلاف را قدرت گذاشته. وقتى كه واضح لغت حالا هر كه مى‌خواهد باشد. حالا من از باب چیز داریم مى‌گوئیم‌

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

 جواب: كجایش را

 سؤال: حمل شایع صنائى را به دلیل اینكه فرمودید اگر اینكه حمل شایع سنائى درست است برگشتش حمل اولیه ذاتى است. اگر بگوئیم حمل اولیه ذاتى است‌

 جواب: نه هنوز به آنجا ها نرسیدیم.

 سؤال: ولى این فرمایش را كردید این جورى نتیجه گیرى مى‌شود

 جواب: در وهله اول در حمل شایع صنائى هر حمل شایع صنائى مصدوق است به انكشاف مفهوم اول باید مفهوم آن حمل براى انسان روشن باشد بعد آن وقت بحث مى‌رود در همان حمل شایع كه مصداقش در حمل شایع چیست‌

 سؤال: چون حضرت عالى مى‌فرماید: آنها كه حمل شایع است مى‌گویند عینیت است یعنى عینیت در مصداق‌

 جواب: عینیت در مصداق این‌

 سؤال: شما فرمودید عینیت در مصداق لازمه اش در عینیت در مفهوم است یعنى هر حمل شایع صنائى برگشت به همان حمل شایع اولیه ذاتى دارید

 جواب: شما خودتان من حیث‌

 سؤال: (لایشعر)

 جواب: (نه لایشعر كه من حیث عدم الالتفات) دارید مثبت عرایض بنده هستید كه این كه مى‌فرماید: حمل شایع یعنى این مفهوم عین آن مصداق درخارج است خودتان آمدید اثبات مفهوم كردید قبل از حرف وقتى كه من دارم مى‌گویم زید قائم مفهوم قائم را آمدم مى‌گویم در خارج همان زید است دیگر این معناى حمل شایع است‌

 سؤال: مى‌شود مصداق‌

 جواب: خیلى خوب مى‌شود مصداق قبل اش آمدید شما قائم را تصور

 كردید یا نكردید.

 سؤال: قائم را تصور كردم زید هم تصور كردیم؟

 جواب: تمام شد.

 سؤال: ولى این لازمه اش این نیست كه مفهوم یكى باشد (سوء قائل متنه الله عالم الله قادر) اینها قائل به حمل شایع هستند

 جواب: عرض بنده این است كه اینكه الان شما آمدید قائم را تصور كردید آیا بین قائم و بین زید اختلاف دیده اید یا ندیده اید. اگر اختلاف نبینید كه دیگر معنا حمل شایع در اینجا توجیه بر نمى‌دارد حمل شایع در آنجا است كه اختلاف مفهومى است ولى در خارج اتحاد مصداقى است این اختلاف مفهومى از كجا آمده. این است منظور من چرا به زید قائم نمى‌گوئیم زید جالس‌

 سؤال: مى‌دانم من مى‌خواهم بگویم فرمایش شما بنابراین اشكالى كه مى‌فرمایید برگشت را به این داده اید یا حمل شایع را كلا باید برداریم.

 جواب: نه آقا جان ما همه را درست مى‌كنیم همه را سر جاى خودش مى‌گذاریم. گفت كه بعد از ده سال نفهمیدیم كى را كجا بگذاریم؟ آن آقاى چیز گفت در نماز جمعه هم گفت. من از خودم در نمى‌آورم. گفت تازه بعد از دوازده سال چه چیز را از انقلاب مى‌فهمیم چیز كجا بگذاریم. بله. بعد از دوازده سال بچه در آمده جبرئیل دمیده. بنده خدا یك ماه هر وقت مى‌آمد باران مى‌گرفت مى‌گفت من نمى‌دانم چرا هر وقت من مى‌آیم باران مى‌گیرد؟ خودم شنیدم ازاو.

 سؤال: نزول رحمت است.

 جواب: بله دیگر وقتى اینها بیایند باید رحمت هم پشتش بیاید دیگر واقعا چه مسائلى بود. این اختلاف در مفهوم ما باید ریشه براى این اختلاف را اول پیدا كنیم. تا بعد آن حمل را و اتحاد مفهوم با مصداق را در آنجا بتوانیم توجیه كنیم. به طور واضح و به طور روشن هر مفهومى كه ذهن آن مفهوم را بخواهد تصور كند،

 آن مفهوم باید یك وجود خارجى داشته باشد. یعنى تا وجود خارجى تحقق نداشته باشد مفهوم هم براى انسان غیر قابل تصور است. اشتباه نشود در این وجود خارجى كه بسیارى از مفاهیم اینها وجود خارجى ندارند مانند انیاب اغول مانند تخیلات مانند عنقا مانند شریك البارى كه هستند اینها، نه منظورم از وجود خارجى و لو وجود تخیلى باشد و لو وجود تركیبى و مونتاژى باشد. و لو وجود، وجود خلطى باشد. به عبارت دیگر حتى این انیاب اغوالى كه ذهن مى‌آید و این مفهوم را براى انیاب اغول جعل مى‌كند و بعد این مفهوم را در اشعار خودش به كار مى‌برد یك ما به ازاءِ خارجى داشته این ما به ازاءِ خارجى كه در عالم اعیان است به واسطه دخل و تصرفات ذهن به یك وجود ذهنى متبدل مى‌شود. ما در خارج غول نداریم تا انیاب اغوالى برایش تصور كنیم. ذهن مى‌آید از آن مصادیق خارجى اعیان، از هر كدام یك جزئى را بر مى‌دارد و در ذهن خودش مونتاژ مى‌كند و اسم او را غول مى‌گذارد. و براى او انیابى تصور مى‌كند. و بعد براى او حكم مى‌تراشد. یا فرض كنید كه.

 سؤال: پس در حقیقت ماهوى حقیقى همیشه بعد از هل بسیطه است دیگر.

 جواب: بله؟

 سؤال: ماهوى حقیقى همیشه بعد از هل بسیطه است.

 جواب: بنده عرض كردم این را كه اگر یادتان باشد سابق عرض ما همین بود. در مورد مرگ یا اینكه مى‌گوئیم كه (انشبت المنیه اظفارها.) این بحثها را كه در مطوّل خواندید دیگر. یادتان مى‌آید یا نه؟ استعارات و استعارات تخییلیه و نمى‌دانم از آن مطالبى كه مى‌فرمودند در آنجا، این مرگ عبارت است از یك فقدان از یك سلب از یك عدم الحیات منتهى چون این فقدان را بعنوان یك قدرت و عنوان یك قوه اى كه موجب رفع حیات مى‌شود در ذهن مى‌آورد، مى‌آید از اعیان خارجى كه عبارت است از مخالب ذئب و مخالب ببر و پلنگ از آنجا مخالبى را و اظفارى را

 انتزاع مى‌كند و این مخالب را بر موت و بر مرگ بار مى‌كند در عالم ذهن و در عالم تخیل و اوهام. به طور كلى هر مفهومى را كه ذهن این مفهوم را بخواهد تصور كند، یا از نفس آن عین خارجى آمده این مفهوم را انتزاع كرده یا اینكه آمده مونتاژ كرده سوار كرده قطعاتى را هر كدام یك كارخانه ساخته بود این قطعات را در این كارخانه ماشین سازى جمع كرده و این قطعات را روى هم سوار كرده است و تبدیل به یك ماشین شده است. این كارى است كه مى‌آید ذهن انجام مى‌دهد. درست شد حالا این مفهوم پس در واقع یعنى تصور ذهنى كه منطبَق است با یك حقیقت خارجى. حالا آن حقیقت خارجى یا به عینه در خارج وجود دارد یا اجزاء آن در خارج وجود دارند خودش به عینه وجود ندارد. پس هرمفهومى را كه شما تصور مى‌كنید این مفهوم را از یك مسأله برداشت كرده اید. و امكان ندارد شما یك مفهومى را بدون تصورتان از یك مسأله خارجى برداشت كنید. كسى كه قوه لامسه ندارد معنا ندارد سوزاندگى را هیچوقت در ذهن خودش بیاورد. شما فرض كنید كه یك كسى اصلا قوه لامسه ندارد یك آمپولى به او تزریق كرده اند آمپول سر كننده و به اندازه اى این سر قوى است كه نه تنها اعصاب، درد را احساس نمى‌كند بلكه اصلا لمس را هم احساس نمى‌كند. درست شد اصلا لمس را احساس نمى‌كند. و از این مچ دستش به بعد این دست اصلا لمس است. اصلا احساس وجود ندارد. شما دست به او بزنید یا دستش در هوا حركت بكند یكى است. این طور هست ها. وقتى بزنند لمس مى‌شود. حالا فرض كنید كه یك آتشى را شما بیاورید نزدیك دست این. هى بگوئید آقا دستت مى‌سوزد این هم طور بیر بیر به شما نگاه مى‌كند. چرا چون قدرت این تشخیص این عین خارجى از او سلب شده قدرت ادراك این عین خارجى را الان ندارد وقتى قدرت ندارد از كجا معناى حرارت را بفهمد؟ خوب معنى ندارد بفهمد دیگر پس بنابراین براى فهمیدن یك مفهوم ما احتیاج به یك عین خارجى داریم. تمام مفاهیمى كه وضع شده در لغت و آنچه را كه همه‌

 استعمال مى‌كنند حتى بچه هاى دو ساله این یك عین خارجى را اول فهمیده اند. همین بچه‌اى كه مى‌آید مى‌گوید جیزه واضع لغت كه نیامده جیز را وضع كند. جیم و الف و ز براى سوزندگى. بچه مى‌آید مى‌گوید جیزه به او یاد مى‌دهند پدرش، مادرش مى‌گوید چرا مى‌گوید جیزه چون اول رفته دستش را زده به بخارى وقتى كه سوخته گریه اش در آمده بعد مادرش مى‌گوید هان جیزه است. این مى‌رود نزدیك مى‌شود. دستش را مى‌برد به مادر اشاره مى‌كند مى‌گوید: جیزه چرا؟ چون این حقیقت را در خارج پیدا كرده. حالا اگر این دستش اول به بخارى نمى‌خورد. آیا این معناى جیز مادر را مى‌فهمید هیچ وقت نمى‌فهمید. همین طور به مادرش نگاه مى‌كند. پس باید اول دستش به بخارى بخورد، بسوزد تا بفهمد جیز یعنى چه. باید وقتى كه تشنه اش مى‌شود مادر به او آب مى‌دهد. وقتى كه آب داد مى‌گوید چه؟ مى‌گوید: آبه اینكه در موقع تشنگى به دنبال آب مى‌گردد و گریه مى‌كند چون قبلا این آب را در موقع تشنگى مادرش به او داده الان مى‌فهمد و الا بلند مى‌شود مى‌رود فرض كنید فرش را گاز مى‌زند هیچ چیزى سرش نمى‌شود بچه. هر مفهومى را كه شما بخواهید تصور بكنید این مفهوم باید در ازاءِ ادراك یك عین خارجى باید باشد.

 سؤال: حتى مفاهیم فلسفه ثانوی؟

 جواب: هیچ فرقى نمى‌كند. تمام اینها یك ما به ازاءِ یك عین خارجى مى‌خواهند. فرض كنید در مفاهیم انتزاعى در مفاهیم انتزاعى، مفهوم ریاست كه یك مفهوم انتزاعى است. اگر ریاست بخواهید باید این ریاست ما به ازاى خارجى داشته باشد، تا شما ادراك بكنید. رئیس به چه كسى مى‌گویند رئیس به آن كسى مى‌گویند كه ... در همین اطاق اگر كسى وارد این اطاق بشود. اگر ما جورى بنشینیم هیچ امتیازى بین ما در جلوس نباشد. اگر یكى وارد بشود بگوید رئیس شما كیست؟ چیست به هم یكى یكى نگاه مى‌كنیم. در زمان پیغمبر چرا پیغمبر را

 نمى‌فهمیدند چون جلسه پیامبر و جلوسش با بقیه فرق نمى‌كرد. حالا براى آقا یك پتو مى‌گذارند. یك پوستین مى‌گذارند. یك دانه مخده مى‌گذارند شخص وارد مى‌شود مثل گاو پیشانى سفید از آن دو كیلومترى پیداست كه این آقا فرض كنید سخن گو است كه این آقا فرض كنید در این جا صحبت مى‌كند. این چیست؟ یك وقتى یكى یك اطاق داشت و بیرونى و اندرونى فلان و این حرفها مرحوم آقا هم با ایشان گاه گاهى رفت و آمد داشتند یك روز مرحوم آقا وارد منزل شدند و هیچ كسى نیامده بود صبح. دیدند این اطاق دورش از این پتوها گذاشته اند ولى یك جاى اطاق مخصوصا یك تكه پوست است یك تكه پوست گوسفند است نمى‌دانم چیست؟ گاو است خلاصه یك تكه پوستى گذاشته بودند كه مثلا ایشان رویش بنشیند وقتى آمد اول حرفى كه آقا به ایشان زد گفتند: آقا این پوست را شما بردارید به جایش مثل جاهاى دیگر پتو بگذارید. خیلى به او برخورد. بله چرا چون هر كسى وقتى وارد مى‌شود تا یك نگاه بكند مى‌گوید: این حتما امتیازى كه در این جا هست براى این جنبه تفوق و اینها است. درست است بله. ما اینها را در اسلام نداریم اینها همه اش من درآورى‌هایى است كه بعد آمده اضافه شده خوب این مفاهیم همین كه شما یك چیزى را در خارج مى‌بینید ذهن شما به ریاست منتقل مى‌شود. این مال چیست مال دیدن یك عین است اما اگر قرار باشد فرض كنید این پوستین را شما در اینجا ندیده باشید همه جاى اطاق پتو است. هیچ وقت اصلا ریاست شما نمى‌بینید یا اینكه فرض كنید اگر همه جاى اطاق یكسان باشد اما یك نفر از میان این بقیه لباسش با بقیه فرق مى‌كند یك كلاهى گذاشته تا سقف و دیدید كه كیشیشها كلاه هایشان چقدر است؟ دراز فرض كنید كه مى‌گذارند موى سرشان حالا اگر فرض كنید كه این ... یك لباس مى‌پوشد نمى‌دانم این جورى و صلیبى آویزان مى‌كند و بساطی. خوب وقتى كه من یك نگاه بكنم در این كلیسا افرادى را ببینم خوب این بیچاره ها همه مردم آمده اند همان طورى كه از شكم مادر متولد

 شده اند آمده اند اینجا و مى‌خواهند فرض بكنید كه دیگر گناه كرده اند و چكار كردند. مى‌گویند اینهایى كه مى‌روند در كلیسا از آنها پول مى‌گرفتند. یكى رفته بود به كلیسا یك پیرمردى بود نگاه كرد نشسته دید یك جوانى آمده دختره آمد آنجا نمى‌دانم ببخشید بالاخره شیطان گولمان زده و اینها حرفها یك زن آمده بود گفت خوب بایستى كه براى اینكه پاكت كنیم بایستى پول بدهى گفت مثلا چقدر گفت مثلا فرض كنید كه براى هر دفعه اش خلاصه بیست هزار تومان باید پول بدهید تا پاك بشوى این هم برداشت نمى‌دانم چند دفعه سه دفعه یا یكى دیگر آمد و بعد دیدند یكى آمده و این یارو كشیش رفت دستشوئى. یك دخترى آمده بود آنجا ببخشید اشتباه كردیم چهار دفعه در این هفته خلاصه بله گولمان زد شیطان گفت خیلى خوب چهار تا دو تا هشت تا هشتاد هزار تومان باید بدهید. یادم رفت هشت هزار تومان دانه اى دو هزار تومان نه بابا كم با آنها حساب مى‌كرد گفت حالا من ده تومانى دارم گفت پس یكدفعه به من بده. كشیش آمد دید این بیچاره اینطوره گفت چرا این جورى مى‌كنى گفت والله این ده تومانى داشت من هم دو تومان نداشتم بدهم. گفتم خوب این دو تومانى را با تو حساب مى‌كنم بشود ده تومان دیگر كه سر راست شود. درست شد این مال چیست این نگاه كردن به این قیافه كشیش این مى‌گوید باید از میان بقیه این فرق داشته باشد. انشاء الله بقیه اش براى فردا

 سؤال: مفهوم وجوب مثلًا چه جورى مى‌شود در خارج‌

 جواب: جان‌

 سؤال: مفهوم وجوب در امتناع‌

 جواب: آن هم همین طور آن هم تفاوت بین‌

 سؤال: خودشان مفهوم بسیط هستند

 جواب: حالا بسیط و مركبش را بنده نمى‌دانم فهمم به آنجا نمى‌رسد ولى شما نگاه كنید بین از دو تفاوت بین دو مطلب به این مفاهیم ثانویه مى‌رسید مى‌بینید

 در یك جا جنبه علیت وجود ندارد در یك جا جنبه علیت وجود دارد اینكه الان باعث شده است كه این كارخانه این لیوان را بدهد بیرون اما آن كارخانه نتواند بدهد مى‌فهمید كه این كارخانه در او استعداد براى فعلیت این است و در آن نیست این مى‌شود همان علیت. این مى‌شود وجوب این كه فرض بكنید كه اگر یك علتى وجود داشته باشد كه حتما معلولش وجوب پیدا مى‌كند از مشاهده اعیان خارجى شما به این مسأله مى‌رسید آن وقت انتزاع یك مفهوم وجوب و علیت از او مى‌كنید. خلافش مى‌شود امكان. خلاف مقابلش مى‌شود امتناع اینها تمام آن چیزهایى است كه ما تا احساس نكنیم نمى‌فهمیم منتهى گاهى اوقات این مشاهده اعیان ضمیمه مى‌شود. براى مفاهیم دیگر و آن ضمیمه مى‌شود به مفاهیم دیگر بالواسطه ممكن است دو سه تا واسطه همین طور بینش بخورد. ولى بالاخره مرجعش باید به امورات خارجى باید باشد. خارجى نه خارج از چیز البته در نفس آن هم منظور خارج است.

## ١٣٩

 ... این خصوصیات را داشته باشد. درست شد. اصلًا ربطى با همدیگر ندارند. ولى بعد ما مى‌گوئیم زید كاتب این حمل كتابت بر زید حمل اولیه ذاتى كه نیست حمل هو هو كه نیست این حمل حمل شایع است یعنى زید و كاتب كردم دو مفهوم مخالف هستند. اما در خارج واحد هستند. چى آمده بین آنها وحدت برقرار كرده است. مصحح این حمل در این جا چى است آیا نفس مفهوم است نفس مفهوم همدیگر را دفع مى‌كنند. مفهوم زید دفع مى‌كند. مفهوم كتابت را مفهوم كتابت طود مى‌كند مفهوم زید را یا ما مفهوم داریم یا ما وجود داریم. یا ماهیت داریم یا وجود داریم. از دایره این امر كه مطالب شق ثالث نداریم. وقتى كه این طور شد پس بنابراین مفاهیم كه طارد همدیگر هستند این مفاهیم كه طارد همدیگر هستند. س این جامعه بین دو مفهوم چه خواهد بود. طبعاً وجود خواهد بود ماهیات همدیگر را دفع مى‌كنند همدیگر را طرد مى‌تكنند. بین ماهیت حمار و بین ماهیت انسان اختلاف ما هوى وجود ماهیت حمار حیوان كذا است كه داراى این خصوصیات و این نفسش این شاكله است ماهیات زید ه داراى این خصوصیات است این همدیگر را طرد مى‌كند اما یك وقت مى‌بینید كه نه اینها وجود مى‌آید بین این دو تا آشتى برقرار مى‌كند. این مى‌رود سوار آن مى‌شود وقتى این مى‌رود سوار آن مى‌شود بین اینه چى برقرار مى‌شود. آشتى وجود این كار انجام مى‌دهد. در به حمل شایع است كه این اختلاف بر داشته مى‌شود و بین این دو آشتى برقرار مى‌شود پس بنابراین برگشت كلام به این مسأله است كه اصلًا در حمل شایع در این جا وجود آمده و باعث شده باعث این حمل شده است. به مفهوم ما كارى نداریم یعنى وجود است كه آمده و این وجود بین این دو مفهوم مختالف صلح برقرار كرده است. معناى حمل شایع یعنى همین دیگر حمل شایع یعنى اتحاد در عیام عین یعنى وجود پس بنابراین گرچه این دو مفهوم با هم سر ستیز داشتند قبل‌

 از این حمل اما وجود آمده است بین این دو در خارج صلح برقرار كرده است. آتش بست برقرار كرده است و این دو در خارج با هم چیه؟ اتحاد دارند در كنار هم قرار گرفته اند و در كنار هم نشسته اند این اثر چیه اثر اثر وجود است پس این وجود خارجى باعث مى‌شود كه این دو مفهوم با همدیگر قرین بشوند و در كنار هم باشند و نفس وجود احده ما طرد وجود دیگرى را نمى‌كند. به عبارت دیگر الان در این جا این پارچ و این لیوان دو مفهوم مخالف و دو عین مخالف است بعد ما هود و این پارچ و لیوان را در یك شى قرار مى‌دهیم. در یك سینى قرار مى‌دهیم. اینكه الان هر دوى اینها را در یك سینى قرار مى‌دهیم یعنى بین اینها ما صلح برقرار كردیم. این از یك مقوله اى است و این لیوان از یك مقوله اى دیگر است اما این سینى مى‌آید بین این دو تا را با هم دیگر جمع مى‌كند. بین زید و بین كتابت مصحح حمل وحدت است به حمل شایع لسنائى یعنى لؤلا زید و ذات زید بین جالس بین و كتابت اتحادى نبود زید در این جا مصحح این حمل است. اما در خود كتابت و خود جلوس اگر ما نظر بیاندازیم آنها را دو مفهوم متغایر و متخالف به ذات مى‌دانیم. یعنى نفس كتابت ذاتاً با نفس جلوس دو مفهوم است و وجود خارجى آنها هم دو وجود مختالف به ذات است ممكن است شخصى بایستاد و كتابت كند و ممكن است شخصى بنشیند و كتابت كند و بنشیند و كتابت نكند و بایستاد و كتابت نكند بین كتابت بین و جلوس دو تخالف مفهومى و تخالف مصداقى دارد انما لكلام در اینكه در (زما؟؟؟ هذا و فى هذا الوقت و فى هذا بره) در این وقت الان بین كتابت و بین جلوس به حمل شایع یك اتحاد براقرار شده است بناء على هذا آنچه كه ما از حمل شایع شایع سنائى استفاده مى‌كنیم او این است كه مفهوم متغایر مصداق در خارجى چى واقع ولى این اتحاد مصداقى در خارج این اتحاد مصداقى به حمل شایع در خارج موجب رفع اختلاف بین دو مفهوم حتى مفهوم موضوع و مفهوم محمول نخواهد شد. یعنى وقتى مى‌گوئیم زید جالس الان در این‌

 جا جلوس را حمل بر زید مى‌كنیم این موجب نمى‌شود كه مفهوم زید با مفهوم جلوس هم حتى اتحاد برقرار كند. نخیر بین مفهوم زید و مفهوم جلوس بین مفهوم زید و مفهوم كتابت اختلاف است. بحث درباره السماء صفات حق متعال بود و اینكه قول به عنیت اسماء و صفات با وجود حق این قول مستلزم قول به اتحاد اسماءو صفات با یكدیگر در مصداق خواهد بود. و از آنجا كه هر اختلاف مفهومى منشاء انتظاء اختلاف در عیان را دارد. بناء على هذا جمع بین این دو مسأله براى ما محل تأمل است. چطور ممكن است كه در صفات منتظیه از ذات و اسماء محموله در ذات قائل به اتحاد مصداق به حمل شایع در ذات حق متعال باشیم و از یك نقطه نظر ملازم با این مسأله قول به اتحاد با نفس مفاهیم و اوصاف به حمل شایع باشد. و این اختلاف از كجا نئشت مى‌گیرد. در اوصاف خارجى وقتى كه مى‌گوئیم. بین قائم بین و زید اتحاد در مصداق است. در اینجا منظور از اتحاد مصداق تحقق ذات است به احد الاوصاف در برهت با لاحیاء مى‌گوئیم (زید جالسن) الان جالس با زید اتحاد مصداقى دارد به حمل شایع و فى نفس الوقت مى‌گوئیم (زید كاتب) الان بین زید و بین كتابت به حمل شایع اتحاد مصداقى هست. بناء على هذا در یك همچنین موقعیتها كه بین زید و بین جالس و بین كاتب هم اتحاد مصداقى الان وجود دارد منتهى مصداق آنها كه موجب اتحاد آنها شده است مصداق آنها زید است. پس زید در این جا ما به الاشترك گاهى اوقات هم این مى‌آید سوار آن مى‌شود.

 سؤال: وقتى مى‌گوئیم اختلاف مفهوم اگر مختلف مصداق هم مختلف است مصداق یعنى وجوددیگه چون مصداق بدون وجود تصور ندارد مى‌گوئیم مصداق یعنى وجود پس اینكه ما مى‌گوئیم اگر مفاهیم مختلف باشند حتماً مفاهیم مختلف باشته پس وجه جمع ممكن نیست مگر یك امر اعتبارى یعنى ذاتاً نمى‌تواند یكى باشد یعنى واقعاً جلو من با حتماً یك جهت اختلاف است اگر چه ما به یك وجهى‌

 اینها را جمع كردیم ولى این وجه یك جهت اعتبارى است مثل همین لیوان و پارچ مى‌فرماید.

 جواب: خوب این اعتبار از كجاست آمد. حالا ما اعتبار نمى‌كنیم شما اعتبار مى‌كنید ما اعتبار نمى‌كنیم.

 سؤال: نمى‌شود دیگه‌

 جواب: چرا نمى‌شود من این را مى‌خواهم بگوئیم این كه شما مى‌گوید یك امر اعتبارى است. تا یك جهت خارجى نداشته باشد شما اعتبار نمى‌توانید بكنید وقتى مى‌گوئید این آقا رئیس هستند و این ها همه مروئتس هستند با یك جهت خارجى به ما نشان بدهید. اگر از شما سؤال كردند آقا به چه دلیل شما گفتید ایشان رئیس است شما مى‌گوئید آقا ما اعتبار كردیم و مى‌گوئید آقا (ما) نمى‌كنیم. مى‌گوئید ١ نمى‌شود مى‌گویند نمى‌شود نه آقا مى‌شود. هى بگو آقا مى‌شود مى‌گوید نمى‌شود. هى بگو نرهى مى‌گوید بدوش. سؤال: با خره اعتبار مى‌شود. ولى اینكه این بخاطره جواب: نه من مى‌خواهم شما را به یك مسأله منتقل كنم شما آن مسأله را مى‌دانید منتهى به اصطلاح ....

 و آنكه هر جهت اعتبار پایه یك جهت حقیقت داشته باشد. آن جهت حقیقت یك مسأله خارجى هست انتزاع انتطاء ما از این مسأله خارجى مى‌شود مسأله اعتبارى یعنى فرض كنید شما اگر فرض كنید كه مى‌خواهید یك مسأله رئیس و مروئسى درست بكنید باید زید در آنجا وجود داشته باشد و یك سریرى وجود داشته باشد و آنجا بنشید و بقیه یك متر پایین تر تا اینكه این مجلس اقتضاء بكند این رئیس و بقیه مروئسى هستند درست شد امّا از این مسأله از این كیفیت از این وضع خارجى كه یك امر حقیقى است باخره زید بالاى سریر نشسته است دیگر زید كه پایین ننشسته بالاخره دارید مى‌بیند یا این هم اعتبار است این دیگر اعتبار نیست این كه زید روى تخت یك امر حقیقى است و بقیه یكمتر پایین تر نشسته اند

 این امر حقیقى را ما یك مسأله اینجا مى‌آئیم انتظاء مى‌كنیم اعتبار مى‌كنیم مى‌گوئیم این رئیس است پس بقیه پایین تر نشسته اند از باب احترام نشسته اند مروئسى هستند. حالا این طور شد حالا مى‌آئیم مى‌گوئیم در این ریاست توزید نخوابیده است یعنى ما زید را اگر تنها در نظر بگیریم من حیص هو هو این زید روش زید حیوان ناطق له ریاست نه له ریاست تو ذات زید نخوابیده است لذا همین زید كه الان رئیس است یكى مى‌آید مى‌زند به پس كله اش و از بالا پایین مى‌آورد و خودش سر جایش مى‌نشیند.

 سؤال: مفهوم اش نخوابیده امّا در وجود خارجى اش هست.

 جواب: كجاست‌

 سؤال: ما مى‌گوئیم رئیس است واقعاً یك تعین خارجى دارد

 جواب: همین خوب بسیار خوب‌

 سؤال: در مفهوم اش نیست.

 جواب: خوب درست اینكه شما مى‌گوئید

 سؤال: مفهوم اش ماهى هى هى‌

 جواب: اینكه شما الان این مفهوم ریاست را بر زید حمل مى‌كنید در عین اینكه بین مفهوم ریاست و بین زید اختلاف هست یان امر مصحح اش چیست.

 سؤال: مصحح اش وجود است.

 جواب: وجود است احسنت پس وجود آمده بین این دو مفهوم آشتى برقرار داره است لولا وجود این دو مفهوم با همدیگر هیچ وقت آشتى نمى‌كنند ریاست عبارتند از یك مسأله اى؟ یك حالتى؟ یك انتظائى؟ یك اعتبارى؟

 سؤال: پس لازم نیست اگر چه چنانچه دو مفهوم مختلف باشند مصداقشان مختلف باشد. جواب: مصداقشان نه چه اشكالى دارد

 سؤال: واحد است.

 جواب: خوب وجود مى‌آید واحد مى‌كند شما هر چه تصور بیاورید هر دو مفهوم‌

 سؤال: و حال اینكه مى‌گویند دو مفهوم مختلف باشد باید ما به ازایش مختلف باشد

 جواب: خوب بله بنده ام عرض ام همین است شما معیر هستید یا دارید نقض مى‌كنید عرض بنده این است چطور بین این مفهوم كه عبارتند از علم و بین ذات كه عبارتند از واجب الوجود علم و واجب الوجود آیا متفق المفهوم هستند یا متخالف المفاهیم هستند چطور بین اینها عینّت خارجى اینها برقرار مى‌كنند علم عین ذات است در حالتى كه ذات یك مفهوم دیگرى دارد و علم یك مفهو دیگرى دارد

 سؤال: من مى‌خواهم بگویم وجود حل نمى‌كند

 جواب: پس چه حل مى‌كند

 سؤال: هیچ همین مشكل هست‌

 جواب: خوب پس احسنت من مى‌خواهم این را بگویم‌

 سؤال: شما مى‌گوئید وجود حل مى‌كند مى‌گویم حل نمى‌كند

 جواب: نه نه من مى‌خواهم بگویم این اتحاد به حمل شایع این اتحاد به حمل شایع در این جا این وجود آمده است این كار انجام داده است لو لاوجود لولاوجود این اتحاد به حمل شایع در اعیان خارجى این اتحاد غیر ممكن است این مستجیل است این مسأله در مورد ما انا فى این طور است. یعنى وقتى مى‌گوئیم زید عالم ما از جذئیت مى‌خواهم به كلیت برسیم زید عالم آیا بین زید و بین علم اتفاق مفهومى است یا اختلاف مفهومى است اختلاف است چرا شما زید را حمل كردید به عالم بخاطر مصداق به جهت مصداق خارجى چون دیدید مصداق عالم زید است مصداق این مفهوم زیدیت هم زید است در اینجا این دو به حضورتان كه دو

 زاویه یك مثلث هر دو منتهى به یك زاویه مى‌شود این زاویه كه بالا نشسته از یك نظر زید است ابن عهم است از یك عالم است جاهل نیست پس این دو محور مثلث را یك زوایه آمده به هم دیگر چه كرده وصل كرده زیدیت اینجا عالمیت هم اینجا رفتن به همدیگر چسبیده اند حالا شد چه این زید للعالم پس این زید كه الان در اینجا هست این زید للعالم در اصل دو چیز بود. یكى زید بود عالم نبود اینجا عالم بود و زید نبود الان این زوایه است كه این دو را با هم چكار كرده است با همدیگر متصل كرده است یان را مى‌گذاریم حمل شایع سنائى پس در حمل شایع سنائى مفاهیم با همدیگر رفیق نمى‌شوند. ن مفاهیم بر اختلافشان الى الداله هر باقى مى‌مانند. هیچوقت عالم از نظر مفهمومى تبدیل به زید نخواهد شد خدا هم بیاید نمى‌تواند این كار را انجام بدهد. اینكار هم از حضرت عیسى خارج است ساخته نیست عالم یعنى دانشمند این عالم كه یعنى اینكه دانشمند است هیچوقت تبدیل به زید نخاهد شد. دانشمند (دال و الف و نون و شین و میم و نون و چه نون دال) این به معناى چیست دانشمند است زید هم چیست (ز و ى و دال) است یان سه حرف است آن پنج شش تا شد كجا این سه تا تبدیل آن پنج شش تا مى‌شوند. خدا هم نمى‌تواند این كار را بكند خدا هم نمى‌كند شش تا را سه تا بكند و سه تا را شش تا بكند. اما الان مى‌تگوئید مى‌شود آقا مى‌گویند دو سه تا ١٠ تا كى به كى است هان همچنین چیزهاى ما انقلاب كردیم غیر ممكن ها ممكن كنیم درست شد پس مفاهیم هیچ وقت اینها حتى به واسطه وجود خارجى شان هم كه شد با همدیگر عینّت پیدا نمى‌كنند. زید زید است مفهوم زید، مفهوم زید، مفهوم زید عبارت از لفظى كه دال بر یك حقیقت انسانیت است یك مصداق براى انسانیت است و داراى این خصوصیات است عمر هم، عمر است حتى عمر و زید گرچه در انسانیت با هم دیگر متفق هستند باز دو مفهوم مخالف هستند یعنى عمر دلالت بر این موجود مى‌كند با این محدویت از خصوصیات و مشخصات دو متر قد و رنگ‌

 چهره این است. قیافه اش این طور پسر عمر و نمى‌دان نوه بكر و چه چیز خالد و ننه اش كلثوم وجدش چه چیزى از این مسائل كه زید را خلاصه چیز كرده است. آن عمر هم براى خودش یك مفهومى دارد. هیچوقت دو مفهوم با همدیگر متحد نخواهند شد ولى مادر اینجا مى‌بینم كه نه آقا یان دو مفهوم با همدیگر آمده اند متحد شده اند. زید را ما مى‌گوئیم عالم و در هر حملى شرط اول هر حمل اتحاد است هو هویت است این هو هویت كه به معناى اتحاد است این شرط اول حمل است اصلًا حمل یعنى یكى بردن نه اینكه حمل به معنى دو تا بودنند است. شما وقتى كه دو چیز از همه جهات غیریت با همدیگر داشته باشند مستهیل است یكى را بر دیگرى حمل كنید. حمل همیشه یعنى این اوست او این است. او این است با این دو تا دو تا است فرق مى‌كند با هم دیگر هیچ وقت نمى‌تواند جمع شود. حتى، درست شد. این، بله این هم براى حتى این هم لجهت من الجهات هم كه شریك وجه براى صحت را هم باید پیدا كند لجهت من الجهات و لو جهت بعید است و لو من علما درست شد مثل اینكه مى‌گوئیم زید شیر است اینكه مى‌گوئیم زید شیر است یعنى چه، یعنى اینكه الان ما كه البته این خیلى با اصلاح دقیق مى‌شود. مسأله چیز مى‌شود كه ما از این بگذریم چیز كردیم بحث و كنایه را خیلى دقیق مى‌شود كه حتى در وجود خارجى مى‌گوئیم زید نمى‌گوئیم زید این شیر این كه مى‌گوئیم این شیر است خوب این دو تا با همدیگر دو تا هستند چرا اصلًا این حمل شما در اینجا مى‌كنید حالا یك اشاره مى‌كنیم و مى‌گذرم در اینجا یك حقیقت واحدى را ما این حقیقت واحدى را از هر دو انتظاء كردیم هر دو را مصداق به آن حقیقت واحد تصور كردیم. درست شد كه مى‌گوئیم زید این شیر است. یك وقت مى‌گوئیم زید شد زید مثل شیر است. یك وقت زید این شیر كه الان در باغ وحش است مى‌گوئیم زید همین است اینكه مى‌گوئیم زید همین است این به چه عنایتى شما آمدید این زید را بر این حمل كردید این همان به جهت انتظاء یك معناى كلى است كه آن این‌

 انتزاع معناى كلى موجب وحدت بین چه شده است بین این شده آن معنا كلى چه است باز آن یك نحو من الوجود است كه عبارت از همان اختراص است عبارت از از همان جرأت است عبارت از همان شهامت است عبارت از همان چیز است كه این خیى بحث اش دقیق تر از بحث استهاره است كه چیز در آن جا مى‌فرمانید حالا این بحث راجع به حمل شایع كه ما در این جا داریم این نكته به این مسأله بر مى‌گردد پس ما مفاهیم را نمى‌توانیم با همدیگر آشتى بدهیم مفاهیم با همدیگر آشتى نمى‌كنند. پس چرا ما مى‌گوئیم زید عالم چه چیزى را مادر اینجا ما آشتى داده ایم مفهوم كه با هم آشتى نمى‌كند. وجود در اینجا آمده و بین دو مفهوم را با همدیگر چكار كرده نزدیك كرده است یعنى وقتى كه نگاه مى‌كنیم مى‌گوئیم عالم آقا این عالم را به ما نشان بدهید مى‌گوئیم این زید مى‌گوید این كه زید است مى‌گوئیم زید باشد مى‌گوید زید كه مفهوم با عالم فرق مى‌كند كه مى‌گویم بالاخره وجود خارجى عالم همین است حالا تو اسم این را از او بردار و اسمش را بگذار مجسمه اسمش را بگذار یك اسنان حالا زید نمى‌تگوئیم مى‌گوئیم انسان این انسان و لو انسان هم باز مفهومى باز مخالف است ولى بالاخره حالا مى‌گوئیم اگر زید مى‌ترسیده نه اسم این زید را بر مى‌داریم بخاطره در همه مردم، مردم از اسامى مى‌ترسند در واقع همه اینها تخیلات است. این عالم را مى‌گوئیم آقا وجود خارجى عالم را به من نشان بدهید این عالم را كه تو مى‌گویى كه داراى این قدرت است این فهم و این شعور است من ندیده ام. مى‌گوئیم آقا اینها بفرمائید

 آمد پیش ام صادق (ع) نشست آن مرد شامى گفت من مى‌خواهم بحث كنم. حضرت (مومن الاطاق) بودنند نمى‌دانم چكار بودنند حشام بن سالم بودن (مومن الاطاق) بود كه در این موقع حشام بن حكم آمد آنها با او صحبت كردند محكومش كردنند هر كدام بعضى ها هم نتوانستند تقریباً خلاصه با او چیز شدند در این موقع حشام بن حكم حضرت با او صحبت كردنند فرمودنند. وقتى همه حرفها زد به‌

 حشام بن حكم زد و مطلب را تمام كرد. با ایشان اگر اختلاف بود، اختلاف بود یا نگفته اینها صبر كرد؟؟؟ كه اگر بگوید فلان حرفها اگر بگوید اختلاف نیست خوب تو چرا آمدى اینجا اگر بگوید اختلاف بین امت نیست خوب سر جایت نشسته بودى در شام دیگر براى چه آمدى اینجا دیگر خودش هم آدم فهمیده بوده است زرنگ بود گفت حالا من همین مطلب به تو بر مى‌گردانم خوب پس از پیامبر (ص) بگو ببینم كافى بود یا نبود گفت نه كافى نبود. گفت پس بنابراین آیا این اختلاف موجب نیست كه بر اینكه یك مرجع اى داشته انسان به آن مراجعه كند گفت بله گفت مرجع تو كیست گفت اینجاست همین این است. همین این كه نشسته بغل من این مرجع است. گفت از كجا بنشاسم گفت سؤال كنید. از او بپرسید. امام صادق (ع) از او بپرسید. من مى‌گوئیم و مرجع من این است تو مى‌گوئى مرجع من كیست معاویه نمى‌دانم چه چه حشامن بن حكم است ما مى‌رویم پیش حشام از او مى‌پرسیم تو هم مى‌روئى پیش امام صادق (ع) از او بپرس. این جورى چه محكوم كرد. شروع كرد سؤال كردند. هر چه حضرت فرمودند. همه چه زدنند دیگه به حساب شیعیان و این حرفها شد درست شد خوب حالا این مى‌گوید این امام این عالمى كه شما دارید مى‌گوئید این عالم كیست مى‌گوئید این است مى‌گوید به چه دلیل مى‌گوئیم خوب نگاه كن این كه دیگر دو تا دو تا چهار تا است دیگر خوب بیا با او حرف بزن بیا با او بحث بكن. بیا با او كار بكن آنوقت مى‌فهمى كه آیا عالم است یا اینكه مدعى است براى علم است كلك زده است به سر مردم شعبده باز است نه اینكه این عالم است خیلى خوب. این از این طرف از این طرف یك زیدى مى‌گوئیم آقا زید است و فلان است. زید این طور است خصوصیات مى‌گوئیم این زید كه شما مى‌گوید كیست. دست اش را مى‌گیریم مى‌گوئیم آقا این زید است كه فرزند عمر است مادرش این است. برادرش این است. خواهرش این است. نسب اش داراى این خصوصیات است. در وجود آنوقت در اینجا آن كسى كه عالم را

 دارد معرفى مى‌كند طرف دستش را گرفته او مى‌آید یعنى هر دو با هم مى‌رسند در خانه مى‌بینى كه اینجا دو نفر آمده اند دو نفر آنجا یعنى چهار نفر در انه زندگ را مى‌زنند آقا شما كه هستید. آقا من تعریف عالم كردم. ایشان مى‌خواهد آن عالم را ببیند. دستش را گرفتم آوردم كجا اینجا این هممن شما كى هستید براى چه آمدید این هم مى‌گوید آقا ما داشتیم یك زیدى را تعریف مى‌كردیم زید باباش این است گفت من مى‌خواهم این زید را ببینم اصلًا صحبت عالم نیست این زید من هم دستش را گرفتم اتفاقاً با هم رسیدیم در این خانه چهار نفر دارند وارد چه مى‌شوند وارد خانه مى‌شوند مى‌ببیند یكى در حیاط نشسته آن كه مى‌گوید عالم را به تو نشان مى‌دهم مى‌گویم این ها آن هم كه مى‌گوید زید را مى‌خواهم به تو نشان بدهم مى‌گوید این ها هر دو مى‌گویند اینها درست شد. این كه هر دو مى‌گو یند این ها یعنى چه یعنى حمل شایع سنائى یعنى هم آن زیدى كه در ذهن آن طرف بود با صطلاح وجود خارجى اش این است هم آن عالمى را كه چیز كرده وجود خارجى اش چیست این است پس وجود مى‌آید به هر درى اینها وحدت مى‌دهد درست شد. حالا صحبت ما در اینجا این است. این مطلب را اگر ما توانستیم بپذیریم بحث در آن مسأله كلى هم فرق نمى‌كند حالا كه وجود آمده است و بین این دو مفهوم مخالف آمده اتحاد برقرار كرده اگر ما به آن بگوئیم حالا پیش جناب زید بنشینم بشویم پنج نفر دو نفر اینجا نشسته اند این كه مى‌خواهد عالم را نشان بدهد. این هم كه مى‌خواهد زید را نشان بدهد. آمده بغل دست زید نشسته است. خود زید هم آنجا نشسته مى‌شود پنج تا ما هم كه مى‌خواهیم بین اینها حكومت كنیم مى‌شویم شش تا، شش نفر نشسته اند مى‌خواهیم مسأله حمل شایع سنائى در اینجا بررسى كنیم. مى‌گوئیم بسیار خوب. شروع مى‌كنیم از جناب زید پرسیدند اى بزرگوار براى چه به شما گفتن عالم یك فكرى مى‌كند و مى‌گوید من یك مسائلى در من وجود دارد. بخاطر آن مسائل به من مى‌گویند عالم ما یك سؤال مى‌كنیم مى‌گوئیم‌

 آقا چون شما كله دارید به شما مى‌گویند عالم مى‌گوئیم یه تو هم كه كله دارید آقا شما چون نفر دارید به شما مى‌گویند عالم مى‌گوید البته این ممكن است چون الان فخرى پیدا نمى‌شود دیگر شاید چون من یك مقدار دارم به من مى‌گویند عالم در هر صورت مى‌گویند چون لكم ید مى‌گویند عالم مى‌گویند نه آقا همه دست دارند ما هم داریم آیا؟؟؟ رجل بخاطر این به شما مى‌گویند نه آقا همه لنگشان چیز است فلان است همه پا دارند این حرفها دارند؟؟؟ از ما هم دارند. الك بطن به شما مى‌گویند عالم نه آقا جان همه شكم و دستگاه گوارش دارند ما هم داریم خیلى خوب پس این مسائل ما همه را یكى یكى از زید مى‌گیریم آیا چون پدر شما عمر است. به شما عالم مى‌گویند نه آیا چون شما دو متر خوتان است مى‌گویند عالم مى‌گوید نه مى‌گوئیم مى‌گوید نه. نه. نه تا به یك نكته اى در این جا مى‌رسیم اینكه مى‌گوید نه نه نه من بى تجهت این حرفها را نمى‌زنم دقت كنید یعنى اینكه مى‌گوید نه. نه. نه. دارم آن وجوات كه به هر كدام اینها بر مى‌گردد دارم سلب مى‌كنم. متوجه هستید یعنى مى‌خواهم فقط یك وجود را در این جا باقى بگذارم. همه این وجودات سر یك وجود است آیا چون سر دارید شما عالم هستید مى‌گوید نه پس در اینجا مى‌بینیم باز بخاطره این حمل شایع به خاطر سر نیست درست شد آیا چون دست دارید به شما مى‌گویند عالم باز مى‌گوید نه همه دست دارند این آقائى هم كه اینجا نشسته است شش نفر بار كردید با خودت آوردید در این خانه دور من جمع كردید همه اینها دست دارند. یا پاچه دارند اینها كه دیگر. این هم كه پس براى این نیست پس بنابراین این جهتى را كه الان شما دارید اسمش را عالم مى‌گذارید به چه جهت است مى‌گوید هان یك چیزى تو من است كه آن در بقیه نیست یا اگر هست آنها هم عالم هستند مى‌گوئیم آقا این چیست در شما است مى‌گوید یك مسائلى براى من منكشف شده و یك اطلاعاتى در مغزم است در ذهن است هر چه مى‌خواهید اسمش را بگذارید. نفس ام است در هن ام است در ذاكرام است. یك‌

 اطلاعاتى من دارم به لحاظ آن اطلاعات به من مى‌گویند چه به من مى‌گویند عالم پس به لحاظ آن اطلاع من شدم عالم مى‌گوئیم هان پس شما نفس حضورتان در این جا باعث نشده است كه ما به شما بگوئیم عالم یك چیزى غیر این حضورتان در اینجا وجود دارد. كه شما این را خودت مدعى هستى نداشته اى تا سال گذشته شما این مسائل را نداشته اى و چون نداشتى ما به تو عالم نمى‌تانستیم بگوئیم خیلى خوب این مى‌گذاریم كنار این دو نفر شروع مى‌كنند سؤال كردنند. آقا این كه به شما مى‌گویند زید بخاطر اینكه كله دارید مى‌گوید نه آقا ما كله نداریم كله داریم ولى بخاطر آن به ما نمى‌گویند آیا گردن دارید مى‌تگوید نه آیا چون دل و روده دارید مى‌گوید نه همه این را دارند این افرادى كه خیابان راه مى‌روند اینها دارند چرا به اینها زید نمى‌گویند. مى‌گوئیم پس چیست مى‌گویند چون من از این پدر و این مادر بدنیا آمده ام و در این زمان و در این مكان و داراى این خصوصیات و داراى این نفس بخصوص و داراى این روحیه بخصوص و داراى این قیافه بخصوص داراى این خصوصیات هستم به من مى‌گویند چه زید مى‌گوئیم. پس بنابراین این زیدى كه در این جا هست كمیت و عزمیت و شرعیت و بشریت او موجب نشده ما به او زید بگوئیم یك مسائل دیگر است كه ما داریم به او زید مى‌گوئیم این گوشت را همه دارند. استخوان را همه دارند مو را همه دارند چرا ما به آنها زید نمى‌گوئیم چرا به آنها چیز نمى‌كنیم هان! چون این یك خصوصیاتى ماوراى این كمیت و عزمیت اینا دارد ما به آن داریم به آن چه مى‌گوئیم داریم به آن زید مى‌گوئیم عجب پس ما در حالا خیال مى‌كردیم چون شما سر دارید به تو زید مى‌گویند با دست دارید به تو زید مى‌گویند نه آقاجان شما همدارید این آقائى كه اینجا نشسته دارد. همه دارند. یك چیزى من دارم شما ندارید و آن نفس، نفسیت خاص اى است كه مرا زید كرده است. آن نفسسیت بخصوص كه آن صورت انسانیت من است آن صورت انسانیت اختصاص به من دارد كسى دیگر آن را ندارد. بخاطر آن به من‌

 مى‌گویند زید درست شد

 پس بنابراین اینجاست كه ما به یك نكته مى‌رسیم و آن این است كه هر حمل شایع سنائى وجود بیاید بین این مفاهیم چكار بكند جمع بكند آن وجود چیست همان وجود خارجى است منتها یك وجود به یك لحاظ و من یك ناحیه این نمى‌تواند جمع كند. آن وجود از یك لحاظ یعنى به لحاظ نفسى ات زید ما به این بگوئیم عالم نه نفس یت زید ممكن باشد. ممكن نباشد. به لحاظ نفسیت زید ما به این بگوئیم فرض كنید كه ابن عمر است نه آنجا نفسیت زید باشد ابن بكر باشد. ابن خالد باشد. پس یك وجود از یك ناحیه خاص این را دقت بفرمائید تا اینكه من بعد مى‌خواهم در بحث اتحاد علم با ذات مطلب را یك نحوى دیگرى باصطلاح مطرح بكنم وجود از یك ناحیه وجود از ناحیه نفسیت از ناحیه انسانیت وجود به لحاظ وجود در این غالب نه وجود در غالب علم نه وجود در غالب قدرت نه وجود در غلب فرض كنید كه من باب مثالكتابت نه وجود در غالب جلوس نه وجود در غالب كم و سایر اراض و نسب دیگر وجود در غالب نفسیت و با محدودیه نفسیت این مصحح حمل عالم نیست به او چه مربوط است. زید ابن بكر است چه دلیل دارد به كه عالم باشد. لعلّه اینكه نباشد نفس این وجود این مصحح نیست براى تصحیح اش یك وجود دیگرى مى‌خواهد. آن وجود دیگر چیست. آن وجود علم است مى‌آئیم نگاه مى‌كنیم علم علم یك حقیقت است یك حقیقتى است كه آن عبارت از انكشاف البته این انكشاف قائم به ذات است ولى این قیامش انتزاع از ذات نیست عارض بر ذات مى‌شود. حالا در بحث وجود زید بعد مى‌آید آیا انتزاع است آیا محل است آیا كیف است آیا وجود است در منظومه هم این بحث شده‌ وما در آنجا قائل (به نحو من الوجود) شدیم‌ در بحث منظومه خلافاً لجاجى خلافاً لمفهوم آخوند و كلام محقق دوامى در آنجا اگر همین طور؟؟؟ بیاید در نزد ما در حج بود با یك تغییر جزئى در به حضورتان بحث وجود وقتى كه بحث علم‌

 مى‌آید علم یك نحوى از وجود است. درست شد. آیا این وجود علم مصحح براى نحمل بر زید است یان نه مى‌گوئیم این هم نیست یعنى نفس وجود علم دلیل بر این كه ما به زید بگوئیم زید عالم. نه چرا به جهت اینكه این وجود علم ممكن است در بكر باشد. درست شد. ن دقت بفرمائید نفس وجود علم اگر دلیل باشد كه ما به زید بگوئیم عالم پس باید تمام علم در دنیا منحصر در زید باشد. چون خود نفس وجود چیست آن مصحح است در حالى كه ما مى‌گوئیم نه این علم در بكر است در زید نیست همین زید یك وقت كه عالم نبوده الآن عالم شده از این جا ما استفاده مى‌كنیم غیر وجود علمّیت باید یك مطلب دیگر در كار باشد یعنى نه وجود علم تنها آن مصحح برات یعنى وجود علم یك وجودى كه در غالب علمیت است به عبارت دیگر علمیت آمده به این وجود غالب زده از این طرف این مصحح نیست كه ما بتوانیم این اتحاد حمل خارجى را كه اتحاد حمل شایع سنائیاست. این را ما بتوانیم در چه محقق كنیم چرا چون همین شما مى‌گوئید این علم این و جور مقید به علم شد. وجودى كه مقید به نفسیت است آمد از تحت این محدوده رفت بیرون پس تحت این محدوده آمد بیرون این شد وجود علمى این هم وجود؟؟؟ است مى‌بینیم آقا وجود هم نتوانست بین اینها كار برقرار هنوز دعوا سر جایس است مفاهیم كه نیاوردند با هم جمع بشوند وجود هم كه نمى‌آید بین همدیگر جمه كند وجود، وجود در غالب نفسبت اقتضاء علم را كه نمى‌كند. چطور كه پارسا كه شما عالم بودید پارسال كه عالم نبودید. قبل از اینكه شما امروز صبح بیاید. آیا این مطالب را عالم به مطالب بودید حالا عالم به مطالب بالاتر هستید. عالم به این مطالب كه من دارم مى‌گوئیم عالم به این كه نبودید. حداقل كه این یك مطلب است كه از دهان من بیرون مى‌آید. درست شد.

 حالا بطور كلى به نحو جود زید خود نفس وجود زید و جودى كه در غالب زیدیت است این اقتضاء علم را نمى‌كند زید است و عالم نیست از آن طرف خود

 این وجود علم این انكشاف واقعى این كتاب الآن این كتاب چیست علم است دیگر درست شد. منتها حالا این چیست فرض كنید كه اخلاق است جامع السعاده فرض كنید مرحوم نراقى هست این الآن این وجود این علم این وجود علمى اقتضاء نمى‌كند. این وجود علمى چه باشد. در زید محقق باشد ممكن وجود علمى در عمر محقق باشد. وجود علمى در زید محقق باشد در بكر محقق باشد در هیچ كدام محقق نباشد در كتاب شما بنویسید در كتاب بنویسید دو تا دو تا چهار تا دو سه تا شش دو هشت تا شانزده تا فرض كنید بنویسید در كتاب بنویسید به كسى كارتان نباشد مى‌ببیند این هم كه نشد پس وجود هم نتوانست بین اینها آشتى برقرار كند خوب چیزى مى‌كنیم پس چیست مسأله در اینجا مى‌گوئیم هان یك وجود دیگرى ما داریم آن وجود دیگر حلال مشكلات باید باشد اگر آن بود توانستیم كار در آن انجام بدهیم مى‌توانیم. آن وجود مى‌شود وجود مطلق پس وجود مطلق است كه مى‌آید خودش را رنگ مى‌بازد احوالپرسى مى‌كند این وجودى كه وجود مطلق است این، وجود مطلق كه اسمش را وجود لا انتها و وجود بساطت این مى‌آید و خودش را به هر كیفیتى كه در خارج دلش مى‌خواهد، اینكه مى‌گوئیم دلش مى‌خواهد یعنى نفس اراده، آن چیست؟ باز آن اراده منبعث از ذات آن وجود است آن مى‌آید خودش را با همه اینها وفق میدهد آب، شما یك سنگ، حضورتان شما ساعت مرا فرض كنید یك سوراخ اینقدرى شما هر چه فشار دهید تویش نمى‌رود چرا؟ چون این یك محدوده اى دارد. اما شما یك لیوان آب را بر دارید مى‌بینید قشنگ آمد از لاى این سوراخها رد شد هیچى از لاى سنگها رد شد، از لاى شنها رد شد، از لاى خاكها رد شد، یكدفعه نگاه مى‌كنید مى‌بینید آقا یك لیوان آب ریخته اید آنجا آن وقت اینجا خیس شده راه من آب را آنجا ریختم چرا اینجا خیس شده، مثل قضیه آلویى كه او خورده بود مى‌گفت خودش آلو را من خوردم. اون خورده كه درست نشد این چیه این آب عبارت است از یك حقیقت اطلاقى كه مى‌گوید سلام‌

 علیكم من با تو رفیقم به سنگ مى‌رسد مى‌گوید با تو رفیقم به شن مى‌رسد مى‌گوید با تو رفیقم به خوش مى‌رسد مى‌گوید با رفیقم خلاصه به هر جا مى‌رسد، خود مى‌رود. و مى‌گوید من چیم؟ با تو رفیقم از من نترس. من با همه مى‌توانم خود را انس بدهم این حالت را مى‌گوییم چى؟ حالت اطلاقى این وجود مصحح حمل شایع است پس فهمیدیم حالا حمل شایع دلیلش چیست؟ دلیل حمل شایع این است كه آن وجود اطلاقى، او آمده در اینجا و سر آشتى را با همه باز كرده و آمده با هر دوى اینها جمع شده با هر دوى اینها جمع شده یعنى چه؟ نه اینكه هر دو را به حال خودش بگذارد و در عین حال جمع شود همه را قاطى كرده گفته آن نفسى كه زید دارده بسیار خوب، این وجودى كه علم داره من آمدم هر دو را با هم گرفتم زیر سنگ آسیاب و مخلوط كردم و آسیا كردم یك معجونى در آوردم اسم این معجون را مى‌ذارم زید عالم. حالا یك وقتى اسم این را مى‌گذارند زید عالم یك وقتى مى‌آیند همه چى قاطى مى‌كنند زید عالم زید شارع زید كاتب زید ناطق نمى‌دانم زكى چه و چه و آقا عجب این و جو قدرتى دارد آمده صد مفهوم مخالف را آمده جمع كرده زید رئیس زید مرئوش، زید طباخ زید آهنگ زید بخار خلاصه هر چه كه مى‌خواهید تمام اینها را مى‌آید و قاطى مى‌كند و یك معجون از آن درست مى‌كند مى‌شود همین اكه نشسته جلوى روى شما بطورى كه اگر قرار بود مثل اون اولى كنفرانس بدهیم كه شش نفر بنشینند سر یك زید یك عالم اینجا باید همه دنیا جمع شوند دورش خلاصه بگویند آقا شما كه هستید چه هستید امام این وجود مى‌گوید نه این وجود اطلاقى من مى‌آید همه این دو تا را و سه تا را و چهار تا و ده تا و صد تا را مى‌آید همه را با هم یك كاسه مى‌كند این در مورد حمل شایع و عینیت صفات با ذات در مرحله جزئیت حالا برویم بالا ببینیم چه خبر است.

 متن جلسات شرح حكمت متعالیه ؛ ج‌٥ ؛ ص٣٧٤

## ١٤٠

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

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

 بحث در عینیت اسماء و صفات با ذات حق بود و عدم عینیت آن و تبعاتى كه بر این مسأله مترتب مى‌شود. مطلبى كه در روز بحثى گذشته به آن پرداختیم این بود كه در مفاهیم مختلفه اتحاد، معنا ندارد یعنى اتحاد مفهومى اصلا معنا ندارد و امكان ندارد و نفس مفهوم مخالف، این خودش موجب عدم اتحاد در ذات و ماهیت خود را اقتضا مى‌كند. اما بحث در وحدت آن ها در عالم خارج. منظور از وحدت در مفاهیم به وحدت مصداقى عرض شد اگر منظور وحدت وجودى آنها باشد به این لحاظ كه وجود مفهومى آن چنانچه در وجود ذهنى تفاوت دارد همین طور وجود مفهومى آن در ظرف خارج از ذهن هم بخواهیم درباره اش صحبت كنیم، این وجود هم امكان ندارد متحد باشد با وجود مفهومى عینى خارجى یك مفهوم دیگر. به عباده اخراى مسأله، چنانچه در وجود ذهنى یك مفهومى داراى یك تعینى است و آن وجود، آن تعین مفهومى را از سایر تعینات ممتاز مى‌كند همان طورى كه در ماهیات ما این مطلب را مشاهده مى‌كنیم، وقتى كه شما یك غنمى را در ذهنتان تصور كنید امكان ندارد با تصور آن غنم، انسان تدخل پیدا بكند و راه بیاید. تصور غنم در ذهن تصور غنم است نه تصور بقر و نه تصور حمار و نه تصور انسان. ماهیات در ذهن به وجود ذهنى مستحیل است كه وحدت داشته باشند. چون نفس تصور یك مفهوم اقتضاى غیریت و تعین و حد را با سایر مفاهیم و با سایر ماهیات مى‌كند. پس چطور ممكن است كه این ها با هم اتحاد داشته باشند قابل تصور نیست. همین طور در صفات هم شما این مطلب را پیدا مى‌كنید وقتى كه یك وجود ذهنى صفت علم در ذهن شما تجسم پیدا مى‌كند امكان ندارد این تصور ذهنى شما كه تصور علمى حقیقت علم است این تصور در ذهن وجود ذهنى‌

 قدرت هم، یا وجود ذهنى خلاقیت هم، وجود ذهنى سایر صفات هم در ذهن شما تصور پیدا كند. وقتى كه شما علم را تصور مى‌كنید شهوت و غضب در آن تصور شما راهى ندارد. وقتى كه شما تصور غضب را مى‌كنید و قهر را، علم در آن جا راهى ندارد یعنى این وجود ذهنى و وجود علمى طارد سایر وجودات مفاهیم و وجودات ماهیات و وجودات صفات و سایر اشیائى است كه ذهن آنها را به آن وجود مى‌دهد. وجود ذهنى مى‌دهد همین طور بحث در وجود خارجى این مفاهیم است. چنانچه قبلا عرض شد ظاهرا در بحث فلسفه منظومه مرحوم حاجى در بحث وجود ذهنى بحث شد.

## هیچ تفاوتى بین وجود خارجى و بین وجود ذهنى نیست الا به نحوه وجود

 عرض شد كه هیچ تفاوتى بین وجود خارجى و بین وجود ذهنى نیست الا به نحوه وجود و به كیفیت وجود اما تفاوتى از نقطه نظر ماهیت، وجود ندارد. یعنى همان چه را كه شما واقعا تصور مى‌كنید در ذهنتان با همان حدود و ثغورش در خارج است الا آن چه كه در خارج است در ذهن شما نمى‌گنجد و فرق بین وجود ذهنى و وجود خارجى فقط در نحوه وجود است آن وقت چطور ممكن است یك وجودى كه امكان ندارد در ظرف تعین تحقق پیدا كند الا با لماهیه، الا بالحدود و الا بالتعین الغثور این وجود با تعین و با حدود، عینیت پیدا كند با وجود دیگر با حدود و ثغور متناقض و متضاد با این. این چطور ممكن است؟ بناءً على هذا وجود ذوات در خارج، نفس وجود زید یك دوئیتى را اقتضا مى‌كند، یك دوئیتى را مى‌طلبد با سایر اقران خود. نفس وجود عمر دوئیتى را مى‌طلبد با سایر اقران خود و هلم جرا. این به لحاظ نفس وجود خارجى این اعیان است در عالم صورت و ماده و همین طور صفات را شما مد نظر قرار بدهید این صفات را هم در آن جا متوجه مى‌شوید كه وجود صفات در خارج، آن ها وجوداتشان طارد یكدیگرند یعنى در محدوده وجود این صفت وجود دیگرى راه ندارد. طارد یكدیگر است در محدوده وجود

 صفت شهوانى، تفكر و تعقل راه ندارد. در محدوده وجود صفت غضب، رحمت و عطوفت راه ندارد. در محدوده وجود صفت قهاریت، لطف راه ندارد. در محدوده وجود صفت علم، غضب راه ندارد و كذا سایر صفات و اوصاف این نحوه وجود، طارد عدم خود آن صفت است یعنى آن چه را كه در حیطه ماهوى او قرار دارد جمع مى‌كند و آن چه را كه در حیطه ماهوى این صفت قرار ندارد طرد عدم مى‌كند عدم را از این بر مى‌دارد. طرد مى‌كند عدمى را كه این عدم با این منافات دارد. من باب مثال غضب یا چیز این ها همه جنبه عدمى دارند بالنسبه به این. بالنسبه به خودشان جنبه وجودى دارند ولى بالنسبه به این جنبه عدم دارند جنبه طردى دارند این مى‌آید آن ها را هم كنار مى‌زند. اما نكته اى كه در این جا قابل توجه است این است كه این كه ما گفتیم، امكان ندارد دو وجود ذات یا دو وجود یك صفت در یك جا باشد معنایش این نیست كه امكان ندارد كه حتى قرین هم باشند. منظور ما از این مطلب این نیست. منظور این است كه نفس وجود این ذات متبدل به وجود ذات دیگرى بشود، نفس وجود این ذات عینیت با وجود ذات دیگرى پیدا كند. نفس وجود این صفت عینیت با صفت دیگرى پیدا كند این منظور ماست. اما این كه فرض كنید كه در یك مورد شما چند صفت متضاد داشته باشید این اشكال ندارد چطور این كه در یك مجلس ذوات متعدده اى داشته باشید كه این ها در كنار هم قرار گرفته اند.

 سؤال: ذوات كه با هم جمع نمى‌شوند.

 جواب: اما خودشان را كه به هم مى‌چسبانند.

 سؤال: زید و عمر كه با هم جمع نمى‌شوند

 جواب: خودتان دارید مى‌گویید جمع اجتماع جمع جماع.

 سؤال: یكى باشد به این معنى كه همان زید عمر باشد و همان عمر زید باشد

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

 منظور از این كه عرض كردیم استحاله جمع بین دو ذات یا دو صفت، یا دو اسم را به معناى وحدت مصداقى نه جمع، وحدت مصداقى به این لحاظ مستحیل است. اما به لحاظ این كه در یك مورد هر دوى این ها در كنار هم قرار بگیرند، مثل این كه الان فرض كنید كه در این اتاق الان ما چند نفر در كنار هم قرار گرفتیم البته با یك متر فاصله ظاهرا شما نزدیك تر هستید حالا فرض كنید این در كنار هم قرار گرفتن یك قدرى این كمتر بشود، بیشتر بشود البته این دیگر مى‌رود در مسائل خیلى ظریف و لطیف و این ها. هر چه را كه شما تصور بفرمایید وحدت پیدا نمى‌شود در آن جا. حالا نمى‌دانم بعضى ها وحدت احساس مى‌كنند شما آقا نظرتان چیست؟

 مسأله وحدت و یا مسأله مصاحبت دوتاست بحثى در مصاحبت نیست. در مصاحبت دو ذات در كنار هم قرار مى‌گیرند و مصاحب همدیگر مى‌شوند بحثى نیست همین طور در صفات هم همین مطلب را مى‌گوییم الان در این مورد بخصوص سیاهى و سفیدى دركنار هم قرار گرفته اند قرمزى و زردى در كنار هم قرار گرفته اند و این اشكال ندارد البته در دو موطن یعنى نفس همین موطن سیاه باشد و نفس همین موطن زرد و سبز باشد این نمى‌شود. حتى در نور، حتى در نفس نور كه از او چند رنگ مادون قرمز و مادون بنفش و سفید و فلان این ها از آن انتزاع مى‌كنند در جهات مختلف هر كدام از این ها یك نمودى دارد و یك ظهورى دارد اما در نفس یك جهت واحد از جهت واحده تلألؤات این نمى‌شود. این مربوط به اجتماع صفات و ذات كه در عالم خارج و در تعینات است.

## ماحصل كلام‌

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

 اجتماع و اقتران صفات است با ذات و با اسماء این امكان دارد و در خارج هم تحقق دارد چطوراینكه شما وقتى در ذهنتان یك غنم را تصور مى‌كنید در ذهنتان زید را تصوّر مى‌كنید در عین این كه ذات زید را تصور كردید كه حیوان ناطق است و داراى نفس مستعده براى كمالات انسانى است، در عین این، شما قد و اندازه او را هم تصور مى‌كنید. قدش ١ متر و ٧٠ سانتى متر است. در عین حال رنگ او را تصور مى‌كنید بشره او را هم تصور مى‌كنید، در عین حال خصوصیات وملكات اخلاقى او را هم تصور مى‌كنید، تمام این ها در این محدوده تصور زید گنجانده شده. این را مى‌گوئیم اقتران نمى‌گوئیم عینیت. نه این كه آن وضع و آن كم و او عین آن زیدى است كه الان در ذهن شما تصور شده است آن زیدى كه در ذهن شما تصور شده است او حیوان ناطق است. یك اوصافى دارد. ممكن است شما همان زید را تصور كنید بدون اوصافش. ممكن است زید را تصور كنید با اوصافش پس تصور زید ضرورتى ندارد اقتضاى ضرورتى را نمى‌كند بالنسبه به تصور اوصافش. و تصوّر اوصاف اقتضاى ضرورت را نمى‌كند بالنسبه به تصوّر زید شما ممكن است یك صفت كمالى را در ذهنتان تصور كنید و هیچ ذاتى را به این صفت كمالى مرتبط نكنید.

 سؤال: مى‌شود تصور ذات كرد بدون صفت مثلا تصور ذات كرد بدون علم بدون قدرت‌

 جواب: خوب بله این مى‌شود یك حقیقت مبهمه دیگر. عرض كردیم دیگر چون ذهن شما براى تصویر مفاهیم احتیاج دارد مواد صور بنابراین شما نمى‌توانید یك ذات مادى را تصور كنید بدون تصور صورت و ماده اما اگر شما حقیقت علم را بخواهید تصور بكنید حقیقت علم در این جا نیازى به صورت و ماده ندارد. صفات را اگر بخواهید تصور بكنید این صفات نیازى به صورت و ماده ندارد. یعنى یك حقیقت مشتركى از جزئیات در ذهن شما مى‌آید كه آن حقیقت مشترك عبارت‌

 است از همان صفت حقیقى گرچه اصل و ریشه اش از خارج برایتان بدست آمده من باب مثال شما اگر تصور بیاض را بكنید یك بیاض در ذهن شما دارد و آن درخشندگى به یك نحو خاص و سفیدى و نمودى است به یك كیفیت خاصى كه در موردش مى‌گویند قابض البصر، در مورد سیاه در مورد سفیدى مى‌گویند كه چشم را چیز مى‌كند بله‌

 س: مفرّق البصر

 ج: بله، باعث انبساط و این ها مى‌شود این یك تعریف شرح الاسمى و تعریف بند تنبانى است دیگر ولى حقیقت بیاض عبارت است از این نحو عادى كه ما داریم تصورش را مى‌كنیم همین چیزى را كه همه مى‌دانند و همه مى‌فهمند این را اسمش را بیاض مى‌گوییم شما وقتى كه این بیاض را تصور مى‌كنید چه حقیقتى در ذهنتان مى‌آید آیا بیاض این پارچ در ذهنتان مى‌آید آیا بیاض این گچ در ذهنتان مى‌آید نه. یك بیاضى را در ذهن تصور مى‌كنید بدون موضوعى چون اگر تصور آن بیاض شما مرتبط به موضوعى باشد دیگر نمى‌توانیم یك بیاض دیگرى را به آن موضوع تشبیه كنیم چون آن بیاض مرتبط با آن موضوع است و در تكون و در تحقق خودش محتاج به آن موضوع خواهد بود. بنابراین تصور بیاض بدون آن موضوع و قیاس سایر بیاض ها به این بیاض، این مستحیل خواهد بود. فلهذا شما بیاض را تصور مى‌كنید و بدون اینكه خودتان شاعر به این تصور باشید میآیید سایر بیاض ها را به این قیاس مى‌كنید مى‌گویید این سفیدیش از این بیشتر است تا شما یك سفیدى مطلق را تصور نكنید نمى‌توانید در مقام مقایسه بر بیایید پس باید یك سفیدى مطلق در ذهن داشته باشید. با آن سفیدى مطلق همه سفیدهاى خارجى را بسنجید باید یك سبزى مطلق داشته باشید با آن سبزى مطلق همه سبزیها را در خارج بسنجید سبزى چمن را با او بسنجید، سبزى برگ درخت را با او بسنجید، سبزى من باب مثال آن چیزهایى كه، تابلو را با او بخواهید در نظر بگیرید پس از

 این جاست كه شما یك حقیقت سبزى بدون تابلو و بدون برگ و بدون چمن و بدون هیچ گونه شیئ را در ذهن دارید و آن را قابل براى خفت و اشتداد مى‌دانید مى‌گویید این سبزیش بیشتر است از این سبزى دیگر این رنگ سبزیش كمتر است از او این كمتر است و این بیشتر است با چه مقایسه شده؟ بالاخره باید با یك چیزى مقایسه بشود دیگر

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

 آن نفس انسان بسیط است و مجرد

 جواب: ذات مجرد را؟ نه دیگر، ببینیه وقتى ذات مجردى را بخواهد انسان تصور بكند این، تصور این ... ببیند بطور كلى در هر مرتبه از تصور یك صورت مبهمه و یك صورت مفصله قرار گرفته مفصله آن صورت مبهمه همان صورتى است كه انسان آن صورت مبهم را بوسیله آن صورت مفصل ذهنیه مى‌آید بروز و ظهور مى‌دهد شما زید را كه مى‌خواهید تصور بكنید در ذهنتان اول قبل از آنكه بخواهند بگویند آقا زید من باب مثال مى‌خواهد بیاید شما را ببیند .... آقا در خانه را مى‌زنند بچه مى‌رود دم در مى‌بیند كه یك آقایى است او را نمى‌شناسد مى‌آید مى‌گوید كه: آقا جان زید آمده مى‌خواهد شما را ب‌بیند شما هم چند تا زید در ذهن دارید زید بن ارقم است زید بن حارثه است زید بن بنى المصطلق است زید بن بنى الرباب چند تا زید را مى‌شناسید از بین این چند تا زید مى‌گردید ببینید كدام یك از این ها است آن صورتى كه دارید مى‌گردید چه شكلى است؟

 سؤال: این مشتركات درست است این ها را انتزاع مى‌كند ذهن ولى در آن مثال آن خود زیدى كه‌

 جواب: نه نه همین همین زید همین زید بالاخره این زیدى كه الان مى‌خواهد بیاید پیش شما این زیدى كه مى‌خواهد بیاید پیش شما این زید یك حقیقت حیوان ناطقیت بدون صورت دارد حالا این حیوان ناطقیت بدون صورت یا

 این كه اول یك مدتى نیم ساعت در ذهن شما مى‌آید جولان مى‌دهد تا بعد صورت خودش را براى شما آشكار كند به او مى‌گویید كه آقا این زیدى كه آمده دم در حالا دم در او ایستاده همینطور، این زیدى كه آمده دم در لباسش چه رنگى است لباسش چه رنگى است؟ مى‌گوید لباسش آبى رنگ است خیلى خوب قدش چقدر است فرض كنید یك متر و ٦٠ سانتى متر خوب داریم یك خورده نزدیك مى‌شویم، این چه جورى حرف مى‌زد؟ تند حرف مى‌زد یا یواش حرف مى‌زد؟ همین طورى یكى یكى این اوصاف را كه دارد مى‌شمارد آن صورت اولیه اى كه حیوان ناطقیت تنها باشد. بخواهید نخواهید دارد هى لباس عوض مى‌كند هى دارد به خودش صفات و اوصافى مى‌دهد تا یك مرتبه روشن و واضح مى‌شود آن زیدى كه دارد مى‌آید فرض كنید كه گاهى در تلویزیون هست یك چند تا ارقامى، مى‌آورند بالا مى‌كنند پایین مى‌كنند بعد یك دفعه مى‌بینید مى‌چرخاند یك دفعه یك عبارت درست مى‌شود بالا و پایین و این حرف ها دیدید این چیزها درست مى‌كنند از این كارها. ارقام را مى‌آورند نمى‌دانند آن چى چى هست پ، الف، ی، لام، چى چى این ها را همه را بالا مى‌چرخانند یك دفعه ذهن آدم مى‌رود به یك مفهوم كلى كه چى مى‌خواهد باشد مثلا آسمان، دریا، به یك همچنین چیزهایى تو این زمینه هایى كه به نحو اجمال انسان ادراك مى‌كند ذهن مى‌رود. منتهى این قدر این مطالب سریع است كسى خودش نمى‌فهمد این الان ما داریم ذهن را تجزیه مى‌كنیم الان داریم طبقه بندى مى‌كنیم برایتان.

## دو وجود ذهنى مبهم و وجود ذهنى مفصل‌

 منظورم در اینجا این است كه ما دو وجود ذهنى داریم یك وجود ذهنى مبهم و یك وجود ذهنى مفصل در ظاهر این وجود ذهنى مبهم قبل از مفصل در همه جا هست آن وجود ذهنى مبهم است كه خود همان وجود ذهنى مبهم مى‌آید و دائره خود را از بقیه جدا مى‌كند وقتى كه مى‌گوییم زید آمد حیوان و غنم و شجر و اقلام‌

 و افلام ... همه این ها مى‌روند كنار فقط حیوان ناطقیت در اینجا مى‌ماند حیوان ناطقیت بدون صورت براى شما در این جا مى‌ماند درست شد منتهى آن حیوان ناطقیت حیوان ناطقیتى است كه باز در وهله اول حیوان ناطق است بعد در وهله دوم آن حیوان ناطق یك خورده مفصل مى‌شود یك خورده به مرحله ظهور مى‌آید یك عده خارج مى‌شوند خارج مى‌شوند تا این كه این ذهن، زید براى شما یك وجود ذهنى مفصلى، براى شما بوجود مى‌آورد. این زید خودش نیامده زید دم در است خودش در ذهن شما كه نیامده اگر مى‌آمد تدر شما كه دیگر خیلى مسائل پیش مى‌آمد. نه آن صورت ذهنى اش در ذهن شما آمده و وجود ذهنى پیدا كرده این را ما مى‌گوییم اسمش را مى‌گذاریم یك حقیقت مبهمه درست شد. این حقیقت مبهمه در هر ماهیتى شما بخواهید تصور بكنید شما الان مهندس نشسته مى‌خواهد تصور این منزل را مى‌خواهد بكند یك مهندسى مى‌خواهد این منزل را بیاید مهندسى بكند و در ذهن بیاورد. اول وهله اى كه مى‌خواهد شروع بكند یك منزل كلى در ذهنش آمده با یك ابعاد. و لو یك ثانیه طول بكشد. همین قدر كه مى‌خواهد منزل را بنشیند تصور بكند همین قدر دریا را كه تصور نكرده درست است آسمان را تصور نكرده قطار راه آهن را كه تصور نكرده همین كه مى‌گوییم تصور نكرده یعنى آمده یك ماهیتى را از وهله اول از بین ماهیات دیگر جدا كرده ولو یك ثانیه طول كشیده منتهى این قدر این سریع مى‌گذرد خودش نمى‌فهمد. بعد از این یك ثانیه شروع مى‌كند این چیز را دیدن این را دیدن آن را دیدن در پس هر وجود ذهنى یك وجود مبهم خوابیده یعنى در ابتدایش با آن وجود مبهم اول مى‌آید بین این وجود ذهنى و بین بقیه جدا مى‌كند (پایان قسمت‌A) t( شروع قسمت‌B)

 وجود پرودگار. این مطلب را در این جا دیروز اشاره كردم امروز هم باز كردم پس وجود حتى وجود مفهومى اشیاء هم، نه در ذهن و نه در خارج این ها با هم دیگر اجتماع ندارند امكان ندارد اجتماع پیدا كنند. خوب، حالا در این ذهن‌

 مبارك شما وجود یك ذات با وجود صفاتش با همدیگر در یك جا جمع شده اند آیا این كه در یك جا جمع شده اند واقعا در یك جا جمعند؟ نه! ذهن انسان لابراتوارى است كه تجزیه مى‌كند. این زیدى را كه الان در ذهن آورده اولا وجود ماهویش را در ذهن آورده، یك. پس تصور ذات كرده دو: وجود عوارض و اوصافش را در ذهن آورده پس تصور اوصاف و صفات او را كرده صفات او را صفات قبیحه او را و صفات حسنه او را. صفات قبیحه را و صفات حسنه را در كنار هم چیده و از او مخلوطى به نام صفات زید درست مى‌كند. مى‌گوید این زید، این زیدى كه در ذهنم است از یك طرف آدم بخشنده اى است از یك طرف بسیار بد اخلاق است. این یك مسأله. از یك طرف من باب مثل این آدم شاعرى هست از یك طرف هجو مردم را خیلى مى‌گوید این هم صفت زشتى است. از یك طرف آدم بذله گویى است از یك طرف مردم از دست زبان او در ایمن نیستند. این هم صفت از یك طرف آدم ثروتمندى است از یك طرف این ثروتش را در خیلى از موارد نامشروع صرف مى‌كند این هم یكی. شما مى‌بینید این زید، یك زید است در ذهن ولى هزار تا صفت زشت و حسن آمده این صفات را جمع كرده و در این ذهن، ذهن آمده این‌ها را با هم مخلوط كرده بعد مى‌گویند خوب حالا این زید را تصور بكن این زید را شروع مى‌كند راجع به او شعر گفتن و این زید را راجع به او نوشتن بعد یكدفعه مى‌بینید آقا از آنجا تا اینجا یك مثنوى راجع به یك نفر شروع كرده به نوشتن تمام این ها آن صفاتى است كه این به اصطلاح لابراتوار ذهن آمده این صفات را جمع كرده و در یك ظرف به نام زید این صفات را همه را ریخته درش را هم گذاشته گفته این زید است این هم پرونده اش درست شد براى هر كدام از این صفات هم یك وجودى را ما مى‌بینیم این ذهن این وجود را محقق كرده اگر وجود نداشت كه ادراك نمى‌كرد تصور نمى‌كر. د پس وجود ثروت را در ذهن خودش آورده است به نحو كلى و وجود ثروت را كه گفتم مبهم است و

 وجود این ثروت را به نحو جزئى چسبانده به زید. وجود انفاق را به نحو كلى در ذهن آورده است یك بعد وجود انفاق را به نحو جزئى چسبانده به زید و وو ... هلم جرا این وجودات و این صفاتى كه در این ذهن آمده اینها را همه را محقق كرده است این ها را در كنار هم چیده نه این كه یكى را عین دیگرى بكند یعنى صفت شاعرى را عین صفت ایثار و عین صفت انفاق نكرده بغل هم گذاشته گفته زید این صفت را دارد، این صفت را هم بغلش دارد این صفت را هم در كنارش دارد این صفت را هم در كنارش دارد و هلم جرّا.

 پس آمده صفات مختلفى را در كنار هم گذاشته گفته همه این ها در زید است در زید است مثل این كه بنده دست بكنم در جیبم یك مشت آجیل در بیاورم یك مشت در بیاورم این در این دستم نخود است كشمش است، نقل است پنیر نمى‌دانم حالا در چیز كه پنیر نیست پسته است و بادام است و انجیر خشك و فلان و این حرف ها حالا كه همه این ها در دست من است دلیل نیست كه نخود تبدیل به انجیر شده دلیل نیست كه نخود تبدیل به كشمش شده. نخود و كشمش در كنار هم قرار گرفته اند درست شد آقا ذهن كارخانه آجیل سازى است مى‌آید تمام صفات مختلف را مى‌آورد در كنار هم مى‌چیند مى‌گوید براى من هیچ مشكلى ندارد اصلًا هیچ مشكلى ندارد. آن چیزهایى هم كه در خارج در كنار هم قرار نمى‌گیرند ما در كنار هم مى‌گذاریم هیچ برایمان‌

 سؤال: ولى خب تمایز افراد بین همدیگر فقط برگشت به این مفهوم بسیط مى‌كند كه همه واحد مى‌شوند در حقیقت. این زید و بكر و عمر هیچ تفاوتى با هم از حیث ذات ندارند اختلافشان در صفات است.

 جواب: شما؟؟؟ رفتید كجا؟ ما داریم در صفات و این ها داریم صحبت مى‌كنیم و این كه در زید خلاصه این صفات كه جمع مى‌شود دلیل نیست كه این صفت عین دیگرى باشد شما زدید به مقام ذات گرچه خوب آن جا كه ما نمى‌توانیم‌

 بیاییم شما باید با ما راه بیایید. فعلا، همین، در این پایین هستیم انشا الله بعد دستمان را بگیرید بیاییم تا ببینم در مقام ذوات چه مى‌گویید درست شد این مطلب در مورد ذهن و در مورد چیز این مطلب صحیح است همین مطلب در خارج در وجود خارجى صفات و در وجود خارجى اسماء و در وجود خارجى ذوات این مطلب را ما در آنجا مشاهده مى‌كنیم خوب حالا را سم این اجتماع و آن كه، باعث شده است این جمعیت تحقق خارجى پیدا بكند همانطورى كه تحقق ذهنى پیدا مى‌كند آن یك نیروى قاهرى است كه آن نیروى قاهر با تمام این اوصاف و تمام این اسماء با همه اینها هماهنگى دارد آن عبارت است از وجود مطلق. آن وجود مطلق است كه به صور مختلف در مى‌آید چون صحبت در این است كه وجود، بسیط است وجود صفت انفاق عبارت است از تعین وجود به این ظهور و به این مظهر. وجود صفت علم عبارت است از تعین وجود به این ظهور و به این مظهر وجود صفت قهر عبارتست از تعین وجود به این صفت و به این مظهر. پس چه باعث شد كه تعین پیدا بشود؟ وجود باعث شده. پس نفس الوجود با طلاقه مقید شده است به این تعین و مقید شده است به این ظهور این صفت و چون آن وجود واحد است پس بنابراین این صفت عین آن وجود خواهد بود درست شد این صفت عین آن وجود است چون آن وجود، وجود اطلاقى است پس این وجود اطلاقى است كه به صورت قهر در آمده است هیچ چیزى دست به تركیبش نزده هیچ شخصى كارى به كار این نداشته همه كارها را خودش كرده. وجود اطلاقى به صورت صفت قهر در ذهن، تجلى پیدا مى‌كند به صورت صفت علم در خارج ظهور پیدا مى‌كند و امثال ذلك. همین وجود اطلاقى بصورت ذات در خارج تحقق پیدا مى‌كند ذات از كجا آمده؟ از وجود آمده دیگر، پس این وجود اطلاقى كه لاحد و لا رسم و بسیط و صرف الحقیقه و وحدت بالصرافه دارد و تمام این مطالب كه بعداً هم خواهیم گفت، این وجود اطلاقى است كه بصورت، خود را در مى‌آورد پس این وجود

 اطلاقى عین این صورت است عین است نه مانند، این وجود اطلاقى عین این صورت است در مقام ظهور در مقام ظهور این وجود اطلاقى عین این صورت است. آن چه كه در این جا باید به آن توجه بشود این نكته است. ما گفتیم وجود اطلاقى عین این صورت است در مقام ظهور خوب همین وجود اطلاقى عین آن صورت است در مقام ظهور، ما نتوانستیم زورمان نرسید كه بین آن دو تا ظهور در خارج جمع كنیم یا در ذهن جمع كنیم زورمان به آن جا نرسیده ولى از آن طرف بار را هم انداختیم روى وجود اطلاقى، گفتیم وجود اطلاقى است كه به آن صورت درآمده پس وجود اطلاقى عین اوست. وقتى وجود اطلاقى عین این شر پس وجود اطلاقى عین صفت دیگر هم خواهد شد این وجود اطلاقى عین صفت دیگر خواهد شد، نتیجه مطلب این است كه حقیقت علم در خارج كه وجود اطلاقى است حقیقت قدرت در خارج كه وجود اطلاقى است ریشه اش حقیقت غضب و شهوت در خارج كه وجود اطلاقى است حقیقت این ها با یكدیگر عینیت دارد نه ظهور این ها. حقیقت این ها كه عبارت است از همان وجود اطلاقى آن وجود اطلاقى كه خود را در آنجا نشان داده گفته بنده این جا هستم همین وجود اطلاقى كه در علم آمده خود را نشان داده گفته مرا ببیند همین وجود اطلاقى آمده در صفت قدرت خود را نشان داده گفته مرا ببینید غیر از من كسى را نبینید مى‌گوییم را تو را كه این جا قبلا دیده ایم مى‌گوید: خوب اینجا هم ببینید این درست مثل نور مى‌ماند. این نور الان من به این كتاب نگاه بكنم نور مى‌بینم نگاه مى‌كنم مى‌بینم این خودش نورانى است مى‌بینم نه پس این كه الان نور دارد چیست؟ نگاه كنم ببینم ها این نور این چراغ افتاده پس این چراغ این نور الان مى‌گوید مرا روى این كتاب ببینید مى‌گویم خیلى ممنونتان هستیم‌

 .... بعد نگاه به این پارچ مى‌كنم، مى‌بینم این خودش نورانى است مى‌بینم نه پس این نور را از كجا آورده اى یك دفعه مى‌بینم را عكس لامپ افتاده این رو پس‌

 این نور هم خودش را این جا دارد نشان مى‌دهد مى‌گوید مرا هم این جا ببینید مى‌گوییم تو را كه روى كتاب دیدیم چقدر رو دارى؟ هم جلوى كتاب دارى خودت را نشان مى‌دهى، هم در این لیوان دارى خودت را نشان مى‌دهى، هم روى این فرش دارى نشان مى‌دهى. مى‌گوید ما همین هستیم دیگر گردنمان كلفت است هر كسى گردنش كلفت است پیش مى‌رود در اینجا این دنیا حالا آن دنیا را نمى‌دانیم آن دنیا هم یك جور قضیه است.

 سؤال: این وجود اطلاقى در دو شیئى كه با هم دیگر یكى مى‌بینیم به لحاظ وجود اطلاقى در افراد هم هست یعنى در سیاهى و سفیدى همین وجود اطلاقى هست چرا نمى‌گوییم سیاه و سفید یكى است‌

 جواب: نه من عرض نكردم، این یكى است نه عرض من این بود این وجود اطلاقى در این صفت، وجود دارد و حضور دارد درست شد در آن جا حضور دارد.

 خوب حالا من یك مثالى در این جا براى شما بزنم، بهتر. فرض كنید كه شما رفته‌اید در یك اداره یك وقتى در این اداره فرض كنید كه پانزده نفر هركدام در یك اتاقند یكى اتاق فرض كنید كه دفتر، این یكى، یكى هم اطاق پرونده ها، بایگانى، یكى اتاق معاونت یكى اتاق كفالت، یكى اتاق وكالت یكى اتاق نمى‌دانم چى چى یكى اتاق مهر كردن، اتاق امضا كردن، اتاق پریدن ...

 از این اتاقهایى كه مفصل هست و براى كاریابى و اشتغال و این ها بدرد مى‌خورد حالا، یك وقتى شما مى‌روید مى‌بینید كه آقا این جا من كار دارم، مى‌بینید كه این اطاق هایى كه پانزده تا باید مسئول داشته باشد همه گذاشته اند رفته اند فوتبال تماشا مى‌كنند اى آقا، آقا ما این جا كار داریم، نه آقا فینال چى چى است. مى‌خواهیم برویم تماشا كنیم هر طورى شدى شدى‌

 یا مثلا ... یك بیمارستان بود. این دیگر چیز است. بیمارستان اورژانسى بود این مریض داشت مى‌مرد و هر چه مى‌رفتند مى‌گفتند كه این پرستارها و این ها

 بیایند سرم و فلان و این حرفا وصل بكنند داشتند فوتبال تماشا مى‌كردند و خلاصه با داد و بیداد یكى آمده بود غر و فلان و خیلى دیگر، كارش عالى شده بود. این هم دیگر یك جور حالا شما بیایید در این اتاقها كار دارید نگاه مى‌كنید مى‌بینید كه كسى نیست اما یك نفر این جا گذاشته اند به او یك پولى داده اند آقا تو بیا این جا وقتى كه مراجع، شخص به تو مراجعه مى‌كند، ارباب رجوع، دست بر سرشان كن فعلا فوتبال را بگذرانیم من باب مثال رد كنیم. حالا یه جور دست بسرشان كن بگو فردا مى‌آیند. پرونده‌ات حاضر نیست. فلان نیست هر چى از آن اول گرفته تا آخر یك پولى به تو مى‌دهیم این تو بیا این كار را انجام بده یارو، مى‌رود در اتاق اول اتاق دفتر سلام علیكم یكى پشت میز نشسته حالتان چطور است؟ شما بفرمایید آقا پرونده شما اشكال دارد بروید در بایگانى تا مى‌روید در بایگانى مى‌بینید یارو، همان، پشت بایگانى نشسته. پرونده را نگاه مى‌كنم. آقا شما باید بروید مسئول امور فنى شما را بازرسى كنند، بنویسند تا مى‌آیید یك دفعه مى‌بینید یارو پشت میز گرفته نشسته بازرسى‌اش مى‌كند.

 تا مى‌آیید بروید در معاونت و تا حتى به ریاست هم مى‌رسد. آخرش به ریاست كه مى‌رسد مى‌گوید آقا كار شما گیر كرده بروید هفته دیگر بیاید. خوب حالا این آقایى كه آمده در تمام این اطاقها یكى یكى نشسته در یك جا شده مسئول كارگزینى، در یك جا شده مسئول امور فنى، در یك جا شده حسابرسى، در یك جا شده مسئول بایگانى، در یك جا شده معاون، در یك جا شده وكیل، در یك جا شده رئیس، این آقا آیا عوض شده یا عوض نشده. بالاخره زید بن ارقم است دیگر این چطور زید بن ارقم صندلى هایش عوض شد، اتاقش عوض شد تا حالا بابا تو كه مسئول آبدارچى بودى حالا آمدى جاى رئیس نشستى مى‌گوید بابا مملكت همین است حالا تو یكى اش را دیدى خیلى تعجب نكن مى‌رود در اتاق رئیس مى‌بیند زید بن ارقم است مى‌آید مى‌بیند را ... همان، مثلا یارو مسئول امور فرض كنید مهر

 كردن است مى‌گوید آقا شما اینجا تو كه رئیسى، رئیس كه نباید بنشینید دفتر را امضا بكند آقا بالاخره یك غلطى كردیم ما را تنزل دادند دوباره فردا ارتفاع مى‌دهند مشكل نداریم فعلا تنزل دادند مسئول دفتر و امضا كردیم خیلى خوب مى‌آید آن جا این را مى‌بینید مى‌رود آن جا حالا صحبت در این است كه این اطاقهایى كه هر كدام یك نمادى دارد و یك نمودى دارد آیا آمدن زید در این اطاقها شخصیت زید را عوض كرده یا نه؟ عوض نكرده زید همان است گرچه در این دوره زمانه عوض مى‌شود شخصیت، ولى حالا ما به حقیقتش كار داریم زید كه همان است یك جا آمده سر پست ریاست نشسته یك جا آمده سر پست معاونت نشسته یك جا سر مدیر كلى نشسته یك جا سر پشت آبدارچى نشسته ... و الا این شخصیت زید همان است. درست شد ولى نمودش و نمادش تفاوت مى‌كند. این جا آمده چاى مى‌ریزد در استكان مى‌دهد دست مشترى. این الان در این جا آبدارچى است. در یك جاى دیگر مى‌بینید نشسته است پرونده ها را نگاه مى‌كند مسئول امور بایگانى است. در یك جا مى‌بیند آمده ریاست امضا مى‌كند زیر پرونده ها را و بدانید اگر آبدارچى بیاید و زیر پرونده را امضا كند كار به كجا مى‌رسد درست شد این هم از این باب. وجود مطلقى را كه من عرض كردم خدمتتان در ظهور و در مظهر به صفات مختلف در مى‌آید این جورى است یعنى آن وجود مطلق با بساطت خودش یك حقیقتى دارد. آن حقیقت چیست؟ ما نمى‌دانیم نمى‌دانیم فعلا مى‌گوییم نمى‌دانیم به قول مرحوم حاجى انصاف به خرج داد گفت كه (مفهومه من اعرف الاشیاء و كنحصه فى غایه الخفاءِ)

 خوب، خدا خیرش بدهد و این غایت خفاء واقعا هم فى غایه الخفاءِ است یعنى انسان به آن حقیقت وجود به حسب همین فكر و ذهنش اگر بخواهد برسد كه خیلى بعید است مگر اینكه یك ابهامى را بخواهد تصور كند و الا هیچ وقت نخواهد رسید چون نفس تصور وجود ذهنى هم نمى‌تواند در این جا باز مقید وجود

 است این وجودى كه آمده و به صورت علم خودش را نشان داده، با آن وجودى كه آمده خود را بر صورت قدرت نشان داده كه فرق نمى‌كند یك وجود آمده. یك وجود آمده در این جا بصورت علم، علم را در خارج محقق كرده. یك وجود آمده بصورت قدرت یك وجود آمده بصورت قدرت، یك وجود آمده بصورت غضب. آن حالت غضبى كه شما مى‌بینید در یك امر آن حالت با آن حالت علم تفاوت مى‌كند با حالت آن قدرت تفاوت دارد. با حالت خنده طبعا در تضاد است و در خفا است ولى حقیقتش حقیقت واحد است یا حقیقتش هم متعدد است، چند تا وجود داریم؟

 سؤال: همان آنها را مى‌خواهیم یكى بكنیم ولى نداریم وجود مطلق‌

 جواب: حالا ما مى‌خواهیم ببینیم یكى مى‌شود یا نمى‌شود. این وجودى كه آمده عین او شده و خود را نشان داده است. آیا در خارج، مى‌توانیم بگوییم این كه علم عین این قدرت است یعنى در حسابرسى در خارج ما مى‌توانیم بگوییم علم این زید الان عین این ضحك است پس بنابر این غضب او عین آن خنده است پس به جاى این كه او توى گوش شما مى‌زند شما یك ماچش هم بكنید بگویید كه من فرض مى‌كنم كه یك خنده اى به من كردى این چكى كه توى گوش من زدى به حساب خنده بردارم نه آقا شما برمى‌دارید یك لگد هم در آن جایش مى‌زنید. این براى چیست؟ این بخاطر این است كه حسابها در خارج شما نمى‌آیید با هم خلط كنید. حالت غضب با حالت ضحك دو تا است. حالت قهر با حالت لطف دو تاست. در خارج یعنى در ظهور خارجى اما پس پرده را كه بخواهید نگاه كنید مى‌بینید این قهر و آن لطف هر دو یك منشا دارد هر دو یك خمیر مایه دارد. از این خمیر آمده اند در این قالب ریخته اند گرد شده از همین خمیر آمده‌اند در این قالب ریخته اند مربع شده خمیر واحد است مربع و دایره در این جا درست شده به واسطه آن تعین. بنأًبراین (دوباره وقت امروز گذشت) بنأً على هذا آن وجودى كه‌

 وجود مطلق است، آن وجود، همان وجودى است كه بصورت قهر در آمده است. و همان وجودى است كه به صورت لطف در آمده است. دو تا وجود نداریم. پس وجود عین ظهور خارج است ولى ظهورات در خارج، آن ها عین همدیگر نیستند. چون آن ها حد دارند حد داشتن منافى با یكدیگر است، حد منافى است نه اصلهما نه اصلهم نه اصلهن. اصل این ها یكى است ولى حدود این ها تفاوت پیدا مى‌كند این همان مسأله وحدت وجود است.

 سؤال: مبدأ یكى است بله از نظر مبدأ خیلى چیزها مبدئشان یكى است ولى بعد از تعینات و تشكلات‌

 خارجى مختلف مى‌شوند، مثل همان مثالى كه زدید یك طین است یك گل است مى‌آئیم صد شكل را قالب گیرى با آن مى‌كنیم وقتى قالب گیرى شد

 بحث در قالبگیرى هاست كه این دو تا قالب با این كه كمال اختلاف با هم دارند چطور یكى شدند.

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

 سؤال: نه، مى‌گویند یكى شدند

 جواب: كى مى‌گوید یكى هستند.

 سؤال: ذات و صفت یكى است و بحث در این است كه ذات و صفت چطور یكى شد.

 جواب: خوب بنده كه نمى‌گویم یكى است از آن هایى كه مى‌گویند یكى است سؤال كنید.

 س: پس وجه جمعش چیست؟ آنهایى هم كه مى‌گویند اینها اختلاف دارند مبداء را یكى مى‌دانند

 ج: وجه جمع همان لقرآن‌

 آن‌هایى كه مى‌گویند یكى هستند مبدأ را عین ظهور مى‌دانند من مى‌گویم اگر

 ظهور، ظهور است امكان ندارد ظهور با مبدأ یكى بشود یعنى یك وحدت ... مبدأ، مبدأ اطلاقى است اگر این مبدأ مبدا اطلاقى باشد به لحاظ اطلاق شما بخواهید نگاه بكنید این تعین دیگر در آن جا معنا ندارد چون همین تعین در مورد صفت دیگر هم هست. اگر قرار باشد این ذات عین مبدأ باشد یعنى از نقطه نظر نحوه وجود و از نقطه نظر نحوه مفهوم عین مبدأ بخواهد باشد بنابراین این صفت با صفت دیگر باید عینیت داشته باشد در حالى كه این جا دیگر این نیست این طور. پس صفت علم با صفت قدرت از نقطه نظر مقام ظهور ما مى‌بینیم اینها دو تا هستند وقتى كه این ها دو تا هستند. امكان اجتماع این ها نیست چطور شما این را همین صفتى كه ... این عدم امكان اجتماع این دو با هم به چه لحاظ است؟ به لحاظ تعینى كه دارد چون این در یك محدوده ماهوى قرار گرفته و این در یك محدوده ماهوى دیگر این ماهیتها با هم دیگر نمى‌سازند ماهیت یعنى چه تعین. وقتى كه این دو با همدیگر نساختند چطور همین محدوده ماهوى با مبدأ خودش كه بدون ماهیت است مى‌سازد؟ این عرض بنده است یعنى چطور شما تعین را جا مى‌دهید در لا تعین و لا تعین را را جا مى‌دهید در تعین. این منظور من است. من مى‌خواهم بگویم كه در وحدت بین دو شیئ در این وحدت بین دو شیئ اگر ما بخواهیم بین دو شیئ وحدت برقرار كنیم باید یك حقیقت واحده را، لحاظ كنیم نمى‌شود كه دو شیئ متمایز باشند بالذات و ما قائل به وحدت آنها بشویم قائل به اجتماع آن ها مى‌شویم ولى قائل به وحدت شدن نه، مثل این كه قائل به اجتماع سیاه وسفیدى مى‌شویم در یك جا، اما قائل وحدت، سیاهى عین سفیدى ب‌شود و سفیدى عین سیاهى این مستحیل است. این مسأله در مورد بین دو صفت در این جا شكى وجود ندارد كه بین علم و بین قدرت، این دو محدوده ماهوى مشخص است ما علم را به یك چیزى مى‌گوییم قدرت را بر یك چیز مى‌گوییم چطور شد علم در زید وقتى كه زید است اینها دو چیزند اما همین كه این علم به خدا مى‌رسد یك چیز مى‌شود. خب‌

 در زید هم بگویید یك چیز است علم زید عین قدرت زید است در حالى كه هیچ دیوانه اى یك همچنین حرفى را نمى‌زند كه علم زید مدركات زیر با قدرت زید یكى است. علم زید با ضحك زید یكى است. علم زید با غضب زید یكى است. غضب زید با لطف زید یكى است. اصلًا هیچ كسى یك همچنین حرفى را نمى‌تواند، یعنى هیچ دیوانه‌اى یك همچنین مطلبى را نمى‌تواند ... مسأله اى، دیوانه اى اگر این مطالب را بخواهى خوب اگر بگوید مجنون است دیگر این، واقعا. این جهتى كه موجب شده است این غضب كه صفت زید است با ضحك و ملایمت با زید نتواند وحدت پیدا بكند چیه؟ تعینات این است. غضب یك تعینى دارد كه آن تعین با تعین لطف نمى‌سازد چون نساخت پس با هم جمع نمى‌شوند جمع مى‌شوند وحدت ندارند و لذا ممكن است همین غضب، همین لطف در زید جمع باشد، وحدت ندارد. عین یكدیگر نیستند؟ چرا عین یكدیگر نیستند چون با هم تعین دارند. پس وقتى كه تعین موجب عدم اتحاد است چطور نفس همین تعین با بقاء خودش موجب اتحاد با ذات خواهد بود؟ اینكه با هم دیگر منافات دارد. اگر شما تعین را مانع براى اتحاد مى‌دانید چطور در مورد ذات این مانع برداشته شد؟ مى‌گویید كه این صفت عین این ذات است با وجودى این كه ذات لا تعین است و صفتش تعین است چطور این حرف را مى‌زنید؟ ذات ذا تعین است امّا علم ذات بارى تعالى او عین ذات است، آن علم ذات لا تعین است ولى قدرتى او كه تعین دارد آن قدرت عین ذات خواهد بود. خوب این در این جا، اشكال دوباره در اینجا مطرح است. اگر شما بگویید در ذات چون لا تعین است این مى‌سازد با تعین ما همین حرف را در مورد دو تا صفت مى‌زنیم. صفت قدرت و صفت علم هر دوى این ها صفات متعینه هستند مى‌گوییم چون این ها صفات متعینه هستند تعین هیچ دخلى در اتحاد و عدم اتحاد ندارد چون ریشه آن ها لا تعین است، پس بنابراین خود این ها هم با هم دیگر اتحاد دارند در حالتى كه یك همچنین حرفى كسى‌

 نمى‌تواند بزند شما بگویید كه در ذات خدا این طور است ولى در زید یك طور دیگر خب چه فرقى بین زید و ذات خدا مى‌كند؟ در زید، ذات زید كه داراى علم است و داراى قدرت است آیا شما علم و قدرت در زید را عین هم مى‌دانید؟ مى‌گویند نه مى‌گوییم چرا نمى‌دانید؟ مى‌گویند بخاطر این كه اینها با همدیگر فرق مى‌كنند مى‌گوییم خوب منشأش كه یكى است. منشأش آن همان نفس زید، مگر نیست. خوب نفس زید واحد است ظهوراتش متفاوت است. پس بگویید كه علم زید با قدرت زید با غضب زید با با لطف زید این ها همه یكى خواهد بود. این جا نمى‌توانید این حرف را بزنید. در مورد خدا این حرف را مى‌زنید خب چه فرقى كرد؟

 حكم الامثال فیما یجوذ و فیما لا یجوذ واحد قاعده كه عقلى تخصیص بردار نیست. شما در مورد زید و امثال زید قائل به افتراق بین صفات با ذات بشوید، اما همین كه در خدا مى‌روید این اختلاف را بر مى‌دارید در حالتى كه این حكم عقلى كه تعین منع از اتحاد مى‌كند در مورد ذات بارى هم وجود دارد. البته خوب هنوز چیز است مانده بحث‌

## ١٤١

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

 بحث در عینیت و عدم عینیت اسماء و صفات با ذات حق بود. در اسماء و صفات ذاتیه مانند علم، قدرت و اراده و مشیت و امثال ذلك، عرض شد كه رابط جمیع تعینات و جمیع مظاهر دراسماء و صفات جزئیه عبارت از همان صرف الوجود است، در مسأله صرف الوجود، نفس‌خود آن وجود كه عبارت از یك وجود اطلاقى و بدون هیچگونه حد و مرز است، آن صرف الوجود، موجب وحدت بین همه مظاهر در حقیقتِ خود آنها خواهد بود. اما صحبت در مقام ظاهر و در مقام مظهر بما هو هو و بدون لحاظ آن حقیقت واحده خود آنهاست كه در اینجا، ما اختلاف را در خود مظاهر، مشاهده مى‌كنیم. و اختلاف در مظاهر موجب مى‌شود كه خودِ مظاهر در مقام ظهور با یكدیگر نتوانند جمع شوند مثالى در اینجا مى‌زنیم شما آب را در نظر بگیرید این آب یك حقیقت واحده‌اى دارد كه از بعضى از عناصر مخصوص تركیب شده است فرض كنید كه اكسیژن و ئیدروژن باشد این دو عنصر؛ اصل و حقیقتِ آب را تشكیل مى‌دهد البته نه این آب مصطلح، مایعى كه رفع عطش مى‌كند اصلًا خود حقیقت، نوعیه‌اى كه از اكسیژن و ئیدروژن مركب مى‌شود. این همان حقیقت ماهیه است اما شما در مظاهر این ماء اشكال مختلفى را مى‌بینید یك وقت این آب را آب روانى مى‌بینید كه همین آبى كه الان در این لیوان است، یك وقت این آب را بصورت ثلج مى‌بینید و آن آبى كه در یخچال نگهدارى مى‌كنید. یك وقتى همین آب بصورت بخار است و در آن صورت میعان ندارد و ثلج ندارد. گاهى اوقات، آب گرم است، گاهى آب سرد است و این دو با هم مخلوط نمى‌شوند، اینها اشكال و مظاهر مختلفى است كه از همین اكسیژن و ئیدروژن شما مشاهده مى‌كنید. خود این مظاهر در خارج با هم جمع نمى‌شوند، یعنى هیچ وقت ثلج با آب روان با هم جمع نمى‌شوند و با همدیگر منافات دارند یا

 اینكه بخار و آب با هم در یك زمان و در یك ظرف با یكدیگر جمع نمى‌شوند. و هَلُّمَ جَرَى و ممكن است كه حتّى بین آنها تنافى به شدت باشد مانند ثلج و مانند بخار كه اصلًا تنافى به نهایت ظهور مى‌رسد. اما صحبت در این است كه آن حقیقتى كه همه اینها را جمع مى‌كند و جامع بین همه اینها هست یك امر واحدى به نام اكسیژن و ئیدروژن است كه این حقیقت، یك حقیقت واحده اى است وهمه قوالب و همه تعینات را در خودش جذب مى‌كند و گاهى از اوقات این تعینات را به تعینات دیگر تبدیل مى‌كند در مسأله صرف الوجود و مسأله اختلاف موجود، همین مطلب را ما مشاهده مى‌كنیم.

 فرض‌كنید، زید داراى اوصاف و اسماء مختلفى است همچنین زید داراى صفت عاقل و شاعر و عالم و قاهر و رحیم و عطوف و مغضب و امثال ذلك است. این صفات مختلفى كه در بعضى از اینها حقیقت جوهرى به نهایت و آخرین مرتبه شدت تنافى مى‌رسد. مانند صفت غضب و صفت لطف كه اصلًا ـ بینهما بَونٌ بعیدٌ ـ است این صفات مختلف و مظاهر مختلف، اینها یك جامع واحدى دارند كه آن نفس ناطقه است. نفس ناطقه او علت و مبدأ براى ظهورات مختلفه است بطوریكه اگر آن نفس ناطقهُ از میان برخیزد دیگر صفتى باقى نمى‌ماند. و همه اینها معدوم مى‌شود حالا این نفس ناطقه ما چه جهتى در او هست؟ آیا در نفس ناطقه ما یك جهت مخلوط است یعنى یك تركیبى است از شهوت و غضب یا نه، نفس ناطقه عبارت است از یك حقیقت واحده بسیطه كه آن حقیقت واحده بسیطه به این جهات مختلف مى‌تواند بروز و ظهور پیدا كند و از اینجا ما به این مطلب مى‌رسیم این نحوه جامعیتى كه انسان دارد و حتى ملائكه ندارند این بخاطر این است كه نفس‌ناطقه در انسان این مستجمع جمیع صفات خواهد بود ولى در آن نفس قدسیه و مجرده ملائكه چون جامعیت نیست لذا فقط از نقطه نظر بهاء و جمال اینها بروز و ظهور دارند. امّا حقیقت آنها كه عبارت است از وجود بسیط بدون مقام ظهور آن‌

 وجود با وجود نفس ناطقه انسان در آنجا تفاوتى ندارد پس در اینجا ما به این نكته مى‌رسیم كه در پس پردهَ اسماء و صفات یك حقیقتى وجود دارد كه آن حقیقت وجودیه باز تا به مرحله وجود بسیط و وجود مجرّد باز در آنجا راه طولانى دارد آنچه كه ما مى بینیم از مظاهر مختلفه در موجودات منبعث از نفس و حقیقت آنهاست. آنچه كه ما از صفات و اسماء مختلفه در ملائكه مى‌بینیم منبعث از قالب وجودى آنهاست. این در یك طرف، از طرف دیگر آن اسماء و صفات مختلفه‌اى كه ما در انسان مى‌بینیم آن منبعث است از آن كیفیت وجودى آن نفس ناطقه و ما مى‌بینیم این اعمّ و اوسع از آن نفس قدسیه مجرده نوریه ملكوتیه ملائكه است از آن جنبه جمعش بیشتر از او است. حالا بین این دو موجودیت باز یك مرتبه تا مرتبه حقیقتِ تجردیه فاصله است كه عبارت از وجود مطلق باشد حالا در همین مرحله این ذات كه این ذات نفس تعین آن وجود است هنوز در اینجا باقى است. از این ذات؛ در مورد مجردّات و مبدعات و در مورد انسان و سایر خلائق و عالم كَون و فساد صفات مختلفى نشأت مى‌گیرد آنچه كه از این ذات نشأت مى‌گیرد، عبارت است از بروزات و ظهورات ولى نفس‌خود ذات عبارت است از حقیقتى كه آن حقیقت، مظهر براى آن وجود مطلق و صرف الوجود است پس باز در اینجا ما بین ذوات اختلاف مى‌بینیم. همانطورى كه بین صفات اختلاف مى‌بینیم حالا آمدیم سراغ ذوات این ذواتى كه با هم دیگر در عالم لعالیل و در عالم خلق با هم اختلاف دارند وجه جامعشان چیست؟ باز برمى‌گردیم به صرف الوجود یعنى صرف الوجود مى‌آید بین این ذوات را با هم جمع مى‌كند. جمع كه مى‌كند بین این ذوات را نه اینكه این ذات تبدیل مى‌شود به ذات دیگر، بلكه این ذات در ظهور خودش باقى است و حقیقت او حقیقت واحده‌اى خواهد شد كه همان نفس وجود مجرده است، شما در خواب دیدید كه گاهى اوقات مى‌بینید كه یك چیزى در مقابل شما هست و نفس همان چیز تبدیل مى‌شود به یك شى‌ء دیگر حالا گاهى اوقات این تبدیل‌

 مى‌شود به شى‌ء دیگر و شى‌ء دیگر مى‌شود. گاهى اوقات با حفظسِمَت، این یك سِمَت‌دیگرى را هم پیدا مى‌كند دیدید وقتى مثلًا وزیر یك وزارتخانه را عزل مى‌كردند بعد مى‌گفتند فلان آقا دو سِمت در وزارتخانه دارد و با حفظ سِمت ده تا بیست تا سى تا چهل تا پست و مقام را هم پیدا مى‌كرد. یك بنده خدائى بود امام جمعه بود و مسئول شوراى كذا هم بود. پسرش براى یكى از دوستانمان تعریف مى‌كرد كه بابام اگر صبح تا شب به او پست معرفى كنند، نه نمى‌گوید. مى‌گفت از عهده یكى از آن هم بر نمى‌آید، حالا این همه با حفظ سمت شما مى‌بینید متبّدل به یك ظهور دیگر مى‌شود. این كه الان یك حالت وحدت بین این دو برقرار مى‌شود در عین اینكه آن دو، دو تعین هستند بخاطر چیست؟ بخاطر اینكه حقیقت وجودى اینها دو واحد است وقتى حقیقت وجودى واحد شد. پس مى‌شود این دو مظهر، همه حاكى از یك ظهور باشد. یعنى ظهور، ظهور واحد است حاكى از دو ظهور از یك منشاء باشد. به عبارت دیگر دو ظهور از یك مُظهر مى‌شود در آنجا باشد مثل اینكه اگر در یك ظرفیتى ما بتوانیم یخ و آب را با هم در یك جا جمع كنیم اگر بتوانیم، كه جمع نمى‌شود یعنى به یك لحاظ نگاه كنیم مى بینیم یخ است به یك لحاظ نگاه كنیم مى‌ببینیم این آب است به یك لحاظ نگاه كنیم مى‌بینیم این بخار است. اگر توانستیم یك همچین مسأله‌اى را تصور كنیم. تصور این مسأله صرف الوجود با توجه به ظواهر مختلف براى ما آسان خواهد شد نكته این است كه چرا صرف الوجود با تمام مظاهرِ مختلف مى‌سازد؟ به خاطر همین صرف الوجود بودنش است چون صرف الوجود تعین ندارد، اقتضاى ذاتى او این است كه با تعین با هم جمع بشود یعنى علاوه بر اینكه الان در این تعین ظهور پیدا كرده به نفس الوقت مى‌تواند در تعین ضد او و در تعین خلاف او پیدا كند چون صرف الوجود است. وجود اطلاقى یعنى همین! اگر حقیقت و منشاء براى ظهورات مختلف، صرف الوجود نبود و وجود متعین بود و یك حقیقت متعینه به دو مظهر در مقام‌

 اثبات و در مقام كشف قرار مى‌گرفت مستحیل بود پس تمام حقایق اشیاء؛ آنچه كه شما در عالم كون و فساد مشاهده مى‌كنید از ذوات و از صفاتِ مختلفه، چه ذوات، ذوات مختلف باشد مثل سنگ و فرش آب و شجر، حجر و مدر و حیوان و انسان و همین طور از صفات مختلفه صلبى و ملاست زبرى و؟؟؟ سیاهى و سفیدى قرمزى و سبزى و زردى و ترشى و حلاوت و؟ روائح؟؟ به تمام معنا، از صفات و خصوصیات اعراض و همچنین تمام صفاتى كه در انسان و در عالم مجردات مشاهده مى‌كنید هر صفت و هر ذاتى كه در ذوات مختلف وجود دارد و به تناسب اختلافِ ذوات اختلاف صفات پیش مى‌آید تمام اینها علّتش، این است كه حقیقتش واحد است چون حقیقت، حقیقت واحد است، این اوصاف مختلف در خارج هست یعنى نفس حقیقت واحد اقتضاء این مسائل مختلفه را مى‌كند. اگر آن حقیقت مختلف بود. مستحیل بود كه از آن این جهات مختلف بوجود بیاید پس تمام این كثرت به خاطر جمعیت است و تمام این كثرات بخاطر وحدت است و اگر وحدت نبود پس كثرت نبود درست شد. این كه مى‌بینید عرفا و شعرا از عرفاى شامخین ما چیز مى‌كنند

 زلف آشفته او موجب جمعیت ماست چون چنین است پس آشفته تَرش باید كرد این بخاطر این است كه آنچه كه باعث وحدت ما هست همان جنبه وحدت اوست باعث جمعیت ما آن وحدتى است كه در اوست پس آن وحدت موجب این كثرات و پیدا شدن این صفات مختلف و بروزات مختلف خواهد شد لذا در اینجا بعضى از عباراتى دارند كه هر چه كثرت بیشتر باشد، دالّ بر این است كه وحدت قویتر است. بعضى‌ها نتوانستند این را جمع كنند كه. هر چه كثرت بیشتر باشد دال بر این است كه وحدت بیشتر است چطور كثرت دلالت بر وحدت مى‌كند در حالى كه در دو نقطه مخالف قرار دارند؟ به خاطر این است كه هر چه آن وحدت در صرافتش و هر چه آن وحدت در محوضت در اطلاقش شدیدتر باشد

 آثار مختلفى از خودش به وجود مى آورد، اما اگر آن وحدت تعین پیدا بكند دیگر نمى‌تواند اثر پیدا كند. تعین با اثر منافات دارد پس هر چه ما كثرات بیشتر ببینیم دلالت مى كند وحدت در آن طرف قویتر است و بالاخره به یك درجه‌اى مى‌رسد كه آن درجه وحدت به نهایت درجه وحدت است شما كافر را این طرف مى‌بینید مومن را در آن طرف مى‌بینید. ابوسفیان مى‌بینید باتمام قوا آمده و پیغمبر را مى‌بینید با دو نفر دو سه نفر اینجا ایستاده، شمر را در آنجا مى‌بینید با سى هزار لشگر، امام حسین را این طرف مى بینید با هفتاد نفر. اینجا معاویه را مى‌بیند با لشگر شام، اینجا على را مى‌بیند با لشگر كوفه، لشگر نامرد كوفه، آقا این كوفیان اگر بدانید به دل امیرالمؤمنین علیه السلام چه خونى كردند. امیر المؤمنین مى‌گوید: خلافت را كه قبول نكردید پس دنبال عمرو ابوبكر و عثمان بروید، حالا این بى پیرها وقتى از آنها سر خورده شدند و دیدند آنها چه از كار در آمدند، مثل ابوبكر گاو فقط ریش سفید داشت و فهم نداشت و آن عمر اصلًا دست چپ و راستش را نمى‌شناخت. و آن عثمان هم كه فقط به فكر عیاشى‌اش بود درِ دارالعماره را مى‌بست و مى‌رفت، باز هم عثمان بهتر از آن دوتا به عیاشى‌اش مى‌پرداخت و مى‌خورد مثل آنها ناجنس نبود، آن ملعونها خیلى ناجنس بودند، نمى‌دانم آنها چه مذهبى داشتند؟ آدم بعضى از اوقات گیر مى‌كند. تمام این اوضاع به خاطر این است كه آن وحدت آنجا قوى است. آقا، امام حسین را تكه تكه مى‌كنند و همین طور آنها نگاه مى‌كنند و هى مى‌خندند، روى زمین بهتر از این و بالاتر از این نبود و تمام ملائكه حیران و همه به حالِ اضطراب بودند ولى همان جا خدا مى‌گوید ولش كن هرچه مى خواهد بشود بشود تا جائى كه سراو را مى برند و تكه تكه مى‌كنند مى‌زنند در قلب تیر سه شعبه پیشانى بالا و پایین فلان آخرش مى گوید بیائید باید اسبها را بیارید له كنید این دیگر چى شد باید اینها همه چى این وحدت در این جا كار مى‌كند شما گول این روضه خوانها را نخورید، پا مى‌شوند مى‌گویند عمر سعد گفت: كیست كه بیاید

 نمى دانم آن هم درست است، شوخى ما مى كنیم در مقام مَظهر وقتى نگاه بكنیم این هم درست است. یعنى كثرت و ظهوراتش به حال خودش هست ولى صحبت در این است كه آن وحدت در آنجا مى‌خواهد بگوید من تا آخر خط مى‌آیم جلو هیچ چیز هم حالیم نیست، نه امام حسین مى‌شناسم، نه پیغمبر مى‌شناسم نه شمر مى شناسم، نه یزید مى شناسم فقط منم و بس و جلو مى آیم. حالا چه مسائلى بر آن بار است این بماند كه به خود این مظهر چه مقاماتى مى‌دهد و او را به كجا مى‌رساند؟ او كشكى كار انجام نمى‌دهد ولى ما كارمان این چنین است بله ولى او كارى كه انجام مى‌دهد به دلخواه نیست. دلخواه را باید معنا كنیم این مسأله موجب مى‌شود كه ما آن وحدت را موجب تمام این بروزات و مظاهر مختلف بدانیم وحدت یعنى حقیقتى كه هیچ نوع تعین بر نمى‌دارد و این یك حقیقت و واقعیت است واقعیت است كه تعین بر نمى دارد پس اگر من از شما سؤال كنم این وجودى كه به خاطرش این قدر تو سرمان مى‌زنیم و این هم مدار براى مباحث مختلف فلسفى هست و مى‌گوئید اطلاقى ـ صرف الحقیقه ـ وحدت وجود ـ وجود بالصرافه واحد لا بالعدد به ما بگوئید چیست؟ همین كه شما بخواهید بگوئید چیست؟ یعنى آن نیست. قضیه این است. همین كه مى‌گویند وجود یك حقیقتى است كه آن حقیقت تعین ندارد یعنى بین تعین و بین وجود فاصله انداختید پس این با اطلاق منافات شد همین كه مى‌خواهید بگوئید وجود یك چیزى است كه در او تعین راه ندارد پس این تعینات از كجا آمده است اینجاست كه ادراك واقعیت كلام بزرگان خیلى مشكل مى شود یعنى اینها كه مى‌گویند وجود تعین ندارد از یك طرف مى‌گویند تمام این تعینات همه اینها منمحى در وجود هستند بین اینها را چطور ما جمع كنیم این جمعش به همان كیفیتى است كه فقط به واسطه شهود این مسأله براى انسان روشن مى‌شود اما به واسطه ادراك، عقل در اینجا برهان بر اطلاقى كه مى‌آورد این برهان بر اطلاق تا حدودى مطلب و حقیقت را براى انسان‌

 روشن مى‌كند. خدا پدر مرحوم حاجى را بیامرزد كه مى‌گفت‌

 «و كنهه فى غایه الخفاه» اشاره به همین است، یعنى آنچه را كه شما و آن حكم و حدّ و تعریفى را كه براى وجود تصور كنید باز وجود، در قالب آمده است و این وجودى كه در قالب آمده است نمى‌تواند وجود اطلاقى باشد پس بهتر است كه ما این مطلب را در اینجا فعلًا مسأله را تمام بكنیم و به اسماء و صفات حق برسیم، این مطلب در عالم كثرات براى ما روشن شد و حالا آمدیم سراغ اسماء و صفات حق این چه نوع ارتباطى با حق دارد؟ و اگر ما توانسته باشیم این مطلب را در عالم جزئیت تمام كنیم همین مطلب بعینه در عالم كلیت مى‌آید چون حقیقه الوجود هیچ به اطلاق خودش و به وحدت خودش فرق ندارد آن حقیقت در جزئیت یا در كلیت ظهور پیدا كند چون وجود، وجود واحد است اینطور نیست كه این وجودى كه در جزئیت است با آن وجودى كه در كلیت است دو تا است تا بگوئید دو تا است از وحدت او را انداختید. پس ما یك حقیقت واحد بیشتر نداریم آن حقیقت واحد در هر مرتبه تجلیاتش مختلف است، در یك مرحله تجلّى كلى است و ظهورش ظهور كلى است و در یك مرحله ظهور جزئى است. در یك جا ظهورش به این مقدار است و در یك جا ظهورش به این كیفیت است. الان این میكروفن را كه در دستم گرفتم از بند انگشت من كوچكتر است یك وقت سابق یك میكروفونهایى بود كه اندازه یك سیب بزرگ یا یك پرتقال بزرگ آن موقع به آن كیفیت ظهور دارد حالا همان میكروفن به این مقدار بروز ظهور و پیدا مى‌كند. الان یك میكروفن‌هایى است میكروفن‌هاى جاسوسى‌است این سازمانهاى اطلاعات میكروفنهایى دارد اندازه سر سوزن، هیچ معلوم نیست شما بروید در خانه‌تان صداتان ضبط مى‌شود آن كشورهاى خارجى كه مى‌خواهند اطلاعاتى را بدست آورند میكروفن را زیر گلگیر ماشین طرف كار مى گذارند یا جائى كه اصلًا طرف فكر نكند تمام صحبتها و همه ضبط مى‌شود از این كار بالاتر رفته است ماشینى كنار كوچه اى نگه مى‌دارد

 فركانس گیرنده را تنظیم مى‌كند روى ساختمانى كه مى‌خواهند تمام صحبتها را همه ضبط مى‌شود البته براى امنیت كشور لازم است و حتماً بایستى كه باید این استراقها انجام بگیرد والا لازمه بقاء ایناست و این بسته به استنباط هر فرقه و هر گروهى دارد خوب ببینید الان این مسأله بر ظهورات مختلف و در مظاهر مختلف پیدا شده و كلى است مظهر جزئى مثل علمى كه الان در بنده و سر كار است، این علم، علم جزئى است یك وقتى همین علم جزئى مى‌شود علم كلى ما این بحث را نمى‌كنیم این علم جزئى متصل به آن علم كلى مى‌شود آن بحثهاى دیگر است كه این قدرت جزئى ظهور آن قدرت كلى است. این عطوفت جزئى ظهور آن عطوفت كلى است. این عقل جزئى ظهور آن عقل كلى است و هرچه انسان در مدارج رشد بالا برود به آن عقل كلّى نزدیكتر مى‌شود. عقل او واسعتر مى‌شود. قدرت تعقل او بیشتر مى‌شود تا به حدى كه عقلش به عقل مجرّد محض برسد این بحث ها فعلًا در اینجا مطرح نمى‌كنیم. فعلًا این بحث دو، دو تا چهار تا را مى‌كنیم. این علم آیا وجود است یا وجود نیست؟ آیا این علم خودش ـ نحوٌ مِنَ الوجود اولا ـ . این علم كه الان ظهور براى آن وجود مطلق است. این علم، علم‌جزئى‌است همین علم‌جزئى آن وجود بصورت علم كلى هم در مى‌آید. آن علم كلى عبارت است از علم حق است همین وجود منبسط و وجود ذات به صورت قدرت و به صورت اراده و مشیت هم در مى‌آید آن علم عبارت است از وجود حق است. پس بنابراین در مقام تنازل، اسماء و صفات حق، مظاهر براى آن وجود اطلاقى هستند. از نقطه نظر حقیقت و واقعیت، آن اسماء و صفات كلیه عین ذات هستند. همانطورى كه این اسماء و صفات جزئیه عین وجود بسیط هستند و وجود اطلاقى هستند. هیچ فرقى در آنجا ندارد. اگر شما قائل به عدم تنافى هستید در اسماء و صفات كلیه با ذات حق باید قائل به عدم تنافى باشید با اسماء و صفات جزئیه با ذاوت الاشیاء و با آن حقیقت الوجود، اگر قائل به تنافى در اسماء و صفات جزئیه در خارج هستید و اختلاف با

 ذات، باید قائل به اختلاف بین اسماء و صفات با آن وجود حق كه آن وجود اطلاقى آنجا دیگر وجود وجود وحدت است. باید با او باشیم پس ما، دو حقیقیت داریم و دو ظهور خارجى، دو حقیقت اوّل یكى عبارت است: از وجود اطلاقى و وجود صرف، حقیقیت دوّم عبارت است از: نزول این وجود اطلاقى و تعینش. حالا این تعین یا به صورت كلّى باشد یا بصورت جزئى براى ما فرقى نمى‌كند. دو مظهر داریم، حقیقت به عنوان مظهر و ظهور یكى عبارت است از نفس اسماء و صفات كلیه، دوّم عبارت است از نفس اسماء و صفات و ذوات‌جزئیه خارجیه همانطورى كه در اسماء و صفات و ذوات جزئیه خارجیه اختلاف مى‌بینید و اینها با هم جمع نخواهند شد همینطور در اسماء و صفات كلیه هم اختلاف است و اینها با هم جمع نخواهند شد، از آن طرف از آنجائى كه جامع بین تمام این انواع مختلفه و جامع بین همه تعینات را حقیقت الوجود مى‌دانیم. و اینها را ظهور براى آن مى‌دانیم و به عبارت دیگر حقیقت این اسماء و صفات مختلف را وحدت وجود مى‌دانیم همین طور اسماء و صفات ذات حق حقیقتشان عبارت است از همان وجود اطلاقى و وجود بسیط پس با این دو، دو تا چهار تا قضیه وحدت عینیت صفات با ذات حق وعدم عینیت روشن مى‌شود

 سؤال: بیانى كه دارند این هم در آنجا علم عین قدرت است.

 جواب: بله.

 سؤال: در مقام عینیت نمى‌شود بگویم.

 جواب: نمى‌شود عین آن باشد مظهر و همان كه شما مى‌گوئید مظهر اثبات اختلاف كردید.

## درس ١٤٢

## فصل (٥) فى أن واجب الوجود واحد

 فصل فى أن واجب الوجود واحد لا بمعنى أن نوعه منحصر فى شخصه على ماتوهم إذ لا نوع لحقیقه الوجود كما مر فهجرد كوِنه متشخصا بنفس ذاته لا یوجب استحاله واجب وجود آخر من دون الرجوع إلى البرهان كما زعمه بعض الناس حیث قال إن ما بینا من أن التعین نفس حقیقه یكفى فى إثبات توحیده فإن التعین إذا كان نفس ماهیه شى‌ء كان نوعه منحصرا فى شخصه بالضروره.

## واجب‌الوجود یك وصف انتزاعى از حقیقت ذات واجب است‌

 این بحث در وحدت واجب‌الوجود است.

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

 بنابراین از كیفیت حملِ محمول بر موضوع؛ انتزاعِ یك وصفى مى‌شود كه اسم آن را وجوب مى‌گذاریم این واجب‌الوجود كه از حمل موجود بر ذات واجب مى‌باشدیك وصف انتزاعى است. اینكه اللهُ موجودٌ به چه حملى و به چه جهتى این موجودیت را شما بر الله حمل مى‌كنید؟ بالوجوب حمل مى‌كنید یا بالامكان یا بالامتناع؟ امتناع نیست؟ امكان هم آیا امكان خاص است یا امكان عام؟ اینجا منظور امكان عام است، یا به امكان عام حمل مى‌شود كه منافاتى با وجود ندارد بلكه در اینجا نفى ضرورت از طرف مقابل مى‌كند نه نفى ضرورت از جانب خود حمل و عقدالحمل. یا اینكه حمل وجودٌ بر واجب بالضروره است این حمل، حمل ذاتى‌

 است یعنى ذات شى‌ء بدون لحاظ امر دیگرى؛ وجوب از او انتزاع مى‌شود و بر واجب حمل مى‌شود.

 مرحوم آخوند در صدد اثبات این هستند كه واجب الوجود تحققّش در خارج در ضمن یك حقیقت است و حقایق دیگر نمى‌توانند متصف به وصف واجب الوجود شود. البته واجب الوجود بالذات نه بالغیر. كلام مرحوم آخوند این ست كه: شكى نیست كه هر وجودى كه در خارج بخواهد تحقّق پیدا بكند باید تعین پیدا كند. به عبارت دیگر همانطورى كه ماهیات اگر بخواهند در خارج تحقّق پیدا بكنند نیاز به وجود دارند یا وجود ذهنى و یا خارجى و شما ماهیتى را كه بدون وجود ذهنى یا وجود خارجى تحقق پیدا كند را هرگز پیدا نخواهید كرد. یا در ذهن این ماهیت باید وجود پیدا كند كه وجود آمده است چاشنى این ماهیت شده و این ماهیت را در عالم ذهن متحقق كرده است. یا اینكه باید وجود در خارج چاشنى این ماهیت بشود تا بشود این ماهیت در خارج تحقق پیدا بكند. همینطور؛ خودِ وجود اگر بخواهد تحقق داشته باشد آن وجود باید تعین داشته باشد. یعنى ما وجود مبهم نداریم، وجود مبهم صرفاً یك تصوّر ذهنى است اما اگر وجود در خارج بخواهد تحقّق پیدا كند. در عالم ماده و یا صورت و یا در عالم صورت و ماده متفاوت از این ماده و، در عالم مجردات و مبدعات و در هر مرتبه از مراتب علمى، وجود مبهم نخواهد بود وجود مشخّص خارجى خواهد بود. این، معنى تعین است.

 البّته در تعین ما قائل به توسعه هستیم یعنى تعین را فقط اختصاص به موجودات ماده و صورى نمى‌دانیم بلكه در تمام مراتب علمى و مبدعات از نقطه نظر سعه باز هم قائل به تعین هستیم و همینطور هم هست.

 یك وقت تعین وجود فقط در این لیوان است یك وقت تعین وجود از این‌

 لیوان هم كوچكتر و در استكان است یك وقت تعین وجود در یك ذرّه‌اى است كه از سر این مى‌پرد تعین وجود در آن جا تحقق دارد و همینطور ممكن است شما تعین وجود را در یك وجود واسعه‌اى مثل. وجود مجرّدات و مبدعات و عقول مفارقه بگیرید. اینها تعینّاتى هستند كه گرچه از نقطه نظر سعى در مقام قاهریت و در مقام حاكمیت بر همه تعینات خارجى حكومت و قهاریت دارند ولى بالاخره خود آنها نیز متعین خواهند بود.

 و لذا بحثى كه مرحوم آخوند راجع به عوارض خارجى مى‌كند این محّل تأمل است به جهت اینكه كمّ از عوارضى است كه بر نفس تعین جوهر بار مى‌شود. لازم نیست همه عوارض در این مقولاتى كه ما در اینجا داریم. این مقولات بر ماده و صورت بما أَنهما مادٌ و صور است حاكم شود بلكه ما مى‌توانیم بسیارى از این عوارض را بر جوهر (بما هو جوهرٌ) عارض كنیم بعضى از این مقولات است خوب مسلّم است در قالب ماده مى‌گنجد مانند مقوله متى و مقوله عین یا مثل مقوله جسم، حجم، سطح، یا خط و امثال ذلك كه اینها از انواع كّم است اینها بر ماده (بما هو مادٌ) تعلّق مى‌گیرد ولى بعضى از انواع كّم اختصاص به ماده ندارد مانند عدد، عدد یكى از انواع كّم است و این به تعین جوهرى بر مى‌گردد نه به نحوه تعین كه عبارت است از تعین صورى و مادى باشد یا تعین تجردى باشد بلكه به نفس تعین كم به عنوان عدد تعلق مى‌گیرد و ما مى‌بینیم كه در عقول مجردّه و صور نوریه عدد در اینجا بكار رفته‌" وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ"[[26]](#footnote-26) خوب این به كار رفته است." إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيانِ عَنِ الْيَمِينِ وَ عَنِ الشِّمالِ قَعِيدٌ، ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ"[[27]](#footnote-27) در اینجا در همه موارد عدد بكار رفته و در آن جنگ‌

 بدر" بِثَلاثَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلائِكَةِ مُنْزَلِينَ"[[28]](#footnote-28) در آنجا دارد و هلم جرّى.

 پس بنابراین این كم بِما انه كم این نیست كه فقط به ماده تعلق بگیرد و عوارض مادّه باشد و از مقولاتى باشد كه اختصاص به مادّه دارد، نخیر؛ بسیارى از مقولات جهت مادى ندارند فرض كنید كه مقوله اضافه هم در مورد ماده و صورت است و هم در مورد مبدعات و مجردّات است. مقوله حركت هم در مبدعات است و هم در غیر مبدعات كه ماده و صورت باشد.

 البتّه حركت اگر حركت كمّى باشد آن حركت كمّى در ماده و صورت است اما اگر حركت كیفى باشد در مبدعات هم حركت در كیف پیدا مى‌شود كیف، هم اختصاص به مادّه ندارد آن هم ممكن است در مبدعات و صور نوریه و جوهریه منعزله از مادیه ما كیف داشته باشیم این علومى كه الان وجود دارد این تحولات تبدّلات كه در ذوات جوهریه مجرّده هست همه از مقوله كیف است بله زمان در مقوله مبدعات نیست مكان در مقوله مبدعات و در صور نوریه و عقول مفارقه و امثال ذلك نیست بناءً علیهذا اگر ما تعریف جوهر را تعریف صحیحى بكنیم كه جوهر عبارت است حدود ما هوى یك تعین عنایت كنید چون در مورد پروردگار متعال ما حدود ماهوى نداریم در آنجا هویت داریم نه ما هویت. ولى در آنجا باز تعین داریم اگر ما اینطور تصوّر كنیم مى‌توانیم بگوئیم كه این مقولات بر جوهر حمل مى‌شوند و بر عوارضى كه بر جوهر عارض مى‌شوند و سبقت موضوعى در اینجا لازم دارد. و این اختصاص به عالم مادّه و صورت و كون و فساد ندارد در بحث تعین عرض شد لازم است كه وجود در خارج تحقق پیدا كند تعین پیدا كند تا اینكه بر آن تعین شما موجودٌ را بتوانید حمل كنید پس ما اگر در یك جا بخواهیم‌

 وجود بلاتعین در آنجا لحاظ كنیم این وجود مبهم مى‌شود و صرفاً یك تصوّر ذهنى خواهد بود نه اینكه یك تحقق خارجى. سواءٌ اینكه این تعین دائره‌اش ضیق یا وسیع باشد این تعین علم جزئى یا علم كلى باشد این تعین قدرت، قوه جزئى یا قدرت و قوّه كلى باشد این فرقى از این نقطه نظر نمى كند الّا اینكه مسأله در اینجا به نفس تعین بر مى‌گردد یعنى تعینّى بالاخره در عالم وجود داشته باشد از اینجا مى‌خواهیم به یك نكته‌اى منتقل بشویم كه در جواب اشكال فخر رازى مرحوم آخوند این مطلب را مطرح مى‌كنند. بنابراین اگر بخواهد آن وجود حقیقى كه آن وجود منبسط است آن تحقّق داشته باشد، این وجود متعین خواهد بود ما وجودى كه اسمش را از یك طرف وجود حق بگذاریم و از یك طرف آن وجود نه قابل اشاره و نه قابل براى ادارك و نه قابل براى تحقق خارجى باشد ما همچنین وجودى را نداریم آن وجودى وجود حق است كه خارج، از آن وجود متحقّق است. و آن طبعاً مبهم نخواهد بود چون مبهم، كلى طبیعى است و كلى طبیعى، تحقق خارجى ندارد إلّا بِتَحقق مَصادیقِه. پس اگر وجود، وجود مبهم باشد. این وجود مبهم ماهیت خواهد بود. و وجود كه ماهیت نیست پس وجود نمى‌تواند از نقطه نظر تحقق خارجى مبهم باشد باید مشخّص باشد و وقتى‌كه مشخّص شد متعین خواهد بود. دایره تعین یك دایره وسیعى است یعنى تعین وجود این لیوان با تعین لیوان دیگر منافات دارد همانطورى كه در بحث هاى روز گذشته عرض كردم اما وجود حق، تعینّى است كه با تعین این لیوان منافات ندارد این وجود وسیع و این وجود ضیق مى‌شود یعنى آن وجود حق بِبِساطَته و صِرافَتِه داراى یك تعین خارجى است كه تعین این لیوان هم در آن گنجانده شده است تعین این كتاب و تعین این پارچ هم در آنجا گنجانده شده. این تعین حق است پس اینجاست كه مى‌گوید «به هر چه مى‌نگرم عكس رخ یار جلوه‌گر است.» یعنى آنچه كه دارد جلوه مى‌كند تعینّات خارجى است كه در ضمن تعین یار در اینجا نمود دارد و آن تعین كه همان تعین‌

 كلى و تعین سعى هست آن تعین همان تحقّق وجود حضرت حق است به این مطلب كه ما رسیدیم متوجه این قضیه مى‌شویم كه نفس تعین این وجود اباى از تعین وجود ثانى را مى‌كند یعنى وقتى كه شما وجود را امر واحدى دانستید و او را قابل براى تركیب و مزج و خلط ندانستید و تركیب و مزج را در ذات وجود مردود دانستید نفس تعین خارجى این وجود نفى دوئیت از خود مى‌كند و نفى غیریت غیر را مى‌كند و طرد مُماثل و مشابه با این وجود را خواهد كرد چون وجود واحد است و تعین این وجود یعنى تحقق خارجى این وجود و تحقق خارجى این وجود ملازم با وحدت خواهد بود.

 كلام بزرگان كه فرمودند كه خود تصوّر تعین وجود؛ ما را از اثبات وحدت براى واجب الوجود، بى نیاز مى‌كند در با این بیانى كه ما كردیم توجیه مى‌شود.

 مرحوم آخوند به این بیانى كه من الان مى‌كنم قبل از اینكه وارد این شوند اعتراض دارند ایشان مى‌گویند كه صرف تعین واجب، ما را بى‌نیاز از اقامه برهان بر اثبات وحدت واجب الوجود نمى‌كند چرا؟ چون ممكن‌است یك‌حقایق متخالفٌه بالذاتى وجود داشته باشد كه صرفاً همانطور كه ابن كمونه در اینجا بحث را مطرح كرده است كه به‌ آن افتخار شیاطین مى‌گویند در منظومه هم این بحث آمد مى‌گوید: چه اشكالى دارد كه یك حقایق متخالفه بالذاتى وجود داشته باشند دو واجب داشته باشیم و اینها دو حقیقت متخالفه بالذاتى داشته باشند مانند یزدان و اهرمن، یزدان؛ خداى براى خیرات است، هر خیرى بیاید یزدان آن را فرستاده است مثلًا شخصى ازدواج مى‌كند و چند سال بعد از ازدواج زن بیچاره مریض مى‌شود اهرمن مى‌آید و این زن فوت مى‌كند و این شوهر بیچاره تنها مى‌ماند دوباره یزدانى پیدا مى‌شود یك حلیله جمیله جلیله‌اى را در سد راه قرار مى‌دهد. خدابه انسان بچه‌اى مى‌دهد یزادن آمده است بچه را از انسان مى‌گیرد اهرمن گرفته است باران مى‌آید همه جا سبز

 مى‌شود یزدان آورده است خشكسالى و قحطى مى‌آید اهرمن آورده است همینطور و هَلٌمَّ جرى این تقسیم صفات به صفات قابل پذیرش براى انسان بواسطه یزدان و صفات غیر ملایم با طبع بشرى كه بواسطه اهرمن آمده است فرض كنید دو خدا داشته باشیم یك خدا، یزدان باشد اصلًا منشاء خیر است و شرّ از آن تراوش نمى‌كند و یك خداى اهرمن داشته باشیم منشأ شر كه خیر از آن تراوش نمى‌كند اینها واقعاً متخالف بالذات هستند دو حقیقتى كه تخالف ذاتى دارند مثل آب و آتش كه آتش طبیعتش سوزندگى و آب طبیعتش برودت است و طبیعت هیچكدام تبدیل به طبیعت دیگر نخواهد شد. شما هیچ وقت آتش را پیدا نمى‌كنید كه دست روى آن بگیرید و بگوئید به چه خنك است آدم خوشش مى‌آید اصلًا طبیعت و ذات آتش سوزندگى و حرارت است و آبى را پیدا نمى‌كنید كه چقدر دست آدم را مى‌سوزاند اگر مى‌بینید كه آب داغ است به خاطر اینكه آتش در آن رفته و الان این داغ شده خود طبیعت آب از برودت است حالا ما از برودت صحبت نمى‌كنیم مى‌گوئیم طبیعت آب رطوبت است آبى را پیدا كنید با اینكه دستتان تر است در آن برود و خشك شود یك همچنین چیزى را ما نداریم طبیعت آب رطوبت است و این تخالف ذاتى است. در مورد الهین و در مورد دو تعین خارجى كه هر دو متخالفین بالذات هستند. بعضى از ملحدین، قائل به این هستتند كه هیچ دلیلى بر این كه تحقّق خارجىِ آنها را نفى بكند ما نداریم. دو حقیقت متخالف بالذات باشند و هر دو حقیقت، من جمیع الجهات با هم اختلاف داشته باشند و در یك مورد حتّى با هم اتّفاق نداشته باشند و پس مسأله توحید چطور ثابت مى‌شود.

 كه البتّه فخر رازى آمده یك اشتباهى مرتكب شده است ایشان گفته است كه مى‌شود ما قائل باشیم بر اینكه وحدت واجب‌الوجود بواسطه تعین واجب‌الوجود همان اثبات اثبات وحدت مصداقیه در نوع واجب‌الوجود مى‌شود و بواسطه تعین،

 ما. مى‌توانیم وحدت واجب الوجود را اثبات بكنیم البتّه آنچه كه موجب این خلط و اشتباه جناب فخر رازى شده این است كه واجب الوجود را داخل در ماهیات و انواع گرفته‌اند و چون واجب الوجود را یك مفهوم سِعى مى‌دانند و از طرف دیگر تعین را تعین واحد مى‌دانند گفته‌اند كه تعین واجب الوجود از قبیل وحدت مصداقى در نوع واحد است. یعنى واجب‌الوجود یك نوع بیشتر ندارید نه اینكه داخل در تحت انواعى باشد و آن انواع داخل در یك جنس عالى باشد یك نوع دارد و یك نوع هم یك فرد دارد مثل عنقا مى‌ماند عنقا یك نوع بیشتر ندارد فعلًا، حیوانى است داراى این خصوصیت و داخل در تحت یك جنس مافوق خود نیست ولى از نظر اینكه ماهیت است قابل سِعه و قابل فرض بر مصادیق كثیرین خواهد بود

 و چون تصوّر افراد كثیره مستلزم تحقق ماهیت است پس واجب الوجود یك ماهیت واحده‌اى است كه یك نوع است و تعین خارجى او نفى طارد مماثل و مشابه با مصداق دیگر خواهد بود ایشان از این نقطه نظر داراى خلط شدند كه واجب الوجود را ماهیت دانستند و در آنجایى كه ما ثابت كردیم كه وجود خارج از مقوله ماهیت است، بلكه محقّق و معین ماهیت است در خارج پس مفهوم واجب‌الوجود یك مفهوم سِعى نخواهد بود بلكه واجب الوجود از یك حقیقت واحدى كه وجود عین ذات اوست و ذات عین وجود اوست پس تصوّر ماهیت از واجب الوجود مستحیل است از این نقطه نظر به مطلب ایشان اشكال وارد مى‌شود ولى از آن نقطه نظر دیگر، نخیر، نقطه نظر ایشان كاملًا صحیح است و همچون كلام مرحوم بوعلى كه در اینجا تعین خارجى را طاردِ براى مماثل مى‌داند و اثبات وحدت شخصیه و بالصرافه براى ذات واجب‌الوجود مى‌كند به تعین و تشخّص خارجى، یعنى ایشان هم مى‌فرمایند كه وقتى شما وجود را تصوّر كنید كه این وجود داراى یك تعین واحد است نفس تصوّر او اقتضاى دوئیت را مى‌كند چرا؟ آن آقا كه مى‌گوید دو حقیقت متخالفه داشته باشیم آیا دو واجب‌الوجود

 متخالف است یا نه؛ همین كه شما مى‌گوئید دو واجب‌الوجود كه حقائقشان متخالفه است همین كه شما این حرف را مى‌زنید نفس تصوّر وجود و تعین او طرد ثانى خواهد كرد دیگر نیاز نیست به اینكه دو حقیقت متخالفه شما تصوّر بكنید بعد بحث ببرید كه آن حقیقت متخالفه ما به المتیازشان چیست؟ ما به الاشتراكشان چیست؟ چطور اینكه مرحوم آخوند راجع به این قضیه مى‌آید بحث مى‌كند؛ نه؛ نفس تصوّر وجود حالا یك وقت شما یك شئ را مقتضاى براى شئ دیگر بلاواسطه و یك شئ را مقتضى براى شئ دیگر به واسطه مى‌دانیدمثل اینكه الف مساوٍ" ب" و" ب" مساوٍ" ج" پس" الف" مساوٍ" ج" یك وقت مى‌گوئیم الف مساوٍ" ج" به فقط واسطه در اینجا نمى‌خورد بله ما هم در اینجا مى‌گوئیم نفس تصور واجب‌الوجود و تعین واجب‌الوجود این طاردِ براى مماثل و مشابه خواهد بود حالا نفس تصوّر یك واسطه مى‌خورد واسطه اوّل تصوّر حقیقت وجود و واسطه دوّم اینكه وجوب براى او واسطه سوّم اینكه وجود عین ماهیتش است و وقتى كه عین ماهیت شد واسطه سوم اینكه وجود بدون تعین نمى‌شود پس تعینى واجب براى وجود اقتضاى وحدت وجود را مى‌كند و چون ما دو وجود نداریم كه اگر دو وجود داشته باشیم لازمه‌اش تركیب است كه مباحثش را در گذشته گفتیم بنابراین وجود واحد است و وجود واحد تعین او؛ اقتضاء وحدت مصداقى براى این وجود واحد مى‌كند، این دیگر نیازى به این همه تشكیلات و این كه برهان صدیقین و امثال ذالك كه آورده‌اند ندارد در عین حال مرحوم آخوند در اینجا قائل شدند به اینكه باید بر وحدت واجب الوجود برهان آورد برهان ایشان هم روشن است بر اینكه بالاخره این دو حقیقت مخالف واجب الوجود آیا در مفهوم شریك هستند یا خیر؛ اگر ما به الشتراك عین ما به الاختلاف باشد پس از آنها نفى واجب الوجود كردید؛ و اگر ما به الاختلاف جدا باشد و این از عوارض جزء باشد پس اثبات جزئیت و تركیب در این وجود كردید و تركیب؛ اقتضاء علّت و احتیاج مى‌كند اگر این ما به‌

 الاختلاف خارج از حقیقت باشد به عنوان عارض باشد كه عارض یا معلول براى نفس ذات است. كه محال است به جهت اینكه لازمه‌اش این است كه عارض مسبوق باشد به خود ذات؛ در حالیكه علّت همیشه قبل از معلول است و باید ذاتى وجود داشته باشد تا اینكه این ذات خودش موجد و مولد عارض باشد و در اینجا مسأله غیر از این است؛ اگر عارض از خارج بیاید یعنى ما به‌المتیاز از خارج بیاید پس احتیاج به یك علّت خارجى هست كه به این واجب الوجود تعین بدهد در هر حال اشكال لازم مى‌آید مرحوم آخوند با این برهان مطلب را اثبات كردند. برهانى كه ما آوردیم برهان ان و بود فوق لِم بود. ما در آنجا از نفس حقیقت خود وجود براى اثبات وحدت استفاده كردیم؛ اما مرحوم آخوند از بحث از عوارض و احتیاج این وجود به تعین استفاده كردند یعنى از باب اینكه اگر وجود دو حقیقت متخالفه داشته باشیم خود وجود، باید یك ما به الاشتراك و ما به الامتیاز داشته باشد بالاخره هر دو واجب الوجود هستند ما به‌الاشتراك، گرچه خوب در همین مسأله یك شبهه اى هست كه در معناى انتزاع و عدم انتزاع فردا مى آئیم بحث مى‌كنیم.

## ١٤٣

 «فى أن واجب الوجود واحد لا بمعنى أن نوعه منحصر فى شخصه»

 این فصل در وحدت واجب الوجود و بحث از وحدت به این معنا كه اثبات نوعیت براى واجب الوجود مى‌كند ولى آن نوعیت را نوعیت واحد مى‌داند یعنى گرچه مفهومى است كه دال بر اكثرین است ولى این مفهوم مصداق واحدى بیشتر ندارد، مانند مفهوم شمس كه مصداق واحد بیشتر ندارد ولى این مفهوم دال بر افراد اكثرین مى‌شود باشد، همین طور مفهوم واجب الوجود این یك مفهومى است كه و ممكن است بر افراد كثیرى دلالت كند بما ان هذه الطبیعه یمكن ان یسبق له افراد متعدده و فى كل طبیعته و قولوا هكذا هر طبیعتى به ماهیهى این دلالت بر افراد كثیرى دارد حالا یا آن افراد، فرد كثیر تحقق خارجى دارد یا آن افراد كثیر تحقق خارجى ندارند آن افرادى كه تحقق خارجى ندارند یا اینكه ممكن است تحقق خارجى داشته باشند مانند شمس، شمس یك طبیعت نوعیه است كه دال بر كثیرین است و (شمس در عالم اگر چه هست فرد لیك مى‌توان مانند او تصویر كرد) خوب این شمس یا مثل فرض كنید كه حالا آنهایى كه معتقدند به اینكه عنقایى وجود دارد و داراى این خصوصیات است این طبیعت در خارج یك فرد دارد ولى مى‌توان مانند او را هم در خارج باز تصویر كرد و اشكالى پیش نمى‌آید یا اینكه مانند بارى تعالى درخارج یك فرد بیشتر ندارد و تحقق ثانى براى این فرد محال است خوب این افرادى كه قائل به این مسأله هستند به این مطلب، مانند مواقع اینها قائل به نوعیت مفهوم واجب الوجود هستند گرچه در خارج این یك فرد بیشتر ندارد و دو فرد هم، فرد ثانى هم براى او مستحیل خواهد بود در هر صورت اثبات نوعیت براى واجب كرده‌اند اثبات نوعیت مقنضى اثبات ماهیت است و از این نقطه نظر مرحوم آخوند بر ایشان ایراد وارد مى‌كنند «لا به معنا آن نوعه منحصر فى شخصه» منظور ما از وحدت واجب الوجود این نیست كه یك نوعى داشته باشد و آن نوع منحصر

 باشد در شخص واجب الوجود «على ما توهم» همانطور كه این طور تصویر شده «إذا لا نوع لحقیقه الوجود كمامر» براى حقیقت وجود نوع قابل تصور نیست و؛ مجرد» چرا؟ چون وجود ما فوق ماهیت است و ما فوق حدود و ما فوق رسوم است و هر چیزى كه داخل در حد نگنجد نمى‌تواند آن مقوم ماهیت باشد و ماهیت از او تركیب شده باشد «فمرجد كونه متشخصا بنفس ذاته» این را كه ما مى‌گوئیم بنفس ذاته تشخص دارد و تشخص او احتیاج به غیر ندارد مجرد تشخص او این ذات ذات واجب الوجود «لا یوجب استحاله واجب وجود آخر من دون الرجوع الى البرهان» این به تنهایى كفایت نمى‌كند كه ما بى نیاز از برهان باشیم بلكه ممكن است كه واجب الوجود تشخصى به ذاته را داشته باشد در عین حال (شخصى لقاء ان یكون) كه ما یك واجب الوجود دیگرى هم داشته باشیم، آن هم تشخیص بذاته داشته باشد یعنى همآنطورى كه این واجب الوجود متشخصى بذاته است و محتاج به غیر نیست و از ناحیه غیر براى او تشخص نیامده است چون تشخص براى ما از ناحیه غیر مى‌آید از ناحیه علت مى‌آید اما در واجب الوجود تشخیص واجب الوجود و تعینش به نفس ذاته است. یعنى به این معنا كه نفس تصور وجود اقتضاى استغناء او را از غیر مى‌كند یعنى نفس تصور وجود، آن مقتضى براى تشخیص است ولى در ما این طور نیست نفس تصور ماهیت ما اقتضاء تشخیص را نمى‌كند تا ما دامى كه وجود نیاید در خارج و به او ضمیمه نشود وحالا وجود هم كه مى‌خواهد بیاید به ماهیت ضمیمه بشود ضمیمه شدن نه به معناى اصطلاحى شیئ‌اى به قبلًا باشد نه، یعنى این وجود بیاید این ماهیت را محقق كند، افاضه این وجود باز نیاز به علت دارد شما ببینید كه خود ماهیات در عوالم ماهیت، نفس ماهیت صرفاً اقتضاء تشخص را نمى‌كند لعلّ اینكه ماهیاتى هستند و اصلا تشخص خارجى ندارند ممكن است شما الان در ذهن خودتان بسیارى از ماهیات را تصور كنید كه وجود خارجى ندارند یك حیوانى كه ده تا سر داشته باشد وجود خارجى ندارد، پس نفس‌

 خود ماهیت به تنهایى اقتضاء تشخص را نمى‌كند چطور اینكه ما این بحث را در مورد لوازم ذاتى ماهیت گفتیم در آنجا گفتیم كه نفس تصور ماهیت اقتضاء لوازم ذاتى‌اش را مى‌كند یعنى اگر شما یك مثلثى را تصور كردید نفس تصوّر مثلث اقتضاء زوایاى ثلاث را مى‌كند، بخواهید یا نخواهید.

## مباحث اعتقادى و تفسیرى متنوع‌

 حالا آیا نفس تصور ماهیت اقتضاء وجود را مى‌كند؟ نه اقتضاء وجود را نمى‌كند، شما ماهیت را تصور مى‌كنید و وجود هم ندارند یعنى همین، اگر انسان نفس تصورش اقتضاء وجود خارجى را مى‌كرد كه واویلا بود هرچه دلش مى‌خواست به ذهنش مى‌آورد ودرخارج هم برایش باشد، نمى‌شود. ما قدرتمان محدود است. بله بهشت نفس تصور و نفس خاص در خارج خودش موجد است، یعنى خودش محقق این مسأله است حالا این در بهشت هست و براى انسان مى‌آید؟ یا نفس خاص خودش درست مى‌كند كدام درست است؟ شما تحقیق كردید آقا.

 سؤال: خودش درست مى‌كند.

 سؤال: العام یحضر؟؟؟

 جواب: خوب حالا بهشت عرفاء هستند؟

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

 جواب: بله عارف این كار را مى‌كند خوب حالا در بهشت را مى‌گویم.

 سؤال: هر وقت به بهشت برسیم.

 جواب: در هر صورت اینجا اینطورى است دیگر حالا یا هست و آن وجود با خاص تطبیق مى‌كند، آخر از این كلكها خدا خیلى سر ما مى‌زند ما یك مقدار به كارهایش وارد شدیم فرموده است فیه ما تشتهى الانفس و تلذذ الاعیان ابعد آنطرف‌

 متن جلسات شرح حكمت متعالیه ؛ ج‌٥ ؛ ص٤٢٢

 هم گفت كه گول این حرفها را نخورید آنجا خودش وارد است چه خواست هایى را بدهد چه خاستهایى راندهد، همانطورى كه یك بچه هر خواستى از او متمشى نیست خواستش حالا داریم شوخى مى‌كنیم در حدود ممكن است بعضى‌هایش هم جدى بشود.

 سؤال: این یك امر قهرى است كه هر خواسته بستگى دارد به شاكله طرف و تصورات طرف؟

 جواب: بله‌

 سؤال: این یك امر قهرى است و هر كسى در محدوده خودش فكر مى‌كند.

 جواب: حالا صحبت سر این است كه آیا ما با خواستهاى در عالم دنیا مى‌رویم به آخرت یعنى در عالم آخرت هم همین خواستها را داریم یا اینكه اصلًا در آنجا تبدل موضوع مى‌شود، لذا خوب دیگه حالا اگر یك كسى بخواهد فرض كنید كه در آنجا به بعضى از نعمات مشغول باشد معلوم نیست همچین‌خبرهایى باشد، اصلًا آنجا تبدل موضوع مى‌شود در هر صورت خلاصه اوستا كریم خودش خوب بلد است، خلاصه دو سرش در دستش است.

 سؤال: تبدل موضوع مى‌شود یا اینكه یك مرتبه دیگرى از ظهور و بروز داریم یعنى یك مرتبه از انسان ظهور و بروز دارد كه این مرتبه دنیایى ظهور و بروزش در همین خواسته‌هاست جواب: عرض نكردم تبدل موضوع یعنى اینكه حیوان بشود، نه، آن یك مظهرى هست الان هم یك مظهر چون آن مسأله انسانیت به حقیقیت انسانیت به این خواستهاى مادى و شهوانى نیست یعنى این خواستهاى مادى و شهوانى ظهور مرتبه حیوانیت انسان است، نه مرتبه انسانیت او، در مرتبه انسانیت انسان نكاح معنا ندارد، در مرتبه انسانیت انسان اكل و شرب معنا ندارد، درست شد این اكل و شرب و رشد و نمو و ورود و خروج و امثال ذلك تمام اینها

 براى مراحل حیوانیت است، حیوان اینطور است. چون انسان در بقاء خودش نیازى به اینها را دارد خداوند در وجود انسان از مرتبه حیوانیت قرار داده است. بخاطر این جهت است چرا ملائكه تولید تناسل ندارند؟ چون حیوان نیستند. چرا اكل و شرب ندارند؟ چون حیوان نیستند. رزق آنها نحو دیگرى است. آنها رزقشان به افاضه به علم است، علم برآنها افاضه مى‌شود، یك علمى كه اگر فرض بكنید كه یك ذره‌اش به ما افاضه بشود تا دنیا دنیاست دست از خواب و خوراك بر مى‌داریم. گیرمان نمى‌آید، خدا سر ما را به همین چیزها گرم كرده است. ما را اینجا آورده است با این چیزها مشغول كرده است خلاصه از آن حرفها خبرى نیست مگر اینكه یكى زرنگ باشد و خلاصه خدا تأییدش بكند یك جورى مسائل را متوجه بشود، حالا آن طرف قضیه كه مى‌رود خلاصه، از این خبرها نیست، دائیتان كه یادتان است شما؟ مى‌گفت آن بهشت دیگه از این چیزها نداشته باشد من او را نمى‌خواهم. صحبت این است كه این را خیال مى‌كنیم خبرى نیست حالا مى‌گوئیم نكند سیب و گلابى و پرتقالش هم اینطورى باشد یعنى آن طرف خلاصه تبدل موضوع و فلان و این حرفها باشد فیها ما تشتهیه یعنى حدود اشتها تغیر و تبدل داشته باشد و این حرفها ولى ظاهراً مثل اینكه نه این یك قلمش مثل اینكه هست، چون خیلى ناراحت نشویم هندوانه‌اى خربزه‌اى، پرتقالى از این چیزها ظاهراً هست.

 سؤال: این چیزهایى كه در آنجا مى‌دهند اهل بهشت مى‌گویند كه اینها را كه در دنیا هم خوردیم.

 جواب: آیه است؟ من ندیدم‌

 سؤال: بله این آیه هست.

 سؤال: یعنى همین میوه‌هاى دنیایى آنجاست.

 جواب: دنیا نیست نخیرآن صورت و حقیقتش، همین میوه در دنیا به این صورت و بعد در آنجا به آن صورت دیگر است.

 سؤال: حالا مى‌شود گفت اینجا آن حقائق را كه مى‌بینیم مى‌فهمیم آنچه كه هست آن برداشت. خود ماست.

 جواب: البته این برداشت.

 سؤال: مى‌گوئیم سیبى كه ما اینجا یك سیب مى‌بینیم درست نبوده است آن حقیقتش بوده ما متوجه نبودیم.

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

 سؤال: مثلًا مطرح فرمودید حضرت آقا در معاد شناسى در آنجا از این موضوع دارند كه یك سرى از موارد قرآن برگشت به تمثیلات دارند و بنابراین فرمایش كه مى‌فرمائید در اینجا حقیقت این سیب و اینها و اكل و شرب هم هست در حالى كه آن عالم، عالم مجردات است در عالم مجردات اكل و شرب معنا ندارد.

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

 سؤال: چه فرقى بین ما با ملك مى‌كند كسى كه مادر از دست داده به آن عالم رفته حالا به تجرد رسید فرق بین ملك و انسان از این حیث چیست؟

 جواب: فرض ما این است كه حقیقت ملك اصلًا در حقیقت ملك استفاده و سنخیت با صورت در آنجا وجود ندارد به عبارت دیگر ملائكه از نقطه نظر حقیقت به اصطلاح نوعیه خودشان ما هویه خودشان آنها به یك كیفیتى هستند كه نحوه رشد آنها و نحوه كمال آنها نه به استفاده از این حقائق سورى است.

 سؤال: پس در این صورت این مواد فقط در عالم صورت معنا دارد. جواب: اینها فقط در صورت است، بله در آن حقیقت كه اصلا ماده‌اى نیست در آنجا اصلًا

 چیزى نیست، این نظیر" كُلَّما دَخَلَ عَلَيْها زَكَرِيَّا الْمِحْرابَ وَجَدَ عِنْدَها رِزْقاً"[[29]](#footnote-29) از آن قبیل است. یا اینكه در صور برزخی.

 سؤال: وجود عندها رزقا یعنى چى؟

 جواب: وجد عندها رزقا یعنى از همین اطعمه.

 سؤال: اطعمه مادى دنیا؟

 جواب: بله یعنى آن اطعمه، آن حقائق صوریه به صورت طعام مادى برایشان مى‌آید منتهى یا اینكه به جسم تبدیل مى‌شود یا اینكه به جسم تبدیل نمى‌شود در همان مرحله صورت باقى مى‌ماند. به عبارت دیگر حضرت زكریا نه اینكه یك طبق خارجى دو كیلوئى سه كیلوئى، كه اگر همان را بگذارند روى ترازو چهار كیلو، سه كیلو در مقابلش دیده است نه، حضرت زكریا در نفس مكاشفه‌اى كه داشته درآن نفس مكاشفه این نعم صورى را در كنار حضرت مریم دیده است. باز نه معناى كنار كنار مكانى هست نه، در جنب حضرت مریم این نعم صورى را در آنجا مشاهده كرده است.

 سؤال: در حقیقت همان برنج بوده است. جواب: بله همین نعمتهاى بهشتى است. یعنى این فواكه بهشتى كه به صورت ماده كیلویى نیامده است او را در كنار حضرت مریم مشاهده كرده است و بعد به طورى كه اگر شخص دیگرى وارد درآن اتاق بشود یك همچنین چیزى را نمى‌بیند چون چشم از نقطه نظر فیزیكى باید به ماده برخورد بكند تا اینكه بتواند مشاهده بكند و این خارج از حدود ماده است لذا ندیده است. این طور مى‌توانیم معنا كنیم‌

 سؤال: شاید هم وجود خارجى داشته باشد؟

 جواب: همین من عرضم به عنوان یك طرف صحبت بود یا اینكه ممكن‌

 است وجود خارجى هم داشته باشد یا درباره قضیه حضرت زهرا سلام الله علیها كه پیغمبر وارد شدند و چیزى در خانه نبود و حضرت زهرا مانده بود چكار كند كه هیچ چیز نداشتند بیاورند بگذارند جلویشان یكدفعه دعا كردند و یك طبقى آمد و ممكن است كه آن طبق هم همین جنبه نورى داشته باشد نه جنبه خارجى، البته هر دو احتمالش مى‌رود.

 سؤال: اگر جنبه نورى باشد كه همیشه هست. جواب: نه نه كیفیت آن فرق مى‌كند، جنبه نورى به صورت، به ظهور، به شكل درآمدن است. به صورت واقعاً رطب شدن قضیه است والا فرض بكنید كه یك شخصى كه نماز مى‌خواند كه آن حقیقت به آن معنا و به آن صورت كه برایش در نماز نمى‌آید.

 سؤال: صورى همان جنبه برزخى است؟ جواب: بله همان جنبه برزخى است این حتماً نیاز به كیفیت ظهور خاص دارد، در اینجا ظهور خاصى مى‌خواهد، نمى‌خواهم بگویم كه این قوى‌تر است از آن حالات نه، آن حالات براى خودش به جاى خودش محفوظ اینهم یكى از دسته و جهات آنهم براى خودش محفوظ و ممكن هم هست كه ما این را به عنوان یك امر خارج بگیریم یك وقتى ما در بحث تفسیر یك شخصى از آقایان در قم مى‌رفتیم همان زمان سابق ایشان این آیه راجع به موسى را سحره و موسى را مطرح مى‌كردند كه‌" فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ ساجِدِينَ"[[30]](#footnote-30) ایشان تعبیرى كه مى‌آورند از این قضیه مى‌خواستند بگویند كه:" فَإِذا هِيَ تَلْقَفُ ما يَأْفِكُونَ"[[31]](#footnote-31) معناى تعبیر آیه این است كه این اژدها و عصاى موسى تلقف مى‌بلعد مى‌بلعد، ما یافكون از ما یافكون استفاده نه ظهور خارجى را بلكه نفس الافك را مى‌كردند یعنى افك آنها را تلقف، مكرآنها را مى‌بلعید كه همان جنبه به اصطلاح‌

 شیطنت مسأله بود، جنبه روانى قضیه بود نه، جبنه خارجى كه‌" فَإِذا حِبالُهُمْ وَ عِصِيُّهُمْ‌ و اینها يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّها تَسْعى‌"[[32]](#footnote-32) آن حبال را این عصاى موسى نبلعید بلكه مكر آنها را بلعیده یعنى این عصاى موسى كارى انجام داده است. كه دیگر مكرآنها خنثى شد یعنى ریسمانها سر جایش بود ولى این عصا با ظهور خودش و با بروز خودش حناى آنها را به اصطلاح بى‌رنگ كرد اینطور مى‌خواست ایشان معنا بكند كه معناى آیه اینطور بوده است. من به ایشان اعتراض كردم گفتم كه خوب این قسم اگر بخواهد باشد این اولًا با ظهور آیه این مسأله منافات دارد، آیه ظهورش در همین اكل ظاهر است، چطور این كه اژدها شدن خود این عصا این یك مسأله تخیلى نبود یك مسأله ظاهرى بود و با اژدها شدن این نمى‌آید این مكر از بین برود این اژها باید كارى انجام بدهد خوب حالا آن قویتر است. آن اقواست، آن در آن مرحله است، ظهور آیه این است كه این را خورد این را بلعید این یك مطلب، مطلب دیگر اینكه ما در روایات از موسى بن جعفر علیه السلام یا على بن موسى الرضا علیه‌السلام ما در اینجا راجع به قضیه شیر و دریدن او داریم كه وقتى كه خورد آن شخص را آن مامون یا آن هارون از حضرت سؤال مى‌كند كه چون قضیه مربوط به هر دو امام آمده كه برگردانید این را حضرت مى‌فرماید اگر آنچه را كه عصاى موسى خورد، برمى‌گرداند من هم این را بر مى‌گردانم. درحالى كه مسأله حضرت موسى بن جعفر یا امام رضا اینها یك مسأله تخیلى نبوده قضیه واقعى بوده تصویر در پرده را تبدیل به یك حیوان مفترض شده است و این دلیل بر این است كه منظور آیه هم در اینجا همین بوده است.

 این اكل، اكل ظاهرى نمى‌تواند باشد. من مى‌خواهم این را بگویم كه اگر بخواهیم ما از این آیه این معنا را اراده كنیم معنا، معناى لطیفى است. من در جواب‌

 گفتم كه وقتى قرار بر این است كه آیه معناى دیگرى داشته باشد اصلًا براى چه مى‌خواهید معناى دیگرى بكنید؟ چون وقتى انسان یك احتمالى را مطرح مى‌كند كه براى این احتمال، شبهه تحقق خارجى داشته باشد و احتمال تحقق خارجى را بدهد اما وقتى كه با توجه به این روایات این فقط یك طرف براى آیه و یك وجهه براى تفسیر آیه مى‌ماند خوب شما احتمال دیگر را براى چى معنا مى‌كنید؟ آیه اصلًا احتمال نمى‌دهد كه شما بخواهید معنا بكنید یا تفسیر بكنید یا نكنید لذا این اصلًا از اوّل این معنا غلط است. از اول غلط است كه شما بگوئید ممكن است آیه این را داشته باشد در حالى كه قطعاً مى‌دانید كه ندارد. مثل اینكه فرض كنید بگوئید كه آقا قضیه روز عاشورا اصلًا احتمال دارد همه اینها در عالم مثال اتفاق افتاده باشد اصلًا وجود خارجى ندارد بالاخره احتمال دادیم چى احتمال دارد، بیائید تاریخ را نگاه كنید، احتمال چیست؟ نه آقا این قضیه احتمال دارد ممكن است صورتى بود باشد، احتمالش هست با احتمالش هست كه آدم نمى‌تواند بیاید، كه فرض كنید بیاید آیه‌هاى قرآن را معنا كند. پس این اصلًا غلط است. این نحوه تفسیر اصلًا صحیح نیست. این بیشتر ایجاد شك و شبهه كردن است والا انسان خیلى این طور توجیهاتى مى‌تواند براى هر آیه‌اى داشته باشد فرض كنید كه آیات بهشتى را حمل بر یك معانى تخیلى بكند، معانى ذهنى بكند، حمل بر یك صور بكند، بگوید احتمال دارد، این صحیح نیست ولى در اینجا" كُلَّما دَخَلَ عَلَيْها زَكَرِيَّا الْمِحْرابَ"[[33]](#footnote-33) این احتمالش هست. این منظورم است كه احتمال دارد این قضیه، قضیه برزخى بوده باشد، ولى در بعضى از آن موارد ما مى‌بینیم كه نه این مى‌بایست قضیه خارجى باشد. فرض كنید كه آن سیبى كه جبرئیل براى پیغمبر آورد و گفت نصفش را بخور و نصفش را به خدیجه بده این احتمال خارجى بودنش خیلى زیاد است. كه حالا

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

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

 جواب: از كجا معلوم اصلًا ما در همین مورد صحبت مى‌كنیم یعنى به حضرت زهرا سلام الله علیها از كجا معلوم مادى بود؟

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

 جواب: شما بخارش را هم دیدید.

 سؤال: در روایت وارد شده است.

 جواب: نه بوى عطر و طعمش عطرش پیچیده بوده وقتى امیرالمومنین وارد شدند گفتند كه ما كه غذا نداشتیم این چه چیزى هست فرمودند كه دعا كردم و این آمد.

 سؤال: آیا اینجا صور پیش آمد.

 جواب: بله صور نه اینكه صورت، یك حقیقت غیر مادى آمد.

 سؤال: یعنى قدرى كه آتش قلیان داشت.

 جواب: قدر نداریم اگر باشد آن یك مطلبى است ولى اینكه هست من الان خدمتتان مى‌گویم یك طبقى كه در آن رطب و خرما و چون اینها كه همه‌اش چیزى در خانه‌شان نبود. بایست هى بیاید.

 سؤال: اینجا یك سؤال است در این مبحث بالاخره الان هم غذا و شرب و اكل براى بدن ما یتحلل است در عالم صورت ما بدن ما یتحلل نداریم چه نیازى انسان به اكل و شرب مثل سیب و گلابى و نمى‌دانم طیور و اینهاست.

 جواب: در چى.

 سؤال: در مورد قضیه حضرت رسول خدا وقتى به و بهشت وارد شدن مثلًا سیب از درخت بهشت خوردن بعد مى‌فرمودند این مبدل به نطفه شد در صلب من كه حضرت زهرا است كه هر وقت مشتاق بهشت مى‌شوم او را مى‌بویم، این سیب آنجا چه كار به عالم ماده دارد؟ البته سؤال من دوجنبه دارد یكى این كه چطورى عالم صورت به عالم ماده به صورت نطفه در مى‌آید؟ یكى اینكه چه نیازى در عالم صورت به این اكل و شرب است؟ كه بدن ما یتحلل است چون نیازى ندارد در عالم صورت.

 جواب: آن كه جنبه برزخى دارد كه در آن جنبه برزخى دارد آن خصوصیات عالم ماده را ندارد آن همانطورى كه نفس خوردن، این در اینجا تبدیل به مواد و پروتئینها و ویتامینها و مواد اسیدیات و این چیزها مى‌شود و اینها براى بقا بدن لازم است آن صور برزخى تبدیل به خون نمى‌شود تا اینكه بدن من بقاء داشته باشد آن تبدیل به یك نوع حیات معنوى و یك نوع رزق مى‌شود كه آن التذاذ مختص با كیفیت خودش است پس اصلًا از این مقوله گروه كون و فساد و بدن ما یتحلل و اینها بطور كلى خارج است.

 سؤال: سیب مى‌آید تبدیل به نطفه مى‌شود.

 جواب: این بله این مسأله باید یك جنبه مادى داشته باشد كه آن جنبه مادى تبدیل به نطفه مى‌شود یعنى این حكایت از این مى‌كند كه این یك صورت خارجى داشته یعنى همان حقیقت سیب بهشتى بدون دخل و تصرف در عالم ماده، بدون دخل و تصرف در عالم ماده، تبدیل به خون شده و تبدیل به سلسله مراتب براى تغییر و تغیر را طى كرده و تبدیل به چیز شده آن از این نقطه نظر اشكالى ندار.

 سؤال:

 جواب: نه نه این خیلى چیز نیست فرض نمى‌كند در مسأله این یكى دو

 جریان دارد در این انتقال دارد انجام مى‌شود یكى جریان نوریه یكى هم جریان مادى این طور و الا فرض بكنید كه اگر این خود نطفه نباشد فرض بكنید نطفه اینجا در میان نیست اگر نطفه اى در میان نباشد آن نور از كجا بلند بشود از صلب به صلب بعدى منتقل شود باى یك زمینه خارجى باشد تا آن نور از پدر به پس رمنتقل بشود همین طور كه فوت نمى‌كند كه بالاخره یك چیزهایى مى‌خواهد.

 سؤال: حضرت جبرئیل فوت كرد دیگه.

 جواب: ان هم حالا معلوم نیست برید پیداش كنید ببینید چكار كرده.

 سؤال: در روایت پدر و مادر به عیسى هم اطلاق ملك شده نوشته كه انسان خلقتش با ملك فرق مى‌كند ماهیت دیگه دارد. من خودم در روایت دیدم به عیسى اطلاق ملك شده كه او فرشته اى است. جواب: نه این در اینجا به معناى همان جهت اشتراكش چون حضرت عیسى از نقطه نظر خلقت فرق مى‌كرد با بقیه و این خصوصیات روحى ایشان اصلًا یك خصوصیاتى بوده كه با جنبه مادى یك قدرى فرق مى‌كرده ایشان اصلًا میل به نكاح و ازدواج و اینها اصلًا نداشته خود حضرت عیسى و این خودش به این معناست كه آن جنبه حیوانى در ایشان خیلى ضعیف بوده به عبارت دیگر مى‌توانیم بگوئیم كه فقط از جنبه حیوانى فقط یك حركت را مثل بقیه افراد داشته اما حالاتش عدم میل اش به دنیا عدم میلش به ازدواج اصلا حضرت عیسى مى‌خواسته هم نمى‌توانسته ازدواج كند كه اینطور بوده یعنى كیفیت و شالكه وجودى او با ازدواج منافى بوده از این نقطه نظر؟؟؟ كه در روایات است در این مسأله بر مى‌گردد لذا به عیسى روح الله مى‌گویند یعنى جنبه روحى غلبه دارد بر جنبه مادى البته این در جهت كمال نمى‌كند پیغمبر ما خیلى كمالشان بیشتر است چون مقام جامعیت داشتنى هر چه جامعیت بیشتر باشد آن ایاضت جمیع شرایط وجود را بیشتر مى‌كند بخاطر این ملك به‌

 سؤال: حضرت آقا فرمودند نام مرحوم علامه طباطبایى را در آسمانها ملائك‌

 با طهارت وضو مى‌برند.

 جواب: بى وضو مى‌برند.

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

 جواب: در مقام استعاره و كنایات و اینهاست یعنى مى‌خواهند ایشان بگویند كه حتى ملائكه اى كه باید نام ایشان را ببرند حتى آنها با حال توجه مى‌برند یعنى مسأله اینطور نیست كه یك حرفى باشد ویك چیزى باشد یعنى از این نام بردن اسم ایشان اینها متبرك مى‌شوند آن حال؟؟؟ را به حال طهارت و اینها ایشان تعبیر كردند این مقام استهارات است و دیگه كه فلانى اسم فلانى را بى وضو نمى‌بردند اینكه نبرد بلكه مى‌برد ولى مى‌خواهد به استعاره بیاورد یعنى حالا فرض كنید خیلى برایش محترم است خیلى عزبزه.

 سؤال: یعنى ملائكه با توجه به حصرت حق یك حالتى پیدا مى‌كنند بعد نامش را مى‌برند.

 جواب: بابا استعاره است. اتفاقا این را من نوشته ام توى نوشته جز؟؟؟ مختصرى كه مهر فروزان است ان را خیال مى‌كردم كه همه روحانیون همه علما و اینها از یك قدس و تقواى ویژه اى اینها بهره دارند. و همه را به چشم تقدیس و تمجید نگاه مى‌كردند اما وقتى كه رفتم در قم مشاهده كردم بعضى ها مثل مرحوم علامه ملائكه بى وضو اسم آنها را نمى‌برند و بعضى به اندازه اى اینها در مرحله حیوانیت مراتب چیز پست و در منجلاب شهوات؟؟؟؟؟. و حیوانیت گرفتارند كه اصلًا انسان شرم مى‌كند خود را به آنها منتصب كند دیگه.

 سؤال:

 جواب: بله من همین را عرض كردم دیگر این كه عرض كردم دین كه اینى كه در بهشت مى‌بیند این همین مسأله اى است كه در دنیا بوده براش ولى نظرش نسبت به او فرق داشته نظر استدلالى داشته مادى و اینها داشته ولى در بهشت‌

 مى‌بیند كه حقیقت یكى و نظر تفاوت پیدا مى‌كند.

 سؤال:

 جواب: صورت را من گفتم.

 سؤال: ولى اینجورى من فهمیدم.

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

 سؤال: هر چى كه مادى شما فرمودید.

 جواب: بله.

 سؤال: فرمودید كه این و زن هست فرمودید كه در كل عالم خودش هست خوب عالم خودش كجاست اگر عالم ماده باشد كه‌

 جواب: نه خود این وزن مادى این الان وجود الان شما در این برهه از وجود؟؟؟؟ پنجاه كیلو هستید همین ٥٠ كیلو این وزن وجود دارد یك ساعت دیگر هم ٥٠ كیلو در ساعت بعد هم ٥٠ كیلور تمام این وزن به عنوان یك كم متصل به عنوان یك كم متصل این كم متصل از ظرف وجود مادى این به اصطلاح كجاست دیگه نمى‌توانید بگوئید كجا است.

 سؤال: ماده كه شد مكان دارد ماده كه شد.

 جواب: همین مكان چیست؟

 سؤال: مكان همین. جواب: مكان نفس وجود ماده است مكانى ما نداریم ما زمان نداریم ما مكان نداریم مكان عبارت از نفس وجود ما است منتها به حسب اعتبار شما وقتى ماده اى را از دیگرى مى‌دانید اون را ظرف و این را مضروب قرار مى‌دهید حالا اگر این دوباره به نیت به یكى دیگر لحاظ بشود باز این ظرف الان این اتاق چى اتاق مكان شما این فرش؟؟؟؟ در این اتاق مى‌گذاردى فرض مى‌شود؟؟؟ اتاق مى‌شود طرف حالا این؟؟؟ را در این فرش مى‌گذارید فرش مى‌شود مضروب اتاق مى‌شود طرف حالا این نیمى را در این فرش مى‌گذارید فرش مى‌شود

 مضروب. سینى ظرف بعد پارچ آب را مى‌آئید در این سینى مى‌گذارید این سینى مى‌شو ظرف و این پارچ مى‌شود مظروب بعد آب توى این مى‌ریزید آب مى‌شود ظرف و این پارچ مى‌شود مضروب و حل و چرا توى اون آب یخ مى‌ریزید پس مكان عبارت یك امر انتزاعى یك امر خارجى نیست آن چه كه در خارج است اون عبارت چى نفس المضروب اون درخارج از انتصاب او به مضروخ دیگر ما انتزاع مكان مى‌كنیم چه طور اینكه از نفس اون تحقق اون امر مادى خارجى از تحققش با اون كیفیت سكوتش بر خودش ما انتزاع زمان مى‌كنیم یعنى اصلًا فرض مى‌كنیم كه ما دریك عالم نیستیم در عالم ماه و ستاره و اینها نیستیم ما پرت كرد به یك جایى كه نه خورشیدى است و نه؟؟؟؟ هست و روز است هیچى ظلمات محض است به نفس وجود خودمان كه اون عالم احساس مى‌كنیم نفس وجود و حضور خود را ما ازش انتزاع زمان مى‌كنیم درست شد و نفس وجود خود را در موقعیت خودمان انتزاع به مكان مى‌كنیم بالاخره ما دورو ورمان چیزى هست یا نیست هیچى دورو ورمان نیست حالا شما بگوئید هواست بگوئید غیر هوائى بالاخره این ماده هر جا برود نفس ماده با خودش مكان را همیشه مى‌برند اینكه ماده همیشه برود در یك مكان ماده برود در یك زمانى هر جا ماده رفت با خودش زمان و مكان را مى‌گوید من بدون زمان و مكان جایى نمى‌روم این مى‌شود چى مى‌شود این مى‌شود انتزاع زمان و مكان این یك همچین امرى در عالم وجود نابت كجاست دیگه كجاست معنا ندارد اصلًا كجایى یعنى چى.

 سؤال: آقا لازمه اش است؟ زوجیت نسبت به.

 جواب: بله، بله.

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

 جواب: بله وجود دارد.

 سؤال:؟؟ هم براى عالم ماده است.

 جواب: بله درست وجود دارد.

 سؤال: ولى در آن صحبت كه فرمودید تشكیك فرمودید كه در خواب نمى‌بینید. كه یك مرتبه سنگین را بلند كردید.

 جواب: بله.

 سؤال: ان ثقل را در

 جواب: ان ثقل مربوط به خود صورت ان ثقل با این ثقل تفاوت دارد ان ثقل در اینجاست كه به این صورت ثقل در اینجا مى‌آید.

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

 جواب: بله عرض كردم این مال این ان ثقلى كه مربوط به اینجا است او نیست لذا شما فرض كنید كه وقتى در عالم خواب یك چیزى را بلند مى‌كنید حالا فرض كنید كه شصت كیلو را هفتاد كیلو را بر مى‌دارید اگر مشا ان موقع از توى رختخوابتان در آورند چند كیلو هستید صد و بیست كیلو هفتاد كیلو كه خودتان هستید شصت كیلو هم مى‌شود صدو سى كیلو نه همان هفتاد كیلویى یك مثقال هم اضافه نمى‌شود حالا بند كردید كه عیب ندارد ولیكن اضافه خودتان فرمودید.

## ١٤٤

## صوت و متن موجود نیست.

## ١٤٥

 «و إما أن یکون خارجا عن الحقیقه»

 صحبت در این بود كه: آنچه كه موجب تمیز و افتراق بین دو حقیقت واجبین است این است كه یا داخل در حقیقت و ماهیت این دو واجب است یا اینكه خارج یا از حقیقت این دو واجب است، «فیلزم أن یکون الواجب فى تعینه محتاجا إلى غیره» لازمه این حرف این است كه واجب در تحققِ و تعین خارجى خودش، احتیاج به غیر داشته باشد، چون آنچه كه موجب تعین و تحقّق است عبارت از فصلِ ممیز است و جهتِ مشتركِ بین فردین و حصتین كه این جهت مشترك موجب تحقق یك شیی‌ء در خارج نیست و ماهیت در ابهام خودش كه مشتركِ بین افراد مختلفه است چون آن ماهیت به واسطه اشتراك خودش هیچ‌گاه موجب تعین نخواهد بود. و این در صورتى است كه ما به الامتیاز جداى از ذات و خارج از ذات باشد و خروجِ از ذات به معناى اتكاى به غیر و افاضه از ناحیه غیر است یعنى اگر علت؛ موجبِ امتیاز بین این واجب و فردِ واجبِ دیگر شده باشد در این صورت باید محتاج به غیر باشد «لأن تعین الشی‌ء إذا کان زائدا على حقیقته عرضیا لها یلزم أن یکون معللا» چون تعیینِ شی‌ء اگر زاید بر حقیقت شی‌ء و عرضى براى آن شى‌ء باشد ـ نه ذاتى ـ ، وقتى كه زائد باشد باید معلل باشد یعنى علت داشته باشد علت بردار باید باشد وقتى كه صفتى ذاتى شیئى است دیگر معلل نیست به جهت اینكه اقتضاى ذاتى آن شی‌ء؛ یك همچنین صفتى است مانند آن اوصافى كه به ذات ماهیت بر مى‌گردد یا آن اوصافى كه به ذات وجود برمى‌گردد (من حیث هو وجود لا من حیث تعینه الخارج) اگر از حیث تعین باشد پس بنابراین خارج از آن شی‌ء خواهد بود و معلل است مثل اینكه هر تعینى در تعین خودش محتاج به علت است یعنى در جنبه تحقق خارجى محتاج به علت است. تمام‌

 اشیاء را كه ملاحظه مى‌كنید اینها یك حقیقت مشتركه‌اى دارند كه عبارت است از همان (نفس الحقیقه الوجود) و یك تحقق خارجى دارند كه آن نفس الحقیقه الوجود در خارج است كه متعین مى‌باشد و تحقق خارجى و دارد آن احتیاج به علت دارد یعنى نفسِ تحقق شیئ احتیاج به علت ندارد، خودش هست‌ (حقیقت الوجود بالوساطته و بالصرافته محقق الا ان تعینهُ یحتاج الى عله) پس بنابراین ما به الامتیاز در اینجا از ناحیه غیر است و آن ما به الامتیاز عبارت از همان تحقق خارجى است اما خود وجود؛ كه علت نمى‌خواهد. چون خودِ وجود كه هست «الوجود لا یحتاج الى عله لأنه موجودٌ لنفسه» بله آنچه كه موجب تعین نفسِ وجود است بما هو صِرف الوجود از ناحیه خودِ وجود است اگر یك صفتى از ناحیه خودِ ماهیت یعنى مقتضاى ذاتى یك ماهیت یا مقتضاى ذاتى وجود باشد آن احتیاجِ به علت ندارد اسم این را مستغنى بالذات مى‌گذاریم پس استغناى ذاتى وجود از علت، استغناى ذاتى وجود از افاضه تعین، استغناى ذاتى وجود از تشخص این استغنا مربوط به ذات الوجود من حیث هو هو است اما استغناى وجود از یك تعین خاص محتاج به افاضه از ناحیه علتِ خارجى است یعنى علت خارجى نه اینكه استغنى از ذاتِ وجود، چون غیر از ذات وجود كه وجود حق است ما دیگر علت نداریم، پس بنابراین از اینجا این نكته را استفاده مى‌كنیم كه دو تعین و دو تشخص در عالم كون تحقق دارد یك تشخص، تشخصِ ذاتى است و آن مقتضاى ذات وجوب است یعنى تشخص براى خود؛ من حیث هو هو یعنى وجود از نقطه نظر تشخصِ خارجىِ خودش نیاز به علت ندارد، اگر نیاز به علت داشته باشد این مباحث پیش مى‌آید كه باید محتاج به علت باشد و آن علت است كه تعین را به او افاضه مى‌كند پس بنابراین در ذاتِ خودش محتاج و ممكن خواهد بود و واجب الوجود از واجب الوجودى متبدّل به ممكن الوجود خواهد شد (و هذا خلف) خلاف فرض است پس تعین در ذات خودش احتیاج به علت ندارد یعنى خود

 وجود (من حیث هو امر محقق فى الخارج) سواء، ممكناتى وجود داشته باشد یا ممكناتى وجود نداشته باشد سواء، خداوند خلقى بكند یا خلقى نكند. یعنى خودِ وجود (من حیث هو هو امر متعین بالخارج و هو نفسه الواجب الوجود و نفس حقیقه الوجود و الموجودیه) این یك تشخص است كه تشخص؛ مقتضاى ذات وجود است (بلا ملاحظه امر خارج عن حقیقه) و یك تشخص؛ براى تعیناتِ این متعین است یعنى همین امرِ متعینى كه در خارج متعین است یك شكل و غالب دیگرى پیدا مى‌كند كه آن قالب، دیگر مقتضىِ آن ماهیت به ما هى هى نیست بلكه آن قالب، موجودیت خارجى خودش فى حدّ نفسه اقتضا این را نكرده است، والا اگر قرار باشد خودش فى حد نفسه، این را اقتضا بكند پس این میز از كجا آمده است؟ و افتراق بین این موجود و موجود دیگر از كجا آمده است؟ در حالى كه اصل و حقیقت همه آنها یكى است. پس بنابراین این موجودى كه الان در خارج است خودش اقتضاى این تعین را من حیث هى هى نكرده است یا من حیث هو خودِ این قالب و خود این كتابى كه الان ٣٠٠ گرم وزن دارد به صورت جسم، مشاهده مى‌كنیم خود این تعین نیامده خود را بسازد همانطورى كه استغناى ذاتى وجود مقتضى است كه خودش روى پاى بایستد، و این تعین از ناحیه غیر در خارج محقق شده است كه آن غیر؛ عبارت از همان تشخص اولى است یك تشخص اولى را درست كردیم و بر پایه آن تشخص اولى تشخصات دیگر را بار كردیم، اول آمدیم یك قالب آجر درست كردیم و آن قالبِ آجر سرمایه و اصل براى بنا قرار دادیم. با خاك نمى‌توانید یك ساختمانى را بسازید مگر اینكه این خاك را تبدیل به آجر كنید حالا این آجر را از باب تشبیه اسمش را صرف الوجود گذاشتیم، از باب تشبیه، و مقربیت، اسمش را صرف الوجود گذاشتیم حالا اسم این آجر صرف الوجود است و این آجر مى‌آید و بناهاى مختلفه الاشكالى را براى ما درست مى‌كند بنایى را به صورت یك طبقه دو طبقه درست مى‌كند، تمام این بناها از آجر است كه‌

 این آجر اصل الوجود براى این بنا است حقیقت الوجود این بنا است. پس در اینجا ما دو تعین داریم؟ تعین اول، تعینى است كه مایه بنا را محقق مى‌كند این عبارت است از آجرى كه خاك را با آب مخلوط كردیم و در كوره نهادیم و تبدیل به این موجود خاص شده است. تعین دوم عبارت است از شكل‌گیرى و شكل پذیرى این آجر و اشكالِ مختلفه كه شما از این آجر؛ منزل، دیوار، مخزن، پل درست مى‌كنید. ـ پلهاى سابق پل هاى آجرى بود ـ . اینها براى شكل دیگرى دوم است. حالا از باب مقربیت این آجر اول فى‌حد نفسه و من حیث هو هو تعین پیدا كرده است ولى این پلى را كه بعد درست مى‌كنیم این پل بواسطه چیده شدن آجرها در كنار هم درست شده است خودِ پل همینطورى و یك‌دفعه كه درست نشده است یعنى اقتضاى پل این نیست كه چون آجر هست پل هم باید باشد، نه، لَعَلَّ اینكه آجر هست و پل نیست آجر را شما در كنارى مى‌ریزید ده سال هم بماند تبدیل به ساختمان نمى‌شود باید بنّا بیاید آن را درست بكند در مسأله تعینات كه در اشیاء خارجى هست این دو مطلب در جنب هم قرار دارند. مطلب اول تعینى است كه به خود وجود برمى‌گردد و آن تعین مقتضاى ذاتى وجوب من حیث هو هو است این تعین، تعینِ حق متعال است، این تعین، تعینى است كه لازمه آن ذات است، این تعین تعینى است كه محتاج به غیر نیست این تعینى است كه اقتضاى نفس ذات وجود است یعنى نفسِ ذاتِ وجود بدون خلق، و بدون ربط و بدون تشكّل خارجى یعنى نفسِ ذات وجود را تصور كنید نفسِ ذاتِ وجود باید باشد. چون یك حقیقتِ واقعى، و واقعه خارجى است خیالى نمى‌شود باشد حقیقت كه تخیل نمى‌شود باشد. این واقعیت، یك واقعیتِ خارجى است؛ آن حقیقت كجاست؟ آن حقیقت همه جا هست. در حالى كه یك مسأله اعتبارى و خارجى همه جا بودن براى آن معنا ندارد، در همه جا بودن یعنى مثلا شما در اینجا دارید نفس مى‌كشید مى‌گوئید هوا كجاست؟ هوا همین است كه از وقتى كه آمدید اینجا و تا حالا زنده‌اید. همین كه زنده هستید و به‌

 آن عالم تشریف نبردید، همین دلیل بر این است كه استشمام كردید و هوا در اینجا هست كه تنفس كردید، و این هوا كجاست دیگر معنى ندارد. حالا یك وقتى این هوا را شما فشرده مى‌كنید و به یك نحوى فشرده مى‌كنید كه براى شما ملموس مى‌شود، این تعین مى‌شود پس یك تعین اول داریم و یك تعین روى تعین اول داریم. در تعین اول خودِ وجود احتیاج به مُعین ندارد كه یك معینى بیاید وجود را تعین بدهد خودش فى‌حد نفسه تعین و تشخص دارد. وجود احتیاج به مشخّص ندارد كه آن مشخّص بیاید و نفسِ حقیقت را تشخّص بدهد چون اگر این كار را بكند نقل كلام در آن مى‌شود كه آیا او هست یا نیست؟ و امثال و ذلك.

 پس بنابراین، این وجود، در تعین اوّلیه خودش آن وجود احتیاج به چیزى ندارد. خودش مى‌گوید من هستم نیاز به هیچ‌كس هم ندارم نه كارخانه دارم و نه سرمایه‌دار دارم، خودم براى خودم تشریف دارم. در مسأله تعین دوم چى؟ در مبدئات چى؟ در عقول چى؟ در صور مجرده چى؟ در عالم صور چى؟ در عالم كون و فساد و صور و ماده چى؟ آن یك مسأله دیگر است. آن چیزى كه در خارج است اقتضاى ذاتیش تعین است اگر اقتضاى ذاتیش تعین باشد، چرا امروز است و فردا نیست؟ چرا امروز هست، دیروز نبود؟ فرض كنید این پارچ اگر مقتضاى ذاتى آن تعین در خارج است باید از ازل وجود داشته باشد و همینطور اگر مقتضاى ذاتى آن تعین است، نباید وقتى كه من یك سنگ مى‌زنم نباید شكسته شود باید صاف سرجایش بایستد پس بنابراین، تعین دوم، معلل است و علتِ آن؛ تعینِ اول است پس تعینِ اول است كه تعین دوم را مى‌سازد پس تعینِ اول، نفسُ التعین و نفس فاعل را در خودش دارد ـ فاعل با اصل ماده به عبارت ماست و این غلط است ـ چون او مجرد است و در مجرد ماده معنا ندارد در آنجا فاعل و معطىِ براى تعین با ذات خود متعین یكى است ولى در صورت دوم فاعلِ تعین جداى از ذاتِ متعین است. فاعل، تعین را افاضه مى‌كند، «یلزم أن یکون معللا» لازم مى‌آید اینكه معلَل‌

 باشد یعنى علت، خارج از حقیقتش باشد «لأن کل ما هو عرضى لشیی‌ء» هر چیزى كه عارض بر شیى‌ء دیگر بشود عَرضى براى شیى‌ء دیگر باشد «فهو معلل» این معلَل است یعنى از ناحیه غیرآمده است. «إما بتلک الشیی‌ء و هو ممتنع» یا به این شى‌ء است كه ممتنع است چرا؟ چون فرض بر این است كه این تعین كه مالِ حق است موجبِ تشخّص خارجى او است و اگر تعین نباشد، تشخص خارجى هم نیست در حالى كه عَرَضى براى یك شیئى متأخر از آن شى‌ء است خود شما مى‌گوئید شیئى به نام موضوع باید باشد تا امر دیگرى بر او عارض بشود. «لأن العلة بتعینها» چون علت به واسطه تعینش سابقِ بر معلول و تعینش است‌ «فیلزم تقدم الشی‌ء على نفسه» لازم مى‌آید كه تقدم شیى‌ء بر نفسه باشد، و خودش متقدّم از خودش باشد چون مى‌گوئیم نفسِ این شیى‌ء موجبِ تعین او است. پس نفسِ این شیى‌ء علت براى تعینش است اگر نفسِ این شیى‌ء علت براى تعینش است ـ در حالى كه تعین، شرط براى تحققش است. ـ بنابراین خود شى‌ء مقدم بر خودش است. و شیى‌ء علت براى تعین است. و تعین هم براى تحققش است پس شى‌ء علت براى تحقق خودش مى‌شود. كه تعین شی‌ء على نفسه لازم مى‌آید «وإما بغیر ذلک الشی‌ء» یا تعین شیى‌ء؛ به واسطه خود این شی‌ء نیست بلكه به واسطه فاعلى خارج از حقیقت شى‌ء است. «فیکون محتاجا الیه فى وجوده» «کما فى تعینه» همانطورى كه در وجودش محتاج به خارج است همچنین در تعینش احتیاج به امر خارج دارد. در وجود هم احتیاج به امر خارج دارد. چون تعین مى‌آید وجود به او مى‌دهد. «إذ التعین للشی‌ء إما عین وجوده» زیرا تعین؛ براى شى‌ء یا عین وجود اوست، كه از وجود حق متعال است. یا تعین عین وجود نیست بلكه در مرتبه وجود است همانطورى كه در مجردِ از ممكنات این طور است كه تعین، نفسِ آن وجود نیست بلكه مرتبه آن وجود است یعنى در هر مرتبه وجودى یك تعینى لازم است تا

 شیى‌ء محقق شود. «و الاحتیاج فى الوجود ینا فى کون الشی‌ء واجبا بالذات» احتیاج در وجود با وجوب به ذات شى‌ء منافات دارد «قیل هاهنا بحث» در اینجا بعضى ها مطلبى را گفته‌اند. و آن مطلب این بود كه نمى‌گویند واجب الوجود در وجوبِ وجود، مشترك است ـ این حرف را نمى‌زنیم، ـ چون اگر بگوئیم در وجوب الوجود؛ مشترك است این بحث پیش مى‌آید كه ما بالامتیازشان یك امر خارج مى‌شود، آن امر یا داخل در حققیت واجب الوجود است یا خارج از آن حقیقت است. اگر داخل باشد تركیب لازم مى‌آید اگر خارج از حقیقت و عَرَضى باشد یا این عَرَضى معلَل به نفسِ این شیى‌ء است كه ـ تقدم شیى‌ء على نفسه ـ لازم مى‌آید، یا خارج از حقیقتِ شیى‌ء است كه احتیاجِ واجب الوجود به علتِ خارجِ از ذات، پیش مى‌آید و علت، ممكن را اقتضا مى‌كند و ممكن با واجب الوجودى منافات دارد. برگشت تمام اینها به این است كه ما وجوبِ وجود را مشترك بین دو واجب الوجود بدانیم كه همینطور است یعنى وقتى كه دو واجب الوجود را در نظر بگیریم، وجوب وجود بین هر دو مشترك خواهد بود اما ایشان در اینجا مطلب را از راه دیگرى وارد مى‌شوند كه با این مشكل برنخوریم مى‌گوئیم واجب الوجود یك مسأله انتزاعى است و یك مسأله اعتقادى است. نه اینكه حقیقتِ موجودَین خارجین را تشكیل مى‌دهد، در زید و غنم و بقر و ابل، اینها یك حقیقتِ مشتركِ فیما بین دارند كه اسم آن حقیقتِ مشتركِ فیما بین حیوانیت است. مى گوئیم زید و غنم و بقر در حیوانیت با هم مشترك هستند. آن وقت حالا مى‌آئیم سراغ ممیزاتشان این ممیزش ناطقیت است آن ممیزیش؟؟؟ است و امثال ذلك در اینجا تركّب در ماهیت لازم مى‌آید اما در مورد واجب الوجود ما مى‌توانیم از این قضیه فرار كنیم چطوری؟ مى‌گوئیم واجب الوجود یك امر انتزاعىِ از یك حقیقت كه در اینها است اما نه اینكه خود اینها فى‌حد نفسه داراى یك حقیقت مشترك باشند، شما دو حقیقت متخالفه به تمام معنا را در نظر مى‌گیرید این دو حقیقت كه به تمام معنا با

 هم مخالف هستند ولى بالأخره هر دو هستند و هیچ گونه ارتباطى بین اینها نیست، بله از اینكه هر دو هستند شما وجوبِ وجود را انتزاع مى‌كنید اما نه اینكه واجب الوجود یك حقیقتى باشد كه در هر دو تزریق شده باشد مثل یك آمپولى كه شما هم در این و هم در این تزریق كنید و بگوئید هر دوى اینها یك همچنین آمپولى را دارند یك چنین ماده‌اى را دارند نه اینها دو حقیقت متخالف به تمام معنا هستند فرض كنید كه ظلمت با تمام شرایط خودش و نور با تمام شرایط خودش هیچ ارتباطى به هم ندارند ولى از اینكه مى‌بینیم ظلمت هست و نور هست ما انتزاع وجوبِ وجود مى‌كنیم نه اینكه یك حقیقتى مشترك بین هر دوى اینها هست. و آن حقیقتِ مشترك در اینجا موجب ما به الاشتراك شده است، و آن ما به الاشتراك، مابه الامتیاز مى‌خواهد، ما به الامتیاز یا داخل است كه تقدّم شیى‌ء على نفسه لازم مى‌آید یا خارج است كه احتیاج به خارج لازم مى‌آید، نه این حرف را به شما نمى‌زنیم ما مى‌گوئیم این دو حقیقت كاملا با هم مخالف هستند و هیچ ارتباطى با هم ندارند. ما نگاه به این دو مى‌كنیم، مى‌گوئیم حالا كه هستند پس اینها واجب الوجود هستند، صفتِ وجودى اینها این است كه ما واجب الوجود را انتزاع مى‌كنیم واجب الوجود به عنوان یك اثر؛ صفت خارجى و یك مفهوم انتزاعى است. اما نه اینكه واقعاً یك ماهیتِ مشتركى در وجودِ اینها باشد این را شما چطورى جواب مى‌دهید؟ این دیگر ما به الامتیاز معین آنها نیست معین آنها امر دیگرى است ظلمت، خودش به تمام معنا حقیقتش یك مسأله مخالفى است و نور هم یك مسأله كاملا مخالفى است خود آن حقیقتش، ما به الامتیاز بین دو حقیقت را تشكیل مى‌دهد این هم حقیقتش ما به الامتیاز را تشكیل مى‌دهد. اصلا ما به الاشتراكى بین هر دو وجود ندارد. ولى از اینكه بالاخره اینها هستند و باید باشند شما مسأله وجوبِ وجود را انتزاع مى‌كنید

 «قیل هاهنا بحث لأن معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقیق‌ ه‌ واجب‌

 الوجود» چون معناى قول اینها كه مى‌گویند وجوبِ الوجود، نفس حقیقت واجب الوجود است. «انه یظهر من نفس تلک الحقیق‌ ه‌ أثر صف‌ ه‌ وجوب الوجود» این كه از حقیقت واجب الوجود ظاهر مى‌شود از آن خدا، الهه متعدده ظاهر مى‌شود و از آن حقیقت یك اثر و یك صفت براى وجوب وجودى ظاهر مى‌شود وقتى كه ظلمت هست ما كشف مى‌كنیم كه بالاخره ظلمت هست نه اینكه هستى داخل در ذاتش هست كه ما به الاشتراك و ما به الامتیاز باشد، وقتى نور هست بالأخره ما مى‌بینیم كه نور هست و اینكه باید باشد اسم آن را وجوب مى‌گذاریم ولى در واقع در ذات این و ذات آن یك حقیقت مشتركه‌اى و یك تعین وجود ندارد یك اثرِ صفتِ وجوبِ وجود، ظاهر مى‌شود «لا أن تلک الحقیقة عین هذه الصفة» نه اینكه این حقیقت عین این وجوب وجود است. این حقیقت اصلا به وجوب وجود كارى ندارد این حقیقت هر كدام براى خودشان یك چیز جدایى هستند «فلا یکون اشتراک موجودین واجبى الوجود فى وجوب الوجود» پس اشتراك دو موجود مختلف كه هر دو واجب الوجود هستند در وجوب وجود لازم نمى‌آید «إلا أن یظهر من نفس ذات کل منهما اثر صفة وجوب الوجود» مگر اینكه این طورى باشد وقتى هر دوى اینها هستند از نفس ذات هر كدام آنها یك اثر صفت وجوب وجودى ظاهر مى‌شود، یك اثرى ظاهر مى‌شود كه اسم آن اثر را ما وجوب وجود مى‌گذاریم‌ «فلا منافاة بین اشتراکهما فى وجوب الوجود» منافاتى نیست كه هر كدام اینها در وجوب وجود مشترك باشند «و تمایزهما بتمام الحقیقة» اما حققیت آنها را كه نگاه مى‌كنى هیچ ارتباطى به هم نداشته باشد یعنى ما این اشتراك اینها را در واجب الوجود به معناى اشتراك در جزء از حقیقت تلقى نمى‌كنیم حالا كه واجب الوجود به اینها اطلاق مى‌شود پس در حقیقت باید اینها با همدیگر مشترك باشند حالا كه ما به زید جنبنده مى‌گوییم به وزغ هم مى‌گویم پس بنابراین بین این دو تا باید یك حیوانیت‌

 مشترك باشد!، نه اینطور نیست، ما اصلا من باب مثال مى‌بینیم بین سیاهى و بین سفیدى اشتراك است؟ اصلا به تمام معنا بین آنها اشتراك نیست ولى در عین حال هم سیاهى مى‌گوئیم هست و هم به سفیدى هست، اصلا اینها به هم ارتباطى ندراند بله جاعل اینها را در اینجا و در اینجا قرار داده، اما از نقطه نظر ذاتشان هیچ ارتباطى به هم ندارند، هیچ به همدیگر مربوط نیستند یعنى اصلا حقیقت سواد با حقیقت بیاض به هیچ نحو من الوجوهى با همدیگر هیچ گونه ارتباطى ندارند، بله ما از اینكه هر دو روى این موضوع هستند یك جنبه عَرَضیتى را انتزاع مى‌كنیم و مى‌گوییم این عارض بر این موضوع شده است هم آن طور آن هم عارض بر این موضوع شده است و این هم از باب ناچارى است مى‌بینیم حالا كه جلومان هست، حالا كه جلومان هست دیگر نمى‌توانیم انكارش بكنیم اما نه اینكه این وصفى را كه ما انتزاع كردیم موجب بشود كه هر دو با هم یك ما به الاشتراكى داشته باشند ما به الاختلافى و ما به التمایزى داشته باشند این را از باب مقربیت عرض مى‌كنم تا تقریب كنم، این هم همینطور است دو حقیقت متخالفه به تمام معنا اما از تحقق خارجى‌شان ما كشف وجوب وجود مى‌كنیم‌

 «و نحن نقول» همین مطلب را ما مى‌گوییم‌ «إن معنى کلام الحکماء وجوب الوجود» معناى كلام حكما كه مى‌فرمایند وجوب وجود بوده‌ «عین حقیقت واجب الوجود» وجود وجوب عین حقیقت واجب الوجود است‌ «هو» این است كه‌ «أن ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودیة» ذات این واجب به نفس ذاته خودش به تنهایى مصداق براى موجودیت است، نه اینكه مصداقِ موجودیت را از خارج بیاورد و محتاج به خارج از ذات خودش باشد «و محکى عنها بالوجود» و به واسطه وجود محكى از آن موجودیت است‌ «بلا انضمام أمراً و ملاحظة حیثیة أخرى أیة حیثیة کانت» بدون اینكه یك امرى را شما ملاحظه كنید یا یك حیثیت تحلیله را ملاحظه‌

 كنید هر حیثیت كه مى‌خواهد باشد، حیثیت حقیقیه یا اضافیه، یا سلبیه باشد یعنى هر كدام از حیثیاتى را شما بخواهید در نظر بگیرید. در حقیقتش امرى باشد یا اینكه موجودیت را از خارج و به حیثیت اضافیه بیاورد و یا فاعلى به آن اضافه كند

## ١٤٦

 و توضیح ذلك: مرحوم آخوند در جوابى كه نسبت به این مطلب مى‌دهند در صورتى كه حقایق متباینه به ذاتى وجود داشته باشند و وجوب وجود عنوان یك وصف را ندارد تا اینكه شما اعتراض كنید بر اینكه اگر وجوب وجود عین ذات باشد در این صورت حقایق قمباینه معنى ندارد چون وجوب وجود عین ذات هر دو واجبین خواهد بود و اگر جزء ذات باشد در این صورت تركّب لازم مى‌آید و اگر خارج از ذات باشد در اینجا معلّل خواهد بود، به یك علت ثالثه دیگرى براى فِرار از این محضور این طور مى‌گوئیم كه وجوب وجود نه به عنوان تمام ذات و نه به عنوان جزء ذات مثل حیوان و ناطق و نه به عنوان عرض خارج از ذات مانند ابیضّیت یا مانند نسب اضافى و امثال ذلك باشد، بلكه وجوب وجود را به عنوان اثرى از تكوّن این دو حقیقت انتزاع مى‌كنیم یعنى وجوب وجود وصف براى آن ها نیست، بلكه اثرى از تحقّق آنهاست، همین قدر كه این دو حقیقت متباینه به ذات هستند از همین كه مى‌گوییم هستند یك انتزاع وجوب وجود را ما در اینجا مى‌كنیم. پس اینها واقعاً متّصف به واجب الوجود نیستند یعنى در حقیقت آنها، وجوب وجود راه ندارد، یا اینها متّصف به یك جنبه‌اى كه بواسطه آن جنبه واجب الوجود مى‌شوند نیستند بلكه واجب الوجود را ما انتزاع مى‌كنیم. نكردیم هم نكردیم، خیلى كار مهمى نیست حالا دَنگمون گرفته مى‌كنیم، آنها را متّصف به واجب الوجود مى‌كنیم. این دیگر به عنوان اثر خارج از ذات است مثل قائمیت، عالمیت و امثال ذلك بعضى ها قائلند به اینكه این اثرى است كه مرحوم حاجى در اینجا دارد، اثرى است كه باصطلاح معتزله مى‌گویند كه از نفس فعلیت ذات، افعال فعلیه ذات آن اثر انتزاع مى‌شود. نه به عنوان آن صفتى كه خود ذات متصف به آن صفت باشد. این كلام اینها بود.

 مرحوم آخوند جوابى مى‌فرمایند و توضیحى نسبت به این قضیه مى‌دهند كه: اگر شما هر وصفى را كه بخواهید آن وصف را از ذات انتزاع كنید باید یك منتزع عَنه خارجى و مَحكى براى این انتزاع وجود داشته باشد والّا انتزاع این وصف از این ذات بدون انتزاعش با سایر موضوعات دیگر، ترجیح بلا مرجَّح است. اگر شما بخواهید وصف بیاض را از این كاغذ انتزاع كنید، در حالى كه همین وصف بیاض را از شى‌ء مباین با این هم بخواهید انتزاع كنید، این در این صورت ترجیح بلا مرجَّح لازم مى‌آید، یا اینكه آن وصف نباید از این شى‌ء انتزاع بشود همان طورى كه از سایر مماثلین و متباینین با او انتزاع نمى‌شود، یا اگر انتزاع بشود باید یك ما به ازاى خارجى داشته باشد. وقتى بیاض را شما انتزاع مى‌كنید و بعد به این كتاب مى‌گویید ابیض باید ما به ازاى خارجى داشته باشد تا از سایر مماثلین و تباینین با خود فرق داشته باشد. بنابراین وقتى شما وصف واجب الوجود را از حقایق متباینة بالذات انتزاع مى‌كنید به چه لحاظ این وصف را انتزاع مى‌كنید، چرا به آنها ممكن الوجود نمى‌گویید، چرا به آنها ممتنع الوجود نمى‌گویید. این كه واجب الوجود از آنها انتزاع مى‌شود بدون محكى خارجى این واضح البطلان است. این انتزاع واجب الوجود یا باید از خود ذات باشد، یعنى خود ذات مقتضى اتّصاف به این وصف باشد بدون ملاحظه امر دیگر، این اقتضاى ذاتى است، یعنى ذات من حیث هى هى بدون لحاظ علّت دیگر و بدون لحاظ حیثیت تقعیدیه، یا حیثیت تعلیلیه خارجیه، خود او مولّد این صفت باشد، بگوید من بى نیاز از غیر، خودم این صفت را از خودم تولید مى‌كنم. در اجزاء صفا زدى مغناطیسیه صحبت در این است كه بعضى ها قائلند بر این كه صورت كه علت صورى براى جسم است، این صورت متّصل است. این اتصال زاییده صورت است (من حیث هى هى بلاملاحظ امراخر)، شما مثلث را اگر تصّور كنید نفس تصّور مثلث اقتضاى زوایاى ثلاث را مى‌كند، بدون حیثیت تقعیدیه یا تعلیلّه چه من تصّور را مثلث كنم یا نكنم، مثلث زوایاى‌

 ثلاث را دارد و همین طور صورت جسمیه اقتضاى اتصال را مى‌كند نه اقتضاى افتراق و انفصال را، آن مادّه است كه قابل براى افتراق است و شما به اجزاء كوچك، تقسیمش مى‌كنید امّا آن صورت جسمیه این طور نیست یا بنابر قول به اجزاء صغارِ ذى مغناطیسّیه و به ذرات صغار بالاخره آن نهایت ذرّه‌اى كه دیگر بعد از آن ذرّه‌اى تصّور نمى‌شود باز آن صورتش، صورت متّصله است، این اتصال را ما از ذات این انتزاع مى‌كنیم (اوّلًا بلا اوّل و بلاملاحظ امراخر و بلا ملاحظ حیثیه أخرى) امّا همین اتصال را شما از مادّه هم انتزاع مى‌كنید. مى‌گوئید (الماده متّصلة) به چه لحاظ؟ به لحاظ صورتى كه دارد، چون الان این صورتى كه حاكم بر این مادّه است متصل است، شما مادّه را به لحاظ آن صورت متصل مى‌گیرید و گاهى اوقات هم منفصل مى‌گیرید. پس بنابراین در آنجا در صورت اوّل اتصال وصفى است كه به شى‌ء بر مى‌گردد به لحاظ ذات او و به اقتضاى ذات او، در صورت دوّم اتصال شرطى است، وصفى است كه به شى‌ء بر مى‌گردد به لحاظ امر دیگرى كه ضمیمه‌ى او شده است. در مسأله واجب الوجود. مرحوم آخوند مى‌فرماید: واجب الوجود را انتزاع مى‌كنید از یك شى‌ءاى بدون ملاحظه امر دیگرى و بدون ملاحظه قیدى یا حیثیت تعلیلیه اى، فرض چون انتساب به فاعل دارد واجب الوجود است همان انتساب و صرف نظر از آن انتساب واجب الوجود نیست، ممكن الوجود است. یك وقتى این طورى است در این صورت واجب الوجود وصف ذات ومنتزع از ذات است و این عین ذات خواهد بود، نه اینكه جداى از ذات باشد و حمل بر ذات شود كه در بروزش نیازى به حیثیتى داشته باشد. در این صورت از نفس وجود؟؟؟ صرف و بسیط از نفس این وجود شما واجب الوجود را انتزاع مى‌كنید. این در صورتى است كه ما از نفس واجب الوجود، از محكى كه همان امر خارجى باشد كه آن امر خارجى امر مجرّد است و بر همه اشیاء حاكم و قاهر است، شما از او وجوب وجود را انتزاع مى‌كنید. یك وقت شما واجب الوجود را از شى‌ء انتزاع مى‌كنید ولى‌

 خود آن شى‌ء اقتضاى آن را نمى‌كند، بلكه باید امر دیگرى به او ضمیمه بشود و اتكایى و قیدى پیدا كند، این شى‌ء به امر دیگرى تا بتوانید واجب الوجود را بر او حمل كنید. این واجب بالغیر مى‌شود پس واجب الوجود اوّلى به ذات است، دوّمى بالغیر مى‌شود. تا عنایت حق بر این مادّه بر این قابل نباشد. واجب الوجود بر این صدق نمى‌كند، بلكه عدم بر او صدق مى‌كند و در مرحله ماهیت تقرّر ماهوى اقتضاى تساوى نسبتین بین وجود و عدم را دارد كه از او تعبیر به امكان ذاتى مى‌آوریم. این محكى به خاطر تكیه به غیر واجب الوجود را براى خودش یدك مى‌كشد. امّا اگر تكیه بر غیر نداشت، به آن جنبه ربطى و اضافه اشراقى تدلّى نداشت، عدم محض بود، نه اینكه ذات او اقتضاى واجب الوجود مى‌كند این بحث از این نقطه نظر تمام و مطلب ایشان هم تمام مى‌شود. مطلبى كه ایشان در ادامه این مطلب مى‌گویند و براى این یك مطلب جدا و یك مبحث جداگانه‌اى را باز كرده‌اند ولیكن همان مطالبى كه در آنجا بود همین در اینجا به صورت بازترى تقریر مى‌شود. همین مطلب شبه ابن كمونه است كه قبلًا عرض كردیم و به او افتخار شیاطین مى‌گویند، ایشان عرض مى‌كنند كه چه اشكال دارد كه ما حقایق متباینه مجهول الكنهى داشته باشیم، یعنى كنه آنها براى ما مجهول است، به عبارت دیگر جنس و فصل آن‌ها براى ما مجهول است، اصلًا نمى‌دانیم اینها چه جنس و فصلى دارند، همین قدر مى‌دانیم كه تباین دارند، تباین ذاتى دارند و در هیچ نقطه با همدیگر مشترك نیستند و مفهوم واجب الوجود را هم، شما از اینها انتزاع كنید و بر اینها حمل كنید، این هیچ اشكالى ندارد، چون از نظر تحقّق خارجى اینها واجب الوجود جنبه اشتراكى با آنها ندارد.

## تطبیق متن‌

 وتوضیح ذلک (أنک کما قد تعقّلُ المتصِّل مثلًا نفساً متصل بما هو متصِل) همان طورى كه شما گاهى اوقات متصل را تعقّل مى‌كنید، خود متصل را بما هو

 متّصل یعنى از نظر اتصالش تصوّر مى‌كنید. حیثیتى كه در متصل است این حیثیت، حیثیت ذاتى خود اوست مانند جزء صورى براى جسم، جسم دو جزء دارد، یك جزء مادّى دارد، یك جزء صورى دارد كه آن صورت وقتى كه بر مادّه عارض بشود آنگاه شما او را مشاهده مى‌كنید ولى مادّه بدون صورت را شما مشاهده نمى‌كنید. این فرشى را كه دارید مى‌بینید این بخاطر این است كه مادّه این فرش با صورت این فرش تركیب شده، حالا اتّحادى و انضمایش مسأله دیگرى است، شما الان دارید این فرش را مى‌بینید، این كتابى را كه دارید مى‌بینید و دست مى‌زنید چون مادّه او الان به یك صورتى خود را آراسته و به جلوه گرى پرداخته. اگر آن مادّه صورت نداشته باشد شما نه مى‌توانید آن را لمس كنید و نه مى‌توانید او را ببینید. پس بنابراین براى جسم دو جزء صورى و مادّى است‌ (من حیث أنه للجسم و قد تعقل المتصل شیئا) گاهى اوقات شما متصل را شى‌ء تعقّل مى‌كنید (ذلک الشى‌ء هو الموصوف بکونه متصلًا) این شى‌ء موصوف به اتّصال است‌ کالماده‌ پس بنابراین اتصال عارضى براى او و جداى از اوست و وصف از باب متعلَّق است یعنى متعلَّق او متّصف است مثل جائنى زیدٌ ابوه ضارب كه آن وصف به حال متعلَّق در اینجا آورده مى‌شود، مال خود زید ضارب نیست، الضارب ابوه، پدرش ضارب است، نه خود او. الان مادّه متصل نیست آن صورتى كه عارض بر مادّه شده است، آن صورت موجب شده است كه شما به مادّه متصل بگوئید گاهى اوقات هم منفصل بگوئید، (فکذلک قد تعقل واجب الوجود) شما تعقّل واجب الوجود مى‌كنید (نفَس واجب الوجود)، خود واجب الوجود را (و قد تعقل شیئا) گاهى اوقات تعقّل شى‌ءاى را مى‌كنید كه‌ (ذلک الشى‌ء واجب الوجود) این شى‌ء واجب الوجود، یعنى واجب الوجود عارض بر این شى‌ء است، و مصداق حكم به واجب الوجود و مطابق براى واجب الوجود است‌ (والمحکى عَنه فى الأول) حالا المحكى عنه‌ما در

 اوّلى كه واجب الوجود، خود واجب الوجود است، تعقّل واجب الوجود، تعقّل خود همان حقیقتى است كه آن واجب الوجود از او انتزاع مى‌شود و تعقّل مى‌شود. این محكى عنه ما و آن حقیقت خارجى ما در صورت اوّل‌ (حقیقه الموضوع)، حقیقت موضوع است و ذات آن موضوع فقط. و (فى الثانى) در مرتبه دوّم كه ما شى‌ءاى را تعقّل مى‌كنیم كه این شى‌ء، واجب الوجود بر او عارض میشود. (هى) آن حقیقت است با حیثیت و قید دیگرى كه‌ (هى صفه قائمة به) صفتى است كه قائم به آن شى‌ء است. به آن واجب الوجود است‌ (و کل واجب الوجود لم یکن بحسب صرف حقیقته و نفس ماهیته واجب الوجود) هر واجب الوجودى را كه شما پیدا بكنید كه به حسب خود حقیقتش و ماهیتش واجب الوجود نباشد (بل یکونُ تلک الحقیقه متصفه بکونها واجب الوجود) بلكه این حقیقت متصف است به اینكه واجب الوجود است یعنى واجب الوجود وصف براى اوست نه اینكه عین ذات اوست‌ (لا فى مرتبه ذاتهِ) نه در مرتبه ذات او این اتّصاف راه دارد، بلكه به حسب‌ (درجة ذاتها من حیث هى هى) بلكه به حسب درجه ذاتش‌ (من حیث هى هى حتى یکون وجوب الوجود عرضیاً لا ذاتیاً لها)

 سؤال:؟؟؟

 جواب: آن هم اگر باشد معنایش بهتر مى‌شود آن تعقید را ندارد. بلكه به حسب درجه ذاتش متأَخِّر از اوست من حیث هى هى اینجا باید باشد (من حیث هى هى حتى یکون وجوب الوجود) تا اینكه روى این حساب در مرحله ذات واجب الوجود نیست، در مرحله ذات (لیس الّا هى). امّا در مقام متأخِّر از ذات كه تحقّق خارجى را لحاظ مى‌كنیم بواسطه تحقّق خارجى، وجوب وجود عارض بر او مى‌شود، ولى ذاتى براى او نیست، آن كه ذاتى براى اوست چیزهایى است كه‌

 ماهیت او را تشكیل مى‌دهد مثل جنس و فصل. (فَفى اتِصافها به) در اتّصاف این حقیقت به این وصف یا به واجب الوجود و لحوق این وصف به آن ذات احتیاجى به سبب جاعل دارد. (اذ کل عرضى) هر عرضى همین طور هست‌ (فلا بد) هر عرضى به این كیفّیتى كه در مرتبه ذات نباشد بلكه بعد از مرتبه ذات عارض بشود مثل ابیضیت در مرتبه ذات قرطاس عرض بر این قرطاس نیست، چون قرطاس هست و ابیض نیست پس در مرحله بعد از قرطاسیت، ابیضیت بار مى‌شود و عارض مى‌شود. هر عرضى كه این طور باشد، این‌ (عرضى لابد لها فى اتصافها به من عروضِ هَذاالامر). چاره اى نیست براى او در اتّصافش به آن عرضى كه این امر بر او عارض بشود (والى جاعلٍ یجعلها کذلک) جاعلى، كه آن شى‌ء را اینطور قرار بدهد آن حقیقت را و آن ذات را متّصف به این عرض كند (او یجعلها بحیث یتنزع منه هذا المعنى غیر ذاتها) یا او را به یك حیثى قرار بدهد كه این معنا غیر از ذاتش از آن انتزاع بشود فرض كنید كه در معناى نِسب اضافات جاعل بیاید یك شى‌ءاى را مهاذى با یك شى‌ء دیگرى قرار بدهد تا آن جنبه اضافه و نسبت و مهاذا در آن موقع صدق كند. تحتیت و فوقیت صدق كند، اقتران و غیر اقتران در آنجا صدق كند، این را به یك حیثى قرار مى‌دهند آن وقت آن معناى اقتران معناى مهاذات، معناى اضافات تحتیه از آنها انتزاع مى‌شود، جاعل مى‌خواهد در هر صورت‌ (اذ جاعلیه الشى‌ء لِنَفِسه) یك شى‌ء، جاعل خودش باشد در وجودش و در وجوبش‌ (مِمّا قَد ابطلناها بالبرهان لشدید القوه) ما قبلًا این را باطل كردیم چون‌ (تقدّم الشى‌ء على نفسه) لازم مى‌آید كه در مباحث قبلى گذشت، اگر یك شى‌ءاى فاعل براى خودش باشد و فاعل براى وجوب خودش باشد. (فاذن تلک الحقیقه تکون فى حدّ ذاتها ممکنه)، این حقیقت در حدّ ذاتش ممكن خواهد بود، جاعل مى‌آید او را واجب‌

 مى‌كند. (و بالجاعل صارت واجبة الوجود) جاعل او را واجب الوجود مى‌كند باضافه اشراقیه. (فلا یکون واجباً لذاته). پس این واجباً لذاته نیست بلكه ممكناً لذاته است‌ (فکل واجب الوجود لذاته) هر واجب الوجود لذاته را شما تصّور كنید (فهو نفس واجب الوجود لذاته) خود واجب الوجود است و عین واجب الوجود لذاته است نه اینكه شى‌ءاى است‌ (لا أنه شى‌ء ذلک الشىٌ مما قد عرض لها واجب الوجود) این شى‌ء از آن چیزهایى كه واجب الوجود به آن عارض شده است، (عروضاً لُزُومیاً او مفارقیاً) به نحو لزوم بر او عارض مى‌شود یا به نحو مفارق گاهى اوقات بیاید و گاهى اوقات برود. این مطلب تمام شد. (رجم شیطانٍ و لیعلم أن البراهین الداله على هذا المطلب) براهینى كه بر این مطلب دلالت دارد. (هو من اصول المباحث الإلهیه کثیرة) الذى هو) كه از مباحث مهم الهیه است، این مسأله كه وحدت تفُّرد واجب الوجود باشد این براهین زیاد است. ولکن تتمیم جمیعها ممّا یتَوَّقُف على أَنَّ حقیقه الواجِبُ تَعالى هُو الوجودُ البَحتُ التام.

 آن محور براى همه اینها كه تمام آن براهین بر اساس این محور دور مى‌زند، این است كه: (على أن الحقیقه واجب الوجود) حقیقت واجب تعالى‌ هُوَ الوجودُ البحت‌ وجود صرف است. كه ما هم در صحبت هاى خودمان به این مطلب اشاره داشتیم كه وجود صرف كه قائم به ذات است كه از او تعبیر مى‌آوریم به وجود متأكَ‌د این وجود حق متعال است. وجودى كه بواسطه صرفیتش و بحتیتش ثانى بر نمى‌دارد. همه مطالب به این بر مى‌گردد. این نكته را اگر ما خوب تصّور بكنیم شاید بسیارى از معضلات فلسفه براى ما حل بشود، كه وجود، یك مسأله‌اى است كه ثانى بر نمى‌دارد. این همان معناى یكتائیت است معناى (قل هو الله احد) احد یعنى یكتائیت آن حقیقت الله حقیقتى است كه به تجرُّد ذاتى خودش ثانى بر

 نمى‌دارد. تجرُّد و صرافت، ذاتى آن حقیقت الله است، و چون ثانى بر نداشت، (كلما فرضته ثانیاً له یعود الیه) هر چه را كه شما براى آن ثانى تصّور بكنید نفس او اوّلى خواهد بود، چون فرض این است كه ثانى بر نمى‌دارد. دریایى است كه از هر جاى این دریا شما بخواهید آب بردارید بالاخره این آب مال این دریاست از رودخانه دیگر در این دریا نیامده از آنطرف اقیانوس مى‌خواهید بردارید، یك اقیانوس كبیر در نظر بگیرید از هر جایش كه مى‌خواهید شما آب بردارید مى‌گویند این مال اقیانوس كبیر است هر كارش مى‌خواهید بكنید در هر صورت مال خودش است.

 مى‌خواهى براى من شریك البارى درست بكن، مى‌خواهى براى من حقایق متباینه درست كن، هر كارى مى‌خواهى بكن. آنچه را كه شما فرض مى‌كنید این باز به خود ما بر مى‌گردد. (و أن ما یعرضه الوجوب أو الوجود). آن چیزى كه او را وجوب عارض مى‌شود (فهو فى حدنفسه مع قطع النظرعن ارتباطه و تعلقه بغیره ممکن) فى حدّ نفسه در خودش با قطع نظر از فاعلش و با قطع نظر از تعلقش به غیر كه مبدأ اوّل است این ممكن است‌ (و وجوبه کوجوده یستَفادُ مِن الغیر) وجوبش همچنان وجودش از غیر است‌ (و هذا المقدمه مما ینساقُ الیها البرهان). برهان ما را به این مطلب مى‌رساند. (و یصرح بها فى کتب اهل العلم و العرفان و قد أسلفناه القول فیها) ما این مطلب را قبلًا تذكر دادیم‌ (و بها یندفِعُ ما تشوشت بهِ طبائع الکثرین) آن چیزى كه اكثرین از او مشوّش شدند (تبلدت اذهان هم) نتوانستند اذهان آنها به این مطلب برسند (مما ینسب العویصه الى ابن کمونَه و قدسمّاهُ بَعضُهُم بافتخار الشیاطین لاشتهاره بإبداءِ هذه الشبهه العویصه) ایشان آمدند این شبهه را مطرح كردند (و العقدة العصیره الحل فإنّى قد وَجدتُ هذه الشبهه فى کلام غیره) من این مطلب در كلام غیر او از آن كسانى كه قبلًا بودند هم پیدا كردم (وهى) آن شبهه‌

 چیست‌ (أنه لِم لایجوزَ أن یکون هناک هویتان بسیطتان مجهوله الکنه) چرا نمى‌توانیم تصور كنیم كه دو هویت بسیطه‌اى كه آن هویت بسیطه مجهولتا الكنه است یعنى حقیقتش براى انسان مجهول است، جنس و فصل كه نمى‌توانیم بگوئیم چون جنس و فصل از بساطت خارج مى‌شود امّا از نظر مجهولیت فقط یك تصّور صرف است والّا اصلًا تحقّق خارجى ندارد، اگر آن هویت، هویت بسیط است پس بنابراین مجهوله الكنه دیگر در اینجا معنا ندارد. امّا در هر صورت ایشان آمدند یك امرى را این طورى مطرح كردند. (مختلفتان بتمام الحقیقه) بتمام الحقیقه مختلف‌اند (یکون کل منهما واجب الوجود بذاتِه) هر كدام از اینها واجب الوجود است‌ (و یکون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما) مفهوم واجب الوجود از اینها انتزاع مى‌شود (مقولًا علیهما قولا عرضیا) نه اینكه ذاتى اینهاست بلكه بواسطه مقولات عرضّیه عارض بر او مى‌شود (فیکون الاشتراک بینهما فى هذا المعنى العرضى) اشتراكشان در حقیقت نیست بلكه فقط در یك عُروض یك صفت عرضى است كه از ذات هر كدام از این دو تا انتزاع مى‌شود (و الافتراق بصرف حقیقه کل منهما) از نظر اشتراكشان در این معنا صرف همین وصف است اتّصاف به همین واجب الوجود است امّا از نقطه نظر افتراق حقیقت هر كدامشان به طور كلى با دیگرى فرق مى‌كند (وجه الاندفاع أَنّ مفهوم واجب الوجود لا یخلوا امّا ان یکون فهمه عَن نفس ذاتِ کلِّ منهما) مفهوم واجب الوجود یكى از این دو شِّق است. یا اینكه انتزاعش از نفس ذات هر كدام از این دو تا است بدون اعتبار حیثیت خارجه اى از ذات، از خود این ذات بدون هیچ گونه حیثیت تقییدیه یا تعلیلیه ما انتزاع مى‌كنیم‌ (او مَا اعتبار تلک الحیثیه) یا با اعتبار این حیثیت انتزاع مى‌كنیم هر دو شِقّ این مستحیلند، امّا دوّم با اعتبار حیثیت ما مفهوم واجب الوجود را انتزاع مى‌كنیم، (فلما مر) گذشت‌ (ان کل ما لم یکن ذاتُه مجرّد حیثیه انتزاع الوجود و الوجوب و الفعلیه و التمام فهو ممکن) هر چیزى كه ذاتش‌

 مجرد حیثیت انتزاع وجود و جوب و فعلیت و تمام نباشد این ممكن است در حدّ ذاته ناقص باشد در حریم نفسه. یعنى آنى ذاتش وجود است و وجوب است آنى ذاتش واجب است كه واجب در فعلیتش تمام باشد و مجرد وجود و مجرد وجوب و مجرد فعلیت باشد و این واجب است امّا اگر یك شى‌ءاى ذاتش مجرد حیثیت نباشد بلكه در عروض وجوب وجود این محتاج به غیر باشد این دیگر واجب الوجود نیست این ممكن الوجود خواهد بود. چرا؟ چون در عروضش احتیاج به غیر دارد، پس خود ذاتش ممكن بالذات است، واجب مى‌شود واجب نه به ذات واجب بالغیر مى‌شود. پس واجب الوجود بالذات آن است كه خود حیثیت ذاتش، كه موجب انتزاع واجب الوجود است، ممكن الوجود آن است كه حیثیت ذاتش از آن انتزاع واجب الوجود نمى‌شود، باید ضمیمه به او بشود، امر دیگرى اتكاى به یك امر دیگرى بكند خودش را در بغل یكى دیگر بیندازد بعد به آن بگوئیم واجب الوجود تا خودش را نینداخته در بغل خدا و به او اتكاء نكرده است ما به آن واجب الوجود نمى‌گوئیم، به این ممكن الوجود مى‌گوئیم، پس از ناحیه اتكاء به غیر این افتخار واجب الوجود را براى خود پیدا كرده اگر متدلّى به غیر نبود این همان افتخار ممكن الوجود را داشت ممكن الوجود هم كه افتخارى ندارد. البته براى ما كه افتخار، همین ممكن الوجود بودن است، خدا نكند ما واجب الوجود بشویم، دیگر خیلى عالى است. همه این دردها بخاطر این است كه ما واجب الوجودیم، اگر ممكن الوجود بودیم هیچ مشكلى كسى با كسى نداشت‌ (و امّا الاوّل امّا شقّ اوّل فلأن مصداق حمل مفهوم واحد) مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدقش بالذات، یعنى آن امرى كه در خارج است و ما این مفهوم واحد را از آن انتزاع مى‌كنیم. و بالجمله خلاصه (ما منه الحكایه بذلك المعنى و بحسبه التعبیر عنه به) آنى كه ما از آن این معنا را حكایت مى‌كنیم. و به حسب او تعبیر مى‌آوریم از آن به واجب الوجود (مع قطع النظر عن أیه حیثیه و أیه جهه أخرى کانت) با قطع نظر از

 هر حیثیتى و هر جهت دیگرى كه مى‌خواهد باشد، با قطع نظر از هر علتّى، با قطع نظر هر فاعلى، با قطع نظر هر جاعلى‌ (لایمکن أن یکون حقائق مختلفة الذوات) ممكن نیست دیگر اینها حقایق مختلف بالذات باشند، متباینه المعانى باشند، (غیر مشرکة فى ذاتى أصلا) این اصلًا در ذاتى مشترك با یك امر دیگرى نباشد این معنا همان معناى صرافت وجود است وقتى كه شما وجود را بحت مى‌دانید دیگر نمى‌شود وجود بحت با یك وجود دیگر متباین باشد چون همین كه شما مى‌گویید وجود صرف یعنى وجود اطلاقى، وجودى كه انتها ندارد آن وجود دیگر را هم زیر پر خودش مى‌گیرد، داخل در همان محدوده شعاع خودش مى‌كند، پس بنابراین نمى‌شود در اینجا حقیقت دیگرى مختلف باشد

 (وظنّى أَنَّ من سَلَمت فطرته التى فطر علیها عن الامراض مغیره لها عن استقامتها) كسى كه فطرتش سالم است از امراضى كه تغییر مى‌دهد. واقعاً عجیب است مطلب ایشان خیلى عجیب است چطور مى‌شود فطرت انسان متغیر و متبدّل بشود، یعنى این مرض مى‌آید و عقل را بر مى‌گرداند، برهان را بر مى‌گرداند، فطرت را بر مى‌گرداند و طرق استدلال را بطور كلى تغییر مى‌دهد، این امراض این طورى است.

 سؤال:

 جواب: آن تبدیل به حال اوّل خودش است این خَتَم الله على قلو بهم‌[[34]](#footnote-34) تبدیل به حال خودش است.

 سؤال:

 جواب: تبدیل خلق الله، تبدیل یعنى همان حقیقت اصلى.

 سؤال: فطرت قابل تغییر نیست؟

 جواب: فطرت قابل تغییر نیست، ولى پرده كه روى آن مى‌افتد، این همه دزدى كه مى‌شود، این همه دروغى كه گفته مى شود، بعد توجیه مى‌كنند از كجا مى‌آید مرض پیدا كرده و آن وقت این، بواسطه یكى، دو تا، سه تا، چهار تا، اینقدر زیاد مى‌شود، كه اصلًا فطرت فراموش مى‌شود، نه اینكه نیست یعنى جورى این حقایق مى‌آید و روى این مسائل فطرى را مى‌گیرد این عناد و این امراض مى‌آید جلوى او را مى‌گیرد، كه بعد خودش شروع مى‌كند براى خودش توجیه كردن و بر آن اساس حركت كردن، البته ممكن است در بعضى از شرایط سفت و سخت كه قرار بگیرد و چنان در مضیقه واقع بشود برگردد به همان فطرت، فطرت از بین نمى‌رود، فطرت هست.

 آنهایى هم كه با امام حسین آمدند حضرت هر قدر به آنها مى‌گفتند، آخر چطور ممكن است حضرت به اینها این مطالب را بگوید و بعد اینها همین طور بایستند نگاه كنند، نمى‌فهمم آدم چه مى‌شود؟ آخر مى‌گوید من چكار كردم بنده نمى‌خواهم با یزید بیعت كنم چرا مى‌خواهید مرا بكشید. مى‌گویند دلمان مى‌خواهد. مگر باباى من وقتى مردم آمدند بیعت كردند و یك عدّه تخلّف كردند فرستاد كشتشان، امیرالمومنین وقتى كه مردم ریختند بیعت بكنند مگر آنهایى را كه بیعت نكردند كشت. بیعت نمى‌كنید، نكنید بروید پى كارتان تا وقتى كه درجامعه فساد نكنید كارتان ندارم، بلند شوید بروید. آن ابوبكر و عمر بود كه هر كس نمى‌كرد شمشیر مى‌كشیدند بالاى سرش بیا بیعت كن. طناب انداختند گردن على، على گفت من نمى‌خواهم بیعت بكنم، كارى هم به كارتان ندارم، گفتند: كارى ندارى. بیخود كردى كارى ندارى باید بلند شوى بیایى، نمى‌آیى خیلى خوب مى‌زنیم زنت را مى‌كشیم، بچه ات را سقط مى‌كنیم، خانه ات را آتش مى‌زنیم، بعد

 هم طناب گردنت مى‌اندازیم، مى‌كِشیم توى مسجد، بعد دستت را مى‌آوریم در دست ابوبكر گوساله مى‌زنیم به عنوان بیعت، امّا امیرالمومنین وقتى كه رسید چه كار كرد، بیعت نمى‌كنید، نكنید كارتان ندارم، به جایى كه من منّت بگذارم سر شما، شما مى‌خواهید سر من منّت بگذارید، خودتان آمدید سراغم، این حكومت، حكومت عدل است. حكومت عدل، چماق نمى‌كشد به سر مردم، ترس ندارد، خوب نیا، ولى حكومت ظلم حكومت چماق است، آقا باید بیایى، نیایى، قطع رابطه باتو مى‌كنم، كتكت مى‌زنم، مى‌كشمت، اعدامت مى‌كنم به عنوان مرتد هم لشكر مى‌فرستم. در صدر اسلام چنین بود. لشكر مى‌فرستیم همه‌تان را بگیرند اعدام كنند شما مرتد هستید، زكات نمى‌دهید. و حالا یزید نامه مى‌دهد كه باید بیعت بگیرى از حسین بن على اگر بیعت نگرفتى سرش را بزن و براى من بفرست به ولید مى گوید. حضرت به ولید مى‌گوید نمى‌خواهم بیعت بكنم، مى گویند مى‌كشیمت، غلط مى‌كنى حضرت مى فرمایند: فَخرج؟؟؟ بگذارید من بروم توى یمن اصلًا كارى با كارتان ندارم، مى‌گویند نه اصلًا نمى‌شود به طور كلى، این نگرانى براى یك حاكم جائر در وجودش دائماً وجود دارد و او را از بین مى‌برد، كه باید همه افراد مطیعش باشند، امّا آن نگاه مى‌كند مى‌بیند كه همه افراد باید مطیع خدا باشند، نه مطیع من، بیایید مطیع خدا باشید، پیغمبر نامه مى‌فرستاد براى سلاطین و براى حكّام در شهرها مى‌گوید اسلام بیاورید سلطنت مال خودتان من سلطنت نمى‌خواهم، سلطنت مال خودتان حالا اینها مى‌گویند باید شما به خلافت یزید تن در دهید، مشكل اینجا پیدا مى‌شود. این چه قضیه اى است؟ این كه دارد مى‌بیند این حق مى‌گوید. شما از من چه مى‌خواهید، مى‌خواهید بر علیه‌تان قیام كنم من مى‌روم یك جایى قیام نمى‌كنم. مى‌گویند نه بایستى كه تسلیم بشوى، مى‌گوید من تسلیم زور نمى‌خواهم بشوم، تسلیم زور نمى‌شوى مى‌كشیمت چون تسلیم زور نمى‌شوى مى‌كشیمت. خیلى غلط است دیگر ـ چرا باید این طور باشد ـ چون تسلیم زور

 نمى‌شوى ما از بین مى‌بریمت مى‌كشیم، زن و بچه ات را اسیر مى‌كنیم، بچه هایت را جلویت تكه تكه مى‌كنیم، اینها بخاطر این است كه تسلیم زور نمى‌خواهید بشوید. این تبدّل است، این (ختم الله على قلوبهم است و على سمعهم و على ابصار هم غشاوه) وختم یعنى این ختم یعنى كارى بر سر خودشان آوردند كه آن كار یكى یكى موجب مى‌شود كه پرده بیاید روى پرده و ضخیم بشود، در وهله اوّل شُریع قاضى نیامد حكم به قتل بدهد، در وهله اوّل این كار را نكرد هى گذشت، هى گذشت، هى گذشت، بعد فتوى داد، تازه با ناراحتى، بعد قضیه یك جور مى‌شود كه دیگر شروع مى‌كند خودش هم از خود ابن زیاد هم جلوتر مى رود، یعنى همان كسى كه اوّل در او شك بود، همان كسى كه اوّل با تردید و تزلزل بود، از خود ارباب هم جلو مى‌زند، جلوتر از ارباب مى‌رود. لذا مى‌گویند كه گناهان را كوتاه و سبك نگیرید هر كدام از اینها یك اثرى را مى‌گذارد، كه دیگر بر نمى‌گردد (من اقترف ذنباً فارقه عقل لم یعد ابدا) و (یا لا یعود ابدا). هر دو شكل است. اگر كسى یك گناهى را بكند یك عقلى از او مى‌رود، یك بینش و بصیرت و نورى از او مى‌رود كه دیگر بر نمى‌گردد، تا جایى كه دیگر همه چیز از بین مى‌رود.

## ١٤٧

 (و ظنى أن من سلمت فطرته التّى فطر علیها عن الأمراض المغیره لها عن استقامتها یحکم بأن الأمور المتخالفه من حیث کونها متخالفه بلا حیثیته جامعه فیها لایکون مصدقا لحکم واحد و محکیا عنها به.) این طور به نظر من مى‌رسد، كسى كه فطرش بر آن فطرت، مفطور و سالم ب از امراضى كه مغیر آن فطرت است باشد، و از آن استقامت خودش (محكم) تغییر نكرده باشد این طور حكم مى‌كند (بأن الأمور المتخالفه من حیث کونها متخالفه)

 امورى كه اینها با همدیگر مخالفت دارند، حقایقى كه با هم دیگر تخالف دارند از حیث مخالفتشان‌ (لایکون مصدقا لحکم واحد) بدون این كه حیثیت جامعى در میان این‌ها وجود داشته باشد ممكن است كه به واسطه آن حیثیت جامعه، مشترك باشند اما اگر حیثیت جامعى در میان آن ها نباشد این امور متخالفه‌ (لا یکون مصداقا لحکم واحد) مصداق براى حكم واحد نیستند (محکیا عنها به) و بواسطه آن مصداقِ واحد محكى از آن امور متخالفه بشوند (نعم یجوزذلک إذا کانت تلک الأمور متماثله من جهه کونها متماثله) جایز است كه مصداق واحدى براى اینها تصور كرد، در صورتى كه این امور متماثل باشند از جهت تماثلشان مى‌شود یك مصداق، براى حكم واحد در میان همه اینها پیدا كرد. (کالحکم على زید و عمرو بالإنسانیه من جهه اشتراکهما فى تمام الماهیه لا من حیث عوارضها المختلفه المشخصه) ما بر زید و عمرو حكم به انسانیت بكنیم، و آن انسانیت ما بِهِ الإشتراك بین زید و عمرو باشد هم به زید انسان بگوییم چون مصداقِ براى انسان عوارضِ مختلف و مشخّص است، زید یك عوارضى دارد، عمرو هم یك عوارضى دارد، از نظر قد، از نظر شكل، از نظر خصوصیات، كه ممیز بین زید و عمرو است. اینها عوارضِ مختلفى دارند، از حیث عوارض، این ها مصداق انسانیت نیستند، بلكه از

 حیث نفس ماهیت كه آن نفس، حقیقّت حیوانیت و انسانیت است اینها مصداق براى انسان است. (او کانت مشترکت فى ذاتى من جهت کونها کذلک) یا این كه این حقایق مشترك در یك ذاتى باشند از جهت این كه آن ها این طور هستند، یعنى از جهت اشتراك در یك ذاتى ما یك امر را بر همه آن موارد مختلف حمل مى‌كنیم.

 (کالحکم على الانسان و الفرس بالحیوانیت) حیوانیت ذاتى انسان و فرس است. آن بالا انسانیت تمام الحقیقه بود، این جا جزء الحقیقه است حیوانیت جزء براى ماهیت انسان و فرس است لذا ما هم به انسان حیوان مى‌گوییم، و هم به فرس حیوان مى‌گوییم هر دو مصداق براى حیوانیت هستند و آن حیوانیت مشترك بین این دو حقیقت مختلفه است‌ (من جهت اشتمالهما على تلک الحقیقه الجنسیه) چون هر دوى اینها بر این حقیقت جنسیه مشتملند (او فى عرضى کلحکم على الثلج و العاج بالأبیضیه) یا این كه این ها مشترك در یك امر عرضى هستند مانند بیاض، شما هم بر یخ و هم بر عاج حكم بر ابیضیت مى‌كنید (من جهت اتصافهم بالبیاض) چون هر دو متصّف به بیاض هستند، پس در بیاض با هم شریكند (او کانت تلک الامور المتباینه متقه فى امر خارج نسبى) یا اصلًا این امور متباینه در یك امر خارج از ذات آن ها متفّق هستند كه آن امر، امر نسبى است مثل‌ (حکم على مقولات و ممکنات بالوجود من حیث انتسابها إلى الوجود الحق) شما حكم به وجود مى‌كنید بر مقولاتى كه آن ها ممكنات هستند، و تمام مقولات را موجودٌ، مى‌گویید چرا مى‌گویید موجودٌ، در حالى كه آن موجود، خارج از حقیقت اینها است، وجود خارج از حقیقت این مقولات است، به جهت این كه مقولات ماهیات هستند و وجود، خارج از این‌ها است،. حالا شما به این ها موجودٌ مى‌گویید چون این مقولات به وجود حق و به وجود وسیع منتسب است از این نقطه نظر به همه این ها اطلاق لفظ واحد را مى‌گوییم‌ (من حیث انتسابها الى الوجود الحق تعالى) از نظر انتسابش به وجود حق‌

 متعال. (عند من یجعل وجود الممکنات أمرا عقلیا انتزاعیا) البته پیش افرادى كه این ها قائل به اصالت الماهیه هستند وجود ممكنات را أمر عقلى انتزاعى مى‌دانند، و موجودیتّش را به اعتبار نسبت اینها به وجود، قائم بالنفسه مى‌دانند. در مسأله اصالت الحقیقه افرادِ قائل به اصالت الحقیقه قائل‌اند بر این كه ماهیات اصیل هستند. ماهیات كه اصیل هستند یعنى آن چه كه در خارج تحّقق دارد، آن ها ماهیات هستند، تحقّقش چه اسم مى‌گذارید؛ مى‌گویند چون ماهیات منتسب به آن وجود هستند، ـ وجود را فقط مختصّ به ذات حق مى‌دانند و بقیه از حقایق را در عالم امكان ماهیات مى‌دانند، ـ چون ماهیات منتسب به آن وجود است كأنَّ خودش را در جوار آن وجود قرار داده است، این هم رنگِ وجود، به خود گرفته، نه این كه واقعاً موجود است. ماهیات در خارج تحقّق دارند و اصالت دارند منتهى از نظر ارتباطشان با آن وجود ما به این‌ها موجودٌ مى‌گوییم یعنى قائل به اصالت ماهیه هستیم و حقیقت را اختصاص به ماهیات مى‌دهیم، بر خلاف اصالت الوجودى‌ها كه این‌ها اصلًا وجودى براى ماهیت قائل نیستند و وجود را به همان نفس وجود منتسب مى‌كنند و موجودیت را، به وجود بر مى‌گردانند و لكن اسم آن تعّین وجود را ماهیت مى‌گذارند، قائلِ به اصاله الماهیه، ماهیات مختلفه را و هر ماهیتى را كه مربوط به یك تعین خارجى است، آن ماهیت را اصل مى‌دانند، منتهى این ماهیت چه زمانى در خارج محقق است، وقتى كه عنایت حق به او تعلق بگیرد. عنایت حق به او تعلق مى‌گیرد، او را از تَقُّرر بیرون مى‌آورد، و براى تحقّق او را هدایت مى‌كند، نه این كه واقعاً این ماهیت موجود است بلكه آن وجود، اختصاصِ به حق دارد.، منتهى اتّكاءِ این ماهیات به حق، موجب مى‌شود كه شما یك امر عقلى را از او انتزاع كنید و اسم آن امر عقلى را وجود بگذارید، پس بنابراین آن چه كه در خارج است وجود نیست، ماهیات است. حالا چرا شما به این ماهیات مختلفه موجودٌ مى‌گویید در حالى كه وجودى در خارج ما نمى‌بینیم، ـ این آقایان این طور مى‌گویند، ـ به‌

 متن جلسات شرح حكمت متعالیه ؛ ج‌٥ ؛ ص٤٦٩

 خاطر این كه همه این ماهیات در یك امرى كه خارج از ذات این‌ها است با هم شریكند و آن اتّكا به مبدا اوّل است، از نظر اتّكا به مبدأ اوّل است كه ما انتزاع وجود را از اینها مى‌كنیم امّا در واقع وجود، داخل در حقیقتِ این‌ها نیست، حقیقت اینها فقط ماهیات است، من باب مثال یك مسأله‌اى را كه جداى از یك واقعیت است مثلًا در این اتاق، لیوان آب هست، پارچ آب هست، ضبط صوت هست، میكروفون هست، كتاب هست، افرادى كه نشستند، كیف، قلم، دفتر، چراغ، تمام این‌ها را ما مى‌بینیم و هیچ مشابهتى بین این‌ها وجود ندارد، بین كتاب، میكروفون، مشابهتى نیست بین آب و بین ضبط صوت مشابهتى نیست امّا به تمام این‌ها مى‌گوییم (موجودٌ فى هذه الغرفه) ـ موجودیت فى هذه الغرفه، ـ هذا موجودٌ فى هذا الغرفه از باب اشتراك این‌ها در این مسأله است كه همه اینها و لو حقایق متباینه هستند ولى چون در این اتاق هستند یك صمیمّیتى بین این‌ها پیدا مى‌شود، آن صمیمیت عبارت است از حضور در این اتاق، اسم آن صمیمیت را ما (فى هذه الغرفه) مى‌گذاریم، با این كه، در این اتاق بودن خارج از ذات و ماهیت آن ها است، امّا در عین حال به واسطه همین نسبت، نسبت به این اتاق ما این امر را بر آن ها حمل مى‌كنیم. بنابر قائل به اصاله الماهیه مطلب همین طور است. آقایانِ قائلِ به اصالت الماهیه معتقدند كه وجود اختصاص به ذات حق دارد. بقیه ممكنات به اندازه سر سوزنى حسّه‌اى از وجود نصیب آن ها نشده است و آن چه ما در عالم اعیان مشاهده مى‌كنیم عبارت است از ماهیات. اگر از آنها سؤال كنند این ماهیات در ذهن هم تقرُّر دارد؟ مى‌گویند بله منتهى دو جور ماهیت داریم، یك ماهیت قبل از عنایت حق است و یك ماهیت بعد از عنایت حق، آن ماهیتى كه قبل از عنایت حق است، ـ همین طورى است كه شما مى‌فرمایید، ـ ممكن است در ذهن تقُّرر پیدا كند، اسم آن را عالم تقرُّرات مى‌گذاریم آن ماهیتى كه بعد از عنایت حق است یعنى حق به او عنایت كرده است و او در خارج به همین كیفیتى در آمده است كه الآن‌

 شما مشاهده مى‌كنید وجودى ندارد، خیال نكنید كه وجود دارد، نه! هر چه كه هست ماهیت است ولى ماهیتى است كه مورد عنایت واقع شده است. اینها لفظ را برگردانده‌اند و الّا واقعیتّش كه یكى است، شیره كه نمى‌توانید سرش بمالید باالفاظى مثل واقعیتِ عنایت و لطافت و ظرافت از این طور چیزها كه نمى‌شود با آن بازى كرد. حالا آن عنایت چیست؟ یارو آن شخصى كه در مشهد بود مى‌گفت نه اصالت الوجود است و نه اصالت الماهیه است مى‌گفت اصالت الجعل است. امّا این جعل چیست؟ آخر این ـ جیم ـ و ـ عین ـ و ـ لام ـ ، یك معنایى دارد بالأخره اسم جعلِ ماهیت چیست؟ یك چیزى به ما نشان بدهید كه اسمش جعل باشد جُعَل باشد، اسم این بازى با الفاظ است و الّا خود آن شخص هم نمى‌فهمد چه مى‌گوید، این كه مورد عنایت واقع شده است و مورد نسبت با حق واقع شده و در خارج تكون پیدا كرده حق، چكارش كرده است بالأخره خُب یك كاریش كرده است آن چیست؟ آیا به آن ماهیت افاده كرده كه خودش داشته، ماهیت همین بود. به آن وجود داده است و وجود به آن تزریق كرده كه شما با آن مخالفید مى‌گویید وجود مال خودش است این وجود را كرده در كیسه و آن براى خودش هست و از كیسه در نمى‌آورد، پس بالأخره این زید بیچاره كه درست شده یعنى چكار با آن شده است. (او کانت متفقت فى مفهوم سلبیى) یا این امور متباینه در یك مفهوم سلبى اتفاق دارد یعنى حیثیت سلبیه موجب شده است كه یك امر مشتركى در اینها باشد و این ها مصداق بر آن امر مشترك قرار بگیرند (کالحکم علمى ما سوى الواجب بالامکان) بر غیر از خداى متعال به امكان حكم بكنیم، همه اینها ممكن الوجودند (اشتراك ها) چون همه اینها در این مسأله مشتركند كه ما ضرورت وجود و عدم را از ذوات اینها سلب مى‌كنیم. شما تمام ممكنات را نگاه كنید، سلب ضرورت وجود و عدم دارند و آن چه كه سلب ضرورت وجود و عدم داشته باشد او را امكان خاص و. ممكن بالذات مى‌گوییم. (و اما ما سوى أشباه تلک الوجود التى ذکرناها) ما سواى اشباه این‌

 وجوهى كه ما از جهات ذكر كردیم‌ (اتفاقیه فلا یتصور الحکم فیها بامر مشترک) حكمِ در آن به یك امر مشتركى تصور نمى‌شود (بلا جهته جامعه ذاتیه او عرضیه) بدون این كه جهت جامع براى امور مختلف باشد، حالا آن جهت یا ذاتى باشد كه به ماهیت برگردد یا عرضى باشد كه به اوصاف و برگردد. (فاذا حکمنا على الامور متباینه الذوات بحکم واحد) اگر ما حكم كردیم بر امور متباینّه الذوات بر امورى كه ذاتاً با هم تباین دارند كردیم، حكم واحد كردیم‌ (به حسب مرتبه ذواتها) به حسب مرتبه خودشان‌ (فى أنفسها) در مرتبه ذات حكم كردیم، نه به خاطر خارج از مرتبه آنها و جداى از مرتبه شان كه بواسطه انتسابشان به یك امر دیگر یا بواسطه عروض یك وصفى بر آن ها بلكه به خود ذات آن ها ما یك حكم مشترك كردیم هم به این واجب الوجود به خاطر ذاتش و فى حد نفسه گفتیم، و هم به این جناب واجب الوجود گفتیم، به خاطر ذاتش و فى حد نفسه، بدون ملاحظه، امر دیگرى خارج از ذات. اگر این طور شد. (او اعتبار جهه اخرى) یا جهت دیگرى را اعتبار بكنیم، انتساب اینها را به یك امر دیگرى غیر از خودشان بدهیم. (فلا بد هناک مما به الاتفاق) هیچ چاره اى نیست جز اینكه بین این دو بزرگوار واجب الوجود یك ما به الاتفاقى باشد، حداقل در بعضى از مسائل با هم اتفاق كنند، حالا در همه چیز با هم اختلاف مى‌كنند، این دو واجب الوجودها در بعضى از مسائل با هم اتفاق داشته باشند. اختلاف خوب نیست. (و ما به الاختلاف از الذاتیین فیها) (مما به الاتفاق و ما به الاختلاف من الذاتیین فیها) اگر ما به الاتفاق و ما به الاختلاف باشد كه هر دوى اینها در این امور متخالفه ذاتى باشند. (فیستدعى الترکیب بحسب جوهر الذات) پس استدعاى تركیب را به حسب ذات در ماهیت مى‌كند، یعنى ماهیت اینها باید از دو امر تركیب بشوند، یك ما به الاتفاق یكى هم ما به الاختلاف و هر دو

 هم در این ها، ذاتى باشد یكى از این ها جارى مجراى جنس و مادّه مى‌شود و دیگرى جارى و مجراى فصل و صورت است، از نقطه نظر حقیقتِ نوعّیه، جنس و فصل است، از نقطه نظر وجود خارجى، مادّه و صورت است، مادّه همان جنس است منتهى مصداق براى جنس، صورت هم مصداق خارّجى براى فصل است، یعنى از مرحله ابهام به مرحله تبین و ظهور كه مى‌رسد اسم آن را مادّه و صورت مى‌گذارند (و الترکیب بأىّ وجه کان) شما هر نوع تركیبى را قائل باشید (ینافى کون الشى‌ء واجب الوجود بالذات) منافات دارد با این كه شى واجب الوجود بالذات باشد، یعنى نفسُ التركیب موجب مى‌شود كه واجب الوجود از واجب الوجودى خودش بیرون بیاید، حالا این تركیب، چه تركیب بین مادّه و صورت در مختلف الحقایق یا متفّق الحقایق باشد، این تركیب موجب احتیاج است و موجب تبّدل واجب الوجود به ممكن الوجود مى‌باشد (بل نقول) در اینجا ایشان مى‌خواهند، خود وجود را مورد نظر قرار بدهند.

 در برهان اوّلى كه بر رّد ابن كنود بود از باب اتفّاق و اختلاف جلو آمدند، یعنى در بالا برهان روى مسأله ما به الاشتراك و ما به الاختلاف رفت، از برهان عدم تركیب، ایشان به این نتیجه رسیدند كه واجب الوجود در ذاتش نباید مركّب باشد، اگر مركّب باشد احتیاج و امكان لازم مى‌آید، اما در اینجا مطلب را یك قدرى بالاتر مى‌برند، مى‌گویند اصلًا شما در خودِ وجود نگاه كنید، نیاز نیست كه این راه دراز را برویم شما به خود وجود و صرافت وجود نگاه كنید، این طردِ ثانى و نفىِ ثانى مى‌كند، به هر چه كه برایش فرض دوّم كردید بر مى‌گردد و دیگر تركیب و ما به الختلاف و ما به الاتفاق و انتزاع و امر جامع لازم نداریم شما تصّور وجود را بكنید، تصورِ وجود، نیاز به این مسأله ندارد (اذا نظرنا الى نفس مفهوم الوجود

 مصدرى) وقتى شما به خود مفهوم وجود مصدرّیه انتزاعى یعنى همان هستى، به معناى بودن به همان مفهوم وجودى كه مصدرى است و از حقایق خارجّیه انتزاع مى‌شود و معلوم، و بدیهى است نظر كنید (أدانَا نظر و البحث) نظر و بحث ما را به این نتیجه خواهى نخواهى مى‌رساند (الى أن حقیقه و ما ینتزع منه) حقیقتِ وجود مصدرى و ما به ازاى خارجى آن وجود مصدرى‌ (ما ینتزع منه) كه این وجود مصدرى از او انتزاع مى‌شود (امر قائم بذاته) یك امرى است كه به ذات خودش قائم است. كه‌ (هو الواجب الحق و الوجود المطلق الذى لایشوبه و العموم و لاخصوص) عموم بر وجود مطلق حق تعالى حمل مى‌شود كه او داراى افراد باشد و آن افراد عدل هم باشند مانند عموم بدلى یا شمولى و لا خصوص، و این كه خصوص هم بر آن حمل نمى‌شود كه امتیازى از غیر داشته باشد، و تعددّ هم بر نمى‌دارد و انقسامى هم بر نمى‌دارد (اذ کل ما وجود هذا الوجود فرضا) هر وجودى كه یك همچنین نحوه وجود بَحت و بسیط وجودش باشد (لا یمکن أن یکون بینه و بین شى‌ء آخر له أیضا هذا الوجود) دیگر بین او و بین شى دیگرى او هم همین وجود را دارد دیگر نمى‌شود مباینه و تغایرى باشد، چطور ممكن است دو وجود باشند و هر دو وجود، بحت و بسیط باشند، در عین حال بین اینها یك دیوار باشد، پس دیگر بسیط و بحت نیستند و دیگر صرافت ندارند، پس این چه واجب الوجودى است؛ چون از یك طرف وجودش وجود اطلاقى، از یك طرف حد دارد، اگر مى‌گوئید اطلاق است پس حدّش چیست؟

 مثل این كه مى‌گوییم آب این دریا اطلاق دارد و حد ندارد، بعد نگاه مى‌كنید آب دریا دم ساحل آمده و معلوم است كه این ساحل حدّش است، حالا هر چه هم شما وسیع بگیرید، بالأخره حدّى دارد، اما اطلاق آن است كه هر چه نگاه مى‌كنیم‌

 آب است اصلًا ساحلى وجود ندارد، این اطلاق مى‌شود، آن وقت دیگر در این صورت دو تا دریا نداریم، الان چند دریا داریم؟ اقیانوس هند، كبیر، اطلس، منجمد، شمال و جنوب، دریاى عمان، بحر احمر، خلیج فارس تمام اینها به چه علّت پیدا شده؟ براى اینكه حدودش پیدا شده است چون حدود دارد. حالا اگر به هر چه نگاه كردید، دریا بود. فرض كنید كه طوفان نوحى آمده و الحمدالله همه دنیا آب شده، همه جا را آب برداشته شما هم سوار كشتى نجات شدید. از هر حیوانى هم یك جفت آوردید كه مبادا منقرض بشود.

 یك بنده خدایى چیزهایى از كتاب تورات مى‌آورد و مى‌گفت: حضرت نوح از همه آورد از عقرب هم آورد از مار هم آورد. ـ مِن كُلٍّ زوجین إثنَین ـ [[35]](#footnote-35) یك جفت آورد، شیطان هم دید كه الاغ در كشتى مى‌رود آن هم زیرش قایم شد.

 چیزهایى هم بعضى از ائمه جمعه‌ها نقل مى‌كنند، واقعاً بعضى ها چه مثالهاى جالبى مى‌زنند یعنى اصلًا نمى‌فهمند این مثالى كه مى‌زنند چه نتایجى دارد، مى‌خواهند یك وجهى را بگویند، یك جاى دیگر را خراب مى‌كنند. حالا اگر فرض بكنیم یك همچنین طوفانى آمد و شما هم سوار كشتى شدید صبح از خواب بلند شدید و دیدید كه اگر تا شب هم راه بروید باز آب است یك ماه گردش كردید هر چه رفتید دیدید آب است. حالا شما مى‌توانید كره زمین را تقسیم كنید به ٥ دریا، ٦ اقیانوس، همه جا یكى است. چرا؟ چون آب از محدودّیت در آمده است و جنبه اطلاقى به خود گرفته است، وقتى جنبه اطلاقى بگیرد، دیگر در این صورت دو بر نمى‌دارد، واحد خواهد بود. پس بنابراین حدّى دیگر براى آن تصّور نمى‌شود. حالا وجودى را كه ما براى واجب الوجود تصّور مى‌كنیم، این وجود، وجود بحت و اطلاقى است و وجودِ بحت و طلاقى تعّین ندارد، چون اگر تعین داشته باشد

 موجب حدِّ در ذات است و حدّ در ذات، موجب ماهیت است، ماهیت هم مقتضى عروضیت وجود بر ذات خودش است و هر چیزى كه مقتضى عروض وجود بر ذات باشد ممكن الوجود است، و ممكن الوجود نیاز به علّت دارد. این اشكالى است كه به وجود مى‌آید. پس بنابراین هر دو ـ بزرگوار ـ واجب الوجود وجودشان وجودِ مطلق باید باشد، مطلق هم اگر بخواهند باشند گیر مى‌كنند بالأخره یكجا در همدیگر مى‌روند، یعنى یك‌جا فاصلى بین این و بین آن بایستى وجود داشته باشد (فلا یکون اثنان) پس دیگر دو تا نیست، و دو وجود تصور نمى‌شود (بل یکون هناک ذات واحده) یك ذات و یك وجود واحد است. (کما أشار إلیه صاحب التلویحات ـ این طور صاحب تلویحات فرمودند (صرف الوجود الذى لا أتم) صِرف الوجودى كه اتمّ از او وجود ندارد، وجود ندارد، بلكه او اتّم است‌ (کلما فرضته ثانیا) هر چه را كه دو تصوّر كنید (فاذا نظرت فهو هو) وقتى كه نگاه مى‌كنید به آن دو، همان اوّل خواهد بود (إذا لا میز فى صرف شى‌ء) زیرا دیگر در صرف و شى و بسیط الحقیقه امتیازى وجود ندارد. (فوجوب و وجوده) (الذى هو ذاته بذاته تعالى) وجوبِ وجود این صِرف الوجودى كه ذات خداوند بذاته است، یعنى این سه وجوب، وجودِ بذاته است، بذاته ذات او صرف الوجود است، وجوب وجود دارد، نه این كه وجوب وجود را از ناحیه غیر دریافت كرده است‌ (یدّل على وحدته) این وجوب وجود دلالت بر وحدت حق مى‌كند (کما فى التنزیل: شهد أنّه اللّهُ لا اله الا هو)[[36]](#footnote-36) خدا بر وحدانّیت، و بر حقیقت خودش شهادت مى‌دهد لا اله الا هو یك تعّین در خارج است، معناى لا اله الا هو یعنى یك حقیقت متعینه در خارجِ است، دو تعین وجود ندارد، یكى این‌ (و على موجوده الممکنات به) و بر

 موجودیت ممكنات به او شهادت مى‌دهد. به واسطهآن حقیقت واحد همان طورى كه مى‌فرماید (أوَلَم یکفِ بِربّک أنَّهُ على کلِّ شى شهید)[[37]](#footnote-37) آیا این مسأله كافى نیست كه پروردگار تو بر هر چیزى شهید است یعنى حضور دارد، این حضور پروردگار بر هر چیزى كه عبارت است از حضور عِلّى و حضور وجودى. شهادت در این جا به معناى حضور است نه این كه شهادت به معناى دادگاه و محاكمه باشد آن شهادت، شهادت قلابى است. مى‌آیند پول و رشوه مى‌دهند، بعد آقا شهادت مى‌دهد یا منافعش در خطر است شهادت نمى‌دهد، ولى آن شهادتى كه خداوند در این جا دارد (كل شى‌ءٍ شهید) شهید عبارت است از همان حضور شاهد در واقعه، و در همان نفسِ واقعه مستشهد عنه، استشهاد بر او تعلّق گرفته است، نفس حق در آن واقعه خودش حاضر است، نفس حق در این میكروفون حاضر است، نفس حق در این كتاب حاضر است، شهادت بر وجود كتاب عبارت است از حضور حق در این تعین، و همان طور در همه تعینات، این معنا معناى شهادت است، شهادت به معناى تحقّق و تكّون شى‌ءِ خارجى به واسطه شاهد است، شى‌ءِ خارج تكّون خود را مدیون شاهد است این شهادت شهادتى است كه (لا یردّ و لا یبدّل) است و هیچ‌گونه كدورت وهیچ‌گونه اجمالى عارض بر آن نخواهد بود.

## ١٤٨

## برهان عرشى‌

 برهان عرشى: و لنا بتأیید الله تعالى و ملكوته الأعلى الهى برهانه آخر عرشى على توحید واجب الوجود تعالى یتكفل لدفع الاحتمال المذكور و یستدعى بیانه تمهید مقدمه.

 در این مطلب مرحوم آخوند از راه صرافت وجود و بساطت حقیقت واجب الوجود برهان برتفّرد واجب الوجود را اثبات مى‌كنند. ردّ ابن مكونه به همان كیفیتى است كه در مسائل قبل هم مطرح شده یعنى چكیده و نقاوه مسائل گذشته به صورت دیگرى در این برهان مطرح مى‌شود. به عبارت دیگر در اینجا صحبت از این است كه حقیقت واجب الوجود را اگر، در نظر بگیریم بدون حیثیت دیگرى، همانطورى كه قبلًا مرحوم آخوند فرمودند بدون حیثیت تعلیلیه یعنى این معلول براى غیر باشد، یا بدون حیثیت تغییریه به شرط شى‌ء دیگرى این صفت كمالیه یا این وجود بر این ذات حمل بشود بدون هیچ حیثیتى، شما دو مطلب از او انتزاع مى‌كنید، یكى وجوب است، و یكى وجود امّا در سایر ممكنات وقتى كه بخواهید لحاظ بكنیدحیثیات تعلیله و تقئیدیه باید به آن ضمیمه بشود چون بقّیه ممكنات، ممكن الوجود هستند و از ماهیتّى كه وجود به نحو امكان بر آن ماهیت صدق مى‌كند، شما نه وجوب را مى‌توانید انتزاع كنید و نه وجود را، بلكه حمل وجوب و وجود بر اینها بواسطه اتكاء بر غیر است بواسطه انتساب به غیر است، كه این واجب مى‌شود. اگر آن جهت انتساب و جهت اضافیه اشراقیه و جهت علق و جنبه ربطى بین اشیاء نباشد، نه وصف وجوب بر آنها حمل مى‌شود و نه وجود .. این مطلبى است كه در مطالب گذشته هم صحبت شد راجع به این قضیه. از اینجا ایشان‌

 مى‌خواهند یك حركتى كنند به سمت مسأله صرافت وجود و بساطت وجود به عبارت دیگر همین قاعده (بسیط الحقیقه كل الاشیاء) كه اگر حقیقت و ذاتى داراى این دو خصوصیت باشد البته هر كدامش باشه كفایت مى‌كنه یعنى اگر ذاتى حقیقت وجوب از نفس حقیقت آن ذات انتزاع بشود بدون احتیاج به حیثیت دیگرى و همین طور سائر مسائل دیگر این ذات، ما اسمش را واجب الوجود مى‌گذاریم. حالا این واجب الوجود كه وجود از آن حقیقت ذات انتزاع مى‌شود از آن جایى كه خود این وجود صرف است و بسیط است طبعاً نه تركیبى در ذات و ذاتیات آن وجود باید وجود داشته باشد و نه اینكه جهت نقصى از نقائص متوجهه بر ممكن باید بر این وجود حمل بشود. فرض بكنید كه مانند خلل، نقصها، جهل، اوصاف سلبیه اى كه بر ممكنات هست، تمام اینها از این ذات واجب الوجود باید دفع بشود و سلب بشود. اینكه من شرحش را نمى‌دهم بخاطر این است كه مطالبش را بیش از آنچه كه ایشان مى‌گویند ما در طول این مباحث عرض كردیم فقط روخوانیش را مى‌خواهیم بكنیم. حالا اگر شما دو ذات واجب الوجود را در نظر بگیرید كه حقیقت اینها، ذاتاً حقیقتشان واجب الوجود باشد امّا هر دو، دو امر متغایر با هم باشد و جداى از هم باشد اگر این دو واجب الوجود را مّد نظر قرار بدهید این دو واجب الوجود طبعاً از نقطه نظر محدودیتى كه بین آنها و بین واجب الوجود دیگر است یك صفت نقصى مترتّب بر آنها خواهد شد، یعنى وجود این واجب تا مرز عدم تدخّل و تسرّى به وجود واجب الوجود دیگر است. الان دو مرزى كه شما براى این دو لیوان در نظر گرفته اید هر كدام اینها یك مرز وجودى دارند، این وجودش تا حدیست كه به این سرایت نكند، این هم وجودش یك محدودیتى است كه داخل در این لیوان نمى‌شود، پس این محدودیت وجودیست كه حصارى به دور این وجود كشیده و آن حصار موجب نقص است از نقطه نظر فقدان كمال دیگرى یعنى این واجب الوجود كمال دیگرى را فاقد است در حالى كه هر كمالى‌

 به وجود بر مى‌گردد و اگر ما بگوئیم كه این واجب الوجود فاقد كمال دیگر است در واقع در ذات واجد الوجود یك تركبّى لازم مى‌آید از یك امر ثبوتى و یك امر عدمى، آن امر عدمى عبارتست از عدم كمال شى‌ء دیگر است در حالى كه با صرافت وجود گفتیم چیست؟ ناسازگار است.

 پس این مسأله و محورى كه همیشه ورد اللسان ماست كه تمام رفع اشكال من اصله برگشتش به مسأله صرافت وجود است این را هیچ وقت فراموش نكنیم. این قضیه صرافت و بساطت حقیقت وجود را اگر ما مّدنظر داشته باشیم هیچ دلیلى، هیچ برهانى، نه عرشى، نه فرشى، هیچ نمى تواند به این مسأله و به این حقیقت برسد، به این قاعده، كه تمام كمالاتى كه مترتّب بر ذات واجب الوجود است تمام آنها منتزع و منبعث از یك واقعّیت است و آن واقعه بساطت الحقیقه، قاعده ى بسیط الحقیقه و بساطت حقیقت وجود و صرافت وجود این حل كننده و از بین برنده تطیه تمام اشكالات است و با وجود این دیگر نمى ماند و این مسأله در قالب اشكال مختلفى پیدا مى شود، و مطرح مى شود، امّا اصل قضیه همین است.

 (و لنا بتأیید الله تعالى و ملکوته الأعلى برهان آخر عرشى على توحید واجب الوجود تعالى یتکفل لدفع الاحتمال المذکور و یستدعى بیانه تمحید مقدمه) آن چیست؟ (أَنَ حقیقه الواجب تعالى) حقیقت واجب متعال، ذات واجب تعالى‌ (لمّا کان فى ذاته مصداق اللواجبیه) چون ذاتاً مصداق واجبیت است و واجبیت بر او صدق مى كند. (هو واجب و مطابق للحکم علیه بالموجودیه) و مطابق حكم به موجودیت از (هو موجود بلاجهت اخرى غیر ذاته) بدون جهت دیگرى، بدون هیچ حیثیت دیگرى معلول براى جهت دیگرى باشد، مقید باشد بوجود شى‌ء دیگر اگر اینطور باشد از آنجائیكه اینطور است و اگر اینطور نباشد چیست؟

 (و الا لزم احتیاجه فى کونه واجبا و موجوداً الى غیره) و الا احتیاجش در وجوب و در موجود، موجودیت احتیاج دارد به غیرش همانطورى كه بیانش گذشت، خُب این مطالب همه گفته شد. (و لیست للواجب لتعالى جهه اخرى فى ذاته لا یکون بحسب تلک الجهة واجباً و الموجودا) از یك طرف دیگر جهت دیگرى در ذات او نیست كه‌ (لایکون بحسب تلک الجهه واجبا و موجودا) به حسب این جهت واجب و موجود نیست و الّا تركیب در ذاتِ او لازم مى‌آید از این دو جهت، ابتداعا لازم مى‌آید اگر هر دو ذاتى باشند بالاخره لازم مى‌آید، اگر لازم باشد یعنى ما دو لازم را در نظر مى‌گیریم، كه این دو لازم، دو لازم متخالف هستند، مثل ضحك و غضب كه این ضحك و غضب و اخم هر دو لازم براى دو ملزومند یكى تعجّب است كه در ذات انسان است و یكى هم آن جنبه دفاع است، آن جنبه دفاع از نفس است كه آن هم ملزوم براى هر طبیعت، هر باقیه در این حیات است، پس این دو امرى كه مّد نظر است یا ذاتى براى یك شى‌ء است مثل حیوانیت و ناطقیت ذاتى و یا اینكه لازم براى یك ذاتى است، بالاخره برگشتش به یك ملزومى است كه آن ملزوم ذاتى است و موجب تركُّب در ذات است یا فرض كنید مانند تفكّر و غیر ذلك از آن ملزوماتى كه به حیوانیت و انسانیت برمیگردد كه بالاخره برگشتش به تركیب است یا ابتداً تركیب لازم مى آید یا بالاخره هم موجب تركیب خواهد شد. (و قد تحقق بساطته تعالى من جمیع الوجوه) در حالتیكه صحبت ما در بساطت حق متعال از همه وجوه بود (کما سیجى‌ء. فحینئذ نقول یلزم أن یکون واجب الوجود بذاته موجودا و واجبا بجمیع الحیثیات الصحیحه) باید واجب الوجود بذاته هم موجود باشد و هم واجب باشد به همه حیثیات، حیثیت تعلیلیه، حیثیت تقئیدیه از هر حیثیتى شما نگاه بكنید، این ذاتاً باید واجب باشد، كمالاتى كه بر او مترتّب است، نقایصى كه از او سلب مى‌شود، از هر جهتى باید وجود و وجوب انتزاع از

 ذاتش بشود، نه اینكه از جاى دیگر به او اهدأ بشود. (و على جمیع الاعتبارات مطابقة لنفس الأمر) هر اعتبارى را كه این اعتبار را مطابق با نفس الامر شما تصّور مى‌كنید، باید از نقطه نظر همه اعتبارات؟؟؟ واجب الوجود لذاته باشد. (و الا لم یکن حقیقته بتمامها مصداق حمل الوجود و الوجوب) والا خود حقیقت واجب الوجود این بتمامه مصداق حمل نیست، بلكه اشیاء دیگرى در این حمل دخالت دارند. (إذلو فرض کونه فاقدا لمرتبه من مراتب الوجود) زیرا اگر فرض بشود این واجب الوجود یك مرتبه از مراتب وجود را فاقد باشد، یعنى آنچه كه در عالم كون متحقّق است واجب الوجود واجد اوست، نه اینكه فاقد اوست، هر مرتبه اى از مراتب وجود را كه فاقد باشد، بالسنبه براى واجب الوجود نقص حساب مى‌شود. (و وجه من وجوه التحصل) و هر وجهى از وجوه تحصُّل و تشخّص خارج را فاقد باشد و كمال آن تشخّص خارج را نداشته باشد (او عادما لکمال من کمالات الموجود بما هو موجود) یا اینكه كمالى از كمالات موجود بما هو موجودٌ یعنى كمالى كه به اصل وجود برمى‌گردد واجب الوجود فاقد آن كمال باشد پس بالنسبه به آن مسأله صرافت و بساطتش خدشه وارد مى‌شود. چون از آن نقطه نظر دیگر وجود در اینجا راه ندارد، درحالیكه ما وجود را براى واجب الوجود بسیط و بالصّرافه فرض كردیم.

 وجود بالصرافه مثل موج مى‌ماند هر جا تصّور كنیم داخلش مى‌شود اینطور نیست كه مثل انسان است كه وقتى مى‌خواهیم برویم داخل كوچه جلویمان دیوار باشد سرمان بخورد به دیوار نه مثل موج است، شما از اینجا موج را ول كنید فرستنده داشته باشید از دیوار هم رد میشود، هیچ چیزى پیدا نمى‌كند الا اینكه سوراخ میكند و میرود تو این میشود چى؟ این وجودات. حقیقت وجود رادع و مانع ندارد، بدون هیچ ردع و منعى این حركتش را مى‌كند و ادامه مى‌دهد، دیدید

 آب وقتى راه مى‌افتد سنگ بگذارید جلوى آب از كنارش مى رود خاك باشد در آن فرو میرود حتى اگر آجر هم بخواهید جلویش بگذارید بالاخره به این آجر كم كم، نم میدهد تا راهش میندازد و میرود جلو، این میشود حقیقت وجود، رادع و مانع ندارد

 (فلم یکن ذاته من هذه الحیثیة المصداقاً للوجود) اگر عادم باشد كمالى را پس ذاتش از این نقطه نظر عدم، مصداق براى وجودیكه مختص به آن كمالست نخواهد بود (فیتحقق حینئذ فى ذاته) پس در ذات واجب الوجود جهت امكان یا امتناعى كه مخالف با جهت فعلیت و تحصُّل است پیدا مى‌شود، یا ممكن است یا اینكه اصلًا ممتنع است بالنسبه به اینكه صفتى از صفات را براى خودش اكتساب كند. وقتى كه اینطور شد وقتى كه واجب الوجود از جهت فعلیه و از جهت عدمیه تركیب شد (فیتركب ذاته) از دو حیثیت وجوب و غیرش امكان باشد یا امتناع باشد، پس ذاتش مركب شد مثل بقیه ممكنات و (بالجمله (ینتظم ذاته) ذاتش نظام مى‌گیرد از جهت وجودیه و جهت عدمیه‌ (فلایکون واحدا) پس واحد نخواهد بود (لهذا مفاد ما مر فى الفصل السابق) مفاد آنچه كه قبلا گذشت این بود (ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الحیثّیات) از جمیع حیثیات‌ (فاذا تمهدت لهذه المقدمة التى مفادها ان کل کمال) این مقدمه اى كه مفادش اینست كه هر كمالى و هر جمالى‌ (یجب ان یکون حاصلا لذات الواجب التعالى) هرچه را كه شما از كمال و جمال فرض مى‌كنید واجب الوجود باید حاصل باشد، یعنى هر كمالى و جمالى را كه شما به اصل وجود برمى‌گردانید، واجب الوجود باید واجد او باشد (و ان کان فى غیره یکون مترشحا عنه فائز من لدنه) اگر این كمال و جمال را شما در غیر مى‌بینید، این كمال و جمال از ذات او آمده است، نه اینكه این غیر از پیش خودش آورده و واجب الوجود واجد براى او هست لذا مى‌گوئیم كه در (الحمدلله رب‌

 العالمین) الف و لام را الف و لام جنس مى‌گیریم، نه الف و لام استغراق، یك وقت مى‌گوئیم الحمدلله رب العالمین تمام حمدها همه برگشتش به حمد توست، یعنى هر كسى هر شخصى را كه حمد مى‌كند، این در واقع تو را حمد مى‌كند چون تو فاعل آن محمود هستى، تو فاعل آن امر محمود و پسندیده هستى، یك وقت اینطور مى‌گوئیم، یه وقت مى‌گوئیم اصلًا جنس و حقیقت حمد اختصاص به ذات تو دارد یعنى وقتى كه یك چیزى دارد چیز دیگرى را حمد مى‌كند اصلًا نفس این حمد به تو بر مى‌گردد، اشتباه خیال مى‌كند، دارد به این حمد مى‌كند. اگر وقتى شما دارید یك گلى را حمد مى‌كنى، البته حمد به جهت اختیارى برمى گردد، یك شخصى را حمد مى‌كنید بر یك عمل الان شما این مظهرى را دارید مى‌بینید و حمد مى‌كنید امّا در واقع چیست؟ در واقع او را دارید حمد مى‌كنید چرا؟ به جهت اینكه این عمل پسندیده و این عمل مستحسن حقیقتش از اوست و مجریش اینه مجریش هم اونه، اینطور به نظر مى‌آید، پس حقیقت آن عمل حقیقتش چیست؟ مثل نقاشى را مى‌ماند كه شما این نقاشى را حمد كنید عجیب نقاشى اى هست! این چه نقاشى عجیبى است! این چه ظرافتى دارد! این كه مى‌گویید ظرافت دارد، این رنگى كه الان در صفحه، تابلو است كه حمد ندارد، این رنگ همان رنگیست كه تو قلم مو میزنند دیگه حالا این رنگها همه اش به قلم قاطى بود حالا جدا شده والا رنگ زرد، رنگ سیاهى، رنگ سفیدى، رنگ قرمزى، اینكه حمد ندارد آن چیده شدنش در كنار هم حمد دارد آن چیده شدن مال كیست؟ مال آن نقاش ایست پس شما كه مى‌گویید این عجب بلبلى هست كه الان در شاخسار هست دارید واقع آن نقاش را حمد مى‌كنید و الا این فقط یك رنگ زردیست، رنگ زرد كه حمد ندارد ستایش ندارد، زرد زرد است زرد اینجا، قرمز اینجا، سیاهى اینجا، پایش نارنجى، این كه حمد ندارد آن تركیبى كه در این رنگها بوجود آمده قابل ستایش است آن تركیب مال چیست؟ این مال مركب است، مال فاعل هست. اینجاست كه مى‌گویند: الحمدلله‌

 اصلًا جنس حمد مال خداست. آن گلى كه بیرون میاید، این گل چیست؟ یك برگ گلى است كه شما اینجوریش بكنید له مى‌شود. این كیفیت و تمام آنچه كه هست، علمى كه در عالم وجود دارد، فهمى كه در عالم وجود دارد، هر صفت كمالى كه در عالم وجود دارد، آن صفت كمالى رشحه ذات اوست، پس بنابراین حمد اختصاص به ذات او دارد.

 (فنقول لو تعدد واجب بالذات لا یکون بینهما علاقه ذاتیه لزومیه) اگر واجب متعدد باشد به ذات، واجب به ذاتى كه بین اینها علاقه ذاتى لزومى نیست، یعنى یكى علّت براى دیگرى نیست یا هر دو معلولى براى علت ثالثى نیستند، (کما مر) گذشت‌، (من ان الملازمه بین الشیئین) ملازمه بین دو شى‌ء یا جداى از این نیست یا یكى معلول دیگریست یا هر دو معلول هستند (کل منهما) هر كدام براى امر ثالثى معلول هستند (فعلى أى واحد من التقدیرین) هر كدام از دو تقدیر (فلیزم معلولیة الواجب) معلولیت واجب لازم میاید (و هوخلق فرض الواجبیة لهما) این با واجبّیت منافات دارد. (فاذن لکل منهما مرتبه من الکمال) خُب پس بین اینها علاقه لزومیت نیست، حالا كه علاقه لزومیه نشد خود اینها چكاره اند؟ (لکل منهما مرتبه من الکمال) هر كدام از اینها یك مرتبه اى از كمال و حظى از وجود و تحصُّل دارند و تشخّص‌ (لا یکون للاخر) این براى خودش، آن هم براى خودش‌ (و لامنبعثا عنه) و نه منبعث از دیگرى است و الا معلول میشود (و مترشحا من لدنه) از پیش دیگرى نیست‌ (فیکون کل واحد منهما عادما لنشأته الکمالیه) هر كدام از این دو واجب الوجود یك نشئه و یك مرتبه از كمال را ندارند وفاقدند، عادم است، و فاقد است به مرتبه وجودّیه‌اى كه در دیگریست‌ (سواء کانت ممتنعه الحصول له او ممکنه) حالا

 مى‌خواهد ممتنع الحصول باشد براش یا ممكن باشد فرق نمى‌كند بالاخره ندارد (فذات کل واحد منهما بذاته لیست محض الحیثیته فعلیته و الوجوب و الکمال) پس ذات هر كدام از این دو تا دیگر ذات واحد نخواهد بود، ذات بسیط نخواهد بود، نیست محض فعلیت و وجوب و كمال‌ (بل یکون ذاته بذاته مصداقاً لحصول شى و فقد شى اخر) بلكه ذاتش ذاتاً بذاته، یعنى خود ذات به تنهایى نه بواسطه شى‌ء دیگر، خود این ذات بذاته و تنهایى مصداق براى یه جنبه وجودى و یك جنبه عدمى است. (لحصول شى و فقد شى) دیگرى از طبیعت وجود مراتب كمالیه وجود (فلا یکون واحدا حقیقا) پس این دیگه واحد نخواهد بود بلكه مركّب است‌ (و الترکیب بحسب ذات و الحقیقه ینافى الوجوب الذاتى) تا شما تركیب را در ذات بدانید و در حقیقت با وجوب ذاتى چیست؟ تنافى پیدا مى‌شود چون تركیب اقتضاى امكان را مى‌كند و امكان با وجود ذاتى، وجوب ذاتى منافات دارد.

 (فالواجب الوجود یجب ان یکون من فرط التحصل و کمال الوجود) واجب بالوجود باید از زیادى تحصُّل، از زیادى تشخص و از زیادى استجماع جمیع كمالات وجود جامع باشد، جمیع نشئات وجودیه را آنچه كه وجود بر او صادق است، این باید بگذارد تو جیب خودش، هر چى مى‌خواهد باشه، این میشود واجب الوجود. یك سر سوزن نباید به كس دیگر بدهد، اینجا بخل اشكال ندارد، همه جا بخل اشكال دارید، ولى در مسأله واجب الوجود، واجب الوجود اینجا نباید از وجود خودش چیزى كم بگذارد، اگر كم بگذارد از خودش كم گذاشته لذا یك آیه عجیبى در قرآن است مى‌گوید (إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ) اینجا خدا نخواسته كوتاه بیاید، میگوید هركارى مى‌خواهى بكن، بكن، هر گناهى میخواهى بكن. خلاصه از فرط تحصل و كمال و حیثیات كمالیه‌اى كه‌ بحسب (وجود بما هو

 وجود للموجود بما هو موجود) و حیثیاتى كه به حسب وجود است بما هو وجود یعنى تمام حیثیات كمالیه‌اى كه به وجود بر مى‌گردد این حینیات كمالیه براى موجود است‌ (بما هو موجود) یعنى فقط به موجود بر مى‌گردد نه به حیثیات تعلیلیه و تقئیدیه او (فلا مکافى‌ء له فى الوجود) دیگر قرینى در وجود براى او نیست و مكافى‌ء براى او در وجود و فصیلت نیست‌ (بل ذاته بذاته) ذاتش به تنهایى‌ (یجب ان یکون مستند جمیع الکمالات) واجب است اینكه مستند جمیع كمالات باشد و منبع همه خیرات باشد. بعد مرحوم آخوند در اینجا یك مطلبى را اشاره مى‌فرمایند كه این برهان اگرچه نفع نمى‌دهد براى متوسطین فضلًا عن الناقصین در فلسفه و حكمت‌ (لا بتنائه على کثیر بین الاصول فلسفیه) چون مبتنى بر بسیارى از اصول فلسفه و مقدّماتى كه مطوى است و متفّرق است در مواضع این كتاب خیلى راجع به این بحث مى‌شود. كمالات وجود، صفات وجود و اعراض وجود، صرافت وجود، بسیط الحقیقه، قاعده علیت، معلولیت، تمام این مطالب را كه بیان مى‌كنند. (لکنه عند من ارتا ضت نفسه بالفلسفة) امّا كسى كه نفسش به فلسفه ریاضت كرده است و خو گرفته است و انس گرفته و تربیت شده به فلسفه‌ (یرجح على کثیر من البراهین) ترجیح مى‌دهد به بسیارى از براهینى كه اینها شدیده القوه هستند كه این قضیه مسأله اش به مسأله، بساطت حقیقت وجود برمیگردد. البته بعداً هم راجع به این مسائل صحبت میشود ولیكن ایشان زودتر این مطلب را فرمودند امّا از آنجائیكه ما از اوّل بحث را مدار تمام این مطالب را روى همین مساله صرافت وجود بردیم، دیگر ما هم جزء اینهایى هستیم كه ارتاضت نفسه لذا خیلى براى ما مشكل نبود حالا شما را نمى‌دانیم چه تصوّرى فرمودید.

 سؤال: ما عرفا شدیم دیگر

 جواب: بله‌

 سؤال: ما عرفت شدیم دیگر

 جواب: بله بله، ما عرفا، فلاسفه اصلًا مطلب اینها؟؟ است آقا اینها ابتدایى است این باد الامر است فعلا بحث به سر مطلب رسید و نمى‌توانستیم این را شروع كنیم بخاطر اینكه بحث دیگر در مواد ثلاث هست و خصوصّیاتش انشاء الله براى بعد.

 متن جلسات شرح حكمت متعالیه ؛ ج‌٦ ؛ ص٣

## درس ١٤٩

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

## فصل (٦) فى استیناف القول فى الجهات و دفع شكوك قیلت فى لزومها

 (فى استیناف القول فى الجهات و دفع شكوك قیلت فى لزومها إن من التشكیلات الفخریه فى هذه الجهات العقیله التى هى عناصر العقود و موادها بحث لایخلو عنها شى‌ء من الأحكام و الأوصاف أن الوجود الواجبى لوكان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له و كل معلول ممكن لذاته واجب لعله فیتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا إلى نهایه.)

 بحثى كه مرحوم آخوند راجع به صفات واجب، البتّه از نقطه نظر وجوب و اینكه واجب الوجود، واجب است من جمیع الجهات و هیچ تتّرق عدم و نقص در او متحقّق نیست، این بحث را تمام كردند و یك مطلبى را به لحاظ آن بحث تقسیم مواد قضایا و عناصر عقود به جهات ثلاث، وجوب و امكان، امتناع كه كرده بودند، آن بحث را دوباره دارند مطرح مى‌كنند و راجع به خصوصّیات و احكام مترتّبه بر او، بحث شان را شروع كردند، در واقع مى‌توانیم بگوئیم كه قضیه واجب الوجود و آنچه كه مترتّب بر وجوب است و امثال ذلك این در بین الهلالین موادّ ثلاث واقع شده كه این همه مفصّل شد، ولى اصل بحث، روى عناصر قضایا و مواد قضایاست كه عبارت است از وجوب و امكان و امتناع كه عمده‌اش وجوب و امكان است حالا دوباره بحث را روى آن مطرح كردند و تشكیكات فخررازى را در اینجا مطرح مى‌كنند، یكى از مسائلى كه قبلًا راجع به موادّ ثلاث صحبت شد، این بود كه در انتصاب یك محمول براى یك موضوع در اینجا یا اینكه حكم به وجوب یا به امكان یا به امتناع مى شود. حالا صحبت راجع به وجوبش است، صحبت كه این وجوبى كه شما حمل مى‌كنید بر این ربط و بر این جنبه حمل محمول بر موضوع، این وجوب معلول و ملزوم براى آن وجود خواهد بود، لازم براى آن وجود خارجى خواهد بود. یعنى آن‌

 وجود خارج، آن لازم مى‌گیرد این واجب را، و هر چیزى كه لازمِ براى شى‌ء باشد، به این معناست كه معلول براى آن شى‌ء خواهد بود. فرض بكنید كه مثل حرارت كه لازمه براى نار است. مثل حرارت كه لازمه براى شمس است، لذا مى‌گویند در اكثر موارد و اغلب موارد لازم اعم از ملزومش است، و معلولِ براى او خواهد بود، اگر خورشید نباشد، شمس نباشد، نار نباشد، حرارتى هم نیست. بناءً على هذا شما كه وجوب را در یك قضیه بر واجب الوجود حمل مى‌كنید، مى‌گوئید واجب الوجود، واجبٌ، وجودٌ بالواجبِ واجبٌ، وجود الله تعالى واجبٌ، این در اینجا بمعناى این است كه آن وجوب معلول براى وجود مبدأ اول خواهد بود. و هر معلولى فى حّد ذاته در یك جاى دیگر هم خب ثابت شده كه ممكن به ذات است فى حدّ نفس نه بالنسبه به علّتش، وجود زید در خارج، این امكان ذاتى دارد فى حد ذاته امّا بالنسبه به علّتش واجب است، پس این فى حدّ ذاته، هر معلولى مى‌شود ممكن بالذات و این ممكن نفسش ممكن بالذات شد، در انتصاب این ممكن بالذات به معلولش، در اینجا وجوب پیش مى‌آید، یعنى ممكن بالذات، ممكن بالذات است بالنسبه بالذات امّا بالنسبه به علّتش واجب مى‌شود، دوباره نقل كلام در آن واجب مى‌شود، آن واجبى كه الان شما انتزاع كردید از انتصاب این ممكن بالذات به علّتش، خود آن وجوب فى حدّ ذاته لازم براى علّتش خواهد بود، وقتى كه لازم براى علّتش باشد دوباره ممكن بالذات مى‌شود و محلول مى‌شود و حلم جرى، پس الاالى غیر النهایه مطلب مى‌رود. لذا چاره این مطلب این است كه ما بگوئیم كه اصلًا واجب الوجود واجب نیست، یعنى انتصاب وجوب را ما به واجب الوجود نمى‌توانیم بدهیم. بلكه بایست بگوئیم كه وجود الله تعالى خالٍ عن الجهات ثلاث باید باشد، هم وجود، هم امكان و هم امتناع تا اینكه این محضوریت تسلسل را در اینجا از انتصاب واجب به واجب الوجود ما بر داریم.

 این یكى از شبهات ایشان، خیال مى‌كنم مسأله خیلى روشن باشد و آن این است كه همانطورى كه مرحوم حاجى مى‌فرمایند و در جاهاى دیگر هم این قضیه‌

 مورد توجّه قرار گرفته من در بعضى از حواشى الان یادم نیست ولى خیلى وقت پیش یادم است، همان موقع كه ما این را مى‌خواندیم من در یك جا دیدم كه این شبهه را مطرح كرده بود ولى الان در ذهنم نیست كجاست، در چه كتابى بود. كتاب، مربوط به حواشى اسفار نبود، ولى در ضمن صحبت یك همچنین مسأله اى را مطرح كرده بود. امّا، هر چه فكر میكنم در ذهنم نیست، راستى آن مسأله اى را كه دیروز راجع به دعاى حضرت سجّاد بود كه عرض كرده بودم در دعاى چهل و سه است كه حضرت مى‌فرماید: نمى‌دانم بر صحّتم ترا شكر كنم یا بر مرضى كه براى من مقدّر كردى، بر كدام یك از این دو شكر كنم. دعا، دعاى بسیار عجیب و عادیتٌ المضامین است.

 كه در آنجا یك شبهه‌اى نقل شده بود از قول فخررازى كه او در اینجا نیست، البتّه مى‌خورد و شبیه به این است امّا نه به این صورت، به صورت دیگر، و آن این بود كه واجب الوجود، اگر شما وجود را به واجب و به ممكن بخواهید تقسیم كنید در اینجا وجود را آمدید مركّب گرفتید و وقتى وجود مركّب بشود، بنابراین در تركیبش احتیاجى به به مركّب است و خود تركیب اقتضاى امكان ذاتى را مى‌كند و از وجوب در مى‌آید. این هم شبیه به این است یعنى همین كه شما واجب الوجود را مى‌خواهید تقسیم كنید، مى‌خواهید، واجب را بر وجود حمل كنید بگوئید واجب الوجود یعنى در واقع آمدید وجود را مَقسم قرار دادید براى واجب و براى ممكن، همین كه شما این وجود را مى‌خواهید مَقسم قرار بدهید پس معنایش این است كه وجوب در ذات خودش مُنقسم مى‌شود به وجوب و به امكان و چیزى كه مُنقسم مى‌شود به وجوب و به امكان در عروض این وجوب بر احتیاجى به علّت ثالث دارد.

 سئوال: موجب‌

 جواب: بله‌

 سئوال: خود تقسیم هر جا كه تقسیم شد این معلول بودن را مى‌كند

 جواب: یعنى نفس تقسیم اقتضا مى‌كند كه او

 سئوال:

 جواب: نه، تلازم، یعنى اقتضاى ذاتى ندارد واجب و ممكن براى او اقتضاى ذاتى اگر داشته باشد، پس بنابراین تقسیم معنا ندارد. شما وقتى كه یك شى‌ء اى را منقسم مى‌كنید، كلمه را به اسم و فعل و حرف یعنى اسم بودن اقتضاى ذاتى براى كلمه نیست. این لا بشرطِ است بالنسبَه به اسم، بالنسبَه به فعل، بالنسبَه به حرف، متكلّم است كه در اینجا او را بشرط شى‌ء اش مى‌كند و قید مى‌كند. یعنى اگر، این صوتى را كه از این فم بیرون مى‌آید، به صورت اسم ادا كرد، این كلمه اسمٌ، به صورت فعلٌ، ادا كرد فعل به صورت حرفٌ، ادا كرد حرف امّا خود كلمه ذاتاً اقتضا بكند اسمیت را چیزى نیست. این در اینجا نیاز به علّت دارد. علّت چیست، متكلم، متكلم است كه این كلمه را به صورت اسمیت یا فعلّیت و یا حرفیت در مى‌آورد، خودش اقتضا نمى‌كند، در مورد وجوب هم.

 سئوال: وجوب را تقسیم مى‌كنیم به خدا و غیر خدا

 جواب: خُب بله دیگه. یعنى ما مى‌خواهیم بگوئیم كه خود وجوب فى حدّ نفسه اقتضاى خدا و غیر خدا ندارد در اینجا، یكى دیگر باید بیآید این وجود را یك قالبى بریزد خدا بشود، یك قالبى هم بریزد مخلوق بشود. یعنى در انتصاب واجب و ممكن به وجود، ما كشف مى‌كنیم كه این وجود خودش فى حدّ نفسه در این انتصا نمى‌تواند اقتضایى داشته باشد، به جهت اینكه ما مى‌آئیم وجود را متِّصف به واجب مى‌كنیم، ما مى‌آئیم وجود را متِّصف به ممكن مى‌كنیم، ما این كار را انجام مى‌دهیم. اگر خود وجود اقتضاى ذاتى داشته باشد بالنسبه به واجب دیگر در این صورت تقسیم یعنى چى. تقسیم یعنى آمادگى و تحیر براى طرفین، در حالى كه در اقتضاى ذاتى مرحله تحیر دیگر از بین مى‌رود، خود نفس آن وجود اقتضاى این وجوب را باید بكند. مثل اینكه فرض كنید كه آیا شما مى‌توانید مثلث را تقسیم كنید، مثلثى كه قابلیت براى سه زاویه داشته باشد مثلثى كه قابلیت براى دو زاویه داشته باشد، این دیگر مثلث نیست. مثلثى كه قابلیت براى سه زاویه داشته باشد، یا قابلیت براى چهار زاویه داشته باشد، این دیگر مربع یا مستطیل است.

 سئوال: وجود خارجى تقسیم نمى‌شود. وجود خارجى یك تعین است. این‌

 وجود ذهنى است كه ما داریم تقسیم مى‌كنیم. یك چیز كلّى را تصوّر مى‌كنیم تقسیم مى‌كنیم و الا وجود خارجى یك تعین است.

 جواب: بالاخره‌

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

 جواب: ما وجود واجب را داریم چیز مى‌كنیم.

 سئوال: وجود واجب خارج را اگر تصوّر كنیم خارج یكى‌

 جواب: نه، وجود واجب‌

 سئوال: وجود واجب ذهنى را داریم تصوّر مى‌كنیم، بله قابل تقسیم‌

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

 سئوال: ما وجود

 جواب: نه، شما، ما آن وجود ذهنى را بعنوان حاكى از وجود خارجى دارید تقسیم مى‌كنید دیگر، نه وجود بدون حكایت خارجى یعنى در واقع‌

 سئوال: ما وجود ذهنى را و الّا اگر از لحاظ كلیت نكینم. تعین خارجى اش را تصور كنیم. یك مثلث متعین ما بیشتر نداریم. این مى‌شود چه چیز.

 جواب: لذا بنده عرض مى‌كنم كه مثلث قابل تقسیم نیست، چرا مثلث قابل تقسیم نیست، چون ذاتاً اقتضاى ثلاث زوایا را مى‌كند. دیگر شما در اینجا چه چیز را مى‌خواهید تقسیم بكنید، امّا در مورد وجود ما این را نمى‌گوئیم در مورد وجود كه شما دارید مى‌گوئید یا واجب الوجود یا ممكن الوجود، یعنى قابلیت براى تقسیم را دارد. همین كه قابلیت براى تقسیم را داشت، در اینجا حمل واجب بر این وجود این نیاز به علّت دارد. یعنى خود وجود اقتضاى تلازم را نمى‌كند، بخاطر اینكه اگر اقتضاى تلازم را مى‌كرد، طرف قسمیش دیگر در آنجا، نبایستى كه در اینجا مطرح باشد، بلكه قسیمش هم در اینجا باز در قِبال واجب الوجود مطرح است كه ممكن الوجود باشد، لذا در اینجا مى‌گویند، و واجب الوجود در اینجا، نیازى به علّت پیدا مى‌كند. این شبهه اى است كه مطرح شده كه البتّه، مطلب گفته شده، منتهى اصل شبهه را من دیدم كه راجع به ایشان بود. در یك جائى و مدركش هم عرض كردم‌

 نمى‌دانم كجاست.

 جوابى كه از این مطلب و از این شبهه داده مى‌شود آن این است كه شما كه وجوب را تقسیم مى‌كنید به واجب و به ممكن، این وجود را كه میگوئید وجود یا واجب است یا ممكن، یك وقتى نفس الوجود را تقسیم مى‌كنید به واجب یا ممكن، همان طورى كه آن روز یادم است كه در یكى از همین صحبتها عرض كردم، وجود تقسیم به واجب و به ممكن نمى‌شود وجود به واجب یا ممكن تقسیم نمى‌شود. وجود اقتضاء ذاتى اش همیشه وجوب است یعنى هر جا كه وجود باشد در آنجا وجوبِ است این بطور كلّى، و بر هر عینى كه صدق موجودیت بشود، بر آن عین صدق وجوب مى‌شود، و وجوب جداى از وجود نیست، و بر هر عینى كه صدق وجوب بشود بر آن عین صدق وجود مى‌شود. بناءً على هذا این كه ما مى‌خواهیم بگوئیم كه واجب الوجود معنایش این است كه ما، مانند همان قضیه اى كه در مورد مثلث گفتیم كه خود نفس مثلث، اقتضاى ذاتى مى‌كند براى ثلاث زوایا را، یا اینكه نفس اربعه بدون دخالت غیر اقتضاى ذاتى مى‌كند براى زوجیت را، نه اینكه اربعه را تقسیم بكنیم یا اربعه زوج است یا اربعه فرداست این یا، دیگر در اینجا غلط است، چون همین نفس تصوّر اربعه اقتضاى زوجیت را مى‌كند، بخواهید یا نخواهید، نفس وجود اقتضاى وجوب را مى‌كند چه شما بخواهید چه نخواهید، یعنى همین كه شما آمدید و وجود را تصّور كردید، آیا مى‌شود در این تصّور وجودِ شما، عدم در اینجا تخلّل پیدا بكند، یعنى در عین اینكه وجود را تصّور كردید در عین حال احتمال عدم بر نفس همان ذات را هم بدهید این منافات دارد، این دیگر جمع بین متناقضین است. كه شما در عین اینكه وجود را به نحو كلّى، به نحو جزئى هم عرض مى‌كنم، اگر شما یك مفهومى را كه وجود باشد تصوّر كردید و این را به عنوان ما بازاى خارجى كه یك وجود كلّى هست در ذهن آوردید آیا معنا دارد در نفس تصوّرتان عدم راه داشته باشد. مثل اینكه بگوئیم در نفس تصّور سیاهى، سفیدى راه دارد. این جمع بین متضادین است در نفس تصوّر قرمزى زردى وجود دارد، این جمع بین‌

 متضادین است در نفس تصوّر ظلمت، روشنایى وجود دارد و بالعكس یا در روشنایى، ظلمت وجود دارد. یعنى همین كه شما روشنایى را تصوّر مى‌كنید و این خیلى دقیق است این یك جواب مى‌شود براى خیلى از مسائل.

 سئوال: پس طرف را قبول دارید اگر تقسیم بشود همین طورست كه مى‌گوئید.

 جواب: اگر تقسیم بشود درست.

 سئوال: ولى تقسیم اصلًا نمى‌شود.

 جواب: ما مى‌گوئیم اصلًا تقسیم نمى‌شود، تقسیم به لحاظ ما هوى است نه به لحاظ هویت، در اینجا ما بین ما هویت و هویت داریم فرق مى‌اندازیم كه روشن بشود وقتى كه ما وجود را تقسیم مى‌كنید به واجب و ممكن منظور نفس الوجود نیست. ماهیت اللتّى هو یترتب على الوجود، آن در واقع دارد تقسیم مى‌شود.

 و بواسطه آن ما به واجب الوجود مى‌گوئیم واجب و به ممكن نه اینكه ظلمت را دارید مى‌آورید، وقتى كه شما دارید روز را تصوّر مى‌كنید با نفس تصوّر روز، دارید شب را از ذهنتان خارج مى‌كنید نه اینكه هم روز را تصوّر مى‌كنید هم شب را مساوى با او مى‌آورید در ذهنتان، این جمع بین متناقضین است.

 سئوال: اگر ضدین و یا نقضین باشد همینطور است ولى اگر ضّد و نقیض نباشد مثل ممكن و واجب براى وجود، ممكن است جمع شان.

 جواب: حالا این را هم عرض مى‌كنم، كه چرا این طور است. در مسأله وجود، بیان ما و صحبت ما در این است كه از نفس وجود این نفس وجود درش خوابیده، بخواهید یا نخواهید، یعنى این یك كوله بارى است كه وجود گذاشته روى دوشش، هر جا برود این كوله را با خودش مى‌برد. شما بخواهید یا نخواهید این وجوب با این وجود است، چرا؟ چون همین كه ما مى‌گوئیم وجودیعنى تصوّر الشیئ التّى چه بخواهیم و چه نخواهیم (نطرد عنه كل العدم). همه عدم ها را ما از این وجود آمادیم طرد كردیم. آنچه كه در اینجا و در این وسط باقى مانده است. (حقیقت اللتّى لا یتخلَّلُ فیه الاعدام) و آن حقیقتى كه تمام جهات اعدام از او طرد

 شده حالا به نحو كلّى، وجود در عالم به نحو كلّى و به نحو سِعى، نه به نحو متشخَّص و نه به نحو زید و نه نحو الله تعالى نه هیچكدام. اصلًا نه وجود بعنوان مبدأ اوّل كه او را متعین فعلًا فرض كنیم، بخاطر مماشات با خصم و نه وجود زید بمعناى ممكن نه، هیچكدام از این دو تا مدّ نظر نیستند، فقط آن وجود كلّى را مدّ نظر قرار مى‌دهیم. آن وجود كلّى، آیا براى ذات خودش واجب است یا باز ممكن است. وقتى كه یك وجود را شما در خارج تصوّر كردید به نحو سِعى آیا حمل این وجود دیگر ما نمى‌توانیم بگوئیم ممكن براى خودش، آیا واجب یا ممكن در عین اینكه ما وجود او را تصوّر مى‌كنیم، در عین حال عدم در او راه داشته باشد، این كه منافات دارد. الان شما این را فرض بكنید سعى ات در عین اینكه شما این را تصوّر مى‌كنید كه الان در دست من است آیا مى‌توانید تصوّر كنید این در دست بنده نباشد. این كه منافات دارد. این در دست من است. عین اینكه شما الان تصوّر مى‌كنید این كتاب را در جلوى من مى‌توانید تصوّر كنید این كتاب در جلوى من نیست. این كه جمع بین متناقضین است جمع بین متناقضین از ابدأ بدیهات است هم جمعش و هم رفعش از ابدأ بدیهات است پس بنابراین وقتى شما تحقّق وجود را یعنى نفس الوجود را بعنوان كلّى تصوّر مى‌كنید خواهى نخواهى دارید واجب را هم به آن حمل مى‌كنید، یعنى آن وجود براى خودش، چطور اینكه حمل ذات زید براى ذات زید واجب است، در مورد ماهیات، وقتى كه شما مى‌گوئید كه زیدٌ، این در اینجا بعنوان حمل ذات بر ذات است در قضایاى ذاتیه، یعنى وقتى كه شما مى‌گوئید زیدٌ در جانب عقدالوضع‌اش در جانب عقد الوضع وقتى مى‌گوئید زیدٌ قائمٌ، زید را بر ذات خود زید بالوجوب حمل كردید. یعنى زید را نه عمر را، معناى وجوب یعنى این، نه عمر را، نه بكر را، نه پارچ و لیوان را و نه فرش و دیوار را، زید را. این زید در جانب عقد الوضع بر ذات خودش وجوب دارد حالا ما كارى نداریم در خارج زید هست یا نیست، اصلًا فرض كنید زید در خارج نباشد، ولى این زید براى ذات خودش واجب است. نمى‌شود این زید براى ذات خودش ممكن باشد، اگر ممكن باشد یعنى چى؟ یعنى این ماهیت با فرض تصوّر این ماهیت، ممكن منقلب به ماهیت دیگر بشود. و (هو من ابده‌

 المحالات. آنچه كه ما در مورد ماهیت كه در مورد مثلث هم عرض كردیم این را ما در نفس وجود خارجى مى‌آوریم، از باب تشبیه و قیاس، مى‌گوئیم وقتى كه شما وجود را تصوّر كردید بخواهید و نخواهید این وجود براى خودش در عالم اعیان این كه وجوب دارد و الا اگر وجوب نداشت یعنى چى، یعنى بتوانید شما وجود خارجى را تصوّر كنید در عین حال بشود نباشد. این كه محال است. وقتى كه شما مى‌گوئید این وجود در خارج هست دیگر بشود، نباشد، دیگر چه چیز است مثل اینكه بگوئید شما مى‌توانید مثلث را تصوّر كنید با فرض تصوّر ثلاث زوایا بشود، نباشد دو زاویه باشد.

 این كه محالات.

 سئوال: خوب (الشئى ما یوجد الشى لا یوجد) بله، حتماً چیزى كه تعین خارجى دارد، حتماً وجود دارد.

 جواب: همین، آنوقت این در اینجا،

 سئوال: وجوب بالغیر با وجوب بالذّات بحث در وجود بالذات است نه وجود بالزید.

 جواب: نه، ما فعلًا ذاتش را داریم تصورّ مى‌كنیم، آنوقت بعد از این كه ما وجوب به ذات را آمدیم تصوّر كردیم بعد آنوقت در اینجا یك بحث دیگرى راجع به ماهیت پیش مى‌آوریم. آنكه مّد نظر شما هست آن مطلب دوّم ماست پس در مطلب اوّل، ما این را مى‌خواهیم بگوئیم، هر وجودى، وجود الله تعالى، وجود زید، وجود مخلوق، هر وجودى، این كه در خارج بشود، این وجوب براى او ذاتى است، وجود نه ماهیت، یعنى اگر الان این لیوان قبل از اینكه این لیوان، لیوان بشود، بصورت لیوان در آمدن، این امكان دارد براى این، این لیوان، لیوان در ذهن، لیوان در نقشه، لیوان در تخیل بخواهد در خارج تحقّق پیدا بكند، این امكان ذاتى دارد، یعنى امكان دارد وجود بر این ماهیت عارض بشود تا اینكه شما این لیوان را ببینید. ولى الان فرض بر این است كه الان این وجود آمد و از مقام خودش تنّزل كرد و گفت بنده مى‌خواهم این لیوان را موجود كنم، آمد و این لیوان موجود شد حالا كه لیوان موجود شده، این‌

 وجوبى كه الان مال این لیوان است، دیگر این وجوب، وجوب ذاتى اوست، نه اینكه این وجوب دیگر براى این وجوب امكان بالذات دارد یعنى دو وجوب در اینجا ما تصوّر مى‌كنیم یك وجوبى كه به خود وجود بر مى‌گردد یك وجوب به لحاظ تعّینش. آن وجوبى كه به نفسُ الوجود بر مى‌گردد، او منتزع از ذات اوست منتزع از ذات او این است كه یك شى‌اى را شما تصوّر كنید، بدون دخالت امر دیگر و بدون تَسَرىّ دادن امر دیگرى در او، بتوانید وصفى را بر او حمل بكنید. شما مثلث را تصوّر كنید بدون دخالت متكلّم و فاعل، همین نفس تصوّر مثلث، ثلاث زوایا را از او انتزاع مى‌كنید، یعنى خودش با خودش دارد ثلاث زوایا را مى‌آورد شما نفس تصوّر اربعه را اگر بكنید، زوجیت را بخواهید نخواهید از او انتزاع مى‌كنید و در اختیار شما هم نیست. تصوّر كردید مباركتان باشد، تصوّر نكردید ایشان زوجیت را با خودشان حمل مى‌كنند به شما هم كارى ندارند. در مورد وجود، اصل الوجود، كارى به تعین نداریم اصلًا به خدا و غیر خدا هم كارى نداریم، این بخواهیم، نخواهیم این وجود، وجوب را با خودش مى‌آورد. وجوب با خودش آوردن یعنى چى یعنى نفس این وجود، براى خود این وجود ضرورت دارد. اینطور نیستش كه شما وجودى را در یك جا ببینید و با فرض دیدن، عدم در راه داشته باشد این را مى‌گوئیم انتزاع ذاتى، پس ما كه وجوب را حمل مى‌كنیم بر وجود، بمعناى انتزاع از ذات وجود است آن وقت این در آنجا، معناى چه چیز است، معناى تساوى وجوب و وجود.

 این كه مى‌گویند وجوب مساوى با وجود است و وجود مساوى با وجوب است معنایش همین است معنایش این است كه: نفس تصوّر وجود، بعنوان حكایت از عالم اعیان نفس تصوّر او چه ما بخواهیم چه نخواهیم وجوب را با خودش آورده این معنا معناى چ تساوى وجوب با وجود است. حالا، در مورد پروردگار كه این اصل الوجود است و حقیقت الوجود، در اینجا ما مى‌گوئیم كه خداوند متعال واجب الوجود است. معناى واجب الوجود بودن این است كه خود این وجودِ واجب را وقتى شما تصوّر مى‌كنید ما وجود واجب را بعنوان متعّین فرض مى‌كنیم. وجود واجب، وجود ممكن، یعنى واجب را در مقابل ممكن قرار مى‌دهیم. این نفس تصوّر

 واجب الوجود، این احتیاجى به علّت ثالثه دیگرى ندارد.

 سئوال: ذاتى اش. (لا یعلل)

 جواب: بله. ذاتى احسن ذاتى كه (لا یعلل) یعنى نیاز به علّت ندارد یعنى در اتصّاف این وجود به وجوب ما نیاز به واصّف نداریم. ما نیازى به فاعل در اتصّاف نداریم كه بیاید این واجب را بر این وجود محقّق بكند، این در مورد پروردگار. آمدیم سراغ خلق خدا، در خدا و در مبدأ این كار را كردیم حالا در خلق خدا چه كنیم، در خلق خدا وقتى كه مى‌گوئیم زیدٌ ممكن الوجود، عَمرٌ ممكن الوجود، هذا الكتاب ممكن الوجود، این امكان وجود در واقع به وجود نرفته، به تعینى كه روى این وجود، آن وصف در مورد وصف متعلقات یعنى امكان، در اعیان خارجى این امكان به نفس وجود آن عین خارجى نرفته، نفس آن وجودى كه در خارج هست، نفس او عین همان واجب الوجود است. وجودش واجب الوجود است. امّا تعینّى كه پیدا كرده است آن تعین چون نبوده و بود شده، لذا قبل از بود، امكان ذاتى به خود مى‌گیرد، بعد از بود، چون این تعین باید همیشه همراه آن وجود باشد، لذا مى‌گوئیم كه امكان ذاتى، همیشه با این متعین هست.

 سیه رویى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد، (والله اعلم). معنایش این است این سیه رویى زممكن نه به نفس الوجود او بر مى‌گردد،

 نفس الوجود او كه نفس الله است نفس الوجود او كه همان مبدأ اوّل است. آنچه كه به این بر مى‌گردد و به لحاظ او ما به این مى‌گوئیم ممكن، به لحاظ تعین است. تعین است كه از عدم پا بعرصه وجود گذاشته ولى نفس الوجود كه در آنجا به حال خود باقى است.

 سئوال: شى‌ء مذكورا

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

 سئوال: تأئیده‌

 جواب: تأئید مى‌فرمائید یا تنقید.

 سئوال: تأئید است‌

 جواب: تأئید عرض من، خیلى خوب دیگر، آقا ترسیدیم‌

 سئوال: كجا پیش مى‌شود شى‌ء مذكورا

 جواب: بله دیگر یعنى این انسان، این ماهیت از اوّل نبوده، ما این ماهیت را لباس وجود پوشانیدیم، یعنى این ماهیت را آمدیم در خارج متحقّقش كردیم.

 سئوال: كجایش تأئید است‌

 جواب: بله، یعنى انسانیت‌

 سئوال: كجایش تأئید است‌

 جواب: بله، ایشان هم همین را مى‌خواهند بفرمایند كه ادنى كه از عدم بوجود آمده است، آن وجود نبوده كه از عدم بوجود آمده، وجود به حال خودش بوده، تعین وجود بوده است كه نبوده و بعد بود شده. یعنى انسانیت‌

 سئوال: آیا نمى‌رساند

 جواب: چه چیز را.

 سئوال: دو چیز هست وجود لحاظ كرده.

 جواب: انسان دیگر هل اتى على الانسان حین من الدهر انسان یعنى صورت متعینه، انسان، حیوان، شجر، آسمان، زمین این ها همه صّور متعینه هستند، این صّور متعینه همان امكان ذاتى است این امكان ذاتى هم هیچوقت از این تعین از بین نمى‌رود، یعنى انسان، یعنى وجود تا وقتى كه متعّین است این امكان ذاتى چه باهاش است. آن وجوب بالذات به وجودش بر مى‌گردد. این امكان ذاتى به تعینش بر مى‌گردد. پس دیگر در اینجا این شبهه بر طرف شد. و این اشكالى كه در اینجا مطرح شده، این هم بطور كلّى از بین مى‌رود و جوابى كه محقّق طوسى این جواب را دادند. آن جواب این است كه وجوب و امكان و امتناع كه این جواب بدون تعقیه است. كه وجوب و امكان و امتناع این مال قضایاى ذهنیه است به اعیان خارجى كار ندارد. وقتى كه شما مى‌گویید كه یك وجود، وجود در خارج، آن وجود در خارج كه علّت براى وجود نیست، وجود در خارج، علّت براى ماهیاتش است امّا وجود در خارج، علّت نمى‌شود براى اتّصافى كه ما آن را در خارج به آن متصَّف بكینم، آن خودش فى‌

 حدّ نفسه مى‌شود كه قائم بالذات است. بله، ذهن مى‌آید و در مقام اثبات، م یك اوصافى را حمل مى‌كند بر قضایاى ذهنى خودش و دیگر در آنجا مسأله علّت و معلول معنا ندارد. پس در قضایاى ذهنى علّت و معلول معنا ندارد. در قضایاى خارجى در آنجا هم كه آن وجود خارجى علّت براى وجوب نمى‌شود آن علّت مى‌شود براى اعراض و براى اوصافى كه در عالم خارج آن شئ متّصف به آن است ولى اگر قرار باشد بر این كه این جهات، این وصفِ براى اعیان باشد در ظرف ذهن، پس دیگر در آنجا علیت و معلولیت در آنجا راه ندارد سئوال: در حقیقت مى‌توانیم بگوئیم كه فخر رازى مَقسم را ایشان اشتباه كرده مَقسم را موجود نگرفته وجود گرفته‌

 جواب: بله، غیر از اصلًا مقسم، اصلًا بحث علّیت در جهات ثلاث اصلًا غلط است. بخاطر اینكه جهات ثلاث از یك قضایاى ذهینه است. مواد قضایاى ذهنّیه است و اصلًا بحث علیت در آنجا راه ندارد، علیت خارجى كه یك موضوع علّت مى‌شود براى وصفش یا براى اعراضش كه اینها مى‌آیند این مربوط به عالم اعیان است. آن قضایاى ذهنى كه این جهات ثلاث است آن قضایاى ذهنى ارتباطى به قضایاى خارجى ندارند. و در قضایاى ذهنى هم كه دیگر علّیت آنجا اصلا معنا ندارد. در مسائل ذهنى.

 سئوال: آنجا نیست اصلًا

 جواب: اصلًا تقسیم بر آن در آنجا نیست. ساعت نه شد. خوب، فردا بقیه‌اش.

## درس ١ ـ ١٥٠

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 (ان من التشکیکات الفخریه فى هذه الجهات العقلیه)، بعضى از شبهاتى كه امام فخر رازى در این جهات ثلاث، مطرح كرده است كه اینها عناصر عقود هستند و مواّد عقود هستند در خارج، كه عبارت است از وجوب و امكان و امتناع‌ (بحیث لا یخلوع عنها شى من الاحکام و الاوصاف) هیچ چیزى از احكام و از اوصاف در حكمى كه در یك قضیه‌اى مى‌شود یا در تعلّقى كه وصفى بر، موصوفى حادث مى‌شود. خالى نیست از یكى از این مواد ثلاث. آن تشكیك ایشان این است كه‌ (ان الوجود الواجبى،) وجود خداوند متعال‌ (لو کان ملزوماً للوجوب)، اگر ملزوم وجوب باشد و متّصف به وجوب باشد، (لزم کون الوجوب المعلولاله) باید وجوب معلول براى او باشد. چون این تلازم، تلازم بین وجود و بین وجوب یا این كه اقتضا مى‌كند وجوب علّت براى این وجود باشد، خُب، در این صورت لازمه‌اش این است كه قید یا وصف، علّت براى موصوف خودش باشد. كه خب این محال است. یا این كه هر دو علّت براى ثالث باشد كه این هم محال است تقدّمش لازم مى‌آید. یا این كه بایستى وجود معلول باشد براى چى براى وجوب. یعنى وجود علّت براى این وجوب باشد. موصوف علّت براى وصفش باشد، معروض علّت براى عارضش باشد. كه در این صورت معلول خودش ممكن بالذات خواهد بود و چون ممكن بالذات است، پس بنابراین وجود واجب از وجوب بر مى‌گردد و ممكن مى‌شود. و این هم محال است. پس بنابراین، شما نمى‌توانید وجود را تقسیم كنید به‌

 واجب و ممكن، ممكن بالذات. واجب از تقسیم وجود خارج مى‌شود. این اشكالى كه ایشان كرده و جوابش هم كه عرض شد كه ایشان بین علّت خارجى و بین تعلّق ذهنى آمده خلط كرده. (و کل معلول ممکن لذاته) هر معلولى هم ممكن لذاته است ذاتا معلول براى علّتش. ممكن براى علّتش است‌ (و کل ممکن لذاته واجب لعله). هر ممكن ذاته‌اى این واجب مى‌شود به واسطه علّتش. (فیتقدمعلى هذا الوجوب وجوب آخر لا الى نهایه) پس متقدم مى‌شود بر این وجوب، وجوب دیگرى و تسلسل لازم مى‌آیدف چون هر ممكن لذاته‌اى وقتى كه افاضه علّت به او بشود، مى‌شود واجب. آن وقت افاضه علّت باید از ناحیه وجود باشد دیگر، آن وجود مى‌خواهد وجوب را به این افاضه كند و این واجب بشود. اینى كه مى‌خواهد واجب بشود معلول مى‌شود براى وجود خودش، وقتى كه معلول مى‌شود دوباره مى‌شود ممكن لذاته دوباره از ناحیه وجوده مى‌خواهد بر این علّت بشود، الى نهایه همین طور چى مى‌شود. وجوبات و وجودات علّى در این صورت لا الى نهایه پیش مى‌رود. پس بنابراین حلّش این است كه واجب را از دایره تقسیم بیرون بیاورید تا این كه به این محضور بر نخورید. دیگر نمى‌توانید بگویید واجب الوجود، البته خودش جواب داده، منتهى خُب در این جا مرحوم آخوند جواب خود خواجه نصیر را بیان كردند. (والجواب على ماذکره لحکیم الطوسى انه لا یلزم من کون الوجوب لازما و کونه معلولا) خُب ما قبول داریم كه وجوب لازم براى وجود است و وجود ملزوم وجوب. خُب باشد اشكال ندارد. لازم نمى‌آید حالا كه این طور است، معلول وجود باشد، (فان الحق ان الوجوب و الامکان و الامتناع) وجوب و امكان و امتناع اینها امور معقوله هستند از معقولات ثانیه فلسفى هستند كه وجود اینها فقط در ذهن است نه در خارج تا این كه شما بگویید وجود خارجى، علّت براى وجوبش. بلكه وجود خارجى اگر به مرحله تاكّه بیاید ما اسمش را وجوب مى‌گذاریم. در واقع یك انتزاعى ما كردیم، این انتزاع خود را اسمش را وجوب گذاشتیم. و الا این وجود خارجى، وجود دارد، چه شما به او بگویید وجوب یا نگویید وجوب این در این جا تا به اتصاف به واجب الوجود شدن، دو گرم به او

 اضافه نمى‌شود. حالا فرض بكنید كه این لیوان در این جا در خارج.

## به تنجیس كسى یكى دیگرى تطهیر نمى‌شود

 من باب مثال حالا، چند نفرى آمدند پیش ما گفتند كه آقا، فلان كس، چیه، آن این جوره، فلان. گفتم كه خب منظور شما چیه؟ نه ما مى‌گوییم گفتم. خب، اگر خب شما حالا از من چى مى‌خواهید. شما بگویید كه مثلا قضیه این طوره. گفتم، خب اگر به گفتن ما طرف مى‌شود. خب، من بگویم، امضا هم مى‌كنم. اگر به این، اگر به گفتن ما. اگر به این كه بگویم این آب است، توى این لیوان خالى آب درست مى‌شود، بسیار خُب. این آب دارد، بسیار خُب من مى‌نویسم و امضا مى‌كنم، این لیوان آب دارد. خب عیب ندارد. یا عكسش. چند شب پیش یك جایى بودیم، یكى مى‌گفتش، فلان كس آمد در این جا، آورد دو ساعت آن چه كه تلاش كرد كه ترا تخریب كند، خرابت كند. فلان و این حرف ها، خلاصه سنگ تمام گذاشت گفتم، خب، تو چى گفتى. گفتش كه من. گفتم كه اصلا فلانى را فرض مى‌كنیم مرده اصلا چرا بحث مى‌كنیم راجب به این، خب، الان این وجود خارجى ندارد. خب، این دو ساعتى كه شما صحبت كردید چى شد، هیچ. حالا بیائیم صحبت بكنیم راجع به به مسائل دیگر. حالا فلانى، این هم واسه اینكه ما. گفتم نه این جور نمى‌گفتى. یك جور دیگر مى‌گفتى، مى‌گفتى اگر به تنجیس فلانى یكى دیگر تطهیر مى‌شود، عیبى ندارد ما حاضریم، به تخریب ما كى دیگر درست بشود، عیب ندارد. ولى ظاهرا این جور نیست. هر یكى براى خودش حكم اعلامده اى دارد. واین قابل تسریع نیست دیگر. حالا این ها هم همین را دارند مى‌فرمایند. مى‌فرمایند كه این امور، امورى است كه اصلا ظرف تحققّش در عقل است. وقتى كه ظرف تحققّش در عقل باشد، در خارج كه به این اضافه نمى‌شود. تا این كه این معلول براى آن باشد. و آن علّت براى این باشد. وجود در خارج عین است و تشخّص دارد و امكان و ضرورت را عقل مى‌آید بنابر نسبت بین آن ماهیت و وجود، نسبت بین آن وصف و بین آن موضوع را عقل مى‌آید در این جا لحاظ مى‌كند و یك جهتى را به قضیه ذهنیه خودش مى‌دهد. در ازاى آن كیفیتى را كه در خارج ملاحظه مى‌كند. پس این علّت براى او

 نیست. آن هم معلول براى این نیست. (امور معقوله تحصل فى العقل من استناد بعض المتصورات الى الوجود خارجى) بعضى از متصوّرات را استناد به وجود خارجى مى‌كند و نسبتش را با خارج ملاحظه مى‌كند. یا حكم به وجوب مى‌كند یا امكان یا امتناع‌ (و هى فى انفسها معلولات للعقل) این جهات این ها خودشان، ا معلولند براى عقل، عقل این ها را درست كرده، نه آن وجود خارجى، وجود خارجى بیچاره اصلا مى‌گوید من نمى‌دانم وجوب چیست؟ امكان چیست؟ امتناع كه جز چیز باصطلاح وجودى نیست. مى‌گوید من نمى‌دانم چیه؟ زید مى‌گوید من نمى‌دانم خودم ممكن هستم، واجبم، ممتنعم. من زیدم حالا عقل مى‌آید این زید را این جوریش مى‌كند. مى‌شود ممكن. اون جوریش مى‌كند مى‌شود واجب، در یك مرحله دیگر تصّورش مى‌كند، مى‌شود ممتنع، این ها همه را عقل مى‌آید این كار را مى‌كند، ولى خود آن وجود خارجى، بیچاره كارى انجام نمى‌دهد. (بشرط الاسناد المذکور و لیست بموجودات فى الخارج) این جهات ثلاث این ها موجودات خارجى نیستند. (حتى یکون علّه للامور التى تستند الیها او معلولالها) تا این كه علّت باشند براى امورى كه استناد به آن ها دارند یا این كه معلول باشند براى او (کما ان تصور زید و ان کان معلولًا و لمن یتصوره) همان طور كه تصور زید، اگرچه معلول است براى كسى كه او را تصوّر كرده و تا یك متصّورى، تصّور نكند زید را زید در ذهن او تصور پیدا نمى‌كند. (لا یکون عله لزید و لا معلولا) تصور زید علّت براى زید در خارج نیست و همین طور معلول براى او هم نیست. ممكن است انسان تصور زید را بكند و زیدى اصلا در خارج نباشد. ممكن است زیدى در خارج باشد و انسان تصور او را نكند. پس این ارتباطى با همدیگر ندارند (و کون شى واجبٌ فى الخارج) این كه یك شى‌اى در خارج واجب باشد (هو کونه بحیث) یعنى اینطورى است كه‌ (اذا عقله عاقل) وقتى كه عاقلى او را تعقّل نماید، (مسند الى الوجود الخارجى) و در حالى كه این تعقّل استناد وجود خارجى داشته باشد. (لزم فى عقله معقول) در عقل او یك صورتى پیدا مى‌شود كه اسمش را ما وجوب مى‌گذاریم. اسمش را امكان مى‌گذاریم و حل المسأله. (و منها،) یكى از آن‌

 اشكالات جناب آقاى فخر الدین رازى، (ان نقیضین وجوب و هو اللاوجوب عدمى). این هم كه خیلى چیز. دیگر حالا گذشت فرصت. امروز دیگر به مسائل جانبى پرداختیم.

## درس ٢ ـ ١٥٠

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 (و منها ان نقیض الوجوب و هو الاوجوب عدمى فیکون هو ثبوتیا. و ایضاً هو تا که الوجود فکیف یکون عدمیا. و الجواب انه لیس عدمیا بمعنى المعدوم المطلق او بمعنى ما یوخذ فى مفهومه سلب شى. بل بمعنى المعدوم العینى و النقیضان)

 دو اشكال دیگر فخر رازى در این جا مطرح مى‌كند جز تشكیكاتش است ایشان ذهن جوّالى داشته و همین طور تشكیك مى‌كرده. نقل مى‌كنند، نمى‌دانم، نشسته بوده، كنار حوض به افرادى كه آن جا بودند. گفته، این حوض آب دارد یا ندارد. گفتند آب دارد. گفت: من به چند دلیل ثابت مى‌كنم كه آب ندارد همین طور، شروع كرد داشت حرف مى‌زد، یكى از عقب یك لگد زد تو كلّه اش پرتش كرد تو آب، گفت حالا بازم ثابت كن. آن وسط، آب دارد یا ندارد. بله، دیگر. هستند بعضى ها، خوب، خیلى، اهل. خیلى عجیب است این مسأله، صرف نظر. یك روایتى هم در این زمینه داریم. ادراك مى‌كنند ولى وقتى مطلبى گفته مى‌شود، این مطلب را با آن ذهنیات خود شروع مى‌كنند، این را وّر رفتن و قاطى كردن و بعد یك جورى دیگر اصلا مطلب را تلقى مى‌كنند. یك قسم دیگر مطلب را مى‌گیرند .. از آن صفا و از آن ساز؟؟؟ در مى‌آورند مطلب را، قضیه را، آن دسته اول خیلى افراد مفیدى هستند خیلى افراد بدرد بخورى هستند، آن هایى كه وقتى یك حقیقى، یك مسأله‌اى به آنها رسیده مى‌شود ولو خودشان خلاف این نظرشان باشد، ولى همانطورى كه هست مطلب در ذهنشان قرار مى‌گیرد. حالا یا قبول دارند یا ندارند، دیگر دست كارى‌

 نمى‌كنند به مسأله، اتفاقا روایاتى هم داریم، كلماتى از امیرالمومنین هست در این زمینه. ولى بعضى ها نه، از اول مسأله را مشوب تلقّى مى‌كنند نیست ذهنشان مشوب است. وقتى انسان حكایتى را نقل مى‌خواهد بكند، مطلبى را نقل بكند. مبتدا را گفته هنوز خبر را نگفته، این ها خودش براى مبتدا خبر درست مى‌كنند. این خیلى بد است این طور مى‌گویند بابا صبر كنید من هنوز خبر را نگفتم. باید انسان كارى بكند كه این حالت، از بین برود و همیشه در یك حالت، آرامش، و حالت سكون كه در ارائه قضایا و مطالب دستكارى نكند حال، حال آرامش باشد. حال سكون باشد براى او فرقى نكند. این طرف قضیه، آن طرف قضیه، هر طورى كه مى‌خواهد بشود براى او فرقى نكند. براى او تفاوتى نداشته باشد. این خیلى حال باصط خوبى است. این افراد، افرادى هستند كه اهل نجاتند. خدا براى اینها، قضایا را روشن مى‌كند. مسائل، گرفتاریها، چون در حال آرامش و در سكون هستند، در حال اضطراب نیستند. نمى‌خواهند مطالب مشوّش بشود و قاطى بشود. و بگوییم صد در صد، افرادى كه این ها دشوار انحرافات و ذلّات مى‌شوند از امم سابقه و بعد، این ها افرادى بودند كه از اول یك پیش فرض با خودشان داشتند و آن پیش فرض، نگذاشته كه آن ها خلاصه به آن حقیقت مسأله، آن طورى كه باید و شاید برسند. در هر صورت بعضى ها این طور هستند. اصلا نفسشان، یك نفس شكّاكى است كه در هر چیزى شك مى‌كند و نمى‌تواند به یك اصلى پایبند باشد. فخر رازى در مسأله جهات ثلاث تشكیكاتى را مطرح كرده، یكى را خواندیم كه راجع به این بود كه وجوب براى واجب الوجود. این نمى‌تواند وصف باشد، چون اگر وصف باشد، باید معلول باشد و معلول امكان ذاتى دارد و واجب الوجود منقلب مى‌شود به امكان ذاتى. خُب، این، بالا عرض شد. مطلب دیگرى كه امروز، مرحوم آخوند به آن اشاره مى‌فرمایند. این است كه: ایشان مى‌گویند نقیض وجوب، مى‌شود لا وجوب، لا وجوب یك امر عدمى است چون بعبارت دیگر لا دارد. ولى خوب این نمى‌شود عدمى باشد چون لا داشته باشد. چون در مورد اعدا و ملكات هم خیلى از موارد مثل اما و لا اما، آن لا دارد و لیكن لا امر عدمى نیست. لا اما عبارت است از همان بصر، ولى حالا در این‌

 جا ایشان بعنوان نفى تلقّى كردند كه امرى عدمى باشد. وقتى كه امر عدمى شد خود وجوب مى‌شود امر وجودى، امر ثبوتى و وجودى مى‌شود و مطلب دیگرى هم كه بیان مى‌كنند، ایشان مى‌گویند كه وجود، عبارت است از تاكد وجود، وقتى كه یك وجود، وجود موكّد باشد، دیگر نمى‌شود امر عدمى باشد. اشكالى كه از این جا نشئت مى‌گیرد، شبهه‌اى است كه ما در بحث، انتزاع وجوب، از وجود در آن جا، مطرح كردیم، در مورد وجوب، گفتیم كه آن چه كه در عالم اعیان است، نفس الوجود است و تشخّص الوجود است. ولى ما چیزى بنام وجوب، یا امكان و یا امتناع در خارج نداریم. آن چه كه در خارج است، یا یك وجودى هست یا این كه نیست، اگر نیست، پس عدم در آن جا حاكم است. اگر هست پس وجود در آن جا حاكم است. دیگر غیر از وجود، وجوبى هم در كنار او كه ما ببینیم، ما یك همچنین چیزى را نمى‌بینیم. ولى ما در مورد اًعراض و اینها، مشاهده مى‌كنیم. فرض بكنید كه مى‌بینیم كه یك زیدى هست ولى این زید قیامى دارد. یك موضوعى است این موضوع یك بیاضى دارد. خوب بیاض را مى‌بینیم، سواد را مى‌بینیم. احمرار را مى‌بینیم. اینها را مشاهده مى‌كنیم، وضع را مى‌بینم. این ها مسائلى است كه در مورد اعراض است و ما مى‌بینیم. اما چیزى به نام وجوب، شما در خارج بخواهید نشان دهید یك هم چنین چیزى دیگر تحقق ندارد. وقتى كه تحقق ندارد، امر عدمى است در حالتى كه.

 سوال: معقولات ثانوى وجود خارجى نباید داشته باشد

 جواب: خُب، بالاخره، مى‌داند، پس بنابراین، امر عدمى است در حالتى كه وجود نقیضش مى‌شود لا وجود، آن وقت، لا وجود را وقتى شما عدم بگیرید، آن وقت نمى‌شود كه ارتفاع نقیضین هر دو امر عدمى باشند. نقیضین یكى باید وجودى باشد.

 سوال: وجود و عدم به لحاظ تعینات خارجى‌ات این از معقولات ثانوى است.

 جواب: در هر صورت این قاعده تناقض را چه مى‌كنید. در قاعده تناقض یا این كه باید نقیض امر عدمى باشد یا این كه ..

 سوال: مورد، مورد یا این كه چیزى خاصى مورد خارج باشد. در عقل اگر فكر مى‌كنید نه این طورى نیست.

 جواب: ببینید در خود عقل هم، مفهوم اگر مشمول قاعده تناقض بشود در آن جا هم یكى امر عدمى مى‌شود.

 سوال: در ذهن‌

 جواب: ولى وجود كه یك امر عدمى نیست. امر ثبوتى است دیگر. شما وقتى كه تصّور وجود را در ذهن مى‌كنید، امر عدمى كه در ذهنتان بوجود نمى‌آید، یك امر ثبوتى مى‌آید.

 سوال: هم چنان كه ما سفیدى را در خارج مى‌بینیم هم چنین این وجود را در عقل مى‌بینیم‌

 جواب: پس چرا نقیضش مى‌شود امر عدمى.

 سوال: نقیض نیست دیگر.

 جواب: نقیض وجوب مى‌شود لا وجوب.

 سوال: خُب، همین. نقیض شى معنایش این نیست كه یك چیز امر عدمى باشد.

 جواب: خُب، بالاخره، یا آن امر عدمى است یا نقیض.

 سوال: مثل سفیدى امر عدمش لا سفیدى مى‌شود.

 جواب: لا سفیدى امر عدمى مى‌شود دیگر.

 سوال: لاسفیدى ممكن است سیاه باشد.

 جواب: نه، نفس لا سفیدى امر عدمى است. یعنى سلب است.

 سوال: سلب این است، سلب این معنایش این نیست كه امر عدمى است.

 جواب: معناى عدم، نه معناى عدم مطلق است. عدم خود آن شیى، این معنا معناى عدم.

 سوال: عدم یك شیى، حال عدم این فرش‌

 جواب: عدم این فرش یعنى نبود فرش. آن وقت در نبود فرش دو حال تصور

 مى‌شود. یا نبود بعنوان معدوله در این جا تلقّى بشود كه یك امر ثبوتى. یا عدم بعنوان عدم مطلق بشود، هر دو عدم است.

 سوال: پس هر دو احتمال است.

 جواب: خُب، پس نقیض در نقیض جنبه عدم خوابیده، جنبه عدم. یعنى عدم خود همین موضوع. عدم خود همین صفت. این جنبه عدم. حالا این جنبه عدم مى‌سازد با وجود شى آخر. خُب به این چه مربوط استبالاخره، من الان مى‌گویم، عدم لیوان. عدم لیوان بمعناى عدم پارچ كه نیست. بمعناى كتاب كه نیست. این عدم لیوان مى‌سازد با یك امر وجودى دیگر، ولى خودش كه معنا معناى ثبوتى كه نیست.

 سوال: ولى خودش، خودش چنین چیزى نیست دیگر.

 جواب: اگر خودش معناى چیز، پس باید نقیض ثبوتى باشد. یعنى وقتى كه عدم لیوان شد، عدم و آن وقت خود لیوان مى‌شود امر ثبوتى. در حالتى كه ما گفتیم كه وجوب، امر وجودى نیست. وجوب، امر عدمى است. امر عدمى، امرى است كه در خارج تحقّق ندارد. این اشكالى كه در این جا ایشان مى‌كنند، این ناشى مى‌شود از این كه مثل آن چه كه در بالا، این شبهه اى كه در بالا شد، كه خُب، منظور ایشان هم همین است ولى با بیان دیگر، او این است كه در مورد نقیضین، در آن جا لازم نیستش كه نقیضین، شامل بشود بر همه مفاهیم، و همه مفاهیم بواسطه این مسأله تناقض همه اشیا بواسطه، مسأله تناقض این ها مشمول قاعده نقیضین بشوند بمعناى ارتفاع الشى. به این بیان كه ما بعضى چیزها داشته باشیم كه این ها در عالم ذهن. نقیضین هستند. ولى اینها از نقطه نظر انطباق با خارجى، هر دوى اینها در خارج هم منتفى باشند. بعبارت دیگر ما لحاظ نقیضین را در رتبه مى‌كنیم. یعنى اگر مسأله تناقض را در خارج لحاظ مى‌كنیم، به لحاظ خارج، مسأله تناقض را در ذهن لحاظ مى‌كنیم. به لحاظ عالم ذهن. ما نمى‌توانیم یكى از این ها را ذهن بگیریم. یكى اش را خارج بگیریم، بگوییم آن كه در ذهن است وجود، آن كه در خارج است امر عدمى است و این را در باب تناقض ببریم. خود مرحوم آخوند هم مى‌فرمایند. فرض كنید كه امتناع و امكان عام هر دو متناقضین‌اند امتناع یعنى آن چیزى كه عدم براى او

 ضرورت دارد. امكان عام به آن وصف یا به آن موضوعى مى‌گویند كه عدم براى او ضرورت ندارد. حالا یا وجود ضرورت دارد مثل بارى تعالى یا وجود هم ضرورت ندارد آن وقت مى‌شود امكان خاص مى‌شود پس بنابراین در امكان عام، گفتیم امكان عام ٢ قسم مى‌شود یا امكان خاص مى‌شود كه نه عدم برایش ضرورت داشته باشد و نه وجود. مجى زید، مجى زید یك وقتى آمدن ضرورت دارد. ما مى‌گوییم آمدن براى زید بالامكان عام ثابت است. یعنى چى، یعنى عدم ضرورت ندارد ولى آمدن ضرورت دارد. مثلًا باید حتما بیاید، طبق سلسله قواعد علّى و معلولى، ا حتما زید در این جا مى‌آورنش دست و بالش را بستند و فرض كنید مى‌آورنش اینجا. و همین طور سایر آن چیزها. مثل گردش خورشید كه این ها با توجه به شرایط سلسله علت و معلول، این گردش خورشید و زمین و این حرف ها، وجودش ضرورت دارد. ولى عدم او ضرورت ندارد. عدمش ضرورت ندارد. حالا این مى‌شود امكان خاص. یك قسم این و یك شق این. این است كه نه عدم ضرورت دارد و نه وجود ضرورت دارد. مانند زید در اینجا

 مى‌گوییم كه زید مى‌آید این جا بالامكان الخاص بالامكان العامى كه آن امكان خاص است یعنى نیامدن ضرورت ندارد آمدن هم در این جا ضروت ندارد هر دو على السوى هستند در ترتّب مجیى و عدم ترتّب مجیى. درست شد، پس بنابراین امكان عام كه عدم ضرورت نداشته باشد نقیض براى امتناع مى‌شود. چون در امتناع عدم ضرورت دارد وقتى مى‌گوییم شریك البارى ممتنعٌ یعنى چى یعنى عدم شریك البارى براى این ذات ضرورت دارد وجودش كه ضرورت ندارد یا ضرورت دارد براى ما كه خیلى ما هزار تا شریك البارى درست كردیم براى ما ضرورت دارد ولى براى او ضرورت ندارد براى خدا ضرورت ندارد این شریك البارى عدم برایش ضرورت دارد نقیضش مى‌شود چى. مى‌شود امكان عام حالا فرض بكنید من باب مثال اگر وجود زیدى را تصور كردید وجود زید این دو طرف قضیه مى‌تواند داشته باشد یكى امتناع یكى چى امكان عام. ممتنع كه وجود زید كه ممتنع نیست در خارج چون عدم براش ضرورت ندارد، پس ممتنع نیست. پس باید بگوییم كه ممكن است‌

 بسیار خُب مى‌گوییم ممكن است. ممكن است به امكان عام. زید موجود بالامكان العام یعنى عدم وجود براى زید ضرورت ندارد حالا مى‌آییم در عالم عالم ذهن در عالم خارج مى‌بینیم زید هست یا نه مى‌بینیم زید نیست پس بنابراین نگویید در اینجا ارتفاع نقیضین شد مى‌گوییم ارتفاع نقیضین در عالم ذهن در آن جا متسحیل است و لیكن این ارتفاع نقیضین را اگر در خارج بخواهید لحاظ بكنید در خارج ممكن است دو شى نباشند یك شى‌اى متصّف به امتناع بشود در خارج نیست چون امتناع كه در خارج نمى‌شود باشد امتناع یك امر وجودى نیست كه در خارج باشد نفى الامتناع یعنى عدم، حمل یك وصفى بر یك موضوع امتناع نمى‌شود بار شود اگر اوصاف از اوصاف عادیه باشد یعنى نفس آن موضوع لا كه نباشد از اتصاف به آن وصف در این صورت امتناع كه در خارج نمى‌تواند باشد حالا امكان آیا در خارج است مى‌بینیم در خارج هم زیدى نیست تا این كه این وصف بر او بار بشود پس مى‌گوییم آقا در این جا متناقضین از خارج شد. نه این در خارج نیست به جهت این است كه خود نفس امكان در این جا یك وصفى است كه این وصف در عالم ذهن بر یك ماهیتى بر یك چیزى حمل مى‌شود و ما در باب تناقض وقتى كه مى‌گوییم متناقضین باید احدهما رفعش جایز نیست آن لحاظ لحاظ چى را مى‌كند لحاظ مرتبه خارج را در آن جا ب لحاظ مى‌كنیم نه مرتبه ذهن را و در مرتبه خارج هم در این جا به خارج كارى ندارد چون امكان یك وصفى است كه بر یك ذات بر مى‌گردد در عالم ذهن و امتناع هم به همان وصف بر مى‌گردد در عالم ذهن. در عالم ذهن یا این وصف براى این زید امكان دارد یا امكان دارد ما مى‌بینیم نه امتناع دارد در عالم ذهن امكان دارد در عالم خارج مربوط به عالم خارج است لذا در این جا مسأله وجوب هم همین طور است خود وجوب این در عالم خارج وجود ندارد ولكن آن انتزاعى را كه ما مى‌كنیم از آن وجود متشخّص متأكد این در عالم ذهن وصف وجوب به خود مى‌گیرد نه در عالم خارج خود وجود تنها بدون وصف است یعنى وجودى را با یك چیز دیگرى نمى‌بینیم كه اسمش را وجوب بگذاریم با سفیدى ببینیم با سیاهى ببینیم با قیام ببینیم با قعود ببینیم، نه خود وجود است و بدون هیچ گونه شى دیگرى این اشكال ایشان و

 جواب. اشكال دیگرى كه در این زمینه مطرح كردند باز همه اینها قریب الافق هستند به همدیگر این بحث راجع به امكان است و جناب فخر رازى ایشان مى‌گویند كه این امكان یك وصفى است براى ماهّیات در خارج و شما وقتى كه این امكان را بر آن ماهیت حمل مى‌كنید لازمه‌اش این است كه آن ماهیت در خارج موجود باشد در حالتى كه ما مى‌بینیم كه ممكن است ماهیتى در خارج وجود نداشته باشد اگر ماهیت بخواهد در خارج وجود داشته باشد یا باید واجب باشد یا باید ممتنع باشد یعنى حتما ضرورت را در این جا شما باید لحاظ بكنید براى این اتصاف یك موضوعى به وصف امكان دلیلى هم كه آورده اند.

 سوال: در خارج كه نمى‌شود متنع باشد

 پاسخ: نه مسأله مسأله ضرورت است و چون ممتنع نیست پس باید واجب باشد ایندلیلى كه آورده‌اند این است كه مى‌گویند آقا ما قاعده نداریم ثبوت لشى شى فرط ثبوت مثبت له اگر شما یك شى‌اى را براش ثابت كنید اگر قیام را براى زید ثابت كنید باید زید باشد و الا قیام را نمى‌توانید ثابت كنید این از یك طرف. از طرف دیگر كه مسأله دیگر كه ثابتلا الثابت یعنى به خود همان ثبوت ثابت بر نمى‌گردد اما ممكن است كه مثبت له باشد این قاعده را هم براى این گفته اند كه در خیلى از موارد خود آن شى محمول كه در آن جا خود ثابت است ممكن است كه تحقّق خارجى نداشته باشد ولى اگر بخواهد یك شى‌اى براى شى دیگر ثابت بشود حتما باید مثبت در آن چى باشد قیام را تصّور مى‌كنیم كه ما این قیام را مى‌خواهیم بر زید حمل كنیم مى‌گوییم زید قائم خُب ثبوت قیام براى زید فرع ثبوت زید است تا زید نباشد قیام را شما نمى‌توانید ثابت كنید اما فرض كنید كه در مورد اعدا و ملاكات در مورد اعدا و ملاكات اگر شما بخواهید عمى را ثابت بكنید براى زید بگویید زید اعمى. این لازمه اش این است كه زید وجود داشته باشد عمى را كه مى‌خواهید ثابت بكنید براى زید فرع ثبوت مثبت له است مثبت له زید است اما خود عمى هم باید ثابت باشد عمى چیزى نیست كه ثابت باشد عمى امر عدمى است عمى عدم البصر است و ثابت در این جا امر چى است امر وجودى است اگر شما یك صفتى را مى‌خواهید بر یك‌

 موصوفى حمل كنید موصوف باید باشد اما خود آن صفت باید در خارج وجود داشته باشد ممكن است صفت امر عدمى باشد یا این كه مى‌گوییم كه زید جاهل، جهل را شما حمل بر زید مى‌كنید حمل جهل بر زید لازمه اش این است كه زید وجود داشته باشد اما خود جهل هم وجود دارد چچیه جهل؟ جهل عدم العلم است دیگه، جهل یعنى عدم العلم كسى است كه چیزى نمى‌داند كسى كه چیزى نمى‌داند چیزى نیست، نمى‌داند دیگه خود شما دارید مى‌گویید چیزى نیست خود شما مى‌گویید چیزى نمى‌داند یعنى چیزى نیست كه نمى‌داند دیگر والا اگر چیزى بود خُب پس بنابراین باید بداند دیگر لذا در اینجا مى‌گویند ثبوت شى‌ء لشى‌ء فرع ثبوت مثبت له لا الثابت) یعنى آن كه مى‌خواهد ثابت باشد لازم نیست باشد مثبت له باید وجود داشته باشد بنابراین روى این حساب این یك قاعده قاعده دیگرى كه همین جناب فخر آمده ضمیمه این كرده، این است كه وقتى كه یك وصفى را شما ثابت مى‌كنید براى یك موضوعى وجود این وصف فى نفسه همان وجود او براى فى غیره است در اعراض و امثال ذالك این وجود وصف فى نفسه عین وجودش براى لغیره است خُب این مسأله را هم كه در اینجا مطرح كردیم از ضمیمه این دو مسأله با هم این دو قضیه این اشكال را بوجود مى‌آورد در بحث امكان وقتى كه شما مى‌آیید مى‌گویید كه زید ممكن الوجود خُب در اینجا ممكن را كه مى‌خواهید حملش بكنید بر زید این ممكن الوجود لازمه اش این است كه این خود این زید وجود داشته باشد ثبوت ممكن براى زید فرع ثبوت خود زید است. این یك قاعده اما خود ممكن، ممكن است در خارج وجود نداشته باشد چرا؟ گفتیم لاالثابت ثابت ممكن است نباشد ولى آن مثبت له باید باشد این یك قاعده، قاعده دوم اینكه شما مگر نمى‌گویید وصف هم وجود فى نفسش عین وجودش براى لغیره است؟ پس اگر این شى‌ء در خارج ندارد چطور لغیره مى‌تواند ثابت باشد اگر یك وجود فى نفسه عین وجود فى غیره است پس بنابراین شما باید در اینجا بگویید كه نه، در اینجا ممكن وجود فى نفسه‌اش ما مى‌گوییم كه این وجود ندارد دیگر وقتى كه شما مى‌گویید ممكن وجود ندارد پس وجود فى غیره ندارد این دو قاعده با هم در اینجا در تعارض واقع‌

 مى‌شود. یا اینكه شما باید بگویید كه این ممكن فى نفسه باید وجود داشته باشد حتما باید باشد پس بنابراین قاعده اول كه ثبوت شى‌ء لشى‌ء فرع ثبوت مثبت له لاالثابت) آن قاعده نفى مى‌شود چون ما در آنجا ثابت را گفتیم ممكن است در خارج نباشد مثبت له باید باشد زید باید باشد زید ممكن الوجود زید باید باشد تا ممكن را شما بر آن حمل بكنید ولى ممكن الوجود هم لازم نیست باشد یعنى وصف امكان لازم نیست در خارج باشد و واقعا هم در خارج هم نیست شما وصف امكان را بیایید نشان ما بدهید كجاش این در خارج است؟ یك وقت مى‌گوییم زید ابیض خوب بیاض در خارج هست شما هم دارید مى‌بینید زید اسود دارید مى‌بینید ولى یك وقتى مى‌گویید زید ممكن الوجود ممكن الوجود كجاى این زید است ما هر چه زید را از سر تا پاش تشریح بكنیم هیچ كدام از این اعضاش كه اسمش را ممكن الوجود بگذاریم پیدا نمى‌كنیم. خیلى چیزها اسم دارد یكى از این اعضاء و جوارحش ممكن الوجود باشند ما پیدا نمى‌كنیم اگر شما پیدا كنید آن لابلاها نمى‌دانم‌

 سوال: مترادفش شاید باشد

 پاسخ: مترادف ممكن‌

 سوال:

 پاسخ: چى ها

 سوال: گفته بعضى ها را مى‌برند خواسته ثابت كند كه آن دنیا این مسائل نیست‌

 پاسخ: دیشب‌

 سوال: این ابزار نیست‌

 پاسخ: دیشب بگویید آقا استفاده كنید

 سوال: معاد جسممان معمولا همه را مى‌برند میارن‌

 پاسخ: همه را خوب مگر كم میارن كه حالا فرض كنید كه‌

 سوال: معمولا نصفى اش را هم پر مى‌كنند

 پاسخ: نكند آنها كه مى‌برند و مى‌گذارند آنهایى كه دیگر یر به یر بشوند آن‌

 وقت ما ما كلاه سر ما مى‌رود بله درست شد. خُب این در اینجا مسأله ممكن الوجود در اینجا موجب میشود كه بین این دو قاعده در اینجا تعارض واقع بشود چون در قاعده اول ما مى‌گوییم ثبوت شى‌ء لشى‌ء فرع ثبوت مثبت له یعنى ثابت وجود ندارد ممكن است یعنى وجود نداشته باشد ولى مثبت له كه موضوع است براى قضیه ماست و آن ثابت محمول است آن موضوع له باید وجود داشته باشد در این قضیه پایین، قضیه دوم كه مى‌گوییم كه وجود وصف فى نفسه عین وجود او براى موضوع است پس بنابراین این ممكن الوجود چطور ممكن است كه وجود ممكن الوجود نداشته باشد در حالى كه وجود او وجود زید است خُب این در اینجا این مسأله موجب به اشكال شده كه جوابش هم این است كه در بحث بین ربط و رابطى در آنجا مرحوم آخوند مى‌آیند مطلب را مى‌گویند انشاءالله براى روز دیگر.

## درس ١٥١

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 ومنها أن ثبوت شى‌ء لشى‌ء لایستلزم ثبوت الثابت فى ظرف الاتصاف، کما هو المقرر عندهم بل إنما یستلزم ثبوت المثبت له فحینئذ إذا کان بعض الأمور الذهنیه کالعمى مثلا ثابتا فى الخارج لشى‌ء و من المشهورات المسلمه أن وجود الصفه فى نفسها هو وجودها للموصوف بها بعینه فإذن یکون لمثل هذا الأمر وجود عینى فیکون من قبیل الأعراض الموجوده فى الخارج و العقل یأبى من عد هذا المفهوم و أمثاله من الموجودات العینیه فضلا عن جعله من الأعراض‌.

 سئوال: ـ معناى وجودِ اضطرارى از خود وجود ـ با فرمایش حضرت عالى كه فرمودید كلام ایشان رد مى‌شود چون اگر بگوئیم كه شیى‌ء در خارج وجود دارد كه تحلل عدم محال است و امكان هم محال است كه این بر آن حمل شود چون محل وجوب دارد و دیگر تأكد معنا ندارد

 پاسخ: بله ایشان تأكّد را به معناى تمامیت عِلل موجبه گرفته‌اند یعنى وقتى كه علل موجبه، براى وجود به مرحله تمامیت برسد وجودِ معلول براى ماهیت ضرورت دارد. در معناى تأكّد شاید از این نظر ایشان منظورشان است ولى اگر بخواهیم تأكّد را به معناى واقعى خودش بگیریم یعنى وجود را در واقع به معناى واقعى بگیریم دیگر تأكّد معنا ندارد چون ماهیت قابلیت براى تشكیك ندارد و وجود، قابلیت براى تشكیك دارد و اگر موجبِ وجود كه علت براى تعین او است وجود داشته باشد آن هم وجود دارد اگر موجب نباشد وجود هم ندارد پس منظور از تأكّد در اینجا ماهیت‌

 متمایل به وجود در ظرف ذهن است.

 و آن ماهیتى كه آبى از عدم نیست اگر علت موجبه او وجود پیدا كند آن ماهیت هم لباس وجود مى‌پوشد این عبارت است از تأكّد وجود.

 سئوال: مرحوم سبزوارى هم در حاشیه‌اى كه زده‌اند یك مرتبه‌اى از وجود را تأكّد گرفته‌اند چنانكه گفته‌اند: تأكّدِ وجودِ حقیقى و شدّت نوریه كه همان مرتبه واجب الوجود است.

 پاسخ: نه؛ این به مرتبه وجود نیست این مطلب ایشان به او كارى ندارد این به كلّیى مسائل بر مى‌گردد یعنى این جهات ثلاث، ضرورت و امتناع و امكان، نسبت به موضوعات آنها كار دارد حالا چه موضوعى براى محمول هست یا نیست به او كارى ندارد هر محمولى مى‌خواهد باشد. چه این محمول، محمولِ وجوبِ بالغیر داشته باشد یا ضرورتِ بالغیر یا ضرورت ذاتى داشته باشد فرقى نمى‌كند این اشكال فخر رازى بر هر دو اینها بر مى‌گردد ما نمى‌توانیم ضرورت را فقط به وجوبِ واجب الوجود بزنیم كه منظور او تأكّد در وجود است و مطلب مرحوم سبزوارى هم از همین باب است كه در آنجا مسئله تأكّد وجود را به معناى استقلال ذاتى آن ماهیت، از علت خود به حساب مى‌آورند آن را تأكّد وجود مى‌گویند. و إلا نفسِ شدت نوریه؛ موجب ضرورت تحقق النور نیست ـ تحققِ ماهیتِ نوریه به معناى هویت خارجى نوریه هست ـ كه از آن انتزاع عنوان وجوب بشود. در همان مرحله نازله هم انتزاع عنوان وجوب بدون تأكّد وجوب مى‌شود این عنوان وجوب از باب تشكیك نیست مثل كیفیات. من باب مثال قرمزى را فرض كنید صورتىِ متمایل به اشتداد را قرمزى مى‌گویند تا برسد به یك رنگى كه از قرمزى به سیاهى مى‌خواهد متمایل بشود به آن هم مراتب تشكیك مى‌گویند نه اینطور نیست این عبارت است از فرض كنید مثل خیسى و ترى مى‌ماند حالا اگر یك لیوان آب اینجا بریزد خیس مى‌شود اگر شما یك حوض هم اینجا بریزید باز خیس مى‌شود مسئله این نیست كه بیشتر خیس مى‌شود یا كمتر خیس مى‌شود یا فرض كنید كتاب، كتاب است حالا چه كتاب صد صفحه اى باشد كتاب است چه كتابى مثل المنجد كه دو هزار صفحه دارد این‌

 هم كتاب است. تشكیك؛ در این مسائل نیست تشكیك در موارد خاص است همینطور انتزاع جهات ثلاث، حملِ محمولات بر موضوعات خودشان قابل تشكیك نیست یعنى در این انتزاعِ یك شى‌ء و در حمل بین محمول و بین موضوع یا متصف به امتناع است یعنى امتناع خارجى. یا متصف به امكان است یا متصف به ضرورت و وجوب است. و این شد، ضرورت و وجوب و امكان قابل تشكیك نیستند. ماهیات متصف به امكان هستند حالا ما بگوییم كه امكان در یكى كم است در یكى بیشتر است این كم بودن و زیاد بودنِ امكان، به خود ماهیت بر نمى‌گردد چون ماهیت مشكك نیست و از مقولات مشككه نیست و همینطور اوصافى كه بر خود ماهیت من حیثُ هِىَ ـ بر مى‌گردد نه به لحاظ وجود این‌ها هم قابل تشكیك نیستند. مثل اینكه فرض كنید زوجیت براى اربعه قابل تشكیك نیست زوایاى ثلاث براى مثلث قابل تشكیك نیست. آنچه كه قابل تشكیك است فقط عبارت است از كیفیت وجود و نحوه وجود خودِ آنها قابل تشكیك هستند یعنى وقتى كه در وجود خارجى مى‌خواهد تحقق پیدا بكند قابل تشكیك است شما یك مثلثى را به اضلاع ١٥ سانت تصور كنید این یك مثلث است، یك مثلث هم كه هر ضلعش ٥/ ١ متر باشد این هم یك مثلث است در اوصافى كه مترتب بر خود ماهیت مثلث است تشكیك راه ندارد اما این مثلث اگر بخواهد در وجود خارجى تحقق پیدا بكند قابل تشكیك است چون كم مشكك است و از مقولات مشكك كَم است كه آن كم و زیاد بر مى‌دارد. كیف هم كم و زیاد بر مى‌دارد پس بنابراین تشكیك به لحاظ وجود است و وجوب كه تأكّد وجود است ـ از جهات ثلاث ـ براى حمل محمولات در قضایاى مركبه، براى موضوعات خودشان مى‌باشد. یعنى در قضایاى مركبه، نه در هلیى بسیطه در هلیى مركبه وقتى كه یك محمولى را بر موضوعى بخواهید حمل كنید خواهى، نخواهى یكى از این جهاتِ ثلاث از آن انتزاع مى‌شود یا امتناع است مثل اینكه بگویید «شریك البارى موجودٌ» وجود براى شریك البارى ممتنع است. یا اینكه امكان است مثل اینكه بگویید «الشجر موجود». یا اینكه وجوب است مثل اینكه بگویید «الله موجودٌ» هر كدام از این سه؛ جهاتى دارد كه این جهات، لازمه حمل محمولات براى موضوعات‌

 خودشان است حالا به لحاظ خارج؛ آن وجود؛ درخت یا نهال است یا یك درخت سه هزار ساله است كه به لحاظ خارج قابل براى تشكیك است اما به لحاظ نفس ماهیت اینطور نیست.

 سئوال: بعضى كه گفته‌اند وجوب نسبتش به وجود و امكان نسبت تساوى دارد این گفته غلطى است‌

 یعنى حقیقت وجود نیستش به وجود و امكان نسبت تساوى داشته باشد.

 این غلط است چون بحث ما در مفهوم وجود كه نیست. بحث ما روى وجودِ خارجى است اگر روى وجود خارجى باشد نسبتى بین وجود و امكان ندارد.

 پاسخ: چرا ندارد ببینید امكان را وقتى كه مى‌خواهیم انتزاع كنیم از وجود امكان به لحاظ تعینِ وجود، لحاظ مى‌شود یعنى این وجودى كه الآن در خارج هست یك وجودِ متعین است‌

 سؤال: یعنى علم به حمل امكان وجود به ماهیت بر مى‌گردد

 و به حقیقتِ وجود و تحقق شیى‌ء كه بر نمى‌گردد

 پاسخ: آن هم تحقق شى‌ء است این كتابى كه الآن در مقابل شما هست یك تقررّ ما هوى دارد یا نه این كتاب با این دفتر فرق مى‌كند.

 سؤال: این مال تعین آن است‌

 پاسخ: این تعین صرفاً یك امر ذهنى است یا یك امر خارجى است‌

 سؤال: یك امر خارجى است‌

 پاسخ: احسنت این امر خارجى آیا موجودٌ اولا

 سؤال: موجودٌ

 پاسخ: «موجودٌ» این امر خارجى كه الآن موجود است قائم به نفسه است یعنى به عبارت دیگر این ماهیت، وجود فى نفسه و لنفسه دارد یا وجود فى نفسه‌اش لغیره است. یعنى وجودش براى آن وجود منبسط است كه الآن به این صورت در آمده، پس بنابراین شما در اینجا دو وجود دارید دو لحاظ وجود دارید كه در خارج به یك لحاظ نظر مى‌شود. اما در تحلیل عقلى شما دو وجود را در خارج مشاهده‌

 مى‌كنید وجود اول همین كتابى است كه در وهله اول و در نظره اول در ذهن مى‌آید لذا ماهیت خیلى زودتر از وجود در ذهن مى‌آید چون شما تا نظر كنید نظر به كتاب مى‌كنید و مى‌بیینید یك چیزى در مقابلتان هست و باز است و صفحه دارد و خطوط و رسوم دارد این یك نحوه وجود است كه همین موجب مى‌شود كه ما آب را مى‌ریزیم داخل لیوان و مى‌خوریم أما این كتاب را كه دیگر نمى‌توانیم بخوریم به خاطر اینكه الآن فرق بین كتاب و بین آب را فهمیدیم این فهمیدن ما از چه چیز ناشى مى‌شود از تخیل ما ناشى مى‌شود یا از یك امر متحقّق خارجى ناشى مى‌شود این امر متحقق خارجى است كه موجب شده ما بین كتاب و بین آب كه مى‌آشامیم فرق بگذاریم. این یك «نحوٌ من الوجود» پس این موجود است. تخیل نیست، أنیاب أغول نیست كه ذهن تصور كند و تخیل كند. یك امر خارجى است حالا این امر خارجى ما را به یك امر دیگرى مى‌رساند آن امر دیگر همانى است كه (و كنهه فى غایى الخفائى) است آن امر دیگر؛ همانى است كه الآن خودش را به این ظهور در آورده است به این خصوصیت خودش را آمده نشان داده است خودش را پنهان كرده هزار تا لباس مى‌پوشاند ولى خودش را به هیچكس نشان نمى‌دهد.

 در این مجلس با لباس سبز مى‌رود در آن مجلس با لباس قرمز مى‌رود مى‌گوییم خودت چه رنگى هستى مى‌گوید من رنگ ندارم مى‌گوئیم خودت را به ما نشان بده، مى‌گوید قابل دیدن نیستم بگذار لمست كنیم مى‌گوید كسى نباید به من دست بزند اینها چیزهایى است كه از خصوصیات وجود است خصوصیت وجود این است كه من نه رنگ دارم نه قابل لمس هستم نه قابل حس هستم مى‌گوئیم پس تو چه هستى، مى‌گوید آن امتیازى كه من دارم و موجب مباهات و فخر من است این است كه در صورت نمى‌گنجم، همه صورتها منتسب به من است و من جداى از صورت هستم آن باعث مباهات من شده است، حالا هر كه مى‌خوهد با من مباهات كند و فخر كند بیاید در میدان، كتاب را مى‌آوریم در میدان كتاب مى‌گوید من غیر از اینكه كتاب هستم چیز دیگر نیستم. آب را مى‌آوریم به میدان مى‌گوید من غیر از اینكه آب هستم چیز دیگر نیستم و نمى‌توانم باشم. فرش را مى‌آوریم مى‌گوید من‌

 غیر از اینكه پشم و تار و پود هستم چیز دیگر نیستم. هر چیزى را كه شما به عرصه میدان و عرضه بازار بیاورید فقط خود را مى‌نمایاند نه چیز دیگرى را ولى آن وجود شاهد هر بازارى است، آن چیزى است كه خود را در تمام این صور نشان مى‌دهد و كسى هم دسترسى به او ندارد بنابراین این را ما از او تعبیر به ماهیت مى‌كنیم مى‌گوییم ماهیت عبارت، از وجود است. حالا آیا این ماهیت یك وجود فى نفسه و لنفسه دارد یعنى این ماهیت روى پاى خودش ایستاده تا اینكه همچنان كه ما به وجودنظر مى‌كنیم نظر به ماهیت بیاندازیم، یك نظر به كتاب مى‌كنیم یك نظر هم به این لیوان، خوب این دو، وجود دارند، این یك وجود جدا، این هم یك وجود جدا. آیا این قسم است؟ یا اینكه ماهیت بدون آن شاهد بازارى و بدون آن حقیقت بى رنگ اصلًا در عالم خارج عدم است. ما مى‌گوییم حقیقت و واقعیت فقط اختصاص به او دارد او وقتى خود را به صورتى در آورد مى‌گوییم پس ماهیت وجود دارد. نه اینكه ماهیت ـ همانطور كه بعضى‌ها خیال مى‌كنند ـ یك امر عدمى و تخیلى است. اگر یك امر عدمى و تخیلى باشد چرا شما بین این دو فرق مى‌گذارید بجاى اینكه بیائید آب بخورد كتاب را تو دهانتان كنید و گاز بزنید و به جاى اینكه با آب وضو بگیرید با كتاب وضو بگیرید نمى‌شود این كتاب كه دست و صورت را نمى‌كند، آب خیس مى‌كند. پس معلوم مى‌شود كه ماهیت یك امر تخیلى نیست ماهیت عبارت است از یك امر واقعى خارجى كه آن امر واقعى خارجى همان بروز و ظهور وجود است نه چیز دیگر. اینجا است كه مى‌گوییم ماهیت را از وجود انتزاع مى‌كنیم نه اینكه بعضى ها خیال مى‌كنند اصلًا ماهیت در خارج نیست و تخیل است و بنابراین این همه دعوا همه بى خود است. هر چه در خارج است وجود است هم اصل الوجود در خارج وجود است و هم ظهور و بروزش در خارج وجود است هر دو اینها وجود است. الآن این كتاب كه به این صورت است وجود است آن حقیقتى كه به صورت كتاب در آمده آن هم وجود است و هر دو اینها یك وجود است و آن حقیقت قابل براى تغییر و قابل براى تبّدل است و ماهیت در او تحقق پیدا مى‌كند این معنا معناى وجود است. آن وقت روى این حساب قضیه تشكیك دیگر به كتاب بر نمى‌گردد به‌

 آن وجودى كه در آنجا هست بر مى‌گردد تا آن وجود چقدر خواسته است خودش را نشان بدهد تشكیك به آن بر مى‌گردد تا آن وجود چقدر خودش را به مَعرض در بیاورد یك وقت آن وجود خودش را به صورت یك نهال و یك وقت آن وجود خودش را به صورت یك درخت تنومند در مى‌آورد.

 سؤال: شما یك فرمایشى داشتید فرمودید كه در وجود تخلل عدم راه ندارد یعنى ما وجوب بالغیر نداریم بحث ما روى این است كه بالأخره ما یك وجود كه بیشتر در عالم نداریم كارى هم به وجود بالغیر بودنش نداریم یعنى كارى به عللش یا علتش نداریم این وجود را فرمودید كه تخلل عدم درش راه ندارد.

 پاسخ: ندارد و درست است‌

 سؤال: ما اگر وجود را بگیریم و بگوییم كه وجود یا وجوب؛ نسبتش به وجوب و امكان تساوى است این چه جورى امكان دارد

 پاسخ: ببینید منظور ما این است تا وقتى كه آن وجود به صورت این كتاب است این كتاب، كتابیت برایش ضرورت دارد كه اسم این را وجوب بالغیر مى‌گذاریم. اما اگر آن وجود آمد و گفت من دلم مى‌خواهد صورت خودم را عوض كنم، چه كسى مى‌خواهد جلویش را بگیرد، مى‌گوید مى‌خواهم از كتاب بودن بیرون بیایم و به صورت رماد در آیم، حالا این دو مرحله كتاب و رماد را وقتى در نظر بگیریم اینها در وجودِ فى نفسه شان عین همان وجود فى غیره هستند «وجود فى غیره؛ همان نفسِ وجود و حقیقت وجود هست» آن نسبت وجود را به مرتبه بعدىِ كتاب كه رماد بودن هست یا نسبت وجود به مرتبه فعلى كه كتاب بودن هست ما یكسان مى‌بینیم یعنى صورت كتاب الآن ضرورت دارد براى اینكه حقیقتِ وجود خواسته به این كیفیت در بیاید.

 بعد مى‌گوییم این وجودى كه الآن به صورت این كتاب در آمده است براى مرتبه بعدى چه حالتى دارد یعنى آن مرتبه بعدى براى این وجود چه حالتى دارد مى‌گوییم بالامكان است خودِ صورت این كتاب هم فى حّد نفسه ضرورت ندارد، فى حد نفسه، امكان بر آن بار است. همان قضیه ـ سیه رویى ز ممكن گشت پیدا ـ ، در

 ارتباط با علتش ضرورت برایش حاكم است. پس این دو به دو نحوه تعینِ وجود بر مى‌گردد یك تعین حال و یك تعین مستقبل. اشكال دیگرى كه در اینجا مطرح شده این است كه‌ (و منها ان ثبوت شى‌ء شى‌ء لا یستلزم ثبوت ثابت فى ظرف الاتصال) اشكال دیگرى كه شده این قاعده فرعیه است كه مى فرمایند: «ثبوتُ شیى‌ء لشى‌ء فرعٌ لثبوت المثبت له، لایستلزم ثبوت المثبت له لثابت» پس بنابراین مفاد این مى‌شود ثبوت شى براى شى لازم نیست كه ثابت در ظرف اتصاف باشد (کما هو المقرر عندهم) همانطورى كه پیش اینها همینطور است مثالش را هم خود ایشان مى‌زند (بل انما یستلزم ثبوت مثبت له) بلكه لازم گرفته است كه مثبت له باشد (فحینئذ اذا کان بعض الامور الذهنیه کالعمى ما مثلًا ثابتا فى الخارج لشى‌ء) عِمى را شما در نظر بگیرید مى‌گوییم «زیدٌ اعمى» این حمل اعمى بر زید در قضیه هلیه مركبه موجب مى‌شود كه اعمى براى زید ثابت بشود براى زید و زید مثبت له است. پس زید باید در خارج باشد تا ما اعمى را بر زید حمل كنیم. قاعده اش این است. حالا كه عِمى را برزید حمل مى‌كنیم. خود عِمى هم در خارج است، شما یك كورى در خارج به ما نشان بدهید ـ كورى در خارج ـ نداریم اعمى عبارت است از (عدم البصر) عدم البصر كه خودش عدم است. بصر یك امر خارجى است حالا دیدن عبارت است از انعكاس امواج، كه نور بواسطه خوردن بر روى اجسام در چشم انعكاس پیدا مى‌كند و بواسطه آن طول امواجى كه هست چشم؛ الوان و امثال ذالك را تشخیص مى‌دهد. فیزیك امروز این را مى‌گوید. حالا نظر قدما را نمى‌گوییم كه بعضى ها مى‌گویند خود چشم یك نورى مى‌فرستد بیرون و مى‌خورد به اجسام و بر مى‌گردد، ـ كه بعید است این طور باشد ـ حالا بنابراین نظرى كه در مورد رنگ ها هست و علم همین را مطرح مى‌كند. اصلًا در فیزیك امروز مى‌گویند كه رنگ در خارج وجود ندارد بلكه تمام اینها فركانسهایى است كه امواج نور بواسطه برخورد با اجسام پیدا مى‌كند و بواسطه آن طول موج شما یك رنگى را تشخیص مى‌دهید سیاهى و سفیدى و غیره را بواسطه آن طول امواج در خارج تشخیص مى دهیم رنگ را در واقع ذهن ما مى‌سازد نه اینكه در واقع رنگى وجود دارد.

 سؤال: به قول فیزكدان ها معقول هم نباشد بالأخره این طول موج، منشأ اختلافش چه هست؟

 پاسخ: بله اشكالى كه بر این نظریه وارد مى‌شود همین كه شما مى‌فرمائید هست ـ با این ترمیم ـ

 و آن اینكه ما بحث نمى‌كنیم و قدما هم نمى‌گفتند كه این رنگ در خارج است یا در ذهن ما هست صحبت در این نبود صحبت در این است كه اختلافى كه الآن وجود دارد و همه به این اختلاف به یك نظر نگاه مى‌كنند علتش چیست؟ و در این بحثى نیست. الآن من فرشى كه در اینجا مشاهده مى‌كنم همان رنگى را مى‌بینیم كه شما مى‌بینید دست مى‌گذارم اینجا كه رنگش قرمز است خوب شما هم این را آبى نمى‌بییند قرمز مى‌بینید پس بین ما و شما در این قضیه اشتراك وجود دارد و این اشتراك یك منشأ واحد مى‌خواهد ذهن ما و ذهن شما كه دو تا است پس این منشأ واحد چیست كه هر دو تا را یك رنگ مى‌بینید باید یك امر خارجى باشد این امر خارجى چیست؟ یا مى‌گویید كه رنگ است، یا امر خارجىِ اجسام است كه به واسطه جذب آن موج و به واسطه برگرداندنش، به قول اینها رفلكس كردنش وقتى كه آن موج مى‌خورد جسم یك مقدارى از این نور را به خود مى‌گیرد، هر چه تیره باشد بیشتر نور را به خود مى‌گیرد و هر چه روشن باشد بیشتر پس مى‌دهد در پس دادن شدّت نور بیشتر مى‌شود و در گرفتن از شدت نور كم مى‌شود آن وقت به واسطه آن مراتب اشتداد و ضعفى كه از طول موج به شبكیه مى‌خورد شبكیه آنها را تجزیه مى‌كند. آن را كه نورش زیاد است اسمش را سفید مى‌گذارد آن كه نورش كم است و رفلكس موجش كم است اسمش را سیاه مى‌گذارد از تركیب سیاه و سفید و بین اینها كه متوسط ها هستند رنگ، در خارج تحقق پیدا مى‌كند. پس مى توانیم بگوئیم نظریه فیزیكِ امروز از نقطه نظر ما نه مردود است و نه مقبول، مردود نیست زیرا ما هم قبول داریم نور است كه باعث مى‌شود اشیاء در خارج تحقق پیدا كنند و مردود است از این باب كه این موجب نمى‌شود كه بگوییم در خارج رنگى نیست. تا رنگ را چه تفسیر كنید؟ یك وقت مى‌گویید رنگ اصلًا ساخته ذهن است، خوب‌

 اگر ساخته ذهن است چرا این مسئله میان همه مشترك است با اینكه اذهان همه با هم تفاوت دارد این مسئله یك منشأ خارجى باید داشته باشد منشاء خارجى عبارت است از خصوصیت اجسام. و اگر به خصوصیت جسم نگاه كنید جسم كه واحد است الآن این پشمى كه در اینجا هست این پشم با پشمى كه در دو سانت دیگر هست یكى است با پشمى كه در سه سانت دیگر هست یكى است پس چطور ما این را قرمز مى‌بینم این را آبى و این را زرد اگر به خاطر امواجى است كه به خود اجسام مى‌خورد جسم كه یكى است پس معلوم مى‌شود یك ماده‌اى هست، علاوه بر این جسم، ماده دیگرى وجود دارد كه آن ماده موجب مى‌شود طول موج ها تفاوت پیدا كند. اسم آن ماده را رنگ مى‌گذاریم. دو دو تا چهار تا، ـ چرا اینقدر توى سر خودمان بزنیم. حالا اینها مى‌گویند نور كم بشود یك طور است زیاد بشود یك طور دیگر است. ما مى‌گوییم نور كم بشود یا نور زیاد بشود در آن مسئله خارجى فرقى نمى‌كند یعنى یكى از اشتباهاتى كه فیزیك امروز كرده این است كه مى‌گویند اصلًا آنچه كه مُبین اشیاء هست نور است و نور اشیاء را براى انسان مشخص مى‌كند اگر نور در خارج نباشد اشیاء مشخص نیست یعنى تعریف نمى‌شوند. ما مى‌گوییم این را قبول داریم بعد مى‌گویند حالا كه اینطور هست پس در خارج رنگى نیست چون نور اگر زیاد بشود صورت اشیا یك جور است نور اگر كم بشود صورت اشیاء یك جور دیگر است اگر نور به حدى زیاد بشود فرض كنید به جاى این لامپ چهار صد كه در اینجا هست یك لامپ چهار هزار بگذارید، دیگر همه اشیاء را شما در اینجا تقریباً سفید مى‌بینید. اگر این چهار هزار تبدیل به چهل هزار شد چهل هزار وات به این فرش نور تابانیدید دیگر اصلًا نه سیاهى وجود دارد نه سفیدى، ولى صحبت در این است كه مانع براى دیدن، اشتداد نور است كه چشم نمى‌تواند به واسطه این اشتداد؛ تشخیص بدهد نه اینكه در خارج و در واقع تفاوت پیدا كرده باشد و دلیلش این است كه با كم و زیاد شدن نور آن رنگ هاى خارجى فرقى نمى‌كند سیاهى سرجایش است سفیدى هم سر جایش هست نه اینكه آن سیاهى تبدیل به سفیدى بشود و سفیدى تبدیل به سیاهى، سفیدى و سیاهى سرجایشان هستند. در عین حال با كم و

 زیاد شدن نور صورت ذهنى ما نسبت به اینها عوض مى‌شود آن به خاطر یك مانع خارجى است و به خود اینها مربوط نیست روى این حساب این مسئله در اینجا قابل براى دقت است ـ عمى عبارت از این است كه چیزى در خارج وجود ندارد نه اینكه در خارج چیزى به نام عمى وجود دارد بصر عبارت است از دیدن، بصر عبارت است از ادارك یك واقعیت. ولى عمى عدم ادراك واقعیت است؛ عدم ادراك واقعیت چیزى نیست كه باشد. هیچى وجود ندارد. مثل اینكه فرض كنید شب عبارت است از عدم نور، خود تاریكى یك امر وجودى است در قبال روشنایى، ما یك روشنایى داریم و یك تاریكى، تاریكى یعنى چه؟ یعنى نبود نور. چطور این كه اگر شما در این اتاق نباشید مى‌گویند فلانى در این اتاق نیست، نه اینكه عدمِ فلانى در این اتاق هست. عدم فلانى در این اتاق هست اصلًا معنا ندارد. چون عدم چیزى نیست تا اینكه بر او شما اثباتى را بخواهید بار كنید و یا ثبوتى بیاورید خود عدم عبارت از عدم است. شما در اینجا عمى را براى چه چیزى ثابت مى‌كنید؟ براى این موضوع «ثبوت شى‌ء لشى‌ء فرع ثبوت مثبت له» شما كه عمى را براى زید ثابت مى‌كنید فرع ثبوت زید است. اما دیگر لازم نگرفته كه خود عمى هم ثابت بشود. دیگر فرع ثبوت ثابت نیست یعنى فرع ثبوت محمول نیست‌ بل انما یستلزم ثبوت المثبت له فحینئذ اذا کان بعض الامور الذهنیه کالعمى مثلًا ثابتا فى الخارج لشى‌ء) اگر بعضى از امور ذهنى، مثل عمى ثابت، یعنى براى خارج باشد، براى شیئى در خارج ثابت بشود (و من المشهورات المسلمه) از مشهورات مسلم این است كه‌ (ان وجود الصفة فى نفسها) وجود صفت فى نفسها (هو وجودها للموصوف بها بعینه) عبارت است از وجود این صفت براى موصوفش بعینه. این هم یك قاعده دیگر است، ما دو قاعده داریم یكى «ثبوت شى‌ء لشى‌ء فرعٌ لثبوت المثبت له» است، كه (یستلزم ثبوت الثّابت) است. یك قاعده دیگر این است كه وجود صفت فى نفسه، بعینه وجود صفت است براى موصوفش یعنى وقتى شما مى‌گویید (هذا الجسم أبیض) وجود ابیض فى‌حد نفسه همان وجود او براى موضوع است، یعنى در اینجا موضوع ما تقسیم به دو شیئى نشده، یك كتاب و یكى هم‌

 بیاض. بیاض پَر زده آمده روى كتاب نشسته، دوباره از این كتاب پر مى‌زند و مى‌رود در جاى دیگر مى‌نشیند، پر زدنى نیست. این كتاب یك أمر و یك وجود بیشتر در خارج ندارد و بیاضى كه الآن روى این كتاب است عبارت است از همان وجود خود كتاب فى حّد نفسه، نه وجود كتاب و وجود عبارات كتاب؛ نه! وجود عبارات كتاب با بیاض فرق مى‌كند یعنى چطور اینكه الآن این كتاب در خارج وجود دارد این بیاض را هم به ملكیت خودش در آورده است بیاض را آورده مال خودش كرده و گفته بیاض مال من است و من به كسى نمى‌دهم تا اینكه یك قاهرى بیاید و این بیاض را از من بگیرد آن یك مطلب دیگرى است كه آن وقت این وجود بیاض فى نفسه ـ چون بیاض، وجودِ فى نفسه دارد اگر وجود فى نفسه نداشت ما حكم بیاضیت نمى‌كردیم ـ همان وجود بیاض براى كتاب است، دیگر دو وجود نیست یكى بیاض كه به آن اشاره مى‌كنیم «هذا بیاضٌ» و یك بیاض هم داشته باشیم، مال كتاب «هذا بیاض الكتاب» این را نداریم، یك بیاض در خارج داریم كه همان وجودِ خودش بعینه وجود براى این كتاب است. (فإذن یکون لمثل هذا الامر وجود عینى) براى مثل یك چنین مسئله‌اى باید یك وجود عینى باشد از اینجا اشكال ایشان شروع مى‌شود باید وجود عینى، این بیاض داشته باشد (فیکون من قبیل الاعراض الموجودة فى الخارج) این از قبیل اعراض موجوده براى خارج است.

 سئوال: مى‌خواهد بگوید كه وقتى كه وجوب را حمل مى‌كنیم براى وجود این حمل لازمه‌اش خودِ وجوب در خارج باشد.

 پاسخ: ایشان اشكال را روى امكان مى‌خواهد ببرد.

 چون جهات ثلاث، فقط اختصاص به امكان ندارد. لذا صدر المتالهین هم در آخر بحث همین مسئله را در امتناع هم مى‌آورد ایشان مى‌خواهد بگوید كه فقط مسئله به وجوب بر نمى‌گردد به امكان هم بر مى‌گردد چون امكان هم در خارج نیست.

 سئوال اینكه الآن روى آن بحث كردیم وجوبِ در خارج نیست. این را مى‌خواهد اشكال كند این دو اشكالى را كه فخر رازى هم كرده است و آن روى‌

 عدمى بودن وجوب، است. حالا اینجا مى‌خواهد بگوید وجوب را ما اثبات مى‌كنیم كه وجوب وجودى است بعد هم مى‌آید زیرش مى‌زند و مى‌گوید عقل قبول ندارد كه وجوب یك امر وجودى باشد باز یك امر عدمى مى‌شود

 پاسخ: ببینید فرقى نمى‌كند یعنى منظور من این است كه جهات ثلاث هر كدام اینها یك‌جهاتى هستند. این بحث الآن درباره امكان است خود صدر المتالهین هم راجع به امكان این بحث را مى‌كند و مى‌گوید امكان از اوصافى است كه در خارج باید باشد ما آن امكان را در خارج نمى‌بینیم حالا كه نمى‌بینیم از باب اینكه جهات در قضایاى ما باید به سه جهت تقسیم بشود یا امتناع یا امكان یا ضرورت، وقتى امكان در خارج نبود پس قضایاى ما منحل به ممتنع یا به واجب مى‌شود پس بنابراین قضیه ممكنى تبدیل به قضیه ضروریه مى‌شود. آن بحثى كه راجع به وجود بود آن اشكال قبلى بود كه ایشان راجع به حق تعالى كرده‌اند

 (فإذن یکون لمثل هذا الامر) براى مثل یك همچنین امرى كه عمى باشد (وجود عینى) باید یك وجود عینى در خارج باشد (فیکون من قبیل الاعراض الموجودة فى الخارج) این از قبیل اعراضى است كه در خارج موجود است‌ (و العقل یأبى من عد هذا المفهوم وامثاله من الموجودات العینیه) عقل آبى است از اینكه مفهوم عمى و امثال او را ـ مانند مقولات ثانیه ـ فصل، جنس، نوع ـ را از موجودات عینیه بداند. (فضلا عن جعله من الأعراض) فضلًا از اینكه از جمله أعراض بداند كه اصلا خود آنها وجود خارجى و فى نفسه دارند جوابى كه مرحوم صدرالمتالهین مى‌دهند (و الجواب یستفاد مما سبق) در فصل قبل كه فصل نهم بود گذشت‌ (من الفرق بین معنیى الوجود الرابطى) دو معناى وجود رابطى و وجود رابط را در آنجا ذكر كردیم كه وجود رابطى عبارت است از وجود نعتى كه در قضیه هلیى بسیطه مى‌آید كه «البیاض الموجودٌ» البیاض ثابتٌ، القیام موجودٌ، السواد موجودهٌ، كه ایشان به این وجود؛ وجودِ رابطى اطلاق مى‌كنند وجود رابط عبارت است از انتساب این وجود رابطى به موضوع یعنى وقتى كه مى گوئیم: زیدٌ قائمٌ، هذا الكتاب أبیض غیر از خودِ زیدكه یك وجود دارد و غیر از خود بیاض كه یك وجود

 رابطى دارد ما در اینجا استفاده وجود ثالثى مى‌كنیم كه عبارت است از ارتباط بین این دو كه این معنا وجود رابطى معناى حرفى است. پس بنابراین آن معناى وجود حرفى كه مى‌گوئیم «ثُبوتِ شىٍ لشى‌ءِ فرعٌ لثبوت المثبت له» ما در اینجا آن وجود حرفى را ثابت مى‌كنیم. نه اینكه بخواهیم ثابت كنیم كه آیا در اینجا این محمول ثابت هست براى خودش، یا ثابت نیست. ما اصلا به محمول در اینجا كار نداریم. وقتى كه مى‌خواهیم بگوییم زید اعمى به اینكه اعمى در خارج وجود فى نفسه دارد یا ندارد ما به این كار نداریم. اصلا، اعمى وجودى ندارد تا اینكه فى نفسه یا فى غیره باشد ولى صحبت در این است كه در حمل این محمول بر این موضوع یك وجود رابط داریم و آن عبارت است از ارتباط بین زید و بین اعمى، این ارتباط بین زید و بین اعمى همان جهتى است كه ما از اثبوت شى‌ءٍ لشى‌ءٍ كه در قاعده اول است آن را استفاده مى‌كنیم و آن در قضیه هلیات بدیهیه است‌ (و ان احدهما) یكى از اینها (و هو الوجود الذى فى الهلیات المرکبه غیر الآخر) آن وجودى كه در هلیات المركبه است آن غیر از وجود دیگرى است كه در هلیات بسیطه است، كه وجود رابطى باشد. در هلیى بسیطه بر نفسِ نعت، وجود حمل مى شود. اما در هلیى مركبه ارتباط بین آن نعت و بین موضوع اثبات مى شود. (و هو وجود الأعراض) وجود أعراض كه در هلیات بسیطه است‌ (و الصور الحاله). (و أن قولنا وجود ج مثلا هو بعینه وجوده لِبِ معناه) اینكه مى گوئیم وجودِ جیم، بعینه وجودِ براى ب است‌ (غیر معنى قولنا وجود ج فى نفسه) معنایش، غیر معنائى است كه مى گوئیم وجود جیم فى نفسه كه عبارت از أعراض باشد (هو أنه موجود لِبِ) بعینه موجودِ براىِ بِ است. وجودِ بیاضِ فى نفسه، بعینه موجود براى قرطاس است، مسئله در اینجا فرق مى‌كند به عبارت دیگر ما در اینجا وجود عَرَض را یك وجودِ فى نفسه گرفتیم و آن وجود را براى آن معروض كه براى موصوف است مى‌دانیم. قبلًا وجود رابط را لحاظ كردیم كه معنا، معناى حرفى است. (و أن ج فى الأول لابد و أن یکون من الأمور الموجوده فى أنفسها لا بالعرض) اول مى‌گوئیم وجود جیم «لابُدَّ وَ أن یكون» باید از امورى باشد «موجودى فى أنفسها لا بالعرض» بالعَرَض نباید موجود

 باشد، به خلاف‌ (بخلاف الثانى) ثانى كه در مورد هلیات بسیطه است. (و من لم یحصل الفرق بین المعینین) كسى كه فرق بین دو جهت را بدست نیاورد (تحیر بل ربما یسلم الفساد اللازم و التزم) چه بسا كه فسادِ لازم، پیدا مى‌شود و تسلیم شده ملتزم مى‌شود (و من حقق الأمر) كسى كه معنا را بفهمد (یعرف أنه قد یکون الشى‌ء ممتنع الوجود فى نفسه بحسب الأعیان ممکن الوجود الرابطى بالقیاس إلى الغیر) اینطور متوجه مى‌شود كه، گاهى شى‌ء ممتنع الوجود است فى‌حد نفسه، به حسب أعیان، اما ممكن الوجود رابطى است به قیاس إلى الغیر، ممكن است كه یك شى‌ء بالقیاس إلى الغیر وجودش وجود ممكن باشد، اما به حسب اعیان ممتنع الوجود باشد كه اشكال ندارد.

## درس ١٥٢

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 (و الجواب یستفاد مما سبق من الفرق معنى الوجود الرابطى و أن أحدهما و هو الوجود الذى فى الهلیات المرکبه غیر الآخر و هو وجود الأعراض و الصور الحاله)

 تتمه مطلبى را كه ایشان در بحث ثبوتِ مواد ثلاث در خارج بیان كرده‌اند به اینجا رسید كه این معانى ثلاثه كه عبارت است از وجوب، امكان، امتناع، اینها از امور انتزاعى هستند و وجود اینها وجود رابط است؛ نه وجود رابطى. چون در وجود رابطى خود نفس آن محمول به عنوان یك موجودِ فى نفسه منتها فى نفسه و لغیره این وجود مورد لحاظ قرار مى‌گیرد، مانند: وجود نعتى كه آنها وجودشان وجود رابطى است. كه وجود آنها یعنى وجود بیاضیت و سوادیت اینها وجودشان فى نفسه هست اما وجود آنها وجود فى غیره است یعنى لغیره است یعنى نفس بیاض فى حد نفسه براى خود استقلالى جداى از آن وجود، معروض ندارد و اگر بیاض بخواهد تاج كرامتى بر سر خود بگذارد باید آن تاج كرامت را در سایه معروض كه قرطاس است بر سر بگذارد، بیاض نمى‌تواند به تنهایى عَرض اندام كند. وجود فى نفسه بیاض، براى قرطاس است ولى در هر حال وجود فى نفسه دارد اما امور انتزاعى مانند ربط در قضایا بین موضوع و محمول یا اوصاف انتزاعیه‌اى كه ما این اوصاف انتزاعیه را از كیفیت ربط بین موضوع و محمول به دست مى‌آوریم مانند: امكان، مانند: وجوب، مى‌گوییم «الله موجودٌ» از ارتباط بین الله و موجودٌ و از كیفیتش معناى وجوب را به ملاحظاتى انتزاع مى‌كنیم یا اینكه مى‌گوئیم «زیدٌ موجودٌ» از ارتباط بین‌

 زید و وجودش، مسئله‌اى را به نام امكان انتزاع مى‌كنیم. و همین طور در مورد امتناع، كه این امور، امور انتزاعیه هستند. اینها وجود دارند یا ندارند؟ مى‌گوئیم اینها وجود دارند. از یك طرف مى‌بینیم اینها یك وجودى دارند كه وجودشان وجود ذهنى است یعنى، ذهن معناى امكان را هم مى‌فهمد، و هم این معناى امكان را بر موضوع حمل مى‌كند. (زیدٌ ممكنُ الوجود، زیدٌ ممكن القیام، زیدٌ ممكن الكتابه) این امكانى را كه واسطه بین كتابت و بین زید است ذهن، این امكان را بر آن ماهیت حمل مى‌كند. از یك طرف مى‌بینیم كه این امكان به عنوان یك مفهوم مستقل و متمایز از سایر مفاهیم در ذهن وجود دارد، آن معنایى كه شما از امكان مى‌فهمید آن معنا را از پارچ و لیوان نمى‌فهمید یعنى امكان یك مفهوم مستقل ذهنى است مانند سایر مفاهیم اما حالا در خارج مى‌بینیم آیا آنچه را كه ما در ذهنمان از امكان فهمیدیم در خارج هم همینطور است، یعنى در خارج هم ما یك امكانى داریم یك زیدى داریم نشسته است، هفتاد كیلو هم وزنش است، فرض كنید كه سفید هم هست ما سفیدى را هم بر زید حمل مى كنیم. «زیدٌ ابیض» در اینجا هم زید وجود فى نفسه دارد و هم بیاض وجود فى نفسه دارد. البته، وجود فى نفسه زید؛ لنفسه است ولى وجود فى نفسه بیاض؛ لغیره است. در این مشكل نیست صحبت در این است كه مى‌گوئیم زیدٌ ممكن البیاضیه، این بیاضیت براى زید امكان دارد نه اینكه وجوب دارد و ضرورت دارد. حال غیر از زید و غیر از بیاضیت یك مسئله ثالثى را به نام امكان به ما نشان بدهید كه ما این معنا را متوجه بشویم. مى‌گوئیم این مسئله نشان دادنى نیست، فهمیدنى است همین طورى نمى‌شود نشانش داد. تو خودت باید بفهمى یعنى از دیدن زید و از دیدن بیاض و از اینكه بیاضیت عارض بر زید شده است و اینكه نبوده است و بعداً هم خواهد رفت (من حیث المجموع) این مسئله را شما مى‌فهمید كه عروض بیاض، براى زید ضرورت ندارد چون اگر ضرورت داشت چرا تا دیروز نبود و چرا فردا نیست پس بنابراین ما مى‌گوئیم عروض بیاض براى زید بالامكان است این را من حیث المجموع مى‌فهمیم اینكه ما مى‌گوئیم من حیث المجموع مى‌فهمیم این معناى انتزاع است پس ذهن وقتى مى‌آید این معنا را انتزاع مى‌كند، این مسئله یك امر

 واقعى مى‌شود نه تخیلى، ولى واقعىِ اعتبارى، واقعىِ انتزاعى، نه به معناى واقعى فى نفسه و منظور ما از واقعى در اینجا به معناى ثبوت است یعنى یك امرى است كه ثابت است. ولى آن ثبوت قابل اشاره حسیه نیست و قابلِ موضوعِ واقعِ خارجى شدن یا محمولِ واقعِ شدن، در خارج نیست یعنى در خارج لباس تعین به خود نمى‌گیرد. ذهن مى‌آید از مجموع احكام و مسائل من حیث المجموع این امر را انتزاع مى‌كند. اسم این را وجودِ رابط مى‌گذاریم، ـ البته با آن اشكالى كه قبلا در مسأله وجود رابط مطرح كردیم صَرف نظر از آن اشكال، بنابر مشى قوم، ـ ما در وجود رابط یك موضوعى داریم مثلًا، زید اینجاست و یك محمولى هم داریم ـ زیدٌ قائم ـ این محمول را مى‌خواهیم حمل بر موضوع كنیم همین كه مى‌خواهیم حمل بر موضوع كنیم یعنى یك ربطى بین محمول و بین موضوع ایجاد كنیم. این ربطى كه ایجاد مى‌كنیم از پیش خود آورده‌ایم یا از خارج فهمیده‌ایم؟ مى‌گوئیم از خارج، چون ایشان قائم بودند حالا قائد شدند، ایشان قائد بودند حالا كاتب شدند، ایشان كاتب بودند حالا شاعر شدند، پس انتساب این موضوع به این محمول، این نحوه انتصاب را، اسمش را نحوه وجود رابط مى‌گذاریم، كه بنابر اصطلاح صدر المتالهین یكى از دو معناى وجودِ رابطى است چون مرحوم صدر المتالهین آمدند هر گونه انتزاعى و هرگونه محمولى را، صرف نظر از تعین خارجى آن موضوع به معناى وجود رابطى گرفته‌اند. منتهى وقتى وجود رابطى را دو قسم مى‌كنند یك قسمش را به كیفیتى قرار مى‌دهند كه وجودى است و اطلاق فى نفسه بر آن مى‌شود و انسان مى‌تواند از آن به عنوان «كَانَ تامه» و «هلیى بسیطه» تعبیر بیاورد مانند اینكه «القرطاس ابیض» ما مى‌توانیم بیاض را به عنوان هلیى بسیطه بگوییم (هَلِ البیاض موجود) یا (كان البیاض موجودا) به عنوان «كان تامه» تعبیرى از این وجود بیاوریم. اما شما نمیتوانید از این ارتباط كه بین قرطاس و بیاض است با كان تامه تعبیرى بیاورید، چطور مى‌خواهید بگوئید ارتباط بین موضوع و محمول در عالم خارج وجود دارد؟؛ این نمى‌شود! در اینجاست كه ما باید یك «كان ناقصه» استخدام كنیم «هلیى مركبه» را باید استخدام كنیم تا به این واسطه بتوانیم منظورخود را بفهمانیم. یعنى بگوئیم ارتباطى كه بین‌

 قرطاس و بین بیاض؛ موجود نبود الان این ارتباط هست مثلًا مى‌گوئیم: «الان كان القرطاس ابیض» این بیاضیتى كه شما بر قرطاس حمل مى‌كنید و این ارتباطى را كه به وجود مى‌آورید این ارتباط یك امر خارجى است، ولى امرش فى غیره است اصلا وجود فى نفسه ندارد. وجود او عین وجودِ فى غیره، در محمول و در موضوع است، مثل معانى حرفى كه اصلا وجود فى نفسه ندارند وجود آنها عین وجود فى غیره است و از وجود فى نفسه اصلا برخوردار نیستند. معناى ربطى بین موضوع و بین محمول در قضایاى خَبریى؛ وجودِ آنها وجود رابط است اصلا وجود فى نفسه ندارند، بلكه وجود آنها فى غیره است. بر خلاف قسم دوم كه وجود رابطى است و وجود رابطى وجود نعتى است و ما در وجود نعتى مى‌توانیم آن را به عنوان یك مسئله مستقل ذكر كنیم. حالا وجود امكان، نحوه وجودِ رابط است. یعنى نحوه وجود را اگر بخواهیم جزء تقسیمات ببریم؛ جزء وجود رابطى قرار نمى‌گیرد. چون ما نمى‌توانیم بگوئیم الامكان موجود، اصلًا الامكان موجود معنا ندارد بلكه امكان عبارت است از یك وصف انتزاعى كه از ارتباط بین موضوع و محمول براى انسان حاصل مى‌شود گرچه این معنا در ذهن به عنوان یك مفهوم مستقل از سایر مفاهیم، از وجود فى نفسه برخوردار است، و این در ذهن است، نه در خارج، ـ اشتباه نكنید. ـ وجود فى نفسه‌اش در ذهن است و وجود فى نفسه، در خارج ندارد. بلكه از معانى انتزاعى است. آن چیزى كه در خارج است وجودش وجودِ فى غیره است. اینكه در ذهن است وجودش وجودفى نفسه است و معنایش معناى انتزاعى است. پس بنابراین در اینجا این مسأله روشن مى‌شود كه امكان و وجوب و امتناع و مانند اینها را قبول داریم كه از امور معدومه هستند ولى نحوه وجود خارجى اینها را باید ببینیم چه وجودى است. ما هم قبول داریم كه امكان از امور عدمى است. منتها عدم نه به معناى سلب مطلق و نفى مطلق. بلكه اگر منظور شما از عدم، عدم به معناى نفى وجود عینى خارجى است این را قبول داریم. اگر به معناى نفى وجود و نفى مطلق است قبول نداریم. چون در خارج اینها وجود دارند ولى وجودشان فى غیره است. مگر همه چیز در خارج، حتما باید وجود عینى داشته یاشد. ما یك زید داریم ماشاء

 الله به این قد و قواره و این زید مشخصات و صفاتى هم داریم كه این صفات بر او حمل مى‌شود ولى یك مسائلى هم داریم كه این مسائل جنبه عینى ندارد ولى ما آن را انتزاع مى‌كنیم. این زید داراى عیال است زن دارد، این زن داشتن زید یك مسئله انتزاعى است كه ما از او انتزاع مى‌كنیم و بر این انتزاع، حكم بار مى‌كنیم. و الا زید به جاى خودش، آن خانم مخدره هم به جاى خودش، اینها چه ارتباطى به هم دارند، اینكه ما مى‌آئیم معناى زوجیت را انتزاع مى‌كنیم، اگر معنا یك معناى عدمى مطلق است پس بنابراین خیلى مسئله شیر تو شیر مى‌شود. فرض كنید كه اگر هر معناى انتزاعى را عدمى بگیریم بر عدم هم كه هیچ حكمى بار نمى‌شود. پس بنابراین بسم الله نه زوجیتى وجود دارد نه چیزدیگرى. در حالى كه ما از زوجیت یك امر را انتزاع مى‌كنیم و بر آن حكم بار مى‌كنیم. این معنا، همان معناى وجود رابط است، كه این وجود رابط عبارت است از امور انتزاعى و اعتبارى. البته بنابرمبناى صحیح، هر امر انتزاعى یك منشا عینى خارجى دارد و ما نباید آن منشاء عینى خارجى را از نظر دور بداریم. و این مسئله كه در عالم انشاء ما صیغه‌هاى عقد را مى‌خوانیم، چه صیغه عقد، عقد نكاح باشد، چه صیغه عقد معاملاتى باشد و امثال آن، آن منشاء عینىِ خارجى را اگر مدّ نظر قرار ندهیم آن صیغه باطل خواهد بود. وقتى شما بگوئید (انكحت موكلتى لموكِلِك عَلَى المهر) معنایش چیست؟ همین یك لفظ انكحت گفتن كه نیست، چرا به جاى آن ضربت نمى‌گوئید؟ چرا مشیت نمى‌گویید؟ چرا كتبت نمى‌گوئید؟ این انكحت گفتن، عبارت از این است كه یك معنایى را در ذهن خودتان و در نفس خودتان عوض از آن موكل، آن معنا را در ذهن خود ایجاد مى‌كنید حالا آن نكاح را انجام مى دهید یا عبارت باشد از نفس آن عمل مخصوص، چطور اینكه بعضى ها مى‌خواهند احتیاط كنند در عقد، مى‌گویند منظور ما از نكاح یا از انكحت این است. خیلى خوب! چشم ما روشن منظور شما در عالم اعتبار منظور از نكاح این است اما بنابر آنچه به نظر مى‌رسد، منظور از نكاح نفس عمل مخصوص نیست بلكه نكاح عبارت است از همان علقه زوجینى كه انسان آن علقه را در نفس خود و در وجدان خود احساس مى‌كند. و صرف یك تخیل نیست اگر صرف یك تخیل بود

 كه مشكل نبود. آن علقه است كه شما از حریم اینها دفاع مى‌كنید به خاطر آن منشاء خارجى و آن ما به ازاء خارجى كه دارد، روى این حساب این امكان هم جزء امور انتزاعى است كه آن امر انتزاعى را ذهن از ما به ازاء بدست مى آورد. لذا در باب نكاح شما مى بینید آنچه كه عاقد انجام مى‌دهد در ذهن و نفس خودش دست كارى‌هائى انجام مى‌دهد مخدره اینجا نشسته است چادر سفید هم انداخته روى سرش دل هم در دلش نیست كه آقا بیاید و این عقد را بخواند، آقا پسر هم نشسته و دست كمى از او ندارد عروس و داماد مى‌دانند كه مسئله‌اى باید انجام شود كه هنوز انجام نشده است والا اینطور نبودند اینكه حال انتظار دارند چون در دلشان دارد چیزى خلجان مى‌كند و آن یك نحوه ابتعاد است كه آن ابتعاد به واسطه عدم تحقق یك مسئله وجدانى است این معناى نفسى عبارت است از همان كیفیتى كه عاقد در نفس خود بوجود مى‌آورد و با به وجود آوردن آن كیفیت آن زن و شوهر كه قبلا زن و شوهر نبودند وقتى كه مى‌بینند یك چنین مسئله‌اى انجام شد آنها هم این معنا را در نفس خودشان احساس مى‌كنند پس این یك منشاء خارجى دارد اینطور خیال نكنید كه فقط امر انتزاعى و خارجى است.

 این بحث در اینجا تمام مى‌شود و مرحوم صدر المتالهین اشاره مى‌كنند به یك مسئله‌اى و این مسئله عبارت است از جمع بین دو قول، كه از یك طرف حكماء رواقیین هستند كه اینها قائل به عدم وجود و تحقق جهات ثلاث در خارج بودند. و قائل به عدم عقود و مواد قضایا در خارج بودند و مى‌گفتند كه اینها جنبه خارجى ندارد و صرفا ذهنى هستند و وجود خارجى بر اینها صدق نمى‌كند از این طرف حكما مشاء و طرفداران ارسطو كه قائل به وجود و ثبوت آنها بودند. در جمع بین این دو مسئله مرحوم صدر المتالهین مى‌فرماید: كه اگر ما در آن مطالبى كه گفتیم بخواهیم قضاوتى كنیم، باید بگوئیم هر دو اینها اختلافى با هم ندارند. رواقیین كه مى‌گویند اینها وجود خارجى ندارند همان وجود رابطى؛ مورد نظر آنها است كه وجود فى نفسه باشد. و اما مشاعیین كه مى‌گویند اینها تحقق خارجى و ثبوت خارجى دارند تعبیر به وجود رابط مى‌آورند چطور اینكه وجود رابط در خارج هست‌

 ولى رابطى در خارج نیست و فى نفسه هم نیست. اینها موجوداتى در خارج هستند، ولى وجود آنها همان وجودِ فى غیره براى موضوع و ارتباط بین موضوع و نسبت بین موضوع و محمول است. پس بنابراین اختلافى هم در اینجا وجود ندارد و اشكالى كه شیخ اشراق بر مشاعیین مى‌گیرد كه قائل به وجود و تحقق و ثبوت خارجى هستند این اشكال در جاى خودش صحیح نمى‌نماید.

 مطلب دیگرى كه مرحوم آخوند ذكر مى‌نمایند و ادامه مى‌دهند دو مطلب است یكى اینكه‌ (و الجواب یستفاد مما سبق) جواب از این مسئله كه امكان و سایر مواد ثلاث وجودشان وجود خارجى نیست و چون وجود خارجى نیست اینها برایشان اعدام صدق مى‌كند جوابشان اینست، (من الفرق بین معنیى الوجود الرابطى و أن احدهما و هو الوجود الذى فى الهلیات المرکبه) وجودى كه در هلیات مركبه است همان وجود رابط باشد. غیر الاخر غیر از دیگرى است كه وجود رابطى باشد و وجود نعتى باشد (و هو وجود الأعرض و الصور الحاله) كه عبارت از وجود اعراض مانند بیاض و آن صورى كه حال بر موضوع هستند (و ان قولنا وجود ج مثلًا هو بعینه وجوده لِب) اینكه ما مى گوئیم وجود جیم بعینه ب است همان وجود، معناى رابط مى‌باشد (معناه غیر معنى قولنا) غیر از معنایى است كه مى‌گوئیم‌ (وجود ج فى نفسه هو انه موجود لب) وجود بیاض فى نفسه، وجود بیاض براى موضوع است كه مفاد «كان تامه» و هلیت بسیطه باشد كه همان وجودِ نعتى و وجود عرضى است‌ (و ان ج فى الاول) جیم در آن اول كه هلیت مركبه و وجود رابطى باشد (لابد و ان یکون من الامور الموجوده فى انفسها لا بالعرض) باید از آن امورى باشد كه وجود آن فى انفسه باشد لا بالعرض، یعنى بالاعرض وجود پیدا نكرده باشد (بخلاف ثانى) به خلاف دومى كه وجود آن وجود بالعرض است و نفس موجودیتش به او بر مى‌گردد یعنى وجود جیم بعینه، وجود او براى ب است. این معنا معناى همان وجود رابطى ونعتى است. و وجود جیم فى نفسه هو أنه موجودٌ لِبِ عبارت است از همان رابطِ بین دو قضیه است‌ (و من لم یحصل الفرق بین المعنیین) كسى كه این معنا را نفهمد كه‌

 یكى از اینها وجودش فى غیره است یعنى همان وجود هلیى المركبه است و دیگرى وجودش، وجود فى نفسه و لغیره است یعنى وجودش وجود نعتى و وجود رابطى است اگر این دو معنا را نتواند ادراك كند (تحیر بل ربما یسلم الفساد اللازم و لتزم) چه بسا تسلیم فساد مى‌شود و نفى وجود رابط را ازخارج مى‌كند و نفى وجود امكان را در خارج مى‌كند در حالى كه امكان؛ در خارج مى‌باشد منتهى نه به وجود نعتى بلكه به وجود رابط و به معناى حرفى و انتزاعى (و من حقق الامر) كسى كه معنا را بفهمد (یعرف أنه قد یکون الشى‌ء ممتنع الوجود فى نفسه) متوجه مى‌شود گاهى شیى‌ء ممتنع الوجودِ فى نفسه و در خارج است و نمى‌تواند تحقق داشته باشد (بحسب اعیان) یعنى عینش در خارج ممتنع است. مانند زوجیت، زوجیت در خارج عینش ممتنع است‌ (ممکن الوجود الرابطى بالقیاس إلى الغیر) اما همین؛ ممكن الوجود و قیاس به الغیر دارد یعنى وقتى كه ما این را، با غیر، ملاحظه مى‌كنیم مى‌توانیم محمول براى قضیه قرار بدهیم و انتزاعِ یك معنایى را از ارتباط بین موضوع و بین انتصابش با بعضى از اوصاف بكنیم. بنابراین هرچه كه در عالم خارج قابل اشاره حسّیه نیست دلیل نمى‌شود كه محمول براى قضایاى ما قرار نگیرد. نه، بسیارى از مسائل را نفس انتزاع مى‌كند و به واسطه انتزاع، محمول براى قضیه قرار مى‌دهد در حالى كه آن مسئله در خارج وجود ندارد. (ومن هاهنا أیضا نشأت الشبهه التى أوردها طائفه من أهل الشغب و الجدال على المحصلین من الفلاسفه العظام) از اینجا آن شبهه ایجاد شده كه بعضى از اهل جدال بر محصلین از فلاسفه عظام وارد كرده‌اند كه حكماى مشاء باشند. (و هى إنه إذا لم یکن للإمکان صوره فى الاعیان) اگر براى امكان صورتى در اعیان نباشد، یعنى وقتى اشراقیین آمدند و نفى وجود خارجى كردند، اینها گفتند كه ما اصلا خلاف حرف شما را مى‌زنیم شما مى‌گویند امكان اصلا در خارج وجود ندارد، ما مى‌گوئیم امكان در خارج باید وجود داشته باشد به چه دلیل؟ به این دلیل: (اذا لم یکن للامکان صورة فى الاعیان) اگر امكان در خارج یك صورت عینى نداشته باشد مثل بیاض و سواد (لم یکن الممکن ممکنا) دیگر

 ممكن، ممكن نیست‌ (إلا فى الأذهان و فى اعتبار العقل فقط لا فى الأعیان) مگر در اذهان و در اعتبار عقل فقط، نه در اعیان. یعنى ممكن را فقط عقل مى‌فهمد ولى در خارج نمى‌فهمد (فلیزم أن یکون الممکن فى الخارج) حالا ممكن در خارج‌ (إما ممتنعا أواجبا) یا ممتنع است یا واجب است. (لعدم خروج شى‌ء عن المنفصله الحقیقه) چون مسئله به یك قضیه منفصلى الحقیقه تقسیم مى‌شود. ممكن كه در خارج وجود ندارد، پس آن كه در خارج هست یا باید ممتنع باشد یا باید واجب باشد، چون از این دو مسئله خارج نیست. پس نسبت بین وجود و بین زید یا باید بالامتناع باشد در صورتى كه مى‌بینیم زید هست، یا باید بالوجوب باشد، در حالى كه مى‌بینیم زید دیروز نبوده است. پس براى رفع ـ كه مسئله از یك قضیه منفصله خالى باشد ـ ، ما باید بگویم كه خود ممكن یك صورت خارجى در خارج دارد (و لک أن تدفعها بما تحصلت أنه لا یلزم من صدق الحکم على الشى‌ء بمفهوم) شما این اشكال را دفع مى‌كنید به آنچه كه تحصیل كردى، كه لازم نمى‌آید، از اینكه شما بر شیئى حكمى به مفهومش بكنید (بمفهوم بحسب اعیان أن یکون ذلک المفهوم واقعاً فى الاعیان) اینكه این مفهوم واقعا در اعیان وجود داشته باشد. حالا كه شما حكم مى‌كنید بر ریاست و اینكه فرض كنید «زیدٌ رئیسٌ» مى‌گوئید. حالا لازمه‌اش این است كه ریاست در خارج وجود داشته باشد، حالا نشان بدهید ببینیم. «زیدٌ رئیسٌ» چگونه است یا به فرض اینكه، اینها طائفه‌اى هستند، گروهى هستند، آنكه ما در خارج مى‌بینیم زید، عمرو، بكر است گروه نمى‌بینیم. این مسئله و این انتزاعاتى را كه شما بر اشیاء حمل مى‌كنید دلیل نیست براى اینكه یك صورت عینى در خارج هم داشته باشند اینها یك انتزاعاتى هستند كه به واسطه ارتباطاتى كه این اشیاء با هم در خارج دارند نفس مى‌آید یك وصفى را انتزاع مى‌كند. اما نه اینكه در خارج یك صورت عینى داشته باشند آن كه ما گروه را مى‌بینیم تك تك افراد هستند غیر از این چیز دیگرى نیست‌ (و ایضا یجرى هذا الاحتجاج فى الامتناع) مطلب دیگرى كه پیش مى‌آید به عنوان جواب نقضى: در امتناع هم اینطور مى‌آید (و لیس فى الامتناع الممتنع صوره فى الأعیان) براى‌

 امتناع، یك صورت در اعیان خارجى نیست وقتى كه شما حمل مى‌كنید (هذا ممتنع الوجود) اینكه شما مى‌گوئید ممتنع الوجود بالاخره این وصف امتناع را حمل بر این موضوع مى‌كنید یا حمل نمى‌كنید اگر حمل مى‌كنید پس نشان بدهید این امتناع صورت خارجى باید داشته باشد پس از آنجائى كه قضایاى ما یا باید خالى از این دو تا نباشد یا اگر امتناع را خارج كردید پس مسئله امكان و یا واجب باید باشد. پس قضیه ما از قضیه سالبه و قضیه ممتنع متبدّل، به قضیه ثبوتیه مى‌شود. این هم اشكال دیگر و نقض دیگرى كه در اینجا وارد مى‌شود.

 (تصالح اتفاقى: إن ما اشتهر من الحکماء المشائین أتباع المعلم الأول من الحکم بوجود هذه المعانى العامه کالوجوب و الإمکان و العلیه) آن كه مشهور است از حكماء مشاعیین، اتباع معلم اول: ارسطو، از حكم او كه حكم به وجود این معانى عامه كردند مثل: مفاهیم ثانى فسلفى، و مانند وجوب، امكان، علیت‌ (و التقدم و نظائرها) و تقدم و تأخّر و نظایر اینها (و أنهم یخالفون الأقدمین من حکماء الرواق) مثل نوعیت و فصلیت و جنسیت، و اینكه اینها مخالف اقدمین از حكماء رواق هستند، یعنى حكماء اشراقیین، حیث قالوا گفتند (و بأن نحو وجود المعانى انما هو بملاحظه العقل و اعتباره) اینها فرمودند: كه وجود این معانى به ملاحظه عقل و انتزاع عقل است نه به ملاحظه تحقق خارجى‌شان‌ (فمنشأ ذلک ما حققناه و فى التحقیق و عند التفتیش لا تخالف بین الرائین) منشاء این مسئله و این اختلاف این گونه است كه ما بیان كردیم و وقتى تفتیش و تحقیق كنیم مى‌بینیم تخالفى بین دو راى نیست‌ (و لا منقاضه بین القولین) چرا؟

 (فأن وجودها فى الخارج عباره عن اتصاف الموجودات العینیه بها بحسب الأعیان) وجود خارجى این اوصاف و مفاهیم عبارت است از «اتصاف موجودات عینیه بها»

 یعنى موجودات عینى متصف به این هستند نه اینكه خود آن وصف هم در خارج هست «بحسب اعیان» یعنى در عالم عیان، موجوادت عینیه، موجوداتى كه‌

 موضوع براى این قضیه هستند، اینها متصف به این مسائل هستند. مى‌گوئیم «زیدٌ ممكن الوجود» فرض كنید «اجتماع نقیضین ممتنعٌ» ـ اجتماع ضدین ممتنعٌ ـ فرض كنید كه (الفصلیت فى الخارج موجودى) یا اینكه (زید صِنفٌ من الانسان) یا (جزئىٌ من الانسان)، یا آن افرادى كه كاتب هستند (صنفٌ من الانسان)، این صنفیت، این جنسیت این حیوان، اینها همه از اوصافى هستند كه این اوصاف حمل بر موضوعات عینى مى‌شوند ولى خودشان وجود خارجى ندارند.

 سئوال: منكرین، اتصاف را انكار نكردند

 ج: نه، اینها مى‌گویند این اوصافى را كه شما بر محمولات حمل مى‌كنید مثل امكان و وجوب و عینیت و فصلیت و نوعیت و تقدم و تاخر، اینها اصلًا نحوه وجود ندارند.

 سئوال: آیا این امكان در خارج غیر از اتصاف چیز دیگرى هست ما به ازاء آن یا نه. ج: این حرف را در قبال آن كسانى مى‌زنند كه مى‌گویند بعضى از اشیاء و اوصاف در خارج وجود دارد اما ما ادراك آنها را نمى‌كنیم مانند آن دعوائى كه بین وحدت جنس و فصل در خارج یا تعدد آنها بود ما اتحاد آن را اتحاد انضمامى در خارج مى‌دانستیم، ـ در اختلافى كه بینمان هست ـ یا اینكه اتحاد اینها را اتحاد عینى مى‌دانیم، بعد آنجا صحبت از این هست كه بین جنس و فصل انضمام است، تركیب است منتهى چشم ما قادر به حلّ این دو قضیه و تقسیم این دو قضیه نیست.

 چطور است كه شما شكر را در آب مى‌ریزید تركیب مى‌كنید و بعد هم چشم شما شكر را دیگر تشخیص نمى‌دهد هرچه هست یك مایع زلال مى‌بیند. صورت و فصل، صورت و ماده هم در خارج به همین كیفیت هستند و جنس و فصل هم در خارج همینطور هستند، یعنى دو امر مى‌آیند و با هم مُنظَم مى‌شوند و شما نمى‌توانید تشخیص دهید، ولى در خارج دو امر است. به قول حكیم سبزوارى و عده‌اى دیگر كه مى‌گویند: اصلا در خارج یك امر واحد بیشتر نیست، حالا ما مى‌خواهیم بگوئیم آیا اختلاف اینها از قبیل وحدت صورت و ماده است به نحو انضمام، یا به نحو عینیت، است؟ یا نه! اینها با هم اختلاف آنچنانى ندارند. حكماء رواقیین كه تابع افلاطون مى‌باشند، اینها قائل‌اند كه امكان یك امر عینى خارجى نیست یعنى شما نمى‌توانید به عنوان (انه موجودٌ فى الخارج) بگوئید «الامكان موجودٌ» «التقدم و تاخر موجودٌ» اعتباریات را نمى‌توانید به عنوان امور موجوده در خارج ببینید. حكماء مشاع مى‌گویند نه! امكان و اعتباریات در خارج وجود دارد به خاطر این كه اگر وجود نداشتند شما نمى‌آمدید در قضایاى هلیى مركبه، بین موضوع و محمول نفاق ایجاد كنید چرا محمول دیگرى براى موضوع انتخاب كنید؟ اینكه محمول را به این خصوص براى موضوع ایجاد مى‌كنید، به خاطر این است كه نسبتى را در این مى‌بینید حالا با چشمتان نمى‌بینید بالاخره با عقل خودتان وجود آن را احساس مى‌كنید. مرحوم صدر المتالهین مى‌فرماید: اگر قرار بر این باشد اینها اختلاف با هم ندارند چون كه نمى‌آید بگوید هیچ نحوه وجودى در خارج ندارد، مى‌گوید وجود عینى مانند وجود نعتى كه با این چشم ببینیم، كه این بیاض الان جلو چشممان است و این بیاض عارض بر این فرد شده است، این طور نیست. اما ارتباط بین آنها را از آن حمل بیاض و حمل آن نعت انتزاع مى‌كند كه اگر به این كیفیت باشد این اشكال ندارد (و قد دریت أن الوجود الرابط فى الهلیه المرکبه الخارجیه لا ینافى الامتناع الخارجى للمحمول) متوجه شدید كه وجودِ رابط در هلیى مركبه خارجیه، اینكه در خارج براى محمول، ممتنع باشد منافات ندارد یعنى محمول این امتناع را مى‌پذیرد. به جهت اینكه محمول از آن مفاهیمى كه قابل تحقق در خارج باشد

 نیست. (و فعلى ما ذکرناه بحمل کلام أرسطو و أتباعه) كلام ارسطو و اتباعش كه مى‌گویند اینها وجود خارجى ندارد، بر این حمل مى‌شود كه ربط و انتصاب چطور در هلیى مركبه بود و ما این وجودات انتزاعیه را، یك نحوه از همان معانى حرفى مى‌دانیم كه وجود اینها همان وجود فى غیره است یعنى وجود در غیر موضوع و محمول است.

 (فلا یرد علیهم تشنیعات المتأخرین سیما الشیخ المتأله صاحب الإشراق)

 (و الجواب یستفاد مما سبق من الفرق معنى الوجود الرابطى و أن أحدهما و هو الوجود الذى فى الهلیات المركبه غیر الآخر و هو وجود الأعراض و الصور الحاله) تتمه مطلبى را كه ایشان در بحث ثبوتِ مواد ثلاث در خارج بیان كرده‌اند به اینجا رسید كه این معانى ثلاثه كه عبارت است از وجوب، امكان، امتناع، اینها از امور انتزاعى هستند و وجود اینها وجود رابط است؛ نه وجود رابطى. چون در وجود رابطى خود نفس آن محمول به عنوان یك موجودِ فى نفسه منتها فى نفسه و لغیره این وجود مورد لحاظ قرار مى‌گیرد، مانند: وجود نعتى كه آنها وجودشان وجود رابطى است. كه وجود آنها یعنى وجود بیاضیت و سوادیت اینها وجودشان فى نفسه هست اما وجود آنها وجود فى غیره است یعنى لغیره است یعنى نفس بیاض فى حد نفسه براى خود استقلالى جداى از آن وجود، معروض ندارد و اگر بیاض بخواهد تاج كرامتى بر سر خود بگذارد باید آن تاج كرامت را در سایه معروض كه قرطاس است بر سر بگذارد، بیاض نمى‌تواند به تنهایى عَرض اندام كند. وجود فى نفسه بیاض، براى قرطاس است ولى در هر حال وجود فى نفسه دارد اما امور انتزاعى مانند ربط در قضایا بین موضوع و محمول یا اوصاف انتزاعیه‌اى كه ما این اوصاف انتزاعیه را از كیفیت ربط بین موضوع و محمول به دست مى‌آوریم مانند: امكان، مانند: وجوب، مى‌گوییم «الله موجودٌ» از ارتباط بین الله و موجودٌ و از كیفیتش معناى وجوب را به ملاحظاتى انتزاع مى‌كنیم یا اینكه مى‌گوئیم «زیدٌ موجودٌ» از ارتباط بین زید و وجودش، مسئله‌اى را به نام امكان انتزاع مى‌كنیم. و همین طور در مورد امتناع، كه این امور، امور انتزاعیه هستند. اینها وجود دارند یا ندارند؟ مى‌گوئیم اینها وجود

 دارند. از یك طرف مى‌بینیم اینها یك وجودى دارند كه وجودشان وجود ذهنى است یعنى، ذهن معناى امكان را هم مى‌فهمد، و هم این معناى امكان را بر موضوع حمل مى‌كند. (زیدٌ ممكنُ الوجود، زیدٌ ممكن القیام، زیدٌ ممكن الكتابه) این امكانى را كه واسطه بین كتابت و بین زید است ذهن، این امكان را بر آن ماهیت حمل مى‌كند. از یك طرف مى‌بینیم كه این امكان به عنوان یك مفهوم مستقل و متمایز از سایر مفاهیم در ذهن وجود دارد، آن معنایى كه شما از امكان مى‌فهمید آن معنا را از پارچ و لیوان نمى‌فهمید یعنى امكان یك مفهوم مستقل ذهنى است مانند سایر مفاهیم اما حالا در خارج مى‌بینیم آیا آنچه را كه ما در ذهنمان از امكان فهمیدیم در خارج هم همینطور است، یعنى در خارج هم ما یك امكانى داریم یك زیدى داریم نشسته است، هفتاد كیلو هم وزنش است، فرض كنید كه سفید هم هست ما سفیدى را هم بر زید حمل مى كنیم. «زیدٌ ابیض» در اینجا هم زید وجود فى نفسه دارد و هم بیاض وجود فى نفسه دارد. البته، وجود فى نفسه زید؛ لنفسه است ولى وجود فى نفسه بیاض؛ لغیره است.

 در این مشكل نیست صحبت در این است كه مى‌گوئیم زیدٌ ممكن البیاضیه، این بیاضیت براى زید امكان دارد نه اینكه وجوب دارد و ضرورت دارد. حال غیر از زید و غیر از بیاضیت یك مسئله ثالثى را به نام امكان به ما نشان بدهید كه ما این معنا را متوجه بشویم. مى‌گوئیم این مسئله نشان دادنى نیست، فهمیدنى است همین طورى نمى‌شود نشانش داد. تو خودت باید بفهمى یعنى از دیدن زید و از دیدن بیاض و از اینكه بیاضیت عارض بر زید شده است و اینكه نبوده است و بعداً هم خواهد رفت (من حیث المجموع) این مسئله را شما مى‌فهمید كه عروض بیاض، براى زید ضرورت ندارد چون اگر ضرورت داشت چرا تا دیروز نبود و چرا فردا نیست پس بنابراین ما مى‌گوئیم عروض بیاض براى زید بالامكان است این را من حیث المجموع مى‌فهمیم اینكه ما مى‌گوئیم من حیث المجموع مى‌فهمیم این معناى انتزاع است پس ذهن وقتى مى‌آید این معنا را انتزاع مى‌كند، این مسئله یك امر واقعى مى‌شود نه تخیلى، ولى واقعىِ اعتبارى، واقعىِ انتزاعى، نه به معناى واقعى فى‌

 نفسه و منظور ما از واقعى در اینجا به معناى ثبوت است یعنى یك امرى است كه ثابت است. ولى آن ثبوت قابل اشاره حسیه نیست و قابلِ موضوعِ واقعِ خارجى شدن یا محمولِ واقعِ شدن، در خارج نیست یعنى در خارج لباس تعین به خود نمى‌گیرد. ذهن مى‌آید از مجموع احكام و مسائل من حیث المجموع این امر را انتزاع مى‌كند. اسم این را وجودِ رابط مى‌گذاریم، ـ البته با آن اشكالى كه قبلا در مسأله وجود رابط مطرح كردیم صَرف نظر از آن اشكال، بنابر مشى قوم، ـ ما در وجود رابط یك موضوعى داریم مثلًا، زید اینجاست و یك محمولى هم داریم ـ زیدٌ قائم ـ این محمول را مى‌خواهیم حمل بر موضوع كنیم همین كه مى‌خواهیم حمل بر موضوع كنیم یعنى یك ربطى بین محمول و بین موضوع ایجاد كنیم. این ربطى كه ایجاد مى‌كنیم از پیش خود آورده‌ایم یا از خارج فهمیده‌ایم؟ مى‌گوئیم از خارج، چون ایشان قائم بودند حالا قائد شدند، ایشان قائد بودند حالا كاتب شدند، ایشان كاتب بودند حالا شاعر شدند، پس انتساب این موضوع به این محمول، این نحوه انتصاب را، اسمش را نحوه وجود رابط مى‌گذاریم، كه بنابر اصطلاح صدر المتالهین یكى از دو معناى وجودِ رابطى است چون مرحوم صدر المتالهین آمدند هر گونه انتزاعى و هرگونه محمولى را، صرف نظر از تعین خارجى آن موضوع به معناى وجود رابطى گرفته‌اند. منتهى وقتى وجود رابطى را دو قسم مى‌كنند یك قسمش را به كیفیتى قرار مى‌دهند كه وجودى است و اطلاق فى نفسه بر آن مى‌شود و انسان مى‌تواند از آن به عنوان «كَانَ تامه» و «هلیه بسیطه» تعبیر بیاورد مانند اینكه «القرطاس ابیض» ما مى‌توانیم بیاض را به عنوان هلیه بسیطه بگوییم (هَلِ البیاض موجود) یا (كان البیاض موجودا) به عنوان «كان تامه» تعبیرى از این وجود بیاوریم. اما شما نمیتوانید از این ارتباط كه بین قرطاس و بیاض است با كان تامه تعبیرى بیاورید، چطور مى‌خواهید بگوئید ارتباط بین موضوع و محمول در عالم خارج وجود دارد؟؛ این نمى‌شود! در اینجاست كه ما باید یك «كان ناقصه» استخدام كنیم «هلیه مركبه» را باید استخدام كنیم تا به این واسطه بتوانیم منظورخود را بفهمانیم. یعنى بگوئیم ارتباطى كه بین قرطاس و بین بیاض؛ موجود نبود الان این ارتباط هست مثلًا مى‌گوئیم: «الان كان‌

 القرطاس ابیض» این بیاضیتى كه شما بر قرطاس حمل مى‌كنید و این ارتباطى را كه به وجود مى‌آورید این ارتباط یك امر خارجى است، ولى امرش فى غیره است اصلا وجود فى نفسه ندارد. وجود او عین وجودِ فى غیره، در محمول و در موضوع است، مثل معانى حرفى كه اصلا وجود فى نفسه ندارند وجود آنها عین وجود فى غیره است و از وجود فى نفسه اصلا برخوردار نیستند. معناى ربطى بین موضوع و بین محمول در قضایاى خَبریه؛ وجودِ آنها وجود رابط است اصلا وجود فى نفسه ندارند، بلكه وجود آنها فى غیره است. بر خلاف قسم دوم كه وجود رابطى است و وجود رابطى وجود نعتى است و ما در وجود نعتى مى‌توانیم آن را به عنوان یك مسئله مستقل ذكر كنیم. حالا وجود امكان، نحوه وجودِ رابط است. یعنى نحوه وجود را اگر بخواهیم جزء تقسیمات ببریم؛ جزء وجود رابطى قرار نمى‌گیرد. چون ما نمى‌توانیم بگوئیم الامكان موجود، اصلًا الامكان موجود معنا ندارد بلكه امكان عبارت است از یك وصف انتزاعى كه از ارتباط بین موضوع و محمول براى انسان حاصل مى‌شود گرچه این معنا در ذهن به عنوان یك مفهوم مستقل از سایر مفاهیم، از وجود فى نفسه برخوردار است، و این در ذهن است، نه در خارج، ـ اشتباه نكنید. ـ وجود فى نفسه‌اش در ذهن است و وجود فى نفسه، در خارج ندارد. بلكه از معانى انتزاعى است. آن چیزى كه در خارج است وجودش وجودِ فى غیره است. اینكه در ذهن است وجودش وجودفى نفسه است و معنایش معناى انتزاعى است.

 پس بنابراین در اینجا این مسأله روشن مى‌شود كه امكان و وجوب و امتناع و مانند اینها را قبول داریم كه از امور معدومه هستند ولى نحوه وجود خارجى اینها را باید ببینیم چه وجودى است. ما هم قبول داریم كه امكان از امور عدمى است. منتها عدم نه به معناى سلب مطلق و نفى مطلق. بلكه اگر منظور شما از عدم، عدم به معناى نفى وجود عینى خارجى است این را قبول داریم. اگر به معناى نفى وجود و نفى مطلق است قبول نداریم. چون در خارج اینها وجود دارند ولى وجودشان فى غیره است.

 مگر همه چیز در خارج، حتما باید وجود عینى داشته یاشد. ما یك زید داریم ماشاء الله به این قد و قواره و این زید مشخصات و صفاتى هم داریم كه این صفات بر او حمل مى‌شود ولى یك مسائلى هم داریم كه این مسائل جنبه عینى ندارد ولى ما آن را انتزاع مى‌كنیم. این زید داراى عیال است زن دارد، این زن داشتن زید یك مسئله انتزاعى است كه ما از او انتزاع مى‌كنیم و بر این انتزاع، حكم بار مى‌كنیم. و الا زید به جاى خودش، آن خانم مخدره هم به جاى خودش، اینها چه ارتباطى به هم دارند، اینكه ما مى‌آئیم معناى زوجیت را انتزاع مى‌كنیم، اگر معنا یك معناى عدمى مطلق است پس بنابراین خیلى مسئله شیر تو شیر مى‌شود. فرض كنید كه اگر هر معناى انتزاعى را عدمى بگیریم بر عدم هم كه هیچ حكمى بار نمى‌شود. پس بنابراین بسم الله نه زوجیتى وجود دارد نه چیزدیگرى. در حالى كه ما از زوجیت یك امر را انتزاع مى‌كنیم و بر آن حكم بار مى‌كنیم. این معنا، همان معناى وجود رابط است، كه این وجود رابط عبارت است از امور انتزاعى و اعتبارى.

 البته بنابرمبناى صحیح، هر امر انتزاعى یك منشا عینى خارجى دارد و ما نباید آن منشاء عینى خارجى را از نظر دور بداریم. و این مسئله كه در عالم انشاء ما صیغه‌هاى عقد را مى‌خوانیم، چه صیغه عقد، عقد نكاح باشد، چه صیغه عقد معاملاتى باشد و امثال آن، آن منشاء عینىِ خارجى را اگر مدّ نظر قرار ندهیم آن صیغه باطل خواهد بود. وقتى شما بگوئید (انكحت موكلتى لموكِلِك عَلَى المهر) معنایش چیست؟ همین یك لفظ انكحت گفتن كه نیست، چرا به جاى آن ضربت نمى‌گوئید؟ چرا مشیت نمى‌گویید؟ چرا كتبت نمى‌گوئید؟ این انكحت گفتن، عبارت از این است كه یك معنایى را در ذهن خودتان و در نفس خودتان عوض از آن موكل، آن معنا را در ذهن خود ایجاد مى‌كنید حالا آن نكاح را انجام مى دهید یا عبارت باشد از نفس آن عمل مخصوص، چطور اینكه بعضى ها مى‌خواهند احتیاط كنند در عقد، مى‌گویند منظور ما از نكاح یا از انكحت این است. خیلى خوب! چشم ما روشن منظور شما در عالم اعتبار منظور از نكاح این است اما بنابر آنچه به نظر مى‌رسد،

 متن جلسات شرح حكمت متعالیه ؛ ج‌٦ ؛ ص٦٤

 منظور از نكاح نفس عمل مخصوص نیست بلكه نكاح عبارت است از همان علقه زوجینى كه انسان آن علقه را در نفس خود و در وجدان خود احساس مى‌كند. و صرف یك تخیل نیست اگر صرف یك تخیل بود كه مشكل نبود. آن علقه است كه شما از حریم اینها دفاع مى‌كنید به خاطر آن منشاء خارجى و آن ما به ازاء خارجى كه دارد، روى این حساب این امكان هم جزء امور انتزاعى است كه آن امر انتزاعى را ذهن از ما به ازاء بدست مى آورد. لذا در باب نكاح شما مى بینید آنچه كه عاقد انجام مى‌دهد در ذهن و نفس خودش دست كارى‌هائى انجام مى‌دهد مخدره اینجا نشسته است چادر سفید هم انداخته روى سرش دل هم در دلش نیست كه آقا بیاید و این عقد را بخواند، آقا پسر هم نشسته و دست كمى از او ندارد عروس و داماد مى‌دانند كه مسئله‌اى باید انجام شود كه هنوز انجام نشده است والا اینطور نبودند اینكه حال انتظار دارند چون در دلشان دارد چیزى خلجان مى‌كند و آن یك نحوه ابتعاد است كه آن ابتعاد به واسطه عدم تحقق یك مسئله وجدانى است این معناى نفسى عبارت است از همان كیفیتى كه عاقد در نفس خود بوجود مى‌آورد و با به وجود آوردن آن كیفیت آن زن و شوهر كه قبلا زن و شوهر نبودند وقتى كه مى‌بینند یك چنین مسئله‌اى انجام شد آنها هم این معنا را در نفس خودشان احساس مى‌كنند پس این یك منشاء خارجى دارد اینطور خیال نكنید كه فقط امر انتزاعى و خارجى است.

 این بحث در اینجا تمام مى‌شود و مرحوم صدر المتالهین اشاره مى‌كنند به یك مسئله‌اى و این مسئله عبارت است از جمع بین دو قول، كه از یك طرف حكماء رواقیین هستند كه اینها قائل به عدم وجود و تحقق جهات ثلاث در خارج بودند. و قائل به عدم عقود و مواد قضایا در خارج بودند و مى‌گفتند كه اینها جنبه خارجى ندارد و صرفا ذهنى هستند و وجود خارجى بر اینها صدق نمى‌كند از این طرف حكما مشاء و طرفداران ارسطو كه قائل به وجود و ثبوت آنها بودند. در جمع بین این دو مسئله مرحوم صدر المتالهین مى‌فرماید: كه اگر ما در آن مطالبى كه گفتیم بخواهیم قضاوتى كنیم، باید بگوئیم هر دو اینها اختلافى با هم ندارند. رواقیین كه مى‌گویند اینها وجود خارجى ندارند همان وجود رابطى؛ مورد نظر آنها است كه‌

 وجود فى نفسه باشد. و اما مشاعیین كه مى‌گویند اینها تحقق خارجى و ثبوت خارجى دارند تعبیر به وجود رابط مى‌آورند چطور اینكه وجود رابط در خارج هست ولى رابطى در خارج نیست و فى نفسه هم نیست. اینها موجوداتى در خارج هستند، ولى وجود آنها همان وجودِ فى غیره براى موضوع و ارتباط بین موضوع و نسبت بین موضوع و محمول است. پس بنابراین اختلافى هم در اینجا وجود ندارد و اشكالى كه شیخ اشراق بر مشاعیین مى‌گیرد كه قائل به وجود و تحقق و ثبوت خارجى هستند این اشكال در جاى خودش صحیح نمى‌نماید مطلب دیگرى كه مرحوم آخوند ذكر مى‌نمایند و ادامه مى‌دهند دو مطلب است یكى اینكه (و الجواب یستفاد مما سبق) جواب از این مسئله كه امكان و سایر مواد ثلاث وجودشان وجود خارجى نیست و چون وجود خارجى نیست اینها برایشان اعدام صدق مى‌كند جوابشان اینست، (من الفرق بین معنیى الوجود الرابطى و أن احدهما و هو الوجود الذى فى الهلیات المركبه) وجودى كه در هلیات مركبه است همان وجود رابط باشد. غیر الاخر غیر از دیگرى است كه وجود رابطى باشد و وجود نعتى باشد (و هو وجود الأعرض و الصور الحاله) كه عبارت از وجود اعراض مانند بیاض و آن صورى كه حال بر موضوع هستند (و ان قولنا وجود ج مثلًا هو بعینه وجوده لِب) اینكه ما مى گوئیم وجود جیم بعینه ب است همان وجود، معناى رابط مى‌باشد (معناه غیر معنى قولنا) غیر از معنایى است كه مى‌گوئیم (وجود ج فى نفسه هو انه موجود لب) وجود بیاض فى نفسه، وجود بیاض براى موضوع است كه مفاد «كان تامه» و هلیت بسیطه باشد كه همان وجودِ نعتى و وجود عرضى است (و ان ج فى الاول) جیم در آن اول كه هلیت مركبه و وجود رابطى باشد (لابد و ان یكون من الامور الموجوده فى انفسها لا بالعرض) باید از آن امورى باشد كه وجود آن فى انفسه باشد لا بالعرض، یعنى بالاعرض وجود پیدا نكرده باشد (بخلاف ثانى) به خلاف دومى كه وجود آن وجود بالعرض است و نفس موجودیتش به او بر مى‌گردد یعنى وجود جیم بعینه، وجود او براى ب است. این معنا معناى همان وجود رابطى ونعتى است. و وجود جیم فى نفسه هو أنه موجودٌ لِبِ عبارت است از همان رابطِ بین دو قضیه است (و من لم‌

 یحصل الفرق بین المعنیین) كسى كه این معنا را نفهمد كه یكى از اینها وجودش فى غیره است یعنى همان وجود هلیه المركبه است و دیگرى وجودش، وجود فى نفسه و لغیره است یعنى وجودش وجود نعتى و وجود رابطى است اگر این دو معنا را نتواند ادراك كند (تحیر بل ربما یسلم الفساد اللازم و لتزم) چه بسا تسلیم فساد مى‌شود و نفى وجود رابط را ازخارج مى‌كند و نفى وجود امكان را در خارج مى‌كند در حالى كه امكان؛ در خارج مى‌باشد منتهى نه به وجود نعتى بلكه به وجود رابط و به معناى حرفى و انتزاعى (و من حقق الامر) كسى كه معنا را بفهمد (یعرف أنه قد یكون الشى‌ء ممتنع الوجود فى نفسه) متوجه مى‌شود گاهى شیى‌ء ممتنع الوجودِ فى نفسه و در خارج است و نمى‌تواند تحقق داشته باشد (بحسب اعیان) یعنى عینش در خارج ممتنع است. مانند زوجیت، زوجیت در خارج عینش ممتنع است (ممكن الوجود الرابطى بالقیاس إلى الغیر) اما همین؛ ممكن الوجود و قیاس به الغیر دارد یعنى وقتى كه ما این را، با غیر، ملاحظه مى‌كنیم مى‌توانیم محمول براى قضیه قرار بدهیم و انتزاعِ یك معنایى را از ارتباط بین موضوع و بین انتصابش با بعضى از اوصاف بكنیم. بنابراین هرچه كه در عالم خارج قابل اشاره حسّیه نیست دلیل نمى‌شود كه محمول براى قضایاى ما قرار نگیرد. نه، بسیارى از مسائل را نفس انتزاع مى‌كند و به واسطه انتزاع، محمول براى قضیه قرار مى‌دهد در حالى كه آن مسئله در خارج وجود ندارد. (ومن هاهنا أیضا نشأت الشبهه التى أوردها طائفه من أهل الشغب و الجدال على المحصلین من الفلاسفه العظام) از اینجا آن شبهه ایجاد شده كه بعضى از اهل جدال بر محصلین از فلاسفه عظام وارد كرده‌اند كه حكماى مشاء باشند.

 (و هى إنه إذا لم یكن للإمكان صوره فى الاعیان) اگر براى امكان صورتى در اعیان نباشد، یعنى وقتى اشراقیین آمدند و نفى وجود خارجى كردند، اینها گفتند كه ما اصلا خلاف حرف شما را مى‌زنیم شما مى‌گویند امكان اصلا در خارج وجود ندارد، ما مى‌گوئیم امكان در خارج باید وجود داشته باشد به چه دلیل؟ به این دلیل:

 (اذا لم یكن للامكان صورة فى الاعیان) اگر امكان در خارج یك صورت عینى‌

 نداشته باشد مثل بیاض و سواد (لم یكن الممكن ممكنا) دیگر ممكن، ممكن نیست (إلا فى الأذهان و فى اعتبار العقل فقط لا فى الأعیان) مگر در اذهان و در اعتبار عقل فقط، نه در اعیان. یعنى ممكن را فقط عقل مى‌فهمد ولى در خارج نمى‌فهمد (فلیزم أن یكون الممكن فى الخارج) حالا ممكن در خارج (إما ممتنعا أواجبا) یا ممتنع است یا واجب است. (لعدم خروج شى‌ء عن المنفصله الحقیقه) چون مسئله به یك قضیه منفصله الحقیقه تقسیم مى‌شود. ممكن كه در خارج وجود ندارد، پس آن كه در خارج هست یا باید ممتنع باشد یا باید واجب باشد، چون از این دو مسئله خارج نیست. پس نسبت بین وجود و بین زید یا باید بالامتناع باشد در صورتى كه مى‌بینیم زید هست، یا باید بالوجوب باشد، در حالى كه مى‌بینیم زید دیروز نبوده است. پس براى رفع ـ كه مسئله از یك قضیه منفصله خالى باشد ـ ، ما باید بگویم كه خود ممكن یك صورت خارجى در خارج دارد

 (و لك أن تدفعها بما تحصلت أنه لا یلزم من صدق الحكم على الشى‌ء بمفهوم) شما این اشكال را دفع مى‌كنید به آنچه كه تحصیل كردى، كه لازم نمى‌آید، از اینكه شما بر شیئى حكمى به مفهومش بكنید

 (بمفهوم بحسب اعیان أن یكون ذلك المفهوم واقعاً فى الاعیان) اینكه این مفهوم واقعا در اعیان وجود داشته باشد. حالا كه شما حكم مى‌كنید بر ریاست و اینكه فرض كنید «زیدٌ رئیسٌ» مى‌گوئید. حالا لازمه‌اش این است كه ریاست در خارج وجود داشته باشد، حالا نشان بدهید ببینیم. «زیدٌ رئیسٌ» چگونه است یا به فرض اینكه، اینها طائفه‌اى هستند، گروهى هستند، آنكه ما در خارج مى‌بینیم زید، عمرو، بكر است گروه نمى‌بینیم. این مسئله و این انتزاعاتى را كه شما بر اشیاء حمل مى‌كنید دلیل نیست براى اینكه یك صورت عینى در خارج هم داشته باشند اینها یك انتزاعاتى هستند كه به واسطه ارتباطاتى كه این اشیاء با هم در خارج دارند نفس مى‌آید یك وصفى را انتزاع مى‌كند. اما نه اینكه در خارج یك صورت عینى داشته باشند آن كه ما گروه را مى‌بینیم تك تك افراد هستند غیر از این چیز دیگرى نیست (و ایضا یجرى هذا الاحتجاج فى الامتناع) مطلب دیگرى كه پیش مى‌آید به عنوان‌

 جواب نقضى: در امتناع هم اینطور مى‌آید (و لیس فى الامتناع الممتنع صوره فى الأعیان) براى امتناع، یك صورت در اعیان خارجى نیست وقتى كه شما حمل مى‌كنید (هذا ممتنع الوجود) اینكه شما مى‌گوئید ممتنع الوجود بالاخره این وصف امتناع را حمل بر این موضوع مى‌كنید یا حمل نمى‌كنید اگر حمل مى‌كنید پس نشان بدهید این امتناع صورت خارجى باید داشته باشد پس از آنجائى كه قضایاى ما یا باید خالى از این دو تا نباشد یا اگر امتناع را خارج كردید پس مسئله امكان و یا واجب باید باشد. پس قضیه ما از قضیه سالبه و قضیه ممتنع متبدّل، به قضیه ثبوتیه مى‌شود. این هم اشكال دیگر و نقض دیگرى كه در اینجا وارد مى‌شود.

## تصالح اتفاقى ...

 (تصالح اتفاقى: إن ما اشتهر من الحكماء المشائین أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعانى العامه كالوجوب و الإمكان و العلیه) آن كه مشهور است از حكماء مشاعیین، اتباع معلم اول: ارسطو، از حكم او كه حكم به وجود این معانى عامه كردند مثل: مفاهیم ثانى فسلفى، و مانند وجوب، امكان، علیت (و التقدم و نظائرها) و تقدم و تأخّر و نظایر اینها (و أنهم یخالفون الأقدمین من حكماء الرواق) مثل نوعیت و فصلیت و جنسیت، و اینكه اینها مخالف اقدمین از حكماء رواق هستند، یعنى حكماء اشراقیین، حیث قالوا گفتند (و بأن نحو وجود المعانى انما هو بملاحظه العقل و اعتباره) اینها فرمودند: كه وجود این معانى به ملاحظه عقل و انتزاع عقل است نه به ملاحظه تحقق خارجى‌شان (فمنشأ ذلك ما حققناه و فى التحقیق و عند التفتیش لا تخالف بین الرائین) منشاء این مسئله و این اختلاف این گونه است كه ما بیان كردیم و وقتى تفتیش و تحقیق كنیم مى‌بینیم تخالفى بین دو راى نیست (و لا منقاضه بین القولین) چرا؟

 (فأن وجودها فى الخارج عباره عن اتصاف الموجودات العینیه بها بحسب الأعیان) وجود خارجى این اوصاف و مفاهیم عبارت است از «اتصاف موجودات عینیه بها»

 یعنى موجودات عینى متصف به این هستند نه اینكه خود آن وصف هم در

 خارج هست «بحسب اعیان» یعنى در عالم عیان، موجوادت عینیه، موجوداتى كه موضوع براى این قضیه هستند، اینها متصف به این مسائل هستند. مى‌گوئیم «زیدٌ ممكن الوجود» فرض كنید «اجتماع نقیضین ممتنعٌ» ـ اجتماع ضدین ممتنعٌ ـ فرض كنید كه (الفصلیت فى الخارج موجوده) یا اینكه (زید صِنفٌ من الانسان) یا (جزئىٌ من الانسان)، یا آن افرادى كه كاتب هستند (صنفٌ من الانسان)، این صنفیت، این جنسیت این حیوان، اینها همه از اوصافى هستند كه این اوصاف حمل بر موضوعات عینى مى‌شوند ولى خودشان وجود خارجى ندارند.

 سئوال: منكرین، اتصاف را انكار نكردند

 ج: نه، اینها مى‌گویند این اوصافى را كه شما بر محمولات حمل مى‌كنید مثل امكان و وجوب و عینیت و فصلیت و نوعیت و تقدم و تاخر، اینها اصلًا نحوه وجود ندارند.

 سئوال: آیا این امكان در خارج غیر از اتصاف چیز دیگرى هست ما به ازاء آن یا نه. ج: این حرف را در قبال آن كسانى مى‌زنند كه مى‌گویند بعضى از اشیاء و اوصاف در خارج وجود دارد اما ما ادراك آنها را نمى‌كنیم مانند آن دعوائى كه بین وحدت جنس و فصل در خارج یا تعدد آنها بود ما اتحاد آن را اتحاد انضمامى در خارج مى‌دانستیم، ـ در اختلافى كه بینمان هست ـ یا اینكه اتحاد اینها را اتحاد عینى مى‌دانیم، بعد آنجا صحبت از این هست كه بین جنس و فصل انضمام است، تركیب است منتهى چشم ما قادر به حلّ این دو قضیه و تقسیم این دو قضیه نیست.

 چطور است كه شما شكر را در آب مى‌ریزید تركیب مى‌كنید و بعد هم چشم شما شكر را دیگر تشخیص نمى‌دهد هرچه هست یك مایع زلال مى‌بیند. صورت و فصل، صورت و ماده هم در خارج به همین كیفیت هستند و جنس و فصل هم در خارج همینطور هستند، یعنى دو امر مى‌آیند و با هم مُنظَم مى‌شوند و شما نمى‌توانید تشخیص دهید، ولى در خارج دو امر است. به قول حكیم سبزوارى و عده‌اى دیگر كه مى‌گویند: اصلا در خارج یك امر واحد بیشتر نیست، حالا ما مى‌خواهیم بگوئیم آیا اختلاف اینها از قبیل وحدت صورت و ماده است به نحو انضمام، یا به نحو

 عینیت، است؟ یا نه! اینها با هم اختلاف آنچنانى ندارند. حكماء رواقیین كه تابع افلاطون مى‌باشند، اینها قائل‌اند كه امكان یك امر عینى خارجى نیست یعنى شما نمى‌توانید به عنوان (انه موجودٌ فى الخارج) بگوئید «الامكان موجودٌ» «التقدم و تاخر موجودٌ» اعتباریات را نمى‌توانید به عنوان امور موجوده در خارج ببینید. حكماء مشاع مى‌گویند نه! امكان و اعتباریات در خارج وجود دارد به خاطر این كه اگر وجود نداشتند شما نمى‌آمدید در قضایاى هلیه مركبه، بین موضوع و محمول نفاق ایجاد كنید چرا محمول دیگرى براى موضوع انتخاب كنید؟ اینكه محمول را به این خصوص براى موضوع ایجاد مى‌كنید، به خاطر این است كه نسبتى را در این مى‌بینید حالا با چشمتان نمى‌بینید بالاخره با عقل خودتان وجود آن را احساس مى‌كنید. مرحوم صدر المتالهین مى‌فرماید: اگر قرار بر این باشد اینها اختلاف با هم ندارند چون كه نمى‌آید بگوید هیچ نحوه وجودى در خارج ندارد، مى‌گوید وجود عینى مانند وجود نعتى كه با این چشم ببینیم، كه این بیاض الان جلو چشممان است و این بیاض عارض بر این فرد شده است، این طور نیست. اما ارتباط بین آنها را از آن حمل بیاض و حمل آن نعت انتزاع مى‌كند كه اگر به این كیفیت باشد این اشكال ندارد (و قد دریت أن الوجود الرابط فى الهلیه المركبه الخارجیه لا ینافى الامتناع الخارجى للمحمول) متوجه شدید كه وجودِ رابط در هلیه مركبه خارجیه، اینكه در خارج براى محمول، ممتنع باشد منافات ندارد یعنى محمول این امتناع را مى‌پذیرد. به جهت اینكه محمول از آن مفاهیمى كه قابل تحقق در خارج باشد نیست. (و فعلى ما ذكرناه بحمل كلام أرسطو و أتباعه) كلام ارسطو و اتباعش كه مى‌گویند اینها وجود خارجى ندارد، بر این حمل مى‌شود كه ربط و انتصاب چطور در هلیه مركبه بود و ما این وجودات انتزاعیه را، یك نحوه از همان معانى حرفى مى‌دانیم كه وجود اینها همان وجود فى غیره است یعنى وجود در غیر موضوع و محمول است.

 (فلا یرد علیهم تشنیعات المتأخرین سیما الشیخ المتأله صاحب الإشراق)

## درس ١٥٣

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 \* بسم الله الرحمن الرحیم‌ (و مما تحقق اتحققت انکشف لک ضعف و ما وقع التمسک به فى بعض المسطورات الکلامیة من أن عدم الفرق بین نفى الإمکان و الإمکان المنفى و هما مفاد الإمکان له و إمکانه لا یوجب کون الإمکان ثبوتیا)

 دو مطلب را در اینجا مرحوم آخوند ذكر مى‌كنند به عكس آنچه كه تا به حال در باب اشكال بر موّاد ثلاث كه مثبتین، یعنى نافین مواد ثلاث از نظر عدم تحقق خارجى، حكم به عدم ثبوت آنها مى‌كردند و لو به عنوان وجود رابط. این آقایان در اینجا از اشكالى كه بر این نظریه وارد مى‌شود مى‌خواهند استفاده كنند كه این مواد ثلاث در خارج وجود خارجى دارند دلیلى را كه ذكر مى‌كنند این است كه اگر قرار باشد امكان كه عبارت است از استواء طرفین، در مواد قضایاى خارجى و درعقود، در قضایاى ذهنى اگر وجود خارجى نداشته باشد پس بنابراین با عدمش یكسان خواهد بود چون وقتیكه مى‌گوئیم امكان منفى است، ا عدم امكان كه او هم یك مسأله منفى در خارج است بنابراین یكسان خواهد بود. عدم امكان به معناى عدم تحقق ماده است در قضایاى خارجى. من باب مثال مى‌گوئیم امكان ندارد الان این مطلب در اینجا واقع شود. امكان ندارد كه الان زید صاحب فرزند بشود یعنى با توجه به سلسله علل و اسباب، تحقق یك چنین مطلبى درخارج ممتنع است. پس بنابراین در اینجا ما نفى امكان كردیم از تولد فرزندى براى زید. اگر قرار باشد بر اینكه امكان هم یك مسأله عدمى باشد و مثل زید و عمر و بكر در خارج وجود نداشته باشد پس فرقى‌

 با عدم امكان ندارد چون عدم امكان به معناى نفى امكان است خود نفس امكان هم یك مسأله منفى وعدمى است پس بنابراین چه فرقى مى‌كند كه بگوئیم امكان یا اینكه بگوئیم عدم امكان، لا امكان. در واقع شما در اینجا نفى متناقضین را كردید و نفى متناقضین هم مستحیل است. پس بنابر قرار این محذور باید بگوئیم كه امكان یك امر ثبوتى است و وجود خارجى است. منتهى بنا به راى آقایان حلال زاده فقط این را مى‌بیند و كس دیگرى قدرت دیدنش را ندارد. این مطلب اولى كه آقایان در صدد اثباتش هستند. مطلب دوم اینكه اصلًا بحث راجع به عدم است. آیا عدم یك امر عدمى است یا خود عدم یك امر ثبوتى است. اگر ما عدم را به معناى نفى بگیریم «نفى كل شى» در تعریف آن مى‌بینیم وجود اخذ شده، من باب مثال عدم زید به آن ماهیتى مى‌گویند كه وجود ندارد. پس بنابراین شما در تعریف عدم، وجود اخذ گردید. یا در تعریف عدم مطلق مى‌گوئید «العدم ما هو» یا اینكه مى‌گوئیم «العدم ما لیس بوجود» پس وجود را ما در اینجا اخذ كردیم و چون وجود را اخذ كردیم این وجود به معناى ثبوت است و هر چیزى كه داراى ثبوت است ثابت است پس عدم هم باید یك ثبوت خارجى داشته باشد این هم اشكال دیگرى كه اینها در اینجا بر تحقق مواد ثلاث در خارج به عنوان وجود عینى در قبال سایر وجودات قائل هستند. همانطورى كه ما وجود نعطى را در خارج قائل به عینیتش هستیم منتهى وجود نعطى وجود فى نفسه لغیره هست و در این بحثى نیست، همین طور امكان عبارت است از یك وجود نعطی، است یك وجود رابطى است نه رابط كه وجود آن امكان در خارج فى غیره است. كه در همان موضوع و محمول باشد. و اشكالى هم در اینجا پیش نمى‌آید. جوابى كه مرحوم آخوند به این دو مطلب مى‌دهند در وهله اول به یك مسأله كلى اشاره مى‌كنند، و بعد به تفصیل هر كدام از اینها را جواب مى‌دهند. مطلبى كه به هر دو این قضیه بر مى‌خورد این است كه، اینكه ما وجود را به دو قسم، تقسیم مى‌كنیم، یكى به معناى وجود رابط و یكى به معناى وجود رابطى، معنایش این است كه در وجود رابط آنچه كه در خارج محقق است. معنا، معناى حرفى است، این وجود رابط اگر در ذهن بیاید ممكن است وجود رابطىِ در ذهن بشود و اشكال ندارد

 به عبارت دیگر، آنچه كه دست ما را مى‌بندد از اینكه امكان و نظایر آنها ازمواد ثلاث نتوانند در خارج لباس وجود به خود بپوشند و رداء وجود بر دوش خود بیفكنند عبارت است از خصوصیت وجودِ خارج. اما درعالم ذهن كه عالم قضایا و مفاهیم است اشكال ندارد بر اینكه این مواد ثلاث مانند وجود نعطى خارجى، به عنوان یك وجود فى نفسه، محمول براى قضایا، یا اینكه خودشان موضوع براى محمول قرار بگیرند همین مطلب را ایشان در بحث عدم و بحث بعدى كه راجع به اشكال دیگرى است مطرح مى‌كنند و مى‌گویند كه لحاظ عالى در ذهن و لحاظ استقلالى، اینها دو مطلبى است كه ما باید بین آنها را تفكیك قائل بشویم از نقطه نظر وجود خارجى ممكن است یك مفهومى به لحاظ عالى مورد لحاظ قرار بگیرید مانند «سرت من الوصل الى الكوفه» اما ممكن است همین ابتدائیتى كه در ضمن موضوع و محمول در خارج تحقق پیدا مى‌كند در ذهن به عنوان لحاظ استقلالى و منظورٌ الیه مورد توجه قرار بگیرد كه در این صورت معناى اسمى پیدا مى‌كند در مورد «ما نحن فیه» كه امكان و مواد ثلاثه است، امكان در اینجا یك وجود ربطى دارد و وجود رابط دارد در خارج و در ظرف خارج، كه این وجود رابط بین موضوع و محمول بر قرار است و نه تنها امكان بلكه امتناع و وجوب هم از این خصیصه برخوردار هستند پس بنابراین روى این حساب اینكه مى‌گوئیم امكان وجود خارجى ندارد نه به معناى این است كه اصلًا مابه‌الانتزاع ندارد ما به الانتزاعش عبارت است از همان وجود رابط، منتهى نه به عنوان وجود محمولى، بلكه به عنوان ربط بین موضوع و محمول در خارج واقع شده است معنا این است و وجود رابطى و وجود نعطى نخواهد داشت. أما بعد جوابى را مرحوم آخوند به این دو اشكال مى‌دهند اینست این كه مى‌گوئید اگر امكان در خارج وجود نداشته باشد بنابراین با عدم امكان یكسان خواهد بود چون همانطوریكه كه عدم امكان نفى امكان را مى‌كند از انتصاب بین موضوع و بین محمول در قضایاى خارجیه، در امكان هم كه شما نفى را گنجاندید و تزریق كردید پس خود امكان هم كه وجود خارجى ندارد و منفى است. و چون وجود خارجى ندارد و منفى است با عدم امكان كه نقیض اوست یكسان خواهدبود چون «لا فرق و

 لا مییز بین العدام» اگر یك امر عدمى باشد و امر عدمى دیگر هر چه مى‌خواهد باشد فرقى بین او نیست الا بالانتصاب پس بنابراین، این امكانَهُ هولا كه عبارت مرحوم حاجى هم در این جا هست به معناى این است كه لا مى‌خورد به آن حقیقت امكان. امكانِ این نیست. نبود این نبود او است. عدم او است. نفى او است. سلب این شیى است در خارج. «امكانَهُ لا» با «الامكان له» كه عدم امكان است در اینجا چ برابرى خواهد كرد مرحوم حاجى مى‌فرماید: امكانَهُ لا كان لامكان له، لا فرق ما لم یكن محصل امكانَهُ الا كان لا امكان له. امكان منفى نه امكان به عنوان منفى مضاف، امكانى كه منفى است، و با نفى امكان با همدیگر فرق مى‌كنند و با همدیگر اختلاف دارند با همدیگر یكى نیستند. در صورتیكه ما وقتى مى‌گوئیم عدم امكان، در آن صورت نفى یك نسبت را از موضوع و محمول در خارج مى‌كنیم. وقتى كه مى‌گوئیم امكان به معناى ایجاد یك نسبت است بین موضوع و محمول. بین موضوع و محمول یك نسبت ایجاد مى‌كنیم، گرچه خود آن امكان در حقیقتش نفى خوابیده و امكان به معناى عدم ضرورت وجود است. ولى این عدم ضرورت وجود در اینجا به معناى ثبوت یك نسبتى است بین محمول و موضوع، با اینكه بگوئیم با عدم امكان كه نبود امكان است و به معناى نفى است در این صورت فرق مى‌كند. پس منظور ما از امكانَهُ لا عبارت است از تحقق یك وصفى كه آن وصف وجود رابط دارد نه وجود رابطى منظور از عدم امكان نفى این وصف است و این دو باهم متناقضین هستند و با همدیگر فرق مى‌كنند در مورد امكان ثبوت امكان در قضایاى خارجیه مورد لحاظ قرار مى‌گیرد در عدم امكان عدم ثبوت این صفت در خارج مورد ملاحظه قرار مى‌گیرد واینها باهم تفاوت دارند. و اما جوابى كه به اشكال دوم داده مى‌شود كه شما درعدم معناى وجود و ثبوت مى‌گیرید و وجود و ثبوت دلالت بر ثابت مى‌كند پس بنابراین عدم ثابت است و بواسطه این ثابت است كه تمام آنچه كه عدم هستند، درخارج از یك نحوه ثبوتى برخوردار هستند. جواب تعریف شی‌ء: گاهى اوقات براى تبیین و براى رسم و تعریف یك شیى ماضد شئى را مى‌آوریم از این باب و الا نه اینكه در حقیقت عدم، وجود خوابیده. لذا ایشان مى‌فرماید گاهى اوقات شما عدم‌

 را هم سلب مى‌كنید آیا در آنجا بازهم تعریف وجود را مى‌آورید؟ در تعریف مى‌گوئید عدم چیست؟ فرض كنید مى‌گوئید كه عدم در اینجا راه ندارد. عدم در اینجا منتفى است. شما كه در اینجا سلب عدم را مى‌كنید خود این سلب اولى. حالا عدم در آنجا راه ندارد فرض كنید در تعریف او وجود را اخذ كنید در آن سلبى كه مى‌خواهید بر این بیاورید كه وجود را اخذ نمى‌كنید. مى‌گوئید عدم در اینجا راه ندارد یعنى ثبوت راه دارد. اینكه مى‌گوئید راه ندارد، سلب مى‌كنید، نفى مى‌كنید، حكم بر عدم مى‌كنید آیا در این حكمتان هم وجود خوابیده؟ مى‌گوئیم وجود دیگر نخوابیده. پس فقط براى صرف تعریف و روشن شدن معناى عدم است كه ما از باب ضیق خناق مجبور هستیم یك وجود در اینجا بیاوریم مى‌گویند در بحث زیادىِ حد بر محدود خیلى اتفاق مى‌افتد براى تعریف یك محدودى انسان مجبور است كه در آن حد از الفاظى و از مفاهیمى استفاده كند كه در محدود راه ندارد و اصلًا در محدود وجود ندارد من باب مثال از باب رعایت قید و عدم لحاظ مقید. فرض كنید به پسرتان مى‌گوئید برو از سر كوچه سبزى پلو بخر و بیاور این سبزى پلو یا كوكو یا آش. این آشى كه در تعریف این سبزى شما آوردید این آش را همراه با سبزى كه به دست شما نمى‌دهند. بچه هم سبزى بیاورد، هم دیگ آش با خودش بیاورد. این آشى كه آورده شده به عنوان لحاظ قید و بدون مقید است. «تقیدٌ جزءٌ و قیدٌ خارجى» تقید در اینجا جزء براى تعریف است. اما آن قیدى كه بعنوان مضاف الیه آورده مى‌شود آن مضاف الیه كه قطعاً منظور نیست آن مضاف الیه را مخدره مكرمه در مطبخ و منزل باید تهیه كنند. اولى آنچه را كه سبزى فروش به دست بچه شما مى‌دهد سبزى است. این براى تعریف یك شئى، انسان گاهى از اوقات در حدود، بعضى از اجزائى را اخذ مى‌كند كه آن جزء بتواند آن محدود را تعریف كند. در عدم هم همینطور است. اگر بیایند بگویند عدم را براى ما تعریف كن شما مى‌گوئید عدم یعنى نیستى. خوب نیستى یعنى چه اگر عاقل باشد مى‌گوید نیستى اگر عاقل نباشد مى‌گوید آن چیزى كه وجود ندارد. تا مى‌گوید وجود ندارد فوراً یقه اش را مى‌چسبد اى آقا شما در عدم معنى وجود عرض كردید. گفت قربان چشم بادامیت بروم گفت‌

 بادام مى‌خواهم.

 شما وجود را براى اینكه عدم را روشن كنید مى‌آوردید خود وجود گیر مى‌افتد. نه آقا در تعریف عدم اصلًا ما را نیاور كه از این مشاكل هم محفوظ باشیم. بهانه اگر قرار است بگیرند مى‌گیرند اگر قرار به بهانه گرفتن باشد به این مسائل نیست. اگر هم قرار است بهانه نگیرند هر چه كه هست مى‌شود قابل توجیه اگر قرار باشد از كسى بهانه بگیرند از خندیدن امیرالمومنین بهانه مى‌گیرند و او را از خلافت كنار مى‌اندازند. به چه دلیل. بنده خدا دارد مى‌خندد. چه كند اخم كند، خوب مى‌خندد. اگر امیر المومنین این خنده را نمى‌كرد شما دیگر چه مى‌گفتید، آن سطوت و صلابت را كه داشت و همه جایشان را خیس مى‌كردند. اگر این دو تا خنده را هم نمى‌كرد دیگر چه!!! وقتى حجر بن عدى رفت پیش معاویه، و معاویه سوال كرد شما چگونه بودید با على؟ او طورى صحبت مى‌كند اشك معاویه را در مى‌آورد. بعد مى‌گوید ما وقتیكه در مقابل على ابن ابیطالب علیه‌السلام بودیم «كأنَّ عَلَى رؤوس؟؟؟» و از صلابت و سطوتش ما اینطور بودیم. در عین حال هیچ فرقى با ما نداشت یعنى درعین اینكه هیچ فرقى با افراد دیگر نداشت از نقطه نظر رفت و آمد، با همه مى‌نشست با همه مى‌خندید با همه بلند مى‌شد با همه شوخى مى‌كرد از نقطه نظر صلابت و عظمت اینطور بود. حالا كه قرار است بیایند بهانه بگیرند، خنده على هم مى‌شود بهانه، أما اگر قرار است كه هر بهانه را توجیه كنند، اگر آن ابوبكر گوساله و آن عمر گاو كفر ابلیس را بگویند جواب مى‌دهند كه نه «إنَّ أصحابى كنّجوم بأیهم إقتدیتم إهتدیتم». پیغمبر فرمودند، خطاى اینها را بر ما بگذارید ثواب اینها را بر خودشان ما را به اینها چه كار. پدر سوخته ها چطور شد خنده على ابن ابیطالب مانع خلافتش شد، حالا شخص مى‌رود با زن مالك بن نمیره زنا مى‌كند زناى محسنه هم مى‌كندأما اینجا آن شیطان مَرید مى‌گوید: شمشیرى را كه خدا بر علیه دشمنان ما از نیام كشیده من در نیام نمى‌كنم. عجب!! مگر زناى محسنه حد ندارد مگر زنا رجم ندارد؟ حالا كه جُرم به رفیقتان یعنى خالد بن ولید مى‌خورد حكم این است؟ همه هم كه شهادت دادند، همه گفتند، حتّى خود عمر، حالا خرده حساب داشت‌

 نمى‌دانم! و الا عمرى كه بیاید حضرت زهرا را بكشد نمى‌آید به نفع اسلام شهادت بدهد معلوم است كه خرده حساب داشتند، بعد ابوبكر دید كه نه! لازمش دارد. تمام دعوا سر چیست؟ سر اینكه منافع اقتضا بكند. اگر زناى محسنه بكند هیچ مشكل نیست. اگر حضرت زهرا را بكشند هیچ مشكل نیست. اگر بچه اش را سقط كردند هیچ اشكال ندارد. براى اسلام است! اسلام باید براى اسلام دختر پیغمبر بمیرد نوه پیغمبر باید سقط شود اسلام است. اما وقتیكه على مى‌گوید نمى‌خواهم بیعت كنم. مى‌گویند نمى‌خواهى بیعت كنى با طناب تو را به مسجد مى‌كشیم باید بیعت كنى امیرالمومینن مى‌گوید نمى‌خواهم بیعت كنم ما نه شمشیر بر علیه شما مى‌كشیم نه لشكر جمع مى‌كنیم. هیچ چیز نمى‌خواهیم بروید دنبال كار و حكومت خودتان. گفتند نخیر بیخود كردى، در آن نامه اى كه معاویه دارد و مى‌گوید «و لقد كنتُ تساق الى البیعى كالجمل المخشوش» مثل آن شترى كه بینى اش را سوراخ كردند و چیزى رد كردند تا اینكه او را ببرند به مسلخ و نمى‌رود تو را اینطور بطرف مسجد مى‌كشاندند براى بیعت، حضرت در جواب معاویه مى‌گوید مى‌خواستى مرا قدحم كنى درحالى كه تعریفم را كردى، یعنى من دست به ظلم و كفر ندادم تا اینطورى مرا برداشتند و بردند به سمت مسجد. آخر كشیدند حضرت را، ریسمان بستند به كمر حضرت و كشیدند. تاریخ، تاریخ سیاهى است همیشه تا وقتى كه منافع اقتضا مى‌كند همینطور بوده و وقتى كه منافع اقتضا نمى‌كند عیب و ایراد در مى‌آید مى‌جوشد، و بیان مى‌شود. بله! یكدفعه من یك چیزى از آقاى خامنه اى شنیدم سابق خوشم آمد داشتند بنى‌صدر را در مجلس استیضاح مى‌كردند و عیبهاى ایشان را مى‌شمردند بعد یك مسأله بود خود آقاى خامنه اى در آنجا یك مسئولیتى داشت و در مسائل وارد بود. به یك قضیه كه برخورد كرد گفت نخیر این قضیه به ایشان مربوط نیست و ما دلائل كافى براى عدم صلاحیت ایشان داریم و این قضیه به ایشان مربوط نمى‌شود و مربوط به قضیه دیگرى است. گفتم این درست، و صحیح است انسان دیگر به این حرف اعتماد مى‌كند شخصى كه در مقام انصاف است. حالا من باب مثال اگر ایشان مى‌آمد این قضیه را ندیده مى‌گرفت یا این قضیه را تائید مى‌كرد حالا كه این آقاى بنى‌

 صدر باطل است این را هم ما رویش بگذاریم بگذار ما بیشتر این قضیه را تثبیت كنیم. خوب مسأله تثبیت مى‌شد بنى صدر هم مى‌رفت ولى همیشه یك نقطه تاریك در دل جناب آقاى بنى صدر و افرادى كه ازاین قضیه اطلاع داشتند نسبت به ایشان باقى مى‌ماند. یعنى همیشه در دلش این را مى‌گفت در این قضیه این آقا كه از جریان خبر دارد به من ظلم كرده این را نمى‌شود كارش كرد. این است كه مى‌گوئیم همیشه باید منصف بود مسائل و جریانات مى‌گذرد. این مى‌آید آن مى‌رود ولى آنچه كه باقى مى‌ماند انصاف است و مسأله، مسأله انصاف است. كه انسان در قضایاء منصف باشد. اگر یك قضیه اى هست بیاید بگوید و اگر یك قضیه اى نیست نگوید. در یك جریانى بود. مدتى پیش اتفاق افتاده بود. و من چون خودم در آن جریان بودم یك اشكالى بر یك مسائلى بود. من در آنجا كه حضور داشتم گفتم كه نخیر این مسأله به این كیفیت است و این طور نیست حساب باید جدا باشد. هر چیزى باید در جاى خودش باشد. حال اگر من در آنجا سكوت مى‌كردم و حرف نمى‌زدم در نتیجه در یك همچنین جریانى در دادگاه عدل الهى محكوم بودم، ولو اینكه من باب مثال حالا مسأله به این كیفیت است اما این نقطه الان از جاى خودش و از محور خودش تغییر پیدا كرده است چرا شما ساكت هستید. این مسأله به این كیفیت است. و به این صورتى است كه مطرح مى‌شوداگر ما این كار را توانستیم بكنیم. كه همیشه در نفس مان و ضمیر خودمان عادل باشیم. خیلى مهم است شاید بگوئیم همه راه را طى كردیم. همیشه عادل باشیم در نفس خودمان، همیشه دور از جریانات و مسائل و جَوّ به یك جریان نگاه كنیم. آن وقت این هم جزاى اخروى براى انسان دارد. و هم مدح دنیوى، مى‌گویند آدم خیلى درست و بى حلیه و پیله است، آدم عادلى است رك است بر فرض اگر اشتباه هم بكند ولى صادق است. معاند نیست كلك نیست كه بیاید مسائل را توجیه بكند. كجا بودیم قضیه، عدم بودیم، ما عدم هائیم هستى هانما تو وجود مطلق و هستى ما از سر تا پایمان را عدم گرفته أما ما سر تا پایمان هستى، داریم. عدم را به او نسبت مى‌دهیم او مى‌گوید: من هستى مطلق هستم هستى كل هستم. ما مى‌گوئیم نه جانم اشتباه مى‌فرمائید هستى ما هستیم. اگر تو بودى‌

 كجاست. چرا ما نمى‌بینیم. بله، ظاهراً اگر ساعت ٩ باشد دیگر نمى‌رسیم.

## درس ١٥٤

 اعوذ بالله من شیطان الرجیم‌

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 (و مما تحققت انکشف لک ضعف ما وقع التمسک به فى بعض المسطورات الکلامیه) از آنچه كه براى شما روشن شد مسأله واضح مى‌شود. آن استدلالى كه در بعضى از مواضع بر وجود خارجى ماهیات شده است در قبال آنهائى كه اصلًا بطور كلى وجود ماهیات راحتى به نحو وجود رابط منكر هستند. (من أن عدم الفرق الإمکان و الإمکان المنفى و هما مفاد لا إمکان له و إمکانه لا یوجب کون الإمکان ثبوتیا)

 اگر فرقى نباشد. یعنى در صورتى كه امكان یك امر خارجى نباشد. باید یك امر منفى باشد و وقتى كه منفى شد. بین اعدام هم فرقى نخواهد بود «\* لا مییز بین اعدام» بین نفى امكان و عدم امكان فرقى نخواهد بود. مثلًا مى‌گوئیم. زید غیر ممكن الوجود است در این شرایط، یا اینكه امكانى كه منفى است یعنى منفى قیدِ براى امكان است. امكانى كه خودش نفى است. و در خارج وجود ندارد. عدم فرق بین این دو مفهوم كه مفاد «لا امكان له» كه عدم امكان است و «امكانُهُ لا» كه امكان منفى است\* (یوجب کون الإمکان ثبوتیا) موجب این مى‌شود كه ما بگوئیم امكان ثبوتى است. یعنى از بطلان نتیجه و آن تَلازُم ما به اصل تحقق خارجى امكان پى مى‌بریم. وقتى كه دیدیم بین نفى امكان و بین امكان منفى باید فرق باشد. و الا لازمه اش ارتفاع نقضین است چون یك شى نه خودش وجود داشته باشد و نه عدمش وجود داشته باشد. اگر عدم فرق بین این دو باطل باشد پس باید در این صورت فرق محقق باشد فرق از این ناشى مى‌شود كه امكان را یك امر وجودى و ثبوتى بگیریم چون اگر إمر عدمى بگیریم بین اعدام هم افتراقى نیست و مییزى نیست و\* (ان کل عدم فانه یتعرف و یتحقق بالوجود) این یك اشكال. اشكالى دیگرى كه آقایان وارد كرده‌اند، به عبارت دیگر استدلال كرده اند بر اینكه امور اعدامى امور ثبوتى هستند جواب این است كه در تعریف هر عدمى ما وجود مى‌آوریم. عدم‌

 چیست؟ مى گوئیم عدم آن چیزى است كه نفى وجود است و سلب وجود است. پس بنابراین وجود را در تعریف عدم مى‌آوریم. و چون در تعریف عدم وجود اخذ مى‌شود. معلوم مى‌شود این یك حقیقت ثبوتیه است كه این حقیقت ثبوتیه بایستى كه ثابت باشد. یعنى اگر در یك حقیقى، ثبوت جزئى از آن حقیقت بود پ خود حقیقت هم ثابت است پس بنابراین عدم یك امر ثابتى است حالا ما نمى‌بینیم، نبینیم خیلى چیزها را ما نمى‌بینیم مثلًا تاریكى یك امر ثابتى است ولى ما آنرا نمى‌بینیم. آنچه را كه ما مى‌بینیم نور است و آنچه را كه در تاریكى مى بینیم باز شعاع از نور است. أما اگر واقعاً تاریكى، تاریكى مطلق بود یعنى صد در صد در این جا عدم نور بود. شما هیچ چیز را مشاهده نمى‌كردید نه اینكه تاریكى را ببینید، تاریكى قابل براى دیدن نیست، این هم همین طور است. لذا مى‌گوئیم تاریكى قابل دیدن نیست مى‌گویند خدا در قرآن آورده\* «خَلَقَ ظلمات و النور چون خدا در قرآن خَلَقَ آورده پس تاریكى قابل دیدن است این مصداق همان قضیه است كه مى‌گوئیم نَر است مى‌گویند بدوش، آنچه كه ما با واقعیت در خارج با او روبرو هستیم یك مسأله ایست ولى بنابر یك نقلى كه مى‌شود آن نقل قدرت بر این را دارد كه بیاید یك واقعیت خارجى را از بین ببرد. و منظور از «خَلَقَ ظلمات و النور» نه اینكه خلق نفس ظلمت، نفس ظلمت یك امر عدمى است خلقت بر او تعلق نمى‌گیرد. جعل كه به أمر عدمى تعلق نمى‌گیرد جعل همیشه به ماهّیتى است كه قابلیت براى وجود است تعلق مى‌گیرد «خلق ظلمات» یعنى سبب براى ظلمت را خلق مى‌كند كه او تغییر و تبدل كرات و شمس و اینها باشد. این معنا، معناى خلق ظلمات است‌. (فما یکون له عدم یکون له ثبوت) هر چیزى كه براى او عدم باشد براى او یك ثبوتى است. یعنى در هر مفهومى كه عدم در آن مفهوم آمده است، مثل عدم زید، عدم بكر، عدم شجر، عدم حجر. براى او یك نحو ثبوت است چرا چون ما در آن مفهوم عدم وجود را اخذ كردیم‌ (و ما له ثبوت فهو ثابت) و هر چیزى كه براى او ثبوت باشد پس او ثابت است پس جمیع اعدام ثبوت خارجى دارند. جوابى كه ایشان مى‌خواهند بدهند. یك جوابى كلى است و بعد به تك تك آن مى‌پردازند. (فإنه إن اثبات أن‌

 الإمکان من الموجودات العینیه) اگر این كه ایشان قصد كرده كه امكان یك امر ثبوتى است. اگر منظور ایشان این است كه امكان از موجوداتى است كه وجود عینى خارجى دارد مانند وجود عینى منعوط وجود عینى نعط كه یا معروض است یا عارض‌ (فالکذب فیه ظاهر) روشن است. و این مسأله خلاف است. چون ما هیچ وجودى براى امكان نمى‌بینیم. (\* و إن عنى به أنه لیس من الأعدام) اگر منظور ایشان این است كه امكان از امور عدمى نیست. كه اصلا قابل براى حمل حتى نباشد. (\* بل من المحمولات العقلیه على الماهیات العقلیه و العینیه) از معقولات ثانیه است و از محمولات عقلیه است بر ماهیات عقلیه و بر ماهیات عینیه هم در قضایاى ذهنى امكان ممكن است محمول واقع شود. و هم در قضایاى خارجى ممكن است امكان محمول واقع شود. مى‌گوئیم. «زیدٌ ممكن الوجود». اینكه مى‌گوئیم ممكن الوجود ما الان امكان را محمول قرار دادیم. و محمول بودن امكان دلیل بر وجود خارجى نیست به جهت اینكه خیلى از اوقات شما حتى عدم را محمول قرار مى‌دهید مى‌گویید «زیدٌ معدمُ» اینكه شما معدوم را محمول براى زید قرار مى‌دهید خود زید در خارج وجود ندارد. حالا محمولش كه معدوم است در خارج وجود دارد؟ این دلیل نیست بر اینكه هر چیزى كه محمول واقع بشود باید وجودعینى خارجى داشته باشد. (\* فذلك هو المرام عند المحصلین من الحكماء من العظام این مرام نزد حكماء عظام، آن كسانى كه نفى آن وجود خارجى را كرده اند. این ها همین را مى‌گویند كه رواقیین باشند. ومعنى امکانه لا معناى اینكه مى‌گوئیم امكان امر منفى است. معناى این عبارت از (سلب الوجود العینى عن مفهوم الإمکان) است این است كه ما وجود عینى را از مفهوم امكان بر مى‌داریم مى‌گوئیم مفهوم آب یك وجود عینى خارجى دارد. مفهوم درختیك وجود عینى خارجى دارد. ولى امكان از این قبیل نیست‌ (و معنى لا امکان له) معناى عدم امكان عبارت از است از عدم ربط بین موضوع و محمول كه ربط بین موضوع و بین محمول در این جا ربط امتناعى است نه اینكه ربط اش ربط وجودى است. (عدم صدق الإمکان) عدم صدق امكان است بر موضوع در قضایایى كه ما عدم امكان را موضوع قرار مى‌دهیم. مثل اینكه «شریك‌

 البارى عدم الممكن» یا مثلًا زید در این شرایط «عدم ممكن الوجود» لیس به ممكن الوجود، این در این جا عبارت است از عدم صدق این ارتباط (کما فى سائر الصبائع الذهنیه التى هى أوصاف الأشیاء) همچنانكه در سایر تبایع ذهنیه كه آنها اوصاف براى اشیاء هستند تبایعى كه در ذهن هستند اینها همین طور هستند مثل فرض كنید كه جنسیت و فصلّیت و نوعیت و ضرورت و تقدم و تاخر و علیت و معلولیت و این مسائل تباعى كه از معقولات ثانى فلسفى هستند وجود خارجى تمام اینها عبارت است از همان وجود حرفى نه اینكه وجود ناعت یا وجود عارض كه در قبال وجود معروض یك وجود فى نفسه داشته باشند، منتها حال یا فى نفسه لنفسه باشد مثل وجود خود موضوع یا اینكه وجود فى نفسه لغیره داشته باشد مانند وجود عارض بر معروض، یا اینكه نعط بر منعوط خودش‌. (و\* لا یحمل علیها الوجود فى الأعیان) و بر این تبایع ذهنیه و اوصاف اشیاء وجود در عیان صدق نمى‌كند (و عدم حمل الموجود على شى‌ء) و اینكه شما موجود را بر یك شى نمى‌توانید حمل كنید به یك چیز بگوئید «هذا موجودٌ» به این تبایع نمى‌توانید بگوئید «موجودٌ» به امكان نمى‌توانید بگوئید «موجودٌ» (لا ینافى حمله على الأشیاء العینیه و صدقه علیها) اشكال ندارد كه اینها حمل بشوند. به اینها شما موجود نمى‌توانید بگوئید ولى حمل مى‌شوند. حمل دلالت بر وجود خارجى نمى‌كند. دلالت بر وجود عینى نمى‌كند. اما دلالت بر وجود ربطى ممكن است بكند. (\* و هذا احد معنیى الوجود الرابطى) این معنا كه ما گفتیم معناى حرفى است و مفاد «كان ناقصه» است و حلیى مركبه، این مسأله یكى از دو معنایى است كه ما براى وجود رابطى قائل شد ایم كه وجود رابط باشد. (و\* اما التعریف بالوجود) اما اینكه شما یك استدلال دیگرى براى ثبوت عدم كردید. و گفتید كه در مفهوم عدم وجود اخذ شده، اما تعریف وجود. (\* فإنما یلزم فى العدم) در عدم مى‌آید. (\* لکونه سلب الوجود لا فى مطلق السلوب لأاشیاء) ما درعدم مطلق وجود را مى‌آوریم بله وقتى بگویند «العدم ما هو» جواب این است. «\* العدم ما لیس به شى، ما لیس به موجود» معنا عدم. «یعرف بِضده». یعنى چطور وجود قابل شناسائى هست ما از این شناسائى براى ضد

 اش استفاده مى‌كنیم. فرض كنید كه به شما مى‌گویند تاریكى چیست شما روز را دیده اید. نور خورشید در روز دیده اید؟ مى‌گوئید بله. مى‌گوئیم حال اگر آن نباشد. اینكه مى‌گوئیم نور خورشید را در روز دیده اید از این داریم استفاده مى‌كنیم براى پرش بسوى تاریكى یعنى براى اینكه تاریكى را مشخص كنیم. مجبوریم كه اول ضد اش را براى مخاطب روشن كنیم خیلى ما در تعریفات مى‌بینیم كه براى روشن شدن مسأله ضد آنها اخذ شده چون راهى دیگرى نداریم و طریق دیگرى براى اثبات تعریف و حد آن شى نداریم مجبوریم كه از اضداداش و از امورى كه زائد برآن ماهیت هستند در تعاریف مان استفاده بكنیم این هم همان طور است نه در «مطلق المسلوب الأشیاء» در مطلق سلب چیزى، فرض كنید كه ما حتى عدم را سلب كنیم بگوئیم عدم در این راه ندارد «عدم العدم» سلب براى عدم، وقتى كه مى‌گوئیم عدم در اینجا نیست معنایش این است كه آن كه ضدش وجود است در این جا نیست این گونه كه نمى‌آئیم بگوئیم مى گوئیم عدم در این جا نیست یعنى نیستى در این جا نیست، یعنى هست عدم ضد در این جا منتفى است. عدم ضد منتفى است یعنى وجود ضد ثابت است. ما در تعریف این دیگر وجود را نمى‌آوریم. در تعریف آن كه منتفى است آن كه سلب است دیگر وجود اخذ نمى‌شود. حالا در آن عدم اولیه اخذ شود به آن كارى نداریم «و كفا به لا یلزم فى تعریف العدم اخذ الوجود به عنوان حد المجوز» آن جا منتفى است. چه برسد به اینكه طبیعت دیگرى اخذ بشودعدم الشجر در این جا چیست منتفى است اگر ما عدم شجر را سلب كنیم نه این كه در سلب ما معناى وجود اخذ شده است نه، عدم شجریك معنا است براى خودش روشن، نبود درخت را ما سلب مى‌كنیم نفى نبود شجر مى‌شود وجود شجر، در آن نفى ما معناى وجود را در هر صورت اخذ نمى‌كنیم\* (نعم، لا یكون المسلوب سلبا لسلبه) مسلوب دیگر سلب براى خودش نمى‌شود (\* فیكون ثبوتا اضافیا) پس این یك ثبوت، ثبوت اضافى است. یعنى وقتى شجر را نفى مى‌كنیم، این دیگر خودش را سلب نمى‌كند یعنى وقتى كه مى‌گوئیم عدم شجر در این جا ثابت است. عدم شجر به این معنا نیست كه خود این عدم را هم سلب كند یعنى سلب سلب شود بشود ایجاد

 بلكه عدم شجر، عدم شجر است. وقتى كه شما مى‌گویید عدم شجر یعنى نبود شجر، عدم لیوان نبود لیوان عدم سفیدى نبود سفیدى، نه این كه این نبود. بیاید یك خودش عدم را هم بار كند كه نفى در نفى اثبات شود این منافات دارد با آن عدم اول پس بنابراین ما مى‌توانیم بگوئیم مفهوم این عدم اثبات خودش را مى‌كند وقتى كه ما مى‌گوئیم عدم زید یعنى عدم زید ثابت است ننه اینكه عدم زید منتفى است. این ثبوت مى‌شود. ثبوت اضافى نه اینكه ثبوت خارجى و وجود خارجى. ثبوت به معناى یك مفهوم محقق، حالا آن مفهوم «محقق إما عدمٌ و إما غیر عدم» كه «وجودین» باشد. مفهوم محقق با مفهوم وجود خارجى دو تا است این ثبوت را مى گویند ثبوت به نسبه به عدم، نه ثبوت است به نسبه به وجود. «نعم» بله مطالبى كه در این جاست. این است كه مسلوب، آنكه سلب شده، كه همان عدم زید باشد نمى‌آید خودش را سلب كند اگر بیاید سلب كند، سلب خودش را، مى‌شود اثبات مى‌شود وجود. (\* فیکون ثبوتا اضافیا) پس لازمه عدم سلب سلب یك ثبوت اضافى است. یك ثبوت اضافى نسبت به آن عدم است نه نسبت به وجود خارجى اش (و هو المعتبر فى تحدید السلب) آنكه در تحدید سلب معتبر است همین ثبوت اضافى است نه وجود خارجى، وقتى مى‌گویند سلب چیست؟ مى‌گوئیم سلب عبارت است از ثبوت العدم. معناى سلب چیست؟ معناى نفى چیست؟ اثبات نبود این معنا، معناى سلب است وقتى مى‌گوئیم زیدٌ معدومٌ زید میت، زید لیس بموجود، این كه مى‌گوئیم زید معدوم یعنى اثبات نفى براى زید و این اثبات نفى دلالت نمى‌كند كه یك حقیقت خارجى الان جلوى چشم ما هست. اثبات، اثبات است‌. (بهذه الطبیعه الإطلاقیه) این مى‌شود ثبوت، ثبوت اضافى، نه ثبوت اطلاقى، ثبوت اطلاقى آن است كه در خارج تحقق داشته باشد، ثبوت اضافى آن است كه به اعتبار ثابت شود ولو اینكه در خارج نباشد. اگر شما فرض كنید كه مثلا بیائید یك قیدى را براى مفهومى اخذ كنید. این قید براى آن مفهوم ثابت است ولى این دلالت بر وجود خارجى نمى‌كند. وقتى شما مى‌خواهید سبزى پلوبخرید این پلویى كه در اینجا آورده اید یك قیدى است كه ثابت كردید براى تبین مفهوم آن نوع از سبزى، ولى این دلالت بر

 ثبوت اتلاقى نمى‌كند. كه همین حالا این پلو در خارج باشد. این ثبوت، ثبوت اضافى است. به نسب به مفهوم سبزى قید در این جا آورده شده است. و در معناى عدم در این جا صادق است، (کما فى الشفاء أن الثبوت) و أعنى به الإضافى المطلق أعم من أن یکون حقیقیا فى نفسه‌ ثبوت اضافى مطلق اعم از این است كه این ثبوت اضافى و مطلق است هم اضافى، هم مطلق، همه انواع ثبوت را شامل مى‌شود. حالا این دو قسم است. هر ثبوتى یك جنبه خارجى دارد و یك ما به ازاى خارجى دارد. و یك وجود خارجى دارد. این را مى‌گوئیم ثبوت حقیقى فى نفسه، مثل ثبوت زید، ثبوت عمر، ثبوت درخت، ثبوت عَرَض تمام انواع آنچه را كه در خارج وجود فى نفسه دارند. (أو بالإضافه فقط) یا فقط بالاضافه است، این ثبوت ثبوت اضافى است نه یك ثبوت حقیقى فى نفسه‌، (یقع جزء من بیان السلب) این ثبوت كه اضافى باشد جزى از بیان سلب است یعنى وقتى كه مى‌خواهیم سلب را تعریف كنیم و یك سلبى را بیاوریم این ثبوت در بیان سلب یك جزء از آن خواهد بود. (\* لا أنه موجود فى السلب) نه اینكه این ثبوت یك واقعیتى باشد كه در سلب است. چون سلب اصلا واقعیتى ندارد. تا اینكه یك جزء اش ثبوت باشد كه وجود باشد. (\* کما ذهب إلیه بعض أتباع المشائین من مفسرى کلام ارسطاطالیس) همانطور كه بعضى از اتباع مشاعین و مفسرین كلام ارسطاطالیس این طور گفته اند (\* فالمسلوب یستحیل أن یوجود مع سلبه) چرا؟ چون مسلوب ممتنع است كه با سلب اش وجود پیدا كند. چطور ممكن است زیدى مسلوب است به واسطه عدم اش وجود خارجى پیدا كند! چون مى‌گوئیم در تعریف عدم وجود خوابیده است. و چون عدم بر سِر زید آمده، پس زیدى كه درخارج نیست درخارج وجود پیدا مى‌كند. یك دفعه سر درس مرحوم حاج مرتضى حائرى بود بحث در تبارد عللین بر معلول واحد بود كه آیا محال است یا محال نیست مى‌گفت چه مى‌گویند این عللین بر معلول واحد نمى‌شود چرا نمى‌شود. نمى‌شود یعنى اینكه فرض كنید كه شما دو تا هفت تیر بردارید یك تیر بزنید در سر او و آن یكى بزند بر این، این دو علل باهم تعارض پیدا كنند بعد آن طرف بلند شده و زنده شود. این جور معنا مى‌كرد ایشان، نه‌

 چه اشكال دارد كه دو علل بالا ستقلال بر معلول واحد باشند خدا رحمت شان كند. حالا این عدم زید هم همینطور است، خودِ زید وجودش منتفى است وجود خارجى ندارد. این عدم را كه مى‌آوریم بر سر این زید، چون معناى این عدم معناى وجودى است پس بنابراین این وجود باعث مى‌شود كه عدم زنده بشود، و قبل از اینكه زید بدنیا بیاید یك دفعه شما در جلوى چشمتان ایشان را مشاهده كنید. و این صحیح نیست.\* (و من قال.) كسانى كه گفته اند (\* ان البصر جزء من اعمى.) بینائى جزئى از كورى است كه در مفهوم كورى اخذ مى‌شود، كورى عدم بینائى است این بینائى را در مفهوم كورى اخذ مى‌كنند. (\* و أن الأعدام تعرف بملکاتها.) عدم همیشه با ملكاتش تحلیل مى‌شود. البته اگر تغابل، تغابل عدم ملكه باشد عدم بوسیله ملكات مشخص مى‌شود .. (لیس یعنى به) منظور ایشان این نیست كه‌ (\* أن البصر موجود مع العمى). بینائى موجود است با كورى یعنى همراه با كورى بینائى موجود است. اینكه بطلانش بدیعى است. (بل یرید) منظور ایشان این است كه‌ (\* أن العمى لا یمکن أن یحَد) عن نمى شود ما براى عماء تعریفى بیاوریم‌ (الا بأن یضاف السلب إلى البصر فى حده) مگر اینكه بصر را در تعریف عما بیاوریم و سلب را به بصر اضافه كنیم تا اینكه شما معناى عماء را متوجه شوید. (\* فیکون البصر جزء امن البیان.) پس بصر جزئى از تعریف عماء است نه جزئى از وجود خارجى عماء (لا من نفس العمى و ستعلم فى مباحث الماهیه) در مباحث ماهیت روشن خواهد شد (\* أن الحد قد یزید على المحدود،) گاهى اوقات در تعریف حد ما اشیاء را مى‌آوریم كه در محدود نیست فقط براى روشن شدن محدود ما این الفاظ و این مفاهیم را مى‌آوریم تا اینكه معنا روشن شود. یكى از اشكالاتى كه بر این مواد ثلاث شده مسأله لزوم تسلسل است در صورتى كه امكان را از معانى عقلیه قرار بدهیم. در امكان بحث بر سر این است كه امكان یك مفهوم است كه این مفهومى وجود خارجى ندارد فقط وجود ذهنى دارد. یعنى امكان «منظورٌ الیه» نیست، «منظورٌ به» است در بعضى از مفاهیم، كه مفاهیم عقلى هستند، و كاربرد خارجى دارند. عقل این مفاهیم را به عنوان آلات و وسیله براى بیان یك مفهوم اخذ مى‌كند. و اینها حكم‌

 واسطه دارند. واسطه در تبین یك مفهوم و واسطه در وصول به یك مفهومى در قضایاى عقلیه، مانند معانى حرفیه. فرض كنید كه مِن معناى ابتدائیت دارد. ولكن اگر شما بخواهید «مِن» دریك قضیه خارجى استعمال كنید اى یك معنا را بدست مى‌دهد و آلاتى است براى فهماندن یك معنا. كه آن معنا، معناى خارجى و مستقل در خارج است مثل «سرت من البصرى الى الكوفه» «من» در این جا آلات است. یعنى «منظورٌ به» است. به واسطه «من» ما آن معناى ابتدائیتى كه در مفهوم بصره و در ارتباط بین بصره و كوفه هست و همان معناى انتهائیت را ما بوسیله «مِن» متوجه مى‌شویم در این جا «من» كه حرف است آلات و وسیله براى تفهیم این معنا است. كه بوسیله عقل بكار گرفته شده است. حالا اگر عقل آمد در «مِن» معناى ابتدائیت را كرد دیگر از عالیت بیرون مى‌آید. یعنى اگر گفتند كه «من» براى چه مى‌آید. مى‌گوئیم «من» براى ابتدائیت مى‌آید. «من» در این جا مى‌شود منظور فیه و منظورٌ الیه. یعنى در اینجا ما به خود «من» و وضع «من» در لغت و در جعل و در این كه براى چه بكار برده مى‌شود توجه مى‌كنیم. نه اینكه صرف نظر از اینها بیائیم و «من» را در جمله بكار ببریم یك مثال دیگر مى‌زنم فرض كنید كه مى‌گویند مبتدا. باید اسم باشد. خبر مى تواند هم اسم باشد و هم فعل. ما با دو اسم مى‌توانیم جمله بسازیم. با یك فعل و یك اسم هم مى توان جمله ساخت. ولى با حرف نمى توان جمله اى ساخت چون حرف معناى استقلالى ندارد، مثلًا مى‌گوئیم «زیدٌ لیس بقائم» این «با» كه «با» بِقائم است در این جا، هیچ معنایى غیر از معناى ربط ندارد. یا مثلًا «سرت من البصره» این «من» در این جا هیچ معنایى ندارد. ولى اگر آمدید من را تعریف كردید، یا اگر از شما سوال كردند «من ما هو» «مِن» چه كلمه است؟ «أىُّ مفهومٍ یرادُ مِن» شما مى‌گوئید «مِن» للابتدائیه الان «من» در این جا مبتدا واقع شده است چرا؟ به این علت كه در این جا «من» منظور الیه است. دیگر آن جنبه عالى و وسیله براى ربط بین موضوع و محمول را از دست مى‌دهد. معنا، معناى استقلالى است و مفهوم فى نفسه پیدا مى‌كند. «من» براى ابتدائیت است. ما خبر دادیم «من» مبتدا الِلإبتدائیه خبر است. در این جا ما خبر داده ایم. و این معنا، معناى مستقل شده یك وقت شما در آئینه نگاه مى‌كنید. و مى‌

 خواهید عكس خودتان را در آئینه ببیند جمال مبارك و دل آرایتان را در آئینه مى بینید و دیگر در این جا نگاه به امواج و خطوط آینه نمى‌شود ولى یك وقت نه، شما مى‌خواهید بروید آئینه فروشى آئینه بخرید. آئینه را این طرف و آن طرف مى‌كنید بالا مى‌كنید پایین مى‌كنید نگاه مى كنید ببینید آیا این آینه امواج دارد، قطرش چقدر است. مقدار جیوه اى كه بر آن قرار داده شده چقدر است در این جا نظر، نظر منظور الیه و نظر استقلالى مى‌شود. لذا درحج همیشه توجه داشته باشید. بیخود فتوى ندهید. اگر در حج شخص مُحرم بخواهد آئینه بخرد اشكال ندارد فرض كنید كه برود آئینه بخرد و نظر، نظر استقلالى باشد، آن كه محل اشكال است نظر، نظر عالى است. یعنى شما در آئینه نگاه كنید و منظور از این نگاه دیدن خودتان باشد این نظر در موقع احرام اشكال دارد. اما اگر نظر، نظر استقلالى در آئینه داشتید مثلًا زمانى كه نگاه مى‌كنید در آئینه به این عنوان كه آیا آئینه موج دارد یا ندارد. حتى در این جا با اینكه چهره تان در آئینه مى‌افتد اشكال ندارد، چون در این منظور، دیدن خودتان نیست منظور كشف عیب و عیب یابى از آئینه است. با این كه چهره خودتان را مى‌بینید. حالا این طور بخواهید بگویید مردم گیج مى‌شوند. ما در تئورى علمى بحث مى‌كنیم. و الا بخواهید این حرفها را براى مردم بگویید مى‌گویند آقا شیخ ما نفهمیدیم عالى چه بود استقلالى چ بود. به مردم بگوید در آئینه نگاه نكنید. حالا این جا مجلس درس است. این حرفها یك شاهى به درد دنیا و آخرت مردم نمى‌خورد. اگر شما حتى در آئینه نظر هم بیاندازید ولى این نظرتان در آئینه نظر، نظر عالى نیست بلكه نظر، نظر استقلالى است كه مى‌خواهید آئینه را مورد دقت قرار بدهید در این جا باز اشكالى متوجه نخواهد شد. این باصطلاح یك مسأله. آقایان مى‌فرمایند كه اگر شما مى‌گوئید امكان وجود ذهنى دارد نه وجود خارجى، در این جا تسلسل لازم نیست چرا؟ به جهت اینكه ما مى‌گوئیم فرض بكنید كه یك قضیه ذهینه را در این در مثال مى‌آوریم مى گوئیم. «زید ممكن الوجود» امكان را بر زید آمدید حمل كردید. خوب در اینجا اتصاف زید به این امكان آیا بالامكان است یا بالوجوب است. بالاخره هر قضیه اى یك موضوع دارد و یك محمول بین موضوع و محمول هم ربط

 است. این ربط هم از جهات ثلاث خالى نیست یا امكان است و یا وجوب است و یا امتناع است شما این امكانى را كه حمل مى‌كنید بر زید و مى‌گوئید «زید ممكن الوجود» این حمل امكان كه در این جا محمول واقع شده در قضیه ما این امكان بر زید بالوجوب حمل مى‌شود یا بالامكان. اگر در این جا بالامكان حمل بشود. لازمه اش انقلاب است. یعنى چه؟ یعنى این مفهومى كه حمل مى‌شود بر زید، ممكن است كه این مفهوم بر زیدحمل نشود. حمل این مفهوم براى زید ضرورت ندارد. وقتى كه شما نفى امكان را مى‌كنید یا امتناع مى‌ماند یا وجوب مى‌ماند. این لازمه اش انقلاب است. یك جهت قضیه است از امكان به وجوب یا به امتناع، اگر ممتنع باشد ممتنع، اگر واجب باشد واجب اگر نه در این جا حمل امكان بر زید حمل به الوجوب است یعنى واجب است كه امكان بر زید حمل شود نه ممكن، باید امكان بر زید حمل شود. این وجوب خودش یكى از جهات ثلاث است پس بنابراین قضیه ما بر مى‌گردد و یك قضیه دیگر درست مى‌كند. آن قضیه این است كه ممكنى را كه شما حمل مى‌كنید بر زید\* «الممكن یجب أن یحملَ على زید «على ماهیت زید» فى القضیى عقلیه» پس ممكن را، ایشان اینطور نگفته بنده اینطور مى گویم كه ممكن را مبتدا اقرار مى‌دهیم. از قضیه اول دست بر مى‌داریم. یك قضیه دوم درست مى‌كنیم. و موضوع قضیه دوم را. موضو محمول براى قضیه اول قرار مى‌دهیم یعنى\* «ممكن یجب أن یحمَلَ على زید.» واجب است دیگر این ارتباط بین موضوع و بین محمول خودش یك جهت دارد این «\* الممكن یجب أن یحملَ على زید.» نسبت بین ممكن و نسبت بین زید آیا به لامكان است یا بالوجوب؟ وجوب است دیگر. دوباره نقل كلام در آن جا وجوب مى‌شود. و «هلم جّرا» و تسلسل، و اینها همه اش بافتى است مسأله چیزى نیست ایشان مى‌گویند آقا جان این روضه چیست مى‌خوانید این روضه از چهارده معصوم هم گذشت بعضى مى‌آمدند مى‌نشستند در بالاسر و مى‌گفتند آقا یك روضه از على اصغر بخوان بعضى مى‌نشستند روضه چهارده معصوم مى‌خواندند از پیغمبر مى‌گرفتند تا امام زمان سابق مرحوم اقا مى‌گفتند گاهى ما مى‌آمدیم بالاى سر مباحثه بكنیم مى‌دیدیم طرف دارد روضه چهارده معصوم، مى‌خواند فعلا به امام‌

 صادق علیه السّلام رسیده مى‌فرمودند بحث مى‌كردیم بعد مى‌آمدیم. مى دیدیم به امام نهم رسیده خلاصه یك صبح تا ظهر شروع مى‌كرد تا امام زمان را كه نمى‌دانم با هاون پیرزن یهودى كه بر سرش مى‌خورد و كشته مى‌شود. كه معلوم نیست روایاتش چیست ختم مى‌كرد. ایشان مى‌گویند بابا این حرفها چیست آن تسلسلى كه تسلسل باطل است آنرا مى‌گویند كه یك امرى خودش مولد امر دیگرى در خارج باشد این باطل است اما تسلسل «لا یقفى» كه از امور ذهنیه و از قضایاى ذهنیه است مثل اعداد و غیر اعداد این كه باطل نیست این به اعتبار عقل هم تمام مى‌شود فرض كنید كه شما عدد را مى شمارید یك، دو، سه، چهار، هر جا خسته شوید مى‌ایستد دیگر. طورى نیست اینكه باطل نیست خسته نشدید باز ادامه بدهید. كسى جلوى شما را نگرفته اگر واقعاً آن قدر بیكارید كه فقط بنشینید اعداد را بشمارید، یك را بگذارید. بعد یك طناب دستان بگیرید بروید تا تهران بروید ورامین بروید گرمسار، شمال به هر جا رسیدید این عدد را ادامه بدهید كسى جلوى شما را نمى‌گیرد. این مال آدمهاى بیكار است. و در هرجا كه خسته شدید مى‌گوئید خسته شدم مى‌گوئیم بر گرد بر سر جاى اولت. اما آن تسلسلى كه باطل است این است كه یك شى‌ء خارجى از نقطه نظر علیت و معلولیت، یا ازنقطه نظر مفهوم یك مفهومى مترتب باشد بر مفهوم دیگر یا یك امر خارجى مترتب باشد بر امر دیگر، این باطل است. اما فرض كنید كه شما قضیه اول را درست كردید در قضیه اول حمل بین زید وبین ممكن بالوجوب است. ما كارى با قضیه دوم نداریم واجب است دیگر، حالا خودتان یك قضیه دیگر درست مى‌كنید. دنده اتان نرم نكنید كسى گردن شما را نگرفته كه حتماً فرض كنید كه آن وجوبى كه بین امكان و بین زید است موضوع قرار بدهید یك محمول دیگر برایش درست كنید بین آن هم یكى از جهات ثلاث است نكنید اگر بیكارید عیب ندارد. اما اگر بیكار نیستید، به مسائل دیگر بپردازید. این هم جوابى كه مرحوم آخوند به این قضیه مى‌دهند\* (ومنها أن جعل الإمکان و قسیمیه و أشباهها من المعانى العقلیه). اینكه شما امكان و وجوب و امتناع را از معانى عقلیه شمردید. (إنما یقطع) قطع مى‌كند (لزوم السلاسل المتولده) لزوم تسلسل را كه متولد مى‌شود (\* إلى لا

 نهایه فى الخارج و لیس یحسم لزوم فى اعتبار العقل) بله تسلسل خارجى را دفع مى‌كند ما قبول داریم ولى تسلسل عقلى را كه دفع نمى‌كند در عقل همین تسلسل لازم مى‌آید. (بحسب الملاحظه التفصیلیه) است‌ (\* فإن اتصاف الشى‌ء بالإمکان). شى متصف بشود به امكان‌ (یلزم) لازم مى‌آید (\* أن یکون على سبیل اللزوم.) باید بر سبیل لزوم و وجوب باشد (و إلالزوم جواز الانقلاب) و الا لازم مى‌آید جواز انقلاب، كه یك شى ممكن برگردد به واجب یا به ممتنع‌ (\* فیکون لإمکان الشى‌ء). پس براى امكان شى‌ (وجوب فى العقل و اتصافه بذلک الوجوب على سبیل الوجود) در عقل یك وجوبى باید باشد و متصف بشود آن امكان شى به این وجوب بر سبیل وجوب در عقل. (\* و هکذا إلى غیر النهایه). این یك اشكال‌\* (على أن کون الاتصاف بالإمکان) متصف شدن به امكان، اینكه یك شى متصف به امكان بشود (على أى حال) در هر حالى این از (مِن عناصر العقود یوجب الانهایه أیضا). این موجب لا نهایه مى‌شود

## درس ١٥٥

 اعوذ بالله من الشیطان رجیم‌

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 (على أن کون الاتصاف بالإمکان على أى حال من عناصر العقود یوجب اللانهایة ایضا) این بحث دیروز تقریبا شد براى اینكه، در قضایاى عقلیه اگر ما یك ممكنى را بعنوان محمول حمل بر موضوع كنیم ارتباط بین امكان و بین آن موضوع بالوجوب است. و آن وجوب خودش موجب، وجوب دیگر خواهد شد و تسلسل لازم میاید این یك مسأله مسأله دیگر اینكه خود امكان هم فى حد نفسه آیا از یك وجودى برخوردار است یا نه؟ وقتى كه ما مى‌گوئیم «زیدٌ ممكن الوجود» این امكانى كه بعنوان محمول در قضیه ذهنیه ما قرار مى‌گیرد خودش وجودى دارد ارتباط بین آن امكان و بین وجوداش هم طبعا باید بالامكان باشد. یعنى ما براى امكان یك ماهیت ذهنیه اى فرض كردیم كه آن ماهیت ذهنیه داراى نحوه‌اى از وجود است. انشاالله در بحث وجود ذهنى مسأله اختلاف بین وجود ذهنى و وجود خارجى و اقوال مختلفى كه در آنجا وجود دارد را عرض مى كنیم، بعضى ها این صور ذهنیه را به عنوان كیف قائم به ذهن و به نفس مى‌دانند، بعضى ها این صور را به عنوان نفس رابطه و نسبت مى‌دانند، بعضى ها به عنوان جوهر مى‌دانند، بعضى ها همان نفس ماهیت مى‌دانند منتها با تبدل و تغییر وجود، كه ما هم در این جا این قول را پذیرفتیم كه صور ذهنیه، عبارت است از نفس همان ماهیت خارجیه اختلافش در این است كه در آن ماهیت خارجیه وقتى كه وجود خارجى بیاید آن ماهیت خارجیه تبدیل مى‌شود به یك كوه دماوند، وقتى كه وجود ذهنى بیاید تبدیل مى‌شود به یك كوه دماوندى كه در ذهن ماست. نه آن كوه دماوندى كه در خارج است و اگر بخواهد در ذهن ما برود دیگر چیزى باقى پس فرق بین ماهیت ذهنیه و ماهیت خارجیه این است كه در ماهیت ذهنیه وجود آن ماهیت وجود لطیف است كه البته بحث هایش بعد مى‌آید كه این وجود از آن وجود قوى تر است و این منشا براى وجود خارجى‌

 است اگر بخواهد به این ماهیت خارجى وجود خارجى تعلق بگیرد در این صورت مشكلات زیادى پیدا مى‌شود. اما وجود ذهن این مسائل را ندارد در هر صورت ماهیت یكى است این ممكن كه در قضیه ما محمول واقع شده است این ممكن باید یك نحو وجود ذهنى داشته باشد. این آقایان مى‌گویند بسیار خوب شما قائل وجود ذهنى هستید ما هم مى‌گوئیم بله چه اشكال دارد. هر وجود ذهنى یك ماهیت ذهنى هم باید داشته باشد. بین آن ماهیت و بین آن وجود ذهنى هم باید یك ربطى باشد. از همین عناصر عقود باید یك جهت، از جهات ثلاث باشد. پس بین آن ماهیت ممكن و بین خود ممكن هم در این صورت جهت بالامكان است آن امكانى كه به خودِ ماهیتِ ممكن و به وجودش بر مى‌گردد چطور بین ماهیت زید و وجود خارجى زید ما حكم به امكان مى كنیم و مى‌گوئیم وجود خارجى براى ماهیت زید واجب نیست، ممكن است، چرا كه دیروز زید نبوده، امروز هست و فردا این وجود را از دست مى‌دهد. همینطور براى ماهیت ممكن هم در ذهن خود قائل به امكان هستیم مى‌گوئیم آن وجودى كه موجب شده است شما ممكن را محمول در قضیه قرار بدهید، ارتباط بین آن وجود و بین ممكن‌

 پایان قسمت‌A

 اسفار ١١٦

 كه ماهیت اوست بالامكان است نمى‌شود بالوجب باشد. چون ممكن است آن وجود باشد ممكن است آن وجود ذهنى نباشد. نقل كلام مى‌كنیم در آن امكان و تسلسل لازم مى‌آید. ایشان مى‌گویند كه در غرائض ذهنى تسلسل معنا ندارد. هر جا عقل بیاید و ذهن بیاید تسلسل را قطع بكند از همان جا دیگر مسأله قطع مى‌شود. بین یك ماهیت و بین وجود آن ماهیت اینكه بگوئید بالامكان است غلط است. البته اصل قضیه كه بالامكان است از این نقطه نظر است كه مى‌گویند مفهوم ممكن، در ذهن ـ این اشكالى كه مرحوم صدرالمتالهین به این جهت اشاره نكرده اند. از باب دیگر وارد مى‌شوند. ایشان از باب اینكه ذهن هر جا قطع بكند مسئله از همان جا قطع مى‌شود. مثل این كه عرض كردیم عدد مالا نهایه است. ذهن این عدد را

 مى‌شمارد و در یك جا مى‌ایستد اشكال ندارد أما باز هم اگر هنوز كالرى اش باقى مانده و مى‌تواند چانه اش بجنبد مى‌گوید یك ملیارد ویك، یك ملیارد و دو، أما آن یكى دیگر غش مى‌كند و مى‌افتد و دیگر مسأله تمام مى‌شود. اما یكى دیگرند مثل این منبریها اگر هنوز مى‌تواند حرف بزند. مى‌شمارد فرض كنیم به دو ملیارد هم رسید. بالاخره یك روز غش مى‌كند و مى‌افتد. و این عدد دیگر در ذهن او جایگاهى ندارد گرچه در عالم واقع و نفس الأمرما لانهایة است. این مسأله را ایشان اینطور جواب مى‌دهند ـ أما نكته قابل توجه در اینجا اینست كه ماهیت در ذهن عبارت است از وجود ذهنى، در این جا این اشكالى كه اتصاف به امكان «على اى حال» موجب لانهایه مى‌شود یعنى خود امكان، امكان دیگرى را مى‌طلبد، این غلط است. به جهت اینكه بحث ما در ارتباط بین امكان و بین وجودى كه آن وجود حمل بر امكان مى‌شود در مورد وجود خارجى است یعنى ذهن صرف نظر از آن وجود خارجى یك امكانى را در این جا تعقل مى‌كند و ارتباط آن امكان را با وجود خارجى بالامكان مى‌بیند نه بالوجوب. البته آن وجوب بالغیر از لحاظ تعلق علیت، مسأله دیگرى است، ولى خود آن ماهیت خارجى را با انتساب وجود خارجى به او، ارتباط بین این دو را بالامكان مى‌بیند. ولى صحبت در این است كه همین نفس تصور امكان یعنى وجود ذهنى امكان، در واقع مى‌توانیم بگوئیم كه در این جا آن وجود ذهنى عین همان ماهیت است و آن جهات ثلاث اصلا در بحث مسائل ذهنى نمى‌آیدكه البته این را مرحوم آخوند دیگر در اینجا اشاره مى‌كند. ـ كه شما همیشه جهات ثلاث را به عنوان آلت، حكایت از قضیه خارجیه در ذهن تصور مى‌كنید. یعنى وقتى كه یك قضیه خارجى باشد. در این قضیه خارجى بین وجود و بین آن ماهیت یكى از این جهات ثلاث را مدنظر قرار مى‌دهیم. ولى چطور ممكن است ما در ذهن هم همین مسأله را بیاوریم. یعنى بگوئیم كه آن ماهیتى كه در ذهن ما مى‌خواهد بیاید. چون هنوز نیامده است. امكان آمدن این ماهیت، با آن وجود ذهنى او نسبت بالامكان دارد. هنوز ماهیتى در ذهن نیامده است. هر وقت آن ماهیت در ذهن آمد آمد این كه ذهن بیاید بین آن ماهیت و بین آن وجود افتراق قائل بشود. این در مورد مسأله خارجى است نه‌

 در مورد قضایاى ذهنى چون به محض اینكه ذهن مى‌آید ماهیتى را تصور مى‌كند یعنى وجود آن ماهیت را با خودش آورده است آن وقت چطور ممكن است نسبت بین وجود و آن ماهیت بالامكان باشد. بله در مقام اجمال ممكن است. ما مى‌گوئیم من باب مثال، آن ماهیت هاى مجملى كه بعد در ذهن شما مى‌آید نسبت آن ماهیت ها با وجودش بالامكان است. اما خود ماهیت ذهنى غیر از آن وجود چیزى نیست یعنى عقل نمى‌تواند بین آن ماهیت ذهنى و بین وجود ذهنى او انفكاك قائل شود تا اینكه شما بگوئید نسبت اش بالامكان است. این مربوط به وجود خارجى است. كه گاهى ممكن است باشد و گاهى ممكن است نباشد. این كه مى‌گوئیم گاهى ممكن است باشد و گاهى ممكن است نباشد. یعنى ممكن است شما ماهیتى را تصور كنید ولى هنوز وجود خارجى اش پیدا نشده باشد لذا ما مى‌گوئیم نسبت بین او و نسبت بین ماهیت بالامكان است معنا ندارد كه ذهن ماهیتى را تصور كند بعد نسبت بین او و نسبت بین وجودش بالامكان باشد. در قضایاى ذهنیه این مسأله راه ندارد.

 سوال: چرا راه ندارد یعنى آیا تصور وجود هر ماهیتى در ذهن بالضرورى است یا بالامتناع یا بگوئیم همیشه بالامكان است.

 جواب: ببینید ما در مقام ابهام نمى‌گوئیم ما مى‌خواهیم بگوئیم الان ذهن زید خالى از ماهیت غنم است ممكن است دو دقیقه دیگر این ماهیت غنم را در ذهن خودش بیاورد نسب به یك معناى مبهم درست است. اما خود زید ممكن است بگوید من ماهیت غنم را ممكن است دو دقیقه دیگر به ذهن بیاورم. همین كه الان مى‌گوید ماهیت غنم را به ذهن بیاورم. آیا آمد یا نیامد؟ آیا الان هم باز نسبت بین آن ماهیت بین آن وجودش بالامكان است.

 سوال: بحث زمان حضور خود وجود ذهنیه ماهیت در ذهن نیست ما مى‌گوئیم همین وجود حاضر در ذهن نسبت به عدم اش كه قبل باشد را بسنجیم، این جا حكمش بالامكان است.

 جواب: به طور ابهام بله، یعنى ما در اینجا بنشینیم بگوئیم ممكن است. زید بعد از یك ساعتى یك مقدار از ماهیتى را در ذهن بیاورد. وجود این ماهیت چون‌

 الان در ذهن زید نیست نسبت به یك ساعت دیگر مى‌شود بالامكان ولى صحبت در این است كه وجود ماهیت را ما تصور نكردیم. ما اصلا چیزى تصور نكردیم تا اینكه شما بخواهید بگوئید كه وجود این نسبت به آن كه مى‌آید بالامكان است. وقتى كه زید تصور كند وجود هم با او هست. وقتى كه تصور نكرد اصلا چیزى نیست یعنى چیزى نیست تا اینكه بگوئید آیا بالامكان خواهد آمد یا نه. به عنوان ابهام مى‌توانیم بگوئیم فرض كنید كه الان ما اینجا بنشینیم بگوئیم كه زید ممكن است دو ساعت دیگر ماهیت غنم را به ذهن بیاورد. الان در ذهن زید ماهیت غنم نیست دو ساعت دیگر این وجود در ذهن زید پیدا مى‌شود. ولى صحبت در این است حالا كه این وجود در ذهن او پیدا شده و تصور این وجود را كرده است. آیا در عین حال مى‌توانیم بگوئیم كه نسبت بین آن تصور وجودى، آن ماهیتى كه در ذهن زید است و در بین وجودش باز بالامكان است؟ دیگر بالامكان معنى ندارد باشد یعنى اینها متلازمین هستند وقتى زید تصور ماهیت را مى‌كند كه وجودش باشد. وقتى وجود این ماهیت در ذهن است كه ماهیت اش باشد اصلا این دو متلازمین با هم هستند.

 سوال: منافات ندارد با وجود، ولى آیا این وجود فى حد نفسه واجب است یا ممكن است.

 سوال: یكى ممكن است قدیم هم باشد

 جواب: ببینید به عبارت دیگر نفس الوجود ذهنى عبارت است از ماهیات، از آن صور، فرض كنید كه وجود در خارج یك امر بسیط است آن امر بسیط ممكن است تعلق بگیرید به یك تعینى، و آن تعین با تعین دیگر فرق كند، اما اگر این وجود تغییر و تبدل پیدا كنداصل الوجودش باقى است صور فرق مى‌كند. من باب مثال: شما یك چوب را در نظر بگیرید این چوب وجودشجرى بر آن حاكم است. وجود دارد و نحوه وجودش، وجود شجر است. الان بر این وجود یك صورتى و یك ماهیتى عارض شده كه آن ماهیت شجرى است وخشبى است شما این چوب را مى‌سوزانید تبدیل به فحم مى‌كنید. وجودش در عین حال باقى است. اما آن صورت شجرى تبدیل به فحمى مى‌شود و ذغال مى‌شود. باز فحم را شما مشتعل مى‌كنید و

 آنرا تبدیل به رماد مى‌كنید باز آن وجود باقى است یعنى اصل الوجود از بین نرفته صورت الوجود تغییر پیدا كرده است. آن صورت تبدیل به رماد مى‌شود آن رماد را شما در گلدان مى‌ریزید و تخمى را در آنجا مى‌كارید این تبدیل به یك گُل مى‌شود آن وجود باقى است اما آن اصل الوجود صورتش تغییر پیدا مى‌كند. پس اصل الوجود در خارج به لحاظ اختلافى كه این صور بر او مترتب مى‌شود نسبت اش با ماهیت مى‌شود بالامكان. یعنى این وجود نسبت به آن صورت بعدى كه مى‌خواهد بیاید نسبت اش بالامكان است. وقتى كه صورت بعدى آمد نسبت آن وجود با صورت دیگر بالامكان نیست، بالضرورى است یعنى الان این صورت براى او ضرورت دارد. البته ضرورتش بالغیر است یعنى از ناحیه جاعل به او افاضه مى‌شود. ولى همین وجود را نسبت به صورت بالقوه اى كه بعد دارد كه صورت ناریه باشد. مى‌گوئیم این وجود بالنسبه به او بالامكان است. بالامكان است یا بضرورة؟ نه بالامكان است. چون ممكن است فحم را بگذارید بماند و مشتعل نكنید صد سال بماند و صورتش عوض نشود. حال صحبت در این است كه آیا این نحو وجود، در ذهن هم همین طور است. یعنى ذهن یك وجود و یك خمیرى در خودش نگه داشته، آن خمیر مایه هى صورت عوض مى‌كند، این است یا نه؟ نفس ماهیت ذهنیه عبارت است از وجود ذهنى، این منظور من است و دیگر بالامكان در این جا معنا ندارد. اگر شما یك صورتى دیگر را بیاورید آن صورت مال آن است. نه اینكه این وجود اولى تبدل پیدا كرده و به یك صورت دیگر درآمده است. پس بنابراین آن صورتى كه ذهن بعنوان یك حقیقت جوهریه ـ كه انشأالله در بحث وجود ذهنى مى‌آوریم و بسیار بحث مشكلى است بحث وجود ذهنى، ـ به عنوان یك حقیقت ذهنیه و یك وجود ذهنى این صورت در ذهن الان تحقق دارد نه به معناى این است كه قابلیت براى انفكاك از آن وجود را دارد و ذهن در این جا مى‌آید بین این وجود و بین این صورت تلفیق مى‌اندازد نفس آن وجود ذهنى عبارت است از همان ماهیت ذهنیه، نه اینكه با هم اختلاف داشته باشند لذا دیگر در آن جا مواد قضایا و عناصر عقود اصلا راه ندارد. كه همان تعبیر دیگر مرحوم آخوند به جنبه آلى بودن است‌

 منتها ما یك نحو دیگر بیان كردیم. (على أن کون الاتصاف بالامکان على أى حال) یعنى اتصاف به امكان به هر نحوى‌ (من عناصر العقود یوجب اللانهایه أیضا) چه اینكه بگوئیم امكان وجود خارجى دارد، یا وجود ذهنى دارد یا اینكه ارتباط بین امكان و بین وجود بالوجوب است یا بالامكان است. هر چه باشد موجب لانهایه است شما امكان هم حتى در نظر بگیرید. باز امكان، امكان دیگرى را لازم گرفته، اشكالى كه اینها كرده اند (و الجواب) جواب كه مرحوم آخوند مى‌فرماید. (أن التسلسل ها هُنا بمعنى لایقف)

 آن تسلسلى كه ما در قضایاى عقلى داریم این تسلسل به معناى لایقف است نه به معناى موقوف بودن امرى بر وجود امرى دیگر است. كه در سلسله علیت مطرح مى‌شود. (لأنه حاصل من اعتمال الذهن) این تسلسل به معناى یقف حاصل مى‌شود از عمل كردن ذهن، ذهن یك شخص خوب عمل مى‌كند تسلسل لازم مى‌آید. ذهن شخص دیگر تسلسل لازم نمى‌آورد. خلاصه بسته به ذهن است تا چقدر ذهن جوال باشد و مرتب قضیه درست بكند،

 مى‌گویند فخر رازى ایستاده بود كنار حوض مى‌گفت بنده به هفتاد دلیل ثابت مى‌كنم در این حوض آب نیست آمد دلیل اول را بگوید كسى یك لگدى بر او زد افتاد داخل حوض، و گفت دلیل دوم اش براى خودت، فعلًا اولى را بگیر،

 ذهن هم همین طور مى‌آید امور را بر هم مترتب مى‌كند. ترتب ذهنى اشكالى ندارد آن كه محال است ترتب خارج است یعنى در عالم خارجى یك امرى موقف است بر امر دیگر الى لانهایه باشد (من غیر أن ینساق إلیه الأمر بحسب نفسه) بدون اینكه خود امر بطلبد او را و انسیاق به آنها پیدا كند و منساق باشد به حسب نفس اش و به حسب طبع اش‌ (و ینقطع بانقطاع اعتبار العقل) وقتى عقل اعتبارش منقطع شد سلسله تسلسل ذهنیه هم منقطع مى‌شود (و تحقیق هذا المقام أن الشى‌ء معقولا منظورا فیه للعقل غیر کونه آله للعاقل فى تعقله) اینكه یك شى «منظورً فیه» باشد و ما در آن استقلالا نظر بیاندازیم براى عقل، غیر از این است كه یك شى به عنوان آلت و وسیله براى عاقل در تعقل اش، و به او نظر بشود و به‌

 واسطه او نظر بشود .. (إذلا ینظر فیه) زیرا در آن نظر نمى‌شود. (بل انما ینظر به ما دام کونه کذلک) مادامى كه آلت است «منظورٌ به» است. (مثلا إذا عقلنا الإنسان مثلا بصوره فى عقلنا)

 وقتى كه انسان را تعقل كنیم به یك صورتى در عقل خودمان‌ (و یکون معقولنا الانسان) معقول ما و صورت ذهنیه ما یك انسان باشد. (فنحن حینئذ لم ننظر فى الصوره التى بها نعقل الإنسان) ما در اینجا نظر نداریم در صورتى كه به آن صورت تعقل انسان را مى‌كنیم‌ (ولا نحکم علیها بحکم) بر او هم حكم نمى‌كنیم‌ (و لا نحکم علیها) بر او هم حكم نمى‌كنیم‌ (حین حکمنا على الإنسان أنه جوهر بکونه جوهرا أو عرضا) وقتى حكم مى‌كنیم بر انسان «الانسان جوهرٌ» منظورمان این نیست كه همین صورتى كه در ذهنمان است، این جوهر است. مثل اینكه عكس مرحوم علامه طباطبائى را بدهند به دست شما، به این عكس كه نگاه مى كنید مى گوئید عجب مرد بزرگى بود چه سیمائى دارد به این عكس كه نمى‌گوئید. چه مرد بزرگى بود. این عكس در دست شما دارد تكان مى‌خورد. این كه شما نگاه به این صورت مى‌كنید، منظورتان آن حقیقت این صورت است كه الان به آن حكم مى‌كنید چه مرد بزرگى بود چه مفسّرى بود چه عالمى بود چه با تقوا بود چه مراتبى داشت. این عكس فقط رنگ است. اگر در ذهنتان هم یك صورت انسان را تصور بكنید و بگوئید انسان جوهر است و فلان است آن صورت كه منظورتان نیست بلكه ما به ازاى خارجى منظور شما است. پس این صورت به عنوان آلت و وسیله براى حكایت از آن «منظورٌ فیه» شما كه آن شخص خارجى و آن وجود خارجى است مورد تعقل قرار گرفته است‌ (على الإنسان أنه جوهر بکونه جوهرا أو عرضا ثم إذا نظرنا فى تلک الصوره الحاصله) حال فرض كنید كه ما تعریفات مان را از آن انسان خارجى كردیم و دیگر تعریف مان تمام شد حالا مى‌آیئم سراغ ذهنمان آن چه بود من تصورش را كردم‌ (ثم اذ نظرنا فى تلک الصورة الحاصله) وقتى كه نظر را بیاندازیم در این صورتى كه حاصل مى‌شود براى ما در ذهن ما (وجعلناها معقوله منظورا إلیها) و ما این را معقول بدانیم كه به او داریم نظر مى‌كنیم یعنى در واقع نظر

 ما متوجه او شده است. (و جدناها عرضا قائما بغیره) مى‌یابیم كه این صورت ذهنیه ما قائم به نفس است عَرَضَ است، عارض شده، نبوده حالا آمده‌ (و ما وجد فى کلام أهل التحقیق) اینكه در كلام اهل تحقیق است شما مى‌یابید كه مى‌فرمایند (أن الصورة الحاصلة فى العقل هى المعقولة بالذات). آن صورتى كه در عقل حاصل مى‌شود و آن صورت ذهنیه، آن معقول بالذات است. (لاما خرج عن التصور) نه آن كه خارج از تصور است كه همان زید خارجى است. (عنوا بذلک) قصدشان این است كه‌ (أنها فى کونها معقوله) این صورت در حالى كه معقول است و متصور انسان است‌ (لا تحتاج الى صورة اخرى تکون هى آله ادراکها) احتیاج به یك صورت دیگرى كه آن صورت دیگر آلت ادراك این باشد نیست. این خودش مى‌فهمد. الان این لیوانى كه در دست من است شما اگر بخواهید این لیوان را ادراك بكنید باید یك عكسى از این لیوان در ذهنتان بیاورید به واسطه آن عكس بین خودتان و بین این لیوان ارتباط برقرار كنید والا این لیوان صد سال هم اینجا باشد. بنده چشم نداشته باشم این را ببینم بین من و بین این لیوان ارتباطى برقرار نمى‌شود پس بنابراین واسطه براى ارتباط بین لیوان خارجى و من عبارت است از آن صورت ذهنیه، آن صورت ذهنیه وسیله است، مرات است براى تشخص آن اعیان خارجى پس بنابراین آن صورت ذهنیه را مى‌گویند «معقول بالذات» یعنى علم من در وهله اول تعلق به آن صورت ذهنى گرفته ثانیا و بالعرض تعلق به این لیوان كه دو یا سه سیر اوزن دارد، گرفته است. این معنا، معناى «معقول بالذات» است. و «معقول بالعرض» از این نقطه نظر مى‌گویند نه اینكه توجه ما روى آن صورت ذهنیه است. آن صورت ذهنیه وسیله و آلت است. (لا أننا إذا عقلنا ماهیه الانسان) نه اینكه وقتى ما تعقل یك ماهیت انسانى را بكنیم‌ (و حکمنا علیه بکونه جوهراً حیوانیاً جرمیا) و حكم بكنیم كه ماهیت انسان جوهرى است حیوانى و جرم دارد (یکون المنظور إلیه هو الصورة العقلیه) منظور إلیه ما آن صورت عقلیه باشد آن صورتى كه در ذهن ماست كه جوهر نیست، حیوان جرم ندارد وزنى ندارد (التى من جملة الکیفیات النفسانیه) كه از جمله كیفیات نفسانیه است. ایشان بعنوان كیف نفسانى‌

 در این جا مطرح مى‌كنند. (لأن هذا بین الفساد) این خیلى روشن است كه صورت ذهنیه ما وزن ندارد، ماده ندارد. جرم ندارد. پس این صورت ذهنیه در این جا به عنوان حكایت مورد استفاده قرار گرفته‌ (فکذلک الامکان و مقابلاه) همین طور است امكان و مقابلهایش كه وجوب و امتناع باشند (کالآله للقوة العاقله) مثل وسیله و ابزار مى‌مانند براى قوه عاقله. (بها یتعرف حال الماهیات بحسب نحو وجودها) به این ها، به این اشیاء از عناصر، وجوب،؟؟؟، حال ماهیات شناخته مى‌شود. به حسب نحوه وجودشان كه آیا وجود آنها بالامكان است، بالضرورت است یا بالامتناع است‌ (و کیف یعرض لها) و چگونه این وجود عارض بر این ماهیات مى‌شود. (و لا ینظر فى هذه الملاحظه الى کون شى‌ء من الثلاثه موجودا) و در هیچ كدام از این ملاحظاتى كه ما مى‌كنیم كه به عنوان آلت و وسیله از این عناصر عقود و جهات ثلاث استفاده مى‌كنیم نظر نمى‌شود. (أو معدوما ممکنا أو واجبا أو ممتنعا) كه یكى از اینها در ذهن موجود است یا معدوم است، ممكن است، یا واجب است، یا ممتنع است. حالا آنكه در ذهن است وصف اش با آن وجود ذهنى كه دارد بالامكان است یا بالامتناع است یا بالضرورى است به اینها هیچ كدام توجه اى در این جا نمى‌شود. بلكه توجه مى‌رود روى نفس ربط و وجودِ رابطىِ خارجىِ این قضایاى خارجیه و از این امكان عقلى و ذهنى براى ربط در آن وجود خارجى استفاده مى‌شود. اما ذهن در اینجا تصور نمى‌كند حالا آن امكانى كه در ذهن آمده است آن چیست؟ پس جنبه آلى در اینجا لحاظ شده نه جنبه استقلالى‌ (ثم ان التفت العقل إلى شى‌ء منها) حال اگر عقل ما التفات پیدا كند (إلى شى‌ء منها) به یكى از این جهات‌ (و نظر فى نحو وجوده) و در كیفیت وجود این بخواهد نگاه كند كه حال اینكه در ذهن ما هست. آیا درست است یا درست نیست، آن چطور است‌ (لم یکن هو بذلک الاعتبار إمکانا لشى‌ء ولا وجوبا و لا امتناعا له) به این اعتبارى كه من الان امكان را در ذهنم آورده ام این كه مى‌گویم من امكان را در ذهنم آورده ام، این دیگر امكان شى یا وجوب یا امتناع نیست از آلیت مى‌افتد و ساقط مى‌شود و جنبه استقلالى و وجود فى نفسه به خود مى‌گیرد (بل کان عرضا) دیگر اینجا.

 عَرَض مى شود (موجودا فى محل هو العقل). موجود مى‌شود در یك محلى كه آن محلش ذهن و عقل است. (و ممکنا فى ذاته) این فى ذاته مى‌شود ممكن چون قبلا نبوده است‌ (فما کان قبل هذا وجوبا) آنكه قبل از این وجوب بود (مثلا أو إمکانا) مثلا یا امكان بود (صار شیئا ممکنا) شما قبلا مى‌گفتید كه «الله موجودٌ بالوجوب» یا «الله واجب الوجود.» این وجوبى كه شما براى ربط بین وجود و بین الله آوردید این وجوب خودش مى‌شود بالامكان یعنى متصف مى‌شود به امكان نه اینكه خودش مى‌شود امكان، یعنى چون قبلا ما آنرا در ذهن نیاوردیم از نظر تعلق وجود به او و عدم تعلق وجود به او مى‌شود ممكن، این یك امرى است كه یك وقت ذهن هست یك وقت در ذهن نیست. (و هکذا قیاس المعانى) همان طور قیاس معانى‌ (الحرفیه و المفهومات الأدویه) حرفیه و مفهومات أدویه كه مفهومات به عنوان أدات هستند (إذا صارت منظورا الیها) وقتى «منظورٌ الیها» باشند وجود فى نفسه دارند (معقولة بالقصد) تعقل بشوند به قصد (محکوما علیها) برایش حكم مى شود (أو بها) یا محكوم قرار مى‌گیرد (انقلبت اسمیة استقلالیه) بر مى‌گردد و به مفهوم اسمیه استقلالیه منقلب مى‌شود (بعد ما کانت حرفیة تعلقیه) بعد از اینكه حرفیه و ربطیه بود (و هذا الانقلاب غیر مستحیل) این انقلاب، انقلاب مستحیل نیست چون انقلاب مستحیل انقلابى است كه یك صورت با اینكه در نفس این فعلیت را دارد بر گردد به صورت دیگر انسان در عین اینكه انسان است یك دفعه بر گردد بشود. بقر. این انقلاب محال است اما انقلاب ماده به صورت در همه اشیاء هست هر ماده اى در حركت و سیر جوهرى خودش هر آن یك صورتى به خود مى‌گیرد و این اشكال ندارد. و مسأله اى نیست كه یك امر معناى حرفى در نفس اینكه معناى حرفى است منقلب نمى‌شود به معناى اسمى چون در وقتى كه معناى حرفى است جنبه آلیت دارد. و اگر در نفس آلیت منقلب بشود به معناى استقلالى و نفسى، این انقلاب لازم مى‌آید كه حرام است یعنى آن صورت نوعیه اش از آلیت بر گردد به صورت نوعیه استقلالیه و نفسیه متبدل بشود این محال است ولى اگر نه اصلا اصل موضوع عوض شد كودتا شد آن حرف كه معناى آلى بود دیگر الان‌

 «منظورٌ فیه» و «منظور الیه» شد پس بطور كلى صورت خود را تبدیل كرده است به صورت دیگر، یعنى این ماده خود را تبدیل كرده به صورت دیگر و آن صورت صورت استقلالى مى باشد. (لأنه کانقلاب الماده إلى الصورة و الجنس إلى الفصل و القوه إلى الفعل و الناقص إلى التام) مثل انقلاب ماده به صورت، جنس به فصل، قوه به فعل، ناقص به تام مى‌ماند، اشكالى ندارد (لا کانقلاب الصورة إلى الصوره) نه مثل انقلاب یك صورت به صورت دیگر كه محال است‌ (و النوع المحصل إلى النوع المحصل) یا نوع محصل، نوعى كه الان فعلیت دارد به یك نوع محصل در همین الان‌ (لأن الروابط والأدوات حین کونها کذلک) چون روابط و ادوات در وقتى كه روابط و ادوات هستند (لیست شیئا من الأشیاء المحصلة التامة) اینها چیزى از اشیاء محصله كه فعلیت تامه داشته باشند نیستند (بل نسب الى الاشیاء) این ها روابط هستند و نسبتهاى به اشیاء هستند (و فرق بین الشى‌ء و نسبه الشى‌ء) فرق است بین یك شى و بین نسبت شى این دو مسأله است‌ (و کذا فرق بین کون الشى، شیئا أو قوه على شى‌ء) فرق است بین اینكه یك شى، شى‌ء باشد یا اینكه استعداد بر یك شى شدن را داشته باشد. تهیؤ بر یك شى شدن را داشته باشد كه از مرحله بالقوه به بالفعل رسیدن است این را انقلاب نمى‌گویند (اذالقوه بما هى قوه) قوت و استعداد از نظر قوه بودن‌ (لیست شیئا من الاشیاء أصلا) اصلا شیئى از اشیاء نیست كه بخواهد درونش انقلاب صورت بگیرد.

 (اللهم إلا باعتبار آخر غیر اعتبار کونه قوة)

## درس ١٥٦

## صوت به مدت ٧ دقیقه موجودست ـ متن نیست‌

## درس ١٥٧

 بسم الله الرحمن الرحیم هو خیر الناصر و معین‌

 (و ما قراء سمعک ان معنى العدمیک الوجود) تا اینجا بود دیگر (فى سبیل الاستقلالى کالوجود المحمولى هما متبانیان یرام به ما اخذناک لاانهم ذاتین متبانیین لا انهم کالمرات التى و لاحقیقت لها و لهذا تقبل الالوان و یظهر به الحقائق و تباین بین الشیئین و یکون به حسب المفهوم و العنوان من غیر ان یکون لکلها بحسب ذاته حقیقتة مفصلة یتغییر ان بها بل الاختلاف بینهما کالاختلاف بین محصل له مهین)

 به دنبال مطلبى را كه مرحوم آخوند راجع به اعتباریت معناى ذكر كردند مطلب ایشان به اینجا رسید كه بطور كلى مفاهیمى را كه عقل آن مفاهیم را ادراك مى‌كند یا ما به ازاء خارجى دارد و به عنوان یك حقیقت عینیه در خارج وجود دارند كه از اینها تعبیر به معانى نفسیه و وجود محمولى مى‌شود مانند ذوات اشیاء، كه اینها حقائقى دارند در خارج وجود دارد یا مانند عوارض، كه عبارت است از اوصافى كه این اوصاف حمل مى‌شوند بر موصوف و این اوصاف خودشان وجود خارجى دارند مثل بیاضیت و كم و كیف كه اینها وجود محمولى دارند وجود محمولى یعنى، مى‌توانیم ما وجود را محمول براى این موضوعات قرار بدهیم و بگوئیم: (الشجر موجود فى خارج)

 یا بگوئیم: (الكیف موجود فى خارج) این را به آن مى‌گویند وجود محمولى. خوب این یك دسته از مفاهیمى هستند و دسته دوم از مفاهیمى كه عقل آنها را تصور مى‌كند آن مفاهیمى هستند كه وجود فى نفسه در خارج ندارند بلكه وجود آنها

 عبارت است از یك وجود اعتبارى و وجود انتزاعى نه اینكه خود آنها ما به ازاء خارجى داشته باشند یعنى عقل آنها را انتزاع مى‌كند چون در معقولات اولى به اصطلاح معقولات اولیه فلسفیه در آن معقولات خود آن مفهوم هم در خارج وجود دارد اما در معقولات ثانیه فلسفى آن معقول در خارج وجود ندارد بلكه یك امر انتزاعى است كه از آن عینیت خارجى انتزاع مى‌شود مانند فرض كنید مسأله كلیت، مفهوم كلیت، مفهوم جزئیت. مفهوم كلیت در خارج وجود ندارد و همین طور مفهوم جزئیت. بله، زید درخارج وجود دارد نه جزئیت و ما خیلى از محاورات خودمان را و ارتباطات خودمان را با همین معقولات ثانیه فلسفى انجام مى‌دهیم نه اینكه خیال كنید از امور بیخودى هستند كه به اعتبار معتبر آنها ارزش دارند اگر معتبرى تغییر پیدا بكند آن وقت آنها اعتبار خود را از دست مى‌دهند درست شد این مفهوم كلیت یا مفهوم جزئیت یا مفهوم نوع، مفهوم جنس، مفهوم فصل، اینها مفاهیم معقولات ثانى هستند یكى از آن مفاهیم هم مواد قضایا یا عناصر عقود است كه جهات ثلاث هم به او گفته مى‌شود اینها یك مفاهیم انتزاعى هستند كه ما به ازاء خارجى به عنوان وجود محمولى، آنها ندارند بلكه ذهن آنها را از اشراف به یك موضوع و محمولى انتزاع مى‌كند نگاه به یك موضوعى مى‌كند نگاه به محمولش مى‌كند ـ و بعد این ارتباط را انتزاع مى‌كند از این دو. این هم یكى از آن مفاهیمى است كه ذهن آن ها را تصور مى‌كند و جزء معقولات ثانى فلسفى هستند و ما به ازاء خارجى به عنوان وجود عینى براى آنها خوب متصور نیست حالا با توجه به این قضیه ما یك نوع تباینى بین این مفهوم انتزاعى و بین مفاهیم عینى خارجى مشاهده مى‌كنیم مفاهیم عینى خارجى مفاهیمى هستند كه وجود محمولى دارند استقلال ذاتى دارند اما مفاهیم اعتبارى وجود خارجى ندارند استقلال ذاتى ندارند وجود آنها همین وجود آنها فى غیره است معناى آنها یك معناى حرفى است معناى استقلالى نیست موضوع و محمول نمى‌توانند واقع بشوند و هلم جرا. پس بنابراین در صورتى كه این مسأله اى كه در اینجا مطرح شد در صورتى است كه این وجود انتزاعى به عنوان یك وجود غیر مستقل بالذات و حاكى از خارج، این وجود مد نظر بیاید یعنى وقتى كه مفهومى از

 این مفاهیم را ذهن ادراك مى‌كند آن جنبه معناى ربطى او و معناى انتزاعى او، آن جهت مورد نظر باشد تا وقتى كه آن جهت انتزاعى مدنظر هست ما مى‌توانیم بگوئیم كه این مفهوم همان معناى انتزاعى خودش را و همان معناى عدم وجود فى نفسه خودش را در اینجا حائز است اما اگر ذهن آمد و این معناى انتزاعى را مدنظر قرار داد و روى او تأمل كرد و روى او فكر كرد و به عبارت دیگر خود او را موضوع براى دقت و تامل و مداقه قرار داد دیگر در آن صورت از معناى انتزاعى بودن خارج مى‌شود مثل اینكه یك وقتى بیایند از شما سوال كنند آقا فرق بین این مواد ثلاثه یا این جهات ثلاثه را بگو یعنى شما در اینجا اصلا مى‌خواهید بحث را روى به نفس ضرورت ببرید نفس ضرورت بر چه مى‌گویند ما كارى به قضیه نداریم قضیه خارجى كه مثلا زید حیوان ناطق بالضروره كه ما خود این ضرورت را صرف نظر از وجودش در هر قضیه اى بخواهیم ببینیم. ضرورت به چه مى‌گویند؟ یكى از شما سوال مى‌كنند. آقا نماز واجب است یا نه؟ بله نماز واجب است یعنى نماز ضرورت دارد حتما باید بخوانید غیبت حرام است یا نه؟ مى‌گوئید آقا غیبت حرام است. الممتنع الجواز است نمى‌دانم خوردن پنیر در شب فرض مى‌شود كه كراهیت دارد مى‌گوئیم كراهیت دارد وضو مستحب است؟ بله مستحب است. همین طور احكام خمسه را ما در اینجا انتزاع مى‌كنیم و حمل مى‌كنیم بر همان اشیاء خارجى یك وقتى بطور كلى مى‌آئیم راجع به خود نفس احكام خمسه صحبت مى‌كنیم راجع به خود وجوب حرمت كه اصلا وجوب به چه چیزى گفته مى‌شود حرمت به چه چیزى گفته مى‌شود خوب این در این صورت نظر، نظر استقلالى در اینجا دارد وجود محمولى در اینجا مى‌شود

 سوال:

 جواب: ذهن است فقط ذهن است بله این به اصطلاح مطلب دیگر حالا یه وقتى ما مى‌خواهیم راجع به خود وجوب و امتناع و امكان صحبت كنیم اصلا وجوب و ضرورت چیست؟ امتناع چیست؟ و امكان چیست؟ به هیچ قضیه خارجى هم كار نداریم نه به الله واجب الوجود كار داریم نه به زید ممكن الوجود نه به شریك البارى‌

 ممتنع الوجود و اجتماع نقیضین ممتنع ما به هیچى كار نداریم ما اصلا به امتناع كار داریم این در اینجا یك وجود استقلالى به خود مى‌گیرد كه البته وجود استقلالى در اینجا همان ظرف و وعاعش در ذهن است چیزى در خارج نیست كه ما نشان بدهیم مثل خوش و لیوان بگوئیم این هم معنا، معناى وجوب است بلكه یك وجود استقلالى دارد و آن وجود استقلالى وجود محمولى دارد مى‌توانیم بگوئیم الضروره موجود چون اگر موجود نبود كه این را شما نمى‌توانستید به آن حكم كنید و به یك عبارت دیگر هر وجود انتزاعى باید یك وجود استقلالى در ذهن داشته باشد هر وجود انتزاعى. چرا؟ چون همین كه شما مى‌گوئید وجود انتزاعى این به این معناست كه ذهن قبلا یك هم چنین وجود استقلالى براى خودش ترسیم كرده و در پرونده خودش قرار داده فرض بكنید كه همین نظر را ما حتى در مورد اعیان خارجى مفاهیم اعیان خارجى هم همان طور كه قبلا عرض شد به صورت ابهام این معنا را ذهن دارد و این بر اسامى اجناس و معانى كلیه این قضیه هست فرض كنید كه من باب مثال سفیدى، سفیدى یك عرضى است و صورت عینیه خارجى دارد به جهت اینكه شما الان این كتاب را كه باز كردید در مقابل خودتان خوب این كتاب را مى‌بینید صفحاتش سفید است و این كتاب را در مقایسه با این كیف و مقایسه با این خوش ملاحظه مى‌كنید خوب این فرش قرمز است و این كیف هم رنگش این طور. پس این سفیدى را مى‌بینید در خارج انتزاعى نمى‌كنید این را دارید مى‌بینید دیگر. قرمزى را دارید در خارج مى‌بینید دیگر سیاهى را دارید مى‌بینید. این یك صورت عینى خارجى دارد حالا منشاءش چیست ما به آن كار نداریم بالاخره این را ما با چشممان مى‌بینیم دیگر حالا هر چشم ما تفسیر راجع به لون و اینها مى‌خواهد بكند بجاى خودش محفوظ اما این مسأله هست ولى صحبت در این است كه آیا این كه شما این عرض را دارید مشاهده مى‌كنید و فرقش را با سایر اعراض دارید تشخیص مى‌دهید همین الان براى شما این نظر پیدا شده یعنى این مفهوم سفیدى الان كه چشمتان افتاده به این در ذهن شما این معنا پیدا شده، این معنا را فهمیدید یا اینكه در ذهن شما یك سفیدى بوده؟ بله. در ذهن شما یك سفیدى بوده دیگر. این نیست كه‌

 الان پیدا شده لذا دلیل بین سفید در مورد سفیدى ها شما امتیاز قائل مى‌شوید مراتب تشكیك در اینها قائل مى‌شوید در اینها همه به خاطر این است كه این سفیدى از آن سفیدیش قوى تر است او قوى تر است او ضعیف تر است او متمایل به زردى است او متمایل به ... اینها به خاطر این است كه آن معنا و آن مفهوم سفیدى یك مفهومى است كه این قبلا به عنوان یك اصل به عنوان یك وجود مستقل، مستقل از آن اعراض خارجى به عنوان یك وجود مستقل از اعراض خارجى و به عنوان یك وجود محمولى قبلا در ذهن ما نقش بسته است بعد مى‌آئیم و این سفیدى را وقتى كه مشاهده مى‌كنیم با آن سفیدى ذهن خودمان تطبیق مى‌دهیم و مراتب را تشخیص مى‌دهیم و از اینجا امتیاز را مى‌گوئیم آقا این چه رنگ است؟ این رنگ، رنگ زرد است. آقا از كجا مى‌گویى زرد است تو كه الان چشمت به این كتاب افتاده تو كه الان چشمت به این تابلو افتاده از كجا مى‌گویى زرد است شما مى‌گوئید كه بخاطر اینكه من این زردى را تو ذهنم دارم این را وقتى كه الان دیدم با او تطبیق كردم حكم به سیاهى و قرمزى نكردم اگر همین الان، شما این ادراك منوط به همان لحظه اطلاع و علم حصولى باشد چرا نگفتید كه قرمز است تا چشم را باز مى‌كنید این قرمز است چرا مى‌گوئید زرد است؟ چرا نمى‌گوئید سفید است؟ بخاطر اینكه آن را با آن زردى ذهنتان دارید مقایسه مى‌كنید مثل اینكه فرض بكنید من باب مثال بیاورند جلوى شما آقا اسمش چیست؟ مى‌گوئید نمى‌دانم یعنى من این را تا بحال ندیدم. تو پرونده اتان یك همچنین صورتى تا به حال نبوده لذا مى‌گوئید چى؟ من نمى‌دانم این كیه؟ الان به من نشان دادید اما اگر دو دقیقه بروند و برگردند مى‌گوئید این همان است دو دقیقه پیش بود كه من دیدم یعنى تا در لحظه اول شما این را مشاهده كردید رفت در پرونده اتان ثبت شد حالا كه ثبت شد بعنوان یك وجود مستقل نه وجود انتزاعى به عنوان یك وجود مستقل در پرونده ذهن شما این را چیه این را نوشتند بعد اگر دفعه دوم ببینید حالا مى‌توانید شهادت بدهید این همانى است كه من دیدم داشت فلان كار خلاف را مى‌كرد. اما چرا مى‌گویند شاهد بیاید شهادت بدهد بخاطر اینكه شاهد شخص را در حین ارتكاب جرم دیده و در پرونده اش ثبت شده بعد در مراجعه‌

 مجدد، به آن پرونده مراجعه مى‌كند این، كه وجود خارجى را معقول بالعرض را و معلوم بالعرض را با اون معلوم بالذات كه در ذهنش است مقایسه مى‌كند حكم به اتحام مى‌كند. این معنا، معناى شهادت است. اما نه، همین طورى یكى در بیاید و فرض بكنیم یكى شهادت بدهد، این این طورى چرا بعضى جاها مى‌شود كه منظور طرف اثبات یك قضیه كلى است حالا براى اثبات آن قضیه كلى بله حالا هر چى وسیله و قضیه هم بود به عنوان شاهد نقل مى‌كنند آقا شما دیدید ایشان این كار را كرد بله دیدم آقا تو كى دیدى؟ بلكه به عمرش ندیدى، نه ما دیدیم بله ایشان ... منظور چیه؟ منظور این است كه آن هدف ثابت بشود این یك قضیه كه خوب اثبات است دیگر، این هم یك جور شهادت است این هم یك قسم است دیگر حالا هر چه باشد دیگر آن دیگر باشد آن بایستى كه به آن نتیجه و مطلوب باید برسد در قضاوت هاى امیرالمومنین داریم دیگر وقتى كه آمدند آن چیز كردند چند نفر آمده بودند مال یك شخصى را دزدیده بود و بعد گفته بودند كه كاروان آمده بود و مالش را دزدها زدند و غارت كردند و بردند و اینها فوت كرده بود در سفر بود فوت كرده بود نتوانستند اثبات كنند امیرالمومنین آمدند و شهود را همین هایى كه باهاش بودند چرا، جدا كردند یكى تو اون اطاق نشاندند كى تو اون ور كوفه یكى تو مسجد كوفه هر كس را یك جا بعد گفتند خوب بگو ببینم این كى مرد؟ چه ساعتى مرد دزدها كى بهتان زدند؟ چه ساعتى از شب بود؟ چند نفر بودند فلان و این یه چیزى گفت حضرت مى‌نوشت. دومى بیاد و حضرت به دومى گفت قضیه را خلاصه اولى چیز كردها من ترساندمش قضیه را گفت ها این هم یه خورده گفت و حضرت یكدفعه یه پلتیكى بهش زدند خوب نمى‌خوانى كه چیز كنم این حرفهایى كه تو مى‌زنى با اون هایى كه اولى زده فرق كرده ها حواست باشد قضیه چیه شمشیر را كشید و اون گفت اى اى ... یا على وایسا وایسا مى‌گم گفت آره بابا این مرد و فلان ما آنجا بودیم و این حرفها مالهایش را برداشتیم كشیدیم بالا، این سرما خورد و مرد مالهاش را ما ورداشتیم دزدى هم تو كار نبوده كه بزند دزد ما هستیم مال بیچاره را حضرت چیز كردند و سومى را آوردند پدر سوخته شهادت مى‌دهى رفیقت همه چیز را به من‌

 گفت فلان و این حرفها بعد هیچى اومد یه خورده چیز كند حضرت آن هم پته اش را ریخت روى آب و بعد معلوم شد كه این یك تبانى بوده ولى درست تبانى نكردند بالاخره هر چه مى‌گویند بالاخره گیر على بیفتند كسى كه نمى‌تواند قصر در رود قبل از اینكه این یه چیزى به فكرش بیاید اون این فكر رو خونده بانك رو زده، یه روز یكى از رفقا مى‌گفت: آقاى حشمتى مرحوم آقا یه چیزى به من دادند یك نامه اى یك چیز پستى یه وجهى خلاصه ظاهرا وجهى بود یا نامه چیزى كه شما برو به منزل فلانى بده فلان، مى‌گفت ما این و زود هم این كار را انجام بده مى‌گفتش كه ما خلاصه روز اول یادمان رفت چیز نكردیم و خلاصه كارى برایمان پیش آمد و انجام ندادیم روز دوم و فلان خلاصه دادیم به آن. بچه امان كه برو بده در خانه فلانى، او رفت و داد و گفتم دادى گفت آره روز سوم دیگه خوب خیالمان راحت شده بود كه دیگه رفتیم دادیم این حرفها گفت سر چیز سجاده گفتند: كه آقاى حشمتى، نشسته بودند ظهر نمى‌دانم گفتیم اوه الان دیگه موقع استنساخ است خب آقاى حشمتى آقا شما این را دادید بله خب ایشان چه گفتند؟ من كه نرفتم. ایشان چیزى نگفتند مى‌گفت زبانم بند آمده بود آقا راستش جواد رفت مثلا، این را داد در خانه بسیار خوب بفرمائید گفت ما را كشیدند به چرا خودت نبردى؟ خلاصه اینجا نمى‌شود پشتك زد حالا همه جا بله ولى از این كارها سر ما هم خیلى كردند بله خلاصه شهادت به این مى‌گویند دیگر شهادت به این مى‌گویند كه توى چیز باشد كه چیز باشد حالا در مورد این اعراض در مورد این صور و اعراض واینها تمام اینها از اسامى اجناس و غیره اینها یك معنایى قبلا در ذهن دارد و در انطباق با آن معنا سنجیده مى‌شود لذا این انتزاعیات اینها خودشان اینها یك وجود فى نفسه و مستقل در ذهن دارند ولیكن ذهن در مقام عمل همیشه دو عمل انجام مى‌دهد یكى نظر ذهن به واقعیات خارجى است و براساس واقعیات خارجى قضایاى ذهنیه را تركیب مى‌كنند در این لحاظ روابط بین قضایاى ذهنیه بعنوان حاكى از روابط در موضوع و محمول خارجى به عنوان وجود بالاستقلال در ذهن مدنظر قرار نمى‌گیرد و اینها وجود فى نفسه ندارند مسأله دوم این است كه ذهن خودش وجود روابط ذهنیه را صرف نظر

 از اون رابط خارجى بعنوان وجود فى نفسه و مستقل مدنظر قرار میدهد كه در این صورت این وجود وجود محمولى دارد و وجود فى نفسه دارد حالا این چه كه فرمودند بین این دو لحاظ تباین ذاتى هست مرحوم آخوند مى‌گویند منظور این نیست كه اینها وجود مستقل فى نفسه دارند و مانند وجود عرض و معروض وجود فرض بكنید من باب مثال ضدین دو مفهوم متخالفین تباین ذاتى داشته باشند بلكه منظور از تباین ذاتى عبارت است از دو لحاظ دو لحاظ كه این دو لحاظ اینها با هم اختلاف داشته باشند یكى لحاظ، لحاظ انتزاعیت است یكى لحاظ، لحاظ استقلالیت است پس بنابراین در اینجا نه به لحاظ وجود فى نفسه اینها اختلاف آمده است كه اینها وجود فى نفسه ندارند بلكه به لحاظ اختلاف در مفهوم و اعتبار است كه یكى اعتبارا احد شده و یكى بالاستقلال مانند قوه و فعل و مانند محصل و لامحصل این خوب. این مطلب تمام شده. از این جا به بعد مرحوم آخوند در اینجا یه قاعده اى را بیان مى‌كنند كه این قاعده به عنوان یك مسأله كلى است و او این است كه ما اصلا احكامى كه مترتب مى‌شود بر انتزاعیات، ما این احكام را متوجه بشویم كه اینها چه احكامى است در هر جا كه معقول ما، معقول ثانوى بود هر جا كه معقول ما معقول ثانوى بود در آنجا آن آن معناى انتزاعى آن با آن معناى اولى یا با آن معناى غیر انتزاعى كه بالاستقلال است این تفاوت دارد و احكامش هم با آن متفاوت است مسأله تسلسل در معقولات اولى مى‌آید به عنوان خارجى اما سلسله مسأله تسلسل در معقولات ثانوى كه مسأله وجوب باشد مسأله وحدت مسأله ضرورت مسأله امكان باشد امثال ذلك باشد نمى‌آید چرا؟ چون وقتى كه تسلسل عبارت باشد از توقف یك شى‌ء در شى‌ء دیگر این توقف باید از نظر از جهت وجود وجود خارجى استحاله و امتناع بشود اما اگر فرض بكنیم خود ذهن آمد یك امر را مترتب بر امر دیگر كرد و امر هم مترتب بر امر دیگر كرد این دیگر در اینجا مسئولیتى از نقطه نظر ترتب یك مسأله وجودى و مطلب دیگرى در خارج پیدا نمى‌شود پس این یكى از احكامى است كه ما گفتیم روز قبل كه سلسله مسأله تسلسل این بواسطه انقطاع تاملى عقل این چه مى‌شود منقطع خواهد شد و این دیگر تسلسلى وجود ندارد فرض كنید در

 همین مسأله وجود، وجود این یك مفهومى است كه یك ما به ازاء خارجى دارد ما به ازاء خارجیش آنچه كه ما مى‌بینیم كه همه اینها موجودات آن وجودند حالا خود وجود موجود فى حد نفسه موجود ام لا خود وجود كه معدوم نیست وجود معدوم است یا وجود موجود است موجود یعنى چه؟ موجود یعنى (شى ثبت له الوجود) یعنى وقتى كه ما قضیه را به عنوان یك قضیه منطقى و عقلى تصور مى‌كنیم مى‌گوئیم (الوجود موجود: الوجود ثبت له الوجود) وجود براى این وجود ثابت است خود وجود نفس وجود همان تعین خارجى است بعد آن وقت بین آن موجود كه مى‌گوییم الوجود موجود وجود، وجود برایش ثابت است در آن وجود هم صحبت مى‌كنیم كه آیا بر آن وجودى كه ما مى‌گوئیم بر وجود وجود ثابت است نه اینكه بر وجود عدم ثابت است الان مى‌گوئیم كه بر این كتاب وجود ثابت است آیا بر این كتاب عدم ثابت است، نه عدم یعنى نیستى بر این كتاب وجود ثابت است خب این وجود كتاب كه الان در اینجا هست آیا برش وجود ثابت است یا نه؟ این دیگر در قضیه خارجى نفس همین تعین خارجى وجود این دیگر سلسله تسلسل قطع مى‌شود اما در قضایاى ذهنى مى‌آئیم مى‌گوئیم الوجود موجود یعنى وجودى كه به عنوان یك مفهوم كلى موضوع واقع شده براى قضیه ما موجود را حمل برش مى‌كنیم مى‌گوئیم الوجود موجود الوجود موجود فى الخارج حالا اینكه الوجود موجود فى الخارج یعنى چه؟ یعنى: الوجود ثبت له الوجوده وجود بر وجود ثابت است بعد در آن وجود صحبت مى‌شود آیا خود آن وجود چطور است و خب مى‌گوئیم بر آن وجود هم وجود ثابت است خب دیگر این تسلسل لازم مى‌آید یا اینكه فرض كنید در مسأله وحدت مى‌گوییم هذا واحد هذا واحد این یك انتزاع از یك تعین خارجى است كه ما الان اینجا وحدت را انتزاع مى‌كنیم از صرف الوجود است این شكل الخارج یعنى همین كه شما این كتاب را در مقابل تان مى‌بینید وحدت را از این انتزاع مى‌كنید وحدت را انتزاع مى‌كنید همین طور انتزاع مى‌كنید آن وقت حالا آن وقت و حالا اگر خود وحدت را این را برش حكم بكنید بر خود وحدت الوحدت موجود ام لا یكى، همین مسأله یكى وحدت هست یا نیست در آن كیفیتش آیا آن وقت باز چه مى‌شود

 همین تسلسلى كه در اینجا گفتیم پیدا مى‌شود این كه مى‌گوئیم وحدت هست یا نه اینكه خود الوحدت واحد ام لا وحدت خودش یك است یا دو است مى‌گوییم وحدت خودش یك است، یك است دو نمى‌شود مى‌گوئیم آن یك چیست؟ آن یك آنى است كه وحدت بر او صادق است باز اون نقل كلام در آن است كه یك تسلسل ذهنى در اینجا پیدا مى‌شود لذا در مسأله همین طور در قضیه ضرورت تلازم هم همین طور است وقتى كه ما ارتباط بین دو قضیه عقلیه را لحاظ مى‌كنیم حكم به لزوم و ضرورت براى این موضوع و محمول مى‌كنیم بعد خود آن ضرورت را مدنظر قرار مى‌دهیم و لزومى كه بین موضوع و محمول است خود آن لزوم را ما مدنظر قرار مى‌دهیم و حكم به لزوم براى او مى‌كنیم یعنى مى‌گوییم آن ضرورتى كه الان بین موضوع و بین محمول است آن ضرورت خودش آیا ضرورت دارد؟ یا آن ضرورت ندارد؟ اگر ضرورت نداشته باشد كه انقلاب رابطه پیش مى‌آید پس باید بگوئیم خود آن ضرورت و لزوم بین این دو خود او چیست؟ باید باشد بعد مى‌رویم سر آن باید باشد دومى مى‌گوئیم آن باید باشد دومى واقعا هست یا اینكه نه روى این حساب ذهن همین طور مى‌تواند قضایاى مترتبه بر هم را و همین طور موضوعات مترتبه بر هم را به عنوان نظر استقلالى بهش توجه كند كى این قطع مى‌شود وقتى كه دیگر ذهن توجه به آنها نكند و با صرف رابطه بین موضوع و محمول پایان قسمت‌A

 شروع قسمت‌B

 سوال: موجود فى الضروره این سلسله نیست چون اگر این سلسله بود و سلسله دوم سوم، چهارم اینها ضرورت را باید تصور كرد اگر در سلسله دهم ضرورت نباشد

 جواب: نه اصلا اینها معنا ندارد اگر نباشد در همه اینها ضرورت است یعنى نفس ضرورت، نفس ضرورت،

 سوال: سوالش بر چه اساس است؟ نه این سوال كه مى‌كند در واقع مى‌خواهد سوال كند از یك امر متحقق خارجى یعنى مى‌خواهد بگوید این امر متحقق خارجى به این كیفیت است منتهى به نحو سوال مطرح مى‌كند مثل اینكه فرض بكنید كه مثل‌

 اینكه طرف دارد مى‌بیند كه شما در اینجا نشستید مى‌گوید آقاى كرمى اینجا نشستند مى‌گوید خب دارى مى‌بینى دیگر مى‌گوید اگر نشسته اند خوب این قدر تنفس مى‌كنند پس این كار را هم اصلا انجام مى‌دهند خودش دارد مى‌بیند براى اقرار مسأله را در اینجا بصورت سوال مطرح مى‌كند لذا در اینجا بطور كلى مسأله تسلسل در اینجا قطع مى‌شود و مرحوم آخوند به یك احكامى كه مترتب بر عناوین خارجى و بر معقولات ثانویه هست و مسائل انتزاعى در اینجا مى‌خواهد مطرح بكند قاعده اى كه مطرح مى‌كند همان قاعده اى است كه در مقسم مرحوم خواجه آمده (و ما قواء سمعك ان المعنى العدمى كالوجود نسب) آنچه كه شما شنیدید معناى ادات، و معناى ربطى مانند وجود نسبى مى‌ماند و الاستقلالى معناى استقلالى، مثل وجود محمولى مى‌ماند و وجود فى نفسه هما متبانیان بالذات و اینها تباین ذاتى دارند (یرام به ما اخذناك تحقیقه) آنچه كه منظور از اینهاست آنى هست كه ما به شما گفتیم (لا حقیقة و لا اصلا لا ان لهما ما ذاتین متباینین) نه اینكه اینها دو تا ذات متباین دارند مثل وجود درخت و وجود سنگ دو ذات متباین داشته باشند (فان رابطه لاذته و لا اصل) رابطه اصلا ذات ندارد مانند مراتى مى‌ماند كه رنگ ندارد و حقیقتى اصلا ندارد و چون حقیقت ندارد رنگ ندارد و اصالت ندارد تقبل و الالوان هر رنگى را ظاهر مى‌كند و یظهر به الحقائق حقائق را روشن مى‌كند پس بنابراین آن منظور ما این بود كه اصلا معناى انتزاعى یا معناى استقلالى چیه؟ اینها اختلاف دارند معناى ربطى با معناى فى نفسه اختلاف دارند نه اینكه منظور این است معناى ربطى وجود ذاتى و وجود استقلالى دارد این آن چیزى است كه ما گفتیم (و التباین بعد شى‌ء) لازم این نیست كه حتما به حسب خارج باشد (قدیكون به حسب المفهوم العنوان) گاهى اوقات بحث مفهوم عنوان است (بحسب ذاته حقیقته محصله) بدون اینكه براى هر یك كدام از اینها به حسب ذاتش یك حقیقت محصله اى باشد خب این نمى‌شود بعضى، از این مفاهیم حقیقت محصله خارجى دارند حقیقت‌

 (بل الاختلاف بینهما)

 اختلاف بین این دو بین این دو شیئین اختلاف بین محصل و لامحصل است‌

 كه مثل اختلاف بین قوه و فعل است مثل ماده و صورت است (له الذى یسیر له محصلا) مى‌تواند كه خود را محصل كند و به شكل جسم خودش را در بیاورد ماده بدون تحصل كه صورت بپذیرد لامحصل است و این اختلاف نه این است كه اینها دو امر خارجى هستند واقعا ماده را ما در خارج مى‌بینیم و بعد وقتى هم كه محصل شد باز او را مى‌بینیم نه ماده اى را كه ما مى‌بینیم ماده ماده محصل است اگر آن را كه بعنوان هیولاى مبهمه شما مى‌بینید آن لا محصله است و آن لامحصله باید بر گردد چه بشود؟ محصل بشود (والشیى‌ء لاشیى‌ء) است مثل شى‌ء و مثل لا شى‌ء مى‌ماند (الذى فى قوته ان یسیر شى‌ء) لاشى‌ء به همان ماهیت مى‌گویند ماهیت هیچ تحصل و تعینى ندارد و قابلیت دارد كه مشى‌ء بشود (المشى‌ء وجوده) بشود بوسیله بتوانیم به او اشاره كنیم بنابراین شى‌ء و لاشى‌ء در اینجا عبارت است آن هم به معناى قوه و فعل است و استعداد و بالفعل است به معناى هیولا و به معناى صورت است یا به معناى نوع و به معناى آن مصداق و فصل ممیز است یعنى به آن اصطلاح شخص جزئیه محقق اوست یا به معناى ماهیت مبهمه یا به معناى وجود خارجى اوست تمام اینها شى‌ء و لاشى‌ء اند بر همه اینها صدق مى‌كند بناء علیهذا اختلاف بین اینها نه به واسطه این است كه دو امر ذاتى خارجى هست نخیر اینها دو مفهوم هستند البته یكیشان چرا؟ وجود خارجى دارد وجود محصل دارد وجود ذاتى دارد ولى یكى از آنها فقط در عالم ذهن تصور مى‌شود و تصور خارجى ندارد اونیكه در عالم ذهن لاشى‌ء است لامحصل است مبهم است اون با آنچه كه در عالم خارج وجود دارد. اینها تباین چى دارند تباین ذاتى دارند تباین ذاتى منظور تباین مفهومى است نه اینكه تباین تعینى و تباین خود وجودى این به اصطلاح نیست و اشكالى هم ندارد.

 یازده ذى القعده تعطیل رسمى است؟

## درس ١٥٨

 اعوذ بالله من شیطان الرجیم‌

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 (قاعدة: و إذا تحققت الأمر فى هذه المعانى ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله أسلوبا مطردا فى جمیع الطبائع العامة المتکررة کالواحدة) عرض شد در مبناى تعدد لحاظ و تعدد حكم به تعدد لحاظ موضوع، استقلالیاً و اعتباریاً و آلیاً احكام متفاوتى متعلق مى‌شود اگر یك مفهومى به عنوان آلت براى ربط بین موضوع خارجى و محمول آن مد نظر قرار بگیرد طبعا نمى‌تواند جهت استقلالى در ذهن پیدا كند و به عنوان موضوع یا محمول «مخبرٌ به» و «مخبرٌ عنه» واقع بشود. اما اگر در یك مفهوم انتزاعى لحاظ استقلالى بشود در عقل، مى‌شود كه نظر استقلالى در او بشود و احكام متفاوتى را بخود بگیرد مانند این كه در قضایاى ذهنیه گاهى از اوقات آن معناى آلى به نظر مجدد، معناى استقلالى پیدا مى‌كند ادراك این معنا و امتیاز بین مفهوم مستقل و مفهوم آلى موجب مى‌شود كه اشكالاتى را كه در مورد عناصر عقود و در قضایاى خارجیه بعنوان تسلسل و غیر تسلسل لازم مى‌آید از میان برداشته شود و به انقطاع سلسله مراتب لا یقفى آن مسأله تسلسل هم منتفى شود. مرحوم آخوند مى‌فرمایند این قاعده را شما در همه مسائل و مفاهیم اعتبارى و انتزاعى مد نظر قرار بدهید، حتى مفاهیمى كه آنها انتزاعى نیستند بلكه بعنوان مفاهیم حاكى از قضایاى عینى خارجى هستند ویك مفهوم انتزاعى از آنها انتزاع مى‌شود آن را هم شما مى‌توانید مد نظر قرار بدهید یكى از آنها فرض كنید كه مفهوم وحدت است یا مفهوم وجود است. وجود عبارت است از یك حقیقتى كه حقیقه الحقائق‌

 است و واقعیت الوقایع است در عالم خارج حال اگر این وجود را بعنوان یك مفهوم مد نظر قرار ندهیم بلكه به عنوان یك واقعیت عینى خارجى قرار دهیم همیشه نظر ما روى آن معناى مستقل خارجى است. وقتى كه ما مى‌گوئیم «الوجود موجودٌ» یعنى همین وجود خارجى موجود است و دیگر مسأله اى بر آن مترتب نیست مقصود از این وجود تعین خارج است و منظور از موجودیت هم همان تحقق است و این محمول بر این موضوع هیچ اشكالى را بوجود نمى‌آورد اما اگر شما آمدید و در ذهن موجودیت را بر این مفهوم حمل كردید و گفتید كه این مفهومى كه الان من در ذهن آوردم و به واسطه این ازخارج خبر دادم این مفهوم «؟؟؟» مى‌گوئیم همین مفهوم وجود در ذهن فى حد نفسه موجود است. نمى‌توانیم بگوئیم معدوم است. آیا این مفهومى كه شما در ذهن آوردید معدوم است یا نه، مى‌گوئیم معدوم نیست. اگر نمى‌آوردیم مسئله‌اى نبود ولى این مفهومى كه الان در ذهن ماست. موجودٌ، یعنى «ثبت له الوجود» این كه مى‌گوئیم «الوجود موجودٌ فى الذهن» یا «الوجود موجودٌ ثبت له الوجود» آن وجودى كه در اینجا محمول واقع شده یك وجود دیگرى است چون نفس وجود اول را كه ما حمل بر موضوع نمى‌كنیم. به عبارت دیگر نفس محمول كه بر موضوع حمل نمى‌شود تفاوت بین محمول و موضوع و لو با لابهام هم كه باشد این حمل باید داراى اختلاف و تغایر باید باشد پس بنابراین مى‌گوئیم كه این وجود ذهنى ما موجودٌ یعنى «ثبت له الوجود» و این كه مى‌گوئیم ثبت له الوجود بالاخره یك وجود مجدد و متكررى را ما در اینجا تصور كردیم. حال آیا آن وجودى راكه تصور كردیم و او را حمل بر این موضوع كردیم او هم موجود است یا نه؟ مى‌گوئیم موجود است چون امر معدوم را كه بر موضوع حمل نمى‌كنند امر موجود را حمل مى‌كنند و اینجا دیگر تسلسل و لا نهایه لازم مى‌آید همین طور درباره وحدت، فرض كنید مى‌گوئیم این كتاب واحد است، این ساعت واحد است ما در این حكم به واحد و وحدتى كه مى‌كنیم واحد را انتزاع مى‌كنیم. واحد یك امر خارجى و یك مسأله عینى خارجى است به عبارت دیگر در هر جا كه وجود باشد در آنجا وحدت است در هر جا كه وحدت باشد در آنجا وجود است و این عینیت آنها یك عینیت مصداقى و به‌

 حمل شایع وحدت مصداقى است نه اینكه عینیت مفهمومى، مفهوم وحدت و مفهوم وجود هر دو وحدت مصداقى به حمل شایع در خارج دارند. از اینجاست كه مسأله وحدت وجود پیش مى‌آید هر چیزى كه در خارج است اگر از وحدت برخوردار نباشد تعین خارجى پیدا نمى‌كند. این كتاب كه الان درخارج مى‌بینیم چون واحد است در خارج است. اگر این كتاب قابلیت براى اثنین را داشت هیچ وقت در خارج موجود نبود. این ساعت چون واحد است در خارج موجود است و شما آنرا مى‌بینید اگر قابلیت براى تعدد را داشت امكان نداشت در خارج موجود باشد چون همین كه قابلیت براى متعدد شدن راپیدا مى‌كند یعنى به مقام ابهام و اجمال رفتن و داخل در تحت قوانین ماهیت شدن، نه داخل در تحت هویت شدن ماهیت قابل تكرر است شما ماهیت زید را تصور بكنید و ده میلیون مثل زید را در خارج مى‌توانید فرض بكنید زید، زید، زید همه مثل هم است مثل اینكه كپى زدید مثل یك مجسمه كه كارخانه ده میلیون از این درست مى‌كند از نقطه نظر مجسمه مطلب تمام است «تخلق من الطین» مى‌شود یك عیسایى هم پیدا مى‌كنیم على نبینا و آله و علیه السلام از اینجا فوت مى‌كند و این ده میلیون را زنده مى‌كند. ده میلیون زید، و همه مثل هم، البته همه هم مثل هم نیستند ولى در مثال و تشبیه مى‌گوئیم. پس در اینجا ماهیت زید، یك ماهیتى است كه قابلیت براى تكثر خارجى دارد ولى همین كه در خارج پیدا مى‌شود یكى است و دیگر دو تا نمى‌تواند باشد. اگر یكى مانند او باشد او نیست مانند اوست نه اینكه اوست. حتى دو مجسمه را كه كارخانه بیرون مى‌دهد نمى‌گویند كه این آن یكى است میگویند این را مثل آ یكى درست كرده‌اند. سومى مثل این دو تا است. و چهارمى مثل آنها است. مثل با عین فرق مى‌كند. پس چیزى كه قابل براى تكثر است. ماهیت است و امّا هویت خارجى قابل تكثر نیست. این وحدت لازمه براى وجود خارجى یعنى اگر وجود خارجى است. بخواهد باشد حتماً وحدت بر او صدق مى‌كند و اگر یك مطلب بخواهد واحد باشد باید وجود داشته باشد حالا این وحدتى كه در اینجا هست و ما از همین مسأله به مسأله وحدت واجب الوجود پى مى‌بریم كه در مسأله وحدت واجب الوجود اگر حقیقت وجود تعینش تعین واحد

 نباشد لازمه اش این است كه در مسأله وجود ماهیت پیدا بشود و ماهیت خودش منافات باوجود دارد «ماهیت مطلبٌ و وجود مطلبُ آخر» از همین جا ما متوجه مى‌شویم كه در عالم خارج یك واحد عینى بیشتر نیست اما آن واحد عینى داراى ظهورات مختلف مى‌باشد اشكالى ندارد ظهورات مختلف باشد. اگر زید كنار ده آینه بایستد ده تا صورت از زید در آن آینه مُرتَسم مى‌شود و این صور متعدده موجب تَكثُّر موضوع نخواهد شد در این آینه یك صورت از او ظهور دارد. در آینه دیگر ظهورى دیگر دارد اگر صد ظهور هم بشود باز موجب تكثر براى موضوع و زید نخواهد شد. وجود هم همین است و وحدت وجود هم به همین كیفیت مى‌باشد.

 سوال: در مرتبه خودش یكى است بله ولى درآیا در مرتبه دیگرى داریم یا نه اگر وجود این است كه بگوید اصلًا مرتبه دیگرى نیست در؟؟؟؟ فقط یك وجود هست و بس. جواب: مرتبه كه منافات با وحدت ندارد. سوال: اینكه مى‌گویند خدا هست خوب مى‌دانند مى‌گویند خدا یكى است ولى آیا زید و عمر هم هست یا نیست؟ وحدت وجود به این قسم است مى‌گوید هیچ وجودى ما نداریم فقط خداست. جواب: مى‌دونم میگه زید و عمر نیست یعنى اینها معدومند؟ سوال: خوب همین در مرتبه آره دیگر مى‌گوید وجود ندارند. جواب: پس چرا شما نگاهشان مى‌كنید. سوال: همان دیگر اشكال در وحدت وجود آنها بر همین است. جواب: در وحدت وجود پس همین شما نیایید بخاطر این اصل وحدت وجود را خراب كنید این را اگر بخواهید خراب كنید خیلى چیزها خراب. سوال: وحدت وجود مى‌گوید اصلًا وجودى ما غیر از خدا نداریم. جواب: والله بنده كه قائل به وحدت وجود هستم هم چنین حرفى تا به حال نزدم. سوال: والا در آن حد كه خدا یكى است چه آنهایى كه به وحدت وجود قائل هستند چه آنهایى كه به وحدت وجود قائل نیستند مى‌گویند خدا یكى است. جواب: ببینید آنهایى كه وحدت وجود قائلند آنهایى كه نیستند. وحدت وجود، این را كه شما مى‌فرمائید اصلًا وحدت وجود نیست وحدت واجب الوجود است شاید كسى قائل به وحدت وجود باشد مى‌گوید واجب الوجود واحد است این با وحدت وجود دوتاست قضیه وحدت وجود این است كه «\* كل ما

 صدق علیه انه موجود یرجع الى مبدا و یرجع الى حقیقه إحنانُ سمیع بالوجودظ آن مبدا و آن حقیقت را وجود مى‌نامیم شما تمام صفحات این كتاب را در نظر بگیرید از صفحه ١ و ٢ و ٣ تا برسد صفحه سیصد همه اینها بین دفعتین هستند اسم این را مى‌گذاریم كتاب، اینه مسأله پس بنابراین در مسأله وحدت وجود خدا و ملائكه و مراتب پائین و تا برسد به اظلم العوالم همه را در یك دفعتین كرده قضیه وحدت وجود، اسم آنرا گذاشته وجود، این شد وحدت وجود. حالا این وحدت وجود داراى مراتبى است یك مرتبه اش را باز مى‌كنى «كیفیت استناد عدم الممكن الى سبب» یكى را باز مى‌كنى «الوجود ذهنى» یكى دیگر را باز مى‌كنى «الواجب بالذات واجب بجمیع جهات» این مراتبى كه در بین دفعتین است داراى مراتب اعلى و انزل است. وحدت وجود نفى مراتب نمى‌كند چه كسى مى‌آید بگوید بین مرتبه «واجب الوجود» و بین مرتبه «ادنى المراتب» كه «مادى المواد» باشد هیچ اختلافى نیست. مگه عقلش پاره سنگ بر دارد. سوال: نه مى‌گوید اصلًا وجود نیست. جواب: نه پس، پس معدوم كه نمى‌گوید نه آقا جان كسى یك همچین حرف را زد از قول من بگوئید آقا خیلى هستید. واقعاً دیوانه است كسى كه درآید و بگوید آقا شما این را بزن تو سرش ببیند معدومه یا معدوم نیست این را؟؟؟؟ مى‌آیند این. سوال: همین دیگر مى‌گویند صلح شد پس در واقع نزاع نزاعى لفظى است. جواب: نه، نه، نه. آن كسانى كه منكر وحدت وجودند قائل به انفصال هستند آنها مى‌گویند بین مبداء و اینها دو وجود جداست. ما ارتباط\* ان الله خلو ان خلقه و خلقه و

 معنا ندارد كه بگوید ما جنس خدا هستیم معنا ندارد خدا جنس ما باشد یعنى اینها مى‌آیند بین وجود ما و بین وجود پروردگار انفكاك مى‌اندازند ما مى‌گوئیم چطور ممكن است در یك وجود بسیط و مطلق انفكاك باشد انفكاك معنى ندارد. ماده نیست كه شما یك تكه از آن را بردارید. وجود مجرد لا یتناهى و مطلق تشبیهاً مثل كشى مى‌ماند كه اگر این قدر فاصله بكشى كشیدى، اگر بیشتر بكشى باز كشیدى ... جدا نمى‌شود منتهى در اینجایك «حبل المدودٌ بین الخالق و بین خلقه» این حبل ممدود یك مقدار آمد پائین شد مقام جبروت، یك مقدار دیگر آمد پائین‌

 شد مقام ملكوت، یك مقدار دیگر آمد شد مقام مثال، این آخر شد مقام ماده و عالم دنیا، این كش قطع نشده آنرا رها كنى مى‌رود و مى‌چسبد به مبداءش، مسأله، مسأله كشیدن و انعطاف است اما نه اینكه اینها مى‌گویند فرض كنیم خداوند اراده كرده وجودى را خلق كرده، بسیار خوب، این وجود را از كجا خلق كرده از خودش؟ یعنى ما خدائیم! خدا هم كه قابل تركیب نیست كه یك تكه از او بردارى. خدا اراده اش تعلق گرفته و خلق كرده، مى‌گوئیم خدا خلق كرده قبول داریم روى چشممان بالاخره این وجودى را كه الان شما دارید مى‌بینید و روى سر مى‌گذارید و حلوا حلوایش مى‌كنید این الان وجود تخیلى است یا وجود واقعى است اگر وجود تخیلى است بجاى اینكه او را بگذارى روى سرت خودت برو بالا او ترا حلوا حلوا كند پس این وجود، وجود واقعى است. اگر وجود واقعى شد و داراى یك حقیقت شد پس شما باید عالمى را ظرفى را جداى از وجود خدا كه به وجود خدا و به تركیبش دست نخورد داشته باشید از آن عالم ازآن وجود یك تكه بر دارد و زید كند. یك تكه بر دارد هندوانه كند. یك تكه بردارد بكند بادمجان و غیره این تكه هایى كه بر مى‌دارد و جدا مى‌كند نمى‌شود از وجود خودش جدا كند پس بایداز یك جا دیگر بردارد از عدم كه نمى‌تواند بردارد یك تكه عدم را بردارد فرض كنید بشود غَنَم یك تكه بردارد بكند شجر. اگر قرار بر این است كه شما وجود را جداى از او مى‌گیرید\* «ان الله خلو عن خلقه» وقتى اینطور معنا مى‌كنید پس بنابراین این وجود نمى‌شود وجود موهومى باشد این وجود، واقعى است. وجود واقعى منشاءش چیست؟ اگر منشاءش خود خداست؟؟؟ اگر منشاءش غیر از خداست پس در قبال خدا یك عالم وجود و یك عالم حقائقى را شما تصور كردید جداى از خدا، كه آن خداوند از آن عالم بعنوان ماده المواد براى عوالم خودش استفاده مى‌كند. بعد نقد كلام در او مى‌كنیم كه بین خدا و بین او چه ارتباط و چه نسبتى است اگر او معلول اوست پس سنخیت بین علت و معلول اقتضا مى‌كند كه حقیقت وجود، حقیقت واحد باشد. اگر معلول او نیست بین این دو علت ثالثه خواهد بود كه تركب لازم مى‌آید. پس در مسأله وحدت وجود ما قائل به مراتب هستیم. بالاخره مرتبه ادنى كه مرتبه اظلم العوالم است با

 مرتبه ادنى كه\* «قاب قدسین او ادنى» تفاوت دارد مراتب تجرد تفاوت دارد ولى این مراتب منافاتى با مسأله وحدت وجود ندارد ظهورات تفاوت پیدا مى‌كند ظهور شمس درنزدیك شمس ٦٠ هزار درجه حرارتش است همان شمس وقتى كه بیاد به اینجا حرارتش مى‌شود ٤٠ درجه، مراتب تفاوت پیدا مى‌كند و وقتى كه از آن شدت نوریه كم بشود موجب مى‌شود كه حرارتش هم كمتر بشود. این مسأله مربوط به وحدت بود. در مسأله وحدت ما مى‌گوئیم كه «الكتاب واحد» كتاب داراى وحدت است هیچ مشكلى هم پیش نمى‌آید. ما آنرا مى‌بینم. اما وقتى در ذهنمان مى‌گوئیم این واحد یعنى چه؟ چرا نگفتیم الكتاب اثنین، گفتیم الكتاب واحد، به چه علّت واحد را موضوع قرار مى‌دهیم؟ براى قضیه ذهنیمان مى‌گوئیم واحد آن است كه یكى باشد، واحد آن است كه وحدت داشته باشد این واحدى كه قبلًا محمول بود در قضیه خارجى ما، الان شد موضوع، در قضیه ذهنى ما، و این نظر نظر استقلالى شد. نظرى كه اینجا بود نظر غیر استقلالى بود. «الكتاب واحد» یعنى ما از آن حقیقت خارجیه محمول را و آن وحدت را انتزاع كرده بودیم. الان روى آن موضوع و آن محمول كنكاش و دقت مى‌كنیم و روى آن مطلبى كه گفتیم حلاجى مى‌كنیم، مى‌گوئیم این واحدى كه ما گفتیم آیا واقعاً یكى است یا دو تاست این كه مى‌گوئیم واحد آن است كه یكى باشد درست است. واحد نمى‌شود دو تا باشد. مى‌گوئیم اینجا مشكل دو تا شد ما گفتیم واحد آن است كه یكى باشد آن یكى كه محمول آوردید چه بود همین طور یك دفعه مى‌بینیم هر محمولى را شما مى‌آورید و موضوع براى یك قضیه دیگر قرار مى‌دهید مگر مجبوریم كى شما را مجبور كرده كه هر محمولى را در یك قضیه ذهنى موضوع قرار بدهید «الكتاب واحد، المرءىُ واحده» واحده را در اینجا محمول قرار دادید و بعد شما این محمول را مى‌آورید در یك قضیه ذهنى خودتان موضوع قرار مى‌دهید مى‌گوئید واحد آن است كه یكى باشد، وحدت بر آن صدق كند این را كه وحدت بر آن صدق بكند این وحدت، چه بود ما محمول قرار دادیم؟ مى‌گوئیم وحدت آن است كه یكى باشد و دو تا نباشد. همین طور هلم جرّا. این مى‌شود سلسله تسلسل. گفت: آدم بیكار چه كند؟ نقش به دیوار

 كند آدمى كه بیكار است این كارها را مى‌كند اما وقتى كه بیكار نیست فوراً مى‌آید از قضیه مى‌گذرد و به مسائل مهمتر مى‌پردازد. ما خیلى مسأله مهم در پیش داریم خیلى، به قول مرحوم آقا مى‌فرمودند: آن قدر ما بیچارگى و بدبختى داریم كه اگر متوجه بیچارگى ها و بدبختى هاى خودمان بشویم اصلًا چشممان را از خودمان نمى‌توانیم به دیگرى بیندازیم، ببینیم كه او چیست! هر جا دیدید كسى نشسته و دارد از كسى دیگر حرف مى‌زند بدانید كه كلاه خودش پس معركه است بدون برو و برگرد. هر كسى را دیدید آرام است سرش به كار خودش است دنبال او بروید. او بدرد مى‌خورد اگر هم الآن نداشته باشد بالاخره عاقبتش خوبست اما اگر دیدید كسى نشسته هى مى‌گوید حسن اینطور حسین اینطور بدانید اوضاع خودش خیلى خراب است معطلى هم ندارد این حرف را از خودم نمى‌گویم. از پدرم نقل مى‌كنم و مرحوم آقا هم همین طور بود ایشان با اینكه خودش در كوران حوادث و جریانات و مسائل بود وقتى كه مى‌رفت نزد استادش آقاى حداد یا آقاى انصارى، ما آن موقع بچه بودیم ولى خب یك چیزهایى هم مى‌فهمیدیم مى‌دیدیم اصلًا ایشان به این حرفها كارى ندارد یك وقت تكلیف اقتضا مى‌كند، مى‌گویند برو و فلان مسأله را مطرح كن این یك چیزى، ولى آنچه كه من از ایشان دیدم اینست كه «قو انفسكم» بودند. (قاعدة: و اذا تحققت الأمر فى هذه المعانی)

 وقتى این مسأله را در این معانى تحقیق كردیم و (و معنى انقطاع سلسلتها) اینكه چطور سلسله این معانى منقطع مى‌شود به انقطاع اعتبار عقل وقتى كه عقل دست از بیكاریش بر دارد این سلسله معانى هم منقطع مى‌شود (فاجعله أسلوبا) شما این را یك اسلوبى قرار بده، یعنى این مسأله، این قاعده را این انقطاع سلسله را، این امر را یك اسلوبى قرار بده‌ (مطردا فى جمیع الطبائع العامة،) در همه طبیعتهاى عامه، عامه اى كه متكرر است مانند وحدت، طبیعت عامه است وجود طبیعت عامه است‌ (و الوجود و اللزوم و مضاهیاتها)

 و لزوم طبیعت عامه است در هر قضیه تا امكان و امتناع و سایر آن مفاهیمى كه قابل تسلسل ذهنى هستند (سواء کان بإزائها فى الأعیان شی‌ء أم لا)

 مى‌خواهد به ازاى این معانى شى در اعیان باشد یا نه، (فإن الوجود و الوحدة) مثل وجود و وحدت، وجود و وحدت ما بإزاء خارجى دارند اما زوجیت ما بإزاء خارجى ندارد لزوم ما بإزاء خارجى ندارد. (مع أن حقیقتها واقعة فى الأعیان)

 حقیقت این دو واقع در اعیان است. (بل حقیقة الوجود هى أحق الأشیاء بالوقوع العینی)

 حقیقت وجود، احقِ اشیاءِ وقوعِ عینى است یعنى هیچ حقیقتى بالاتر از وجود نیست هر چه را شما تصور كنید وجود بر آن صادق است.\* (لکن مفهوما هما من المعانى المتکررة فى العمل)

 لكن مفهوم حقیقت و مفهوم وجود از آن دسته معانى هستند كه قابل تكرر و قابل ازدیاد و قابل تسلسل هستند در عقل. ـ (فإن لحقیقة الوجود موجودیة)

 حقیقت وجود یك موجودیتى دارد (و لموجودیتها موجودیة أخرى) ولى موجودیت آن یك موجودیت دیگرى در عقل است‌ (وهکذا إلى أن یعتبرها العقل) وقتیكه عقل این موجودیت را حمل كند و بگوید وجود موجود است و آن موجود هم موجودیت دارد تا الى غیر نهایه، (لکن مصداق هذه الاتصافات الغیر المتناهیة) مصداق این اتصافات غیر متناهیه‌ (بحسب اعتبار العقل حقیقة الوجود التى هى بنفسها موجودة) به حسب اعتبار عقل حقیقت وجودى است‌ (هى بنفسها موجودة) كه بنفسه موجود است.

 و این عینیت خارجى دارد (و کذا الکلام فى الوحدة ـ ) همین طور كلام در وحدت هم همین طور است. و اشكالى كه نسبت به این قضیه شده جوابش را ما گفتیم.

 متن جلسات شرح حكمت متعالیه ؛ ج‌٦ ؛ ص١٢٧

## درس ١٥٩

 (اعوذ بالله من الشیطان الرجیم)

 (فإن رجع أحد و قال إن العقل یجد أن شیئا من اللزومات الصحیحه الانتزاع إلى لانهایه لولم یکن محکوما علیه بامتناع الانفکاک عن اللزوم الأول لانفسدت الملازمه الأولى فیجب أن یصدق الحکم الإیجابى الاستغراقى باللزوم على کل لزوم لزوم إلى لانهایه و الموجبه تستدعى وجود الموضوع فیلزم تحقق اللزومات لکونها موضوعات لإیجابات صادقه)

 دیروز عرض شد كه قاعده و دلیلى را كه به عنوان مسأله كلى و قانون كلى مرحوم آخوند بیان كردند و آن اینكه لحاظ استقلالى با لحاظ عالى در ترتّب احكام متفاوت است در لحاظ عالى منظور علیه عبارت است از آن مفهومى كه وجود عالى به وجود فى غیره در آن مفهوم و آن موضوع یا در آن محمول متحقق و نظر استقلالى در آن نمى‌شود و حكم بالضرورت و عدم ضرورت بر این وجود عالى نمى‌شود بلكه خود نفس وجود عالى به عنوان جهت قضیه ضروریه یا در سایر مواردى كه به عنوان لحاظ عالى به آن مفهوم نظر مى‌شود، در آنجا این، فناى این لحاظ است در آن ملحوظ عِلیه، منظورٌ علیه، منظورٌ فیه یعنى همان مفهومى كه وجود فى غیره دارد یعنى این جهت آلى وجود فى غیره در آن دارد اگر شخصى بگوید این قضیه اى كه ذهن در نَفس خود ایجاد مى‌كند مانند ضرورتى كه ایجاد مى‌كند مثل اینكه بگوئیم «زید ممكن الوجود» این جهت قضیه بالامكان است الان این امكان ضرورت دارد براى این وجود به وراى این حمل، این ضرورت كه مى‌گوئیم امكان ضرورت دارد اگر نقل كلام در آن ضرورت كنیم چون نمى‌شود امكان ضرورت نداشته باشد وگرنه انقلاب لازم مى‌آید.) این امكانى را كه الان به عنوان جهت قضیه بین محمول و موضوع آوردیم این امكان آیا باید باشد یا نباید باشد طبعا جواب اینست كه این امكان باید باشد یعنى حكم به ضرورت امكان مى‌كنیم بین محمول و بین موضوع، زید ممكن الوجود مثلًا «السّماء ممكن،» «القیام لزید ممكن» و امثال ذلك، این كه مى‌گوئیم ضرورت باید باشد این ضرورت را به عنوان محمول براى موضوع خودمان كه امكان است مى‌آوریم مى‌گوئیم (الامكان الذى فى هذه القضیه یجب ان یكون‌

 ضروریا) واجب است كه این امكان ضرورى باشد این ضرورى بودن براى امكان آیا ضرورى است یا اینكه اینهم بالامكان است طبعا باید بگوئیم ضرورى است. یعنى باید براى امكان ضرورت ثابت بشود و در نقل كلام به او تسلسل لا یقفى لازم مى‌آید و این همان تسلسل ذهنى و عقلانى است كه به اعتبار معتبرِ توقف پیدا مى‌كند

 سوال: جواب: نخیر امكان براى آن واجب است بحث در ضرورت براى امكان مى‌كند نه خود امكان ـ سوال:

 جواب: ببینید ما جهت قضیه بین موضوع و محمول را امكان مى‌گوئیم «زید ممكن الوجود» حالا صحبت در این است كه این وصف امكانى را كه شما آورید براى وجود یا براى زید ضرورت دارد یا نه ـ سوال:

 جواب: ببینید ما مى‌خواهیم این را بگوئیم این امكان همانطوریكه شما مى‌گوئید زوجیت براى اربعه ضرورت دارد آیا ممكن در حالى از حالات ضرورتش را از دست بدهد ـ سوال:

 همیشه ضرورت را در قضایایى بكار مى‌برند كه محمول در همه احوال لاینفك است وجود او از وجود موضوع. قضیه دائمه را در آن مواردى بكار مى‌برند كه امكان انفكاك محمول از موضوع وجود دارد ولى بنا بر علل خارجى و مقتضیات خارجى این قضیه براى او دائمه است مثل «كل فلك یدور دائما،» یا مثل «كل قمر یوجب الخسوف مادام یحول بین الارض و بین الشمس ـ » حالا اگر این احاله دَوَران و این طبعاً خسوفى هم نیست ـ در قضایایى كه محمول براى موضوع ضرورت دارد مثل زوجیت براى اربعه، حیوانیت و ناطقیت براى انسان و ذاتیات یك شى‌ء براى شى‌ء دیگر در این قضایا جهت قضیه ضرورت است یعنى مى‌گوئیم «الانسان حیوان ناطق بالضروره» یعنى حیوانیت و ناطقیت براى انسان ضرورت دارد شما نمى‌توانید حیوانیت را از انسان بگیرید و شجریت را بگذارید و یا ناطقیت را از انسان بگیرید به جایش ناعقیت بیاورید این براى انسان ضرورت دارد یا زوجیت ضرورت دارد براى اربعه. حالا صحبت ما در این است وقتى كه در این جهت قضیه ضرورت را آوردیم، معناى ضرورت اینست كه هیچ وقت این محمول منفك از موضوع نخواهد شد یعنى‌

 ما نمى‌توانیم به جاى این ضرورت امكان بیاوریم، مثلًا بگوئیم زوجیت ممكن الوجود است براى اربعه پس بنابراین این ضرورتى كه الان بین این موضوع و محمول است خود این ضرورت هم ضرورت دارد یعنى باید جهت این قضیه كه ضرورت است همیشه بین محمول و موضوع بماند نمى‌شود در یك زمانى این ضرورت تبدیل به امكان بشود همینطور این مطلب را ما در مورد امتناع مى‌گوئیم، مى‌گوئیم «شریك البارى ممتنع الوجود» ـ «اجتماع النقیضین ممتنع الوجود» ـ «اجتماع الضدّین ممتنع الوجود» این وصف امتناع كه بین موضوع و محمول است آیا این وصف ضرورت دارد یا بالامكان است ـ نمى‌شود روزى بیاید این شریك البارى ممكن الوجود بشود. نمى‌شود زمانى شریك البارى واجب الوجود بشود. پس این جهت ضرورت بعدى ضرورت استقلاتى است نه ضرورتى كه جهت در قضیه واقع شود یعنى ما در نظر ثانوى كه به محمول و موضوع و جهت قضیه مى‌اندازیم آن جهت قضیه را به عنوان موضوع بر آن حكم مى‌كنیم مى‌گوئیم این جهت در این قضیه را از قضیه بیرون مى‌كشیم و اسم آنرا مى‌گذاریم موضوع، مثلًا مى‌گوئیم «زید ممكن الوجود» این امكانى كه در اینجا آوردیم و از دو تا میم و كاف و نون تشكیل شده ـ این ممكن ضرورت دارد براى این قضیه، پس اینطور مى‌شود «الممكن واجب لهذه القضیه، بالضروره» ـ یعنى این جهتى كه ما براى قضایا مى‌آوریم در قضایا ضرورت دارد. این یك ضرورت دیگر است و این ضرورت دیگر را، در اینجا موضوع قرار مى‌دهیم و حكم بالضروره بودن آن مى‌كنیم. مى‌گوئیم ممكن در اینجا ضرورت دارد براى او و دوباره آن ضرورت را انتزاع مى‌كنیم مى‌گوئیم این حكمى كه ما در اینجا كردیم كه ممكن، ضرورت دارد براى این قضیه، این حكم باز ضرورت دارد یا ضرورت ندارد این حكم ثانى كه ممكن باید ضرورت داشته باشد براى زوجیت و اربع آیا این حكم ضرورى است یا غیرضرورى، یعنى نمى‌شود روزى ما از این حكممان دست بر داریم پس این حكممان نى ضرورت دارد یعنى باید این حكم باشد و این نقل كلام مى‌شود بر حكم بعدى، آن حكم كه مى‌گوئیم این حكم ضرورت دارد آیا آن هم ضرورت دارد یا نه، یكدفعه تسلسل لازم مى‌آید. تمام‌

 این ضروتهاى متوالیه و لزومهاى متوالیه اگر قرار بر این باشد كه اینها نباشد و تخلف از این لزومات و ضرورت پیش بیاید برگشت بر این است كه ضرورت آن قضیه اول بهم خورده. و ضرورت اول كه نمى‌شود بهم بخورد یعنى ضرورت بودن امكان براى زید بهم بخورد. یعنى اگر قرار باشد شما بخواهید من باب مثال یكى از حلقه ها را از دایره تسلسل جدا كنید كل آنچه كه به قضیه اول مى‌رسد خراب مى‌شود زیرا تمام اینها مترتب بر همدیگر هستند اگر شما مى‌خواهید بگوئید در این تسلسل لا یقفى ما در یكجا مى‌ایستیم مى‌گوئیم ایستادن دست شما و ما نیست این یك مسأله ذهنى است بخواهید و نخواهید ذهن این تامل و تفكر خودش را مى‌كند این قضیه، یك قضیه ذهنى است اگر بخواهید جائى دست بر دارید به معناى اینست كه ضرورت را در آن موقف ملغى كنید. چون تمام این سلسله علیت باید دائم دوام داشته باشد عدم وجود یك معلول مستلزم عدم وجود علتش است باز دوباره عدم وجود معلول مستلزم عدم وجود علتش است تا برسد به قضیه اول. قضیه اول چیست؟ «زید ممكن الوجود» پس بنابراین به این قضیه «زید ممكن الوجود» كه در ذ هن ما نقش بسته است لطمه وارد مى‌شود. زید از امكان بیرون مى‌آید. براى اینكه زید از امكان بیرون نیاید باید ضرورت بر آن حكم شود یعنى امكان براى زید باید ضرورت داشته باشد آن ضرورت ضرورت دیگرى را مى‌طلبد و همینطور تا آخر. یعنى آن حكمى كه مى‌كنیم ضرروت دارد و حكم حكم ما هم ضرورت دارد و (هلمّ جرّى). پس بنابراین به عنوان یك قضیه موجبه كلیه كه هر قضیه اى استدعا مى‌كند وجود موضوع را، و وجود موضوع وجود موضوع در قضایاى متوالیه ضرورى مى‌باشد. الان موضوع در اینجا وجود دارد یعنى ما نه تنها در «زید ممكن الوجود» یك زیدى را داشتیم و بر او حكم به امكان مى‌كردیم بلكه در تمام قضایاى متسلسله كه بعداً مى‌آید باید موضوعى داشته باشیم و بر آن موضوع حكم كنیم و ارتباط بین موضوع و بین محمول و جهتش را ذكر كنیم پس بنابراین چه فرق مى‌كند كه شما یك موضوع خارجى را مترتب بر موضوع دیگر قرار بدهید و امتناع لازم بیاید یا یك موضوع ذهنى را مترتب بر موضوعات دیگر قرار دهید و امتناع لازم بیاید، در هر دو قضیه،

 چه قضیه خارجیه و چه قضیه ذهنیه وجود موضوع مترتب بر همدیگر خواهد بود. این اشكالى است آمده. كه آمده. یك جواب مرحوم آخوند مى‌دهد و یك جواب مرحوم محقق دوانى به این مسأله مى‌دهد. مرحوم آخوند در جوابى كه مى‌دهند بر اساس همین قاعده مى‌فرمایند ظاهراً مطلب را آنطوریكه باید و شاید ـ البته ایشان بعد از مرحوم محقق دوانى بود ـ شما دقیقاً متوجه نشدید. ـ مرحوم محقق دوانى برگشت همه قضایا را به وجود واحد مى‌كند محقق دوانى در شیراز بود و بسیار آدم ملّایى بوده نظراتش، نظرات بسیار دقیقى است. ظاهراً صد سال یا بیشتر قبل از میرداماد بوده است. آثار عرفانى ندارد، نمى‌دانیم طریق عرفان را رفته یا مسائلش نظرى بوده، اما در هر صورت آراءاش بسیار دقیق است. بخصوص در بحث وجود ذهنى اگر خاطرتان باشد مارأى ایشان را با كمى اختلاف تایید كردیم ـ . مرحوم آخوند در اینجا مى‌فرمایند با آنچه كه ما قبلًا در این مسأله مطرح كردیم اصلًا بطور كلى موضوع در قضیه خارجیه با موضوع در قضیه ذهنیه دو تاست وقتى مى‌گوئیم «زید ممكن الوجود» نظر ما بر زید یك نظر حكایتى و نظر إشراف بر آن موضوع خارجى است. یعنى زید را به عنوان زید خارج و وجود را به عنوان وجود خارجى مد نظر قرار دهیم، كانّه د خارج را در ذهن خود مى‌آوریم نه اینكه یك قضیه ذهنى براى خودمان درست مى‌كنیم. جنبه مرأتى دارد در اینجا فقط وجود خارجى زید لحاظ است و این بحث، بحث بسیار مهمى است كه در بحث طریقیت و موضوعیت یا؟؟؟ و غیر ذلك چطور نظر شارع در جعل؟؟؟ به جنبه لحاظى و عالى مى‌باشد و اصلًا لحاظ استقلالى در جعل امارات ندارد و لذا اشكالاتى از قبیل اجتماع ضدین، اجتماع مثلین و امثال ذلك كه در آنجا پیش مى‌آید از آن قضایا بر چیده مى‌شود لحاظ عالى و لحاظ استقلالى در فلسفه در خیلى از موارد بكار مى‌آید همینطور در اصول و در فروع خیلى موارد اتفاق مى‌افتد، چنانچه قبلًا گفتیم حتى در مورد نظر كردن به آینه در حجّ اگر به آیینه نظر استقلاتى بشود این حرام نیست مثلًا حاجى در حال احرام مى‌خواهد ببیند این آینه موج دارد یا ندارد حرام نیست، یا این آینه ساخت كدام كشور است، تا آنرا بخرد این اشكال ندارد بله اگر بخواهد در آینه نظر عالى‌

 بكند و خودش را در آن بیند، حرام است و باید كفاره بدهد ـ مرحوم آخوند حل مسأله را به نظر عالى و استقلالى در جهت قضیه نسبت مى‌دهد برگشت نظر مرحوم آخوند به این است كه ممكنى را و لزومى را كه شما در این قضیه ذهنیه مورد توجه قرار مى‌دهید نظر به او بطور كلى نظر عالى است. در نظر عالى آن جهت نمى‌تواند موضوع براى قضیه قرار بگیرد، اصلًا شما توجه نمى‌كنید كه الآن به این جهت در اینجا به عنوان یك مفهوم استقلالى نظر مى‌شود تا آنكه تسلسل لازم بیاید. وقتیكه شما مى‌گوئید «زید ممكن الوجود» است «زیدٌ موجود» و حكم به امكان مى‌كنید، آن ضرورتى كه در اینجا منطوى است و مى‌گوئید، باید حكم به امكان كرد، آن بایدى كه شما از آن اینجا انتزاع مى‌كنید، اصلًا آن نظر «منظور علیه» نیست بلكه آن نظر، نظر عالى است وقتى شما نظر مى‌كنید به زید و نظر مى‌كنید به وجود و بعد نظر به ارتباط بین زید و بین وجود مى‌كنید یك امكانى را از آن انتزاع مى‌كنید. و این امكان را حمل بر آن مى‌كنید. یعنى «زید ممكن الوجود» این امكان به عنوان جهت قضیه، در اینجا لحاظ، لحاظ عالى شده است. در واقع آنچه كه مفهوم استقلالى است و قضیه شما را تشكیل مى‌دهد كه باید هر قضیه‌اى یك موضوع داشته باشد و بدون موضوع نمى‌شود در قضایاى موجبه و بخصوصش موجبه كلیه، حالا در قضایاى سالبه مى‌گویند به انتقاع موضوع هم مى‌شود به انتفاع محمول هم مى‌شود. أما در قضیه موجبه حتماً باید موضوع در آن قضیه ما ثبوت داشته باشد وقتى مى‌گوئیم «زید ممكن الوجود.» در این قضیه موجبه جزئیه ما، زید ثبوت دارد. محمول هم در اینجا ثبوت دارد. آنوقت در اینجا یك جهت قضیه كه زید است و وجود است یك امكانى، در جهت این قضیه منمهى است در طرفین قضیه در وجود و در زید، نظر استقلالى در اینجا به امكان نمى‌شود حالا كه قضیه ما در اینجا بعنوان قضیه موجبه جزئیه مورد لحاظ قرار گرفت، بعد در یك نظر دیگر كه آن نظر به عنوان استقلال به خود این امكان است این قضیه كه قضیه ضروریه است در اینجا یك موضوعى پیدا مى‌كند و آن موضوع عبارت است از امكان، امكان را در اینجا موضوع قرار مى‌دهیم مى‌گوئیم «الامكان واجب لِوجودِ زیدٍ بالضروره» این «الامكان بالضروره» ثابت براى زید است‌

 و با آن موضوع قضیه اول ما متفاوت است پس نگوئید، وقتیكه انقطاع سلسله مى‌شود آن موضوع اصل قضیه اول از بین مى‌رود، نه موضوع قضیه اول جنبه مفهوم استقلالى دارد كه به عنوان خارج، آن مفهوم مورد نظر است و وقتى ما از آن قضیه فارغ شدیم آن وقت آن جهت قضیه كه جنبه عالى داشت و لحاظ، لحاظ منظور علیه نبود آن جنبه جهت بین قضیه خارجى را ما لحاظ استقلالى مى‌كنیم و با لحاظ استقلالى آن را موضوع قرار مى‌دهیم پس بنابراین ما دو قضیه داریم. و این إشكال كه اگر در یكجا این سلسله قطع شود موجب مى‌شود كه اصل آن از بین برود. یك دفعه مى‌رسد به قضیه اول كه در آنجا لحاظ، لحاظ عالى بود. جهت در قضیه اول لحاظ عالى بوده و بعد شما این لحاظ عالى را متبدل مى‌كنید به لحاظ استقلالى. من باب مثال اگر كسى در حال احرام یك ثانیه به آینه نگاه بكند. یك گوسفند بدهد. ثانیه دوم نگاه كند دو تا گوسفند بدهد ثانیه سوم سه تا گوسفند بدهد اگر قرار بر این باشد در وحله اول كه حاجى نگاه به آینه مى‌كند باید یك گوسفند بدهد مثلًا كلاهش را بر داشته مى‌خواهد ببیند چه شكلى شده است. حالا كه سرش را تراشیده قیافه‌اش چگونه شده بعد متوجه مى‌شود كه اى داد و بیداد باید یك گوسفند بدهد بعد در مرحله دوم نگاه دوم، بعد سوم، گوسفند دوم و سوم، یكدفعه مى‌گوید اه ببینم اینجا چه نوشته شده است نگاه مى‌كند مى‌بیند كه آینه ساخت فلان است بعد مى‌بینید كه این آینه موج هم دارد. در مرحله اول و دوم و سوم باید گوسفند بدهد، أما یكدفعه مى‌ایستد از اینجا به بعد لحاظ، لحاظ استقلالى شد. تا وقتیكه لحاظ عالى بود و چهره مبارك را مى‌دید باید گوسفند بدهد همینكه این لحاظ برگشت و لحاظ استقلالى شد آن حكم هم قطع شد. دوباره اگر بر گردد كه ببینم آیا؟؟؟ خون آمده باز این لحاظ عالى شد گوسفند شروع شد بعد دوباره چرا این آیینه موج دارد یك دفعه گوسفند قطع مى‌شود. این مسأله همین جورطور است تا وقتیكه شما زید را مى‌گوئید و ممكن الوجود را هم مى‌گوئید. و منظورتان از امكان، آن جهت خارجى و وجود خارجى زید است و در اینجا قضیه شما موضوع و محمول دارد، لحاظ، لحاظ عالیست. وقتیكه از آن قضیه خارجى فارغ شدید، روى امكان قضیه مى‌خواهید نظر

 كنید. مى‌گوئید، اینكه گفتیم یا نه؟ درست گفتیم درست گفتم كه زید ممكن الوجود است. امكان را درست این كه امكان را درست گفتیم یعنى چه؟ یعنى امكان ضرورت دارد. براى این قضیه، و صاین لحاظ شد لحاظ استقلالى، لحاظ استقلالى یك قضیه دیگرى است كه به قضیه اول كارى ندارد. تا اینكه شما ب‌گوئید این سلسله موجب مى‌شود كه اصل قضیه اول ما كه در ذهن نقش بسته و مفاهیمى است كه وجود عینى خارجى دارد از بین برود. آن از بین نمى‌رود این جواب اشكالى است كه مرحوم آخوند به مرحوم دوانى مى‌كند سلسله تا وقتى است كه شما سلسله را ایجاد مى‌كنید سلسله مثل این است كه آهن بدست شما بدهند شما قالبى دارید به مقدارى كه آهن در قالب بریزید حلقه درست مى‌كنید وقتى نریزید حلقه درست نمى‌كنید.

 سوال: در اصل دو قضیه داریم یك قضیه كه جهت قضیه امكان است و امكان هم فانى در موضوع یا محمول است یك قضیه دیگر داریم كه خود امكان مى‌شود موضوع قضیه، پس مى‌شود قضیه عالى و قضیه استقلالى هر قضیه استقلالى در آن انتهایش هم كه تصور كنیم باز متوقف بر آلیت قضیه قبلى است. قضیه آلیه باز متوقف بر قضیه استقلالیه قرار مى‌گیرد یعنى هر قضّیه آلى توقف دارد ـ خود قضیه توقف دارد ـ بر قضیه ما وقف، پس اینجا سلسله لا یقفى هم تحقق پیدا كرده است.

 جواب: سلسله لایقفى تحقق پیدا كند اشكال ندارد مثل اعداد مى‌ماند آیا اعداد حد یقف دارند، هر عددى بعدى متوقف بر وجود عدد قبل است و هر عدد قبلى استدعاى عدد بعد را مى‌كند یعنى اگر عدد پنج بخواهد در وِعاع ذهن محقق بشود این پنج در وِعاع ذهن قبلش باید عدد چهار باشد ذهن نمى‌تاند در خودش عدد پنجى را محقق كند بدون عدد چهار. بله تصور عدد پنج را مى‌كند ولى در ضمن تصور عدد پنج مى‌داند عدد پنج بعد از عدد چهار است با اگر تصوّر عدد چهار را بكند مى‌داند بعد از چهار، عدد پنج است اینكه مى‌گویند علیت در سلسله اعداد اشكال ندارد بخاطر اینست كه در سلسله اعداد حد یقفى وجود ندارد این مسأله‌

 مسأله ذهن است تا وقتى كه ذهن عدد درست كند جا براى عدد بعدى است و باز اثبات عدد قبلى هست مگر اینكه ذهن در یكجا بایستد و این موجب امتناع نیست. امتناع یعنى از نقطه نظر وجود خارجى، وجود یك شى‌ء در خارج متوقف باشد از نظر سلسله علیت بر شى دیگر

 سوال: اینطور جواب نداده مستشكل او از اوّل مى‌گوید قضیه شما دو تا قضیه است یكى ذهنیست، یكى خارجیست. چرا لحاظ استقلالى و آلى نمى‌كند اصلًا چرا نمى‌آید جواب ملاصدار را بدهد. جواب: مستشكل دارد این قضیه لایقف خارجى را متصل مى‌كند به قضیه سلسله ذهنى مى‌خواهد بگوید این قضیه اول كه شما در آنجا حكم به امكان كردید و حكم بر وجوب كردید براى محمول و بین موضوع، این قضیه علت شده است براى قضایاى بعدى‌

 سوال: قضایاى بعدى ذهنى است‌

 ج: ذهنى بودن و غیر ذهنى بودن كارى نمى‌كند مگر قضیه «زید ممكن الوجود،» ذهنى نیست كجا زید خارج ممكن الوجود؟ زید در خارج زید است. ممكن الوجود را شما آوردید. تسلسل در عالم خارج است‌

 سوال:

 جواب: ذهن از باب اشراف بر یك قضیه خارجى مى‌گوید تسلسل محال است. یعنى چون در ذهن خودش این تسلسل را درست مى‌كند و یك وجودى را مترتب مى‌كند بر وجوبى دیگر، لذا مى‌گوید در خارج هم نمى‌شود تسلسل باشد. ذهن در اینجا كارى كه انجام مى‌دهد اینست كه زید خارج را تصور مى‌كند بعد وجود او را هم كه عارض شده به این ماهیت تصور مى‌كند، نسبت بین این دو را، به عنوان یك موضوعى كه حاكى از خارج هست تصور مى‌كند. بالاخره این قضیه، قضیه ذهنى است. به لحاظ منشاء انتزاعش كه خارج است حالا در این منشاء انتزاع كه خارج است و یك معلوم بالذات ماست بر این یك قضایایى مترتب است. كه آن قضایا جنبه استقلالى دارد. این قضیه اول جنبه عالى دارد یعنى كیف در این قضیه و جهت در این قضیه جنبه عالى دارد. اما قضایاى دیگر ما جنبه استقلالى دارد. این‌

 استقلالى و عالى را مستشكل نفهمیده است و چون نفهمیده همه قضایا را یك قضیه گرفتنه است و این قضیه را هم قضیه لحاظ خارجى گرفته و گفته است كه همه قضایا به خارج بر مى‌گردد. و الا اگر ما از اول بیائیم بگوئیم این سلسله را ما به لحاظ استقلالى قطع مى‌كنیم. دو قضیه در اینجا مى‌ماند یك قضیه ذهنى است كه حاكى از خارج است كه این لحاظش لحاظ عالى شده نسبت به خارج و این لحاظ فانى در مَغنى است. یك لحاظ، لحاظ استقلالى است و آن اینكه به خود جهت قضیه، كه در این قضیه ما جهت عالى به آن داده شده. به این جهت قضیه جهت استقلالى داده شده است. و این دو با هم ربطى ندارند پس بنابراین در قضیه اى كه لحاظ استقلالى شده، این قضیه مشمول قاعده لا یقفى است و لا یقفى مستحیل نیست این قضیه ما كه لحاظ عالى دارد و ناظر بر خارج است مشمول قاعده تسلسل است كه این قاعده تسلسل، با لحاظ نفس خود این قضیه قطع مى‌شود. تسلسلى دیگر در اینجا نیست. زیدى هست و وجودى هست و ما حكم به امكان هم به آن مى‌كنیم. دیگر تسلسلى لازم نمى‌آید. این لحاظ عالى و استقلالى است كه موجب حذف ماده خلاف مى‌شود و الّا اگر ما این لحاظ عالى را نداشته باشیم، یا باید همه را لحاظ عالى بگیریم یا همه را لحاظ استقلالى بگیریم. در واقع دیگر ما دو قضیه نداریم و چون قضیه اول مربوط به خارج مى‌شود بنابراین تسلسل ثابت مى‌شود. این اشكالى است كه مرحوم آخوند به آنها كرده است.

 (فإن رجع أحد و قال العقل یجد أن شیئاً من اللزومات الصحیحه الانتزاع)

 عقدل اینطور مى‌یابد، اینكه شیئى از این لزوماتى كه صحیحى الانتزاع هستند (الّى لا نهایة) تا إلى الانهایه این لزومات را كه در ذهن خود انتزاع كردیم و مترتب كردیم‌ (لو لم یکن محکوما علیه بامتناع الانفکاک عن اللزوم الأول)

 اگر حكم نشود بر او به امتناع انفكاك از لزوم اول، كه این ممتئع الانفكاك است از لزوم اول، كه امكان باشد براى زید یا وجوب باشد براى زید یا امتناع باشد براى آن قضیه اول، اگر حكم نكنیم به امتناع انفكاك، یكوقت حكم مى‌كنیم كه‌

 ممكن است منفك بشود براى اینكه از شرّ تسلسل راحت بشویم بگوئیم انفكاكش ممكن مى‌شود این كه ممتنع است ـ كه اگر حكم نكنیم و بگوئیم كه لازم است تمام اینها بطور مسلسل همه با هم ارتباط داشته باشند (لا نفسدت الاملازمه الأولى)

 اگر حكم به انفكاك امتناع نكنیم و حكم به امكان انفكاك بكنیم ملازمه اول باطل مى‌شود. ملازمه‌اى كه در قضیه اول است كه «زید ممكن الوجود» آن ملازمه باطل مى‌شود معنایش اینست كه امكان براى زید ضرورت ندارد در حالى كه گفتیم این ملازمه ثابت است. (فیجب أن یصدق الحکم الإیجابى) واجب است كه حكم ایجابى استغرارى لزوم صدق كند (على کل لزوم إلى لانهایه) به بر هر لزوم، لزومى صدق كند إلى لانهایه. وقتى این طور شد، چون حكم، حكم ایجابى است یعنى «یجبُ أن یكونَ كلّ لزومٍ یستدعى لزوماً آخر» این حكم، حكم موجبه كلیه مى‌شود.) «و الموجبه تستدعى وجود الموضوع» موجبه هم كه وجود موضوع را استدعا دارد. یعنى موضوع در هر قضیه اى باید وجود داشته باشد. (فیلزم تحقق اللزومات) باید لزومات باالفعل در ذهن متحقق باشند (لکونها موضوعات لإیجابات صادقه) چون این لزومات موضوع هستند براى قضایاى موجبه صادقه یعنى ما هر لزومى را در قضیه موضوع قرار مى‌دهیم و حكم به لزوم مى‌كنیم. مى‌گوئیم لزومى كه براى امكان گفتیم این لزوم، لزوم دارد. نمى‌شود منفك باشد دوباره در آن لزوم مى‌گوئیم این لزومى كه الان محمول واقع شده را موضوع قرار مى‌دهیم یعنى این لزوم، لزوم دارد. این حكم ما به لزوم حتمى است این حكم ما دفعى نیست. مقطعى نیست. حتمى است حتماً باید این حكم ما صادق باشد و این لزوم صادق باشد مى‌شود. موضوعات متعدده، و موضوع هم وجود را استدعا مى‌كند ثبوت موضوع یعنى وجود موضوع و آن تسلسل ما لا نهایه و تسلسل محالى را كه آقایان مى‌گویند در اینجا ثابت مى‌شود كه عبارت است: از اینكه وجود یك موضوعى متوقف باشد بر وجود یك موضوع دیگر. پایان مجلس ١٥٩ بعد مى‌تگفتند این سوسمارها اینجورى هستند وقتى مى‌آیند گاز مى‌گیرند. مى‌تگفتند بعضى از دهقانان كنار دجله، سامرا اتفاق افتاده كه وقتى سوسمارها به طرفشان بیل را بطرفش‌

 پرتاب كرده بیل را گاز گرفته مى‌بیند بیل آهنه ولى ول نمى‌كند هر چقدر این شخص این بیل را مى‌كشد بیل را رها نمى‌كند گاز گرفته رها نمى‌كند تو سرش مى‌زنند ول نمى‌كند. بابا بیل به چه دردت مى‌خورد ول كن. تشییه مى‌كردند متعصبین در این امر مراحهاى باطل را به این سوسمارها حالا بیل در دهانش است و یدردش نمى‌خورد ولى از شدت حقدو كینه كه دارد آن را ول نمى‌كند مى‌گوید حالا كه این بیل را به سر مى‌زده من هم آن را ول نمى‌كنم مى‌كشد مى‌بره به دجله و در وسط دجله رها نمى‌كند تعصب، یعنى بزرگترین خطر براى سعادت انسان این تعصب است تعصب خیلى فرق هم نمى‌كند حتى ممكن است انسان بر یك مطلب حق تعصب داشته باشد ولى نه بخاطر اینكه حقه بخاطر اینكه این منم كه الان این مطلب حق را پذیرفتم چون من این مطلب حق را پذیرفتم این حالت نفسانى نمى‌گذارد یعنى اگر این حق تغییر شكل داد آدم از آن دست بر نمى‌دارد از آن مسأله اول دست بر نمى‌دارد حقانیت حق را باید انسان به آن تعصب داشته باشد نه چهره اى را كه حق در آن موقع به خود مى‌گیرد آن چهره را نباید به آن انسان تعصب داشته باشد انسان باید اینجورى باشد صاف باشد الان حق اینه بپذیره فردا اینطور مى‌شود بپذیرد پس فردا نه اینكه در یك وحله حق اینطوره بپذیره و تا آخر بر این بماند چون حالا اینطوره ما هم به همین كیفیت مى‌مانیم و لو اینكه الان مطلب حق را پذیرفته ولى این برایش مفید نیست. مرحوم آ شیخ عبد الكریم حائرى ایشان بحثى داشتند در این بحث آخوند ملا على همدانى شركت مى‌كرد آدم ملائى بود حافظه خیلى قوى داشت این در درس شیخ عبد الكریم بود با مرحوم داماد بود روزى درسى مطرح مى‌كند این آخوند ملا على اعتراض مى‌كند به مرحوم شیخ فردا كه مى‌شود مى‌آید و مطلب دیروزى كه به آن اشكال وارد شده را تائید مى‌كند یعنى اشكال آخوند را تائید مى‌كند و فردا آخوند مى‌آید نظر آ شیخ عبد الكریم را تأئید مى‌كند یعنى هر دو شب این راى او را پذیرفت و این هم شب راى استاد را پذیرفت آ شیخ عبدالكریم فردا مى‌آید و صحبت مى‌كند آخوند مى‌گوید اه آقا دیروز اینو گفتید حالا بر مى‌گردید شیخ گفت بله دیروز گفتم حالا مى‌گم نه بعد مى‌گوید مرد آن است كه سر حرفش بماند آخوند

 مى‌گوید مرد آن است كه حق را مى‌بیند بپذیرد و نبایستى بر سر حرف بودن این مردانگى نیست بر سر حرف حق بودن مردانگى است دیروز ما آن را گفتیم اشتباه كردیم حالا انسان به روایاتى برخورد مى‌كنمد با یك ادله اى برخورد مى‌كند رأیش عوض مى‌شود باید بیاید بگوید من رأیم من باب مثال عوض شده‌

## درس ١٦٠

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 اعوذ بالله من الشیطان الرجیم‌

 قلنا له‌

 ما در جواب به این متشكل این طور جواب مى‌دهیم‌

 متوجه آن مطلبى كه ما قبلا گفتیم شما نشدید

 رویه و نظریه خود را این طور بكار بیندازى‌

 لزوم در صورتى لزوم است. لزوم در صورتى معناى وجوب مى‌دهد و معناى الزام مى‌دهد و معناى ضرورت مى‌دهد و به عنوان وجود عالى نه عنوان وجود استقلالى‌

 به عنوان رابطه معتبر بشود مثلا مى‌گوییم الله واجب الوجود. این وجوب الله، واجب الوجود، این وجود الان وجودى عالیست الله موجود بالوجود. لا مفهوم نه این كه یك وجود استقلالى مد نظر قرار بگیرد پس اگر گفتیم زید ممكن الوجود این ضرورت بین این زید و بین ممكن الوجود بودن جهت ضرورت است مى‌گوییم زید ممكن الوجود یا این كه مى‌گوییم زید موجود بعد امكان را ما به عنوان عالى در این جا مد نظر قرار مى‌دهیم و بعد در این جا حكم به امكان مى‌كنیم و ضرورت را از آن انتزاع مى‌كنیم درست شد. ضرورت را از آن انتزاع مى‌كنیم یا این طور مى‌گوییم از اول مى‌گوییم زید ممكن الوجود وقتى مى‌گوییم زید ممكن الوجود. ارتباط بین زید و ممكن الوجود بودن وجود را نمى‌گوییم. ارتباط بین زید و ممكن الوجود بودن ضرورت است زید بالضروره ممكن الوجود معناى آن اینست كه زید لزوم دارد ضرورت دارد واجب است امكان براى زید. واجب است و لازم است یعنى ضرورى ماهوى جز لوازم ما لا ینكف ذات است این معناى ضرورت است این ضرورت و لزومى كه ما به آن حكم مى‌كنیم به لحاظ عالى است درست شد بعد در این جا این ضرورت را به آن لحاظ استقلالى مى‌دهیم مى‌گوییم این ضرورتى كه در این جا بود آیا این ضرورت درست است یا این ضرورى كه به عنوان جهت بود این ضرورت‌

 درست نیست ما بیخود گفتیم زید ممكن الوجود بالضروره البته بالضروره را نیاوردیم ضروره داخلش بوده مى‌آییم روى این ضرورت آن نظر مى‌دهیم بله این ضرورت را كه آوردیم وجودش ضرورت دارد در این جا این ضرورتى كه موضوع قرار گرفتیم كه دیگر لحاظ عالى نشد و لحاظ استقلالى شده و به عنوان موضوع مد نظر قرار گرفته لذا سلسله تسلسل خارجى در ذهن در این جا نمى‌آید ما دو قضیه داریم یك قضیه خارجى داریم یك قضیه ذهنى داریم در قضیه خارجى كه موجب تسلسل در آن موجب بطلان است مثل این كه فرض كنیم زید موقوف است به كل معلول به عنوان قضیه خارجى (لا بد ان یكون له عله و كل عله لا بد ان یكون معلول لعله) این قضیه به عنوان قضیه خارجى در این جا به عنوان تسلسل است و باطل است هر معلول باید مستند به علت دیگرى باشد و به عنوان یك موجبه كلى دیگر و هر علتى باید مستند به یك علت دیگرى باشد. اگر این قضیه هر علتى كه معلوم واقع مى‌شود باید مستند به یك علت دیگرى باشد این بعنوان یك موجبه كلیه موجب سلسله لا یتناها مى‌شود پس بنابراین ما اصلا بطور كلى علت در این جا نداریم به یك علتى كه نتوان آن علت معلول واقع شود نخواهیم رسید این دیگر مشخص است براى این كه باطله. اما اگر فرض كنیم كه امانه ما آمدیم به عنوان یك قضیه ذهنى من باب مثال یك مسأله اى را مد نظر قرار دادیم كه آن به عنوان لا یتناهى است نه لا یتناهاى على و معلولى بلكه لا یتناهى ترتبى و لا یقفى و به نحو علیت خارجى مثلا كم، كم چه كم متصل باشد و یا كم منفصل حالا در كم منفصل ما اعداد را مثال مى‌زنیم در كم متصل خط را، كه خط حضورتان كه مقدار مسافت بین دو نقطه را مى‌گویند. دو نقطه را در نظر بگیرید این نقطه و آن نقطه بین آن را خط مى‌گویند. حالا این خط مقدارش چه قدر است حالا اگر فاصله بین دو نقطه ٢٠ سانت باشد خط ٢٠ سانت اگر فاصله بین دو نقطه دو متر باشد مسافت بین دو نقطه یك فرسخ باشد و هیچ حد یقفى را شما نمى‌توانید در ذهنتان براى این خط ترسیم كنید اگر یك خطى را صد میلیارد كیلومتر تصور كنید باز صد میلیارد و یك متر مى‌توانید برایش فرض كنید اگر به همان مقدارى كه عدد را نمى‌توانید حد یقفى برایش به حساب آورید كم را به لحاظ همان‌

 عدد كه همراه منطوط به عدد است كه كم جلو مى‌رود. مقدار براى كم با عدد لحاظ مى‌شود و آن هم به حد یقفى نخواهد رسید پس بنابراین در مسأله كم چه كم متصل باشد مثل اجسام تعلیمى خط و سطح و حجم شما حجمى را در نظر بگیرید كه این حجم بطور مثال یك متر مكعب باشد. دو متر مكعب را هم ذهن مى‌تواند تصور كند. ده متر مكعب را هم یك مخزن را مى‌تواند تصور كند. صد متر مكعب را هم مى‌تواند تصور كند تا این كه هلم جرى تا به چه برسد كه دیگر نمى‌تواند تصور كند حد ندارد شما هر حدى را براى این حجم تعلیمى شما در خارج تصور كنید. در این جا داخل در كم متصل خواهد بود و حد لا یقفى نخواهد داشت به بحث تناهى ابعاد در عالم خارج این بحث دیگرى است آیا در عالم خارج هم چون جسم تعلیمى، جسم طبیعى هم آن هم حد یقفى دارد و یا آن حد یقف دیگر ندارد و دیگر آن جا بحث، بحث مكان پیش مى‌آید و آیا مكان موجود سیواى از متمكن و یا این كه مكان یك موجود اعتبارى است و به تمكن متمكن و به تحقق متمكن است كه مكان ایجاد مى‌شود در خارج و تحقق پیدا مى‌كند. مثل زمان مى‌ماند البته مى‌شود گفت مبناى ما در این جاست كه زمان و مكان دو امر انتزاعى هستند و هیچ ما بازاى خارجى ندارند. زمان و مكان هر دو این یك امر انتزاعى هستند و این از لوازم تحقق‌

 سوال: از مقولات فلسفى زمان مكان‌

 جواب: بله از مقولات ثانوى مى‌شود یعنى انتزاعى مى‌شود. در مقولات منطقى هم منشا انتزاع ممكن است باشد.

 اگر فرض كنید در كلیات، جواهر، اعراض، نوع، فصل، جنس، كلى بودن، جزئى بودن اى از مقولات منطقى است و این هم به خاطر انتزاع است عقل از یك مصداق خارج مى‌آید یك معناى كلى را انتزاع مى‌كند. بالاخره آن هم باید منشا داشته باشد در خارج تا عقل بیاید نفس آن منتهى نفس آن منتهى نفس آن در فلسفى و در خارج ما بازا دارد و آن به وجود خارجى و مصداق خارجى براى آن در مقولات منطق انتزاع دارد هر دو این ها انتزاع است در مقولات ثانوى كه مى‌گویند همان شى است كه در خارج وجود دارد و عقل آن را انتزاع مى‌گوید و حالا این در مورد زمان و

 مكان، جواهر، اعراض اختلاف است بعضى همه این مسائل را زمان و مكان و نسب و عین و مطاع وجد را داخل در عرض اضافه و نسبت به حساب مى‌آورند یعنى تمام آن چه را كه یك جنبه انتزاعى از خود آن ماده در خارج دارد مانند عین، مكان، زمان مانند جده مانند مقوله اضافه این چهار تا را به عنوان یك فقط عرض اضافه به حساب مى‌آورند. عرض اضافه را متنوعش مى‌كنند به انواعى ك یك نوعش مى‌شود پایان قسمت‌B

 اینتر سرویس است ولى صحبت در این است یك همچنین مطلبى را مطرح كردن در میان جوامعى كه رشد خود را اصلا در فرهنگ مى‌دانند این توحش دیگه حمله به سفارت امریكا كه كردید آبرومان جلو همه دنیا رفت قتل سلمان رشدى هم كه دادیم دیگه این هم گفتند آقا این ها اصلا لذا اصلا دیگه اعتنایى به ما نمى‌كنند

 سوال: قضیه خیلى مهم است‌

 جواب: خیلى مهم است آقا بینش اجتماعى نسبت انسان نسبت به جریان من با یك شخصى برخورد كردم این شخص اصلا به طور كلى آقا اصلا؟؟؟ در تحت افكار متضاد آدم خوبى بوده شخص چیزى موقعیت اجتماعى خیلى مهمى هم دارد ولى این قدر مطالب متضاد و خلاف و غیر قابل قبول از افراد روحانى و وعاظ و این ها شنیده بود بطور كلى همه چیز براش پیچیده شده بود همه چیز برایش گنگ بود همه چیز بعد خلاصه كارى كه فرض كنید كه خوب ما با این صحبت و فلان و رد و ایراد و مطالبى كه اول كارى كه ما با این فرض بكنید كه كردیم این است كه هر چى گفت گفتیم درست هر چى از یك كنار به قول مشهدیها هم از یك كنار هر چى گفت گفتیم درست هیچى یك دفعه آروم شد امد پایین و گفتش ما هم همین را مى‌گوییم بعد كم كم شروع كردیم برایش سوال مطرح كردن خودش جواب بدهد من جواب ندهم سوالى مطرح كردیم هى یواش یواش خلاصه یكدفعه صد و هشتاد درجه نه نود درجه بعد از یك دو سه ساعتى تغییر موضع داد نود درجه هم دو سه روز دیگه اش درست شد بعد از این فرض كنید یك مدتى بودند چرا چون اول انسان باید نیاز طرف را ببیند چیه مطابق با نیاز طرف بیاید و بیاید جلو این روش، روش ائمه بود

 دیگه الان این طور نیست آقا تا اى كافر ملحد بى دین ملحد آمدى ملحد شدى برو فلان و این حرف ها اینم با خودش فكر مى‌كند مى‌گوید من درست دارم فكر مى‌كنم یا این كه دیوانه مى‌شود یا این كه زیر همه چیز مى‌زند اصلا بطور كلى تا سابق همه چیز خیلى فرق كرده الان با سابق خیلى عوض شده‌

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 بعضى ها حركت را مثل مرحوم علامه از مقوله وجود مى‌گیرند و اصلا ان را خارج از ماهیت مى‌دانند بنابراین در تحت مقولات وارد نمى‌شود كه البته ما هم در این جا حرف داریم و حالا بحثش هم طبعا خواهد آمد على ایهال مسأله این نسب اربعه را به عنوان یك عرض واحد به حساب آوردن خالى از قوت نیست به خصوص كه این زمان و مكان این خود مكان عبارت از شى نیست بلكه یك امر اعتبارى است كه یك ذهن یك وجود اعتبارى را یك وجودى را این را اعتبارا براى محل ورود و عروض و حلول وجود دیگرى قرار مى‌دهد كه اسم او را مى‌گذارد مكان و اسم او را مى‌گذارد ان متمكن ان چه كه مكان ممكن در ان جا پیدا كرده؟؟؟ شده یعنى داراى تحقق خارجى شده الان در این جا در؟؟؟ این در این جا مكانى براى این اوراقى است كه در این جا قرار گرفته بعد در این جا این فرض كنید حضورتان كه فرش مكان براى این كتاب خود اتاق مكان براى فرش منزل مكان براى اتاق محله و كوچه مكان براى منزل است همین طور شما هى قضیه را گسترش بدهید مى‌بینید كه شى غیر از ان ماده و شى خارج نیست كه شما ان را مكان بگذارید همین به یك اعتبار فرش به یك اعتبار مى‌شود مكان این اتاق به یك اعتبار تیر و آهن و گچ و چوب و آجر و این مسائل و به یك اعتبار شما به آن چه مى‌گویید به آن مى‌گویید مكان این كوچه خیابان و شارع و فضا و این ها است شما به یك اعتبار این اسم مى‌گذارید به یك اعتبار به آن مكان مى‌گویید چرا؟ چون شى دیگرى را با این لحاظ كردید درست شد این مسأله، مسأله به اصطلاح مكان بنابراین این قضیه در باب تناهى ابعاد در عالم خارج و ماده و صورت هم مى‌آید كه آیا این كرات و اجرام‌

 سماوى و فلكى آیا این ها در مكان خلق شده اند یا این كه نه به تحقق ان ها مكان خلق شده است یعنى فرض كنید كه اگر ما رفتیم مى‌شود برویم در یك بایستیم كه از ان جا دیگر كره اى وجود ندارد و ان جا آخر دنیا باشد و خوب در این جا ان جایى كه دیگر كره اى وجود ندارد آیا در ان جا چه احساسى براى ما پیدا مى‌شود چشم ما چه چیزى را مى‌بیند آیا مى‌شود بعد از این كره آیا یك كره دیگرى هم باشد فرض كنید كه الان زمین را ما حركت كردیم رفتیم در فلان ستاره در فلان جا به آخرین نقطه از اجرام رسیدیدم در ان جا متوقف مى‌شویم مى‌گوییم بعد از ان جا دیگر مكان وجود ندارد خوب همین كره اى كه الان در این جا وجود دارد شما یك متر هلش بدهید جلوتر پس بنابراین یك متر به مكان چى شد اضافه شد شما باز در ان جا این كره را پرتاب بكن به یك میلیون سال دیگر آیا مكان به این عبارت است كه این كره و این جرم بعد از این حد دیگه متلاشى مى‌شود این معنایش است خوب این اصلا معنا ندارد این به اصطلاح تحقق خارجى اصلا ندارد این مستهیل است كه متلاشى امثال ذالك این ها كه از ان مرحله به بعد دیگر عدم حاكم بشود بر این جرم این غلط پس بنابراین ما از این جا این مطلب را استفاده مى‌كنیم كه اصلا بطور كلى مكان براى اجرام این مكان یك امر انتزاعى است یعنى از نفس به اصطلاح تحقق یك جرم و ماده خارجى و ارتباط همین جرم با محیط خودش بالاخره هر چیزى در خارج تحقق پیدا مى‌كند یك محیطى دارد چون جرم داراى چیه؟ ماده است و ماده داراى ابعاد است یعنى ابعاد تعلیمى در این جا حاكم بر ماده است ماده داراى حجم تعلیمى است دیگه و هر حجم تعلیمى و جسم تعلیمى این ابعادش یك جوانبى دارد این الان كتاب داراى ابعاد این كتاب الان كتاب داراى ابعاد این كتاب الان خودش جسم طبیعى این داراى جسم تعلیمى جسم تعلیمش اینه كه الان شما بواسطه جسم تعلیمى اش است كه با این ارتباط پیدا مى‌كنید به واسطه طبیعى اش كه نیست طبیعش كه باهاش ارتباط پیدا نمى‌كنید این طبیعى كه بخورد به كله آدم، آدم مى‌شكند پس این بواسطه حجم تعلیمى و جسم تعلیمى است كه شما متوجه این جسم طبیعى خواهید شد این جسم تعلیمى داراى چى؟ ابعاد طول و عرض و ارتفاع و بعد این طول و عرض و

 بعد یك جوانبى را براى خود؟؟؟ مى‌كند این طول مى‌آید تا این جا و این جا قطع مى‌شود از این به بعد چى جانب این عرض مى‌آید تا این جا این جا قطع مى‌شود از این به بعد مى‌شود جانب عمق از این جا تا این جا سه سانت بعد از اونش مى‌شود جانب از ارتباط بین شى و بین جوانب او كه جسم تعلیمى او را تشكیل مى‌شود شما انتزاع مكان مى‌كنید درست شد این مسأله مربوط به مكان و اما مسأله مربوط به زمان هم قضیه همین طور از همین به اصطلاح حساب هست از تحقق اون شى و دوام اون شى بالاخره یك امرى كه داراى یك ماده و صورت است و در خارج تحقق پیدا مى‌كند این تحقق او یك دوامى دارد دوام او هم حضورتون كه بسته به این دیگه دوام این شى دیگه یك امر انتزاعى نیست كه شما بخواهید انتزاع كنید بلكه دوام عبارت است از وجود مجرد بر وجود اولى دوباره وجود مجرد بر وجود اولى این عبارت از این دوام و این جا یك بحث خیلى دقیقى كه در این جا مى‌آید و یك نظریه اى كه بالاتر از نظریه اى كه مسأله حركت جوهرى كه در این جا مطرح مى‌شود در همین قضیه با اصطلاح پیش مى‌آید كه حالا در حركت جوهرى این بحث دوام این شى دوام مستمر بر شى را شما اسمش را زمان مى‌گذارید یعنى فرض كنید كه الان كه این كتاب از كارخانه افتاد بیرون این كتاب این فرض كنید كه من باب مثال این لیوان از توى كارخانه افتاد این الان یك وجودى دارد یا ندارد كه وجودى كه داریم مشاهده مى‌كنیم این الان بعد از آمدن از این دستگاه بیرون معدوم شد یا باز هست مى‌بینیم هست مى‌ریم این جا بیرون كارخانه و بر مى‌گردیم مى‌بینیم باز این لیوان سر جاش هست باز دو ساعت دیگه مى‌رویم یك حالا ما اسمش را ساعت نمى‌گذاریم مى‌رویم بیرون و یك مدتى بر مى‌گردیم مى‌بینیم این لیوان سر جاش این وقتى كه دیدیم از ارتباط بین لحظه اى كه این را مى‌بینیم و لحظه اى را كه مشاهده كردیم انتزاع چى مى‌كنیم زمان مى‌كنیم مى‌بینیم بر او زمان گذشته است اما نه این كه زمان یك امر خارجى است بله حركت زمین و خورشید یك امر خارجى است ولى حركت زمین و خورشید حركتش در اختیار ما است كى گفته كه حتما ما باید ٢٤؟؟؟ دور شبانه روز را در نظر بگیریم ما الان مى‌نشینیم ٥٠ ساعتش مى‌كنیم این عقربه‌

 را این ساعت چیزش تند مى‌كنیم اینى ك باید فرض كنید كه دقیقه اى كه برگرده یك دقیقه این قدر طول بكشد زود ثانیه را فرض بكنید كه دو برابر ما چیز مى‌كنیم هر ثانیه را نیم ثانیه هر دو ثانیه را یك ثانیه مى‌كنیم ساعتش را خدا نیومدش در این جا براى ما مگر در زمان پیغمبر ٢٤ ساعت بود هان روایت داریم كه شبانه روز ٢٤ ساعت از پیغمبر روایت دارید از امام صادق روایت دارید نه اصلا او جا در اون جا مى‌گفتند ساعه در ساعه من اللیل مثلا راوى نشسته حضرت سرش را انداختند پایین مى‌فرماید ساعه ١ ساعت فرض كنید كه حضرت سرش پایین بود اى بابا حضرت سرش درد مى‌گیرد كه یك ساعت سرش پایین باشد بعد ساعه این ٢ یا ٣ دقیقه چند دقیقه اى این مثلا طبق معلول متعارف یكى با آدم حرف مى‌زند براى یك مدت سرش را مى‌اندازه تا ببیند چه مى‌گوید حالا توى روش نگاه نمى‌كند یك مدت حالا شما بگو ٥ دقیقه این مى‌شود مثلا ساعه این هایى كه مى‌گویند ما ساعت غروب كوك غروب در زمان پیغمبر نبود مى‌گن آقا بود ساعه مى‌گن احمق اون موقع آخه ساعت كجا بود ساعه یعنى (برهه حینا من الا اعیان وقته من الوقات) این یعنى ساعه این اما این كه شما توى یك روایت بیایید بگویید كه آمدند گفتند ٢٤ ساعت مثلا شبانه روز یا این كه فرض كنید كه ١٥ ساعت اصلا این حرف ها نبوده اصلا معیار نبوده این معیار بد در آوردند در زمان هارون به بعد اومدند یك چیزى درست كردند از این ساعت هاى شنى كه یك مدت مى‌گذشت یك تقى مى‌افتاد پایین این ها را مى‌شمردند به تعداد اون فرض كنید مى‌گفتند كه این مقدار یك محك بعدا دیگه آمد و ساعت آبى درست كردند قطره اى درست كردند و دیگه ظاهرا هم مسلمان ها ساعت را اختراع كردند دیگه بعد به این كیفیت و این ها در آمد این چى یك امر انتزاع و قراردادى ولى اصلا هیچ ما به ازاى خارجى ندارد لذا غروب شرعى، شرعى اصلا معنى ندارد اصلا ساعتى نبوده در اسلام كه شرعى باشد یا صرعى باشد هیچى اصلا هیچى مسأله نبوده الا این كه بله یك مطلب و ان این است كه حالا كه قرار بر این است كه ما اول بالاخره از این شبانه روز و اول و اولى را انتخاب كنیم اول چیه؟ بهتراین است كه از اول غروب انتخاب كنیم این درست است كه انسان ابتداى به‌

 اصطلاح چیز خودش را ابتداى تنظیم اوقات خودش را از اول غروب قرار بدهد خوب بله این صحیح ما این را قبول داریم لذا نظریه مرحوم آقا در این جا مورد تاكید و دلیل منطقى روش است به جهت این كه انسان از كى قرار بدهد از طلوع فجر قرار بدهد یعنى ان را اول روز قرار بدهد خوب از شب تا ان موقع تا ان موقع صبح چى به حساب مى‌آید از اول ظهر قرار بدهد روى چه منطقى قرار بدهد و از ان جایى كه در اسلام و در شرع به خصوص و اول شب ان گذشته این مربوط به روز آینده مى‌شود یعنى شب چهارشنبه مى‌گویند شب سه شنبه مى‌گویند یعنى از وقتى كه خورشید غروب مى‌كند حساب ان روز بسته مى‌شود حساب جدیدى باز مى‌شود یا ماباید از اول غروب تا طلوع فجر را جز ساعات بیست و چهار ساعت نیاورید خوب این غلط دیگه خوب بالاخره این یك ساعاتى را از شبانه روز مى‌گیرد بالاخره ما این این را چه كنیم جز روز قبل قرار بدهیم كه خورشید رفته و پرونده روز بسته شده لذا ما مى‌بینیم كه هم در عرف سابق و هم در الان شب و اجزا فردا به حساب مى‌كنند اضافه بر ان در شرع ما مى‌بینیم این كار شده مثلا مى‌گویند شب جمعه شب جمعه عنوان جمعه شب كه شیت بشى كه مربوط به جمعه است آن وقت معنا ندارد كه فرض كنید شب مربوط به جمعه است آن وقت معنا ندارد كه فرض كنید شب مربوط به جمعه باشد فردا باشد از روز قبل به حساب مى‌آید خوب این جمع بین چیه؟ متضادین و متناقضین است این جا صحیح مطلب درست و هیچ حرفى در آن نیست كه یك مسلمان باید اول وقت خود را براى بیست و چهار ساعت از اول غروب تعیین كند و این را حرفى نداریم ولى صحبت در این است كه این حالا این را شرعیش نمى‌كند كه فرض بكنید كه ساعت، ساعت، ساعت شرعى است این ساعت غروب ساعتى است كه بر اساس تنظیم وقت از اول وقت براى شب فردا براى روز بعد این درست شده این یك مسأله است مسأله اى كه در این جا كه مورد مى‌خواهم این را بین مسائل باید تفكیك قائل بشویم در این كه مسلمان باید شب را جز فردا به حساب بیاورد در این بحثى نیست بالاخره ما در خود روایاتمان ما مى‌بینیم در این روایات همیشه شب را؟؟؟ به روز بعد مى‌كند شب قدر شب بیست و سوم مى‌شود

 شب قدر كه ان اعمال و این ها شب میلاد امام زمان كیه؟ شب پانزدهم، شب اول ماه اول اول ماه رمضان از اول رویت هلال از اول رویت هلال است كه ماه رمضان در این جا شروع مى‌شود و اعمال ماه رمضان هم مترتب است تا این كه ان شب مربو به فردا نباشد كه اعمال ماه رمضان مترتب نمى‌شود خوب این كه محال این در این بحثى نیست صحبت در این است كه این تعین ساعت غروب به عنوان یك ضرورت لا یتغیر این براى جامعه ما در این زمان این مستهیل است این صحبت است یعنى چون غروب متغیر است اگر غروب متغیر نبود خوب ما قطعا و صد در صد مى‌گفتیم هم ساعت شرعى هم ساعت عرض همه چیز باید ساعت غروب كوك باشد بالاخره جهت منطقى پشتش مسأله منطقى پشتش ولى صحبت این است كه چون غروب متغیر است با موقعیت دقیق تكنولوژى امروز با موقعیت دقیق تكنولوژى امروز از نقطه نظر ترتب مسائل حقوقى و جزائى و مسائل ادارى و رتق و فتق جهان امروز این ساعت غروب مستهیل است و ممتنع است این صحبت این به اصطلاح محل لذا اگر ما هم یك ساعت نداشتیم حتما یك جامعه اسلامى در یك همچنین زمانى مى‌بایست یك ساعت چى داشته باشد؟ ساعت كلى داشته باشد و خوب الان در این جا هر كسى براى خودش یك چیز دارد و من خیال مى‌كنم اصلا یك ساعت بین المللى همه داشتند اصلا طبق آن ساعت بین المللى همه انجام مى‌دادند چیزشان را فرض كنید كه یك ساعتى كه من باب مثال مال گرینویچ باشد خوب ان یك ساعت كه همه نه این كه ما ان ساعت را ساعت كفر بدانیم یك ساعتى را به عنوان یك ساعت دقیق به حساب بیاوریم حالا ساعت را ساعت گرینویچ كنیم به وقت ظهر كنیم و امثال ذلك و از این نظر هر مملكتى در این جا براى خودش یك ساعت مختص مى‌آورد كه مى‌خواهد اوقاتش را بر اساس نصف النهار تنظیم كند بر اساس نصف النهار وقتى كه ساعت دوازده مى‌شود در مكه من باب مثال اذان بگویند در این حدود یعنى در ایران نصف النهار مثلا ساعت دوازده بین دوازده تا یك ربع دوازده و بیست دقیقه مى‌شود یعنى یك شاخصى را در وسط روز قرار بدهند كه طبق ان شاخص عمل بكنند براى این است كه هر كشورى براى خودش یك ساعت محلى دارد كه‌

 مى‌گویید اسمش را مى‌گذارند ساعت محلى یك ساعت یك ساعت گرینویچ دارد كه ارتباط این ساعت این كشور را با اداره جات و این ها هست دیگه با سایر كشورهاى دیگه چكار مى‌كنند بررسى مى‌كنند بانكهاى بزرگ این ها همه ساعت هاى گرینویچ دارند اداره هواپیمایى هر كشورى باید ساعت گرینویچ داشته باشد اصلا تمام خلبانها با ساعات گرینویچ پرواز مى‌كنند حتى در پرواز داخلى هم پروازشان ساعت گرینویچ چرا چون ممكن پرواز داخلى هم با ساعت گرینویچ با پروازهاى خارجى با همدیگر اشتراك داشته باشند لذا این ساعت پرواز داخل هم كوچه روى بلیط ما مى‌نویسند ولى این بلیط را تنظیم مى‌كنند با یك ساعت گرینویچ تنظیم مى‌كنند و بعد مى‌آورند یعنى مستهیل هست غیر از این بخواهند انجام بدهند اصلا نمى‌شود آن وقت این مى‌شود چى؟ این مى‌شود یك دین جامع دینى كه از یك طرف ان دین منطقش شرعى و منطق سلوكى شرعى به خود گرفته این هم كه خارج از شرعى كه نیست این هم همون شرعى یعنى اون رعایت جهت خصوصیات و عبادات و امثال و ذلك را كه یك مسلمان باید این مطلب را مورد توجه قرار بده هست و از اون طریق هم امرى است كه منطبق با چى نیاز و احتیاجى كه در روز براى افراد این و ما نمى‌توانیم چیز كنیم حالا شما عرض كنید كه ساعت بزرگ یك ساعت ٢ مترى را ساعت كوك كنم یا ساعت این قدرى را بكنیم ظهر كوك ك بالاخره به همین دو سانتى نیاز دارید یا بذارید حالا ما نمى‌گیم وقتى تو تاقچه مى‌زنیم یك دایره هندیه اون بالا درست بكنیم و مثل بعضى از پارك ها ساعت چیز این ها نه همین یك ساعت این قدرى دین این قدرى اش فرقى نمى‌كند نیاز به ساعت ظهر كوك هست یا نیست اگر شما آمدید در جامعه اسلامى نیاز به ساعت ظهر كوك و برداشتى ما دستتون و مى‌بوسیم و چیز مى‌كنیم اگر نتوانستیم بردارید پس باید ساعت ظهر كوك هم جز ساعت شرعى به حساب بیاریم نه این كه بشود شرعى و این مى‌شود غیر شرعى این نمى‌شود این طور باشد.

 \* از فلسفه كجا رفتیم. اشكورى مى‌گفت یك روز رفتم كلاس آقا سید محسن‌

 دیدم همه چیز در آن هست غیر از درس مى‌گفت عین آقا سید جلال آَشتیانى آن هم از همه چیز مى‌گوید غیر از درس‌

 سوال:

 مثلا دوازده و بیست دقیقه اذان بگوید بعضى وقت ها هم دوازده ده دقیقه بالاخره در سال نیم ساعت تفاوت دارد

 جواب: بله تفاوت خیلى زیاده زمستان یك ربع به پنج غروب در تابستان یك ربع به هشت خیلى تفاوت یك ساعتى درست كدرند كه هر روز یك خورده بیاید جلو این را درست كردند این مسأله درست شده كه در هر روزى یك به اصطلاح چیز بیاید جلو حتى من توى مكه هم دیدم منتهى خیلى وقت پیش این مسأله هست و مى‌شود درست بشود الان طبق تقویم حالا البته معلوم نیست كه تا چه حدودى دقیق باشد طبق تقویم یك برنامه كامپیوترى درست كردند كه سر وقت اذان مى‌گوید قم درست كردند كه به هر محلى اشكال در این جا اینه كه شما با این ساعت غروب با سایر جاها نمى‌توانید ارتباط برقرار كنید در تهران یك غروب كوك در مشهد یك غروب كوك دیگه چكار مى‌كنید؟ یعنى آیا مى‌شود ادارات خوب شما ساعت غروب كوك براى تهران دقیق بر فرض بگوییم دقیق دقیق حتى یك ثانیه هم بالاخره میزان حركت شمس و این ها كه تغییر نمى‌كند ما یك ساعتى درست كنیم آن چنان دقیق كه حتى یك ثانیه هم از موقع غروب شمس این طرف و آن طرف نشود خوب بسیار خوب دو قدم جلوتر قم، قم یك دقیقه برتر است تهران یك ساعت هم براى قم باید درست كنیم یك ساعت هم براى اصفهان درست كنیم‌

 سوال: نه باید یك موضعى را اگر بخواهند مشترك بكنند باید یك موضعى را در نظر بگیرند

 جواب: خوب ان به درد تهران‌

 سوال: یا نمى‌دانم هر كجا به ظهر كوكش هم همینه‌

 جواب: مى‌دانم در قضیه ظهر كوك این است كه وقتى این را در نظر مى‌گیرند دیگه سایر جاها حساب این را نمى‌كنند كه ظهر الان این است یا نه مثلا الان فرض كنید ساعت دوازده كه در تهران اذان مى‌شود ساعت در مشهد ساعت یازده ونیم اذان مى‌شود ان نگاه مى‌كنند كه الان كه ساعت یازده و نیم است چرا اذان گفتند این به وقت تهران به عنوان دقت و به عنوان فیكس بودنش الان این ساعت را در همه جا مورد توجه قرار مى‌دهند در همه كشورها همینه در صعودى هم فرض بكنید این طرف چیز از مرز خلیج فارس كه صعودى شرع مى‌شود تا دریاى عمان ان خودش یك ساعت نیم خودش فاصله چیز دارد ولى در انجا فرض كنید من باب مثال وقت شرعى را به افق ریاض كه پایتخت است در نظر مى‌گیرند هم مدینه بر ان حساب مى‌كند و هم همه جا این براى این جهت این كار را مى‌كنند ولى اگر ما بخواهیم ساعت غروب كوك را به عنوان ساعت شرعى براى همه شهرها به حساب بیاوریم این چطور ممكن است شما كجا را میزان قرار مى‌دهید تهران را تهران به درد تهران مى‌خورد حتى به درد قم هم نمى‌خورد قم یك دقیقه دیرتر است به درد اصفهان نمى‌خورد سه چهار دقیقه دیرتر است به درد همدان نمى‌خورد دوازده دقیقه دیرتر از تهران است مشهد نیم ساعت است شاهرود یك ربع زاهدان این قدر اصلا به طور كلى باید به تعداد هر شهرى كه هیچ هر قریه اى چون بین خود شر نیم دقیقه چون ما مى‌خواهیم درست حساب كنیم دیگه ان وقت شما ببینید چه جنگلى مى‌شود اصلا به عدد درختهاى جنگل شما باید ساعت جعل كنید اصلا امكان ندارد

 سوال: ساعت ظهر هم در تهران به عنوان دوازده اذان نیست‌

 جواب: بله به عنوان تقریبى است حتى در تهران هم تقریبى است یعنى فرق بكنید كه آمدند در میدان توپ خانه میدان بسه تهران ان جا فرض كنید كه چیز قرار دادند از اول در این جا این طور بوده چون مركز شهر تهران این طور بوده ان وقتى كه ساعت را قرار دادند مركز؟؟؟ را توپ خانه قرار مى‌دهند و ان جا را وقتى ساعت سر دوازده بوده ان را مبدا براى ساعت ظهر كوك كردم الان هم ان به اصطلاح برنامه هاشون همه تنظیم روى همان مركز شهر است یعنى به اصطلاح توپ خانه است‌

 دیگه ان را سرایت دادند به همه شرها و الا این قضیه را توى مشهد هم مى‌توانستند انجام بدهند ما دوازده ما مى‌شد دوازده و نیم ان جا دوازده بود ما مى‌شد دوازده و نیم دیگه آمدند چون پایتخت بود این كار را كردند و از توى پایتخت هم توپ خانه را انتخاب كردند میدان سپه را ان جا را وقتى كه دقیقا به اصطلاح خورشید سر ساعت دوازده زوال پیدا كرده همان جا را مبدا براى ظهر كوك كردند و دیگه بر طبقش عمل كردند حال با خورشید نیم ساعت شش ماه بعدش عقب بیاید شش ماه بعد نیم ساعت برود جلو ان ها دیگه مبدا دیگه مشخص شد و بر همان منوال ساعت ها دیگه تنظیم شد

 سوال:

 جواب: ان هم همین طوره همان زمان هم مرحوم آقا گفتند گفتند آقا با تاریخ قمرى اصلا نمى‌شود مملكت را گرداند تاریخ قمرى خیلى ما اصلا تاریخ شمس را كفر مى‌دانم دیگه ما كه اصلا در این قضیه كه از آقا داغ تریم در تاریخ در قضیه تاریخ، تاریخ قمرى باشد ولى صحبت در این است كه یك تاریخ را شما باید یك تاریخ را تاریخ من در آى یك تاریخ من در آرى قرار بدهید براى تنظیم اوقات میلادى اصلا نه میلادى نه شمسى نه هجرى نه هیچى آقا ما اصلا فرض كنید كه تاریخ فرض بكنید كه جنگ جهانى دوم معیار قرار بدهیم تاریخ فرض بكنید كه اختراع مثلا میكروب به وسیله پاستور هر چیزى مى‌خواهد باشد شما بالاخره باید یك تاریخ دقیقى شما براى نظام و امروز باید داشته باشید این هست با تاریخ قمرى نمى‌شود تاریخ قمرى دقیقش همینه كه شما دارید؟؟؟ مى‌بینید این دقیقش است این قدر بالا و پایین مى‌كنند آخر هم چند دفعه است ما داریم مى‌بینیم خلاف شده خیلى‌

 سوال: كاریكاتور درست كنید بدهید دست خواننده ها خودشان هر روز ببینید

 جواب: همین وضعى كه الان است همین دلیل بر این است كه پیغمبر كه فرمودند صوم لرویت و افترولرویت همینه براى همینه كه آقا ماه را دیدى برو بخور دیگه، دیگه چكار دارى كه حالا چیزه این و براى این كه حالا این طور و آن طرف دیگه دیر نمى‌شود براى ادارات هم كه طورى نمى‌شود براى ادارات بر دارى بیایى‌

 تاریخ دقیق داشته باش مسائل دقیق داشته باش و منتهى ها، ماى شیعه و مسلمان مى‌گوییم از هجرت پیامبر همان طورى كه تاریخ قمرى ما تاریخ قمرى ما تاریخى است مطابق با هجرت با پیغمبر حالا كه قرار بر این است كه ما یك تاریخ دقیق هم قرار بدهیم آن را هم هجرت پیغمبر قرار بدهیم منتهى شمس كنیم این فقط یك جنبه اعتبارى دارد یعنى اسم هجرت پیغمبر رویش است ولى در واقع تاریخ قمرى است كه منطبق با ان هجرت است این از باب شرافتى است كه ما مى‌گوییم باید پیغمبر باشد و الا خوب هیچى‌

 سوال: مى‌گویند شمس هجرى شمسى یعنى هجرت را آمده اند ملاك قرار داده اند و شمس را گذاشته اند رویش‌

 جواب: بله‌

 جواب بله مى‌دانم مى‌گویم هجرت را ملاك قرار دادن غلط چرا؟ چون پیغمبر كه فرض بكنید كه ان روز اول كه وارد مدینه من باب مثال شدند به تاریخ شمسى كه وارد مدینه نشدند به تاریخ قمرى شدند چطور ممكن است جمع بین هجرى و شمسى این اصلا غلط است مگر این كه ما بگوییم فرض كنیم پیغمبر ان روز، روز چى بوده روز دوم اردیبهشت بوده‌

 سوال: خوب این ها همین طور حساب مى‌كنند كم كردن دیگه سال یازده روز فرقش‌

 جواب: نه مى‌دانم آخه ان روز كه این ها حساب كردند این بر اساس چیز كردند یازده روز تفاوت است‌

 سوال: دقیقا همان روز را در آورند دقیقا همان روزى كه مثلا

 جواب: آخه ان روز كه اول فروردین نبوده، اول فروردین نبوده‌

 سوال: اول محرم هم نبوده‌

 جواب: بعد یك چند روزى اضافه كردند قبل از محرم بوده‌

 سوال: طبق همین حساب پیش رفتند

 جواب: مثلا حساب كردند كه روز مثلا هر روزى از سال كه هست حالا مثلا

 ان را سال اول حساب مى‌كنند مثلا شش ماه ولو هست ان شش ماه بشود یك سال كه بعد دیگه وقتى كه به سران مثلا سال چیز مى‌رسد اول فروردین مى‌رسد دیگه ولو پیغمبر اول فروردین نرفته ولى اول فروردین سال جدید به حساب مى‌آید این طورى به هر صوت بایستى كه تاریخ دقیق داشته باشیم حالا هر چه كه بخواهد باشد فرقى نمى‌كند و الا لنگ مى‌شویم ان اعتبارى بالاخره یا شاه یا مسلمین باید دست از این مسائل عادى و زندگى بردارند بروند سوار الاغ بشوند یا این كه نه دیگه اگر شما این وضع و این خصوصیت را مى‌خواهید باید بر طبقش قوانین را هم بیاورید یك دفعه یك بنده خدایى بود حالا اسمش را نمى‌آورم ما با او صحبت مى‌كردیم آمده بودیم از یك جاده از مشهد مى‌آمدیم راننده بود داغ كرده بود گفت آن اسلامى كه نتواند تاریخش را تاریخ قمرى بكند ان اسلام اصلا ناقص است گفتم خوب بسیار خوب ما هم قبول داریم همه این ها را حالا راه برو تصادف نكن تا من بهت بگویم نزنى توى كوه گفتم بسیار خوب بنده هم قبول دارم اسلامى كه نتواند مسائل‌

 پایان قسمت‌A

 چقدر شما به ما مهلت مى‌دهى كه بروند زحمت بكشند و یك قانونى در بیاورند یك نظامى كه بتواند با ساعت غروب كوك و با تاریخ قمرى تمام نیازات امروز را بر آورده كند گفتم چقدر به من مهلت مى‌دهى همین جا بگو ببینم یك ماه دو ماه بالاخره یك مهلتى به ما بده دیگه الان كه مى‌گویى كه نمى‌شود باید برویم دنبالش ما مى‌گوییم قبول داریم مى‌رویم دنبالش و به یك برنامه ریزى دقیق كامپیوترى مى‌رسیم كه ان برنامه كامپیوترى با این جنگل مولایى كه عرض كردم بتواند تمام نیازهاى بشر امروز را با ساعت غروب كوك و با تاریخ قمرى بر آورده كند چقدر به من مهلت مى‌دهى یك سال این مدت یك سال آیا اسلام ناقص یا نه ما هم همین را مى‌گوییم این مدت یك سال پس شما اجازه دادید امضا مى‌كنید كه ما به تاریخ شمس ساعت ظهر كوك عمل كنیم درست شد بنده مى‌گویم این یك سال اگر صد سال بشود تو نمى‌تونى تو مى‌گویى من مى‌توانم برو بالاخره این یك سال باید بگوین یا اسلام ناقص یا باید بگوین اسلام كامل تو نمى‌فهمى اسلام كامل چه راعى‌

 دارى بگوین اسلام ناقص براى رفع نقصش باید این كار را بكنیم این یك؟؟؟ الان شما مى‌گویى حالا بعد از یك سال و دو سال یك هم چنین كامپیوترى بدست آوردن پنجاه سال ان اسلامى كه پنجاه سال نتواند به یك برنامه اى را ارائه بدهد كه مطابق با چیز آیا این اسلام مسخره نیست حالا گیرم بر این كه كامپیوترى بیاید بعدا در ده سال دیگه بتواند ساعت غروب كوك را براى نیازهاى ما چیز كند آخه مگر شما بدهى دارى به كسى بابا مگر مریضى این چه اسلامى كه پنجاه سال شصت سال این نتواند ناقص باشد نتواند خودش را با نیازهاى روز هماهنگ كند این اسلام ناقص نیست من از این طرف ایراد مى‌گرفتم مى‌گفتم همین كه شما مى‌گویید مى‌رویم دنبالش دلیل بر این است كه این دلیل غلط اسلام نتوانسته خودش را تطبیق بدهد دیگه و الا خودش مى‌آمد یك برنامه اى را ارائه مى‌داد آمده از یك طرف گفته واجب ساعت غروب كوك از یك طرف مى‌گویند آقا پس این را كار را چكار كنیم مى‌گوید من نمى‌دانم این ناقص از یك طرف واجب تاریخ قمرى از یك طرف آقا پس با نیازهاى روز چه كنیم من نمى‌دانم خودتان بروید این ها معلوم كه ناقص ان اسلامى كه مى‌گوید. ان هم قمر را گذاشته این جا این مى‌شود كامل قمر بیاید سر ذیقعده ببین برید بشین بشین توى خانه ات ان اسلامى كه گفته ماه رمضان باید روزه بگیرى خودش هم معیار را چى كرده قمر قرار داده وقتى قمر را دیدى روزه بگیرند بدى نگیر بعد معلوم شد قضا كن مشكلى پیش نمى‌آید این مى‌شود دین كامل دین كامل ان دینى است كه مشكلى را براى جامعه بوجود نمى‌آورد آقا كى باید كه من باب مثال چیز بدهیم زكات بدهیم آن وقتى كه دانه مى‌شود مى‌شود كه زرع به حصارش مى‌رسد آن وقت چیه؟ زكات آقا كى بایستى كه من باب مثال خمس بدهیم؟ آن وقتى كه؟؟؟ سالت را حساب مى‌كنى هر مقدار كه زیاد آمد خمسش را باید بپردازى نمى‌آید بیندازد مكلف را در یك دست انداز و در یك كلفتى كه نتواند از عهده ان بر آید این مى‌شود دین چى؟ دین كامل اى دین كامل اما اگر بیاید بگوید اسلام بگوید اگر الان پیغمبر بیاید بگوید پیغمبر آمد بعد از هزار و چهار صد سال گفت حرام است بر شما كه به ساعت ظهر كوك عمل كنید مى‌گوییم بسیار خوب حرام است پس‌

 بنابراین نه اداره اى باید باز بشود نمى‌دانم ارتباطى برقرار بشود هیچى، هیچى نه امروز نیاز این است خوب نیاز این است چكار كنیم با ساعت غروب كوك شما مى‌گوید بروید دنبالش خوب برویم حالا برویم دنبالش اولا آیا بهش مى‌رسیم یا نه یك نایتا تا وقتى كه بهش نرسیدیم شما این روش ما را امضا مى‌كنید یا نه آیا پیغمبر مى‌گوید با وجود این كه ناقص است امضا مى‌كنم خوب این دین مى‌شود دین ناقص دیگه این كه دین ناقصى شد دینى كه نتواند به نیازهاى جامعه چى؟ پاسخ بدهد این دین ناقص است حالا ایشان هم رانندگیش را كرده و

 سوال: آیا هر مسلمانى باید ساعت غروب كوك داشته باشد و یك تاریخ قمرى براى خودش به شخصه‌

 جواب: بله‌

 سوال: و یك ارتباط براى‌

 جواب: بله ارتباط براى كلاسش درسش فلانش اداره اش چك و سفته اش كارهایى كه انجام مى‌دهد ارتباط بین المللى تجار فلان این حرف ها این ها همه باید باشد

 سوال: اگر ان در مورد امام زمان چى مى‌شود

 جواب: ان هم این طور است اگر امام زمان هم بیاید باید یك تاریخ شمس بیاورد باید یك ظهر كوك بیاور امكان ندارد مگر این كه این نظام را كلش را بر دارد بگوید آقا بیاور بیل و كلنگ و خیش و همین به جاى هواپیما الاغ راه بیندازیم توى اگر این طور بگوید بله اصلا اگر این طور بگوید ساعت هم برداشته مى‌شود مگر زمان پیغمبر ساعت بود اصلا بگوید آقا ساعت نمى‌خواهیم اگر امام زمان (عج) بیاید و این كار را بكند امام زمان هم نمى‌تواند امكان ندارد امكان نداره اصلا مستهیل است با شما با ساعت كوك با دو تا شهر نمى‌توانید تماس بگیرید بخواهید در یك كشور و بعد هم با كشور هاى دیگر

 سوال: شمس بهتر از میلادى است‌

 جواب: خوب بله شمس بخاطر این كه پیغمبر است بخاطر این كه اسلام؟؟؟

 ادیان را كرده شمس بخاطر این است كه هجرت پیامبر است‌

 سوال:

 جواب: یك چنین چیزى را بعضى از مفسرین مصرى گفته اند ظاهرا یك انطباقى كردند گفتند بین قمرى و؟؟؟ دیدند شمس همیشه اسلام ببینید طرح هایى داده كه خودش قابل اجرا بوده فارابى یك كتاب دارد به نام مدینه فاضله افلاطون بله فارابى هم دارد افلاطون هم دارد یك كتابى دارند به نام مدینه فاضله رساله اى دارند در این خوب مطالب خیلى خوب مطرح است آیا در این مطالبى كه شما مطرح كردید قابل اجرا هم گذاشتید یعنى آدم باید این طور باشد همسایه اش این طور حكومت این طور باشد فلان حرف خیلى خوب ولى صحبت سر این كه پیاده كردنش در جامعه است آیا این هم مى‌شود پیاده بشود یا این كه در عالم ذهن و این ها مثل این كه مثلا به طور كلى مى‌گویند از یك نفر سوال كردند كه یك شیخ جواد شرى بود رفته بود آمریكا بعد از مدتى كه برگشته بود گفتند نجف چطورى گفته بود (قد اتونى منفصلتون ان كره ات الاصل) نشستند پیش خودشان هیچ خبر ندارند مسائل را الان نگاه كنید توى تقریرات مثلا مى‌گوید اگر سلطان نمى‌گوید رئیس جمهورى اگر مولا سلطانى حكم به رعیت كند این توى همان عالم پادشاهى و سلطنتى و این ها اصلا از ان مثلا خارج بشوند از ان وضعیت و این ها محیط بسته و این ها از حد همین كه قد منفصلتون‌

 سوال: روحانى بوده‌

 جواب: بله از علما بوده‌

 سوال:

 جواب: و این مسافرتها اصلا خیلى مهم مثلا اصلا به طور كلى بینش انسان را نسبت به قضایا و مسایل خیلى باز مى‌كند مسافرتها ارتباطات انسان با افراد مختلف نیازهاى ان ها را انسان بفهمد تا این كه آدم بشیند آقا یارو آمده مرتیكه امده اعصابمون استغفرالله مى‌گوید اتفاقا بحث دیروزى سقط سنین را باید غسل كند تو یك روایت آورده كه مثلا

 سقط سنین بعد هم ان فتوى مى‌دهد كه بایستى كه بله برش غسل واجب است و باید غسل بكند و گرنه قضا باید به جا بیاورد بچه شش سال بابا ما غذا دهنش مى‌گذاریم الان آقا سید محمد رضا ما هشت سالش تمام است من غذا بهش ندهم مى‌افتد و مى‌میرد غذا نمى‌خورد چى چى سته سنین بایستى كه اصلا خیلى بسته بودند انا هر چى بسته بودند الان امروز زیادى دیگه باز شدن و ولنگ باز شدند و به احكام بى اعتنا شدند و مسائل را سر سرعت الان این طرف قضیه افتادند این همه الان مسخره هایى كه شما مى‌بینید شده سروش و غیر سروش و؟؟؟ و احمد امین و دیگران آمدند به اسلام و یا مثلا سایر افراد آمدند كردند و این ها به خصوص جدید این است كه اصلا به طور كلى از میان جامعه و نیاز امروزها اصلا غفلت كردیم فرض كنید كه حالا سلمان رشدى آمده یك كتابى نوشته راجب پیغمبر شما شما كه فتوى مى‌دهى این را باید بكشنش اصلا مى‌دانى این فتوى شما قابل پذیرش نیست براى غرب چطور یك دفعه فرض اگر بیایند به شما بگویند آقا یك اسم یك آدمى را آوردند توى خیابان نشان مى‌دهند شش تا لكه داره نمى‌دانم چهل تا دست دارد بیست تا دست دارد مى‌گن آقا یك همچین چیزى محال است الان طرز تفكر غرب الان طرز تفكر غرب و مردم یك همچنین فتوایى را حكایت از روح توحش مى‌دانند نمى‌شود آمد انسان آقا بایستى كه منطبق با ظرفیت افراد باید بیاید چیز كند شما مى‌خواهید یك سلمان رشدى را اعدام كنى كسى چیز ندارد آقا تمام ملت ازت برگشت از اسلام برگشت این ها منتظر همین بودند دیگه اصلا همه برگشتش دیگه این چه اسلامى‌

 سوال: از باب تقیه یا این كه حكمش در حكم هاى ما هست‌

 جواب: بله حالا فرض بكنیم شما باید دقت بكنى آیا واقعا سلمان رشدى در چه وضعیتى بوده آیا اسلامى كه ان داشته اسلامى كه شما و آقاى كرمى داشتید كه نسل اندر نسل روحانى بودید و در بیت علم و هر روز حرم امیر المومنین مشرف مى‌شدید و این جا مرحوم ... این طورى بود به آدمى بوده كه اسما مسلمان بوده و حالا اصلا نمى‌داند پیغمبر كى بود انم یك آدم عادى بوده جایى كه آقاى شریعتى و

 امثال این ها بیایند بگویند پیغمبر یك آدم نابغه فقط بوده دیگه شما از سلمان رشدى چه توقعى دارید كه توى هند بزرگ شده واین ها و حالا یك نویسنده است حالا این این طور بعد هم شما فرض بكنید من نمى‌خواهم از سلمان رشدى دفاع كنم من مى‌خواهم فقط این مطالب را باز بكنم از این بستگى و تعصب ما بیایم بیرون جایى كه الان اگر یك نفر بیاید روى زنش یك زن دیگر بگیرد این همه منفور اجتماع مى‌شود ان وقت بیایند بگویند آقا پیغمبر نه تا زن داشت با یه روایتى چهارده تا زن داشت آخه طرف چه فكرى با خودش مى‌كند مى‌گوید این یك آدم شهوت رانى بوده دیگه یعنى شما خودتان را جاى این بگذارید چى مى‌گویید آیا این واقعا فهمیده كه پیغمبر تمام كارهایش بر اساس مصالح و مفاسد بوده آیا این فهمیده كه پیغمبر اصلا شهوت نداشته سفیها مى‌گویند چشمش به زینب افتاد عاشقش شد این را سفیها دارند مى‌گویند شما نمى‌گویید (مرتد فلما قضا زیتون منها وتر و زوجنا ذلك) مى‌گویند چشمش، پیغمبر به زینب افتادى اشقش شد چرا نمى‌آیید اعدام كنید آخه پیغمبرى كه چشمش به زن مردم بیفتد عاشق بشود بعد بلند شود دنبالش برود خدا هم بخاطر این كه حالا پیغمبر خوشش آمده عداوت و قهر و بین ان دو تا مى‌اندازد اونم از نظر تكوینى كار مى‌كند بعد او را طلاق بدهد پیغمبر او را بگیرد اى بابا عجب پیغمبرى ما داریم شما این قضیه را نسبت به یك فرد این مقدار بر نمى‌تابید نمى‌پذیرید این مقدار چیز نمى‌كنید حالا رسول خدا اینى كه اصلا نمى‌تواند از جاش حركت كند بلند بشود بیاید پیش مردم توى مردم ان وقت بیاید توى این افكار حالا این سلمان رشدى هم همینطوره بوده یعنى من نمى‌خواهم دفاع كنم من مى‌خواهم بگویم كه اگر ما یك بینشى نسبت به غرب و بله یك نفر است یكى و این اصلا آلت استعمار است كه البته سلمان رشدى هم این طورى ها من این را مى‌دانم اینى كه مى‌خواهم مى‌خواهم بگویم اتفاقا راى من این كه اصلا سلمان رشدى نویسنده اى‌

## درس ١٦١

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

## تطبیق متن‌

 ثم اذا الوحظ بما هو مفهوم من المفهومات و وصف من الأوصاف استونف النظر فى لزومه أولا لزومه‌

 لزوم حالا این ضرورت كه به لحاظ عالى جهت در قضایا و ماده در قضایاى خارجى بود اگر ملاحظه بشود یك مفهومى است از مفاهیم و ذهن این را جزء مفاهیم به حساب مى‌آورد. زیرا اگر آنرا از مفاهیم به حساب نمى‌آورد، حتى در جهت قضیه هم نمى‌توانست آنرا به كار بگیرد. بالاخره معناى حرفى هم مفهوم است. منتهى این مفهوم یكوقت مفهومیتش را از دست میدهد و لحاظ عالى پیدا مى‌كند. زیرا عقل و ذهن به جاى «من» «فى» نمى‌آورد. و اینكه «من» را مى‌آورد معلوم مى‌شود كه یك مفهومى را تصور كرده، منتهى وقتى در لحاظ خارجى، و قضیه خارجى به كار مى‌برد، آن مفهوم را باالاستقلال قصد نمى‌كند. (و وصف ما من الاوصاف استونف نظر) نظر مستأنف مى‌شود در لزوم امكان یالا لزوم امكان. یعنى وقتى كه نظر را دوباره به این لزوم یا امكان در قضیه ممكنه برگردانیم مى‌گوئیم این امكانى كه جهت در این قضیه بود، آیا این امكان لازم براى قضیه است یا لازم نیست. این استیناف نظر، به این واسطه است كه ما امكان را در اینجا به عنوان یك مبتداء یا به عنوان موضوع در قضیه مد نظر قرار میدهیم و به این واسطه از لحاظ عالى مى‌افتد (فالموصوف بامتناع الانفکاک عن الملزوم) موصوف به امتناع انفكاك ازملزوم‌ (لیس إلا اللزوم الملتفت إلیه و المنظور و فیه بالذات) الان موصوف ما همان امكان یا لزوم است فرق نمى‌كند. امكان یا لزومى كه جهت در قضیه جهت بود و لحاظ عالى بود. این موصوف كه ما برایش وصف مى‌آوریم‌ (ممتنع النفکاک عن الملزوم) است و نمى‌شود از ملزومش جدا باشد یعنى لزوم نمى‌تواند از لزومى كه جهت در قضیه واقع مى‌شود جدا باشد. امكان نمى‌تواند از لزوم جدا باشد. امكان در یك قضیه ممكنه لزوم دارد. پس امكان نمى‌تواند از لزوم جدا باشد. امكان باید لازم‌

 باشد زیرا اگر لزومش را از دست بدهد انقلاب لازم مى‌آید، انقلاب قضیه ممكنه، امكان ذاتى یا به امتناع، یا به وجوب ضرورى و این محال است. پس این موصوف، این امكان، این ضرورت كه موصوف است به امتناع انفكاك از ملزوم خود لیس إلا اللزوم الملتفت إلیه) این لزوم اول كه جهت در قضیه بود فرق مى‌كند. این لزوم لزوم ملتفتٌ الیه و منظورٌ فیه و منظورٌ الیه است‌ (لا بما هو لزوم) نه اینكه از نقطه نظر ضرورتش در قضیه متصف به امتناع انفكاك است. نه، این لزوم خودش فى حد نفسه، موضوعٌ مفهومٌ، مستقلٌ، موضوع است و مفهوم است و مستقل است. (و لاضروره فى کون کل لزوم ملتفتا إلیه منظورا فیه بالذات) ضرورتى ندارد هر لزومى كه ملتفتٌ الیه است و به اوالتفات مى‌شود «منظورٌ فیه به الذات باشد و مشكلى در اینجا پیش نمى‌آورد (فلا محاله تنقطع خطرات الأوهام فى مرتبه من المراتب) وقتى ما ضرورتى را كه در قضیه است و ملتفتٌ الیه است، لحاظ نكردیم، این ضرورت را عقل در اینجا انجام میدهد. مى‌گوید عقل این كار را انجام ندهد. هیچ ضرورتى ندارد كه بیائید و یك جهت قضیه را كه لزوم است بیاورید و موضوع قرار بدهید و لوازمى را برایش ثابت بكنید. آیا امكانى كه در این قضیه است ضرورت دارد بر این قضیه یا ضرورت ندارد؟ مى‌گوئیم بله، ضرورت دارد. پس حمل ضرورت بر امكان در اینجا یك قضیه ذهنى دیگر است. مى‌گوید ذهن این كار را بكند یا نكند اشكالى وارد نمى‌شود. ضرورتى ندارد كه ذهن براى اینكه زید را ممكن الوجود كند قضیه بى‌نهایت اول را در خودش بوجود بیاورد تا بعد بتواند یك قضیه خارجى را القاء كند. ذهن نگاه مى‌كند به ماهیت زید و به وجودى كه نبوده است و حالا این وجود آمده و یك امكانى را انتزاع مى‌كند. همینقدر كه ذهن نگاه مى‌كند كه زید دیروز نبوده است و حالا از شكم مادر بدنیا آمده «هذا و معنا الامكان» حالا بیاید و در ذهن خودش هزار تا قضیه متسلسل را بچیند. شما بچینى یا نچینى زید بدنیا آمده است این ماهیتى را كه شما مى‌خواهید ثابت كنید امكان به آن صادق است. بالاى سر مریض نشسته و مى‌گوید واجب است كه بر این امكان وجود صدق كند و دارد قضایاى ذهنبه را درست مى‌كند مى‌بینند بچه بدنیا آمد خیلى قضیه را طول‌

 ندهید مشكل حل شد. این امكانى كه جهت در قضیه است یك تامل ذهنى است حالا بعد بیاید بنشیند و بگوید حالا ایشان بدنیا آمدند و لباس وجود پوشیدند ببینیم باز امكان براى او ضرورى است یا وقتى بدنیا آمدند قضیه ممكنه به ضروریات بر مى‌گردد. مى‌گوئیم نه، همانطور كه در بقائش قضیه، قضیه ممكنه بود در استمرارش هم قضیه، ممكنه است. حال آیا این وجود مستمر، منقلب به ضرورت شد دیگه حتما باید استمرار داشته باشد؟ نه یكدفعه من باب مثال بچه مریض مى‌شود مى‌افتد و فوت مى‌كند. یعنى اینكه امكان ذاتى در هر حالى و در هر جهت، لا ینفك از ممكنات و از موصوف متصف به امكان خواهد بود در مقام تعین و خلق، امكان ذاتى همه خواهد بود. این معنا، معناى امكان است. حال این امكان ضرورت دارد بر قضایاى ما، بین این امكانى كه موضوع قرار گرفته و آن ضرورتى كه بر این حمل مى‌كنیم، آیا اینكه ضرروت را براى امكان آوردیم، ضرورت دارد یا نه به جاى ضرورت مى‌توانستیم امتناع بگذاریم، آیا به جاى آن قضیه ذهنى مى‌توانستیم امتناع یا امكان بگذاریم، اگر اینطور بود باز انقلاب پیش مى‌آمد و تسلسل لازم مى آمد. ایشان مى‌گویند ضرورت ندارد كه یك جهت قضیه اى كه ذهن مى‌تواند مفهوم قرار بدهد، حتما آن جهت قضیه را مفهوم قرار بدهد یك چنین ضرورتى وجود ندارد. و شما هم بیخود زحمت نكشید. بیش از این كار دارید اینها براى آدمهاى بیكار است. واقعاً یك عده باید همینطور بیكار بمانند.

 سوال: ممكن، ممكن است به ضروره، واجب هم واجب است به ضروره، ممتئع هم ممتئع است به ضرورت این یك أمر بدیهى است. آیا ایشان بیش از این مى‌خواهند بگویند؟

 جواب: بله ایشان هم همین را مى‌خواهند بگویند. مى‌خواهند بگویند این یك مسأله عادى است و مطلب عادى است كه به جهت قضیه، در خارج بر مى‌گردد. حالا شما این جهت عادى را .....

## درس ١٦٢

## مراتب تسلسل و امتناع تسلسل به وجودِ موضوعات مختلفه و متكاثره‌

 وهذا أولى مما تجشمه صاحب حواشى التجرید فى فک هذه العقده أن تلک اللزومات موجوده فى نفس الأمر بوجود ما ینتزع هى منه و لیست موجوده لصبور متغایره و الوجود الذى هو مقتضى صدق الموجبه أعم من الثانى‌

 ـ بحث، راجع به مراتب تسلسل و امتناع تسلسل به وجودِ موضوعات مختلفه و متكاثره بود ـ ، و اشكالى كه برجهات ثلاث شده بود، آن اشكال لزومِ تسلسل ذهنى به وجود موضوعاتِ مختلفه و متكاثره بود. و جوابى كه مرحوم آخوند به استحاله تسلسل، در صورتِ وجود خارجى دادند این بود كه چون جهات ثلاث در قضایاى ذهنى به صورت آلى هست و به صورت استقلالى نیست، لذا جهات ثلاث با قطع تعمّل عقل، موجب قطع مراتب تسلسل او خواهد شد و یكى بر دیگرى در ذهن ترتّب ندارد، یعنى تفاوت و اختلاف بین جهتِ آلى و جهتِ استقلالى در ذهن موجب مى‌شود كه قضیه ما در ذهن از جهت آلى به جهت استقلالى برگردد لذا در همان جا تسلسل قطع مى‌شود و آنجا اصلًا تسلسلى دیگر وجود ندارد، به عبارتى دیگر در آن قضیه‌اى كه حكایت از یك قضیه خارجى بكند، و حكایت از یك واقعه خارجى بكند، جهتِ در آن قضیه، جهتِ آلى است و اگر بخواهیم روى آن جهت نظر بدهیم و به عنوان یك مفهوم استقلالى مورد توجه قرار بدهیم آن جهت، جهتِ استقلالى مى‌شود. پس هیچ ارتباطى بین قضیه اوّل و قضیه دوّم كه مى‌فرمایند قضیه دوّم مترتّب بر قضیه اوّل است نخواهد بود چون در قضیه اولى، جهت قضیه لحاظِ آلى شده است و در قضیه دوم كه ذهنیه است جهت، جهت استقلالى شده است. لذا این دو ترتّبشان بر همدیگر نیست.

 در اینجا مرحوم دوانى یك جواب دیگرى را از این اشكال مى‌خواهد بیان كند. ایشان مى‌خواند بفرماید كه: آنچه كه در قضیه خارجیه یا ذهنیه مورد لحاظ قرار مى‌گیرد فرق نمى‌كند كه در این قضایا كیفیت، وجود موضوع است. یعنى وجود موضوع در قضایا به لحاظِ خودِ قضایا متفاوت است. گاهى از اوقات ما حكمى را بر

 یك موضوع مى‌بریم چون این موضوع داخل در تحت موضوع دیگر است لذا بر این موضوع حكم كردیم. مثلًا من باب مثال، ایشان این طور مثال مى‌زنند: اگر در نظر بگیرید دو سر یك آهن را كه یك سرش را در آتش بگذارید مى‌گویید یك سر آهن داغ است و یك سر آهن سرد است الآن حكمى را كه بر آهن به لحاظِ اتصالِ جسمى او این حكم را كردید یعنى چون آهن داخل در جسم متصل است به خاطر اتصال، این حكم را كردید كه یك سر او گرم است و یا یك طرف او سرد است موضوع ما موضوع خارجى كه یك سر آهن باشد نیست. بلكه آنچه كه در خارج است عبارت از جسم متصل است. این جسم متصل موجب شده است كه شما حكم بر یكى از دو طرف حدید، به حرارت یا به برودت كنید.

 ایشان مى‌فرماید گاهى از اوقات موضوع ما و قضیه ما، این موضوع به لحاظ مقتضاى حال به لحاظ مقتضاى‌حكم و موضوع، موضوعِ خارجى‌خودش را مشخص مى‌كند و خودش را نشان مى‌دهد فرض كنید اگر ما حكم بر یك جسمى به وجودش كردیم حتماً حكم به تحیز بالفعلش هم مى‌كنیم این لوازمى است كه جسمیت این لوازم را براى خودش بوجود مى‌آورد یا اینكه اگر شما حكم كردید به حرارتى كه مترتب بر نار است اقتضاى فعلیتِ هر دو لازم و ملزوم را مى‌كند و این طور نیست كه نار فعلیت داشته باشد امّا حرارتى كه لازمه اوست، آن حرارت بالقوه باشد، اگر نار بالفعل است، حرارت آن هم بالفعل خواهد بود و اگر حرارت بالفعل است ـ لازم أعم از ملزوم است ـ حتماً نار او هم باید فعلیت داشته باشد یا اینكه فرض كنید اگر حكمى كردید بر یك قضیه ممكنه این حكمى كه شما الآن بر یك قضیه ممكنه مى‌كنید لازم نیست كه حتماً وجود او و وجود موضوع او، در خارج بالفعل باشد بلكه وجودش بالامكان است.

 مثلًا مى‌گویم ـ الانسان له یدان و له رجلان و له كذا ـ ، الآن حكم بر امكان در یك قضیه ممكنه الانسان، ممكن الوجود است مى‌كنیم، این حكم بر فرضِ وجود مى‌گوئیم له یدان و له رجلان، نه اینكه بالفعل انسان هست و رجل و ید هم باید داشته باشد، یا اگرحكمى بر یك موضوع و بر یك قضیه‌اى مى‌كنید و جهتش دائمه‌

 است حتماً باید موضوع او مدام وجود داشته باشد. این موضوعات مختلفى است و نحوه وجودِ موضوعاتِ مختلف را در این مسئله بیان مى‌كند. در موارد مختلف نحوه‌اش بیان مى‌شود. و یا ممكن است گاهى یك شیئى وجود خارجى داشته باشد ولى لازمش وجود نداشته باشد، فرض كنید كه مى‌گوییم: الاربعىُ زوجٌ. این اربعه خودش وجود خارجى دارد ولى محمولش یك امر انتزاعى است محمول او كه زوجیت باشد وجود خارجى ندارد اربعه در خارج وجود دارد چهار تا كتاب را شما بگذارید اربعه مى‌شود، مى‌گویید اربعه زوج است یا فرد مى‌گویید زوج است این زوجیت الآن وجود خارجى ندارد، اربعه وجود خارجى دارد و محمول یك محمول انتزاعى است و در بعضى از موارد هم محمول و هم موضوع هر دو یك امر انتزاعى هستند و هر دو، ما به الإنتزاع دارند فرض كنید كه مانند قضایاى ذهنیه كه محمول و موضوع وجود خارجى ندارد. مثل همین قضیه‌اى كه‌ایشان‌مى‌فرمایند و ما الآن مطرح مى‌كنیم، در وهله اول مى‌گوئیم زیدٌ ممكن الوجود، كه امكان، جهتِ براى این قضیه حساب مى‌شود، بعد ما این امكان را مفهومِ مستقل قرار مى‌دهیم و محمولى براى آن مى‌آوریم مى‌گوییم الامكان بالضرورى، ضرورىٌ لِوجود زید، یعنى امكان براى وجود زید ضرورت دارد. الآن این امكانى كه موضوع قرار گرفته شده و محمول او كه بالضرورى است، براى وجود زید ضرورت دارد و هر دو وجود خارجى ندارند، امكان وجود خارجى ندارد، محمولش هم وجود خارجى ندارند. ولى هر دو امر انتزاعى هستند قضیه اول عبارت است از همان زید خارجى، پس قضیه اول ما كه زید است ـ زیدٌ ممكن الوجود ـ این موجب شده است كه شما قضایاى بعدى را از آن انتزاع كنید پس برگشت وجودى كه در قضایاى بعدى است به وجود واحد است. آن وجودِ واحد همان وجود زید خارجى است كه آن قضیه ذهنیه ما حكایت از آن زید خارجى مى‌كند، و ما وجودات متعدده نداریم كه شما اشكال كنید و یا تسلسل لازم بیاید در تسلسل موجودات متعدده موضوع است و هر كدام مترتب بر یكدیگرند، پس بنابراین تسلسل ذهنى هم محال ولى در اینجا موضوعات؛ اصلا وجود خارجى ندارند، مثل اینكه شما یك قضیه ذهنیه را بر یك قضیه دیگر در

 خارج حمل كنید، آن قضیه هم بر یك قضیه دیگربما یك محمول را حمل كنید بر یك موضوعى كه هیچ كدام در خارج وجود نداشته باشند، در اینجا تكثّر لازم نمى‌آید، انتزاع لازم نمى‌آید، این یك مسأله انتزاعى است، اموراتى را كه شما بر ماهیات حمل مى‌كنید تمام اینها وجود خارجى ندارد فقط وجودش در ذهن است، معقولات ثانى و امثال ذلك و وجودِ متكثّره خارجى است كه موجب استحاله تسلسل خواهد شد، اما اگر یك وجود بیشتر نبود وهزار قضیه از آن انتزاع بشود آن تكثر لازم نمى‌آید. فرض كنید كه من باب مثال یك زید است كه ما از آن قضیه همین طور انتزاع مى‌كنیم زید به لحاظ أنه انسانٌ، انسان مى‌شود و به لحاظ أنه حیوانٌ، حیوان مى‌شود و، زید به لحاظ أنه أبیض مى‌گویم أبیض، زید به لحاظ أنه ذو كَمٍّ مى‌گویم: یك مترو هفتاد سانت قدش است. زید به لحاظ أنه عالمٌ مى‌شود عالم. زید به لحاظ أنه منتسب إلى أبیه مى‌گوییم: ابن فلان، یك زید خارجى است ولى عناوین متعدده‌اى كه مى‌آوردیم موجب تكثّر زید نخواهد شد. این طور نیست كه هر عنوان كه رویش بار كنیم یك زید این وسط درست شده باشد زید یكى است و لكن عناوین إلى ما شاء الله زیاد است. این هم موجب استحاله نیست.

 در ما نحن فیه، هم همین حرف را مى‌زنیم مى‌گوییم بله این قضایاى ذهنیه كه الآن شما یكى را بر دیگرى مترتب مى‌كنید، بالأخره به یك وجود موضوع نیاز دارد و این موضوع وجودش واحد است، وجودش دیگر متكثّر نیست. وجودش هم عبارت از این است كه مى‌گوییم: زیدٌ ممكن الوجود. وجود زید در خارج است و داریم مى‌بینیم، مى‌گوییم زیدٌ ممكنُ الوجود، این وجودى كه هست امكان جهت براى این قضیه هست. اینكه مى‌گوییم زیدٌ موجودٌ این كه مى‌گوئیم زیدٌ موجودٌ جهت قضیه چیست؟ بالامكان. این امكانى كه الآن جهت قضیه است این امكان را انتزاع مى‌كنید و موضوع قرار مى‌دهید همچنین برایش یك ضرورتى مى‌آورید و آن را محمول قرار مى‌دهید. و مى‌گویید امكان در این قضیه بالضرورى است اینكه امكان را موضوع قرار دادید، و برایش یك محمول بالضرور قرار دادید این یك قضیه ذهنى شد و همین طور شما هر قضیه اى كه درست كنید موجبِ تعّدد موضوع نخواهد شد.

 چرا؟ چون از آن قضیه خارجى و زید خارجى انتزاع كردید و ما به الانتزاع آن هم كه زید است واحد است، وقتى كه ما به الانتزاع زید شد، زید دیگر متكثّر نیست، پس بنابراین سلسله تسلسلِ ذهنیه قطع مى‌شود. ـ این اشكال مرحوم دوانى ـ .

 مرحوم آخوند یك نقدى بر این اشكال وارد مى‌كنند، و مى‌فرمایند كه مطلب شما در باب تصویرِ موضوعاتِ متعدده به لحاظهاى متعدده، این مسئله درستى است، بله، در قضایاى متعدده وجودِ موضوع در هر قضیه‌اى متناسب با كیفیت بین موضوع و محمول و لحاظ مى‌شود، در بعضى از موارد موضوع و محمول هر دو باید وجود فعلى داشته باشند، مثل لازم و ملزوم در بعضى از موارد، موضوع وجود دارد و محمول وجود ندارد مثل اینكه مى‌گوییم الجسم عند التقسیم لا ینتهى إلى جزءٍ، یعنى این جسم به یك جزء لا یتجزّى نمى‌رسد، این بحث تجزّى و عدم تجزّى اجسام، به یك جزء نمى‌رسد. الآن موضوع ما جسم خارجى است، محمولش چیست؟ چون وجود فعلى ندارد، این مسأله انتزاعى است در بعضى از موارد موضوع و محمول هر دو موضوع خارجى نیست، در بعضى از موارد قضیه به عنوان دائمیه مى‌باشد و هَلُّمَ جرّى.

 این مسئله در جاى خودش درست است و به این مسئله اشكال وارد نیست صحبت در انطباق قاعده كلى شما بر ما نحن فیه است، در ما نحن فیه شما مى‌فرمایید قضایاى ذهنیه ما قضایاى مترتبه‌اى كه موجب تكثّر موضوع بشود نیست، و چون موجب تكثّرِ وجود موضوع نمى‌شود، پس بنابراین تسلسل لازم نمى‌آید این مسئله در ما نحن فیه قابل خدشه است، چرا؟ مرحوم آخوندمى‌فرماید: به همین بیانى كه شما مى‌فرمایید، كه لحاظِ وجودِ موضوع به لحاظِ اختلافِ در كیفیات؛ بین موضوع و محمول است ما همین مطلب را در قضایاى ذهنیه هم مى‌زنیم مى‌گوییم كه: اگر قضیه ما قضیه خارجى باشد، یك نحوه وجودِ موضوع در آنجا هست، اگر قضیه، قضیه ذهنیه باشد بالاخره قضیهٌ. در قضیه ذهنیه و لو اینكه قضیه ما قضیه سالبه هم باشد، بالأخره ذهن باید یك تصورى از موضوع داشته باشد، حتى اگر شریك البارى را شما موضوع قضیه قرار دهید و محمولى را برآن حمل‌

 كنید، باز شریك البارى در ذهن شما وجود خارجى پیدا كرده است، منتهى نه خارجىِ خارجِ از ذهن بلكه خارجىِ به عنوان داخل در ذهن. بالأخره شریك البارى وجود دارد، محمول او هم وجود دارد در قضایاى سالبه زیدٌ لیس بقائم، زید مسلوب از قیام در ذهن شما وجود دارد، عدم قیام هم در ذهن شما وجود دارد، حالا چه سالبه به انتفاع موضوع باشد یا سالبه به انتفاع محمول باشد یا سالبه به انتفاع طرفین باشد، یعنى موضوعى نیست تا این كه قیامى در آنجا متحقق باشد، پس بنابراین به مقتضاى تحقق قضیه ذهنیه، وجود قضیه و موضوع ذهنیه لازم است باشد. نمى‌شود ذهن موضوعى را در ذهن تصور كند ویا موضوعى را قرار بدهد بدون تصور، همین كه مى‌گویید موضوعى را قرار ب‌دهد یعنى تصور كرده است، یعنى وجودش را آورده است، گرچه وجود خارجى نباشد.

 من باب مثال اگر ما قضایاى نظرى، چه تصدیقى و چه تصوریه را مترتب بر قضایاى بدیهى بدانیم، یعنى هر قضیه نظرى و اكتسابى یا اینكه هر تصور نظرى و اكتسابى بالأخره منتهى به یك تصورِ بدیهى بشود، اگر بنا باشد بر اینكه این تصوّر اكتسابى و نظرىِ ما منتهى به یك تصوّرِ بدیهى نشود محال است چرا؟ چون یك وقت قضیه اكتسابى است كه هیچوقت براى شما روشن نخواهد شد مثل این آیه قرآن كه مى‌فرماید: «یسئلونك عن الروح، قل الروح من أمر ربى» یعنى سر كارى هستیم، بگو بروید پى كارِتون، شخم تون را بزنید، شما جلویتان را نمى‌توانید ببینید، مى‌خواهید روح را بفهمید كه چیست؟ روحى كه هیچ كس از آن سر در نیاورده است مى‌خواهید بفهمید این جواب یعنى خوش آمدید.

 ولى یك وقتى یك قضیه نظرى و یك تصور نظرى مى‌خواهد براى شما روشن بشود و تبدیل به یك تصورِ بدیهى بشود، با سلسله تصوراتِ بدیهى است كه شما، یك تصور نظرى را براى خودتان روشن مى‌كنید و برایتان آشكار مى‌شود، حالا كه اینطور است پس بنابراین اگر قرار باشد در تصورات نظرى، شما به حدّ یقِفِى نرسید یعنى به اوّلیات و به بدیهیات و به مشاهدات و امثال ذالك نرسید محالیت لازم مى‌آید و اینطور نیست كه محالیت فقط در قضایاى خارجى باشد، در

 قضایاى ذهنى هم هست در قضایاى ذهنى به طورى كه وجود یك موضوع مترتب بر وجود دیگر باشد یعنى اگر فرض كردید من باب مثال از، العالم حادث ـ كه به عنوان یك قضیه نظرى هست اگر بخواهید براى شما روشن شود، باید شما از ـ العالم حادث ـ به قضایاى بدیهى برسید كه آن قضایاى بدیهى شما را به قضیه نظرى برساند اول باید مقدمات قضایاى بدیهى را در ذهن خودتان ترتیب دهید تا به واسطه او ـ العالم متغیر ـ بیاورید و بر اساس ـ كل متغیر حادث ـ به ـ فالعالم حادث ـ برسید نمى‌شود همین طورى یك دفعه بگویید ـ العالم حادث ـ ، به چه دلیل ـ العالم حادث ـ ؟ به این دلیل كه ـ العالم متغیر ـ ، به چه دلیل ـ العالم متغیر ـ ؟ به خاطر اینكه ـ العالم له جسمٌ ـ به چه دلیل ـ العالم له جسمٌ ـ ؟ به این دلیل كه ـ متحیزٌ ـ است. به چه دلیل ـ متحیز ـ است؟ به این دلیل كه ماده دارد به چه دلیل؟ هى به چه دلیل و به چه دلیل شما را مى‌رساند به یك جایى كه سئوال شما قطع شود، یعنى اگر در سلسله تصورات یا تصدیقات به یك جایى نرسیدى كه سؤال شما قطع شود این تسلسل فرق نمى‌كند، یعنى نقطه اول براى شما مبهم و مجمل است، بالاخره باید از یك نقطه این حركتِ ذهنى خود را شروع كنید.

 اگر همان نقطه اول براى شما مجهول باشد كه براى همه ما مجهول است پس بنابراین تمام این تصورات و تمام این تصدیقات همه روى هوا است. نگاه مى‌كنید مى‌بیند كه آن را روى آن بار كرده است و این را هم روى آن بار كرده است، بعضى ها منفى بافند، مثلًا فرض كنید اگر به او بگویید فلانى این كار را انجام داده حالا دو حالت دارد یك وقتى ممكن است آدم یك كارى را انجام داده است این یك مسأله عادى است یك وقت این كار را انجام داده به خاطر اینكه ریا كند. اینكه آمده حكمِ به ریا كرده است، این منفى بافى است، این از كجا ناشى مى‌شود؟ مى‌توانست این طرف قضیه را ثابت كنید. یا اینكه نسبت به یك طرف كارى را انجام داده است خوب این دو حال دارد، یك وقت ممكن است این كار را به خاطر اینكه خواسته به او خدمتى كند انجام داده است، یك وقتى است كه مى‌گوید نه این كارى را كه براى من الآن انجام داده است براى این است كه دو ماه دیگر كارش پیش من گیر پیدا

 مى‌كند من در رو دروایسى او بمانم حالا بدبخت اصلًا یك همچنین چیزى به ذهنش نیامده است، آمده یك خدمتى به تو بكند، این منفى بافى است، و این منفى بافى یك دردى است واگر به كسى رسیدید و دیدید كه منفى باف است اصلًا از ده فرسخى او فرار كنید، این آدم، درست شدنى نیست، آدم منفى باف وجودش واقعاً خیلى خطر است، مگر اینكه خدا نجاتش بدهد. همیشه با افرادى برخورد كنید كه اینها همیشه مثبت بافند نه منفى باف، همیشه حمل به صحت در آنها هست پیغمبر فرمودند كه: مؤمن باید حمل به صحت كند و واقعاً این یك ناراحتى است، یكى از ناراحتى هاى روانى در روان پزشكى و در روانكاوى مطرح است، این منفى بافى مى‌باشد اینكه همیشه مسائل را برطرف منفى انداختن، یك اشكال خیلى مهمى است كه راه هایى برایش درمانش مطرح مى‌كند. حالا در این قضیه ذهنى ما مرحوم آخوند مى‌خواهند بفرمایند كه: بالأخره این قضیه ذهنى اگر قرار باشد همین قدر تحققِ ذهنى داشته باشد و یكى از این قضایا بر دیگرى مترتب باشد، این مشكل پیش مى‌آید، پس شما این مشكل را حلّ نكردید مگر از راه خودمان وارد شویم، كه بین قضیه خارجى و قضیه ذهنى؛ لحاظ، لحاظِ آلى و استقلالى است در اینصورت تسلسل منقطع مى‌شود حالا ذهن بیاید ضرورتى را مترتب كند. یا نكند مشكلى پیش نمى‌آید ولى در مسئله ترتب نظرى به بدیهى، ذهن نمى‌تواند بگوید من اینجا را تصور نمى‌كنم، باید دنبالش را بگیرد، مگر نمى‌خواهد قضیه برایش روشن شود؟ اگر بخواهد این قضیه برایش روشن شود باید به جایى برسد پس بنابراین ذهن نمى‌تواند بگوید كه از یك طرف این قضیه نظرى براى من روشن شده است، و از یك طرف من در ترتّبِ امور نظرى بر بدیهى به یك حدّ یقفى نرسیدم، این تسلسل مى‌شود، و تسلسل محال است، اگر یك قضیه نظرى براى شما بدیهى شده است باید به یك نقطه بدیهى رسیده باشید، نمى‌شود به هیچ نقطه بدیهى نرسیده باشید، حداقل به یك نقطه قابل قبول رسیده باشید ممكن است به خیلى از مسائل نرسیده باشید ولى براى روشن شدن قضیه نظرى باید به حداقل رسیده باشید. فرض كنید تا به حال سؤال كرده‌اید كه جسم، در خارج چه است؟ آیا جسم جزء لا یتجزّى است یا غیر

 قابل تجزى است یا قابل تجزیه است؟ مى‌شود او را تقسیم كرد؟ این سئوالات را كه جسم چه هست؟ تجزیه آن چى هست؟ آیا با مسائل و فرمولهاى امروزى سازگارى دارد یا نه آیا مثلًا در تبادل ماده و انرژى و امثال ذلك ـ كه این بحثها كه مربوطِ به منظومه بود مقدارى از آن عرض شد ـ . آیا در آنجا بحث قطع مى‌شود یا باز در آنجا اضافه مى‌شود. آیا تبدل ماده به ماده دیگر است؟ باز آیا انرژى در آنجا قابل براى تجزیه است؟ آیا قابل براى تجزیه نیست؟ اینها چیزهایى است كه در بحث ماده و بحث جزء لا یتجزى مطرح مى‌شود، در هر صورت اشكال مرحوم آخوند به دوانى وارد است. البته یك اشكالى بر این قضیه شده كه آن را فردا عرض مى‌كنم.

## تطبیق متن‌

 \* و هذا أولى مما تجشمه صاحب حواشى التجرید فى فک هذه العقدى أن تلک اللزومات موجوده فى نفس الأمر ما ینتزع هى منه‌. این لزوماتى كه در ذهن است كه هر لزومى مترتب به لزوم دیگرى است، اینها در نفس الامر به یك وجودى كه از او انتزاع مى‌شوند به آنها بر مى‌گردد.

 \* ولیست موجوده بصور متغایره‌.

 خود این لزومات به صور متغایره و وجودات متكثره موجود نیست. والوجود الذى هو مقتضى صدق الموجبه‌ آن وجودى كه شما گفتید كه هر قضیه موجبه‌اى ایجاب مى‌كند كه وجودش موضوع باشد. أعم من الثانى‌ ـ این اعم است، یا اینكه وجود موضوعش در خارج به صورت متكثر باشد، یا اینكه وجود موضوعش در خارج به صورت تكثر نباشدو بصورت واحد باشد، یك وجود باشد و یك زید باشد و ما هزار تا قضیه از آن انتزاع مى‌كنیم و با انتزاع هزار تا قضیه، هزار تا زید كه درست نمى‌شود اگر زید را بكشید و در ترازو بگذارید مى‌شود هفتاد كیلو اگر شما از این، هزار قضیه انتزاع كنید زید كه آب نمى‌رود فرضاً شصت و چهار كیلو بشود یا صد و هفتاد كیلو به آن اضافه بشود ولى در قضایا مسائل، خیلى عجیب است شما قبل از اینكه به ریاست برسید

 من آمدم بغلش و او رفت پشت میز ریاستش نشست دیدم وقتى نشست با من‌

 حرف زد حرف زدنش تغییر كرده است، اصلًا خواهى نخواهى این طور است، بخواهد نخواهد اینطور است، بخواهد و نخواهد آن دم و دستگاه و ریاست و مدیر كلى و فلان و این حرفها، همین بابا كه تا دو دقیقه پیش با هم مثل آدم داشتیم حرف مى‌زدیم، چطور شد یكدفعه؟ فقط على بود كه در مصدر قضا نشستن او با در خیابان راه رفتن او فرقى نمى‌كرد. فقط یكى بود و او هم رفت.

 فإن الموجبه إذا کانت خارجیه اقتضى. قضیه موجبه اگر خارجى باشد،

 اقتضى صدقها وجود موضوعها فى الخارج‌ صدق این قضیه خارجى اقتضاء مى‌كند موضوعش درخارج موجود باشد. أعم من أن یکون بصوره یخصه‌ حالا اعم از این كه به صورتى به آن اختصاص دارد، یا به یك نحو دیگر باشد، مانند وجود جسم، یا اینكه به صورتى كه اختصاص به او دارد نیست اعم است مثل وجودِ جزءِ متصل واحد به وجود كل باشد. جزء متصل واحد وجودش به وجود چیست؟ به وجود كل است. ـ البته ظاهراً خودشان مثال هم مى‌زنند ـ .

 فإن هذا الجزء، این جزء متصل به كل، قد یصیر موضوع الموجبه الصادقه‌ گاهى اوقات موضوع براى موجب صادقه مى‌شود مثل اینكه مى‌گوئیم یكى از دو طرف حدید حار است، این جزء را الآن موضوع قرار دادیم ولى این جزء الآن در ضمن كل تحقق پیدا مى‌كند، بدون كل كه تحقّق پیدا نمى‌كند. البته به این مطلب اشكال شده است و آن اینكه دیگر جزء پایینش قابل انفصال است مرحوم سبزوارى فرموده اند كه این اشكال ـ حالا در این اشكال بحث نداریم ـ كه هر جزئى با جزء دیگرش قابل انفصال است و اینطور كه حالاحدید است فرض كنید مثل أمر واحد مى‌ماند كه اجزاء منفصله اینها با هم تركیب شده‌اند و جزء واحد را تشكیل داده اند ولى در هر صورت مناقشه در مثال نیست.

 کما إذا کان أحد قسمى المتصل حاراً و الآخر باردا یكى از دو قسم جسم متصلِ حدید گرم باشد و قسم دیگر آن سرد باشد. فیصدق الإیجاب الخارجى علیه، حار بر این جسم متصل صدق مى‌كند وإن کانت ذهنیه،

 حالا اگر قضیه موجبه ما قضیه ذهنیه باشد، إقتضى صدقها صدق این قضیه‌

 ذهنى وجود موضوع را درذهن اقتضا مى‌كند، على أحد الأنحاء، بعد یكى از این انحایى كه ما گفتیم، وجودش بر این صدق مى‌كند، جزء داخل در موضوع باشد، بالفعل باشد، نباشد اینها همه انحایى هست كه هست، وکما أن خصوص القضیه الخارجیه، خصوص قضیه خارجیه، قد یقتضى نحواً خاصا من الوجود گاهى اوقات یك كیفیت خاص از وجود را اقتضا مى‌كند. اگر قضیه ما قضیه خارجیه باشد وجودش هم با بقیه وجودات فرق مى‌كند، کالحکم بالتغیر مثل حكم به مكان گرفتن‌ فإنه یقتضى الوجود المستقل‌ اقتضا مى‌كند كه وجود مستقلى داشته باشد كه بتواند متحیز باشد. وقتى مى‌گوئیم زیدٌ متحیزٌ یعنى له وجودٌ مستقلٌ.

 وصدق الحکم على الجوهر یا اینكه اگر ما صدق جوهر را به خواصّه كنیم، و بگوییم جوهر داراى این خصوصیت است كه عوارض بر او هم بار بشود آن نحو خاص جوهر را كه وجودش متحقق باشد اقتضا مى‌كند

 کذلک خصوصیات الأحکام الذهنیه قد یقتضى خصوصیات الوجود

 گاهى اوقات خصوصیاتِ در وجود را اقتضا مى‌كند

 وکما أن المطلقه یقتضى وجود الموضوع بالفعل‌

 قضیه مطلقه وجود موضوع را بالفعل اقتضا مى‌كند كه موضوع وجود داشته باشد و قضیه ممكنه وجود موضوع را بالامكان اقتضاء مى‌كند نه بالفعل، قضیه دائمه وجود موضوع را به دوام اقتضا مى‌كند حالا مى‌گوئیم كه‌: لزوم شى‌ء الآخر اگر یك شیئى براى دیگرى لازم باشد قد یکون بحسب الوجود بالفعل من کلا طرفى الملزوم و اللازم‌ این اقتضا مى‌كند كه وجود لازم و ملزوم هر دو بالفعل باشند، مثل حرارت و نار بأن یمتنع انفکاک الملزوم‌ انفكاك ملزوم بالفعل در وجودش با وجودِ لازم بالفعل نمى‌شود مثل اینكه آتش باشد و حرارت نباشد. ممتنع‌الانفكاك هستند و هر دو باید باشن‌ وقد یکون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفین بخصوصه‌

 گاهى اوقات لزوم یك شیى‌ء براى دیگرى، اقتضا مى‌كند كه یكى از این دو طرف وجود فعلى داشته باشد دیگرى وجود فعلى نداشته باشد، کلزوم انقطاع الامتداد للجسم‌ مثل اینكه لزوم امتداد بالأخره براى جسم باید تمام شود، یعنى جسم‌

 به یك حدى برسد كه آن حد دیگر قابل براى تجزیه نباشد، این جسم درست است ولى بدون انقطاع امتداد این یك امر انتزاعى است این امر خارجى نیست یا اینكه فرض كنید زوجیت براى اربعه، فإن معناه أنه یمتنع وجود الجسم بدون کونه بحیث‌ معنایش این است كه ممتنع از جسمى باشد ولى بدون اینكه به حیثى باشد، یصح أن ینتزع منه انقطاع الامتداد از او انقطاع امتداد صحیح باشد وانتزاع بشود، فإنقطاع الامتداد بحسب کونه صحیح الانتزاع منه‌ انقطاع امتداد از این نقطه نظر كه صحیح الانتزاع از جسم است، لازم لوجود الجسم بالفعل‌ براى وجود جسم بالفعل لازم است، وقد یکون من کلا الطرفین‌ گاهى اوقات از هر دو طرف، بحسب حیثه صحه الانتزاع‌ به حسب اینكه حیثیت، از لحاظ حیثیت صحت انتزاع، دو طرف وجود ندارند ومن هذا القبیل لزوم اللزوم‌ لزوم لزوم از این قبیل است، لزوم لزوم لزومى كه مترتب بر لزوم در قضایاى ذهینه است.

 فإن مرجعه أن اللزوم لا یمکن صحه انتزاعیه‌ مرجع این مطلب این است كه لزوم انتزاعش ممكن نیست و انتزاعش از یك شیى‌ء، صحیح نیست مگر اینكه او به حیثى باشد كه انتزاع لزوم از او صحیح باشد و هكذا، ألا و هو بحیث یصح منه اتتراع اللزوم‌ این معنا، معناى ترتب لزوم، لزوم بر شیى‌ء دیگر است، فیکفى فى صدق الحکم علیه صحه انتزاع اللزوم منه فى هذا الغو

 كفایت مى‌كند اینكه حكم صادق باشد كه ما لزوم را در این نحو از وجود واز این موضوع انتزاع كنیم،

 أى صحه انتزاعه عن موجود بالفعل،

 یعنى انتزاعش از موجود بالفعل صحیح باشد، همین قدر یك موضوعى وجود داشته باشد، یك زیدى وجود داشته باشد بعد ما لزوم امكان را از وجود زید انتزاع كنیم، خوب بعد آن لزوم یك لزوم دیگرى را از این لزوم دوم انتزاع كنیم، بعد یك لزوم دیگرى را از لزوم سوم انتزاع كنیم. ولى بالاخره همه اینها برگشتش به یك امر است، به یك زید خارجى است. آن زید خارجى و ارتباطش با وجود موجب شده است كه ما این قضایا را انتزاع كنیم‌ کما أن القضیه الممکنه یکفى فى صدقها

 قضیه ممكنه در صدقش كفایت میكند نه در وجود موضوع، بلكه امكان وجود موضوع همین قدر كه زید ممكن الوجود است، شما مى‌توانید یك قضیه ممكنه بسازید، حالا اگر به شما بگویند زید وجود خارجى دارد؟ شما مى‌گوئید نداشته باشد، مگر لازم در قضیه ممكنه این است كه موضوع آن در خارج باشد بلكه همین قدر كه در خارج تحقق پیدا بكنید كافى است زیدٌ ممكن الوجود اثرِ ممكن الوجود این است كه الانسان الذى له اربع أیدین، ممكن الوجود لازم نیست كه حتماً موضوع آن در خارج باشد،

 انتهى کلامه و ذلک لأنه مع کونه قد عنى نفسه‌ با اینكه ایشان خیلى نفس خود را به تعب انداخته است‌ بالغ فى التدقیق‌ و واقعا تدقیق محكمى ایشان فرموده است‌ کلام لم یبلغ کلامه حدالإجداء به حد اینكه كافى باشد به آن حد نمى‌رسد.

## درس ١٦٣

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 وذلک لأنه مع کونه قد عنى نفسه و بالغ فى التدقیق لم یبلغ کلامه حد الإجداء

## ادامه كلام دوانى‌

 كلام مرحوم محقق دوانى به این مسأله منتهى شد، كه چنانچه ما به الانتزاع و ماعنه الانتزاع در اوصافِ انتزاعیى و عوارضِ انتزاعیى و مفاهیم انتزاعیى واحد باشد، تمامِ آن مفاهیمِ منتزع، آن مفاهیم به وجود واحد موجودند، هم مانند اینكه سلسله معلولات، به وجود علت منتهى خواهند شد و اختلافِ در معلولات موجب اختلاف در علل نخواهد بود، البته در صورتى كه منظور اختلاف و تكثر منظور علت العلل باشد، چون ممكن است یك علتّى خودش موجب تكثّر معلولات متعدّده‌اى باشد، یعنى چون سلسله معلولات به علتِ واحد بر مى‌گردد بنابر این در آن وحدت، دیگر تكثرى نیست بلكه آن علتِ واحده منشأ، براى معلولاتِ متكثره متعاقبه هست، آن على العلل اگر چه مفاهیم متعدده‌اى را موجب مى‌شود اما وجود خارجى آنها وابسته به همان وجود علت است، همانطور در مسأله مفاهیم ذهنیه و مفاهیم استقلالیه، چون منتزَع، از لزوم به معناى وجود رابط هستند، چو و آن وجود هم در خارج واحد است بنابراین تكثّر موضوع و تكثر وجود لازم نمى‌آید چون همه اینها یك مفاهیم انتزاعى هستند كه برگشت آنها به یك مفهوم خارجى است كه آن مفهوم خارجى، ربطِ بین موضوع و محمول در قضایاى خارجیه است، این موجب تكثر نخواهد شد، وقتى كه مى‌گوئیم ـ الله موجودٌ، ـ ارتباط بین الله و بین موجودٌ ارتباط، این ارتباط لزومى است، یعنى وجود براى الله ضرورت دارد، این ضرورت به عنوان یك مفهومِ خارجى به وجود موضوع و محمول خودش موجود است وجود فى حد نفسه ندارد ولى وجودش وجود خارجى وجود موضوع است از این لزوم خارجى ما یك لزومى را استنباط مى‌كنیم و انتزاع مى‌كنیم و او را موضوع در قضیه ذهنیه‌مان قرار مى‌دهیم، مى‌گوئیم این ضرورت و وجوبى كه بین موضوع و بین محمول است، این ضرورت، ضرورت دارد و در حینى از احیان نمى‌شود ضرورت تبدیل به امكان بشود یا این‌

 ضرورت تبدیل به امتناع بشود، اینكه مى‌گوئیم نمى‌شود كه تبدیل شود یعنى ضرورت دارد، پس بنابراین در قضیه ـ الله موجودٌ ـ یك ربطى در قضیه خارجى ما وجود دارد، آن ربط عبارت است از همان ضرورتى كه بین الله و بین موجودٌ است، حالا این ربط باید باشد یا نباید باشد؟ این ربط باید باشد، حالا آیا ممكن است كه قضیه ضروریه و جهت، در قضیه ـ الله موجودٌ ـ یك روزى برگردد و ممكن بشود؟ ـ الله موجودٌ بالامكان ـ كه نمى‌شود، یا یك روزى برگردد و بالامتناع شود، مثلًا الله موجودٌ بالامتناع، اى پس اینكه مى‌گوئیم جهتِ در قضیه عوض نمى‌شود، یعنى ضرورت براى ـ الله موجودٌ ـ ضرورت دارد حالا این لحاظ دومى كه ما مى‌كنیم، این لحاظ را از لحاظ اول انتزاع كردیم، یعنى از قضیه خارجیى ما یك ضرورتى را انتزاع كردیم و گفتیم این ضرورت باید باشد، و از حكم به ضرورت كردن منظورمان ـ الله موجودٌ ـ را نیست بلكه ضرورتِ ـ الله موجودٌ ـ را مد نظر قرار دادیم گرچه این ضرورت قائم به طرفین است، یعنى لزوم معنا ندارد كه قائم به یك طرف باشد حتى ضرورت و لزومى كه ذهن او را به عنوان یك مفهوم استقلالى مورد توجه قرار مى‌دهد خودِ آن ضرورت، بالاجمال و الابهام؛ قیام به طرفین در آن لحاظ شده است، مثلًا فوقیت و تحتیت وقتى كه ذهن عَرَضِ فوقیت را مد نظر قرار مى‌دهد، ـ بالا و پایین بودن، ـ خواهى نخواهى تحتیت در ذهن تصور شده است یا در مسأله ابوت وقتى كه ذهن ابوت را تصور مى‌كند خواهى نخواهى بنوت را هم درخودش تصور كرده است اینها تصوراتى است كه این تصورات لازمه براى تصور آن مفهوم بالاستقلال هستند در این قضیه وقتى مى‌گوئیم ـ الله موجودٌ، ـ یك ضرورتى بین ـ الله موجودٌ ـ هست، خدا، موجود است و وجودش هم وجود ضرورى است وجود، براى خدا ضرورت دارد، ممكن است فردا وجود ضرورت نداشته باشد؟ مى‌گوئیم نه! این وجود ضرورت دارد و همیشه هم ضرورت دارد یعنى این ضرورت دوم را به عنوان و لحاظ استقلالى و به عنوان مفهوم مستقل ما از آن ضرورت اولى كه آن ضرورت مخفى بود انتزاع كردیم این كلامِ مرحوم محقق دوانى بود.

## اشكال آخوند بر محقق دوانى‌

 مرحوم آخوند اشكالى كه بر این مطلب وارد مى‌كند، این است كه مى‌فرماید: مطالبى كه محقق دوانى مى‌فرماید: بر اینكه اگر چنانچه مفهوم واحد انتزاع شود از یك مفهوم خارج آن مفهوم به وجود او موجود است، این مسأله درست است، یا اینكه وجود را تقسیم كردید به اقسامى كه تحقق آنها به اعتبار تناسب بین حكم و موضوع و تناسب موضوع و محمول لحاظ مى‌شود این مسأله هم درست است وقتى شما یك ـ موجود ـ در قضیه ممكنه مى‌آورید، لازم نیست وجود خارجى آن موضوع بالفعل باشد، بلكه به عنوان قوه و امكان هم مى‌شود باشد، یا اینكه قضیه‌اى را به عنوان قضیه دائمى مى‌آورید وجود موضوع باید به عنوانِ وجود خارجى دائمه، مورد لحاظ قرار بگیرد یا اگر قضیه‌اى به عنوان وجودِ ماده مى‌آورید، تحیز براى آن موجود مادى حتماً بایستى لحاظ شود یا اگر در قضیه شما، موضوعتان جوهر است، خصوصیات جوهر كه تحقق قبل از عروض عارض است باید در آنجا وجود داشته باشد و هلمّ جَرّى. این مسائل درست مى‌باشد ولى صحبت در انطباقش با ما نحن فیه است، با ما نحن فیه، شما چطور مسأله را منطبقِ مى‌كنید؟ اگر شما به همین مبناى خودتان كه مى‌فرمایید: وجودِ ضرورت و وصف، این مفهوم انتزاعى در سلسله تسلسل ذهنى، به آن موضوع خارجى برمى‌گردد، اگر این طور است، پس بنابراین به تعدادِ موضوعِ قضایاى ذهنیى باید وجود ذهنى هم داشته باشیم به جهت اینكه وجود، با آن معناى عام و سِعِى كه دارد. به آن معنا، هم وجودِ خارجى دارد و هم وجود ذهنى دارد و اینكه شما این وجودات را از یك وجود رابط خارجى انتزاع مى‌كنید دلیل نمى‌شود بر این كه وجود ذهنى را فراموش كنید، وجود خارجى این مفاهیم كه وجود رابط و همان ما ینتزع عنه است آن درست است، ولى همین ضرورت هاى متوالیه وجودِ ذهنى هستند كه هر كدام متعاقب بر دیگرى و موجبِ وجودات متعددّه خواهند شد، نه اینكه قضایاى ذهنىِ شما از وجود ذهنى بى بهره هستند و به صرف انتزاع از یك امر خارجى نفى وجود ذهنى از موضوعات قضایاى ذهنى نمى‌شود.

 این اشكال مرحوم آخوند به ایشان بود و به دنبال این مطلب ایشان مى‌گویند

 چرا اینطور است؟ به جهت اینكه در وجود رابط، لحاظى كه شما درباره ضرورت مى‌كنید وهمینطور درباره هروصف‌ومفهوم انتزاعى، وجودِ رابط وجودش در موضوعش مى‌باشد، اگر بگویید كه وجودات متوالیه از ما یتنزع عنه هستند و از خودشان وجود جدایى ندارند، اگر این حرف بزنید و بگویید یك وجود در خارج است پس بنابراین به طور كلى اختلاف بین جواهر و اعراض از بین مى‌رود همچنین اختلاف بین وجود نفسى و وجود رابطى از بین مى‌رود، چرا؟ به جهت اینكه مفهوم، یك مفهوم انتزاعى است و اصلًا وجودى براى او در نظر نگرفته‌اید و آن را ما ینتزع عنه گرفتید، مثل اینكه بگوئید آسمان فوق ارض است، حالا چون فوقیت را از ارتباط بین آسمان و زمین انتزاع مى‌كنید، بنابراین بگوئید كه فوقیت اصلًا وجود ندارد، هرچه وجود دارد آسمان است، در این صورت دیگر عرضى را حمل بر معروض و موضوع نكردید، در حالى كه ما مى‌بینیم مسأله فرق مى‌كند ما یك وجود جواهر داریم یك وجود اعراض داریم، آسمان، له وجودٌ و فوقیتِ آسمان هم براى آن وجود هست كه به آسمان حمل مى‌شود اگر آسمان و زمین یك وجودِ خاصى نداشتند وجود نمى‌گفتید السماء فوق الأرض ـ مى‌گفتید: ـ السماء تحت الارض، ـ اینكه گفتید: ـ السماء فوق الارض، ـ به خاطرِ نحوه وجودِ عرضى است كه در قبال وجود سماء وجود دارد، منتهى قائم به سماء است، بنابراین ـ وجوده فى نفسه ـ ، وجوده لغیره است، این وجود، وجود عرض است، پس بنابراین به صرف اینكه لزوم را از آن لزوم خارجى انتزاع مى‌كنید موجب نمى‌شود كه بگویید: لزوم، موجودیتى در ذهن ندارد، نخیر، این هم یك موجودیتى در ذهن دارد و د باید روى آن حساب كرد و نمى‌شود از آن موجودیتش صرف نظر كرد، صحبت در این است كه این لزوم تا وقتى كه به عنوان آلیت ملاحظه بشود اصلًا وجود ذهنى ندارد، یعنى وقتى كه شما بگوئید الله موجودٌ، آن بالضرّورى كه در الله موجودٌ هست، چون به لحاظ وجود خارجى، رابط است اصلًا مفهوم استقلالى و وجود موضوعى در ذهن ندارد، و به عنوان یك عَرَضى است كه آن عَرَض قائم به طرفین است، الله و موجودٌ به عنوانِ عرض در ذهن است و ـ وجوده فى غیره ـ نقش مى‌بندد، وقتى كه لزوم را مفهوم‌

 استقلالى به آن داریدك و گفتید لزوم در این قضیه ضرورت دارد، آن را از ما ینتزع خارجى جدایش كردید و به این وجود خارجى دادید پس بنابراین، انتزاع از یك امر خارجى نمى‌شود، اگر بخواهد از یك امر خارجى انتزاع بشود، خودش ـ وجود فى نفسه ـ پیدا مى‌كند و دیگر ارتباطى با آن قضیه خارجى ندارد، شما جداگانه به لزوم نگاه مى‌كنید و مى‌گوئید لزوم، در این قضیه ضرورت دارد، لزوم در این قضیه ضرورت دارد به ـ الله موجودٌ ـ چه مربوط است؟ الله موجودٌ براى خودش یك ضرورتى داشت و در شكم و بطنش پنهان بود، لزومِ در اینجا براى خودش یك مفهوم استقلالى دارد و براى خودش قد علم مى‌كند و وقتى شما آن لحاظ استقلالى را از لحاظ آلى خارجى جدا كردید، دیگر تسلسل لازم نمى‌آید این یك قضیه ذهنیه مى‌شود، ذهن هر قدر كه بخواهد درست بكند و اگر مى‌كند، درست نخواهد بكند، مسأله دیگرى متعاقب بر این نیست كه تسلسل لازم بیاید. حالا بیاییم باز فكر كنیم و ببینیم این لزومى كه ما اینجا گفتیم باز این لزوم ضرورت دارد یا نه؟ مى‌گوییم نه خیر، این قضیه ذهنیه ما صحیح است و لزومى كه در این قضیه ذهنى آوردیم ضرورت دارد یعنى قضایاى دیگرى را كه ذهن انتزاع مى‌كند، و لزوم دیگرى را كه انتزاع مى‌كند به لزوم اول لحاظ آلى مى‌دهد، گرچه لزوم اول مفهوم استقلالى پیدا كرده است ـ ما یك وقتى در مشهد منظومه مى‌گفتیم ـ اى كاش یك تابلویى بود مثل كلاسهاى درس و دبیرستان و دانشگاه یك تابلو بود خیلى زود مطلب را بیان مى‌كردیم، یك بنده خدایى بود كه خیلى مُسِر بود كه یك تخته سیاه و یا تخت سفید (وایت برد) باشد. بالأخره یك تخته سفید گرفتیم و وقتى آن كفایه مى‌گفتم خیلى زود قضیه حل و روشن مى‌شد یك مشكلى كه در حوزه داریم این است كه فقط به ذهن و گوش مخاطب و گوینده اكتفا مى‌شود ولى اگر ما هم روش آنها را در پیش مى‌گرفتیم خیلى بهتر بود كه مسائل به صورت كتبى مى‌شد تا اینكه قضایا خیلى روشن بشود ـ مرحوم آخوند این مسأله را متذكر نشدند، من مى‌خواهم این مطلب را اینطور مطرح كنم، ببینید در قضیه ـ الله موجودٌ، ـ یك ضرورتى كه بین الله و بین موجودٌ هست، این ضرورت، ضرورت آلى است و ضرورت استقلالى نیست،

 مفهومِ ـ فى نفسه ـ نیست بلكه مفهوم آن ـ فى غیره ـ هست، حالا ما از آن ضرورت یك ضرورت دیگرى را انتزاع مى‌كنیم و او را موضوع قرار مى‌دهیم موضوعِ ذهنى و محمولش را با ضرورت مى‌آوریم و اینطور مى‌گوئیم، لزومى كه، به آن مفهوم استقلالى دادیم، یك دفعه مى‌گوئید، ـ سِرتُ مِنَ البَصرَىِ الَى الكُوفِى، ـ راه افتادم از بصرى، تا كوفه، این ابتدائیت كجاست؟ همه مى‌فهمند كه ابتدائیت بصره است، از بصره راه افتادم به سمت كوفه، یك وقت اینطور مى‌گوئید، ابتدائیت به عنوان یك مفهوم حرفى در قضیه ملحوظ شد است حالا اگر این ابتدائیت را انتزاع كنید و به آن مفهوم استقلالى بدهید و بگوئید: ابتدائیتى كه من در این قضیه بكار بردم، این ابتدائیت، یك معناى اسمى است، این از صورتِ قضیه اول خارج شد، قضیه اولى دیگر وجود ندارد ابتدائیتى كه من بكار بردم این ابتدائیت یك معنا و یك مفهوم مستقل شد و این مفهومِ مستقل یك محمولى برایش هست، محمولش غیر از انتهائیت است، من باب مثال، این ابتدائیت را شما انتزاع كردید از آن ابتدائیتى كه لحاظ آلى بوده است، از او یك ابتدائیتى بیرون كشیدید و انتزاع كردید، و موضوعِ قضیه قرار دادید، در ما نحن فیه همین حرف را مى‌زنیم مثلًا مى‌گوئید: الله موجودٌ بالضرورى یعنى وجود براى خدا ضرورت دارد وجود پس در واقع ربطِ بین وجود و بین خدا را به وسیله این ضرورت بیان مى‌كنیم، این لحاظِ ضرورت، لحاظ آلى است، حتماً باید خدا باشد و حتماً وجود براى خدا ضرورت دارد. بعد مى‌گوئیم این ضرورتى را كه الآن به كار بردم، این ضرورت، در این قضیه ضرورت دارد؛ این ضرورت و لزوم را كه گفتم و این لزومى كه در این قضیه هست، این لزوم، لزوم دارد. این لزوم ضرورت دارد، حكمِ به ضرورت براى این لزوم مى‌كنیم آن نكته كه مى‌خواهم بگویم اینجاست! الآن در این قضیه ذهنى لحاظ، لحاظ استقلالى است، بعد محمولى براى این آوردیم كه آن محمول ضرورت است، گفتیم این لزوم ضرورت دارد، حالا، در وهله دوم كه مى‌خواهیم یك ضرورت دیگر را انتزاع كنیمآیا این ضرورت، ضرورت دارد؟ آیا این قضیه ذهنى ما ضرورت دارد یا ممكن است ذهن، یك قضیه جداى از این را تصویب كند؟ نمى‌شود قضیه متبدل شود، چون‌

 جهتِ در این قضیه همیشه ضرورى است، الآن ضرورتى را كه براى مرتبه دوم انتزاع مى‌كنیم از ربط بین لزوم و بین ضرورت، انتزاع مى‌كنیم باز لزوم آلى شد! این را مى‌خواهم بگویم كه لحاظ آلى فقط در عنوانِ قضیه خارجى نیست، حتى اگر ذهن ضرورت را در قضیه دوم و سوم و چهارم و هزارم بخواهد مفهوم استقلالى بكند، باید قضیه قبلى لحاظش لحاظِ آلى بشود، این مطلبى بود كه مرحوم آخوند در جواب محقق دوانى بیان كردند، بعد مواضع نظر را در كلام ایشان توضیح مى‌دهند

## تطبیق متن‌

 وذلک لانه مع کونه قد عنى نفسه) و بالغ فى التدقیق لم یبلغ کلامه حد الإجداء لأن‌ چرا؟ لأن اللزوم بمجرد کونه صحیح الانتزاع عن شى‌ء بالقوه‌ چون لزوم به مجّرد اینكه قابل انتزاع است از یك شیئى بالقوه ما مى‌توانیم لزوم را انتزاع كنى‌ من غیر أن یصیر منتزعاً بالفعل‌ بدون اینكه این انتزاع، انتزاع فعلى بشود و مفهوم استقلالى پیدا كند

 لایصح أن یقع موضوعا للإیجاب و یحکم علیه باللزوم أولا للزوم‌ نمى‌شود موضوع براى قضیه ذهنى ما قرار بگیرد و بر او به لزوم یا لا لزوم حكم شود، تا وقتى كه لزوم به عنوان لحاظ آلى در ـ الله موجودٌ ـ وجود دارد، گرچه قابلیت دارد ما از این لزوم، لزوم دیگرى را انتزاع كنیم و حكم بكنیم ولى تا انتزاع نكردیم موضوع براى قضیه موجبه ذهنیه ما واقع نمى‌شود، لأنه بهذا الاعتبار، به این اعتبار از روابط غیر مستقله كه ملحوظیت است، اصلًا توجه نمى‌شود، وقتى كه بگویم ـ الله موجودٌ ـ ضرورتى كه بین الله و بین موجودٌ هست، آن ضرورت منطوى و در شكم الله و موجودٌ هست، لحاظ استقلالى به او نمى‌شود واذا لوحظ بالفعل، اگر ما به عنوان استقلال و به عنوان اینكه مفهومى از مفاهیم است و جداى از مسأله ـ الله و موجودٌ ـ بخواهیم به این نگاه كنیم و حكم علیه بالزوم، و لزوم را محمول براى این لزوم قرار دهیم، بگوئیم ضرورت در قضیه ـ الله موجود ـ همین كه بگوئیم ضرورت در قضیه ـ الله موجودٌ ـ ضرورت دارد، این جنبه فعلى شد و از جنبه ربطى خارج شد و شما نمى‌توانید بگوئید از آن منتزع شده، است دیگر ارتباطش را با خارج قطع كرد و گفت‌

 من براى خودم حكومت مستقل تشكیل دادم، من دیگر با خارج ارتباط ندارم تا وقتى كه مى‌گفتید ـ الله موجودٌ بالضرورى ـ آن ضرورت خودش را در انقیاد حكومت ـ الله موجودٌ ـ مى‌دانست ولى همین كه گفتید: ضرورتى را كه در این قضیه گفتم، این ضرورت بیرون آمد و گفتانا رجلٌ، دیگر من از وجود ربطى بیرون آمدم و به وجود استقلالى رسیدم، وجود من دیگر فعلى شده و از قوه بیرون آمده است، این مى‌تواند موضوع براى او قرار بگیرد، تا وقتى شما بگوئید ـ سِرتُ من البصرى الى الكوفه، ـ این ـ مِن ـ مبتدا واقع نمى‌شود خبر هم نمى‌شود! بلكه وجود او وجود ـ فى غیره ـ هست در سرت و بصره، ولى همینكه گفتید كه ـ مِن ـ للأبتدا، چرا شما گفتید: ـ سرت من البصرى الى الكوفه ـ و چرا نگفتید ـ سرت عن البصره ـ ، چرا نگفتید ـ سرت فى البصره إلى الكوفه، ـ چرا ـ فِى و ـ مِن ـ آوردید؟ مى‌گویم آقا مگر شما سواد ندارید؟ مگر ملّا محسن نخواندید؟ من ـ لإبتداء الغایى، ـ اینكه مى‌گویم من ـ لإبتداء غایى ـ دیگر از سِرت من البصره درآمد و دیگر بحثِ بصره و بحث كوفه نیست مِن در چه؟ یك انَا رجلٌ براى خودش شد وقتى انا رجلٌ شد شما این را مبتدا قرار مى‌دهید مثل اینكه مى‌گویید مِن، براى ابتدا است. پس مِن مبتدا شد، لإبتداء الغایى، پس نگویید حروف مبتدا واقع نمى‌شود، حروف هم مبتدا واقع مى‌شوند همه اینها مفهوم استقلالى دارند.

 وقتى شما انقلاب مى‌كنید، حكومت كفر و ظلم را سرنگون مى‌كنید حكومت عدل على مى‌آورید، این یعنى هر چه بوده كنار گذاشتید، دیگر به آن قبلى كارى نداریم این حكومت، حكومت عدل على است، محضِ عدل است الآن قرآن در این حكومت، كما هوهو، همانطورى كه فرمودند، دارد انجام مى‌شود من در اولى ماهیتش، ماهیت فى غیره بود، ماهیت حرفى بود، الآن مِن، ماهیت آن حرفى نیست چه اشكالى دارد؟ یك وقت شما إلى را، براى یك قضیه حرف قرار مى‌دهید و یك وقت إلى را اسم قرار مى‌دهید براى صبیه خودتان، اینكه إلى اسم براى صبیه شما شد و شما صدا مى‌زنید إلى، بیا اینكه مى‌گوئید إلى بیا، در اینجا انقلاب ماهیت شده و اسم قرار گرفته است قبلًا در قضیه وجودش، لحاظِ حرفى بود الآن اسمى شده است‌

 و همینطور سایر معانى حرفیى را مى‌توانید براى صبیه خودتان اسم قرار بدهید. ـ مِن ـ هم در اینجا به عنوان ابتدائیت مى‌آید یعنى خودش لحاظ ابتدا پیدا مى‌كند و اسم مى‌شود

 وإذا لوحظ بالفعل‌ وقتى كه ملاحظه مى‌شود وحکم علیه باللزوم‌ و حكم شود صار مفهوما من المفهومات الموجودة فى العقل‌ این مفهومى از مفهومات استقلالى مى‌شود، كه در عقل موجود است و ملحوظ بالقصد است، و مستقلًا به آن قصد و نظر شده است.

 فله بهذا الاعتبار وجود فى نفسه و إن کان فى النفس‌، براى این مفهوم یك وجود فى نفسه در نفس است، گرچه در نفس مى‌باشد اما یك وجود فى نفسه هم در ذهن دارد مگر وجوداتى كه در ذهن است اینها از معدومات هستند؟ اینها همه موجودات هستند عدم كه به آنها حاكى نیست‌

 ولیس بهذا الاعتبار موجوداً بالعرض انتزاعیاً، به این اعتبار دیگر نمى‌توانیم بگوئیم یك موجود بالعرض است و انتزاعى است بلكه الآن ما روى خود همین‌ها نظر كردیم.

 بل حقیقیا ذهنیا، فموجودیتها بوجود ما ینتزع منه من قبیل الأول الذى یمتنع أن یکون موضوعا لحکم إیجابى‌ پس موجودیت این مفاهیم، به وجود ما ینتزع منه است، وجود آلى كه از او انتزاع مى‌شود و از قبیل وجودِ اولى است كه، یمتنع أن یکون موضوعاً لحکم إیجابى‌ نمى‌شود آن لحاظ آلى را موضوع براى حكم ایجابى قرار دهیم، بلكه باید براى حكم سلبى قرار بدهیم، چون در قضیه سلبى ذهن آمده وجود موضوع را لحاظ كرده و بعد حكم سلبى به آن باز كرده است.

 ووجود الموصوف لا یمکن أن یکون بعینه وجود الصفه، وجود موصوف نمى‌شود وجود براى صفت باشد.

 سواء کانت حقیقیه أو انتزاعیه‌، خواه این صفت، صفت حقیقى باشد، مثل بیاضیت یا انتزاعى باشد مثل فوقیت و تحتّیت باشد و إلا لبطل الفرق بین الذاتى و العرضى، اگر وجود صفت عین وجود موصوف باشد دیگر بین ذاتى و عرضى فرقى‌

 متن جلسات شرح حكمت متعالیه ؛ ج‌٦ ؛ ص١٨٦

 نیست، چون ذاتى عرضى؛ و عرضى ذاتى خواهد شد، چون وجود عرضى، همان وجود ذاتى است و وجود بیاض همان وجود قرطاس است در حالتى كه شما دو وجود مى‌گوئید، قرطاس وجودٌ ـ و ـ بیاض وجودٌ آخر، پس بنابراین، این لزومى را كه از لزوم آلى انتزاع مى‌كنید، این لزوم، وجودش با وجود آن لحاظ آلى دو تا است، این وجودش وجودِ ـ فى نفسه ـ است و آن وجودش وجود ـ فى غیره ـ است وجود ـ فِى غیره ـ لحاظ آلى نمى‌شود وجود فى نفسه باشد، این دو وجود از هم دیگر جدا هستند پس وجودِ ما ینتزع منه ـ با وجود ـ ما ینتزع ـ ، این دو وجود جدا هستند، این یك وجود نیست تا اینكه بگوئید ما همه سلسله تسلسل را به آن وجود آلى بر مى‌گردانیم و وجود اینها عینِ وجود خارجى است چون لحاظ آلى، وجودِ ما ینتزع عنه است لحاظى كه در قضیه مى‌كنید و لزوم را به عنوان مبتدا و موضوع قرار مى‌دهید و مى‌گوئید لزومِ در اینجا لزوم دارد این لحاظ، لحاظ استقلالى و ما ینتزع است و این دو تا اگر یك وجود باشند معنایش این است كه صفت و موصوف یكى خواهد بود و ذاتى و عَرَضى یكى خواهد بود، عَرَض و معروض یكى خواهد بود در صورتى كه وجودِ عرض با وجود معروض دو تا است، گرچه شما فوقیت را از سَماء، انتزاع مى‌كنید ولى وجود سماء با وجود فوقیت دوتا است نه اینكه یكى باشد اگر یكى باشد دیگر عَرَض نخواهد بود كه حمل بر آن معروض كنید

 والا لبطل الفرق بین الذاتى و العرضى فإن وجود السماء مثلًا فى ذاتها غیر وجود الفوقیه الثابته‌، غیر وجود فوقیتى است كه ثابت مى‌شود إذ السماء فى مرتبته وجود ذاتها سماء لاغیر سماء در مرتبه وجود ذاتش آسمان است و فوقیتى در كار نیست‌

 وإنما الفوقیه تعرضها بحسب وجود ثان لها یکون متاخر عن وجود ذاتها لذاتها فوقیت عارض بر مرتبه وجود سماء مى‌شود به حسب وجود ثانى براى آن سماء كه‌ یکون متأخراً عن وجود ذاتها، این وجود ثانى متأخر از وجود ذاتش لذاته است. اولًا این سماء ذاتاً سر پاى خودش ایستاده، بعد یك وجود دیگرى به نام فوقیت دارد، پدر، مى‌گوید اول منم، بعد یك انتسابى من با امر دیگرى دارم كه به‌

 خاطر آن به من مى‌گویند أب، اول زید مى‌گوید من وجود دارم، بعد به خاطر انتسابم به پدر، به من مى‌گویند إبن، پس بنابراین وجود اول وجود آن ذات، لذاته است و وجود دوم وجود آن ذات است به ملاحظه أمرٍ آخر، پس بنابراین وقتى شما ذات را در نظر بگیرید، این منتزع و موصوف مى‌شود و وقتى كه وجود ذات را به لحاظ امر دیگرى در نظر بگیرید آن موقع مى‌شود؟ وجود صفت و وجود ماینتزع مى‌شود، یعنى آن وجودِ منتزع عوارضِ انتزاعى یا عوارضِ حقیقىِ بر ذات است، پس وجود عوارض با وجود ذوات، اینها وجودات مستقل هستند، پس شما نمى‌توانید سلسلهه قضایاى ذهنى را به آن لزوم خارجى برگردانید، آن لزوم خارجى وجودش براى ـ فى غیره ـ است این سلسله تا به آن منتزع برگردد وجود اینها وجودِ ـ فى نفسه ـ است و ارتباطى به آن وجود خارجى ندارد. فالحق ما مّر أن اللزوم له تحقّق رابطى‌، كه براى لزوم یك تحقّق رابطى و در خارج است‌ یکفى فى کون أحد الشیئین‌، كفایت مى‌كند كه یكى از دو شیئ لازم باشد و دیگرى ملزوم باشد وهذا النحو من الوجود الرابطى، این نحوه از وجود رابطى كه در اینجا هست این نحو وإن کان منسوبا إلى الخارج‌ اگرچه منسوب است به آن الله و به موجودٌ خارجى‌ اذا کان اتصاف الملزوم بالأمر اللازم فى الخارج‌، وقتى اتصاف ملزوم به یك امرى باشد كه در خارج لازم است یعنى موجودٌ متصف به ضرورت براى الله باشد، لکن لیس هو نحو وجود الملزوم فى نفسه‌ لكن آن لزوم خارج، وجود ملزوم فى نفسه نیست‌ لأن نحو وجوده فى نفسه‌، نحو وجود این ملزوم ـ فى نفسه ضرورت است‌ والحصول الذى یلیق به‌ و حصولى كه لیاقت به او دارد وحین تحققه‌ و در وقتى او تحقق خارجى پیدا مى‌كند مع قطع النظر عن کونه رابطاً بین شیئین، با قطع نظر از این است كه این رابطه بین دو شیئى باشد، بل عند ملاحظه ماهیته و حقیقته فى نفسه‌، بلكه در وقتى كه ما این لزوم را به خودش نگاه مى‌كنیم و خودش را مد نظر قرار مى‌دهیم و كارى به موضوع و محمولى كه در آنها هست نداریم و خود لزوم را مد نظر قرار مى‌دهیم، لیس إلا فى ظرف الذهن، این فقط در ظرف ذهن است و جنبه آلى خارجى ندارد.

 وإن کانت ملاحظته فى نفسه لاینفک عن اتصافه بکونه رابطه بین شیئین، اگر چه همین را كه در نفس ملاحظه مى‌كنیم منفك نیست از اینكه رابطه بین دو شیئى باشد یعنى این لزومى را كه در نفس ملاحظه مى‌كنیم نمى‌شود این لزوم بدون ارتباط بین دو شى‌ء مد نظر قرار بگیرد یعنى وقتى كه شما مى‌گویید این براى این لازم است، این كه مى‌گویید لازم است به طور ابهام طرفینِ لازم و ملزوم را آورده‌اید مثل این كه بگویید ممتنع است، ممتنع است، امتناع یعنى امتناع با ضرورت دو تاست، این كه مى‌گویید امتناع با ضرورت فرق مى‌كند هم در مورد امتناع، طرفین لازم و ملزوم را آورده‌اید هم در مورد این كه با ضرورت فرق مى‌كند طرفین را آورده‌اید منتها با ابهام موضوع و محمول یعنى قضیه مبهمه است، و الا امتناع یعنى ممتنع بودن، ممتنع بودن یعنى یك وجودى براى یك موضوعى محال باشد پس بنابراین معنا این است همین كه مى‌گویید امتناع، در واقع دو طرف ممتنع را بدون این كه بفهمید و نفهمید در ذهن آورده‌اید خلاصه معناى ابهام را در ذهنتان آورده‌اید و هذا کما فى ملاحظه السلوب و الأعدام، در ملاحظه سلوب و اعدام همین مطلب است، بالاخره موضوع باید لحاظ بشود، فإنها و إن کانت حقیقتها سلوب الأشیاء اگر چه حقیقت سلوب اعدام، سلب اشیاء است، لکن للعقل أن یلحظها کذلک‌ لكن براى عقل این است كه یعنى طرفین را ملاحظه بكند یعنى وجود آن موضوع را در ذهن بیاورد و در ذهن به او وجود بدهد

 وإذا صارت معقوله قد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلک لاینسلخ قد عرض لها نحو من الوجود، و وقتى كه معقوله بشود سلوب و اعدام را تعقل كنید، بالأخره یك قسمت از وجود را شما آوردید همین كه مى‌گویید عدمِ زید، همین عدمِ زید خودش نحوٌ مِنَ الوجود است دیگر، بالأخره در ذهنتان عدم زید را آورده‌اید عدم پارچ را كه نیاورده‌اید، این كه عدم زید را آورده‌اید این یك مفهومى است كه با بقیه مفاهیم تفاوت دارد، این حرف یعنى موجودیت این مفهوم، ثم مع ذلک‌، علاوه بر این كه به این سلب یك امر وجودى دادید در عین حال‌ لا ینسلخ عن کونها سلوبا، ولى از سلب بودن و اعدام بودن خارج نمى‌شود، لأن ماهیتها

 کذلک‌، چون اصلِ قضیه عدمى است اصل قضیه، قضیه سلبى است، وقد مر إن الوجود مما وقع ظله العمومى الانبساطى على جمیع الماهیات‌ گذشت كه وجود از آن چیزهایى است كه سایه عمومى انبساطى آن بر همه ماهیات ومفهومات حتى بر مفهوم عدم و شریك البارى و اجتماع نقیضین، گسترده شده است و تصور این ها نحوٌ مِنَ الوجود است و مفهوم، معناى رابطى؛ به حسب حمل ذاتى اولى است نه به حسب حمل شایع صناعى، اگر معناى رابطى را لحاظ كنید و وقتى كه معناى رابطى را در نظر بگیرید این معناى رابطى، معناى رابطى به حسب حمل اولى است یعنى وقتى كه آن ضرورت را به عنوان رابطى لحاظ كنید، این همان معناى رابطى را دارد اگر گفتیم ـ الله موجودٌ ـ بالضرورى ـ ضرورتِ بین ـ الله ـ و بین ـ موجودٌ ـ را در نظر بگیریم این به حمل اولى، یك معناى رابطى است، یعنى جهت در این قضیه ما، این جهت عبارت است از یك معناى حرفى و معناى ربطى بین ـ الله ـ و بین ـ موجودٌ ـ كه لحاظِ استقلالى در جهتِ قضیه نمى‌شود اما به حمل شایع صناعى، وقتى كه جهت بخواهد وجودِ خارجى‌اش در آن جا منطبق بشود، یعنى اگر بگویند در این قضیه چه آورده‌اید؟ ما مى‌گوییم ضرورت را آوردیم مگر نمى‌بینید كه بین ـ الله ـ و بین ـ موجودٌ ـ ضرورت است؟ همین كه شما گفتید جهت در قضیه ما ضرورت است این ضرورت معناى استقلالى شد، پس به حمل شایع صناعى، دیگر معناى حرفى و معناى ربطى نیست. به حمل اولى ذاتى آن جهت بین ـ الله ـ و بین ـ موجودٌ ـ معناى ربطى است، پس اگر بگوییم این ضرورت را در قضیه آوردیم. مى‌گوییم ـ الله موجودٌ بالضرورى ـ ذهن یك ارتباطى بین ـ الله ـ و بین ـ موجودٌ ـ مى‌فهمد كه آن ارتباط، ارتباط ضرورى است، نه امتناع است و نه امكان، این را مى‌فهمد این معناى لحاظ آلى و معناى حرفى و معناى ربطى مى‌شود بعد اگر سئوال كردند جهت قضیه چه بود؟ مى‌گوییم ضرورت بود. این ضرورت به حمل شایع است و از معناى حرفیت در آمد و معناى استقلالى به خود گرفت و به حمل شایع نمى‌شود گفت كه معناى حرفى دارد و یا لحاظى مفهومِ ـ فى غیره ـ دارد.

## درس ١٦٤

 اعوذ بالله من الشیطان الرجیم‌

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

 ثم إن فى کلامه بعضاً من مواضع الانظار.

 مرحوم آخوند مى فرمایند: با برگرداندن سلسله لزومات متعدده به ـ ما به الانتزاع ـ نمى‌توانید وجودِ واحد را انتزاع كنید، چون ـ بنابر مطلب خود شما ـ لزومات متعدده موجب وجودات متعدده خواهد شد و ظرفِ وجود استقلالى، ذهن خواهد بود، ما به الانتزاع گرچه یك وجود ثبوتى دارد و وجودش، وجود در خارج و در طرفین موضوع و محمول است و وجودِ ثبوتىِ در غیر، نمى‌تواند موضوع براى قضیه ذهنیه قرار بگیرد، مگر بعد از اینكه مفهومِ بالفعل و استقلالى پیدا كند؛ آن موقع مى‌تواند موضوع در قضیه ذهنى ما قرار بگیرد، پس بنابراین، اشكال مرحوم آخوند این طور مطرح شد كه تا وقتى كه لزوم، به لحاظ آلى به او نظر مى‌شود و مفهوم در قضیهه خارجىِ ـ الله موجودٌ ـ بالوجود است، تا وقتى كه به این كیفیت است، یا اینكه زیدٌ ممكن الوجود، این امكانى كه بین زید و بین وجود هست امكان لزومى باشد و لزومِ امكان؛ به لحاظ آلى به او نظر بشود ارتباطى با قضیه ذهنیه ندارد و مربوط به یك قضیه خارجیه است، یعنى در اینجا موضوعى براى محمول نیست و آن لزومات متعدده از این نشات نمى‌گیرد وقتى ضرورت امكان، كه به لحاظ آلى به او نگاه مى‌شود، این ضرورتِ امكان، لحاظ استقلالى پیدا كرد و ما به عنوان یك قضیه مستقله در ذهن این را مّد نظر قرار دادیم در آن موقع این لزومات متعدده به وجود خارجى بر نمى‌گردند بلكه به وجودِ ذهنىِ خودِ موضوع برمى‌گردند، یعنى این طور ذهن تصور مى‌كند كه، لزوم امكان، ضرورت دارد براى زیدٌ ممكن الوجود یا لزوم امكان، این امكان لازم است براى چه؟ براى این قضیه، اینكه مى‌گوئیم امكان لازم است، یعنى ما آمدیم روى امكان، نظر جدید دادیم كه این امكان غیر از آن امكان خارجى در قضیه ـ زیدٌ ممكن ـ است.

 ایشان یك مسائلى را بیرون كشیدند كه راجعِ به او صحبت مى‌كنند ـ البته‌

 خوب مرحوم علامه نسبت به اشكالات اعتراض دارند ـ ولى به نظر مى‌رسد بعضى از اشكالات وارد است و بعضى از آنها وارد نیست یكى از آن اشكالاتى كه مرحوم دوانى فرمودند این است كه: لازم نیست موضوع، خودش‌فى‌حد نفسه وجود داشته باشد، بلكه اگر در ضمنِ موضوعِ دیگرى وجود داشته باشد و ما حكمى از احكام و وصفى از اوصاف را براى او حمل كنیم، مثالى هم زدند مثل آهنى كه یك طرفش حارّ است و یك طرفش بارد مى‌باشد، بعد بگوئید كه این ـ الجسم باردٌ ـ الآن موضوع كه حرارت است در ضمنِ جزءِ متصل تحقق پیدا مى‌كند اگر چه خود این جسم به تنهایى وجود خارجى مگر بعد از تقسیم ندارد و لكن مى‌توانیم به لحاظ آن جزئى كه جزءِ متصل هست حكم را روى حدید ببریم.

 این حدید كه الآن حارّ است یك طرفش حار است و طرفِ دیگرش بارد است، ولى به كلِ مى‌گوئید حارّ مى‌گوئید، الآن كه به حدید حارّ مى‌گوئید و هنوز تقسیم به دو جزءِ متصل و منفكِ از همدیگر نشده، وقتى كه این طور هست شما به لحاظ اینكه این حدید مشتمل بر یك اجزائى است كه آن اجزاء، حارّ است، لذا حكم را روى حدید مى‌برید، در اینجا موضوع محقق نیست ولى چون داخلِ در تحت یك موضوع محقَقَ دیگرى است مى‌تواند وصفى از اوصاف و حكمى از احكام را پیدا كند، یعنى ایشان در باب تناسب بین حكم و موضوع و اینكه نحوه وجود موضوع؛ در قضایاى مختلفه تفاوت پیدا مى‌كند مثلًا در قضایاى ممكنه، ممكن است كه موضوع، وجود نداشته باشد و در قضایاى ذهنى وجود، وجودِ ذهنى است یا در قضایایى كه ضرورى است حتما وجود خارجى مى‌خواهد، مثلًا گاهى اوقات وجود بالفعل خارجى را باید موضوع قرار بدهید و در بعضى از اوقات وجودِ بالفعل خارجى نیست و جزئى از او در خارج هست اما خودِ موضوع چون در ضمن آن جزء است، لذا حكم را مى‌توانید بار كنید، چون جزئى از حدید حارّ است پس شما مى‌توانید بگوئید ـ الحدید حارٌ، ـ ولى خودِ حدید حار نیست مقدارى از آن حارّ است و مقدارى بارد است، احكامش با هم فرق مى‌كند اما شما حكم را روى كلّ مى‌برید. مثل بعضى وقتها كه اطلاق جزء بر كل نمى‌شود، مگر اینكه جزء؛ از اجزاء

 رئیسه باشد، مثل رقبه كه از اجزاء رئیسه است مثلًا شما به حارس مى‌گوئید: عین، چرا مى‌گوئید عین؟ به خاطر اینكه چشم دارد، اگر چشم را از حارس بگیرند دیگر آن حراستش از بین مى‌رود پس گرچه عِین از اجزاء رئیسه نیست ولى براى این عنوان از اجزاء رئیسه مى‌شود یا به بعضى چیزها نفس مى‌گوئید و آن به جهت است كه اگر رئیسه، بلكه كل الاجزاء مى‌شود، لذا باید رعایت بلاغت در این مسائل بشود

 مرحوم آخوند اشكالى كه بر ایشان وارد مى‌كند آن اشكال این است كه: شما یك حكمى را مى‌برید بر یك موضوعى در حالى كه آن موضوع وجود خارجى ندارد، به این اشكال وارد است، به لحاظ اینكه، اگر یك موضوع قبل از تقسیم، دو حكم مختلف به خود بگیرد، باید این دو حكم یا به لحاظ ما یعُول باشد یعنى به لحاظ عَول یعنى به آن تقسیمى كه به واسطه تقبل صورتِ مادى، آن تقسیم پیدا مى‌شود یا آن تقسیم به واسطه انفكاك اجزاء است مثل اینكه شما یك حدید را به دو قسم خارجیتقسیم كنید یك قسمش بارد و یك قسمش حار بشود، خوب در این صورت مى‌توانید بگوئید ـ هذا الحدید ـ به اعتبار اینكه یك طرف حار، و ـ هذا الحدید ـ به اعتبار اینكه یك طرف باردَّ است، ا در اینجا به جهت انفكاك ا، یا به واسطه اعراض غاره‌اى كه به مانند برودت و امثال ذلك یا مانند كیف؛ موجب شده است گرچه این تقسیم موجب انفكاك خارجى ماده و جسم نیست، بلكه انفكاك عنوانى تغییر پیدا مى‌كند، در این صورت مى‌توانید دو حكم مختلف را بر یك موضوع به لحاظ اختلاف عنوان بار كنید در این مسأله اشكالى نیست، اشكال در این جا است كه شما حكم را روى یك شى‌ء به لحاظ واحد ببرید در حالى كه از نقطه نظر فعلیت خارجى و از نظر وجود خارجى دو فعلیت متفاوت دارد، این حكم خلاف است‌

 حدید به حار در اینجا متصل است، ماده حدید ـ من حیث أنه مادىٌ و مستعدىٌ لقبول الصورى ـ ا كه متصف بهز برودت و حرارت كه متصف نمى‌شود، حدیدى متصف به برودت و حرارت مى‌شود كه فعلیت خارجى پیدا كرده، یعنى ماده‌اى متصف به حرارت یا متصف به برودت مى‌شود كه صورت حدیدیت پیدا

 كرده باشد و وقتى در رفتم است كه صورت حدیدیت پیدا كند، پس چطور شما روى ماده این حدید، یعنى روى این هیولا، روى این ماده حدید كه ماده‌اى است كه قابلیت دارد، صورت حدیدیت به خود بگیرد، یا نگیرد، قابلیت دارد به صورت دیگرى هم در بیاید، روى این ماده كه فقط جنبه استعداد است و فعلیت او منوط به تفكیك است یا تفكیك اجزائى یا تفكیك عنوانى و وصفى، روى آن ماده نمى‌توانید صورت وصفى بیاورید، ماده حدید متصف به حرارت نیست مگر وقتى كه حدید شود و وقتى كه حدید شد این تكه‌اش با این تكه، فرق مى‌كند، روى همه‌اش نمى‌توانید بگوئید كه حارٌ، اگر مى‌گوئید ـ الحدید حارٌ، ـ منظورتان باید این قسمت باشد پس قسمتِ دیگر جزو این وصف نمى‌آید، اگر مى‌گویید ـ الحدید بارد ـ باید منظورتان این قسمت از حدید باشد، این قسمتِ دیگر نمى‌آید، اگر مى‌گوئید ماده ـ حدید حارٌ ـ همان طور كه مرحوم دوانى فرموده‌اند این ماده، وجودِ خارجى ندارد، آن ماده در ضمن جزء وجود پیدا مى‌كند، یعنى آن ماده بعد از قبول صورت خارجیه جنبه فعلیت پیدا مى‌كند و قبل از آن جنبه فعلیت ندارد این كتابى كه در جلوى من است این قرطاس است یك ماده‌اى و یك صورتى دارد، اینكه الآن دارید مى‌بینید صورتِ آن است و ماده‌اش را نمى‌بینید، البته لمس مى‌كنید و لكن این لمسى كه مى‌كنید صورت جسمیتش را لمس مى‌كنید ولى ماده‌اش را نمى‌توانید لمس كنید، حالا كه این كتاب و این قرطاس به این شكل است به خاطر این است كه ماده این به صورتِ قطنیت در آمده و آن قطنیت هم به صورت قرطاسیت در آمده است، حالا شما این قرطاس را مشاهده مى‌كنید پس اگر ما به عقب برگردیم كه قبل از این قرطاس چه بوده است؟ بر مى‌گردیم به قطنیت، قبل از قطنیت چه بوده؟ ماده اى بوده مخلوط از خاك و املاح و آب و ب هوا به آن برمى‌گردید، تبدیل به یك ماده اى مى‌شود كه مادى المواد است، پس یك ماده‌اى در اینجا هست كه ماده جسمیت مى‌باشد، آن ماده جسمیت است ـ حالا به آن اولّى‌هایش كار نداریم كه خیلى كار خراب مى‌شود، ـ همین كه در دست ما هست، این قطنیت كه الآن تبدیل به قرطاس شده است، آن ماده براى قرطاس را تشكیل مى‌دهد، قرطاس را كه از آب نریختید

 ماده براى قرطاس چیست؟ آن قطنیت است، قطنیت را مى‌توانید بگوئید كه این قطنیت متصف به كتابت است، قطنیت كه متصف به كتابت نیست، قرطاس متصف به كتابت است، همین این كه دارید مى‌بینید،

 ثم إن فى کلامه بعضاً من مواضع الأنظار این وصفى است كه روى قرطاس آمده است، روى قطنیت آن نیامده است بلكه روى صورت قرطاسیت آمده است، پس بنابراین اوصافِ خارجى كه براى موضوعات مى‌آورید، این اوصاف خارجى به لحاظ صورت خارجى موضوع هستند نه به لحاظِ ماده خارجى، ماده كه قابل براى حمل وصف نیست، ماده كه بدون صورت نمى‌شود، شما وصفى از اوصاف را بر او حمل كنید و عَرَضى از عوارض را بر او بار كنید، ماده باید صورت به خود بگیرد تا اینكه بیاض را بر او حمل كنید و كتابت را بر او حمل كنید، علم را بر او حمل كنید، و سایر چیزها را بر آن حمل كنید. ماده بدون صورت عبارت است از هیولا، عبارت است از استعداد. استعداد وصفى را به خود نمى‌گیرد، چون جنبه عدمى دارد، آنى كه جنبه وجودى دارد، صورتى است كه بر ماده، عارض مى‌شود و آن ماده را از استعداد بیرون مى‌آورد به فعلیت مى‌رساند، خُب روى این حساب، اشكالى كه مرحوم آخوند بر محقق دوانى از این نقطه نظر مى‌گیرد اگر این باشد درست است، اما اگر منظورِ محقق دوانى این نباشد و ما در مقام ذَبّ از مرحوم دوانى همانطور كه مرحوم سبزوارى فرمودند بگوئیم منظور محقق دوانى، ماده؛ به عنوانِ استعداد نیست، بلكه وقتى مى‌گوئیم ـ الحدید حارٌّ، ـ صورتِ حدیدى مورد نظر ما است، منتهى این صورت حدیدى كه مورد نظر ما است خودِ آن حدید بودن، به لحاظِ جزئى كه دارد، به آن لحاظ، نظر مى‌شود كه انسان بگوید ـ الحدید حارٌّ ـ و توجهى به آن جزء دیگر نداشته باشد یعنى در اینجا مثلًا از باب فرض كنید كه مسامحه عرفى شده است و عرف نمى‌آید بگوید این طرف ـ حدید حارٌّ ـ و این طرف ـ حدید حارًّ ـ ؛ آن طرف حدید باردٌ، وسط الحدید لیس بحارٍّ و لیس بباردٍ، این قدر مداقه نمى‌كند و براى آوردن اوصاف این قدر دقت نمى‌كند، مى‌گوید: ـ الحدید حارَّ، ـ اینكه مى‌گوید ـ الحدید حارَّ، ـ بله به مداقه عقلى و به لحاظ فعلیتى‌

 كه پیدا كرده است به واسطه این عَرَض، حارّ است و فعلیتِ برودت در طرف دیگرش به واسطه برودت است، این فعلیت كه در وسطش مى‌باشد به واسطه عدم برودت و حرارت است، ولى عرف نسبت به این قضیه لحاظ نمى‌كند و این موضوع در ضمن این قسمت تحقق پیدا مى‌كند.

 و مرحوم محقق دوانى مى‌خواهد بفرماید در قضایاى مختلفه نحوه وجودِ موضوع، تفاوت پیدا مى‌كند بعد مثالهایى مى‌زند و مى‌گوید یك وقت موضوع جزءِ مسامحات عرفیه است، نحوه وجود آن جزء هم جنبه مسامحه‌اى دارد، یك وقت موضوع جزء قضایاى عقلى و منطقى است نحوه وجودش وجود ذهنى است، یك وقت موضوع، موضوع خارجى است نحوه وجودش وجود خارجى است، یك وقت قضیه، قضیه مُطلقه است، قضیه دائمه است، این اختلافاتى كه در قضایا پیدا مى‌شود به واسطه جهات و به واسطه محمولات است كه موجب مى‌شود این اختلافِ در جهت و در محمول تأثیرِ مستقیم در وجود موضوع بگذارد، این كلام مرحوم محقق است. حالا در ما نحن فیه مى‌گوئیم ما یك جنبه آلى داریم كه عبارت است از ضرورتى كه جهت قضیه خارجى ما را تشكیل مى‌دهد، آن نظر، نظر آلى است، یعنى وقتى مى‌گوئید ـ الله موجودٌ ـ خدا حتماً باید موجود باشد، حتماً باید باشد، الآن روى حتماً و روى ضرورت صحبت نمى‌كنید، كه از شما سوال كنند: آقا ضرورت را براى ما تعریف كن؟ مى‌گوئیم: بسم الله الرحمن الرحیم ضرورت عبارت از این است كه عدم او براى او محال باشد. آیا شما وقتى مى‌گوئید ـ الله موجودٌ، ـ این معنا در ذهنتان مى‌آید، خداوند موجود است، ضرورتى كه عدمِ او براى او محال است. خدا باید باشد، این باید یك معناى آلى است كه بین الله و بین موجودٌ، وجود دارد، ما این باید را این جهت كه لحاظ آلى در آن شده است، این را جنبه فعلى به او مى‌دهیم، الآن بالقوه است، بالقوه است كه معناى استقلالى پیدا مى‌كند، و بالقوه است كه مفهوم مستقل موضوعى پیدا مى‌كند، بالقوه است كه از تحت حكومت طرفین ـ الله ـ و ـ موجودٌ ـ خودش را خارج مى‌كند، الآن كه مى‌گوئیم بالقوه است مرحوم محقق دوانى مى‌گوید این موضوعى را كه به عنوان ضرورت موردِ لحاظ قرار مى‌گیرد،

 مى‌گوئیم ضرورتِ در این قضیه، ضرورت دارد به این عنوان كه ضرورت، جنبه فعلى پیدا كرده است و جنبه استقلالى پیدا كرده است، ایشان مى‌خواهند بفرماید چون قضیه ما؛ قضیه ذهنیه است، موضوعِ در این قضیه ما، لحاظ استقلالى شده است و چون این ضرورت وابسته به آن ضرورت آلى است، آن جنبه آلى ثبوت است و وجود كه نیست، یعنى شما در قبال ـ الله ـ و ـ موجودٌ ـ یك وجود دیگر نمى‌بینید، كه اسم آن را ضرورت بگذارید، آنچه كه در خارج است الله و موجودٌ است. آنچه كه در خارج است زید و كتابت است، زیدٌ كاتبٌ بالامكان، شما غیر از زید و غیر از كتابت خارجى یك وجود دیگرى نشان بدهید كه اسم آن امكان باشد.

## درس ١٦٥

## اشكال دوم مرحوم آخوند

 وأما ثانیاً فلأن خصوصیات الأحکام و إن اقتضت خصوصیات الوجود لموضوعاتها لکن لیس یکفى فى الحکم على شی‌ء بحال خارجى وجود الانتزاعی، بل نقول ما ذکره من أن خصوصیات الأحکام مما تقیضى خصوصیات الوجود للموضوعات ینافى ما فرعه علیه من الاکتفاء فى الحکم على شی‌ء بحال واقعى بالفعل بوجوده الانتزاعى‌

 اشكال دومى كه مرحوم آخوند وارد مى‌كنند، این است كه مطلبى را محقق دوانى نقل مى‌كنند و او این است كه به تناسب بین حكم و موضوع، نحو تحقق موضوع را هم خودش مشخّص مى‌كند، ئر قضیه مطلقه و قضیه ضروریه، دلالت مى‌كند در قضیه مطلقه به تحقّق موضوع، در قضیه ضروریه، دلالت مى‌كند در تحقّق او در وعاءِ ذهن، یعنى ضرورت در اینجا، اگر لوازم ذاتى یك شیئى براى موضوع در آنجا اخذ بشود، لازم این نیست كه وجود خارجى آن موضوع لحاظ بشود، بلكه همان وجود تعقلّى او براى حمل محمول بر موضوع اكتفا مى‌كند، مانند الأربعى زوجٌ، این زوجیت این حمل بر اربعه مى‌شود به لحاظ نفس الأربعه، لا به لحاظ وجودها الخارجی، یعنى نفس تصوّر تعقّلى آن براى حمل اربعه بر زوج كفایت مى‌كند، ولى فرض كنید كه در مورد كتابت صرف تصوّر تعقلّى این زید براى كتابت كافى نیست، بلكه زید خارجى در اینجا باید باشد تا این كتابت بر او صدق بكند، وقتى كه مى‌گوییم زیدٌ كاتبٌ، چون كتابت یك امر خارجى است، پس بنابر این اقتضا مى‌كند آن زید هم، زید خارجى باشد، نه دین كه زید ذهنی، زید ذهنى كه نمى‌نوسید، زید ذهنی، آن لوازم ماهیت را شما مى‌توانید بر او حمل كنید، امّا اوصاف خارجی، مثل كتابت، مثل شكل، مثل تحیز و امثال ذلك، اینها اوصافى است به لحاظ موضوع خارجى مى‌شود، به عبارت دیگر بنابر آنچه كه مرحوم محقّق نائینى در قضایاى خارجیه مى‌فرمودند، كه ما او را به قضایاى جزئیه برگردانیم، و قضایاى خارجیه را ایشان با قضایاى طبیعیه یكى كرده بودند، خارج است نه ظرف تحقق‌

 ذهن بناءً علیهذا آنچه را كه مرحوم محقق دوانى، آن وقت قضیه ممكنه‌

 مرحوم محقق دوانى مى‌فرماید كه، چون جهت در قضیه ممكنه امكان است، بنابراین وجود خارجى ضرورت ندارد نه براى موضوع ضرورت دارد نه براى چى؟ نه براى ارتباط بین محمول و موضوع، نه براى خود موضوع در صورتى كه قضیه ما كان تامه باشد، مثل زیدٌ موجودٌ بالإمكان، نه براى آن ارتباط بین محمول و بین موضوع، یعنى بر حمل محمول بر موضوع، دال بر وجود موضوع خارجى است، در صورتى كه قضیه ما قضیه كان ناقصه باشد، در هر دوى اینها چون بالاخره جهت قضیه امكان است، این امكان اقتضاء مى‌كند كه اقتضاء عدم ضرورت وجود موضوع خارجى را مى‌كند، بلكه اگر اینكه فرض شود این كه این موضوع در خارج بود، این وجودش در خارج این به نحو امكان است، اگر زیدى در خارج بود كتابت براى او به نحو امكان بود، امّا دلیل نیست بر اینكه حالا زید هم در خارج وجود داشته باشد یا زید در خارج باشد و كتابت براى او ضرورت داشته باشد هر دوى اینها به واسطه جهت در قضیه منتفى مى‌شود، مرحوم آخوند به ایشان اشكال مى‌كند ایشان مى‌فرمایند كه: اینى كه شما مى‌فرمایید كه كیفیت و خصوصیات احكام وجود را تعیین مى‌كند. مطلب، مطلب صحیحى است الا، این كه شما الآن دارید در اینجا دارید متفرع برش مى‌كنید، این تفرع شما و تطبیق شما محل اشكال است یعنى مطلب، مطلب درستى است، ما در قضایاى ذهنیه احتیاج به وجود موضوع ذهنى داریم و تعقلى داریم در مثل فرض كنید كه احكامى كه بر طبایع و بر معقولات ثانیه، مثل نوع جنس و فصل و اینها آن احكام را ما مترتب مى‌كنیم، جنس كه در خارج نیست، فصل كه در خارج نیست اینها همه در درون ذهنند اون چه كه در خارج زید است، فضیلتش كه در خارج نیست، آن احكامى كه مترتب بر این فصل است، این احكام هم ظرف وجودش ذهن است نه ظرف وجودش خارج است، این مطلب درست است، یا اینكه فرض كنید كه من باب مثال احكامى كه شما براى یك امر عدمى حمل مى‌كنید دال بر این نیست كه وجودش، وجود خارجى است، بلكه وجود او وجود ذهنى است یا لوازم یك ماهیت را كه حمل مى‌كنید بر یك موضوع‌

 لازمه اش این نیست كه وجودش، وجود خارجى باشد بلكه صرف تعقل اون ماهیت اقتضا مى‌كند، شما محمول را بر آن موضوع حمل كنید، مثل الأربعى زوجٌ المثلث له زاویا ثلاث سوا اینكه این مثلث در خارج باشد یا در خارج نباشد بر نفس این صورت تعقلى این احكام هم بار مى‌شود.

 خوب این مطلب درست است ما از همین مطلب ما استفاده مى‌كنیم كه اگر در یك جا ما یك وصفى از اوصاف خارجى را بر یك موضوع آوردیم دیگر شما در اینجا نمى‌توانید بگوئید كه موضوع ما در این قضیه موضوع موضوع ذهنى است بلكه موضوع باید موضوع چى باشد خارجى باید باشد یعنى موضوع خارجى را و زید خارجى را ما در اینجا كتابت را بهش حمل مى‌كنیم آیا كتابت بر این زید خارجى بالامكان است یا بالامكان نیست؟ یعنى در واقع زید باید در خارج باشد تا اینكه شما امكان و عدم امكان را به لحاظ آن ماهیت بهش بار كنید كه این ماهیت كتابت لازمه این زید نیست بلكه این چیست؟ ضرورتى براى زید ندارد، بلكه ممكن است در بعضى از احیان باشد و در بعضى از احیان این نباشد، چرا شما این كار را مى‌كنید به لحاظ این كه وصف، وصف خارجى است، وصفى كه این وصف خارجى است استدعا مى‌كند موضوعش هم موضوع خارجى باشد، نمى‌شود وصف، وصف خارجى باشد ولى موضوعش ذهنى باشد، شما یك رنگى و كه این رنگ فرض كنید كه در خارج تحقق دارد این رنگ و بیائید بر یك موضوعى كه در ذهن است، مثل نوع، مثل جنس، مثل فصل، بیائید حمل كنید، بگوئید فصل انسان چیست؟ قرمز است. فصل انسان چیست؟ سبز است، فصل انسان چیست؟ سیاه است. رنگ اصلًا از باب اوصاف خارجى است، فصل عبارت است از معقولات ثانى فلسفى است، این جنس و نوع و فصل و اینها منطقى است، خوب در اینجا به ملاحظه بین موضوع باید اوصافى را بر شما بر این معقولات حمل كنید، ظرف اتصاف آن موصوف هم خودش ذهن اما فرض كنیدكه بیایید بگوئید: فصل راه مى‌رود، راه رفتن یك امر خارجى است و انسان، فصلیت انسان مى‌نویسد، این فصلیت انسان یك امر خارجى است، اما اگر آمدید گفتید كه: فصلیت انسان یعنى تعقل انسان و نفسیت انسان، این‌

 مى‌شود چه چیز؟ یك امر ذهنى یعنى آن فصلیت، یك لوازمى را دارد كه آن لوازمش از لوازم ذاتى اوست و این فرض كنید كه این لوازم ذاتى اقتضاء مى‌كند كه آن ظرف وعاء او هم ذهن باشد گرچه خوب ما به ازاى خارجى دارد ولى بالاخره لازمه ایست كه به ذات این بر مى‌گردد نه به لحاظ وجود خارجى او كه همان زید است به آن لحاظ برگردد، نمى‌توانید بگوئید كه فصلیت انسان قبول تحیز است قابل براى تحیز است، فصلیت انسان قابل براى تحیز نیست، مصداق خارجى فصل، قابل براى تحیز است، نه آن فصل، نمى‌توانید بگوئید جنس براى انسان قابل تحیز است جنس كه همان نوعیت است قابل تحیز نیست، آن ماده خارجى كه آن ماده خارجى محقق جنس است در خارج كه ماده باشد، ان قابل براى تحیز است، بناءً علیهذا، مرحوم آخوند مى‌فرماید كه: در انطباق این قاعده صحیح كه شما بر ما نحن فیه شما دچار خبط شدید، در قضیه ممكنه كه شما مى‌گوئید زیدٌ كاتبٌ بالإمكان، این الآن چون در اینجا امكان آوردید مصحّح این نمى‌شود كه بگویید كه زید هم مى‌شود باشد و هم مى‌شود نباشد، یا اینكه الان چون در اینجا قضیه ما چون قضیه ممكنه است پس بنابراین ممكن است زیدى وجود نداشته باشد، ما زید ذهنى خودمان را كتابت بهش حمل مى‌كنیم، این زید ذهنى شما صرف نظر از خارج، اوصافى بهش حمل مى‌شود كه ذاتى اوست، نه اینكه اوصاف خارجى او در اینجا بر این زید در اینجا حمل مى‌شود، آن اوصاف خارجى بر انسان، آن اوصاف به ما هو انسان حمل مى‌شود نه این اوصاف خارجى، اوصافى كه در ذهن است و وجود و عدم او در ذهن در خارج دخالتى در ترتب حكم ندارد، آن ظرف وعائش در ذهن است، پس بنابر این كتابتى را در وقتى شما مى‌توانید بر موضوع حمل كنید كه آن موضوع را موضوع خارجى بدانید، وقتى موضوع خارجى شد، زید خارج آن وقت مى‌توانید بگوئید این اوصاف بر آن حمل مى‌شود یا بر آن حمل نمى‌شود این اشكالى كه مرحوم آخوند در اینجا كردند، به واسطه این در ما نحن فیه كه در اینجا ما لزومات متعدده را، در لزومات متعدده را كه مى‌خواهیم برگردانیم به یك وجود خارجى و آن وجود خارجى را منشاء انتزاع براى لزومات ذهنى خود قرار بدهیم، در اینجا بر طبق همین مدعاى‌

 مرحوم محقق دوانى چون این لزومات به موضوع برمى‌گردند، نه به لحاظ خارج، ما لا نهایى بلكه به لحاظ ذهن اقتضاء مى‌كنند وجود موضوعات را در ذهن به نحو ما لا نهایت و این اشكال در اینجا لازم مى‌آید این منشاء انتزاع آن وجود خارجى چون در اینجا این لزوم به ما هو لزومٌ نه به ما هو جهى فى القضیى الخارجیه، چون لزوم را به ما هو مفهومٌ مستقلٌ یمكن أن یحكم علیه بالزوم)، چون این لزوم در اینجا فقط ظرف وعاء آن ذهن است و آن لزومى كه در خارج است آن فقط ربط است و جنبه عالى دارد، پس بنابراین وجودى كه بر این لزوم در اینجا تعلق مى‌گیرد وجود او وجود ذهنى خواهد بود نه وجود خارجى و چون وجودش وجود ذهنى است پس بنابراین این همین تسلسل إلى مالانهایه در اینجا چیست؟ لازم مى‌آید بنابر مطلب شما، مگر اینكه ما آن حرف را بزنیم كه ذهن خودش در اینجا هم مى‌تواند به تسلسل ادامه بدهد و هم مى‌تواند قطع تسلسل كند یعنى ذهن است كه قضیه مى‌سازد نه اینكه قضیه‌اى مترتب بر قضیه دیگر است، ذهن مى‌سازد، نسازد، آدم بیكار است خوب نسازد، فرض كنید كه قضیه‌اى مترتب بر قضیه دیگر نیست فرض كنید كه من باب مثال شما راجع به این پارچ دارید ذهن شما یك قضیه‌اى مى‌سازد، این پارچ سفید است، خوب این یك قضیه، بعد ذهن مى‌آید یكى دیگر از این درست مى‌كند این پارچ چون جسم است سفید است، بسیار خوب، دست شما درد نكند باز هم مى‌آید در اینجا یك قضیه دیگر ذهن درست مى‌كند، مى‌گوید چون این پارچ داراى صورت و ماده است، پس بنابراین مثلًا فرض كنید كه سفید است بعد مى‌آید یك قضیه دیگر درست مى‌كند مى‌گوید ماده این، صورت این، صورت به این شكل خاص چینى است مى‌گوید این هم یكى، بعد این چینى مترتب بر این است كه این سنگ باشد، این را هم درست مى‌كند، یك قضیه دیگر، این سنگ مترتب بر این است كه در كوه باشد، این هم یك قضیه دیگر این كوه مترتب بر این است كه خاك باشد، این یكى دیگر این قبلش چى باشد، چى باشد هى برویم جلو، این كره زمین تبدیل مى‌شود به آتش و مى‌روید جلو تبدیل مى‌شود به دخان و باز هم مى‌روید جلو تبدیل مى‌شود خوب آقا شما شاید تا یك سال دیگر بنشینى همین طورى این سلسله تكون این‌

 چینى را به اولش شاید نرسانى، بعد مى‌رسى به اینكه این ماده است بعد چه چیز است؟ بعد تبدیل مى‌شود به ماده، بعد مجرد شده از معلول براى مثال است، این چینى برمى‌گردد به صورت مثالى، از آن هم مى‌رود بالاتر به سلسله علل تا مى‌رسد به ذات و انوار اسپهبدیه، خوب بابا شما مجبور نیستى بنشینى ببافى، این چیه آقا این جسم و سفید است، تمام شد و رفت، این دیگر حالا بنشینى و هى قضایا پشت سر این درست بكنى، یك وقتى در مقام تجزیه و تحلیل فلسفى هستى، یك مطلب دیگرى است را، بنشینى ولى یك وقت نه كار و زندگى دارى مى‌خواهى فرض بكنى جنس به مشترى بفروشى، دومى آمده اگر خلاصه بخواهى برایش چیز كنى مشترى دوم از مغازه گذاشته رفته بیرون، آقا این پارچى كه شما دارید نگاه مى‌كنید اینكه الآن سفید است، این عرضى است كه بر این موضوع در اینجا عارض شده و این موضوع لازمه اش این است كه قبل از وجود عرض وجود خارجى داشته باشد مى‌گوید آقا پارچ چند است قیمتش؟ من كار دارم باید بروم بچه‌ام توى خانه دارد گریه مى‌كند، مى‌گوید: آقا بایست ببین چى دارم بهت مى‌دهم، این الآن قدر این را شما از این كارها كردید دیگر، طبعا مى‌گوید آقا این از كوه گرفته شده، كوهش در فلان جا فلان. مشترى دوم از آنجا مى‌گذارد مى‌رود مى‌گوید بلند بشوم بروم از یك جا دیگر چیز كنیم، بگیریم، با مشهد رفته بودیم، رفتیم یك جا شیرینى بخریم آجیل بخریم، با آقاى دكتر دلشاد و اینها بعد ما وقتى دیدیم كه یكى آنجاست، ظاهراً وقتى وارد شدیم دیدیم كه ظاهراً مغازه‌اى بدش نمى‌آید یك مقدار با آن كش بدهد، صحبت و تا آمدیم، ما آمدیم بیرون رفتیم تا همین آمدیم بیرون گفت آقا كجا، فرمایشى داشتید؟ دید كش‌دادن با این نمى‌صرفد مشترى‌هاى دوم دارند از دست مى‌روند، ما هم آمدیم رفتیم آن طرف خیابان، حالا باید انسان بلاغت ببیند در هر جا هر سخن در به اصطلاح هر موقعیتى، بایستى كه انسان ببیند كه خلاصه چه مطلبى را در اینجا بگوید، خوب عقل در اینجا به واسطه تأمل! تأمل عقلى این مى‌تواند ادامه بدهد به سلسله و مى‌تواند قطع بكند، این اشكال مرحوم آخوند، مى‌توانیم ما از مرحوم محقق دوانى جواب بدهیم به اینكه در اوصاف ذهنى كه این اوصاف لازمه براى ماهیت‌

 است و ظرف تحققش در ذهن است لاشك و لاشبهه كه لحاظ خارجى در اینجا مستحیل است و اما در اوصاف خارجى كه این اوصاف خارجى حمل بر موضوعات خارجى مى‌شود این در اینجا، منظور محقق دوانى در اینجا این نیست كه اگر منظور شما منظور آخوند این است كه در یك قضیه ممكنه حمل محمول بر موضوع به لحاظ اینكه آن محمول وصفى از اوصاف خارجى است مثل كتابت، اقتضا مى‌كند وجود موضوع را بالفعل، در خارج لاشك و لاشبهه كه این خوب خلاف است، به جهت اینكه همان طورى كه ما در قضایاى در معقولات ثانیه همین طور بر موضوعات كلى به لحاظ قضیه وجود خارجى آنها ما محمولى را حمل مى‌كنیم و در قضیه خارجیه برخلاف قضیه طبیعیه كه نفس تصور موضوع در ذهن بدون لحاظ خارجى او اقتضاء حمل ذاتیات را برش مى‌كند، مانند زوجیت براى أربعه، كه در اینجا بدون لحاظ أربعه در خارج زوجیت بر آن حمل مى‌شود، این را مى‌گوئیم یك قضیه طبیعیه، ولى در قضایاى خارجیه، موضوع به لحاظ وصف خارجى او، موضوع براى قضیه واقع مى‌شود، حالا در قضیه خارجیه، فرق نمى‌كند آیا موضوع در خارج محقق باشد یا محقق نباشد، آیا فرض كنیم كه مى‌گوئیم أكرم العالم این به عنوان قضیه، قضیه خارجیه است، اكرام عالم واجب است، حالا عالمى باشد، اكرامش واجب نباشد، حكم اكرام رفته روى عالم نه به لحاظ طبیعت عالم، بلكه به لحاظ وجود خارجى، طبیعت عالم كه، اكرام نمى‌خواهد طبیعت عالم وعاءِ ذهن است، طبیعت عالم یك طبیعت كلى است، عالم خارجى، إكرام مى‌خواهد یعنى این عالم كه الآن داره در خارج راه مى‌رود، این عالم، این زید این أمر، این بكر، این الآن اقتضاء اكرام مى‌كند، پس در قضایاى خارجیه لازم نیست بر خلاف كلام مرحوم محقق نائینى كه ایشان قضایاى خارجیه را آن قضایایى مى‌دانستند كه مصادیق آنها بالفعل وجود دارد، ولى بر قضیه خارجیه به این لحاظ این قضایا متصف به خارجى مى‌شوند كه ظرف تحقق آنها خارج است، حالا سواى آنكه در خارج باشد یا نباشد، لذا در مسئله احكام، ترتب احكام بر موضوعات این بحث بر سر قضایاى طبیعیه نیست وقتى كه مى‌گوئیم الخمر حرامٌ، نه اینكه خمر ذهنى حرام است، خمر ذهنى‌

 حرام نیست، اشكال ندارد، خمرى حرام است كه در خارج باشد این خمر مى‌شود حرام حالا اینكه مى‌گوئیم الخمر حرامٌ، وقتى كه این خمر باز در اینجا كلى آورده مى‌شود و حرمت هم حرمت اطلاقى در اینجا است این است كه حرمت رفته روى خمر خارجى، سواءٌ اینكه خمر خارجى كه تحقق بالفعل أو لا یتحقق، الآن خمر حرام است، خوردن خمر در این منزل حرام است، حالا بگوئید آقا مگر در این منزل خمر است؟ البته ما خبر نداریم، ولى در هر صورت اگر هم باشد چیست؟ حرام است، درست شد؟ این نه به لحاظ این است حالا این قضیه، قضیه لغو است و قضیه، قضیه باطل است، مسئله وجود موضوعات مى‌رود روى صفات خارجى منظور این است كه این موضوع در خارج باید محقق باشد تا این صفت به آن حمل بشود و این دلیل نیست بر این كه حتماً موضوع باید در خارج باشد، پس در قضایاى ممكنه وقتى كه مى‌گوئیم زیدٌ فرض كنیم كه زید، كاتب است بالمكان اینى كه مى‌گوئیم زید، كاتب است، مانند قضیه سالبه به انتفاع موضوع مى‌ماند در اینجا منظور این نیست كه زید باید حتماً باشد، اینى كه چون وصف، وصف خارجى است اقتضاء مى‌كند موضوعش هم خارجى باشد، نه این طور نیست ما خیلى از اوصاف خارجى داریم حمل مى‌كنیم بر موضوعات خودمان، كه موضوعات خودمان بر فرض وقوع است، نه اینكه متحقق الوقوع است أكرم العالم بر فرض وقوع، یحرم الخمر بر فرض وقوع، حرمت فرض بكنید كه من باب مثال حرمت فرض كنید كه سرقت بر فرض وقوع، حرمت قمار بر فرض وقوع، تمام اینها افعال و اعمال مكلف در خارج است كه آن حرمت روى این فعل خارجى در اینجا رفته وجوب صلوى، وجوب صلوى، نه وجوب صلوى، صلوى ذهنى، وجوب صلوى، صلوى خارجى وجوب صوم، صوم خارجى، وجوب زكاى، زكاى خارجى، وجوب أمر به معروف و نهى از منكر امر، به معروف و نهى از منكر خارجى، تمام این اوصاف اینها اوصافند براى موضوعات به شرط تحقق خارجى و در حالتى كه هیچ كدام از اینها ممكن است اینها هنوز تحقق خارجى چه چیز است؟ نداشته باشند،

 پس بنابراین امكان در قضیه اگر به لحاظ وصف خارجى بودن، شما مى‌گوئید

 باید موضوعش هم در خارج بالفعل باشد، خوب اینكه محل اشكال است، اگر به لحاظ این است كه چون قضیه، قضیه موجبه است، قضیه موجبه اقتضاء مى‌كند كه وجود موضوع در خارج باشد ما این را مى‌گوئیم قضیه موجبه اقتضاء وجود موضوع را مى‌كند در خارج بر اساس جهتى كه در این قضیه آورده مى‌شود، اگر جهت جهت بالفعل باشد در قضیه مطلقه این چه چیز است؟ این وجود موضوع دارد، در قضیه دائمه وجود مستمر موضوع است، در قضیه ضروریه، وجود بالضرورى موضوع است، در قضیه ممكنه وجود ضرورت ممكنه است پس بنابراین اگر ما فرض كنیم كه بگوئیم زیدٌ موجودٌ بالإمكان یعنى چه؟ ممكن است كه الآن زید، اصلًا در خارج نباشد، مى‌گوئیم اگرلو فُرِضَ شما فرض اینكه زیدى در خارج باشد این وجود برایش بالإمكان است كه این مى‌شود، قضیه سالبه به انتفاع موضوع، كه سالبه به انتفاع موضوع، گاهى اوقات مى‌گوئیم زیدٌ هست و لیس بقائم، این انتفاع محمول، یك وقتى مى‌گوئیم زیدٌ لیس بقائم، اصلًا چون زیدى نیست كه قائم باشد، این انتفاع موضوع این قضیه ممكن هم همین طور است، پس بنابراین این اشكال بر مرحوم محقّق دوانى وارد نیست.

 مسئله سوم كه در اینجا ایشان مى‌فرمایند اینست كه بر این اساس ایشان مى‌فرمایند كه قضیه ممكنه طبیعت قضیه ممكنه صدق وجود را بالفعل براى موضوع در اعیان نمى‌كند این غیر از این بود كه وصف خارجى، یعنى در واقع ایشان دارند، قضیه سوم را یك قدرى عدول مى‌كند از آن مطلبى كه در مسئله دوم گفتند، اشكال دوم را بر قضیه اوصاف خارجى بردند ما از آنجا جلوى ایشان را گرفتیم، حالا ایشان دارند بر مى‌گردانند مسئله را به اینكه خود ممكنه خود امكان اقتضاء صدق وجود موضوع را نمى‌كند، البته نه در اعیان، بلكه این به لحاظ وصف خارجى بودنش است، خب ولى وجود ذهنى او را كه اقتضاء مى‌كند، در قضیه ممكنه چون بالاخره شما براى این قضیه یك موضوعى مى‌آورید و یك محمولى مى‌آورید، حالا یا موضوعتان باید خارجى باشد، در هر صورت ذهنى كه هست، حالا بر فرض خارجى هم نباشد ذهنى كه هست حالا اگر خارجى باشد دو تا وجود دارد یك زیدى هست كه دارد راه‌

 مى‌رود. یكى هم آن زیدى كه الآن در قضیه شما موضوع واقع شده، پس الآن این زید دو وجود دارد، یك وجود خارجى در اعیان خارجى دو وجود براى این موضوع هست ولى در قضایاى ذهنیه فقط یك وجود براى این موضوع است، بالاخره وجود موضوع را كه اقتضاء در اینجا مى‌كند، پس بنابراین خیال مى‌كنم كه این مسئله، مسئله ثبوت است چون مرحوم محقق دوانى آمدند و گفتند كه این لزومى كه در اینجا انتزاع شده است از آن لزوم قضیه خارجى این به نحو ثبوت است یعنى وجود ندارد، یعنى یك آن لزوم بین قضیه خارجیه، ما از آن لزوم یك لزومى را انتزاع مى‌كنیم و این لزوم ثابت است و وقتى كه ثابت شد ما در اینجا محمول را بر این موضوع حمل مى‌كنیم وجود را ایشان به این لزوم ثابت نمى‌كنند. وجود را ثابت مى‌كند به آن لزومى كه در قضیه خارجیه است، آن لزومى كه در قضیه خارجیه به عنوان وجود رابطى، آن وجود مال چه چیز است؟ مال آن لزوم است. اما آن لزومى را كه در ذهن موضوع قرار مى‌دهند و بر آن حكم مى‌كنند به عنوان مفهوم استقلالى، آن را مى‌گویند كه از یك امر ثابت برخوردار است به خاطر اینكه از وجود فرار كنند. از وجودات متوالیه فرار كنند، مى‌گویند آقا یك وجود در اینجا بیشتر نداریم و آن هم همین قضیه خارجى است آن زیدى كه داره راه مى‌رود، زیدٌ كاتبٌ بالإمكان. این زیدى كه الآن داره مى‌نویسد، این امكانى كه الآن در آنجا هست، در این امكان یك لزومى خوابیده، یواشكى یك لزومى، چون مى‌گوئیم زیدٌ كاتبٌ بالامكان دیگر، إمكان الآن در اینجا بین محمول و موضوع ربط مى‌دهد ولى تو این امكان یك لزوم خوابیده آن چه لزومى است؟ آن لزوم این امكان است براى این حمل، این إمكان براى این قضیه لازم است، آن لزومى كه خوابیده این تو، این لزوم یك نحوه چى دارد؟ یك نحوه ثبوتى دارد، الآن جهت در قضیه همان امكانى است كه در خارج است آن وجود، وجود بالفعل است، ما یك موضوعى داریم كه وجودش بالفعل است زید است یك كتابت داریم كه وجودش بالفعل است داریم مى‌بینیم مى‌نویسد دیگر، یك ارتباط بین این دو هست، این كه الآن دارد مى‌نویسد، ارتباط بین زید كه همان وجود رابطى است كه در آن بحث كردیم سابق و درش نظر داشتیم، آن هم بنابر رأى قوم این هم‌

 یك وجود چه دارد؟ وجود رابطى دارد، از این وجود رابطى ما یك لزومى را انتزاع مى‌كنیم، آن انتزاع ما آیا وجود دارد یا ندارد؟ ایشان مى‌گویند دیگر ثبوت دارد. محقق دوانى مى‌گوید ثبوت دارد، وجود ندارد.

 وجود مال قضیه خارجیه است، ثبوت است كه الآن به این لزوم در اینجا نسبت داده شده و ثبوت كه وجود نیست، پس بنابراین تمام ثبوتاتى كه این ثبوتات ثبوتهاى ذهنى است برمى‌گردد به این وجود ممكنى كه الآن در قضیه خارجى چه هست؟ پس وجود مى‌شود وجود واحد و اشكالى هم نیست.

 مرحوم چیز مى‌فرماید كه چطور شما یك قضیه ذهنى به این مهمى درست مى‌كنید كه قضیه ذهنى شما وجود ذهنى ندارد؟ شما مى‌آیید لزوم را انتزاع مى‌كنید از آن امكانى كه در آن خارج است و آن لزومى كه الآن در آن قضیه هست به واسطه امكان، آن لزومى كه در آن قضیه خارج از امكان است، آن لزوم را مى‌آورید انتزاع مى‌كنید در ذهنتان، موضوع قرار مى‌دهید تازه باز مى‌گوئید ثبوث است، این كه بالاترین وجود را الآن به آن دادید، از آن بالاتر، اصلًا مى‌گوئیم شریك البارى، اصلًا شریك البارى در خارج ممتنع هست یا نیست؟ ممتنع است دیگر.

 شما كه تصور شریك البارى مى‌كنید شریك البارى ممتنعٌ، آیا به آن وجود دادید در ذهنتان یا ندادید؟!! خوب بالاخره وجود دادید دیگر. این كه دیگر كمتر از آن نیست، شما در یك لزومى كه در قضیه خارجى هست به عنوان وجود رابطى بین یعنى لازمه براى امكانى كه رابط بین موضوع و بین محمول است، آن لزومى كه تو امكان خوابیده، آن لزوم را آورید در ذهنتان و وجود بالاستقلال به آن دادید و حالا در اینجا مى‌گوئید ثابت است؟ این كه نمى‌توانید اینجا حكم به ثبوت كنید، این اشكال سومى كه ایشان بر مرحوم محقق دوانى مى‌كند و تا ببینیم آیا وارد هست یا نه؟

## تطبیق متن‌

 (و أما ثانیا فلأن خصوصیات الأحکام و إن اقتضت خصوصیات الوجود لموضوعاتها، اقتضاء خصوصیات و تفاوت وجود را براى موضوعات آن احكام مى‌كند.

 لکن لیس یکفى فى الحکم على شیی‌ء بحال خارجى وجود الإنتزاعى‌ كافى نیست در حكم بر یك شى‌ء به حال خارجى وجود انتزاعى او، وجود انتزاعى كفایت نمى‌كند. حكم بر یك شى‌ء كنیم، بلكه وجود خارجى مى‌خواهد

 بل نقول ما ذکره‌ ما همان حرف ایشان را مى‌زنیم‌ من أن خصوصیات الاحکام، خصوصیات احكاماز آن مسائلى است كه: اقتضاء مى‌كند خصوصیات وجود را بر موضوعاتشان، این خصوصیات‌ ینافى ما فرعه علیه، احکام مما یقضى‌ این منافات دارد

 بل نقول ما ذكره ینافى ما ذكره مبتدا و ینافى خبر منافات دارد آن را كه ایشان تفریع كرده ما نحن فیه را بر آن، من الاكتفاء فى الحکم على شی‌ء بحال واقعى بالفعل بوجوده الإنتزاعى‌ از اكتفاء در حكم بر یك شى‌ء به حال واقعى. به حال واقعیه بالفعل، حكم كرده به به وجود انتزاعى او كه وجود انتزاعى او بالقوه است.

 (و بعد أن یخرج من القوة إلى الفعل). و بعد از اینكه این لزوم از قوه به فعلیت خارج شد و معناى استقلالى گرفت و موضوع براى قضیه ذهنى واقع شد.

 یکون ظرف تحققه. در اینجا ظرف تحققش، و وعاء ثبوتش ذهن است، فقط دون الخارج‌. دیگر خارج نیست، پس تا وقتى كه بالقوه بود یعنى لازمه براى آن امكان بود. وقتى كه مى‌گوئیم زیدٌ كاتبٌ بالامكان، این بالامكان این وسط، این زیدٌ كاتبٌ بالإمكان این بالامكان یك لزومى توش هست آیا امكان لازم است براى این جهت براى موضوع و محمول است یا لازم نیست؟ لازم است دیگر. امكانى كه در اینجا آوردیم لازم است دیگر، نمى‌شود بگوئیم امكان در اینجا خودش هم ممكنه. امكان لازم است، پس یك لزوم انتزاعى الآن در این امكان چیه؟ آن لزوم لزوم بالقوه است، كى آن تبدیل بالفعل مى‌شود؟ وقتى شما بگوئید، الإمكان لازمٌ، این را كه مى‌گوئید لازم این لزوم در اینجا مى‌شود مفهوم استقلالى و استقلالى مى‌شود و بالفعل مى‌شود در اینجا معناى مستقل مى‌شود. لزوم براى امكان ثابت است این كه مى‌گوئید لزوم، دیگر لزوم كتابت این حرفها مطرح نمى‌كنید فقط خود لزوم. لزوم براى این امكان لازم است، براى امكان خارجى این كه مى‌گوئید لزوم براى این‌

 امكان لازم است، این الان لزوم بالفعل شد، از معناى آلى در آمد. از قوه در آمد و معناى فعلیت پیدا كرد. وقتى معناى فعلیت مى‌كند دیگر ما نظر به خارج نداریم وقتى نظر به خارج داریم بالقوه است دیگر بالفعل نیست‌

## درس ١٦٦

 بسم الله الرحمن الرحیم‌

## اشكال سوّم مرحوم آخوند بر محقق دوانى‌

 وأما ثالثا فلأن طبیعه القضیه الممکنه و إن لم ینقض صدقها الوجود بالفعل للموضوع فى الأعیان لکنها اقتضت الوجود فى الذهن على وفاق سائر القضایا

 و أما رابعا فلأن عدم اقتضاء الممكنه وجود الموضوع بالفعل لیس معناه أنه یمكن أن نحكم على زید بأنه كاتب بالإمكان من غیر أن یكون موجودا فى الأعیان.

 مطلب دوم. اشكال سوّمى كه مرحوم آخوند كرده بر محقق دوانى را كه دیروز عرض كردیم در اشكال چهارم مرحوم آخوند مى‌فرماید كه این كه مى‌گوییم كه وجود ممكنه اقتضا نمى‌كند خود قضیه ممكنه و جهت امكان اقتضا نمى‌كند كه وجود موضوع بالفعل باشد یا وجود آن نسبت به محمول بالفعل باشد در قضایاى هلیه مركبه و كان ناقصه به این معناست كه چون جهت قضیه امكان است و امكان تساوى طرفین است (بالنسبى بالذى یقابل الضرورى و الامتناع) از این لحاظ عدم اقتضا بالنسبى به وجود موضوع یا بالنسبه به وجود رابطه در این جا هست ولى این اقتضا نمى‌كند این كه به جهات دیگرى مانند این كه اوصاف ما، اوصاف خارجیه هستند و حال موضوع حال از یك وصف حال خارجى موضوع است از آن ناحیه اقتضا وجود بالفعل براى موضوع نباشد، پس بنابراین آن چه كه موجب مى‌شود كه عدم اقتضا بالنسبه به وجود موضوع و محمول آن باشد، آن عبارت است از امكان قضیه و اما از سایر جهات فرض كنید كه مانند حكمى كه تعلق مى‌گیرد به موضوع، این حكم چون از اوصاف خارجى براى موضوع هست، اقتضا وجود موضوع را مى‌كند كه جوابش هم عرض شد.

 این بحث راجع به این مطلب تمام شد تا فصل دیگر كه استقراء معانى امكان است كه امكان چه معانى دارد، خوب یك معناى امكان همان طوریكه روشن است و مبین است عبارت است از كه به آن امكان عام مى‌گویند چون شمول دارد و كیفیت شمولش را حالا عرض مى‌كنم و امكان عامى هم مى‌گویند، چون مردم این امكان را

 استفاده مى‌كنند و به معانى دیگر توجه ندارند لذا امكان عامى هم مى‌گویند،

 آن امكان عبارت است از سلب ضرورت از طرف مقابل وقتى مى‌گوییم زید مى‌آید بالامكان. این امكان یعنى زید نیامدن ضرورت ندارد و براى زید، حالا یا خود آمدن ضرورت دارد، یا آمدن هم باز ضرورت ندارد، فرض كنید كه در بعضى از مواقع شما نمى‌خواهید با این كه یك مسأله‌اى ضرورى هست و حتمى هست براتون، ولى نمى‌خواهید به طرف بگویید كه آقا امروز فلان آقا، ایشون مى‌آیند این جا حالا حتماً مى‌آیند و شما هم دعوتشان كردید مى‌گویید ممكن است بیایند، این كه مى‌گویید ممكنه بیاید دروغ نگفتید، چون در این جا شما ضرورت عدم را نفى كردید ولى ضرورت ثبوت را تكذیب نكردید این كه مى‌گویید ممكنه بیایند شاید نمى‌خواهید طرف بگه حتماً من هم این جا خودم را بندازم، اطراق كنم مى گویید ممكنه حالا برو پى زن و بچه ات حالا اگر وقتش شد به شما مى‌گوییم خوب مواردى هست كه این طورى مورد استفاده است، خوب این یك صورت آن است، فلهذا ما مى‌توانیم در اثبات وجود براى بارى، ما همین امكان را ببریم، الله موجود بالامكان، یعنى عدم براى او ضرورت ندارد، گرچه وجود براى او ضرورت دارد و این یك طرف براى امكان است یعنى امكان با این ضرورت وجود سازگاره، یك طرف دیگر عبارت از آن طرف است كه عدم هم ضرورت ندارد یعنى وجود هم ضرورت ندارد فرض كنید كه مانند این كه بگویید زیدٌ جائى إلى هذا البیت بالامكان یعنى نه آمدنش ضرورت دارد نه نیامدنش ضرورت دارد، هیچ كدام به من یك تلفنى كرده مى‌خواهم بیایم معلوم نیست بیاید معلوم نیست نیاید این هر دو طرف قضیه در اینجا على السّوا است. این هم یك معانى امكان است پس بنابراین از این مسأله روشن مى‌شود، این مطلب كه خود امكان، فى حد نفسه، یك جامع براى طرفین نیست، یعنى آن چه كه در عالم خارج است یا ضرورت یا ضروریت ثبوت است یا تساوى الطرفین است، اگر ضروریى ثبوت باشد حكم به ضرورت براى آن مى‌شود، مانند حكم وجود براى خداوند متعال كه الله موجودٌ یا قضایاى ضروریه، ترتب معلول بر علت در صورت فعلیت علت، این از قضایاى ضروریه است دیگه، یا این‌

 كه نه آن شیئى كه در عالم و در نفس الامر است، آن تساوى الطرفین است به نسبت به ماهیات را شما در نظر بگیرید بدون توجه به علتش خوب این تساوى الطرفین است یا این كه یك وصفى را در نظر بگیرید در حملش بر موضوع خودش این تساوى الطرفین باشد بالنسبى به وجود و بالنسبى به عدم، این هم در واقع و نفس الأمر یكى از این دو چیز است، یا ضروریت و ثبوت است یا تساوى الطرفین است، درست شد؟ البته یك امتناع هم در این جا به آن اضافه مى‌شود كه امتناع در صورتى است كه امكان به امر سلبى تعلق بگیرد، یعنى یك وقتى مى‌گوییم: زیدٌ موجودٌ بالإمكان، زیدٌ كاتبٌ بالإمكان، این در این جا امكان سلب ضرورت از عدم كتابت كرده، یك وقتى مى‌گوییم (زیدٌ لیس بكاتبٍ بالإمكان، آن وقت در این جا كاتب به نفى خورده، امكان به نفى خورده وقتى به امكان به نفى بخورد معناش سلب ضرورت از جانب مخالف است جانب مخالفش چیست؟ عدم كتابت است دیگه. جانب مخالف عدم كتابت، عدم اوست. عدم عدم كتابت ضرورت ندارد. به عبارت دیگر كتابت ضرورت ندارد براى زید الآن. الآن زید نمى‌خواهد بنویسد، كتابت الآن براى او ضرورت ندارد پس در این جا در واقع این امكانى كه در قضیه منفى ما آمده با امتناع منافاتى ندارد مانند امكانى كه در قضیه ثبوتیه ما آوردیم كه با ضرورت منافات نداشت، چون در این جا امكان به جنبه نفى خورده امتناع منافات ندارد، پس در واقع و نفس الامر خالى از این یكى از این سه چیز نیست، یا این كه مسأله ضرورى الثبوت است، یا این كه مسأله ضرورى العدم است، یا این كه تساوى الطرفین است حالا یك جامع بین اینها ما نداریم كه آن جامع را فرض كنید اسمش را امكان عام بگذاریم كه آن امكان عام جامع بین اینها باشد، مانند ماهیاتى باشد كه این ماهیات داراى جنس و فصل باشند و آن جنس جامع بین چیست؟ انواع مختلفه است چرا؟ چون امكان ماهیتى نیست تا اینكه جامع بین اینها باشد، اگر ماهیات عبارت از. امكان عبارت از ماهیتى باشد، در واقع جنس و فصل مى‌خواهد و وقتى جنس و فصل خواست معناش اینست كه ضرورت و امتناع اینها مخلوطى هستند از ما بالإشتراك و ما بالإمتیاز، ما بالإشتراكشان ضرورت عبارت از چه چیز است؟ از همان‌

 ثبوت الشى‌ء است به نحو بطیه، ثبوت شى‌ء است و آن وقت ما به الاشتراكشان چه چیز است؟ ما به الاشتراك دیگه در این جا وجود، ما به الامتیاز دیگر در این جا وجود داشته باشد و ضرورت و امتناع از معانى بسیطه‌اى هستند كه در آن ها جنس و فصل راه ندارد، فلهذا امكان كه یك ماهیت خارجى كه عقل بیاید كشف كند ما بالامتیازى را ما بالإشتراكى را و جمیع كند بین این دو و نوع را تشكیل دهد یك نوع ماهوى نیست، بلكه عبارت از یك تامل تعقّل و عقلى است، عقل مى‌آید یك مسأله مبهمى را ما به الاشتراك بین همه موارد قرار مى‌دهد و عقل هم این كارها را خیلى مى‌كند، خیلى این كارها را انجام مى‌دهد، در اجناس بسیطه هم حتى عقل مى‌آید ما بالإشتراك درست مى‌كند، در معانى و مفاهیم اجمالى هم بطور اجمال عقل مى‌آید این عمل را انجام مى‌دهد، فرض كنیم مسأله را بارها من عرض كردم كه در مورد استعمال عین كه یك لفظ مشتركى هست، ما هیچ گونه وجه اشتراكى بین این معانى نمى‌بینیم، یكى فضه است، یكى ربیعه، خوب بین فضه و ربیعه چه چیزى ما بالإشتراكى وجود دارد اصلًا؟ یا این كه فرض كنید كه یكى عین ذهب است و یكى عین عبارت است از ذهب و چشمه، منبع براى ما كه ارتباطى اصلًا بین آن دو وجود ندارد ولى در عین حال وقتى كه شما مى‌گویید: رأیت عینا، یك معناى مبهمى را بین همه این ها، ذهن مى‌آید آن معناى مبهم را تصور مى‌كند، به عبارت دیگر آن معنا و مفهوم مبهم یك مفهومى است كه همه اینها را در بر مى‌گیرد و خارج اینها و هنرش اینست كه نمى‌گذارد خارج از این داخل بشود امّا خودش براى این مفاهیم مستقله خودش راهى را نشان نمى‌دهد، مبهم مبهم است، واقعاً هم مبهم است شما مى‌گویید كه آقا شیر، من امروز صبح شیر، تا این كه مى‌گویید شیر خوردم، امروز صبح شیر خریدم امروز صبح شیر دیدم، این شیرى كه الآن در ذهن مى‌آورید معناى مختلفى دارد فرض كنید شیر آشپزخانه است و در دستشوئیه، یا این كه شیر خوردنى است یا این كه شیر خورنده است، هر كدام از این ها باشد یك معناى مستقلى كه ارتباطى به طور كلّى با هیچ چیز دیگه ندارد، یعنى آن شیر درنده حیوان مفترس ربطى به آن شیر دستشویى ندارد. البته خوب آن هم اصنافى دارد و آن هم ما به الاشتراكى دارد

 بعضى‌ها شیر را درست نمى‌توانند أدا كنند بعضى‌ها هم كه شیر را درست نمى‌توانند ادا كنند مى‌گویند بعضى ها زبانشان مى‌گیرد مثلا أشهد را بله مثلا بلال (اشهد أن لا اله الا الله) را، أشهد مى‌گفت، مثلًا پیغمبر مى‌گفتند: سین بلال شینٌ، بعضى‌ها یك چیزهایى مى‌گویند بعدش.

 حالا این لفظ عین، براى آن یك معناى مبهمى كه خارج از این سه تا نیست، این قرار مى‌گیرد، لذا خود نفس مفهومى كه شما این مفهوم این لفظ به تنهایى هست مى‌توانم بگویم در این جا شما به واسطه این لفظى كه شین و یاورائى كه الآن شنیدید، بواسطه همین تصور لفظى از این كلمه، كارى كه شما در اینجا مى‌كنید براى شما مانع اغیار مى‌شود و جامع افراد مى‌شود به نحو ابهام، اما آن امر مبهم آیا میعان دارد؟ میعان ندارد، به خاطر اینكه حیوان مفترس كه میعان ندارد، آن شیرى كه در ظرفشوئى است كه میعان ندارد، در جسمیت كه همه اجناس در جسمیت شریك هستند، این كه نمى‌شود فقط بعنوان جسمیت باشد چون اگر به عنوان جسمیت آن معناى مبهم باشد، این جسمیت شامل غیر از این ها هم خواهد شد، پس آن ها هم باید داخل بشوند در این مفهوم، كه نمى‌شوند این مبهم چیست؟ كه مانع براى اغیار است جسمیت نمى‌تواند باشد، میعان نمى‌تواند باشد چون حیوان مفطرس و شیر لوله میعان ندارد، سفیدى نمى‌تواند باشد، چون آن حیوان مفطرس من باب مثال.

 سئوال: چرا امر واحد باشد؟ دنبال این بگردیم كه مصداقش چیست؟ چرا امر واحد باشد ما مى‌توانیم بگوییم كه این اصلًا معنا نیست كه بگوییم معناى مبهم بلكه تردد ذهن است نسبت به معناى مخلتف.

 جواب: آن تردد را ما اسمش را مبهم مى‌گذاریم این كه شما مى‌آیید بین این معانى مختلف متردد هستید، چرا بین بقیه نیستید؟ ما هم همین را مى‌گوییم چرا این ذهن شما چرا به فرض كنید كمد و به قاب عكس نرفته؟ فقط در این سه تا گردش مى‌كند؟

 سئوال: بخاطر آن تعینى كه آن لفظ به این سه تا وضع شده.

 جواب: خوب وضع بشود، شما وقتى لفظ شیر را مى‌شنوید، ذهن شما چه‌

 مى‌كند؟ یعنى اولین مرتبه، اولین مسأله‌اى كه در ذهن شما آمده چیست؟ كه بدنبال آن بین این سه تا مى‌گردید؟

 سئوال: مثل كشكول مى‌ماند چند تا چیز متباین با هم گذاشته اند.

 جواب: ما هم مى‌گوییم مبهم همین دیگر، فرض كنید این كشكولى كه الآن در آن پول ریختند، توى آن طلا و جواهر ریختند، توى آن هزار تا چیز ریختند این كشكول خودش یك جامعى را بوجود آورده، كه آن كشكول، خارج را از ورود در این داخل منع مى‌كند، اینست معنا، ما فى هذا الكشكول این كه شما مى‌گویید ما فى هذا الكشكول، ولو نمى‌دانید چیست، هنوز در كشكول را باز نكردید، ولى همین قدر مى‌دانید آن كوهى كه در جلوى شما هست كوه دماوند در این نیست. این را كه مى دانید.

 سئوال: بگوییم أحد هذه المعانى.

 جواب: إن أحد هذه المعانى، توى بقیه هم شریك است به عنوان كلى ... ها همین بنده هم بنده هم همین را مى‌گوییم، این كه مى‌گویید أحد هذه، اشاره به هذه مى‌كنید، مال چیه؟ سئوال: به هر سه جواب: به هر سه چرا به بقیه اشاره نمى‌كنید.

 سئوال: چون رابطه این لفظ با یكى از این سه تا است.

 جواب: خوب بنده هم همین را مى‌گویم این كه اولین مسأله اى كه در ذهن شما آمده آن چیست كه مى‌گویید: یكى از این سه تاست. یعنى آن معناى مبهمى كه آن معناى مبهم یا در این باید تحقق پیدا كند یا در این یا در این سئوال: یعنى (ألا نحن ما نحن)

 جواب: احسنت آن معناى مبهمى كه اول به ذهن شما آمده است نمى‌گذارد كه مثلًا مناره مسجد شاه بیاید در ذهن شما، نمى‌گذارد فرض كنید چنار امام زاده قاسم بیاید در ذهن مبارك، این همینه منظور من كه معناى مبهم لازم نیست كه یك ماهیتى باشد كه آن ماهیت، ماهیت مشخص باشد، مثل حیوانیت، مثل جنسیت، مثل ماده و امثال ذلك آن عبارت است از یك معناى مبهم كه آن معناى مبهم خود ذهن نمى‌تواند براى آن یك اسمى بگذارد، هنرى كه آن معناى مبهم دارد، فقط هنرش‌

 مانعیت است، نمى‌گذارد غیر از آن بیاید و الا لفظ شیر، شین و ى و ر این تو خیلى چیز چیست؟ هنرهاست، شما مى‌توانید شیر بگویید، مى‌توانید شیروانى بگویید، مى‌توانید شیرویه بگویید، همه این ها شین، ی، ر، دارد اما چطور شما وقتى كه این لفظ را مى‌گویید بقیه از الفاظى كه اضافه بر این دارند یا فرض كنید كه انوشیروان بگویید، خب این شین در وسط واقع شده یا این كه شین اول واقع بشود (ی) آخر واقع بشود و (ر) وسط واقع بشود پراكنده باشد این لفظى كه الآن به این كیفیت نمى‌گذارد، سایر الفاظ حتى بیایند چه برسد به معانى، چه كار با ذهن شما كرده، غیر از این است كه یك معناى مبهمى را بوجود آورده كه آن معناى مبهم مانع براى ورود بقیه الفاظ و بقیه معانى و بقیه ماهیات شده؟ آن معنى مبهم چیست؟ آن معناى مبهم همان عبارت است از این كه نیست این سه مفهوم مستقل در ذهن شما قبلًا بوده به نحو استقلال یكى حیوان مفترس، یكى شیر به عنوان انابیب، حنفیات، یكى شیر به عنوان شیرحلیب، نیست این كه اینها قبلًا در ذهن شما بوده، و به عنوان مفهوم مستقل نقش بسته بوده الآن كه شما لفظى را كه حكایت آن لفظ را مى‌كند این سه تا را بگویید، این سه تا مى‌آید در ذهن شما، یك دفعه این سه تا مى‌آیند در ذهن شما. ولى از آن جایى كه نمى‌دانید منظور متكلم چى هست، در تطبیق این مفهومى كه در ذهنتان آمده با نظر متكلّم در تطبیق گیر مى‌كنید و این گیر كردن نه به معناى توقف است، بلكه به معناى تأمل است ذهن مى‌آید تأمل مى‌كند هم تأمل مى‌كند و هم تحمل مى‌كند، تحمّل مى‌كند یعنى زود قضاوت نمى‌كند بعضى‌ها هستند كه آدم وقتى داره حرف مى‌زند مبتدا را گفته و خبر را نگفته، اون داره جواب آدم را مى‌دهد مى‌گوید بابا بذار من خبرم را بگم، من رفته بودم پیش یك كسى داشتم یك چیزى مى گفتم كه فلان كسى این حرف را زده و هنوز حرفم تموم نشده، گفت دیدى گفتم این فلان فلان شده است، گفتم آقا من هنوز جمله‌ام تمام نشده، وقتى جمله‌ام تمام شد سرش را انداخت پایین كه اه گفتم بابا اصلًا آدم صبر كند ببینه متكلم وقتى حرفش تمام مى‌شود، آن وقت بگوید منظور متكلم چه بوده، درست شد؟! حالا این كه شما تأمل مى‌كنید، این تأمل شما براى این است كه، اولًا شما نمى‌خواهید زود

 قضاوت كنید، چون قضاوت، یعنى كسى كه زود قضاوت مى‌كند قدرى در مسائلش اشكال دارد، دوم این كه خب مى‌خواهید ببینید كه عواقبى هم برش مترتب مى‌شود، سوّم این كه نمى‌خواهید پیش متكلم، متكلم شما را یك فرد غیر عادى تلقى بكند و مصالح مختلفه، این یكى، دوم این كه تأمل مى‌كنید، این تأمل شما این كه عقل شما دارد عمل عملیات انجام مى‌دهد، كار مى‌كند، این به معناى این است كه دارد مى‌آید این معناى را به نحو مبهم در ذهن شما قرار مى‌دهد به نحوى كه اگر از شما سئوال كنند منظور متكلم چیست مى‌گویید (أحد هذه المعانى الثلاثه این احد در این جا یك معنایى است كه این معنا بین این حیوان مفترس و بین این حنفیه و بین این حلیب بین این سه تا در حال گردش است، هى مى‌رود و هى مى‌آید تا این كه شما یك قرینه معینه بیارید، بگویید منظورم شیر به عنوان حلیب است، این قرینه معینه مى‌آید آن ابهام خارج مى‌كند این معنا، معناى ابهام است، حالا در مورد امكان هم مسأله همین طور است، امكان یك ماهیتى نیست كه جامع باشد بین ضرورت و بین امتناع، بالاخره امكان هم اگر یا بین ضرورت و بین امكان خاص، یا بین امتناع و بین امكان خاص اگر به قضیه ثبوتیه بخورد جامع بین ضرورت و بین امكان خاص میشود، اگر بگوید زیدٌ لیس بقائمٍ بالإمكان، این در جا، جامع بین امتناع و امكان خاص مى‌شود چون در قضیه سلب، گفتیم سلب ضرورت از جانب مخالف مى‌كند كه عدم عدم امتناع است یعنى بر مى‌گردد به ثبوت كتابت، ثبوت كتابت را ضرورت را ازش برمى‌دارد كه آن در این جا منافاتى با امتناع ندارد، آن وقت روى این حساب در اینجا این امكان چیز مى‌شود، ما در خارج آن را كه داریم آن را كه در خارج و نفس الامر است یا ضرورت است یا امكان خاص تساوى الطرفین است یا این كه امتناع است این كه یك چیز دیگه داشته باشیم در خارج كه آن جامع بین ضرورت و بین امكان باشد در خارج نداریم این عقل مى‌آید، این معنا را روشن مى‌كند. این یك مطلب. سئوال: از معقولات ثانویه حالا چه امكانش چه چیزى ما در خارج به ازا نداریم چون یك امر عقلیست چون یك امر عقلى است ممكن است گویند. بخواهد سلب ضرورت بكند

 جواب: نخیر در قضیه خارج منظورمان وجود خارج وجود حرفى و وجود رابطى است، نه این كه منظور ما یك وجود بالاستقلال است، آن كه در خارج است زید است و كتابت كه الآن دارید مى‌بینید، این دو تا وجود دارند، خب حالا بین این كتابت و بین زید یك رابطه اى هست، ما مى‌خواهیم این كه الآن در خارج این زید داره مى‌نویسه، خودتان هم دارید مى‌بینید، آیا این ضرورت براى این صادق است در خارج یا این كه امكان خارج است یا امتناع‌

 سئوال: مى خواهدفقط سلب ضرورت از این طرف بكند یعنى طرف مقابل همین جنبه دارد.

 جواب: نه من به این كار ندارم من مى‌خواهم بگویم آن كه وجودى خارجى و ما به ازاى خارجى امكان را تشكیل مى دهد آن در خارج چیست؟ فرض كنید كه وجود خارجى معناى حرفى چه چیز است؟

 سئوال: فقط منشأ انتصاب‌

 جواب: همان انتصاب است، لذا وجودش وجود فى غیره است دیگه. وجود حرفى وجود دارد ولى وجودش فى غیره است نه اینكه اصلًا وجود ندارد، اگر اصلًا وجود نداشت، شما چرا به جاى من الى نیاوردید، معلوم مى‌شود وجود دارد، ولى وجود فى نفسه ندارد، وجود فى غیره دارد، حالا این وجود فى غیره كه در اینجا دارد ما مى‌خواهیم ببینیم، این وجود فى غیره مال كدامیك از این جهات است؟ مال ضرورت است آیا غیر از ضرورت و غیر از امكان خاص و غیر از امتناع یك امر دیگرى درخارج هم داریم كه اسمش امكان عام است؟ یا اینكه نه آن كه در خارج است یا اینكه ضرورت است یا تساوى الطرفین است یا امتناع است، چیز رابعى در اینجا نداریم كه امكان عام باشد

 سئوال: از نظر ماده بله، ماده واقعا منحصر به این صفات است ولى از نظر جهت جهت به ازا داریم نه اینكه زیدٌ قائمٌ دائماً، كلمه. دائماً حالا یا ضرورت است یا ضرورت نیست‌

 جواب: جهت در قضیه خارجیه به آن مى‌گویند ماده قضایا، اگر این ذهن‌

 باشد، بهش مى‌گویند از جهت در قضایاى ذهنیه و در قضایاى خارجه مى‌گویند ماده، ماده فقط اختصاص به موضوع و محمول ندارد، یعنى آن چیز كه در خارج را محقق مى‌كند چطور اینكه ماده هیولا و استعداد براى صورت است اگر این ماده نباشد، صورت نیست، دیگه بالاخره تا ماده این كتاب نباشد، قرطاسیست هم در اینجا معنا ندارد پس این ماده هست از این نظر به آن مى‌گویند ماده، ماده را مى‌گویند ماده چون، ما یقبل الامتداد، مى‌تواند مد داشته باشد، كش داشته باشد این صورت بر آن بیاید مى‌شود قرطاس، صورت دیگر بر آن بیاید مى‌شود مقوا، صورت دیگر برایش بیاید مى‌شود لباس و پیراهن، صورت دیگر برایش بیاید مى‌شود طناب، این ماده قابل امتداد است، فقط منحصر نیست به یك صورت خاص، هر صورتى كه بیاید برش آن صورت آن را با خود مى‌كشاند درست شد؟ این را مى‌گویند ماده حالا این ماده قضیه خارجى ما از یك موادى تشكیل شده یكى از آنها وجود مبارك زید است ما اگر زید نباشد قضیه خارجى ما پایش لنگ است، یكى از آنها كتابت است، اگر بخواهیم یك قضیه خارجى داشته باشیم و بخواهیم كتابت را بگوئیم، باید زید بنویسد همین طور بنشیند، بنده را نگاه كند این كتابتى در اینجا محقق نمى‌شود پس این برداشتن و نوشتن این حالت هم یك وجود خارجى دارد كه ماده بر این قضیه است، یكى از این مواد جهت بین این و بنده است، یعنى بنده الآن نشستم این فرض كنید كه اگر نمى‌نوشتم، كتابتى نبود اگر كتابتى هست، عمرو دارد این كتابت را مى‌كند زید نمى‌كند، باز در اینجا زید كاتب نبود عمرو در اینجا كاتب است، حالا زیدى باشد و این زید كتابت به او محقق شود، این را به این مى‌گویند، جهت، ربط بین كتابت و بین زید، این ربط بین كتابت و بین زید، یا ضرورت دارد، یعنى حتماً باید این كار را انجام بدهد و یا امكان دارد یا اینكه امتناع دارد، یكى از این سه تاست این به عنوان ماده قضیه در خارج باید باشد یعنى این كه حتماً باید باشه این حتماً بودن یك مسأله اى است، گرچه ذهن انتزاع مى‌كند، ولى ذهن از یك امر خارجى انتزاع مى‌كند، چرا بجاى اینكه ضرورت بیاورد امتناع نیاورد؟ خوب ذهن انتزاع است دیگه مى گوید انتزاع یك منشأ مى خواهد، چرا بجاى اینكه امكان بیاورد، ضرورت نیاورد الكتابت‌

 بالضروریه بزید، معلوم است یك چیزى، دیده كه این را انتزاع، مى‌كند، ما مى‌خواهیم ببینیم آن را كه دیده چیه؟ آن كه ذهن آن را در خارج دیده و بجاى اینكه بگوید زیدٌ كاتبٌ بالضروره گفته، زیدٌ كاتبٌ بالامكان، چه چیز دیده كه مى‌گوید بالامكان، غیر از این است كه یك مسائلى را در خارج مشاهده كرده، حالا آن مشاهده او هم لازم نیست كه غیر از زید و غیر از كتابت یك چیزى تو دیوار به عنوان امكان در آمده اسم آن را گذاشتیم نه همین ارتباط بین زید و بین كتابت یك مسأله‌اى از او براى او روشن شده، از روشن شدن این مسأله، میگوید بالامكان، لذا

 سئوال: ضرورت نیست ضرورتى ندیده‌

 جواب: ما بالآنتزاع را دیده دیگه‌

 سئوال: بله مابالآنتزاع مى‌خواهید بگوئید ضرورت است یعنى، ضرورت نیست در اینجا

 سئوال: امكان را دیده؟ جواب: امكان را دیده دیگر

 سئوال: نه امكان خاص را شاید ندید باشد اصلًا جواب: پس چرا دیده پایان قسمت‌B سئوال: فقط توجه گر یك وجود زید قائم مى‌دید مى‌توانست دائماً بگوید؟ اگر یك دفعه ببینید چرا

 سئوال: ولى در

 جواب: چون یك دفعه دیده ضرورت ندارد چرا؟ چون یك دفعه دیده سئوال: با اینكه ماده دائماً.

 جواب: ضرورت ندارد، ببینید در مورد دائما حالا صحبت مى‌كنیم بعد ضرورت، اگر شما یك دفعه ببینید یك محمولى براى یك موضوعى ثابت است. حكم دوام نمى‌كنید.

 سئوال: نه.

 جواب: دفعه دوم باید ببینید باز هم نمى‌توانید. دفعه سوم ببینید اینقدر دببینید تا كشف بكنید كه این ارتباط بین موضوع و ارتباط بین محمول یك جنبه دوام دارد. این جنبه دوام از چه چیز براى شما پیدا شد. از وجودات متوالیه و متكثّره پیدا شد،

 پس یك منشاء خارجى دارد.

 سئوال: بله یك جنبه خارجى دارد.

 جواب: آن منشاء خارجى را ما اسمش را مى‌گذاریم ماده قضیه. یعنى آن ماده‌

 سئوال: ماده یك از این سه تا است یا ضرورت یا امتناع دائمه اعم از این است نه ضرورت نه چیز نه امتناع ممكن است ضرورت باشد هم ممكن است نباشد

 جواب: خوب فرق نمى‌كند در قضیه در

 سئوال: ماده یكى از این سه تاست یاامكان خاص یا ضرورت یا امتناع امتناع این را مى دانیم ولى این دوام همان قضیه به اصطلاح دوام، آن مسأله‌اش هم باز برگشتش است به اینهاست یعنى اگر علت، اگر ما توجه‌مان به این باشد كه علتى پشت این قضیه است كه آن علت موجب دوام حكم محمول بر موضوع است این قضیه ما برمى‌گردد از دائم به قضیه ضروریه مى‌شود، ما یك وقتى به نفس آن انفى قضیه در خارج كار داریم نه به جهات على، آن موقع حكم به دوام مى‌كنیم، كارى نداریم علتش چه چیز است؟ ما نگاه مى‌كنیم آقا همیشه شمس دارد دور زمین مى‌گردد، مى‌گوییم: القمر متحركٌ یا الشمس متحركٌ دائماً)، حالا اگر نگاه بكنیم به این كه این شمس كه دارد مى‌گردد بر اساس سلسله علیت دارد مى‌گردد؟ آن وقت از نقطه نظر علیت، بخاطر عدم انفكاك علت از معلول، حكم به ضرورت مى‌كنیم بشرط علته. یعنى باز در اینجا قضیه دائماً به ضرورت برمى‌گردد بالإمكان؟ همین طور وجود زید شما مگر نمى‌گوئید زیدٌ موجودٌ. زید موجود بالضرورى بالإمكان. زید موجود به بالإمكان اما وقتى كه شما نگاه به علت براى زید مى‌كنید، دیگر بالامكان نمى‌تواند بگوئید، زیدٌ موجودٌ بالضرورى كه این مى‌شود وجوب الغیر پس آنى كه ما در خارج داریم آنى كه ما الآن در خارج داریم، آن یا ضرورت است، در صورتى كه یا محمول بالذّات ضرورت داشته باشد براى موضوع، مانند بارى و صفات بارى، یااینكه محمول ضرورت داشته باشد براى موضوع به لحاظ علتش، به لحاظ علت، درست شد؟. پس در خارج ما چه چیز داریم؟ ضرورت داریم از آن طرف، اگر این محمول ضرورت نداشته باشد براى این موضوع به لحاظ علت و همچنین خودش‌

 فى حد ذاته ضرورت نداشته باشد براى موضوع، از دو حال خارج نیست یا عدم او ضرورت دارد یعنى به لحاظ، یعنى ذاتاً این محمول، عدمش ضرورت دارد براى موضوع این مى‌شود امتناع ذاتى، یا این محمول عدمش ضرورت دارد براى موضوع به لحاظ عدم علت این مى‌شود امتناع بالغیر، در امتناع بالغیر چون لحاظ عدم علت مى‌كنیم دیگر نمى‌توانیم مالحاظ امكان خاص را بكنیم چون در اینجا، لحاظ چه چیز است؟ لحاظ عدم علت است، امكان خاص در صورتى است كه نه علت و نه عدم علت، هیچ كدام در لحاظ ما نیاید، آنگاه ما در ارتباط با محمول و موضوع وقتى كه به محمول نگاه مى‌كنیم و ارتباطش را با موضوع مى‌سنجیم، حكم به چه چیز مى‌كنیم؟ به امكان خاص مى‌كنیم، ولى اگر ما علت پاى علت را بیائیم بكشیم وسط، بگوئیم كه با اینكه موضوع ما علت ندارد یا این محمول ما علت ندارد با عدم علت آیا باز امكان دارد براى این موضوع این كه دیگر امتناع دارد، این كه نمى‌شود، پس بنابراین ما آنكه در خارج داریم یاضرورت است، یاامتناع است یاامكان خاص است چیزى را بعنوان امكان عام نداریم كه جامع بین این چیز باشد كه هم با ضرورت بسازد هم با چه چیز؟ هم با جامع كه این جمع بین متنافیین است این هم مطلب دیگر مرحوم آخوند بیان كردند بله.

1. [↑](#footnote-ref-1)
2. ١- فرقان آيه ٦٣ [↑](#footnote-ref-2)
3. ١- سوره الفرقان ٢٥ ذيل آيه ٦٣ [↑](#footnote-ref-3)
4. [↑](#footnote-ref-4)
5. [↑](#footnote-ref-5)
6. ١- نهج البلاغه خطبه: ١٩٣ [↑](#footnote-ref-6)
7. [↑](#footnote-ref-7)
8. طه/ ٤٩ و ٥٠ [↑](#footnote-ref-8)
9. ١- سورة العنکبوت (٢٩) ذيل آيه ٣. [↑](#footnote-ref-9)
10. [↑](#footnote-ref-10)
11. ١- سوره البقره (٢) آيه ٢٠٧. [↑](#footnote-ref-11)
12. ٢- سوره البقره (٢) آيه ٢٠٤. [↑](#footnote-ref-12)
13. [↑](#footnote-ref-13)
14. [↑](#footnote-ref-14)
15. [↑](#footnote-ref-15)
16. [↑](#footnote-ref-16)
17. ١- سوره التوبه (٩) قسمتى از آيه ١٠٨. [↑](#footnote-ref-17)
18. ١- سوره التوبه (٩) قسمتى از آيه ١٢. [↑](#footnote-ref-18)
19. [↑](#footnote-ref-19)
20. (١ و ٢) سورة الخلاص (١١٢) آيه ٣. [↑](#footnote-ref-20)
21. (١ و ٢) سورة الخلاص (١١٢) آيه ٣. [↑](#footnote-ref-21)
22. [↑](#footnote-ref-22)
23. سورة الاخلاص (١١٢) آيه ٣ [↑](#footnote-ref-23)
24. ١- سوره مائده (٥) ذيل آيه ١٠٣ و سوره العنکبوت (٢٩) ذيل آيه ٦٣ و سوره حجرات (٤٩) ذيل آيه ٤ [↑](#footnote-ref-24)
25. سوره الانعام (٦) ذيل آيه ٣٧ [↑](#footnote-ref-25)
26. ١- سوره الحاقه (٦٩) ذيل آيه ١٧ [↑](#footnote-ref-26)
27. ٢- سوره ق (٥٠) آيات ١٧ و ١٨ [↑](#footnote-ref-27)
28. ٣- سوره آل عمران (٣) ذيل آيه ١٢٤ [↑](#footnote-ref-28)
29. سوره آل عمران (٣) قسمتى از آيه ٣٧ [↑](#footnote-ref-29)
30. سوره اعراف (٧) آيه ١٢٠ [↑](#footnote-ref-30)
31. سوره اعراف (٧) ذيل آيه ١١٧ [↑](#footnote-ref-31)
32. سوره طه (٢٠) ذيل آيه ٦٦ [↑](#footnote-ref-32)
33. سوره آل عمران (٣) قسمتى از آيه ٣٧ [↑](#footnote-ref-33)
34. [↑](#footnote-ref-34)
35. سورة المومنون (٢٣) قسمتى از آيه ٢٧ [↑](#footnote-ref-35)
36. سورة آل عمران (٣) صدر آيه ١٨ [↑](#footnote-ref-36)
37. سورة فصلت (٤١) ذيل آيه ٥٣ [↑](#footnote-ref-37)