بسم الله الرحمن الرحیم‌[[1]](#footnote-1)

## الثالث‌[[2]](#footnote-2)

 (الثالث لو کان زائداً یلزم امکان زوال وجود الواجب

 و هو ضرورى الاستحاله بیان الملازمه أن الوجود اذا كان محتاجا الى غیره كان ممكنا و كان جائز الزوال نظراً الى ذاته. و الا لكان واجبا لذاته مستقلا فى حقیقته غیر متعلق بالماهیه هذا خلفٌ

 هاهنا بحث: و هو ان امکان الشیء لذاته لا ینافى وجوبه)

 دلیل سومى كه مرحوم آخوند مى‌آورند امكان زوال وجود از ذات واجب است یعنى واجب الوجود؛ ممكن الوجود بشود و ممكن الوجود هم كه امكان زوال وجود بالنسبه به جاعل و فاعلش دارد. چون اگر زائد بر ذات باشد یعنى منفك از ذات باشد و حمل بر ذات بشود لازمه اش این است كه وجود؛ ممكن باشد چون در زیادى بر ذات و عروضش بر ذات نیاز به جاعل دارد و هر چیزى كه محتاج به جاعل است ممكن است و هر چیزى كه ممكن است جائز الزوال است این دلیل ایشان است كه ذكر مى‌كنند.

 مطلبى كه مرحوم آخوند به نظرشان مى‌رسد و اشكالى كه به نظر ایشان مى‌رسد این است كه یك وقت شما نظر به خود وجود واجب الوجود مى‌كنید با این بیان درست است، و وقتى كه نظر به وجود مى‌كنید این وجود ممكن الزوال است چون خود شما مى‌گوئید زائد بر ذات است وقتى كه نظر به وجودِ واجب الوجود باشد در ترتب بر ذات و در حمل بر ذات نیاز به جاعل دارد، نیازى به شخصى دارد كه جاعل باشد و وجود را بر ذات حمل كند به عبارت دیگر احتیاج به جعل دارد. اما یك وقت نظر به ذات واجب الوجود مى‌كنید ممكن است كه از ناحیه ذات، واجب بالغیر باشد یعنى ذات به او وجوب بالغیر اعطاء كند پس دیگر امكان زوال ندارد و وقتى كه ذات واجب‌الوجود به این اعطاء وجود مى‌كند بنابراین گرچه واجب بالذات نیست ولى واجب الوجود بالغیر خواهد بود منتهى مثل قضیه ما مى‌باشد كه واجب الوجود بالذات نیستیم اما واجب الوجود بالغیر هستیم و از ناحیه جاعل، به ذات اعطاء وجود مى‌كند و از ناحیه غیر وجود ما واجب مى‌شود فرق در این است كه در ممكنات؛ علتِ ثالثى هست اما در مورد واجب الوجود؛ علت، ذات خودش است. بنابراین چون از ناحیه ذات به او اعطاء وجود مى‌شود یعنى بالنسبه به خودش واجب مى‌شود بنابراین دیگر زوال وجود ندارد چون واجب؛ واجب بالغیر مى‌شود. و اگر صحبت در این است كه واجب الوجود را با در نظر گرفتن ذات، هر دو را در اینجا ممكن مى‌دانید یعنى هم وجود واجب و هم ماهیت واجب، هر دوى اینها ممكن الزوال هستند؛ ما مى‌گوئیم تلازم به طور كلى از بین مى‌رود.

 این مطلبى است كه مرحوم آخوند در نقد دلیل سوم بیان كرده‌اند.

 فعلًا ما به این مطلب مى‌پردازیم و آن جوابى است كه بر نقد مرحوم آخوند وارد مى‌شود و خود ایشان در نقد كلام فخررازى و اعتراض به فخر رازى بر برهان دوم بیان مى‌كند این جواب همین خواهد بود منتهى من نمى‌دانم چطور ایشان ملتفت این مطلب نبودند فخر رازى در جواب از برهان دوم كه (تقدم الشیء على نفسه) هست او این نقد را وارد مى‌كند و مى‌گوید: اگر وجود زائد بر ماهیت باشد؛ مى‌گویید (تقدم الشیء على نفسه) لازم مى‌آید یعنى قبل از اینكه وجود بر آن عارض بشود آن علت، وجود داشته باشد چون در بحث علت گفتیم كه تقدّم بالوجود شرط است و هر علتى بر معلول متقدّم بالوجود است پس لازمه اش این است كه آن ماهیت، كه ذات واجب است علت در وجود باشد لذا (تقدّم الشیء على نفسه) لازم مى‌آید قبل از اینكه این وجود بیاید خودش را یك آدم به حساب بیاورد. این برهان دوم بود. فخر رازى مى‌گوید كه لازم نیست علت متقدّم بر معلول باشد چون ما خیلى از عللى داریم كه اینها متقدّم بر معلول هستند و (تقدّم الشیء على نفسه) لازم نمى‌آید مثل اینكه ذاتیات شیء بالعّلّیه بر خود شیء و ماهیت شیء متقدمند و هیچ تقدم شیء بر خودش هم لازم نمى‌آید. اگر بخواهد ماهیت انسان تحقق پیدا بكند در این تحقق حیوانیت و ناطقیت شرط است آنها علت براى تحقق انسان هستند در حالتى كه تقدم الشیء هم لازم نمى‌آید. همین طور خود شیء بالنسبه به لوازمش تقّدم دارند. و تقدّم الشیء هم لازم نمى‌آید.[[3]](#footnote-3)

 همینطور فرض كنید كه در مورد ذات، ذات، بر لوازم ذات تقدم دارد، یعنى تقدّم بالتجوهر است؛ ذات باید اول وجود داشته باشد تا لوازم ذات بر آن بار شود؛ یا فرض كنید كه اربعه باید وجود داشته باشد تا زوجّیت بار شود نه اینكه در خارج باشد بلكه نفس تقرّر اربعه كفایت مى‌كند. ما زوجیت را از اربعه انتزاع مى‌كنیم در حالتى كه خودّ اربعه مقّدم بر زوجیت است. فخر رازى ماهیت ممكن را قابل؛ براى وجود ممكن مى‌داند مثل ماهیت زید، براى وجود زید قابل است یعنى وجود زید را قبول مى كند. در عین اینكه وجودِ زید را قبول مى كند، متقّدمِ بر زید هم باید باشد. چون باید قبلا این قابل وجود داشته باشد نه وجود خارجى، یعنى تقّدم داشته باشد حالا اسمش را تقّدم بالوجود نمى‌گذاریم، تقّدم بر وجود داشته باشد بناء علیهذا؛ وقتى كه وجود واجب زائد بر ماهیت زید باشد. تقدم الشیء على نفسِهِ لازم نمى آید

 مرحوم محقق طوسى در جواب ایشان مى‌فرماید كه شما تقّدم بالتجوهر را با تقّدم بالماهیه و لوازم ماهیت و همچنین تقّدم بالوجود را خلط كرده‌اید؛ بحث ما در این است كه اگر یك علتى اعطاء وجود بر معلول كند، این باید تقّدم را قبلا بالوجود در عروض یك عرض بر معروض داشته باشد تقّدم بالوجود بر موضوع و بر معروض لازم است، در اعطاء وجود به معروض وجودِ علت باید قبلا باشد بحث در این است. نه اینكه بحث بر سر ماهیات و لوازم ماهیات باشد و در ماهیات و شیء نسبت به لوازمش تقّدم به بالشیئیه و بالماهیه كه همان بالتجوهر است باید باشد. ولى تقّدم بالماهیه است نه تقّدم بالوجود. ماهیت ذاتاً مقدم بر لوازمش است اما وجوداً بر لوازمش مقدم نیست، كه وجودِ ماهیت با وجود لوازم؛ همه در یك آن است وجودِ ماهیت با وجود خارجیش با وجودى كه حمل بر آن مى‌شود یك وجود است و تقّدم ندارد. پس در تقّدمى كه شما مطرح كردید سه نحوه تقّدم است تقّدم ذاتیات بر ذات، تقّدم ذات بر لوازم ذات، تقّدم قابل و ممكن نسبت به وجود، تمام اینها تقّدم الشیء بالماهیه و بالتجوهر است امّا تقّدم بالوجود نیست، و بحث ما در عروض و زیادى وجود بر علت خودش است. چطور ممكن است وجود بر علت خودش زائد باشد ولى علت، موجود نباشد. این جوابِ متین و صحیحى هست كه محقق طوسى اى به مرحوم آخوند در نقض بر برهان سوم مى‌دهند. ایشان مى‌فرمایند در برهان سوم اینطور ثابت مى‌شود كه زیادى وجود بر ماهیت از او استفادهه امكانِ زوال وجود مى‌شود چون این وجود، زائد بر ماهیت است از آن استفاده مى‌كنیم و این زیادىِ بر ماهیت در عروضش بر این ماهیت نیازِ به علت؛ دارد و نیاز به علت او را ممكن مى‌كند و ممكن الزوال بالنسبه به وجود خودش است الآن زید ممكن الزوال بالنسبه به وجود است؛ عمرو هم بالنسبه به وجود ممكن الزوال است.

 اگر نازى كند از هم فرو ریزند قالب‌ها

 وقتى كه جاعل دست از جعل خودش بردارد وجودِ ماهیت هم طبعاً منعدم خواهد شد. بنابراین وقتى كه ممكن شد مى‌شود ممكن الزوال وقتى كه ممكن الزوال شد از واجب الوجودى ساقط مى‌شود. ایرادى كه مرحوم آخوند بر این بیان دارند این است كه واجب الوجودِ بالذات از نقطه نظر امكان در اینجا مورد خدشه قرار مى‌گیرد چون واجب الوجود بالغیر است یعنى ذاتاً ممكن است اما وجودش زائل شدنى نیست چرا؟ چون دست جاعل بالاى سرش است، هیچ وقت وجودش از بین نمى‌رود. ما هم همین حرف را اینجا مى‌زنیم و مى‌گوئیم وجودِ واجب معلولِ ذاتِ خودش است وقتى كه معلولِ ذات خودش شد اگر نظر به ذات بكنیم كه دستِ ذات بالاسر وجود است و علتِ در این وجود است و این معلول مى‌شود. وواجب بالغیر، واجبالنسبه به همین ذات خودش مى‌شود پس بنابراین امكان ذاتى از با اینكه امكان ذاتى است ولى واجب بالغیر خواهد بود. اشكالى كه در اینجا وارد مى‌شود این است كه ماهیتى كه این وجود را واجب بالغیر كرده است آیا صِرف ماهیت، علت است یا ماهّیت موجوده علت براى وجود است؟ اگر ماهیت، ماهیت موجوده باشد بنابراین در اینجا (تقّدم الشیء على نفسه) لازم مى‌آید و اگر این ماهیت ماهیت غیرموجوده باشد كه ماهیت غیرموجوده بالنسبه به وجود و عدم على السِواى است و آن نمى‌تواند علت این باشد و وقتى كه نتوانست ماهیت و ذات؛ علت در وجود باشد پس در نظر به وجود؛ ممكن الزوال مى‌شود. حالا نمى‌گوئیم حتمى الزوال است بلكه ممكن الزوال مى‌باشد پس باز در اینجا برهان دوم به شكلى برمى‌گردد به برهان سوم؛ به عبارت دیگر ما از برهان دوم برهان سوم را انتزاع مى‌كنیم و مى‌گوئیم یا این ماهیت، ماهیت موجوده است بنابراین ما نقل كلام در آن مى‌كنیم كه (تقّدم الشیء على نفسه) لازم مى‌آید كه در برهان دوم بود. یا این ماهیت، ماهیت موجوده نیست كه خودِ نفس علت مستوى الطرفین بالنسبه به وجود و عدم است و این علتِ استواء الطرفین، مفیض است اگر اینطور باشد آن علت كه نمى‌تواند واجب‌بالغیر باشد. واجب بالغیر كه نتوانست باشد بنابراین نمى‌تواند واجب بالذات باشد، واجبِ بالذات كه نبود پس این وجود هم واجب بالغیر نمى‌تواند باشد، واجب بالغیر كه نبود امكان زوال هم برایش هست نه اینكه امكان زوال بلكه حتمى الزوالِ وجود بر آن هست. پس بنابراین؛ این اشكال هم به برهان سوم وارد نمى‌شود.[[4]](#footnote-4)

1. سؤال: آن را اتصاف مى‌گويند، و اصلًا انفعال نيست تا ما بگوئيم اجتماع انفعال و فعل در يک مورد شده

   جواب: ما مى‌گوئيم انفعال است چرا انفعال است؟ به جهت اينکه بنابر قاعده اصالت وجود؛ ماهيت مِن حيث هى ليست الّا هى بنابراين وجود است که باعث انفعال ماهيت مى‌شود يعنى ماهيت من حيث هى از مرحله استواء بين عدم و وجود منفعل مى شود و فعليت وجود را پيدا مى‌کند.

   سؤال: اشکالى که در اينجاست اين است که ما در خارج غير از وجود و تعين چيز ديگرى نداريم يعنى وجود است که ماهيت از آن انتزاع مى‌شود اما در ذهن دو امر مجزى است؛ يکى ماهيت و يکى وجود است و ماهيت موضوع است و وجود محمول است بر عکس خارج، در اين صورت در ذهن بحث عليت و معلوليت نيست بلکه اتصاف است چون در ذهن ماهيت است که متصف به وجود مى‌شود؛ و در خارج وجود است که متصف به ماهيت مى‌شود در ذهن است که ما سؤال از شى‌ء مى‌کنيم مثلًا مى‌پرسيم آقا فلان چيز را دارى؟ يعنى ماهيت براى ما در ذهن ثابت است از وجودش سؤال مى‌کنيم. لذا بحثِ اتصاف است نه بحث انفعال

   جواب: بطور کلى بحث ما بحث خارج است همين که شما مطرح مى‌کنيد زيادت وجود بر ماهيت؛ زيادت وجود بر ماهيت را شما مى‌خواهيد در ذهن اثبات کنيد يا در خارج؟

   سؤال: اگر بحث در خارج باشد که قضيه عکس مى‌شود چون در خارج وجود موضوع است و ماهيت محمول.

   جواب: ما همين را مى‌خواهيم بگوئيم، ما مى‌خواهيم بگوئيم که اين وجودى که در خارج زائد بر ماهيت است آيا وجود علتِ براى ماهيت است يا معلول براى ماهيت خارج است؟ مثلِ فرقِ بين ما و بارى تعالى اين است که ما مرکب هستيم او بسيط هيچ فرق ديگرى با هم نداريم اگر مسأله ماهيت را انيّت بگيريد بنابراين ديگر فرقى با وجود ندارد (الحق ماهيه انيّته) اگر ماهيت بارى تعالى را مثل ماهيت ساير ممکنات بگيريد ولى بسيط بدانيد باز همين بحث ماهيت پيش مى‌آيد که (الماهيه من حيث هى ليست الّا هى) چه کسى فاعل در ماهيت است و چه کسى معطى الوجود است؟

   و به مسئله عارض و معروض کار نداريم مساله يک مساله تسامحى است و به عنوان ثبوت معروض قبل از عارض است و فقط صِرف حمل است و عروض به عنوان عروض واقعى نيست لذا از همين بيان ما مى‌رسيم به اينکه وجود؛ فاعل بايد باشد نه اينکه وجود؛ منفعل باشد به عبارت ديگر در اعراض ما قبلا وجود معروض و وجودِ موضوع را لازم داريم يعنى معروض تقدّم وجودى بالنسبه به عرض دارد اما در وجود عکس است بعد از تعيّنِ وجود ما تازه انتزاع ماهيت مى‌کنيم منتهى مسامحتاً و مجازاً مى‌گويند وجود عارض بر ماهيت شده.

   و شما در اينجا خلط بين ختحقق خارج و بين انتزاع ذهن کرديد آن‌چه که در ذهن است با آنچه که اين در خارج است تفاوت پيدا مى‌کند

   ما اول يک ماهيتى را تصور مى‌کنيم استواء او را بالنسبه به عدم و وجود لحاظ مى‌کنيم بعد آن وقت وجود را بر آن حمل مى کنيم اين مربوط به عالم ذهن است. اما آنچه که مربوط به عالم خارج است اين است که اولًا و آخراً و وسطاً همه وجود است يعنى وجود است که از مرحله بساطت بيرون مى‌آيد و خود را متعيّن به يک شکلى از ماده يا مجردات مى‌کند بنابراين آن چه که فاعل است و علت است و منشا براى ماهيت است وجود است يعنى وجود علت و منشا براى ماهيت است اما در ذهن وقتى که ما آن را لحاظ مى‌کنيم مى‌بينيم وجود عارض بر ماهيت شده، يعنى به عبارت ديگر زائد بر ماهيت است يعنى ذهن مى‌آيد قبل از وجود يک ماهيتى را متقّرر فرض مى‌کند بعد وجود را بر آن حمل مى‌کند يا حمل نمى‌کند، اگر بر آن حمل کرد همين ماهيتِ موجوده فى الخارج است اگر حمل نکرد ماهيت متقّرره در ذهن است بدون اينکه لباس وجود بپوشاند حالا صحبت در اين است که آيا آنچه را که در ذهن به عنوان عروض وجود بر ماهيت داريم در خارج هم همين طور است يا در خارج عکس است؟ ما مى‌گوئيم در خارج عکس است؛ نه تنها وجود، عارض بر ماهيت نمى‌شود بلکه ماهيت؛ متصفِ به وجود مى‌شود.

   و ادله ما ناظر به خارج است يعنى ما وقتى که فرض کنيد که يک ماهيت خارجى را مثلًا ماهيت زيد را بررسى مى‌کنيم ذهن از کجا نسبت امکان به اين ماهيت مى‌دهد؟ يعنى ماهيتى را که ذهن تصور مى‌کند ما بازاء خارجى براى او فرض مى‌کند و آن ما بازاء خارج چون دستش نمى‌رسد که ماهيت ما بازاء خارج را در يک جا نگاه دارد مجبور است در ذهن بياورد اما هنوز لباس وجود نپوشيده؛ هنوز متلبس به وجود نشده حالا در خارج آيا وجود بر او عارض مى‌شود يا وجود بر آن عارض نمى‌شود؟ پس آنچه را که در ذهن دارد حاکى از يک محکى خارجى مى‌کند که ممکن الوجود است بعد لحاظ امکان ذاتى بالنسبه به آن وجود مى‌کند و مى‌گويد: وجود امکان ذاتى بالنسبه به ماهيت دارد اما وجوبِ بالغير همى بالنسبه به جاعل و علتش دارد.

   پس ذهن آن را که تصور مى‌کند نه اينکه فقط در وعاء ذهن است و هيچ ارتباطى با خارج نمى‌دهد مى‌گويد آنکه من در ذهن دارم همان در خارج است، اينکه در ذهن تصور کردم آن در خارج است، منتهى آنکه در خارج هست يک وجود بيشتر نيست و ماهيتى در کار نيست؛ بله از اين وجودى که در خارج هست مى‌آيد انتزاعاتى مى‌کند مثل اينکه چطور يک عده‌اى دور هم نشسته‌اند اين مجموعه‌اى که دور هم نشسته‌اند عبارت است از زيد و عمرو و بکر و خالد و تمام اينها يک افرادى هستند تک تک، ذهن مى‌آيد از مجموع اين افراد يک انتزاع مى‌کند، اين انتزاع اول؛ انتزاع دوم انتزاع مسائل اعتبارى ديگر است که يک شخصى بحث مى‌کند و ديگران مستمع هستند اين هم انتزاع دوم انتزاع ديگرى که مى‌کند اين است که لابد اينها براى جهتى در اينجا نشسته‌اند اينها همه انتزاعاتى است که با اينکه هيچ کدام بيان ندارد اما ذهن مى‌آيد از نفس تک تک افرادى که در اينجا هستند اين حالت اجتماعى آنها را در نظر مى‌گيرد و انتزاعات زياد مى کند.

   آنچه را که ذهن، انتزاع مى کند از ماهيات خارج، دوچيز است: يکى وجود و ديگرى ماهيت. اين وجود و ماهيّت را در قبال همديگر قرار مى دهد. چون ماهيت در مرحله وجود و عدم، به طور مساوى تقرر داشته است. بنابراين وجود از ماهيت در تعين متأخر است. گرچه خودِ ماهيت تعيّن بدون وجود ندارد و تعينش با وجود است حالا که مى‌گويد وجود زائد بر ماهيت شده است چرا زائد بر ماهيت شده؟ چون ماهيت قبلا متقرر بوده وقتى که ماهيت متقرر هست بنابراين وجود است که آمده و به اين ماهيت متقرره تعين داده است يعنى شيئيت داده، موجوديت داده، شکل داده، که ما اسمش را زيادى وجود بر ماهيت مى گذاريم همين مساله را شما در مورد بارى تعالى مى‌گويد، مى‌گوئيد: اگر قرار باشد بر اينکه در عالم خارج يک ماهيت داشته باشيم، ما از آن ماهيت، بسيط بودن را انتزاع مى‌کنيم، ما مى‌دانيم که وجود منشا تعين ماهيت در خارج است و چيزى غير از وجود اصلا نيست اما بحث، بحث انتزاع است وقتى که ذهن انتزاع مى‌کند فرض کنيد الآن در اينجا همه نشسته‌ايد يک دفعه يک شخصى يک گوسفند از همين درب مى‌آورد اين وسط آيا شما به او مى‌گوئيد اى گوسفند اينجا بنشين درس را گوش بده؟ مى‌گوئيد؟ يا نمى‌گوئيد! نمى‌گوئيد، چرا؟ فورى ذهن شما آمد يک انتزاع کرد گفت هذا غنمٌ؛ هذا حيوانٌ و له هذا الفصل و هلاء حيوانٌ و لهم هذا الفصل يعنى ناطق پس بنابراين آنچه که به درد بحث مى‌خورد ناطقيّت است نه حيوانيّت که چهار پا دارد و وارد شده است. اين دراينجا آمد تو فورى ذهن شما حکم به استماع بحث را بر حيوان ناطق بار مى‌کند و بر حيوان ناهق يا فرض غنم که داراى فصل غنميّت است بار نمى‌کند چرا؟ در حالى که انسان چشم دارد حيوان هم چشم دارد فرض کنيد اگر ماسک صورت انسان را روى اين گوسفند بيندازيد، باز به او مى‌گوئيد بيا بنشين؟ چرا نمى‌گوئيد؟ اين نگفتن علتش چيست؟ وجود است که هر دو وجود دارند، در وهله اول به وجود پى مى‌بريم هم به وجود غنم پى برديم هم به وجود زيد پى برديم چرا بعضى از آثار را در ذهن بر انسان بار مى‌کنيد و بر غنم بار نمى‌کنيد؟ پس علت ماهيت است؛ همين انتزاعِ ماهيت که کرديد موجب شد که حکمِ به وجودتان هم تغيير پيدا کند نه تنها ماهيت اينها عوض شد وجود که اصل است دستخوش خرابى و نقصان مى‌شود اين وجود وجود ناقص مى‌شود و اين وجود وجود کامل مى‌شود؛ بر اساس نقصان و کمال آثار مختلفى بار مى‌شود، بر زيد يک آثار بار مى‌شود مى‌گوئيد بيا بنشين با هم بحث کنيم بر غنم يک آثارى بار مى‌شود مى‌گوئيد ببريد در حياط حسابش را برسيد. دو اثرى مختلف بار شده است بر غنم يک آثارى بار مى‌شود که به خاطر انتزاع ماهيت است که ماهيت را انتزاع مى‌کنيد. آن‌وقت وجود است که در عالم خارج غنم را غنم کرده و خودش را به اين شکل در آورده و تبديل به غنم شده است؛ در زيد هم وجود خودش را به اين شکل در آورده و تبديل به زيد شده است؛ اما آثار اينها تفاوت دارد بنابراين در اينجا علت مفيض؛ و علت فاعلىِ ماهيت در خارج؛ وجود، خواهد بود پس وجود؛ فاعل و علت موجده ماهيت مى‌شود پس مطلب اول اين است که وجود علتِ براى ماهيت خواهد بود مطلب دوم وجود عارضِ بر ماهيت؛ زايد بر ماهيت است به اين معنا که وجود و ماهيت دوتا هستند و وجود به ماهيت مى‌چسبد حالا در چسبيدنش يا نياز به علت ثالثه داريم که واجب الوجود مى‌شود و اين ممکن مى‌شود و از واجب الوجود بودن خارج مى‌شود.

   سؤال: يک بحث ديگر هست بعد از اثبات اصالت الوجود اين استدلال‌هايى که مى‌کنند مبتنى بر اصالت الماهوى است چون ماهيت را علت قرار بدهيم آن خلف لازم مى‌آيد.

   جواب: نه ما مى‌گوئيم اين بحث را در مورد ممکنات هم مى‌کنيم چرا در مورد واجب الوجود، در ممکنات آيا ماهيت علت الوجود است يا وجود علت وجود هست؟ اصالت الوجودى‌ها مى گويند که چون ماهيت استواء طرفين بالنسبه به عدم و وجود دارد لذا نمى‌تواند علت براى وجود باشد ما همين را در مورد بارى تعالى مى‌گوئيم، منتهى در مورد خصوص ممکنات چون وجود شکل مى‌گيرد چاره‌اى نداريم که بگوئيم ماهيت اين شکلى که گرفته از کجا آورده؟ مگر وجود را نمى‌گوئيد مجرد است؟ پس چرا شکل پيدا کرد؟ ما اسم اين شکل را ماهيت مى‌گذاريم. آيا اين شکل قبلًا بوده و وجود روى آن آمده؟ يا اينکه خود وجود آمده و خودش؛ شکل را به وجود آورده است؟ مى‌گوئيم جنبه تعليليه و ربطِ به جاعل مَوجب شده است که وجود شکل بگيرد.

   شما يک موم دستتان است برداريد و با آن بازى کنيد، بازى کنيد، بازى مى‌کنيد و آن را به يک ماهى تبدل مى‌کنيد يا به يک غنم، يا به يک عروسک تبديل مى‌کند اين موم عبارت است از همان وجود من باب مثال چه کسى آمده برايش دُم درست کرده؛ پا درست کرده، سر درست کرده؟ شخص نقاش آمده اين کار را کرده صانع آمده اين کار را کرده است. همين مطلب را در مورد وجود نسبت به ممکنات بگوئيد؛ وجود مگر مجرد نيست چطور به صورت زيد در آمد يا به صورت غنم در آمد؟ اين اختلاف از کجا آمد در حالى که هر دوى اينها حقيقتشان مجرد است؟ مى‌گوئيم: جاعل اين اختلاف را به وجود آورد. پس بحث را مى‌بريم روى جاعل حالا که ما بحث را روى جاعل برديم وجود را نسبت به تک تک اينها بالنسبه به وجود و عدم، على السوّيه مى‌دانيم يعنى وجود تبديل به زيد شود، وقتى زيد را در نظر مى گيريد، اين ذات بالنسبه به حملِ وجود و عدم حملِ وجود بر آن على السوّيه است.

   يعنى ذات زيد اقتضاء وجود نمى‌کند احتياج به جاعل دارد، ذات غنم هم اقتضاء وجود نمى‌کند احتياج به جاعل دارد، در مورد ممکنات بايد بين وجود و بين ماهيت انفکاک قائل بشويم چرا؟ به جهت اينکه وجود چطور زيد و شد غنم نشد؟ چه طور غنم شد و پشتى نشد؟ چه طور کتاب شد و فرش نشد؟ جاعل اين را مى‌خواهد. پس در مورد ممکنات بايد ما قائل به انفکاک بين وجود و ماهيت بشويم، نه انفکاک خارجى و نه انفکاک عقلانى، و نه انفکاک ذهنى و تصورى؛ بعد اين جاعل مى‌آيد وجود را به يکى از آن ماهيات تبديل مى‌کند، حالا آمديم مى‌گوئيم آيا خدا ماهيتى مثل ما دارد يا ندارد؟ اين بحث پيش مى‌آيد که خدا ماهيتش عين وجود است اگر عين وجود نباشد بنابر اصالت الوجود لازمه‌اش اين است که اصالت الوجود فاعل باشد و از آن طرف فرض کرديد که ماهيت با وجود دوتا باشد پس جاعل بايد بيايد و وجود را به اين ماهيت بچسباند خودش که نمى‌تواند اين را در مورد ممکنات مى‌گوئيم پس بحثِ در اينجا مورد اشکال واقع نمى‌شود و حل مى‌شود؟ [↑](#footnote-ref-1)
2. ص ١١٦. [↑](#footnote-ref-2)
3. سؤال: در خارج نمى‌شود اما در ذهن امکان دارد تصور بشود.

   جواب: بله؟ اما تقدم بالتجوهر است يا نه تقدم بالوجود و مرحوم آخوند هم اين جواب را مى‌دهند. [↑](#footnote-ref-3)
4. سؤال: حسن بصرى چه جور آدمى بوده؟

   جواب: آن در زمان ائمه بوده اما در زمان امام صادق نبوده است.

   سؤال: و حسن بصرى صد و خورده اى عمر داشته است. و حضرت فرمودند چرا در جنگ جمل شرکت نکردى؟ گفت: يک صدايى شنيدم که گفت (القاتل و المقتول کلاهم فى النار) حضرت فرمودند برادرت شيطان بوده است؛ اين هم راجع به حسن بصرى هست.

   سؤال: نسبت به متصوفيه و اين تيپ افراد محدثين سختگيرى کرده‌اند و اصلا اسمى از آنها نياورند

   جواب: بله از حالات و صحبتهايشان انسان بايد به باطن اينها پى ببرد. مثلا جنيد از مطالبش انسان پى به تشيع او پى مى‌برد در حالتى که جنيد جزو اهل سنت به حساب مى‌آيد.

   سؤال: محدثين که اصلا ذکر نمى‌کنند.

   جواب: آنها که بله، آنها که اصلًا اينها را به حساب نمى‌آورند اصلا به طور کلى اشکالى که در رجال ماست اين است که با توجه به مبانى خودشان صحت و سقم روات و راوى و روايت را بيان مى‌کنند و اين اشکال، اشکال در تاريخ رجال ما هست به خصوص به نظر من يک خيانت است. به جهت اينکه آن رجالى بايد آنچه را که معروف زمان و برداشت شخصيت يک شخص در هر زمان است همان را بايد منعکس کند. فرض کنيم که اگر يک شخصى من باب مثال اهل يک زمانى يک عده اى به او، گرايش دارند بايد بياورد چون ممکن است در ميان اين عده افرادى باشند که براى ما مهم باشد.

   مثلا فرض کنيد من باب مثال مرحوم آقاى بروجردى پيش فلان شخص رفت و آمد مى‌کردند و هر هفته يک شب پيش فلان شخص مى‌رفتند در حالتى که آن شخص در نظر خيلى‌ها مطرود باشد، خُب اين براى ما مهم است که ببينيم علت چه بوده که ايشان مى‌رفتند آقاى بروجردى يک آدم اهل دقت و اهل فهم و ما نمى‌توانيم هيمنطورى رها کنيم و بى جهت و بدون علت، اين را مطرود بدانيم يا مثلا سيد مهدى بحر العلوم به خدمت نور عليشاه مى‌رسيده است آخوند ملا عبدالصمد همدانى همين طور بوده است اين چيزها متاسفانه در خيلى از رجالين ما نيست يعنى وقتى که با اين مبناء نگاه به يک صحابى مى‌کنند، آن وقت آن پيش فرضهايى که داشتند، آن مبانى که در ذهن داشتند، آ باعث مى‌شود که اين مطالب را بگويند در حالتى که يک ثقل قضيه، ذهن انسان را نسبت به يک شخص بى‌جهت تغيير مى‌دهد.

   بطورى که تمجيد امام صادق عليه السلام از يونس بن عبدالرحمن کفايت مى‌کند. يک عبارت امام هادى عليه السلام که کفايت مى‌کند يک کلام امام باقر عليه السلام نسبت به يک صحابى براى ما کفايت مى‌کند. يا رجوع يک صحابى بزرگ مثل محمد بن مسلم پيش يک صحابى ديگر، اين براى ما کفايت مى‌کند. محمد بن مسلم و ابن ابى عميرآدمهاى عادى نبودند. اين نقص هست خصوصاً اين آقايى که تازه فوت کردند مرحوم شوشترى در قاموسِ رجال ايشان مطالبى ديدم که ايشان خلاصه با يک مبانى از پيش تعيين شده با روات برخورد مى‌کرد و اين خلاف است و اين به نظر من در نقل مسائل تاريخى خيانت است. چه بسا اصلا ممکن است راه را ببندد و القاء شبهه کند و راه را بندد.

   سؤال: کتب تراجم مثل اعيان الشيعه چطور

   جواب: بهتر است و شخص منصفى بوده است.

   سؤال: چيز ديگرى به نظرتان نمى‌آيد؟

   جواب: بله. خلاصه انسان بايد تحقيق کند نمى‌تواند نسبت به يک کتاب اکتفا کند.

   سؤال: افرادى مثل فضيل بن أياز که مرحوم آقا در همان ولايت فقيه خودشان را خيلى به تَعَب انداخته بودند تا روى قرائن و شواهد فرموده بودند که کتاب مصباح الشريعه از ايشان است. بعد همان جا اين گله را داشتند که اينها بطور کلى نامشان مطرح نبوده چه بسا مثلا خيلى نظير فضيل بن اياز و عمار ياسر بودند که اينها اصلا بکلى فراموش شدند. آن وقت الان در کتابهاى شيعه ظاهراً اسمى نداريم. [↑](#footnote-ref-4)