بسم اللّه الرحمن الرحیم[1]

---

[1] سؤال: آن را اتصاف می‌گویند، و اصلًا انفعال نیست تا ما بگوئیم اجتماع انفعال و فعل در یک مورد شده

جواب: ما می‌گوئیم انفعال است چرا انفعال است؟ به جهت اینکه بنابر قاعده اصالت وجود؛ ماهیت مِن حیث هی لیست الّا هی بنابراین وجود است که باعث انفعال ماهیت می‌شود یعنی ماهیت من حیث هی از مرحله استواء بین عدم و وجود منفعل می شود و فعلیت وجود را پیدا می‌کند.

سؤال: اشکالی که در اینجاست این است که ما در خارج غیر از وجود و تعین چیز دیگری نداریم یعنی وجود است که ماهیت از آن انتزاع می‌شود اما در ذهن دو امر مجزی است؛ یکی ماهیت و یکی وجود است و ماهیت موضوع است و وجود محمول است بر عکس خارج، در این صورت در ذهن بحث علیت و معلولیت نیست بلکه اتصاف است چون در ذهن ماهیت است که متصف به وجود می‌شود؛ و در خارج وجود است که متصف به ماهیت می‌شود در ذهن است که ما سؤال از شیء می‌کنیم مثلًا می‌پرسیم آقا فلان چیز را داری؟ یعنی ماهیت برای ما در ذهن ثابت است از وجودش سؤال می‌کنیم. لذا بحثِ اتصاف است نه بحث انفعال

جواب: بطور کلی بحث ما بحث خارج است همین که شما مطرح می‌کنید زیادت وجود بر ماهیت؛ زیادت وجود بر ماهیت را شما می‌خواهید در ذهن اثبات کنید یا در خارج؟

سؤال: اگر بحث در خارج باشد که قضیه عکس می‌شود چون در خارج وجود موضوع است و ماهیت محمول.

جواب: ما همین را می‌خواهیم بگوئیم، ما می‌خواهیم بگوئیم که این وجودی که در خارج زائد بر ماهیت است آیا وجود علتِ برای ماهیت است یا معلول برای ماهیت خارج است؟ مثلِ فرقِ بین ما و باری تعالی این است که ما مرکب هستیم او بسیط هیچ فرق دیگری با هم نداریم اگر مسأله ماهیت را انیّت بگیرید بنابراین دیگر فرقی با وجود ندارد (الحق ماهیه انیّته) اگر ماهیت باری تعالی را مثل ماهیت سایر ممکنات بگیرید ولی بسیط بدانید باز همین بحث ماهیت پیش می‌آید که (الماهیه من حیث هی لیست الّا هی) چه کسی فاعل در ماهیت است و چه کسی معطی الوجود است؟

و به مسئله عارض و معروض کار نداریم مساله یک مساله تسامحی است و به عنوان ثبوت معروض قبل از عارض است و فقط صِرف حمل است و عروض به عنوان عروض واقعی نیست لذا از همین بیان ما می‌رسیم به اینکه وجود؛ فاعل باید باشد نه اینکه وجود؛ منفعل باشد به عبارت دیگر در

اعراض ما قبلا وجود معروض و وجودِ موضوع را لازم داریم یعنی معروض تقدّم وجودی بالنسبه به عرض دارد اما در وجود عکس است بعد از تعیّنِ وجود ما تازه انتزاع ماهیت می‌کنیم منتهی مسامحتاً و مجازاً می‌گویند وجود عارض بر ماهیت شده.

و شما در اینجا خلط بین ختحقق خارج و بین انتزاع ذهن کردید آن‌چه که در ذهن است با آنچه که این در خارج است تفاوت پیدا می‌کند

ما اول یک ماهیتی را تصور می‌کنیم استواء او را بالنسبه به عدم و وجود لحاظ می‌کنیم بعد آن وقت وجود را بر آن حمل می کنیم این مربوط به عالم ذهن است. اما آنچه که مربوط به عالم خارج است این است که اولًا و آخراً و وسطاً همه وجود است یعنی وجود است که از مرحله بساطت بیرون می‌آید و خود را متعیّن به یک شکلی از ماده یا مجردات می‌کند بنابراین آن چه که فاعل است و علت است و منشا برای ماهیت است وجود است یعنی وجود علت و منشا برای ماهیت است اما در ذهن وقتی که ما آن را لحاظ می‌کنیم می‌بینیم وجود عارض بر ماهیت شده، یعنی به عبارت دیگر زائد بر ماهیت است یعنی ذهن می‌آید قبل از وجود یک ماهیتی را متقّرر فرض می‌کند بعد وجود را بر آن حمل می‌کند یا حمل نمی‌کند، اگر بر آن حمل کرد همین ماهیتِ موجوده فی الخارج است اگر حمل نکرد ماهیت متقّرره در ذهن است بدون اینکه لباس وجود بپوشاند حالا صحبت در این است که آیا آنچه را که در ذهن به عنوان عروض وجود بر ماهیت داریم در خارج هم همین طور است یا در خارج عکس است؟ ما می‌گوئیم در خارج عکس است؛ نه تنها وجود، عارض بر ماهیت نمی‌شود بلکه ماهیت؛ متصفِ به وجود می‌شود.

و ادله ما ناظر به خارج است یعنی ما وقتی که فرض کنید که یک ماهیت خارجی را مثلًا ماهیت زید را بررسی می‌کنیم ذهن از کجا نسبت امکان به این ماهیت می‌دهد؟ یعنی ماهیتی را که ذهن تصور می‌کند ما بازاء خارجی برای او فرض می‌کند و آن ما بازاء خارج چون دستش نمی‌رسد که ماهیت ما بازاء خارج را در یک جا نگاه دارد مجبور است در ذهن بیاورد اما هنوز لباس وجود نپوشیده؛ هنوز متلبس به وجود نشده حالا در خارج آیا وجود بر او عارض می‌شود یا وجود بر آن عارض نمی‌شود؟ پس آنچه را که در ذهن دارد حاکی از یک محکی خارجی می‌کند که ممکن الوجود است بعد لحاظ امکان ذاتی بالنسبه به آن وجود می‌کند و می‌گوید: وجود امکان ذاتی بالنسبه به ماهیت دارد اما وجوبِ بالغیر همی بالنسبه به جاعل و علتش دارد. پس ذهن آن را که تصور می‌کند نه اینکه فقط در وعاء ذهن است و هیچ ارتباطی با خارج نمی‌دهد می‌گوید آنکه من در ذهن دارم همان در خارج است، اینکه در ذهن تصور کردم آن در خارج است، منتهی آنکه در خارج هست یک وجود بیشتر نیست و ماهیتی در کار نیست؛ بله از این وجودی

که در خارج هست می‌آید انتزاعاتی می‌کند مثل اینکه چطور یک عده‌ای دور هم نشسته‌اند این مجموعه‌ای که دور هم نشسته‌اند عبارت است از زید و عمرو و بکر و خالد و تمام اینها یک افرادی هستند تک تک، ذهن می‌آید از مجموع این افراد یک انتزاع می‌کند، این انتزاع اول؛ انتزاع دوم انتزاع مسائل اعتباری دیگر است که یک شخصی بحث می‌کند و دیگران مستمع هستند این هم انتزاع دوم انتزاع دیگری که می‌کند این است که لابد اینها برای جهتی در اینجا نشسته‌اند اینها همه انتزاعاتی است که با اینکه هیچ کدام بیان ندارد اما ذهن می‌آید از نفس تک تک افرادی که در اینجا هستند این حالت اجتماعی آنها را در نظر می‌گیرد و انتزاعات زیاد می کند.

آنچه را که ذهن، انتزاع می کند از ماهیات خارج، دوچیز است: یکی وجود و دیگری ماهیت. این وجود و ماهیّت را در قبال همدیگر قرار می دهد. چون ماهیت در مرحله وجود و عدم، به طور مساوی تقرر داشته است. بنابراین وجود از ماهیت در تعین متأخر است. گرچه خودِ ماهیت تعیّن بدون وجود ندارد و تعینش با وجود است حالا که می‌گوید وجود زائد بر ماهیت شده است چرا زائد بر ماهیت شده؟ چون ماهیت قبلا متقرر بوده وقتی که ماهیت متقرر هست بنابراین وجود است که آمده و به این ماهیت متقرره تعین داده است یعنی شیئیت داده، موجودیت داده، شکل داده، که ما اسمش را زیادی وجود بر ماهیت می گذاریم همین مساله را شما در مورد باری تعالی می‌گوید، می‌گوئید: اگر قرار باشد بر اینکه در عالم خارج یک ماهیت داشته باشیم، ما از آن ماهیت، بسیط بودن را انتزاع می‌کنیم، ما می‌دانیم که وجود منشا تعین ماهیت در خارج است و چیزی غیر از وجود اصلا نیست اما بحث، بحث انتزاع است وقتی که ذهن انتزاع می‌کند فرض کنید الآن در اینجا همه نشسته‌اید یک دفعه یک شخصی یک گوسفند از همین درب می‌آورد این وسط آیا شما به او می‌گوئید ای گوسفند اینجا بنشین درس را گوش بده؟ می‌گوئید؟ یا نمی‌گوئید! نمی‌گوئید، چرا؟ فوری ذهن شما آمد یک انتزاع کرد گفت هذا غنمٌ؛ هذا حیوانٌ و له هذا الفصل و هلاء حیوانٌ و لهم هذا الفصل یعنی ناطق پس بنابراین آنچه که به درد بحث می‌خورد ناطقیّت است نه حیوانیّت که چهار پا دارد و وارد شده است. این دراینجا آمد تو فوری ذهن شما حکم به استماع بحث را بر حیوان ناطق بار می‌کند و بر حیوان ناهق یا فرض غنم که دارای فصل غنمیّت است بار نمی‌کند چرا؟ در حالی که انسان چشم دارد حیوان هم چشم دارد فرض کنید اگر ماسک صورت انسان را روی این گوسفند بیندازید، باز به او می‌گوئید بیا بنشین؟ چرا نمی‌گوئید؟ این نگفتن علتش چیست؟ وجود است که هر دو وجود دارند، در وهله اول به وجود پی می‌بریم هم به وجود غنم پی بردیم هم به وجود زید پی بردیم چرا بعضی از آثار را در ذهن بر انسان

بار می‌کنید و بر غنم بار نمی‌کنید؟ پس علت ماهیت است؛ همین انتزاعِ ماهیت که کردید موجب شد که حکمِ به وجودتان هم تغییر پیدا کند نه تنها ماهیت اینها عوض شد وجود که اصل است دستخوش خرابی و نقصان می‌شود این وجود وجود ناقص می‌شود و این وجود وجود کامل می‌شود؛ بر اساس نقصان و کمال آثار مختلفی بار می‌شود، بر زید یک آثار بار می‌شود می‌گوئید بیا بنشین با هم بحث کنیم بر غنم یک آثاری بار می‌شود می‌گوئید ببرید در حیاط حسابش را برسید. دو اثری مختلف بار شده است بر غنم یک آثاری بار می‌شود که به خاطر انتزاع ماهیت است که ماهیت را انتزاع می‌کنید. آن‌وقت وجود است که در عالم خارج غنم را غنم کرده و خودش را به این شکل در آورده و تبدیل به غنم شده است؛ در زید هم وجود خودش را به این شکل در آورده و تبدیل به زید شده است؛ اما آثار اینها تفاوت دارد بنابراین در اینجا علت مفیض؛ و علت فاعلیِ ماهیت در خارج؛ وجود، خواهد بود پس وجود؛ فاعل و علت موجده ماهیت می‌شود پس مطلب اول این است که وجود علتِ برای ماهیت خواهد بود مطلب دوم وجود عارضِ بر ماهیت؛ زاید بر ماهیت است به این معنا که وجود و ماهیت دوتا هستند و وجود به ماهیت می‌چسبد حالا در چسبیدنش یا نیاز به علت ثالثه داریم که واجب الوجود می‌شود و این ممکن می‌شود و از واجب الوجود بودن خارج می‌شود.

سؤال: یک بحث دیگر هست بعد از اثبات اصالت الوجود این استدلال‌هایی که می‌کنند مبتنی بر اصالت الماهوی است چون ماهیت را علت قرار بدهیم آن خلف لازم می‌آید.

جواب: نه ما می‌گوئیم این بحث را در مورد ممکنات هم می‌کنیم چرا در مورد واجب الوجود، در ممکنات آیا ماهیت علت الوجود است یا وجود علت وجود هست؟ اصالت الوجودی‌ها می گویند که چون ماهیت استواء طرفین بالنسبه به عدم و وجود دارد لذا نمی‌تواند علت برای وجود باشد ما همین را در مورد باری تعالی می‌گوئیم، منتهی در مورد خصوص ممکنات چون وجود شکل می‌گیرد چاره‌ای نداریم که بگوئیم ماهیت این شکلی که گرفته از کجا آورده؟ مگر وجود را نمی‌گوئید مجرد است؟ پس چرا شکل پیدا کرد؟ ما اسم این شکل را ماهیت می‌گذاریم. آیا این شکل قبلًا بوده و وجود روی آن آمده؟ یا اینکه خود وجود آمده و خودش؛ شکل را به وجود آورده است؟ می‌گوئیم جنبه تعلیلیه و ربطِ به جاعل مَوجب شده است که وجود شکل بگیرد.

شما یک موم دستتان است بردارید و با آن بازی کنید، بازی کنید، بازی می‌کنید و آن را به یک ماهی تبدل می‌کنید یا به یک غنم، یا به یک عروسک تبدیل می‌کند این موم عبارت است از همان وجود من باب مثال چه کسی آمده برایش دُم درست کرده؛ پا درست کرده، سر درست کرده؟ شخص

الثالث[1]

(الثالث لو كان زائداً يلزم امكان زوال وجود الواجب

و هو ضروری الاستحاله بیان الملازمه أن الوجود اذا كان محتاجا الی غیره كان ممكنا و كان

نقاش آمده این کار را کرده صانع آمده این کار را کرده است. همین مطلب را در مورد وجود نسبت به ممکنات بگوئید؛ وجود مگر مجرد نیست چطور به صورت زید در آمد یا به صورت غنم در آمد؟ این اختلاف از کجا آمد در حالی که هر دوی اینها حقیقتشان مجرد است؟ می گوئیم: جاعل این اختلاف را به وجود آورد. پس بحث را می‌بریم روی جاعل حالا که ما بحث را روی جاعل بردیم وجود را نسبت به تک تک اینها بالنسبه به وجود و عدم، علی السوّیه می‌دانیم یعنی وجود تبدیل به زید شود، وقتی زید را در نظر می گیرید، این ذات بالنسبه به حملِ وجود و عدم حملِ وجود بر آن علی السوّیه است.

یعنی ذات زید اقتضاء وجود نمی‌کند احتیاج به جاعل دارد، ذات غنم هم اقتضاء وجود نمی‌کند احتیاج به جاعل دارد، در مورد ممکنات باید بین وجود و بین ماهیت انفکاک قائل بشویم چرا؟ به جهت اینکه وجود چطور زید و شد غنم نشد؟ چه طور غنم شد و پشتی نشد؟ چه طور کتاب شد و فرش نشد؟ جاعل این را می‌خواهد. پس در مورد ممکنات باید ما قائل به انفکاک بین وجود و ماهیت بشویم، نه انفکاک خارجی و نه انفکاک عقلانی، و نه انفکاک ذهنی و تصوری؛ بعد این جاعل می‌آید وجود را به یکی از آن ماهیات تبدیل می‌کند، حالا آمدیم می گوئیم آیا خدا ماهیتی مثل ما دارد یا ندارد؟ این بحث پیش می‌آید که خدا ماهیتش عین وجود است اگر عین وجود نباشد بنابر اصالت الوجود لازمه‌اش این است که اصالت الوجود فاعل باشد و از آن طرف فرض کردید که ماهیت با وجود دوتا باشد پس جاعل باید بیاید و وجود را به این ماهیت بچسباند خودش که نمی‌تواند این را در مورد ممکنات می گوئیم پس بحثِ در اینجا مورد اشکال واقع نمی‌شود و حل می‌شود؟

[1] ص ۱۱۶.

جائز الزوال نظراً الی ذاته. و الا لکان واجبا لذاته مستقلا فی حقیقته غیر متعلق بالماهیه هذا خلفٌ

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

دلیل سومی که مرحوم آخوند می‌آورند امکان زوال وجود از ذات واجب است یعنی واجب الوجود؛ ممکن الوجود بشود و ممکن الوجود هم که امکان زوال وجود بالنسبه به جاعل و فاعلش دارد. چون اگر زائد بر ذات باشد یعنی منفک از ذات باشد و حمل بر ذات بشود لازمه اش این است که وجود؛ ممکن باشد چون در زیادی بر ذات و عروضش بر ذات نیاز به جاعل دارد و هر چیزی که محتاج به جاعل است ممکن است و هر چیزی که ممکن است جائز الزوال است این دلیل ایشان است که ذکر می‌کنند.

مطلبی که مرحوم آخوند به نظرشان می‌رسد و اشکالی که به نظر ایشان می‌رسد این است که یک وقت شما نظر به خود وجود واجب الوجود می‌کنید با این بیان درست است، و وقتی که نظر به وجود می‌کنید این وجود ممکن الزوال است چون خود

شما می‌گوئید زائد بر ذات است وقتی که نظر به وجودِ واجب الوجود باشد در ترتب بر ذات و در حمل بر ذات نیاز به جاعل دارد، نیازی به شخصی دارد که جاعل باشد و وجود را بر ذات حمل کند به عبارت دیگر احتیاج به جعل دارد. اما یک وقت نظر به ذات واجب الوجود می‌کنید ممکن است که از ناحیه ذات، واجب بالغیر باشد یعنی ذات به او وجوب بالغیر اعطاء کند پس دیگر امکان زوال ندارد و وقتی که ذات واجب‌الوجود به این اعطاء وجود می‌کند بنابراین گرچه واجب بالذات نیست ولی واجب الوجود بالغیر خواهد بود منتهی مثل قضیه ما می‌باشد که واجب الوجود بالذات نیستیم اما واجب الوجود بالغیر هستیم و از ناحیه جاعل، به ذات اعطاء وجود می‌کند و از ناحیه غیر وجود ما واجب می‌شود فرق در این است که در ممکنات؛ علتِ ثالثی هست اما در مورد واجب الوجود؛ علت، ذات خودش است. بنابراین چون از ناحیه ذات به او اعطاء وجود می‌شود یعنی بالنسبه به خودش واجب می‌شود بنابراین دیگر زوال وجود ندارد چون واجب؛ واجب

بالغیر می‌شود. و اگر صحبت در این است که واجب الوجود را با در نظر گرفتن ذات، هر دو را در اینجا ممکن می‌دانید یعنی هم وجود واجب و هم ماهیت واجب، هر دوی اینها ممکن الزوال هستند؛ ما می‌گوئیم تلازم به طور کلی از بین می‌رود.

این مطلبی است که مرحوم آخوند در نقد دلیل سوم بیان کرده‌اند.

فعلًا ما به این مطلب می‌پردازیم و آن جوابی است که بر نقد مرحوم آخوند وارد می‌شود و خود ایشان در نقد کلام فخررازی و اعتراض به فخر رازی بر برهان دوم بیان می‌کند این جواب همین خواهد بود منتهی من نمی‌دانم چطور ایشان ملتفت این مطلب نبودند فخر رازی در جواب از برهان دوم که (تقدم الشیء علی نفسه) هست او این نقد را وارد می‌کند و می‌گوید: اگر وجود زائد بر ماهیت باشد؛ می‌گویید (تقدم الشیء علی نفسه) لازم می‌آید یعنی قبل از اینکه وجود بر آن عارض بشود آن علت، وجود داشته باشد چون در بحث علت گفتیم که تقدّم بالوجود شرط است و هر علتی بر معلول متقدّم بالوجود است پس لازمه اش این است که آن ماهیت،

که ذات واجب است علت در وجود باشد لذا (تقدّم الشیء علی نفسه) لازم می‌آید قبل از اینکه این وجود بیاید خودش را یک آدم به حساب بیاورد. این برهان دوم بود. فخر رازی می‌گوید که لازم نیست علت متقدّم بر معلول باشد چون ما خیلی از عللی داریم که اینها متقدّم بر معلول هستند و (تقدّم الشیء علی نفسه) لازم نمی‌آید مثل اینکه ذاتیات شیء بالعّلّیه بر خود شیء و ماهیت شیء متقدمند و هیچ تقدم شیء بر خودش هم لازم نمی‌آید. اگر بخواهد ماهیت انسان تحقق پیدا بکند در این تحقق حیوانیت و ناطقیت شرط است آنها علت برای تحقق انسان هستند در حالتی که تقدم الشیء هم لازم نمی‌آید. همین طور خود شیء بالنسبه به لوازمش تقّدم دارند. و تقدّم الشیء هم لازم نمی‌آید.[1]

همینطور فرض کنید که در مورد ذات، ذات، بر لوازم ذات تقدم دارد، یعنی تقدّم بالتجوهر است؛ ذات باید اول وجود داشته باشد تا لوازم ذات بر آن

---

[1] سؤال: در خارج نمی‌شود اما در ذهن امکان دارد تصور بشود.
جواب: بله؟ اما تقدم بالتجوهر است یا نه تقدم بالوجود و مرحوم آخوند هم این جواب را می‌دهند.

بار شود؛ یا فرض کنید که اربعه باید وجود داشته باشد تا زوجّیت بار شود نه اینکه در خارج باشد بلکه نفس تقرّر اربعه کفایت می‌کند. ما زوجیت را از اربعه انتزاع می‌کنیم در حالتی که خودّ اربعه مقّدم بر زوجیت است. فخر رازی ماهیت ممکن را قابل؛ برای وجود ممکن می‌داند مثل ماهیت زید، برای وجود زید قابل است یعنی وجود زید را قبول می کند. در عین اینکه وجودِ زید را قبول می کند، متقّدمِ بر زید هم باید باشد. چون باید قبلا این قابل وجود داشته باشد نه وجود خارجی، یعنی تقّدم داشته باشد حالا اسمش را تقّدم بالوجود نمی‌گذاریم، تقّدم بر وجود داشته باشد بناء علیهذا؛ وقتی که وجود واجب زائد بر ماهیت زید باشد. تقدم الشیء علی نفسِهِ لازم نمی آید

مرحوم محقق طوسی در جواب ایشان می‌فرماید که شما تقّدم بالتجوهر را با تقّدم بالماهیه و لوازم ماهیت و همچنین تقّدم بالوجود را خلط کرده‌اید؛ بحث ما در این است که اگر یک علتی اعطاء وجود بر معلول کند، این باید تقّدم را قبلا بالوجود در عروض یک 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 اینکه بحث بر سر ماهیات و لوازم ماهیات باشد و در ماهیات و شیء نسبت به لوازمش تقّدم به بالشیئیه و بالماهیه که همان بالتجوهر است باید باشد. ولی تقّدم بالماهیه است نه تقّدم بالوجود. ماهیت ذاتاً مقدم بر لوازمش است اما وجوداً بر لوازمش مقدم نیست، که وجودِ ماهیت با وجود لوازم؛ همه در یک آن است وجودِ ماهیت با وجود خارجیش با وجودی که حمل بر آن می‌شود یک وجود است و تقدم ندارد. پس در تقدمی که شما مطرح کردید سه نحوه تقّدم است تقّدم ذاتیات بر ذات، تقّدم ذات بر لوازم ذات، تقّدم قابل و ممکن نسبت به وجود، تمام اینها تقّدم الشیء بالماهیه و بالتجوهر است امّا تقّدم بالوجود نیست، و بحث ما در عروض و زیادی وجود بر علت خودش است. چطور ممکن است وجود بر علت خودش زائد باشد ولی علت، موجود نباشد. این جوابِ متین و صحیحی هست که محقق طوسی ای به مرحوم

آخوند در نقض بر برهان سوم می‌دهند. ایشان می‌فرمایند در برهان سوم اینطور ثابت می‌شود که زیادی وجود بر ماهیت از او استفادهه امکانِ زوال وجود می‌شود چون این وجود، زائد بر ماهیت است از آن استفاده می‌کنیم و این زیادیِ بر ماهیت در عروضش بر این ماهیت نیازِ به علت؛ دارد و نیاز به علت او را ممکن می‌کند و ممکن الزوال بالنسبه به وجود خودش است الآن زید ممکن الزوال بالنسبه به وجود است؛ عمرو هم بالنسبه به وجود ممکن الزوال است.

اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالب‌ها

وقتی که جاعل دست از جعل خودش بردارد وجودِ ماهیت هم طبعاً منعدم خواهد شد. بنابراین وقتی که ممکن شد می‌شود ممکن الزوال وقتی که ممکن الزوال شد از واجب الوجودی ساقط می‌شود. ایرادی که مرحوم آخوند بر این بیان دارند این است که واجب الوجودِ بالذات از نقطه نظر امکان در اینجا مورد خدشه قرار می‌گیرد چون واجب الوجود بالغیر است یعنی ذاتاً ممکن است اما وجودش زائل شدنی نیست چرا؟ چون دست جاعل بالای سرش است،

هیچ وقت وجودش از بین نمی‌رود. ما هم همین حرف را اینجا می‌زنیم و می‌گوئیم وجودِ واجب معلولِ ذاتِ خودش است وقتی که معلولِ ذات خودش شد اگر نظر به ذات بکنیم که دستِ ذات بالاسر وجود است و علتِ در این وجود است و این معلول می‌شود. وواجب بالغیر، واجبالنسبه به همین ذات خودش می‌شود پس بنابراین امکان ذاتی از با اینکه امکان ذاتی است ولی واجب بالغیر خواهد بود. اشکالی که در اینجا وارد می‌شود این است که ماهیتی که این وجود را واجب بالغیر کرده است آیا صِرف ماهیت، علت است یا ماهّیت موجوده علت برای وجود است؟ اگر ماهیت، ماهیت موجوده باشد بنابراین در اینجا (تقّدم الشیء علی نفسه) لازم می‌آید و اگر این ماهیت ماهیت غیرموجوده باشد که ماهیت غیرموجوده بالنسبه به وجود و عدم علی السِوای است و آن نمی‌تواند علت این باشد و وقتی که نتوانست ماهیت و ذات؛ علت در وجود باشد پس در نظر به وجود؛ ممکن الزوال می‌شود. حالا نمی‌گوئیم حتمی الزوال است بلکه ممکن الزوال

می‌باشد پس باز در اینجا برهان دوم به شکلی برمی‌گردد به برهان سوم؛ به عبارت دیگر ما از برهان دوم برهان سوم را انتزاع می‌کنیم و می‌گوئیم یا این ماهیت، ماهیت موجوده است بنابراین ما نقل کلام در آن می‌کنیم که (تقّدم الشیء علی نفسه) لازم می‌آید که در برهان دوم بود. یا این ماهیت، ماهیت موجوده نیست که خودِ نفس علت مستوی الطرفین بالنسبه به وجود و عدم است و این علتِ استواء الطرفین، مفیض است اگر اینطور باشد آن علت که نمی‌تواند واجب‌بالغیر باشد. واجب بالغیر که نتوانست باشد بنابراین نمی‌تواند واجب بالذات باشد، واجبِ بالذات که نبود پس این وجود هم واجب بالغیر نمی‌تواند باشد، واجب بالغیر که نبود امکان زوال هم برایش هست نه اینکه امکان زوال بلکه حتمی الزوالِ وجود بر آن هست. پس بنابراین؛ این اشکال هم به برهان سوم وارد نمی‌شود.[1]

---

[1] سؤال: حسن بصری چه جور آدمی بوده؟
جواب: آن در زمان ائمه بوده اما در زمان امام صادق نبوده است.
سؤال: و حسن بصری صد و خورده ای عمر داشته است. و حضرت فرمودند چرا در جنگ جمل شرکت نکردی؟ گفت: یک صدایی شنیدم که گفت (القاتل و المقتول کلاهم فی النار) حضرت فرمودند برادرت شیطان

بوده است؛ این هم راجع به حسن بصری هست.
سؤال: نسبت به متصوفیه و این تیپ افراد محدثین سختگیری کرده‌اند و اصلا اسمی از آنها نیاورند
جواب: بله از حالات و صحبتهایشان انسان باید به باطن اینها پی ببرد. مثلا جنید از مطالبش انسان پی به تشیع او پی می‌برد در حالتی که جنید جزو اهل سنت به حساب می‌آید.
سؤال: محدثین که اصلا ذکر نمی‌کنند.
جواب: آنها که بله، آنها که اصلًا اینها را به حساب نمی‌آورند اصلا به طور کلی اشکالی که در رجال ماست این است که با توجه به مبانی خودشان صحت و سقم روات و راوی و روایت را بیان می‌کنند و این اشکال، اشکال در تاریخ رجال ما هست به خصوص به نظر من یک خیانت است. به جهت اینکه آن رجالی باید آنچه را که معروف زمان و برداشت شخصیت یک شخص در هر زمان است همان را باید منعکس کند. فرض کنیم که اگر یک شخصی من باب مثال اهل یک زمانی یک عده ای به او، گرایش دارند باید بیاورد چون ممکن است در میان این عده افرادی باشند که برای ما مهم باشد. مثلا فرض کنید من باب مثال مرحوم آقای بروجردی پیش فلان شخص رفت و آمد می‌کردند و هر هفته یک شب پیش فلان شخص می‌رفتند در حالتی که آن شخص در نظر خیلی‌ها مطرود باشد، خُب این برای ما مهم است که ببینیم علت چه بوده که ایشان می‌رفتند آقای بروجردی یک آدم اهل دقت و اهل فهم و ما نمی‌توانیم هیمنطوری رها کنیم و بی جهت و بدون علت، این را مطرود بدانیم یا مثلا سید مهدی بحر العلوم به خدمت نور علیشاه می‌رسیده است آخوند ملا عبدالصمد همدانی همین طور بوده است این چیزها متاسفانه در خیلی از رجالین ما نیست یعنی وقتی که با این مبناء نگاه به یک صحابی می‌کنند، آن وقت آن پیش فرضهایی که داشتند، آن مبانی که در ذهن داشتند، آ باعث می‌شود که این مطالب را بگویند در حالتی که یک ثقل قضیه، ذهن انسان را نسبت به یک شخص بی‌جهت تغییر می‌دهد. بطوری که تمجید امام صادق علیه السلام از یونس بن عبدالرحمن کفایت می‌کند. یک عبارت امام هادی علیه السلام که کفایت می‌کند یک کلام امام باقر علیه السلام نسبت به یک صحابی برای ما کفایت می‌کند. یا رجوع یک صحابی بزرگ مثل محمد بن مسلم پیش یک صحابی دیگر، این برای ما کفایت می‌کند. محمد بن مسلم و ابن ابی عمیرآدمهای عادی نبودند. این نقص هست خصوصاً این آقایی که تازه فوت کردند مرحوم شوشتری در قاموسِ رجال ایشان مطالبی دیدم که ایشان خلاصه با یک مبانی از پیش تعیین شده با روات برخورد می‌کرد و این خلاف است و این به نظر من در نقل مسائل تاریخی خیانت است. چه بسا اصلا ممکن است راه را ببندد و القاء شبهه کند و راه را بندد.

سؤال: کتب تراجم مثل اعیان الشیعه چطور

جواب: بهتر است و شخص منصفی بوده است.

سؤال: چیز دیگری به نظرتان نمی‌آید؟

جواب: بله. خلاصه انسان باید تحقیق کند نمی‌تواند نسبت به یک کتاب اکتفا کند.

سؤال: افرادی مثل فضیل بن أیاز که مرحوم آقا در همان ولایت فقیه خودشان را خیلی به تَعَب انداخته بودند تا روی قرائن و شواهد فرموده بودند که کتاب مصباح الشریعه از ایشان است. بعد همان جا این گله را داشتند که اینها بطور کلی نامشان مطرح نبوده چه بسا مثلا خیلی نظیر فضیل بن ایاز و عمار یاسر بودند که اینها اصلا بکلی فراموش شدند. آن وقت الان در کتابهای شیعه ظاهراً اسمی نداریم.