

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سؤال: آن را اتصاف می گویند، و اصلاً انفعال نیست تا ما بگوئیم اجتماع انفعال و فعل در یک مورد شده

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

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 می شود 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 می شود؛ و در خارج وجود است که متصف به ماهیت می شود در ذهن است که ما سؤال از شیء می کنیم مثلاً می پرسیم آقا فلان چیز را داری؟ یعنی ماهیت برای ما در ذهن ثابت است از وجودش سؤال می کنیم. لذا بحث اتصاف است نه بحث انفعال

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

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

جواب: ما همین را می خواهیم بگوئیم، ما می خواهیم بگوئیم که این وجودی که در خارج زائد بر ماهیت است آیا وجود علت برای ماهیت است یا معلول برای ماهیت خارج است؟ مثل فرق بین ما و باری تعالی این است که ما مرکب هستیم او بسیط هیچ فرق دیگری با هم نداریم اگر مسأله ماهیت را انیت بگیریم بنابراین دیگر فرقی با وجود ندارد (الحق ماهیه انیته) اگر ماهیت باری تعالی را مثل ماهیت سایر ممکنات بگیرید ولی بسیط بدانید باز همین بحث ماهیت پیش می آید 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 مسأله یک مسأله تسامحی است و به عنوان ثبوت معروض قبل از عارض است و فقط صرف حمل است و عروض به عنوان عروض واقعی نیست لذا از همین بیان ما می رسیم به اینکه وجود؛ فاعل باید باشد نه اینکه وجود؛ منفعّل باشد به عبارت دیگر در

اعراض ما قبلاً وجود معروض و وجود موضوع را لازم داریم یعنی معروض تقدّم وجودی بالنسبه به عرض دارد اما در وجود عکس است بعد از تعین وجود ما تازه انتزاع ماهیت می کنیم منتهی مسامحتاً و مجازاً می گویند وجود عارض بر ماهیت شده.

و شما در اینجا خلط بین ختحقق خارج و بین انتزاع ذهن کردید آن چه که در ذهن است با آنچه که این در خارج است تفاوت پیدا می کند
ما اول یک ماهیتی را تصور می کنیم استواء او را بالنسبه به عدم و وجود لحاظ می کنیم 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 اولاً و آخراً و وسطاً همه وجود است یعنی وجود است که از مرحله بساطت بیرون می آید و خود را متعین به یک شکلی از ماده یا مجردات می کند 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 می کنیم می بینیم وجود عارض بر ماهیت شده، یعنی به عبارت دیگر زائد بر ماهیت است یعنی ذهن می آید قبل از وجود یک ماهیتی را متقرر فرض می کند بعد وجود را بر آن حمل می کند یا حمل نمی کند، اگر بر آن حمل کرد همین ماهیت موجوده فی الخارج است اگر حمل نکرد ماهیت متقرر در ذهن است بدون اینکه لباس وجود بیوشاند 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 می گوئیم در خارج عکس است؛ نه تنها وجود، عارض بر ماهیت نمی شود بلکه ماهیت؛ متصف به وجود می شود.

و ادله ما ناظر به خارج است یعنی ما وقتی که فرض کنید که یک ماهیت خارجی را مثلاً ماهیت زید را بررسی می کنیم ذهن از کجا نسبت امکان به این ماهیت می دهد؟ یعنی ماهیتی را که ذهن تصور می کند ما بازاء خارجی برای او فرض می کند و آن ما بازاء خارج چون دستش نمی رسد 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 می شود یا وجود بر آن عارض نمی شود؟ پس آنچه را که در ذهن دارد حاکی از یک محکی خارجی می کند که ممکن الوجود است بعد لحاظ امکان ذاتی بالنسبه به آن وجود می کند و می گوید: وجود امکان ذاتی بالنسبه به ماهیت دارد اما وجوب بالغیر همی بالنسبه به جاعل و علتش دارد. پس ذهن آن را که تصور می کند نه اینکه فقط در وعاء ذهن است و هیچ ارتباطی با خارج نمی دهد می گوید 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؛ بلکه 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 می‌کند.

آنچه را که ذهن، انتزاع می‌کند از ماهیات خارج، دو چیز است: یکی وجود و دیگری ماهیت. این وجود و ماهیت را در قبال همدیگر قرار می‌دهد. چون ماهیت در مرحله وجود و عدم، به طور مساوی تقرر داشته است. بنابراین وجود از ماهیت در تعیین متأخر است. گرچه خود ماهیت تعیین بدون وجود ندارد و تعیینش با وجود است حالا که می‌گویند وجود زائد بر ماهیت شده است چرا زائد بر ماهیت شده؟ چون ماهیت قبلاً متقرر بوده وقتی که ماهیت متقرر هست بنابراین وجود است که آمده و به این ماهیت متقرر تعیین داده است یعنی شیئیت داده، موجودیت داده، شکل داده، که ما اسمش را زیادی وجود بر ماهیت می‌گذاریم همین مساله را شما در مورد باری تعالی می‌گویید، می‌گویند: 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 تعیین ماهیت در خارج است و چیزی غیر از وجود اصلاً نیست اما بحث، بحث انتزاع است وقتی که ذهن انتزاع می‌کند فرض کنید الان در اینجا همه نشسته‌اید یک دفعه یک شخصی یک گوسفند از همین درب می‌آورد این وسط آیا شما به او می‌گویند ای گوسفند اینجا بنشین درس را گوش بده؟ می‌گویند؟ یا نمی‌گویند! نمی‌گویند، چرا؟ فوری ذهن شما آمد یک انتزاع کرد گفت هذا غنم؛ هذا حیوان و له هذا الفصل و هلاء حیوان 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 در اینجا آمد تو فوری ذهن شما حکم به استماع بحث را بر حیوان ناطق بار می‌کند و بر حیوان ناطق 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 می‌گویند بیا بنشین؟ چرا نمی‌گویند؟ 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 انتزاع ماهیت که کردید موجب شد که حکم 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. آن وقت 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 فاعلی ماهیت در خارج؛ وجود، خواهد بود پس وجود؛ فاعل و علت موجد ماهیت می‌شود پس مطلب اول این است که وجود علت برای ماهیت خواهد بود مطلب دوم وجود عارض بر ماهیت؛ زاید بر ماهیت است به این معنا که وجود و ماهیت دو تا 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 می‌گویند 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 قبلاً بوده و وجود روی آن آمده؟ یا اینکه خود وجود آمده و خودش؛ شکل را به وجود آورده است؟ می‌گوئیم جنبه تعلیلیه و ربط به جاعل موجب 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

(الثالث لو كان زائداً يلزم امکان زوال وجود

الواجب

و هو ضروری الاستحاله بیان الملازمه أن

تبدیل می کند این موم عبارت است از همان وجود من باب مثال چه کسی آمده برایش دُم درست کرده؛ پا درست کرده، سر درست کرده؟ شخص 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 می بریم روی جاعل حالا که ما بحث را روی جاعل بردیم وجود را نسبت به تک تک اینها بالنسبه به وجود و عدم، علی السوئیه می دانیم یعنی وجود تبدیل به زید شود، وقتی زید را در نظر می گیرید، این ذات بالنسبه به حمل وجود و عدم حمل وجود بر آن علی السوئیه است.

یعنی ذات زید اقتضاء وجود نمی کند احتیاج به جاعل دارد، ذات غنم هم اقتضاء وجود نمی کند 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 پستی نشد؟ چه طور کتاب شد و فرش نشد؟ جاعل این را می خواهد. 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 تصویری؛ بعد این جاعل می آید وجود را به یکی از آن ماهیات تبدیل می کند، حالا آمدیم می گوئیم آیا خدا ماهیتی مثل ما دارد یا ندارد؟ این بحث پیش می آید که خدا ماهیتش عین وجود است اگر عین وجود نباشد بنابر اصالت الوجود لازمه اش 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 نمی تواند این را در مورد ممکنات می گوئیم پس بحث در اینجا مورد اشکال واقع نمی شود و حل می شود؟

ص ۱۱۶.

الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا و كان
جائز الزوال نظراً الى ذاته. و الا لكان واجبا لذاته
مستقلا في حقيقته غير متعلق بالماهيه هذا خلف

هاهنا بحث: و هو ان امكان الشيء لذاته لا ينافي

(وجوبه)

دليل سومى که مرحوم آخوند مى آورند امکان
زوال وجود از ذات واجب است يعنى 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 يعنى منفک از ذات باشد
و حمل بر ذات بشود لازمه اش اين است که وجود؛
ممکن باشد چون در زيادى بر ذات و عروضش بر
ذات نیاز به جاعل دارد و هر چيزی که محتاج به
جاعل است ممکن است و هر چيزی که ممکن است
جائز الزوال است اين دليل ايشان است که ذکر
مى کنند.

مطلبی که مرحوم آخوند به نظرشان مى رسد
و اشکالی که به نظر ايشان مى رسد اين است که یک
وقت شما نظر به خود وجود واجب الوجود مى کنید

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 وجود 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 واجب الوجود 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.

فعلاً ما به این مطلب می‌پردازیم و آن جوابی
است که بر نقد مرحوم آخوند وارد می‌شود و خود
ایشان در نقد کلام فخر رازی 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 می آید قبل از اینکه این وجود بیاید خودش را یک آدم به حساب بیاورد. این برهان دوم بود. فخر رازی می گوید 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 نمی آید مثل اینکه ذاتیات شیء بالعلیه بر خود شیء و ماهیت شیء متقدمند و هیچ تقدم شیء بر خودش هم لازم نمی آید. 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 نمی آید. همین طور خود شیء بالنسبه به لوازمش تقدم دارند. و تقدّم الشیء هم لازم نمی آید.^۱

^۱ سؤال: در خارج نمی شود اما در ذهن امکان دارد تصور بشود.

جواب: بله؟ اما تقدم بالتجوهر است یا نه تقدم بالوجود و مرحوم آخوند هم این جواب را می دهند.

همینطور فرض کنید که در مورد ذات، ذات،
بر لوازم ذات تقدم دارد، یعنی تقدم بالتجوهر است؛
ذات باید اول وجود داشته باشد تا لوازم ذات بر آن
بار شود؛ یا فرض کنید که اربعه باید وجود داشته
باشد تا زوجیت بار شود نه اینکه در خارج باشد بلکه
نفس تقرر اربعه کفایت می‌کند. ما زوجیت را از
اربعه انتزاع می‌کنیم در حالتی که خود اربعه مقدم 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 وجود زید را قبول می‌کند، متقدم
بر زید هم باید باشد. چون باید قبلا این قابل وجود
داشته باشد نه وجود خارجی، یعنی تقدم داشته باشد
حالا اسمش را تقدم بالوجود نمی‌گذاریم، تقدم بر
وجود داشته باشد بناء علیهذا؛ وقتی که وجود واجب
زائد بر ماهیت زید باشد. تقدم الشیء علی نفسه لازم
نمی‌آید

مرحوم محقق طوسی در جواب ایشان
می‌فرماید که شما تقدم بالتجوهر را با تقدم بالماهیه

و لوازم ماهیت و همچنین تقدّم بالوجود را خلط کرده‌اید؛ بحث ما در این است که اگر یک علتی اعطاء وجود بر معلول کند، این باید تقدّم را قبلاً بالوجود در عروض یک عرض بر معروض داشته باشد تقدّم بالوجود بر موضوع و بر معروض لازم است، در اعطاء وجود به معروض وجودِ علت باید قبلاً باشد بحث در این است. نه اینکه بحث بر سر ماهیات و لوازم ماهیات باشد و در ماهیات و شیء نسبت به لوازمش تقدّم به بالشیئیّه و بالماهیه که همان بالتجوهر است باید باشد. ولی تقدّم بالمایه است نه تقدّم 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 تقدّم ندارد. پس در تقدّمی که شما مطرح کردید سه نحوه تقدّم است تقدّم ذاتیات بر ذات، تقدّم ذات بر لوازم ذات، تقدّم قابل و ممکن نسبت به وجود، تمام اینها تقدّم الشیء بالمایه و بالتجوهر است امّا تقدّم 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 استفاده امکانِ زوال وجود می‌شود چون این وجود، زائد بر ماهیت است از آن استفاده می‌کنیم و این زیادی بر ماهیت در عروضش بر این ماهیت نیاز 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 الوجود 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 وجود واجب معلول ذات خودش است وقتی که معلول ذات خودش شد اگر نظر به ذات بکنیم که دست ذات بالاسر وجود است و علت در این وجود است و این معلول می‌شود. و واجب 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 صرف ماهیت، علت است یا ماهیت موجوده علت برای وجود است؟ اگر ماهیت، ماهیت موجوده باشد بنابراین در اینجا (تقدم الشيء علی نفسه) لازم می‌آید و اگر این ماهیت غیرموجوده باشد که

ماهیت غیرموجوده بالنسبه به وجود و عدم علی السیوای است و آن نمی تواند علت این باشد و وقتی که نتوانست ماهیت و ذات؛ علت در وجود باشد پس در نظر به وجود؛ ممکن الزوال می شود. حالا نمی گوئیم حتمی الزوال است بلکه ممکن الزوال می باشد پس باز در اینجا برهان دوم به شکلی برمی گردد به برهان سوم؛ به عبارت دیگر ما از برهان دوم برهان سوم را انتزاع می کنیم و می گوئیم یا این ماهیت، ماهیت موجوده است بنابراین ما نقل کلام در آن می کنیم که (تقدّم الشیء علی نفسه) لازم می آید که در برهان دوم بود. یا این ماهیت، ماهیت موجوده نیست که خود نفس علت مستوی الطرفین بالنسبه به وجود و عدم است و این علت استواء الطرفین، مفیض است اگر اینطور باشد آن علت که نمی تواند واجب بالغیر باشد. واجب بالغیر که نتوانست باشد بنابراین نمی تواند واجب بالذات باشد، واجب بالذات که نبود پس این وجود هم واجب بالغیر نمی تواند باشد، واجب بالغیر که نبود امکان زوال هم برایش هست نه اینکه امکان زوال

بلکه حتمی الزوال وجود بر آن هست. پس بنابراین؛

این اشکال هم به برهان سوم وارد نمی شود.^۱

^۱ 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 تپ افراد محدثین سختگیری کرده اند و اصلا اسمی از آنها نیاورند

جواب: بله از حالات و صحبت‌هایشان انسان باید به باطن اینها پی برد. مثلا جنید از مطالبش انسان پی به تشیع او پی می برد در حالی که جنید جزو اهل سنت به حساب می آید.

سؤال: محدثین که اصلا ذکر نمی کنند.

جواب: آنها که بله، آنها که اصلا اینها را به حساب نمی آورند 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 می کنند 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 می کردند و هر هفته یک شب پیش فلان شخص می رفتند در حالی که آن شخص در نظر خیلی‌ها مطرود باشد، خُب این برای ما مهم است که ببینیم علت چه بوده که ایشان می رفتند آقای بروجردی یک آدم اهل دقت و اهل فهم و ما نمی توانیم هیمنطوری رها کنیم و بی جهت و بدون علت، این را مطرود بدانیم یا مثلا سید مهدی بحر العلوم به خدمت نور علیشاه می رسیده است آخوند ملا عبدالصمد همدانی همین طور بوده است این چیزها متأسفانه در خیلی از رجالین ما نیست یعنی وقتی که با این مبناء نگاه به یک صحابی می کنند، آن وقت آن پیش فرضهایی که داشتند، آن مبانی که در ذهن داشتند، آ باعث می شود که این مطالب را بگویند در حالی که یک ثقل قضیه، ذهن انسان را نسبت به یک شخص بی جهت تغییر می دهد.

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 عمیر آدمهای عادی نبودند. این نقص هست خصوصاً این آقایایی که تازه فوت کردند مرحوم شوشتری در قاموس رجال ایشان مطالبی دیدم که ایشان خلاصه با یک مبانی از پیش تعیین شده با روایت برخورد می‌کرد و این خلاف است و این به نظر من در نقل مسائل تاریخی خیانت است. چه بسا اصلاً ممکن است راه را ببندد و القاء شبهه کند و راه را ببندد.

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 ایاز که مرحوم آقا در همان ولایت فقیه خودشان را خیلی به تعَب 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 مثلاً خیلی نظیر فضیل بن ایاز و عمار یاسر بودند که اینها اصلاً بکلی فراموش شدند. آن وقت الان در کتابهای شیعه ظاهراً اسمی نداریم.

