

# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جزوه کلام اسلامی ۱  
(بحث از ذات و صفات و افعال حق تعالی)

دانشگاه قرآن و حدیث  
کارشناسی ارشد

رضا کیانی

- مقدمه..... ۶
- اثبات واجب الوجود..... ۷
- المسألة الأولى: فى أنه تعالى قادر..... ۹
- قال: وجود العالم بعد عدمه ينفى الإيجاب..... ۹
- قال: و الواسطة غير معقولة..... ۱۳
- قال: و يمكن عروض الوجوب و الامكان للآثر باعتبارين..... ۱۴
- قال: و اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم..... ۱۷
- قال: و اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم..... ۱۹
- قال: و اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم..... ۲۱
- قال: و انتفاء الفعل (يعنى ترك الفعل) ليس فعل الضد (العدم)..... ۲۲
- قال: و عمومیه العلة تستلزم عمومیه الصفة..... ۲۳
- المسألة الثانية فى أنه تعالى عالم..... ۲۹
- قال: و الأحكام و التجرد و استناد كل شيء إليه دلائل العلم..... ۲۹
- قال و الاخير عام..... ۳۲
- قال: و التغاير اعتبارى..... ۳۳
- قال و لا يستدعى العلم صوراً مغايره للمعلومات عنده لان نسبه الحصول اليه اشد من نسبه صور المعقوله لنا..... ۳۳
- قال و تغير الاضافات ممكن..... ۳۵
- قال: و يمكن اجتماع الوجوب و الإمکان باعتبارين..... ۳۸
- المسألة الرابعة فى أنه تعالى مرید..... ۴۱
- قال: و تخصيص بعض الممكنات بالإيجاد فى وقت يدل على إرادته تعالى..... ۴۱
- قال: و ليست زائده على الداعى و إلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء..... ۴۲
- المسألة الثامنة: فى انه تعالى واحد..... ۴۴
- و الشريك..... ۴۴

- المسألة التاسعة: في انه تعالى مخالف لغيره من الماهيات..... ٤٤
- و المثل ..... ٤٤
- المسألة العاشرة: في انه تعالى غير مركب..... ٤٥
- و التّركيب - بمعانيه ..... ٤٥
- المسألة الحادى عشر: في انه تعالى لا ضد له..... ٤٧
- قال: و الضد..... ٤٧
- المسألة الثانيه عشره: في انه تعالى ليس بمتحيز..... ٤٨
- قال: و التحيز..... ٤٨
- المسألة الثالثه عشره: في انه تعالى ليس بحالّ في غيره..... ٥٠
- قال: و الحلول..... ٥٠
- المسألة الرابعه عشره في نفي الاتحاد عنه تعالى..... ٥٠
- قال: و الاتحاد..... ٥٠
- المسألة الخامسه عشره في نفي الجهه عنه تعالى..... ٥١
- قال: و الجهه..... ٥١
- المسألة الحاديه و العشرون في باقى الصفات..... ٥٢
- وعلى ثبوت الجود..... ٥٢
- قال: و الملك (بضم الميم)..... ٥٣
- قال: و التمام و فوقه..... ٥٤
- قال: و الحقيه..... ٥٤
- قال: و الخيره..... ٥٥
- قال: و الحكمه..... ٥٥
- قال: و التجبر..... ٥٦
- قال: و القهر..... ٥٦
- قال: و القيوميه..... ٥٦

- قال: و أما اليد و الوجه و القدم و الرحمة و الكرم و الرضا و التكوين فراجعهُ إلى ما تقدم..... ٥٦
- الفصل الثالث فى افعاله تعالى..... ٥٨
- المسألة الأولى فى إثبات الحسن و القبح العقليين..... ٥٨
- حسن و قبح عقلى..... ٥٨
- قال: و هما عقليان للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غير شرع..... ٦١
- قال: و هما عقليان للعلم بحسن الاحسان و قبح الظلم من غير شرع..... ٦٢
- قال: و لانتفائها مطلقاً لو ثبتا شرعاً..... ٦٢
- قال: و لجاز التعاكس..... ٦٣
- قال: و يجوز التفاوت فى العلوم لتفاوت التصور..... ٦٤
- قال: و يجوز التفاوت فى العلوم لتفاوت التصور..... ٦٤
- قال: و ارتكاب أقل القبيحين مع إمكان المخلص..... ٦٥
- قال: و ارتكاب اقل القبيحين مع امكان المخلص..... ٦٧
- قال: و الجبر باطل..... ٦٩
- قال: و الجبر باطل..... ٧٠
- المساله السادسه : فى انا فاعلون..... ٧١
- قال: و الضروره قاضيه باستناد افعالنا اليها..... ٧١
- قال: و الضروره قاضيه باستناد افعالنا اليها..... ٧٢
- قال الوجوب الداعى لا ينافى القدره كالواجب..... ٧٣
- قال: و الإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفى الإجمال..... ٧٥
- قال ومع الاجتماع يقع مراده تعالى..... ٧٥
- قال والحدوث اعتبارى :..... ٧٦
- قال و امتناع الجسم..... ٧٧
- قال: و تعذر المماثلة فى بعض الأفعال لتعذر الإحاطة..... ٧٧
- قال: و السمع متأول و معارض بمثله و الترجيح معنا..... ٧٨

- روایت امام هادی ع..... ۸۰
- المسألة الثامنة في القضاء والقدر..... ۸۲
- قال: والقضاء والقدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال أو الإلزام صح في الواجب خاصة أو الإعلام صح مطلقا وقد بينه أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الأصبغ..... ۸۲
- المسألة الثانية عشره في اللطف وماهيته و احكامه..... ۸۸
- قال: "و اللطف واجب ليحصل الغرض به"..... ۸۸
- قال " فان كان من فعله تعالى وجب عليه و ان كان من المكلف وجب ان يشعره به و يوجهه و ان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل"..... ۸۹
- قال: "و وجوه القبح منفيّة و الكافر لا يخلو من اللطف و الاخبار بالسعادة و الشقاوة ليس مفسدة"..... ۹۰
- قال: و وجوه القبح منتفية و الكافر لا يخلو من لطف و الاخبار بالسعادة و الشقاوة ليس مفسدة..... ۹۱
- نکته..... ۹۲
- قال: و يقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الدم..... ۹۵
- بيان ملازمه..... ۹۶
- قال: و لا بد من المناسبة و إلا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المتسبين..... ۹۶
- قال: و لا يبلغ الإلجاء..... ۹۸
- قال: و يعلم المكلف اللطف إجمالاً أو تفصيلاً..... ۹۸
- قال: و يدخله التخيير..... ۹۹
- المسألة الخامسة عشره في الآجال..... ۱۰۱
- قال: و أجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه..... ۱۰۱
- قال: و المقتول يجوز فيه الأمان لولاه..... ۱۰۲
- قال: و يجوز أن يكون الأجل لظفا للغير لا للمكلف..... ۱۰۳

## بسمه تعالی

## مقدمه

این جزوه مختصری از عمده مباحث کلام ۱ (بحث اثبات ذات و صفات و افعال خدا) است که بر محور قال های خواجه در تجرید تنظیم شده که جهت آزمون دانشجویان ارشد در اختیارشان قرار می گیرد؛ قابل ذکر است هر آنچه در کلاس هم بیان شده است اگر چه در این جزوه نباشد مورد آزمون است؛ نکته دیگر اینکه چون اصل این نوشته جات بسیار حجیم بود و فرصتی برای تنظیم آن نبوده است، بخشی از مباحث مهم تر صرفاً برای دسترسی دانشجویان دانشگاه قرآن و حدیث موقتاً تهیه شده است لذا بسیار ناقص است و مولف آنرا فقط برای آزمون جمع آوری کرده است، و برای ارائه در مجامع علمی یا استناد به آن در موارد دیگر، غیر از آزمون بهمن ۹۲، مورد تأیید نمی باشد.

رضا کیانی

rezakiyany@gmail.com

## اثبات واجب الوجود

سه راه عمده خداشناسی

راه های شناخت حق تعالی سه راه عمده وجود دارد:

فطرت

راه های علمی: مانند برهان نظم

راه های عقلی: برهان امکان، حدوث و ...

تعریف: معنای اصطلاحی برهان ان و لم:

الف ب است    ب جیم است    الف جیم است.

اگر در یک قیاس حد وسط ما (ب) یا واسطه در اثبات است که می شود برهان ان. در مثال ب واسطه در اثبات است. علم ما را در اینکه الف جیم است نمایان کرده است. یعنی حد وسط علت علمی نتیجه است نه علت خارجی آن. مثال:

زید طلبه است    هر طلبه باید شئون طلبگی را رعایت کند.    زید باید شئون طلبگی را رعایت کند.

طلبه بودن علت علمی است و رابطه تکوینی میان آنها وجود ندارد.

برهان لم: حد وسط واسطه در اثبات و ثبوت است. حد وسط هم علت علمی است و هم در خارج هم

همینطور است مثال:

آهن گرم است    هر شی گرمی کشیده می شود..    این آهن کشیده شده است. گرمی علت کشیدگی در

خارج است. گرمی هم واسطه در اثبات است هم واسطه در ثبوت است.

اثبات و ثبوت بر اساس کاربرد در موضوعات مختلف معانی مختلفی دارد. اینجا اثبات در عالم ذهن است و ثبوت خارج از آن علم.

استدلال خواجه:

ان كان واجبا فهو المطلوب و الا كان ممكنا    و كل ممكن ينتهي الى الواجب لانه ممكن

الموجود هنا ينتهي الى الواجب لانه ممكن

اینگونه استدلال ها را نه انی می گوئیم و نه لمی. انی نمی گوئیم زیرا از معلول به علت پی بردن نیست و نه

لمی میگوئیم زیرا علت ثبوتی آنها یک امر خارجی نیست بلکه یک علت ذهنی است.

ارزش این برهان از استدلال لمی بیشتر نباشد کمتر نیست. آقای مصباح در کتاب آموزش فلسفه برهان لمی

را به گونه ذیل تعریف کرده است. برهان لمی برهانی است که حد وسط آن علت برای اتصاف موضوع

نتیجه به محمول باشد خواه علت خود محمول باشد یا نباشد یا علت خارجی و حقیقی باشد یا علت تحلیلی و عقلی باشد.

## المسألة الأولى: في أنه تعالى قادر

### قال: وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب.

اقول: لما فرغ من البحث عن الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى وابتدأ بالقدرة و الدليل على أنه تعالى قادر أنا قد بينا أن العالم حادث فالمؤثر فيه **إن كان موجبا** لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثا أعنى العالم و التالي بقسميه باطل بيان الملازمة أن المؤثر الموجب يستحيل تخلف أثره عنه و ذلك يستلزم إما قدم العالم و قد فرضناه حادثا أو حدوث المؤثر و يلزم التسلسل فظهر أن المؤثر للعالم قادر مختار.

در صفات خداوند و اثبات قادریت او

مرحوم خواجه بعد از فراغت از بحث اثبات واجب شروع به استدلال بر صفات خداوند مینماید. اولین صفتی را که ایشان مطرح مینمایند صفت قادریت خداست که دلیل بر انرا این میدانند: وجود العالم بعد عدمه یمنی الایجاب. مقدمه:

برای توضیح این دلیل میبایست به سه سوال اساسی پاسخ داد :

- ۱. مراد از عالم چیست ؟
- ۲. چرا وجود العالم بعد عدمه مطرح میگردد نه حدوث العالم؟
- ۳. ایجاب در اینجا به چه معناست و چگونه نفی ان اثبات قدرت میکند؟

پاسخ سوال ۱:

عالم نزد متکلمین / المراد بالعالم هو السماوات (افلاک تسعه)والارض وما فیهما و ذلك اما اجسام او

اعراض و کلاهما حادثان

(در حقیقت متکلمین عالم را همین عالم اجسام میدانند).

(شرح باب حادی عشر)

نزد حکما / حکما علاوه بر اینکه عالم اجسام را قبول میکنند عالم عقول را نیز فائلند و حقیقت عالم را

همان عالم عقول و عالم اجسام را ظاهر عالم میدانند .

پاسخ سوال ۲: برای روشن شدن اینکه چرا علامه حدوث العالم را مطرح نمیکند بلکه میفرماید وجود

العالم بعد عدمه لازم است مقدمه ای پیرامون حدوث و قدم و اقسام انها بیان شود:

خواجه در کتاب تجرید العقائد پیرامون حدوث و قدم میفرماید:

- الوجود ان وجد غیر مسبوق بالغير فهو قديم و الا فحادث  
 وجود اگر مسبوق به غیر (علت) نبود پس قديم خواهد بود و در غیر اینصورت حادث خواهد بود .  
 از این عبارت چهار اصطلاح زائیده میشود دو قديم و دو حادث  
 اما قديم که بر دو قسم است  
 الف) قديم ذاتی :وجودیست که مسبوق بغير(علت)و عدم (عدم مقابل /عدم مجامع ) نیست یعنی قبلش نه  
 علت است و نه عدم .  
 عدم بر دو قسم است  
 عدم مقابل :به عدمی گویند که هیچگاه با وجود جمع نشود همان نقیض وجود است که نمیشود بگوئیم هم  
 زید است و هم نیست  
 عدم مجامع :به عدمی گویند که با وجود قابل جمع است عرضا ولی ذاتا جمع نمیشود (ذاتش تهی از  
 وجود است) مثل امکان که ذاتا متباین از وجود است ولی علتی میتواند انرا ایجاد کند.  
 حال قديم ذاتی ان استکه نه علتی قبل از ان بوده و نه اینکه قبلش عدم بوده است حال چه انکه بگوئیم قبلا  
 نبوده و حالا بود شده و چه اینکه قائل شویم ذاتش تهی از وجود بوده است.  
 • ب) قديم زمانی :وجودیست که مسبوق به عدم (عدم مقابل) نیست یعنی هیچ وقت نبوده که نبوده  
 باشد(ولی مسبوق به عدم مجامع است چون ذاتش خالی از وجود میباشد) اگر چه مسبوق بغير  
 است (یعنی نمی شود زمانی علتش موجود بوده باشد ولی او نبوده باشد ) مثلا نور خورشید نسبت  
 به خورشید قديم زمانی است زیرا هیچ فاصله زمانی بین او و علتش وجود ندارد اگر چه مسبوق به  
 علت میباشد یعنی نمیشود زمانی تصور نمود که خورشید بوده باشد ولی نورش نبوده باشد اگر چه  
 این نور مسبوق به علت که همان خورشید است میباشد.  
 • حادث نیز بر دو قسم است  
 • الف) حادث ذاتی :وجودیست که مسبوق بغير است (و نسبت به عدم لا بشرط میباشد) مثلا نور  
 خورشید که مسبوق به عدم زمانی نیست ولی حادث ذاتی است بر خلاف زید که هم مسبوق به  
 عدم زمانی و هم مسبوق بغير است.  
 • ب) حادث زمانی :وجودیست که مسبوق بغير و عدم است .مثلا زید هم مسبوق به غیر (یعنی علتی  
 قبل از او موجود است)و هم مسبوق به عدم(یعنی بین او و علتش زمانی فاصله افتاده) میباشد .

حال که این مقدمه بیان شد دو نظریه پیرامون عالم است:

حکما: عالم را حادث ذاتی و قدیم زمانی میدانند (ایشان قائلند از زمانیکه خداوند بوده عالم نیز بوده و آنچه که لازم است این است که قائل شویم این عالم نیازمند علتی است اما دیگر لازم نیست که عالم مسبوق به عدم مقابل نیز نباشد بلکه صرف اینکه مسبوق به عدم مجامع باشد کافی است یعنی همینکه ذاتا با وجود جمع نشود و در ایجاد نیازمند علتی باشد کافی است).

متکلمین: عالم را حادث زمانی میدانند یعنی علاوه بر اینکه عالم را مسبوق به غیر میدانند مسبوق به عدم مقابل نیز میدانند (در حقیقت قائلند که عالم اول نبوده بعد خداوند انرا ایجاد نموده).

حال خواجه با این عبارت خواسته اند که نظریه متکلمین را که قائلند عالم حادث زمانی و مسبوق به عدم است را تقویت نمایند.

پاسخ سوال ۳

**ایجاب:** از آنجا که برای ایجاد ممکنات ابتدا لازم است که توسط علتی از محدوده امکان خارج شده و به وجوب برسد و سپس وجود یابد (البته بعدیت رتبی میباشد) بنابراین به فاعل و علت ایجاد آن معلولدر صورتیکه مختار بوده باشد فاعل موجب (به کسر جیم) گویند لکن اگر فعل بدون اختیار از او سرزند چون ذاتش برای تحقق معلول کافیت و نیازی به اراده او ندارد به او فاعل موجب (به فتح جیم) یا فاعل مجبور گویند.

بنابراین فاعل (بنابر نظر متکلمین) بر دو قسم تقسیم نمود:

فاعل موجب (به فتح جیم) یا مجبور: اگر فعل بدون اراده و بمقتضای ذات او باشد.

فاعل موجب (به کسر جیم) یا قادر: اگر فعل با اراده و اختیار از او سر بزند

نکته: حکما فاعل را چه مختار و چه مجبور هر دو را از مصادیق قادر میدانند ولی متکلمین تنها فاعل مختار را فاعل قادر میدانند.

بنابر این مرحوم خواجه با این عبارت کوتاه اشاره به چند نکته مهم مینمایند:

۱. عالم حادث زمانی است نه قدیم زمانی (وجود العالم بعد عدمه)

۲. تنها به فاعل مختار قادر میگویند (ینفی الایجاب)

حال که به این سه سوال پاسخ دادیم بر میگردیم به کلام خواجه که فرمودند وجود عالم بعد از عدمش اثبات قادریت خداوند متعال میکند

برهان استثنائی علامه:

و الدلیل علی أنه تعالی قادر أن یبنا أن العالم حادث فالمؤثر فیہ إن کان موجبا لزم حدوثه أو قدم

ما فرضناه حادثا أعنی العالم و التالی بقسمیه باطل

توضیح برهان استثنایی: العالم حادث / این عالم نیاز به موثر دارد / این موثر یا موجب (بفتح جیم) و یا موجب (بکسر جیم) میباشد حال اگر محدث موجب (بفتح جیم) باشد با حدوث عالم (وهو المفروض) سازگار نیست چون فاعل موجب (بفتح) از همان وقتی که هست معلولش نیز به همراه او خواهد بود و لذا لازم می آید که یا عالم همانند خداوند قدیم باشد و یا اینکه خداوند همانند عالم حادث باشد / بنابر این محدث باید موجب (بکسر) و مختار باشد وهو القادر فثبت المطلوب.  
بیان ملازمه

**بیان الملازمة أن المؤثر الموجب يستحيل تخلف أثره عنه و ذلك يستلزم إما قدم العالم و قد فرضناه حادثاً أو حدوث المؤثر و يلزم التسلسل فظهر أن المؤثر للعالم قادر مختار.**

از آنجا که فاعل موجب (بفتح) تخلف اثرش از او محال است (همانند نور خورشید و خورشید) بنابر این لازم است در عالمی که حدوثش را اثبات نمودیم یا قائل شویم که همانند فاعلش قدیم باشد (وهو خلف) و یا اینکه دست از حدوث عالم بر نداریم بلکه قائل به حدوث فاعل او بشویم (که مستلزم تسلسل علل خواهد شد زیرا اگر فاعل را حادث بدانیم لازم است که برای او فاعلی باشد حال اگر قائل به فاعلی قدیم برای او شدیم فهو المطلوب زیرا او همان خداست ولی اگر فاعل او را نیز حادث دانستیم باز نقل کلام به آن می‌کنیم و برای او فاعل می‌طلبیم و هكذا فیتسلسل) حال که هر دو احتمال باطل شدند ثابت میشود که فاعل عالم موجب (بفتح) نمیتواند باشد.

حال از آنجا که فاعل به تقسیم ثنائی بیش از دو قسم نداریم (یا اراده دارد و هو القادر و یا اراده ندارد و مجبور است) بنابر این حالا که برای عالم فاعل موجب منتفی شد باید قائل به قادریت فاعل و مختار بودن موثر عالم شویم. / فثبت المطلوب /.

### عنوان: قدرت خداوند

مرحوم خواجه؛ قبلاً فرموده بودند --- ما در این قسمت گفتیم که وجود عالم بعد عدمه را مرادف با حدوث بگیریم یعنی حدوث العالم بعد عدمه یعنی الایجاد و از آنجا که در فاعل دو نحوه تصور داریم: فاعل با اراده کار می‌کند یا بدون اراده و اگر ما یک فرضی را از محدوده خارج کنیم فرض دوم ثابت می‌شود، نفی ایجاب مساوی هست با اثبات فاعل مختار، که در علم کلام فاعل مختار را قادر می‌نامند پس بنابراین در علم کلام به خورشید نمی‌گویند فاعل مختار مثلاً بگوئیم خورشید قادر هست بر نور افشانی، حرارت دادن که در اصطلاح می‌گویند استعمال لفظ در غیر مواضع له که همان مجاز هست پس قادر بر فاعل مختار حمل می‌شود مثلاً بگوئیم انسان قادر هست بر حرکت - / در جلسه قبل اثبات شد که صانع عالم قادر هست در این جلسه قبا اثبات کرد که صانع عالم قادر مختار هست یعنی موجب نیست اما ما نمی‌خواهیم برای صانع عالم اثبات قدرت کنیم بلکه ما می‌خواهیم برای واجب اثبات قدرت کنیم در واقع

دلیل شما اعم از مدعاست دلیل شما می‌گوید این عالم را فاعل مختار ایجاد کرده اما اثبات نمی‌کند که پروردگار قادر هست و حال اینکه ما الهیات بالمعنی الاخص را بحث می‌کنیم ما در فصل اول مقصد ثالث وجود خداوند را اثبات کردیم و حال می‌خواهیم صفات را اثبات کنیم و دلیل شما اعم از مدعا هست، زیرا دلیل شما می‌گوید فاعل عالم قادر هست و از کجا باید استفاده کنیم خداوند قادر هست و به توضیح دیگر خداوند می‌تواند موجب باشد و یک مخلوق داشته باشد که آن مخلوق فاعل مختار باشد و آن مخلوق با اختارش عالم را ایجاد کرده لذا اشکال قدم عالم بیش نمی‌آید و در عین حال قدرت نیز برای حق تعالی اثبات نشد، جواب خواجه-: (واسطه همان مخلوق ازلی که ذات خداوند در خلق آن ایجاب هست یعنی اراده لازم ندارد و آن فاعل مختار عالم را ایجاب کرده)

مرحوم خواجه می‌فرماید: (وقتی ما می‌گوییم عالم حادث هست و با حدوث عالم اثبات قدرت برای خداوند کردیم) اشکال شما به این نکته بر می‌گردد اولاً باید بدانیم عالم چیست در پاسخ خواهیم گفت ما سوی الله یعنی عالم حال این واسطه نیز از دو حال خارج نیست. ۱. خود خداوند باشد که ثبت --- زیرا برای این واسطه اثبات قدرت کردید یعنی خداوند قادر هست. ۲. یا واسطه غیر خداست که آن هم جزء عالم خواهد بود که دیگر واسطه معنا ندارد لذا خواجه می‌فرماید فالواسطه غیر معقوله یعنی غیر متصوره یعنی واسطه اینجا تصور نمی‌شود زیرا ما سوی الله را واسطه نامیدیم.

--- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ۲۸۱ المسأله الأولى: فی أنه تعالی قادر ..... ص : ۲۸۱  
عنوان: اشکال و جواب بر دلیل قدرت خدا

### قال: و الواسطه غیر معقوله.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في أنواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها و تقرير هذا السؤال أن يقال دليلكم يدل على أن مؤثر العالم مختار و ليس يدل على أن الواجب مختار بل جاز أن يكون الواجب تعالی موجبا لذاته معلولا يؤثر في العالم على سبيل الاختيار :  
زمانی که خواجه فارغ شد از اثبات قدرت برای خداوند ... شرع ... شروع کرده در جواب از اشکالات ...

تقریر اشکال: --- دلیل شما دلالت می‌کند کس که عالم را ایجاد کرده مختار است --- ولی دلیل شما دلالت نمی‌کند که حق تعالی مختار هست به عبارت منطق دلیل شما اعم از مدعا هست، --- بلکه دلیل شما جایزه که اینطور تصور کنیم که واجب تعالی موجب لذاته هست --- برای خدا معلولی هست که عالم را ایجاد می‌کند با اختیار

و تقرير الجواب أن هذه الواسطه غیر معقوله لأننا قد بينا حدوث العالم بجملته و أجزائه و المعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالی و ثبوت واسطه بين ذات الله تعالی و بين ما سواه غیر معقول.

---- چون ما حدوث عالم را به تمام اجزاء آن اثبات کردیم ---- که در صفحه ۷۰ معنی عالم را اثبات کردیم --- : زیرا این واسطه یا خداست و به المراد و یا غیر خداست که دیگر واسطه ای نیست:

### قال: و يمكن عروض الوجوب و الامكان للآثر باعتبارين

سؤال آخر و تقریره أن المؤثر إما أن يستجمع جميع جهات

المؤثرية أو لا فإن كان الأول كان وجود الأثر عنه واجبا و إلا لافتقر ترجيحه إلى مرجح زائد فلا تكون الجهات بأسرها موجودة هذا خلف، أو لزم الترجيح من غير مرجح و هو باطل بالضرورة، و إن لم يكن مستجمعا لجميع الجهات استحال صدور الأثر عنه و حينئذ لا يمكن تحقق القادر لأنه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترك، و على تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل فلا تتحقق المكنة من الطرفين.

اشکال دوم: (خداوند قادر نیست) موثر عالم دو حال بیشتر ندارد ۱. یا متجمع جميع شرایط تأثیر هست (مقتضی موجود، مانع مفقود) ۲. یا متجمع جميع شرایط نیست (اگر متجمع جميع شرایط باشد اثر از چنین موثری واجب الصدور هست) مثلاً آتش شرایط تأثیر سوختن مثل هیزم و نفت را داشته باشد و مانعی هم نباشد مثل وزیدن باد...

پس عالم که اثر باشد ضروری هست صدورش از موثر حال اگر بگوئید اثر به نحو ضروری بیش نمی آید چند محذور بیش می آید.

محذورات: ۱. یا اثر با اراده و قصدش صادر می شود و اثر هم ضروری نیست خواهیم گفت چند محذور خواهد داشت زیرا با یک شرطی بوده که ما لحاظ نکردیم یا در محذور بلا مرجح می افتیم. یعنی اثر بعد از یک امری دیگری صادر می شود خواهیم گفت مگر آن شرط جزء شرایط نیست اگر بگوئید نه می گوئیم پس شما خلاف فرض دارید زیرا ما اثر را تام الاجزاء فرض می کنیم. ۲. ترجیح بلا مرجح: یعنی می گوئید اثر به نحو وجوب صادر نمی شود و چیز دیگر هم تأثیر ندارد بعداً خود به خود از موثر صادر می شود خواهیم گفت اگر به نحو وجوب نباشد یعنی به نحو امکان باشد یعنی اثر می تواند صادر شود یا نشود در این حالت چه مرجحی دارید که وجود آن را ترجیح بدهد اگر بگوئید مربوط به فاعل است آن مرجح باز خلاف فرض خواهد بود زیرا ما همه شرایط را لحاظ کرده بودیم و اگر بگوئید بیرون از فاعل هست خواهیم گفت ما بیرون از فاعل چیزی نداریم زیرا بیرون فاعل عدم هست و می خواهیم از عدم چیزی بوجود آوریم لذا بخاطر این دو محذور مجبور هستیم که بپذیریم اگر موثری تمامی شرایط را داشت اثرش به نحو وجوب خواهد بود.

قسم دوم: یا منجمع جميع شرایط نبود ملازمی بود یا مقتضی نبود اثر از آن موثر صادر نمی شود و صادر نشدن آن هم به نحو ضرورت هست زیرا اگر صادر شود اثر خلاف فرض بیش می آید زیرا ما فرض کردیم جميع شرایط را ندارد.

با توجه به این مقدمه اشکال: شما می‌گویید موثر عالم خداوند هست بعد اثبات قدرت گردید برای خداوند حال این خداوند یا متجمع جمیع شرایط هست یا نیست در هر دو حالت باز قدرت ندارد و فاعل موجب هست چون اگر متجمع جمیع شرایط باشد اثرش هم به نحو وجوب خواهد بود مثل نور از خورشید که فاعلش موجب می‌شود و اگر متجمع شرایط هم نبود اثری صادر نمی‌شود خود و عدم صدور اثر هم به نحو ضرورت هست پس این فاعل مختاری که تصور کردید در صدور و عدم صدور هیچ اختیاری از خود ندارد.

----- (چون اگر چنین فاعلی باشد و فعل برایش ضرورت نداشته باشد چون فعل یا عدم برایش ضرورت دارد یا وجود پس چرا الان موجود چون فعل نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد.

و تقریر الجواب أن الأثر تعرض له نسبتا الوجوب و الإمكان باعتبارین فلا يتحقق الموجب و لا يلزم الترجیح من غیر مرجح و بیانه أن فرض استجماع المؤثر جمیع ما لا بد منه فی المؤثریه هو بأن یكون المؤثر المختار مأخوذا مع قدرته التي یستوی طرفا الوجود و العدم بالنسبة إليها و مع داعیه الذی یرجح أحد طرفیه و حیثینذ یجب الفعل بعدهما نظرا إلى وجود الداعی و القدره و لا تنافی بین هذا الوجوب و بین الإمكان نظرا إلى مجرد القدره و الاختیار و هذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فإنه یصیر واجبا من جهة فرض الوقوع و لا ینافی الاختیار و بهذا التحقیق یندفع جمیع المحاذیر اللازمة لأكثر المتکلمین فی قولهم القادر یرجح أحد مقدوریه علی الآخر لا لمرجح.

جواب از اشکال قبل: (خلاصه اشکال: ما در عالم هیچ فاعل مختار نداریم و یکی از آن فاعل‌ها خداوند می‌باشد پس خداوند فاعل موجب است و از کجا قدرت اثبات می‌کنید.)

ما یک جواب عرفی می‌دهیم: ما گفتیم فاعل موجب یعنی فاعلی که ذاتش در تحقق فعل کفایت می‌کند. اما اگر فاعل علاوه بر ذاتش به همراه اراده یک فعلی از او صادر شود مثل انسان که در او حرکت نیست تا زمانی که اراده نکرده باشد (فاعل مختار) حال آقای متشکل شما گفتید موثری که جمیع شرایط تأثیر را دارد یعنی هر جا علت تامه شد قطعا صدور فعل از او ضروری هست اگر علت تامه نشد صدور فعل ضروری نمی‌شود می‌گوییم شما حرف مهمی نزدید زیرا بین علت و معلول فاصله ای نیست حتی برخی گفته‌اند علت تامه همان معلول بحث ماست ما در اینجا است که اصل تأثیر و محقق شدن به چه محقق می‌شود اگر به نفس ذات فاعل محقق شد می‌شود فاعل موجب و اگر علاوه بر ذات به اراده هم نیاز باشد می‌شود علت تامه و فاعل مختار جواب فنی: ما دو جواب داریم: ۱. وجوب سابق (فلسفی) ۲. حق (منطقی)

یک فعلی که معدوم است باید به مرتبه ضرورت برسد تا وجوب وجود پیدا کند و باید یک مرجحی اینکار را انجام دهد یعنی هر ممکن قبل از وجودش باید به وجوب وجود برسد و به این وجوبی هم که قبل از

وجوب وجود هست را وجود سابق گویند پس وجوب سابق آن ضرورتی هست که از ناحیه علت معلول افاضه می شود و امکان از مرتبه امکان به وجوب، وجود می ترسد (الشیء ما لم یجب لم یوجد) که همان مفاد قاعده ای است که ذکر شد.

وجوب لاحق: به وجوبی که برای اتصاف یک ممکن موجود به وجود بعد از تحقق آن ممکن حاصل می شود وجوب لاحق یا وجوب منطقی یا ضرورت به شرط --- گویند (----)

این مقدمه حال جواب اشکال: آقای متشکل شما گفتید اگر جمیع شرایط جمع باشد وجود ضرورت پیدا می کند و اگر شرایط جمع نبود عدم حال منظور شما از ضرورت و وجوب، وجوب لاحق هست یا سابق، اگر لاحق مراد شماست اشکالی ندارد که مصداق های بسیار در عالم هست اما اگر سابق را می گویند از شما می پرسیم این وجوب سابق از کجا بر معلول آمده آیا موثر بدون اراده باشد فاعل مختار و حال این که شما این بحث را نکردید و تنها گفتید موثر یا جمیع شرایط را دارد یا ندارد.

جواب دیگر: شما که گفتید موثر یا مجتمع جمیع شرایط هست یا نیست رابطه اش با ذات موثر به چه نحوی هست آیا به نحو علیت تام هست یا نیست اگر به نحو علیت تام هست می شود فاعل موجب اگر به نحو علیت تام نیست نیاز به قدرت، اراده و غیره دارد می شود فاعل مختار و شما نمی توانید بگویید خداوند ذاتش با اثر علیت تامه دارد علائق بر ذات، اراده هم باید باشد پس خداوند فاعل موجب نیست بلکه می تواند عالم را ایجاد کند و یا ایجاد نکند زیرا گفتیم وجود العالم بعد عدمه یعنی رابطه ذات خداوند با عالم رابطه علت تامه نیست بلکه بعد از اراده علت تامه می شود.

---

در یک معلول نسبت وجوب و امکان بر او عارض می شود به دو اعتبار پس فاعل موجب تحقق پیدا نمی کند و ترجیح بلا مرجح بیش نمی آید. وجوب سابق و لاحق ما در موثر مختار را علاوه بر قدرت، اراده که یک طرف وجود و عدم را انتخاب می کند در این هنگام فعل واجب هست چون ذات علاوه بر قدرت و اراده ضرورت وجود پیدا می کند، پس قدرت امکانی هست به تنهایی، اراده نیز اما اگر هر سه با هم باشد ضرورت می آید نه تنهایی ما هم می پذیریم.

--- (یعنی ضرورت به شرط محمول)

--- یعنی همانطور که وجوب لاحق در افراد مختار مثل انسان با اختیارشان منافاتی ندارد وجوب از ذاتش تراوش نمی کند بلکه وجوب از اراده همراه ذاتش تراوش می کند و با اراده و اختیارش منافاتی ندارد.

--- شبهه بر اینکه متکلمین (اشاعره) قادر یکی از دو مرجوح خود را بر دیگری انتخاب می کند نه بخاطر مرجح جواب آنها از شبهه جبر در انسان نیز داده می شود به این بیان که شما ذات را به تنهایی در نظر می گیرید و اشکال بیش می آید ولی اگر ذات همراه اراده را در نظر بگیرید جواب شما نیز داده می شود یعنی اراده می شود مرجح بر وجود یا عدم.

اشکال و جواب بین فلاسفه و متکلمین

خواجه بعد از این که حدوث عالم را اثبات کرد بعد وارد جواب اشکالات بر حدوث عالم شده،... فلاسفه حدوث عالم را قبول نکرده اند و چند اشکال کرده اند یعنی عالم حادث زمانی نیست بلکه حادث ذاتی هست زیرا اگر بگوییم عالم حادث است لازم می آید که فاعلش هم نیز حادث باشد در حالی که خداوند حادث نیست بلکه قدیم هست و زمانی که قدیم شد فعلش نیز باید ازلی و قدیم باشد اشکال دیگر فلاسفه: اگر عالم حادث زمانی هست حادث زمانی یک ابتدا دارد و شروع و آغاز حدوث آن زمان چه مرجحی را داشته که به وجود آمده برخی از متکلمین (اشاعره) در جواب می گویند فاعل مختار می تواند ترجیح دهد یکی از دو مقدر خود یعنی وجود عالم و عدم آن را بدون مرجح که فلاسفه در مقابل جواب می دهند این سخن شما را قاعده ترجیح بلا مرجح تعارض دارد مرحوم علامه زمی فرماید جواب ما از شبهه قدرت می تواند پاسخ این اشکال را نیز دهد یعنی ما اثر را

یا با ذات فاعل تصور می کنیم یا با ذات به علاوه دواعی که یعنی اراده باشد اگر با ذات تنها باشد وجود اثر مساوی با امکان خواهد بود و اگر با ذات به علاوه اراده باشد وجود اثر ضرورت و وجوب پیدا می کند لذا با توجه به این سخن جواب برخی از متکلمین به فلاسفه در پاسخ به اشکال این خواهد بود که اراده فاعل در این جا مرجح برای انجام و وجود آن است و لذا مشکل قائل عقلمی که فلاسفه می کند با این جواب پاسخ داده می شود.

### قال: واجتماع القدرة علی المستقبل مع العدم.

اشکال أقول: سؤال آخر و تقریره أن نقول الأثر إما حاصل فی الحال فواجب فلا يكون مقدورا، أو معدوم فممتنع فلا قدرة.

اشکال سوم (قدرت) اثر، فعل یا معلول در بحث (اثر) حدوث عالم یا هست یا نیست و قسم ثالث وجود ندارد پس چیزی هم که هست وجود برایش حتماً ضرورت یافته که هست به عنوان دیگر واجب الوجود بالغير هست و اگر هم اثر (حدوث عالم) نیست پس باید ممتنع الوجود باشد یعنی عدمش باید ضرورت پیدا کند چرا که گفتیم ممکن اگر بخواهد به وجود بیاید باید ضرورت وجوب پیدا کند و همچنین برای عدمش نیز هم باید ضرورت عدم پیدا کند پس اثر یا واجب الوجود هست یا واجب العدم و از آنجا که متکلمین قدرت را صحت ان یفعل وان لا یفعل تعریف کرده اند و صحه به معنی امکان می باشد ترد فلاسفه و متکلمین بنابراین تعریف وقتیکه اثر دو حالت بیشتر ندارد یا ضرورت وجود دارد یا ضرورت عدم دیگر امکان وجود و عدم معنی ندارد و قدرت به این اثر تعلق نمی گیرد بنابراین ما قادر نداریم و تنها چیزی که هست همان فاعل موجب هست مثلاً موجودات که در زمان حال حاضر وجود یافته اند ضرورت وجود

دارند و دیگر عدم آن‌ها در دایره قدرت فاعل نیست بلد نیست به زمان آینده قدرت مفهوم دارد نه زمان حال

و تقریر الجواب أن الأثر معدوم حال حصول القدرة و لا نقول إن القدرة حال عدم الأثر تفعل الوجود فی تلك الحال بل فی المستقبل فیمکن اجتماع القدرة علی الوجود فی المستقبل مع العدم فی الحال. لا یقال الوجود فی الاستقبال غیر ممکن فی الحال لأنه مشروط بالاستقبال الممتنع فی الحال و إذا كان كذلك فلا قدرة علیه فی الحال و عند حصول الاستقبال یعود الکلام، لأننا نقول القدرة لا تتعلق بالوجود فی الاستقبال فی الحال بل فی الاستقبال.

جواب اشکال مقدمه: اولاً امکان چند معنا دارد (امکان عام - خاص، و استقبالی)

امکان خاص: یعنی ماهیتی که نه اقتضاء وجود دارد و نه اقتضاء عدم مثل زید که ممکن الوجود هست به امکان خاص.

امکان عام: یعنی سلب ضرورت از جانب مخالف حکم مثلاً می‌گوییم ان الله قادر بالامکان العام سلب ضرورت می‌کنیم از جانب مخالف حکم، حال حکم ما در اینجا چی هست قدرت مخالفش عجز می‌باشد پس می‌گوییم عجز برای خداوند ضرورت ندارد.

امکان استقبالی: یک ماهیتی به نظر به آینده امکان وقوع داشته باشد مثلاً رفتن به کلاس در روز آینده که این رفتن به کلاس در آینده می‌شود امکان استقبالی البته هر چیزی که امکان استقبالی دارد امکان خاص نیز دارد زیرا امکان خاص برای همه ممکنات هست و ذات هر ممکنی هست.

حال برخی گفته‌اند در امکان استقبالی عدم اتصاف موضوع محمول شرط هست یعنی محمول برای موضوع ثابت نباشد و موضوع مثلاً اجتهاد زید در آینده معدوم باشد.

حال در خود مفهوم امکان استقبالی بین متکلمین اختلاف شده (خواجه، بوعلی و علامه) می‌فرمایند عدم اتصاف به حال شرط نیست یعنی اگر الان هم چیزی از محمول برای موضوع ثابت باشد می‌توانیم امکان استقبالی درست کنیم و در پاسخ از این حرفشان رجوع می‌دهند به علت کسانی که می‌گویند عدم اتصاف موضوع به محمول شرط هست به این بیان که وقتی شما گفتید عدم اتصاف یعنی عدم برایش ضرورت می‌یابد و دیگر به دنبال آن امکان استقبالی معنی ندارد زیرا در امکان استقبالی نه وجود فعلی ضرورت دارد نه عدم فعلی پس لذا باید بگوئیم عدم وجود آن شرط نیست بلکه لا بشرط از وجود عدم هست به عبارت واضح (اگر عدم فعلی در امکان استقبالی شرط باشد چون هر معدومی ممتنع الوجود هست و ممتنع الوجود به معنای وجوب عدم هست دیگر امکان مهنا ندارد چون امکان و وجوب قسیم هم هستند پس در امکان استقبالی عدم وجود شرطیت ندارد بلکه امکان استقبالی یعنی اینکه ذاتی نسبت به فاعل در آینده قدرت بر ایجاد و عدم راداشته باشد.

**قال: واجتماع القدرة علی المستقبل مع العدم.**

خلاصه اشکال به تعریف قدرت (در منظر متکلمین):

هر اثر، فعل، معلول (مثلا وجود عالم) دو صورت دارد:

۱- یا حاصل است

۲- یا حاصل نیست.

اگر حاصل هست (واجب الوجود است) و مسبوق به دو وجوب است:

۱- وجوب سابق

۲- وجوب لاحق

اگر نیست (ممتنع الوجود است) و محفوف و پیچیده به دو عدم است:

۱- عدم سابق

۲- عدم لاحق

وقتی اثر یا واجب الوجود بود یا ممتنع الوجود، قدرت (بنا بر تعریف شما متکلمین) به آن تعلق نمیگیرد، چرا؟

چون شما متکلمین قدرت را اینگونه تعریف کرده اید:

(صحة ان يفعل وان لا يفعل) وصحت را به معنای امکان دانسته اید، یعنی امکان انجام دادن و امکان انجام

ندادن و قادر را به کسی میگویید که بتواند انجام دهد و بتواند انجام ندهد

زمانی که اثر در هر دو طرف وجوب دارد (خواه وجوب وجود یا وجوب عدم)، پس قدرت که به معنای

امکان است نمیتواند با وجوب جمع شود، چون وجوب و امکان قسیم هم هستند و قسیمین با هم جمع

نمیشوند مثلا اگر گفتیم کلمه یا اسم است یا فعل و یا حرف نمیتوان گفت کلمه ای هم اسم است و هم فعل

میباشد.

صور متصوره را گفتیم بر سه قسم است ۱- امکان ۲- وجوب وجود ۳- وجوب عدم

لذا اگر قدرت را به امکان تعریف کردید با وجوب وجود و یا وجوب عدم جمع نمیشود.

**جواب اشکال:**

سه جواب دارد:

جواب ۱:

امکان ۸ معنا دارد و باید معلوم شود که مقصود و مراد ما از امکان چیست؟ وجه امکانی با وجوب قسیم است؟

امکانی که در قدرت ذکر کرده ایم امکان استقبالی است یعنی قادر میتواند در آینده این فعل را انجام بدهد، فعلی در زمان بعد، قدرت به آن تعلق پیدا کند، در امکان استقبالی بر خلاف بعضی از متکلمین ما وجوب و عدم اثر را در حال در آن شرط نمیکنیم امکان استقبالی یعنی قادر قدرتش به فعل تعلق میگیرد در آینده خواه آن فعل موجود باشد و خواه موجود نباشد.

این مقدمات جواب که در جلسه گذشته بیان شد ما میگوییم مثلاً عالم موجود است، آیا در آینده خدا میتواند آنرا معدوم کند؟ و یا اگر اثری معدوم بود آیا خدا میتواند آنرا به وجود آورد؟ جواب معلوم است که خدا میتواند و قدرت آنرا داراست اما شما میگویید اثر یا معدوم است یا موجود، اگر موجود است واجب الوجود است و قدرت به آن تعلق نمیگیرد و همچنین اگر معدوم است ممتنع الوجود و قدرت به آن تعلق نمیگیرد جواب این است که اگر قدرت الان را میگویید، که تحصیل حاصل است، قدرت به محال که تعلق نمیگیرد، الان قدرت تعلق نمیگیرد نه به این دلیل که قادر قادر نیست بلکه به این دلیل است که قدرت قادر بر امری که امکان دارد تعلق میگیرد

روایت

در روایت آمده که از امیر المومنین علیه السلام سوال نمود: آیا خدا میتواند انسان را بدون اینکه کوچک شود در یک تخم مرغ جا دهد بدون اینکه تخم مرغ بزرگ شود؟ حضرت در جواب فرمودند: ان الله قادر علی کل شیء، اما اینکه تو میگویی، اصلاً شیء نیست و توهم باطل است.

چیزی که فرض واقعی ندارد اصلاً لیس بشیء است.  
نکته:

در اینجا مستشکل میخواهد اصل قدرت را منکر شود، لذا در مقام جواب، اصل قدرت را در زمان آینده و امکان استقبالی آن اثبات میکنیم اما در جمله بعدی و با این عبارت (وعمومیة العلة تستلزم عمومیة الصفة) دامنه و محدوده فراگیر قدرت را اثبات خواهیم نمود.

این خلاصه جواب اول که در کتاب آمده، اما جواب دیگری را که استاد از خارج کتاب بیان فرمودند.

جواب دوم:

شما میگویید اثر حاضر، یا موجود است یا معدوم  
 ما میگوییم مقصودتان از اثر موجودی که شما آن را واجب الوجود میدانید، آیا واجب الوجود بالذات است  
 یا واجب الوجود بالغير؟  
 اگر بگویید: بالذات، میگوییم تو کافری چون کلام در اثر است و وجوب بالذات در اثر معنا ندارد.  
 و اگر بگویید: واجب الوجود بالغير است، میگوییم: اثر حاضر چه وجود باشد و چه عدم باشد، واجب الوجود  
 و یا ممتنع الوجود بالغير است، پس چه کسی این را از مرز امکان در آورده؟ ان کسی که او را از مرز امکان  
 در آورده موثری است که قدرت داشته است.

### قال: و اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم.<sup>۱</sup>

اشکال: قدرت استقبالی را تنها میتوانید اثبات کنید لا غیر

بیان اشکال:

نهایتاً شما میتوانید امکان استقبالی را در قدرت ثابت کنید یعنی الان قدرت بر اثر ندارد در و در آینده  
 و مستقبل قدرت دارد، پس الان دارای قدرت نیست؟

جواب:

مقدمه

توضیح سه واژه:

مقدور: اثر

تعلق قدرت: ایجاد و یا اعدام اثر

قدرت: صفت فاعلی

مثال: اگر من اراده کنم که فردا در کلاس شرکت کنم

کلاس آمدنم میشود: مقدور، اثر

اراده آمدن و یا نیامدن من میشود: تعلق قدرت

---

<sup>۱</sup> أقول: هذا جواب عن سؤال آخر و تقريره أن نقول: الأثر إما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدورا، أو  
 معدوم فممتنع فلا قدرة. و تقرير الجواب: أن الأثر معدوم حال حصول القدرة، و لا نقول (في تعريف القدرة)  
 إن القدرة حال عدم الأثر، تفعل الوجود في تلك الحال، بل في المستقبل (امكان استقبالی) فيمكن اجتماع  
 القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال. لا يقال الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لأنه  
 مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال و إذا كان كذلك فلا قدرة عليه (الأثر) في الحال و عند حصول  
 الاستقبال يعود الكلام، لأننا نقول القدرة لا تتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال.

توانایی که در ذات من هست: قدرت

سوال: آنکه مشروط به آینده است کدام یک از این سه است؟

هم مقدور وهم تعلق قدرت

پس در آینده باید مقدور انجام شود و در آینده باید قدرت تعلق بگیرد، اما قدرت که مشروط به آینده

نیست و قبل از آینده وجود دارد

فاعل قدرت دارد ولی تعلق آن به آینده وابسته است

و به عبارت واضح تر از کتاب (توضیح المراد) سید هاشم تهرانی در جواب همین اشکال:

ان تعلق القدرة و وجود المقدور كلاهما فی الاستقبال، و ان كان وجود القدرة فی الحال لا ان تعلق القدرة فی الحال و وجود المقدور فی الاستقبال<sup>۲</sup>.

وبعبارة أوضح: القدرة والاختيار يتعلقان بالاستقبال لا الحال.

### قال: و انتفاء الفعل (یعنی ترک الفعل) لیس فعل الضد (العدم).<sup>۳</sup>

این قال جواب از اشکال چهارمی است که در بحث قدرت کرده اند.

گفته شد که متکلمین قدرت را اینگونه تعریف کرده اند: صحه ان یفعل وان لا یفعل.

یعنی امکان انجام دادن و امکان انجام ندادن، و بیان شد که در اینجا امکان استقبالی مقصودشان می باشد،

تعریف حکما: القادر: الذی ان شاء فعل وان لم یشا لم یفعل.

بیان اشکال چهارمی که به تعریف متکلمین شده است:

ما میگوییم قادر، (ان لا یفعل) وعدم را نمیتواند انجام دهد، و چون عدم و (ان لا یفعل) را نمیتواند انجام دهد

بالتبع (ان یفعل) و وجود را نیز نمی تواند انجام دهد و نتیجتاً از قدرت خارج میشود.

فعل باید تشخیص و تمایز داشته باشد تا بتواند قدرت به آن تعلق پیدا کند

وعدم، تشخیص و تمایزی ندارد، لذا فاعل نمیتواند آن را به وجود آورد،

<sup>۲</sup> توضیح المراد ص ۴۳۷.

<sup>۳</sup> أقول: هذا جواب عن سؤال آخر و تقریره أن القادر (یعنی الفاعل المختار) لا يتعلق فعله بالعدم، فلا يتعلق فعله بالوجود. أما بیان المقدمة الأولى: فلأن الفعل (تعلق القدرة) يستدعي الوجود و الامتياز، و هما ممتنعان في حق المعدوم، و أما الثانية فلأنكم قلتم القادر هو الذي يمكنه الفعل و الترك و إذا انتفى إمكان الترك انتفى إمكان الفعل. و تقریر الجواب أن القادر هو الذي يمكنه أن يفعل و أن لا يفعل {و لیس لا یفعل}: عبارة عن فعل الضد. (بل عدم الفعل)

و اما نسبت به وجود دو حالت دارد یا میتواند ایجاد کند و یا نمیتواند و چون نمیتواند را نفی کردیم پس باید بگوییم نسبت به ایجاد و جوب دارد و موجب است چون نمیتواند ترک کند و عدم به وجود آورد و او فقط فاعلی است که ایجاد میکند مثل فاعل موجب (فاعلی که اقتضای ذاتش ایجاد داشت و نمیتوانست جلو خودش را بگیرد که عدم کند فعلی را) پس بنا بر تعریفان در عالم قادر نداریم که یکی از آنها (العیاذ بالله) خدا است، چون قادر های ما بر عدم قدرت ندارند پس فعل در آنها در ناحیه وجود به نحو ضرورت صادر میشود. چون شق ثالث دیگری وجود ندارد به این میگویند امکان عام یعنی نفی ضرورت از جانب مخالف حکم ان الله قادر بالامکان العام یعنی نفی ضرورت از جانب مخالف حکم مخالف قدرت: عجز است، یعنی عجز برای خدا ضرورت ندارد و این یعنی قدرت ضرورت دارد.

جواب:

(عدم) فعل و امر وجودی نیست تا قدرت به ان تعلق بگیرد بلکه ترک تعلق القدره یکفیی فی تعلق العدم

نکته:

رابطه فعل و فاعل (خدا) رابطه بناء و بناء (ساختمان) نیست بلکه مثل رابطه حرکت دست بناء با خود اوست.

### قال: و عمومیة العلة تستلزم عمومیة الصفة.

ای: عمومیة علة المقدوریة تستلزم القدره

اثبات عمومیت قدرت خدای متعال

خواجه بعد از اینکه قدرت پروردگار را اثبات کرد و شبهات پیرامون قدرت را پاسخ گفت، در این بخش میخواهد عمومیت قدرت خدا را اثبات کند چون تا به حال اصل قدرت را اثبات نموده بود و الان نوبت آن رسیده که دامنه قدرت را توسعه بدهد.

اشکال:

آیا قدرت پروردگار خاص است و مخصوص یک سری از ممکنات خاص است یا قدرت پروردگار عام است و شامل هر مقدوری میشود و اختصاص به ممکن دون ممکنی ندارد. یک مقدور چرا مقدور است؟ چون ممکن است پس قدرت به ان تعلق میگیرد،

عمومیة الامکان تستلزم عمومیة الصفة

چون هر شیئی را تصور کنیم، در آن علت مقدوریت وجود دارد (که همان امکان باشد و یا به قول بعضی حدوث است)، و وقتی امکان شد یعنی نه اقتضا دارد وجود را و نه اقتضا دارد عدم را، پس به وجود آمدن نیازمند علت است و چون نیازمند بودن عام است و شامل تمامی موجودات میشود پس دایره قدرت پروردگار نیز عمومیت دارد و شمول دارد

### علت بحث از این موضوع:

در درس گذشته اختلاف بین تمامی متکلمین با فلاسفه بود پیرامون تعریف قدرت، اما در این درس مصنف بیان میکند که علاوه بر اختلاف موجود در بین فلاسفه و متکلمین در این مساله در بین متکلمین نیز اختلاف است و گروه هایی از آنها نیز قدرت خدای متعال را عام میدانند بیان کلام کسانی که برداشت میشود از آنها که قدرت خدای متعال را عام میدانند: کلام حکماء: ان الله قادر علی شیء واحد: خدا به یک شیء قدرت دارد. وان یک فعل است که باقی عالم را خلق کرده. یعنی خدای متعال مباشرتا فقط یک نفر را میتواند خلق (لا یصدر من الواحد الا الواحد). که طبق نظر مشاء همان عقل اول است.

مجوسیان: خیر از خدا و شر از شیطان است، چون کار خوب فقط از منبع خوبی ها میتواند صادر شود، ولی چون شر است و خدا کار بد انجام نمیدهد باید از منبع شرارت که شیطان باشد صادر شود، لذا ظاهر کلامشان دال بر این است که خدا بر مجموعه ای از مخلوقات که شرور باشند قادر نیست. ثنویه: خیر از نور است و شر از ظلمت است چیزی شبیه مجوسیین.

و...

برای اشاره به تفصیل اقوال، عبارت خواجه را با شرح استاد ذکر میکنیم.

أقول: یرید (الخواجه) بیان أنه تعالی قادر علی کل مقدور و هو مذهب الأشاعرة و خالف أكثر الناس (یعنی اکثر متکلمین) فی ذلک فإن الفلاسفة قالوا إنه تعالی قادر علی شیء واحد، لأن الواحد لا یتعدد أثره و قد تقدم بطلان مقالتهم.

و المجوس ذهبوا إلى أن الخیر من الله تعالی و الشر من الشیطان، لأن الله تعالی خیر محض و فاعل الشر شریر.

و الثنویة (یا مانویة) ذهبوا إلى أن الخیر من النور و الشر من الظلمة.

و النظام (فرقه ای کلامی از معتزله) قال: إن الله تعالی لا یقدر علی القبیح لأنه یدل علی الجهل أو الحاجة. (ما شیعیان میگوئیم خدا قدرت بر قبیح دارد ولی انجام نمیدهد، لذا شما در طول عمرتان بعضی از کارها از شما صادر نمیشود اما معنایش این نیست که قدرت بر آن را ندارید مثلا فحش دادن به انسان های خیلی مهم).

و ذهب البلخی إلى أن الله لا يقدر على مثل مقدور العبد، لأنه إما طاعة أو سفه (ومنشا امر سفیهانه یا عجز است یا جهل است ویا احتیاج که هیچیک در ذات الهی راه ندارد).

و ذهب الجبائیان (ابو علی و ابو هاشم جبائی که پدر و پسر بوده اند) إلى أنه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد و إلا لزم اجتماع الوجود و العدم على تقدير أن يريد الله إحداثه و العبد عدمه.

(یعنی نمازی را که من میخوانم همین نماز را نمیتواند بخواند نه مثل کار من را، همین حرکتی را که من انجام میدهم که متقوم به من است مثلاً)

و هذه المقالات كلها باطلة، لأن المقتضى لتعلق القدرة بالمقدور إنما هو الإمكان، إذ مع الوجوب و الامتناع لا تعلق (چون اگر فعلی واجب ویا ممتنع باشد اصلاً قدرت معنا ندارد) و الإمكان ثابت في الجميع، (یعنی

جميع مقدرات) فثبت الحكم (عمومیت قدرت) و هو صحة التعلق و إلى هذا أشار المصنف - رحمه الله - بقوله عمومية العلة أى الإمكان، تستلزم عمومية الصفة أعنى القدرة على كل مقدور.

والمجوس ذهبوا إلى أن الخير من الله تعالى، و الشر من الشيطان، لأن الله تعالى خير محض و فاعل الشر شرير.

و الجواب عن شبهة المجوس: أن المراد من الخير و الشرير إن كان من فعلهما فلم لا يجوز اسنادهما إلى شيء واحد؟

و أيضاً الخير و الشر ليسا ذاتيين للشيء، فجاز أن يكون الشيء خيراً بالقياس إلى شيء و شراً بالقياس إلى آخر، و حينئذ يصح إسنادهما إلى ذات واحدة

شبهه مجوس درباره قدرت حق تعالی

بیان شبهه: می گویند خیر از خدا و شر از شیطان است. زیرا خدا خیر محض است و فاعل شر، شریر است و خدا نمی تواند شر انجام دهد و شریر باشد چرا که او خیر محض است!؟

جواب: مراد شما از خیر و شر چیست؟ آیا خیر و شر دو صفت ذاتی برای شی هستند و یا دو صفت

اضافی؟ اگر اندکی تأمل کنید می بینید که موجوداتی که به ظاهر شر هستند مثل عقرب و مار در می یابید

که برای طبیعت خیر دارند و مثلاً باعث پاکسازی محیط زیست و دفع سموم در طبیعت هستند و هر چیزی

که در عالم ملاحظه می کنید از یک جنبه خیر دارد و به نفع انسان می باشد. علاوه بر اینکه این جنبه از دید

انسانی است ولی اگر به نظام اکمل نگاه کنیم و فقط به نفع و ضرر خودمان نگاه نکنیم؛ بلکه ببینیم که یک

نظام کامل چه چیزی می خواهد آنوقت است که می فهمیم که خیر و شر یک امر اضافی است. مثلاً وقتی

باران می آید کسی که بذر کاشته است از آن خوشحال می شود و کسی که تابلوهایی نوشته و منتظر خشک

شدن آنهاست وقتی می بیند باران جوهر های آن تابلوها را شسته و از بین برده است، ناراحت می گردد.

این باران از دید یک نفر شر و از دید شخص دیگر خیر است؛ بنابراین در می یابیم که خیر و شر ذاتی

اشیاء نیست. وقتی ذاتی اشیا نبود آنچه از خدا صادر می گردد یک فعل است که بعضی آن فعل را متصف

به خیر و بعضی آن را متصف به شر می کنند "و ان الله لا يفعل الا خیرا" در مقصد اول کتاب یک بحثی داشتیم که "الوجود خیر" یعنی وجود مساوق با خیریت است "الخیر وجود و الوجود خیر" علامه در شرح عبارت مرحوم خواجه در آن بحث می فرماید: وقتی کسی را می کشند این خیر نیست، چرا که قتل یک امر وجودی نیست بلکه یک امر عدمی است و عدم الروح و عدم الحیاء است و ما ادعایمان این است که هر چیزی وجودی، خیر است بنابراین اگر خیر و شر را ذاتی اشیا ندانیم متوجه می شویم که از خداوند شر صادر نمیگردد و هرچه در عالم است خیر است.

و النظام قال: إنَّ الله تعالى لا يقدر على القبيح، لأنه يدلُّ على الجهل أو الحاجة.  
و عن شبهة النظام أنَّ الإحالة حصلت بالنظر إلى الداعي، فلا تنافي الإمكان الذاتي المقتضى لصحة تعلق القادر.

### شبهه نظام

بیان شبهه: خداوند قدرت بر انجام فعل قبیح ندارد  
جواب: اینکه می گوئید قدرت ندارد را با فعل قبیح در نظر بگیرید؛ اگر ذات فاعل (حق تعالی) را با فعل قبیح در نظر بگیرید، ذات امکان اتصاف و امکان عدم اتصاف را دارد اما اگر ذات را با داعی و اراده فاعل در نظر بگیرید ما نیز این را قبول داریم زیرا حق تعالی هیچ وقت اراده قبیح نمی کند اما نه اینکه قدرت ندارد و در تعریف قدرت ما ذات را با فعل می سنجمیم، نه ذات قدیر را. بنابراین ما هم تعلق قدرت را قبول داریم ولی به این معنا که "لا يفعل القبیح" نه به این معنا که "لا يقدر على القبيح" و لذا قدرت را با ذات می سنجمیم بنابراین از لحاظ داعی و اراده فاعل درست است و خداوند هیچ وقت اراده قبیح نمی کند و این فرق می کند با اینکه بگوییم خداوند قدرت بر قبیح ندارد. سوال می کنیم، کار قبیح ممکن است یا واجب؟ جواب این است که کار قبیح ممکن است؛ وقتی ممکن شد قدرت آنرا در بر می گیرد ولی در بر گرفتن قدرت به این معنا نیست که قدرت به آن تعلق هم می گیرد، قدرت فقط سایه می افکند. تعلق با اراده انجام می شود که خداوند اراده قبیح می کند.

و ذهب البلخی إلى أنَّ الله لا يقدر على مثل مقدور العبد، لأنه إمَّا طاعة أو سفه.

و عن شبهة البلخی: أنَّ الطاعة و العبث و صفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي.

### شبهه بلخی

بیان شبهه: خداوند مثل مقدور عبد را نمی تواند انجام دهد زیرا افعال عبد از دو حال خارج نیست؛ یا تحت طاعت الهی است یا خارج از طاعت الهی است، اگر تحت طاعت الهی باشد خدا نمی تواند آن را انجام

دهد زیرا خدا، خدای بالاتر از خودش ندارد که او را اطاعت کند و اگر خارج از طاعت الهی باشد سغه و جهالت است و در خدا این اوصاف نیست، بنابراین خداوند مثل مقدر عبد را نمی تواند انجام دهد!

جواب: طاعت و عصیان دو امر اضافی اند نه دو امر ذاتی. عبد فعلی را که انجام می دهد اگر در محدوده دستور مولا باشد طاعت است و اگر خارج از دستور مولی باشد عصیان و سغه می شود ولی خود فعل ذاتا به طاعت و عصیان متصف نمی گردد و وقتی که ذاتی نباشد اشکالی نیست که خداوند هم بتواند مثل افعال عبد را انجام دهد و آن فعل نه متصف به طاعت گردد و نه متصف به عصیان؛ زیرا مولی بالای او وجود ندارد که به او بسنجیم بنابراین یک شیء ذاتا متصف به طاعت و عصیان نمی گردد و با سنجش نسبت به یک مولی، متصف به طاعت و عصیان می گردد. طاعت و عصیان صفت عارضند برای او نه صفت ذاتی او. نکات قال اقول:

صفتی که برای یک شیء بیان می شود و اوصافی که برای موصوفها می آید بر سه قسم است؛ یا ذاتی است و یا عرضی و یا اضافی. مثلا "نطق" برای انسان ذاتی است و "ماشی" صفت عرضی انسان است و گاهی صفت برای شیء اضافی است مثل صفت "مطیع" برای انسان، زیرا "مطیع" باید به یک مولی اضافه شود تا معنا پیدا کند. اما این اوصاف رتبه بندی و مراتب دارد؛ یعنی اگر وصفی ذاتی یک شیء بود این وصف در تمام مصادیق آن شیء یافت می شود مثل "الانسان ناطق" که نطق در تمام مصادیق انسان وجود دارد به این بیان که هر وقت موصوف بود این وصف هم وجود دارد و هر وقت این وصف صدق کرد، موصوف هم موجود است. این علامت صفت ذاتی است

اما در صفت عرضی صفت در ذات موصوف نیست بلکه عارض بر موصوف است و عرض خود نیز بر دو گونه است: یا عرض لازم است و یا عرض مفارق؛ اگر عرض لازم باشد صفت جزء ذاتش نیست بلکه لازمه ذات می باشد و این هم مثل صفت ذاتی است یعنی هر جا که ذات باشد عرض لازم هم هست ولی هر جا عرض لازم باشد لزوما ذات نیست مثل اینکه بگوییم "الاثنین زوج". زوجیت برای اثنین. یعنی هر جا اثنین باشد؛ زوجیت هم هست ولی هر جا زوجیت هست لزوما اثنین نیست. بلکه ممکن است عدد زوج دیگری مانند چهار یا شش باشد. اما اگر عرض، عرض مفارق باشد، یعنی صفت صفت ذاتی و عرض لازم نباشد بلکه صفت عرض مفارق باشد مثل "الانسان الماشی" که مشی برای انسان یک عرض است ولی عرض مفارق. این اوصاف (ذاتی، عرض لازم، عرض مفارق) اوصاف حقیقی یک شیء هستند اما بعضی از اوصاف، اوصاف اضافی یک شیء و موصوف هستند مثل "العبد المطیع. الانسان الكبير" این وصف "مطیع" یا "کبير" نه صفت ذات هستند و نه عرض لازم و نه عرض مفارق. بلکه صفت ذات اضافه هستند. از لحاظ مراتب ضعیف ترین صفت، صفات ذات تضافه هستند و لذا این اوصاف داخل در بحث های عقلی نمی شوند. و بهمین خاطر خیر و شر، طاعت و عصیان همین مرتبه پایین اوصاف هستند زیرا رابطه آنها با ذات رابطه بیگانه است. حتی عرض لازم را داخل در بحث های عقلی نمی کنیم زیرا عرض لازم از یک

طرف همیشه ثابت است یعنی هر جا ذات باشد عرض لازم است ولی هر جا عرض لازم باشد معلوم نیست ذات باشد. آن اوصافی که برای بحث های عقلی لازم است، صفات ذاتی یک شیء است. زیرا از هر دو طرف می توانیم نتیجه بگیریم.

شبهه جبائین ( پدر و پسر معتزلی؛ ابوهاشم و ابوعلی جبایی)

و ذهب الجبائیان إلى أنه تعالى لا يقدر على عين مقدر العبد و إلاً لزوم اجتماع الوجود و العدم على تقدير أن يرید الله إحداثه و العبد عدمه.

و عن شبهة الجبائین: أن العدم إنما يحصل إذا لم يوجد داع لقادر آخر إلى إيجاده

بیان شبهه: خداوند عین مقدر عبد را قدرت ندارد زیرا هر دو فاعل مختارند و ممکن است گاهی عبد اراده عدم کند و خدا ایجاد را اراده کند. در اینجا یک فعل است با دو اراده و اجتماع نقیضین پیش می آید.  
جواب؛

بله هر دو فاعل مختارند ولی فاعل های مختار در انجام یک فعل با هم فرق دارند و آن اراده ای که قوی تر است بر آن اراده ضعیف تر اثر می گذارد. و اراده قوی تر در بحث ما، اراده حق تعالی است. علاوه بر اینکه اینجا حقیقتاً اجتماع نقیضین نیز پیش می آید.

## المسألة الثانية في أنه تعالى عالم

### قال: والأحكام والتجرد و استناد كل شيء إليه دلائل العلم.

واجب الوجود عالم است.

دلایل سه گانه بر علم واجب الوجود:

دلیل اول: (دلیل متکلمین)

مقدمه اول: صغری

همه ممکنات متناسب به واجب الوجود هستند یا با واسطه یا بی واسطه. ای ممکنات دارای نظم و ترتیب و اتقان و احکام خاصی هستند. گردش شب و روز، گردش فصول سال، گردش ایام و ماه ها، زاد و ولد موجودات و..... و این صنع، صنع محکم است و این مساله از وجدانیات است که انسان آن را می یابد و نیاز به اثبات ندارد.

مقدمه دوم: کبرای کلی

کسی که صنع محکم دارد دلیل بر آنست که او علم دارد. زیرا فاقد شیء، معطی شیء نخواهد بود و این یک قضیه عقلی است و لذا نتیجه میگیریم که واجب الوجود عالم است. انه تعالی فعل الافعال المحکمه و کل من فعل الافعال المحکمه فهو عالم.

دلیل حکما بر علم پروردگار

دلیل اول:

مقدمه اول: موجودات بر دو قسم اند: مجرد و مادی

موجود مادی موجودی است که تمام قوای او به فعلیت نرسیده و در بستر کون و فساد و زمان و مکان می باشد.

موجود مجرد، موجودی است که استعداد به فعلیت نرسیده ندارد و در بستر زمان و مکان نیست.

مقدمه دوم: علم، حضور یک شیء نزد یک شیء دیگر است

مقدمه سوم: عالم ماده و طبیعت، عالم غیبت و عدم حضور است و عالم مجردات، عالم حضور است مثلاً بین من و شما در این مکان و دیگران که بیرون از این مکان هستند، فاصله زمانی و مکانی است. اشیا بتمامه نزد هم حاضر نیستند. فرض کنید در این زمان، ما اینجا نشسته ایم ولی در یک ساعت بعد، اشخاص دیگری، در جای ما در این مکان می نشینند. ولذا می گویند عالم ماده و طبیعت فعالم غیبت است. اما در عالم مجردات اینگونه نیست و بعد زمان و مکان مطرح نیست و همه چیز در همه زمانها نزد همدیگر حاضر می باشد

در بحث پروردگار آنچه بیشتر اهمیت دارد، اثبات علم پروردگار به غیر است. اگر چه اثبات علم پروردگار به خودش هم محل بحث است .

در این بحث باید دو مطلب را ثابت کنیم.

اثبات علم: ۱. به خودش (به ذات) ۲. به غیر خودش (موجودات)

مدعای اول : انّ الله عالم بذاته

اثبات : انّ الله مجرد و کل مجرد عالم بذاته.

انّ الله عالم بذاته

اثبات کبری : علم یعنی حضور شیء نزد شیء . اگر معنا و تعریف علم این باشد ، پس چیزی که مجرد

است خودش نزد خودش به نحو تمام و به اولویت اقوی وجود دارد.

وقتی می گوییم در مجردات ، وقتی مجردی نزد مجردی حاضر بود فعلم حاصل می شود، بنابراین نمیشود

یک شیء نزد خودش حاضر نباشد بلکه به طریق اولی یک شیء نزد خودش حاضر است . بنابراین خدا

عالم بذاته است.

مدعای دوم : انّ الله عالم بغيره

انّ الله مجرد و کل مجرد عالم بغيره، لانه عالم بذاته

صغری کبری

نتیجه : انّ الله عالم بغيره

هر معقولی از اموری که مرتبط به او هست جدا نمی گردد مثلا علت با معلول مرتبط است و نمی توانیم

علت را بدون معلول فرض کنیم. زیرا هر موجودی یا علت است برای دیگری و لذا از معلولش جدا نمی

گردد و یا معلول است برای دیگری و از علت خود جدا نمی شود. حال وقتی موجودی توانست خودش را

تصور کند ،مجبور است که متعلقاتش را نیز تصور کند ،زیرا متعلقات یک موجود ،جزء لاینفک آن موجود

است.

در بحث پروردگار و حق تعالی می گوییم وقتی حق تعالی خودش را تصور کرد و این تصور ذات ، یعنی

یعنی تصور علت تامه عالم. پس تصور کرده و میکند تمام معلولاتش را . مثل اینکه انسان وقتی خودش را

تصور می کند ، با تمام آثار وجودی خودش، خود را تصور می کند. چرا که آثار وجودی و کمالات و....

برای انسان جزء لاینفک ذات اوست و نمی شود خودش را تصور کند بدون آثار وجودیش.

بنابراین اگر مجردی ذاتش را تصور کرد ،در واقع تمام امور لاینفک از ذاتش را تصور کرده است .وقتی خدا

خودش را تعقل کرد، در واقع تعقل کرده عالم را ،زیرا عالم معلول ذات حق تعالی است و حق تعالی به تبع

ذات خودش ،معلول خودش را تعقل می کند.

نکات قال اقول:

ما در عالم طبیعت نفس داریم. نفس نه مجرد است و نه مادی، نفس ذاتا مجرد است ولی فعلا مادی است و چون یک پای ما مجرد است و و یک پای ما در ماده است، اشیایی را که می خواهیم علم پیدا کنیم از طریق عقل که جهت مادی دارد، علم پیدا می کنیم. مثلا چشم ما جهت مادی دارد و می بیند و عقل که جهت تجردی دارد، انتزاع و تعقل می کند. در عالم مجردات چون مجرد با مجرد در ارتباط است، صرف حضور علم است. تعقل در عالم مجردات یعنی تجرد به معنای قوه درآکه نیست. همیشه علت معلولات خود را درک می کند، عالم طبیعت هم که معلول حق تعالی است، و لذا خدا معلول خود را درک می کند.

درک خدا نسبت به عالم طبیعت چگونه است؟

بین حکماء و فلاسفه اختلاف است! ابن سینا می فرماید: حق تعالی عالم طبیعت را من وجه کل تعقل می کند. یک وقتی انسان، فردی را تصور می کند با توجه به جزئیات او مثل قد و وزن و قیافه و... این یک تصور جزئی و خارجی است ولی یک وقت، انسانی را تحت عنوان کلی تصور می کنیم؛ مثل اینکه مدرس و معلم است، این یک تصور من وجه است. زیرا که ما دو تصور و تعقل داریم گاهی بنفسه است و گاهی بوجهه. تعقل به نفسه یعنی درک یک جزئی من حیث هو جزئی. اما تعقل بوجهه یعنی درک یک جزئی من حیث هو کلی.

یک وقت می گوئیم "این صندلی" وقتی گفتیم "این" یعنی جزئی و با تمام مشخصه های فردی او که اینجاست و به این شکل و اندازه و ... ولی یک وقتی می گوئیم "صندلی". وقتی صندلی را تصور کردیم "این یک صندلی" هم هست. ولی نه با مشخصات خارجی. مثل اینکه وقتی می گوئیم انسان، در انسان "زید" هم هست ولی دیگر چشم و قیافه و رنگ و... او نیست

حال در بحث علم حق تعالی به طبیعت این بحث است که خداوند طبیعت را - که عالم جزئی و عالم غیب است - چگونه تصور می کند؟

مبانی مختلف است؛ یک مبنا این است که عالم طبیعت را عن وجه کلی تعقل می کند. و مشخصات و جزئیات هستند و وجود نیستند تا علم خداوند به آن تعلق بگیرد.

دلیل سوم برای اثبات علم پروردگار به خودش و غیرش:

در این دلیل، از راه علم به علت، علم پروردگار، اثبات می گردد.

بیان ذلک:

ابتدا مقدمه:

علم به علت به یکی از این سه نحو است:

الف) علم به ذات و ماهیت علت من حیث هی هی: یعنی از حیث اینکه یک ذاتی است با قطع نظر از جهات دیگر

مثال برای تقریب به ذهن، شما آرایشگر هستید و یک نفر را اصلاح می کنید و فقط شما علم دارید که ایشان یک انسانی است اما دیگر علم ندارید که ایشان چه کاره اند و شغل دقیق او چیست.

(ب) علم به علت من حیث أنه علت ما و مؤثر ما:

توضیح: در مثال بالا فرض کنید که شما می دانید این شخص - یک کاره ای هست و با دیگر انسانها فرق می کند اما دقیقا نمی دانید چه کاره است حال در اینجا هم (در این نوع علم به علت) علم وجود دارد که این یک علتی است.

(ج) علم به علت من جمیع الجهات (من حیث انه ذات، و من حیث انه علت و من حیث انه متأخر....)

توضیح: در مثال بالا شما می دانید که این شخص مدرس فقه هم هست و از جمیع جهات او را می شناسید. حال در ما نحن فیه هم به علت، در جمیع جهات و از تمام حیثیات، علم وجود دارد.

حکم قسمت (الف):

چنین علمی مستلزم علم به معلول نیست. چون فقط علم به ذات وجود دارد اما علم نداریم که علت هم هست.

حکم قسمت (ب):

چنین علمی، علم به معلول را به دنبال دارد اما به نحو ناقص. چون از جهات دیگر غافلیم

حکم قسمت (ج):

علم به علت، علم به معلول را به دنبال دارد به نحو تام

با حفظ این مقدمه می گوییم: خداوند متعال من جمیع الجهات علم به خودش دارد (این مقدمه را همه قبول دارند) و از طرفی خداوند متعال علت عالم است (این مقدمه را هم همه قبول دارند). وقتی خداوند متعال من جمیع الجهات به خودش علم دارد و اوست که علت عالم است پس نتیجه می گیریم که خداوند متعال به نحو تام و من جمیع الجهات به عالم، علم دارد (این نتیجه در حکم قسمت «ج» بیان شد). پس خداوند متعال به همه معلولات به نحو تام علم دارد.

### قال والاخیر عام

عنوان: این دلیل سوم عام است و علم خداوند به جمیع موجودات را (مجرد باشند یا مادی باشند یا جسمانی باشند یا...) ثابت می کند. برخلاف "دلیل اول" که فقط علم خداوند به طبیعت را ثابت می کند و برخلاف دلیل دوم که علم خداوند به مجردات را ثابت می کند. اما این دلیل، علم خداوند به همه موجودات را ثابت می کند. چون همه ما سوی الله ممکن هستند و وقتی ممکن شدند منتهی به واجب می شوند و وقتی منتهی به واجب شدند چون علم واجب به خودش من جمیع الجهات و تام هست و همه موجودات ممکن به او منتهی میشوند و اوست که علت همه ممکنات است پس علم به همه موجودات را به دنبال دارد.

### قال: و التغيرات اعتباری

اشکالات بر علم پروردگار به ذاتش و به غیرش: اشکال اول :  
 حقیقت علم یا اضافه است (اگر علم را از مقوله اضافه بدانیم) یا مستلزم اضافه است (اگر علم را از مقوله فعل و انفعال بدانیم)  
 حال اگر قایل شویم خداوند متعال به خودش علم دارد مستلزم این است که اضافه معنا پیدا نکند. (زیرا در اضافه، تغیر بین عالم و معلوم شرط است و اگر خداوند به خودش علم پیدا کند، بین عالم و معلوم مغایرتی نیست) و وقتی اضافه حاصل نشد علم هم که همان اضافه هست حاصل نمی شود.  
 جواب اشکال: ما قبول داریم که در اضافه نیاز به مغایرت هست اما مغایرت دو گونه است: الف) مغایرت ذاتی: «مثل اینکه دو شیء به تمام ذات مغایر هم باشند» ب) مغایرت اعتباری. و آن مغایرتی که در بحث علم نیاز هست مغایرت اعتباری است که در علم خداوند وجود دارد، یعنی از آن جهت که علم دارد عالم است و از آن جهت که معلوم است می شود معلوم. پس در بحث ما چون تغیر اعتباری هست اضافه معنای پدید می آید و در نتیجه علم حاصل می شود  
 تنظیر: ما نحن فیه مثل بحث ایجاب و قبول است. که کسی شما را وکیل می کند از خودتان چیزی بخرید.

### قال و لا یستدعی العلم صورا مغایره للمعلومات عنده لان نسبه الحصول

#### الیه اشد من نسبه صور المعقوله لنا

اشکال (سوم) : (این اشکال بر علم خداوند بر غیرش است) اگر ما قایل شویم که خداوند متعال علم به غیر خودش دارد لازم می آید: ۱- ذات حق تعالی متکثر باشد به تکثر معلومات. ۲- لازم می آید که خداوند هم فاعل باشد هم قابل ۳- لازم می آید که خداوند محل باشد برای آثار خودش  
 ۴- لازم می آید که خداوند نتواند چیزی را در خارج خلق کند مگر به واسطه و بدون واسطه نتواند چیزی خلق کند  
 و چون این چهار امر باطل هستند پس مقدم هم (علم داشتن خداوند به غیر) باطل است. پس خداوند به غیرش علم ندارد.

توضیح ذلک: ابتدا چند مقدمه: الف) علم در نزد بوعلی به معنای صورت حاصله از اشیاء نزد عقل است. ب) بوعلی قایل است علم دو گونه است: ۱) علم فعلی. (صورت یک شیء از نزد عاقل تراوش می کند و موجود خارجی بر طبق آن صورت، ایجاد می شود مثل معماری که اول نقشه ترسیم می کند بعد در خارج اجرا می کند. در این نوع علم، معلوم خارجی تابع علم است، یعنی اول علم می آید بعد معلوم) ۲- علم انفعالی: (صورت یک شیء در نزد عقل از موجود خارجی گرفته می شود مثل علوم بشر که اول یک شخص را می بیند و بعد به او علم پیدا می کند) و علم پروردگار به غیرش از نوع علم فعلی است. یعنی

اول صور موجودات را تعقل کرده و بعد از اینکه تعقل کرد، موجود را خلق می کند. با حفظ این مقدمات گوییم: اگر خداوند متعال بخواهد به غیرش علم داشته باشد، چون علم خدا به غیرش طبق مقدمات از طریق همین صور است و چون خدا میلیارد ها صورت نزد خودش دارد، پس لازم می آید که ذات او به تعداد این صور ها متکثر باشد

و چون این صور ها را خدا ایجاد کرده و در ذات او ایجاد شده لازم می آید که خداوند هم فاعل باشد و هم قابل و چون این صورتها حوادث پروردگارانند و توسط او حادث شده اند و در ذات او حادث شده اند، پس ذات او محل حوادث است و چون خداوند هر موجودی را که می خواهد خلق کند اول باید صورت آن را تعقل کند بعد آن را خلق کند (طبق مقدمه دوم). پس خداوند قدرت ندارد مستقیماً و بدون صورت، چیزی را خلق کند بلکه باید توسط صورت چیزی را خلق کند این چهار امر باطل هستند پس مقدم (علم پروردگار به غیرش) باطل است.

جواب اشکال:

شما گفتید حقیقت علم منحصر در "حصول صورة الشیء عند العقل" است (علم حصولی) و بر طبق آن این اشکال را وارد کردید، اما حقیقت علم منحصر در حصول صورت نیست. بلکه یک علم هم داریم که خود معلوم نزد عالم حاضر است (علم حضوری) و بر طبق این علم این محذورات لازم نمی آید و علم خداوند به معلومات هم از نوع علم حضوری است.

توضیح ذلک: مرحوم علامه دو شاهد می آورد برای اینکه حقیقت علم «حصول الصورة» نیست. بلکه حضور معلوم نزد عالم هم علم است.

شاهد اول: اگر حقیقت علم این باشد که شما اول صورت را تصور کنید و از طریق آن صورت، علم به موجود خارجی پیدا کنید، و بدون صورت نشود علم پیدا کرد ما در علم خودمان به موجودات، که علم به موجود خارجی پیدا می کنیم و طبق کلام شما هم این علم توسط صورت حاصل می شود، از شما سؤال می کنیم که این صورت؛ شیء ام لاشیء؟ یقیناً این صورت شیء است. اگر شیء است، آیا به او علم داریم یا نداریم؟ یقیناً علم داریم. حال اگر حقیقت علم، حصول صورت باشد پس باید خود این صورت، صورتی داشته باشد که آن نزد ما حاصل شود و ما به صورت اول علم پیدا کنیم صورت دوم هم نیاز به صورت دیگری دارد که او نزد ما حاصل شود و ما به صورت دوم علم پیدا کنیم.

"و هلم جرا و يتسلسل" و تسلسل هم محال است. پس برای علم پیدا کردن به صورت اول نیاز به حصول صورت دومی نیست، بلکه ما علم به آن صورت داریم بدون اینکه از او صورتی داشته باشیم. پس ما علمی داریم که نیاز به حصول صورت ندارد بلکه خود شیء نزد ما حاضر است. پس علم منحصر در حصول صورت نیست.

شاهد دوم: شما می گوئید برای اینکه ما علم پیدا کنیم توسط حصول صورت علم پیدا می شود. خود شما فرمودید که صورت های اشیاء وقتی می خواهد به ذهن بیاید به «مشارکت» می آید یعنی یک چیزی در این میان دست به دست هم می دهد تا این صورت ها به ذهن بیاید و آن چیزها گاهی حس است (حواس پنجگانه مثلا باید شیء را ببینیم تا به ذهن آید یا آن صدا را بشنویم تا به ذهن آید) و گاهی غیر حس است. حال این سؤال را می کنیم. این صورتهای اشیاء که در ذهن آمدند. ما به آن ها علم داریم یا نداریم؟ یقینا علم داریم و معلوم ما هستند. آیا این صور هم باید به مشارکت در ذهن بیایند؟ (برای اینکه به اشیاء خارجی علم پیدا کنیم، باید صورشان با مشارکت در ذهن آید از شما سؤال می کنیم آن صور که معلوم ما هستند باید با مشارکت معلوم ما باشند؟) جواب منفی است. زیرا اگر آن ها هم نیاز به مشارکت داشته باشند باید چیزهایی واسطه شوند تا آن ها به ذهن آیند در این صورت تسلسل در واسطه پیش می آید. پس ما علومی داریم که بدون واسطه نزد ما حاضرند. پس علم منحصر در حصول صورت نیست.

این دو شاهد ثابت می کند که علم منحصر در علم حصولی نیست (که بر مبنای آن، آن چهار محذور لازم آمد) بلکه علمی هم داریم که خود معلوم بدون واسطه نزد عالم حاضر است. و وقتی علم ما به معلوما تمان از نوع علم حضوری بود (طبق دو شاهد) علم خداوند به مخلوقات به طریق اولی از نوع علم حضوری است. زیرا رابطه ما با معقولاتمان رابطه انفعال (قابل و مقبول = ما قابل صور تیم و صور در ما مقبول می شوند) و رابطه خدای متعال با مخلوقات رابطه فعل است و رابطه فعل از رابطه انفعال قوی تر است. و وقتی علم خدای متعال هم حضوری شد آن چهار محذور که بر مبنای علم حصولی بود لازم نمی آید.

نکته: مرحوم علامه تا اینجا با توسعه در حقیقت علم و اثبات علم حضوری اشکال را جواب دادند ولی ترقی میکنند و می فرمایند ما قبلا در دلیل سوم اثبات کردیم که خداوند علت العلل است و چون به خودش علم دارد علم به علت، علم به معلول را به دنبال دارد و همان طور که اگر چیزی علت بود عالم هم هست. چیزی هم که معلول است معلوم هم هست و این دو، دو عنوان هستند که در خارج یک مصداق دارند. یعنی همان طور که علت و عالمیت دو عنوان هستند که یک مصداق دارند، معلولیت و معلومیت هم دو عنوانند که یک مصداق دارند

### قال وتغیر الاضافات ممکن

شبها علم پروردگار

بیان مسئله

علم پروردگار به جزئیات و حوادث زمانی نیز تعلق می گیرد

شبهه سوم: فرمودند حق تعالی به جزئیات زمانیه علم ندارد چیزهایی که شیئا فشیئا حادث می شود و چیزی که نبوده بود میشود.

ادله مخالفین علم

دلیل ایشان این است که ما اگر بگوییم که خدا به حوادث زمانیه علم دارد، حوادث زمانیه در حال تغییر است مانند درخت روزی دانه بوده است دانه جوانه زده، نهال می شود و نهال تبدیل به یک درخت تنومند شده است حال اگر قرار باشد خداوند به این حوادث زمانی علم داشته باشد، لازم می آید ذات پروردگار همراه علمش که جزئی متغیر است متغیر باشد و تغییر بالذات مساوق با امکان است در حالی که حق تعالی واجب الوجود است \*

پس اگر بنا باشد که بگوییم خداوند متعال ممکن الوجود است و به حوادث زمانی علم دارد، باید بگوییم حقتعالی در ذاتش تغییر و تحول راه دارد یا بگوییم تغییر و تحول در ذاتش راه ندارد پس به جزئیات زمانیه علم ندارد، و از انجایی که اثبات کردیم ذات واجب الوجود ذاتی است که وجود واجب دارد و تغییر و تحول در آن راه ندارد، پس باید بپذیریم حق تعالی عالم به ذاته و عالم به غیره من الموجودات است غیر از حوادث زمانیه جزئیه این دلیل و اشکال ایشان است \* جواب، ما باید در ۲ بستر جواب دهیم یک بستر طبق مبنای بوعلی و یک بستر دیگر نظر خواه

بوعلی می گوید: حقیقت علم حصول صورت الشیء عند المجرّد است به عبارت دیگر بوعلی حقیقت علم را فقط در علم حصولی می داند اما خواهی و علامه می گویند حصول عند المجرّد، حالا خواه حصول صورت شیء باشد یا حصول و حضور خود شیء باشد و حقیقت علم را حصولی و حضوری می دانند و قبلا گفته شد علم پروردگار به موجودات به علم حضوری است یعنی خود اشیاء در نزد پروردگار حضور دارند.

جواب اشکال بر طبق دو مبنا

طبق مبنای بوعلی که حقیقت علم را حصولی می داند و علم به اشیاء منوط به صور آنهاست، نمی توان به این اشکال پاسخ داد مگر از این طریق که مبنای بوعلی در علم باری اینست که خداوند و موجودات مجرد که تغییر در آنها راه ندارد علم به موجودات وجود دارد به نحو کلی، شما گاهی علم دارید به جزئی بما هو جزئی و گاه علم دارید به جزئی بما هو مصداق من الکی، مانند "ضرب زید عمرا" ترکیب این جمله اینست که ضرب فعل، زید فاعل و عمرا مفعول، زید را من حیث هو جزئی، فاعل می گویند و گاهی زید را به عنوان فاعل ضرب اراده می کنند یعنی ضرب فاعل مفعول را که یکی از مصادیق فاعلها زید شده است، بوعلی می گوید: خداوند متعال به جزئیات عالم است اما نه من حیث انه جزئی بلکه من حیث مصادیق من الکلّی و کلی امری لا یتغیّر ولا یتبدّل است بلکه مصادیق آن تغییر می کند.

مانند «استاد، درس دیروز را حاضر نبوده است و امروز شرکت کرده است و دیگر اساتید امروز درس

نداشتند، استاد به طور کلی می دانسته که امروز درس بوده و این امر کلی می تواند مصادیقی داشته باشد یک

دانش آموز یا ده نفر حضور داشته باشند ولی به طور جزئی بما هو جزئی نمی داند چه کسی بوده یا نبوده و چه دانش آموزی شرکت کرده یا شرکت نکرده است»

بوعلی که معتقد است علم فقط از طریق صورت است، علم حق تعالی به مادیات و جزئیات زمانیه تعلق می گیرد من حیث انه کلی

بر طبق مبنای خواهی جواب اشکال این است که اگر علم پروردگار به جزئی تعلق نمی گیرد به خاطر اینکه جزئی تغییر و تبدل است و تغییر در ذات الهی راه ندارد.

سوال

ایا علم خداوند به حیات و صفات زید و موت آن تعلق می گیرد؟

جواب داده می شود که علم اضافه بین عالم و معلوم است، "العلم هو الاضافه بین العالم والمعلوم" بنا بر این وقتی علم اضافه بین عالم و معلوم است، در آن جایی که معلوم تغییر می کند، در واقع اضافه تغییر می کند. در مثال بالا معلوم، حیات زید است بعد به موت زید تغییر می کند، خود شیء به تمام صفات در نزد مجرد حاضر است و فقط اضافه تغییر می کند و تغییر اضافه به دو گونه است یا به تبدل طرفین است یا به تبدل طرف واحد و در مانحن فیه تغییر در طرف واحد که معلوم است باعث تغییر در اضافه می شود

و تغییر اضافه، تغییر علم را به دنبال دارد و تغییری از ناحیه عالم نیست

أقول: هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانيه و تقرير الاعتراض أن العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم و إلا لا تنفت المطابقه لكن الجزئيات الزمانيه متغيره فلو كانت معلومه لله تعالى لزم تغير علمه تعالى و التغير في علم الله تعالى محال.

ترجمه: این جواب به اعتراض حکمائی است که قائل به نفی علم پروردگار به جزئیات زمانیه هستند و تقریر اعتراض این است که علم واجب است تغییر کند زمانی که معلوم تغییر می کند و اگر بگوئیم علم حق تعالی تغییر پیدا نمی کند، لازم می آید مطابقت بین علم و معلوم منتفی می شود لکن جزئیات زمانیه متغیر هستند پس اگر این جزئیات برای خداوند معلوم باشند، لازم می آید تغییر در علم خداوند و این محال است.

نکته

قبل از تقریر جواب ذکر یک مقدمه لازم است و آن اینکه صفات بر سه گونه اند :

۱- صفات حقیقی محضه: و آن عبارت است از صفتی که در فهم آن نیازی به تصور موجودی غیر از ذات الهی نداریم مانند حیات، گفته می شود "ان الله حی" برای تصور حیات و صدق این جمله نیاز نیست موجود دیگری در ذهن تصور کنیم و همین که ذات را تصور کنیم می توانیم حیات را به آن نسبت دهیم.

۲- صفات اضافه محضه: و آن عبارت است از صفتی که برای انتساب ذات مقدس به آن صفت فرض موجود دیگری غیر از ذات لازم است مانند رازقیت، وقتی گفته می شود "ان الله رازق" آیا می شود موجود دیگری

تصور نکرد؟

باید یک موجودی تصور شود و گفته شود خدا نسبت به این رازق است.

۳- صفات حقیقی ذات اضافه: و آن عبارت است از صفتی که می توان به تنهایی آنرا به ذات نسبت داد و همچنین می توان را با ملاحظه مخلوقات دیگر به خدا نسبت داد مانند علم و قدرت و این صفات خود دو قسم است:

قسم اول: صفتی که به تغیر مضاف الیه خود تغییر می کند مانند اراده که به تغیر مضاف الیه تغییر می کند، خداوند یک بار اراده می کند ایجاد زید را و یکبار اراده می کند عدم زید را و هر وقت مضاف تغییر می کند این اراده تغییر می کند چرا که اراده به امر جزئی تعلق می گیرد.

قسم دوم: صفتی که به تغیر مضاف الیه خود تغییر نمی کند مانند قدرت (یعنی صحه ان یفعل وان لا یفعل) پروردگار نسبت به ذات زید (ایجاد زید) و نسبت به اعدام زید فرق نمی کند و تغییر نمی کند چرا که قدرت، تعلق آن فرق میکند یعنی این ذات با ذات دیگر نسبت امکان داشته باشد.

جمع بندی

جواب از اشکال طبق مبنای خواجه

علم حضوری پروردگار به جزئیات تغییر می کند نه ذات علم و با تغییر معلوم تغییر می کند چرا که علم

یعنی اضافه بین عالم و معلوم است و زمانی که یک طرف تغییر کند طرف دیگر نیز تغییر می کند \*

و تقریر الجواب أن التغير هنا إنما هو في الإضافات لا في الذات و لا في الصفات الحقيقية كالقدرة التي تتغير نسبتها و إضافتها إلى المقدور عند عدمه و إن لم تتغير في نفسها و تغیر الإضافات جائز لأنها أمور

اعتبارية لا تحقق لها في الخارج

ترجمه: همانا تغییر در اینجا (علم حضوری به جزئیات) تغییر در اضافات است نه در ذات نه در صفات حقیقی مانند قدرت که نسبت و اضافه اش به مقدور و عدم مقدور عوض می شود و گاهی قدرت به ایجاد و گاهی به اعدام تعلق می گیرد، قدرت اگر از ایجاد به اعدام تعلق گرفت، نسبت قدرت به مقدور از ایجاد به اعدام تغییر پیدا می کند و خود قدرت فی نفسه تغییر نمی کند و فقط اضافه تغییر می کند \*

(چرا در بحث قدرت این اشکال گرفته نمی شود که اگر خداوند قدرتش به ایجاد و یا اعدام تعلق گرفته باشد، نباید تغییر کند در حالی که تغییر در قدرت الهی را می پذیرید، و همین طور است علم، علم نیز تغییر نمی کند و فقط تعلق و اضافات علم تغییر می کند)

و تغییر اضافات جایز است به خاطر اینکه امور اعتباری در خارج هیچ تحقیقی ندارد بلکه انتزاع ذهن است و آنچه در خارج وجود دارد مضاف و مضاف الیه است و خود اضافه در خارج وجود مستقلی ندارد.

**قال: و يمكن اجتماع الوجوب و الإمكان باعتبارين.**

بیان مسئله

آیا علم خداوند به متجددات تعلق می گیرد؟

مقدمه

شبهه چهارم: حق تعالی به متجددات علم ندارد.

مراد از متجددات چیزهایی است که در آینده ایجاد می شود و کنایه از افعال انسانی است (در واقع این اشکال یکی از شبهات باب جبر و اختیار است) خداوند به چیزهایی که بعدا حادث می شود علم ندارد چرا اگر علم داشته باشد قبل از حادث شدن افعال، لازمه اش وجوب فعل از آن شخص است و این جبر است، و اگر حادث نشود علم خداوند جهل میشود. پس اگر خداوند به افعال بندگان در آینده علم داشته باشد دو محذور پیش می آید (جبر و جهل خداوند) و هر دو باطل است پس خداوند علم به متجددات ندارد.

ادله مخالفین

تبیین اشکال :

اگر خداوند به متجددات علم داشته باشد یا علمش مطابق واقع رخ دهد و آن چیزی که از انسان صادر میشود همیشه مطابق واقع با علم پروردگار باشد جبر می شود و اگر مطابق با واقع نباشد جهل می شود. پس باید گفت خداوند به خودش علم دارد ولی به متجددات علم ندارد و بخشی از علم پروردگار را باید منکر بشویم \*

أقول: هذا جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتجددات قبل وجودها و تقرير كلامهم أن العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجده لزم وجوبه و إلا لجاز أن لا يوجد فينقلب ....

ترجمه: این جواب از کسانی است که دلیل بر نفی علم خداوند در متجددات قبل از وجود آن می آورند و تقریر کلامشان این است که اگر علم پروردگار به متجدد قبل از حادث شدنش تعلق بگیرد، لازمه اش وجوب آن فعل متجدد است و این جبر است و اگر حدوثش لازم نباشد جائز است بوجود نیاید پس علم پروردگار به جهل تبدیل می شود و این محال است.

رد مخالفین

جواب از اشکال:

اینکه گفته می شود که اگر خدا به چیزی علم دارد باید معلوم خدا واجب الصدور باشد، اگر واجب الصدور نباشد لازم می آید جبر یا جهل، جواب داده می شود اینکه علم خداوند وجوب درست می کند مراد از وجوب چیست؟ اگر مراد شما از وجوب، وجوب صدور فعل است جواب این است که علم علت تامه نیست، رابطه بین علم و فعل به نحو علیت نیست زیرا خداوند به خودش و معلومات نیز علم دارد و اگر رابطه ی بین علم و معلوم نزد خداوند علیت باشد لازم می آید که خداوند به خودش علم دارد یعنی خداوند

از خودش صادر شده است در حالی که خداوند وجود بی علت است. به عبارت دیگر خداوند وجودی واجب است یعنی وجود برای آن وجوب دارد و دیگر صدور معنا ندارد. جواب دیگر (نقضی) اینکه خداوند علم به معدومات دارد مانند شریک الباری، آیا این علم به معنای شریک الباری است در نتیجه علم علت تامه برادی ایجاد نیست.

اگر مراد شما از وجوب، وجوب مطابقت است (یعنی مطابقت علم خداوند با معلوم) هذا صحیح و خداوند علم به متجددات که با اختیار انسان صادر می شود، دارد و این علم دیگر جهل نیست، و وجوب مطابقت وجوب لاحق است نه وجوب سابق و وجوب لاحق وجوبی است که ضرورت وجود شیء را بعد از وجود ثبوتش اثبات می کرد. (ضرورت به شرط محمول) و این وجوب از ناحیه علت نیست بلکه از جانب محمول است.

ما اعتقاد داریم پروردگار علم به متجددات دارد و متجددات دو گونه است: تکوینی و افعال انسانی متجددات تکوینی در ید قدرت خداست و افعال انسانی، خداوند علم به آن ها دارد که با اختیار انسان صادر می شود و این وجوب وجوب لاحق است نه سابق

مانند: الانسان ماشيا بالضرورة مادام ماشيا و در علم پروردگار این چنین می شود العلم یطابق المعلوم (مشی انسان) مادام المعلوم معلوما خارجیا، پروردگار از سابق علم به معلوم داشته وزمانی که در خارج ایجاد شد، آن علم معلوم را مطابقت می کند.

و الجواب إن أردتم بوجوب ما علمه تعالى أنه واجب الصدور عن العلم فهو باطل لأنه تعالى يعلم ذاته و يعلم المعدومات و إن أردتم وجوب المطابقة لعلمه فهو صحیح لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق فلا ینافی الإمكان الذاتی و إلى هذا أشار بقوله و یمكن اجتماع الوجوب و الإمكان باعتبارین.

ترجمه: اگر اراده می کنید به وجوب آنچه را که خدا می داند، اگر واجب الصدور باشد باطل است، زیرا خداوند علم به ذاتش و معلومات دارد در حالیکه خداوند نه ذاتش و نه معدومات از او صادر شده است و اگر اراده می کنید مطابقت علم پروردگار را صحیح است لکن این وجوب لاحق است نه سابق. (علم باعث صدور نمی شود بلکه از مقدمات ایجاد است یعنی علم پروردگار اولاً به چیزی تعلق می گیرد و سپس با اراده الهی ایجاد می شود).

پس علم پروردگار با امکان ذاتی افعال انسانی در تعارض نیست یعنی آن فعل واجب الصدور نیست به خاطر علم پروردگار چرا علم علت تامه نیست و وجوب این افعال، وجوب لاحق است.

جمع بندی

پس اجتماع ممکن و وجوب به دو اعتبار ممکن است در فعل انسانی امکان ذاتی دارد و وجوب دارد بوجوب مطابقت (علم پروردگار به فعل این انسان مطابقت می کند) علم پروردگار علم فعلی است نه انفعالی لکن این

علم با فعل انسانی مطابقت می کند اینک به محض علم ایجاد شود بلکه با اراده الهی به موقع این علم ووجوب مطابقت ولاحق می شود.

## المسألة الرابعة في أنه تعالى مرید

**قال: و تخصيص بعض الممكنات بالإيجاد في وقت يدل على إرادته تعالى.**

بیان مسئله

همینکه خداوند بعضی از ممکنات را در وقت خاصی ایجاد می کند دلالت بر اراده او دارد مانند باریدن برف در زمستان و میوه رسیده در تابستان.

دلیل اراده

طریق اثبات اراده:

ممکنات در آنات سال نسبت آن به تمام سال یکسان است و قدرت پروردگار نسبت به این ممکنات در تمام سال نیز یکسان است و علم پروردگار نیز نسبت به ممکنات ، یکسان است، علم و قدرت مشخص نمی کند وقت خاصی را (تابستان یا زمستان را) پس باید یک صفتی باشد تا این صفت (علم و قدرت) را تخصیص بزند چرا که اگر چنین نباشد لازم می آید تمام ممکنات در تمام اوقات توسط قدرت و علم الهی صادر گردد، در نتیجه آن صفت همان اراده است که غیر از علم و قدرت است.

تعریف واژه

حقیقت اراده چیست؟

در اینجا اقوالی است:

اراده علم است ولی نه هر علمی بلکه علم به مصلحت در فعل که همین علم به مصلحت منجر به ایجاد می شود.

اراده یک صفت سلبی است و خداوند هیچ گاه مقهور نمی شود.

اراده یعنی علم به افراد و امریت به افعال غیر.

اراده صفتی است غیر از علم.

مرحوم خواجه نظر اول را پذیرفتند

أقول: اتفق المسلمون على أنه تعالى مرید لكنهم اختلفوا في معناه فأبو الحسين جعله نفس الداعي على معنى أن علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد هو المخصص والإرادة و قال النجار إنه سلبی و هو كونه تعالى غير مغلوب و لا مستكره و عن الكعبی أنه راجع إلى أنه عالم بأفعال نفسه و أمر بأفعال غيره و ذهب الأشعريه و الجبائیان إلى أنه صفة زائدة على العلم.

ترجمه: مسلمانان اتفاق نظر دارند که خداوند متعال دارای اراده است (مرید) لکن در معنای آن اختلاف نمودند، ابوالحسین قرارداده اراده را نفس داعی یعنی علم پروردگار به آنچه‌ی که در فعل است از مصلحت که می‌خواند حق تعالی را به ایجاد فعل و این مخصص، اراده است.

و نجاریه گفته که اراده معنای سلبی است یعنی خداوند نه مغلوب و نه مکره می‌شود و کعبی گفته که اراده برگشت می‌کند به اینکه خداوند علم به افعال خود دارد و آمر به افعال غیر خودش است و جبائیان از معتزله و اشاعره معتقدند که اراده صفت زائد بر علم است.

و الدلیل علی ثبوت الصفه مطلقاً أن الله تعالی أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوی نسبتها إلی القدره فلا بد من مخصص غیر القدره التي شأنها الإيجاد مع تساوی نسبتها إلی الجمیع، و غیر العلم التابع للمعلوم و ذلك المخصص هو الإراده. و أيضاً بعض الممكنات یخصص بالإيجاد فی وقت دون ما قبله و بعده مع التساوی فلا بد من مرجح غیر القدره و العلم.

ترجمه: و دلیل بر ثبوت صفت اراده (به هر به معنایی که باشد) اینست که خداوند بعضی از موجودات را ایجاد می‌کند و بعضی دیگر را ایجاد نمی‌کند با اینکه قدرت الهی نسبت به ایجاد و عدم ایجاد مساوی است پس ناچار از مخصصی غیر از قدرت که شأن آن ایجاد است - با اینکه نسبت آن نسبت به تمام موجودات به نحو مساوی است - و غیر علمی که تابع معلوم است و آن صفت و مخصص اراده است و دلیل دیگر اینکه بعضی از ممکنات در وقت خاصی نه قبل و نه بعد از آن زمان ایجاد می‌شود با اینکه نسبت به تمام اوقات مساوی است پس ناچار به مرجحی غیر از علم و قدرت است (و آن اراده است).

آیا اراده خداوند حادث یا قدیم است؟

خواجه می‌گوید: اراده قدیم نیست چرا که اگر قدیم باشد تعدد قدماء پیش می‌آید و از طرفی ثابت کردیم که واجب الوجود قدیم است، اگر اراده را حادث بدانیم تسلسل پیش می‌آید چرا که می‌گوییم اراده ای نبوده است سپس حادث شده است و این اراده نیاز به اراده دیگری دارد و این اراده جدید برای حدوثش نیاز به اراده دیگری دارد و اراده دیگر به اراده دیگری و این تسلسل است.

پس اراده نه قدیم است و نه حادث بلکه نفس، داعی و جزء ذات است و ذات قدیم است.

### قال: و لیست زائده علی الداعی و إلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء.

بیان مسئله

خواجه می‌فرماید: اراده زائد بر نفس داعی و جزء نیست و اگر زائد باشد، تسلسل یا تعدد قدماء پیش می‌آید. أقول: اختلف الناس هنا فذهب الأشعریه إلی إثبات أمر زائد علی ذاته قدیم هو الإراده و المعتزله اختلفوا فقال أبو الحسین إنها نفس الداعی و هو الذی اختاره المصنف و قال أبو علی و أبو هاشم إن إرادته حادثه لا فی محل و قالت الکرامیه إن إرادته حادثه فی ذاته و الدلیل علی ما اختاره المصنف أن إرادته لو كانت قدیمه

لزم تعدد القدماء و التالی باطل فالمقدم مثله و لو كانت حادثه إما فی ذاته أو لا فی محل لزم التسلسل لأن حدوث الإراده فی وقت دون آخر يستلزم ثبوت إرادۀ مخصصه و الکلام فیها کالکلام هنا.

ترجمه: متکلمین عامه در حدوث و قدیم بودن اراده اختلاف نمودند، اشاعره ثابت کردند که اراده امر زائد بر ذات است که قدیم است و آن اراده است.

معتزله اختلاف نمودند، ابوالحسین گفته: اراده همان نفس داعی است و این مختار مصنف است.

ابو علی و ابوهاشم گفتند: اراده خدا حادث است ولی محل ندارد.

کرامیه گفتند: اراده حادث است ولی محل آن ذات خداست.

دلیل قولی که مصنف اختیار کرده است اینست که اگر اراده قدیم باشد، تعدد قدماء پیش می آید، تالی (تعدد قدماء) باطل است پس مقدم (قدیم بودن اراده) مانند تالی باطل است، و اگر حادث باشد و محل حدوث ذات باشد یا بدون محل، تسلسل لازم می آید، چرا که حادث شدن اراده در وقتی نه در وقت دیگر، مستلزم ثبوت اراده مخصص برای آن اراده است و آن اراده نیز نیاز به اراده دیگری دارد و کلام در اینجا همان کلام در آنجاست و این تسلسل است.

## المسأله الثامنه: فی انه تعالی واحد

### و الشریک ..

خداوند شریک ندارد

**مقدمه:** خداوند واحد است یعنی شریک ندارد. خواهی برای اثبات این قضیه هم دلیل عقلی ذکر می کند و هم نقلی.

ابتدا می فرماید همان وجوب وجود دلالت دارد بر اینکه خداوند واحد است و شریک ندارد به این بیان: اگر فرض کنیم وجوب وجود دلالت بر وحدت نکند. پس واجب یا واجبات دیگری باید باشد که اینها یک ما به الاشتراک و یک ما به الامتیاز می خواهند چون اگر ما به الامتیازی در این میان نباشد و همه اش ما به الاشتراک باشد که دیگر این موجودات چند تا نیستند بلکه همه اش یک چیز است بعبارتی اگر دو شیء آ و ب هیچ تفاوتی نداشته باشند به یک شیء بر می گردند و این همان مطلوب ماست. اما اگر افتراقی در کار باشد پس در این فرض هر واجبی از دو حیث تشکیل شده یکی حیث اشتراک و دیگری حیث افتراق پس این واجب مرکب از دو حیث است و هر چیز مرکبی نیاز به اجزایش دارد و هر زمان احتیاج به میان آمد دیگر واجبی وجود ندارد بلکه ممکن است که احتیاج در او معنی می دهد نه واجب، پس فرض باطل است.

کلا در می یابیم که استدلالات خواهی همه باز می گردد به تصور واجب الوجود یعنی تصور درست واجب الوجود همه صفات را برای خدا ثابت می کند.

نکته: در دوئیت یک ذات افتراق حتمی و لازم است تا دوئیت درک شود لکن در دوئیت صفات افتراق لازم نیست

## المسأله التاسعه: فی انه تعالی مخالف لغيره من الماهیات

### و المثل ..

سوال شده که آیا ذات حق تعالی با موجودات دیگر شباهت دارد یا خیر؟ نظر حق آن است که ذات حق تعالی متفاوت با مخلوقات است چون اصلا ذات حقتعالی واجب است و علت نمی خواهد و باقی است و و بقیه ممکن اند معلول و فانی پس وجوب وجود دلالت کرد بر اینکه خداوند مثل دیگران نیست چون بقیه ممکن الوجود اند و خدا واجب الوجود است و ممکن قسیم واجب است و همین قسیم بودن دلالت بر غیر بودن است و تقسیم نشانه دوئیت است.

اما معتزله (ابوهاشم) گفته اند ذات پروردگار با دیگر ذاتها تفاوت نمی کند فقط ذات خداوند به صفاتی متصف است که این صفات و حالات باعث تفاوت بین خدا و مخلوقات شده است. این احوال اربعه که حیثیت، قدرت، عالمیت و موجودیت هستند به نام صفات الوهیت نامیده شده اند که به نظر معتزله عامل تفاوت خالق و مخلوق اند.

نکته: حال صفتی است برای موجود که خود آن نه موجود است نه معدوم.  
رد معتزله:

قاعده فلسفی: "حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد" یعنی اگر برای یک مثل، چیزی ثابت شد برای بقیه امثال هم ثابت است و اگر از آن نفی شد در مابقی هم همینطور. پس اگر گفته شود ذات خدا با بقیه یکسان است لازم می آید همانطور که ذات ما ممکنات معدوم می شود ذات خداوند هم معدوم شود و این یعنی ذات واجب که واجب است ممکن باشد و این انقلاب ماهیت است و محال. همچنین وقتی ثابت کردیم ذات واجب، معدوم نمی شود پس اگر ممکنات هم در ذات مثل خدا باشد نباید معدوم شوند یعنی ممکن الوجود تبدیل به واجب می شود و این باز انقلاب ماهیت است و محال.  
پس نتیجه می گیریم:

خداوند نه تنها واحد است بلکه مثل هم ندارد چون اگر مثل می داشت باید در احکام با او مشترک می شد ولی ثابت شد که واجب منحصر به فرد است.

## المسألة العاشرة: فی انه تعالی غیر مرکب

### و التَّرکیب - بمعانیه

وجوب وجود اقتضای عدم ترکیب دارد.

استدلال: فرض کنیم وجوب وجود اقتضای عدم ترکیب نداشته باشد یعنی واجب الوجود مرکب باشد. اولاً میدانیم مرکب به اجزای خودش محتاج است حال آنکه واجب الوجود به چیزی محتاج نیست و اگر محتاج شد دیگر واجب نیست و این خلاف فرض است.  
ثانیا مرگب به مرگب نیاز دارد یعنی به کسی احتیاج دارد که این اجزا را در کنار هم چیده باشد و به عبارتی به یک علت فوقانی و یک علت تحتانی نیاز دارد. پس واجب باید علتی داشته باشد و ثابت شد که واجب علت ندارد پس باید ممکن باشد و این خلاف فرض است.

نکته: منظور از علت فوقانی همان علتی است که اجزا مرکب را در کنار هم قرار می دهد و منظور از علت تحتانی همان علل قوام شی است یعنی اجزا مرکب به عبارتی وجود مرکب موخر از اجزایی است که آن را تشکیل می دهد و هر جزیی از مرکب که کنار دیگری می آید بخشی از علت است برای تشکیل مرکب.

نکته: نفی ترکیب که گفته شد همه نوع ترکیب را در بر می گیرد چه ترکیب حسی و چه ترکیب عقلی مثل جنس و فصل و چه ترکیب خارجی مثل ماده و صورت و ... چون هر مرکبی که در نظر گرفته شود به اجزایش نیاز دارد.

نکته: مرکب آن چیزی است که وقتی اجزا آن در کنار هم جمع می شوند و مرکب را تشکیل می دهند از آن ترکیب آثاری صادر می شود که از تک تک آن اجزا صادر نمی شود. به عبارتی اگر چنین نباشد اصلاً ترکیبی صورت نگرفته است.

## المسالة الحادی عشر: فی انه تعالی لا ضد له

### قال: و الضدّ

مقدمه:

ضد دو اصطلاح دارد. یکی کلامی و دیگری لغوی. خود کلامی نیز دو اصطلاح دارد (مشهوری و تحقیقی). ضد مشهوری بیانش این است که مقابل با سلب و ایجاب و ملکه و عدم و متضایفین است. ما در بحث تقابل ۴ عنوان داریم که یکی ضد بوده که خودش ۲ اصطلاح دارد. از باب (تعرف الاشیا باضدادها) باید بقیه را هم معنا کنیم.

دو امری که با هم تقابل دارند یا در سلب و ایجاب مطلق هستند بنحو وجود و عدم که به آن سلب و ایجاب گویند نظیر وجود زید و عدم آن. اما اگر سلب و ایجاب مطلق نباشد بلکه نسبت به یک محلی باشد که شائیت پذیرفتن ایجاب را داشته باشد نظیر بینایی نسبت به انسان که آن را ملکه و عدمش را عدم ملکه گویند. گاهی تقابل بین دو امر وجودی است که یکی بدون دیگری تصور نمیشود نظیر مفهوم پدری و پسری. به این متضایفین میگویند. اما تضاد دو امر وجودی است که در یک محل واحد جمع نمیشوند نظیر سرما و گرما یا سیاهی و سفیدی. ضد مشهوری همین است که تعریف کردیم

ضد حقیقی: دو امر وجودی که در نهایت تنافی هستند و در محل واحد جمع نشوند نظیر سیاهی و سفیدی. سفیدی و قرمزی ضد مشهوری هستند ولی ضد حقیقی نمیباشند. پس هر آنچه ضد حقیقی باشد ضد مشهوری نیز هست ولی برعکس نه. پس بینشان عموم و خصوص مطلق میباشد.

ضد لغوی: به هر مقابلی میگویند که مقابل دیگرش را در تاثیر گذاری نفی میکند. همینجا فرق دو ضد لغوی و اصطلاحی روشن شد زیرا ضد لغوی در ذوات نیز پیاده میشود نظیر آب و آتش برخلاف ضد اصطلاحی که وصفی است

دلیل:

ضد کلامی نداشتن: حالا خدا ضد کلامی ندارد زیرا ضد داشتن بمعنای آن میشود که خدا بر محل واحدی میتواند حلول کند ولی ضد ندارد که او را از آن محل بیرون کند و لازمه این سخن آن بوده که خدا در موضوع یا محل حلول کند و حلول عین نیاز است و با واجبالوجود بودن و بی نیازی نمیسازد. حالا چه ضد مشهوری باشد و چه ضد حقیقی

ضد لغوی نداشتن: بعد اثبات واجب الوجود بودن و واحد بودن خداوند و اینکه هر چه موجود است مخلوق و معلول او میباشد پس خداوند خالق و علت بر مخلوق و معلول خویش سیطره دارد و همینطور قبلاً گفتیم خدا مثل ندارد و اگر موجودی با آمدنش بخواهد خدا را نفی کند باید مثل او باشد. حال که مثلی ندارد پس ممانعی هم در تاثیر ندارد. پس ممانع یا مثل است و یا مخلوق، مثل که ندارد و مخلوق هم که زیر دست هست. وجوب وجود اقتضای شرکت ندارد و غیر برای او تصور نمیشود. حالا ربط و فرق بحث مثل نداشتن به ضد داشتن آن بوده که در مثل کار به ذات داریم ولو تاثیری هم نداشته باشد ولی در ضد بحث به فعل و تاثیر و توحید افعالی برمیگردد برعکس مثل که به بحث توحید ذاتی رجوع میکند

پس خداوند نه ضد کلامی دارد و نه ضد لغوی

## المسألة الثانية عشره: فی انه تعالی لیس بمتحیز

### قال: و التحیز

خداوند متحیز و مکان دار نیز نمیباشد

چیزی که فضا را اشغال میکند باید بعد داشته باشد. اقل بعدی که فضا اشغال میکند سه بعد است. یک بعد و دو بعد در ذهن بوده و در خارج چیزی بنام سطح نداریم بلکه هر چی داریم ذو حجم و سه بعدی است.

دلیل اول:

خدا جا اشغال نمیکند زیرا جسم نیست تا جا اشغال کند.

دلیل دوم:

دلیل دوم آنکه بر فرض اشغال مکان به آن مکان محتاج میباشد درحالی که خداوند محتاج نمیباشد. پس از عدم تحیز خداوند به دو جواب پاسخ دادیم. البته تحیز با جسم بودن فرق میکند به این بیان که هر متحیزی جسم بوده ولی هر جسمی متحیز نیست نظیر افلاک که جایی را اشغال نمیکند و مثل جسم شفاف

البته در این مساله اشاعره ای که مجسمه هستن مخالفت کرده اند. اگر خدا متحیز بود از اکوان حادثه (عوارض جسم) نظیر حرکت سکون، اتصال و انفصال و ... جداشدنی نبود و هر چه از حادث جدا نشود او هم حادث میشود و هر حادثی هم بالطبع ممکن میباشد. پس او دیگر واجب الوجود نمیشود. حال که اثبات کردیم تحیز نداریم جسمانی بودن هم نفی میشود زیرا این جسم است که مکان میخواهد.

## المسألة الثالثة عشره: فی انه تعالی لیس بحال فی غیره

### قال: والحلول...

دلیل بر عدم حلول الهی:

حلول را از خداوند نفی میکنیم زیرا حلول یعنی عارض شدن بر شی دیگر. موجودی بر موجود دیگر قائم باشد حال به نحو عرض بر او قائم باشد یا درونش به نحو ظرف و مظهر و... در هر صورت نیاز به غیر است و خدا نیاز به غیر ندارد چون واجب الوجود است. پس آنچه نصاری و بعض صوفیه گفته اند که خدا حلول بر حضرت مسیح کرده یا حلول بر بعض ابدان عارفین میکند معنا و حرف صحیحی نیست. این حکمی است که اکثر عقلا آن را قبول دارند. مذاهب صوفی و نصاری سخیف است زیرا حلول یعنی قیام موجودی بر دیگری بر سبیل تبعیت میباشد یعنی خودش نتواند قائم به نفس باشد و این معنا در خداوند منتفی است.

## المسألة الرابعة عشره فی نفی الاتحاد عنه تعالی

### قال: والاتحاد.

یکی از صفات سلبی خداوند نفی اتحاد است. اتحاد یعنی اینکه دو شی با هم به گونه ای ترکیب شوند که شی سوم پدید آید. پس هر اتحادی ترکیب است اما هر ترکیبی اتحاد نیست.

دلیل بر عدم اتحاد:

خداوند با چیزی ممزوج نمیشود تا شی سوم پدید آید زیرا بر فرض امکان ان شی دیگریا ممکن الوجود است یا واجبالوجود. در فرض اول آن شی نه خداست نه ممکن. حال ایا این شی حادث است یا واجب؟ باید حادث باشد. در این فرض حکم متحد به، به حکم اجزا سرایت میکند. لازمه اش آن است خدا واجب الوجود نباشد زیرا حکم ممکن به آن سرایت میکند

دلیل دوم بر عدم اتحاد:

استدلال دیگر: حالا که خدا با آن متحد شد ایا بعد اتحاد، خدا و آن چیز دو چیز شد اند یا نه؟ اگر دو شد باشند که اتحادی صورت نگرفته زیرا اتحاد آن است که دو شی قبلی از بین رفته و شی سوم پدید آید. اگر بگویی هر دو یا یکی معدوم شده اند باز هم اتحاد معنا ندارد زیرا لازم میاید واجب الوجود از بین برود در حالی که واجب اقتضای دوام دارد.

## المسألة الخامسة عشرة في نفى الجهة عنه تعالى

### قال: و الجهة.

خدا جهت ندارد ولی عده از مجسمه برای خدا جهت معین کرده اند.

دلیل بر عدم جهت داشتن الهی:

دلیل جهت نداشتن خداوند آن است که اگر خدا جهت داشته باشد لازمه اش آن است که خداوند بتواند

مشارالیه قرار گیرد و مشار الیه که بشود یعنی تحیز داشته باشد و در آن صورت اکوان اربعه دارد و در

نهایت جسم دار و حادث خواهد شد. ترتیب اینها به صورت توالی است

اما مجسمه خدا را در عرش جهت دار میدانند. فاصله عرش هم با خدا اختلاف دارند. عده ای میگویند

بعدش نامتناهی است. دسته ای دیگر: در جهتی است نامتناهی که فاصله آن جهت با عرش هم نامتناهی است.

عده ای: خدا فاصله اش با ما نامتناهی است اما تا عرش متناهی است و ... اصحاب ابی عبدالله بن کرام

اختلاف کردند. عده ای که تابع محمد بن هیشم بودند گفتند: خدا در جهت فوق عرش است که نهایی برای

آن نیست و فاصله بین او و عرش نیز غیرمتناهی است.

## المسألة الحادية و العشرون فی باقی الصفات

مرحوم خواجه بعد اثبات واجب الوجود، همه صفات سلبيه را به وجوب وجود برگردانده و همه را از خداوند نفی کردند. بعد دسته ای از صفات ثبوتیه را هم با همان وجوب وجود اثبات کردند. در اینجا میخواهد دسته ای دیگر از صفات کمالی را میخواهند برای خدا اثبات کنند که وجوب وجود بر آنها دلالت میکند.

مساله دوم که در باب صفات بسیار مهم است آن است که ما در باب اثبات صفت برای خدا زیاد مشکل نداریم و آنکه مهم است فهم آن صفت است، یعنی ما از این به بعد ما در تصور موضوع باید همت کنیم نه در تهیه دلیل و در واقع باید در تنقیح کمال تلاش کنیم. بعضی از آنها در تعریفشان اشکال وجود دارد. مثلاً: یکی (جود) را به هرگونه بخششی تعریف میکند. دیگری آنرا به (بخشش بجا و به هنگام و فی موضعه) تعریف میکند. مثلاً طبق تعریف دوم شما اگر چاقو را به دست کسی دادی و او متاسفانه به کسی ظلم کرد این جود نیست ولی اگر به کسی دادی که خیر انجام داد (جود) میشود.

نکته: مرحوم حاجی سبزواری کتابی نوشته بنام (شرح الاسماء) و دعای جوشن کبیر با هزار و یک اسمش را همه را شرح کرده است. حالا اگر کسی در این کتاب بسیار زیبا دقت کند میبیند در تنقیح اصل صفات بیشتر بحث کرده است که فلاسفه چنین میگویند و متکلمین چطور و هر کدام چگونه این صفت را تعبیر و تعریف میکنند.

### وعلى ثبوت الجود...

ایشان جود را اینگونه تعریف میکنند که (بخششی که سزاوار است بدون عوض). پس یک معنای ترکیبی شده است. اول باید بخشش باشد. دوم اینکه بجا و به شخص لایق باشد و سوم اینکه از روی عوض نبوده باشد. حال اگر از روی عوض بوده باشد (ثواب) نام دارد نه (جود).

حالا آیا این معنا در خداوند راه دارد یا خیر؟ اگر امکان داشت برای خدا اثبات میشود. ما میگوییم: خدا افاده وجود برای ما ممکنات کرده است. ممکن نسبت به وجود و عدم لا اقتضاء بوده و خدا به او وجود را افاده کرده و این ممکن لایق وجود بوده و خدا از ممکنات عوضی را هم طلب نکرده است.

البته این بگونه ای نبوده که یک صفتی در خدا ایجاد شود. مثلاً در صفت (علم) که یک صفت حقیقی بوده، استادی که به شاگردان چیزی را تعلیم میکند این موجب میشود علم خودش هم بیشتر شود و رسوخش در علم زیادتر شود. اینجا دیگر به آن (جود) نمیگویند چون هر بار که تعلیم میکند این صفت رشد کرده و رسوخ بیشتر در نفس میکند. خدا در وجودش به ممکنات اینگونه نمیباشد. در واقع هیچ صفت

اضافی به خدا افزوده نشده چون ما صفات اضافی خداوند را به صفات حقیقی برگرداندیم. بنابراین خداوند (جواد) است.

قول اوائل:

گروهی به نام (اوائل) گفته اند: کسی که جواد است دیگر غرض ندارد. چون به محض ورود غرض دیگر جواد بودن معنا پیدا نمی‌کند. پس جواد، غرض و هدف ندارد.

در اینکه (اوائل) چه کسانی اند دو احتمال است: (۱) اینکه آنها حکمای قدیم و فلاسفه باشند. در این صورت معنای عبارت این میشود: (خدا وجود را به ممکنات بدون غرض اعطا کرده و خدا فاعل موجب است و در خلش اراده نداشته است) که نظر حکما را در قدیم قبلا اشاره کرده بودیم. آنوقت این بحث اشاره به اختلافی میشود که در بحث قدرت عرض کرده بودیم.

(۲) مراد از اوائل، متکلمین اشاعره باشد. حالا توضیحش ان میشود که:

در بحث غرض پروردگار متکلمین<sup>۳</sup> نظر دارند: مبنای اشاعره و معتزله و شیعه.

اشاعره گفته اند: خدا عالم را خلق کرده و هیچ غرض نداشته. معتزله میگویند حتما غرض داشته و گرنه بدون غرض عبث میشود و خداوند فاعل مختار فعل بدون غرض انجام نمیدهد و ابائی ندارند از اینکه بگویند که خدا در این صورت محتاج غرضش هم میباشد. شیعه میگوید: افعال خدا غرض دار است اما غرضش عائد به موجودات است نه خودش، یعنی خدا خلق نکرده تا خودش کامل شود بلکه خلق کرده تا دیگران رشد کنند. این<sup>۳</sup> مبنا وجود دارد.

از اینکه علامه میفرماید: (سیاتی بیانیه فی باب العدل) فهمیده میشود مراد اشاعره هستند چون این اختلاف اینگونه که در بحث عدل مطرح میشود این غرض است نه قدرت.

### قال: والملك (بضم المیم)...

صفت بعدی ملک است. ملک یعنی پادشاهی. مفهوم پادشاهی به چند چیز قوام پیدا میکند: یکی اینکه در ذات و صفات بی نیاز باشد. دوم اینکه دیگران به او نیاز داشته باشند. سوم اینکه تصرف او به نحو مطلق باشد. حال آیا ملک برا خدا ثابت است؟

دلیل:

میخواهیم بگوییم وجوب وجود دلالت میکند، زیرا:

اولا: وجوب وجود، دلالت بر بی نیازی میکرد چون در صفات حقیقیه و صفت حقیقیه ذات اضافه بی نیاز از غیر بود و دوما: دلالت بر نیاز بقیه کرده چون هر چه غیر خدا ممکن است و به سبب خدا ایجاد شده است. و سوم: دلالت بر قهاریت و تصرف مایشاء نیز میکند، چون ذات مملوک او بود و در تحققش نیاز مند به او بوده است. پس خداوند (ملک) است، چون ملک مستلزم این<sup>۳</sup> صفت است که در خداوند موجود است.

### قال: والتمام و فوقه

صفت بعدی آن است که خداوند تمام و فوق تمام است.

موجودات عالم در اینکه کمال پیدا کنند به دو نحوند: عده ای کمالشان تدریجی الحصول بوده و عده ای دفعی الحصول اند. دسته اول موجوداتی اند که در بستر طبیعت و ماده هستند. اما بعضی از عوالم نظیر عوالم عقول و مجردات با تدریج چیزی برایشان حاصل نمیشود بلکه خلقتشان همراه با کمال است یعنی اگر خدا فرشته ای خلق میکند کمالات را هم با آن خلق میکند برخلاف انسان. به این دسته دوم موجودات (تمام) میگویند. به دسته اول (ناقص) میگویند.

دلیل تمامیت خداوند:

حال خداوند تبارک و تعالی (تمام) است یعنی وجودش و کمالاتش با همدیگر میباشد. خدا ذاتش عین کمالات بوده و کمالات متاخر از ذات نمیباشد. حالا میخواهیم یک پله بالاتر برویم و بگوییم: نه تنها تمام بوده بلکه فوق تمام است. این یعنی چه؟

معانی فوق:

برای فوق تمام دو معنا شده است:

- ۱) اینکه خداوند علاوه بر تمام بودن، آن کمالات را به دیگران او افزوده است. پس او معطی کمالات به دیگران است. به فرشتگان هم با تمام بودن، کمالات را اعطا کرده است.
  - ۲) اینکه خداوندی که کمالاتش با خلقتش همراه است از کسی نگرفته است و از وجوب وجودش سرچشمه گرفته است برخلاف ملایکه که وجود و کمالاتشان را از کس دیگری گرفته اند.
- مرحوم علامه معنای اول از فوق تمام را در عبارت ذکر کرده است.

### قال: والحقیه...

معانی حق:

- در باب حق سه معنا گفته شده که هر سه با خداوند سازگار است: ۱) اولی اینکه بمعنای هر شی مسلم الثبوت و ضروری باشد حق نام دارد، حال میخواهد دایمی باشد یا نباشد.
- ۲) دومین معنا اینکه حق به شی ای گویند که موجود وثابت و دائمی است.
- ۳) اطلاق سوم اینکه اگر قضایای خارجی مطابق گفتار انسان باشد حق نام دارد. اگر کسی کلامی بر زبان آورده باشد که مطابق با واقع باشد (صادق) نام دارد یعنی این قضیه صادق است، اما یک موقع واقع و خارج را با کلام میسنجیم و میگوییم (واقع مطابق با این گفتار است). به این میگوییم (کلام حق). در واقع در اینجا فرق بین راستی و درستی را بیان کردیم که در اولی کلام را با خارج و در دومی خارج با کلام سنجیده میشود.

به قضیه لفظیه (قول) میگویند و به قضیه ذهنیه (عقد) میگویند و به نسبت در قضیه (حال) میگویند. اگر حال قول و حال عقد به نسبت به مقول و معتقد (بافتح) مطابق بوده باشد همین (حق) میشود.

دلیل حق بودن الهی:

خداوند بمعنای اول حق است، یعنی وجودش ضروری است زیرا وجوب وجودش ضرورت را اثبات میکند. بمعنای دوم هم حق قابل اطلاق بر خداوند است زیرا حق تعالی دائمی است و بمعنای سوم نیز درست است، به این معنا که کلام پروردگار میتواند به عنوان محور و اصل برای سنجیدن کلامهای دیگر او قرار بگیرد. مثلاً خدا در قرآن فرموده مومنین را به بهشت و گنهکاران را به دوزخ میبریم که در اینجا فعل خداوند در خارج میتواند ملاک برای صدق این کلامش قرار بگیرد.

### قال: والخیریه...

خداوند خیر است یعنی چه؟ در مقصد اول کتاب مساله هفتم عبارتی دارند بنام (ان الوجود خیر و العدم شر) آنجا حرفی داشت که وجود خیر است و هر خیری وجود است و این قضیه از دو طرف صادق است و هر شری عدم است و هر عدمی شر است و این نیز از دو طرف صادق است.

دلیل:

حال میگوییم: چون خداوند وجود محض است و این وجود هم وجوبی است و برایش ضرورت دارد پس یکپارچه خیر است، ولی وجود ما انسانها همراه با عدم است (چه عدم در ذات و چه عدم استقبالی). پس حق تعالی خیر محض است. اگر کسی خیر را جور دیگر معنا کرد باید دید چه میگوید ولی طبق اصطلاح متکلمین به این معنایی که ذکر کردیم خداوند خیر مطلق است.

البته اینکه چرا به وجود خیر میگویند برای آن است که هر منشا خوبی از وجود سر میزند و وجود است که منشا آثار است و تمام کمالات بر وجود بار است و از عدم سر نمیزد و خداوند هم هیچ کمالی را فاقد نیست پس هیچگونه شر و عدم در او راه ندارد و تصور نمیشود، پس او خیر محض بوده است.

### قال: والحکمه...

خداوند حکیم است و حکمت دو معنا شده است: (۱) حکمت یعنی علم به اشیا همانگونه که هستند. (۲) اینکه عمل و فعل در غایت اتقان و احکام بوده باشد.

دلیل حکمت الهی:

چه حکمت به معنای اول باشد که حکمت علمی بوده و چه به معنای دوم باشد که حکمت عملی است هر دو در خداوند است؛ چون خداوند عالم است و علم او هم علی الاطلاق بوده و در حکمت عملی هم منشا مصلحت علم است و کسی مصلحتش به واقع نزدیکتر است که علمش بیشتر باشد و چون خداوند علمش بی قید است پس به این معنا هم از همه حکیمتر و در غایت حکمت میباشد.

**قال: والتجبر...**

خداوند جبار است. (جبر) گاهی به معنای جبران کردن و تکمیل کردن است. گاهی هم به معنای غلبه کردن است. ما انسانها در قوه و استعداد تام هستیم. خداوند در مرور زمان این استعدادها را رشد میدهد. بذری را در زمین میکاریم که این بذر استعداد بالقوه دارد و خداوند با تابش خورشید و باغبان و آبرسانی و ... رشد میدهد. پس (جبار) یعنی اینکه هر آنچه را که از استعداد د و بالقوه در اشیا بوده به طرف فعلیت و کمال سوق میدهد، زیرا خدا واجب الوجود بوده و این اقتضا دارد که هر چیزی به او نسبت داده شود. پس مثلا خدا ماده اولی را به صورت تکمیل میکند و...

جبار بمعنای دوم را که ذکر کردیم شهید مطهری فرموده و اینجا بیان نشده است. (جبار) یعنی قهر و غلبه که کسی بالا دست خدا نبوده و خدا بر همه سیطره دارد که این معنا بسیار واضح است.

**قال: والقهر...**

وجوب وجود اقتضای قهاریت دارد. (قهاریت) یعنی اینکه خداوند مجبور کرده و غلبه داده است عدم را به اینکه موجود و محصل شود، زیرا یک زمانی عدمستان و هیچ بوده است و خدا با اراده اش عدم را کنار زده و موجودات را ایجاد کرده است.

**قال: والقیومیه...**

قیومیت قوامش به دو قید است: یکی اینکه خودش به جایی بند نباشد و قائم بذاته باشد. دوم اینکه مقوم دیگری باشد.

خدا قائم فی ذاته بوده و در وجودش محتاج کسی نیست، چون وجوب وجود این را اقتضا میکند. همچنین مقوم غیر نیز هست و هر وجودی محتاج به اوست، همانگونه که این را هم وجوب وجود اقتضا داشته است.

**قال: و أما الید و الوجه و القدم و الرحمة و الکرمة و الرضا و التکوین فراجعاً****إلی ما تقدم.**

قبلا هم عرض کردیم تمام صفات کمالی و سلب صفات نقصانی را از وجوب وجود میتوان بدست آورد و دیگر نیازی به ذکر هر کدام جداگانه نیست.

دسته ای از صفات در قرآن آمده که به ظاهر نباید حمل کرد و باید محمل درست کرد. مثلا صفت (ید) برای خدا بمعنای قدرت است و این استعاره ای برای قدرت است. (وجه) بمعنای صورت نبوده بلکه بمعنای حضور و وجود است. (قدم) بمعنای قدیم و کهنه نیست بلکه بمعنای بقاء است. (رحمت، کرم، رضا) اینها از مصادیق اراده خداوند اند یعنی اراده رحمت میکند و...

اقوال اهل سنت:

بعضی اهل سنت هر کدام از اینها را اشتباه توجیه کرده اند که ما باید به صفات خدا رجوع بدهیم. مثلاً ابوالحسن اشعری گفته (ید، صفتی است وراء قدرت و وجه، صفتی مغایر با حضور و وجود است). عبدالله بن سعید گفته (قدم، صفتی مغایر با بقاء بوده و رحمت و کرم و ورضا، صفاتی غیر اراده اند). جماعتی از حنفیه هم میگویند (تکوین، صفتی مغایر با وحدت است).

قول حق آن است که این صفات به آنچه گفتیم برمیگردد چون تمام این صفات معنای عرفی و ظاهری مخصوص آن، دارای نقص و عیب بوده و ما عیب و نقص را بطور مزلق از خداوند سلب کردیم. پس باید صفات را متناسب با خداوند برگردانیم.

## الفصل الثالث فی افعاله تعالی

### المسألة الأولى فی إثبات الحسن و القبح العقليين

#### مسائل متفرع بر حسن و قبح عقلی

مسأله حسن و قبح عقلی آنقدر اهمیت دارد که بسیاری از مسائل علم کلام بر آن بنا شده است که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱ - اثبات لزوم معرفت خداوند عقلاً. ۲ - اثبات وجوب تنزیه حق تعالی از انجام فعل بیهوده. ۳ - اثبات لزوم تکلیف بندگان. ۴ - لزوم بعثت انبیاء. ۵ - اثبات لزوم حکمت بر بلایا و مشکلات. ۶ - عدالت حق تعالی و اینکه خداوند ظلم نمی‌کند.

تازه این چند مورد رئوس مطالب است که هر کدام آن خود به فروع دیگر تقسیم می‌شود مثلاً همین مورد اخیر که خداوند ظلم نمی‌کند و عادل است چون مبنای مسائل دیگر کلامی است مثل قبح عقاب بلا بیان - قبح تکلیف بمالا یطاق - قضا و قدر اختیار را از انسان سلب نمی‌کند - انسان مکلف مختار است نه مجبور.

تازه این بررسی این قاعده است در علم کلام منهای بررسی و ثمراتی که این قاعده در علوم دیگر مثل فقه و اصول و غیره دارد مثل اثبات ملازمه بین حکم عقل و شرع در اصول و مثل اثبات خیلی از فروع فقهی معاملات از طریق این قاعده.

دقت و نظر این قاعده بسیار مبهم است و چه بد راهی رفته کسی که از این قاعده با اهمال عبور کند مرحوم علامه در کتاب «نهج الحق و کشف الصدق»، ص ۷۲ می‌فرماید:

«اعلم ان هذا الاصل عظیم تبتنی علیه القواعد الاسلامیه بل الاحکام الدینیة مطلقاً وبدونه لا یتم شیء من الادیان ولا یمکن ان یعلم صدق نبی من الانبیاء علی الاطلاق علی ما نقرره فیما بعد ان شاء الله ولبئس ما اختاره الانسان لنفسه مذهباً خرج به عن جمیع الادیان ولم یمکنه ان یعبد الله تعالی بشرع من الشرایع السابقة والاحققة ولا یجزم علی نجاه نبی مرسل أو ملک مقرب او مطیع فی جمیع افعاله من اولیاء الله تعالی وخلصائه ولا علی عذاب احدٍ من الکافر والمشرکین وانواع الفساق والعاصین فلینظر العاقل المقلد هل یجوز ان یلقى الله تعالی بمثل هذه العقائد الفاسدة والأراء الباطلة المستندة الی اتباع الشهوة والانقیاد الی المطامع».

#### حسن و قبح عقلی

برای روشن شدن بحث باید چند مطلب پایه بیان شود.

معانی حسن و قبح

محل نزاع از بین معانی

حسن و قبح عقلی یعنی چه؟

حسن و قبح ذاتی یعنی چه؟

### معانی حسن و قبح

برای حسن و قبح سه معنا بیان کرده‌اند:

(الف) حسن و قبح به معنای لذت و الم یعنی هر آنچه که مطابق میل و طبع نفسانی انسان بود حَسَن است و هر چه آنچه که مورد تنفر طبع انسان و اذیت کننده بود قبیح است مثلاً بوی خوش حسن است و بوی کریه قبیح است. یا مثلاً نگاه به منظر سبز و خرم حسن است و شنیدن صدای دلخراش قبیح است غالباً ذوات اشیاء و خود اشیاء به این معنا از حسن و قبح متصف می‌شوند.

(ب) حسن و قبح به معنای کمال و نقص یعنی هر آنچه از صفات که انسان را رشد دهد و استعدادهای نهان او را شکوفا کند حَسَن و هر چه انسان را به انحطاط بکشانند و او را در مسیر کامل شدن متوقف کند قبیح است.

مثل علم و جهل که علم کمال انسان است پس حَسَن است و مثل قدرت که قدرت حَسَن و عجز قبیح است. غالباً صفات به این معنا از حسن و قبح متصف می‌شوند.

(ج) حسن و قبح به معنای مدح و ذم یعنی حَسَن آن فعلی است که فاعلش را ستایش و مدح می‌کنند و قبیح آن فعلی است که فاعلش را مذمت و نکوهش می‌کند مثل سرقت و امانت‌داری که شخص امین را ستایش می‌کنند پس امامت‌داری حَسَن ایت و سارق را نکوهش می‌نمایند پس سرقت قبیح است. غالباً افعال به این معنا از حسن و قبح متصف می‌شوند.

### محل نزاع

از سه معنای بیان شده معنای آخر محل بحث است و مورد اختلاف بین اشاعره و امامیه و معتزله است و دو معنای اول محل اختلاف نیست اشاعره قائل هستند که افعال فی نفسه متصف به حسن و قبح نمی‌شوند و عقل ما هیچ خوبی یا بدی از افعال درک نمی‌کند بلکه آنچه را شارع نهی کرده قبیح می‌شود و آنچه را امر کرده است حسن می‌شود اما معتزله و امامیه می‌گویند بعض افعال متصف به قبح و حسن می‌شود و قبل از آنکه شارع امر یا نهی کند عقل ما حسن یا قبیح خیلی از افعال را می‌داند.

ما برای اینکه این مطلب را تنقیح کنیم و اثبات نمائیم که آنچه را امامیه و معتزله می‌گویند حق است ناچار به طرح مباحثی هستیم.

### رابطه افعال با حسن و قبح به معنای سوم

همه افعال رابطه‌شان به حسن و قبح به یکی از این سه نحو است:

الف) بعضی افعال رابطه‌شان نسبت به حسن و قبح نه به نحو اقتضاء است و نه به نحو علیت تامه مثل راه رفتن، خوابیدن و ...

یعنی اگر ما راه رفتن را تصور کنیم ذهن ما و عقل ما با در نظر گرفتن این فعل به تنهایی هیچ پیش فرضی برای آن که ایا حسن است یا قبیح ندارد؟ بله اگر مقید شود مثل آنکه رفتن به طرف مسجد را حسن و رفتن به طرف محل معصیت را قبیح می‌داند این یک نوع از افعال که عقل نسبت به حسن و قبح آنها بی طرف است.

ب) بعضی از افعال رابطه‌شان نسبت به حسن و قبح به نحو اقتضا است نه علیت تامه یعنی وقتی ذهن و عقل آن فعل را تصور می‌کند قبل از حکم پیش فرضی برای آن دارد مثل احسان که عقل برای آن پیش فرض حُسن و ضرب که ذهن برای آن پیش فرض قُبْح دارد چون غالباً احسان حسن است و ضرب قبیح است مگر احساناز روی مکر و حيله یا ضرب برای ادب نمودن.

ج) بعضی از افعال رابطه‌شان با حسن و قبح به نحو علیت تامه است یعنی هر جا که این عنوان محقق شد حکم به حسن و قبح آن فعل می‌شود و این گونه نیست که فقط غالباً اینگونه باشد بلکه علت تامه است و آن دو عنوان عدل و ظلم است عدل حسن است و ظلم قبیح است یعنی هر آنچه عدل است در هر جا و هر زمان و نسبت به هر کس حسن است و ظلم نسبت به هر کس و هر جا و هر زمان قبیح است. و عدل را هم تعریف کرده‌اند به وضع الشیء فی موضعه یعنی قرار دادن هر چیز به جای خودش و ظلم را تعریف کرده‌اند به وضع الشیء فی غیر موضعه یعنی قرار دادن یک شیء در غیر جای خودش.

#### بررسی و نتیجه

از آنچه در بالا آمد فهمیده می‌شود که بعضی افعال که نه اقتضاء حسن و قبح دارند و نه علت حسن و قبح هستند هرگاه تحت عنوان عدل قرار گرفتند حسن و اگر تحت عنوان ظلم قرار گرفتند حسن هستند و هر فعلی که اقتضاء حسن و قبح دارد یعنی غالباً عنوان عدل و ظلم بر آن منطبق است لذا اگر در جایی فعلی اگر چه اقتضاء حسن را داشت اما عنوان ظلم بر آن منطبق شد آن فعل قبیح است مثل احسان که غالباً حسن و اقتضای حسن را دارد اگر به خاطر فریب دادن دیگری انجام شود قبیح می‌شود یا کذب اگر چه اقتضای قبح را دارد و اگر در جایی سبب نجات جان پیامبری شود عنوان عدل را به خود می‌گیرد و حسن می‌گردد. اما خود ظلم و عدل هیچ گاه و در هیچ مورد قبح و حسن‌شان با تغییر شرایط متغیر نخواهد شد چرا که این دو عنوان علت تامه حسن و قبح هستند و تخلف معلول از علت تامه محال است.

#### حسن و قبح ذاتی و رابطه آن با حسن و قبح عقلی

از مطالب قبل روشن شد که عقل در بین افعال متفاوت حکم می‌کند نسبت به بعضی افعال نه حکم به حسن می‌کند و نه قبح و نسبت به بعضی افعال اقتضای حسن و قبح را در آنها می‌یابد و نسبت به بعضی از عناوین حکم قطعی به حسن و قبح می‌کند.

سؤالی که اینجا مطرح است آن است که آیا عقل این برخوردار را از ناحیه خودش و به اعتبار محض خودش انجام می‌دهد؟ و آیا عقل می‌تواند آنچه را می‌یابد برعکس نمایش دهد؟ خود عقل و وجدان جواب می‌دهد که خیر؛ زیرا آنچه را حکم می‌کند اعتبار محض نیست بلکه عقل در این حکم کاشف است و آنچه را در آن فعل می‌یابد بر آن نسبت می‌دهد.

از اینجا می‌فهمیم که در این افعال چیزی هست که عقل نسبت به آن منفعلانه عمل می‌کند و نمی‌تواند خلاف آن چیزی که در آن افعال است چیزی را به آنها نسبت دهد ما به آنچه در افعال هست که سبب آن شده که عقل حکم به حسن آن فعل کند حسن ذاتی و آنچه را که در افعال است که سبب شده عقل حکم به قبح آن کند قبح ذاتی می‌گوییم و مراد ما از حسن و قبح ذاتی آن است که یک خصوصیت و امتیازی در خارج از محدوده ادراکات عقل در افعال است که زمینه ساز حسن و قبح عقلی است لذا به این مطلب علامه در نجه الحق تصریح فرموده است:

«قالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوه واعتبارات يقع عليها وقالت الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن شيء البته ولا بقبحه بل كل ما يقبح في الوجود من انواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والاحاد وسب الله تعالى وسب ملائكته وانبيائه واوليائه فانه حسن»<sup>۴</sup>

صفتی در افعال که باعث حسن و قبح می‌شود مصلحت نوع انسانی است هر آنچه که برای بقاء و نظام نوع انسانی لازم و ضروری است حسن و هر آنچه مضر به نظام انسانی و بقای انسانها است باعث قبح است و كلما ازداد مصلحة ازداد حسناً وبالعكس.

### قال: و هما عقليان للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غير شرع.

أقول: استدل المصنف - رحمه الله - على أن الحسن و القبح أمران عقليان بوجوه هذا أولها و تقريره أنا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء و قبح بعضها من غير نظر إلى شرع فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان و يمدح عليه، و بقبح الإساءة و الظلم و يذم عليه و هذا حكم ضروري لا يقبل الشك و ليس مستفادا من الشرع لحكم البراهمة و الملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع.

دلیل: اگر حسن و قبح عقلی نداشته باشیم لازم می‌آید که حسن قبیح شود و قبیح تبدیل به حسن شود. در طول تاریخ امت‌هایی بوده‌اند که دسترسی به شریعت نداشته‌اند این امت‌ها در میان خود دارای قوانینی بوده‌اند. کسانی که به آنها احسان می‌نمودند مدح می‌شدند و کسانی که به آنها بدی می‌نمودند ذم می‌شدند. با وجود عدم دسترسی به شریعت قوانین خود را بر پایه مدح و ذم بنا می‌نهادند. اگر حسن و قبح را نپذیریم لازم می‌آید خداوند تعالی به چیزی امر کند که در نزد انسان‌ها قبیح بوده یا از چیزی نهی کند که نزد امم عظیمه حسن باشد.

<sup>۴</sup> - نهج الحق و كشف الصدق، ص ۷۲.

والواقع لاینقلب اما هو . واقع عوض شدنی نیست از آن چیزی که هست . پس اگر چیزی نزد امم متعدد حسن بوده است قابل تغییر نیست. لازمه این انقلاب واقع است که در خداوند محال است. در اینجا دقت شود که حسن، حسنی است که از عقل سلیم گرفته می شود. منظور عادات و ... نیست.

### قال: وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع.

یکی از ادله اثبات حسن و قبح عقلی این است که ما حسن بعضی از افعال را مثل حسن احسان و قبح بعضی از افعال را مثل ظلم درک می کنیم و این درک ما متوقف بر بیان شارع نیست. به طوری که کسانی که شارع را قبول ندارند و شریعتی را برای خود انتخاب نکرده اند هم این درک را نسبت به بعضی افعال دارند مانند ملحدین و براهمه که بعضی از فلاسفه کافر هند هستند.

پس حسن و قبح عقلی محتاج بیان شریعت نیست سر آن این است که ما در مقدمات گفتیم که حسن و قبح عقلی تابع حسن و قبح ذاتی در اشیاء است یعنی شأن عقل فقط درک کردن آنچه در خارج است می - باشد و این خود دلیل بر عدم بیان شارع است.

نکته:

آنچه لازم است تذکر داده شود آن است که بحث ما با اشاعره یک بحث کبروی است نه صغروی به این معنی که اشاعره می گویند ما حسن و قبح هیچ فعلی را درک نمی کنیم مگر شارع به آن امر یا نهی کرده باشد اما مدعای امامیه و معتزله آن است که اینگونه نیست که ما حسن و قبح هیچ فعلی را درک نکنیم بلکه بعضی افعال را قطعاً حسن و قبح شان را درک می کنیم بلکه بعضی از اشیاء هم نسبت به حسن و قبح لا اقتضاء است که امر شارع به آنها جهت حسن و نهی از آنها جهت قبح می دهد پس اینگونه نیست که امر و نهی شارع در اینجا هیچ کاره باشد بلکه امر و نهی شارع مصداق و صغری را برای حسن و قبح درست می - کند.

### قال: ولانتفائها مطلقاً لو ثبتاً شرعاً

این دلیل دیگری بر این است که عقل حسن و قبح اشیاء را بدون بیان شرع درک می کند که از یک قیاس استثنائی درست شده است به این بیان که:

اگر حسن و قبح عقلی نداشته باشیم حسن و قبح شرعی هم که اشاعره می گویند نخواهیم داشت و تالی در نزد خصم باطل است پس مقدم هم باطل خواهد بود یعنی حسن و قبح عقلی داریم.

بیان این ملازمه آن است که اگر حسن و قبح عقلی نداشته باشیم به کلامی که شارع امر یا نهی کرده است و حسن و قبح ایجاد کرده است یقین نخواهیم داشت چون احتمال می دهیم که امر او مراد او نباشد و یا نهی او به دروغ باشد چون بدون حسن و قبح عقلی نمی توانیم قبح کذب را از او بزدائیم و او را در کلامش صادق بدانیم پس در امر و نهی او در کلامش احتمال دروغ و خلاف واقع داده و حسن و قبحی به اثبات نخواهد رسید.

دلیل دیگر:

در این قسمت علامه دلیل دیگری را آورده است و در ضمن این قال بیان فرموده با اینکه خود دلیل مستقل است به این بیان:

اگر حسن و قبح عقل نداشته باشیم جائز نخواهد بود که خداوند ما را از حسن (آنچه به او امر کرده) نهی و به قبیح (آنچه از او نهی کرده) امر نماید و تالی باطل است پس مقدم هم که نفی حسن و قبح عقل است باطل خواهد بود پس حسن و قبح عقل اثبات می‌شود بیان ملازمه آن است که اگر حسن و قبح عقلی نباشد هیچ دیگر هیچ فعلی فی نفسه حسن و قبح نخواهد داشت و در این هنگام افعال خالی از مصالح و مفاسد خواهند بود و با نبودن مصالح و مفاسد در خود افعال دیگر حکمت که وضع الشیء فی موضعه است و به این معناست که فعل از پروردگار به نحوی صادر شود که در آن مصلحت نظام مطلوب رعایت شده باشد معنا نخواهد داشت پس هر آنچه را که امر کرده می‌تواند نهی کند و هر چه را نهی کرده می‌تواند امر نماید پس حسن و قبح شرعی هم نخواهیم داشت.

### قال: ولجاز التعاكس

مرحوم سیدهاشم تهرانی در تعلیقه خود بر کشف المراد این قسمت را از دیگران بهتر شرح کرده ایشان می‌فرماید:

تعاكس یعنی اینکه حسن قبیح و قبیح حسن گردد و این ممتنع است. اما طبق حسن و قبح شرعی بیانش آن است که بیشتر آنچه را که شارع ما را به آن امر کرده است و حکم به حسن آن نموده است ممتنع است که منهی عنه گردد و قبیح شود. مثل تحصیل معارف و احترام اولیاء بر خدا و بیشتر آنچه که شارع ما را از آن نهی کرده است و حکم به قبیح آن نموده است محال است که مأمور به و حسن گردد مانند تکذیب انبیاء و قتل نفس بدون حق چون حکمت حق تعالی باطل خواهد شد و لازمه آن خواهد بود که حق تعالی هیچ فعلی را و امر و نهی را از روی حکمت که صدور فعل با رعایت مصالح و مفاسد را انجام ندهد.

و اما طبق حسن و قبح عقلی لازم خواهد آمد آنچه را علامه در شرح فرموده است و آن این است که خیلی از انسانها و امت‌های بزرگ، سالهای متمادی عقلشان حسن خیلی از افعال را درک می‌کرده است مثل احسان و قبح خیلی افعال را درک می‌کرده است مثل قبح ظلم را کنار گذاردند و مدح کسی را کنند که به آنها بی احترامی می‌کند و ذم کسی را کنند که به آنها احسان می‌نماید و این را عقل بالجزم والقطع باطل می‌داند پس حسن و قبح شرعی نخواهیم داشت.

### قال: ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور.

أقول: لما استدل على مذهبه من إثبات الحسن و قبح العقليين شرع في الجواب عن شبهة الأشاعرة، و قد احتجوا بوجه:

وقتی خواهی استدلال کرد بر قول خودش از اثبات حسن و قبح عقلی شروع کرد از شبهه اشاعره که ایشان ادله ای آورده اند:

الأول: لو كان العلم بقبح بعض الأشياء و حسنها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه و بين العلم لزيادة الكل على الجزء، و التالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله، و الشرطية ظاهرة لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت. و الجواب: المنع من الملازمة، فإن العلوم الضرورية قد تتفاوت لوقوع التفاوت في التصورات. فقله: «و يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور» إشارة إلى هذا الجواب.

اگر علم به حسن و قبح برخی از اشیا ضروری بود هیچ تفاوتی بین علم حسن و قبح برخی از اشیا و علم به اینکه کل بزرگ تر از جز است نباید وجود می داشت. تالی بالوجدان باطل است (یعنی هم اکنون نیز در اینکه برخی از کارها حسن است یا قبیح اختلاف وجود دارد) پس حسن و قبح عقلی نداریم. پس این شرطیت ظاهر است لذا علوم بدیهی تفاوتی ندارند.

پاسخ: علوم بدیهی در جزم به نسبت حکمیه تفاوت ندارند اما در تصور طرفین با هم تفاوت دارند. جن موجود است بله این قضیه بدیهی است اما اینکه جن چیست بدیهی نیست. پس خواهی می گوید "" و مجاز است تفاوت در علوم با تفاوت تصور؟؟؟" این جمله خواهی اشاره به این پاسخ دارد.

### قال: ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور.

از این قال جواب از شبهه اشاعره و ادله آنها بر نفی حسن و قبح عقلی شروع می شود این قال جواب از اولین دلیل آنهاست به این بیان که:

اگر حسن و قبح داشته باشیم چون قضایای آن بدیهی است باید هیچ دو نفری در قضایای آن اختلاف نداشته باشند در حالی که در خیلی از مصادیق عقلا در اینکه آیا حسن است یا قبیح اختلاف دارند پس حسن و قبح عقلی نداریم.

بیان ملازمه آن است که در قضایای بدیهی هیچ کس اختلاف ندارد مثل الكل اعظم من الجزئ این دلیل اشاعره بود بر نفی حسن و قبح عقلی.

دو جواب از این دلیل چند وجه می توان بیان کرد:

اولاً این دلیل بر فرض تمامیت آن اثبات حسن و قبح شرعی و مدعای اشاعره را نمی کند.

ثانیاً: آنچه شما دلیل نفی حسن و قبح عقلی می دانید برعکس دلیل بر حسن و قبح عقلی است چون طبق آنچه در ابتدای بحث حسن و قبح بیان کردیم گاهی حسن و قبح اشیا به وجوه و اعتبارات است و فعل از افعالی است که یا مقتضی حسن و قبح را دارد یا لا اقتضاء از حسن و قبح است که با وجوه و اعتبارات

گونگون شرایط حسن یا قبح آن عوض می‌شود مثل کذب که اقتضای قبح دارد اما کذبی که در آن نجات جان پیامبری باشد حسن است یا مانند راه رفتن که نسبت به حسن و قبح لا اقتضاء است که اگر راه رفتن برای کسب صحت و سلامتی جسم باشد حسن و اگر برای اتلاف وقت باشد قبیح است.

و اختلاف عقلاء در این گونه مصادیق به خاطر اختلاف در وجوه و اعتبارات است نه آنکه حسن و قبح در میان نباشد برعکس به اشاعره می‌گوییم چون عقل حسن و قبح عقلی دارد در مصادیق آن اختلاف بین عقلاء می‌شود به خاطر اختلاف در وجوه و اعتبارات یک فعل و اگر عقل هیچ ادراکی نمی‌شود اختلاف هم معنا نداشت.

ثالثاً: اما جواب دیگر که قال عبارت خواجه ناظر بر آن است این است که:

در منطقی بیان شده است که بدیهی بودن قضیه منافی با نظری بودن تصورات طرفین آن ندارد علامه در کشف المراد در مقصد اول فصل اول در ردّ مطلبی از کلام فخر رازی چنین می‌گوید:

«ان التصدیق البدیهی لا یجب ان تکون تصوراته بدیهیه لما ثبت فی المنطق من جواز توقف البدیهی من التصدیقات علی التصور الکسبی».

علامه در همین جا هم به اشاعره مشابه این جواب را می‌دهد که اصل قضیه حسن و قبح عقلی بدهاۀ عقل و از ضروریات و از قضایایی است که هر انسانی بدون شریعت هم آن را درک می‌کند اگر چه شاید بعضی از مصادیق آن دو طرف تصور قضیه (موضوع و محمول) یا لحاظ وجوه و اعتبارات در موضوع قضیه نیاز به فکر نظر داشته باشد با توجه به این مطلب پس ملازمه‌ای که اشاعره درست کردند که اگر حسن و قبح عقلی بدیهی بود باید مانند الكل اعظم من الجزء می‌بود و هیچ اختلافی در ادراک آن نبود باطل می‌شود که بدیهی است خودشان مراتب دارند اگر چه همه در این خصوصیت مشترک هستند که در جزم به نسبت نیاز به فکر و نظر و استدلال ندارند و تصور طرفین قضیه در جزم به نسبت کفایت می‌کند اما از لحاظ تصور طرفین قضیه باهم فرق دارند و چه بسا اختلاف افراد از آن ناحیه است و قضیه الكل اعظم من الجزء از قضایایی است که هم تصور طرفین آن بدیهی است و هم نسبت حکمیه آن بدیهی است لذا هیچ اختلافی در آن متصور نیست.

### قال: و ارتکاب أقل القبیحین مع إمكان المخلص.

أقول: هذا یصلح أن یكون جواباً عن شبهتین للأشعریه: إحداهما قالوا لو كان الكذب قبیحاً لكان الكذب المقتضی لتخلیص النبی من ید ظالم قبیحاً و التالی باطل لأنه یحسن تخلیص النبی فالمقدم مثله. الثانیة قالوا لو قال الإنسان لأکذبن غدا فإن حسن منه الصدق بإیفاء الوعد لزم حسن الكذب، و إن قبح كان الصدق قبیحاً فیحسن الكذب (و الجواب) فیهما واحد و ذلك لأن تخلیص النبی راجح من الصدق فیکون ترکه أقبح من الكذب فیجب ارتکاب أدنی القبیحین و هو الكذب لاشتماله علی المصلحه

العظیمه الراجحه علی الصدق. و أيضا يجب عليه ترك الكذب في غد لأنه إذا كذب في الغد فعل شيئا فيه جهتا قبح و هو العزم على الكذب و فعله، و وجهها واحدا من وجوه الحسن و هو الصدق و إذا ترك الكذب يكون قد ترك تتمه العزم و الكذب و هما وجهها حسن، و فعل وجهها واحدا من وجوه القبح و هو الكذب. و أيضا قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الأولى بأن يفعل التورية أو يأتي بصورة الإخبار الكذب من غير قصد إليه. و لأن جهة الحسن هي التخلص و هي غير منفكة عنه و جهة القبح هي الكذب و هي غير منفكة

این قال به جواب دو شبهه اشاعره پاسخ می دهد. طبق نظر اشاعره اگر اعتقاد به حسن و قبح عقلی داشته باشیم باید بگوییم که کذب قبیح است. اگر در نظر بگیریم که جان پیامبر در خطر است لازم می آید که دروغ نگوئیم و نشانی پیامبر را بدهیم که ایشان کشته می شود. عکس آن منجر به دروغ گویی می شود و این هم کذب می شود. اگر بپذیریم که حسن و قبح عقلی است لازمه ای دارد که هیچ یک از طوایف بدان معتقد نیستند.

اشکال دیگر (اشاعره) این است که اگر کسی قسم بخورد که فردا دروغ بگوید با این فرض این فرد همیشه در محذور است. یا وفای به عهد لازم است یا لازم نیست. اگر لازم است که فعل قبیح مرتکب می شود اگر لازم نیست مرتکب خلاف عهد شده است و این هم قبیح است.

مرحوم خواجه پاسخ می دهند: **و ارتکاب أقل القبیحین مع امکان المخلص.**

حسن و قبح ملاک دارد. ملاک حسن و قبح مصلحت و مفاسد هست اگر کاری حسن است چون کار مصلحت دارد و اگر قبیح است چون مفاسد دارد. یکی از قوانین بحث تراحم بین مصالح یا مفاسد است. در مواقعی انسان بین دو فعل که هر دو مصلحت دارد مردد می شود در انجا باید اقوی مصلحتین را انتخاب کند.

با این مقدمه مشخص می شود. که در اشکال اول جان پیامبر مصلحت بزرگی است لذا باید اقل قبیحین (دروغ گویی) را در نظر گرفت.

أقول: هذا يصلح أن يكون جوابا عن شبهتين للأشعرية: إحداهما قالوا لو كان الكذب قبيحا لكان الكذب المقتضى لتخليص النبي من يد ظالم قبيحا و التالي باطل لأنه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله. الثانية قالوا لو قال الإنسان لأكذبن غدا فإن حسن منه الصدق بإفاء الوعد لزوم حسن الكذب، و إن قبح كان

**الصدق قبيحا فيحسن الكذب**

می گویم. این صلاحیت دارد پاسخ شبهه اشاعره باشد. یکی از آنها می گویند اگر حسن و قبح عقلی داشته باشیم کذب قبیح است. پس گفتن کذب برای نجات جان نبی قبیح است. تالی باطل است. چرا باطل است به دلیل اینکه تخلیص نبی لازم است پس مقدم هم باطل است.

دوم: اشاعره می گویند اگر انسانی بگوید به خدا قسم من فردا دروغی می گویم اگر حسن و قبح عقلی را قبول داشته باشیم می گوئیم لزوم وفای به عهد نیکوست. اگر بخواهد کار نیکو را انجام دهد لازم می آید کذب هم حسن باشد. اگر نخواهد عمل کند لازم می آید که به وعده وفا کند که قبیح است و اجتماع ضدین به دست می آید.

(و الجواب) فیهما واحد و ذلك لأن تخلص النبی راجح من الصدق فیکون ترکه أقبیح من الکذب فیجب ارتکاب أدنی القبیحین و هو الکذب لاشتماله علی المصلحة العظیمه الراجحه علی الصدق. و أيضا یجب علیه ترک الکذب فی غد لأنه إذا کذب فی الغد فعل شیئا فیهِ جهتا قبح و هو العزم علی الکذب و فعله، و وجهها واحدا من وجوه الحسن و هو الصدق و إذا ترک الکذب یكون قد ترک تتمه العزم و الکذب و هما وجهها حسن، و فعل وجهها واحدا من وجوه القبح و هو الکذب

جواب هر دو یکی است. تخلص نبی ارجح است از صدق پس ترکش قبیح تر از کذب است. پس ارتکاب ادنی القبیحین را انجام داده ایم. چرا؟ لاشتماله علی المصلحة العظیمه الراجحه علی الصدق اما در مثال دوم اگر فردا دروغ بگوید دو کار بد انجام داده است. یکی عزم باطنی در کذب دارد و دوم خود فعل. اما اگه دروغ فردا را بگوید یک خوبی دارد و آن اینکه به وفای خود عمل کرده است. اگر انجام ندهد دو تا خوبی انجام می دهد یک عزم بر گناه و کذب را رها می کند. این دو هر دو خوب هستند. و یک کار بد انجام داده است که قسم است که بدان عمل نکرده است. لذا ما اقل قبیحین را در نظر می گیریم. به بیان دیگر در تراحم شما اقوی المصلحتین و ادنی القبیحین را در نظر بگیر. لذا اینجا توفقی وجود ندارد و پاسخ اشاعره هم داده می شود.

. و أيضا قد یمکن التخلص عن الکذب فی الصورة الأولى بأن یفعل التوریه أو یأتی بصورة الإخبار الکذب من غیر قصد إلیه. و لأن جهة الحسن هی التخلص و هی غیر منفکة عنه و جهة القبح هی الکذب و هی غیر منفکة عنه فما هو حسن لم ینقلب قبیحا و کذا ما هو قبیح لم ینقلب حسنا. در مورد اول (جان نبی) توریه انجام می دهیم. یا دروغ می گوید اما قصد جمله را نداشته باشد یعنی تصویری می گوید. و به خاطر اینکه جهت حسن نجات جان نبی است و این جهت از تخلص جدانیست و جهت قبح کذب است و قبح هم از کذب جدانشدنی است پس آن که حسن است قبیح نشد و آنچه که قبیح بود حسن نگشت.

### قال: وارتکاب اقل القبیحین مع امکان المخلص.

این عبارت جواب از شبهه دیگر اشاعره است که مرحوم علامه این عبارت را جواب از دو شبهه اشاعره قرار داده است اما قبل از بیان شبهه اشاعره مقدمه ای را بیان می کنیم.

در صدر مباحث افعال پروردگار بیان کردیم که حسن و قبح عقلی یک قاعده مسلم عقلی است و بیان کردیم که این مسئله ناشی از حسن و قبح ذاتی است یعنی عقل حسن و قبح که در افعال خارجی موجود است را درک می‌کند نه اینکه برای افعال اعتبار حسن و قبح کند و دیگر اینکه بیان کردیم که حسن و قبح موجود در افعال خارجی تابع مصالح و مفاسدی هست که از افعال ناشی می‌شود لذا هر فعلی که مصلحت عامه دارد حسن و هر فعلی که مفسده عامه دارد قبیح است.

حال می‌گوییم همان عقلی که حسن و قبح افعال را در خارج از محدوده ادراکی است درک می‌کند چون می‌یابد فلان فعل مصلحت یا مفسده دارد همین عقل در هنگام تزامن بین مصلحت و مفسده باتوجه به مناط که حفظ نوع بشر و روابط اوست بریا موارد تزامن قانون دارد عقل می‌باید که در بین دو کار قبیح که انجام یکی الزامی است باید کاری که قبح کمتری دارد را انتخاب کند چون قبح کمتر یعنی مفسده کمتری به نوع وارد می‌شود و هنگام تزامن بین دو فعل حسن می‌یابد که باید فعل با حسن بیشتر را انتخاب کند چرا که حسن بیشتر یعنی مصلحت بالاتر همانطور که هنگام تزامن بین قبح و حسن حکم به انتخاب کار حسن می‌کند.

بعد از بیان این مقدمه می‌گوییم اشاعره دو شبهه کرده‌اند که این قال جواب از آن دو شبهه است:  
شبهه اول:

گفته‌اند اگر حسن و قبح عقلی داشته باشیم لازم می‌آید در بعضی موارد حسن قبیح گردد و یا قبیح حسن گردد و انقلاب واقع از آنچه هست محال است و یا اینکه لازم می‌آید یک فعل هم حسن باشد هم قبیح و این هم اجتماع ضدین است در محل واحد که محال است و برای مطلب خود مثال زده‌اند که:  
اگر در موردی راست گفتن جان پیامبری را به خطر اندازد و دروغ گفتن باعث نجات جان پیامبری گردد در این صورت طبق قاعده معتزله اگر راست بگوئیم کار قبیحی که به خطر انداختن جان پیامبر است را انجام داده‌ایم که یا باید بگوئیم راست گفتن قبیح است که بین انقلاب واقع است و یا باید بگوئیم که این راست گفتن هم حسن است و هم قبیح که این اجتماع ضدین است و هر دو محال است و اگر هم دروغ بگوئیم یا باید بگوئیم این دروغ گفتن حسن است چون با این دروغ جان پیامبری را نجات داده‌ایم که در این صورت انقلاب واقع می‌شود و یا اینکه باید بگوئیم این دروغ قبیح است در حالی که با این دروغ جان پیامبری را نجات داده‌ایم که فعل حسنی است که در این صورت این فعل متصف به حسن و قبح می‌شود در آن واحد که این اجتماع ضدین است پس هر دو صورت محال است.

شبهه دوم:

اگر کسی وعده دهد که فردا دروغی خواهد گفت عمل شخص در فردا از دو فرض خارج نیست یا دروغ را خواهد گفت که در انی صورت فعل او مصداق قبح که دروغ گفتن است و حسن که وفای به عهد است خواهد بود و یا دروغ را نخواهد گفت که باز فعل او مصداق قبح که خلاف وعده کردن است و حسن که

دروغ نگفتن است خواهد بود و این اجتماع ضدین است و یا انقلاب حسن به قبح و بالعکس است که هر دو محال است.

جواب:

در جواب از این دو شبهه یک جواب عمومی داریم برای اینگونه شبهات که برگرفته از حکم عقل است که ابتدای این قال آن را بیان کردیم و آن این است که در تزامن بین دو کار قبیح آنچه قبح کمتری دارد را انتخاب می‌کنیم.

در مسئله نجات جان پیامبر دروغ نگفتن قبیح است اما به خطر انداختن جان پیامبر قبح بیشتر دارد به طوری که قابل مقایسه با آن نیست لذا دروغ را که قبح کمتری دارد انتخاب می‌کنیم.

و در مسئله وعده به اینکه فردا دروغی خواهد گفت می‌گوییم: دروغ نگفتن در فردا یک قبح دارد و آن خلاف وعده کردن است اما در دورغ گفتن دو قبح است یکی فعل دروغ گفتن و دیگر عزم بر گناه که از روز قبل تا لحظه دورغ نگفتن در شخص بوده است لذا آنکه کمتر قبح دارد را که دورغ نگفتن است انتخاب می‌کنیم.

اما جواب اختصاصی مربوط به کذب برای نجات جان پیامبر می‌گوییم شخص در آنجا راه فرار دارد و نجات منحصر در دورغ گفتن نیست چون می‌تواند توریه کند یا لفظی را به صورت اخبار بگوید اما قصد معنا را نداشته باشد.

اما جواب حلی از شبهه اشاعره در این بحث آن است که این آقایان می‌خواهند بگویند که در این موارد شیء حسن قبیح و شیء قبیح حسن گردید پس حسن و قبح عقلی نداریم چون احکام عقلی عمومیت دارد و مطابق تکوین و واقع است و الواقع لا ینقلب عما هو جواب می‌دهیم در نجات جان پیامبر دو کار در اینجا هست یکی دروغ گفتن که قبیح است و یکی نجات جان پیامبر که حسن است پس قبیح حسن نگردید و حسن قبیح نگردید و با این جواب شبهه آنها از ریشه طرد می‌شود.

### قال: و الجبر باطل.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم و هي أنهم قالوا الجبر حق فينتفي الحسن و القبح العقليان و الملازمة ظاهرة و بيان صدق المقدم ما يأتي و الجواب الطعن في الصغرى و سيأتي البحث فيها.

اشکال بعدی:

حسن و قبح عقلی باعث می‌شود که نمی‌توانیم اعتقاد به جبر پیدا کنیم. چون جبر حق است پس حسن و قبح عقلی نداریم.

لازم است در اینجا جبر مشخص شود که آیا این مساله جبر است یا خیر.

اینجا جواب شبهه دیگری است برای ایشان و چون جبر حق است پس حسن و قبح عقلی نداریم. ملازمه ظاهری دارد و در آینده بیان قضیه خواهد آمد. جواب این است که ما طعن در صغری داریم و بحث خواهد آمد.

### قال: والجبر باطل.

این جواب از دلیل دیگر اشاعره است می‌گویند چون جبر در افعال بندگان حق است پس باید حسن و قبح عقلی نداشته باشیم چون طبق حسن و قبح عقلی معنا ندارد که خداوند بندگان را بر افعال مجبور کند در عین حال بر عصیان آنها عقاب و بر طاعت آنها ثواب دهد خواه در جواب می‌فرماید اصلاً جبر باطل است و دیگر نوبت به قیاس و استدلال شما نمی‌رسد و در آینده اثبات بطلان جبر خواهد آمد.

## المساله الساده : فی انا فاعلون

### قال: و الضروره قاضیه باستناد افعالنا الینا

افعال به ظاهر اختیاری انسان به چه کسی مستند می‌باشد

- افعال بر سه گونه هستند

(الف) افعال تکوینی: همانند خلقت اسمانها و عوالم ..(خارج از محل بحث).

(ب) افعال غیر اختیاری: همانند ضربان قلب و ..(خارج از محل بحث).

(ج) افعال اختیاری: (این قسم محل بحث است که چنین افعالی که در ظاهر به اختیار از انسان سر میزند مستند به چه کسی می‌باشد).

در این مساله اقوالی وجود دارد.

معتزله: همه این افعال مستند به خود انسان می‌باشند / ایشان نیز دو گروهند عده ای این مساله را از بدیهیات دانسته (ابو الحسین بصری) و عده ای از مسائل نظری میدانند .

اشاعره(جبریون): این افعال همگی مستند به خداوند می‌باشد .

- اشاعره خود به چهار گروه تقسیم شده و چهار تحلیل مطرح کرده اند :

(۱). استناد حقیقی این افعال به خداوند و استناد ان به مکلفین از باب اسناد مجازی خواهد بود . مثل انبت

الربیع الریاحین

که اگرچه در ظاهر گفته میشود که بهار گلها را رویانید ولی در حقیقت این عمل مستند به خداوند است.(بنابر این تحلیل اگر عبد نماز میگذارد در حقیقت باید گفت اوجد الله فی ذلک العبد الصلوه هکذا در گناهان مثلا اوجدالله فیه الزنا) ولذا اگر گفته میشود عبد نماز گذارد همانند ان است که بگوئیم چاق شد که این چاقی از طرفی مجازا به خود شخص مستند است ولی حقیقه به خدا مستند است .

( جهم بن صفوان)

(۲). استناد حقیقی به خداوند است ولی اینگونه هم نیست که عبد هیچکاره باشد بلکه عبد اکتساب میکند یعنی هنگام اراده او خداوند ان عمل را محقق میکند مثلا هر گاه عبد اراده زنا میکند خداوند ان عمل را محقق میکند پس این عمل را عبد اکتساب میکند اگرچه فاعل حقیقی خداوند است (ابوالحسن اشعری)

(۳). استناد به خداوند حقیقی و عبد اکتساب میکند و لکن این عبد است که متصف به وصف مطیع و یا عاصی میگردد ولذا اگر گناهی محقق میشود اگر چه فاعل حقیقی ان خداوند است ولی چون عبد اکتساب نموده این عبد است که متصف به عصیان میشود که بنابر این حرف یعنی ذات شیء از کسی و اعراض او از کس دیگر است(قاضی ابوبکر باقلانی) .

۴). استناد حقیقی به هر دو قدرت است مثلاً اگر گناهی محقق می‌شود نیمی به قدرت خدا و نیمی به قدرت عبد خواهد بود  
(اسفراینی)

و المصنّف التجأ إلى الضرورة هاهنا فإننا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً و بين حركة الحجر الهابط و منشأ الفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به و عدمه في الآخر

### قال: و الضرورة قاضيه باستناد افعالنا الينا

در این قال خواجه می‌فرماید که افعال ما به خود ما مستند است و دلیل این امر بداهت است چون وجداناً می‌یابیم که افعال را خودمان انجام می‌دهیم نه آنکه خداوند آنها را ایجاد کند و ما فقط محل آن حوادث باشیم.

در این جا دو مکتب مهم معتزله و اشاعره است معتزله قائل هستند که عبد فاعل افعال خود است قاضی عبدالجبار در المغنی می‌گوید:

«اتفق كل اهل العدل على ان افعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم: وان الله جل وعزّ لقد رهم على ذلك ولا فاعل له ولا محدث سواهم وان من قال ان الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه واحالوا حدوث فعل من فاعلين»<sup>۵</sup>.

و همچنین عبدالجبار معتزلی در همان کتاب در بداهه این امر می‌گوید:

«اعلم ان العلم بان تصرف من نشاهده يقع بحسب قصده ودواعيه مع اسلامه وینتقی بحسب كراهته ودواعيه ضروري ومتى نكن مشاهدين لمن هذا حاله، وعرفنا حالنا ايضاً مع تصرفنا، فقد علمنا ان ذلك واجب وفضلنا بين وجوب وقوع تصرفه بحسب قصده واستمراه ذلك فيه على طريقة واحدة وبين تصرف غيره على اختلاف احوالهم معه، من قبيح له فيما يأمر ويريد او مخالف له في ان من العلوم الضرورية ما يحصل للمكلف بالعادة والتجربة كما ان فيها ما يحصل بسبب او على طريق الابتداء»<sup>۶</sup>.

مرحوم سیدهاشم طهرانی در توضیح المراد در خلاصه عقائد معتزله چنین می‌فرماید:

مذهب المعتزلة باجمعهم وهو ان الله تعالى خلق العباد وجعل فيهم القدرة والاختيار على افعالهم وفوض اليهم امورهم من دون ان يكون لله تعالى فيها مشبه وتعلق قدرة فهم مستقلون في افعالهم حسناتهم وسيئاتهم<sup>۷</sup>.

اما در مکتب اشاعره در این بحث جبر است که خود به چند مذهب تقسیم می‌شود:

«مذهب جهم بن صفوان واتباعه وهم الجبرية الخالصة قد نقل انهم قالوا:

ان الانسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وانما هو مجبور في افعاله لا قدرة ولا ارادة ولا اختيار

<sup>۵</sup> - المغنی، ج ۸، ص ۴.

<sup>۶</sup> - المغنی، ج ۸، ص ۶.

<sup>۷</sup> - توضیح المراد، ص ۵۵۴.

له، وانما یخلق الله تعالی الافعال فیہ علی حد ما یخلق فی الجمادات مثلاً ونسباً الافعال الی العبد مجازیة<sup>۸</sup>.  
مذهب اکثر الجبریه و هو ان العبد متصف بقدره و اراده و فاعل لافعاله بمعنی الکاسب لها، ولكن الله تعالی خالق لافعال العبد بقدرته تعالی و ارادته، وهؤلاء بعد اتفاقهم فی هذا القول رداً لجهنم بن صفوان لان التفرقة بین افعال الجمادات و افعال الانسان ضرورية لا ینکروها العاقل افترقوا فقال بعضهم:

لا تأثیر لقدرة العبد و هو ملجأ فی مقام قدرته و ارادته، والفعل واقع بقدره الله تعالی وحدها، و هو تعالی جرت عادته بخلق قدرة و اراده فی العبد مقارنة للفعل الذی یخلقه فیہ و العبد محل لما یخلقه الله تعالی فیہ من دون دخل و تأثیر له فی شیء و سموا هذه المقارنة بالكسب و قالوا: العبد کاسب للفعل و هذا مذهب ضرار بن عمرو و الحسین بن محمد النجار و حفص الفرد و ابوالحسن الأشعری و اتباعه الی الیوم<sup>۹</sup>.

مذهب باقلانی که در الانصاف چنین می گوید:

«و یجب ان یعلم ان العبد له کسب و لیس مجبوراً بل مکتسب لافعاله من طاعة و معصیه و یدل علی صحه هذا: ان العاقل منا یفرق بین تحرك بیده جبراً و سائر بدنه عند وقوع الحمی به او الارتعاش و بین ان یحرك هو عضواً من اعضائه قاصداً الی ذلك باختياره فأفعال العباد هی کسب لهم و هی خلق الله تعالی فیما یتصف به الحق لا یتصف به الخلق و ما یتصف به الخلق لا یتصف به الحق و كما لا یقال لله تعالی ان مکتسب كذلك لا یقال للعبد انه خالق»<sup>۹</sup>.

اقول: باقلانی در این عبارت شعار می دهد که عبد مجبور نیست به خاطر افتضاحی که اشاعره در این بحث به بار آورده اند در حالی که خودش در عبارتی در همان کتاب می گوید:

«انه تعالی خالق لسیرنا و هی الحركات و السکنات... راجع ص ۱۱۴ الانصاف، و آیا این چیزی جز جبر است.

### قال الوجوب الداعی لا ینافی القدره کالواجب

ادله اشاعره در اثبات مجبور بودن انسانها و رد انها

ثابت نمودیم که افعال اختیاری انسانها مستند به خود ایشان میباشد بالبداهه اما در این میان اشاعره قائل به مجبور بودن انسان شده اند و بر این ادعای خود ادله ای مطرح نموده اند.

دلیل اول اشاعره:

تقریر الشبهه الأولى أن صدور الفعل من المكلف إما أن یقارن تجویز لا صدوره أو امتناع لا صدوره و الثاني یتلزم الجبر و الأول إما أن یترجح منه الصدور علی لا صدوره لمرجح أو لا لمرجح و الثاني یلزم منه الترجیح لأحد طرفی الممكن من غیر مرجح و هو محال و الأول یتلزم التسلسل أو الانتهاء الی ما یجب معه الترجیح و هو ینافی التقدير و یتلزم الجبر.

<sup>۸</sup> - توضیح المراد، ص ۴۴۵.

<sup>۹</sup> - الانصاف فیما یجب اعتقاده و فیما لا یجوز اعتقاده و لا یجوز الجهل، ص ۱۱۶.

یکی از مهمترین ادله اشاعره بر مجبور بودن انسانها به افعال این دلیل میباشد:

بیان دلیل: فعلیکه از مکلف صادر میشود از دو حال خارج نیست:

(الف) یا نمیتوانسته از مکلف صادر نشود "فیثبت الجبر و هو المطلوب

(ب) یا میتواند از مکلف صادر نشود

در اینصورت نیز یا این فعل بدون مرجح از مکلف سر زده "فیلزم ترجیح بلا مرجح و هو باطل

یا اینکه این فعل با مرجح از مکلف سر زده که در اینصورت

یا اینکه این مرجح از ناحیه خود مکلف بوده "فیلزم التسلسل للزوم استناده الی مرجح اخر (زیرا این

مرجح خود حادث است و نیاز به یک مرجح دیگری دارد باز در ان مرجح نقل کلام میکنیم وهکذا

...فیتسلسل)

ویا این مرجح از جانب خداوند بوده "فیلزم الجبر ایضا و هو المطلوب

(مثال نمازیکه از عبد صادر میشود یا نمی توانسته از عبد صادر نشود در اینصورت جبر ثابت میشود ویا

اینکه امکان داشته از عبد محقق نشود که در اینصورت حال که این نماز محقق شده اگر بدون مرجح ایجاد

شده که موجب ترجیح بلا مرجح میشود زیرا هیچ دلیلی وجود نداشته که بین نماز و عدم نماز را تر

جیح دهد و سبب ایجاد ان شود

ویا اینکه مرجحی در کار بوده که نماز ایجاد شده حال در این صورت این مرجح یا از ناحیه خود مکلف

بوده که مستلزم تسلسل خواهد شد چون خود ان مرجح حادث بوده و محتاج به یک مرجح دیگر است باز

نقل کلام شده و هکذا حتی یتسلسل

ویا اینکه ان مرجح از ناحیه خداوند بوده فثبت المطلوب و هو الجبر.)

پاسخ :

جواب نقضی : هذا غیر مسموع من أكثرهم حیث جوزوا من القادر ترجیح أحد مقدوریه علی الآخر من غیر

مرجح

خود شما ی اشاعره ترجیح بلا مرجح را قبول دارید بنابراین تحقق فعل از مکلف بدون هیچ مرجح بنابر

نظر شما نباید ایرادی داشته باشد .

جواب حلی: أن الفعل بالنظر إلى قدره العبد ممکن و واجب بالنظر إلى داعیه

اگر فعل با اراده مکلف محقق شود هیچ ایرادی وارد نخواهد بود .به این بیانکه فعل نسبت به ذات فاعل

امکان و استوا نسبت به وجود و عدم دارد ولکن زمانیکه اراده مکلف به ان عمل تعلق گرفت ان عمل در

تحققش ضرورت پیدا خواهد نمود و خود همان اراده مرجح وجود ان عمل خواهد بود و دیگر برای ایجاد

اراده نیاز به اراده و مرجح دیگری نیست چون تنها چیزیکه نیاز به خلقت ندارد بلکه انشاء نفسانی انرا ایجاد میکند اراده است که به همین جواب افعال الهی رانیز توجیه نموده اند که دیگر هیچ منجر به تسلسل نخواهد گشت (در حقیقت فعل نسبت به ذات فاعل خود امکان دارد ولی نسبت به فاعل به همراه اراده و داعی وجوب و ضرورت دارد مثلا راه رفتن که از انسان ممکن است محقق شود و ممکن است محقق نشود ولی اگر انرا اراده نمود دیگر ضرورت دارد که محقق شود)

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ

در مورد افعال خداوند نیز همین را میگوئیم که نسبت به خود خداوند امکان دارند ولی نسبت به خداوند داعی ضرورت دارند (مراد از داعی علم به مصلحت و مفسده به همراه اراده میباشد)

دلیل دوم:

### قال: و الإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفي الإجمال.

اگر عبد فاعل افعال خود باشد لازم است بر افعال خود علم داشته باشد

توضیح: اگر عبد فاعل افعال خود باشد میبایست به افعال خود آگاهی داشته باشد و التالی باطل فالمقدم مثله (مثلا اگر انسان فاعل افعال خود می بود باید میدانست که فردا به کجا میرود و چه کارهایی انجام میدهد در حالیکه اینچنین علمی برای انسان موجود نیست پس انسان فاعل افعال خود نبوده و انها به اراده و اختیار او نبوده است).

پاسخ:

أن الإيجاد لا يستلزم العلم فإن الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر عن النار من غير علم فلا يلزم من نفى العلم نفى الإيجاد نعم الإيجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الإجمالي كاف فيه و هو حاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ و المنتهى.

اولا " این مطلب عمومیت ندارد و لذا در فاعلهای بالطبع میبینیم که فاعل هیچ علمی به فعل خود ندارد همانند آتش و حرارت ان .

ثانیا " در فاعلهای بالقصد (مثل افعال انسانها) اگر چه قبول داریم که علم به فعل نیاز است و لكن صرف علم اجمالی کفایت میکند و نیازی به علم تفصیلی داشتن به تمام جزئیات نیست.

### قال ومع الاجتماع يقع مراده تعالى

اگر عبد فاعل افعال خود باشد لازم می آید اجتماع دو قدرت بر یک فعل

دلیل سوم اشاعره :

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم و تقریرها أن العبد لو كان قادرا على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد و التالي باطل فالمقدم مثله.

اگر عبدی بر فعل خودش قدرت داشته باشد از آنجا که خداوند نیز قادر علی کل شیء میباشد لازم می آید اجتماع دو قدرت بر یک فعل و التالي باطل فالمقدم مثله  
علت بطلان تالی :

زیرا یا هر دو اراده فعل نموده اند که در اینصورت لازم می آید توارد دو علت بر یک معلول واحد وهو باطل .

و اگر یکی اراده فعل و دیگری اراده عدم کند مثلا فرض کنیم که خداوند اراده تحقق فعل کند ولی عبد اراده عدم تحقق کند که در اینصورت ثبوت مستلزم اجتماع نقیضین است اما اثباتا این عمل یا محقق میشود و یا خیر که در این صورت یا این فعل را باید به عبد اسناد دهیم و یا به خداوند اما از آنجا که خداوند اقوی القادرین است پس باید این عمل مستند به خداوند شود..

نکته این اشکال برای اثبات وحدانیت خداوند نیز بکار میرود و جایگاه حقیقی ان در همانجاست زیرا فرض دو قدرت همسان میباشد بر خلاف اینجا .

پاسخ :

اجتماع قدرتین بر فعل واحد هیچ ایرادی ندارد و لکن اشکال در جایست که اراده ها مخالف باشند که در این صورت اراده اقوی القادرین محقق خواهد شد زیرا اقوایت خود مرجح تاثیر علت اقوی بر معلول خواهد بود

### قال والحدوث اعتباری :

دلیل چهارم اشاعره :

اگر فاعلی بخواهد در فعلی اثر کند میبایست در جهت با فعلش متفاوت باشد (یعنی علت به هر صفتی متصف بود باید فعلش متفاوت با او دران وصف باشد) حال اگر فعل انسان که حادث میباشد بخواهد از انسان حادث سر بزند از آنجا که وحدت جهت دارند محال خواهد بود . و التالي باطل فالمقدم مثله / پس افعال باید از خداوند محقق شده باشند زیرا جهاتشان از حدوث و قدم متفاوت است .

پاسخ :

(سلمنا که کبری صحیح باشد) آنچه از انسان صادر میشود خود حدوث نیست (چون حدوث یک امر اعتباریست و زائد بر ذات نیست) بلکه نفس فعل و ذات ان عمل است و گرنه مبتلی به تسلسل میگشت و

لکن ان فعل به اعتبارات مختلف متصف به عناوینی میشود حال فعل انسان نیز از جهت آنکه مسبوق به عدم است متصف به حدوث میشود و قدیم از انجهت که مسبوق به عدم نیست به قدم متصف باشد .

### قال و امتناع الجسم

اگر انسان فاعل افعال خود بود میبایست بتواند خالق اجسام نیز باشد  
 أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم و هي أنا لو كنا فاعلين في الأحداث لصح منا إحداث الجسم  
 لوجود العلة المصححة للتعلق و هي الحدوث

دلیل پنجم اشاعره :

اگر ما فاعل افعالمان میبودیم میبایست بتوانیم جسم را خلق کنیم (چون هیچ فرقی بین افعال و اجسام از حیث حادثیت نمیباشد) و التالی باطل فالمقدم مثله .  
 بیان ملازمه : همه متکلمین قائلند که انسان نمی تواند جسم را خلق کند چون حادث است بنابراین افعال را نیز که از حوادث میباشند نمی تواند ایجاد کند (لاتحادهما فی الحدوث) .  
 پاسخ :

اینکه نمی توانیم جسم را خلق کنیم از باب حادث بودن جسم نیست بلکه از باب آن است که علت باید اقوی از معلول باشد که این ویژگی در انسان نسبت به اجسام نیست (ولذا جسم از جسم صادر نمیشود بلکه بطور کلی عناصر نمیتوانند از عنصر ایجاد شوند چون در عرض همدیگر میباشند) . اما افعال انسان از آنجا که از عوارض و حرکاتند اشکالی ندارد که از انسان صادر شوند ، بنابر این قیاس مع الفارق خواهد بود .

### قال: و تعذر المماثلة في بعض الأفعال لتعذر الإحاطة.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدمائهم و هي أنا لو كنا فاعلين لصح منا أن نفعّل مثل ما فعلناه أولاً من كل جهة لوجود القدرة و العلم و التالی باطل فالمقدم مثله و بیان بطلان التالی أنا لا نقدر على أن نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الأول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما  
 في وضع الحروف و مقاديرها

اشکال ( اگرما خالق افعالمان باشیم و خالق افعال باید بتوانیم یک فعل را در دوزمان به عینه انجام دهیم مثلاً اگر یک کاری را ده سال پیش انجام دادیم باید بتوانیم آن فعل را الان هم انجام دهیم به عینه در حالی که ما نمی توانیم دو فعل را در دوزمان آن طور که هست انجام دهیم باتمام خصوصیات و چون نمی توانیم تالی می شود باطل و به تبع تالی، مقدم هم باطل می شود (یعنی ما اگر خالق افعالمان هستیم باید بتوانیم یک کار را در دو مرحله، در سه مرحله و چند مرحله انجام دهیم به عینه و چون نمی توانیم پس ما خالق افعالمان

نیستیم) علت امتناع تالی آن است که ما نمی توانیم فعل ده سال پیش را با همان خصوصیات به عینه (عرفی نه فلسفی) انجام دهیم

(و تقریر الجواب) أن بعض الأفعال تصدر عنا في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الأول مثل كثير من الحركات و الأفعال و بعضها يتعذر علينا فيه ذلك لا لأنه ممتنع و لكن لعدم الإحاطة الكلية بما فعلناه أولاً فإن مقادير الحروف إذا لم نضبظها لم يصدر عنا مثلها إلا على سبيل الاتفاق.

مرحوم خواجه می فرماید: علت انجام نشدن و امتناع تالی به خاطر ممتنع بودن انجام فعل نیست بلکه به خاطر فاصله زمانی که شده احاطه به فعل با تمام خصوصیاتش را نداریم.

### قال: و السمع متأول و معارض بمثله و الترجيح معنا.

أقول: هذا جواب عن الشبه الثقلي بطريق إجمالي و تقريره أنهم قالوا قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) \* (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ) (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ) (وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا).

معنا: برخی از جبریون برخی آیات را برای تأیید حرف خود آورده اند مانند آیه و الجواب أن هذه الآيات متأولة و قد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم. و أيضا فهي معارضة بمثلها و قد صنفها أصحابنا على عشرة أوجه

(مرحوم خواجه و علامه (ره) جواب می دهند: اولاً این آیاتی است که معارض دارند و لذا در مقام استدلال و حجیت طبق قاعده مساوی می شود سخن شما و ما اما اینکه مراد این آیات چیست باید در محل خود بحث شوند.

معارض ها: ده دسته از آیات هستند که دلالت بر اختیار در عمل می کنند نه اجبار

دسته اول آیاتی که خداوند فعل را به عبد مستند کرده

أحدها الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ) (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ) \* (حَتَّى يُعْبرُوا مَا بَأْنفُسِهِمْ) \* (بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ) \* (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ) (مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ) (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ) (كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ) (ما كان لي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي) إلى آخرها.

دسته دوم: آیاتی که ذم را به کافرین و مدح را به مؤمنین نسبت داده

الثانی الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الإيمان و ذم الكفار على الكفر و الوعد و الوعيد كقوله تعالى (الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ) (الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (وَ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى) (وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) \* (لَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى) (هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَالِهَا) (وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي) (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ).

دسته سوم: آیاتی که افعال خداوند با افعال بنده فرق دارد

الثالث الآيات الدالة على تنزيه أفعاله تعالى عن مماثلة أفعالنا في التفاوت و الاختلاف و الظلم كقوله تعالى (ما ترى في خلق الرّحمن من تفاوت) (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ) و الكفر ليس بحسن و كذا الظلم (وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ) (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ) (وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ) (وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ) \* (لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ) (وَ لَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا) \*.

دسته چهارم: مذمت بندگان بر کفر

الرابع الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر و المعاصي و التوبيخ على ذلك كقوله تعالى (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ) (وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى) \* (وَ مَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ) (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ) (فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ) (لِمَ تَلْبَسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ) (لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ).

دسته پنجم: دلالت بر اختیار می کند

الخامس الآيات الدالة على التهديد و التخيير كقوله (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) (اغْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) (لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ) (فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ) \* (فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا) \* (فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَآبًا) (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَ لَا آبَاؤُنَا) (وَ قَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ).

السادس الآيات الدالة على المسارعة إلى الأفعال قبل فواتها كقوله تعالى (وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ) (أَجِيبُوا دَعِيَ اللَّهِ) (اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ) (وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ) (وَ أَنْبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ). السابع الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة به و ثبوت اللطف منه كقوله تعالى (وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) (اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ) (أَوْ لَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ

مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يُتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَكَّرُونَ) (وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً) (وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ) (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ) (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ).

الثامن الآيات الدالة على استغفار الأنبياء (رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا) (سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ) (رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي) \* (رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ).

التاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار و العصاة بنسبة الكفر إليهم كقوله تعالى (وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ - إلى قوله: بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ) و قوله (مَا سَأَلَكُمْ فِي سَفَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ) (كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ).

العاشر الآيات الدالة على التحسر و الندامة على الكفر و المعصية و طلب الرجعة كقوله (وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا) (رَبِّ ارْجِعُونِ) (وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ) (أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة و هي معارضة بما ذكره على أن الترجيح معنا لأن التكليف إنما يتم بإضافة الأفعال إلينا و كذا الوعد و الوعيد و التخويف و الإنذار و إنما طول المصنف - رحمه الله - في هذه المسألة لأنها من المهمات. باتوجه بآياتي ذكر شد در نتیجه به علت وجود دو دسته آیات معارض باید دنبال مرجح باشیم که در این جا مرجح به نفع ماست و بر علیه جبریهها زیرا اگر اختیار در بنده نباشد تکلیف معنا ندرد و وعده و وعید انذار نیز عبث و بیهوده و حال اینکه این سخن با حکمت خدا سازگار نیست

### روایت امام هادی ع

عنوان جبر و تفویض یا بین الامرین

-موضوع بحث جبر یا تفویض یا منزله بین الامرین در این موضوع روایتی از امام هادی علیه السلام در تحفه العقول (چاپ مدرسین تصحیح علی اکبر غفاری ص ۴۵۸ تا ۴۷۵) هست این بحث را مطرح فرموده اند و در نظر ابتدایی به نظر میرسد بحث مستقیم به بحث جبر ربطی ندارد و به مباحثی چون ولایت ایمه علیهم السلام ربط دارد و حال اینکه این روایت با طرح مقدماتی ربط کامل به بحث دارد لذا روایت مقدماتی دارد که مادر چند مرحله مطرح میکنیم مرحله اول اول (امام علیه السلام در ابتدا می فرمایند ما باید معارف دین خود را از قرآن و روایاتی که مجمع علیه امت است بگیریم که تقریباً دو صفحه مربوط به این بحث هست از ص ۴۵۸ تا ۴۶۰ بعد حضرت علیه السلام میفرمایند اگر روایتی شاهد قرآنی نداشت باید کنار گذاشت اما روایتی مانند روایت جانشینی امیر مومنان علیه السلام در حجه الوداع که با آیات قرآنی ارتباط کامل دارد راهمه امت اسلام آن را قبول میکنند (در مرحله دوم روایت امام علیه السلام باتوجه به مرحله اول روایت به جبر یون و تفویضیهها میفرمایند که شما آیات و روایاتی را که برای اثبات عقیده خود بر جبر آوردید مورد اجماع امت نیست بعد با آیات و روایاتی این دو مذهب را رد میکنند) علت اینکه جبر باطل هست؛ به این علت که یکی

از تالی فاسدهایش و لازمه جبر نسبت ظلم و کذب برای خداست یعنی اگر جبریهها بگویند خداوند بندگان را در فعلشان مجبور به انجام میکند اما عذابشان نمیکند لازمه آن کذب بر خداست زیرا خداوند در آیات قرآنی وعده عذاب داده به صراحت

اما علت رد تفویضی ها (حضرت علیه السلام بسیار جالب این مذهب را رد میفرماید سخن تفویضی ها دو جهت نقص دارد اول اینکه لازمه حرف شما مغلوب شدن خداوند و عدم دخالت و تصرف خداوند در کار بندگان بعد از تفویض قدرت به بندگان است که آیات قرآن این لازمه را به طور صریح رد می کنند.)

دومین لازمه ی نقض سخن شما عجز خداوند در هدایت بندگان به سبب ارسال رسل جهت رساندن مقصود و مراد خویش باشد در علم کلام بیشتر قسم اول بحث می شود مثل تفویض قدرت از طرف مردم به نمایندگان مجلس و رئیس جمهور که در روایت مثال عبد و مولا برای این قسمت ذکر شده است.

نکته: نظر ما با معتزله در این بحث در ظاهر یکی هست ولی در ثبوت و تحلیل فرق می کند چرا که معتزله

می گویند خداوند قدرت بر سلب قدرت از بندگان قبل از انجام فعل و بعد از انجام فعل و در حین انجام فعل را از فاعل فعل را ندارد اما به خلاف شیعه که می گویند فعل فاعل در هر لحظه تحت قدرت خداست یعنی قدرت بندگان در طول قدرت خداست به خلاف معتزله که می گویند قدرت خدا در عرض قدرت

بنندگان است مثل کارهای یک نماینده که بعد از انتخابش قدرت بر سلب او را نداریم لذا لازمه ی حرف معتزله عجز خداوند و محدود کردن قدرت خداست در ادامه روایت از قدرت بندگان به استطاعت تعبیر فرموده اند یعنی قدرت بنده در بند کشیده شده است و خداوند هر لحظه می تواند قدرت را از بندگان سلب کند و شاهدهی هم در این باره روایتی است که از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده است

## المسألة الثامنة في القضاء و القدر

**قال: و القضاء و القدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال أو الإلزام صح في الواجب خاصة أو الإعلام صح مطلقا و قد بينه أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الأصبغ.**

یکی از بحث های مهمی معارفی بحث قضا و قدر است،

(بعضی از بحوث با وجود اهمیت فراوان اما در کتب کلامیه به گونه ای دیگر و یا با توضیح کم بیان شده است مثلا مساله امامت و یا مساله جبر و تفویض، که در کتب کلامی مهم ، به آنگونه که باید و شاید مطرح نشده است مثلا نظریه (امر بین الامرین و یا منزله بین المنزلتین) معمولا مطرح نشده است، و یا تفاوت های بسیاری دارد و لذا این کتب مشهوره کافی نیست)

خطاب به اشاعره: قضا و قدر به چند معنا به کار برده میشود؟

قضا سه معنا دارد

قضا به معنای خلق کردن ، ایجاد کردن، مثال: فقضاهن سبع سماوات ، ای خلقهن

حکم واجب کردن، مثال: وقضی ربک ، اوجب ربک

اعلام و اخبار، مثال: وقضینا الی بنی اسرائیل ، اعلمناهم

قدر نیز سه معنا دارد:

به معنای خلق ، مثال: و قدرن فیها اقواتها ، خدای متعال روزی ها را خلق کرد

ایجاب و الزام ، مثل: واعلم بان ذا الجلال ذا القدر ... ای: واجب کرده است

علم، مثل: الا امراته قدرناها من الغابرین، خبر دادیم

حال سوال ما از اشعری این است که قضا و قدر را به چه چیز معنا میکنید؟

اگر معنای اول را انتخاب بکنید، که قضا و قدر، به معنای خلق و خلقت می آید، یعنی افعال بندگان طبق خلق

الهی است، فقد بینا بطلانه، در فصل ششم بطلانش گذشت

اگر معنای دوم را انتخاب کنید، لازمه این حرف این است که دلیلتان اخص از مدعایتان باشد، چون مدعای

شما این است که تمام افعال بندگان طبق قضا و قدر الهی است، اما قضا و قدر به معنای وجوب فقط واجب

ها را شامل میشود و همه افعال بندگان واجب نیست،

و اگر معنای سوم را قصد کنید، یعنی تمام افعال بندگان طبق اخبار و علم و آگاهی خدا می باشد و به بندگان

خاص خود و یا ملائکه اخبار میکند که فلان بنده من فلان کار را انجام میدهد، این معنا اشکالی ندارد و ما ان

را قبول داریم

اما این معنا اثبات مدعای شما را نمیکند که افعال بندگان جبر است، چون علم نمیتواند علت برای ثبوت فعل باشد

أقول:

۱- یطلق القضاء على الخلق و الإتمام، قال الله تعالى **فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ** أى خلقهن و أتمهن،

۲- و على الحكم و ۱۰ الإيجاب كقوله تعالى **وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ** أى أوجب و ألزم،

۳- و على الإعلام و الإخبار كقوله تعالى **وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ** أى أعلمناهم و أخبرناهم،

و يطلق القدر على

۱- الخلق كقوله تعالى **وَ قَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا**،

۲- و الكتابة كقول الشاعر:

و اعلم بأن ذا الجلال قد قدر  
فى الصحف الأولى التى كان سطر

۳- و البيان كقوله تعالى **إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا مِنْ الْغَابِرِينَ** أى بينا و أخبرنا بذلك.

إذا ظهر هذا فنقول للأشعري ما تعنى بقولك أنه تعالى قضى أعمال العباد و قدرها، إن أردت به الخلق و الإيجاد، فقد بينا بطلانه و أن الأفعال مستندة إلينا، و إن عنى به<sup>۱۱</sup> الإلزام لم يصح إلا فى الواجب خاصة<sup>۱۲</sup>، و إن عنى به أنه تعالى بينها و كتبها و أعلم أنهم سيفعلونها، فهو صحيح، لأنه تعالى قد كتب ذلك أجمع فى اللوح المحفوظ و بينه لملائكته و هذا المعنى الأخير هو المتعين للإجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى و قدره و لا يجوز الرضا بالكفر و غيره من القبائح<sup>۱۳</sup>

<sup>۱۰</sup> عطف تفسیری است و حکم به معنای حکم ایجابی است و شامل مستحبات و غیره نمیشود.

<sup>۱۱</sup> قضا و قدر.

<sup>۱۲</sup> یعنی دلیلتان میشود اخص از مدعی.

<sup>۱۳</sup> پس بحث قضا و قدر تا اینجا شد یک بحث لغوی و در نهایت لغوی قرانی.

اشکال و جواب:

اقای اشعری میگویند ما تمام افعال بندگان را به انها قضا و قدر تعلق میگیرد حتی کفر اما یک حرفی داشتیم به عنوان (کسب) یعنی ما قدرت بر انجام کاری نداریم و خدا خلق میکند اعمال بندگان را، خدا سرقت وزنا و اطاعت را خلق میکند اما مقارنت ایجاد پروردگار را با ان عبد در ان حین را کسب نامیدیم پس هر فعلی دو جهت داشت جهت خلق که وابسته به پروردگار بود جهت نسبت که وابسته به عبد بود

اگر اشعری بگوید قضا و قدر را به معنای خلق میگیریم و طبق مبنای ما هیچ مشکلی پیش نمی آید، و طبق مبنای شما مشکل پیش می آید که قائلید بندگان ایجاد افعال خود را میکنند، اما ما قائل به کسب هستی، خدا قبائح و کفر را خلق کرده اما قبح و نسبت ان به عباد بر میگردد، جواب ما این است:

اولا کسب را قبول نداریم

این کسب تحت قضا و قدر الهی داخل است یا نه؟ اگر بگویید داخل نیست، شما خلاف مدعی گفته اید و اگر گفته اید هست پس این کسب اینجا درست نمیشود.

و این تطبیق متن:

و لا ینفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حیث إنه فعله تعالی و عدم الرضا به من حیث الکسب لبطلان الکسب أولا و ثانيا فلأنا نقول إن كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالی و قدره وجب الرضا به من حیث هو کسب و هو خلاف قولکم و إن لم یکن بقضاء و قدر بطل استناد الکائنات بأجمعها إلى القضاء و القدر.

و اعلم أن أمير المؤمنين علی بن أبی طالب صلوات الله علیه و سلامه قد بین معنی القضاء و القدر و شرحهما شرحا وافیا فی حدیث الأصبع بن نباتة لما انصرف من صفین فإنه قام إليه شیخ فقال له أخبرنا یا أمير المؤمنين عن مسیرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالی و قدره فقال أمير المؤمنين ع و الذی فلق الحبة و برأ النسمة ما وطننا موطننا و لا هبطنا وادیا و لا علونا تلعنة إلا بقضاء و قدر فقال له الشیخ عند الله احتسب عنائی ما أرى لی من الأجر شیئا فقال له مه أیها الشیخ بل عظم الله أجرکم فی مسیرکم و أنتم سائرون و فی منصرفکم و أنتم منصرفون و لم تكونوا فی شیء من حالاتکم مکرهین<sup>۱۴</sup> و لا إليها

<sup>۱۴</sup> اکراه واضطرار فقهی

اکراه یعنی کسی شما را زور کند که کاری نکنید

مضطربین فقال الشيخ كيف و القضاء و القدر ساقانا فقال ويحك<sup>۱۵</sup> لعلك ظننت قضاء لازما و قدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب و الوعد و الوعيد و الأمر و النهي و لم تأت لائمه من الله لمذنب و لا محمده لمحسن و لم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء و لا المسيء أولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبده الأوثان و جنود الشيطان و شهود الزور و أهل العمى عن الصواب و هم قدرية هذه الأمة و مجوسها

### بحث قضا و قدر دو جنبه دارد

جنبه کلامی و جنبه معرفتی

اشاعره میخواستند از بحث قضا و قدر که در بین مردم شایع است اثبات جبر کنند مرحوم خواجه فرمودند قضا و قدر سه معنا دارد که دو معنایش مدعای شما را اثبات نمیکند معنای سومش که به معنای اخبار است و با این معنا جبر اثبات نمیشود چون علم علت ایجاد یک شیء نیست

قضا و قدر بیش از این سه معنا را داراست و مرحوم سید هاشم تهرانی در توضیح المراد میفرماید حدود ۲۰ معنا برای قضا و قدر وجود دارد

مرحوم خواجه اشاره کردند به روایتی از امیر المومنین علیه السلام که در هنگام برگشت از صفین پیر مردی از مولا سوال میپرسد که آیا برگشت ما الان از این جنگ به قضای الهی است یا نه؟ در اواسط روایت بودیم ادامه بدهیم تا ببینیم از این روایت جبر استفاده میکنیم یا نه؟

و اعلم أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه و سلامه قد بين معنى القضاء و القدر و شرحهما شرحا وافيا في حديث الأصبع بن نباتة لما انصرف من صفين فإنه قام إليه شيخ فقال له أخبرنا

اضطرار یعنی کسی شما را زور نمیکند بلکه مشکلات زندگی مجبورتان میکند که خانه ات را مثلا بفروشی اما اکراه و اضطرار کلامی

اکراه یعنی اراده را از فاعل نمیگیریم بلکه ما زورش میکنیم اما او به اختیار و اراده خود این کار را انجام میدهد

اضطرار یعنی فاعل اصلا اختیاری ندارد، پس شما مجبورید، فاعل موجب

یا امیر المؤمنین عن مسیرنا إلى الشام أ كان بقضاء الله تعالى و قدره فقال أمير المؤمنین ع و الذی فلق الحبة و برأ النسمة ما و طئنا موطنًا و لا هبطنا وادیا و لا علونا تلعة إلا بقضاء و قدر فقال له الشیخ عند الله احتسب عنائی ما أرى لی من الأجر شیئا فقال له مه أيها الشیخ بل عظم الله أجرکم فی مسیرکم و أنتم سائرون و فی منصرفکم و أنتم منصرفون و لم تكونوا فی شیء من حالاتکم مکرهین و لا إليها مضطربین

فقال الشیخ کیف و القضاء و القدر ساقانا فقال و یحک لعلک ظننت قضاء لازما و قدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب و الوعد و الوعد و الأمر و النهی و لم تأت لائمه من الله لمذنب و لا مَحْمَدَه لمحسن و لم یکن المحسن أولى بالمدح من المسیء و لا المسیء أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان و جنود الشیطان و شهود الزور و أهل العمی عن الصواب و هم قَدَرِيَه هذه الأمة و مجوسها إن الله تعالى أمر تخیرا و نهی تحذیرا و كلف یسیرا لم یعص مغلوبا و لم یطع مكرها و لم یرسل الرسل عبثا و لم یخلق السموات و الأرض و ما بینهما باطلا، ذلك ظن الذین كفروا فویل للذین كفروا من النار، فقال الشیخ و ما القضاء و القدر اللذان ما سیرنا إلا بهما؟ فقال (علیه السلام) هو الأمر من الله تعالى و الحكم و تلا قوله تعالى **وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ فَانْهَضِ الشَّيْخَ مَسْرُورًا** و هو یقول:

یوم النشور من الرحمن رضوانا  
جزاک ربک عنا فیہ إحسانا

أنت الإمام الذی نرجو بطاعته  
أوضحت من دیننا ما كان ملتبسا

در روایت یک تشبیه آمد

این ها مجوسی این امت هستند

وجه شبه مجوس امت بودن چیست؟

۴ تا معنا برای وجه شبه ذکر کرده اند

ابو الحسن بصری که صحیح ان ابو الحسین بصری می باشد که متوفای سنه ۱۱۰ می باشد، گفته مجوس

مزخرفترین عقائد را دارند، یعنی سخیف ترین دین و عقائد

مجوس معتقدند که خدا ابلیس و شیطان را خلق کرد و بعد از اینکه او را طرد کرد از او تبری جست، و از

مخلوق خود تبری جست، مجیره این امت نیز همین کار را میکنند

مجوس قائلند که نکاح با محارم جایز است، وقتی به مجوسی میگوییم چرا و دلالتان چیست؟ میگوید نکاح

بین محارم به قضا و قدر و اراده خدا وابسته است و تعلق دارد مجوله نیز همینگونه است، اگر از آنها بپرسیم

که چرا مجوسیان اینقدر عقائدشان خراب است؟ میگوید این حرف را ننید زیرا نکاح با محارم در قضا و قدر و علم پروردگار و اراد او ست چون عقیده دارند که انسان هرچه را اعتقاد داشته باشد مجبور است به آن

مجوسی ها قائلند که قادر خیر، نمیتواند شر انجام دهد، و قادر بر شر نیز نمیتواند خیر از او صادر شود، چون قائل به دو مبدأ خیر و شر هستند، و قدریه این امت مجبره نیز قائل به این هستند که صرف قدرت باعث صدور فعل میشود، دیگه اراده و تحقق فعل اثری ندارد،

قال: أبو الحسن البصری و محمود الخوارزمی وجه تشبیہه ع المجبره بالمجوس من وجوه: أحدها أن المجوس اختصوا بمقالات سخیفه و اعتقادات واهیة معلومة البطلان و كذلك المجبره. و ثانيها أن مذهب المجوس أن الله تعالى یخلق فعله ثم یتبرأ منه كما خلق إبليس ثم انتفی منه و كذلك المجبره قالوا إنه تعالى یفعل القبائح ثم یتبرأ منها. و ثالثها أن المجوس قالوا إن نکاح الأخوات و الأمهات بقضاء الله و قدره و إرادته و وافقهم المجبره حيث قالوا إن نکاح المجوس لأخواتهم و أمهاتهم بقضاء الله و قدره و إرادته. و رابعها أن المجوس قالوا إن القادر علی الخیر لا یقدر علی الشر و بالعکس و المجبره قالوا إن القدره موجبه للفعل غیر متقدمه علیه<sup>۱۶</sup> فالإنسان القادر علی الخیر لا یقدر علی ضده و بالعکس.

---

<sup>۱۶</sup> القدره غیر متقدمه علد

## المسألة الثانية عشرة في اللطف و ماهيته و احكامه

### قال: "و اللطف واجب ليحصل الغرض به"

بیان مطلب: در این بحث مرحوم علامه لطف را تعریف می کند و اقسام آن را بیان می کند و بیان می کند که لطف بر خدا واجب است.

تعریف لطف: لطف دو گونه است الف) لطف محصل: هر کاری که تکلیف متوقف بر آن است و با آمدن آن، شخص، قدرت بر انجام تکلیف را پیدا می کند مثل ارسال رسل، انزال کتب ب) لطف مقرب: هر کاری که بنده را به فعل طاعت نزدیک و از فعل معصیت دور می کند، به شرط اینکه اولاً در اصل تکلیف مداخلیت نداشته باشد ثانیاً بنده را به حد الجاء (ضرورت) نرساند مثل اینکه خداوند متعال بنده ای را در قم قرار دهد که کسی که در شهر قم است انجام طاعات و دوری از گناه برایش آسان تر است.

حکم لطف محصل و لطف مقرب: هر دو لطف بر خداوند متعال واجب است اما لطف محصل واجب است زیرا ما گفتیم تکلیف واجب است و وقتی تکلیف واجب بود، هر چیزی که تکلیف درست کن بود بر خدا واجب است، اما لطف مقرب واجب است، زیرا وقتی خداوند می داند، مکلفان با لطف به اطاعت می رسند و از معصیت دوری می کنند این لطف بر او واجب می شود و گرنه نقض غرض می شود و مولای حکیم نقض غرض نمی کند.

بیان ملازمه بین وجوب لطف و غرض: وقتی خداوند بداند که مکلف اطاعت نمی کند مگر با لطف، لازم است که در حق او لطف کند و گرنه نقض غرض او می شود. مثل کسی که کسی دیگری را برای صرف غذا دعوت می کند و می داند که این شخص علاوه بر دعوت عمومی به یک نامه خصوصی هم نیاز دارد که بدون آن نمی آید. در اینجا اگر بخواهد آن شخص برای صرف غذا بیاید باید به او نامه خصوصی دهد و گرنه نقض غرض می شود.

خلاصه: لطف دو قسم است و هر دو بر خدا واجب است.

چند نکته

۱- مراد از وجوب، وجوب عقلی است.

۲- مرحوم علامه با قید "لم یکن له حظ فی التمکین" در تعریف لطف مقرب از آلت احتراز کرد، زیرا آلت درست کننده تکلیف است اما لطف نیست و همچنین با قید "لم یبلغ حد الالغاء" احتراز کرد از الجاء زیرا الجاء منافات با تکلیف دارد زیرا اگر فعلی به حد ضرورت برسد منافات با اختیار دارد.

۳- مرحوم علامه در تعریف لطف محصل فرمود: "و هو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف عل سبیل الاختیار" این عبارت تاب دو معنا را دارد. اول: لطف محصل آن فعلی است که طاعت با وجود آن لطف از مکلف حاصل می شود بر سبیل اختیار.

اگر این عبارت را این گونه معنا کردیم در این صورت مراد از "الطاعة من المكلف" این است که تکلیف از مکلف حاصل می شود که چون تکلیف زمینه ساز طاعت است طاعت به جای تکلیف گذاشته شده است یعنی با آن لطف تازه زمینه طاعت درست می شود. "علی سبیل الاختیار" طبق این معنا لطف محصل با تعریفی که ما از آن بیان کردیم یکی می شود.

دوم: بعضی آقایان این طور گفته اند که: ما دو گونه لطف داریم لطف عام که لطف مقرب است لطف خاص که نسب به بندگان خاصی است که آن لطف محصل است لطف عام شامل همه مکلفان می شود مثل اینکه خداوند متعال وجود علما را در شهر زیاد کند. لطف خاص که نسبت به بندگان خاص است که آن لطفی است که همینکه می آید شخص اطاعت را انجام می دهد البته به حد الجاء نمی رسد ولی از لطف مقرب در اینکه تکلیف برای شخص هموارتر می کند مؤثرتر است و در اصطلاح شرع به او توفیق می گویند.

۴- مراد از جمله "احکام الشرعیه الطاف فی الاحکام العقلیه"

این است که مثلاً اگر یک آیه ای آمد که "تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان" این عبارت را خود عقل هم می گوید اما این آیه که می آید حکم عقل را محکم می کند و در عین حال که آن را محکم می کند یک تکلیف جدید به نام تکلیف شرعی درست می کند. که انجام ندادن آن عقاب آور است. اگر در شرع بیان نمی شد فقط یک تکلیف عقلی بود اما حال که در شرع آمده اولاً آن را محکم می کند، ثانیاً با مترتب بودن عقاب بر انجام ندادن آن انجام حکم عقل را هموار می کند، پس این که می گویند تکالیف شرعیه الطافند در تکالیف عقلیه، یعنی زمینه انجام تکالیف عقلی را در بنده هموار می کنند.

**قال " فان كان من فعله تعالى وجب عليه و ان كان من المكلف وجب ان**

**يشعره به و يوجبه و ان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل "**

بیان مطلب: لطف سه قسم است (۱) یا فعلی است که خدای متعال مباشرتاً انجام می دهد، این لطف بر خدای متعال واجب است به خاطر دلایلی که در لطف مقرب و محصل گفتیم (۲) یا لطف فعلی است که مکلف باید انجام دهد. در این قسم هم خدای متعال باید این فعل را بر مکلف واجب کند زیرا لطف بر خدا واجب است و لطف هم در این قسم این است که مکلف فعل را انجام دهد پس باید فعل را بر مکلف واجب کند.

(۳) یا فعلی است که شخص ثالث (غیر خدا و مکلف) باید انجام دهد. شرط این نوع لطف آن است که مکلف علم به فعل غیر پیدا کند.

خلاصه: لطف یا فعل مباشری خداست یا فعل با واسطه اوست که این واسطه یا مکلف است یا شخص ثالث.

### قال: "و وجوه القبح منغیة و الکافر لا یخلو من اللطف و الاخبار بالسعادة و

#### الشقاوة لیس مفسدة"

بیان مطلب: شبهات پیرامون لطف

(۱) شما گفتید لطف بر خدا واجب است، و در علت وجوبش هم گفتید چون دارای مصلحت است. ما می‌گوییم یک شیء به مجرد اینکه مصلحت دارد واجب نمی‌شود. بلکه باید علاوه بر داشتن مصلحت از مفسده هم خالی باشد  
جواب از اشکال:

مرحوم خواجه می‌فرماید: اتفاقاً لطف همینطور است. یعنی مصلحت دارد و مفسده ندارد زیرا جهات قبحی که ما مکلف به ترک آن‌ها هستیم نزد ما معلوم هستند و در لطف هیچ کدام از این جهات وجود ندارد. ان قلت: مرحوم علامه می‌فرماید اگر شما به ما بگویید اینکه شما در بحث لطف مفسده‌ای پیدا نکردید دلالت نمی‌کند که در آن مفسده وجود ندارد،

قلت: لطف چیزی نیست که شعبات گوناگون داشته باشد که عقل انسان نتواند آن را احصاء کند بلکه لطف یک امر معلومی است که عقل می‌تواند به آن احاطه پیدا کند و جوانبش را ببیند لذا در این جا عدم العلم دلیل بر عدم هست.

(۲) شما گفتید در لطف جهات مفسده نیست، ما یک جهت مفسده برایش پیدا می‌کنیم و آن اینکه خدا یقیناً کافر را تکلیف کرده (قبلاً گذشت): ما می‌پرسیم این تکلیف کافر با لطف بوده یا بی لطف، اگر تکلیف کافر بدون لطف بوده آیا خدای توانسته و قدرت داشته به اولطف کند و درعین حال به اولطف نکرده یا قدرت نداشته؟ اگر بگوییم خداوند با لطف کافر را تکلیف کرده می‌گوییم این شق باطل است. زیرا اگر همراه آن لطف بود کافر نباید گناه می‌کرد، در حالی که می‌بینیم گناه می‌کند، اگر بگوییم خداوند قدرت نداشته همراه با لطف او را تکلیف کند می‌گوییم، این فرض مستلزم تعجیز خداست. اگر بگوییم با وجود قدرت به او لطف نکرد این مستلزم اخلال به واجب است. (زیرا بر مبنای شما لطف بر خدا واجب است و لطف نکرده)

جواب از اشکال:

مرحوم علامه می‌فرماید: ما شق اول را اختیار می‌کنیم (تکلیف با لطف) و می‌گوییم باطل هم نیست زیرا ما گفتیم، معنای لطف این است که عبد را به طاعت نزدیک کند نه اینکه حتماً "ملطوف فیه" نزد مکلف حاصل می‌شود و وقتی معنای لطف این شد که او را به انجام طاعت و ترک معصیت نزدیک می‌کند، منافاتی ندارد که به خاطر مانع قوی تر این طاعت انجام نشود یا معصیت انجام شود و در بحث کافر این

مانع قوی تر که همان سوء اختیار مکلف است وجود دارد و این سوء اختیار لطف را در حقش مرجوح می کند و ترک طاعت یا فعل معصیت را راجح می کند.

نکته: مرحوم علامه می فرماید: این اشکال دوم را می شود به نوع دیگری بیان کرد.

بیان ذلک: اگر لطف بر خدا واجب باشد هیچ معصیتی از کافر نباید واقع می شد (زیرا خدای متعال بر هر چیزی قادر است و او می داند که در حق هر کسی چه لطفی بکند تا اطاعت را انجام دهد و معصیت را ترک کند و قدرت بر این کار را هم دارد. پس اگر لطف واجب باشد هیچ معصیتی نباید حاصل شود) در حالی که از کافر معاصی زیادی سر می زند پس لطف در حق او واجب نیست و لطف شامل کافر نمی شود.

جواب: خداوند متعال به کسی این گونه لطف ها را می کند که در حق او نفع داشته باشد و صلاحیت این لطف را داشته باشد و هیچ بعدی ندارد که در حق کافر لطفی نکند جز اینکه او را از تکلیف و ثواب (در صورت طاعت) و عقاب (در صورت معصیت) آگاه کند.

### قال: و وجوه القبح منتفیة و الکافر لا یخلو من لطف و الإخبار بالسعادة و

#### الشقاوة لیس مفسدة.

ترجمه: و وجوهی را که برای قبح بیان کردند منتفی است و کافر از لطف خالی نیست و اخبار به سعادت و شقاوت مفسده نیست.

عنوان

ادله منکرین وجوب لطف

این عبارت خواجه در حقیقت طرح یک اشکال است با دو مصداق و آن اشکال این است:

منکرین وجوب لطف بر خداوند می پرسند چرا می گویند لطف بر خدا واجب است پاسخ داده می شود به خاطر اینکه لطف مشتمل بر مصلحت است اشکال می کنند صرف مصلحت موجب وجوب نمی شود بلکه لطف باید خالی از مفسده باشد در حالیکه لطف دارای مفسده است و مصادیق آن عبارتند از:

۱- لطف در حق کافر مصلحت ندارد بلکه مفسده دارد چرا که کافر با لطف مکلف است و این لطف نه اینکه او را به عبادت نزدیک نمی کند بلکه او را در کفرش راسخ تر می کند و زمینه عقاب او را بیشتر می کند و این مفسده است.

۲- در آیات قرآن و روایات پیامبر اکرم (ص) برخی را وعده بهشت و برخی را وعده جهنم داده است و حال آنکه این وعده و اخبار مکلف را تحریک به معصیت می کند چرا که از جایگاه خود خبر دارد و می گوید من بهشتی هستم و نیاز به عبادت ندارم و از طرفی دیگری می گوید من جهنمی هستم و در عبادت به کمکی نمی کند.

## رد مخالفین

جواب از اشکال ۱: کافر به سوء اختیار خود کفر را برگزیده و لطف در حق او بوده است ولی به خاطر مانع اقوی (سوء اختیار) به فعلیت نرسیده است.

جواب از اشکال ۲: اخبار پیامبر جزافی (بی حساب) نیست بلکه ناشی از صفات و خلقیات در شخص است که این خلقیات در صورت بودن یا نبودن مانع به فعلیت رسیدن لطف است و اخبار به بهشت نه تنها إلقاء به معصیت نیست بلکه تحریک بر حفظ خلقیات و ملکاتی که در او هست و نیکوست و اخبار به جهنم، نه تنها إلقاء به معصیت نیست ذی خطر وجود خلقیات ناپسند در عبد است تا عبد عزمش را برای إطاعت راسخ تر کند، در نتیجه در هر دو مورد از مصادیق لطف است.

## سؤال

إن قلت: إخبار به جهنم با توبه در تعارض است.

قلت: توبه خود طاعت و توفیق و لطف است و نیازمند شرایط خاصی است که در دست خداوند متعال است و گناه نکردن در دست بنده است.

## نکته

علامه در رد إطلاق کلام اشاعره در اینکه لطف مصلحت دارد فرموده: إخبار به بهشت إلقاء به معصیت نیست به این بیان که این شخص از جانب پروردگار الطافی بشود که او را از إلقاء به جهنم مانع بشود.

نکته

به علامه گفته می شود این لطف، لطف مقرب است یا محصل؟

اگر مقرب است إلقاء در آن نیست و اگر محصل است مورد بحث ما نیست.

علامه در مورد إخبار به جهنم فروده: شخص کافر یا علم به این اخبار دارد یا ندارد، اگر علم دارد به جهنم مانند ابلیس، او اصل نار را بدست نیاورده بلکه علم به عقاب بیشتر پیدا می کند و اگر علم ندارد مانند ابوجهل، دیگر إلقاء به معصیت ندارد.

أقول: لما ذكر أقسام اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها و قد أورد من شبه الأشاعرة ثلاثة: الأولى قالوا اللطف إنما يجب إذا خلا من جهات المفسدة لأن جهات المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسدة فلم لا يجوز أن يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا. و تقرير الجواب أن جهات القبح معلومة لنا لأننا مكلفون بتركها و ليس هنا وجه قبح و ليس ذلك استدلالا بعدم العلم على العلم بالعدم. الثانية أن الكافر إما أن يكلف مع وجود اللطف أو مع عدمه و الأول باطل و إلا لم يكن لظفا لأن معنى اللطف هو ما حصل الملتوف فيه عنده و الثانية إما أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجيز الله تعالى و هو باطل، أو مع وجودها فيلزم

الإخلال بالواجب. و الجواب أن اللطف ليس معناه هو ما حصل الملتوف فيه فإن اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملتوف فيه أو لا بل كونه لطفًا من حيث إنه يقرب إلى الملتوف فيه و يرجح وجوده على عدمه و امتناع ترجيحه إنما يكون لمعارض أقوى هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجوحًا.

و يمكن أن يكون ذلك جوابًا عن سؤال آخر لهم و تقريره أن اللطف لو كان واجبًا لم تقع معصية من مكلف أصلاً لأنه تعالى قادر على كل شيء فإذا قدر على اللطف لكل مكلف في كل فعل لم تقع معصية لأنه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر و المعاصي موجودة. و تقرير الجواب أن نقول إنما يصح أن يقال يجب أن يُلطف للمكلف إذا كان له لطف يصلح عنده و لا استبعاد في أن يكون بعض المكلفين لا لطف له سوى العلم بالمكلف و الثواب مع الطاعة و العقاب مع المعصية و الكافر له هذا اللطف. الثالثة أن الإخبار بأن المكلف من أهل الجنة أو من أهل النار مفسدة لأنه إغراء بالمعاصي و قد فعله تعالى و هو ينافي اللطف. و الجواب أن الإخبار بالجنة ليس إغراء مطلقاً لجواز أن يقترن به من الألفاظ ما يمتنع عنده من الإقدام على المعصية و إذا انتفى كونه إغراء على هذا التقدير بطل قولهم إنه مفسدة على الإطلاق و أما الإخبار بالنار فليس مفسدة أيضاً لأن الإخبار إن كان للجاهل كأبي لهب انتفت المفسدة فيه لأنه لا يعلم صدق إخباره تعالى فلا يدعوه ذلك إلى الإصرار على الكفر، و إن كان عارفاً كإبليس لم يكن إخباره تعالى بعاقبته داعياً إلى الإصرار على الكفر لأنه يعلم أنه بإصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغرباً عليه.

سخنان اشاعره:

در این قسمت اعتراضات اشاعره بر قانون لطف را همراه با جوابش بیان می‌کنیم

اشاعره قانون لطف را انکار نموده و بر آن چندین اعتراض دارند:

اعتراض اول: هنگامی می‌توان گفت فلان امور لطف است و لطف هم بر خداوند واجب است که به همه جهات و مصالح و مفسد امور و کارها محیط باشیم و آگاهی داشته باشیم یعنی بر ما محرز باشد که فلان عمل صد در صد دارای مصلحت بوده و هیچ‌گونه مفسده‌ای ندارد و اما به صرف اینکه بدانیم که در فلان عمل مصالحی وجود دارد ولی ندانیم که آیا مفسدی هم دارد یا خیر نمی‌توانیم بگوئیم: هذا العمل لطف و کل لطف واجب علی الله زیرا شاید این لطفی که شما بر خدا واجب می‌کنید دارای جهات قبیحی هم باشد که شما از آن آگاه نیستید با احتمال نمی‌توانیم به ضرس قاطع بگوئیم: لطف خدا واجب است.

جواب ما: لطف یعنی اموری که ما را به طاعت خدا نزدیک و از معصیت خدا دور می‌دارد و چیزی که اینگونه باشد ما یقین داریم که هیچ مفسده‌ای نداشته بلکه صد در صد دارای مصلحت است پس قاطعانه می‌توانیم بگوئیم:

### اللطف واجب.

اعتراض دوّم: شما عدلیه معتقدید که کافر هم نسبت به دستورات اسلام مکلف است ما می‌گوئیم: آیا خداوند نسبت به کافران هم اعمال لطف می‌کند یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا کافر با وجود لطف مکلف است یا با عدم لطف؟ اگر بگوئید مع وجود اللطف مکلف است می‌گوئیم: این سخن باطل است چون حقیقت لطف آنست که ملطوف فیه در آن مورد حاصل باشد و نسبت به کافر اینگونه نیست و اگر بگوئید مع عدم اللطف مکلف است می‌گوئیم: این نبودن لطف نسبت به کافر از دو حال خارج نیست: ۱- یا همراه است با عدم قدرت خداوند بر لطف ۲- و یا همراه با وجود قدرت است.

احتمال اول فاسد است چون مستلزم تعجیز خداوند است درحالی که قبلاً ثابت شد که قدرت خداوند نامتناهی است و احتمال ثانی هم مستلزم اخلال به واجب است و خداوند اخلال به واجب نمی‌کند پس نتیجه می‌گیریم که لطف در حق کافر نیست پس کافر مکلف نیست.

جواب ما: ما اختیار می‌کنیم شق اول را یعنی می‌گوئیم: خداوند در حق مؤمنین هر لطفی فرموده در حق کفار هم همان لطف را نموده یعنی برای هر دو ارسال رسل فرموده، برای هر دو انزال کتب نموده به هر دو عقل داده و...

منتهی لطف کردن بدان معنا نیست که ملطوف فیه یعنی هدایت و انجام طاعات حتما حاصل شود زیرا که این مستلزم جبر است و قبلاً بطلان آن ثابت شد بلکه بدان معنی است که بنده را به ملطوف فیه نزدیک می‌کند و وجود ملطوف فیه را بر عدم آن ترجیح می‌دهد و خلاصه زمینه ایجاد ملطوف فیه را فراهم می‌سازد و اما اینکه کافر اطاعت نکرده و ایمان نیاورده بلحاظ جهت قویتری است که اراده او باشد و این ربطی به خداوند ندارد.

سپس جناب علامه می‌فرماید: این سخن وسطی خواجه شاید اشاره به جواب شبهه دیگری باشد و آن اینکه: اگر لطف بر خدا واجب بود حتما انجام می‌داد چون او اخلال به واجب نمی‌کند و اگر انجام می‌داد لازمه‌اش این بود هرگز معصیتی از مکلفین صادر نشود چون خداوند بر هر چیزی قادر است و اگر لطف هم از فعل او بوده و بر او واجب بود انجام می‌داد و در نتیجه همگان مطیع بوده و احدی عاصی نمی‌شد درحالی که چنین نیست زیرا که کفر و شرک و بت‌پرستی در خارج هست، فسق و فجور و معاصی هم در خارج بوفور پیدا می‌شود پس معلوم می‌شود لطف بر خدا واجب نیست.

جواب ما: همان است که لطف بر خداوند در حق همه بندگان واجب است ولی لطف به معنای جبر نیست تا ملطوف فیه حتما محقق شود بلکه به معنای زمینه‌سازی و در معرض نسیم‌های الهی قرار گرفتن است ولی بشر موجودی است که اگر همه مقدمات کار هم برایش فراهم شود ولی او اراده نکند آن کار انجام نمی‌گیرد.

اعتراض سوّم: اگر لطف بر خداوند واجب بود هرگز در قرآنش خبر نمی‌داد از اینکه فلان گروه اهل بهشت بوده و فلان فرد یا گروه اهل جهنم خواهد بود و الّا لازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: چنین اخباری سبب اغراء در معصیت است یعنی باعث می‌شود و وادار می‌کند که آن کسی را که خدا خبر داده از جهنمی بودن او همانند ابلیس، ابو لهب، کفار، عصاء و ... بیشتر گناه بکند و با خود بگوید که اکنون که مقدر شده تا ما در قیامت به جهنم برویم بگذار تا در این دنیا عیش و عشرت نموده و از لذات آن بیشتر بهره ببریم، بگذار همانند چهار پایان آزاد بوده و به هر کار زشتی دست یازیم و ... و بدون شک اغراء به قبیح، قبیح است و بقول شما عدلیه خدای حکیم کار قبیح انجام نمی‌دهد.

بیان بطلان لازم: اینکه خداوند خبر نداده باشد باطل است زیرا سراسر قرآن مملو است از اینکه منافقین در درک اسفل از نارند، کفار در جهنم مخلدند، آدمکشان در جهنم مخلدند، طاغوتها و ستمگران جهنمی‌اند ابو لهب

و شیطان و ... جهنمی است. فالملزوم مثله پس لطف بر خدا واجب نیست.

جواب ما: اما خبر دادن خداوند از اینکه فلانی اهل بهشت می‌شود اغراء به قبیح نیست زیرا ای چه بسا همین خبر دادن موجب شود که آن شخص به اختیار خویش از همه بدیها خود را منزه کند تا در قیامت شرمسار نشود و اما اخبار از جهنمی بودن شخص یا گروهی هم مفسده ندارد و موجب اغراء به قبیح نیست زیرا که این اخبار اگر نسبت به شخص جاهل و منکر باشد که مفسده ندارد همانند ابو لهب و یا کفار که آنها اصلا خدا و قیامت را قبول ندارند تا این اخبار در آنان تأثیر بیشتری گذارده و سبب گناه بیشتری شود، و اگر نسبت به عالم باشد همانند ابلیس که علم به خدا و معاد و عذاب جهنم داشت باز هم اخبار خداوند به عاقبت امر او داعی بر اصرار به گناه و کفر نیست چون ابلیس نیک می‌داند که هر چه اصرار بیشتری ورزد گناهانش بیشتر شده و عقاب او صد چندان می‌شود پس خداوند مغری به قبیح نیست پس ما ملازمه را قبول نداریم.

### قال: و یقبح منه تعالی التعذیب مع منعه دون الذم.

ترجمه: قبیح است از خداوند عذاب دادن مکلفین بدون لطف نه ذم مکلفین (چه تکلیف باشد چه نباشد)

عنوان

عذاب از جانب خداوند بدون لطف قبیح است ولی مذمت بدون لطف قبحی ندارد

تعریف عذاب و مذمت

گاهی در روایات عبارت مذمت دیده می شود، مذمت مبنایش حسن و قبح عقلی است. اگر کسی بر خلاف برداشتهای عقلی اش عمل کند مورد مذمت الهی قرار می گیرد چه مکلف باشد چه نباشد چرا که مذمت دائر مدار تکلیف شرعی نیست بلکه بر اساس عقل است.

گاهی نیز عذاب دیده می شود، عذاب دائر مدار تکلیف شرعی است یعنی یک تکلیفی باید باشد تا عقابی باشد. (تکلیف، کار مشقت آور که طبع انسانی از انجام آن ابا دارد)

**بیان ملازمه:** بندگان تکلیف رابه راحتی قبول نمی کنند و اگر خداوند لطف نکند این عدم لطف گویا به

منزله امر به معصیت است و کسی که زمینه عصیان را فراهم می کند عقاب از آن شخص قبیح است. خداوند می داند بندگان میل به اطاعت ندارند لذا خداوند با لطف حجت را بر بندگان تمام می کند که دواعی نفسانی موجب معصیت نشود.

أقول: المكلف إذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لأنه بمنزلة الأمر بالمعصية و الملجئ إليها كما قال الله تعالى: وَ لَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أُرْسِلَتْ إِلَيْنَا رَسُولًا، فَأَخْبِر أَنَّهُمْ - لو منعهم اللطف فی بعثه الرسول - لكان لهم أن يسألوا بهذا السؤال و لا يكون لهم هذا السؤال إلا مع قبح إهلاكهم من دون البعثة و لا يقيح ذمه لأن الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف و لهذا لو بعث الإنسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم كما أن لإبليس ذم أهل النار و إن كان هو الباعث على المعاصي.

ترجمه: خداوند اگر مکلف را از لطف منع کند عقاب از جانب او قبیح است زیرا به منزله امر و انداختن به معصیت است همانطور که خداوند در قرآن فرموده است: اگر ما هلاک کنیم ایشان را به عذابی قبل از بعث رسل حتما می گویند خدایا اگر برای ما رسول می فرستادی... پس خبر می دهد خداوند - اگر ایشان را از لطف بعث رسول منع می کردیم - سوال می کردند از عدم این لطف و این سوال برای ایشان نیست مگر با قبیح بودن هلاکتشان بدون بعث ولی ذم ایشان قبیح نیست چرا که ذم حق مستحق بر قبیح غیر مختص به تکلیف است بر خلاف عقاب که مخصوص مکلف است لذا اگر انسانی دیگری را بر کار قبیح تحریک کند و آن شخص مرتکب شود ساقط نمیشود مذمت تحریک کننده همانطور که ابلیس مذمت می کند اهل آتش را اگر چه خودش باعث بر معاصی بوده است.

**قال: و لا بد من المناسبة و إلا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين.**

ترجمه: باید بین لطف و ملطوف فیه مناسبت باشد و گرنه ترجح بلا مرجح نسبت به دو لطف پیش می آید.

باید بین لطف و ملطوف فیه مناسبت وجود داشته باشد

قبل از تقریر کلام خواجه دو نکته لازم است:

۱- علامه هر دو محذور در کلام خواجه ترجیح بلا مرجح دانسته است و عبارت منتسبین را لطف و ملطوف فیه معنا کرده است در حالی که مراد دو چیز جدا است مانند "نماز و غیر نماز".

۲- دو قاعده داریم "ترجیح بلا مرجح" و "ترجح بلا مرجح"

ترجیح آن جایی است که از جانب فاعل مختار است مانند دعوت و اطعام ترجیح آن جایی است که از ناحیه ی قابل و معلول باشد و غالباً فاعل مختاری دخالت ندارد مانند اذان و نماز.

خواجه در قال می گوید: باید بین لطف و ملطوف فیه مناسبت باشد که اگر نباشد ترجیح بلا مرجح است

بدین معنا که لطف اذان نسبت به نماز لطف است.

أقول: لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر أحكامه و قد ذكر منها خمسة: الأول أنه لا بد و أن يكون بين اللطف و الملطوف فیه مناسبة و المراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً إلى حصول الملطوف فیه و هذا ظاهر لأنه لو لا ذلك لم يكن كونه لطفاً أولى من كون غيره لطفاً فيلزم الترجيح من غير مرجح و لم يكن كونه لطفاً في هذا الفعل أولى من كونه لطفاً في غيره من الأفعال و هو ترجيح من غير مرجح أيضاً و إلى هذين أشار بقوله و إلا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين و عنى بالمنتسبين اللطف و الملطوف فیه هذا ما فهمناه من هذا الكلام.

ترجمه: زمانی که خواجه از اعتراضات بر وجوب لطف فارغ می شود به بررسی احکام لطف می کند و حکم ذکر می کند:

اول: باید بین لطف و ملطوف فیه مناسبت باشد و مراد از مناسبت در اینجا این است که هر گاه لطف حاصل می شود انگیزه برای حصول ملطوف فیه بوجود بیاید و این آشکار است چرا اگر این مناسبت نباشد و لطف نسبت به ملطوف فیه اولویت نداشته باشد، ترجیح بدون مرجح پیش می آید و اگر لطف در این فعل اولویت نداشته باشد نسبت به همان فعل، نسبت به سایر الطاف ترجیح بلا مرجح است و به این دو محذور اشاره می کند با قولش "و إلا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين" و مراد از منتسبین لطف و ملطوف فیه است این آنچه می گوید است که کلام خواجه متوجه شده ایم.

### قال: ولا يبلغ الإلجاء.

أقول: هذا الحكم الثاني من أحكام اللطف و هو أن لا يبلغ في الدعاء إلى الملطوف فيه إلى حد الإلجاء لأن الفعل الملجئ إلى فعل آخر يشبه اللطف في كون كل منهما داعيا إلى الفعل غير أن المتكلمين لا يسمون الملجئ إلى الفعل لطفًا فهذا شرطنا في اللطف زوال الإلجاء عنه إلى الفعل.

دومین از شرایط لطف این است که ملطوف فيه به حد الجاء (اضطرار) زیرا فعلى که ما را به فعل دیگری برساند شبیه لطف است ولی متکلمین چیزی را که اضطرار بیاورد لطف نمی دانند.

### قال: و يعلم المكلف اللطف إجمالاً أو تفصيلاً

مکلف باید به لطف علم داشته باشد چه اجمالاً و چه تفصیلاً  
لطف آنست که بشر را به طاعت نزدیک کند و چنین امری متفرع بر علم است یعنی اینکه مکلف بداند که این عمل لطف است و الا اگر لطف را نشناسد و ملطوف فيه را نشناسد داعی به فعل پیدا نمی کند منتهی  
گاهی علم اجمالی به لطفیت دارد و گاهی علم تفصیلی، علم اجمالی هم کافی است.

أقول: هذا هو الحكم الثالث من أحكام اللطف و هو وجوب كونه معلوماً للمكلف إما بالإجمال أو بالتفصيل لأنه إذا لم يعلمه و لم يعلم الملطوف فيه و لم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعياً له إلى الفعل الملطوف فيه فإن كان العلم الإجمالي كافياً في الدعاء إلى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على الجملة كون الألم الواصل إلى البهيمه لطفاً لنا و إن كان اللطف لا يتم إلا بالتفصيل و جب حصوله و يكفى العلم الإجمالي في المناسبة التي بين اللطف و الملطوف فيه.

سومین از شرایط این است که در لطف علم مکلفین نسبت به ملطوف فيه شرط است و اقل آن علم اجمالی است و اگر تمام نبود علم تفصیلی چرا که اگر علم به لطف و ملطوف فيه و مناسبت بین آنها را نداند انگیزه ای برای میل به ملطوف فيه ایجاد نمی شود، اگر با علم اجمالی انگیزه به انجام ملطوف فيه انجام می شود علم تفصیلی واجب نیست همانطور که می دانیم المی که به حیوانات می رسد برای ما لطف است و اگر علم به لطف حاصل نمی شود مگر با علم تفصیلی باید حاصل نماید و آنگاه برای فهم مناسبت لطف و ملطوف فيه علم اجمالی کافی است

قال: و يزيد اللطف على جهة الحسن

أقول: هذا هو الحكم الرابع و هو كون اللطف مشتملا على صفة زائده على الحسن من كونه واجبا كالفرائض أو مندوبا كالنوافل هذا فيما هو من فعلنا و أما ما كان من فعله تعالى فقد بينا وجوبه في حكمته.

چهارمین شرط این است که لطف علاوه بر حسن یک جنبه زائد دیگری داشته باشد از وجوب یا استحباب مانند فرائض و نوافل و مباحات را شامل نمی‌شود. این امر زائد در فعل ما مکلفین است ولی در فعل پروردگار بیان شد که وجوب لطف در حکمتش است

### قال: و يدخله التخيير.

جایز است تخییر در لطف.

عنوان

تخییر در لطف

أقول: هذا هو الحكم الخامس و هو أن اللطف لا يجب أن يكون معينا بل يجوز أن يدخله التخيير بأن يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة من المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه و يسد مسده أما في حقنا فكما في الكفارات الثلاث و أما في حقه تعالى فلجواز أن يخلق لزيد ولدا يكون لطفاله و إن كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غير ذلك الولد من أجزاء غير أجزاء الولد الأول و على صورة غير صورته و حينئذ لا يجب أحد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المخير.

ترجمه:

این حکم پنجم است و آن این که واجب نیست لطف معین باشد بلکه در آن تخییر جایز است به طوری که هر یک از لطفها داری مصلحت است و می تواند به جای دیگری بنشیند نسبت به ما مکلفین مانند کفارات سه گانه اما تخییر برای خداوند نیز جایز است مانند اینکه برای زید بیافریند فرزندی را و این لطف با فرزندی غیر از اجزا و جوارح دیگری باشد (به جای پسر دختری بیافریند) بنابراین واجب نیست یکی از افعال لطف بلکه حکم آن حکم واجب مخیر است.

قال: بشرط حسن البدلين.

مسئله

خواجه می فرماید در صورت تخییر شرط است هر دو که بدل قرار می گیرند حسن داشته باشند.

أقول: لما ذكر أن اللطف يجوز أن يدخله التخيير نبه على شرط كل واحد من البدلين أعنى اللطف و بدله و أطلق على كل واحد منهما اسم البدل بالنظر إلى صاحبه إذ ليس أحدهما بالأصالة أولى من الآخر و ذلك الشرط كون كل واحد منهما حسنا ليس فيه وجه قبح و هذا مما لم تتفق الآراء عليه فإن جماعة من العدلية ذهبوا إلى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفًا قائما مقام إمراض الله تعالى. و استدلوا

بأن وجه كون الألم من فعله تعالى لظفا هو حصول المشاق و تذكر العقاب و ذلك حاصل بالظلم منا فجاز أن يقوم مقامه. و هذا ليس بجيد لأن كونه لظفا جهةً وجوب و القبيح ليس له جهةً وجوب و اللطف إنما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما نقول إن العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا و إن لم يكن الذبح نفسه لظفا.

ترجمه:خواجه بعد از اینکه جایز دانست تخيير در لطف را شرط دانست حسن هر دو بدل را یعنی لطف و بدلش را و عبارت بدل را به توجه به یکدیگر به کار برده است چرا که هیچ یک از لطف ها بر دیگری اولویت ندارد و این شرط همان حسن بودن هر دو است یعنی در آنها وجهی از قبح نباشد البته این شرطی است که همه متکلمین در آن اتفاق نظر ندارند.

گروهی از عدلیه معتقدند که لطف می تواند قبیح باشد مانند ظلم بر ما که به جای امراض الهی است و این لطف است و استدلال کردند به اینکه علت لطف بودن این الم از جانب خدا این است که موجب قرب و تذکر عقاب می شود و این امر حاصل میشود با ظلم به ما پس جایز است این ظلم به جای آن لطف(قرب و تذکر) بنشیند.

این عقیده صحیح نیست چرا که برای لطف جهت وجوب وجود دارد و برای قبیح چنین جهتی نیست و از طرفی لطف علم مظلوم به ظلم است نه اینکه لطف در خود ظلم باشد مانند آنجایی که می گوئیم علم به حسن ذبح حیوان برای ما لطف است اگر چه خود ذبح لطف نیست

## المسألة الخامسة عشر في الآجال

### قال: و أجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه.

اجل وقتی است که با آن وقت اشیاء اندازه گیری می شوند

مقدمه: اجل دو معنا دارد:

۱. مدت زمان یک امر
۲. نهایت زمان یک امر

در آیات قرآن هر دو معنا استفاده شده است:

فلما قضی موسى أجله (به معنای مدت زمان)

إذا جاء أجلهم (به معنای نهایت زمان)

موضوع بحث در اینجا معنای دوم أجل (به معنای نهایت زمان یک امر) می باشد.

اجل به معنای علم پروردگار به زمان اذهاق روح و بطلان حیات در حیوان می باشد.

خواجه می فرماید اجل وقتی است که با آن وقت اشیاء اندازه گیری می شوند. مثل طلوع شمس در جمله

«جاء زيد عند طلوع الشمس»

سوال: چرا بحث اجل در کلام مطرح می شود؟

جواب: ما بعد از بحث تکلیف و اینکه گفتیم تکلیف نیاز به لطف دارد و در بیان الطاف، از آلام صحبت

کردیم و در مسیر آلام، بحث اعواض را مطرح کردیم که باعث حسن آلام می شد و حالا یکی دیگر از

الطاف را که اجل باشد مطرح نموده ایم. به این بیان که مرگ انسان ها می تواند لطفی باشد برای دیگر

انسان ها که ایشان را به خداپرستی و توحید بکشاند و از کفر رهایی بخشد.

شبهه:

اگر کسی، دیگری را کشت، آیا آن اگر نمی کشت آن دیگری (مقتول) زنده می ماند یا نه؟

مقدمه جواب:

خداوند آجال انسان ها و حیوانات را در دو مقام بیان نموده است:

۱. مقام علم ذاتی خودش (مرتب پروردگار): هیچ جهلی وجود ندارد. «و عنده أم الكتاب».

در این مقام هیچ جهلی برای پروردگار نسبت به مرگ انسان ها و حیوانات، متصور نمی باشد.

به أجل در این مقام «أجل مسمی» نیز می گویند.

۲. مقام لوح محو و اثبات (مرتب ملائکه): قابل محو و اثبات می باشد. «يمحو الله ما يشاء و يثبت».

در مرتبه لوح محو و اثبات، شرایطی برای مرگ و میر بیان شده است که البته تمام شرایط نمی باشد. در این مرتبه احتمالات مختلفی برای مرگ و میر بیان شده است که باعث کوتاه شدن یا بلند شدن عمر می شوند.

به أجل در این مقام «أجل معلق» نیز می گویند.

حضرت علی (ع) می فرماید که دو ملک مراقب انسان هستند که او را از حوادث و بلاها مراقبت می کنند اما وقتی اجل او فرا برسد فقط رویشان را سمت دیگری می کنند. مفهوم «بداء»:

بداء: ظَهَرَ لِلْمَلَائِكَةِ أَمْرٌ لَمْ يَظْهَرَ مِنْ قَبْلُ.

بداء: اظهار امر مخفی نزد ملائکه از سوی خدا و نه تبدل رأی در علم خدا.

درباره مفهوم «بداء» روایتی داریم: «ما عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبَدَاءِ»

بنا بر صحبت های بالا موت شخص نسبت به مقام اول (علم ذاتی خداوند) یک حالت بیشتر ندارد یا ادامه حیات و یا مرگ؛ اما در مقام دوم (مرتبه ملائکه و بداء) می تواند بیش از یک حالت داشته باشد. تکرار شبهه:

اگر کسی، دیگری را کشت، آیا آن اگر نمی کشت آن دیگری (مقتول) زنده می ماند یا نه؟  
جواب:

سه نظر در جواب این شبهه وجود دارد:

۱. نظر اول (اشاعره یا مجبّره): اگر کسی هم او را نمی کشت، این شخص در همان زمان می مُرد؛ چون اگر زنده بماند علم خداوند نفی می شود و آنگاه خداوند نسبت به مرگ او جاهل بود!
۲. نظر دوم (معتزله): اگر کسی او را نمی کشت، این شخص زنده می ماند. اگر قائل به قول اشاعره و مجبّره شویم و بگوییم که اگر هم کسی او را نمی کشت، باز هم می مُرد، و اولاً قاتل فعل حسنی انجام داده است و با قتل حیوان مانع از موت و حرام شدن گوشت آن شده است و ثانیاً دیه و قصاص باطل بود چون اگر کسی او را نمی کشت باز هم می مُرد.
۳. نظر سوم (خواجه): اگر کسی او را نمی کشت، هم احتمال دارد که بمیرد و هم احتمال دارد که زنده بماند. با توجه به علم ذاتی پروردگار که می تواند در علم خداوند مرگ یا حیات ثبت شده باشد.

### قال: و المقتول يجوز فيه الأمران لولاه.

ردّ دلایل مخالفین (اشاعره و معتزله):

۱. رد نظر اشاعره: در بحث علم پروردگار گفته شد که علم نسبت به خارج علیّت ندارد. کار علم انکشاف ما فی الواقع است و علم هیچ گونه علیّتی در امور خارجی ندارد.
۲. رد نظر معتزله: اولاً این ذبح تصرف در مال دیگری بدون اذن خواهد بود و با این ذبح فعل قبیحی هم انجام گرفته است و با این ذبح اعواض مقرر را از بین می رود. و ثانیاً حکم قصاص و دیه، جعل شرعی می باشد و مربوط به حیات و موت مقتول ندارد. لذا اگر از طریق نبی یا امام، خبر از قتل یا مرگ کسی پیدا کنیم، مجوزی برای کشتن آن شخص برای ما حاصل نمی شود.

### قال: و يجوز أن يكون الأجل لطفًا للغير لا للمكلف.

مقدمه: لطف بر چند قسم است:

لطف (مقرّب): آنچه بنده را به اطاعت پروردگار نزدیک می کند و از معصیت دور. (ما يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية)

لطف (محصل): هر چه در تحقق و فعلیت بخشیدن به تکلیف دخالت دارد.

اجل به معنای اول (مدت عمر) می تواند لطف محصل باشد؛ اما به معنای دوم (نهایت عمر) نه لطف مقرّب است و نه لطف محصل؛ بلکه برای غیر او لطف خواهد بود.