



ترجمہ و شرح

کشف المصابی

جلد اول

دکتر علی شیروانی

۱۵۶۵
علامه علی

ترجمه و شرح:

کشف المیراد



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
«جلد اول»

جمع‌داری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره: ۵۲۰۲۱

دکتر علی شیروانی



۸

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شماره ثبت: ۳۴۲۷۲

تاریخ ثبت:



مؤسسه اشارات دارالعلم

ترجمه و توضیح کشف المراد (جلد ۱)

ترجمه: علی شیروانی

ناشر / مؤسسه انتشارات دارالعلم

تیراژ / ۱۵۰۰ جلد

قیمت / ۲۰۰۰ تومان

نوبت چاپ / سوم ۱۳۸۸

قطع و صفحه / وزیری ۲۵۲ صفحه

دفتر مرکزی / قم خیابان ارم، مقابل کوچه ۲۰، پلاک ۳۵۷

تلفن / ۹ - ۷۷۴۴۲۹۸ فکس / ۷۷۴۱۷۹۸، تلفن انبار / ۲۹۱۰۱۷۷

دفتر تهران / خیابان انقلاب، ۱۲ فروردین، ساختمان تجاری ناشران

طبقه همکف شماره ۱۸ / ۱۶ تلفن: ۶۶۹۷۳۸۰۹ - ۶۶۹۵۵۴۰۵

چاپ / شرکت چاپ قدس قم، تلفن ۷۷۳۱۳۵۴ فکس ۷۷۴۳۴۴۳

حق چاپ محفوظ و مخصوص ناشر است

www.darolelm.com

شابک ۰-۵۸-۷۶۶۹-۹۶۴-۹۷۸ دوره ۴-۶۳-۷۶۶۹-۹۶۴-۹۷۸



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمه

مکتوب حاضر ترجمه و شرح مباحث کلامی کتاب شریف کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مشتمل بر مقصد سوم تا ششم است. مقصد اول (در باب امور عامه) و دوم (در باب جواهر و اعراض) کشف المراد، امروزه از مدار درس و بحث خارج، و متون فلسفی ای مانند بدایة الحکمة، نهاية الحکمة و شرح منظومه جایگزین آن شده است، و به همین دلیل نیز از ترجمه و شرح آن قسمت صرف نظر کردم.

در معرفی اهمیت کشف المراد به آنچه استاد بزرگوارم علامه حسن زاده آملی بیان فرموده بسنده می‌کنم و تنها یادآور می‌شوم که علی‌رغم اهمیت این کتاب شریف، تاکنون ترجمه‌ای از آن به زبان فارسی عرضه نشده است و یاد دست کم، بنده سراغ ندارم.

روش نگارنده در این مکتوب به صورت شرح مزجی، شبیه همان شیوه‌ای است که در ترجمه و شرح نهاية الحکمة و لمعة دمشقیه بکار بسته‌ام، یعنی توضیحات مورد نظر و نکات افزودنی داخل علامت [] در میان ترجمه و یا به صورت پاورقی آمده است. امیدوارم این نوشته علاقه‌مندان علم کلام را به کار آید. خدای بزرگ را شاکرم که توفیق انجام این مهم را به این کمترین عنایت کرد. دعای خیر شما همیشه توشه راهم بوده است.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

علی شیرانی - حوزه علمیه قم

آذرماه ۸۲

Shirvani@hawzeh.com



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



سخنی از علامه حسن زاده آملی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لمن لانفاد لكلماته والصلوة على من شرف الصلاة بالصلاة عليه و آله تراجم آیاته. صاحبان بصیرت و بینایی می دانند و هیچ شک و تردیدی درش نیست که کتاب تجرید الاعتقاد از نوشته های سلطان محققان، خواجه نصیرالدین طوسی - رضوان الله تعالی علیه - اصل و اساس کتاب های کلامی و رهبر آنهاست. تجرید الاعتقاد، اصول مسایل علم کلام را به زیباترین ترتیب و نیکوترین نظام در بر دارد، و چنان است که نه پیش از آن کسی نظیر آن را آورده و نه پس از آن، همتایی برایش می توان یافت، بلکه جملگی بر خوان آن نشسته اند.

کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، از تألیفات علامه علی الاطلاق، گویاترین شرح بر این کتاب است، چنان که نخستین آنها نیز هست؛ و فاضل شارح، جناب فوشجی در باره آن سخنی منصفانه و نیکو گفته است: «اگر کشف المراد نبود ما مقصود تجرید الاعتقاد را در نمی یافتیم.»

... کتاب کشف المراد و شرح خواجه بر اشارات [یوعلی سینا] از همان هنگام

تألیف تا کنون مورد توجه ارباب علوم عقلی و زبانزد اصحاب تحصیل در نقاط گوناگون بوده است. اینک هفت قرن می‌گذرد و این دو کتاب همچنان در رأس کتاب‌های درسی کلامی و حکمت مشاء می‌درخشند، و با وجود گذشت مدتی مدید از زمان تألیف آن دو، کسی همانند آن را نیاورده است، بلکه همگان مباحث می‌کنند که آن را بیاموزند یا بیاموزانند. آری، برخی تعلیقات روشنگری بر پاره‌ای مباحث آن افزوده‌اند، و یا شرحی تفصیلی بر آن نگاشته‌اند.

... استاد ما علامه شعرانی - قدس سرّه الشریف - به کتاب تجرید و کشف‌المراد توجهی تامّ داشت و سرانجام بر تجرید به زبان فارسی، شرحی سودمند و پر فایده نگاشت، که چاپ شده و علاقه‌مندان از آن بهره می‌برند.

سفارش‌های مکرر ایشان در لابلای سخنان سترگش در حضور پر فیضش، به توجه و عنایت به این کتاب شریف، یعنی کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد هرگز از یادم نمی‌رود. *

مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی



* این مقدمه، ترجمه بخشی از کلام ایشان در سرآغاز کشف‌المراد چاپ مؤسسه نشر اسلامی است.

في إثبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره

و فيه فصول : الأول

في وجوده تعالى

الموجود إن كان واجباً و إلا استلزمه، لاستحالة الدور و التسلسل.
أقول : يريد إثبات واجب الوجود تعالى و بيان صفاته و ما يجوز عليه و ما لا يجوز و بيان أفعاله و آثاره، و ابتداءً بإثبات وجوده، لأنه الأصل في ذلك كله.
و الدليل على وجوده أن نقول: هنا موجود بالضرورة، فإن كان واجباً فهو المطلوب، و إن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة، فذلك المؤثر إن كان واجباً فالمطلوب، و إن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود، فإن كان واجباً فالمطلوب، و إن كان ممكناً تسلسل أو دار و قد تقدم بطلانها.

و هذا برهان قاطع أشير إليه في الكتاب العزيز بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ و هو استدلال لتمي.

و المتكلمون سلكوا طريقاً آخر فقالوا: العالم حادث فلا بد له من محدث، فلو كان محدثاً تسلسل أو دار و إن كان قديماً ثبت المطلوب لأنّ القدم يستلزم الوجود.
و هذه الطريقة إنما تتمشى بالطريقة الأولى فلهذا اختارها المصنّف رحمه الله على هذه.

اثبات صانع تعالی، صفات و آثار او

فصل اول

اثبات هستی صانع

متن: موجود اگر واجب باشد [مطلوب ما ثابت است] وگرنه [ممکن می‌باشد و موجودی که ممکن است] مستلزم واجب خواهد بود، [یعنی ممکن بدون واجب نخواهد بود]، به خاطر محال بودن دور و تسلسل.

شرح: مؤلف [در اینجا] می‌خواهد وجود واجب‌الوجود تعالی را اثبات کرده، صفات او را و این را که چه چیزهایی بر او جایز و چیزهایی غیر جایز است و نیز افعال و آثار او را بیان دارد. مؤلف سخن خود را با اثبات وجود واجب آغاز کرد، زیرا این بحث پایه مباحث بعدی به شمار می‌رود.

دلیل بر وجود واجب تعالی آن است که بگوییم: در خارج بالضروره موجودی تحقق دارد. پس آن موجود اگر واجب باشد، مطلوب ما ثابت است، زیرا در مقام اثبات این هستیم که در عالم هستی واجب‌الوجودی تحقق دارد، و اگر ممکن باشد، آن موجود ممکن بالضروره نیازمند علت و مؤثر موجودی است [که هستی خود را وامدار اوست]. پس آن علت و مؤثر اگر واجب باشد مطلوب ما ثابت است، و اگر ممکن باشد تسلسل و یا دور لازم خواهد آمد، که بطلان آن در بحث‌های پیشین بیان شد.

این استدلال، برهان استواری است که در قرآن کریم در ضمن این آیه به آن اشاره شده است: «او لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید؛ آیا این بس نیست که پروردگار تو بر هر چیزی گواه و آگاه است.» (فصلت/۵۲) این استدلال از نوع استدلال لمّی [سیراز علت به معلول] است.

متکلمان [برای اثبات واجب تعالی] راه دیگری را پیموده‌اند، به این صورت که:

عالم حادث است [= نبوده و سپس پدید آمده است]، پس باید پدید آورنده‌ای داشته باشد. حال اگر آن پدید آورنده، خود نیز [حادث باشد و] پدید آورنده‌ای داشته باشد [و هرگز به یک موجود قدیم که بی‌نیاز از پدید آورنده باشد، نرسیم] تسلسل و یا دور لازم می‌آید. و اگر آن پدید آورنده قدیم باشد [= موجودی که همیشه و در همه زمانها بوده است و هرگز زمانی نبوده که او در آن زمان معدوم باشد] مطلوب ما ثابت می‌شود، زیرا قدیم بودن مستلزم واجب بودن است، [و هر موجود قدیمی واجب نیز هست].

از آنجا که این استدلال متکلمان بر اثبات واجب تعالی تنها با استمداد از بیان نخست [که متعلق به حکیمان است] تمام می‌شود، مؤلف آن را [= استدلال حکیمان را] بر این [= استدلال متکلمان] ترجیح داد و برگزید.



مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



الفصل الثاني

في صفاته تعالى

و فيه مسائل : المسألة الأولى : في أنه تعالى قادرٌ .

قال : الثاني في صفاته . وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب .
أقول : لما فرغ من البحث عن الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى ، و ابتدأ بالقدرة .

والدليل على أنه تعالى قادر أننا قد بينا أن العالم حادث ، فالمؤثر فيه إن كان موجباً لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثاً ، أعني العالم ، و التالي بقسميه باطل .
بيان 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 .

فصل دوم

صفات صانع تعالى

- ۱ -

صانع تعالى قادر^۱ است

متن : فصل دوم در صفات صانع تعالى است . هستی عالم پس از نیستی آن

۱- مقصود از قدرت در اینجا فاعل مختار بودن است در برابر فاعل موجب .

[= اینکه عالم ابتدا نبوده و سپس پدید آمده است، یعنی حادث زمانی بودن عالم] ایجاب را [= فاعل موجب بودن خدای متعال را] نفی می‌کند.

شرح: مؤلف چون از بحث اثبات وجود صانع تعالی فراغت یافت [و آن بحث را به پایان برد]، به اثبات عقلانی [= اثبات از راه دلیل و برهان] صفات واجب تعالی پرداخت؛ و بحث خود را از صفت قدرت آغاز کرد.

دلیل بر قادر بودن صانع تعالی آن است که ما [در بحث پیشین] بیان داشتیم که عالم حادث است؛ حال علت مؤثر و پدید آورنده عالم اگر فاعل موجب باشد لازم می‌آید که یا آن علت حادث باشد و یا آنچه ما فرض کردیم حادث است، یعنی عالم، قدیم باشد. و تالی [حادث بودن علت پدید آورنده عالم، یا قدیم بودن عالم] با هر دو قسمش باطل است.

بیان ملازمه [یعنی اینکه: فاعل موجب بودن صانع تعالی مستلزم آن است که یا او حادث باشد و یا اینکه عالم قدیم باشد] آن است که اگر مؤثر موجب باشد هرگز اثر و فعلش از او تخلف نمی‌کند؛ [به بیان دیگر، هر زمان مؤثر موجب تحقق داشته باشد، معلول و اثر او نیز موجود خواهد بود؛ و محال است در یک مقطع زمانی علت موجب وجود داشته باشد و معلولش وجود نداشته باشد]، و این امر مستلزم یکی از این دو امر است: (۱) قدیم بودن عالم؛ در حالی که ما فرض کردیم عالم حادث است؛ (۲) حادث بودن علت پدید آورنده عالم؛ که مستلزم تسلسل است. از این جا آشکار می‌گردد که علت پدید آورنده عالم قادر و مختار است.

قال: والواسطة غير معقولة.

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

أَنَّ الواجب مختار بل جاز أن يكون الواجب تعالی موجباً لذاته معلولاً، يؤثر في العالم على سبيل الاختيار.

و تقریر الجواب : أن هذه الواسطة غير معقولة، لأننا قد بینا حدوث العالم بجملة و اجزائه، والمعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالی، و ثبوت واسطة بین ذات الله تعالی و بین ما سواه غير معقول.

متن : واسطه [میان واجب تعالی و عالم] معقول نیست.

شرح : مؤلف چون از اقامه دلیل بر مطلوب خود [= قادر بودن صانع تعالی] فراغت یافت و به ذکر اعتراض های گونه گون کسانی که خداوند را فاعل موجب می دانند و بیان پاسخ این اعتراض ها پرداخت.

تقریر اشکال : دلیل شما اثبات می کند که مؤثر و علت پدید آورنده عالم مختار است، اما اثبات نمی کند که واجب تعالی مختار باشد؛ بلکه این احتمال باقی است که واجب تعالی لذاته و به نحو ایجابی معلولی را پدید آورده باشد و آن معلول علت پدید آورنده عالم به نحو اختیاری باشد. [حاصل اشکال آن است که می توان چنین فرض کرد که واجب تعالی فاعل موجب است نه مختار؛ و بنابراین ذات او اقتضای پدید آوردن معلولی را دارد. اما این معلول، که علت مباشر در پیدایش عالم است، فاعل مختار می باشد و عالم را با اداره و اختیار آفریده است نه به نحو ایجابی. طبق این فرض، واجب تعالی قدیم و فاعل موجب است، و عالم حادث می باشد. و صادر اول (معلول بی واسطه واجب تعالی) واسطه در آفرینش عالم است.]

تقریر پاسخ : [در این اشکال فرض شده است که میان الله و ماسوی الله واسطه ای وجود دارد؛ اما] وجود این واسطه غیر معقول [و باطل] است؛ چون ما بیان کردیم که مجموع عالم با همه اجزای آن حادث است و مقصود از عالم هر موجودی جز خدای متعال است، و ثبوت واسطه میان ذات خدای متعال و

ماسوای او نامعقول است. [چون آن واسطه، هر چه باشد، جزء ماسوی الله و در زمرة عالم است و از این رو حادث می باشد؛ حال آنکه طبق آنچه در اشکال آمده است، این واسطه باید قدیم باشد.]

قال : و يُمكنُ عروضُ الوجوبِ والامكانِ للأثرِ باعتبارينِ.

أقول : هذا جواب عن سؤال آخر، و تقريره : أن المؤثر إما أن يستجمع جميع الجهات المؤثرة أولاً.

فإن كان الأول كان وجود الأثر عنه واجباً، وإلا 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 مستجمعاً 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.

و تقرير الجواب : أن الأثر تعرض له نسبتا الوجوب والإمكان باعتبارين، فلا يتحقق الموجب و لا يلزم الترجيح من غير مرجح. و بيانه أن فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التي يستوى طرفا الوجود و العدم بالنسبة إليها، و مع داعيه الذي يرجح أحد طرفيه، و حينئذ يجب الفعل بعد هما نظراً إلى وجود الداعي و القدرة، و لا تنافي بين هذا الوجوب و بين الإمكان نظراً إلى وجود القدرة و الاختيار.

و هذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار، فإنه يصير واجباً من جهة فرض الوقوع و لا ينافي الاختيار.

و بهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لأكثر المتكلمين في قولهم: القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح.

متن: و امکان آن هست که نسبت و جویی و نسب امکانی، هر یک به اعتبار خاصی، بر اثر عارض شود.

شرح: این عبارت پاسخ اعتراض دیگری است [بر قادر بودن واجب تعالی].
 تقریر اشکال^۱: علت پدید آورنده از دو حال بیرون نیست: (۱) همه جهات مؤثر بودن را در بر دارد، [یعنی همه شرایط و زمینه‌های لازم برای صدور فعل در او محقق است و همه موانع نیز منتفی است]. (۲) همه جهات مؤثر بودن را در بر ندارد. در فرض نخست، صدور و تحقق اثر از او واجب و ضروری خواهد بود [و بالضرورة معلول او تحقق خواهد یافت]؛ زیرا اگر چنین نباشد [یعنی صدور معلول از او ضروری نباشد، صدور آن ممکن خواهد بود و در نتیجه] ترجیح صدور معلول [بر عدم صدور آن] نیازمند مرجح زائد خواهد بود، پس چنین نیست که همه جهات [و شرایط مؤثر بودن] موجود باشد و این خلاف فرض است. [چون فرض ما آن بود که علت پدید آورنده همه جهات مؤثر بودن را در بر دارد].
 و اگر علت پدید آورنده همه جهات مؤثر بودن را در بر نداشته باشد [=فرض دوم] صدور اثر از او محال خواهد بود، [چون صدور اثر متوقف بر امری است که در او تحقق ندارد، و به بیان دیگر او علت تامه معلول مفروض نیست و اگر علت تامه یک معلول تحقق نداشته باشد، هرگز آن معلول تحقق نخواهد یافت].

با توجه به مطالب یاد شده دانسته می‌شود که تحقق قادر محال است؟ [یعنی

۱- در این اشکال فاعل مختار به طور کلی نفی می‌شود و نتیجه گرفته می‌شود که هیچ فاعلی، قادر و مختار نیست، زیرا هر فاعلی که فرض شد نسبت به فعل و کار خود از دو حال بیرون نیست، یا همه شرایط کار در او فراهم است، که در این صورت قهراً فعل از او صادر می‌شود و صدور فعل از او ضروری و جبری است و در نتیجه او فاعل مجبور خواهد بود؛ و یا همه شرایط کار در او فراهم نیست که در این صورت چیزی از او صادر نمی‌شود و فعلی از او تحقق نمی‌یابد و در نتیجه مجبور به ترک فعل خواهد بود.

هیچ علتی نمی‌شود که قادر و مختار باشد، [زیرا علت مفروض [یا علت تامه معلول خود است و همه جهات مؤثر بودن را در بر دارد و یا علت تامه معلول خود نیست و برخی از جهات مؤثر بودن را فاقد می‌باشد]. اگر همه جهات مؤثر بودن در او محقق باشد ترک ایجاد [یعنی پدید نیاموردن و ایجاد نکردن معلول] ممتنع می‌باشد، و اگر برخی از جهات مؤثر بود منتفی باشد ایجاد کردن [و پدید آوردن معلول] ممتنع خواهد بود. بنابراین، در هیچ حالی قدرت بر دو طرف [فعل و ترک، یا ایجاد و عدم ایجاد] تحقق ندارد، [بلکه هر علتی یا به گونه‌ای است که بالضرورة ایجاد می‌کند و یا به گونه‌ای است که بالضرورة ترک می‌کند].

تقریر پاسخ: نسبت وجوب و نسبت امکان می‌تواند به دو اعتبار بر اثر عارض شود، [و صدور معلول از علت می‌تواند به یک لحاظ، ممکن و به لحاظ دیگر واجب و ضروری باشد]، و از این رو [هیچ کدام از دو تالی فاسد مذکور در کلام اشکال‌کننده لازم نمی‌آید]، پس نه فاعل، موجب خواهد بود و نه ترجیح بدون مرجع لازم می‌آید. بیان مطلب آن است که فرض اینکه علت مؤثر، همه شرایط لازم برای مؤثر بودن را در بر داشته باشد به آن است که مؤثر مختار را با قدرتش - که نسبت دو طرف وجود و عدم به آن یکسان است - و همراه با داعی او - که یکی از دو طرف وجود و یا عدم را ترجیح می‌دهد - اخذ و اعتبار کنیم، و در این صورت پس از در نظر گرفتن قدرت و داعی، صدور فعل واجب خواهد بود، به خاطر وجود داعی و قدرت. و این وجوب و ضرورت [که به فعل نسبت داده شد] با امکان فعل با نظر به مجرد قدرت و اختیار، منافاتی ندارد. [یعنی وقتی فاعل را از آن نظر که مختار است لحاظ می‌کنیم، با قطع نظر از وجود یا عدم وجود داعی، صدور فعل از او ممکن و نسبت فعل به او نسبت امکانی خواهد بود. و این نسبت امکانی با آن نسبت وجوبی قابل جمع است، چون اعتبارها متفاوت است و هر اعتباری مقتضی نسبتی خاص است].

این [وجوب و ضرورت که با اعتبار داعی بر معلول عارض می شود] مانند هنگامی است که وقوع فعل از فاعلی مختار را فرض و لحاظ می کنیم. زیرا [همان گونه که معلول در مرتبه قبل از تحقق یافتن، به اعتبار وجود علت تامه اش متصف به وجوب و ضرورت می شود پس از تحقق نیز]، به اعتبار تحقق وقوعش متصف به وجوب و ضرورت می شود [که در اصطلاح فلسفه به آن ضرورت به شرط محمول گفته می شود]، و این ضرورت منافاتی با اختیار ندارد. با توجه به این تحقیق همه محذوره های لازم از این قول - که قول اکثر متکلمان است - مندفع می شود؛ و آن اینکه گفته اند: فاعل قادر یکی از دو مقدور خود [= فعل یا ترک] را بر دیگری ترجیح می دهد بدون آنکه مرجحی داشته باشد.

قال : واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم.

أقول : هذا جواب عن سؤال آخر، و تقريره أن نقول: الأثر إما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدوراً، أو معدوم فممتنع فلا قدرة له. و تقرير الجواب : أن الأثر معدوم حال حصول القدرة و لا نقول إن القدرة حال عدم الأثر تفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل، 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 في الحال و عند حصول الاستقبال يعود الكلام.

لأننا نقول : القدرة لا تتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال.

متن : و امکان آن هست که قدرت بر [وجود شیء در] آینده با عدم آن [در حال

حاضر] جمع شود.

شروع: این عبارت پاسخ اشکال دیگری است که تقریر آن چنین است: اثر یا در حال تعلق قدرت موجود است که در این صورت واجب است و مقدور نخواهد بود و یا در حال تعلق قدرت، معدوم می‌باشد که در این صورت ممتنع است و قدرت به آن تعلق نمی‌گیرد.^۱

تقریر پاسخ: اثر هنگام حصول قدرت معدوم است و ما نمی‌گوییم که قدرت هنگام عدم اثر، وجود اثر را در همان هنگام محقق می‌سازد [تا گفته شود این امر مستلزم اجتماع وجود و عدم در زمان واحد است و محال می‌باشد، بلکه وجود اثر را در زمان بعد محقق می‌سازد. و ممکن است که قدرت بر پیدایش شیء در آن دوم با عدم آن شیء در آن اول جمع شود. [خلاصه آنکه قدرت، شیء معدوم را در همان هنگام که معدوم است موجود نمی‌کند، تا محال لازم آید، بلکه عدم آن را به پایان می‌برد و آن را موجود می‌سازد. پس در لحظه‌ای که قدرت به شیء تعلق می‌گیرد، آن شیء معدوم است، و فاعل آن را در لحظه دوم موجود می‌کند، که در این حال دیگر معدوم نیست.]

اگر اشکال شود که: وجود در آینده [= آن دوم] در زمان حال [= آن اول] ممتنع است، چون این وجود مشروط به آینده است و آینده در حال تحقق ندارد؛ [آن دوم پس از آن اول است نه همزمان و مقارن با آن.] و چون چنین است آن شیء در زمان

۱- توضیح اشکال آن است که قدرت، به معنای تمکن از فعل و ترک، معقول نیست؛ چون قدرت و تمکن اگر در حال وجود اثر باشد فاعل، متمکن از ترک نخواهد بود، زیرا وجود اثر در این حال وجوب و ضرورت به شرط محمول دارد؛ و اگر در حال عدم اثر باشد، فاعل متمکن از فعل نخواهد بود، چون وجود اثر در این حال ممتنع به شرط محمول است. خلاصه آنکه اثر در حال وجود، وجود برایش ضرورت دارد و در حال عدم، عدم برایش ضرورت دارد، و ضرورت با تمکن و قدرت بر فعل و ترک در زمان واحد منافات دارد. تفاوت این اشکال با اشکال پیشین در آن است که آن اشکال به وجوب و امتناع سابق بر وجود و عدم معلول نظر داشت، که وجوب و امتناع بالغیر است، و این اشکال به وجوب و امتناع لاحق، که به شرط محمول است، نظر دارد.

حال [= آن اول] مقدور نیست؛ و هنگام حصول استقبال [و منقضی شدن آن اول و رسیدن آن دوم] همان سخن تکرار می شود.

در پاسخ می گوئیم: قدرت به این تعلق نمی گیرد که وجود در آن دوم را در آن اول محقق سازد، بلکه قدرت [در آن اول] به این تعلق می گیرد که وجود شیء در آن دوم را در همان آن دوم محقق سازد. [اشکال کننده گمان برده است که ما می گوئیم فاعل قادر وجود آن دوم شیء را در آن اول محقق می سازد، که البته امری محال است و مراد ما نیز این نیست، بلکه ما می گوئیم در آن اول که شیء معدوم است، فاعل قادر است که آن را در آن دوم موجود کند.]

قال : و انتفاء الفعل ليس فعل الضد.

أقول : هذا جواب عن سؤال آخر، و تقریر: أن القادر لا يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود.

أما بيان المقدمة الأولى فلأن الفعل يستدعي الوجود والامتیاز 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 ليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد.

متن : و منتفی شدن فعل غیر از انجام دادن ضد آن است.

شرح : این عبارت پاسخ اشکال دیگری است به این تقریر: فعل فاعل قادر به

عدم تعلق نمی گیرد، پس فعل او به وجود نیز تعلق نمی گیرد.

بیان مقدمه نخست [= فعل فاعل قادر به عدم تعلق نمی گیرد] آن است که فعل

مستلزم وجود و امتیاز یافتن شیء از دیگر اشیاء است، و این دو امر در حق معدوم محال است.

بیان مقدمهٔ دوم [= اگر فعل قادر به عدم شیء تعلق نگیرد به وجود آن نیز تعلق نمی‌گیرد] آن است که شما گفتید فاعل قادر، فاعلی است که هم فعل برای او امکان دارد و هم ترک. و هرگاه ترک ممکن نباشد، فعل نیز ممکن نخواهد بود. [به طور کلی قدرت دو طرف دارد و اگر تنها به یک طرف تعلق بگیرد، قدرت نخواهد بود بلکه جبر است. کسی قادر بر نشستن است که بر ترک نشستن نیز قادر باشد و اگر قدرت به ترک نشستن تعلق نگیرد به نشستن نیز تعلق نخواهد گرفت.]

تقریر پاسخ: قادر کسی است که برایش امکان دارد که انجام دهد و انجام ندهد؛ و انجام ندادن همان انجام دادن ضد [= ترک فعل] نیست. [اشکال کننده گمان برده است که قادر بر الف کسی است که هم بتواند الف را انجام دهد و هم ضد الف را، یعنی ترک الف را، انجام دهد. و چون ترک الف، انجام دادنی نیست، پس قدرت به آن تعلق نمی‌گیرد و وقتی قدرت به ترک تعلق نگرفت به فعل نیز تعلق نمی‌گیرد. در حالی که قادر بر الف یعنی کسی که هم بتواند الف را انجام دهد و هم الف را انجام ندهد، نه آنکه ترک آن را انجام دهد.]

قال: و عمومية العلة تستلزم عمومية الصفة.

أقول: يريد بيان أنه تعالى قادر على كل مقدور، وهو مذهب الأشاعرة، وخالف أكثر الناس في ذلك.

فإن الفلاسفة قالوا إنه تعالى قادر على شيء واحد، لأن الواحد لا يتعدد أثره، وقد تقدم بطلان مقالاتهم.

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



والثنویة ذهبوا إلى أن الخیر من النور، و الشر من الظلمة.
والنظام قال : إن الله تعالی لا یقدر علی القبیح، لأنه یدلّ علی الجهل أو الحاجة.
و ذهب البلخی إلى أن الله لا یقدر علی مثل مقدور العبد، لأنه إما طاعة أو سفه.
و ذهب الجبّائیان إلى أنه تعالی لا یقدر علی عین مقدور العبد و إلا لزم اجتماع
الوجود و العدم علی تقدیر أن یرید الله إحداثه و العبد عدمه.

و هذه المقالات کلها باطلة، لأن المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور إنما هو الإمكان، إذ
مع الوجوب و الامتناع لا تعلق، و الإمكان ثابت فی الجمیع فثبت الحکم و هو صحة
التعلق، و إلى هذا أشار المصنف رحمته بقوله: عمومية العلة، أي الإمكان، تستلزم عمومية
الصفة، أعني القدرة علی کل مقدور.

والجواب عن شبهة المجوس : أن المراد من الخیر و الشریر إن كان من فعلهما فلم لا
يجوز اسناد هما إلى شيء واحد؟

و أيضاً الخیر و الشر ليسا ذاتیین للشيء، فجاز أن يكون الشيء خيراً بالقياس إلى شيء
و شراً بالقياس إلى آخر، و حينئذ یصح إسنادهما إلى ذات واحدة.

و عن شبهة النظام أن الإحالة حصلت بالنظر إلى الداعي، فلا تنافي الإمكان الذاتي
المقتضي لصحة تعلق القادر.

و عن شبهة البلخی : أن الطاعة و العبد و صفان لا یقتضیان الاختلاف الذاتي.
و عن شبهة الجبّائیین : أن العدم إنما یحصل إذا لم یوجد داع لقادر آخر إلى إيجادها.

متن : شمول و فراگیری علت [= امکان] مستلزم فراگیری صفت [= قدرت
داشتن بر هر امر مقدور]، است.^۱



۱- در این قسمت توحید در خالفیت به اثبات می رسد و اینکه قدرت خداوند همه پدیده ها و موجودات را
شامل می گردد و همه مخلوق او می باشند، خواه خیر باشد و خواه شر، خواه زیبا باشد و خواه زشت،

شرح: در این قسمت مؤلف می‌خواهد شمول قدرت واجب تعالی و فراگیری آن نسبت به هر مقدوری را بیان کند، و این مذهب اشاعره است، و بسیاری از مردم آن را نپذیرفته‌اند.

فلاسفه گفته‌اند: واجب تعالی تنها بر یک شیء قادر است؛ چون علت واحد، اثر متعدد ندارد، و بطلان سخن ایشان گذشت.

زرتشتیان معتقدند خیر از سوی خدای متعال و شر از جانب شیطان است؛ چون خدای متعال خیر محض است و فاعلی شرّ، [لزوماً] شریر می‌باشد. دوگانه پرستان بر آنند که خیر از نور و شر از ظلمت است.^۱

نظام [= متکلم معتزلی، وفات ۲۳۱ هـ. ق] گفته است: خدای متعال قدرت بر انجام فعل قبیح ندارد، چون انجام کار قبیح بر نادانی یا نیازمندی فاعل دلالت دارد؛ [و خدای متعال از هرگونه نادانی و نیازمندی منزّه است.]

بلخی معتقد است که خداوند بر مثل مقدر بنده، قادر نیست؛ [یعنی آن‌گونه از افعال که از بندگان صادر می‌شود، مستند به خداوند نیست و قدرت خداوند به چنین افعالی تعلق نمی‌گیرد]، زیرا فعل بنده یا طاعت است و یا لغو و بیهوده، [در حالی که فعل خداوند هیچ یک از این دو نتواند بود؛ طاعت نیست، چون خداوند مولای همگان است و خود مولایی ندارد که او را اطاعت کند، و لغو و بیهوده

→ خواه مثل فعل بنده یا عین فعل بنده باشد، و خواه نباشد. اشاعره همچون امامیه عمومیت قدرت خداوند و توحید در خالقیت را می‌پذیرند با این تفاوت که امامیه آن را به گونه‌ای تبیین می‌کند که با عدل سازگار افتد، بر خلاف اشاعره که چندان تحفظی بر صفت عدل ندارند.

۱- مجوس و ثنویه در این امر مشترک‌اند که خداوند خیر محض و نور است و از این رو، فاعلی شرور نیست، اما در اینکه فاعل شرور چیست اختلاف دارند. مجوس معتقدند فاعل شرور، شیطان است که خودش حادث و مخلوق خداوند است و ثنویه معتقدند شرور به یک مبدأ قدیم، مانند ظلمت، مستند است. اما ظاهر کلام محقق طوسی در نقدالمحصل (ص ۱۹۰) آن است که عقیده مجوس و ثنویه در این باره یکی است و آن اینکه خیر از یزدان و شر از اهرمن است، و مقصودشان از یزدان، ملک و از اهرمن، شیطان می‌باشد. آنچه در اینجا شارح به ثنویه نسبت داد در واقع عقیده مانویه است.

نیست، چون حکیم است.]

جَبَّائِيَان [= ابی علی جبائی (وفات ۳۰۲ هـ. ق) و ابی هاشم جبائی (وفات ۳۱۲ هـ. ق) هر دو از بزرگان معتزله] معتقدند قدرت خدای متعال بر عین مقدر بنده تعلق نمی‌گیرد [و آن فعلی که از بنده سر می‌زند و مستند به اوست دیگر به خداوند مستند نیست و خداوند فاعل آن به شمار نمی‌رود]؛ وگرنه اجتماع وجود و عدم لازم می‌آید در آنجا که خداوند ارادهٔ احداث آن فعل را دارد و بنده ارادهٔ عدم احداث آن را. [چون خداوند اراده کرده است که آن فعل تحقق یابد، باید موجود شود، و چون بنده اراده کرده است که تحقق نیابد، باید معدوم بماند؛ چون هر دو بر آن قدرت دارند.]

این گفتارها جملگی باطل‌اند، چون مقتضی تعلق قدرت خدای متعال به یک امر مقدور، امکان آن است، چون شیء اگر واجب و یا ممتنع باشد، قدرت به آن تعلق نخواهد گرفت. و امکان در همهٔ این موارد ثابت است، پس باید حکم نیز، که همان صحت تعلق قدرت است، ثابت باشد. مؤلف نیز در عبارت خود به همین اشاره دارد که گفت: «شمول و فراگیری علت، یعنی امکان، مستلزم فراگیری صفت، یعنی قدرت داشتن بر هر امر مقدور، است.»

پاسخ شبههٔ زرتشتیان آن است که: اگر مراد از خیر، فاعل خیر و مراد از شریر فاعل شر باشد، چرا روا نباشد که خیر و شر هر دو را به یک فاعل نسبت دهیم؟ [زیرا طبق این فرض، خیر و شریر دو نام‌اند که به لحاظ فعلی صادر شده از فاعل، بر او نهاده می‌شود و جزء صفات فعل به شمار می‌رود، نه صفات ذات. پس فاعل در ذات خود نه متصف به خیر می‌شود و نه شریر، و از این رو وجهی ندارد که تنها یکی از این دو دسته از افعال به او نسبت داده شود.]

و نیز خیر و شر هیچ کدام جزء ذاتیات شیء نیستند، [بلکه از امور نسبی و اضافی می‌باشند.] از این رو، جایز است که یک شیء نسبت به چیزی خیر و نسبت

به چیز دیگری شرُّ باشد، و در این هنگام اسناد هر دوی آنها به یک ذات صحیح خواهد بود. [زیرا شیء واحد هم خیر است و هم شرّ، خیر است نسبت به یک چیز و شر است نسبت به چیز دیگر، و آن شیء ناگزیر مستند به یک فاعل خواهد بود. و در نتیجه آن فاعل، هم مبدأ خیر است و هم مبدأ شر.].

پاسخ شبهه نظام آن است که حکم به محال بودن صدور فعل قبیح از خدای سبحان [در بیان نظام] با توجه به داعی است، [و اینکه کسی که کار زشت انجام می دهد، مثلاً دروغ می گوید یا ظلم می کند، به خاطر آن است که می خواهد از این طریق خیری را برای خود به دست آورد و نیازی از نیازهایش را برآورد و یا آنکه از قبیح آن کاری خبر است. و چون این دو امر در حق خدای سبحان روا نیست، او هرگز فعل قبیح انجام نمی دهد و صدور قبیح از او محال است.]. و از این رو، منافاتی با امکان ذاتی صدور فعل قبیح، که مقتضی صحت تعلق [قدرت] قادر به آن است، ندارد.

پاسخ شبهه بلخی آن است که طاعت و بیهوده بودن، دو صفت است برای فعل که [با توجه به اعتبارات خارجی بر فعل آنگاه که از مکلف صار می شود، عارض می گردد، و] مقتضی اختلاف ذاتی افعال نمی گردند. [ذات فعل ما مثلاً تحریک است، که در شرایط خاصی طاعت و در شرایطی، عبث خواهد بود. این تحریک می تواند مستند به خدای سبحان باشد بی آنکه منصف به طاعت و یا عبث شود.].
پاسخ شبهه جبائیان آن است که عدم وقتی حاصل می شود که برای قادر دیگر داعی بر ایجاد فعل وجود نداشته باشد. [بنابراین، در فرض یاد شده، که خداوند اراده ایجاد فعل دارد و بنده اراده عدم آن، فعل ایجاد می شود و دیگر معدوم نخواهد بود و در نتیجه اجتماع وجود و عدم لازم نمی آید.].

المسألة الثانية : في أنه تعالى عالم

قال : والإحكام والتجرد واستثناء كل شيء إليه دلائل العلم.

أقول : لما فرغ من بيان كونه تعالى قادراً وكيفية قدرته شرع في بيان كونه تعالى عالماً وكيفية علمه. واستدل على كونه تعالى عالماً بوجوه ثلاثة: الأول منها للمتكلمين والأخيران للحكماء.

الوجه الأول : أنه تعالى فعَل الأفعال المحكمة، وكل من كان كذلك فهو عالم. أما المقدمة الأولى فحسية، لأن العالم إما فلكي أو عنصري، وآثار الحكمة والإتقان فيهما ظاهرة مشاهدة.

و أما الثانية فضرورية، لأن الضرورة قاضية بأن غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد أخرى.

الوجه الثانية : أنه تعالى مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبغيره. أما الصغرى فإنها وإن كانت ظاهرة لكن بيانها يأتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا جسماني.

و أمّا الكبرى فلأن كل مجرد فإن ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل له مجرد، فإنه عاقل لذلك المجرد لأننا لا نعني بالتعقل إلا الحصول، فإذا كل مجرد فإنه عاقل لذاته.

و أمّا أن كل مجرد عالم بغيره فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولاً وحده، وكل ما يمكن أن يكون معقولاً وحده أمكن أن يكون معقولاً مع غيره، وكل مجرد يعقل مع غيره فإنه عاقل لذلك الغير.

أما ثبوت المعقولية لكل مجرد فظاهر لأن المانع من التعقل إنما هو المادة لا غير. و أما صحة التقارن في المعقولية فلأن كل معقول فإنه لا ينفك عن الأمور العامة. و أما وجوب العاقلية حينئذ فلأن إمكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل لأنه نوع من المقارنة فيتوقف إمكان الشيء على ثبوته فعلاً وهو باطل، وإمكان

المقارنة هو إمكان التعقل و في هذا الوجه أبحاث مذكورة في كتبنا العقلية.
 الوجه الثالث: أن كل موجود سواه ممكن، على ما يأتي في باب الوجدانية، و كل
 ممكن فإنه مستند إلى الواجب إما ابتداءً أو بوسائط على ما تقدم، و قد سلف أن العلم
 بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره.

- ۲ -

صانع تعالی عالم است

متن: اتقان و استحکام [خلقت الهی]، مجرد بودن خداوند [از ماده] و این که
 همه موجودات مستند به او [= مخلوق و معلول او] هستند، دلایل علم و آگاهی
 خداوند [به خود و دیگران می باشد].

شرح: مؤلف پس از بیان قادر بودن خداوند به بیان عالم بودن خداوند و
 چگونگی علم خداوند پرداخت و با سه دلیل عالم بودن خداوند را به اثبات رساند،
 که بیان نخست از آن متکلمان و دو بیان اخیر از آن حکیمان است.
 دلیل نخست: خدای متعال کارهای محکم [= متفن و استوار] کرده است
 [= موجوداتی آفریده که در کمال اتقان و نظم هستند]، و هر کس فعلش چنین
 باشد، عالم است.

اما مقدمه نخست یک امر حسی است، زیرا عالم یا فلکی است و یا عنصری و
 آثار حکمت و استواری در هر دو ساحت آشکار و مشهود است.
 و اما مقدمه دوم یک امر ضروری است؛ زیرا ضرورت حکم می کند: محال است
 از غیر عالم فعلی محکم و استوار یکی پس از دیگری سرزند.

دلیل دوم: خدای متعال مجرد [= غیر مادی] است و هر مجردی به خود و به غیر
 خود علم دارد.

اما صفرا [= مقدمه اول استدلال، یعنی اینکه: «خدای متعال مجرد است.»]
 هر چند روشن است، با این حال بیان آن هنگام اثبات جسم و جسمانی نبودن

خداوند خواهد آمد.

و اما کبرای استدلال [مقدمه دوم: «هر مجردی به خود و به غیر خود علم دارد.» از دو قسمت تشکیل شده است: علم مجرد به خودش و علم مجرد به غیر خودش. اما علم مجرد به خودش] دلیلش آن است که هر مجردی ذاتش برای ذاتش حاصل است نه برای غیر ذاتش، و هر مجردی که مجردی برای او حاصل [و حاضر] باشد، آن مجرد را ادراک و تعقل می‌کند، زیرا مقصود از تعقل چیزی نیست جز حصول [و حضور، و اساس علم همان حضور مجرد برای مجرد است.] بنابراین، هر مجردی خود را ادراک می‌کند.

و اما [قسمت دوم، یعنی] اینکه هر مجردی به غیر خودش علم دارد، دلیلش آن است که برای هر مجردی این امکان هست که به تنهایی معقول باشد [به عبارتی: هر مجردی قابل آن هست که معقول گردد]، و هر چه ممکن است به تنهایی معقول باشد، ممکن است که با غیر خودش نیز معقول باشد. و هر مجردی که با غیر خود معقول می‌گردد، عاقل آن غیر خواهد بود.

اما اینکه هر مجردی می‌تواند معقول باشد، روشن است؛ چون مانع تعقل و ادراک، ماده است و نه چیز دیگر، [و موجود مجرد ماده ندارد.]

۱- استاد علامه شعرانی در توضیح این قسمت می‌فرماید: هر مجرد قابل آن هست که معقول گردد، زیرا مانع تعقل هر چیز ماده آن است، و هر چه معقول گردد قابل آن هست که در ذهن عاقلی متصور شود و معقول دیگری هم در ذهن همان عاقل با او مصاحب [و مقارن] باشد. بنابراین هر معقول، ممکن است هم با عاقلی مصاحب گردد و هم با معقول دیگری (مانند خود) در ذهن عاقل، مثلاً حیوان کلی در ذهن انسان تصور شود و جسم کلی هم در ذهن همان انسان با حیوان کلی مصاحب باشد؛ یعنی جایز است، حیوان کلی با جسم کلی مصاحب باشد. و اگر ما فرض کنیم حیوان کلی، که اکنون صورتی در ذهن عاقل است، خود جوهری مستقل، مجرد و موجود بالذات باشد، قابل آن است که با جسم کلی مصاحب گردد، یعنی جسم کلی در ذهن این حیوان کلی درآید و حیوان کلی مستقل، جسم کلی را تعقل کند، مگر آنکه مانعی از وجود حیوان کلی مستقل یا مانعی از تعقل او باشد، چنان که ممکنات خدا را ادراک نمی‌کنند. (شرح تجرید الاعتقاد، کتابفروشی اسلامی، ص ۳۹۵، با تصرف و ویرایش)

و اما امکان مصاحب و مقارن شدن در معقولیت [که دو چیز با هم معقول چیز
سومی شوند]، به خاطر آن است که هر معقولی از امور عامه [مانند امکان، وجود و
وحدت] جدا نیست [و بنابراین، هر معقولی می‌تواند با هر یک از این امور تعقل شود].
و اما اینکه در این صورت، آن مجرد را ادراک و تعقل خواهد کرد، به خاطر آن
است که امکان مقارنت مجردی با غیر متوقف بر حضور در عقل نیست [که هر دو
در عقل مجرد سومی جمع آیند]. چون حضور در عقل خودش نوعی مقارنت
است، [و اگر امکان مقارنت مجردی با غیر خود متوقف بر حضور در عقل باشد]
امکان شیء متوقف بر ثبوت و تحقق فعلی آن خواهد بود و این باطل است. از
طرفی، امکان مقارنت [در مجرد با هم] همان امکان تعقل است. درباره این دلیل
بحث‌هایی است که در کتاب‌های عقلی خود آورده‌ایم.^۱

دلیل سوم: بنا بر آنچه در باب وحدانیت خداوند می‌آید، هر موجودی جز خدای
متعال ممکن است، و بنا بر آنچه گذشت هر ممکنی، با واسطه یا بدون واسطه،
مستند به واجب تعالی [و معلول و آفریده اوست] و در بحث اعراض، مبحث علم،
مسئله هفدهم [گذشت که علم به علت مستلزم علم به معلول است. و خدای
متعال، بنا بر آنچه گذشت، به خودش علم دارد، پس به غیر خودش نیز علم دارد.

قال: والأخیرُ عامٌّ.

أقول: الوجه الأخير من الأدلة الثلاثة الدالة على كونه تعالی عالماً يدل على عمومية
علمه بكل معلوم، و تقریر: أن كل موجود سواء ممكن و كل ممكن مستند إليه فيكون
عالمًا به، سواء كان جزئياً أو كلياً، و سواء كان موجوداً قائماً بذاته أو عرضاً قائماً بغيره،

۱- از جمله اشکالها آن است که: صرف اینکه عاقلی جسم کلی را با حیوان کلی تعقل کند و جسم کلی با
حیوان کلی در ذهن او مصاحب شوند، دلیل آن نیست که اگر حیوان کلی در وجود مستقل هم باشد، باز
بتواند با مفهوم جسم کلی مقارن گردد.

و سواء كان موجوداً في الأعيان أو متعلقاً في الأذهان لأن وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً فيستند إليه، و سواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عدمي ممكن أو ممتنع، فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات و لا من الممتنعات، و هذا برهان شريف قاطع.

متن: دليل اخير عموميت دارد، [و دلالت بر تعلق علم خداوند به همه حقايق دارد.]

شرح: دليل اخير، از ادله سه گانه‌اي که بر علم خداوند دلالت دارند، عام است و شمول علم خداوند نسبت به هر معلومی را نشان می دهد. تقرير مطلب آن است که: هر موجودی جز خدای سبحان، ممکن است و هر ممکنی مستند به خداوند است، و در نتیجه خداوند عالم به او خواهد بود، خواه جزئی باشد یا کلی، و خواه موجودی قائم به خود [= جوهر] باشد یا عرض قائم به غیر باشد، و خواه در اعيان تحقق داشته باشد و یا در اذهان تصور شده باشد. زیرا وجود صورت در ذهن نیز پدیده‌اي ممکن و در نتیجه، مستند به خداوند می باشد. و خواه صورت ذهنی، صورت یک امر وجودی باشد و یا صورت یک امر عدمي ممکن و یا صورت یک امر عدمي ممتنع باشد. پس هیچ شیء ممکن و یا ممتنعی از علم او پنهان نیست،^۱ و این برهانی شريف و قاطع [= متقن و استوار] است.

قال: والتغايير اعتباري.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً بكل معلوم، شرع في الجواب عن الاعتراضات الواردة عن المخالفين، و ابتداءً باعترض من نفى علمه تعالى بذاته، و لم يذكر الاعتراض صريحاً بل أجاب عنه و حذفه للعلم به.

۱- اقتباس از آیه «و ما یقرب عن ربک من مقال ذرة فی الارض و لافی السماء.» (یونس/ ۶۱)

و تقرير الاعتراض أن نقول: العلم إضافة بين العالم و المعلوم أو مستلزم للإضافة، و على كلا التقديرين فلا بد من المغايرة بين العالم و المعلوم و لا مغايرة في علمه بذاته. والجواب : أن المغايرة قد تكون بالذات و قد تكون بنوع من الاعتبار وهاهنا ذاته تعالى من حيث إنها عالمة مغايرة لها من حيث إنها معلومة، و ذلك كاف في تعلق العلم.

متن : تغاير [میان عالم و معلوم در علم خداوند به ذات خود] اعتباری است. شوح : چون مؤلف (ده) از استدلال بر عالم بودن خداوند به هر معلوم فراغت یافت، پاسخ گفتن به اعتراض های وارد شده از سوی مخالفان را آغاز نمود. و در ابتدا اعتراض کسانی را بیان کرد که علم خداوند به ذات خود را نفی می کنند. البته مؤلف صریحاً اشکال آنان را نیاورد، بلکه پاسخ آن را ذکر کرد، و خود اشکال را، چون معلوم است، حذف نمود.

تقرير اعتراض آن است که بگوئیم علم اضافه ای میان عالم و معلوم و یا [اگر نفس اضافه نباشد] مستلزم اضافه است. و بر هر دو تقریر، باید میان عالم و معلوم مغایرت باشد، حال آن که در علم خداوند به خود [میان عالم و معلوم] مغایرتی نیست.

پاسخ : مغایرت گاهی بالذات است و گاهی با نوعی از اعتبار صورت می پذیرد. و در اینجا ذات خدای تعالی از آن جهت که عالم است، مغایر است با آن ذات از آن جهت که معلوم می باشد. و همین اندازه در تعلق علم خداوند [به خود]، کفایت می کند.

قال : ولا يستدعي العلمُ صوراً مغايرة للمعلومات عنده لأنَّ نسبة الحصول إليه أشدُّ من نسبة الصور المعقولة لنا.

أقول : هذا جواب عن اعتراض آخر أوردته من نفى علم الله تعالى بالماهيات المغايرة له. و تقرير الاعتراض : أن العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم، فلو كان الله تعالى

عالمی بنیبره من الماهیات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالی و ذلك يستلزم تكثره تعالی، و كونه قابلاً و فاعلاً و محلاً لآثاره، و آتیه تعالی لا يوجد شيئاً مما يبين ذاته بل بتوسط الأمور الحائلة فيه، و كل ذلك باطل.

و تقرير الجواب : أن العلم لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالی، لأن العلم هو الحصول عند المجرّد على ما تقدم، و لا ريب في أن الأشياء كلها حاصلة له لأنه مؤثرها و موجدّها، و حصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله مع أن الثاني لا يستدعي حصول صورة مغايرة لذات الحاصل، فإننا إذا عقلنا ذاتنا لم نفتقر إلى صورة مغايرة لذواتنا ثم إذا أدركنا شيئاً ما بصورة تحصل في أذهاننا فإننا ندرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار صورة أخرى و إلا لزم تضاعف الصور مع أن تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركة من المعقولات، فحصول العلم بالموجودات لو اوجب الوجود الذي تحصل له الأشياء من ذاته بانفراده من غير افتقار إلى صور لها أولى؛ و لما كانت ذاته سبباً لكل موجود و علمه بذاته علة لعلمه بآثاره و كانت ذاته و علمه بذاته العلتان، متغايرتين بالاعتبار متحدتين بالذات، فكذا معلوله و العلم به متحدان بالذات متغايران بنوع من الاعتبار.

و هذا بحث شريف أشار إليه صاحب التحصيل و بسطه المصنف رحمته الله في شرح الاشارات، و بهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لأنها لزمّت باعتبار حصول صور في ذاته تعالی عن ذلك.

متن : علم خواهان صورت های مغایر با معلومها نزد خداوند، نیست، [یعنی برای آن که خداوند علم به غیر خودش داشته باشد لازم نیست صورتی از آن غیر نزد خداوند حاضر باشد.] چون نسبت حصول به خداوند شدیدتر از نسبت صورت های معقول برای ما، [به ما] است.

شرح : این بیان، پاسخ اعتراض کسانی است که علم خداوند به ماهیت های

مغایر با او را نفی کرده‌اند. تقریر اعتراض آن است که: علم صورتی برابر با معلوم، در عالم است. پس اگر خدای متعال به ماهیت‌های دیگر علم داشته باشد، لازم می‌آید که صورت‌های آن معلوم‌ها در ذات خداوند حاصل شده باشد. اما این امر مستلزم چند چیز است [که همگی باطل‌اند] (۱) این که خداوند متکثر [و مرکب] باشد؛ (۲) این که او قابل و فاعل باشد؛ (۳) این که او محلّ برای آثارش باشد؛ (۴) این که او [صرفاً با اتکا به ذاتش] نتواند چیزی که مابین با ذات اوست بیافریند، بلکه توسط اموری که حال در او هستند، ایجاد کند، و همه این امور باطل‌اند.

تقریر پاسخ آن است که: علم خواهان صورت‌های مغایر با معلومها نزد خدای متعال نیست، زیرا علم، بنابر آنچه [در مقصد دوم] گذشت، همان حصول [و حضور] نزد مجرد است. و تردیدی نیست که اشیاء جملگی برای خداوند حاصل [و نزد او حاضر]‌اند. چون او علت آنها و پدیدآورنده آنهاست، و حصول [و حضور] اثر برای علت آفریننده، شدیدتر از حصول مقبول [= صورت‌های ذهنی ما] برای قابل [نفس ما] است، با آن که دومی [مقبول ما] که همان صورت‌های ذهنی است [خواهان حصول صورتی مغایر با ذات حاصل نیستند]. [یعنی ما برای آن که یک صورت ذهنی به نام الف را ادراک کنیم، کافی است همان صورت نزد ما حاصل باشد، و علم ما به الف مستلزم آن نیست که صورتی از الف نزد ما حاصل گردد، بلکه نفس حصول الف کافی است.] ما هرگاه ذات خود را تعقل می‌کنیم، نیاز به صورتی مغایر با ذات خود نداریم، آنگاه وقتی چیزی را با صورتی که [از آن] در ذهن ما حاصل می‌شود، ادراک می‌کنیم، ما آن صورت حاصل شده در ذهن را بذاتها [و بدون واسطه] ادراک می‌کنیم، نه به اعتبار صورت دیگری، چرا که در این صورت، تکرار صورت‌ها لازم می‌آید. [زیرا اگر این قاعده کلیت داشته باشد که: «هر چیزی به واسطه حصول صورت آن چیز نزد عالم، ادراک می‌شود.» همان‌گونه که الف مشمول آن است، صورت الف، و صورت صورت الف و... نیز مشمول آن

خواهند بود و برای تصوّر یک شیء باید بی نهایت صورت تحقق یابد! با آن که آن صورت، تنها با استناد به ذات خود ما برای ما حاصل نیست [چون ذات ما قابل آن صورت هاست]، بلکه با مشارکت دیگر معقولات [یعنی مجردات، از جمله عقل فعال، آن صورت برای ما] حاصل می باشد. بنابراین، علم به موجودات برای واجب الوجودی که اشیاء از ذات او به تنهایی نشأت می گیرند [و خداوند تنها علت پدید آورنده آن هاست]، بدون نیاز به وساطت صورت های آنها، به طریق اولی حاصل خواهد بود. و چون ۱) ذات خداوند سبب برای هر موجودی است؛ و ۲) علم او به ذاتش علت است برای علم او به آثارش؛ و ۳) ذات او و علم او به ذاتش، که هر دو علت اند، اعتباراً دو چیز و ذاتاً یک چیزاند؛ نتیجه می گیریم: ۴) معلول خداوند و معلوم خداوند ذاتاً یک چیز و بانوعی اعتبار، دو چیزاند.

آنچه آمد مطلبی گران بهاست که صاحب التحصیل [= بهمینار] بدان اشاره نمود و مؤلف (ره) در شرح اشارات [در نمط هفتم، فصل هفدهم] آن را شرح و بسط داد. با این تحقیق تمام محال ها [ی اشاره شده] بر طرف می گردد، چون همه این محال ها با اعتبار حصول صور در ذات خدای متعال لازم می آمد. [یعنی معترض گمان برده بود که علم خداوند به ماهیت ها مستلزم حصول صورت های آنها نزد خداوند و قابل بودن خداوند نسبت به آنهاست؛ در حالی که روشن شد، نفس وجود خارجی ماهیات نزد خداوند حاصل و حاضرند، و علم خداوند مستقیماً بدون وساطت صورت، به آنها تعلق می گیرد.]

قال : و تغيّر الإضافات ممكن.

أقول : هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية.

و تقرير الاعتراض : أن العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم، و إلا لانتفت المطابقة

لكن الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغير علمه تعالى و التغير في

علم الله تعالى محال.

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 ان لم تتغير في نفسها، و تغير الإضافات جائز لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج.

متن : و دگرگون شدن اضافه ها ممکن است.

شرح : این عبارت پاسخی به اعتراض حکیمانی است که علم خداوند به جزئیات زمانی را منتفی می دانند.

تقریر اعتراض آن است که: علم باید با تغییر معلوم، تغییر کند، وگرنه مطابقت منتفی خواهد بود. [مثلاً اگر حسن در حال حرکت بوده، در هر دقیقه در یک نقطه مکانی باشد، علم ما به مکان او نیز دائماً در حال تغییر بوده، هر دقیقه او را در مکانی می بینیم.] از طرفی، جزئیات زمانی متغیراند. پس اگر معلوم خداوند باشند، لازم می آید که علم خداوند تغییر کند، و تغییر در علم خداوند محال است.

تقریر پاسخ آن است که: تغییر در این جا در اضافه هاست نه در ذات و نه در صفات حقیقی؛ مانند قدرت که نسبت و اضافه آن به مقدور، وقتی معدوم می شود، تغییر می کند، اما نفس صفت باقی و ثابت است [و این تغییر تنها در اضافه آن به مقدور روی می دهد.] و تغییر و دگرگونی اضافه ها جایز است، چون اضافه ها امور اعتباری اند و تحقیقی در خارج ندارند.

قال : و يمكن اجتماع الوجوب و الإمكان باعتبارين.

أقول : هذا جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتجددات قبل وجودها.

و تقریر کلامهم : أن العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجده لازم و جوبه، و إلا لجاز أن لا

يوجد فيقلب علمه تعالى جهلا و هو محال.



والجواب : إن أردتم بوجوب ما علمه تعالی، أنه واجب الصدور عن العلم فهو باطل لأنه تعالی يعلم ذاته و يعلم المعدومات، و إن أردتم وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق فلا ينافي الإمكان الذاتي.
و إلى هذا أشار بقوله: و يمكن اجتماع الوجوب و الإمكان باعتبارين.

متن: اجتماع واجب و امکان، به دو اعتبار، جایز است.

شرح: این پاسخی است به استدلال کسانی که علم خداوند به امور حادث و متجدد پیش از تحقق آنها را نفی کرده‌اند.

تقریر سخن ایشان آن است که: اگر علم به یک امر حادث پیش از تحقق آن تعلق بگیرد، [مثلاً پیش از آن که باران بیارد، خداوند بداند که باران می‌بارد]، لازم می‌آید که تحقق آن حادث [= بارش باران] واجب باشد، چرا که اگر تحققش واجب و ضروری نباشد، [ممکن خواهد بود و در نتیجه] جایز است که تحقق پیدا نکند [و باران نیارد]، ولی [با عدم تحقق آن حادث] علم خداوند جهل خواهد شد، و این محال است.

پاسخ آن است که: اگر مقصود شما از وجوب تحقق آنچه علم خداوند به آن تعلق گرفته، آن است که صدور آن حادث از علم، امری واجب است [و علم خداوند علت تامه تحقق معلوم می‌باشد]، این امری باطل است. چون خدای متعال علم به ذات خود و علم به معدومات دارد، [و در هیچ یک از این دو مورد، علم خداوند، علت تحقق معلوم نیست.] و اگر مقصود شما آن است که واجب است علم خداوند با معلوم مطابق باشد، این امری صحیح است، اما این وجوب، یک وجوب لاحق است [که متفرع بر وجود معلوم می‌باشد]، نه سابق بر آن، و از این رو با امکان ذاتی معلوم منافاتی ندارد.

مؤلف در عبارت بالا که گفت: «اجتماع وجوب و امکان، به دو اعتبار، جایز است» به همین بیان اخیر اشاره کرده است.

المسألة الثالثة: في أنه تعالى حي

قال: وكلّ قادرٍ عالمٍ حيٍّ بالضرورة.

أقول: اتفق الناس على أنه تعالى حي و اختلفوا في تفسيره: فقال قوم: إنه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر و يعلم. و قال آخرون: إنه من كان على صفة لأجله عليها يجب أن يعلم و يقدر.

والتحقيق أنّ صفاته تعالى إن قلنا بزيادتها على ذاته فالحياة صفة ثبوتية زائدة على الذات و الّا فالمرجع بها إلى صفة سلبية و هو الحق، و قد بينا أنه تعالى قادر عالم فيكون بالضرورة حياً لأن ثبوت الصفة فرع عدم استحالتها.

- ۳ -

صانع تعالى حيّ است

متن: و هرکس که قادر و عالم باشد، بالضرورة زنده و حیّ است.

شرح: مردم بر این امر اتفاق نظر دارند که خداوند حیّ [= زنده] است، اما در تفسیر آن اختلاف کرده‌اند. گروهی گفتند: حیات خداوند عبارت است از امکان و صحت این که خداوند قدرت و علم داشته باشد.^۱ و گروهی دیگر گفتند: حیّ کسی است که بر صفتی باشد که به خاطر آن صفت بر او لازم باشد که علم و قدرت داشته باشد [یعنی صفتی است که دارنده آن لزوماً عالم و قادر خواهد بود].^۲

تحقیق آن است که اگر [همچون اشاعره] قائل به زیادت صفات خداوند بر ذات وی باشیم، باید گفت: حیات، یک صفت ثبوتی زاید بر ذات است؛ وگرنه بازگشت

۱- چون حیات در برابر ممات است و میت کسی است که محال است آگاهی از چیزی و توانایی بر کاری داشته باشد. در نتیجه موجود حیّ و زنده کسی خواهد بود که آگاهی از چیزی و توانایی بر کاری در حق او ممکن باشد.

۲- در بعضی از نسخه‌ها به جای «من كان على صفة لاجلها عليها يجب...» آمده است: «من كان على صفة لاجلها يصح...». عبارت اخیر روشن‌تر است.

آن به یک صفت سلبی است، [و آن عبارتست از: سلب امتناع علم و قدرت از خداوند.] و همین قول صحیح است. ما در جای خود بیان کرده‌ایم که خدای متعال قادر و عالم است، بنابراین او، بالضروره، حی می‌باشد؛ چون ثبوت یک صفت [= عالم و قادر بودن خداوند] فرع عدم امتناع آن است.^۱

المسألة الرابعة: في أنه تعالى مرید

قال: و تخصیص بعض المسکنات بالإيجاد في وقت يدلُّ على إرادته تعالی.
أقول: اتفق المسلمون على أنه تعالی مرید لكنهم اختلفوا في معناه:
فأبو الحسين جعله نفس الداعي، على معنى أن علمه تعالی بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد هو المخصص والإرادة.
و قال النجار: إنه سلبی، و هو كونه تعالی غیر مغلوب و لا مستكره.
و عن الكعبي: أنه راجع إلى أنه عالم بأفعال نفسه و أمر بأفعال غيره.
و ذهبت الأشعرية و الجبائیان إلى أنه صفة زائدة على العلم.
و الدليل على ثبوت الصفة مطلقاً أن الله تعالی أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها إلى القدرة فلا بد من مخصص غير القدرة التي شأنها الإيجاد مع تساوي نسبتها إلى الجميع، و غير العلم التابع للمعلوم، و ذلك المخصص هو الإرادة.

۱- حی یعنی موجود زنده و حیات، که به معنای زنده بودن است، دو کاربرد دارد: الف. این که شیء به گونه‌ای باشد که رشد و نمو داشته، تغذیه و تولید مثل کند. این معنای حیات که بر گیاه و حیوان نیز اطلاق می‌شود، مستلزم نقص و نیازمندی است. زیرا لازمه رشد و نمو آن است که موجود رشد یابنده، در آغاز فاقد کمالی باشد و در اثر عوامل بیرونی تغییراتی در آن پدید آمده، تدریجاً به کمال جدید دست یابد. ب. این که شیء به گونه‌ای باشد که بداند و با اختیار خود کار انجام دهد. این معنای حیات مفهومی کمالی است و در شمار اوصاف ذاتی و ثبوتی خداوند است. بنابراین معنای حیات در مورد خداوند آن است که وی موجودی است دانا که به اختیار خود کارها را صورت می‌دهد. (علی شیروانی؛ در سماع عقاید، چاپ اول، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴)

و أيضاً بعض الممكنات يخصص بالإيجاد في وقت دون ما قبله و بعده مع التساوي فلا بد من مرجح غير القدرة و العلم.

- ۴ -

صانع تعالی مرید است

متن: این که خداوند بعضی از ممکنات را آفریده [نه همه آنها را] آن هم در وقت خاصی [نه پیش از آن] اراده خدا را اثبات می‌کند.
 شرح: مسلمانان اتفاق دارند بر این که خداوند مرید است، لیکن در معنای اراده اختلاف دارند:

ابوالحسین اراده را همان داعی قرار داده است، بدین معنا که همان علم خدای متعال به مصلحتی که در فعل [= آفرینش ممکنات] نهفته - همان مصلحتی که داعی و انگیزه ایجاد آن است - مخصص انجام آن [در زمان خاص] بوده و همان، اراده است.

نجار معتقد است: اراده امری سلبی است، و آن عبارت است از مغلوب نبودن و مورد اکراه قرار نگرفتن خداوند، [و به دیگر سخن: مرید بودن خداوند بدین معناست که کسی او را اجبار و یا اکراه بر انجام کاری نمی‌کند، و هرچه او می‌کند بدان خوشنود است.]

از کعبی نقل است که: بازگشت اراده به آن است که خداوند به افعال خود، علم و به افعال دیگران، امر دارد. [یعنی وقتی می‌گوییم: خداوند خواست [= اراده کرد] که آسمان و زمین را بیافریند و آنگاه آنها را آفرید، بدین معناست که پیش از آفرینش آنها به کار خود علم داشت و با آگاهی آن را صورت داد. و وقتی می‌گوییم: خداوند از انسان‌ها خواسته که نماز بخوانند، بدین معناست که بدان امر کرده است.]

اشاعره و دو جتایی بر آنند که اراده صفتی زاید بر علم [و غیر آن] است.^۱ دلیل بر ثبوت اراده، مطلقاً [و به هر معنای که آن را تفسیر کنیم] آن است که خدای متعال [از میان همه ماهیات ممکن] برخی از ممکنات را آفرید و برخی را نیافرید، با آن که نسبت همه آنها به قدرت خداوند برابر است. پس باید مخصوصی [= امری که آن دسته خاص را به ایجاد اختصاص داده باشد] در کار باشد سوای قدرت که شأن آن ایجاد و نسبتش به همه یکسان است، و سوای علم که تابع معلوم است. و آن مخصوص همان اراده است.

و نیز برخی از ممکنات [که موجود می‌گردد، از ازل و بطور دائم ایجاد نشده‌اند، بلکه] ایجاد آنها در وقت خاص صورت گرفته است، که نه پیش از آن و نه پس از آن موجود نبوده و نخواهند بود، با آن که نسبت [قدرت به ایجاد آن پدیده‌ها در همه زمان‌ها] برابر است. پس باید امری سوای قدرت و علم وجود داشته باشد که [وجود هر پدید به زمان خاصش را بر وجودش در زمان‌های دیگر] رجحان دهد.

مرکز تحقیقات کیهان‌شناسی و نجوم اسلامی

قال : وليست زائدة على الداعي و إلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء.

أقول : اختلف الناس هنا، فذهبت الأشعرية إلى إثبات أمر زائد على ذاته قديم هو

الإرادة. والمعتزلة اختلفوا:

فقال أبو الحسين: إنها نفس الداعي، وهو الذي اختاره المصنف.

وقال أبو علي و أبوهاشم: إن إرادته حادثة لا في محل.

وقالت الكرامية: إن إرادته حادثة في ذاته.

۱- هر چند در معنای اراده اختلاف نظر است، اما آنچه مسلم است، این که خدای متعال در فعل خود نه

مجبور است و نه مضطر. کسی او را بر انجام کاری یا ایجاد پدیده‌ای و انمی‌دارد، هر چه کند با علم و اختیار خود است و اراده خداوند را می‌توان به همین معنا در نظر گرفت. پس مرید بودن خداوند بدین معناست که او فاعل مختار است و افعال او منوط به مشیت اوست.

و الدلیل علی ما اختاره المصنف: أن إرادته لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء و التالي باطل فالمقدم مثله، و لو كانت حادثة إما في ذاته أو لا في محل لزم التسلسل لأن حدوث الإرادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت إرادة مخصصة و الكلام فيها كالکلام هنا.

متن: اراده امری زاید بر داعی [و انگیزه فعل] نیست، چرا که در این صورت، تسلسل [اراده‌ها] و یا تعدد قدما [= وجود چند موجود قدیم و ازلی] لازم می‌آید. شرح: مردم در این جا اختلاف دارند؛ اشاعره بر آنند که اراده امری زاید بر ذات خداوند و قدیم می‌باشد. و معتزله در این باره چند نظر دارند: ابوالحسین می‌گوید: اراده همان داعی است، و این رأی را مؤلف [پسندید و] برگزید.

ابوعلی و ابوهاشم می‌گویند: اراده خداوند حادث است اما نه در محل، [بلکه قائم به خود می‌باشد].

کرامیه می‌گویند: اراده خداوند حادث در ذات خداوند است، [و ذات خداوند محل اراده‌های گوناگونی است که در او حادث می‌شوند].

دلیل بر رأی مختار مؤلف آن است که: اگر اراده خداوند قدیم بود، لازم می‌آمد که چند موجود قدیم و ازلی وجود داشته باشند، و تالی [= تعدد قدما] باطل است، در نتیجه، مقدم [= قدیم بودن اراده] نیز باطل خواهد بود. و اگر اراده حادث باشد، خواه در ذات خداوند [که ذات خداوند محل آن باشد] و خواه بدون نیاز به محل، تسلسل [اراده‌ها] لازم خواهد آمد. چون پیدایش و حدوث اراده در یک وقت خاص، نه پیش و یا پس از آن، مستلزم ثبوت اراده دیگری است که مخصص آن اراده نخست [به زمان خاص خودش] باشد. و همان سخن [که درباره اراده نخست گفته شد]، در مورد اراده دوم [که مخصص اراده اول است] نیز می‌آید، [و بنابراین، این اراده نیز اراده دیگری را مستلزم است و به همین ترتیب. پس از هر اراده، اراده دیگری لازم می‌آید].

المسألة الخامسة : في أنه تعالى سميع بصير

قال : والنقلُ دلٌّ على اتصافه بالإدراك والعقلُ على استحالة الآلات.

أقول : اتفق المسلمون كافة على أنه تعالى مدرك، و اختلفوا في معناه فالذي ذهب إليه أبو الحسين أن معناه علمه تعالى بالمسموعات و المبصرات و أثبت الأشعرية و جماعة من المعتزلة صفة زائدة على العلم.

و الدليل على ثبوت كونه تعالى سميعاً بصيراً: السمع، فإن القرآن قد دلَّ عليه، و إجماع المسلمين على ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: السمع و البصر في حقنا إنما يكون بآلات جسمانية، وكذا غيرهما من الإدراكات، و هذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل، فإما أن يرجع بالسمع و البصر إلى ما ذهب إليه أبو الحسين، و إما إلى صفة زائدة غير مفتقرة إلى الآلات في حقه تعالى.



صانع تعالی سميع و بصیر است

متن: نقل [= متونی دینی اعم از آیات قرآنی و روایات معصومین علیهم السلام] بر اتصاف خداوند به ادراک [جزئیات، و از آن جمله دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها] و عقل بر محال بودن آلات [جسمانی، مانند چشم و گوش، برای خداوند] دلالت دارد.

شرح: مسلمانان، جملگی، اتفاق دارند بر این که خداوند مدرك^۱ است، اما در معنای آن اختلاف کرده‌اند، ابو الحسین می‌گوید: معنای ادراک، علم خداوند به شنیدنی‌ها و دیدنی‌هاست، [و بنابراین، ادراک شاخه‌ای از علم خداوند می‌باشد.] اشاعره و گروهی از معتزله آن را به عنوان صفتی زاید بر علم اثبات کرده‌اند.

۱- در کتاب‌های کلامی مقصود از مدرك بودن خداوند، گاهی عالم بودن او به دیدنی‌ها و شنیدنی‌هاست، و گاهی عالم بودن او به جزئیات، اعم از دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها، بوییدنی‌ها، چشیدنی‌ها و غیر آن.

دلیل بر سمیع و بصیر بودن خداوند، سمع^۱ است. زیرا قرآن کریم بر آن دلالت دارد [و در آیات فراوانی خداوند به سمیع و بصیر توصیف شده است]، و نیز اجماع مسلمانان بر آن منعقد شده است، [و اجماع مسلمانان بر یک عقیده، نشان دهنده آن است که این عقیده ریشه در قرآن یا سنت قطعی معصومان علیهم السلام دارد].

حال که معلوم شد خداوند سمیع و بصیر است، می‌گوییم: شنیدن و دیدن، مانند دیگر ادراک‌ها، در ما انسان‌ها به وسیله آلات جسمانی [مانند: گوش و چشم] صورت می‌پذیرد، [و مشروط به بودن و سلامت آن‌هاست]، و این شرط در حق خدای متعال، به حکم عقل، محال است. پس باید سمع و بصر را یا به همان چیزی که ابوالحسن گفته بازگردانیم، [و بگوییم: مقصود از آن‌ها علم خداوند به امور دیدنی و شنیدنی است و بنابراین شاخه‌ای از علم خداوند می‌باشند]؛ و یا آن‌ها را صفاتی زاید بدانیم که در مورد خدای متعال محتاج آلات نمی‌باشند.

المسألة السادسة: في إثباته تعالى متكلم

قال: و عمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول.

أقول: ذهب المسلمون كافة إلى أنه تعالى متكلم و اختلفوا في معناه:

فعند المعتزلة أنه تعالى أوجد حروفاً و أصواتاً في أجسام جمادية دالة على المراد.

و قالت الأشاعرة: إنه متكلم بمعنى أنه قام بذاته معنى غير العلم و الإرادة و غيرهما

من الصفات تدل عليها العبارات، و هو الكلام النفساني، و هو عندهم معنى واحد ليس

بأمر و لا نهي و لا خبر و لا غير ذلك من أساليب الكلام.

و المصنف رحمته الله حيثلذ استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الأول بما تقدم من كونه تعالى

قادرأ على كل مقدور [و] لا شك في إمكان خلق أصوات في أجسام تدل على المراد. و

۱- سمع در لغت به معنای شنیدن است و در اصطلاح کلام، به آیات قرآنی و روایات معصومان علیهم السلام

اطلاق می‌شود که دلیل نقلی، در برابر دلیل عقلی، بر عقاید دینی هستند.

قد اتفقت المعتزلة و الأشاعرة على إمكان هذا، لكن الأشاعرة أثبتوا معنى آخر، والمعتزلة نفوا هذا المعنى لأنه غير معقول، إذ لا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بأمر ولا نهي و لا خبر و لا استخبار و هو قديم، و التصديق موقوف على التصور.

- ۶ -

صانع تعالی متکلم است

متن: عمومیت قدرت خداوند، بر ثبوت کلام [در خداوند، و این که خداوند می تواند تکلم کند] دلالت دارد، و کلام نفسانی امری نامعقول است.

شرح: مسلمانان، جملگی، بر آنند که خداوند تکلم دارد، و در تفسیر آن اختلاف کرده اند: نزد معتزله تکلم خداوند آن است که خدای متعال حرف ها و صوت هایی را در اجسام بی جان ایجاد کرده است که بر مراد و مقصود او دلالت دارد. [پس متکلم بودن خداوند به معنای آن است که او کلام را ایجاد کرده است، مانند جریان سخن گفتن خداوند با حضرت موسی علیه السلام، که صداهایی را در درخت ایجاد نمود، نه به معنای آن که کلام به او قائم می باشند].

اشاعره گفته اند: خداوند متکلم است، بدین معنا که معنایی سوای علم، اراده و دیگر صفات، قائم به اوست که عبارت ها بر آن دلالت دارند. و این همان کلام نفسانی است. کلام نفسانی نزد اشاعره معنای واحدی است که نه امر است و نه نهی، یا خبر و یا دیگر شیوه های سخن!

۱- به عقیده اشاعره کلام خداوند یک صفت ذاتی قدیم و قائم به ذات خداوند است که در عین حال که همچون دیگر صفات ذاتی، امری واحد است و هیچ تعدد، تکثر و تغییری در آن نیست، به صورت امر، نهی، خبر و مانند آن جلوه می کند. این کلام، کلام نفسی نامیده می شود، در برابر کلام لفظی که بر آن دلالت دارد. سخن اشاعره درباره حقیقت کلام نفسی در نهایت ابهام است و روشن ترین سخن ایشان آن است که قوشچی در شرح خود بر تجرید، در بحث کیفیات مسموع آورده است: «معنای نفسی - که اشاعره می گویند امری است قائم به نفس متکلم و مغایر با علم در آن جا که شخص از آنچه نمی داند،

مؤلف (ره) در این جا برای اثبات کلام به معنای نخست، به آنچه گذشت، که خداوند بر هر مقدوری تواناست، تمسک می‌جوید. و تردیدی نیست که آفرینش [و پیدایش] صوت‌هایی که دلالت بر مراد کند، در برخی اجسام، امری ممکن است. و معتزله و اشاعره هر دو بر امکان آن اتفاق دارند، لیکن اشاعره معنای دیگری را [افزون بر آنچه معتزله باور دارند و آن را کلام خداوند می‌شمارند] اثبات می‌کنند [و همان را در حقیقت کلام خداوند می‌دانند]، و معتزله این معنا را، چون نامعقول است، نفی کرده‌اند، چرا که ثبوت معنایی سوای علم که هیچ یک از امر، نهی، خبر و استخبار نباشد و در عین حال قدیم باشد، امری نامعقول [و غیر قابل تصور است]، و تصدیق به یک امر فرع بر تصور آن است.

قال: و انتفاء القبح عنه تعالى يدلُّ على صدقه.

أقول: لما أثبت كونه تعالى متكلماً و بين معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقاً، و قد اتفق المسلمون عليه، لكن لا يتمشى على أصول الأشاعرة.

→ خبر می‌دهد - ادراک مدلول خبر است، یعنی حصول آن در ذهن مطلقاً. روشن است که این تعریف بر تصور تطبیق می‌کند که در کنار تصدیق دو شاخه علم حصولی را تشکیل می‌دهند. بنابراین کلام نفسی به همان علم باز می‌گردد.

سخن عضدی در مواقف (ص ۲۹۴) نیز چندان بر وضوح مطلب نمی‌افزاید، او پس از نقل عقیده معتزله در باب تکلم خداوند می‌گوید: «ما این را انکار نداریم، لیکن افزون بر آن امری را اثبات می‌کنیم که معنایی قائم به نفس است، و معتقدیم که غیر از عبارت‌هاست، چرا که عبارت‌ها در زمان‌ها و مکان‌ها و نزد اقوام گوناگون، متفاوت است، بلکه گاهی با اشاره و کتابت بر آن دلالت می‌شود، چنان که با عبارت ... و معتقدیم که غیر از علم است، چرا که گاهی انسان از چیزی که نمی‌داند بلکه خلاف آن را می‌داند یا در آن شک دارد، خبر می‌دهد، و غیر از اراده است، چون انسان گاهی به چیزی امر می‌کند که آن را واقعاً نمی‌خواهد، مانند کسی که بنده خود را می‌آزماید که ببیند آیا او را فرمان می‌برد یا نه، بنابراین کلام صفت سومی است غیر از علم و اراده که قائم به نفس می‌باشد. سپس معتقدیم که این صفت قدیم است چون قائم بودن حوادث به ذات خدای متعال محال می‌باشد.

أما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر للثبوت، لأن الكذب قبيح بالضرورة، والله تعالی منزّه عن القبائح لأنه تعالی حكيم على ما يأتي فلا يصدر الكذب عنه تعالی.

متن: منتفی بودن هرگونه فعلی زشت و ناپسند از خدای متعال، بر راست‌گو بودن او دلالت دارد.

شرح: مؤلف، پس از اثبات متکلم بودن خداوند و تبیین معنای آن، به بیان راست‌گو بودن خداوند می‌پردازد، که هر چند مورد اتفاق مسلمانان است، ولی با اصول اشاعره سازگار نمی‌افتد.

اما نزد معتزله صادق بودن خداوند امری روشن است، زیرا بالضروره دروغ زشت است، و خدا از زشتی‌ها مبرا است، چون او، بنا بر آنچه خواهد آمد، حکیم است. بنابراین، او هرگز دروغ نمی‌گوید، [و از این جا صفت راست‌گویی برای او ثابت می‌گردد].

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

المسألة السابعة : في أنه تعالی باق

قال : و وجوب الوجود يدلُّ على سرمديته و نفي الزائد.

أقول : اتفق المثبتون للصانع تعالی على أنه باق أبداً و اختلفوا، فذهب الأشعري إلى أنه باق بقاء يقوم به، و ذهب آخرون إلى أنه باق لذاته، و هو الحق الذي اختاره المصنف. والدليل على أنه باق، ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته و واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم، و إلا لكان ممكناً.

والاعتراض الذي يورد هنا و هو أنه يجوز أن يكون واجباً لذاته في وقت و معتمداً في وقت آخر يدل على سوء فهم مورده، لأن ماهيته حيثئذ بالنظر إليها مجردة من الوقتين تكون قابلة لصفتي الوجود و العدم و لا نعني بالممكن سوى ذلك. و اعلم أن هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى الذي أثبتته

أبو الحسن الأشعري، لأنَّ وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن الغير، فلو كان باقياً بالبقاء كان محتاجاً إليه فيكون ممكناً، هذا خلف.

- ۷ -

صانع تعالی باقی [= جاودان] است

متن: وجوب وجود بر سرمد بودن خداوند [= این که او همیشه بوده و خواهد بود] و نفی زاید [بودن بقا بر ذاتش] دلالت دارد.

شرح: آنان که وجود صانع تعالی را اثبات کرده‌اند، بر باقی بودن او برای همیشه اتفاق دارند و در عین حال [در چگونگی آن] اختلاف کرده‌اند. اشعری می‌گوید: خداوند باقی است به بقایی که [زاید بر ذات او و] قائم به اوست، و دیگران می‌گویند: اولذاته باقی است. و این سخن حقیقی است که مؤلف آن را برگزیده است. دلیل بر باقی بودن خداوند، واجب‌الوجود بالذات بودن اوست - که پیش از این گذشت - و این که عدم بر واجب‌الوجود لذاته محال است، [چرا که] در غیر این صورت [او واجب‌الوجود نخواهد بود، بلکه] ممکن می‌باشد.

اشکالی که [برخی] در اینجا وارد کرده‌اند - که می‌توان فرض کرد خداوند در زمانی واجب‌الوجود لذاته و در زمانی دیگر ممتنع‌الوجود باشد - کج اندیشی اشکال کننده را می‌رساند، چون ماهیت خداوند، در این فرض با نظر به ذاتش، مقید به هیچ یک از دو زمان نیست و بنابراین، هر دو صفت وجود و عدم را می‌تواند بپذیرد، و ما از ممکن جز این را قصد نمی‌کنیم.

باید توجه داشت که این دلیل، همان‌گونه که بر وجوب بقا و جاودانگی خداوند دلالت دارد، نفی معنایی را که ابوالحسن اشعری آن را اثبات کرده، نیز می‌رساند؛ چون وجوب وجود مقتضی بی‌نیازی از غیر است. پس اگر خداوند به بقایی [که زاید بر ذاتش است] باقی باشد، [در تداوم وجود خود] نیازمند به آن بقاء و در نتیجه، ممکن خواهد بود، و این بر خلاف فرض است.

المسألة الثامنة : في أنه تعالى واحد

قال : والشريك.

أقول : هذا عطف على الزائد، أي ووجوب الوجود يدل على نفي الزائد و نفي الشريك، و اعلم أن أكثر العقلاء اتفقوا على أنه تعالى واحد. والدليل على ذلك العقل و النقل. أما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى، فإنه يدل على وحدته، لأنه لو كان هناك واجب وجود آخر لشارك في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود، فإما أن يتميزا أولاً، و الثاني يستلزم المطلوب و هو انتفاء الشركة، و الأول يستلزم التركيب و هو باطل و إلا لكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه واجباً، هذا خلف، و أما النقل فظاهر.



صانع تعالی واحد است

متن : و [وجوب وجود دلالت دارد بر نفي] شريك^۱.

شرح : شريك عطف بر «زاید» [در عبارت پیشین] است، و معنای عبارت آن است که وجوب وجود بر نفي زاید و نفي شريك دلالت دارد. و بدان که بیشتر عاقلان بر یگانه بودن خداوند اتفاق دارند.

عقل و نقل [هر دو] بر یگانگی واجب تعالی گواه است. اما عقل، بیانش آن است که وجوب وجود خداوند، که قبلاً گذشت، بر یگانگی او دلالت دارد. چون اگر واجب الوجود دیگری در کار بود، هر دو در واجب الوجود بودن با هم مشترک بودند، پس یا میان آن دو امتیازی وجود دارد و یا ندارد. فرض دوم [= عدم امتیاز] مستلزم مطلوب ما، یعنی انتفای شرکت [و تعدد] است، [چون اگر هیچ وجه

۱- تفاوت شريك با مثل در آن است که در شريك اختلاف در ماهیت معتبر است، بر خلاف مثل که در آن اتفاق در ماهیت معتبر می باشد. و از این رو، مؤلف درباره هر یک از شريك و مثل در فصل مستقلی بحث می کند.

امتیازی در کار نباشد، تعدد و کثرتی نیز در کار نخواهد بود، چرا که کثرت فرع بر مفايرت، و مفايرت، فرع بر امتیاز است. [و فرض نخست، مستلزم ترکیب [واجب الوجود از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز] است، و ترکیب باطل است؛ چرا که اگر دو واجب مفروض مرکب باشند، هر یک از آنها ممکن خواهد بود، حال آن که بنا بر فرض واجب الوجوداند، و این برخلاف فرض خواهد بود. و اما [گواهی] نقل [بر یگانگی واجب الوجود] روشن است.

المسألة التاسعة: في أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات

قال: والمثل.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضاً، أي ووجوب الوجود يدل على نفي الزائد و نفي الشريك و نفي المثل، و هذا مذهب أكثر العقلاء، و خالف فيه أبو هاشم فإنه جعل ذاته مساوية لغيرها من الذوات و إنما تخالفها بحالة توجب أحوالاً أربعة، وهي الحية و العالمية و القادرية و الموجدية، و تلك الحالة هي صفة إلهية، و هذا المذهب لا شك في بطلانه فإن الأشياء المتساوية تشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثاً و بالعكس و ذلك باطل بالضرورة.

- ۹ -

خدای تعالی با دیگر ماهیات متفاوت است

متن: و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفي] مثل.

شرح: مثل نیز عطف بر زاید است، و معنای عبارت آن است که وجوب وجود دلالت می کند بر نفي زاید و نفي شريك و نفي مثل. نفي مثل از واجب تعالی معتقد بیشتر عقلاست، ولی ابو هاشم با این عقیده مخالفت کرده و خداوند را در ذات با دیگران برابر قرار داده و تفاوت او را با دیگران تنها در حالتی می داند که چهار صفت را موجب می گردد: زنده بودن، عالم بودن، قادر بودن و موجود بودن، و آن حالت،

همان صفت الاهیت است. این عقیده بی تردید باطل است، زیرا چیزهای برابر، در لوازم نیز برابرند. پس اگر ذات‌ها [= ذات خداوند و ذوات دیگران] برابر باشند، انقلاب قدیم به حادث و عکس آن لازم می‌آید. [چون حکم امثال در آنچه جایز است و در آنچه جایز نیست، یکسان است]. - و این بالضرورة باطل می‌باشد.

المسألة العاشرة: في أنه تعالی غیر مرکب

قال: و التركيب بمعانيه.

أقول: هذا عطف على الزائد، بمعنى أن وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب أيضاً. والدليل على ذلك أن كل مركب فإنه مفتقر إلى أجزائه لتأخره و تعليله بها و كل جزء من المركب فإنه مغاير له و كل مفتقر إلى الغير ممكن، فلو كان الواجب تعالی مركباً كان ممكناً، هذا خلف، فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب. و اعلم أن التركيب قد يكون عقلياً و هو التركيب من الجنس و الفصل، و قد يكون خارجياً كتركيب الجسم من المادة و الصورة و تركيب المقادير من غيرها، و الجميع منفي عن الواجب تعالی، لاشتراك المركبات في افتقارها إلى الأجزاء، فلا جنس له و لا فصل له و لا غيرهما من الأجزاء العقلية و الحسية.

- ۱۰ -

خدای تعالی غیر مرکب است

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفي] تركيب به معانی گوناگون آن. شرح: این عبارت عطف بر زاید است، بدین معنا که: وجوب وجود مقتضی نفي تركيب نیز هست.

دلیل بر مرکب نبودن خداوند آن است که هر مرکبی به اجزای خود نیازمند است - چون متأخر از آن‌ها و معلل به آن‌هاست - و هر جزئی از مرکب با کل آن مغاير است، و هر چه به غیر خود نیازمند باشد، ممکن است. پس اگر واجب تعالی مرکب

باشد، ممکن خواهد بود، و این بر خلاف فرض است. بنابراین، وجوب وجود مقتضی نفی ترکیب می‌باشد.

بدان که ترکیب [بر چند نوع است:] گاهی عقلی است و آن ترکیب از جنس و فصل است، و گاهی خارجی است، و آن ترکیب جسم از ماده و صورت و ترکیب اندازه‌ها از اجزای آن می‌باشد. تمام اقسام ترکیب از واجب تعالی نفی می‌شود، چون همه اشیا مرکب در این که نیازمند به اجزای خود هستند، مشترک‌اند. بنابراین، واجب تعالی نه جنس دارد، نه فصل، و نه غیر آن دو از اجزای عقلی و حسی.

المسألة الحادية عشرة : في أنه تعالى لا ضده

قال : وال ضد.

أقول : هذا عطف على الزائد أيضاً، فإن وجوب الوجود يقتضي نفى الضد لأن الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل أو الموضوع مع التنافي بينهما، و واجب الوجود يستحيل عليه الحلول، فلا ضد له بهذا المعنى. و يطلق أيضاً على مساوٍ في القوة ممانع و قد بينا أنه تعالى لا مثل له فلا مشارك له تعالى في القوة.

- ۱۱ -

خدای تعالی ضد ندارد

متن : و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] ضد.

شرح : این عبارت نیز عطف بر زاید است، چرا که وجوب وجود مقتضی نفی ضد است، زیرا بر حسب مشهور، ضد به چیزی گفته می‌شود که در پی ذات دیگری بر محل یا موضوع وارد می‌شود و با آن ذات دیگر تنافی دارد [و هرگز با هم نمی‌توانند در یک محل یا موضوع جمع شوند، مانند سفیدی و سیاهی که بر جسم پیاپی عارض می‌شوند. از این جا دانسته می‌شود که ضد لزوماً حال در شیء دیگر و

قائم به آن است.] و بر واجب الوجود حلول محال است و از این رو، ضدّ به معنای یاد شده ندارد.

[ضدّ معنای دیگری نیز دارد،] و گاهی بر چیزی اطلاق می‌گردد که با چیز دیگر در قوه [که مبدأ افعال است] برابر و مانع از تأثیرگذاری آن می‌باشد، [مانند نمک که اگر در آبی که شکر در آن است، ریخته شود، مانع از آن است که شکر آن آب را شیرین کند.] و ما [در جای خود] بیان کردیم که خدای متعال مثل ندارد، و از این رو مشارکی برای او در قوه نیست.

المسألة الثانية عشرة: في أنه تعالى ليس بمتحيز

قال: والتحيز.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضاً، فإن وجوب الوجود يقتضي نفي التحيز عنه تعالى، و هذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء، و خالف فيه المجسّمه. و الدليل على ذلك أنه لو كان متحيزاً لم ينفك عن الأكوان الحادثة، و كل ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث - و قد سبق تقرير ذلك - و كل حادث ممكن فلا يكون واجباً، هذا خلف، و يلزم من نفي التحيز نفي الجسمية.

- ۱۲ -

خدای تعالی مکان ندارد

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] مکان داشتن.

شرح: این عبارت نیز عطف بر زائد است. زیرا وجوب وجود مقتضی نفی مکان داری از خدای متعال است. این حکم میان بیشتر عقلا مورد اتفاق است، ولی مجسّمه [= کسانی که قائل به بدن برای خدای متعال بودند] در این مسأله مخالفت کرده [و برای خداوند مکان قائل شده‌اند].

دلیل بر این که خداوند مکان ندارد آن است که اگر خداوند مکان می‌داشت از

اکوان حادث [= حرکت و سکون،^۱ اتصال و انقطاع] جدا نمی‌شود، [زیرا هر امر مکان‌مندی از دو حال بیرون نیست: یا ساکن است و یا متحرک است.^۲] و هر چیزی که از حادث جدا نشود، خود نیز حادث خواهد بود، که بیان آن [در مقصد دوم، فصل سوم، مسأله ششم] گذشت. و هر حادثی ممکن است، و از این رو، واجب نخواهد بود. و این بر خلاف فرض می‌باشد، [چون سخن ما در واجب‌الوجود است.] و از نفی مکان‌دار بودن واجب نفی جسم داشتن واجب لازم می‌آید، [چون هر جسمی مکان‌دار است. و بنابراین، موجودی که مکان ندارد، جسم نخواهد داشت.]

المسألة الثالثة عشرة: في أنه تعالى ليس بحال في غيره

قال: والحلول.

أقول: هذا عطف على الزائد، فإن وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاً في غيره، و هذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء، و خالف فيه بعض النصارى القائلين بأنه حلّ في المسيح، و بعض الصوفية القائلين بأنه حالّ في أبدان العارفين. و هذا المذهب لا شك في سخافته لأنّ المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته و هذا المعنى منتف في حقه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للإمكان.

۱- حادث بودن حرکت و سکون از آن روست که حرکت عبارت است از: حصول شیء در مکانی پس از آن که در مکان دیگری بوده است. و سکون عبارت است از: حصول شیء در مکانی پس از آن که در همان مکان بوده است. و چنان که از تعریف دانسته می‌شود، ماهیت هر یک از حرکت و سکون، مستلزم مسبوق بودن زمانی به غیر است. و امر ازلی مسبوق به چیزی نیست. همین سخن درباره اتصال و انقطاع نیز می‌آید.

۲- و یا می‌توان گفت: هر امر مکان‌مندی از دو حال خارج نیست: یا متصل است و یا منقطع می‌باشد.

- ۱۳ -

خدای تعالی حال در غیر خود نیست

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] حلول.

شرح: این نیز عطف بر زائد است. زیرا وجوب وجوب مقتضی آن است که خدای متعال حلول در غیر خود نکند. این حکم میان بیشتر عقلا مورد اتفاق است و برخی از نصاری، که می‌گویند خداوند در مسیح حلول کرده است و برخی از صوفیه، که می‌گویند خداوند در بدن‌های عارفان حلول کرده است، در این مسأله مخالفت کرده‌اند. عقیده قائلین به حلول خداوند بی‌تردید باطل است، چون معنای معقول و قابل تصور از حلول آن است که موجودی بر سبیل پیروی و تبعیت، قائم به موجود دیگری باشد به شرط آن که قیام آن به ذات خود ممتنع باشد، و این معنا در حق خدای متعال منتفی است، چرا که مستلزم نیازمندی [به غیر] می‌باشد، و نیازمندی مستلزم امکان است.



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

المسألة الرابعة عشرة: في نفى الاتحاد عنه تعالی

قال: والاتحاد.

أقول: هذا عطف على الزائد، فإن وجوب الوجود ينافي الاتحاد لأننا قد بينا أن وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به فيكون الواجب ممكناً. و أيضاً فلو اتحد بغيره لكانا بعد الاتحاد إما أن يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد، و إن عدما أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً و يلزم عدم الواجب فيكون ممكناً، هذا خلف.

- ۱۴ -

خدای تعالی متحد [با غیر خود] نیست

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] اتحاد.



شرح: این عبارت عطف بر زائد است. چرا که وجوب وجود با اتحاد^۱ منافات دارد، زیرا ما [در جای خود] بیان کردیم که وجوب وجود مستلزم وحدت و یگانگی [ذات واجب الوجود] است. پس اگر واجب الوجود با غیر خود متحد گردد، آن غیر ممکن خواهد بود [نه واجب، چون یک واجب بیشتر نداریم]. و در نتیجه، حکمی که بر ممکن صادق است بر متحد با آن نیز صادق بوده، واجب، ممکن خواهد بود. دلیل دیگر [بر نفی اتحاد] آن است که اگر واجب با غیر خود متحد گردد، پس از اتحاد یا هردو، مانند حالت پیش از اتحاد، موجوداند - که در این صورت اتحادی صورت نگرفته است - و یا هردو یا یکی از آنها معدوم گشته است، که در این صورت نیز اتحادی صورت نپذیرفته است، [چون در اتحاد باید هردو پس از اتحاد موجود باشند، هرچند با یک وجود]، و لازم می آید که واجب معدوم شده باشد، که در این صورت ممکن خواهد بود و این برخلاف فرض است.

المسألة الخامسة عشرة: في نفي الجهة عنه تعالى

قال: والجهة.

أقول: هذا حكم من الأحكام اللازمة لوجوب الوجود، وهو معطوف على الزائد، و قد نازع فيه جميع المجسمة فإنهم ذهبوا إلى أنه تعالى جسم في جهة. و أصحاب أبي عبد الله بن كزّام اختلفوا: فقال محمد بن الهيصم: إنه تعالى في جهة فوق العرش لانهاية لها و البعد بينه و بين العرش أيضاً غير متناه. و قال بعضهم: البعد متناه، و قال قوم منهم: إنه تعالى على العرش كما تقوله المجسمة! و هذه المذاهب كلها فاسدة، لأن كل ذي جهة فهو مشار إليه و محل للأكوان الحادثة فيكون حادثاً فلا يكون واجباً.

۱- مقصود از اتحاد آن است که دو چیز، که هر کدام وجودی برای خود دارد، با یکدیگر در خارج رابطه ای پیدا کنند، که دو وجودشان تبدیل به یک وجود گردد.

- ۱۵ -

خدای تعالی جهت ندارد

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] جهت.
 شرح: این حکمی است از احکام که وجوب وجود مستلزم آن است، و عطف بر زائد می‌باشد. عموم مجسمه در این حکم نزاع کرده‌اند. ایشان بر آن‌اند که خدای متعال جسمی است که در جهت خاصی قرار گرفته است.
 اصحاب ابی‌عبدالله بن کرام در این باره اختلاف کرده‌اند: محمد بن هیصم گفته است: خدای متعال در جهتی بالای عرش قرار گرفته که نهایی برای آن نیست، و فاصله میان او و عرش نیز غیرمتناهی است. گروهی دیگر گفته‌اند: فاصله [میان او و عرش] متناهی است، و برخی از ایشان گفته‌اند: خدای متعال بر عرش نشسته است، همان‌گونه که مجسمه می‌گویند.
 این عقاید همگی فاسد است، زیرا هر شیء جهت‌داری، مورد اشاره قرار می‌گیرد، و محلّ برای اکوان حادث است، پس، حادث می‌باشد و اگر نتیجه، واجب نخواهد بود.

المسألة السادسة عشرة: في أنه تعالى ليس محلاً للحوادث

قال: و حلول الحوادث فيه.

أقول: وجوب الوجود ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى، و هو معطوف على الزائد، و قد خالف فيه الكرامية.

والدليل على الامتناع أن حدوث الحوادث فيه تعالى يدلّ على تغييره و انفعاله في ذاته، و ذلك ينافي الوجوب.

و أيضاً فإنّ المقتضي للحادث إن كان ذاته كان أزلياً و إن كان غيره كان الواجب مفتقراً إلى الغير و هو محال.

و لأنه إن كان صفة كمال استحال خلو الذات عنه و إن لم يكن استحال اتصاف الذات به.

- ۱۶ -

خدای متعال محلّ حوادث نیست

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] حلول حوادث در خداوند. شوح: وجوب وجود با حلول امور حادث در ذات خدای متعال منافات دارد، و این عبارت عطف بر زائد است. در این مسأله کرامیه مخالفت کرده‌اند. دلیل بر امتناع [حلول حوادث در واجب تعالی] آن است که حدوث امور حادث در خدای متعال بر تغییر و تأثیر پذیری ذات واجب دلالت می‌کند، و این [= تغییر و تأثیر پذیری] با وجوب منافات دارد.

و نیز مقتضی امر حادث [مفروض] اگر ذات خداوند باشد، [یعنی ذات خداوند، خود علت پیدایش امری حادث در خود شود، باید دانست که] ذات او ازلی است، [و مقتضایش نیز ازلی و قدیم خواهد بود، نه حادث.] و اگر مقتضی آن امر حادث [که در ذات واجب پدید آمده] غیر واجب باشد، واجب تعالی نیازمند به غیر خواهد بود، و این محال است.

و به خاطر آن که: اگر آن امر حادث صفت کمال باشد، خالی بودن ذات واجب از آن محال می‌باشد، [زیرا واجب تعالی در ذات خود واجد همه کمالات است. پس آن صفت از ازل در ذات واجب بوده است و در نتیجه نمی‌تواند حادث باشد.] و اگر صفت کمال نباشد اتصاف ذات به آن [هرچند در یک مقطع زمانی خاص] محال خواهد بود.

المسألة السابعة عشرة: في أنه تعالى غني

قال: والحاجة.

أقول: وجوب الوجود ينافي الحاجة، وهو معطوف على الزائد، وهذا الحكم ظاهر فإن وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي الحاجة. ولأنه لو افتقر إلى غيره لزم الدور لأن ذلك الغير محتاج إليه لإمكانه.

لایقال : الدور غیر لازم لأن الواجب مستغن فی ذاته و بعض صفاته عن ذلك الغير و بهذا الوجه یؤثر فی ذلك الغير فإذا احتاج فی جهة أخرى إلى ذلك الغير انتفی الدور. لأننا نقول : هذا بناء علی أن صفاته تعالی زائدة علی الذات و هو باطل لما سیأتي، و أيضاً فالدور لا یندفع لأن ذلك الممكن بالجهة التي یؤثر فی الواجب تعالی صفة، ینكون محتاجاً إلیه و حیثئذ ینلزم الدور المحال. و لأن افتقاره فی ذاته ینتلزم إمكانه و کذا فی صفاته لأن ذاته موقوفة علی وجود تلك الصفة أو عدمها المتوقفین علی الغير فیکون متوقفاً علی الغير فیکون ممکناً، و هذا برهان عۆل علیه الشیخ ابن سینا.

- ۱۷ -

خدای تعالی غنی است

متن : و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] نیازمندی.

شرح : وجوب وجود با نیازمندی منافات دارد. و این عبارت عطف بر زائد است. این حکم [که خدای متعال نیازی به غیر ندارد] روشن است، زیرا وجوب وجود خواهان غنا و بی نیازی از غیر در هر چیزی است و از این رو، با حاجت و نیازمندی [به غیر] ناسازگار است.

دلیل دیگر [بر این که خدای متعال نیازمند به غیر خود نیست] آن که: اگر خداوند نیازمند به غیر خود بود دور لازم می آمد. زیرا آن غیر، خودش نیازمند به خداوند می باشد، چون ممکن است، [و هر ممکنی به واجب نیازمند است. پس خداوند نیازمند به چیزی است که او خود محتاج به خداوند می باشد.]

گفته نشود: دور لازم نمی آید، چون واجب در ذات و در برخی صفاتش [مثلاً صفت الف، ج و د] بی نیاز از آن غیر - [که بنا بر فرض واجب در صفتی از صفات خود به او نیازمند است] - می باشد، و بدین لحاظ در آن غیر مؤثر واقع می شود [و آن را پدید می آورد]. پس اگر واجب در جهت دیگری [مثلاً در صفت ش] به آن غیر

نیازمند شد، دور منتفی می‌گردد. [چون متوقف، غیر از متوقف علیه است. آنچه غیر بر آن متوقف است، ذات واجب و صفات الف، ج و د است، و آنچه بر آن غیر متوقف است صفت ش است.]

چون در پاسخ می‌گوییم: مبنای این سخن، زاید بودن صفات خداوند بر ذاتش است؛ [چون اگر صفات واجب را عین ذات واجب فرض کنیم، آنچه بر غیر، متوقف است و آنچه غیر بر آن متوقف است، یکی خواهد شد.] و این مبنای دلیلی که خواهد آمد، باطل است. و نیز [حتی بنا بر زاید بودن صفات بر ذات]، دور مندفع نمی‌گردد. چون آن ممکن [مفروض که واجب در صفتی به او نیازمند است]، از همان جهت که صفتی را در واجب تعالی پدید می‌آورد، نیازمند به واجب است، و در این صورت دور محال لازم می‌آید. [توضیح اینکه آنچه در بیان اندفاع دور آمد، اجتماع متوقف و متوقف علیه در واجب را نفی می‌کند، اما اجتماع متوقف و متوقف علیه را در آن غیر که سبب حدوث صفتی در واجب شده، نفی نمی‌کند. زیرا آن هم معلول است و هم علت، و از همان جهت که معلول است، علت می‌باشد. زیرا ذات او با همه شئونش معلول واجب تعالی است و از هر جهت که در واجب مؤثر واقع شود، از همان جهت از واجب متأثر می‌باشد.]

[دلیل سوّم:] و به خاطر آن که نیازمند بودن واجب در ذاتش به غیر خود، مستلزم امکان اوست، و همچنین نیازمند بودنش در صفاتش [به غیر خود، آن هم، مستلزم امکان اوست]، چون ذات واجب متوقف است بر وجود آن صفت و یا عدم آن صفت، که این هر دو متوقف‌اند بر [وجود یا عدم] آن غیر. پس واجب تعالی متوقف بر غیر و در نتیجه، ممکن خواهد بود. و این برهانی است که شیخ‌الرئیس ابن‌سینا بر آن اعتماد نموده است.

[توضیح این که: اگر فرض کنیم واجب در اتصاف به الف، نیازمند ب می‌باشد، در تحقق ذاتش نیز نیازمند به غیر خواهد بود. زیرا تحقق واجب تعالی در خارج از

دو حال بیرون نیست: یا با اتصاف به الف تحقق دارد و یا با عدم اتصاف به الف. و در هر دو فرض واجب محتاج به غیر خواهد بود: در فرض اول محتاج به وجود ب و در فرض دوم، محتاج به عدم ب می باشد، زیرا همان گونه که علت اتصاف به الف، وجود ب است، علت عدم اتصاف به الف، عدم ب خواهد بود. پس واجب، در هر حال، در تحقق خود، نیازمند به غیر (وجود ب یا عدم ب) می باشد. [۱]

المسألة الثامنة عشرة: في استحالة الألم واللذة عليه تعالی

قال: والألم مطلقاً واللذة المزاجية.

أقول: هذا أيضاً عطف على الزائد، فإن وجوب الوجود يستلزم نفي اللذة والألم. و اعلم أن اللذة والألم قد يكونان من توابع المزاج، فإن اللذة من توابع اعتدال المزاج والألم من توابع سوء المزاج، و هذان المعنيان إنما يصحان في حق الأجسام، و قد ثبت بوجوب الوجود أنه تعالی يستحيل أن يكون جسماً فينتفيان عنه. و قد يعنى بالألم إدراك المنافي وباللذة إدراك الملائم، فالألم بهذا المعنى منفي عنه لأن واجب الوجود لا منافي له.

و أما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الأوائل على ثبوتها لله تعالی لأنه مدرك لأكمل الموجودات أعني ذاته فيكون ملئداً به، و المصنف رحمته كما أنه قد ارتضى هذا القول، و هو مذهب ابن نوبخت و غيره من المتكلمين إلا أن إطلاق الملئذ عليه يستدعي الإذن الشرعي.

- ۱۸ -

محال بودنِ ألم و لذت بر خدای متعال

متن: و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفي] ألم [درد] به طور مطلق، و لذت

مزاجی.

۱- برای توضیح بیشتر ر.ک: علی شیروانی، شرح نهاية الحکمة، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰، چاپ اول،

شرح: این نیز عطف بر زائد است. زیرا وجوب وجود مستلزم نفی لذت و ألم است. بدان که لذت و ألم گاهی [و در یک معنا] از توابع مزاج‌اند؛ لذت از توابع اعتدال مزاج و ألم از توابع سوء مزاج به شمار می‌رود، و این دو معنا تنها در جسم‌ها تحقق می‌یابند، حال آن‌که با استناد به وجوب وجود، ثابت شد که خدای متعال، محال است که جسم باشد. از این رو، این دو معنا [یعنی لذت و ألم، بدان معنا که از توابع اعتدال و سوء مزاج‌اند]، از واجب تعالی منتفی می‌باشد. و گاهی مقصود از ألم، ادراک منافی و مقصود از لذت، ادراک ملائم می‌باشد. ألم به این معنا نیز از واجب تعالی منتفی است. چون چیزی وجود ندارد که منافی واجب تعالی باشد.

و اما لذت به این معنا [= ادراک ملائم] حکیمان نخستین بر ثبوت آن برای خدای متعال اتفاق نظر داشتند. زیرا او ادراک‌کننده کامل‌ترین موجودات، یعنی ذات خودش می‌باشد، [و روشن است که ادراک ذات خود از مصادیق ادراک ملائم است.] پس از آن لذت می‌برد. و گویا مؤلف (ره) این قول را پذیرفته است، [چون تنها لذت مزاجی را از خداوند نفی نمود، نه مطلق لذت را، بر خلاف ألم.] و این، عقیده این نویخت و متکلمان دیگر است، جز آن‌که اطلاق «ملتذ» بر خداوند [به عنوان یک صفت] نیازمند اذن شرعی است، [یعنی در صورتی می‌توان خداوند را بدین صفت، خواند که در متون دینی، اعم از قرآن و روایات، خداوند بدین صفت خوانده شده باشد.]^۲

۱- مزاج در اصل مصدر است به معنای امتزاج و آن عبارت است از: اختلاط اجزای عناصر با یکدیگر و در اصطلاح حکیمان مزاج عبارت است از: کیفیتی مشابه و متوسط میان اعداد که از آن امتزاج حاصل می‌شود. (تهانوی، کشاف اصطلاحات‌العلوم و الفنون).

۲- برخی بر آن‌اند که خداوند را تنها به صفت‌ها و نام‌هایی می‌توان خواند که در متون دینی یاد شده است، و مقصود از این که می‌گویند: نام‌ها و صفت‌های خداوند توقیفی است، همین است. مستند این گروه،

المسألة التاسعة عشرة:

في نفى المعاني و الأحوال و الصفات الزائدة في الأعيان

قال : والمعاني و الأحوال و الصفات الزائدة عيناً .
أقول : ذهبت الأشاعرة إلى أن لله تعالى معاني قائمة بذاته هي القدرة و العلم و غيرهما من الصفات تقتضي القادرية و العالمية و الحية إلى غيرها من باقي الصفات .
و أبو هاشم أثبت أحوالاً غير معلومة لكن تُعلم الذات عليها .
و جماعة من المعتزلة أثبتوا لله تعالى صفات زائدة على الذات .
و هذه المذاهب كلها ضعيفة ، لأن وجوب الوجود يقتضي نفى هذه الأمور عنه لأنه تعالى يستحيل أن يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معنى أو حالاً أو صفة غيرهما لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر في كونه قادراً إلى صفة القدرة ولا في كونه عالماً إلى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني و الأحوال .
و إنما قيد الصفات بالزائدة عيناً لأنه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة و إن كانت مغايرة لها بالاعتبار .

- ١٩ -

نفى معاني، احوال و صفات زائد در اعيان

متن : و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] معانی، احوال و صفات زائد در عین، [یعنی اموری که عینیت خارجی آنها زاید بر ذات واجب می باشد].
شرح : اشاعره بر آن اند که خدای متعال معانی ای را که قائم به ذات خوداند،

→ روایاتی است که در آنها آمده است: «أنه من يصف ربه بالقياس لا يزال الدهر في الالتباس» (صدوق، توحيد، باب دوم، حديث ٩)؛ «ان الخالق لا يوصف إلا بما وصف به نفسه» (همان، حديث ١٧)؛ «لا تتجاوز في التوحيد ما ذكره الله تعالى في كتابه فتهلك» (همان، حديث ٣١). در برابر، کسانی که نامها و صفت های خداوند را توقيفی نمی دانند به آیه «لله الاسماء الحسنی فادعوها بها» (اعراف/ ١٨٠) تمسک جسته اند. (ر.ک: المیزان ذیل آیه نامبرده)

واجد است، این معانی عبارت‌اند از: قدرت، علم و صفات دیگری که مقتضی قادر بودن، عالم بودن، حی بودن و غیر آن از دیگر صفات هستند.

ابوهاشم احوالی^۱ [برای خدای متعال] ثابت کرده که معلوم نیستند اما ذات واجب بر آن‌ها دانسته می‌شود. [به عقیده ابوهاشم نه صفات خداوند عین ذات اوست، و نه صفاتی دارد که زائد بر آن ذات باشند، بلکه دارای احوالی مانند عالمیت و قادریت است. نزد او حال صفتی است برای موجود که، با نظر به خودش، نه معدوم است و نه موجود، و نه مجهول است و نه معلوم، ولی ذات بر آن دانسته می‌شود، مانند معنای حرفی و مقصودش آن است، وجود که عدم و امتیاز حالی از حالی، جز به اعتبار ذی‌الحال تصور نمی‌شود.]^۲

گروهی از معتزله برای خدای متعال صفاتی که زائد بر ذات اوست، اثبات کرده‌اند. این عقاید، جملگی، سست‌اند، چون وجوب وجود مقتضی نفی این امور از خدای متعال است. چون محال است واجب‌الوجود به صفتی که زائد بر ذات اوست، متصف گردد، خواه آن امر زائد را معنا، یا حال بنامیم یا صفتی غیر آن دو، زیرا وجوب وجود مقتضی بی‌نیازی از هر چیزی است و از این رو، واجب‌الوجود در قادر بودن خود، نیازمند به صفت قدرت و در عالم بودنش، محتاج به صفت علم، و جز آن از معانی و احوال، نخواهد بود.

مؤلف (ره) صفات را مفید کرد به «زائد در عین»، به خاطر آن که خدای متعال به صفات کمال متصف هست، [و این صفات را نباید و نمی‌توان از او سلب کرد] اما این صفات، در حقیقت [و در متن واقع] همان ذات واجب [و عین ذات او] می‌باشند، هرچند در اعتبار [و به لحاظ مفهومی] غیر آن‌اند.



۱- در مقصد اول، فصل اول، مسأله دوازدهم و سیزدهم، از کتاب کشف‌المراد، درباره حال بحث شده است.

۲- در مقصد اول، فصل اول، مسأله دوازدهم و سیزدهم، از کتاب کشف‌المراد، درباره حال بحث شده است.

المسألة العشرون: في أنه تعالى ليس بمرئي

قال: والرؤية.

أقول: وجوب الوجود يقتضي نفي الرؤية أيضاً. واعلم أن أكثر العقلاء ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالى.

والمجسمة جوّزوا رؤيته لاعتقادهم أنه تعالى جسم ولو اعتقدوا تجرده لم تجز رؤيته عندهم. والأشاعرة خالفوا العقلاء كافة هنا وزعموا أنه تعالى مع تجرده تصح رؤيته. والدليل على امتناع الرؤية أن وجوب وجوده يقتضي تجرده ونفي الجهة والمحيّز عنه، فيتنفى الرؤية عنه بالضرورة، لأن كل مرئي فهو في جهة يشار إليه بأنه هنا أو هناك و يكون مقابلاً أو في حكم المقابل ولما اتفنى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية.



خدای تعالی دیدہ نمی شود

متن: و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفي] رؤیت.

شوح: وجوب وجود همچنين مقتضي نفي رؤیت [و دیدہ شدن] خدای متعال است. بدان بیشتر عقلا رؤیت خدای متعال را محال دانسته اند، و مجسمه رؤیت او را ممکن دانسته اند، چون خداوند را جسم می دانند و اگر او را مجرد [= غیر جسم] می دانستند دیدنش را ممکن نمی شمردند. اشاعره در این مسأله با همه عقلا مخالفت کرده پنداشته اند که خدای متعال با آن که مجرد است، دیدنش ممکن است.

دلیل بر ممتنع بودن رؤیت خداوند آن است که: وجوب وجود او مقتضي تجرّد، بی جهتی و بی مکانی اوست. در نتیجه، بالضرورة رؤیت از او منتفی خواهد بود، زیرا هرچه دیدہ می شود، ناگزیر، در جهتی قرار دارد که به سوی آن اشاره می شود که او این جا یا آن جا است و نیز مقابل و یا در حکم مقابل - [مانند چهره انسانی که در آینه می بینیم] - می باشد، و چون این معنا از خدای متعال منتفی است، رؤیت نیز از او منتفی خواهد بود.

قال : و سؤال موسى لقومه.

أقول : لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن احتجاج الأشاعرة و قد احتجوا بوجوه أجاب المصنف عنها:

الأول : أن موسى ﷺ سأل الرؤية و لو كانت ممتنعة لم يصح منه السؤال.

والجواب : أن السؤال كان من موسى ﷺ لقومه ليبين لهم امتناع الرؤية، لقوله تعالى: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾، و قوله، ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾.

متن : و درخواست موسی برای قومش بود [و آنان او را به این کار وا داشتند].
شرح : مؤلف پس از اقامه دلیل بر نفی رؤیت، پاسخ دادن به استدلال اشاعره را آغاز نمود. آنان دلیل های متعددی [برای امکان دیده شدن خداوند] آورده اند، که مؤلف [یک به یک] به آنها پاسخ می گوید.
دلیل نخست [اشاعره]: موسی ﷺ از خداوند درخواست که او را ببیند؛ [چنان که قرآن کریم می فرماید: «و لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ انظُرْ إِلَيَّ؛ و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا، خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم.» (اعراف/۱۲۳)]

پاسخ : این درخواست موسی برای قومش بود تا ممتنع بودن رؤیت را برای آنان روشن سازد؛ چون خدای متعال [از قوم موسی ﷺ] حکایت می کند که [به موسی ﷺ گفتند: «تا خدا را آشکارا نبینیم، هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد.» (بقره/۵۵)] و در جایی دیگر [از زبان حضرت موسی] نقل می کند [که پس از هلاکت هفتاد مردی که برای میعاد خداوند برگزیده بود، گفت: «آیا ما را به [سزای] آنچه کم خردان ما کرده اند هلاک می کنی؟» (اعراف/۱۵۵)] که نشان می دهد درخواست رؤیت خداوند از سوی آنان بوده است.

قال : والنظر لا يدلّ على الرؤية مع قبوله التأويل.

أقول : تقرير الوجه الثاني لهم أنّه تعالی حکى عن أهل الجنة، النظر إليه فقال: ﴿إلى ربّها ناظرة﴾ والنظر المقرون بحرف ﴿إلى﴾ يفيد الرؤية لأنّه حقيقة في تليب الحدقة نحو المطلوب التماساً لرؤيته، وهذا متعذر في حقّه تعالی لانتهاء الجهة عنه، فبقي المراد منه مجازه وهو الرؤية التي هي معلول النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز.

والجواب : المنع من إرادة هذا المجاز فإنّ النظر وإن اقترن به حرف ﴿إلى﴾ لا يفيد الرؤية ولهذا يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره، وإذا لم يتعين هذا المعنى للإرادة أمكن حمل الآية على غيره وهو أن يقال إنّ «إلى» واحد الآلاء ويكون معنى ناظرة أي منتظرة. أو نقول: إنّ المضاف هنا محذوف وتقديره: إلى ثواب ربها.

لا يقال : الانتظار سبب الغمّ والآية سيقت لبيان النعم.

لأنّنا نقول : سياق الآية يدل على تقدم حال لأهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله: ﴿وجوه يومئذ ناظرة﴾ بدليل قوله تعالی: ﴿وجوه يومئذ باسرة﴾ * تظن أن يفعل بها فاقرة﴾ فإنّ في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل لها فاقرة فلا يبقى للظن معنى، وإذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سبباً للغم بل سبباً للفرح والسرور ونضارة الوجه، كمن يعلم وصول نفع إليه يقيناً في وقت فإنّه يسرّ بذلك وإن لم يحضر الوقت، كما أنّ انتظار العقاب بعد الإنذار بوروده يوجب الغمّ و يقتضي بسارة الوجه.

متن : و نظر [که در قرآن آمده است: «گروهی به پروردگارشان ناظراند»] بر دیدن

دلالت نمی‌کند، علاوه بر آن که قابل تأویل است.

شرح : تقرير دليل دوم اشاعره [بر امکان دیدن خداوند] آن است که خدای

متعال از اهل بهشت حکایت می‌کند که آنان به او نظر می‌کنند: «و به پروردگارش

می‌نگرند.» (قیامت/۲۳) و «نظر» آن‌گاه که با حرف «الی» بیاید، دیدن را افاده می‌کند. زیرا معنای حقیقی «نظر» گرداندن حدقه چشم به سوی مطلوب به قصد دیدن آن است، [مانند نگریستن و نگاه کردن در فارسی.] و چون این معنا در حق خداوند منتفی است - چرا که او در جهتی قرار ندارد [تا بتوان حدقه چشم را متوجه او ساخت] - باید سراغ معنای مجازی آن رفت، که همان دیدن است، که معلول «نظر» به معنای حقیقی آن [= نگریستن] می‌باشد. و استعمال لفظ سبب در مسبب از بهترین شیوه‌های مجازگویی است.

پاسخ: مقصود بودن این معنای مجازی نزد ما پذیرفته نیست. زیرا نظر، هر چند همراه با حرف «الی» به کار رود، افاده دیدن نمی‌کند. و به همین دلیل گفته می‌شود: «نظرتُ الی الهلال فلم أره؛ به سوی هلال نگریستم، ولی آن را ندیدم.» و چون اراده این معنا متعین نیست [و احتمال اراده معنای دیگر باقی است]، می‌توان آیه را بر معنای دیگری [غیر از دیدن] حمل نمود و آن این که گفته شود «الی» [حرف و به معنای «به سوی» نیست، بلکه اسم و] مفرد «آلاء» [به معنای نعمت] است و معنای «ناظرة» [«نگرنده» نیست، بلکه] «انتظار کشنده» است. [و معنای آیه آن است که: «نعمت‌های پروردگارش را انتظار می‌کشد.»] و یا آن که می‌گوییم: [مراد از «نظر» همان نگریستن است، اما] مضاف در این‌جا محذوف است، و تقدیر آیه چنین است: «به پاداش پروردگارش می‌نگرد.»

اشکال: انتظار کشیدن سبب غم و اندوه است، حال آن که آیه در مقام بیان نعمت‌ها [ی خداوند برای اهل بهشت]، است [نه بیان اندوه‌های ایشان]. پس نمی‌توان گفت: مقصود از نظر در آیه همان انتظار کشیدن است.

پاسخ: سیاق آیه دلالت دارد بر حالی برای اهل پاداش و کیفر، که سابق بر استقرار آنان در بهشت و دوزخ می‌باشد، که «چهره‌هایی در آن روز شاداب و مسرور است.» به دلیل آیه پس از آن که می‌فرماید: «و چهره‌هایی در آن روز عبوس و در هم

کشیده است، زیرا گمان دارند عذابی کمر شکن در پیش دارند. (قیامت/ ۲۵ و ۲۴) [این آیه توصیف حال کافران است پیش از آن که به دوزخ درآیند]، زیرا آن گاه که دوزخیان در آتش مستقر می گردند، عذاب کمر شکن بر آنها وارد آمده است، و دیگر گمان [به این که چنین عذابی بر سرشان خواهد آمد] معنایی نخواهد داشت. [از این جا دانسته می شود که آنچه درباره بهشتیان در آیات قبل آمده نیز وصف حال آنان است پیش از آن که به بهشت درآیند.] و حال که چنین است [اضافه می کنیم] انتظار کشیدن نعمت، پس از بشارت یافتن به آن، نه تنها غم انگیز نیست بلکه شادی بخش و سرور آفرین و سبب شادابی چهره است، مانند کسی که به یقین می داند در وقتی خاص نفعی به او خواهد رسید. او به این امر مسرور و شادمان خواهد شد، هر چند آن زمان فرا نرسیده باشد، چنان که انتظار کیفر کشیدن پس از اذاریت در آمدن آن عذاب، غم انگیز و موجب در هم شدن چهره است.



قال: و تعلیق الرؤية علی استقرار الجبل المتحرک لا یدل علی الإمكان.
 أقول: هذا جواب عن الوجه الثالث للأشعرية، و تقریر احتجاجهم: أن الله سبحانه و
 تعالی علق الرؤية في سؤال موسى ﷺ علی استقرار الجبل، و الاستقرار ممكن، لأن كل
 جسم فسكونه ممكن و المعلق علی الممكن ممكن.
 و الجواب أنه تعالی علق الرؤية علی الاستقرار لا مطلقاً بل علی استقرار الجبل حال
 حرکت، و استقرار الجبل حال الحركة محال، فلا یدل علی إمكان المعلق.

متن: و معلق ساختن دیدن بر مستقر ماندن کوه در حال حرکت [به گونه ای که در
 حال حرکت، ساکن باشد] بر امکان [دیدن خداوند] دلالت نمی کند.
 شرح: این عبارت، پاسخ دلیل سوم اشاعره است. تقریر استدلال آنان چنین
 است: خدای سبحان [در پاسخ به درخواست موسی ﷺ]، دیدن خود را معلق و

مشروط بر استقرار کوه در جای خود نموده است، و استقرار کوه امری ممکن است. چون ساکن بودن برای هر جسمی ممکن است. [و استقرار همان ساکن بودن جسم در جای خودش است.] و آنچه بر امر ممکنی معلق می‌گردد، خود نیز ممکن خواهد بود.

پاسخ این استدلال آن است که خدای متعال دیدن خود را بر مطلق استقرار کوه [به هر صورت که باشد] معلق نکرده است، بلکه بر خصوص استقرار کوه در همان حال حرکتش معلق نموده است، [و معنای آیه آن است که: اگر کوه در همان حال حرکت، مستقر بماند، که در عین متحرک بودن، مستقر هم باشد، تو مرا خواهی دید.] و استقرار کوه در همان حال حرکت، محال است و در نتیجه، بر ممکن بودن آنچه معلق به آن شده دلالت ندارد.^۱



قال : و اشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر.
 أقول : هذا جواب عن شبهة الأشاعرة من طريق العقل، استدلوها بها على جواز رؤيته تعالى، و تقريرها : أن الجسم و العرض قد اشتركا في صحة الرؤية و هذا حكم مشترك يستدعي علة مشتركة و لا مشترك بينهما إلا الحدوث أو الوجود، و الحدوث لا يصلح للعلية لأنه مركب من قيد عدمي فيكون عديمياً، فلم يبق إلا الوجود، فكل موجود نصح رؤيته، والله تعالى موجود.

و هذا الدليل ضعيف جداً لوجه:

الأول : المنع من رؤية الجسم، بل المرثي هو اللون و الضوء لا غير.

الثاني : لا نسلم اشتراكهما في صحة الرؤية فإن رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض.

الثالث : لا نسلم أن الصحة ثبوتية بل هي أمر عدمي لأن جنس صحة الرؤية و هو

۱- ظاهراً این پاسخ ناتمام است. صحیح آن است که بگوئیم: خداوند دیدن خود را بر نفس استقرار آن کوه معلق نمود و این امر تحقق نیافت. زیرا وقتی خداوند تجلی نمود، کوه منلاشی شد.

الإمكان عدمي فلا يفتقر إلى العلة.

الرابع : لانسلم أن المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة فإنه يجوز اشتراك العلل المختلفة في المعلولات المتساوية.

الخامس : لانسلم الحصر في الحدوث و الوجود، و عدم العلم لا يدل على العدم، مع أنا نتبرع بذكر قسم آخر و هو الإمكان و جاز التعليل به و إن كان عدماً لأن صحة الرؤية عدمية.

السادس : لانسلم أن الحدوث لا يصلح للعلية و قد بينا أن صحة الرؤية عدمية، على أنا نمنع من كون الحدوث عدماً لأنه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم.

السابع : لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود بشرط الإمكان أو بشرط الحدوث؟ و الشروط يجوز أن تكون عدمية.

الثامن : المنع من كون الوجود مشتركاً لأن وجود كل شيء نفس حقيقته و لو سلم كون الوجود الممكن مشتركاً لكن وجود الله تعالى مخالف لغيره من الوجودات، لأنه نفس حقيقته، و لا يلزم من كون بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء.

التاسع : المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضي، فإنه جاز وجود مانع في حقه تعالى إما ذاته أو صفة من صفاته، أو قبول الحكم بتوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي تمتنع في حقه تعالى فلا يلزم وجود الحكم فيه.

متن : و مشترك بودن معلولها بر مشترك بودن علتها دلالت ندارد، افزون بر آن که تعلیل و حصر را نیز رد می‌کنیم.

شرح : این عبارت پاسخ شبهه عقلی اشاعره است، که به آن برای اثبات جواز رؤیت خداوند استدلال کرده‌اند. تقریر شبهه آن است که : جسم و عرض هر دو در

این که امکان دیدن آن‌ها وجود دارد، مشترک‌اند. [هم جسم را می‌توان دید و هم عرض را.] و این حکم مشترک خواهان علت مشترک است. و هیچ امر مشترکی میان جسم و عرض وجود ندارد [که بتوان آن را علت امکان دیدن آن‌ها دانست] جز حادث بودن و یا موجود بودن آن‌ها. اما حدوث برای علت واقع شدن صلاحیت ندارد، چون [حدوث، مسبوق بودن وجود شیء و به عدم بوده] مرکب از قید عدمی می‌باشد و در نتیجه، یک امر عدمی به شمار می‌رود، [و امور عدمی صلاحیت برای علت ندارند.] پس جز وجود چیزی باقی نمی‌ماند [که بتوان آن را علت امکان دیدن شیء به شمار آورد.] و از این جا نتیجه گرفته می‌شود که هر موجودی را می‌توان دید، و خدای متعال موجود است.

این دلیل از چند جهت سست است:

نخست: این که جسم دیده می‌شود، پذیرفته نیست. در واقع، این رنگ و نور است که دیده می‌شود، نه غیر آن.

دوم: نمی‌پذیریم که جسم و عرض در امکان دیدن مشترک و یکسان باشند. زیرا دیدن جوهر بر خلاف دیدن عرض و متفاوت با آن است.

سوم: نمی‌پذیریم که صحت دیدن امری ثبوتی باشد، بلکه امری عدمی است. - زیرا جنس صحت دیدن، که همان امکان است، امری عدمی است - و از این رو، نیازی به علت ندارد.

چهارم: نمی‌پذیریم که معلول مشترک خواهان علت مشترک باشد. زیرا چند علت مختلف امکان دارد که همه دارای معلول‌های برابر باشند. [مانند آتش و الکتریسیته و مالش که هر سه علت حرارت‌اند.]

پنجم: حصر در حدوث و وجود را نمی‌پذیریم، [که بگوییم: جز این دو، هیچ امر مشترکی میان جسم و عرض وجود ندارد.] و صرف ناآگاهی از وجود امر مشترک دیگری، دلیل بر نبودن آن نیست. علاوه بر آن که ما امر دیگری را، که همان امکان

است، بر می‌گزینیم [و آن را علت امکان دیدن جسم و عرض می‌شماریم]. و می‌توان آن را علت به شمار آورد، هرچند عدمی باشد، زیرا صحت دیدن نیز امری عدمی است.

ششم: با توجه به آن که بیان کردیم صحت دیدن امری عدمی است ما نمی‌پذیریم که حدوث صلاحیت برای علت نداشته باشد. افزون بر آن که عدمی بودن حدوث را رد می‌کنیم، زیرا حدوث عبارت است از وجود مسبوقی به غیر، نه مسبوقی به عدم.

هفتم: چرا نتوان علت را [به جای مطلق وجود]، وجود به شرط امکان یا وجود به شرط حدوث دانست؟ با توجه به آن که شرط می‌تواند عدمی باشد.

هشتم: مشترک بودن وجود را رد می‌کنیم، چون وجود هر شیئی همان حقیقت آن شیء است، [و اشیاء مختلف حقایق مختلفی دارند]. و اگر هم بپذیریم وجود ممکن، مشترک [و در همه ممکنات یکسان] است، وجود خدا را با وجود دیگران [یکسان و] مشترک نمی‌دانیم، چون وجود خداوند، نفس حقیقت اوست. و از این که برخی از ماهیات [و ذوات] علت چیزی باشند، لازم نمی‌آید که ماهیت دیگری که مخالف با آن‌هاست، نیز علت همان چیز باشد.

نهم: نمی‌پذیریم که هنگام وجود مقتضی برای حکمی [مانند امکان رؤیت] لزوماً آن حکم تحقق داشته باشد، زیرا ممکن است در مورد خدای سبحان، ذات و یا صفتی از صفات او مانع این امر باشد، و یا آن که قبول حکم مورد نظر منوط بر شرطی، مانند مقابله که رؤیت مشروط به آن است، [زیرا اگر شیء در برابر بیننده نباشد، آن را نخواهد دید]. و مقابله در حق خدای سبحان محال است، [چون مستلزم جهت و جسم داشتن است]. از این رو، لازم نمی‌آید که آن حکم در او جاری باشد.

المسألة الحادية والعشرون: في باقي الصفات

قال: و على ثبوت الجود.

أقول: هذا عطف على قوله على سرمديته، أي إن جوب الوجود يدل على سرمديته و على ثبوت الجود.

و اعلم أن الجود هو إفادة ما ينبغي لمستفيد من غير استعاضة منه، والله تعالى قد أفاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير أن يستعوض منها شيئاً من صفة حقيقية أو اضافية فهو جواد. و جماعة الأوائل نفوا الغرض عن الجواد، و هو باطل، و سيأتي بيانه في باب العدل.

- ۲۱ -

سایر صفات

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند] بر ثبوت جود.

شرح: این عبارت عطف بر «سرمدیت» است، یعنی وجوب وجود دلالت می‌کند بر سرمدیت خداوند و بر ثبوت جود.

بدان جود عبارت است از بخشیدن آنچه برای بخشیده شده سزاوار است بدون دریافت عوض از آن، و خدای متعال وجودی را که برای ممکنات شایسته و سزاوار است به آنان بخشیده بی آنکه از آنها چیزی، اعم از صفت حقیقی و یا اضافی، [برای خود] دریافت کند. پس او جواد است. حکیمان نخستین، غرض را از جواد نفی می‌کردند [و می‌گفتند: کسی که جود می‌کند، فعلش معلل به اغراض نیست]. و این باطل است و توضیح آن در مبحث عدل خواهد آمد.

قال: و المُلْكِ.

أقول: وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكاً لأنه غني عن الغير في ذاته و صفاته الحقيقية المطلقة و الحقيقية المستلزمة للإضافة و كل شيء مفتقر إليه لأن كل ما عداه

ممکن إنما يوجد بسببه و له ذات كل شيء لأنه مملوك له مفتقر إليه في تحقق ذاته فيكون ملكاً لأن الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث.

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] مُلک [= سلطنت و پادشاهی].
شرح: وجوب وجود دلالت می‌کند بر این که خدای سبحان ملک و پادشاه است، چون او هم در ذات و هم در صفات حقیقی مطلق [مانند حیات] و هم در صفات حقیقی مستلزم اضافه [مانند علم]، از غیر خود بی‌نیاز می‌باشد. و هر چیزی نیازمند به اوست، زیرا هرچه غیر اوست ممکن و معلول خداست. و ذات هر چیزی برای خداست، چون هرچه هست مملوک اوست و در تحقق ذاتش به او نیاز دارد. پس او مُلک است، زیرا مُلک کسی است که این ویژگی‌های سه‌گانه را [= بی‌نیازی از غیر، نیازمند بودن غیر به او، مملوک بودن غیر برای او] دارا باشد.

قال: و التمام و فوqه. *مرکز تحقیقات کلتور و علوم اسلامی*

أقول: و جوب الوجود يدل على كونه تعالى تاماً و فوق التمام.
أما كونه تاماً فلأنه واحد، على ما سلف، واجب من كل جهة يمتنع تغيره و انفعاله و تجدد شيء له، فكل ما من شأنه أن يكون له فهو حاصل له بالفعل.
و أما كونه فوق التمام فلأن ما حصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد.

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] تمام و بالاتر از تمام.

شرح: وجوب وجود دلالت می‌کند بر این که خدای متعال تام و بالاتر از تمام است.

تام است، چون، بنا بر آنچه گذشت، یگانه و از هر جهت واجب بوده، تغییر، اثرپذیری از غیر و حادث شدن چیز تازه‌ای برای او محال است. پس هرچه اتصاف

به آن برای او ممکن و مناسب است، بالفعل برای او حاصل می‌باشد.
و اما بالاتر از تمام است، زیرا هر کمالی که برای غیر او حاصل است، از اوست.

قال : والحقیة.

أقول : وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقیة له تعالى، و اعلم أن «الحق» يقال للثابت مطلقاً و الثابت دائماً، و يقال على حال القول و العقد بالنسبة إلى المقول و المعتقد إذا كان مطابقاً، و هو الصادق أيضاً لكن باعتبار نسبة القول و العقد إليه، والله تعالى واجب الثبوت و الدوام غير قابل للعدم و البطلان، فذاته أحق من كل حق و هو محقق كل حقيقة.

متن : و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] حق بودن.

شرح : وجوب وجود دلالت می‌کند بر حق بودن خدای متعال. بدان که حق [چند اطلاق دارد، گاهی] گفته می‌شود به آنچه ثابت است، مطلقاً، [هر نحوه ثبوتی که داشته باشد.] و گاهی گفته می‌شود به موجودی که ثابت جاودانی است [و زوالی برای او نیست.] و گاهی گفته می‌شود به حال کلام و عقیده نسبت به آنچه بیان شده و یا مورد اعتقاد است، هرگاه با آن مطابق باشد. [در این اطلاق سوم، حق به معنای درست است.] و چنین چیزی صادق [= راست] نیز هست لکن به اعتبار نسبت کلام و عقیده به واقع. [بنابراین، تفاوت حق (درست) و صادق (راست) در آن که سخن حق، یعنی سخنی که واقع با آن مطابق است، و سخن راست، یعنی سخنی که آن با واقع مطابق است.] و خدای سبحان به گونه‌ای است که ثبوت ذاتش و جاودانگی ذاتش واجب است و هرگز نیستی و بطلان را به ذات او راهی نیست. بنابراین، ذات او از هر حقی، حق تر است و تحقق دهنده به هر حقیقتی است.

قال : والخیرية.

أقول : وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخیرية لله تعالی، لأن الخیر عبارة عن الوجود و الشر عبارة عن عدم کمال الشيء من حيث هو مستحق له، و واجب الوجود يستحيل أن یعدم عنه شيء من الكمالات، فلا یطرق إليه الشر بوجه من الوجوه فهو خیر محض.

متن : و [وجوب وجود دلالت می کند بر] خیر بودن.

شوح : وجوب وجود دلالت می کند بر ثبوت صفت خیر بودن برای خدای متعال، زیرا خیر همان وجود، و شر همان عدم کمال شیء است از آن جهت که شیء سزاوار آن کمال است.^۱ و این محال است که کمالی از کمالات از واجب الوجود نفی شود. از این رو شر را به هیچ وجه راهی به سوی او نیست. پس او خیر محض می باشد.

مرکز تحقیقات کلتور علوم اسلامی

قال : والحكمة.

أقول : وجوب الوجود یقتضي وصف الله تعالی بالحكمة، لأن الحكمة قد یعنی بها معرفة الأشياء، و قد یراد بها صدور الشيء على الوجه الأكمل، و لا عرفان أكمل من عرفانه تعالی فهو حکیم بالمعنى الأول. و أيضاً فإن أفعاله تعالی فی غاية الإحکام و الإتقان و نهاية الكمال فهو حکیم بالمعنى الثاني أيضاً.

متن : و [وجوب وجود دلالت می کند بر] حکمت.



۱- قید «از آن جهت که شیء سزاوار آن کمال است» برای بیان آن است که مطلق عدم، را نمی توان شر به شمار آورد. مثلاً عدم دیوار، مطلقاً شر نیست، چون عدم ذات است. و نیز عدم بینایی برای دیوار، هر چند عدم کمالی برای شیء دیگر است، شر نیست، چون دیوار شأنیت اتصاف به بینایی را ندارد. آری عدم بینایی برای زید، شر است، چون عدم کمالی است برای موجودی که شأنیت اتصاف به آن را دارد.

شرح: وجوب وجود مقتضی اتصاف خدای متعال به حکمت است. چون حکمت گاهی به معنای شناخت اشیاء است [و حکیم یعنی دانای به امور] و گاهی به معنای ایجاد شیء به کامل‌ترین صورت آن است، [و حکیم یعنی کسی که کارهایش محکم و استوار و متقن است.] و معرفتی کامل تراز معرفت الهی نیست، و از این رو، او به معنای نخست کلمه، حکیم است. و نیز کارهای او در نهایت استواری، سنجیده‌گی و نهایت کمال است، پس او به معنای دوم کلمه نیز حکیم می‌باشد.

قال: والتجبر.

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه جباراً، لأن وجوب الوجود يقتضي استناد كل شيء إليه، فهو يجبر ما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة، فهو جبار من حيث إنه واجب الوجود.

مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] جبار بودن.

شرح: وجوب وجود اقتضای اتصاف خداوند به جبار بودن را دارد، زیرا وجوب وجود مقتضی آن است که هر چیزی مستند به او باشد. پس او [نقص] آنچه را که بالقوة است، با به فعلیت رساندن و تکمیل کردن، جبران می‌کند، مانند ماده که آن را با صورت تکمیل می‌کند. پس خداوند، از آن جهت که واجب‌الوجود است، جبار می‌باشد.

قال: والقهر.

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهاراً، بمعنى أنه يقهر العدم بالوجود والتحصيل.



متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] قاهر بودن.

شرح: وجوب وجود مقتضی اتصاف خداوند به صفت قهار است، بدین معنا که او عدم را مقهور وجود و تحقق می‌سازد.

قال: والقیومية.

أقول: وصفه تعالی بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه بكونه قیوماً، بمعنى أنه قائم بذاته و مقیم لغيره، لأنّ وجوب الوجود يقتضي استغناءه عن غيره و هو معنى قیامه بذاته، و يقتضي استناد غيره إليه و هو المعنى بكونه مقیماً لغيره.

متن: و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] قیوم بودن.

شرح: متصف ساختن خداوند به وجوب وجود مقتضی توصیف کردن او به قیوم بودن است، بدین معنا که او قائم به خود و قوام بخش به دیگران است، زیرا وجوب وجود مقتضی آن است که او از غیر خود بی‌نیاز باشد، که معنای قائم به خود بودن همین است؛ و نیز مقتضی آن است که غیر او به او مستند [و وابسته] باشد، و این معنای قوام بخش به دیگران بودن است.

قال: وأما اليدُ والوجه والقَدَم والرحمة والكَرَم والرضا والتكوين فراجعة إلى ما

تقدم.

أقول: ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن اليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة مغايرة للوجود، و ذهب عبدالله بن سعيد إلى أن القدم صفة مغايرة للبقاء، و أن الرحمة و الكرم و الرضا صفات مغايرة للإرادة. و أثبت جماعة من الحنفية التكوين صفة مغايرة للقدرة، و التحقیق أن هذه الصفات راجعة إلى ما تقدم.

متن: و اما دست، روی، قدیم بودن، رحمت، کرم، رضا و پدید آوردن، به صفات

پیشین باز می‌گردد، [و معنای تازه‌ای را برای خداوند بیان نمی‌کند].
 شوح: ابوالحسن اشعری بر آن است که ید [= دست] صفتی جدای از قدرت، و
 وجه [= روی] صفتی غیر از وجود است. عبداللّه بن سعید بر آن است که قدّم،
 صفتی مغایر با بقا و رحمت، کرم و رضا صفاتی مغایر با اراده‌اند. گروهی از حنفی‌ها
 تکوین [= آفریدن] را صفتی جز قدرت دانسته‌اند. ولی تحقیق آن است که این
 صفات به همان صفات پیشین باز می‌گردند.



مرکز تحقیقات و نشر علوم اسلامی



الفصل الثالث

في أفعاله

وفيه مسائل: المسألة الأولى: في إثبات الحُسن و القبح العقليين

قال: الثالث في أفعاله. الفعلُ المتصفُ بالزائد إما حسنٌ أو قبيحٌ والحسن أربعة. أقول: لما فرغ من إثباته تعالى و بيان صفاته، شرع في بيان عدله و أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح و لا يخلّ بالواجب و ما يتعلّق بذلك من المسائل.

و بدأ بقسمة الفعل إلى الحسن و القبيح، و بين أنّ الحُسن و القبح أمران عقليان، و هذا حكم متفق عليه بين المعتزلة. و أمّا الأشاعرة فإنهم ذهبوا إلى أنّ الحسن و القبح إلما يستفادان من الشرع، فكلّ ما أمر الشارع به فهو حسن و كلّ ما نهى عنه فهو قبيح، و لولا الشرع لم يكن حسن و لا قبح، و لو أمر الله تعالى بما نهى عنه لانقلب القبيح إلى الحسن. و الأوائل ذهبوا إلى أنّ من الأشياء ما هو حسن و منها ما هو قبيح بالنظر إلى العقل العملي.

و قد شنع أبو الحسين على الأشاعرة بأشياء رديّة، و ما شنع به فهو حق إذ لا تمشي قواعد الإسلام بارتكاب ما ذهب إليه الأشعرية من تجويز القبائح عليه تعالى و تجويز إخلاله بالواجب، و ما أدري كيف يمكنهم الجمع بين المذهبين؟!

و اعلم أنّ الفعل من التصورات الضرورية، و قد حدّه أبو الحسن بأنه ما حدث عن قادر، مع أنّ حدّ القادر بآئه الذي يصح أن يفعل و أن لا يفعل فلزمه الدور؛ على أنّ الفعل أعم من الصادر عن قادر و غيره.

إذا عرفت هذا فالفعل الحادث إمّا أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثه و هو مثل حركة الساهي و النائم، و إمّا أن يوصف و هو قسمان: حسن و قبيح.

فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذمّ و القبيح بخلافه، و الحسن إمّا أن لا يكون له و صف زائد على حسنه و هو المباح و يرسم بآئه ما لا مدح فيه على الفعل و الترك، و إمّا أن يكون له و صف زائد على حسنه، فإمّا أن يستحق المدح بفعله و الذمّ بتركه و هو الواجب، أو يستحق المدح بفعله و لا يتعلق بتركه ذمّ و هو المندوب، أو يستحق المدح بتركه و لا يتعلق بفعله ذمّ و هو المكروه.

فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة الواجب و المندوب و المباح و المكروه، و مع القبيح تبقى الأحكام الحسنة و القبيحة خمسة.

مرکز تحقیق کتب تفسیری علوم اسلامی

فصل سوم

افعال صانع

- ۱ -

اثبات حسن و قبح عقلی

متن: فصل سوم در افعال صانع تعالی است. فعلی که متصف به زاید [= امری زاید بر حدوثش] می‌گردد یا حَسَن [= خوب] است و یا قبیح [= بد] و حَسَن بر چهار قسم است.

شرح: چون مؤلف (ره) از اثبات صانع تعالی و بیان صفات او فارغ شد، به بیان عدل خداوند پرداخت و این که او حکیم بوده قبیح انجام نمی‌دهد و واجب را ترک نمی‌گوید و مسایل دیگری که مربوط به این موضوع است.

مؤلف (ره) این بحث را با تقسیم کردن فعل به حَسَن و قُبیح آغاز نمود و بیان کرد که حُسَن و قُبیح [= خوبی و بدی] دو امر عقلی اند. این حکم مورد اتفاق متکلمان معتزله است. اما اشاعره معتقدند که حَسَن و قُبیح از شرع به دست می آید؛ پس هر چه شارع بدان امر کرد حَسَن و خوب است و هر چه شارع از آن نهی کرد، قبیح و بد است و اگر شرع نبود حُسَن و قُبیح نیز وجود نداشت، و اگر خداوند امر می کرد به آنچه اینک از آن نهی کرده است، آنچه بد بود تبدیل به خوب می شد. حکمای اولیه معتقد بودند که به حکم عقلی عملی برخی از چیزها خوب و برخی بداند.

[توضیح عقیده اشاعره در باب حَسَن و قُبیح آن است که به عقیده ایشان افعال فی نفسه نه خوب اند و نه بد و از این جهت تفاوتی میان هیچ یک از کارهای اختیاری موجود قادر مرید وجود ندارد. تنها چیزی که کاری را خوب یا بد می کند حکم یا عمل خداوند است.

اگر خداوند کاری انجام دهد و یا مکلفان را فرمان به انجام کاری دهد، آن کار خوب می گردد، و اگر عملی را ترک کند و یا مکلفان را از انجام آن نهی کند، آن کار بد می شود.

بر خلاف عقیده معتزله، که می گفتند: (۱) برخی کارها به خودی خود، خوب اند، مانند راست گویی، و برخی کارها به خودی خود بداند، مانند دروغ گویی (حَسَن و قُبیح ذاتی) و (۲) انسان با نیروی عقل خود می تواند کارهای خوب را از کارهای بد باز شناسد (حَسَن و قُبیح عقلی) و (۳) خداوند کارهای خوب را انجام و کارهای بد را ترک می کند (حکمت خداوند)، یعنی هر چه را خوب است انجام می دهد و هر چه را بد است ترک می گوید؛ اشاعره می گویند: (۱) کارها به خودی خود نه خوب اند و نه بد (انکار حَسَن و قُبیح ذاتی) و (۲) در نتیجه سخن گفتن از این که آیا عقل می تواند به خوبی و بدی اشیاء پی برد یا نه، بدون موضوع است (انکار حَسَن و قُبیح عقلی) و (۳) نیز سخن گفتن از این که خداوند کارهای خوب را انجام می دهد و کارهای بد را

ترک می‌کند نیز بی‌معناست. و به جای آن باید گفت: حکم و فعل خداوند کارها را خوب و یا بد می‌کند. هرچه خداوند انجام دهد و یا به آن امر کند خوب می‌گردد و هر چه را ترک و یا از آن نهی کند، بد می‌شود. اگر راست بگویند و به راستی فرمان دهد همان خوب است، و اگر دروغ بگویند و به دروغ فرمان دهد همان خوب می‌شود.

در مثال، خوبی و بدی مانند وجوب و حرمت است، که متفرع بر امر و نهی خداونداند. هرچه را خداوند به آن فرمان دهد واجب می‌شود و با قطع نظر از فرمان شارع سخن گفتن از واجب بودن برخی کارها ناصواب است. همان‌گونه که فرمان خداوند به انجام کاری، آن کار را واجب می‌گرداند، آن را خوب نیز می‌گرداند.

ابوالحسین [در مقام بیان بطلان نظر اشاعره] مطالب سست و ظاهر البطلانی را به اشاعره نسبت داده و نادرستی عقیده ایشان را آشکار ساخته است، و آنچه او بر ایشان بسته است، حق است، چرا که آنچه اشاعره گفته‌اند - یعنی روا بودن انجام کارهای قبیح بر خداوند و روا بودن ترک کارهای واجب از سوی خداوند - با قواعد اسلام سازگار نمی‌افتد، من نمی‌دانم چگونه ایشان میان این دو عقیده جمع کرده‌اند.

بدان که «فعل» از اموری است که تصور آن بدیهی است. ابوالحسین در تعریف آن گفته است: «فعل چیزی است که از قادر سر می‌زند.» [این تعریف دوری و ناصواب است، زیرا] همو در تعریف قادر گفته است: «قادر کسی است که ارتکاب فعل و ترک فعل هر دو برای او ممکن است.» و در نتیجه گرفتار دور شده است. [زیرا در تعریف فعل، قادر را آورده است و در تعریف قادر، فعل را آورده است، و در نتیجه شناخت فعل بر شناخت قادر و شناخت قادر بر شناخت فعل متوقف شده است.] افزون بر آن که [تعریف او اشکال دیگری نیز دارد، و آن، این که] فعل اعم از چیزی است که از قادر و غیر قادر سر می‌زند، [و ابوالحسین گمان کرده که فعل تنها

از قادر سر می زند.]

حال که این را دانستی، [می‌گوییم:] فعلی که حادث می‌شود یا به امری زاید بر حدوثش متصف نمی‌شود، مانند حرکتی که از روی سهو یا هنگام خواب از انسان سر می‌زند، و یا متصف به امری زاید بر حدوث می‌شود. و این بر دو قسم است: حسن و قبیح.

حَسَن آن فعلی است که به ارتکاب آن، نکوهشی تعلق نمی‌گیرد [= فاعل آن را سرزنش نمی‌کنند.] و قبیح بر خلاف آن است. [= فعلی است که فاعل آن را نکوهش می‌کنند.] فعل حَسَن [چند حالت دارد:] یا (۱) به گونه‌ای است که وصفی زاید بر حُسْنش ندارد. و آن مباح است که این‌گونه تعریف می‌شود: فعلی که بر انجام و نیز بر ترک آن ستایشی نیست، [= نه انجام دهنده آن را ستایش می‌کنند و نه ترک کننده آن را.] - و یا به گونه‌ای است که وصفی زاید بر حُسْنش دارد، که در این صورت، یا (۲) چنان است که انجام دهنده آن سزاوار ستایش و ترک کننده آن سزاوار نکوهش است. و این همان فعل واجب است. و یا (۳) چنان است که انجام دهنده آن سزاوار ستایش است اما به ترک آن نکوهش تعلق نمی‌گیرد. و این همان فعل مستحب است. و یا (۴) به گونه‌ای است که ترک کردن آن، ستوده است اما انجام دادن آن نکوهیده نیست، و این همان فعل مکروه است.

بنابراین، فعل حَسَن به احکام چهارگانه تقسیم می‌شود: واجب، مستحب، مباح و مکروه و با ضمیمه قبیح [که یک قسم بیشتر نیست] به آنها، مجموع احکام حَسَن و قبیح پنج تا خواهد شد، [که متناظر با احکام پنجگانه فقهی است.]

قال: وهما عقليان، للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غير شرع.
أقول: استدلال المصنف رحمته 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 بجزم بحسن الإحسان و يمدح عليه، و بقبیح الإساءة و الظلم و یدمّ علیه، و هذا حکم ضروري لا يقبل الشک و ليس مستفاداً من الشرع لحکم البراهمة و الملاحظة به من غير اعتراف منهم بالشرائع.

متن: حسن و قبح عقلی است [یعنی عقل به طور مستقل خوبی و بدی برخی افعال را درک می‌کند]، به دلیل آن که خوب بودن احسان [و نیکی به دیگران] و بد بودن ستم [به دیگران] بدون [در نظر گرفتن حکم] شرع، معلوم است.

شرح: مؤلف (ره) برای اثبات این که حسن و قبح دو امر عقلی هستند، چند دلیل اقامه کرد که این، نخستین آن‌هاست و تقریرش چنین است: ما بالبداهة و بدون توجه به هیچ شرعی، خوبی برخی از کارها و بدی برخی دیگر از کارها را می‌دانیم. هر انسان عاقلی جزم دارد که احسان و نیکی به دیگران حسن و خوب است و شخص نیکوکار را بر این کار مدح می‌کند، و نیز جزم دارد که بدی کردن و ستم به دیگران قبیح و زشت است و شخص ستم‌کننده را بر این کار نکوهش می‌کند. این یک حکم ضروری و بدیهی است و تردیدی در آن راه ندارد، و در عین حال این حکم از شرع به دست نیامده است، زیرا براهمه و ملحدان با آن که ادیان الهی را نمی‌پذیرند، به این امور حکم می‌کنند.

[حاصل آن که اگر سخن اشاعره درست بود و حسن و قبح شرعی بود و نه عقلی، می‌بایست حکم به خوبی برخی کارها و بدی برخی دیگر، منحصر در پیروان ادیان باشد، حال آن که چنین نیست.]

قال: و لا تتفانها مطلقاً لو ثبتا شرعاً.

أقول: هذا وجه ثان يدل على أن الحسن و القبح عقليان، و تقريره: أنهما لو ثبتا شرعاً

لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً و التالي باطل إجماعاً فالمقدم مثله.



بیان الشرطية: أنا لو لم نعلم حسن بعض الأشياء و قبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فإذا أخبرنا في شيء أنه قبيح لم نجزم بقبحه و إذا أخبرنا في شيء أنه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب و لجوازنا أن يأمرنا بالقبيح و أن ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير.

متن: و به دلیل آن که اگر حسن و قبح شرعی بود، حُسن و قبح مطلقاً [خواه عقلی و خواه شرعی] منتفی می شد.

شرح: این دلیل دومی است که بر عقلی بودن حسن و قبح دلالت دارد و تقریرش چنین است: اگر حسن و قبح از طریق شرع معلوم گردد، هرگز حسن و قبح، نه از طریق شرع و نه از طریق عقل، ثابت نمی شود. تالی این قضیه شرطیه به اجماع [همه عقلاً] باطل است، پس مقدم آن نیز باطل خواهد بود.

توضیح جمله شرطیه [یاد شده] آن است که: اگر ما از طریق عقل خوبی برخی چیزها و بدی برخی دیگر را ندانیم، حکم به بد بودن دروغ نخواهیم کرد، [و در واقع نمی توانیم دروغ را بد بشماریم، بلکه دروغ و راست نزد ما یکسان خواهد بود] در نتیجه، صدور دروغ از خداوند - که ساحت قدسش از این پیرایه ها مبرا است - جایز خواهد بود. بنابراین، هرگاه خداوند [توسط پیامبرش] درباره چیزی به ما خبر دهد که آن بد است، ما جزم به بدی آن نمی کنیم، و نیز اگر درباره چیزی به ما خبر دهد که آن خوب است، جزم به خوبی آن نمی کنیم، چرا که دروغ را بر خداوند جایز می شماریم و جایز می دانیم که خداوند ما را امر کند که قبیح را انجام دهیم، چرا که در این فرض [= انتفای حسن و قبح عقلی] حکمت خداوند نیز منتفی خواهد بود. [زیرا حکیم دانستن خداوند مبتنی بر آن است که بپذیریم برخی کارها، با قطع نظر از شرع، خوب و برخی کارها بد است؛ و اشاعره این اصل را انکار دارند و از این رو، حکیم بودن خداوند نزد ایشان معنای محصلی ندارد. آنان نمی توانند بگویند:

خداوند هرکار حسنی را انجام می دهد و هرکار قبیحی را ترک می گوید. (حکمت) بلکه می گویند: هرکاری خداوند انجام دهد همان حَسَن می شود و هرکاری را ترک گوید همان قبیح می گردد.^۱

قال : ولجواز التعاكس.

أقول : الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام أنه لو لم يكن الحسن والتبجح عقليين لجاز أن يقع التعاكس في الحسن و التبجح، بأن يكون ماثوهمه حسناً قبيحاً و بالعكس. فكان يجوز أن يكون هناك أمم عظيمة نعتقد حسن مدح من أساء إليهم و ذم من أحسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك، و لما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستثناء هذه الأحكام إلى القضايا العقلية لا الأوامر و النواهي الشرعية و لا العادات.

متن : و عکس شدن [خوب ها و بد ها] جایز خواهد بود.

شرح : آنچه در تفسیر این سخن مؤلف به ذهن ما رسید آن است که: اگر حسن و قبح عقلی نباشد، جایز خواهد بود که حسن و قبح به عکس شود، به این صورت که آنچه را می پنداریم خوب است، بد شود و به عکس، [آنچه را می پنداریم بد است، خوب گردد.] در نتیجه جایز خواهد بود که امت های بزرگی وجود داشته باشند که

۱- به نظر می رسد دلیل دوم خواجه طوسی را به گونه ای دیگر، که گمان می رود مناسب تر باشد، می توان تقریر کرد، و آن این که بگوییم: اگر حسن و قبح عقلی نباشد، هرگز ما به امر و نهی و حکم خداوند دست نخواهیم یافت، زیرا تنها طریق آگاهی ما از احکام شارع، پیامبر است و اثبات نبوت کسی که مدعی نبوت است، از طریق معجزه صورت می پذیرد. از طرفی، کاشفیت معجزه از صادق بودن مدعی نبوت، با تمسک به این اصل است که «اعطاء المعجزة بيد المفتری قبیح» و اذعان به این قضیه، نزد منکران حسن و قبح عقلی، خود متوقف بر شرع است. پس بدون حسن و قبح عقلی، هرگز پیامبر راستین را نخواهیم شناخت. و بدون شناخت پیامبر راستین، به حکم خدا دست نخواهیم یافت و بدون دست یافتن به حکم خدا، به حسن و قبح شرعی پی نخواهیم برد.

ستایش کردن کسی را که به آنان بدی کرده، و نکوهش کردن کسی را که به آن نیکی کرده، حَسَن و خوب بدانند، به عکس اعتقادی که ما در این موارد داریم. و چون هر عاقلی می داند که چنین چیزی باطل است، جزم می کنیم که این احکام [= حَسَن ستایش احسان و قبح نکوهش بدی به دیگران] مستند به یک دسته قضایای عقلی است، نه آن که مستند به امر و نهی های شارع و یا عادات مردم باشد.^۱

قال : و يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور.

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

الأول : لو كان العلم بتبجح بعض الأشياء و حسنها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه و بين العلم بزيادة 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.

متن: جایز است در [درجه و وضوح] علوم [و تصدیقات] تفاوت حاصل شود به سبب تفاوت در تصورات [ی که موضوع یا محمول آن علوم را تشکیل می دهند].
شرح: مؤلف، پس از اقامه دلیل بر عقیده خود، مبنی بر عقلی بودن حسن و قبح، شروع کرد به پاسخ دادن از شبهه اشاعره. اشاعره برای اثبات عقیده خود چند دلیل

۱- می توان این دلیل خواجه طوسی را بدین گونه تقریر کرد که: اگر حسن و قبح شرعی باشد و نه عقلی، همانا ما جایز خواهیم دانست که خداوند به جای امر به راست گویی، به دروغ گویی امر کند، و به جای نهی از دروغ گویی از راست گویی نهی کند و به همین ترتیب، که در این صورت آنچه تاکنون خوب بود، بد خواهد شد و آنچه تاکنون بد بود، خوب خواهد شد. و این به معنای جایز بودن تبدل ارزش های اخلاقی است، که هیچ عاقلی بدان تن نمی دهد.

آورده‌اند.

دلیل نخست ایشان این است که: اگر علم به قبح و حُسن برخی چیزها بدیهی باشد نباید میان علم به آن‌ها و علم به این که کُلّ زاید بر جزء است تفاوتی باشد حال آن که تالی این شرطیه به حکم وجدان باطل است، [زیرا بالوجدان می‌یابیم که زاید بودن کُلّ بر جزء، نزد ما بسیار روشن‌تر از خوب بودن مثلاً امانت‌داری و بد بودن خیانت است.] پس مقدم آن شرطیه نیز باطل خواهد بود. اما درستی خود این شرطیه روشن است، زیرا علوم ضروری و بدیهی تفاوتی با هم ندارند.

پاسخ آن است که ما این ملازمه [= شرطیه] را نمی‌پذیریم، زیرا علوم بدیهی گاهی به سبب وقوع تفاوت در تصوراتشان، [در وضوح و خفا] متفاوت می‌شوند. [قضایای بدیهی‌ای که موضوع و محمولشان مفاهیمی بسیط و روشن‌اند، واضح‌تر از قضایایی هستند که موضوع و محمولشان مرکب و مبهم می‌باشند، چرا که تصدیق فرع بر تصور و متوقف بر آن است.] عبارت مؤلف که گفت: «ممکن است در علوم تفاوت حاصل شود به سبب تفاوت در تصورات.» اشاره به همین پاسخ است.

قال : و ارتكابُ أقلِّ القبيحين مع امکان المخلص.

أقول : هذا يصلح أن يكون جواباً عن شبهتين للأشعرية:

إحدهما : قالوا : لو كان الكذب قبيحاً لكان الكذب المقتضي لتخليص النبي من يد

ظالم قبيحاً، و التالي باطل لأنه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله.

الثانية : قالوا : لو قال الإنسان لأكذب غداً فإن حسن منه الصدق بإيفاء الوعد لزم

حسن الكذب، و إن قبح كان الصدق قبيحاً فيحسن الكذب.

والجواب فيهما واحد، و ذلك لأن تخليص النبي أرجح من الصدق، فيكون تركه

أقبح من الكذب، فيجب ارتكاب أدنى القبيحين و هو الكذب لاشتماله على المصلحة

العظيمة الراجعة على الصدق.

و أيضاً يجب عليه ترك الكذب في غده لأنه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهنماً قبح و هو العزم على الكذب و فعله، و وجهاً واحداً من وجوه الحسن و هو الصدق، و إذا ترك الكذب يكون قد ترك تمة العزم و الكذب و هما وجهها حسن، و فعل وجهاً واحداً من وجوه القبح و هو الكذب.

و أيضاً 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 عنه، فما هو حسن لم ينقلب قبيحاً و كذا ما هو قبيح لم ينقلب حسناً.

متن: و [جایز است] از میان دو فعل قبیح، آن را که قبحش کمتر است، مرتکب شد، علاوه بر آن که خلاصی از انجام قبیح ممکن است، [یعنی می توان تدبیری اندیشید، که شخصی در موقعیت مورد نظر، مرتکب هیچ کار قبیحی نشود].
شرح: این عبارت می تواند پاسخ به دو شبهه از شبهه های اشاعره باشد.

شبهه نخست آن است که آنان گفته اند: اگر دروغ [به حکم عقل] قبیح باشد، [هر دروغی قبیح خواهد بود، چون حکم عقل کلی بوده استثنا بردار نیست؛ در نتیجه،] آن دروغی که مقتضی رها ساختن پیامبر از دست ستمگر است نیز قبیح خواهد بود. [مانند آن که پیامبر از دست کسانی که در صدد قتل او هستند گریخته و در خانه کسی پنهان شده باشد، و آنگاه تعقیب کنندگان از صاحب خانه، که از معتمدین است، می پرسند، آیا پیامبر در خانه تو پنهان شده است؟ اگر او دروغ بگوید، جان پیامبر را از خطر رهانیده است، و اگر راست بگوید، او را در معرض هلاکت قرار داده است. اشاعره می گویند: اگر حسن و قبح، عقلی باشد، چنین دروغی نیز قبیح خواهد بود،] و تالی باطل است، زیرا [چنین دروغی قبیح نیست، به دلیل آن که این دروغ جان پیامبر را از خطر می رھاند، و] نجات دادن پیامبر کاری حسن و نیکوست،

پس مقدم آن شرطیه نیز مانند تالی آن [باطل] خواهد بود.

شبهه دوم اشاعره آن است که گفته‌اند: اگر کسی بگوید: «فردا دروغ خواهم گفت.» در صورتی که راست گفتن او با وفا کردن به وعده‌اش حسن باشد، لازمه‌اش آن است که دروغ گفتن خوب باشد، [چون در صورتی که وعده‌اش وفا کرده است که فردا دروغ بگوید.] و در صورتی که راست گفتن او با وفا کردن به وعده‌اش قبیح باشد، راست گفتن قبیح و در نتیجه، دروغ گفتن، حسن خواهد بود.

[توضیح این که در فرض یاد شده، شخص مثلاً روز شنبه گفته است، روز یکشنبه قطعاً دروغ خواهم گفت. حال می‌پرسیم آیا او باید به گونه‌ای عمل کند که این وعده و اخبارش صادق گردد، یا نه؟ اگر صادق بودن سخن روز شنبه حسن باشد، معنایش آن است که برای این شخص دروغ گفتن در روز یکشنبه حسن است، و اگر صادق بودن سخن شنبه برای او قبیح باشد، قبیح بودن صدق ملازم با حسن بودن کذب خواهد بود. پس در هر حال، در چنین فرضی باید گفت: دروغ حسن است، حال یا دروغ روز شنبه و یا دروغ روز یکشنبه. و این با عقلی دانستن قبح کذب، به عنوان یک قاعده کلی، ناسازگار است.]

پاسخ در دو شبهه یکی است، زیرا رجحان نجات دادن پیامبر بیشتر از رجحان صدق است، [و از مطلوبیت بیشتری برخوردار می‌باشد.] در نتیجه، ترک کردن نجات قبیح‌تر از [ترک کردن صدق، یعنی] دروغ خواهد بود. و شخص [در موارد تزام وظایف که عمل به همه تکالیف برایش مقدور نیست و ناچار است از میان دو کار قبیح، یکی را مرتکب شود،] باید کاری را که قبح آن کمتر است مرتکب شود، که در این جا همان دروغ است، زیرا این دروغ مصلحت بزرگی را در بر دارد که بر مصلحت راست‌گویی می‌چربد.

و نیز [در فرض دوم] بر شخص مورد نظر واجب است که فردا [= روز یکشنبه] دروغ نگوید، زیرا اگر در آن روز دروغ بگوید کاری کرده که در آن دو جهت قبح -

یکی تصمیم بر دروغ و دیگری ارتکاب دروغ - و یک جهت حسن - راست گویی [نسبت به وعده‌ای که روز شنبه داده است] - وجود دارد و اگر [روز یکشنبه] دروغ نگوید [دو قبیح، یعنی] باقی مانده تصمیم بر دروغ و نفس دروغ را ترک گفته است. و ترک این دو قبیح، دو جهت حسن است، و از سوی دیگر، یک وجه از وجوه قبیح را مرتکب شده است، و آن دروغ [روز شنبه] است.

و نیز در فرض نخست شخص می‌تواند از ارتکاب دروغ خود را برهاند، به این صورت که توریه نماید یا جمله‌ای را در شکل اخبار دروغ بیان دارد بی آن که [جدا] قصد اخبار داشته باشد.

همچنین [می‌توان گفت: در فرض نخست، وقتی شخصی به دروغ می‌گوید: پیامبر در خانه من نیست، این سخن او کاری است که دو عنوان بر آن منطبق می‌گردد، یکی عنوان نجات پیامبر، و دیگری عنوان دروغ]. این عمل از آن جهت که نجات پیامبر است، حسن است - بنابراین، حُسن از نجات پیامبر منفک نشد - و از آن جهت که دروغ است، قبیح است. بنابراین، قبیح از دروغ جدا نشد. پس آنچه حسن است، قبیح نگشته و آنچه قبیح است، حسن نشده است. [در نتیجه اشاعره نمی‌توانند بگویند: در بعضی از شرایط دروغ خوب است و راست‌گویی بد است. زیرا سخن ما همواره از آن جهت که دروغ است، بد است؛ هرچند که آن سخن می‌تواند از جهت دیگری، مانند نجات پیامبر، خوب باشد. و در این صورت، اگر حسن فعل بر قبیح آن غالب باشد، وظیفه شخص انجام آن کار است.]

قال: والجبرُّ باطلٌ.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخري لهم، و هي أنهم قالوا: الجبر حق فببقي الحسن و

القبح العقلیان، و الملازمة ظاهرة، و بیان صدق المقدم ما یأتي.

والجواب: الطعن في الصغرى و سیأتي البحث فيها.

متن: و جبر باطل است.

شرح: این، پاسخ شبهه دیگری از شبهه‌های اشاعره است و آن این که گفته‌اند: جبر حق است، [یعنی انسان فاعل مختار نیست و آنچه از او سر می‌زند، به اراده و اختیار او نمی‌باشد.] در نتیجه حسن و قبح عقلی منتفی خواهد بود. و ملازمه روشن است. [زیرا موضوع حسن و قبح، فعل فاعل مختار است. و کار فاعل مجبور، نه خوب است و نه بد. و از سوی دیگر، اگر حسن و قبح عقلی را بپذیریم باید بگوییم مجازات کافران قبیح است، زیرا در کفرشان اختیاری از خود ندارند. و این مستلزم قول به ارتکاب قبیح از سوی خداوند است! زیرا خداوند برخی کافران را در همین دنیا عذاب کرده و به سایرین نیز وعده عذاب در قیامت داده است.] و بیان صدقِ مقدم [= حق بودن جبر نزد اشاعره] خواهد آمد.

پاسخ این شبهه آن است که مقدمه نخست [= حق بودن جبر] ناصواب است، که بحث درباره آن خواهد آمد.

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

المسألة الثانية: في أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

قال: و استغناؤه و علمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى.

أقول: اختلف الناس هنا، فقالت المعتزلة: إنه تعالى لا يفعل قبيحاً ولا يخل بالواجب، ونازع الأشعرية في ذلك و أسندوا القبائح إليه، تعالى الله عن ذلك. والدليل على ما اختاره المعتزلة: أن له داعياً إلى فعل الحسن و ليس له صارف عنه، و له صارفاً عن فعل القبيح و ليس له داع إليه، و هو قادر على كل مقدور. و مع وجود القدرة و الداعي يجب الفعل.

و إنما قلنا ذلك لأنه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة و هو عالم بحسن الحسن و قبح القبيح، و من المعلوم بالضرورة أن العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه و أن العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة فإنه يوجد.

و تحريره: أن الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن، و واجب بالنظر إلى علته، و كل ممكن مفتقر إلى قادر، فإن علته إنما تتم بواسطة القدرة و الداعي فإذا وجد فقد تم السبب و عند تمام السبب يجب وجود الفعل.

و أيضاً لو جاز منه فعل القبيح أو الإخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعدده و وعيده، لإمكان تطرق الكذب عليه، ولجاز منه إظهار المعجزة على يد الكاذب و ذلك يفضي إلى الشك في صدق الأنبياء و يمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه.

- ۲ -

خدای متعال قبیح انجام نمی دهد و واجب را ترک نمی گوید

متن: بی نیازی و علم خداوند دلالت می کنند بر عدم صدور فعل قبیح از خدای متعال.

شرح: مردم در اینجا اختلاف دارند. معتزله گفته اند: خدای متعال قبیح انجام نمی دهد و واجب را ترک نمی گوید. اشاعره در این حکم مخالفت کرده، قباح را به خداوند نسبت داده اند، که ساحت قدسش از آن منزّه است.

دلیل بر رأی مختار معتزله آن است که: خداوند داعی برای انجام کار حسن دارد بی آن که باز دارنده ای برای او باشد و از آن سو، باز دارنده از انجام کار قبیح دارد بی آن که داعی برای آن داشته باشد، و این در حالی است که او قادر بر هر امر مقدور [و ممکن] هست. و با وجود قدرت [بر کاری] و داعی [برای انجام آن] تحقق فعل واجب و ضروری خواهد بود.

دلیل این گفته ما آن است که خدای متعال بی نیاز است و نیازمندی بر او محال و ممتنع می باشد و او از خوبی کار خوب و بدی کار بد آگاه است. و به طور بدیهی معلوم است که کسی که بد بودن فعل قبیح را می داند و از آن بی نیاز می باشد، هرگز کار قبیح از او سر نمی زند، و کسی که خوب بودن کار حسن را می داند و می تواند آن را انجام دهد، هرگاه جهت مفسده ای در آن نباشد، آن را پدید می آورد.

تحریر مطلب آن است که: فعل با نظر به ذاتش ممکن است و با نظر به علتش واجب می‌باشد. و هر ممکن نیازمند به قادری، علت او در صورتی تمام‌الفاعلیه می‌شود [و فعل از او صادر می‌گردد] که قدرت و داعی بر آن داشته باشد. پس هرگاه این دو وجود داشت، سبب تام شده است. و با تمام بودن سبب تحقق فعل واجب و ضروری خواهد بود.

و نیز^۱ اگر صدور فعل قبیح یا ترک فعل واجب از خدای متعال جایز و صحیح باشد، اطمینان به وعده و وعید خداوند از میان می‌رود، چرا که دروغ در حق او ممکن خواهد بود. همچنین ظاهر کردن معجزه بر دست مدعی دروغ‌گویی پیامبری از او جایز خواهد بود، و این موجب تردید در درستی و راستی پیامبران می‌گردد و دیگر نمی‌توان با استناد به معجزه، درستی و راستی آنان را به اثبات رسانید.



المسألة الثالثة: في أنه تعالى قادر على القبيح

قال: مع قدرته عليه لعموم النسبة و لا يُنافي الامتناع اللاحق.
 أقول: ذهب العلماء كافة إلى أنه تعالى قادر على القبيح، إلا النظام. والدليل على ذلك
 أنا قد بينا عموم نسبة قدرته إلى الممكنات و القبيح منها فيكون مندرجاً تحت قدرته.
 احتج بأن وقوعه منه يدل على الجهل أو الحاجة و هما منفيان في حقه تعالى.
 والجواب: أن الامتناع هنا بالنظر إلى الحكمة، فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان
 الأصلي، و لهذا عقب المصنف عليه السلام الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهة التي له و إن
 لم يذكرها صريحاً.



۱- در این قسمت برخی از محذورات و توالی فاسد امکان صدور قبیح و ترک واجب از خداوند بازگو شده است که هیچ مسلمانی نمی‌تواند بدان ملتزم گردد.

- ۳ -

خدای متعال قادر بر قبیح است

متن: با آن که قدرتش بر فعل قبیح تعلق می‌گیرد، چون نسبت قدرت او به همه ممکنات برابر است. و این [عموم قدرت] با امتناع بعدی [صدور قبیح از خداوند] منافات ندارد.

شرح: همه علما بر آن رفته‌اند که خدای متعال قادر بر انجام قبیح است، مگر نظام. دلیل بر این مطلب آن است که ما روشن ساختیم که نسبت قدرت خدای متعال به همه ممکنات برابر است، [و همه ممکنات را در بر می‌گیرد.] و فعل قبیح نیز از جمله ممکنات است و در نتیجه مندرج تحت قدرت خدای سبحان می‌باشد. [قائل به عدم تعلق قدرت خداوند به قبیح] احتجاج کرده است به این که: صدور قبیح از خدای متعال دلالت بر نادانی یا نیازمندی او می‌کند و این هر دو در حق او محال و مرتفع است.

پاسخ این سخن آن است که: امتناع صدور قبیح در این جا، با نظر به حکمت خداوند است، و بنابراین امتناع لاحق است و در امکان اصلی صدور قبیح از خداوند، تأثیر نمی‌گذارد، و از این رو، مؤلف (ره) پس از استدلال بر مدعای خود، عبارتی آورد که پاسخ شبهه‌ای است که در برابر آن مدعا وارد شده است، هرچند آن شبهه را صریحاً بیان نکرد. [حاصل آنکه خداوند مثلاً اگر مؤمن را در آتش دوزخ نمی‌سوزاند نه از آن روست که نمی‌تواند چنین کند، بلکه در عین حال که می‌تواند این کار را بکند، چون حکیم است، هرگز این کار را نخواهد کرد. پس به لحاظ قدرت خداوند، صدور این کار از او ممکن است، و به لحاظ حکمت خداوند صدور این کار از او محال است.]



المسألة الرابعة: في أنه يفعل لغرض

قال: و نفی الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده إليه.

أقول : اختلف الناس هنا، فذهبت المعتزلة إلى أنه تعالى يفعل لغرض و لا يفعل شيئاً لغير فائدة.

و ذهبت الأشاعرة إلى أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد. والدليل على مذهب المعتزلة: أن كل فعل لا يفعل لغرض فإنه عبث و العبث قبيح والله تعالى يستحيل منه فعل القبيح.

احتج المخالف بأن كل فاعل لغرض و قصد فإنه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان.

والجواب : النقص إنما يلزم لو عاد الغرض و النفع إليه أمّا إذا كان النفع عائداً إلى غيره فلا، كما نقول إنه تعالى يخلق العالم لنفعهم.

- ۴ -

فعل خدای متعال غرض و هدف دارد

متن : منتفی بودن غرض [از فعل خداوند] مستلزم عبث بودن [افعال الهی] است. و لازم نیست که این غرض به خداوند بازگردد [و نفعی باشد که او از فعلش می برد].

شرح : مردم در این مسأله اختلاف دارند. معتزله بر آن اند که خداوند در افعال خود غایت و غرض دارد، و او هیچ کاری را [بسی جهت و] بدون فایده انجام نمی دهد.

اشاعره بر آن اند که تعلیل کردن افعال الهی به قصد و غرض [و این که بگوییم خداوند فلان کار را کرد به خاطر این که چنین و چنان شود] محال است.

دلیل بر عقیده معتزله آن است که: هر فعلی که بدون غرض انجام شود، عبث است. و فعل عبث قبیح است. و صدور قبیح از خدای متعال محال است. [بنابراین

صدور فعلی بدون غرض از خدای متعال محال خواهد بود].

مخالفان ایشان [برای اثبات مدعای خویش مبنی بر امتناع هدف داشتن

خداوند در افعال خود [استدلال کرده اند] که هر فاعلی که به خاطر غرض و قصدی کاری انجام می دهد، در ذات خود ناقص است و با آن غرض کامل می گردد. [زیرا غرض داشتن در کار بدین معناست که فاعل چیزی را ندارد و می خواهد بدان دست یابد، آنگاه کاری را که وسیله رسیدن بدان امر است، انجام می دهد تا به مطلوب خود برسد و با آن نقص خود را برطرف سازد.] و هرگونه نقصی بر خداوند محال و ممتنع است، [زیرا او کامل مطلق است.]

پاسخ این استدلال آن است که نقص تنها در صورتی لازم می آید که غرض و نفع [در افعال الهی] به خود خداوند بازگردد، اما اگر نفع به غیر او بازگردد، نقصانی بر خداوند لازم نمی آید، چنان که می گوییم: خداوند عالم را آفرید، تا از این طریق نفعی به ایشان برسد.



المسألة الخامسة: في أنه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصي

قال: و ارادة القبيح قبيحة و كذا ترك ارادة الحسن، و للأمر و النهي.

أقول: مذهب المعتزلة أن الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن و الكافر سواء وقعت أولاً، و يكره المعاصي سواء وقعت أولاً.

وقالت الأشاعرة: كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة أو معصية.

والدليل على ما ذهب إليه المعتزلة و جهان:

الأول: أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدم، فكما أن فعل القبيح قبيح فكذا إرادته قبيحة، و كما أن ترك الحسن قبيح فكذا ارادة تركه.

الثاني: أنه تعالى أمر بالطاعات و نهى عن المعاصي، و الحكيم إنما يأمر بما يريد لا بما يكرهه، و ينهى عما يكرهه لا عما يريد، فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما أمر بها، و لو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما نهاه عنها و كان الكافر مطيعاً بكفره و عدم إيمانه لأنه فعل ما أراه الله تعالى منه و هو المعصية و امتنع عما كرهه و ذلك باطل قطعاً.

- ۵ -

خدای متعال طاعات را می‌خواهد و گناهان را اکراه دارد

متن: اراده‌کار قبیح، قبیح است و نیز ترک اراده‌کار حَسَن، [قبیح می‌باشد.] و به خاطر امر [به کار حَسَن] و نهی [از کار قبیح].

شرح: عقیده معتزله آن است که اراده‌خدای متعال به صدور طاعت از مؤمن و کافر تعلق گرفته است [و او می‌خواهد که مؤمنان و کافران همگی نماز بخوانند، روزه بگیرند و دیگر وظایف خود را انجام دهند]، خواه [در واقع] آنان چنین بکنند یا نکنند. و از آن سو، نمی‌خواهد که معاصی از آنان سرزند، خواه [در واقع] معصیت واقع بشود یا واقع نشود.

اشاعره گفته‌اند: هرچه [در خارج] تحقق می‌یابد همان متعلق اراده‌خدای متعال است، خواه طاعت باشد و خواه معصیت. دلیل بر صحت مدعای معتزله دو چیز است:

نخست این که: خدای متعال، بنا بر آنچه گذشت، حکیم است و قبیح انجام نمی‌دهد. از آن سو، همان‌گونه که انجام دادن قبیح، قبیح است، اراده‌قبیح [و اینکه کسی بخواهد کار قبیح از دیگری سرزند] نیز قبیح می‌باشد، و همان‌گونه که ترکِ حسن، قبیح است اراده‌ترک حسن [و این که کسی بخواهد دیگری کار خوبی را ترک گوید] نیز قبیح می‌باشد. [پس خدای متعال، که هرگز قبیح از او سر نمی‌زند، هرگز نمی‌خواهد که فردی، هرچند کافر باشد، گناهی را مرتکب شود یا طاعتی را ترک گوید.]

دوم آن که: خدای متعال به طاعات [مانند: نماز و روزه] امر، و از معاصی [مانند: دروغ و خیانت] نهی کرده است و حکیم تنها به چیزی امر می‌کند که آن را می‌خواهد [= متعلق اراده و خواست اوست] و از چیزی نهی می‌کند که از آن کراهت دارد و آن را نمی‌خواهد. پس اگر طاعتِ کافر [مثلاً نماز خواندن کافر] نزد

خداوند مکروه بود، خداوند هرگز به آن امر نمی‌کرد، و اگر معصیت کردن کافر متعلق اراده و خواست خداوند بود، هرگز او را از آن نهی نمی‌کرد. و [با توجه به آن که بزرگ‌ترین اطاعت، ایمان آوردن و بزرگ‌ترین معصیت، کفر ورزیدن است،] می‌بایست کافر با کفر ورزیدن و ایمان نیاوردن خویش، خداوند را اطاعت کرده باشد، چرا که او کاری را انجام داده که خدای متعال از او خواسته است، یعنی معصیت؛ و از کاری امتناع ورزیده که خداوند آن را مکروه داشته است؛ و این قطعاً باطل است.

قال : و بعضُ الأفعال مستندةٌ إلینا، والمغلوبة غير لازمة، و العلمُ تابعٌ.

أقول : لما فرغ من الاستدلال شرع في إبطال حجج الخصم وهي ثلاثة:

الأولى : قالوا: الله تعالى فاعل لكل موجود فتكون القبائح مستندة إليه بإرادته.

والجواب : ما يأتي من كون بعض الأفعال مستندة إلینا.

الثانية : أن الله تعالى لو أراد من الكافر الطاعة، و الكافر أراد المعصية، و كان الواقع

مراد الكافر لزم أن يكون الله تعالى مغلوباً، إذ من يقع مراده من المریدین هو الغالب.

والجواب : أن هذا غير لازم، لأن الله تعالى إنما يريد الطاعة من العبد على سبيل

الاختيار، و هو إنما يتحقق بإرادة المكلف، ولو أراد الله تعالى إيقاع الطاعة من الكافر

مطلقاً سواء كانت عن اختيار أو إجبار لوقعت.

الثالثة : قالوا: كل ما علم الله تعالى وقوعه و جب، و ما علم عدمه امتنع، فإذا علم عدم

وقوع الطاعة من الكافر استحال إرادتها منه و إلالكان مریداً لما يمتنع وجوده.

والجواب : أن العلم تابع لا يؤثر في إمكان الفعل، و قد مرّ تقرير ذلك.

متن: و برخی از کارها به ما مستند است، و مغلوب بودن [خداوند در خواسته

خویش] لازم نمی‌آید، و علم [خداوند] تابع [معلوم و کاشف از آن] است.

شوخ: چون مؤلف (ره) استدلال بر مدعای خود را به پایان برد، باطل ساختن

استدلال‌های طرفِ مقابل را آغاز نمود. و آن سه تاست:

دلیل نخست: گفته‌اند: خدای متعال فاعل [و پدید آورنده] هر موجودی است. بنابراین، کارهای قبیح [که آن‌ها نیز از جمله موجودات این عالم و در زمره مخلوقات خداونداند،] مستند به خداوند بوده با اراده او تحقق یافته‌اند.

پاسخ: مطلبی است که خواهد آمد مبنی بر آن که برخی از کارها مستند به ماست، [و فاعل آن ما انسان‌ها هستیم و نباید آن‌ها را به خداوند استناد دهیم و خداوند را فاعل مباشر آن‌ها به شمار آوریم. بنابراین، هرگونه مسؤلیتِ تحقق این افعال متوجه ماست.]

دلیل دوم: اگر خدای متعال از کافر خواسته باشد که طاعت کند و کافر خواسته باشد که معصیت نماید و آنچه واقع می‌شود همان مراد و خواسته کافر باشد، لازم می‌آید که خدای متعال مغلوب باشد. زیرا از میان دو مرید، آن کس که مراد و خواسته او تحقق می‌یابد، غالب است.

پاسخ: مغلوب بودن خداوند لازم نمی‌آید، زیرا خواسته و مراد خدای متعال آن است که بنده با اختیار خود اطاعت کند، و این امر با اراده مکلف تحقق می‌یابد. و اگر خداوند می‌خواست که از کافر به هر نحو طاعت سرزند، خواه از روی اختیار باشد و خواه از روی اجبار، این امر واقع می‌شد، [اما خداوند چنین چیزی نخواسته است، و چون چنین چیزی نخواسته، عدم صدور طاعت از کافر و صدور معصیت از او، مستلزم مغلوب بودن خداوند در خواسته خود نیست.]^۱

۱- بهتر است در این بحث به تفکیک میان اراده تکوینی و تشریحی اشاره شود و بر اساس آن بحث مطرح شود. وقتی سخن از اراده و خواست خداوند مطرح می‌شود، گاهی مقصود اراده تکوینی است، و گاهی اراده تشریحی مورد نظر می‌باشد. هرچه در عالم هستی تحقق می‌یابد به خواست و اراده تکوینی خداوند است، بدین معنا که آن پدیده نهایتاً معلول خداوند بوده، هستی‌اش را از خداوند وام گرفته است، و اگر خداوند نمی‌خواست آن موجود تحقق یابد، آن موجود تحقق نمی‌یافت. همه افعال صادر

دلیل سوم: گفته‌اند: هرچه خداوند علم به وقوع آن دارد، وقوعش واجب می‌باشد، و هرچه علم به عدم وقوع آن دارد، وقوعش ممتنع می‌باشد. پس هرگاه خداوند علم به عدم وقوع طاعت از کافر داشته باشد [و بداند که زید ایمان نخواهد آورد] محال است که از او طاعت بخواهد، وگرنه چیزی را خواسته که وجود آن ممتنع می‌باشد.

پاسخ آن است که علم تابع است و تأثیری در امکان فعل ندارد، و تقریر این مطلب گذشت.^۱

→ شده از انسان‌ها، به این معنا، متعلق اراده و خواست خداوندند. یعنی خداوند که انسان را آفریده و به او قدرت بر ایمان و کفر، راست‌گویی و دروغ‌گویی، هردو را داده است، و از آن سو، به او اختیار و اراده آزاد داده است تا هرچه را اراده می‌کند، انجام دهد؛ هر فعلی که از انسان سرزند، با حول و قوه‌الاهی بوده است و به بیانی خداوند خواسته است که آن فعل صورت پذیرد و اگر نمی‌خواست، نیروی انجام آن فعل را از آن فرد سلب می‌کرد.

در کنار اراده تکوینی، اراده تشریحی خداوند است که منشأ تکلیف و امر و نهی می‌گردد. وقتی می‌گوییم خداوند اراده کرده است که همه ایمان آورند، مقصود آن است که از انسان‌ها خواسته است که با اراده و اختیار خود ایمان آورند، که البته می‌توانند، بپذیرند و می‌توانند نپذیرند، و همین قدرت را خداوند به آنان ارزانی داشته است. در این جا اگر کسی ایمان نیاورد، مغلوب بودن خداوند لازم نمی‌آید، زیرا همان کفر ورزیدن، هرچند بر خلاف اراده تشریحی و بر خلاف قانون و امر خداوند است، اما بر طبق اراده تکوینی خداوند است. آری، اگر کاری بدون اذن تکوینی خداوند صورت پذیرد، مغلوبیت خدا لازم می‌آید، و چنین چیزی محال است، زیرا معنایش آن است که چیزی در عالم امکان تحقق یابد، که سلسله علل آن به خداوند منتهی نشود.

۱- در این جا نیز می‌توان گفت: آنچه لازم است تطابق میان علم خداوند و اراده تکوینی اوست. یعنی هرچه را خداوند می‌داند که تحقق می‌یابد، خواست تکوینی او نیز به تحقق آن تعلق می‌گیرد، که البته تعلق خواست خداوند به تحقق آن تقدم رتبی بر تعلق علم خداوند به تحقق آن دارد. زیرا چون خداوند خواسته است که آن پدیده تحقق یابد، تحقق می‌یابد؛ و چون تحقق می‌یابد، خداوند از پیش می‌داند که تحقق می‌یابد.

اما در ارتباط با اراده تشریحی چنین تطابقی لزوم ندارد. چه بسا چیزی تحقق نیابد و خداوند نیز بداند که تحقق نمی‌یابد، و در عین حال بخواهد (با خواست تشریحی، یعنی امر کند) که تحقق یابد.

المسألة السادسة : في أنا فاعلون

قال : والضرورة قاضيةٌ باستناد أفعالنا إلينا.

أقول : اختلف العقلاء هنا، فالذي ذهب إليه المعتزلة أن العبد فاعل لأفعال نفسه و
اختلفوا:

فقال أبو الحسين: إن العلم بذلك ضروري، وهو الحق الذي ذهب إليه المصنف عليه السلام، و
قال آخرون: إنه استدلال.

و أما جهنم بن صفوان فإنه قال: إن الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد، وإضافتها إليهم
على سبيل المجاز، فإذا قيل: فلان صلّى وصام كان بمنزلة قولنا: طال و سمن.

وقال ضرار بن عمرو والنجار و حفص الفرد و أبو الحسن الأشعري: إن الله تعالى
هو المحدث لها والعبد مكتسب، ولم يجعل لقدرة العبد أثراً في الفعل، بل القدرة و
المقدور واقعان بقدرته الله تعالى، وهذا الاقتران هو الكسب.

و فسر القاضي الكسب بأن ذات الفعل واقعة بقدرته الله تعالى و كونه طاعة و معصية
صفتان واقعتان بقدره العبد.

و قال أبو إسحاق الاسفرايني من الأشاعرة: إن الفعل واقع بمجموع القدرتين.
والمصنف 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.

- ٦ -

ما فاعل هتيم

مقن : ضرورت حکم می کند به این که افعال ما مستند به ما هستند.

شرح : عقلاً در این مسأله اختلاف کرده اند. معتزله بر آن اند که بنده فاعل اعمال

خودش است، در عین حال میان ایشان چند نظر وجود دارد: ابو الحسن گفته است:

علم به این که بنده فاعل کارهای خودش است، ضروری و بدیهی است. و همین

صحیح و رأی مختار مؤلف (ده) است. اما دیگران گفته‌اند: علم به این مطلب محتاج استدلال است [و از علوم نظری می‌باشد، نه بدیهی].

اما جهم بن صفوان گفته است: خدای متعال پدید آورنده کارهای بندگان است، و اضافه و اسناد افعال به آنان اسناد مجازی است. پس هرگاه گفته می‌شود: فلانی نماز خواند و روزه گرفت، به منزله آن است که بگوییم: قد کشید و فریه شد.

ضرار بن عمر، نجار، حفص فرد و ابوالحسن اشعری گفته‌اند: خدای متعال، پدید آورنده افعال و بنده، کسب کننده آن است. ایشان برای قدرت بنده در پیدایش فعل هیچ تأثیری قائل نشده‌اند، بلکه گفته‌اند: قدرت [بر مثلاً آب خوردن] و مقدور [که همان آب خوردن است] هر دو به قدرت خداوند ایجاد می‌شوند، و این اقتران [و همزمان پدید آمدن قدرت بر آب خوردن و خود آب خوردن] همان کسب است. [حاصل آن که به عقیده اشعری، انسان وقتی کاری انجام می‌دهد، همزمان با انجام آن کار، قدرت بر انجام همان کار در او پدید می‌آید، و این تقارن میان قدرت و فعل، کسب خوانده می‌شود، و این در حالی است که قدرت انسان هیچ نقشی در تحقق آن فعل ندارد و تنها عادت خدا بر آن جاری شده است که هنگام تحقق فعل از فرد، قدرت بر آن فعل را نیز در او پدید آورد. این مانند آن است که می‌گویند: خداوند است که، آب روی آتش را گرم می‌کند، نه آتش، لکن عادت خدا بر آن جاری شده است که همواره وقتی آب را گرم می‌کند که زیر آن آتشی روشن باشد، بی آن که تأثیر و تأثری میان آن دو وجود داشته باشد.]

قاضی در تفسیر کسب گفته است: ذات فعل به قدرت الهی واقع می‌شود، و اما این که آن فعل، طاعت باشد یا معصیت، به وسیله قدرت بنده تعیین می‌شود. [یعنی اصل وجود فعل از خدا و صفت و تعیین آن از بنده است. آنچه از خداوند صدور می‌یابد بی‌رنگ و بی‌شکل است و این بنده است که به آن رنگ و شکل می‌دهد.]

ابواسحاق اسفراینی از اشاعره گفته است: فعل با مجموع هردو قدرت [= قدرت خدا و قدرت بنده] تحقق می یابد.

مؤلف (ره) در این جا به ضرورت و بداهت پناه برده است. ما بالضروره می فهمیم که میان حرکت اختیاری حیوان و حرکت سنگی که سقوط می کند، تفاوت است و منشأ تفاوت آن است که فعل در یکی با قدرت توأم و همراه است و در دیگری نیست.

قال: والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب.

أقول: لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبه الخصم. و تقرير الشبهة الأولى: أنّ صدور الفعل من المكلف إما أن يقارن تجويز لا صدوره أو امتناع لا صدوره، والثاني يستلزم الجبر، والأول إما أن يترجح منه الصدور على لا صدور لمرجح أو لا لمرجح، والثاني يلزم منه الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجح و هو محال، و الأول يستلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما يجب معه الترجيح و هو ينافي التقدير و يستلزم الجبر.

والجواب: أنّ الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن و واجب بالنظر إلى داعيه و ذلك لا يستلزم الجبر، فإنّ كل قادر فانه يجب عنه الأثر عند وجود الداعي كما في حق الواجب تعالى فإنّ هذا الدليل قائم في حقه تعالى و وجه المخلص ما ذكرناه، على أنّ هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جؤزوا من القادر ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح و به أجابوا عن الشبهة التي أوردها الفلاسفة عليهم، فما أدري لم كان الجواب مسموعاً هناك و لم يكن مسموعاً هاهنا؟!

متن: واجب شدن فعل [فاعل قادر] به خاطر وجود داعی منافاتی با قادر بودن او ندارد، مانند واجب تعالی [که با آن که قادر است، با وجود داعی بر فعل، صدور آن فعل از او ضروری می گردد].

شرح: چون مؤلف تقریر عقیده خود را به پایان برد، پاسخ گفتن از شبه‌های خصم را آغاز نمود.

تقریر شبهه نخست آن است که: صدور فعل از مکلف یا مقارن است با تجویز عدم صدور آن و یا مقارن است با امتناع عدم صدور آن. [یعنی وقتی مکلف راه می‌رود، در همان حال که راه رفتن از او صادر می‌شود، یا امکان دارد که این حرکت از او سر نرزد و یا امکان ندارد از او سر نرزد.] فرض دوم [= امتناع عدم صدور] مستلزم جبر است. [زیرا به معنای آن است که شخص چاره‌ای جز راه رفتن ندارد و محال است که راه نرود.] بنا بر فرض نخست، یا صدور آن فعل بر عدم صدور آن به خاطر وجود مرجحی، [که همان داعی بر فعل است] رجحان یافته است، و یا بدون دخالتِ مرجح رجحان یافته است. بنا بر شق دوم لازم می‌آید که یکی از دو طرف ممکن بدون مرجح رجحان یافته باشد، که امری محال است. و بنا بر شق نخست، [که مرجحی را در کار می‌آورد] یا تسلسل لازم می‌آید [که هر داعی، مستند به داعی دیگر باشد] و یا منتهی شدن به چیزی که ترجیح با آن واجب و ضروری می‌شود، لازم می‌آید. و منتهی شدن به چنین چیزی با قادر بودن منافات دارد و مستلزم جبر است. [زیرا به معنای آن خواهد بود که با تحقق آن مرجح، شخص چاره‌ای جز انجام آن فعل ندارد، زیرا مرجحی است که با بودن آن، فعل ضرورتاً رجحان می‌یابد.]

پاسخ آن است که: فعل با نظر به قدرت بنده ممکن است و با نظر به داعی او واجب می‌باشد و این مستلزم جبر نیست، زیرا هر قادری را در نظر بگیریم هنگام وجود داعی، صدور فعل از او واجب می‌باشد، همان‌گونه که در حق واجب تعالی چنین است. این دلیل در مورد خدای متعال نیز جاری می‌شود و رهایی از آن به همان صورت خواهد بود که گفتیم. علاوه بر آن که این استدلال از بیشتر کسانی که بدان تمسک جسته‌اند، پذیرفته نیست، زیرا آنان ترجیح دادن یکی از دو مقدور بر

دیگری را بی آن که مرجحی برای آن باشد، در حق فاعل قادر جایز دانسته و با همین سخن از اشکالی که فلاسفه بر ایشان وارد ساخته‌اند، پاسخ گفته‌اند.^۱ به راستی نمی‌دانم چرا پاسخ ایشان [مبنی بر جواز ترجیح بدون مرجح] در آنجا از سوی ایشان پذیرفته است و در اینجا پذیرفته نیست.

قال : والایجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفي الإجمال.

أقول : هذا الجواب عن شبهة أخرى لهم، و تقریرها : أن العبد لو كان موجوداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها، والتالي باطل فالمقدم مثله، و الشرطية ظاهرة، و بیان بطلان التالی أنا حال الحركة نفعل حركات جزئية لانعقلها وإنما نقصد الحركة إلى المنتهى وإن لم نقصد جزئيات تلك الحركة.

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

متن : پدید آوردن یک شیء مستلزم علم به آن نیست، مگر در صورتی که پیدایش آن همراه با قصد باشد، [یعنی فاعل و علت، فاعل بالقصد باشد، مانند انسان] که در این صورت علم اجمالی به فعل کفایت می‌کند.

شرح : این عبارت پاسخ شبهه دیگری از اشاعره است، بدین تقریر: بنده اگر پدید آورنده کارهای خویش باشد، بدان‌ها عالم خواهد بود. تالی باطل است [= بنده عالم به افعال خود نیست]، پس مقدم نیز باطل می‌باشد، [= بنده پدید آورنده

۱- اشکال فلاسفه، امتناع حدوث زمانی عالم بوده است، که اشاعره در جواب آن قائل به جواز ترجیح بدون مرجح شده‌اند. (ر.ک: کشف المراد، مقصد دوم، فصل ششم، مسألة ششم)

کارهای خود نمی‌باشد. [صحت این شرطیه روشن است. و بیان بطلان تالی آن است که وقتی حرکتی از ما سر می‌زند، [مثلاً از خانه به دانشگاه می‌آییم]، حرکت‌های جزئی‌ای را انجام می‌دهیم که آن‌ها را تصور نکرده‌ایم، بلکه فقط قصد کرده‌ایم که [از خانه] به مقصد [= دانشگاه] برویم، اما جزئیات آن حرکت را دیگر قصد نکرده‌ایم.

پاسخ آن است که ایجاد مستلزم علم نیست، گاهی فعل به مجرد طبع [و به مقتضای طبیعت شیء] از فاعل سر می‌زند، مانند سوزاندن که از آتش سر می‌زند بدون آن‌که بدان علم داشته باشد. پس از نفی علم به فعل، نفی موجود بودن آن لازم نمی‌آید، آری اگر ایجاد یک فعل با قصد توأم باشد [و فاعل، فاعل بالقصد بوده باشد] این ایجاد مستلزم علم به فعل است، لکن علم اجمالی در آن کفایت می‌کند و این علم اجمالی در حرکات جزئی میان مبدأ و منتها وجود دارد.

قال: و مع الاجتماع يقع مراده تعالی

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم، و تقریرها: أن العبد لو كان قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أنه تعالی قادر على كل مقدور، فلو كان العبد قادراً على شيء لاجتماع قدرته و قدرة الله تعالی عليه.

و أما بطلان التالي: فلأنه لو أراد الله تعالی إيجاداً و أراد العبد إعدامه فإن وقع المرادان أو عدما لزم اجتماع النقيضين، و إن وقع مراد أحد هما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح.

والجواب أن نقول: يقع مراد الله تعالی لأن قدرته أقوى من قدرة العبد و هذا هو المرجح، و هذا الدليل أخذه بعض الأشاعرة من الدليل الذي استدلل به المتكلمون على الوحدانية، و هناك يتمشى لتساوي قدرتي الإلهين المفروضين، أمّا هنا فلا.

متن: و در صورت اجتماع [قدرت خدا و قدرت بنده، به گونه‌ای که یکی بخواهد فعلی تحقق یابد و دیگری بخواهد تحقق نیابد]، مراد و خداوند واقع می‌شود.

شرح: این عبارت پاسخ شبهه‌ای دیگر از اشاعره است. تقریر شبهه آن است که اگر بنده قادر بر فعل باشد، اجتماع دو قادر بر یک مقدور لازم می‌آید، [به این صورت که یک فعل واحد، تحت تأثیر قدرت دو فاعل باشد]، و چون تالی باطل است، مقدم نیز باطل خواهد بود. [یعنی چون یک فعل نمی‌توان تحت تأثیر قدرت دو فاعل باشد، یکی بنده و دیگری خدا، پس بنده قادر بر فعل نخواهد بود و فعل تنها تأثیر قدرت خداوند تحقق می‌یابد.]

بیان شرطیه آن است که: خداوند بر هر مقدوری [= هر پدیده ممکنه] قادر است، [و قدرت او همه پدیده‌ها از جمله افعال صادر از انسان را شامل می‌گردد]. پس اگر بنده قادر بر چیزی [مثلاً الف] باشد، قدرت او و خداوند بر آن فعل جمع می‌شود، [و هر دو به آن فعل تعلق می‌گیرند].

و اما بطلان تالی از آن روست که: اگر خداوند بخواهد الف را ایجاد و بنده بخواهد آن را معدوم کند، در صورتی که هر دو مراد واقع شود یا هیچ یک واقع نشود اجتماع نقیضین لازم می‌آید. [زیرا معنایش آن است که الف هم موجود گردد و هم معدوم.] و اگر تنها مراد یکی از این دو تحقق یابد، ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید، [زیرا الف به طور یکسان متعلق قدرت خدا و قدرت بنده است.]

پاسخ این شبهه آن است که [در این فرض] مراد خداوند متعال تحقق می‌یابد، زیرا قدرت او قوی‌تر از قدرت بنده است، و همین قوی‌تر بودن، مرجح [تقدیم قدرت خدا بر قدرت بنده] است. این دلیل را اشاعره از دلیلی که متکلمان بر وحدانیت خداوند اقامه کرده‌اند، وام گرفته‌اند. [در آن دلیل متکلمان می‌گویند: اگر دو خدا وجود می‌داشت در صورتی که یکی بخواهد ب را ایجاد و دیگری بخواهد

آن را معدوم نماید، چه خواهد شد؟ اگر مراد هردو تحقق باشد یا مراد هیچ یک تحقق نیابد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید، و اگر تنها مراد یکی تحقق یابد، ترجیح بدون مرجح خواهد بود. [این دلیل در آن جا تام است، چون قدرت دو خدای مفروض، برابر است، اما در این جا تام نیست، [چون قدرت خدا با قدرت بنده برابر نیست.]

قال : والحدوث اعتباری.

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماء الأشاعرة، وهي: أن الفاعل يجب أن يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلق فعله، و هو الحدوث، ونحن محدثون فلا يجوز أن نعمل الحدوث.

و تقریر الجواب : أن الفاعل لا يؤثر الحدوث، لأنه أمر اعتباری لیس بزائد علی الذات و إلا لزم التسلسل و إنما يؤثر في الماهية وهي مغايرة له.

متن : و حدوث اعتباری [= انتزاعی] است، [که منشأ انتزاع دارد اما ما بازاء ندارد، همانند امکان.]

شرح : این عبارت پاسخ شبهه دیگری است که متقدمین از اشاعره آن را ذکر کرده‌اند، بدین تقریر: فاعل باید در آن جهت که فعلش به آن تعلق می‌گیرد با فعل خود مخالف باشد، و آن جهت همان حدوث است. و ما حادث هستیم و از این رو جایز و ممکن نیست که حدوث را پدید آوریم، [و علت حدوث باشیم.]

تقریر پاسخ آن است که: فاعل در حدوث مؤثر نیست، [به این صورت که حدوث را به عنوان یک حقیقت خارجی پدید آورد]، زیرا حدوث یک امر اعتباری بوده زاید بر ذات [حادث] نمی‌باشد، چرا که اگر چنین می‌بود تسلسل لازم می‌آمد. فاعل تنها در ماهیت شیء تأثیر می‌گذارد و ماهیت شیء متأثر غیر از ماهیت فاعل است.

[توضیح اینکه: اگر فاعلِ ب، فعلِ الف را پدید آورد، الف که دارای ماهیت خاصی است، حادث نیز می‌باشد، اما این حدوث یک حقیقت عینی خارجی که دارای مابازاء مستقلی، جدا از الف باشد، نیست. بلکه وصفی انتزاعی و اعتباری است، که عقل، با ملاحظه این که الف قبلاً نبوده و بعداً پدید آمده، آن را از الف انتزاع و الف را به آن متصف می‌نماید. دلیل این که حدوث مابازاء مستقلی ندارد آن است که اگر دارای چنین مابازایی بود، تسلسل لازم می‌آمد. در مثال یاد شده، اگر حدوثِ الف واقعیتی جدا از الف باشد به نام ج، آن واقعیت (ج) نیز به نوبه خود امری حادث خواهد بود و حدوثِ ج باید واقعیتی دیگر به نام د باشد که خود نیز حادث است و در اینجا حدوثِ دیگری (ه) پدید می‌آید که باز مستلزم حدوث دیگری خواهد بود و به همین ترتیب.^۱ پس فاعلِ الف، تنها ماهیت الف را پدید می‌آورد و در آن مؤثر است و از این جهت میان فاعل و فعل تغایر وجود دارد.]

قال : و امتناع الجسم لغيره .

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم، وهي: أنا لو كنا فاعلين في الاحداث لصح منا

إحداث الجسم، لوجود العلة المصححة للتعلم و هي الحدوث.

والجواب : أن الجسم يمتنع صدوره عنا لا لأجل الحدوث حتى يلزم تعميم الامتناع

بل إنما امتنع صدوره عنا لأننا أجسام والجسم لا يؤثر في الجسم على ما مر.

متن : ممتنع بودنِ صدورِ جسم [از ما] به خاطر امر دیگری غیر از حدوث آن

است.

شرح : این عبارت پاسخ شبهه دیگر از اشاعره است، بدین تقریر: اگر ما در

۱- این در واقع استناد به همان قاعده معروف شیخ اشراق است که: «کل ما يلزم من تحققه تكرر فهو

اعتباري؛ هرچه از تحقق و اصالت آن، تکرارش لازم می‌آید، امری اعتباری و غیر اصیل می‌باشد.»

[پیدایش] پدیده‌ها فاعلیت داشتیم باید پیدایش جسم از ما امری صحیح و ممکن می‌بود، [یعنی باید می‌توانستیم جسمی را بیافرینیم]؛ زیرا علت صحیح سازنده تعلق قدرت ما [به پدید آوردن جسم]، که همان حدوث است، وجود دارد. [توضیح این که: اگر ما فاعل کاری به نام الف باشیم، علت صحت تعلق قدرت ما به آن کار، حادث بودن آن است، و این علت در مورد جسم نیز وجود دارد، پس قدرت ما باید به پدید آوردن جسم نیز تعلق بگیرد. حال آن که ما هرگز نمی‌توانیم جسمی را بیافرینیم.]

پاسخ: صدور جسم از ما ممتنع است اما نه به سبب حادث بودن آن تا مستلزم تعمیم این امتناع به هر امر حادثی باشد، بلکه علت ممتنع بودن صدور جسم از ما [و این که ما نمی‌توانیم جسمی را به وجود آمدیم] آن است که ما خود جسم هستیم، و چنان که [در مقصد اول فصل سوم، مسأله نوزدهم] گذشت، جسم هرگز جسمی دیگر را پدید نمی‌آورد. [زیرا تأثیر جسم متوقف بر محاذات و برقراری وضع خاص است، و جسم نمی‌تواند با چیزی که هنوز تحقق نیافته وضع خاصی برقرار کند تا در آن اثر بگذارد.]

قال : و تعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الإحاطة.

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدمائهم، و هي: أنا لو كنا فاعلين لصح منا أن نفعل مثل ما فعلناه أولاً من كل جهة، لوجود القدرة و العلم، و التالي باطل فالمقدم مثله.

و بیان بطلان التالي: أنا لا تقدر على أن نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الأول من كل وجه بل لابد من تفاوت بينهما في وضع الحروف و مقاديرها. و تقرير 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 ولكن لعدم الإحاطة الكلية بما فعلناه أولاً فإن مقادير الحروف إذا لم نضبها لم يصدر عنا مثلها إلا على سبيل الاتفاق.

متن: متعذر بودنِ مماثلت در برخی کارها [= این که نمی‌توانیم کاری از همه جهت مماثل با کار نخستین خود تکرار کنیم]، به سبب آن است که احاطه [کامل به همه خصوصیت‌های فعلِ نخستین] متعذر است.

شرح: این عبارت پاسخ شبهه دیگری از اشاعره است که متقدمین آنان ذکر کرده‌اند، بدین تقریر: اگر ما فاعل افعال خود بودیم، باید روا باشد که کارِ سابق خود را با همه خصوصیات تکرار کنیم، چون هم قدرت [بر آن] داریم و هم علم [به آن] اما تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل خواهد بود.

بیان بطلان تالی آن است که: ما نمی‌توانیم در زمانِ بعدی نوشته‌ای از همه جهت شبیه نوشته سابق خود، بر صفحه کاغذ ترسیم کنیم، و ناچار آنچه در زمانِ دوم می‌نویسیم تفاوت‌هایی در شکل و اندازه حروف، یا نوشته‌های پیشین ما خواهد دانست.

تقریر پاسخ آن است که: برخی افعال را ما می‌توانیم به همان صورت قبلی تکرار کنیم، مانند بسیاری از حرکت‌ها و کارها، [مثلاً اگر دست خود را از نقطه الف به نقطه ب حرکت دهیم، می‌توانیم دوباره به همان صورت این حرکت را تکرار کنیم]، و بعضی از کارها نمی‌توانیم به همان صورت سابق تکرار کنیم، اما نه به سبب ممتنع بودنِ تکرار آن، بلکه به خاطر آن که احاطه کامل به همه ویژگی‌های کارِ نخستین خود نداریم. وقتی اندازه حروف [نوشته سابق خود را] خوب ندانیم، نمی‌توانیم شبیه آن را دوباره بنویسیم، مگر به نحو اتفاقی.

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم، قالوا لو كان العبد فاعلاً للإيمان لكان بعض أفعال العبد خيراً من فعله تعالى، لأن الإيمان خير من القرودة و الخنازير، و التالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله.

والجواب : أن نسبة الخيرية هنا متفية، لأنكم إن عنيتم بأن الإيمان خير أنه أنفع فليس كذلك لأن الإيمان إنما هو فعل شاق مضر على البدن ليس فيه خير عاجل، و إن عنيتم به أنه خير لما فيه من استحقاق المدح و الثواب به بخلاف القرودة و الخنازير فحينئذ لا يكون الإيمان خيراً بنفسه و إنما الخير هو ما يؤدي إليه الإيمان من فعل الله تعالى بالعبد و هو المدح و الثواب و حينئذ يكون المدح و الثواب خيراً و أنفع للعبد من القرودة و الخنازير لكن ذلك من فعله تعالى.

و اعلم : أن هذه الشبهة ركيكة جداً، و إنما أوردتها المصنف رحمته الله هنا لأن بعض الثوبية أورد هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فأذعن لها و التزم بالجبر لأجلها.

متن : و نسبت بهتر بودن میان فعل ما و فعل خداوند نیست؛ [= این گونه نیست که برخی از افعال بنده بهتر از برخی از کارهای خداوند باشد.]
 شروح : این عبارت پاسخ شبهه دیگری از اشاعره است. گفته اند: اگر بنده فاعلی ایمان باشد، [یعنی ایمان فعلی باشد که از خود او سر زده است] برخی از کارهای بنده بهتر از کار خداوند خواهد بود، زیرا ایمان [که فعلی بنده است]، بهتر از میمون ها و خوک ها [که فعل خداست]، می باشد. و چون تالی باطل است، مقدم نیز باطل خواهد بود.

پاسخ آن است که: نسبت «بهرتر بودن» در این جا منتفی است، [و نمی توان این فعلی بنده را بهتر از آن فعل خداوند به شمار آورد.] زیرا اگر مقصود شما از «بهرتر بودن ایمان» آن است که ایمان، سودمندتر است، ایمان را نمی تواند سودمندتر به شمار آورد، چرا که ایمان کاری دشوار و زیانبار برای بدن است که در آن خیر نقدی وجود

ندارد. و اگر مقصود شما آن است که ایمان بهتر است چون در آن استحقاق ستایش و پاداش در برابر آن وجود دارد، برخلاف میمون‌ها و خوک‌ها، در پاسخ می‌گوییم: در این صورت، ایمان به خودی خود خیر نیست، بلکه در واقع آن چیزی خیر است که ایمان بدان می‌انجامد، که همان کاری است که خدا با بنده مؤمن می‌کند، یعنی ستایش و پاداش. بنابراین در واقع این ستایش و پاداش خداوند است که بهتر و برای بنده سودمندتر از میمون‌ها و خوک‌ها می‌باشد، اما این [ستایش و پاداش] از جمله افعال خداوند است. [پس در واقع برخی از کارهای خداوند است که بهتر از برخی دیگر از کارهای اوست، نه آن که برخی از کارهای بنده بهتر از برخی از کارهای خداوند باشد.]

بدان این شبهه جداً شبهه‌ای بی پایه و سست است، و مؤلف (ره) تنها بدین سبب آن را در این جا آورد که برخی از دوگانه پرستان آن را بر ضرارین عمرو وارد ساختند و او آن را پذیرفت و به سبب آن به جبر ملتزم شد.

مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

قال : والشکرُ علی مقدمات الإیمان.

أقول : هذا جواب عن شبهة أُخرى لهم، قالوا: لو كان العبد فاعلاً للإیمان لما وجب علينا شکر الله تعالی علیه، و التالی باطل بالإجماع، فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة، فإنه لا یحسن منا شکر غیرنا علی فعلنا.

والجواب : أن الشکر لیس علی فعل الإیمان بل علی مقدماته من تعریفنا إیاه و تمکیننا منه و حضور أسبابه والإقذار علی شرائطه.

متن: سپاس از خداوند [از سوی کسی که ایمان آورده است]، بر مقدمات ایمان

است [نه بر نفس ایمان].

شرح: این عبارت پاسخ شبهه دیگری از اشاعره است. گفته‌اند: اگر بنده فاعل

ایمان باشد، دیگر بر ما واجب نخواهد بود که خداوند را بر ایمان آوردن خویش سپاس گوئیم. و تالی به اتفاق مسلمانان باطل است، بنابراین، مقدم نیز مانند آن باطل خواهد بود. صحت جمله شرطیه نیز روشن است، زیرا کار پسندیده‌ای نیست که ما دیگری را به سبب کاری که خود انجام داده‌ایم، سپاس گوئیم.

پاسخ: شکر و سپاس از خداوند، بر نفس عمل ایمان نیست، بلکه بر مقدمات آن است، مانند شناساندن خود به ما، قادر ساختن ما بر ایمان، حضور اسباب ایمان و توانا ساختن ما بر شرایط ایمان.

قال : والسمعُ متأوّلٌ و معارِضٌ بمثله و الترجیحُ معنا.

أقول : هذا جواب عن الشبه النقلية بطريق إجمالي، وتقريره أنهم قالوا: قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾؛ ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾.

والجواب : أن هذه الآيات متأولة وقد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم.

و أيضاً فهي معارضة بمثلها و قد صنفها أصحابنا على عشرة أوجه:

أحدها : الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى: ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يُكْتَبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾؛ ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾؛ ﴿حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾؛ ﴿بَلْ سَأَلْتُ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾؛ ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ﴾؛ ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءً يُجْزِيهِ﴾؛ ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهينَةٌ﴾؛ ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهينٌ﴾؛ ﴿مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ إلى آخرها.

الثاني : الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الإيمان و ذم الكفار على الكفر والوعد و الوعيد كقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾؛ ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾؛ ﴿وإبراهيمَ الَّذِي وَفَّى﴾؛ ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾؛ ﴿لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾؛ ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾؛ ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ

أمثالها؛ ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي﴾؛ ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾.

الثالث: الآيات الدالة على تنزيه أفعاله تعالى عن مماثلة أفعالنا في التفاوت والاختلاف والظلم، كقوله تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾؛ ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ والكفر ليس بحسن وكذا الظلم؛ ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾؛ ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾؛ ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾؛ ﴿لَا ظَلَمَ الْيَوْمَ﴾؛ ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾.

الرابع: الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾؛ ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾؛ ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾؛ ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾؛ ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾؛ ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾؛ ﴿لِمَ تَعْبُدُونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾.

الخامس: الآيات الدالة على التهديد والتخيير، كقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾؛ ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾؛ ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾؛ ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ﴾؛ ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾؛ ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ مَأْتَابًا﴾ ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾؛ ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾.

السادس: الآيات الدالة على المسارعة إلى الأفعال قبل فواتها، كقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾؛ ﴿أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾؛ ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ﴾؛ ﴿وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ﴾؛ ﴿وَ انبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾.

السابع: الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة به وثبوت اللطف منه كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ تُسْتَعِينُ﴾؛ ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾؛ ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ﴾؛ ﴿أَوْ لَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾؛ ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾؛ ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ

لِعِبَادِهِ» ﴿قَبَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ ؛ ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ .
 الثامن : الآيات الدالة على استغفار الأنبياء ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾ ؛ ﴿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 والعصاة بنسبة الكفر إليهم، كقوله تعالى:
 ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ - إِلَى قَوْلِهِ: - بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ﴾ و قوله:
 ﴿مَا سَأَلَكُمْ فِي سَقَرٍ * قَالُوا لِمَ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ ؛ ﴿كَلَّمَا أَلَقِي فِيهَا فَوْجًا﴾ .

العاشر : الآيات الدالة على التحسر و الندامة على الكفر و المعصية و طلب الرجعة
 كقوله: ﴿وَهُمْ يَضْطَرُّونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ﴾ ؛ ﴿رَبِّ أَرْجِعُونِي﴾ ؛ ﴿وَلَوْ تَرَىٰ
 إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ﴾ ؛ ﴿أَوْ تَقُولُ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرْوَةً﴾ .

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 في هذه المسألة لأنها من المهمات.

متن : ادله نقلی تاویل برده می شود و با ادله نقلی ای که بر خلاف دلالت دارد،
 معارض است؛ و ترجیح با ما [= با آن ادله نقلی که بر مختار ما دلالت دارد] است.
 شرح : این عبارت پاسخ اجمالی از شبهه های نقلی اشاعره است. تقریر شبهه
 ایشان آن است که: در قرآن عزیز آیاتی وجود دارد که بر جبر دلالت می کند، مانند:
 «خداوند خالق هر چیزی است.» (رعد/۱۶ و زمر/۶۲)؛ «خداوند شما را و آنچه را انجام
 می دهید، آفرید.» (صافات/۹۶)؛ «خداوند بر دل های آنان مهر نهاد.» (بقره/۷) و «آن کس
 را که خداوند بخواهد گمراه سازد، سینه اش را تنگ می کند.» (انعام/۱۲۵).

پاسخ آن است که: این آیات تاویل برده می شوند و عالمان دین تاویل آن را در
 کتاب های خود آورده اند. و نیز این آیات با آیات دیگری [که بر خلاف آن دلالت

دارد]، معارض است، آیات معارض را متکلمان شیعه در ده دسته قرار داده‌اند:

دسته نخست: آیات دالّ بر اضافه [و نسبت] فعل به بنده، مانند: «پس وای بر کسانی که کتاب را با داستان خویش می‌نویسند.» (بقره/۷۹)؛ «آنان جز از ظن و گمان پیروی نمی‌کنند.» (انعام/۱۱۶)؛ «تا آن که آنان خودشان را تغییر دهند.» (انفال/۵۲)؛ «بلکه نفس شما این کار را برای شما آراسته است.» (یوسف/۱۸)؛ «نفس او، او را به کشتن برادرش ترغیب کرد.» (مائده/۳۰)؛ «هرکس کار بدی کند، بدان جزا داده می‌شود.» (نساء/۱۲۳)؛ «هر نفسی در گرو چیزی است که به دست آورده است.» (مدثر/۳۸)؛ «هرکس در گرو چیزی است که به دست آورده است.» (طور/۲۱)؛ «من [= شیطان] سلطه و تسلطی بر شما نداشتم جز آن که شما را خواندم و شما مرا اجابت کردید.» (ابراهیم/۲۲) و دیگر آیات.

دسته دوم: آیات دالّ بر ستایش مؤمنان بر ایمان و نکوهش کافران بر کفر، و آیات دالّ بر وعده و وعید، مانند: «امروز هر نفسی به سبب آنچه به دست آورده جزا داده می‌شود.» (غافر/۱۷)؛ «امروز آنچه می‌کرده‌اید به عنوان پاداش به شما داده می‌شود.» (جاثیه/۲۸)؛ «و ابراهیم همان کس که وظیفه خود را به طور کامل انجام داد.» (نجم/۳۷)؛ «هیچ بارکشی، بار دیگری را بردوش نخواهد کشید.» (انعام/۱۶۴)؛ «برای آن که هرکس در برابر تلاشهایی که کرده، جزا داده شود.» (طه/۱۵)؛ «آیا جز [در برابر] آنچه انجام می‌داده‌اید، جزا داده می‌شوید.» (نمل/۹۰)؛ «هرکس حسنه آورد ده چندان به او پاداش داده خواهد شد.» (انعام/۱۶۰)؛ «و هرکس از یاد من اعراض نماید.» (طه/۱۲۶)؛ «آنان همان کسانی که زندگانی دنیا را خریدند.» (بقره/۸۶)؛ «همانا کسانی که پس از ایمان آوردنشان، کفر ورزیدند.» (آل عمران/۹۰).

دسته سوم: آیات دالّ بر این که افعال خداوند منزّه از آن است که مانند افعال ما، متفاوت [= ناقص و معیوب]، مختلف و ظالمانه باشد مانند: «در آفرینش خدای رحمان هیچ عیب و نقصی نمی‌بینی.» (ملک/۳)؛ «خدا آن کس است که هر چیز را که

آفرید، نیکو آفرید. (سجده/۷)؛ با توجه به آن که کفر نیکو و حَسَن نیست و همچنین ظلم، [و این نشان می‌دهد که کفر و ظلمی که از ما سر می‌زند، منتسب به خداوند و فعل او نیست، بلکه فعلِ ماست.] «و آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آنهاست جز به حق نیافریدیم.» (حجر/۸۵)؛ «همانا خداوند به اندازه سنگینی ذره‌ای نیز به کسی ستم نمی‌کند.» (نساء/۴)؛ «پروردگار تو ستمگر به بندگان نیست.» (فصلت/۴۶)؛ «ما به آنان ستم نکردیم.» (هود/۱۰۱)؛ «امروز ستمی وجود ندارد.» (غافر/۱۷)؛ «کمترین ستمی به آنان نخواهد شد.» (نساء/۴۹).

دسته چهارم: آیاتِ دالّ بر نکوهش بندگان بر کفر و گناهان و توبیح آنان بر این کارها، مانند: «چگونه به خدا کفر می‌ورزید!» (بقره/۲۸)؛ «پس از آمدن هدایت به سوی مردم چیزی مانع ایمان آوردن آنان نشد جز آن که گفتند: آیا خداوند بشری را به عنوان پیامبر فرستاده است؟» (اسراء/۹۴)؛ «چه می‌شد اگر آنان به خدا و روز باز پسین ایمان می‌آوردند.» (نساء/۳۹)؛ «[ای ابلیس!] چه چیز تو را از سجده کردن باز داشت.» (ص/۷۵)؛ «آنان را چه شده که از تذکیرِ اعراض می‌کنند.» (مدثر/۴۹)؛ «چرا حق را با باطل مشتبه می‌کنید.» (آل عمران/۷۱)؛ «چرا از راه خدا باز می‌دارید.» (آل عمران/۹۹).

دسته پنجم: آیاتِ دالّ بر تهدید و تخییر [و انتخاب]، مانند: «پس هرکه بخواند ایمان آورد، و هرکه بخواند کفر ورزد.» (کہف/۲۹)؛ «هرچه می‌خواهید انجام دهید!» (فصلت/۳۰)؛ «برای هرکس از شما که بخواند پیش افتد یا عقب بماند.» (مدثر/۳۷)؛ «پس هرکس بخواند از آن پند می‌گیرد.» (مدثر/۵۵)؛ «پس هرکه بخواند راهی به سوی پروردگارش بر می‌گزیند.» (مزل/۱۹)؛ «پس هرکه بخواند بازگشتگاهی به سوی پروردگارش بر می‌گزیند.» (نبا/۳۹)؛ «آنان که شرک آورزیدند به زودی خواهند گفت: اگر خداوند می‌خواست ما و پدرانمان مشرک نمی‌شدیم.» (انعام/۱۴۸)؛ «و گفتند: اگر خدای رحمان می‌خواست، ما آنان را پرستش نمی‌کردیم.» (زخرف/۲۰).

دسته ششم: آیاتِ دالّ بر شتاب به سوی کارها [ی نیک] پیش از فوت شدن آنها،

مانند: «سرعت بگیریید [و بشتابید] به سوی بخشایش از سوی پروردگارتان.» (آل‌عمران/۱۳۳)؛ «دعوت کننده الهی را اجابت کنید.» (احقاف/۳۱)؛ «خدا و پیامبر را اجابت کنید.» (انفال/۲۴)؛ «و از بهترین دستورهایی که از سوی پروردگارتان بر شما نازل شده پیروی کنید.» (زمر/۵۵)؛ «به سوی پروردگارتان بازگردید.» (زمر/۵۲).

دسته هفتم: آیاتی که خداوند در آن بر یاری جستن از او تشویق کرده است و بر ثبوت لطف از او دلالت دارد، مانند: «و تنها از تو یاری می‌جویم.» (فاتحه/۵)؛ «پس از شیطان رانده شد، به پروردگارت پناهنده شو.» (نحل/۹۷)؛ «از خداوند یاری بجوید.» (اعراف/۱۲۸)؛ «آیا نمی‌بینند که آنان در هر سال یک یا دوبار آزموده می‌شوند، آن‌گاه توبه نمی‌کنند و پند نمی‌گیرند.» (نوبه/۱۲۶)؛ «اگر [تمکن کفار از مواهب مادی] سبب نمی‌شد که همه مردم امت واحد [گمراهی] شوند، ما برای کسانی که به خدای رحمان کافر می‌شدند خانه‌هایی قرار می‌دادیم با سقف‌هایی از نقره و نردبان‌هایی که از آن بالا روند.» (زخرف/۳۳)؛ «و اگر خداوند روزی را برای بندگان می‌گستراند.» (شوری/۲۷)؛ «به سبب رحمت الهی برای ایشان نرم و مهربان گشته‌ای.» (آل‌عمران/۱۵۹)؛ «همانا نماز از بدی و منکر باز می‌دارد.» (عنکبوت/۲۵).

دسته هشتم: آیات دال بر استغفار پیامبران؛ «پروردگار ما! ما به خود ستم کردیم.» (اعراف/۲۳)؛ «پروردگارا منزه‌ی، من از ستمگران بوده‌ام.» (انبیاء/۸۷)؛ «پروردگارا! من به خود ستم کردم.» (قصص/۱۶)؛ «پروردگارا به تو پناه می‌برم از این که از تو چیزی بخواهم که بدان علم ندارم.» (هود/۴۷).

دسته نهم: آیات دال بر اعتراف کافران و گناه کاران به انتساب کفر [و گناه] به خود ایشان، مانند؛ «اگر ببینی هنگامی که این ستمگران در پیشگاه پروردگارشان [برای حساب رسی] نگه داشته شده‌اند در حالی که هرکدام گناه خود را به گردن دیگری می‌اندازد [از وضع آنها تعجب می‌کنی!] مستضعفان به مستکبران می‌گویند، «اگر شما نبودید ما مؤمن بودیم!» اما مستکبران به مستضعفان پاسخ می‌دهند: «آیا ما

شما را از هدایت و ادائیتیم پس از آن که به سراغ شما آمد [و آن را به خوبی دریافتید]؟ بلکه شما خود مجرم بودید. (سبا/۳۱ و ۳۲) «چه چیز شما را به دوزخ وارد ساخت؟ می‌گویند: ما از نماز گزاران نبودیم.» (مذثر/۴۲ و ۴۳) و «هر زمان که گروهی در آن افکنده می‌شوند، نگهبانان دوزخ از آنها می‌پرسند: مگر بیم دهنده الهی به سراغ شما نیامد؟ می‌گویند: آری، بیم دهنده به سراغ ما آمد، ولی ما او را تکذیب کردیم و گفتیم: خداوند هرگز چیزی نازل نکرده، و شما در گمراهی بزرگ هستید.» (ملک/۸ و ۹).

دسته دهم: آیات دال بر حسرت خوردن و پشیمانی بر کفر و گناه و درخواست بازگشت، مانند: «و آنان در آتش فریاد بر می‌آورند: پروردگارا! ما را بیرون آور تا عمل صالح انجام دهیم.» (ناظر/۳۷)؛ «پروردگارا مرا بازگردان، شاید در آنچه ترک کردم عمل صالحی انجام دهم.» (مؤمن/۹۹ و ۱۰۰)؛ «و اگر ببینی مجرمان را هنگامی که در پیشگاه پروردگارشان سر به زیر افکنده می‌گویند: پروردگارا آنچه وعده کرده بودی دیدیم و شنیدیم؛ ما را بازگردان تا کار شایسته‌ای انجام دهیم.» (سجده/۱۲)؛ «یا هنگامی که عذاب را مشاهده می‌کند، بگوید: ای کاش بار دیگر به دنیا باز می‌گشتم تا از نیکوکاران باشم.» (زمر/۵۸)

و آیات فراوانی دیگر که با آیات مورد استناد اشاعره معارض است، [و در نتیجه دیگر نمی‌توان به خصوص آن آیات استناد نمود.] علاوه بر آن که ترجیح با [ادله] ماست؛ زیرا تکلیف تنها در صورتی موجه و تام [و به جا] خواهد بود که کارها به ما انسان‌ها اضافه شود [و واقعاً فعل اختیاری ما باشد.] همچنین وعده، وعید ترساندن [از عذاب] و بیم دادن [در صورتی که جاست که کار، کار ما و مستند به ما باشد.] مؤلف (ره) این مسأله را به درازا کشانید زیرا که از مسایل مهم و خطیر است.

المسألة السابعة : في المتولد

قال : و حسن المدح و الذمّ على المتولد يقتضي العلم بإضافته إلينا.

أقول : الأفعال تنقسم إلى المباشر و المتولد و المخترع :

فالأوّل : هو الحادث ابتداءً بالقدرة في محلها.

والثاني : هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد، و يسمونه المسبب و يسمون الأوّل سبباً سواء كان الثاني حادثاً في محل القدرة أو في غير محلها.

والثالث : ما يفعل لا لمحل.

فالأوّل مختص بنا، و الثالث مختص به تعالى و الثاني مشترك.

و اعلم أنّ الناس اختلفوا في المتولد هل يقع بنا أم لا، فجمهور المعتزلة على أنّه من فعلنا كالمباشر.

و قال معمر: إنّ لا فعل للعبد إلا الإرادة، و ما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل، و الإنسان عنده جزء في القلب توجد فيه الإرادة و ما عداها يضيفه إلى طبع المحل.

و قال آخرون: لا فعل للعبد إلا الفكر، و هم بعض المعتزلة.

و قال أبو إسحاق النّظام: إنّ فعل الإنسان هي الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه، و الإنسان عنده هو شيء منسب في الجملة، و الإرادة و الاعتقادات حركات القلب، و ما يوجد منفصلاً عن الجملة كالكتابة و غيرها فإنّه من فعله تعالى بطبع المحل.

و قال ثمامة: إنّ فعل الإنسان هو ما يحدثه في محل قدرته، فأما ما تعدى محل القدرة فهو حادث لا يحدث له و فعل لا فاعل له.

و قالت الأشعرية: المتولد من فعله تعالى. و الجماهير من المعتزلة التجأوا في هذا

المقام إلى الضرورة فإننا نعلم استناد المتولدات إلينا كالكتابة و الحركات و غيرها من الصنائع و يحسن منا مدح الفاعل و ذمه كما في المباشر.



و المصنف علیه السلام استدلال بحسن المدح و الذم علی العلم بآنا فاعلون للمتولد لا علیه لأن الضروریات لا يجوز الاستدلال علیها، نعم يجوز الاستدلال علی كونها ضرورية إذا لم يكن هذا الحكم ضرورياً.

و جماعة من المعتزلة ذهبوا إلى أنه كسبي، و استدلوا بحسن المدح و الذم علیه، فلزمهم الدور لأن حسن المدح و الذم مشروط بالعلم بالاستناد إلینا فلو جعلنا الاستناد إلینا مستفاداً منه لزم الدور.

- ۷ -

فعل متولد

متن: خوب بودن ستایش و نکوهش بر فعل متولد مقتضی علم به استناد ابن فعل به ماست، [زیرا اگر علم ارتکازی نداشتیم به این که کار متولد، منتسب به انسان است، هرگز خوب نمی دانستیم که کسی را به خاطر چنین فعلی ستایش یا نکوهش کنیم.]

شرح: [در اصطلاح متکلمان] افعال بر سه دسته تقسیم می شود: مباشر، متولد و مخترع.

۱ - فعل مباشر، فعلی است که ابتداءً به واسطه قدرت در محل قدرت حادث می شود، [مانند میلی که در سنگ برای سقوط حادث می شود، نیرویی که در عضله انسان پدید می آید و منشأ حرکت دست یا پا می شود. اولی، فعل مباشر سنگ و دومی، فعل مباشر انسان است. فعل مباشر اختصاص به غیر واجب تعالی دارد، زیرا او کاری را در ذات خود انجام نمی دهد.]

۱ - فعل متولد فعل حادثی است که بر حسب فعل دیگری [و در اثر آن] واقع می شود، مانند حرکتی [= سقوط سنگ] که از اعتماد^۱ [= میل به فرار گرفتن در

۱ - قطب الدین نیشابوری می نویسد: «الاعتماد معنی اذا وجد اوجب کون محله فی حکم المدافع لما یماثه

مکان طبیعی] پدید می‌آید و آن را مسبب و آن فعلی نخست [= منشأ فعل متولد] را سبب می‌نامند، خواه دومی حادث در محل قدرت باشد و یا در غیر محل قدرت. ۳- فعل مخترع، فعلی است که محل ندارد، [مانند آفرینش آسمان‌ها و زمین، که در محل ویژه‌ای صورت نگرفته است].

فعل مباشر اختصاص به ما دارد و فعل مخترع اختصاص به خداوند دارد و فعل متولد میان هردو مشترک است.

بدان که مردم در فعل متولد اختلاف کرده‌اند که آیا به سبب ما انجام می‌شود [و ما فاعل آن هستیم] یا نه؟ معتزله عموماً بر آنند که فعل متولد از جمله کارهای ماست، همانند فعل مباشر.

معمر گفته است: تنها فعلی که کار بنده به شمار می‌رود، اراده است، و سایر رویدادها به سبب طبیعت محل آن حادثه تحقق می‌یابد. در قلب انسان قسمتی هست که [محل حدوث اراده می‌باشد] و اراده در آن پدید می‌آید. سایر امور غیر از اراده را، معمر به طبیعت محل آن استناد می‌دهد.

دیگران گفته‌اند: بنده فعلی جز فکر و اندیشه ندارد. و اینان برخی از معتزله‌اند.

→ ماسة مخصوصة... انّ احدنا اذا وضع حجراً على يده، وجد اعتماد الحجر حتى كانه في يده فهذا طريق الى اثبات الاعتماد» (الحدود؛ المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية، ص ۳۶) باید توجه داشت که در نظر حکما و نیز اصولیان این میل، فعل به شمار نمی‌رود و از این رو، حرکت ناشی از آن، فعل متولد نیست بلکه مباشر است.

۱- شهرستانی در ملل و نحل (ج ۱، ص ۶۶، چاپ دارالمعرفة، بیروت) عقیده معمر را این‌گونه گزارش می‌دهد: «خدای متعال چیزی را جز اجسام نیافریده است. اما اعراض از کارهای اختراعی اجسام است، یا بر حسب طبیعت، مانند آتش که سوزاندن را پدید می‌آورد؛ و یا از روی اختیار، مانند حیوان که حرکت و سکون و اجتماع و افتراق را پدید می‌آورد.» شایان ذکر است که به عقیده معمر، حقیقت انسان همان نفس انسان است که جوهری قائم به خود و فاقد تعیّز و تمکن می‌باشد که به بدن تعلق می‌گیرد. از این رو، افعال انسان همان افعال نفس است و با افعال بدن متفاوت می‌باشد. فعل نفس همان اراده است و دیگر حرکات‌ها، مانند نشستن و برخاستن، راه رفتن و ایستادن، فعل بدن است، نه نفس.

[باید توجه داشت که فکر اعم از اراده است].

ابو اسحاق نظام گفته است: فعل انسان همان حرکت‌های حادث در او، بر حسب انگیزه‌های او، می‌باشد، در نظر نظام انسان [یعنی همان نفس انسانی] حقیقتی است که به نحوی در بدن جاری و ساری است [مانند جریان آب در گُل].^۱ اراده و اعتقادهای حرکت‌های قلب [و افعال قلب] می‌باشند، و آنچه جدای از همه [اعضای انسان و بیرون از آن‌ها] تحقق می‌یابد، مانند کتابت و غیر آن، فعل خدای متعال به سبب طبیعت محل است.

ثمامه گفته است: فعلی انسان همان چیزی است که آن را در محل قدرت خود پدید می‌آورد، و اما آنچه از محل قدرت فراتر می‌رود و بیرون از آن تحقق می‌یابد، پدیده‌ای است که پدید آورنده ندارد، و فعلی است که فاعلی ندارد.

اشاعره گفته‌اند: فعلی متولد، کار خدای متعال است. گروه‌های معتزله در این مقام [برای اثبات مدعای خود] به ضرورت و بداهت پناه آورده‌اند [و گفته‌اند] ما [بر حسب ارتکاز و به طور طبیعی] می‌دانیم که کارهای متولد، مانند کتابت و حرکت‌ها و غیر آن از صنایع، به ما استناد دارد و از ما نیکوست که [در این موارد] فاعل را ستایش یا نکوهش کنیم، همان‌گونه که در فعل مباشر [این کار نیکوست].

مؤلف (ره) به خوب بودن ستایش و نکوهش [بر کارهای متولد] برای اثبات «علم» به این که ما فاعل این کارها هستیم، استدلال کرد، نه برای اثبات این که ما فاعل این کارها هستیم. [یعنی نگفت: از حسن مدح و ذم بر فعل متولد نتیجه می‌شود که ما فاعل این کارها هستیم، بلکه گفت: از آن نتیجه می‌شود که ما می‌دانیم و علم داریم که ما فاعل این کارها هستیم.] و این به خاطر آن است که استدلال بر امور بدیهی

۱- به عقیده نظام روح، جسم لطیفی است که مشابهک با بدن و مداخل با قلب است، آن‌گونه که چربی در شیر و آب در گُل جریان دارد. (ر.ک: شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۵۵)

صحیح نیست [زیرا بدیهیات استدلال بردار نیستند].^۱
 آری، می‌توان بر بدیهی بودن قضیه‌ای دلیل آورد و آن را اثبات نمود، البته در صورتی که بدیهی بودن آن، بدیهی نباشد. [توضیح این‌که فضایی بدیهی بر دو دسته‌اند: برخی از آن‌ها در درجه‌ای از ظهورند که بدیهی بودنشان نیز روشن و بدیهی می‌باشد؛ اما برخی از آن‌ها در این درجه از وضوح نیستند و هرچند خودشان بدیهی هستند، اما بدیهی بودنشان، نظری است. یعنی قضیه «الف ج است.» بدیهی می‌باشد اما قضیه «الف ج است، یک قضیه بدیهی است.» نظری می‌باشد نه بدیهی.]

گروهی از معتزله بر آنند که فاعل بودن ما نسبت به افعال متولد امری نظری [و نیازمند به اثبات] است، و به خوب بودن ستایش و نکوهش بر فعل متولد برای اثبات این امر تمسک جسته‌اند و از این رو مبتلا به دور شده‌اند؛ زیرا خوب بودن ستایش و نکوهش بر فعل متولد، مشروط به علم به استناد فعل متولد به ماست، پس اگر بخواهیم مستند بودن این افعال به ما را از همین خوب بودن ستایش و نکوهش به دست آوریم، دور لازم می‌آید.

قال : والوجوب باختيار السبب لاحق.

أقول : هذا جواب عن إشكال يورد هنا، و هو أن يقال: إن المتولد لا يقع بقدرتنا لأن

۱- در این باره بحث است که آیا بدیهی، قضیه‌ای است که نیاز به دلیل ندارد، و یا آن که قضیه‌ای است که نه تنها نیاز به دلیل ندارد، بلکه قابل اقامه دلیل نیز نمی‌باشد. به نظر می‌رسد نکته سخن مؤلف، چیزی است غیر از آنچه شارح علامه بدان اشاره نموده و آن این‌که: حَسَن بودن مدح و ذم بر فعل متولد چیزی جز این را اثبات نمی‌کند که در نظر ما، فاعل فعل متولد همان شخص است. زیرا اگر او را فاعل آن نمی‌دانستیم، مدح و ذم او را بر این کار، قبیح و ناروا می‌شمردیم. حَسَن مدح و ذم در نظر ما چیزی بیش از این را اثبات نمی‌کند، و روشن است که باور داشتن ما به چیزی، اعم از آن است که آن چیز در واقع نیز همان‌گونه باشد که ما باور داریم یا آن که به گونه‌ای دیگر باشد.

المقدور هو الذي يصح وجوده و عدمه عن القادر، و هذا المعنى منفي في المتولد لأن عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدرة المصححة.

والجواب : أن الوجوب في المسبب عند اختيار السبب وجوب لاحق كما أن الفعل يجب عند وجود القدرة و الداعي، و عند فرض وقوعه وجوباً لاحقاً لا يؤثر في الإمكان الذاتي والقدرة فكذا هنا.

متن : وجوب [فعل سبب] که به واسطه اختيار کردن سبب حاصل می شود، وجوب لاحق [به فعل] است [و منافاتی با امکان ذاتی آن ندارد].

شرح : این عبارت پاسخ اشکالی است که این جا وارد می شود، و آن این که: فعل متولد به سبب قدرت ما واقع نمی شود، زیرا مقدور چیزی است که وجود و عدم آن از قادر صحیح است، و این معنا در فعل متولد منتفی است، زیرا وقتی فاعل سبب را اختیار می کند [و آن را انجام می دهد]، مسبب واجب است که تحقق یابد [و فاعل اختیاری در پدید آوردن و نیارودن آن ندارد، چه بخواهد و چه نخواهد، مسبب واقع می شود.] بنابراین مسبب به واسطه اعمال قدرت که مصحح [وقوع یا عدم وقوع] است، تحقق نیافته است.

پاسخ این اشکال آن است که: وجوب [و ضرورت تحقق] در مسبب هنگام اختیار کردن سبب، وجوب لاحق است، همان گونه که فعل هنگام وجود قدرت و انگیزه بر آن، وجوب می یابد. [مثلاً وقتی شخصی قادر به ایستادن است و انگیزه بر این کار نیز دارد، بالضروره خواهد ایستاد.] و وقتی فرض کردی این کار [که فعل مباشر است]، با ضرورتی که لاحق به آن است، واقع شد، چنین وقوعی در امکان ذاتی آن و قدرت بر آن مؤثر نخواهد بود. در مورد فعلی متولد نیز چنین است.

قال: والذم في إلقاء الصبي عليه لا على الإحراق.

أقول: هذا جواب عن شبهة لهم، وهي: أن المدح و الذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد إلينا، فإننا نذم على المتولد و إن علمنا استناده إلى غيرنا، فإننا نذم من ألقى الصبي في النار إذا احترق بها و إن كان المحرق هو الله تعالى.

والجواب: أن الذم هنا على الإلقاء لا على الإحراق فإن الإحراق من الله تعالى عند الإلقاء حسن لما يشتمل عليه من الأعراض لذلك الصبي و لما فيه من مراعاة العادات و عدم انتقاضها في غير زمان الأنبياء، و وجوب الدية حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل فإن الحافر للبشر يلزمه الدية و إن كان الوقوع غير مستند إليه.

متن: نکوهش فرد [در آنجا که کودکی را به آتش می افکند و آتش او را می سوزاند] بر افکندن کودک [در آتش] است، نه بر سوزاندن آتش.
 شرح: این عبارت پاسخ شبهه‌ای از اشاعره است. و آن این که: ستایش و نکوهش دلالت بر علم به استناد فعل متولد به ما نمی کند، زیرا ما شخص را بر فعل متولد نکوهش می کنیم با آن که می دانیم آن فعل به غیر او مستند است؛ مثلاً کسی را که کودکی را در آتش افکنده و او در آتش سوخته است، نکوهش می کنیم، با آن که می دانیم سوزاننده آن کودک خداست.^۱

پاسخ این اشکال آن است که نکوهش فرد در این جا بر افکندن کودک در آتش است، نه بر سوزاندن، زیرا سوزاندن، که از ناحیه خداوند است، هنگام افکندن کودک نیکوست، چرا که این کار عوض هایی را برای آن کودک در پی دارد، و به

۱- اشاعره منکر رابطه علی و معلولی میان حوادث اند و تقارن آن‌ها را اتفاقی و به خاطر جریان عادت الهی می دانند. به عقیده ایشان وقتی آبی روی آتش گرم می شود، آتش نیست که آب را گرم می کند، بلکه این خداوند است که متقارن با شعله‌ور شدن آتش، آب را گرم می کند. همچنین وقتی بچه در آتش می سوزد، آتش نقشی در سوزاندن آن ندارد، بلکه این خداوند است که او را می سوزاند.

خاطر آن که با این کار عادات [و جریان امور طبیعت] رعایت می‌گردد و جریان عادی امور در غیر زمان پیامبران، نقضی نمی‌گردد. و وجوب دیه حکمی شرعی است که اختصاص دادن آن به آنچه فعلی شخص محسوب می‌گردد، لزومی ندارد، مثلاً کسی که چاهی می‌کند [اگر کسی در آن بیفتد و صدمه ببیند]، باید دیه آن را بپردازد، هرچند وقوع این حادثه مستند به او نمی‌باشد، [و نمی‌توان گفت: او بود که آن شخص را به درون چاه افکند، یا او بود که آن آسیب را به او رساند].

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 مطلقاً، و قد بينه أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الأصم.

أقول: يطلق القضاء على الخلق و الإتمام، قال الله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمِينَ﴾ أي خلقهن و أتمهن.

و على الحكم و الإيجاب، كقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ أي أوجب و ألزم.

و على الإعلام و الإخبار، كقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ أي أعلمناهم و أخبرناهم.

و يطلق القدر على الخلق، كقوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾.

و الكتابة، كقول الشاعر:

۱- این قسمت پاسخ یک پرسش تقدیری است و آن این که: اگر در این مثال عمل انسان همان افکندن کودک در آتش است، و سوزاندن کار خدای سبحان می‌باشد، پس چرا دیه بر آن شخص واجب است؟ شارح در پاسخ می‌گوید که این یک حکم تعبدی است و موارد دیگری نظیر آن وجود دارد که با آن که می‌دانیم مسلماً فاعل فعل، آن شخص نیست، اما دیه بر او واجب می‌باشد.

و اعلم بأن ذا الجلال قد قدر في الصحف الأولى التي كان سطر والبيان، كقوله تعالى: ﴿إِلَّا امْرَأَتُهُ قَدَرْنَا مِنْ الْغَابِرِينَ﴾ أي بينا وأخبرنا بذلك. إذا ظهر هذا فنقول للأشعري: ما تعني بقولك أنه تعالى قضى أعمال العباد وقدرها؟ إن أردت به المخلوق والإيجاد فقد بينا بطلانه وأن الأفعال مستندة إلينا، وإن عني به الإلزام لم يصح إلا في الواجب خاصة، وإن عني به أنه تعالى بينها وكتبها وأعلم أنهم سيفعلونها فهو صحيح لأنه تعالى قد كتب ذلك أجمع في اللوح المحفوظ وبيّنه لملائكته، وهذا المعنى الأخير هو المتعين للإجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره، ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح.

ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث إنه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب، لبطلان الكسب أولاً، وثانياً فلأننا نقول: إن كان كون الكفر كسباً بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم، وإن لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات بأجمعها إلى القضاء والقدر.

و اعلم أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - صلوات الله وسلامه عليه - قد بين معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحاً وافياً في حديث الأصبغ بن نباتة لما انصرف من صفين، فإنه قام إليه شيخ فقال له: أخبرنا يا أمير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطأنا موطناً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلة إلا بقضاء وقدر».

فقال له الشيخ: عند الله أحسب عنائي، ما أرى لي من الأجر شيئاً. فقال له: «مه أيتها الشيخ، بل عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين».

فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا؟

فقال: «ويحك، لعلك ظننت قضاء لازماً وقدرأ حتماً، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمداً

لمحسن و لم يكن المحسن أولئى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولئى بالذم من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان و جنود الشيطان و شهود الزور و أهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة و مجوسها، إن الله تعالى أمر تخييراً و نهى تخذيراً و كلف يسيراً، لم يعص مغلوباً و لم يطع مكرهاً، و لم يرسل الرسل عبثاً و لم يخلق السموات و الأرض و ما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار».

فقال الشيخ: و ما القضاء و القدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟
فقال: «هو الأمر من الله تعالى و الحكم» و تلا قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾.

فنهض الشيخ مسروراً و هو يقول:
أنت الإمام الذي نرجو بطاعته
يوم النشور من الرحمن رضواناً
أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً
جراك ربك عتاً فيه إحساناً
قال أبو الحسن البصري و محمود الخوارزمي: وجه تشبيهه ﷺ بالمجوس من وجوه:

أحدها: أن المجوس اختصوا بمقالات سخيفة و اعتقادات واهية معلومة البطلان، و كذلك المجبرة.

و ثانيها: أن مذهب المجوس أن الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق إبليس ثم انتفى منه، و كذلك المجبرة قالوا: إنه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها.
و ثالثها: أن المجوس قالوا: إن نكاح الأخوات و الأمهات بقضاء الله و قدره و إرادته، و وافقهم المجبرة حيث قالوا: إن نكاح المجوس لأخواتهم و أمهاتهم بقضاء الله و قدره و إرادته.

ورابعها: أن المجوس قالوا: إن القادر على الخير لا يقدر على الشر و بالعكس، و المجبرة قالوا: إن القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه، فالإنسان القادر على الخير لا يقدر على ضده و بالعكس.

- ۸ -

قضاء و قدر

متن: اگر مقصود از قضا و قدر [در سخن اشاعره که با استناد به آن قائل به جبر شده‌اند] آفریدن فعل باشد [و این که افعال انسان‌ها در واقع آفریده خدا و منتسب به اوست، نه ما] محال لازم می‌آید [که بیان آن گذشت]. و اگر مراد از آن الزام باشد [که خدا افعال انسان‌ها را واجب ساخته است]، این تنها درباره کارهایی که [در شرع] واجب شده، صادق است. و اگر مراد اعلام باشد [که خداوند افعال انسان‌ها را در کتاب نوشته و اعلام کرده است]، مطلقاً [نسبت به همه افعال] این معنا صحیح است و آن را امیرمؤمنان در حدیث اصبح بیان کرده است.

شرح: واژه قضاء در چند معنا به کار می‌رود: ۱- آفریدن و تمام کردن. خدای متعال می‌فرماید: «آنگاه هفت آسمان را در دو روز آفرید و به اتمام رساند.» (فصلت/۱۲)

۲- حکم کردن و ایجاب نمودن، مانند: «پروردگار تو لازم و واجب نمود که جز او را نپرستید.» (اسراء/۲۳)

۳- اعلام و اخبار، مانند: «بنی اسرائیل را آگاه کردیم و به ایشان خبر دادیم در کتاب.» (اسراء/۴)

واژه قدر نیز در چند معنا به کار می‌رود: ۱- خلق و آفریدن، مانند: «و مواد غذایی آن را درش آفرید.» (فصلت/۱۰)

۲- کتابت مانند سخن شاعر که می‌گوید: و بدان که خدای صاحب جلال همانا نوشته است در صحیفه‌های نخستین که نگاشته است.

۳- بیان، مانند «مگر همسر او که بیان کردیم که از باقی ماندگان است.» (نمل/۵۷)

پس از روشن شدن معانی لغوی واژه قضا و قدر به اشعری می‌گوییم: مقصود تو از این که می‌گویی خدای متعال کارها و اعمال بندگان را قضا و تقدیر کرده است، چیست؟ اگر مقصودت آن است که کارهای ایشان را خلق و ایجاد کرده است، [به

گونه‌ای که کارهای انسان‌ها، تنها مستند به خدا باشد و هیچ استنادی به خود انسان‌ها نداشته باشد]، که بطلان آن را روشن ساختیم و دانستیم که افعال مستند به ماست. و اگر مقصود آن است که خداوند کارهای انسان‌ها را الزام کرده است، این امر جز در امور واجب صحیح نیست؛ و اگر مقصود آن است که خدای متعال کارهای انسان‌ها را بیان کرده و آن‌ها را نوشته و اعلام داشته است که آنان چه کارهایی را در آینده خواهند کرد، این مطلب حقی است، چون خدای متعال تمام این امور را در لوح محفوظ نگاهشته و برای فرشتگانش بیان داشته است. و همین معنای اخیر متعین است، زیرا مسلمانان اتفاق نظر دارند بر این که راضی بودن به قضا و قدر خداوند واجب است و از طرفی، [می‌دانیم که] رضا به کفر و سایر امور قبیح جایز نیست، [و این نشان می‌دهد که مقصود از قضاء خداوند، که باید به آن راضی بود، نفس کارهای بندگان نیست که در میان آن‌ها کفر و دیگر قبایح وجود دارد.]

ممکن است اشاعره در مقام اعتذار بگویند: [مقصود از قضاء خداوند همان افعال بندگان است و] وجوب رضای به آن، از جهت فعلی خداوند بودن آن است، و عدم رضا به آن از جهت کسب است. این اعتذار برای ایشان سودمند نیست، زیرا اولاً نظریه کسب باطل است، و ثانیاً: چون ما می‌گوییم: اگر کفر به سبب قضا و قدر الهی، کسب باشد، باید بنده از همان جهت کسب نیز به کفر راضی باشد، و این بر خلاف عقیده شماست. و اگر به قضا و قدر الهی کسب نباشد، این سخن که همه پدیده‌ها مستند به قضا و قدر الهی است، باطل خواهد بود.

بدان که امیرمؤمنان علی بن ابی طالب - که درود و سلام خدا بر او باد - معنای قضا و قدر را بیان کرده و آن را به طور کامل در حدیث اصبع بن نباته شرح نموده است، آن‌گاه که از نبرد صفین باز می‌گشت، پیرمردی در برابر او ایستاد و گفت: ای امیر مؤمنان درباره حرکت ما به سوی شام به ما بگو که آیا به سبب قضا و قدر

الهی بود؟

- سوگند به خدایی که دانه را شکافت و روح را آفرید، ما قدمی بر نداشتیم، به دره‌ای فرود نیامدیم و بر تلی فرا نرفتیم مگر به قضا و قدر.

- [ناکنون] رنج خود را نزد خداوند محسوب می‌داشتیم، [اما اینک] پاداشی برای خود نمی‌بینم.

- سکوت کن ای پیرا! [نه آن‌گونه است که تو پنداشتی]، بلکه خداوند پاداش شما را بزرگ داشت در راهتان آن‌گاه که می‌رفتید و در بازگشتتان آن‌گاه که باز می‌گشتید. شما در هیچ یک از حالت‌هایتان نه مکره بودید و نه مجبور.

- چگونه در حالی که قضا و قدر ما را می‌رانند؟

- هرگز! شاید تو می‌پنداری قضاء لازم و قدر قطعی در کار است اگر چنین باشد پاداش و کیفر، وعده و وعید و امر و نهی باطل خواهد بود و از سوی خداوند نکوهشی برای هیچ گناه‌کار و نه ستایشی برای هیچ نیکوکار روا نخواهد بود؛ نه نیکوکار به ستایش سزاوارتر از بدکردار است و نه بدکردار به نکوهش سزاوارتر از نیکوکار است. این سخن پرستندگان بت‌ها و سپاهیان شیطان و شاهدان دروغ و حقیقت نابینایان است؛ و آنان قدریه و مجوس امت اسلامی‌اند. امر خدا تحذیری، نهی خدا تحذیری و تکلیف خدا آسان است، او با معصیت [گناه‌کاران] مغلوب واقع نشد، و با اکراه اطاعت نگردید [= کسانی که او را اطاعت کردند، در این کار مختار بودند و نه مکره و مجبور]. پیامبران را بیهوده نفرستاد و آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آنهاست باطل نیافرید. این گمان کسانی است که کفر ورزیدند. پس وای بر آنان که کفر ورزیدند از آتش.

- پس قضا و قدری که حرکت ما جز به سبب آن دو نبود، چیست؟

- این همان امر و حکم خداوند است. آن‌گاه حضرتش این آیه را تلاوت نمود:

«پروردگار تو حکم کرد که جز او را نه‌پرستید.» (اسراء/۲۳) سپس پیر با شادمانی



برخواست و می گفت:

تو همان راهبری که با فرمانبرداری اش در روز قیامت از پروردگار خود امید
خشنودی داریم.

آنچه را پوشیده و مشتبه بود از دین ما بر ایمان روشن ساختی. پروردگارت از
طرف ما تو را جزای نیک دهد.^۱

ابوالحسن بصری و محمد خوارزمی گفته اند: وجه تشبیه امام علیه السلام اهل جبر را به
مجوس چند چیز است:

۱ - از ویژگی های مجوس آن است که سخنانی سست و عقایدی بی پایه و
واضح البطلان دارند؛ اهل جبر نیز چنین اند.

۲ - عقیده مجوس آن است که خداوند چیزی را می آفریند آن گاه از آن برائت
می جوید، همان گونه که ابلیس را آفرید و سپس از او دوری جست. اهل جبر نیز
گفتند: خدای متعال کارهای قبیح را انجام می دهد و سپس از آن ها برائت می جوید.

۳ - مجوس گفتند: ازدواج با خواهران و مادران با قضا و قدر و اراده خداوند
صورت می پذیرد، اهل جبر نیز با ایشان موافقت کردند آنجا که گفتند: ازدواج
مجوس با خواهران و مادرانشان با قضا و قدر و اراده خداوند انجام می شود.

۴ - مجوس گفتند: قادر بر خیر، قدرت بر شر ندارد و به عکس، و اهل جبر گفتند:
قدرت، فعل را ایجاب می کند و بر آن تقدم ندارد [بلکه مقارن با فعل حادث
می شود]. بنابراین، انسان قادر بر خیر، قدرت بر شر ندارد و به عکس. [زیرا انسان
قادر بر خیر کسی است که از او خیر صادر می شود و هنگام صدور خیر، شر سر
نمی زند و تحقق نمی یابد، پس قدرت بر شر نیز، که مقارن تحقق شر است، در او
وجود ندارد.]

المسألة التاسعة : في الهدى والضلالة

قال : والإضلالُ الإشارةُ إلى خلاف الحق و فعلُ الضلالةِ والإهلاك، والهُدى مقابلُ، والأولانِ منفيانِ عنه تعالى.

أقول : يطلق الإضلال على الإشارة إلى خلاف الحق وإلباس الحقّ بالباطل كما تقول: أضلّني الطريق، إذا أشار إلى غيره و أوهم أنه هو الطريق. و يطلق على فعل الضلالة في الانسان كفعل الجهل فيه حتى يكون معتقداً خلاف الحق. و يطلق على الإهلاك و البطلان كما قال تعالى: ﴿ فَلَنْ يُضِلُّ أَعْمَالَهُمْ ﴾ يعني يبطلها.

والهدى يقال لمعان ثلاثة مقابلة لهذه المعاني، فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول: هداني إلى الطريق، و بمعنى فعل الهدى في الإنسان حتى يعتقد الشيء على ما هو به، و بمعنى الإثابة كقوله تعالى: ﴿ سيهديهم ﴾ يعني سيثيبهم.

و الأولان منفيان عنه تعالى، يعني الإشارة إلى خلاف الحق و فعل الضلالة، لأنهما قبيح والله تعالى منزّه عن فعل القبيح. و أمّا الهداية فالله تعالى نصب الدلالة على الحق و فعل الهداية الضرورية في العقلاء، و لم يفعل الإيمان فيهم لأنه كلفهم به، و يثيب على الإيمان، فمعاني الهداية صادقة في حقه تعالى إلا فعل ما كلف به.

و إذا قيل إنه تعالى يهدي و يضلّ فإن المراد به أنه يهدي المؤمنين بمعنى أنه يشبههم و يضلّ العصاة بمعنى أنه يهلكهم و يعاقبهم، و قول موسى عليه السلام ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ ﴾ فالمراد بالفتنة الشدة و التكليف الصعب، يضلّ بها من يشاء أي يهلك من يشاء و هم الكفار.

- ۹ -

هدايت و ضلالت

متن : اضلال به معنای نشان دادن خلاف حق و ایجاد ضلالت و هلاک کردن است. [این سه معنای مختلف است که اضلال در موارد گوناگون بر آن‌ها اطلاق می‌شود.] و هدايت در برابر آن است، [و در نتیجه در سه معنای مقابلي معانی یاد



شده به کار می‌رود: نشان دادنِ حق، ایجاد هدایت و پاداش دادن. [دو معنای نخستِ [اضلال] از خداوند منتفی است، [چون قبیح‌اند و خداوند قبیح‌انجام نمی‌دهد.]

شرح: اضلال در سه معنا به کار می‌رود: ۱- اشاره به خلاف حق و مشتبه ساختن حق با باطل، چنان که می‌گویی: «اضلنی فلان عن الطريق؛ فلانی مرا از راه گمراه ساخت.» هنگامی که او راه دیگری را [جز آن راه که شخص را به مقصدش می‌رساند] به او نشان دهد و چنان وانمود سازد که این همان راه مورد نظر است. ۲- ایجاد گمراهی در انسان، مانند ایجاد نادانی در او، به گونه‌ای که او به باطل معتقد گردد. ۳- هلاک و باطل ساختن، چنان که خدای متعال می‌فرماید: «هرگز اعمال ایشان را باطل و ناچیز نمی‌سازد.»

هدایت نیز بر سه معنا، در برابر سه معنای یاد شده، اطلاق می‌گردد: ۱- قراردادن دلالت و نشانه بر حق، چنان که می‌گویی، «هدانی الی الطريق؛ راه را به من نمایاند.» ۲- ایجاد هدایت در انسان تا به شیء همان‌گونه که هست، معتقد شود. ۳- پاداش دادن، مانند این سخن خداوند: «به زودی به آنان پاداش خواهد داد.» دو معنای نخستِ اضلال، یعنی نشان دادنِ خلاف حق و ایجاد ضلالت [و عقیده باطل]، از خداوند نفی می‌شود، چرا که آن دو کار قبیح‌اند و خداوند از انجام فعل قبیح منزّه و مبرّاست.

و اما دربارهٔ هدایت باید گفت: خدای متعال دلالت و نشانه برحق قرار داده [معنای نخست]، و هدایت ضروری را در عقلا ایجاد نموده است [که همان نیروی اندیشه و معرفت فطری است که انسان را به حقیقت می‌رساند (معنای دوم)]، اما ایمان را در آنان ایجاد نکرده است، زیرا آنان را به ایمان آوردن مکلف ساخته است و در برابر آن به ایشان پاداش می‌دهد. [معنای سوم.] پس همهٔ معانی هدایت دربارهٔ خداوند صادق است جز ایجاد چیزی که مردم را به آن مکلف ساخته است، [که

همان ایمان است.]

هرگاه گفته می‌شود خداوند هدایت می‌کند و گمراه می‌سازد، مقصود آن است که مؤمنان را هدایت می‌کند، بدین معنا که به آنان پاداش می‌دهد، و گناهکاران را گمراه می‌سازد، بدین معنا که آنان را هلاک کرده کیفرشان می‌دهد. و در این سخن موسی علیه السلام که «این جز فتنه تو نیست» (اعراف/۱۵۵) - [این سخن را حضرت موسی هنگامی گفت که زمین لرزه آمد و هفتاد تن از برگزیدگان قوم بنی اسرائیل را هلاک کرد]. - مقصود از فتنه، سختی و تکلیف دشوار است، و مقصود از «هرکه را بخواهی به واسطه آن گمراه می‌کنی» آن است که هرکه را بخواهی - که همان کفار باشند - هلاک می‌گردانی.^۱

المسألة العاشرة: في أنه تعالى لا يعذب الأفعال

قال: و تعذيب غير المكلف قبيح، و كلام نوح عليه السلام مجاز، والخدمة ليست عقوبة له، والتبعية في بعض الأحكام جائزة. *بر حقیقت کفر نیز عقوبت موسی*

۱- یکی از اموری که اشاعره برای اثبات جبر بدان تمسک جسته‌اند، آیات دال بر آن است که خداوند هرکه را بخواهد هدایت می‌کند و هرکه را بخواهد گمراه می‌سازد: «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ» (ابراهيم/۴). آنان با استناد به این آیات گفته‌اند: ایمان مؤمن و کفر کافر هر دو فعل خداست و نه فعل خود شخص. در پاسخ این شبهه باید گفت: هدایت بر دو نوع است: هدایت عام و هدایت خاص. هدایت عام همان نیروی عقل و اندیشه و نصب آیات و معجزات و ارسال پیامبران و تبلیغ حق از سوی ایشان است که همگان از آن بهره‌مندند. هدایت خاص، پاداشی است که خداوند به مؤمنان می‌دهد که در اثر آن می‌توانند حق را از باطل بهتر از دیگران تشخیص دهند. ضلالت نیز بر دو نوع می‌تواند باشد، ضلالت عام و ضلالت خاص. ضلالت عام با هدایت عام منافات دارد و با آن جمع نمی‌شود. پس وقتی هدایت عام را پذیرفتیم، باید ضلالت عام را از خداوند سلب کنیم. اما ضلالت خاص با هدایت خاص جمع می‌شود، همان‌گونه که خداوند اهل ایمان را به پاداش ایمانشان، از هدایت خاص خود بهره‌مند می‌سازد، اهل کفر و عناد را نیز، به کفر کفرشان، از اسباب هدایت محروم ساخته چشم و دلشان را بر حقیقت می‌بندد.

أقول : ذهب بعض الحشوية إلى أن الله تعالى يجذب أطفال المشركين، و يلزم الأشاعرة تجويزه، و العدلية كافة على منعه، والدليل عليه أن قبيح عقلاً فلا يصدر منه تعالى.

احتجوا بوجوه: الأول : قول نوح عليه السلام: ﴿وَلَا تَلِدُوا إِلَّا فِاجِرًا كَفَّارًا﴾.

والجواب : أنه مجاز، والتقدير: أنهم يصيرون كذلك، لاحال طفوليتهم.

الثاني : قالوا: إنا نستخدمه لأجل كفر أبيه، فقد فعلنا فيه ألماً و عقوبة فلا يكون قبيحاً.

والجواب : أن الخدمة ليست عقوبة للطفل، و ليس كل ألم و مشقة عقوبة فإن الفصد و الحجامة ألماً و ليس عقوبة، نعم استخدامه عقوبة لأبيه و امتحان له يعوّض عليه كما يعوّض على أمراضه.

الثالث : قالوا: إن حكم الطفل يتبع حكم أبيه في الدفن و منع التوارث و الصلاة عليه و منع التزويج.

والجواب : أن المنكر عقابه لأجل جرم أبيه، و ليس بمنكر أن يتبع حكم أبيه في بعض الأشياء إذا لم يحصل له بها ألم و عقوبة، و لا ألم له في منعه من الدفن و التوارث و ترك الصلاة عليه.

- ۱۰ -

خدای متعال کودکان را شکنجه نمی کند

متن : شکنجه کردن کسی که مکلف نیست، قبیح است. و سخن نوح [که گفت: «خدایا آنان جز فاجر و کافر به دنیا نمی آورند»] مجاز است، [و مقصود آن است که بچه های آنها بعدها فاجر و کافر می شوند، نه آن که در زمان ولادت چنین باشند.] و خدمت کردن [کودک به کسانی که او را به بندگی خود درآورده اند] کیفر او به شمار نمی رود. و تابع بودن [کودک از پدر کافر خود] در برخی احکام جایز است، [و درد و رنجی را برای کودک به همراه ندارد.]

شرح: برخی از حشویه معتقدند که خداوند کودکان مشرکان را شکنجه می‌کند. اشاعره [بنا بر مبانی خود] باید این امر را جایز و روا بدانند، [چون منکر حسن و قبح عقلی هستند و هرکاری را که خداوند انجام دهد، خوب می‌دانند.] عدلیه، همگی [اعم از شیعه و معتزله]، این امر را منع کرده‌اند. دلیل بر ممنوع بودن شکنجه کودکان مشرکان آن است که این کار، به حکم عقل، قبیح است، و لذا از خداوند سر نمی‌زند.

[آنان که شکنجه کودکان مشرکان را جایز می‌شمارند]، به چند دلیل تمسک جسته‌اند: دلیل نخست: سخن حضرت نوح علیه السلام که گفت: [«پروردگارا هیچ یک از کافران را بر روی زمین باقی مگذار، چرا که اگر آنان را باقی بگذاری بندگان را گمراه می‌کنند و] جز فاجر و کافر به دنیا نمی‌آورند. [نوح/ ۲۶ و ۲۷]. [صورت استدلال چنین است: با استناد به سخن حضرت نوح، فرزند کافر، فاجر و کافر است. از طرفی، به اجماع مسلمانان و دلالت آیات قرآن، هر فاجر و کافری در آتش دوزخ شکنجه خواهد شد. در نتیجه فرزند کافر در آتش دوزخ شکنجه خواهد شد.]

پاسخ: سخن حضرت نوح به نحو مجاز است [و معنای تحت‌اللفظی آن مراد نیست.] تقدیر این کلام آن است که «کافران کسانی را به دنیا می‌آورند که بعدها کافر خواهند شد»، نه آن که در همان هنگام ولادت کافر باشند.

دلیل دوم: ما فرزند کافر را، به خاطر کفر پدرش، به بندگی و خدمت می‌گیریم، و از این طریق، رنج و عقوبتی را بر وی وارد می‌سازیم؛ [و شارع به ما اجازه چنین کاری داده است.] پس این کار قبیح نیست، [چون در شرع اسلام امر قبیح جایز شمرده نمی‌شود.]

پاسخ: به خدمت درآوردن کودک مشرک عقوبت کودک به شمار نمی‌رود؛ و

۱- بلکه به استخدام درآوردن او به صلاح خود اوست، زیرا زندگی در میان مسلمانان، زمینه‌ساز هدایت یافتن او خواهد بود.

این‌گونه نیست که هر رنج و سختی‌ای عقوبت باشد، مثلاً رگ زنی و حجامت درد آورند اما عقوبت نیستند. آری، به خدمت درآوردن کودک برای پدرش عقوبت است، [زیرا برای پدر رنج آور است که فرزندش را در خدمت دیگران ببیند.] و برای او آزمون است و عوض آن به او داده می‌شود، همان‌گونه که بر بیماری‌هایش به او عوض می‌دهند.

دلیل سوم: حکم کودک، در نحوه دفن، منع از میراث بری، نماز خواندن بر جنازه او و ممنوعیت ازدواج با او، تابع حکم پدرش است.

پاسخ: قبیح و ناپسند آن است که کودک را به سبب جرم پدرش کیفر دهند، اما این که او در برخی امور تابع حکم پدرش باشد، اگر درد و کیفری را برای او در پی نیاورد، ناپسند و قبیح نیست. و منع کردن او از دفن و ارثبری و نماز نخواندن بر جنازه وی، دردی را برای او در پی ندارد.



المسألة الحادية عشرة: في

في حسن التكليف و بيان ماهيته و وجه حسنه و جملة من أحكامه

قال: والتكليف حسنٌ لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه.

أقول: التكليف مأخوذ من الكلفة، وهي المشقة، و حدّه إرادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الإعلام، و يدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى و النبي ﷺ و الإمام و السيد و الوالد و المنعم، و يخرج البواقي.

و شرطنا الابتداء لأن إرادة هؤلاء إنما تكون تكليفاً إذا لم يسبقه غيره إلى إرادة ما أراد، و لهذا لا يسمى الوالد مكلفاً بأمر الصلاة ولده لسبق إرادة الله تعالى لها منه.

والمشقة لا بدّ من اعتبارها ليتحقق المحدود، إذ التكليف مأخوذ من الكلفة.

و شرطنا الإعلام لأنّ المكلف إذا لم يعلم إرادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفاً.

إذا عرفت هذا فنقول: التكليف حسن لأن الله تعالى فعله والله تعالى لا يفعل القبيح، و

وجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونها، و هي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف، لأن التكليف إن لم يكن لغرض كان عبثاً و هو محال، و إن كان لغرض فإن كان عائداً إليه تعالى لزم المحال، و إن كان إلى غيره فإن كان إلى غير المكلف كان قبيحاً، و إن كان إلى المكلف فإن كان حصوله ممكناً بدون التكليف لزم العبث، و إن لم يكن فإن كان لنفع انتقض بتكليف من علم الله كفره و إن كان للتعريض فهو المطلوب.

إذا عرفت هذا فنقول: الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة لأنه تعريض للثواب، و للثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلتها مع التعظيم و المدح و لا شك أن التعظيم إنما يحسن للمستحق له و لهذا يقبح منّا تعظيم الأطفال و الأرزال كتعظيم العلماء و إنما يستحق التعظيم بواسطة الأفعال الحسنة و هي الطاعات.

و معنی قولنا إن التكليف تعريض للثواب أن المكلف جعل المكلف على الصفات التي تمكنه الوصول إلى الثواب و بعثه على ما به يصل إليه و علم أنه سيوصله إليه إذا فعل ما كلفه.

مرکز تحقیق و ترجمه قرآنی

نیکو بودن، ماهیت، وجه نیکو بودن و پاره‌ای از احکام تکلیف

متن: تکلیف نیکوست، زیرا مصلحتی را در بر دارد که بدون آن به دست نمی‌آید.

شرح: واژه تکلیف از کلفت گرفته شده، که به معنای مشقت و سختی است. در تعریف تکلیف باید گفت: «این که کسی که فرمانبرداری از او لازم است، ابتداءً کاری را بخواهد که در آن سختی باشد، به شرط آن که این خواسته خود را اعلام دارد.»

عنوان «کسی که فرمانبرداری از او لازم است» خداوند، پیامبر، امام، مولا، پدر و مادر و ولی نعمت را شامل می‌گردد و سایرین از تحت آن بیرون‌اند.

شرط ابتدا در تعریف یاد شده از آن رو آورده شده که خواست اینان در صورتی

تکلیف است که دیگری قبلاً همان چیز را اراده نکرده باشد؛ به همین دلیل پدر وقتی فرزندش را فرمان می‌دهد که نماز بخواند، تکلیف کننده به نماز محسوب نمی‌شود، زیرا خداوند، سابق بر او، نماز را از فرزند خواسته است.

مشقت و سختی نیز باید لحاظ شود تا تکلیف صدق کند، زیرا تکلیف از کلفت، [که به معنای مشقت است]، گرفته شده است.

اعلام را نیز شرط کردیم زیرا تا وقتی مکلف از خواست و اراده مکلف آگاه نگردد، [تکلیفی بر عهده‌اش نیامده] مکلف خوانده نمی‌شود.

حال که این را دانستی می‌گوییم: تکلیف نیکوست، چون خدای متعال بدان مبادرت کرده است و خداوند کاری که قبیح باشد، نمی‌کند. و وجه نیکو بودن تکلیف آن است که مصلحتی را در بر دارد که بدون آن به دست نمی‌آید، و آن عبارت است از: در دسترس قرار دادن منافع فراوانی که بدون تکلیف انسان به آن‌ها نمی‌رسد.

[باید توجه داشت که تکلیف به خودی خود، انسان را به آن منافع نمی‌رساند، بلکه زمینه دستیابی انسان به آن‌ها را فراهم می‌سازد. زیرا تنها در صورت وجود تکلیف است که انسان می‌تواند از خداوند اطاعت و فرمانبرداری کند و با این عمل به او تقرب جوید و خود را شایسته نعمت‌های جاودان بهشت سازد.] توضیح مطلب آن است که: اگر تکلیف بدون غرض باشد عبث خواهد بود، و این محال است، [زیرا خداوند حکیم است و حکیم فعلی بیهوده انجام نمی‌دهد.] و اگر غرضی در ورای آن نهفته باشد، در صورتی که آن غرض به خداوند بازگردد، [و نفعی باشد که به خداوند می‌رسد] محال لازم می‌آید، و در صورتی که به دیگری باز گردد، اگر کسی که بهره‌مند می‌شود غیر شخص مکلف باشد، قبیح خواهد بود، و اگر همان شخص مکلف از آن بهره‌مند شود، چنانچه تحقق یافتن آن غرض بدون تکلیف ممکن باشد، [توسل جستن به آن از طریق تکلیف] عبث و بیهوده خواهد

بود، [و در واقع وجود تکلیف لغو و بی ثمر می‌گردد.] و چنان چه تحقق یافتن آن بدون تکلیف ممکن نباشد، در صورتی که غرض از آن، نفع بردن مکلف باشد، در مورد تکلیف آنان که خداوند می‌داند کفر می‌ورزند، نقض می‌شود، [زیرا آنان از این تکلیف نفعی نمی‌برند؛ پس غرض از تکلیف، در مورد آنان تحقق نیافته است.] و اگر غرض از تکلیف تنها در دسترس قرار دادن نفع باشد، مطلوب حاصل است، [زیرا مدعای ما جز این نبود. و این هدف در مورد کافران نیز محقق است، زیرا آنان هرچند به واسطه کفرشان، بی بهره می‌مانند، اما می‌توانند ایمان بیاورند و با عمل به تکلیف به سعادت برسند. پس با تکلیف، سعادت و نفع در دسترس آنان نیز هست، هرچند با سوء اختیار خود، آن را از دست می‌دهند.]



حال که این را دانستی، می‌گوییم: غرض از تکلیف در دسترس قرار دادن منفعت بزرگی است، زیرا تکلیف موجب می‌گردد مکلف بتواند به پاداش دست یابد، و پاداش، منافع بزرگ، بی شائبه، و همیشگی را در پی دارد که همراه با بزرگداشت و ستایش به انسان می‌رسد. تردیدی نیست که بزرگداشت تنها درباره کسی نیکو است

که سزاوار و مستحق آن باشد. از این رو، پسندیده نیست که کودکان و افراد پست را همچون عالمان گرامی بدانیم. از طرفی، انسان به واسطه کارهای نیکو، یعنی طاعت‌ها، است که سزاوار گرامی داشت می‌گردد.

معنای این گفته ما که «تکلیف پاداش را در دسترس انسان قرار می‌دهد» آن است که تکلیف کننده، مکلف را دارای ویژگی‌هایی می‌سازد که دست‌یابی به پاداش برایش ممکن می‌گردد و او را به سوی کاری برمی‌انگیزد که توسط آن به آن پاداش می‌رسد، و می‌داند که اگر مکلف به تکالیف خود عمل کند، قطعاً این تکالیف او را به آن پاداش می‌رساند.

قال : بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات. و الشكر باطل.

أقول : هذه إيرادت علي ما اختاره المصنف:

الأول : أن التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غيره ثم داراه طلباً للدواء، وكما أن

ذلك قبيح فكذا التكليف.

الثاني : أن التكليف طلباً للنفع يتنزل منزلة المعاوضات كالبيع والإجازات وغيرها،

ولا شك أن المعاوضات تفتقر إلى رضا المتعاضين حتى أن من عاوض بغير إذن صاحبه

فعل قبيحاً، والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضا المكلف.

الثالث : لم لا يجوز أن يكون التكليف شكراً للنعم السابقة؟

والجواب عن الأول : بالفرق من الوجهين:

أحدهما : أن الجرح مضرة و التكليف نفسه ليس بمضرة وإنما المشقة في الأفعال التي

يتناولها التكليف.

الثاني : أن الجرح و التداوي إنزال مضرة لا غرض فيه إلا التخلص من تلك المضرة

بخلاف التكليف.

و عن الثاني : أن المراضاة تعتبر في المعاوضات لاختلاف أغراض الناس في التعامل



جنساً و وصفاً أما إذا لم يكن هناك معاوضة و بلغ النفع حداً يكون غاية ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه حتى أن العقلاء يسفهون الممتنع منه و عن الثالث : أن الشكر لا يشترط فيه المشقة والله تعالى قادر على إزالة صفة المشقة عن هذه الأفعال، فلو كان التكليف شكراً لزم العبث في صفة المشقة و لأن طلب الفعل الشاق شكراً يخرج النعمة عن كونها نعمة.

متن: برخلاف مجروح ساختن شخص و سپس مداوا کردن وی، [که کار نیکویی نیست]، و برخلاف معاوضات [که مصلحت در آن به پایه ای نیست که کسی در آن اختلاف نداشته باشد]، و شکر باطل است. [چرا که در شکر مشقت معتبر نیست].

شرح: اینها اشکال‌هایی است که بر رای برگزیده مؤلف (ره) وارد شده است: اشکال اول: تکلیفی که غرض از آن رسیدن منفعت به مکلف باشد، به منزله جراحی است که کسی بر دیگری وارد می‌آورد و آنگاه برای بهبودی او با او به ملاحظت می‌پردازد. همان‌گونه که آن قبیح است، تکلیف نیز قبیح می‌باشد.

اشکال دوم: تکلیف به قصد رسیدن نفع به منزله معامله و مبادله است، مانند خرید و فروش‌ها، اجاره‌ها و غیر آن‌ها، [که در آن شخص در برابر چیزی که دریافت می‌کند هزینه‌ای می‌پردازد]. و تردیدی نیست که مبادله‌ها نیاز به رضایت هر دو طرف معامله دارد تا آن‌جا که اگر کسی بدون اذن طرف دیگر اقدام به مبادله کند، کار ناپسند و قبیحی انجام داده است. در حالی که نزد شما تکلیف مشروط به رضایت مکلف نیست. [پس نمی‌توان آن را از باب معاوضه به شمار آورد].

اشکال سوم: چرا جایز نباشد که تکلیف به خاطر شکر نعمت‌های پیشین باشد، [یعنی مقصود اصلی از آن‌ها شکر و سپاس از خداوند به خاطر نعمت‌های بی‌کرانش باشد، نه رسیدن نفعی به مکلف].

پاسخ اشکال نخست: [میان تکلیف و جراحی به گونه یاد شده] دو فرق وجود

دارد [و از این رو قیاس آن دو با هم مع الفارق است]:

۱ - این که جراحت زیان [برای شخص مجروح] است در حالی که مکلف ساختن شخص [که به معنای جعل پاره‌ای واجبات و محرمات است، به خودی خود] ضرر و زیانی [برای مکلف نیست. یعنی شخص با صرف مکلف شدن چیزی را از دست نمی‌دهد.] سختی و مشقت تنها در کارهایی است که تکلیف آن‌ها را در بر می‌گیرد، [مثلاً روزه گرفتن یا جهاد رفتن ممکن است زیانی برای شخص به همراه داشته باشد، اما اینها غیر از تکلیف به روزه و جهاد است.]

۲ - مجروح ساختن و مداوا کردن، زیان رساندن به شخص است بی آنکه قصد و غرضی، جزرها شدن از آن زیان، در آن نهفته باشد، بر خلاف تکلیف، [که شخص را در معرض خیر کثیری قرار می‌دهد که بدون تکلیف امکان دست‌یابی به آن برای او نیست.]

پاسخ اشکال دوم: معتبر بودن رضایت طرفین در معاوضه‌ها از آن روست که غرض‌های مردم در معامله، از نظر جنس و وصف، مختلف است، ولی اگر معاوضه‌ای در کار نباشد و منفعتی که شخص [در ازای کارش] دریافت می‌کند به حدی برسد که مطلوب غایی و نهایی عقلا باشد، [یعنی سعادت ابدی]، دیگر عقلا در برگزیدن سختی [تکالیف] برای رسیدن به آن منفعت عظیم، متفق خواهند بود، تا آنجا که کسی را که از این انتخاب سر باز زند، سفیه می‌خوانند.

پاسخ اشکال سوم: سپاس‌گزاری [از ولی نعمت] مشروط به سختی [و به مشقت افتادن شکرگزار] نیست. و خدای متعال می‌تواند صفت مشقت را از چنین کارهایی [= شکرگزاری] بر دارد، [و شکری را بخواهد که به سهولت انجام می‌پذیرد.] پس اگر تکلیف کردن [بندگان به کارهایی که انجام آن، دشوار است] به قصد شکر باشد، نسبت به صفت مشقت عبث لازم می‌آید، [چون این ویژگی هیچ فایده‌ای را در بر ندارد.] و نیز اگر ولی نعمت از شخص بخواهد برای شکرگزاری،

کاری را انجام دهد که در آن سختی وجود دارد، این کار نعمت را از نعمت بودن خارج می‌کند.

قال : و لأنَّ النوعَ محتاجٌ إلى التعاضدِ المستلزمِ للسنةِ النافعِ استعمالها في الرياضة و إدامةِ النظر في الأمورِ العاليةِ، و تذكُّرِ الإنذاراتِ المستلزمةِ لإقامة العدل مع زيادة الأجر والثواب.

أقول : لما ذكر المصنف رحمته حسن التكليف على رأي المتكلمين شرع في طريق الإسلاميين من الفلاسفة، فبدأ بذكر الحاجة إلى التكليف، ثم ذكر منافعه الدنيوية و الأخروية.

و تحقيقه أن تقول: إن الله خلق الإنسان مدينياً بالطبع لا كغيره من الحيوانات، لا يمكن أن تبقى أشخاصه و لا تحصل لهم كمالاتهم إلا بالتعاقد والتعاون، لأن الأغذية والملبوسات أمور صناعية يحتاج كل منهم إلى صاحبه في عمل يستعيضه عن عمله له حتى يتم كمال ما يحتاج إليه، و اجتماعهم مع تباين شهواتهم و تغاير أمزجتهم و اختلاف قواهم المقتضية للأفعال الصادرة عنهم مظنة التنازع و الفساد و وقوع الفتن، فوجب وضع قانون و سنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم.

ثم تلك السنة لو استند وضعها إليهم لزم المحذور، فوجب استنادها إلى شخص متميز عنهم بكمال قواه و استحقاقه للانقياد إليه و الطاعة له، و ذلك إنما يكون بمعجزات تدل على أنها من عند الله تعالى.

ثم من المعلوم تفاوت أشخاص الناس في قبول الخير و الشر و الرذائل و النقصان و الفضائل بحسب اختلاف أمزجتهم و هيئات نفوسهم، فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيداً لا يعجز عن إحكام شريعته في جمهور الناس بعضهم بالبرهان و بعضهم بالوعظ و بعضهم بتأليف القلب و بعضهم بالزجر و القتال.

و لما كان النبي لا يتفق في كل زمان و جب أن تبقى السنن المشروعة إلى وقت

اضمحلالها و اقتضاء الحكمة الإلهية تجديداً غيرها، ففرضت عليهم العبادات المذكورة لصاحب الشرع و كررت عليهم حتى يستحكم التذكير بالتكرير، فيحصل لهم من تلقي الأوامر و النواهي الإلهية منافع ثلاث:

إحداها : رياضة النفس باعتبار الإمساك عن الشهوات و منعها عن القوة الغضبية المكدره لصفاء القوة العقلية.

الثانية : تعويد النفس النظر في الأمور الإلهية و المطالب العالية و أحوال المعاد و التفكير في ملكوت الله تعالى و كيفية صفاته و أسمائه و تحقق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الإلهية بالبراهين القطعية الخالية عن المغالطة.

والثالثة : تذكيرهم ما وعدهم الشارع من الخير و الشر الأخرويين بحيث ينحفظ النظام المقتضي للتبادل و الترافد، ثم زاد الله تعالى لمستعملي الشرائع الأجر و الثواب في الآخرة، فهذه مصالح التكليف عند الأوائل.

مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

متن : و به خاطر آن که نوع انسان نیازمند به همیاری است که [زندگی اجتماعی را می طلبد و] خواهان قانونی است که به کار بستن آن سودمند است در ریاضت [و تمرین دادن نفس بر تحمل سختی ها] و ادامه تأمل در مطالب بلند، و یاد آوردن انذارها [ی پیامبران] که مستلزم بپا داشتن عدالت است، همراه با اجر و پاداش که بر آن افزوده می شود.

شرح : مؤلف پس از آن که نیکو بودن تکلیف را مطابق با نظر متکلمان بازگو کرد، به بیان راهی که فلاسفه مسلمان در این باره رفته اند، پرداخت. پس ابتدا نیاز به تکلیف و سپس منافع دنیوی و اخروی آن را ذکر نمود.

تحقیق مطلب آن است که بگوییم: خداوند انسان را مدنی بالطبع [= به گونه ای که بر حسب سرشت اولیه خود زندگی اجتماعی را بر می گزیند] آفرید، بر خلاف

دیگر حیوانات. [ساختار وجودی انسان به گونه‌ای است که] بدون همیاری و همکاری، افراد انسان باقی نمی‌مانند و به کمال خود نمی‌رسند؛ زیرا غذاها و پوشاک‌های انسان اموری صناعی است و هر انسانی نیاز به دیگران دارد در کاری که او در عوض عمل خود از وی دریافت می‌کند تا آن که کمال آنچه به آن نیاز دارد به تمامیت رسد. از سوی دیگر، اجتماع مردم - با توجه به تباین خواست‌ها و شهوت‌های ایشان و تفاوت مزاج‌ها و اختلاف نیروها و قوای ایشان، قوایی که مقتضای افعالی است که از آنان سر می‌زند - در مظان کشمکش و تباهی و وقوع آشوب‌هاست. پس باید قانون و روش عادلانه‌ای وضع [و بر جامعه حاکم] گردد تا روابط میان افراد جامعه را به نظم درآورد.

حال اگر واضح این قانون و سنت، خود مردم جامعه باشد، همان محذور دوباره لازم می‌آید. پس باید این سنت مستند به شخصی باشد که به واسطه کامل بودن قوا و سزاوار بودن برای سر سپردگی و فرمانبرداری، از مردم جامعه ممتاز و برتر باشد، و این تنها با انجام معجزاتی خواهد بود که نشان دهد این سنت از جانب خدای متعال است.

از طرفی، روشن است که افراد مردم در پذیرش خیر و شر و پستی‌ها و نقصان و فضیلت‌ها، بر حسب اختلاف مزاج‌ها و هیأت‌های نفسانی آنان، گوناگون و مختلف‌اند. لذا این قانون‌گذار باید مورد تأیید باشد، به گونه‌ای که از استور ساختن شریعت خود در میان توده مردم ناتوان نباشد، برخی را با برهان، برخی را با اندرز دادن، برخی را با جذب و تألیف قلب و برخی را با جنگ و خشونت.

و چون پیامبر در همه زمان‌ها حضور ندارد، باید سنت‌های تشریح شده تا فرا رسیدن زمان [نسخ و] اضمحلال آن و هنگامی که حکمت الهی آوردن سنت دیگری را اقتضا می‌کند، باقی بماند. از این رو بر مردم واجب گشته عباداتی را که صاحب شریعت را به یاد می‌آورد، انجام دهند و آن را تکرار نمایند تا این یادآوری با

تکرار کردن آن، ثابت و پابرجا شود. در نتیجه، با دریافت امرها و نهی‌های الهی سه منفعت برای مردم حاصل می‌گردد:

۱ - ریاضت دادنِ نفس [و تمرین دادنِ آن به تحمل سختی‌ها]، به اعتبار خودداری از [ارضای] امیال و بازداشتن نفس از [اعمال] قوه غضبیه که موجب تیره شدنِ صفا و شفافیت قوه عقلی می‌گردد.

۲ - عادت دادنِ نفس به تأمل در امور الهی، مطالب بلند و احوال قیامت و اندیشیدن در ملکوت خداوند و چگونگی صفت‌ها و نام‌های او و به وقوع پیوستن موجودات از فیض خداوند، یکی پس از دیگری در ترتیبی که حکمت الهی آن را اقتضا کرده است، که با براهین قطعی و تهی از هر مغالطه‌ای تبیین می‌گردد.

۳ - به یاد آوردنِ ایشان خیر و شرّ اخروی را که شارع مقدس به آنان وعده داده است، به گونه‌ای که نظام فراهم آورنده عدالت و همیاری محفوظ ماند. آنگاه خدای متعال برای آنان که به قانون الهی عمل می‌کنند، اجر و پاداش در آخرت را بر این خیرها می‌افزاید. این‌ها مصلحت‌های تکلیف در نظر حکمای نخستین است.

قال : وواجبٌ لَزَجْرِهِ عَنِ الْقَبَائِحِ.

أقول : هذا مذهب المعتزلة و أنكرت الأشاعرة ذلك، والدليل على وجوب التكليف أنه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغرباً بالقبيح، والتالي باطل لقبحه فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أن الله تعالى إذا أكمل عقل الانسان و جعل فيه ميلاً إلى القبيح و شهوة له و نفوراً عن الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب و قبح القبيح و المواخذة على الإخلال بالواجب و فعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائماً، و إلى هذا أشار بقوله: لَزَجْرِهِ عَنِ الْقَبَائِحِ، أي لَزَجْرِ التَّكْلِيفِ عَنِ الْقَبَائِحِ.

متن : و [تکلیفِ بندگان از سوی خداوند] واجب [و ضروری] است؛ زیرا تکلیف، [شخص مکلف را] از [انجام] کارهای زشت باز می‌دارد. شرح : این عقیده معتزله است، و اشاعره آن را نپذیرفته‌اند. دلیل بر وجوب تکلیف آن است که اگر خدای متعال کسی را که شرایط تکلیف در او کامل گشته است، مورد تکلیف قرار ندهد، او را به کار زشت سوق داده است، و تالی باطل است، زیرا سوق دادن به کار زشت، قبیح است [و خداوند قبیح انجام نمی‌دهد]. پس مقدم نیز باطل خواهد بود، [و در نتیجه چنان شخصی قطعاً مورد تکلیف خواهد بود].

بیان جمله شرطیه آن است که اگر خدای متعال هنگامی که عقل انسان را کامل ساخت و در او گرایش و کشش به کار زشت و دوری از کار نیک قرار داد، در عقل او لزوم و ضرورت انجام کار واجب و زشتی انجام کار قبیح و مؤاخذه شخص بر ترک واجب و انجام قبیح را مقرر نسازد، در این صورت مکلف همواره مرتکب فعل قبیح خواهد شد. و این سخن مؤلف که گشت «زیرا [تکلیف] از کارهای زشت باز می‌دارد»، اشاره به همین مطلب دارد.

قال : و شرائطُ حسنیه انتفاءُ المفسدة و تقدُّمه و إمكانُ متعلقه و ثبوتُ صفةِ زائدة علی حسنه و علمُ المکلفُ بصفات الفعل و قدر المستحق و قدرته علیه و امتناعُ القبیح علیه و قدرةُ المکلف علی الفعل و علمه به أو إمكانه و إمكانُ الآلة.

أقول : لما ذکر أنّ التکلیف حسن شرع فی بیان ما یشرط فی حسن التکلیف، و قد ذکر أموراً لا یحسن التکلیف بدونها، منها ما یرجع إلى نفس التکلیف، و منها ما یرجع إلى متعلق التکلیف أعنی الفعل و المکلف و المکلف.

أما ما یرجع إلى التکلیف فأمران :

أحدهما : انتفاء المفسدة فیہ، بأن لا یكون مفسدة لنفس المکلف، به فی فعل آخر

داخل في تكليفه، أو مفسدة لمكلف آخر.
والثاني: أن يكون متقدماً على الفعل قدرًا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب إيقاعه فيه.
و أما ما يرجع إلى الفعل فأمران:
أحدهما: إمكان وجوده.

والثاني: كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه بأن يكون واجباً أو مندوباً، وإن كان التكليف ترك فعل فإن يكون الفعل قبيحاً أو يكون الإخلال به أولى من فعله.

و أما ما يرجع إلى المكلف: فإن يكون عالماً بصفات الفعل لثلاً يكلف إيجاد القبيح و ترك الواجب، و أن يكون عالماً بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لثلاً يخل ببعضه. و أن يكون القبيح ممتنعاً عليه لثلاً يخل بالواجب فلا يوصل الثواب إلى مستحقه.
و أما ما يرجع إلى المكلف: فإن يكون قادراً على الفعل، و أن يكون عالماً به أو متمكناً من العلم به، و إمكان الآلة أو حصولها إن كان الفعل ذا آلة.

متن: شرایط نیکو بودن تکلیف عبارت است از: منتفی بودن مفسده [و ضرر و زیان برای خود مکلف یا دیگری]، مقدم بودن آن [بر مکلف به]، ممکن بودن متعلق تکلیف [در حق مکلف]، ثبوت صفتی زاید بر نیکویی فعل [به این صورت که در تکلیف به فعل، فعل بر ترک رجحان داشته باشد و در تکلیف به ترک، ترک بر فعل راجح باشد]، آگاهی تکلیف کننده از ویژگی های فعل و میزان پاداشی [که شخص با انجام فعل] مستحق آن می گردد، توانایی او [= مکلف] بر [اعطای] آن، ممتنع بودن صدور قبیح از او [= مکلف]، توانایی تکلیف شونده بر فعل، آگاهی اش از آن یا امکان آگاه شدنش از آن و ممکن بودن آلت [و مقدمات انجام فعل در حق مکلف].

شرح: مؤلف پس از بیان نیکو بودن تکلیف، به ذکر اموری که نیکو بودن تکلیف مشروط و متوقف بر آنهاست، مبادرت ورزید. [در این قسمت] مؤلف اموری را یاد کرد که در صورت نبودن آنها تکلیف نیکو نیست. برخی از این امور مربوط به خود تکلیف و برخی مربوط به متعلق تکلیف - یعنی فعل، تکلیف کننده [= مکلف] و تکلیف شونده [= مکلف] - می باشد.

آنچه مربوط به تکلیف می باشد، دو امر است:

نخست: آن که در تکلیف مفسده [و ضرر و زیانی] نباشد، یعنی به سبب آن تکلیف به خود مکلف در فعل دیگری، که خود آن فعل مورد تکلیف می باشد، یا به مکلف دیگری زیانی نرسد. [اولی مانند امر به روزه نسبت به شخص بیمار. این تکلیف برای سلامت بیمار زیانبار است، در حالی که یکی از وظایف شخص حفظ و تأمین سلامت خود است. و دومی مانند امر به وضو گرفتن از آبی که مملوک دیگری است بدون کسب رضایت او.]

دوم: آن که تکلیف سابق بر فعل باشد به اندازه ای که مکلف بتواند در آن فاصله زمانی آن را دریافت کند و آنگاه فعل را در وقتی که انجام دادن فعل در آن واجب است، واقع سازد. [بنابراین، مکلف نباید شخص را به انجام دادن کار در زمان سابق بر زمان خطاب یا مقارن با زمان خطاب تکلیف کند، چون انجام آن کار برای وی مقدور نخواهد بود. بلکه باید تکلیف به انجام کاری در زمان آینده تعلق بگیرد، آن هم با فاصله ای که مکلف بتواند در آن فاصله مقدمات مورد نیاز برای آن کار را فراهم سازد.]

آنچه مربوط به فعل [= مکلف به] می باشد، دو امر است:

نخست: امکان وجود [و تحقق] آن. [یعنی فعل به گونه ای باشد که برای مکلف انجام دادن آن ممکن باشد، نه محال و ممتنع. باید توجه داشت که امکان وجود فعل برای مکلف مطرح است، نه امکان وجود فعل فی نفسه. چه بسا فعلی فی نفسه



وجودش ممکن است، اما وجودش برای مکلف ممکن نمی‌باشد. در این صورت، تکلیف کردن آن شخص به آن فعل نیکو نیست.]

دوم: این که فعل دارای صفتی زاید بر نیکویی و محسنش باشد، به این صورت که [در موارد تکلیف به انجام فعل] واجب و یا مستحب باشد، و در موارد تکلیف به ترک فعل، آن فعل، قبیح باشد یا به گونه‌ای باشد که ترک آن سزاوارتر از انجام آن باشد.

امور مربوط به تکلیف کننده، آن است که او به ویژگی‌های فعل دانا باشد تا مبادا به انجام قبیح و یا ترک واجب تکلیف نکند. و بداند که در ازای انجام آن فعل، شخص استحقاق چه میزان از پاداش را می‌یابد، تا مبادا برخی از پاداش او به او داده نشود. و نیز ارتکاب قبیح در حق او ممتنع باشد، تا واجب را فروگذار نکند و در نتیجه پاداش کسی را که مستحق پاداش شده، به او ندهد.

امور مربوط به مکلف آن است که قدرت بر انجام فعل داشته باشد، علم به آن داشته باشد و یا [اگر بالفعل علم به آن ندارد] بتواند بدان علم یابد، و اگر فعل دارای آلت و ابزار [و یا مقدماتی است] آن آلت، ممکن و یا حاصل باشد.

قال : و متعلقه إما علمٌ إما عقلي أو سمعي وإما ظنٌّ وإما عملٌ.

أقول : متعلق التكليف قد يكون علماً و قد يكون عملاً.

أما العلم، فقد يكون عقلياً محضاً نحو العلم بوجود الله تعالى و كونه قادراً عالماً، إلى غير ذلك من المسائل التي يتوقف السمع عليها، و قد يكون سمعياً نحو التكليف السمعية. و أما الظن فنحو كثير من الأمور الشرعية كظن القبلة و غيرها.

و أما العمل، فقد يكون عقلياً كرتد الودیعة و شكر المنعم و بر الوالدین و قبح الظلم و الكذب و حسن التفضل و العفو، و قد يكون سمعياً كالصلاة و غيرها، و هذه الأفعال تنقسم إلى الواجب و المندوب و الحرام و المكروه.

متن: متعلق تکلیف یا علم است، که یا عقلی است [= عقل مستقلاً بدان حکم می‌کند]، و یا سمعی است [= با استناد به ادله نقلی دانسته می‌شود]، و یا ظن و گمان است و یا عمل و کار است.

شرح: تکلیف گاهی به علم تعلق می‌گیرد و گاهی به عمل.^۱

اما علم، گاهی علم عقلی خالص است، مانند علم به وجود خدای متعال و قادر و عالم بودن او و دیگر اموری که دلیل نقلی [و حجیت کتاب و سنت] بر آن متوقف است. و گاهی سمعی است، مانند تکلیف‌های سمعی، [یعنی تکلیف به دانستن اموری که از طریق دلیل نقلی به اثبات رسیده است، مانند بسیاری از مسائل معاد و امامت.] و اما ظن و گمان مانند بسیاری از امور شرعی [و امور مربوط به احکام عملی]، مانند ظن به قبله و غیر آن.

و اما عمل، گاهی [تکلیف به آن] عقلی است، [یعنی عقل حکم به لزوم آن می‌کند]، مانند بازگرداندن ودیعه، سپاس‌گزاری از ولی نعمت، نیکی به پدر و مادر، زشت بودن ظلم و دروغ و نیکو بودن تفضل و بخشش از خطا، و گاهی [تکلیف به آن] سمعی است، مانند نماز و غیر آن. این کارها بر چهار قسم اند: واجب، مستحب، حرام و مکروه.

قال: و هو منقطع للإجماع و لإیصال الثواب.

أقول: یرید أن التکلیف منقطع، و یدلّ علیه الإجماع و المعقول.

أما الإجماع فظاهر، إذا اتفاق بین المسلمین و غیرهم واقع علی أن التکلیف منقطع.

و أما المعقول فنقول: لو کان التکلیف دائماً لم یمكن إیصال الثواب إلی المطیع، و

۱- ظاهراً در کلام مؤلف، ظن در برابر علم قرار داده شده است، نه یکی از اقسام آن. یعنی مقصود مؤلف آن است که متعلق تکلیف سه چیز می‌تواند باشد، علم، ظن و عمل. و علم گاهی عقلی است و گاهی نقلی. اما شارح متعلق تکلیف را دو چیز دانسته است علم و عمل، و ظن را از اقسام علم به شمار آورده است.

التالي باطل قطعاً، فالمقدم مثله.

بیان الشرطية: أن التکلیف مشروط بالمشقة، و الثواب مشروط بخلوصه عن الأكدار والمشاق، والجمع بينهما محال، ولا بدّ من تراخ بين التکلیف والثواب و إلاّ لزم الإلجاء.

متن: تکلیف همیشگی نیست، به خاطر اجماع و به خاطر رساندن پاداش [به فرمانبرداران].

شروح: مؤلف [در این عبارت] می خواهد بیان کند که تکلیف همیشگی نیست، بنابراین، انسان‌ها تنها در دنیا مکلف‌اند و در آخرت تکلیفی وجود ندارد. [بر این مطلب اجماع و عقل دلالت دارد.

اما [دلالت] اجماع [بر انقطاع تکلیف] روشن است، زیرا مسلمانان و غیر مسلمانان همگی بر این امر اتفاق دارند که تکلیف قطع می‌شود [و برای همیشه استمرار ندارد].

و اما دلیل عقلی، بیانش آن است که اگر تکلیف همیشگی بود رساندن پاداش به شخص فرمانبردار ممکن نمی‌بود، و تالی قطعاً باطل است. بنابراین مقدم نیز باطل خواهد بود.

بیان شرطیه آن است که تکلیف مشروط به سختی است، [و اساساً ریشه‌واژه تکلیف، کلفت، به معنای مشقت است]، حال آن که پاداش مشروط به خالص بودن آن از هر کدورت و سختی می‌باشد، و جمع میان آن دو محال است. [زیرا لازمه تکلیف، بودن مشقت است و لازمه پاداش، نبودن مشقت] همچنین لازم است میان تکلیف و پاداش فاصله باشد، چرا که [اگر آن دو مقارن هم باشد و مکلف بلافاصله پاداش عمل خود را ببیند] الجاء به انجام تکلیف لازم می‌آید، [و این خلاف مقصود شارع مقدس است].

قال : و علة حسنه عامة.

أقول : لما بين أولاً حسن التكليف مطلقاً شرع في بيان حسنه في حق الكافر. والدليل عليه أن العلة في حسن التكليف، و هي التعريض للثواب، عامة في حق المؤمن و الكافر فكان التكليف حسناً فيهما و هو ظاهر.

متن : علتِ نیکو بودنِ تکلیفِ عام است [و کافر را نیز شامل می شود].
شرح : مؤلف پس از بیان آن که تکلیف مطلقاً نیکوست، به بیان نیکو بودنِ آن در حقِ کافر مبادرت ورزید.

دلیل بر نیکویی تکلیف در حق کافر آن است که علتِ نیکویی تکلیف، یعنی در معرضِ پاداش قرار دادنِ شخصِ مکلف، عام است و مؤمن و کافر، هر دو را شامل می گردد. بنابراین تکلیف در حق هر دو ی آنها نیکوست. و این روشن است.

قال : و ضرر الكافر من اختياره.

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر و تقريره: أن تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه، فلا يكون حسناً.

بيان المقدمة الأولى: أن التكليف نوع مشقة في العاجل و حصل العقاب بترکه و هو ضرر عظیم فانفتت المصلحة فيه إذ لا ثواب له فكان قبيحاً قطعاً.
والجواب : أن التكليف نفسه ليس بضرر ولا يستلزم من حيث هو تكليف ضرراً، و إلا لكان تكليف المؤمن كذلك، بل الضرر إنما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه.

متن : منشأ زیانِ کافر انتخابِ بد اوست، [نه آن که تکلیف به خودی خود ضرر و زیانی را برای او به بار آورده باشد].

شرح : این عبارت پاسخِ یک پرسش [و اعتراض] مقدر است بدین تقریر: تکلیف



کردنِ شخصِ کافرِ زیانِ محض [در حق او] است و هیچ مصلحتی [برای او] در آن نیست، و از این رو حَسَن نمی‌باشد.

بیانِ مقدمهٔ نخست [= تکلیفِ کردنِ کافرِ زیانِ محض است]، آن است که تکلیفِ نوعیِ سختی در دنیا است و به واسطهٔ ترکِ کردنِ آن، [کافر] مستوجبِ کیفر و عقاب شده است و کیفر، ضرری بزرگ است. بنابراین مصلحتِ تکلیفِ [در حق کافر] منتفی است، زیرا پاداشی برای او نیست. پس تکلیفِ کردنِ او قطعاً قبیح می‌باشد.

پاسخ این اعتراض آن است که تکلیفِ خودش ضرر و زیان نیست و از آن جهت که تکلیف است، مستلزمِ زیان نیز نمی‌باشد، وگرنه تکلیفِ مؤمن نیز زیانبار بود. این ضرر و زیان در واقع از انتخابِ بدِ کافر برای خودش ناشی شده است.

قال : و هو مفسدةٌ لا من حيث التکلیف بخلاف ما شرطناه.

أقول : الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام أنه جواب عن سؤال مقدر أيضاً، و هو أن يقال: إنكم شرطتم في التکلیف أن لا يكون مفسدة للمكلف و لا لغيره و هذا التکلیف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحاً، كما أن تکلیف زيد لو استلزم مفسدة راجعة إلى عمرو كان قبيحاً.

والجواب : أن الضرر هنا مفسدة لا من حيث التکلیف بل من حيث اختيار المكلف، على ما تقدم، بخلاف ما شرطناه أعني انتفاء المفسدة اللازمة للتکلیف.

متن : و آن [= تکلیفِ کافر] مفسده است اما نه از جهت تکلیف، [بلکه از جهت انتخابِ بدِ کافر]، برخلاف آنچه ما [برای حُسنِ تکلیف] شرط کردیم.

شرح : آنچه در تحلیل [و شرح] این عبارتِ مؤلف به ذهن ما می‌رسد آن است که این عبارت نیز پاسخ پرسشِ مقدری است بدین بیان: شما در تکلیف شرط کردید

که برای مکلف و یا غیر مکلف مفسده نباشد، از طرفی تکلیف کافر مستلزم ضرر و زیان برای مکلف [= شخص کافر] است و در نتیجه این تکلیف قبیح می باشد، همان گونه که تکلیف کردن زید، اگر مستلزم مفسده ای برای عمرو باشد، قبیح خواهد بود. [زیرا از این جهت فرقی میان مکلف و غیر مکلف نیست. تکلیف در صورتی که زیانی به دنبال داشته باشد، چه برای مکلف و چه برای غیر مکلف، قبیح می باشد.]

پاسخ این اعتراض آن است که ضرر و زیان در این جا مفسده است اما نه از جهت تکلیف، بلکه از جهت انتخاب [بد] مکلف، چنان که [شرحش] گذشت؛ و این غیر از چیزی است که حسن تکلیف مشروط به آن است، یعنی منتفی بودن مفسده ای که لازمه خود تکلیف است. [خلاصه آن که حسن تکلیف مشروط به آن است که تکلیف خودش فی نفسه مستلزم مفسده نباشد، و تکلیف کافر این شرط را واجد است، زیرا مفسده ای که در تکلیف کافر است، از انتخاب بد او ناشی شده است.]

مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

قال : والفائدة ثابتة.

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر و تقريره : انّ تكليف الكافر لا فائدة فيه لأنّ الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثاً.
والجواب : لانّ سلم أنّ الفائدة هي الثواب بل التعريض له و هو حاصل في حقه كالمؤمن.

متن : فایده [تکلیف]، که همان در معرض پاداش قرار گرفتن مکلف است، در حق کافر نیز ثابت است.

شرح : این عبارت پاسخ پرسش مقدری است بدین تقریر: تکلیف کردن کافر فایده ای در بر ندارد، زیرا فایده تکلیف همان پاداش است، و پاداشی برای کافر

نیست، در نتیجه تکلیف کردن او بدون فایده و بنابراین، بیهوده خواهد بود.
پاسخ: ما نمی پذیریم که فایده تکلیف خود پاداش است، بلکه [می گوییم] فایده آن در معرض قرار دادن مکلف برای رسیدن به پاداش می باشد، و این امر در حق کافر نیز، مانند مؤمن، حاصل است.

المسألة الثانية عشرة: في اللطف و ماهيته و أحكامه

قال: واللطف واجبٌ لتحصيل الغرض به.

أقول: اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة و أبعد من فعل المعصية، و لم يكن له حظ في التمكين، و لم يبلغ حد الإلجاء.
و احترزنا بقولنا: «و لم يكن له حظ في التمكين» عن الآلة، فإن لها حظاً في التمكين و ليست لطفاً.

و قولنا: «و لم يبلغ حد الإلجاء» لأن الإلجاء ينافي التکلیف و اللطف لا ينافيه.
هذا اللطف المقرب. و قد يكون اللطف محضاً، و هو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار، و لولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين، و هذا بخلاف التکلیف الذي يطع عنده، لأن اللطف أمر زائد على التکلیف، فهو من دون اللطف يتمكن بالتکلیف من أن يطع أو لا يطع، و ليس كذلك التکلیف لأن عنده يتمكن من أن يطع و بدونه لا يتمكن من أن يطع أو لا يطع، فلم يلزم أن يكون التکلیف الذي يطع عنده لطفاً.

إذا عرفت هذا فنقول: اللطف واجب، خلافاً للأشعرية. والدليل على وجوبه أنه يحصل غرض المكلف فيكون واجباً و إلا لزم نقض الغرض. بيان الملازمة: أن المكلف إذا علم أن المكلف لا يطع إلا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضاً لغرضه، كمن دعا غيره إلى طعام و هو يعلم أنه لا يجيبه إلا إذا فعل معه نوعاً من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضاً لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض.

- ۱۲ -

لطف، ماهیت و احکام آن

متن: لطف [از سوی شارع] واجب است، زیرا به واسطه آن غرض [شارع] حاصل می‌گردد، [و ترک آن نقض غرض می‌باشد].

شرح: لطف چیزی است که مکلف با [بودن] آن به انجام طاعت نزدیک‌تر و از انجام معصیت دورتر می‌گردد، به شرط آن که تأثیری در متمکن ساختن [مکلف بر انجام تکلیف] نداشته باشد و به حدّ الجاء [و اجبار مکلف بر انجام فعل] نرسد. با قید «به شرط آن که تأثیری در متمکن ساختن نداشته باشد» از آلت [و آنچه انجام تکلیف متوقف بر آن است] پرهیز کردیم، زیرا آلت در تمکن از فعل مؤثر است و به آن لطف اطلاق نمی‌شود.

عبارت «و به حدّ الجاء نرسد» را از این رو در تعریف لطف آوردیم که الجاء [و اجبار به فعل] با تکلیف منافات دارد، [تکلیف در صورتی صحیح و به جاست که شخص نسبت به طرفین فعل و ترک، مختار و آزاد باشد]، حال آن که لطف با تکلیف منافات ندارد.

آنچه بیان شد، لطف مقرب نام دارد. اما گاهی لطف، محصل می‌باشد، و آن لطفی است که با بودن آن، مکلف به نحو اختیاری تکلیف را انجام می‌دهد، و اگر آن نبود مکلف تکلیف را انجام نمی‌داد، با آن که در هر دو حال قادر بر انجام تکلیف می‌باشد، [و لطف تأثیری در تمکن وی ندارد]. و این برخلاف تکلیفی است که مکلف بدان عمل می‌کند، [چنین تکلیفی، هر چند طاعت نزد آن صورت پذیرفته و مکلف به نحو اختیاری آن را انجام داده است] لطف به شمار نمی‌رود، زیرا لطف امری زاید بر تکلیف است، [و نفس تکلیف را نمی‌توان لطف به شمار آورد، چرا که تکلیف در تمکن از طاعت مؤثر است در حالی که لطف نباید در تمکن از طاعت مؤثر باشد]. پس مکلف بدون لطف به سبب تکلیف، هم می‌تواند اطاعت کند و هم

می تواند اطاعت نکند، [یعنی لطف در تمکن از طاعت دخالت ندارد.] حال آن که تکلیف چنین نیست، زیرا با بودن تکلیف، مکلف قادر بر طاعت می باشد، اما بدون تکلیف او متمکن از اطاعت کردن یا اطاعت نکردن نیست، [زیرا اطاعت و معصیت بدون تکلیف معنا و مفهومی ندارد. اگر امر به نماز نشده باشد، نه خواندن نماز، طاعت است و نه نخواندن آن معصیت.] بنابراین، لازم نمی آید که تکلیفی که مکلف آن را اطاعت نموده، لطف باشد. [یعنی تعریف ما برای لطف محصل شامل خود تکلیفی که مکلف آن را طاعت کرده نمی شود.]

حال که این را دانستی، می گوئیم: لطف [از سوی خداوند] واجب است، بر خلاف نظر اشعریه. دلیل بر وجوب لطف آن است که لطف موجب تحقق غرض تکلیف کننده [= شارع] است و بنابراین واجب می باشد، وگرنه نقض غرض لازم می آید. بیان ملازمه آن است که تکلیف کننده هرگاه بداند که تکلیف شونده جز در صورت لطف اطاعت نمی کند، اگر او را بدون صدور لطف تکلیف کند، غرض خود را نقض کرده است، و مانند کسی خواهد بود که شخصی را به مهمانی فرا خوانده و می داند که آن شخص دعوت او را پاسخ نمی گوید مگر آن که نوعی ادب را درباره او به کار برد، [مثلاً فرزندش را برای دعوت به خانه او بفرستد.] در این مثال، اگر دعوت کننده آن ادب را به کار نبرد، نقض غرض کرده است. بنابراین، وجوب لطف مستلزم تحصیل غرض است.

قال : فإن كان من فعله تعالى وجب عليه، وإن كان من المكلف وجب أن يُشعره به و يُوجبه، وإن كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل.

أقول : لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان أقسامه و هو ثلاثة:

الأول : أن يكون من فعل الله تعالى، فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم.

الثاني : أن يكون من فعل المكلف، فهذا يجب على الله تعالى أن يعرفه إياه و يشعره

به و يوجبه عليه.

الثالث : أن يكون من فعل غيرهما فهذا ما يشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف.

متن : پس اگر لطف فعل خدای متعال باشد، بر او واجب است که آن را انجام دهد؛ [وگرنه نقض غرض می شود.] و اگر از فعل مکلف باشد [بر خداوند] واجب است که او را آگاه سازد و انجام آن کار [= مصداق لطف] را بر وی واجب سازد. و اگر فعل دیگری باشد تکلیف مشروط به آگاهی از انجام مصداق لطف می باشد. شرح : مؤلف پس از آن که وجوب و ضرورت لطف را بیان کرد، به ذکر اقسام سه گانه آن مبادرت ورزید:

نخست : لطفی که فعل خدای متعال است. انجام چنین لطفی، به همان دلیل که گذشت، بر خداوند واجب است. [انذار و تشریح از جمله مصداق این نوع از لطف است.]

دوم : لطفی که کار مکلف می باشد. در این مورد بر خداوند واجب است که آن کار را به مکلف بشناساند و او را از آن آگاه کرده، انجام دادن آن را بر وی واجب سازد. [از نمونه های این قسم، تأمل و اندیشیدن درباره پیام پیامبران و دقت درباره دلایل ایشان است، که خداوند بدان فراخوانده است.]

سوم : لطفی که فعل کسی غیر از خداوند و شخص مکلف است. در چنین موردی تکلیفی که لطف مربوط به آن است، مشروط می باشد به آن که شارع بداند که آن غیر، مصداق لطف را انجام می دهد [از نمونه های این قسم، امر به معروف و نهی از منکر است.]

قال : و وجوه القبح منتفیه والكافر لا يخلو من لطف والإخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة.



أقول : لما ذكر أقسام اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها، وقد أورد من شبه الأشاعرة ثلاثاً:

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 مشتملاً على جهة قبح لا تعلمونه؟ فلا يكون واجباً.

و تقرير الجواب : أن جهات القبح معلومة لنا لأننا مكلفون بتركها وليس هنا وجه قبح وليس ذلك استدلالاً بعدم العلم على العلم بالعدم.

الثانية : أن الكافر إنما أن يكلف مع وجود اللطف أو مع عدمه، والأول باطل وإلا لم يكن لطفاً لأن معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده، والثاني إنما أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجز الله تعالى وهو باطل، أو مع وجودها فيلزم الإخلال بالواجب.

والجواب : أن اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه، فإن اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه أو لا، بل كونه لطفاً من حيث إنه يقرب إلى الملطوف فيه يرجع وجوده على عدمه، و امتناع ترجيحه إنما يكون لمعارض أقوى هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجوحاً.

و يمكن أن يكون ذلك جواباً عن سؤال آخر لهم، و تقريره : أن اللطف لو كان واجباً 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 والمعاصي 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.

والجواب : أن الإخبار بالجنة ليس إغراء مطلقاً، لجواز أن يقترن به من الألفاظ ما يمتنع عنده من الإقدام على المعصية وإذا 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 اخباره تعالى، فلا يدعو 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.

متن : و جهات و حیثیت‌های قبح [در مورد لطف] منتفی است؛ و در حق کافر برخی از مصادیق لطف محقق است، و اخبار به سعادت‌مند یا شقاوتمند بودن [برخی افراد خاص] مفسده‌ای را در بر ندارد.

شرح : مؤلف پس از ذکر اقسام لطف به بیان اشکال‌های وارد بر جوب لطف و پاسخ گفتن از آن‌ها پرداخت. در این قسمت سه تا از شبهه‌های اشاعره را بیان کرده است.

شبهه نخست: گفته‌اند: لطف تنها در صورتی واجب است که از هیچ لحاظ مفسده و زیانی در آن نباشد، زیرا در وجوب و لزوم انجام یک کار، صرف بودن جهت مصلحت کفایت نمی‌کند. [با توجه به این نکته می‌گوییم:] به چه دلیل احتمال نمی‌دهید که در لطفی که شما آن را واجب می‌شمارید، جهت قبحی باشد که شما از آن بی‌اطلاع هستید؟ و اگر چنین باشد لطف واجب نخواهد بود.

پاسخ : جهت‌ها و حیثیت‌های قبح برای ما معلوم است، زیرا ما مکلف به ترک همه جهت‌های قبح هستیم، [و می‌دانیم تکلیف به امر مجهول درست نیست.] و در مورد لطف هیچ جهت قبحی وجود ندارد. باید توجه داشت که این بیان از موارد

استدلال به عدم علم، بر علم به عدم نیست. [این نوع استدلال، که به صورت «چون علم به وجود الف ندارم، پس الف وجود ندارد.» است، اگر در آن به همین مقدار اکتفا شود، غلط است، و اصطلاحاً می‌گویند: «عدم الوجودان لا یدل علی عدم الوجود؛ نیافتن یک شیء دلیل بر نبودن آن شیء نیست.» در محل بحث مقدمه دیگری در کار است که استدلال را صحیح می‌گرداند، و آن این است که «ما به همه جهات قبح علم داریم.» و دلیل این مقدمه آن است که «ما مکلف به ترک همه جهات قبح هستیم. و مکلف به ترک یک امر باید بدان علم داشته باشد.» و اگر بپذیریم که ما به همه جهات قبح علم داریم، و در جایی هیچ جهت قبحی را نیابیم، روشن است که می‌توانیم به درستی نتیجه بگیریم که در آن مورد هیچ جهت قبحی وجود ندارد.]

شبهه دوم: کافر [از دو حال بیرون نیست:] یا مکلف است همراه با وجود لطف، یا [مکلف است] همراه با عدم لطف. فرض نخست باطل است، زیرا در این صورت آنچه بنا بر فرض، لطف است، لطف نخواهد بود، چرا که لطف عبارت است از چیزی که با تحقق آن فعل ملطوف فیه [فعلی که لطف مربوط به آن است] حاصل می‌گردد. اما در فرض دوم دو حالت تصور می‌شود: یکی آن که نبودن لطف به خاطر قدرت نداشتن خداوند بر انجام آن باشد، که [این نیز باطل است، زیرا] مستلزم ناتوان شمردن خدای متعال است که عقیده‌ای ناصواب است. و دیگر آن که فرض شود خداوند با آن که قدرت بر انجام لطف دارد، لطف را انجام ندهد، و این [فرض نیز باطل است، زیرا] مستلزم ترک واجب می‌باشد.

پاسخ: [اشکال کننده معنای لطف را به درستی ندانسته است.] لطف آن چیزی نیست که ملطوف فیه [همران با تحقق آن] حاصل می‌گردد. لطف فی نفسه لطف است، چه ملطوف فیه حاصل شود و چه حاصل نشود. لطف بودن یک امر [نه به خاطر آن است که ملطوف فیه همراه با آن تحقق می‌یابد، بلکه] به خاطر آن است که مکلف را به انجام ملطوف فیه نزدیک و وجودش را بر عدم آن راجح می‌سازد. و

امتناع ترجیح ملطوف فیه به خاطر آن است که امر قوی تری با آن معارضه کرده است که همان انتخاب بد مکلف می باشد، و این انتخاب بد موجب گشته است که لطف در حق او مرجوح شود. [مقصود آن است که لطف به خودی خود موجب رجحان یافتن وقوع ملطوف فیه می گردد، اما چون مکلف راه خلاف را انتخاب کرده است، این انتخاب او با لطف تعارض کرده نمی گذارد مقتضای لطف، که وقوع ملطوف فیه است، واقع شود. بلکه به عکس، عدم وقوع ملطوف فیه راجح می گردد و وقوع آن، مرجوح می شود.]

عبارت مؤلف را می توان پاسخ شبهه دیگری دانست، بدین تقریر: اگر لطف واجب باشد هرگز از هیچ مکلفی گناهی سر نمی زد، چون خدای متعال بر همه چیز قدرت دارد. و چون او قادر است در حق هر مکلفی نسبت به هر فعلی لطف لازم را انجام دهد، پس هیچ گناهی [از هیچ مکلفی] سر نخواهد زد؛ چون خدای متعال واجبی را ترک نمی گوید. لکن [ما مشاهده می کنیم که] کفر و گناهان [در جهان] موجود است.

[در این صورت] تقریر پاسخ آن است که می گوئیم: در صورتی صحیح است گفته شود: «بر خداوند واجب است در حق مکلف لطف کند» که زمینه وجود لطفی در حق او باشد. و هیچ بعید نیست که در مورد برخی از مکلفان زمینه هیچ لطفی، جز علم به تکلیف کننده و علم به پاداش در صورت فرمانبرداری و علم به کیفر در صورت نافرمانی، وجود نداشته باشد. و کافر از این مقدار لطف بهره مند است.

شبهه سوم: خبر دادن به این که مکلف [خاصی مانند زید] اهل بهشت، و یا اهل دوزخ می باشد، فسادانگیز [و زبانبار] است، زیرا مکلف را به گناهان [بیشتر] سوق می دهد، حال آن که خداوند چنین کرده است. و این با لطف منافات دارد. [زیرا به جای آن که شخص را از گناه دور کند، به آن نزدیکش می سازد. حاصل سخن آن است که لطف واجب نیست، زیرا خداوند کاری که در برابر لطف است انجام داده

است، و آن نام بردن از برخی اشخاص به عنوان اهل بهشت و برخی به عنوان اهل دوزخ است، و این امر موجب جرأت یافتن اولی بر گناه و مایوس شدن دومی از سعادت و نجات می شود، و هر دو شخص به گناه نزدیک و از طاعت دور می شوند. [پاسخ: اخبار به این که فلان شخص اهل بهشت است، همیشه و همه جا محرک به گناه نیست، زیرا ممکن است همراه با آن الطافی باشد که با بودن آنها اقدام به گناه ممتنع می گردد و اگر در این فرض، تحریک به گناه در کار نباشد، این سخن اشکال کننده که «اخبار یاد شده مطلقاً زیانبار و مفسده انگیز است» باطل خواهد بود. و اما اخبار به این که فلان شخص اهل آتش می باشد نیز مفسده انگیز نیست، زیرا این اخبار اگر برای شخص جاهل باشد، مانند ابی لهب، مفسده در حق او منتفی است، [یعنی این اخبار برای او مفسده انگیز نیست]، زیرا او علم به صحت و درستی اخبار خداوند ندارد [و اساساً گفته پیامبر را وحی خدا نمی داند]. و از این رو، این اخبار او را به اصرار بر کفر فرامی خواند. و اگر این اخبار برای کسی باشد که علم و معرفت دارد، مانند ابلیس، [که خدا و صحت گفتار او را به خوبی می شناسد]، در این صورت اخبار خدای متعال به سرانجام کار او، وی را به اصرار بر کفر بر نمی انگیزد، زیرا او می داند که اصرار بر کفر موجب فزونی کیفر او می گردد. پس این اخبار محرک و مشوق بر گناه نخواهد بود.

قال : و یَقْبَحُ مِنْهُ تَعَالَى التَّعْذِيبُ مَعَ مَنْعِهِ دُونَ الذَّمِّ.

أقول : المَكْلُوفُ إِذَا مَنَعَ المَكْلُوفَ مِنَ اللُّطْفِ قَبِحَ مِنْهُ عِقَابُهُ، لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الأَمْرِ بِالمَعْصِيَةِ وَ المَلَجِئِ إِلَيْهَا، كَمَا قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبُّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾، فَأَخْبَرَ أَنَّهُمْ - لَوْ مَنَعَهُمُ اللُّطْفَ فِي بَعْتِهِ الرِّسُولَ - لَكَانَ لَهُمْ أَنْ يَسْأَلُوا بِهَذَا السُّؤَالَ، وَ لَا يَكُونُ لَهُمْ هَذَا السُّؤَالَ إِلَّا مَعَ قَبْحِ إِهْلَاكِهِمْ مِنْ دُونَ البَعْتَةِ، وَ لَا يَقْبَحُ ذَمُّهُ، لِأَنَّ اللِّدْمَ حَقَّ مُسْتَحَقٍّ عَلَى القَبِيحِ غَيْرِ مُخْتَصٍ بِالمَكْلُوفِ، بِخِلَافِ العِقَابِ

المستحق للمكلف، و لهذا لو بعث الإنسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم، كما أن لإبليس ذم أهل النار وإن كان هو الباعث على المعاصي.

متن: کیفر کردن مکلف [گناه کار] در صورت باز داشتن لطف از او، بر خداوند قبیح است، اما نکوهش کردن او قبیح نیست.

شرح: هرگاه تکلیف کننده لطف خود را از تکلیف شونده باز دارد، کیفر کردن او برای تکلیف کننده قبیح می‌باشد، زیرا چنین کاری را به منزله امر به گناه و وادارنده به گناه است، چنان که خدای متعال می‌فرماید: «اگر ما آنان را پیش از آن [که قرآن نازل شود] با عذابی هلاک می‌کردیم، [در قیامت] می‌گفتند: پروردگارا چرا پیامبری نفرستادی.»^۱ در این آیه خداوند بیان می‌دارد که کافران، در صورتی که لطف در برانگیختن پیامبر از ایشان باز داشته شود، حق دارند که این سؤال را [که در آیه به آن اشاره شده] مطرح کنند و از طرفی، آنان تنها در صورتی حق مطرح کردن چنین سوآلی را خواهد داشت که هلاک ساختن ایشان بدون برانگیختن پیامبری در میانشان، قبیح باشد. [هرچند عذاب کردن مکلف در چنین فرضی قبیح است،] اما نکوهش کردن او قبیح نمی‌باشد، زیرا نکوهش حقی است که مرتکب فعل قبیح سزاوار آن می‌باشد، و اختصاص به مکلف ندارد، بر خلاف کیفر و عقاب که تنها مکلف [در صورت نافرمانی] مستحق و سزاوار آن می‌گردد. از این رو، اگر انسان شخصی را بر انجام کاری زشت برانگیزد و او نیز آن کار را انجام دهد، برای تحریک کننده بر فعل قبیح همچنان حق نکوهش کردن کسی که مرتکب قبیح شده، باقی است، همان‌گونه که ابلیس حق دارد اهل آتش را نکوهش نماید، هرچند خود او آنان را به ارتکاب گناه برانگیخته است.

قال : ولا بدّ من المناسبة و إلا ترجع بلا مرجع بالنسبة إلى المنتسبين.

أقول : لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر أحكامه، وقد ذكر

منها خمسة:

الأول : أنه لا بدّ و أن يكون بين اللطف و الملطوف فيه مناسبة. والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً إلى حصول الملطوف فيه، و هذا ظاهر، لأنه لولا 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 أشاره بقوله: و إلا ترجع بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين، و عنى بالمنتسبين اللطف و الملطوف فيه، هذا ما فهمناه من هذا الكلام.

متن : باید [میان لطف و ملطوف فيه] تناسب و هماهنگی باشد، وگرنه ترجیح

بدون مرجح نسبت به طرفین مسأله [= لطف و ملطوف فيه] لازم می آید.

شرح : مؤلف پس از بیان [و پاسخ دادن] به اشکال های وارد بر وجوب لطف، به

ذکر احکام آن مبادرت ورزید و از این میان پنج حکم را یاد کرد:

حکم نخست: لازم است میان لطف و ملطوف فيه [= فعلی که لطف مربوط به

آن است] مناسبت و هماهنگی باشد. مقصود از مناسبت در این جا آن است که لطف

به گونه ای باشد که تحقق آن، شخص را به انجام ملطوف فيه فراخواند و برانگیزد، و

این روشن است، زیرا اگر فعلی که مصداق لطف است دارای این ویژگی نباشد،

لطف بودن آن رجحانی بر لطف بودن غیر آن ندارد، [و در نتیجه وجه معقولی برای

انتخاب آن به عنوان مصداق لطف وجود نخواهد داشت.] و از این رو ترجیح بدون

مرجح لازم خواهد آمد. [مثلاً اگر غنا و فقر هر دو نسبت به فراخواندن مکلف به

نماز لطف باشند، در صورتی که خدای سبحان اولی را ترجیح دهد، ترجیح بدون

مرجح لازم خواهد آمد.] و نیز لطف بودن آن در مورد این فعل [مثلاً نماز] اولای از

لطف بودن آن نسبت به فعل دیگر نخواهد بود، و این نیز ترجیح بدون مرجح خواهد بود. [یعنی اگر مناسبت میان لطف و ملطوف فيه معتبر نباشد این پرستش مطرح می‌شود که مثلاً غنا چرا لطف در مورد نماز شده است نه در مورد حج.] مؤلف در عبارت خود که فرمود: «وگرنه ترجیح بدون مرجح نسبت به طرفین مسأله لازم می‌آید» به همین مطلب اشاره کرده است. و مقصود از «طرفین مسأله»، لطف و ملطوف فيه است. این چیزی است که ما از این عبارت فهمیدیم.

قال: ولا يبلغ الإلجاء.

أقول: هذا الحكم الثاني من أحكام اللطف، وهو أن لا يبلغ في الدعاء إلى الملطوف في إلى حد الإلجاء، لأن الفعل الملجئ إلى فعل آخر يشبه اللطف في كون كل منهما داعياً إلى الفعل، غير أن المتكلمين لا يسمون الملجئ إلى الفعل لطفاً، فلهذا شرطنا في اللطف زوال الإلجاء عنه إلى الفعل.

مرکز تحقیق کتب و نشر علوم اسلامی

متن: و نباید لطف به حدّ الجاء [و اجبار مکلف بر انجام فعل] برسد.

شرح: این حکم دوم از احکام لطف است، و آن این که لطف در برانگیختن مکلف به سوی انجام فعلی ملطوف فيه نباید به حدّ الجاء و اجبار برسد؛ زیرا فعلی که شخص را به فعل دیگری وامی‌دارد، از این جهت که شخص را به سوی فعل فرا می‌خواند، شبیه لطف است، جز آن که متکلمان فعلی را که مکلف را وادار به انجام کاری می‌کند، لطف نمی‌نامند، و از این رو در لطف شرط کردیم که به گونه‌ای نباشد که مکلف را به انجام فعل اجبار و الزام کند.



قال: و يعلم المكلف اللطف إجمالاً أو تفصيلاً.

أقول: هذا هو الحكم الثالث من أحكام اللطف، وهو وجوب كونه معلوماً للمكلف

إمّا بالإجمال أو بالتفصيل، لأنه إذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم 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 البهيمة لطفاً لنا.

وإن كان اللطف لا يتم إلا بالتفصيل وجب حصوله، و يكفي العلم الإجمالي في المناسبة التي بين اللطف و الملطوف فيه.

متن: و باید مکلف لطف را، به نحو اجمال یا تفصیل، بداند.

شرح: این حکم سوم از احکام لطف است، و آن این که لطف باید برای مکلف معلوم باشد، یا به صورت اجمال و یا به صورت تفصیل، زیرا اگر مکلف لطف را نداند و ملطوف فيه را نداند و از مناسبت میان آن‌ها آگاه نباشد، آن لطف او را به سوی فعلی ملطوف فيه فرا نخواهد خواند.

حال اگر علم اجمالی در فراخواندن مکلف به سوی فعلی ملطوف فيه کافی باشد، علم تفصیلی به آن لازم نخواهد بود، مانند آن که به نحو سر بسته معلوم باشد دردی که به چارپا رسیده لطفی برای ماست.

و اگر لطف جز با علم تفصیلی تام نگردد [و مکلف را به انجام ملطوف فيه فراخواند]، در این صورت حصول علم تفصیلی لازم خواهد بود، و علم اجمالی به تناسب لطف و ملطوف فيه کافی می باشد.

قال: و یزید اللطف علی جهة الحسن.

أقول: هذا هو الحكم الرابع، و هو كون اللطف مشتملاً على صفة زائدة على الحسن من كونه واجباً كالفرائض أو مندوباً كالنوافل، هذا فيما هو من فعلنا. و أمّا ما كان من فعله تعالى فقد بيّنا وجوبه في حكمته.

متن: و لطف دارای صفتی زاید بر جهت حسن می‌باشد.

شرح: این چهارمین حکم لطف است، و آن این که باید لطف صفتی فراتر از حسن در بر داشته باشد، مانند واجب بودن، همچون فرائض، یا مستحب بودن، مانند نافله‌ها. این مربوط به لطفی است که جزء افعال ما می‌باشد. و اما لطفی که جزء افعال خدای متعال است، پیش از این گفتیم که در حکمت خدای متعال واجب می‌باشد، [و بنابراین، صفت زاید بر حسن دارد].

قال: و یدخله التخییر.

أقول: هذا هو الحكم الخامس، و هو أن اللطف لا يجب أن يكون معيناً، بل يجوز أن یدخله التخییر، بأن يكون كل واحد من الفعلین قد اشتمل علی جهة من المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه و یسد مسدّه، أما فی حقه تعالی فلجواز أن یخلق لزید و لداً یكون لطفاً له و إن كان یجوز حصول اللطفیة بخلق ولد غیر ذلك الولد من أجزاء غیر أجزاء الولد الأول و علی صورة غیر صورته، و حیث لا یجب أحد الفعلین بعینه بل یكون حکمه حکم الواجب المختیر.

متن: در لطف تخییر داخل می‌شود، [در جایی که مثلاً دو فعل باشد که هر کدام برای تحقق لطف کافی باشد].

شرح: این پنجمین حکم تخییر است، و آن این که لازم نیست لطف معین باشد، بلکه جایز است که در آن تخییر داخل شود، به این صورت که دو فعل وجود داشته باشد که هر دو جهتی از مصلحت را که در فعل دیگر مورد نظر است، داشته باشد، و در نتیجه جایگزین آن شود و کار آن را انجام دهد. اما در حق ما [امکان چنین چیزی هست]، مانند کفارات سه گانه، و اما در حق خدای متعال، به خاطر آن که جایز است که خداوند برای زید فرزندی بیافریند که برای او لطف باشد، هر چند تحقق

این لطف می توانست با آفریدن فرزند دیگری، غیر از آن فرزند و از اجزایی غیر از اجزای آن فرزند و بر صورتی غیر از صورت آن فرزند باشد. در این هنگام یکی از دو فعل به نحو تعیین و جوب ندارد بلکه حکم آن، حکم واجب مخیر خواهد بود.

قال: بشرط حسن البدلین.

أقول: لما ذكر أن اللطف يجوز أن يدخله التخيير تبه على شرط كل واحد من البدلين، أعني 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 حسناً ليس فيه وجه قبح، و هذا مما لم تنفق الآراء عليه، فإن جماعة من العدلية ذهبوا إلى تجويز كون القبيح كالظلم متناً لظماً قائماً مقام إمراض الله تعالى. و استدلوا بأن وجه كون الألم من فعله تعالى لظماً هو حصول المشاق و تذكر العقاب و ذلك حاصل بالظلم متناً فجاز أن يقوم مقامه. و هذا ليس بجيد لأن كونه لظماً جهة و جوب و القبيح ليس له جهة و جوب، 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 لظماً.

متن: به شرط آن که هر دو بدل نیکو باشند، [و هیچ جهت قبحی در آنها وجود نداشته باشد].

شرح: مؤلف پس از بیان این که در لطف می تواند تخیر داخل شود، شرط هر یک از بدل ها را یاد آور شد، [مقصود از بدل ها، افعالی است که هر کدام مصداق لطف است و می تواند جانشین دیگری شود]، یعنی لطف و بدل لطف. و این که مؤلف بر هر دوی آنها [= لطف و بدل لطف] نام بدل را اطلاق کرد به خاطر نظر به دیگری است، زیرا دو فعل مورد نظر، هیچ کدام برای آن که اصل در نظر گرفته شود

[و دیگری بدل آن به شمار آید] اولویتی ندارد. شرط هر یک از دو بدل آن است که هر یک از آن‌ها حَسَن باشد و جهت قبیحی در آن‌ها وجود نداشته باشد. البته این امر مورد اتفاق همگان نیست. گروهی از عدلیه بر آن‌اند که کار قبیحی، مانند ستم کردن ما، می‌تواند لطف و جایگزین بیمار کردنِ خداوند مکلف را، گردد.

ایشان در مقام استدلال بر مطلوب خود گفته‌اند: نکتهٔ لطف بودنِ درد و رنجی که خداوند در انسان پدید می‌آورد، حصول سختی‌ها و یادآوری کیفر خداوند [در حق معصیت کاران] است، و این امر به واسطهٔ ظلم و ستم ما [بر شخص مورد نظر] نیز حاصل می‌گردد، و از این رو می‌تواند جایگزین درد و رنج آمده از سوی خداوند باشد.

اما این سخن نیکو نیست، زیرا لطف بودن، یک جهت و جوب است، در حالی که فعل قبیح هیچ جهت و جویی ندارد. [در مثال یاد شده] لطف در خود ظلم [که یک فعل قبیح است]، نمی‌باشد، بلکه در علم مظلوم به ظلم می‌باشد، چنان‌که می‌گوییم: علم به حسنِ ذبح کردن چارپا لطفی برای ما است، هر چند خودِ ذبح لطف نیست.

المسألة الثالثة عشرة: في الألم و وجه حسنه

قال: و بعضُ الألمِ قبيحٌ يصدر منّا خاصةً، و بعضه حسنٌ يصدر منه تعالى و منّا، و حُسْنُهُ إمّا لِاستحقاقه أو لِاشتماله على النفع أو دفع الضرر الزائدَيْن، أو لكونه عادياً أو على وجه الدفع.

أقول: في هذا الكلام مباحث: الأول: في مناسبة هذا البحث و ما بعده لما قبله. اعلم أننا قد بينا و جوب الألفاظ و المصالح و هي ضربان: مصالح في الدين، و مصالح في الدنيا، أعني المنافع الدنياوية، و مصالح الدين إمّا مضارّ أو منافع؛ و المضارّ منها آلام و أمراض و غيرها كالأجال و الغلاء، و المنافع الصحة و السعة في الرزق و الرخص، فلأجل هذا بحث المصنف عقيب اللطف عن هذه الأشياء، و لما كانت الآلام تستلزم الأعواض

وجوب البحث عنها أيضاً.

البحث الثاني : اختلف الناس في قبح الألم وحسنه، فذهبت الثنوية إلى قبح جميع الآلام، وذهبت المجبرة إلى حسن جميعها من الله تعالى، وذهبت البكرية و أهل التناسخ و العدالة إلى حسن بعضها و قبح الباقي.

البحث الثالث : في علة الحسن، اختلف القائلون بحسن بعض الألم في وجه الحسن: فقال أهل التناسخ: إن علة الحسن هي الاستحقاق لا غير، لأن النفوس البشرية إذا كانت في أبدان قبل هذه الأبدان و فعلت ذنوباً استحققت الألم عليها، و هذا أيضاً قول البكرية. و قالت المعتزلة أنه يحسن عند شروط:

أحدها : أن يكون مستحقاً.

و ثانيها : أن يكون فيها نفع عظيم يوفى عليها.

و ثالثها : أن يكون فيها دفع ضرر أعظم منها.

و رابعها : أن يكون مفعولاً على مجرى العادة، كما يفعله الله تعالى بالحي إذا ألقيناه في النار.

و خامسها : أن يكون مفعولاً على سبيل الدفع عن النفس، كما إذا آلمنا من يقصد قتلنا.

لأننا متى علمنا اشتغال الألم على أحد هذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعاً.

- ۱۳ -

درد و رنج و وجه نيكو بودن آن

متن : برخی از انواع رنج قبیح است و تنها از ما [انسانها] سر می زند [نه خداوند متعال]، و برخی از انواع آن حسن است که هم از خدای متعال سر می زند و هم از ما. و حسن بودن آن یا به خاطر آن است که شخص سزاوار آن می باشد، یا به خاطر آن که مشتمل بر نفع بیشتر و یا دور کردن زیان بیشتر می باشد، و یا به خاطر آن که بر اساس جریان عادی طبیعت صورت گرفته است، و یا به خاطر آن که در مقام دفاع

[از خود] بوده است.

شرح: در این موضوع چند بحث وجود دارد. نخست: تناسب این مبحث و مباحث پس از آن با مطالب پیشین. بدان که ما بیان کردیم لطف‌ها و مصلحت‌ها امری واجب است، و این‌ها بر دو دسته‌اند: مصلحت‌های مربوط به دین و مصلحت‌های مربوط به دنیا، یعنی منفعت‌های دنیوی. مصلحت‌های مربوط به دین [نسبت به امور دنیوی] یا ضرر و زیان‌اند و یا منفعت و سود. از جمله ضررها رنج‌ها و بیماری‌ها و امور دیگری مانند مرگ‌ها و [کمبود و] گسرنی است. و [از جمله] منفعت‌ها سلامتی، گشایش در روزی و [فراوانی و] ارزانی است. به خاطر همین نکته مؤلف (ره) به دنبال مسأله لطف به بحث درباره این امور پرداخت. و چون دردها و رنج‌ها مستلزم عوض‌هایی است، بحث از عوض‌ها نیز لازم گردید.

دوم: مردم درباره این که آیا درد و رنج امری قبیح است یا حسن، اختلاف کرده‌اند. دوگانه پرست‌ها بر آن‌اند که همه دردها و رنج‌ها قبیح‌اند. قائلین به جبر بر آن‌اند که همه دردها و رنج‌ها از طرف خدای متعال نیکوست، [یعنی هر دردی که خداوند بر کسی وارد آورد، نیکوست] بکره، اهل تناسخ و عدلیه معتقدند که برخی از دردها حسن و برخی از آن‌ها قبیح می‌باشند.

سوم: درباره علت حسن بودن [دردها] است. کسانی که معتقدند برخی از دردها حسن است، درباره وجه حسن آن اختلاف کرده‌اند. اهل تناسخ گفته‌اند: علت حسن بودن آن، تنها این است که شخصی که بر او درد و رنج وارد می‌شود [به خاطر کارهای ناشایسته‌اش] مستحق آن می‌باشد، زیرا نفوس انسانی وقتی که در بدن‌های دیگری، پیش از این بدن‌ها، بوده‌اند و گناهایی را مرتکب گشته‌اند، استحقاق رنج کشیدن یافته‌اند. بکره نیز بر همین عقیده‌اند.

معتزله گفته‌اند: وارد ساختن درد و رنج بر انسان در شرایط زیر نیکو می‌باشد:

۱- شخص [به واسطه اعمال ناروای خود] مستحق آن رنج باشد، [مانند رنجی

- که در اجرای حدود الهی بر مجرم وارد می‌آید.]
- ۲- در آن رنج سود فراوانی که زاید بر آن رنج است، باشد؛ [مانند رنجی که مجاهد در میدان جنگ می‌برد.]
- ۳- در آن رنج دور کردنِ زبانی بزرگ‌تر از آن رنج باشد، [مانند قطع عضو فاسد که سلامت انسان را تهدید می‌کند.]
- ۴- بر اساس جریان عادت [و سنت الهی در روند حوادث طبیعی] انجام شده باشد، مانند رنجی که خداوند بر موجود زنده وارد می‌آورد وقتی که او را در آتش می‌اندازیم. [این رنج بر اساس خاصیتی است که به طور طبیعی در آتش نهاده شده است و مقتضای قانون طبیعت و سنت الهی است.]
- ۵- آن رنج در مقام دفاع از خود بر طرف مقابل وارد شده باشد، مانند هنگامی که بر کسی که قصد کشتن ما را دارد، دردی وارد می‌آوریم.
- دلیل حسن بودن رنج در موارد یاد شده آن است که هرگاه ما بدانیم رنجی که بر شخص وارد آمده واجد یکی از این وجوه می‌باشد، قطعاً حکم به حسن آن می‌کنیم. [در واقع دلیل ما بر این مطلب حکم وجدان بر نیکو بودن آن است.]

قال : ولا بد في المشتل على النفع من اللطف.

أقول : هذا شرط لحسن الألم المبتدأ الذي يفعله الله تعالى لا شتماله على نفع المتألم، و هو كونه مشتملاً على اللطف إما للمتألم أو لغيره، لأن خلو الألم عن النفع الزائد الذي يختار المولم معه الألم يستلزم الظلم، و خلوه عن اللطف يستلزم العيب و هما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الألم، و هنا اختلف الشيخان:

فقال أبو علي: إن علة قبح الألم كونه ظلماً لا غير، فلم يشترط هذا الشرط.

و قال أبو هاشم: إنه يقبح لكونه ظلماً أو لكونه عيباً، فأوجب في الأمراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان مع الأعراض الزائدة اشمالها على اللطف لمكلف آخر، و لهذا يقبح

منا تخلیص الغریق بشرط کسر یده و استیجار من ینزح ماء البئر و یقذفه فیها لغیر غرض مع توفیه الأجرة.

و يمكن الجواب هنا لأبي علي بما ذكرناه في كتاب نهاية المرام.

متن: ورنجی که مشتمل بر نفع است [برای آن که حسن باشد] باید مصداق لطف باشد.

شرح: این شرط حُسن رنج ابتدایی است [در برابر رنج کیفری]، که خدای متعال آن را به خاطر مشتمل بودنش بر نفع کسی که آن را تحمل می‌کند، بر او وارد می‌سازد. این شرط عبارت است از مشتمل بودن آن رنج بر لطف یا برای کسی که رنج را تحمل می‌کند و یا برای دیگری. [پس صرف این که آن رنج نفعی را برای شخص متالم در پی می‌آورد، برای حسن آن کفایت نمی‌کند.] زیرا خالی بودن رنج از نفع زایدی که وارد آورنده رنج به واسطه آن، آن رنج را بر می‌گزیند، مستلزم ظلم و ستم است، و خالی بودنش از لطف مستلزم عیب و بیهوده بودنش می‌باشد. و ظلم و عیب هردو قبیح‌اند. پس [برای آن که این رنج از همه جهات قبح خالی باشد تا بتواند به حسن و نیکویی متصف گردد] باید این دو نکته [= مشتمل بودن بر نفع و مشتمل بودن بر لطف] هردو در آن رعایت شود. در این مسأله دو شیخ [= ابوعلی جبّایی و فرزندش ابو هاشم که هردو از بزرگان معتزله هستند] اختلاف کرده‌اند: ابوعلی گفته است: علت قبیح بودن درد تنها این است که مصداق ستم و ظلم می‌باشد، و به همین دلیل او برای حسن بودن آن این شرط [= مشتمل بودن بر لطف] را ذکر نکرده است.

ابو هاشم گفته است: درد و رنج از دو جهت قبیح است، یکی به سبب آن که ظلم است و دیگری به سبب آن که عیب می‌باشد. از این رو، او درباره بیماری‌هایی که خدای متعال کودکان را به آنها مبتلا می‌کند، افزون بر عوض‌های زاید بر آن رنج‌ها،

لازم دانسته است که مشتمل بر لطف برای مکلف دیگری باشد، [و به گونه‌ای باشد که او را به طاعت نزدیک و از گناه دور سازد.] به همین دلیل است که [یعنی چون وارد آوردن رنج از دو جهت فبیح می‌باشد] از ما فبیح است که شخص غریق را نجات دهیم به شرط آن که دستش را بشکنیم، یا کسی را اجاره کنیم برای آن که آب چاه را بکشد و آن‌گاه دوباره آب را داخل آن بریزد، بی آن که غرض [عقلایی] از این کار داشته باشیم، با پرداخت همه اجرت به او. [خلاصه آن که صرف مشتمل بودن درد و رنج بر نفع زاید، قبح آن را برطرف نمی‌سازد و شاهد این مطلب آن است که در موارد یاد شده با آن که نفع زاید وجود دارد، قبح برطرف نمی‌گردد. باید علاوه بر نفع زاید، یک غرض عقلایی نیز در میان باشد تا وارد ساختن آن درد از مصادیق عبث نباشد.]

می‌توان سخن ابی‌علی را با آنچه ما در کتاب نه‌ایة المرام ذکر کردیم، پاسخ داد.



قال : و يجوز في المستحق كونه عقاباً.

أقول : هذا مذهب أبي الحسين البصري، فإنه جوز أن تقع الأمراض في الكفار و الفساق عقاباً للكافر و الفاسق لأنه ألم واصل إلى المستحق فأمكن أن يكون عقاباً، و يكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود.

و منع قاضي القضاة من ذلك و جزم بكون أمراضهم محناً لا عقوبات لأنه يجب عليهم الرضا و الصبر عليها و التسليم و ترك الجزع و لا يلزمهم ذلك في العقاب.

والجواب : المنع من عدم اللزوم في العقاب لأن الرضا يطلق على معنيين:

أحدهما : الاعتقاد لحسن الفعل، و هو مشترك بين العقاب و المحنة.

والثاني : موافقة الفعل للشهوة، و هذا غير مقدور للعبد فلا يجب في المحنة و لا

في العقاب، و إذا كان الرضا بالمعنى الأول واجباً في العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بأن لا يظهر خلاف الرضا و هو الجزع، و يجب أيضاً التسليم بأن يعتقد أنه

لو تمكن من دفع المرض الذي هو مصلحة له لا يدفعه و لا يمتنع منه.

متن: رنجی که بر شخص مستحق آن وارد می‌آید می‌تواند کیفر او باشد.
 شرح: این عقیده ابی‌حسین بصری است. او جایز دانسته است که بیماری‌ها در کافران و فاسقان به عنوان کیفر کافر و فاسق بوده باشد، زیرا این رنجی خواهد بود که به مستحق آن وارد شده است و از این رو می‌تواند کیفر او به شمار آید و زودرس بودن این کیفر دربر دارنده مصلحتی برای برخی از مکلفان می‌باشد، همانند حدود. قاضی‌القضاة این مطلب را نپذیرفته و یقین کرده است که بیماری‌ها آزمون و امتحان است، نه کیفرهای گناهان، به دلیل آن که کسانی که متحمل رنج می‌شوند وظیفه دارند که [در برابر خواست خداوند] راضی باشند و بر آن رنج‌ها صبر و شکیبایی بورزند، تسلیم باشند و ناله و فغان سر ندهند، در حالی که درباره کیفر و عقاب، شخص چنین وظیفه‌ای ندارد.

پاسخ قاضی‌القضاة آن است که ما قبول نداریم که درباره کیفر و عقاب، شخص وظیفه نداشته باشد که راضی باشد؛ زیرا رضا بر دو معنا اطلاق می‌گردد:

نخست: اعتقاد به حسن فعل، که این امر میان رنج کیفری و رنج آزمونی مشترک است.

دوم: موافق بودن فعل با شهوت و میل، که این امر از دایرة قدرت بنده بیرون است، [زیرا امیال انسان به دست انسان نیست، که از چه چیز خوشش بیاید و از آن لذت ببرد و از چه چیز بدش بیاید.] و چون از اختیار بنده بیرون است، نه در آزمون و نه در کیفر چنین وظیفه‌ای ندارد [که در رنج وارد شده راضی باشد.] و هرگاه راضی بودن به معنای نخست درباره کیفر واجب باشد، صبر بر آن اعتقاد نیز واجب خواهد بود، به این که از شخص امری برخلاف رضا سر نزد، یعنی ناله و فغان نکند، و نیز واجب است که تسلیم باشد، یعنی معتقد باشد که اگر او قادر بود بیماری‌ای را که به صلاح اوست، برطرف سازد، آن را برطرف نمی‌کرد و از آن خودداری نمی‌نمود، [بلکه با کمال آمادگی آن را می‌پذیرفت.]

قال : ولا يكفي اللطف في ألم المكلف في الحسن.

أقول : هذا مذهب الشيخين و قاضي القضاة، و جواز بعض المشايخ إدخال الألم على المكلف إذا اشتمل على اللطف و الاعتبار و إن لم يحصل في مقابله عوض، لأن الألم كما يحسن لنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدي إليه الألم، و لهذا حسن منا تحتمل مشاق السفر لربح يقابل السلعة و لا يقابل مشاق السفر، و لما كان مشاق السفر علة في حصول الربح المقابل للسلعة فكذا الألم الذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسن فعله و إن خلا عن العوض لأدائه إلى النفع.

و حجة الأوائل أن الألم غير المستحق لولا اشتماله على النفع أو دفع الضرر كان قبيحاً، و الطاعة المفعولة لأجل الألم ليست بنفع، و الثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الألم، فيبقى الألم مجرداً عن النفع و ذلك قبيح.

متن : صرف این که رنج وارد آمده بر مکلف مصداق لطف باشد [و مکلف را به طاعت نزدیک و از گناه دور سازد] برای نیکو بودن آن کفایت نمی کند.

شرح : این عقیده دو شیخ [= ابوعلی و ابوهاشم جبایی] و قاضی القضاة است. برخی از بزرگان وارد ساختن درد و رنج بر مکلف را، در صورتی که در بردارنده لطف و عبرت آموزی باشد، روا داشته اند، هر چند در برابر آن عوضی حاصل نگردد. زیرا رنج همان گونه که به سبب نفعی که در برابر آن می باشد، نیکوست، به سبب نتیجه ای که تحمل رنج به آن می انجامد نیز نیکو می باشد. به خاطر همین نکته برای ما نیکوست که سختی های سفر را بر خود هموار سازیم تا به سودی که در برابر کالا است، نه در برابر سختی های سفر، دست یابیم. و همان گونه که سختی های سفر علت به دست آمدن سود در برابر کالا است، رنجی که لطف می باشد، اگر نباشد انسان به پاداشی که در برابر طاعت است دست نمی یابد. پس وارد آوردن چنین رنجی نیکو خواهد بود هر چند از عوض خالی باشد، چون به سود می انجامد.

حجت متکلمان نخستین [که این را برای حسن بودن وارد آوردن رنج کافی نمی‌دانستند] آن بود که رنجی که شخص مستحق آن نیست، اگر مشتمل بر نفع یا دفع زیان نباشد، قبیح خواهد بود، و طاعتی که به خاطر رنج وارد آمده بر شخص انجام می‌گیرد، نفع به شمار نمی‌رود، و پاداشی که شخص مطیع مستحق آن می‌گردد، در برابر طاعت اوست نه در برابر رنجی که بر او وارد آمده است. در نتیجه، رنج وارد آمده بر او بدون نفع باقی می‌ماند، [یعنی نفعی در برابر آن به شخص نرسیده است.] و این قبیح است.

قال : ولا يحسُنُ مع اشتمال اللذة على لطفيته.

أقول : هذا مذهب أبي الحسين البصري خلافاً لأبي هاشم. و تقرير مذهب أبي هاشم: أنا لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذي اشتمل عليه الألم هل يحسن منه تعالى فعل الألم بالحي لأجل لطف الغير مع العوض الزائد الذي يختاره المتألم لو عرض عليه؟ قال أبو هاشم: نعم لأن الألم المشتمل على المنفعة الموفية في حكم المنفعة عند العقلاء، و لهذا لا يعدّ العقلاء مشاق السفر الموصلة إلى الأرباح مضاراً، و إذا كان الألم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقدير منفعتين فيتحير الحكيم في أيهما شاء.

و أبو الحسين منع ذلك، لأن الألم إنما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريق لتلك المنفعة إلا ذلك الألم، ولو أمكن الوصول إلى تلك المنفعة بدون ذلك الألم كان ذلك الألم ضرراً و عبثاً، و لهذا يعدّ العقلاء السفر ضرراً مع حصول الربح بدونه.

متن : اگر لذت همان لطفی را که در رنج است، دربر داشته باشد، دیگر وارد ساختن رنج [به خاطر حصول آن لطف] نیکو نخواهد بود.

شروح : این عقیده‌ی ابی حسین بصری است که ابی هاشم با آن مخالف است. بیان عقیده‌ی ابی هاشم آن است که: اگر ما فرض کنیم لذت همان لطفی را که در رنج

هست، در بر دارد، آیا نیکو خواهد بود که خدای متعال رنجی را بر شخص زنده وارد سازد به خاطر لطف دیگری، همراه با عوض زایدی که شخص متحمل رنج در صورت عرضه شدن بر وی، آن را بر می‌گزیند؟ ابوهاشم گفته است: آری، چون رنج مشتمل بر سود زاید بر آن نزد عقلاء در حکم سود است، و به همین دلیل عقلا سختی‌های سفر را که به سودهایی می‌انجامد، ضرر و زیان به شمار نمی‌آورند. و هرگاه رنج در حکم منفعت باشد، حاصل شدن لطف به منزله دو منفعت خواهد بود، [یعنی چنین رنجی گویا سبب دو منفعت است: یکی لطف و دیگری منفعت مفروض در رنج، حال آن که لذت تنها مشتمل بر لطف است.] و از این رو، حکیم در انتخاب هر کدام از این دو [= رنج و لذت] مخیر خواهد بود.

ابوحسین این سخن را نپذیرفته است، زیرا رنج تنها در صورتی می‌تواند در حکم منفعت باشد که از هیچ راه دیگری، غیر از تحمل آن رنج، نتوان به آن منفعت دست یافت. اما اگر بتوان بدون آن رنج به آن منفعت دست یافت، تحمل آن رنج زیانبار و بیهوده خواهد بود، و از این رو عقلا سفر کردن را در صورتی که بدون آن نیز بتوان به سود دست یافت، زیان‌بار می‌شمارند.

قال: ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل.

أقول: لا يشترط في حسن الألم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل، لأن اعتبار الاختيار إنما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فأما النفع البالغ إلى حد لا يجوز اختلاف الاختيار فيه فإنه يحسن وإن لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى.

متن: نیکو بودن [وارد ساختن] رنج مشروط به آن نیست که شخص متحمل رنج آن را بالفعل اختیار کرده باشد.



شرح: نیکو بودن رنج ابتدایی که از جانب خداوند وارد شده مشروط به آن نیست که شخص متحمل رنج، عوض زاید بر آن را بالفعل اختیار کند، زیرا انتخاب و اختیار در نفعی معتبر است که انتخاب تحمل کنندگان رنج درباره آن گوناگون باشد، [برخی آن را انتخاب می‌کنند و برخی نمی‌کنند.] اما اگر نفع به اندازه‌ای برسد که همه برگزینش آن متفق باشند [و اختلافی در آن تصور نشود]، چنین رنجی نیکو خواهد بود هرچند شخص متحمل رنج بالفعل آن را اختیار و انتخاب نکرده باشد. و این همان عوضی است که شخص حق مطالبه آن را از خداوند دارد.

المسألة الرابعة عشرة: في الأَعْوَاضِ

قال: والعوضُ نفعٌ مستحقٌ خالٍ عن تعظيمٍ وإجلالٍ.
أقول: لما ذكر حسن الألم المبتدأ مع تعقبه بالعوض الزائد وجب عليه البحث عن العوض
و أحكامه، و بدأ بتحديدده، فالنفع جنس للمفضل به و للمستحق، و قيد المستحق فصل يميزه
عن النفع المفضل به، و قيد الخلو عن التعظيم و الإجلال يخرج به الثواب.

- ۱۴ -

عوضها

متن: عوض نفعی است که شخص استحقاق آن را دارد اما [اعطای آن] همراه با بزرگداشت و گرامی داشت نیست.

شرح: چون مؤلف درباره نیکو بودن رنج ابتدایی در صورت همراه بودن آن با عوض افزون بر آن، سخن گفت، بر وی لازم آمد که درباره عوض و احکام آن به بحث بنشیند. و [او در این مقام] بحث خود را با بیان تعریف عوض آغاز کرد. [در تعریف مؤلف برای عوض] نفع، جنس است برای آنچه از باب تفضّل [و نه از روی استحقاق] داده می‌شود و آنچه شخص مستحق آن است، و قيد «که شخص استحقاق آن را دارد» فصل است و آن را از نفعی که از باب تفضّل به شخص داده

می‌شود، جدا می‌سازد. و [سرانجام] با قید «همراه» نبودن با بزرگداشت و گرامی داشت، ثواب از تعریف خارج می‌گردد.

[توضیح اینکه: پاداشی که خداوند به بندگانش عطا می‌کند بر سه قسم است:
 ۱- پاداشی که بنده استحقاق آن را ندارد و ندادن آن بر خلاف عدل نمی‌باشد، مانند پاداشی که به میت می‌دهند وقتی کسی به نیابت از او به حج می‌رود و یا برای او نماز می‌خواند. این نوع پاداش را تفضل می‌نامند. ۲- پاداشی که بنده به خاطر تحمل مشقتی که از جانب خداوند به او رسیده، مانند درد و بیماری و فقر، مستحق آن گشته است، بی‌آنکه عبادتی به قصد قربت کرده باشد. این پاداش را عوض می‌نامند و مسلمان، کافر، کودک، دیوانه، عاقل و مکلف در آن یکسان هستند.
 ۳- پاداشی که در ازای مشقت‌هایی است که شخص در راه اطاعت فرمان خدا و با قصد قربت متحمل شده است، که به آن ثواب گویند. چنین پاداشی همراه با تعظیم و اجلال می‌باشد، چرا که در برابر خدمت بنده است. هر سه مورد یاد شده نفع است و مؤلف با دو قیدی که در تعریف خود آورد مورد اول و سوم را خارج کرد.]

قال : و يستحق عليه تعالى بانزال الآلام و تفويت المنافع لمصلحة الغير و إنزال الغموم، سواء استندت إلى علم ضروري أو مكتسب أو ظن، لا ما تستند إلى فعل العبد، و أمر عباده بالمضار أو إباحته و تمكين غير العاقل.

أقول : هذه الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى:

الأول : إنزال الآلام بالعبد كالمرض و غيره، و قد سبق بيان وجوب العوض به من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب العوض.

الثاني : تفويت المنافع إذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير، لأنه لا فرق بين تفويت

المنافع و إنزال المضار، فلو أمات الله تعالى ابناً لزيد و كان في معلومه تعالى أنه لو عاش لا تنفع به زيد لاستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولده، و لو كان في معلومه

تعالى عدم انتفاعه به لأنه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضاً لعدم تفويته المنفعة منه تعالى.

وكذلك لو أهلك ماله استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله أو لم يشعر لأن تفويت المنفعة كإزالة الألم ولو ألمة ولم يشعر به لاستحق العوض فكذا إذا فوت عليه منفعة لم يشعر بها، وعندني في هذا الوجه نظر.

الثالث : إنزال الغموم، بأن يفعل الله تعالى أسباب الغم، لأن الغم يجري مجرى الضرر في العقل، سواء كان الغم علماً ضرورياً بنزول مصيبة أو وصول ألم أو كان ظناً بأن يغم عند أمارة لوصول مضرة أو فوات منفعة أو كان علماً مكتسباً، لأن الله تعالى هو الناصب للدليل و الباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لأمارة الظن، فلما كان سبب الغم منه تعالى كان العوض عليه.

وأما الغم الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى نحو أن يبحث العبد فيعتقد جهلاً نزول ضرر أو فوات منفعة، فإنه لا عوض فيه عليه تعالى، ولو فعل به تعالى فعلاً لو شعر به لاغتم نحو أن يهلك له مالا وهو لا يشعر به إلى أن يموت فإنه لا يستحق العوض عليه تعالى لأنه إذا لم يشعر به لم يغتم به.

الرابع : أمر الله تعالى عباده بإيلاء الحيوان أو إباحتهم، سواء كان الأمر للإيجاب كالذبح في الهدى والكفارة والنذر، أو للندب كالضحايا، فإن العوض في ذلك كله على الله تعالى، لاستلزام الأمر والإباحة الحُسن، والألم إنما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حداً يحسن الألم لأجله.

الخامس : تمكين غير العاقل، مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام وقد اختلف أهل العدل هنا على أربعة أقوال:

فذهب بعضهم إلى أن العوض على الله تعالى مطلقاً، ويعزى هذا القول إلى أبي علي

الجُبائي.

وقال آخرون: إن العوض على فاعل الألم، وهو قول يحكى عن أبي علي أيضاً.

و قال آخرون: لا عوض هنا على الله تعالى ولا على الحيوان.
 و قال قاضي القضاة: إن كان الحيوان ملجأً إلى الإيلام كان العوض عليه تعالى، وإن لم
 يكن ملجأً كان العوض على الحيوان نفسه.
 احتج الأولون: بأنه تعالى مكّنه و جعل فيه ميلاً شديداً إلى الإيلام مع إمكان عدم
 الميل و لم يجعل له عقلاً يميز به حسن الألم من قبحة و لم يزجره بشيء من أسباب الزجر
 مع إمكان ذلك كله، فكان ذلك بمنزلة الإغراء، فلولا تكفله تعالى بالعوض لقبح منه
 ذلك.

و احتج الآخرون: بقوله: أن الله تعالى يتصف للجماة من القرناء.
 و احتج النافون للعوض: بقوله ﷺ: جرح العجماء جبار.
 و احتج القاضي بأن التمكين لا يقتضي انتقال العوض من الفاعل إلى الممكن و إلا
 لوجب عوض القتل على صانع السيف، بخلاف الإلجاء المقتضي لاستناد الفعل
 في الحقيقة إلى الملجئ، و لهذا يحسن ذمّه دون الملجأ؛ و بأنّ العوض لو كان عليه تعالى
 لما حسن منعها عن الأكل.

والجواب عن الأول: أنه لا دلالة في الحديث على أنه تعالى يتصف للجماة بأن ينقل
 أعواض القرناء إليها، و هو يصدق بتعويض الله تعالى إياها، كما أن السيّد إذا غرم ما أنفقه
 عبده يقاله قد أنصف المظلوم من عبده، مع أنه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم لتمكّنه
 من الظلم بالقرناء و المظلوم بالجماة لضعفه.

و عن الثاني: أن المراد انتفاء القصاص.
 و عن الثالث: بالفرق فإنّ القاتل ممنوع من القتل و عنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الإقدام
 عليه، فلهذا لم نقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السابع.
 و عن الرابع: أنه قد يحسن المنع عن الأكل إذا كان لذلك المنع وجه حسن، كما أنه
 يحسن منّا منع الصبيان عن شرب الخمر و منع المعاقب عن العقاب.

متن: اموری که موجب استحقاق عوض بر خداوند می‌گردند عبارتند از: فرو فرستادن درد و رنج، تباه ساختن منفعت کسی به خاطر مصلحت غیر [مانند آن که خداوند مال کسی را با سیل و زلزله و مانند آن تباه سازد]، وارد آوردن غم و اندوه‌ها، خواه مستند به علم بدیهی یا اکتسابی باشد و خواه مستند به گمان باشد، بر خلاف اندوهی که مستند به کار خود بنده است، این که بندگان را امر کند به انجام کارهای زیان‌آور و یا آن که انجام آن را بر آن‌ها مباح گرداند [مانند امر به ذبح حیوان در مناسک حج و اباحه آن در سایر موارد]، مسلط ساختن غیر عاقل [مانند درندگان].

شرح: این‌ها اموری است که شخص به واسطه آن‌ها مستحق عوض از سوی خداوند می‌گردد.

نخست: فرود آوردن دردها [و بلاهای آسمانی] بر بنده، مانند بیماری و غیر آن. در گذشته بیان کردیم که عوض در این موارد واجب است چرا که اگر عوض واجب نباشد فرود آوردن چنین دردهایی بر بنده در بردارنده ظلم خواهد بود.

دوم: از میان بردن منفعت کسی هرگاه از سوی خداوند و برای مصلحت دیگری باشد، زیرا از میان بردن منافع با فرو فرستادن زیان‌ها تفاوتی ندارد. پس اگر خدای متعال پسری از زید را بمیرداند در حالی که می‌داند که اگر آن پسر زنده می‌ماند زید از او بهره‌مند می‌شد، زید استحقاق آن را خواهد داشت که خداوند عوض منافی را که از فرزندش به او می‌رسید و اکنون از کف او رفته است، به او بدهد. اما اگر خداوند بداند که آن شخص [اگر فرزندش زنده می‌ماند] پیش از بهره‌مند شدن از فرزندش می‌میرد و از این رو، نفعی از او نخواهد برد، او بر مرگ فرزندش مستحق عوض نمی‌گردد، چرا که مرگ فرزند موجب تقویت منفعتی از وی نشده است.

همچنین اگر خداوند اموال شخص را [با سیل و زلزله و مانند آن] نابود سازد، او مستحق عوض می‌گردد، چه از نابودی اموالش آگاه گردد و چه آگاه نگردد، زیرا از

میان بردن منفعت مانند وارد ساختن درد است و اگر خداوند دردی بر شخص وارد سازد بی آنکه او بفهمد او مستحق عوض خواهد شد، پس همچنین است وقتی منفعتی از او فوت می‌گردد بی آنکه او آگاه باشد، به عقیده من این بیان تمام نیست. سوم: فرو فرستادن اندوه‌ها، به این صورت که خدای متعال اسباب اندوه را پدید آورد. چون اندوه نزد عقل به منزله ضرر و زیان است [و حکم همان را دارد]، خواه اندوه علم بدیهی به رخ داد مصیبتی یا رسیدن رنجی باشد، یا گمانی باشد، مانند آن که شخص با ملاحظه نشانه و شاهی بر رسیدن ضرر و زیان یا از دست رفتن منفعت، اندوهناک گردد، یا علم اکتسابی باشد؛ زیرا خدای متعال کسی است که دلیل [بر امور] را قرار می‌دهد و شخص را به نظر و تأمل در آن بر می‌انگیزاند و نیز اوست که نشانه‌های گمان‌آور را قرار می‌دهد. و چون سبب اندوه از سوی خداوند است عوض نیز بر عهده او می‌باشد. و اما اندوهی که منشأ آن خود بنده است و نه خداوند مانند آن که بنده به جست و جو پردازد و آنگاه به خطا معتقد شود که زانی به او خواهد رسید یا نفعی از کف او خواهد رفت، عوضی در آن بر خداوند نخواهد بود. اگر خدای متعال با او کاری کند که اگر از آن آگاه می‌شد اندوهناک می‌گشت، مانند آن که مالی را از او تباہ سازد بی آن که او تا هنگام مرگ از آن آگاه شود، در این صورت مستحق عوضی در برابر آن نخواهد بود، زیرا او در صورت عدم آگاهی از آن نسبت به آن اندوهناک نخواهد بود.

چهارم: امر کردن خداوند بندگانش را به وارد ساختن درد بر حیوان و یا مباح نمودن آن، خواه امر خداوند [و کشتن حیوان و در نتیجه آزار دیدن آن] بیانگر وجوب آن باشد، مانند امر به ذبح حیوان برای حج، کفاره و نذر، یا آن که بیانگر استحباب باشد، مانند قربانی‌ها، در همه این موارد عوض رنجی که بر حیوان وارد می‌آید بر خداوند است [که به آن حیوان بدهد]، زیرا امر به انجام کار و یا مباح

نمودن انجام کاری مستلزم نیکو بودن آن است و رنج، [خواه بر انسان وارد آید و خواه بر حیوان]، تنها در صورتی نیکو خواهد بود که منافع فراوانی را در بر داشته باشد، به اندازه‌ای که تحمل آن رنج برای رسیدن به آن منفعت نیکو باشد.

پنجم: مسلط ساختن غیر عاقل، مانند درندگان از چارپایان و پرندگان و شیران بیشه، بر مردم. عدلیه در اینجا اختلاف دارند و چهار دسته شده‌اند: برخی گفته‌اند: عوض مطلقاً بر عهده خداوند است. این قول به ابی‌علی جبائی منسوب است.

دسته‌ای دیگر گفته‌اند: عوض بر عهده حیوانی است که درد را بر شخص وارد ساخته است. این قول نیز از ابی‌علی نقل شده است.

دسته‌ای دیگر گفته‌اند: در اینجا عوضی به بنده تعلق نمی‌گیرد، نه از خداوند و نه از حیوان.

قاضی القضاة گفته است: اگر حیوان مجبور به وارد ساختن درد [و حمله به شخص باشد و از خود اختیاری نداشته باشد] عوض بر خداوند خواهد بود، و اگر مجبور بر این امر نباشد [و با اختیار خود چنین کرده باشد] عوض بر عهده خود حیوان خواهد بود.

دسته نخست [که عوض را مطلقاً بر عهده خداوند می‌دانند] این‌گونه دلیل آورده‌اند که: خدای متعال حیوان را بر شخص مسلط ساخته و گرایش شدیدی به آسیب رساندن به او در وی قرار داده است با آن‌که گرایش نداشتن به آن ممکن بود و از طرفی، عقلی برای حیوان قرار نداده است تا با آن خوبی و بدی رنج را تشخیص دهد، و نیز حیوان را با هیچ یک از اسباب منع و زجر، از انجام چنین کاری باز نداشت، با آن‌که همه این امور ممکن‌اند [و می‌توانستند تحقق داشته باشند]. بنابراین، گویا خداوند حیوان را بر این کار تحریض و وادار نموده است. و اگر خداوند عوض آن را بر عهده نگیرد، این کار از وی قبیح و ناپسند خواهد بود.

گروه دوم [که گفته‌اند: عوض بر عهده حیوانی است که درد را وارد ساخته است] به این سخن معصوم علیه السلام تمسک جسته‌اند که: خدای متعال [وقتی حیوان شاخدار بر حیوان بدون شاخ آسیبی وارد می‌سازد] حق حیوان بی‌شاخ را از حیوان شاخدار می‌گیرد.

کسانی که عوض را [در این فرض] مطلقاً نفی کرده‌اند [= قول سوم] به این سخن معصوم استناد کرده‌اند که: زخم [وارد شده از سوی] حیوان زبان بسته هدر است. قاضی [برای اثبات نظر خود] چنین استدلال کرده است: صرف مسلط ساختن شخص بر دیگری مقتضی آن نیست که عوض از فاعل به کسی که او را مسلط ساخته منتقل شود، وگرنه [وقتی یک نفر، دیگری را با شمشیر به قتل می‌رساند]، باید عوض قتل بر عهده سازنده شمشیر باشد، [زیرا اگر او شمشیر ساخته بود، قاتل مسلط بر قتل نمی‌شد]، برخلاف الجاء و وادار ساختن که اقتضا دارد فعل در حقیقت به شخص وادار کننده استناد داده شود [و کار او به شمار آید نه کار کسی که با قهر و جبر او آن را انجام داده است]. و به همین دلیل است که نکوهش کردن شخص وادار کننده نیکوست نه کسی که وادار بر انجام آن جنایت شده است. و نیز استدلال کرده که اگر [وقتی درنده‌ای انسانی را می‌درد] عوض آن بر خداوند باشد منع کردن آن درنده از خوردن آن انسان نیکو نخواهد بود. [زیرا مقتضای معاوضه آن است که حیوان را آزاد گذاریم که هرچه می‌خواهد با شکار خود بکند.]

پاسخ استدلال نخست^۱ آن است که حدیث یاد شده دلالت ندارد بر این که گرفتن حق حیوان بدون شاخ [که حیوان شاخدار به او آسیب رسانده] به این صورت باشد که عوض‌های حیوان شاخدار به او منتقل گردد. این روایت با این معنا

۱- استدلال نخست برای قول دوم و استدلال دوم برای قول سوم است و استدلال سوم و چهارم هر دو برای قول چهارم می‌باشد.

نیز سازگار است که خداوند [از طرف خود] به حیوان بدون شاخ عوض اعطا کند، همان‌گونه که مولا وقتی غرامت آنچه را بنده‌اش تلف کرده است، می‌پردازد گفته می‌شود: مظلوم حق خود را از بنده او گرفت؛ علاوه بر آن که احتمال مجاز [در این روایت] وجود دارد به این صورت که [مقصود واقعاً حیوان نباشد، بلکه انسان باشد و] ظالم را چون متمکن از ظلم است به حیوان شاخدار و مظلوم را، به خاطر ناتوانی‌اش، به حیوان بی‌شاخ تشبیه کرده باشد.

پاسخ استدلال دوم آن است که مقصود از روایت آن است که آن حیوان قصاص نمی‌شود، [نه آن که عوضی به مجروح داده نمی‌شود].

پاسخ استدلال سوم آن است [میان محل بحث و مورد یاد شده در استدلال فرق است و لذا قیاس یکی به دیگری صحیح نیست. توضیح این‌که: قاتل ممنوع است از این که کسی را بکشد [و این کار بر او حرام است] و او یک باور عقلی در [عمق وجدان] خود دارد که او را از اقدام کردن بر این کار باز می‌دارد، و از این روست که ما عوض را بر سازنده شمشیر واجب نساختیم [بلکه بر شخص قاتل واجب دانستیم]، بر خلاف حیوان درنده [که چنین باز دارنده‌ای در او وجود ندارد و گویا مانند ابزاری است که با تحریک دیگری به حرکت می‌آید].

پاسخ استدلال چهارم آن است که گاهی منع کردن از خوردن شکار [با وجود قرار گرفتن عوض در برابر آن] نیکوست و این در صورتی است که عنوان نیکویی در برابر آن باشد، همان‌گونه که از ما نیکوست که کودکان را از نوشیدن شراب باز داریم و کیفرکننده را از کیفر منع کنیم.



قال: بخلاف الإحراق عند الإلقاء في النار والقتل عند شهادة الزور.

أقول: إذا طرحنا صبياً في النار فاحترق فإنَّ الفاعل للألم هو الله تعالى والعوض علينا نحن، لأنَّ فعل الألم واجب في الحكمة من حيث إجراء العادة والله تعالى قد منعنا من

طرحه و نهانا عنه، فصار الطارح كآله الموصل إليه الألم فلهذا كان العوض علينا دونه تعالى.

و كذلك إذا شهد عند الامام شاهدا زور بالقتل فإنّ العوض على الشهود وإن كان الله تعالى قد أوجب القتل و الإمام تولاه، و ليس عليهما عوض لأنهما أوجبا بشهادتهما على الامام إيصال الألم إليه من جهة الشرع فصار كأنهما فعلاه.

لا يقال : هذا يوجب العوض عليه تعالى لأنه هو الموجب على الامام قتله.

لأننا نقول : قبول الشاهدين عادة شرعية يجب إجراؤها على قانونها كالعادات الحسيات، فكما وجب العوض على الملقى للطفل في النار قضاء لحق العادة الحسية كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء لحق العادة الشرعية، و المناط هو الحكمة المقتضية لاستمرار العادات.



متن: اما در آنجا که [شخصی، دیگری را] در آتش می افکنند و او می سوزد و یا در اثر شهادتِ دروغِ شاهدان، [قاضی متهم را محکوم به قتل می کند و] او کشته می شود، عوض بر خداوند نیست.

شرح: وقتی کودکی را در آتش می افکنیم و او می سوزد، ایجاد کننده درد خدای متعال است اما عوض آن بر عهده ما می باشد [نه خداوند]، زیرا ایجاد درد [در آنجا که کسی در میان شعله های آتش قرار می گیرد] از جهت اجرای عادت [و جریان قوانین طبیعت] در حکمت الهی واجب و لازم است؛ و خدای متعال ما را از افکندن کودک در آتش منع کرده است، و از این رو گویا همان کسی که بچه را در آتش افکنده درد را بر او وارد ساخته است و لذا عوض بر عهده ما خواهد بود نه خدای متعال.

همچنین هرگاه شاهدان دروغ نزد حاکم شرع، شهادت دهند که قاتل، فلان شخص است [و حاکم با استناد به آن شهادت شخص را محکوم به قصاص کند]، عوض بر عهده شهود خواهد بود، هرچند خدای متعال قتل را واجب کرده و حاکم

اجرای آن را بر عهده گرفته است. در این فرض، عوض نه بر خداوند و نه بر حاکم [بلکه بر شاهدان دروغ] است زیرا آن شاهدان با شهادت خود، از جهت شرع، بر حاکم واجب کرده‌اند که درد بر آن شخص وارد آورد، پس گویا همان شاهدان این درد را بر او وارد ساخته‌اند.

اشکال: این بیان عوض را بر خداوند واجب می‌سازد، زیرا اوست که [با قوانین شریعت خود] کشتن آن شخص را بر حاکم واجب ساخته است.

پاسخ: قبول شهادت شاهدان یک روال شرعی است که باید طبق قانون آن اجرا گردد، همانند روال‌های حسّی [و طبیعی که آداب و سننی دارد و طبق آن جریان می‌یابد]. پس همان‌گونه که عوض بر کسی لازم است که کودک را در آتش می‌افکند و بدین صورت حق عادت و روال‌های طبیعی ادا می‌شود، در این جا نیز عوض بر عهده شاهدان خواهد بود تا حق عادت شرعی ادا گردد. ملاک و معیار در اینجا حکمت الهی است که مقتضی تداوم عادت‌ها و سنت‌ها [ی تکوینی و تشریحی] است.

مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

قال : والانتصافُ علیه تعالیٰ واجبٌ عقلاً و سماعاً.

أقول : اختلف أهل العدل في ذلك، فذهب قوم منهم إلى أن الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالیٰ عقلاً، لأنه هو المدبّر لعباده، فنظره كنظر الوالد لولده فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالیٰ قياساً للغائب على الشاهد.

و قال آخرون منهم : إنه يجب سماعاً لأن الوالد يجب عليه تدبير أولاده و تأديبهم، أما الانتصاف بأخذ الأرش من الظالم و دفعه إلى المظلوم فلا نسلم وجوبه عقلاً بل يحسن منا تركهم إلى أن تكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض.

والمصنّف رحمه الله اختار وجوبه عقلاً و سماعاً.

أما من حيث العقل: فلأن ترك الانتصاف منه تعالیٰ يستدعي ضياع حق المظلوم لأنه تعالیٰ مكّن الظالم و خلّى بينه و بين المظلوم مع قدرته تعالیٰ على منعه و لم يمكّن المظلوم

من الاتصاف فلولا تكفله تعالى بالاتصاف لضاع حق المظلوم و ذلك فبيح عقلاً.
و أما من حيث السمع: فلورود القرآن بأنه تعالى يقضي بين عباده، و لوصف
المسلمين له تعالى بأنه الطالب، أي الذي يطلب حق الغير من الغير.

متن: بر خدای متعال، به حکم عقل و نقل واجب است که حق مظلوم را از ظالم
بستاند.

شرح: عدلیه در این امر اختلاف کرده‌اند. گروهی گفته‌اند: گرفتن حق مظلوم از
ظالم عقلاً بر خداوند واجب است، زیرا اوست که امر بندگان را تدبیر می‌کند،
نسبت او با بندگان خود مانند نسبت پدر به فرزندانش است. پس همان‌گونه که بر
پدر، واجب است که حق فرزند مظلوم خود را بستاند، بر خدای متعال نیز این امر
واجب است، به خاطر قیاس کسی که غائب است بر کسی که شاهد است.
دسته دیگری از عدلیه گفته‌اند: به حکم نقل [= کتاب و سنت] این امر واجب
است، چون [به حکم عقل] تنها این امر بر پدر لازم است که امر فرزندان خود را
تدبیر کند و آنان را تربیت نماید، اما گرفتن حق آنان، به این صورت که تاوان جنایت
را از ظالم بستاند و به مظلوم بپردازد، نمی‌پذیریم که عقلاً واجب باشد بلکه ما
می‌توانیم فرزندان خود را به حال خود واگذاریم تا عقلشان کامل گردد و آن‌گاه
خودشان حق خود را از دیگری بگیرند.
به عقیده مؤلف (ره) عقل و نقل هر دو حکم به وجوب گرفتن داد مظلوم از ظالم بر
خداوند می‌کند.

اما عقل: به خاطر آن که اگر خداوند داد مظلوم را نستاند، حق مظلوم از میان
می‌رود، زیرا خدای متعال ستمگر را بر او مسلط ساخته و با آن که می‌توانسته است
او را از این کار باز دارد، میان آن دو را خالی کرده است و از طرفی، این قدرت و توان
را به مظلوم نداده تا حق خود را از ستمگر بستاند. پس اگر خداوند خود بر عهده

نگرفته باشد که داد مظلوم را بگیرد، حق او تباه خواهد شد، و این به حکم عقل قبیح و ناپسند است.

اما نقل: به دلیل آن که در قرآن آمده است که خداوند میان بندگان خود حکم می‌کند، و به خاطر آن که از جمله اوصافی که مسلمانان برای خداوند بر شمرده‌اند، وصف طالب است، یعنی او کسی است که حق کسی را از دیگری طلب می‌کند.

قال: فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه.
أقول: هذا تفریع علی وجوب الانتصاف، و هو أنه هل يجوز تمكين الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه؟ فممنع منه المصنف رحمته، و قد اختلف أهل العدل هنا، فقال أبو هاشم و الكعبي: إنه يجوز، لكنهما اختلفا:

فقال الكعبي: يجوز أن يخرج من الدنيا و لا عوض له يوازي ظلمه، و قال إن الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه و يدفعه إلى المظلوم.

و قال أبو هاشم: لا يجوز بل يجب التبقية لأن الانتصاف واجب و التفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائر.

قال السيد المرتضى: إن التبقية تفضل أيضاً فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا وجب العوض في الحال و اختاره المصنف رحمته لما ذكرناه.

متن: [از آنجا که بر خداوند واجب است حق ستم دیده را از ستمگر باز ستاند و به او بدهد]، پس جایز نیست خداوند، در جایی که ستمگر در هنگام تسلط عوضی برابر با ستم خود ندارد که بدهد، ستمگر را بر ستم دیده مسلط سازد.

شرح: این مسأله متفرع بر حکم سابق یعنی وجوب گرفتن حق مظلوم از ظالم بر خداوند می‌باشد، و آن اینکه آیا جایز است خداوند شخصی را که در حال تسلط بر مظلوم عوضی برابر با ستم خود ندارد، بر مظلوم مسلط سازد. مؤلف (ره) این امر را

جایز ندانسته است. عدلیه در اینجا اختلاف کرده‌اند. ابوهاشم و کعبی گفته‌اند: ای امر جایز است، لکن در امر دیگری اختلاف کرده‌اند.

کعبی گفته است: جایز است که شیخ‌نص ظالم در حالی از دنیا برود که عوضی برابر با ستم خود ندارد. او گفته است: [در این حال] خدای متعال از باب تفضّل عوض ستم او را که او باید به مظلوم بدهد، به او می‌دهد و او آن را به مظلوم منتقل می‌کند.

ابوهاشم گفته است: چنین چیزی [که ظالم در حالی از دنیا برود که عوضی برابر با ستم خود نداشته باشد] جایز نیست. بلکه او باید در دنیا بماند، چرا که گرفتن داد مظلوم از او بر خداوند واجب است، ولی تفضّل واجب نیست، و معلق کردن یک امر واجب بر یک امر جایز روا نمی‌باشد.

سیدمرتضی گفته است: [اشکال ابوهاشم بر کعبی، بر خود او نیز وار می‌باشد، زیرا] باقی گذاردن چنین ظالمی در دنیا نیز تفضّل است، و از این رو نمی‌توان گرفتن حق مظلوم را معلق بر آن کرد و لذا عوض در همان حال ظلم واجب خواهد بود. مؤلف به همین دلیل، این قول را برگزیده است.

قال : فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرّق الله تعالى أعواضه على الأوقات أو تفضّل عليه بمثلها، وإن كان من أهل العقاب أسقط بها جزءً من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يفرّق الناقص على الأوقات.

أقول : لما بين وجوب الانتصاف ذكر كيفية إيصال العوض إلى مستحقه.

و اعلم : أن المستحق للعوض إما أن يكون مستحقاً للجنة أو للنار، فإن كان مستحقاً للجنة فإن قلنا إن العوض دائم فلا بحث وإن قلنا إنه منقطع توجه الإشكال بأن يقال: لو أوصل العوض إليه ثم انقطع عنه حصل له الألم بانقطاعه.

والجواب من وجهين: الأول: أنه يوصل إليه عوضه متفرقاً على الأوقات بحيث لا يبين

له انقطاعه فلا يحصل له الألم.

الثاني: أن يتفضل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثله دائماً فلا يحصل الألم. وإن كان مستحقاً للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءاً من عقابه، بمعنى أنه يسقط من عقابه بإزاء ما يستحقه من الأعواض، إذ لا فرق في العقل بين إيصال النفع و دفع الضرر في الإيثار، فإذا خفف عقابه و كانت آلامه عظيمة علم أن آلامه بعد إسقاط ذلك القدر من العقاب أشد ولا يظهر له أنه كان في راحة، أو نقول: إنه تعالى ينقص من آلامه ما يستحقه من أعواضه متفرقاً على الأوقات بحيث لا يظهر له الخفة من قبل.

متن: پس اگر مظلوم بهشتی باشد خداوند عوض هایی را که او استحقاق دارد در زمان های مختلف به او می دهد [به گونه ای که پایان یافتن آن را متوجه نشود] یا آن که [پس از پایان یافتن آن] مثل آن را از باب تفضل [و نه استحقاق] به او می دهد. و اگر دوزخی باشد خداوند جزیی از کیفر او را به واسطه آن عوض ها می کاهد به گونه ای که برای او معلوم نگردد که از عذاب او کاسته شده و در مجازات او تخفیفی اعمال شده است، به این صورت که عذاب کاسته شده را در زمان های مختلف اعمال می دارد.

شرح: مؤلف (ره) چون بیان کرد که دادن حق مظلوم به او واجب است چگونگی رساندن این حق به او را ذکر می نماید.^۱

بدان کسی که استحقاق عوض را دارد یا اهل بهشت است و یا اهل دوزخ. اگر بهشتی باشد در صورتی که بگوییم عوض، نعمتی است که دائماً در اختیار او قرار می گیرد، بحثی نخواهد بود، و اگر بگوییم: عوض نعمتی ناپیوسته و منقطع است

۱- سبب طرح این بحث آن است که متکلمان بر آنند که در بهشت هیچ غم و اندوهی نیست و در دوزخ هیچ راحتی و شادمانی وجود ندارد. با توجه این نکته این پرسش مطرح می شود که عوض به اهل بهشت چگونه داده می شود که از پایان یافتن آن احساس غم و اندوه نکنند و نیز عوض چگونه به اهل دوزخ داده می شود که از دریافت آن احساس شادمانی و راحتی نکنند.

این اشکال مطرح خواهد شد که: اگر خداوند نعمتی را به عنوان عوض در اختیار شخص بهشتی قرار دهد و آنگاه آن را از او بازستاند، محروم شدن از آن نعمت شخص را اندوهناک و متألم می‌کند، [در حالی که برای اهل بهشت هیچ غم و اندوه و دردی نیست].

پاسخ این اشکال از دو جهت است: نخست اینکه خداوند عوض ظلمی را که بر او وارد شده به طور پراکنده و در زمان‌های مختلف به او می‌دهد به گونه‌ای که متوجه قطع شدن آن نمی‌گردد و از این رو رنجی برای او حاصل نمی‌شود.

دوم: خدای متعال از باب تفضل پس از پایان یافتن عوض مثل آن را برای همیشه به او می‌دهد، و در نتیجه رنجی برای او پدید نمی‌آید.

و اگر شخص دوزخی و مستحق کیفر باشد خدای متعال عوض ظلمی را که بر او روا رفته است، قسمتی از عقاب و کیفر او قرار می‌دهد، بدین معنا که مقداری از عقاب او را در برابر عوض‌هایی که استحقاق دارد، می‌کاهد، زیرا نزد عقل فرقی میان رساندن نفع و زدودن زیان در انتخاب نیست. پس هرگاه کیفر او کاسته شد در حالی که او را دردها و رنج‌های بزرگی فرا گرفته است، می‌فهمد که رنج‌های او پس از کاسته شدن آن میزان از کیفر، شدیدتر خواهد بود و در عین حال هیچ احساس راحتی نمی‌کند، یا آن که می‌گوییم: خدای متعال از رنج‌های او به مقداری از عوض‌ها که استحقاق دارد، به طور پراکنده و در زمان‌های مختلف می‌کاهد، به گونه‌ای که کاسته شدن عقابش برای او معلوم نگردد.

قال: ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار معه الأثم وإن كان منقطعاً، ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير، والأثم على القطع ممنوع مع أنه غير محل النزاع.

أقول: لما ذكر وجوب العوض شرع في بيان أحكامه، وقد اختلف الشیخان هنا:

فقال أبو علي الجُبَّائي: إنه يجب دوامه، و قال أبو هاشم: لا يجب، و اختاره المصنف عليه السلام. والدليل عليه أنّ العوض إنما حسن لاشتماله على النفع الزائد على الألم أضعافاً يختار معه المولم ألمه، و مثل هذا يتحقق في المنقطع، فكان وجه الحسن فيه ثابتاً فلا تجب إدامته.

وقد احتج أبو علي بوجهين أشار المصنف إلى الجواب عنهما:
الأول: أنه لو كان العوض منقطعاً لوجب إيصاله في الدنيا لأن تأخير الواجب بعد وجوبه و انتفاء الموانع منع للواجب، و إنما قلنا بانتفاء الموانع لأن المانع هو الدوام مع انقطاع الحياة المانع من دوامه.

والجواب: لانسلم أنّ المانع من تقدمه في الدنيا إنما هو انقطاع الحياة لجواز أن يكون في تأخيره مصلحة خفية.

الثاني: لو كان العوض منقطعاً لزم دوامه والتالي لا يجامع المقدم، بيان الملازمة: أنه بانقطاعه يتألم صاحب العوض والألم يستلزم العوض فيلزم من انقطاعه دوامه.

والجواب من وجهين: الأول: يجوز انقطاعه من غير أن يشعر صاحبه بانقطاعه إنما لإيصاله إليه على التدريج في الأوقات بحيث لا يشعر بانتفائه لكثرة غيره من منفعه، أو بأن يجعله ساهياً ثم يقطعه فلا يتألم حينئذ.

الثاني: أنه غير محل النزاع لأنّ البحث في العوض المستحق على الألم هل يجب إدامته، و ليس البحث في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر و هكذا دائماً.

متن: لازم نیست عوض همیشگی باشد، چون عوضی که چندان افزون از رنج باشد که شخص تحمل رنج را برای رسیدن به آن ترجیح دهد، نیکوست، هر چند منقطع باشد. و لازم نیست این عوض در دنیا پدید آید چون احتمال این هست که مصطلحتی در موقوف کردن آن به آخرت باشد، و این را که شخص برخوردار از عوض با پایان پذیرفتن آن، متألم گردد، نمی پذیریم، علاوه بر آن که از محل بحث

خارج است.

شرح: مؤلف (ره) پس از ذکر واجب بودن عوض به بیان احکام آن پرداخت. در این مسأله ابوعلی جبائی و ابوهاشم جبائی اختلاف کرده‌اند.

ابوعلی گفته است: عوض باید همیشگی باشد. ابوهاشم گفته است لازم نیست همیشگی باشد. مؤلف رأی ابوهاشم را برگزیده است. دلیل بر این رأی آن است که: عوض از آن جهت نیکو و حسن است که در بر دارنده نفعی است چندین برابر بیشتر از رنجی که بر شخص وارد می‌آید به گونه‌ای که شخص ترجیح می‌دهد آن رنج را تحمل کند تا به آن نفع برسد. و چنین چیزی در عوض منقطع و ناپایدار نیز می‌تواند تحقق یابد، و لذا وجه حسن بودن در عوض منقطع نیز موجود است و از این رو، تداوم دادن به آن عوض لزومی ندارد.

ابوعلی دو دلیل برای اثبات نظر خود آورده که مؤلف به پاسخ آن‌ها اشاره کرده است:

نخست: اگر عوض منقطع باشد باید آن را در دنیا در اختیار شخص مستحق قرار داد، چون تأخیر انداختن واجب پس از وجوب آن و منتفی بودن موانع، به معنای باز داشتن از امر واجب است [که قبیح می‌باشد]. و این که گفتیم در این فرض موانع منتفی است، از این روست که تنها مانع اعطای عوض در دنیا، دائمی بودن آن است با آن که زندگی دنیا موقت و پایان یافتنی و مانع از تداوم عوض می‌باشد.

پاسخ: ما نمی‌پذیریم که مانع اعطای عوض در دنیا فقط موقت بودن زندگی دنیوی باشد، چون ممکن است در تأخیر انداختن عوض [و موکول کردن آن به آخرت] مصلحت پوشیده‌ای باشد [که ما از آن بی‌اطلاع هستیم و همین احتمال برای ابطال دلیل ابوهاشم کافی است].

دوم: اگر عوض منقطع باشد باید دوام داشته باشد، [یعنی منقطع بودن عوض مستلزم منقطع نبودن آن است] و این دو لازم و ملزوم با یکدیگر ناسازگارند [و به

عبارتی پارادکس لازم می‌آید. [بیان ملازمه آن است که منقطع شدن عوض موجب ناراحتی و اندوه شخص برخوردار از عوض می‌گردد، و ناراحتی و اندوه مستلزم عوض است. پس انقطاع عوض مستلزم تداوم آن می‌باشد.

این سخن را دو گونه می‌توان پاسخ داد: ۱ - ممکن است عوض به گونه‌ای قطع شود که شخص برخوردار از آن متوجه قطع شدن آن نگردد، یا به خاطر آن که به تدریج و در زمان‌های متفرق از آن برخوردار می‌شده به گونه‌ای که در اثر فراوانی دیگر نعمت‌ها، متوجه فقدان آن نمی‌شود، یا به این صورت که خداوند آن نعمت را از یاد او می‌برد و آن‌گاه آن را از او باز می‌ستاند که در این هنگام نیز ناراحت نخواهد شد.

۲- این عوض [که برای جبران ناراحتی حاصل از فقدان عوض سابق به شخص داده می‌شود] از محل بحث خارج است، زیرا بحث ما بر سر تداوم و عدم تداوم عوضی است که شخص، مستحق آن شده است، نه آن که آیا ناراحتی حاصل از منقطع شدن آن، مستلزم عوض دیگری هست و به همین ترتیب برای همیشه، یا نه؟

قال : ولا يجب إشعارُ صاحبه بإيصاله عوضاً.

أقول : هذا حكم آخر للعوض يفارق به الثواب، و هو أنه لا يجب إشعار مستحقه بتوفيقه عوضاً له، بخلاف الثواب إذ يجب في الثواب مقارنة التعظيم ولا فائدة فيه إلا مع العلم به، أما هنا فلا لأنه منافع و ملاذ و قد يتنفع و يلتذ من لا يعلم ذلك، فما يجب إيصاله إلى المثاب في الآخرة من الأعواض يجب أن يكون عالماً به من حيث إنه مثاب لا من حيث إنه معوض، و حينئذ أمكن أن يوفيه الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين غير المكلفين و أن يتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا تجب إعادتهم في الآخرة.

مثن: لازم نیست به مستحق عوض فهمانده شود نعمتی که به او می‌رسد، عوض

می باشد.

شروح: این عبارت یکی دیگر از احکام عوض را بیان می کند که مایه تفاوت آن با ثواب می باشد، و آن این که لازم نیست به شخص مستحق عوض فهمانده شود که آنچه در اختیار او قرار می گیرد عوض [رنجی است که به ناحق به او رسیده] است، بر خلاف ثواب، زیرا ثواب باید، همراه با بزرگداشتِ شخص باشد و این بزرگداشت تنها در صورتی مفید خواهد بود که شخص بدان واقف گردد. اما در مورد عوض [کاملاً ممکن است که شخص بدون آگاهی از این که فلان منفعت، عوض فلان آسیبی است که به او رسیده، از آن برخوردار گردد، زیرا] منفعت‌ها و خوشی‌های فراوانی وجود دارد که شخص ناآگاه از عوض بودن آنها، از آن بهره‌مند می شود. بنابراین، عوض‌هایی که باید به شخص مستحق در آخرت داده شود باید به گونه‌ای باشد که شخص از برخورداری از آنها آگاه شود و لازم نیست از عوض بودن آنها مطلع باشد. از این رو، خداوند می تواند در دنیا به برخی از مستحقان عوض که غیر مکلف هستند [مانند حیوانات] عوض آنها را بدهد و حق برخی از آنان را از برخی دیگر بستاند و از این رو، اعاده کردن آنها در جهان آخرت لزومی نخواهد داشت.

قال : ولا يتعين منافعهُ.

أقول : هذا حكم ثالث للعوض، هو أنه لا يتعين منافعهُ بمعنى أنه لا يجب إيصاله في منفعة معينة دون أخرى بل يصلح توفيقه بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض [و]، و هذا بخلاف الثواب لأنه يجب أن يكون من جنس ما أُلّفه المكلف من ملاذة كالأكل و الشرب و اللبس و المنكح لأنه رغب به في تحمل المشاق، بخلاف العوض فإننا قد بينا أنه يصح إيصاله إليه و إن لم يعلم أنه عوض عما وصل إليه من الأثم فصَحَّ إيصاله إليه بكل منفعة.

مقن: منفعت‌های عوض متعین نیست.

شرح: این عبارت بیانگر حکم سوم عوض است و آن اینکه منفعت‌های عوض متعین نیست، یعنی بر خداوند واجب نیست عوض را در قالب نعمت‌های خاصی [که مثلاً بیشتر مورد رغبت و میل مستحق است] به او برساند بلکه می‌توان آن را با هر چیزی که در آن شهوت معوض له [= آنچه این نعمت در برابر آن قرار گرفته] حاصل می‌گردد، ادا نمود. بر خلاف ثواب، زیرا ثواب لازم است که از جنس همان لذت‌هایی باشد که مکلف بدان‌ها انس دارد، مانند خوردن، آشامیدن، پوشیدن و آمیزش، زیرا مکلف برای دست یافتن به چنین لذت‌هایی به تحمل سختی‌ها راغب گشته است. اما عوض این‌گونه نیست، زیرا بیان کردیم که می‌توان عوض را به گونه‌ای به شخص رساند که او نداند این نعمت عوض فلان مصیبتی است که به او رسیده است که از آن می‌توان نتیجه گرفت عوض را با هر منفعتی می‌توان به مستحق رساند.



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

قال: ولا يصح إسقاطه.

أقول: هذا حكم آخر للعوض وهو أنه لا يصح إسقاطه ولا هبته ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة، سواء كان العوض عليه تعالى أو علينا، هذا قول أبي هاشم وقاضي القضاة.

و جزم أبو الحسين بصحة إسقاط العوض علينا إذا استحل الظالم من المظلوم وجعله في حل، بخلاف العوض عليه تعالى فإنه لا يسقط لأن إسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه به.

و احتج القاضي بأن مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة به ولا يعرف مقداره ولا صفته فصار كالصبي المولئ عليه لا يصح له إسقاط حقه عن غريمه. والوجه عندي جواز ذلك لأنه حقه و في هبته نفع للموهوب و يمكن نقل هذا الحق إليه فكان جائزاً. والحمل على الصبي غير تام لأن الشرع منع الصبي من التصرف في ماله

لمصلحة شرعية حتى إنا لولا الشرع لجوزنا من الصبي المميز إذا علم دينه، و أن هبته احسان إلى الغير و أثر هذا الإحسان لا تنفاه الضرر عنه مع اشتماله على الاختيار في الهبة لأنه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما.

و على هذا لو كان العوض مستحقاً عليه تعالى أمكن هبته مستحقة لغيره من العباد، لما ذكرنا من أنه حقه و في هبته انتفاع الموهوب و إمكان نقل هذا الحق. أما الثواب المستحق عليه تعالى فلا يصح منا هبته لغيرنا لأنه مستحق بالمدح فلا يصح نقله إلى من لا يستحقه.

متن: گذشتن از عوض و ساقط کردن آن صحیح نیست.

شرح: این عبارت بیانگر حکم دیگری برای عوض است، و آن این که ساقط کردن عوض و یا بخشیدن آن بر کسی که عوض بر عهده اوست، جایز نیست نه در دنیا و نه در آخرت، خواه عوض بر عهده خدای متعال باشد خواه بر عهده ما. این عقیده ابی هاشم و قاضی القضاات است.

اما ابو حنین جزم کرده است که هرگاه ستمگر از ستم دیده حلالیت بطلبد و او را در حلیت قرار دهد، اگر عوض آن بر عهده ما باشد، ساقط کردن آن صحیح خواهد بود، اما اگر بر عهده خداوند باشد، صحیح نخواهد بود، چون خداوند نفعی از این اسقاط نمی برد.

استدلال قاضی [بر مدعی خود] آن است که مستحق عوض قادر بر گرفتن آن و یا مطالبه آن نیست و نیز مقدار عوض و ویژگی های آن را نمی داند، از این رو همانند کودکی است که دیگری بر او و ولایت داشته، نمی تواند حقش را از بدهکار خود ساقط نماید.

به عقیده من قول به جایز بودن اسقاط عوض موجه است، زیرا عوض حقی شخص است و بخشیدن آن به نفع طرف مقابل می باشد و می توان این حق را به او

منتقل نمود و در نتیجه منتقل کردنش به او صحیح می‌باشد. قیاس شخص صاحب عوض بر کودک [که نمی‌تواند حقوق خود را اسقاط کند] تمام نیست، زیرا شارع به خاطر مصلحتی شرعی کودک را از تصرف در مال خود منع کرده است [و این یک حکم تعبدی است] تا آنجا که اگر حکم شرع نبوده، در جایی که کودک [ممیز باشد یعنی] مقدار طلب خود را بداند و بداند که بخشیدن آن احسان به غیر است و او این احسان را برگزیند، از آن رو که ضرر از او منتفی است با برخورداری از اختیار در هبه، از نظر ما بخشیدن او صحیح و جایز می‌باشد، چون چنین کودکی مانند انسان بالغ است، اما شرع میان آن دو فرق نهاده است.

بنابراین، اگر عوض بر عهده خدای متعال باشد، بنده‌ای که صاحب این حق است می‌تواند آن را به بنده دیگری ببخشد، چون گفتیم که این عوض حق اوست و شخصی که این حق به او بخشیده شده [موهوب‌له] از آن بهره‌مند می‌گردد، و از طرفی امکان نقل این حق نیز وجود دارد.

[این سخنان راجع به اسقاط عوض بود]، اما هبه کردن ثوابی که بر عهده خداوند است، به دیگری از طرف ما جایز نیست، زیرا ثواب همراه با گرامی داشت است و از این رو منتقل کردن آن به کسی که سزاوار چنین اکرامی نیست، جایز نمی‌باشد.

قال: والعوضُ عليه تعالى يجب تزايدهُ إلى حدِّ الرضا عند كلِّ عاقلٍ، وعلينا يجب مساواته.

أقول: هذا حكم آخر للعوض، وهو أنه إما أن يكون علينا أو عليه تعالى. أما العوض الواجب عليه تعالى فإنه يجب أن يكون زائداً عن الألم الحاصل بفعله أو بأمرة أو بإباحته أو بتمكينه لغير العاقل، زيادةً تنتهي إلى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الألم لو فعل به لأنه لولا ذلك لزم الظلم أما مع مثل هذا العوض

فإنه بصير كأنه لم يفعل.

و أما العوض علينا فإنه يجب مساواته لما فعله من الألم أو فوّته من المنفعة لأن الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلماً ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلماً قبيحاً فلا يلزم أن يبلغ الحد الذي شرطناه في الآلام الصادرة منه تعالى.

متن: عوض اگر بر عهده خداوند باشد باید تا حدی که هر عاقلی بدان رضایت دهد فزونی یابد، و اگر بر عهده ما باشد باید با مصیبت وارد آمده، برابر باشد.
شرح: این عبارت حکم دیگری برای عوض را بیان می‌کند. و آن این که عوض یا بر عهده ماست و یا بر عهده خدای متعال.

عوضی که بر عهده خدای متعال است باید بر دردی که با فعل خداوند یا با فرمان او یا با مباح کردن او و یا با مسلط ساختن غیر عاقل، بر شخص وارد آمده، فزونی داشته باشد به مقداری که هر عاقلی راضی گردد آن درد را برای رسیدن به آن عوض تحمل کند، چون در غیر این صورت ظلم لازم خواهد آمد، اما با بودن چنین عوضی گویا آن درد و مصیبت بر شخص وارد نیامده است [و از این رو ظلمی نخواهد بود].

اما عوضی که بر عهده ما می‌باشد باید با مقدار دردی که بر شخص وارد آمده یا میزان منفعتی که از او تباه شده، برابر باشد [و لازم نیست افزون بر آن باشد]، چون مقدار زاید بر آنچه به واسطه ضمان مستحق آن شده، ظلم [بر ضامن] خواهد بود. و ضامن شدن ما موجب نمی‌شود کاری که کرده‌ایم از ظلم بودن و قبیح بودن خارج شود، از این رو لازم نیست ضمان به میزانی برسد که در مورد دردهای وارد آمده از سوی خداوند شرط کردیم.

قال : و أجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه .
 أقول : لما فرغ من البحث عن الأعراض انتقل إلى البحث عن الآجال، وإنما بحث عنه المتكلمون لأنهم بحثوا عن المصالح و الألفاظ و جاز أن يكون موت إنسان في وقت مخصوص لظفاً لغيره من المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح .
 و اعلم أن الأجل هو الوقت، و نعني بالوقت هو الحادث أو ما يقدر تقدير الحادث، كما يقال: جاء زيد عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس أمر حادث معلوم لكل أحد فجعل وقتاً لغيره، ولو فرض جهالة طلوع الشمس و علم مجيء زيد لبعض الناس صح أن يقال: طلعت الشمس عند مجيء زيد .

إذا عرفت هذا فأجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة ذلك الحيوان فيه، و أجل الدين هو الوقت الذي جعله الغريمان محلاً له .

مركز تحقیق کتب نور طلوع رسدوی
 - ۱۵ -

اجلها

متن: اجل حيوان همان وقتی است که خداوند علم به پایان یافتن زندگانی او در آن دارد.

شرح: مؤلف (ره) پس از فراغت یافتن از بحث دربارهٔ عوضها به بحث دربارهٔ اجلها منتقل شد. متکلمان از این جهت به بحث دربارهٔ اجل می‌پردازند که آنان دربارهٔ مصلحتها و الطاف سخن گفته‌اند و ممکن است مردن انسان در یک وقت خاص لطفی برای سایر مکلفان باشد. از این رو پس از بحث کردن دربارهٔ مصالح به بحث دربارهٔ آن پرداختند.

بدان اجل همان وقت است. و مقصود از وقت، امر حادث یا چیزی است که حادث را با آن اندازه می‌گیرند، چنان که گفته می‌شود: زيد هنگام طلوع خورشید آمد. در این عبارت طلوع خورشید امری حادث است که بر همگان معلوم می‌باشد

و از این رو، وقت برای غیر خود [یعنی آمدن زید] قرار گرفته است. و اگر فرض شود برای برخی مردم، هنگام طلوع خورشید نامعلوم و زمان آمدن زید معلوم باشد، صحیح است که گفته شود: خورشید هنگام آمدن زید طلوع کرد.

حال که این را دانستید [می‌گوییم:] اجلی حیوان همان وقتی است که خدای متعال علم به بطلان زندگی او در آن وقت دارد. و اجل دین همان وقتی است که طرفین دین [= بدهکار و طلبکار] آن را سبب حلول دین قرار داده‌اند.

قال : والمقتولُ يجوز فيه الأمرانِ لولاه.

أقول : اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل، فقال المجبرة: إنه كان يموت قطعاً، و هو قول أبي الهذيل العلاف.

وقال بعض البغداديين: إنه كان يعيش قطعاً.

وقال أكثر المحققين: إنه كان يجوز أن يعيش و يجوز أن يموت، ثم اختلفوا: فقال قوم منهم إن من كان المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له أجلان.

وقال الجبائيان و أصحابهما و أبو الحسين البصرى: إنَّ أجله هو الوقت الذي قتل فيه و ليس له أجل آخر لو لم يقتل، فما كان يعيش إليه ليس بأجل له الآن حقيقي بل تقديري. و احتج الموجبون لموته بأنه لولاه لزم خلاف معلوم الله تعالى و هو محال.

و احتج الموجبون لحياته بأنه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسناً إليه، و لما وجب القود لأنه لم يفوت حياته.

والجواب عن الأول : ما تقدم من أن العلم لا يؤثر في المعلوم.

و عن الثاني : بمنع الملازمة، إذ لو ماتت الغنم استحق مالكها عوضاً زائداً على الله تعالى، فبذبحه فوت عليه الأعواض الزائدة، و القود من حيث مخالفة الشارع إذ قتله حرام عليه و إن علم موته، و لهذا لو أخبر الصادق بموت زید لم يجز لأحد قتله.

متن: کسی که به قتل می‌رسد اگر به قتل نمی‌رسید [ممکن بود زنده بماند و ممکن بود بمیرد، یعنی] هر دو امر در مورد او جایز است [که به وقوع بپیوندد].
 شرح: مردم درباره کسی که به قتل می‌رسد اختلاف کرده‌اند که اگر او به قتل نمی‌رسید آیا زنده می‌ماند یا نه؟ مجبیره گفته‌اند: او قطعاً می‌مرد، و این قول ابی‌هذیل علاف است برخی از متکلمین بغداد گفته‌اند: او قطعاً به حیات خود ادامه می‌داد.

اکثر محققان بر آن‌اند که چنین کسی ممکن است زنده بماند و ممکن است بمیرد. این محققان سپس در مسأله‌ای دیگر اختلاف نظر دارند. برخی گفته‌اند کسی که خداوند می‌داند که در صورت به قتل نرسیدن زنده می‌ماند، دارای دو اجل است.

اما جبائیان و پیروان آن دو و ابو‌حسین بصری گفته‌اند: اجل چنین کسی همان وقتی است که در آن کشته شده است و برای او اجل دیگری، در صورت کشته نشدن، نیست. زیرا زمانی که او در صورت به قتل نرسیدن تا آن زمان زندگی می‌کرد، اکنون [که او به قتل رسیده] اجل حقیقی او به شمار نمی‌رود، بلکه اجل تقدیری اوست.

آنان که گفته‌اند «در صورت عدم قتل، آن شخص قطعاً می‌میرد» احتجاج کرده‌اند که اگر نمیرد تخلف از علم خداوند لازم می‌آید و این محال است.

آنان که گفته‌اند «در صورت عدم قتل آن شخص قطعاً زنده می‌ماند» احتجاج کرده‌اند که اگر او بمیرد کسی که گوسفند دیگری را ذبح می‌کند در واقع به او احسان کرده است و نباید [در آنجا که یک نفر، دیگری را به قتل می‌رساند] قصاص واجب باشد، چون قاتل زندگانی او را تباه نساخته است، [زیرا بنابراین قول، آن شخص در هر حال در آن زمان می‌میرد، چه به قتل برسد و چه به قتل نرسد].

پاسخ احتجاج نخست آن است که، چنان‌که گذشت، علم در معلوم مؤثر

نیست، [بدین معنا که وقایع خارجی هر یک بر اساس اسباب خاص خود تحقق می‌یابد و علم خداوند تابع این نظام است، نه متبوع. به دیگر سخن: خداوند آنچه را واقع می‌شود، می‌داند؛ نه آنکه آنچه را خداوند می‌داند، واقع می‌شود.]

پاسخ احتجاج دوم آن است که: ملازمه یاد شده نزد ما پذیرفته نیست. زیرا اگر گوسفند بمیرد مالک او مستحق عوضی زاید، بر خدای متعال خواهد بود، چون مرگ گوسفند زبانی به او می‌رساند که عوض آن بر عهده خداوند است و این عوض به مراتب افزون از آن گوسفند می‌باشد، و از این رو، وقتی شخص، آن گوسفند را ذبح می‌کند باعث می‌شود که صاحب گوسفند آن عوض‌های زاید را از دست بدهد و قصاص کردن قاتل نیز به خاطر مخالفت کردن با حکم شارع است، چون کشتن آن شخص بر او حرام می‌باشد، هر چند بداند که او می‌میرد، و از این رو اگر مخبر صادق خبر دهد که زید [امروز] خواهد مرد، کسی حق کشتن او را [حتی در آن روز] نخواهد داشت.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

قال: و يجوز أن يكون الأجل لطفاً للغير لا للمكلف.

أقول: لا استبعاد في أن يكون أجل الإنسان لطفاً للغيره من المكلفين ولا يمكن أن يكون لطفاً للمكلف نفسه لأن الأجل يطلق على عمره وحياته، و يطلق على أجل موته. أما الأول: فليس بلطف لأنه تمكين له من التكليف واللطف زائد على التمكين. و أما الثاني: فهو قطع التكليف، فلا يصح أن يكلف بعده فيكون لطفاً له فيما يكلفه من بعد، و اللطف لا يصح أن يكون لطفاً فيما مضى.

متن: اجل انسان می‌تواند لطفی برای غیر او باشد، نه برای خود مکلف.

شرح: هیچ بعدی در آن نیست که اجل انسان لطف برای سایر مکلفین باشد، و

امکان ندارد لطف برای خود مکلف باشد، زیرا اجل گاهی بر عمر و زندگانی شخص

اطلاق می شود و گاهی بر وقت مرگ او.

اما اجل به معنای نخست لطف نیست، زیرا شخص را بر تکلیف قادر می سازد، حال آن که لطف امری زاید بر قادر شدن بر تکلیف است.

اما اجل به معنای دوم پایان یافتن تکلیف است. از این رو، مکلف شدن شخص پس از فرا رسیدن اجل صحیح نخواهد بود و در نتیجه، این اجل نمی تواند نسبت به تکالیف بعدی لطف به شمار آید، و از طرفی لطف نسبت به تکالیف گذشته نمی تواند لطف باشد.

المسألة السادسة عشرة : في الأرزاق

قال : والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه منه.

أقول : الرزق عند المجبرة ما أكل، سواء كان حراماً أو حلالاً. وعند المعتزلة أنه ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع به لقوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ والله تعالى لا يأمر بالإنفاق من الحرام، قالوا: ولا يوصف الطعام المباح في الضيافة أنه رزقه ما لم يستهلكه لأن للمبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ و البلع وكذا طعام البهيمة ليس رزقاً لها قبل أن تستهلكه لأن للمالك منعها منه إلا إذا وجب رزقها عليه، والغاصب إذا استهلك الطعام المنصوب بالأكل لا يوصف بأنه رزقه لأن الله تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه و بلعه لأن تصرفاته أجمع محرمة، بخلاف من أبيع له الطعام لأنه بعد المضغ و البلع لا يحسن من أحد تفويته الانتفاع به لانه معدود فيما تقدم من الأسباب المؤدية إلى الانتفاع به.

وليس الرزق هو الملك، لأن البهيمة مرزوقة و ليست مالكة، والله تعالى مالك ولا يقال إن الأشياء رزق له تعالى، والولد والعلم رزق لنا وليس ملكاً لنا، فحينئذ الأرزاق كلها من قبله تعالى لأنه خالق جميع ما ينتفع به و هو الممكن من الانتفاع و التوصل إلى اكتساب الرزق و هو الذي يجعل العبد أخص بالانتفاع به بعد الحيازة أو غيرها

من الأسباب الموصلة إليه و يحظر على غيره منعه من الانتفاع و هو خالق الشهوة التي بها يتمكن من الانتفاع.

- ۱۶ -

رزقها

متن: رزق چیزی است که بهره بردن از آن صحیح و جایز باشد و هیچ کس حق منع کردن شخص از آن را نداشته باشد.

شرح: رزق نزد مجبره چیزی است که شخص می خورد، خواه حرام باشد و خواه حلال. نزد معتزله رزق چیزی است که بهره‌وری از آن صحیح باشد و هیچ کس حق نداشته باشد شخص بهره‌مند را از آن منع کند، چون خدای متعال می‌فرماید: «از آنچه روزی شما ساختیم انفاق کنید.» و می‌دانیم خدای متعال به انفاق کردن از حرام فرمان نمی‌دهد، [از اینجا دانسته می‌شود امور حرام، رزق خوانده نمی‌شوند.] معتزله می‌گویند: خوراکی مباح در میهمانی [که میزبان برای پذیرایی فراهم ساخته است] رزق میهمان به شمار نمی‌آید مگر هنگامی که میهمان آن را مستهلک می‌سازد، زیرا میزبان که این خوراکی‌ها را [برای میهمان خود] مباح ساخته، می‌تواند پیش از مستهلک شدن آن‌ها در اثر جویدن و بلعیدن، میهمان را از خوردن آن‌ها منع کند. همچنین غذای چارپا پیش از آنکه آن را بجود و بلعد، رزق او به شمار نمی‌رود، زیرا مالک می‌تواند او را از آن منع کند، مگر آن‌گاه که روزی دادن آن حیوان بر مالک واجب باشد.

غاصب وقتی طعام غصب شده را با خوردن آن مستهلک می‌سازد، آن طعام را نمی‌توان رزق او خواند، چون خدای متعال او را از بهره‌مند شدن از آن غذا حتی پس از جویدن و بلعیدن آن، منع کرده است، زیرا همه تصرفات غاصب [در آنچه غصب کرده] حرام می‌باشد، بر خلاف کسی که طعام برای او مباح شده است، زیرا پس از جویدن و بلعیدن از هیچ کس نیکو نیست که مانع بهره‌مند شدن او گردد، زیرا

این امر در آنچه گذشت از سبب‌هایی به شمار آمده که به بهره‌مند شدن از آن منتهی می‌گردد.

رزق همان ملک نیست، زیرا چارپا رزق دارد اما مالک نیست و خدای متعال مالک همه چیز هست اما اشیاء رزق او نیستند. همچنین فرزند و علم رزق برای ما هستند اما ملک برای ما نیستند. روزی‌ها همه از سوی خدای متعال است، چون او آفریدگار همه چیزهایی است که از آن‌ها بهره‌ور می‌گردیم و اوست که ما را بر استفاده از آن‌ها و راه جستن به بدست آوردن رزق قادر ساخته و اوست که حق انتفاع به شیء را به شخص، پس از حیات کردن آن و یا دیگر اسبابی که شخص را بدان می‌رساند، اختصاص داده و انتفاع از آن را بر دیگران ممنوع ساخته است، و اوست آفریننده‌ی میل که به وسیله آن شخص قادر بر استفاده از اشیاء می‌شود.

قال: والسعي في تحصيله قد يجب ويستحب و يباح و يحرم.

أقول: ذهب جمهور العقلاء إلى أن طلب الرزق سائغ و خالف فيه بعض الصوفية، لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميز، و ما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على الغني دفع ما في يده إلى الفقير بحيث يصير فقيراً ليحل له أخذ الأموال الممتزجة بالحرام، و لأن في ذلك مساعدة للظالمين بأخذ العشور و الخراجات و مساعدة الظالم محرمة.

والحق ما قلناه، و يدل عليه المعقول و المنقول:

أما المعقول فلأنه دافع للضرر فيكون واجباً.

و أما المنقول فقولته تعالى: ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ إلى غيرها من الآيات، و

قوله ﷺ: «سافروا تغنموا» أمر بالسفر لأجل الغنيمة.

والجواب عن الأول: بالمنع من عدم التميز، إذ الشارع ميّز الحلال من الحرام بظاهر

اليد، و لأنّ التكسب من هذه الحيثية يقتضي تحريم التناول و اللزوم باطل اتفاقاً.

و عن الثاني: أنّ المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته أو تجارته لا تقوية الظلمة.

إذا عرفت هذا فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة، و قد يستحب إذا طلب التوسعة عليه و على عياله، و قد يباح مع الغنى عنه، و قد يحرم مع منعه عن الواجب.

هتقن : تلاش در راه به دست آوردن روزی گاهی واجب، گاهی مستحب، گاهی مباح و گاهی حرام می باشد.

شوح : اکثر عقلا بر آنند که روزی جستن امری جایز است، و برخی صوفیه با این نظر مخالفت ورزیده اند، [و کسب روزی را جایز ندانسته اند]، به خاطر آنکه حرام و حلال با یکدیگر در آمیخته و نمی توان آن دو را تمییز داد، و چیزی که این گونه است باید صدقه داده شود. پس بر توانگر واجب است آنچه را در اختیار دارد به تنگدست بدهد به گونه ای که خود تنگدست گردد تا برای خود او گرفتن اموال آمیخته با حرام [به عنوان صدقه] حلال گردد. دلیل دیگر ایشان بر جایز نبودن تحصیل رزق آن است که این کار یاری کردن ظالمان با گرفتن مالیات و خراج از ایشان است، [زیرا وقتی این ها اموالی کسب کردند، عمال حکومت از ایشان مالیات خواهند گرفت و با این کار بنیه مالی خود را تقویت می کنند]، و یاری رساندن به ظالم حرام است.

حق همان است که ما گفتیم، [یعنی جایز بودن کسب روزی.] و عقل و نقل هر دو بر آن دلالت دارد.

اما عقل: به خاطر آن که تحصیل روزی موجب دفع زیان از انسان می گردد، و از این رو واجب است، [چون دفع زیان از خود نزد عقل امری واجب است.]

و اما نقل: به خاطر این که خداوند می فرماید: «و از فضل خدا [با کار و تلاش روزی] بجوئید.» و آیات دیگر، و نیز سخن معصوم علیه السلام که می فرماید: «به سفر روید تا غنیمت برگیرید.» که در آن امر به مسافرت کرده است برای به دست آوردن غنیمت. پاسخ استدلال نخست [صوفیه بر حرمت تحصیل روزی] آن است که ما

نمی‌پذیریم مال حلال و حرام به گونه‌ای با هم آمیخته باشند که نتوان آن‌ها را از هم تمییز داد، زیرا شارع با تمسک به ظاهر بد، حلال را از حرام متمایز ساخته است [و همین که مالی در اختیار مسلمانی باشد شرعاً نشانه حلال بودن آن برای اوست]. و نیز اگر این جهت موجب حرام بودن تحصیل روزی باشد، مقتضی حرام بودن تناول آن نیز می‌باشد، و این به اتفاق همگان باطل است.

پاسخ دلیل دوم ایشان آن است که غرض شخص تحصیل کننده روزی آن است که از زراعت یا تجارتش خودش بهره‌مند گردد نه آن که ستمگران را تقویت کند. حال که این را دانستی [می‌گوییم:] تلاش برای طلب روزی گاهی به خاطر نیازمندی به آن واجب می‌گردد، و گاهی مستحب می‌باشد و آن هنگامی است که شخص، خواهان توسعه [و فراهم کردن رفاه بیشتر] برای خود و خانواده خود باشد، و گاهی مباح می‌باشد و این در صورت بی‌نیازی از آن است، و گاهی حرام می‌باشد و این در صورتی است که او را از انجام وظیفه واجب باز دارد.

مرکز تحقیقات کتبی نور علوم اسلامی

المسألة السابعة عشرة : في الأسعار

قال : والسعر تقديرُ العوض الذي يُباع به الشيء، و هو رخص و غلاء و لا بد من اعتبار العادة و اتحاد الوقت و المكان، و يستند إليه تعالى و إلينا أيضاً.

أقول : السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء، و ليس هو الثمن ولا المثلن، و هو ينقسم إلى رخص و غلاء، فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت و المكان، و الغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت و المكان.

و إنما اعتبرنا الزمان و المكان لأنه لا يقال إن الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج، لأنه ليس أوان بيعه، و يجوز أن يقال رخص في الصيف، إذا نقص سعره عما جرت به عادته في ذلك الوقت، و لا يقال رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها، لأنها ليست مكان بيعه، و يجوز أن يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها.

و اعلم أن كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى، بأن يقلل جنس المتاع المعين و يكثر رغبة الناس إليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين، و قد يكثر جنس ذلك المتاع و يقل رغبة الناس إليه تفضلاً منه تعالى و إنعاماً أو لمصلحة دينية فيحصل الرخص؛ و قد يحصلان من قبلنا، بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر غال ظلماً منه أو لاحتكار الناس أو لمنع الطريق خوف الظلمة أو لغير ذلك من الأسباب المستندة إلينا فيحصل الغلاء، و قد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظلماً منه أو يحملهم على بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص.

- ۱۷ -

قیمت‌ها

متن: سعر [= قیمت و بها] اندازه عوضی است که بدان شیء فروخته می‌شود، و آن یا ارزان است و یا گران. برای تعیین ارزان یا گران بودن قیمت یک کالا باید آنچه را در زمان و مکان مشابه متعارف است، در نظر گرفت. سبب گرانی و ارزانی گاهی خداوند است و گاهی خود ما می‌باشیم.

شرح: سعر اندازه و مقدار عوضی است که شیء در برابر آن فروخته می‌شود، و آن غیر از ثمن و مضمن است، سعر [= قیمت و بهای کالا] بر دو قسم است: ارزان و گران. ارزان، قیمت پایین‌تر از مقدار متعارف در همان زمان و مکان است، و گران آن است که قیمت کالا از مقدار متعارف در همان زمان و مکان بیشتر باشد.

معتبر دانستن زمان و مکان در تعریف گرانی و ارزانی از آن روست که گفته نمی‌شود بهای برف در زمستان به هنگام بارش برف ارزان است [زیرا در آن شرایط قیمت متعارف همان است]، چرا که آن هنگام، وقت فروش آن نیست، و می‌توان گفت: قیمت آن در تابستان ارزان است، در صورتی که از مقدار متعارف در آن زمان کمتر باشد. و نیز نمی‌گویند: قیمت برف و یخ در کوه‌هایی که به طور مداوم در آن برف می‌بارد ارزان است، چون آنجا محل فروش یخ و برف نیست، و می‌توان گفت

قیمت آن در شهرهایی که فروش یخ در آن‌ها متعارف است، ارزان می‌باشد. بدان هرکدام از ارزانی و گرانی گاهی از ناحیه خداوند است، به این صورت که کالای معینی را اندک و تمایل مردم به آن را زیاد سازد، که در این صورت قیمت آن گران خواهد شد، و این به خاطر مصلحت مکلفان خواهد بود. گاهی نیز خداوند آن کالا را فراوان می‌سازد و میل مردم به آن را می‌کاهد و این نیز از باب تفضل و نعمت‌دهی خداوند و یا به خاطر مصلحتی دینی می‌باشد، که در نتیجه آن ارزانی حاصل می‌گردد. و گاهی نیز گرانی و ارزانی از سوی ما می‌باشد، به این صورت که حاکم مردم را به فروختن کالایی با بهای بالا وادار سازد، که این یا از روی ستم حاکم خواهد بود یا به خاطر احتکار کردن مردم، یا به خاطر بسته شدن راه از ترس ستمگران [و غارتگران] و یا به خاطر عوامل دیگری که مربوط به خود ماست [نه خداوند]، که در نتیجه آن گرانی به وجود می‌آید. و ممکن است حاکم از روی ستم، مردم را بر فروختن کالا به بهای ارزان وادار سازد یا آنان را بر فروختن آنچه از کالایی خاص در اختیار دارند، مجبور سازد، که در این صورت [در اثر عرضه زیاد یک نوع کالا] ارزانی حاصل می‌گردد.

المسألة الثامنة عشرة : في الأصلح

قال : والأصلح قد يجب لوجود الداعي و انتفاء الصارف.

أقول : اختلف الناس هنا: فقال الشيخان أبو علي و أبوهماشم و أصحابهما: إن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى.

و قال البلخي: إنه واجب، و هو مذهب البغداديين و جماعة من البصريين.

و قال أبوالحسين البصري: إنه يجب في حال دون حال، و هو اختيار المصنف رحمته الله، و

تحرير صورة النزاع : أن الله تعالى إذا علم انتفاع زيد بإيجاد قدر من المال له و انتفاء الضرر به في الدين عنه و عن غيره من المكلفين هل يجب إيجاد ذلك القدر له أم لا؟

احتج الموجبون : بأنَّ لله تعالى داعياً إلى إيجاده و ليس له صارف عنه فيجب ثبوته لأنَّ مع ثبوت القدرة و وجود الداعي و انتفاء الصارف يجب الفعل .
و بيان تحقق الداعي أنَّه إحسان خال عن جهات المفسدة، و بيان انتفاء الصارف أنَّ المفساد منتفية و لا مشقة فيه .

و احتج النفاة : بأن وجوبه يؤدي إلى المحال فيكون محالاً .
بيان الملازمة: أننا لو فرضنا انتفاء المفسدة في الزائد على ذلك القدر و ثبوت المصلحة فإنَّ وجب إيجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لأننا نفرض ذلك في كل زائد، و إن لم يجب ثبت المطلوب .

قال أبو الحسين : إذا كان ذلك القدر مصلحة خالية عن المفسدة و كان الزائد عليه مفسدة و جب عليه أن يعطيه ذلك القدر لو جود الداعي و انتفاء الصارف، و إذا لم يكن في الزائد مفسدة إلى غير النهاية فإنه تعالى قد يفعل ذلك القدر و قد لا يفعله لأنَّ من دعاه الداعي إلى الفعل و كان ذلك الداعي حاصلًا في فعل ما يشق فإنَّ ذلك يجري مجرى الصارف عنه فيصير الداعي متردداً بين الداعي و الصارف فلا يجب الفعل و لا الترك، و تمثل بأن من دعاه الداعي على دفع درهم إلى فقير و لم يظهر له ضرر في دفعه فإنه يدفعه إليه، فإن حضره من الفقراء جماعة يكون الدفع إليهم مساوياً للدفع إلى الأول و يشق عليه الدفع إليهم لحصول الضرر فإنه قد يدفع الدرهم إلى الفقير منهم و قد لا يدفعه، فإذا كان حصول الداعي فيما يشق يقتضي تجويز العدم فحصوله فيما يستحيل وجوده أولى لانتفاء الفعل معه، فلهذا قال: قد يجب الأصلح في بعض الأحوال دون بعض. و للنفاة وجوه أخرى، ذكرناها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء .

- ١٨ -

اصلح

متن : پدید آوردن آنچه به حال فرد اصلح است گاهی [بر خداوند] واجب

می باشد، به خاطر وجود داعی بر آن و فقدان بازدارنده [و مانع] از تحقق آن.



شرح: مردم در اینجا اختلاف نظر دارند. ابوعلی و ابوهاشم جبائی و پیروان آنان معتقدند: بر خداوند واجب نیست آنچه را اصلاح [به حال بنده] است، پدید آورد. بلخی گفته است: پدید آوردن اصلاح بر خداوند واجب است، و این عقیده متکلمان بغداد و گروهی از متکلمان بصره است.

ابوحسین بصری گفته است: پدید آوردن اصلاح در برخی شرایط واجب و در برخی شرایط غیر واجب است و این رأی را مؤلف (ره) برگزیده است. تصویر محل نزاع چنین است: هرگاه خدای متعال بداند که داشتن مقداری مال برای [دنیای] زید نافع است و زبانی به دین او وارد نمی‌سازد، آیا ایجاد کردن آن مقدار مال برای او واجب است یا نه؟

آنان که این امر را واجب دانسته‌اند، دلیل آورده‌اند که: خدای متعال داعی بر ایجاد آن دارد و باز دارنده‌ای از آن در کار نیست، پس ثبوت آن واجب خواهد بود، چون با وجود قدرت و داعی بر کاری و منتفی بودن صارف و مانع از آن، تحقق فعل واجب خواهد بود.

بیان تحقق داشتن داعی آن است که پدید آوردن آن امر، احسان [به آن بنده] است، احسانی که [بنا بر فرض] هیچ جهت مفسده‌ای در آن نیست. و بیان فقدان باز دارنده [از پدید آوردن اصلاح] آن است که [طبق فرض] همه مفاسد منتفی است و پدید آوردن آن سختی و مشقتی [بر خداوند] ندارد.

آنان که وجوب این امر را نفی کرده‌اند، دلیل آورده‌اند که: وجوب پدید آوردن اصلاح به محال می‌انجامد و در نتیجه خود نیز محال خواهد بود.

بیان ملازمه آن است که: [در جایی که داشتن یک میلیون تومان، به حال زید اصلاح است و گفتیم بر خداوند واجب است آن را به او بدهد]، اگر فرض کنیم مقدار زاید بر آن [مثلاً دو میلیون تومان] نیز هیچ مفسده‌ای نداشته، برخورداری از آن به مصلحت زید باشد، در صورتی که پدید آوردن آن مقدار پول برای زید باز هم بر خداوند واجب باشد، پدید آمدن امری که هیچ نهایت و پایانی ندارد لازم خواهد

آمد، زیرا چنین چیزی را [= وجود مصلحت و فقدان مفسده] می‌توانیم در هر مقدار بیشتری فرض کنیم. و در صورتی که پدید آوردن آن بر خداوند واجب نباشد، مدعای ما ثابت می‌گردد.

ابوحسین گفته است: اگر [پدید آوردن] آن مقدار [= یک میلیون تومان] دارای مصلحت و فاقد مفسده باشد و مقدار بیشتر از آن مفسده داشته باشد، بر خداوند واجب است که آن مقدار را به او بدهد، به خاطر وجود داعی و منتفی بودن صارف [و مانع]. و هرگاه در مقدار بیشتر از آن مفسده‌ای نباشد تا بی‌نهایت، خدای متعال گاهی آن اندازه را پدید می‌آورد و گاهی پدید نمی‌آورد، زیرا کسی را که یک داعی به انجام کاری می‌خواند و همان داعی در انجام کاری که مشقت‌بار است نیز وجود دارد، [یعنی هر دو کار غرض او را تأمین می‌کند]، همین امر به منزله بازدارنده از انجام کار سخت‌تر می‌شود، در نتیجه داعی مورد نظر مردد خواهد بود میان داعی و باز دارنده، و در نتیجه نه انجام آن کار واجب خواهد بود و نه ترک آن. آن‌گاه ابوحسین این مثال را ذکر کرده است: کسی که انگیزه او را به دادن یک درهم به فقیر می‌خواند و زیانی برای او در دادن آن معلوم نشده است، آن درهم را به فقیر خواهد داد، حال اگر جمعی از فقیران نزد او حاضر آیند، دادن درهم به آنان نزد او مانند دادن درهم به فقیر نخست خواهد بود با این تفاوت که کمک به همه آنان بر او سخت می‌باشد، چرا که برایش زیانبار است. چنین شخصی گاهی به فقیر از آنان کمک می‌کند و گاهی کمک نمی‌کند. پس هرگاه وجود داعی در کاری سخت مقتضی آن است که عدم آن کار را جایز بشماریم، وجود داعی در کاری که وجود آن محال است [یعنی پدید آوردن مراتب بالاتر تا بی‌نهایت] برای منتفی شدن فعل اولی خواهد بود، [یعنی به طریق اولی عدم فعل را تجویز می‌کند]. از این روست که [مؤلف (ره)] گفته است: پدید آوردن آنچه به حال فرد اصلح است در برخی شرایط بر خداوند واجب است نه در همه شرایط. نفی کنندگان وجوه دیگری نیز ذکر کرده‌اند که آن‌ها را در کتاب نه‌ایة المرام به تفصیل آورده‌ایم.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



ترجمه و تبیین متن

تجربید الاعتقاد



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

مقصد سوم





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



المقصد الثالث

في إثبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره

اثبات صانع تعالى، صفات و آثار او

و فيه فصول: الأول: في وجوده تعالى

فصل أول: اثبات هستی صانع

الموجود إن كان واجباً وإلا استلزمه، لاستحالة الدور و التسلسل.
موجود اگر واجب باشد [مطلوب ما ثابت است] وگرنه [ممکن می باشد و
موجودی که ممکن است] مستلزم واجب خواهد بود، [یعنی ممکن بدون واجب
نخواهد بود]، به خاطر محال بودن دور و تسلسل.

الثاني: في صفاته

فصل دوم: در صفات صانع تعالى

۱ [صانع تعالى قادر است.]

وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب.

هستی عالم پس از نیستی آن [= اینکه عالم ابتدا نبوده و سپس پدید آمده است،



یعنی حادث زمانی بودن عالم [ایجاب را] = فاعل موجب بودن خدای متعال را [نفی می‌کند.

والواسطه غیر معقوله.

واسطه [میان واجب تعالی و عالم] معقول نیست.

و یُمكنُ عروضُ الوجوبِ والامكانِ للأثرِ باعتبارينِ.

و امکان آن هست که نسبت و جویی و نسب امکانی، هر یک به اعتبار خاصی، بر اثر عارض شود.

و اجتماعُ القدرةِ علی المستقبلِ مع العدمِ.

و امکان آن هست که قدرت بر [وجود شیء در] آینده با عدم آن [در حال حاضر] جمع شود.

و انتفاءُ الفعلِ لیس فعلَ الضدِّ.

و منتفی شدن فعل غیر از انجام دادنِ ضد آن است.

و عموميةُ العلةِ تستلزمُ عموميةِ الصفةِ.

شمول و فراگیری علت [= امکان] مستلزم فراگیری صفت [= قدرت داشتن بر هر امر مقدور]، است.

[صانع تعالی عالم است] ۲

والإحكامُ و التجردُ و استنادُ كل شيءٍ إليه دلائلُ العلمِ.

اتقان و استحکام [خلقت الهی]، مجرد بودن خداوند [از ماده] و این که همه



موجودات مستند به او [= مخلوق و معلول او] هستند، دلایل علم و آگاهی خداوند [به خود و دیگران می باشد].

وَالْأَخِيرُ عَامٌّ.

دلیل اخیر عمومیت دارد، [و دلالت بر تعلق علم خداوند به همه حقایق دارد].

والتغایر اعتباری.

تغایر [میان عالم و معلوم در علم خداوند به ذات خود] اعتباری است.

ولا يستدعي العلمُ صوراً مغايرةً للمعلومات عنده لأنَّ نسبة الحصول إليه أشدُّ من نسبة الصور المعقولة لنا.

علم خواهان صورت‌هایی مغایر با معلومات نزد خداوند، نیست، [یعنی برای آن که خداوند علم به غیر خودش داشته باشد لازم نیست صورتی از آن غیر نزد خداوند حاضر باشد]. چون نسبت حصول به خداوند شدیدتر از نسبت صورت‌های معقول برای ما، [به ما] است.

و تغیر الإضافات ممکن.

و دیگرگون شدن اضافه‌ها ممکن است.

و يمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين.

اجتماع واجب و امکان، به دو اعتبار، جایز است.

۳ [صانع تعالی حی است]

وكلٌّ قادرٍ عالمٍ حیٍّ بالضرورة.

و هر کس که قادر و عالم باشد، بالضرورة زنده و حی است.

۴ [صانع تعالی مرید است]

و تخصیصُ بعضِ الممكنات بالإيجاد في وقت يدلُّ على إرادته تعالی. این که خداوند بعضی از ممکنات را آفریده [نه همه آن‌ها را] آن هم در وقت خاصی [نه پیش از آن] اراده خدا را اثبات می‌کند.

و لیست زائدةً على الداعي و إلا لزم التسلسل أو تعددُ القدماء. اراده امری زاید بر داعی [و انگیزه فعل] نیست، چرا که در این صورت، تسلسل [اراده‌ها] و یا تعدد قدما [= وجود چند موجود قدیم و ازلی] لازم می‌آید.

۵ [صانع تعالی سمیع و بصیر است]

و النقلُ دُلٌّ على اتصافه بالإدراك و العقلُ على استحالة الآلات. نقل [= متونی دینی اعم از آیات قرآنی و روایات معصومین علیهم السلام] بر اتصاف خداوند به ادراک [جزئیات، و از آن جمله دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها] و عقل بر محال بودن آلات [جسمانی، مانند چشم و گوش، برای خداوند] دلالت دارد.

۶ [صانع تعالی متکلم است]

و عمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام و النفساني غير معقول. عمومیت قدرت خداوند، بر ثبوت کلام [در خداوند، و این که خداوند می‌تواند تکلم کند] دلالت دارد، و کلام نفسانی امری نامعقول است.



و انتفاء القبح عنه تعالی يدلُّ على صدقه.

منتفی بودن هرگونه فعل زشت و ناپسند از خدای متعال، بر راست‌گو بودن او دلالت دارد.

۷ [صانع تعالی باقی است]

و وجوب الوجود یدلُّ علیٰ سرمدیته و نفی الزائد.
و وجوب وجود بر سرمد بودن خداوند [= این که او همیشه بوده و خواهد بود] و
نفی زاید [بودن بقا بر ذاتش] دلالت دارد.

۸ [صانع تعالی واحد است]

والشریک.
و [وجوب وجود دلالت دارد بر نفی] شریک.

۹ [خدای تعالی با دیگر ماهیات متفاوت است]

والمثل.
و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] مثل.

۱۰ [خدای تعالی غیر مرکب است]

و الت ترکیب بمعانیه.
و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] ترکیب به معانی گوناگون آن.

۱۱ [خدای تعالی ضد ندارد]

والضد.
و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی] ضد.

۱۲ [خدای تعالی مکان ندارد]

والتحییز.

و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] مکان داشتن.

۱۳ [خدای تعالی حال در غیر خود نیست]

والحلول.

و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] حلول.

۱۴ [خدای تعالی متحد با غیر خود نیست]

والاتحاد.

و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] اتحاد.

مرکز تحقیقات کلامی و تفسیری علوم اسلامی

۱۵ [خدای تعالی جهت ندارد]

والجهة.

و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] جهت.

۱۶ [خدای متعال محل حوادث نیست]

و حلول الحوادث فیه.

و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] حلول حوادث در خداوند.



۱۷ [خدای تعالی غنی است]

والحاجة.

و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] نیازمندی.

۱۸ [محال بودن ألم و لذت بر خدای متعال]

والألم مطلقاً واللذة المزاجية.

و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] ألم [در] به طور مطلق، و لذت مزاجی.

۱۹ [نفی معانی، احوال و صفات زائد در اعیان]

والمعاني و الأحوال و الصفات الزائدة عيناً.

و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] معانی، احوال و صفات زائد در عین،

[یعنی اموری که عینیت خارجی آنها زاید بر ذات واجب می باشد].



۲۰ [خدای تعالی دیده نمی شود]

والرؤية.

و [وجوب وجود دلالت می کند بر نفی] رؤیت.

و سؤال موسی لقومه.

و درخواست موسی برای قومش بود [و آنان او را به این کار وا داشتند].

والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل.

و نظر [که در قرآن آمده است: «گروهی به پروردگارشان ناظراند»] بر دیدن

دلالت نمی کند، علاوه بر آن که قابل تأویل است.



و تعليق الرؤية على استقرار الجبل المتحرك لا يدل على الإمكان.

و معلق ساختن دیدن بر مستقر ماندن کوه در حال حرکت [به گونه ای که در حال

حرکت، ساکن باشد] بر امکان [دیدن خداوند] دلالت نمی کند.

و اشتراکُ المعلولات لا يدلُّ علی اشتراک العلل مع منع التعلیل والحصر.
و مشترک بودن معلول‌ها بر مشترک بودن علت‌ها دلالت ندارد، افزون بر آن که
تعلیل و حصر را نیز رد می‌کنیم.

۲۱ [سایر صفات]

و علی ثبوت الجود.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند] بر ثبوت جود.

و المُلک.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] مُلک [= سلطنت و پادشاهی].



و التمام و فوقه.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] تمام و بالاتر از تمام.

و الحقیة.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] حق بودن.

و الخیرية.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] خیر بودن.

و الحکمة.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] حکمت.

و التجبیر.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] جبار بودن.

والقهر.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] قاهر بودن.

والقیومية.

و [وجوب وجود دلالت می‌کند بر] قیوم بودن.

و أما اليدُ والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة إلى ما تقدم.

و اما دست، روى، قدیم بودن، رحمت، کرم، رضا و پدید آوردن، به صفات پیشین باز می‌گردد، [و معنای تازه‌ای را برای خداوند بیان نمی‌کند].

الثالث: في أفعاله

فصل سوم: در افعال صانع تعالی

۱ [اثبات حسن و قبح عقلی]

الفعل المتصف بالزائد إما حسنٌ أو قبيحٌ والحسن أربعة.

فصل سوم است. فعلی که متصف به زاید [= امری زاید بر حد و شش] می‌گردد یا حَسَن [= خوب] است و یا قبیح [= بد] و حَسَن بر چهار قسم است.

وهما عقليان، للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غير شرع.

حسن و قبح عقلی است [یعنی عقل به طور مستقل خوبی و بدی برخی افعال را درک می‌کند]، به دلیل آن که خوب بودن احسان [و نیکی به دیگران] و بد بودن ستم [به دیگران] بدون [در نظر گرفتن حکم] شرع، معلوم است.

ولا تتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً.

و به دلیل آن که اگر حسن و قبح شرعی بود، حُسن و قبح مطلقاً [خواه عقلی و خواه شرعی] منتفی می شد.

ولجاز التعاكس.

و عکس شدن [خوب‌ها و بدها] جایز خواهد بود.

و يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور.

جایز است در [درجه و وضوح] علوم [و تصدیقات] تفاوت حاصل شود به سبب تفاوت در تصوّرات [ی که موضوع یا محمول آن علوم را تشکیل می دهند].

وارتكابُ أقلّ القبيحين مع امکان المخلص.

و [جایز است] از میان دو فعل قبیح، آن را که قبحش کمتر است، مرتکب شد، علاوه بر آن که خلاصی از انجام قبیح ممکن است، [یعنی می توان تدبیری اندیشید، که شخصی در موقعیت مورد نظر، مرتکب هیچ کار قبیحی نشود].

والجبرُ باطلٌ.

و جبر باطل است.

۲ [خدای متعال قبیح انجام نمی دهد و واجب را ترک نمی گوید]

و استغناؤه و علمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى.

بی نیازی و علم خداوند دلالت می کنند بر عدم صدور فعل قبیح از خدای متعال.



۳ [خدای متعال قادر بر قبیح است]

مع قدرته علیه لعموم النسبة و لا ینافی الامتناع اللاحق.
با آن که قدرتش بر فعل قبیح تعلق می‌گیرد، چون نسبت قدرت او به همه
ممکنات برابر است، و این [عموم قدرت] با امتناع بعدی [صدور قبیح از
خداوند] منافات ندارد.

۴ [فعل خدای متعال فرض و هدف دارد]

و نفی الغرض ینستلزم العیب و لا یلزم عوده الیه.
منتفی بودن غرض [از فعل خداوند] مستلزم عیب بودن [افعال الهی] است. و
لازم نیست که این غرض به خداوند باز گردد [و نفعی باشد که او از فعلش
می‌برد].

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

۵ [خدای متعال طاعات را می‌خواهد و گناهان را اگر چه دارد]

و ارادة القبیح قبیحة و کذا ترک ارادة الحسن، و للأمر و النهی.
اراده کار قبیح، قبیح است و نیز ترک اراده کار حسن، [قبیح می‌باشد]. و به خاطر
امر [به کار حسن] و نهی [از کار قبیح].
و بعضُ الأفعال مستندة إلینا، و المغلوبة غیر لازمة، و العلم تابع.
و برخی از کارها به ما مستند است، و مغلوب بودن [خداوند در خواسته
خویش] لازم نمی‌آید، و علم [خداوند] تابع [معلوم و کاشف از آن] است.

۶ [ما فاعل هستیم]

و الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلینا.

ضرورت حکم می‌کند به این که افعال ما مستند به ما هستند.

والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب.

واجب شدن فعل [فاعل قادر] به خاطر وجود داعی منافاتی با قادر بودن او ندارد، مانند واجب تعالی [که با آن که قادر است، با وجود داعی بر فعل، صدور آن فعل از او ضروری می‌گردد].

والايجادُ لا يستلزمُ العلمَ إلا مع اقتران القصد فيكفي الإجمالُ.

پدید آوردن یک شیء مستلزم علم به آن نیست، مگر در صورتی که پیدایش آن همراه با قصد باشد، [یعنی فاعل و علت، فاعل بالقصد باشد، مانند انسان] که در این صورت علم اجمالی به فعل کفایت می‌کند.



و مع الاجتماع يقع مرادُه تعالی.

و در صورت اجتماع [قدرت خدا و قدرت بنده، به گونه‌ای که یکی بخواهد فعلی تحقق یابد و دیگری بخواهد تحقق نیابد]، مراد و خداوند واقع می‌شود.

والحدوثُ اعتباری.

و حدوث اعتباری [= انتزاعی] است، [که منشأ انتزاع دارد اما مابازاء ندارد، همانند امکان].

و امتناعُ الجسم لغيره.

ممتنع بودنِ صدور جسم [از ما] به خاطر امر دیگری غیر از حدوث آن است.

و تعذُّرُ المماثلةِ في بعض الافعال لتعذُّرِ الإحاطة.

متعذر بودنِ مماثلت در برخی کارها [= این که نمی‌توانیم کاری از همه جهت مماثل با کار نخستین خود تکرار کنیم]، به سبب آن است که احاطه [کامل به همه خصوصیت‌های فعلِ نخستین] متعذر است.

ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا و فعله تعالى.

و نسبت بهتر بودن میان فعل ما و فعل خداوند نیست؛ [= این گونه نیست که برخی از افعال بنده بهتر از برخی از کارهای خداوند باشد.]

والشكرُ على مقدمات الإيمان.

سپاس از خداوند [از سوی کسی که ایمان آورده است]، بر مقدمات ایمان است [نه بر نفس ایمان].

والسمعُ متأوّلٌ و معارضٌ بمثله و الترجيحُ معنا.

ادله نقلی تأویل برده می شود و با ادله نقلی ای که بر خلاف دلالت دارد، معارض است؛ و ترجیح با ما [= با آن ادله نقلی که بر مختار ما دلالت دارد] است.



۷ [فعل متولد]

و حسنُ المدح و الذمُّ على المتولد يقتضي العلم بإضافته إلینا.

خوب بودن ستایش و نکوهش بر فعل متولد مقتضی علم به استناد این فعل به ماست، [زیرا اگر علم ارتکازی نداشتیم به این که کار متولد، منتسب به انسان است، هرگز خوب نمی دانستیم که کسی را به خاطر چنین فعلی ستایش یا نکوهش کنیم.]

والوجوب باختيار السبب لاحق.

وجوب [فعل سبب] که به واسطه اختیار کردن سبب حاصل می شود، وجوب لاحق [به فعل] است [و منافاتی با امکان ذاتی آن ندارد].

والذمُّ في إلقاء الصبي عليه لا على الإحراق.

نکوهش فرد [در آنجا که کودکی را به آتش می افکند و آتش او را می سوزاند] بر افکندن کودکی [در آتش] است، نه بر سوزاندن آتش.

۸ [قضاء و قدر]

و القضاء و القدرُ إن أُريدَ بهما خلقُ الفعلِ لزم المحالُّ، أو الإلزامُ صحَّ في الواجبِ خاصَّةً، أو الإعلامُ صحَّ مطلقاً، و قد بيَّنه أميرُ المؤمنين عليه السلام في حديثِ الأصبغِ.

اگر مقصود از قضاء و قدر [در سخن اشاعره که با استناد به آن قائل به جبر شده‌اند] آفریدن فعل باشد [و این که افعال انسان‌ها در واقع آفریده خدا و منتسب به اوست، نه ما] محال لازم می‌آید [که بیان آن گذشت]. و اگر مراد از آن الزام باشد [که خدا افعال انسان‌ها را واجب ساخته است]، این تنها درباره کارهایی که [در شرع] واجب شده، صادق است. و اگر مراد اعلام باشد [که خداوند افعال انسان‌ها را در کتاب نوشته و اعلام کرده است]، مطلقاً [نسبت به همه افعال] این معنا صحیح است و آن را امیر مؤمنان در حدیث اصبغ بیان کرده است.

مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

۹ [هدایت و ضلالت]

و الإضلالُ الإشارةُ إلى خلافِ الحقِّ و فعلُ الضلالةِ و الإهلاكِ، و الهدى مقابلٌ، و الأولانِ منفيانِ عنه تعالى.

اضلال به معنای نشان دادن خلاف حق و ایجاد ضلالت و هلاک کردن است. [این سه معنای مختلف است که اضلال در موارد گوناگون بر آن‌ها اطلاق می‌شود]. و هدایت در برابر آن است، [و در نتیجه در سه معنای مقابل معانی یاد شده به کار می‌رود: نشان دادن حق، ایجاد هدایت و پاداش دادن]. دو معنای نخست [اضلال] از خداوند منتفی است، [چون قبیح‌اند و خداوند قبیح انجام نمی‌دهد].

۱۰ [خدای متعال کودکان را شکنجه نمی‌کند]

و تعذیبُ غیرِ المکلفِ قبیحٌ، و کلامُ نوحٍ ﷺ مجازٌ، و الخدمةُ لیست عقوبةً له،
والتبعیةُ فی بعض الأحکامِ جائزةٌ.

شکنجه کردن کسی که مکلف نیست، قبیح است. و سخن نوح [که گفت: «خدایا
آنان جز فاجر و کافر به دنیا نمی‌آورند»] مجاز است، [و مقصود آن است که
بچه‌های آن‌ها بعدها فاجر و کافر می‌شوند، نه آن‌که در زمان ولادت چنین
باشند.] و خدمت کردن [کودک به کسانی که او را به بندگی خود درآورده‌اند]
کیفر او به شمار نمی‌رود. و تابع بودن [کودک از پدر کافر خود] در برخی احکام
جایز است، [و درد و رنجی را برای کودک به همراه ندارد].

۱۱ [نیکو بودن، ماهیت، وجه نیکو بودن و پاره‌ای از احکام تکلیف]

والتکلیف حسنٌ لاشتماله علی مصلحة لا تحصل بدونه.

تکلیف نیکوست، زیرا مصلحتی را در بر دارد که بدون آن به دست نمی‌آید.

بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات، و الشکر باطلٌ.

برخلاف مجروح ساختن شخص و سپس مداوا کردن وی، [که کار نیکویی
نیست]، و برخلاف معاوضات [که مصلحت در آن به پایه‌ای نیست که کسی در
آن اختلاف نداشته باشد]، و شکر باطل است. [چرا که در شکر مشقت معتبر
نیست].

و لأنَّ النوعَ محتاجٌ إلى التعاضدِ المستلزمِ للسنَةِ النافعِ استعمالها فی
الریاضة و إدامةِ النظر فی الأمور العالیة، و تذكُّرِ الإنذاراتِ المستلزمةِ لإقامة
العدل مع زیادةِ الأجر و الثواب.

و به خاطر آن که نوع انسان نیازمند به همیاری است که [زندگی اجتماعی را می‌طلبد و] خواهان قانونی است که به کار بستن آن سودمند است در ریاضت [و تمرین دادن نفس بر تحمل سختی‌ها] و ادامه تأمل در مطالب بلند، و یاد آوردن انذارها [ی پیامبران] که مستلزم پیا داشتن عدالت است، همراه با اجر و پاداش که بر آن افزوده می‌شود.

و واجبٌ لِزَجْرِهِ عَنِ الْقَبَائِحِ.

و [تکلیفِ بندگان از سوی خداوند] واجب [و ضروری] است؛ زیرا تکلیف، [شخص مکلف را] از [انجام] کارهای زشت باز می‌دارد.

و شرائطُ حَسَنِهِ انْتِفَاءُ الْمَفْسَدَةِ وَ تَقَدُّمُهُ وَ اِمْكَانُ مُتَعَلِّقِهِ وَ ثُبُوتُ صِفَةِ زَائِدَةٍ عَلٰی حَسَنِهِ وَ عِلْمُ الْمَكْلُوفِ بِصِفَاتِ الْفِعْلِ وَ قَدْرُ الْمُسْتَحَقِّ وَ قَدْرَتُهُ عَلَيْهِ وَ اِمْتِنَاعُ الْقَبِيحِ عَلَيْهِ وَ قَدْرَةُ الْمَكْلُوفِ عَلٰی الْفِعْلِ وَ عِلْمُهُ بِهِ اَوْ اِمْكَانُهُ وَ اِمْكَانُ الْاَلَّةِ.

شرایط نیکو بودن تکلیف عبارت است از: منتفی بودن مفسده [و ضرر و زیان برای خود مکلف یا دیگری]، مقدم بودن آن [بر مکلف به]، ممکن بودن متعلق تکلیف [در حق مکلف]، ثبوت صفتی زاید بر نیکویی فعل [به این صورت که در تکلیف به فعل، فعل بر ترک رحجان داشته باشد و در تکلیف به ترک، ترک بر فعل راجح باشد]، آگاهی تکلیف کننده از ویژگی‌های فعل و میزان پاداشی [که شخص با انجام فعل] مستحق آن می‌گردد، توانایی او [= مکلف] بر [اعطای] آن، ممتنع بودن صدور قبیح از او [= مکلف]، توانایی تکلیف شونده بر فعل، آگاهی اش از آن یا امکان آگاه شدنش از آن و ممکن بودن آلت [و مقدمات انجام فعل در حق مکلف].

و متعلقه إما علمٌ إما عقلي أو سمعي وإما ظنٌّ وإما عملٌ.

متعلق تکلیف یا علم است، که یا عقلی است [=عقل مستقلاً بدان حکم می‌کند]،
و یا سمعی است [=با استناد به ادله نقلی دانسته می‌شود]، و یا ظن و گمان است
و یا عمل و کار است.

و هو منقطعٌ للإجماع و لا یصال الثواب.

تکلیف همیشگی نیست، به خاطر اجماع و به خاطر رساندن پاداش [به
فرمانبرداران].

و علةٌ حسنه عامّة.

علت نیکو بودن تکلیف عام است [و کافر را نیز شامل می‌شود].



و ضررُ الکافر من اختیاره.

منشأ زیان کافر انتخاب بد اوست، [نه آن که تکلیف به خودی خود ضرر و زیانی
را برای او به بار آورده باشد].

و هو مفسدةٌ لا من حیث التکلیف بخلاف ما شرطناه.

و آن [=تکلیف کافر] مفسده است اما نه از جهت تکلیف، [بلکه از جهت
انتخاب بد کافر]، برخلاف آنچه ما [برای حسن تکلیف] شرط کردیم.

و الفائدة ثابتة.

فایده [تکلیف]، که همان در معرض پاداش قرار گرفتن مکلف است، در حق کافر
نیز ثابت است.



واللطف واجبٌ لتحصيل الغرض به.

لطف [از سوی شارع] واجب است، زیرا به واسطه آن غرض [شارع] حاصل می‌گردد، [و ترک آن نقض غرض می‌باشد].

فإن كان من فعله تعالى وجب عليه، وإن كان من المكلف وجب أن يشعر به
و يُوجبه، وإن كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل.

پس اگر لطف فعل خدای متعال باشد، بر او واجب است که آن را انجام دهد؛
[وگرنه نقض غرض می‌شود]. و اگر از فعل مکلف باشد [بر خداوند] واجب
است که او را آگاه سازد و انجام آن کار [= مصداق لطف] را بر وی واجب سازد. و
اگر فعل دیگری باشد تکلیف مشروط به آگاهی از انجام مصداق لطف می‌باشد.

و وجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من لطف والاحبار بالسعادة والشقاوة
ليس مفسدة.

و جهات و حیثیت‌های قبح [در مورد لطف] منتفی است؛ و در حق کافر برخی از
مصداق لطف محقق است، و اخبار به سعادت‌مند یا شقاوت‌مند بودن [برخی افراد
خاص] مفسده‌ای را در بر ندارد.

و يَقْبَحُ مِنْهُ تَعَالَى التَّعْذِيبُ مَعَ مَنَعِهِ دُونَ الدَّمِّ.

کیفر کردن مکلف [گناه کار] در صورت باز داشتن لطف از او، بر خداوند قبیح
است، اما نکوهش کردن او قبیح نیست.

ولا بد من المناسبة و إلا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين.

باید [میان لطف و ملطوف فيه] تناسب و هماهنگی باشد، وگرنه ترجیح بدون
مرجح نسبت به طرفین مسأله [= لطف و ملطوف فيه] لازم می‌آید.

ولا يبلغ الإلجاء.

و نباید لطف به حدّ الجاء [و اجبار مکلف بر انجام فعل] برسد.

و يعلم المكلف اللطف إجمالاً أو تفصيلاً.

و باید مکلف لطف را، به نحو اجمال یا تفصیل، بداند.

و يزيد اللطف على جهة الحسن.

و لطف دارای صفتی زاید بر جهت حسن می باشد.

و يدخله التخيير.

در لطف تخیر داخل می شود، [در جایی که مثلاً دو فعل باشد که هر کدام برای تحقق لطف کافی باشد].

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بشرط حسن البدلین.

به شرط آن که هر دو بدل نیکو باشند، [و هیچ جهت قبیحی در آنها وجود نداشته باشد].

[۱۳] [در دورنج و وجه نیکو بودن آن]

و بعضُ الألمِ قبيحٌ يصدر منّا خاصةً، و بعضه حسنٌ يصدر منه تعالى و منّا، و حُسْنُهُ إمّا لِإستحقاقه أو لِإشتماله على النفع أو دفع الضرر الزائدین، أو لكونه عادياً أو على وجه الدفع.

برخی از انواع رنج قبیح است و تنها از ما [انسان‌ها] سر می‌زند [نه خداوند متعال]، و برخی از انواع آن حسن است که هم از خدای متعال سر می‌زند و هم از ما. و حسن بودن آن یا به خاطر آن است که شخص سزاوار آن می‌باشد، یا به

خاطر آن که مشتمل بر نفع بیشتر و یا دور کردنِ زیانِ بیشتر می‌باشد، و یا به خاطر آن که بر اساس جریانِ عادیِ طبیعت صورت گرفته است، و یا به خاطر آن که در مقام دفاع [از خود] بوده است.

ولا بد في المشتعل على النفع من اللطف.

و رنجی که مشتمل بر نفع است [برای آن که حسن باشد] باید مصداق لطف باشد.

و يجوز في المستحق كونه عقاباً.

رنجی که بر شخص مستحق آن وارد می‌آید می‌تواند کیفر او باشد.

ولا يكفي اللطف في ألم المكلف في الحسن.

صرف این که رنج وارد آمده بر مکلف مصداق لطف باشد [و مکلف را به طاعت نزدیک و از گناه دور سازد] برای نیکو بودن آن کفایت نمی‌کند.

ولا يحسنُ مع اشتغال اللذة على لطفيته.

اگر لذت همان لطفی را که در رنج است، دربر داشته باشد، دیگر وارد ساختن رنج [به خاطر حصول آن لطف] نیکو نخواهد بود.

ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل.

نیکو بودن [وارد ساختن] رنج مشروط به آن نیست که شخص متحمل رنج آن را بالفعل اختیار کرده باشد.

۱۴ [عوضها]

والعوضُ نفع مستحق خالٍ عن تعظيم وإجلال.

عوضِ نفعی است که شخص استحقاق آن را دارد اما [اعطای آن] همراه با بزرگداشت و گرامی‌داشت نیست.

و يستحق عليه تعالى بإنزال الآلام و تفويت المنافع لمصلحة الغير و إنزال الغوم، سواء استندت إلى علم ضروري أو مكتسب أو ظن، لا ما تستند إلى فعل العبد، و أمر عباده بالمضار أو إباحته و تمكين غير العاقل.

اموری که موجب استحقاق عوض بر خداوند می گردند عبارتند از: فرو فرستادن درد و رنج، تباه ساختن منفعت کسی به خاطر مصلحت غیر [مانند آن که خداوند مال کسی را با سیل و زلزله و مانند آن تباه سازد]، وارد آوردن غم و اندوه‌ها، خواه مستند به علم بدیهی یا اکتسابی باشد و خواه مستند به گمان باشد، بر خلاف اندوهی که مستند به کار خود بنده است، این که بندگان را امر کند به انجام کارهای زیان‌آور و یا آن که انجام آن را بر آنها مباح گرداند [مانند امر به ذبح حیوان در مناسک حج و اباحه آن در سایر موارد]، مسلط ساختن غیر عاقل [مانند درندگان].



بخلاف الإحراق عند الإلقاء في النار والقتل عند شهادة الزور.

اما در آنجا که [شخصی، دیگری را] در آتش می افکند و او می سوزد و یا در اثر شهادت دروغ شاهدان، [قاضی متهم را محکوم به قتل می کند و] او کشته می شود، عوض بر خداوند نیست.

والانتصافُ عليه تعالى واجبٌ عقلاً و سماعاً.

بر خدای متعال، به حکم عقل و نقل واجب است که حق مظلوم را از ظالم بستاند.



فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه.

[از آنجا که بر خداوند واجب است حق ستم دیده را از ستمگر باز ستاند و به او بدهد]، پس جایز نیست خداوند، در جایی که ستمگر در هنگام تسلط عوضی برابر با ستم خود ندارد که بدهد، ستمگر را بر ستم دیده مسلط سازد.

فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرَّق الله تعالى أعضاه على الأوقات أو تفضَّل عليه بمثلها، وإن كان من أهل العقاب أسقطَ بها جزءً من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يُفرَّق الناقص على الأوقات.

پس اگر مظلوم بهشتی باشد خداوند عوض هایی را که او استحقاق دارد در زمان های مختلف به او می دهد [به گونه ای که پایان یافتن آن را متوجه نشود] یا آن که [پس از پایان یافتن آن] مثل آن را از باب تفضُّل [و نه استحقاق] به او می دهد. و اگر دوزخی باشد خداوند جزیی از کیفر او را به واسطه آن عوض ها می کاهد به گونه ای که برای او معلوم نگردد که از عذاب او کاسته شده و در مجازات او تخفیفی اعمال شده است، به این صورت که عذاب کاسته شده را در زمان های مختلف اعمال می دارد.



ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار معه الألم وإن كان منقطعاً، ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير، والألم على القطع ممنوع مع أنه غير محل النزاع.

لازم نیست عوض همیشگی باشد، چون عوضی که چندان افزون از رنج باشد که شخص تحمل رنج را برای رسیدن به آن ترجیح دهد، نیکوست، هرچند منقطع باشد. و لازم نیست این عوض در دنیا پدید آید چون احتمال این هست که مصلحتی در موکول کردن آن به آخرت باشد، و این را که شخص برخوردار از عوض با پایان پذیرفتن آن، متألم گردد، نمی پذیریم، علاوه بر آن که از محل بحث خارج است.

ولا يجب إشعارُ صاحبه بإيصاله عوضاً.

لازم نیست به مستحق عوض فهمانده شود نعمتی که به او می رسد، عوض

می باشد.

ولا يتعين منافعه.

منفعت‌های عوض متعین نیست.

ولا يصح إسقاطه.

گذشتن از عوض و ساقط کردن آن صحیح نیست.

والعوض عليه تعالى يجب تزايدُهُ إلى حدِّ الرضا عند كلِّ عاقلٍ، وعلينا
يجب مساواته.

عوض اگر بر عهده خداوند باشد باید تا حدی که هر عاقلی بدان رضایت دهد
فزونی یابد، و اگر بر عهده ما باشد باید با مصیبت وارد آمده، برابر باشد.



[۱۵] [اجل‌ها]

و أجلُّ الحيوان الوقتُ الذي علم اللهُ تعالى بطلان حياته فيه.

اجل حیوان همان وقتی است که خداوند علم به پایان یافتن زندگانی او در آن
دارد.

والمقتولُ يجوز فيه الأمان لولاه.

کسی که به قتل می‌رسد اگر به قتل نمی‌رسید [ممکن بود زنده بماند و ممکن بود
بمیرد، یعنی] هر دو امر در مورد او جایز است [که به وقوع بپیوندد].

و يجوز أن يكون الأجل لطفاً للغير لا للمكلف.

اجل انسان می‌تواند لطفی برای غیر او باشد، نه برای خود مکلف.



۱۶ [رزق‌ها]

والرزقُ ما صحَّ الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه منه.
رزق چیزی است که بهره بردن از آن صحیح و جایز باشد و هیچ کس حقّ منع کردن شخص از آن را نداشته باشد.

والسعيُّ في تحصيله قد يجب و يستحب و يباح و يحرم.
تلاش در راه به دست آوردن روزی گاهی واجب، گاهی مستحب، گاهی مباح و گاهی حرام می‌باشد.

۱۷ [قیمت‌ها]

والسعر تقديرُ العوض الذي يُباع به الشيء، و هو رخصٌ و غلاءٌ و لا بد من اعتبار العادة و اتحاد الوقت و المكان، و يستند إليه تعالى و إلينا أيضاً.
سعر [= قیمت و بها] اندازه عوض است که بدان شیء فروخته می‌شود، و آن یا ارزان است و یا گران. برای تعیین ارزان یا گران بودن قیمت یک کالا باید آنچه را در زمان و مکان مشابه متعارف است، در نظر گرفت. سبب گرانی و ارزانی گاهی خداوند است و گاهی خود ما می‌باشیم.

۱۸ [اصلاح]

والأصلح قد يجب لوجود الداعي و انتفاء الصارفِ،
پدید آوردن آنچه به حال فرد اصلح است گاهی [بر خداوند] واجب می‌باشد، به خاطر وجود داعی بر آن و فقدان بازدارنده [و مانع] از تحقق آن.

فهرست

اثبات صانع تعالی، صفات و آثار او

۸ فصل اول: اثبات هستی صانع
۱۱ فصل دوم: صفات صانع تعالی
۱۱ ۱- صانع تعالی قادر است
۲۶ ۲- صانع تعالی عالم است
۳۶ ۳- صانع تعالی حی است
۳۸ ۴- صانع تعالی مرید است
۴۱ ۵- صانع تعالی سمیع و بصیر است
۴۳ ۶- صانع تعالی متکلم است
۴۶ ۷- صانع تعالی باقی [= جاودان] است
۴۷ ۸- صانع تعالی واحد است
۴۸ ۹- خدای تعالی با دیگر ماهیات متفاوت است
۴۹ ۱۰- خدای تعالی غیر مرکب است
۵۰ ۱۱- خدای تعالی ضد ندارد
۵۱ ۱۲- خدای تعالی مکان ندارد
۵۳ ۱۳- خدای تعالی حال در غیر خود نیست
۵۳ ۱۴- خدای تعالی متحد [با غیر خود] نیست

۵۵	۱۵- خدای تعالی جهت ندارد
۵۶	۱۶- خدای متعال محلّ حوادث نیست
۵۷	۱۷- خدای تعالی غنی است
۵۹	۱۸- محال بودنِ ألم و لذّت بر خدای متعال
۶۱	۱۹- نفی معانی، احوال و صفات زائد در اعیان
۶۳	۲۰- خدای تعالی دیده نمی‌شود
۷۲	۲۱- سایر صفات
۸۰	فصل سوم: افعال صانع
۸۰	۱- اثبات حسن و قبح عقلی
۹۳	۲- خدای متعال قبیح انجام نمی‌دهد و واجب را ترک نمی‌گوید
۹۵	۳- خدای متعال قادر بر قبیح است
۹۶	۴- فعل خدای متعال غرض و هدف دارد
۹۸	۵- خدای متعال طاعات را می‌خواهد و گناهان را اکرام دارد
۱۰۲	۶- ما فاعل هستیم
۱۲۳	۷- فعل متولد
۱۳۲	۸- قضاء و قدر
۱۳۶	۹- هدایت و ضلالت
۱۳۹	۱۰- خدای متعال کودکان را شکنجه نمی‌کند
۱۴۲	۱۱- نیکو بودن، ماهیت، وجه نیکو بودن و پاره‌ای از احکام تکلیف
۱۶۲	۱۲- لطف، ماهیت و احکام آن
۱۷۷	۱۳- درد و رنج و وجه نیکو بودن آن
۱۸۶	۱۴- عوض‌ها
۲۱۰	۱۵- اجل‌ها
۲۱۵	۱۶- رزق‌ها
۲۱۹	۱۷- قیمت‌ها
۲۲۱	۱۸- اصلح
۲۲۷	ترجمه و تبیین متن تجرید الاعتقاد