

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تلخیص کشف المراد

ففي شرح

تجريد الاعتقاد

«قسم الإلهيات»

علی رستمیانی

زمنان ۱۳۹۳

المقصد الثالث في إثبات الصانع و صفاته و آثاره و فيه فصول:

الفصل الأول في وجوده

الموجود: إن كان واجبا فهو المطلوب و إلا استلزمه لاستحالة الدور و التسلسل.

خواجه در اثبات خداوند از استدلال لمی «الموجود ان كان واجباً فهو المطلوب و الا استلزمه لاستحالة الدور و التسلسل» استفاده کرده است که در آن به حقیقت وجود توجه شده است نه مفهوم وجود. (ارشده، ۱۳۷۳) (ارشده، ۱۳۸۶) (ارشده، ۱۳۸۹) (ارشده، ۱۳۹۰) (ارشده، ۱۳۹۳) و علامه در توضیح دو دلیل آورده است: ۱- دلیل حکما که می گویند: «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 تسلسل أو دار» (ارشده، ۱۳۸۰) ۲- دلیل متکلمین که میگویند: «العالم حادث فلا بد له من محدث، فلو كان محدثاً تسلسل أو دار و إن كان قديماً ثبت المطلوب» و در هر دو دلیل از بطلان تسلسل و دور استفاده شده است. (ارشده، ۱۳۷۸)

الفصل الثاني في صفاته تعالى.

[القدرة] وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب خواجه در اثبات قدرت میفرماید: «وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب» حدوث عالم دلیل بر مختار و قادر بودن خداوند است. (ارشده، ۱۳۸۱) (ارشده، ۱۳۷۷) (ارشده، ۱۳۸۵) (ارشده، ۱۳۸۹) به این تقریر که می دانیم: خدا قدیم است و عالم حادث پس اگر خدا موجب باشد یا خدا حادث است و یا عالم قدیم که هر دو باطل است. زیرا اثر موثر موجب از او تخلف نمی نماید پس هر دو یا قدیم اند و یا حادث. (ارشده آزاد، ۱۳۸۲)

و الوساطة غير معقولة برخی اشکال کرده اند که آنچه ثابت شد موثر قادر است نه واجب قادر که در پاسخ می گوئیم آنچه ما حادث فرض کردیم تمام عالم بود و چیزی جز واجب باقی نمی ماند که واسطه شود. (ارشده، ۱۳۸۲)

و يمكن: عروض الوجوب و الإمكان للأثر، باعتبارین و اشکال دیگر شده است به اینکه در انجام فعل یا همه شرایط موجود است و فعل انجام می گردد که این همان ایجاب است و یا فعل انجام نمی گردد که خلاف عقل است چون معلول از علت تامه تخلف نمی کند و یا همه شرایط موجود نیست پس موثر ناقص است و امکان ندارد فعل از او صادر شود در پاسخ می گوئیم خلط نموده اید و در این جا بر اثر از دو جهت امکان و وجوب حمل می شود و ممکن است قبل اراده موثر و واجب است بعد از اراده موثر و این اشکالی ندارد.

و اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم برخی اشکال کرده اند که متعلق قدرت الهی از دو حال خارج نیست یا موجود است و یا معدوم. اگر موجود است که وجود اش واجب است و قدرت الهی دخالتی ندارد و اگر معدوم است که قدرت به امر معدوم تعلق نمی گیرد، پس قدرت خداوند به هیچ امر تعلق نمی گیرد. در پاسخ علامه فرموده است: يمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال

و انتفاء الفعل ليس فعل الضد برخی گفته اند قادر کسی است که می تواند انجام دهد یا ترک کند و اشکال کرده اند که انجام فعل نیازمند وجود و امتیاز است در حالی که عدم این دو را ندارد و فعل به آن تعلق نمی گیرد. در جواب می گوئیم قادر کسی است که می تواند انجام بدهد یا انجام ندهد. و این نفی فعل به معنای انجام فعل ضد نیست. (ارشده، ۱۳۸۵)

و عمومية العلة، تستلزم عمومية الصفة. در اثبات عمومیت قدرت خداوند همچون معتزله فرموده است: «عمومية العلة تستلزم عمومية الصفة» به این معنا که از آنجا که خداوند علت همه ممکنات است، قدرتش نیز بر کل مقدرات عمومیت دارد.

(ارشد آزاد، ۱۳۸۲) (ارشد، ۱۳۸۵) (ارشد، ۱۳۸۶) (ارشد، ۱۳۸۸) (ارشد، ۱۳۹۳) هر چند شاعره این حکم را قبول دارند اما معنای که آنها مد نظر دارند با معنای که نزد امامیه است فرق دارد. (ارشد، ۱۳۷۴) (ارشد، ۱۳۸۱) (ارشد، ۱۳۸۳) در این زمینه حکما گفته اند خداوند بر یک امر قادر است و مجوس تنها خیر را از خدا می داند در حالی که خیر و شر ذاتی شیء نیست لذا جایز است که امر واحدی بالقیاس به امری خیر و بالقیاس امر دیگری شر باشد، پس خیر و شر دو امر مجزا نیست تا نیاز به خالق مجزا داشته باشند. (ارشد، ۱۳۷۶) و نظام خداوند را قادر بر قبیح نمی داند زیرا قبیح از جاهل یا نیازمند صادر می شود، کلام درست اما به جهت امکان وقوعی ولی بحث ما در امکان ذاتی بود. و جبائیان گفته اند خداوند بر عین مقدور عبد قادر نیست زیرا در تعارض با هم قرار می گیرند، در حالی که باید دانست این آرا در طول یکدیگراند و متعارض نمی باشند و بر فرض تعارض هم می گوئیم اقوی آرا در آنست که آرا در حق است انجام می شود. (ارشد آزاد، ۱۳۸۳) (ارشد، ۱۳۸۴)

[العلم] و الإحکام و التجرد و استناد کل شیء إليه دلائل العلم (ارشد آزاد، ۱۳۹۰) در اثبات عالم بودن خداوند سه دلیل ذکر شده است: «و الإحکام و التجرد و استناد کل شیء إليه دلائل العلم» (ارشد، ۱۳۸۰) ۱- دلیل احکام: «أنه تعالی فعل الأفعال المحکمة، و کل من کان كذلك فهو عالم» که مقدمه اول آن حسی و مقدمه دوم ضروری است. ۲- دلیل تجرد: «أنه تعالی مجرد و کل مجرد عالم بذاته و بغیره» زیرا تنها مانع از تعقل ماده می باشد ۳- دلیل سوم اینک: «کل موجود سواه ممکن، و کل ممکن فإنه مستند إلى الواجب إما ابتداءً أو بوسائط و أن العلم بالعلو يستلزم العلم بالمعلول و الله تعالی عالم بذاته علی ما تقدم فهو عالم بغیره» (ارشد، ۱۳۹۳)

و الأخير عام و از آنجا که همه امور حتی صور ذهنی ممکن الوجود اند با برهان سوم می توانند علم به همه چیز را اثبات کرد. (ارشد، ۱۳۷۵) (ارشد، ۱۳۷۶) (ارشد، ۱۳۷۸) (ارشد، ۱۳۸۷)

و التّغایر اعتباری و در پاسخ به این شبهه که علم اضافه بین عالم و معلوم است و این مستلزم تغایر بین عالم و معلوم می باشد در حالی که بین خداوند و ذاتش تغایری وجود ندارد؛ می فرماید: «و التّغایر اعتباری» همین که حیثیت ذات از جهتی که معلوم است با جهتی که عالم است فرق می کند، کفایت می نماید. (ارشد، ۱۳۷۷) (ارشد، ۱۳۸۵) (ارشد، ۱۳۸۷) (ارشد آزاد، ۱۳۸۷)

و لا يستدعی العلم صوراً مغایرة للمعلومات عنده، لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصّور المعقولة لنا در پاسخ به اشکال آنان که می گویند: خداوند به ماهیات مغایر با خود علم ندارد، زیرا علم صورت معلوم است نزد عالم و اگر این صور در ذات الهی ایجاد شود، ذات الهی متکثر خواهد شد، که محال است. می فرماید: همانگونه که ما در تعقل ذات خود نیاز به صورت زائد نداریم به طریق اولی خداوند هم در تعقل ذات خود به عنوان موثر و موجد کل عالم، نیاز به صور ندارد. (ارشد، ۱۳۷۸) و تغیر الإضافات ممکن خواه در پاسخ به حکما که علم خداوند به جزئیات زمانی را نفی می کنند می فرماید: جایز است این تغییرات در اضافات باشد نه در ذات و صفات حقیقی خداوند؛ زیرا اضافات امر اعتباریه هستند که تحقق در خارج ندارند؛ لذا می گوئیم تغییر در مقدور الهی است نه در قدرت الهی. (ارشد، ۱۳۷۶) (ارشد، ۱۳۷۹) (ارشد، ۱۳۸۳) (ارشد، ۱۳۸۵) (ارشد، ۱۳۸۹) (ارشد، ۱۳۹۳)

و یمكن اجتماع الوجوب و الإمكان، باعتبارین. و در پاسخ به اشکال کسانی که علم خداوند به متجددات را قبل از وجودشان نفی می نمایند، می فرماید: «و یمكن اجتماع الوجوب و الإمكان باعتبارین» (ارشد، ۱۳۸۹)

[الحیة] وکلّ قادر عالم، حی بالضرّورة. در تعریف حیات گفته اند: انه من کان علی صفة لاجلها یصح ان یعلم و یقدر. و چون ابتدا ثابت شد خداوند قادر است و ثبوت صفت فرع بر عدم استحاله است. (ارشاد، ۱۳۹۱) و حیا به صفت سلبیه باز می گردد (ارشاد، ۱۳۷۳) (ارشاد، ۱۳۸۰) (ارشاد، ۱۳۸۹)

[الإرادة] اراده از صفات خدای تعالی است که معتزله و حکما گفتند اراده عبارت است از علم خداوند به مصالحی موجود در فعل که سبب ایجاد فعل میشود. (ارشاد، ۱۳۷۹) و /شاعره و بعضی دیگر گفتند صفتی زائد بر علم و حادث است. کعبی گفته است یعنی او عالم به افعال خود و آمر به افعال دیگران است و نجار آن را صفت سلبیه به معنای غیر مغلوب دانسته است. و امامیه می گوید: همان خصوصیت فعل که متضمن مصلحتی بوده و خدا بدان علم داشته و داعی به خلقت او شده است همان اراده است. (ارشاد، ۱۳۷۴) (ارشاد، ۱۳۸۲) (ارشاد، ۱۳۸۸) (ارشاد، ۱۳۹۱) (ارشاد، ۱۳۹۳) و تخصیص بعضی امکانات بالإيجاد فی وقت، یدلّ علی إرادته تعالی و دلیل اثبات آن برای خداوند ایجاد بعضی ممکنات دون بعضی آخر می باشد. در حالی که قدرت نسبت به همه مساوی است و علم نیز تابع معلوم است پس تنها اراده باقی می ماند که مخصص باشد. (ارشاد، ۱۳۷۵) (ارشاد، ۱۳۸۰) (ارشاد آزاد، ۱۳۸۲) (ارشاد، ۱۳۸۵) (ارشاد آزاد، ۱۳۸۶) (ارشاد آزاد، ۱۳۸۷) (ارشاد، ۱۳۹۳)

و لیست زائده علی الدّاعی و إلاّ لزم التّسلسل أو تعدّد القدماء. /شعریه اراده را امر زائد بر ذات و قدیم دانسته اند و کرامیه آن را حادث در زمان می دانند اما /ابوالحسین و مصنف آن را نفس داعی می دانند و می گویند در غیر این صورت اگر قدیم باشد تعدد قدما پیش می آید و اگر حادث باشد تسلسل روی می دهد. (ارشاد، ۱۳۸۵)

[الإدراك] و التّقلّ دلّ علی اتّصافه بالإدراك و العقل علی استحالة الآلات مدرک بودن خداوند اجماعی است اما /ابوالحسین آن را به معنای علم خداوند به مبصرات و مسموعات می داند و /شعری صفت زائد بر علم می داند. دلیل آن نیز تصریح قرآن و اجماع مسلمین است. البته عقل حکم می کند که این ادراک بدون آلات جسمانیه باید باشد. (ارشاد آزاد، ۱۳۸۶) [الكلام] و عمومیه قدرته تدلّ علی ثبوت الكلام خواجه در خصوص متکلم بودن خداوند هم نظر با معتزله است و آن را با عمومیت قدرت الهی اثبات می کند. معتزله کلام را همان ایجاد حروف و اصوات در جمادات به شکلی که دال بر مراد خداوند باشد می دانند. (ارشاد، ۱۳۸۰) (ارشاد آزاد، ۱۳۸۱) (ارشاد، ۱۳۸۴)

و التّفسانی، غیر معقول کلام نفسانی حرف /شاعره است، (ارشاد، ۱۳۸۵) که مورد پذیرش خواجه واقع نشده است زیرا آنها می گویند کلام خداوند نه امر است و نه نهی و نه هیچ اسلوب دیگری از کلام بندگان را ندارد. و چنین چیزی غیر معقول است زیرا اصلاً قابل تصدیق نخواهد بود. کرامیه معتقد است کلام خداوند منحصر در اصوات است و مخلوق او می باشد. (ارشاد، ۱۳۸۱) (ارشاد، ۱۳۸۴)

و انتفاء القبح عنه، یدلّ علی صدقه و چون خداوند قبیح انجام نمی دهد حتماً کلام اش صادق است. (ارشاد، ۱۳۷۹) [صفاته الاخری] و وجوب الوجود یدلّ علی: سرمدیه (ارشاد، ۱۳۸۷) و نفی الزّائد واجب الوجود بودن خداوند دلالت داد بر باقی بودن وی که این بقا بذاته می باشد نه آنگونه که /شعری گفته است که باقی است به بقاء ای که قائم به اوست. زیرا وجوب وجود اقتضاء استغنا از غیر را دارد.

و الشّریک خداوند واحد است زیرا اگر دو واجب الوجود باشد یا متمایزاند که مستلزم ترکیب است و یا تمایز از هم ندارند که پس یکی هستند.

و المثل به جز ابوهاشم که گفته است ذات الهی را مساوی دگیران دانسته که تنها در صفاتی همچون قدرت و حیات و اراده با دیگران فرق دارد، سایرین مثل را از خداوند نفی کرده اند.

و ترکیب بمعنیه از آنجا که هر مرکبی نیاز مند اجزاء می باشد و فرقی نیست که ترکیب عقلی باشد مثل ترکیب جنس و فصل یا خارجی باشد مثل ماده و صورت، پس خداوند مرکب نیست. (ارشد، ۱۳۸۲)

و الضد در هر دو معنا از خداوند منتفی است چه بگویم ضد آنچه چیزی است که یعاقب غیره من الذوات علی المحل او الموضوع مع التنافی بینهما زیرا خداوند محل و موضوع ندارد و چه بگویم ضد امری است مساوی فی القوة ممانع.

و التّحیز بجز مجسمه سایرین تحیز را از خداوند نفی کرده اند زیرا امر متحیز از حوادث منفک نمی شود و حادث است.

و الحلول این امر را نیز بجز نصاری از خداوند نفی کرده اند زیرا معنای حلول «قیام موجود بوجود آخر علی سبیل التبعية بشرط امتناع قیامه بذاته» است که قطعاً از خداوند نفی می شود.

و الاتّحاد وجوب وجود مستلزم وحدت است زیرا اگر با غیر متحد شود چون آن غیر ممکن است حکم امکان بر هر دو بار می شود.

و الجهة بجز برخی از مجسمه که خداوند را فوق عرش می دانند کسی این حرف را نزده است. زیرا هر جهت داری مشارالیه است پس در محل است و هر آنچه در محل باشد، دستخوش حوادث است.

و حلول الحوادث فیه برخلاف کرامیه سایرین می گویند از آنجا حلول حوادث موجب تغییر است و تغییر منافی وجوب است امکان ندارد که حوادث در ذات حق حلول نمایند.

و الحاجة معنای وجوب وجود استغنا از غیر در کلیه امور است.

و الألم مطلقاً و اللذة المزاجية لذت و الم در دو معنا بیان شده است اول آنکه از توابع مزاج است؛ لذت از توابع اعتدال مزاج است و الم از توابع سوء مزاج که به این معنا قطعاً در مورد خداوند جاری نیست. دوم آنکه لذت معنا درک ملائم باشد که در خصوص خداوند قابل بیان است البته ابن نوبخت و دیگران می گویند بکار بردن صفت ملذذ برای خداوند متوقف بر اذن شرعی است. اما الام به معنای درک منافی برای خداوند حاصل نیست چون خداوند منافی ندارد. (ارشد، ۱۳۸۱) (ارشد آزاد، ۱۳۸۲) (ارشد، ۱۳۸۳) (ارشد، ۱۳۸۶)

و المعانی و الأحوال و الصفات الزائدة عیناً/شاعره تنها صفات قدرت و علم را قائم به ذات می دانند و سایر صفات را زائد می دانند و معتزله نیز برخی صفات را زائد بر ذات می دانند در حالی که وجوب وجود اقتضا نفی هرگونه صفت زائد را دارد. بلکه صفات کمالیه نفس ذات بوده و مغایرت آنها اعتباری است.

و الرؤیة را تنها مجسمه جایز می داند و/شاعره نیز با آنکه تجرد را قبول کرده اند حکم به صحت رویت خداوند داده اند. (ارشد آزاد، ۱۳۸۱) (ارشد، ۱۳۹۰) (ارشد آزاد، ۱۳۹۰)

و سوال موسی لقومه/شاعره استدلال کرده اند که اگر رویت ممتنع بود نباید حضرت موسی(ع) چنین درخواستی می کرد که در پاسخ می گوئیم این درخواست قوم حضرت بود نه ایشان.

و النظر: لا يدلّ علی الرؤیة مع قبوله التأویل و ما قبول نداریم که نظر به همراه الی به معنای رویت باشد که حتی اگر چنین باشد باید تاویل شود چون با عقل منافات دارد.

و تعلیق الرؤیة باستقرار المتحرک، لا يدلّ علی الإمكان/شاعره می گویند خداوند رویت را معلق بر استقرار کوه کرده است و هر استقراری ممکن است پس رویت هم ممکن است. می گوئیم خداوند استقرار را در حال حرکت گفته است که محال است عقلاً همانگونه که رویت محال است.

و اشتراك المعلولات، لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل و الحصر /شاعره جهت اثبات اعتقاد خود در خصوص رؤیت خداوند گفته اند: «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 عدمی فيكون عدميا، فلم يبق إلا الوجود، فكل موجود تصح رؤيته، و الله تعالى موجود» که در پاسخ خواجه می فرماید: «و اشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل و الحصر» و علامه شش دلیل دیگر بر این سه می افزاید. از جمله آنکه مرئی رنگ و نور است نه جسم و قبول نداریم که صحت امر ثبوتی باشد و همچنین نمی پذیریم معلول مشترک علت مشترک بخواهد (ارشده، ۱۳۷۶) (ارشده، ۱۳۸۶) و (وجوب الوجود يدل) علی ثبوت: الجود و معنای جواد عبارتست از کسی که آنچه را سزاوار به حال غیر است بدو اعطا و افاده نموده و از وی انتظار پاداش نداشته باشد. «الجود هو إفادة ما ينبغى للمستفيد من غير استعاضة منه» و المُلک و جوب وجود اقتضای آن دارد که خداوند ملک باشد زیرا از همه مستغنی است و همه مملوک اویند. و التّمام و فوفه تمام است زیرا واحد است و واجب من جميع جهات است و تغیر و انفعال در او راه ندارد، پس حاصل بالفعل است، و فوق تمام است زیرا هرآنچه برای غیر حاصل می شود مستفاد از اوست. (ارشده، ۱۳۸۳) (ارشده، ۱۳۹۱) و الحقیة حق به آنچه که ثابت مطلق و دائم است گفته می شود و ثبوت و دوام غیر قابل عدم و بطلان دارد لذا احق من کل حق و محقق کل حقیقة می باشد. (ارشده، ۱۳۸۵)

و الخيرية از آنجا که خیر به معنای وجود است و شر به معنای عدم کمال شی من حیث هو مستحق له، و واجب الوجود چیزی از کمالات برایش معدم نیست پس خیر محض است. (ارشده آزاد، ۱۳۸۱) و الحکمة حکمت به دو معنایش بر خداوند صادق است. چه به معنای معرفت اشیاء باشد. و چه معنای صدور شیء علی وجه الاکمل باشد. (ارشده، ۱۳۹۱)

و التّجبر (أنه يجبر ما بالقوة بالفعل و التكميل كالمادة بالصورة) (ارشده، ۱۳۸۵) و القهر (أنه يقهر العدم بالوجود و التحصيل) و القيومية (أنه قائم بذاته و مقيم لغيره) و أمّا: البید، و الوجه، و القدم، و الرّحمة، و الكرم، و الرّضا، و التّكوين، فراجعة الى ما تقدّم. هر چند /شعری بد را وراء قدرت می داند و ابن سعید قدم را مغایر بقاء و رحمت و رضا و کرم را مغایر اراده می داند و حنفیه تّکون را غیر از قدرت می دانند اما حق آن است که همه این صفات به ما تقدم بر می گردند. (ارشده، ۱۳۸۱) (ارشده آزاد، ۱۳۸۱)

الفصل الثالث في أفعاله

الفعل المتّصف بالزّائد، إمّا حسن (فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذمّ و القبيح بخلافه) أو قبيح یعنی تنها افعال دارای وصف زائد (اراده) متصف به حسن و قبح می گردند.

و الحسن أربعة (الواجب و المندوب و المباح و المكروه) و هما عقليان للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غير شرع و حسن و قبح عقلا اثبات می شوند چون نمی توان شرعی آنها را اثبات کرد (ارشده، ۱۳۸۴)

و لانتفائهما مطلقاً، لو ثبتا شرعاً زیرا اگر بگوییم شرعی هستند نه شرعاً و نه عقلاً قابل اثبات نخواهند بود. (ارشده، ۱۳۸۸) و لجاز التّعاكس و جاز می شد آنچه قبیح می پنداریم حسن باشد و بالعکس. (ارشده، ۱۳۸۶) (ارشده، ۱۳۹۱) و يجوز التّفاوت في العلوم، لتفاوت الصّور در جواب /شاعره که این مسئله را با جزء بزرگتر از کل مقایسه کرده اند می گوئیم: و فرق است بین عقلی که در این مبحث گفته می شود با عقلی در بحث کل بزرگتر از جز گفته می شود. (ارشده آزاد، ۱۳۸۱)

و ارتکاب اقل القبیحین، مع امکان التخلّص در پاسخ به شعری که گفته است قبیح عقلی نیست، زیرا کسی دروغ گفتن برای نجات جان پیامبر را قبیح نمی داند. می گوئیم که اگر با دروغ می توان نفس محترمه را نجات داد، دروغ جایز است. زیرا نجات نبی ارجحیت دارد بر صادق بود پس واجب می شود ارتکاب اقل قبیحین که کذب باشد. و البته می تواند توریه نماید یعنی بشکلی خبر کذب را بگوید که قصد اش آن نباشد. (ارشده، ۱۳۸۰)

و الجبر باطل. شعری می گوید عقلی بودن حسن با جبر سازگار نیست که ما از اصل جبر را قبول نداریم. [نفی القبیح عنه تعالی] و استغناؤه، و علمه، یدلّان علی انتفاء القبیح عن أفعاله تعالی صدور فعل قبیح یا به علت نیاز به آن فعل قبیح است و یا بخاطر عدم علم به آن که این هر دو از خداوند دور است پس او قبیح انجام نمی دهد. (ارشده، ۱۳۸۴) (ارشده، ۱۳۸۶) (ارشده، ۱۳۸۸) (ارشده، ۱۳۸۸)

مع قدرته علیه، لعموم النسبة و لا ینافی الامتناع اللاحق. همه بجز نظام خداوند را قادر به قبیح می داند و در پاسخ شبهه او می گویند امتناع وقوعی با امکان ذاتی فرق دارد.

[نفی الغرض الفاعلی فیہ تعالی، و إثبات الغرض فی فعله] و نفی الغرض یستلزم العبث، خواجه همچون معتزله معتقد است افعال خداوند غرض دارد. زیرا هر فعلی که غرض نداشته باشد عبث است و قبیح؛ که قبیح از خداوند سر نمی زند. و لا یلزم عوده إلیه. و در پاسخ به شبهه شاعره که می گویند فاعل ناقص برای غرض و منفعت کار می کند که این از خداوند که کامل است محال می باشد؛ می فرماید: «و لا یلزم عوده إلیه» نیازی نیست منفعت آن غرض به خداوند بازگردد. (ارشده، ۱۳۷۹)

[إرادته للطاعة و کراهته للمعصية] و إرادة القبیح قبیحة و کذا ترک إرادة الحسن و الأمر و النهی معتزله می گوید خداوند از مومن و کافر طاعت می خواهد و از معاصی کراهت دارد، زیرا اراده قبیح هم قبیح است که از خداوند بعید است. اما شاعره می گویند هر آنچه واقع شود مورد خواست و اراده خداوند بوده است. زیرا خداوند فاعل همه موجودات است و اگر چنین نباشد و خداوند از کافر طاعت بخواهد در حالی که او عصیان می نماید یعنی اراده او بر خداوند غالب شده است و دیگر اینکه هر آنچه خداوند می داند اتفاق می افتد چگونه می شود خداوند به طاعت علم داشته باشد ولی بنده عصیان کند. و بعض الأفعال مستندة إلینا و المغلوبية غیر لازمة و العلم تابع. در پاسخ شبهات شاعره می گوئیم اولاً برخی از افعال مستند به ماست نه خداوند و ثانیاً مغلوبیت پیش نمی آید زیرا خداوند طاعت را اختیاراً اراده کرده است نه مطلقاً و ثالثاً بیان شد که علم تابع فعل است و تأثیری در امکان فعل ندارد. (ارشده، ۱۳۸۹)

[نفی الجبر] و الصّورة قضیة باسناد الأفعال إلینا (ارشده، ۱۳۸۹) در این امر اختلاف است معتزله گفته است عبد فاعل افعال خودش است و این بدیهی است هر چند برخی بر آن استدلال کرده اند اما جهم بن صفوان خداوند را موجد افعال عباد می داند و نسبت دادن افعال به عباد را مجاز می پندارد. (ارشده، ۱۳۸۸) و ضرار بن عمرو، حفص القرط و نجار و ابوالحسن شعری گفتند انجام افعال از جانب بنده کسب است و از جانب خداوند فعل و قدرت و بنده اثری در فعل او ندارد. (ارشده، ۱۳۷۴) (ارشده، ۱۳۸۰) (ارشده، ۱۳۸۲)

و الوجوب للدّاعی، لا ینافی القدرة کالواجب شبهه وارد کرده اند که فعل ممکن تا یک طرف اش به داعی واجب نشود به وجود نمی آید که آن داعی خود به داعی دیگر الی غیر نهایت است پس انسان مجبور است. در پاسخ گفته شده: این امر منافاتی با اختیار ندارد زیرا فاعل مختاراً یک سمت را اختیار می کند. (ارشده، ۱۳۸۶)

و الایجاد لا یستلزم العلم، إلا مع اقتران القصد، فیکفی الإجمال شبهه دیگر اینکه ایجاد فعل نیاز به علم دارد و می دانیم که انسان به همه افعال خود علم ندارد. در پاسخ می گوئیم هر ایجادی نیاز به علم ندارد مانند سوزاندن که فعل آتش است و علم هم ندارد بلکه آن فعلی نیاز به علم دارد که همراه قصد باشد که در آن هم اجمالی کفایت می کند.

و مع الاجتماع، یقع مراده تعالی شبهه وارد شده است که اگر عبد قادر بر کاری باشد در مقدور واحد اجتماع قادرین پیش می آید که باطل است. در پاسخ گفتیم قدرت خداوند اقوی است و غلبه می نماید. (ارشاد، ۱۳۹۰)

و الحدوث اعتباری در جواب اشاعره که اشکال کرده اند که ان فاعل یجب ان یخالف فعله فی الجهة التی بها یتعلق فعله، و هو الحدوث. و از آنجا که ما خود محدث هستیم پس نمی توانیم عمل حادث داشته باشیم. گفته اند: حدوث امر اعتباری

است که فاعل در آن عمل نمی کند بلکه فاعل در ماهیت اثر می گذارد که با خودش مغایر است. (ارشاد، ۱۳۹۱)

و امتناع الجسم لغیره گفته اند اگر ما فاعل محدثات باشیم باید بتوانیم جسم را حادث نماییم، می گوئیم ما خود، جسم هستیم و جسم لایوثر فی الجسم (ارشاد آزاد، ۱۳۸۲)

و تعذر المماثلة فی بعض الأفعال، لتعذر الإحاطة و گفته اند اگر ما فاعل باشیم باید بتوانیم یک فعل را در زمان دیگر مثل فعل قبل پدید آوریم در حالی که نمی توانیم. می گوئیم علت این اختلاف این نیست که فاعل آن فعل نبوده ایم بلکه علت آن است که ما به همه افعال و احوال احاطه کامل نداریم که اگر داشتیم می توانستیم دقیقاً آن فعل را تکرار کنیم.

و لا نسبة فی الخیریه بین فعلنا و فعله تعالی /شاعره بیان کرده اند اگر فاعل افعال خود باشیم برخی از افعال ما مثل ایمان آوردن به خداوند بهتر از برخی از افعال خداوند مثل خلق خوک خواهد بود. که در پاسخ گفته اند ارتباطی بین خیریت کار ما و خیریت فعل الهی وجود ندارد.

و الشکر علی مقدمات الإیمان شبهه دیگر اینکه اگر ایمان آوردن فعل خود ماست چرا باید خداوند را شکر نماییم، در پاسخ گفته اند که شکر برای مقدمات ایمان است نه فعل ایمان. همین که خداوند شرایط را برای ایمان آوردن ما فراهم کرده است شکر دارد. (ارشاد، ۱۳۷۸)

و السمع متأول و معارض بمثله و الترجیح معنا آیاتی که /شاعره بر آن، جهت اثبات آنکه همه افعال، فعل خداوند است، ذکر کرده اند، قابل تاویل است ضمن آنکه آیاتی بسیار دیگری در معارضه با کلام آنها وجود دارد، اما از آنجا که تکلیف و وعد و وعید جز با استناد افعال به عباد معنا نمی یابد پس در این معارضه ترجیح با ماست. (ارشاد، ۱۳۷۵)

ده گروه از آیات است که دلالت بر این دارد که افعال مربوط به عباد است: ۱- آیاتی که فعل را به عبد اضافه کرده است. ۲- آیاتی که دلالت بر مدح مومنین برای ایمانشان یا ذم کفار برای کفرشان دارد ۳- آیاتی که دلالت بر تنزیه افعال خدا از بندگان دارد. ۴- آیاتی که دلالت بر توبیخ عباد دارد. ۵- آیات تهدید و تخییر. ۶- آیات که دعوت در مسارعه در اعمال می

نماید. ۷- آیات استعانه از خداوند ۸- آیات استغفار ۹- اعتراف کفار به کفرشان ۱۰- آیات مربوط به حسرت کافران و حسن المدح و الذم علی المتولد، یقتضی العلم بإضافته إلینا افعال به سه دسته تقسیم می شوند: الف) فعل مباشر: «هو

الحادث ابتداء بالقدرة فی محلها» (ارشاد آزاد، ۱۳۸۷) ب) فعل متولد: «هو الحادث الذی یقع بحسب فعل آخر» (ارشاد، ۱۳۸۸)

ج) فعل مخترع: «ما یفعل لا لمحل» (ارشاد، ۱۳۷۸) (ارشاد، ۱۳۸۱) (ارشاد آزاد، ۱۳۸۱) (ارشاد، ۱۳۸۳) (ارشاد، ۱۳۹۰)

فعل متولد در مقابل فعل مخترع، فعلی است که نیاز به موضوع و مکان دارد و با واسطه از انسان صادر می شود در این زمینه علامه و خواجه فعل متولد را به بدهت عقلی فعل انسان می داند (ارشاد، ۱۳۹۱) که البته با واسطه مقدور انسان واقع شده است. (ارشاد، ۱۳۸۵) زیرا عقلاً خود را برای این افعال مستحق مدح و ذم می دانیم. معتزله نیز بر همین رای است در

حالی که شاعره فاعل، فعل متولد و حتی فعل مباشر را خداوند می داند. (ارشد، ۱۳۷۳) (ارشد، ۱۳۷۶) (ارشد، ۱۳۸۶) نظام انسان را تنها فاعل امور درونی مانند اعتقادات و احساسات می داند و کلیه افعال خارجی را فعل خداوند می داند. و الوجوب با اختیار السبب لاحق اشکال شده است که فعل متولد تحت قدرت ما نیست زیرا مقذور آن است که وجود و عدمش از قادر باشد، پاسخ آن است که فعل مسبب ناشی از اختیار ما در فعل سبب بوده است، پس مقذور ما بوده است. (ارشد، ۱۳۸۹)

و الذمّ فی إلقاء الصبّی، علیه، لا علی الإحراق اشکال دیگر شده است که چون ما نمی دانیم فاعل کیست خود را مذمت می کنیم اما اگر بدانیم کس دیگری فاعل بوده است او را مذمت خواهیم کرد، در حالی که فاعل حقیقی خداوند است. پاسخ می دهیم در همین جا هم همه عقلا کسی که کودک را در آتش انداخته است مذمت می کنند نه خداوند که آتش را محرق آفریده است. در شریعت هم برای کسی این کار را کرده است دیه و قصاص تعیین شده است نه برای آتش.

[القضاء و القدر] و القضاء و القدر: إن اريد بهما: خلق الفعل، لزم المحال. أو الإلزام، صحّ فی الواجب خاصّة. أو الإعلام، صحّ مطلقاً. قضا و قدر معانی گوناگونی دارد گاهی گفته می شود قضا و منظور خلق و اتمام است و گاهی منظور حکم و ایجاب است و برخی اوقات به معنای اعلام و اخبار است، که به معنا اول قطعاً صحیح نیست و به معنای دوم تنها در مورد افعال واجب الوجود صحیح است، (ارشد، ۱۳۸۶) اما متکلمین وقتی بطور مطلق می گویند: «أنّه تعالی قضی أعمال العباد و قدرها» قضا و قدر را به معنای اعلام و کتابت و علم الهی بر اعمال بندگان بر می شمارند و بر وجوب رضا بر قضا و قدر الهی به این معنای (اعلام و اخبار از اعمال) اجماع دارند. (ارشد، ۱۳۷۲) (ارشد، ۱۳۷۶) (ارشد، ۱۳۸۲) (ارشد، ۱۳۸۳) (ارشد، ۱۳۸۶) (ارشد، ۱۳۸۸) (ارشد آزاد، ۱۳۹۰) (ارشد، ۱۳۹۳)

و قد بینه أمير المؤمنين(ع) فی حدیث الأصبغ در این حدیث حضرت ضمن توضیح معنای صحیح قضا و قدر فرمودند قدریه مجوس امت اسلام اند (ارشد آزاد، ۱۳۸۱) در وجه آن گفته اند از آن جهت که هر دو گروه عقاید سخیفه دارند و قبیح را به خدا نسبت می دهند و ازدواج با خواهر را به قضای الهی می دانند، و یا فاعل خیر را قادر بر شر نمی دانند، لذا به یکدیگر تشبیه شده اند.

[الهدی و الاضلال] و الإضلال: الإشارة الی خلاف الحق، و فعل الضلالة، و الإهلاك و الهدی: مقابل ذلك و الأولان منفيان عنه تعالی. اضلال دارای سه معناست: راهنمایی بر خلاف حق - انجام فعل موجب ضلالت - اهلاک و بطلان که در خصوص خداوند دو مورد اول محال است و تنها می توان اضلال به معنای اهلاک را در خصوص خداوند جاری دانست (ارشد، ۱۳۹۳) در حالی که در خصوص هدایت نیز سه معنا داریم راهنمایی به سمت حق، انجام فعل که موجب هدایت و اعتقاد فرد شود و به معنا اثابه که تنها به معنای فعل قابل قبول نیست زیرا در آن صورت تکلیف معنا ندارد. (ارشد، ۱۳۷۳) (ارشد، ۱۳۷۸) (ارشد، ۱۳۸۰) (ارشد، ۱۳۸۱) (ارشد، ۱۳۸۴) (ارشد، ۱۳۸۶) پس یعنی وقتی گفته می شود «انه تعالی یهدی المومنین یعنی یتبیههم و یضل العصاة یعنی یهلکهم و یعاقبهم»

[عدم تعذیب غیر المكلف] و تعذیب غیر المكلف، قبیح و کلام نوح مجاز با توجه به مبنای کلامی شاعره خداوند می تواند اطفال را تعذیب نماید، اما در کلام به آن تصریح نکرده اند. اما حشویه و گروهی از خوارج (ازارقه) به تعذیب اطفال مشرکان و کافران تصریح نموده اند، و به آیه «ولا یلدوا الا فاجراً کفاراً» استناد کرده اند در حالی که این آیه مجاز بوده و به معنای استقبالی است یعنی در صورت ماندن در آن محیط در آینده کافر خواهند شد. (ارشد، ۱۳۷۳) (ارشد، ۱۳۷۹)

و الخدمة لیست عقوبة له استدلال دیگرشان این است که به کار گرفتن اطفال کفار جایز است، در پاسخ می گوئیم که هر نوع خدمتی عقوبت نیست بلکه برخی از سختی ها برای معالجه است، مانند حجامت. و این استخدام عقوبتی است برای پدرش و امتحان است برای او که عوض آن را خدا خواهد داد. (ارشاد آزاد، ۱۳۸۷)

و التبعية فی بعض الأحكام جائزة. و اگر بگوئید پس چرا احکام اطفال کفار مانند پدرانشان است می گوئیم که تابعیت در احکامی که موجب الم و عقوبت نیست، مثل ترک صلاة میت چه اشکالی دارد.

[التکلیف] و التکلیف (از کلفت به معنای مشقت) حسن لاشتماله علی مصلحة لا تحصل بدونه و تکلیف حسن است چون امر الهی است و خداوند قبیح انجام نمی دهد و وجه حسنش آن است که موجب تحصیل مصلحتی می گردد که بدون آن امکان ندارد، و یک تعریض برای کسب ثواب به حساب می آید (ارشاد، ۱۳۸۱) (ارشاد آزاد، ۱۳۸۷) (ارشاد، ۱۳۹۳)

بخلاف الجرح ثم التداوی و المعاوضات، و الشکر، باطل و اگر اشکال شود که تکلیف مانند مداوا کردن پس از مجروح کردن است یا مانند معاوضه است که باید در معاوضه هر دو طرف راضی باشند. می گوئیم تکلیف مضره نیست بلکه مشقت است و هدف دارد بر خلاف جرح که هدفی ندارد. و معاوضه ای که دارای منفعت بسیار بالایی است که همه عقلا به آن علاقمندند نیاز به تراضی ندارد. و تکلیف شکر هم نیست زیرا در شکر مشقت شرط نیست بلکه اگر مشقت باشد نعمت از بین می رود. و لأن النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها فی الرياضة و إدامة النظر فی الأمور العالیة، و تذکر الإنذارات، المستلزمة لإقامة العدل مع زیادة الأجر و الثواب با توجه به آنکه نوع انسان اجتماعی است و برای زندگی نیاز به همکاری با یکدیگر دارد باید سنت و شریعتی باشد که بتواند منافع همه را در این زندگی اجتماعی تامین نماید ضمن آنکه موجب شود انسان نفس خود را سختی دهد و به یاد امور عالیه و انذارهای انبیاء باشد.

و واجب، لزجره عن القبائح و این دلیل معتزله است و /شاعره آن را انکار کرده اند، گفته اند با توجه به آنکه انسان میل به قبیح دارد اگر خداوند در تکلیف امر به دوری از آنها نمی کرد گویا به آن راضی بوده است که این از خداوند محال است.

و شرائط حسنه انتفاء المفسدة و تقدّمه (ارشاد، ۱۳۸۷) و امکان متعلقه و ثبوت صفة زائدة علی حسنه و علم المکلف بصفات الفعل، و قدر المستحق، و قدرته علیه و امتناع القبیح علیه و قدرة المکلف علی الفعل و علمه به أو إمكانه و إمكان الآلة اما شرایط حسن بودن تکلیف آن است که مفسده ای در انجام آن برای دیگری نباشد، و متقدم بر فعل باشد تا امکان انجام آن وجود داشته باشد (ارشاد، ۱۳۸۸) اما از جانب متعلق تکلیف هم دو شرط دارد: امکان وجود و متصف بودن به صفت زائد مثل مستحب بودن. (ارشاد، ۱۳۹۱) و از جانب مکلف هم دو شرط دارد: عالم بودن به فعل و میزان مناسب فعل. اما مکلف هم دو شرط دارد: باید بتواند به آن علم پیدا کند و امکان انجام را هم داشته باشد.

و متعلقه إما علم عقلی أو سمعی و إما ظنّ و إما عمل و متعلق تکلیف می تواند علم عقلی باشد مانند وجوب شناخت خداوند و یا علم سمعی باشد و یا حتی ظن باشد و می تواند عمل باشد چه عمل عقلی مثل شکر منعم و چه سمعی باشد مثل نماز خواندن.

و هو منقطع للإجماع و لإیصال الثواب تکلیف منقطع است اجماعاً زیرا تکلیف مشقت است و با وجود آن ایصال به ثواب امکان ندارد. (ارشاد آزاد، ۱۳۸۲) (ارشاد، ۱۳۸۳) (ارشاد آزاد، ۱۳۹۰)

و علّة حسنه عامّة و ضرر الکافر من اختیاره و هو مفسدة لا من حیث التکلیف بخلاف ما شرطناه و الفائدة ثابتة. و تکلیف به همان علت که حسن است، عام نیز می باشد و شامل کفار نیز می گردد و اینکه برای کافر ضرر محض است به علت سوء اختیار خوداش است و الا در نفس تکلیف ضرری نیست. و فائده تکلیف ثواب حاصل از آن نیست بلکه تعریض به خیر است که این تعریض در حق کافر نیز جاری است.

[اللطف] و 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 (ارشده، ۱۳۸۸) واجب لتحصيل الغرض به و الدليل على وجوبه أنه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا و إلا لزم نقض الغرض (ارشده، ۱۳۸۰) هذا اللطف المقرب. (ارشده، ۱۳۸۱) (ارشده، ۱۳۸۲) (ارشده آزاد، ۱۳۸۲) (ارشده، ۱۳۸۴) فإن كان من فعله تعالى، و جب عليه و إن كان من المكلف، و جب أن يشعره به و يوجبه و إن كان من غيرهما، شرط في التكليف: العلم بالفعل. لطف سه قسم دارد یا فعل خداوند است مانند ارسال رسل که بر خداوند واجب است یا فعل خود بنده است مثل اموختن احکام شرعیه که باید خداوند این امور را بر او واجب نموده و به او بشناساند و دسته سوم کارهای است نه مستقیماً مربوط به خداوند است و نه خود مکلف بلکه شخص ثالث است که باید امر به معروف و نهی از منکر کند.

و وجوه القبح منتفیه و الکافر لا یخلو من لطف و الإخبار بالسعادة و الشقاوة لیست مفسدة و یقبح منه تعالی التذیب مع منعه، دون الدم. اگر خداوند با لطف خود شرایط را فراهم نکند عقابکردن بندگان قبیح خواهد بود، البته ذم قبیح نیست همانگونه که ابلیس اهل نار را ذم می نماید، در حالی خود باعث آنها به سوی معاصی بوده است. و لا بد من المناسبة، و إلا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين. و لا یبلغ الإلجاء و یعلم المكلف اللطف إجمالاً أو تفصيلاً و یزید اللطف على جهة الحسن و یدخله التخییر و یشرط حسن البدلین.

[الأم] و بعض الأمم قبیح، یدصر عنّا خاصّة و بعضه حسن، یدصر منه تعالی و منّا برخی همچون ثنویه همه آلام را قبیح می دانند و مجبره همه آن را حسن می دانند و بگریه و عدلیه و تناسخیه برخی را حسن و برخی را قبیح می پندارند. و حسنه إما لاستحقاقه أو لاشتماله على النفع، أو دفع الضرر الزائدين أو لكونه عادیا أو على وجه الدفع. در علت حسن بودن آلام تناسخیه تنها معتقد به استحقاق هستند اما معتزله می گوید به پنج دلیل ممکن است آزار رساندن حسن باشد: ۱- فرد مستحق آن باشد. ۲- در آن نفع زیادی برایش باشد. ۳- منجر به دفع ضرر بزرگتری شود ۴- بر اساس عادت باشد. ۵- بر اثر دفاع از نفس باشد.

و لا بدّ فی المشتمل على النفع من اللطف باید در ضرر رساندن از جانب خداوند علاوه بر نفع، لطف نیز باشد. که با این قید شیخان (ابوعلی الجبائی و فرزند اش ابوهاشم) مخالفت کرده اند.

و یجوز فی المستحق کونه عقاباً ابی حسن بصری معتقد است آلام کفار و فساق می تواند عقوبت باشد که بخاطر برخی مصالح تعجیل شده است. اما قاضی القضاة تاکید کرده که امراض محنت اند نه عقوبت، زیرا ما مکلف به صبر و رضا در امراض هستیم که چنین چیزی در عقوبت نیامده است. در پاسخ می گوئیم: رضا به دو معنا است: ۱- اعتقاد به حسن فعل الهی که مشترک در دو معنای عقوبت و محنت است ۲- موافقت فعل با خواست و شهوت بنده، که به این معنا در هیچ کدام جاری نمی شود. پس در معنای اول در هر دو حالت رضا مفروض است زیرا رضا در مقابل جزع است و کسی که اعتقاد به حسن فعل الهی دارد جزع نمی نماید.

و لا یکفی اللطف، فی ألم المكلف، فی الحسن برخی همچون شیخین و قاضی القضاة گفته اند که در مقابل الم نیاز به عوضی نیست بلکه همان که لطف و هدایت بسوی ثواب است کفایت می کند در پاسخ گفتیم که تکلیف خود مشقت است و ثواب خود را دارد اما این الم که لطف است باید عوض جداگانه ای داشته باشد.

و لا یحسن، مع اشتمال اللذة على لطیفته ابوهاشم میگوید اگر لطف هم با لذت حاصل شود هم با الم اختیار با خداوند است هر کدام را می خواهد را انتخاب کند اما ابوالحسین می گوید اگر لطف با لذت حاصل شود جایز نیست الم نماید.

و لا یشرط فی الحسن اختیار المتألم بالفعل. و اگر آن آزار نفع زیاد داشته باشد خواست بنده شرط نیست زیرا خداوند عوض آن را خواهد داد.

[التَّعْوِیض] و العوض: نفع مستحقّ خال عن تعظیم و إجلال (ارشده، ۱۳۸۲) (ارشده آزاد، ۱۳۹۰) و يستحقّ علیه تعالیٰ بإنزال الآلام و تفویت المنافع لمصلحة الغير و إنزال الغموم سواء استندت الی علم ضروری أو مكتسب أو ظن لا ما يستند الی فعل العبد و أمر عباده بالمضارّ، أو إباحتها أو تمکین غیر العاقل عوض: پاداشی است که خداوند در قبال مشکلات، سختی ها و درد و آلام، نارحتی و یا تفویت منافی که انسان در اثر عوامل طبیعی کشیده است و البته در آنها قصد عبادت و اطاعت نداشته است، به بندگان می دهد. هر چند چون قصد قربت نداشته است اجلال و تعظیم در آن نخواهد بود و ثواب محسوب نمی شود. (ارشده، ۱۳۸۵) (ارشده، ۱۳۹۰)

بخلاف الإحراق عند الإلقاء فی النار، و القتل عند شهادة الزور. اما اگر کسی را در آتش بیندازند و یا با شهادت دروغ موجب قتل او شوند قصاص و دیه بگردن همان شخص است نه خداوند.

و الانتصاف علیه، واجب، عقلاً و سمعاً (ارشده، ۱۳۸۸) انتصاف: «هو الانتقام، و المقصود منه فی المقام أخذ العوض من الظالم للمظلوم لا القصاص و يجب علیه سبحانه عند تمکین الظالم من المظلوم أخذ العوض من الظالم و دفعه للمظلوم، عقلاً و سمعاً»

فلا يجوز تمکین الظالم من الظلم، من دون عوض فی الحال یوازی ظلّمه فإن كان المظلوم من أهل الجنة، فرّق الله تعالیٰ أعضاه علی الأوقات، أو تفضّل علیه بمثلها و ان كان من أهل العقاب، أسقط بها جزءاً من عقابه، بحيث لا يظهر له التخفيف، بأن یفرّق الناقص علی الاوقات و صحیح نیست که خداوند دست ظالم را برای ظلم باز بگذارد مگر آنکه عوض آن ظلم را به مظلوم بدهد و اگر ظالم خیری نداشت که خداوند از او بگیرد و به مظلوم دهد خداوند از طریق عوض ظلم صورت گرفته بر مظلوم را جبران خواهد. (ارشده، ۱۳۷۶)

و لا يجب دوامه، لحسن الزائد بما یختار معه الألم، و إن كان منقطعاً و لا يجب حصوله فی الدنیا لاحتمال مصلحة التأخیر و الألم علی القطع، ممنوع، مع إته غیر محلّ النزاع ابوعلی می گوید دوام واجب است که اگر قرار بود دائم نباشد باید در همین دنیا حاصل می شد ضمن آنکه انقطاع آن موجب الم خواهد بود که خود این الم عوض می خواهد و این دور ادامه دارد. ابوهاشم و خواجه می گویند دوام آن نیز ضرورت ندارد و می تواند قطع شود زیرا ممکن است در تأخیرش دلیل دیگری باشد و در زمان قطع هم به شکلی باشد که فرد متوجه نشود و ایجاد الم مجدد ننماید. (ارشده، ۱۳۷۴)

و لا يجب إشعار صاحبه بإیصاله عوضاً و لا یتعین منافعه در عوض نه دانستن عبد به اینکه این لذت عوض فلان الم است و نه لازم است لذت عوض هر الم از قبل مشخص باشد بر خلاف ثواب که هم باید عبد بداند تا تعظیم صورت بگیرد و هم ثواب هر عملی از قبل مشخص شده است.

و لا یصح إسقاطه خواجه، ابوهاشم و قاضی القضاة می گویند عوض قابل إسقاط و بخشش نیست و مظلوم نمی تواند آن را به دیگری ببخشد در حالی که ابوالحسین و علامه معتقد اند ممکن است مظلوم خود ظالم را حلال نماید و از او بگذرد و یا به دیگری ببخشد زیرا در همین بخشش هم برای او منفعت است.

و العوض علیه تعالیٰ يجب تزایده الی حدّ الرضا عند کلّ عاقل و علینا، يجب مساواته. عوض در خداوند به حدی است که فرد رضایت یابد اما در ما به میزانی که ضرر رساننده است عوض داده می شود.

[الأجل] و أجل الحيوان: الوقت الّذی علم الله تعالیٰ بطلان حیاته فیهِ و المقتول یجوز فیهِ الأمران لولاه اختلاف شده است که کسی که به قتل کشته شده است اگر کشته نمی شد چه اتفاقی می افتاد برخی همچون مجبره می گویند قطعاً فوت می کرد ولی بغدادیون می گویند قطعاً زنده می ماند. خواجه می گوید جایز است که فوت کند یا زنده بماند. اما جبائیان و ابوالحسین می گویند اجل آن همان وقت قتل بوده است و اجل دیگری نداشته است. (ارشده، ۱۳۸۸)

و يجوز أن يكون الأجل لطفًا للغير، لا للمكلف. و اشكالي ندارد که اجل شخصی لطف برای غیره باشد اما نمی شود اجل لطف برای خودش باشد زیرا اجل قطع حیات است تکلیف که هیچ کدام برای بنده لطف نیست.

[الرّزق] و الرّزق: ما صحّ الانتفاع به، و لم یکن لأحد منعه بر خلاف آنچه مجبره گفته اند تنها خوراک رزق نیست بلکه اولاد و علم و هر آنچه را که کسی نتواند از انسان منع نماید رزق محسوب می گردند (ارشده، ۱۳۷۹) (ارشده، ۱۳۸۶) (ارشده، ۱۳۹۲) و السّعی فی تحصیله (با توجه به شرایط) قد یجب، و یستحبّ، و یباح، و یحرم. و ملک با رزق فرق می کند زیرا همه چیز ملک خداست اما رزق او نیست و آنچه رزق حیوانات است ملک آنها نیست.

[السّعر] و السّعر: تقدیر العوض الذی یباع به الشیء و هو: رخص و غلاء و لا بدّ من اعتبار العادة و اتّحاد الوقت و المكان و قد یستند إلیه تعالی، و إلینا یضاً با توجه به آنکه قیمت به عادات مردم و امکانات موجود و زمان بستگی دارد در ایجاد آن خداوند دخیل است، آب در بیابان گران و در کنار رود بی ارزش است. (ارشده، ۱۳۷۹)

و الأصل: قد یجب لوجود الدّاعی و انتفاء الصّارف. (ارشده، ۱۳۸۹) در اینکه آیا دادن بهترین رزق بر خداوند واجب است یا خیر؟ نظرات گوناگونی است؛ شیخان گفته اند اصلح واجب نیست اما بلخی و بغدادیین می گویند واجب است. **ابوالحسین** و خواجه می گویند در برخی از شرایط واجب است نه در همه شرایط. (ارشده، ۱۳۸۳)

المقصد الرابع فی النّبوة.

[بعثة الأنبياء] البعثة حسنة، لاشتمالها علی فوائد؛ كمعاضدة العقل فیما یدلّ علیہ و استفادة الحكم فیما لا یدل (ارشده، ۱۳۸۰) (ارشده، ۱۳۸۵) و إزالة الخوف و استفادة الحسن و القبح، و النّافع و الضّار و حفظ النّوع الإنسانی و تکمیل أشخاصه بحسب استعداداتهم المتفاوتة و تعلیمهم الصّنائع الخفیة، و الأخلاق، و السّیاسات و الإخبار بالعقاب و الثّواب فیحصل اللّطف للمكلف. (ارشده، ۱۳۸۲) (ارشده، ۱۳۸۸)

و شبهة البراهمة باطلة بما تقدم. براهمه بعثت رسل را منتفی می دانند. (ارشده، ۱۳۷۲) و چنین استدلال می نمایند که شرایع یا موافق عقل اند که پس نیازی به آنها نیست، یا مخالف عقل اند و نمی توان آنها را پذیرفت. علامه در پاسخ می فرماید: «شرایع لا یأتون بما یقتضی العقل نقیضه» اما این موافقت موجب عبث بودن نیست زیرا ممکن است جنبه تاکیدی داشته باشد و یا مطالبی را بیان کند که عقل به تنهای به آنها دسترسی ندارد. (ارشده، ۱۳۷۸)

[وجوب البعثة] و هی واجبة، لاشتمالها علی اللّطف فی التّكاليف العقلیة. (ارشده آزاد، ۱۳۹۰) معتزله بعثت را واجب می دانند زیرا تکالیف سمعیه را به عنوان لطف در تکلیف عقلی بشمار می آورند و از آنجا که لطف واجب است و تکالیف جز از طریق نبی مشخص نمی شود پس ارسال رسل واجب است. (ارشده، ۱۳۸۱) (ارشده آزاد، ۱۳۸۲) (ارشده، ۱۳۹۱) (ارشده، ۱۳۹۳)

[صفات النّبی] و یجب فی النّبی العصمة در بحث عصمت اختلاف زیاد است معتزله ارتکاب گناهان صغیره را سهواً یا تأویلاً برای نبی جایز می داند. (ارشده، ۱۳۸۲) (ارشده، ۱۳۸۹) (ارشده، ۱۳۹۰) اما /شاعره هر گونه گناهی جز کفر و کذب را برای انبیاء جایز می دانند. (ارشده، ۱۳۸۴) امامیه عصمت از هر گونه گناهی را واجب می دانند. (ارشده، ۱۳۹۰) (ارشده، ۱۳۹۳)

لیحصل الوثوق، فیحصل الغرض، و لوجوب متابعتة و ضدها و للإنکار علیہ. اگر نبی عصمت نداشته باشد مردم به او اعتماد پیدا نمی کنند و غرض نبوت حاصل نمی شود. همچنین اگر نبی عصمت نداشت باشد و از سوی دیگر متابعت از نبی واجب باشد، تعارض ایجاد می شود. و با توجه به وجوب نهی از منکر باید نبی را هم نهی نمود که این نیز محال است. (ارشده، ۱۳۸۵)

و کمال العقل، و الذكاء، و الفطنة، و قوّة الرأى و عدم السهو، و کلّ ما ینقّر عنه من دناءة الآباء، و عهر الأمّهات، و الفضاظة، و الغلظة، و الأبنه، و شبهها، و الأکل علی الطریق و شبهه. کلیه این شرایط باید در کسی که به نبوت می رسد، موجود باشد.

[المعجزات] و طریق معرفة صدقه، ظهور المعجزة علی یده و هو: ثبوت ما لیس بمعتاد، مع خرق العادة و مطابقة الدعوى. (ارشده، ۱۳۷۲) (ارشده، ۱۳۸۱) شرایط معجزه پنج تاست: سایر از مانند آن عاجز باشند، از جانب خداوند و به امر او باشد، در زمان تکلیف باشد زیرا زمان قیامت همه عادات نقض می شود، در پی ادعای مدعی جاری شود و خارق عادت باشد.

[الکرامات] و قصّة مریم، و غیرها، تعطی جواز ظهورها علی الصّالحین کرامت و آن اظهار امور خارق عادت است بدست صالحین بدون ادعای نبوت. برخی از معتزله کرامت را قبول ندارد همانگونه که اظهار معجزه معکوسه را برای اظهار کذب کذابین نمی پذیرد. اما خواجه همچون /شاعره و برخی دیگر از معتزله هر دو را براساس نقل می پذیرد (ارشده، ۱۳۸۶) و در پاسخ اشکالات معتزله می فرماید: «و لا یلزم خروجہ عن الإعجاز و لا التّنفیر و لا عدم التّمیّز و لا إبطال دلالتہ و لا العمومیة» نه تکرار آن موجب عادی شدن اش می شود و نه موجب دوری مردم از پیامبر و امتیاز آن ادعای نبوت است و همین ادعا است که دلالت بر نبوت فرد دارد. البته لزومی ندارد که هر کس که صادق بود کرامت هم داشته باشد. (ارشده، ۱۳۷۶) (ارشده، ۱۳۷۹) (ارشده آزاد، ۱۳۸۱)

[إرهاص] و معجزاته (ص) قبل النبوة، تعطی الإرهاص. مجموعه اتفاقات غیر عادی (یا معجزاتی) است که قبل از بعث پیامبران روی می دهد تا مردم برای پذیرش نبوت آن پیامبر آماده شوند. (ارشده، ۱۳۷۳) (ارشده، ۱۳۷۹) (ارشده، ۱۳۸۲) (ارشده آزاد، ۱۳۸۶) (ارشده، ۱۳۹۱)

و قصّة مسیلمة و فرعون و إبراهیم تعطی جواز إظهار المعجزة علی العکس زیرا گاهی اوقات صرف عدم ظهور معجزه ممکن است برای کذاب راه را باز گذارد که هنوز زمانش فرا نرسیده است و خداوند بعداً درخواست را برآورده خواهد کرد. (ارشده آزاد، ۱۳۸۶)

[عمومیة البعثة] و دلیل الوجوب يعطی العمومیة و لا تجب الشریعة. یعنی دلیل وجوب بعثت کفایت می کند بر وجوب بعثت در تمامی زمان ها و این مخالف است با نظر /شاعره و معتزله که قائل به این وجوب نیستند؛ البته نیاز نیست هر نبی که مبعوث می شود شریعت داشته باشد زیرا صرف وجود نبی ممکن است موجب بیداری عقول مردم گردد. (ارشده، ۱۳۸۷) ابوهاشم با این نظر مخالف است و بعث بدون شریعت را عبث می داند. (ارشده، ۱۳۷۸) (ارشده، ۱۳۷۹) (ارشده، ۱۳۸۴)

[نبوة الرسول الاعظم (ص)] و ظهور معجزة القرآن و غیره مع اقتران دعوة نبینا محمد (ص)، يدلّ علی نبوته و التحدی، مع الامتناع و توقّر الدواعی، يدلّ علی الاعجاز و المنقول - معناه - متواترا من المعجزات يعضده.

[إعجاز القرآن الکریم] و إعجاز القرآن قیل: لفصاحته و قیل: لاسلوبه و فصاحته معاً و قیل للصرّفة و الكلّ محتمل. در وجه اعجاز قرآن سه نظر است: جبائیان سبب اعجاز را فصاحت می دانند (ارشده، ۱۳۸۶) و جوینی فصاحت و اسلوب را با هم می داند و سیدمرتضی و نظام صرفه را دلیل اعجاز می دانند. (ارشده، ۱۳۸۰) و صرفه یعنی آنکه خداوند عراب را از آوردن مثل قرآن منع کرده است و خواجه هر سه را محتمل می داند. (ارشده، ۱۳۸۳) (ارشده، ۱۳۸۷) (ارشده، ۱۳۸۸)

[النسخ] و النسخ تابع للمصالح و قد وقع حیث حرّم علی نوح(ع) بعض ما أحل لمن تقدّمه و أوجب الختان بعد تأخیره و حرّم الجمع بین الأختین و غیر ذلك من الأحکام و خبرهم عن موسی(ع) بالتأبید مختلق و مع تسلیمه، لا يدلّ علی المراد قطعاً. زیرا یهود ادعا نمود نسخ امکان ندارد و شریعت حضرت موسی(ع) منسوخ نمی شود، در پاسخ گفته اند: احکام منوط

به مصالح و مفاسد زمانه اند و هر قومی احکام خود را با توجه به مقتضیات زمان طلب می کرده است. (ارشاد، ۱۳۷۶)

(ارشاد، ۱۳۸۹)

[عمومیة نبوة الرسول الاعظم (ص)] و السمع دلّ علی عموم نبوته (ص) نبوت پیغمبر(ص) جهان شمول است با توجه به نص مگر کسانی که هنوز تبلیغ ایشان به گوششان نرسیده است که تا زمانی عالم نشده اند مکلف به شریعت نمی باشند. و هو أفضل من الملائكة و کذا غیره من الأنبياء لوجود المضاد للقوة العقلية و قهره علی الانقياد لها. به نظر خواجه انبیاء و اولیاء الهی مقامی برتر از ملائک دارند زیرا در حالی که قوای شهویه و وهمیه را دارند به مرتبه عقل رسیده اند و در این راه سختی بسیار کشیده اند اما ملائکه تنها از مرتبه عقل برخوردارند و عبادت برایشان سختی ندارد. (ارشاد، ۱۳۸۷)

(ارشاد، ۱۳۸۹)

المقصد الخامس في الامامة.

[وجوب نصب الامام] الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض اصم از معتزله و خوارج به عدم آن معتقدند (ارشاد آزاد، ۱۳۹۰) در حالی که جباثیان و اهل حدیث و شعری به وجوب آن سمعاً لا عقلاً معتقدند و بصری و امامیه به وجوب عقلی آن بر خداوند بر اساس قاعده لطف معتقدند. زیرا در همه دوران ها عقلاً اقدام به نصب امام در امور خود می کنند و آن را لطف می دانند و دانستیم که لطف بر بندگان از جانب خداوند واجب است. (ارشاد، ۱۳۷۳) (ارشاد، ۱۳۷۶)

(ارشاد، ۱۳۷۹) (ارشاد، ۱۳۸۹) (ارشاد، ۱۳۸۳) (ارشاد، ۱۳۹۲) (ارشاد، ۱۳۹۱) مراد از عهد در آیه شریفه «لا ینال عهدی الظالمین» امامت می باشد. (ارشاد، ۱۳۷۲)

و المفسد معلومة الانتفاء و انحصار اللطف فيه معلوم للعلاء و وجوده لطف، و تصرفه [لطف] آخر، و غیبه متناً. (ارشاد، ۱۳۸۱)

[دلائل عصمة الامام] و امتناع التسلسل یوجب عصمته و لأنه حافظ للشرع و لوجوب الإنكار علیه، لو أقدم على المعصية فیضاد أمر الطاعة و يفوت الغرض من نصبه و لانحطاط رتبته عن أقلّ العوام (ارشاد، ۱۳۸۷)

و لا تنافی العصمة القدرة. در خصوص عصمت دو نظریه وجود دارد برخی همچون ابی الحسین عصمت را قدرت بر طاعت و عدم قدرت بر معصیت تعریف کرده اند یعنی معصوم قدرت بر انجام معصیت ندارد اما گروه دوم عصمت را لطفی از جانب خداوند می دانند که با وجود آن دیگر داعی برای انجام معصیت ندارد و چهار شرط دارد: بدن و نفس اش خاصیتی داشته باشد که دارای ملکه دوری از گناه شود، علم به بدی معصیت پیدا نماید، این علم با وحی یا الهام تاکید شود و از ترک الی مواخذه شود. خواجه نیز همین نظر را دارد زیرا ارگ توان معصیت را نداشته باشد استحقاق مدح و ثواب را در انجام خیرات ندارد.

[أفضلية الإمام] و قبح تقديم المفضول معلوم و لا ترجیح فی التساوی.

[وجوب النص على الامام] و العصمة تقتضى النص و سیرته (ص). اینکه در امامت عصمت شرط است و عصمت امری خفی است که جز خداوند کسی از آن خبر ندارد و سیره پیامبر(ص) دو دلیل بر این است که در امامت نص واجب است، که این برهانی لمی است. (ارشاد، ۱۳۷۲) (ارشاد، ۱۳۷۴) (ارشاد، ۱۳۷۷) (ارشاد، ۱۳۸۲) (ارشاد، ۱۳۸۵) (ارشاد، ۱۳۸۹)

زیدیه علاوه بر نص دعوت الی نفسه را هم عامل تعیین امام می دانند. (ارشاد، ۱۳۸۸)

[إمامة أمير المؤمنين علي بن ابي طالب (ع)] و هما مختصان بعلي (ع) و النص الجلی قوله «سَلِّمُوا عَلَيْهِ بِأَمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ» و «أنت الخليفة بعدی» غیرهما و إنما اجتمعت الأوصاف فی علي (ع) و لحديث الغدير المتواتر و لحديث المنزلة و لاستخلافه

على المدينة، فيعمّ للاجماع و لقلوه (ص): أنت أخي و وصيي و خليفتي من بعدى و قاضى دينى و لآته أفضل، و إمامة المفضول قبيحة عقلاً «فإنَّ اللهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» خود و جبرئيل و اميرالمومنين على (ع) را به عنوان ناصر پیامبر معرفی کرده است. (ارشاد، ۱۳۷۵)

و لظهور المعجزة على يده: كقلع باب خيبر و دفع الصخرة العظيمة عن القليب و محاربة الجنّ و ردّ الشمس و غير ذلك و ادعى الامامة فيكون صادقاً و لسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة، فيتعين هو (ع) و لقلوه تعالى: «وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» و لقلوه تعالى: «وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ». (ارشاد، ۱۳۸۶)

[عدم صلاحية غير أمير المؤمنين على (ع) للإمامة] و لأن الجماعة - غير على (ع) - غير صالح للإمامة، لظلمهم، بتقدّم كفرهم.

[أبو بكر بن ابى قحافة] و خالف أبو بكر كتاب الله فى منع إرث رسول الله (ص) بخبر رواه. و منع فاطمة فدكا، مع ادعاء النحلة و شهد بذلك على (ع) و أمّ ايمن و صدق الأزواج فى ادعاء الحجرة لهنّ و لهذا ردها عمر بن عبد العزيز و أوصت أن: لا يصلى عليها أبوبكر، فدفنت ليلا و لقلوه: أقيلونى فلست بخيركم و على فيكم و لقلوه: ان له شيطاناً يعتريه و لقلول عمر: كانت بيعة أبى بكر فلتة وقي الله شرّها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه و شكّ عند موته فى استحقاقه الامامة و خالف الرسول (ص) فى الاستخلاف عندهم و فى تولية من عزله (ص)، و فى التّخلف عن جيش أسامة، مع علمهم بقصد التباعد و ولى أسامة عليهم، فهو أفضل و على (ع) لم يولّ عليه احدا و هو أفضل من أسامة و لم يتولّ عملاً فى زمانه و اعطاه سورة براءة ف نزل جبرئيل و أمر برده، و أخذ السورة منه، و ان لا يقرأها إلا هو أو واحد من أهله فبعث بها عليا (ع)، و لم يكن عارفا بالأحكام حتى قطع يسار سارق و أحرق بالنار و لم يعرف الكلاله و لا ميراث الجدّة و لم يحدّ خالدا و لا اقتصّ منه و دفن فى بيت رسول الله (ص)، و قد نهى الله تعالى دخوله فى حياته و بعث الى بيت أمير المؤمنين (ع) - لما امتنع من البيعة - فأضرم فيه النار، و فيه فاطمة، و جماعة من بنى هاشم و ردّ عليه الحسنان (عليهما السلام) لما بويع و ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام.

[عمر بن الخطاب] و أمر عمر برجم امرأة حامل، و أخرى مجنونة، فنهاه على (ع) فقال: لو لا على لهلك عمر و تشكك فى موت النبى (ص) حتى علمه ابو بكر: «إنك ميت و إنهم ميتون» فقال: كآنى لم أسمع هذه الآية و قال: كل الناس أفضقه من عمر حتى المخدرات، لما منع من المغالات فى الصّدق و أعطى أزواج النبى (ص)، و أقرض و منع اهل البيت من خمسهم و قضى فى الجدّ مائة قضية، و فضّل فى القسمة و منع المتعتين و حكم فى الشورى بضدّ الصّواب، و خرق كتاب فاطمة عليها السلام.

[عثمان بن عفان] و ولى عثمان من ظهر فسقه، حتى أحدثوا فى أمر المسلمين ما أحدثوا و آثر أهله بالاموال و حمى لنفسه و وقع منه أشياء منكورة فى حقّ الصّحابة، فضرب «ابن مسعود» حتى مات، و أحرق مصحفه و ضرب «أبا ذر» و نفاه الى الرّبذة و ضرب «عماراً» حتى أصابه فتق و أسقط القود عن «ابن عمر»، و الحدّ عن «الوليد» مع وجوبهما، و خذلته الصحابة حتى قتل و قال أمير المؤمنين (ع): الله قتله، و لم يدفن إلا بعد ثلاث و عابوا غيبته عن «أحد» و «بدر»، و البيعة.

[أمير المؤمنين على بن ابى طالب (ع)] و على (ع) أفضل لكثرة جهاده، و عظم بلائه فى وقائع النبى (ص) بأجمعها و لم يبلغ أحد درجته فى غزاة بدر و أحد و يوم الأحزاب و خيبر و حنين و غيرها و لآته أعلم: لقوّة حدسه، و شدّة ملازمته للرسول (ص)، و رجعة الصحابة إليه فى أكثر الوقائع بعد غلظهم و قال النبى (ص): «أفضاكم على» و استند الفضلاء فى جميع العلوم إليه و اخبر هو (ع) بذلك و لقلوه (تعالى): «وَ أَنْفُسَنَا» و لكثرة سخائه على غيره و كان أزهّد الناس بعد النبى (ص) و أعبدهم، و أحلمهم: و أشرفهم خلقاً و أقدمهم ايماناً و أفصحهم و أسدّهم رأياً و أكثرهم حرصاً على إقامة حدود الله تعالى و أحفظهم للكتاب العزيز و لإخباره بالغيب و استجابة دعائه و ظهور المعجزات [عنه] - و اختصاصه بالقرابة و الأخوة و وجوب

المحبة (ارشده، ۱۳۸۱) و النصره (ارشده، ۱۳۷۶) و مساواة الأنبياء (ارشده، ۱۳۹۱) و خبر الطائر و المنزلة، و الغدير، و غيرهما و لانتفاء سبق كفره و لكثرة الانتفاع به و تميزه بالكمالات النفسانية، و البدنية، و الخارجية.

[الائمة الاثني عشر] و النقل المتواتر دلّ على الأحد عشر و لوجوب العصمة، و انتفائها عن غيرهم و وجود الكمالات فيهم. خواجه در اثبات امامت يازده امام بعد از اميرالمومنين (ع) به سه دليل تواتر، عصمت و قبح تقديم مفضول بر فاضل استناد مي كند (ارشده، ۱۳۷۸)

[من خالف علياً أو حاربه] و محاربوا علي (ع) كفره و مخالفوه فسقة. اما در خصوص فساق علامه مي فرمايد: سه نظريه است؛ خلود در جهنم، رهايي از جهنم و دخول در جنت و قول ابن نويخت كه قائل است اين افراد خالد در نار نيستند چون كافر نيستند اما به بهشت هم داخل نمي شوند چون ايمان ندارند. (ارشده، ۱۳۷۷)

المقصد السادس في المعاد و الوعد و الوعيد و ما يتصل بذلك.

حكم المثليين واحد، و السّمع دلّ على امكان التّمائل. همانگونه كه خلق اين عالم صورت گرفته است خلق عالم ديگري مثل اين عالم ممكن است و دلايل سمعي نيز دلالت بر اين امر دارد.

[امكان خلق عالم آخر] و الكرة، و وجوب الخلا، و اختلاف المتّفقات، ممنوعة. در مخالفت استدلال كرده اند عالم ديگر اگر كره باشد به هر شكل در کنار اين عالم باشد موجب خلاّ مي شود كه محال است. در پاسخ گفته شده نه كروي بودن و نه ايجاد خلاّ را قبول نداريم و مي شود عالم ديگر بالحقيقه مخالف اين عالم باشد. (ارشده، ۱۳۹۳)

[صحّة العدم على العالم] و الإمكان يعطى جواز العدم. كرميه و جاحظ معتقداند محال است عالم معدوم شود زيرا شأن فاعل ايجاد است نه اعدام. (ارشده، ۱۳۸۷) در پاسخ مي گوييم چه اشكال دارد كه با ايجاد ضد اين عالم معدوم شود. و از آنجا كه ممكن منقلب به واجب نمي شود همانگونه كه وجود شدنش ممكن بود معدوم شدنش هم ممكن خواهد بود. (ارشده، ۱۳۸۷)

[وقوع العدم و كيفيته] و السمع دل عليه و يتأول في المكلف بالتفريق، كما في قصة إبراهيم (ع) با توجه به آنكه متكلمين پراكنده شدن اجزاء را تاويل به فنا كرده اند، قصه حضرت ابراهيم و پرندگان را در پاسخ به آنان كه اعاده معدوم را با معاد در تعارض مي بينند بيان نموده اند. (ارشده، ۱۳۷۴)

و إثبات الفناء غير معقول لآنه: إن قام بذاته، لم يكن ضدّاً و كذا إن قام بالجوهر برخی از معتزليه اعدام تفريق اجزاء نيست بلكه خداوند ضدي براي جواهر خلق كرده است به نام فناء كه يحدث لا في محل. از نظر خواجه اين حرف باطل است زيرا اگر فناء قائم به ذات باشد كه همان جوهر است و اگر قائم به ذات نباشد عرض است كه در هر دو حالت منافي جوهر نيست. و لانتفاء الأولوية و لاستلزامه انقلاب الحقائق أو التسلسل (ارشده، ۱۳۸۷) و إثبات بقاء لا في محلّ يستلزم التّرجيح من غير مرجّح أو اجتماع التّقيضين و إثباته في المحلّ يستلزم توقّف الشّيء على نفسه، إمّا ابتداء، أو بواسطة.

[المعاد الجسماني] و وجوب إيفاء الوعد و الحكمة تقتضي وجوب البعث از آنجا كه خداوند وعده ثواب و عقاب داده است و وفاء به عهد بر خدا واجب است بايد معادي باشد تا قول خدا كذب نباشد و همچنين تكليف كردن خداوند نيز دليلي است بر معاد زيرا اگر معاد نباشد تكليف الهي عبث مي باشد و اين از حكيم محال است و اين دو دليل مطلق معاد را اثبات مي نمايد.

و الضّرورة قاضية بثبوت الجسمانی من دین النبی (ص) مع إمكانية **خواجه** معاد جسمانی را شرعاً پذیرفته است و از آنجا که عقل به امتناع آن حکم نمی کند و وقوع آن امکان دارد، مورد پذیرش می باشد. (دقت شود اثبات امکان عقلاً، اثبات وجود نیست) (ارشاد، ۱۳۷۶) (ارشاد، ۱۳۷۹)

و لا يجب إعادة فواضل المكلف **خواجه** می فرماید آنچه اصل است بازگشت اجزاء اصلی بدن است و نیازی به بازگشت اجزاء اضافیه نیست تا اشکال آکل و ماکول پیش آید.

و عدم انخراق الأفلاك و حصول الجنة فوقها و دوام الحياة و الاحتراق و تولید البدن من غير التوالد و تناهی القوى الجسمانية استبعادات. مجموعه اشکالاتی اوائل بر معاد جسمانی دارند که همگی آنها ناشی از استبعاد است و الا عقلاً امکان دارند.

[الثواب و العقاب] و يستحق الثواب و المدح بفعل الواجب و المندوب، و فعل ضد القبيح و الإخلال به، بشرط فعل الواجب لوجوبه، أو لوجه وجوبه و المندوب: كذلك و الضد: لأنه ترك لقبیح و الإخلال: لأنه إخلال به، لأنّ المشقة من غير عوض ظلم و لو أمكن الابتداء به كان عبثاً. در تعریف ثواب و عقاب گفته اند: المدح: قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع منه. و الثواب: هو النفع المستحق المقارن للتعظيم و الإجلال. و الذم: قول ينبئ عن انضاع حال الغير مع قصده. و العقاب: هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف و الإهانة. و مدح و ثواب شامل کسی می شود که واجب یا مندوب را انجام دهد و یا قبیح را ترک نماید به شرط آنکه قصد آن فعل را داشته باشد. و دلیل این استحقاق آن است که در تکالیف مشقت وجود دارد و این مشقت اگر در پی خود ثواب را نداشته باشد عبث است که عبث از حق تعالی صادر نمی شود. (ارشاد آزاد، ۱۳۸۳) و کذا يستحقّ به العقاب و الذمّ بفعل القبيح، و الإخلال بالواجب لاشتماله على اللطف و للسمع و فاعل قبيح و مخل به واجب مستحقّ ذم است به دلیل عقل و نقل زیرا عقاب لطف است زیرا اینکه مکلف بداند در صورت انجام قبیح عقاب می شود او را از بدی دور می دارد.

و لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين برخی از معتزله همچون ابوعلی گفته اند که اخلاص به واجب سبب استحقاق ذم نیست زیرا در این صورت ممکن است موجب جمع بین مدح و ذم شود، می گوئیم هیچ اشکالی ندارد که فعلی از جهتی مستحق ذم باشد و از جهت دیگر مستحق مدح باشد.

و إيجاب المشقة في شكر النعمة و لقضاء العقل به مع الجهل قبيح بلخی گفته است این تکالیف از جهت شکر منعم است و نیازی نیست در پی آن ثواب دیگری باشد و اگر باشد از باب تفضل است نه استحقاق. در پاسخ گفته اند: قبیح است که برای شکر نعمتی که به شخصی داده اید او را به مشقت بیندازید و این قبیح از خداوند سر نمی زند. و وجوب شکر زمانی است که عقل این نعمت را درک نماید در حالی در بسیار از موارد تکالیف عقل از درک حسن اش عاجز است.

و يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل و الاخلاص به شاقاً، لا رفع التدم على فعله و لا انتفاء النفع العاجل إذا فعل للوجه. شرط در استحقاق ثواب شاق بودن فعل است و شرط نیست که بعداً از فعل پشیمان نشود زیرا استحقاق با انجام فعل ایجاد شده است و محال است در حین فعل نادم هم باشد، بله اگر بعدن نادم شد استحقاق باقی نمی ماند و از بین می رود. و همچنین شرط نیست که فعل در این دنیا نفعی نداشته باشد.

[صفات الثواب و العقاب] و يجب اقتران الثواب بالتعظيم، و العقاب بالإهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما و يجب دوامهما لاشتماله على اللطف و لدوام المدح و الذمّ و لحصول نقیضهما لولاه معتزله پذیرفته است که ثواب و عقاب دائمی است اما در دلیل آن اختلاف کرده اند و معتزله آن را عقلی و مرجئه آن را نقلی می دانند. **خواجه** سه دلیل بر حرف معتزله می آورد اول آنکه ثواب و عقاب لطف اند و دوام آنها نیز لطف خواهد بود. دوم آنکه همانگونه که طاعت بر بنده در

همه حال لازم است ثواب آن نیز باید دائم باشد. سوم آنکه اگر ثواب قطع گردد موجب الم فرد می گردد یا اگر عذاب قطع شود موجب سرور می گردد که این با اصل غرض ثواب و عقاب منافات دارد.

و يجب خلوصهما و إلا لكان الثواب أنقص حالا من العوض و التفضل، علی تقدیر حصوله فیهما، و هو أدخل فی باب الزجر و کلّ ذی مرتبة فی الجنة لا یطلب الأزید و یبلغ سرورهم بالشکر الی حد انتفاء المشقة و غناؤهم بالثواب ینفی مشقة ترك القبائح و أهل النار یلجئون الی ترك القبیح و یجوز توقف الثواب علی شرط و إلا لأتیب العارف بالله تعالی خاصة (ارشده، ۱۳۸۲) و هو مشروط بالموافاة لقوله تعالی: «لئن أشركت لیحبطن عملک» و قوله: «من یرتد منکم عن دینه» از نظر خواجه بهرمندی از ثواب الهی مشروط به قبول نبوت نبی(ص) است زیرا در غیر این صورت باید گفت که کسی که تنها خداوند را اطاعت کرده اما به پیامبر ایمان ندارد، ثواب خواهد برد، که این باطل است. (ارشده، ۱۳۷۶) و همچنین ثواب و عقاب مشروط به مرگ اند و در این دنیا نمی باشد. بنا به آنچه که در شرع آمده است. (ارشده، ۱۳۹۰)

[الإحباط] و الإحباط باطل لاستلزامه الظلم و لقوله تعالی: «فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره» (ارشده، ۱۳۸۹) احباط عبارت است نبود شدن استحقاق ثواب متقدم بوسیله استحقاق عقاب متأخر و تکفیر عبارت است از عکس احباط یعنی از بین رفتن استحقاق عقاب بوسیله انجام کار خیری که استحقاق ثواب دارد و در واقع کارهای خیر کفاره گناهان و کارهای شر شود. (ارشده، ۱۳۷۵) (ارشده، ۱۳۸۰) (ارشده، ۱۳۹۳) که معتزله احباط و تکفیر را پذیرفته اند. و ابوعلی می گوید متأخر متقدم را از بین می برد و خود باقی می ماند. (ارشده، ۱۳۸۴) (ارشده، ۱۳۸۵) اما ابوهاشم می گوید: متأخر به میزان خود متقدم را از بین می برد و هر کدام بیشتر بود به میزان زیادی باقی می ماند. اما خواجه احباط را با دلیل عقلی نفی می نماید. (ارشده آزاد، ۱۳۸۲) (ارشده، ۱۳۸۸) زیرا اگر کسی هم بدی و هم خوبی مرتکب شده است و خوبی او اندکی از بدی اش بیشتر باشد گویا اصلاً بدی انجام نداده است که این را عقلاً قبول ندارد و شرع هم تأیید نمی کند. (ارشده، ۱۳۸۷) و لعدم الأولیة إذا كان الآخر ضعفاً و حصولها لمتناقضین مع التساوی.

[انقطاع عذاب أصحاب الكبائر] و الکافر مخلد و عذاب صاحب الكبیره منقطع لاستحقاقه الثواب بإیمانه و لقبحه عند العقلاء مسلمین در مخلد بودن کافر در عذاب اتفاق دارند (ارشده آزاد، ۱۳۹۰) اما در بحث عذاب مرتکب کبیره اختلاف است امامیه و جماعتی از معتزله و اشاعره معتقداند که عذاب مرتکب کبائر منفع خواهد بود (ارشده آزاد، ۱۳۹۰) به دلیل آنکه وی ایمان آورده و همین ایمان استحقاق ثواب دارد و نمی شود ابتداء ثواب ایمان را درک کند چون گفتیم ثواب دائمی است پس عقاب اش منفع خواهد بود، و دیگر آنکه عقلاً فردی را که کافر بوده است و با شخصی که یک عمر ایمان داشته و تکالیف را انجام داده است ولی مرتکب یکی از کبائر شده است یکی نمی دانند. و السمعیات متأولة و دوام العقاب مختص بالكافر.

[العفو الإلهی] و العفو (هو محو الذنب) واقع لأنه حقه تعالی، فجاز إسقاطه و لا ضرر علیه فی تركه مع ضرر النازل فحسن إسقاطه و لأنه احسان و للسمع. برخی از معتزله بغداد عفو را عقلاً جایز و شرعاً ممتنع می دانند ولی بصریون آن را سمعاً جایز می دانند که حق همین است زیرا عقاب حق خداوند است و می تواند از حق خود بگذرد، ضمن آنکه عقاب تنها ضرر برای مکلف است و ترک آن ضرری برای مستحق اش ندارد لذا برای او حسن خواهد بود. (ارشده، ۱۳۸۴)

[الشفاعة] و الإجماع علی الشفاعة فقیل: لزیادة المنافع و یبطل منّا فی حقه خواجه می فرماید: فرق اسلامی بر اصل شفاعت اجماع دارند و آیه شریفه «عسی ان یبعثک ربک مقاماً محموداً» اشاره به مقام شفاعت دارد. (ارشده، ۱۳۷۳) (ارشده، ۱۳۸۲) وعیدیه (معتزله و خوارج) آن را به زیادی نمودن ثواب برای مومنان تفسیر کرده اند و تفضلیه (امامیه و اشاعره) آن را به

اسقاط عقاب فساق تفسیر کرده اند زیرا اگر حرف وعیدیه صحیح باشد باید صلوات فرستادن ما بر پیامبر شفاعت محسوب گردد در حالی که شفاعت ما در حق نبی باطل است، پس شفاعت شمول داشته و شامل همه حتی فساق این امت می گردد. (ارشد، ۱۳۷۳) (ارشد، ۱۳۹۰)

و نفی المطاع لا يستلزم نفی المجاب و باقی السّمعیات متأوّلة بالكفّار و قيل: فی إسقاط المضارّ و الحقّ صدق الشّفاعه فیهما و ثبوت الثّانی له (ص) لقوله: «ادّخرت شفاعتی لأهل الكبائر من أمّتی». پس شفاعت به هر دو معنا صحیح است. [التّوبه] و التّوبه (هی الندم علی للمعصیه لكونها معصیه) واجبه لدفعها الضّرر و لوجوب النّدم علی کلّ قبیح أو إخلال بالواجب معتزله تنها توبه از کبائر را لازم می داند و برخی توبه از همه معاصی را واجب می دانند. و واجب بودن عقلی دفع ضرر و ندامت از بدی را به عنوان دلیل وجوب توبه ذکر می کنند.

و یندم علی القبیح لقبحه و إلا انتفت و خوف التّار إن كان الغایه، فکذلك و کذا الإخلال بالواجب و شرط توبه آن است به خاطر قبح قبیح پشیمان شود والا اگر بخاطر منفعت دیگری باشد و یا به خاطر ترس از جهنم باشد توبه محسوب نمی شود. فلا یصحّ من البعض و لا یتّمّ القیاس علی الواجب و لو اعتقد فیهِ الحسن صحّت و کذا المستخفّ به. توبه از برخی از ذنوب دون برخی دیگر صحیح نیست آنگونه که ابوهاشم گفته است بخلاف ابوعلی، زیرا ندامت با توبه از برخی حاصل نمی شود البته اگر به برخی از معاصی علم نداشته و یا در توبه از گناه بزرگی از یک معصیت کوچک یاد نکند توبه اش صحیح است. و التحقیق: انّ ترجیح الدّاعی الی النّدم عن البعض یبعث علیه، و إن اشترک الدّاعی فی النّدم علی القبیح، کما فی الدّواعی الی الفعل و لو اشترک التّرجیح، اشترک وقوع النّدم و به یتأوّل کلام امیر المؤمنین و اولاده علیهم السلام و إلا لزم الحکم ببقاء الکفر علی التّائب منه، المقیم علی صغیره اما حقّ آن است که توبه از بعضی از بعضی محقق شود زیرا دواعی ارتکاب گناه متفاوت است و ممکن است فرد از یک عامل گناه توبه کند و واقعاً هم پشیمان باشد که اگر چنین نگفتیم نمی توانیم توبه کافری را که از کفر توبه کرده و مسلمان شده در حالی که از فحاشی توبه نکرده است بپذیریم و این خلاف اجماع همه مسلمین است.

[أقسام التّوبه] و الذّنب إن كان فی حقّه تعالی، من فعل قبیح، (شرب خمر) کفی فیهِ النّدم و العزم (بر ترک و اگر گناه) فی الإخلال بالواجب (تکالیف شرعی)، اختلف حکم بقائه (پرداخت زکات) و قضائه (نماز) و عدمهما (نماز عیدین)، و ان كان فی حق آدمی استتبع إیصاله، إن كان ظلماً (برگرداندن مال به صاحبش) أو العزم علیه- مع التّعدّر- أو الإرشاد، إن كان إضلالاً و لیس ذلك أجزاء هیچ کدام از این امور جزء توبه نمی باشد بلکه همان ندامت واقعی موجب رفع عقاب می شود اما این امور نشان دهنده صداقت فرد در پشیمانی خود می باشد. (ارشد، ۱۳۷۸)

و يجب الاعتذار الی المغتاب مع بلوغه اگر غیبت به گوش مغتاب رسیده باشد باید از او عذر خواهی کرد تا ناراحتی اش رفع شود و اگر به گوشش نرسیده نباید گفت تا ناراحت نشود و در هر دو حال باید از این گناه توبه نمود و فی إيجاب التّفصیل مع الذّکر، إشکال در توبه آنگونه که قاضی القضاة گفته است نیاز به ذکر تفصیلی معاصی نیست بلکه اگر اراده توبه از کل معاصی را نماید کفایت می کند.

و فی وجوب التّجدید ایضاً إشکال و کذا المعلول مع العلة در اینکه ابوعلی می گوید در صورتی که بعد از توبه دوباره آن گناه به یادش آمد باید توبه نماید اشکال است همانگونه که در وجوب ندم از معلول علت قبل وجوداش اشکال است. و وجوب سقوط العقاب بها. برخی همچون معتزله سقوط عقاب در اثر توبه را واجب می دانند و برخی همچون مرجئه آن را تفضل از جانب خداوند بشمار می آورند که خواجه دلیل هر دو گروه را رد می نماید.

[باقی احکام التوبه] و العقاب یسقط بها (بذاتها) لا بکثرة ثوابها، لأنها قد تقع محبطة و لولاه لما انتفی الفرق بین التّقدّم و التأخّر، و الاختصاص. از نظر خواجه توبه حقیقی بذاتها عقاب را از بین می برد چون توبه از برخی گناهان ثواب ندارد تا موجب احباط شود. و اگر توبه در اثر کثرت ثوابش موجب نفی عقاب شود کسی که تمام عمر توبه نموده و سپس فاسق شده است باید بخشیده شود زیرا ثواب زیادی جمع کرده است و دیگر گناه کبیره و صغیره معنا ندارد چون توبه یکی است و باید در مقابل اش هم عقاب گناهان یکی باشد.

و لا تقبل فی الآخرة، لانتفاء الشرط. و توبه در آخرت پذیرفته نمی شود چون شرط توبه که ندامت بر قبح قبیح است وجود ندارد.

[عذاب القبر] و عذاب القبر واقع للإمكان و تواتر السّمع بوقوعه. تنها ضرار مخالف این حکم است در حالی که آیات قرآن بر وقوع عذاب در دار دنیا وارد شده است پس امکان عذاب در قبر نیز وجود دارد.

[المیزان و الصراط و الحساب] و سائر السّمعیات من: المیزان، و الصّراط، و الحساب و تطایر الکتب، ممکنه و دلّ السّمع علی ثبوتها، فیجب التّصدیق بها.

[الجنة و النار] و السّمع دلّ علی أنّ الجنّة و النار مخلوقتان الآن و المعارضات متأوّلة. تنها ابوهاشم می گوید بهشت جهنم اکنون خلق نشده اند.

[الإیمان و الکفر] و الإیمان: التّصدیق بالقلب و اللّسان و لا یکفی الأوّل، لقوله تعالی: «وَأَسْتَفِیْقَنَتَهَا أَنْفُسُهُمْ» و نحوه و لا الثانی، لقوله: «قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا» (ارشاد، ۱۳۸۷) (ارشاد آزاد، ۱۳۹۰)

و الکفر: عدم الإیمان، إمّا مع الضّدّ أو بدونه کفر عدم ایمان است چه آنکه به مخالف آن معتقد باشد و چه آنکه خالی الذهن باشد و هیچ اعتقادی نفیاً و اثباتاً نداشته باشد.

و الفسق: الخروج عن طاعة الله تعالی، مع الإیمان به.

و النّفاق: إظهار الإیمان و إخفاء الکفر

و الفاسق مؤمن، لوجود حدّه فيه. در این زمینه اختلاف زیادی است. معتزله فاسق را نه مومن و نه کافر می دانند بلکه برای او منزله بین منزلتین قائل اند اما بصری فاسق را منافق می داند و خوارج کافر می پندارند اما حق آن است که امامیه و مرجئه و اصحاب حدیث و شاعره می گویند که فرد فاسق بخاطر ایمان اش، مومن محسوب می شود. (ارشاد، ۱۳۸۰) (ارشاد، ۱۳۸۵) (ارشاد، ۱۳۹۳)

[الأمر بالمعروف و النّهی عن المنکر] و الأمر بالمعروف الواجب، واجب و کذا النّهی عن المنکر و المندوب، مندوب سمعا و إلّا لزم ما هو خلاف الواقع و الإخلال بحکمته تعالی. خواجه وجوب امر به معروف و نهی از منکر را شرعی می داند نه عقلی؛ زیرا زیرا اگر عقلا واجب باشد «لزم خلاف الواقع أو الإخلال بحکمته تعالی» یعنی بر خود خداوند نیز واجب می شود که اگر انجام دهد باید همه انسان ها تنها معروف انجام دهند و منکری مرتکب نشوند و اگر به این وجوب عمل نکند، در حکمتش اخلال وارد کرده است. (ارشاد، ۱۳۷۷)

[شرائط الأمر بالمعروف و النّهی عن المنکر] و شرطهما: علم فاعلهما بالوجه و تجویز التّأثیر و انتفاء المفسدة.