



نشر آنسو

معادشناسی

خواجہ نصیرالدین طوسی

ترجمہ و شرح مقصد ششم

از کتاب «کشف المراد»

دکتر مریم حیدری

به نام خداوند جان و خرد

معادشناسی

خواجه نصیرالدن طوسی

ترجمه و شرح مقصد ششم از کتاب «کشف المراد»

دکتر مریم حیدری



نشر آنسو

۱۴۰۰

سرشناسه: حیدری، مریم، ۱۳۶۰ - | عنوان و نام پدیدآور: معادشناسی خواجه نصیرالدین طوسی : ترجمه و شرح مقصد ششم از کتاب کشف المراد/ مریم حیدری، | مشخصات نشر: تهران: نشر آن سو، ۱۴۰۰، | مشخصات ظاهری: ۱۵۰ ص: ۵/۱۴ × ۵/۲۱ س.م. | شابک: 4-04-7887-622-978 | وضعیت فهرست نویسی: فیا | عنوان دیگر: ترجمه و شرح مقصد ششم از کتاب کشف المراد، | موضوع: نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷-۶۷۲ ق. | موضوع: Nasir al-Din Tusi, Muhammad ibn Muhammad: موضوع: نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷-۶۷۲ ق. | تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام -- نقد و تفسیر | موضوع: علامه حلی، حسن بن یوسف، ۶۴۸-۷۲۶ ق. | کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، شرح | موضوع: معادشناسی Islamic eschatology | رده بندی کنگره : BP۲۲۲ | رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۴ شماره کتابشناسی ملی: ۸۷۰۰۶۹۰



معادشناسی

خواجه نصیرالدین طوسی

ترجمه و شرح مقصد ششم از کتاب «کشف المراد»

دکتر مریم حیدری

کتاب آرای: آتلیه سایه

چاپ اول: ۱۴۰۰ شمارگان: ۲۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۷۸۸۷-۰۴-۴

بها: ۴۹۰۰۰ تومان

© ۱۴۰۰ حق نشر محفوظ و مخصوص نشر آن سو است.

بهره برداری و نقل قول بدون ذکر منبع به هر صورتی بدون اجازه ناشر ممنوع است و پیگرد قانونی دارد.

ansoo.pub@gmail.com

www.aansoo.ir

سخن نخست

یکی از مشکلات و دشواری‌های دانشجویان و طلاب رشته‌های فلسفه، کلام و دین‌شناسی در مواجهه با کتاب‌های مرجع موجز بودن این آثار و بیان مطالب متنوع در قالب عبارت‌های مختصر است به نحوی که گاه عبارتی چند کلمه‌ای دربردارنده چند استدلال یا پاسخ به چند اشکال است. در روش سنتی این متن‌ها با هدایت استادان برجسته و مسلط مطالعه و بحث می‌شد و طلاب با صرف وقت زیاد در جلسه درس و مباحثه این نکته‌ها را می‌آموختند، اما در شیوه جدید آموزشی که در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه رایج است چنین زمانی صرف آموزش و بحث و بررسی سطر سطر این متون نمی‌شود. در نتیجه دانشجویان و طلاب به آثار و کتاب‌های کمک آموزشی برای درک بهتر نکته‌های این قبیل متون نیازمندند.

این اثر، تبیین و توضیح بخشی از شرح علامه حلی بر کتاب تجرید الاعتقاد شیخ طوسی است که با رویکرد کتاب درسی و به منظور استفاده طلاب و دانشجویان شاخه‌های مختلف رشته‌های فلسفه و کلام تدوین یافته است. به منظور رعایت سطح مخاطبان اصلی این کتاب، تلاش شده است شرح علامه با نثری ساده و قابل فهم تقریر شود تا ذهن دانش پژوهان با مسائل مطرح شده در این کتاب به خوبی مانوس گردد. از ویژگی‌های خاص این کتاب تبیین منطقی استدلال‌های علامه و خواجه در قالب قیاس‌های اقتراعی و استثنایی است تا از رهگذر آن، تمام جوانب استدلال‌ها به خوبی تبیین گردد.

نشر آنسو

فهرست

۹	مقدمه
۱۱	درس اول: امکان خلق جهان دیگر
۱۹	درس دوم: امکان انعدام عالم
۲۹	درس سوم: در باب وقوع و کیفیت عدم
۴۳	درس چهارم: وجوب معاد جسمانی
۵۱	درس پنجم: در ثواب و عقاب
۶۱	درس ششم: صفت‌های ثواب و عقاب
۷۵	درس هفتم: احباط و تکفیر
۸۳	درس هشتم: قطع شدن عذاب مرتکب گناه کییره
۹۱	درس نهم: جایز بودن بخشش گناهان از سوی خداوند متعال
۹۷	درس دهم: شفاعت
۱۰۳	درس یازدهم: وجوب توبه
۱۱۵	درس دوازدهم: اقسام توبه

- درس سیزدهم: مباحث دیگری از توابع توبه ۱۲۵
- درس چهاردهم: سه مسئله عذاب قبر، میزان و صراط ۱۳۹
- درس پانزدهم: درباره اسماء و احکام ۱۴۱
- درس شانزدهم: امر به معروف و نهی از منکر ۱۴۷

مقدمه

کتاب «تجريد الاعتقاد» اثر خواجه نصير طوسى^(۱) يکى از مهم‌ترين کتاب‌هاى کلام اسلامى است که اصول مسائل علم کلام را با نظم و شيوۀ اى متقن و استدلالى، در قالب عباراتى کوتاه و با ايجاز خاصى طرح نموده است. اهميت ويژه اين اثر، علامه حلى^(۲) را بر آن داشت تا کتاب بسيار ارزشمند «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد» را به منظور حلّ پيچيدگى‌ها و غموض عبارات عميق خواجه به رشته تحرير درآورد که به گفته فاضل قوشچى «اگر كشف المراد علامه نبود نظريات خواجه طوسى درک نمى شد».

در حال حاضر، اين دو کتاب علاوه بر اين که به عنوان مؤثرين منابع رهيافت کلامى شيعه، مورد توجه دانش‌پژوهان علوم اسلامى قرار

دارد، برای مبتدیان علم کلام در حوزه و دانشگاه نیز به عنوان منبع درسی معرفی می‌شود.

کتاب «کشف المراد» دارای شش مقصد است که مقصد ششم آن مربوط به مسائل معاد و وعده و وعید است. این نوشتار به شرح جامع این مقصد می‌پردازد.

در اینجا بر خود لازم می‌دانم، از تمامی اساتید محترمی که بنده در محضر پرفیض آن‌ها تلمذ نموده‌ام، تشکر و قدردانی و این غزل حافظ را تقدیم حضورشان نمایم:

بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود

این همه قول و غزل تعبیه در منقارش

والسلام

درس اول: امکان خلق جهان دیگر

به طور کلی، پیش فرض متکلمان و فلاسفه‌ای که به معاد جسمانی قائل هستند، این است که اگر معاد جسمانی باشد، باید اولاً این عالم ماده از بین برود و ثانیاً عالم دیگری، مثل این عالم، باید خلق شود. بر همین اساس هم دو مسأله در بحث وجوب معاد شکل می‌گیرد:

اول اینکه؛ آیا ممکن است عالم دیگری خلق شود؟

دوم اینکه؛ آیا ممکن است این عالم معدوم شود، تا عالم خلق شده، به جای آن قرار گیرد؟

در کنار این ادعا، ممکن است این پرسش مطرح شود که چه تلازمی بین امکان خلق عالمی دیگر و از بین رفتن این عالم وجود

دارد؟ چرا نمی‌توان قائل بود که عالم معاد در کنار این عالم خلق شود؟

تقریباً تمامی متفکران قائل‌اند که باید عالم دنیا از بین برود تا عالم دیگری خلق شود و بر این مطلب دلایلی ذکر می‌کنند:

مشائین قائل‌اند اگر این عالم از بین نرود و عالم دیگر بخواهد در کنار این عالم شکل بگیرد، محذوراتی نظیر ایجاد خلاء و اختلاف متفقات پیش می‌آید.

حکمای متعالیه قائل‌اند که آخرت، باطن دنیاست و چنین نیست که دو چیز کاملاً مجزایی از یکدیگر باشند و روشن است که باطن وقتی می‌تواند آشکار شود که پرده‌های ظاهر دریده شود.

متکلمان نیز با استناد به آیات قرآن «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَ...» این ادعا را اثبات می‌کنند. بنابراین از دیدگاه همه آنها، عالم دنیا به هنگام خلق عالم دیگر باید از بین برود.

قال: «حُكْمُ الْمُثَلِّينِ وَاحِدٌ وَالسَّمْعُ دَلٌّ عَلَى امْكَانِ مُمَاتِلٍ»؛

ترجمه متن: حکم مثالن یکسان است و دلیل نقلی هم بر خلق عالمی مثل این عالم دلالت دارد.

شرح بحث: مصنف در ابتدا بحث امکان خلق جهان دیگر را به عنوان بحث ضروری در اثبات وجوب معاد پیش می‌گیرد و امکان خلق جهان دیگر را با یک دلیل عقلی و یک دلیل نقلی اثبات می‌کند. دلیل اول (دلیل عقلی): **حُكْمُ الْمِثْلَيْنِ وَاحِدٌ**

فرض این است که عالمی که می‌خواهد خلق شود، مثل این عالم است، از طرفی طبق قاعده فلسفی، حکم دو مثل یکسان است؛ حال چون این عالم ممکن است و حتی خلقتش هم واقع شده است؛ پس مثل آن هم باید امکان خلق داشته باشد.

دلیل دوم (دلیل نقلی): **السَّمْعُ دَلٌّ عَلَىٰ إِمْكَانِ مُمَآثِلٍ**
 خداوند در قرآن می‌فرماید: **«أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ»** (یس، ۸۱)
 «آیا آن خدایی که (خلقت با عظمت) آسمان‌ها و زمین را آفریده، بر آفرینش (موجود ضعیفی) مانند این کافران قادر نیست (که چون مردند باز آنها را زنده گرداند)؟ چرا (البته قادر است) و او آفریننده و داناست.»

بر اساس این آیه خداوند متعال، قادر است بر آفرینش آسمان و زمین دیگری مثل این عالم و از آنجایی که قدرت خدا هیچ‌گاه به امر محال تعلق نمی‌گیرد (همان‌طور که در مباحث قدرت بیان شد)، پس باید آفرینش عالمی مثل این عالم، ممکن باشد.

قال: «والکریه و وجوب الخلاء و اختلاف المتفقات ممنوعه»؛

ترجمه متن: اینکه عالم دیگر (در صورت ایجاد شدن) باید کره باشد و اینکه اختلاف متفقات (انواع متفق با هم) پیش آید، هر دو ممنوع است.

شرح بحث: مشائین معتقدند عالم ازلی و ابدی است و هیچ‌گاه معدوم نمی‌شود. آن‌ها امکان خلق جهان جسمانی دیگر را نفی می‌کنند و تنها به معاد روحانی باور دارند و معاد جسمانی را نمی‌پذیرند.

خلاصه استدلال مشائین در قالب یک قیاس استثنایی به صورت زیر است:

- اگر معاد جسمانی باشد، لازم می‌آید که عالم دیگری خلق شود.

- در حالی که تالی باطل است؛ زیرا مستلزم دو محذور خلاء و اختلاف متفقات است.

- پس معاد، جسمانی نیست.

بیان ملازمه محذور خلاء: این ملازمه بر یک قاعده عقلی استوار است که «خلاء در عالم محال است». بر این مبنا، چنین استدلال شده است که:

• اگر جهان دیگری بخواهد خلق شود، حتماً باید به شکل کره باشد و این مستلزم ایجاد خلاء است.

• در حالیکه خلاء محال است.

• پس خلق عالم دیگر محال است.

اما چرا باید جهان دیگر به شکل کره باشد؟

در پاسخ گفته شده تنها شکل طبیعی، کره است که بسیط است و دارای اضلاع، سطوح و زوایا نیست. برای ایجاد اجسامی که دارای سطوح و زوایای مختلف هستند، باید عواملی متعددی دخالت کنند تا قسمتی از آن را به شکل زوایای مختلف آن و بخشی دیگر را به شکل سطوح متفاوتش ترسیم کنند؛ در حالی که برای ایجاد یک کره لازم نیست علاوه بر اقتضای طبیعی اش، عامل دیگری نیز دخالت کند. بنابراین کره به صورت طبیعی حاصل می‌شود. ذکر این نکته نیز خالی از فایده نیست که مشاهده استقرایی عالم طبیعت نیز این ادعا را ثابت می‌کند؛ زیرا اگر دقت کنیم تمام اشکال طبیعی (مثل شکل تمام میوه‌ها و یا کرات آسمانی و...) به صورت کره یا بیضی و فاقد هرگونه ضلع و زاویه است.

حال سؤال دیگر این است که چرا چنین شکلی مستلزم ایجاد خلاء خواهد بود؟

در توضیح این ملازمه، توجّه به این نکته ضروری است که از نظر صاحبان این استدلال، یعنی مشائین، عالم دنیا ازلی و ابدی بالغیر است و از بین نمی‌رود. بنابراین اگر عالمی هم بخواهد خلق شود باید در کنار این عالم به وجود بیاید.

حال با توجه به اینکه هر دو عالم کره هستند، اگر در کنار یکدیگر خلق شوند دو حالت ممکن است اتفاق بیفتد: یا هیچ نقطه تماسی با یکدیگر ندارند و بینشان فاصله است، یا در یک نقطه با یکدیگر مماس‌اند. در حالتی که هیچ تماسی ندارند، بینشان تماماً خلاء خواهد بود و در صورت تماس نیز، تنها این نقطه تماس است که پر است و بقیه فواصل بین آنها خلاء خواهد بود.

پاسخ: خواجه در ابطال استدلال مذکور، دو ملازمه فوق را رد می‌کند. او ابتدا ادّعا می‌کند که لازم نیست خلق جهان دیگر، به شکل کره باشد؛ زیرا تنها در صورتی این ملازمه صحیح است که عالم را موجودی غیرمختار و موجب ایجاد کند، در حالی که این عالم، آفریده موجودی مختار و دارای اراده است و روشن است که او با اراده خود می‌تواند جهان را به شکل غیرطبیعی نیز خلق کند.

اما در ردّ ملازمه دوم، او می‌گوید اگر هم بپذیریم خلق عالم دیگر به شکل کره باشد، چندین روش در قرارگیری دو کره می‌توان ترسیم کرد که مستلزم خلاء نیست؛ مثل اینکه عالم دوم در ثخن (ضخامت)

عالم اول قرار گیرد و یا اینکه هر دو عالم در درون فلک نهم قرار گیرند و فلک نهم به هر دوی آنها محاط باشد.

بیان ملازمه اختلاف متفقات: بر اساس این فرض که عالم دیگر، مثل این عالم است، پس باید همانند این عالم، دارای عناصر مختلف (خاک، آب، هوا و آتش) باشد و این عناصر نیز باید در جایگاه طبیعی خود قرار گیرند. مثلاً خاک که سنگین‌تر است باید در وسط عالم، آب در لایه بعدی، هوا که سبک‌تر است در لایه بالاتر و بعد از آن نیز آتش قرار گیرد. از طرفی می‌دانیم که تمام این لایه‌ها در عالم کنونی توسط عناصر همین دنیا اشغال شده‌اند و لذا هیچ جای خالی برای عناصر عالم معاد در این عالم وجود ندارد؛ پس ناگزیر باید این عناصر، مکان دیگری را پر کرده باشند که آن مکان نیز از دو فرض خالی نیست: یا مکان طبیعی آنهاست یا مکان طبیعی آنها نیست و به قسر و اجبار آن‌جا نگه داشته شده‌اند. اگر ادعا شود که همان مکان طبیعی آنهاست، در این صورت حکم امور متفق و یکسان، مختلف خواهد بود و این باطل است؛ زیرا به عنوان مثال، خاک این عالم، با خاک عالم معاد هر دو از یک نوع هستند، پس باید مکان طبیعی یکسانی نیز داشته باشند. اما اگر ادعا شود که مکان مزبور، مکان طبیعی آن‌ها نیست و آنها به قسر در آنجا محبوس شده‌اند، باید قسر دائمی را بپذیریم که این هم

قابل پذیرش نیست و محال است. پس نتیجه می‌شود که عالم دیگری نمی‌تواند خلق شود.

پاسخ خواجه بر رد ملازمه دوم: چرا نپذیریم که عالم دیگر، تنها در جسمیت مماثل این عالم است نه در اصل حقیقتش. در واقع، حقیقت عالم دیگر، با حقیقت این عالم متفاوت است و همین اختلاف در حقایق، می‌تواند اقتضای مکان‌های متفاوت را به خوبی توجیه کند. بنابراین اختلاف مُتفقات لازم نمی‌آید، چون تنها در جسمیت مشترک‌اند و در اصل حقیقتشان اختلاف دارند.

از طرف دیگر، فرض کنیم هر دو یک حقیقت داشته باشند، در این حالت هم مستلزم اشکال قسر دائم نخواهد بود؛ زیرا به عنوان مثال، جایگاه طبیعی خاک این عالم در وسط همین عالم و جایگاه طبیعی خاک عالم آخرت در وسط همان عالم است، لذا هیچ تداخلی لازم نمی‌آید و بالتبع مستلزم هیچ قسری هم نخواهد بود.

درس دوّم: امکان انعدام عالم

قال: «والامكانُ يُعطى جوازُ العدم»؛

ترجمه متن: چون عالم ممکن الوجود است، پس عدم آن جایز است.

شرح بحث: سؤالی که در این درس در ادامه مباحث قبل طرح می شود این است که آیا ممکن است این عالم معدوم شود تا عالم دیگر بتواند جای آن قرار گیرد؟

به طور کلی دو قول در پاسخ به این مسأله وجود دارد:

- قول اول (قول مشائین)؛ عالم ممکن نیست معدوم شود.
- قول دوم (قول مختار مصنّف و خواجه و تمام متکلمان)؛ عالم می تواند معدوم شود.

طرفداران قول نخست، در اینکه علت معدوم نشدن عالم چیست، با یکدیگر اختلاف نظر دارند و دیدگاه آنها را می‌توان به سه دسته تقسیم نمود:

دستهٔ اوّل؛ معتقدند عدم برای عالم، ممتنع بالذات است؛ چون عالم از نظر آن‌ها، واجب الوجود است.

دستهٔ دوّم؛ برخلاف گروه اول، بر این باورند که عدم برای عالم ممتنع بالذات نیست؛ بلکه ممتنع بالغیر است؛ زیرا علّت تامّه‌اش که خداوند است همواره موجود است و هیچ‌گاه معدوم نمی‌شود، پس معلول آن، یعنی عالم هم، هیچ‌گاه معدوم نمی‌شود و همیشه موجود خواهد بود. بنابراین عالم معلول علّتی است که آن علّت، واجب الوجود است و چون علّتش واجب الوجود بالذات است، معلول هم واجب الوجود بالغیر می‌شود و واجب الوجود بالغیر تا وقتی علّتش موجود باشد، محال است معدوم شود؛ لذا عالم، قدیم و ازلی و ابدی خواهد بود.

دستهٔ سوّم نیز همانند دستهٔ دوم معتقدند عالم ممتنع بالغیر است؛ اما برغم گروه دوّم، عالم را حادث می‌دانند و امتناع آن را با دلیل مفصّل دیگری توجیه می‌کنند.

در مقابل این سه دسته، قول مصنّف مطرح می‌شود که معتقد است عالم، ممکن العدم است؛ زیرا ممکن الوجود است و هر ممکن الوجودی، قابل معدوم شدن است، پس عالم می‌تواند معدوم شود. مرحوم علامه برای اینکه ادّعی خود را کاملاً اثبات کند، علاوه بر ذکر دلیل خود، به ابطال دلایل مخالفان هم می‌پردازد.

در ابطال ادّعی گروه اوّل و دوّم، علامه به مباحث قبلی ارجاع می‌دهد و می‌گوید قبلاً در فصل سوّم اثبات شد که عالم حادث است و فاعل عالم نیز فاعل مختار است که با اراده خود عالم را خلق نموده است. بنابراین ازلی بودن خداوند به عنوان علّت تامّه عالم، جهان را ازلی نمی‌کند. اما در ابطال ادّعی گروه سوّم، لازم است ابتدا دلیل آنها به طور کامل تبیین شود.

دلیل گروه سوّم: قول سوّم متعلّق به مکتب جاحظ و کرامیه است که معتقد بودند عالم محال است معدوم شود (ابدی بودن عالم)، ولی در عین حال، برخلاف گروه دوم، عالم را حادث و غیرازلی می‌دانستند. صورت استدلال: اگر عالم بخواهد فانی و معدوم شود، از این چهار حالت خارج نیست:

- یا باید بذاته فانی شود؛
- یا باید بواسطه علّتش فانی شود؛

• یا باید علّت العلل، ضدّی را بیافریند و عالم بواسطه ضدّش معدوم گردد؛

• یا باید شرط بقا از آن گرفته شود تا فانی گردد.

در حالی که هیچ یک از حالات چهارگانه فوق، ممکن نیست رخ دهد، پس عالم فانی و معدوم نمی‌شود.

(۱). بذاته فانی نمی‌شود؛ زیرا عالم باقی است؛ یعنی حداقل در لحظه بعد از حدوثش، موجود است. در حالی که اگر ذاتش، موجب فنا می‌شد، باید در همان لحظه اوّل که فاعل وجودش را اعطا می‌کرد، وجود را نمی‌پذیرفت و فانی و معدوم می‌شد؛ در حالی که عالم باقی است، یعنی دست‌کم وارد لحظه بعد از حدوث شده است.

(۲). فاعلش نیز نمی‌تواند آن را معدوم سازد؛ زیرا شأن فاعل تنها این است که ایجاد کند و وجود ببخشد؛ نه اینکه معدوم سازد. اما چرا فاعل نمی‌تواند معدوم کند؟ چون فعل عدم (معدوم ساختن)، همان نفی فعل (ترک فعل) است؛ بنابراین همان‌طور که نفی فعل، به دلیل اینکه امری عدمی است، هیچ‌گاه مقدور فاعل قرار نمی‌گیرد، اعدام نیز مقدور فاعل واقع نمی‌شود.

(۳). هم‌چنین عالم بواسطه ضدّ نیز فانی نخواهد شد؛ چون اگر فاعل ضدّی را خلق کند از دو حالت خارج نیست:

الف) ضدّ هیچ ترجیحی بر عالم ندارد و مساوی عالم است: در این صورت چون تضاد یک رابطه طرفینی است، (یعنی همان‌گونه که ضدّ رابطه تقابل و ضدّیت با عالم دارد، متقابلاً عالم نیز رابطه ضدّیت با ضدّ خود دارد)، هیچ اولویتی در غلبه یکی بر دیگری وجود ندارد؛ یعنی همان‌طور که ضدّ می‌تواند عالم را از بین ببرد، عالم نیز می‌تواند با ضدّ درگیر شود و آن را معدوم کند. بویژه این‌که عالم، قبل از ضدّ وجود یافته و آمادگی بیشتری برای دفاع از خود دارد. بنابراین احتمال غلبه عالم بر ضدّ افزایش می‌یابد.

ب) ضدّ مرجّحی در درون خود نسبت به عالم دارد: روشن است که اگر وجود چنین مرجّحی در ضدّ ثابت شود، قطعاً بر عالم غلبه خواهد کرد؛ اما مسئله این است که آنچه به عنوان راجح مطرح شده، در حقیقت راجح نیست. مرجّحاتی که می‌توان فرض کرد عبارت‌اند از:

این که گفته شود ضدّ متّکی به علّت و سبب است و علّت آن را ایجاد کرده است، بنابراین بر عالم رجحان دارد؛ پاسخ این است که عالم نیز دارای علّت و سبب است و هر دو در این امر مشترک‌اند و بنابراین اولویتی محسوب نمی‌شود.

دوّمین مرجّح ممکن، کثرت ضدّ در نسبت با عالم است؛ یعنی در مقابل وحدت و یگانگی عالم، اگر خداوند دو ضدّ بیافریند، بی‌تردید

اولویت و رجحان با ضدّ خواهد بود و بدین وسیله عالم نابود خواهد شد؛ پاسخ این بیان نیز این است که ضدّ عالم، یک ماهیت بیشتر نیست؛ پس تنها در صورتی می‌توان کثرت برای ضدّ فرض کرد که اجتماع مثلین جایز باشد؛ و حال آن‌که اجتماع مثلین محال است. سوّمین توجیه اولویت‌دار بودن ضدّ این است که ادّعا شود:

- اگر ضدّ اولویت نداشته باشد، اجتماع ضدّین رخ خواهد داد.
- اجتماع ضدّین محال است. پس ضدّ حتماً باید اولویت داشته باشد.

ملازمه‌ای هم که برای قضیه شرطی استدلال فوق مطرح شده این است که در صورت اولویت نداشتن، ضدّ باید مساوی عالم باشد و در صورت تساوی، دیگر قادر نخواهد بود عالم را معدوم سازد و بنابراین هم ضدّ و هم عالم باقی خواهند ماند و این یعنی اجتماع ضدّین که محال است.

اما این سخن را نمی‌پذیریم؛ زیرا برای پیش‌نیامدن اجتماع ضدّین، دو راه ممکن است در حالی که شما تنها به یکی از آن‌ها اذعان کرده‌اید: یکی اینکه ضدّ عالم را از بین ببرد و دیگری اینکه عالم ضدّ را نابود کند و هر دو محتمل است؛ پس باز هم اولویتی برای ضدّ اثبات نخواهد شد. ضمن اینکه برای بوجود نیامدن ضدّین، کافی است که فاعل از ابتدا ضدّ را نیافریند.

بنابراین ضدّ خواه مساوی عالم باشد، خواه اولویت داشته باشد، نمی‌تواند عالم را فانی سازد.

۴). عالم با انتفاء شرط نیز فانی نخواهد شد؛ زیرا اگر کسی ادّعا کند که خداوند، عالم را بواسطه شرط بقائی که در آن نهاده، حفظ می‌کند و با از بین بردن آن هم عالم را افنا می‌کند، نقل کلام خواهد شد به نحوه افنا همان شرط بقا که بالذاته صورت می‌گیرد یا بفاعل یا به وسیله ضدّ و تمام مباحث فوق دوباره تکرار خواهد شد.

گروه کرامیه و جاحظ، پس از برشمردن چهار حالت فوق که برای فانی شدن عالم، متصوّر است، نتیجه می‌گیرند که عالم ممکن نیست معدوم شود.

مصنّف این قول را ابطال می‌کند. او از بین چهار حالتی که کرامیه بیان کردند، فقط حالت اول را می‌پذیرد؛ یعنی عالم بالذاته نابود نمی‌شود؛ ولی استدلال آن‌ها را در سه حالت دیگر کامل نمی‌داند و رد می‌کند.

همان‌طور که بیان شد، در ابطال حالت دوم، کرامیه گفتند که فاعل نمی‌تواند اعدام کند و شأن فاعل فقط ایجاد است؛ زیرا به گفته آن‌ها، نفی فعل با فعل عدم یکسان است. پس همان‌طور که نفی فعل که همان ترک فعل است، مقدور فاعل نیست، فعل العدم که ایجاد عدم است نیز مقدور فاعل نخواهد بود.