



مهمترین کتاب کلامی محقق اردبیلی

احمد عابدی

دفاع عقلی از عقاید دینی را علم کلام یا فقه اکبر به عهده دارد. فلسفه نیز گرچه همین هدف را دنبال می‌کند، اما علم کلام متعهد به حفظ ظواهر شرع است و فلسفه متعهد به برهان و اعتقاد به مؤدای آن است؛ چه آنکه با ظاهر دین هماهنگ و موافق باشد یا خیر.

با گذشت زمان علم کلام به بحث از اعتقادات مذاهب اسلامی پرداخته و فلسفه به اعتقادات اصل دین بسنده کرده است. به عبارت دیگر علم کلام دفاع از مذهب است و فلسفه دفاع از اصل دین.

علم کلام هنگامی شروع شد که رسول خدا (ص) در مرض منجر به وفات خود فرمود: «قلم و کاغذی بیاورید تا کتابی برایتان بنویسم که پس از من گمراه نشوید». و عمر دهان به هذیان باز کرد و گفت: کتاب خدا ما را پس است. سرانجام بین صحابه در آوردن یا نیاوردن کاغذ و اطاعت یا عدم اطاعت امر رسول خدا اختلاف شد. کم‌کم فرقه کلامی خوارج پدید آمد و پس از آن معاویه بنیانگذار اعتقاد به جبر و واصل بن عطا مؤسس مذهب اعتزال گردید. فرقه‌ها و مذاهب مختلف یکی پس از دیگری به وجود آمدند و هر کدام به بحث و جدل در دفاع از عقاید خود پرداختند و این مباحث به نام علم «کلام» اشتهار یافت.

در شیعه، متکلمین بزرگی در زمان صادقین - صلوات الله علیهم - تربیت یافتند و در طول عصر حضور و غیبت صغرا کتابهایی در این موضوع تألیف شد که تعدادی از آنها به دست ما رسیده و بیانگر مسائل کلامی موجود در آن زمان است. پس از آن در قرن

چهارم و پنجم شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی - رضوان الله علیهم - هر کدام در پیشرفت این علم سهمی بسزا داشتند.

در قرن هفتم کتاب تجرید - که نقطه عطف تاریخ کلام شیعی است - تألیف شد. هنگامی که خواجه نصیر الدین طوسی دید با برهانهای فلسفی تنها مسأله توحید و معاد و نبوت عامه قابل اثبات می‌باشد، اما نبوت و امامت خاصه را نمی‌توان در خلال مباحث فلسفی جای داد (زیرا مقدمات برهان باید کلی باشد و هر چه بخواهد در حیطه برهان قرار گیرد، لازم است از مشخصات فردی تجرید شود) و از طرف دیگر مقصود اصلی از بحث امامت، اثبات امامت امیر المؤمنین (ع) و نفی آن از افراد دیگر است و لذا باید بحث، به صورت جزئی و غیر فلسفی مطرح گردد، چاره‌ای جز آن نیافت که با نوشتن کتاب کلامی تجرید بحث امامت را به صورت کامل بحث کند.

نهایت اختصار این کتاب و آمیزش بحثهای آن با مباحث فلسفی، خصوصاً در مبحث امور عامه، سبب مشکل شدن کتاب گردید. به همین جهت علامه حلی - رضوان الله علیه - با نوشتن کشف المراد اولین شرح را بر این کتاب نوشت. وی در این کتاب به حل معضلات تجرید پرداخت و گاهی گوید اینجاست که با خود خواجه به بحث گذاردم و گاهی گوید مقصود اصلی این عبارت کتاب برای

من روشن نشد و با تردید به شرح عبارت پرداخته است. پس از علامه حلی شرحهای زیادی، از شیعه و اهل سنت، بر این کتاب به نگارش درآمد و برخی نیز حاشیه و تعلیقه بر آن نوشته اند.

شرح تجریدالعقائد، از علاءالدین علی بن محمد قوشچی (۸۷۹م) معروف به شرح جدید، در میان سایر شرحها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. زیرا وی در این کتاب پس از شرح عبارتهای خواجه به دفاع از اعتقادات اهل سنت پرداخته و اعتراضات خود و همکیشانانش را بر استدلالهای خواجه نصیر بیان کرده است. کتاب او نه شرح، بلکه «جرح» تجرید است. به همین جهت این کتاب بهترین میدان برخورد آراء اهل سنت و شیعه است.

پس از قوشچی مدتها کتاب او به عنوان متن درسی کلامی در حوزه‌های علمی شیعه قرار داشته و طلاب ضمن خواندن آن به نقد و بررسی محتوای آن می پرداختند. عده زیادی از عالمان و متکلمان شیعه و سنی به نوشتن تعلیقه و حاشیه بر آن همت گمارده‌اند. مثلاً جلال الدین دوانی سه حاشیه بر این کتاب نوشته است. (علامه تهرانی بیش از بیست حاشیه بر آن را معرفی نموده است).^۱

محقق اردبیلی نیز از کسانی است که ضمن تدریس این کتاب به نوشتن حاشیه و نقد کلمات قوشچی پرداخته است. گرچه وجهه فقهی محقق اردبیلی و نیز زهد و ورع و پارسایی او سایر جنبه‌هایش را تحت الشعاع قرار داده و سبب گشته که از نظر کلامی کمتر مطرح شود، اما با مطالعه این کتاب تبخّر و تضلع او در علوم عقلی و علم کلام کاملاً روشن می گردد. وی گرچه کتاب و رساله‌های زیادی نوشته و مخصوصاً در کتاب زبده‌البیان و مجمع الفوائد و حدیقه‌الشیعه بحثهای کلامی فراوانی را عنوان کرده است، اما مهمترین اثر او در علوم عقلی همین «الحاشیه علی‌الهیات الشرح الجدید للتجرید» است.

چون این کتاب هم تعلیقه بر متن تجرید است و هم بر شرح قوشچی، و گاهی به شرح و تفسیر و احیاناً نقد کلام خواجه نصیر می پردازد، و زمانی به شرح و نقد سخنان قوشچی، گاهی از آن به «تعلیقه تجرید» یا «الحواشی علی‌التجرید» و گاهی نیز به «حاشیه بر شرح قوشچی» یا «حاشیه بر الهیات شرح جدید» یاد می شود.

این کتاب قبلاً چاپ نشده بود و تنها برخی از عبارتهای آن در حاشیه «شرح تجریدالعقائد» چاپ سنگی آمده بود. مدتی قبل مدیر محترم حوزه، حضرت آیت‌الله استادی، امر فرمودند که بنده این کتاب را تصحیح کند تا چاپ مصحح و منقح آن همزمان با برگزاری کنگره بزرگداشت محقق اردبیلی منتشر گردد که -بحمدالله- این مهم انجام یافت. در اینجا برخی از نظریات مهم او را از این کتاب نقل کرده و اشاره‌ای به کیفیت تصحیح کتاب خواهم کرد.

۱- تمایز بین اعدام

بعضی از متکلمین معتقد به تمایز بین اعدام هستند، اما

فلاسفه عموماً می گویند «لامیز فی الأعدام من حیث العدم». بین عدمها تمایزی نیست؛ زیرا عدم باطل الذات است و چیزی نیست تا تمایز داشته باشد. محقق اردبیلی نیز با آنکه کتابش صبغه کلامی دارد، با فلاسفه هماهنگ شده و می گوید در عدمها تمایز وجود ندارد (ر. ص: ۵۵).

از ذهن دور نداریم که وقتی عدم به ملکات اضافه شود، حظ و بهره‌ای از وجود پیدا می کند و لذا قابل تمایز هستند. ضمناً جمع بستن کلمه عدم و گفتن «لامیز فی الأعدام» از باب مسامحه است زیرا در عدمستان چند عدم نداریم، تنها یک عدم و بلکه هیچ است.

۲- ثبوت و حال

گروهی از متکلمین گفته‌اند بین وجود و عدم واسطه‌ای وجود دارد به نام «حال» یا «اثباتات». بنابراین وجود و عدم تقیض یکدیگر نیستند. معمولاً فلاسفه اسلامی در مقام رد این کلام گفته‌اند رد این سخن جزء بدیهیات عقلی است و نیازی به نقد و بررسی ندارد. محقق اردبیلی نیز سخن فلاسفه را پذیرفته و گوید: «تنها افراد غیر عاقل معتقد به واسطه بین موجود و معدوم می گردند». (ر. ص: ۵۵).

۳- علم خداوند متعال

همان طور که در علم کلام مسأله «کلام خدا» و اینکه آیا لفظی است یا نفسی و قرآن مجید آیا حادث است یا قدیم از مهمترین مباحث می باشد، در فلسفه نیز مسأله «علم خدا» مهمترین مسأله در الهیات بالمعنی الأخص است.

تعریف علم، اثبات اصل علم برای خدای متعال، علم خدا به مخلوقات پیش از خلق آنها، کیفیت علم خدا به مخلوقات پس از خلق آنها و... هر کدام بحثهای طویل الذیلی را به دنبال دارد. مقدس اردبیلی این اشکال را مطرح می کند که: علم خدا به حوادث قبل از حدوث نمی تواند حضوری باشد؛ زیرا آن زمان چیزی نبود تا حاضر باشد و اصلاً شیء معدوم نمی تواند حاضر باشد و نمی تواند علم خداوند به آنها حصولی باشد؛ زیرا ارتسام صور در ذهن برای خدای متعال معنی ندارد و غیر از علم حضوری و حصولی شق دیگری قابل تصور نیست. آنگاه در پاسخ این اشکال ابتدا نظر محققین از عرفا را تأیید کرده که علم خداوند علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (چیزی که صدرالمتألهین نیز به آن معتقد است). آنگاه گوید: ما برهان عقلی و نقلی داریم که خداوند عالم است، ولی کیفیت علم او بر ما روشن نیست (ر. ص: ۶۳). و ثالثاً ممکن است گفته شود که

۱. الذریعه، ج ۶، ص ۱۱۳.

است و معنایی برای آنها غیر از علم دانسته نشده و لذا باید مراد همان علم باشد. (ر. ص: ۷۴). سپس کلام قوشچی را مورد انتقاد قرار داده است؛ زیرا قوشچی معتقد است سمیع و بصیر بودن معنایی غیر از علم دارد. شنیدن و دیدن در انسان احتیاج به چشم و گوش دارد، اما خداوند شنوا و بینا است، بدون استفاده از وسیله یا آلت چشم و گوش.

محقق اردبیلی در پاسخ گوید: «هذا القول ما نفهمه فإِنَّه يدل على حصول السمع الحقيقي والبصر كذلك بغير الآلة وهو خارج عن طور العقل». ما این سخن را نمی فهمیم، چون این سخن دلالت می کند بر وجود شنیدن و دیدن حقیقی بدون وجود آلت و این چیزی است که عقل آن را نمی پذیرد. (ر. ص: ۷۴). از این سخن محقق اردبیلی استفاده می شود که ما باید عقلاً بتوانیم معنای سمیع و بصیر بودن و همچنین سایر صفات خدای متعال را درک کنیم، نه آنکه صرفاً به اصل اثبات وجود آنها اکتفا کرده، هر چند معنایشان را نفهمیم. همان طور که در بحث کلام خدا نیز گوید اصل متکلم بودن خدا ثابت بوده و نیازی به بحث ندارد و تنها باید از کیفیت آن بحث کرد.

صدر المتألهین در اسفار گوید: «إنَّ السمع والبصر مفهوما هما غیر مفهوم العلم وأنهما علما مخصو صان زائدان علی مطلق العلم... فشهود المسموعات سمع وشهود المبصرات بصر، فقد علمت مما ذكرنا أن سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان الى مطلق العلم، بل لو قال قائل عكس ذلك فيهما لكان أولى وأقرب إلى الحق بأن قال - كما قال صاحب الإشراق - إنَّ علمه راجع الى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه».^۲

به هر حال چه آنکه علم را به بصر برگردانده یا برعکس، بصیر بودن را به معنای علم به مبصرات بدانیم و یا آنکه علم را حضور مجرد نزد مجرد دانسته و علم را اختصاص به مجردات بدانیم و سمیع و بصیر بودن خدای متعال را به اجسام و مادیات اختصاص دهیم، باز پاسخ این سؤال باقی می ماند که چرا در مسأله سمع و بصر همه متکلمین و فلاسفه این پیش فرض را پذیرفته اند که باید کیفیت بینایی و شنوایی خداوند بر ما روشن شود و ما باید آن را درک کنیم، اما در بحث علم و کلام خدا می گویند اصل آنها را بر خدا اثبات می کنیم و لازم نیست کیفیت آن را بدانیم.

۴- اصالت ماهیت

اصطلاح اصالة الوجود یا اصالة الماهية پیش از ملا صدرا وجود نداشته و این دو اصطلاح را باید از ابتکارات ایشان دانست؛
۲. الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۴۲۲.

علم خدا به معدومات از باب مناسبت و مشابهت بین معدوم و موجود باشد. رابعاً امکان دارد که علم خدا به وجود علمی معدومات، یعنی اعیان ثابتة یا ثابتات ازلیه، باشد (ر. ص: ۶۴). البته معنای عرفانی ثابتات ازلیه و تفاوت آن با ثابت معتزله - که واسطه بین موجود و معدوم است - روشن است.

سپس محقق اردبیلی گوید نه تنها کیفیت علم خدا بر ما روشن نیست، بلکه ارتسام و نیز حقیقت معنای ذهن - که در تعریف علم حصولی بیان می شود - نیز برای ما روشن نیست، بلکه روشترین بدیهیات مثل «من» و «تو» نیز واقعیشان بر ما روشن نیست (ر. ص: ۶۴). برای توضیح مقصود محقق اردبیلی باید به تفاوت بین «ماء شارحه» و «ماء حقیقیه» و «هل بسیطه» توجه کرد. مفهوم و مطلوب به ماء شارحه از «ذهن» یا «من» برای هر کسی روشن است و بیان معنای لغوی و شرح الاسم این کلمات چیز مشکلی نیست، اما توضیح حقیقت آنها به تعریف حدی یا رسمی که مطلوب به «ماء حقیقیه» است و بیان جنس و فصل واقعی «ذهن» یا «من» بر هیچکس روشن نیست؛ زیرا آنچه را ما در منطق به عنوان جنس و فصل می شناسیم، فصل حقیقی نیست، بلکه تنها عنوان مشیر است. از طرف دیگر اصل وجود «ذهن» یا «من» را می دانیم، اما حقیقت این وجود را نمی دانیم.

مفهومه من اعرف الاشياء

وکنهه فی غایة الخفاء

بله اینها را باید با علم حضوری یافت، نه آنکه با علم

حصولی درک کرد.

سپس محقق اردبیلی گوید: «زمان نیز چنین است، ما وجود آن را می دانیم اما چپستی آن را نمی دانیم» (ر. ص: ۶۴). این کلام محقق اردبیلی انسان را به یاد روش ابن سینا در اشارات می اندازد که در نمط چهارم عنوان فصلی را که برای اثبات وجود زمان است «تنبیه» قرار داده و عنوان فصل بعد را که در بیان ماهیت و تعریف زمان است «اشاره» قرار داده است؛ یعنی وجود زمان نیاز به برهان و استدلال ندارد، اما ماهیت و چپستی آن مشکل است و باید استدلالی باشد.

اینجا جای این سؤال هست که چرا متکلمین در بحث علم خدا گویند ما اصل علم را بر خدا اثبات می کنیم، هر چند کیفیت آن را ندانیم، اما در بحث از دو صفت «سمیع» و «بصیر» بودن خدا این را نمی گویند و معتقدند که ما باید معنا و کیفیت سمیع و بصیر بودن خدای متعال را بدانیم و چون چیزی غیر از علم نمی دانیم، پس باید این دو صفت رجوع به «علم خدا» کند؟

محقق اردبیلی می فرماید: «شیعه این دو صفت را به علم برمی گرداند؛ زیرا این دو صفت در کتاب و سنت ثابت شده

۶- وحدت وجود

مسأله وحدت شخصی وجود از جنجالیترین بحثهای فلسفه و عرفان است. برخی آن را توحید واقعی دانسته و بعضی آن را کفر صریح به شمار می آورند. این مسأله اختصاص به مسلمان ندارد؛ زیرا در فلسفه مسیحی و نیز ادیان شرقی، همچون بودائیت و برهمنیزم و ... نیز مسأله وحدت شخصی وجود مطرح است. محقق اردبیلی گرچه در این کتاب مسأله وحدت وجود را مطرح کرده است، اما تصریحی به وحدت شخصی وجود ندارد. در این عبارتهایی که نقل می کنیم دقت شود: «ویمکن اتمامه علی عینیه الذات بآته وجود وهو عین الذات، فإن المراد إثبات عینیه البقاء للوجود الحقیقی لا الانتزاعی، فلا یرد علیه أنه لا یتمّ بذلك لأنه دلّ علی عین عینیه للوجود الانتزاعی والذات عین الوجود الحقیقی». (ص ۸۹).

«هذا کله معقول اذالم یکن الوجوب والوجود واحداً وقد مرّ بل ادعی البدییه فی آنهاما واحد، لا بمعنی الأمر المنتزع الاعتباری، بل بمعنی الأمر الحقیقی الذی یتخیّل الانتزاعی الذی هو المفهوم فیه بالبدییه وذلك وجهه، فهو معلوم الوجه دائماً وکنهه وحقیقه غیر معلوم. وبالجملة حقیقه الواجب عین الوجود والوجود المؤکد الذی هو الوجوب واحد وما یعقل منه إلا وجهه وهو الوجود العام المنتزع الاعتباری الذی هو من الأمور الاعتباریه المفهوم بالبدییه وكذا الوجوب ...». (ص ۹۱-۹۲).

محقق اردبیلی در این عبارات معنای حقیقی وجود را همان ذات مقدس خداوند دانسته و مفهوم وجود را - که امری اعتباری و انتزاعی است - وجه او می داند و گوید: «فهو معلوم الوجه دائماً وکنهه وحقیقه غیر معلوم».

مفهومه من أعراف الأشياء وکنهه فی غایة الخفاء

وجود و وجوب متحد بوده و وجود امر واحد است و تنها اوست که حقیقت دارد و آن عین ذات مقدس خداوند متعال است. این همان وحدت وجود می باشد.

در اینجا باید توجه داشت که محقق اردبیلی قائل به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود بود، اما در اینجا ذات واجب متعال را عین وجود حقیقی می داند و مفهوم وجود را اعتباری می داند. شاید از این کلام بتوان همان قول منسوب به ذوق

۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۵.

۴. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۹، ۴۱.

۵. همان، ج ۶، ص ۲۳۱، ۲۳۳.

اما خود صدرالمتهلین معتقد است که پیشینیان گرچه این دو اصطلاح را به کار نمی بردند، کاملاً آنها را می دانستند و مشاء معتقد به اصالة الوجود و اشراقیین معتقد به اصالة الماهیه بوده اند. شیخ اشراق در فصل «بعض الحکومات فی نکت اشراقیه» گوید وجود در خارج حاصل نیست و چهار دلیل بر آن اقامه کرده است. ^۳ فیلسوفان دیگر از این سخن او اعتباری بودن وجود را فهمیده و به او نسبت داده اند. ^۴ در کلام او صریحاً اعتباری بودن وجود یافت نمی شود و سخنان او احتمال تفسیری دیگری را دارد که اینجا مجال بحث آن نیست. اما محقق اردبیلی صریحاً و بدون هیچ ابهام یا اجمال گویی وجود را اعتباری دانسته و هیچ اصالت و ارزشی بر آن قائل نیست: «إن الوجود لیس أمراً قائماً به واتصف هو به بل هو أمر اعتباری لاقیام له حقیقه». (ر. ص: ۷۶).

۵- اراده

آیا اراده خداوند متعال از صفات ذاتی است یا صفت فعل او می باشد؟ معنای اراده چیست و آیا اراده اختیاری است یا خیر؟ اشاعره اراده را غیر از علم و قدرت دانسته و آن را به «صفتی که مختص یکی از دو مقدور می باشد» تفسیر کرده اند. معتزله اراده را اعتقاد به نفع می دانند و بعضی اراده را شوق مؤکد می دانند. خواجه نصیر و صدرالمتهلین اراده را به «علم به نظام اتم» تفسیر کرده اند. ^۵ بنابراین اراده باید از صفات ذات باشد؛ زیرا اراده همان علم است. گرچه در بعضی روایات اراده از صفات فعل دانسته شده است، اما این اراده به معنای مراد می باشد؛ مثل علم به معنای معلوم که حادث است، اما علم به معنای عالم قدیم است. پس اراده به معنای مرید و عالم به نظام اکمل صفت ذات است و به معنای مراد صفت فعل می باشد.

محقق اردبیلی نیز اراده واجب تعالی را عین علم دانسته و گوید: «فمرجح الوجود فی ذلك الوقت هو العلم بكونه أصلح حیثه ووجود المصلحه فیه ... فالإرادة عین ذلك العلم أو معللة به». (ر. ص: ۶۷).

و اما آیا خود اراده اختیاری است یا نه، محقق دوانی گوید: چون قصد و اراده از مقدمات افعال اختیاری است، پس خود آنها غیر اختیاری است، و گرنه خود قصد نیز به قصد دیگر محتاج خواهد بود و تسلسل لازم آید. پس مقدمات امور اختیاری امور اضطراری می باشد. مرحوم آخوند خراسانی نیز در کفایه در بحث طلب و اراده و بحث تجری و انقیاد همین کلام دوانی را پذیرفته است، اما محقق اردبیلی در پاسخ دوانی گوید: «معنای اختیاری بودن اراده این است که اراده جبلی انسان نیست، نه اینکه خود اراده نیز با یک اراده دیگر باید به وجود آید تا تسلسل لازم آید». وی سپس دوازده اشکال به محقق دوانی کرده است. (ر. ص: ۷۱ و ۱۴۳).



المتألهین را از کلام او استنباط کرد که معتقد به اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکنات است. احتمال دارد که وی خواسته است در اینجا از اعتقاد به اصالت ماهیت رجوع کرده و اصالت ماهیت را بپذیرد و احتمال دارد که این سخنان او این گونه تفسیر شود که تنها یک وجود وجود دارد و آن هم ذات مقدس خداست و دیگر موجودات تنها وجه او و فقط بهره ای از نام و مفهوم وجود برده اند، نه آنکه موجود حقیقی باشند. «غیرتش غیر در جهان نگذاشت»، و «کیست که با هستی اش نام هستی برد»، و «کل ما فی الکلون وهم او خیال».

جهان را بلندای و پستی تویی
ندانم چه ای هر چه هستی تویی

محقق اردبیلی در ادامه کلام خود وجود را به نور تشبیه کرده و گوید مفهوم آنکه وجه آن می باشد روشن است، اما حقیقت آن مبهم و ناشناخته است.

۷- حکم یاد رک عقل

در بحثهای اصول مکرراً از احکام عقلی بحث می شود و همیشه عقل را به صورت حاکم پذیرفته و از احکام آن بحث می کنند. برخی از فلاسفه غربی نیز در مقام انکار ارزش و اعتبار علوم انسانی آنها را جزء احکام عقلی عملی دانسته و بر بی اعتباری آنها تأکید می ورزند. ولی نظر صحیح آن است که اولاً تفکیک و تقسیم عقل به نظری و عملی صحیح نیست، ثانیاً عقل حاکم نیست، بلکه تنها مدرک حسن و قبح است، پس یک عقل بیشتر وجود ندارد و تنها یک نوع درک دارد، اما مدرکات متفاوتند و کار عقل نیز تنها هدایت و راهنمایی است نه حکم کردن. محقق اردبیلی گوید: «حکم عقل یعنی معرفت عقل حسن یا قبح چیزی را». (ر. ص: ۱۲۰). اگرچه خود ایشان مکرراً کلمه حکم عقل را به کار می برد، اما مراد و مقصود ایشان همان درک و معرفت عقلی است.

۸- ملاک صدق و کذب در جمله های انشایی

در منطق و اصول فقه تمایز بین خبر و انشأ را این گونه بیان می کنند که خبر قابل صدق و کذب است، به خلاف انشأ که نه متصف به صدق می شود و نه به کذب. این تفکیک و جدایی بین جمله خبری و انشایی مشکلات زیادی پدید می آورد که اینجا مجال بحث آن نیست. محقق اردبیلی تمام جمله های انشایی را به خبر برمی گرداند و در این صورت قابل صدق و کذب می باشند: «امر شارع کاشف است از وجود حسن و نهی او کاشف از وجود قبح و ضرر است... خلاصه آنکه وقتی شارع امر به نماز کرد و می گوید «صل»، به منزله آن است که خبر دهد و بگوید «إتی أقول ان الصلاة مأمور بها وحسنه وإن ماجئت به هو مطابق لما فی نفسی

ولیس فیہ غلط وعدم مطابقة ونحو ذلک». (ر. ص: ۱۲۲).

شیخ انصاری-رضوان الله علیه- نیز در مکاسب در توضیح آنکه چرا برخی روایات کذب را بر وعده-که انشاء است- اطلاق کرده اند فرموده: «وعده مستلزم خبر از وقوع فعل است و هر انشایی مستلزم یک خبر می باشد». ^۶ بنابراین تمام جمله های انشایی قابل تحلیل به خبری بوده و یا بگوییم هر انشایی مستلزم یک اخبار است. مثلاً وقتی امر کرد و می گوید نماز بخوان، به معنی این است که من نماز را از تو می خواهم و اراده آن را دارم و این جمله خبری قابل صدق و کذب می باشد.

۹- مطلق یا نسبی بودن اخلاق

آیا دروغ مصلحت آمیز، مانند دروغی که موجب نجات مؤمن شود، قبیح است یا خیر؟ مهمترین مسأله فلسفه اخلاق پاسخ به همین مسأله است. کسی که امروز می گوید دروغ قبیح است و فردا بر اثر برخی مصلحتهایی که پیش آمده می گوید دروغ مصلحت آمیز خوب و بلکه لازم است، چاره ای جز پذیرفتن نسبیت اخلاق ندارد و اگر اخلاق نسبی شود، پذیرفتن بارد چنین اخلاقی مساوی خواهد بود. اگر کسی پذیرفته است که راست گفتن ارزش و دروغ ضد ارزش است، دیگر نباید ارزش را با چیز دیگری معامله کند و دست از آن بردارد؛ چون ارزش وقتی با ارزش است که با چیز دیگر قابل معامله نباشد.

در اینجا این سؤال مطرح می شود که چرا شرع در بعضی موارد دروغ یا غیبت کردن را مجاز شمرده است؟ محقق اردبیلی در پاسخ این سؤال می فرماید: بعضی معتقدند که دروغ دائماً و در هر شرایطی بد است؛ حتی اگر چه موجب نجات جان انسانی گردد. و راست گفتن دائماً و در هر شرایطی خوب است گرچه سبب به خطر افتادن جان انسانی باشد. و بعضی عقیده دارند که دروغ مصلحت آمیز هم خوب است و هم بد، و حسن و قبح یا ثواب و عقاب هر دو در آن جمع شده است و در این صورت حکم شرعی تابع اقوی الملائکین می باشد. سپس می گوید حق آن است که گفته شود: اشکال در صورتی وارد است که حسن و قبح مربوط به ذات فعل و صدق و کذب باشد، اما قول صحیح آن است که حسن و قبح مربوط به اعتبارات و امور عارضی است، که لازمه ذات عمل نیستند و دروغ مطلقاً قبیح نیست، بلکه دروغی که ضرر داشته باشد قبیح است. و راست گفتن مطلقاً و همیشه حسن نیست، بلکه راست گفتنی که نفع داشته باشد حسن و با مصلحت است. وی سپس مسأله نسخ احکام را ^۶ . مکاسب، ص ۵۰.

شاهد مدعای خود قرار داده است. (ر. ص: ۱۲۳ و ۱۲۴).

توضیح کلام محقق اردبیلی آن است که راست گفتن از آن جهت که مصداق حرف زدن است و ایجاد امواجی در هوا می باشد، یک قضیه ارزشی نیست و حسن و قبح را نمی توان بر آن حمل کرد؛ همان طور که غذا خوردن هرگز یک مسأله اخلاقی نیست، بلکه باید به عناوین این افعال توجه کرد. اگر غذا خوردن عنوان «پر خوری» داشته باشد، بد است و اگر عنوان «اعتدال و میانه روی در خوردن» را داشت، خوب می باشد. همچنین حرف زدن اگر عنوان «دروغ فتنه انگیز» داشته باشد، قبیح خواهد بود، و گرنه خیر. بنابراین خود عنوان کذب ملاک بر حسن و قبح نمی تواند باشد، بلکه «دروغ مضر» یا «الکذب الضار» ملاک قبح است. و نیز راست گفتن مطلقاً حسن نیست، بلکه راست گفتنی که نافع باشد حسن است. مسأله نسخ احکام و شرایط نیز مؤید این است؛ زیرا اگر حسن و قبح ذاتی احکام و افعال باشد، در این صورت نسخ معنا نخواهد داشت.

اما طبق نظر آنان که حسن و قبح را ذاتی صدق و کذب می دانند، مسأله نسخ را نمی توان توجه و تحلیل و تفسیر کرد. بنابراین در مواردی که شرع دروغ را مجاز دانسته است، خود دروغ یک ضد ارزش و عمل قبیح نبوده که شرع اجازه انجام آن را داده باشد، بلکه خود دروغ فعلی است که بدون توجه به عنوانش نمی توان حکم کرد که خوب یا بد است. آنچه ضد ارزش است، دروغ مضر و فتنه انگیز است و شارع مقدس در هیچ صورتی اجازه انجام آن را نداده است. بنابراین ارزشهای اخلاقی مطلق است و استثنا بردار نخواهد بود. البته بهتر بود محقق اردبیلی به جای «الکذب الضار» عنوان ظلم را قرار می داد؛ زیرا ما یقین داریم دروغی که ضرر نداشته و بقصد شوخی باشد باز حرام است و راست گفتن، چه آنکه نفع و سودی در آن باشد یا نباشد، خوب است؛ بلکه راست گفتنی که به ضرر انسان است از ارزش بالاتری برخوردار است. اگر محقق اردبیلی ملاک را بر «عدل» و «ظلم» قرار می داد بهتر بود. با این توضیح که دروغ گفتن معمولاً مصداق «ظلم» است، حتی دروغی که به قصد شوخی کردن باشد و لذا حرام خواهد بود، اما دروغهای مصلحت آمیز، چون مصداق «ظلم» نبوده، بلکه مصداق «عدل» می باشند، نه تنها حرام نبوده، بلکه لازم و گاهی واجب می باشند.

۱۰- واجب العصمة بودن انبیاء

محقق طوسی معتقد است که انبیا باید پیش از بعثت نیز واجب العصمة باشند. اما محقق اردبیلی با دقت و ظرافتهای خاص خود گوید: مجرد عدم صدور گناه با امکان آن کافی است؛ یعنی اگر صدور گناه پیش از بعثت بر آنها امکان داشته

باشد، اما بدانیم که انجام نداده اند، این با عصمت سازگار بوده و بلکه همین درست است و واجب العصمة بودن لازم نیست، بلکه ارزشی هم نخواهد داشت. (ر. ص: ۱۷۲).

۱۱- مسأله سهو النبی (ص)

یکی از مهمترین اختلافات شیخ مفید با شیخ صدوق - رضوان الله علیهما - مسأله سهو النبی (ص) است. محقق اردبیلی با اینکه اعتراف دارد که اصحاب روایاتی را که دلالت بر سهو النبی دارد قبول ندارند؛ اما ظاهر کلامش آن است که خود ایشان آن را قبول دارد (ر. ص: ۱۷۳).

۱۲- مسأله امامت

بحث امامت مهمترین و مفصلترین بخش این کتاب است. او در این بخش تمام سخنان قوشچی را بدقت نقل کرده و مورد نقد و بررسی قرار داده است. و به همین نحو به سخنان فخر رازی پرداخته و تمام سخنان او را از کتاب اربعین نقل کرده و پاسخ داده است. در این بخش گاهی به استدلال روی آورده و با دلایل قوی و محکم حقانیت اعتقادات شیعه را آشکار نموده، و گاهی به سراغ روایات رفته و از کتابهای مختلف اهل سنت روایاتی را نقل می کرده که صحّت مذهب شیعه را اثبات می کند.

وی در بحث امامت ابتدا با دلایل عقلی و با استفاده از روایات کتاب کافی، و جوب نصب امام و نیز لزوم وجود امام را بیان کرده است. سپس به بحث شرط عصمت در امام پرداخته و پاسخ علمای اهل سنت را بیان کرده است. و گوید: «من معتقدم اگر شخصی الآن مسلمان شده و بخواهد مذهبی را برای خود تعیین نماید، یقیناً اگر در این نکته تأمل کند که پیامبر (ص) علی (ع) را تربیت کرده و به ازدواج او با فاطمه (س) و برادریش با رسول خدا (ص) و داشتن فرزاندانی چون حسن و حسین (ع) توجه کند بدون هیچ تردید یقین خواهد کرد که حق با امیرالمؤمنین و اهل بیت او (ع) است».

۱۳- قوشچی و روایاتی که بیانگر امامت علی (ع) است

قوشچی بسیاری از ادله و روایاتی را که دلالت و روشنی بر امامت حضرت امیر (ع) دارد، این گونه رد می کند که اینها خبر واحد هستند و خبر واحد در مقابل اجماع ارزشی نخواهد داشت. محقق اردبیلی در پاسخ تمام این روایات را از کتابهای معتبر اهل سنت نقل کرده و ادعای تواتر آنها را می کند. ثانیاً مکرراً تذکر می دهد که بیعت ابوبکر با بیعت عمر محقق شد و قول و فعل عمر هرگز حجّت نیست و اجماعی را محقق نمی سازد. (ر. ص: ۲۲۸).

جالب است که وی همیشه برای اثبات حقانیت اعتقادات

خود از کتابهای اهل سنت علیه آنان استدلال می کند، اما اهل سنت در مقام استدلال و احتجاج با شیعیان هرگز نمی توانند از کتابهای شیعه علیه شیعه استفاده کنند. و لذا فقط کتابهای اهل سنت را شاهد خود می آورند و معلوم است که این کتابها هیچگونه سندیت و اعتباری نزد شیعه ندارد.

۱۴- بیعت با ابوبکر

عمر درباره بیعت با ابوبکر گفته است: «بیعة ابی بکر فلتة وقی الله شرها». این جمله دلالت آشکاری بر شر بودن آن بیعت و نادرستی خلافت ابوبکر دارد. قوشچی در مقام تصحیح این کلام عمر گوید: مقصود عمر آن است که «وقی الله شر الخلف الذی کاد یظهر عندها». محقق اردبیلی در پاسخ او گوید: اگر این مقدار حذف و تقدیر برای کلام در نظر گرفته شود، دیگر اعتماد به هیچ کلامی باقی نخواهد ماند و استدلال به قرآن و سنت غیر ممکن خواهد بود. سپس گوید: گویا قوشچی با دین خود بازی می کند و وقتی هدف دینار باشد نه دین، چنین کلماتی و بلکه بیش از آن وجود خواهد داشت. (ر. ص: ۲۵۱).

۱۵- اجتهاد خلفاء

تمام مطالبی که خواجه نصیر در متن تجرید برای خلفا ثلاثه ذکر کرده، قوشچی با این جمله پاسخ داده است که آنان مجتهد بودند و اشتباه در اجتهاد کردند. به عنوان مثال: با آنکه رسول خدا(ص) به ابوبکر و عمر امر کرد که با لشکر اسامه از شهر خارج شوند و حتی آن حضرت لعنت فرستاد بر تخلف از آن، اما آن دو نفر تخلف کردند. قوشچی و نیز میر سید شریف در شرح موافقت به دفاع از خلفا برخاسته و در توجیه سرپیچی آنان از کلام پیامبر اکرم گویند: «وقع خطأ فی الاجتهاد فانهم اجتهدوا ان بقاءهم فی المدينة حین فوت النبی أصلح»^۷ آنان اجتهاد کردند که ماندنشان در مدینه بهتر است، گرچه اشتباه در اجتهاد کرده باشد.

محقق اردبیلی می فرماید: گویا اینان اصلاً معنای اجتهاد را نفهمیدند. زیرا اجتهاد آن است که کتاب و سنت (قول و فعل و تقریر) رسول خدا(ص) را دلیل بر یک مسأله قرار دهد، نه آنکه کلام پیامبر را که اصل و دلیل هر مسأله ای است کنار بگذارد. و این در واقع اجتهاد در مقابل نص است، نه اجتهاد اصطلاحی شرعی. (ر. ص: ۲۵۳ و ۲۶۳).

۱۶- هتوین بخش امامت

برخی از عنوانهای مباحث بخش امامت کتاب عبارتند از:

الف: شرح عبارتهای تجرید درباره امامت امیرالمؤمنین(ع)

و بیان مطاعن خلفای ثلاثه و پاسخ حرفهای قوشچی.

ب: بیان افضلیت امیرالمؤمنین(ع) بر جمیع صحابه. در این

بحث محقق اردبیلی خلاصه تمام کتاب «المناقب» خوارزمی را

نقل کرده است.

ج: سن امیرالمؤمنین(ع) هنگام ایمان آوردن.

د: شکهای امام المشککین در افضلیت امیرالمؤمنین(ع) و پاسخ آنها. در این بخش محقق اردبیلی پس از بحثهای زیاد گوید هنوز پاسخهای دیگری وجود دارد، ولی خسته شدم. (ر. ص: ۳۶۰).

ه: ادله بیست گانه شیعه بر امامت حضرت امیر(ع) و جوابهای رازی از آنها و جواب محقق اردبیلی از این جوابها. و: ده دلیل فخر رازی بر امامت ابوبکر و پاسخ آنها.

ز: ادله امامت ائمه اثنا عشر(ع) از طریق اهل سنت. در این بحث محقق اردبیلی خلاصه کتاب کفایة الأثر را نقل کرده است.

ح: ادله امامت ائمه اثنا عشر(ع) از طریق شیعه. در این بحث خلاصه ای از کتاب اصول کافی را نقل کرده است.

ط: اخبار غیبت.

ی: نص بر ائمه اثنا عشر(ع).

یا: علت انحراف صحابه و آنکه چرا دو ماه پس از جریان غدیر آن را نادیده گرفتند.

یب: آتش زدن خانه فاطمه زهرا(ع).

یج: امام زمان(ع) و مسأله طول عمر.

ید: استدلال به آیات شریفه قرآن بر امامت امیرالمؤمنین(ع).

۱۷- مسأله معاد

پس از بحث امامت به مسأله معاد پرداخته است. در اینجا به بعضی از مباحث مهم آن اشاره می کنیم.

یکی از اختلافات اساسی میان متکلمین و فلاسفه در ملاک احتیاج حوادث به علت می باشد. معمولاً متکلمین ملاک احتیاج را «حدوث» می دانند و معتقدند هر چیزی که حادث است در حدوث خود محتاج به علت و محدث می باشد. بنابراین چیزی که قدیم است، احتیاج به علت نخواهد داشت؛ همان طور که هر چیزی که حادث شد پس از حدوث در بقای خود محتاج به علت نخواهد بود. اما فلاسفه عموماً ملاک احتیاج را «امکان» می دانند و هر چیزی که ممکن الوجود باشد، به نظر آنان محتاج به علت می باشد. بنابراین قدیم زمانی مثل تمام حوادث محتاج به علت می باشد، همان طور که اشیا در حدوث و در بقا نیز محتاج به علت هستند؛ زیرا ملاک احتیاج امکان است و ممکنات پس از حدوث نیز باز ممکن الوجود هستند.

سیه رویی ز ممکن در دو عالم

جدا هرگز نشد والله اعلم

۷. شرف المواقف، ج ۸، ص ۳۷۶.

محقق اردبیلی گرچه در ابتدا در بحث قدرت به روش متکلمین مشی کرده است، اما در بحث معاد صریحاً می گوید ملاک احتیاج هر حادثی به علت امکان اوست و این امکان هم در حال حدوث و هم در بقا وجود دارد. پس ممکنات دائماً محتاج به علت می باشند. (ر. ص: ۴۶۲).

۱۸- جواز اعاده معدوم

اگر چیزی در زمانی موجود بود و سپس معدوم گشت، آیا امکان دارد دوباره به عین وجود اول اعاده شود یا خیر؟ برخی از متکلمین به تصور آنکه معادی را که تمام ادیان الهی آن را قبول دارند همین اعاده معدوم است، معتقدند که اعاده معدوم جایز است تا بتوانند مسأله معاد را تحلیل نمایند. اما همه فلاسفه امتناع عقلی اعاده معدوم را قبول دارند و حتی افرادی مثل ابن سینا می گویند محال بودن اعاده معدوم از بدیهیات است و نیازی به استدلال ندارد. محقق اردبیلی در این مسأله طرفدار متکلمین است و اعاده معدوم را جایز می داند و معتقد است که معاد نیز نوعی اعاده معدوم است (ر. ص: ۴۶۲).

۱۹- حرکت جوهری

گرچه موضوع حرکت جوهری از مهمترین ابتکارات صدرالمتألهین به شمار می رود و او آن را کاملاً روشن و مبرهن کرد، اما در کلمات عرفای^۸ پیش از او اشارات زیادی به حرکت جوهری وجود دارد. محقق اردبیلی نیز می فرماید: «البقاء یوجد آنأ فأنأ» (ر. ص: ۴۶۳). یقیناً اگر صدرالمتألهین این کلام را دیده بود آن را شاهد مدعای خود بر اثبات حرکت جوهری قرار می داد.

۲۰- احباط و تکفیر

در چند آیه شریفه قرآن و در روایات کلمه «احباط» و «تکفیر» به کار رفته است. شیخ مفید-رضوان الله علیه- فرموده است: «إنه لا تحابط بین المعاصی والطاعات ولا الثواب ولا العقاب وهو مذهب جماعة من الإمامية والمرجته، وبنو نوبخت یذهبون إلى التحابط فیما ذکرناه ویوافقون فی ذلك اهل الاعتزال»^۹. تردیدی نیست که کفر تمام اعمال صالح پیشین را ضایع می کند و ایمان نیز همه گناهان سابق را که بر اثر کفر به وجود آمده اند، تکفیر می کند. و مقصود از بحث احباط و تکفیر دو چیز است: اول احباط کلی؛ یعنی آنکه آیا یک گناه کبیره، غیر از کفر، تمام اعمال نیک قبلی را تباه می کند یا خیر؟ دوم احباط به موازنه؛ یعنی آنکه آیا اعمال نیک و بد با همدیگر توزین شده و کسر و انکسار می شود و مثلاً هر یک ثواب در برابر یک گناه، هر دو زایل می شود و فقط مقدار اضافه هر کدام باقی می ماند یا نه؟ مثلاً کسی که صد و پنجاه ثواب داشته و صد گناه دارد، صد گناه او در برابر صد ثواب بوده و هر دو زایل می شود و فقط پنجاه ثواب

خالص برای او باقی می ماند.

مشهور بین شیعه، بلکه ادعای اجماع شده بر آنکه احباط و تکفیر باطل می باشند و آن آیات شریفه قرآن را باید توجیه و تأویل کرد. محقق اردبیلی می فرماید: «در مسأله موت بر کفر که سبب احباط تمام اعمال خیر می شود، باید گفت شرط ثواب داشتن تمام اعمال انسان آن است که با ایمان از دنیا برود. پس کسی که بدون ایمان بمیرد، در واقع اعمال او هیچ ثوابی نداشته اند. نه اینکه ثواب داشته اما حبط شده باشد». سپس محقق اردبیلی استدلالهای خواجه نصیر را بر بطلان احباط و تکفیر نقل کرده و آنها را ناتمام می داند و گفته اجماع نیز وجود ندارد و شهرت گرچه بر بطلان احباط است، اما شهرت حجیت ندارد. سپس وجه جمعی را ذکر کرده و می گوید آنان که احباط و تکفیر را باطل می دانند، مقصودشان قسم اول است، یعنی احباط بالکلیه (یک گناه کبیره تمام اعمال صالح را از بین ببرد). در این قسم حق با کسانی است که احباط و تکفیر را قبول ندارند؛ اما آنان که احباط و تکفیر را قبول دارند، مرادشان قسم دوم، یعنی موازنه، است. زیرا برای این موازنه هیچ دلیل عقلی یا نقلی بر بطلانش نداریم و آیات و روایات نیز دلالت بر صحت این قسم از احباط و تکفیر می کند.

۲۱- تعصب قوشچی

مکرراً محقق اردبیلی قوشچی را متهم می کند به اینکه با تعصب به مسائل می نگرد یا تقلید از گذشتگان می کند و یا خود را به غفلت می زند. او سفارش و نصیحت می کند که انسان در مسائل علمی و اعتقادی باید آزاداندیش باشد و خود را گرفتار خرافات ننماید. (ر. ص: ۱۰۹، ۲۱۵، ۴۱۱).

۲۲- محقق اردبیلی، تلاقی عقلگرایی و نقلگرایی

محقق اردبیلی گاهی چون یک فیلسوف عقلگرا وارد بحث می شود و هر چه برخلاف عقل پیدا کند به توجیه و تأویل آن می پردازد. مثلاً در بحث رؤیت خدای متعال گوید چیزی که جهت و مکان ندارد از بدیهیات عقلی آن است که او را نمی توان دید. بنابراین مقصود از «رؤیت خدا» ادراک علمی و انکشاف تام می باشد، نه رؤیت با چشم. و اگر چیزی در شرع خلاف آن یافت شد، باید آن را توجیه نمود. وی مکرراً رؤیت را کنایه از علم تام ضروری می داند (ر. ص: ۹۹ و ۱۱۰). و یا می گوید:

۸. در لغت معمولاً عرفاً جمع «عریف» آمده است نه جمع عارف، و این کلمه جزء غلطهای مشهور است، همان طور که «مجبره» با تشدید غلط است؛ زیرا اسم فاعل از باب افعال می باشد.
۹. اوائل المقالات، مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۴، ص ۸۲.



امور خارق العاده اختصاص به ممکنات دارند و چیزی که محال عقلی است، هرگز اعجاز یا خرق عادت به آن تعلق نمی گیرد. (ر. ص: ۸۰). و در بحث کلام نفسی در پاسخ اشاعره که آن را قبول داشته و می گویند کلام نفسی قدیم است و نه خبر است و نه انشا، گوید: این مثل آن است که کسی بگوید جنس بدون فصل وجود داشته باشد. کلام نفسی را به جنس منطقی و خبر و انشا بودن آن را به فصل تشبیه کرده است.

ابهام جنس حسب الـکون خدا

اذ کونه الدائر بسین ذا وذا

و نیز در بحث تشخّص و تعین واجب تعالی همچون یک

فیلسوف وارد بحث شده است. (ر. ص: ۹۳ و ۹۴).

گاهی هم محقق اردبیلی نقلگرا شده و همچون اخباریین بحث می کند. مثلاً وحدانیت خدای متعال را با دلیل نقلی اثبات می کند. (ر. ص: ۹۳). قدرت خدای متعال را نیز با استدلالهای شرعی و نقلی بیان می کند. (ر. ص: ۴۱ و ۴۶). حتی اثبات وجود خدای متعال از راه کلام پیامبر (ص). (ر. ص: ۵۸).

۲۳- ظرافتها و دقتها

دقتهای محقق اردبیلی در این کتاب بسیار زیاد است. مثلاً گاهی کلام خواجه نصیر را طوری شرح و تفسیر می کند که اصلاً اشکالهای قوشچی بر آن وارد نباشد و یا حتی ثابت می کند که قوشچی مراد خواجه را نفهمیده است. (ر. ص: ۴۶). و در بحث کلام خدا پس از بیان آنکه صدق «متکلم» بر خدا دلیل آن نیست که مبدأ، یعنی تکلم، نیز در او وجود داشته باشد، نتیجه گرفته است که هیچکدام از معتزله و اشاعره اصل مطلب و مدعا را متوجه نشده اند و تسلیم شدن معتزله در برابر اشاعره بی وجه است. (ر. ص: ۷۷). و یا قوشچی سهواً یا بر اساس اعتقاد اهل سنت می گوید قرآن با تحمید شروع شده و محقق اردبیلی گوید با بسمله. (ر. ص: ۷۹) و گاهی به اشکالهای جزئی و ملانقطی می پردازد (ص: ۱۶۵ و ۱۶۹).

و گاهی به نقد کلام محقق طوسی می پردازد (ص: ۱۵۶) که این بیانگر اعتدال و انصاف او در بحث می باشد. و لذایب جهت همیشه به دفاع از تجرید بر نمی خیزد. و گاهی هم به محقق طوسی و قوشچی به صورت مشترک اشکال می کند و یا می گوید هیچکدام حرف تازه و تحقیق جدیدی ارائه نداده اند. (ر. ص: ۱۶۸).

۲۴- بحثهای اصولی

در این کتاب بحثهای اصول فقه نیز بسیار زیاد و بوفور یافت می شود که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

الف: بحث مفهوم لقب و اینکه اضعف المفاهیم است. (ص: ۱۰۹).

ب: خطاب مشافهه و محال بودن خطاب به معدومین. (ص: ۸۱).

ج: حجیت ظواهر قرآن مجید. (ص: ۱۱۲، ۱۳۱، ۱۳۸).

د: اجتماع امر و نهی و حسن و قبح در واحد شخصی. (ص: ۱۲۴).

ه: قیاس فقهی و شرایط آن. (ص: ۱۲۶، ۱۳۳، ۲۲۱، ۴۱۰).

و: اجماع مرکب. (ص: ۲۲۱).

ز: وجوب مقدمه واجب قبل از زمان انجام ذی المقدمه.

(ص: ۱۶۰، ۱۸۲).

ح: حسن و قبح عقلی و دلیل عقلی بر احکام. (ص: ۱۷۰).

ط: تخصیص قرآن مجید به وسیله خبر واحد. (ص: ۲۴۷).

ی: مطلوب به نهی. (ص: ۴۶۵).

۲۵- تصحیح کتاب

اشاره ای کوتاه به کیفیت تصحیح کتاب: از این کتاب شانزده نسخه خطی شناسایی شد و سپس پنج نسخه خطی آن انتخاب و بر اساس آنها کتاب تصحیح گردید. نسخه بدلهایی که غلط واضح بود در پاورقی آورده نشد؛ زیرا تنها کتاب را شلوغ می کرد و فایده ای بر آن مترتب نبود.

کلماتی که به عنوان «قوله» از قوشچی نقل شده، چون معمولاً یک یا دو کلمه بود، و اگر به همان سبک نقل می شد برای خواننده ابهام ایجاد می کرد و اصلاً معلوم نبود که مربوط به چه بحثی است، برای گویا شدن مطلب و ارتباط کلام محقق اردبیلی با کلام قوشچی، کلام قوشچی را در هر بحثی به مقداری که اصل مطلب روشن شود در یک سطر نقل کردیم.

برای آنکه تعلیقه هایی که مربوط به متن تجرید است با آنچه تعلیقه بر کلام قوشچی است تفکیک شود، هر جا مقصود کلام خواجه طوسی بود، «قوله» را به «قال المحقق الطوسی قدس سره» تبدیل کردیم تا با کلام قوشچی اشتباه نشود. بنابراین هر جا «قوله» به تنهایی بود، مقصود کلام قوشچی است.

معمولاً در همه موارد آیات و روایات و اقوالی که در متن کتاب آمده، از مصادر اصلی آنها استخراج شده و گاهی برای استفاده بیشتر به چند منبع دیگر نیز ارجاع داده شده است. در پایان کتاب نیز ده فهرست راهنما برای آن قرار دادیم.