



Research Paper

A Critical Evaluation of the Views of Muhaqqiq Khafri and Fazel Qushchi on the Universality of Divine Power: With Emphasis on the Position of Fayaz Lahiji.Mohammad Reza Farahmandkia^{*1} , Ali Mohammad Sajedi² , Abdolali Shokr³ ¹ h.D. graduate in Islamic Philosophy and Theology from Shiraz University² Associate Professor in the Department of Philosophy at Shiraz University³ Associate Professor in the Department of Philosophy at Shiraz University[10.22080/jep.2025.28352.1245](https://doi.org/10.22080/jep.2025.28352.1245)**Received:**

January 10, 2025

Accepted:

May 27, 2025

Available online:

June 26, 2025

Keywords:

The generality of divine power, evil, Fazel Ghoshchi, Mohaghegh Khofari, Fayaz Lahiji

Abstract

This research deals with the critical evaluation of Mohaghegh Khofari and Fazel Ghoshchi's views on the universality of divine power, relying on Fayyaz Lahiji's opinions. Fazel Ghoshchi and Mohaghegh Khofari believe in the generality of God's power and the possibility of creating anything, even intellectual impossibility and evil. They both believe that God's power is unlimited and absolute, and no condition, even the condition of being impossible, can limit his power. Fayyaz Lahiji, on the other hand, by accepting the infinite power of God, considers it beyond his ability to create the impossible and evil. He believes that the creation of the impossible and evil is not only incompatible with divine wisdom, but also meaningless and impossible. By distinguishing between absolute power and relative power, Lahiji argues that God's power, although unlimited, is directed toward possibilities and does not include impossibilities and evil. This research examines the pieces of evidence and arguments of these three thinkers with the analytical-critical method, and finally, relying on philosophical foundations, Lahiji's view on the generality of divine power is preferred. Since this research is organized based on the notes of Mohaghegh Khofari and Fayaz Lahiji on Ghoshchi's description of abstraction, in some cases, the expression of Khajeh Toosi has been used to better explain the topic. This research shows that the justifications and reasons of Fazel Ghoshchi and Mohaghegh Khofari in the issue of the generality of divine power face many problems.

***Corresponding Author:** Mohammad Reza Farahmandkia**Address:** Shiraz University**Email:** Click or tap here to enter text.**Tel:** Click or tap here to enter text.



Extended Abstract

1. Discussion

Khafri and Qushchi both argue that divine power is unlimited and not restricted even by logical contradiction. Qushchi uses an analogy between divine and human agency to justify God's ability to produce both good and evil. However, this analogy is fundamentally flawed, as it equates the divine with the contingent and morally fallible human agent—a move that violates the principle of *tanzih* (divine transcendence). Moreover, their interpretation lacks a robust account of divine wisdom (*hikmah*) and fails to resolve the tension between power and justice.

Fayaz Lahiji, in contrast, introduces a distinction between absolute omnipotence and directed omnipotence toward the realm of real possibilities. For Lahiji, God's power extends over all things that are logically and ontologically possible, but not to logical absurdities or intrinsic moral evils. Drawing upon the notion that evil is non-being (*'adam*), he argues that God, as pure being (*ṣirf al-wujūd*), cannot be the direct cause of non-being. Evil is either a privation (*'adamī*) or an accidental by-product of a greater good (*bi'l-'araḍ*), never an intended result of divine action.

Lahiji's critique of Khafri's view is especially important: while Khafri allows God to create beings whose goodness outweighs their evil, Lahiji insists that any association of God with evil, however minor, violates the metaphysical nature of

God as absolute good. He further elaborates a reconciliation framework by reinterpreting the dualistic cosmologies of Manichaeans and Zoroastrians. According to Lahiji, the "two principles" they refer to (Yazdan and Ahriman) can be understood not as two real entities but as metaphors for existence (*wujūd*) and possibility (*imkān*), with the latter symbolizing the source of privation rather than a real agent of evil.

2. Conclusion

This study concludes that the views of Qushchi and Khafri, while aiming to defend the absoluteness of divine power, are undermined by logical inconsistencies, theological contradictions, and a lack of attention to divine wisdom. In contrast, Fayaz Lahiji's approach provides a balanced, coherent, and philosophically rigorous model that safeguards both the universality and intelligibility of divine power. His framework affirms that divine omnipotence must operate within the bounds of what is truly possible—logically, morally, and ontologically—and not be reduced to arbitrary force.

This conclusion upholds God's omnipotence in full while preserving the harmony of other divine attributes, such as wisdom, justice, and goodness. Lahiji's contribution stands as a significant development in Islamic philosophical theology, offering a powerful response to classical theological dilemmas and enriching contemporary discourse on divine agency.



علمی

ارزیابی انتقادی دیدگاه محقق خفری و فاضل قوشچی در بحث عمومیت قدرت خداوند با تکیه بر آراء فیاض لاهیجی

محمدرضا فرهنگدکيا^{۱*}، علی محمد ساجدی^۲، عبدالعلی شکر^۳ 

^۱ فارغ التحصیل دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

^۲ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شیراز

^۳ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شیراز



[10.22080/jepr.2025.28352.1245](https://doi.org/10.22080/jepr.2025.28352.1245)

چکیده

این پژوهش به ارزیابی انتقادی دیدگاه محقق خفری و فاضل قوشچی در باب عمومیت قدرت الهی با تکیه بر آراء فیاض لاهیجی می‌پردازد. فاضل قوشچی و محقق خفری قائل به عمومیت قدرت خداوند و امکان ایجاد هر چیزی حتی محالات عقلی و شرور توسط او هستند. آن دو معتقدند که قدرت خداوند نامحدود و مطلق است و هیچ قیدی، حتی قید محال بودن، نمی‌تواند قدرت او را محدود کند. فیاض لاهیجی در مقابل، با پذیرش قدرت بی‌نهایت خداوند، ایجاد محال و شرور را از توانایی او خارج می‌داند. وی معتقد است که ایجاد محالات و شرور، نه تنها با حکمت الهی سازگار نیست، بلکه اساساً بی‌معنا و ناممکن است. لاهیجی با تمایز میان قدرت مطلق و قدرت بالقیاس، استدلال می‌کند که قدرت خداوند، هرچند نامحدود، اما معطوف به ممکنات است و شامل محالات و شرور نمی‌شود. این پژوهش با روش تحلیلی-انتقادی، ادله و استدلال‌های این سه اندیشمند را بررسی کرده و در نهایت، با تکیه بر مبانی فلسفی همچون عدم تعلق قدرت به امر محال، دیدگاه لاهیجی در عمومیت قدرت الهی، ترجیح داده می‌شود.

تاریخ دریافت:

۲۱ دی ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۶ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۵ تیر ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

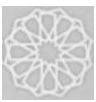
عمومیت قدرت الهی؛ شرور؛ فاضل قوشچی؛ محقق خفری؛ فیاض لاهیجی

* نویسنده مسئول: محمدرضا فرهنگدکيا

آدرس: دانشگاه شیراز

ایمیل: Click or tap here to enter text.

تلفن: Click or tap here to enter text.



۱ مقدمه

مفهوم قدرت الهی، از دیرباز تاکنون، یکی از بنیادی‌ترین و در عین حال چالش‌برانگیزترین مباحث در حوزه کلام و فلسفه دین بوده است. این مفهوم نه تنها درک ما را از خداوند و صفات او شکل می‌دهد، بلکه بر نگرش ما نسبت به جهان، انسان و جایگاه او در هستی نیز تأثیر عمیقی می‌گذارد. پرسش از حدود و ثغور قدرت الهی، همواره ذهن متفکران و اندیشمندان را به خود مشغول داشته و منجر به طرح دیدگاه‌ها و نظریات متنوعی شده است. در این میان، مفهوم «عمومیت قدرت الهی» به عنوان یکی از وجوه اساسی قدرت خداوند، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. عمومیت قدرت الهی، به معنای گستردگی و بی‌کرائگی توانایی خداوند در ایجاد، تغییر و تدبیر امور جهان است. این مفهوم، بیان‌گر این است که هیچ محدودیتی برای قدرت خداوند وجود ندارد و او قادر به انجام هر کاری است که با حکمت و ذات بی‌نقص او سازگار باشد.

بررسی مفهوم عمومیت قدرت الهی، ما را با پرسش‌های اساسی و چالش‌برانگیزی روبه‌رو می‌کند. آیا قدرت خداوند مطلق است و می‌تواند هر چیزی، حتی محالات عقلی و منطقی را ایجاد کند؟ آیا عمومیت قدرت الهی با مفاهیمی مانند عدل الهی، حکمت الهی و اراده آزاد انسان در تعارض است؟ چگونه می‌توان میان قدرت مطلق خداوند و وجود شر و رنج در جهان، هماهنگی برقرار کرد؟ پاسخ به این پرسش‌ها، مستلزم کاوشی دقیق و عمیق در متون دینی، آراء متکلمان و فیلسوفان و همچنین استدلال‌های عقلی و منطقی است.

در طول تاریخ اندیشه، مکاتب کلامی و فلسفی مختلفی به تبیین و تفسیر مفهوم عمومیت قدرت الهی پرداخته‌اند. از اشاعره و معتزله گرفته تا فلاسفه مشاء و اشراق، هریک کوشیده‌اند تا با رویکردی خاص، به فهم و درک این مفهوم نائل آیند. برخی بر مطلق بودن قدرت الهی تأکید کرده‌اند و برخی دیگر، با قائل شدن به محدودیت‌هایی برای قدرت خداوند،

سعی در حل تعارضات ظاهری میان قدرت الهی و سایر صفات او داشته‌اند. این تنوع دیدگاه‌ها، نشان‌دهنده پیچیدگی و چندلایگی مفهوم قدرت الهی و ضرورت بررسی دقیق و موشکافانه آن است.

از آنجاکه این پژوهش بر مبنای حواشی محقق خفری و فیاض لاهیجی بر شرح تجرید قوشچی سامان داده شده، در مواردی برای تبیین بهتر مطلب از عبارت خواجه طوسی نیز استفاده شده است. در این پژوهش سؤال اساسی این است که چه انتقاداتی بر فاضل قوشچی و محقق خفری در مسأله عمومیت قدرت الهی وارد است؟ در این پژوهش پس از تبیین نظرات محقق خفری و فاضل قوشچی در بحث عمومیت قدرت الهی، با استفاده از مبانی حکیم لاهیجی به نقد این دیدگاه‌ها و ارائه دیدگاه برتر پرداخته شده است. طبق بررسی‌های صورت گرفته در منابع آنلاین، پژوهش مستقلی که به ارزیابی انتقادی دیدگاه این دو اندیشمند در مسأله عمومیت قدرت الهی بپردازد، یافت نشد.

۲ دیدگاه‌ها در مسأله عمومیت قدرت الهی و انتقادات محقق خفری و فاضل قوشچی بر آن

برخی مذاهب اسلامی، مخالف عمومیت قدرت الهی می‌باشند که مهم‌ترین آن‌ها ثنویه هستند. آن‌ها قائل‌اند که از آنجایی که در عالم خیر کثیر و شرّ کثیر وجود دارد و از طرف دیگر، خداوند نمی‌تواند فاعل شرّ کثیر باشد، بنابراین هرکدام از این دو فاعل جداگانه‌ای دارند (خراسانی، ۱۴۱۶: ۴۲۲).

مانویه و دیسانیه نیز همین دیدگاه را دارند و معتقدند: فاعل خیر همان نور است و فاعل شرّ همان ظلمت است و باطل بودن چنین دیدگاهی آشکار است؛ زیرا نور و ظلمت عرضی هستند. بنابراین طبق این دیدگاه، قدیم بودن جسم لازم می‌آید. البته ظاهراً آن‌ها معنای دیگری از نور و ظلمت اراده کرده‌اند؛ زیرا معتقد به حی بودن و عالم



چنین کند. این قیاس، به نوعی تشبیه خداوند به مخلوقات منجر می‌شود که با اصول توحید و تنزیه در تضاد است. علاوه بر اینکه تشبیه صدور شرور از انسان که موجودی مرکب از خیر و شر است با خداوند که خیر محض است، محل اشکال است (رجوع شود به: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۸-۱۳۹؛ ابن سینا، ۱۴۱۸: ۳۶۶-۳۷۴).

ب. ابهام در مفهوم شر:

قوشچی به‌وضوح بیان نمی‌کند که منظور شر از «شر» چیست. آیا شر را به معنای شر اخلاقی می‌داند یا شر طبیعی؟ اگر منظور شر اخلاقی باشد، چگونه می‌توان صدور آن را از خدای حکیم و عادل توجیه کرد؟ و اگر منظور شر طبیعی باشد، باز هم پرسش‌هایی مطرح می‌شود. مثلاً آیا بلاها و مصائب طبیعی، به‌طور مستقیم به خداوند نسبت داده می‌شوند یا ناشی از نظام علی و معلولی حاکم بر جهان هستند؟

ج. عدم توجه به حکمت الهی:

قوشچی در استدلال خود، به حکمت الهی توجهی ندارد. اگر خداوند حکیم است، پس افعال او باید مبتنی بر حکمت و مصلحت باشد. چگونه می‌توان صدور شر را با حکمت الهی سازگار کرد؟ آیا می‌توان پذیرفت که خداوند حکیم، اموری را خلق کند که فاقد حکمت و مصلحت باشند؟

د. سطحی‌بودن پاسخ:

پاسخ قوشچی به این پرسش که چگونه صدور خیر و شر از مبدأ واحد ممکن است، بسیار سطحی و فاقد تبیین کافی است. او تنها به قیاس خداوند با انسان بسنده می‌کند و به ریشه‌های فلسفی و کلامی این مسأله نمی‌پردازد. این پاسخ، به جای حل مسأله، آن را به نوعی مغفول می‌گذارد.

در مجموع، می‌توان گفت که استدلال قوشچی در باب صدور خیر و شر از مبدأ واحد، به دلیل قیاس مع الفارق، ابهام در مفهوم شر، عدم توجه به حکمت الهی و سطحی‌بودن پاسخ، قابل نقد و بررسی است. این استدلال نمی‌تواند به‌طور کامل و قانع‌کننده‌ای

و قادر بودن نور و همچنین سمیع و بصیربودن آن هستند (ابن الداعی، ۱۳۶۴: ۱۹).

مجوس نیز همین دیدگاه را برگزیده‌اند و معتقدند فاعل خیر، یزدان و فاعل شر، اهریمن است و منظورشان از اهریمن، شیطان است (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۹/۸۹).

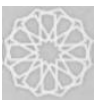
۲،۱ انتقادات فاضل قوشچی

فاضل قوشچی در کتاب شرح تجرید جهت ابطال این دیدگاه‌ها پاسخ کوتاهی ارائه می‌دهد، او می‌گوید: «همه اقوال مذکور باطل است، اگر مرادتان از خیر و شر بودن این است که یک ذات و حقیقت، محال است هم خیر محض و هم شر محض یا شر غالب باشد کلام شما صحیح است؛ ولی اگر مرادتان آن باشد که از مبدأ واحد، صدور خیر و شر محال است، این کلام را نمی‌پذیریم و اسناد خیرات و شرور به مبدأ واحد بلامانع است؛ زیرا همان‌گونه که انسان می‌تواند هم فاعل خیرات باشد و هم فاعل شرور، در مورد خداوند نیز این مطلب صادق است و همه ممکنات بلاواسطه یا مع الواسطه مقدر خداوند هستند» (قوشچی، ۱۴۴۳: ۳/۸۴-۸۵).

عبارت فاضل قوشچی در شرح تجرید، در پاسخ به دیدگاهی که صدور خیر و شر از مبدأ واحد را محال می‌داند، نیازمند بررسی دقیق و نقد است. قوشچی با قیاس خداوند با انسان، صدور خیر و شر از مبدأ واحد را بلامانع می‌داند، اما این قیاس و استدلال با چند اشکال مواجه است:

الف. مغالطه قیاس مع الفارق:

قیاس خداوند با انسان، قیاسی مع الفارق است. انسان موجودی محدود و مقید به شرایط زمانی و مکانی و خداوند وجودی نامحدود، مطلق و فراتر از زمان و مکان است. صفات و افعال انسان، ناشی از محدودیت‌ها و نقائص اوست، درحالی‌که صفات و افعال خداوند، تجلی کمال مطلق و بی‌نیازی او هستند. بنابراین، نمی‌توان با قیاس انسان با خداوند، به این نتیجه رسید که چون انسان می‌تواند هم خیر بیافریند و هم شر، پس خداوند نیز می‌تواند



در نتیجه امکان ایجاد شرّ بلاواسطه را از او نفی کرده، می‌پردازد.

لاهیجی با تقسیم خیر و شر به حقیقی و اضافی، به تحلیل عبارت محقق خفّری می‌پردازد و در مسأله خیر و شر حقیقی، خیر را همان وجود و شرّ را همان عدم می‌داند و بیان می‌دارد: هر آنچه وجود محض است به هیچ وجه عدمی در او راه ندارد، بنابراین هیچ شرّی نیز در او راه نخواهد داشت، همچون واجب‌الوجود و به همین جهت است که او را خیر محض نامیده‌اند، پس چیزی که خیر محض است، وجود محض است و از وجود محض، عدم حاصل نمی‌شود، بنابراین اگر از خیر محض، شرّی حاصل شود لازم می‌آید که از وجود محض، عدم حاصل شده است و هر آنچه در او خیر و شرّ وجود دارد، خیری که در اوست به وجود برمی‌گردد و شرّی که در اوست به عدم برمی‌گردد، پس ناچار باید در چنین وجودی جنبه عدمی وجود داشته باشد. اما در خیر و شر اضافی گاهی وجود، به شرّ اضافی متصف می‌شود، مثل وجود آتش برای لباس و گاهی عدم به خیر اضافی متصف می‌شود، پس شرور ذاتی یعنی اعدام از آن جهت که عدم‌اند محال است که از وجود یا از موجود بما هو موجود تحصیل یابند، بلکه علت اعدام، عدم‌الوجود می‌باشد، در نتیجه نیازمند مبدأ مؤثری که موجود است نخواهند بود، اما شرور عرضی هرچند نیازمند علت موجود هستند، اما این استدعا و نیازمندی نه از حیث شرور بودن آنهاست، بلکه از حیث موجود بودن آنها می‌باشد. این شرور از حیث شرور بودنشان بالعرض مجعول و صادر از مبدایی هستند که صرف‌الوجود است و چون این صدور بالعرض است، بنابراین لازم نمی‌آید که شیء واحد مبدأ خیر و شرّ واقع شود؛ همچنین لازم نمی‌آید که شرّ بالذات از خیر محض صادر شود، بلکه این صدور بالعرض است و از صدور بالعرض شرّ از ناحیه خداوند، محالی لازم نمی‌آید (لاهیجی، نسخه خطی ۱۰۱۳: ۶۶-۶۷).

محقق خفّری قائل به الزام ثنویه به پذیرش مبدأیت خداوند نسبت به موجوداتی که خیریت

پاسخ‌گوی پرسش‌های مطرح‌شده در این زمینه باشد.

۲،۲ انتقادات محقق خفّری

محقق خفّری در شرح و تبیین دیدگاه مخالفان عمومیت قدرت الهی به بحث شبهه ثنویه می‌پردازد و شبهه آنها را این‌گونه تقریر می‌کند:

از آن‌جا که خداوند خیر محض است، محال است شرّ را ایجاد کند، بنابراین نمی‌توان فاعل شرّ را خداوند دانست (خفّری، ۱۳۸۲: ۱۱۳).

او در پاسخ به این شبهه موجودات را به پنج قسم تقسیم می‌کند: ۱. موجوداتی که شرّ محض‌اند ۲. موجوداتی که خیر محض‌اند ۳. موجوداتی که خیر و شرّ آنها مساوی است. ۴. موجوداتی که جنبه خیر در آنها غلبه دارد ۵. موجوداتی که جنبه شرّ در آنها غلبه دارد (همان).

سپس بیان می‌دارد از آن‌جایی که ذات الهی نمی‌تواند مبدأ شرّ واقع شود، فقط دو قسم از موارد مذکور قابلیت صدور را از او دارند، یعنی قسم دوم و قسم چهارم. علت صدور قسم چهارم با اینکه در آن شرّ نیز وجود دارد آن است که ترک خیر کثیر و غالب به خاطر شرّ قلیل، خود مستلزم شرّ کثیر است، بنابراین بر کلام ثنویه که خداوند مبدأ شرور واقع نمی‌شود این الزام را وارد می‌کنیم که خداوند مبدأ موجوداتی است که خیر آنها غالب است و امکان ترک ایجاد این خیر غالب از ناحیه خداوند وجود ندارد، محقق خفّری دفع شبهه مجوس را نیز به همین منوال می‌داند (خفّری، ۱۳۸۲: ۱۱۴).

۳ نقد و بررسی دیدگاه‌ها در

عمومیت قدرت الهی و

انتقادات محقق خفّری و

فاضل قوشچی

حکیم لاهیجی در بحث شرور و فاعل آن به توضیح عبارت محقق خفّری که خدا را خیر محض دانست و



تقریر، یزدان اسمی برای وجود واجب است و اهریمن اسمی برای امکان است.

او تأویل دیگری از کلام مجوس که ایجاد اهریمن را شرّ نمی‌دانند، ارائه می‌کند و معتقد است منظور آن‌ها این است که مفسده ایجاد اهریمن شدیدتر از مفسده ایجاد موجودی که ابد الآباد منبع شرور باشد نیست، هرچند طبق تأویل ابتدایی که ذکر کردیم اهریمن اصلاً مجعول واقع نمی‌شود (لاهیجی، نسخه خطی ۱۰۱۳: ۶۷).

۴ عمومیت قدرت الهی از منظر محقق خفّری

خواجه نصیرالدین طوسی با عبارت «عمومیة العلة تستلزم عمومیة الصفة» عمومیت قدرت الهی را اثبات می‌کند. به این معنا که عمومیت علت قدرت الهی، مستلزم عمومیت صفت قدرت است، به بیان دیگر قدرت خداوند همه ممکنات را در بر می‌گیرد؛ زیرا علت مقدور واقع شدن در همه ممکنات عمومیت دارد، پس قدرت نیز در همه ممکنات عمومیت دارد (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۱).

عمومیت علت مقدور واقع شدن، به دلیل آن است که این علت چیزی جز امکان نیست که وصف مشترک همه ممکنات است، بنابراین همه ممکنات مقدور حق تعالی هستند.

در اینجا قوشچی اشکالی را مطرح می‌کند و معتقد است امکان نمی‌تواند علت مقدوریت باشد، بلکه امکان فقط علت نیازمندی به مؤثر است و این مؤثر یا موجب است یا قادر و این‌گونه نیست که هر آنچه مقدور باشد، مقدور خداوند نیز هست؛ زیرا ممکن است بعضی از مقدورات خصوصیت خاصی نسبت به بعضی از قادرین داشته باشند، مثلاً معتزله قائل‌اند افعال بندگان مقدور آن‌هاست و از طرفی خلق اجسام را مختص قدرت خداوند می‌دانند (قوشچی، ۱۴۴۳: ۳/ ۷۴).

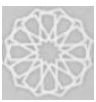
استدلال مشهور در اثبات عمومیت قدرت الهی آن است که: ذات الهی مقتضی قدرت است؛ زیرا

آن‌ها غالب است می‌باشد، ولی حکیم لاهیجی این سخن او را باطل می‌داند و معتقد است کلام محقق خفّری شبهه آن‌ها را برطرف نمی‌کند؛ زیرا آن‌ها خدا را صرف‌الوجود و خیر محض می‌دانند. بنابراین مبدأیت او برای شرور را چه این شرور کم باشد چه زیاد، نمی‌پذیرند؛ زیرا از نظر آن‌ها شرّ یا عدم است یا تابع عدم، پس چگونه ممکن است که از وجود محض، عدم حاصل شود و اینکه گفته شود ترک خیر کثیر به‌خاطر شرّ قلیل، خود شرّ کثیر است مغالطه است؛ زیرا صدور خیر کثیری که مشتمل بر شرّ باشد -هرچند اندک- از فاعلی که خیر محض و صرف-الوجود است، ممتنع است، پس ترک چنین خیری، شرّ محسوب نمی‌شود، بلکه خیر محسوب می‌شود (همان). خلاصه آنکه لاهیجی تحلیل خود را از این بحث که در ابتدا ذکر کردیم دارای رجحان می‌داند.

لاهیجی سپس سعی در تأویل اقوال بیان شده در بحث عمومیت قدرت الهی را دارد و معتقد است می‌توان این اقوال را به گونه‌ای تقریر کرد که از آن شرک لازم نیاید، مثلاً گفتار مانویه و مجوس که قائل به دو مبدأ فاعلی می‌باشند که یکی فاعل خیر و دیگری فاعل شرّ است این‌گونه تأویل می‌شود که مرادشان از فاعل خیر وجوب و از فاعل شرّ امکان است؛ زیرا همان‌گونه که بیان کردیم همه خیرات به وجود برمی‌گردند (همان).

طبق این تأویل منبع وجود همان واجب‌الوجود است و همه شرور به عدم برمی‌گردند و منبع عدم همان امکان است، می‌توان گفت در صورتی از کلام آن‌ها شرک لازم می‌آید که آن‌ها هر دو مبدأ را موجود و مؤثر در وجود بدانند، درحالی‌که این‌گونه نیست، بلکه یکی از دو مبدأ را موجود و مؤثر در موجودات می‌دانند که همان واجب تعالی است و دیگری را عدمی و منشأ اعدام می‌دانند که همان امکان است.

نهایت مطلبی که در این باره می‌توان گفت آن است که اطلاق فاعل و مؤثر بر عدم -که همان امکان است- به نحو مجاز است، همان‌گونه که گفته می‌شود «علة العدم عدم علة الوجود» و طبق این



شیء محض است، پس جایز نیست فاعل واقع شود، در نتیجه ممکن نیست ممکن، موجد واقع شود، چنین شخصی وقوع همه ممکنات را به ایجاب و قدرت خداوند منتسب می‌داند و اگر کسی معتقد باشد که ممکن، محرک اجسام است، جایز دانسته است که خداوند محرک همه حرکات است؛ زیرا قادر بر ایجاد «محرک ممکن»، بر ایجاد حرکات نیز قادر است (خفری، ۱۳۸۲: ۱۱۰).

خلاصه مطلب آنکه قدرت واجب تعالی که مقرون به همه شرایط تأثیر است، به همه ممکناتی که از نظر علم الهی به نظام احسن امکان وقوع دارند، با واسطه یا بدون واسطه تعلق می‌گیرد و اگر قدرت را بدون واسطه در نظر بگیریم هر آنچه امکان صدور از غیر دارد را شامل می‌شود.

محقق خفری به عدم پذیرش قاعده «کل ما هو مقدور، هو مقدور له» توسط قوشچی، ایراد وارد می‌کند و معتقد است اگر بپذیریم که مقدور ممکنات، مقدور واجب نیز می‌باشد، بنابراین همه مقدورات -حتی مقدور ممکنات- به واجب‌الوجود ختم می‌شود، بنابراین تعلق قدرت خداوند به همه مقدورات اثبات می‌شود (خفری، ۱۳۸۲: ۱۱۱).

محقق خفری نظر قوشچی که معتقد است طبق مذهب معتزله قدرت خداوند به افعال بندگان تعلق نمی‌گیرد را مردود می‌داند و در دفاع از معتزله بیان می‌دارد: معتزله امکان تعلق قدرت خداوند به افعال بندگان را با نظر به ذات الهی نفی نمی‌کنند (همان).

در نگاه قوشچی استدلال ناظر بر اثبات عمومیت قدرت خداوند مبتنی بر اصولی نظیر عدم تمایز در نسبت خدا با معدومات و نسبت خدا با ممکنات است از نظر وی از آنجا که معتزله قایل به این تمایز هستند لذا این استدلال بر اثبات عمومیت قدرت الهی مطلوب آن‌ها نمی‌باشد، ولی محقق خفری به این دیدگاه ایراد وارد می‌کند و معتقد است روش معتزله در دفع عدم تعلق قدرت الهی به همه ممکنات متفاوت است، آن‌ها معتقدند هر آنچه صدورش از غیر، ممکن باشد، صدورش از واجب-

استناد صفات الهی به ذات واجب است و آنچه مصحح مقدوریت است امکان است و نسبت ذات الهی به همه ممکنات یکسان است؛ پس اگر قدرت خداوند به برخی از ممکنات ثابت شد، قدرت او بر همه ممکنات ثابت می‌شود (قوشچی، ۱۴۴۳: ۳ / ۷۶-۷۹؛ ایجی، بی تا: ۶۰/۸؛ تفتازانی، ۱۴۱۲: ۱۰۱/۴؛ حلی، ۱۳۷۰: ۱۰۷).

قوشچی این استدلال را مبتنی بر این نکته می‌داند که معدوم هیچ نیست و نه تمایزی در اعدام است و نه تخصیصی، بنابراین نمی‌توان گفت نسبت خداوند با معدومات غیر از نسبت خداوند با ممکنات است (قوشچی، ۱۴۴۳: ۳ / ۷۶-۷۹)، در حالی که معتزله چنین نظری ندارند و نسبت خداوند به معدومات را غیر از نسبت او به ممکنات می‌دانند (استرآبادی، ۱۴۲۵: ۱۳۷).

همچنین این استدلال مبتنی است بر اینکه معدوم نه ماده دارد نه صورت -در حالیکه حکماً به چنین چیزی قائل نیستند و الا اختصاص بعضی از ممکنات به مقدوریت الهی و عدم اختصاص بعضی دیگر، محال و ممتنع خواهد بود؛ زیرا طبق قاعده اعتزال جایز است خصوصیت بعضی از معدومات ثابته مانع از تعلق قدرت به آن شود و طبق قانون حکمت جایز است که ماده زمینه ساز حدوث ممکنی غیر از ممکن دیگر باشد و براساس هر دو قانون نسبت ذات به همه ممکنات یکسان نمی‌باشد (قوشچی، ۱۴۴۳: ۳ / ۷۶-۷۹).

محقق خفری در تأیید استدلال قوشچی بر مقدوریت همه ممکنات نسبت به حق تعالی، علت مقدوریت را امکان صدور غیر به واسطه اراده می‌داند؛ زیرا تا ممکن‌الوجود به امکان صدور از غیر به واسطه اراده متصف نشود، به مقدوریت نیز متصف نخواهد شد و هر آنچه که امکان صدور از غیر را داشته باشد، امکان صدور از واجب‌الوجود نیز خواهد داشت، چه این صدور با واسطه باشد و چه بدون واسطه، بنابراین قدرت خداوند هر آنچه که امکان صدور از غیر را دارد شامل می‌شود. اگر کسی معتقد باشد چون ممکن‌الوجود به حسب ذات لا



محقق خفّری اقوال زیر را مخالف با عمومیت قدرت الهی می‌داند:

۱. قول فیلسوفان که قائل به وحدت حقّه خداوند می‌باشند و معتقدند از واحد حقّه حقیقی جز معلول واحد صادر نمی‌شود. همچنین فلاسفه قائل به ایجاب واجب‌الوجودند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۰۷/۳۱۰-۶)؛ محقق خفّری معتقد است آن‌ها نه صرفاً عمومیت قدرت الهی بلکه اصل قدرت الهی را نفی می‌کنند.

۲. دیسانیه که به لحاظ علوم طبیعی منجم نیز می‌باشند بر این اعتقادند که کواکب با حرکات خود در حوادث مادون و تغییرات واقع در طبیعت از جمله اختلاف فصول چهارگانه و اثرپذیری موالید از طبایع مؤثرند. محقق خفّری اعتقاد آن‌ها را از فروغ ایجاب واجب و پذیرش قاعده الواحد می‌داند (ابن الداعی، ۱۳۶۴: ۱۹).

۳. ثنویه که مجوس نیز از این گروهند و قائل‌اند که خداوند قادر به شرور نیست (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸۹/۱۹).

۴. نظام و پیروان او که قائل‌اند خداوند قادر بر قبیح نیست (سفارینی، ۱۴۱۱: ۱۵۴/۱).

۵. ابوالقاسم بلخی و پیروانش که قائل‌اند خداوند به مثل افعال بندگان قادر نیست (همان).

۶. جبائیه که قائل‌اند خداوند بر همین فعل عبد قادر نیست (سبحانی، ۱۴۱۳: ۱۴۰/۱).

حکیم لاهیجی در این مسأله به شدت با محقق خفّری به مخالفت برمی‌خیزد و بیان می‌دارد: حق این است که هیچ‌یک از عقلاً قدرت خداوند بر همه ممکنات را مطلقاً انکار نکرده‌اند، بلکه همگی با این اقوال سعی در تنزیه و تقدیس خداوند داشته‌اند و صدور آنچه را عقل در مورد خداوند محال دانسته، محال می‌داند، همچون حکماً که صدور کثرت از واحد حقیقی را بدون واسطه محال می‌دانند، یا ثنویه که صدور شرّ از خداوند را باطل می‌دانند و نظام که صدور قبیح را از خداوند محال می‌داند، در سایر

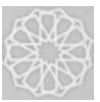
الوجود نیز به اعتبار فاعلیت او -یعنی بدون در نظر گرفتن اراده و علم الهی به نظام خیر- ممکن است، به بیان دیگر هر آنچه صدورش از غیر، ممکن باشد، لزومی ندارد که متعلق قدرت الهی که مستجمع همه شرایط تأثیر است، واقع شود (قوشچی، ۱۴۴۳: ۳/۷۶).

محقق خفّری قاعده اعتزال را که توسط قوشچی بیان شد، نمی‌پذیرد و معتقد است تفسیر صحیح از این قاعده آن است که خصوصیت برخی از معدومات ممکن، مانع از تعلق قدرت الهی به آن‌ها می‌باشد، نه اینکه مانع از تعلق مطلق قدرت الهی باشد (خفّری، ۱۳۸۲: ۱۱۲).

همچنین قانون حکمتی را که قوشچی نقل می‌کند به این صورت تفسیر می‌کند که طبق این قانون، هیچ مؤثر و موجدی جز واجب‌الوجود بالذات وجود ندارد و هر آنچه دارای امکان وجود است، فقط از ناحیه واجب‌الوجود موجود می‌شود؛ زیرا از نظر حکماً ممکن که به حسب ذاتش از وجود بی‌بهره است، محال است متصف به ایجاد گردد (همان). بنابراین در نگاه خفّری جواز حدوث ممکن به واسطه زمینه‌سازی ماده، به معنای صدور ممکن از غیر واجب تعالی نمی‌باشد؛ زیرا ادعا آن است که نسبت ذات به اعتبار عینیت آن با علم و اراده به همه ممکناتی که امکان صدور را از واجب‌الوجود دارند، یکسان می‌باشد و همچنین نسبت ذات -من حیث هو- بدون اعتبار عینیت ذات با علم و اراده، به همه ممکنات یکسان است و این دو حکم بدون شک صادق هستند (خفّری، ۱۳۸۲: ۱۱۳).

۵ نقد و بررسی آراء محقق خفّری در عمومیت قدرت الهی از نگاه لاهیجی

حکیم لاهیجی در ابتدای بحث اثبات عمومیت قدرت الهی به نقل بیان محقق خفّری در بحث عمومیت قدرت الهی و همچنین به نقل اقوالی که محقق خفّری درصدد انکار آن‌ها برآمده است، می‌پردازد.



اقوال نیز این چنین است (لاهیجی، نسخه خطی ۱۰۱۳: ۶۵).

آنچه لاهیجی در این مسأله یادآور می شود آن است که صدور این امور از خداوند با نظر به مطلق قدرت الهی امر ممکن است، ولی با نظر به وحدت حقیقی خداوند یا حکمت و اراده و مشیت او محال و ممتنع می باشد و آنچه محقق خفری به حکماً نسبت می دهد که آن ها اصل قدرت را نفی می کنند نه عمومیت آن را، سخن باطلی است؛ زیرا ایجابی که حکماً به آن قائل اند قدرت الهی را نفی نمی کند، بلکه این ایجاب بعد از در نظر گرفتن اراده الهی است و اگر ایجاب به اعتبار اراده، نافی قدرت باشد، همین اشکال بر مصنف و سایر معتزله نیز وارد است.

حکیم لاهیجی عبارت محقق خفری که فرمود «هر آنچه امکان صدور از غیر دارد، امکان صدور از واجب الوجود نیز خواهد داشت» را نیازمند قید می دانند و دلیل ایشان را اینگونه تصحیح می کند که هر مقدوری امکان صدور را از غیر به واسطه اراده دارد و هر آنچه امکان صدور را از غیر به واسطه اراده دارا باشد، امکان صدور را از غیر مطلقاً خواهد داشت، بنابراین نتیجه آن می شود که هر مقدوری امکان صدور را از غیر مطلقاً داراست (لاهیجی، نسخه خطی ۱۰۱۳: ۶۶).

درواقع لاهیجی بیان می دارد که هر آنچه امکان صدور را از غیر به نحو مطلق دارا باشد. بنابراین امکان صدور از واجب را نیز دارا خواهد بود؛ چه این صدور با واسطه باشد چه بی واسطه؛ زیرا همه اغیار به واجب الوجود منتهی می شوند. بنابراین همه مقدورات به نحو مطلق امکان صدور را از واجب الوجود به واسطه اراده دارا هستند.

۶ نتیجه گیری

پژوهش حاضر به بررسی و ارزیابی انتقادی دیدگاه های محقق خفری و فاضل قوشچی در باب عمومیت قدرت الهی با تأکید بر آراء فیاض لاهیجی پرداخته است. مسائل مرتبط با قدرت الهی، به ویژه

در مورد توانایی خداوند در ایجاد هر چیزی، حتی محالات و شرور، از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و متفکران بوده است. گرچه محقق خفری و فاضل قوشچی بر عمومیت و مطلق بودن قدرت خداوند تأکید می ورزند، عمیق تر شدن در آرا و نقدهای فیاض لاهیجی نشان می دهد که این ادعای آن ها با چالش های جدی مواجه است.

ابتدا در دیدگاه محقق خفری، قدرت الهی به گونه ای معرفی می شود که خداوند قادر به ایجاد هر چیزی است؛ از جمله شرور و محالات. این دیدگاه، اگرچه در ظاهر بر قدرت بی پایان خداوند تأکید می کند، اما ریشه در عدم توجه به اصول منطقی و فلسفی دارد. در حقیقت، ایجاد محالات عقلی، نه تنها با عقل انسان در تعارض است، بلکه به طور مستقیم با صفات الهی همچون حکمت و علم نیز تناقض دارد.

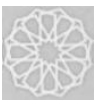
از طرف دیگر، فاضل قوشچی نیز به این موضوع می پردازد که خداوند می تواند هم خیر و هم شر را ایجاد کند و به نوعی قیاس انسان با خداوند را به کار می گیرد. این قیاس، به علت مغالطه قیاس مع الفارق مقبول نیست؛ چراکه انسان ها به دلیل محدودیت های خود قادر به صدور خیر و شر هستند؛ در حالی که خداوند وجودی غیرمحدود است. در مقابل، فیاض لاهیجی با معرفی تمایز میان قدرت مطلق و قدرت بالقیاس، رویکردی معقول و متقن تر ارائه می دهد که براساس آن، قدرت الهی باید با ممکنات همخوانی داشته باشد و شامل امور محال و شرور نگردد. به عبارتی، قدرت خداوند بر هر چیزی که ممکن الوجود باشد، تسری دارد، اما محالات، به واسطه تعاریف منطقی و فلسفی خود، به تأسیس خارج از حیطه قدرت الهی می افتند؛ زیرا ذات محال به معنای عدم قابلیت تحقق است.

نتیجه نهایی این پژوهش نشان می دهد که دیدگاه فیاض لاهیجی به دلیل ترکیبی از قدرت مطلق و حکمت الهی، از استحکام بیشتری نسبت به نگرش های محقق خفری و فاضل قوشچی برخوردار است. تأکید لاهیجی بر حکمت الهی،



وارد می‌آورند، نه تنها نادرست است، بلکه به نوعی تضاد با اصول فلسفی و عقلانی به‌شمار می‌رود.

زمینه‌ساز فهمی عمیق‌تر و جامع‌تر از رابطه میان قدرت و صفات کمالیه خداوند می‌شود؛ لذا قابل مقایسه کردن قدرت به اموری که به ذات او خدشه



منابع

- ابن الداعی، مرتضی (۱۳۶۴). *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام*. تهران: اساطیر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸). *الهیات من کتاب الشفاء*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- استرآبادی، قاضی عبدالجبار (۱۴۲۵). *المنیة و الأمل*. اسکندریة: دار المعرفة الجامعیة.
- ایجی، عضد الدین (بی تا). *شرح المواقف*. شارح: علی بن محمد جرجانی. قم: الشریف الرضی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۲). *شرح المقاصد*. محقق: عبدالرحمن عمیره. قم: الشریف الرضی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۰). *الباب الحادی عشر*. شارح: فاضل مقداد. مشهد: آستان قدس رضوی.
- خراسانی، محمدجواد (۱۴۱۶). *هدایة الامة الی المعارف الائمة*. قم: مؤسسة البعثة.
- خفری، محمد بن احمد (۱۳۸۲). *تعلیقه بر الهیات*. شرح تجرید ملا علی قوشچی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۳). *الهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*. قم: مؤسسة الامام الصادق علیه السلام.
- سفارینی، محم بن احمد (۱۴۱۱). *لواعع الأنوار البهیة و سواطع الأسرار الأثریة*. بیروت: المکتب الاسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۵۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طوسی، خواجه نصیر (۱۴۰۷). *تجرید العقاید*. محقق: محمدجواد حسینی جلالی. تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
- قوشچی، علاءالدین (۱۴۴۳). *شرح تجرید العقاید*. مصحح: محمدرضا امامی نیا. قم: نشر راند.
- لاهیجی، عبدالرزاق. *الحاشیة الحاشیة علی شرح التجرید*. نسخه خطی ۱۰۱۳. کتابخانه علامه طباطبایی شیراز.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة*. قم: مکتبة المصطفوی.
- (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.