

# رساله جبر و اختیار

میر داماد

ترجمه و تصحیح: رضا برنجکار

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سو، و نظریه تفویض مطلق از سوی دیگر بود. پس از طرح این دو عقیده متضاد، به جهت لوازم غیر قابل پذیرش آن، اندیشمندان مسلمان در صدد یافتن حدّ وسطی در میان این دو اعتقاد برآمدند و آراء مختلفی در این باره ارائه کردند. در این راستا فیلسوفان مسلمان نیز بر اساس مبانی خاص خویش، طرحهایی ارائه کردند که درخور توجه و بررسی است. از جمله این طرحها، رساله‌ای است مختصر به نام «خلق الاعمال» که توسط میر داماد نگاشته شده است.

میر برهان الدین محمد باقر داماد متخلص به «اشراق» و ملقب به «معلم ثالث» و «سید الأفاضل» از فیلسوفان به نام دوره صفویه و استاد صدر الدین شیرازی است. برای اطلاع از شرح حال این فیلسوف بزرگ می‌توان به زندگینامه وی مندرج در مقدمه کتاب «قبسات» و همچنین کتاب «حکیم استرآباد میرداماد»،

مسأله جبر و اختیار و نقش انسان در افعال خویش و ارتباط آن با اراده خدای متعال از مهمترین مسائل فکری بشر بوده و در عرصه‌های مختلف علوم و فرهنگ بشری، همچون: فلسفه، کلام، اصول فقه، حقوق، اخلاق، روانشناسی، و فیزیک، به گونه‌های متفاوت، طرح شده است. هر چند که به نظر می‌رسد جنبه دینی و کلامی آن از اهمیت بیشتری برخوردار است، زیرا معقولیت فلسفه ارسال پیامبران، و بسیاری از عقاید دینی، مانند: تکلیف، ثواب و عقاب، معاد، عدل الهی، حسن و قبح و غیره در گرو حل درست این موضوع است. از همین جاست که این مسأله، از نخستین مسائل کلامی طرح شده در تاریخ عقاید مسلمان به شمار می‌رود و متفکران مسلمان، هر یک بر اساس مبانی خویش راه‌حلی برای آن ارائه کرده‌اند.

از نخستین راه‌حلهای ارائه شده، نظریه جبر محض از یک

مراجعه کرد.

میر داماد پس از بیان مقدمه، رساله را با توضیح تفاوت فعل انسان و خدا آغاز می‌کند و پس از بیان مضطر بودن انسان در فعل خویش، اشکال کيفر و پاداش را مطرح می‌کند و در نهایت مسأله شروع مورد بررسی قرار می‌گیرد. وی این مسائل را در دیگر آثار خویش همچون قیسات، الرواشع السماویة فی شرح الاحادیث الامامية، الايقانات، الجبر والتفویض، القضاة، وقضا و قدر، نیز به بحث گذاشته است.

نویسنده کتاب «حکیم استرآباد میر داماد» معتقد است که رساله خلق الاعمال همان رساله الايقانات است و در این مورد از صاحب کتاب عالم آراء نقل می‌کند که «خلق الاعمال داماد به الايقانات موسوم است» (بنگرید به: حکیم استرآباد میر داماد، ص ۱۲۲ و ۱۲۱). اما در مقابل، نویسنده الذریعة معتقد است که خلق الاعمال غیر از ايقانات است. (بنگرید به: الذریعة، ج ۷، ص ۲۲۳). با مقایسه سه نسخه خطی از خلق الاعمال و نسخه‌ای که در کتاب کلمات المحققین (طبع سنگی) درج شده است، با رساله ايقانات که در حاشیه کتاب قیسات چاپ سنگی از صفحه ۶۶ تا ۱۴۸ درج شده است معلوم شد که محتوای خلق الاعمال تنها در بخشی از مقدمه ايقانات یافت می‌شود. به این بیان که در ايقانات ابتدا مطالب خلق الاعمال، با اختلافات اندک لفظی تا مبحث کيفر و پاداش طرح می‌شود. پس از آن از وسط صفحه ۶۸ مسأله دعا و سپس اشکال تسلسل اراده‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد، که در خلق الاعمال دیده نمی‌شود. سپس ادامه رساله خلق الاعمال از صفحه ۷۲ تا ۷۵، با اضافاتی که گاهی به حدود دوازده سطر می‌رسد، طرح می‌شود. در نهایت، ايقانات شش گانه که به منزله متن اصلی ايقانات است، بیان می‌شوند، که این قسمت نیز در خلق الاعمال یافت نمی‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد، میر داماد، این دو رساله را جدا گانه و برای دو شخص مختلف نوشته است. فیلسوف ما محتوای این دو رساله را در قیسات دهم از قیسات نیز، با اجمال و تفصیل در مواضع مختلف تکرار

کرده است که در قسمت یادداشتهای بدانها اشاره شده است. تا آنجا که نگارنده مطلع است، رساله حاضر دو بار به صورت سنگی به طبع رسیده است. یک بار در ضمن کتاب کلمات المحققین و بار دیگر با کتاب مسار الشیعة. در اینجا رساله مذکور در سه قسمت ارائه می‌گردد. ابتدا متن عربی به صورت تصحیح شده و همراه با یادداشتهای تصحیح عرضه می‌شود. پس از آن ترجمه رساله و در آخر نقد و بررسی محتوای رساله با عنوان: «یادداشتهای انتقادی» تقدیم می‌گردد.

به جهت رعایت اختصار، مقدمه رساله و قسمت آخر آن ترجمه نشده است و در مقام نقد نیز تنها به نکات اصلی و مهم پرداخته شده و دیگر مقدمات و حیاتی فلسفی که در تصویر نظریه مؤلف دخیل است طرح نشده‌اند. در مقام حلّ مطلب نیز تنها چند نکته اساسی که توجه به آنها در حلّ مسأله لازم است، طرح شده و نگارنده مدعی ارائه راه حلی همه جانبه نیست.

### ■ روش تصحیح رساله

در تصحیح این رساله از سه نسخه استفاده شده است که هر سه در بخش نسخه‌های خطی کتابخانه مرحوم آیت الله مرعشی نجفی (قده) در قم نگهداری می‌شود. شماره نسخه متن ۶۸۶۹ است. شماره نسخه دوم که با رمز «الف» بدان اشاره می‌شود ۳۸۶، و شماره نسخه «ب» ۴۶۶۰ است. به جهت کامل شدن متن، برخی عبارات نسخه‌های الف و ب در متن مندرج گردیده است. از این میان آنچه در متن، داخل ( ) قرار دارد مربوط به نسخه الف و آنچه در [ ] واقع شده، مربوط به نسخه ب است. علامت < > نشانه عدم وجود کلمه یا جمله داخل علامت، در برخی نسخه‌هاست و مورد آن جایی است که احتمال صحت عبارت بدون آن کلمه یا جمله نیز وجود دارد. تنها نسخه بدل‌هایی در قسمت یادداشتهای تصحیح ذکر شده که احتمال صحت آنها وجود دارد و از ذکر نسخه بدل‌های غلط یابی معنا خودداری شده است.\*

\* یادداشتهای تصحیح متن عربی، به دلایل فنی حذف شده است.

## ■ ترجمه

[نویسنده پس از بیان مقدمه‌ای می‌گوید:]  
 بدان که میان فاعلی که فعلی را با اراده و اختیار انجام می‌دهد، و جاعل تام [و خالق] که فعل را به وسیله اراده و اختیارش به سرحد و جوب می‌رساند و به فعل و علل و اسباب و شرایط و مقدماتش وجود را افاضه می‌کند، تفاوت آشکاری وجود دارد. شخص مباشر فعل که اختیارش آخرین جزء علت تامه فعل است، در لغت و عرف و اصطلاح فاعل مختار فعل نامیده می‌شود. او جاعل تامی که با اراده و اختیارش به فعل وجود می‌بخشد نیست، مگر آنکه هستی فعل و هستی همه چیزهایی که فعل به آنها نیازمند است، یعنی همه علل و اسباب، از سوی او افاضه شده باشد.

آنگاه که این سخن را دریافتی، برایت روشن می‌شود که آدمی از آن رو که مباشر فعل خویش بوده و اختیارش واپسین مقدمه و جزء اخیر علت تامه فعل می‌باشد، فاعل مختار اعمالش است. اما از

آنجا که او هستی فعل و علل و اسباب آن را افاضه نمی‌کند - زیرا از جمله علل و اسباب فعل، وجود فاعل و تحقق قدرت و اختیار او و چیزهای دیگری که فعل بر آنها تعلق دارد و انسان بدانها آگاه نیست، می‌باشد (در حالی که هیچ یک از اینها آفریده انسان نیست) پس او جاعل تام، ایجاد کننده، و ایجاد کننده کردارش نیست، بلکه جاعل تام و موجود و موجب مرید و مختار همه پدیده‌ها، مالک بی‌نیاز و حقیقی و افاضه کننده جهانهای موجود و همه جزئیات آن است.<sup>(۱)</sup>

این سخن (یعنی اینکه خداوند آفریدگار همه موجودات است) با واسطه قرار گرفتن علل و

(رسالة مسئله خلق الاعمال من مصنّفات فعل الفحول، خاتم حکماء الراسخین، قُدوة عقلاء الشامخین، افضل البیتاھین، اکمل المُتمہرین وارث علوم الانبیاء والمرسلین، باقر حکم الاولین، المتمم الأولیة والمعلم الثالث، لا زال مُجسِّداً محمداً)

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمین حقّ حمدہ، والصلاة علی خیرتہ من خلقیتہ محمد - صلی اللہ علیہ وآلہ - والمعصومین من عترتہ.

سألتنی - أفاض اللہ تعالیٰ علیک شیحات فیوضات القدس - عن مسئلة خلق الاعمال وهي من غامضات اغوار [العلم] وغوامض اسرار الحکمة، ولقد اوفیناها حقها - من بالغ الفحص - فی کتبنا العقلیة وصحفنا الحکمیة وفي کتابنا والرواشح السماویة فی شرح احادیث الامامیة، وهو شرحنا لکتاب الکافی، لشیخنا الأقدم، رئیس المحدثین، وأبى جعفر الكلینی - رضوان اللہ تعالیٰ علیہ - .

فَالآن تَلْفَى عَلَیْكَ مَا إِنْ أَخَذْتَهُ الظَّنَّ بِيَدِي فَرِيحَتِكَ، كَفَطْنِكَ لِمَا يَنْبَغُ بِإِزَاحَةِ الشُّكوكِ وَإِثَابَةِ الْأَوْهَامِ بِإِذْنِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ:

[فاعلم] أنه فرق ما بين الناعل لفعلي ما بالارادة والاختيار، وبين جاعله التام الموجب اياه بإرادته واختياره المنفص لوجوده ووجود علته واسبابه وشرائطه ومنظراته على الاطلاق. فالمباشر الذي اختاره <اخير> ما يستنتج به العلة التامة <لفعله>، فاعل <لذلك الفعل> بالاختيار لغة [وعرفاً] واصلحاً لدئ الجماهير العامة والخاصة وليس هو بالجاعل التام الموجب اياه بالارادة والاختيار، إلا إذا كان مفصلاً لوجوده، بإفاضته وجملة ما يفتر إليه من العلل والأسباب بثة.

وإذا دَرَزْتَ ذلك بزغ لك أن الانسان [من] حيث أنه مباشر لفعله، واختياره أخير منتظرات الفعل وأخر أجزاء عليه التامة، فهو لا مجاله فاعل مختاراً لأفعاله وأعماله وحيث أنه ليس الذي يفيض وجود الفعل وعلته واسبابه - إذ من جملة العلل والأسباب وجود نفسه وتحقق قدرته واختياره وسائر ما يتعلق به ذلك مما يقب عن عقولنا ولا يحيط به أوهامنا - فليس هو الجاعل التام، للموجود، الموجب لافعاله بالضرورة

اسباب و شرایط و رابطه‌هایی که از سوی خدا افاضه می‌شود، منافات ندارد. از جمله علل رابط و اسباب واسطه‌ای، قدرت، نیت، آرزو، و شوق انسان است نسبت به اعمالی که در آنها مؤثر می‌باشد، همانگونه که خدای سبحان ذات آدمی را پدید می‌آورد و در عین حال پدر و مادر نیز از زمره علت‌های او به شمار می‌روند و همه این علت‌ها در سلسله طولی و عرضی به خالقیت خدای متعال مستندند.<sup>(۲)</sup>

«قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار»  
 [الرعد / ۱۶]

بیان بالا حجاب این سخن معصومین - علیهم السلام - را برطرف می‌کند که فرمودند:

«لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین الامرین» [اصول کافی ۱/ ۱۶۰]

از همین جاست که برخی حکیمان ثابت قدم گفته‌اند: «انسان مضطرّ است در صورت مختار»<sup>(۳)</sup> و برخی دیگر از حکما به عکس سخن بالا، اظهار کرده‌اند: «انسان مختار است در صورت مضطرّ».

بدینسان این معضله و اشکال برطرف می‌شود که: اگر فعل انسان از او پدید آمده، لازمه‌اش تعدد مؤثر است [یعنی هم خدا مؤثر است و هم انسان] و اگر فعل انسان [تنها] از خدا صادر شده، جبر لازم آید.

### ■ [مشکل پاداش و کیفر]

گرچه واسطه قرار گرفتن اختیار انسان [میان اراده خدا و فعل انسان] روشن شد [و معلوم شد که خداوند به واسطه اختیار آدمی، فعل او را ایجاد می‌کند]، اما معضله پاداش و کیفر [الهی] که در آیات قرآن و احادیث شریف، مورد وعده و وعید قرار گرفته است، همچنان باقی است. زیرا کردار آدمی گرچه بر اراده او مترتب است،

اما اینکه انسان فعل را اراده می‌کند، یعنی حصول ضروری اراده فعل، و همچنین اراده اراده فعل، و اراده اراده اراده فعل، و تا هر قدر که ادامه دهیم، [همه این اراده‌ها] از خدا سرچشمه می‌گیرند نه از انسان؛ پس چرا آدمی مستحق کیفر و پاداش باشد؟ [در پاسخ باید گفت:] در این تحقیق دقت کن و بدان که وجوب کیفر و پاداش از لوازم ماهیات افعال نیک و زشت است، و از آن رو که فاعل مباشر محلی است که فعل را [از سوی خدا] می‌پذیرد، به فاعل مباشر باز می‌گردد، نه به خالق و افاضه کننده و ایجاد کننده فعل. [یعنی کیفر و پاداش از آن پدید آورنده فعل نیست، بلکه از آن ماهیت فعل است. و چون

الفحصیة، بل انما الجاعل التام، <الموجد>، الموجب تكلّف ذرة من ذرات الوجود بالإرادة والاختيار هو الملك الغنى الحقّ المفيض لعوالم الوجود (بقضائها) وقضيتها على الاطلاق، وليس يصادق ذلك توسط العلى والأسباب والشرايط والروابط الفانضة جميعاً من جناب فياضة الحقّة المطلقة.

ومن جملة العلى الرابطة والأسباب المتوسطة، قدرة العبد ومنتبه وشرقه بالنسبة إلى ما يؤثّر من أعماله وأفعاله.

وذلك كما أنّ الله سبحانه هو الموجد المفيض [الجاعل] لذات زيد ووجوده مثلاً، مع أنّ أباه وأمه من جملة خلقه وأسبابه المستندة في سلسلتها الطولية والمرضية.

جميعاً إلى جماعته - تعالى شأنه وتمام سلطانه ..

وقل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار.

وهذا البيان يستكثف غطاء الخفاء. عن سرّ قول ساداتنا الطاهرين - صلوات الله وسلامه على أرواحهم وأجسادهم أجمعين:-

«لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین الامرین».

ومن هناك ما تسمع بعض شركائنا السابقين من الحكماء الراسخين يقول: «الانسان مضطّرّ في صورة مختاره، ومنهم من يعكس القول فيقول: «مختارٌ في صورة مضطّرّ».

وعند هذا سقط ما أحصل بك في المسئلة من قولك: «إذا كان الفعل من العبد لزم تعدد المؤثر، وإذا كان من الله لزم الجبر».

### ■ [معضلة الثواب والعقاب]

فإنّ أَرَجَحَ سَرَّكَ أَنَّهُ وَأَنْ اسْتَبَّ القول حينئذ في توسط اختيار العبد، لكن بقى الإعضال في أمر المتوحيات والعقوبات الوارد بها الوعد والوعيد في التنزيلات الكريمة الإلهية والأحاديث الشريفة النبوية، فإن فعله وأن كان مترتباً على إرادته، إلا أنّ إرادته للفعل وإرادته لإرادة الفعل، وإرادته لإرادة الإرادة، وهلمّ جراً إلى ما لا نهاية، واجبة الحصول جميعاً، لا يته، بل من تلقاء مبدء آخر، فمن أين له استحقاق الثوبة والعقوبة.

فتدبر في فحوصك و(تثبت) في أمرك واقفه أنّ استيجاب الثوبة والعقوبة من لوازم مهيئات الأفعال الحسنة والسنية. وإنما يرجع ذلك إلى الفاعل المباشر لأنه المحل القابل، دون المفيض الموجد.

محل فعل و ماهیت آن، انسان است و خدا فعل را در ظرف آدمی ایجاد می‌کند، پس ثواب و عقاب نیز به ایشان که ظرف ماهیت فعل است باز می‌گردد]. همانطور که آثار ادویه و داروهای سمی در بدن و مزاج کسی که از آن استفاده می‌کند ظاهر می‌شود نه در ذات خالق آن ادویه [که خداست]. طب روحانی نیز مانند طب جسمانی است. بدینسان کیفر و پاداش بر اراده فاعل مباشر مترتب می‌گردد و بدان جهت که فاعل، فعلش را اراده کرده، مستحق کیفر و پاداش می‌شود. اختلاف مراتب ثواب و عقاب نیز بر حسب اختلاف ذات افعال خوب و بد است که ذاتاً ثواب و عقاب را موجب می‌شوند.<sup>(۴)</sup>

## ■ [مسألة شرور]

استناد شرور موجود در دنیا و آخرت به اراده خدا و افاضه او، امری بالعرض خواهد بود، زیرا شرور از لوازم خیرات کثیری هستند که در سنت فیاضیت حق و بخشندگی مطلق، وجودشان لازم است، و اراده الهی بالذات به خیرات کثیر تعلق می‌گیرد. گذشته از این، اگر دقت کنیم خواهیم دید شروری که در دنیا و آخرت خداوند آنها را بالعرض، و نه بالذات، اراده کرده، شر بودنشان [مطلق نیست بلکه نسبی است و] نسبت به اشخاص و جزئیات خاصی که از اجزاء نظام عالم هستند، به عنوان شر مطرح می‌شوند. و این اجزاء نسبت به اجزاء دیگر عالم بسیار اندکند [بنابراین شرور نسبت به اجزاء اندک جهان، شرند و نسبت به بیشتر اجزاء عالم خیرند]. اما نسبت به کل نظام عالم و همچنین نسبت به همان اشخاص و جزئیات [اندک] اما نه فی نفسه بلکه به عنوان اینکه از اجزاء نظام شریف و کامل جهان هستند، به طور کلی شر و شر بودن

وجود ندارد. پس اگر نسبت به کل نظام هستی و همه اسباب و علت‌های آن احاطه علمی پیدا کنیم، شر یا چیزی که به وجهی بتوان شر را به آن نسبت داد، پیدا نخواهیم کرد.<sup>(۵)</sup> شاید به دلیل دو نکته مذکور [بالعرض بودن و نسبی بودن شرور] خدای متعال در آیه ملک [«قل اللهم ملك الملك...» فرموده است: «بيدك الخير»] آل عمران / ۲۶. نه فقط به جهت وجه اول [بالعرض بودن شر]، چنانکه بیضاوی گفته است. بیضاوی بر آن است: اینکه خداوند تنها «خیر» را ذکر کرده [و نگفته بيدك الخير والشر] بدان جهت است که خیر ذاتاً مورد قضا و اراده الهی قرار گرفته است و شر بالعرض، زیرا هیچ

كما أنَّ الأدوية الثَّربائية والتَّسمية إنما تظهر آثارها في أبدان شاربها وأمرجتهم، لا في ذات مُوجدها، الجاعل إياها، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. والعلبُ الروحاني في ذلك على قياس العلبِ الجسماني، فياذن، الثواب والعقاب مترتبان على إرادة الفاعل المباشر، المستحقّ لهما بإرادته واختياره، واختلاف مراتبهما، على حسب اختلاف ذوات العسنتات الثَّيبات المستوجبة لهما في حدّ أنفسها.

## ■ [مسألة الشرور]

لم الشرور الواقعة في الوجود في هذه الثَّبات وفي الثَّبات الأخرى، إنما استنادها إلى الإرادة الثَّيبية والإفاضة السَّبحانية بالعرض، من حيث هي لوازم للخيرات الكثیرة التي تجب في سنته الفياضية الحقّة والوهابية المطلقة، تعلق إرادته سبحانه بها بالذات.

على ذلك إن دققنا التأمل وتفحصنا بالتبصّر، صادفت بعقلك أن الشرور الشرارة لا بالذات بل بالعرض في الثَّباتين، إنما شرّيتها بالقياس إلى جزئيات بخصوصها وأشخاص بعينها من أجزاء نظام عوالم الوجود. وهي طفيفة جداً بالنسبة إلى سائر الأجزاء. فأتينا بالقياس إلى النظام الجملي وكذلك بالقياس إلى تلك الأشخاص والجزئيات، لا بحسب أنفسها، بل بما هي من أجزاء النظام الجملي التام الفاضل الشريف الكامل، فلا شرّ ولا شرّية [فيه] أصلاً. فلو كان اللاحظ لنظام الوجود مُحيط بالاحظ بجملة النظام وبأسباب المتأدّية إلى المسببات جميعاً، لم يكن يجد في الوجود ما يصح أن يطلق عليه الشرّ أو ينسب إلى الشرّية بوجه من الوجوه، فليتبصّر. ولعلّ للوجهين قال عز اسمه قائل في آية وحده لأنه مضمّن بالذات والشرّ مفضى بالعرض، لا إذا يوجد شرّ جزئي ما لم يتضمّن خيراً كلياً.

ومما يجب أن يعلم أنّ الشرور إنما دخولها بالعرض في القضاء لا في القدر، فليتفكّر. فهذا شرّ < من > جزيل القول وحقّ البسط فيه على ذمّة ما يسرنا الله < له > بعظيم فضله وكبير طوله.

وكنّت مستولاً < في شهر ذي القعدة الحرام، العام الثانی والالف من الهجرة المباركة النبوية، أقرّ المفتاقين إلى رحمة الله الحميد الغني محمد بن محمد، يدعي باقر الداماد الحسيني، ختم الله له بالحسنى، حامداً مُصلياً < و > مسلماً >

شرّ جزئی در جهان یافت نمی‌شود مگر آنکه متضمّن خیر کلی باشد [پس اصالتاً تنها خیر مورد اراده خداست اما چون این خیر کثیر همراه با شرّ اندکی است از اینرو شر نیز به تبع خیر و بالعرض اراده شده است].<sup>(۶)</sup> لازم است این نکته نیز دانسته شود که شرور تنها در قضای الهی بصورت بالعرض داخل است نه در قدر الهی [که بالذات در آن قرار دارد، زیرا بر طبق نظر نویسنده قدر صورت تفصیلی آنچه بطور بالذات یا بالعرض در قضا است، می‌باشد، بنابراین بالعرض بودن شرور در مرحله قدر مطرح نمی‌شود].

## ■ یادداشتهای انتقادی

● ۱- نویسنده در این فقرات در صدد بیان تفاوت‌های فعل انسان و خداست. از دیدگاه وی، انسان مباشر فعل خویش بوده و فعل را اراده می‌کند و این اراده تنها یکی از اجزاء علت تامه فعل و آخرین جزء آن است و دیگر علل و اسباب فعل ارتباطی به او ندارد. اما خداوند، خالق عمل و علت تامه فعل خویش است، بدان معنا که فعل و همه مقدمات و اسباب و علل آن را ایجاد می‌کند و به این ترتیب فعل را به سرحد و جوب و وجود می‌رساند. در این مورد چند نکته قابل ملاحظه است:

چنانکه از عبارات نویسنده در اینجا و در ادامه رساله بر می‌آید، فعل انسان نیز در محدوده فعل خداست و به اراده الهی منتهی می‌شود و از اینرو خداوند ایجاد کننده همه علل و اسباب فعل انسان نیز هست. از سوی دیگر اراده کردن انسان یکی از اجزاء علت تامه فعل است. با لحاظ این دو مقدمه، نتیجه آن است که سبب «اراده کردن» انسان نیز خداوند است. بنابراین انسان در فعل خویش هیچگونه نقشی نخواهد داشت زیرا نقش او تنها در اراده کردن فعلش بود که آن هم توسط خداوند ایجاد می‌شود.

لازم به ذکر است که مراد از اراده کردن، وجود «قدرت اراده» نیست، زیرا شکی نیست که این قدرت از سوی خدا ایجاد شده و به انسان تملیک گشته و آدمی جبراً دارای چنین قدرتی شده است. اما سخن بر سر اعمال و به کارگیری این قدرت، یعنی اراده کردن فعلی خاص است که اگر آدمی نقشی در آن نداشته باشد، هیچگونه تأثیری در فعلش نخواهد داشت و در نتیجه استحقاق مدح و ذم و ثواب و عقاب نیز بی‌معنا خواهد بود. فیلسوف ما خود در ادامه به این مطلب تصریح می‌کند و برای

آن توجیهی ارائه می‌دهد که بررسی آن خواهد آمد. نکته دیگر اینکه در مورد فعل انسان باید میان فعل درونی و فعل خارجی تمایز نهاد. این تمایز که کمتر بدان توجه می‌شود، اهمیتی اساسی دارد. فعل درونی، به کارگیری قدرت اراده در موردی خاص یعنی رو آوردن به عملی معین و اراده آن است. پس از این مرحله نوبت به فعل خارجی می‌رسد. در این مرحله، قوای جسمانی انسان تحت تأثیر فعل درونی تحریک می‌شود و پس از آن عملی توسط انسان در خارج محقق می‌گردد، خواه عمل گفتاری و خواه عمل کرداری. به لحاظ عقلی میان این دو مرحله ارتباط ضروری وجود ندارد، زیرا ممکن است در موردی خاص قدرت اراده به انسان واگذار شود اما قدرت انجام فعل خارجی از او سلب گردد، در نتیجه پس از اراده فعلی خاص، یکی از قوای جسمانی از کار افتد، یا با وجود تحریک این قوا، امری خارجی مانع تأثیر قوا در خارج گردد.

عکس این حالت نیز ممکن است و احتمال دارد بدون اراده انسان، فعلی خارجی از او صادر گردد، چنانکه در کارهای غیر اختیاری مطلب از این قرار است. در مورد افعال اختیاری انسان که مورد امر و نهی قرار گرفته و حسن و قبح و پاداش و کیفر بدان تعلق می‌گیرد، کمترین نقشی که می‌توان برای انسان تصویر کرد آزادی او در فعل درونی یعنی اراده کردن عملی خاص است. به نظر می‌رسد همین اراده است که در فعل خارجی نیز تأثیر می‌کند و با ضمیمه شدن شرایط و مقدمات خارجی که برخی از آنها خارج از اختیار انسان است، باعث ایجاد عملی معین می‌شود.

پس اگر گفته شود که فعل خارجی مستقیماً توسط خدا ایجاد می‌شود و اراده انسان نقشی در آن ندارد، باز کیفر و پاداش قابل تصور است، زیرا

عنوان (صفحه ۵۳). ابن سینا در توجیه این مطلب که انسان گرچه در ظاهر مختار است، اما در حقیقت مضطرّ و مجبور است می‌گوید: «آدمی به جهت دواعی و اغراض فعل را انجام می‌دهد و چون این دواعی خود ارادی نیستند و از خارج بر انسان تحمیل می‌شوند، پس فعل انسان در تحت تسخیر عوامل جبری بوده و از این جهت مانند حرکتها و افعال طبیعی است. تنها تفاوتی که میان طبیعت و انسان وجود دارد این است که طبیعت نسبت به اغراض و غایات خود علم و آگاهی ندارد، اما آدمی متوجه این اغراض است. وی نتیجه می‌گیرد که فعل اختیاری تنها در مورد خدا که اغراض خارجی ندارد، صادق است.» (بنگرید به: التعلیقات، ص ۵۱ و ۵۲)

با صرف نظر از مسأله اراده خداوند متعال، در مورد توجیه ابن سینا چند نکته قابل ملاحظه است: ظاهر سخن ابن سینا این است که اراده، خود جزء دواعی و اغراض نیست بلکه انسان با در نظر گرفتن برخی اهداف، فعل را اراده می‌کند. اگر این اهداف که دواعی و اغراض نامیده می‌شود علت تامه اراده انسان باشد، در این صورت سخن شیخ الرئیس صادق است و انسان مجبور و مضطر خواهد بود، البته در صورت مختار، زیرا گرچه اختیار او جبری است ولی در ظاهر امر، انسان دارای اراده و اختیار است. همچنین در این صورت سخن ابن سینا و کلام میرداماد قابل جمع است زیرا بر این اساس خدا، ابتدا دواعی را در ذهن انسان انشاء می‌کند و سپس از این طریق، اراده انسان را ایجاد کرده و در نهایت از طریق اراده، فعل خارجی را محقق می‌سازد.

اما باید گفت راه دیگری نیز برای توصیف ارتباط دواعی با اراده وجود دارد و آن اینکه اراده را مستقل از دواعی بدانیم و ارتباط ضروری و تولیدی میان این دو را منکر شویم. بدینسان انسان در اراده فعل خاص آزاد است، اما او در این اراده، دواعی را

خداوند می‌تواند بر اساس اراده انسان - و نه فعل خارجی او - او را مؤاخذه کرده و مورد کیفر و پاداش قرار دهد. اساساً ملاک اصلی بررسی همه افعال، اراده و نیت آدمی است و از همین جاست که در متون دینی تأکید زیادی بر نیت و اراده دیده می‌شود. در صورت پذیرش مطالب بالا در مورد فعل درونی، سخن فیلسوف ما در مورد فعل خارجی قابل قبول خواهد بود. به این بیان که انسان همه اسباب و علل تحقق فعل خارجی را ایجاد نمی‌کند، بلکه تنها اراده فعلی خاص را انشاء می‌کند. این اراده در صورتی در فعل خارجی مؤثر خواهد بود که قوای بدنی و اسباب خارجی موافق آن باشد. از این رو انسان خالق فعلی خارجی نیست بلکه تنها سهمی در آن دارد که بر همین اساس فعل به او منتسب گشته و مستحق پاداش و کیفر می‌گردد.

● ۲- طبق بیان میرداماد، خدا دو گونه فعل دارد: یکی فعلی که بدون واسطه ایجاد می‌شود، و دیگری فعلی که به واسطه برخی عوامل دیگر پدید می‌آید. در گونه اخیر، خود واسطه‌ها نیز به وسیله خدا آفریده می‌شود و فعل اختیاری انسان از همین نوع است. در نتیجه خدا برای ایجاد فعل انسان، ابتدا قدرت و اراده و نیت او را ایجاد می‌کند و از این طریق، فعل خارجی را پدید می‌آورد. بنابراین قدرت و اراده کردن فعلی خاص صرفاً ابزاری برای اعمال اراده خداست. روشن است که ابزار و واسطه‌ها نه قابل تکلیفند و نه مستحق کیفر و پاداش، بخصوص با توجه به اینکه این ابزار را خدا آفریده است.

● ۳- نویسنده در کتاب قیسات (صفحه ۴۴۴) این کلام را از ابن سینا نقل می‌کند. خود ابن سینا در کتاب التعلیقات گاهی این جمله را با عنوان «قد قیل:» نقل می‌کند (صفحه ۵۱) و گاهی بدون این

نیز ملاحظه می‌کند و یکی را ترجیح می‌دهد. شرایط مختلف درونی و بیرونی، راههای متفاوتی را در مقابل انسان می‌گشاید و ضمن تشویق و دعوت به انتخاب یکی از آنها به او فشار آورده و در او تمایل ایجاد می‌کند. اما نقش این تشویقها و فشارها و میلها در اراده کردن انسان نقش دعوت کننده و مرجح است و نه علت تامه، چنانکه واژه «داعی» نیز بیانگر همین معناست. بنابراین اراده را نمی‌توان به دواعی فرو کاست یا تحویل برد زیرا اراده با پشتوانه قدرت تملیک شده به انسان، بر دواعی حاکم است و نه محکوم.

● ۴- در اینجا میر داماد، خود اشکال استحقاق کیفر و پاداش را بر مبنای نظریه خویش مطرح می‌کند و بیان می‌دارد که اگر همه علت‌های فعل انسان و از جمله اراده او توسط خدا ایجاد می‌شود، پس چرا انسان مورد مؤاخذه و مجازات قرار می‌گیرد؟ پاسخ وی این است که ایجاد کننده فعل مستحق کیفر نیست، بلکه این استحقاق متوجه محل، یعنی انسان، می‌باشد. او تصریح می‌کند که افعال اختیاری انسان همانند تأثیرات طبیعی همچون تأثیر داروست که در محل مصرف دارو ظاهر می‌شود نه در سازنده دارو. بدینسان انسان نه از آن جهت که فاعل فعل خویش است، بلکه از آن رو که محل فعل بوده و خداوند اراده و فعل انسان را در ظرف او ایجاد می‌کند، مستحق کیفر و پاداش است. باید پرسید: اگر آدمی تنها ظرف فعل خداست، و تفاوتی میان او و جمادات در این جهت نیست، پس فلسفه ارسال پیامبران چیست؟ و چرا انسان مورد تکلیف و امر و نهی قرار گرفته است؟ آیا ما می‌توانیم محل فعل خویش را تنها به این دلیل که فعلمان را در آن ایجاد کرده‌ایم مورد تکلیف و سپس مؤاخذه قرار دهیم؟ اصولاً از لحاظ عقلی امر و نهی تنها به فاعل فعل و کسی که می‌تواند آزادانه فعلی را انجام داده یا

ترک کند، تعلق می‌گیرد، نه به محل فعل. نکته دیگر اینکه در مسأله کیفر و پاداش، سخن بر سر مجازات تشریحی است نه آثار تکوینی. اگر کلام بر سر اثر وضعی و تکوینی بود پاسخ فیلسوف ما درست بود. برای مثال کسی که بر اثر جهل به حکم یا موضوع یا اجبار دیگران شراب می‌خورد، اثر وضعی آن را که مست شدن است، متحمل می‌گردد. اما سخن بر سر اثر تشریحی و مؤاخذه و کیفر و پاداش است که تنها متوجه فاعل عالم و قادر است، نه محل و ظرف. توجه داریم که علم و قدرت از شرایط تکلیف و مؤاخذه است.

نکته آخر اینکه به نظر می‌رسد، توضیح نویسنده تنها از طریق نظریه اشعری در انکار مطلق حسن و قبح عقلی و ذاتی قابل توجیه است. به یاد داشته باشیم که نظریه کسب اشعری (که در نهایت به نوعی جبر منتهی می‌شود) با نظریه اخلاقی او در انکار حسن و قبح و اینکه هر چه خدا انجام دهد خوب است، کاملاً هماهنگ و سازگار است، گرچه هیچ یک از این دو نظریه قابل پذیرش نیست.

● ۵- آخرین مسأله طرح شده در رساله، مسأله شرور است. علت طرح این موضوع در دنباله مباحث قبل این است که بر طبق نظر نویسنده همه پدیده‌های عالم به اراده خدا باز می‌گردد از اینرو این سؤال مطرح می‌شود که دلیل آفرینش شرور از سوی خداوند که خیر محض است چیست؟ پاسخهای بسیاری برای این سؤال ارائه شده است. فیلسوف ما در کتاب قبسات (صفحه ۴۶۶ و ۴۶۷) در تفسیر آیه شریفه «بیدک الخیر انک علی کل شیء قدير» در بیان علت اینکه خداوند تنها خیر را به خود نسبت می‌دهد و از ذکر شر خودداری می‌کند، سه نکته را که در واقع سه پاسخ به مسأله شرور است، مطرح کرده، در این رساله تنها به دو پاسخ اخیر از این سه، اشاره می‌کند و سپس آن را در



برخی شرور در ضمن خیرات کثیرند، لذا ترک خیر کثیر به جهت شر قلیل درست نیست. (این نظریه منسوب به ارسطوست و بر طبق آن موجودات از لحاظ اشتغال بر خیر و شر پنج نوعند: ۱ - خیر محض. ۲ - خیر کثیر و شر قلیل. ۳ - خیر و شر مساوی. ۴ - شر کثیر و خیر قلیل. ۵ - شر مطلق. خداوند تنها دو نوع نخست را آفریده است.)

۳ - خیر و شر نسبی است.

۴ - شر در دیدگاه جزء نگرانه و انسانی دیده می شود نه در منظر کل نگرانه و الهی.

به نظر می رسد فیلسوف ما با آزمودن این پاسخها، هیچ یک را به تنهایی کافی نمی بیند و از این رو از هر یک بهره ای گرفته و به پاسخ بعدی منتقل می شود. وی ابتدا شر را عدم و فقدان کمال معرفی می کند که نیازمند جاعل نیست. پس از آن متذکر این نکته می شود که گرچه فقدان کمال معدوم است اما برخی موجودات منشأ این فقدانها هستند و به همین جهت شر، به معنای منشأ شر موجود است و این سؤال مطرح می شود که چرا خداوند منشأ شر را آفریده است. در حل این مسأله پاسخ ارسطو مطرح می شود که شریّت این موجودات نسبت به خیر بودنشان بسیار کم است و از اینرو برای تحقق خیرات کثیر، شرور نیز باید ایجاد شوند، گرچه بالعرض. این پاسخ نیز راضی کننده نیست زیرا به هر حال شری از خیر مطلق صادر گشته است. در مرحله بعد از دو پاسخ سوم و چهارم استفاده می شود و اظهار می شود که همین شر بالعرض نسبی است و تنها نسبت به برخی اجزاء عالم مطرح می شود و اگر شرور را نسبت به کل جهان بسنجیم شری وجود ندارد و معلوم است که کل نگری کاملتر و درست تر از جزء نگری است. پس در تحلیل نهایی و با دیدگاه کاملتر، شری وجود نخواهد داشت.

باید توجه داشت که هر یک از این پاسخها

تفسیر آیه مذکور صادق می داند. حاصل پاسخها این است که شر دو نوع است: یکی شر بالذات و حقیقی و دیگری شر بالعرض. شر بالذات عدم محض است که محتاج علت نیست و به خدا منتسب نمی گردد. (پاسخ اول در قبسات) اما برخی موجودات که ذاتاً و با ملاحظه اصل وجودشان خیرند، از آن رو که باعث فقدان کمالی برای موجود دیگری می شوند، شرند. این گونه شرور که بالعرض شرند، به صورت بالعرض نیز به خدا منتسب می گردند، زیرا اراده خدا از آن جهت که این موجودات خیر بوده و منشأ خیرات و کمالات کثیرند، بالذات به آنها تعلق می گیرد، و از آن رو که لازمه این خیرات کثیر، شرور قلیلند (یعنی باعث فقدان برخی کمالات دیگر می شوند) بالعرض بدانها تعلق می پذیرد. (پاسخ دوم قبسات و پاسخ اول این رساله). همچنین باید توجه کرد که لوازم ماهیت گرچه به صورت بالذات به خود ماهیت منتسب است، اما انتساب این لوازم به جاعل ماهیت، بالعرض است (مکمل پاسخ دوم در قبسات). بر طبق این پاسخ، شرور موجودند اما بالعرض. در مرحله بعد فیلسوف ما در صدد اثبات این مطلب بر می آید که همین شرور بالعرض تنها از جهتی خاص شر است و از جهت دیگر خیر است. به این بیان که شرور بالعرض تنها نسبت به اجزاء اندک جهان شر و موجب فقدان کمال هستند، اما نسبت به اکثر اجزاء عالم و نسبت به همان اجزاء اندک اما در مقایسه با کل جهان شری وجود ندارد. خلاصه اگر بتوان عالم را به طور مجموعی در نظر گرفت، هیچ شری دیده نمی شود (پاسخ سوم قبسات و پاسخ دوم این رساله).

میر داماد در این سه پاسخ از برخی پاسخهای طرح شده در مسأله شرور بهره برده از جمله:

۱ - شرّ عدمی است. (نظریه افلاطون)

۲ - شر وجودی و محتاج جعل است اما چون

بیافریند؟» که در کیهان اندیشه شماره ۶۲ درج شده است).

● ۶- باید توجه داشت که بیضاوی گذشته از توجیه مذکور، دو وجه دیگر را نیز بیان می‌کند: یکی اینکه انتساب خیر به خدا و عدم ذکر شر به جهت مراعات ادب در مقام سخن گفتن با خداست. دیگر اینکه در آیه شریفه سخن در باره خیر است زیرا آیه در مورد بشارتهای پیامبر اکرم - صلی الله علیه وآله - در هنگام آماده شدن مسلمین برای جنگ خندق نازل شد. بیضاوی پس از بیان این سه وجه می‌گوید: «ادامه آیه یعنی «إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» متذکر این نکته است که شر نیز به دست خداست، زیرا «كُلُّ شَيْءٍ» عام است و شامل خیر و نیز شر می‌شود.» (بنگرید به: تفسیر بیضاوی، ج ۱، ص ۷۲ ذیل آیه ۲۶ - سوره آل عمران).

دارای مقدمات و مبانی خاصی است و دلایلی نیز بر صحت آنها اقامه شده است که قابل نقد و بررسی است و نگارنده خود را به راه حل دیگری در مسأله شرور معتقد است. اما طرح این مباحث محتاج مجالی وسیعتر است. فقط در باره پاسخ نهایی ذکر این نکته مفید است که دیدگاه کل نگری مطلق و ملاحظه مجموع جهان با همه ویژگیهایش برای انسانها امری مقدور نمی‌نماید. و تنها آفریدگار جهان دارای چنین علم مطلق است. بنابراین معیار قضاوت در اینکه از دید کل نگری آیا در جهان شری وجود دارد یا خیر و اگر وجود دارد به چه معناست، وحی خواهد بود و از اینرو در این باره باید متون دینی مورد کاوش و بررسی قرار گیرد. در جای دیگر مقداری در این باب سخن گفته‌ایم. (بنگرید: به مقدمه نگارنده بر مقاله «آیا خدا باید بهترین را



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## ■ مراجع تحقیق

- ۱- القرآن الکریم.
- ۲- کلینی، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
- ۳- صدوق، التوحید، تصحیح سید هاشم حسینی طهرانی، قم، جماعة المدرسین، ۱۳۵۷ ش.
- ۴- مجلسی، بحار الانوار، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
- ۵- احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ۶- جوهری، الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
- ۷- فیومی، المصباح المنیر، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۵ ق.
- ۸- ابن سینا، التعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ۹- القاضی ناصرالدین البیضاوی، تفسیر البیضاوی، مصر، عبدالحمید احمد حنفی، ۱۳۵۵ ق.
- ۱۰- میر داماد، القسبات، تصحیح مهدی محقق و همکاران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- ۱۱- میرداماد، الاقنانات، مندرج در حاشیه قسبات طبع سنگی، طهران، ۱۳۱۵.
- ۱۲- میرداماد، الروائح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیة، طبع سنگی.
- ۱۳- سید علی مدرس موسوی بهبهانی، حکیم استر آباد میرداماد، تهران انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
- ۱۴- کلمات المحققین، قم، مکتبه المفید، ۱۴۰۲ ق.
- ۱۵- آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، بیروت، دارالانصواء، ۱۴۰۳ ق.