



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

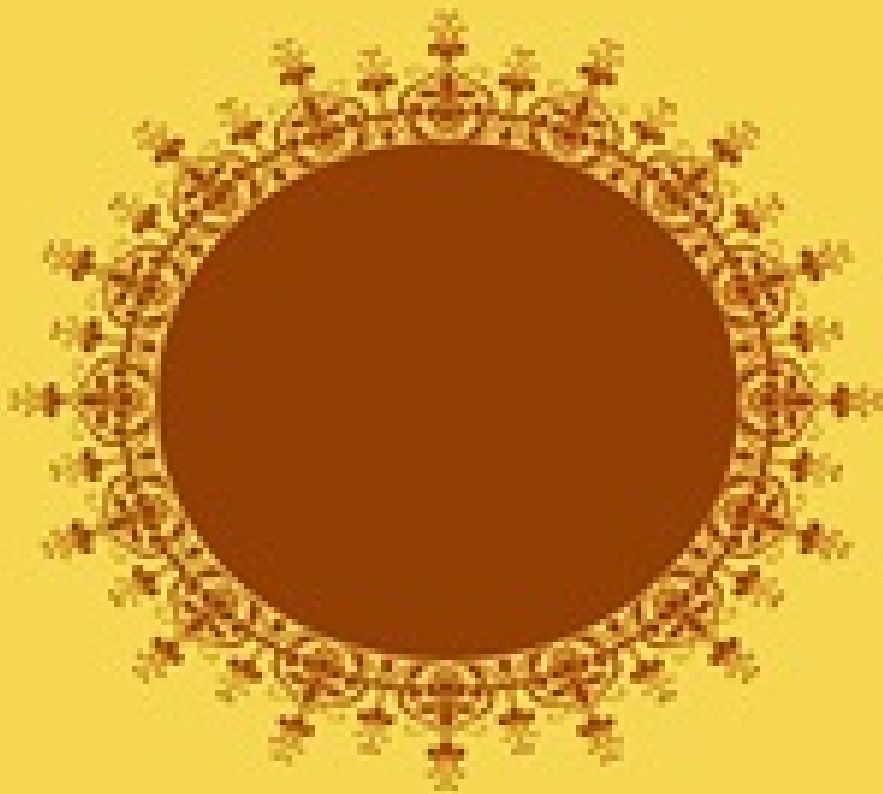
گامی



عمران  
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir

# جبر و اختیار



حضرت آية الله العظمى روحانى (مد ظله العالی)

ترجمہ:  
حمید رضا سادقی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# جبر و اختيار

نويسنده:

آيت الله العظمي سيد محمد صادق روحاني

ناشر چاپي:

مهر اميرالمومنين (عليه السلام)

ناشر ديجيتالي:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۸	جبر و اختیار
۸	مشخصات کتاب
۸	اشاره
۱۴	جبر و اختیار
۱۴	اشاره
۱۶	سخنان جبرگرایان:
۲۱	سخن قائلان به تفویض
۲۴	معنای امر بین الامرین [امر میان دو امر]
۳۳	ادله جبرگرایان
۳۳	اشاره
۳۳	پاسخ حکما و نقد آن
۳۴	پاسخ محقق عراقی و نقد آن
۳۵	سخن حق در نقد این وجه چیست؟
۳۶	تجرد نفس از ماده:
۴۱	شوق علت فعل اختیاری نیست
۴۲	قانون علیت عامه [عمومی]
۴۴	ایرادهای این پاسخ و نقد آن
۴۹	محال نبودن ترجیح بلا مرجح [ترجیح دادن چیزی بدون وجود ترجیح دهنده]
۵۲	قانون وراثت
۵۳	پشیمانی و احساس مسئولیت
۵۵	استدلال بر جبر با مبدأیت خداوند سبحان
۵۷	استدلال به جبر به سبب منتهی شدن افعال به اراده خداوند
۶۴	موجب اینکه خداوند کیفر را برگزید

- ۶۵ ..... اراده خداوند بر دو قسم است
- ۶۷ ..... اراده خداوند از صفات فعل است
- ۶۷ ..... افعال انسان متعلق به اراده خداوند نیست
- ۷۰ ..... آیاتی که بوسیله آن بر تعلق اراده خداوند به افعال استدلال شده است
- ۷۳ ..... مشیت الهی و افعال انسان
- ۷۷ ..... استدلال به جبر با علم خداوند
- ۸۰ ..... استدلال به جبر به واسطه سلطه خداوند
- ۸۱ ..... استدلال به جبر با اسناد گمراه ساختن به خداوند
- ۸۷ ..... سخن عارف شیرازی در معنای گمراهی
- ۹۶ ..... آیاتی که بوسیله آن بر جبر استدلال می شود
- ۹۹ ..... پذیرفتن جبر مخالف وجدان است
- ۱۰۰ ..... حسن و قبح عقلی
- ۱۰۳ ..... عدالت خداوند
- ۱۰۴ ..... تکلیف بر آنچه توانایی آن وجود ندارد
- ۱۰۷ ..... سخن حق در این باب:
- ۱۰۹ ..... استدلال بر تفویض و نقد آن
- ۱۱۱ ..... امر میان دو امر (امر بین الامرین)
- ۱۱۱ ..... اشاره
- ۱۱۲ ..... بحث روایی
- ۱۲۲ ..... دفع شبهه از حدیث قدسی
- ۱۲۴ ..... حقیقت سعادت و شقاوت
- ۱۲۷ ..... اختلاف مردم در صفات نفسانی
- ۱۳۰ ..... سخن علمای ما در معنای بداء
- ۱۳۴ ..... سخن حق در معنای بداء
- ۱۳۹ ..... تنبیها
- ۱۴۱ ..... کلام نفسی

۱۴۱ ..... ادله اشاعره بر کلام نفسی

۱۴۷ ..... دلیل بر عدم ثبوت کلام نفسی

۱۵۳ ..... درباره مرکز

## جبر و اختیار

### مشخصات کتاب

سرشناسه: روحانی، سید محمد صادق، 1303 -

عنوان و نام پدیدآور: جبر و اختیار / محمد صادق روحانی؛ ترجمه حمیدرضا صادقی.

مشخصات نشر: قم: مهر امیرالمومنین (ع)، 1389.

مشخصات ظاهری: 144 ص.

شابک: 20000 ریال : 9789641590828

یادداشت: کتابنامه به صورت زیر نویس.

موضوع: جبر و اختیار

شناسه افزوده: صادقی، حمیدرضا، 1358 -، مترجم

رده بندی کنگره: 6/219/BP/9 ج 1389 2041

رده بندی دیویی: 297/465

شماره کتابشناسی ملی: 2096991

اطلاعات رکورد کتابشناسی: رکورد کامل

ص: 1

اشاره



جبر و اختيار

محمدصادق روحانى

ترجمه حميدرضا صادقى

ص: 2









از مسائل مهم [در علم کلام] مسئله جبر و اختیار است. این مسأله از قدیمی ترین بحث های علمی است که اندیشمندان و فیلسوفان به آن مشغول گشته اند و نظرات فراوانی در آن وجود دارد که به اصلی ترین آن اشاره می کنیم. مشهورترین اندیشمندی که در گذشته به این مسأله پرداخت ارسطو است که در کتاب «اخلاق به نیکوماخوس» به این بحث اشاره کرده است.

اساس نظریات و عقاید در این باب بر سه مبنای: جبر (1)، تفویض (2) و امر بین الامرین (3) استوار است. زیرا افعال انسان بر اساس احتمال عقلی از سه امر

ص:7

1- - مذهب اشاعره

2- (2) - مذهب معتزله

3- (3) - و آن مذهب عدلیه (امامیه) است و عدلیه به این اصطلاح معروف شدند زیرا امام صادق (ع) فرمود: «نه جبر و نه تفویض بلکه امر میان دو امر» راوی می گوید به امام عرضه داشتم: امر میان دو امر چیست؟ امام فرمود: مثال آن چون انسانی است که او را در هنگام گناه می بینی و از این کار باز می دارید. اما او از این کردار دست بر نمی دارد. پس او را رها می کنی و آن گناه را مرتکب می شود. ولی چون نصیحت تو را نپذیرفت و تو او را رها کردی، نمی توان گفت تو او را به نافرمانی و گناه فرمان داده ای. (اصول کافی ج 1 ص 160 باب جبر و قدر و امر بین الامرین). و از کتاب عیون اخبار الرضا (ع) از یزید بن عمیر بن معاویه شامی روایت شده است که می گوید: در مرو بر علی بن موسی الرضا (ع) وارد شدم و عرضه داشتم: ای فرزند رسول خدا، برای ما از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمودند: نه جبر و نه تفویض بلکه امر بین الامرین معنای این سخن چیست؟ امام فرمود: هر کس گمان کند که خداوند افعال ما را انجام می دهد آنگاه ما را به سبب آن افعال مجازات می کند قائل به جبر شده است و هر کس گمان کند که خداوند امر آفریدگان و روزی آن ها را به حجت و نشانه های خود [معصومین (ع)] واگذارده، قائل به تفویض شده است. کسی که از جبر سخن گوید کافر و هر کس از تفویض سخن گوید مشرک است راوی گوید عرضه داشتم: ای فرزند رسول خدا، امر بین دو امر چیست؟ امام فرمود: وجود راه برای انجام آنچه به آن فرمان داده شده و ترک آنچه از آن بازداشته شده است. عرضه داشتم: آیا خداوند در این امر مشیت و اراده ای دارد. امام فرمود: اراده خداوند و مشیت او در عبادات، امر به آن و خشنودی به سبب آن و کمک نمودن [انسان] بر انجام آن است و اراده و مشیت خداوند در گناهان بازداشتن از آن و ناخشنودی به سبب آن و خوار نمودن [انسان] به سبب انجام آن است. راوی می گوید عرضه داشتم: آیا خداوند در این امور قضایی دارد؟ امام فرمود: بله، هیچ فعل نیک و بدی از افعال بندگان نیست مگر آنکه خداوند در آن قضایی دارد. عرضه داشتم: معنای این قضا چیست؟ امام فرمود: «حکم بر بندگان در دنیا و آخرت به پاداش و کیفری که به سبب کردارشان مستحق آن هستند.» مراجعه کن عیون اخبار الرضا ج 1 ص 124 ح 17/ و [1] بحار الانوار ج 5 ص 12 و [2] اروایات بسیار زیادی که بر این معنا دلالت می کند.

خارج نیست:

اول: اینکه قدرت و اراده انسان تأثیری در اعمال او نداشته باشد.

ص: 8

دوم: اینکه چیزی جز قدرت و اراده او در اعمال و افعالش تأثیری نگذارد.

سوم: اینکه فعل او هم به او و هم به خداوند مستند باشد. اولی مبنای جبر، دومی تقویض و سومی امر بین الامرین [امر میان دو امر] است.

## سخنان جبرگرایان:

جبرگرایان خود گروه‌های متفاوتی دارند که عمده نظریات ایشان در دو مسلک و گروه خلاصه شده است:

اول: جبرگرایان مطلق مانند جهم بن صفوان (1) و پیروان او که

ص: 9

---

1- (1) - جهم بن صفوان ترمذی که پیروانش به جهمیه شناخته می‌شوند و کنیه او ابامحرز است، در سمرقند خراسان به دنیا آمد و رشد کرد و مدتی از زندگانی اش را در «ترمذ» به سر برد. سیره او مورد مذمت است. در کتاب (سیر اعلام النبلاء) ج 17 ص 311 آمده است: «گذشتگان به سبب غلو او در تنزیه و انکار صفات خداوند بر ذم او اجماع کرده اند» و خطیب بغدادی در کتابش تاریخ بغداد جلد 3 ص 165 از اسحاق بن ابراهیم حنظلی روایت کرده است که می‌گوید: از خراسان سه نفر ظاهر گشتند که در بدعت و دروغ در دنیا همانندی نداشتند: جهم بن صفوان، عمر بن صبیح و مقاتل بن سلمان. و در جزء 13 همان کتاب ص 373 حدیث 24 از رحمان حمانی از پدرش روایت کرده که می‌گوید: شنیدم ابو حنیفه می‌گفت: جهم بن صفوان کافر است، جهم در اواخر حکومت بنی امیه به دست سلم بن احوز مازنی به قتل رسید. مراجعه کن به اللباب ج 1 ص 317 [1] یا حاشیه تاریخ شهر دمشق ص 318 حاشیه شماره 1. و در میزان الاعتدال ج 1 ص 426 شماره 1584 گفته است: «جهم بن صفوان ابو محرز سمرقندی گمراه و بدعت گذار و سرآمد جهمیه است. نمی دانم چیزی روایت کرده است یا نه اما شر بزرگی را پایه گذاری کرده است.» و در سیر اعلام النبلاء شماره 8 جلد 6 آمده است: «او پایه گمراهی و انسانی هوشمند و اهل جدل بود...»



می گویند: افعال بندگان برای ایشان غیر اختیاری است و بندگان در کردار خود چیره [جبر] هستند و اراده ایشان تأثیری در افعال و اعمالشان ندارد. در نزد این گروه تفاوتی میان راه رفتن انسان [که اختیاری است] و حرکت دست لرزان [که ناخودآگاه است] و بین کسی که به سوی پشت بام بالا- می رود [که حرکتی اختیاری است] و کسی که از آن به پائین فرو افتاده است [که غیر اختیاری است] وجود ندارد. (1)

دوم: سخن گروهی چون ابوالحسن اشعری (2) و پیروان او که تعداد زیادی هستند. این گروه هنگامی که زشتی سخن گروه اول را

دیدند برای فرار از آن سخن، چنین گفتند که: افعال اختیاری بندگان تنها با قدرت خداوند واقع می شود و قدرت بندگان تأثیری در آن اعمال ندارد. بلکه خداوند چنین حکم کرد که در بندگان قدرت و اختیار بیافریند. اگر مانعی نباشد خداوند در بنده خود فعل مورد توانایی او را مقارن با قدرت و اختیار بنده ایجاد می کند. پس فعل انسان از نظر ابداع و احداث [به وجود آمدن و تحقق

ص: 10

---

1- (1) - از فواید ابن قیم ص 53 آمده است: «جهم گمان می کرد که بهشت و دوزخ از میان می روند و ایمان، تنها معرفت به خداوند و کفر، تنها جهل به اوست و برای هیچ کس جر خدا فعل و عملی نیست و اعمال بر سبیل مجاز به آفریدگان نسبت داده می شود.» مراجعه کن: الفرق بین الفرق ص 128

2- (2) - ابوالحسن اشعری بصری در بغداد زیست و در حدود سال 324- آنگونه که در تاریخ بغداد ج 11 ص 346 ذکر شده است در بغداد از دنیا رفت. از ابوبکر صیر می نقل شده است که می گوید: «معتزله سر برافراشته بودند تا اینکه خداوند اشعری را ظاهر ساخت و آنان را چون روباه به لانه هایشان فرستاد» به هر حال او بزرگترین فرد مذهب معروف اشاعره است.

یافتن] آفریده پروردگار است و برای انسان کسب شده است. (1)

آنگاه عبارات و بیانات این گروه در تفسیر حقیقت کسب، گوناگون و متفاوت شده است تا جایی که برای آن چند وجه را ذکر کرده اند که بهترین آن ها سخن قاضی ابوبکر باقلانی (2) است که می گوید: هر چند فعل انسان بدون تأثیر او در صدور فعل، از او صادر شده است اما رنگ یافتن این فعل به رنگ نیک و بد به قدرت و اختیار انسان است. به عنوان مثال: اگر انسانی، یتیمی را کتک بزند موثر در اصل تحقق این فعل خداوند است اما قصد و نیت زدن که اگر برای تربیت باشد نکو و اگر از روی ستم باشد ناپسند است، به بنده واگذار شده و این معیار پاداش و کیفر اوست. (3)

اما ظاهراً این سخن به حال این گروه سودی نمی بخشد، چون قصد و

ص: 11

---

1- (1) - شرح مواقف جرجانی ج 8 ص 145-146 (تألیف قاضی الایجی)

2- (2) - ابوبکر محمد بن طیب بن محمد باقلانی قاضی، در بصره به دنیا آمد و در بغداد زیست. عضد الدوله دیلمی او را به دربار خود در شیراز فرا خواند. مدتی در آنجا ماند و پس از وفات عضد الدوله به بغداد بازگشت. باقلانی از مهم ترین متکلمان مکتب اشاعره بر شمرده می شود. معاصر شیخ مفید بود و شیخ مناظرات لطیف و سودبخشی با او دارد که در کتابش (مسأله دیگری در نصر بر علی (ع)) ج 2 ص 21 تحقیق محمد رضا انصاری، دار المفید بیروت، بیان شده است، و این مناظرات را در ترجمه کتاب (باقلانی در تاریخ فرهنگ عربی) ج 4 ص 48 می یابی.

3- (3) - این معنا را باقلانی در کتاب (الانصاف) ذکر کرده است و بسیاری از بزرگان، این سخن را به او نسبت داده اند. مراجعه کن به ملل و نحل ج 1 ص 97-98 و شرح احقاق الحق ج 1 ص 400 و ج 2 ص 51 از آیت الله مرعشی نجفی و جرجانی این سخن را در شرح مواقف ج 8 ص 147 چنین حکایت کرده است: «قاضی می گوید: بر اینکه قدرت خداوند به اصل فعل تعلق بگیرد و قدرت انسان به اینکه فعل، بندگی و یا گناه باشد متعلق گردد.

نیت، خود فعلی از افعال است و بنا بر قول به کسب، می بایست این فعل نیز از اراده و قدرت خداوند صادر شده باشد پس هیچ اختیاری وجود ندارد. و شاید علامه مجلسی (ره) به همین سبب فرمود: «مقصود از کسب عمل از سوی انسان، مقارنت و همراهی عمل با قدرت و اراده انسان است بدون اینکه انسان تأثیری در وجود عمل داشته باشد جز آنکه او محل به وقوع پیوستن آن عمل است». (1) جبرگرایان همچنین گفته اند: نسبت فعل به انسان به اعتبار به پا داشتن فعل به وسیله اوست نه به اعتبار اینکه انسان فعل را ایجاد می کند». (2)

و ملتزم شدن به هر یک از این دو قول مستلزم انکار حسن و

قبح عقلی در خصوص افعال انسان است زیرا حسن و قبح عقلی در افعال اختیاری مطرح می شود.

مانند آنکه شمشیر اگر به عنوان آلت و وسیله ای برای کشتن کسی استفاده شود که کشتن او نکو است، عَقْلًا شمشیر را نیکو بر نمی شمردند [بلکه کردار شمشیر زن

ص: 12

---

1- (1) - این سخن را در شرح مواقف به ابوالحسن اشعری نسبت داده است. و همچنین آیت الله العظمی خوئی در محاضرات ج 2 ص 50 این سخن را بیان کرده و چنین ادامه داده است: «و این مذهب شیخ ابوالحسن بصری اشعری است». و چه بسا علامه مجلسی این سخن را در برخی کتابهایش از ایشان حکایت کرده هر چند من بر آن دست نیافتم.

2- (2) - ممکن است این سخن از شرح مواقف ج 8 ص 161 استفاده شود که می گوید: «نسبت فعل به بنده نه خدا»، چون مدح و ذم را برای انسان به اعتبار محلّیت لحاظ کرده است نه فاعلیت.»

نکوست] اما بنا بر سخن جبرگرایان شمشیر زن و شمشیر در کشتن یکسانند و هر دو آلت وقوع قتل به شمار می آیند، پس شمشیر زن نیز مستحق نیکو بر شمردن نیست.

همچنین کسانی که به یکی از این دو قول در خصوص جبر (1) قائلند در اشکال [چگونگی] تکلیف گناهکاران واقع شده اند. زیرا اگر اراده خداوند به فعل انسان تعلق نگرفته است پس تکلیف جدی و واقعی نیست و اگر اراده خداوند به فعل انسان تعلق گرفته است پس چگونه اراده از آنچه مورد اراده قرار گرفته [که انجام کارهای نیک است] تفاوت کرده [و نافرمانی خداوند از سوی شخص گناهکار رخ داده است؟] جبرگرایان در پاسخ این مشکل گفته اند که تکلیف، طلب است و طلب غیر اراده است، تخلف و تفاوت اراده خداوند از مراد [آنچه مورد اراده قرار گرفته است] ممکن نیست اما تخلف و تفاوت طلب خداوند از مطلوب [امری که مورد طلب پروردگار قرار گرفته است] اشکالی ندارد. به عنوان

مثال: با فرض عدم تعلق اراده خداوند به نماز او به نماز فرمان می دهد و با این فرمان، طلب به وجود می آید و اشکالی در تخلف طلب از مطلوب وجود ندارد.

به همین سبب جبرگرایان گفته اند که تکلیف انسان به آنچه توان آن را ندارد جایز است و اشکالی ندارد. با

ص: 13

---

1- (1) - این دو قول عبارتند از: 1) افعال اختیاری انسان تنها با قدرت خداوند واقع می شود. 2) نسبت فعل به انسان به اعتبار به پاداشتن فعل به وسیله انسان است نه به اعتبار ایجاد فعل از سوی انسان. هر دو قول عین جبر است.

آنچه گفتیم آشکار شد که توجیه محقق خراسانی (1) در خصوص سخن اشاعره که قائل به مغایرت میان طلب و اراده هستند توجیه صحیحی نیست. آنجا که محقق خراسانی می فرماید: «مقصود از مغایرت، مغایرت انشایی از طلب است - همانگونه که از اطلاق طلب چنین بر می آید - و مغایرت حقیقی، از اراده است - همانگونه که در هنگام اطلاق اراده غالباً از آن اینگونه اراده می شود، پس نزاع لفظی است.» و چون شکی نیست که خداوند گروهی را به سبب ترک واجبات و انجام گناهان مجازات می کند، جبرگرایان چاره ای ندارند که حسن و قبح عقلی را به نسبت خداوند انکار کنند زیرا اگر به حسن و قبح عقلی معتقد باشیم، کیفر بندگان بر فعل غیر اختیاری هیچ وجه و معنایی ندارد. و اگر بگوئیم که خداوند انسان ها را بر امور غیر اختیاری مجازات می کند منجر به سلب عدالت از خداوند می شود. لذا جبرگرایان گفته اند خدا می تواند با شرافت ترین پیامبران را مجازات کند و به پست ترین انسان ها پاداش نیک دهد. [هر چه آن خسرو کند شیرین بود] که خداوند از این صفت بسیار دور است.

### سخن قائلان به تفویض

اما قائلان به تفویض (2) برای اینکه عدالت خداوند

ص: 14

---

1- (1) - کفایه الاصول، ص 66 (از آنچه بیان کردیم می توان میان دو طرف صلح و آشتی برقرار نمود...)

2- (2) - مفوضه گروهی از غلاة [غلو کنندگان] هستند و آنچه آنان را از سایر غلاة جدا می کند اعتقاد به حدوث امامان و آفرینش آنان و نفی قدیم بودن از ایشان است هر چند آفرینش و روزی بخشی را به امامان نسبت می دهند و ادعا می کنند خداوند تنها امامان را آفرید و آفرینش جهان را به ایشان واگذارد. بحار الانوار، ج 25 ص 345 و تصحیح الاعتقاد ص 131 و در مجمع البحرین ج 2 ص 438 ماده (فوض) آمده است: مفوضه گروهی هستند که می گویند خداوند محمد (ص) را آفرید و آفرینش دنیا را به او واگذارد پس محمد (ص) آفریننده هر آنچه در دنیاست می باشد و گفته شده است: آفرینش به علی و اگذار شده است. و در (مشارق انوار الیقین فی اسرار امیر المؤمنین) آمده است: مفوضه بیست گروهند «آنگاه گروه هایشان را ذکر کرده است که هر که می خواهد بیشتر بداند به (مشارق) ص 335 [1] مراجعه کند.

خداوند هیچ ربطی ندارد و خود انسان مؤثر تام و کامل در افعال است. (1) اما لازمه این سخن، نفی سطره از خداوند متعال است. مثال عرفی که سخن این گروه را مشخص می کند چنین است: اگر فرض کنیم که مولایی به بنده خود کاسه ای از شراب دهد با علم به اینکه بنده از آن شراب می نوشد. پس در آن

امر، نوشیدن از اختیار مولا خارج شد به گونه ای که

ص: 15

---

1- (1) - این سخن با صریح آیه مبارکه (ستایش از آن پروردگار جهانیان است) منافات دارد زیرا خداوند از خود چنین خبر می دهد که او معبود آفریننده و در همان زمان پروردگار تدبیر کننده شوون آفریدگان و روزی آن هاست. این آیه همچنین باطل کننده سخن یهود است که می گویند خداوند آفریدگان را آفرید و آسود. یا می گویند خداوند امر را بزرگان یهود واگذار کرد. خداوند برخی از سخنان آنان را در آیاتی چون آیه 64 سوره مائده حکایت کرده است. بله آنچه ذکر کردیم با اعتقاد به اینکه پیامبران یا جانشینان ایشان بر تصرف در مسائل وجودی با خواست خدا توانایی داشته باشند منافاتی ندارد و این سخن را بیشتر معتزله برگزیده اند. آنگونه که جرجانی در شرح مواقف ج 8 ص 146 از ایشان حکایت کرده است.

اگر مولا بخواهد نوشیدن شراب در عالم خارج واقع نشود نتواند مانع شود، نوشیدن اگر با اختیار بنده از او صادر شود، به هیچ وجه مستند به مولا نیست. زیرا مولا در هنگام صدور فعل نوشیدن از بنده، از او بیگانه بوده است. بیشتر قائلین به تقویض - که همان معتزله هستند (1) - به وجوب فعل پس از اراده انسان اعتقاد دارند. و برخی می گویند فعل [پس از اراده انسان] واجب نمی شود بلکه اولویت می یابد.

(2)

محقق طوسی می گوید: بزرگان معتزله و ابوالحسن بصری و امام الحرمین از اهل سنت می گویند: انسان پیش از انجام فعل قدرتی دارد و اراده آن قدرت موجب مؤثر بودن انسان می شود و فعل از جانب او صادر می گردد. پس اگر فعل انسان به سبب قدرتی باشد که به تبع انگیزه فعل - که همان اراده اوست - برای انجام فعل و ترک آن صلاحیت دارد، انسان مختار است. و فعل در مقایسه با قدرت به تنهایی ممکن و در مقایسه با قدرت و اراده واجب است.

محمود ملاحمی و دیگران از معتزله (3) می گویند: فعل در هنگام وجود قدرت و اراده سزاوار وجود است زیرا اگر بگویند فعل

ص: 16

- 
- 1- (1) - تعلیق زننده بر شرح مواقف ج 8 ص 146 و 147 نظر معتزله و امام الحرمین را نقل کرده است.
  - 2- (2) - برخی از این سخن که (اراده اگر به فعل تعلق بگیرد، فعل واجب می شود) به این سخن عدول کرده اند که: (فعل واجب نمی شود بلکه اولویت می یابد) تا از شبهه جبر بر این مبنا که شیئی هنگامی که واجب شود، وجود می یابد، رهایی یابند.
  - 3- (3) - به منبع پیشین (شرح مواقف) بنگر که این معنا را بیان کرده است.

واجب می شود سخن ایشان به جبر منتهی می گردد.

مخفی نماند که تفویض دو معنای دیگر دارد:

یکی، رفع منع از افعال انسان و اینکه تمامی افعال انسان مباح است. شیخ مفید در شرح اعتقادات می گوید: [\(1\)](#) «تفویض یعنی رفع منع از آفریدگان در افعال ایشان و مباح دانستن هر کرداری که آنان می خواهند و این سخن زندیق ها و اباحه گرایان است.»

دوم، واگذارن امر آفرینش و روزی دادن و تدبیر جهان به برخی بندگان: امام علی بن موسی الرضا(ع) در روایتی که شیخ صدوق به اسناد خود از یزید بن عمیر روایت کرده است می فرماید: «هر کس گمان کند خداوند امر آفرینش و روزی رساندن را به حجت های خویش در زمین واگذارده قائل به تفویض شده است.» [\(2\)](#)

### معنای امر بین الامرین [امر میان دو امر]

اما امر میان دو امر، مسأله ای دقیق است که جز انسان عالم [حقیقی] یا کسی که [این حقیقت را] انسان عالمی به او آموخته است، به آن علم ندارد همانگونه که در روایت صالح به سهل [\(3\)](#) آمده

است و آن سرّ خداوند است، همانگونه

ص: 17

---

1- (1) - تصحیح اعتقادات الامامیه ص 47 چاپ دوم، دار المفید بیروت

2- (2) - عیون اخبار الرضا ص 87، [1] وسایل ج 28 باب 10 مواردی که کفر و ارتداد به سبب آن ثابت می شود ص 339 حدیث 34907 مؤسسه اهل البیت (ع)

3- (3) - کافی، ج 1 ص 159 باب جبر و قدر حدیث 10. از امام صادق (ع) درباره جبر و قدر پرسیده شد. امام فرمود: نه جبر و نه قدر بلکه جایگاهی میان آن دو که در آن حقی است که جز عالم [حقیقی] یا کسی که عالمی [این مسأله را] به آموخته کسی به آن راهی ندارد.



که در روایت نبوی چنین تعبیر شده است (1) و به این دو معنا روایات دیگری نیز وارد شده است. (2)

فخر رازی گفته است: وضعیت این مسأله عجیب است زیرا مردم همیشه در آن اختلاف داشتند. چون آنچه در این مسأله می توان به سوی آن بازگشت، متعارض و متناقض است.

آنگاه فخر رازی برخی ادله دو طرف را ذکر می کند و سپس می گوید: اما در خصوص دلایل سمعی، قرآن و روایات پر از مواردی است که دو امر [جبر و تقویض] را به خاطر می آورد. و هیچ امتی خالی از این دو گروه نبوده است و اوضاع و حکایت از هر دو سوی یکدیگر را دفع می کنند و با یکدیگر

ص: 18

---

1- (1) - آنچه از امیر مؤمنان (ع) در کتاب وافی ج 1 ص 537 و نهج البلاغه حکمت 287 ص 526 و روضه الواعظین در باب قضا و قدر ص 40 روایت شده است که از ایشان درباره قدر پرسیده شد. امام فرمود: (راهی تاریک است پس در آن گام ننهید و دریایی ژرفناک است پس در آن فرو نروید و سر خداوند است پس درباره آن خود را به زحمت نیندازید.)

2- (2) - اصول کافی ج 1 ص 159، حدیث 11. [1] روایت شده است مردی به امام صادق (ع) عرضه داشت: فدایت شوم، خداوند بندگان را بر گناهان مجبور ساخت؟ فرمود: خداوند عادل تر از این است که بندگان را بر گناهان مجبور سازد آنگاه به سبب گناهان آنان را کیفر دهد. مرد عرضه داشت: فدایت شوم، خداوند امور را به بندگان وا نهاد؟ امام فرمود: اگر امور را به ایشان واگذارده بود، ایشان را با امر و نهی محصور نمی کرد. مرد عرضه داشت: فدایت شوم آیا میان این دو جایگاهی است؟ امام فرمود: بله جایگاهی وسیع تر از آنچه میان آسمان و زمین است. / حدیث شماره 9 نیز به این معنا وارد شده است/

که گفته شده [تخته] نرد، بر اساس جبر و شطرنج، بر اساس قدر وضع شده است. (1)

محبی الدین بن عربی در فتوحات نیز چون فخر رازی به شک و حیرت خود در این باب اعتراف می کند.

دانشمندان ما در تحقیق این مسأله نظرات متفاوتی دارند:

اول: نظر شیخ مفید در شرح او بر اعتقادات که می گوید: خداوند آفریدگان را بر اعمال و افعالشان توانا ساخت و حد و مرزی را برایشان در این باره ترسیم کرد و با بازداشتن و ترساندن و وعده و بیم آنان را از زشتی ها بازداشت. خداوند به دلیل توانا ساختن بندگان بر اعمال، آنان را بر انجام آن اعمال مجبور نساخته و به دلیل بازداشتن بندگان از بیشتر اعمال، آن اعمال را به ایشان وانگذاشته است. خداوند حد و مرز را در میان اعمال برای بندگان قرار داد و ایشان را به انجام کردار نیک فرمان داد و از انجام کردار ناپسند نهی فرمود. آنگاه شیخ مفید می فرماید: «این جدایی میان جبر و تقویض است.» (2) این سخن نیکویی است اما با شأن نزول روایات فراوانی که در بیان امر میان دو امر وارد شده است و برخی از آن ها در آینده خواهد آمد، مطابقت ندارد.

ص: 19

- 
- 1- (1) - علامه مجلسی در بحار ج 5 ص 82 متن سخن او را به طور کامل نقل کرده است. همچنین تفتازانی در (شرح المقاصد فی علم الکلام) ج 2 ص 141، دار المعارف النعمانیه، پاکستان 1401، این سخن را از او حکایت کرده است.
- 2- (2) - تصحیح اعتقادات الامامیه ص 47 (وحد میان بین این دو قول) دار المفید، بیروت

دوم: مقصود از امر بین دو امر این است که خداوند متعال بندگان خود را در فعل و ترک فعل دارای اختیار قرار داده، با اینکه

قدرت دارد بندگان را از آنچه بر می‌گزینند باز دارد و آنان را بر انجام آنچه انجام نمی‌دهند مجبور کند. (1) این سخن نیز نکوست جز آنکه ظاهر امر بین الامرین دقیق‌تر از این است همانگونه که خواهد آمد.

سوم: مقصود از امر بین الامرین این است که اسباب نزدیک فعل با قدرت انسان و اسباب دور مانند آلات و ادوات و اعضا و جوارح بدن و نیروها با قدرت خداوند سبحان است و یک فعل با مجموع دو قدرت حاصل می‌شود. (2) و آنچه به محقق عراقی در تقریرات بحث خود نسبت داده می‌شود به این امر باز می‌گردد که چنین گفته است: «با این همه صحیح است که گفته شود جبری وجود ندارد چون یکی از مبادی فعل، اختیار انسان است که به ذاتش منتهی می‌شود. و هم چنین تقویضی هم وجود ندارد با ملاحظه اینکه مبادی دیگر مستند به خداوند متعال هستند و مانعی ندارد که آنچه گفتیم مقصود حقیقی از سخن امام (ع) باشد که فرمود: «نه جبر و نه تقویض است بلکه امری در میان این دو امر است.» (3)

ص: 20

---

1- (1) - این وجه را علامه مجلسی در بحار ج 5 ص 84 در مقام تعلیق بر روایت کافی ج 1 ص 158 حدیث 8 بیان نموده که امام پس از نفی جبر و تقویض فرمود: (در میان این دو لطفی از جانب پروردگارت می‌باشد)

2- (2) - این وجه را علامه به برخی از کسانی که امر بین الامرین را تفسیر کرده‌اند، نسبت داده است، بحار ج 85، ص 84.

3- (3) - به مقالات الاصول ج 1 ص 213 (بحثی در طلب و اراده) مراجعه نما.

اشکال این است که هیچ کس تقویض را به این معنا بیان نکرده تا نیاز به نفی آن باشد.

چهارم: اینکه تقویضی که نفی شده است واگذاری آفرینش و روزی دهی و تدبیر جهان به برخی آفریدگان است و این نیز با آنچه متون فراوان روایت شده از امامان (ع) به آن پرداخته است غیر مرتبط می باشد. (1)

پنجم: مقصود از امر بین الامرین این است که فعل انسان با مجموع دو قدرت و دو اراده و دو تأثیر از ناحیه او و خداوند واقع می شود و انسان در ایجاد فعل خود استقلالی ندارد. اما قدرت انسان به گونه ای نیست که هیچ تأثیری در فعل خود نداشته باشد و اشکال آن را خواهی فهمید. (2)

ششم: سخن محدث کاشانی (3) در کتاب الوافی که می گوید: «در

بیان امر بین

ص: 21

---

1- (1) - روایات بسیاری واگذاری آفرینش و تدبیر و روزی به بندگان را نفی کرده اند. به روایات باب جبر و قدر و امر بین الامرین از کتاب کافی ج 1 ص 155 خصوصاً حدیث 3 مراجعه کن. این روایات با روایاتی که برای پیامبر و امامان، درجات والایی قرار داده است منافاتی ندارد. روایاتی که بیان می کند معصومین راه به سوی خداوند اند، به سبب آنان خداوند باران می فرستد و به سبب ایشان آسمان بر زمین فرو فکنده نمی شود، همانگونه که در زیارت جامعه آمده است. من لا یحضره الفقیه/ 2، ص 615.

2- (2) - علامه مجلسی این وجه و وجه سوم را یک وجه قرار داده است. بحار ج 5 ص 84 و درباره آن گفته است: هیچ کس تقویض به این معنا را بیان نکرده است تا پاسخی به آن داده شود.

3- (3) - به کتاب وافی جلد 1 ص 537 باب جبر و تقدیر و امر بین الامرین مراجعه کن. محدث کاشانی پیش از آنکه سخنان خواجه نصیر الدین طوسی را نقل کند، اقوال را به چهار دسته تقسیم کرد و گفت: دو قول فاسد است و آن دو جبر و تقویض است. و دو قول دائر مدار تحقیق است و به امر بین الامرین باز می گردند. یکی به حق و روایات نزدیکتر و از فهم و عقل دورتر است و آن طریقه اهل شهود است که اسرار روایات را می شناسند و قول دیگر عکس آن چیزی است که بیان کردیم و آن روش اهل خرد و نظر است. بیان اول به سبب پیچیدگی آن بسیار دشوار است پس آن را به کنار می نهیم و به بیان دوم بسنده می کنیم. هر چند خود به این نظر و بیان دوم خرسند نیستیم چون در نگاه ابتدایی و در نزد کوه نظران مشتمل بر مفاسدی است که بر جبر مترتب می شود اما عقل خواص را از برخی اسباب حیرت و سرگشتگی خارج می سازد» آنگاه کلام محقق طوسی را نقل می نماید.

الامرین سخن برخی محققان را ذکر می کنیم که با تحقیق محقق طوسی در برخی رسائل ایشان همسو است و چنین می گوید: «ثابت شده است که هر آنچه در این جهان به وجود می آید، پیش از وجود آن با هیئت و شکل و زمان خود در عالم دیگری فوق این جهان مقدر گشته است و ثابت شده است که خداوند بر تمامی ممکنات قدرت دارد و هیچ شیئی از مصلحت و عمل و قدرت و ایجاد او خارج نیست و الا خداوند برای مبدأئیت کل صلاحیت نداشت.» تا اینکه می گویند: «اعمال و کردار ما چون بقیه موجودات و کردار ایشان به سبب قضا و قدر خداوند رخ می دهند و به این سبب صدور این اعمال از جانب ما واجب است اما اسباب و عللی از قبیل ادراکات و اراده و حرکات و سکونات و اسباب عالی دیگری که از علم و تدبیر ما پنهان و از قدرت و اثربخشی ما خارج است، در این میان به عنوان واسطه قرار می گیرند.» تا اینکه می گویند: «و چون از جمله اسباب، اراده و اندیشه و تخیل ماست پس فعل برای ما اختیاری است. زیرا

خداوند به ما نیرو و توانایی بخشیده است تا بیازماید کدامیک کردار نیکوتری داریم، با اینکه علم او به کردار ما احاطه دارد. پس واجب بودن فعل با امکان آن منافاتی ندارد و اضطراری بودن عمل با اختیاری بودن

آن تضادی ندارد زیرا جز به سبب اختیار واجب نگشته است.» آنگاه عدم اختیاری بودن اراده را بیان می کند تا اینکه می گوید: «پس ما در عین اختیار مجبوریم و با اختیار و بنای بر آن، مجبور هستیم» (1) این سخن همانگونه که بیان خواهیم کرد امر بین الامرین نیست بلکه عین جبر است.

علمای شیعه بیاناتی دیگری از امر بین اوامر دارند که برخی به آنچه گذشت باز می گردد و برخی به جبر منتهی می شود.

اما حق در به تصویر کشیدن امر میان دو امر این است که گفته شود: جبری که نفی شده است سخن اشاعره و جبرگرایان پیشین و تفویض نفی شده، سخن معتزله است که می گویند خداوند انسان را آفرید و آنان را بر اعمالشان قدرت بخشید و اختیار را به ایشان واگذار پس انسان ها به ایجاد اعمالشان مطابق خواست و قدرتشان مستقلند و خداوند در

ص: 23

---

1- (1) - در حواشی وافی از علامه مجلسی و استاد ایشان نائینی و بزرگان دیگر به نقل از کتاب (الهدایا) اثر میرزا محمد مجذوب تبریزی آمده است که: «خواجه نصیر طوسی در برخی رسائلش در تحقیق امر بین الامرین گفته است: انسان در فعل و ترک فعل مختار است جز آنکه مشیت او تحت قدرتش نیست. همانگونه که خداوند فرموده است: (و نمی خواهید مگر آنکه خداوند بخواهد) بنابراین ما در مشیت خود مضطر و در عین اختیار مجبوریم.»

اما امر بین الامرین این است که فعل از اختیار و قدرت انسان صادر می شود و اگر بخواهد کاری را انجام می دهد و اگر بخواهد انجام نمی دهد. و با این همه، حیات و توانایی و اختیار او به واسطه افاضه خداوند محقق می شود به گونه ای که اگر خداوند

یکی از این امور را به او افاضه ننماید، عدم صدور فعل و عدم تحقق آن لازم می آید. و مثال عرفی که این امر را آشکار می سازد چنین است: اگر فرض کنیم بنده نتواند جز با رساندن نیروی برق دست خود را تکان دهد و مولا لحظه به لحظه نیروی برق را به او برساند، پس بنده با اختیار خود کسی را بکشد در حالی که مولا به آن عمل، علم دارد، این فعل از این جهت که با اختیار بنده و از سوی او صادر شده، اختیاری است و به این جهت که مولا نیرو را لحظه به لحظه به بنده می بخشد، فعل مستند به مولاست و هر دو اسناد بدون سختی و توجیه، حقیقی است. و این حقیقت امر بین الامرین است که روایات وارد شده از امامان معصوم با آن مطابقت دارد (1) و محقق نائینی نیز به آن تصریح کرده است. (2)

ص: 24

---

1- (1) - این سخن با الفاظ گوناگونی بیان شده است. مانند آنچه از امام رضا (ع) در عیون اخبار الرضا [1] چنین روایت شده است: روزی ابوحنیفه از نزد امام صادق (ع) خارج شد. [امام] موسی بن جعفر به سوی او رفت. ابوحنیفه گفت: ای جوان، گناه از چه کسی صادر می شود؟ موسی بن جعفر (ع) فرمود: از سه حالت خارج نیست، یا از سوی خداوند و نه انسان صادر می شود که برای خداوند کریم سزاوار نیست بنده اش را به سبب کاری که نکرده است کیفر دهد. یا از سوی خداوند و انسان هر دو صادر می شود که سزاوار نیست شریک قوی بر شریک ضعیف و ناتوان ستم کند. یا تنها از سوی انسان صادر می شود که اگر خداوند او را کیفر دهد به سبب گناه اوست و اگر بر او ببخشد به سبب کرم و بخشش اوست. و به روایت کافی ج 1 ص 160 که پیش از این گذشت مراجعه نما.

2- (2) - اجود التقریرات ج 1 ص 93

و سخن محقق اصفهانی نیز به این مطلب باز می‌گردد که می‌گوید: «علت فاعلی، ذات مباشر فعل با اراده فعل است و آن علت نزدیک است و وجود و قدرت و علم و اراده او در فاعلیت فاعل

اثر گذار است و بخشنده این امور خداوند واجب است که فاعل بعید و دور می‌باشد. پس هر کس تنها به اولی بنگرد، حکم به تقویض می‌کند و هر کس تنها به دومی بنگرد حکم به جبر می‌نماید و انسان اهل نقد و روشن بین سزاوار است که دو چشم داشته باشد [و هر دورا نیک بنگرد]. (1) همانگونه که ممکن است سخن علامه مجلسی (2) را به نحوی توجیه نمود که به این سخن باز گردد.

ص: 25

---

1- (1) - بحوث فی الاصول، ج 2، ص 53 (فایده: نه جبر و نه تقویض بلکه امر بین الامرین) و در نهاییه الدراییه ج 1 ص 205 (تنبیه و تنزیه)

2- (2) - علامه مجلسی در بحار الانوار ج 5 ص 18 پس از ذکر جبر و تقویض می‌گوید: «و حد وسط میان این دو قول چنین است که خداوند آفریدگان را بر افعالشان توانا ساخت و قدرت بخشید و حد و مرزی در این باره برایشان مشخص ساخت و آنان را با منع و ترساندن و وعده و بیم از زشتی‌ها بازداشت. آنان را بر انجام آن اعمال مجبور نساخت زیرا قدرت انجام اعمال را به آنان بخشیده و اعمال را به ایشان وانگذاشته چون بندگان را از بسیاری از اعمال بازداشت است. و حد و مرزی را در اعمال برایشان قرار داده و آنان را به کردار نیکو فرمان داده و از کردار زشت بازداشت است. این جدایی میان جبر و تقویض است». آنگاه کلام را در بیان روایات ادامه داده است. همچنین به ص 83 و پس از آن مراجعه نما.



برای قائل شدن به جبر به دو وجه استدلال شده است:

اول: از ناحیه عوامل طبیعی و دوم: از ناحیه [عوامل] ماوراء الطبیعه.

اما وجه اول: اینگونه استدلال شده است که فعل، از اراده صادر می شود و معلول اراده است. و اراده یا خود ارادی و صادر شده از

اراده دیگری است یا غیر ارادی است. پس اگر ارادی باشد، [خود] معلول اراده دیگری خواهد بود. و [در این جا] سخن به آن اراده [دومین]، که علت این اراده [مذکور] است منتقل می گردد. پس می بایست اراده بر امری غیر ارادی منتهی شود و الا تسلسل لازم می آید. حال اگر اراده به امری غیر اختیاری منتهی شد یا پذیرفتیم که خود، غیر ارادی است، بی شک فعل [نیز] غیر اختیاری خواهد بود زیرا جبر بر علت، [در حقیقت] جبر بر معلول است. به بیان دیگر: همان گونه که آشکار است، معلول امر غیر اختیاری از تحت اختیار خارج است.

### پاسخ حکما و نقد آن

به این سخن پاسخ هایی داده شده است:

اول: سخن حکما، به این بیان که وجوب فعل و ضروری بودنش از جهت اراده آن، با اختیار منافاتی ندارد.

به بیان دیگر: ضروری بودن و وجوب فعل و عدم امکان ترک آن با اختیار منافاتی ندارد، بلکه فعل اختیاری فعلی است که [شخص] اگر بخواهد آن را انجام داده و اگر نخواهد آن را انجام نمی دهد. و در

صدق قضیه شرطیه لازم نیست دو طرف آن ممکن باشد بلکه امکان دارد دو طرف قضیه شرطیه، واجب و یا ممتنع باشد. پس ضروری بودن فعل یا ترک فعل با اختیار منافاتی ندارد. و الا اگر وجوب فعل، موجب خروج فعل از اختیار می شد، لازم بود که خداوند سبحان، فاعل مختار نباشد. چون «صادر اول» از جانب خداوند متعال، می بایست [همان] ذات خداوند باشد که علت

تامه وجود «صادر اول» است. چون فرض این است که شیء دیگری جز ذات خداوند وجود ندارد. پس صدور صادر اول، واجب و ضروری است و الا تخلف معلول از علت تامه اش لازم می آید.

اشکال: واجب بودن فعل از ناحیه علت آن با امکان آن منافاتی ندارد اما با اختیاری بودن آن منافات دارد. و سخن درباره وجوب «صادر اول» در ادامه خواهد بود.

### پاسخ محقق عراقی و نقد آن

پاسخ دوم: از محقق عراقی است و خلاصه آن چنین است: (1)

اراده و اختیار از قبیل عوارض لازم وجود انسان هستند و به جعل دیگری و رای جعل معروض نیازی ندارند. مانند هر آنچه عارض لازم ماهیت یا وجود است. مثل حرارت برای آتش. پس انسان - ولو در برخی مراتب وجود خویش - قهراً به صفت اختیار، متصف می گردد و در تحقق صفت اختیار برای انسان، تعلق گرفتن اراده به وجود انسان

ص: 27

کفایت می کند. و شکی نیست هر فعلی که از انسان و با اراده او صادر می شود، مبادی چون علم به فایده آن فعل، شوق به آن و توانایی بر انجام آن، دارد.

بنابراین فعل صادر از انسان دو نسبت دارد: یکی: به [خود] انسان به اعتبار تعلق اختیار انسان به فعل. [اختیاری که] از لوازم وجود انسان است و با جعل او و نه به جعلی مستقل، [در وجود او]

قرار داده شده است. و [نسبت] دیگر: به خداوند، به اعتبار ایجاد سایر مبادی. در این فرض، فعل به صورت مطلق به خداوند واگذار نشده و به او مستند نیست تا بنده، مقهور و مجبور در برابر [اراده] او باشد.

اشکال:

اول: بر فرض پذیرش اینکه اختیار از لوازم وجود انسان است، آنچه به جعل انسان جعل شده، «قوا اختیار» است و فعلیت یافتن آن تدریجی است و بر نفس تجدد می یابد و از میان می رود. پس این سؤال باقی می ماند که: «فعلیت یافتن آن قوه نیاز به علتی تامه دارد» و اشکال سابق باز می گردد.

دوم: لازمه بیان مذکور این است که خود اختیار، غیر اختیاری باشد. پس این اشکال که جبر بر علت، جبر بر معلول است، باقی می ماند.

### **سخن حق در نقد این وجه چیست؟**

پاسخ های دیگری وجود دارد که به آن نمی پردازیم.

اما پاسخ درست از این وجه، مبتنی بر بیان چند مقدمه است:

ص: 28

مقدمه اول: هر انسانی با مشاهده و دقت در نفس خود می یابد که ورای اعضا و اجزای بدنش که آن را با حس یا به نحوی از استدلال، احساس می کند؛ - مانند اعضای ظاهری که با حواس ظاهری حس

می شود و اعضای درونی که با حس و تجربه آن را می ستاند - معنایی دارد که گاه از آن به (من) و گاه به (روح) و (ذات) و (نفس) حکایت می کند. و دلیل بر اینکه آن حقیقت، غیر از اعضای ظاهری و غرایز و امور داخلی است، موارد زیر است:

1- سایر اجزا از خود بی خبرند. مثلاً: اعصاب دست به این توجه ندارند که اعصاب دست هستند. ولی این حقیقت از خود بی خبر نیست بلکه خود و سایر اعضا را احساس می کند.

2- این حقیقت با غرایز پیکار و مبارزه می کند و با آن به رویارویی بر می خیزد در حالیکه رویاروی شیئی با خود متصور نیست.

3- اگر این حقیقت، بدن یا شیئی از اعضا و اجزا یا خاصیتی از خواص موجود در آن بود - در حالیکه همگی مادی هستند و از احکام ماده، انقسام، تجزی و تغیر تدریجی است - می بایست [این حقیقت] مادی، قابل انقسام و متغیر بود در حالیکه چنین نیست. ما پس از مراجعه به این مشاهده و دقت نفسانی لازم به خود، معنای مشهود و واحدی را می یابیم که بدون کمترین تغیر و تعدد به حالت خود باقی است و آنچه از ابتدای درک و شناخت خود، از این مشاهده یافتیم را به یاد می آوریم و همانگونه که بدن و اجزا و خواص موجود همراه با آن را در مواد، اشکال و سایر احوال و صورت هایش، از هر جهت

متغیر و متبدل می یابیم، این معنا را نیز معنای بسیط و غیر قابل تقسیم و تجزی خواهیم یافت.

پس آن حقیقت، بدن و اجزای آن و خصوصیتی از خواص آن نیست.

ماده گرایان وجود این حقیقت را انکار کردند و گفتند: این (ایت) [من بودن] که مشاهده می کنیم تنها سلسله و رشته اعصابی است که ادراکات را به عضو مرکزی - که همان جزء مغزی است - به صورت پی در پی و در نهایت سرعت و به صورت واحد و یکپارچه می رساند و در آن جزء مغزی و مرکزی، مجموعه یکپارچه ای است که وضعیت واحدی دارد و اجزایش از هم جدا نیست و از میان رفتن برخی اجزا و جانشین شدن جزء دیگر به جای آن متصور نمی باشد. این واحد به دست آمده، نفس و خویشتن ماست که آن را مشاهده می کنیم و از آن به (من) تعبیر می نمائیم. پس آنچه ثابت می بینیم در حقیقت اشتباه در دید است که به جهت پی در پی وارد شدن ادراکات و سرعت ورود آن، رخ می دهد.

برخی از مادی گرایان در بیان مثال این سخن چنین گفته اند: مانند حوض که آب به صورت مساوی از یک طرف وارد و از سوی دیگر خارج می شود و همیشه پر از آب است. پس حس، آب درون حوض را یک آب واحد و ثابت به حساب می آورد در حالی که آن در واقع نه واحد است و نه ثابت. و هم چنین حس، عکس انسان یا درخت یا غیر آن را در آب، واحد و ثابت می پندارد در حالیکه واحد و ثابت نیست بلکه به سبب جریان تدریجی اجزای آب، کثیر، متغیر و تدریجی است. با این بیان وجود ثبات و وحدت و شخصیتی که در

آن غیر از تمامی اجزای ماست، سخن صحیح و درستی است اما ثابت نمی کند که این ثبات و شخصیت، غیر از بدن و خواص آن است. بلکه این وحدت، مجموعه متحدی از جهت پی در پی وارد شدن [ادراکات] است که از آن غفلت نمی شود [و از حرکت باز نمی ایستد] زیرا لازمه غفلت، توقف افعال اعصاب است که همان مرگ می باشد.

مادی گرایان هم چنین گفته اند: ما علت مادی هر خصوصیتی از خواص بدنی را یافتیم ولی اثری روحی که قابل انطباق بر قوانین ماده باشد را نیافتیم تا بخواهیم به وجود حقیقت اینت [من] حکم کنیم. ماده گرایان متأخر می گویند: نتیجه علم تشریح و فیزیولوژی این است که خصوصیات روحی و حیاتی به اصل و بنیاد زندگی و سلول هایی مستند است که اصل زندگی انسان را تشکیل می دهند.

پس نفس اثری مخصوص است و برای هر یک از سلول ها روح های متعددی وجود دارد. پس اینت [منیت] که برای انسان به صورت یکپارچه رخ می نماید، مجموعه ای متشکل از روح هایی نامحدود و غیر محصور است که در کنار هم جمع شده اند و به همین سبب، این خواص روحی با مرگ سلول ها از میان می رود و با فساد آن تباه می گردد. پس روح مجرد جاودان پس از فناى ترکیب بدن، معنایی ندارد.

این عمده استدلال ماده گرایان بر نفی امر دیگری و رای اعضای بدن بود. مادی گرایان بیانات دیگری نیز دارند که با ذکر اشکالات این سه گروه، اشکالات بیانات دیگر نیز

اشکال وجه اول: اگر فرض امور بسیار در واقع باشد که وحدتی ندارد و در ورای این امور چیز دیگری نیست و نفس واحدی که ما آشکارا می بینیم، عین این ادراکات فراوان است پس علت شکل گیری این واحد که غیر آن دیده نمی شود، چیست و این وحدت از کجا حاصل شده است؟ باید توجه داشت وحدت اجتماعی که مادی گرایان مطرح کرده اند ربطی به این بحث ندارد. زیرا واحد اجتماعی، در عالم واقع، فراوان و کثیر و در نزد حس یا خیال، واحد است، نه اینکه به خودی خود واحد باشد. اما آنچه در این مقام ادعا می شود این است که ادراکات فراوان به خودی خود در نزد نفس یکپارچه و واحد احساس می شوند.

اگر گفته شود: ادراک کننده در این مقام جزء مغزی و مرکزی است. پاسخ داده می شود: فرض این است که این جزء مغزی ادراک دیگری ورای این ادراکات که وابسته و متعلق به آن ادراکات باشد ندارد. مانند اینکه نیروهای حسی به معلومات خارجی خود تعلق می گیرند و از آن معلومات، صورت های حسی را انتزاع می نمایند.

و اگر گفته شود: ادراکات وحدتی ندارد بلکه این امر بر حس یا نیروی ادراک کننده مشتبه می شود و کثیر را واحد، ادراک می نماید.

پاسخ می گوئیم: اشتباه از امور نسبی است که با مقایسه آنچه در نزد حس است با آنچه از واقعیت این امور مشهود در خارج [محقق] است، به دست می آید و حاصل می شود، اما آنچه در نزد حس است به خودی خود امری واقعی است.

به عنوان مثال: ما جسم بزرگی را از راه دور مانند

سیاه و کوچکی مشاهده می کنیم. پس در آنچه نزد حس است - یعنی نقطه سیاه - اشتباهی وجود ندارد و اشتباه در جایی رخ می دهد که ما آنچه نزد حس است را با واقعیت آنچه مشاهده می شود که در خارج است مقایسه کنیم و فرض این است که مقام دیگری ورای ادراکات فراوان وجود ندارد تا از مقایسه آنچه در آن مقام است با آن ادراکات فراوان به اشتباه و غلط حکم شود.

و بر سخن گروه دوم چنین پاسخ داده می شود: اثبات کنندگان [نظر مجرد نفس از ماده] برخی افعال بدنی را به بدن و برخی را به نفس اسناد نمی دهند و نمی گویند که در اولی علل آشکار و در دومی علل نامعلوم است تا اشکالی که ذکر شد بر آنها وارد شود.

بلکه تمامی افعال را بدون واسطه به بدن و با واسطه به آن حقیقت اسناد می دهند و آنچه اسناد آن به بدن امکان ندارد را به نفس اسناد داده اند که آن علم انسان به خود و مشاهده ذات خویشتن است - همانگونه که گذشت. -

و به سخن سوم چنین پاسخ داده می شود: اضافه بر آنچه در پاسخ به وجه اول گفتیم: نهایت چیزی که ممکن است از اصول مادی کشف نشده با پژوهش های علمی اثبات شود این است: علل طبیعی وجود، روح را ثابت نمی کند و صلاحیت ندارد که وجود روح از آن علل نتیجه گرفته شود. و از گذشته گفته اند، (نیافتن بر نبودن دلالت نمی کند). حاصل سخن، وجود آن حقیقت که از آن به «من» تعبیر می شود غیرقابل انکار است. این حقیقت بر سایر

اعضا و غرایز حاکمیت دارد و می تواند آنچه سایر اعضا به آن تمایل دارد را از کار بیندازد و آن عامل قوی و موجب به دست آمدن اعتدال میان اساس غرایز و حس به دست آوردن نفع و دفع



ضرر با تکالیف اجتماعی و دینی است. و در نتیجه: افعال با قوانین خارجی موافق و یکسو می شوند.

## شوق علت فعل اختیاری نیست

مقدمه دوم: علت صدور فعل اختیاری، اعمال قدرت از سوی این حقیقت [مذکور] در عمل است نه شوق. چون به وجدان می بینیم که پس از تحقق یافتن شوق اکیدی که به هدف و خود فعل تعلق دارد، ممکن است آن حقیقتی که پیش از این به آن اشاره شد از به وقوع پیوستن فعل و تحقق آن جلوگیری کند و موجب وجود نیافتن آن شود.

ارسطو می گوید: سبب صدور فعل آن [حقیقت] است نه شوقی که میان انسان و سایر حیوانات مشترک است. و همچنین چه بسا آن [حقیقت] با شوق و رغبت به معارضه برخیزد و مبارزه و مخالفت جز با فرض تعدد معقول و متصور نیست. همچنین شوق به محال و ممتنع تعلق می گیرد ولی تعلق اختیار به محال و ممتنع معقول نیست.

بله، انکار نمی کنیم که عوامل خارجی و داخلی چه بسا به حدی شدید می گردند که حقیقت ایت [من بودن] از خود غافل می شود. مثلاً: اگر صدای نیکویی بشنود و از خود غافل شود. در این مثال بی شک فعل صادر می شود اما فعلی غیر اختیاری و خارج از دایره قدرت است.

خلاصه اینکه: شکی نیست که مجرد شوق بالوجدان موجب تحرک عضلات نمی شود زیرا دیده می شود که چه بسا انسان به چیزی اشتیاق دارد و آنچه به آن اشتیاق

دارد جز پس از اِعمال قدرت و روی آوردن نفس محقق نمی‌گردد. مثلاً اگر انسان بر روی پلی بایستد و در یک طرف باغ‌های سرسبز باشد و با نهایت اشتیاق، شوق رفتن به سوی آن را داشته باشد و در طرف دیگر آتش بر افروخته‌ای باشد که اگر به آن نزدیک شود می‌سوزد و از رفتن به سوی آن کراهت دارد، با این همه آنچه شوق او به آن تعلق گرفته محقق نمی‌شود بلکه خود را پس از این توانا می‌بیند که به هر دو طرف برود. از این مثال روشن می‌شود که شوق، علت فعل نیست بلکه میانشان واسطه‌ای است که همان اِعمال قدرت است چون زمام بدن به دست نفس است که هر گونه بخواهد آن را دگرگون می‌کند. پس از تحقق شوق، نفس می‌تواند قدرتش را در انجام فعل اِعمال کند تا فعل انجام شود. و این معنای این سخن است که «خواستی پس انجام دادی!» و می‌تواند قدرتش را اِعمال نکند پس فعل محقق نمی‌شود. و از این اِعمال که فعل نفس است به مشیت و اختیار تعبیر می‌شود و حمله نفس و اراده و فعل از آن اِعمال، صادر می‌شود نه از شوق.

### قانون علیت عامه [عمومی]

مقدمه سوم: همانا قانون علیت و معلولیت - نیاز موجود برای وجود یافتن به علت و وجوب تحقق یافتن معلول هنگام تحقق علت با تمامی اجزایش و امتناع تحقق یافتن معلول با عدم تحقق

جزئی از علت - هر چند در موجودات، در غیر افعال اختیاری صحیح است اما در اختیار متصور نیست به گونه‌ای که اختیار در هنگام کامل بودن علتش حتماً محقق باشد هر چند وجود اختیار با

عدم وجود علت متصور نیست.

به عبارت دیگر: نیاز هر ممکن حادث به علتی که آن ممکن از علت جدا نمی شود، ممنوع است زیرا دلیلی ندارد بلکه دلیل بر خلاف آن است زیرا اختیار، فعل نفس است و نفس آن را به وجود می آورد و علت امور خارجی و غرایز داخلی که اساسش علاقه به جاودانگی است و حس به دست آوردن منفعت و دور کردن ضرر از آن ناشی می شود، نمی باشد، چون چه بسا تمامی این امور موجود است و نفس به آن توجه دارد و با این همه فعل را بر نمی گزیند.

و سخن محقق اصفهانی که (1) می فرماید: «ادعای عدم احتیاج برخی ممکنات به علت، از عجایب است زیرا ممکن مساوی با نیازمند است»، چنین پاسخ داده می شود که: ما ادعای وجود ممکن

به سبب ذات خودش را نداریم و به نیاز ممکن به ایجاد کننده ملتزم هستیم. جز آنکه

ص: 36

---

1- (1) - نهاییه الدرایه ج 1 ص 200 [1] چنین می گوید: اختیار که فعل نفسانی است اگر از صفات موجود در نفس مانند علم و قدرت و اراده جدا نگردد پس فعلی قهری و بدون اراده است زیرا مبادی آن قهری است نه اختیاری، و اگر از صفات موجود نفس جدا شود و آن صفات ترجیح داده شده اند، پس آن صفات به ضمیمه نفس موجود در همه حالت ها، علت ناقصه هستند در حالی که معلول تنها با وجود علت تامه اش وجود می یابد. و توهّم تفاوت میان فعل اختیاری و غیر آن از این جهت که در فعل اختیاری وجود مرجح کفایت می کند و در غیر آن کفایت نمی کند از عجایب است زیرا میان دو ممکن در نیاز به علت فرقی نیست. و همچنین میان دو معلول در نیاز به علت تامه تفاوتی نمی باشد. زیرا امکان ماسوی نیاز به علت است و معلول، اگر چیزی که برای به وجود آمدن معلول کافی است یافت شود، آن چیز علت تامه معلول است و اگر آن شیء در وجود یافتن معلول کافی نباشد، وجود معلول به سبب آن خلف است.

می‌گوئیم: نیاز هر ممکن هر چند فعلی اختیاری باشد، به علت تامه - یعنی آنچه فعل از وجود آن جدا نمی‌گردد - نیاز به دلیلی دارد که در این مقام، دلیلی موجود نیست. و آنچه سخن ما را تائید می‌کند این است که در آیات و روایات هیچ نشانه‌ای از علیت خداوند برای موجودات و نیاز ممکن به علت یافت نمی‌شود بلکه در آن به نیاز ممکن به ایجاد کننده و آفریننده تعبیر شده است.

هنگامی که این مقدمات را دانستی برای آشکار می‌شود که سبب وجود فعل اختیاری، شوق نیست تا شبهه جبر، شبهه‌ای غیر قابل پاسخ باشد بلکه سبب، اعمال قدرت نفس در فعل است و اینکه نفس در افعال اختیاری بدون محرک دیگری کامل است پس پاسخ از شبهه جبر آشکار است.

## ایرادهای این پاسخ و نقد آن

و چه بسا بر این پاسخ ایراداتی وارد شود:

ایراد اول: اختیار به این معنا حادث است یا واجب؟ اگر واجب باشد می‌بایست از ابتدای وجود همراه با او باشد و اگر حادث باشد چون هر حادثی نیاز به محدث [ایجاد کننده‌ای] دارد پس وجود اختیار به واسطه ایجاد کننده رخ می‌دهد و موجد [ایجاد کننده] یا خود اختیار است یا غیر آن. اگر خود اختیار باشد، پس اگر به سبب اختیار دیگری به وجود آمده باشد تسلسل لازم می‌آید. پس می‌بایست که وجود اختیار به غیر اختیار باشد. پس بر اختیار از ناحیه دیگری مجبور است و چون جبر بر علت، جبر بر معلول نیز می‌باشد پس فعل از روی جبر صادر شده است. به عبارت دیگر: اختیار بالبداهه واجب نیست بلکه ممکن است

و چون هر ممکنی در وجود خود به علت تامه نیاز دارد پس اختیار معلول علتی است و آن علت اختیاری یا غیر اختیاری است. پس اگر اختیاری و صادر شده از جانب اختیار دیگری باشد، سخن به آن اختیار دیگر منتقل می شود و می بایست [در پایان] به علتی غیر اختیاری منتهی شود و الا تسلسل لازم می آید. پس اگر به علتی غیر اختیاری منتهی شد یا از ابتدا به این سخن ملتزم شدیم، محذور باز می گردد و جبر ثابت می شود زیرا دست برداشتن از علت، دست برداشتن از معلول است. [کاستی و ناتوانی علت، کاستی معلول است]

اشکال: پاسخ از این شبهه متوقف بر بیان دو مقدمه است:

مقدمه اول: در متصف شدن فعل به صفت اختیاری بودن جز قدرت بر آن فعل و استناد فعل به آن قدرت چیزی معتبر نیست و اختیار پیشین معتبر نمی باشد هر چند اختیاری بودن فعل خارجی مساوی با اختیار پیشین است. و صرف قدرت و توانایی کفایت نمی کند. پس اگر شخص بتواند به محل خاصی برود اما قدرت و توانایی خود را در این کار به کار نگیرد بلکه بر آن مجبور شود و با حرکت دادن دیگری به آن محل برود، این فعل اختیاری نیست.

مقدمه دوم: هر ممکنی چون وجود و عدم به نسبت آن مساوی هستند، وجودش به خودی خود متصور نیست و بی شک نیاز به ایجاد کننده ای دارد تا او را از حد استوا و یکسان بودن نسبت به

وجود و عدم خارج سازد. و هر موجودی غیر از افعال اختیاری نیاز به علت تامه دارد. اما همانگونه که دانستی صدور افعال اختیاری بر وجود علت تامه متوقف و وابسته نیست به گونه ای که ایجاد کننده افعال اختیاری از آن جدا نگردد.

به عبارت دیگر: ادعای نیاز افعال اختیاری به چیزی که جدا شدن افعال از آن محال باشد از اشتباهاتی است که از عبارت «نیاز ممکن در وجود خود به علت» ناشی می شود. و با این سخن این اشکال پاسخ داده می شود که: «چگونه به وجود صانع و آفریننده قدیم و حدوث ممکنات ملتزم شویم در حالی که اگر خداوند علت بود تخلف از این علت ممکن نبود و لازم می آمد تمامی ممکنات قدیم باشند [نه حادث]؟»

هنگامی که این دو مقدمه را فهمیدی، بدان: اعمال قدرت و اختیار، فعلی قائم به نفس است و نفس به خودی خود ایجاد کننده فعل است و فعل بدون نیاز به علت تامه، اختیاری است. و نفس علت تامه فعل نیست تا انفکاک فعل از آن محال باشد و محذور در مسأله [جبر] باز گردد. بلکه نفس، ایجاد کننده فعل است. پس گاه، انگیزه ای برای نفس یافت می شود و فعل را ایجاد می کند و گاه انگیزه ای برای نفس رخ نمی دهد و آن را ایجاد نمی نماید. پس فعل خارجی، برای نفس اختیاری است و به واسطه ای اختیاری فعل نفس است نه به خودی خود. زیرا آن فعل از افعال نفس نیست اما به دلیل تسلط نفس بر بدن و اینکه عضلات از نفس در حرکات خود پیروی و تبعیت می کنند و این که نفس در تسلط خود بر اعضا مانع و مزاحمتی ندارد، فعل خارجی برای نفس اختیاری است. و معنای اینکه فعل اختیاری نفس است، این است

که فعل با اختیار پیشین صادر می گردد. اما فعل نفس، یعنی اعمال قدرت، به خودی خود و بدون واسطه شدن چیز دیگر و بدون نیاز به اختیار پیشین

دیگر برای نفس اختیاری است.

مانند علم که معلوم به واسطه علم کشف می گردد و خود علم به خودی خود کشف شده است. و چه بسا این مقصود از روایت شریف است که می فرماید: «خداوند مشیت را به خودی خود آفرید آنگاه اشیاء را به واسطه مشیت آفرید» (1) پس توجیه این روایت به توجیه های دوری که برخی محققین انجام داده اند وجهی ندارد. سخن محقق اصفهانی که می گوید: «اراده خداوند که از افعال اوست، محال است عین ذات حق باشد، چون محال است فعل عین فاعلش باشد. بی شک اراده حق قائم به ذات خداوند است. اگر با قدیم بودن خداوند اراده نیز قدیم بود این سخن، سخن اشاعره است که به قدیمی بودن صفات زائد بر ذات اعتقاد دارند و ضرورتاً باطل است و اگر اراده حادث باشد محل آن، واجب است زیرا اراده به شیء دیگری قائم نیست. پس لازم می آید واجب محلی برای امور حادث باشد و این سخن (کرامیه) است که قائل به حدوث صفات هستند.» (2) این سخن چنین پاسخ داده می شود: خواهی دانست که اراده خداوند از صفات فعل است نه از صفات ذات. و افعال خداوند چون افعال ما نیست بلکه اراده او جز آفرینش و روزی بخشی و سایر

ص: 40

- 
- 1- (1) - اصول کافی ج 1 ص 110 باب اراده که از صفات فعل است و بیان سایر صفات [1] فعل
- 2- (2) - نهایه الدرایه ج 1 ص 200 (در اتحاد و اراده) جایی که می گوید: چهارم: فعلی که اختیار نامیده می شود اگر ملاک اختیاری بودن افعال باشد...

افعال نمی باشد، بنابراین: این ادعا که اراده خداوند از نسخ افعال صادر شده از اختیار است تا بخواهد موجودی قائم به خود یا به موجود دیگری باشد، سخن نادرستی است.

به طور خلاصه: قائم بودن اراده به خداوند مانند قائم بودن سایر افعال به خداوند است.

اشکال دوم: سخن محقق عراقی در مقالات [الاصول] که می گوید: جدا شدن اراده (یعنی شوق) از تأثیر و اینکه تمام مؤثر، اختیار (یعنی اعمال قدرت) باشد خلاف آن چیزی است که می یابیم. در حالی که در عبادات معتبر است که اراده ای نزدیک کننده به خداوند باشد. و اگر اراده از اثر گذاری جدا شود، ارادی بودن عبادات و ناشی شدن آن از قصد قربت، معنایی ندارد، در حالی که در حقیقت چنین است. (1)

پاسخ: سزاوار است که این سخن از جانب چنین محقق والا مقامی را از عجایب بدانیم. زیرا مقصود از ارادی بودن فعل، صدور آن از اختیاری است که واسطه میان شوق و فعل است و معنای معتبر بودن اراده نزدیک کننده به خداوند در عبادات این است که چون اختیار با انگیزه های گوناگونی رخ می دهد، در عبادات معتبر است به انگیزه نزدیکی به خداوند باشد و محرک، امر مولا باشد. و این با ثبوت واسطه میان شوق و عمل منافاتی ندارد.

اشکال سوم: سخن محقق عراقی در تقریرات بحث ایشان که نتیجه آن چنین است:

ما چیزی در نفس که پس از اراده به وجود آید را تصور

ص: 41



نمی‌کنیم. چون نفس دو قسم فعل دارد: جانحی (مربوط به جوانح) و جارحی (مربوط به جوارح). اولی در تصور و تصدیق مانند آن که مبادی اراده می‌باشد، انحصار دارد و تاخر آن از نفس متصور نیست و دومی، همان افعال خارجی است. اشکال این است که آنچه ادعا شده است ثبوت فعلی از قبیل قسم اول یعنی فعل جانحی است. و لکن ادعای معقول نبودن تاخر آن فعل از شوق نیز نادرست است. چون اگر تاخر فعلی که بر شوق مقدم است از شوق اراده شود باطل بودنش واضح است. اما اگر وجود فعل دیگری - یعنی روی آوردن و میل نفس که دانستی وجدان بر وجود آن کمک می‌نماید - اراده شود، آن وجود متقدم نیست تا از آن تاخر آنچه متقدم است لازم بیاید.

### **محال نبودن ترجیح بلا مرجح [ترجیح دادن چیزی بدون وجود ترجیح دهنده]**

تتمه: پس از آنکه دانستی شوق، علت فعل نیست بدان که شوق غالباً، انگیزه و مرجح وجود اختیار است - زیرا اختیار در وجودش نیاز به ایجاد کننده ای دارد - که همان نفس است و مرجح غالباً شوق است. و نیاز به مرجح برای خروج از لغو بودن است. و الا ایجاد فعل اختیاری بدون مرجح ممکن است زیرا ترجیح بدون مرجح محال نیست.

توضیح سخن: هیچ اشکال و سخنی در محال بودن ترجیح (ترجیح یافتن) بدون مرجح به معنای وجود شیئی بدون ایجاد کننده

نیست، زیرا ممکن در وجودش نیاز به مؤثری دارد که همان مرجح برای وجود است و این امری کاملاً بدیهی است.

اما در امکان ترجیح (ترجیح دادن) بدون مرجح اختلاف است. بیشتر فیلسوفان و حکیمان به امتناع ترجیح بلا مرجح ملتزم گشته اند. (1) و گروهی از محققان به امکان آن سخن گفته اند که در نزد من قوی تر است. زیرا حاصل دلیلی که برای امتناع ذکر شده است این است که ترجیح بدون مرجح به وجود بدون ایجاد کننده باز می گردد و چون آن محال است، این نیز محال می باشد. توضیح: اگر تساوی دو فعل را از تمامی جهات فرض کنیم و نسبت اراده به آن دو مساوی باشد و اراده که موجودی از موجودات است به یکی و نه دیگری تعلق بگیرد، بدون مرجح و ایجاد کننده است پس وجود بدون ایجاد کننده لازم می آید و امتناع آن بدیهی است.

اشکال: پس از آنکه دانستی ایجاد کننده اختیار، نفس است، از ترجیح بدون مرجح، وجود بدون ایجاد کننده لازم نمی آید. چون برای تعلق اراده به فعل، وجود دیگری غیر از وجود اراده و اختیار متصور نیست بلکه اختیار و تعلق آن به فعل، وجود واحدی دارند زیرا اختیار از صفات تعلقی است و ایجاد کننده این وجود همان نفس است. پس اشکال مذکور لازم نمی آید، زیرا نفس در ایجاد هر یک از آن

ص: 43

---

1- (1) - بسیاری از حکما و فیلسوفان در بسیاری از بحث هایشان به امتناع ترجیح بدون مرجح تصریح کرده اند و آن دسته برای مثال و نه به نحو استقصاء - عبارتند از: ابن مثیم بحرانی در قواعد المرام فی علم الکلام ص 60-69-110 / الفین علامه ص 21-30-41 و ... / الصراط المستقیم، اثر زین الدین عاملی بناطی بیاضی ج 1 ص 126-130. و دیگران در معنای ترجیح بدون مرجح تفصیل داده اند، پس اگر مقصود از آن عدم وجود موثر باشد ممتنع است و اگر ترجیح بدون مرجح به سبب عدم وجود انگیزه باشد ممتنع نیست. به شرح موافق ص 54 مراجعه نما.

دو [امر مذکور] اختیار دارد و بر ایجاد یکی از آن دو فرد، محذور و اشکال عقلی پیش نمی آید و دلیل و برهان قوی تر امکان ترجیح بدون مرجح است. و وجدان نیز به این دلیل اضافه می شود. پس در موارد وجدان به آن مراجعه نما تا آنچه ادعا نمودیم را آشکار و بی پرده ببینی. مانند آنکه انسان گریزان بدون وجود مرجحی به خصوص برایش یکی از دو راه را انتخاب می نماید.

و ادعای وجود مرجحات پنهان در امثال این موارد قابل تائید نیست و اثبات آن بر عهده مدعی آن است. (این تمام سخن در امکان ترجیح بدون مرجح بود) و اما سخن در قبح ترجیح بدون مرجح نیاز به تفصیل دارد:

توضیح: ترجیح دادن مرجوح [امری که مورد ترجیح قرار گرفته] بر راجح [امر ترجیح داده شده] قبیح است مانند ترجیح فعل بر ترک فعل هنگامی که فعل مرجوح باشد اما هنگامی که هر دو مساوی باشند، اگر ترجیحی در نوع فعل نباشد، به اینکه اصلاً فائده ای بر دو فعل مترتب نشود، باز ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است زیرا بازگشت آن به ایجاد فعل بدون فایده می باشد که به دلیل بیهوده بودن قبیح است. اما اگر در نوع فعل مرجحی باشد و این مرجح در یکی به خصوصه نبود می بایست بین امور تکوینی و تشریحی تفصیل داد و گفت ترجیح بدون مرجح در تشریحات قبیح است نه امور تکوینی. زیرا در امور تشریحی اگر فرض کنیم که مصلحت به امر جامع میان دو فعل یا به هر دو آنها به انجام رسد و یکی از دو فعل ترجیحی بر دیگری نداشته باشد، چون امر به حالت جامع یا یکی از دو فعل ممکن است و

محدوری ندارد - همانگونه که فرض چنین است - پس امر به یکی از آن دو فعل وجهی ندارد زیرا مصلحت به آن فعل اختصاص ندارد و تخصیص زدن یکی از دو فعل قبیح است. اما در امور تکوینی چون اختیار امر جامع و ایجاد آن بدون خصوصیتی محال است و آنچه یافت می شود بی شک با یکی از دو خصوصیت می باشد پس ترجیح یکی از آن دو قبیح نیست. مانند آن که انسان گرسنه با نبود مرجحی، یکی از دو قرص نان را بر می گزیند و فعل او قبیح بر شمرده نمی شود بلکه گاهی عدم ترجیح قبیح است همانگونه که اگر یکی از آن دو قرص نان را اختیار نماید و از گرسنگی بمیرد!

## قانون وراثت

گاه برای جبر به قانون وراثت و عادت استدلال می شود:

بیان اول: اشکال و شکی نیست که اوصاف جسمی و روحی پدر و مادر، تأثیر تامی در صفات فرزند دارد و سبب فعل و موثر در آن است.

این سخن چنین پاسخ داده می شود که: قانون وراثت مورد انکار کسی نیست و در بسیاری از روایات به آن اشاره شده است و به همین سبب شارع مقدس برای ازدواج حدودی از طرفین بیان و مشخص کرده، با این علت که روایات پدر و مادر در فرزند اثر بخش است. جز آنکه این تاثیر، قطعی و غیر قابل تخلف نیست. زیرا به وجدان و مشاهده می بینیم که چه بسا از پدر و مادر بدکردار فرزندان نیکو به وجود می آید و به عکس. همچنین اگر تاثیر وراثت قطعی و

ص: 45

اجتناب ناپذیر بود تربیت امر لغو و بیهوده ای می بود. علاوه بر این ما به وجدان مشاهده می کنیم گاه آداب و رسوم در زمان واحد در برخی جوامع تغییر می کند و این قوی ترین دلیل بر این است که وراثت قادر بر اجبار انسان نیست و قوانین وضع شده برای اقوام و ملت ها صلاحیت دارد شاهد این ادعا باشد.

#### عادت

بیان دوم: عادت از غرایز داخلی ارتکازی [استوار] است که پس از طی مراحل سه گانه موجب این می شود که فعل غیر اختیاری گردد. و گفته اند: عادت، طبیعت ثانوی [دومین] است و موجب می شود که فعل غیر ارادی گردد.

اشکال: عادت صلاحیت ندارد که مانع از تسلط حقیقت [من] و نظارت آن بر غرایز داخلی و اعضای ظاهری باشد و فعل را غیر اختیاری کند. زیرا عادت، هر چند موجب عدم توجه در هنگام انجام فعل به خصوصیات آن فعل و هم چنین موجب عدم تعلق اراده تفصیلی مستقل به تمامی اجزای فعل می گردد، اما سبب عدم توانایی ترک فعل نیست و معنای اختیاری بودن فعل جز این نمی باشد.

#### پشیمانی و احساس مسئولیت

پس از آنکه دانستی عوامل طبیعی که بر آن به جبر استدلال می کنند، کامل و صحیح نیست می توان برای اثبات اختیار از آن ناحیه [عوامل طبیعی] به وجوه زیر استدلال کرد:

اول: به وجدان، فرق میان حرکت دست لرزان و حرکت ارادی دست را

می بینیم که اولی جبری و دومی اختیاری است و هیچ دلیلی راستگوتر از وجدان نیست.

دوم: بی شک هر انسانی در نفس خود حالت پشیمانی و نشانه های آن را با کوتاهی در برخی افعال که موجب ضرر رسیدن به خود یا دیگری یا گرفته شدن سودی از او شده است را می یابد و این حالت پشیمانی را با عدم کوتاهی در کردارش نمی یابد. همانگونه که اگر فعل غیراختیاری باشد [حالت پشیمانی را در خود نمی یابد] و دلیل، این است که فعل اولی اختیاری است نه دومی.

مثلاً: اگر انسان در برابر کسی که احترامش لازم است از جا بر نخیزد بر این فعل عنوان هتک حرمت و اهانت صدق می کند و اگر این فعل از روی کوتاهی باشد، پشیمانی رخ می دهد. بخلاف زمانی که فعل از روی کوتاهی نباشد مانند جایی که متوجه ورود آن شخص محترم نبوده است. و سایر افعال نیز چنین است. و این نشانه ای قطعی بر اختیاری بودن برخی افعال است.

سوم: انسان در برابر قانون اعم از قانون الهی یا حکومتی [وضعی] احساس مسئولیت می کند، و اگر اختیاری نداشت این [احساس مسئولیت] وجهی نمی داشت. زیرا مواخذه به خاطر عمل غیر اختیاری عقلاً صحیح نیست.

پس اگر گفته شود: احساس مسئولیت از جهت قرار دادن کیفر بر عمل است و این احساس از جهت تاثیر جزا در تبدیل عمل رخ می دهد. به عبارت روشن تر: قرار دادن کیفر، جبراً اضافه کردن عامل داخلی دیگری به عوامل داخلی موثر در اراده و اختیار است. پس این احساس نشانه اینکه، اختیار، از روی اختیار است نمی باشد.

می‌گوییم: فرض تاثیر این جعل [قرار دادن کیفر] در تغییر سرنوشت اراده، خود فرض اختیاری بودن اراده است. زیرا اگر اراده، اختیاری نبود، این جعل کیفر در تغییر آن اثر گذار نمی‌شد.

### استدلال بر جبر با مبدأیت خداوند سبحان

بخش دوم: مواردی که از ناحیه ماورای طبیعت بر جبر استدلال شده است:

اول: در محل خود ثابت شده است که خداوند آفریننده تمامی موجودات و مبدأ [آفرینش] همگان است و اثر بخشی در وجود جز او نیست. و از جمله اشیاء افعال اختیاری ماست که آفریده خداوند سبحان در ابداع و احداث است. خداوند می‌فرماید: (او پروردگار شماست هیچ معبودی جز او نیست آفریننده هر چیزی است پس او را بپرستید و او بر هر چیز نگاهبان است). (1) و می‌فرماید: (و هر چیز را آفرید و او به هر چیز دانا است). (2) و فرمود: (آگاه باشید که آفرینش و امر از آن اوست، خداوند پروردگار جهانیان منزّه و بلند

مرتبه است) (3)

پس هر آنچه اسم شیئی بر آن صادق است - از جمله افعال اختیاری - آفریده خداوند و منسوب به اوست. می‌گوییم: همانگونه که میان تاثیر علل و اسباب طبیعی در

ص: 48

1- (1) - سوره انعام آیه 102.

2- (2) - سوره انعام آیه 101.

3- (3) - سوره اعراف آیه 54.

معلولات و مسببات مانند تاثیر آتش در حرارت و هر آنچه شبیه آن است و میان مبدأیت خداوند پس از اینکه زمام امر علل و اسباب به دست اوست - و به همین دلیل گاه قرآن افعال طبیعی را به فاعلانش و گاه همه آن را به خداوند نسبت می دهد - منافاتی نیست هم چنین هیچ منافاتی میان اینکه فعل اختیاری منسوب به انسان است و بین استناد فعل مذکور به خداوند نمی باشد پس از آنکه بیان داشتیم اصل وجود، حیات و قدرت انسان در حدوث و بقاء به واسطه افاضه ای از جانب خداوند است. به همین سبب مشاهده می کنیم که در بسیاری از آیات میان دو اثبات جمع شده است و فعل به فاعلش و خداوند هر دو نسبت داده شده است. مانند سخن خداوند: (و خداوند شما و کردارتان را آفرید) (1) پس اعمال مردم را به ایشان و آفرینش انسان ها و کردارشان را به خود نسبت داد. و سخن خداوند: (و هنگامی که تیر انداختی تو تیر نیافکندی بلکه خداوند تیر انداخت تا مؤمنان را به نیکی بیازماید همانا خداوند شنوا و دانا است.) (2) پس پرتاب تیر را به رسول خدا نسبت داد و [در عین حال] آن را از او نفی کرد و

به خود نسبت داد. با اینکه آیاتی که به آن اشاره می شود در غیر افعال اختیاری است و در مواردی است که برای خداوند از جن و خورشید و ماه و شبیه آن شرکائی قرار داده شده و دلالت می کند که تمامی آن ها آفریده اوست. اضافه بر این نهایت چیزی که وجود دارد دلالت آیات بر این امر

ص: 49

---

1- (1) - سوره صفات آیه 96

2- (2) - آیه 17 سوره انفال



است که تمامی اشیاء از جمله افعال اختیاری آفریده خداوند است. پس عموم آیات بوسیله آیات فراوانی که متضمن نسبت دادن افعال اختیاری به بندگان است و به صد آیه می رسد، تخصیص می خورد. مانند سخن خداوند: (هر نفس در گرو چیزی است که خود کسب کرده است). (1) و سخن خداوند: (پس بدی و پرهیزگاری نفس را به او الهام کرد. هر کس نفس خود را پاک ساخت رستگار می شود و هر کس آن را پلید گرداند زیانکار است). (2) و آیات دیگر. بلکه اگر در قرآن کریم تدبر کنیم می یابیم که خداوند در نزدیک به 300 آیه، عمل و فعل را به انسان نسبت داده است بنابراین در تخصیص آیه شریفه مذکور بوسیله این آیات شکی نیست.

### استدلال به جبر به سبب منتهی شدن افعال به اراده خداوند

دوم: افعال انسان یا متعلق به مشیت خداوند و اراده ازلی اوست و یا چنین نیست. در حالت اول: وجود افعال واجب است و الا تخلف مقصود از اراده حضرت حق لازم می آید.

در حالت دوم: وجود افعال ممتنع است چون با توجه به اینکه

افعال بندگان از ممکنات است و هر ممکنی حتماً می بایست با اراده او ایجاد شود و الا تصرف و تغییر در سلطه مولا [حضرت حق] لازم می آید، پس اگر اراده خداوند متعلق به این افعال نباشد، وجودش ممتنع است. پس تمامی افعال انسان با اراده حضرت حق ایجاد

ص: 50

---

1- (1) - آیه 38 سوره مدثر

2- (2) - آیه 8-10 سوره شمس

می شود و وجودش واجب است و انسان اختیاری در فعل ندارد.

توضیح سخن محقق خراسانی

محقق خراسانی در کفایه (1) پس از آنکه تکلیف گنهکاران را توجیه نموده است از این اشکال پاسخ گفته و چنین فرموده است: اراده خداوند، همان علم به صلاح و نیکی است. پس اگر معلوم، چیزی باشد که به حسب نظام کلی [آفرینش] صلاح و نیک است خود این علم بدون حالت در انتظاری، علت تکوین است و اگر معلوم، چیزی است که به حسب برخی اشخاص و نه به حسب نظام کلی و تام، صلاح و نیک می باشد، علم، علت است که آن شخص آنچه صلاح اوست را اعلام کند که در آن هم مصلحت و هم مفسده است. و آنچه در افعال اختیاری متعلق به تکالیف از آن گریز و چاره ای نیست، قسمت دوم است. [اموری که به حسب برخی اشخاص صلاح می باشد] بله، هنگامی که این دو معلوم با هم توافق داشته باشند. چاره ای جز اطاعت و ایمان نیست و اگر با هم به مخالفت برخیزند چاره ای از برگزیدن کفر و نافرمانی نمی

باشد. محقق خراسانی سپس چنین بر سخن خود اشکال کرده است:

اگر کفر و سرپیچی و پیروی و ایمان به سبب اراده تکوینی خداوند است که از مقصود تخلف نمی کند، پس صحیح نیست که تکلیف به

ص: 51

آن اراده تعلق بگیرد زیر از اختیاری که عقلاً در تکلیف معتبر است خارج می باشد.

حاصل سخن او با توضیح ما چنین است: اراده خداوند اگر به فعل انسانی تعلق بگیرد هر چند انسان اراده نکند، مستلزم جبر و عدم توانایی انسان و اراده او در فعل است زیرا در این فرض صدور فعل از او واجب است. پس در آنچه انسان از باب اتفاق اراده می کند، فعل و اراده، معلول علت واحدی هستند که همان اراده الهی است. اما اگر اراده خداوند تنها از حیث مبادی تصحیح کننده اختیاریت فعل انسان مانند قدرت، اراده و شعور به فعل بندگان تعلق بگیرد مستلزم جبر نیست زیرا اراده به فعل تعلق نگرفته است، هر چند انسان آن را اراده نکرده است، بلکه اراده خداوند به مبادی اختیاری انسان تعلق گرفته است. پس ادعای اختیاری بودن برای وجوب صدور فعل از انسان صحیح نیست.

اشکال دیگر محقق خراسانی بر خود:

آنچه گفته شد در صحت تکلیف کفایت می کند و بوسیله آن فعل از لغو بودن خارج می شود. جز آنکه سؤال از چگونگی کیفر و مواخذه باقی می ماند. زیرا اشکال وجوب فعل به سبب اراده خداوند - که اشاعره گمان کرده اند- با آنچه ذکر شد پاسخ داده می شود و اشکال وجوب فعل به واسطه اراده فاعل دفع می گردد. با این بیان که: این سخن ارادی بودن فعل را تأکید می کند اما اشکال وجوب خود اراده باقی می ماند که می گوید اراده از ممکناتی است که به اراده خداوند واجب بالذات مستند است و موجب می شود فعل

ص: 52

که معلول اراده خداوند است، اختیاری نباشد زیرا جبر بر علت همان جبر بر معلول است. و با این همه کیفر صحیح نیست زیرا مواخذه بر آنچه بدون اختیار رخ داده است صحیح نمی باشد.

محقق خراسانی از این اشکال چنین پاسخ داده است: کیفر تابع کفر و سرکشی است و این دو خود تابع اختیاری هستند که از مقدمات خود نشأت گرفته است و این مقدمات، خود از شقاوت ذاتی لازم و همراه ذات کفر و سرکشی ناشی شده است.

و مقصود محقق خراسانی از این سخن آنچه برخی احتمال داده اند نمی باشد که گفته اند: پاداش و کیفر از پیامد افعال و لوازم اعمال و نتایج صفات نیکو و آثار صفات ناپسند است. و مثال این کیفر بر نفس به سبب خطا و اشتباهش، چون بیماری در بدن است. و با سخن پروردگار تأیید می شود که می فرماید: «آیا جز به آنچه انجام می دهند کیفر و پاداش داده می شوند؟» (1) و سخن پیامبر (ص) که فرمود: این کردار شماست که به سوی شما باز می گردد. (2) [اشتباه این سخن] نه از جهت منافات با ظاهر کتاب و سنت است زیرا ممکن است گفته شود: «ماده چون مستعد است، مستحق افاضه صورت منافر از خداوند است و نسبت شکنجه و

داخل ساختن در آتش به خداوند با ملاحظه این امر است که افاضه آن صورت دردناک از خداوند، به واسطه فرشتگان عذاب رخ می دهد.»

بلکه اشکال سخن در این است که پاسخ با مبنای اشکال مناسبتی ندارد.

ص: 53

---

1- (1) - سوره اعراف آیه 147.

2- (2) - حکایات شیخ مفید ص 87 چاپ کنگره شیخ مفید، قم

و مبنا این است که چگونه انسان به سبب فعلی که در نهایت به اختیار منتهی نمی‌گردد، مواخذه شود. و همچنین با این سخنش که «کیفر بر کفر و نافرمانی است که از اختیار ناشی شده است» نیز مناسبتی ندارد. بلکه ظاهراً مقصود ایشان این است که کیفر از ناحیه کیفر دهنده خارجی است. نهایت امر، در صحت مواخذه که استحقاقش به حکم عقل و عقلاً ثابت است، این مقدار از اختیار که تصحیح کننده تکلیف است، کفایت می‌کند. همانگونه که این امر را به نسبت مولای عرفی و مواخذه بنده، اگر او را به چیزی فرمان دهد و نافرمانی نماید، مشاهده می‌کنیم. زیرا اگر فعل به مجرد استنادش به خداوند غیر اختیاری و غیر صالح برای مواخذه باشد مواخذه اربابان عرفی نیز صحیح نخواهد بود. و اگر فعل به خودی خود قابل مواخذه باشد فرقی میان مواخذه از کسی که سلسله اراده به او منتهی گشته و غیر او نبود. نهایت امر این سؤال باقی می‌ماند که خداوند چرا کسی را به وجود آورد که امور هلاک کننده انسان از او به وجود خواهد آمد؟ یا چرا خداوند نفس مقدمات اختیار را ایجاد کرد که موجب انواع کیفرهاست؟ آیا این با رحمت پروردگار جهانیان منافاتی ندارد؟» ظاهراً سخن محقق خراسانی که می‌فرماید: «لازمه خصوص ذات این دو است... تا

آخر بیان» (1) به پاسخ این سؤال اشاره دارد.

ص: 54

وجه ایجاد کسی که امور هلاکت کننده انسان از او به وجود خواهد آمد.

حاصل این سخن آنگونه که برخی محققان (1) بیان داشته اند پس از بررسی چند مقدمه آشکار می گردد:

مقدمه اول: هر ماهیتی از ماهیات در حد ذاتش، حدّ معینی دارد. به گونه ای که اگر بر آن افزوده یا از آن کاسته شود از آنکه آن ماهیت است، خارج می شود. مثلاً: ماهیت درخت جوهری ممتد و رشد کننده است. حال اگر احساس بر آن افزوده شود، حیوان و اگر رشد آن کاسته شود تبدیل به جماد می گردد.

مقدمه دوم: ماهیت اشیاء نوعی وجود در علم ازلی پروردگار به تبع علم به وجودها دارند.

مقدمه سوم: آنچه به اصالت جعل شده وجود است و ماهیت به تبع و عرض جعل شده است. و یافتن ذات و ذاتیات و لوازم ماهیت توسط آن نیازی به جعل و اثربخشی ندارد و جعل میان شیی و خود و همچنین میان شییء و لوازمش معقول نیست.

مقدمه چهارم: هر ممکنی که بر ممتنع بالذات متوقف نیست، وجودش واجب است. زیرا از سوی مبدأ تمامی مبادی [خداوند متعال] نقصی نیست و در معلول به سبب فرض امکان او و در واسطه ها و اسباب به سبب فرض عدم توقف بر ممتنع بالذات نیز

نقصی نیست [پس وجودش واجب است] هنگامی که این مقدمات را دانستی، برایت آشکار می شود که تفاوت ماهیت ها در خود و

ص: 55

---

1- (1) - آنگونه که به حسب ظاهر صاحب کفایه بیان نموده است و مصنف آن را به بیان دیگری توضیح داد.

لوازمشان به واسطه خود ذواتشان و نه به واسطه جعل جاعل و تأثیر مؤثر است. پس برخی به نفس ذات و ماهیتش خوشبخت و برخی نگون بختند. چون ماهیات در علم ازلی خداوند موجود بودند و با زبان حال استعداد خویش، داخل شدن در سرای وجود را طلب کردند و بخشنده وجود به ذات خود فیاض و به نفس خود بی نیاز بود پس بر او واجب است که وجود را افاضه کند و امساک و بازداشتن از وجود بر او ممتنع است. و چون بخشش به مقدار پذیرش پذیرنده و مطابق حال درخواست کننده است، افاضه، عدل و صحیح بوده است. پس اعتراض اگر به نسبت ماهیت باشد باطل است چون نگون بخت در حد ذات خود نگون بخت و خوشبخت در حد ذات خود خوشبخت است. و اگر اعتراض به وجود باشد پاسخ داده می شود که افاضه وجود بر وفق پذیرش پذیرنده و عین عدل و صحیح است. ممکن است گفته شود: آنچه در روایت نبوی شریف با چشم پوشی از تفسیرش آمده است که: «نگون بخت در شکم مادرش نگون بخت و خوشبخت در شکم مادرش خوشبخت است.»<sup>(1)</sup> اشاره ای به این معنا دارد و اختصاص به شکم مادر یا به این دلیل است که آن در نزد عموم اولین نشأه های وجودی است یا اینکه مقصود از شکم، درون ماهیت است و اطلاق

مادر بر ماهیت به لحاظ جهت قبول و پذیرش آن است همانگونه که در برخی کتاب های آسمانی پدر بر خداوند به لحاظ جهت فاعلیتش

ص: 56

---

1- (1) - توحید صدوق ص 356 باب سعادت و شقاوت، چاپ تهران و [1] بحار ج 5 ص 9 که از تفسیر علی بن ابراهیم روایت کرده است.

## موجب اینکه خداوند کیفر را برگزید

این سؤال باقی می ماند که پس از اینکه ثابت شد تشفی خاطر درباره خداوند محال است، چرا خداوند کیفر [بندگان] را برگزید. می توان از این سؤال به دو وجه پاسخ داد:

وجه اول: سخن گروهی از بزرگان چون شیخ الرئیس (1) ابو علی سینا و محقق اصفهانی (2) که می گویند: عذاب دادن از باب راست بر شمردن ترساندن و وفای به تهدیدی است که در حکمت الهی واجب است زیرا خلف وعده با حکمت منافات دارد و موجب می شود جان ها از بیم خداوند نهراسند و بازداشته نشوند.

اشکال: وظیفه ترساندن و بیم، حفظ نظام است و حکیم، مصلحت عمومی کلی را مراعات می کند پس همانگونه که اگر کسی که از کردار ناروا بازداشته می شود، بوسیله منع ترسانده نمی شد، وی دست از کردار ناپسندش بر نمی داشت و نظام کل محفوظ و در امان نمی ماند، همچنین اگر مجرم احتمال بدهد که کیفر نمی شود، [باز هم چنین می شد] پس عمومی بودن ترساندن

در حفظ نظامی که کاملتر از

ص: 57

---

1- (1) - اشارات و تنبیهات ج 3 373-374 آنجا که می گوید: پیامبر می بایست به تصدیق و پذیرش وجود آفریننده توانا و آگاه و ایمان به شارع راستگویی که از سوی خداوند برانگیخته شده و اعتراف به وعده و وعید آخرت فرا بخواند.

2- (2) - بحوث فی الاصول، ج 2 ص 58 (تممه) و در نهاییه الدراییه ج 1 ص 209-210 (کیفیت پاداش و کیفر)



آن متصور نیست، تاثیر گذار است.

وجه دوم: استحقاق کیفر به حکم عقل است از این جهت که نافرمانی و مخالفت، خروج از لباس بندگی و رسم عبودیت است که عین ظلم و ستم است و ستمگر مستحق کیفر می باشد. تمامی این سخنان به شرح مطالب کفایه باز می گردد و ما سخن را برای دفع شبهه ای که در ذهن بیشتر افراد وجود دارد یعنی این شبهه که «محقق خراسانی به جبر تصریح دارد»، به صورت طولانی بیان داشتیم. با این همه در برخی از مواضع سخن ایشان اشکالاتی است که در هنگام بیان نظریه مختار در پاسخ از بیان ایشان آشکار خواهد شد.

### **اراده خداوند بر دو قسم است**

و حاصل سخن بر بیان چند امر مبتنی است:

امر اول: اراده خداوند بر دو قسم تکوینی و تشریعی است. مقصود از اراده تکوینی فعل و ایجاد و آفرینش خداوند است همانگونه که روایات فراوانی به آن اشاره کرده است. مانند صحیحہ صفوان بن یحیی که می گوید: به امام ابوالحسن (ع) عرضه داشتیم: «به من از اراده خداوند و آفریدگان خبر ده.» امام (ع) فرمود: «اراده از جانب آفریدگان پنهان است و آنچه برای ایشان پس از مخفی بودن آشکار می گردد از فعل است اما اراده خداوند، احداث و ایجاد اوست نه غیر آن. زیرا خداوند سخن نمی گوید و مضطرب و اندوهگین نمی شود و اندیشه نمی نماید و این صفات از او نفی

شده است و از صفات آفریدگان است. پس اراده خداوند همان فعل است می فرماید (باش) پس بدون لفظ و سخن گفتن به زبان وجود می یابد و به همین سبب تأمل، اندیشه و چگونگی در

فعل او نیست همانگونه که در [ذات] او چگونگی راه ندارد.» (1) و مقصود از اراده تشریحی جعل احکام است. با آنچه گفتم آشکار می شود سخن محقق خراسانی که به تبع حکیمان و فیلسوفان، اراده خداوند را به علم تفسیر کرده است، سخنی نادرست است.

زیرا علم، عین ذات او و اراده، فعل و ایجاد خداوند است و میان این دو فاصله ای بسیار دور است و ضعیف تر از این، سخن گروهی است که اراده در خداوند را از نظر مفهوم به علم باز می گردانند.

با اینکه اگر از تمام آنچه گفتیم چشم پوشی کنیم و بپذیریم که اراده عین ذات حق است، آنچه به سبب آن بر تفاوت میان علم و توانایی و حیات در خداوند استدلال شده است در اراده نیز جریان دارد. و وجدان قوی ترین شاهد بر تفاوت است. زیرا سخن ما که می گوئیم: «خدا عالم است و خدا اراده می کند، مانند زید انسان است و زید بشر است از قبیل دو جمله مترادف نیست. بلکه ضرورت حکم می کند که از دو جمله خدا عالم است و خدا اراده می نماید، دو چیز فهمیده می شود. و هم چنین ضرورت حکم می کند که اعتقاد به اینکه خدا عالم است، اعتقاد به این نیست که او

مرید (اراده گر) است و دلیل بر اینکه او عالم است دلیلی بر اینکه او مرید است نمی باشد. بله اگر ورای اراده در مرتبه فعل او، به ثبوت اراده ذاتی در او ملتزم شویم مصداقی برای آن جز علم خداوند وجود ندارد، اما دلیلی بر ثبوت اراده ذاتی نیست.

ص: 59

---

1- (1) - اصول کافی ج 1، ص 109 باب اینکه اراده از صفات فعل است و در منابع دیگری چون امالی شیخ طوسی مجلس 8 ص 205 این بیان وارد شده است.

## اراده خداوند از صفات فعل است

امر دوم: اراده خداوند از صفات فعل است نه از صفات ذاتی. دلیل آن عبارتست از:

اول: انطباق آنچه به عنوان ضابطه ای برای صفات فعل ذکر کردیم مانند اتصاف به آنچه در مقابلش قرار دارد، بر اراده خداوند. مانند آنکه گفته می شود: خداوند وجود انسان را اراده کرده است و وجود سیمرغ را اراده نکرده است.

دوم: وجود موجودات، کمالی برای خداوند محسوب نمی شود تا اراده وجود موجودات از صفات کمالی ذاتی باشد.

سوم: مطابقت روایات وارده از معصومین (ع) در این خصوص مانند صحیح عاصم بن حمید از امام صادق که می گوید: عرضه داشتیم: خداوند همچنان مرید است؟ امام (ع) فرمود: «اراده کننده نمی باشد جز آنکه اراده شده به همراه اوست. خداوند همچنان دانا و توانا است و آنگاه اراده کرده است.» (1) این روایت تصریح کرده است که اراده خداوند از صفات ذاتی نیست. و صحیفه محمد بن

مسلم از امام صادق (ع) که فرمود: «مشیت محدث [حادث] است.» (2) و روایات دیگر.

## افعال انسان متعلق به اراده خداوند نیست

امر سوم: اراده خداوند اگر مانند علم و قدرت از صفات ذاتی باشد متعلق به تمامی ممکنات است و از دسته ممکنات، افعال ماست

ص: 60

---

1- (1) - اصول کافی ج 1 ص 109. [1]

2- (2) - اصول کافی ج 1 ص 110. [2]

زیرا صفات ذاتی متحد با ذات، به همگان تعلق دارد و الا اگر صفات ذاتی متعلق به برخی ممکنات نبود سلب آن صفات از خداوند صحیح بود و گذشت که سلب صفات ذاتی از خداوند ممکن نیست. اما پس از آنکه دانستی اراده از صفات فعل است بدان که متعلق اراده، اعیان خارجی و افعال آن است. اما افعال عباد به اراده خداوند تعلق ندارد هر چند فیض وجود و قدرت و سایر مبادی از سوی خداوند است بلکه ایجاد کننده فعل انسان، نفس به واسطه اعمال قدرت است بدون اینکه اراده عباد در آن فعل دخلی داشته باشد پس افعال بندگان متعلق به اراده خداوند نیست تا جبر لازم بیاید. امامان معصوم (ع) در این موضوع سخنانی دارند که به آنچه ذکر کردیم اشاره می نماید: مانند آنچه علامه مجلسی از امام هادی (ع) روایت می کند که می گوید: «از امام از افعال بندگان پرسیده شد که آیا آفریده خدا هستند؟» امام فرمود: «اگر خداوند آفریننده آن بود از آن بیزاری نمی جست. (1)» و مانند روایت صالح نیلی از امام صادق (ع) که فرمود: «و لکن هنگامی که انسان کفر

ورزید در اراده خداوند بود که او کفر بورزد و در اراده خداوند و علم او چنین رقم خورد که به چیزی نگریند؟» عرضه داشتیم: «خداوند از آنان خواست که کفر بورزند؟» امام فرمود: «چنین نمی گویم ولی می گویم خداوند می دانست که آنان کفر

ص: 61

می‌ورزند» (1) و روایات دیگری از این دست.

به طور خلاصه: اینکه اراده خداوند از صفات فعلی است و به افعال اختیاری انسان تعلق ندارد سزاوار است که از امور مسلم به حساب آید. و نزاع و جدال متکلمان در اینکه اراده خداوند حادث است یا قدیم مبتنی بر این است که مقصود از اراده همان شوق باشد. اما پس از آنکه دانستی اراده عبارتست از اعمال قدرت، پس هر آنچه در این مقام گفته شده سخنی نادرست است چون بر این فرض شکی نیست که اراده، حادث و آفریده خداوند است.

پس اگر بگوییم: اراده خداوند هر چند به فعل انسان متعلق نباشد اما اراده انسان چون خارج از تحت قدرت اوست پس معلول اراده خداوند و موجود به واسطه ایجاد اوست. پس اراده خداوند، علتی برای علت فعل است. پس صدور علت، واجب است و الا تخلف مراد و مقصود خداوند از اراده اش لازم می‌آید پس فعل نیز واجب الصدور است (صدورش واجب است) زیرا جبر بر علت، جبر بر معلول است. در پاسخ آنچه پیش از این به صورت تفصیلی بیان گشت می‌گوئیم: اختیار، فعل نفس است و نفس، ایجاد کننده اختیار است و اختیار به خودی خود اختیاری است.

پس اراده انسان متعلق به اراده خداوند نیست. هنگامی که این امور برایت آشکار شد پاسخ این وجه به نیکی آشکار می‌شود پس اراده خداوند متعلق به افعال بندگان نیست تا وجود افعال عباد لازم باشد. و از وجود افعال انسان بدون تعلق اراده خداوند به آن وجود، تصرف در سلطه خداوند لازم نمی‌آید. زیرا تمامی تحت اختیار و قدرت خداوند است پس جبری وجود ندارد.

ص: 62

## آیاتی که بوسیله آن بر تعلق اراده خداوند به افعال استدلال شده است

گاهی گفته می شود: در قرآن کریم اراده و مشتقات آن در 43 آیه به خداوند نسبت داده شده بنابراین اراده خداوند به افعال انسان متعلق است و اراده خداوند از مقصود تخلف نمی کند و به دور نمی ماند پس مشکل جبر باز می گردد.

در پاسخ گفته می شود: این آیات چند دسته اند:

دسته اول: آیاتی که بیان می کند آنچه اراده شده از اراده خداوند تخلف نمی کند [و حتماً رخ می دهد] مانند آنکه می فرماید: (چون خداوند به چیزی اراده فرماید، این بس است که می گوید باش پس [بی درنگ] موجود می شود.) (1) و سخن خداوند که می فرماید: (بگو اگر خدا بخواهد به شما زبانی یا سودی برساند چه کسی در برابر او برای شما اختیار چیزی را دارد؟ بلکه این خداست که به آنچه می کنید همواره آگاه است.) (2) این دسته از آیات آنچه اراده

به آن تعلق می گیرد را مشخص نمی سازند بلکه بر این دلالت دارند که اگر اراده خداوند به چیزی تعلق گرفت آن چیز محقق می شود این سخنی است که بحث و نزاعی درباره آن نیست.

دسته دوم: آیاتی که بیان می دارد اراده انسان موردی از اراده خداوند است. مانند آنکه می فرماید: (هر کس خواهان دنیای زودگذر است

ص:63

---

1- (1) - آیه 82 سوره یس .

2- (2) - آیه 11 سوره فتح

به زودی هر که را خواهیم نصیبی از آن می دهیم آنگاه جهنم را که در آن خوار و رانده شده داخل خواهد شد برایش مقرر می داریم و هر کس خواهان آخرت است و کوشش خود را برای آن بنماید و اهل ایمان باشد تلاش آنان مورد حق شناسی واقع خواهد شد. هر دو دسته را از عطای پروردگارت مدد می بخشیم و عطای پروردگارت از کسی منع نشده است. (1)

این دسته از آیات بر تعلق اراده خداوند به فعل اختیاری دلالت نمی کند بلکه بیان می دارد: انسان در هر آنچه می خواهد مختار است و مجبور نیست. نهایت امر، اینکه خداوند فاعل مختار را با اعطای وجود و قدرت و سایر مبادی فعل در آنچه بخواهد یاری می کند. این گروه آیات بر اختیار و نه جبر دلالت دارد.

دسته سوم: آیاتی که دلالت می کند خداوند ظلم و ستم را اراده نمی کند.

مانند آن که می فرماید: (خداوند ستم به جهانیان را نمی خواهد) (2)

دلالت این آیه بر آنچه ادعا شده آشکار است بله اگر وصف و لقب، مفهوم [مخالف] داشت آیه بر اراده غیر ظلم دلالت می کرد [در حالیکه در اصول خلاف آن ثابت شده است]

دسته چهارم: آیاتی که بر تعلق اراده خداوند به آسانی دلالت می کند.

مانند آنکه می فرماید: (خدا برای شما آسانی می خواهد و

ص: 64

---

1- (1) - آیات 18 تا 22 سوره اسراء

2- (2) - آیه 108 سوره آل عمران

این دسته از آیات بر تعلق اراده تشریحی [خداوند] به آسانی و نه سختی تعلق دارد و گذشت که اراده تشریحی خداوند [گاه] با آنچه اراده شده تفاوت دارد.

اما آیه شریفه: (و اگر بخواهم شما را اندرز بدهم در صورتی که خدا بخواهد شما را گمراه گذارد اندرز من شما را سودی نمی بخشد. او پروردگار شماست و به سوی او باز گردانیده می شوید.) (2) که دلالتش بر این امر گمان شده است. با این توضیح: این آیه دلالت دارد که عدم ایمان قوم نوح از جهت اراده خداوند بوده است که به افعالشان تعلق گرفته است.

این سخن چنین پاسخ داده می شود: (غی) به معنای گمراهی نیست بلکه احتمال دارد از این کلمه اراده عذاب یا کیفر شده باشد. بر فرض اول آیه دلالت دارد که عذاب و کیفری که نتیجه افعال اختیاری انسان بوده است مورد اراده خداوند است و اراده نتیجه،

غیر از اراده فعل است. با این سخن اشکال فرض دوم نیز آشکار می گردد. با اینکه اگر (غی) به معنای گمراهی باشد، اشکالاتی که در آیاتی که گمراهی به خداوند نسبت داده می شد بیان گشت، وارد می شود. و اما آیه شریفه: (پس کسی را که خدا بخواهد هدایت نماید دلش را به پذیرش اسلام می گشاید و هر که را بخواهد گمراه کند دلش را سخت تنگ می گرداند چنانکه گویی به زحمت در آسمان بالا

ص: 65

---

1- (1) - آیه 185 سوره بقره.

2- (2) - آیه 34 سوره هود



می رود این گونه خدا پلیدی را بر کسانی که ایمان نمی آورند قرار می دهد (1) ذیل آیه قرینه است بر اینکه اگر خداوند سینه او را تنگ می کند از این جهت است که کافر با اختیار خود ایمان نیاورده است. پس روش آیه مانند روایات فراوانی است که دلالت می کند چه بسا انسان به سبب ارتکاب برخی گناهان خوار و محروم از عنایت خداوند می گردد همانگونه که چه بسا به واسطه انجام برخی نیکی ها به حسنات و نیکی های دیگری توفیق می یابد و برخی از خیرات زمینه ساز نیکی های دیگرند و [به انسان] قابلیت می بخشند تا خداوند او را برای امور موجب خشنودی اش توفیق دهد. و هنگامی که این امر در گمراهی ثابت شد در هدایت نیز ثابت می گردد.

## مشیت الهی و افعال انسان

پنهان نماند که بسیاری از آیات متضمن مشیت الهی است.

و به مشیت الهی گاه چنین استدلال می شود که افعال اختیاری

انسان متعلق به مشیت است پس می بایست افعال اختیاری وجود یابد چون اراده و مشیت اتحاد دارند. و گاه به جبر استدلال می شود. مانند سخن خداوند که می فرماید: (و جز آنچه خدا بخواهد را نمی خواهید.) (2) و سخن خداوند که می فرماید: (بگو همانا خداوند هر که را بخواهد گمراه می کند و هر که به سوی او باز گردد را هدایت

ص: 66

---

1- (1) - آیه 125 سوره انعام

2- (2) - آیه 30 سوره انسان

می نماید.) (1) و آنجا که می فرماید: (هر آنچه در آسمان ها و زمین است از آن خداوند است و اگر آنچه در جان های شما است آشکار کنید یا پنهان سازید خداوند شما را به سبب آن به حساب در کشد پس هر که را بخواهد می بخشاید و هر که بخواهد را کیفر دهد.) (2) و نیز چنین می فرماید: (اگر خدا بخواهد در حالت ایمنی وارد مسجد الحرام خواهید شد در حالی که سرهای خود را تراشیده اید.) (3) و می فرماید: (اگر خدا بخواهد مرا بردبار خواهی یافت.) (4) و می فرماید: (بگو من جز آنکه خدا خواهد مالک سود و زیان خود نیستم.) (5) و می فرماید: (اگر خدا بخواهد تمامی مردمان را هدایت می کند.) (6) و می فرماید: (هرگز مگوئید که من کاری را فردا انجام می دهم جز آنکه خدا بخواهد.) (7) و آیاتی دیگر

که متضمن مشیت است و به 200 آیه می رسد. اما هیچ یک از آیات بر آنچه به آن استدلال شده دلالت نمی نماید.

اما آیه اول: صدر آیه متضمن بیان این امر است که قرآن هدایتگر است و انسان می تواند به واسطه قرآن به سوی حق هدایت شود اما

ص: 67

- 
- 1- (1) - آیه 27 سوره رعد
  - 2- (2) - آیه 284 سوره بقره
  - 3- (3) - آیه 27 سوره فتح
  - 4- (4) - آیه 69 سوره کهف
  - 5- (5) - آیه 49 سوره یونس
  - 6- (6) - آیه 31 سوره رعد
  - 7- (7) - آیه 23-24 سوره کهف

گمراهان با انتخاب بدشان این هدایت را نمی خواهند پس این آیه با قرینه خود دلالت می کند که خداوند اگر می خواست آنان را مجبور کند که به سوی پروردگارشان ره جویند می توانست اما چنین نخواست زیرا سرای دنیا سرای اُسباب و اختیار است و این امر را در اختیار و مشیت بندگان قرار داد.

و ممکن است گفته شود: مقصود آیه چنین است: «اسلام را نمی خواهید مگر آنکه خداوند بخواهد در استقامت به شما لطف کند.» زیرا در سخن معنای نعمت است. اما آیه دوم و آیاتی که چنین مضمونی دارند مانند سخن خداوند که می فرماید: (خداوند هر که بخواهد را به راه راست هدایت می کند) (1) و (هدایت یافتن ایشان بر عهده شما نیست و خداوند هر آنکه بخواهد را هدایت می کند) (2) و سخن او که می فرماید: (تو هر کس را بخواهی هدایت نمی کنی اما خداوند هر که بخواهد را هدایت می کند و به هدایت یافتگان داناتر است.) (3) و آیات دیگر دلالت دارد که هدایت خاصه و مقابل آن به گروه خاصی اختصاص دارد.

توضیح: هدایت همان ارشاد و راهنمایی است و ضد گمراهی است. هدایت از سوی خداوند بر دو بخش است: هدایت عامه و هدایت خاصه. هدایت عامه گاه تکوینی و گاه تشریحی است. هدایتن عامه تکوینی آن چیزی است که خداوند در طبیعت و سرشت هر موجودی

ص: 68

---

1- (1) - آیه 213 سوره بقره

2- (2) - آیه 272 سوره بقره

3- (3) - آیه 56 سوره قصص

فراهم ساخته است و هر موجودی به طبیعت خود یا به اختیارش به سوی کمالش حرکت می کند. مانند موش که از گربه فرار می کند ولی از گوسفند نمی گریزد. و مورچه به شکل دادن گروه و حکومت و کودک به پستان مادرش هدایت می شود و خداوند [در این باره] چنین گفته است: (گفت پروردگار ما کسی است که آفرینش هر چیز را به او بخشید آنگاه هدایتش کرد.) (1) و هدایت تشریحی عامه، افاضه عقل بر انسان و فرو فرستادن فرستادگان و کتاب های آسمانی است. اما هدایت خاصه، عنایتی ربانی است که خداوند برخی بندگانش را به حسب آنچه حکمتش اقتضا می کند به آن اختصاص داده است و برای ایشان آنچه به وسیله آن به کمال هدایت می شوند و به مقصود می رسند را فراهم می کند و اگر خداوند نبود، ایشان در گمراهی و بی خبری قرار می گرفتند و با این همه، در این امر مجبور نیستند. و در امثال این آیه به نکته ای لطیف اشاره شده است و آن پاسخ کسانی است که به معبود نیکی ها و معبود بدی ها اعتقاد دارند. یعنی مجوسیان که می گویند وسایل بدی با ایجاد خداوندگار بدی ها محقق است. در حالیکه خداوند آن وسایل را مهیا نمی سازد و همچنین آیه دلالت

می کند که تمامی اسباب از جانب خداوند است. اما آیه سوم و آیات این چنین، دلالت می کند که تمامی افعال تحت محاسبه خداوند است خواه آشکار باشد یا پنهان، نهایت امر، خداوند می تواند هر کس را بخواهد ببخشد.

ص: 69

نهایت چیزی که آیه چهارم و پنجم و آیاتی چنین: نهایت چیزی که بر آن دلالت می کند این است که چون احتمال دارد کسی که می خواهد کاری انجام دهد، چیزی رخ دهد که او را از آن کار باز دارد پس می بایست به خدا توجه کند و از او بخواهد که حوادث به گونه ای باشد که او را از آنچه می خواهد باز ندارد.

آیه ششم و مانند آن: خلاصه سخن در آن این است که مقصود از نفع و ضرر اگر نفع و ضرر طبیعی باشد، عدم ارتباط آن با این بحث آشکار است و اگر ناشی از عمل نکردن. به وظایف باشد، اینکه وابسته به مشیت خداوند است از این جهت است که قرار دادن وظیفه و بیان آن بر عهده خداوند است. و با آنچه در آیات گفتیم توجیه آیات پیشین هفتم و هشتم آشکار می شود.

### **استدلال به جبر با علم خداوند**

سومین استدلال برای اثبات جبر: در محل خود ثابت شده است که علم خداوند به تمامی موجودات تعلق دارد و چیزی از تحت علم او خارج نیست و از آن دسته [مواردی که از علم خداوند خارج نیست] افعال ماست. پس هر چه از سوی ما صادر می شود به علم او تعلق دارد و وجودش واجب است و الا لازم می آید علم او تبدیل به جهل شود. و نیز می توانی چنین بگویی: به دلیل اینکه

علم خداوند به فعل تعلق می گیرد می بایست فعل به صورت جبری موجود شود. یا علم او تبدیل به جهل گردد و چون دومی [که علم خداوند تبدیل به جهل گردد] محال است اولی [جبری بودن فعل] ثابت می شود.

پاسخ از این سخن با بیان چند امر آشکار می‌گردد:

اول: علم خداوند تنها متعلق به افعال ما نیست بلکه به افعال و مقدماتش تعلق دارد و الا لازم می‌آید علم خداوند محدود باشد و به صفتی مقابل علم متصف گردد. و این با اینکه علم از صفات ذاتی است منافات دارد. و چون از مقدمات فعل اختیاری، اختیار و اراده است، خداوند [در حقیقت] به صدور فعل [از سوی انسان] از روی اختیار، عالم است و اگر قائل به جبر و لزوم صدور فعل [از سوی انسان] شویم لازم می‌آید علم او تبدیل به جهل شود. زیرا معلوم [علم خداوند] این است که فعل از روی اختیار صادر شده است و در واقع فعل از روی جبر صادر گشته است.

دوم: علم خداوند علت فعل نیست همانگونه که علم ما به اینکه چنین خواهیم کرد، علت آن فعل نخواهد بود زیرا حقیقت علم، کشف واقع‌انگونه که هست، می‌باشد و ربطی به صدور آن فعل ندارد تا علمی برای آن باشد. هم چنین اگر علم خداوند، علت [فعل] بود نیازی به اراده نبود، در حالی که خداوند فرموده است: «امر او چنین است که هنگامی که چیزی را اراده کند به او می‌گوید باش پس موجود می‌گردد.» (1) و در آیات و روایات دیگر اراده، غیر

از علم قرار داده شده و دانستی که تفسیر اراده خداوند به علم او از سوی گروهی، اشتباه است و با روایات و آیات منافات دارد.

پس اگر گفته شود: اینکه بسیاری از فلاسفه تصریح کرده اند

ص: 71

که علم خداوند فعلی است نه انفعالی چه معنایی دارد؟ در حالی که ظاهر این سخن این است که علم خداوند تابع معلوم نیست بلکه معلوم تابع فعل اوست. می‌گوئیم: مقصود فلاسفه این است که علم گاه به صورت مطلق آورده می‌شود و از آن اضافه متاخر از وجود طرفین، که همان مضاف [اضافه شده] حقیقی است اراده می‌شود. و گاه به صورت مطلق آورده می‌شود و از آن مبدأ، آن اضافه اراده می‌گردد. علم به معنای اول از صفات ذاتی خداوند نیست و الا لازم می‌آید که غیر ذات او در کمال ذاتش دخل و تاثیر داشته باشد و این سخن مستلزم اثر داشتن غیر خداوند در ذات اوست که بطلان آن ضروری است. بلکه علم به معنای دوم یعنی مبدأ آن اضافه خاص، برای خداوند کمال و عین ذات اوست. پس علم او به معنای آن چیزی است که مبدأ عالم بودن است. یا مقصود این است که علم خداوند چون از صفات ذاتی است با ذات او اتحاد دارد و چون ذات خداوند مبدأ تمامی موجودات حتی افعال انسان است - زیرا مبادی افعال انسان از سوی خداوند است - پس علم او که با ذاتش متحد است، مبدأ تمامی موجودات و افعال انسان می‌باشد. پس معنای فعلیت علم خداوند این نیست که علم او علت تمامی موجودات است. و چون ذات خداوند، علت افعال انسان نیست بلکه ایجاد کننده افعال، خود انسان است، پس علم خداوند

که با ذات او متحد است نیز چنین می‌باشد.

سوم: علم خداوند همانگونه که به افعال انسان ها متعلق است به افعال خود نیز تعلق دارد پس اگر [علم او] علت بود، جبر حتی در

## استدلال به جبر به واسطه سلطه خداوند

چهارمین استدلال برای اثبات جبر: اثبات قدرت برای انسان و اسناد فعل به انسان به صورت مستقل یا به همراه خداوند و قائل شدن به اینکه ایجاد کننده انسان است، مستلزم ثبوت شریک برای خداوند است، پس می‌بایست به جبر ملتزم شویم تا تسلط خداوند و اینکه او تنها تصرف کننده و اثر گذار است را حفظ کنیم.

اشکال: این سخن در جایی لازم می‌آید که انسان به خودی خود استقلال، وجود و قدرت داشته باشد اما با این بیان که انسان در وجود و قدرت و سایر مبادی فعل نیازمند است بلکه با نگاهی دقیق، او مانند سایر موجودات، عین نیاز است، نه اینکه شیئی محتاج و نیازمند است، (1) پس از اسناد حقیقی افعال به انسان، بر کنار نمودن خداوند از مالکیت یا دخالت و تصرف دیگری در سلطه او لازم نمی‌آید، چرا چنین نباشد در حالیکه انسان و قدرت و تمامی شؤون او با ایجاد خداوند وجود یافته است. برای نزدیک ساختن این سخن به ذهن مثالی می‌آوریم هر چند بسیار پائین تر از آن

چیزی است که بیان داشتیم: اگر شخص بی نیاز توانا و نیرومند به انسان ناتوان ببخشاید و انسان نیازمند را بی نیاز سازد، در حالی که در هر زمان می‌تواند آنچه بخشیده است را از او بگیرد یا در دست او باقی گذارد، آیا کسی

ص: 73

---

1- (1) - چون انسان از ممکنات است و ممکنات به ذاتشان به غیر نیازمندند پس انسان عین نیاز است و وجودش با این نیاز قوام یافته است. نه اینکه انسان شیئی است که وجود دارد و برای بقاء و ادامه حیات به غیر نیازمند است! زیرا در این حالت نیاز او به ایجاد کننده اش بر وجودش عارض شده است.



گمان می کند که انسان ناتوان، شریک انسان توانا بر شمرده شده است؟ هرگز. و به همین سخن، امیر مؤمنان علی (ع) به عبایه بن ربیع اسدی خبر داده است، هنگامی که از امام (ع) از توانایی و قدرتی که بوسیله آن بر می خیزد و می نشیند و کاری را انجام دهد یا ترک می نماید، پرسید. امیر مؤمنان (ع) فرمود: از تو می پرسم که تو بدون خداوند چنین توانایی داری یا با او؟ عبایه خاموش شد. امیر مؤمنان (ع) فرمود: عبایه سخن بگو. عرضه داشت: چه بگویم. حضرت فرمود: اگر بگویی بدون خداوند مالک این توانایی هستی، تو را خواهم کشت [چون به خدا کفر ورزیده ای] و اگر بگویی به همراه خداوند مالک آن شده ای [باز] تو را خواهم کشت. عرضه داشت: پس چه بگویم؟ امام فرمود: بگو آن را به سبب خداوندی که بدون همراهی تو مالک آن توانایی است، مالک شده ای. (1) پس به این حدیث بنگر که چگونه پرده از حقیقت برانداخته و بر آن پوششی باقی نگذاشته است.

پنجمین استدلال برای اثبات جبر:

### استدلال به جبر با اسناد گمراه ساختن به خداوند

در بسیاری از آیات گمراه ساختن به خداوند نسبت داده شده است: مانند (پس خداوند هر کس را بخواهد گمراه می کند و هر کس را بخواهد هدایت می نماید) (2) و (بگو همانا خداوند هر کس را بخواهد گمراه می کند و هر کس به سوی او باز گردد را هدایت می نماید). (3) و فرمود: (و هر کس خداوند بخواهد او را گمراه کند سینه اش را

ص: 74

---

1- (1) - این سخن را امام هادی (ع) در نامه اش به اهل اهواز بر اساس آنچه در بحار ج 5 ص 75 روایت شده است، نقل فرموده است.

2- (2) - آیه 4 سوره ابراهیم

3- (3) - آیه 27 سوره رعد

تنگ و بسته قرار می دهد گویا می خواهد در آسمان پرواز کند و به سوی آن بالا رود.) (1) پس این آیات دلالت می کند که خداوند آفریننده گمراهی و کفر در انسان هاست. آنان را از ایمان باز می دارد و بین ایشان و ایمان مانع می شود و چه بسا گفته اند: این حقیقت لفظ به حسب لغت و زبان است. زیرا گمراه ساختن عبارتست از این که چیزی گمراه شود همانگونه که خارج ساختن و داخل ساختن عبارتند از اینکه چیزی را داخل و خارج قرار دهند. عدلیه بر این سخن به چند وجه ایراد وارد کرده اند:

وجه اول: به کسی که راه را ببندد گفته نمی شود که او [کسی را] گمراه ساخته است بلکه گفته می شود او را باز داشته است، او را گمراه ساخته است هنگامی گفته می شود که آن شخص را فریب دهد.

وجه دوم: خداوند، شیطان، فرعون و مانند این دو را به صفت گمراه ساختن متصف کرده است در حالی که مشخص است آن ها

در قلب هیچ کس گمراهی نیافریده اند. خداوند می فرماید: (همانا او دشمنی گمراه کننده و آشکار است) (2) و می فرماید: (فرعون قوم خویش را گمراه ساخت و هدایت نیافت) (3)

وجه سوم: این سخن با بسیاری از آیات در تضاد است. آنجا که می فرماید: (و خداوند هنگامی که هدایت به نزدشان آمد مردم را از

ص: 75

---

1- (1) - آیه 125 سوره انعام

2- (2) - آیه 15 سوره قصص

3- (3) - آیه 79 سوره طه

ایمان آوردن باز نداشت. (1) و می فرماید: (و آنان از پند و اندرز روی گردان نبودند) (2) و می فرماید: (به کجاری گردان می شوند) (3) و آیات دیگر.

وجه چهارم: خداوند ابلیس و پیروان او در گمراه ساختن و فریبکاری را مذمت کرده و فرمان داده از ایشان به او پناه برند. آنگونه که فرمود: (بگو به پروردگار مردم از شر وسوسه کننده فریبکار پناه می برم.) (4) و فرمود: (بگو از وسوسه شیاطین به تو پناه می برم.) (5) و فرمود: (همانا کسانی که از راه خدا گمراه می نمایند کیفری دردناک می کشند) (6) و فرمود: (فرعون قوم خود را گمراه ساخت و هدایت نکرد.) (7)

پس اگر خداوند گمراه کننده حقیقی است چگونه مردمان به سبب آن مذمت می شوند و همچنین پناه بردن از خداوند همانند پناه بردن از گمراه کنندگان واجب بود و همانگونه که فریبکاران مستحق مذمت هستند خداوند نیز مستحق مذمت بود و واجب بود که مردمان همانگونه که می بایست شیطان را دشمن خود به حساب آورند خداوند را نیز دشمن به حساب آورند.

وجه پنجم: خداوند در بسیاری از آیات گمراهی را به سرکشان و

ص: 76

1- (1) - آیه 94 سوره اسراء

2- (2) - آیه 49 سوره مدثر

3- (3) - آیه 69 سوره غافر

4- (4) - آیه 1 و 4 سوره ناس

5- (5) - آیه 97 سوره مومنون

6- (6) - آیه 26 سوره ص

7- (7) - آیه 79 سوره طه

اهل نافرمانی نسبت داد. (1) مانند آنکه می فرماید: (خداوند جز گناهکاران را گمراه نمی سازد) (2) و فرمود: (و این چنین خداوند هر کس اهل اسراف و شک است را گمراه می سازد.) (3) پس اگر مراد از گمراهی آن حالتی است که در آن به سر می برند، تحصیل حاصل لازم می آید که محال است. هم چنین امثال این آیات صراحت دارد که خداوند پس از فسق و نافرمانی ایشان، آنان را گمراه می سازد.

پس گمراه ساختن خداوند با معنای گمراهی که در آن به سر می برند، مغایرت دارد. (4)

ص: 77

1- (1) - گاه گمان می شود نسبت گمراهی در این دو آیه به خداوند است اما به قرینه کلمه (فاسقین) و (من هو مسرف مرتاب) [کسی که اهل اسراف و شک است] - در حالی که شکی نیست فاسق و گمراه و اسرافگر شکاک نیز گمراه است - آشکار می گردد که گمراهی در دو آیه پیشین حقیقتاً بر گمراه ساختن که گمان می رود از جانب خداوند است مقدم می باشد. به همین دلیل مصنف می گوید: نسبت گمراهی در دو آیه به سرکشان است. و برایت آشکار خواهد شد که گمراه ساختن از سوی خداوند یا از باب حکایت از زبان کسی است که آن را به خدا نسبت می دهد پس خداوند به آنان چنین پاسخ می دهد که او گناهکاران را گمراه می سازد، یا خداوند به آنکه برای خود گمراهی را برگزیده است توفیق هدایت نمی بخشد پس از آنکه حجت بر او تمام گشت و آن را انکار نمود، پس بر گمراهی باقی می ماند. و برای این مساله وجوه دیگری برای حل این گمان است که برخی در متن می آید.

2- (2) - آیه 26 سوره بقره

3- (3) - آیه 34 سوره غافر

4- (4) - پس گمراه ساختن ایشان از سوی خداوند با معنای گمراهی که در آن به سر می برند مغایر است و این امر از تعلیقه پیشین به نیکی آشکار می گردد. و ما در اینجا آنچه از امام باقر (ع) در تفسیر فرات کوفی ص 53 حدیث 13 وارد شده است را اضافه می کنیم که در تفسیر (خداوند به وسیله آن گمراه می سازد) فرمود (آن علی (ع) است که خدا به وسیله او هر کس با او به دشمنی برخیزد گمراه می سازد و اگر او را دوست بدارد هدایت می کند. و خداوند به سبب علی (ع) جز گناهکاران را گمراه نمی سازد [یعنی هر کس از ولایت او خارج شود فاسق است].

وجه ششم: خداوند این گمراهی را کیفر ایشان در برابر کردار ناپسندشان و عقوبتی در برابر آن بر می شمرد. پس اگر مراد و مقصود، حالتی است که در آن به سر می برند این سخن تهدید ایشان با چیزی است که به آن روی آورده اند و از آن بهره می برند. به همین سبب تمامی عدلیه اعتقاد دارند که می بایست تاویلات دیگری بیان داشت:

وجه اول: گمراه ساختن بر گمراه ساختن از بهشت حمل و توجیه می شود.

وجه دوم: گمراه ساختن بر نابودی و باطل ساختن اعمال حمل می شود. مانند آنکه می فرماید: (کسانی که کفر ورزیدند [دیگران را] از راه خدا بازداشتند اعمالشان باطل شد) (1) و فرمود: (و گفتند: آیا اگر در زمین نبود شدیم و از میان رفتیم در آفرینش جدیدی خواهیم بود.) (2)

وجه سوم: گمراهی و گمراه ساختن همان کیفر و شکنجه است. همانگونه که خداوند می فرماید: «همانا مجرمان و گنهکاران در گمراهی و آتش دوزخند» (3)

ص: 78

---

1- (1) - آیه 1 سوره محمد

2- (2) - آیه 10 سوره سجده

3- (3) - آیه 47 سوره قمر

وجه چهارم: گمراه ساختن همان واگذاری به خود و منع کردن [از رفتن به سوی بدی هاست] پس گفته می شود: فلانی فرزندش را گمراه ساخت، هنگامی که او را ادب نکرده باشد. این بیان را سخن امام رضا (ع) در تفسیر کلام خداوند که می فرماید: «آنان را در تاریکی هایی رها ساخت که نمی بینند» (1) تأیید می کند که فرمود: «همانا خداوند آنگونه که آفریدگان به ترک [کاری] متصف می شوند، به ترک فعل متصف نمی شود. اما او هنگامی که دانست آفریدگان از کفر و گمراهی باز نمی گردند، همراهی و لطف خود را از ایشان منع کرد و ایشان را با اختیارشان تنها گذاشت.» (2) و روایاتی چون این وجود دارد.

وجه پنجم: که بهترین وجه است این است: هنگامی که انسان با اختیار خود در هنگام حضور چیزی گمراه شود بدون اینکه آن چیز علت گمراهی اش باشد، بلکه در نهایت از مقدمات بعید و علل زمینه ساز گمراهی باشد، گفته می شود آن چیز او را گمراه ساخته

است. خداوند درباره بت ها می فرماید: (پروردگارا! همانا بت ها بسیاری از مردم را گمراه

ص: 79

---

1- (1) - آیه 17 سوره بقره

2- (2) - عیون الاخبار الرضا ج 1 ص 123 ح 16 باب 11 [1] روایاتی که از امام رضا (ع) در توحید وارد شده است. / بحار الانوار ج 5 ص 11 ح 17 باب 1 نفی ظلم و ستم از خداوند/ و این معنا را تعدادی از روایات و دعاها تأیید می کند مانند (پروردگارا! چشم بر هم زدنی مرا به خود وامگذار....)

ساختند) (1) یعنی مردم بوسیله آن ها گمراه شدند.

و همچنین فرمود: (و یغوث و یعوق و نسر بسیاری را گمراه کردند.) (2) یعنی بسیاری از مردم بوسیله ایشان گمراه شدند. و گمراه ساختن به این معنا به خداوند نسبت داده می شود با توجه به اینکه افعال اختیاری صادر شده از انسان، مبادی خارج از دایره اختیار او دارند. مانند وجود و حیات انسان و ادراک فعل از سوی او و شوق انسان به فعل و مناسبت آن فعل با نیرویی از نیروهای او و قدرت او بر ایجاد فعل. و آن ایجاد کننده مبادی، ایجاد کننده خود انسان است. و در جای خود ثابت شده است که بقای اشیا و استمرار آن در وجود، نیاز به اثر گذارنده ای در هر لحظه دارد. بنابراین کفر و گناه اگر از انسان با اختیار او صادر شوند با توجه به اینکه مبادی آن از جانب خداوند است، صحیح است که به خداوند نسبت داده شوند. و با این سخن پاسخ از اشکال به قرآن مجید آشکار می گردد که می گوید: «گاه فعل به بنده و اختیار او و گاه به خداوند نسبت داده می شود و این تناقض آشکار است».

### سخن عارف شیرازی در معنای گمراهی

عارف صدرای شیرازی سخنی در توجیه نسبت دادن گمراهی به خداوند دارد که خوبست به طور خلاصه نقل شود چون در

بردارنده مطالب دقیقی است:

او می گوید: «خداوند با تمامی صفات کمال و اسماء خود بر آفریدگان تجلی کرده و با تمامی صفات جمال و جلالش بر بندگان و عوالم خود افاضه می کند. او در ابتدا در ذات خود برای ذاتش تجلی کرد پس از

ص: 80

---

1- (1) - آیه 36 سوره ابراهیم

2- (2) - آیات 23 و 24 سوره نوح. [1]

تجلی او، عالم اسماء و صفاتش آشکار شد که اولین حجاب های احدیت است، آنگاه با اسماء و صفات خود بر عالم جبروت تجلی کرد، پس از تجلی او انوار عقلی و فرشتگان با عظمت قدسی که همان سرپرده های جبروتی است به دست آمد. آنگاه از آفرینش آن نور ماه بر عالم ملکوت بالا و پائین و سپس بر اشباح عینی و مثالی آن و سپس بر عالم طبیعت آسمانی و زمینی تجلی نمود.

و هر یک از این عوالم و محل های حضور، منازل و طبقات گوناگونی دارد و هر گاه نزول بیشتر واقع شود این نورهای احدی با کثرت این حجاب های امکانی کمتر می شود و نقایص و شرور و بدی ها با برخورد به امور عدمی فزونی و تراکم می یابد. آیا نمی بینی که هر یک از صفات هفتگانه الهی که امامان سایر صفات می باشند از نقصان و امکان و کثرت و حدوث بری هستند؟ (1) آنگاه هنگامی که سایه این

ص: 81

---

1- (1) - ظاهراً این مقطع از سخن پاسخی بر اشاعره است که اعتقاد دارند صفات هفتگانه - حیات و علم و قدرت و اراده و شنوایی و بینایی و کلام - معانی زاید بر ذات هستند (به شرح مواقف ص 104 مراجعه نما) و به همین دلیل در مشکل افتادند. و بیشتر معتزله صفات را از خداوند نفی کردند و امامیه به تبع امامان (ع) مانند معتزله صفات را نفی نکردند و معنایی زاید بر ذات اثبات نمودند بلکه بیان داشتند که صفات خداوند عین ذات اوست. و در این جا عارف شیرازی اینکه این صفات زاید یا ناقص یا متکثر یا حادث یا ممکن باشد را نفی می کند. و سخن حق در این مقام سخن امیر مومنان در نهج البلاغه [1] است که می فرماید: (و کمال اخلاص، نفی صفات [زاید یا ناقص] از اوست زیرا هر صفتی گواهی می دهد که غیر موصوف و هر موصوفی گواهی می دهد که غیر صفت است. [تا اینکه می گوید] او موجودی است که حادث نیست و از عدم، موجود نگشته است. تنها و یکتاست زیرا هر گز او را یار و همدمی نبوده که فقدانش موجب تشویش گردد.) خطبه اول نهج البلاغه



انوار در این جهان پست واقع شده، آفات و شرور آن را در بر می گیرد و عدم و نقص همراه آن می شود و هنگامی که این انوار از عالم اجسام والا رود، آن نقایص و بدی ها از آن زایل می شود و به اقلیم و سرزمین وحدت باز می گردد.

آنگاه گمان می کند که این معنای امر میان دو امر از جبر و قدر است و می گوید: «نقایص و کاستی هایی که در این جهان گاه به همراه صفات منسوب به حق و گاه به همراه صفات منسوب به آفریدگان است از خصوصیت این جایگاه و سرا [دنیا] ناشی شده و همراه آن است. پس به ما و نه به صفت الهی باز می گردد و این معنای سخن خداوند در حدیث قدسی است که می فرماید: «تو به گناهان خود از من سزاوارتر هستی.» (1) و معنای سخن خداوند که می فرماید: «خداوند از آنچه می کند مورد سؤال و بازخواست قرار نمی گیرد ولی آفریدگان مورد پرسش قرار می گیرند» (2) این است که در افعالی که بدون واسطه از خداوند صادر می شوند و همچنین در صفات الهی ثابت برای خداوند در مقام توحید پیش از عالم کثرت، شائبه نقص و قبح وجود ندارد تا سئوالی به آن باز گردد. زیرا

تمامی عالم الوهیت نور و کمال است.»

آنگاه عارف شیرازی از برخی صاحب‌دلان - ظاهراً ابن عربی - نقل می کند که او این سخنان را برای نزدیک کردن [حقایق] به طبیعت ها

ص: 82

---

1- (1) - کافی، ج 1 ص 50 باب مشیت و اراده حدیث 6 و باب جبر و قدر و امر بین الامرین ص 157 ج 3 و ص 160 از همان باب ح 12.

2- (2) - آیه 23 سوره انبیاء

و فهم ها و آسان نمودن فهم توحید افعالی برای عقل ها در آنچه به جمادات و اجسام باز می گردد ذکر می کند، زیرا حجاب از ادراک این تحقیق دو امر است:

یکی اختیار انسان به مشیت خداوند مانند نسبت ادراک حواس به ادراک عقل است. آنگونه که خداوند می فرماید: (و نمی خواهید مگر آنکه خداوند بخواهد) (1) و نسبت محل صدور افعال آن از بدن ها و اعضا، مانند نسبت جوارح به قلب است که فرمانروای اعضای بدن می باشد همانگونه که خداوند می فرماید: (دست خدا بالاتر از دست های ایشان است.) (2) و می فرماید: (با آنان بچنگید تا خداوند ایشان را به دست شما کیفر دهد.) (3) و می فرماید: (هنگامی که تیر انداختی تو تیر پرتاب نکردی بلکه خداوند تیر انداخت) (4) اما دومی: در نزد روشن نظران آشکار است که خورشید و ماه و ابر و باران و زمین و هر حیوان و جمادی تحت امر خداوند و به دست قدرت اوست. مانند قلمی که تحت تسخیر و تسلط نویسنده و دانش و اراده و قدرت و توانایی است که در انگشتان و اعصاب اوست. همانگونه که علم و مشیت خداوند از خزائن غیب ملکوت وارد

ص: 83

---

1- (1) - آیه 30 سوره انسان

2- (2) - آیه 10 سوره فتح

3- (3) - آیه 14 سوره توبه

4- (4) - آیه 17 سوره انفال

می شوند و نگاشتن قلم لاهوت بر ترتیب و نظم و تقدم و تأخر از مراتب بالا به پائین می باشد تا اثر قدرت از یکی از دو حاشیه وجود به دیگری و از قلم اعلی به قلم نی پائین تر [دنیوی] منتهی شود. و این چیزی است که کسی آن را مشاهده می کند که سینه اش به نور خداوند گشاده شده و با گوش و شنوایی نورانی خود، تسبیح و تقدیس جمادات و شهادت آن بر خود به عجز و ناتوانی و ذلت را می شنود و درک می کند و می فهمد و آن جمادات با زبانی گویا و رسا که خداوندی که هر چیز را بدون حرف و صوت به سخن درآورده است آن را به سخن واداشته تسبیح خدا را می گویند و این امور را آنان که از شنیدن حقایق به دور مانده اند نمی شنوند. پس یکی از بینندگان از منظر این چراغ، به کاغذ در حالی که وجه و روی خود را سیاه کرده است، می گوید: چرا روی خود را سیاه می کنی و سپیدی خود را با این سیاهی از میان میبری؟

کاغذ به زبان حال می گوید: از این مرکب پپرس که بر من وارد شد و شکل و فطرت مرا تغییر داد. پس به مرکب می گوید: چرا چنین کردی؟ پاسخ می دهد: من در ته دوات جای داشتم و به خودی خود نمی توانستم از آن ژرفا بالا بیایم. پس قطعه ای نی که قلم نامیده می شود بر من وارد شد و مرا از جایگاه خود بالا-کشاند و اگر نزول و پائین آمدن او نبود من بالا نمی رفتم. به قلم می گوید: تو چرا چنین کردی؟ پاسخ می دهد: من یک نی ثابت در مکانی بودم که حرکت و تلاشی نداشتم. پس دلاوری با یک چاقوی برنده بر من وارد شد و مرا از اصل و ریشه خود بریده و لباسم را پاره کرد و سرم را شکافت. آنگاه مرا در سیاهی دوات و تلخی و سختی آن فرو

برد. پس به چاقو می گوید چرا چنین کردی؟ او به دست اشاره کرد و بر آن اعتراض نمود. دست گفت: من جز مشتی گوشت و خون و استخوان نیستم که سواری به نام قدرت مرا به حرکت وا داشت. از او پرس. هنگامی که از قدرت پرسید که چرا بر دست ستم و تجاوز کردی او به اراده اشاره نمود. پس به اراده گفت: چه چیز تو را بر این قدرت ساکن و مطمئن نیرومند ساخت؟ اراده گفت: شتاب مکن چه بسا عذری داشته باشم در حالی که ملامت و سرزنش می کنید. من به خودی خود بر انگیزته نشدم بلکه حکم حکمران و فرمانی قطعی از جانب جناب قلب که فرستاده علم بر زبان عقل بر اشخاص، برای قدرت و التزام و همراهی با آن در فعل است، مرا برانگیخت. پس من ناتوانی در تحت قدرت و تسخیر علم و عقل هستم. نمی دانم به کدامین جرم تحت تسلط آن دو درآمدم و ملزم به پیروی از آن شدم. اما می دانم که مسخر شدن من به پیروی، به امر این حکمران دادگر یا ستمگر است. پس آن شخص به علم و عقل و قلب رو می کند تا از آنان سبب به پا خاستن اراده و برانگیختن آن برای قدرت را طلب کند و آنان را بدین سبب عتاب و سرزنش نماید. پس عقل می گوید: اما من چراغی هستم که به خودی خود روشن نگشتم اما کسی مرا روشن کرد و قلب می گوید: اما من لوحی هستم که [به خودی خود] باز نگشتم اما باز کرده شدم و [به خودی خود] پراکنده نگشتم اما کسی که پراکنده ساختن صحیفه ها و نامه ها به دست اوست مرا پراکنده کرد. و علم می گوید: من نقشی در آن چیزی که نقش بسته شده و عکسی در سفیدی لوح قلب در زمانی هستم که [نور] عقل تابیدن گرفت و من به خودی خود فرود نیامدم.

و این لوح پیش از من چه خالی بود پس از قلم درباره من و درباره این سؤال بپرس. پس در پیمودن این منازل و منزلگاه ها و سیر این مراحل و مقامات آن شخص بار دیگر به قلم باز می گردد و در حیرت قرار می گیرد چون قلم را تنها از نی و لوح را تنها از استخوان و چوب و خط را تنها به سبب مرکب و چراغ را تنها از آتش می داند و در این منزل این اسامی را می شنید و چیزی از مسمای آن را مشاهده نمی کرد. پس علم به او می گوید: توشه تو اندک و بضاعت تو ناچیز و مرکب تو ناتوان است. برای تو بهتر این است که به غیبت، به این مسمی ها ایمان بیاوری و آنچه در پی آن هستی را رها کنی و بروی. هنگامی که سالک این سخن را می شود کوتاهی نفس خود را احساس می کند و قلبش از تندی خشم بر خود هنگامی که خود را در نقص و کاستی کامل می بیند، از آتش شعله ور می گردد و به سبب نیروی استعداد کبریایی در ماده اش، روغن در چراغدان قلبش نزدیک است بر افروخته شود هرچند آتش به آن نرسد.

پس هنگامی که علم با تندی خود در او دمیده شد روغنش آتش می گیرد و [چون] نوری بر نور [دیگر] می گردد. پس علم به او می گوید: فرصت را غنیمت شمار و چشم بگشا، شاید بر این آتش هدایت یابی. پس چشم می گشاید و قلم الهی را آنگونه که وصفش را از علم شنیده بود می بیند که از نی و چوب نیست و سر و دمی ندارد و دائما در صحیفه دل های آفریدگان انواع علوم و حقایق را می نگارد و در هر قلب سری دارد و خود سری ندارد. پس شگفت زده می شود و از این علم وداع می کند و از آن شکرگزاری می نماید و می گوید: بسیار در نزد تو ماندم. من عازم سفر به سوی جناب قلم هستم.

پس هنگامی که به نزد قلم می آید و داستان را برایش روایت می کند و از او می پرسد: چرا دائماً در دل ها علوم را می نگاری که به سبب آن اراده ها به سوی قدرت برانگیخته می شود و آن قدرت به سوی مقدمات روان می شود؟ قلم به او می گوید: آیا آنچه در عالم ملک دیدی و پاسخ قلم از سئوالت را که شنیدی فراموش کرده ای؟ می گوید: فراموش نکرده ام. قلم می گوید: پاسخ من مثل پاسخ اوست زیرا دو عالم ملک و ملکوت با هم مطابقت دارد. آیا نشنیده ای خداوند آدم را بر صورت خود آفرید؟ پس از شأن من که به (یمین الملک) ملقب است بپرس که من در تحت قدرت او مقهور و مسخر هستم. پس میان قلم انسان و آفرینش الهی در معنای تسخیر فرقی نیست. فرق در ظاهر صورت و تصویر است. او می گوید: یمین الملک کیست؟ قلم می گوید: آیا سخن خداوند را نشنیده ای که: (و آسمان ها به یمین [دست سلطنت] او پیچیده شده اند.) (1) او کسی است که آسمان ها را می گرداند. پس از شأن یمین و اینکه چگونه قلم را به حرکت در می آورد بپرس. پس می گوید: پاسخ من چیزی است که از یمین - که در عالم شهادت است - شنیده ای و آن حواله به قدرت است. پس هنگامی که به سوی عالم قدرت حرکت کرد و در آن عجایی

مشاهده نمود که غیر آن را کوچک بر شمرد، در این هنگام رو به قدرت کرد و از او درباره حرکت دادن یمین پرسید. قدرت گفت: من [تنها] صفتی هستم، تو از قادر بپرس چون پاسخ بر عهده کسانی است که به صفت متصف اند نه بر خود صفات.

ص: 87

در این هنگام نزدیک است که شک کند و با جرأت بر سؤال سخن بگوید. پس با سخنی ثابت و پابرجا، استوار گشت و از سراپرده های حضرت دوست ندا آمد: (که خداوند از آنچه انجام می دهد پرسیده نمی شود در حالیکه آفریدگان از کردار خود مورد پرسش و بازخواست قرار می گیرند) (1) پس عظمت حضور حق او را در بر می گیرد و بیهوش بر زمین می افتد. و هنگامی که به هوش می آید می گوید: خداوند تو منزهی! شان تو چه والا است! به سوی تو باز می گردم و بر تو توکل می کنم و ایمان دارم که تو فرمانروای با عظمت و یگانه ای. پس از غیر تو نمی هراسم و به غیر تو امید ندارم و تنها به بخشایش تو از کیفیت و به خشنودی تو از خشم و به تو از تو پناه می برم و می گویم سینه ام را بگشا تا تو را بشناسم و گره سکوت مرا از زبانم بگشا تا مدح تو گویم. در این هنگام سالک باز می گردد و از سؤال و عتاب خود پوزش می طلبد. پس به یمین و قلم و علم و اراده و قدرت و پس از آن می گوید: «عذر مرا بپذیرید زیرا من ناآشنایی در سرزمین شما بودم و هر کس در سرزمین نا آشنا وارد گردد شگفت زده می شود. و انکار شما از جانب من تنها از ناتوانی و نادانی ام بود. و اینک عذر شما

بر من صحیح گشت و برایم آشکار شد آن کس که تنها فرمانروای ملک و ملکوت و عزت و جبروت است خداوند یگانه و با عظمت و قهار است و همگان تحت تسخیر او هستند و او اول و آخر و آشکار و نهان است. پس این سخن در تفسیر گمراه ساختن است» (2)

ص: 88

1- (1) - سوره انبیاء آیه 23

2- (2) - تا اینجا سخن عالم عارف صدر المتألهین شیرازی به پایان رسید.

## آیاتی که بوسیله آن بر جبر استدلال می شود

ششمین دلیل بر استدلال به جبر: گروهی از آیات شریفه که خود به چند دسته تقسیم می شوند: از آن دسته: آیاتی که گمراه ساختن را به خداوند نسبت و اسناد می دهد است و پاسخ از آن گذشت. و از آن دسته: آیاتی که هدایت را به خداوند نسبت می دهند در هنگام استدلال به این آیات در بحث تعلق اراده و مشیت خداوند به افعال انسان، پاسخ به این آیات داده شد و خلاصه آن چنین است که هدایت انواعی دارد: اول: هدایت عامه تکوینی و آن هدایتی برای به دست آوردن سود و دفع ضرر، با اضافه نمودن مشاعر [وسایل احساس] ظاهری و درک کننده های باطنی و نیروی عقل است. خداوند می فرماید: (بگو پروردگار ما کسی است که آفریش همه چیز را بدو بخشید آنگاه [او را] هدایت کرد.) (1) دوم: قرار دادن دلایل عقلی جدا کننده میان حق و باطل و تباهی و صلاح که خداوند چنین به آن اشاره می کند: (و ما او را راه به خیر و شر هدایت کردیم) (2) سوم: هدایت عامه تشریحی با فرو فرستادن فرستادگان و کتاب های آسمانی که این سخن خداوند به آن اشاره دارد: (و اما ثمود را هدایت کردیم اما آنان کوری و هدایت نیافتن را بر هدایت برگزیدند.) (3) و نیز چنین می فرماید: (ما او را به راه [حقیقت] هدایت

ص: 89

1- (1) - آیه 50 سوره طه

2- (2) - آیه 10 سوره بلد

3- (3) - آیه 17 سوره فصلت



کردیم خواه شکرگذار باشد یا کفر بورزد) (1)

چهارم: هدایت خاصه تکوینی و آن هدایت برای حرکت بر راهی است که به حضرت قدس منتهی می شود و سلوک به سوی مقامات انس [پروردگار] با زدودن آثار تعلقات بدنی و پاک کردن کدورت لباس جسمانی و غرق شدن در مشاهده اسرار کمال و مطالعه انوار جمال [الهی] است. و این نوع از هدایت، عنایتی ربانی است که خداوند برخی بندگان خود را به حسب آنچه حکمتش اقتضا می کند به آن اختصاص داده است. و بیشتر آیات به این نوع هدایت اشاره می کند:

(هدایت آنان به عهده تو نیست اما خداوند هر که را بخواهد هدایت می کند) (2) (همانا خداوند ستمگران را هدایت نمی نماید) (3) (خداوند هر که را بخواهد به راه راست هدایت می کند) (4) (تو هر که را بخواهی هدایت نمی کنی اما خداوند هر که را بخواهد

هدایت می نماید). (5) و آیات دیگر.

و از آن دسته: آیاتی که افعال انسان را به خداوند نسبت می دهد، که گروهی از آن گذشت، اما پاسخ از آن: گذشت که فعل انسان در میان جبر و تقویض است و از هر یک از این دو بهره ای دارد زیرا قدرت و سایر مبادی در هنگام فعل از سوی خداوند افزوده

ص: 90

---

1- (1) - آیه 3 سوره انسان

2- (2) - آیه 272 سوره بقره

3- (3) - آیه 144 سوره انعام

4- (4) - آیه 213 سوره بقره

5- (5) - آیه 56 سوره قصص

می شود و اعمال قدرت در دیگری و هر یک از دو اسناد حقیقی است و آیات کریمه به این معنا اشارت دارد.

از آن دسته سخن خداوند است که می فرماید: (همانا در جهنم گروه فراوانی از جن و انس را برای دوزخ آفریده ایم آنان دل هایی دارند که با آن نمی فهمند و چشم هایی دارند که با آن نمی بینند و گوش هایی دارند که با آن نمی شنوند آنان چون چارپایان بلکه گمراه ترند آنان بی خبرانند.) (1)

اشکال: لام در کلمه (لجهنم) برای علت نیست بلکه برای عاقبت و سرنوشت و صیرورت است. مانند سخن شاعر که می گوید: (برای مرگ بزائید و برای ویرانی بنا کنید) پس آیه شریف دلالت نمی کند که بسیاری از جن و انس آفریده شدند تا در دوزخ وارد شوند بلکه دلالت می کند که سرنوشت بسیاری از دو گروه [جن و انس] وارد شدن در جهنم است و ذیل آیه دلالت می کند که این عاقبت که در انتظار ایشان است با جبری از ناحیه خداوند نیست بلکه از این جهت است که آنان وسایل ادراکات خویش را با

گناهایی که از روی اختیار مرتکب شده اند، ویران کرده اند.

و با این سخن پاسخ از استدلال به جبر در سخن خداوند آشکار می شود، آنجا که می فرماید: (همانا بر کسانی که کفر ورزیدند یکسان است که بیمشان دهی یا بیمشان ندهی چون ایمان نمی آورند خداوند بر دل هایشان مهر زده و بر گوش ها و دیدگانیشان پرده ای است [که حق را

ص: 91

نمی فهمند] و کیفری دردناک از آن آنان است). (1) پس این آیه در خصوص کسانی که با اختیار خود کفر ورزیدند وارد است. و بعید نیست مقصود از ایشان، بزرگان کفار مکه باشد که در دین عناد و دشمنی ورزیدند و در این خصوص از هیچ تلاشی فروگذار نکردند. و بر این معنا به خصوص، قرینه تغییر سیاق دلالت دارد. (چون خداوند مَهر را به خود و پرده را به ایشان نسبت داد) به این مفهوم که در آنان دو حجاب است. حجابی در خود و حجابی از سوی خداوند در پی کفرشان، پس اعمال ایشان در میان دو حجاب از سوی ذات خود و خداوند متعال است.

### پذیرفتن جبر مخالف وجدان است

حاصل آنچه ذکر کردیم این است که هیچ یک از دلایلی که بر جبر ارایه شد کامل و صحیح نیست.

علاوه بر اینکه جبرگرایی مخالف حس و وجدان است زیرا هر انسانی به واسطه فطرت خود می یابد و درک می کند که بر تعدادی از افعال توانا است و می تواند آن را انجام دهد یا ترک نماید و آن را انجام نمی دهد مگر آنکه می بیند که توانایی ترک آن را دارد. و

این حکم، فطری است و هیچ کس تا زمانی که شبهه ای از خارج بر او وارد نشود در آن شک نمی کند و تمامی عقلا بر اینکه فاعل فعل ناپسند، سزاوار مذمت و فاعل فعل نیکو سزاوار ستایش است نظر داده اند. و نیز پذیرفته اند که مذمت و ستایش به سوی انسان مختار متوجه است نه انسان

ص: 92

در اضطرار. پس اینکه گروهی از افعال اختیاری است از مواردی است که بنای عقلا بر آن استوار است. علاوه بر اینکه بر جبرگرایی چند تالی فاسد مترتب است که پیش از این به آن اشاره کردیم و عبارتست از:

1- انکار حسن و قبح عقلی

2- سلب عدالت از خداوند

3- تکلیف نمودن به آنچه توان انجام آن نیست. و هر یک از این تالی فاسدها در رد جبرگرایی کافی است.

### حسن و قبح عقلی

بد نیست اشاره ای اجمالی به وجه فساد هر یک از موارد فوق داشته باشیم هر چند آشکار و بدون نیاز به توضیح است: اما حسن و قبح عقلی، اشاعره برخلاف معتزله و امامیه نظر به انکار حسن و قبح عقلی داده اند و گفته اند: با قطع نظر از اینکه افعال مطابق طبع یا مخالف آن باشد، افعال مساوی است و تفاوتی میان آن در حسن و قبح نیست. جز آنکه افعال انسان گاه پس از تعلق احکام شرعی به آن به اعتبار موافقت افعال با شرع و مخالفت آن با شرع به حسن و قبح متصف می شود به خلاف افعال خداوند که از این جهت نیز به حسن و قبح متصف نمی شود و عقل مجالی ندارد که در افعال خداوند به نیکو برشمردن یا ناپسند دانستن حکم کند.

جبرگرایان در این سخن به دو امر استناد کرده اند:

امر اول: فعل، عرض است و حسن و قبح عقلی نیز از اقسام عرض هستند و بر عرض، عرض عارض نمی شود و به آن متصف نمی گردد. پس فعل نمی تواند به حسن و قبح عقلی متصف شود.

ص: 93

اشکال نقضی: رنگ ها مانند سپیدی، سرخی و سیاهی عرض هستند و شدت و ضعف و حسن و قبح نیز از اعراض هستند و مخفی نیست که شدت و ضعف و حسن و قبح بر رنگ ها عارض می شود و رنگ ها به آن متصف می گردند و گفته می شود: این رنگ ضعیف است و دیگری شدید [پر رنگ و کم رنگ است] این رنگ نیکو و آن رنگ زشت است. پس چگونه در این جا اتصاف عرض به عرض جایز است.

اشکال حلّی: در فرق میان عرض وجودی و عرض انتزاعی است. و آنچه سخن در عروض آن بر عرض است همان قسم اول [عرض وجودی] است مانند رنگ ها و اما در قسم دوم [عرض انتزاعی] مانند حسن و قبح و شدت و ضعف هیچ کس ادعای عارض نشدن آن بر اعراض را ندارد.

امر دوم: که اختصاص به انکار حسن و قبح نسبت به افعال خداوند دارد و بیان می دارد اگر حسن و قبح عقلی را در افعال انسان بپذیریم آن را در افعال خداوند نخواهیم پذیرفت. زیرا عقل تحکم و حکمرانی بر خداوند ندارد که بگوید: (این فعل از تو ناپسند است پس می بایست آن را ترک کنی یا نیکوست پس می بایست انجام دهی.) چرا چنین نباشد در حالیکه او هر آنچه بخواهد انجام می دهد. و هر آنچه می کند تصرف در ملک اوست و او از آنچه انجام می دهد پرسیده نمی شود.

اشکال: این اشتباه از این تعبیر ناشی می شود که عقل به حسن و قبح حکم می کند در حالی که در جای خود بیان داشتیم که شأن قوه عاقله حتی به نسبت افعال انسان تشریح و جعل احکام نیست بلکه این مقام از اختصاصات خداوند و سفیران اوست بلکه شأن قوه عاقله درک است. پس قوه عاقله

درک کننده است نه تشریح کننده. بنابراین در این مقام می گوئیم: حسن و قبح با تحکم از جانب عقل رخ نمی دهد بلکه این دو صفت واقعی هستند که عقل آن دو را درک می کند.

توضیح: همانگونه که هر یک از حواس پنجگانه مواردی مطابق و همسان و مواردی مخالف و غیر همسان دارد - مثلا حس شنوایی در صداهای نیک و خوش لذت می برد و صداهای زشت را ناخوش می دارد، هم چنین عقل - که انسانیت انسان به آن است و الا انسان مانند حیوانات دیگر است - مواردی مطابق و مواردی مخالف خود دارد. زیرا قوه عاقله قوه ای درک کننده است. پس هنگامی که افعال را ملاحظه کنی، گاه آن را مطابق قوه عاقله می بینی و فاعل آن را مستحق ستایش می دانی مانند عدل پس گفته می شود آن نیکو است. و گاه، آن را مخالف قوه عاقله می بینی و فاعلش را مستحق نکوهش و مذمت می دانی مانند ستم و می گویی این فعل ناپسندی است و گاه آن را خالی از دو جهت می بینی. پس افعال از نظر وجوه و اعتبارات مختلف اند. و اگر توضیح این کلام را با مثالی عرفی بخواهی: به مردی بنگر که بسیار به تو نیکی کرد آنگاه به کوچکترین امری به تو نیازمندی شود. شکی نیست که عقل با چشم پوشی از شرع نیکی برآورده ساختن نیاز آن شخص و زشتی رد کردن و خوار نمودن او را درک می کند با اینکه برآورده ساختن نیاز او با شهوات همراه نیست و رد کردن درخواست او با شهوات مخالفتی ندارد. پس این نیست مگر آنکه عقل با چشم پوشی از همه چیز، خود مناسبات و مخالفاتی دارد.

به طور خلاصه: چون عقل نورانیتی دارد که حقایق آن گونه که هست برایش آشکار می گردد، به زشتی برخی افعال و نیک بودن برخی دیگر حکم می کند [آن را درک می کند] پس انکار حسن و قبح عقلی سخن نادرستی است.

## عدالت خداوند

و اما عدل خداوند: ما گواهی می دهیم خداوند عادل است که ستم نمی کند و حکیمی است که ظلم نمی نماید او بندگان را به آنچه توانایی ندارند تکلیف نمی کند و به آن چه راهی به سویش ندارند متعبد نمی گرداند و هیچ کس را جز به مقدار توانایی اش تکلیف نمی نماید و هیچ کس را بر آنچه از کردار او نیست کیفر نمی دهد و بر آنچه خود او را آفریده، سرزنش نمی کند. او از زشتی ها پاک و از بدی ها بری و از ستم و دشمنی و الاست و ستم به بندگان را نمی خواهد و به اندازه ذره ای ستم نمی کند. اما مخالفان ما - اشاعره - می گویند: ستم ستمگران و فساد سرکشان از سوی خداوند است، او بیش تر آفریدگان خود را از ایمان و نیکی

بازداشته و در کفر و شرک واقع ساخته است. او هر کس هر آنچه می خواهد انجام دهد و به اجرا رساند را کیفر می دهد و هر کس قضای او را نپذیرد و قدرش را انکار کند و با مشیتش به مخالفت برخیزد پاداش و نعمت می بخشد. او بیش تر آفریدگانش را برای دوزخ آفرید و امکان بندگی به آنان نداد آنگاه به طاعت فرمانشان داد در حالی که می داند که بندگان توانایی آن بندگی را ندارند و راهی به سوی آن نمی جویند. آنگاه هنگامی که آنچه را توانایی بر آن نیافتند انجام ندادند و هنگامی که آنچه خداوند برایشان فراهم

نساخته بود را نیافتند آنان را گُند و ناتوان به حساب آورد. نیکی و حسن، آن چیزی است که خدا انجام دهد هر چند کیفر با شرافت ترین پیامبران باشد و ناپسند چیزی است که خداوند ترک کند هر چند پاداش بدبخت ترین شقاوتمندان باشد. و چنین استدلال کردند که عقل بر خداوند حکمرانی ندارد بلکه در این مقام ساقط است. اما پس از آنکه ثبوت حسن و قبح عقلی را دانستی، ثبوت عدالت خداوند نیاز به توضیح بیشتری ندارد چون عقل درک می کند که عدل نیکوست و ترک آن بر کسی که بر انجام آن تواناست قبیح و ناپسند می باشد. و اینکه انجام فعل قبیح با حکمت و کمال مخالف است پس از خداوند صادر نمی شود.

به طور خلاصه: عقل ادراک می کند که صدور فعل قبیح از خداوند به سبب کمال و حکمت و قدرت و بی نیازی محال است. او فعل قبیح انجام نمی دهد زیرا اگر قبیح و ظلم را انجام دهد: یا به کردار زشت جاهل است یا عالمی است که از ترک آن ناتوان است

یا به انجام آن فعل نیاز دارد یا توانای بی نیازی است که فعل را از روی بیهودگی انجام می دهد. در فرض اول لازم می آید خداوند جاهل در فرض دوم عاجز و ناتوان، در فرض سوم نیازمند و در فرض چهارم نادان و سفیه باشد. و تمامی آن بر خداوند محال است.

### **تکلیف بر آنچه توانایی آن وجود ندارد**

اما تکلیف بر آنچه توانایی آن نیست، اشاعره برخلاف عدلیه به عدم قبح آن و عدم زشتی کیفر بر



مخالفت آن سخن گفته اند. اما زشتی کیفر بر مخالفت تکلیف بر آنچه توانایی بر انجام آن نیست از مواردی است که پس از التزام به حسن و قبح عقلی، امکان انکار ندارد زیرا کیفر در این هنگام مصداق ظلم و ستم است و بدون شک قبیح است. اما در خصوص تکلیف بر آنچه توانایی بر انجام آن نیست دو قول در عدلیه وجود دارد. بر محال بودن آن به وجوه فراوانی استدلال شده که این مقام جایگاه ذکر تمامی آن نیست و ما به وجوه مهم آن اشاره می کنیم:

اول: سخن محقق نائینی: طلب تشریحی، به حرکت در آوردن عضلات انسان به سوی آنچه خواسته شده به وسیله اراده و اختیار او و قرار دادن انگیزه برای انسان است تا مطلوب را انجام دهد. و بدیهی است که قرار دادن انگیزه برای فعل غیر ارادی ممکن نیست. (1)

اشکال: وضع، تنها تعهد به ذکر لفظ هنگام تعلق قصد تکلم به فهماندن معنا و ابراز آن است و در این امر - آنگونه که در جای خود ثابت شده است - آنچه بوسیله لفظ ابراز شده است، صدور ماده از سوی مخاطب است در حالی که به شوق متکلم تعلق دارد. بنابراین چون در امکان تعلق شوق مولا - به فعل غیر اختیاری انسان بلکه به فعل غیر اختیاری خود - در مواردی که مولا از مولا های عرفی باشد - شکی نیست و از سوی دیگر ابراز این شوق بوسیله لفظی که همان واقع امر است، ممکن می باشد، اشکال بر این سخن آشکار است. بله، حکم عقل به لزوم اطاعت از مولا متوقف است بر آن که فعل در توانایی شخص باشد.

دوم: که باز سخن از محقق نائینی است و می گوید:

ص: 98

بنابر مذهب حق، آنچه طلب می شود می بایست به حسن فاعلی نیکو باشد و این در فعل غیر ارادی محقق نمی شود. (1)

اشکال: معتبر دانستن حسن فاعلی در اتصاف فعل به وجوب از مواردی است که دلیل ندارد. زیرا وجوب تابع ملاک است. اگر ملاک در فعل باشد هر چند آن فعل متصف به حسن فاعلی نباشد وجوب متعلق به آن فعل است. بلکه ممکن است ادعا کنیم که بر عدم اعتبار حسن فاعلی اتفاق نظر است. زیرا آنان در امور توصیلی گفته اند که فعل به عنوان مصداقی برای واجب واقع می شود هر چند این فعل به قصد تقرب به خداوند انجام نشود بلکه به انگیزه های نفسانی صورت پذیرد. و مخفی نیست که فعل صادر از غیر

انگیزه قریبی [به جهت تقرب به خداوند] متصف به حسن فاعلی نمی باشد.

سوم: آنچه برخی محققان بیان داشته اند که برانگیختن و برانگیخته شدن دو امر متضایفند و دو امر متضایف در قوه و فعلیت یکسانند پس اگر انبعاث (برانگیخته شدن) ممکن نباشد و انسان بر آن توانا نباشد، برانگیختن نیز ممکن نیست.

اشکال: در جای خود در بیان حقیقت امر ثابت شد که امر، جز ابراز اینکه ماده متعلق به شوق مولاست نمی باشد.

چهارم: ابراز شوق از سوی مولا به فعل می بایست به سبب انگیزه ای باشد والا لغو است و صادر شدن امر لغو از سوی حکیم محال است و فایده این سخن این است که انسان فعل را انجام می دهد و

ص: 99

ملاک و مصلحت آن را تحصیل می نماید. پس اگر انجام فعل، برای انسان مقذور نباشد بر ابراز شوق از سوی مولا ثمره ای مترتب نیست و لغو می باشد.

### سخن حق در این باب:

این سخن وجهی قوی است جز آنکه به تکلیف بر امر غیر مقذور به نحو مستقل اختصاص دارد و در تکلیف به امر جامع میان امر مقذور و غیر مقذور جاری نمی شود. زیرا فرض فایده ای در آن مورد ممکن است و آن فایده این است که اگر شخص آن فعل غیر مقذور به غیر اختیارش صادر شود از انجام فرد مقذور کفایت می کند و تکلیف با انجام آن فعل ساقط می شود. همچنین این وجه به قدرت عقلی اختصاص دارد و در موارد عدم قدرت شرعی مانند عدم قدرت بر امر مهم در موارد

تزام جاری نمی شود.

صاحب بن عباد (1) در این مقام سخنی دارد که خوبست بیان شود.

او در فصلی در این باب می گوید: چگونه خداوند انسان را به ایمان فرمان می دهد در حالی که او را از ایمان بازداشته است و چگونه او را از کفر باز می دارد در حالی که او را بر کفر وادار کرده است و چگونه آنان را از ایمان باز می دارد آنگاه می گوید: (تا کجا از حقیقت منحرف شده اند) و در میانشان کفر را

ص: 100

---

1- (1) - این سخن او را علامه حلی در کتاب خود نهج الحق و کشف الصدق ص 107 در رد جبریه نقل کرده است. صاحب بن عباد از علما و فقهای شیعه و از شعرای مشهور اهل بیت در قرن چهارم هجری است و در سال 385 در ری وفات یافت. او چند قصیده مشهور در وصف اهل بیت دارد. برای اطلاع از زندگانی او به آنچه علامه امینی از سخنان علماء درباره او در کتاب الغدیر ج 4 ص 40 تا 81 جمع کرده است مراجعه نما.

می آفریند آنگاه می گوید: (چرا سرگشته اید) و در میانشان کفر را رشد می دهد آنگاه می گوید (چرا کفر می ورزید) و در میانشان آمیخته شدن حق به باطل را می آفریند آنگاه می گوید (حق را به باطل نپوشانید) و آنان را از راه [حق] باز می دارد، آنگاه می گوید: (چرا [دیگران را] از راه خدا باز می دارید؟) و میان ایشان و ایمان فاصله می اندازد سپس می گوید (چه می شد اگر ایمان می آوردند) و هدایتشان را از میان می برد آنگاه می گوید: (پس کجا می روید؟) و آنان را از مسیر دین گمراه می سازد تا روی گردان شوند، آنگاه می گوید: (چرا آنان از پند و اندرز روی گردانند؟) و آیات دیگری که دلالت می کند تکلیف به آنچه توانایی بر انجام آن نیست واقع نشده است

مانند: (خداوند هیچ نفسی را جز به میزان توانایی اش تکلیف نمی کند.) (1) (خداوند در دین بر شما سخت نگرفته است) (2) (خداوند بارهای سنگین و غل و زنجیرهایی که بر آن ها بود را به کناری وانهاد) (3) و چه سختی و مشقتی بالا-تر از مکلف نمودن به امر محال است. حاصل تمام آنچه گفتیم اینکه دلیل و برهان بر جبر گرایی کمک نمی نماید بلکه با آن مخالف است و وجدان نیز جبرگرایی را رد و نفی می کند و آیات مبارک قرآن و روایات وارد شده از معصومین آن را رد می نماید و چند تالی فاسد نیز بر آن مترتب است.

ص: 101

---

1- (1) - آیه 286 سوره بقره

2- (2) - آیه 78 سوره حج

3- (3) - آیه 157 سوره اعراف

گروه دوم مسلمانان - معتزله - برای اینکه عدالت خداوند را حفظ نمایند گفته اند که افعال اختیاری انسان به خداوند ربطی ندارد بلکه اثر گذار کامل انسان است و در هنگام بیان اقوال در مسأله گذشت بیشتر کسانی که قائل به تفویض هستند به وجوب فعل پس از اراده انسان اعتقاد دارند و برخی به عدم وجوب [فعل پس از اراده انسان] اعتقاد پیدا کرده اند. آنان پس از رد جبرگرایی و مبنی بر اینکه افعال اختیاری با اختیار انسان از او صادر می شود، بر تفویض چنین استدلال کرده اند که مبادی افعال از قبیل خود وجود انسان و حیاتش، ادراک فعل توسط انسان و شوق او به آن فعل و

مناسبت آن فعل با نیرویی از نیروهایش و توانایی انسان بر ایجاب آن فعل، هر چند همگی از سوی خداوند است ولی بقاء و استمرار در آن در وجود در هر لحظه نیاز به اثرگذار ندارد. و مثال آفریننده اشیاء با آن اشیاء چون نویسنده ای است که کتاب در حدویش به او نیاز دارد ولی کتاب [پس از نگاشته شدن] به خودی خود باقی می ماند یا مانند بنا که دیواری را می سازد آنگاه دیوار از سازنده خود بی نیاز است و هر چند به وجود آورنده اش از میان رود، وجود دیوار استمرار می یابد. بنابراین انسان پس از افاضه وجود و سایر مبادی از سوی خداوند، در صدور فعل از جانب خود نیاز به چیزی ندارد و خود اثرگذار کامل در فعل است.

اشکال: ممکن، همانگونه که در حدویش به مؤثر نیاز دارد در بقائش نیز به مؤثر نیازمند است زیرا ممکن به سبب وجود از امکان خارج نمی شود پس چون ممکن است و نیاز از لوازم ذاتش می باشد در هر لحظه به مؤثر نیازمند است تا وجود را به او افاضه نماید و

به کمک آنکه او را در ابتدا ایجاد کرد در هر لحظه محتاج است و الا نابود می گردد. بلکه بانظر دقیق حقیقی او عین نیاز است نه شیئی نیازمند! (1) پس انسان در هر لحظه - حتی هنگام فعل - به ایجاد کننده خود نیازمند است تا وجود و سایر مبادی را به او اضافه

کند و الا توانایی ایجاد فعل را ندارد و مثال خداوند مانند اثربخشی نیروی برق در نور است. نور جز در هنگامی که نیروی برق با جریان خود آن را کمک می کند وجود نمی یابد و در بقای وجودش به یاری این نیرو در هر لحظه نیازمند است. با اینکه خداوند برای خود مقام تشریح را ثابت فرمود و تشریح با تفویض سازگار نیست. چون تکلیف مولوی در آنچه مولا، مالک چیزی از آن نیست، معنا ندارد. علاوه بر اینکه تفویض جز با سلب مالکیت مطلق خداوند از برخی از آنچه در مالکیت اوست، صحیح نمی باشد در حالیکه خداوند فرمود: (مالکیت آسمان ها و زمین از آن خداوند است) (2) و فرمود: (مالکیت و ستایش از آن اوست) (3) و فرمود: (هر آنچه در آسمان ها و زمین است از آن خداوند است). (4)

ص: 103

---

1- (1) - و تفاوت میان دو مثال آشکار است و آن دو شبیه به معنای حرفی و معنای اسمی می باشند. وجود معنای حرفی به دو طرف خود قوام دارد و بدون آن دو طرف وجودی ندارد و دائما به دو طرفش نیازمند است به خلاف معنای اسمی که وجود دارد و در رفع و نصب به عامل و موثر نیازمند است. و بحث ما از قبیل اولی است نه دومی.

2- (2) - آیه 5 سوره حدید

3- (3) - آیه 1 سوره تعابن

4- (4) - آیه 284 سوره بقره

هنگامی که اشتباه سخن و زشتی بیان این دو گروه - جبرگرایان و قائلین به تفویض - را دانستی، بدان که حق سخن امر بین الامرین است که تمامی اش نیکوست و بیان و توضیح آن با مثال پیش از این گذشت. پس فعل اختیاری انسان میان جبر و تفویض است. زیرا بوسیله دلایل عقلی، نفی جبر و تفویض را دانستی. افعال اختیاری انسان، از این جهت که با اختیار از سوی او رخ می دهد و در صادر شدن این افعال از وی اجبار و زوری نیست پس انسان ها

در آن افعال مختارند و افعال به آنان استناد داده می شود و آنان ایجاد کننده آن افعالند. و از این جهت که فیض وجود و قدرت و سایر مبادی با افاضه لحظه به لحظه خداوند است به گونه ای که اگر فیض از آنان قطع شود، انسان توانایی ایجاد فعل را ندارد پس فعل به خداوند مستند است و هر دو اسناد حقیقی است. پس علم با بالاترین صدا در موافقت با مذهب حق چنین ندا در می دهد که: نه جبر و نه تفویض بلکه امری میان این دو امر» و آیات قرآن - همانگونه که گذشت - به این معنا اشاره دارد که اختیار انسان در فعل خود، از قدرت و تسلط خداوند جلوگیری نمی کند، آنچه ما تحقیق کردیم و بیان داشتیم و جایگاه میان دو منزلت را توضیح دادیم و دلایلی را به صورت کامل بیان کردیم - اموری دقیق و مشکل و از اسرار علوم الهی و خلاصه فلسفه حق است که از راهنمایی های اهل بیت (ع) و دانش ایشان برگرفته شده و آنان

## بحث روایی

و اینک به برخی روایات ایشان اشاره می‌کنیم:

شیخ صدوق به سند صحیح از امام رضا (ع) روایت می‌کند که در نزد ایشان از جبر و تقویض سخن به میان آمد: امام فرمود: آیا اصلی به شما نیاموزم که هیچ کس در آن با شما به مخالفت بر نخیزد و بر آن با شما جدال نکند مگر آنکه او را شکست دهید؟ عرضه داشتیم: چنین نمایند. امام فرمود: «همانا خداوند با اکراه اطاعت نشد و با زور و اجبار مورد نافرمانی قرار نگرفت و بندگان را در ملک خود مهمل نگذارد و رها نکرد. او مالک آن چیزی است که به آنان بخشید و بر آن چیزی که بندگان را در آن قدرت بخشید توانا است. پس اگر بندگان به بندگی او همت گمارند خداوند آنان را از این بندگی باز نمی‌دارد و منع نمی‌کند و اگر به گناه همت کنند و خداوند بخواهد که میان بندگان و آن فعل گناه مانع

ص: 105

---

1- (1) - اگر اهل بیت نبودند هیچ هدایت یافته ای باقی نمی‌ماند و هیچ سرگشته ای هدایت نمی‌یافت. بلکه مورد تأکید است - و دلایل و روایات بر این امر اقامه شده است - که هر کس اهل بیت را نشناسد و از دریای دانش ایشان توشه برنگیرد بی شک گمراه است. چرا چنین نباشد در حالی که ایشان بر خدا راهنمایی می‌کنند و به سوی او فرا می‌خوانند و خداوند آنان را به دین خود اختصاص داد و برای علم خود برگزید و آنان را جایگاه سر پنهان خود و امین بر وحی خود و نور سرزمین ها و ستون [هدایت] بندگان و نشانه بزرگ خود و اهل نجات و نزدیکی [با خداوند] قرار داد. ایشان راه استوارند هر کس از آنان روی گردان شود نافرمان و هر کس در حقشان کوتاهی کند نابود است و هر کس همراهشان باشد [به حقیقت] دست می‌یابد. آنان نور خداوند در دل های مؤمنان و دریا های گوارا بر ای نوشندگان و پناهگاهی ایمن برای کسانی که به آنان پناه آورند و به آنان تمسک جویند، می‌باشند. رجوع کن بحار ج 23 ص 244 باب 13.



می شود چنین کند و اگر مانع نشد، بندگان آن معصیت را مرتکب می شوند ولی خداوند آنان را در این کار وارد نساخته است. آنگاه که فرمود: هر کس حدود این سخن را نیک فرا بگیرد بر هر کس با او مخالفت کند پیروز می شود.» (1)

پس به این روایت بنگر که چگونه امام با چند جمله مختصر امر بین الامرین را ثابت نموده و دو گروه دیگر را نفی کرد. چون تقویض را با این سخن نفی نمود که: (او مالک و قادر است) و جبر را با این سخن نفی کرد که: (خداوند آنان را مالک و توانا گرداند)

توضیح: دانستی که قائلین به تقویض به جهت توهم بی نیازی ممکن در بقای خود از موثر و اینکه حدوث ممکن در بقایش کافی است به چنین سخنانی قائل شدند و از این سخن به نفی سلطه خداوند و قدرت او و خروج اشیاء به سبب وجود از ملک او رهنمون گردیدند. پس امام با این بیان که (او مالک است) این موضوع را نفی کرد همانگونه که در آیات قرآنی که گذشت به این امر تصریح شده است. و حاصل سخن امام (ع) این است که: خداوند بر هر چیز توانا است و مالک هر چیز، حتی اختیار انسان، می باشد. پس سخن قائلین به تقویض معنایی ندارد. و جبرگرایان از جهت توهم عدم مالکیت انسان و عدم قدرت او به آنچه گفته اند ملتزم شده اند. زیرا گمان کرده اند هر ممکنی به علت موجه نیاز دارد یا گمان کرده اند که علم خداوند یا اراده او علت صدور فعل است یا قدرت، با

ص: 106

تسلط خداوند منافات دارد. پس امام تمامی این توهمات را با این سخن که: (خداوند آنان را مالک گرداند و خدوند ایشان را توانایی بخشید) نفی می کند. و حاصل سخن اینکه علم و اراده خداوند به قدرت و مالکیت انسان تعلق دارد، پس فعل از قدرت صادر می شود و چون خداوند مالک و قادر است قدرت و تسلط انسان با آن منافاتی ندارد. کلینی در کافی (1) از امیر مؤمنان به سندی مرفوع و صدوق در عیون به چند طریق (2) و علامه در شرح تجرید (3) و غیر ایشان در سایر کتاب های حدیثی (4) و کلامی از امیر

مؤمنان (ع) روایت کرده اند: هنگامی که امیر مؤمنان از صفین بازگشت پیرمردی پیش آمد و در مقابل امام نشست و به ایشان عرضه داشت: ای امیر مؤمنان از حرکت ما به سوی اهل شام خبر ده، آیا با قضا و قدر الهی بوده است؟ حضرت علی (ع) فرمود: بله ای پیرمرد، جز با قضا و قدر الهی از هیچ تپه ای بالا نرفتید و در هیچ وادی فرود نیامدید. پیرمرد گفت: «سختی خود را در نزد خداوند به حساب آورم؟» علی (ع) فرمود: ای پیرمرد، به خدا سوگند شما در حال حرکت خود و در حال ایستادن و توقف خود و در حال بازگشت پاداش می برید و در هیچ یک از حالات خود مجبور و ناچار نبوده اید» پیرمرد گفت: چگونه در هیچ یک از حالات خود مجبور و ناچار

ص: 107

- 
- 1- (1) - اصول کافی، ج 1 ص 155 ح 1 و بحار ج 15 ص 12
  - 2- (2) - عیون اخبار الرضا (ع) ج 1 ص 138 ح 38 و توحید ص 381
  - 3- (3) - شرح تجرید، ص 342 مساله 8 در قضا و قدر
  - 4- (4) - مانند کنز العمال ج 1 ص 344 ج 1560 و مانند آن

نبودیم در حالی که حرکت و رفت و برگشت ما به سبب قضا و قدر خداوند بوده است؟ امام فرمود: گمان می کنی آن قضا و قدر حتمی و لازم بود؟ اگر امر چنین بود پاداش و کیفر و امر و نهی و بازداشتن از سوی خداوند، باطل بود. و معنای وعد و وعید از میان می رفت پس گنهکار ملامت نمی شد و نیکوکار ستایش نمی گشت و گنهکار به نیکی از نیکوکار سزاوارتر و نیکوکار به کیفر از گنهکار سزاوارتر بود. این سخن بت پرستان و دشمنان پروردگار و گروه شیطان و قدریه و مجوس از میان این امت است. همانا خداوند از روی اختیار انسان را تکلیف کرد و از روی بیم [آنان را از ارتکاب گناهان] بازداشت و بر اندک [کار نیک پاداش] فراوان بخشید، و به سبب ناچاری بندگان مورد نافرمانی

قرار نگرفت و به سبب اجبار بندگان اطاعت نشد و با تفویض و واگذاری همه امور به بندگان، [آنان را] مالک نگرداند و آسمان ها و زمین و آنچه میان این دو است را بیهوده نیافرید و پیامبران بشارت دهنده و بیم دهنده را بیهوده برنیانگیخت. این گمان کسانی است که کفر ورزیدند پس وای بر آنان از آتش دوزخی [که در انتظار آنان است].

پس ای طلب کننده حقیقت به این روایت بنگر که چگونه تحقیقات دقیق و نفی جبر و تفویض به وسیله دلایل و ذکر تالی فاسدهای مترتب بر جبر، در آن جمع شده است. زیرا هنگامی که پیرمرد از این پرسید که آیا حرکت آنان به سوی شام به قضا و قدر الهی بوده است، امام فرمود: «بله هر آنچه کردید به قضا و قدر خداوند بوده است.» پس پیرمرد از این جمله، گمان به جبر برد زیرا او قضا و قدر را به تصور کشید و نتیجه خود را گرفت و آن چنین بود: «اراده ازلی خداوند که از مراد و

مقصود تخلف نمی کند به افعال انسان تعلق دارد و لازمه این سخن از میان رفتن حسن و قبح است و هنگامی که پیرمرد از امام شنید که حرکت با قضا و قدر خداوند بوده است با ناامیدی پرسید: «سختی خود را در نزد خداوند به حساب آورم؟» یعنی حرکت من از این جهت تعلق اراده خداوند، برای من غیر اختیاری است، پس جز سختی و خستگی چیزی برای من باقی نمی ماند.» پس امام (ع) مقصود خود را روشن کرد و فرمود: «تو گمان می کنی که آن قضایی حتمی و قدری لازم است و اختیار و اراده انسان در آن هیچ دخالتی ندارد؟ چنین نیست بلکه انسان در فعل خود مختار است. پس قضا و قدر عبارتست از امر و حکم و توانایی انجام کار نیک و ترک گناه،

همانگونه که در روایت دیگری در ذیل این حدیث به آن تصریح شده است. (1) آنگاه امام شروع به بیان اصول عقلی نمود که اساس تشریح بر آن مبتنی است تا اینکه فرمود: خداوند از روی اجبار بندگان مورد نافرمانی قرار نگرفت و از روی اکراه ایشان اطاعت نشد. ظاهراً مقصود این است که خداوند مورد نافرمانی قرار نگرفت در حالی که شخص نافرمان در غلبه جبر باشد و اطاعت نشد در حالی که اطاعت او با اکراه اطاعت کننده باشد. و اما سخن امام که می فرماید: (گنهکار به نیکی کردن سزاوار تر بود...) ظاهراً امام با این سخن به مطالبی دقیق اشاره کرده است و آن

ص: 109

---

1- (1) - بحار ج 5، ابواب عدل، باب 1، نفی ظلم و ستم از خداوند و ابطال جبر و تقویض و اثبات امر بین الامرین و اختیار و توانایی که در آن 112 حدیث است. و ابواب دیگر.

مطلب این است: بنا بر روش جبرگرایان، چون ذات گنهکار در دنیا اقتضای نیکی کردن به خود را دارد سزاوار است در آخرت نیز چنین باشد زیرا در دو نشأه تغییری در ذات رخ نمی دهد و چون ذات انسان فرمانبردار، در دنیا اقتضای سختی و درد رساندن به او به سبب تکالیف سخت را دارد، سزاوار است در آخرت نیز چنین باشد. آنگاه امام به برخی مطالب دقیق اشاره فرمود که مجال برای شرح آن نیست و آنگاه تفویض را با این سخن باطل فرمود که: (خداوند بندگان را با واگذاری همه امور، مالک نگرداند).

و در توحید از امام باقر(ع) و امام صادق(ع) روایت شده است: همانا خداوند بر آفریدگانش بخشنده تر از این است که آنان را بر گناهان مجبور کند، آنگاه به سبب آن گناهان کیفر دهد و عزیزتر از

آن است که امری را اراده کند و آن امر وجود نیابد. راوی گوید از آن دو امام پرسیده شد آیا میان جبر و قدر منزلگاه سومی هست؟ فرمودند: بله و آن گسترده تر از آن چیزی است که میان آسمان و زمین است. <sup>(1)</sup> و در این باب همچنین از محمد بن عجلان روایت شده که می گوید: به امام صادق(ع) عرضه داشتم: خداوند امور را به انسان ها واگذارد؟ امام فرمود: خداوند کریم تر از آن است که امور را به ایشان واگذارد. عرضه داشتم: پس بندگان را بر افعالشان مجبور کرد؟ امام فرمود: خداوند عادل تر از آن است که بنده ای را بر فعلی مجبور کند آنگاه به سبب آن کار او را کیفر دهد. <sup>(2)</sup>

ص: 110

---

1- (1) - توحید ص 360 ح 3، کافی ج 1 ص 159 باب جبر و قدر و امر بین الامرین ح 9

2- (2) - توحید ص 361 باب 59 ح 6 و بحار الانوار ج 5 ص 51 باب 1 ح 83.

هم چنین از امام صادق (ع) روایت شده است که پیامبر خدا (ص) فرمود: هر کس گمان کند خداوند به بدی و زشتی فرمان می دهد بر خدا دروغ بسته است و هر کس گمان کند که نیکی و بدی به غیر مشیت خداوند است خداوند را از سلطنتش خارج ساخته است و هر کس گمان کند که گناهان به غیر قوت و نیروی خداوند است بر خدا دروغ بسته است» (1) و هم چنین از مهزم روایت شده است که امام صادق (ع) فرمود: به من از آنچه یاران ما در آن اختلاف دارند بگوئید. عرضه داشتم: در جبر و تقویض! امام فرمود: پس از من بپرس. عرضه داشتم: خداوند بندگان را بر گناهان مجبور ساخت؟ امام فرمود: «خداوند از این سخن بر آنان نیرومندتر است.»

عرضه داشتم: «پس امور را به آنان واگذارد؟» امام فرمود: «خداوند از این کار بر آنان تواناتر است.» عرضه داشتم: پس این امر چگونه است؟ امام دست خود را دو یا سه بار پشت و رو کرد آنگاه فرمود: «اگر در این باره پاسخ تو را بدهم کافر می شوی.» (2) سخن امام که می فرماید: خداوند، از این کار بر آنان نیرومندتر است به این معناست که خداوند نیرومندتر از آن است که چنان بر بندگان غلبه کند و آنان را مجبور نماید که مقاومت در برابر نیروی انجام دهنده، باطل و غیر ممکن باشد. بلکه او وقوع فعل اختیاری از فاعل آن و از مجرای اختیار او را می خواهد پس آن فعل را بدون اینکه اراده اش را باطل سازد انجام می دهد.

ص: 111

---

1- (1) - توحید ص 359 باب 59 ح 2

2- (2) - توحید باب 59 نفی جبر و تقویض ص 363 ح 11

و از تحف العقول (1) روایت شده است که امام هادی (ع) به شیعیان خود از اهل اهواز نامه ای مفصل نگاشت که سرشار از تحقیقات و مشتمل بر دلایلی برای اثبات امر بین الامرین و سایر مطالب دقیق است و این کتاب گنجایش آن را ندارد که آن را به طور کامل نقل کنیم اما برخی از آنچه امام هادی (ع) از پدرانش نقل کرده است را بیان می داریم. امام هادی (ع) می فرماید: پس از سخن امام صادق (ع) آغاز می کنیم که فرمود: (نه جبر و نه تقویض بلکه منزلت و جایگاهی میان این دو جایگاه که عبارتست از صحت و سلامت آفرینش

[تندرستی] و آزادی و مهلت کافی و توشه ای همچون مرکب و سبب برانگیزاننده فاعل بر فعل. پس این پنج چیزی است که امام صادق (ع) آن را به عنوان کلیات فضل الهی گرد آورده است. «آنگاه در پایان این نامه سخن امام صادق (ع) را تفسیر فرمود: پس صحت و نیکی آفرینش را به کمال آفرینش انسان به واسطه کمال حواس و ثبات عقل و تمیز [میان درست و نادرست] و گشوده شدن زبان به سخن تفسیر فرمود. و آزادی راه را به این تفسیر کرد که رقیب و مراقبی بر او نیست که او را از عمل به آنچه خداوند به آن فرمان داده است باز دارد. و مهلت در زمان را به عملی تفسیر کرد که انسان به وسیله آن از زمانی که تحصیل معرفت و شناخت بر او واجب است تا پایان وقت و زمان عمر از آن بهره مند می شود. و آن از زمان تمیز انسان و بالغ شدن او تا زمان مرگ است. و توشه را به توانگری و داشتن هزینه ای تفسیر کرد که انسان به وسیله آن بر آنچه خداوند بر آن فرمان داده است کمک

ص: 112

---

1- (1) - تحف العقول ص 460 رساله ای در رد بر اهل جبر و تقویض و اثبات عدل و منزلتی میان دو جایگاه، و این روایت را در بحار ج 5 ص 68 باب 2 نقل کرده است. و مقاطعی که در ضمن رساله از امام صادق (ع) روایت شده است بسیاری به صورت مفصل در کتب روایی چون بحار، وسایل، توحید، خصال و غیر آن نقل نموده اند.

می گیرد مانند توشه و راحله حج. و سبب برانگیزاننده را به نیتی تفسیر کرد که انسان را به تمامی افعال فرا می خواند و عضو احساس آن قلب است. و همچنین از امام صادق (ع) روایت شده است که از ایشان پرسیده شد آیا خداوند بندگان را بر گناهان مجبور ساخت؟ امام صادق فرمود: خداوند از این [سخن] عادل تر است پس گفته شد: آیا امور را به ایشان واگذارند؟ امام فرمود: او عزیزتر و قدرتمندتر از آن است

که چنین کند. (1) و از امام صادق روایت شده است که فرمود: «مردم در قدر بر سه وجه اند: کسی که گمان می کند امر به او واگذار شده است [و با این سخن] خداوند را در سلطنتش سست کرده است و هلاک می شود. و کسی که گمان می کند خداوند بندگان را بر گناهان مجبور ساخت و بر آنچه تاب آن را ندارند مکلف نمود. که [با این سخن] خداوند در حکم خود ستم کرده و گوینده این سخن هلاک می شود. و کسی که گمان می کند خداوند بندگان را به آنچه توان آن را دارند مکلف ساخت و بر آنچه توان ندارند تکلیف نکرد پس هنگامی که کار نیکی انجام می دهد خدا را سپاس می گوید و هنگامی که بدی می کند از او آمرزش می طلبد پس او مسلمانی است که به حقیقت رسیده است. (2)

امام هادی (ع) در اواخر نامه (3) از آنچه امیر امومنان به عبایه اسدی

ص: 113

---

1- (1) - بحار الانوار ج 5 ص 710 / تحف العقول ص 460 [1]

2- (2) - بحار الانوار ج 5 ص 9 باب نفی ظلم و ستم از خداوند ح 14 / خصال ج 1 ص 195. [2] مردم در قدر بر سه دسته اند.

3- (3) - بحار الانوار ج 5 ص 24 / تحف العقول ص 213 [3]



خبر داد روایت می کند، هنگامی که از امام علی از توانایی که انسان به وسیله آن بر می خیزد و می نشیند و کاری را انجام می دهد و آن کار را رها می نماید، پرسید، امیر مومنان فرمود: از تو از این توانایی می پرسم آیا آن را بدون کمک خداوند مالک هستی یا به همراه خدا مالک آن می باشی؟ عبایه ساکت شد. امیر مومنان فرمود: ای عبایه سخن بگو. عرضه داشت: چه بگویم. امام فرمود:

اگر بگویی بدون خدا مالک آن هستی تو را می کشم و اگر بگویی آن را به همراه خداوند مالکی [باز هم] تو را می کشم. عبایه عرضه داشت: پس چه بگویم؟ امام فرمود: بگو آن توانایی را به وسیله خداوندی که آن قدرت را بدون نیاز تو مالک است، مالک گشته ای. پس اگر آن توانایی را به مالکیت تو درآورد از بخشش اوست و اگر آن را از تو بگیرد امتحان و آزمایش اوست و او مالک چیزی است که به ملکیت تو درآورده و بر آنچه تو را توانا ساخته، توانا است. آیا نشنیده ای که مردم توانایی و نیرو را می طلبند در هنگامی که می گویند: هیچ نیرو و توانایی جز بوسیله خداوند ممکن نیست. عبایه عرضه داشت: ای امیر مومنان تفسیر این سخن چیست؟ امام فرمود: هیچ نیرویی برای جلوگیری از گناهان جز با عصمتی از ناحیه خداوند و هیچ توانایی بر بندگی خداوند جز با کمک او نیست. آنگاه امام هادی (ع) روایت کرد و آن را از خورشید آشکارتر می نماید. علاوه بر اینکه هر یک از امامان که خود مصداق علم و حکمت خداوند هستند، سخنان کاملی در این موضوع و بیاناتی آشکار کننده برای این منزلت دارند و پرده ای بر روی این حقیقت باقی نگذارده اند.

خاتمه این سخن در بیان چند امر است:

اول: در برخی از روایات (1) امامان معصوم (ع) به مضمون حدیث قدسی تمسک جسته اند که می فرماید «ای بنده من همانا من به نیکی هایت از تو سزاوارترم و تو به بدی هایت از من سزاوارتری» (2) و مقصود از این سخن دفع شبهه ای است که چه بسا بر این جمله وارد می شود و حاصل شبهه این است که: نسبت فعل در بندگی و گناه به خداوند و انسان نسبت واحدی است و در هر دو مورد، از سویی به خداوند و از سویی دیگر به انسان منتسب است. پس اولویت یافتن از دو طرف چه وجهی دارد؟

در پاسخ این شبهه چند وجه ذکر شده است:

اول: خداوند در مقابل نیروهای نفسانی - که سپاهیان جهل و نادانی هستند مانند غضب، طمع و مانند آن - نیروهای رحمانی را قرار داد که در روایات از آن به سپاهیان عقل و رحمان تعبیر نمود تا انسان بر اطاعت و پیروی از نفس مجبور نباشد و در بندگی و گناه اختیار داشته باشد و بر مقدم داشتن ترجیح دهنده های الهی توانا باشد.

پس هنگامی که نیروهای نفسانی با نیروهای رحمانی تعارض نمود و

ص: 115

---

1- (1) - به اصول کافی ج 1 باب جبر و قدر حدیث 12 و [1] باب مشیت و اراده حدیث 6 و توحید باب 59 حدیث 10 و باب 55 حدیث 13 و کتب روایی دیگر

2- (2) - کافی، ج 1 ص 152 باب مشیت و اراده ح 6 و همچنین ص 157 ح 3 و ص 159 ح 12 و در بحار ج 5 ص 4 ح 3 و غیر آن

شخص مرجحات الهی را مقدم داشت خداوند متعال به این کردار [نیک] سزاوارتر است و اگر مرجحات نفسانی را مقدم داشت و سپاهیان نادانی پیروز شدند خود انسان به این کردار [ناپسند] سزاوارتر است زیرا جهت الهی مغلوب شده است، پس امر بین الامرین با اولویت [که شرح آن گذشت] منافاتی ندارد.

دوم: در روایات فراوانی وارد شده است که برخی نیکی ها زمینه ساز نیکی های دیگری است و قابلیت به انسان می بخشد تا خداوند او را برای اموری که موجب خشنودی اش می شود موفق دارد. همانگونه که برخی گناهان موجب خواری است. و این جمله ناظر بر این مطلب است و حاصل مفاد آن چنین است که اگر انسان اطاعت کند خداوند به آن پیروی سزاوارتر است. چون او انسان را بر این بندگی موفق داشته و اگر انسان نافرمانی کند، خود به آن نافرمانی سزاوارتر است. چون در این کار از هوای نفس و شهواتش پیروی کرده است. سوم: منشأ اولویت این است که خداوند نعمت وجود و قدرت و احساس و غیر آن را بخشیده و به استفاده از آن در محلس فرمان داده است. پس اگر انسان چنین کند به وظیفه خود عمل کرده و با این همه خداوند سرپرست نیکی است که انسان را بدان توانایی بخشیده و اگر انسان چنین نکند و نعمت خداوند را در غیر محلس استفاده نماید، این کار را با اختیار نادرست خود انجام داده است. و این سخن نیکویی است و ذیل این جمله در برخی روایات که می فرماید: (گناهان را به نیروی من که در توفیق دادم مرتکب شدی) آن را تأیید می کند. (1)

ص: 116

---

1- (1) - کافی ج 1 ص 157 باب جبر و قدر و امر بین الامرین ح 3/ بحارج 5 ص 15 باب نفی ظلم و ستم از خداوند ح 20 و غیر آن

امر دوم: گذشت که محقق خراسانی اعتقاد دارد کفر و سرکشی

تابع اختیاری هستند که ناشی از مقدمات آن می باشد. و این مقدمات خود ناشی از شقاوت و نگون بختی ذاتی کفر و سرکشی است که همراه و ملازم ذات این دو است. و برای این سخن از دو روایت شاهد آورده است: اول: (خوشبخت در شکم مادرش خوشبخت و نگون بخت در شکم مادرش نگون بخت است) (1) و دوم: (مردم معادنی چون معادن طلا و نقره هستند). (2) و محقق خراسانی می فرماید که برای امر ذاتی علت آورده نمی شود. (3)

اشکال: سعادت و شقاوت دو امر ذاتی نیستند زیرا سعادت عبارتست از آنچه موجب وارد شدن در بهشت و آسایش ابدی و لذت های جاودان می گردد و شقاوت و نگون بختی عبارتست از آنچه موجب وارد شدن در آتش و کیفرها و دردها می گردد. و این سخن پس از بیان حقیقت سعادت و شقاوت آشکار می گردد و آن اینکه: سعادت هر چیز رسیدن آن به نهایت کمال و فعلیت آن شی به حسب

ص: 117

---

1- (1) - تفسیر قمی ص 227 رد جبریه و قدریه. توحید 356 باب سعادت و شقاوت زهد اهوازی از علمای قرن سوم هجری. و بحار ج 5 ص 9 و 157. جز آنکه متن روایات چنین است: (خوشبخت کسی است که در شکم مادرش خوشبخت باشد و نگون بخت کسی است که در شکم مادرش نگون بخت باشد) و در برخی روایات کلمه نگون بخت بر خوشبخت مقدم شده است.

2- (2) - کافی ج 8 ص 177 ح 197 / فقیه ج 4 ص 380 ح 5821

3- (3) - کفایه الاصول ص 68

نوعش می باشد و آن فعلیت تامه از تمامی استعدادهای نوع آن شیء است. و این مرتبه والای سعادت است. در مقابل آن شقاوت مطلق قرار دارد که عدم کمال از موضوعی است که قابلیت کمال را دارد و میان این دو نقطه مراتبی است که به شماره در نیاید.

و چون مرتبه والای سعادت بسیار اندک و در انسان کمتر است بلکه از ابتدای خلقت تا پایان آن، انسان کامل به تمام معنای کلمه که به نهایت فعلیت این نوع رسیده باشد در یک فرد و آن با شرافت ترین پیامبران و فرستادگان محمد (ص)، منحصر است پس به ناچار سعادت هر انسانی با شقاوت آمیخته است و به میزان کاستی بهره انسان از سعادت، او بهره ای از شقاوت و نگون بختی دارد. هنگامی که این سخن را دانستی بدان: سعادت و شقاوت از اطاعت و پیروی که موجب نزدیک شدن به خداوند و کامل گشتن انسان است و سرکشی که موجب دوری انسان [از خداوند] است انتزاع می یابد [برگرفته می شود] و به دلیل کاستی بهره انسان از کمال، اینکه اطاعت ناشی از سعادت و سرکشی ناشی از شقاوت باشد معنایی ندارد و این دو امر ذاتی نیستند. گفته نشود که منشأ سعادت و شقاوت از صفات نفسانی - که در روایات به سپاهیان عقل و جهل تعبیر می شود - از امور ذاتی است. زیرا چنین پاسخ داده می شود: خداوند با حکمت کامل خود به هر مکلفی دو نیرو بخشید که او را به سوی نیکی و بدی فرا می خوانند. یکی عقل و دیگری جهل. و صفات نیکویی آفرید که عقل را در دعوتش به سوی نیکی تقویت می نماید و رذایلی را ضد آن صفات نیکو آفرید که جهل را در دعوتش به سوی بدی تقویت می کند. پس صفات نیکو به یک گروه و صفات ناپسند به گروه دیگر اختصاص نیافت تا گفته شود:

برخی از مردم ذاتاً خوشبخت و برخی دیگر ذاتاً و به اعتبار منشأشان نگون بخت هستند.» و اما روایات اول که محقق

خراسانی به آن استناد کرد هر چند در ظاهر بر آنچه اختیار کرده دلالت دارد ولی می بایست به دو دلیل از ظاهر آن صرف نظر کرد.

دلیل اول: آنگونه که از امامان وارد شده است برخی روایات وارد شده از سوی معصومین، برخی دیگر را تفسیر می کند و این روایت نیز در روایات دیگری چنین تفسیر شده است که خداوند در حالی که انسان در شکم مادرش است می داند که او اعمال سعادت‌مندان را انجام می دهد یا اعمال نگون بختان را. به روایت ابن ابی عمیر (1) بنگر که می گوید: (از امام کاظم (ع) از معنای سخن پیامبر (ص) پرسیدم که فرمود: (نگون بخت کسی است که در شکم مادرش نگون بخت است و خوشبخت کسی است که در شکم مادرش خوشبخت است.) امام کاظم (ع) فرمود: نگون بخت کسی است که خداوند در حالی که او در شکم مادرش است می داند که او اعمال نگون بختان را انجام می دهد و خوشبخت کسی است که خداوند در حالیکه او در شکم مادرش است می داند که او کردار سعادت‌مندان را انجام خواهد داد.)

دوم: با چشم پوشی از روایات تفسیر کننده چاره ای از صرف نظر از ظاهر آن روایات نیست. زیرا کسی که فرمانبردار بود و سپس گنهکار شد یا گنهکار بود و سپس فرمانبردار گشت آیا در

ص: 119

شکم مادرش نگون بخت یا خوشبخت است؟ اگر خوشبخت است لازم می آید که نگون بخت در شکم مادرش شقی و نگون بخت نباشد، زیرا او در هنگام نافرمانی اش شقی گشته است یا لازم می آید که

نافرمانی او ناشی از شقاوت نباشد. و اگر نگون بخت است لازم می آید که خوشبخت در شکم مادرش سعادتمند نباشد چون در هنگام اطاعتش سعادتمند گشته است یا لازم می آید اطاعتش ناشی از سعادت ذاتی نباشد. اما روایت دوم: با آنچه پیش از این برگزیده بیگانه است. زیرا مفاد آن چنین است: همانگونه که معادن طلا و نقره گوناگون است و به نیک و بد تقسیم می شود مردم نیز با اختلاف غرایز و استعدادها و صفات نفسانی گوناگونند و این با سلب اختیار ملازمه ای ندارد، بلکه اختیار در همگان موجود است و هیچ کس بر اطاعت یا سرکشی مجبور نیست. این سخن کجا و این که بگوئیم اطاعت و سرکشی ناشی از سعادت و شقاوت ذاتی است.

### **اختلاف مردم در صفات نفسانی**

سوم: پنهان نیست که ما تساوی تمامی افراد در مرجحاتی که انسان را به برگزیدن بندگی یا عصیان و سرکشی فرا می خواند و عدم دخالت صفات نفسی که همان سپاهیان عقل و جهل هستند در این گزینش را ادعا نمی کنیم. زیرا این سخن مخالف امور آشکار است و آیات شریفه و روایات مستفیض و فراوان آن را رد می کند. بلکه وجود اختیار در همگان را ادعا می کنیم و می گوئیم: انسان مطیع با اختیار

خود اطاعت می کند و انسان گنهکار با اختیار خود با تکلیف به مخالفت بر می خیزد و الا اگر بر آن فعل مجبور بود، به نسبت آن فعل نه مطیع و نه نافرمان بود و بر آن فعل مستحق

پاداش و کیفر نبود. به عبارت دیگر: می بایست تمامی مکلفان در قدرت بر فعل و ترک فعل با هم مشترک باشند تا تکلیف و پاداش و کیفر صحیح باشد. اما بیش از این به گونه ای که لازمه اش تساوی همگان در استعداد صفات نفسانی باشد که به برگزیدن طاعت یا سرکشی فرا می خواند، لازم نیست و در اختلاف مردم در استعداد و صفات نفسانی مانند اختلاف ایشان در زیبایی و مانند آن محذور و منعی نیست. و آن استعدادها و صفات نفسانی بر دو قسم است، دسته ای که اکتسابی و ارادی است و از اطاعت و یا سرکشی به دست می آید - همانگونه که در روایات فراوانی وارد شده است که برخی نیکی ها زمینه ساز نیکی های دیگر است و به انسان این قابلیت را می دهند که خداوند او را برای انجام اموری که مورد خشنودی خداوند است، موفق دارد همانگونه که برخی گناهان موجب خواری است و دسته ای از استعدادها و صفات نفسانی که از امور غیر اختیاری به دست می آید و در هر حال موجب سلب قدرت انسان نمی شود. و به دلیل برخی مناسبت ها که بر شما پنهان نیست می بایست در دو مسأله بحث کنیم:

مسأله اول: مسأله بداء در تکوین

در میان دانشمندان ما در اعتقاد به بداء اختلافی نیست و آنچه از محقق طوسی در رد فخر رازی بیان شده است که امامیه اعتقادی به بداء ندارند، در این متعین است که مقصود او بدایی است که فخر

ص: 121



رازی به امامیه نسبت داده است، یعنی آنکه خداوند به چیزی اعتقاد داشته باشد سپس برایش آشکار شود که امر به خلاف آن چیزی است که اعتقاد دارد. و با این توضیح، اینکه گروهی از محققان از جمله سید داماد و علامه مجلسی (1) این پاسخ شیخ طوسی را غریب و دور از ذهن بر شمرده اند، پاسخ داده می شود. به هر حال آیه شریفه ( خداوند هر آنچه بخواهد محو و هر چه بخواهد ثابت می گرداند و ام الكتاب در نزد اوست) (2) بر بداء در تکوین گواهی می دهد و معنای این آیه بر تو خواهد گذشت. و روایات فراوانی نیز بر این مساله دلالت دارد مانند روایت زراره از امام باقر یا امام صادق (ع) که فرمود: (خداوند به چیزی چون بداء پرستیده نشد.) (3) و روایت هشام بن سالم و حفص بن بختری و غیر آن دو از امام صادق (ع) که در تفسیر آیه (خداوند هر آنچه بخواهد محو و هر آنچه بخواهد ثابت می گرداند) فرمود: (و آیا جز آنچه ثابت بود را محو می کند و جز آنچه موجود نبود را ثابت می نماید) (4) و روایت عبد الله بن سنان از امام صادق (ع) که فرمود: «خداوند در چیزی

بداء به وجود نیاورد مگر آنکه، پیش از آنکه در آن بداء حاصل کند در علمش موجود

ص: 122

---

1- (1) - به بحار الانوار ج 4 ص 123 مراجعه نما که علامه سخن فخر رازی را نقل نمود و او را به ناصبی متعصب و معاند متصف کرد و همچنین متن ایراد شیخ طوسی در نقد سخنان او را نقل کرده هر چند از آن خشنود نگشته و از چنین بیانی تعجب کرده است.

2- (2) - آیه 39 سوره رعد

3- (3) - اصول کافی ج 1 باب بداء حدیث 1 ص 146 [1]

4- (4) - اصول کافی ج 1 باب بداء حدیث 2 ص 146 [2]

بود» (1) و روایت ابن ابی عمیر از هشام بن سالم از امام صادق (ع) که فرمود: «خداوند به [چیزی] مانند بداء بزرگ داشته نشد.» (2) و روایت ریّان بن صلت که می گوید: شنیدم امام رضا (ع) فرمود: «خداوند هرگز پیامبری را برنیانگیخت جز برای آنکه شراب را حرام گرداند و به بداء در نزد او اقرار نماید.» (3) و روایت جهنی که می گوید شنیدم امام صادق (ع) می فرمود: (اگر مردم می دانستند سخن گفتن درباره بداء چه پاداشی دارد از سخن گفتن درباره آن سستی نمی کردند). (4) و روایات متواتر دیگری که در این خصوص وارد شده است. اما سخن در مقصود از بداء است. مخالفان، آنچه از آن بیزاری می جویند را به شیعه نسبت دادند. فخر رازی در تفسیر این آیه که می فرماید: (خداوند هر آنچه بخواهد محو، و هر آنچه بخواهد ثابت می گرداند) می گوید: (شیعیان می گویند: بداء بر خداوند جایز است و بداء به این معناست که خداوند به چیزی اعتقاد داشته باشد آنگاه برایش آشکار شود که امر به خلاف آن چیزی است که اعتقاد دارد.) (5)

### سخن علمای ما در معنای بداء

علمای ما در تحقیق بداء معانی ذکر کرده اند:

ص: 123

1- (1) - اصول کافی ج 1 باب بداء حدیث 9 ص 148 [1]

2- (2) - توحید ص 333 باب بداء ح 2 / کافی ج 1 ص 146 باب بداء ح 1

3- (3) - توحید ص 333 باب بداء ح 6 و بحار ج 76 ص 135 ح 28

4- (4) - توحید باب بداء ص 333 و 334 ح 2 و 6 و 7

5- (5) - تفسیر کبیر فخر رازی ج 13-14، تفسیر آیه

معنای اول: سخن سید مرتضی (1) در پاسخ سئوالات اهل ری که می گوید: مقصود از بداء همان نسخ است و ادعا کرده است که بداء از معنای لغوی نسخ خارج نیست. و نزدیک به این معنا سخن شیخ طوسی در عده (2) است، جز آنکه شیخ تصریح کرده است اطلاق بداء بر نسخ با نوعی توسع و مجازگویی است. و فیلسوف بزرگ سید محمد باقر داماد در نبراس الضیاء با این دو در این معنا همراهی نموده است. (3)

معنای دوم: سخن شیخ صدوق در کتاب توحید که می گوید: بداء آنگونه که مردمان نادان گمان می کنند بدای از روی پشیمانی نیست اما می بایست اقرار کنیم که بداء برای خداوند متصور است و و معنای بداء این است که خداوند می تواند به چیزی از آفریدگانش آغاز کند و او را پیش از هر چیزی بیافریند آنگاه آن شیئی را از میان ببرد و شروع به آفرینش غیر آن نماید و به او به امر خود فرمان دهد آنگاه از مثل آن باز دارد یا از چیزی نهی کند آنگاه به مانند آنچه نهی کرده است فرمان دهد. (4)

ص: 124

---

1- (1) - رسائل مرتضی ج 1 ص 117

2- (2) - عده الاصول شیخ طوسی ج 2 ص 485 (فصلی در ذکر حقیقت نسخ و بیان شرایط آن و جدایی بین آن و بداء)

3- (3) - بسیاری از کتاب (نبراس الضیاء فی تحقیق معنی البداء) سخن او را چنین نقل کرده اند: منزلت بداء از تکوین منزلت نسخ در تشریح است. پس هر آنچه در امر تشریحی و احکام تکلیفی نسخ است در امر تکوینی و مکنونات زمانی بداء است. نسخ گویا بداء تشریحی و بداء گویا نسخ تکوینی است و در قضا و به نسبت جناب قدس بدایی نیست.)

4- (4) - توحید ص 335 باب 54 بداء

معنای سوم: آنچه برخی محققان در شرح بر اصول کافی (1) بیان داشته اند و محدث کاشانی در کتاب وافی (2) در این سخن از او پیروی کرده است که چنین می گوید: نیروهای آفریده شده فلکی به تفصیل اموری که در آینده واقع خواهد شد به صورت یکجا احاطه ندارند. زیرا آن امور نامتناهی است. بلکه حوادث اندک اندک و دسته دسته با اسباب و علل خود به صورتی مستمر و نظامی استقرار یافته در آن نیروهای فلکی نقش می بندد. پس هر گاه برای آن قوای فلکی، علم به اسباب حادث شدن امری در این عالم حاصل شد، به وقوع آن امر در عالم حکم می کنند پس آن حکم در آن قوی نقش می بندد. و چه بسا، برخی اسباب موجب وقوع حوادث تاخیر یابند، بر خلاف آنکه بقیه اسباب - اگر آن سبب متاخر نبود - موجب آن حوادث می شدند. و برای قوا هنوز علم به آن تاخیر برخی اسباب حاصل نگشته است، زیرا بر سبب آن سبب، علم و اطلاع ندارند. آنگاه هنگامی که زمان آن سبب فرا رسید و آن قوا بر آن سبب اطلاع یافتند به خلاف حکم اول، حکم می نمایند پس نقش حکم اول از آن قوا محو می شود و حکم دیگر ثابت می گردد. و این سبب بداء در امور عالم است. پس هنگامی که نفس پیامبر یا امام (ع) به آن قوا متصل گردد و در آن قوا برخی از آن امور [که بیان گذشت] را مشاهده نمایند

ص: 125

---

1- (1) - شرح اصول کافی، مولی محمد صالح مازندرانی ج 4 ص 245.

2- (2) - وافی ج 1 ص 507 باب بداء و بحار ج 4 ص 128 [1] باب 3 بداء و نسخ، ج 54 ص 364 باب 4، قلم و لوح محفوظ و کتاب

مبین و امام مبین و ام الکتاب

می توانند از آن چیزی که به چشم قلب آن را دیده یا با نور دیدگانشان مشاهده کرده یا به گوش قلبشان شنیده اند خبر دهند. اما نسبت تمامی آن به خداوند است زیرا هر آنچه در عالم ملکوت جریان می یابد به اراده خداوند جریان یافته است. بلکه فعل ایشان به عینه فعل خداوند است. پس هر نوشته ای که در این الواح است، پس از قضای سابق او که به قلم اولش نگاشته شده، برای خداوند نیز نگاشته شده است و صحیح است که خداوند خود را به این اعتبار به امثال آن معانی متصف می نماید.

معنای چهارم: سخن فاضل مدقق میرزا رفیعا (1) که چنین می گوید: تمامی امور در لوح [محفوظ] نقش بسته است و فیض رساننده از آن لوح بر فرشتگان و نفوس علوی و نفوس سفلی گاه امر عام یا مطلق منسوخ به حسب آن چیزی است که حکمت اقتضا می کند و امر مبین تا زمانی که حکمت، فیضان آن را در آن زمان اقتضا می کند به تاخیر می افتد. و از این نفوس علوی و شبیه آن، به کتاب محو و اثبات تعبیر می شود. پس بداء عبارتست از این تغییر یافتن در آن کتاب.

معنای پنجم: سخن محقق مجلسی (2) که چنین می گوید: ائمه معصومین درباره بداء فراوان سخن گفته اند تا کلام یهود را رد نمایند که می گویند: همانا خداوند

ص: 126

---

1- (1) - میرزا رفیع الدین محمد بن حیدر طباطبایی نائینی مشهور به میرزا رفیعا متوفی 1080 و مدفون به اصفهان از مشاهیر علمای عصرش و متبحر در حکمت و کلام بود. در نزد علامه شیخ بهاء الدین عاملی شاگردی کرد و تالیفات فراوانی چون شرح اصول کافی، رساله تشکیک و غیر آن دارد. به الذریعه ج 11 ص 148 و ج 13 ص 96 مراجعه نما. اما متن کلام او را در بداء در شرح اصول کافی ج 4 ص 250 ببین.

2- (2) - بحار الانوار، ج 4، ص 129-130 باب بداء و نسخ

از امر فارغ شده است [و آن را به کناری وانهاده] و سخن نظام و برخی معتزله را رد می نمایند که می گویند: خداوند تمامی موجودات را به یکباره آفرید و تقدم در ظهور موجودات واقع می شود. و سخن برخی فلاسفه را رد می نمایند که می گویند خداوند به حقیقت تنها در عقل اول اثر گذار است. و سخن گروهی دیگر از فلاسفه را رد نمایند که می گویند: خداوند تمامی آفریدگانش را به یکباره آفرید و ترتب موجودات و آفریدگان تنها در زمان هاست. امامان معصوم تمامی این سخنان را نفی کردند و ثابت کردند که خداوند هر روز در کاری است. گاه از میان برون شیئی و به وجود آوردن دیگری و میراندن شخص و زنده ساختن دیگری و کارهای دیگر.

در این زمینه سخنان دیگری نیز هستند که به آن نمی پردازیم.

## سخن حق در معنای بداء

حقیقت امر در این مقام متوقف بر بیان چند امر است:

امر اول: شکی نیست که تمامی آنچه در عالم وجود رخ می دهد تحت قدرت و سلطه خداوند است و وجود هر ممکنی وابسته به مشیت خداوند است و این امری بدیهی است.

امر دوم: تمامی اشیاء تعینی علمی در علم ازلی خداوند دارند و

از این تعین علمی گاه به تقدیر خداوند و گاه به قضای او تعبیر می شود اما علم الهی تنها به موجودات تعلق ندارد بلکه از جهت مبادی و خصوصیات موجودات به آن متعلق است. بنابراین، چون تمامی ممکنات تحت قدرت خداوند و وابسته به تعلق مشیت و اراده به آن هستند، پس علم به ممکنات از ابتدا با قدرت خداوند بر آن ها در هنگام ایجادشان منافاتی ندارد.

و معنای قضای خداوند و تقدیر او این است که تمامی اشیاء آنگونه که هستند در علم ازلی الهی متعین اند به اینکه وجود اشیاء بر این وابسته است که اراده و اختیار و مشیت به حسب آنچه مصالح و مفاسد مختلف با تفاوت اوضاع و شرایط اقتضا می کند به آن تعلق بگیرد.

امر سوم: وجود هر موجودی دو نسبت دارد: نسبتی به علت تامه خود که عدمش با وجود علت تامه اش محال است و نسبتی به مقتضی اش که شیء در وجود خود به همراه آن مقتضی به شرط و عدم مانع نیز نیاز دارد. پس با وجود شرط و عدم موانع شیئی وجود می یابد و با وجود مانع یا فقدان شرط محقق نمی شود. بنابراین با تحقق مقتضی ظاهر، آن شیئی است آنگاه پس از وجود مانع، از آن شیء خلاف آنچه از مقتضی ظاهر می شود، آشکار می گردد. و به این امر برخی از روایات اشاره می نمایند: عیاشی از فضیل روایت می کند که می گوید: شنیدم امام باقر (ع) می فرمود: «برخی امور، امور حتمی و ناگزیرند و برخی امور، اموری است که در نزد خداوند متوقف است، هر آنچه بخواهد پیش آورد و هر آنچه بخواهد محو می نماید و هر آنچه بخواهد ثابت می کند و هیچ کس را بدان - یعنی امور متوقف - مطلع نساخته، و اما آنچه فرستادگان آورده اند، اموری موجودند و خداوند سخن خود و پیامبر و فرستادگانش را دروغ بر نمی شمرد.» (1)

و روایات دیگری نیز همچون این روایت موجود است.

ص: 128

---

1- (1) - تفسیر عیاشی ج 2 ص 217 آیه 13 سورع رعد ج 65 و بحار الانوار ج 4 ص 119 که در آن به جای لفظ (کائنه) از (جائیه) استفاده شده است.

امر چهارم: چون دانستی که علم خداوند بر واقعیت اشیاء تعلق می گیرد، زیرا کشف شیء بر واقعیت آن شیء نمی افزاید، پس هنگامی که واقع به حسب آنچه مصالح و مفاسد اقتضا می کند به مشیت خداوند وابسته باشد، علم بر این حالت، به شیء متعلق است و الا این علم، علمی به شیء آنگونه که هست و کشف شیء بر واقع خودش نبود.

پس خداوند دو علم دارد: علم به اشیاء از جهت علل تامه آن اشیاء و آن علمی است که اصلا در آن بدایی رخ نمی دهد و علم به اشیاء از جهت مقتضیات آن اشیاء که تاثیر آن متوقف بر وجود شروط و نبود موانع است. و این علم ممکن است که به خلاف آنچه با نبود شرط یا وجود مانع ظاهر شده است، آشکار گردد. و به این معنا بسیاری از روایات امامان معصوم اشاره می کند. امام رضا (ع) در حدیثی به سلیمان مروزی می فرماید: «علی (ع) می فرمود: علم بر دو دسته است: علمی که خداوند به فرشتگان و فرستادگانش آموخته است که این علم موجود است و خداوند سخن خود و فرشتگان و فرستادگانش را دروغ بر نمی شمرد و علمی که در نزد

او انباشته شده و هیچ کس از آفریدگانش بر آن آگاه نیست، هر آنچه از آن بخواهد پیش آورد و هر آنچه بخواهد به تاخیر افکند و هر آنچه بخواهد محو و اثبات کند» (1)

در کافی از ابو بصیر از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود: «خداوند دو نوع علم دارد: علمی پنهان و انباشته شده که جز او

ص: 129



نمی داند و بداء از آن است و علمی که خداوند به فرشتگان و فرستادگان و پیامبرانش آموخته و ما نیز آن را می دانیم» (1) اگر در آنچه گفتیم بیندیشی برایت آشکار می شود که بداء در قضای موقوف که از آن به لوح محو و اثبات تعبیر می شود، راه دارد اما در قضای حتمی که از آن به ام الكتاب و علم مخزون (جمع شده) در نزد خدا تعبیر می شود، محال است بداء واقع شود.

در روایت عبد الله بن سنان از امام صادق آمده است که فرمود: «خداوند در چیزی بداء نکرد مگر آنکه آن شیء پیش از آنکه مورد بداء واقع شود در علم خداوند موجود بود.» (2) و در روایت جهنی از امام صادق آمده است که فرمود: «همانا خداوند از روی نادانی بداء به وجود نیاورد.» (3) و در روایات منصور بن حازم از امام صادق (ع) آمده است که می گوید: به امام عرضه داشتم: «آیا امروز چیزی وجود دارد که دیروز در علم خداوند نبوده است» امام فرمود: «نه،

چه کسی چنین گفته که خداوند خوارش کند.» عرضه داشتم: «به من بگوئید آیا آنچه پیش از این بوده و آنچه تا روز قیامت خواهد بود در علم خداوند نیست. فرمود: بله، پیش از اینکه خداوند آفریدگان را بیافریند [در علم خداوند بوده است]. (4)» و روایات بسیار دیگری که وجود دارد. علامه مجلسی نیز به آنچه ذکر کردیم اشاره می کند و می گوید: (بدان که آیات و روایات دلالت می کند که خداوند دو لوح آفرید و آنچه از

ص: 130

- 
- 1- (1) - کافی ج 1 ص 147 باب بداء ح 8
  - 2- (2) - کافی ج 1 باب بداء ح 9 ص 148
  - 3- (3) - کافی ج 1 باب بداء ح 10 ص 148
  - 4- (4) - کافی ج 1 باب بداء ص 148 ح 9 و 10 و 11

موجودات رخ می دهد را در آن دو ثبت نمود. یکی لوح محفوظ که در آن اصلا تغییری رخ نمی دهد و مطابق علم خداوند است و دیگری لوح محو و اثبات که خداوند در آن چیزی را اثبات می کند و آنگاه آن را به سبب حکمت های فراوانی که بر خردمندان پوشیده نیست محو می نماید. مثلا در آن می نویسد که عمر زید 50 سال است و معنای آن چنین است که مقتضای حکمت این است که عمر او این مقدار باشد اگر آنچه مقتضی طول عمر یا کاستی آن است انجام ندهد. پس هنگامی که مثلا صله رحم کند 50 سال را محو می کند و به جای آن 60 می نویسد و اگر قطع رحم کند به جای آن 40 سال می نگارد. و در لوح محفوظ این است که او صله رحم می کند و عمرش 60 سال می شود. همانگونه که طیب ماهر هنگامی که بر مزاج شخص آگاه گشت حکم می کند که عمرش به حسب این مزاج 60 سال است. پس اگر سمی بخورد و بمیرد یا انسانی او را بکشد و از این عمر کم شود یا دوایی به کار برد که مزاجش را

تقویت نماید و بر آن عمر بیفزاید مخالفتی با سخن پزشک نشده است. و تغییر واقع در این لوح بداء نامیده می شود یا به این دلیل که تغییر شبیه بداء است. مانند سایر مواردی که بر خداوند اطلاق می شود باشد مانند ابتلاء استهزا و مسخره کردن و مانند آن. یا به این دلیل که این تغییر برای فرشتگان یا آفریدگان هنگامی که خداوند به امر اول خبر دهد، بر خلاف آنچه از ابتدا به آن آگاه شده بودند آشکار می گردد. (1)

ص: 131

پایان سخن در این مقام با اشاره به چند امر است:

امر اول: معنای بداء که از روایات برگرفته شده بود و ما بیان داشتیم، ظاهر آیه کریمه ای است که پیش از این گذشت و می فرماید: (خداوند هر آنچه بخواهد محو و هر آنچه بخواهد اثبات می کند و ام الکتاب در نزد اوست) (1) زیرا محو شیئی از میان بردن رسم و اثر آن است و در این آیه شریف در مقابل محو، اثبات آمده است که پابر جا کردن شیئی در قرارگاهش می باشد به گونه ای که هیچ تکانی نخورد. پس محو از میان بردن شیئی پس از ثبوت آن شیئی بوسیله رسم آن می باشد. و چون این آیه پس از سخن خداوند است که می فرماید: (و هر امری را زمانی مکتوب است) (2) و در ذیل آن بیان شده است که (ام الکتاب نزد خداوند است)،

ظاهر چنین است که هر وقت و زمان، کتابی دارد که به آن اختصاص دارد و کتابها با اختلاف زمان ها متفاوت می شوند. و این اختلاف از ناحیه اختلاف تصرف الهی به واسطه مشیت او به حسب آن چیزی است که مصالح اقتضا می کند نه از جهت اختلاف کتابها به خودی خود، و با این همه، ام الکتاب یعنی اصلی که شیئی از آن ناشی می شود در نزد خداوند است و این کتابها که به حسب اوقات محو و اثبات می گردد به آن باز می گردد.

به عبارت روشن تر: خداوند در هر زمان کتاب و قضایی دارد و او

ص: 132

1- (1) - آیه 39 سوره رعد

2- (2) - آیه 38 سوره رعد

هر آنچه از آن قضایا بخواهد محو و هر آنچه بخواهد اثبات می کند و با این همه او به نسبت هر زمان قضای حتمی دارد که تغییر نمی کند و آن اصلی است که سایر قضایا به سوی آن باز می گردد. و با این بیان آشکار می گردد تمامی وجوه و اقوالی که در تفسیر آیه شریفه بیان شد نادرست است.

امر دوم: بداء به معنایی که امامیه اعتقاد دارد در حقیقت ابداء و اظهار (آشکار نمودن) است و اطلاق لفظ بداء (آشکار شدن) بر ابداء مبتنی بر تنزیل و همانندی است.

امر سوم: اعتقاد به بداء اعتراف به این امر است که خداوند بر ممکنات تسلط تام دارد و تمامی ممکنات در حدوث و بقاء تحت تسلط و قدرت او هستند و این موجب انقطاع انسان به سوی خداوند می شود و موجب می شود انسان پاسخ به دعای خود و کفایت امور مهم زندگی خود را از خداوند بطلبد. و روایاتی که مشتمل بر [لزوم] اهتمام به مسأله بداء است به این امر اشاره دارد و آنچه دلالت نمود که صدقه و صلّه رحم و همانند آن بر عمر می

افزاید بر این معنا حمل می شود.

امر چهارم: سخنان امامان معصوم که از حوادث آینده خبر داده اند بر دو قسم است: اول: آنچه به واقع شدن امر آینده به صورت قطعی خبر می دهند که کاشف از این مطالب است که آنچه از آن خبر داده شده است از مواردی است که قضای محتوم بر آن جریان یافته است. و دیگری مواردی که از آن به این نحو خبر داده شده: وابسته به این امر است که بر خلاف آن مشیت الهی ولو با قرینه منفصل تعلق نگیرد و کاشف از این است که آنچه از آن خبر داده شده از مواردی است که

قضای موقوف که مورد وقوع بداء است بر آن جریان یافته است.

## کلام نفسی

دوم: مسأله کلام نفسی

اشاعره اتفاق نظر دارند که کلام - غیر از نوع لفظی معروف - نوع دیگری دارد که در نزد آنان کلام نفسی نامیده می شود. آنگاه [در این مفهوم] اختلاف کرده اند: گروهی از ایشان گفته اند: کلام نفسی مدلول کلام لفظی و معنای آن است. و دیگران گفته اند: کلام نفسی مغایر مدلول لفظ است و دلالت لفظ بر آن از قبیل دلالت فعل اختیاری بر اراده فاعل است. بنابراین قول به قدیم بودن قرآن را بنا نهادند، زیرا قرآن، کلام خداست و کلام از صفات ذاتی قدیم خداوند با قدیم بودن ذات پروردگار است. و آنچه در میانشان معروف است اختصاص قدیم بودن به کلام است، جز آنکه فاضل

قوشچی به برخی اشاعره قدیم بودن جلد و غلاف قرآن را نسبت داده است. (1) و در مقابل این گروه برخی گروه های مسلمانان از حدوث قرآن سخن گفته اند و اینکه کلام لفظی خداوند آفریده اوست و نوع دیگری از کلام وجود ندارد.

## ادله اشاعره بر کلام نفسی

کسانی که از ثبوت کلام نفسی سخن گفته اند بر مدعایشان به چند وجه استدلال کرده اند:

ص: 134

استدلال اول: کلام لفظی که از حروف هجائی که در وجود درج شده، تشکیل شده است امری حادث است که اتصاف خداوند به آن در ازل و غیر ازل محال است و الا اتحاد قدیم با حادث لازم می آید که محال است زیرا صفات خداوند عین ذات اوست. و چون خداوند در کتابش خود را به این صفت توصیف نموده و فرموده: (و خدا با موسی سخن گفت) (1) و همچنین در روایات و دعاها امامان معصوم خداوند را به این صفت توصیف کرده اند، پس چاره ای نیست که سخن از ثبوت کلام نفسی بگوئیم و اینکه خداوند به آن متصف می باشد و اجزای آن کلام از نظر وجود مجتمع است.

پاسخ از این استدلال بر بیان مقدمه ای استوار است و آن اینکه: صفات خداوند بر دو قسم است: صفات ذاتی و صفات فعلی و تفاوت میان این دو چنین است که صفات ذاتی خداوند صفاتی است که ممکن نیست از خداوند نفی شود و محال است خداوند به

نقیض آن متصف شود مانند علم و قدرت که امکان نفی این دو از خداوند نیست و نمی توانیم او را به ناتوانی و نادانی متصف نمائیم و صفات فعلی که ممکن است خداوند در زمانی به آن و در زمانی دیگر به نقیض آن متصف شود. مانند آفرینش و روزی بخشی. پس گفته می شود: خداوند فلان چیز را آفرید و فلان

ص: 135

چیز را نیافرید و فلانی را فرزندی روزی بخشید و به فلانی مالی روزی نکرد. همچنین قدرت و اراده به صفات ذاتی تعلق نمی‌گیرد زیرا این دو به ممکنات تعلق می‌گیرند نه غیر آن قسم اول (صفات ذاتی) با ذات او متحد و با قدیم بودن خداوند قدیم است و اما قسم دوم (صفات فعلی) از آفریده‌ها و نشانه‌های خداوند است و با ذات او متحد و با قدیم بودن او قدیم نیست. هنگامی که این مقدمه را دانستی برای آشکار می‌شود که تکلم از صفات فعل است زیرا آنچه به عنوان ضابطه صفات فعلی بیان گشت بر تکلم انطباق دارد. زیرا صحیح است که خداوند به مقابل تکلم متصف گردد و سلب تکلم از خداوند صحیح است و گفته می‌شود (خداوند با موسی سخن گفت و با فرعون سخن نگفت). و قدرت خداوند به تکلم تعلق می‌گیرد زیرا خداوند بر تکلم با موسی توانا بود و به تبع آن اراده خداوند به این تکلم تعلق می‌گیرد. علاوه بر اینکه حدیثی که کلینی به اسناد خود از ابو بصیر روایت کرده است بر اینکه تکلم از صفات فعل است دلالت دارد. آنجا که می‌گوید: شنیدم امام صادق (ع) می‌فرمود: «خداوند همچنان پروردگار ماست در حالی که علم، ذات اوست در زمانی که معلولی نبوده و شنوایی ذات اوست. آنگاه که مسموعی وجود نداشته و بینایی ذات اوست آن گاه که دیده

شده‌ای نبوده و قدرت ذات اوست آن گاه که مقدوری وجود نداشته پس هنگامی که اشیاء را ایجاد کرد و معلومی تحقق یافت، علم او تعلق به معلوم و شنوایی او تعلق به مسموع و بینایی او تعلق به دیده شده یافت و قدرتش بر مقدور متعلق گشت.»

راوی گوید: عرضه داشتم: خداوند همچنان متحرک است؟ امام فرمود: «خدا از این سخن والاتر است. حرکت صفتی است که با فعل حدوث می یابد.» عرضه داشتم: خداوند همچنان متکلم است؟ امام فرمود: «کلام، صفت حادث است نه ازلی، خداوند بود و متکلم نبود.» (1) بنابراین از اتصاف خداوند به کلام لفظی، اتحاد حادث و قدیم لازم نمی آید.

استدلال دوم: سخن محقق دوانی (2) که می گوید: ترتیب

ص: 137

1- (1) - اصول کافی ج 1 باب صفات ذات ص 107 ح 1 [1]

2- (2) - علامه جلال الدین محمدبن اسعد دوانی، متن سخن او درباره کلام نفسی را در کتاب سه رساله، رساله ای در اثبات واجب بودن خداوند، مبحث اول در اثبات اینکه خداوند متکلم است می یابی. در جایی محقق اردبیلی به سخن او چنین پاسخ گفته است: ضعف سخن دوانی آشکار می شود آنجا که می گوید: «ما در مقام سخنی داریم که نیاز به مقدمه ای دارد. مقدمه: صفت کلام عبارتست از قدرت تالیف کلام، و کلام ما عبارتست از کلماتی که در خیال تالیف یافته است. پس از این مقدمه می گوئیم: صفت تکلم که به ذات خداوند قائم است، صفتی است که مصدر تالیف کلمات می باشد و کلام خداوند کلماتی است که به ذات خداوند در علم قدیمش بدون واسطه، تالیف یافته است و این کلام ازلی خطایی است که به مخاطبی مقدر، متوجه است. و تفاوت آن از علم این است که کلام غیر خداوند برای خداوند معلوم است و کلام او نیست همانگونه که کلام غیر ما برای ما معلوم است و کلام ما نیست. و این که ذکر کردیم غیر از سخن حکما است که می گویند: «کلام خداوند علم اوست» و همچنین غیر سخن حنابله و همراهان ایشان مانند صاحب مواقف است که می گویند: «کلام خداوند، اصوات و حروف یا آنچه شامل اصوات و حروف و معانی است، می باشد». و همچنین غیر سخن اشاعره است و [این حقیقت] با اندک تاملی آشکار می گردد».



کلمات و قرار دادن آن به عنوان جملات مترتب در ذهن همان کلام نفسی است زیرا آن وجداناً معنایی قائم به نفس غیر از علم است. اشکال: این سخن عین علم تصویری است نهایت امر اینکه آنچه تصور شده است، کلمات هستند. به عبارت دیگر: آن وجود ذهنی است که تمامی افعال اختیاری را در بر می گیرد.

استدلال سوم: کشف ثبوت مبدأ و محمول برای موضوع، برای نفس، علم است اما تصمیم و حکم نفس به آن غیر از علم است و آن کلام نفسی و صفتی از صفات نفسانی است.

اشکال: علم بر دو دسته است: تصویری و تصدیقی و آنچه ذکر شد تنها علم تصدیقی است.

استدلال چهارم: کلام بر موجود از آن، در نفس اطلاق می شود و گفته می شود: «در نفس من کلامی است که نمی خواهم آن را آشکار کنم.» و خداوند می فرماید: «سخن خود را پنهان دارید یا آشکار کنید، خداوند به درون سینه ها آگاه است.» (1) اشکال: این بیان به کلام اختصاص ندارد مثلاً مهندس می گوید در نفس من عکس بنایی است که آن را طراحی خواهم کرد و روزه دار می گوید در نفس من این است که فردا روزه بگیرم در حالی که این چیزی ورای وجود ذهنی و تصور نیست.

استدلال پنجم: متکلم بر خداوند اطلاق می شود و این هیئت -

ص: 138

یعنی هیئت و شکل اسم فاعل - برای افاده قیام مبدأ به ذات به صورت قیام وصفی وضع شده است به همین دلیل نائم [انسان خواب] بر کسی که خواب را در دیگری ایجاد کرد اطلاق نمی شود بلکه بر کسی اطلاق می شود که به خواب متصف شده است. و چون آشکار است که خداوند به کلام لفظی متصف نمی شود زیرا اتصاف قدیم به حادث محال است، پس می بایست قائل به کلام قدیم شویم که همان کلام نفسی است.

اشکال: اولاً: مبدأ در صیغه متکلم، کلام نیست، کلام کیفیتی است که بر صوت حاصل از موج برداشتن هوا عارض می شود و به هوا قائم است نه متکلم، بلکه مبدأ در صیغه متکلم، متکلم است و معنای تکلم ایجاد کلام است پس اطلاق آن بر خدا و غیر او به یک معناست.

ثانیاً: اینکه گفته شد هیئت اسم فاعل برای افاده قیام مبدأ به ذات وضع شده اما خصوصیت اینکه قیام، قیام حلولی، ایجاد می نماید یا غیر آن باشد با اختلاف موارد تغییر می کند و تحت ضابطه کلی قرار نمی گیرد. انسان خواب [نائم] بر ایجاد کننده خواب اطلاق نمی شود ولی ضرر رساننده و سود بخش بر ایجاد کننده این دو مبدأ (سود و ضرر) اطلاق می شود بنابراین صدق متکلم بر ایجاد کننده کلام مانعی ندارد.

استدلال ششم: در صحت اوامر امتحانی و تحقق یافتن آن در هنگام عدم تعلق اراده حقیقی به متعلقاتش بحثی نیست. آن اوامر بر معنایی قائم در نفس دلالت می کند که آن معنا اراده نیست، زیرا بالوجدان منتفی است و صفات معروف دیگر چون علم و امید و

مانند آن نیز نمی باشد، و آن معنا جز طلبی که همان کلام نفسی در امور انشایی است نمی باشد و قائم به نفس است. اشکال: اوامر امتحانی بر دو دسته اند: اول: آنکه مقصود امر، صدور عمل و تحقق آن در خارج برای کشف نمودن قدرت مأمور بر آن عمل است و نه به خاطر مصلحتی که در آن عمل است. و در این دسته بی شک اراده امر به خود عمل تعلق می گیرد چون هدف مأمور که انگیزه او بر امر است بر تحقق عمل متوقف است. دوم: آنکه مقصود امر، کشف استعداد مأمور برای اطاعت از امر و عدم آن است. و در این دسته می گوئیم: امر جز ابراز اعتبار نفسانی نیست و اعتبار نفسانی یعنی اینکه ماده بر عهده مأمور گذاشته شود و در این جا اراده و طلبی نیست. پس آشکار شد که دلیلی بر وجود کلام نفسی وجود ندارد.

### **دلیل بر عدم ثبوت کلام نفسی**

بلکه وجدان کلام نفسی را رد و نفی می کند. و این امر پس از بیان مقدمه ای آشکار می شود. و آن مقدمه چنین است: شکی نیست که نفس، صفات و کیفیاتی مانند شوق و محبت و کراهت و مانند آن دارد. همانگونه که شکی نیست نفس افعالی چون تامل و تفکر و ساختن و غیر آن دارد. علم در شیوه فیلسوفان گذشته، از صفات و در شیوه فیلسوفان متاخر، از افعال نفس است. هنگامی که این مطالب را دانستی بدان که ادعای وجود صفتی در نفس غیر از صفات معلوم و مشخص که کلام نفسی نامیده می شود، مردود و باطل است. و نزاع با بازگشت به نفس و

حاکم ساختن و قضاوت وجدان از بین می رود چون بیننده اهل انصاف مشاهده می کند که در نفس صفتی غیر از صفات وجود ندارد. و اگر خواستی که قلبت اطمینان یابد به نفست مراجعه کن، می بینی که هر صفت و فعلی که در نفس وجود می یابد و از آن در هنگام اراده تکلم صادر می شود، مانده اراده خوردن و بدون هیچگونه فرقی میان این دو، موجود و از نزد نفس صادر شده است. پس همانگونه که هنگامی که متکلم اراده می کند سخن بگوید، سخن و انگیزه های آن را تصور می کند آنگاه برای او تصدیق به فایده و سپس میل و آنگاه قطعیت و عزم بر تکلم حاصل می شود و قدرت خود را به کار می گیرد و سخن می گوید، همچنین، هنگام اراده خوردن نیز تمامی این مراحل بی کم و کاست موجود است. پس وجود صفت دیگری در نفس هنگام اراده تکلم که مدلول کلام لفظی است، از مواردی است که وجدان با آن همراهی نمی کند. و اگر توضیح این سخن را خواستی بدان که جمله ها یا خبری و یا انشایی هستند. اما در جمله های خبری نه امر وجود دارد:

1. مفردات جمله 2. معانی مفردات 3. هیئت ترکیبی مفردات 4. مدلول هیئت ترکیبی 5. خبر دهنده، ماده جمله و هیئت آن را تصور می کند 6. تصور مدلول جمله 7. مطابقت نسبت با آنچه در خارج است یا عدم مطابقت نسبت با آن 8. علم خبر دهنده به مطابقت یا عدم مطابقت یا شک خبر دهنده در این مطابقت یا عدم آن 9. اراده متکلم برای ایجاد جمله در خارج در حالی که مقدمات آن پیش از این آمده است.

اثبات کنندگان کلام نفسی همگی اعتراف دارند که هیچ یک از

این موارد نُه گانه، کلام نفسی نیست اما جمله های انشائیه مانند جمله های خبری است. و تفاوت میان این دو این است که در موارد جمله های انشایی، خارجی وجود ندارد که جمله با آن مطابقت بنماید یا ننماید.

بنابراین اموری که در جملات انشایی وجود دارد هفت امر است و آن غیر از امور هفتم و هشتم از امور سابق است که در جملات خبری ذکر شد و دانستی که کلام نفسی در نزد کسانی که آن را می پذیرند هیچ یک از این موارد نیست. حاصل سخن اینکه: کلام نفسی امری خیالی است که هیچ دلیلی بر وجودش نیست بلکه برهان و وجدان بر خلاف آن است و روایات امامان معصوم (ع) هم آن را رد می کند.

ص: 142

نگاهی به تألیفات حضرت آیت الله العظمی روحانی (مدظله العالی)

1- فقه الصادق (بزبان عربی): دایره المعارف کامل فقه تشیع. این کتاب عظیم و بزرگ که به عنوان یک منبع مرجع شناخته شده است که در 26 جلد بارهادر داخل و خارج کشور به چاپ رسیده است. چاپ جدید آن نیز در 41 جلد (با ذکر منابع و مصادر) به چاپ رسیده است.

از تألیف کتاب عظیم «جواهر الکلام» که شامل تمامی ابواب فقه می باشد نزدیک به 200 سال می گذرد و کتاب «فقه الصادق» که به اعتقاد بعضی از مراجع و بزرگان خبره حوزه، از «جواهر الکلام» رساتر و کامل تر است اولین و کامل ترین دایره المعارف تمام ابواب فقه در دو سده اخیر است. این کتاب که در سنین جوانی معظم له به رشته تحریر درآمده، مورد عنایت خاصه تمامی مراجع تقلید و بزرگان حوزه های علمیه است. این کتاب در میان علماء عامه (اهل تسنن) نیز شناخته شده و مورد استناد است. کتاب «فقه الصادق» در دانشگاه های معروف غرب (بخش مطالعات اسلام شناسی) یکی از منابع مورد قبول و قابل استناد است.

2- «زبده الاصول» (بزبان عربی): دوره کامل علم اصول فقه که به صورت بحث استدلالی ارائه گردیده است. این کتاب در 6 جلد می باشد.

3- «منهاج الفقاهه» (بزبان عربی): در 6 جلد می باشد که حاشیه ایی است بر «مکاسب» شیخ انصاری (ره) که به شیوه ایی نو و ابتکاری تمامی موارد ارائه شده را بحث و بررسی کرده اند.

4- «المسائل المستحدثه» (بزبان عربی): حضرت آیت الله مبتکر

مسائل مستحدثه و ارائه مسائل جدید با ذکر مسایل فقهی، روایی هستند. این کتاب که بارها و بارها در خارج و داخل کشور به چاپ رسیده است شامل ارائه مسائل جدید، نو و مورد ابتلای جامعه با ذکر دلایل و مستندات فقهی، روایی و قرآنی می باشد.

5- تعلیق بر «منهاج الصالحین» در 3 جلد (بزبان عربی)

6- تعلیق بر «عروه الوثقی» در 2 جلد (بزبان عربی)

7- تعلیق بر «وسیله النجاه» (بزبان عربی)

- 8- رساله در لباس مشکوک (ب زبان عربی)
- 9- رساله در قاعده لاضرر (ب زبان عربی)
- 10- الجبر و الاختيار (ب زبان عربی)
- 11- رساله در قرعه (ب زبان عربی)
- 12- مناسک الحج (ب زبان عربی)
- 13- المسائل المنتخبه (ب زبان عربی)
- 14- رساله در «فروع العلم الاجمالي» (ب زبان عربی)
- 15- الاجتهاد و التقليد (ب زبان عربی)
- 16- القواعد الثلاثه (ب زبان عربی)
- 17- اللقاء الخاص (ب زبان عربی) مربوط به «سایت یا حسین»
- 18- «شرح مناسک الحج و العمرة» (ب زبان عربی)
- 19- «توضیح المسائل» (ب زبان فارسی و اردو)
- 20- تحقیقی در مورد جبر و اختیار (ب زبان فارسی)
- 21- «نظام حکومت در اسلام» (ب زبان فارسی و ترکی و اردو)
- 22- مناسک حج (ب زبان فارسی)
- 23- منتخب احکام (ب زبان فارسی)
- 24- «استفتائات قوه قضائیه و مؤسسه حقوقی وکلای بین الملل» (ب زبان فارسی)
- 25- احکام فقهی مسائل روز (ب زبان فارسی)
- 26- استفتائات (پرسش و پاسخ های مسائل شرعی) (ب زبان فارسی): که تاکنون در 5 جلد به صورت سؤال و جواب چاپ شده است و به زودی 2 جلد دیگر آن منتشر می شود.
- 27- مجموع استفتائات عربی که به زودی در 6 جلد منتشر می شود.

28- السيدة الزهراء بين الفضائل والظلمات (عربي)

29- فضائل و مصائب حضرت زهرا(س) (فارسي)

ص:144



بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

