

اختیار

منابع حوزوی

نظام موضوعات

تعریف اختیار

تعریف نظری

اختیار به معنای امکان در مقابل ضرورت

اختیار به معنای انتخاب

تعریف عملی

اختیار در مقابل اجبار

اختیار در مقابل اکراه

اکراه بیرونی

امر و نهی موالی و صاحبان قدرت

اکراه درونی

امیال و خواهش‌های نفسانی

براهین اختیار

ادله نفی اختیار

رابطه علیّت

امکان و فقر ذاتی معلول نسبت به علّت خود

علم ازلی خداوند بر افعال بندگان

عدم علم تفصیلی فرد به افعال خود

ادله نقلی بر نسبت دادن افعال بندگان به خدا

روایات طینت و کیفیت خلقت بشر

قضا و قدر

علل و مبادی غیراختیاری در فعل

ادله اثبات اختیار

ثواب و عقاب

امر و نهی

پشیمانی بر فعل

احساس لذّت

شرم از اعمال زشت

احساس فرق بین حرکات ارتعاشی و ارادی

درک وجدانی

تفاوت معلول بودن قوه اختیار با اختیار در عمل به اراده

مستثنی بودن سلطنت فرد بر افعال خود از رابطه علیّت

تاریخچه بحث از اختیار

بنی امیه

مدعيان جبر

هشام بن عبد الملك

طرفداران اختيار

غيلان دمشقي

معبد جهني

حسن بصري

بنی العباس

مدعيان جبر

متوكل عباسي

طرفداران اختيار

اروپاييان مسيحي

مدعيان جبر

توجيه حمله به مسلمانان

طرفداران اختيار

سيد جمال الدين اسد آبادي

نظريات و اقوال

مؤلف: ابو علي سينا

عنوان كتاب: الشفاء

طالب الخير الحقيقي المحض هو العقل و يسمى هذا الطلب اختيارا

عنوان كتاب: الرسالة في القضاء و القدر

أعلم ان كل ارادة و اختيار مبتدأ مستأنف و كل مبتدأ مستأنف فله سبب و كل ماله سبب فانه ينبعث عنه من حيث هو بالفعل سبب و هو من حيث هو بالفعل سبب فهو موجب و ما لم يعقد عقدة الايجاب انحلت عنه مسكة السببية و ربما استرخص « ١ » في الباسه بزة الشرطية فالارادات منشأها أسباب مؤاخذة بالايجاب مترشح عن سبيلها التجويز و هذه هي الدواعي فاذا استطالت بسلطانها علي الحواجز و توافت من كل مائتي و تحوشت الي قوة العزم من كل أوب و أخذته بين قود حاد و سوق داع لا ريثة فيها و لا تعريج خضعت

لها رقاب الارادات صاغرة اليها منفذة أعمالها و كأتين من خطة كنت خبيراً بأجلتها قديرا علي الدفع في صدر عاجلتها فوقعت في وجهها فكانما التقم ساقيك حزام القيود و ضبط كفيك وثاق المكتوف و كأنما حد لسانك عن الاستصراخ فلم ترحل و لم تقل و لم تفعل حتي لحقتك الخطة فغطت في الورطة و كتف مع الرعب ملكك و امكان النقض عنها ملكته كالمنتظر لها و هل ذلك الا من أسباب ربها القدر و الصوارف عنها تلك دقيقة الاشباح قليلة الآثار فائتة عن الذكر لو أنشدتها في ضوال الحفظ قلت كسل أو ظن حسن و لم « ١ » خانك فيه الوهم و لم يفتح دونها قفل الذكر فان نشط ناشط لمعارضنا بارادة الخالق جلت قدرته فليعلم ان تحصيل ارادته لخطب أغضي ليلا و أنأي معني و أغلي ثمنا مما نحن فيه

دوره حيات مؤلف: ولادت ٣٥٩ - وفات ٤١٦ هـ ش

مؤلف: صدر الدين شيرازي

عنوان كتاب: الشواهد الربوبية

فالفعل بسيط اختيار محض في عين كونه تسخييرا صرفا و تسخير بحث في عين كونه اختيارا محضا و لذا حين سئل بعض أئمتنا عليهم السلام: هل يكون منزلة بين الجبر و التفويض. قال عليه السلام: نعم منزلة بين المنزلتين أوسع مما بين السماء و الأرض و سبب الأوسعية: أن ما بين السماء و الأرض ليس سماء و لا أرض بخلاف ما نحن فيه

عنوان كتاب: الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة

أن النفس إذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في المصدر إلى النفس و لها نسبة فيه أيضا إلى البدن فإذا نسبتها إلى النفس فسمها اختيارية و إذا نسبتها إلى البدن أو آلة من آلاته فسمها تسخيرية إذ لا اختيار للبدن و قواه الطبيعية و هذه الثلاثة أيضا مشتركة في أنها مجبورة في فعلها و لو

نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض إلا الباري جل ذكره و غيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين فإن كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم و لرجع إلي ما كنا فيه فنقول هذه القوي التي هي مبادئ الحركات و الأفعال بعضها يقارن النطق و التخيل و بعضها لا يقارن و التي تقارن النطق لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها و وقوعه منها علي نسبة يجب معها الفعل و لا يلزم من وجود منفعلها و لا من ملاقاتها للقوة المنفصلة أن يفعل لا محالة كيف و كما أن المادة الجسمية قد تكون نسبتها إلي صورتين متضادتين نسبة واحدة فكذا حال القوي المقارنة للنطق و التخيل قد يكون نسبتها و هي بانفرادها إلي متقابلين نفسانيين نسبة واحدة فإنه يكاد أن يعلم بقوة واحدة عقلية الإنسان و اللاإنسان و قد يكون لقوة واحدة حيوانية أن يتوهم أمر اللذة و الألم و أن يتخيل الملد و المؤلم و يتصور الشيء و ضده فهي كلها في ذاتها قوة علي الشيء و ضده و بالحقيقة لا تكون تلك القوي تامة الفاعلية إلا إذا اقترن بها إرادة منبعثة عن اعتقاد أو رأى فكري أو شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوى أو غضبي و بالجملة لا بد من داع منبعث منها إرادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد و هي التي تسمى بالإجماع الموجب لتحريك الأعصاب و العضلات حتي صار الفعل واجبا و ذلك لأن تلك القوي لو كانت بانفرادها موجبة للفعل و غير منفك عنها الفعل لوجب أن يصدر عنها الفعلان المتضادان معا و هذا ممتنع جدا و أما القوي الفاعلة التي في غير ذوات النطق و التخيل فهي أيضا مما قد يمكن منها الفعل و لا يجب و قد يجب و ذلك إذا كانت

تامة رفع عنها المانع و لاقت القوة المنفصلة فوجب هناك الفعل من غير تراخ و القوة الانفعالية أيضا التي تجب إذا لاقت القوة الفاعلة أن يحدث منها الانفعال و هي القوة الانفعالية التامة لأنها أيضا كالفاعلة قد تكون تامة و قد تكون ناقصة و هي البعيدة و الأولى هي القريبة و مراتب البعد مختلفة ففي المنى قوة أن يصير رجلا و كذا في الصبي لكن التي في المنى بعيدة لأنها تحتاج إلي أن تلقاها قوتان فاعليتان حتي تصير بالغة حد الرجولية إحداها المحركة إياها إلي الصبوبة و ثانيها المحركة إياها إلي حد الرجولية بخلاف القوة المنفصلة التي في الصبي فإنها يكفيها أن تلقاها قوة محركة إلي الرجولية فقط و أبعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولي لأن يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعلا للمعقولات التي دونه كما سيجيء إثباته في موضعه إن شاء الله تعالى

" " " فصل (٢) في الإرادة "

و هي في الحيوان من الكيفيات النفسانية و يشبه أن يكون معناها واضحا عند الفعل [العقل] غير ملتبس بغيرها إلا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة و هي تغاير الشهوة كما أن مقابلها و هي الكراهة تغاير النفرة و لذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهي كشراب دواء كرهية ينفعه و قد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يضره و فسرها المتكلمون بأنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور و قيل هي في الحيوان شوق متأكد إلي حصول المراد و قيل إنها مغايرة للشوق المتأكد فإن الإرادة هي الإجماع و تصميم العزم إذ قد يشتهي الإنسان ما لا يريده و قد يريد ما لا يشتهي كما ذكرنا و الفرق بينهما بأن الإرادة ميل اختياري و الشوق ميل طبيعي .

فيل و لهذا يعاقب الإنسان المكلف بإرادة المعاصي و لا يعاقب باشتهاها و

هؤلاء جعلوا مبادئ الأفعال الاختيارية التي للحيوان خمسة التصور و اعتقاد النفع أو دفع الضرر و الشوق

و الإجماع المسمي بالإرادة و القوة المحركة .

" و الأولون إنما أسقطوا الإجماع و جعلوه نفس الشوق المتأكد و في جعل القصد و الإرادة من الأفعال الاختيارية نظر إذ لو كان الأمر كذلك لاحتاج إلي قصد آخر و يلزم التسلسل و القول بأن البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده الوجدان بل الظاهر أنه إذا غلب الشوق تحقق الإجماع بالضرورة و مبادئ الأفعال الاختيارية ينتهي إلي الأمور الاضطرارية التي تصدر من الحيوان بالإيجاب فإن اعتقاد اللذة أو النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطبعه القوة المحركة اضطرارا فهذه أمور مترتبة بالضرورة و الاختيار في الحيوان عبارة عن علمه و الشوق التابع له سببا للفعل و قدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة التي للأعضاء و أما إرادة الله فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم علي الوجه الأتم الأكمل " " " .

فإن هذا العلم من حيث إنه كاف في وجود النظام الأتم و مرجح لطرف وجودها علي عدمها إرادة و العلم فينا أيضا إذا تأكد يصير سببا للوجود الخارجي كالماشي علي شاطئ جدار ضيق العرض إذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه و من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة و العين الذي علم تأثيره بالتجارب و أخبار المخبر الصادق فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلي سببا لوجود الكائنات

قال الشيخ الرئيس فى التعليقات« عند المعتزلة أن الاختيار يكون بداع أو بسبب و الاختيار بالداعى يكون

اضطرارا و اختيار البارى تعالى و فعله ليس بداع انتهى

و قال فى موضع آخر معنى واجب الوجود بالذات أنه نفس الواجبية و أن وجوده بالذات و كل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة و لا إمكان و لا استعداد فإذا قلنا إنه مختار و إنه قادر فإنما نعى به أنه بالفعل كذلك لم يزل و لا يزال و لا نعى به ما يتعارفه الناس منهما فإن المختار فى العرف هو ما يكون بالقوة و إنه محتاج إلي مرجح يخرج اختياره من القوة إلي الفعل إما داع يدعوه إلي ذلك من ذاته أو من خارج فيكون المختار منا مختارا فى حكم المضطر و الأول تعالى فى اختياره لم يدعه داع إلي ذلك غير ذاته و خيريته لم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل بل لم يزل كان مختارا بالفعل و معناه أنه لم يجبر علي ما فعله و إنما فعله لذاته و خيرية ذاته لا لداع آخر و لم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا تطاول إحداهما ثم صار اختياره إلي الفعل بها و كذلك معنى قولنا إنه قادر أنه بالفعل كذلك لم يزل

و لا يزال

و به يتحقق معنى ما ورد من كلام إمام الموحدين على ع: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين إذ ليس المراد منه أن فى فعل العبد تركيبا من الجبر و التفويض و لا أيضا معناه أن فيه خلوا عنهما و لا أنه اختيار من جهة و اضطرار من جهة أخرى و لا أنه مضطر فى صورة الاختيار كما وقع

فى عبارة الشيخ رئيس الصناعة و لا أن العبد له اختيار ناقص و جبر ناقص بل معناه أنه مختار من حيث إنه مجبور و مجبور من الوجه الذى هو مختار و أن اختياره بعينه اضطراره و قول القائل خير الأمور أو سخطها يتحقق فى هذا المذهب فإن التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذى يقال لا حار و لا بارد مع أنه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم أن التوسط بين الأضداد بمنزلة الخلو عنها و قد يكون الجامع لها بوجه أعلي و أبسط من غير تضاد و تراحم بينهما و هذا فى مثال الحرارة و البرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فإنه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الأربع علي وجه أعلي و أبسط مما يوجد فى هذا العالم لأن التى توجد منها أنما يفيض منها و بواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الأول فمثال المذهب الأول كالحرارة النارية و المذهب الثانى كالبرودة المائية و الثالث كالكيفية التى فى الماء الفاتر و الرابع كحال الفلك عند التحقيق حيث ليست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما جميعا

لا شك أن استعمال الآلات كالحواس فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محالة علي العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه علي استعمال الآلة المتوقف علي العلم بتلك الآلة و هكذا يعود الكلام فاما أن يدور أو يتسلسل و هما محالان فبالضرورة أول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها» و آلتها التى هى الحواس الظاهرة و الباطنة و هذان العلمان من العلوم الحضورية

فإن الإرادة هى الإجماع و تصميم العزم و هو ميل اختياري

إنه لو كان القصد و الإرادة من الأفعال الاختيارية لاحتاج إلي قصد و إرادة أخرى و لزم التسلسل و أجيب بأنه أنما يلزم التسلسل لو أريد أن الإرادة فعل اختياري دائما و ليس كذلك بل قد توجد بالاختيار و قد توجد بالاضطرار و سيأتى تحقيق هذا المقام

إن الإنسان لكونه مخلوقا علي صورة الرحمن لا يصدر عنه فعل خارجي أو حركة خارجية بالقصد إلا و ينشأ مبدؤه من ذاته و يقع له المرور علي سائر مراتبه و قواه المتوسطة بين النفس و بين مظهر أفعالها و آلة تحريكاتها و تلك القوي و مواضعها من الأرواح البخارية و الأعضاء بمنزلة عالمى الملك و الملكوت فى الإنسان الكبير و هذا الملكوت كنظيره فى أن بعضه أعلي كالعقل العملى» و الوهم و المتخيلة «»

و بعضها أسفل كالخيال و الحس المشترك و قوتى الشهوة الغضب و ما يتلوها من القوي المحركة

المباشرة للتحريك المميلة للأعضاء

و الغرض أن الإنسان إذا قصد إلي إحداث فعل أو حركة منه فلا بد له من علم و هو تصور ذلك الفعل و التصديق بفائدته ثم لا بد له من إرادة و عزم له ثم لا بد له من شوق إليه ثم لا بد له من ميل فى أعضائه إلي تحصيله فبالحقيقة هذه الأمور الأربعة أعنى العلم و الإرادة و الشوق و الميل معنى واحد يوجد فى عوالم أربعة يظهر فى كل موطن بصورة خاصة تناسب ذلك الموطن فالمحبة إذا وجدت فى عالم العقل كانت عين القضية و الحكم كعالم القضاء الإلهى و إذا وجدت فى عالم النفس كانت عين الشوق و إذا وجدت

فى عالم الطبيعة كانت عين الميل فإذا تبين و تحقق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما فى كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقائق من الصحة و الصواب بوجه و الفساد و الخطاء بوجه أو وجوه فمن فسر الإرادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشعر و بوجه دون وجه و من فسرهما كالأشاعة بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين و هى غير العلم و القدرة صح ما ذكره من جهة دون أخرى و فى موضوع دون آخر و من قال إنها شوق متأكد إلى حصول المراد صح إن لم يرد الكلية و العموم و من ذهب إلى أنها ميل يتبع اعتقاد النفع صح أيضا فى مرتبة دون أخرى و انفكاك بعض هذه المعانى عن بعض فى حق الإنسان لا ينافى اتحادها فى حق الله و كون القدرة فى حقنا عين القوة الإمكانية و الا استعداد البعيد لا ينافى كونها فى حق الله عين الفعلية و الإيجاب فالقدرة هاهنا إمكان و فى البارى وجوب بالذات لأنها عين العلم بالنظام الأتم و الحكمة المقتضية و القضاء الحتمى فافهم و اغتنم و استقم يا حبيبى و اتبع الحق و لا تتبع الهوى فيضلک عن سبيل الله و الله ولى التوفيق

الحركات الإنسانية اختيارية فيكون محركها مختارا و كل مختار فمبدأ حركته شعوره بغاية الحركة سواء كانت حركة عقلية أو حسية شهوية أو غضبية و الإنسان يتحرك أقسام الحركات الاختيارية بعضها للحكم بالعقل و بعضها بالوهم و بعضها لجلب الملائم الحسى و بعضها لدفع المنافر الحسى فإذا فى الإنسان شىء واحد هو المدرك بكل إدراك و هو المحرك بكل حركة نفسانية و هذا هو المطلوب فإن قلت إدراكاته و تحريكاته بوساطة القوة فبالحقيقة مبادئ الإدراكات و التحريكات هى القوي و هى أمور متعددة .

قلنا هو المدرك بالحقيقة و القوي بمنزلة الآلات و قد مر أن نسبة الفعل إلى الآلة مجاز و إلى ذى الآلة

حقيقة

عنوان كتاب: المبدأ و المعاد

علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقوي البدن و الآلات التى هى الحواس الظاهرة و الباطنة .

و هذان العلمان إنما هما علمان من العلوم الحضورية .

ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس بذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذى هو استعمال الآلات و التصديق بفائدته فإن هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا بمعنى كونه حاصلًا بالقصد و الروية و إن كانت النفس عالمة به مريدة له .

لأن إرادة ذلك الفعل إنما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها .

فذااتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بإرادة اختيارية زائدة عليها قائمة بها بل لما كانت ذاتها فى آن وجودها عالمة بذاتها و عاشقة لها و لفعلها عشقا ناشيا عن الذات لذاتها اضطرت إلى استعمال الآلات التى لا قدرة لها إلا عليه .

و بهذا التحقيق اندفع ما قيل من أن استعمال الحواس فعل اختياري و صدور كل فعل اختياري مسبوق بالتصور و التصديق بفائدة ما فوجب أن يحمل قبل استعمال الآلات صورة تصورية و تصديقية .

و ذلك لأن نسبتى صدور استعمال الآلات و عدمه ليستا متساويتين. ليلزم الاحتياج إلى المرجح من تصور الفعل و التصديق بالغاية قبل الاستعمال بل المرجح و المقتضى ذات النفس فينبعث الاستعمال عن الشوق الذاتى الذى هو عين ذاتها الدراكة الفعالة .

فلا يكون مسبوقا بتصور ذلك الفعل بل صدور ذلك الجزئى عن النفس هو بعينه تصورها له بلا صورة

مستأنفة أخرى كما أدى إليه ذوق أهل الإشراق .

عنوان كتاب: تفسير القرآن الكريم

إنَّه تعالى قال لا إكراه فى الدين [٢/٢٥٦] يدلّ عليّ أنّه من الأمور الاعتقاديّة التى لا يمكن تحصيلها

بالجبر و الإكراه .

و كذا

قوله صلّى الله عليه و آله: «ليس الدين بالتمنّي» ١»

"يعلم إنّه ليس أمرا اختياريًا و لو كان من باب الأعمال البدنيّة كالصلوة و الصيام، لأمكن تحصيله فى

شخص آخر بالجبر و فى الشخص نفسه بالتمنّي".

عقدة و حل [اختيارنا فى أفعالنا]

"و لما ثبت و تحقّق ممّا ذكر من الكلام أنّ كلّ ما يقع فى هذا العالم أو سيوقع، مقدّر مكتوب بهيئته و زمانه و وضعه و مكانه فى عالم آخر، فإن اشتبّه عليك أيّها القدرى حال الأفعال المنسوبة إلي الاختيار، و تخيّل لك إنّها علي هذا التقدير واقعة بالاضطرار و الإيجاب، فما بالنا نتصرّف فيها بالتدبير و التغيير و نصرّفها بالتقديم و التأخير، و نجد الفرق بين المجبور عليه و المخير و المختار، و المضطرّ فى جريان الأمر الإلهي فى مجارى القضاء و القدر؟"

"و تفكّر فى ترتيب سلسلة الأسباب و العلل، و اعلم إنّ قدرة العبد و إرادته و علمه و شوقه من الأسباب القريبة لفعله و هى مستندة بأسباب اخري متوسطة، و اخري بعيدة حتّى ينتهى إلي قدرة الله و علمه و إرادته و مشيئته و قضائه و قدره " .

"فالقضاء و القدر إنّما يوجبان ما يوجبان بتوسط أسباب و علل بعضها مقدّمات مدبّرات كالملائكة السماوية، عقلية كانت أو نفسية، قلمية كانت أو لوحية و بعضها فاعلات محرّكات و موجبات مقتضيات كالمبادئ العالية من الجواهر الفلكية و الصور المنطبعة، و بعضها قوايل و استعدادات ذاتية و عارضية " .

"و الصور اللاحقة المادية و الأوضاع الفلكية و الأمور الاتّفاقية كالادراكات و الإرادات الإنسانية و الحركات و السكنات الحيوانية، يختصّ بحال دون حال و بصورة دون صورة ترتّباً و انتظاماً معلوماً فى القضاء السابق " .

"فاجتماع تلك الأسباب و الشرائط، مع ارتفاع الموانع، سبب تامّ يجب بها وجود ذلك الأمر المدبّر المقضى المقدور « ١ » و عند تخلف شىء منها أو حصول مانع يبقّى"

"فى حيّز الإمكان أو الامتناع، فإذا كان من جملة الأسباب- و خصوصاً القريبة- وجود هذا الشخص الإنسانى و علمه و إرادته و قدرته و تشوّقه و تفكّره و تخيّل اللذان هما مختار أحد طرفى الفعل و الترك، كان ذلك الفعل اختيارياً واجبا وقوعه بجميع تلك الأمور التى هى علّة تامّة لوجود المقدور، ممكنا بالنسبة إلي كل واحد منها، فوجوب الفعل لا ينافى اختياريّته " .

كيف! و قد مرّ إنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد .

فإن قلت: مع حصول القدرة و الإرادة إن كان الترك ممكنا لم يكن الفعل واجبا و إن لم يكن ممكنا لم

يكن العبد مختاراً؟

"قلت: الترك غير ممكن و لا يلزم من ذلك أن لا يكون مختاراً. فإنّ الفعل الاختيارى ما يكون الإختيار من جملة أسبابه و يكون صدوره موقوفاً بالاختيار، لا ما يكون ممكنا علي تقدير تحقّق علّته التامة التى من جملتها الإرادة " .

"الختم و الكتم أخوان فى الاستيثاق من الشىء بضرب الخاتم عليه (٢٧٥) كتما له، و الغشاوة: الغطاء، فعالة من غشاه إذا غطاه. و هذا البناء لما يشتمل علي الشىء كالعصاية و العمامة " .

"و اختلف الناس فى هذا الختم، أما [عند] القائلون بالقضاء و القدر فى الكل فهو من فعل الله من جهة خصوصيّة بعض القوايل المتخالفة للطوائع و الصور كما مرّ، و لهم قولان « ١ » :

"منهم من قال: إنّ الختم هو خلق الكفر فى قلوب الكفّار، و منهم من قال: خلق الداعية التى إذا انضمت إلي القدرة- صار مجموع القدرة معها- سببا لوقوع الكفر " .

"و الحقّ أنّ هذا الختم موجود لبعض الكفّار لا للجميع، و هو بمنزلة طبيعة جبلية (٢٧٦) لذلك البعض مستحيل الانفكاك عنه، و تقريره: إنّ الذى يحصل منه الكفر، إمّا أن لا يكون قادرا علي تركه، أم يكون. فعلي الأول كانت مبدأ الكفر صفة لازمة له من غير اختياره و علي الثانى كانت نسبة قدرته إلي فعل الكفر و تركه علي السواء، فإمّا أن يكون صيرورتها مصدرا لأحد الطرفين دون الآخر يتوقّف علي انضمام مرجّح أولاً، و علي الثانى يلزم صدور الممكن من غير مرجّح، و تجويزه يؤدّي إلي القدح فى الاستدلال بالممكن علي المؤثّر و ينسب منه باب اثبات الصانع و ذلك باطل " .

"و علي الأول إمّا أن يكون المرجّح من فعل الله أو من فعل العبد و علي الثانى يلزم التسلسل فى

الأفعال الاختيارية للعبد و هو محال، و علي الأول و هو كون المرجّح و لنسبته الختم، من فعل الله يلزم المطلوب " .

"فنقول: إذا انضمّ ذلك المرجّح إلي تلك القدرة، فإمّا أن يصير صدور الكفر واجبا أو جائزا أو ممتنعاً. و

الأخيران باطلان فتعيّن الأول. أما بطلان كونه جائزاً فلائّه لو كان جائزاً لكان يصحّ صدوره فى وقت و تركه فى وقت آخر. فلنفرض وقوعه- إذ المفروض جوازه و

الجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال- فذلك المجموع تارة يترتب عليه الأثر و أخرى لا يترتب عليه، و اختصاص أحد الوقتين بترتب عليه، إما أن يتوقف علي انضمام قرينة إليه أو لا يتوقف، فإن توقف كان المرجح هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة لا ذلك المجموع، و المفروض خلافا- هذا خلف " .

"و أيضا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني، فإن توقف علي قيد آخر لزم التسلسل و هو محال و إن لم يتوقف حصل ذلك المجموع بحيث يكون مصدرا تارة للأثر و أخرى لا يكون كذلك مع أنه لم يتميز أحد الوقتين بأمر لا يكون في الوقت الآخر عنه فيكون هذا قولاً بترجح الممكن لا عن مرجح. و هو محال " .

"ثبت أن عند حصول ذلك المرجح يستحيل أن يكون صدور ذلك الأثر جائزا
القرآن الكريم (صدرا)، ج ١، ص: ٣٥٣"

"و أما أنه لا يكون ممتعا فظاهر، و إلا لكان مرجح الوجود مرجحا للعدم، و هو محال. و إذا بطل القسمان ثبت أن عند حصول مرجح الوجود يكون الأثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل من ذلك القدرة و من ذلك المرجح " .
"و إذا عرفت هذا، كان خلق الداعية موجبة للكفر أو الأمر الجبلي الموجب له، ختما علي القلب و منعا عن قبول الايمان، فهذا هو السبب الفاعلي و الذي ذكرنا في الفصل المتقدم هو السبب الغائي لوجود الختم و أشباهه، كالطبع و الرين و الغشاوة و الصمم و البكم و غيرها، فإنه تعالى لما حكم بأنهم لا يؤمنون، ذكر عقبيه ما يجري مجرى السبب الموجب له، لأن العلم بالعلّة يفيد العلم بالمعلول و العلم بذى السبب لا يكمل إلا من جهة العلم بسببه، فهذا قول من أضاف جميع المحدثات إلي الله علي ترتيب الأسباب و المسببات، و أما الأشاعرة، فهم بمعزل عن ذكر المرجح و العلّة هاهنا، لانكارهم القول بالعلّة و المعلول مطلقا " .

"فإن قلت: ما ذكرته من التوحيد في الأفعال متحقق ظاهر مهما ثبت أن الوسائط و الأسباب مسخرات، و كل ذلك ظاهر إلا في أفعال الإنسان و حركاته، فإنه يتحرك إن شاء و يسكن إن شاء فكيف يكون مسخرا في فعله " .
"فنقول: اعلم أنه لو كان الإنسان مع هذا بحيث يشاء إن شاء و لا يشاء إن لم يشاء، لكان هذا مزلة القدم و موقع الغلط و لكن علمته أنه يفعل إذا شاء و ما يشاء يشاء أم لم يشاء " .

"فليست المشيئة إليه إذ لو كانت إليه لافتقرت إلي مشيئة أخرى و تسلسل الأمر إلي غير النهاية و إذا لم يكن المشيئة إليه بل مهما وجدت المشيئة التي شأنها تصريف القدرة إلي مقدورها انصرفت القدرة لا محالة، و لم يكن لها سبيل إلي المخالفة، فالحركة لازمة ضرورة بالقدرة، و القدرة محرّكة ضرورة عند انجزام المشيئة، و المشيئة تحدث ضرورة في القلب، فهذه ضروريات مترتبة بعضها علي بعض، و ليس للبعد أن يدفع وجود المشيئة و لا انصراف القدرة و انبعاثها إلي المقدور بعدها و لا وجود بعث المشيئة للقدرة فهو مضطر في الجميع " .
"فإن قلت: فهذا جبر محض و الجبر يناقض الاختيار، و أنت لا تنكر الاختيار و كونه سببا للفعل، لا كما زعمته الأشاعرة القائلين بوجود الاختيار من غير أن يكون له سببية "

و هو المسمي عندهم بالكسب .

"قلت: لو انكشف لك الغطاء، لعرفت أن الإنسان في عين الاختيار مجبور فهو إذن مجبور علي الاختيار
و إنه مضطر في صورة مختار. و هذا كما "

ورد في الحديث الذي مر ذكره عن الصادق عليه السلام « ١ »: « لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين »

و هذا معني ما قيل :

"الوجوب بالاختيار لا ينافي الإختيار بل يؤكده، يعني: إن الاضطراب في الاختيار يؤكد وجود الاختيار، لأن الشيء ما لم يجب وجوده لا يوجد، فالاختيار أيضا من جملة الأشياء الممكنة التي في وجودها أن يصير أولا واجبا حتي يتحقق، و إذا وجب الاختيار حتي يوجد، فقد سبقه الاضطراب المؤكد لوجوده " .

"و إن أردت أن تفهم معني الاختيار، فإن أكثر الناس جاهلون بمعناه فلنشرح إياه شرحا وجيزا فنقول: لفظ الفعل يطلق في الإنسان علي ثلاثة أوجه، إذ يقال: الإنسان يكتب بالإصبع و يتنفس بالرئة و الحنجرة، و يخرق الماء إذا وقف عليه بجسمه، فهذه أنحاء من أفاعيله في هذا العالم- عالم الشهادة- و له ضروب أخرى من الفعل في عالم الغيب ليس هذا المقام موضع بيانه، فإذن ينسب إليه هاهنا الخرق في الماء و التنفس و

الكتابة، وهذه الثلاثة فى حقيقة الاضطراب والجبر واحد ولكنها تختلف وراء ذلك فى امور اخرى، فاعرب لذلك عنها بعبارات ثلاث: فسمي خرقه للماء- عند وقوعه علي وجهه- فعلا طبيعيا، وسمي تنفسه فعلا إراديا وسمي كتبه فعلا اختياريًا، والجبر ظاهر فى الفعل الطبيعي لأنه مهما وقف علي وجه الماء انخرق لا محالة فيكون الخرق بعد التخطي من سطح الماء إلي الماء ضروريا والتنفس فى معناه، فإن نسبة حركة الحنجرة إلي ارادة التنفس كنسبة خرق الماء إلي ثقل البدن، فمهما كان الثقل موجودا وجد الانخراق بعده وليس الثقل إليه، فكذلك ليست الإرادة ولذلك إذا قصد عين الإنسان "

"بأبرة طبق الأجفان بالاضطرار ولو أراد أن يتركه مفتوحا لا يقدر مع ان تغميض الأجفان فعل إرادى لأنه مسبق بشعور وإرادة، ولكنه إذا تمثل صورة الإبرة فى مشاهدته بالإدراك، حدثت الإرادة للتغميض ضرورة وحدثت الحركة بها، ولو أراد أن يترك، لم يقدر عليه مع أنه فعل بالقدرة والإرادة فقد التحق هذا بالفعل الطبيعي فى كونه ضرورياً .

"وأما الثالث وهو المسمي بالاختياري- ويقال له بالقصد- فهو مظنة الالتباس كالكتابة والمشي. وهو الذى يقال فيه: إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وتارة يشاء وتارة لا يشاء .

"فيظن من هذا إن الأمر إليه ومبناه الجهل بمعنى الاختيار فليكشف عنه، وبيانه إن الإرادة مع العلم الذى يحكم بأن الشيء موافق لك، فإن الأشياء تنقسم إلي ما يحكم مشاهدتك الظاهرة أو الباطنة بأنه يوافقك من غير تردد وتحيّر وإلي ما يتردد العقل فيه فالذى يقطع به من غير تردد كما يقصد عينك بأبرة أو بدتك بسيف، فلا يكون فى علمك تردد فى أن دفع ذلك خير وموافق لك، فلا جرم ينبعث الإرادة بالعلم والقدرة بالإرادة ويحصل حركة الأجفان بالدفع وحركة اليد بدفع السيف وذلك من غير روية وفكر .

"ومن الأشياء ما يتوقف التمييز والعقل فيه فلا يدري أنه موافق أم لا، فيحتاج إلي روية وفكر حتى يتبين إن الخير فى الفعل أو الترك، فإذا حصل بالفكر أن أحدهما خير التحق ذلك بالذى يقطع به أنه خير من غير روية وفكر وانبعث الإرادة هاهنا كما ينبعث لدفع حوالة السيف والسنان من غير روية وفكر .

"فإذا انبعثت الإرادة للفعل الذى ظهر للعقل أنه خير، سميت هذه الإرادة اختياريًا مشتقًا من الخير أى هو انبعث إلي ما ظهر للعقل أنه خير وهو عين تلك الإرادة ولم ينتظر فى انبعائها إلّا إلي ما انتظرت تلك الإرادة وهو ظهور خيرية الفعل فى حقه، إلا إن الخيرية تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج ١، ص: ٤٠٣ "

"فى دفع السيف، ظهرت من غير روية بل علي البديهة، وهذا افتقر إلي الروية .

"فالاختيار عبارة عن إرادة خاصة هى التى انبعثت بإشارة العقل فيما له فى إدراكه توقف ولا يمكن أن ينبعث الإرادة إلّا بحكم الحسّ والتخيّل، كما فى القسم الأول منها أو بحكم جزم من العقل كما فى الثانى، فداعية الإرادة- وهى كون الفعل موافقا- مسخرة لحكم العقل أو الحسّ، والقدرة مسخرة للداعية، والحركة مسخرة للقدرة، والكلّ يصدر بالضرورة فيه من حيث لا يدري فإنما هو محلّ ومجري لهذه الأمور فأما أن يكون فاعلا فكلا .

"فإذا معنى كون الإنسان مجبوراً أن جميع ذلك وارد عليه حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختاراً أنه محلّ الإرادة لا غير فإذا هو مجبور علي الاختيار .

"ففعل النار جبر محض وفعل الله اختيار محض لأن الاختيار والداعى فيه عين ذاته، وفعل الإنسان منزلة بين المنزلتين فإنه جبر علي الاختيار .

"فإن قلت: فهل تقول: إن العلم وكذا الإرادة، والإرادة وكذا القدرة، والقدرة وكذا الحركة، وإن كل متأخر حدث من المقدم؟ "

"فإن قلت ذلك فقد حكمت بحدوث شىء لا من قدرة الله، وإن أبيت ذلك، فما معنى ترتب البعض

من هذا علي البعض .

فاعلم إن الفرق حاصل بين ما منه الشىء وما به الشىء فإن أجزاء الحركة والزمان حصل بعضها من بعض ولم يحصل بعضها بسبب بعض وكذلك المركب كالمعجون حاصل من أجزائه وليس بحاصل بسبب أجزائه .

"فالقول بأن بعض تلك الأمور حصل بسبب بعض آخر منها، جهل محض، سواء عبّر عنه بالتوكل أو

بغيره، بل حوالة جميعها علي المعنى الذى يعبر عنه بالقدرة الأزلية تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج ١، ص: ٤٠٤ "

"و هو الأصل الذى لم يقف كافة الخلق علي كنه معناه إلاً الراسخون، و ليس عند غيرهم منه إلاً مجرد لفظه مع نوع تشبيه له بقدرتنا و هو بعيد عن الحق، و بيان ذلك يطول و لكن لا يتقدم متقدم و لا يتأخر متأخر إلاً بالحق و لزوم. فذلك جميع أفعال الله المترتبة فإن لها ضرباً آخر من التقدم لبعضها علي بعض، غير التقدم المسمي عند الفلاسفة بالتقدم بالطبع، و غير الذى سموها التقدم بالعلية فإنهما متحققان بين المهيئات بعضها مع بعض بواسطة. و هذا الذى كلامنا فيه تقدم و تأخر بين الموجودات التى هى أنوار مترتبة فى الإفاضة عن الحق، أو بين مراتب تنزلات الحق الأول، و قد سمينا هما التقدم و التأخر بالحقيقة بالاعتبار الأول و التقدم و التأخر بالحق بالاعتبار الثانى، و هذا مما لا يظهر إلاً للخواص المكاشفين بنور الحق و لا ينفع ذكره للحمقاء الجاهلين المجانين إلاً فتنة و تحريكا لسلسلة جنونهم و حلماً لعقائد ظواهر الشريعة عن ألسنتهم و أيديهم".

"و بالجملة فلو لا الترتيب بين الموجودات، لبطل النظام و لم يكن الغايات مترتبة علي الأشياء و لكان فعل الله علي ذلك التقدير الذى توهمه جماعة من الناس كأصحاب أبى الحسن الأشعرى و غيرهم عبثاً و هذاراً و هباءً و لعباً قال تعالى و ما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُمَا لِاعْبِينَ^١ ما خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ [٤٤/ ٣٨- ٣٩]."

فكل ما بين السماء و الأرض علي ترتيب واجب و حق لازم لا يتصور أن يكون إلاً كما حدث و علي الترتيب الذى حدث فما تأخر متأخر إلاً لانتظار ما يتوقف عليه و يشترط به و الموقوف بعد الموقوف عليه و الشرط قبل المشروط.

"و عكس هذا الترتيب و خلافه محالان و المحال لا يوصف بكونه مقدوراً فلا يتأخر العلم عن النظر إلا لفقد شرط الحيوية، و لا يتأخر عنها الإرادة بعد العلم إلا لفقد شرط العلم و كل ذلك علي منهاج الواجب و ترتيب الحق ليس فى شىء من ذلك لعب و اتفاق، بل كل ذلك بحكمة و تدبير".

"و تفهيم ذلك عسير علي الأفهام غير يسير و للفرق بين سبب به و سبب منه و إطلاق تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج ١، ص: ٤٠٥"

"الفاعل علي كل من هذين المعنيين، نسب الله الأفعال فى القرآن مرة إلي الملائكة و مرة إلي العباد و نسبها مرة إلي نفسه فقال فى الموت: قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ [١١/ ٣٢] ثم قال: اللَّهُ يَتَوَفَّاكُم مَّا تَتَوَفَّي الْآنَفُسَ حِينَ مَوْتِهَا [٤٢/ ٣٩] و قال: "

فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا

[17/ 19] "ثم قال: فَتَنَفَّسْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا [٢١/ ٩١] و النافخ جبرئيل و قال: فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي [٢٩/ ١٥] و قال: قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ [٩/ ١٤] و التعذيب هو عين القتل بل صرح و قال: فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ [٨/ ١٧] ثم قال و ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى [٨/ ١٧] و هو جمع بين النفي و الإثبات ظاهراً لكن معناه: رميت بالمعني الذى يكون العبد رامياً، و ما رميت بالمعني الذى يكون الحق رامياً إذ هما معنيان مختلفان و"

عن رسول الله صلى الله عليه و آله «١»

فى و صف ملك الأرحام إنه يدخل الرحم فيأخذ النطفة بيده ثم يصورها جسداً فيقول: يا رب أذكر أم

أنثى أسوي أم معوج؟

"فيقول الله ما شاء، و يخلق الملك".

و فى لفظ آخر و يصور الملك فيها الروح بالسعادة و الشقاوة.

"و قال بعض السلف إن الملك الذى يقال له الروح هو الذى يولج الأرواح فى الأجسام و إنه يتنفس بوضعه، فيكون كل نفس من أنفاسه روحاً تلج فى جسم".

"و قال بعض العرفاء: ما ذكره من مثل هذا الملك صفته فهو حق بمشاهدة أرباب القلوب ببصائرهم، و أما كون الروح عبارة عنه فلا يمكن أن يعلم إلاً بالنقل و الحكم به تخمين مجرد".

و كذلك ذكر الله فى القرآن الأدلة و الآيات فى الأرض و السموات و قال:

سَتَرْنَاهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ نَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ [٤١/ ٥٣] ثم قال: أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ

عَلِيَّ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ [٤١/ ٥٣]

و قال: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ [١٨/ ٣] فبين أنه الدليل علي نفسه.

"و ليس ذلك بمتناقض بل طرق الاستدلال فكم من طالب عرف الحق بالنظر إلي الموجودات، و كم من طالب عرف بالنظر إليه، و به كلّ الموجودات. كما قال بعضهم " :

عرفت ربّي برّبّي و لو لا ربّي لما عرفت ربّي .

"و قد وصف الله نفسه بأنه المحيى و المميت، ثم فوّض الموت و الحياة إلي ملكين ففى الخبر: إن ملك الموت و ملك الحياة تناظرا، فقال ملك الموت: أنا أميت، و قال ملك الحياة: أنا احيى الأموات. فأوحى الله إليهما: كونا علي عملكما و ما سخرتما له من الصنع " .

فإنّى أنا المميت و أنا المحيى لا مميت و لا محيى سوى .

فالمحقّ أضاف الكلّ إلي الله لأنه عرف الحقّ و الحقيقة .

"و لمّا جري بيت لبيد علي لسان بعض الأعراب، قصدا أو اتّفاقا،"

"صدّقه الرسول صلّي الله عليه و آله فقال «١»: أصدق بيت قاله الشاعر، قول لبيد: ألا كلّ شيء ما خلا

الله باطل "

"أى كلّ مالا قوام له بنفسه، و إنّما قوامه بغيره، فهو باعتبار نفسه باطل، و إنّما حقيّته و حقيقته بغيره لا بنفسه. فإذا لا حقّ بالحقيقة إلا القيوم الحقّ الذى ليس كمثل شىء، فإنّه قائم بذاته و كلّما سواه قائم بقدرته، فهو الحقّ و ما سواه باطل، و لنرجع إلي ما كنّا بصدده " .

"و ربما يفرق بينهما بأن الإرادة ميل اختياريّ و الشوق ميل طبعيّ. و لهذا يعاقب المكلف بإرادته المعاصى و لا يعاقب باشتهاؤها و فى كون الإرادة من الأفعال الاختيارية نظر و إلّا لأدى إلي التسلسل لاحتياجه إلي إرادة اخرى هكذا قيل، و للكلام عليه مجال ليس هاهنا موضعه " .

لكون الطّلب فعلا اختياريّا لا بدّ فيه من تصور المطلوب

"لو لم يكن للعبد إرادة و قدرة لم يمكن توجيه الأمر و النهى و الوعد و الوعيد، و لا طلب الخير و التحرّز عن الشر، و لا فائدة فى الدعاء و العبادة و الرياضة و كسب العلوم و الآداب، لكن كل ذلك عند التحقيق لا ينافى الجبر، بل الإنسان فى عين اختياره مجبور- كما

"ورد فى حديث الصادق عليه السّلام «١»: «لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين أمرين " . »

"و ليس معناه كما زعمه أكثر من نظر فى هذا الحديث إن للعبد حالة بين الجبر و التفويض خارجا عن حقيقتيهما، كما إنّ الفلك لا حارّ و لا بارد و لا إنّ له حالة متمتجة عنهما متوسطة بين كمال كل من طرفي الجبر و التفويض، كالماء الفاتر الممتزج من مائتين منكسرى السورتين، يقال له: «لا حارّ و لا بارد» إذ ليس شىء منهما هو المقصود من هذا الحديث- لا ذاك و لا ذا- بل إن اختيار الإنسان عين اضطراره، و جبره عين تفويضه فهو مضطّرّ فى عين الاختيار (٨٤)، و مختار، فى عين الجبر، لأنّ لكلّ شىء صفة لازمة هى كماله الثانى (٨٥)، و هو صورة كماله الأوّل الذى به قوام ذاته " -

"كالحرارة للنار (٨٦)، و البرودة للماء و اليبوسة للأرض، و الرطوبة للهواء- و صفة الإنسان فى هذا

العالم (٨٧)- و ما يجرى مجراه من الحيوان- هو الاختيار لما له أن يفعل بهذا الاختيار بالنسبة إلي الإنسان " .

"فعلي هذا- فالجواب عمّا ذكروه أولا بالمنع عن قولهم: «لم تكفرون؟» بمنزلة: «لم تسودّون؟» و ذلك

لأنّ الكافر الأسود، ليس فى اسوداده مختارا فى عين الإجبار كما فى كفره، فإنّ كفره وقع باختياره، بخلاف سواده " .

و عمّا ذكروه ثانيا: إنّ الله لم يرد من عباده أولا و بالذات الكفر- بل ثانيا و بالعرض- كما قال: و لا

يَرْضِي لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ [٣٩/٧] و قوله: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [١٨٥/٢]]

"فقد ثبت بالحكمة إن الخير برضاه و قضاء جملة و تفصيلا، و الشرّ بقضائه جملة (٨٨) و بقدره تفصيلا،

فالإرادة الأولية الرضائية (٨٩) تؤدى إلي الخير الكلى (٩٠) و النظام الأعلى بالقياس إلي العوالم كلّها بحسب الأنواع (٩١)، و الإرادة الثانوية القدريّة الجزئية تؤدى

إلي الخير و السعادة لطائفة بالقياس إلي عالم، و إلي الشرّ لطائفة اخرى بالقياس إلي عالم آخر، كما "

"فى الحديث الإلهى «١»: «هؤلاء للجنة ولا أبالى، و هؤلاء للنار ولا أبالى»»

و قوله تعالى: وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿٩٣﴾ إِلَّا مَنْ رَحِمَ [١١٩ / ١١]. (٩٢) (٩٣)

"و أما التوبيخ و التخويف و الزجر و الإبعاد و ما يقابلها- من التحسين و النصيحة و التعظيم و البشارة و الوعد و غير ذلك- فهى من جملة الأسباب القدريّة و من المهيّجات للدواعى و الأشواق، و البواعث علي الأغراض و الحركات كسائر الأمور القدريّة الواقعة تحت الأسباب القريبة (٩٤) التى للاختيار فيها مدخل- كما مرّ مرارا".

"و أما عمّا ذكره ثالثا فبأنّ هذه الأفعال- كالكفر و الإفك و الصرف و الإعراض- لها وجهان: وجه إلي الأسباب و الدواعى الكلّية العالية، و وجه إلي الدواعى و الأسباب القريبة كإرادة العبد و قدرته و شوقه و داعيته، سيّما قدرته التى يتساوى بالنسبة إليها الطرفين .

"فالسؤال بكيف، و لم و أين و أنّي و بسائر الكلمات الاستفهامية عمّن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السماء و الأرض و لا يخرج عن قدرته و سلطانه شىء من عالمى الملك و الملكوت إنّما يكون بالقياس إلي الأسباب القريبة المكتنفة بفعل العبد، و بالنظر إلي العلوم الحادثة الزمانيّة المتجدّدة حسب تجلّد الأحوال و الآجال و الأمكنة و الأوضاع و أما بالقياس إلي ذات الله القيوم و علمه المحيط بالكلّ فلا كيف و لا أين و لا متي و لا وضع و لا لميّة، لأنّ هناك اضمحلّت الكثرات و طاحت الايون و الإشارات و هلكت الأوضاع و الكيفيات، فيصير الكلّ كلا شىء، و الأمكنة تتضائل من قهره كنقطة واحدة، و الأزمنة تنزوى بعضها إلي بعض من سطوته و هيئته، فتصير كأن واحد".

"و أما ما ذكره صاحب التفسير الكبير من قوله «١»: «لو أراد الله منهم الشكر لأراد ذلك إمّا بشرط أن يصل للشاكر داعية الشكر، أو لا بهذا الشرط. و الأوّل باطل، لأنّ تلك الداعية إن كانت من فعل العبد لافتقر هذه الداعية إلي داعية أخرى، و الكلام فيها عائد. و إن كانت من الله فحيث خلق الله الداعى حصل الشكر لا محالة. و حيث لم يخلق استحال حصول الشكر منه من غير هذه الداعية. و الثانى أيضا باطل، و إلّا فقد أراد منه المحال، لان حصول الفعل بدون الداعى محال، و طلب المحال محال علي أصولهم".

"فمندفع، لأنّا نختار ان حصول الشكر من العبد بالاختيار مشروط بحصول الداعية فيه- سواء كانت بالاختيار، فيستدعى داعية اخرى، او بالاضرار، فيكون من فعل الحقّ، و علي أى الوجهين ينتهى بالأخيرة إلي حصول داعية ليست هى من فعل العبد، بل من فعل الله الحاصل فى العبد اضطرارا".

"و قد مرّ مرارا إن اختيار العبد ينتهى آخر الأمر إلي ما هو حاصل فيه بالاضرار فإن علم الإنسان و داعيته مخلوقان لله بالاتفاق، و النزاع ليس إلّا فى ترتّب هذه الأمور و افتقار بعضها إلي بعض او فى عدم الترتيب. فإنّ الأشاعرة و من يحذو حذوهم أنكروا حكمة الله فى هذا الترتيب، و نفوا القول بالعلّة و المعلول، و لهذا أسندوا القبائح و الشرور كلّها إلي الله أولا و بالذات- تعالى عن ذلك علوا كبيرا".

"اعلم إنّ فى لفظة «لعلّ»- و هى من كلمات الترجي و الإمكان- إشارة بليغة إلي أنّ فعل الشكر إنّما يحصل من العبد باختياره، فإنّ أفعال العباد من جهة نسبتها"

إلي مبادئها القريبة واقعة باختياره علي سبيل الاحتمال و الإمكان. و من جهة نسبتها إلي السبب الأوّل و مبادئها البعيدة- من قضاء الله و قدره و علمه و قدرته- واقعة من العبد علي سبيل البتّ و الوجوب .

"ففعل العبد من جهة وقوعه باختياره يحكم عليه ب «القدر و التفويض»- أى: بكونه واقعا بقدرتنا، مفوّضة إلينا- و من جهة وقوعه بمشيّة الله و قضائه و قدره، و الوسائط المترتبة المستندة- علي ترتيبها فى سلسلة العلل و المعلولات- إلي الله، يحكم عليه ب «الجبر» كما سبق".

"فلفظة «لعلّ» كلّما جاءت فى القرآن فهى بحسب الاعتبار الأوّل، و هو وقوع الأمور من أسبابها

القريبة".

"فهذا هو التوحيد فى الأفعال إلا أنه وقع فى البين حجاب يمنع أن يرى هذا التوحيد بعين البصيرة، و هو أن الحوادث الّتى هى الأفعال الاختيارية للحيوانات- و خصوصا الإنسان- الحكم مطرّد فيها، لأنّها ممكنة، فكلّ ممكن لا بدّ من استناده إلي واجب الوجود، كيف و كلّ حادث- سواء كان فعلنا الاختيارى أم لا- إذا نظرنا إلي حدوثه و إمكانه أذنا النظر اضطرارا إلي وجود تفسير القرآن الكريم (صدرا)،

ج ٤، ص: ٢١٢"

"الواجب بالذات، مع أنا نجد من نفسنا أننا نتحرك إن نشاء، و نسكن إن نشاء فكيف نكون مسخرين،

و الحال أن حركاتنا و سكناتنا بأنفسنا لا بغيرنا؟"

"فنقول في الكشف عنه: إن حركاتك و سكناتك بمشيئتك، إلا أن مشيئتك ليست بمشيئتك، بل بقضاء

الله و قدره- إذ لو كانت كذلك لافتقرت تلك المشيئة إلي مشيئة أخرى و هكذا إلي غير النهاية- فإذا لم تكن مشيئتك بمشيئتك فهي لازمة لك من أسباب قدرية مودية إليها، فإذا لم تكن المشيئة إليك فمهما وجدت المشيئة التي تصرف القدرة إلي مقدورها انصرفت و لا سبيل لها إلي المخالفة و إذا انصرفت لزمت الحركة ضرورة بالقدرة، و القدرة محركة ضرورة عند انجزام المشيئة، و المشيئة تحدث في القلب بالأسباب الخارجية المشاهدة، و هي تحدث بالأسباب الغائبة عنها، فهذه ضروريات مترتبة بعضها علي بعض، و ليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة، و لا انصراف القدرة إلي المقدور، و لا وجود بعث المشيئة للقدرة، فهو مضطر في الجميع".

"و لا يتوهم أحد أن هذا خلق الأعمال، الذي ذهب إليه الأشاعرة، القائلين بالجبر المحض من غير

اختيار".

"فإن قلت: ما ذكرت أيضا جبر، و الجبر ينافي الاختيار، فكيف يكون إنسان واحد مضطرا و مختارا؟"

"قلت: لو انكشف لك الغطاء عن عين البصيرة بنور الاهتداء لعرفت أنك مجبور في عين الاختيار، و

تحقيقه ينتقل إلي تحقيق معني الاختيار، فاطلبه من كتب أولى الأبصار، ليظهر لك ما يظهر لهم: أنه لا يتقدم متقدم و لا يتأخر متأخر إلا بالحق و اللزوم فكل ما بين السماء و الأرض حادث علي ترتيب واجب و حق لازم، و لا يجري في الملك و الملكوت طرفة عين و لا فلتة خاطر و لا لفتة ناظر إلا بقضاء الله و قدره و إرادته و مشيئته، لا راد لقضائه و لا معقب لحكمه يُضِلُّ تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج ٤، ص: ٢١٣

مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

"كيف و لو لم يكن هكذا لكانت المعاصي و الجرائم الصادرة من الأشقياء- إن كان الله يكرهها و لا

يريدها- فإنما هي جارية علي وفق مراد إبليس- أذله الله- مع أنه عدو الله، ثم القبائح أكثر من الحسنات، و المعاصي أكثر من الطاعات فيكون الجارى علي وفق إرادة العدو أكثر من الجارى علي وفق إرادة الله تعالى، و هذا مما لا يليق برئيس قرية، فكيف يليق بالملك الجبار ذى الجلال و الإكرام".

"فقد علم أن الإرادة الأزلية تعلقت بنظام العالم علي هذا الوجه العام، و أما الأوامر و النواهي الشرعية

فهي امور مربية للطاعات، مبعدة عن المعاصي، و أسباب مهتجة للخيرات، دافعة للشرور و الآفات، حسب ما يمكن و يليق لكل أحد".

"فإن قلت: إذا كان الواقع من المعاصي و الشرور بقضاء الله و قدره، فلما ذا يعاقب من ساقه القدر إلي

اقتراف خطيئة؟"

"يقال: العقوبة من اللوازم و التبعات المتصلة من غير حاجة إلي معاقب منفصل و منتقم من خارج، و

يدلّ عليه كثير من الآيات القرآنية كقوله تعالى " :

سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَهُمْ [١٣٩ / ٦] وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ [٥٤ / ٢٩] لَكِنْ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ

"من عرف الله و عرف أفعاله علم أن الشمس و القمر و النجوم مسخرات بأمره، و كذا العقل و

النفس- اللذان هما فوق هذه الأمور- مسخران بيد قدرته كالقلم و القرطاس في يد الكاتب، و كذا الحيوانات لها اختيارات، (١٠) في نفس اختيارها مسخرات له، فإذا عرفت الأمور هكذا فقد عرفت الله و عرفت فعله و نعمته عليك، و كنت موحدا و قدرت علي شكره، بل كنت بهذه المعرفة بمجردها تفسير

القرآن الكريم (صدرا)، ج ٥، ص: ٩٢

شاكرا لله .

"النفس من حيث هي نفس و إن كانت مختارة في فعلها، إلا أن فعلها كاختيارها ليس يصدر عنها

بالا استقلال، بل بمشاركة مبدأ عقلی و إمداد جوهر قدسيّ و تأييد ملك علويّ من الملائكة العلوية العقلية، فمنه تفيض كمالاتها و منه يأتي رزقها رغدا، و ليست أرزاقها بتقديرها، بل بتقدير مقدر عليم، و إنما شأنها استدعاء الرزق و النعمة و استجلابها و طلبها لا غير، و لها من تفسير القرآن الكريم (صدرا)،

ج ٧، ص: ٥١"

الإختيار و المشيئة هذه المقدار لأزيد عليه. و أما التكوين و التحصيل فمن فوقها .

دوره حیات مؤلف: ولادت ۹۵۰ - وفات ۱۰۱۴ هـ ش

مؤلف: محمدحسين طباطبائي

عنوان كتاب: اصول فلسفه و روش رئاليسم

جلد ۳

خلاصه اینکه نباید و صف ضرورت را که اشیاء نسبت بعلت تامه خود دارند توسعه داده و میان هر چیز و هر چیز سرایت داد چنانکه اغلب دانشمندان مادی باین اشتباه دچار شده و با اثبات جبر ضرورت در کلیه حوادث و افعال اختیاری و غیر اختیاری موضوع اختیار نسبت امکان را از اساس و ریشه نفی کرده و در نتیجه در چاله تناقضهای عجیبی افتاده‌اند و عجیتر از همه اینکه قول بثبوت اختیار را مستلزم انکار علیت و معلولیت و قول باتفاق دانسته و اعتقاد به جبر را مستلزم انکار صانع واجب و انکار اعجاز و جز اینها معرفی کرده‌اند همه این پندارهای خام زائیده اینست که این دانشمندان به جبر نسبت میان معلول و علت تامه چسبیده و اختیار نسبت میان معلول و علت غیر تامه را فراموش نموده‌اند انسان فعل را بواسطه اراده اختیار و انتخاب کرده و با مقارنت بقیه اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می‌نماید

علتی فوق انسان فعل انسان را از راه اراده انسان اراده می‌کند و انسان فعل را بواسطه اراده اختیار و انتخاب کرده و با مقارنت بقیه اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می‌نماید و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی اراده

انتخاب کننده فعل را در انسان ایجاد می‌کند پس انسان فعل را با اراده انتخاب می‌کند ولی در اراده

تحت تاثیر علتی خارج از خودش است

عنوان کتاب :

عنوان كتاب: نهاية الحکمة

و أما القول بالجبر و إنكار الاختيار في الأفعال بتقريب أن فاعلية الواجب بالذات و تعلق إرادته بالفعل المسمي اختياريًا يجعل الفعل واجب التحقق ضروري الوقوع و لا معني لكون الفعل الضروري الوجود اختياريًا للإنسان له أن يفعل و يترك و لا لكون إرادته مؤثرة في الفعل .

يدفعه أن فاعليته تعالي طولية لا تنافي فاعلية غيره أيضا إذا كانت طولية و إرادته إنما تعلقت بالفعل بوصف أنه اختياري فأراد أن يفعل الإنسان باختياره و إرادته فعلا كذا و كذا فالفعل الاختياري واجب التحقق بوصف أنه اختياري . و استدلل بعضهم علي الجبر في الأفعال بأنه فعل المعصية معلوم للواجب تعالي فهو واجب التحقق ضروري الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه جهلا و هو محال فالفعل ضروري و لا يجامع ضرورة الوقوع الاختيارية الفعل . و يعارضه أن فعل المعصية معلوم للواجب تعالي بخصوصية وقوعه و هو أنه صادر عن الإنسان باختياره فهو بخصوصية كونه اختياريًا واجب التحقق ضروري الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه تعالي جهلا و هو محال فالفعل بما أنه اختياري ضروري التحقق .

تنبيه

استدلّاهم علي الجبر في الأفعال بتعلق علم الواجب تعالي بها و تعين وقوعها بذلك استناد منهم في الحقيقة إلي القضاء العلمي الذي يحتم ما يتعلق به من الأمور و أما الإرادة التي هي صفة ثبوتية زائدة علي الذات عندهم فإنهم لا يرونها مبدأ للفعل موجبا له زعما منهم أن وجوب الفعل يجعل

الفاعل موجبا بفتح الجيم و الواجب تعالي فاعل مختار بل شأن الإرادة أن يرجح الفعل بالأولوية من غير وجوب فللإرادة أن يخصص أي طرف من طرفي الفعل تعلقت به .

و فى عد الفاعل بالجبر و الفاعل بالعناية نوعين بحيلهما مباينين للفاعل بالقصد نظر تو ضيحه أنا ناسب الأعمال المكتتفة بكل نوع من الأنواع الم شهودة أعنى كمالاتها الثانية إلي نفس ذلك النوع فكل نوع علة فاعلية لكمالته الثانية و الأنواع فى ذلك علي قسمين منها ما يصدر عنه أفعاله لطبعه

من غير أن يتوسط فيه العلم كالعناصر و منها ما للعلم دخل فى صدور أفعاله عنه كالإنسان .

و القسم الثانى مجهز بالعلم و لا ريب أنه إنما جهز به لتمييز ما هو كماله من الأفعال مما ليس بكمال له ليفعل ما فيه كماله و يترك ما ليس فيه ذلك كالصبي يلتقم ما أخذه فإن وجده صالحة للتغذى كالفأكهة أكله و إن لم يجده كذلك تركه و رمي به فتوسطه العلم لتشخيص الفعل الذى فيه كمال و تمييزه من غيره و الذى يوسطه من العلم و التصديق إن كان حاضرا عنده غير مفتقر فى التصديق به إلي تروى فكر كالعلوم الناشئة بالملكات و نحوها لم يلبث دون أن يريد الفعل فيفعله و إن كان مشكوكا فيه مفتقرا إلي التصديق به أخذ فى تطبيق العناوين و الأوصاف الكمالية علي الفعل فإن انتهى إلي التصديق بكونه كمالا فعلة و إن انتهى إلي خلاف ذلك تركه و هذا الميل و الانعطاف إلي أحد الطرفين هو الذى نسميه اختيارا و نعد الفعل الصادر عنه فعلا اختياريا .

و من هنا يظهر أن الفعل الإجبارى لا يباين الفعل الاختيارى و لا يتميز منه بحسب الوجود الخارجى بحيث يصير الفاعل بالجبر قسيما للفاعل بالقصد فقصارى ما يصنعه المجبر أنه يجعل الفعل ذا طرف واحد فيواجه الفاعل المكروه فعلا ذا طرف واحد ليس له إلا أن يفعله كما لو كان الفعل بحسب طبعه كذلك .

نعم العقلاء فى سننهم الاجتماعية فرقوا بين الفعلين حفظا لمصلحة الاجتماع و رعاية لقوانينهم الجارية المستتبعة للمدح و الذم و الثواب و العقاب فانقسام الفعل إلي الاختيارى و الجبرى انقسام اعتبارى لا حقيقى .

و يظهر أيضا أن الفاعل بالعناية من نوع الفاعل بالقصد فإن تصور السقوط ممن قام علي جذع عال مثلا علم واحد موجود فى الخائف الذى أدهشه تصور السقوط فيسقط و فيمن اعتاد القيام عليه بتكرار العمل فلا يخاف و لا يسقط كالبناء مثلا فوق الأبنية و الجدران العالية جدا .

فالصاعد فوق جدار عال القائم عليه يعلم أن من الممكن أن يثبت فى مكانه فيسلم أو يسقط منه فيهلك غير أنه إن استغرقه الخوف و الدهشة الشديدة و جذبت نفسه إلي الاقتصار علي تصور السقوط سقط بخلاف المعتاد بذلك فإن الصورتين موجودتان عنده من دون خوف و دهشة فيختار الثبات فى مكانه فلا يسقط .

أن الملاك فى اختيارية الفعل تساوى نسبة الإنسان إلي الفعل و الترك و إن كان بالنظر إليه و هو تام

الفاعلية ضرورى الفعل

و ذهب جمع آخر من المتكلمين و هم الأشاعرة و من تبعهم إلي أن كل ما هو موجود غير الواجب بالذات من ذات أو صفة أو فعل فهو بإرادة الواجب بالذات من غير واسطة فالكل أفعاله و هو الفاعل لا غير .

و لازم ذلك أولا ارتفاع العلية و المعلولية من بين الأشياء و كون استتباع الأسباب للمسببات لمجرد العادة أى إن عادة الله جرت علي الإتيان بالمسببات عقيب الأسباب من غير تأثير من الأسباب فى المسببات و لا توقف من المسببات علي الأسباب .

و ثانيا كون الأفعال التى تعد أفعالا اختيارية أفعالا جبرية لا تأثير لإرادة فواعلها و لا لاختيارهم فيها .

و يدفعه أن انتساب الفعل إلي الواجب تعالى بالإيجاد لا ينافى انتسابه إلي غيره من الوسائط و الانتساب طولى لا عرضى كما تقدم توضيحه و حقيقة وساطة الوسائط ترجع إلي تقييد وجود المسبب بقيود مخصصة لوجوده فإن ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضا و طولا يجعل الجميع واحدا يتقيد بعض أجزائه ببعض فى وجوده فإذا ضة واحد منها إنما يتم بإفاضة الكل فليست الإفاضة إلا واحدة ينال كل منها ما فى وسعه أن يناله .

و أما إنكار العلية و المعلولية بين الأشياء فيكفى فى دفعه ما تقدم فى مرحلة العلة و المعلول من البرهان علي ذلك علي أنه لو لم يكن بين الأشياء شىء من رابطة التأثير و التأثر و كان ما نجده منها بين الأشياء باطلا لا حقيقة

له لم يكن لنا سبيل إلى إثبات فاعل لها وراءها و هو الواجب الفاعل للكل .
و أما القول بالجبر و إنكار الاختيار في الأفعال بتقريب أن فاعلية الواجب بالذات و تعلق إرادته بالفعل المسمي اختياري يجعل الفعل واجب التحقق ضروري الوقوع و لا معني لكون الفعل الضروري الوجود اختياري للإنسان له أن يفعل و يترك و لا لكون إرادته مؤثرة في الفعل .

يدفعه أن فاعليته تعالي طولية لا تنافي فاعلية غيره أيضا إذا كانت طولية و إرادته إنما تعلقت بالفعل بوصف أنه اختياري فأراد أن يفعل الإنسان باختياره و إرادته فعلا كذا و كذا فالفعل الاختياري واجب التحقق بوصف أنه اختياري .
و استدل بعضهم علي الجبر في الأفعال بأنه فعل المعصية معلوم للواجب تعالي فهو واجب التحقق ضروري الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه جهلا و هو محال فالفعل ضروري و لا يجامع ضرورة الوقوع اختيارية الفعل .
و يعارضه أن فعل المعصية معلوم للواجب تعالي بخصوصية وقوعه و هو أنه صادر عن الإنسان باختياره فهو بخصوصية كونه اختياري واجب التحقق ضروري الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه تعالي جهلا و هو محال فالفعل بما أنه اختياري ضروري التحقق .

تنبيه

استدلناهم علي الجبر في الأفعال بتعلق علم الواجب تعالي بها و تعين وقوعها بذلك استناد منهم في الحقيقة إلي القضاء العلمي الذي يحتم ما يتعلق به من الأمور و أما الإرادة التي هي صفة ثبوتية زائدة علي الذات عندهم فإنهم لا يرونها مبدأ للفعل موجبا له زعما منهم أن وجوب الفعل يجعل

الفاعل موجبا بفتح الجيم و الواجب تعالي فاعل مختار بل شأن الإرادة أن يرجح الفعل بالأولوية من غير وجوب فلا إرادة أن يخصص أي طرف من طرفي الفعل تعلق به .

و هذه آراء سخيفة تبين بطلانها بما تقدم بيانه من الأصول الماضية فالوجوب الذي يلحق المعلول وجوب غيري منتزع من وجوده الذي أفاضته علته و هو أثرها فلو عاد هذا الوجوب و أثر في العلة بجعلها موجبة في فاعليته لزم كون المتأخر وجودا من حيث هو متأخر متقدما علي المتقدم وجودا من حيث هو متقدم و هو محال .

علي أن الفاعل المختار لو عاد موجبا بالفتح بسبب وجوب الفعل لم يكن في ذلك فرق بين أن يستند وجوب المعلول إلي علم سابق و قضاء متقدم أو إلي إيجاب الفاعل للفعل الذي هو مفاد قولنا الشيء ما لم يجب لم يوجد .

و أيضا قد ظهر مما تقدم أن الترجيح بالأولوية مرجعه إلي عدم حاجة الممكن في تعين أحد طرفي الوجود و العدم إلي المرجح لبقاء الطرف المرجوح علي حد الجواز مع وجود الأولوية في الطرف الراجح و عدم انقطاع السؤال بلم بعد .
و أيضا الترجيح بالإرادة مع فرض استواء نسبتها إلي طرفي الفعل و الترك مرجعه إلي عدم الحاجة إلي المرجح .

عنوان كتاب: ترجمه تفسير الميزان

"فعل ارادي هم كه گفتيم با وساطت علم و اراده از فاعل سر مي زند، بتقسيم ديگري بدو قسم منقسم ميشود، براي اينكه در اينگونه افعال همواره فاعل خود را بر سر دو راهي بكنم يا نكنم مي بيند، و ترجيح يكي از دو طرف انجام و ترك، گاهي مستند بخود فاعل است، بدون اينكه چيزي و يا كسي ديگر در اين ترجيح دخالت داشته باشد، مانند گرسنه اي كه در سر دو راهي بخورم يا نخورم، بعد از مقداري فكر و تروي، ترجيح مي دهد كه اين نان موجود را نخورد، چون بنظرش رسيده كه مال مردم است، و صاحبش اجازه نداده، لذا از دو طرف اختيار نگهداري آن نان را انتخاب مي كند، و يا آنكه ترجيح مي دهد آن را بخورد" .

"و گاهي ترجيح يك طرف مستند به تاثير غير است، مثل كسي كه از طرف جبار زورداري مورد تهديد قرار گرفته، كه بايد فلان كار را بكني، و گر نه، تو را مي كشيم، او هم بحكم اجبار، آنكار را مي كند، و با اراده هم مي كند، اما انتخاب يكي از دو طرف كردن و نكردنش مستند بخودش نيست، چون اگر مستند بخودش بود، هرگز طرف كردن را ترجيح نمي داد، صورت اول را فعل اختياري، و دوم را فعل اجباري ميناميم. و خواننده عزيز اگر دقت كند، خواهدديد: كه فعل اختياري همانطور كه گفتيم هر چند مستند باجبار جبار است، و آن زورگو است كه با اجبار و تهديدش يكي از دو طرف اختيار را براي فاعل محال و ممتنع مي كند، و براي فاعل جز يك طرف ديگر را باقي نمي گذارد، لكن اين فعل اجباري نيز مانند فعل اختياري سر

نمی‌زند، مگر بعد از آنکه فاعل مجبور، جانب انجام دادن را بر جانب انجام ندادن ترجیح دهد، هر چند که شخص جابر بوجهی سبب شده که او فعل را انجام دهد، و لکن انجام فعل ما دام که بنظر فاعل، بر ترک رجحان نیابد، واقع نمی‌شود، هر چند که این رجحان یافتنش، بخاطر تهدید و اجبار جابر باشد، بهترین شاهد بر این معنا و جدان خود آدمی است."

"و از همین جا معلوم می‌شود: اینکه افعال ارادی را بدو قسم اختیاری و اجباری تقسیم می‌کنیم، در حقیقت تقسیم واقعی نیست، که آن دو را دو نوع مختلف کند، که در ذات و آثار با هم مختلف باشند، چون فعل ارادی بمنزله دو کفه ترازو است، که اگر در یکی از آنها سنگی نیندازند، بر دیگری رجحان پیدا نمی‌کند، فعل ارادی هم در ارادی شدنش بیش از این که رجحان علمی، یک طرف از انجام و یا ترک را سنگین کند، و فاعل را از حیرت و سرگردانی در آورد، چیز دیگری نمی‌خواهد، و این رجحان، در فعل اختیاری و اجباری هر دو هست."

"چیزی که هست در فعل اختیاری ترجیح یکی از دو طرف را خود فاعل می‌دهد، و آنهم آزادانه"

"می‌دهد، ولی در فعل اجباری، این ترجیح را آزادانه نمی‌دهد، و این مقدار فرق باعث نمی‌شود که این دو فعل دو نوع مختلف شوند، و در نتیجه آثار مختلفی هم داشته باشند."

"شخصی که در سایه دیواری دراز کشیده، اگر ببیند که دیوار دارد برویش می‌ریزد، و خراب می‌شود، فوراً برخاسته، فرار می‌کند، و اگر هم شخصی دیگر او را تهدید کند که اگر برنخیزی دیوار را بر سرت خراب می‌کنم، باز برمی‌خیزد و فرار می‌کند، و در صورت اول فرار خود را اختیاری، و در صورت دوم اجباری می‌داند، با اینکه این دو فرار هیچ فرقی با هم ندارند، هر دو دارای ترجیحند، تنها فرقی که میان آن دو است، اینست که ترجیح در فرار اول مستند بخود او است، و در صورت دوم مستند بجبار است، یعنی اراده جبار در آن دخالت داشته."

"حال اگر بگوییم همین فرق میان آن دو، کافی است که بگوئیم فعل اختیاری بر وفق مصلحت فاعل سر می‌زند، و بهمین جهت مستوجب مدح و یا مذمت، و ثواب و یا عقاب، و یا آثاری دیگر است، بخلاف فعل اجباری، که فاعلش مستوجب مذمت، و مدح، و ثواب، و عقاب، نیست."

"در پاسخ می‌گوییم: درست است، و همین فرق میان آن دو هست، و لکن بحث ما در این است که اختلاف این دو جور فعل، اختلاف ذاتی نیست، بلکه از نظر ذات یکی هستند، و این موارد اختلافی که شما از آثار آن دو شمردی، آثاریست اعتباری، نه حقیقی و واقعی، باین معنا که عقلاء برای اجتماع بشری کمالاتی در نظر می‌گیرند، و پاره‌ای از اعمال را موافق آن، و پاره‌ای دیگر را مخالف آن می‌دانند، صاحب اعمال دسته اول را مستحق مدح و ثواب، و صاحب اعمال دسته دوم را مستحق مذمت و عقاب می‌دانند، پس تفاوتی که در این دو دسته از اعمال است، بر حسب اعتبار عقلی است، نه اینکه ذات آن دو گونه اعمال مختلف باشد."

"پس در نتیجه بحث از مسئله جبر و اختیار بحث فلسفی نیست، چون بحث فلسفی تنها شامل موجودات خارجی، و آثار عینی می‌شود، و اما اموری که بانحاء اعتبارات عقلایی منتهی می‌شود، مشمول بحث فلسفی و برهان عقلی نیست، هر چند که آن امور در ظرف خودش، یعنی در ظرف اعتبار معتبر و منشا آثاری باشد، پس ناگزیر باید بحث از جبر و اختیار را از غیر راه فلسفه بررسی کنیم."

"لذا می‌گوییم: هیچ شک نیست در اینکه هر ممکنی حادث و محتاج بعلت است، و این حکم با برهان ثابت شده، و نیز شک نیست در اینکه هر چیز ما دام که واجب نشده، موجود نمی‌شود، چون قبل از وجوب، هر چیزی دو طرف وجود و عدمش مانند دو کفه ترازو مساویند، و تا علتی طرف وجودش را تعیین نکند، و ترجیح ندهد، نسبتش به وجود و عدم یکسان است، و موجود نمی‌شود، و در چنین حالی فرض وجود یافتنش برابر است با فرض وجود یافتن بدون علت، و اینکه"

"ممکن الوجود محتاج بعلت نباشد، و این خلف فرض و محال است."

"پس اگر وجود چیزی را فرض کنیم، باید قبول کنیم که متصف بوجوب و ضرورت است، و این اتصافش باقی است ما دام که وجودش باقی است، و نیز این اتصاف را از ناحیه علت خود گرفته است."

"پس اگر عالم وجود را یک جا در نظر بگیریم، در مثل مانند سلسله زنجیری خواهد بود، که از حلقه‌هایی مترتب بر یکدیگر تشکیل یافته، و همه آن حلقه‌ها واجب الوجودند، و در آن سلسله هیچ جایی برای موجودی ممکن الوجود یافت نمی‌شود."

"حال که این معنا روشن گردید، می‌گوییم: این نسبت وجوبی از نسبت معلول بعلت تامه خود سرچشمه گرفته، چه اینکه آن علت بسیط باشد، و یا از چند چیز ترکیب یافته باشد، مانند علل چهارگانه مادی و صوری و فاعلی و غایی، و نیز شرائط و معدات".

"و اما اگر معلول نامبرده را با بعضی از اجزاء علت، و یا با هر چیز دیگری که فرض شود، بسنجیم، در اینصورت باز نسبت آن معلول نسبت امکان خواهد بود، چون این معنا بدیهی است که اگر در این فرض هم نسبت ضرورت و وجوب باشد، معنایش این میشود که پس وجود علت تامه زیادی است، و مورد حاجت نیست، با اینکه ما آن را علت تامه فرض کردیم، و این خلف فرض است و محال".

"پس بر رویهم عالم طبیعی ما، دو نظام، و دو نسبت هست، یکی نظام وجوب و ضرورت، و یکی نظام امکان، نظام وجوب و ضرورت گسترده بر سراپای علت‌های تامه، و معلول‌های آنها است، و در تک تک موجودات این نظام، چه در تک تک اجزاء این نظام امری امکانی بهیچ وجه یافت نمیشود، نه در ذاتی و نه در فعلی از افعال آن".

"دوم نظام امکان است، که گسترده بر ماده، و صورتهایی است که در قوه ماده و استعداد آن نهفته شده، و نیز آثاری که ممکن است ماده آن را بپذیرد، حال که این معنا روشن شد، می‌گوییم: فعل اختیاری آدمی هم که یکی از موجودات این عالم است، اگر نسبت بعلت تامه‌اش که عبارت است از خود انسان، و علم، و اراده او، و وجود ماده‌ای که آن فعل را می‌پذیرد، و وجود تمامی شرائط زمانی و مکانی، و نبودن هیچیک از موانع، و بالاخره فراهم بودن تمامی آنچه را که این فعل در هست شدنش محتاج بدانست، بسنجیم، البته چنین فعلی ضروری و واجب خواهد بود، یعنی دیگر نبودنش تصور ندارد، و اما اگر تنها با بود انسان سنجیده شود، البته معلوم است که جز امکان نسبتی نخواهد داشت، و جز ممکن الوجود نخواهد بود، برای اینکه انسان، جزئی از اجزاء علت تامه آنست".

"حقیقت آن این است که انسان بدان جهت که انسان است دارای فکر و اراده است، و نیز دارای اختیار است، می‌تواند آنچه برایش سودمند است از آنچه مضر است انتخاب کند، و در این اختیارش استقلال دارد، و همین انسان وقتی وارد اجتماع می‌شود، در آن حال نیز اختیار دارد، و لیکن در حدودی که مزاحم با سعادت مجتمع انسانی نباشد، در این چهار دیواری استقلال در انتخاب را دارد، و هیچ مانعی نمی‌تواند از اختیار او جلو بگیرد، و یا او را در انتخاب و اختیار تابع بی‌چون و چرای غیر سازد".

انسان به حسب خلقتش موجودی است دارای شعور و اراده تنها او است که می‌تواند

"برای خود هر کاری را که می‌خواهد اختیار کند، و به عبارتی دیگر او در هر فعلی که به آن برخورد نموده و از آن مطلع شود (هم) می‌تواند طرف انجام دادن آن فعل را انتخاب کند و (هم) می‌تواند طرف ترک آن را برگزیند، پس هر فعلی از افعال که آوردنش برای آدمی ممکن باشد وقتی به انسان پیشنهاد شود انسان به حسب طبعش در سر یک دو راهی می‌ایستد و می‌اندیشد که آیا این فعل را انجام دهم و یا ترک کنم، و اما در اصل این اختیار مجبور و به عبارتی صحیح‌تر مضطر و ناچار است هر چند که در انجام و ترک افعال مختار است و به همین جهت فعل را به او نسبت می‌دهیم چون انسان به حکم فطرتش نسبت به فعل و ترک مطلق العنان است و این انتخابش نه در طرف فعل و نه در طرف ترک مقید به هیچ قیدی و معلول هیچ علتی غیر از انتخاب خودش نیست و این است معنای اینکه می‌گوییم انسان تکویناً و به حسب خلقتش موجودی است آزاد".

دوره حیات مؤلف: ولادت ۱۲۸۱ - وفات ۱۳۶۰ هـ ش

مؤلف: امام خمینی ره

عنوان کتاب: الطلب و الإرادة

[حول إرادة الإرادة]

"فمنها «۱»- و هي أ صعبها:- أن الإرادة الإنسانية إن كانت واردة من الخارج بأ سباب و علل منتهية إلى الإرادة القديمة كانت واجبة التحقق من غير دخالة العبد في ذلك فيكون مضطراً و ملجأ في إرادته، و لازمه الا اضطرار في فعله؛ لأن ما يكون علته التامة اضطرارية يكون هو أيضاً كذلك. و إن كانت إرادته بإرادته تنقل الكلام إلى إرادة إرادته، فإما أن يتسلسل أو يلزم الا اضطرار و الجبر. و لقد أجاب عنها أساطين الفلسفة و أئمة

الفن بما لا يخلو عن التكلف والإشكال، فتصدي السيد المحقق الداماد- نصر الله ترتبه- لجوابها: «بأن الإرادة حالة شوقية إجمالية متأكدة بحيث ما إذا قيست إلى نفس الفعل و كان هو الملفت إليه باللاحظ بالذات كانت هي شوقاً وإرادة بالقياس إليه، وإذا ما قيست إلى إرادته و الشوق»

"الإجماعى إليه و كان الملفت إليه باللاحظ بالذات تلك الإرادة و الشوق لا نفس الفعل كانت هي شوقاً وإرادة بالقياس إلى الإرادة من غير شوق آخر مستأنف وإرادة أخرى جديدة وكذلك الأمر في إرادة الإرادة، وإرادة إرادة الإرادة إلى سائر المراتب. فإذا كل من تلك الإرادات المفصلة يكون بالإرادة والاختيار و هي بأسرها مضمنة في تلك الحالة الشوقية الإجماعية المعبر عنها بإرادة الفعل واختياره» (١). انتهى كلامه رفع مقامه. ثم حاول «٢» مقايضة الإرادة في ذلك بالعلم بالشئ تارة، وبالعلم بذواتنا أخرى، وبالنية في العبادة الثالثة، وباللزم ولزوم اللزوم رابعة، وبالإرادة المتعلقة بالمسافة القابلة للانقسام إلى غير النهاية خامسة، ولك قياسها بالإمكان في الممكنات والوجوب في الواجب و ضرورة القضايا الضرورية إلى غير ذلك. وأنت خير بما فيه و في مقايساته فإن الإرادة بما أنها صفة موجودة حقيقية تحتاج إلى علة موجودة؛ إما إرادة أخرى أو شئ من خارج، فيتسلسل أو يلزم الاضطرار والجبر. ولا يمكن أن يقال :

"علة تحقق الإرادة نفس ذاتها، بالضرورة كما أن العلم بالغير أو بذواتنا ليس معلولاً لنفسه بل لأمر آخر. نعم، إذا لاحظنا علمنا بصورة، يكون معلوماً بواسطة هذا اللاحظ و تقطع لللاحظات بتركها، وكذا في اللزومات فإن اللزوم أمر اعتباري إذا لوحظ طرفاً يعتبر لزوم آخر بينه وبين الموضوع و تقطع بانقطاع الاعتبار، وأما الإرادة المتعلقة بالشئ فلا تكون اعتبارية و تابعة لللاحظ. وبالجمله: فقياساته مع الفارق خصوصاً بالإرادة المتعلقة بالمسافة كما لا يخفى. وأما القياس بالنية في العبادة فغير معلوم الوجه: فإن النية فيها لا تلزم أن تكون منوية وإلا فبعدم عين الإشكال فيها أيضاً، ولا يدفع بما ذكر. و اتضح بطلان قياسنا بالإمكان والوجوب والضرورات أيضاً. وبالجمله: ما أفاده لا يغني عن الجواب عن الشبهة. وأشكل عليه تلميذه الأكبر رحمه الله بأن لنا أن نأخذ جميع الإرادات بحيث لا يشد عنها شئ و نطلب أن علتها أى شئ هي فإن كانت إرادة أخرى لزم الجبر في الإرادة (١). أقول: هذا نظير ما يقال في الاستدلال على وجود غنى بالذات"

"إنه لو فرض سلسلة غير متناهية في الوجود يكون كل فرد فرد فيها فقيراً ممكناً لنا أن نحيط بعقلنا على السلسلة إجمالاً، فنقول: السلسلة الغير المتناهية من الفقراء لا يمكن أن تدخل و لا فرد منها في الوجود إلا بإفاضة غنى بالذات، وإلا فالفقير الفاقد للشئ لا يمكن أن يكون معطياً و مغنياً، فكل موجود دل على الغنى بالذات، فسد فقر الفقير لا يمكن إلا بالغنى. والعجب أن المحقق الداماد كان متنبهاً على هذا الإشكال في تقريره أصل الشبهة و مع ذلك أجاب بما عرفت. و أجاب المحقق الخراساني رحمه الله (١) عن أصل الشبهة بأن الاختيار و إن لم يكن بالاختيار إلا أن بعض مبادئه غالباً يكون بالاختيار للممكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبة واللوم والمذمة. وفيه: أن الفعل الاختياري على الفرض ما كان مبادئه بالاختيار، فحينئذٍ ننقل الكلام إلى تلك المبادئ التي ادعى أنها بالاختيار هل تكون الإرادة المتعلقة بها بالإرادة واختيارها بالاختيار فتسلسل أو يلزم المحذور".

"و بما ذكرنا يظهر الجواب عما ذكره شيخنا العلامة- أعلي الله مقامه- من أن الإرادة قد تتحقق لمصلحة في نفسها؛ لأننا نرى بالوجدان إمكان أن يقصد الإنسان البقاء في مكان عشرة أيام و يكون الأثر مترتباً على القصد لا على البقاء (١)، فإنه بذلك لا تنحسم مادة الإشكال، فإننا ننقل الكلام إلى إرادة الإرادة هل هي إرادية أو لا، فيتسلسل أو عاد المحذور، مضافاً إلى امتناع تعلق الإرادة بالبقاء من غير مصلحة فيه، و في المثال لا محيص إلا من تعلق رجحان و لو بالعرض والواسطة بالبقاء و إلا فتعلق الإرادة به بلا ترجيح واصطفاء مما لا يعقل. و قد يقال (٢): إن إرادية الفعل بالإرادة لكن إرادية الإرادة بنفسها لا بإرادة أخرى كموجودية الوجود و منورية النور، وفيه :

"أن ذلك خلط بين الجهات التقييدية والتعليلية؛ فإن معنى موجودية الوجود بذاته أنه لا يحتاج في صدق المشتق عليه إلى حيثية تقييدية و إن احتاج إلى حيثية تعليلية إذا كان ممكناً، وبهذا المعنى لو فرض كونها مرادة بذاتها لا تستغني عن العلة،

"و الإشكال في أن علتها هل هي إرادة أخرى منه أو أمر من خارج؟ وأسد ما قيل في المقام هو ما أجاب عنه بعض الأكابر (١) و إني كنت معتمداً عليه سابقاً، و بيانه بتوضيح من: أن الإرادة بما هي من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، وزانها وزان سائر الصفات الكذائية، فكما أن المعلوم ما تعلق به العلم لا ما تعلق بعلمه العلم، والمحبوب ما تعلق به الحب لا ما تعلق بحبه الحب و هكذا، كذلك المراد ما تعلق به الإرادة لا ما تعلق بإرادته الإرادة، والمختار من يكون فعله بإرادته واختياره لا إرادته واختياره، والقادر من يكون بحيث إذا أراد الفعل صدر عنه و إلا فلا، لا من يكون إذا أراد إرادة الفعل فعل، و لو توقّف الفعل الإرادي على كون الإرادة المتعلقة به متعلقة للإرادة لزم أن لا يوجد فعل إرادي قط حتى ما صدر عن الواجب. إن قلت: هذا

مجرد اصطلاح لا يدفع به الإشكال من عدم صحة العقوبة علي الفعل الإلجائي الاضطراري، فإنّ مبدأ الفعل و هو الإرادة إذا لم يكن إرادياً اختيارياً يكون الفعل اضطرارياً و معه لا تصح العقوبة. قلت: هاهنا مقامان؛ أحدهما: تشخيص الفعل الإرادي من "

"الاضطراري و ثانيهما: تشخيص مناط صحة العقوبة عند العقلاء. أمّا المقام الأول، فلا إشكال في أنّ مناط إرادية الفعل في جميع الأفعال الإرادية الصادرة من الفاعل واجباً كان أو ممكناً في مقابل الاضطراري الإلجائي هو تعلّق الإرادة به لا بإرادته، و الاضطراري كحركة المرتعش ما لا تتعلّق به الإرادة، فهذا تمام مناط الإرادية لا غير، كما أنّ تمام مناط المعلوماتية هو كون الشيء متعلّقاً للعلم لا بمبادئه و لا العلم المتعلّق به. و أمّا المقام الثاني، فلا ريب في أنّ العقلاء من كلّ ملّة يفرّقون بين الحركة الارتعاشية و الإرادية في صحة العقوبة علي الثانية دون الاولى و ليس ذلك إلّا لحكمهم كافّة علي أنّ الفعل الاختياري صادر عن إرادته و اختياره من دون إلجاء و اضطرار و إجبار، و هذه الشبهات في نظر العقلاء سوفسطائية و في مقابل البديهة ". .

تحقيق به يدفع الإشكال

"اعلم أنّ الأفعال الاختيارية الصادرة من النفس علي ضربين: أحدهما: ما يصدر منها بتوسط الآلات الجرمانية كالكتابة و الصياغة و البناء، ففي مثلها تكون النفس فاعلة الحركة أوّلًا "

"و للأثر الحاصل منها ثانياً و بالعرض، فالبناء إنّما يحرك الأحجار و الأخشاب من محلّ إلي محلّ و يضعها علي نظم خاصّ و تحصل منه هيئة خاصّة بنائية و ليست الهيئة و النظم من فعل الإنسان إلّا بالعرض، و ما هو فعله بالآلة هو الحركة القائمة بالعضلات أوّلًا و بتوسطها بالأجسام، و في هذا الفعل تكون بين النفس المجردة و الفعل وسائط و مبادٍ من التصرّو إلي العزم و تحريك العضلات. و الضرب الثاني: ما يصدر منها بلا و سط أو بوسط غير ج سماني كبعض التصرّوات التي يكون تحقّقها بفعالية النفس و إيجادها- لو لم نقل جميعها كذلك- مثل كون النفس لأجل الملكة البسيطة الحاصلة لها من ممارسة العلوم خلّاقة للتفاصيل، و مثل اختراع نفس المهندس صورة بدعية (بدية- خ ل) هندسية، فإنّ النفس مع كونها فعالة لها بالعلم و الإرادة و الاختيار لم تكن تلك المبادئ حاصلة بنحو التفصيل كالمبادئ للأفعال التي بالآلات الجسمانية؛ ضرورة أنّ خلق الصور في النفس لا يحتاج إلي تصوّرها و التصديق بفانديتها و الشوق و العزم و تحريك العضلات، بل لا يمكن توسط تلك الوسائط بينها و بين النفس؛ بدهة عدم إمكان كون التصوّر مبدأ (مبدئاً- خ ل) للتصوّر بل نفسه حاصل بخلاقيّة النفس و هي بالنسبة إليه فاعلة بالعناية بل بالتجلى؛ لأنّها مجردة و المجرد "

"واجد لفعليّات ما هو معلول له في مرتبة ذاته، فخلّاقته لا تحتاج إلي تصوّر زائد بل الواجديّة الذاتية في مرتبة تجرّدها الذاتي الوجودي تكفي للخلّاقية كما أنّه لا يحتاج إلي إرادة و عزم و قصد زائد علي نفسه. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ العزم و الإرادة و التصميم و القصد من أفعال النفس و لم يكن سبيلها سبيل الشوق و المحبة من الامور الانفعالية. فالنفس مبدأ الإرادة و التصميم و لم تكن مبدئيّتها بالآلات الجرمانية بل هي موجودة لها بلا وسط جسماني. و ما كان حاله كذلك في صدوره من النفس لا يكون بل لا يمكن أن يكون بينه و بينها إرادة زائدة متعلّقة به، بل هي موجودة له بالعلم و الاستشعار الذي في مرتبة ذاتها و بالعزم و الإرادة و الاختيار الحاصلة في تلك المرتبة؛ لأنّ النفس مبدؤها و فاعل إلهي بالنسبة إليها و الفاعل الإلهي و اجد لأثره بنحو أعلي و أشرف، فكما أنّ المبدأ للصور العلمية و اجد لها في مرتبة ذاته البسيطة بنحو أعلي و أشرف و أكمل فكذا الفاعل للإرادة، لكن لما كانت النفس ما دامت متعلّقة بالبدن و مسجونة في الطبيعة غير تامّة التجرد تجوز عليها التغيّرات و التبدلات و الفاعلية تارةً و عدمها آخري، و العزم و عدمه، فلا يجب أن تكون فعالة بالدوام و لا عالمة (عاملة- خ ل) و عازمة "

"كذلك. نعم، لو فرض حصول التجرد التامّ لها تصير مبدأ للصور الملكوتية من غير تخلف عنها إلّا

بوجه الظهور و البطون ممّا يعرفه الراسخون في العلم ". .

تنبيه

"إنّ هاهنا نكتة لعلّها أقرب إلي بعض الأفهام لدفع الشبهة و هي أنّ النفس في الأفعال الخارجية الصادرة منها لما كان توجّهها الاستقلالي إليها و تكون المبادئ من التصوّر إلي العزم و الإرادة منظوراً بها؛ أي بنحو التوسّل إلي الغير و بنعت الآلية لم تكن متصورة و لا مرادة و لا مشتاقاً إليها بالذات بل المتصور و المراد و المشتاق إليه هو الفعل الخارجي الذي يتوسّل بها إليه، فلا معني لتعلّق الإرادة بالإرادة و لو فرض إمكانه؛ لعدم كونها متصورة و لا مشتاقاً إليها و لا معتقداً فيها النفع فتدبّر ". .

"و من الإشكالات في المقام: أنّه من المقرّر في الفلسفة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، و وجوب

الشيء ضرورة تحقّقه و امتناع "

"لا تحقّقه، فحينئذ يكون صدور الفعل عن الفاعل واجب التحقّق، و ما كان كذلك يكون الفاعل مضطراً في إيجاد ملجأ في فعله. وقد فصلّ جمع من المتكلّمين «١» بين ما يصدر عن الفاعل المختار فمنعوا القاعدة لأنّها ينسبُ باب إثبات الاختيار للواجب، و بين غيره لأنّها ينسبُ باب إثبات الصانع تعالي، فكأنّهم بنوا جريان القاعدة العقلية على أهوائهم لا على ما ساق إليه البرهان، فكأنّ النتائج دعوتهم إلى قبول البراهين لا هي هدتهم إلى النتائج. فانظر ما ذا تري! و كان الأولي و الأجدر ترك التعرّض لأقوالهم، لكن لما اغترّ بقولهم بعض الأعيان من أهل التحقيق رحمه الله «٢» و تبعه غيره من غير تدقيق، دعانا ذلك إلى تعرّض إجمالي لمعني القاعدة فنقول: التحقيق أنّها قاعدة تامّة مبرهنة مؤسّسة على الأوّلويات كلّية عامّة لجميع الممكنات و الحوادث الذاتية و الزمانية- صدرت من فاعل مختار أو لا- غير مصادمة لاختيار الفاعل المختار".

"أما كونها تامّة عامّة فيّ ضح بعد ذكر اصول: الأول: إنّ كلّ ما يتعلّق و يتهوّر إما ضروري التحقّق أو ضروري اللاتحقّق أو لا ضروري التحقّق و اللاتحقّق. الأول هو الواجب، و الثاني الممتنع، و الثالث الممكن. و التقسيم بينها حاصراً بين النفي و الإثبات، و لا يعقل قسم آخر للزوم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما. و هذا التقسيم بحسب مقايضة ذات الشيء و مفهومه، و أمّا بحسب نفس الأمر فكلّ شيء ممكن إمّا واجب التحقّق أو ممتنع؛ لأنّ علته التامة إمّا محقّقة فيجب تحقّقه و إلّا لم تكن تامّة، أو غير محقّقة فيمتنع و إلّا ما فرض علة ليس بعلة و سيأتي بيانه، و لا ثالث لهما بحسب نفس الأمر، فحينئذ كلّ ما خرج عن أحد القسمين دخل في القسم الآخر. الثاني: إنّ كلّ ممكن بالنظر إلى ذاته و ماهيته، نسبة الوجود و العدم إليه على السواء لا يترجّح إحداهما على الاخرى، و يستحيل ثبوت الأولوية الذاتية لها سواء كانت بالغة حدّ الوجوب كافية في الوجود أو لا. أمّا الأولي فواضحة للزوم انقلاب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات، و أمّا الثانية فلا لأنّ الممكن قبل تحقّقه و بالنظر إلى ذاته و ماهيته ليس بشيء بل هو اعتبار محض"

"و اختراع عقلي صرف؛ فإنّ ما ليس بموجود ليس محضاً لا يمكن أن يثبت له شيء حتّى ذاته و ذاتياته، و الأولوية خصوصية وجودية تجعل الماهية أقرب إلى التحقّق، و ما ليس بموجود- أي معدوم صرف- لا يعقل فيه ثبوت أمر عدمي له فضلاً عن ثبوت و لا يتصوّر فيه اقتضاء رأساً، و الماهية من حيث هي ليست إلّا هي بل في حال العدم ليست هي هي. الثالث: بعد ما لم يكن للممكن اقتضاء ذاتي مطلقاً و تكون نسبة الوجود و العدم إليه على السواء، لا بدّ في تحقّقه و وجوده من علة مؤثّرة، و هي إمّا أن تسدّ جميع الأعدام الممكنة عليه أو لا. فعلي الثاني لا يمكن أن يصير موجوداً للزوم الأولوية الذاتية و (أو- خ ل) موجودية المعلول بلا علة مؤثّرة و الترّجّح (الترجيح- خ ل) بلا مرجّح و هو اجتماع النقيضين. و بعبارة اخرى لو كان لموجوديته ألف شرط فوجد الجميع إلّا واحد منها لا يمكن أن يصير موجوداً للزوم الخلف، بل مع عدم واحد من شروطه لا يمكن أن يصير أولي بالوجود؛ لأنّه بعد في حال العدم فلا يعقل اتّصافه بصفة وجودية وجهة اقتضائية و لو غيريّة. و بعد تحقّق جميع ما يحتاج إليه في وجوده و حصول علته التامة لا يمكن عدم تحقّقه؛ للزوم الخلف و سلب الشيء عن"

"نفسه، فلا بدّ أن ينضمّ إليها ما يخرج الممكن عن الامتناع الوقوعي و هو بتمامية علته. فإذا خرج من الامتناع، ينسلك في الوجوب؛ لامتناع الوساطة بينهما بحسب متن الواقع؛ لأنّه إمّا بقي بعدّ علي حاله الأول و لم تؤثر العلة فيه و هذا عين الامتناع، و إمّا أثرت فيه و سدّت الأعدام الممكنة عليه و هذا عين الوجوب الغيري. و هذا الوجوب لمّا لم يكن ذاتياً فلا محالة يكون من قبل العلة و إيجابه. فإذا اعتبر في جانب العلة و قيس إليها يكون العلة فاعلاً موجباً- بالكسر- و هو الوجوب السابق، و إذا اعتبر في جانب المعلول و قيس إليه يكون المعلول واجباً و هو الوجوب اللاحق، فالفاعل أو العلة أوجب الشيء فأوجده، و الفعل أو المعلول وجب فوجد. إذا عرفت ما ذكر يتّضح لك أنّ القاعدة تامّة مؤسّسة على الأوّلويات و عامّة لجميع الماهيات الممكنة و يكون الممكن- أي ممكن كان- من طباع ذاته ذلك سواء كان أثر الجاعل المختار أو لا، و لا يكون موضوع القاعدة المبرهنة ممكناً خاصاً، و فعل الفاعل المختار ممكن أيضاً يأتي فيه ما ذكر، و لا يعقل تخصيصها إلّا على أهواء بعض أصحاب الجدل. هذا حال القاعدة. و أمّا عدم منافاتها لمختارية الفاعل المختار فهو أيضاً بمكان من الوضوح بعد فهم مفادها؛ فإنّ مقتضى القاعدة أنّ الممكن ما"

"لم يصّر واجباً لم يصّر موجوداً، و العلة التامة باقتضاءها أوجب المعلول فأوجده، فأية منافاة بين هذا و بين كون الفاعل مختاراً؛ لأنّ الفاعل المختار بإرادته و اختيارية فعاليته أوجب الفعل فأوجده، و هذا يؤكّد اختياريّة الفاعل. و بعبارة اخرى أنّ العلة موجبة- بالكسر- فإذا كان الموجد فاعلاً مختاراً يكون موجباً- بالكسر- باختياره. و المتكلّم لعدم استشعاره بموضوع القاعدة و برهانها و مفادها زعم أنّ الإيجاب و الوجوب ينافيان الاختيار مع أنّ الإيجاب بالاختيار لا يعقل أن يصير علة و منشأ للاضطرار، و الوجوب الإلجائي من قبل العلة يستحيل أن يؤثر فيها. و ممّا ذكرنا يعلم أنّ جواز الترّجّح بلا مرجّح أو عدم جوازه غير مربوط بمفاد القاعدة و صحتّها؛ فإنّه لو سلّمنا جوازه أو منعه، لا تنهدم بهما القاعدة؛ لأنّ معني جوازه أنّ الفاعل يجوز أن يختار أحد طرفي الفعل من غير أن يكون فيه ترجيح بل يختار أحد المتساويين من جميع الجهات، فإذا اختار أحدهما أراد و أوجده".

"فالفاعل بعد اختياره أحد المتساويين بلا مرجح موجب- بالكسر- لوجوده فموجده، فيكون اختيار الفعل

بلا ترجيح أو مع ترجيح مقدماً علي الإرادة، و بعد الاختيار تكون النفس فاعلاً موجباً- بالكسر- للإرادة، و بها تكون فاعلاً موجباً- بالكسر- لتحريك العضلات، "

"و بتوسطها لتحريك الأعيان الخارجة. فامتناع الترجيح بلا مرجح لا يجعل الفاعل مضطراً و موجباً-

بالفتح- كما أن جوازه لا يجعله مختاراً. فالفاعل المختار علة باختياره و إرادته للفعل بعد حصول المقدمات الاخر، و موجب- بالكسر- للفعل مع كونه مختاراً. نعم، هنا نكتة اخري قد نبهنا عليها ينبغي تذكراها و هو أن العلة المستقلة التامة ما تسد بذاتها جميع الأعدام الممكنة علي المعلول و بهذا المعني لم يكن و لا يكون في نظام الوجود ما يستقل بالعلية و التأثير إلا ذات واجب الوجود- علت قدرته- و غيره تعالى من سكان بقعة الإمكان ليس له هذا الشأن؛ لكونهم فقراء إلي الله «وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» و لعل في توصيف الغنى بالحميد في المقام في القرآن الكريم «١» إشارة لطيفة إلي ما أشرنا سابقاً «٢» من أن المحامد كلها من مختصات ذات الواجب الغنى الذي يغناه الذاتي أعطي كمال كل ذي كمال و جمال كل ذي جمال. فمبادئ المحامد و المدائح منه و إليه ف «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» «٣» . »

[حول علم الله تعالى و اختيار الإنسان]

"و من الإشكالات «١» أن نظام الكيان بقضه و قضيه تابع إرادة الله تعالى و قضائه و تنتهي سلسلة

الوجود في الغيب و الشهود إلي إرادة أزلية واجبة بالذات لا يمكن تخلف المراد عنها، فيجب صدور ما صدر من العبد بالقضاء السابق الإلهي و الإرادة الأزلية، فيكون مضطراً في أفعاله في صورة المختار. و به يرجع مغزي قول من يقول «٢»: إن علمه تعالى بالنظام الأتم مبدأ له؛ فإنه تعالى فاعل بالنعانية و التجلي. فنفس تعلق علمه مبدأ لمعلوماته و هي تابعة لعلمه لا العكس كما في العلوم الانفعالية بل العلم و الإرادة و القدرة فيه- تعالى شأنه- متحققات بحقيقة واحدة بسيطة، و الوجود الصرف صرف كل كمال. و ليست القدرة فيه تعالى كقدرة الإنسان تستوى نسبتها إلي الفعل و الترك؛ لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، و استواء النسبة جهة إمكانية يستحيل تحققها في ذاته البسيطة الواجبة، بل قدرتها أحادية التعلق كإرادته، و هما عين علمه بالنظام الأتم، فالنظام "

"الكياني تابع لعلمه العنائي. و بما قررنا يدفع ما قد يقال «١»: إن العلم تابع للمعلوم و لا يمكن أن يكون

علة له، فإن ذلك شأن العلوم الانفعالية لا مثل علمه تعالى الذي هو فعلى و فعل محض. و التحقيق في الجواب عن الشبهة، ما أسلفناه في تحقيق الأمر بين الأمرين «٢» و نزيدك بياناً: أن علمه و إرادته تعلقاً بالنظام الكوني علي الترتيب العلى و المعلولي، و لم يتعلّقا بالعلة في عرض معلوله و بالمعلول بلا وسط حتي يقال: إن الفاعل مضطراً في فعله " .

"فأول ما خلق الله تعالى هو حقيقة بسيطة روحانية بوحدتها كل كمال و جمال و جف القلم بما هو

كائن «٣» و تم القضاء الإلهي بوجوده، و مع ذلك لما كان نظام الوجود فانياً في ذاته ذاتاً و صفةً و فعلاً، يكون كل يوم هو في شأن. فحقيقة العقل المجرد و الروحانية البسيطة المعبر عنها بنور نبينا صلي الله عليه و آله و سلم «٤» و الملك الروحاني «٥» صادر منه تعالى بلا وسط و هي "

"بما أنها صرف التعلق و الربط ببارئه- تعالى شأنه- تعلقاً لا يشبه التعلقات المتصورة و ربطاً لا يماثل

الروابط المعقولة يكون ما صدر منها صدر منه تعالى بنسبة واحدة؛ لعدم البينونة العزلة «١» بينه تعالى و بين شيء لكونه تعالى صرف الوجود من غير ماهية و هي مناط البينونة العزلة، و سائر الموجودات و العلل المعانقة لها لم تكن مع ما ليلها بهذه المثابة، فالحقيقة العقلية ظهور مشيئة و إرادته كما أن الطبيعة يد الله المبسوطة "

« خمرت طينة آدم بيدي أربعين صباحاً »

«2» . "فمن عرف كيفية ربط الموجودات علي ترتيب سببي و مسببي إليه تعالى، يعرف أنها مع

كونها ظهوره تعالى تكون ذات آثار خاصة فيكون الإنسان مع كونه فاعلاً مختاراً ظلّ الفاعل المختار و فاعليته ظلّ فاعليته تعالى «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» x «٣». فتحصّل من جميع ما ذكرنا أن تعلق إرادته تعالى بالنظام الأتم لا ينافي كون الإنسان فاعلاً مختاراً كما أن كون علمه العنائي منشأ للنظام الكياني لا ينافيه بل يؤكّده، هذا " .

"ذكر كرديم كه قدرت به صحت صدور فعل و لا صدور، يعني امكان الفعل و امكان الترك تفسير شده،

ولي اين معني با قدرت خداوندي منافي است؛ چون از ذاتي كه من جميع الجهات بسيط است، نمي توان مفاهيم متقابله اخذ كرد؛ زيرا مفاهيم متخالفه منشأهاي

متخالفه لازم دارد و حیث اینکه فرض نمودیم ذات بسیط است نباید منشأهای متخالفه در او باشد و الا ترکیب در ذات لازم می‌آید و این خلف است " .

"اگر گفتیم معنای قدرت امکان الفعل و الترك و صحة الفعل و الترك است، در مقابل فعلیت که منشأ کمال لازم دارد، امکان که جهت نقص است منشأ متقابل با منشأ کمال لازم دارد، پس در ذاتی که از آن این دو مفهوم را انتزاع می‌کنیم باید جهات انتزاعیه متقابل باشد؛ یک جهت ظلمت امکانیه و یک جهت نوریه کمالیه و این در ذات بسیط کامل صرف الوجود مستحیل است " .

"و لکن اگر مفاهیم متعدده شدند نه به تخالف تقابلی که جهتهای متخالف بخواهد، در این موقع گاهی انتزاع مفاهیم متعدده از یک شیء واجب می‌گردد با اینکه ذات من جمیع الجهات بسیط است و لکن چون کمال صرف و کمال محض وجود است، انتزاع تمام مفاهیم کمالیه از وجود صرف که عین کمال صرف است لازم و واجب است؛ زیرا تقابل جهت ظلمت و نور نمی‌شود، بلکه منشأ همه جهات نور الوجود است منتها به حیثیات متعدده. این است که چون ذات مقدس حق صرف الکمال و صرف الکمال نور الوجود است، پس نور وجود تا هر کجا رفته کمالات رفته است، تا آن آخرین نقطه‌ای که نور وجود تشریح کرده قدرت، علم، اراده و دیگر کمالات هست " .

این است که در آیه شریفه فرموده است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (۱) و در آیه شریفه دیگر لفظ «ما» ی موصول آورده است «۲» نه لفظ «من» تا این معنی را برساند. و الحاصل اینکه قدرت جهت کمال است که آن جهت کمال، مصدر اشیاء است " .

"پس تعریف جامع قدرت به طوری که قدرت در مخلوق و واجب، هر دو را شامل شود صدور فعل از روی علم و اراده و اختیار است، نه اینکه قدرت عین اینهاست، بلکه اینها به آن جهت کمالیه که یکی از کمالات وجود صرف الکمال است مشیرند " .

"بنا بر این، بعد از آنکه معنای قدرت این شد؛ اگر فعلی و لو از ممکنات از روی علم و اراده و اختیار صادر شود آن فعل مقدور است و آن جهتی که جهت صدور آن فعل است، قدرت است. پس اگر جایی علم و اراده و اختیار ازلی و همیشگی شد قدرت نیز ازلی خواهد بود و اینکه خداوند در ازل الازال عالم و مرید و مختار است در ازل الازال نیز قدیر است. بنا بر این ازلی بودن علم و اراده و اختیار یؤكد معنی القدره و یقوی معناه، نه اینکه با آن منافی باشد. پس چنین منشأ فیضی که کمالات در او ازلی است، عالم ازل، قادر ازل، مختار ازل، مرید ازل " .

"مثل اینکه گفته شده معنای علم، کشف است «۳» و نزد کسی که چیزی کشف می‌شود به جهت آن کشف به او عالم می‌گوییم. بنا بر این اگر یک موجود لطیفی باشد که کشف نزد او ازلی است، معنای علم و عالمیت تأکید می‌شود " .

"از اینجا معلوم شد که خداوند قادر چون مرید و عالم به فعل بوده، فاعل موجب نیست و چون مختار بوده و علی الاختیار فعل از او صادر شده، فاعل مضطر نیست " .

پس صدور فعل از او به علم او و صدور فعل از او به اراده او و صدور فعل از او به اختیار اوست. پس هو القادر علی الاطلاق ازل و ابدأ و لا یعجز عن شیء " .

به این معنی معادن العلوم و نقاد الحقایق یعنی ائمه هدی علیهم السلام اشاره فرموده‌اند :

« خلق الأشياء بالمشیة » ۱»

پس «لا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ» ۲ و لا یعجز عن شیء له قابلیة الوجود .

"و از اینجا نیز معلوم شد چون قدرت ازلی است و کان فیما لم یزل، پس صدور فعل مقدور ازلی

می‌گردد و تعطیل فیض لازم نمی‌آید " .

"و آنچه متکلمین گفته‌اند که در معنای قدرت صحت و امکان معتبر است و معتبر است اینکه برهه‌ای بگذرد تا فعل به عمل بیاید؛ «۳» این طور نیست و اینها در مفهوم قدرت معتبر نیست. و قول به اینکه خداوند متعال در برهه‌ای از زمان مغلول الید بنشیند، دست روی دست بگذارد و به این خیال بیفتد که خوب است عالمی تشکیل داده و بساط خلق بگسترانیم باطل است؛ زیرا لازمه آن قول به: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» ۴ است، ولی «عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» ۵»

سبق قدرت بر فعل

للقدرۃ السبق علی الفعل و قد قیل معیة و لیس المعتمد

بلي براي قدرت سبق بر فعل است؛ چنانکه براي علم سبق بر معلوم است و لكن لازم نیست وجود معلوم سابق باشد تا اینکه علم به او تعلق بگیرد؛ چنانکه در محلّش ان شاء الله معلوم می‌شود.

"گفته شده است: فائز این قول که قدرت با فعل معیت دارد اشعري است، «۶» یعنی تا فعل صادر نشود قدرت نیست، بلکه قدرت همراه با فعل است".

شیخ الرئیس به اینها اشکالي کرده که بنا بر این آدم نشسته نباید قادر بر قیام باشد. «۱»

مرحوم حاجي به این قول دو اشکال دارد:

"یک اشکال مقدس مآبی و آن اینکه لازم می‌آید کفار تکلیف نداشته باشند چون آنها قادر بر فعل نیستند؛ زیرا مناط تکلیف قدرت بر فعل است و مادامی که از سان عامل نباشد قادر نیست، پس کفار قبل از عمل قدرت بر آن نداشته بنا بر این نباید تکلیف شوند".

« "فتأمل" برای این است که این سخن حاجي مخدوش است؛ زیرا اولاً تخصیص نقض به کفار بی‌مورد است. و ثانیاً مصحح تکلیف، قدرت مع الفعل است و اگر قدرت با فعل همراه باشد تکلیف صحیح است".

بلي اشکال علمي دیگر مرحوم حاجي بجا است که فرمود: یا لازم می‌آید که موجودات را که بالضروره حادثند- از قبیل زید و عمرو و غیره- برای حفظ قدم قدرت خداوند قدیم بدانید و یا قدرت را به مرتبه اینها آورده و در مرتبه حدوث قرار دهید که حدوث قدرت خداوند لازم می‌آید و هر دو باطل است.

"ثم: قوه‌ای که مقابل فعل است بر فعل سبق زمانی دارد، مثلاً قوه استعدادی‌ای که در منی نسبت به صورت فعلی انسانی است بر صورت انسانی تقدم دارد و در حقیقت این سبق برای هر فرد فردی از قوه بر هر فرد فردی از فعل به طور تعاقب و تناوب است، اصل قوه موجوده در منی بر فرد صورت فعلی علقه، و قوه کائنه در علقه بر صورت فعلی مضغه سبق دارد، و هکذا بالتعاقب".

چنانکه فعل بر قوه مطلقاً به انحاء سبق تقدم دارد؛ زیرا صورت شریکه العله برای ماده است و تقوم ماده به قیمومت صورت فعلی است. پس صورت رتبه علیت داشته برای قوه و رتبه علیت سبق دهري- که روح الزمان است- بر معلول دارد.

و هکذا سبق بالشرف دارد؛ چون بلا اشکال صورت انسانی نسبت به قوه‌ای که قابل انسان است شریف است.

"و همچنین فعل تقدم ذاتي دارد؛ زیرا در عالم وجود موجوداتی است که فعلیات غیر مشوب به قوه‌اند و آنها علل کون هستند و برای آنها تقدم سرمدی است، مانند وجود فعلی حق و برای بعضی تقدم دهري است، مثل عقول نسبت به قوه اولی، یعنی هیولای اولای عالم طبیعت".

عنوان کتاب :

عنوان کتاب :

عنوان کتاب: تقریرات فلسفه

"دلیل چهارم بر عمومیت قدرت حق، دلیلی است که فارابی در فصوص آورده و آن این است که: این افعالی که از ما صادر می‌شود و شخص گمان می‌کند که آنها را به اختیار خود به عمل آورده است، آیا این اختیار، حادث یا قدیم یا از لوازم ذات است؟"

"اگر از لوازم ذات باشد لازم می‌آید از اول و از وقتی که ذات بوده اختیار هم باشد و حال آنکه چنین نیست. و اگر حادث باشد، مسلم مُحیثی لازم دارد؛ اگر آن محدث شخص باشد به طوری که با اختیار دیگری آن را احداث نموده باشد، به آن اختیار دیگر نقل کلام می‌کنیم و هکذا و تسلسل لازم می‌آید و لذا باید هر «ما بالعرض» به «ما بالذات» منتهی شود تا تسلسل لازم نیاید".

"و اگر اختیار اولی به اختیار دیگری نبوده، بلکه شخص مجبول و مجبور به اختیار از"

"غیر با شد، در این صورت طبق قاعده «کُلُّ ما بالعرض لا بد و أن ينتهي الي ما بالذات» به اختیار ازلی منتهی می‌شود و این منافات ندارد با اینکه فعل شخص اختیاری باشد؛ زیرا در مختاریت فعل، کافی است که آن فعل از روی اختیار صادر شده باشد و دیگر لازم نیست خود اختیار هم اختیاری باشد. پس اگر اختیار جِبَلِي هم باشد، عیبی ندارد. «۱»»

دلیل پنجم بر عمومیت قدرت حق تعالی
و كيف فعلنا إلینا فَوْضًا و إنَّ ذا تفویض ذاتنا اقتضی
إذ خمرت طیتتنا بالملكة و تلك فینا حصلت بالحركة

"دلیل پنجم بر عمومیت قدرت، دلیلی است که خود مرحوم حاجی ذکر می‌نماید که قول صوفیه است و شواهدی هم از آیات و اخبار دارد".

"حاصل دلیل این است که: حقیقت انسانی بلکه حقیقت هر چیزی به صورت اخیره اوست که در دار استعداد، یعنی دار دنیا تحصیل نموده است".

انسان با صورت آخری و آخرین ورق از اوراق صور که بر او خورده است از دنیا بیرون می‌رود و آن صورت عبارت از ملکه‌ای است که به دست آورده است.

"و الحاصل: انسان به سیر طبیعی به صورت انسانی نمی‌رسد و چنانکه باید و شاید حقیقت انسانی شود نمی‌شود، بلکه وقتی به افق حیوانیت رسید در او این قوه که انسان گردد هست و اگر تحت تربیت کسی واقع گردد که به حقیقت انسانیت خبیر است و می‌داند که در چه صورتی و با چه تربیتی این بذر انسانی انسان می‌شود، ممکن است به حقیقت انسانیت برسد".

"دستور العمل تربیت بذر انسانی در دفترچه شرایع انبیا است و اگر رفتار و کردار شخص طبق نظام شریعت باشد، ملکاتی که از آن اعمال حاصل می‌شود، صورتی را در نفس وی تشکیل می‌دهند که صفحه طبیعت او گشته و حقیقت انسانیت ظهور و بروز می‌نماید".

"و اگر شخص، عملی که خلاف مقررات و نظام شریعت است انجام دهد، آن عمل علاوه بر اینکه در دار طبیعت وجود می‌گیرد، در نفس انسانی نیز تأثیر می‌نماید. مثلاً اگر شخصی دزدی کند، در نفس او یک نقطه سیاهی پیدا می‌شود و بر اثر تکرار دزدی آن نقطه سیاه و سعت گرفته و به تدریج ملکه وی گشته و در نفس او رسوخ پیدا می‌کند و همان ملکه صورتی برای او می‌شود که دیگر بعد از پیدا شدن آن ملکه و صورت، همان رفتار و عمل بدون رویه از شخص سر می‌زند بدون اینکه خلاف نفس و طبیعت او باشد؛ چون حقیقت شخص به همان صورت آخری اوست".

"وقتی عالم ظاهری ورق می‌خورد، اگر مثلاً برای شخص ملکه دزدی پیدا شده، آن شخص به صورت حیوانی مانند موش که شغل آن دزدی است در می‌آید و اگر عادات زشت زیادی داشته باشد به صورت حیوانی در خواهد آمد که مزدوج از حیواناتی است که صاحب آن عادات هستند".

"آنچه گفته شد مقصود از فرمایش حاجی است که چون صورت آخری انسان حقیقت اوست و در حقیقت ذات شخص بالفعل همان صورت ملکه‌ای اوست، پس اگر افعال به او تفویض شده باشد لازم می‌آید ذات و حقیقت و وجود او به خودش تفویض شده باشد؛ زیرا چنانکه گفته شد صورت آخری ذات و حقیقت انسان است و از افعالی که از باطن بروز نموده و از قوه به فعل می‌آید و فرضاً به او تفویض شده، ملکه و ذات حاصل می‌شود پس ذات او به خودش تفویض شده است".

"و بالجمله: «حقیقة الشيء بصورته لا بمادته» و صورت انسانی، ملکه‌ای است که حاصل شده است و ملکه نفس صورت نفس است؛ چه آن ملکه، ملکه حمیده علمیه و عملیه باشد و یا ملکه رذیله جهل مرکب و عمل بد باشد. در صورت اول طینت شخص از علین بوده و در صورت دوم از سجنین می‌باشد و طینت وقوع وجودات در امتداد «مَدَّ الظَّلَّ» در کلام خدای تعالی: «أَلَمْ تَرَ إِلَيَّ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ» «۱» است".

"و الحاصل: اگر افعال به ما مَفَوَّض باشد، حقایق ذوات ما که خصوصاً بنا بر اتحاد"

"عادل و معقول غیر از ملکات علمیه و عملیه ما نیست به ما مفوض خواهد بود؛ چون مادامی که ملکات- تعبیر به ملکات به خاطر این است که حالات در معرض زوال می‌باشند- مستحکم نشوند تخمیر ذوات ما تمام نشده است؛ لذا عرفاً انسان را به «حیوان ناطق مائت» تعریف کرده‌اند «۱» و تنها حیوانیت و ناطقیت را در ذات انسان کافی ندانسته‌اند بلکه مائت را هم لازم دانسته‌اند، یعنی باید موت از صورت حیوانیت حاصل شود و سرانجام، موت از حیوانیت و آرایش وجود به صورت انسانیت و ملکاتی که حقیقت انسانیت وابسته به آنهاست خواهد بود".

"و لذا به استقامت، امر شده که راه را آن طوری که باید و شاید طی نماید و حضرت رسول اکرم صلی

الله علیه و آله و سلم فرمود: "

« شَيِّئَتِي سَوْءٌ هُوَ لِمَكَانِ آيَةٍ «فَاسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتُ» »

«2» "و لیکن ترس حضرت به خاطر صدر آیه نیست، بلکه به خاطر ذیل آن می‌باشد که «وَمَنْ

تَابَ مَعَكَ» «۳» و آلا خود حضرت مستقیم بود و انسان کامل عیار بود و از صورت حیوانیت مرده بود و لذا درباره سوره شوری که «وَأَسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتُ» «۴» در آن هست آن جمله را نفرمود؛ چون آن ذیل در آن نبود".

بحثی پیرامون جبر و تفویض

لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا

"چون از کلمات گذشته و ادله‌ای که اقامه شد برای کسانی که در تدبر ادله ناقص می‌باشند، توهم جبر پیدا می‌شود، لذا اولاً مذهب جبر را متعرض می‌شویم که جبری چه می‌گوید و بنای مذهبش بر چیست- چون ما یک مذهب جبری شنیده‌ایم و از"

"حقیقت آن بی‌خبریم- و ثانیاً متعرض مذهب تفویض می‌شویم. ما بعد از آنکه بر ابطال هر دو مذهب

برهان داریم، قهراً"

« لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین » «۱»

ثابت می‌شود.

"و الحاصل: ما دلیلی بر لا جبر و لا تفویض نداریم جز اینکه اگر آن دو مذهب ابطال شد، می‌فهمیم که باید لا جبر و لا تفویض ثابت باشد و از خود روایت در این باب نمی‌توانیم چیزی استفاده کنیم چون از مجملات است. و لذا در این باب علمای امامیه را قریب دوازده قول است و روایت: "

« لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین »

را چند جور معنی کرده‌اند. مفید «۲»- علیه الرحمة- آن را به گونه‌ای «۳» و مرحوم مجلسی «۴» آن را

به گونه دیگری معنی کرده است «۵» که اصلاً به رشته‌ای که ما به آن مشغول می‌باشیم مربوط نیست.

"مفید- علیه الرحمة- گفته است: معنای لا جبر و لا تفویض این است که: خدا تمام اشیاء را واجب

نکرده و تمام آنها را هم مباح نکرده که افسار را به گردن خود انسان انداخته باشد، بلکه «أمر بین الأمرین» است، یعنی بعضی از آنها مباح و بعضی "

"حرام است و به عبارت دیگر خداوند همه اشیاء را حتم نکرده و همه آنها را نیز مباح نکرده بلکه «أمر

بین الأمرین» است، یعنی بعضی از آنها را حتم و بعضی را مباح فرموده است."

جبر و تفویض و مراد از آن دو

اکنون باید عقیده جبری‌ها را بیان کرد:

"عده‌ای از عقلای عالم برای تنزیه و تقدیس حق از شرک در افعال و به خاطر ظواهر کثیری از آیات،

مانند: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» «۱» و «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» «۲» و غیر اینها از آیاتی که بر این مطلب دال است، و اخبار مثل "

« لا حول و لا قوة إلا بالله » «۳»

معتقدند بین اشیاء معلولیت و علیت نبوده و مبدأ همه چیز یک وجود واجب با قدرت است و از سایر

اشیاء سلب قدرت نموده و هیچ فعلی را هم از انسان نمی‌دانند. «۴»

"مثلاً اینها قائل شده‌اند به اینکه خداوند عالم جرم شمس را خلق فرموده است بدون اینکه ضوء و

احراق و حرارت از آن شمس باشد، بلکه خداوند پشت سر شمس یک نور و یک حرارت هم خلق فرموده است و آنها اصلاً به شمس ربطی ندارد".

"بلی، انسان جاهل غافل گمان می‌کند حرارت و ضوء و شعاع از شمس است و یا خداوند نار را خلق

فرموده و عادة الله جرت بر اینکه عقب نار، احراق را ایجاد فرماید".

برای توضیح بیشتر مطلب می‌گوییم: اینها می‌گویند خداوند حرارت و نار را مثلاً در عرض هم خلق

کرده است بدون اینکه علیت و معلولیتی بین آنها باشد. بلی نار محل برای خلق حرارت از جانب خدا است ولی حرارت از نار نیست؛ چنانکه

"خداوند در قضیه خلیل الرحمن پشت سر نار، گل خلق فرمود".

"و الحاصل: هیچ فعلی از هیچ کسی صادر نمی‌شود و تمام اشیاء را بدون واسطه، خدا خلق فرموده

است و صدور افعال از اشیاء مثل این است که کسی باری را حمل کند و شما او را نبینید و کسی هم به دروغ دست زیر بار گرفته بدون اینکه سنگینی بار روی دست او باشد و شما چون غیر او را نمی‌بینی از روی غفلت می‌گویی؛ بار را او حمل می‌کند".

"پس همه اشیاء و همچنین صفات و افعال، هر یک به نحو استقلال مخلوق خداوند می‌باشند، منتها

شخص جاهل گمان می‌کند که انسان موجد افعال است و حال آنکه او محل خلق افعال از سوی خداست و در تمام اشیاء قضیه این گونه است و اختصاصی به عباد ندارد و اگر حدقه چشم را باز کنیم در عالم هیچ چیزی مبدأ چیز دیگری نیست و اگر حدقه دیده را کوچک کنیم بحث در افعال عباد واقع می‌شود".

"پس جوهره مسلک در تمام اشیاء است، ولی چون متکلمین از عباد بحث می‌کنند؛ لذا بحث را در

افعال عباد طرح کرده‌اند. «۱»»

"در مقابل، طایفه دیگری گفته‌اند: قضیه به نحو تفویض و تسلیم امر است و معنای تفویض این است

که اشیاء در ایجاد مستقل هستند، «۲» مانند این است که آدم ساعتی را کوک کند و آن ساعت دو روز و یا یک هفته خودش کار کند و مثل قضیه بنا و بناست که اگر- نعوذ بالله- خدا بمیرد باز این اشیاء به آن نحوی که از آنها آثار و افعال بروز می‌کرد، بروز خواهد کرد. بلی آنچه برای خداست این است که موضوع را افناء کند و الا مادامی که موضوع باقی است، خودش مستقل در تأثیر است".

آنچه ما عقیده داریم همان

« لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین »

است و در

"اخبار وقتی سؤال از جبر و تفویض به میان می‌آید، حضرات آن دو را نفی کرده و می‌فرمایند: غیر از

آنها چیزی است که اوسع از زمین تا آسمان است و آن امر اوسع که در تمام اشیاء جاری است آنچه اهل جبر گفته‌اند نبوده و آنچه مفوضه گفته‌اند نیز نمی‌باشد.

«۱»»

"بعضی از دراویش گویند: تفویض امر به علی علیه السلام شده است، و بعضی گفته‌اند:" :

تفویض امر به عقل اول شده است. «۲»»

"ما در این باب به چیزی جز ابطال دو مذهب، اعتقاد نداریم که بعد از ابطال آنها عقیده به امر بین

الامرین ثابت می‌شود".

دلیل اول بر ابطال جبر

"دلیل اول بر ابطال مذهب جبر قاعده امتن و متقن «الواحد لا یصدر منه ألاً الواحد» است. در فلسفه کمتر قاعده‌ای به این متانت و استحکام است، منتها به این قاعده به آن نحوی که هست پی‌برده نشده و لذا تلقی به قبول نشده است چون خیلی دقیق است".

"این قاعده مذهب جبر را ابطال می‌نماید؛ زیرا از مبدأ واحد بسیط من جمیع الجهات، نمی‌تواند اشیاء متکثر و متضاد و متباین، بدون واسطه صادر شود".

دلیل دوم بر ابطال جبر

"دلیل دوم بر ابطال جبر: بعضی از اشیاء هست که نحوه وجود آنها، تعلق بوده و تمام ذات آنها ربط و تعلق است که اگر به جهتی از جهات ربط و تعلق نداشته باشند اصلاً وجودات آنها نبوده، بلکه وجودات دیگری خواهند بود چون از ربط و تعلق من جمیع الجهات خارج شده‌اند".

"اهل جبر که به علیت و معلولیت، بدون واسطه بین مبدأ مطلق و تمام موجودات"

"قائل شده و همه چیز را مخلوق بلا واسطه او می‌دانند، برهانی بر آن ندارند، بلکه از روی آیات و اخبار حرفی گفته‌اند و حرف آنها حرف عقلی نبوده بلکه عقلایی می‌باشد از قبیل سخنانی که در فقه می‌توان گفت".

"چنانکه گفته‌اند: قول به جبر، مستلزم تنزیه و تقدیس حق از شرک افعالی است. «۱»»

"این حرف باطل است به خاطر دلیلی که گفتیم و آن این بود که: نحوه وجود بعضی از اشیاء، تعلق است و باید آنچه نحوه وجود آن، تعلق و معلولیت است بدون واسطه و من جمیع الجهات ربط و تعلق باشد، و لذا در بعضی از اشیاء که از بعض دیگر متأخر می‌باشند، مانند تکلمی که فردا از تو صادر خواهد شد که از حیث زمان از تو متأخر است، اگر بخواهد از خدا باشد، نباید تو در وسط باشی و از تو به آن اضافه برسد".

"و الحاصل: بلا تشبیه یک مبدأ را که باید بر شیئی افاضه نور کند و جلوتر از آن شیء، چیز دیگری هست فرض کنید، اگر این مبدأ نور بخواهد از جای خود تجافی کرده و پایین بیاید تا شعاع آن مستقیماً به شیء متأخر برسد، از فرض خارج می‌شود؛ زیرا فرض این است که شیء متأخر بعد از شیء متقدم و پشت سر اوست، پس قهراً افاضه باید از شیء متقدم بگذرد تا به آنچه پشت سر اوست برسد. بنا بر این نمی‌تواند نحوه وجود شیء متأخر، تمام تعلق و معلول بدون واسطه برای مبدأ نور باشد، بلکه باید نسبت و استناد و ربطی به شیء متقدم داشته باشد".

"اگر کسی بگوید: این اشیاء هم در طول هم نبوده، بلکه در عرض هم می‌باشند؛ افاضه بر همه یکسان است و چیزی حائل و واسطه نیست تا گفته شود اگر فیض از ورای چیزی رسید، شیء متأخر نمی‌تواند معلول بلاواسطه باشد".

"می‌گوییم: اینکه فردا تکلم خواهی کرد، آیا الآن متکلم آن هستی یا فردا؟ اگر بگویی الآن، دروغ است و اگر بگویی فردا، پس بین تو و بین آن، زمان متخلخل شده است بنا بر این تقدم و تأخر هست".

بیان دیگر برای قضیه

« لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین »

این است که: برای انسان دو قسم فعل است: یکی از روی اراده و دیگری بدون اراده.

قسم اول گاهی تصورات عقلیه و صور کلیه است که در مرتبه عقلانی می‌باشند و گاهی تصورات جزئی است که در مرتبه خیال یا وهم می‌باشند و گاهی مانند رؤیت بصری و استماع سمعی و غیر آنها از حرکات و حسیات در مرتبه خارج و شهود می‌باشد.

"اگر کسی از ادراکات انسانی تنها ادراک بصری را ببیند و از سر غیب انسانی غافل بوده و آن مرتبه باطنی و تجردی انسان را نبیند او آنچه درباره انسان می‌بیند همین نشئه ظاهری است و از هیچ نهانی در پشت پرده اعضا مطلع نیست و فقط سمع و بصر و

گوشت و رگ و خون می‌بیند و غیر از این قشر، لب و مغزی را درک نمی‌کند. چنین آدمی همه ادراکات را به همین قوای ظاهری استناد داده و می‌گوید: چشم و جلیدین و گوش و صماخ می‌بینند و می‌شنوند".

"اگر در نظر کسی همه این کثرات گسیخته و پرده از جلوی نظرش برداشته شود، هر چه می‌بیند سر و غیب و مرتبه تجردی نفس و بساطت و وحدت آن است و به کلی از این مجالی و مظاهر غافل بوده و چشم و بصر و گوش و صماخ و زبان را هرگز نمی‌بیند و لذا هر فعلی را به نفس نسبت می‌دهد و تنها نفس را بیننده و شنونده و گوینده می‌داند، اگر کسی هم این کثرات سمع و بصر و لسان و شم را، و هم عالم سر و خفا و تجرد نفس را در ویرای آنها می‌بیند چنین کسی هیچ کدام از نفس و بصر را منفرداً مبصر نمی‌داند و هیچ یک از نفس و گوش را منفرداً شنونده نمی‌بیند و نسبت شنیدن را به هیچ کدام به تنهایی نمی‌دهد. البته این طور نیست که نسبت شنیدن را به مجموع من حیث المجموع صحیح بداند و مجموع آنها را با هم شنونده ببیند، بلکه در نظر او چشم حقیقه می‌بیند و نسبت دیدن به او درست است و نفس هم می‌بیند و"

"نسبت دیدن به او نیز صحیح است، هم این و هم آن می‌بیند و همچنین نسبت دادن شنیدن به هر یک از گوش و نفس درست است یک رؤیت و یک شنیدن است که به هر کدام از نفس و چشم و گوش حقیقه نسبت داده می‌شود".

"آنچه مسلم است قسم اخیر است و در آن اشکالی نیست؛ چنانکه در مسأله ابصار- ان شاء الله- خواهد آمد که آنچه در جلیدین است مرتبه شهادت نفس است، گرچه برای نفس در عین حالی که این مرتبه هست، مرتبه دیگری نیز هست که تمامها تعلق و ربط به نفس و معلول آن بوده و به تمام هویت متعلق به نفس می‌باشد و آن مرتبه غیب است. در این مرتبه شهادت نفس می‌بیند و وقتی در آن رؤیت اتفاق افتاد، نفس در مرتبه تجرد و غیبت و سر رؤیت می‌نماید".

"و الحاصل: این گونه نیست که نفس با مرتبه غیبی خود آمده باشد و در بصر جا گرفته باشد تا ببیند و نیز این چنین نیست که این پیه و جلیدین ببینند، بلکه این اجزاء یک مرتبه از شهادت نفس است و محل مستعدی است برای اینکه مرتبه شهادتی بصری نفس، در آن تجلی کند و این اجزاء مجلای شهادت نفس و مظهر شهادتی اوست به طوری که نفس در مرتبه شهادت با آنها مخلوط است و اگر آنها کنار رفته و نفس تجلی شهودی تام کند که مرتبه معلول نفس است قوت بصر بیش از اینکه هست می‌شود، چنانکه در آیات مثل: «فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (۱) و روایات آمده است که- ان شاء الله- در مبحث معاد ذکر خواهد شد".

"این لمسی که در بدن می‌بینی از پیه و رگ و پوست و غیر آنها مخلوط است و اگر همین لمس نفس که فعلاً به نحو ضعیف و اختلاط است، خالص گردد به مراتب مؤکدتر و شدیدتر از این لمس خواهد شد".

و بالجملة: این مرتبه که مرتبه شهادت است می‌بیند و نفس هم در مرتبه تجرد و غیب می‌بیند. این است که می‌گویی چشم دید و می‌گویی من دیدم بدون اینکه یکی از آن دو مجاز باشد بلکه هر دو حقیقت است.

"می‌گویی: گوشم شنید، من شنیدم، پایم لمس کرد، من لمس کردم، و همه این نسبتها حقیقت است".

پس بعضی چشم یمناي خود را بسته و با چشم یُسري نگاه می‌کنند و فقط چشم و گوش و صماخ می‌بینند.

بعضی دیده یمناي خود را باز کرده و چشم یسرای خود را بسته‌اند و فقط باطن و سر و غیب می‌بینند و از کثرات گذشته و آنها را شکسته‌اند.

گروه سوم هر دو چشم را باز کرده ولی ممکن است درست نبینند بلکه احوال باشند و یکی را دو ببینند.

دسته چهارم کسانی هستند که هر دو چشم خود را باز کرده و حقیقت را آن گونه که هست می‌بینند.

اهل جبر در عالم به چشم یمني نگریده و چشم یسري را بسته‌اند و تکثرات را نمی‌بینند و خدا را تنزیه کرده و از غایت مآبی می‌گویند: فعالیت مختص به خداست و او برای اشخاص اطاعت و یا فعل معصیت خلق می‌کند و جاهل گمان می‌کند که عمل و فعل از شخص است. اگر فعل صادر از شخص باشد برای خداوند در فعل شریک پیدا می‌شود. پس همه افعال بدون واسطه از اوست و از هیچ موجودی فعلی صادر نمی‌شود.

"مفوضه، چشم یسرایی خود را باز کرده و دیده یمنای خود را بسته و یا کور شده است و لذا آنچه

می بیند کثرات است".

و آنکه دو دیده را باز کرده و دو دیده اش سالم است و اعوجاجی ندارد

« لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین »

"می گوید و هم جلوه جمالی و ذات را و هم مجالی و مظاهر ذات را می بیند و وجودی در مرتبه

شامخه غیب و سر می بیند و جلواتی در عوالم عقول و افلاک و طبیعت می بیند به طوری که آنها جلوه او هستند و هر چه دارند از اوست و هر چه آنها دارند، او دارد و هر گز آنها به مقام شامخ کمال و تجرد او نمی رسند".

"پس اگر این مجالی و مظاهر را فعالیتی باشد از اوست، در عین حال که فعل حقیقه به آنها هم نسبت

داده می شود چون فعل آنهاست، بنا بر این آنها فعال می باشند بلکه آنها در طول فعالیت او فعال می باشند و او بر آنها مانند قهاریت مرتبه غیب نفس بر مرتبه شهادت آن، قاهر است. خلاصه، فعل حقیقه هم به آنها و هم به او نسبت داده می شود".

"و الحاصل: با مطالبی که در مبحث علم، آنها را تتمیم نموده و بیان کردیم که تمام نظام وجود به تمام

هویت، علم خدای عزّ و جلّ است و تمام هویت وجود منبسط، علم فعلی حق است و تمام هویت علم، تمام هویت قدرت است و تمام هویت قدرت تمام هویت فعل است و تمام هویت اراده و مشیت است، امید داشتیم که در اینجا دچار جبر و تفویض نشویم و با اشاره بگذریم؛ زیرا وقتی وجود منبسط، علم او بود و همین علم قدرت او بود- چون بین علم و قدرت جدایی نیست، و همه جلوه یک متجلی بسیط است به ملاک واحد- این علم عین فعل نیز خواهد بود".

چنانکه به این معانی در اخبار اشاره شده است:

« خلق الله المشیة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشیة »^۱

و همچنین در کلمات حضرت امیر علیه السلام است که:

« إنّما كلامه سبحانه فعله ». ^۲

"و بالجملة: وجود منبسط از اوست و افعال هم از خود وجود است و چون خود وجود تعلق صرف

بوده و به او قائم می باشد، پس افعال هم به او قائم خواهند بود".

و خلاصه: عالم را جلوه و او را متجلی بین. این نظام عالم نور جمال اوست؛ «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ

الْأَرْضِ»^۳ آیا از این بهتر می شود مطلب را بیان کرد؟

"بلی حضرت امیر علیه السلام چه کند؟ آن حضرت گرفتار جماعتی شده بود که قدرت فهم نداشتند؛

لذا در رابطه با اینکه قضیه در «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» چگونه است،"

فرمود:

« أی منور السماوات والأرض »^۱

"با اینکه همان مطلب را در پرده فرموده است؛ زیرا باید ذات منور نور باشد، نه چیزی که از او صاف

او نورانی کردن غیر است ولی خودش نورانی نیست، پس او نور حقیقی، یعنی وجود صرف است و عالم نور اوست".

تقریری دیگر در اثبات امر بین الامرین

"تقریر دیگر این است که: افعال یا از روی اختیار و علم و شعور و یا از روی قوه طبیعه و میل و طبع

صادر می شوند و در هر دو صورت منشأ آثار، وجود است".

"و الحاصل آنکه می گوئیم: تمام آنچه از افعال و خواص و آثار از روی جبر و از روی تفویض صادر

نمی شود، برای این است که اگر غیر این را بگوئیم یا باید قائل شویم به اینکه وجود، بسیط نیست و در عالم مبدأ آثار غیر از حقیقت وجود چیز دیگری هست و یا باید بگوئیم وجود مستقلی هست که ربطی به مبدأ المبادی ندارد و هر دو حرف باطل است؛ زیرا منشأ آثار و مبدأ آنها همان تمام هویت ذات وجود است و تمام هویت وجود، همان هویت مبدئیت برای آثار است و چون چنین است، پس وجودی که منشأ آثار است، وجود ربطی و تعلقی و غیر مستقل است، بنا بر این

بدون اینکه دو نسبت در میان باشد و فعل و اثر نسبتی به مبدأ المبادی و نسبت دیگری به وجود غیر مستقل ممکن که منشأ آن است داشته باشد، بلکه فعل و اثر به یک نسبت به هر دو منسوب است و در عین حالی که ممکن فاعل است حق هم فاعل است و ظهور فاعلیت حق به ممکن می‌باشد."

"چنانکه در علم گفتیم: این نظام عالم به تمام هویت ذات و سرا سر وجود نظام کیانی، عین علم فعلی حق است و ظهور و بروز علم در مرتبه ذات به علم در مرتبه فعل است و همان گونه که این نظام با هویت خود، عین بروز و ظهور علم است، همچنین عین فعالیت و ظهور و بروز فعل اوست."

"و چنانکه در مرتبه ذات صرف الوجود و حقیقه الوجود یک هویت بسیطه تامه حقه است ولی به خاطر ظهور آثار و اطوار و به اعتبار مشاهده آثار از آن، قدرت و علم و اراده و مشیت انتزاع می‌کنیم در حالی که در واقع غیر از وجود بسیط چیزی نیست و واقع قابل تعدد و تفکیک نیست، همچنین وجود غیر مستقل هم قابل تفکیک نبوده و در واقع تعدد ندارد تا مبدئیت برای آثار و حیثیت مؤثریت غیر حیثیت وجود باشد، بلکه یک هویت بسیطه است که به تمام هویت خود منشأ آثار و مبدأ آثار است و به تمام هویت خویش وجود است و همان طور که اصل وجود از اوست، مؤثریت و مبدئیت نیز از اوست."

"و الحاصل: هر کجا مبدأ اثری هست وجود است، منتها مبدئیت برای اثر در موجود به اندازه حظی است که او از وجود دارد. هیولای اولی هم به اندازه خود منشأ آثار است و خیال نشود که باید مبدئیت او، مبدئیت برای سماوات و ارض باشد، بلکه حظ او - که قوه است - از وجود حظ ضعیفی است و او در مرتبه آخر وجود قرار گرفته است. بنا بر این مبدئیت او نیز مرتبه آخر منشأیت و مبدئیت است که صرف قبول است."

"و بالجمله: اثر در عالم مال وجود است که مرتبه‌ای از آن، جاعل و مرتبه‌ای مجعول است و لو مرتبه‌ای که مجعول است خود، جاعل باشد و جاعلی که مجعول نباشد تنها وجود بحث بسیط صرف است که فوق قاهریت او شده و مدّه وجودی نیست."

"این مبدئیت برای اثر در سلسله وجود و مراتب آن جریان دارد؛ زیرا هویت وجود همان هویت منشأ اثر بودن است و هویت مبدئیت برای اثر، غیر از هویت وجود نیست. بنا بر این هر کجا وجود هست همان هویت عین هویت مبدئیت و منشأیت برای آثار است، منتها به اندازه شدت و ضعف در وجود شدت و ضعف در مبدئیت و منشأیت پیدا می‌شود و شدت و ضعف در وجود عین همان شدت و ضعف در مبدئیت و منشأیت است؛ زیرا مبدئیت و منشأیت عین وجود است و آخرین ضعف در هیولای اولی است، چنانکه آخرین مرتبه وجود اوست."

"بلی همان گونه که وجود در هیولای اولی صرف القوه است، مبدئیت فعل هم در"

"آن، صرف قابلیت است. و چون همه وجودات غیر مستقل می‌باشند، کسی نمی‌تواند بگوید عالم از مبدأ المبادی نیست و خودش مستقل است؛ زیرا استقلال در غیر وجود واجب، موجب تعدد واجب الوجود است، پس چون تمام وجودات از اوست تمام مبدئیت نیز از آن اوست."

تقریب مطلب با مثال

"و اگر خواستی این مثال را ذکر کن: اگر آینه‌ای در اتاقی باشد و در آن اتاق بجهای از مادر متولد شود و جز درون اتاق را نبیند و فرضاً نور آفتاب غروب نکند و از روزنه‌ای شعاع آن بر صفحه آینه بتابد و در فضایی اتاق هم ذراتی نباشد که این بچه ببیند که آن نور از بیرون آمده و به آینه تابیده است، البته چنین بجهای هنگامی که بزرگ شود و عقلش برسد گمان می‌کند که آن آینه ذاتاً متنور است و آن نوری که از آینه تابیده از خود اوست. حال اگر حکیمی به چنین شخصی که آینه را متنور بالذات می‌داند بگوید: این جسم طبیعی مظلومی است و ممکن نیست از ذات آن نور بتابد، قبول نخواهد کرد."

"اگر کسی رو به طرف آفتاب ایستاده باشد و نور آفتاب چشم او را خیره کرده باشد، او غیر از نور شمس چیزی نمی‌بیند، او دیگر آینه نمی‌بیند و با چشم یمنی هر چه می‌بیند شمس است و چشم یسرایش بسته است. و اگر کسی مجموع شمس و آینه را روی هم رفته ببیند و بگوید آن نوری که از آینه می‌تابد به مجموع آنها نسبت دارد، چنین شخصی احوال است."

"ولي اگر کسی چنین ببیند: نوري که از آینه تابیده، از آینه است و به همان نسبت که از آینه است از آفتاب است اگر آینه نبود، آن نبود و اگر شمس نبود آن نبود، البته آینه و آفتاب در عرض هم، روي هم رفته علت و مبدأ نور نیستند بلکه آینه مبدأ نور است و به همان جهت که نور به آینه تعلق دارد به مبدأ المبادي هم تعلق دارد، بنا بر این دید، می‌توان گفت: آینه مشمس است یا شمس در آینه است و به عبارت دیگر اگر گفته "

"شود: نور از شمس است، درست است و اگر گفته شود: نور از آینه است، صحیح است؛ چون نور حقیقه در هر دو هست و هر دو نسبت به آن فاعلیت دارند، البته آن دو با هم و در عرض هم مؤثر نیستند، بلکه آینه اثر دارد و اثر او از آفتاب است و آفتاب فاعل است چنانکه آینه هم مظهر فعالیت اوست " .

"بلي، کمالات آن نوري که از آینه بر دیوار افتاده از شمس است و نقایص آن از آینه است. آن شعاع در دیوار، یک حقیقت نوريه دارد که آن از شمس است و اگر شعاع شمس بر آینه نمی‌تابید آن هم نبود و نقایص و حدودی هم مانند دو متر و یک متر بودن، دارد که آنها از آینه است " .

"و الحاصل، نوري که از شمس به آینه‌اي که در مقابل آن گذاشته شده می‌تابد، از آینه به اندازه صفحه آن و به نحو اعوجاج به دیوار می‌تابد. این نوري که در دیوار هست هم کمالات اصل نور را داراست و هم نقایص و حدودی مانند حد یک متر یا یک وجب و هم اعوجاج دارد، آنچه از اصل نور است از شمس است؛ زیرا اصل نور از او به صفحه آینه تابیده است و نقایص از خود آینه است مثل اینکه شعاع مستقیم آمده بود و از صفحه آینه کج و به نحو اعوجاج به دیوار تابید با اینکه اصل نوري که از شمس به آینه تابیده است، هیچ حد و کدورتی ندارد، ولي چون آینه محدود است، شعاع در دیوار نیز محدود است و چون صفحه آینه کدورت دارد، آن هم دارای کدورت است، کدورت از شمس افاضه نشده و به صفحه آینه نیامده است " .

و بالجملة: اگر در عالم شمس نبود نوري و نقصي و حدي و محدوديتي و کدورتی و صفایي نبود؛ زیرا آینه از خود نوري ندارد تا به نحو محدود یا معوج و یا با کدورت به دیوار بتابد .

"وقتي آفتاب آمد و بر آینه تابید، نور از صفحه آینه می‌تابد. پس اصل نور از شمس است و نقایص و حدودات و کدورات به او مربوط نیست و همه آنها به خود آینه برمی‌گردد با اینکه اگر آفتاب نبود آنها هم نبودند " .

عالم را نیز با این مثال تطبیق کن: اگر شمس وجود و حقیقت صرفه نوريه نبود
"انسان و مراتب وجود، بلکه همه عالم نبود، مبدأ آثار و آثار و کمال و نقص و خلاصه هیچ چیز نبود؛ چون در مورد عدم من حیث العدم گفته نمی‌شود که ظلمت و عدم بحث در عالم بود " .

"ولي چون مبدأ المبادي و صرف الوجود و وجود فوق التمام که همه وجودات از اوست، موجودي است که در او هیچ نقصان نیست و هر چه کمال است از اوست و صرف الحقیقه که در خارج واقعیت دارد کمال است و اصل کمال از اوست، هر چه از اصل وجود، مجعول است از اوست و چون اصل وجود از اوست و جعل هم به اصل وجود خورده است، پس مرتبه تامه جاعل است و مرتبه مادون او که غیر تام است مجعول است، لیکن حد آن مجعول نیست، بلکه اصل حقیقت آن مجعول است. البته چون مرتبه مادون مجعول است معلول است و حکم معلولیت این است که محدود باشد ولي حد آن، از علت نیست. بلکه حد آن، تضییق و محاطیت اوست که جهت عدمی می‌باشد و این جهت عدمی به حکم معلولیت است و از ناحیه علت نیست، آنچه از علت است اصل حقیقت و واقعیت است " .

"پس اگر این معلول مبدأ اثری باشد، تمام جهات کمالیه اثر از علة العلل و علت مؤثر اوست و هر چه از نقص و کدورت و قبح دارد، امر عدمی است و به خود او مربوط است بدون اینکه به علت مؤثرش ربط داشته باشد " .

"و بالجملة چنانکه گفتیم: تمام کمالات از وجود است و وجود منشأ تمام کمالات است و کمالات عین وجود است و وجود از وجود است؛ چون از وجود صرف جز خیر که وجود است صادر نمی‌شود. پس معلول او و آنچه حقیقه مجعول است، ذات وجود و ذات کمال است ولي معلول به حکم معلولیت محدودیت دارد، یعنی دارای جهت عدمی است که عبارت از فقدان کمال مرتبه علت است و اگر از این معلول اثری دیگر، که آن هم وجود خواهد بود موجود شود، اصل کمال و وجود آن از علت آن خواهد بود، ولي چون علت که یک جهت کمال، یعنی وجود دارد که مؤثریت هم عین آن است از غیر است، آن اثر هم از غیر خواهد بود، البته چون علت آن اثر به حکم "

"معلولیت دارای محدودیت ذاتیه‌ای است که مجعول نیست، جهات نقص و عدمی و کدورت و

محدودیت در آن اثر حاصل شده است."

"پس این جهات عدمیه از علت آن اثر است و ربطی به علة العلل ندارد؛ زیرا علة العلل محدودیت و نقص را در آن علت جعل نکرده است؛ چون جعل به اصل وجود خورده و اصل وجود معلول می‌باشد، بلکه محدودیت و نقص در آن علت به حکم معلولیت ذاتیه خود اوست و قابل جعل و تعلق علم و قدرت نیست؛ زیرا امر عدمی است و از عدمیات اضافیه است که حقیقت ندارند، خواه اسم آن را عدم یا ماهیت بگذارند: «ما أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ»." ۱»

"مثلاً اگر شخصی اراده قتل کسی را نموده و او را بکشد، اصل اراده بذاتها چون وجود است خیر است و اگر اراده بذاتها خیر نبود جدا شدن ذات آن از آن هر گز ممکن نبود. اصل علم و اختیار هم بالذات چون امر وجودی هستند خیر می‌باشند."

"قوه و قدرتی هم که در بازوی فاعل است بذاتها از امور وجودیه است و من حیث هو هو خیر است و اگر بذاتها خیر نبود باید بذاتها شر می‌بود و هیچ وقت نباید قدرت و قوه خیر می‌بود؛ زیرا ذاتیات قابل تغییر نیستند. بُرندگی آن کارد بُرنده‌ای که فاعل در دست گرفته است نیز امر وجودی و از اوصاف برجسته اوست و لذا خیر است. و اما حلقوم مقتول هم که لطیف بوده و قابل قبول تأثیر بوده است نیز خیر است. پس کجای این کار بد است؟ بد آن امر عدمی یعنی اختلال انتظام و جدا کردن سر از بدن است و این قطع و جدایی امر عدمی است یعنی اختلال به امر وجودی است و چون عدمی است قبیح بالذات است و این قبیح بالذات به تمام آن وجودات سرایت کرده و آنها را بالعرض قبیح نموده است. و چون آن شخص و اراده‌اش بالعرض قبیح گشته‌اند، فعلاً مبعوض هستند و آن شخص قابل جهنم شده است، حتی آن کارد هم مبعوض بالعرض است و انسان از آن هم بدش می‌آید."

پس اینکه آن شخص فعلاً مؤاخذ است به خاطر این است که چرا به واسطه آن امر

"عدمی سبب قبیح بالعرض شده است، و این طور نیست که مؤاخذه او به این جهت باشد که چرا اراده بالذات و علم و قدرت داشته و گوشت و رگ و خون بوده است؛ چون همه این امور وجودیه از خداست، ولی آن امر عدمی و نقصی از خود اوست، پس او مستحق عذاب الیم و نار جحیم است به واسطه آن امر عدمی که از خود اوست."

"و ممکن نیست به موجودی که من حیث الوجود شر باشد، قائل شد و هر کس چنین حرفی گفته باشد من حیث لا یشر گفته است؛ زیرا یا باید به تعدد مبدأ قائل شود، مانند ثنویه که به اهریمن و یزدان قائل هستند، و یا باید مبدأ را اقبح الموجودات بداند."

"تا کنون مطلب عقلی بود و روی میزان برهان حرف زدیم و در تار و پود قضیه، مذاقه عقلیه کردیم و طبق مقتضای برهان، جبر و تفویض را ابطال نمودیم و هر موجود ممکن را من ذاته «لیس» و من علته «ایس» دانستیم و با برهان گفتیم: بین موجودات ممکنه در اینکه بر نا صیه همه آنها بطلان نوشته شده فرقی نیست و در این بطلان که اثر قلم جبلی است بین موجودات علویه و سفلیه و ملائکه الله و انبیای مرسلین و تمام مردم و آسمان و زمین و موجوداتی که بین آنهاست، تفاوتی نیست."

"و باز اثبات نمودیم که همه موجودات نمی‌توانند بلاواسطه به ذات حق متعلق باشند در عین حال که همه آنها تعلق و ربط می‌باشند و خلاصه تا اینجا مطلب را برهانی کرده و حدود و ثغور آن را از روی حکمت و فلسفه محکم نمودیم و هیچ کس نمی‌تواند با برهان مخالفت نماید و ما ابناء برهان بعد از تکمیل مقدمات آن، اگر همه اهل عالم پشت به پشت هم داده و خلاف برهان را بگویند، ما از برهان دست نمی‌کشیم و برهان بر بطلان قول به جبر و تفویض و ثبوت امر بین الامرین، در تمام مراتب وجود قائم گردید."

تقریر امر بین الامرین بنا بر مذاق عقلایی و کلامی

اینک از آن مثنی عقلی دست برداشته و مطلب را به طریق عقلایی تعقیب می‌کنیم:

مسلم است که بین همه عقلا برای صلاح نظام دنیا و گذشتن دوره زندگانی و اداره

"شدن امر معاش، قوانینی بین رؤسا و مرءوسین و بین موالی و عبید جعل می‌شود".

"عباد یک حدودی دارند که اگر آنها را رعایت نمایند مثبت دارند و اگر از آنها تجاوز نمایند استحقاق عقوبت دارند. و همچنین موالی نیز حدودی دارند و لازم است در حوزه مولویت خود آنها را مراعات نمایند، بی‌جهت عقوبت نکنند و عباد را به اوامر و تکالیف شاقّه و فوق العاده وادار نمایند و اگر مولی از حد خود تجاوز کند او را ظالم گویند و اگر عبد از حد خود تجاوز کند به او عاصی گویند و او را مستحق عقوبت دانند و اگر مولی از حد خود تجاوز ننماید عادل است و اگر عبد از مرز خود نگذرد مستحق ثواب است".

"و بالجمله: عقلا برای موالی نسبت به عبید و برای صاحبان اولاد در مقام تربیت اولاد و برای رؤسا در مقام مملکت داری چند چیز را مناط استحقاق مثبت و عقوبت می‌دانند که در صورت اجتماع آنها، شخص بدون چون و چرا مستحق یکی از ثواب و عقاب می‌گردد. و اگر عبد در مورد فعلی که به آن امر شده و یا از آن نهی شده متوجه امر و نهی مولی نشود، ولی خودش حسن و قبح آن را تمیز دهد، در صورت موافقت مستحق ثواب و در صورت تخلف مستحق عقاب است".

"عقلا در باب استحقاق مثبت و عقوبت علاوه بر اختیار، چیز دیگری را هم شرط می‌دانند و تنها اختیار را کافی نمی‌دانند؛ زیرا در حیوانات هم اختیار و شعور هست و لذا می‌بینی آن گاو یا آن خر و یا آن اسب می‌آید کاه و یونجه را بو می‌کند و سپس آن را اختیار می‌کند. البته اختیار آنها در اموری است که در افق ادراک آنهاست و هر چیزی را که از افق ادراک آنها بیرون باشد، چون آنها نمی‌توانند حسن و قبح آن را تشخیص دهند، بدون اختیار مرتکب آن می‌شوند".

بالجمله: در باب استحقاق مثبت و عقوبت علاوه بر اینکه باید فعل از روی علم باشد باید شروع آن از روی اراده و مشیت و اختیار و تمیز مصالح و مفاسد باشد. در اینجا حرفهای حکمی به کار نمی‌آید و ممکن نیست آن وقتی که دزد را محاکمه می‌کنند و مقصر بودن او را اثبات می‌نمایند بگویند: این اختیار اگر از روی اختیار

"دیگری بوده تسلسل لازم می‌آید و آن باطل است «و کلّ ما بالعرض لا بد و أن ينتهي الي ما بالذات» پس اختیار من اختیاری نبوده و من کی از خود وجود داشتم تا بتوانم چیزی را سرقت کنم این دست و گوشت از من نیست؛ زیرا به پشت گردن او می‌زنند و به او می‌گویند غلط نکن، این چه حرفهایی است که می‌زنی؟ او دیوانه شده و او را به دار المجانین ببرید"! و الحاصل: در اینجا دیگر عقل حکیمانه و فیلسوفانه در کار نیست، بلکه عقل کلامی است و به دأب متکلمین حرف می‌زنیم".

متکلم می‌گوید: آنچه گفته‌اند که تمام وجودات تعلق و ربط صرف است بی‌ربط است و ما با این حرفها کاری نداریم. آنچه پیش عقلا در استحقاق عقوبت و مثبت تمام موضوع است این است که فعل از روی علم و شعور و اختیار و تمیز صادر شود و کاری به مبادی آنها نداریم که مبادی علم و اختیار چه بوده است؛ هر چه می‌خواهد باشد. عقلا در اینکه کجا ظلم است و کجا عدل است بیش از آنچه ما گفتیم چیز دیگری مدّ نظرشان نیست.

"همه عالم بر این اساس اداره می‌شود، و لو حکیم جبری هم باشد از حرف خود دست کشیده و به طور طبیعی در مقام تربیت اولاد خویش برمی‌آید و با حال فطری خود در سروکار داشتن با اهل و عیال و عبد و اولاد خود غیر از علم و شعور و اختیار و تمیز چیز دیگری را در باب مثبت و عقوبت، مناط و ملاک نمی‌داند و تمام موضوع را در این باب همین می‌داند که اگر امر او را از روی علم و شعور و اختیار و تمیز، امثال کنند آنها را مستحق مدح و مثبت می‌بیند و اگر با علم و شعور و اختیار و تمیز امر او را زمین گذاشتند و زیر پا گذاشتند، بدون غور در مسائل فلسفی آنها را عقوبت می‌کند و خودش را ظالم نمی‌بیند و دیگران هم اگر او امام جماعت باشد، پشت سرش نماز می‌خوانند و چنانکه گفتیم این فطری همه بشر است و هیچ کسی از این مشی عقلایی تجاوز نمی‌کند".

"پس این مشی، عقلایی و از روی عقل فطری است و بین تمام ملل الهی و طبیعی قضیه این چنین است که اگر کسی با قانون مملکت مخالفت کند و آن گاه به این حرفها متهم سک شود که اگر اختیار از روی اختیار دیگری باشد به آن اختیار دیگر نقل کلام می‌کنیم و تسلسل لازم می‌آید و وجود انسان بلکه وجود هر موجود ممکن ربط محض و تعلق صرف است، به دهان او می‌زنند و اگر خاموش نشود او را به دار المجانین می‌فرستند و به او می‌گویند این چه حرفهایی است که تو می‌زنی و اینها حرفهای بی‌ربط است. وجود تعلقی چیست؟ و اختیار غیر از این نیست که

اطراف و راهها را به تو نشان دادیم و گفتیم اگر از این طرف بروی چنین می‌شود و اگر از آن طرف بروی چنان می‌شود و تو هم واجد این اختیار و تمیز بودی".

"بالجمله: عقلا فرق بین حرکت دست مرتعش و حرکت دست مختار را غیر قابل انکار می‌دانند. اگر دست از روی ارتعاش به سر کسی بخورد حرفی نمی‌زنند، بلکه دل آنها می‌سوزد و اگر دست از روی اختیار حرکت کند و به سر کسی بخورد او را مستحق عقوبت می‌دانند و سخنان او ثمری نخواهد داشت".

"پس روی این بیان کلامی عقلایی دستگاه قیامت و پاداش و جزای اخروی و الهی برقرار است. ارسال رسل و اعطای رسول باطنی برای تمیز حسن و قبح و تعیین پاداش و جزا برای مطیعین و عاصین با اختیار، علم و شعور است".

"و بعد از این، حرفهای دیگر غلط است و مانند فضولی کردن دزد مختار عالم به قبح دزدی، در مقام محاکمه و استنطاق اوست که او را حبس کرده و شلاقش می‌زنند و هیچ ظلمی هم نیست، بلکه عین عدل است".

مگر سنخ قانون الهی غیر از سنخ قوانین تقنینی است؟ البته قانون‌گذاری به نحو اتم و اکمل همین است. پس در باب عصیان و اطاعت آنچه تمام موضوع بین عقلاست همین بود که گفتیم.

بنا بر این اگر مولای حقیقی به ما امر نمود و ما هم که همه نعمت را از او داریم و علاوه بر اینکه او به تمام مصالح و مفاسد به نحو اعلی و اتم عالم است به ما هم دیده

"بصیرت و فهم داده و ما هم فهمیدیم و اضافه بر آن، ارسال رسل و انزال کتب فرموده و به ما اختیار داده است و ما هم به ضرورت عقل و وجدان فهمیدیم که حرکت ارتعاشی غیر از حرکت اختیاری است، چنانکه با امر او مخالفت کنیم عاصی بوده و اگر موافقت کنیم مطیع می‌باشیم".

اینکه گویی این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم «۱»

"بنا بر این: علاوه بر اینکه مطلب با برهان عقلی و دقت در مبادی آن ثابت شد، معنای"

« لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین »

با بنای عقلایی نیز مبرهن گشت و از طریق کلامی نیز ثابت شد.

"و طبق این بنا چنانکه مرحوم مجلسی فرموده است جبر نیست، «۲» یعنی چنین نیست که انسان را اجبار کرده باشند و از او سلب اختیار در فعل نموده باشند و چنین هم نیست که انسان هر چه بخواهد، انجام دهد و در همه جا مطلق العنان باشد".

"بلی قادر است مادامی که جلوی او را نگرفته‌اند، ولی این طور هم نیست که هیچ تصادفی نتواند او را عقب بنشانند، بلکه گاهی خدای متعال جلوی او را می‌گیرد و گاهی هم با او کاری ندارد و دلیلی بر بطلان تفویض به این معنی نداریم که انسان می‌تواند مثلاً دزدی کند و گاهی هم می‌شود که جلوی او را می‌گیرند".

"تفویضی که دلیل بر بطلان آن قائم است به این معنی بود که و لو خدا نباشد او بتواند کاری بکند و هیچ از ناحیه خدا به طرف او دستي دراز نشود و این تفویض، نکته دیگری است. پس تمام موضوع در افعالی که موجب مثبت و یا عقوبت است، اختیار و اراده است، بدون اینکه اراده به اراده دیگری و اختیار به اختیار دیگری باشد".

"وزان اختیار و اراده، وزان علم و قدرت و اوصاف دیگر است. مثلاً اینکه می‌گویی":

« "زید عالم"، صحت حمل محمول، یعنی عالمیت بر زید فقط به اعتبار علم او به موضوعی است که آن موضوع معلوم اوست، بدون اینکه در حمل صفت عالم بر زید،

علم او به علمش هم معتبر باشد.

"و الحاصل: در قضیه «زید عالم» به علمی که زید به علم خود دارد نظر نداریم و معلوم بودن شیء و تعلق علم و کشف به آن در حمل عالم بر زید کفایت می‌کند بدون اینکه منکشف بودن منکشف، یعنی علم به علم هم لازم باشد".

و همچنین در مراد بودن چیزی کافی است که آن چیز از روی اراده باشد و اراده به آن تعلق داشته باشد با قطع نظر از اینکه آن اراده هم باید به اراده دیگری باشد یا نه؟

بلکه آن به کلی مغفول عنه است. آن کسی که میگوید فلان چیز مراد زید است تعلق اراده زید به آن چیز را کافی می‌داند و لو اراده به اراده دیگری نباشد.

"علاوه بر همه اینها نمی‌توان گفت که اراده خدا از روی اراده دیگری است؛ زیرا اراده در او عین ذات است و نمی‌تواند به واسطه اراده‌ای که قبل از آن است متجدد باشد، اضافه بر اینکه اگر اراده از روی اراده دیگری باشد، تسلسل لازم می‌آید".

"و الحاصل: وزان مختاریت و مرادیت شیء وزان معلومیت و مقدوریت اوست. و در اختیار همین بس که عقلاً بین حرکت دست مرتعش و حرکت دست شخص سالم و صحیح فرق واضح می‌بینند و خصوصیتی که حرکت دست سالم را از حرکت دست مرتعش متمایز می‌نماید، اختیار است".

سرانجام مطلب را با چند آیه شریفه ختم می‌نمایم.

تتمیم مطلب با استناد به آیات

"هر کس این مباحثی را که مطرح نمودیم مدّ نظر داشته باشد و مبحث علم را که سابقاً گذشت به آن پیوست نماید و بعد به اصول کافی و روایات شریفه وارده در باب و آیات مبارکه قرآن رجوع نماید می‌فهمد که مطلب چیست؟ چون قرآن کریم همه مطالب و مباحث را با صراحت لهجه بیان فرموده است و آن مطالبی را که درخور فهم عموم مردم است به طور و ضوح و صراحت بیان کرده است، مثلاً تنزیه حق از دنایس و نقایص را که در افهام عموم می‌گنجد با صراحت لهجه برای عموم بیان نموده و فرموده"

"است: تشبیه خالص در حق خداوند ممکن نیست و تنزیه خالص هم بی‌معنی است، بلکه به اعتباری تنزیه و تشبیه را با هم مخلوط نموده است. «۱» و اما بعضی از مطالب را که با افهام عموم سازش نداشته و افهام عموم نمی‌تواند از آنها استقبال نماید، به طور و ضوح و صراحت لهجه بیان نکرده است و گاهی آنها را در لفافه و خفا و سرّ برای اهلش بیان نموده ولی پرده از روی آنها بر نداشته و با عبارت لطیفی معنای لطیفی را ذکر کرده است".

حمد برای غیر خدا واقع نمی‌شود

مثلاً در اولین آیه از قرآن شریف با یک معنای لطیفی جلوی مسلك باطل تقویض را گرفته است و در ابطال این مرام فرموده: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» «۲» یعنی تمام محامد و محمدها برای اوست؛ زیرا چیزی از خود جمالی ندارد تا محمده برای او باشد. تمام جمال و تمام کمال از اوست و هیچ جمالی و کمالی به نحو استقلال از موجودات نیست تا بشود آنها را حمد نمود.

اگر انسان زید را حمد می‌کند آیا انسانیت و تحرک ارادی او را حمد می‌کند؟

"انسانیت و حیوانیت زید که اعتباری است. بلکه زید را ستایش می‌کند چون عالم است، ولی اگر ملاحظه کنیم علم زید که محدود است آیا انسان زید را به خاطر محدودیت علمش، مدح می‌کند؟ محدودیت که نقصان است مگر می‌شود از نقصان، تمجید کرد بلکه اگر انسان زید را تمجید می‌نماید چون عالم است جهت صرف علم او را در نظر گرفته و صرف العلم را تمجید و مدح می‌کند. آیا صرف العلم در عالم طبیعت امکان دارد؟ صرف العلم جز در حق پیدا نمی‌شود، پس ستایش از آن اوست و انسان خیال می‌کند که زید را ستایش نموده است".

"و به ضرورت عقل، اصلاً محال است که کسی را ستایش نمود؛ زیرا کسی از خود"

"کمالی ندارد تا به واسطه آن کمال ستایش شود؛ چنانکه عبادت و سجده کردن برای غیر حق محال است، منتها آدم خیال می‌کند که برای بت سجده می‌کند و عذاب هم برای همین خیال است و آلاً تمام عبودیتها برای حق و واجب الوجود واقع می‌شود".

اگر کسی کمال داشته باشد که قائم به خود او باشد و لو خدا او را خلق کرده باشد ولی دیگر او را رها کرده باشد در این صورت ممکن است او را ستایش و حمد نمود.

"ولي چون چنین نیست می‌فرماید: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» بنا بر اینکه «بِسْمِ اللَّهِ» در هر سوره‌ای مختص به همان سوره باشد، علی‌ما هو التحقيق. «بِسْمِ اللَّهِ» لسان‌ذاکرین است و بس و بعد از «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» گفته می‌شود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» که همه حمدها حقیقه مختص به خداوند است و این سدّ مسلک باطل تفویض است."

"هیچ کسی را به ضرورت برهان نمی‌شود حقیقه حمد کرد؛ چنانکه در قضیه «زید عالم» گفتیم. مگر کسی از خود علم دارد؟ آنچه از خود شخص است نقص است و صرف علم مال اوست و مدح و ستایش به خاطر صرف علم است و آن گاه که انسان در مقام تعریف و ستایش قرار می‌گیرد، آن ستایش به ضرورت عقل به واسطه نقص و حد علم نیست، این است که همه جاهل بوده و در علم ناقص می‌باشند."

قضیه موسی و خضر در قرآن

حضرت موسی علیه السلام با آن مقام و عظمتی که در رسالت داشت وقتی روی منبر نظری به خود کرد و گفت: آیا اعلم از من روی زمین هست؟ به او اشاره شد که همین الآن از منبر پایین بیا و نزد آن کسی که ما به او خصوصاً تعلیم کرده‌ایم برو و تعلم کن. پایین آمد و نشست و گفت: ننشینم مگر او را پیدا کنم و با آن رفیق خود آمد تا به آن شخص رسید. «۱»

بین با چه تعبیری به او التماس می‌نماید: «قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَبَعَكَ عَلِيٌّ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا».

«۱»

"شاهد «۲» می‌گوید: یازده ادب از آداب متعلم در این آیه شریفه هست. «۳» البته شاید انسان بتواند بگوید: امر به تعلم تنها برای چیزهایی که در ظاهر شنیده می‌شود نیست، بلکه شاید یکی از تعلیمها قضیه «امر بین الامرین» باشد چنانکه می‌بینی در یک مورد می‌فرماید: «فَأَرَدْتُ» «۴» و در مورد دیگر «فَأَرَدْنَا» «۵» و در جای دیگر «فَأَرَادَ رَبُّكَ» «۶» می‌فرماید: انسان دارای سه مقام است؛ در مقام اول، در صرف کثرات و در بحر انانیت مستغرق است و می‌گوید: من گفتم، من کردم، من اراده نمودم."

"قدری که ترقی می‌کند می‌بیند تنها او نیست دست دیگری هم در کار است و می‌گوید: «فَأَرَدْنَا» و چون بالاتر می‌رود می‌بیند چیزی ندارد و هیچ است و همه قهاریت مال اوست؛ اراده، اراده اوست."

بلی در این مقام است که از روی معرفت نگاه می‌کند و نقص و عیب و تعیب و تنقیص و احداث کردن را که امر عدمی است به خودش نسبت می‌دهد و می‌گوید:

« فَأَرَدْتُ. »

"و در جایی که امر خشیت است که امری متشابه از وجود و عدم است چون خشیت ادراک ناملازم است و ادراک عقلانی کمال است، من و غیر را در کار می‌آورد و می‌گوید «فَأَرَدْنَا» تا عدم از او و کمال از غیر باشد."

"و در آنجا که صرف کمال و کنز خالص است «فَأَرَادَ رَبُّكَ» می‌گوید؛ چون مقام، مقام انانیت نیست؛ انانیت در جایی است که نقصی باشد و یا نقصی با کمال متشابه باشد که بتوان آن را به اعتبار کمالش به صرف کمال نسبت داد چنانکه در"

« يا من جعل الظلمات و الأنوار و يا من خلق الظل و الحور » «۱»

"جعل به نور که مخلوق بالاصاله است و به ظلّ که اگر نور نباشد او هم پیدا نمی‌شود تعلق گرفته است. و اگر چه ظلّ امر عدمی است، ولی چون عدم متشابه با وجود است لذا جعل به ظلّ هم متعلق شده و ظلّ مخلوق و مجعول بالعرض می‌باشد."

« لا جبر و لا تفویض، بل أمر بین الأمرین » «۱»

"و «ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ»؛ «۲» یعنی در حال «إِذْ رَمَيْتَ» حقیقه «ما رَمَيْتَ» صادق است و در حال «ما رَمَيْتَ» حقیقه «إِذْ رَمَيْتَ» صادق است. چون تو که منشأ رمی هستی از خودت نیستی؛ چون او عطا کرده است، پس تو صاحب اختیار خودت نیستی، تا چه رسد که چیزی مال تو و اثر تو باشد، و از طرفی چون عطای او هستی، پس تو هم در کار وجود هستی، پس اثر وجودت از تو است."

"بالاخره این قضیه بین الامرین چیزی نیست که فقط مختص افعال مکلفین باشد، بلکه نظام وجود، همه از یک وادی است و لذا این قضیه در همه امور حتمی است و غیر آن مستحیل و محال است، این طور نیست که خدا مثل یک رئیس تشکیلات باشد که

ریاست تشریفاتی داشته باشد. و یا اینکه طبیعی در کار نیست؛ شمس اشراق ندارد، آتش حرارت ندارد و بیگانه از حرارت است، مثل اینکه نوری را از پشت کوهی بیاورند و ساطع نمایند و بیننده از دور گمان کند که از خود کوه است، و یا از پشت شجری ساطع کنند و یا میوه‌ای را از درخت بیاویزند و غافل گمان کند که این درخت بار آورده است، و یا رنگی را به میوه‌ای بزنند و غافل گمان کند که رنگ از خود میوه است، البته قضیه این طور نیست، بلکه حرارت و ضیاء از شمس است، ولی نه به"

"طوری که مربوط به مبدأ نباشد؛ چون مبدأ آن حرارت- که ذات شمس است- از اوست، وجودی که استظلالی و مستظلاً از مبدأ و عین تعلق است، آثارش هم استظلالی و عین تعلق است و با این نظر تعلقی، چیزی نیست، حتی اشیاء و ماهیات نیستند؛ برای اینکه ماهیات، ظلّ وجودات و مستظلاً از وجودات هستند و وجودات با آن حقیقت تعلقی که دارند، از آن وجود قائم بالذات و نور بالذات، مستظلاً هستند و لذا کل المحامد يرجع إليه و اگر شاعری هم شعر خوب گفته باشد حمد این شاعر راجع به حق می‌باشد؛ برای اینکه هر چه این دارد، از آن جاست، نه مثل عطایی که از سان از جیب خود برمی‌دارد و به دیگری می‌دهد، بلکه به معنای تعلقی و ربطی و معلولی است و لذا حقیقه محامد برای او ست و هیچ چیز صفا و کمالی از خود ندارد، و چون ذاتاً هر کمالی متعلق به اوست؛ اگر چیزی کمالی دارد، کمال تعلقی و جلوه کمال و جمال اوست، حتی حمدی که گفته می‌شود، باز از اوست؛ چون از وجودی است که متعلق الذات به اوست، و شاید برای همین است که قبل از «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»، «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» است که به اسم آن رحمن و رحیم، «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» است. یعنی: به واسطه اسمی از اسماء او که تحت رحمانیت و رحیمیت اوست، حمد او گفته می‌شود."

"بالجمله: لازم است حق هر چیزی را برای آن قائل شد، حق خدای و مبدأ اول را باید فهمید و حق طبیعت هم که چه نحوه‌ای است باید به خودش رد کرد، و نظام وجود را به آن طوری که هست، باید ملاحظه نمود."

عنوان کتاب: چهل حدیث (اربعین حدیث)

"فصل در بیان معنی تفویض امر به رسول خدا، صَلَّی اللَّهُ علیه و آله و سلم، چنانچه در این حدیث شریف است و احادیث کثیره دیگر نیز دلالت بر آن دارد."

"بدان که از برای «تفویض» یک معنایی است که در مبحث جبر و تفویض مذکور است. و آن عبارت از آن است که حق تعالی در امری از امور، از غایت الق صوای خلقت عوالم غیبیه و مجردة تا منتهی النهایات عالم خلق و تکوین، خود را، نعوذ بالله، از تصرف قیومی در آن منعزل فرماید، و امر آن را به موجودی، چه کامل و تامّ و روحانی و صاحب اختیار و اراده، یا موجودی طبیعی و مسلوب الشعور و الارادة، واگذار کند که آن موجود در آن امر تصرف تامّ مستقل داشته باشد. و «تفویض» به این معنا نه در امر تکوین و نه در امر تشریع و در سیاست عباد و تأدیب آنها به احادی ممکن نیست بشود، و مستلزم نقص و امکان در واجب و نفی امکان و احتیاج در ممکن است."

"و در مقابل آن «جبر» است. که آن عبارت است از سلب آثار خاصه از مراتب وجود، و نفی اسباب و مسببات یکسره و القای و سایط یکباره. و این نیز مطلقاً باطل و مخالف با برهان قوی است. و این نیز اختصاص به افعال مکلفین ندارد، چنانچه مشهور است، بلکه نفی جبر و تفویض به این معنا سنّة الله جاریه است در تمام مراتب وجود و مشاهد غیب و شهود. و تحقیق این خارج از وظیفه این اوراق است. و اخباری که نفی جبر و تفویض فرمودند به این معنای از تفویض محمول است. و این اخباری که اثبات تفویض نموده- چه در تشریع بعض احکام مثل روایت شریفی که در کافی سند به حضرت باقر علیه السلام، رساند که فرمود: «رسول خدا، صَلَّی اللَّهُ علیه و آله، قرار داد دیه عین و نفس را، و حرام فرمود نبیذ و هر مسکری را".

"شخصی از آن حضرت پرسید: «بدون آنکه چیزی بیاید؟» (یعنی وحی برسد) فرمود: «آری، تا معلوم شود کسی که اطاعت رسول خدا، صَلَّی اللَّهُ علیه و آله، کند از کسی که معصیت او کند.» [۱] و مثل اضافه نمودن بر نمازها چند رکعت، «۱» و"

"مستحب نمودن روزه شعبان و سه روز از هر ماه، [۱] یا مطلق امور خلاق، چنانچه در روایات شریفه دیگر است مثل روایت کافی: باسناد عن زرارة قال سمعت أبا جعفر، علیه السلام، و أبا عبد الله، علیه السلام، يقولان: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَوَّضَ إِلَيَّ نَبِيَّهَ أَمْرَ خَلْقِهِ لِيَنْظُرَ كَيْفَ طَاعْتَهُمْ. ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: «ما أتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا» [۲]. و روایات دیگر به این مضمون یا قریب به آن نیز وارد است- بر غیر این معنا محمول است."

"و علمای اعلام و جوهی و محامی ذکر فرمودند. یکی آن است که جناب محدث خبیر، مجلسی، رحمه الله، از ثقة الاسلام، کلینی، و اکثر محدثین نقل فرمودند، و خود ایشان نیز آن را اختیار فرمودند، و حاصل آن این است که خدای تعالی پس از آنکه پیغمبر را تکمیل فرموده به طوری که هیچ امری را اختیار نفرماید مگر آنکه موافق حق و صواب باشد و به خاطر مبارک آن سرور چیزی خطور نکند که مخالف خواست خدا باشد، تفویض فرموده به او تعیین بعضی امور را، مثل زیاد نمودن در رکعات فرایض، و تعیین نوافل در روزه و نماز، و غیر ذلک. و این تفویض برای اظهار شرف و کرامت آن سرور است در بارگاه قدس الهی، جلّ جلاله. و اصل تعیین آن حضرت و اختیار او به غیر طریق وحی و الهام نیست، و پس از اختیار آن سرور، تأکید شود آن امر از طریق وحی «۱». و وجه دیگری قریب به این وجه مرحوم مجلسی، اعلی الله مقامه، شمرده، از قبیل آنکه تفویض امر سیاست و تعلیم و تأدیب خلق به آن حضرت شده است، یا تفویض بیان احکام و اظهار آن، یا عدم اظهار آن به حسب مصالح اوقات، مثل زمان تقیه، به آن حضرت و سایر معصومین شده است. «۲» ولی در هیچیک از این وجوهی که این بزرگواران ذکر کرده‌اند بیان کمیت تفویض امر به آنها، به طور ضابطه برهانیه که منافات نداشته باشد با اصول حقه، مذکور نشده. و نیز بیان فرق بین این تفویض با تفویض مستحیل نشده، بلکه از کلمات آنها و خصوصاً مرحوم مجلسی، رحمه الله، معلوم می‌شود که اگر مطلق امر ایجاد و اماته و رزق و احیا به دست کسی غیر حق تعالی باشد، تفویض است، و قائل به آن کافر است، و هیچ عاقلی شک در کفر آن [نکند]. و امر کرامات و معجزات را مطلقاً از قبیل استجاب دعوات دانسته‌اند و حق را فاعل آن امور دانند، ولی تفویض تعلیم و تربیت خلق و منع و اعطا در «انفال» و «خمس» و جعل بعض احکام را درست و صحیح شمارند. و این مبحث از مباحثی است که کمتر تنقیح"

"مورد آن شده، فضلا از آنکه در تحت میزان صحیح آمده باشد، و غالباً یک گوشه مطلب را گرفتند و بحث از آن نمودند. نویسندگان نیز با این قصور باع و نقصان استعداد و اطلاع و قلم شکسته نمی‌توانم وارد این وادی حیرت انگیز شوم از روی مقدمات، ولی از اشاره اجمالی به طور نتیجه البرهان ناچارم و اظهار حق را لا علاج".

در اشاره اجمالی به معنای «تفویض»

"باید دانست که در «تفویض» مستحیل، که مغلولیت ید الله و تأثیر قدرت و اراده عبد باشد مستقلاً، ما بین عظیم امور و صغیر آن به هیچوجه فرقی نیست".

"چنانچه احیا و اماته و ایجاد و اعدام و قلب عنصری به عنصری تفویض به موجودی نتواند بود، تحریک پر کاهی نیز تفویض نتواند بود، و لو به ملک مقرّبی یا نبیّ مرسل، از عقول مجرد و ساکنین جبروت اعلی گرفته تا هیولای اولی. و تمام ذرات کائنات مسخر در تحت اراده کامله حق و به هیچ وجه و در هیچ کاری استقلال ندارند، و تمامت آنها در وجود و کمال وجود و در حرکات و سکنت و اراده و قدرت و سایر شئون محتاج و فقیر، بلکه فقر محض و محض فقرند. چنانچه با قیومیت حق و نفی استقلال عباد و ظهور و نفوذ اراده الله و سریان آن نیز ما بین امور عظیمه و صغیره هیچ فرقی نیست، چنانچه ما بندگان ضعیف قادر هستیم به اعمال ضعیفه، از قبیل حرکت و سکون و سایر افعال، بندگان خاص خداوند و ملائکه مجرده قادرند به افعال عظیمه احیا و اماته و رزق و ایجاد و اعدام. و همان طور که جناب ملک الموت موکّل به اماته است و اماته او از قبیل استجاب دعا نیست، و جناب اسرافیل موکّل به احیا است و از قبیل استجاب دعوت نیست، و از قبیل تفویض باطل هم نیست، همین طور اگر ولی کامل و نفس زکیه قویّه‌ای، از قبیل نفوس انبیا و اولیا، قادر بر اعدام و ایجاد و اماته و احیا به اقدار حق تعالی باشد، تفویض محال نیست و نباید آن را باطل شمرد. و تفویض امر عباد به روحانیت کامله‌ای که مشیتش فانی در مشیت حق و اراده‌اش ظل اراده حق است، و اراده نکند مگر آنچه را حق اراده کند و حرکتی نکند مگر آنچه که مطابق نظام اصلح است، چه در خلق و ایجاد و چه در تشریع و تربیت، مانع ندارد بلکه حق است. و این حقیقتاً تفویض نیست. چنانچه اشاره به این معنی نموده است در حدیث ابن سنان که در فصل بعد مذکور می‌شود".

"چهل حدیث (اربعین حدیث)، ص: ۵۵۱"

"و بالجمله، به آن معنای اول، تفویض در هیچ امر جایز نیست و مخالف برهین متقنه است. و به معنای دوم، در تمام امور جایز است، بلکه نظام عالم درست نشود مگر با ترتیب اسباب و مسببات: اَبی الله أن یجری الامور إلا بأسبابها. [۱] و بدان که تمام این معانی، که به طریق اجمال ذکر شده، برهانی است و مطابق میزان صحیح برهانی و ذوق و مشرب عرفانی و شواهد سمعیه است. و الله الهادی".

«اختیار» نیز به معنای اخذ نمودن خیر است و نیکویی

در ابطال جبر است

"و اما بطلان مذهب جبري نیز معلوم شود پس از اشاره به مذهب آنها. و آن آن است که گویند هیچیک از وسایط وجودیه در ایجاد موجودات مداخلیت ندارد و انسان توهم مداخلیت می‌کند. مثلاً قوه ناریه در حرارت به هیچ وجه مؤثر نیست، و عادة الله جاری شده پشت سر ایجاد صورت ناریه حرارت ایجاد کند، بدون اینکه اصلاً صورت ناریه در او مداخلیت داشته باشد، که اگر عادة الله جاری شده بود که برودت را دنباله صورت ناریه ایجاد فرماید، فرقی با الان که به این ترتیب جاری شده نداشت. و بالجمله، حق بی توسیط وسایط، خود به ذات مقدس خود مباشر جمیع افعال مکلفین و آثار موجودات است. «۱» و به خیال خودشان این مذهب را برای تنزیه و تقدیس حق اختیار نمودند تا ید الله را مغلوله ندانند: غلت آیدیم و لعنوا «۲» با این تنزیه و تقدیس! که در سنت برهان و مذهب عرفان مستلزم نقص و تشبیه است، و آن مستلزم تعطیل است. چنانچه اشاره به آن در فصل سابق نمودیم که حق تعالی کمال"

"مطلق و وجود صرف است و در ذات و صفات او تحدید و نقص تصور ندارد، و آنچه متعلق و ایجاد و جعل الهی است موجود مطلق و فیض مقدس اطلاقی است، و ممکن نیست که وجود محدود ناقص از آن ذات مقدس صادر شود، هیچ نقصی از نقص در ایجاد نیست، بلکه تمام تحدیدها و نقصها از نقص در مستفیض و معلول [است]، چنانچه متکلمین تصور کردند. و این در محل خود ثابت است. «۱» پس، آنچه از وجود و معلول ممکن است مرتبط به ذات مقدس حق تعالی بلاواسطه باشد موجود مطلق و صریح وجود است. و آن یا فیض مقدس است، بنابر مسلک عرفا، یا عقل مجرد و نور شریف اوّل است، بنابر مذهب حکما".

"و به بیان دیگر، شک نیست که موجودات در قبول وجود مختلف می‌باشند":

"بعضی از موجودات است که قبول وجود می‌کنند ابتدئاً و استقلالاً، چون جواهر مثلاً، و بعضی از موجودات است که قبول وجود نکنند مگر پس از موجودیت شیء دیگر و به تبعیت موجود آخر، مثل اعراض و اشیای ضعیف الوجود، مثلاً تکلم زید بخواهد موجود شود، از اموری است که قبول وجود نمی‌تواند بکند مگر به تبع، و اعراض و اوصاف بدون وجود جواهر و موصوفات آبی از وجودند و امکان تحقق ندارند، و این از نقص ذاتی و نقصان وجودی خود این موجودات است، نه نقصان در فاعلیت و موجودیت حق تعالی شأنه. پس، معلوم شد که جبر و نفی وسایط وجودیه در سلسله موجودات امکان ندارد".

"و از براهین قویه در این باب آن است که چنانچه ماهیات به حسب نفس منزّل از تأثیر و تأثر [هستند] و جعل بالذات به آنها متعلق نیست، همچنان حقیقت وجود بذاته منشأ تأثیر است که نفی تأثیر از آن مطلقاً مستلزم انقلاب ذاتی است. پس، ایجاد مراتب وجود بی آثار و منفی الاثر مطلقاً ممکن نیست و موجب نفی شیء از ذات خود است".

"بالجمله، معلوم شد که تفویض و جبر هر دو در مشرب برهان تام و ضوابط عقلیه باطل و ممتنع است، و مسلک «امر بین الامرین» در طریقه اهل معرفت و حکمت عالیّه ثابت است، متنها در معنای آن بین علما، رضوان الله علیهم، اختلاف عظیم است. و آنچه در بین تمام مذاهب اتقن و اسلم از مناقشات و مطابقت است با مسلک توحید مشرب عرفای شامخین و اصحاب قلوب است، ولی [این] مسلک در هر یک از معارف الهیه از قبیل سهل ممتنع است که حل آن با طریقه بحث و برهان ممکن نیست، و بدون تقوای تام قلبی و توفیق الهی دست آمال از ادراک آن"

"عاجز است. از این جهت آن را به اهلش که اولیای حق هستند باید واگذار نماییم، و ما به طریقه اصحاب بحث وارد این وادی شویم. و آن آن است که تفویض را که عبارت از استقلال موجودات است در تأثیر، و جبر را که نفی تأثیر است، برآسه نفی کنیم و منزلهای بین المنزلتین، که اثبات تأثیر و نفی استقلال است، قائل شویم و گوییم منزله ایجاد مثل وجود [و] اوصاف وجود است: چنانچه موجودات موجودند و مستقل در وجود نیستند و اوصاف برای آنها ثابت است و مستقل در آن نیستند، آثار و افعال برای آنها ثابت و از آنها صادر است ولی [غیر] مستقل در وجودند، و فواعل و موجداتی غیر مستقل در فاعلیت و ایجادند. و باید دانست- که با تأمل در مطالبی که در فصل سابق اشاره به آن شد معلوم شود- که با آنکه خیرات و شرور هر دو، هم به حق و هم به خلق نسبت داده شود، و هر دو نسبت صحیح است، و از همین جهت فرموده در این حدیث که خیرات و شرور را من اجرا فرمودم به دست بندگان، مع ذلک خیرات منتسب به حق تعالی است بالذات، و به عباد و موجودات منتسب است بالعرض. و شرور به عکس آن، به موجودات دیگر منسوب بالذات است، و به حق تعالی بالعرض منسوب است. و به این معنا اشاره فرموده در حدیث قدسی که می‌فرماید: «ای پسر آدم من اولی به حسنات تو هستم از تو، و تو اولی به سیئات خود هستی از من.» [۱] و اشاره به آن در سابق نمودیم و اکنون از ذکر آن صرف نظر می‌نماییم. و الحمد لله أولاً و آخراً".

عنوان كتاب: لمحات الأصول

"وإلي هنا تمّ كلام الفريقين، ولا يحتاج إلي شيء آخر، لكن المحقق الخراساني قدس سره أضاف شيئاً آخر غير مربوط بالنزاع؛ وهو تفسير الإرادة بالعلم بالنظام الأتمّ الأصلح علي ما هو مذاق الحكماء[١]".]

ثمّ عبّاه: بأنّ الإرادة التكوينية والتشريعية إذا توافقتا فلا بدّ من الإطاعة

"والإيمان، وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان[٢]".]

"فتولّد منه الإشكال المعروف، الذي أشار إليه قائلهم بقوله":

"مي خوردين من، حقّ ز أزل ميدانست"

"فأجاب عنه قدس سره بما لا يشفى العليل، ولا يحسم مادة الإشكال، بل يؤكّده ويؤيّدّه، حتّى انتهي الأمر إلي كسر رأس القلم[٤]".]

"فلا بدّ من بيان أصل الإشكال، والتفصّل عنه بنحو الإجمال؛ فإنّ دفعه تفصيلاً متوقّف علي مقدّمات لا يمكن تحصيلها إلّا في مقرّه من العلوم العالية".

"فقول: أصل الإشكال هو أنّ الإرادة إذا كانت هي العلم بالنظام الأتمّ، وقد تعلّق العلم بوجود الفعل عن العبد، فيكون واجب الحصول، وهو مضطّرّ في إيجاده، فكيف يكون مثل هذا الفعل مورداً للحسن والقبح والمثوبة والعقوبة؟!"

"وبالجملة: إنّ فعل العبد إنّ علم الله وجوده، وتعلّق به قضاؤه وإرادته، فهو واجب الصدور، وإلّا فيكون ممتنع الصدور، فكيف يكون العبد قادراً عليه، ويستحقّ به الثواب والعقاب كما عليه الدليّة؟!"

"ولقد أجاب عنه المحقق البارع نصير الملمّة والدين قدس سره: بأنّ العلم تابع للمعلوم، لا للمعلوم للعلم، فلا يكون تعلّق العلم موجباً للوجوب والامتناع في المعلوم[٥]".]

ورده بعض المحقّقين من الفلاسفة: بأنّ تابعيّة العلم للمعلوم إنّما هي في

"العلوم الانفعالية، لا الفعلية، وهو تعالي علمه فعليّ، فالمعلوم تابع للعلم[٦]".]

"وهذا الإشكال واضح الورود علي ظاهر كلامه، ولكن يمكن توجيهه بما لا يرد عليه".

"توضيحه: أنّ عليّة كلّ مرتبة من مراتب نظام الكلّ لمرتبة تالية منه، إنّما تكون لخصوصيّة ذاتيّة فيها، وهي غير مجعولة، بل الجاعل أوجدها، والخصوصيّة ذاتيّة ثابتة لها بلا جعل، فما كان العلم بالنسبة إليه فعليّاً هو وجود النظام، وأمّا كون المراتب ذات خصوصيّة ذاتيّة-أى خصوصيّة عليّة والمعلوليّة-فليس العلم بالنسبة إليها فعليّاً، بل هو شبيهة بالانفعاليّة، وتابع للمعلوم (٨)[٧]".]

"واستقلاله، بل بقوة الله وحوله. وقوله: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» فأثبت الله شئيه لله من حيث كونها لهم، لا بأن يكون المؤثّر شيئين أو فعلين بالاشتراك، بل بما أنّ مشيئة الممكن ظهور مشيئته تعالي وعين الربط والتعلّق بها. (الطلب والإرادة: ٣٦-٣٧".)

"ثمّ إنّ علمه وإرادته تعلّقاً بالنظام الكوني علي الترتيب العلّي والمعلولي، ولم يتعلّقاً بالعلّة في عرض معلوله، وبالمعلول بلا وسط؛ حتّى يقال: إنّ الفاعل مضطّرّ في فعله، فأوّل ما خلق الله تعالي هو حقيقة بسيطة روحانية، بوحدتها كلّ كمال وجمال، وجفّ القلم بما هو كائن، وتمّ القضاء الإلهي بوجوده، ومع ذلك، لمّا كان نظام الوجود فانياً في ذاته ذاتاً وصفة وفعلًا، يكون كلّ يوم هو في شأن".

"فمن عرف كيفية ربط الموجودات علي ترتيب سببي ومسببي إلهي تعالي يعرف أنّها-مع كونه ظهوره تعالي-تكون ذات آثار خاصّة، فيكون الإنسان مع كونه فاعلاً مختاراً ظلّ الفاعل المختار وفاعليته تعالي «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ». »

"فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ تعلّق إرادته تعالي بالنظام الأتمّ، لا ينافي كون الإنسان فاعلاً مختاراً، كما

أنّ كون علمه العنائي منشأ للنظام الكياني لا ينافيه، بل يؤكّده، هذا. (الطلب والإرادة: ٦٥".)

"إرشاد: مع أنّ أثر كلّ ذي أثر وفعل كلّ فاعل، منسوب إلي الله تعالي وإليه-كما عرفت-لكن خيراتها وحسناتها وكمالاتها وسعاداتها كلّها من الله، وهو تعالي أولي بها منها، وشروطها وسيئاتها ونقائصها وشقاواتها ترجع إلي نفسها، وهي أولي بها منه

تعالى؛ فإنه تعالى لما كان صرف الوجود، فهو صرف كلِّ كمال و جمال، و إلّا يلزم عدم كونه صرفاً، و هو يرجع إلي التركيب و الإمكان، فالخيرات كلها مجعولات، و مبدأ الجعل فيها هو الحقّ تعالى".

"و الشرور التي في دار الطبيعة المظلمة، من تصادمات الماديّات و ضيق عالم الطبيعة، و كلّها ترجع إلي عدم وجود أو عدم كما له، و الأعدام مطلقاً غير متعلّقة للجعل، بل المضافة منها من لوازم المجعول و تضاييق دار البوار و تصادم المسجونين في سجن الطبيعة و سلاسل الزمان، فكّلها ترجع إلي الممكن".

"فما أصابك من حسنة و خير و سعادة و كمال فمن الله، و ما أصابك من سيئة و شرّ و نقص و شقاء فمن نفسك، لكن لما كانت النقائص و الشرور اللازمة للوجودات الإمكانية من قبيل الأعدام المضافة و الحدود و الماهيات، كان لها وجود بالعرض، و ما كان كذلك فمن عند الله، لكن بالعرض، فالخيرات من الله بالذات، و منسوب إلي الممكنات بالعرض، و الشرور من الممكنات بالذات، و منسوب إليه تعالى بالعرض".

"فحينئذٍ يصحّ أن يقال: كلٌّ من عند الله؛ فإنه لو لا الإيجاد و الإفاضة و بسط الخيرات، لم يكن وجود و لا حده و لا طبيعة و لا ضيقها، و لعلّ تغيير الاسلوب و تخلّل لفظة «عند» في قوله تعالى: «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ» للإشارة إلي المجعولية بالعرض. (الطلب و الإرادة: ٣٨-٤٠).

"و ليعلم: أنّ مناط استحقاق العبد للثواب و العقاب، ليس هو إرادية الفعل و مجرد صدوره عن العلم و الإرادة، كيف! و جميع الحيوانات تكون أفعالها عن علم و إرادة بالضرورة، فلو كان مجرد صدور الفعل عن علم و إرادة، مصحّحاً لا استحقاق العقوبة، للزم الالتزام بصحة عقوبة الحيوان، مع قضاء الضرورة بطلانه".

"و التحقيق: أنّ مناط الاستحقاق و صحة العقوبة، هو اختيارية الفعل، و ليست الاختيارية بمجرد الصدور عن علم و إرادة كما يظهر من المحقّق الخراساني[٨] و غيره[٩] و إلّا لعاد المحذور".

"و لتوضيح الحال لا بدّ من تمهيد مقدّمة؛ و هي أنّ الإنسان مخلوقٌ من رقائق مختلفة، هي رقائق العوالم العلوية و العوالم السفلية، و له بحسب اقتضاء كلّ رقيقة ميل، فله ميول مختلفة، فباعتضاء رقائقه العلوية له ميل إلي جهة العلو و عالم التقديس و التنزيه، فيحنّ إلي الكمال و حقيقة العبوديّة، و باقتضاء رقائقه السفلية يميل إلي جهة السفل و المنزلة الحيوانيّة و الشيطانيّة، و يحنّ إلي الشيطنة و الشهوة البهيمية و الغضب السعيّ".

"و الإنسان دائماً بين هاتين الجاذبتين، و معركة جنود الرحمن و الشيطان، و قد أعطاه الله تعالى عقلاً محيطاً مميّزاً للمصالح و المفسدات في العاجل و الآجل، حاكماً علي سائر القوي".

"ثمّ إنّ تعالى مع إعطائه القوة المميّزة العاقلة، لم يتركه سديّ، بل بعث إليه النبيّين و المرسلين، و أنزل الكتب السماوية، هادياً إلي الطريق القويم، مرشداً إلي الصراط المستقيم، داعياً إلي ما به كماله و سعادته، زاجراً عما به نقصه و شقاوته".

"ثمّ إنّ الإنسان في صدور كلّ فعلٍ منه، لا بدّ من تصوّره و ترجيحه أحد جانبي الفعل و الترك، و حيث كان له عقل مميّز، و له ميول مختلفة- حسبما عرفت- يجعل الفعل و الترك في كفتي ميزان عقله، فإن رجح جانب الفعل يختار لنفسه فعله، و يفعله بإرادته، أو يختار تركه و يتركه كذلك، فقد يرجّح النفع الدنيويّ العاجل علي الضرر الآخرويّ الآجل فيختاره؛ أي يعتقد خيراً لنفسه، فيفعله باختياره و إرادته، و قد يرجّح تركه فيتركه كذلك".

"و لعلّ إلي ما ذكرنا أشار تعالى في سورة الدهر، حيث قال: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً» إنا هدّيناه السبيل إمّا شاكراً و إمّا كفوراً»[١٠].

"و لعلّ «النطفة» هي النطفة الروحانيّة التي أشارت إليها أخبار الطيّبة[١١] كما يظهر للمتدبّر فيها. و المشح هو المختلط، و الجمع للإشارة إلي كثرة الاختلاط،

و هذا الاختلاط إشارة إلي الرقائق العلوية و السفلية.

"و الدليل علي أنّ «النطفة» هي الروحانيّة، قوله: «نَبْتَلِيهِ» فإنّ الابتلاء مناسب للروح، لا للجسد و المادّة الجسمانيّة. و السمع و البصر أيضاً هما الروحانيّان منهما؛ بمناسبة الابتلاء و الهداية، فبهما يميّز الصلاح من الفساد".

"وهداية السبيل عبارة عن بعث الأنبياء، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب" .
"وقوله: «إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» إشارة إلي اختيار الطاعة، فيكون شاكرًا لأنعم الله، أو المعصية فيكون كفورًا" .

"إذا عرفت ذلك علمت: أن مجرد إتيان العمل بالإرادة، لا يوجب استحقاق العقوبة و المثوبة، بل المناطق هو الإتيان باختيار و ترجيح بحسب ميزان العقل، فالله - تعالى شأنه - قد مكّنه من تحصيل السعادة، و هداه إلي طرقها، و أعطاه المؤبدات الداخلية و الخارجية، فإذا كفر بأنعم الله و اختار لنفسه الشقاوة، فلا يلوم من إلّا نفسه، و إذا اختار السعادة فليشكر ربّه (٩)[١٢] " .]

مقالة المحقق الخراساني في هذا المقام

"ثم إن المحقق الخراساني، قد أرخى عنان القلم إلي بحث لا ينبغي الخوض فيه كثيراً، و أعاد ما أفاد في باب الطلب و الإرادة «١»: من أن العقاب علي قصد العصيان و العزم علي الطغيان، و أنّهما و إن لم يكونا بالاختيار لكونهما من مبادئه فيتسلسل، إلّا أن بعض مبادئ الاختيار غالباً يكون وجوده بالاختيار؛ للتمكن من عدمه" .

"مضافاً إلي إمكان أن يقال: إن حسن المؤاخذه و العقوبة، إنّما يكون من تبعه بُغده عن سيّده بتجرّبه عليه، كما كان من تبعه العصيان، فكما أنّه يوجب البُغْد، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة؛ فإنّه و إن لم يكن باختياره، إلّا " أنّه بسوء سريره و خبث باطنه؛ بحسب نقصانه و اقتضاء استعداداته ذاتاً و إمكاناً .

"و إذا انتهى الأمر إليّه يرتفع الإشكال، و ينقطع السؤال ب «لم» فإنّ الذاتيات ضرورية الثبوت للذات، و السؤال عن أن الكافر لم يختار الكفر، و العاصي العصيان؟ كالسؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقاً، و الإنسان ناطقاً؟ ... إلي آخره «١» " . »

"و قد مرّ الكلام فيه سالفاً «٢» و ملخص المقال (١٣٩) «٣»: أن الظاهر وقوع الخلط في معني الاختيار، و ظنّ أن الفعل بمجرد كونه عن إرادة و عزم، موجب لصحة العقوبة أو المثوبة عليه، مع أن الأمر ليس كذلك؛ فإنّ الحيوانات أيضاً لها عزم و إرادة، و يكون صدور الأفعال منها عن إرادة و عزم في مقابل صدورها عن الطباع، مع أن العقوبة و المثوبة علي أفعالها ممّا لا وجه لهما" .

"بل التحقيق: أن ما يوجب استحقاقهما عليهما عقلاً إنّما هو الاختيار، و هو عبارة عن تشخيص الخير و طلبه، و قد مرّ «٤» أن الإنسان خلق من لطائف العوالم العلوية و لطائف العوالم السفلية، كما قال الله تعالى: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ» «٥» و النطفة الأمشاج - أي المختلطة «٦» - هي النطفة المعنوية و التخمير الإلهي من اللطائف العلوية و السفلية" .

"و لكل من اللطيفتين ميول إلي عالمها؛ فالإنسان باللطفة العلوية يميل إلي العالم العلوي، و دار ثواب الله، و يتوجّه إلي الحقائق الغيبية، و باللطفة السفلية

"يميل إلي العالم السفلي، و يتوجّه إلي الشهوات النفسانية، و الله تعالى جعل فيه قوة العقل و التمييز، و أيده بالعقول الكاملة الخارجية؛ من الأنبياء و المرسلين، و الأولياء و العلماء الكاملين" .

"فهو دائماً يكون بين الميول المختلفة العلوية و السفلية، و له قوة العقل و التمييز بين الحسن و القبح، فإن رجح - بحسب ميوله العلوية، و تأييد العقل الداخلي و الخارجي - جانب العلو، و رأي خيره فيه و اصطفاه و اختاره، يشاق إليّه و يريده، و يفعل ما يناسبه" .

"و إن رأي خيره في العاجل، و غلبته الشهوات و الميول النفسانية، و اختار الخير العاجل - و إن كان قليلاً فانياً - علي الآجل و إن كان كثيراً باقياً، يشاق إليّه و يريده و يفعل علي منواله، فمناطق استحقاق العقاب إنّما هو هذا الاختيار، الذي يكون بقوة العقل و التمييز، مع تمامية الحجة من الله تعالى عليه" .

"و يؤيد ما ذكرناه: ما ورد في الروايات من أن في قلب كلّ إنسان نكتتين؛ بيضاء و سوداء، فإذا أطاق تزداد النكتة البيضاء حتّي تحيط بالقلب، و إذا عصي تزداد النكتة السوداء كذلك «١» " . »

و ما ورد: من أن للقلب اذنين ينفث فيهما الملك و الشيطان «٢» " . »

و ما ورد في كيفية خلق الإنسان من أخذ طينته من السماوات السبع و الأرضين السبع «٣» ... إلي غير

ذلك ممّا يظهر للمتتبع «٤» " . »

دوره حيات مؤلف: ولادت ١٢٨١ - وفات ١٣٦٨ هـ ش

مؤلف: مرتضی مطهری

عنوان کتاب: انسان و سرنوشت

"ما هر دسته ای را در همان راهی که به همت و اراده خود انتخاب کرده اند، مدد می‌رسانیم. مدد پروردگار از هیچ مردم صاحب اراده و فعالی قطع نمی‌شود"

"بشر همیشه خود را در سر چهار راهیهای میبندد و هیچ گونه اجباری ندارد که فقط یکی از آنها را انتخاب کند، سایر راهها بر او بسته نیست، انتخاب یکی از آنها به نظر و فکر و اراده و مشیت شخصی او مربوط است. یعنی طرز فکر و انتخاب اوست که یک راه خاص را معین می‌کند".

"اعمال و افعال بشر از آن سلسله حوادث است که سرنوشت حتمی و تخلف ناپذیر ندارد، زیرا بستگی دارد به هزاران علل و اسباب و از آن جمله انواع اراده ها و انتخابها و اختیارها که از خود بشر ظهور می‌کند"

اینکه در انسان عقل و شعور و اراده اخلاقی و قوه انتخاب و ترجیح آفریده شده است.

"اینجا ست که تأثیر انسان در سرنوشت خود به عنوان یک عامل مختار، یعنی عاملی که پس از آنکه همه شرایط طبیعی فراهم است در انتخاب فعل و ترک "آزاد" است، معلوم می‌شود"

"در خاتمه بحث سرنوشت و قضا و قدر، بد نیست به ذکر معروفترین اشکالات جبریون بپردازیم و آن را تجزیه و تحلیل نماییم تا پاسخ آن روشن گردد".

جبریون ادله و شواهد زیادی از نقل و عقل بر مدعای خود اقامه کرده‌اند.

"جبریون مسلمان آیات قضا و قدر قرآن را که قبلاً نقل کردیم، مستمسک قرار داده‌اند و احیاناً به کلماتی از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) یا ائمه اطهار (علیهم السلام) نیز در این زمینه استشهد شده است".

"ادله عقلی که از طرف جبریون بر این مدعا اقامه شده بسیار است. ما در پاورقیهای جلد سوم اصول فلسفه برخی از آنها را ذکر و انتقاد کرده‌ایم. معروفترین شبهه جبر همان است که با مسأله قضا و قدر به مفهوم الهی، یعنی با مسأله علم خداوند مربوط است و آن این است:"

"خداوند از ازل، از آنچه واقع می‌شود و آنچه واقع نمی‌شود آگاه است و هیچ حادثه‌ای نیست که از علم ازلی الهی پنهان باشد. از طرفی، علم الهی نه تغییرپذیر است و نه خلاف‌پذیر؛ یعنی نه ممکن است عوض شود و صورت دیگر پیدا کند زیرا تغییر با تمامیت و کمال ذات واجب الوجود منافی است، و نه ممکن است آنچه او از ازل می‌داند با آنچه واقع می‌شود مخالف و مغایر باشد زیرا لازم می‌آید علم او علم نباشد، جهل باشد؛ این نیز با تمامیت و کمال وجود مطلق منافی است".

پس به حکم این دو مقدمه:

الف. خداوند از همه چیز آگاه است.

ب. علم الهی نه تغییرپذیر است و نه خلاف‌پذیر.

"منطقاً باید چنین نتیجه گرفت: حوادث و کائنات جبراً و قهراً باید به نحوی واقع شوند که با علم الهی مطابقت داشته باشند، خصوصاً اگر این نکته اضافه شود که علم الهی علم فعلی و ایجابی است؛ یعنی علمی است که معلوم از علم سرچشمه می‌گیرد، نه علم انفعالی که علم از معلوم ریشه می‌گیرد نظیر علم انسان به حوادث جهان".

"علی‌هذا اگر در ازل در علم الهی چنین بوده است که فلان شخص در فلان ساعت فلان معصیت را مرتکب می‌شود، جبراً و قهراً آن معصیت باید به همان کیفیت واقع شود؛ شخص مرتکب قادر نخواهد بود طوری دیگر رفتار کند، بلکه هیچ قدرتی قادر نخواهد بود آن را تغییر دهد، و الا علم خدا جهل خواهد بود. خیام می‌گوید:"

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود
می‌خوردن من به نزد او سهل بود

بود

می خوردن من حقّ ز ازل می دانست گر می نخورم علم خدا جهل

جواب این شبهه پس از درک صحیح مفهوم قضا و قدر آسان است. این شبهه از آنجا پیدا شده که برای هر یک از علم الهی و نظام سببی و مسببی جهان حساب جداگانه فرض شده است؛ یعنی چنین فرض شده که علم الهی در ازل به طور گزاف و تصادف به وقوع حوادث و کائنات تعلّق گرفته است؛ آنگاه برای اینکه این علم درست از آب درآید و خلافتش واقع نشود لازم است وقایع جهان کنترل شود و تحت مراقبت قرار گیرد تا با تصوّر و نقشه قبلی مطابقت کند.

"به عبارت دیگر، چنین فرض شده که علم الهی مستقل از نظام سببی و مسببی جهان به وقوع یا عدم وقوع حوادث تعلّق گرفته است و لازم است که کاری صورت گیرد که این علم با معلوم خود مطابقت کند؛ از این رو باید نظام سببی و مسببی جهان کنترل گردد. در مواردی جلوی طبع آنچه به حکم طبع اثر می کند و جلوی اراده و اختیار آن که با اراده و اختیار کار می کند گرفته شود تا آنچه در علم ازلی الهی گذشته است با آنچه واقع می شود مطابقت کند و با هم مغایرت نداشته باشند. از این رو از انسان نیز باید اختیار و آزادی و قدرت و اراده سلب گردد تا اعمالش کاملاً تحت کنترل درآید و علم خدا جهل نشود".

اینچنین تصوّر درباره علم الهی منتهای جهل و بی خبری است. مگر ممکن است که علم حقّ به طور تصادف و گزاف به وقوع یا عدم وقوع حادثه‌ای تعلّق بگیرد و

"آنگاه برای اینکه این علم با واقع مطابقت کند لازم شود د سنی در نظام متقن و قطعی علی و معلولی برده شود، تغییراتی در این نظام داده شود، از طبیعتی خاصیتی سلب گردد یا از فاعل مختاری اختیار و آزادی گرفته شود؟!"

"لهذا بعید به نظر می رسد که رباعی بالا از خیام که لا اقل نیمه فیلسوفی است، بوده باشد. شاید این رباعی جزء اشعاری است که بعد به خیام نسبت داده‌اند، یا از خیام است ولی خیام نخواسته در این رباعی به زبان جدّ و فلسفه سخن بگوید؛ خواسته فقط خیالی را به صورتی زیبا در لباس نظم ادا کند. بسیاری از اهل تحقیق آنجا که شعر می سروده‌اند افکار علمی و فلسفی خود را کنار گذاشته، تخیلات لطیف را جامه‌ای زیبا از شعر پوشانیده‌اند؛ به عبارت دیگر، به زبان اهل ادب سخن گفته‌اند نه به زبان اهل فلسفه، همچنانکه بسیاری از اشعار منسوب به خیام از این قبیل است".

خیام شهرت جهانی خود را مدیون این گونه تخیلات و این طرز از بیان است.

"علم ازلی الهی، از نظام سببی و مسببی جهان جدا نیست. علم الهی علم به نظام است. آنچه علم الهی ایجاب و اقتضا کرده و می کند این جهان است با همین نظاماتی که هست. علم الهی به طور مستقیم و بلا واسطه نه به وقوع حادثه‌ای تعلّق می گیرد و نه به عدم وقوع آن. علم الهی که به وقوع حادثه‌ای تعلّق گرفته است به طور مطلق و غیر مربوط به اسباب و علل آن حادثه نیست، بلکه تعلّق گرفته است به صدور آن حادثه از علّت و فاعل خاصّ خودش. علل و فاعلها متفاوت می باشند؛ یکی علّیت و فاعلیتیش طبیعی است و یکی شعوری؛ یکی مجبور است و یکی مختار. آنچه علم ازلی الهی ایجاب می کند این است که اثر فاعل طبیعی از فاعل طبیعی، اثر فاعل شعوری از فاعل شعوری، اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور و اثر فاعل مختار از فاعل مختار صادر شود. علم الهی ایجاب نمی کند که اثر فاعل مختار از آن فاعل، بالا جبار صادر شود".

"به عبارت دیگر، علم ازلی الهی علم به نظام است؛ یعنی علم به صدور معلولات است از علل خاصّ آنها. در نظام عینی خارجی علّتها و فاعلها متفاوت‌اند: یکی طبیعی است و یکی شعوری؛ یکی مختار است و یکی مجبور. در نظام علمی نیز امر از این قرار است؛ یعنی هر فاعلی همان طور که در عالم عینی هست در عالم علمی هست، بلکه باید گفت آن طور که در عالم علمی هست در عالم عینی هست. علم الهی که به صدور اثری از فاعلی تعلّق گرفته است به معنی این است که تعلّق گرفته به"

صدور اثر فاعل مختار از فاعل مختار و به صدور اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور.

"آنچه علم الهی اقتضا دارد و ایجاب می کند این است که فعل فاعل مختار از فاعل مختار و فعل فاعل مجبور از فاعل مجبور صادر شود، نه اینکه علم الهی ایجاب می کند که فاعل مختاری مجبور بشود یا فاعل مجبوری مختار گردد".

"انسان در نظام هستی، چنانکه در گذشته گفته شد، دارای نوعی اختیار و آزادی است و امکاناتی در فعالیت‌های خود دارد که آن امکانات برای موجودات دیگر حتّی برای حیوانات نیست. و چون نظام عینی از نظام علمی ریشه می گیرد و سرچشمه عالم کیانی عالم

ربّانی است، پس علم ازلی که به افعال و اعمال انسان تعلّق گرفته است به معنی این است که او از ازل می‌داند که چه کسی به موجب اختیار و آزادی خود طاعت می‌کند و چه کسی معصیت. و آنچه آن علم ایجاب می‌کند و اقتضا دارد این است که آن که اطاعت می‌کند به اراده و اختیار خود اطاعت کند و آن که معصیت می‌کند به اراده و اختیار خود معصیت کند. این است معنی سخن کسانی که گفته‌اند: «انسان مختار بالاجبار است»؛ یعنی نمی‌تواند مختار نباشد. پس علم ازلی دخالتی ندارد در سلب آزادی و اختیار آنکه در نظام علمی و نظام عینی مقرر است که مختار و آزاد باشد؛ دخالتی ندارد در سلب اختیار و آزادی انسان به اینکه او را به معصیت یا اطاعت وادار و مجبور کند".

"علی‌هذا دو مقدمه‌ای که در اشکال به کار برده شده، هر دو صحیح و غیر قابل تردید است و هم آنچه در ضمن نکته اضافه شد که علم الهی، علم فعلی و ایجابی است نه علم انفعالی و تبعی نیز صحیح و غیر قابل انکار است. اما لازمه اینها همه این نیست که انسان مجبور و مسلوب الاختیار باشد و آنگاه که معصیت می‌کند از طرف قوه و نیرویی مجبور بوده باشد، بلکه آن موجودی که در نظام تکوینی آزاد آفریده شده و در نظام علمی نیز آزاد و مختار قرار گرفته، اگر کاری را به جبر بکند، «علم خدا جهل بود». لذا از اشکال‌کننده که می‌گوید: «می‌خوردن من حقّ ز ازل می‌دانست»، باید توضیح خواست که آیا آنچه حقّ ز ازل می‌دانست، می‌خوردن اختیاری و از روی میل و اراده و انتخاب شخصی بدون اکراه و اجبار بود، یا می‌خوردن جبری و تحمیلی به وسیله یک قوه‌ای خارج از وجود انسان، و یا می‌خوردن مطلق بدون توجه به علل و اسباب؟ آنچه «حقّ ز ازل می‌دانست» نه می‌خوردن اجباری بود و نه می‌خوردن مطلق؛ می‌خوردن اختیاری بود، و چون علم ازلی چنین است پس اگر می‌به اختیار"

"نخورد و به جبر بخورد «علم خدا جهل بود». علی‌هذا نتیجه علم ازلی به افعال و اعمال موجودات صاحب اراده و اختیار، جبر نیست؛ نقطه مقابل جبر است. لازمه علم ازلی این است که آن که مختار است حتماً باید مختار باشد. پس راست گفته آن که گفته است":

علم ازلی علّت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل بود

"اینها همه در صورتی است که محلّ بحث را علم سابق ازلی الهی قرار دهیم که در قرآن کریم به نام کتاب و لوح محفوظ و قلم و امثال اینها یاد شده است و در اشکال هم همین علم ذکر شده است. اما باید دانست گذشته از اینکه موجودات جهان و نظام سببی و مسببی، معلوم حقّ می‌باشند به علم سابق ازلی، خود همین نظام که معلوم حقّ است علم حقّ نیز می‌باشد. این جهان با همه نظامات خود، هم علم باری تعالی است و هم معلوم او، زیرا ذات حقّ به ذات همه اشیاء از ازل تا ابد محیط است و ذات هر چیزی نزد او حاضر است. امکان ندارد در تمام سراسر هستی موجودی از او پنهان بماند. او همه جاست و با همه چیز است":

فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ . ۱)

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرْدِ . ۲)

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ . ۳)

"علی‌هذا خود جهان با همه خصوصیات و نظامات، از مراتب علم خداوند است. در این مرتبه از علم، علم و معلوم یکی است نه دو تا، تا در آن انطباق و عدم انطباق علم با معلوم فرض شود و آنگاه گفته شود اگر چنین شود، علم خداوند علم و اگر چنان شود، جهل خواهد بود".

عنوان کتاب: شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم

جلد ۳

ما هیچ ملازمه‌ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان قائل نیستیم و هیچ نوع ملازمه‌ای هم بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار انسان معتقد نیستیم بلکه مدعی هستیم ضرورت علی و معلولی در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال حرکات انسان مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت به افعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی انسان است .

آن چیزی که به فعل وجود می‌دهد و ضرورت می‌بخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است پس درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می‌شود ولی

آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر و معنای این ضرورت در اینجا اینست که افعال انسان با اختیار ضرورت پیدا می‌کند و این ضرورت منافی با اختیار نیست بلکه مؤید و مؤکد آن است.

ما بالوجدان و العیان در خود احساس می‌کنیم که نسبت بانتخاب و عدم انتخاب فعل آزادی

داریم و هیچ قوه خارجی ما را اجبار نمی‌کند

ما هیچ ملازمه‌ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان قائل نیستیم و هیچ نوع ملازمه‌ای هم بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار انسان معتقد نیستیم بلکه مدعی هستیم ضرورت علی و معلولی در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال حرکات انسان مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت به افعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی انسان است.

فرضا افعال انسان یا مبادی افعال انسان مثلاً اراده را دارای ضرورت علی و معلولی ندانیم یعنی برای این امور علت تامه‌ای که نسبت آن علت تامه و این امور ضرورت باشد قائل نشویم ناچار باید پیدایش این امور و عدم پیدایش آنها را با صدفه توجیه کنیم خواه آنکه اصلاً این امور را معلول علت و فعل فاعلی ندانیم و خواه آنکه برای این امور منشا استنادی قائل بشویم ولی ترتب وجود و عدم این امور را بر وجود و عدم آن منشا استناد غیر ضروری بدانیم زیرا چنانکه در مقدمه این مقاله دیدیم نفی ضرورت علی و معلولی ملازم با فرض صدفه و گراف و اتفاق است و در این صورت انسان در هر حالتی و هر آنی و تحت هر شرایطی انتظار هر گونه حرکت و عملی از خود میتواند داشته باشد و در هر حالتی و هر آنی و تحت هر شرایطی از وقوع هیچگونه عملی از خود نمی‌تواند مطمئن باشد زیرا اگر بنا بشود ما برای افعال

انسان علل تامه‌ای که نسبت آن افعال با آن علت تامه ضرورت باشد و وجود و عدم آن افعال صرفاً وابسته بوجود و عدم آن علل تامه باشد قائل نشویم باید زمام آن فعل را صرفاً بدست تصادف بسپاریم و معتقد شویم خود انسان به هیچ نحو دخالتی در آن فعل نمی‌تواند داشته باشد جای تردید نیست که این فرض ملازم با محدودیت و سلب قدرت و اختیار و آزادی انسان است و اساساً با این فرض آزادی معنا ندارد بلکه در این فرض اساساً نمی‌توان این فعل را فعل انسان بالخصوص بلکه فعل هیچ فاعلی دانست.

پس کسانی که خواسته‌اند از راه انکار کلی قانون علیت عمومی یا انکار کلی قانون ضرورت علی و معلولی یا از راه استثناء یکی از این دو قانون در مورد افعال انسان یا اراده و اختیار انسان از جبر فرار کنند و به اختیار بر سند راه بیهوده‌ای رفته‌اند آری پیمودن این راهها بغرض صحت موجب می‌شود که انسان را اجبار شده از طرف یک علت خارجی ندانیم ولی از طرف دیگر بصورت دیگری یعنی به صورت صدفه و گراف و اتفاق آزادی و اختیار را از انسان سلب کرده‌ایم و محدودیت عجیبی برایش قائل شده‌ایم اشتباه این صف دانشمندان هم همین جا است یعنی این دانشمندان همین قدر دیده‌اند که با فرض انکار ضرورت علی و معلولی از چنگ اعتقاد بجبر انسان در مقابل علل طبیعی یا ما فوق الطبیعی رهایی می‌یابند اما توجه نکرده‌اند که فرضیه آنها موجب می‌شود که از راه دیگر از انسان سلب آزادی و اختیار بشود و زمام امور بدست تصادف کور و کر و بی حساب بیفتد.

اما قسمت دوم ضرورت افعال و حرکات انسان در نظام هستی منافی با اختیار و آزادی انسان نیست

زیرا هر معلولی که ضرورت پیدا می‌کند بواسطه علت تامه‌اش ضرورت پیدا می‌کند افعال انسان نیز با پیدایش علل تامه آنها ضرورت پیدا می‌کنند علت تامه فعل انسان مرکب است از مجموع غرائز و تمایلات و عواطف و سوابق ذهنی و قوه عقل و سنجش و موازنه و مال

اندیشی و قدرت عزم و اراده یعنی هر فعلی که انسان صادر می‌شود باید مطلوبی را برای انسان در بر

داشته باشد یعنی باید با یکی لا اقل از تمایلات و غرائز انسان وفق بدهد از اینرو انجام هر فعلی را که انسان تصور می‌کند اگر هیچ مطلوبی را در بر نداشته باشد و هیچیک از غرائز و تمایلات را ارضا نکند و با اصطلاح حکماء نفس فائده‌اش را تصدیق و امضا نکند امکان ندارد که قوای فعاله انسان بسوی آن عمل روانه شود پس از آنکه توافق آن با بعضی تمایلات محرز شد و فائده‌اش امضا شد جمیع سوابق و اطلاعات ذهنی انسان مداخله می‌کند و سپس قوه سنجش و مقایسه و موازنه و بالاخره قوه عاقله انسان جمیع جوانب را تا حد امکان در نظر می‌گیرد و مال اندیشی می‌کند اگر احیاناً آن کار در عین موافقت و ارضاء برخی تمایلات از جنبه‌های دیگری مضاری را در برداشت مثل آنکه در عین لذت و خوشی حاضرالم و ناخوشی را بالمال همراه داشته باشد یا در آنکه در عین موافقت با بعضی از غرائز دانی غرائز عالی‌تر را ناراضی سازد در این صورت اراده در مقابل تمایل تحریک شده مقاومت می‌کند و آن را بعقب می‌راند و اگر از این لحاظها به موانعی برخورد یا آنکه آن موانع در مقابل فوایدی که از فعل حاصل می‌شود کوچکتر باشد حالت عزم و اراده پیدا می‌شود و فعل صورت وقوع پیدا می‌کند یعنی در یکی از این دو صورت انسان پس از مقایسه و سنجش و موازنه فواید و مضار جانب ترک را ترجیح می‌دهد و در صورت دیگر جانب

فعل را و در هر دو صورت آن چیزی که به فعل وجود می‌دهد و ضرورت می‌بخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است پس درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می‌شود ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر و معنای این ضرورت در اینجا اینست که افعال انسان با اختیار ضرورت پیدا می‌کند و این ضرورت منافعی با اختیار نیست بلکه مؤید و مؤکد آن است .

اینکه می‌گوییم برخی افعال انسان ضروری الوجود است و برخی ضروری

العدم نباید موجب اشتباه بشود و این تصور را پیش آورد که افعال انسان به هیچ نحو متصف به امکان

نمی‌شود یعنی در باره هیچ فعلی از افعال نمی‌شود گفت که ممکن است بشود و ممکن است نشود زیرا اینکه می‌گوییم برخی شدنی است یعنی با فرض تحقق جمیع شرائط و اجزاء علل شدنی است و آن را که می‌گوییم نشدنی است یعنی با فرض عدم اجتماع شرائط و مقدمات نشدنی است و گر نه هر فعلی در ذات خود ممکن است بشود و ممکن است نشود و همچنین هر فعلی با در نظر گرفتن بعضی از شرائط و مقدمات وجودیش نه همه آنها باز ممکن است بشود و ممکن است نشود مثلاً اگر فعل را صرفاً با ذات انسان در نظر بگیریم و اراده و علم و اختیار انسان را در نظر نگیریم آن فعل ممکن است از انسان صادر بشود و ممکن است صادر نشود ولی اگر فعل را با انسانی در نظر بگیریم که علم و اراده و اختیار وی نیز به فعل تعلق گرفته البته در این صورت نسبت فعل با انسان ضرورت است نه امکان

یک قدم بالاتر عالم فعالیت انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهیم در اینجا آزادی را به حد اعلا که

ممکن است فرض شود مشاهده می‌کنیم حیوان هر چند در حرکات مخصوص حیوانی خویش آزاد است و طبیعت مسیر معین و خط سیر معین برای حیوان معین نکرده است و میدان عمل وسیعی به حیوان داده است حیوان با انواع مختلف حرکات نسبت متساوی دارد و فقط اراده و اختیار خود حیوان است که مسیر را تعیین و مشخص می‌کند ولی یک چیز هست و آن اینکه اراده و اختیار حیوان محدود است باطاعت از تمایلات و غرائز حیوان و هر چه مورد تصویب و موافقت غرائز و تمایلات حیوان واقع شود اراده حیوان بی‌درنگ عملی می‌کند اراده در وجود حیوان و انسان بیشتر شبیه است به قوه مجریه و این قوه مجریه در وجود حیوان تابع فرمان بلا شرط و مستبدانه غرائز و تمایلات است و در حقیقت کشور وجود حیوان در عین استقلال و آزادی و خود مختاری زمام اختیار این کشور در دست یک سلسله تمایلات و غرائز است و تحت هدایت و رهبری آن تمایلات و نیروی اجراء قوه مجریه است که مناسبات و روابط این کشور با خارج رعایت می‌شود و مبادلاتی صورت می‌گیرد و دستگاه وجود حیوان اداره می‌شود در دستگاه وجود حیوان به صرف اینکه تصور مطلوبی که موافق با یکی از تمایلات است پدید آمد و موافقت وی با یکی از غرائز و تمایلات روشن شد بی‌درنگ بحکم آن تمایل نیروی اراده در صدد اجراء بر می‌آید و اجراء می‌کند مگر آنکه یک مانع خارجی پیدا شود و مانع اجراء گردد پس حیوان

در عین اینکه در حرکات خویش آزاد و مختار است و طبیعت بوی میدان داده و مسیر معینی را برای

وی تعیین نکرده است و تعیین مسیر را به اراده خود حیوان واگذار کرده است این تعیین ارادی و اختیاری و انتخابی حیوان همواره با اشاره غریزه صورت می‌گیرد و بیش از این حیوان آزادی ندارد .

ولی در انسان این محدودیت نیز از بین رفته است انسان علاوه بر آنکه از لحاظ تنوع و تکامل غرائز

و تمایلات غنی‌تر است از حیوان یعنی تمایلات درونی انسان منحصر به تمایل جلب غذا و آب و تمایل جنسی و چند تمایل محدود دیگر نیست بلکه چندین تمایل عالی بالاتر از اینها در انسان وجود دارد که در حیوان نیست از قبیل تمایلات زیبایی و تمایلات اخلاقی و تمایل حقیقت جوئی حکومت مستبدانه و بلا شرط غرائز نیز در انسان وجود ندارد زیرا یک اختلاف فاحش بین طرز فعالیت انسان و فعالیت حیوان موجود است که موجب شده حکومت مستبدانه و بلا شرط تمایلات و غرائز از بین برود و حکومت مشروط و مقرون به آزادی روی کار بیاید این اختلاف فاحش روی این جهت است که نوع فعالیت حیوان التذادی است و نوع فعالیت انسان تدبیری .

عجب اینست که این دانشمند و گروه زیاد دیگری به موضوع اختیار چسبیده و اختیار و علیت را

منافی یکدیگر پنداشته‌اند و آنگاه احساس وجدانی

انسان را راجع به اختیار و آزادی خود دلیلی از ضمیر بر نفي قانون علیت بحساب آورده‌اند و حال آنکه

اندک تأمل کافی است که بفهمیم آزادی و اختیار ما که امری وجدانی است و ضمیر ما بان گواهی می‌دهد اینست که در طبیعت یکره معین و خط مشی معین برای ما تعیین نشده و میدان عملی بما داده شده که می‌توانیم هر راهی را که بخواهیم انتخاب کنیم و انتخاب یکی از آن راهها به اراده و اعمال قدرت ما واگذار

شده یعنی ما آزادیم که اگر میل داشته باشیم و اراده کنیم بکنیم و اگر نخواهیم و اراده نکنیم نکنیم یعنی اراده ما است که خط مشی ما را متعین می‌کند معنای اختیار این نیست که اراده ما آزاد است که خود بخود و بدون علت پیدا شود و همچنین این نیست که ما آزاد و مختاریم که اراده کنیم یا اراده نکنیم و خلاصه ما نسبت به فعل خارجی آزادیم نه نسبت بمقدمات نفسانی آن فعل و آنچه که ضمیر انسان گواهی می‌دهد بیش از این نیست البته این بیان با نظر عقلا که فعل جبری را مستند به اختیار فاعل ندانسته و پاداش خوب و بد را ساقط می‌دانند منافات ندارد چنانکه اختیاری انتخابی بودن فعل با آنچه از آغاز سخن گفتیم که صدور فعل از قوه فعاله در مورد تشخیص ضروری است منافات ندارد .

عنوان کتاب: عدل الهی

مرتبه وجودی انسان ایجاب می‌کند که حرّ و آزاد و مختار باشد. موجود مختار همواره باید بر سر دو راه و میان دو دعوت قرار گیرد تا کمال و فعلیت خویش را که منحصرأ از راه «اختیار» و «انتخاب» بدست می‌آید تحصیل کند .

"با توجه به اینکه تقدیر الهی به معنای قانون داشتن و سنت داشتن جهان است، اشکال جبر از ناحیه اعتقاد به قضا و قدر نیز حل می‌گردد. ما در کتاب «انسان و سرنوشت» درباره این مطلب، مفصل بحث کرده‌ایم و جویندگان را به آن کتاب ارجاع می‌کنیم. در اینجا به طور اجمال و اشاره می‌گوییم :

"این اشکال از این ناحیه پیدا شده است که گروهی پنداشته‌اند معنای تقدیر الهی این است که خدا مستقیماً و بیرون از قانون جهان، هر پدیده‌ای را اراده کرده است. منسوب به خیام است " :

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود می‌خورند من به نزد او سهل بود

می‌خورند من حق ز ازل می‌دانست گر می‌نخورم علم خدا جهل بود

بود

"سراینده این شعر پنداشته است که اراده انسان نسبت به یک کار، در مقابل اراده خدا و معارض با آن است، و لذا گمان کرده است که اگر انسان بخواهد می‌نخورد،"

"ممکن نیست، زیرا اراده خدا این بود که می‌بخورد، و چون اراده و علم خدا تخلف‌بردار نیست، آدمی چه بخواهد و چه نخواهد، می‌خوارگی را انجام می‌دهد."

"این سخن بسیار سست است و از روی منتهای نادانی گفته شده است، لذا بسختی می‌توان باور کرد که گوینده آن خیام فیلسوف باشد. هر فیلسوف و نیمه فیلسوفی این قدر می‌فهمد که خدا نه «می» خوردن کسی را مستقیماً اراده می‌کند و نه «می» نخوردن کسی را، خدا برای جهان، نظامی و قانونی پدید آورده است و هیچ کاری در جهان، بیرون از قانون انجام نمی‌گیرد. همانطوری که هیچ حادثه طبیعی بدون علت طبیعی رخ نمی‌دهد، افعال اختیاری انسانها نیز بدون اراده و اختیار انسان رخ نمی‌دهد. قانون خدا در مورد انسان این است که آدمی دارای اراده و قدرت و اختیار باشد و کارهای نیک یا بد را خود انتخاب کند. اختیار و انتخاب، مقوم وجودی انسان است. انسان غیر مختار محال است؛ یعنی این که فرض شده انسان است و غیر مختار، فقط فرض است نه حقیقت؛ و اگر انسان نباشد مکلف نیست؛ مثل این است که گاو یا الاغی سر در خم شراب ببرد و بنوشد. پس قضا و قدر الهی که انسان را خواسته است، مختار بودن او را نیز خواسته است. پس می‌خورند انسان نه بر اساس اختیار و انتخاب خود او بلکه بر اساس یک جبر الهی بر خلاف علم ازلی است و اگر انسان به جبر الهی می‌بخورد علم خدا جهل بود " .

"امروز محققین تردید می‌کنند که خیام شاعر همان خیام فیلسوف باشد، احتمال می‌دهند- بلکه ثابت می‌کنند- که دو نفر و یا بیشتر وجود داشته‌اند و تاریخ، آنها را بهم آمیخته است. به هر صورت خواه چند نفر به نام خیام بوده و یا یک خیام با دو شخصیت متضاد وجود داشته، این سخن که علم الهی و تقدیر الهی، علت ارتکاب گناه شمرده شود بطوری که مسئولیت، از انسان که عامل انتخاب‌کننده است سلب گردد باطل است؛ در پاسخش بجا گفته شده است " :

علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل بود

عنوان کتاب: جامعه و تاریخ

"از جمله مسائل اساسی که م؟ان دانشمندان بالخصوص در قرن اخ؟ر مطرح است مسأله ؟ جبر و ؟اخت؟ ار فرد در مقابل جامعه، به عبارت د؟گر، جبر و اخت؟ ار روح فرد؟ در مقابل روح جمع؟ است. اگر نظر؟ه ؟ اول را در مسأله ؟ ترک؟ب جامعه بپذ؟ر؟م و ترک؟ب جامعه را ترک؟ب اعتبار؟ محض بدان؟م و اصالت فرد؟ کامل ب؟ند؟ش؟م، جا؟ توهم؟ه ؟ چ گونه جبر اجتماع؟ ن؟ ست، ز؟ را جز فرد و قدرت و ن؟رو؟ فرد؟ قدرت و ن؟رو؟ د؟گر؟ به نام قدرت جمع؟ وجود ندارد که بر فرد حکم براند و توهم جبر اجتماع؟ ب؟ش؟ آ؟د، اگر جبر؟ وجود پ؟دا کند، جبر فرد وس؟له ؟ فرد ؟ افراد است نه جبر فرد وس؟له ؟ جامعه به مفهوم؟ که طرفداران جبر اجتماع؟ قائل اند، همچنانکه اگر نظر؟ه ؟ چهارم را بپذ؟ر؟م و فرد را از نظر شخص؟ت انسان؟ به منزله ؟ ماده ؟ خام و مانند ؟ک"

"ظرف خال؟ بدان؟م و تمام شخص؟ت انسان؟ فرد- عقل فرد؟ و اراده ؟ فرد؟- را که مینا؟ اخت؟ار اوست پرتو؟ از تجل؟ عقل جمع؟ و اراده ؟ جمع؟ بدان؟م و معتقد گرد؟م که روح جمع؟ است که برا؟ راه ؟افتن به مقاصد جمع؟ خود به صورت ؟ک فر؟ب فرد؟ در فرد ظهور کرده است، و بالأخره اگر اصالت جمع؟ محض ب؟ند؟ش؟م، جا؟؟ برا؟ تصوّر آزاد؟ و اخت؟ار فرد در امور اجتماع؟ باقی ؟ نخواهد ماند."

«ام؟ل دورکها؟م» جامعه شناس معروف فرانسو؟ که تا ا؟ن حد اصالت الاجتماع؟ م؟ اند؟ شد؟م؟ گو؟د: امور اجتماع؟ (و در حق؟قت امور انسان؟، بر خلاف امور؟ از قب؟ل خوردن و خواب؟دن که به جنبه ؟ح؟وان؟ و ز؟ست شناس؟ انسان مربوط است) محصول جامعه اند نه محصول فکر و اراده ؟ فرد، و دارا؟ سه خصلت م؟ باشند: ب؟رون؟ بودن، جبر؟ بودن، عموم؟ بودن. از آن جهت ب؟رون؟ شمرده م؟ شوند که از ب؟رون؟ وجود فرد، ع؟ن؟ از جامعه، بر فرد تحم؟ل م؟ شوند و پ؟ش از آنکه فرد وجود داشته باشد در جامعه وجود داشته و فرد تحت تأث؟ر جامعه آن را پذ؟رفته است. پذ؟رش فرد آداب، رسوم اخلاق؟ و اجتماع؟، مذهب و امثال ا؟نها را از ا؟ن قب؟ل است. و از آن جهت جبر؟ هستند که خود را بر فرد تحم؟ل م؟ کنند و وجدان و قضاوت و احساس و اند؟شه و عاطفه ؟ فرد را به شکل و رنگ خود درم؟ آورند. و اجبار؟ بودن، مستلزم عموم؟ بودن و همگان؟ بودن است."

"ول؟ اگر نظر؟ه ؟ سوّم را بپذ؟ر؟م، هم فرد را اص؟ل بدان؟م و هم جامعه را هر چند جامعه ن؟رو؟؟ دارد غالب بر ن؟رو؟ افراد، مستلزم مجبور بودن افراد در مسائل انسان؟ و امور اجتماع؟ ن؟ ست. جبر دورکها؟م؟ ناش؟ از آن است که اصالت فطرت انسان؟ که ناش؟ از تکامل جوهر؟ انسان در متن طب؟عت است غفلت شده است. ا؟ن فطرت به انسان نوع؟ حر؟ت و امکان و آزاد؟ م؟ دهد که او را بر عص؟ان در برابر تحم؟لات اجتماع توانا م؟ سازد. ا؟ن است که در رابطه ؟ فرد و جامعه نوع؟ «امر ب؟ن الامر؟ن» حکمفرماست."

"قرآن کر؟م در ع؟ن ا؟نکه برا؟ جامعه، طب؟عت و شخص؟ت و ع؟ن؟ت و ن؟رو؟ ح؟ات و مرگ و اجل و وجدان و طاعت و عص؟ان قائل است، صر؟حا فرد را از نظر امکان سرپ؟چ؟ از فرمان جامعه توانا م؟ داند. تک؟ه ؟ قرآن بر آن چ؟ز؟ است که آن را «فطرة الله؟ م؟ نامد و م؟ خواند. در سوره ؟ نساء آ؟ه ؟ ۹۷ درباره ؟ گروه؟ که خود را «مستضعف؟ن» و ناتوانان در جامعه ؟ مکّه م؟ نام؟دند و استضعاف خود را عذر؟ برا؟؟

"ترک مسئول؟نها؟ فطر؟ خود؟ شمردند، و در واقع، خود را در برابر جامعه ؟ خود مجبور قلمداد م؟ کردند م؟ فرما؟د به ؟چ وجه عذر آنها پذ؟رفته ن؟ست، ز؟ را حلا؟قل، امکان مهاجرت از آن جو؟ اجتماع؟ و رساندن خود به جو؟ اجتماع؟ د؟گر بود."

و ؟ا در جا؟ د؟گر م؟ گو؟د :

﴿اٰۤاْ هٰذَا الَّذِیْ نَآمَنُوْا عَلٰیۤ اَنۡفُسِکُمْ لَاۤ اَۡصُرُّکُمْ مِّنۡ ضَلٰٓٔ اِذَاۤ اِهْتَدٰۤیۤ ثُمَّ ۱۰﴾

"ا؟ اهل ا؟مان! خود را باش؟د، خود را نگه دار؟د، هرگز گمراه؟ د؟گران، (بالاجبار) سبب گمراه؟

شما نم؟ شود."

"در آ؟ه ؟ معروف «ذر؟ که اشاره به فطرت انسان؟ است، پس از آنکه م؟ فرما؟د خداوند پ؟مان توح؟د را در نهاد مردم قرار داده است م؟ گو؟د: برا؟ ا؟نکه بعدها نگو؟؟ همانا پدران ما مشرک بوده اند و ما چاره ا؟ نداشت؟م و مجبور بود؟م که بر سنت پدران خود باقی؟ باش؟م. با چ؟ن؟ فطرت خدا داد؟ه ؟چ گونه اجبار؟ در کار ن؟ست."

"تعل؟مات قرآن؟ که سره بر اساس مسئول؟ت است، مسئول؟ت خود و مسئول؟ت جامعه. امر به معروف و نه؟ از منکر دستور طغ؟ان فرد است عل؟ه ؟ فساد و تبہکار؟ جامعه. قصص و حکا؟ات قرآن غالباً متضمن عنصر طغ؟ان و عص؟ان فرد در برابر

محیطها و جوها؟ فساد اجتماع؟ است. داستان نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، رسول اکرم، اصحاب کهف، مؤمن آل فرعون و غیره همه متضمن آن عنصر است."

"ریشه؟ توهم جبر افراد در برابر جامعه و محیط اجتماع؟ آن است که تصور شده لازمه؟ ترک؟ حق؟ حق؟ ادغام اجزاء در یکدیگر و حل شدن کثرت آنها در وحدت «کل» و به وجود آمدن حق؟ وقت؟ تازه است؟ آیا با؟ شخص؟ ت و آزاد؟ و استقلال افراد را پذیرفت و حق؟ بودن ترک؟ بودن؟ بودن جامعه را نفی کرد آنچنان که در نظر؟ اول و دوم درباره؟ اصالت جامعه و؟ فرد آمده است، و؟ با؟ حق؟ بودن ترک؟ بودن؟ بودن جامعه را پذیرفت و شخص؟ ت و استقلال و آزاد؟ فرد را نفی کرد آنچنان که نظر؟ دورکها؟ م؟ ا؟ جاب؟ م؟ کند. جمع؟ م؟ آن؟ دو ناممکن است، و چون همه؟ قرائن و دلائل جامعه شناس؟ ع؟ ن؟ ت جامعه را تأیید؟ م؟ کند، پس نقطه؟ مقابل را با؟ متنت؟ شده دانست."

"حق؟ وقت؟ آن است که از نظر فلسف، همه؟ ترک؟ بها؟ حق؟ ق؟ را نم؟ توان؟ کسان شمرد. در مراتب پائین؟ طب؟ عت، عین؟ در جمادات و موجودات ب؟ جان که به اصطلاح فلاسفه تنها؟ ک؟ قوه؟ بس؟ ط محض در هر موجود؟ حاکم است و به تعبیر فلاسفه «عل؟ و ت؟ رة واحدة» عمل؟ م؟ کنند، اجزاء و قوا در یکدیگر ادغام کل؟ م؟ شوند و وجود آنها در وجود «کل»؟ کسر حل؟ م؟ گردد، آنچنان که مثلاً در ترک؟ ب؟ آب از دو عنصر اکس؟ زن و ه؟ دروژن؟ م؟ ب؟ ن؟ م؟، اما هر اندازه که ترک؟ ب؟ در سطح بالاتر قرار؟ م؟ گ؟ رد، اجزاء نسبت به «کل» استقلال نسب؟ ب؟ شستر؟ پ؟ دا؟ م؟ کنند و نوع؟ کثرت در ع؟ ن وحدت و وحدت در ع؟ ن کثرت پذیر؟ م؟ آ؟ د چنانکه در انسان؟ م؟ ب؟ ن؟ م؟ که در ع؟ ن وحدت، از کثرت؟ عج؟ ب؟ برخوردار است که نه تنها قوا و ن؟ روها؟ تابعه کثرت خود را تا اندازه؟ حفظ؟ م؟ کنند بلکه نوع؟ تضاد و کشمکش دائم؟ م؟ آن قوا؟ درون؟ او برقرار؟ م؟ گردد. جامعه، راق؟ تر؟ ن موجود طب؟ عت است و استقلال نسب؟ اجزاء ترک؟ ب؟ کننده اش بس؟ افزون تر است."

"پس، از آن نظر که افراد انسان که اجزاء تشکیک؟ ل دهنده؟ جامعه اند از عقل و اراده؟ ا؟ فطر؟ در وجود فرد؟ و طب؟ ع؟ خود، مقدم بر وجود اجتماع؟، برخوردارند و بعلاوه در ترک؟ ب؟ مراتب بالا؟ طب؟ عت استقلال نسب؟ اجزاء محفوظ است، افراد انسان عین؟ روح فرد؟ در مقابل جامعه؟ عین؟ روح جمع؟ مجبور و مسلوب الاخت؟ ار؟ ن؟ ست."

عنوان کتاب: توحید

"مسأله اراده و انتخاب. ببینید، یک حرفی است که هنوز هم در دنیای اروپا وجود دارد- در دنیای اسلام فقط گروهی از متکلمین گفته اند- و آن این است که اراده و انتخاب و اختیار را منافی با اصل ضرورت علی و معلولی دانسته اند یعنی این دو را در مقابل همدیگر قرار داده اند، گفته اند که یا باید ما قائل به وجود اراده و انتخاب و اختیار بشویم و اصل ضرورت علی و معلولی را که «از علت معین قطعاً باید معلول معین نتیجه بشود» انکار کنیم و یا باید آن را قبول کنیم و این را انکار کنیم. آن وقت آن کسانی که اصل ضرورت را قبول کردند و اصل اراده و اختیار را منکر شدند گفته اند لازمه قبول اصل ضرورت، امکان پیش بینی است. قهراً آنهايي که اصل اراده و انتخاب و اختیار را به عنوان نقطه مقابل اصل ضرورت علی و معلولی قبول کرده اند"

"گفته اند بنابراین در آنجایی که پای اراده و انتخاب و اختیار [به میان] می آید (مثل کارهای بشری، بلکه کارهای دنیا هم چون به انتخاب و اراده الهی صورت می گیرد) امکان پیش بینی نیست. این حرف مهمی زمینی به دست مادیون داده است که تا حدودی که بتوانند مسأله پیش بینی را در دنیا مسلم کنند و مسأله اراده و دخالت اراده و اختیار و انتخاب را بالنتیجه نفی کنند، در صورتی که اینها اصلاً با همدیگر ربط ندارد."

"قانون علیت یک قانون عمومی است که سراسر هستی را فرا گرفته است و اساساً محال است که موجودی از این قانون خارج باشد، می خواهد آن موجود مختار باشد یا [نباشد]. حالا چه جور امکان این قضیه هست که یک موجود، هم مختار باشد هم تحت تأثیر قانون علت و معلول و قانون جبر علی و معلولی، مسأله جبر و اختیار است که الان مطرح نیست و اگر لازم باشد در خلال همین مباحث توحید، جبر و اختیار را طرح می کنیم. به هر حال فرضاً ما نتوانیم مسأله اختیار را در مقابل مسأله جبر، اختیار داشتن بشر را در مقابل مجبور بودن اثبات کنیم، این را نمی توانیم انکار کنیم و این انکارپذیر نیست."

"بنابراین، این قضیه که اگر ما موضوع دترمینیسم را در کار آوریم خود به خود مسأله اراده و انتخاب از میان می رود، به هیچ وجه از میان نمی رود. صحبت در این است، منتها یک چیز دیگر هست و آن این است که- آقای مهندس... در ضمن بیان شان اشاره

کردند- مادیین در لابلای حرفهایشان یک چیزی هم اضافه می‌کنند، وقتی می‌گویند علت، همان علت تامه، بعد می‌گویند علت تامه که جز همین امور مادی چیز دیگری نیست. خوب، بحث در این است که علت‌هایی که دخالت دارند، آیا تنها همین علت‌های مادی است یا علت دیگری هم دخالت دارد؟ یعنی عامل‌هایی که در این قضیه دخالت دارند، آیا این عامل‌ها همین عامل‌هایی است که ما به صورت عامل‌های مادی نشان می‌دهیم با وضع کارشان یا یک عامل دیگری را هم در این نظم علت حتماً باید دخالت بدهیم، یعنی اینها جزء علت‌اند نه تمام علت؟ بحث در این نیست که قانون علت هست یا نیست، بحث در این هم نیست که آیا جبر علی و معلولی، ضرورت علی و معلولی در کار هست یا نیست، و بحث در این هم نیست که علل یکسان معلول یکسان به وجود می‌آورند یا به وجود نمی‌آورند، بحث در عامل‌هایی است که دخالت دارد. آیا مجموع عامل‌هایی که دخالت دارد چندتاست؟ به اصطلاح منطقیین آن وقت بحث ما با مادیین بحث صغروی می‌شود، نه بحث کبروی، یعنی روی آن اصل کلی ما با آنها

"بحث نداریم، بحث سر این اصل کلی است: آیا همین عامل‌های محدود مادی که مادیین نشان می‌دهند، اینها می‌توانند علت‌های کافی باشند یا اینها جزء علت‌اند؟ آنها می‌گویند تمام علت‌اند، دیگری می‌گوید جزء علت، یا اگر نگویند جزء علت، به تعبیر بالاتری می‌گویند. آیا این علت‌ها اگر تحت تسخیر و تدبیر یک علت مافوق نباشند، کافی هستند برای به وجود آوردن این معلول یا باید این علت‌ها تحت تسخیر و تدبیر یک علت مافوق باشند تا بتوانند این معلول را به وجود آورند؟ بنابراین ما روی آنها بحث نداریم. مادیین هر وقت ثابت کردند که همین عواملی که ما الآن داریم نشان می‌دهیم، برای به وجود آمدن معلول کافی است، حرف خودشان را ثابت کرده‌اند، و الا اینکه دترمینیسم چنین است، خوب باشد"

عنوان کتاب: علل گرایش به مادی‌گری

"مسئله معروفی هست در فلسفه و کلام و اخلاق به نام جبر و اختیار. بحث در این است که آیا انسان در کارهای خود مجبور است و آزادی برای انتخاب ندارد، و یا حرّ و آزاد و مختار است؟ مسئله دیگری در الهیات هست به نام قضا و قدر. قضا و قدر یعنی حکم قطعی الهی در جریانات کارهای عالم و حدود و اندازه‌های آنها".

"در مسئله قضا و قدر بحث در این است که آیا قضا و قدر الهی عام است و شامل همه اشیاء و جریانات است یا نه؟ و اگر عام است، تکلیف آزادی و اختیار انسان چه می‌شود؟ آیا ممکن است که هم قضا و قدر الهی عام و کلی باشد و هم انسان نقش آزاد و مختار داشته باشد؟"

"جواب این است: بلی. ما خود در رساله‌ای که در همین موضوع نوشته‌ایم و با نام انسان و سرنوشت چاپ شده است. در این باره بحث کرده‌ایم و ثابت کرده‌ایم که هیچ گونه منافات میان قضای عام الهی از یک طرف و اختیار و آزادی انسان از طرف دیگر نیست. و البته آنچه ما در آنجا گفته‌ایم چیزی نیست که اولین مرتبه ما گفته باشیم؛ آنچه گفته‌ایم اقتباس از قرآن کریم است و قبل از ما دیگران اقتباس کرده‌اند، مخصوصاً حکمای اسلامی مستوفی در این باب بحث کرده‌اند. اما امروز که به جهان"

"اروپا می‌نگریم می‌بینیم افرادی مانند ژان پل سارتر در شش و پنج این مسئله گرفتارند و چون در فلسفه خود به مسئله انتخاب و اختیار و آزادی تکیه کرده‌اند، خدا را نمی‌خواهند قبول کنند. ژان پل سارتر می‌گوید: چون به آزادی ایمان و اعتقاد دارم نمی‌توانم به خدا ایمان و اعتقاد داشته باشم، زیرا اگر خدا را بپذیرم ناچارم قضا و قدر را بپذیرم و اگر قضا و قدر را بپذیرم آزادی فرد را نمی‌توانم بپذیرم و چون نمی‌خواهم آزادی را نپذیرم و به آزادی علاقه و ایمان دارم پس به خدا ایمان ندارم".

"از نظر اسلام، اعتقاد و ایمان به خدا مساوی است با اینکه انسان آزاد و مختار باشد. آزادی به معنای واقعی، گوهر انسان است. قرآن کریم خدا را بسیار بزرگ و اراده و مشیتش را عام معرفی می‌کند، ولی از آزادی نیز سخت دفاع می‌کند":

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً. إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً. إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً (۱).

"آیا بر انسان روزگاری گذشت که چیزی نبود که از آن یاد شود؟ ما او را از نطفه مخلوطی که دارای خلط‌ها بود آفریدیم؛ خلط‌هایی که موجب استعداد‌های گونه‌گون بود و او را در معرض آزمایش قرار می‌دهیم. پس ما او را بینا و شنوا قرار دادیم و راه به او نشان دادیم، و او خود مختار است که شکرگزار باشد یا کافر نعمت".

یعنی او آزاد است؛ می‌خواهد راه صحیح را انتخاب کند و می‌خواهد راه کفران نعمت را انتخاب کند.

باز قرآن می‌فرماید:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاَهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا. وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا. كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَخْظُورًا (۲۰).

"هر که به نعمتهای زودگذر بسنده کند، از آن نعمتها هر چه خواهیم به هر کس که"

"خواهیم زود دهیم و سپس جهنم را برای او قرار دهیم که در آن داخل شود نکوهیده و دور از رحمت. و هر کس که خانه عاقبت خواهد و برای آن به مقدار لازم و شایسته کوشش کند و مؤمن باشد، پس اینان کوشششان قدردانی خواهد شد. همه را- آن گروه و این گروه را- از بخشش پروردگارت مدد کنیم، و عطای پروردگارت منع شدنی نیست."

"آری، این است منطق قرآن. قرآن هیچ منافاتی میان قضای عالم الهی و حریت و اختیار انسان نمی‌بیند. از نظر برهانی و فلسفی نیز در جای خود ثابت شده است که میان این دو منافاتی نیست. اما این فیلسوفان قرن بیستم خیال کرده‌اند که تنها اگر خدا را نپذیرند آزادند؛ آن هم بدین معنی که در این صورت می‌توانند رابطه اراده خود را با گذشته و حاضر، یعنی با تاریخ و محیط، قطع کنند و با چنین اراده قطع شده از تاریخ و محیط، آینده را انتخاب کنند و بسازند، و حال آنکه مسأله جبر و اختیار به قبول و نفی خدا مربوط نیست. با قبول خدا می‌توان برای اراده انسان نقش فعال و آزاد قائل شد، همچنانکه با نفی خدا نیز طبق قانون علیت عامه می‌توان به فرضیه آزادی انسان ایراد گرفت؛ یعنی ریشه جبر و یا توهم جبر، اعتقاد به نظام قطعی علت و معلول است که هم الهی به آن معترف است و هم مادی. اگر منافاتی میان نظام قطعی علت و معلول و میان آزادی و اختیار انسان نیست- همچنان که واقعا هم نیست- اعتقاد به خدا سبب نمی‌شود منکر آزادی بشویم. تفصیل بیشتر این مسأله را از کتاب انسان و سرنوشت بخوانید. در اینجا چند نمونه دیگر از لغزشهای فلسفی غرب را در الهیات ذکر می‌کنیم."

"تصادف، خدا، علیت؟"

"برای آنکه بیشتر با طرز تفکر غربی، اعم از الهی یا مادی، درباره خدا آگاه شویم خوب است این

بحث را نیز طرح کنیم":

"گروهی اثبات خدا را در گرو خدشه وارد کردن بر قانون علیت و بر اصل ضرورت علی و معلولی

پنداشته‌اند؛ یعنی در گرو همان چیزی که اساسی‌ترین پایه اثبات وجود خداوند است؛ نه تنها اساسی‌ترین پایه اثبات وجود خداوند، بلکه اساس"

قبول هر نظریه علمی و فلسفی است.

برتراند راسل در کتاب جهان‌بینی علمی فصلی باز کرده تحت عنوان «علم و دین». مسائلی در این فصل

عنوان کرده که به زعم او محل برخورد علم و دین است.

"یکی از آنها همین مسأله است و او آن را تحت عنوان «اختیار» ذکر کرده است. علت اینکه تحت این عنوان ذکر کرده این است که در تصور غربی، اختیار و آزادی که در مورد انسان به کار برده می‌شود عبارت است از رهایی از قانون علیت و ضرورت علی و معلولی. پس اگر قانون علیت و قانون موجبیت (قانون ضرورت علی و معلولی) را در طبیعت انکار کنیم، در حقیقت به نوعی اختیار در مورد طبیعت قائل شده‌ایم. از این رو «راسل» این بحث را در زیر تیتراژ «اختیار» طرح کرده است."

"به عقیده ما طرح این مسأله زیر این تیتراژ به نوبه خود نشانه دیگری است از اینکه تفکر غربی در این

گونه مسائل در چه سطحی است. به هر حال، راسل می‌گوید":

« تا این اواخر، اگر چه حکمت کاتولیکی اصل اختیار را می‌پذیرفت، با این حال میلی هم به قبول

قوانین طبیعی در جهان هستی نشان می‌داد و این اصل فقط در مورد قبول معجزات استثناء می‌پذیرفت و اندکی تعدیل می‌یافت."

... "یکی از مراحل رشد قابل توجهی که اخیراً در شیوه عمل پژوهشگران مذهبی حاصل شده تلاشی است برای نجات اختیار به دستياري جهلي که نسبت به طرز سلوک اتمها دارند ... هنوز با هیچ درجه اطمینانی نمی‌توان اعلام کرد که اصولاً قانونی که از

جميع جهات شامل حرکات اتمها باشد، وجود دارد يا حرکات اين گونه اتمها تا اندازه‌اي تصادفي است ... در يك اتم حالات مختلفي روي مي‌دهد که با يکديگر توالي مستمر ندارند و با فواصل کوچکی از يکديگر جدا مي‌شوند. يك اتم مي‌تواند يك مرتبه از حالي به حالت ديگر جهش کند و از اين گونه جهشها براي اتم فراوان اتفاق مي‌افتد. در حال حاضر قانوني وجود ندارد تا معلوم کند که در فلان موقعيت خاص، کدام جهش روي خواهد داد و از اين لحاظ گفته مي‌شود که اتم تحت هيچ نظم و قاعده‌اي قرار نمي‌گيرد، اما داراي خاصيتي است که از نظر مشابهت شايد بتوان به اختيار تعبير کرد. ادينگتون (۱) در کتاب ماهيت جهان فزيکي با همين امکان، صحنه بزرگي آراسته است " . »

راسل آنگاه به تاريخچه «اصل عدم موجبيت» پرداخته و اضافه مي‌کند :

« من در شگفتم از اينکه ادينگتون براي تأييد اختيار به اين اصل متوسل شده باشد، زيرا اصل مزبور

به هيچ وجه نشان نمي‌دهد که در سير طبيعت، اختيار وجود دارد " . »

"آنگاه درباره اين مطلب بحث مي‌کند که آنچه از مکانیک کوانتومي نتيجه مي‌شود، نفي علت نيست؛

نفي اصل موجبيت (و اصل ضرورت ترتب معلول بر علت) است. مي‌گويد " :

« "پس در اصل عدم موجبيت، چيزي که نشان دهد يك واقعه فزيکي بدون علت واقع مي‌شود،

وجود ندارد ... حال برمي‌گرديم به اتم و اختياري که در آن پنداشته مي‌شود " .

"نخست بايد دانست که هنوز معلوم نيست حرکت اتم کاملاً سرسري باشد. ادعاي قاطعيت در تأييد و

يا رد اين نظريه به يك اندازه غير علمي و اشتباه‌آمیز است، زيرا علم در همين اواخر به کشف اين نکته نائل آمده است که اتم در حوزه عمل قوانين فزيکي قديم نيست و برخي فزيک‌دانان با بي‌پروايي از همين مقدمه نتيجه گرفته‌اند که اتم اصلاً در حوزه عمل «قانون» نيست ... آدمي تا چه اندازه بايد بي‌پروا باشد که روبنای حکمتي را بر مبنای جهلي بنا کند که فقط براي لحظه‌اي قابل دوام باشد ... بعلاوه ايرادهای علمي محضي نيز عليه ايمان به اختيار، وجود دارد. بررسيهاي که تاکنون در مورد رفتار حيوانات يا موجودات انساني به عمل آمده روشن کرده است که در اينجا نيز مانند زمينه‌هاي ديگر مي‌توان به قوانين علمي (علی ظ) دست يافت و اين همان است که در تجربيات «پاولوف» آزموديم " .

" صحيح است که ما نمي‌توانيم اعمال آدمي را با هيچ درجه از کليت پيش‌بنی کنیم، لکن اين موضوع

تا حدی مربوط به پيچيدگي مکانيسم آدمي است و هرگز بيانگر بي‌قانوني محض - که باطل بودنش در همه موارد تجريبي به ثبت رسيده است - نيست و کساني که مايلاًند جهان فزيکي از وجود قانون بر کنار باشد، به نظر من نتيجه اين ميل خود را در نمي‌يابند. همه استنباط ما از جريان طبيعت بر اصل علت استوار است و اگر طبيعت تحت لگام قانون نباشد، مجموع چنين استنباطي نقش بر آب خواهد بود. در آن صورت، ديگر نخواهيم توانست از چيزي که همه جوانب آن را شخصاً نيازموده‌ايم، آگاهي داشته باشيم، و حتی اگر جدی‌تر صحبت کنیم، آگاهي ما منحصر به تجربه خود ما خواهد بود، آن هم فقط در همان لحظه آگاهي؛ چون حافظه نيز بکلی مشمول قوانين علت است. در اين صورت، اگر ما ناتوان از اين باشيم که از وجود ديگران و حتی از گذشته خود استنباط موجهي داشته باشيم، "

"استنباط ما درباره خدا يا هر چيز ديگري که حکماي الهي آرزوي آن را دارند، بسي ناچيزتر خواهد

بود " . . .

"در واقع، هيچ دليل قانع کننده‌اي بر اين فرض وجود ندارد که حرکات اتمها تابع قانون نباشند، زيرا

فقط در همين اواخر روشهاي تجريبي توانسته‌اند آگاهيهاي از حرکات اتمهاي مجرد را به دست بياورند و هيچ بعيد نيست قوانين حاکم بر اين حرکات هنوز کشف نشده باشند. » (۱))

"ما نظر را سل را دایر بر اینکه هيچ دليل قانع کننده‌اي بر بي‌قانون بودن حرکات اتمها ارائه نشده تأييد

مي‌کنيم و بلکه مدعی هستيم محال است چنين دليلي وجود داشته باشد يا در آينده پيدا شود. و همچنين نظر وي را درباره اينکه اگر قانون علت در کار نباشد و جهان بي‌قانون باشد، همه استنباطهاي ما درباره جهان و درباره خدا و درباره هر چيز ديگر نقش بر آب خواهد بود، کاملاً صحيح مي‌دانيم " .

"آنچه را سل در پا سخ مدعیان بي‌قانون بودن جهان (لا اقل در درون ذرات اتمي) اظهار داشته است،

همان است که حکماي الهي اسلامي در پاسخ اشاعره که مي‌خواستند منکر ضرورت علی و معلولي بشوند اظهار داشته‌اند. ما در پاورقيهاي اصول فلسفه و روش

رناليسم و در كتاب انسان و سرنوشت نظر خود را درباره اين اصل بيان کرده‌ايم. ولي در اينجا نمي‌توانيم از اظهار تعجب درباره دو مطلب خودداري كنيم":

"يكي اينكه گروهى به اصطلاح الهى خواسته‌اند از راه نفى علّيت، و به قول خود شان از راه اختيار، و از راه نفى ضرورت علّى و معلولى و انكار سنخيت علّت و معلول (علّت معيّن، معلول معيّن به وجود مي‌آورد) وجود خداوند را اثبات كنند".

"هر كس كه اندك آشنائي با الهيات اسلامي داشته باشد مي‌داند كه قبول اصل علّيت، اصل ضرورت علّى و معلولى و اصل سنخيت علّت و معلول جزء الفباي الهيات است".

"ديگر اينكه آقاي را سل پنداشته كه با انكار اصل علّيت، تنها ضربه‌اي كه بر پيكر علوم وارد مي‌شود اين است كه نمي‌توانيم نتيجه تجربه‌هاي علمي خود را تعميم دهيم، زيرا تعميم مورد تجربه نشده متكي بر اين اصل است كه «علل يکسان به طور يکسان عمل مي‌كنند». غافل از اينكه با انكار اصل علّيت حتي در مورد چيزي"

"كه همه جوانب آن را آزموده‌ايم نيز نمي‌توانيم در همان حدودي كه آزموده‌ايم اطلاعي به دست آوريم، زيرا اطلاع حسّي و تجربى ما از خارج نيز تابع قانون علّيت است".

اگر قانون علّيت در كار نباشد چيزي عايد ما نمي‌شود.

"آقاي راسل مكرّر در كتاب جهان‌بنيني خود اين نظر را تأييد مي‌كند كه فزيك جديد به سوي بي‌قانون بودن جهان پيش مي‌رود. اما مطلب اساسي اين است كه قانون علّيت، قانون فزيكي نيست، قانون فلسفي است؛ لذا فزيك نه مي‌تواند آن را اثبات كند و نه نفى. ولي آقاي راسل به قانون فلسفي مستقل از دست آورده‌اي علوم اعتقاد ندارد و ناچار در اين گردها براي هميشه بايد متحير بماند".

"ما در پاورقيهاي اصول فلسفه و روش رناليسم- مقاله «پيدايش كثر در ادراكات»- درباره منشأ پيدايش مفهوم علّيت و كيفيت انتقال ذهن به اين مفهوم و تصديق به واقعيت آن، بحث کرده‌ايم و خواننده را به آن كتاب ارجاع مي‌دهيم".

دوره حيات مؤلف: ولادت ۱۲۹۸ - وفات ۱۳۵۸ هـ ش

مؤلف: نصير الدين طوسى

عنوان كتاب: تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل

مسألة القدرة مع الفعل أم لا

"القدرة مع الفعل، خلافا للمعتزلة. لنا أن القدرة عرض، فلا تكون باقية".

"فلو تقدّمت علي الفعل لا استحال أن يكون قادرا علي الفعل، لأنّ حال وجود القدرة ليس إلّا عدم الفعل، و العدم المستمرّ يستحيل أن يكون مقدورا، و حال حصول الفعل لا قدرة".

"أقول: المسألة مبنية علي كون القدرة عرضا، و امتناع بقاء الأعراس".

"و الذى استدللّ به من فرض القدرة مع عدم الفعل او وجوده، ليس بدليل علي ذلك، لأنّ ذلك الامتناع إنّما يلزم من فرض اجتماع القدرة و الفعل، و المدعى امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها".

"قال: احتجوا بأنّ الكافر حال كفره مكلف بالايمان، فلو لم يكن قادرا علي الايمان حال كونه كافرا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق. و لأنّ الحاجة إلي القدرة لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلي الوجود؛ و حال حدوث الفعل قد صار الفعل موجودا، فلا حاجة به الي القدرة، و لأنّه لو وجب أن تكون القدرة مع المقدور لزم إمّا قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى".

"و الجواب عن الأول: أنّه وارد عليكم أيضا، لأنّه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل، و حال حصول الفعل لا قدرة له عليه. فان قلت: إنّ في الحال مأمور لا بأن يأتي بالفعل في الحال، بل بأن يأتي به في ثاني الحال. قلت: هذا مغالطة، لأنّ كونه فاعلا للفعل إمّا أن يكون هو نفس صدور الفعل عنه، و إمّا أن يكون أمرا زائدا عليه. فان كان الأول استحال أن يصير فاعلا قبل دخول الفعل في الوجود"

"و إذا كان كذلك استحال أن يقال إنّ مأمور بأن يفعل في الحال فاعلا لا يوجد إلّا في ثاني الحال. و إن كان الثّاني كانت تلك الفعلة أمرا حادثا، فيفتقر إلي الفاعل و الكلام في كيفية فعلها كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل. و عن الثّاني أنّه منقوض بالعلّة و المعلول، و

الشرط و المشروط. و عن الثالث أنَّ المؤثر في وجود أفعال الله تعالى تعلّق قدرته بها زمان حدوثها. و أمّا التعلّقات السابقة فلا أثر لها البتة، و هذا لا يمكن تحقّقه في قدرة العبد، لأنّها غير باقية " .

"أقول: السؤال الأوّل غير متوجّه، لأنّ الكافر مكلف بالإيمان من حيث هو قادر حتّى يؤمن في حال قدرته. و هذا ليس تكليفاً بما لا يطاق، و من حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته علي الإيمان لو كان مكلفاً بالإيمان كان تكليفاً بما لا يطاق. و هكذا في السؤال الثاني، الحاجة إلي القدرة وحدها، لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلي الوجود، لا إليها مأخوذة مع حدوث الفعل او عدمه. و في السؤال الثالث لا نسبة لقدرة الله تعالى إلي قدرة العبد، مع أنّ قدرته تعالى إذا اخذت مع وجود الإرادة او مع عدمها لا يبقى للاختيار وجه، كما قيل في العبد " .

"و قوله في الجواب: «هذا وارد عليكم، لأنّه حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل أيضاً» فيه نظر، لأنّه إذا اخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه، لا من حيث القدرة، بل من حيث فرض مقارنتها بالفعل و كون الفعل واجب الوقوع حينئذ. و إيراد النقض بالعلّة و المعلول، و الشرط و المشروط، ليس بنافع، لأنّ العلّة أيضاً قبل وقوع المعلول ممتنعة العلّة و كذلك حال وقوعه، لانضياف القبل و الحال إليها. و القول، بأن تعلّق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل مؤثّر في وجود الفعل أيضاً، ليس بشيء، لأنّ الفعل يجب في زمان حدوثه و إن لم تكن قدرة. و منشأ جميع هذه الأغلاط شيء واحد، و هو ما مرّ ذكره " .

مسألة الارادات تنتهي الي إرادة ضرورية بلا واسطة او مع واسطة

"الارادات تنتهي الي إرادة ضرورية، دفعاً للتسلسل. و ذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الي قضاء الله

تعالى و قدره " .

"أقول: قيل: استناد الكلّ الي قضاء الله تعالى و قدره، أمّا أن يكون بلا توسّط في إيجاد الشيء، او يكون بتوسّط. و الأوّل لا يفتّضه انتهاء الارادات الي ارادته، و الثاني لا ينافض القول بالاختيار، فإنّ الاختيار هو الايجاد بتوسّط قدرة، و إرادة، سواء كانت تلك القدرة و الإرادة من فعل الله بلا توسّط او بتوسّط شيء آخر. فاذن، من قضاء الله تعالى و قدره وقوع بعض الأفعال، تابعا لاختيار فاعله، و لا يندفع هذا أأ باقامة البرهان علي أنّه لا مؤثّر أأ الله تعالى " .

القسم الثالث في الافعال

مسألة أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى

"زعم أبو الحسن الأشعريّ أنّه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدر و المقدورات واقعان بقدرة الله تعالى. و زعم القاضي أنّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، و كونه طاعة و معصية صفتان تقع بقدرة العبد. و زعم الاستاذ أبو اسحاق أنّ ذات الفعل [و صفاته] تقع بقدرتين. و زعم إمام الحرمين أنّ الله تعالى موجد للعبد القدرة و الإرادة، ثمّ هما يوجبان وجود المقدور. و هذا قول الفلاسفة، و من المعتزلة قول أبي الحسين البصريّ. و زعم الجمهور من المعتزلة أنّ العبد موجد لأفعاله، لا علي نعت الايجاب، بل علي صفة الاختيار " .

"لنا وجوه علي أنّه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً: الأوّل: أنّ العبد حال الفعل إمّا أن يمكنه الترك او لا يمكنه. فان لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة. و إن أمكنه فأمّا أن لا يفتقر ترجيح الفعل علي الترك إلي مرجّح، و هو باطل، لأنّه تجويز أحد طرفي الممكن علي الآخر لا لمرجّح، او يفتقر فذلك المرجّح إن كان من فعله عاد التسليم، و لا يتسلسل، بل ينتهي إلي مرجّح لا يكون من فعله. ثمّ عند حصول ذلك المرجّح إن أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل فلنفرض ذلك. و حينئذ قد يحصل الفعل تارة و لا يحصل اخري. مع أنّ نسبة ذلك المرجّح إلي الوقتين علي السواء. فاختصاص أحد الوقتين بالحصول و وقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المساوي علي الآخر من غير مرجّح، "

"و هو محال. و إن امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية. لأنّه متي حصل المرجّح وجب الفعل و متي لم يحصل امتنع، فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار. فهذا كلام قاطع " .

"أقول: ذكر للأصحاب أربعة مذاهب، و لم يذكر أنّ الحقّ من الثلاثة أيّها، و ذكر فيما مرّ أنّ المختار يتمكّن من ترجيح أحد طرفي الممكن علي الآخر لا لمرجّح، و هاهنا حكم بأنّ ذلك محال. ثمّ علي تقدير الاحتياج إلي المرجّح و امتناع عدم حصول الأثر فقد بطل قول المعتزلة بالكلية. و ذلك غير وارد، لأنّه ذكر أنّ أبا الحسين من المعتزلة. و قال في موضع آخر: إنّ رجلاً من المعتزلة. و هاهنا قال: إنّّه ذهب إلي أنّ القدرة و الإرادة توجبان وجوب المقدور، فكيف بطل قولهم بالكلية " .

"و بيانه أنهم يقولون: معني الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها و وجوب وقوع أحدهما بحسب الإرادة. فمتي حصل المرجح و هو الإرادة وجب الفعل، و متي لم يحصل امتنع. و ذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدها" .

فاذن الكلام الذى ذكره غير قاطع فى إبطال قولهم .

"قال: الثانى لو كان العبد موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها، إذ لو جوز الإيجاد من غير علم لبطل دليل إثبات عالمية الله تعالى؛ و لأن القصد الكلّي لا يكفي فى حصول الجزئي، لأن نسبة الكلّ إلى جميع الجزئيات علي السواء" .

"فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي. فثبت أنه لا بدّ من القصد الجزئيّ و هو مشروط بالعلم الجزئيّ، فثبت أنه لو كان موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها لكنّه غير عالم بتفاصيلها. أمّا أولا ففي حقّ النائم. و أمّا ثانيا فلأنّ الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون فى بعض الأحيان و الحركة فى بعضها، مع أنّه لا شعور له بالسكون. و أمّا ثالثا فلأنّ عند أبى علي و أبى هاشم مقدور العبد ليس نفس التّحصيل فى الحيّز، بل علّة ذلك التّحصيل، مع أنّه لا شعور لأكثر الخلق بتلك العلّة، لا جملة و لا تفصيلا" .

"أقول: نفس الإيجاد لا يقتضى علم الموجد بالموجد، و إلّا لكان له أن يدفع قول القائلين بأنّ النار محرقة و الشمس مضيئة فعدم علمهما بأثريهما و تجويز الإيجاد من غير العالم لا يبطل إثبات عالمية الله تعالى؛ لأنّ مثبتى العالمية لا يستدلّون بالإيجاد علي العالمية، بل إنّما يستدلّون بإحكام الفعل و إتقانه علي العالمية" .

"و القول بأنّ القصد الجزئيّ مشروط بالعلم الجزئيّ منقوض باحراق النار لهذه الخشبة، فإنّها تحرق من

غير علمها بها" .

"قال: الثالث: إذا أراد العبد تسكين الجسم و أراد الله تحريكه فأمّا أن لا يقع معا، و هو محال، لأنّ المانع

من وقوع كلّ واحد [منهما] وجود مراد الآخر" .

"فلو امتنعا معا لوجدا معا؛ او يقع، و هو محال؛ او يقع أحدهما دون الآخر، و هو باطل؛ لأنّ القدرتين متساويتان فى الاستقلال بالتأثير فى ذلك المقدور الواحد، و الشئ الواحد وحدة حقيقيّة لا يقبل التفاوت. فاذا القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء [وجود] هذا المقدور علي السويّة، إنّما التفاوت فى امور اخر خارجة عن هذا المعنى" .

و إذا كان كذلك امتنع الترجيح .

"أقول: إذا أراد العبد تسكين جسم أراد الله تحريكه وقع التحريك، و ذلك لأنّ القدرتين ليستا بمتساويتين فى الاستقلال بالتأثير، بل هما متفاوتتان فى القوة و الضعف، و لذلك تقدر قدرة علي حركة م سافة فى مدة لا يقدر غيرها علي مثل تلك الحركة فى أضعاف تلك المدة، و لو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية و ليست كذلك. و أيضا الضعيف ربما يقدر علي فعل بالاستقلال يقدر عليه القويّ، و القوي يقدر علي منعه من ذلك الفعل، و هو لا يقدر علي منع القويّ، و هذا الدليل أخذه من دليل التمانع فى إبطال كون الاله أكثر من واحد، و هناك يتمشّي، لأنّ الآلهة تفرض متساوية فى القدرة بلا تفاوت، و هاهنا لا يتمشّي" .

قال: احتجّ الخصم بالمعقول و المعقول: أمّا المعقول فهو أنّ فعل العبد لو كان يخلق الله تعالى لما كان

متمكنا من

الفعل البتة. لأنّه إن خلق الله تعالى فيه كان واجب الحصول و إن لم يخلقه كان ممتنع الحصول. و لو لم يكن العبد متمكنا من الفعل و الترك لكانت أفعاله جارية مجري حركات الجمادات. و كما أنّ البديهة جازمة بأنّه لا يجوز أمر الجمادات و نهيتها و مدحها و ذمّها و جب أن يكون الأمر كذلك فى أفعال العباد. و لما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجدا .

"و الجواب أنّه لازم عليكم، لأنّ الأمر إن توجّه حال استواء الدواعي ففى تلك الحال يمتنع الترجيح، و إن توجّه حال الرجحان فهناك الراجح واجب و المرجوح ممتنع؛ و لأنّ ذلك الفعل إن علم الله تعالى وجوده فهو واجب، و إن علم الله عدمه فهو ممتنع، فثبت أنّ الاشكال وارد علي الكلّ، و أنّ الجواب هو أنّه تعالى لا يسأل عما يفعل" .

"أقول: لا شكّ فى أنّ الفعل الذى يخلق الله فى العبد لا يكون العبد متمكنا فيه، أمّا إن كان للعبد تأثير ما

فى بعض أفعاله، كما قال به بعض المتكلمين، فيكون له تمكّن فى ذلك التأثير لا غير" .

"فقوله: «إن ذلك الاشكال لازم علي الكل» ليس بصحيح، لأن المعتزلي يدّعي الضرورة في إثبات الفعل

للعبد، و هو ينفيه بالدليل. و أيضا الامر يتوجه حال استواء الداعي ثم يحدث الترجيح فيتبعه الفعل، و وجوب الفعل مع ذلك الترجيح لا ينافي كونه قادرا علي الطرفين. و أما القول بأن ما علم الله وجوده واجب لا يفيد نفى كون العبد فاعلا. غاية ما في الباب أنه يوجب كونه غير مختار، و لو كان مبطلا لفعل العبد لكان مبطلا لفعله تعالي، و لو كان مبطلا لاختيار العبد لكان مبطلا لاختياره تعالي، فإنه كان عالما في الازل بما سيفعله في المستقبل. ففعله الاستقبالي إما واجب و إما ممتنع. و الجواب عنه ما قاله فيما مضى، من أن العلم تابع للمعلوم، و حينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب و الامتناع في المعلوم".

قال: و أما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالي في هذه المسألة من عشرة أوجه :

"الوجه الأول: ما في القرآن من إضافة الفعل إلي العباد، كقوله تعالي :

« فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ. إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ. ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَي قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بَانَتْ سِيَاهُ. بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً. فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ. مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ. كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ. مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ. »

"الوجه الثاني: ما في القرآن من مدح المؤمنين علي الايمان، و ذم الكافرين علي الكفر، و وعد الثواب

علي الطاعة، و وعيد العقاب علي المعصية. كقوله تعالي :

« الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ. «الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ». «وَ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى». «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى». «هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ». «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا». «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي. «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا». «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ. »

الوجه الثالث: الآيات الدالة علي أن أفعال الله تعالي منزّهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من

التفاوت و الاختلاف و الظلم. أما التفاوت فكقوله تعالي: «ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ». «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ». و الظلم ليس بحسن. و قوله: «ما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ». و الكفر ليس بحق. و قوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ». «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ». «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ». «لَا ظَلَمَ الْيَوْمَ». «وَلَا يُظْلَمُونَ قَلِيلًا. »

"الوجه الرابع: الآيات الدالة علي ذم العباد علي الكفر و المعاصي. كقوله تعالي: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ». و

الانكار و التوبيخ مع العجز عنه محال. و عندهم أن الله تعالي خلق الكفر في الكافر و أراد منه. و هو لا يقدر علي غيره فكيف يوبّخه عليه. و احتجوا في هذا الباب بقوله تعالي: «وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى»، و هو إنكار بلفظ الاستفهام. و معلوم أن رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه، ثم يقول له «ما يمنعك من التصرف في حوائجي»

كان ذلك منه مستقبحا. فكذا قوله: «وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ» و قوله لا بليس :

« مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ » و قول موسي عليه السلام لآخيه: «مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا» و قوله :

« فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ. عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ. لِمَ تَحَرَّمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ

لَكَ. و كيف يجوز أن يقول: «لم تفعل» مع أنه ما فعله .

و قوله: «لَمْ تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ. لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ. »

"و قال صاحب في فصل له في هذا المعني: «كيف يأمر بالايمان و لم يرد، و نهى عن الكفر و أراد، و

يعاقب علي الباطل و قدره؟ و كيف يصرفه عن الايمان ثم يقول: أتّي تصرفون. و يخلق فيهم الافك ثم يقول: أني يؤفكون. و أنشأ فيهم الكفر، ثم يقول: لم تكفرون. و خلق فيهم لبس الحق بالباطل، ثم يقول: لم تلبسوا الحق بالباطل. و صدهم عن السبيل، ثم يقول: لم تصدّون عن سبيل الله. و حال بينهم و بين الايمان. ثم قال: ما ذَا عليهم لو آمنوا بالله و اليوم الآخر. و ذهب بهم عن الرشد، ثم قال: فأتّي تذهبون. و أضلّهم عن الدين [حتي] اعرضوا، ثم قال :

فما لهم عن التذكرة معرضين؟ . »

الوجه الخامس: الآيات التي ذكرها الله تعالي في معرض التهديد و التوبيخ فمنها تخيير العباد في أفعالهم

و تعليقها بمشيئتهم. كقوله تعالي: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ. اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ. قُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ. لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ. فَمَنْ شَاءَ

ذَكَرَهُ. فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَيَّ رِبًّا سَبِيلًا» و قد أنكر الله تعالى علي من نفي المشيئة عن نفسه و أضافها إلي الله تعالى فقال: «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا: لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا. وَقَالُوا: لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ. »

الوجه السادس: الآيات التي فيها أمر العباد بالاصغاء و المسارعة إليها قبل فواتها .

كقوله «و سَارِعُوا إِلَيَّ مَغْفِرَةً مِنْ رَبِّكُمْ و سَابِقُوا إِلَيَّ مَغْفِرَةً مِنْ رَبِّكُمْ. أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَ آمِنُوا بِهِ. اسْتَجِيبُوا

لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا

[رَبِّكُمْ]. فَأَمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ. وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ. وَ أَنْبِئُوا إِلَيَّ رَبِّكُمْ». قالوا: و كيف

يصح الأمر بالطاعة و المسارعة إليها مع كون المأمور ممنوعا عاجزا عن الاتيان بها. و كما يستحيل أن يقال: للمقعد الزمن: «قم» و لمن يرمي من شاهق: «احفظ نفسك» فكذا هاهنا .

"الوجه السابع: الآيات التي حث الله تعالى فيها علي الاستعانة به، كقوله تعالى: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»، «فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»، «اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ» فإذا كان الله تعالى خالق الكفر و الايمان و المعاصي فكيف يستعان به. و أيضا يلزم بطلان الألفاظ و الدواعي، لأنه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد فأى شيء يحصل للعبد من اللطف الذى يفعله الله تعالى. لكن الألفاظ حاصلة كقوله تعالى: «أَوْ لَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ». «وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً». «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ». »

« فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ». «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ. »

"الوجه الثامن: الآيات الدالة علي اعتراف الأنبياء بذنوبهم و إضافتها إلي أنفسهم، كقوله تعالى حكاية عن

آدم: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا». و عن يونس «سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ». و عن موسى: «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي». و قال يعقوب لأولاده «بَلِّ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ» و قال: «مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَ بَيْنَ إِخْوَتِي». و قال نوح: «رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ بِيهِ عِلْمٌ». قالوا: "

فهذه الآيات دالة علي اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم .

"الوجه التاسع: الآيات الدالة علي اعتراف الكفار و العصاة بأن كفرهم و معاصيهم كانت منهم. كقوله

تعالى: «وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ- إِلَيَّ قَوْلُهُ- أَلَمْ نَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ، بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ»، و قوله تعالى: «مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ؟ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» «كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا- إِلَيَّ قَوْلُهُ- فَكَذَّبْنَا وَ قُلْنَا»، و قوله: «أَوَلَيْكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ "

-إِلَيَّ قَوْلُهُ- فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ. »

"الوجه العاشر: الآيات التي ذكر الله تعالى ما يوجد منهم في الآخرة من التحسّر علي الكفر و المعصية و

طلب الرجعة. كقوله تعالى: وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ. رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا، الآية، و قوله تعالى: «قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا»، «وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ»، «أَوْ تَقُولُ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ». فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه " .

و لا يقال: الكلام عليه من وجهين: الأول أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة علي أن جميع الأفعال

بقضاء الله و قدره كقوله تعالى: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ. »

"خَتَمَ اللَّهُ عَلَي قُلُوبِهِمْ. وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا. وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ. فَعَالٌ

لِمَا يُرِيدُ». و هو يريد الايمان، فيكون فاعلا للايمان. و إذا كان فاعلا للايمان كان فاعلا للكفر، لأنه لا قائل بالفرق " .

"و الثاني هو أنا و إن فنيما كون العبد موجدا لأفعال نفسه لكننا نعترف بكونه فاعلا لها و مكتسبا لها. ثم

في الكسب قولان: أحدهما أن الله تعالى أجري عادته بأن العبد إذا صمم العزم علي الطاعة فإنه تعالى يخلقها؛ و متي صمم العزم [علي المعصية] فإنه يخلقها. و علي هذا التقدير يكون العبد كالموجد، و إن لم يكن موجدا فلم لا يكفي هذا القدر في الأمر و النهي. و ثانيهما أن ذات الفعل و إن حصلت بقدرة الله تعالى و لكن كونها طاعة و معصية صفات تحصل لها و هي واقعة بقدرة العبد، فلم لا يكفي هذا في صحة الأمر و النهي؟"

"لانا نجيب: عن الأول بجواب اجمالى ذكره أبو الهذيل، و هو أن الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجة

علي الكافرين، لا ليكون حجة لهم، و لو كان المراد من هذه الآيات ما ذكرته من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت العرب للنبي عليه السلام: كيف تأمرنا بالايمان و قد طبع الله علي قلوبنا، و كيف تنهانا عن الكفر"

"و قد خلقه الله تعالى فينا، و كان ذلك من أقوى القوادح في نموّته. فلمّا لم يكن كذلك علمنا أنّ المراد منها غير ما ذكرت. و أمّا الكلام التفصيليّ علي كلّ واحد من الآيات ففي المعلولات " .

"و عن الثاني: أنّ العبد إمّا أن يكون مستندا بادخال شىء في الوجود. و إمّا أن لا يكون. فهذا نفى و إثبات، و لا واسطة بينهما. فان كان الأوّل فقد سلّمتم قول المعتزلة. و إن كان الثاني كان العبد مضطراً، لأنّ الله تعالى إذا خلقه في العبد حصل لا محالة. و إذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله فيه فكان العبد مضطراً، فتعود الاشكالات. و عند هذا التحقيق يظهر أنّ الكسب اسم بلا مسمي " .

"قوله: «العبد إذا اختار الطاعة حصلت، و إذا اختار المعصية حصلت»، قلنا: " حصول ذلك الاختيار به او لا به؟ الأوّل قول الخصم و الثاني لا يدفع الالتزام. قوله :

« "كونه طاعة و معصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد [و ذات الفعل تحصل بقدرة الله تعالى]» قلنا: هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة، و هو تسليم قول الخصم " .

"و الجواب: أنّ هذه الاشكالات واردة علي المعتزلة، لأنّ ما علم الله تعالى أنّه يوجد كان واجب الوقوع، و ما علم الله تعالى أنّه لا يوجد كان ممتنع الوقوع؛ لأنّه إن لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل، و إن وجد وجب. فكان الاشكال واردا عليهم في هذين المقامين. و لقد كان واحد من أذكياء المعتزلة يقول: هذان السؤالان هما العدوّان للاعتزال، و لو لا هما لثمّ الدست لنا " . أقول :

لا جبر و لا تفويض و لكن امر بين امرين
"الآيات التي أوردتها من الجانبين يمتنع أن تتعارض، و إنّما يتخيّل لنا تعارضها لعدم وقوفنا علي فحواويها، و لو توقّفنا في تأويلاتها عملاً بقوله تعالى " :

« "و ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ" علي رأى الواقفين عليه، لكنّا أبعد من الوقوع في الخطأ " .

"و أمّا جواب المعتزلة عن قوله «ما علم الله وجوده فهو واجب»، بوجوب الفعل "

"عند ترجيح الداعي و امتناعه عند عدمه، فقد مرّ الكلام فيه، و لا وجه لاعادته " .

"و قال أهل التحقيق في هذا الموضوع: «لا جبر و لا تفويض، و لكن أمر بين أمرين» فهذا هو الحقّ، و من لا يعرف حقيقته وقع في التحير " .

"يقولون: إنّ هذا الوجوب لا يقتضى إيجاب فاعله، إذ كان فعله تبعاً لداعيه، و ليس للاختيار معني غير

ذلك "

أفعال العباد بين الجبر و التفويض

بسم الله الرحمن الرحيم

"أفعال العباد تنقسم إلي ما يكون تابعا لقدرته و إرادته، و إلي ما لا يكون " .

مثال الأوّل: الأكل و المشي من الانسان الصحيح الذي لم يكره علي هذين الفعلين. و مثال الثاني: حركة

الانسان إلي السفلى إذا وقع من موضع عال .

"و القدرة يراد بها سلامة آلات الفعل من الأعضاء. و يراد بها الحالة التي يكون الانسان عليها وقت صدور الفعل عنه. و الأوّل يكون قبل الفعل و معه، و هذه هي القدرة عند المعتزلة. و الثاني لا يكون إلّا مع الفعل، و هي القدرة عند الشعري. و لا شك أنّ القدرة بالوجهين لا يكون مقدورا للعبد، بلي ربما يكون أسبابه، كالتغذي و التداوي المقتضيين لسلامة الأعضاء، مقدورا له " .

"و أمّا الإرادة فسببها إمّا العلم بالمصلحة، و إمّا الشهوة، و إمّا الغضب. و لا يكون واحد منها إلّا عند الشعور، و الشعور أيضا لا يكون مقدورا للعبد، و ربّما كان بعض أسبابه مقدورا له " .

"و أما عند حصول القدرة و الداعي يجب الفعل أم لا. فالحق أنه يجب، و إلا لزم رجحان أحد طرفي الفعل و تركه من غير مرجح. و هذا الوجوب لا يخرج الفعل عن حد الاختيار، لأن معنى الاختيار هو أن يكون الفعل و الترك بإرادة الفاعل، فيختار منهما أيهما أراد. و هاهنا لزم الفعل من القدرة و الإرادة".

"فاذا نظرنا إلي أسباب القدرة و الإرادة كان في الأصل من الله، و عند وجودهما الفعل واجب، و عند عدمهما ممتنع. و إذا نظرنا إلي الفعل كان من العبد بحسب قدرته و إرادته، فلهذا قيل: «لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الامرين». فاذا الاختيار حق، و الاسناد إلي الله حق، و لا يتم الفعل بأحدهما دون الآخر".

"و ما قيل: في إثبات الجبر من أن خلاف ما علم الله وقوعه محال، و هو يوجب الجبر".

"اجيب: عنه بأن الله تعالى كان في الأزل عالما بأفعاله فيما لا يزال، فان لزم من ذلك الجبر و الايجاب في العبد فهو لازم في حق الله، و ما أجبت به هناك فهو الجواب هاهنا".

"و الجواب الحق أن العلم بالشئ ربما لا يكون سببا له، فإن من علم أن الشمس تطلع غدا لا يكون علمه سببا لطلوعها، و إذا لم يكن للعلم أثر في الفعل فلا يكون الفعل بالجبر او الايجاب. و الله أعلم"

عنوان كتاب: كشف المراد

لأن المختار هو الذى يفعل بواسطة القصد و الاختيار و القصد إنما يتوجه في التحصيل إلي شئ معدوم لأن القصد إلي تحصيل الحاصل محال و كل معدوم تجدد فهو حادث.

و تقرير الجواب أن الأثر تعرض له نسبتا الوجوب و الإمكان باعتبارين فلا يتحقق الموجب و لا يلزم الترجيح من غير مرجح و بيانه أن فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذا مع قدرته التي يستوى طرفا الوجود و العدم بالنسبة إليها و مع داعيه الذي يرجح أحد طرفيه و حينئذ يجب الفعل بعدهما نظرا إلي وجود الداعي و القدرة و لا تنافي بين هذا الوجوب و بين الإمكان نظرا إلي مجرد القدرة و الاختيار و هذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فإنه بصير واجبا من جهة فرض الوقوع و لا ينافي الاختيار و بهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لأكثر المتكلمين في قولهم القادر يرجح أحد مقدوريه علي الآخر لا لمرجح.

المسألة الخامسة في أنه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصي

"قال: و إرادة القبيح قبيحة و كذا ترك إرادة الحسن و للأمر و النهي أقول: مذهب المعتزلة أن الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن و الكافر سواء وقعت أو لا، و يكره المعاصي سواء وقعت أو لا. و قالت الأشاعرة كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة أو معصية. و الدليل علي ما ذهب إليه المعتزلة وجهان: الأول أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح علي ما تقدم فكما أن فعل القبيح قبيح فكذا إرادته قبيحة، و كما أن ترك الحسن قبيح فكذا إرادته تركه. الثاني أنه تعالى أمر بالطاعات و نهى عن المعاصي و الحكيم إنما يأمر بما يريد به لا بما يكرهه، و ينهي عما يكرهه لا عما يريد به فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما أمر بها، و لو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما نهى عنها و كان الكافر مطيعا بكفره و عدم إيمانه لأنه فعل ما أراد الله تعالى منه و هو المعصية و امتنع عما كرهه و ذلك باطل قطعاً".

قال: و بعض الأفعال مستندة إلينا و المغلوطة غير لازمة و العلم تابع.

أقول: لما فرغ من الاستدلال شرع في إبطال حجج الخصم و هي ثلاثة:

الأولي قالوا الله تعالى فاعل لكل موجود فتكون القبائح مستندة إليه بإرادته (و الجواب) ما يأتي من كون

بعض الأفعال مستندة إلينا.

"الثانية أن الله تعالى لو أراد من الكافر الطاعة، و الكافر أراد المعصية و كان الواقع مراد الكافر لزم أن يكون الله تعالى مغلوبا إذ من يقع مراده من المرادين هو الغالب (و الجواب) أن هذا غير لازم لأن الله تعالى إنما يريد الطاعة من العبد علي سبيل الاختيار و هو إنما يتحقق بإرادة المكلف و لو أراد الله تعالى إيقاع الطاعة من الكافر مطلقا سواء كانت عن اختيار أو إجبار لوقعت".

الثالثة قالوا: كل ما علم الله تعالى وقوعه وجب و ما علم عدمه امتنع فإذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال إرادتها منه و إلا لكان مريدا لما يمتنع وجوده. و الجواب أن العلم تابع لا يؤثر في إمكان الفعل و قد مر تقرير ذلك.

المسألة السادسة في أنا فاعلون

قال: و الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا .

أقول: اختلف العقلاء هنا فالذى ذهب إليه المعتزلة أن العبد فاعل لأفعال نفسه و اختلفوا فقال أبو الحسين إن العلم بذلك ضرورى و هو الحق الذى ذهب إليه المصنف - رحمه الله - و قال آخرون إنه استدلالى . و أما جهنم بن صفوان فإنه قال: إن الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد و إضاقتها إليهم علي سبيل المجاز فإذا قيل فلان صلي و صام كان بمنزلة قولنا طال و سمن (و قال) ضرار بن عمرو و النجار و حفص الفرد و أبو الحسن الأشعري إن الله تعالى هو المحدث لها و العبد مكتسب و لم يجعل لقدرة العبد أثرا فى الفعل بل القدرة و المقدور واقعان بقدرة الله تعالى و هذا الاقتران هو الكسب و فسر القاضى الكسب بأن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى و كونه طاعة و معصية صفتان واقعتان بقدرة العبد (و قال) أبو إسحاق الأسفرايينى من الأشاعرة إن الفعل واقع بمجموع القدرتين . و المصنف التجأ إلي الضرورة هاهنا فإننا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختيارا و بين حركة الحجر الهابط و منشأ الفرق هو اقتران القدرة فى أحد الفعلين به و عدمه فى الآخر .

قال: و الوجوب للداعى لا ينافى القدرة كالواجب .

أقول: لما فرغ من تقرير المذهب شرع فى الجواب عن شبه الخصم و تقرير الشبهة الأولى أن صدور الفعل من المكلف إما أن يقارن تجويز لا صدوره أو امتناع لا صدوره و الثانى يستلزم الجبر و الأول إما أن يترجح منه الصدور علي لا صدوره لمرجح أو لا لمرجح و الثانى

يلزم منه الترجيح لأحد طرفى الممكن من غير مرجح و هو محال و الأول يستلزم التسلسل أو الانتهاء إلي ما يجب معه الترجيح و هو ينافى التقدير و يستلزم الجبر .

"و الجواب أن الفعل بالنظر إلي قدرة العبد ممكن و واجب بالنظر إلي داعيه و ذلك لا يستلزم الجبر فإن كل قادر فإنه يجب عنه الأثر عند وجود الداعى كما فى حق الواجب تعالى فإن هذا الدليل قائم فى حقه تعالى و وجه المخلص ما ذكرناه، علي أن هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح أحد مقدوريه علي الآخر من غير مرجح و به أجابوا عن الشبهة التى أوردها الفلاسفة عليهم فما أدري لم كان الجواب مسموعا هناك و لم يكن مسموعا هاهنا" .

قال: و الإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفى الإجمال .

أقول: هذا الجواب عن شبهة أخرى لهم و تقريرها أن العبد لو كان موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بها و التالى باطل فالمقدم مثله و الشرطية ظاهرة و بيان بطلان التالى أنا حال الحركة نفعل حركات جزئية لا نعقلها و إنما نقصد الحركة إلي المنتهى و إن لم نقصد جزئيات تلك الحركة (و الجواب) أن الإيجاد لا يستلزم العلم فإن الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر عن النار من غير علم فلا يلزم من نفي العلم نفي الإيجاد نعم الإيجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الإجمالى كاف فيه و هو حاصل فى الحركات الجزئية بين المبدأ و المنتهى .

قال: و مع الاجتماع يقع مراده تعالى .

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم و تقريرها أن العبد لو كان قادرا علي الفعل لزم اجتماع قادرين علي مقدور واحد و التالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية أنه تعالى قادر علي كل مقدور فلو كان العبد قادرا علي شئ لاجتمعت قدرته و قدرة الله تعالى عليه و أما بطلان التالى فلأنه لو أراد الله تعالى إيجاده و أراد العبد إعدامه فإن وقع المرادان أو عندما لزم اجتماع النقيضين و إن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح

(و الجواب) أن نقول يقع مراد الله تعالى لأن قدرته أقوى من قدرة العبد و هذا هو المرجح و هذا الدليل أخذه بعض الأشاعرة من الدليل الذى استدلل به المتكلمون علي الوحداية و هناك يتمشي لتساوى قدرتى الإلهين المفروضين أما هنا فلا .

قال: و الحدوث اعتبارى .

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماء الأشاعرة و هى أن الفاعل يجب أن يخالف فعله فى الجهة التى بها يتعلق فعله و هو الحدوث و نحن محدثون فلا يجوز أن نفعل الحدوث (و تقرير الجواب) أن الفاعل لا يؤثر الحدوث لأنه أمر اعتبارى ليس بزائد علي الذات و إلا لزم التسلسل و إنما يؤثر فى الماهية و هى مغايرة له .

قال: و امتناع الجسم لغيره .

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم و هي أنا لو كنا فاعلين في الأحداث لصح منا إحداث الجسم لوجود العلة المصححة للتعليق و هي الحدوث. و الجواب أن الجسم يمتنع صدوره عنا لأجل الحدوث حتي يلزم تعميم الامتناع بل إنما امتنع صدوره عنا لأننا أجسام و الجسم لا يؤثر في الجسم علي ما مر .

قال: و تعذر المماثلة في بعض الأفعال لتعذر الإحاطة .

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدمائهم و هي أنا لو كنا فاعلين لصح منا أن نفعل مثل ما فعلناه أولاً من كل جهة لوجود القدرة و العلم و التالي باطل فالمقدم مثله و بيان بطلان التالي أنا لا نقدر علي أن نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الأول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما في وضع الحروف و مقاديرها .

(و تقرير الجواب) أن بعض الأفعال تصدر عنا في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الأول مثل كثير من الحركات و الأفعال و بعضها يتعذر علينا فيه ذلك لأنه ممتنع و لكن لعدم الإحاطة الكلية بما فعلناه أولاً فإن مقادير الحروف إذا لم نضببطها لم يصدر عنا مثلاً

إلا علي سبيل الاتفاق .

قال: و لا نسبة في الخيرية بين فعلنا و فعله تعالى .

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلاً للإيمان لكان بعض أفعال العبد خيراً من فعله تعالى لأن الإيمان خير من القردة و الخنازير و التالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله .

"و الجواب أن نسبة الخيرية هنا متفية لأنكم إن عنيتم بأن الإيمان خير أنه أنفع فليس كذلك لأن الإيمان إنما هو فعل شاق مضر علي البدن ليس فيه خير عاجل، و إن عنيتم به أنه خير لما فيه من استحقاق المدح و الثواب به بخلاف القردة و الخنازير فحينئذ لا يكون الإيمان خيراً بنفسه و إنما الخير هو ما يؤدي إليه الإيمان من فعل الله تعالى بالعبد و هو المدح و الثواب و حينئذ يكون المدح و الثواب خيراً و أنفع للعبد من القردة و الخنازير لكن ذلك من فعله تعالى (و اعلم) أن هذه الشبهة ركيكة جداً و إنما أوردها المصنف -ره- هنا لأن بعض الثنوية أورد هذه الشبهة علي ضرار بن عمرو فأدعن لها و التزم بالجبر لأجلها" .

قال: و الشكر علي مقدمات الإيمان .

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلاً للإيمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه و التالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله و الشرطية ظاهرة فإنه لا يحسن منا شكر غيرنا علي فعلنا .

و الجواب أن الشكر ليس علي فعل الإيمان بل علي مقدماته من تعريفنا إياه و تمكيننا منه و حضور

أسبابه و الأقدار علي شرائطه .

قال: و السمع متأول و معارض بمثله و الترجيح معنا .

أقول: هذا جواب عن الشبهة العقلية بطريق إجمالي و تقريره أنهم قالوا قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل علي الجبر كقوله تعالى (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) × (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ) (وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا .)

و الجواب أن هذه الآيات متأولة و قد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم. و أيضاً فهي معارضة بمثلها و قد صنفها أصحابنا علي عشرة أوجه: أحدها الآيات الدالة علي إضافة الفعل إلي العبد كقوله تعالى (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ) (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ) × (حَتَّى يُعْذِرُوا مَا بَأْنُسِهِمْ) × (بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ) × (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ) (مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ) (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهينَةً) (كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ) (ما كان لي عليكم من سلطانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي) إلي آخرها .

الثاني الآيات الدالة علي مدح المؤمنين علي الإيمان و ذم الكفار علي الكفر و الوعد و الوعيد كقوله تعالى (الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ) (الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى) (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) × (لَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى) (هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا) (وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي) (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ .)

الثالث الآيات الدالة علي تنزيه أفعاله تعالي عن مماثلة أفعالنا في التفاوت و الاختلاف و الظلم كقوله تعالي (ما تَرى فى خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ) (الَّذى أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ) و الكفر ليس بحسن و كذا الظلم (وَ ما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِّ) (إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ) (وَ ما رُبُّكَ بَظْلَمٌ لِّلْعَبِيدِ) (وَ ما ظَلَمْنَاهُمْ) (لا ظُلْمَ الْيَوْمَ) (وَ لا يُظْلَمُونَ قَتِيلًا) . *

الرابع الآيات الدالة علي ذم العباد علي الكفر و المعاصي و التوبيخ علي ذلك كقوله تعالي (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ) (وَ ما مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جاءَهُمُ الْهُدَى) (وَ ما ذا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ) (ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ) (فَما لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرةِ مُعْرِضِينَ) (لَمْ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْباطِلِ) (لَمْ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) .

الخامس الآيات الدالة علي التهديد و التخيير كقوله (فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيُكْفِرْ) (اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ) (لَمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ) (فَمَنْ شاءَ ذَكَرَهُ) (فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلَيَّ رَبًّا سَبِيلًا) (فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلَيَّ رَبًّا مآبًا) (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَكْنَا وَ لا آبائنا) (وَ قالوا لَوْ شاءَ الرَّحْمَنُ ما عَبَدْنَاهُمْ) .

السادس الآيات الدالة علي المسارعة إلي الأفعال قبل فواتها كقوله تعالي (وَ سارِعُوا إِلَيَّ مَغْفِرَةً مِنْ رَبِّكُمْ) (أَجِيبُوا دَعِيَ اللَّهِ) (اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ) (وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ ما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ) (وَ أنِيبُوا إِلَيَّ رَبُّكُمْ) .

السابع الآيات التي حث الله تعالي فيها علي الاستعانة به و ثبوت اللطف منه كقوله تعالي (وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (فَا سْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) (ا سْتَعِينُوا بِاللَّهِ) (أ وَ لا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فى كُلِّ عامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لا يَتُوبُونَ وَ لا هُمْ يَذْكُرُونَ) (وَ لَوْ لا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً) (وَ لَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ) (فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ) (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ) .

الثامن الآيات الدالة علي استغفار الأنبياء (رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا) (سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ) (رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي) (رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ ما لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ) .

التاسع الآيات الدالة علي اعتراف الكفار و العصاة بنسبة الكفر إليهم كقوله تعالي (وَ لَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ - إلي قوله: بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ) و قوله (ما سَلَكَكُمْ فى سَقَرٍ قالوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ) (كُلُّما أَلْقَى فيها قَوْجٌ) .

العاشر الآيات الدالة علي التحسر و الندامة علي الكفر و المعصية و طلب الرجعة كقوله (وَ هُمْ يَصْطَرِحُونَ فيها رَبَّنَا أَخْرِجْنا) (رَبِّ ارْجِعْهُنَا) (وَ لَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناكِسُوا رُؤُسِهِمْ) (أَوْ يَقُولُ جِنَّةٍ تَرى الْعَذابَ لَوْ أَنْ لى كَرَّةً) إلي غير ذلك من الآيات الكثيرة و هي معارضة بما ذكره علي أن الترجيح معنا لأن التكليف إنما يتم بإضافة الأفعال إلينا و كذا الوعد و الوعيد و التخويف و الإنذار و إنما طول المصنف - رحمه الله - فى هذه المسألة لأنها من المهمات .

دوره حيات مؤلف: ولادت ۵۸۰ - وفات ۶۵۲ هـ ش

مؤلف: محمدتقى مصباح

عنوان كتاب: آموزش فلسفه

بعضی از متکلمین پنداشته‌اند که این قاعده مخصوص علت‌های جبری و بی‌اختیار است و اما در مورد فاعل‌های مختار بعد از تحقق جمیع اجزاء علت باز جای اختیار و انتخاب فاعل محفوظ است غافل از اینکه قاعده عقلیه قابل تخصیص نیست و در این موارد اراده فاعل یکی از اجزاء علت تامه می‌باشد و تا اراده وی به انجام کار اختیاری تعلق نگرفته باشد هنوز علت تامه آن تحقق نیافته است هر چند سایر شرایط وجودی و عدمی فراهم باشد .

حاصل آنکه هر علتی اعم از تامه و ناقصه نسبت به معلول خودش وجوب بالقیاس دارد و همچنین هر معلولی نسبت به علت تامه‌اش وجوب بالقیاس دارد و مجموع این دو مطلب را می‌توان بنام قاعده تلازم علت و معلول نامگذاری کرد

واژه‌های اراده و اختیار کاربردهای مختلفی دارند که کمابیش دارای مناسبت‌هایی با یکدیگر می‌باشند ولی غفلت از اختلاف آنها موجب خلط و اشتباه می‌شود از این روی نخست به موارد استعمال هر یک اشاره می‌کنیم و آنگاه به تطبیق آنها بر اقسام فاعل می‌پردازیم .

اراده واژه اراده معنای عامی دارد که تقریباً مرادف با دوست داشتن و پسندیدن

است و به همین معنی در مورد خدای متعال هم بکار می‌رود چنانکه در مورد انسان بعنوان یک کیفیت نفسانی در برابر کراهت شناخته می‌شود و از این جهت همانند علم است که از یک سوی شامل علم ذاتی الهی می‌شود و از سوی دیگر شامل علوم حصولی انسان که از قبیل کیفیات نفسانی بشمار می‌آیند و به خواست خدا در بخش خداشناسی توضیح بیشتری در باره آن خواهد آمد .

لازم به تذکر است که اراده تشریعی که به فعل اختیاری فاعل دیگری تعلق می‌گیرد نیز یکی از مصادیق اراده به معنای عام آن است .

معنای دوم اراده تصمیم گرفتن بر انجام کاری است و متوقف بر تصور کار و تصدیق به نوعی فائده از جمله لذت برای آن می‌باشد و بعنوان نشانه‌ای از فصل حقیقی حیوان متحرک بالا راده و نیز از مشخصات فاعل بالقه صد بشمار می‌رود و در باره حقیقت آن بحثهایی انجام گرفته و بسیاری از فلاسفه آن را از قبیل کیفیات نفسانی و مقابل کراهت شمرده‌اند ولی بنظر می‌رسد که اراده به این معنی فعل نفس است و ضدی ندارد و با اندکی مسامحه می‌توان حالت تحیر و دودلی را مقابل آن بحساب آورد .

معنای اخصی برای اراده ذکر شده که اختصاص به موجود عاقل دارد و آن عبارت است از تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلانی باشد و به این معنی در باره حیوانات بکار نمی‌رود طبق این معنی فعل ارادی مرادف با فعل تدبیری و در برابر فعل غریزی و التذادی خالص قرار می‌گیرد .

اختیار واژه اختیار نیز معنای عامی دارد که در مقابل جبر محض قرار می‌گیرد و آن عبارت است از این که فاعل ذی شعوری کاری را بر اساس خواست خودش و بدون اینکه مقهور فاعل دیگری واقع شود انجام بدهد .

معنای دوم اختیار این است که فاعلی دارای دو نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد و به این معنی مساوی با انتخاب و گزینش بوده ملاک تکلیف و پاداش و کیفر بشمار می‌رود .

معنای سوم آن این است که انتخاب کار بر اساس گرایش درونی فاعل باشد و شخص دیگری هیچگونه فشاری برای انجام دادن آن بر او وارد نکند در مقابل فعل اکراهی که در اثر فشار و تهدید دیگری انجام می‌گیرد .

و معنای چهارم آن این است که انتخاب کار در اثر محدودیت امکانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد در مقابل کار اضطراری که در اثر چنین محدودیتی انجام می‌گیرد طبق این معنی کسی که در زمان قحطی برای ادامه حیاتش ناچار شود که از گوشت مردار بخورد

کارش اختیاری نخواهد بود هر چند طبق اصطلاحات دیگر اختیاری نامیده می‌شود .

اکنون با توجه به معانی مختلف اراده و اختیار به بررسی اقسام فاعلهای ادراکی می‌پردازیم اما فاعل بالقه صد را می‌توان دارای اراده به هر سه معنی دانست زیرا هم کارش را می‌پسندد و هم تصمیم بر انجام آن می‌گیرد تصمیمی که بر اساس ترجیح عقل گرفته می‌شود و تنها دسته‌ای از فعلهای قصدی که صرفاً التذادی باشد بمعنای سوم ارادی نخواهد بود .

همچنین فاعل بالقصد می‌تواند دارای اختیار به هر چهار معنی باشد ولی انواعی از کارهای قصدی هست که بمعنای دوم یا سوم یا چهارم اختیاری نامیده نمی‌شوند ولی همگی آنها بمعنای اول اختیاری خواهند بود مثلاً نفس کشیدن که انسان هیچ گرایشی به ترک آن نداشته باشد بمعنای دوم اختیاری نیست و کار اکراهی بمعنای سوم و خوردن گوشت مردار در زمان قحطی بمعنای چهارم اختیاری نمی‌باشد هر چند همه آنها بمعنای اول اختیاری هستند زیرا چنان نیست که فاعل بکلی مسلوب الاختیار گردد .

و اما فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی را تنها بمعنای اول می‌توان دارای اراده دانست زیرا چنین فاعلهایی نیازی به اندیشیدن و تصمیم گیری ندارند همچنین بمعنای اول و سوم و چهارم دارای اختیار محسوب می‌شوند زیرا کار خود را تحت اجبار یا فشار عوامل و شرایط خارجی انجام نمی‌دهند و تنها بمعنای دوم نمی‌توان چنین فاعلهایی را دارای اختیار دانست زیرا لازم نیست که از میان انگیزه‌های متضاد یکی را برگزینند .

ضمناً روشن شد که اراده بمعنای اول و اختیار بمعنای اول همواره از نظر مورد مساوی هستند ولی اراده بمعنای دوم و سوم اخص از اختیار بمعنای اول و سوم و چهارم است زیرا در مورد فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی صدق نمی‌کند به خلاف اختیار به

معاني یاد شده که بر همه این موارد صدق می‌کند و بدین ترتیب روشن می‌شود که نفي اراده بمعنای دوم و سوم از خدای متعال یا مجردات تام بمعنای نفي اختیار از چنین فاعلهایی نیست .

نیز روشن شد که اراده بمعنای تصمیم بر انجام کار را می‌توان فعلی اختیاری دانست هر چند از قبیل فعل بالقصد و مسبوق به اراده و تصمیم دیگر نیست و شاید بتوان فاعلیت نفس را نسبت به اراده نوعی فاعلیت بالتجلی بحساب آورد .

و سرانجام این نتیجه بدست آمد که عالترین مراتب اختیار مخصوص به خدای متعال است زیرا نه تنها تحت تاثیر هیچ عامل خارجی قرار نمی‌گیرد بلکه از تضاد گرایشهای درونی هم منزله است سپس مرتبه اختیار مجردات تام است زیرا تنها تحت تسخیر اراده الهی هستند ولی نه هیچگونه فشاری بر آنها وارد می‌شود و نه دستخوش تضادهای درونی و تسلط یکی از

گرایشها بر دیگری قرار می‌گیرند و اما نفوس متعلق به ماده مانند انسان دارای مرتبه نازلتری از اختیار هستند و کم بیش اراده آنان تحت تاثیر عوامل بیرونی و درونی شکل می‌گیرد در عین حال همه افعال اختیاری ایشان در یک سطح نیست و مثلاً اختیار انسان در ایجاد صورتهای ذهنی که از قبیل فعل بالرضا است خیلی بیشتر و کاملتر از اختیار وی در انجام کارهای بدنی می‌باشد که از قبیل فعل بالقصد است زیرا کارهای اخیر نیاز به شرایط غیر اختیاری نیز دارند

هیچ کار ارادی و اختیاری بمعنای عام اراده و اختیار نیست که بدون شعور و علم فاعل به آن انجام بگیرد خواه علمی که عین ذات فاعل باشد چنانکه در فاعل بالتجلی وجود دارد و خواه علمی که عین خود فعل باشد چنانکه در مورد فاعل بالرضا ملاحظه می‌شود و خواه علمی که لازمه علم به ذات باشد چنانکه در فاعل بالعنایه قائل شده‌اند و خواه علمی که از عوارض انفکاک پذیر از ذات باشد چنانکه در فاعل بالقصد تحقق می‌یابد .

همچنین هیچ کار ارادی و اختیاری نیست که فاعل هیچگونه محبت و رضایت و میل و کششی نسبت به آن نداشته باشد و با کمال بی‌علاقگی و نفرت و اشمئزاز آن را انجام دهد حتی کسی که داروی بد مزه‌ای را با بی‌رغبتی می‌خورد یا خود را در اختیار جراح قرار می‌دهد تا عضو فاسدی را از بدنش قطع کند چون علاقه به سلامتی خودش دارد و سلامتی وی جز از راه خوردن داروی تلخ یا بریدن عضو فاسد تامین نمی‌شود از این جهت به خوردن همان دارو و از دست دادن عضو بدنش میل پیدا می‌کند میلی که بر کراهت از مزه بد و ناراحتی از قطع عضو غالب می‌شود .

محبت و خواستن کار هم به اختلاف انواع فاعل متفاوت می‌شود و مفاهیم مختلفی بر آن صدق می‌کند گاهی تنها مفهوم محبت صادق است محبتی که عین ذات فاعل می‌باشد مانند فاعل بالتجلی و گاهی مفهوم رضایت بر آن صدق می‌کند مانند فاعل بالرضا و گاهی لازمه محبت به ذات است مانند فاعل بالعنایه و گاهی از قبیل کیفیات نفسانی و از عوارض انفکاک پذیر از ذات است مانند شوق در فاعل بالقصد و جامعترین مفهومی که شامل همه موارد می‌شود مفهوم محبت بمعنای عام است و ملاک آن درک ملایمت و کمال محبوب است و می‌توان از آن به مطلوبیت تعبیر کرد .

بنا بر این می‌توان گفت که قوام فعل اختیاری به این است که فاعل فعل را ملایم با ذات خودش بداند و از این جهت آن را بخواهد و دوست بدارد نهایت این است که گاهی فاعل اختیاری واجد همه کمالات خودش می‌باشد و محبت وی به فعل از آن جهت که اثری از کمالات خود اوست تعلق می‌گیرد مانند مجردات تام و گاهی محبت او به کمالی که فاقد آن

است تعلق می‌گیرد و کار را برای رسیدن و بدست آوردن آن انجام می‌دهد مانند نفوس حیوانی و انسانی که کارهای اختیاری خودشان را برای رسیدن به امری که ملایم با ذاتشان هست و از آن لذتی و فایده‌ای می‌برند انجام می‌دهند .

فرق این دو قسم آن است که در مورد اول محبت به کمال موجود منشا انجام کار می‌شود اما در مورد دوم محبت به کمال مفقود و شوق بدست آوردن آن منشا فعالیت می‌گردد و نیز در مورد اول کمال موجود علت انجام دادن فعل است و به هیچ وجه معلولیتی نسبت به آن ندارد ولی در مورد دوم کمال مفقود بوسیله فعل حاصل می‌شود و نوعی معلولیت نسبت به آن دارد ولی در هر دو مورد کمال مطلوب و محبوب بالاصاله است و کار مطلوب و محبوب بالتبع

یکی از مسائلی که در ادیان آسمانی و بخصوص دین مقدس اسلام در زمینه خداشناسی مطرح شده و متکلمین و فلاسفه الهی به تبیین عقلانی و فلسفی آن پرداخته‌اند مساله قضاء و قدر است که یکی از پیچیده‌ترین مسائل الهیات بشمار می‌رود و محور اصلی

غموض آن را رابطه آن با اختیار انسان در فعالیتهای اختیاریش تشکیل می‌دهد یعنی چگونه می‌توان از یک سوی به قضاء و قدر الهی معتقد شد و از سوی دیگر اراده آزاد انسان و نقش آن را در تعیین سرنوشت خودش پذیرفت .

در این جا است که بعضی شمول قضاء و قدر الهی را نسبت به افعال اختیاری انسان پذیرفته‌اند ولی اختیار حقیقی انسان را نفی کرده‌اند و برخی دیگر دایره قضاء و قدر را به امور غیر اختیاری محدود کرده‌اند و افعال اختیاری انسان را خارج از محدوده قضاء و قدر شمرده‌اند و گروه سومی در مقام جمع بین شمول قضاء و قدر نسبت به افعال اختیاری انسان و اثبات اختیار و انتخاب وی در تعیین سرنوشت خویش بر آمده‌اند و نظریات گوناگونی را ابراز داشته‌اند که بررسی همه آنها در خور کتاب مستقلی است .

از این روی ما در اینجا نخست توضیح کوتاهی پیرامون مفهوم قضاء و قدر می‌دهیم و سپس به تحلیل فلسفی و بیان رابطه سرنوشت با افعال اختیاری انسان می‌پردازیم و در پایان فایده این بحث و نکته تأکید روی آن از طرف ادیان الهی را بیان خواهیم کرد

اشکال در کیفیت جمع بین قضاء و قدر الهی و اختیار انسانی همان اشکالی است که با شدت بیشتری در توحید افعالی بمعنای توحید در افاضه وجود پیش می‌آید و در درس شصت و چهارم به دفع آن پرداختیم .

حاصل جواب از این اشکال آن است که استناد فعل به فاعل قریب و مباشر و به خدای متعال در دو سطح است و فاعلیت الهی در طول فاعلیت انسان قرار دارد و چنان نیست که

کارهایی که از انسان سر می‌زند یا باید مستند به او باشد و یا مستند به خدای متعال بلکه این کارها در عین حال که مستند به اراده و اختیار انسان است در سطح بالاتری مستند به خدای متعال می‌باشد و اگر اراده الهی تعلق نگیرد نه انسانی هست و نه علم و قدرتی و نه اراده و اختیاری و نه کار و نتیجه کاری و وجود همگی آنها نسبت به خدای متعال عین ربط و تعلق و وابستگی است و هیچکدام هیچگونه استقلالی از خودشان ندارند .

به بیان دیگر کار اختیاری انسان با وصف اختیاریت مورد قضای الهی است و اختیاری بودن آن از مشخصات و از شؤون تقدیر آن است پس اگر بصورت جبری تحقق یابد قضای الهی تخلف یافته است .

خاستگاه اصلی اشکال این است که توهم می‌شود که اگر کاری متعلق قضاء و قدر الهی باشد دیگر جایی برای اختیار و انتخاب فاعل نخواهد داشت در صورتی که کار اختیاری صرف نظر از اراده فاعل ضرورت نمی‌یابد و هر معلولی تنها از راه اسباب خودش متعلق قضاء و قدر الهی قرار می‌گیرد .

حاصل آنکه تقدیر و قضاء علمی دو مرتبه از علم فعلی است که یکی تقدیر علمی از انکشاف رابطه معلول با علل ناقصه‌اش انتزاع می‌شود و دیگری قضاء علمی از انکشاف رابطه معلول با علت تامه‌اش و بر حسب آنچه از آیات و روایات استفاده می‌شود مرتبه تقدیر علمی به لوح محو و اثبات و مرتبه قضاء علمی به لوح محفوظ نسبت داده می‌شود و کسانی که بتوانند از این الواح آگاه شوند از علم مربوط به آنها مطلع می‌گردند .

و اما تقدیر عینی عبارت است از تدبیر مخلوقات بگونه‌ای که پدیده‌ها و آثار خاصی بر آنها مترتب گردد و طبعاً بحسب قرب و بعد به هر پدیده‌ای متفاوت خواهد بود چنانکه نسبت به جنس و نوع و شخص و حالات شخص نیز تفاوت خواهد داشت مثلاً تقدیر نوع انسان این است که از مبدا زمانی خاصی تا سرآمد معینی در کره زمین زندگی کند و تقدیر هر فردی این است که در مقطع زمانی محدود و از پدر و مادر معینی بوجود بیاید و همچنین تقدیر روزی و سایر شؤون زندگی و افعال اختیاریش عبارت است از فراهم شدن شرایط خاص برای هر یک از آنها .

و اما قضای عینی عبارت است از رسیدن هر معلولی به حد ضرورت وجودی از راه تحقق علت تامه‌اش و از جمله رسیدن افعال اختیاری به حد ضرورت از راه اراده فاعل قریب آنها و چون هیچ مخلوقی استقلالی در وجود و آثار وجودی ندارد طبعاً ایجاب همه پدیده‌ها مستند به خدای متعال خواهد بود که دارای غنی و استقلال مطلق است .

لازم به تذکر است که قضاء به این معنی قابل تغییر نخواهد بود و بنا بر این آنچه در

روایات شریفه در باره تغییر قضاء وارد شده بمعنای قضاء مرادف با تقدیر است که حتمی بودن و نبودن

آن نسبی می باشد .

ضمناً روشن شد که تقدیر عینی از آن جهت که مربوط به روابط امکانی پدیده ها است قابل تغییر می باشد و همین تغییر در تقدیرات است که در متون دینی به نام بقاء نامیده شده و به لوح محو و اثبات نسبت داده شده است **يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ [۱]** و نیز تقدیر علمی بتبع تقدیر عینی تغییر پذیر است زیرا تقدیر علمی علم به نسبت امکانی و تحقق پدیده بطور مطلق است نه علم به نسبت ضروری و تحقق پدیده بطور مطلق

دوره حیات مؤلف: ولادت ۱۳۱۳ هـ ش

مؤلف: شیخ صدوق

عنوان کتاب: الاعتقادات

[5] باب الاعتقاد فی نفی الجبر و التفویض

قال الشيخ أبو جعفر - رحمه الله عليه - اعتقادنا فی ذلك

"قَوْلُ الصَّادِقِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ، بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» .

فَقِيلَ لَهُ: وَمَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ؟

"قَالَ: «ذَلِكَ مَثَلُ رَجُلٍ رَأَيْتُهُ عَلَيَّ مَعْصِيَةٍ، فَتَهَيَّئْتُ فَلَمْ يَنْتَه، فَتَرَكْتُهُ فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ، فَلَيْسَ حَيْثُ لَا

يَقْبَلُ مِنْكَ فَتَرَكْتُهُ كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ» [۲] .

دوره حیات مؤلف: ولادت ۲۹۶ - وفات ۳۷۰ هـ ش

مؤلف: شیخ مفید

عنوان کتاب: تصحیح اعتقادات الإمامية

خلق أفعال العباد فصل فی أفعال العباد

قال الشيخ أبو جعفر رحمه الله أفعال العباد مخلوقة خلق تقدیر لا خلق تكوين و معنی ذلك أنه تعالی لم

یزل عالماً بمقادیرها [۱] « ۲ » .

قال الشيخ أبو عبد الله رحمه الله [۳] الصحيح عن آل محمد ص أن أفعال العباد [۴] غير مخلوقة لله تعالی

و الذى ذكره أبو جعفر رحمه الله قد جاء به حديث غير معمول به و لا مرضى الإسناد و الأخبار الصحيحة بخلافه و ليس يعرف فى لغة العرب أن العلم بالشىء هو خلق له و لو كان ذلك كما قال

المخالفون للحق [۱] « لوجب أن يكون من علم النبى ص فقد خلقه و من علم السماء و الأرض فهو خالق

لهما و من عرف بنفسه شيئاً من صنع الله تعالی و قرره فى نفسه لوجب أن يكون خالقاً له و هذا محال لا يذهب وجه الخطأ فيه علي بعض رعية الأئمة ع فضلاً عنهم .

فأما التقدير فهو الخلق فى اللغة لأن التقدير لا يكون إلا بالفعل فأما بالعلم فلا يكون تقديراً و لا يكون

أيضاً بالفكر و الله تعالی متعال عن خلق الفواحش و القبائح علي كل حال [۲] »

و قد روى عن أبى الحسن على بن محمد بن على بن موسى الرضا ص

أنه سئل عن أفعال العباد فقيل له [هل هى] [۱] « مخلوقة لله تعالی فقال ع لو كان خالقاً لها لما تبرأ منها و

قد قال سبحانه أَنْ اللَّهُ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ [۲] » و لم يرد البراءة من خلق ذواتهم و إنما تبرأ من شركهم و قبائحهم [۳] .

و سأل أبو حنيفة أبا الحسن موسى بن جعفر ع عن أفعال العباد ممن هى فقال له أبو الحسن ع إن [أفعال

العباد] [۴] « لا تخلو من ثلاثة منازل إما أن تكون من الله تعالی خاصة أو من الله و من العبد علي وجه الاشتراك فيها أو من العبد خاصة فلو كانت من الله تعالی خاصة لكان أولي بالحمد علي حسنهما و الدم علي قبحها و لم يتعلق بغيره حمد و لا لوم فيها و لو كانت من الله و من العبد لكان الحمد لهما معا فيها و الدم عليهما جميعاً فيها و إذا بطل هذان الوجهان ثبت أنها من الخلق فإن عاقبهم الله تعالی علي جنايتهم بها فله ذلك و إن عفا عنهم فهو أَهْلُ التَّقْوَى وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ .

و فی أمثال ما ذکرناه من الأخبار و معانیها ما يطول به الكلام (فصل) و کتاب الله تعالی مقدم علی الأحادیث «۵» و الروایات و إلیه یتقاضی فی صحیح الأخبار و سقیمها فما قضی به فهو الحق دون ما سواه .

قال الله تعالی الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ «۱» فخبِر بأن كل شيء خلقه فهو حسن غير قبيح فلو كانت القبائح من خلقه لنافي ذلك حكمه بحسنها و فی حکم الله تعالی بحسن جميع ما خلق شاهد ببطلان قول من زعم أنه خلق قبيحا «۲» .»

و قال تعالی ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ «۳» فنفي التفاوت عن خلقه «۴» و قد ثبت أن الكفر و الكذب متفاوت في نفسه و المتضاد «۵» من الكلام متفاوت فكيف يجوز أن يطلقوا علي الله تعالی أنه خالق لأفعال العباد و فی أفعالهم من التفاوت و التضاد «۶» ما ذكرناه مع قوله تعالی ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فنفي ذلك و رد علي مضيفه «۷» إلیه و أكذبه فيه .

فصل فی الفرق بین الجبر و التفویض

قال الشيخ أبو جعفر رحمه الله «۱» لا جبر و لا تفویض «۲» بل «۳» أمر بین أمرین «۴» .»

و روي فی ذلك حديثا مر سلا قال فقيل و ما أمر بین أمرین قال مثل رجل رأيته علي مع صية فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية .

قال الشيخ المفيد عليه الرحمة الجبر هو الحمل علي الفعل و الا ضطرار إلیه بالقهر «۵» و الغلبة و حقيقة ذلك إيجاد الفعل فی الخلق «۶» من غير أن يكون لهم «۷» قدرة علي دفعه و الامتناع من وجوده فيه و قد يعبر عما يفعله الإنسان بالقدرة التي معه علي وجه الإكراه له علي التخويف و الإلجاء أنه جبر و الأصل فيه ما فعل من غير قدرة علي امتناعه منه حسب ما قدمناه و إذا تحقق القول فی الجبر علي ما وصفناه كان مذهب أصحاب المخلوق هو بعينه لأنهم يزعمون [كان

مذهب الجبر هو قول من يزعم] «۱» أن الله تعالی خلق فی العبد الطاعة من غير أن يكون للعبد قدرة علي ضدها و الامتناع منها و خلق فيه المعصية كذلك فهم المجبرة حقا [و الجبر مذهبهم علي] «۲» التحقيق «۳» .»

و التفویض هو القول برفع الحظر عن الخلق فی الأفعال و الإباحة لهم مع ما شاءوا من الأعمال و هذا قول الزنادقة و أصحاب الإباحات و الوساطة بین هذين القولين أن الله تعالی أقدر الخلق علي أفعالهم و مكنهم من أعمالهم و حد لهم الحدود فی ذلك و رسم لهم الرسوم [و نهاهم عن] «۴» القبائح بالزجر و التخويف و الوعد و الوعيد فلم يكن بتمكينهم من الأعمال مجبرا لهم عليها و لم يفوض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها و وضع الحدود لهم فيها و أمرهم بحسنها و نهاهم عن قبيحها فهذا هو الفصل بین الجبر و التفویض علي ما بيناه

دوره حیات مؤلف: ولادت ۳۲۶ - وفات ۴۰۱ هـ ش

مؤلف: علامه حلی

عنوان کتاب: نهج الحق و كشف الصدق

"اشاعره براي اثبات مدعای خود دو دلیل آورده‌اند و آن دو را بهترین استدلالهای خویش دانسته‌اند اما لازمه آن استدلالها، خروج از دین است. ما آن دلایل را بیان می‌کنیم و آشکار خواهیم کرد که مفاد آنها خروج از شریعت مصطفوی است" .

۱. "اگر بنده به قدرت و اختیار، فاعل چیزی باشد یا توان ترک آن را دارد، یا چنین قدرتی ندارد. در فرض دوم جبر پدید می‌آید زیرا فاعلی که قادر به ترک عمل نباشد مجبور است. همان گونه که آتش قادر به ترک سوزندگی نیست. در فرض اول، فعل در حالت ایجاد، دارای مرجح هست یا نیست؟ اگر نباشد ترجیح بلا مرجح لازم است زیرا ممکن در نفس الامر، نسبت به دو طرف برابر است و قادر نیز (در حالت تساوی است) و اگر قادری که ایجادکننده فعل است بدون مرجح، جانب انجام و ایجاد را برگزیند ترجیح بلا مرجح «۱» صورت می‌گیرد" .

"اما اگر ترجیحي در میان باشد و به حد وجوب نرسد حصول مرجوح با تحقق رجحان، ممکن است و این امر محال خواهد بود. دلیل محال بودن آن این است که واقع شدن یک طرف در حالت تساوی، ممتنع بود پس چگونه در حال مرجوحیت، ممکن باشد؟ دلیل دیگر اینکه تحقق مرجوح با قید رجحان، ممکن است و زمانی را برای وقوع آن در نظر می‌گیریم، زمان دیگری را نیز برای وقوع راجح، اعتبار می‌کنیم ترجیح یکی از"

"دو زمان به امر راجح و زمان دیگر به مرجوح، نیازمند مرجحی دیگر است و گر نه ترجیح بلا مرجح رخ می‌دهد. اکنون ترجیح با مرجح باید به وجوب منتهی شود و گر نه تسلسل رخ خواهد داد. حال که وقوع اثر جز با وجوب ممکن نیست، جبر و ایجاب پدید می‌آید و بنده مختار نخواهد بود زیرا واجب و نقیض آن ممتنع، متعلق قدرت نیستند".

"استدلال دوم اشاعره: خداوند به هر چیزی که واقع می‌شود پیش از وقوع آن، عالم است و هر آنچه موجود نمی‌گردد از ازل معلوم خدا بوده است. هر چیز که در علم خدا موجود بوده باید به وجود آید و هر چه ازلا معدوم بوده نباید ایجاد شود و گر نه علم خدا جهل خواهد بود. پس هر چیز یا واجب است یا ممتنع و این هر دو بر کنار از حوزه قدرت بندگان هستند و مقدور آنها نمی‌باشند. پس جبر پدید می‌آید".

"پاسخ به هر دو شبهه اشاعره از طریق نقض و معارضه است. چند نقض بر دلیل اول ایشان وارد می‌آید: ۱. حقیقت آن است که وجوب برخاسته از انگیزه و اراده، با امکان در نفس الامر منافات ندارد و سبب ایجاب و اجبار قادر نمی‌شود. عملی که برای بنده مقدور است از حیث وجود و عدم برابر است. هر گاه انگیزه به ایجاد آن تعلق گرفت و شرایط پدید آمد و موانع از میان رفت و بر فاعل توانا مصلحت انجام فعل و زیانبار نبودن آن هویدا گشت، ایجاد فعل واجب می‌شود و این اجبار و ایجاب نسبت به قدرت و فعل نیست".

۲. جایز است فاعل با مرجحی که به حد وجوب نرسیده عمل را انجام دهد یا آن را ترک کند و رجحان به وجوب نرسد و جبر و ترجیح بلا مرجح لازم نیاید همان گونه که رأی برخی از متکلمان چنین است «۱».

"در استدلال گفته شد: با آن رجحان، نقیض غیر ممکن نیست و می‌توان برای وقوع آن زمانی فرض کرد پس ترجیح فعل در هنگام وجودش نیازمند مرجح دیگر است. ما این سخن را نمی‌پذیریم و مرجح نخست را کافی می‌دانیم، پس نیازی به مرجح دیگر نخواهد بود".

۳. "چرا قادر در تساوی دو طرف، عمل را انجام ندهد؟ قادر ترجیح بدون مرجح می‌دهد همان گونه که رأی گروهی از اهل کلام این است و برای اثباتش به فرضی وجدانی دست یازیده‌اند. آنان گرسنه یا تشنه‌ای را در نظر آورده‌اند که در برابر دو خوراک یا نوشابه کاملاً مشابه و مساوی قرار گرفته‌اند و بدون مرجح یکی از آنها را بر می‌گزینند. اکنون که این حکم وجدانی است چگونه اشاعره بر خلاف آن استدلال می‌کنند؟"

۴. "استدلال اشعریان مخالف مکتب آنهاست و نمی‌توانند آن را به کار برند زیرا نزد ایشان قدرت برای دو ضد، صلاحیت ندارد. کسی که قدرت بر انجام فعل دارد، توان ترک فعل را نخواهد داشت. اگر اشاعره از رأی خود باز گردند و تعلق قدرت به دو ضد را بپذیرند، وجود دو ضد در یک آن، لازم می‌آید زیرا به گمان ایشان، قدرت بر مقدور مقدم نمی‌شود، اگر برای بنده؛ در حال وجود قدرت فعل، قدرت موجودی (برای ترک فعل) فرض کنیم، یکی از دو محذور علیه اشاعره صورت می‌بندد: اجتماع دو ضد یا تقدم قدرت بر فعل".

بنگرید که این قوم چگونه نسبت به ناسازگاری گفتارهایشان بی‌مبالانند.

نقض دلیل دوم اشاعره از دو طریق و با دو استدلال است.

۱. "علم به وقوع، تابع وقوع است و در آن مؤثر نیست. تابع فقط از متبوع خود تبعیت"

"می‌کند و بالذات، بعد از آن است در حالی که مؤثر، پیش از متأثر است".

۲. "وجوب لاحق در امکان ذاتی اثری ندارد و با فرض وقوع ممکن تحقق می‌یابد. هر ممکنی -

مطلقاً- موجود فرض شود در حالت وجود، عدم آن ممتنع است زیرا اگر عدم آن ممتنع نباشد اجتماع نقیضین رخ می‌دهد و چون در این حالت عدم آن ممتنع است پس وجودش واجب خواهد بود، در حالی که نظر به ذاتش، ممکن است".

"علم حکایت از معلوم و با آن مطابق است زیرا مطابقه باید در علم وجود داشته باشد. اصل در تطابق،

معلوم است زیرا اگر معلوم، در میان نباشد علمی نخواهد بود و تفاوتی ندارد که خودش شیئی را فرض کنیم یا حکایت از آن را، فرض علم، فرض معلوم است و گفته آمد که با فرض معلوم، وجوب لاحق در کار می‌آید پس با فرض علم به معلوم نیز همین وجوب متحقق خواهد بود. همان گونه که آن وجوب در امکان ذاتی مؤثر نبود این وجوب نیز بی‌تأثیر است و از تعلق علم خداوند به معلوم وجوب ذاتی آن لازم نمی‌آید بلکه وجوب معلوم نسبت به علم لازم می‌آید".

"معارضه در هر دو دلیل، خداوند است. در استدلال اول اشاعره، دلیل را در باره خداوند طرح

می‌کنیم":

"اگر خدا قادر مختار باشد یا قادر به ترک نیز هست و یا نیست. در فرض دوم، مجبور است نه قادر مختار؛ و در فرض نخست یا یکی از طرفین را با ترجیح برمی‌گزیند یا بدون ترجیح، صورت دوم ترجیح بلا مرجح است که اگر برای بندگان محال باشد برای خدا نیز محال است که در امور عقلی، استثنائی نیست. اما اگر مرجحی در میان است یا به وجوب می‌رسد و یا نمی‌رسد. اگر مرجح به حد وجوب برسد، جبر است و اگر نرسد، تسلسل یا ترجیح بدون مرجح. هر پاسخی که جبرگرایان در این باب می‌دهند، پاسخ ما در باره بندگان خواهد بود".

"در استدلال دوم نیز، اگر علم الهی سبب وجوب می‌شود و این وجوب ما را از قدرت و اختیار به ناتوانی و اجبار می‌کشاند در باره خدا نیز چنین است و اگر علم حق،"

"چنین اقتضایی ندارد، استدلال باطل است".

"پس آشکار شد که استدلالهای اشعریان در حق خداوند نیز قابل بیان است و اگر به لازمه دلایل خویش، پروردگار را مجبور می‌دانند، مرتکب کفر صریح شده‌اند زیرا تفاوت میان اسلام و فلسفه، همین نکته است. حاصل آنکه، اگر این قوم، دلایل خود را صحیح می‌دانند، کافرند و اگر به ناتمامی آنها معترفند، برهانهایشان بی‌اعتبار است".

"خردمند منصف بنگرد، آیا رواست از کسی پیروی کند که چنین استدلالی را استوار می‌داند حال آنکه دلیل او مستلزم کفر است؟ چه عذری دارند؟ این قوم را چه فتنه که در نمی‌یابند؟ این برهان آنهاست که به صراحت کفر از آن هویدا است. گفتارهایشان را شنیدیم که هر فرومایگی و ردالتی را به خدای بزرگ نسبت می‌داد. پیروان ایشان بپرهیزند! بنگرند از چه کسانی پیروی می‌کنند؟ اگر پس از روشن شدن حق، همچنان تبعیت از این گروه را بر خود صواب می‌دانند، همین گمراهی ایشان را بسنده است و اگر به خرد بازمی‌گردند و پی افتادن هوس را وامی‌نهند، حق را بدیده انصاف نگرسته‌اند و خدایشان جزای نیکو دهد".

باطل بودن کسب

"ابو الحسن اشعری و یاران او، چون هدف برهانهای سهمگین گشتند و استدلالها و التزامهای سخت بر آنها وارد آمد، به رأیی دست یازیدند که به پندار خود، رهایی‌شان در آن بود و مکتب شگفت و یاوه‌ای آفریدند که به سبب آن ضروریات را انکار کردند گرچه عادت این جماعت چنین است. آنان فرضیه «کسب» را عنوان نمودند و بر این شدند که خداوند ایجادکننده فعل و بنده کسب‌کننده آن است «۱»".

"اشعریان در پرسش از مفهوم کسب و نیاز به آن، گرفتار اضطرابی سخت شده‌اند".

"برخی از آنها گفته‌اند، کسب این است که بنده تصمیم به ایجاد فعلی می‌گیرد و خداوند آن را به وجود می‌آورد یا چنین تصمیمی نمی‌گیرد و خداوند فعل را ایجاد نمی‌کند".

"عادت خداوند بر این قرار یافته که پس از گزینش بنده، فعل را- به حسب گزینش او- ایجاد کند".

"نظر دوم در ماهیت کسب این است که خداوند فعل را ایجاد می‌کند بی‌آنکه بنده در آن تأثیری داشته باشد، اصل فعل از خداست اما انسان در وصف فعل (طاعت یا معصیت بودن آن) مؤثر است. اینکه فعل طاعت یا معصیت باشد از بنده است".

"رأی سوم آن است که کسب، درک‌شدنی نیست و با خرد دریافته نمی‌شود اما از سوی بندگان تحقق می‌یابد «۱»". این پاسخها بی‌اعتبار است و بر هر سه تفسیر اشکال وارد است":

"تفسیر نخست: نخستین اعتراض این است که گزینش و اراده عمل از جمله اعمال است و اگر صدور آنها از انسان جایز باشد صدور اصل فعل نیز جایز است، چه تفاوتی وجود دارد؟ چه ضرورتی برای این محال اندیشی‌ها است. تا همه زشتیها را به خدا نسبت دهیم؟"

دلیل دوم اینکه اگر سخن آنها صحیح باشد در گزینش نیز صادق است و انسان نمی‌تواند چیزی را برگزیند و انتخاب نیز از سوی خداست. اما اگر استدلال صحیح نیست نمی‌توان از آن سود جست.

"اشکال سوم این است که اگر گزینش بنده سبب وقوع فعل می‌شود، پدید آورنده فعل، کسی است که گزینش می‌کند. او یا انسان است یا خداوند؛ پس واسطه‌ای به نام کسب، بی‌معنا است".
"اما اگر گزینش پدید آورنده و ایجاب‌کننده فعل نیست، تفاوتی میان گزینش و کارهای دیگر نیست و همه اعمال را باید بخدا نسبت داد".

"و سرانجام اینکه استمرار و پیوستگی عادت، واجب نیست پس ممکن است انسان، گزینش کند اما خدا در پی آن، فعل را خلق نکند بلکه بدون گزینش بنده، عمل را ایجاد نماید، پس این فرض نیز گریزگاه مناسبی نیست".
تفسیر دوم که سبب نیز با نقدهای بسیار روبرو است. نخست اینکه طاعت یا معصیت بودن فعل یا در خارج عین فعل است و یا امری زائد بر آن است؛ در صورت نخست طاعت و معصیت نیز از خداست و بنده انجام دهنده کاری نیست و در صورت دوم:

انسان به تنهایی بجای آورنده فعل زاید است و اگر اسناد این فعل به آدمی صحیح است می‌توان همه افعال را به او اسناد داد و ضرورتی برای «کسب» وجود ندارد و تفاوتی میان افعال نیست که برخی را از سوی خدا و پاره‌ای را از انسان بدانیم.

وانگهی استدلال ایشان در همین اوصاف (طاعت و معصیت) نیز جریان می‌یابد و اگر آن دلیل حق است نمی‌توان وصف را نیز به آدمی نسبت داد.

"اشکال دیگر اینکه طاعت بودن فعل، موافقت و همراهی آن با امر شریعت است و همراهی با شریعت چیزی است که به ذات فعل باز می‌گردد یعنی اگر با امر شرعی مطابق باشد، طاعت و گرنه معصیت است. پس فعل تنها به خداوند استناد داده می‌شود و بنده نقشی ندارد، نه در ذات و نه در صفت فعل. پس این گریزگاه نیز راه به جایی نمی‌برد. افزون بر آن، طاعت، پسندیده و گناه زشت است و به این سبب خداوند شیطان و فرعون را نکوهش کرده و هر فعلی که از سوی خدا باشد به گمان اشاعره نیکو و حسن است زیرا حسن جز اینکه فعل از سوی خدا باشد معنایی ندارد. بر این اساس نمی‌توان فعلی را که از سوی خدا صادر شده، قبیح دانست و آن عمل، حسن است پس گناه بنده را با فرض صدور از حق، نمی‌توان زشت دانست. گناهی نیست که بجای آورنده آن سزاوار سرزنش باشد شیطان و ابولهب و مانند آنها مرتکب قبیحی نشده‌اند و چون فاعل گناه،"

"انسان نیست نمی‌توان آنها را سرزنش کرد. نیز گناه به اجماع همگان مورد نهی خداوند است و قرآن آکنده از نهی و هشدار به عذاب است. هر چه خداوند از آن نهی کند، ناپسند است زیرا اشعریان زشتی را جز به نهی حق نمی‌دانند. چنین گناهانی از شیطان و فرعون و دیگر آدمیان سرزده و فاعل آنها به رأی اشعری خداست. پس چون آن اعمال، فعل حق است باید نیکو باشد ولی ما آنها را ناپسند دانستیم و این، خلف است".

تفسیر سوم کسب نیز بی‌اعتبار است زیرا آنچه نامعقول است قابل اثبات نیست و برای بطلان سخن گروهی همین بسنده است که به امر نامعقول تمسک کنند. آیا رواست که خردمند به این نادانی تن دهد و در تاریکی گام نهد؟ از حق آشکار و هویدا چشم پوشد و به سوی آنچه نه‌گوینده می‌فهمد و نه شنونده در می‌یابد بگروند؟

(قول به درک نشدن کسب و ثبوت آن به قصد فرار از اعتراض) صفتی از صفات کسب است و صفت تنها پس از علم به ذات شناخت می‌شود. اگر آنها حقیقت کسب را نمی‌فهمند چگونه به آن اعتذار می‌کنند؟
قدرت بیشتر از فعل است

امامیه و همه معتزلیان برآنند که قدرت انسان پیشتر از فعل او است. اشاعره رأی عجیبی برگزیده‌اند و قدرت را قبل از فعل موجود نمی‌دانند. بلکه آن را همراه با عمل و فعل می‌شمارند بدون آنکه تقدیمی زمانی یا آنی «۱» داشته باشد. از اندیشه ایشان امور محالی لازم می‌آید:

۱. "تکلیف بیش از طاقت، زیرا کافر به اجماع ما و آنها، مکلف به ایمان است. اگر کافر در حال کفر قادر بر ایمان باشد، مذهب آنها نقض شده زیرا قدرت را مقدم بر فعل نمی‌دانند. و اگر کافر توانایی ایمان آوردن نداشته باشد تکلیف بیش از طاقت لازم می‌آید."

و خداوند به صراحت چنین تکلیفی را نفی کرده است:

« خدا هیچ کس را تکلیف بیش از توان نفرموده است. » « ۱ » عقل نیز به شرحی که گذشت بر این

مطلب گواهی می‌دهد .

"اگر اشاعره بگویند کافر در حال کفر مکلف نیست، مخالفت با اجماع لازم می‌آید زیرا خداوند کافر را

به ایمان امر فرموده است حتّی نزد اشاعره امر و نهی از ازل وجود داشته پس چگونه کافر مکلف نیست؟"

"ایراد دیگر اینکه لازمه سخن اشعریان بی‌نیازی از قدرت است، زیرا نیاز به قدرت برای خارج ساختن

فعل از عدم به وجود است و این مطلب تنها در حال عدم فعل ممکن است زیرا در حالت وجود، فعل واجب است و نیازی به قدرت ندارد."

"وانگهی ایشان که هیچ قدرتی را مؤثر در فعل نمی‌دانند و همه چیز را به خدا نسبت می‌دهند چرا بر

خلاف مذهب خود در باره قدرت بحث می‌کنند؟ پژوهش آنها در این باب، مداخله در چیزی است که به آنان ربطی ندارد."

"محذور دیگر رأی اشعریان، حدوث قدرت خدا یا قدم جهان است زیرا قدرت مقارن فعل است و در

این حال یکی از دو محال رخ می‌نماید که نه قدرت خدا حادث است و نه عالم قدیم. نیز قدم مخالف قدرت است زیرا قدرت تنها به ایجاد معدوم تعلق می‌گیرد و اگر فعل قدیم باشد نمی‌توان آن را به فاعل و قادر اسناد داد."

"از شگفت‌انگیزترین امور، کنکاش اشاعره در باب قدرت انسان و احکام آن است با آنکه به رأی آنها

جز قدرت خداوند هیچ مؤثری وجود ندارد. اگر قدرت مؤثر نیست در انتساب فعل چه تفاوتی میان قدرت و رنگ و چیزهای دیگر وجود دارد؟ هیچ یک از آنها مؤثر نیستند و نقش اعدادی نیز برای تأثیر ندارند. ابو علی سینا در مقام ابطال سخن

ایشان می‌گوید: (ظاهراً ایستاده قدرت نشستن ندارد.) « ۱ »

قدرت برای تعلق به دو ضد صلاحیت دارد

"همه خردمندان در این امر همداستانند. تنها اشاعره مخالفت ورزیده‌اند. آنان گمان برده‌اند قدرت برای

تعلق به دو ضد، صلاحیت ندارد « ۲ ». رأی اشعریان منافی مفهوم قدرت است. قادر کسی است که هر گاه بخواهد، انجام دهد و هر گاه بخواهد ترک کند."

"اگر فرض کنیم که قدرت تنها به یکی از دو ضد تعلق می‌گیرد و ضد دیگر مقدور نیست، پس (با این

تفسیر) نمی‌توان گفت: قادر کسی است که اگر بخواهد فعلی را ترک کند، چنین خواهد کرد."

در باره اراده

"امامیه و همه معتزلیان بر آن شده‌اند که انسان و هر قادری اعمال خود را، اراده می‌کند زیرا اراده صفتی

است که لازمه آن تخصیص است. اراده، خود انگیزه (داعی) است."

اشاعره با این مطلب مخالفت کرده‌اند و اراده را صفتی غیر از انگیزه دانسته‌اند « ۳ ». این

"رأی از شگفت‌انگیزترین امور است. اگر فعل از خدا صادر می‌شود و جز او مؤثری نیست به چه دلیل

اراده ثابت می‌شود؟ راه اثبات اراده تنها این است که قادر، توانایی انجام یا ترک را داشته باشد."

"قدرت، صلاحیت ایجاد و ترک را داراست و تخصیص یکی از این دو مقدور برای تحقق یافتن و

واقع شدن، به یاری چیزی غیر از قدرت- که در هر دو حال موجود است- و علم- که شأن آن تبعیت از معلوم است- می‌باشد. بر این اساس اشاعره مکتبی را برگزیده‌اند که قدرت و اراده را با وجود آنکه دو امر ضروری‌اند نفی کرده است."

"خردمند خود انصاف دهد، آیا پیروی از کسانی که ضروریات را انکار می‌کنند جایز است؟ آیا عاقلی

در اینکه قادر یا صاحب اراده است تردید دارد؟ و در نمی‌یابد که میان حرکت‌های ارادی و حرکت جماد تفاوت است؟ آیا رواست که خردمندی مانند این گروه را واسطه میان خود و خدای خویش قرار دهد؟ و آیا دلیل او در پیروی از آنان برای پروردگار کافی خواهد بود؟ از او پرسش نخواهند کرد چگونه از کسی تقلید کردی که بطلان اندیشه او را به ضرورت در می‌یافتی آیا حرمت مطلق تقلید را از کتاب خدا نشنیده بودی تا چه رسد به تقلید از چنین جماعتی؟ چه پا سخی

برای خدای خویش خواهد داشت؟ «بر ما جز تبلیغ رو شنگر حقیقت نیست.» «۱» در این کتاب سخن را گسترده ساختیم تا گمراه را از کزروی باز گردانیم و راهیافته را بر طریق خود استوار بداریم." .

تولد «۲»»

امامیه بر آنند که افعال متولد ما به خود ما استناد و ارتباط دارد. اهل سنت در این

"مسأله مخالفت ورزیده‌اند و به گروههایی تقسیم شده‌اند. معمر «۱» پنداشته است که بنده جز اراده، فعلی ندارد و آنچه بعد فراهم می‌آید، از طبع محل است. برخی از معتزله گفته‌اند: بنده جز فکر، فعلی ندارد «۲». نظام «۳» گفته است که بنده جز آنچه در محل قدرتش است، فعلی ندارد و آنچه در مجاورت محل قدرت است به طبع محل می‌باشد. اشاعره بر آنند که متولد، فعل خداست «۴». »

"همه این افراد و گروهها با امر ضروری که نزد هر عاقلی هویدا است، مخالفت کرده‌اند. ما ستایش و سرزنش بر فعل متولد (مانند کتاب و ساختن و کشتن) را چون فعل مباشر صواب می‌دانیم. پسندیده بودن مدح و ذم، فرع آگاهی ما به این امر می‌باشد که عمل از ما صادر شده است. هر کس نیکو بودن ستایش نویسنده و بنایی را که در حرفه خود مهارت دارند، انکار کند، مقتضی عقل خود را انکار کرده است." .

تکلیف

در میان مسلمانان این امر مورد اتفاق است که خداوند متعال بندگان خود را به انجام طاعتها و دوری از گناهان تکلیف فرموده و تکلیف پیشتر از فعل است .

"اشاعره مذهب شگفت‌آور و ناشناخته‌ای برگزیده‌اند و تکلیف به عمل را در حالت عمل، نه پیش از آن، دانسته‌اند «۵». از این پندار، محالاتی لازم می‌آید." .

1. "تکلیف به نامقدور؛ زیرا فعل در حال تحقق، واجب است و واجب مقدور نیست." .

2. "لازم می‌آید هیچ کس گناهکار نباشد زیرا، سرکشی و عصیان، مخالفت با فرمان الهی است. اگر فرمان، جز در حالت فعل، تحقق ندارد و عصیان در حال عدم فعل است، پس انسان در آن هنگام مکلف نیست «۱» و گر نه تقدم تکلیف بر فعل پدید می‌آید و این خلاف رأی اشاعره است. اما عصیان، به اجماع و نص قرآن واقع و ثابت است." .

"خداوند می‌فرماید: «آیا از فرمان من سرپیچی کرده بودی؟» «۲»، «در هیچ کاری تو را نافرمانی نکنم.» «۳» و «اکنون؟ و تو پیش از این عصیان می‌کردی.» «۴» همچنین با گزینش این رأی، گناهی وجود نخواهد داشت زیرا فسق و گناه، همان خروج از طاعت است (و اینجا خروج از طاعت معنایی ندارد) خردمند بنگرد آیا رواست از قومی پیروی کند که ضروریات را منکرند؟ هر عاقلی به ضرورت اسلام، می‌داند که در دین محمد صلی الله علیه و آله کافر و فاسق، سرکش و عصیانگرند: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا بترسید و سخن درست بگویید." .

"خدا کارهای شما را به صلاح آورد و گناهانتان را بیامرزد." «۵» در این رأی مخالف با نص قرآن، چه استواری و صحتی وجود دارد؟"

3. "اگر تکلیف در حالت فعل باشد نه پیش از آن، یا تحصیل حاصل لازم می‌آید و یا مخالفت با تقدیر. هر دو لازم، محال است پس مقدم قضیه شرطیه نیز محال خواهد بود. بیان شرطیه و استلزام این است که تکلیف به فعل، یا در حالت تکلیف ثابت است یا در غیر آن، فرض نخست، تحصیل حاصل است و فرض دوم، مستلزم پیشی"

"گرفتن تکلیف بر فعل است و چنین امری، اولاً خلاف فرض است ثانیاً مطلوب (ما و ناقض خصم) می‌باشد و ثالثاً مستلزم تکرار است «۱»»

عنوان کتاب: الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب

[اَنَا فاعلون بالاختیار]

"قال: الثانی، إِنَّا فاعلون بالاختیار، و الضرورة قاضیه بذلك، للفرق الضروری بین سقوط الإنسان من سطح، و نزوله منه علی الدرّج، و لامتناع تکلیفنا بشیء فلا عصیان، و لقیح أن یخلق الفعل فینا، ثم یعدّبنا علیه، و للسمع." .

"اقول: ذهب ابو الحسن الاشعري و من تابعه الي ان الأفعال كلها واقعة بقدرة الله تعالى، و انه لا فعل للعبد اصلا. و قال بعض الاشعرية ان ذات الفعل من الله، و العبد له الكسب، و فسروا الكسب بأنه كون الفعل طاعة او معصية. و قال بعضهم معناه ان العبد اذا صمَّ العزم علي الشئ،، خلق الله تعالى الفعل عقيبهِ. و قالت المعتزلة و الزيدية و الإمامية، ان الافعال الصادرة من العبد و صفاتها، و الكسب الذي ذكره كلها واقعة بقدرة العبد و اختياره، و انه ليس بمجبور علي فعله، بل له ان يفعل و له ان لا يفعل و هو الحق لوجه: الأول، انا نجد تفرقة ضرورة بين صدور الفعل ممَّا تابعاً للقصد و الداعي كالنزول من السطح علي الدرج، و بين صدور الفعل لا كذلك، كالسقوط منه إما مع القاهر أو مع الغفلة، فانا نقدر علي التَّرك في الأول دون الثاني، و لو كانت الأفعال ليست منا لكانت علي وتيرة واحدة من غير فرق، لكنَّ الفرق حا صل، فيكون ممَّا، و هو المطلوب. الثاني، لو لم يكن العبد موجدا لأفعاله، لامتنع تكليفه و إلَّا لزم التَّكليف بما لا يطاق. و انما قلنا ذلك لانه حينئذ غير قادر علي ما كُلف به، فلو كُلف كان تكليفاً بما لا يطاق و هو باطل بالإجماع. و إذا لم يكن مكلفاً لم يكن عاصياً بالمخالفة، لكنَّه عاص بالاجماع. الثالث، أنَّه لو لم يكن العبد قادراً موجداً لفعله لكان الله أظلم الظَّالَمين".

"و بيان ذلك أنَّ الفعل القبيح إذا كان صادراً منه تعالى، استحالت معاقبة العبد عليه، لانه لم يفعله، لكنَّه تعالى يعاقبه اتِّفاقاً، فيكون ظالماً، تعالى الله عنه. الرابع، الكتاب العزيز الذي هو فرقان بين الحقِّ و الباطل مشحون بإضافة الفعل الي العبد، و انه واقع بمشيئته كقوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ»، «إِنْ يَتَّبِعُونَ»

"إِلَّا الظَّنَّ"، «حَتَّى يُعْطُوا مَا بَأْنُفُسِهِمْ»، «مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ»، «كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ»، «جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» الي غير ذلك، و كذلك آيات الوعد و الوعيد و المدح و هي اكثر من ان تحصى".

القدرة و الاختيار لفظان مترادفان و مشتركان بين معنيين :

"أحدهما كون الفاعل بحيث يصحُّ منه الفعل و التَّرك بمعنى أنَّه لا يلزمه أحدهما إلا بشرط الإرادة، و يقابله الإيجاب و هو كونه بحيث يلزمه أحد الطرفين بلا اشتراط الإرادة".

و ثانيهما كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل

المبحث الثاني من المباحث الستة في أنَّا فاعلون بالاختيار

"اعلم أنَّهم اختلفوا في أفعال العباد اختلافاً عظيماً، فذهب جمهور المعتزلة الي أنَّ المؤثِّر فيها قدرة العباد فقط علي سبيل الاختيار، و الفلاسفة و امام الحرمين الي أنَّ المؤثِّر فيها قدرتهم فقط لكن علي سبيل الإيجاب و امتناع التَّخلف. و الجبرية الي أنَّ المؤثِّر فيها قدرة الله تعالى فقط من غير قدرة لهم اصلاً، و اكثر الأشاعرة الي أنَّ المؤثِّر فيها قدرة الله تعالى فقط مع مقارنة قدرتهم من غير تأثير لها و الاستناد الي تأثير مجموع القدرتين في أصل الفعل و القاضي الي تأثير قدرة الله تعالى في أصل الفعل و قدرة العبد في وصفه مثل كونه طاعة و معصية".

"فالمذاهب في افعال العباد ستة و كذا الكلام في أفعال ساير الحيوانات علي التفصيل علي ما قيل، إلَّا أنَّه قد جرت العادة بالبحث عن أفعال العباد لعدم جريان بعض الأدلَّة في غير المكلف".

"و المختار عند اهل الحق مذهب المعتزلة و هم فرقان: إحداهما ذهبوا الي أنَّ أنَّ الحكم بكون أفعال العباد صادرة عنهم بقدرتهم و اختيارهم ضروري لا يحتاج الي دليل، و قد نهوا عليه بأنَّ بين حركة الساقط و النَّازل فرقاً ضرورياً يجده كلُّ عاقل من نفسه بأنَّ الأولى اضطرارية و الثانية اختيارية. و أخراهما ذهبوا الي أنَّ ذلك نظري، و استدكوا عليه بوجوه و المصنف أشار الي الأول بقوله الضرورة أي البديهة قاضية اي حاكمة بذلك أي بأنَّا فاعلون بمعنى أنَّ أفعال العباد صادرة عنهم بقدرتهم و اختيارهم للفرق الضروري أي البديهي بين سقوط الإنسان من سطح قهراً أو غفلة و نزوله بالاختيار منه علي الدرج أي الدرجات التي بين السطح و الأرض كما في السَّلم".

"و أجب عنه بأنَّ الفرق الضروري بين الأفعال الاختيارية و غير الاختيارية إنَّما هو بأنَّ الأولى مقارنة للقدرة و الاختيار، و الأخرى غير مقارنة، لا بأنَّ القدرة مؤثِّرة في إحداهما دون الأخرى".

"اقول: فيه أنَّ من أنصف من نفسه علم الفرق بينهما بأنَّ القدرة مؤثِّرة في الأولى دون الأخرى، و منع ذلك مكابرة غير مسموعة. نعم يتَّجه انَّ الضروري هو الفرق بينهما بتأثير القدرة في الاختيارية دون غيرها، و أمَّا استقلال تأثير قدرة العبد فيها بالاختيار و هو المطلوب هاهنا علي ما عرفت فليس بضروري بل هو ممكن لا بدَّ له من دليل، لجواز أنَّ يكون المؤثِّر مجموع القدرتين كما هو مذهب الاستناد، أو يكون المؤثِّر قدرة العبد فقط علي سبيل الإيجاب كما هو مذهب الفلاسفة. اللهم إلَّا أنَّ يقال المقصود هاهنا بيان مدخلية قدرة العبد في الجملة في بعض أفعاله ردَّ المذهب الأشاعرة و الجبرية لا بيان خصوص مذهب الحقِّ و فيه ما فيه".

و اعلم إن القول بتأثير قدرة العبد فقط في أفعاله الاختيارية علي ما هو مذهب اهل الحق

"و غيرهم ينافي ما تقرّر عندهم أنّ قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات علي ما سبق بيانه، لأنّ الأفعال الاختيارية ممكنات قطعاً إلّا أن يقال المراد بتأثير قدرة العبد فيها تأثيرها في وجودها بالفعل بانضمام الإرادة، و المراد بشمول قدرته تعالى للممكنات تأثيرها في صحّة وجودها و عدمها كما مرّت الإشارة إليه، فلا منافاة. و أشار إلي بعض وجوه الفقرة الثانية بقوله: و لامتنع و هو جزء لشرط محذوف أي لو لم يكن أفعالنا صادرة عنّا باختيارنا لامتنع تكليفنا بشيء من الأفعال، ضرورة أنّ تكليف العبد بما لا يكون مستقلاً في إيجادها بالقدرة و الاختيار غير معقول، و إذا امتنع التّكليف فلا عصيان و لا طاعة، بل لا ثواب و لا عقاب، و لا فائدة في بعثة الأنبياء و اللّوازم كلها باطلة إجماعاً فكذا الملزوم".

"و أجيّب عنه بأنّ تكليف العباد باعتبار أنّ لهم قدرة علي الأفعال فيصرفون قدرتهم إليها و إن لم يكن لقدرتهم تأثير فيها، بل يؤثّر قدرة الله فيها عقيب صرفهم القدرة إليها، فمدار الطّاعة و العصيان و الثّواب و العقاب و بعثة الأنبياء علي ذلك الصّرف، و هذا هو المسمّي بالكسب الواقع من العبد في مقابلة الخلق الواقع من الله تعالى".

"أقول: هذا ليس بشيء، إذ من البين المكشوف أنّه لا يكفي في التّكليف مجرد تحقّق القدرة، بل لا بدّ أن يكون لها تأثير في المكلّف به، لأنّ صرف القدرة التي ليس من شأنها التأثير سيّما مع العلم بعدم تأثيرها كما في الأفعال الاختيارية الصّادرة عن بعض المخالفين لا يصلح أن يتعلّق به التّكليف و فروعه قطعاً، علي أنّ صرف القدرة إن كان فعلاً اختياريّاً فلا فائدة للعدول عن أصل الفعل إليه بل الكلام فيه كالكلام في ذلك، و إن لم يكن اختياريّاً لم يصحّ جعل التّكليف باعتباره، ضرورة أنّ التّكليف لغير الفعل الاختياري غير معقول، مع أنّه علي هذا يلزم الجبر لأنّ ما عدا الأفعال الاختيارية مقدور الله تعالى فقط بالاتّفاق، و من ثمّ اشتهر أنّه لا معني لحال البهشمي و كسب الأشعري".

"لا يقال: يلزم الجبر علي تقدير تأثير قدرة العبد أيضاً، ضرورة أنّ قدرة العبد و إرادته مقدورتان

مخلوقتان لله تعالى فقط اتّفاقاً".

لأنّا نقول: نعم لكن تأثيرهما و صرفهما إلي الفعل من العبد و قدرته فليتملّ في هذا

المقام فإنّه من غوامض علم الكلام. ثمّ يتّجه علي هذا الدّليل مثل ما يتّجه علي الدّليل الأوّل فلا تغفل.

"و من أوهام الأشاعرة في ردّ هذا الدّليل نقضاً أو معارضة أنّ الله تعالى عالم بأفعال العباد وجوداً و عدماً، و لا شكّ أنّ ما تعلّق علمه تعالى بوجوده فهو واجب الصّدور عنهم، و ما تعلّق علمه بعدمه فهو ممتنع الصّدور عنهم، فيبطل اختيارهم في أفعالهم قطعاً، إذ لا قدرة علي الواجب و الممتنع و علي هذا يبطل التّكليف و ما يتفرّع عليه لابتنائهما علي القدرة و الاختيار بالاستقلال علي ما يقتضيه ذلك الدّليل فما لزمنّا في مسألة خلق الأعمال فقد لزمنكم في مسألة علم الله تعالى بالأشياء. و استصعبوا هذا الأشكال حتّي قال بعض أئمّتهم لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا علي أن يوردوا علي هذا الوجه حرفاً إلّا بالتزام مذهب هشام و هو أنّه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، و لا يذهب عليك أنّه ليس بشيء لأنّ العلم تابع للمعلوم دون العكس، فلا يدخل لعلمه تعالى في وجوب الفعل و امتناعه علي أنّ وجوب الفعل أو امتناعه لغيره لا ينافي تعلّق القدرة كما مرّ في بحث العلم".

"و أيضاً لو تمّ ذلك لزم أن لا يكون الله فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بأفعاله أي ضاً وجوداً و عدماً، علي أنّه يلزم حينئذ بطلان مذهبهم أيضاً و هو أنّ للعباد اختياراً في أفعالهم بلا تأثير له فيها و ذلك لأنّهم قائلون بعموم علمه تعالى علي ما لا يخفي".

"و أيضاً لو لم يكن أفعالنا صادرة عنّا باختيارنا لامتنع تعذيبنا علي شيء من الأفعال لقبح أن يخلق الله تعالى الفعل ثمّ يعذبنا عليه أي لقبح تعذيبه علي ما خلقه فينا بالضرورة، و لا شكّ أنّه تعالى منزّه عن القبائح كما سيّجىء، و اللّازم باطل إجماعاً فالملزوم مثله. و أنت تعلم أنّ هذا الدّليل قريب إلي الدليل السابق و مثله في الأبحاث المذكورة فيه كما لا يخفي و أنّ قوله: «لقبح» عطف علي ما يفهم من فحوي الكلام علي ما مرّ شرحه غير مرّة فلا تغفل".

و أيضاً أفعال العباد صادرة عنهم باختيارهم للسّمع أي للدّلة السّميّة الدّالة علي ذلك كقوله تعالى «فَمَنْ

شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» و قوله تعالى :

« فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَيَّ سَبِيلًا » و قوله تعالى «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» و قوله تعالى :

« الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ » و قوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ» الي غير ذلك

مما لا يعدّ و لا يحصي لدلائلها بحسب الظاهر علي ما هو المطلوب و فيه ما فيه فليتبّر .

"ثم هذه النصوص معارضة بأمثالها كقوله تعالى: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» و قوله: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ

شَيْءٍ» و قوله: «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» و غير ذلك. و أنت تعلم أنّ ظواهر النصوص إذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المطالب اليقينية، بل وجب الرجوع إلي غيرها من الدلائل القطعية، لكن ما أوردنا من الأدلة العقلية القطعية ترجح ما يوافقها من الأدلة السمعية، كما أنّ هذه الأدلة السمعية يؤيد تلك الأدلة العقلية".

البحث الثالث في استحالة طريان القبح

"و هو ما يذمّ فاعله عند العقل علي ما عرفت و يندرج فيه الإخلال بالواجب، ضرورة أنّه يوجب

استحقاق فاعله للذمّ عند العقل عليه تعالى".

"قد اجتمعت الأمة علي أنّه تعالى لا يفعل القبيح و لا يترك الواجب، لكن الأشاعرة من جهة أنّه لا قبيح

منه و لا واجب عليه، و لذلك أسندوا خلق جميع الأفعال إليه تعالى سواء كانت حسنة أو قبيحة، و المعتزلة من جهة أنّه يترك القبيح و يفعل الواجب، و هذا الخلاف مبني علي الخلاف في أنّ الحسن و القبح عقليّان أو شرعيّان".

"و المختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة. و قد استدلّوا عليه بأنّ الممكن لا يوجد إلّا عند وجود

المقتضي و ارتفاع الموانع فيمتنع وجوده عند ارتفاع المقتضي أو وجود المانع قطعاً، و القبيح بالنسبة إليه تعالى لا مقتضي له أصلاً و له مانع دائماً، فيستحيل عليه تعالى ضرورة و ذلك لأنّ له تعالى صارفاً أي مانعاً عن فعل القبيح و هو القبح و علمه تعالى به و لا داعي أي مقتضي له تعالى إليه لأنّه أي الداعي له تعالى إلي فعل القبيح إما داعي الحاجة أي داع هو حاجته تعالى إليه الممتنعة عليه تعالى"

"أي الحاجة الممتنعة طريانها علي تعالى. و فيه إشارة الي بطلان هذا الشقّ، أي لا يجوز أن يكون ذلك

الداعي حاجته تعالى إلي فعل القبيح لامتناع الحاجة عليه تعالى علي ما سبق بيانه أو داعي الحكمة أي داع هو حكمته تعالى و علمه بمصالح الأمور و هو أي داعي الحكمة أيضاً منفي أي متنفّس هنا أي في فعل القبيح، ضرورة أنّه لا حكمة في القبيح، و فيه نظر فانظر و لأنّه لو جاز صدوره أي القبيح منه تعالى لامتنع إثبات النبوءات أي النبوة و ما يتفرّع عليها، إذ يجوز حينئذ تصديق الكاذب في دعوي النبوة منه تعالى مع كونه قبيحاً فتبطل دلالة المعجزة عليها، و إلزام باطل اتفاقاً فالملزوم مثله، و اذا استحال عليه تعالى فعل القبيح مطلقاً فحينئذ أي حين إذا كان الفعل مستحيلاً عليه تعالى يستحيل عليه إرادة القبيح لأنّها قبيحة".

"و في هذا التفرع تصريح بالركّ علي الأشاعرة حيث ذهبوا الي أنّ القبيح كالحسن بإرادته تعالى، بناء

علي أنّ إرادة القبيح منه كخلقه ليست قبيحة، و فيه من المكابرة و العناد ما لا يخفي".

الاختيار كون الفاعل بحيث يصحّ منه الفعل و الترك بمعني أنّه لا يلزمه أحدهما إلّا بشرط الإرادة

دوره حيات مؤلف: ولادت ٦٢٩ - وفات ٧٠٥ هـ ش

مؤلف: ضياء الدين عراقى

عنوان كتاب: نهاية الأفكار

"فلم يتعرّض الأستاذ له تفصيلاً خوفاً علي بعض الطلاب من دخول بعض الشبهات في أذهانهم القاصرة

بل و أنّما أحال الجواب إلي وقت آخر يقتضيه المقام، نعم أفاد في دفع الشبهة و فسادها بنحو الإجمال محيلاً ذلك إلي قضاء الوجدان بالفرق الواضح بين حركة يد المرتعش و حركة يد المختار، و هو كما أفاد (دام ظلّه) حيث نري و نشاهد بالوجدان و العيان كوننا مختارين فيما يصدر عنا من الأفعال و في مقام الإطاعة و العصيان و ان مجرد علمه سبحانه بالنظام الأكمل غير موجب لسلب قدرتنا و اختيارنا فيما يصدر عنا من الأفعال و الأعمال كما يقول به الجبريّة «خذلهم الله سبحانه» بل كنّا بعد مختارين فيما يصدر عنا من الأفعال و ان عدم صدور العمل ممّا في مقام الإطاعة انما هو باختيارنا و عدم إرادتنا لإيجاد لترجيحنا ما نتخيل من بعض الفوائد العاجلة علي ما في الإطاعة من المنافع المحققة الآجلة الأخروية من غير ان نكون مجبورين في إيجاد الفعل المأمور به أو تركه بوجه أصلاً، كما لا يخفي".

"لغلبة تلك النقطة البيضاء التي كانت في قلبه إلي ان بلغت حداً أحاطت بتمامه و انعدمت النقطة السوداء، و بعضهم بالعكس فسلك سبيل الشر ترجيحاً لما يتراءى في نظره من اللذائذ و المشتبهات النفسانية علي المنافع الجلييلة الأخروية باختيار منه فصار سلوكه مسلك الشر منشأ لغلبة تلك النقطة السوداء التي كانت في قلبه إلي ان بلغت حداً أحاطت بتمامه، فصار الأول من أهل التوحيد و الإيمان و الثاني من أهل الفسوق و العصيان من غير ان يكون واحد منهم مجبوراً في الإطاعة و المعصية بوجه أصلاً، كما لا يخفي".

"و إلي ما ذكرنا أيضاً لا بدّ و ان يحمل الخبر المعروف بأنّ السعيد سعيد في بطن أمّه و الشقي شقيّ في بطن أمّه [١] حيث انه علي فرض صدوره عن الإمام عليه السلام و عدم كونه من الموضوعات، محمول علي تقدم علمه سبحانه قبل ولادة افراد الإنسان بما يصيرون إليه في عاقبة أمرهم بسبب سعيهم الاختياري في ترجيحات بعضهم المنافع الأخروية علي الفوائد الدنيوية و اللذائذ الشهوانية و ترجيحات بعضهم الآخر اللذائذ الدنيوية علي الفوائد الجلييلة الأخروية، و إلّا فلا بدّ من طرحه لمخالفة لما يحكم به بدهاة العقل و الوجدان و لما نطق به الكتاب و السنّة المتواترة".

"و حينئذ فإذا ظهر لك عدم مجبورية العباد فيما يصدر منهم عن الأفعال في مقام الإطاعة و العصيان، ظهر أيضاً صحّة تعلق الإرادة التشريعية بالإيمان من الكفار و بالعمل بالأركان من أهل الفسوق و العصيان من دون ان يكون ذلك من الأمر بالمحال و بما لا يقدر عليه العباد، من جهة ما عرفت من كون العبد بعد علي إرادته و اختياره في إيجاد الفعل المأمور به و أنّ عدم صدوره منه أنّما هو لأجل عدم تحقّق علته التي هي إرادته للإيجاد بسوء اختياره و ترجيحه جانب المشتبهات النفسانية علي المنافع الأخروية. و أمّا صحّة طلبه سبحانه منه حينئذ مع علمه صدور الفعل منه من جهة عدم إرادته، فهو كما تقدّم لأجل الاعلام بما في الفعل من الصلاح الراجع إلي أنفسهم و لكي يهلك من هلك عن بينة و يحيي من حيّ عن بينة و لئلا يكون لهم علي الله سبحانه الحجة بل كان له سبحانه عليهم حجة بالغة من جهة إعلامهم بما فيه الصّلاح و الفساد، فتدبّر".

دوره حيات مؤلف: ولادت ١٢٤٠ - وفات ١٣٢١ هـ ش

مؤلف: محمدحسين اصفهاني كمپاني

عنوان كتاب: بحوث في الأصول

"الشخص إذا تصور الفعل و صدق بما فيه من الفائدة يشقّاقه قهراً، فإذا كان المشتاق إليه من أفعال نفسه و بلغ شوقه إليه حداً النصاب، حدث هيجان في الطبيعة فيحرك عضلاته نحوه فيوجدّه"

"حيث عرفت أنّ الإطاعة و الإيمان، و الكفر و العصيان، بمقتضي إرادته التكوينية تعالي شأنه، واجبة الصدور عن العبد، فيشكل، بأنّه لا معني للتكليف حينئذ، إذ المفروض وجوب الصدور، فهو غير مقدور".

"و الجواب أنّ إرادته تعالي لو كانت متعلّقة بفعل العبد مطلقاً، أرادّه، أم لا، كان للجبري أن يستكشف عدم تأثير قدرة العبد، و إرادته في فعله، إذ المفروض أنّه واجب الصدور، أرادّه العبد، أم لا، ففيما أرادّه العبد من باب الاتفاق، يكون الفعل و الإرادة، معلولي علّة واحدة، و هي الإرادة الأزلية، و المشية الإلهية، و أمّا لو كانت متعلّقة بفعله، باختياره و قدرته، و بالجملة بالأسباب علي حدّ تعلّقها بالمسببات، فلا طريق للجبري إلي عدم تأثير قدرة العبد، و إرادته، إذ المفروض أنّ نفى الاختيار بمجرد وجوب الصدور، لمكان تعلّق الإرادة الأزلية به، و بعد ما علم أنّ الإرادة لم يتعلّق بالفعل بما هو، بل بمبادئه الاختيارية، أيضاً فلا مجال لأن يقال بعدم اختياريته، لمكان الوجوب، إذ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، كيف و الشئ ما لم يجب، لم يوجد، فالوجوب بالاختيار مؤكّد لاختياريته،".

"و ممّا ذكرنا اتّضح فساد ما ربما يتوهمه الجاهل، من أنّ مسبوقية الفعل"

"بالإرادة و جدانية، فالنزاع ليس إلا في التسمية، و هو أنّ العدلي، يسمّي هذا الفعل اختياريّاً، دون

الجبري".

"وجه الفساد: أنّ كل سابق لا يجب أن يكون مؤثراً في اللاحق، فمجرد تسليم الطرفين لسبق الإرادة، لا

يرفع النزاع من البين، بل الجبري يدّعي عدم تأثير السابق، لمكان وجوب الصدور، و العدلي يدّعي التأثير لما ذكره، من عدم المنافاة، فلا تغفل".

"ثمّ إنّ الجبري و إن زعم أنّ نفى الاختيار عن العباد، و استناد جميع الأفعال إليه تعالي، نوع تعظيم، و

تمجيد له تعالي، حيث لا مؤثّر في الوجود إلا الله، إلا أنّ عادة الله جرت علي إيجاد ما يسمّي بالمسببات، بعد إيجاد ما يسمّي بالأسباب، لكنّه غفل عن أنّه ظلم

عظيم، في حقّ عادل حكيم، لأنّ هذه الأفعال لا يعقل استنادها بلا واسطة، إلا إلي القوي الجسمانية المتجددة الذوات، والطبائع المتمرمة الآيات، لا إلي الأرواح القدسية، و الشامخات العقلية، فضلاً عن واجب الوجود بالذات، و للذات " .

"و بالجملة دعوي مباشرته تعالي لإيجاد الأفعال القبيحة، و الأعمال الرذيلة السيئة، زندقة بيّنة، كما لا يخفي، كما أنّ المفوضة زعموا أنّ استناد الأفعال إلي العباد، علي وجه الاستقلال، نوع تنزيه له تعالي عن استناد القبائح إليه تعالي، و لم يعلموا أنّه شرك محض، بل هؤلاء أعظم شركاً من الثنوية، لأنّ الثنوية قالوا بشريك واحد له تعالي، و أسندوا الشرور إليه، و هؤلاء قالوا بتعدد الشركاء، بعدد الفاعلين " .

"و بالجملة الاستقلال في الإيجاد، فرع الاستقلال في الوجود، كما حقّق في محله، و الحال أنّ الاستقلال في الوجود، مختص بواجب الوجود الذي هو منبع كل فيض وجود، فتدبر " .

"فان قلت: الإرادة من الممكنات، فلا بدّ من أن تستند إلي الإرادة الواجبة "

"بالذات، فليس فعل العبد بإرادته، حيث لا تكون إرادته بإرادته، و إلا لتسلسلت الإرادات " .

"قلت: الفعل الاختياري، ما كان نفس الفعل بالإرادة، لا ما إذا كان إرادته بالإرادة، و إلا لم يكن فعل اختياري في العالم، حتي فعل الله، تعالي عمّا يقول الظالمون، إذ المفروض أنّ اختيارية فعله، لصدوره عن العلم و الإرادة، و لو كانت إرادته تعالي بإرادته، لزم أن لا تكون الإرادة عين ذاته تعالي، إذ لو كانت إرادته تعالي بإرادة أخرى، لكانت تلك الإرادة زائدة علي ذاته، مضافاً إلي أنّ الحاجة إلي مرادية الإرادة، من جهة أنّ الإرادة من مقدّمات الفعل، فلو لم تكن بإرادته، لم يكن الفعل بإرادته، و حينئذٍ فيشكل، بأنّ هذا الإشكال لا اختصاص له بالإرادة، بل يجري في علمه، و قدرته، و وجوده، حيث إنّها ممّا يتوقف عليها الفعل، و ليست تحت قدرته، و اختياره " .

"و حينئذٍ فيجانب عنه بالنقض بفعله تعالي، فإنّ ذاته و صفاته، و إن كانت مرادة له تعالي، لما عرفت أنّه مبتهج أتمّ ابتهاج بذاته، و صفاته، و أنّه لا مراد في مرتبة الذات، إلا ذاته، المقدّسة، لكن ذاته و صفاته، ممّا يتوقّف عليه فعله، و مع ذلك ليس ذاته و لا صفاته، من أفعاله الاختيارية، حيث إنّّه موجود بلا علة، "

"لا أنّه موجد لنفسه، و بالجملة كون الفعل بجميع مقدّماته، من موجدات الفاعل، غير معقول، حتي فيه

تعالي " .

"لا يقال: الغرض، ان لا ينتهي الفعل بمقدّماته إلي غير فاعله، بأن لا يكون هناك جهة إمكانيّة، و هذا المعني مفقود في الواجب، لأنّ واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات، فليس هناك جهة إمكانيّة، فلا نقض حينئذٍ " .

"لأنّنا نقول: ملاك المجبورية و مناط المقهورية، هو عدم اختيارية الفعل بتمام مقدّماته، لا الإمكان، إذ المجبورية تجتمع مع الوجوب، كما في إحراق النار، فإنّ النار مقهورة في الإحراق، مع أنّ الإحراق لازم لذاتها، فليس ملاك الإشكال هو الإمكان، حتّي لا يرد النقض بفعل الواجب، بل ملاكه عدم اختيارية الفعل بتمام مقدّماته، و هو في الواجب و غيره علي حدّ واحد " .

"قد شاع عن سادتنا المعصومين، سلام الله عليهم أجمعين، في الردّ علي الجبرية و المفوضة، أنّه لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين أمرين[١]، و في هذا المعني أخبار متكاثرة عن العترة الطاهرة[٢]، و يمكن تقريب هذه الكلمة الإلهية بوجهين " .

"و ثانيهما: ما هو أدقّ و أقرب إلي توحيد أفعاله تعالي، فإنّ الموحّد كما يجب أن يكون موحّداً في الذات و الصفات، كذلك يجب أن يكون موحّداً في الأفعال، فكما لا شريك له تعالي في الوجود، فكذلك لا شريك له في الإيجاد " .

"و ملخص هذا الوجه، أنّ الإيجاد يدور مدار الوجود، في وحدة الانتساب و تعدده، و الاستقلال و

عدمه، فلا بدّ من بيان أمرين " :

"أحدهما: كيفية الوجود، و استقلاله، و عدمه، و تعدد انتسابه و عدمه " .

"ثانيهما: تبعية الإيجاد للوجود فيما ذكر، فنقول " :

"أمّا الأوّل: فمجمّل القول فيه أنّه قد تقرّر في محله، أنّ المجعل بالذات، هو الوجود المنبسط الذي به موجودة الموجودات المحدودة، و الماهيات، و من الواضح أنّ المجعل و المعلول بالذات، حيثية ذاته حيثية المجعلية و المعلولية و الارتباط، لا أنّ هناك شيئاً له الربط " .

"و البرهان عليه انّ كلّ ما كان بذاته مصداقاً و مطابقاً لمحمول اشتقاقى، فهو مصداق و مطابق لمبدئه، أيضاً، و إلا لزم مصداقيته للمحمول الاشتقاقى، فى المرتبة المتأخّرة عن ذاته، و هو خلف، و هذا معني عدم استقلاله فى الوجود، حيث إنّ وجوده محض الربط، و عين الفقر، و إذا عرفت أنّ الوجود المنبسط الذى به موجودة الموجودات المقيّدة المحدودة، و الماهيات، حيثية ذاته حيثية المعلولة، و المقّة ضائيّة، و الارتباط، و الانتساب، تعرف أنّ له بما هو عين كلّ مرتبة بلحاظ إطلاقه، و لا بشرطيته انتسابان، انتساب إلى الفاعل بالوجوب، و هو بهذا الاعتبار فعله تعالى، و صنعه، و مشيئته الفعلية، و انتساب إلى القابل بالإمكان، و هو بهذا الاعتبار وجود زيد، و عمرو و غيرهما، من الموجودات المحدودة و الماهيات " .

"و أمّا الأمر الثانى: فمختصر الكلام فيه أنّ المجعول بالذات بعد ما كان حيثية ذاته حيثية الربط، و الفقر، فلا بدّ من أن يكون أثره كذلك، و إلا لانقلب "

"الربط المحض، إلى محض الاستقلال، إذ الجاعل بالذات، حيثية ذاته، حيثية الجاعلية، فإن كانت ذاتة مستقلة، كانت حيثية الجاعلية مستقلة، و إن كانت عين الربط، و محض الفقر، كانت حيثية الاقتضاء، و الجاعلية عين الربط و الفقر، إذ لا تغاير بين حيثيتين حقيقة، و من هنا قلنا سابقاً، انّ التفويض شرك بين " .

"و لا يخفى أنّ الأثر إنّما ينسب إليه تعالى بما هو مطلق، و إلى العبد بما هو محدود و مقيد، و إلا فجلّ جنباه تعالى من أن يستند إليه الأفعال التى لا تقوم إلا بالجسم و الجسمانى، و لو كان من الأعمال الحسنة، فضلاً عن السيئة " .

"ربما يقال بعد ما رجع الأمر بالآخرة إلى ما لا بالاختيار، فكيف يصحّ العقوبة علي الكفر و العصيان، بل الأمر كذلك فى استحقاق المثوبة لأهل الطاعة و الإيمان " .

و الجواب: انّ المثوبة و العقوبة علي نحوين :

"أحدهما: المثوبة و العقوبة اللتين هما من لوازم الأعمال، و تبعات الأفعال، و نتائج الملكات الفاضلة و الرذيلة، و إليه أشير فى قوله تعالى: «اليوم تجزون ما كنتم تعملون» [١] و قوله «و ان جهنّم لمحيطة بالكافرين» [٢] فإنّ المحيط الفعلى للكافرين، هى نار الله الموقدة التى تطلّع علي الأفتدة، و قوله عليه السلام: إنّما هى أعمالكم تردّ إليكم " .

"و بالجملة فى الآيات و الروايات، تصرّيات و تلويحات إلى ذلك، و مثل هذه العقوبة علي النّفس، لخطيئتها. كالمرض للبدن علي نهمة، فالمرض الروحانى كالمرض الجسمانى، و الأدوية العقلانية كالأدوية الجسمانية، و حينئذٍ فليس عقاب من معاقب خارجى، حتي يقال: كيف العقاب من العادل الحكيم، علي ما لا بالاختيار؟ " .

"و أمّا شبهة استلزام الملكات النفسانية، للآلام الروحانية، أو الجسمانية، فمدفوعة، بوجود مثله فى هذه النشأة الدنيوية، فإنّ النّفس يؤلمه تصوّر المنافرات، و يحدث فيه الآلام الجسمانية، من غلبة الدم و نحوه، من الغضب و نحوه، فلا مانع من حدوث منافرات روحانية أو جسمانية، بواسطة الملكات الرديّة النفسانية، المضادة لجوهر النّفس، و تمام الكلام يطلب فى غير المقام " .

"و ثانيهما: المثوبة و العقوبة من مثير و معاقب خارجى، و هذا النحو من المثوبة و العقوبة، هو الذى ورد به التنزيل [١]، و نطق به ما ورد عن آل الرسول "

"و قد عرفت فى ما تقدّم أنّ هذا المقدار من الاختيارية، و هو سبق الفعل بمبادئه الاختيارية، مصحّح للتكليف، فكذا للمؤاخذه عند العقلاء، فيما أمر مولي عرفى، عبده بشىء، و خالفه إذ لو كان الفعل بمجرد استناده إلى الواجب تعالى غير اختياري، لما صحّت المؤاخذه عليه، و لو من غيره تعالى، فإذا كان الفعل فى حدّ ذاته قابلاً للمؤاخذه عليه، فكون المؤاخذه و المعاقب، ممّن انتهت إليه سلسلة الإرادة و الاختيار، لا يوجب انقلاب الفعل عمّا هو عليه، من القابلية للمؤاخذه و العقوبة عليه، ممّن خولف أمره و نهيه " .

دوره حيات مؤلف: ولادت ١٢٥٨ - وفات ١٣٢١ هـ ش

مؤلف: ابوالقاسم خويى

عنوان كتاب: دراسات فى علم الأصول

فى انّ العباد فى أفعالهم هل يكونون مقهورين بالإرادة القاهرة الأزلية أو انّ القوة و القدرة من الله و

الأفعال تصدر بإرادة العبد و اختياره؟

و البحث عن هاتين الجهتين بحث كلامى كما هو واضح .

النقطة الأولى: فدعوي اتحاد الطلب و الإرادة يمكن ان تكون من جهتين .

"و كلتا الدعوتين باطلتان، و مفهومهما مفهومان متباينان لا ارتباط بينهما"

"أصلا، و ذلك لأن الإرادة اسم للصفة أو الفعل النفساني- علي خلاف في ذلك يبين إن شاء الله- قائم

بالنفس و لا يعبر عن ذلك بالطلب أصلا، بل الطلب اسم للتصدي نحو المحبوب، و لذا لا يقال طالب الدنيا لمن يحبها، و لا طالب الضالة لمن لم يتصد نحو ضالته، و لا طالب العلم لمن يحبه، و إلّا لأطلق ذلك علي جميع العقلاء، إذ لم نر أحدا لا يحب العلم أو لا يحب الدنيا".

"نعم بعد ما تصدي الإنسان نحو محبوبه و مراده يقال: طلب العلم، أو الدنيا أو الضالة، و يطلق عليه

الطالب و التصدي نحو المراد لو كان من الأمور الاختيارية التي هي تحت قدرة المحب و المرید بان كان المشتاق إليه فعل فتصديه نحوه يكون بعمله الخارجي".

"و أمّا لو لم يكن ما اشتاقه فعل نفسه بل كان فعل غيره و خارجا عن اختياره، أو كان تحت اختياره

أيضا، كما في الشارع، و لكن المشتاق إليه لم يكن صدور الفعل كيف ما اتفق، بل كان المصلحة في صدوره عن اختيار العبد، فالتصدي نحوه حينئذ يكون بأمره بذلك بقول افعل و أمثال ذلك".

"فالصحيح: ان الطلب و الإرادة مفهومان متباينان، و ان أراد الأشعري من تغايرهما ذلك فهو المتين جدا،

بل الظاهر ان الطلب لا يطلق علي مطلق التصدي نحو المراد و لو كان تحقق المطلوب و ترتبه علي المقدمات مسلما يقينيا، مثلا لو"

"تصدي الإنسان نحو طبخ الطعام بإيجاد مقدماته لا يقال طلب الطبخ، و هكذا فيما إذا كان عدم ترتب

المطلوب علي المقدمات يقينيا و انما يطلق الطلب علي التصدي نحو شيء يحتمل حصوله و يحتمل عدم حصوله، هذا كله في مغايرة الطلب و الإرادة".

في الجبر و الاختيار

"، و هو من مهمات المباحث الكلامية، و لو لا ان صاحب الكفاية تعرّض له في المقام لما تعرضنا له،

فذهب الأشاعرة فرارا من لزوم الشرك بزعمهم إلي ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى، و ليس لإرادة"

"العبد و اختياره تأثير فيها أصلا، لأن لا يلزم تعدد الآلهة بعدد افراد الفاعلين، و التزموا بأنّ العباد كاسبون،

و إلّا فالفعل مخلوق له تعالى، غايته في الاختيارية من الأفعال أوجد الله القدرة للعبد علي إتيان العمل مقارنا لفعله من دون ان يكون مستندا إليها دون الفعل الغير الاختياري، فتأمل".

"و لذا ذكر بعض المعتزلة ان حمار الأشعري أعقل منه، لأنه يفرق بين الفعل المقذور و غير المقذور،

فإذا وصل إلي نهر صغير تمكن من عبوره حيث يطفر عنه بخلاف ما إذا وصل إلي النهر العريض الذي لا يمكنه الطفرة عنه، و الأشعري لا يفرق بين الأمرين، و من الواضح ان لازم هذا القول هو نسبة الظلم إلي تعالى في عقابه العباد علي معاصيهم، فهم فرارا من الشرك بتخيّلهم وقعوا في الظلم".

"و ذهب جمع من الفلاسفة إلي ما ذكر في الكفاية من ان الأفعال الاختيارية تكون مستندة إلي الإرادة، و

بذلك فرقوا بين الفعل الإرادي و غيره، إلّا انهم التزموا بأنّ إرادة العبد تنتهي إلي الإرادة الأزلية، و هذا أيضا جبر نتيجة".

"و أما المعتزلة فذهبوا إلي ان، العباد مستقلون في أفعالهم، و عزلوا الله جلّ شأنه عن التأثير في ذلك

زعمًا منهم كفاية العلة المحدثة في بقاء المعلول أيضا، و هم فرارا من الظلم وقعوا في الشرك".

"و الإمامية تبعا لأنتمهم عليهم السلام ذهبوا إلي الأمر بين الأمرين و المنزل بين منزلتين، بحيث لا يلزم

شيء من المحذورين، و قد مثلنا سابقا للجبر بحركة يد المرتعش إذا شدّ بيده سيف و جرى بإنسان تحت السيف، فإن حركة يد المرتعش تكون غير اختيارية و لو كان ملتفتا إلي ان من تحت السيف يقتل بذلك، بل و لو كان في نفسه محبا لذلك أيضا، و مثلنا للتفويض بما إذا كان سيع في سجن، فأرسله"

"السجان، و بذلك خرج عن قدرته و اختياره، أو بإرسال حاكم إلي البلد و تفويض أمر البلد إليه بحيث

لا يتدخل السلطان في أفعاله و أحكامه و تصرفاته و لو كان قادرا علي عزله كما كان ذلك متعارفا في زمان الاستبداد، و اما الأمر بين الأمرين، فمثاله ما إذا فرضنا ان إنسان مصاب بالفلج لا يقدر علي الحركة أصلا، و لكن أوصل الطبيب السلك الكهربائي إلي يده فتحرّكت ما دامت متّصلة بالسلك، فإن المريض بعد ذلك يكون مختارا في أفعاله إلّا ان إفاضة القدرة عليه يكون من السلك آنّا فآنا، ففي كل آن هو غير مستغن عن الطبيب و مهما رفع الطبيب يده عن «سويج» الكهرباء تغلج يد

المريض و تسقط عن الحركة، و فى هذا الفرض لو فعل المريض فعلا بلا مسامحة يكون الفعل مستندا إلى المريض لصدوره عن مشيئته و اختياره، و يستند إلى الطبيب أيضا، لأنه كان بإفاضة القدرة عليه أنا فأنا، و أفعال العباد كلها من هذا القبيل، فإنّ الإنسان غير مستغن عن المؤثر دائما " .

و الحاصل: أصول الأقوال فى المقام أربعة :

"الأول: ما ذهب إليه أكثر الفلاسفة من أنّ الأفعال الاختيارية معلولة للإرادة، فهى إرادية غير أنّ الإرادة تنتهى إلى ما ليس بالاختيار فهى غير اختيارية " .

"الثانى: ما ذهبت إليه الأ شاعرة من أنّ الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى، و ليس لقدرة العبد و اختياره تأثير فيها أصلا، و أنّ العبد معرض و محل للفعل نظير الجسم الذى يعرضه السواد، و انما الفرق بينهما فى أنّ خلق الفعل فى الإنسان يكون مقارنا لقدرته بخلاف خلق السواد فى الجسم " .

"الثالث: ما ذهب إليه المعتزلة من استغناء العباد فى أفعالهم عن المؤثر، و انهم لا يستمدون فيها من الله تعالى و ان كان إيجاد مبادئ الفعل فيهم ابتداء من الله، و هو قادر على إعدام ما أوجده فيهم من المبادئ إلّا انه بعد ما أعطاهم الحياة و القدرة "

و بقية المقدمات فما لم يسترجعها يكونون مستلقين فى أعمالهم .

الرابع: ما اختاره الإمامية من الأمر بين الأمرين .

أما الأشاعرة فيرد عليهم :

"أولا: انا بالوجدان نفرّق بين حركة يد المرتعش و غيرها من الحركات الاختيارية، و بين حركة النبض و تحريك الإصبع اختيارا، و الوجدان أعظم البراهين، فحينئذ نسأل من الأشعرى و نقول: ما الفرق بين الحركة الاختيارية و الغير الاختيارية؟ "

"فان قال: بعدم الفرق بينهما، فهو إنكار للوجدان، و إثبات المطلب على منكر الوجدانيات ممتنع نظير من أنكر استحالة اجتماع النقيضين " .

"و ان قال: بأنّ الفرق بينهما بمقارنة الفعل الاختيارى مع القدرة، نقول: ما المراد من القدرة؟ ان أريد بها الإرادة و الاختيار على الفعل فمعها لا معنى لأن يكون الفعل مخلوقا لله تعالى مع صدوره عن اختيار الفاعل، و ان كان المراد منها مجرد الشوق و حب الفعل فهو غير موجب لاختيارية الفعل، و لذا لا تكون حركة النبض اختيارية مع أنّ الإنسان يحبها و هو يشاقق إليها لأنها سبب حياة الإنسان، فما هو الفارق بين الفعلين؟ "

"و ثانيا: انه على هذا المبني يكون العقاب و الثواب ظلما و قبيحا، نظير عقاب العبد على طول قامته، مع أنّ الأشعرى بنفسه يعاقب من ضربه بالحجر و لا يعاقب الحجر الواقع بنفسه من مكان مرتفع على رأسه، و قد أورد هذا على رئيس الأشاعرة، و هو أبو موسى الأشعرى، و أجيب عنه بجوابين " :

الجواب الأول: أنّ العقاب يكون على الكسب .

"و فيه: انه ما المراد من الكسب ليكون العقاب عليه، ان أريد منه معناه المتعارف الظاهر من اللفظ فى

الاستعمالات العرفية كما فى قوله تعالى: لَهَا مَا "

أحدهما- أنّ العقاب يكون على تقارن الفعل مع القدرة .

"و فيه: أنّ التقارن غير اختياري أيضا، و ليس العقاب عليه إلّا كالعقاب على تقارن أمر غير اختياري مع

قصر قامته العيد أو سواد وجهه " .

"ثانيهما- ما ذكره الباقلانى من أنّ العقاب و الثواب يكون على الإطاعة و العصيان، فإنّ للفعل حيثيتين،

فانه بما هو فعل مخلوق لله تعالى و بما هو إطاعة أو عصيان يوجب الثواب أو العقاب " .

"و فيه: أنّ الإطاعة و العصيان ليسا إلّا عنوانين انتزاعيين و لا حقيقة لهما إلّا بمنشأ انتزاعهما، فالإطاعة

تنتزع عن انطباق المأمور به على المأتمى به و المعصية عن انطباق المنهى عنه عليه، و لا معنى للعقاب على ذلك " .

"و بعبارة أوضح: ان كانت الإطاعة أو العصيان فعلا مستقلا فننقل الكلام فيها، إذ لو كانت مخلوقة للعبد

يلزم الشرك المتوهم عند الأشعرى، و لو كانت مخلوقة لله فالعقاب لما ذا؟ "

"و ان أريد من الكسب الإرادة و الاختيار فننقل الكلام فى ذلك و نقول: ان كان الاختيار فعلا نفسانيا مخلوقا للعبد فقد وقع المحذور و هو الشرك المتوهم عنده، و عليه فلما ذا لم يكن أصل الفعل مخلوقا للعبد؟! و ان كان هو أيضا فعل الله تعالى فالعقاب عليه أيضا ظلم قبيح " .

الجواب الثانى: عن إشكال الظلم هو إنكارهم الحسن و القبح فى الأفعال
"و نقول: أما قولهم بأنه ليس للعبد ان يحكم علي المولي بشىء فهو حق، إلّا ان المراد من الحكم فى المقام ليس هو الإلزام و جعل الوظيفة، و انما المراد منه الإدراك، فالحكم بأنه عادل كالحكم بأنه عالم و قادر " .
و اما قولهم بأنّ الظلم هو التصرف فى سلطان الغير و لا معنى له فى افعال البارى .

"ففيه: انه مغالطة و اشتباه بالغصب، فانّ الغصب هو التصرّف فى سلطان الغير و لا يعقل بالقياس إلي مالک الملوک، و اما الظلم فهو بمعني الاعوجاج و الخروج عن العدالة و الاستقامة إلي حد الإفراط أو التفريط و لو فى ملكه أو نفه سه، مثلا انّ الإنسان علي نفه سه حقوقا فلا بدّ و ان يصرف مقدارا من زمانه فى الأمور الأخروية و مقدارا منه فى الأمور الدنيوية يقال انه ظلم نفه سه، و هكذا لو كان للإنسان عبدان و كان أحدهما مطيعا لمولاه فى تمام عمره و الآخر عاصيا له كذلك لو أثاب المولي العبد العاصى و عاقب المطيع فهو ظالم و يعد عند العقلاء مجنونا " .
و أما قولهم يجوز ان يدخل الله نبيه فى الجحيم و يخلد عدوه فى الجنة فهو أيضا كالمثال المتقدم مما لا يجوز العقل و العقلاء و لو كان تصرفا فى ملكه و سلطانه .

"هذا مضافا إلي انه عليه يكون بعث الرسل و إنزال الكتب لغوا، إذ لا مانع من ان يدخل جميع المؤمنين فى النار، و يسكن جميع الكفار فى الجنان، فلا يبقى لهذا دافع إلّا القول بأنّ الوعد و الوعيد ينفى ذلك، فانه لا يخلف الميعاد " .
"و الجواب عنه واضح علي مشربهم، إذ خلف الوعد بل الكذب الذى ليس إلّا ظلما فى الكلام لا يكون قبيحا، و اما توهم انّ عادة الله جارية علي ذلك " .

ففيه: انه متي عاشرنا مع الله تعالى و كم مدة كنّا معه حتي علمنا عادته فى الأمور الدنيوية؟ و من رجع من الآخرة و أخبر عن عادته تعالى فيها؟ فهذه الكلمات مما تضحك الثكلى .
ثم انهم استدلو علي مطلبهم بوجهين .
أحدهما: عقلى .

و فيه: أولا: انّ المسألة عقلية لا يمكن الرجوع فيها إلي الظهورات .
"و ثانيا: يخالف هذه الظهورات ظهورات أخر علي خلافها مما أسند الفعل فيها إلي العبد كقوله تعالى: **إِنْ أَحْسَنْتُمْ أُحْسِنْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا** [٤]، و قوله تعالى: **وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ [٥]**، و قوله عزّ شأنه: **فَتَبَارَكَ اللَّهُ** " **أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** [٦]، و قوله تعالى: **وَ تَخْلُقُونَ إِفْكَاً** [٧] إلي غير ذلك، و قد صرح فيها بإسناد الخلق إلي الله تعالى، فلا بدّ و ان يراد من قول الله خالق كل شىء الأشياء الموجودة فى نفسها غير الأفعال، و أعجب من هذا استدلالهم بقوله تعالى : "

"**وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ** [٨]، فانّ صدر الآية قال **أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ**، أى الذى تعملونه و هو الخشب فانّ ال «ما» موصول بمعني و معرفة صلته، فالمعني الله خلقكم و ما تنحتونه من الأخشاب لا انّ الله خلق نفس عملكم و فعلكم " .

و اما العقلى فأمران :

"الأول: انّ الله تعالى عالم بأفعال العباد، و إلّا لزم الجهل فى ذاته المقدسة، و هو محال، فإذا تعلق علمه بأنّ زيدا يفعل العمل الكذائى و عمرا يتركه، فبالضرورة لا بدّ و ان يتحقق ذلك، و إلّا لاقلب علمه جهلا، و هو محال " .
"و هذا الوجه ذكره «الفخر الرازى»، و أرعد بذلك حيث قال ما حاصله: انه لو أجمع أهل العالم و العلماء لما أجابوا عن هذه الشبهة، و افترى علي هشام و قال: إلّا ان يختار ما ذهب إليه هشام من نسبة الجهل إليه تعالى " .

"و قد أضاف إلي الشبهة بعضهم ما مضمونه انّ الله تعالى أخبر عن دخول أبى لهب النار بقوله تعالى: سَيَصْلِي نارا ذاتَ لهبٍ، فلو لم يكن كفر أبى لهب ضروريا و أمكن إيمانه، و الإيمان يجب ما قبله، يلزم الكذب و الجهل في ذاته المقدسة".

"و فيه: انّ العلم عبارة عن الانكشاف، و الانكشاف يتعلّق الواقع المنكشف"
"علي ما هو عليه واقعا، فالعلم تابع للمعلوم، لا انّ المنكشف تابع للعلم، نظير من وقف امام المرأة فانّ ما يرتسم في المرأة يكون تابعا لصاحب الرسم لا العكس، فالرسم يكون رسم إنسان يتبع كون الواقف امام المرأة إنسانا، لا انّ الإنسان إنسان لأنّ رسمه رسم إنسان".

"و بالجملة لا فرق بين علمه تعالى و علمنا بالأشياء في ذلك، فكما انا لو علمنا بأنّ زيدا يصلي غدا لا يؤثر ذلك في فعله، و كلنا نعلم بأنه في الغد تطلع الشمس و لكن لا يؤثر علمنا في طلوعها، كذلك علمه تعالى بافعال عباده لا يؤثر في تحققها فهو عزّ شأنه يعلم بصدور الفعل أو الترك من العبد بقدرته و اختياره، لأنّه يصدر منه كذلك".
"و أما ما ذكروه من قياس علمه تعالى بعلم البناء و الخياط بعمله، و تأثير ذلك فيه".

"ففيه: انّ هذا العلم هو العلم الفعلي باصطلاح بعضهم أى ما يكون في طريق للفعل و هو عبارة عن تصوّر، فتحقق كل فعل اختياري يكشف عن تعلق علم الفاعل به كشف المعلوم عن علته، فهذا العلم مؤثر في الفعل، و لكن لا ربط له بالعلم بمعنى انكشاف الواقع".

"و الذى يؤيد ما ذكرناه هو انه تعالى عالم بالملازمات و باستحالة الأمور المستحيلة كاجتماع النقيضين مع انه لا دخل لعلمه في شيء من ذلك، فاستحالة اجتماع النقيضين ثابتة لا من جهة علمه تعالى بذلك، هذا في الحل".
"و النقض: انه تعالى كما هو عالم بافعال العباد عالم بافعال نفسه من إنزال المطر في الوقت الخاص، و إر سال الريح في الزمان المعين، و خلق زيد في الساعة الفلانية إلى غير ذلك، فيلزم ان يكون تحققها ضروريا، و ان يكون جلّ شأنه مضطرا في افعال نفسه، و لا يلتزم به الأشعرى، و بالجملة بعد فرض تحقق الفعل من العبد"
"و تعلق علم البارئ به بهذا العنوان يكون صدوره منه ضروريا لكن من قبيل الضرورة بشرط المحمول، و اما في حد نفسه فصدور الفعل الاختياري و عدمه من العبد يكون بالنسبة إليه علي حد سواء".

"و أما ما ذكروه من انه بعد تعلق علمه بصدور الفعل عن الشخص لو لم يكن ضروريا ينقلب علمه إلى الجهل فهو فاسد، إذ لو فرضنا تعلق علمه بصدور الفعل من العبد اختياريا فصدوره عنه بالاضطرار مستلزم لانقلاب علمه جهلا".
"الثاني: انّ نسبة الفعل و الترك في كل فعل اختياري إلى الفاعل يكون علي حد سواء، لأنّ المفروض انّ الفعل ممكن فلا بدّ في تحقق أحد طرفيه من ثبوت مرجح لذلك، و إلّا لزم الترجيح بلا مرجح، فان ثبت مرجح لأحد الطرفين و أوجب تحققه، فقد خرج إلى حد الوجوب فيجب تحققه، و هذا هو المطلوب، و إلّا فهو باق علي حد الإمكان و داخلا تحت قدرة الفاعل، و لا بدّ في تحقق أحد طرفي الممكن من مرجح، فان كان ذلك المرجح الثاني أيضا موجبا فقد ثبت المطلوب، و إلّا فالفعل باق علي إمكانه إلى ان يتسلسل أو يتحقق مرجح موجب".
و فيه: انّ هذه الشبهة أيضا موهونة بعد التأمل.

"فنقول: نحن لا شغل لنا بالألفاظ و الاصطلاحات، بداهة انّ نزاع الجبر و التفويض غير مبنى علي وضع لفظ الإرادة و نظائره، بل نريد ان نتأمل الواقع و نري ما يتحقق في أنفسنا وجدانا عند صدور الفعل عنّا، لا شبهة في انه":
"أولا: لا بدّ لنا من ملاحظة الفعل و تصوّره، ثم بعد ذلك لا بدّ من إدراك كون الفعل و الترك ملائما لإحدى قواني الظاهرية أو الباطنية و ربما يعبرون عنه بالتصديق بالفائدة، ثم إدراك ما يترتب عليه من المفسدة و دفعها أو توطين النفس عليها، ثم نشأتاه و نميل إليه، و بعد ذلك نري انّ لنا قدرة علي الفعل و علي الترك، و بعد ذلك ليس إلّا إعمال القدرة فتحريك العضلات من دون ان يكون هناك مرجح إلى كونه"

"ملائما للطبع، و نعم ما عبّروا عن إعمال القدرة بالاختيار أى طلب الخير و الملائم للطبع، فلو كان هناك مرجح موجب لم يكن مجال للاختيار أصلا، و لا ملزم للالتزام بوجوب المرجح الملزم غير الملاءمة للطبع أصلا".

"و ما قيل: من استحالة الترجيح بلا مرجح فليس معناه إلّا توقف كل فعل علي فاعل كما يشير إليه قوله تعالى: أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ[٩]، و لذا نري بالوجدان انا إذا وصلنا في سيرنا إلي طريقين في أحدهما سبع يفترس من ذهب إليه، و في الآخر رجل يقيم بشئون المسافرين، فمن جهة ملائمة الثاني لطبعنا و حبنا لحياتنا نسير فيه، و لكن مع ذلك لنا القدرة في الذهاب من الطريق الآخر و تكون قدرتنا بالنسبة إلي السير من الطريق الثاني كالقدرة علي أن نسير في الطريق الأول، و هذا ظاهر واضح " .

"و بالجملة نري بالوجدان انا نفرّق بين حركة نبضنا مثلا، و تحريك إصبعنا بالاختيار، و الأول يتحقق و لو لم نكن ملتفتين إليه و شاعرين به بخلاف الثاني، فانه لا بدّ في تحقيقه أولا: من الالتفات إليه، و لذا ربما يموت الإنسان جوعا أو عطشا مع وجود الطعام و الشراب عنده لعدم التفاته إليهما، و ثانيا: إلي ملائمة لإحدى القوي و إلي عدم مزاحمته بما يناهض النفس من الجهات الأخر، فيشتاقه و يميل إليه ثم بعد ذلك يبنى علي فعله أو علي تركه بسبب ملائمة ذلك لإحدى قواه، و لا يبعد ان يكون هذا هو المراد من الإرادة أو المشيئة أو الاختيار، فيقال: أردت ففعلت، و في الفارسية يقال: (خواستم پس کردم) و ربما يكون البناء متعلقا بأمر حالي كما قد يتعلق بأمر استقبالي فيقال أريد زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة، أى انا بان علي ذلك و متهيئ له في نفسي، و ربما يعبر عنه بعقد القلب " .

[- معني الإرادة و الاختيار لغة]

"ثم ان المراد من الإرادة المستندة إلي غير ذوى الشعور، كما في قوله تعالى " :

"جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ[١٠]، هو أيضا البناء و التهيؤ غايته ان التهيؤ هناك يكون طبعيا، فان كل ثقل يميل إلي الأرض طبعاً لو لم يكن له مانع، و في الفعل الاختياري البناء اختياري، و هذا هو المراد من القصد و الجزم و العزم و نحو ذلك من العبارات و الإحاطة بجميع مزايا لغات هذه الكلمات غير ميسور لنا، و ما ذكرناه هو الذى نراه في أنفسنا، ثم بعد ذلك تعمل النفس قدرتها في إيجاد الفعل خارجا، و يكون المرجح لذلك مجرد ملائمة ما اختارته مع بعض قواها، و ليس في نفسنا وراء ذلك شيء أصلا، و كأن توهم الأشعري نأشئ من مغالطة واضحة و هي الخلط بين مرجح الوجود و مرجح الإيجاد، فمرجح الوجود لا بدّ و ان يكون موجبا و يستحيل صدور الفعل من غير فاعل، و هذا بخلاف مرجح الإيجاد فان أدني مرجح يكفي في ترجيح الفاعل الفعل علي الترك أو العكس و هو الملاءمة للطبع، و لذا لو سئل الفاعل عن سبب فعله يقول فعلته لكونه موافقا لميلى و شهوتى، فلا معنى بالفعل الاختياري الا الفعل المسبوق بالعلم أو القدرة و ليس في مقدماته سوى الالتفات و إدراك ملائمة للطبع و البناء، ثم إعمال القدرة و هو الفعل أو الترك " .

"و اما معني لفظ الإرادة و الاختيار لغة، فالإرادة مشتقة من الرود و منه الرائد، أى طالب الماء و الكلاء، و هي علي ما في اللغة تستعمل تارة: بمعني المشيئة و هي بمعني إعمال القدرة، و أخرى: في التهيؤ للفعل، و لذا ربما تسند الإرادة إلي الجدار كما في قوله تعالى: جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ[١١] أى كان مشرفا علي ذلك، و لم نر من ذكر من معانيه الشوق الأكيد المحرّك للعضلات " .

"و أما الاختيار فهو بمعني طلب الخير أو قبوله، و الروايات أيضا تساعد ما ذكرنا، ففي بعضها سأل الإمام عليه السلام عن الراوى: (أ تقول افعل ذلك، ثم إن شاء الله قال: نعم، فقال عليه السلام: أ تقول افعل ان علم الله، قال: لا)، فيظهر من بيانه عليه السلام ان الإرادة انما هي بمعني المشيئة التي هي من أفعاله تعالى لا صفاته، ثم ان المشيئة أعني إعمال القدرة بنفسها مقدورة، و الفعل المترتب عليها مقدور بسببها، و قد أشير إلي ذلك في قوله عليه السلام: (ان الله خلق المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة) فظاهره ان المشيئة بنفسها مقدورة و سائر الأفعال بها، و من الغريب ما حكاه في الوافي عن المير الداماد من تفسيره الرواية بأن المراد انه تعالى خلق مشيئة العباد بنفسها ثم خلق سائر الأفعال بها، و لا ندرى بأى وجه استظهر ذلك من الرواية " .

"و كيف كان لم يرد دليل علي ان الإرادة تجيء بمعني الشوق المحرّك للعضلات، لنقع في محذور الجبر، بل المحرك للعضلات هو النفس و الروح " .

"ثم لا يخفي ان المشتاق إليه حقيقة و ما هو المقصود واقعا انما هو الفعل الجوارحي، و أما قصده و العزم أو الجزم و البناء عليه و غير ذلك من الأفعال الجوانحية فليست مقصودة بالاستقلال، و انما هي أمور آلية نظير الواجب النفسى أو الغيرى، و لذا كثيرا ما تكون مغفولا عنها، فنريد أن ندعى ان الفعل الجوارحي الاختياري ما يكون مسبوقا بالعلم و القدرة، و هذا هو الميزان في الاختيارية و غيرها " .

"ثم ان هنا للأشعري شبهة ثالثة، حاصلها: ان الإرادة الأزلية لو كانت متعلقة بصدور الفعل من العبد فيصدر لا محالة، و ان كانت متعلقة بعدم صدوره فلا يصدر بالضرورة، و هذه الشبهة هي التي ذكرها المحقق الخراساني[١٢] فأجاب عنها بأن"

الإرادة الأزلية انما تعلقت بصدور الفعل أو بعده عن الفاعل بالاختيار .

"و نقول: هذا الجواب ليس إلّا جواباً عن الشبهة في مقام اللفظ و الاصطلاح، و لا يرفع الإشكال واقعاً، فإنّ تعلق الإرادة الأزلية بصدور الفعل عن اختيار العبد لازمه ضرورة الصدور و الاختيار، نعم حيث أنّ الفعل حينئذ يكون مسبوقاً بالإرادة يكون اختيارياً اصطلاحاً" .

"و الصحيح في الجواب أنّ الإرادة بمعنى البناء و المشيئة و ما شئت فعبّر انما تتعلق بفعل نفس الإنسان فإذا التفت أنّا ان يريد فعل شيء أو تركه. و اما الفعل الاختياري للغير فلا معنى لتعلق إرادة الإنسان به أصلاً، و عليه فما يصدر من العبد اضطراباً من غير اختياره كحركة النبض مثلاً لا مانع من تعلق الإرادة الأزلية به وجوداً أو عدماً، و اما الفعل الصادر عن اختياره فلا تتعلق الإرادة الأزلية به أصلاً من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لم يكن مجال لتعلقها به، و ما ورد من قبيل قوله تعالى: وَمَا تَشَاوُنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ^[١٣] فالمراد منه ظاهر بعد ما بيناه، فإنّ معنى مشيئته بالنسبة إلي الأفعال الاختيارية للعبد انما هو الإقدار أنّا فانا، و الإفاضة دائماً كالسلوك الكهربائي بحيث لو انفصل أقل من أنّ ينطفئ الضوء و يخمد النور، و هذا معنى كلمة (لا حول و لا قوة إلّا باللّه)، فتحصل بحمد الله اندفاع شبهات الأشاعرة بحذاقها" .

[- ما ذهب إليه الفلاسفة من أنّ الأفعال الاختيارية معلولة للإرادة]

"و أما الفلاسفة فذهبوا إلي أنّ الأفعال الاختيارية معلولة للإرادة تترتب عليها كترتب الصفرة علي الوحل، لا فرق بينهما إلّا في أنّ الأول مسبوق بالإرادة و لذا يسمى بالاختياري دون الثاني، زعماً منهم أنّ كل فعل لا بد له من علّة تامة موجبة، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، و هذا هو الوجه الذي يستلزم الجبر و القول"

"بقدم العالم لجريان هذا الكلام هناك أيضاً، و قد ذكر العلامة قدّس سرّه في منهجه أنّ الفرق بين الفلاسفة و الإسلام هو ذلك، فإنّ الفلاسفة يقولون بأن كل فعل متوقف علي موجب، لأنّه ما لم يجب لم يوجد، بخلاف الإسلام إذ ليس من هذه العناوين كعنوان العلّة و المعلولة في الأخبار عين و لا أثر، و المذكور فيها انما هو احتياج الفعل إلي الفاعل و إلي الصانع، و احتياج الخلق إلي الخالق" .

"و بالجملة الفارق المذكور في كلامهم لا يكون مؤثراً في دفع شبهة الجبر و قدم العالم مثقال ذرة، و انما

هو فرق اصطلاحى لمجرد التعبير" .

"فالجواب الصحيح عن كلامهم هو ما تقدم من أنّ ما يتوقف عليه الفعل انما هو الفاعل و لو كان مختاراً، فإن شاء يعمل قدرته و يجعلها فعلها أى بفعله، و ان لم يشأ لم يفعله، نعم لا بدّ و ان يكون ذلك لفائدة مرتبة عليه، أمّا راجعة إلي نفسه أو إلي غيره، و أمّا الموجب فلم يدل دليل علي اعتباره لا شرعاً و لا عقلاً" .

"و بهذا تندفع شبهة الجبر و شبهة قدم العالم، و ما تخلّوه من ترتب عقول عشرة و أنّ المخلوق الأول هو العقل الأول، ثم بقية العقول بحسب الترتيب إلي ان ينتهي الأمر إلي النفوس الفلكية، ثم إلي عالم الطبيعة، فإنّ كل ذلك مبنى علي الجبر و أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، و إلّا فالبارئ فاعل مختار إذا رأي المصلحة في إيجاد شيء قبل ألف سنة يوجد في ذلك الظرف، و إذا رأي المصلحة في إيجاد بعد ألف سنة يوجد في ذلك الزمان، فلا يلزم القدم، و هذا هو الذي يستفاد من الأخبار و يراه الإنسان وجدانا و لذا ذكر الشيخ في الرسائل أنّ ضرورة الأديان قد دلّت علي حدوث العالم، فإن كانت هناك شبهة، كاستحالة الخلق المعلول عن العلّة، فهي شبهة في مقابل البديهيّة^[١٤] . [

[- مناقشة صاحب الكفاية فيما ذكره من انقسام الإرادة إلي التكوينية و التشريعية]

"ثم بما ذكرناه ظهر الخلل في كثير من عبارات الكفاية في المقام، و نحن نتعرّض إلي موردين منها" :

"أحدهما: ما ذكره من انقسام الإرادة إلي التكوينية و التشريعية، فإن الإرادة علي ما عرفت بمعنى البناء القلبي، و لا يعقل تعلّقه بفعل الغير. نعم ربما يتعلّق الشوق بذلك، و أمّا العزم و المشيئة و البناء فلا، و عليه فالفاعل دائماً تكون إرادته تكوينيّة، غايته تارة: تتعلّق بالفعل الخارجى التكويني، و أخرى بالجعل و تشريع الحكم، فالفرق في المتعلّق" .

[- مناقشة صاحب الكفاية فيما ذكره من أنّ اختيار السعادة و الشقاوة و الشقاوة ينتهي إلي الذاتى]

"ثانيهما: ما ذكره [١٥] من أنّ اختيار السعادة والشقاوة بالآخرة ينتهي إليّ الذاتى ولا يسأل عنه، فإنّ الاختيار فعل النفس ولا معنى لكونه ذاتيا ولذا يتخلف ويتبدل، فربما يكون الإنسان فى أول عمره يختار المعاصى وفى أواخر عمره يختار الطاعات وربما ينعكس الأمر، فالتخلف أقوى دليل على عدم كونه ذاتيا".

"ثمّ أنّ بعض أعظم تلامذته وجّه كلامه ببيان مقدّمة، وحاصل ما ذكره: أنّ الأعراض تارة: تكون لازمة أما من عوارض الماهية، وأما من عوارض الوجود، وأخرى: تكون مفارقة اتّفاقية كالبياض بالقياس إلى الجسم، فما كان من قبيل الأول لا يحتاج إلى جعل مستقل، بل لا معنى لجعله مستقلا، بل يجعل بجعل ملزومه".

"وأما القسم الثانى فجعله يكون بجعل مستقل، ثم طبق هذه المقدّمة على المقام، وذكر أنّ العلم بالنسبة إلى الإنسان يكون من العوارض المفارقة، ولذا لا يكون الإنسان عالما، ثم يعلم".

"وأما الاختيار فهو من لوازمه، فإنّ الإنسان الملتفت الشاعر من أول وجوده"

"يكون مختارا، فثبوت الاختيار فى الإنسان غير محتاج إلى جعل مستقل، وعليه فحيث أنّ الاختيار فعل العبد و يكون دخيلا فى تحقق فعله الاختيارى يستند الفعل إلى العبد، وحيث أنّ بعض أسبابه هو العلم والإدراك يكون جعله من الله تعالى يستند الفعل إليه جلّ شأنه، وهذا معنى أمر بين أمرين، وفى كلامه صغرى وكبرى وتطبيقا نظر".

"والحاصل: انه تلخّص مما ذكر ان أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى كما ذهب إليه الأشاعرة، ولا هى معلولة للإرادة كما ذهب إليه الفلاسفة، بل هى فعل العبد صادرة باختياره".

"نعم القدرة على ذلك أنّا فأنّا نكون من الله تعالى، حتى فى حال العصيان، وهذا معنى الأمر بين أمرين، كما ورد فى الروايات، وفى بعضها سئل عن الإمام ما حاصله: انه هل يكون الفاعل هو الله، فقال عليه السّلام ما مضمونه: هو أعدل من ذلك، فقال: فالعبد هو الفاعل، فقال عليه السّلام: هو أعجز من ذلك".

"ومنشأ ما ذهب إليه الفلاسفة انما هو ذهابهم إلى احتياج كل فعل إلى علّة تامّة يستحيل تخلفها عن المعلول، وقد ذكرنا انه لا دليل عليه، وانما الفعل يحتاج إلى الفاعل ليس إلّا، وبهذا ظهر ما فى الكفاية من الخلل، وذكرنا من مواردها موردين":

"الأول: تقسيمه الإرادة إلى التكوينية والتشريعية، فإنّ ذلك على مسلكهم من أنّ الإرادة من الصفات تام، حيث لا معنى لها فى الباري إلّا العلم، فعلمه تعالى تارة: يتعلّق بما له دخل فى النظام الأتم فيعبّر عنه بالإرادة التكوينية، وأخرى: بما له دخل فى مصلحة شخص خاص ويسمى بالإرادة التشريعية، ولكن على ما اخترناه من أنّ الإرادة هى من أفعال النفس، فالإرادة دائما تكون تكوينية، والفرق يكون فى متعلّقها".

"الثانى: ما ذكره من انتهاء الإرادة إلى الذات، والذاتى لا يعلل، فإنّ الله تعالى ما جعل المشمش مشمشا، بل أوجده، فانه لا معنى لأن تكون الإرادة جنسا ولا فصلا للإنسان، وقد وجّه كلامه بعض أعظم تلاميذه بذكر مقدّمة، وهى: أنّ الأعراض، تارة: تكون من أعراض الماهية، وأخرى: من أعراض الوجود، وعلى الثانى أما تكون دائمة، وأما تكون مفارقة، وجعل العرض اللازم مطلقا يكون يتبع جعل معروضه وليس له جعل مستقل، بخلاف العرض المفارق فانه مجعول بجعل مستقل، ثم طبق ذلك على المقام وذكر أنّ الاختيار من عوارض الإنسان الغير المفارقة بخلاف العلم والشوق، فالاختيار غير مجعول فى الإنسان مستقلا بخلاف العلم، والفعل المتوقف على هاتين المقدّمتين من حيث دخل العلم المجعول من الله تعالى فيه يكون مستندا إليه، ومن حيث توقّفه على الاختيار الذى ليس بمجعول مستقلا يستند إلى الفاعل، وهذا معنى الأمر بين أمرين، انتهى".

وهو غير تام صغرى وكبرى وتطبيقا.

"أما كبرى فأنّ تقسيم العارض بمعنى اللاحق، لا الانتزاع إلى عارض الماهية والوجود وان كان من الفلاسفة إلّا انه غير تام، فإنّ الماهية ليست بشيء أصلا، فهى ليست حرف فكيف يمكن ان يلحقها أمر آخر، بل العرض دائما يعرض الوجود، غايته تارة: يعرض كلا الوجودين الخارجى والذهنى كالزوجيّة للأربعة مثلا، ويسمى بلازم الماهية أيضا، وأخرى: يعرض أحد الوجودين دون الآخر كالمعقولات الثانوية والحرارة للنار".

وأما ما ذكره من أنّ العرض اللازم يكون مجعولا بجعل المعروض.

"ففيه: انه لا ريب فى تغاير العارض و المعروض و تعددهما خارجا و ان كلاً منهما موجود له وجود خاص به، و حيث ان الإيجاد و الوجود متّحدان ذاتا و اختلافهما يكون بالاعتبار، فكل وجود إيجاد لو قيس إلى فاعله، فلا محالة يكون" هناك إيجادان و يستحيل اتحادهما .

"و مع التنزل عن ذلك، نقول: ما المراد من الاعتبار الذى جعله من العوارض الدائمية و ما المراد من العلم الذى جعله مفارقا؟ فان كان المراد من الاختيار قابلية الاختيار، فجميع صفات الإنسان تكون كذلك، فان الكاتب بالقوة و العالم بالقوة و الصانع بالقوة، تكون من لوازم الإنسان الغير المنفكة عنه حتي عرف الإنسان فى المنطق بالكاتب بالقوة، فما وجه الفرق بينهما؟ و ان أراد من الاختيار الاختيار الفعلى الذى هو محل كلامنا فهو مفارق بالنسبة إلى الإنسان، فانه ربما يريد شرب الماء و ربما لا يريده، فكيف يكون لازما له، و هو يتخلف عنه " .

"هذا مضافا إلى انه نسلّم جميع ما تقدّم، و لكن نقول: لو كان هناك فعل مترتب علي مقدّمتين. إحدهما: تكون مجعولة بجعل المولي تبعا، و الأخرى: تكون مجعولة بجعله استقلالاً، فمع ذلك كيف يمكن ان يكون الفعل اختياريا مع ان كلتا مقدّمتيه كانتا بغير اختياره؟ و هل هذا إلّا مجرد تسمية و اصطلاح، فالشبهة لا ترتفع بهذا التوجيه، فدفع الشبهة منحصر بما ذكرناه و استفدناه من أئمتنا عليهم السلام، و هو الأمر بين الأمرين " .

"و اما التفويض فلا تطيل الكلام فيه، فانه مبني علي ان الوجه فى احتياج الممكن إلى المؤثر هل هو حدوثه أو إمكانه؟ و الصحيح هو الثانى، و عليه فالحدث فى بقاءه أيضا محتاج إلى المؤثر لبقاء ملاك حاجته و هو الإمكان، هذا تمام الكلام فى التفويض " .

تنبيهان

[الأول: فى أن قولنا فى الصلاة «بحول الله و قوته ...» يشير إلى المختار فى الأمر بين الأمرين]

الأول: ان قولك فى الصلوات «بحول الله و قوته أقوم و أقعد» يشير إلى ما

"ذكرناه من الأمر بين الأمرين، و ان إفاضة القدرة دائما يكون من المولي، و هكذا جميع مبادئ الفعل من الإدراك و الحب و الاشتياق و القدرة يكون منه تعالى، و ان البناء و الاختيار يكون من العبد، و لذا أسند الفعل فى قول «بحول الله أقوم» إلى نفس العبد، و الحول و القوة إلى الله تعالى، و أما قوله تعالى: وَ لَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ[١٦]، فقد ذكر بعض المفسّرين ان الاستثناء يكون من المنهى عنه، و ان المعنى هو النهى عن قول انى فاعل ذلك غدا بتا، و عدم النهى عنه إذا انضم إليه قول إلّا ان يشاء الله، و لكنه محتاج إلى التقدير و هو خلاف الظاهر، بل الظاهر ان يكون المراد هو النهى عن مجموع تلك الجملة بان يكون الاستثناء أيضا مقول القول، فقول إلّا ان يشاء الله يكون هو المنهى عنه، و ذلك لأن ظاهره التفويض " .

"و بعبارة أخرى، تارة: يخبر الإنسان عن فعل عمل بتا من دون تعليق، و ربما يكون ذلك مع الالتفات إلى لوازمه مستلزما للكفر. و أخرى: ربما يخبر معلقا علي حول الله و قوته و مشيئته، و هذا هو المحبوب. و ثالثة: يخبر و يجعل إرادة الخلاف من الله تعالى مانعا عن ذلك بان يقول: «افعل ذلك غدا إلّا ان يشاء الله خلافه و يمنع عنه» و كثير ما يستعمل ذلك فى محاورات أعضاء الدولة، مثلا يقول الوزير «اخرج غدا ان لم يمنعني السلطان»، و معنى ذلك هو الاستقلال فى العمل و الاستغناء عن السلطان و الاخبار بأنه أقدر منه فان شاء منعه، و هذا تفويض محض، و هو المنهى عنه فى الآية المباركة، فتأمل " .

[الثانى: لا منافاة بين الأمر بين الأمرين و ما ورد فى بعض الآيات و الروايات من إسناد فعل العبد إلى

الله تعالى و تعليقه علي مشيئته]

الثانى: انه لا ينافى ما ذكرناه من الأمر بين الأمرين ما ورد فى بعض الآيات و الأخبار من إسناد فعل العبد

إلى الله تعالى أو تعليقه علي مشيئته كما فى قوله

"تعالى شأنه فى سورة هل أتى وَ مَا تَشَاوُنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ[١٧] فانه واقع فى ذيل قوله تعالى: فَمَنْ شَاءَ

اتَّخَذَ إِلَيَّ رَبًّا سَبِيلًا، و حيث انه أمر خير أسند ذلك إلى الله، و هكذا ما ورد فى الحديث القدسى و ما مضمونه «بمشيئتي أنت الذى تشاء " . »

"و بالجملة لا منافاة بين ثبوت الأمر بين الأمرين، و كون نسبة الأعمال من المعاصى و الطاعات إلى

المولي و إلى العبد علي حد سواء بحسب الدقة العقلية، و كون إسناد الطاعة إلى الله جلّ شأنه أولى عرفا، و إسناد المعصية إلى العبد أولى كذلك، و نوضّحه بمثال

عرفى، فانه لو أعطي الوالد لولده مالا و بَيّن له طرق التجارة و طرق الملاهى، و أمره بالتجارة و نهاه عن صرف المال فى الملهى و حذّره ذلك، فان صرف الولد المال فى التجارة و ربح منها يسند الربح إلي المولى عرفا، و يقال هذا الخير و صل إلي الولد من والده، و أما لو صرفه فى اللهو و الخسران يسند ذلك عرفا إلي الولد، و يقال هو خسّر نفسه، و نظير ذلك إسناد الطاعات إلي المولى الحقيقى و المعاصى إلي العبد، و هذا معنى الأولوية .

"و اما ما ورد فى الأخبار من أنّ الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، فلا ينافى ما اخترناه من الأمر بين الأمرين، فإنّ المراد منه الصفات و الملكات النفسانية، و كما تختلف القوى الجسمانية فى الأشخاص من الباصرة و السامعة و نحو ذلك، فتري إنسانا لا يقدر علي حمل منّ و إنسانا آخر يقدر علي حمل وزنة أو أكثر، و قد سمعنا بمن كان قادرا علي حمل عشرين وزنة، كذلك يختلف الأشخاص من حيث المحامد و الرذائل النفسية، فتري إنسانا يكون فى ذاته كريما أو سخيّا أو شجاعا و تري الآخر بخيلا لثيما، و ربما تبدّل تلك الصفات بالرياضات " .

فقد يكون الإنسان قريبا من الطاعات و الخيرات و تري الآخر قريبا من

"المعاصى من غير اختياره، مثلا يكون أحد الناس ابن عالم عادل و يرَبّي فى بيت العبادة و يكون الآخر ابن فاسق و يرَبّي فى بيت لا يري فيه إلّا المعصية و أنحاء الفسوق فبحسب طبعه يميل الأول إلي الطاعة و يأنس بها، و الثانى إلي المعاصى و يأنس بها، و لكن كل ذلك لا ينافى الاختيار فى الأفعال و لا يستلزم الجبر " .

"و بالجملة نحن لم ندع كون الأفعال بجميع مبادئها اختيارية، و لم ننكر كون أغلب مبادئ الفعل خارجا عن تحت اختيار المكلف، و كيف يمكننا ذلك مع ما نشاهده من خلافه وجدانا، و لكن نريد ان ندعى ان ذلك لا ينافى الاختيار فمن تهيأ له مجموع مقدمات الطاعة يكون متمكنا من المعصية و الطاعة، و هكذا العكس، فتهيئة أسباب الخير أو الشرّ لا يسلب اختيار العبد، و هذا واضح جدّا " .

و كيف كان فالرواية تشير إلي الصفات و الملكات التى يناسب بعضها الطاعة و بعضها العصيان .

"و أما الرواية الثانية المروية فى الخصال و مضمونها «السعيد سعيد فى بطن أمه، و الشقى شقى فى بطن أمه» فمن الواضح انه ليست السعادة أو الشقاوة ذاتية للإنسان من قبيل ذاتى كتاب الكلّيات، إذ ليست جنسا له و لا فصلا، و لا من قبيل ذاتى كتاب البرهان، لأنّ السعادة و الشقاوة انما تنتزعان عن جرى العبد علي طبق أوامر مولاه و نواهيّه بعد ثبوت التكاليف عليه، فلا معنى لكونهما ذاتيين للعبد فى بطن أمه " .

"فان قلنا: بثبوت عالم الذر و خلق الأرواح بأجمعها فى ذلك العالم و تكليفهم بالايمان كما هو مقتضى جملة من الأخبار، فعليه لا إشكال فى مفاد الرواية لحصولهما له بالاكساب و الاختيار فى ذاك العالم " .

"و ان لم نقل به، فاما ان يراد من السعادة و الشقاوة أسبابهما القريبة من الصفات و الملكات و نحو ذلك، أو يراد منهما كتابتهما فى لوح المحو و الإثبات أو "

"المحفوظ بحسب علمه تعالى، بأنّ العبد يختار السعادة أو يختار الشقاوة، و قد ورد فى بعض الأدعية طلب محو الاسم من ديوان الأشقياء و إثباته فى ديوان السعداء، و فى بعض الأخبار انّ السعيد ربما يدخل فى الأشقياء بحيث يتخيّلهم منهم كل من يراه، و لكن ينقلب إلي السعادة و لو فى آخر عمره، و فى بعضها ينقلب فى أقل من زمان الفواق و ما يمكث الحالب من الحلب بين الحلبتين " .

و بالجملة لا ينافى شىء من هذه الأخبار مع الأمر بين الأمرين أصلا .

عنوان كتاب: محاضرات فى أصول الفقه

"أنّ كل فعل صادر عن الانسان بالاختيار لا بدّ أن يكون مسبوقاً بالتصور والاتفات، وإلّا فلا يكون اختياريّاً، وعلي هذا فكل فعل اختياري ينقسم إلي نوعين: الأول الفعل النفسى. الثانى: الفعل الخارجى "

"أنّ الطلب مغاير للارادة مفهومّاً وواقعاً، حيث إنّ الطلب فعل اختياري للانسان، والارادة من الصفات

النفسانية الخارجة عن الاختيار "

"الأفعال الاختيارية، فقد تقدّم أنّها تصدر بالاختيار وإعمال القدرة، فمتى شاء الفاعل إيجادها أو جدها فى الخارج، وليس الفاعل بمنزلة الآلة كما سيأتى بيانه[١] بصورة مفصّلة " .

"علي أنّه كيف يمكن أن تثبت العادة فى أوّل فعل صادر عن العبد، فإذا ما هو المؤثر فى وجوده، فلا مناص من أن يقول إنّ المؤثر فيه هو إعمال القدرة والسلطنة، ومن الطبيعى أنّه لا فرق بينه وبين غيره من هذه الناحية " .

"فالتنتيجة: أن ما نسب إلي أبي الحسن الأشعري لا يرجع إلي معني محصل أصلاً، هذا تمام الكلام في

هذه الوجوه ونقدها".

بقي هنا عدة وجوه آخر قد استدلل بها علي نظرية الأشعري أيضاً :

"الأول: المعروف والمشهور بين الفلاسفة قديماً وحديثاً أن الأفعال الاختيارية بشئ أنواعها مسبوقة

بالارادة، هذا من ناحية".

ومن ناحية أخرى: أنها إذا بلغت حدّها التام تكون علّة تامّة لها .

وتبعهم في ذلك جماعة من الاصوليين منهم المحقق صاحب الكفاية [٢] وشيخنا المحقق [٣] (قدس

سرهما). فالتنتيجة علي ضوء ذلك هي وجوب صدور الفعل

"عند تحقق الارادة واستحالة تخلفه عنها، بداهة استحالة تخلف المعلول عن العلّة التامة".

"والإي هذا أشار شيخنا المحقق (قدس سره) بقوله: الارادة ما لم تبلغ حدّاً يستحيل تخلف المراد عنها لا

يمكن وجود الفعل، لأنّ معناه صدور المعلول بلا علّة تامّة، وإذا بلغت ذلك الحد امتنع تخلفه عنها، وإلّا لزم تخلف المعلول عن علّته التامة [٤]".]

"وقال صدر المتألهين: إن إرادتك ما دامت متساوية النسبة إلي وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة

لرجحان أحد ذينك الطرفين علي الآخر، وأما إذا صارت حدّ الوجوب لزم منه وقوع الفعل [٥]. ومراده من التساوي بعض مراتب الارادة كما صرح بصحة إطلاق

الارادة عليه، كما أن مراده من صيرورتها حدّ الوجوب بلوغها إلي حدّها التام، فإذا بلغت ذلك الحد تحقق المراد في الخارج، وقد صرح بذلك في غير واحد من

الموارد".

"وكيف كان، فتتفق كلمات الفلاسفة علي ذلك رغم أن الوجدان لا يقبله، هذا من ناحية".

"ومن ناحية أخرى: أن الارادة بكافة مبادئها من التصور والتصديق بالفائدة والميل وما شاكلها غير

اختيارية وتحصل في افق النفس قهراً من دون أن تنقاد لها. نعم، قد يمكن للانسان أن يحدث الارادة والشوق في نفسه إلي إيجاد شيء بالتأمل فيما يترتب عليه من

الفوائد والمصالح، ولكن ننقل الكلام إلي ذلك الشوق"

"المحرّك للتأمل فيه، ومن الطبيعي أن حصوله للنفس ينتهي بالآخرة إلي ما هو خارج عن اختبارها، وإلّا

لذهب إلي ما لا نهاية له".

"وعلي ضوء ذلك أن الارادة لا بد أن تنتهي إمّا إلي ذات المرید الذي هو بذاته وذاتيّاته و صفاته وأفعاله

منتهٍ إلي الذات الواجبة، وإمّا إلي الارادة الأزليّة".

"وقد صرح بذلك المحقق الاصفهاني (قدس سره) بقوله: إن كان المراد من انتهاء الفعل إلي إرادة الباري

تعالی بملاحظة انتهاء إرادة العبد إلي إرادته تعالي، لفرض إمكانها المقترض لانتهاء إلي الواجب، فهذا غير ضائر بالفاعلية التي هي شأن الممكنات، فإن العبد بذاته

وبصفاته وأفعاله لا وجود له إلّا بأفاضة الوجود من الباري تعالي، ويستحيل أن يكون الممكن مفيضاً للوجود [٦]".]

فالتنتيجة علي ضوء هاتين الناحيتين: هي أنه لا مناص من الالتزام بالجبر وعدم السلطنة والاختيار للانسان

علي الأفعال الصادرة منه في الخارج .

ولنأخذ بنقد هذه النظرية علي ضوء درس نقطتين :

الاولي: أن الارادة لا تعقل أن تكون علّة تامّة للفعل .

الثانية: أن الأفعال الاختيارية بكافة أنواعها مسبوقة بأعمال القدرة والسلطنة .

"أما النقطة الاولي: فلا ريب في أن كل أحد إذا راجع وجدانه وفطرته في صميم ذاته حتّى الأشعري

يدرك الفرق بين حركة يد المرتعش وحركة يد غيره، وبين حركة النبض وحركة الأصابع، وبين حركة الدم في العروق وحركة اليد يمينة ويسرة وهكذا، ومن

الطبيعى أنه لا يتمكن أحد ولن يتمكن من إنكار ذلك الفرق بين هذه الحركات، كيف حيث إن إنكاره بمثابة إنكار البديهي كالواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء وما شاكلهما، ولو كانت الإرادة علّة تامّة وكانت حركة العضلات معلولة لها، كان حالها عند وجودها حال "

"حركة يد المرتعش وحركة الدم في العروق ونحوهما، مع أن ذلك -مضافاً إلي أنه خلاف الوجدان

والضمير - خاطئ جداً ولا واقع له أبداً" .

"والسبب في ذلك: أن الإرادة مهما بلغت ذروتها لا يترتب عليها الفعل كترتب المعلول علي علته التامة،

بل الفعل علي الرغم من وجودها وتحقيقها كذلك يكون تحت اختيار النفس وسلطانها، فلها أن تفعل ولها أن لا تفعل" .

"وإن شئت قلت: إنه لا شبهة في سلطنة النفس علي مملكة البدن وقواه الباطنة والظاهرة، وتلك القوي

بكافة أنواعها تحت تصرفها واختيارها. وعليه فبطبيعة الحال تنقاد حركة العضلات لها وهي مؤثرة فيها تمام التأثير من غير مزاحم لها في ذلك، ولو كانت الإرادة علّة تامّة لحركة العضلات ومؤثرة فيها تمام التأثير لم تكن للنفس تلك السلطنة ولكانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها، وهو خاطئ وجداناً وبرهاناً" .

"أما الأول: فلما عرفت من أن الإرادة - مهما بلغت من القوة والشدة - لا تترتب عليها حركة العضلات

كترتب المعلول علي العلة التامة، ليكون الانسان مقهوراً في حركاته وأفعاله" .

"وأما الثاني: فلأن الصفات التي توجد في افق النفس غير منحصرة بصفة الإرادة، بل لها صفات اخري

كصفة الخوف ونحوها، هذا من ناحية" .

"ومن ناحية اخري: أن صفة الخوف إذا حصلت في النفس تترتب عليها آثار قهراً وبغير اختيار وانقياد

لنفس كارتعاش البدن واصفرار الوجه ونحوهما، ومن المعلوم أن تلك الأفعال خارجة عن الاختيار، حيث كان ترتبها عليها كترتب المعلول علي العلة التامة، فلو كانت الإرادة أيضاً علّة تامّة لوجود الأفعال فإذن ما هو نقطة الفرق بين الأفعال المترتبة علي صفة الإرادة والأفعال المترتبة علي صفة الخوف، إذ علي ضوء هذه النظرية فهما في إطار واحد فلا"

فرق بينهما إلبالتسمية فحسب من دون واقع موضوعي لها أصلاً .

"مع أن الفرق بين الطائفتين من الأفعال من الواضحات الأولية، ومن هنا يحكم العقلاء باتصاف الطائفة

الاولي بالحسن والقيح العقلين واستحقاق فاعلها المدح والذم، دون الطائفة الثانية، ومن الطبيعى أن هذا الفرق يتركز علي نقطة موضوعية، وهي اختيارية الطائفة الاولى دون الطائفة الثانية، لا علي مجرد تسمية الاولى بالأفعال الاختيارية والثانية بالأفعال الاضطرارية، مع عدم واقع موضوعي لها. ومن ذلك يظهر أن الإرادة تستحيل أن تكون علّة تامّة للفعل" .

"ولتوضيح ذلك نأخذ بمثالين، الأول: أننا إذا افترضنا شخصاً تردد بين طريقين: أحدهما مأمون من كل

خطر علي النفس والمال والعرض، وفيه جميع متطلباته الحيوية وما تشتهيه نفسه. والآخر غير مأمون من الخطر، وفيه ما ينافي طبعه ولا يلائم إحدي قواه، ففي مثل ذلك بطبيعة الحال تحدث في نفسه إرادة واشتياق إلي اختيار الطريق الأول واتخاذ مسلكاً له دون الطريق الثاني، ولكن مع ذلك نري بالوجدان أن اختياره هذا ليس قهراً عليه، بل حسب اختياره وإعمال قدرته، حيث إن له والحال هذه أن يختار الطريق الثاني" .

"الثاني: إذا فرضنا أن شخصاً سقط من شاهق ودار أمره بين أن يقع علي ولده الأكبر المؤدى إلي هلاكه،

وبين أن يقع علي ولده الأصغر، ولا يتمكن من التحفظ علي نفس كليهما معاً، فعندئذ بطبيعة الحال يختار سقوطه علي ابنه الأصغر مثلاً من جهة شدة علاقته بابنه الأكبر حيث أنه بلغ حد الرشد والكمال من جهة وارتضي سلوكه من جهة اخري، ومن البديهي أن اختياره السقوط علي الأول ليس من جهة شوقه إلي هلاكه وموته وإرادته له، بل هو يكره ذلك كراهة شديدة ومع ذلك يصدر منه هذا الفعل بالاختيار واعمال القدرة، ولو"

"كانت الإرادة علّة تامّة للفعل لكان صدوره منه محالاً لعدم وجود علته وهي الإرادة، ومن المعلوم

استحالة تحقق المعلول بدون علته" .

فالتنتيجة علي ضوء ما ذكرناه أمران :

الأول: أن الإرادة في أية مرتبة افترضت بحيث لا يتصور فوقها مرتبة اخري لاتكون علّة تامّة للفعل

ولاتوجب خروجه عن تحت سلطان الانسان واختياره .

"الثاني: علي فرض تسليم أن الارادة علة تامّة للفعل إلّا أنّ من الواضح جداً أن العلة غير منحصرة بها، بل له علة اخري أيضاً وهي إعمال القدرة والسلطنة للنفس، ضرورة أنها لو كانت منحصرة بها لكان وجوده محالاً عند عدمها، وقد عرفت أن الأمر ليس كذلك".

ومن هنا يظهر أن ما ذكره الفلاسفة [٧] وجماعة من الاصوليين منهم شيخنا المحقق (قدس سره) [٨] من امتناع وجود الفعل عند عدم وجود الارادة خاطئ جداً.

"ولعلّ السبب المبرّر لالتزامهم بذلك- أى بكون الارادة علة تامّة للفعل مع مخالفته للوجدان الصريح ومكابرتة للعقل السليم، واستلزامه التوالى الباطلة":

"منها كون بحث الرسل وإنزال الكتب لغو- هو التزامهم بصورة موضوعية بقاعدة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، حيث إنهم قد عمّموا هذه القاعدة في كافة الممكنات بشئتي أنواعها وأشكالها، ولم يفرّقوا بين الأفعال الارادية والمعاليل الطبيعية من هذه الناحية، وقالوا سرّ عموم هذه القاعدة حاجة الممكن وفقره الذاتي إلي العلة. ومن الطبيعي أنه لا فرق في ذلك بين ممكن وممكن آخر، هذا" من ناحية.

"ومن ناحية اخري: حيث إنهم لم يجدوا في الصفات النفسانية صفة تصلح لأن تكون علة للفعل غير الارادة، فلذلك التزموا بترتب الفعل عليها ترتب المعلول علي العلة التامة".

"فالتيجة علي ضوء هاتين الناحيتين: هي أن كل ممكن ما لم يجب وجوده من قبل وجود علته يستحيل تحققه ووجوده في الخارج، ومن هنا يقولون: إن كل ممكن مخوف بوجوبين: وجوب سابق وهو الوجوب في مرتبة وجود علته- ووجوب لاحق- وهو الوجوب بشرط وجوده خارجاً".

ولنبحث هنا عن أمرين:

الأول: عن الفرق الأساسي بين المعاليل الطبيعية والأفعال الاختيارية.

الثاني: عدم جريان القاعدة المذكورة في الأفعال الاختيارية.

"أما الأمر الأول: فقد سبق بشكل إجمالي [٩] أن الأفعال الإرادية تمتاز عن المعاليل الطبيعية بنقطة واحدة، وهي أنها تحتاج في وجودها إلي فاعل، وقد أشار إلي ذلك قوله تعالى: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» [١٠] فأثبت (عز من قائل) بذلك احتياج الفعل إلي فاعل وخالق وبدونه محال، والفاعل لهذه الأفعال هو نفس الانسان، فإنها تصدر منها بالاختيار وإعمال القدرة والسلطنة، وليس في إطارها حتم ووجوب، فلها أن تشاء وتعمل، ولها أن لا تشاء ولا تعمل، فهذه المشيئة والسلطنة لا تتوقف علي شيء آخر كالارادة ونحوها، بل هي كامنة في صميم ذات النفس حيث إن الله تعالى خلق النفس"

"كذلك. وهذا بخلاف المعاليل الطبيعية، فإنها تحتاج في وجودها إلي علل طبيعية تعاصرهما وتؤثر فيها علي ضوء مبدأ السنخية، في إطار الحتم والوجوب، ولا يعقل فيها الاختيار".

"وإن شئت فقل: إن الفعل الاختياري حيث كان يخضع لاختيار الانسان ومشيئته فلا يعقل وجود نظام له كامن في صميم ذاته، ليكون سيره ووجوده تحت إطار هذا النظام الخاص من دون تخلفه عنه، والوجه في هذا واضح، وهو أن المشيئة الانسانية تختلف باختلاف أفرادها كما تختلف باختلاف حالاته النفسية ودواعيه الداخلية والخارجية، فلهذا السبب جعل لها نظم وقوانين خاصة، ليكون سيرها الوجودي تحت إطار هذه النظم".

"وهذا بخلاف سلسلة المعاليل الطبيعية، فإنها تخضع في سيرها الوجودي نظاماً خاصاً وإطاراً معيناً الذي أودعه الله تعالى في كمون ذاتها، ويستحيل أن تتخلف عنه، ولذا لا يعقل جعل نظام لها من الخارج، لعدم خضوعها له واستحالة تخلفها عن نظمها الطبيعية، وهذا برهان قطعي علي أن السلسلة الاولى سلسلة اختيارية، فأمرها وجوداً وعدمياً بيد فاعلها، دون السلسلة الثانية فإنها مقهورة ومجبورة في سيرها علي طبق نظمها الطبيعية الموضوعية في صميم ذاتها وكمون واقعها".

"لحد الآن قد تبين افتراق السلسلة الاولى عن السلسلة الثانية بنقطة موضوعية، فلو كانت السلسلة الاولى كالسلسلة الثانية مقهورة ومجبورة في سيرها الوجودي لم يمكن الفرق بينهما".

"وأما الأمر الثاني: فالقاعدة المذكورة وإن كانت تامة في الجملة، إلّا أنّه لا صلة لها بالأفعال الاختيارية، والسبب في ذلك: أنّ هذه القاعدة تركز علي مسألة التناسب والسنخية التي هي النقطة الأساسية لمبدأ العلية، فإن وجود المعلول - كما تقدّم - مرتبة نازلة من وجود العلة، وليس شيئاً أجنبياً عنه".

"وعلي هذا فبطبيعة الحال أنّ وجود المعلول قد أصبح ضرورياً في مرتبة وجود العلة، لفرض أنّه متولد منها ومستخرج من صميم ذاتها وواقع مغزاها، وهذا معني احتفاف وجوده بضرورة سابقة. ومن الطبيعي أنّه لا يمكن تفسير الضرورة في القاعدة المذكورة علي ضوء مبدأ العلية إلّا في المعاليل الطبيعية، ولا يمكن تفسيرها في الأفعال الاختيارية أصلاً، وذلك لأنّ الأفعال الاختيارية - سواء أكانت معلولة للارادة أم كانت معلولة لإعمال القدرة والسلطنة - لا يستند صدورهما إلي مبدأ السنخية، بداهة أنّها لا تتولد من كمون ذات علّتها وفاعلها، ولا تخرج من واقع وجوده وصميم ذاته لتكون من شؤونه ومراتبه، بل هي مباينة له ذاتاً ووجوداً. وعلي هذا فلا يمكن التفسير الصحيح لاحتفافها بالضرورة السابقة، فإنّ معني هذا كما عرفت وجود المعلول في مرتبة وجود علّته، وهذا لا يعقل إلّا في المعاليل الطبيعية".

"ومن هنا يظهر أنّنا لو قلنا بأنّ الارادة علة تامة لها فمع ذلك لا صلة لها بالقاعدة المزبورة، لو ضوح أنّ لا معني لوجوب وجودها في مرتبة وجود الارادة ثمّ خروجها من تلك المرتبة إلي مرتبتها الخاصّة".

"وعلي الجملة: فإذا كانت العلة مباينة للمعلول وجوداً ولم تكن بينهما علاقة السنخية فبطبيعة الحال لا يتصور هنا وجوب وجود المعلول من قبل وجود علّته، فإذاً ليس هنا إلّا وجوده بعد وجودها من دون ضرورة سابقة، ومردّ هذا بالتحليل العلمي إلي عدم قابلية الارادة للعية. وقد تحسّل من ذلك: أنّ الفعل في وجوده يحتاج إلي فاعلٍ ما، ويصدر منه باختياره وإعمال قدرته، ولا تأثير للارادة فيه بنحو العلة التامة، نعم قد يكون لها تأثير فيه بنحو الاقتضاء".

فالتنتيجة: أنّه لا مجال للقاعدة المتقدمة في إطار سلسلة الأفعال الاختيارية فتختص بسلسلة المعاليل

الطبيعية.

"وأما النقطة الثانية: وهي أنّ الفعل الاختياري ما أوجده الانسان باختياره وإعمال قدرته، فقد تبين وجهها علي ضوء ما حققناه في النقطة الاولى، من أنّ الارادة مهما بلغت ذروتها من القوة لن تكون علة تامة للفعل، وعليه فبطبيعة الحال يستند وجود الفعل في الخارج إلي أمر آخر، وهذا الأمر هو إعمال القدرة والسلطنة المعبر عنهما بالاختيار، هذا من ناحية".

"ومن ناحية اخرى: أنّ الله (عزّ وجلّ) قد خلق النفس للانسان واجدة لهذه السلطنة والقدرة، وهي ذاتية لها وثابتة في صميم ذاتها، ولأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها وتنقاد في حركاتها، فلا تحتاج النفس في إعمالها لتلك السلطنة والقدرة إلي إعمال سلطنة وقدرة اخرى".

"ومن هنا يظهر فساد ما قيل من أنّ الاختيار ممكن، والمفروض أنّ كل ممكن يفتقر إلي علة، فإذاً ما هو علة الاختيار، ووجه الظهور ما عرفت من أنّ الفعل الاختياري يحتاج إلي فاعل وخالق لا إلي علة، والفاعل لهذه الصفة - أي صفة الاختيار - هو النفس، غاية الأمر أنّها تصدر منها بنفسها - أي بلا توسط مقدّمة اخرى - وسائر الأفعال تصدر منها بواسطتها".

وقد تحسّل من مجموع ما ذكرناه أمران :

"الأول: أنّ الفعل الاختياري إنّما يصدر عن الفاعل باعمال قدرته لا بالارادة، نعم الارادة قد تكون مرجحة

لاختياره".

"الثاني: أنّ اختيار النفس للفعل وإن كان يفتقر غالباً إلي وجود مرجح، إلّا أنّه ليس من ناحية استحالة

صدوره منها بدونه، بل من ناحية خروجه عن اللغوية".

"ولشيخنا المحقق (قدس سره) في هذا الموضوع كلام، حيث إنّ (قدس سره) :

"بعد ما أصرّ علي أنّ الارادة علة تامة للفعل، أورد علي ما ذكرناه - من أنّ الفعل الاختياري ما أوجده

الفاعل بالاختيار وإعمال القدرة وليس معلولاً للارادة - بعدة وجوه، وقبل بيان هذه الوجوه تعرّض (قدس سره) لكلام لا بأس بالاشارة إليه ونقده، وإليكم نصّه :

"إن الالتزام بالفعل النفساني المسمي بالاختيار إما لأجل تحقيق استناد حركة العضلات إلى النفس حيّ تكون النفس فاعلاً ومؤثراً في العضلات، بخلاف ما إذا استندت حركة العضلات إلى صفة النفس وهي الإرادة، فإن المؤثر فيها هي تلك الصفة لا النفس. وإما لأجل أن الإرادة حيث إنها صفة قهرية منتهية إلى الإرادة الأزلية، توجب كون الفعل المترتب عليها قهرياً غير اختياري، فلا بدّ من فرض فعل نفساني هو عين الاختيار، لنلّا يلزم كون الفعل بواسطة تلك الصفة القهرية قهرياً".

"فإن كان الأول، ففيه: أن العلة الفاعلية لحركة العضلات هي النفس بواسطة اتحادها مع القوي، والعلم والقدرة والإرادة مصححات لفاعلية النفس، وبها تكون النفس فاعلاً بالفعل، والفعل مستند إلى النفس، وهي العلة الفاعلية دون شرائط الفاعلية كما في غير المقام، فإنّ المقتضي يستند إلى المقتضى دون الشرائط، وإن كان له ترتب علي المقتضى وشرائطه، فمن هذه الحيثية لا حاجة إلى فعل نفساني يكون محققاً للاستناد".

"وإن كان الثاني، ففيه: أن هذا الأمر المسمي بالاختيار، إن كان عين تأثير النفس في حركة العضلات وفاعليتها لها، فلا محالة لا مطابق له في النفس، ليكون أمراً ما وراء الإرادة، إذ ما له مطابق بالذات ذات العلة والمعلول، وذات الفاعل والمفعول، وحيثية العلية والتأثير والفاعلية انتزاعية، ولا يعقل أن يكون".

"لها مطابق [١١]، إذ لو كان لها مطابق في الخارج لاحتاج ذلك المطابق إلى فاعل، والمفروض أن لحيثية فاعلية هذا الفاعل أيضاً مطابقاً فيه، وهكذا إلى ما لا نهاية له، ولأجل ذلك لا يعقل أن يكون لهذه الأمور الانتزاعية مطابق بالذات، بل هي منتزعة عن مقام الذات، فلا واقع موضوعي لها أصلاً".

"وإن كان أمراً قائماً بالنفس، فنقول: إن قيامه بها قيام الكيف بالمتكيف، فحاله حال الإرادة من حيث كونه صفة نفسانية داخلية في مقولة الكيف النفساني، فكل ما هو محذور ترتب حركة العضلات علي صفة الإرادة وارد علي ترتب الحركات علي الصفة المسماة بالاختيار، فإنها أيضاً صفة تحصل في النفس بمبادئها قهراً، فالفعل المترتب عليها كذلك [١٢]".

"وغير خفي أنه لا وجه لتشقيقه (قدس سره) الاختيار بالشقوق المذكورة، ضرورة أن المراد منه معلوم، وهو كونه فعل النفس ويصدر منها بالذات - أي بلا واسطة مقدمة أخرى - كما عرفت. وبقيّة الأفعال تصدر منها بواسطته، وهو فعل قلبي لا خارجي. ومن هنا يظهر أنه ليس من مقولة الكيف، ولا هو عبارة عن فاعلية النفس، وعليه فبطبيعة الحال يكون قيامه بها قيام الفعل بالفاعل، لا الكيف بالمتكيف، ولا الحال بالمحل، ولا الصفة بالموصوف".

ولكنّه (قدس سره) أورد علي ذلك - أي علي كون قيامه بها قيام الفعل بالفاعل - بعدة وجوه :

الأول: ما إليك لفظه: إن النفس بما هي مع قطع النظر عن قواها الباطنة

"والظاهرة لا فعل لها، وفاعلية النفس لموجودات عالم النفس التي مرت سابقاً هو إيجادها النوري العقلاني في مرتبة القوة العاقلة، أو الوجود الفرضي في مرتبة الواهمة، أو الوجود الخيالي في مرتبة المتخيلة. كما أن استناد الإبصار والاستماع إليها أيضاً بلحاظ أن هذه القوي الظاهرة من درجات تنزل النفس إليها. ومن الواضح أن الإيجاد النوري المناسب لإحدى القوي المذكورة أجنبي عن الاختيار الذي جعل أمراً آخر ممّا لا بدّ منه في كل فعل اختياري، بداهة أن النفس بعد حصول الشوق الأكيد ليس لها إلّا هيجان بالقبض والبسط في مرتبة القوة العضلاتية [١٣]".

نلخص ما أفاده (قدس سره) في عدة نقاط :

"الاولي: أن النفس تتحد مع كافة قواها الباطنة والظاهرة، ولذا قد اشتهر في الألسنة أن النفس في وحدتها كل القوي، وعليه فبطبيعة الحال أن الأفعال التي تصدر من هذه القوي تصدر حقيقة منها، لفرض أنها من شؤونها ومن مراتب وجودها ومنقادها لها تمام الانقياد فلا يصدر منها فعل إلّا بأمرها".

"الثانية: أنه لا فعل للنفس بالمباشرة، وإنّما الفعل يصدر منها بواسطة هذه القوي، ومن المعلوم أن شيئاً من الأفعال الصادرة منها ليس بصفة الاختيار".

"الثالثة: أن النفس في وحدتها لا تؤثر في شيء من الأفعال الخارجية، وإنّما تؤثر فيها بعد حصول الإرادة والشوق الأكيد، حيث يحصل لها بعده هيجان بالقبض والبسط في مرتبة القوة العضلاتية، فتكون الإرادة الجزء الأخير من العلة التامة".

ولنأخذ بالنظر إلي هذه النقاط :

"أما النقطة الأولى: فالأمر فيها كما ذكره (قدس سره) لأن هذه القوى كلها جنود للنفس وتعمل بقيادتها، فالأفعال الصادرة منها في الحقيقة تصدر عن النفس، وهذا واضح فلا حاجة إلي مزيد بيان" .
"وأما النقطة الثانية: فيرد عليها أولاً: أن الأمر ليس كما ذكره (قدس سره) إذ لا ريب في أن للنفس أفعالاً تصدر منها باختيارها وسلطتها مباشرة، أي من دون توسيط إحدي قواها الباطنة والظاهرة" .
"منها: البناء القلبي، فإن لها أن تبني علي شيء، وأن لا تبني عليه، وليس البناء فعلاً يصدر من إحدي قوة من قواها كما هو ظاهر" .

"ومنها: قصد الإقامة عشرة أيام، فإن لها أن تقصد الإقامة في موضع عشرة أيام، ولها أن لا تقصد، فهو تحت يدها وسلطتها مع قطع النظر عن وجود كافة قواها" .
"ومنها: عقد القلب، وقد دلّ عليه قوله تعالى: «وَجَعَلُوا بِهَا أَسَاسَاتٍ لِّهَا أَنْفُسُهُمْ» [١٤] فأثبت سبحانه أن عقد القلب علي شيء غير اليقين به، فإن الكفار كانوا متيقنين بالرسالة والنبوة بمقتضي الآية الكريمة ولم يكونوا عاقلين بها" .
"وكيف كان، فلا شبهة في أن للنفس أفعالاً في افقها تصدر منها باختيارها وإعمال سلطتها، كالبناء والالتزام والقصد وعقد القلب وما شاكل ذلك" .

"وثانياً: علي فرض تسليم عدم صدور الفعل من النفس من دون توسيط إحدي قواها الباطنة والظاهرة، إلّا أنك عرفت أن الأفعال التي تصدر من قواها في الحقيقة تصدر منها، وهي الفاعل لها حقيقة وواقعاً" .
"والسبب في ذلك: أن هذه القوى بأجمعها تصحح فاعلية النفس بالفعل، فإن"
"فاعليتها كذلك تتوقف علي توفر شروط، منها: وجود إحدي قواها، حيث إن فاعليتها في مرتبة القوة العاقلة إدراك الأمور المعقولة بواسطتها، وفي مرتبة القوة الواهمة الفرض والتقدير، وفي مرتبة القوة المتخيّلة الخيال، وفي مرتبة القوة الباصرة الإبصار، وفي مرتبة القوة السامعة الاستماع، وفي مرتبة القوة العضلاتية التحريك نحو إيجاد فعل في الخارج" .
"وإن شئت قلت: إن النفس متي شاءت أن تدرك الحقائق الكلية أدركت بالقوة العاقلة، ومتي شاءت أن تفرض الأشياء وتقدرها قدرت بالقوة الواهمة، ومتي شاءت أن تفعل شيئاً فعلت بالقوة العضلاتية، وهكذا" .
"وعلي هذا، فبطبيعة الحال أن هذه الأفعال التي تصدر منها بواسطة تلك القوى جميعاً ميسوقة بإعمال قدرتها واختيارها، ولا فرق من هذه الناحية بين الأفعال الخارجية التي تصدر منها بالقوة العضلاتية، وبين الأفعال الداخلية التي تصدر منها بإحدي تلك القوى" .

"فما أفاده (قدس سره) من أن أفعال تلك القوى أجنبية عن الاختيار، مبني علي جعل الاختيار في عرض تلك الأفعال، ولذلك قال: ما هو فاعله والمؤثر فيه. ولكن قد عرفت بشكل واضح أن الاختيار في طولها وفاعله هو النفس" .
"فالنسبة: أن الاختيار يمتاز عن هذه الأفعال في نقطتين: الأولى: أن الاختيار يصدر من النفس بالذات لا بواسطة اختيار آخر وإلّا لذهب إلي ما لا نهاية له، وتلك الأفعال تصدر منها بواسطته لا بالذات. الثانية: أن الاختيار لم يصدر منها بواسطة شيء من قواها، دون تلك الأفعال حيث إنها تصدر منها بواسطة هذه القوى" .

وأما النقطة الثالثة: فقد ظهر خطأها مما قدّمناه آنفاً [١٥] من أن الإرادة

"ليست علّة تامّة للفعل، ولا جزءاً أخيراً لها، فلاحظ ولا نعيد" .

"الثاني: ما إليك لفظه: إن هذا الفعل النفساني المسمي بالاختيار إذا حصل في النفس، فإن ترتبت عليه حركة العضلات بحيث لا تنفك الحركة عنه، كان حال الحركة وهذا الفعل النفساني حال الفعل وصفة الإرادة، فما المانع عن كون الصفة علّة تامّة للفعل دون الفعل النفساني، وكونه وجوباً بالاختيار مثل كونه وجوباً بالإرادة [١٦]" .]

"وغير خفي أن ما ذكره (قدس سره) من الغرائب، والسبب في ذلك: أن الفعل وإن كان مترتباً علي الاختيار وإعمال القدرة في الخارج، إلّا أن هذا الترتب بالاختيار، ومن المعلوم أن وجوب وجود الفعل الناشئ من الاختيار لا ينافي الاختيار، بل يؤكده" .

"وبكلمة اخري: أن النفس باختيارها وإعمال قدرتها أوجدت الفعل في الخارج، فيكون وجوب وجوده بنفس الاختيار وإعمال القدرة، ومردّه إلي الوجوب بشرط المحمول- أي بشرط الوجود- ومن الطبيعي أن مثل هذا الوجوب لا ينافي الاختيار، حيث إن وجوبه معلول له فكيف يعقل أن يكون منافياً له، فيكون المقام نظير المسبب المترتب علي السبب الاختياري، وهذا بخلاف وجوب وجود الفعل من ناحية وجود الارادة، فإنه ينافي كونه اختيارياً، وذلك لأن الارادة كما عرفت بكافة مبادئها غير اختيارية، فإذا فرضنا أن الفعل معلول لها ومترتب عليها كترتب المعلول علي العلة التامة، فكيف يعقل كونه اختيارياً، نظير ترتب المسبب علي السبب الخارج عن الاختيار. وعلي ضوء هذا البيان يمتاز وجوب الفعل المترتب علي صفة الاختيار عن وجوب الفعل المترتب علي "

صفة الارادة .

"الثالث: ما إليك نص قوله: إن الاختيار الذي هو فعل نفساني، إن كان لا ينفك عن الصفات الموجودة في النفس من العلم والقدرة والارادة، فيكون فعلاً قهرياً لكون مبادئه قهرية لا اختيارية. وإن كان ينفك عنها وأن تلك الصفات مرجحات، فهي بضميمة النفس الموجودة في جميع الأحوال علة ناقصة ولا يوجد المعلول إلا بعلة التامة " .

"وتوهم الفرق بين الفعل الاختياري وغيره من حيث كفاية وجود المرجح في الأول دون الثاني من الغرائب، فإنه لا فرق بين ممكن وممكن في الحاجة إلي العلة، ولا فرق بين معلول ومعلول في الحاجة إلي العلة التامة، فإن الامكان مساوq للافتقار إلي العلة، وإذا وجد ما يكفي في وجود المعلول به كان علة تامة له، وإذا لم يكن كافياً في وجوده فوجود المعلول به خلف، فتدبره فإنه حقيق[١٧] " .]

"ولا يخفي أن ما أفاده (قدس سره) مبنى علي عموم قاعدة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد للأفعال الاختيارية أيضاً، وأنه لا فرق بينها وبين المعاليل الطبيعية من هذه الناحية. ولكن قد تقدم[١٨] بشكل واضح عدم عمومية القاعدة المذكورة واختصاصها علي ضوء مبدأ السخية والتناسب بسلسلة المعاليل الطبيعية، هذا من ناحية " .

ومن ناحية اخري: قد سبق[١٩] أن الارادة وكذا غيرها من الصفات النفسانية لا تصلح أن تكون علة تامة

لوجود الفعل في الخارج .

ومن ناحية ثالثة: أن الصفات الموجودة في النفس كالعلم والقدرة والارادة

"وما شاكلها ليست من مبادئ وجوده وتحققه في النفس كي يوجد فيها قهراً عند وجود هذه الصفات، بل هو مبين لها، كيف حيث إنه فعل النفس وتحت سلطانها، وهذا بخلاف تلك الصفات فإنها امور خارجة عن إطار اختيار النفس وسلطانها " .

"وعلي ضوء هذه النواحي يظهر أن ما أفاده (قدس سره) من أن الاختيار علي تقدير انفكاكه عن النفس يلزم كون النفس مع هذه الصفات علة ناقصة لا تامة، مع أن المعلول لا يوجد إلا بوجود علة التامة، خاطئ جداً، والسبب في ذلك " :

"أولاً: ما تقدم من أن الاختيار ذاتي للنفس فلا يعقل انفكاكه عنها، وليس حاله من هذه الناحية حال سائر

الأفعال الاختيارية " .

"وثانياً: ما عرفت بشكل واضح من أن الفعل لا يفتقر في وجوده إلي وجود علة تامة له، بل هو يحتاج

إلي وجود فاعل، والمفروض أن النفس فاعل له " .

فإذن لا معني لما أفاده (قدس سره) من أن الفعل ممكن وكل ممكن يحتاج إلي علة تامة .

"وإن أصررت علي ذلك وأبيت إلا أن يكون للشيء علة تامة، ويستحيل وجوده بدونها فنقول: إن العلة

التامة للفعل إنما هي إعمال القدرة والسلطنة بتحريك القوة العضلاتية نحوه، ومن الطبيعي أن الفعل يتحقق بها ويجب وجوده، ولكن بما أن وجوب وجوده مستند إلي الاختيار ومعلول له فلا ينافي الاختيار " .

"فالنتيجة: هي أن الممكن وإن كان بكافة أنواعه وأشكاله يفتقر من صميم ذاته إلي علة تامة له، إلا أن

العلة التامة في الأفعال الاختيارية حيث إنها الاختيار وإعمال القدرة، فبطبيعة الحال تكون ضرورتها من الضرورة بشرط الاختيار، ومن الواضح أن مثل هذه الضرورة يؤكد الاختيار " .

"الرابع: إليكم لفظه: إن الفعل المسمي بالاختيار إن كان ملاكاً لاختيارية الأفعال، وأن ترتب الفعل علي صفة الارادة مانع عن استناد الفعل إلي الفاعل، لكان الأمر في الواجب تعالي كذلك، فإن الملاك عدم صدورها عن اختياره، لا انتهاء الصفة إلي غيره، مع أن هذا الفعل المسمي بالاختيار يستحيل أن يكون عين ذات الواجب، فإن الفعل يستحيل أن يكون عين فاعله، فلا محالة يكون قائماً بذاته قيام الفعل بالفاعل صدوراً، فإن كان قديماً بقدمه، كان حال هذا القائل حال الأشعري القائل بالصفات القديمة القائمة بذاته الزائدة عليها، وإن كان حادثاً كان محلّه الواجب فكان الواجب محلاً للحوادث، فيكون حاله حال الكرامية القائلين بحدوث الصفات، ويستحيل حدوثه وعدم قيامه بمحل، فإن سنخ الاختيار ليس كسنخ الأفعال الصادرة عن اختيار من الجواهر والأعراض حتّي يكون موجوداً قائماً بنفسه أو قائماً بموجود آخر، بل الاختيار يقوم بالمختار لا بالفعل الاختياري في ظرف وجوده وهو واضح[٢٠] .

يحتوي ما أفاده (قدس سره) علي عدة نقاط :

"الاولي: أنه لا فرق بين فاعليته (سبحانه وتعالي) وفاعلية غيره من ناحية صدور الفعل بالارادة والاختيار، نعم فرق بينهما من ناحية اخري وهو أن فاعليته تعالي تامة وبالذات من كافة الجهات، كالعلم والقدرة والحياة والارادة وما شاكلها، دون فاعلية غيره فإنها ناقصة وبحاجة إلي الغير في تمام هذه الجهات، بل هي عين الفقر والحاجة، فلا بدّ من إفاضتها أنناً قائماً من قبل الله تعالي " .

"الثانية: أنه لو كان ملاك الفعل الاختياري صدره عن الفاعل باعمال القدرة والاختيار، لكان الأمر في

الباري (عزّ وجلّ) أيضاً كذلك، وعندئذ نسأل عن "

"هذا الاختيار هل هو عين ذاته أو غيره، وعلي الثاني فهل هو قديم أو حادث، والكل خاطئ. أما الأول،

فلاستحالة كون الفعل عين فاعله ومتحدداً معه خارجاً وعيناً. وأما الثاني، فيلزم تعدد القدماء وهو باطل. وأما الثالث، فيلزم كون الباري تعالي محلاً للحوادث وهو محال " .

"الثالثة: أن سنخ الاختيار ليس كسنخ بقية الأفعال الخارجية، فإنها لا تخلو من أن تكون من مقولة الجواهر

أو من مقولة العرض، ومن الواضح أن الاختيار ليس بموجود في الخارج حتّي يكون في عرض هذه الأفعال وداخلاً في إحدي المقولتين، بل هو في طولها وموطنة فيه تعالي ذاته وفي غيره نفسه، فالجامع هو أن الاختيار قائم بذات المختار لا بالفعل الاختياري، ولا بموجود آخر ولا بنفسه " .

"وعلي هذا فتأتى الشقوق المشار إليها في النقطة الثانية، وقد عرفت استحالة جميعها " .

فالتنتيجة لحدّ الآن قد أصبحت أن الاختيار أمر غير معقول .

"هذا، ولنأخذ بالنظر إلي هذه النقاط " :

"أما النقطة الاولى: فهي وإن كانت تامة من ناحية عدم الفرق بين ذاته تعالي وبين غيره في ملاك الفعل

الاختياري، إلّا أن ما أفاده (قدس سره) من أن ملاكه هو صدره عن الفاعل بالارادة والعلم خاطئ جداً، وذلك لأن نسبة الارادة إلي الفعل لو كانت كنسبة العلة التامة إلي المعلول استحالة كونه اختياريّاً، حيث إن وجوب وجوده بالارادة منافٍ للاختيار، ولا فرق في ذلك بين الباري (عزّ وجلّ) وغيره، ومن هنا صحت نسبة الجبر إلي الفلاسفة في أفعال الباري تعالي أيضاً، بيان ذلك " :

"هو أن مناط اختيارية الفعل كونه مسبوقاً بالارادة والاتفات في افق النفس، هذا من ناحية. ومن ناحية

اخري: الارادة علة تامة للفعل علي ضوء "

"مبدأ افتقار كل ممكن إلي علة تامة واستحالة وجوده بدونها، ولا فرق في ذلك بين إرادته تعالي وإرادة

غيره. نعم، فرق بينهما من ناحية اخري، وهي أن إرادته سبحانه عين ذاته، ومن هنا تكون العلة في الحقيقة هي ذاته، وحيث إنّها واجبة من جميع الجهات وكافة الحثيات فبطبيعة الحال يجب صدور الفعل منه علي ضوء مبدأ أن الشيء ما لم يجب لم يوجد " .

ومن ناحية ثالثة: أنهم قد التزموا بتوحيد أفعاله تعالي علي ضوء مبدأ أن الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد

واستحالة صدور الكثير منه .

"فالتنتيجة علي ضوء هذه النواحي: هي ضرورة صدور الفعل منه واستحالة انفكاكه عنه، وهذا معني الجبر

وواقعه الموضوعي في أفعاله سبحانه " .

"وإن شئت قلت: إن الإرادة الأزلية لو كانت علّة تامّة لأفعاله تعالى لخرجت تلك الأفعال عن إطار قدرته سبحانه وسلطنته، بداهة أن القدرة لا تتعلق بالواجب وجوده أو المستحيل وجوده، والمفروض أن تلك الأفعال واجبة وجودها من جهة وجوب وجود علّتها، حيث إن علّتها- وهى الإرادة الأزلية على نظريّتهم- واجبة الوجود وعين ذاته سبحانه، وتامة من كافّة الجنبات والنواحي ولا يتصور فيها النقص أبداً، فإذا كانت العلّة كذلك فبطبيعة الحال يحكم على هذه الأفعال الحتم والوجوب، ولا يعقل فيها الاختيار، ومن الواضح أن مردّ هذا إلى إنكار قدرة الله تعالى وسلطنته " .

"ومن هنا قلنا إن أفعاله تعالى تصدر منه بالاختيار وإعمال القدرة، وذكرنا أن إرادته تعالى ليست ذاتية بل هى عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة، كما أنّنا ذكرنا أن معنى تمامية سلطنته تعالى من جميع الجهات وعدم تصور النقص فيها ليس وجوب صدور الفعل منه، بل معناها عدم افتقار ذاته سبحانه إلى غيره، وأنّه سلطان بالذات دون غيره فإنّه فقير بالذات والفقر كامن فى صميم ذاته " .

"وقد تحصل من ذلك: أن الضابط لكون الفعل فى إطار الاختيار هو صدوره عن الفاعل بالمشيئة وإعمال القدرة، لا بالإرادة والشوق المؤكّد " .

"وأما النقطة الثانية: فقد تبين من ضمن البحوث السابقة بصورة موسّعة أن صدور الفعل من البارى (عزّ وجلّ) إنّما هو باعمال قدرته وسلطنته، لا بغيرها " .

"وما ذكره (قدس سره) من الإرادة عليه فغريب جداً، بل لا نترقب صدوره منه (قدس سره)، والوجه فى ذلك: هو أن قيام الاختيار بالنفس قيام الفعل بالفاعل، لا قيام الصفة بالموصوف والحال بالمحل، وذلك لوضوح أنّه لا فرق بينه وبين غيره من الأفعال الاختيارية، وكما أن قيامها بذاته سبحانه قيام صدور وإيجاد، فكذلك قيامها بها " .

"وعلى هذا فلا موضوع لما ذكره (قدس سره) من الشقوق والاحتمالات، فإنّها جميعاً تقوم على أساس كون قيامها بها قيام الصفة بالموصوف أو الحال بالمحل، فما ذكره (قدس سره) من أن الاختيار قائم بذات المختار لا بالفعل الاختيارى وإن كان صحيحاً إلّا أنّ مدلوله ليس كونه قائماً بها قيام الصفة بالموصوف " .

"فالتبعية: أن الاختيار يشترك مع بقية الأفعال الاختيارية فى نقطة، ويمتاز عنها فى نقطة أخرى " .

"أما نقطة الاشتراك: فهى أن قيام كليهما بالفاعل قيام صدور وإيجاد، لا قيام صفة أو حال " .

"وأما نقطة الامتياز: فهى أن الاختيار صادر عن ذات المختار بنفسه وبلا اختيار آخر، وأما بقية الأفعال فهى صادرة عنها بالاختيار لا بنفسها " .

"وأما النقطة الثالثة: فهى خاطئة جداً، والسبب فى ذلك: أن الأفعال الصادرة

"عن الفاعل بالاختيار وإعمال القدرة لا تنحصر بالجواهر والأعراض، فإنّ الأمور الاعتبارية فعل صادر عن المعتبر بالاختيار، ومع ذلك ليست بموجودة فى الخارج فضلاً عن كونها قائمة بنفسها أو بموجود آخر. وعلى هذا فلا ملازمة بين عدم قيام فعل بنفسه ولا بموجود آخر وبين قيامه بذات الفاعل قيام الصفة بالموصوف أو الحال بالمحل، لما عرفت من أن الأمور الاعتبارية فعل للمعتبر على رغم أن قيامها به قيام صدور وإيجاد، لا قيام صفة أو حال، فليكن الاختيار من هذا القبيل، حيث إنّه فعل اختياري على الرغم من عدم قيامه بنفسه ولا بموجود آخر، بل يقوم بذات المختار قيام صدور وإيجاد " .

فالتبعية لحال الآن: هى أن ما ذكره (قدس سره) من الوجوه غير تام .

"الوجه الثانى: أن أفعال العباد لا تخلو من أن تكون متعلّقة لإرادة الله سبحانه وتعالى ومشيتته أو لا تكون متعلّقة لها ولا ثالث لهما، فعلى الأوّل لا بدّ من وقوعها فى الخارج، لاستحالة تخلف إرادته سبحانه عن مراده، وعلى الثانى يستحيل وقوعها، فإنّ وقوع الممكن فى الخارج بدون إرادته تعالى محال حيث لا مؤثر فى الوجود إلّا الله، ونتيجة ذلك أن العبد مقهور فى إرادته ولا اختيار له أصلاً " .

"والجواب عن ذلك: أن أفعال العباد لا تقع تحت إرادته (سبحانه وتعالى) ومشيتته، والوجه فيه: ما تقدّم بشكل مفصّل [١] من أن إرادته تعالى ليست من الصفات العليا الذاتية، بل هى من الصفات الفعلية التى هى عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة، وعليه فبطبيعة الحال لا يمكن تعلّق إرادته تعالى بها لسببين " :

الأول: أن الأفعال القبيحة كالظلم والكفر وما شاكلهما التي قد تصدر من
"العباد لا يمكن صدورها منه تعالي بأعمال قدرته وإرادته، كيف حيث إن صدورها لا ينبغي من العباد
فما ظنك بالحكيم تعالي".

"الثاني: أن الإرادة بمعنى إعمال القدرة والسلطنة يستحيل أن تتعلق بفعل الغير، بداهة أنها لاتعقل إلأفى
الأفعال التي تصدر من الفاعل بالمباشرة، وحيث إن أفعال العباد تصدر منهم كذلك، فلا يعقل كونها متعلقة لإرادته تعالي وإعمال قدرته".
"نعم، تكون مبادئ هذه الأفعال كالحياء والعلم والقدرة وما شاكلها تحت إرادته سبحانه ومشيتته. نعم، لو
شاء (سبحانه وتعالي) عدم صدور بعض الأفعال من العبيد فيبدى المانع عنه أو يرفع المقتضى له، ولكن هذا غير تعلق مشيتته بأفعالهم مباشرة ومن دون واسطة".

"الوجه الثالث: أن الله تعالي عالم بأفعال العباد بكافة خصوصياتها من كمها وكيفها ومتاها وأينها ووضعها
ونحو ذلك، ومن الطبيعي أنه لا بد من وقوعها منهم كذلك فى الخارج، وإلّا لكان علمه تعالي جهلاً تعالي الله عن ذلك علواً كبيراً. وعليه فلا بد من الالتزام
بوقوعها خارجاً علي وفق إطار علمه سبحانه، ولا يمكن تخلفه عنه، فلو كانوا مختارين فى أفعالهم فلا محالة وقع التخلف فى غير مورد وهو محال".

"وقد صرح بذلك صدر المتألهين بقوله: ومما يدل علي ما ذكرناه من أنه ليس من شرط كون الذات
مريداً وقادراً إمكان أن لا يفعل، حيث إن الله تعالي إذا علم أنه يفعل الفعل الفلانى فى الوقت الفلانى، فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلاً، وذلك محال،
والمؤدى إلي المحال محال، فعدم وقوع ذلك الفعل محال، فوقعه واجب، لاستحالة خروجه من طرفى النقيضين[٢٠]".

"والجواب عنه: أن علمه (سبحانه وتعالي) بوقوع تلك الأفعال منهم خارجاً فى زمان خاص ومكان معين
لا يكون منشأ لاضطرارهم إلي إيقاعها فى الخارج فى هذا الزمان وذاك المكان، والسبب فى ذلك: هو أن علمه تعالي قد تعلق بوقوعها كذلك منهم بالاختيار
وإعمال القدرة، ومن الطبيعي أن هذا العلم لا يستلزم وقوعها بغير اختيار، وإلّا لزم التخلف والانقلاب. والسرّ فيه أن حقيقة العلم هو انكشاف الواقع علي ما هو عليه
لدى العالم من دون أن يوجب التغيير فيه أصلاً، ونظير ذلك ما إذا علم الانسان بأ أنه يفعل الفعل الفلانى فى الوقت الفلانى من جهة إخبار المعصوم (عليه السلام)
أو نحوه، فكما أنه لا يوجب اضطراره إلي إيجاداه فى ذلك الوقت، فكذلك علمه سبحانه".

وبكلمة اخري: أن الاضطراب الناشئ من قبل العلم الأزلى يمكن تفسيره بأحد تفسيرين :

"الأول: تفسيره علي ضوء مبدأ العلّية، بدعوي أن العلم الأزلى علّة تامّة للأشياء، منها أفعال العباد".

"الثاني: تفسيره علي ضوء مبدأ الانقلاب، أى انقلاب علمه تعالي جهلاً من دون وجود علاقة العلّية
والمناسبة بينهما".

ولكن كلا التفسيرين خاطئ جداً.

"أما الأول: فلا يعقل كون العلم من حيث هو علّة تامّة لوجود معلومه، بداهة أن واقع العلم وحقيقته هو
انكشاف الأشياء علي ما هى عليه لدى العالم، ومن الطبيعي أن الانكشاف لا يعقل أن يكون مؤثراً فى المنكشف علي ضوء مبدأ السنخية والمناسبة، ضرورة انتفاء
هذا المبدأ بينهما. وأضف إلي ذلك: أن العلم الأزلى لو كان علّة تامّة لأفعال العباد فبطبيعة الحال ترتبط تلك الأفعال
"به ذاتاً وتعاصره زماناً، وهذا غير معقول".

"وأما الثانى: فلترض أن العلم لا يقتضى ضرورة وجود الفعل فى الخارج، حيث إنه لا علاقة بينهما ما
عدا كونه كاشفاً عنه، ومن الطبيعي أن وقوع المنكشف فى الخارج ليس تابعاً للكاشف بل هو تابع لوجود سببه وعلته، سواء أكان هناك انكشاف أم لم يكن، وعليه
فلا موجب لضرورة وقوع الفعل إلّا دعوي الانقلاب، ولكن قد عرفت خطأها وعدم واقع موضوعي لها".

"ونزيد علي هذا: أن علمه سبحانه بوقوع أفعال العباد لو كان موجبا لاضطرارهم إليها وخروجها عن
اختيارهم، لكان علمه سبحانه بأفعاله أيضاً موجبا لذلك. فالنتيجة: أن هذا التوهم خاطئ جداً".

"الوجه الرابع: ما عن الفلاسفة [٣] من أن الذات الأزلية علة تامة للأشياء، وتصدر منها علي ضوء مبدأ السنخية والمناسبة، حيث إن الحقيقة الإلهية بوحدها وأحدثتها جامعة لجميع حقائق تلك الأشياء وطبقاتها الطولية والعرضية، ومنها أفعال العباد فإنها داخلية في تلك السلسلة التي لا تملك الاختيار ولا الحرية".

والجواب عنه أن هذه النظرية خاطئة من وجوه:

"الأول: ما تقدم [٤] بشكل موسّع من أن هذه النظرية تستلزم نفى القدرة والسلطنة عن الذات الأزلية، أعادنا الله من ذلك".

"الثاني: أنه لا يمكن تفسير اختلاف الكائنات بشتي أنواعها وأشكالها ذاتاً وسنخاً علي ضوء هذه النظرية، وذلك لأن العلة التامة إذا كانت واحدة ذاتاً ووجوداً وفاردة سنخاً، فلا يعقل أن تختلف آثارها وتباين أفعالها، ضرورة".

"استحالة صدور الآثار المتناقضة المختلفة والأفعال المتباينة من علة واحدة بسيطة، فإن للعلة الواحدة أفعالاً ونواميس معينة لا تختلف ولا تتخلف عن إطارها المعين، كيف حيث إن في ذلك القضاء الحاسم علي مبدأ السنخية والمناسبة بين العلة والمعلول، ومن الطبيعي أن القضاء علي هذا المبدأ يستلزم انهيار جميع العلوم والاسس القائمة علي ضوئه، فلا يمكن عندئذ تفسير أية ظاهرة كونية ووضع قانون عام لها".

"ودعوي الفرق بين الذات الأزلية والعلة الطبيعية هو أن الذات الأزلية وإن كانت علة تامة للأشياء، إلّا أنها عالمة بها، دون العلة الطبيعية فإنها فاقدة للشعور والعلم، وإن كانت صحيحة إلّا أن علم العلة بالمعلول إن كان مانعاً عن تأثيرها فيه علي شكل الحتم والوجوب بقانون التناسب فهذا خلف، حيث إن في ذلك القضاء الحاسم علي علية الذات الأزلية وأن تأثيرها في الأشياء ليس كتأثير العلة التامة في معلولها، بل كتأثير الفاعل المختار في فعله".

"وإن لم يكن مانعاً عنه كما هو الصحيح، حيث إن العلم لا يؤثر في واقع العلية وإطار تأثيرها - كما درسنا ذلك سابقاً [٥] - فلا فرق بينهما عندئذ أصلاً، فإذا ما هو منشأ هذه الاختلافات والتناقضات بين الأشياء، وما هو المبرر لها؟"

"وبطبيعة الحال لا يمكن تفسيرها تفسيراً يطابق الواقع الموضوعي إلّا علي ضوء ما درسناه سابقاً [٦] بشكل موسّع من أن صدور الأشياء من الله سبحانه به شئته وإعمال سلطنته وقدرته، وقد وضعنا هناك الحجر الأساس للفرق بين زاوية الأفعال الاختيارية، وزاوية المعاليل الطبيعية، وعلي أساس هذا الفرق تحل المشكلة".

"الثالث: أنه لا يمكن علي ضوء هذه النظرية إثبات علة أولي للعالم التي لم تنبثق عن علة سابقة، والسبب في ذلك: أن سلسلة المعاليل والحلقات الممتدة صاعدة التي ينبثق بعضها من بعض لا تخلو من أن تتصاعد تصاعداً لا نهائياً، أو تكون لها نهاية ولا ثالث لهما".

"فعلي الأول هو التسلسل الباطل، ضرورة أن هذه الحلقات جميعاً معلولات وارتباطات فتحتاج في وجودها إلي علة أزلية واجبة الوجود كي تنبثق منها، وإلّا استحالة تحققها".

"وعلي الثاني لزم وجود المعلول بلا علة، وذلك لأن للسلسلة إذا كانت نهاية فبطبيعة الحال تكون مسبوقة بالعدم، ومن الطبيعي أن ما يكون مسبوقاً به ممكن فلا يصلح أن يكون علة للعالم ومبدأ له، هذا من ناحية".

"ومن ناحية أخرى: أنه لا علة له. فالنتيجة علي ضوئها هي وجود الممكن بلا علة وسبب وهو محال، كيف حيث إن في ذلك القضاء المبرم علي مبدأ العلية. فإذا علي القائلين بهذه النظرية أن يلتزموا بأحد أمرين: إما بالقضاء علي مبدأ العلية أو بالسلسلة وكلاهما محال".

"الرابع: أن لازم هذه النظرية انتفاء العلة بانتفاء شيء من تلك السلسلة، بيان ذلك: أن هذه السلسلة والحلقات حيث إنها جميعاً معاليل لعلة واحدة ونواميس خاصة لها ترتبط بها ارتباطاً ذاتياً وتنبثق من صميم ذاتها ووجودها، فيستحيل أن تتخلف عنها كما يستحيل أن تختلف. وعلي هذا الضوء إذا انتفي شيء من تلك السلسلة فبطبيعة الحال يكشف عن انتفاء العلة، ضرورة استحالة انتفاء المعلول مع بقاء علته وتخلّفه عنها، هذا من ناحية".

"ومن ناحية أخرى: أنه لا شبهة في انتفاء الأعراض في هذا الكون، ومن الطبيعي أن انتفاءها من ناحية

انتفاء علّتها وإلّا فلا يعقل انتفاؤها، فالتحليل"

العلمى فى ذلك أذى فى نهاية المطاف إلى انتفاء علّة العلل. وعلى هذا الأساس فلا يمكن تفسير انتفاء بعض الأشياء فى هذا الكون تفسيراً يلائم مع هذه النظرية .

فالنتيجة فى نهاية الشوط هى أنّ تلك النظرية خاطئة جداً ولا واقع موضوعى لها أصلاً .

"إلى هنا قد استعطينا أن نخرج بهذه النتيجة وهى بطلان نظرية الجبر مطلقاً—يعنى فى إطارها الأشعرى والفلسفى—وأنها نظرية لا تطابق الواقع الموضوعى، ولا الوجدان ولا البرهان المنطقى" .

(4) "نظرية المعتزلة مسألة التفويض، ونقدها"

"ذهب المعتزلة إلى أنّ الله (سبحانه وتعالى) قد فوّض العباد فى أفعالهم وحركاتهم إلى سلطنتهم المطلقة على نحو الأصاله والاستقلال، بلا دخل لارادة وسلطنة اخرى فيها، وهم يفعلون ما يشاؤون ويعملون ما يريدون، من دون حاجة إلى الاستعانة بقدرة اخرى وسلطنة ثانية، وبهذه النقطة تمتاز عن نظرية الأمر بين الأمرين، فإنّ العبد على ضوء تلك النظرية وإن كان له أن يفعل ما يشاء ويعمل ما يريد، إلّا أنّه فى عين ذلك بحاجة إلى استعانة الغير فلا يكون مستقلاً فيه[٧] ."

"وغير خفى أنّ المفوضة وإن احتفظت بعدالة الله تعالى، إلّا أنّهم وقعوا فى محذور لا يقل عن المحذور الواقع فيه الأشاعرة وهو الاسراف فى نفى السلطنة المطلقة عن البارى (عزّ وجلّ) وإثبات الشريك له فى أمر الخلق والايجاد" .

"ومن هنا وردت روايات كثيرة تبليغ حدّ التواتر فى ذم هذه الطائفة، وقد ورد فيها أنّهم مجوس هذه

الأمة[٨] حيث إنّ المجوس يقولون بوجود إلهين :

"أحدهما خالق الخير. وثانيهما خالق الشر، ويسمّون الأوّل يزدان، والثانى أهريمن، وهذه الطائفة تقول بوجود آلهة متعددة بعدد أفراد البشر، حيث إنّ هذا المذهب يقوم على أساس أنّ كلّاً منهم خالق وموجد بصورة مستقلة بلا حاجة منه إلى الاستعانة بغيره، غاية الأمر أنّ الله تعالى خالق للأشياء الكونية كالانسان ونحوه، والانسان خالق لأفعاله الخارجية من دون افتقاره فى ذلك إلى خالقه" .

"وقد استدلّ على هذه النظرية: بأنّ سرّ حاجة الممكنات وفقرها إلى العلّة هو حدوثها، وبعده فلاتحتاج

إليها أصلاً، لاستغناء البقاء عن الحاجة إلى المؤثر" .

"وعليه فالانسان بعد خلقه وإيجاده لا يحتاج فى بقاءه إلى إفاضة الوجود من خالقه. فإذا بطبيعة الحال

يستند صدور الأفعال إليه استناداً تاماً لا إلى العلّة المحدثة، ومن الواضح أنّ مردّ هذا إلى نفى السلطنة عن الله (عزّ وجلّ) على عبيده نفيّاً تاماً" .

"والجواب عن ذلك: يظهر على ضوء درس هذه النقطة—استغناء البقاء عن المؤثر—ونقدها: مرّة فى

الأفعال الاختيارية، واخري فى الموجودات التكوينية" .

"أمّا فى الأفعال الاختيارية، فهى واضحة البطلان، والسبب فى ذلك: ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ كلّ فعل

اختيارى مسبوق باعمال القدرة والاختيار، وهو فعل اختياري للنفس، وليس من مقولة الصفات، وواسطة بين الارادة والأفعال الخارجية، فالفعل فى كلّ آن يحتاج إليه ولا يعقل بقاءه بعد انعدامه وانتفائه، فهو تابع لاعمال قدرة الفاعل حدوثاً وبقاءً، فإنّ أعمال قدرته فيه تحقق فى الخارج، وإن لم يعملها فيه استحالة تحقيقه، فعلى الأوّل إن استمرّ فى"

إعمال القدرة فيه استمرّ وجوده وإلّا استحالة استمراره .

"وعلى الجملة: فلا فرق بين حدوث الفعل الاختيارى وبقائه فى الحاجة إلى السبب والعلّة—وهو إعمال

القدرة والسلطنة—فإنّ سرّ الحاجة وهو إمكانه الوجودى وفقره الذاتى كامن فى صميم ذاته وواقع وجوده، من دون فرق بين حدوثه وبقائه" .

"مع أنّ البقاء هو الحدوث، غاية الأمر أنّ حدوث ثانٍ ووجود آخر فى قبالة الوجود الأوّل، والحدوث

هو الوجود الأوّل غير مسبوق بمثله، وعليه فبطبيعة الحال إذا تحقق فعل فى الخارج من الفاعل المختار فهو كما يحتاج إلى إعمال القدرة فيه والاختيار، كذلك يحتاج إليه فى الآن الثانى والثالث وهكذا، فلا يمكن أن نتصور استغناء فى بقاءه عن الفاعل بالاختيار" .

"وبكلمة اخري: أن كل فعل اختياري ينحل إلي أفعال متعددة بتعدد الأنات والأزمان، فيكون في كل آن فعل صادر بالاختيار وإعمال القدرة، فلو انتفي الاختيار في زمان يستحيل بقاء الفعل فيه. ومن هنا لا فرق بين الدفع والرفع عقلاً إلا بالاعتبار، وهو أن الدفع مانع عن الوجود الأول، والرفع مانع عن الوجود الثاني، فكلاهما في الحقيقة دفع".

"فالتنتيجة: أن احتياج الأفعال الاختيارية في كل آن إلي الارادة والاختيار من الواضحات الأولية، فلا يحتاج إلي زيادة مؤونة بيان وإقامة برهان".

"وأما في الموجودات التكوينية، فالأمر أيضاً كذلك، إذ لا شبهة في حاجة الأشياء إلي علل وأسباب، فيستحيل أن توجد بدونها، وسرّ حاجة تلك الأشياء بصورة عامة إلي العلة وخضوعها لها بصورة موضوعية، هو أن الحاجة كامنة في ذوات تلك الأشياء، لا في أمر خارج عن إطار ذواتها، فان كل ممكن في ذاته مفتقر إلي الغير ومتعلق به، سواء أكان موجوداً في الخارج أم لم يكن،"

"ضرورة أن فقرها كامن في نفس وجوده، ومن الطبيعي أن الأمر إذا كان كذلك فلا فرق بين الحدوث والبقاء في الحاجة إلي العلة، فان سرّ الحاجة - وهو الامكان - لا ينفك عنه، كيف فأن ذاته عين الفقر والامكان لا أنه ذات لها الفقر".

"وعلي ضوء هذا الأساس، فكما أن الأشياء في حدوثها في أمسّ الحاجة إلي وجود سبب وعلة، فكذلك في بقائها، فلا يمكن أن نتصور وجوداً متحرراً عن تلك الحاجة، إذ النقطة التي تنبثق منها حاجة الأشياء إلي مبدأ العلية والايجاد ليست هي حدوثها، لاستلزام هذه النظرية تحديد حاجة الممكن إلي العلة من ناحيتين: المبدأ والمنتهي".

"أما من الناحية الاولى: فلاّ أنها توجب اختصاص الحاجة بالحوادث وهي الأشياء الحادثة بعد العدم، وأما إذا فرض أن للممكن وجوداً مستمراً بصورة أزلية لا توجد فيه حاجة إلي المبدأ، وهذا لا يتطابق مع الواقع الموضوعي للممكن حيث يستحيل وجوده من دون علة وسبب، وإلّا لانتقلب الممكن واجباً، وهذا خلف".

"وأما من الناحية الثانية: فلاّ أن الأشياء علي ضوء هذه النظرية تستغنى في بقائها عن المؤثر، ومن الطبيعي أنها نظرية خاطئة لا تطابق الواقع الموضوعي، كيف فأن حاجة الأشياء إلي ذلك المبدأ كامنة في صميم ذاتها وحقيقة وجودها كما عرفت".

"فالتنتيجة: أن هذه النظرية بما أنها تستلزم هذين الخطأين في المبدأ وتوجب تحديده في نطاق خاص وإطار مخصوص، فلا يمكن الالتزام بها".

"فالصحيح إذن هو نظرية ثانية، وهي أن منشأ حاجة الأشياء إلي المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتياً هو إمكانها الوجودي وفقرها الذاتي. وعلي هذا الأساس فلا فرق بين الحدوث والبقاء أصلاً".

"ونتيجة ذلك: أن المعلول يرتبط بالعلة ارتباطاً ذاتياً وواقعياً، ويستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر، فلا يعقل بقاء المعلول بعد ارتفاع العلة، كما لا يمكن أن تبقي العلة والمعلول غير باق، وقد عبّر عن ذلك بالتعاصر بين العلة والمعلول زماناً".

"وقد يناقش في ذلك الارتباط: بأ أنه مخالف لظواهر الموجودات التكوينية من الطبيعية والصناعية، حيث إنها باقية بعد انتفاء علتها، وهذا يكشف عن عدم صحة قانون التعاصر والارتباط، وأ أنه لا مانع من بقاء المعلول واستمرار وجوده بعد انتفاء علتها، وذلك كالعمارات التي بناها البناؤون وآلاف من العمال، فأنها تبقي سنين متمادية بعد انتهاء عملية العمارة والبناء، وكالطرق والجسور وو سائل النقل المادية بشتي أنواعها، والمكائن والمصانع وما شاكلها مما شاده المهندسون وذوو الخبرة والفن في شتي ميادينها، فأنها بعد انتهاء عملياتها تبقي إلي سنين متطولة وأمد بعيد من دون علة وسبب مباشر لها، وكالجبال والأحجار والأشجار وغيرها من الموجودات الطبيعية علي سطح الأرض، فأنها باقية من دون حاجة في بقائها إلي علة مباشرة لها".

"فالتنتيجة: أن ظواهر تلك الأمثلة تعارض قانون التعاصر والارتباط، حيث إنها بظواهرها تكشف عن أن المعلول لا يحتاج في بقائه واستمرار وجوده إلي علة، بل هو باق مع انتفاء علتها".

"ولنأخذ بالنقد علي تلك المناقشة، وحاصله: هو أنها قد نشأت عن عدم فهم معني مبدأ العلية فهماً موضوعياً، وقد تقدّم بيان ذلك وقلنا هناك إن حاجة الأشياء إلي مبدأ وسبب كامنة في واقع ذاتها وصميم وجودها، ولا يمكن أن تملك حرّيتها بعد حدوثها، والوجه في ذلك: هو أن علة تلك الأشياء والظواهر حدوثاً غير علتها بقاءً، وبما أن الرجل المناقش لم ينظر إلي علة تلك الظواهر"

"لا حدوثاً ولا بقاءً نظرة صحيحة موضوعية وقع في هذا الاشتباه والخطأ، بيان ذلك " :

"أنّ ما هو معلول للمهندسين والبنّائين وآلاف من العمّال في بناء العمارات والدور بشتّى ألوانها، وصنع الطرق والجسور والوسائل المادية الاخرى بمختلف أشكالها، من السيارات والطائرات والصواريخ والمكائن وما شاكلها، إنّما هو نفس عملية بنائها وصنعها وتركيبها وتصميمها في إطار مخصوص، ومن الطبيعي أنّ تلك العملية نتيجة عدّة من حركات أيدي الفنّانين والعمّال والجهود التي يقومون بها، ونتيجة تجميع المواد الخام الأولية من الحديد والخشب والآجر وغيرها لتصنيع هذه الصناعات وتعمير تلك العمارات، ومن المعلوم أنّ ما هو معلول للعمّال والصادر منهم بالارادة والاختيار إنّما هو هذه الحركات لا غيرها، ولذا تنقطع تلك الحركات بصرف إضراب العمّال عن العمل وكف أيديهم عنها " .

"وأما بقاء تلك الأشياء والظواهر علي وضعها الخاص وإطارها المعين، فهو معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية، وقوّة حيويتها، وأثر الجاذبية العامّة التي تفرض علي تلك الجاذبية المحافظة علي وضع الأشياء بنظامها الخاص، ونسبة الجاذبية إلي هذه الأشياء كنسبة الطاقة الكهربائية إلي الحديد عند اتصاله بها بقوة جاذبية طبيعية تجرّه إليها أنا فأنا بحيث لو انقطعت منه تلك القوة لانقطع منه الجذب لا محالة " .

"ومن ذلك يظهر سرّ بقاء الكرة الأرضية وغيرها بما فيها من الجبال والأحجار والأشجار والمياه وما شاكلها من الأشياء الطبيعية علي وضعها الخاص ومواقعها المخصوصة، وذلك نتيجة خصائص طبيعية موجودة في صميم موادها، والقوّة الجاذبية التي تفرض علي جميع الأشياء الكونية والمواد الطبيعية. وقد أصبحت عمومية هذه القوّة في يومنا هذا من الواضحات وقد أودعها الله (سبحانه وتعالى ")

"في صميم هذه الكرة الأرضية وغيرها للحفاظ علي الكرة وما عليها علي وضعها المعين ونظامها الخاص، في حين أنّها تتحرك في هذا الفضاء الكوني بسرعة هائلة وفي مدار خاص حول الشمس " .

"وإن شئت فقل: إنّ بقاء تلك الظواهر والموجودات الممكنة معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية من ناحية، والقوّة الجاذبية المحافظة عليها من ناحية أخرى، فلا تملك حرّيتها بقاءً، كما لا تملك حدوثاً " .

"الاولي: بطلان نظريّة أنّ سرّ حاجة الأشياء إلي العلّة هو الحدوث، لأنّ تلك النظرية ترتكز علي أساس تحديد حاجة الأشياء إلي العلّة في إطار خاص ونطاق مخصوص لا يطابق الواقع الموضوعي، وعدم فهم معني العلّة فهماً صحيحاً يطابق الواقع " .

"الثانية: صحّة نظريّة أنّ سرّ الحاجة إلي العلّة هو إمكان الوجود، فإن تلك النظرية قد ارتكزت علي أساس فهم معني العلّة فهماً صحيحاً مطابقاً للواقع، وأنّ حاجة الأشياء إلي المبدأ كامن في صميم وجوداتها فلا يعقل وجود متحرر عن المبدأ " .

"وقد تحصّل من ذلك: أنّ الأشياء بشتّى أنواعها وأشكالها خاضعة للمبدأ الأول خضوعاً ذاتياً، وهذا لا ينافي أن يكون تكوينها وإيجادها بمشيئة الله تعالى وإعمال قدرته من دون أن يحكم عليه قانون التناسب والسنخية، كما فصلنا الحديث من هذه الناحية. أو قل: إنّ الأفعال الاختيارية تشترك مع المعاليل الطبيعية في نقطة واحدة، وهي الخضوع للمبدأ والسبب خضوعاً ذاتياً الكامن في صميم ذاتها ووجودها. ولكنّها تفرق عنها في نقطة أخرى، وهي أنّ المعاليل تصدر عن عللها علي ضوء قانون التناسب، دون الأفعال فإنّها تصدر

عن مبدئها علي ضوء الاختيار وإعمال القدرة .

(5) نظريّة الإمامية مسألة الأمر بين الأمرين

"إنّ طائفة الإمامية بعد رفض نظريّة الأشاعرة في أفعال العباد ونقدتها صريحاً، ورفض نظريّة المعتزلة فيها

ونقدتها كذلك، اختارت نظريّة ثالثة فيها وهي " :

"الأمر بين الأمرين، وهي نظريّة وسطي لا إفراط فيها ولا تفريط، وقد أرشدت الطائفة إلي هذه النظرية

الروايات الواردة في هذا الموضوع من الأئمة الأطهار (عليهم السلام) [٩] الدالّة علي بطلان الجبر والتفويض من ناحية، وعلي إثبات

"منها: صحيحة يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليه السلام) «قالا: إنّ

الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه علي الذنوب ثمّ يعذبهم عليها، والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون، قال: فسئل هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قال: نعم،

أوسع ممّا بين السماء والأرض» [اصول الكافي ١: ١٥٩ ح ٩ " .]

"ومنها: صحيحته الاخرى عن الصادق (عليه السلام) قال: «قال له رجل: جعلت فداك أجبر الله العباد علي المعاصي؟ قال: الله أعدل من أن يجبرهم علي المعاصي ثم يعذبهم عليها، فقال له: جعلت فداك ففوض الله إلي العباد؟ قال فقال: لو فوض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي، فقال له: جعلت فداك فبينهما منزلة؟ قال فقال: نعم، أوسع مما بين السماء والأرض» [المصدر السابق ح ١١] .

ومنها: صحيحة هشام وغيره قالوا: «قال أبو عبد الله الصادق (عليه السلام): إنا لا نقول جبراً ولا تفويضاً»

[بحار الأنوار ٥: ٤ ح ١]

"ومنها: رواية حريز عن الصادق (عليه السلام) «قال: الناس في القدر علي ثلاثة أوجه: رجل زعم أن الله (عز وجل) أجبر الناس علي المعاصي، فهذا قد ظلم الله (عز وجل) في حكمه وهو كافر. ورجل يزعم أن الأمر مفوض إليهم، فهذا وهن الله في سلطانه فهو كافر. ورجل يقول: إن الله (عز وجل) كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ» [المصدر السابق ص ٩ ح ١٤] .

"ومنها: رواية صالح عن بعض أصحابه عن الصادق (عليه السلام) قال: «سئل عن الجبر والقدر، فقال: لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما، لا يعلمها إلا العالم أو من علمها إياه العالم» [الكافي ١: ١٥٩ ح ١٠] .

"ومنها: مرسلة محمد بن يحيى عن الصادق (عليه السلام) «قال: لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين» [المصدر السابق ح ١٣] .

"ومنها: رواية حفص بن قرق عن الصادق (عليه السلام) «قال قال رسول الله (صلي الله عليه وآله): من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب علي الله، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أن المعاصي بغير قوة الله فقد كذب علي الله، ومن كذب علي الله أدخله النار» [المصدر السابق ح ٦] .

"ومنها: رواية مهزم قال: «قال أبو عبد الله (عليه السلام) أخبرني عما اختلف فيه من خلفت من مواليها، قال فقلت: في الجبر أو التفويض؟ قال: فاسألني، قلت: أجبر الله العباد علي المعاصي؟ قال: الله أقهر لهم من ذلك، قال قلت: ففوض إليهم؟ قال: الله أقدر عليهم من ذلك، قال قلت: فأى شيء هذا أصلحك الله؟ قال: فقلّب يده مرتين أو ثلاثاً ثم قال: لو أجبتك فيه لكفرت» [بحار الأنوار ٥: ٥٣ ح ٨٩] .

"ومنها: مرسلة أبي طالب القمي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال قلت: «أجبر الله العباد علي المعاصي؟ قال: لا، قلت: ففوض إليهم الأمر؟ قال قال: لا، قال قلت: فماذا؟ قال: لطف من ربك بين ذلك» [اصول الكافي ١: ١٥٩ ح ٨] .

"ومنها: رواية الوشاء عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: «سألته فقلت: الله فوض الأمر إلي العباد؟ قال: الله أعز من ذلك، قلت: فجبرهم علي المعاصي؟ قال: الله أعدل وأحكم من ذلك، قال: ثم قال: قال الله يا ابن آدم أنا أولي بحسناتك منك وأنت أولي بسيئاتك مني عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك» [المصدر السابق ح ٣] .

"ومنها: رواية هشام بن سالم عن الصادق (عليه السلام) «قال: الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون، والله أعز من أن يكون في سلطانه ما لا يريد» [المصدر السابق ح ١٤] .

ومنها: ما روى عن الصادق جعفر بن محمد (عليه السلام) أنه قال: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين

أمرين» إلخ [بحار الأنوار ٥: ١٧ ح ٢٨ نقلًا عن الاعتقادات للشيخ الصدوق (ضمن مصنفات الشيخ المفيد): ٢٩] .

"ومنها: رواية عن أبي حمزة الثمالي أنه قال «قال أبو جعفر (عليه السلام) للحسن البصري: إياك أن تقول بالتفويض، فإن الله (عز وجل) لم يفوض الأمر إلي خلقه وهنا منه وضعف، ولا أجبرهم علي معاصيه ظلماً» [المصدر السابق ح ٢٦] .

"ومنها: رواية المفضل عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» إلخ [المصدر السابق ح ٢٧] وغيرها من الروايات الواردة في هذا الموضوع، وقد بلغت تلك الروايات من الكثرة بحدة التواتر .

"فهذه الروايات المتواترة معني وإجمالاً الواضحة الدلالة علي بطلان نظريتي الجبر والتفويض من ناحية، وعلي إثبات نظرية الأمر بين الأمرين من ناحية أخرى، بوحدتها كافية لاثبات المطلوب فضلاً عما سلف من إقامة البرهان العقلي علي بطلان كلتا النظريتين. وعلي هذا الأساس فكل ما يكون بظاهره مخالفاً لتلك الروايات فلا بد من طرحه بملأك أنه مخالف للسنة القطعية والدليل العلمي العقلي .

"نعم، قد فسّر الأمر بين الأمرين بتفسيرات آخر وقد تعرّضنا لتلك التفسيرات في ضمن رسالة مستقلة، وناقشناها بصورة موسعة. كما تعرّضنا لنظرية الفلاسفة فيها بكافة أسسها التي تقوم نظريتهم علي تلك الاسس ونقدها بشكل موسع".

"الأمر بين الأمرين من ناحية أخرى. ولولا تلك الروايات لوقعوا بطبيعة الحال في جانبى الإفراط أو التفريط، كما وقع أصحاب النظريتين الأوليين".

"وعلي ضوء هذه الروايات كان علينا أن نتخذ تلك النظرية لكي نثبت بها العدالة والسلطنة لله (سبحانه وتعالى) معاً، بيان ذلك: أنّ نظرية الأشاعرة وإن تضمنت إثبات السلطنة المطلقة للبارى (عزّ وجلّ) إلّا أنّ فيها القضاء الحاسم علي عدالته (سبحانه وتعالى)، وستكلم فيها من هذه الناحية في البحث الآتى إن شاء الله تعالى. ونظرية المعتزلة علي عكسها، يعني أنّها وإن تضمنت إثبات العدالة للبارى تعالى إلّا أنّها تنفى بشكل قاطع سلطنته المطلقة وأسرفت في تحديدها".

"وعلي هذا، فبطبيعة الحال يتعيّن الأخذ بمدلول الروايات لا من ناحية التعبد بها حيث إنّ المسألة ليست من المسائل التعبدية، بل من ناحية أنّ الطريق الوسط الذى يمكن به حل مشكلة الجبر والتفويض منحصر فيه".

تفصيل ذلك: أنّ أفعال العباد تتوقف علي مقدّمتين :

الاولي: حياتهم وقدرتهم وعلمهم وما شاكل ذلك .

الثانية: مشيئتهم وإعمالهم القدرة نحو إيجادها فى الخارج .

"والمقدّمة الاولى تفيض من الله تعالى وترتبط بذاته الأزلية ارتباطاً ذاتياً وخاضعة له، يعني أنّها عين

الربط والخضوع، لا أنّه شيء له الربط والخضوع".

"وعلي هذا الضوء لو انقطعت الافاضة من الله (سبحانه وتعالى) فى آنّ، انقطعت الحياة فيه حتماً. وقد

أقمت البرهان علي ذلك بصورة مفصّلة عند نقد نظرية المعتزلة [١٠] وبينّا هناك أنّ سرّ حاجة الممكن إلي المبدأ كامن فى صميم ذاته ووجوده، فلا فرق بين حدوثه وبقائه من هذه الناحية، أصلاً".

"والمقدّمة الثانية: تفيض من العباد عند فرض وجود المقدمة الاولى، فهى مرتبطة بها فى واقع مغزاها

ومتفرعة عليها ذاتاً، وعليه فلا يصدر فعل من العبد إلّا عند إفاضة كلتا المقدمتين، وأمّا إذا انتفت إحداهما فلا يعقل تحققه".

"وعلي أساس ذلك صحّ إسناد الفعل إلي الله تعالى، كما صحّ إسناده إلي العبد".

"ولتوضيح ذلك نضرب مثلاً عرفياً لتمييز كل من نظرتي الجبر والتفويض عن نظرية الإمامية، بيانه: أنّ

الفعل الصادر من العبد خارجاً علي ثلاثة أصناف :

"الأول: ما يصدر منه بغير اختياره وإرادته، وذلك كما لو افترضنا شخصاً مرتعش اليد وقد فقدت قدرته

واختياره فى تحريك يده، ففى مثله إذا ربط المولي بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً، وفرضنا أنّ فى جنبه شخصاً راقداً وهو يعلم أنّ السيف المشدود فى يده سيقع عليه فيهلكه حتماً. ومن الطبيعى أنّ مثل هذا الفعل خارج عن اختياره ولا يستند إليه، ولا يراه العقلاء مسؤولاً عن هذا"

"الحادث ولا يتوجه إليه الذم واللوم أصلاً، بل المَسْئُول عنه إنّما هو من ربط يده بالسيف ويتوجه إليه

اللوم والذم، وهذا واقع نظرية الجبر وحقيقتها".

"الثانى: ما يصدر منه باختياره واستقلاله من دون حاجة إلي غيره أصلاً، وذلك كما إذا افترضنا أنّ المولي

أعطي سيفاً قاطعاً بيد شخص حر وقد ملك تنفيذ إرادته وتحريك يده، ففى مثل ذلك إذا صدر منه قتل فى الخارج يستند إليه دون المعطى، وإن كان المعطى يعلم أنّ إعطائه السيف ينتهى به إلي القتل، كما أنّه يستطيع أن يأخذ السيف منه متى شاء، ولكن كل ذلك لا يصحح استناد الفعل إليه، فإنّ الاستناد يدور مدار دخل شخص فى وجوده خارجاً، والمفروض أنّه لا مؤثر فى وجوده ما عدا تحريك يده الذى كان مستقلاً فيه. وهذا واقع نظرية التفويض وحقيقتها".

"الثالث: ما يصدر منه باختياره وإعمال قدرته علي رغم أنّه فقير بذاته، وبحاجة فى كل آنّ إلي غيره

بحيث لو انقطع منه مدد الغير فى آنّ انقطع الفعل فيه حتماً، وذلك كما إذا افترضنا أنّ للمولي عبداً مشلولاً غير قادر علي الحركة، فربط المولي بجسمه تياراً كهربائياً

ليبحث في عضلاته قوّة ونشاطاً نحو العمل، وليصبح بذلك قادراً علي تحريكها، وأخذ المولي رأس التيار الكهربائي بيده، وهو الساعى لايصال القوة في كل آنٍ إلي جسم عبده بحيث لو رفع اليد في آنٍ عن السلك الكهربائي انقطعت القوة عن جسمه وأصبح عاجزاً".

"وعلي هذا فلو أوصل المولي تلك القوة إلي جسمه وذهب باختياره وقتل شخصاً والمولي يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلي كل منهما، أمّا إلي العبد فحيث إنّه صار متمكناً من إيجاد الفعل وعدمه بعد أن أوصل المولي القوة إليه وأوجد القدرة في عضلاته وهو قد فعل باختياره وإعمال قدرته، وأمّا إلي المولي فحيث إنّه كان معطى القوة والقدرة له حتّي حال الفعل والاشتغال بالقتل،"

"مع أنّه متمكن من قطع القوة عنه في كل آنٍ شاء وأراد، وهذا هو واقع نظريّة الأمر بين الأمرين وحقيقتها".

"وبعد ذلك نقول: إنّ الأشاعرة تدعى أنّ أفعال العباد من قبيل الأول، حيث إنّها لم تصدر عنهم باختيارهم وإرادتهم بل هي جميعاً بإرادة الله تعالى التي لا تتخلف عنها، وهم قد أصبحوا مضطّرين إليها ومجبورين في حركاتهم وسكناتهم كالमित في يد الغسال، ومن هنا قلنا إنّ في ذلك القضاء الحاسم علي عدالته سبحانه وتعالى، هذا من ناحية".

ومن ناحية أخرى: قد تقدّم [١١] نقد هذه النظريّة بشكل موسّع وجداناً وبرهاناً. وقد أثبتنا أنّ تلك النظريّة لا تتعدي عن مجرد الافتراض بدون أن يكون لها واقع موضوعي .

"والمعتزلة تدعى أنّ أفعال العباد من قبيل الثاني، وأنّهم مستقلون في حركاتهم وسكناتهم، وإنّما يفتقرون إلي إفاضة الحياة والقدرة من الله تعالى حدوثاً فحسب، ولا يفتقرون إلي علّة جديدة بقاءً، بل العلّة الاولى كافية في بقاء القدرة والاختيار لهم إلي نهاية المطاف. ومن هنا قلنا إنّ هذه النظريّة قد أسرفت في تحديد سلطنة الباري (سبحانه وتعالى)، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: قد سبق أنّ تلك النظريّة تقوم علي أساس نظريّة الحدوث وهي النظريّة القائلة بأنّ سرّ حاجة الأشياء إلي أسبابها هو حدوثها، ولكن قد أثبتنا أنّها خطأ تلك النظريّة بشكل واضح، وأنّ سرّ حاجة الأشياء إلي أسبابها هو إمكانها الوجودي لا حدوثها، ولا فرق فيه بين الحدوث والبقاء".

"والإمامية تدعى أنّ أفعال العباد من قبيل الثالث، وقد عرفت أنّ النظريّة"

"الوسطية هي تلك النظريّة- الأمر بين الأمرين- ونريد الآن درس هذه النظريّة بصورة أعمق منطقياً وموضوعياً. قد تقدّم أنّ سرّ حاجة الأشياء إلي العلّة بصورة عامّة- الكامن في جوهر ذاتها وصميم وجودها- هو إمكانها الوجودي وفقرها الذاتي في قبال واجب الوجود والغنى بالذات، ومعني إمكانها الوجودي بالتحليل العلمي أنّها عين الربط والتعلق، لا ذات لها الربط والتعلق، وإلّا لكانت في ذاتها غنية وغير مفترقة إلي المبدأ، وفي ذلك انقلاب الممكن إلي الواجب وهو مستحيل، هذا من ناحية".

"ومن ناحية أخرى: أنّ لا فرق في ذلك بين وجودها في أول سلسلتها وحلقاتها التصاعدية، وبين وجودها في نهاية تلك السلسلة، لاشتراكهما في هذه النقطة وهي الامكان والفقر الذاتي، وإلّا لزم كون الممكن واجباً في نهاية المطاف".

"فالنتيجة علي ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ الأشياء الخارجية بكافّة أشكالها أشياء تعلّقية وارتباطية، وأنّها عين التعلق والارتباط، وهو مقوم لكيانها ووجودها، فلا يعقل استغنائها عن المبدأ، ضرورة استحالة استغنائها عن شيء ترتبط به وتتعلق".

"ومن نفس هذا البيان يظهر لنا أنّ الموجود الخارجي إذا لم يكن في ذاته تعلّقياً وارتباطياً لا يشمل مبدء العلّية، بداهة أنّ لا واقع للمعلول وراء ارتباطه بالعلّة ذاتاً، فما لم يكن مرتبطاً بشيء كذلك لا يعقل أن يكون ذلك الشيء مبدءاً له وعلّةً، ومن هنا لا يكون كل مرتبط بشيء معلولاً له".

"فبالنتيجة: أنّ الموجود الخارجي لا يخلو إمّا أن يكون ممكن الوجود وهو عين التعلق والارتباط، أو يكون واجب الوجود وهو الغنى بالذات، ولا ثالث لهما. وعلي أساس ذلك أنّ تلك الأشياء كما تفتقر في حدوثها إلي إفاضة المبدأ،"

"كذلك تفتقر في بقائها الذي هو الحدوث في الشوط الثاني، ولا بدّ في بقائها واستمرارها من استمرار إفاضة الوجود من المبدأ عليها، فلو انقطعت الافاضة عليها في آنٍ، ماتت تلك الأشياء فيه حتماً وانعدمت، بداهة استحالة بقاء ما هو عين التعلق والارتباط بدون ما يتعلّق به ويرتبط".

"ونظيرها وجود النور داخل الزجاج بواسطة القوة والطاقة الكهربائية التي تصل إليه بالأسلاك والتيارات من مركز توليدها، ولا يمكن استغناء وجود النور بقاءً عن وجود هذه الطاقة، فاستمرار وجوده فيه باستمرار وصول تلك الطاقة إليه آنأ بعد أن، ولو انعدمت تلك الطاقة عنه في آن انعدم النور فيه فوراً".

"إلي هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة الدقيقة: وهي أن الوجود الممكن بشئ ألوانه وأشكاله وجود تعلقى وارتباطى، فالتعلق والارتباط مقوم لوجوده وكيانه، وعلي أ ساس تلك النتيجة فالآن سان يفتر كل آن فى حفظ كيانه ووجوده وقدرته إلي الافاضة من المبدأ عليه، ولو انقطعت إفاضة الوجود منه مات كما لو انقطعت إفاضة القدرة عنه عجز".

"وقد يناقش فى هذه النتيجة: بأنها مخالفة لظواهر الأشياء الكونية، فأنها باقية بعد انتفاء علته، ولو كان وجود المعلول وجوداً تعلقياً ارتباطياً لم يعقل بقاءه بعد انتفاء علته".

"والجواب عن هذه المناقشة: قد تقدم بصورة مفصلة [١٢] عند نقد نظرية المعتزلة، وأثبتنا هناك أن المناقش بما أنه لم يصل إلي تحليل مبدأ العلية لتلك الظواهر حدوثاً وبقاءً وقع فى هذا الخطأ والاشتباه فلاحظ".

لا بأس أن نشير فى ختام هذا الشوط إلي نقطتين:

"الاولى: أن مرد حديثنا عن أن الأشياء الخارجية بكافة أنواعها أشياء تعلقية وارتباطية تتعلق بالمبدأ الأعلى وترتبط به، ليس إلي نفى العلية بين تلك الأشياء، بل مرده إلي أن تلك الأشياء بعلمها ومعاليلها تتصاعد إلي سبب أعمق وتنتهى إلي مبدأ أعلي ما وراء حدودها، والسبب فى ذلك: أن تلك الأشياء بكافة سلسلتها التصاعدية وحلقاتها الطولية والعرضية خاضعة لمبدأ العلية، ولا يمكن افتراض شئ بينها متحرر عن هذا المبدأ، ليكون هو السبب الأول لها، فإذا لا بد من انتهاء السلسلة جميعاً فى نهاية المطاف إلي علة غنية بذاتها، لتقطع السلسلة بها وتضع لها بداية أولية".

"مثلاً بقاء ظواهر الأشياء استند إلي بقاء عللها، وهى الخاصية الموجودة فى موادها من ناحية، والقوة الجاذبية التى تفرض المحافظة عليها من ناحية أخرى، وترتبط تلك الظواهر بهما ارتباطاً ذاتياً، فلا يعقل بقاءها علي وضعها بدونهما، ثم نقل الكلام إلي عللها وهى تواجه نفس مسألة الافتقار إلي مبدأ العلية وهكذا إلي أن تصل الحلقات إلي السبب الأعلى الغنى بالذات المتحرر من مبدأ العلية".

"الثانية: أن ارتباط المعلول بالعلة الطبيعية يفترق عن ارتباط المعلول بالعلة الفاعلية فى نقطة، ويشترك معه فى نقطة أخرى".

"أما نقطة الافتراق: فهى أن المعلول فى العمل الطبيعية يرتبط بذات العلة وينتق من صميم كيانهما ووجودها، ومن هنا قلنا إن تأثير العلة فى المعلول يقوم علي ضوء قانون التناسب. وأما المعلول فى الفواعل الإرادية فلا يرتبط بذات الفاعل والعلة ولا ينتق من صميم وجودها، ومن هنا لا يقوم تأثيره فيه علي أساس مسألة التناسب. نعم، يرتبط المعلول فيها بمشيئة الفاعل وإعمال قدرته ارتباطاً ذاتياً، يعنى يستحيل انفكاكه عنها حدوثاً وبقاءً، ومتى تحققت".

"المشيئة تحقق الفعل، ومتى انعدمت انعدم. وعلي ذلك فمرد ارتباط الأشياء الكونية بالمبدأ الألى وتعلقها به ذاتاً إلي ارتباط تلك الأشياء بمشيئته وإعمال قدرته، وأنّها خاضعة لها خضوعاً ذاتياً وتتعلق بها حدوثاً وبقاءً، فمتى تحققت المشيئة الإلهية بإيجاد شئ وجد، ومتى انعدمت انعدم، فلا يعقل بقاءه مع انعدامها، ولا تتعلق بالذات الأولية، ولا تنتق من صميم كيانهما ووجودها، كما عليه الفلاسفة".

"ومن هنا قد استطعنا أن نضع الحجر الأساسى للفرق بين نظريتنا ونظرية الفلاسفة، فبناءً علي نظريتنا ارتباط تلك الأشياء بكافة حلقاتها بمشيئته تعالى وإعمال سلطنته وقدرته، وبناءً علي نظرية الفلاسفة ارتباطها فى واقع كيانهما بذاته الأولية وتنتق من صميم وجودها، وقد تقدم عرض هذه الناحية ونقدها فى ضمن البحوث السابقة بشكل موسع".

"وأما نقطة الاشتراك: فهى أن المعلول كما لا واقع له ما وراء ارتباطه بالعلة وتعلقه بها تعلقاً فى جوهر ذاته وكيانه وجوده، لما مضى من أن مطلق الارتباط القائم بين شيئين لا يشكل علاقة العلية بينهما، فكذلك الفعل لا واقع موضوعى له ما وراء ارتباطه بمشيئة الفاعل وإعمال قدرته وتعلقه بها تعلقاً فى واقع ذاته وكيانه، ويدور وجوده مدارها حدوثاً وبقاءً، فمتى شاء إيجادها وجد، ومتى لم يشأ لم يوجد".

"فالنتيجة: أن المعلول الطبيعي والفعل الاختياري يشتركان في أن وجودهما عين الارتباط والتعلق، لكن الأول تعلق بذات العلة، والثاني بمشيئة الفاعل لا بذاته، رغم أن صدور الأول يقوم علي أساس قانون التنا سب ومبدأ الحتم والوجوب، و صدور الثاني يقوم علي أساس الاختيار، وقد تقدم[١٣] درس هذه"

النواحي بصورة موسعة في ضمن البحوث السالفة .

قد انتهينا في نهاية المطاف إلي هذه النتيجة: وهي أن للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين :

إحداهما: نسبته إلي فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره وإعمال قدرته .

"وثانيتها: نسبته إلي الله تعالى باعتبار أنه معطى الحياة والقدرة له في كل آن وبصورة مستمرة حتي في آن اشتغاله بالعمل، وتلك النتيجة هي المطابقة للواقع الموضوعي والمنطق العقلي ولا مناص عنها، ومردّها إلي أن مشيئة العبد تنفرع علي مشيئة الله (سبحانه وتعالى) وإعمال سلطنته، وقد أشار إلي هذه الناحية في عدة من الآيات الكريمة " .

"منها قوله تعالى: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»[١٤] حيث قد أثبت (عزّ وجلّ) أنه لا مشيئة للعباد إلّا بمشيئة الله تعالى، ومدلول ذلك كما مضي في ضمن البحوث السابقة[١٥] أن مشيئة الله تعالى لم تتعلق بأفعال العباد وإنما تتعلق بمبادئها كالحياة والقدرة وما شاكلهما، وبطبيعة الحال أن المشيئة للعبد إنما تتصور في فرض وجود تلك المبادئ بمشيئة الله سبحانه، وأما في فرض عدمها بعدم مشيئة الباري (عزّ وجلّ) فلا تتصور، لأنها لا يمكن أن توجد بدون وجود ما تنفرع عليه، فالآية الكريمة تشير إلي هذا المعني " .

"ومنها قوله تعالى: «وَلَا تَقُولُ لَشيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»[١٦] حيث قد عرفت أن العبد لا يكون فاعلاً لفعل إلّا أن يشاء الله تعالى حياته وقدرته ونحوهما ممّا يتوقف عليه فعله خارجاً، وبدون ذلك لا يعقل كونه فاعلاً له، وعليه فمن الطبيعي أن فعله في الغد يتوقف علي تعلق مشيئة الله تعالى بحياته وقدرته فيه، وإلّا استحال صدوره منه، فالآية تشير إلي هذا المعني " .

"ويحتمل أن يكون المراد من الآية معني آخر، وهو أنكم لا تقولون لشيء سنفعل كذا وكذا غداً إلّا أن يشاء الله خلافه، فتكون جملة «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» مقولة القول، ويعبر عن هذا المعني في لغة الفرس «اگر خدا بگذارد» ومرجع هذا المعني إلي استقلال العبد وتفويضه في فعله إذا لم يشأ الله خلافه، ولذا منعت الآية المباركة عن ذلك بقوله «وَلَا تَقُولُ لَشيءٍ» إلخ، ولعل هذا المعني أظهر من المعني الأول كما لا يخفي " .

"ومنها قوله تعالى: «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ»[١٧] حيث قد ظهر ممّا تقدم أن الآية الكريمة لا تدل علي الجبر، بل تدل علي واقع الأمر بين الأمرين، بتقريب أن المشيئة الإلهية لو لم تتعلق بأفاعة الحياة لالاز سان والقدرة له فلا يملك الانسان لنفسه نفعاً ولا ضرراً، ولا يقدر علي شيء، بداهة أنه لا حياة له عندئذ ولا قدرة كي يكون مالكاً وقادراً، فملكه النفع أو الضرر لنفسه يتوقف علي تعلق مشيئته تعالى بحياته وقدرته آنأ فأنأ، ويدور مداره حدوداً وبقاءً، وبدونه فلا ملك له أصلاً ولا سلطان " .

ومنها قوله تعالى: «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»[١٨] حيث قد أسندت

"الآية الكريمة الضلالة والهداية إلي الله (سبحانه وتعالى) مع أنهما من أفعال العباد، وسره ما ذكرناه من أن أفعال العباد وإن لم تقع تحت مشيئة الباري (عزّ وجلّ) مباشرة، إلّا أن مبادئ تلك الأفعال بيد مشيئته تعالى وتحت إرادته، وقد تقدم[١٩] أن هذه الجهة كافية لصحة إسناد هذه الأفعال إلي تعالى حقيقةً من دون عناية ومجاز " .

"فالنتيجة: أن هذه الآيات وأمثالها تطابق نظرية الأمر بين الأمرين ولا تخالفها. وتوهم أن أمثال تلك الآيات تدل علي نظرية الجبر خاطئ جداً، فان هذا التوهم قد نشأ من عدم فهم معني نظرية الأمر بين الأمرين فهماً صحيحاً كاملاً ومطابقاً للواقع الموضوعي، وأما بناءً علي ما فسرنا به هذه النظرية فلا يبقى مجال لمثل هذا التخيل والتوهم أبداً " .

ثم إنه لا بأس بالإشارة في نهاية المطاف إلي نقطتين :

الاولي: أن الفخر الرازي قد أورد شبهة علي ضوء الهيئة القديمة وحاصلها :

"هو أن الله تعالى خلق الكائنات علي ترتيب خاص وحلقات تصاعدية مخصصة، وهي أنه تعالى خلق الكرة الأرضية وجعلها نقطة الدائرة ومركزاً لها، ثم كرة الماء، ثم كرة الهواء، ثم كرة النار، ثم الفلك الأول، وهكذا إلي أن ينتهي إلي الفلك التاسع وهو فلك

الأفلاك المسمي بالفلک الأطلس، وأما ما وراءه فلا خلاً ولا ملاً ولا يعلمه إلا الله (سبحانه وتعالى) ثم إنه تعالى جعل لكل من تلك الكرات والأفلاك حركة خاصة من القسرية والطبيعية، فجعل حركة الشمس مثلاً من المشرق إلي المغرب، ولم يجعلها من الشمال إلي الجنوب أو من المغرب "إلي المشرق، وهكذا".

"وبعد ذلك قال: إن للسائل أن يسأل عن أن الله تعالى لم لم يجعل العالم علي شكل آخر وترتيب ثانٍ بأن يجعل حركة الشمس مثلاً من المغرب إلي المشرق، وهكذا، وبأي مرجح جعل العالم علي الشكل الحالي دون غيره، فيلزم الترجيح من دون المرجح وهو محال".

وحكي صدر المتألهين هذه الشبهة عنه في مشاعره [٢٠] وأجاب عنها بعدة وجوه .

"ونقل شيخنا الاستاذ (قدس سره) [٢١] أن صدر المتألهين قد تعرض لهذه الشبهة في شرح اصول الكافي، ولكن لم يأت بالجواب عنها إلا باللعن والشتم واعترف بأنه أتى بشبهة لا جواب لها".

"وغير خفي أن إيراد الفخر هذه الشبهة علي ضوء الهيئة القديمة لا من جهة ابتناء الشبهة عليها، بل من ناحية أن أفكارهم عن العالم في ذلك العصر وتصورهم عنه كانت قائمة علي أساس تلك الهيئة، وإلا فالشبهة غير مختصة بها، بل تجيء علي ضوء الأفكار الجديدة عن العالم في العصر الحاضر أيضاً، حيث إن للسائل أن يسأل عن أن الله تعالى لماذا جعل حركة الأرض حول الشمس دون العكس، وهكذا".

"ولنأخذ بالنقد في هذه الشبهة علي ضوء كلتا النظريتين، يعني: نظريتنا ونظرية الفلاسفة".

"أما علي نظريتنا، فلا نأخذها ساقطة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً، والسبب في ذلك: هو أن الفعل الاختياري إنما يفتقر في وجوده إلي إعمال قدرة الفاعل"

"واختياره، فمتي أعمل قدرته نحو إيجاد وجد وإلا فلا، سواء أكان هناك مرجح خارجي يقتضي وجوده أم لم يكن، وهذا بخلاف المعلول فإن صدوره عن العلة إنما هو في إطار قانون التناسب، ويستحيل صدوره في خارج هذا الإطار، هذا من ناحية".

"ومن ناحية أخرى: قد ذكرنا في بحث الوضع [٢٢] أن الترجيح بلا مرجح لم يكن قبيحاً فضلاً عن كونه مستحيلاً، وذلك كما إذا تعلّق الغرض بصرف وجود الطبيعي في الخارج واقتضاه أن أفراداً كانت متساوية الأقدام بالاضافة إليه، فعندئذ اختيار أي فرد منها دون آخر لم يكن قبيحاً فضلاً عن كونه محالاً".

"نعم، اختيار فعل من دون تعلّق غرض به لا بشخصه ولا بنوعه لغو وقبيح، لا أنه محال".

"فالتيجة علي ضوء هاتين الناحيتين: هي أن المشيئة الإلهية حيث تعلّقت بخلق العالم وإيجاده، فاختياره تعالى هذا الشكل الخاص له والترتيب المخصوص المشتمل علي الأنظمة الخاصة المعينة من بين الأشكال المتعددة المفترض تساويها لا يكون قبيحاً فضلاً عن كونه محالاً".

"علي أن الترجيح بلا مرجح لو كان قبيحاً لقلنا بطبيعة الحال بوجود المرجح في اختياره، وإلا استحاله صدوره من الحكيم تعالى، بداهة أنه ليس بإمكاننا نفي وجود المرجح فيه ودعوي تساويه مع بقية الأفراد والأشكال، وكيف كان فالشبهة واهية جداً".

"وأما علي نظرية الفلاسفة، فالأمر أيضاً كذلك، والوجه فيه: أن صدور"

"المعلول عن العلة وإن كان يحتاج إلي وجود مرجح، إلا أن المرجح عبارة عن وجود التناسب بينهما، وبدونه يستحيل صدوره منها. وعلي هذا الأساس لا محالة يكون وجود العالم بهذا الشكل والترتيب الخاص معلولاً لعلّة مناسبة له وإلا استحاله وجوده كذلك".

"وبكلمة أخرى: قد تقدّم [٢٣] أن تأثير العلة في المعلول علي ضوء قانون التناسب بينهما، وعليه فالتناسب الموجود بين العالم وعلته لا يخلو من أن يكون موجوداً بين وجوده بهذا الشكل ووجود عله أو يكون موجوداً بين وجوده بشكل آخر ووجود عله، ولا

ثالث لهما، فعلي الأول يجب وجوده بالشكل الحالي ويستحيل وجوده بشكل آخر، وعلي الثاني عكس ذلك، وحيث إن العالم قد وجد بهذا الشكل فنستكشف عن وجود المرجح فيه لا في غيره".

الثانية: قد عرفت أن للفعل الصادر من العبد إسنادين حقيقيين :

أحدهما: إلي فاعله مباشرة .

"وثانيهما: إلي معطى مقدماته ومبادئه التي يتوقف الفعل عليها، وهو الله (سبحانه وتعالى) . (

"ولكن قد يكون إسناده إلي الله تعالى أولي في نظر العرف من إسناده إلي العبد، وقد يكون بالعكس، ولتوضيح ذلك نأخذ بمثال: وهو أن من هيأ جميع مقدمات سفر شخص إلي زيارة بيت الله الحرام مثلاً من الزاد والراحلة ونحوهما وسعي له في إنجاز تمام مهماته وقد أنجزها حتّى أحضر له سيارة خاصة أو طائرة فلم يبق إلّا أن يركب فيها ويذهب بها إلي الحج، فعندئذ إذا ركب فيها"

"وذهب وأدي تمام المناسك، فالعرف يري أولوية إسناد هذا العمل إلي من هيأ له المقدمات دون فاعله. وأما لو استغلّ هذا الشخص الطائرة وذهب بها إلي مكان لا يرضي الله ورسوله به وعمل ما عمل هناك، فالفعل في نظر العرف مستند إلي فاعله مباشرة دون من هيأ المقدمات له".

"وكذلك الحال في أفعال العباد، فإن كافة مبادئها من الحياة والقدرة ونحوهما تحت مشيئته تعالى وإرادته كما عرفت سابقاً، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى":

"أن الله تعالى قد بيّن طريق الحق والباطل، والهداية والضلال، والسعادة والشقاوة، وما يترتب عليهما من دخول الجنة والنار بارسال الرسل وإنزال الكتب".

"فالتنتيجة علي ضوء هاتين الناحيتين: هي أن الله تعالى يعطى تلك المبادئ والمقدمات لهم ليصرفوها في سبل الخير وطرق الهداية والسعادة ويرتكبوا بها الأفعال الحسنة، لا في سبل الشر وطرق الضلالة والشقاوة، وعندئذ بطبيعة الحال الأفعال الصادرة منهم إن كانت حسنة ومصادفاً لسبل الخير وطرق الهداية لكان استنادها في نظر العرف إلي الله تعالى أولي من استنادها إليهم، وإن كانت قبيحة ومصادفاً لسبل الشر وطرق الضلالة، لكان استنادها إليهم أولي من استنادها إليه (سبحانه وتعالى) وإن كان لا فرق بينهما في نظر العقل".

وعلي هذا نحمل ما ورد في بعض الروايات بهذا المضمون «إني أولي بحسناتك من نفسك وأنت أولي بسيئاتك مني» [٢٤] فإن النظر فيه إلي ما ذكرناه من التفاوت في نظر العرف دون النظر الدقي العقلي. وهذا لا ينافي ما حققناه من صحة استناد العمل إلي الله تعالى وإلي فاعله المباشر حقيقةً.

(6) نظرية العلماء مسألة العقاب

"لا إشكال في صحة عقاب العبد وحسنه علي مخالفة المولي علي ضوء نظريتي الإمامية والمعتزلة، حيث إن العقاب علي ضوئهما عقاب علي أمر اختياري، ولا يكون عقاباً علي أمر خارج عن الاختيار ليكون قبيحاً، ومن الطبيعي أن العقل يستقل بحسن العقاب علي أمر اختياري. وقد تقدّم أن العبد مختار في فعله في ضمن البحوث السالفة بشكل موسّع".

"وأما علي نظرية الأشاعرة فيشكل عقاب العبد علي أفعالهم وكذلك علي نظرية الفلاسفة، ضرورة أن العقاب علي ضوء كلتا النظريتين عقاب علي الأمر الخارج عن الاختيار، ومن الطبيعي أن العقل قد استقلّ بقبح العقاب علي ما هو الخارج عن الاختيار، بل عندئذ لا فائدة لبعث الرسل وإنزال الكتب أصلاً، حيث إن الكل بقضاء الله وقدره، فما تعلّق بقضاء الله بوجوده وجب وما تعلّق بقضاء الله بعدمه امتنع، فإذا ما فائدة الأمر والنهي. ومن هنا قد تصدّوا للجواب عن ذلك بوجه".

"الأول: ما عن صدر المتألهين وإليك نصّه: أما الأمر والنهي فوقعهما أيضاً من القضاء والقدر، وأما الثواب والعقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء، فإن الأغذية الرديئة كما أنها أسباب للأمراض الجسمانية، كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب للأمراض النفسانية، وكذلك في جانب الثواب [٢٥]".

"وهذا الجواب غير مفيد، والسبب في ذلك":

"أولاً: أن الثواب والعقاب ليسا من لوازم أفعال العباد التي لا تنفك عنها، بل هما فعلاّن اختياريان للمولي، وإلّا فلا معني للشفاة والغفران اللذين قد ثبتا بنص من الكتاب والسنة".

"وثانياً: أن أفعال العباد إذا كانت واقعة بقضاء الله تعالى فبطبيعة الحال هي خارجة عن اختيارهم، ومن هنا قد صرح بأن ما تعلق به قضاء الله وجب ولا يعقل تخلفه عنه. وعلي هذا فما فائدة بعث الرسل وإنزال الكتب والأمر والنهي " .

"وبكلمة اخري: بهذا الجواب وإن كان تدفع مسألة قبح العقاب علي أمر خارج عن الاختيار، حيث إن تلك المسألة تقوم علي أساس أن العقاب فعل اختياري للمولي، فعندئذ لا محالة يكون قبيحاً. وأما لو كان من لوازم الأفعال القبيحة والعقائد الفاسدة فلا يعقل قبحه، إلّا أنه لا يعالج مشكلة لزوم لغوية بعث الرسل وإنزال الكتب " .

"الثاني: ما عن أبي الحسن البصري[٢٦] رئيس الأشاعرة والمجبرة من أن الثواب والعقاب ليسا علي فعل العبد الصادر منه في الخارج، ليقل إنه خارج عن اختياره ولا يستحق العقاب عليه، بل إنما هما علي اكتساب العبد وكسبه بمقتضي الآية الكريمة «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ»[٢٧] .]

"وهذا الجواب لا يرجع إلي معني محصل أصلاً، وذلك لأنه إن أراد بالكسب "

"والاكتساب كون العبد محلاً للفعل كالجسم الذي يكون محلاً للسود مثلاً تارةً وللبياض اخري، فيرده: أنه لا يعالج مشكلة العقاب علي أمر غير اختياري، ضرورة أن كونه محلاً له ككون الجسم محلاً للسود أو البياض أمر خارج عن اختياره فلا يعقل عقابه عليه " .

"هذا، مضافاً إلي اختلاف الفعل في الخارج فلا يكون علي نسبة واحدة، حيث قد يكون قيامه بالفاعل قيام صدور وإيجاد، وقد يكون قيامه به قيام الحال بالمحل، وهذا الجواب لو تمّ فإنما يتم في خصوص ما كان قيام الفعل به قيام الحال بالمحل لا مطلقاً " .

"وإن أراد بهما الفعل الصادر من العبد باختياره وإعمال قدرته، فهو يناقض التزامه بالجبر وأن العبد لا اختيار له " .

"وإن أراد بهما شيئاً آخر يغير الفعل الخارجي، فهو مضافاً إلي أنه خلاف الوجدان، ضرورة أنه ليس هنا شيء آخر يصدر من العبد خارجاً ما عدا فعله، ننقل الكلام فيه ونقول: إنه لا يخلو من أن يكون صدوره منه باختياره أو لا يكون باختياره " .

"وعلي الأول فلا موجب للتفرقة بينه وبين الفعل والالتزام بأه اختياره، وذلك لأن مقتضي الأدلة المتقدمة أنه لا اختيار للعبد وهو بمنزلة الآلة فكل ما يصدر منه في الخارج يصدر في الحقيقة بارادة الله تعالى ومشئته، سواء أسمى فعلاً أم كسباً، وعليه فكما أن الالتزام بكون الفعل اختياريًا يناقض مذهبه، فكذلك الحال في الكسب فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً " .

وعلي الثاني فما هو المصحح للعقاب إذا كان الكسب كالفعل يصدر بغير اختيار للعبد .

"ومن ضوء هذا البيان يظهر أنه لا وجه للاستشهاد علي ذلك بالآية الكريمة، "

لوضوح أن المراد من الكسب فيها هو العمل الخارجي لا شيء آخر في مقابله .

ومن هنا قد رتب سبحانه وتعالى في كثير من الآيات الجزاء والعقاب علي العمل .

"الثالث: ما عن الباقلاني[٢٨] من أن الثواب والعقاب إنما هما علي عنوان الاطاعة والمعصية، بدعوي أن الفعل الخارجي وإن كان يصدر من العبد بغير اختياره، إلّا أن جعله معنوياً بعنوان الاطاعة والمعصية بيده واختياره، فإذا العقاب عليها ليس عقاباً علي أمر غير اختياري " .

"وغير خفي أن الاطاعة والمعصية لا تخلوان من أن تكونا عنوانين انتزاعيين من مطابقة الفعل المأتي به في الخارج للمأمور به ومخالفته له، أو تكونا أمرين متأصلين في الخارج " .

"وعلي الأول فلا مناص من الالتزام بعدم كونهما اختياريين، بداهة أنهما تابعان لمنشأ انتزاعهما، وحيث فرض عدم اختياريته فبطبيعة الحال يكونان خارجين عن الاختيار، فإذا عاد المحذور " .

"وعلي الثاني فيرد عليه أولاً: أنه خلاف الوجدان والضرورة، بداهة أننا لا ننقل شيئاً آخر في الخارج في مقابل الفعل الصادر من العبد المنتزع منه تارةً عنوان الاطاعة واخري عنوان المعصية. وثانياً: أننا ننقل الكلام إليهما ونقول أنهما لا يخلوان من أن يصدرا عن العبد

بالاختيار أو يصدر قهراً وبغير اختيار، فعلي الأول يلزمهم أن يعترفوا بعدم الجبر واختيارية الأفعال، ضرورة عدم الفرق بين فعل وآخر في ذلك، فلو أمكن صدور فعل عنه بالاختيار لأمكن صدور غيره أيضاً كذلك، فإن الملاك فيه واحد. وعلي الثاني يعود المحذور".

"الرابع: أن الأشاعرة [٢٩] قد أنكرت التحسين والتقيح العقليين وقالوا: إن القبيح ما قبحه الشارع، والحسن ما حسنه الشارع، ومع قطع النظر عن حكمه بذلك لا يدرك العقل حسن الأشياء ولا قبحها في نفسه، وقد أقاموا علي هذا الأساس دعويين":

الاولي: لا يتصور صدور الظلم من الله (سبحانه وتعالى) والسبب في ذلك:

"أن الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بدون إذنه، والمفروض أن العالم بعرضه العريض من العلوي والسفلي والديني والآخرى ملك لله سبحانه وتحت سلطانه وتصرفه، ولا سلطان لغيره فيه ولا شريك له في ملكه، ومن الطبيعي أن أي تصرف صدر منه تعالى كان في ملكه فلا يكون مصادقاً للظلم، وعلي هذا فلا محذور لعقابه تعالى العبيد علي أفعاله غير الاختيارية، بل ولا ظلم لو عاقب الله (سبحانه وتعالى) نبياً من أنبيائه وأدخله النار وأثاب شقياً من الأشقياء وأدخله الجنة، حيث إن له أن يتصرف في ملكه ما شاء، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون عما يفعلون".

"فالتيجة: أن انتفاء الظلم في أفعاله تعالى بانتفاء موضوعه، وعلي هذا المعني نحمل الآيات النافية للظلم عن ساحته (تعالى وتقدس) كقوله «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» [٣٠] ونحوه، يعني أن سلب الظلم عنه لأجل عدم موضوعه واستحالة تحققه، لا لأجل قبحه".

"ومن ضوء هذا البيان يظهر وجه عدم اتصاف أفعال العباد بالظلم، حيث إنها أفعال لله تعالى حقيقة وتصدر منه واقعاً، ولا شأن للعباد بالاضافة إليها في"

"مقابل شأنه تعالى، ولا إرادة لهم في مقابل إرادته".

"الثانية: أن الله (سبحانه وتعالى) هو الحاكم علي الاطلاق، فلا يتصور حاكم فوقه، وعليه فلا يعقل أن يكون محكوماً بحكم عبيده، ولا معني لعدم تجويز الظلم عليه بحكم العقل، فإن مرده إلي تعيين الوظيفة له تعالى وهو غير معقول".

ولنأخذ بالنقد علي كلتا الدعويين:

"أما الدعوي الاولى: فهي ساقطة جداً، والسبب في ذلك: أن قضيتي قبح الظلم وحسن العدل من القضايا الأولية التي يدركهما العقل البشري في ذاته، ولا يتوقف إدراكه لهما علي وجود شرع وشرعية، وتكونان من القضايا التي هي قيا ساتها معها، ولن يتمكن أحد ولا يتمكن من إنكارهما، لا في أفعال الباري (عز وجل) ولا في أفعال عباده".

"وأما ما ذكره الأشاعرة في وجه عدم اتصاف أفعاله تعالى بالظلم فهو خاطي، وذلك لأن حقيقة الظلم هي الاعوجاج في الطريق والخروج منه يمنةً ويسرةً، وعدم الاستقامة في العمل، وهو المعبر عنه بجعل الشيء في غير موضعه، كما أن حقيقة العدل عبارة عن الاستواء والاستقامة في جادة الشرع وعدم الخروج منها يمنةً تارةً ويسرةً أخرى، وهو المعبر عنه بوضع كل شيء في موضعه، وبطبيعة الحال أن صدق الظلم بهذا التفسير لا يتوقف علي كون التصرف تصرفاً في ملك الغير وسلطانه. ومن هنا لو قصر أحد في حفظ نفسه يقال إنه ظلم نفسه، مع أن نفسه غير مملوكة لغيره، كما أنه لو وضع ماله في غير موضعه عد ذلك ظلماً منه. وعلي ضوء هذا التفسير لو أثاب المولي عبده العاصي وعاقب عبده المطيع عد ذلك منه ظلماً ووضعاً لهما في غير محلهما، وإن كان التصرف تصرفاً في ملكه وسلطانه".

وعلي الجملة: كما أن العقل يدرك أن مؤاخذه المولي عبده علي العمل

"الصادر منه قهراً وبغير اختيار ظلم منه ووضع في غير موضعه، وإن كان الملك ملك نفسه والتصرف تصرفاً في سلطانه، كذلك يدرك أن مؤاخذه المطيع وإثابة العاصي ظلم".

"فالتيجة: أن الظلم لا ينحصر بالتصرف في ملك غيره. نعم، عنوان الغضب لا يتحقق في فعله تعالى، حيث إنه عبارة عن التصرف في ملك الغير من دون إذنه ورضاه، وقد عرفت أن العالم وما فيه ملك له تعالى".

"ونزيد علي هذا: أن إنكار التحسين والتقيح العقليين يستلزم سد باب إثبات النبوة وهدم أساس الشرائع والأديان، والوجه في ذلك: هو أن إثبات النبوة يرتكز علي إدراك العقل قبح إعطاء المعجزة بيد الكاذب في دعوي النبوة، وإذا افترضنا أن العقل لا يدرك قبح ذلك

وأَنَّهُ لا مانع في نظره من أَن الله (سبحانه وتعالى) يعطى المعجزة بيد الكاذب، فإذا ما هو الدليل القاطع علي كونه نبياً وما هو الدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعوته. ومن الطبيعي أَنَّهُ لا دافع له ولا مبرر لإلادراك العقل قبح ذلك " .

ومن ذلك يظهر أَن الأشاعة لا يتمكنون ولن يتمكنوا من إثبات مسألة النبوة علي ضوء مذهبهم .

"هذا، مضافاً إلي أَن عقاب المطيع لو كان جائزاً ولم يكن قبيحاً من الله سبحانه لزم كون إرسال الرسل وإنزال الكتب لغواً، فإنهما لدعوة الناس إلي الاطاعة والثواب وتبعيدهم عن المعصية والعقاب، وإذا افترضنا أَن كلاً من المطيع والعاصي يحتمل العقاب علي فعله كما يحتمل الثواب عليه، فلا داعي له إلي الاطاعة، لجواز أَن يثيب (سبحانه وتعالى) العاصي ويعاقب المطيع " .
"ودعوي أَن عادة الله تعالى قد جرت علي إظهار المعجزة بيد الصادق دون الكاذب، خاطئة جداً" .

"أما أولاً: فلا أَنَّهُ لا طريق لنا إلي إثبات هذه الدعوي إلّا من طريق إدراك العقل، وذلك لأنّها ليست من الامور المحسوسة القابلة للادراك بإحدى القوي الظاهرة، ولكن إذا عزلنا العقل عن حكمه وأَنَّهُ لا يدرك الحسن والقبح فما هو المبرر لها والحاكم بها وكيف يمكن تصديقها والعلم بثبوتها له تعالى " .

"وأما ثانياً: فلا أَن إثبات هذه العادة له تعالى تتوقف علي تصديق نبوة الأنبياء السابقين الذين أظهروا المعجزة وجاؤوا بها، وأما من أنكر نبوتهم أو أظهر الشك فيها فكيف يمكن حصول العلم له بثبوت هذه العادة " .

"وبكلمة أخرى: العادة إنّما تحصل بالتكرار وتعاقب الوجود، وعليه فننقل الكلام إلي أوّل نبي يدعى النبوة ويظهر المعجزة، فكيف يمكن تصديقه في دعواها، وما هو الطريق لذلك والدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعوته بعد عدم إدراك العقل قبح إظهار المعجزة بيد الكاذب من ناحية، وعدم ثبوت العادة المفروضة من ناحية أخرى " .

"وقد تحصل من ذلك: أَنَّهُ لا طريق إلي إثبات نبوة من يدعيها لإلادراك العقل قبح إظهاره تعالى المعجزة بيد الكاذب، ولولاه لا نسد باب إثبات النبوة " .

"وأما ثالثاً: فلا نألو تنزّلنا عن ذلك وسلمنا أَن عادة الله تعالى قد جرت علي ذلك، ولكن ما هو المانع من تغيير هذه العادة وما هو الدافع لهذا الاحتمال، ومن الطبيعي أَنَّهُ لا دافع له لإلادراك العقل قبح ذلك، وإذا افترضنا أَن العقل لا يدرك قبحه ولا مانع عنده من هذا التغيير، فإذا ما هو الدافع له؟" .

"ومن ضوء هذا البيان يظهر بطلان دعوي جريان عادته تعالى علي مؤاخذه العاصي وإثابة المطيع أيضاً، بعين ما قدّمناه فلا نعيد " .

وتوهم أَن إثابة المطيع ومؤاخذه العاصي مستندة إلي وعده تعالى ووعيده

"في كتابه الكريم من الحسنات والسيئات، والدخول في الجنة والنار، والحدود والقصور، والويل والعذاب وما شاكل ذلك من ألوان الثواب والعقاب خاطئ جداً والسبب في ذلك: أَنَّهُ لا يمكن الوثوق بوعده تعالى ووعيده بعد الالتزام بعدم إدراك العقل قبح الكذب وخلف الوعد عليه سبحانه " .

فالنتيجة: أَن في عزل العقل عن إدراك الحسن والقبح وتجويز ارتكاب الظلم علي الله تعالى القضاء الحاسم علي أساس كافّة الشرائع والأديان .

"وأما الدعوي الثانية: فلا نألو نشأت من الخلط بين حكم العقل العملي وحكم العقل النظري، وذلك لأن الله تعالى لا يعقل أن يكون محكوماً بحكم العقل العملي، وهو حكم العقلاء باستحقاقه تعالى المدح تارة والذم أخرى علي الفعل الصادر منه في الخارج، بداهة أَنَّهُ لا يتصور أن يحكم عليه سبحانه عبيده " .

"وأما العقل النظري، فهو كما يدرك وجوده تعالى ووحدانيته وقدرته وعلمه وحكمته التي هي من لوازم علمه وقدرته، كذلك يدرك قبح ارتكابه سبحانه الظلم واستحالة صدور منه، كيف حيث إنّه منافٍ لحكمته، ومن الطبيعي أَن ما ينافي لها يستحيل صدوره من الحكيم تعالى، والسبب في ذلك: أَن صدور الظلم من شخص معلول لأحد امور: الجهل، التشقى، العجز، الخوف، وجميع ذلك مستحيل في حقّه تعالى " .

"وكيف كان، فادراك العقل استحالة صدور الظلم منه سبحانه وقبحه من القضايا الأولية التي هي قياساتها معها. ومن هنا لولا إدراك العقل قبح الظلم لاختلت كافة الأنظمة البشرية المادية والمعنوية".

"ولو تنزلنا عن ذلك وسألنا أن أفعال الله تعالى لا تتصف بالقبح، وأن كل ما يصدر منه سبحانه حسن، إلّا أنه لا ينبغي الشك في أن العقلاء يعاقبون عبيدهم علي مخالفتهم ويثيبون علي إطاعتهم، كما أنهم يمدحون الفاعل علي فعل" "ويذمون علي فعل آخر، وهكذا، ولو كانت الأفعال الصادرة منهم غير اختيارية كما هو مختار الشاعر ومذهب الفلاسفة، فلا معني لاستحقاقهم المدح والثواب عليها تارة، والذم والعقاب آخري. ومن هنا لا يستحقون ذلك علي الفعل الصادر منهم بغير اختيار، وأنهم يفرقون بين الأفعال الاختيارية وغيرها، فلو كانت الأفعال بشئ أنواعها وأشكالها غير اختيارية، فما هو سبب هذه التفرقة وحكمهم باستحقاق المدح أو الذم في بعضها دون بعضها الآخر. ومن الطبيعي أن كل ذلك يكشف بصورة قاطعة عن بطلان نظرية الجبر وصحة نظرية الاختيار".

"الخامس: ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وإليك نصه: العقاب إنما يتبعه الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتهم الذاتية اللّازمة لخصوص ذاتهما، فإن السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه، والناس معادن كمعادن الذهب والفضة كما في الخبر، والذاتي لا يعلل، فانقطع السؤال أنه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً، فإن السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى، فلم ينبجا رسيد سر بشكست [١]".

"وملخص كلامه (قدس سره) هو أن العقاب ليس من معاقب خارجي حتّي يلزم المحذور المتقدم، بل هو من لوازم الأعمال السيئة التي لا تنفك عنها، فان نسبة العقاب إلي العمل كنسبة الثمر إلي البذر، ومن الطبيعي أن البذر إذا كان صحيحاً كان نتاجه صحيحاً، وإذا كان فاسداً كان نتاجه فاسداً، هذا من ناحية".

ومن ناحية آخري: أن تلك الأعمال تنتهي بالأخرة إلي الشقاوة التي هي

ذاتية للإنسان والذاتي لا يعلل.

"فالنسبة علي ضوء هاتين الناحيتين: هي أنه لا إشكال لا من جانب العقاب حيث إنه من لوازم الأعمال وآثارها، ولا من جانب تلك الأعمال حيث إنها تنتهي في نهاية المطاف إلي الذات".

ولنأخذ بالمناقشة علي هذه النظرية:

"أولاً: أنها مخالفة صريحة لنصوص الكتاب والسنة، حيث إن لازمها عدم إمكان العفو بالشفاعة ونحوها، مع أنهما قد نصتا علي ذلك وأن العقاب بيده تعالى وله أن يعاقب وله أن يعفو، فهو فعل اختياري له سبحانه. وعلي الجملة":

فلا ينبغي الشك في بطلان هذه النظرية علي ضوء الكتاب والسنة.

"وثانياً: أنها لا تحل مشكلة العقاب علي أمر غير اختياري فتبقي تلك المشكلة علي حالها، بل هي تؤكدها كما هو واضح، نعم، لو كان مراده (قدس سره) من تبعية العقاب للكفر والعصيان التبعية علي نحو الاقتضاء، فلا إشكال فيها من الناحية الأولى ولا تكون مخالفة للكتاب والسنة، فيبقي الإشكال فيها من الناحية الثانية وهي أن الأعمال إذا كانت غير اختيارية فكيف يعقل العقاب عليها [١]".

"إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والإيمان بارادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد فلا يصح أن يتعلق بها التكليف، لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلاً".

"قلت: إنّما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبوقاً بمقدّماتها الاختيارية وإلّا فلا بد من صدورها بالاختيار، وإلّا لزم تخلف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علواً كبيراً".

"إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بارادتهما إلّا أنّهما منتهيان إلي ما لا بالاختيار، كيف وقد سبقهما الإرادة الأزلية والمشيتة الإلهية، ومعه كيف تصح المؤاخذه علي ما يكون بالأخرة بلا اختيار".

"قلت: العقاب إنما يتبعه الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتهم الذاتية اللّازمة لخصوص ذاتهما، فإن السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه، والناس معادن كمعادن الذهب والفضة كما في الخبر، والذاتي لا يعلل، فانقطع سؤال أنه لم جعل السعيد سعيداً، والشقي شقياً، فإن السعيد سعيد بنفسه، والشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى [٢]".

نلخص كلامه (قدس سره) في عدة نقاط:

الاولي: أن الإرادة التكوينية علة تامة للفعل ويستحيل تخلفها عنه .
الثانية: أن إرادة العبد تنتهي إلى الإرادة الأزلية بقانون أن كل ما بالغير ينتهي بالأخرة إلى ما بالذات .

الثالثة: أن إرادته تعالي من الصفات العليا الذاتية كالعلم والقدرة وما شاكلهما .
الرابعة: أن الشقاوة والسعادة صفتان ذاتيتان للانسان .
الخامسة: أن منشأ العقاب والثواب إنما هو الشقاوة والسعادة الذاتيتان للذات .

أما النقطة الاولى والثانية والثالثة: فقد تقدم الكلام فيها في ضمن البحوث السالفة بشكل موسع من دون حاجة إلى الاعادة .

"وأما النقطة الرابعة: فان أراد بالذاتي الذاتي في باب الكليات أعني الجنس والفصل فهو واضح الفساد، بداهة أن السعادة والشقاوة ليستا جنسين للانسان ولا فصلين له، وإلا لكانت حقيقة الانسان السعيد مباينة لحقيقة الانسان الشقي وهو كما تري، فعندئذ لا محالة يكون مراده منه الذاتي في باب البرهان، وعليه فنقول " :
"إن أراد به الذاتي بمعنى العلة التامة، يعني أن شقاوة الشقي علة تامة لاختياره الكفر والعصيان، وسعادة السعيد علة تامة لاختياره الايمان والاطاعة، فيرده " :

"البرهان والوجدان من ناحية، والكتاب والسنة من ناحية اخرى " .
"أما الأول: فمضافاً إلي ما تقدم في ضمن البحوث السالفة بصورة مفصلة من نقد نظرية الجبر وإثبات الاختيار، أن الشقاوة والسعادة لو كانتا كذلك لزم هدم أساس كافة الشرائع والأديان وأصبح كون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً محضاً، فلا تترتب عليه أية فائدة، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: لزم من ذلك هدم أساس التحسين والتقبيح العقليين اللذين قد التزم بهما العقلاء لحفظ نظم حياتهم المادية والمعنوية وإبقاء نوعهم. فالنتيجة علي ضوء هاتين الناحيتين: هي أنه لا يمكن الالتزام بذلك " .
"وأما الثاني: فلأن الوجدان حاكم بالاختيار، وأنه ليس في كمنون ذات الانسان ما "

"يجبره علي اختيار الكفر والعصيان مرةً، واختيار الايمان والاطاعة مرةً اخرى " .
"وأضف إلي ذلك: أن في المشاهد والمحسوس الخارجي القضاء الحاسم علي تلك الدعوي، حيث إننا نري شخصاً واحداً كان شقياً في أول عمره و صار سعيداً في آخره أو بالعكس، فلو كانت الشقاوة والسعادة ذاتيتين فكيف يعقل تغييرهما، لا استحالة تغيير الذاتي وانقلابه " .

"وأما الكتاب: فمضافاً إلي أنه بنفسه شاهد صدق علي بطلان هذه الفرضية، فقد دلت عدة من الآيات الكريمة علي نظرية الاختيار والأمر بين الأمرين، وبطلان نظرية الجبر، وأن الأعمال الصادرة عن الانسان تصدر بالاختيار، لا بالقهر والجبر، كما تقدم التكلم في جملة منها في ضمن البحوث السابقة، ولو كانت الشقاوة والسعادة ذاتيتين له بالمعني المتقدم لكان مقهوراً في أعماله ومجبوراً فيها " .
"وأما السنة: فقد نصت الروايات المتواترة علي خطأ نظريتي الجبر والتفويض، وإثبات نظرية الاختيار والأمر بين الأمرين، ومن الطبيعي أن فيها القضاء المبرم علي هذه الفرضية. وأضف إلي ذلك: أن هاتين الصفتين لو كانتا ذاتيتين بالمعني المزبور لكان الأمر بالدعاء وطلب التوفيق من الله تعالي، وحسن العاقبة، وأن يجعل تعالي الشقي سعيداً، لغواً محضاً وكان مجرد قلق لللسان، بداهة استحالة انقلاب الذاتي وتغييره عما يقتضيه. إذن في نفس هذه الأدعية شاهد صدق علي بطلانها " .

فالنتيجة: أن الذاتي بهذا المعني غير معقول .

"وإن أراد بالذاتي الذاتي بمعنى الاقتضاء، فهو وإن كان أمراً ممكناً في نفسه، وليس فيه القضاء الحاسم علي أساس كافة النظم الانسانية: المادية والمعنوية، السماوية وغيرها، وكما ليس علي خلافه حكم العقل والوجدان، إلا أن المستفاد من بعض الأدعية أنهما ليستا بذاتيتين بهذا المعني أيضاً، وذلك لما ورد فيها من أن الشقي يطلب "

"من الله تعالى أن يجعله سعيداً، فلو كانت الشقاوة صفة ذاتية له ولازمة لذاته فكيف يعقل تغييرها وانقلابها إلي صفة اخري وهى السعادة. ودعوي أن قوله (صلي الله عليه وآله) فى صحيحة الكنانى: «الشقى من شقى فى بطن أمه، والسعيد من سعد فى بطن أمه»[3] وقوله: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»[4] يدلان على أن السعادة والشقاوة صفتان ذاتيتان للانسان، خاطئة جداً".

"وذلك أمّا صحيحة الكنانى فلو كنّا نحن وهذه الصحيحة ولم تكن قرينة خارجية علي الخلاف لأمكن أن يقال بدلالتها علي أنّهما صفتان ذاتيتان له، ولكن حيث لا يمكن كونهما ذاتيتين علي نحو العلة التامة فبطبيعة الحال تكونان علي نحو الاقتضاء، ولكن القرينة الخارجية قد منعنا عن الأخذ بظاهرها، وهى صحيحة ابن أبي عمير الواردة فى بيان المراد منها قال: «سألت أبا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) عن معنى قول رسول الله (صلي الله عليه وآله): الشقى من شقى فى بطن أمه السعيد من سعد فى بطن أمه، فقال: الشقى من علم الله (علمه الله) وهو فى بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم الله (علمه الله) وهو فى بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء»[5] فإنها واضحة الدلالة علي بيان المراد من تلك الصحيحة وإطار مدلولها، وقد تقدّم فى ضمن البحوث السابقة بشكل موسّع أن العلم الأزلّى لا يكون سبباً للجبر ومنشأً له، هذا من ناحية".

ومن ناحية اخري: أن نفس هذه الصحيحة تدل علي أن الشقاوة والسعادة صفتان عارضتان علي الانسان بمزاولة الأعمال الخارجية كسائر الملكات النفسانية الطيبة والخبيثة التى تحصل لنفس الانسان من مزاولة الأعمال الحسنة والسيئة، وليستا من الصفات الذاتية اللازمة لذاته منذ وجوده فى هذا الكون أو انعقاده فى الرحم".

"فالنتيجة علي ضوء هاتين الناحيتين: هى أنّهما صفتان عارضتان، المنتزعتان من الأعمال الخارجية".

"وأضف إلي ذلك: أننا إذا حللنا الانسان تحليلاً موضوعياً فلا نجد فيه غير الصفات المعروفة، والملكات النفسانية، والقوي الشهوانية، والقوي العقلية صفةً اخري ذاتية له تسمى بصفة الشقاوة أو السعادة".

"وبكلمة اخري: أن الانسان لحظة تكوّنه فى بطن أمه أو لحظة وجوده علي وجه الأرض لا توجد لديه أية صفة من الصفات والملكات النفسانية، والقوي العقلية والشهوانية، ما عدا حياته الحيوانية، وتحصل هذه الصفات والملكات والقوي له بمرور الأيام وطول الزمن، وببطبيعة الحال أن صفتي الشقاوة والسعادة لو كانتا ذاتيتين له لكان الانسان واجداً لهما من تلك اللحظة وهو كما ترى".

ومن هنا لا يصح إطلاق الشقى عليه منذ تلك اللحظة وكذلك السعيد.

"وعلي هذا الضوء فلا مناص من الالتزام بأنّهما كسائر الملكات النفسانية تحصل لنفس الانسان من مزاولة الأعمال الخارجية، مثلاً تحصل صفة الشقاوة لها من مزاولة الأعمال السيئة، وصفة السعادة من مزاولة الأعمال الحسنة، وليس لهما واقع موضوعي غير هذا".

وقد تحسّل من ذلك: أن هذا البيان التحليلي قرينة علي حمل الصحيحة علي ما ذكر آنفاً مع قطع النظر

عمّا ورد فى تفسيرها وبيان المراد منها.

السادس: أن شيخنا المحقق (قدس سره) قد أجاب عن هذه المسألة بجوابين:

"الأول: أن العقوبة والمثوبة ليستا من معاقب ومثيب خارجي، بل هما من تبعات الأفعال ولوازم الأعمال، ونتائج الملكات الرذيلة، وآثار الملكات الفاضلة، ومثل تلك العقوبة علي النفس لخطيئتها كالمريض العارض علي البدن لنهمه، والمريض الروحاني كالمريض الجسماني، والأدوية العقلانية كالأدوية الجسمانية، ولا استحالّة فى استلزام الملكات النفسانية الرذيلة للآلام الجسمانية والروحانية فى تلك النشأة - أى النشأة الاخرية - كما أنّها تستلزم فى هذه النشأة الدنيوية، ضرورة أن تصور المنافرات كما يوجب الآلام النفسانية كذلك يوجب الآلام الجسمانية".

"فإذن لا مانع من حدوث منافرات روحانية وجسمانية بواسطة الملكات الخبيثة النفسانية، فالنتيجة أن

العقاب ليس من معاقب خارجي حتّي يقال:

"وأما الرواية الثانية: فهى لا تدل بوجه علي أنّهما صفتان ذاتيتان للانسان، بداهة أنّها لا تتعرض لهما لا

تصريحاً ولا تلويحاً، فكيف تكون ناظرةً إليهما ودالةً علي كونهما ذاتيتين، بل هى ناظرة إلي اختلاف أفراد الانسان بحسب الملكات والكمالات النفسانية، ومراتبها الدانية والعالية، كاختلاف الذهب والفضة".

فالنتيجة من مجموع ما ذكرناه: قد تبين أن القول بكون صفتي السعادة والشقاوة ذاتيتين للإنسان لا يخرج

عن مجرد الفرض والخيال .

"وأما النقطة الخامسة: فقد ظهر خطأها من ناحيتين: الأولى: أن الشقاوة ليست صفةً ذاتيةً للإنسان ليكون في انتهاء العقاب إليها القضاء الحاسم علي قاعدة قبح العقاب علي أمر خارج عن الاختيار. الثانية: أن العقاب لا يعقل أن يكون من لوازم تلك الصفة علي نحو العلة النامة، بل هو من معاقب خارجي كما تقدم بشكل مفصل .

كيف يمكن صدور العقاب من الحكيم المختار علي ما لا يكون بالآخرة بالاختيار .

"وفي الآيات والروايات تصريحات وتلويحات إلي ذلك، فقد تكرر في القرآن الكريم «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» وقال (عليه السلام): «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تَرِدُ إِلَيْكُمْ» . »

"الثاني: أن المثوبة والعقوبة من مثير ومعاقب خارجي كما دلّ علي ذلك ظاهر الكتاب والسنة، وتصحيحهما بعد صحة التكليف بذلك المقدار من الاختيار في غاية السهولة، إذ كما أن المولي العرفي يؤخذ عبده علي مخالفة أمره، كذلك المولي الحقيقي، لوضوح أن الفعل لو كان بمجرد استناده إلي الواجب تعالي غير اختياري وغير مصحح للمؤاخظة، لم تصح مؤاخظة المولي العرفي أيضاً، وإذا كان في حد ذاته قابلاً للمؤاخظة عليه، فكون المؤاخظة ممن انتهت إليه سلسلة الإرادة والاختيار لا يوجب انقلاب الفعل عما هو عليه من القابلية للمؤاخظة ممن خولف أمره ونهيه .

"وقد أجاب عن ذلك بجواب آخر: وهو أن الحكم باستحقاق العقاب ليس من أجل حكم العقلاء به حتى يرد علينا إشكال إنهاء الفعل إلي ما لا بالاختيار، بل نقول بأن الفعل الناشئ عن هذا المقدار من الاختيار مادة لصورة اخروية، والتعبير بالاستحقاق بملاحظة أن المادة حيث كانت مستعدة فهي مستحقة لإفاضة الصورة من واهب الصور .

"ومنه تعرف أن نسبة التعذيب والادخال في النار إليه تعالي بملاحظة أن إفاضة تلك الصورة المؤلمة المحرقة التي تطلع علي الأئدة منه تعالي بتوسط ملائكة العذاب، فلا ينافي القول باللزوم، مع ظهور الآيات والروايات في العقوبة من معاقب خارجي[٦] .]

ولنأخذ بالنقد علي ما أفاده (قدس سره) من الأجوبة .

أما الأول: فيرد عليه ما أوردناه علي الجواب الأول حرفاً بحرف فلا نعيد .

"وأما الاستشهاد علي ذلك بالآيات والروايات فغريب جداً، لما سبق من أن الآيات والروايات قد نصت علي خلاف ذلك، وأما قوله تعالي: «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»[٧] فلا يكون مشعراً بذلك فضلاً عن الدلالة، ضرورة أن مدلوله جزاء الناس بسبب الأعمال الصادرة منهم في الخارج، وأما كونه من أثارها ولوازمها التي لا تتخلف عنها فلا يدل عليه بوجه أصلاً .

"وأما قوله (عليه السلام): «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تَرِدُ إِلَيْكُمْ»[٨] فظاهر في تجسم الأعمال، ولا يدل علي أن العقاب ليس من معاقب خارجي، بداهة أنه لا تنافي بين الالتزام بتجسم الأعمال في الآخرة وكونه بيد الله تعالي وتحت اختياره .

"وأما الثاني، فيرد عليه ما تقدم في ضمن البحوث السابقة[٩] من أن مجرد كون الفعل مسبوقاً بالإرادة لا يصحح مناط اختياريته رغم أن الإرادة بكافة مبادئها غير اختياريّة من ناحية، وكونها علة تامّة من ناحية اخري ومنتية [إلي] الإرادة الأزلية من ناحية ثالثة، بداهة أن الفعل والحال هذه كيف يعقل كونه اختياريّاً. وعلي هذا الضوء فلا يمكن القول باستحقاق العقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب علي الفعل الخارج عن الاختيار. فإذا هذا الجواب "

لا يجدي في دفع المحذور المزبور .

"وأما الثالث، فهو مبني علي تجسم الأعمال، وهو وإن كان غير بعيد نظراً إلي ما يظهر من بعض الآيات[١٠] والروايات[١١] إلّا أن مرده ليس إلي أن تلك الأعمال مادة لصورة اخروية المفوضة من واهب الصور علي شكل اللزوم بحيث يستحيل تخلفها عنها، بداهة أن التجسم بهذا المعني مخالف صريح للكتاب والسنة، حيث إنهما قد نصّا علي أن العقاب بيده تعالي، وله أن يعاقب وله أن يعفو .

"وعلي الجملة: فالمجيب بهذا الجواب وإن كان يدفع مسألة قبح العقاب علي الأمر الخارج عن الاختيار، حيث إن العقاب علي أساس ذلك صورة اخروية للأعمال الخارجية اللازمة لها الخارجية عن اختيار المعاقب الخارجى فلا يتصف بالقبح، إلتأ أنه لا يعالج مشكلة لزوم لغوية بعث الرسل وإنزال الكتب".

وقد تحسّل من جميع ما ذكرناه فى نهاية المطاف: أن الالتزام باستحقاق العقاب من معاقب خارجى وحسنه لا يمكن إلتعلي ضوء نظريتي الإمامية والمعتزلة. وأمّا علي ضوء نظريتي الأشاعرة والفلاسفة فلا يمكن حلّ هذه المشكلة إلبوجه غير ملائم لأساس الأديان والشرائع .

دوره حيات مؤلف: ولادت ١٢٧٨ - وفات ١٣٧١ هـ ش

مؤلف: محمد باقر الصدر

عنوان كتاب: بحوث فى علم الأصول

ان نطرح مفهومًا ثالثًا فى مقابل مفهومي الوجوب والإمكان و هو مفهوم السلطنة و هذا الوجه هو الذى

يبطل به البرهان علي الجبر كما نوضح ذلك من خلال عدة نقاط :

الأولي- ان قاعدة ان الشئ ما لم يجب لم يوجد لو كان قاعدة قام عليها البرهان فلا معنى للالتزام بالتخصيص إذ ما يقوم عليه البرهان العقلي لا يقبل التخصيص و التقييد و لكن الصحيح انها ليست قاعدة مبرهنة بل هى قاعدة وجدانية من المدركات الأولية للعقل و ان كان قد يبرهن علي ذلك بان الحادثة لو وجدت بلا علة و وجوب لازم ترجيح أحد المتساويين علي الآخر بلا مرجح و هو محال لكنك تري ان استحالة الترجيح أو الترجيح بلا مرجح هى عبارة أخرى عن ان المعلول لا يوجد بلا علة اذن فلا بد من الرجوع فى هذه القاعدة إلي الفطرة السليمة مع التخلص من تشويش الاصطلاحات و الألفاظ لنري ما هو مدي حكم الفطرة و الوجدان بهذه القاعدة فننتقل إلي النقطة الثانية .

الثانية- ان الفطرة السليمة تحكم بان مجرد الإمكان الذاتى لا يكفى للوجود و هنا أمران إذا وجد أحدهما

رأي العقل انه يكفى لتصحيح الوجود (أحدهما) الوجوب بالغير فانه يكفى لخروجه عن تساوى الطرفين و يصحح الوجود (و الثانى) السلطنة فلو وجدت

ذات فى العالم تملك السلطنة رأي العقل بفطرته السليمة ان هذه السلطنة تكفى للوجود و توضيح ذلك

ان السلطنة تشترك مع الإمكان فى شئ و مع الوجوب فى شئ و تمتاز عن كل منهما فى شئ :

فهى تشترك مع الإمكان فى ان نسبتها إلي الوجود و العدم متساوية لكن تختلف عن الإمكان فى ان

الإمكان لا يكفى لتحقيق أحد الطرفين بل يحتاج تحقيقه إلي مئونة زائدة و أما السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلي ضم شئ آخر إليها لأجل تحقيق أحد الطرفين إذ بذلك تخرج السلطنة عن كونها سلطنة و هو خلف بينما فى الإمكان لا يلزم من الحاجة إلي ضم ضميعة خلف مفهوم الإمكان اذن فالسلطنة لو وجدت فلا بد من الالتزام بكفايتها .

و هى تشترك مع الوجوب فى الكفاية لوجود شئ بلا حاجة إلي ضم ضميعة و تمتاز عنه بان صدور

الفعل من الوجوب ضرورى و لكن صدوره من السلطنة ليس ضروريا إذ لو كان ضروريا لكان خلف السلطنة و فرق بين حالة (له أن يفعل) و حالة (عليه أن يفعل) و قد فرضنا اننا وجدنا مصداقا للسلطنة و أن له ان يفعل و من السلطنة ينتزع العقل - باعتبار وجدانها لهذه النكات - مفهوم الاختيار لا من الوجوب و لا من الصدفة. و قد تحصل ان المطلوب فى هذه النقطة الثانية انه لو كانت هناك سلطنة فى العالم لكانت مساوقة للاختيار و كفت فى صدور الفعل .

الثالثة- ان هذه السلطنة هل هى موجودة أم لا؟ يمكن البرهان علي إثباتها فى الجملة و تعيينها فى الله و

هذا خارج عما نحن بصدد و يرجع إلي بحث قدرة الله و اما فى الإنسان الذى هو الداخل فى محل البحث فلا برهان عليه بل ينحصر الأمر فى إثبات ذلك بالشرع أو بالوجدان بان يقال مثلا اننا ندرك مباشرة بالوجدان ثبوت السلطنة فينا و اننا حينما يتم الشوق الأكيد فى أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهرا و لا يدفعنا إليه أحد بل نقدم عليه بالسلطنة بناء علي دعوي ان حالة السلطنة من الأمور الموجودة لدي النفس بالعلم الحضورى من قبيل حالة الجوع أو العطش أو حالة الحب أو البغض أو بان يقال اننا كثيرا ما نري اننا نرجح بلا مرجح كما يقال فى رغبتي الجائع و طريقي الهارب فلو كان الفعل لا يصدر الا بقانون الوجوب بالعلة اذن لبقى جائعا إلي ان يموت

لعدم المرجح لأحدهما بينما بناء علي قاعدة السلطنة يرجح أحدهما بلا مرجح و ان عرض هذا الكلام علي الحكماء لقالوا ان المرجح موجود فى علم المولي أو بعض الملائكة المدبرين للأمور الا ان يقال فى مقابل ذلك ان الوجدان يحكم بعدم المرجح دائما حتي فى علم المولي أو الملائكة فائضا رجع إلي الوجدان .

عنوان كتاب: مباحث الأصول

"أن نطرح مفهوماً ثالثاً فى مقابل مفهومى الوجوب والإمكان، وهو مفهوم السلطنة، وهذا الوجه هو الذى يبطل به البرهان علي الجبر، كما نوضح ذلك فى خلال عدة نقاط " :

"الاولي: أن قاعدة (أن الشئ ما لم يجب لم يوجد) لو كانت قاعدة قام عليها البرهان، فلا معنى للالتزام بالتخصيل؛ إذ ما يقوم عليه البرهان العقلي لا يقبل التخصيل والتقييد، ولكن الصحيح: أنها ليست قاعدة مبرهنة، بل هي قاعدة وجدانية، من المدركات الأولية للعقل وإن كان قد يبرهن علي ذلك بأن الحادث لو وجد بلا علّة ووجوب، للزم ترجيح أحد المتساويين علي الآخر بلا مرجح، وهو محال، لكنك ترى: أن استحالة الترجيح أو الترجيح بلا مرجح هي عبارة اخري عن أن المعلوم لا يوجد بلا علّة، إذن فلا بد من الرجوع فى هذه القاعدة إلي الفطرة السليمة مع التخلص من تشويش الاصطلاحات والألفاظ، لنرى ما هو مدي حكم الفطرة والوجدان بهذه القاعدة، فننتقل إلي النقطة الثانية" .

الثانية: أن الفطرة السليمة تحكم بأن مجرد الإمكان الذاتى لا يكفى للوجود .

وهنا أمران إذا وجد أحدهما رأي العقل أنه يكفى لتصحيح الوجود :

"أحدهما: الوجوب بالغير، فإنه يكفى لخروجه عن تساوى الطرفين، ويصحح الوجود" .

"والثاني: السلطنة، فلو وجد ذات فى العالم يملك السلطنة، رأي العقل بفطرته السليمة أن هذه السلطنة

تكفى للوجود" .

"وتوضيح ذلك: أن السلطنة تشترك مع الإمكان فى شئ، ومع الوجوب فى شئ، وتمتاز عن كل منهما

فى شئ" :

"فهى تشترك مع الإمكان فى أن نسبتها إلي الوجود والعدم متساوية، لكن تختلف عن الإمكان فى أن الإمكان لا يكفى لتحقيق أحد الطرفين، بل يحتاج تحقيقه إلي مؤونة زائدة، وأما السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلي ضم شئ آخر إليها لأجل تحقيق أحد الطرفين؛ إذ بذلك تخرج السلطنة عن كونها سلطنة، وهو خلف، بينما فى الإمكان لا يلزم من فرض الحاجة إلي ضم ضميمة خلف" .

"مفهوم الإمكان، إذن فالسلطنة لو وجدت، فلا بد من الالتزام بكفايتها" .

"وهى تشترك مع الوجوب فى الكفاية لوجود شئ بلا حاجة إلي ضم ضميمة، وتمتاز عنه بأن صدور الفعل من الوجوب ضرورى، ولكن صدوره عن السلطنة ليس ضرورياً؛ إذ لو كان ضرورياً لكان خلف السلطنة، وفرق بين حالة (له أن يفعل) وحالة (عليه أن يفعل)، وقد فرضنا أننا وجدنا مصداقاً للسلطنة، وأن له أن يفعل، ويتنزع العقل من السلطنة- باعتبار وجدانها لهذه النكات- مفهوم الاختيار، لا من الوجوب ولا من الصدفة" .

"وقد تحصل: أن المطلوب فى هذه النقطة الثانية أنه لو كانت هناك سلطنة فى العالم، لكانت مساوقة

للاختيار، وكفت فى صدور الفعل" .

"الثالثة: أن هذه السلطنة هل هي موجودة، أم لا؟"

"يمكن البرهان علي إثباتها فى الجملة، وتعيينها فى الله « ١ » . وهذا خارج عما نحن بصدده، ويرجع إلي

بحث قدرة الله. وأما فى الإنسان الذى هو الداخل فى

"محلّ البحث، فلا برهان عليها، بل ينحصر الأمر فى إثبات ذلك بالشرع أو بالوجدان، بأن يقال مثلاً: إننا ندرك مباشرة بالوجدان ثبوت السلطنة فينا، وإننا حينما يتم الشوق الأكيد فى أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً، ولا يدفعنا إليه أحد، بل نقدم عليه بالسلطنة بناءً علي دعوي: أن حالة السلطنة من الامور الموجودة لدي النفس بالعلم الحضورى من قبيل حالة الجوع أو العطش، أو حالة الحب أو البغض، أو بأن يقال: إننا كثيراً ما نرى: أننا نرجح بلا مرجح كما يقال فى (رغيفي الجائع) و (طريقي الهارب)، فلو كان الفعل لا يصدر إلا بقانون الوجوب بالعلّة، إذن لبقى جائعاً إلي أن يموت؛ لعدم المرجح لأحدهما، بينما بناءً علي قاعدة السلطنة يرجح أحدهما بلا مرجح. وإن عرض هذا الكلام علي الحكماء، لقالوا: إن المرجح موجود فى علم المولي، أو

بعض الملائكة المدبرين للأمور، إلّا أن يقال في مقابل ذلك: إنّ الوجدان يحكم بعدم دخل المرجّح دائماً في تصميماتنا وما يصدر ممّا من الأفعال في مقابل بدائله، فرجع الأمر أيضاً مرةً أخرى إليّ الوجدان "

"وعليّ أيّ حال، فيكفى لإبطال برهان الجبر ما عرفته من إبداء احتمال كون الإنسان مصداقاً لمفهوم

السلطنة "

أنّ اختيارية الفعل - بالمعنى الذي يكون موضوعاً للأحكام العقلية من الحسن والقبح و استحقاق الثواب والعقاب وغير ذلك - ليس هو تعلّق الإرادة بمعني الشوق المؤكّد بل هو السلطنة بمعني أنّ له أن يفعل وله أن لا يفعل وهي متقوّمّة بالقدرة والالتفات .

"فإذا حصلت القدرة والالتفات فقد تحقّق الاختيار وهما حاصلان في المقام. أمّا الإرادة فلا دخل لها في الاختيار. نعم لو سمّيت الإرادة اختياراً كمصطلح لا نناقش في ذلك فلا مشاحة في الاصطلاح. ولكن المهم أنّ مناط الأحكام العقلية - كالحسن والقبح، أو استحقاق المدح والذم - هو الاختيار المتقوّم بالقدرة والالتفات. أمّا الإرادة فهي أجنبية عنه علي ما برهنّا عليه في بحث الطلب والإرادة " .

"ان نسبة الفعل الاختياريّ الي فاعله هي - بالتعبير الاسمي - نسبة السلطنة و - بالتعبير الحرفي - نسبة «له أن يفعل وله أن لا يفعل». فنحن ننكر انحصار النسبة في الوجود والإمكان، ونؤمن بأنّ النسب ثلاثة: نسبة الوجود، ونسبة الإمكان، ونسبة السلطنة أو «له أن يفعل وأن لا يفعل». ونؤمن بأنّ موضوع القاعدة العقلية الصادقة في كل العالم بالدقّة هو الجامع بين الوجود والسلطنة، لا نفس الوجود فقط. فالقاعدة التي تصحّ في كل المواضع هي «أنّ الشيء لا يوجد إلّا بالوجود أو السلطنة»، لا أنّ الشيء بشكل عام ما لم يجب لم يوجد. نعم بما أنّ السلطنة غير موجودة في العلل التكوينية فوجود معلولاتها لا يكون إلّا بالوجود، هذا " .

"و ما ادّعيناه من وجود نسبة أخرى إلي صفّ نسبة الوجود والإمكان، يكون - بحسب عالم التصرّوّر بديهيّاً - كبداهة الوجود والإمكان والوجود والعدم. فلا غبار بحسب عالم التصرّوّر علي وجود نسبة ثالثة في قبال نسبة الوجود والإمكان، فهذه غير الوجود وغير الإمكان. أمّا أنّها غير الوجود: فللتضادّ الواضح بين عنوان «له أن يفعل» و عنوان «لا بدّله أن يفعل " . »

"و أمّا أنّها غير الإمكان: فلأنّ الإمكان عبارة عن القابلية، وهي التأهّل للقبول، وهذا مفهوم لا يتيّ صور إلّا بين الشيء وقابله، دون الشيء و فاعله، بخلاف مفهوم «له». هذا " .

"و بالإمكان أن نقيم برهاناً علي وجود نسبة السلطنة واقعا في الجملة، و يكون هذا أوّل مرة في تاريخ هذه المسألة، لعدم الاقتصار في مقام إثبات هذه السلطنة علي الوجدان، وإثباتها بالبرهان و بيان ذلك إجمالاً " :

إن هناك قاعدتين عقليّتين ثابتتين في محلّهما :

1- "إنّ الممكن بالذات يستحيل أن يصبح علة للمحال بالذات، و لو فرض أنّ المحال بالذات قد

يكون معلولاً لمحال آخر " .

2- "إنّ المحال بالذات يستحيل أن يكون معلولاً و لو لمحال ذاتيّ آخر .

"و بعد هذا نقول: إنّ ارتفاع ضدّين وجوديّين لا ثالث لهما كالحركة والسكون - بعد فرض وجود جسم مثلاً كي يتّصف بالحركة والسكون - محال بالذات، كارتفاع النقيضين. و حينئذ نلفت النظر الي ضدّين لا ثالث لهما و نقول " :

"إنّ من الممكن أن لا يوجد في سلسلة العلل لهذين الضدّين مرجّح لأحدهما علي الآخر. فلو ثبت هذا الإمكان (من دون حاجة الي دعوي الفعلية كما قيل في رغبة الجائع و طريقى الهارب كي يقال لا برهان علي عدم المرجّح). قلنا: إنه لو بنى علي انحصار النسبة خارجاً في الوجود والإمكان، للزم كون الممكن بالذات - و هو عدم المرجّح لكل من الضدّين - علة لارتفاع الضدّين اللذين لا ثالث لهما، الذي هو محال بالذات. و هذا انخرام لكلتا القاعدتين العقليّتين اللّتين أشرنا إليهما. و لو قلنا باستحالة انتفاء المرجّح في سلسلة العلل، لزم انخرام القاعدة الثانية فحسب. بينما لو سلّمنا وجود النسبة الثالثة في الخارج، فلا يبقى هناك إشكال، "

إذ يوجد أحد الضدّين حينئذ بالسلطنة بلا حاجة الي مرجّح [١] .

إذا عرفت هذا قلنا في المقام :

"إنّ الضرورة التكوينية - التي هي النسبة بين الفعل و فاعله، من دون فرق بين الأفعال، علي مذهب الفلاسفة - تكون في عرض السلطنة - التي هي النسبة عندنا بين الفعل و فاعله المختار - بينما الحسن والقبح عبارة عن ضرورة خلقية، و هي في طول السلطنة، إذ

لا تتصّف الأمور غير الاختيارية بالحسن و القبح، و تباين ماهية الضرورة التكوينية، و إلا لكانت خلف فرض السلطنة المفروضة في الرتبة السابقة عليها" .

"فالضرورة الخلقيّة عبارة عن كون الأولي أن يقع هذا الفعل أو أن لا يقع، و الضرورة التكوينية عبارة عن أنّه لا يمكن أن لا يقع أو أن يقع. و ليس المقصود بيان التعريف المنطقي، فإنّ الأولوية و كذا الضرورة التكوينية و ما أشبه ذلك كالإمكان و الامتناع و الوجود و العدم، مفاهيم واضحة، و من أوضح المفاهيم، و لا يمكن توضيحها بمفاهيم أخرى. و إنّما المقصود إلغاء النظر و توجيهه نحو المعني الخاص، و هو- كما اتضح- الضرورة"

"الخلقيّة، و هي نسبة واقعيّة بين السلطنة و الفعل" .

دوره حيات مؤلف: ولادت ١٣١٣ - وفات ١٣٥٩ هـ ش

مؤلف: علي أكبر الحائري

عنوان كتاب: حياة الشهيد الصدر

"وفي مسألة (مبدأ العلية). كان يري (رحمه الله). إن هناك مبدأ آخر إلي جنب مبدأ العلية يسمى بحسب تعبره بمبدأ السلطنة، ففي الوقت الذي يقول الفلاسفة: إن الممكن بالذات لا يتحقق له الوجود إلا إذا خضع لقوة الوجوب بالغير، يقول أستاذنا الشهيد (رحمه الله): إن الممكن بالذات لا يتحقق له الوجود إلا إذا خضع لأحد أمرين: إما لقوة الوجوب بالغير، أو لقوة القدرة و السلطنة المساوقة للاختيار" .

"والنتيجة التي تترتب علي هذه النظرية هي أن الفعل الذي يصدر عن الفاعل المختار لا يخضع لقوانين العلية التكوينية بمعنى أن علاقة هذا الفعل بفاعله ليست علاقة الضرورة و اللزوم، بل إنها علاقة السلطنة و الاختيار، بمعنى كونه قادراً و مسلطاً علي الفعل و الترك فإن شاء فعل وإن شاء لم يفعل" .

وهذه النتيجة وإن كانت مطروحة إجمالاً من قبل بعض علماء الكلام في مسألة (الجبر و الاختيار). في مقابل الفلاسفة الذين كادوا يتورطون في قبول فكرة (الجبر). إلا أن علماء الكلام لم يستطيعوا اكتشاف الأساس الفلسفي للنتيجة المذكورة أو أن عباراتهم قاصرة عن ذلك علي أقل

"تقدير فإنهم اقتصروا علي دعوي أن قاعدة (الممكن ما لم يجب بالغير لا يوجد). غير جارية في الأفعال الاختيارية، وإن الأفعال الاختيارية ليست بحاجة إلي الوجوب بالغير، وهذا يساوي رفض مبدأ العلية في نطاق الأفعال الاختيارية، أما هل أن هذا يعني الإيمان بالصدفة في الأفعال الاختيارية؟ أو ماذا؟ فهذا ما لا نجد جواباً واضحاً عليه في كلماتهم، فإنهم يعترفون بأن الإمكان الذاتي وحده لا يكفي لتحقيق الوجود، فكيف نبرر وجود الممكن الذاتي في نطاق الأفعال الاختيارية بعد انحسار مبدأ العلية عن هذا النطاق؟" .

"أما الأستاذ الشهيد (رحمه الله). فقد اكتشف الأساس الفلسفي لما قاله المتكلمون ضمن النظرية التي ذكرناها، فإنه يري أن هناك مفهوماً ثالثاً في مقابل مفهومي (الوجوب). و (الإمكان). وهو مفهوم (السلطنة). فلو بقي الممكن علي إمكانه الذاتي ولم يخضع للوجوب بالغير ولا للسلطنة استحالة ترجيح وجوده علي عدمه، لأنه يساوي (الصدفة). وهي مستحيلة، لكنه إذا خضع لأحد هذين الأمرين كفي ذلك مبرراً لتحقيق الوجود، وذلك علي فرق بين خضوعه للوجوب بالغير و خضوعه للسلطنة، فإنه لو خضع للوجوب بالغير أصبح وجوده ضرورياً، أما إذا خضع للسلطنة لم يصبح وجوده ضرورياً وإن كفي ذلك مبرراً لتحقيق الوجود. فالسلطنة إذاً وإن كانت تشترك مع (الإمكان). في كون نسبتها إلي الوجود و إلي العدم علي حد سواء، لكنها تشترك في نفس الوقت مع (الوجوب). في كونها مبرراً كافياً لتحقيق الوجود. كما أنها وإن كانت تختلف مع (الإمكان) . (في كونها لا تؤدي إلي ضرورة الوجود" .

ويمكن الحصول علي تفاصيل النظرية المذكورة في طي الأبحاث

الأصولية لأستاذنا الشهيد (رحمه الله). حيث إنه تطرق إلي بحث (الجبر و الاختيار). تبعاً لجملة من علماء

الأصول بمناسبة البحث عن الطلب و الإرادة في (دلالات الأمر). فطرح النظرية المذكورة بوجوب مبسوط «١»

"وبالنظرية المذكورة أيضاً استطاع (رحمه الله). أن يحل مشكلة (الترجيح بلا مرجح). في مثل مسألة (رغيفي الجائع). و (طريقي الهارب). من دون تجشّم دعوي وجود مرجح خفي لا يعرفه حتي الإنسان الذي يمارس الترجيح، فإن الترجيح بلا مرجح إنما هو مستحيل في نطاق القضايا التي تخضع للعية التكوينية، و أما القضايا الاختيارية التي تخضع لقانون (السلطنة). فلا يستحيل فيها الترجيح بلا مرجح أصلاً، فإن من

بيده قوة السلطنة يستطيع أن يمارس الترجيح في حدود ما هو مسلط عليه من دون وجود مرجح أصلاً، وإلا لكان ذلك خلاف قانون السلطنة".

دوره حيات مؤلف: ولادت ١٣٣٤ هـ ش

مؤلف: ميرزا جواد تبریزی

عنوان كتاب: دروس في مسائل علم الأصول

"إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي و لو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلّا أنّهما منتهيان إلي ما لا بالاختيار، كيف؟ و قد سبقهما الإرادة الأزليّة و المشيئة الإلهيّة، و معه كيف تصح المؤاخذه علي ما يكون بالآخرة بلا اختيار؟".

"قلت: العقاب إنّما يتبعه الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن (تعالی) و مشيئته، حيث إنّ خطور الفعل و التصديق بفائدته و الميل (أى هيجان الرغبة) و الجزم بعدم المانع لا يكون من واجب الوجود حتّى لا يحتاج إلي علّة، و لا يكون حصولها بإرادة العبد و إلّا لزم التسلسل، فلا بدّ من أن يؤثّر فيها إرادة الله (تعالی) و مشيئته، فتكون النتيجة أنّ العقاب و المؤاخذه تكون علي ما يكون بالمآل بلا اختيار، و هذا في الحقيقة مذهب الجبرية، و هو أنّ المؤثّر في فعل العبد إرادة الله (تعالی) و مشيئته".

"و أجاب عن ذلك أنّ العقاب يكون علي الكفر والعصيان، و بتعبير آخر":

"استحقاق العقاب يتبع الكفر والعصيان (أى يلزمهما) و الكفر والعصيان يتبعان إرادتهما، و إرادتهما ناشئة عن مبادئها الناشئة عن الشقاوة الذاتية للكافر والعاصي، و اللازم الذاتي لا يحتاج إلي الجعل و العلّة، فإنّ «السعيد سعيد في بطن أمّه، و الشقيّ شقيّ في بطن أمّه»[١]، و «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة»[٢] كما في الخبر".

"و عليه فالإطاعة و الإيمان من المؤمن و المطيع تتبع إرادتهما الناشئة من مبادئها الناشئة عن السعادة الذاتية اللازمة لخصوص الذات، و نتيجة كلّ ذلك، بما أنّ لوازم الذات لا يتعلق بها الجعل، فلا تكون مبادئ إرادة الطاعة و الإيمان أو الكفر و العصيان"

"مقدماته، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ (السعيد سعيد في بطن أمّه، و الشقيّ شقيّ في بطن أمّه) و (الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة)، كما في الخبر، و الذاتي لا يعلّل، فانقطع سؤال: إنّ لم جعل السعيد سعيدا حاصلة بإرادة الحقّ (جلّ و علا)، كما هو مقتضى مذهب الجبرية. و قوله: «قلم اينجا رسيد سر بشكست» كناية عن انقطاع السؤال بلم".

حقيقة الإرادة من الله (سبحانه) و من العبد:

"أقول: ما ذكره في المقام و إن كان غير مذهب الجبرية الملتزمين بأنّ تعلّق الإرادة الازلية بفعل العبد، هو الموجب لحصول الفعل منه بالإرادة، و أنّ إرادة العبد مغلوقة لإرادة الله (تعالی) و إرادة الله هو الموجب للفعل، إلّا أنّ ما ذكره شبه الجبر في نفى الاختيار حقيقة عن العباد في أفعالهم، فإنّ أفعالهم و إن كانت بإرادتهم، و إرادتهم هي الموجبة لحصولها، إلّا أنّ سلة صدور الفعل ينتهي إلي ما لا يكون باختيار العباد، و هي المبادئ المنتهية إلي شقاوة الذوات و سعادتها".

"فينبغي في المقام التعرّض لما يظهر من كلام الماتن قدّس سرّه و جوابه، و بسط الكلام عن إرادة الله (عزّ و جلّ) و إرادة العبد بما يسع المجال في هذا المختصر، فنقول و عليه التكلان":

إنّه يمكن تلخيص ما ذكره ضمن أمور:

"الأوّل: إنّ المنشأ بالأمر حتّى في الخطابات الإلهية هو الطلب الإنشائي، و الطلب الإنشائي يكون منبعثا من الطلب الحقيقي، و الطلب الحقيقي من الله (سبحانه) هو علمه بصلاح الفعل الصادر عن المكلف دون الإرادة التكوينية منه (تعالی) التي هي العلم بالنظام الكامل التام. نعم ربّما توافقت الإرادة التكوينية"

"و الشقيّ شقيّا؟ فإنّ السعيد سعيد بنفسه و الشقيّ شقيّ كذلك، و إنّما أوجدهما الله تعالي (قلم اينجا رسيد سر بشكست)، قد انتهى الكلام في المقام إلي ما ربّما لا يسعه كثير من الافهام، و من الله الرشد و الهداية و به الاعتصام".

"وهم و دفع: لعلك تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالي عين علمه بصلاح الفعل، لزم- بناء علي أنّ تكون عين الطلب- كون المنشأ بالصيغة في و الطلب الحقيقي المعبر عنه بالإرادة التشريعية، فلا محيص عن اختيار الطاعة و الإيمان، و ربّما تخالفتا فلا محيص عن اختيار الكفر و العصيان".

"الثاني: أن لزوم الطاعة والإيمان عند توافق الإرادتين واختيار الكفر والإيمان عند تخالفهما لا يوجب خروج الفعل عن اختيار العبد و صدوره عنه بإرادته، و أن المؤثر في حصول الفعل هي إرادة العبد التي فسرها في كلماته- تبعاً للقوم- بالشوق المؤكد المحرك للعضلات".

"الثالث: أن إرادة العبد المتعلقة بالطاعة والإيمان أو بالكفر والعصيان، وإن افتقرت في تحققها إلي المؤثر لعدم كونها ضرورية و واجبة حتى تستغنى عن العلة و إن مبادئها عند اجتماعها هي المؤثرة في تحقق الإرادة، إلا أن حصول تلك المبادئ غير مستند إلي إرادة الله (سبحانه)، بل تستند إلي ما هو لازم الذات من السعادة والشقاوة، و شيء منهما لا يعقل، حيث إن اللازم للذات لا يحتاج إلي علة، بل يوجد بتبع وجود الشيء لا محالة".

"و أساس هذه الأمور الثلاثة، هو الالتزام بأمرين":

"أحدهما: إن إرادة الله (سبحانه) من صفات الذات، و عليه تكون إرادته تعالي عين علمه، سواء كانت الإرادة تكوينية أو تشريعية، و بذلك صرح في كلامه قدس سره في"

"الخطابات الإلهية هو العلم، و هو بمكان من البطلان".

"لكنك غفلت عن أن اتحاد الإرادة مع العلم بالصالح، إنما يكون خارجاً لا مفهوماً، و قد عرفت أن المنشأ ليس إلا المفهوم، لا الطلب الخارجي، و لا غرو أصلاً في اتحاد الإرادة و العلم عينا و خارجاً، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالي، لرجوع الصفات إلي ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين (صلوات الله و سلامه عليه): (و كمال توحيده الإخلاص له، و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه)".

«وهم و دفع» فذكر أن المنشأ في الخطابات الإلهية ليس هو العلم، إذ العلم بالصالح يتحد مع الإرادة خارجاً، لا مفهوماً. و قد عرفت أن المنشأ ليس إلا المفهوم لا الطلب الخارجي، و لا غرو أصلاً في اتحاد الإرادة و العلم عينا و خارجاً، بل لا محيص عنه في جميع صفاته (تعالي) لرجوع الصفات إلي ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين عليه السلام:

«و كمال توحيده الإخلاص له، و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه»[١].

"ثانيهما: أن الممكن لا يوجد إلا مع تمامية علته علي ما هو المعروف بينهم من «أن الشيء ما لم يجب لم يوجد»[٢]، بلا فرق بين الأفعال و غيرها، إرادية كانت أو غير إرادية".

"أقول: أما الأمر الأول و هو ما ذكره قدس سره من أن إرادة الله (سبحانه) من صفات الذات و عين العلم بالنظام علي النحو التام الكامل، و إرادته التشريعية عين العلم بمصلحة الفعل، فقد أورد عليه المحقق الاصفهاني قدس سره في تعليقه بأن صفات الذات تختلف كل منها مع الصفات الأخرى مفهوماً، و إنما يكون مطابقتها بالفتح- واحداً"

"خارجاً؛ لأنه تعالي بذاته صرف القدرة و صرف العلم و صرف الإرادة، و لكن كل منها غير الآخر مفهوماً، و علي ذلك فلا يصح تحديد إرادته (سبحانه) بالعلم بالنظام الكامل التام و العلم بالصالح؛ و لذا قال أكابر القوم[٣]: إن الإرادة في ذات الحق (جل و علا) هو الابتهاج و الرضا و ما يقاربهما في المعنى، لا العلم بالنظام أو الصالح في الفعل. نعم الإرادة فينا هي الشوق المؤكد".

"و السر في الاختلاف و تحديد الإرادة من بالشوق المؤكد و في ذات الحق (جل و علا) بصرف الابتهاج الذاتي و الرضا هو أننا لمكان إمكاننا و قصور فاعليتنا حيث نحتاج- في ظهور هذه الفاعلية إلي الفعلية- إلي مقدمات زائدة علي ذاتنا من تصور الفعل و التصديق بالفائدة، فبالشوق الأكيد تصير القوة الفاعلية فعلية و محرّكة للعضلات، بخلاف ذات الحق (جل و علا)، فإنه خال عن جهات القوة و النقص و عدم الفعلية، فإنه فاعل بذاته المريدة، حيث إن ذاته بذاته مبتهجة أتم الابتهاج و ينبعث عن الابتهاج الذاتي الإرادة الفعلية، كما وردت الأخبار بذلك عن الأئمة الأطهار (صلوات الله و سلامه عليهم)، انتهى ما أردنا إيراده من كلامه قدس سره[٤]."

"و لكن لا يخفي أن الشوق المؤكد من لا يطلق عليه الإرادة، فإن الإرادة تطلق علي أحد أمرين:

أحدهما: القصد إلي الفعل و العزم و البناء علي العمل.

"ثانيهما: بمعنى الاختيار، و هو صرف القدرة في أحد طرفي الشيء من الفعل"

"أو إبقائه علي عدمه، و الشوق المؤكّد غير هذين الأمرين، و الشاهد علي عدم كون الشوق المؤكّد علّة لصدور الفعل ممّا فضلا عن كونه علّة تامّة هو صدور بعض الأفعال عن الإنسان باختياره بلا اشتياق منه إلي الفعل المفروض، فضلا عن كونه مؤكّدا، كما إذا أصابت عضو الإنسان آفة، يتوقّف دفع سرايتها إلي سائر بدنه و التحفّظ علي حياته علي قطع ذلك العضو، فإنّ تصدّيه لقطعه بالمباشرة أو بغيرها يكون بلا اشتياق منه إلي القطع، بل ربّما لا يحبّ الحياة بدون ذلك العضو المقطوع، و لكن يقطعه امتثالا لما هو الواجب عليه شرعا تخلصا من عذاب مخالفة التكليف، و أيضا الشوق المؤكّد قد يتعلّق بفعل لا يتمكّن منه و يعلم بعدم الوصول إليه، مع أنّ العاقل لا يريد غير المقدور له، و كلّ من الأمرين شاهد قطعي علي أنّ الشوق المؤكّد غير الإرادة التي لا تتعلّق بغير المقدور مع الالتفات إلي أنّه غير مقدور، نعم قد يكون الاشتياق -مؤكّدا أو غير مؤكّد- داعيا له إلي إرادة المشتاق إليه أو إرادة الإتيان بأعمال يترتّب عليها ذلك المشتاق إليه جزما أو احتمالا، و هذا أمر نتعرّض له إن شاء الله تعالى " .

"هذا بالإضافة إلينا، و أمّا بالإضافة إلي ذات الحق (جلّ و علا) فلا دليل علي أنّ إرادة الله (سبحانه) من صفات الذات حتّي تفسرّ بالعلم أو بالابتهاج الذاتي و الرضا، بل قام الدليل علي أنّها من صفات الأفعال، كما أنّ الرضا و السخط أيضا من صفات الأفعال، و لا يرتبطان بصفات الذات، كالقدرة و العلم و الحياة " .

"فقد ورد في صحيحة عاصم بن حميد عن أبي عبد الله عليه السّلام قال قلت: لم يزل الله مريدا، قال: لا يكون المريد إلّا لمراد معه، لم يزل الله عالما قادرا ثمّ أراد[٥] " .]

"و في صحيحة صفوان بن يحيى قال: قلت لأبي الحسن عليه السّلام: أخبرني عن الإرادة من الله و من الخلق؟ فقال: الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، و أمّا من الله تعالى فأرادته إحداثه لا غير ذلك؛ لأنّه لا يروى و لا يهّم و لا يتفكّر، و هذه الصفات منفية عنه و هي صفات الخلق، فأرادة الله الفعل لا غير، يقول له كن فيكون، بلا لفظ و لا نطق بلسان، و لا همّة و لا تفكّر، و لا كيف لذلك، كما أنّه لا كيف له[٦]، و ظاهر نفى كيف نفى الابتهاج " .

"و الوجدان أكبر شاهد علي أنّ أفعال العباد من الطاعة و العصيان و الإيمان و الكفر، كلّها خارجة عن إرادة الله و مشيئته، بل إرادته و مشيئته (جلّت عظمته) قد تعلّقت بتشريع تلك الأفعال علي العباد، و جعل الدنيا دار الابتلاء و الامتحان لهم؛ لتمييز الخبيث من الطيّب، و من يستمع قول الحقّ و يتّبعه عمّن يعرض عنه و ينسي ربّه و يوم الحساب، و يشتغل بالدنيا و غرورها. نعم بما أنّ أفعال العباد تصدر عنهم بحول الله و قوّته، يعني بالقدرة التي أعطاه ربّ العباد إيّاهم، و أرشدهم إلي ما فيه الرشد و الهداية و سعادة دنياهم و عقابهم، يصحّ أن يسند الله (سبحانه) أفعال الخير إلي نفسه، كما في قوله سبحانه: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى الآية[٧]، و قوله سبحانه: وَ مَا تَشَاوُنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ[٨]، حيث إنّ كلّ ما يصدر عنّا هو من قبيل تحريك العضلات، و لكن معطى قوة الحركة و نفس العضلات هو الله (سبحانه)، و إذا أمسك قوّتها فلا تتمكّن من الفعل، فيكون صدور الفعل عنّا باختيارنا و إرادتنا،"

"علي تقدير إعطاء الله و عدم إنهاء ما بذله، فيصحّ أن يقول الله (سبحانه): لا يصدر عنك فعل إلّا بمشيئتي، و إذا لاحظت مثل هذه الأمور كما إذا أوجد شخص أمرا تكون تمام آلاته و معدّاته بيد الغير و كانت بإعطائه، تجد من نفسك أنّه يصحّ للغير أن يقول: أنا أوجدت الأمر و فعلك ذلك كان بمشيئتي، فكذلك يصحّ أن يقال إنّ أفعال العباد تكون بمشيئة الله (عزّ و جلّ)، و ربما يضاف إلي صحّة الإسناد إلي الله (عزّ و جلّ) ملاحظة لطفه و تأييده و عنايته (سبحانه) إلي العبد " .

في قاعدة «الشئ ما لم يجب لم يوجد» و موردها :

"و أمّا الأمر الثاني إنّ ما بني عليه الماتن قدّس سرّه -تبعاً لأهل المعقول من «أنّ الشئ ما لم يجب لم يوجد»[٩] و أنّ فعل العبد ما لم يكن بالغاً حدّ الوجوب لم يتحقّق خارجاً، بدعوي أنّ هذا لازم إمكان الشئ بلا فرق بين الأفعال و غيرها، و لذلك التزموا بأنّ الإرادة بالمعني الذي فسّروها به من الشوق المؤكّد علّة للفعل، و ذلك الشوق أيضا يوجد بمبادئه المترتبة علي حسن الذات و سعادتها أو خبثها و شقاوتها، و السعادة و الشقاوة من لوازم الذات لا تحتاج إلي علّة؛ لأنّها توجد بالعلّة الموجودة لنفس الذات -فممّا لا يمكن المساعدة عليه، إذ لو كان الأمر كما ذكره، فكون أفعال العباد اختيارية لهم، مجرد تسمية لا واقع لها، و لا يكون في البين من حقيقة الاختيار شئ " .

"كما أنّ ما تقدّم منه قدّس سرّه، من تعلّق إرادة الله (عزّ و جلّ) التكوينية بالأفعال الصادرة عن العباد باختيارهم، إنّ كان المراد منه أنّه علي تقدير صدور الفعل عن العباد بإرادتهم، فذلك الفعل متعلّق بإرادة الله (عزّ و جلّ)، فهذا من قبيل إرادة ما هو"

"الحاصل. و إن كان المراد أنه لا محيص عن صدور الفعل المذكور، فيكون مقتضى إرادة الله حصول مبادئ الإرادة للعبد، و هو يقتضى لا بدية صدور الفعل، فهذا أيضا يساوى مسلک الجبر؛ إذ مع حصول مبادئ الإرادة تكون إرادة العبد واجبة الوجود و المفروض أن إرادة العبد علّة تامّة لصدور الفعل عنه، فأين الاختيار، و كيف يصحّ التكليف، و كيف يصحّ عقابه علي مخالفة التكليف؟ مع أن العبد البائس المسكين لا يتمكّن من ترك المخالفة مع حصول مبادئ الإرادة بتبع شقاوة ذاته، أو بإرادة الله (عزّ و جل)، و معه كيف يصحّ التوبيخ بمثل قوله سبحانه قلّ هو الذي أدشأكم و جعل لكم السمع و الأبصار و الأفئدة قليلاً ما تشكرون [١٠] .]

"مع أن للعبد المسكين أن يجيب بأنّي لا أتمكّن من الشكر لك، فأنت الذى أوجدت مبادئ إرادة الكفر و الطغيان فى نفسى، أو إنّ لى ذاتا لازمها الشقاوة المستتعبة لمبادئ الكفر و النفاق و الطغيان، و لا حيلة لى بغيرها، فكيف يصحّ عقابه؟ و فى الصحيح عن يونس بن عبد الرحمن، عن عدة، عن أبى عبد الله عليه السلام قال له رجل: جعلت فداك أجبر الله العباد علي المعاصي؟ فقال: الله أعدل من أن يجبرهم علي المعاصي، ثمّ يعذبهم عليها، فقال له: جعلت فداك، ففوض الله إلي العباد؟ فقال: لو فوض إليهم لم يحصرهم بالأمر و النهي، فقال له: جعلت فداك، فبينهما منزلة؟ قال فقال: نعم، أوسع ما بين السماء و الأرض [١١] .]

الملاك فى اختيارية افعال العباد :

"و بالجملة ما ذكره من قاعدة «عدم إمكان حدوث شىء إلّا عن علّة تامّة» و «أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد» لا تجرى فى الأفعال الاختيارية، حيث إنّ المعلول وجوده ترشحي، أو انفعالي بالخاصية، بخلاف الفعل الاختيارى، فإنّ قدرة الفاعل علي أمر لا تتحقّق إلّا إذا تساوى طرفاه من الفعل أو الترك بالإضافة إلي الفاعل، فلو لم يكن الفاعل متمكّنًا علي كلّ من إيجاده و تركه قبل أن يصدر منه الفعل، لما كان فى البين قدرة، بل كان جبر و اضطرار، حتّى بالإضافة إلي الواجب (جلّ علا)، حيث إنّ بقدرته الذاتية يختار كون الشىء فيوجد، بلا فرق بين تعلّق إرادته بالوجود عن طريق المقدمات الإعدادية أو بدونها .

"و الحاصل إمكان صدور الفعل عن الفاعل بالاختيار لا يحتاج إلي غير قدرته عليه، نعم العاقل لا يصرف قدرته فيما لا يعنيه و ما ليس له فيه صلاح، بل يصرفها علي أحد طرفي الشىء لغرض، من غير أن يكون ترتّب الغرض علي ذلك الطرف موجبا لسلب قدرته عن الطرف الآخر، و بتعبير آخر: يكون ترتّب الغرض علي أحد طرفي الشىء مرجّحا لذلك الطرف علي الآخر؛ و لذا يسمّى إعمال القدرة و صرفها فى أحد طرفي الشىء اختيارا؛ لأنّ الإنسان يأخذ بما فيه الخير، و قد اعترف المانن قدّس سرّه فى بحث التجري [١٢] ببعض ما ذكرناه- من كون اختيارية الفعل بالتمكّن من عدمه- حيث ذكر أنّ بعض مبادئ اختيار الفعل اختيارية، لتمكّنه من عدمه بالتأمل فيما يترتّب عليه، فراجع .

"إن قلت: أ فلا يكون مقتضى التوحيد و الاعتراف بوحدانية الخالق، هو الالتزام بأنّ ما يحصل فى الكون- و منها أفعال العباد- مخلوقة لله (سبحانه)، لئلا يكون مؤثرا فى الوجود و خالقا للكون إلّا هو و إنّما يصحّ العقاب حينئذ علي فعل العبد، فلأجل أنّ الفعل فى الحقيقة و إن كان بإرادة الله، إلّا أنّ الله تعالى يريد فعل العبد، إذا تعلّقت إرادة العبد به، فيكون المؤثر فى ذلك إرادة الله، و العبد أيضا أراد تحقيقه و إيجاده، و لكن إرادته لا تؤثر فى الواقع شيئا، و يعبر عن إرادة العبد كذلك بالكسب، فيكون العقاب علي كسب العبد، و إن شئت فلاحظ من أراد رفع حجر عن مكان، باعتقاد أنّه متمكّن من رفعه، و لكن عند تصديقه للرفع يظهر عدم تمكّنه منه، فيضع شخص آخر أقوى منه يده تحت ذلك الحجر و يرفعه، فارتفاع الحجر عن مكانه يكون برفع هذا الشخص الثانى خاصّة، و يستند الرفع إليه دون الأول، إلّا أنّ سبب رفع الثانى للحجر هو تعلّق إرادة الأول برفعه، و لأجله لا مانع من إسناد الرفع إلي المريد خاصّة .

قلت: إنّ ما ذكر لا فى تصحيح العقاب يجدى و لا فى التحفّظ علي وحدة الخالق و المؤثر فى الكون و

منه أفعال العباد .

"أمّا الأول؛ فلائنه لا يصحّ عند العقل أن يذمّ رافع الحجر حقيقة، مريد الرفع خاصّة و يوبّخه علي الرفع؛ لأنّه لم يرفعه، بل أراد رفعه فحسب، فالتوبيخ و الذمّ يرد علي رافع الحجر حقيقة الذى هو الشخص الثانى. نعم يصحّ توبيخ الأول علي إرادة الرفع لا علي نفس الرفع، و إذا فرض أنّ إرادته أيضا فعل مخلوق يكون المؤثر فيه إرادة الله (سبحانه) فلا يصحّ عقابه و لا توبيخه علي الإرادة المخلوقة، و إن قيل بأنّ إرادة المريد ناشئة عن مبادئها، و مبادئها ناشئة عن خبث السريرة و الشقاوة الذاتية"

كما تقدّم فى كلام المانن قدّس سرّه ثبت أيضا أنّه لا مصحّ للعقوبة علي ارادته و لا علي فعله .

و أما الثاني فيظهر جوابه مما أجبتنا أنفا عن مقالة الفلاسفة في قاعدة «أن الشيء ما لم يجب لم يوجد»

فراجع .

"فتحصل أن ما ذكره الفلاسفة من قاعدة «أن الشيء ما لم يجب لم يوجد» لا يجرى في الفاعل بالاختيار، فإنه بعد لحاظ الشيء و التصديق بفائدته و الميل إليه و الجزم بعدم المانع، يبقى الفاعل المختار قادرا علي اختيار كل من الفعل و الترك، و المبادى لا تجعل الفعل من قبيل واجب الوجود، بل إنها مرجحة لاختياره طرف الفعل، حيث إن الفاعل الحكيم لا يختار الفعل إلا مع الصلاح في شخصه أو المزية في الجامع بينه و بين فعل آخر، كما إذا لم تكن مزية في خصوص أحد الفعلين بالإضافة إلي الآخر، فإن قيام المزية في الجامع كاف في كون اختيار الفعل بالحكمة، و يدلك علي ذلك أن الهارب يختار أحد الطريقتين مع عدم المزية لأحدهما بالإضافة إلي الآخر".

"و حكى عن الفخر الرازى[١٣] استدلاله علي ذلك بأنه لا مرجح لحركة الشمس من المشرق إلي المغرب، و قد طعن عليه صدر المتألهين في شرحه علي أصول الكافى[١٤]، و لم يأت في الرد عليه إلا بالطعن و الشتم".

"و لكن لا يخفي ما فى المحكى، حيث إن حركة الأرض حول نفسها، أو حركتها"

"حول الشمس، ليست من الأفعال الاختيارية لها، فلا بد من خصوصية خارجية تقتضى تعين تلك الحركة. نعم خلق الشمس أو الأرض بتلك الخصوصية من فعل الله (سبحانه)، و لا سبيل لنا إلي الجزم بأن الخلق بتلك الخصوصية كان لمرجح في الجامع بين الخصوصيتين".

و نظير ما ذكره الفلاسفة بالإضافة إلي الأفعال- من دعوي اقتضاء التوحيد و نفى الشرك في الخلق-

الالتزام بأن أفعال العباد مخلوقة لله (سبحانه) تمسكا ببعض الآيات :

مثل قوله (سبحانه): وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ[١٥] .

و قوله (سبحانه): وَ مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ[١٦] .

و قوله (سبحانه): وَ لَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ[١٧] .

و قوله (سبحانه): وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوَظَّنَّ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ[١٨] .

و قوله (سبحانه): الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ[١٩]

أى الخلق. إلي غير ذلك .

و الجواب عنها: أن الآيات المذكورة و نحوها إذا لوحظت في مقابل مثل قوله (سبحانه): إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ

مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَ إِنَّ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَ يُوْتِرْ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا

عَظِيمًا[٢٠] .

و قوله (سبحانه): وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا[٢١] .

و قوله (سبحانه): إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا[٢٢] .

"و مثل قوله (سبحانه) حكاية عن أهل النار: قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَ قُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ وَ قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ[٢٣] و نحوها، يتضح كمال الوضوح أن إسناد الأفعال إلي الله (سبحانه) في مثل الحسنات و الأفعال الحسنة، إنما هو باعتبار أن القدرة علي العمل و المعدات التى يتوقف عليها العمل كلها من الله (سبحانه)، و لذا لن تجد موردا في كتاب الله (سبحانه) أو غيره أسند فيه العمل القبيح الصادر عن العبد إلي الله (تعالى)؛ و لذا ذكرنا أن التوحيد لا يقتضى إسناد الظلم إلي الله (تعالى) بأن تكون إرادته المشار إليها في قوله تعالى: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا[٢٤] متعلقة بأفعال العباد الاختيارية التى يتعلق بها التشريع، بل تلك الإرادة تعلقت بكونهم مختارين، حيث إن الدنيا دار الفتنة و الامتحان. و أما قولنا: أراد الله أن نصلى و نصوم، فمعناه أنه سبحانه طلب منا العمل و أمرنا أن نفعل".

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه إذا لوحظ صحة تكليف العباد و جواز

"مؤاخذتهم علي ما ارتكبوا من المعاصى، و لوحظت الآيات الواردة في أمر العاصين بالتوبة و الاستغفار

و أمر المؤمنين بالاستقامة في الدين، و لوحظ ما ورد من الآيات من كون العاصين ظالما أنفسهم، تجد أن إسناد بعض الأفعال إلي الله (سبحانه) ليس بمعنى نفى

اختيار العبد فيها، بل بمعنى أن القدرة عليها بمشيئة الله وإرادته، وربما يلقي (سبحانه) حب العمل والشوق إليه في أنفسهم، فيكون ذلك تأييدا للعبد علي الاستقامة و نيل الثواب، بعد علمه (سبحانه) أن العبد يهمل بالطاعة والاجتناب عن السيئات ما أمكن .

"و يظهر من ذلك بطلان توهم عليّة سوء السريرة، أو حسننها لحصول المبادئ التي من قبيل العلة النائمة لحصول الإرادة- يعنى الشوق المؤكد المحرك للعضلات-، وكذا بطلان توهم أن اختيارية فعل العبد ينافي مسلك التوحيد الأفغالي، والالتزام بالملك المطلق لله (سبحانه) ."

"ولكن لا يخفي أن الشوق المؤكد منّا لا يطلق عليه الإرادة، فإن الإرادة تطلق علي أحد أمرين :

أحدهما: القصد إلي الفعل والعزم والبناء علي العمل .

"ثانيهما: بمعنى الاختيار، وهو صرف القدرة في أحد طرفي الشيء من الفعل"

"أو إبقائه علي عدمه، والشوق المؤكد غير هذين الأمرين، والشاهد علي عدم كون الشوق المؤكد علة لصدور الفعل منّا فضلا عن كونه علة تامة هو صدور بعض الأفعال عن الإنسان باختياره بلا اشتياق منه إلي الفعل المفروض، فضلا عن كونه مؤكدا، كما إذا أصابت عضو الإنسان آفة، يتوقّف دفع سرايتها إلي سائر بدنه و التحفّظ علي حياته علي قطع ذلك العضو، فإنّ تصديّه لقطعه بالمباشرة أو غيرها يكون بلا اشتياق منه إلي القطع، بل ربّما لا يحبّ الحياة بدون ذلك العضو المقطوع، ولكن يقطع امتثالا لما هو الواجب عليه شرعا تتخلصا من عذاب مخالفة التكليف، وأيضا الشوق المؤكد قد يتعلّق بفعل لا يتمكّن منه و يعلم بعدم الوصول إليه، مع أن العاقل لا يريد غير المقدور له، وكلّ من الأمرين شاهد قطعي علي أن الشوق المؤكد غير الإرادة التي لا تتعلّق بغير المقدور مع الالتفات إلي أنّه غير مقدور، نعم قد يكون الاشتياق-مؤكدا أو غير مؤكّد- داعيا له إلي إرادة المشتاق إليه أو إرادة الإتيان بأعمال يترتّب عليها ذلك المشتاق إليه جزما أو احتمالا، وهذا أمر نتعرّض له إن شاء الله تعالى" .

دوره حيات مؤلف: ولادت ۱۳۰۵ - وفات ۱۳۸۵ هـ ش

مؤلف: محمد حسن مظفر

عنوان كتاب: دلائل الصدق لنهج الحق

"أن وجوب المسبّب بعد اختيار السبب لا ينافي القدرة و الاختيار، فظهر وجوب العلم بالنتيجة عند

حصول النظر الصحيح"

و أمّا ما ذكره في تقرير مذهب الإمامية من أن: «الإله الذي ندعوك إليه له شركاء في الخلق . . »

"قتلبس ظاهر؛ لأنّ إسناد أفعال العباد إليهم لا يستلزم الشركة، كإسناد الملكية والقدرة لهم، بل ذلك من مظاهر القدرة الربّانية و توابع العبودية؛ لأنّه تعالي أعطانا قدرة علي أفعالنا و مكّننا من الاختيار، و لا قدرة لنا من عند أنفسنا ففعلناها بإرادتنا مع احتياجنا في كلّ آن إليه" .

"و هذا هو الصنع العجيب، حيث خلق ما يؤثّر الآثار بلا مباشرة منه تعالي للأثر، و لا حاجة له إلي المؤثّر، بل لنزاهته عن إتيان فواحش الأعمال و حكمته في جعل القدرة و الاختيار للعبد، ففي هذا إطرأ لقدرته تعالي و تنزيه له عن القبيح" .

و أمّا قوله: «و هو الموجب الذي لا تصرّف له في الكائنات بالإرادة و الاختيار . . »

فهو من أظهر الكذب؛ لأنّ كلّ أحد يعلم أن مذهب أهل العدل أن الله تعالي متصرّف بأفعاله من خلق

السموات و الأرض و الأجسام

"و الأعراض بإرادته و اختياره، و إنّما الذي يصف الله سبحانه بالموجب هو الأشاعرة؛ لأنّه عندهم موجب لصفاته؛ و مجرد قولنا: إنّّه تعالي يجب عليه برحمته و عدله إعطاء العوض؛ لا يقتضى أن يكون موجبا لا مختارا حتّي لو سمينا العوض دينا عليه، فإنّ أداء الدين اختياري للعبد، فكيف لله تعالي؟! و هذا من جهالات الخصم و خرافاته" .

و قال الفضل « ١ : »

هذا الوجه بطلانه أظهر من أن يحتاج إلي بيان؛ لأنّ أحدا لم يقل :

بأن الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الأشياء و الحكم و المصالح فيها .

"فإنهم يقولون في إثبات صفة العلم: إن أفعاله متقنة «٢»، و كل من كان أفعاله متقنة فلا بد أن يلاحظ الغاية و الحكمة، فملاحظة الغاية و الحكمة في الأفعال لا بد من إثباته بالنسبة إليه تعالى، و إذا كان كذلك كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع و العبد العاصي؟! و عندى أن الفريقين من الأشاعرة و المعتزلة و من تابعهم من الإمامية لم يحزروا هذا النزاع و لم يبينوا محله، فإن جل أدلة المعتزلة دلت على أنهم فهموا من كلام الأشاعرة نفى الغاية و الحكمة و المصلحة، و إنهم يقولون: إن أفعاله اتفاقيات كأفعال من لم يلاحظ الغايات «٣»، و اعتراضاتهم واردة على هذا" .

"فنقول: الأفعال الصادرة من الإنسان مثلا مبدؤها دواع مختلفة، و لا بد لهذه الدواعى من ترجيح بعضها على بعض، و المرجح هو الإرادة الحادثة «٤» .. فذلك الداعي الذى بعث الفاعل على الفعل مقدّم على وجود"

"الفعل، و لولاه لم يكن للفاعل المختار أن يفعل ذلك الفعل، فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج فى صدور الفعل عنه إلى ذلك الباعث، و هو العلة الغائية و الغرض" .

"هذا تعريف الغرض فى اصطلاح القوم، فإن عرض هذا على المعتزلى فاعترف بأنه تعالى فى أفعاله صاحب هذا الغرض، لزمه إثبات الاحتياج لله تعالى فى أفعاله، و هو لا يقول بهذا قط؛ لأنه ينفى الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج، فكيف يجوز الغرض المؤدى إلى الاحتياج؟! فبقى أن مراده من إثبات الغرض دفع العبث من أفعاله تعالى، فهو يقول: إن الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة، يعنى غاية الخلق، و المصلحة التى لاحظها الله تعالى وراء عكثها هى المعرفة، لا أنه يفعل الأفعال لا لغرض و مقصود كالعابث و اللاعب، فهذا عين ما يقوله الأشاعرة من إثبات الغاية و المصلحة" .

فعلم أن النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى .

و أقول :

"إن أراد بملاحظة الغاية كونها داعية للفعل، فهو مذهبنا «١»، و لا يقوله الأشاعرة" .

"و إن أراد بها مجرد إدراك الغاية من دون أن تكون باعثة على الفعل، فهو مذهب الأشاعرة «٢»، و يلزمه العبث و سائر المحالات، و يجوز بمقتضاه أن يعدّب الله سبحانه أعظم المطيعين، و يثيب أعظم العاصين؛ لأنه لا غاية له تبعثه إلى الفعل، بل يفعل مجّانا بلا غرض، بل يجوز أن لا تكون أفعاله متقنة، و إن اتفق إتقانها فى ما وقع، و أمّا فى ما لم يقع بعد- كالثواب و العقاب- فمن الجائز أن لا يكون متقنا؛ لفرض عدم الغرض له تعالى، و لأنه لا يقبح منه شيء، و لا يجب عليه شيء" . . !

"فما زعمه من عدم تحرير الفريقين لمحل النزاع حقيق بالسخرية! أترأه يخفى على جماهير العلماء و يظهر لهذا الخصم وحده؟! و هل يخفى على أحد أن النزاع فى الغرض و العلة الغائية، و أن الإمامية و المعتزلة لم يروا بالقول بالغرض بأسا و نقصا، بخلاف الأشاعرة؟! و هذا الخصم ما زال ينسب لقومه القول بالغاية، فإن أراد بها الغاية الباعثة على الفعل، فهى خلاف مذهبهم بالضرورة" .

"و إن أراد بها الأمر المترتب اتفاقا، كقوله تعالى: فَالْتَقَطْ آلَ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَنًا «١»، غاية الأمر: أن الله تعالى عالم بهذا الأمر المترتب، فهو حقيقة مذهبهم، و عليه ترد الإشكالات، و لا ينفع معه التسويات و التنصّلات" .

"و أمّا ما ذكره من قولهم بالحكمة و المصلحة، فهو و إن قالوا به ظاهرا، لكن لا بنحو اللزوم كقولهم بالإتقان؛ لأن اللزوم لا يجتمع مع نفى الغرض و نفى الحسن و القبح العقلين و نفى وجوب شيء عليه تعالى" .

و أمّا قوله: «و لولاه لم يكن للفاعل المختار أن يفعل ذلك الفعل . . »

"فإن أراد به أنه لا يفعله لكونه عبثا، فهو صحيح، و الله سبحانه أحقّ به" .

"و إن أراد أنه لا يفعله لعدم قدرته عليه كما زعمه سابقا، فهو باطل- كما عرفت-، و منه يعلم ما فى

قوله: «فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج فى صدور الفعل عنه" . . »

"و قد بينّا أن هذا الاحتياج لإخراج الفعل عن العبث لا لتقص فى القدرة، فيكون كمالا للفعل، و دليلا

على كمال ذات الفاعل، لا كاحتياج الذات إلى صفاتها الزائدة الموجب لتقص الذات فى نفسها «٢»؛ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا" .

"و أما ما ذكره من الجواب عن دعوي الضرورة، فمما تكرر ذكره في كتبهم، و هو ظاهر الفساد؛ لأنَّ الضرورة كما تحكم بوجود القدرة و الاختيار في الحركات الاختيارية، تحكم بتأثير القدرة فيها، و أنا فاعلون لها، و لذا يذمّ الطفل الرامى لعلمه الضروري بأنّه مؤثّر، كما بيّنه المصنّف رحمه الله " .

"علي أنّه لو لم يكن للقدرة تأثير لم يعلم وجودها، إذ لا دليل عليها غيره، و مجرد الفرق بين الحركات الاختيارية و الاضطرارية لا يقضى بوجودها؛ لاحتمال الفرق بخصوص الاختيار و عدمه " .

"فإن قلت: الاختيار هو الإرادة، و هي: عبارة عن الصفة المرجّحة لأحد المقدورين، فيكون وجود الاختيار مستلزما لوجود القدرة " .

"قلت: المراد أنّها مرجّحة في مورد حصول القدرة لا مطلقا حتّى يلزم وجودها، علي أنّه يمكن أن تكون مرجّحة لأحد مقدورى الله تعالى، بأن يكون قد أجري عادته علي أنّ تكون إرادة العبد مخصّصة لأحد مقدوريه تعالى، بأن يخلق الفعل عند خلقها " .

"هذا، مضافا إلي أنّ إثبات القدرة بلا تأثير ليس إلّا كإثبات الباصرة للأعمى بلا إبصار، و إثبات السامعة للأصمّ بلا إسماع! و كما إنّ القول بهذا مخالف للضرورة، فالقول بوجود القدرة بلا تأثير كذلك " .

و هل خلق القدرة- و كذا الاختيار- بلا تأثير إلّا من العبد؟! تعالى الله عنه .

"نعم، قد يرد علي العدلية أنّ تأثير قدرة العبد في الأفعال الاختيارية، و إن كان ضروريا، إلّا أنّه أعمّ من أن يكون بنحو الاشتراك بينها و بين قدرة "

"الله تعالى، كما عن أبي إسحاق الإسفراييني «١»، أو بنحو الاستقلال و الإيجاب كما عن الفلاسفة «٢»، أو بنحو الاستقلال و الاختيار كما هو مذهب العدلية «٣»، فمن أين يتعيّن الأخير؟ " !

"و فيه: بعد كون المطلوب في المقام هو إبطال مذهب الأشاعرة، و ما ذكر كاف في إبطاله: إنّ مذهب الفلاسفة مثله في مخالفة الضرورة؛ لأنّ وجود الاختيار و تأثيره من أوضح الضروريات " .

"علي أنّ الإيجاب ينافي فرض وجود القدرة لاعتبار تسلّطها علي الطرفين في القول الأحقّ، و يمكن أن يحمل كلامهم علي الإيجاب بالاختيار فيكون صحيحا " .

"و أما مذهب أبي إسحاق، فظاهر البطلان أيضا؛ لأنّ الله سبحانه منزّه عن الاشتراك في فعل الفواحش كنزاهته عن فعلها بالاستقلال، و لأنّه يقبح بأقوي الشريكين أن يعذب الشريك الضعيف علي الفعل المشترك، كما بيّنه إمامنا و سيّدنا الكاظم عليه السلام و هو صبي لأبي حنيفة «٤» . »

و أما ما زعمه من إبطال دعوي الضرورة بقوله: «لأنّ علماء السلف كانوا منكرين ...» إلي آخره . .

"ففيه: إنّ علماء السلف من العدلية إنّما ذكروا الأدلّة علي المدّعي الضروري، للتنبيه عليه لا لحاجته إليه، و لذا ما زالوا يصرّحون بضروريته، مضافا إلي أنّ عادة الأشاعرة لمّا كانت علي إنكار الضروريات، احتاج منازعهم إلي صورة الدليل مجارة لهم " .

و أما قوله: «و أيضا: إنّ كلّ سليم العقل ...» إلي آخره . .

"فتوضيحه: إنّ سليم العقل يعلم أنّ إرادته لا تتوقّف علي إرادة أخرى، فلا بدّ أن تكون إرادته من الله تعالى، إذ لو كانت منه لتوقّف علي إرادة أخرى؛ لتوقّف الفعل الاختياري علي إرادته، فيلزم التسلسل في الإرادات، و هو باطل " .

"فإذا كانت إرادته من الله تعالى و غير اختيارية للعبد، لم يكن الفعل من آثار العبد و قدرته، بل من آثار الله تعالى، لوجوب حصول الفعل عقيب الإرادة المتعلقة به، الجازمة الجامعة للشرائط، المخلوقة لله تعالى، فلم تكن إرادة العبد و لا حصول الفعل عقيبها من آثار العبد، بل من الله تعالى " .

"و فيه: إنّ عدم احتياج الإرادة إلي إرادة أخرى، لا يبدّل علي عدم كونها من أفعال العبد المستندة إلي قدرته، فإنّ تأثير قدرته في الفعل لا يتوقّف ذاتا علي الإرادة، و لذا كان الغافل يفعل بقدرته و هو لا إرادة له، و كذا النائم " .

"و إنما سَمِيَ الفعل المقدور اختياريًا لاحتياجه غالبًا إلى الإرادة و الاختيار، فتوهم من ذلك اشتراط سبق

الإرادة في كلِّ فعل مقدور، و هو "

خطأ .

"و بالجملة: فعل العبد المقدور نوعان: خارجي، كالقيام و القعود و نحوهما؛ و ذهني، و هو أفعال القوي

الباطنة، كالإرادة و العلم و الرضا و الكراهة و نحوها " .

"و الأول مسبوق بالإرادة إلَّا نادرا كفعل الغافل و النائم، و الثاني بالعكس، و الجميع مقدور و مفعول

للعبد، و لذا كَلَّف الإنسان عقلا و شرعا بالمعرفة، و وجب عليه الرضا بالقضاء، و ورد العفو عن النِّية " . .

و قال تعالى: ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَي قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ «١ . . »

و قال سبحانه: بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا «٢ . . »

و قال تعالى: فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ «٣ . . »

و قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم: «إنما لكل أمرئ ما نوي» «٤ . . »

و قال: «نِية المرء خير من عمله» «٥ . . »

"و يشهد لكون الإرادة من الأفعال المستندة إلى قدرة العبد؛ أن الإنسان قد يتطلَّب معرفة صلاح الفعل

ليحدث له إرادة به، و قد يتعرَّف فساده بعد وجودها فيزيلها بمعرفة فساده، و إن كانت جازمة فإنَّها قد تكون فعلية و المراد استقباليا، فالقدرة في المقامين علي الإرادة حاصلة من القدرة علي أسبابها كسائر أفعال القلب، فكلَّ فعل باطني مقدور للإنسان حدوثا و بقاء و زوالا " .

"فثبت أن الإرادة و مقدماتها- أعني: تصوُّر المراد و التصديق بمصالحه و الرضا به من الجهة الداعية

إليه- مقدورة للعبد، و من أفعاله المستندة إليه " .

"نعم، ربَّما يكون بعض مقدمات الإرادة من الله تعالى، و بذلك تح صل الإعانة من الله تعالى لعبده، كما

تحصل بتهيئة غيرها من مقدمات الفعل، و عليه يحمل "

قول إمامنا الصادق عليه السَّلام: «لا جبر و لا تفويض ولكن أمر بين أمرين» «١ . . »

"فإنَّه لا يبعد أن المراد بالأمر بين الأمرين دخل الله سبحانه في أفعال العباد، بإيجاد بعض مقدماتها، كما

هو واقع في أكثر المقدمات الخارجية، التي منها تهيئة مقتضيات و رفع الموانع " .

"فحينئذ لا يكون العبد مجبورا علي الفعل و لا مفوضا إليه بمقدماته، و بذلك يصح نسبة الأفعال إلى الله

تعالى " .

"فإنَّ فاعل المقدمات، لا سيَّما الكثيرة القريبة إلى الفعل قد يسمَّى فاعلا له، و عليه يحمل ما ظاهره

إسناد أفعال العباد إلى الله تعالى، ك بعض آيات الكتاب العزيز «١ . . »

و الله و أولياؤه أعلم .

"و لا يتصور عاقل أن نسبة الفعل الاختياري إلى الفاعل ذى القدرة و الاختيار عبارة عن كون الفاعل

محلا فقط، فلا يقاس ما نحن فيه بالأسود، فإنَّ السواد ليس باختياري لمن لا قدرة و لا اختيار له فيه " .

"لَمَّا زعم الأشاعرة في أوَّل الدليلين أنَّ العبد إمَّا أن يتمكن من ترك ما فعله أو لا، فإن لم يتمكن كان

موجبا لا مختارا، و يلزم الجبر، أجاب المصنَّف رحمه الله: «إنَّا نختار أنَّه لا يتمكن " . . »

قولكم: «كان موجبا لا مختارا . . »

"قلنا: ممنوع؛ لأنَّ عدم التمكن من الترك إمَّا هو بسبب اختيار الفعل و تمام علته، فلا ينفي كونه مختارا،

و لا ينفي إمكان الفعل في نفسه و تأثير قدرة العبد فيه " .

و هذا معني ما يقال: «الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار .»
"و أورد عليه الخصم بأنّ هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار، و مرادنا نفى الاختيار، و هو
كلام لا محصل له ."

"و لعلّه يريد أنّا ندعى أنّ الفعل اضطرارى غير اختياري، لعدم التمكن من تركه بعد الاختيار و الإرادة
المؤثّرة، و إنّ لم يصّر فاعله بذلك موجبا ."
"و فيه- مع أنّ دليل الأشاعرة صريح فى لزوم كون الفاعل موجبا- يشكل بأنّ عدم التمكن من الترك
بعد الإرادة المؤثّرة لا ينفى حدوثه بالاختيار، و لا ينافى كونه مقدورا بالذات، و غاية ما يثبت أنّ الفعل بعد الإرادة التامة يصير واجبا بالغير، لا واجبا بالذات، و لا
صادرا بالجبر ."

"و أمّا ما زعمه من أنّ من لم يتمكّن من الفعل لعدم حصول شرائطه غير قادر عليه، فهو ممّا لا دخل له
بمطلوب الأشاعرة من أنّ الفعل الواقع"

من العبد مجبور عليه !
علي أنّ انتفاء شرائط الفعل لا ينفى القدرة عليه ما دامت الشرائط ممكنة .
"و لست أعرف كيف بني الخصم أنّه أجاب عن كلام المصنّف، مع أنّه سيذكر معني كلام المصنّف بلفظ
شرح «المواقف» و يبنى عليه، و لعلّ الفرق أنّه وجده فى الشرح فاعتبره من غير تمييز !"
"و بالجملة: المدار فى القدرة و الاختيار علي كون الفعل منوطا بإشاعة الفاعل و أفعال العباد كذلك، غاية
الأمر أنّ الله تعالى علم أنّهم يفعلون أفعالا و يتركون أفعالا بإشاعة تهم للأمرين، كما يعلم ذلك فى حقّه تعالى، و هو لا يوجب الخروج عن القدرة و الاختيار ."

"أمّا الأول: فلأنّ الاختيار و الإرادة من جملة الأفعال، فإذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور أصل
الفعل عنه ."

"و أى فرق بينهما؟! و أى حاجة و ضرورة إلي التمخّل بهذا؟! و هو أنّ ينسب القبايح بأسرها إلي الله
تعالى، و أنّ ينسب الله تعالى إلي الظلم و الجور و العدوان و غير ذلك، و ليس بمعلوم ."
"و أيضا: دليلهم آت فى نفس هذا الاختيار، فإن كان صحيحا امتنع إسناده إلي العبد و كان صادرا عن
الله تعالى، و إنّ لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به ."

"و أيضا: إذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل، كان الفعل مستندا إلي فاعل الاختيار، إمّا
العبد أو الله تعالى، فلا وجه للمخلص بهذه الوساطة، و إنّ لم يكن موجبا، لم يبق فرق بين الاختيار و الأكل مثلا فى نسبتها إلي إيقاع الفعل و عدمه، فيكون الفعل
من الله تعالى لا غير، من غير شركة للعبد فيه ."

"و أيضا: العادة غير واجبة الاستمرار، فجاز أن يوجد الاختيار و لا يخلق الله تعالى الفعل عقبيه، و يخلق
الله تعالى الفعل ابتداء من غير تعلّم اختيار، فحينئذ ينتفى المخلص بهذا العذر «٢» .»

دوره حیات مؤلف: ولادت ۱۲۶۳ - وفات ۱۳۳۵ هـ ش

مؤلف: حسن حسن زاده آملی

عنوان کتاب: خیر الاثر در رد جبر و قدر

"اختيار و اراده و قدرت چیست؟ مختار و مرید و قادر کیست؟ آیا هر یک از آنها، در خلق و خالق،
چنان است که معاني الفاظ در عالم ماده، چون به عالم وراي ماده سفر کند، مطابق سلسله طولي موجودات و ضعف و شدت مراتب وجودات، مثل اراده از
«جدارا یرید أن ینقض» تا «فأراد ربّک» تطوّر و تشان طولي مي يابند، یا در هر عالم به وجهي خاص مثلا به اشتراك لفظي مستعملند؟"
"بايد به ميزان برهان سنجيده شود تا هرچه را برهان معصوم از خطا حکم کند، پیروي کنیم ."

شيخ رئيس در تعليقات فرمايد :

"يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، و في الاختيار اختيار بالذات، و في الإرادة إرادة بالذات، و في القدرة قدرة بالذات حتّي يصحّ أن تكون هذه الأشياء لا بالذات في شيء".

"و معناه يجب أن يكون واجب الوجود وجودا بالذات، و مختارا بالذات، و قادرا"

"بالذات، و مریدا بالذات حتّي تصحّ هذه الأشياء لا بالذات في غيره. «١»"

"واجب است که در وجود، وجود بالذات و در اختیار، اختیار بالذات و در اراده، اراده بالذات و در قدرت، قدرت بالذات بوده باشد تا صحیح باشد که این اشیا در چیزی لا بالذات بوده باشند. و معنی این سخن این است که واجب است واجب الوجود وجود بالذات و قادر بالذات و مرید بالذات بوده باشد تا درست آید که این اشیا در غیر او لا بالذات بوده باشند."

"و این کلام کامل، همان است که میرفندرسکی در قصیده معروفش گوید:"

هرچه عارض باشد او را جوهری باید نخست

"آری، هرچه حادث باشد او را محدثی باید نخست. همچنان که موجود حادث به وجودی که واجب بالذات است منتهی می‌شود، قدرت و اراده و اختیار و دیگر حوادث نیز بر همین حکمند."

"حیات و قدرت و علم و اختیار و اراده و مشیت و نظایر آنها، هر یک به حسب مفهوم، جز دیگری است و لکن به حسب وجود در عقول مفارقه و بخصوص در حقیقه الحقائق یکی‌اند؛ یعنی، یک ذات بحث محض و بسیط صرف است که آن همه مفاهیم از وی مستفادند؛ زیرا، به براهین توحید، تعدّد قدما- بدان نحو که شهرت دارد- نا به جای است، و اگر اشعری بدان قائل است ژاژخای است. و چون واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات و واحد أحدی الذات است، جمیع صفات حقیقه محضه و حقیقه ذات اضافه، عین آن ذاتند، و به وجود او، وجود دارند و به وجوب او، وجوب؛ یعنی، یک وجود واجبند به حسب عین خارجی نه مفهوم ادراکی؛ زیرا که حق سبحانه یکتای همه است."

"هرگاه اختیار در ما تحقق یابد که گوئیم: «فلانی، در فعل اختیاری خود مختار است.»، در حقیقت، معنی این حرف این است که: «بالقوه، مختار بوده است و حالا بالفعل مختار شده است.»، به این معنی که این صفت اختیار فعل نیک و بد در او وجود نداشت و بعد وجود یافت."

"بیانش این که هرگاه خواهیم فعلی را اختیار نماییم، نخست آن را تصوّر می‌کنیم و نفع یا ضرر آن را در نظر می‌گیریم و فعل و ترکش را با هم می‌سنجیم، و بالأخره یکی از دواعی که ادراک شیء ملایم و تصدیق به غایت است، خواه ادراک یقینی و یا ظنی و یا تخلی، موجب اختیار آن فعل و ترک خلاف آن می‌شود که حالا اختیار از قوه به فعل می‌رسد. پس این شخص مختار، فاعل مختار بالذات نیست و صفت سببیت و علیّت را باید کسب کند تا فاعل بالفعل گردد و علّت بالفعل شود. پس فعل او را غایتی است که غیر عین ذات او است."

"این چنین فاعل در صفات کمالیه ناتمام است و فعلیّت محض نیست و دارای امکان استعدادی است. و قوه و امکان استعدادی، در مادیات است نه در ماورای ماده، بخصوص مبدأ المبادی که فعلیّت علی الاطلاق است، و تمام بلکه فوق التّمام است، و در آن ذات، حالت منتظره راه ندارد، و جز او دیگری نیست تا مرجّح فعل او باشد و غایت فعل او گردد؛ زیرا، بسیط الحقیقه کلّ الأشياء است، و حقیقتی که صمد است، جوفی برای او نیست، و از حقیقت و کمالی خالی و عاری نیست تا غایت فعل او گردد، بلکه لم یزل و لا یزال در همه صفات کمالیه، فعلیّت محض است."

"و حال که به حکم برهان چنین است، مختار او، عین همان فعل او است که از او صادر شد، نه این که دو چیز تواند بود و به مرجّحی این جانب از قوه به فعل رسید و متحقّق شد، پس غایت فعلش جز ذاتش نتواند بود که هو الأول و الآخر."

"چون انسان بذاته فعلیّت محض نیست و فعل اختیاری او از یک داعی رجحان یافت و مختار بودن انسان بدان داعی است به این معنی که مرجّحی اختیار را از قوه به فعل آورد، گفته‌اند که: «الإنسان مختار فی حکم مضطر.» و یا به عبارت دیگر: «الإنسان مضطر فی صورة مختار.» و یا: «النفس مضطرة فی صورة مختارة»."

شیخ اجل ابن سینا در بیان آن در تعلیقات گوید:

"معناه أن المختار منّا لا يخلو في اختياره من داع يدعوّه إلى فعل ذلك، فإن كان الداعي- الذي هو الغاية- موافقا لأقوي القوي فينا، قيل: «فلان مختار فيما يفعله» .

و ربما يكون ذلك الداعي من جهة انسان آخر .

"و في حالة أخرى لا يوافقنا فيها ذلك الداعي، فيكون صدور الفعل منّا بحسبه علي سبيل الإكراه" .

و إذا كان الداعي ذاتا كان مختارا بحسبه. فالمختار بالحقيقة هو الذي لا يدعوّه داع إلى فعل ما يفعله الخ.

»۱«

"پس انسان، دارای اختیار حقیقی نیست به این معنی که اختیار واقعی و حقیقی آن است که صدور فعل از او به غایتی نباشد، و انسان را غایتی که مرجّح فعل است، به اختیار آن فعل کشانده است. و چون صدور فعل از باری تعالی به غایتی که خارج از ذات او باشد، نیست پس مختار حقیقی او است" .

"در فذلکه بحث معنی اختیار به دو سه سطری از رساله الهیات استاد بزرگوارم حکیم محقق جامع، و عارف مدقق متضلع، جناب محمد حسین فاضل تونی- رضوان الله تعالی علیه- تبرک می جویم" :

"اختیار، آن است که شخص، یکی از دو طرف را که برای فعل ثابت است"

("وجود یا عدم) ترجیح دهد. به این که اراده جازمه‌ای پیدا شود که متعلق به یکی از دو طرف باشد: اگر اراده جازمه به عدم باشد، طرف عدم را ترجیح بدهد، و إلّا طرف وجود را" .

"ترجیح، شرطی دارد و آن این است که علم پیدا کند به مصلحت وجود یا مفسده عدم یا بالعکس. پس مختار باید علمی به وجود صلاح داشته باشد" .

"البته علم به وجود صلاح، زمانی می‌خواهد که در آن زمان، شخص تعمّق و تأمل نماید. و بنابراین برای اشخاصی که بصیر هستند زمان لازم نیست" .

و از این جا معلوم می‌شود که واجب تعالی زمانی برای تأمل لازم ندارد. »۱«

"بدان که فاعل مختار، مطلقا، آن است که فعلش مسبوق به مبادی اربعه حیات و علم و قدرت و مشیّت باشد. و این مبادی در حق تعالی که فاعل مختار حقیقی است، قبل از اختیار، اعتبار می‌شوند که همه، عین ذاتند و فاصله ترتّب زمانی در آنها نیست و تقدّم آنها بدین لحاظ و اعتبار، با اختیار ازلی منافات ندارد بلکه مؤکّد آن است. فتبصر" !

"مثال سبزواری را در غرر «عموم قدرت حق تعالی» از حکمت منظومه در شرح و تعلیقه، نکاتی لطیف در رد جبر و تفویض و اثبات امر بین امرین است از آن جمله در اختیار فرماید" :

"إنّ علم الأول- تعالی شأنه- فعلی، و کیف لا یكون فعليا و علمه عین ذاته التي هی عین حیثیة العلیة لكلّ شیء و علمه تعلق بكل شیء فقد رتبه تعلق بكل شیء" .

"و لا تتوهمنّ الجبر من ذلك! لأنّ علمه الفعلى كما تعلق بفعلك كذلك تعلق بمبادیه القریبة و البعیده و المتوسطة من قدرتك و اختیارک الحسن و السیئ، و تصورک إیاه، و تصدیقک بغایتة العقلیة الدائمة أو الوهمیة الدائرة" .

"و بالجملة تعلق علمه بفعلک مسبوقا بمبادیه، فلزمت المبادی، فاختیارک أيضا"

"حتم، فالوجوب بالاختیار و وجوب الاختیار لا ینافی الإختیار. فأین المفرّ من الاختیار؟ کیف و أنت و

أمثالک أظلال القادر المختار؟! فتبصر! »۱«

و در تعلیقه آن فرماید :

"و ما یقال من «أنّ علمه تعالی لا یكون علة للعصیان» فهو حق. و لا ینافی ذلك- أی لا ینافی کون علمه

عین ذاته- لأنّه علة للوجود فی أی شیء کان، و الوجود خیر و حسن مطلقا و الشرّ عدم و أصنافه أعدام" .

"در شبهه تعلق علم و جواب آن، بحث در پیش است" .

و هم در آن تعلیقه فرماید :

ثبوت الاختیار لك من أوجه ثلاثة :

أحدها كون فعلك مسبوقا بالمبادئ الأربعة و مضيّه في علم الواجب تعالى .

و ثانيها- و فيه دقّة و شموخ أمرنا فيه بالتبصر- هو مظهریتنا للقادر المختار .

و بهذا النظر لا مضطر إذا لكلّ من صقع المختار الحقيقي و المظهر فان في الظاهر .

"و ثالثها ما يقال من أنّا نجد التفرقة بالضرورة الوجدانية بين حركة يد المرتعش، و حركة اليد الصحيحة

بالقصد كما قال العارف الرومی " :

این که گویی این کنم یا آن کنم

"در این جا مناسب است که سخن در جبر و تفویض به میان آوریم، و در سبب پیدایش این دو قول،

و ادله طرفین بحث کنیم تا ببینیم که: «آیا قائلان به جبر و تفویض به حقند یا به باطل؟ و اگر برهان، این هر دو مذهب را باطل دانست و حکم به فساد آنها کرد و دلیلشان را علیل دانست، قول حق و مذهب صحیح چه خواهد بود، و دلیل بر حقانیت آن چیست؟» .»

"در کتب ملل و نحل آوردند اول کسی که مذهب جبر آورد، جهم بن صفوان بوده. ابن حزم اندلسی

در فصل گوید " :

الكلام في القدرة. اختلف الناس في هذا الباب فذهب طائفة إلى أن الإنسان مجبر علي أفعاله و أنه لا

استطاعة له أصلا و هو قول جهم بن صفوان و طائفة من الأزارقة. «۱»

"شهرستانی که خود اشعری است- چنان که از گفته هایش پیدا است، و ابن خلکان در تاریخش «۱»

بدان تصریح کرده است- در ملل و نحل گوید " :

الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد و إضافته إلى الربّ تعالى .

و الجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا و لا قدرة علي الفعل أصلا- إلى أن

قال:- و من ذلك الجهميّة أصحاب جهم بن صفوان و هو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمد و قتله سالم بن أحوز المازنی بمرو فی آخر ملک بنی امیة و وافق المعتزلة فی نفي الصفات الأزلیة و زاد علیهم بأشیاء . . .

"منها قوله في القدرة الحادثة أنّ الإنسان ليس يقدر علي شيء و لا يوصف بالاستطاعة و إنّما هو مجبور

في أفعاله لا قدرة له و لا إرادة و لا اختيار و إنّما يخلق الله تعالى الأفعال فيه علي حسب ما يخلق في سائر الجمادات، و تنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلي الجمادات. كما يقال: «أثمرت الشجرة» و «جري الماء» و «تحرك الحجر» و «طلعت الشمس و غربت» و «تغيّمت السماء و أمطرت» و «هتزت الأرض فأنبثت»، إلي غير ذلك. و الثواب و العقاب جبر كما أنّ الأفعال جبر. قال: و «إذا ثبت الجبر و التكليف أيضا جبر». «۲»

"در کتب کلامی و غیر کلامی، نوعا مذهب جبر را به اشعری نسبت می دهند و شاید این نسبت بدین

جهت باشد که وی در ترویج آن سعی بلیغ داشت " .

"این اشعری، ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری منتسب به ابو موسی اشعری است " .

"ابن خلکان که خود اشعری است در تاریخش به نام وفيات الأعیان آورده است که: «ابو الحسن

اشعری، به هشت واسطه به ابو موسی اشعری می رسد و طایفه اشعریه به او منسوبند و مذهب اشاعره از زمان وی آغاز شد " .» .

"ابو الحسن اشعری، در اول معتزلی بود، و علم کلام را از ابو علی محمد بن "

"عبد الوهاب- معروف به جبائی- که یکی از ائمه معتزله و رئیس متکلمین در عصر خود بود فرا

گرفت. ابو علی جبائی، هم استاد ابو الحسن اشعری بوده و هم شوهر مادرش. ابو الحسن اشعری در ابتدا به مذهب شوهر مادرش بود و سپس از اعتزال عدول کرد و بزرگترین خصم معتزلی گردید " .

"و كان أبو الحسن الأشعري أولًا معتزليًا ثم تاب من القول بالعدل و خلق القرآن في يوم الجمعة بالمسجد الجامع بالبصرة رقي كرسية و نادي بأعلي صوته: «من عرفني فقد عرفني و من لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي و أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن، و أن الله لا تراه الأبصار، و أن أفعال الشر أنا أفعالها. و أنا تائب مقلع معتقد للرد علي المعتزلة». فخرج بفنائهم و معاييهم. «١»»

"ابن خلکان در شرح حال ابو علي جبائي گوید که: ابو الحسن اشعري با استادش ابو علي جبائي مناظره‌اي دارد که علما آن را نقل کرده‌اند و آن این است که ابو الحسن اشعري از وي پرسید: «چه مي‌گوئيد درباره سه برادر که يکي مؤمن و نيکوار و پرهيزکار بود و مرد، و دومي کافر و فاسق و شقي بود و مرد، و سومي کودک خردسال که در همان کودکی بمرد؟ حال اين سه تن چگونه است؟" .»

"جبائي در جواب گفت: «زاهد در درجات است، و کافر در درکات است، و صغير از اهل سلامت

است" .» .

سپس اشعري گفت: «اگر صغير بخوهد به سوي درجات زاهد برود آيا به او اذن داده مي‌شود؟" .»

"جبائي گفت: «نه؛ زيرا، به او مي‌گويند: "برادرت به سبب طاعات کثيرش به اين درجات رسيد و تو

را آن طاعات نبود" .» "» .

"اشعري گفت: «صغير مي‌گويد: "خدايا! تقصير من نبود؛ زيرا، تو مرا باقي نگذاشتي و مرا قدرت بر

طاعت ندادي" .» "» .

"جبائي در جواب گفت: «باري جلّ و عليّ مي‌گويد: "من مي‌دانستم اگر تو باقي مي‌ماندي گناه

مي‌کردي و مستحق عذاب اليم مي‌شدي، لذا رعايت مصلحت تو کردم" .» .

"اشعري گفت: «برادر کافر مي‌گويد: "يا إله العالمين! همچنان که حال برادر صغير مرا مي‌داند سني، به

حال من نيز دانا بودي، چرا مصلحت او را رعايت کردي و مصلحت مرا رعايت نکردي؟" .» .

جبائي در جواب اشعري بدو گفت: «تو ديوانه اي" .» .

"اشعري بدو گفت: «نه، من ديوانه نيستم، بلکه حمار شيخ در گردنه بماند" .» .

"سپس از جبائي منقطع شد و ترک مذهب وي کرد و اعتراضات بسيار بر گفته‌هايش داشت، به طوري

که وحشت بزرگي در ميانشان پديد آمد" .

اين بود صورت و حکايت مناظره اشعري با جبائي که از تاريخ ابن خلکان نقل به ترجمه کرده‌ام .

"آن گاه ابن خلکان که خود اشعري است، بعد از نقل اين مناظره در تأييد مذهب خود گفت :

"و هذه المناظرة دالة علي أنّ الله تعالي خصّ من شاء برحمته، و خصّ آخر بعذابه، و أنّ أفعاله غير

معللة بشيء من الأغراض" .

شهرستاني در ملل و نحل در بيان مذهب اشعري مي‌گويد :

"ثمّ علي أصل أبي الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث؛ لأنّ جهة الحدوث قضية واحدة لا

تختلف بالنسبة إلي الجوهر و العرض، فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كلّ محدث حتّي يصلح لإحداث الألوان و الطعوم و الروائح و يصلح لإحداث الجواهر و الأجسام فتؤذي إلي تجويز وقوع السماء و الأرض بالقدرة الحادثة غير أنّ الله تعالي أجري سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراد العبد و تجرّد له و يسمّي هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالي ابداعا و احداثا و كسبا من العبد حاصلا تحت قدرته" .

"و القاضي أبو بكر الباقلاني تخطّي عن هذا القدر قليلا فقال: «الدليل قد قام علي أنّ القدرة الحادثة لا

تصلح للإيجاد لكن ليس يقتصر صفات الفعل و وجوهه و اعتباراته علي جهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه آخر"

"وراء الحدوث من كون الجوهر جوهرًا متحيزًا قابلاً للعرض، و من كون العرض عرضاً و لوناً و سواداً و غير ذلك. و هذه أحوال عند مثبتتي الأحوال." قال " :
«وجهة كون الفعل حاصلًا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة يسمى ذلك كسباً و ذلك هو اثر القدرة الحادثة .» .

"اشعري منكر عليت و معلوليت در سلسله موجودات است. و نیز قائل است که احکام خمسة مبتني بر مصالح و مفاسد در اشیاء نیست و به عبارت دیگر اوامر و نواهي شرع مبتني بر مصالح و مفاسد در اشیاء نیست، و همه چیزها را، بدون واسطه، اسناد به باري تعالي مي دهد بدون مدخلیت چیزی از و سابط. و در پیدایش حوادث گوید: عادت خدا بر این جاری است که فعلی را در کف چیزی به صرف توافي و معیت آن دو بیافریند. مثلاً احراق، فعل خداوند است بدون عليت و و ساطت نار برای احراق. و همچنین است افعال عباد که همان طور که وجود آنها و نمو و رنگ و روي آنها از خودشان نیست، افعال آنان هم چنین است " .
"ولي افعال عباد مکسوبشان است، لذا ثواب و عقاب دارند که در ثواب و عقاب قائل به کسب است " .

"انکار عليت و اتکاي به عادت را در مطلق امور حتي در انتاج مقدمتين يعني صغراً و کبراً مر نتیجه را، جاری مي کند و مي گوید: «عادة الله جاری است که نتیجه، عقيب مقدمتين حاصل شود.» و بحث آن در پيش است " .
عنوان کتاب: انيس الموحدین
"بدان که «اراده» عبارت است از قصدي که حاصل مي شود در فاعل، بعد از تصوّر مصلحت يا مفسده اي و آن قصد را «عزم» و «اجماع» هم مي گویند " .
"و فرق میان «اراده» و «اختیار» آنست که: «اختیار» عبارتست از اینکه فاعل به یک طرف از کردن و يا نکردن ميل داشته باشد؛ و «اراده» آنست که فاعل قصد کند که آن طرفي را که ميل دارد، بعمل آورد " .
"و فرق میان «اراده» و «مشیت» اینست که: «مشیت» امریست کلی که عبارتست از خواستن، مطلقاً؛ و «اراده» امریست جزئی که قصد کردن به فعل خاص یا ترک خاص باشد. و مشیت پيش از اراده مي باشد، زیرا که خواستن فعل یا ترک، مقدم است بر قصد کردن که آن فعل را بکند " .
و آنچه مذکور شد از معني اراده و فرق آن با اختیار و مشیت در اراده و اختیار و مشیت بندگانست

دوره حیات مؤلف: ولادت ۱۳۰۷ هـ ش

مؤلف: ناصر مکارم شیرازی

عنوان کتاب: أنوار الأصول

"فالحقّ فيه أيضاً أنّ هناك مرتبة اخرى بعد الإرادة تسمّى بالطلب و هو نفس الاختيار و تأثير النفس في حركة العضلات وفاقاً لجماعة من محقّقي المتأخّرين، و منهم المحقّق صاحب الحاشية رحمه الله، و البرهان عليه أنّ الصفات القائمة بالنفس من الإرادة و التصوّر و التصديق كلّها غير اختيارية فإن كانت حركة العضلات مترتبة عليها من غير تأثير النفس فيها و بلا اختيارها فيلزم أن لا تكون العضلات منقادة للنفس في حركاتها و هو باطل وجداناً، و للزم أن تصدق شبهة أمام المشكّكين في عدم جواز العقاب بأن الفعل معلول للإرادة، و الإرادة غير اختيارية و أن لا يمكن الجواب عنها و لو تظاهر الثقلان كما ادّعاه، و أمّا الجواب عنها بأن استحقاق العقاب مترتب علي الفعل الاختياري أي الفعل الصادر عن الإرادة و إن كانت الإرادة غير اختيارية فهو لا يسمن و لا يغني من جوع بداهة أنّ المعلول لأمر غير اختياري غير اختياري " .
"و الحاصل: أنّ عليّة الإرادة للفعل هادم لأساس الاختيار و مؤسس لمذهب الجبر بخلاف ما إذا أنكرنا عليّة الصفات النفسانية من الإرادة و غيرها للفعل، و قلنا: بأن النفس مؤثّرة بنفسها في حركات العضلات من غير محرّك خارجي، و تأثيرها المسمّى بالطلب إنّما هو من " .
قبل ذاتها فلا يلزم محذور أصلًا و يثبت الأمر بين الأمرين .

"إن قلت: إن الأمر الرابع الذى بنيت عليه ثبوت الأمر بين الأمرين هل هو ممكن أو واجب؟ لا سبيل إلي الثانى و علي الأول فهل علته القائمة اختيارية أو غير اختيارية و علي الأول يلزم التسلسل، و علي الثانى يتم مذهب الجبر".

"قلنا: لا إشكال فى كونه حادثاً و ممكناً إلا أنه نفس الاختيار الذى هو فعل النفس و هى بنفسها، تؤثر فى وجوده فلا يحتاج إلي علة موجبة لا ينفك عنها أثرها، إذ العلية بنحو الإيجاب إنما هى فى غير الأفعال الاختيارية، نعم لا بد فى وجوده من فاعل، و هو النفس، و مرجح و هى الصفات النفسانية، و الاحتياج إلي المرجح إنما هو من جهة خروج الفعل عن العبيية، و إلا فيمكن للإنسان إيجاد ما هو منافر لطبعه فضلاً عن إيجاد ما لا يشقاقه لعدم فائدة فيه، ثم إن المرجح المخرج للفعل عن العبيية هى الفائدة الموجودة فى نوعه دون شخصه بداهة أن الهارب و الجائع يختار أحد الطريقين و أحد القرصين مع عدم وجود مرجح فى واحد بالخصوص" (١) (انتهى ملخص كلامه".)
و هناك عدة ملاحظات فى كلامه :

"الاولى: أنه قد ظهر بملاحظة تاريخ المسألة أنها ليست مسألة لفظية لغوية حتى نتكلم عن معنى الإرادة و الطلب فى اللغة، فلا يمكن أن يكون النزاع فى اتحادهما مفهوماً و لغوياً بل أنه بحث كلامى وقع فى اتحادهما أو اختلافهما خارجاً بحسب ما اختاروه فى بحث صفات البارى".

"الثانية: أن الإرادة فى تعريفهم ليست هى الشوق المؤكد النفسانى كما قال، كما أن دعوي كونه معروفاً ليست بثابتة، و إنما الإرادة فى تعريفاتهم عبارة عن الشوق المؤكد المحرك للعضلات، فهى فى الواقع عبارة عن تلك المرحلة الرابعة المحركة للعضلات، و هى نفس الطلب أو الاختيار أو تأثير النفس علي ما جاء فى كلامه، فكل من الطلب و الإرادة يطلق علي تلك المرتبة، فاللازم هو اتحاد الإرادة و الطلب فتأمل".

"الثالثة: أن ما ذكره من المراحل الأربعة فى إرادة الإنسان خارج عن محل النزاع بأسره،"

"لأن النزاع فى إرادة الله تعالى و طلبه لا إرادة الإنسان و طلبه، و فى البارى تعالى لا تتصور هذه المراحل، بل طلبه عين إرادته، و إرادته عين علمه علي ما هو المعروف".

"الرابعة: مع غض النظر عما ذكر، فلا ريب فى أن الكلام فى الطلب التسيبى لا المباشرى، فإن النزاع إنما هو فى الأوامر، و هى ما تتعلق بفعل العباد، فتكون عبارة عن طلب الفعل بوا سطة العبد، و لو سلمنا لزوم الجبر من عدم الالتزام بالمراحل الأربعة المزبورة فهو إنما فى الطلب النفسانى المباشرى لا التسيبى و الإنشاء الخارجى، لأن انتفاء المرحلة الرابعة فى طلب الأمر لا يلزم الجبر فى أفعال العبد المأمور".

الخامسة: أن التصور و التصديق و الشوق كثيراً ما تكون اختيارية فلا يمكن أن يقال أنها دائماً غير اختيارية.

"و أما ما ورد فى كلامه مما يتعلق بمسألة الجبر و الاختيار من الإشكال و الجواب فستكلم عنها إن شاء الله عن قريب عاجل، كما سستكلم أن الإرادة عين الاختيار فهى فعل إرادى بذاتها لا بإرادة اخرى، و علي كل حال فهذا مرتبط بحل مشكلة الجبر لا مسألة اتحاد الطلب و الإرادة".

الرابع: فى الجبر و الاختيار

"و حيث انتهى كلام بعضهم فى مسألة اتحاد الطلب و الإرادة إلي مسألة الجبر و الاختيار حتى أن بعضهم صرح بأن لازم القول باتحادهما هو القول بالجبر، و أنه لا مناص عن القول بتعدهما علي مذهب الاختيار فلا بد لنا أن نعرض لهذه المسألة تمييزاً لما اخترناه من مسألة الاتحاد، مضافاً إلي ما فى نفس المسألة من الأهمية الكبيرة فى جميع الأبواب من العقائد و الاصول و الفروع و الأخلاق و التفسير و الحديث، فنقول (و من الله نستمد التوفيق و الهداية":)

"ذهب جماعة إلي أن العبد مجبور فى أعماله، و هم علي طائفتين، طائفة من الالهيين، و طائفة اخرى

من الماديين".

"و الإلهيون ذهبوا إلي أن أفعال العباد تتحقق بإرادة الله، أى عند إرادة العبد لفعل معين تؤثر إرادة الله فى تحققه و لا أثر لإرادة العبد نفسه، بل إنما هو مكتسب فى البين، أى الفاعل إنما

هو الله تعالى فقط و أمّا العبد فهو يوجد الفعل عند إرادته .

"و كلامهم هذا لا يختصّ بالأفعال الاختيارية للإنسان بل يأتي في جميع العلل و المعلولات، فكلّ علّة

تؤثّر في معلولها بإرادة الله تعالى، فالنار مثلاً لا تحرق بل إرادته محرقة مقارنة لإلقاء شيء في النار" .

"و بعبارة أخرى: عادة الله جرت علي إيجاد كلّ معلول عند وجود علّته، و بعبارة ثالثة: صدور الفعل من

الله يقترن دائماً بإرادة الإنسان، فالإحراق هو فعل الله مباشرةً و لكنّه يقترن بنحو الصدفة الدائمة بالنار" .

"و المادّيون يقولون: أنّ فعل الإنسان معلول كسائر المعلولات في عالم الطبيعة يتحقّق في الخارج جبراً

و قهراً من دون أن يكون اختيارياً، و الاختيار مجرد توهم و خيال يرجع في الواقع إلي عدم تشخيص العلل الخفية المؤثّرة في وجود الفعل كالمحيط و الوراثة و الغريزة" .

"و هذه مسألة لها جذور تاريخية قديمة بل هي من أقدم المسائل التاريخية، تمتد إلي حيث بداية

الإنسان، فإنّ الإنسان من بدو وجوده كان يري نفسه متردداً بين الأمرين، فمن جانب كان يري علّة من العوامل الخارجية تؤثّر في أفعاله و إرادته، و من جانب اخري يري فرقاً بينه و بين الحجر الذي يسقط من فوق علي الأرض، فقال قوم بالاختيار، و قال قوم بالجبر" .

استدلّ الطائفة الاولى من الجبريين علي مذهبهم بوجوه :

"الوجه الأوّل: أنّه لا شكّ في أنّ الله تعالى مريد، و إرادته نافذة في كلّ الأشياء، و لا حيلة لإرادته، و لا

يوجد شيء في عالم الوجود من دون إرادته، و من جملة الأشياء جميع أفعال العباد، فهي أيضاً تحت نفوذ إرادته، و إلّا يلزم تخلف إرادته عن مراده أو خروج أفعال العباد عن سلطانه، فإذا تعلّقت إرادته بعصيان العبد أو اطاعته لا يمكن للعبد التخلف عنه فإنّه إذا أراد الله شيئاً فإنّما يقول له كن فيكون، و لا يقال أنّ هذه إرادة تشريعية له، بل إرادته التكوينية نافذة في كلّ شيء و محيطه علي كلّ شيء و لا يوجد شيء في هذا العالم إلّا بهذه الإرادة" .

هذا ملخصّ كلامهم في الدليل الأوّل الذي يمكن تسميته باسم توحيد الإرادة و شمولها .

"و الجواب عنه: أنّا ننكر نفوذ إرادته تعالى في جميع الأشياء، بل نقول أنّ من الأشياء التي

"تعلّقت مشيئته و إرادته بها هو كون العبد مختاراً في أفعاله، فهو أراد و اختار أن يكون العبد مريداً و

مختاراً، و حينئذٍ لازم عدم كون الإنسان مختاراً تخلف إرادته عن مراده و عدم نفوذ إرادته و مشيئته في جميع الأشياء، و هو خلف" .

"و بعبارة أخرى: المؤثّر في تحقّق الأفعال في الخارج ارادتان: إرادة العبد و إرادة الله، و لكن إرادة العبد

في طول إرادة الله، فلا تنافي إطلاق سلطنته و نفوذ مشيئته في جميع الأشياء، فالله يريد كون العبد مختاراً في أفعاله، و العبد يريد الفعل باختياره و إرادته" .

"الوجه الثاني: ما يشبه الدليل الأوّل، و لكنّه من طريق آخر و هو وصف الخالقية، ببيان إنّ الله تعالى

خالق لكلّ شيء، و لا شريك له في خالقيته لجميع الأشياء التي فالله أفعال العباد هو الخالق لأفعال الإنسان لا أنّ الإنسان هو خالق لها (و هذا دليل عموم الخلقة و توحيدها" .)

"و الجواب عنه: يشبه الجواب عن الوجه السابق، و هو أنّ خلق العبد أفعاله أيضاً يكون ناشئاً من إرادته

و خالقيته، فإنّه تعالى خلق للعبد إرادة خالقة و جعله قادراً علي الخلق و الإيجاد في أفعاله، فخلق العبد في طول خلق الله، و قدرته علي الخلق في طول قدرته، فالله تبارك و تعالى خالق بالذات و مستقلاً، و العبد خالق بالغير و في طول خلقه، و خلقه مستند إلي خلقه، و هذا لا يعدّ شركاً بل هو عين التوحيد" .

"الوجه الثالث: دليل العلم، و بيانه أنّ الله تعالى كان عالماً بأفعال العباد خيرها و شرّها و طاعتها و

معصيتها بتمام خصوصياتها من الأزل و لا بدّ من وقوعها مطابقة لعلمه (سواء كان علمه علّة لها أو كاشفاً عنها) و إلّا يلزم أن يصير علمه جهلاً، فنحن مجبورون في أفعالنا حتّي لا يلزم هذا المحذور الفاسد (و هذا ممّا ظهر في لسان بعض الأشعار كقول الشاعر الفارسي: «گر مي نخورم علم خدا جهل شود» أي لو لم أ شرب الخمر لكان علمه تعالى جهلاً لأنّه كان يعلم من الأزل أنّي أشرب الخمر" !

"و الجواب عنه أيضاً واضح، لأنّه تعالى كان يعلم من الأزل أنّ العبد يصدر منه الفعل باختياره و إرادته

(أي إرادة العبد) فلو صدر منه الفعل جبراً لزم صيرورة علمه تعالى جهلاً، لأنّه كان يعلم بصدوره عن اختياره، و لذا قال الشاعر الفارسي العالم الخبير في الجواب

عن الشعر السابق «علم ازلي علت عصيان گشتن- نزد عقلا ز غایت جهل بود»، و هذا نظير نسخة المريض التي يكتبها الطبيب لرفع مرضه مع أمره باجتنابه عن بعض المأكول أو "

"المشروب، فلو فرضنا أن الطبيب علم من بعض القرائن عدم امتثاله و ارتكابه لما نهى عنه و بالنتيجة دوام مرضه و موته، فهل يمكن حينئذ أن يستند موت المريض إلي علم الطبيب؟"

"و هكذا إذا علم الاستاذ الممتحن عدم نجاح تلميذه في الامتحان من بعض القرائن من قبل، فهل يصح أن يستند عدم نجاحه إلي علم الاستاذ؟ أو فرضنا اختراع آلة ينعكس فيها جميع أفعال العباد و الحوادث الآتية فهل يجوز استناد جميع تلك الحوادث إلي تلك الآلة؟ كلا، فإن علم البارئ تعالي بأفعال عباده من هذا الباب .

"و الإنصاف أن هذا الدليل أشبه شىء بالمغالطة، و سيأتى أن الميل إلي مذهب الجبر ليس له دليل فلسفى برهاني، بل له جذور أخلاقية أو اجتماعية أو نفسانية، و أن الإنسان يميل إليه و يلتزم به لأن يكون مستريحاً في المعاصي في مقابل وجدانه القاضي بعصيانته و الحاكم باستحقاقه للمدونة و العقاب، و قد قال الله تعالي في حق منكرى القيامة: «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ» (١) و هكذا حال منكرى الاختيار المتمسكين بمذهب الجبر " .

هذا كله ما استدلل به الجبريون المعتقدون بالله .

و هناك وجوه اخرى للقول بالجبر

يشترك فيها كلتا الطائفتين الإلهيون و الماديون :

الوجه الأول: برهان التكرار

"و هو أنه لو كنّا مختارين في أعمالنا لوجب القدرة علي تكرار الأعمال بعينها، فإذا ألقينا حجراً في موضع خاص و كان هو معلوماً لاختيارنا و إرادتنا فلنكن قادرين علي إلقائه في نفس ذلك الموضع في المرة الثانية مع أنه نتخلف عنه غالباً، بل قد يقع علي نفس الموضع السابق صدفة " .

و أجاب عنه المحقق الطوسي رحمه الله: بوجهين و لنا جواب ثالث لعلّه أدقّ منهما :

الأول: فهو النقض بأنّه قد يصدر عنا أعمال تكرارية متشابهة كحركة اليد و الأصابع .

"الثاني: (هو جواب حلّى منه رحمه الله) فهو إنّنا غير عالمين بتفاصيل العمل و إلّا لو علمنا به تفصيلاً لكنّا قادرين علي تكراره بعينه، فمثلاً لو علمنا بمقدار الماء في الاغتراف الأول لاستطعنا أن نعرف منه بنفس ذلك المقدار في المرة اللّاحقة " .

"و أمّا الجواب الثالث فهو أن نقول: إنّ الاختيارى من العمل في المثال المزبور إنّما هو أصل إلقاء الحجر فحسب، و هو ممّا يمكن تكراره بعينه بلا إشكال، و أمّا خصوصياته و جزئياته فلا بأس بكونها خارجة عن الاختيار " .

و بعبارة اخرى: هاهنا عدّة من العوامل الجبرية تكون دخيلة في عمل الإلقاء كبعض ارتعاشات اليد و مقدار القوة الموجودة في اليد في كلّ مرة و لكنّها لا تنافى اختيارية أصل العمل كما لا يخفى .

الوجه الثاني: برهان العلم بالتفاصيل

"و بيانه أن اختيارية العمل تستلزم العلم بتفاصيله و هو مفقود بالوجدان كما في حركة الساهى أو النائم و انقلابه من جنب إلي جنب و في الأعمال الاعتيادية، فلا يعلم الإنسان بكمية عمله و كيفيته (في المثال الأول) كما لا يعلم بعدد خطواته و كيفيتها (في المثال الثاني و في الأعمال الاعتيادية) فإن كانت هذه الأعمال اختيارية له فكيف لا يكون عالماً بتفاصيلها؟"

"و أجاب عنه المحقق الطوسي رحمه الله: بما يخصّ بالمثال الأول بأن ملاك اختيارية العمل إنّما هو صدوره عن علم و التفات، و هما منفيان في حال النوم أو السهو، فلا يكون العمل في هذا الحال اختيارياً " .

"و أمّا في المثال الثاني و هو الأعمال الاعتيادية فيمكن أن يقال: أنّها معلومة إجمالاً لأنّها قبل أن تصير اعتيادية كانت تصدر من الإنسان عن علم و التفات تفصيلي، و بعد تحقّق العادة أيضاً تصدر عن علم و التفات، و لكن علي نحو الإجمال، و لا دليل علي اعتبار العلم التفصيلي في اختيارية الأعمال " .

الوجه الثالث: برهان العلية

أى «قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد»

"بيانه: أنه لا إشكال فى أن كل معلول ما لم تتحقق علته التامة لم يوجد، بل يمتنع وجوده، فإذا تحققت علته التامة فلا بد من تحقق المعلول، و لا يمكن تخلفه عنها، فكل فعل عند تحقق علته واجب وجوده، و عند عدم تحقق علته ممتنع وجوده، فأمره دائماً دأثر بين الوجوب و الامتناع، أى أنه إما ضرورى الوجود، أو ضرورى العدم، و هذا هو معنى الجبر، فلا اختيار فى البين " .
و الجواب عنه: أن الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار كما أن الامتناع بالاختيار لا ينافيه أيضاً

"و توضيحه: إننا نقبل قاعدة «إن الشيء ما لم يجب لم يوجد» و لكن نقول أيضاً: إن الجزء الأخير للعلّة التامة فى الأفعال الاختيارية هو الإرادة و الاختيار، و لا إشكال فى أن الوجوب الذى ينشأ من العلة التى يكون جزؤها الأخير الاختيار لا ينافى الاختيار، بل يؤكد الاختيار " .

الوجه الرابع: برهان الإرادة

("الذى أدرجه بعض فى برهان العلية و لكن ينبغى إفراده عنه لما فيه من خصوصية التبيين) و هو عبارة عن «أن اختيارية العمل إنما تكون بالإرادة، فننقل الكلام إلى الإرادة و نقول: هل الإرادة أيضاً إرادية و اختيارية، أو لا؟ فإن لم تكن إرادية لزم، كون الفعل الذى ينتهى إليها غير ارادى أيضاً، و إن كانت إرادية فلا بد أن تكون تلك بإرادة اخرى، ثم ننقل الكلام إلى تلك الإرادة، فإن كانت إرادية فيلزم التسلسل و إلّا لزم الجبر، فيدور الأمر بين قبول التسلسل و قبول مذهب الجبر، و حيث إن الأول باطل فيتعين الثانى " .
"و هذا هو من أهم أدلتهم، و هو الذى بالغ فيه أمام المشككين حتى توهم أنه لو اجتمع الثقلان لم يأتوا بجوابه " .

و لكن اجيب عنه بوجه عديدة :

"الوجه الأول: ما أجاب عنه المحقق الخراسانى رحمه الله و حاصله: أن الثواب و العقاب يترتبان على الإطاعة و المعصية، و هما تنشئان من الإرادة، و الإرادة أيضاً تنشأ من مقدماتها الناشئة من الشقاوة و السعادة الذاتيتين، و الذاتى لا يعقل، و السعيد سعيد فى بطن أمه و الشقى شقى فى بطن أمه و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة كما فى الخبر " .

و قد نقل عنه رحمه الله أنه عدل عن هذه المقالة بعد ذلك .

"و كيف كان، يرد عليه " :

"أولاً: أن كلامه هذا يوجب إرادية الفعل فى مقام التسمية فحسب لا الواقع، و هو لا يوافق مذهب الاختيار و الأمر بين الأمرين حقيقة كما هو ظاهر " .

ثانياً: إذا كانت الشقاوة ذاتية و تكون هى المنشأ الأصلي للعصيان فكيف يؤخذ الله العاصى بما هو ذاتى له؟ فهل هو إلّا ظلم فاحش (تعالى الله عنه علواً كبيراً)؟

"و أمّا ما استشهد به من الروايتين فالحق أن الثانى منهما (و هو قوله صلى الله عليه و آله الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة) على خلاف مقصوده أدل، لأنه يقول: أن جميع الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، فهم على تفاوتهم و اختلاف درجاتهم (كتفاوت درجات معادن الذهب و الفضة) حسن السريرة بحسب ذواتهم و سعداء بحسب فطرتهم الأولية فلا شقاوة ذاتية لهم " .

الأول: منهما و هو قوله صلى الله عليه و آله: «السعيد سعيد فى بطن أمه و الشقى شقى فى بطن أمه» فقد

فسّر بتفسيرين :

أحدهما: أن الله تبارك و تعالى يعلم أن المولود الفلانى يصير سعيداً أو شقيّاً. (كما فى الخبر .)

"و ثانيهما: حملة على المقترضات الذاتية، فيكون المراد منه أن بعض الناس أقرب إلى السعادة بحسب اقتضائه الذاتى و استعدادة الفطرى، و بعض آخر أقرب إلى الشقاوة كذلك من دون أن يكون هذا القرب أو البعد علة تامة للطاعة أو العصيان، بل الجزء الأخير هو إرادة و اختيار الإنسان نفسه " .

إن قلت: هذا وإن كان يرفع الجبر و لكن أ ليس هو تبويض قبيح عند العقل؟

"قلنا: أنه كذلك إذا كانت مجازاتهما بنسبة واحدة، مع أنه ليس كذلك، لأن كل إنسان يجازي علي عمله بملاحظة الشرائط و المساعدات الذاتية و العائلية و الوراثة و الاجتماعية، فيكون الميزان في الثواب و العقاب نسبة العمل مع مقدار الإمكانيات و العلم و الاستعداد، فمن كانت قدرته و مكنته أكثر، ينتظر منه سعي أكثر و عمل أوفر، و من هذا الباب يقال حسنات الأبرار سيئات المقربين، و قوله تعالي لنساء النبي صلي الله عليه و آله: «يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة»

يضاعف لها العذاب ضعفين...» (١) و قوله تعالي للحواريين بعد طلبهم نزول المائدة من السماء: «إني مُرَلِّها عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أَعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ». (٢)»

الوجه الثاني: ما مر من المحقق النائيني رحمه الله في البحث عن اتحاد الطلب و الإرادة (و استحسنة بعض أعظم تلامذته في هامش تقريراته و زاده توضيحاً و مثلاً و قال: ما أفاد شيخنا الأستاذ هو محض الحق الذي لا ريب فيه) و قد وعدنا أن نجيب عن ما يرتبط من كلامه بمبحث الجبر و الاختيار في هذا المقام .

فنقول: كان كلامه ذاك مركباً من خمس مقدمات :

"الاولي: إن الإرادة عبارة عن الشوق المؤكد، و لكن هناك أمر آخر متوسط بين الإرادة و حركة العضلات يسمي بالطلب، و هو عبارة عن نفس الاختيار و تأثير النفس في الحركة " .

الثانية: إن النفس مؤثرة بنفسها في حركات العضلات من غير سبب خارجي و واسطة في البين .

الثالثة: إن قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» مختصة بالأفعال غير الاختيارية .

الرابعة: إن الاحتياج إلي المرجح في وجود الفعل من ناحية فاعله (و هو النفس) إنما هو من جهة خروج الفعل عن العبيثية و إلاً فيمكن للإنسان إيجاد ما هو منافر لطبعه فضلاً عن إيجاد ما لا يشقاقه لعدم فائدة فيه .

"الخامسة: إن المرجح المخرج للفعل عن العبيثية هي الفائدة الموجودة في نوعه، دون شخصه بدهاة أن الهارب و الجائع يختار أحد الطريقين و أحد القرصين مع عدم وجود مرجح في واحد بالخصوص، و يعلم من ذلك عدم وجود أمر إلزامي إجباري يوجب صدور الفعل حتي يهدم أساس الاختيار، و أما الاختيار فهو فعل النفس و هي بذاتها تؤثر في وجوده، و المرجحات التي تلاحظها النفس إنما هي لخروج الفعل عن كونه عبثاً لا أنها موجبة للاختيار " .

أقول: يرد علي الاولي: مناقشة لفظية و هي أن الإرادة عند المشهور ليست عبارة عن مجرد الشوق المؤكد فحسب بل إنما هي الشوق المؤكد المحرك للعضلات .

"و علي الثانية: أن كون النفس علة تامة للفعل أو الترك ينافي تسويتها بالنسبة إلي كل من الفعل و الترك و أنها إن شاءت فعلت و إن شاءت تركت، أي ينافي حالة اختيارها، لأن كونها علة تامة للفعل أو الترك يستلزم دوران الأمر بين الوجوب و الامتناع بمقتضي قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، و إنكاره جريان هذه القاعدة في الأفعال الاختيارية (و هي المقامة الثالثة) يساوق إنكار قانون العلية و التسليم بالصدفة كما لا يخفي " .

"و علي الرابعة و الخامسة: أن كفاية المرجح النوعي إنما هي في رفع العبيثية، و أما إذا كان المرجح مؤثراً في تكون العلة التامة و تحققها فلا يكفي بل لا بد من المرجح الشخصي، لأن المرجح النوعي قد تكون نسبته إلي الفعل و الترك علي السواء، نعم إن كلامه صحيح بناء علي مبناه من عدم جريان قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» في الأفعال الاختيارية " .

"و أما مثال الهارب و العطشان فإننا ننكر عدم وجود مرجح شخصي فيهما بل ندعي وجود مرجح خاص فيهما قطعاً كقرب أحد الإنانين أو سبق النظر إلي أحدهما من الآخر، و إلاً لو لم يلتفت إلي مرجح خاص لتوقف في المشي أو الشرب، و لكن هذا مجرد فرض، فتلخص أن حل مشكلة الإرادة من هذا الطريق غير ممكن و إن كان بعض ما ذكره من المقدمات صحيح، و عمدة ما يرد عليه هو ما ذكره في استثناء الأفعال الاختيارية من قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد، فإنه مساوق لانكار قانون العلية كما لا يخفي " .

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام و إليك نص كلامه: «إن عوارض الشيء علي

أقسام ثلاثة :

أحدها: ما يعرض علي الشيء و ليس بلازم لوجوده و لا لماهيته كالبياض للجسم مثلاً .

ثانيها: ما يعرض الشيء و يكون لازماً لماهيته (كزوجية الأربعة .)

"ثالثها: ما يعرض الشيء و يكون لازماً لوجوده كالحرارة للنار، أمّا القسم الأول فلا ريب في أنّ جعل المعروض (بمعني إيجاد) لا يستلزم جعل عارضه، بل يحتاج العارض إلي جعل مستقلّ، و أمّا القسمان الأخيران فما هو قابل لتعلّق الجعل به هو المعروض و هو المجعول بالذات، و أمّا لازم كلّ من القسمين المذكورين فيحقّق قهراً بجعل نفس ملزومه و معروضه بلا حاجة إلي جعل مستقلّ، فإرادة المعروض تكفي في تحقّقه عن تعلّق إرادة أزلية أخرى به " .

ثمّ قال: إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ أوصاف الإنسان علي قسمين :

أحدهما: أنّه يكون من عوارض وجوده و ليس بلازم لوجوده أو ماهيته كالعلم و الضحك

"و نحوهما، و قد عرفت أنّ هذا النحو من العوارض يحتاج إلي جعل مستقلّ يتعلّق به " .

"ثانيهما: أنّ يكون الوصف من لوازم وجوده كصفة الاختيار للإنسان، فإنّه من لوازم وجوده و لو في بعض مراتبه، و قد عرفت أنّ هذا النحو من الأوصاف لا يحتاج في تحقّقه إلي جعل مستقلّ غير جعل معروضه، فالإنسان و لو في بعض مراتب وجوده مقهور بالتّصاف بصفة الاختيار، و يكفي في تحقّق صفة الاختيار للإنسان تعلّق الإرادة الأزلية بوجود نفس الإنسان " .

"ثمّ قال: لا ريب في أنّ كلّ فعل صادر من الإنسان بإرادته، له مبادئ كعلم بفائدته و كشوق إليه و قدرة عليه و اختياره في أن يفعل و أن لا يفعله و إرادته المحركة نحوه، وعليه يكون للفعل الصادر من الإنسان نسبتان " :

إحدهما: إليه باعتبار تعلّق اختياره به الذي هو من لوازم وجود الإنسان المجعولة بجعله لا بجعل

مستقلّ .

"و الاخرى: إلي الله تعالى باعتبار إيجاد العلم بفائدة ذلك الفعل في نفس فاعله و إيجاد قدرته عليه و شوقه إليه إلي غير ذلك من المبادئ التي ليست من لوازم وجود الإنسان، و حينئذ لا يكون الفعل الصادر من الإنسان بإرادته مفوضاً إليه بقول مطلق و لا مستنداً إليه تعالى كذلك ليكون العبد مقهوراً عليه، و معه يصحّ أن يقال: لا جبر في البين لكون أحد مبادئ الفعل هو اختيار الإنسان المنتهي إلي ذاته، و لا تفويض بملاحظة كون مبادئه الاخرى مستندة إليه تعالى و لا مانع من أن يكون ما ذكرنا هو المقصود بقوله عليه السلام: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين» «١» . »

و يمكن تلخيص مجموع كلامه هذا في ثلاث مقدمات :

الاولى: أنّ الاختيار من لوازم وجود الإنسان و ذاته و لا يحتاج إلي جعل مستقلّ عن جعل ذاته .

الثانية: أنّ الاختيار غير الإرادة فإنّه صفة كامنة في النفس و موجود فيها بالفعل و عند تحقّق الفعل يصير

بالفعل .

الثالثة: أنّ الفاعل للفعل هو الإنسان بوصف كونه مختاراً و الباقي شروط و معدات .

"و لكن يرد علي المقدّمة الاولى: أنّه لا حاجة إليها لأنّه و إن كان الاختيار مجعولاً بجعل مستقلّ فمع ذلك لا يضرب بكون العمل اختياريّاً، لأنّه علي أيّ حال: خلق مختاراً، أي تكون أصل قوة الاختيار جبريّاً و قهريّاً، و هذا لا ينافي أن يكون الفعل المستند إلي هذه القوة اختياريّاً كما لا يخفي " .

"و علي الثانية: أنّها مبهمة من جهة أنّه لا يعلم أنّ مراده ما ذكره المحقّق النائيني؛ من أنّ الاختيار نفس

الطلب و الطلب غير الإرادة، أو غير ذلك، فإن كان الأول فقد عرفت الكلام فيه، و إن كان غير ذلك فليبيّن حتّي يبحث عنه " .

"و أما الثالثة: فلا مانع من المساعدة عليها، لكن يبقى الكلام فى أن الإنسان المختار متساوى النسبة إلى وجود الفعل و عدمه فكيف يصدر الفعل منه دون عدمه فإن كان هو من جهة تخصيص قاعدة الوجوب فيعود الإشكال الذى ذكرناه فى كلام المحقق النائنى رحمه الله أو شىء آخر فما هو؟"

المختار فى حل مشكلة الإرادة علي مذهب الاختيار

الحق فى المسألة أن يقال: إن هناك أمرين :

1- "صفة الاختيار و قوته التى تكون ذاتية للإنسان، و مقتضى هذه الصفة هى كون الإنسان بالنسبة إلى أفعاله علي نحو سواء بحيث إن شاء فعل و إن شاء ترك " .

2- "الاختيار الفعلى، و هو نفس الإرادة و الانتخاب فى الخارج و التصدى للعمل " .

فإنه بعد تصور الإنسان لفعل و تصديق الفائدة فيه و حصول الشوق المؤكد له ترد صفة الاختيار فى

ميدان العمل و تنتخب الفعل أو الترك .

و إن شئت قلت: ترد النفس فى ميدان العمل بصفة الاختيار و قوته التى تكون من شئونها و ذاتياتها فتريد

الفعل أو الترك و تنتخب أحدهما .

"و لازم هذا أن تكون الإرادة نفس الاختيار، و لكن- الاختيار الفعلى لا صفة الاختيار أى الاختيار

بالقوة " .

"توضيح ذلك: أن الإنسان يكون بفطرته و ذاته طالباً للمنفعة و دافعاً للضرر، أى من غرائزه الفطرية

الجبيلية غريزة طلب المنفعة و دفع الضرر، و بمقتضى هذه الغريزة إذا لاحظ شيئاً أو التفت إلى منفعة أو ضرر، أى إذا تصور أحدهما و صدقه يحصل فى نفسه شوق إلى تحصيل المنفعة أو دفع الضرر، و مع ذلك يرى نفسه قادراً علي الجلب و عدمه، أو علي الدفع و عدمه، و أن له أن يتحرك و يجلب المنفعة أو يدفع الضرر، و له أن يجلس و يتحمل الضرر أو يحرم نفسه عن المنفعة و يشتري المذمة و الملامة، فإذا اختار الفعل و انتخبه و أراده و رجّحه علي الترك تتحرك عضلاته نحو العمل فيفعله و يحققه فى الخارج " .

"و بهذا يظهر أن التصور و التصديق و الشوق كثيراً ما تكون جبرية غير اختيارية، فإن التصور كثيراً ما

يحصل للإنسان جبراً بمعونة حواسه و ادراكاته، و يترتب عليه التصديق فيكون التصديق أيضاً جبرياً غالباً و يترتب علي التصديق الشوق أو الكراهة بمقتضى غريزة جبرية و هى غريزة جلب المنفعة و دفع الضرر " .

"ثم تصل النوبة بعد هذه إلى أعمال النفس و اختيارها و ارادتها بمقتضى سلطانه الذاتى و قوة الاختيار و

قدرة الانتخاب التى جعلها الله تعالى لذاتها، فلها أن تختار و تنتخب، و لها أن لا تختار و لا تنتخب " .

"ثم إذا اختارت و انتخبت تصل النوبة إلى حركة العضلات نحو العمل، و الإرادة عين هذا الاختيار

الفعلى و الانتخاب الخارجى، هذا أولاً " .

"و ثانياً: ظهر أن الإرادة ليست فى طول الشوق المؤكد بلا تخلل شىء، بل صفة الاختيار متخللة بينهما،

و الشاهد علي ذلك أن الإنسان كثيراً ما يتصور شيئاً ذا منفعة و فائدة و يصدق فائدته و يشاق إلى، و لكن مع ذلك لا يتصدي له فى الخارج و لا ترشح من النفس إرادة العمل لما يكون لها من صفة الاختيار و قوته، و حينئذٍ نشاهد تخلل صفة الاختيار بين الشوق و الإرادة " .

"و بهذا تنحل مشكلة عدم اختيارية الإرادة، فإنه إذا كانت الإرادة عبارة عن الاختيار الخارجى الفعلى و

التصدي فى الخارج بمقتضى صفة الاختيار الذاتية للإنسان كانت إرادية، و إراديتها إنما تكون بذاتها لا بقوة اختيارية اخرى حتى يتسلسل " .

"و إن شئت قلت: إن إرادية كل فعل إنما هى بالإرادة، و إرادية الإرادة إنما هى بصفة "

"الاختيار الكامنة فى النفس، و إرادية صفة الاختيار و اختياريتها إنما هى بذاتها فإن كل ما بالعرض

ينتهى إلى ما بالذات، و ذلك مثل أن المعلوم يكون معلوماً بتعلق العلم به، و العلم معلوم بذاته لا يتعلق علم آخر به " .

"يبقى الكلام فى توضيح نكتة أن الإرادة كيف تترشح و تنشأ من صفة الاختيار الكامنة فى النفس و أن النفس تخلقها و توجد بها ذاتها و بلا و سائط اخرى خارجيّة، فنذكر فى هذا المجال ما أفاده فى رسالة الطلب و الإرادة، و نعم ما أفاد، فإنّه جدير بالدقة و التأمل و إليك نصّ كلامه " :

« اعلم أن الأفعال الاختيارية الصادرة من النفس علي نوعين :

"النوع الأول: ما يصدر منها بتوسط الآلات الجسمانية كالكتابة و الصباغة و البناء ففى مثلها تكون النفس فاعلة الحركة أولاً و للأثر الحاصل منها ثانياً و بالعرض، فالبناء، إنما يحرك الأحجار و الأخشاب من محلّ إلي محلّ و يضعها علي نظم خاصّ و تحصل منه هيئة خاصّة بنائية و ليست الهيئة و النظم من فعل الإنسان إلّا بالعرض، و ما هو فعله هو الحركة القائمة بالعضلات أولاً و بتوسطها بالأجسام، و فى هذا الفعل تكون بين النفس المجردة و الفعل وسائط و مبادٍ من التصوّر إلي العزم و تحريك العضلات " .

"النوع الثانى: ما يصدر منها بلا وسط أو بوسط غير جسمانى كبعض التصورات التى يكون تحقّقها بفعالية النفس و إيجادها لو لم نقل جميعها كذلك، مثل كون النفس خالقة للتفاصيل، و مثل اختراع نفس المهندس صورة بدعية هندسية، فإن النفس مع كونها فعالة لها بالعلم و الإرادة و الاختيار لم تكن تلك المبادئ حاصلة بنحو التفصيل كالمبادئ للأفعال التى بالآلات الجسمانية، ضرورة أن خلق الصور فى النفس لا يحتاج إلي تصوّرها و التصديق بفائدتها و الشوق و العزم و تحريم العضلات، بل لا يمكن توسيط تلك الوسائط بينها و بين النفس بداهة عدم إمكان كون التصوّر مبدأً للتصوّر بل نفسه حاصل بخلقية النفس، و هى بالنسبة إليه فاعلة بالعناية بل بالتجلى لأنها مجردة، و المجرد واجد لفعليات ما هو معلول له فى مرتبة ذاته، فخلقيتها لا تحتاج إلي تصوّر زائد بل الواجدية الذاتية فى مرتبة تجرّدها الذاتى الوجودى تكفى للخلقية، كما أنّه لا يحتاج إلي إرادة و عزم و قصد زائد علي نفسه " .

"إذا عرفت ذلك فاعلم: أن العزم و الإرادة و التصميم و القصد من أفعال النفس، و لم يكن سبيلها سبيل الشوق و المحبة من الامور الانفعالية، فالنفس مبدأ الإرادة و التصميم، و لم تكن "

"مبدئيتها بالآلات الجسمانية بل هى موجدة لها بلا وسط جسمانى، و ما كان حاله كذلك فى صدور من النفس لا يكون بل لا يمكن أن يكون بينه و بينها إرادة زائدة متعلّقة، به بل هى موجدة له بالعلم و الاستشعار الذى فى مرتبة ذاتها، لأنّ النفس فاعل إلهى واجد لأثره بنحو أعلي و أشرف» «١» (انتهى " .)

إن قلت: إن كانت النفس علّة تامّة و فاعلة للفعل باختيارها من دون دخالة شيء آخر من الخارج فلما ذا صدر الفعل الفلانى منها فى اليوم دون الأمس مع أن المعلول لا ينفك عن علته التامة؟

"قلنا: المفروض أن النفس بما لها من صفة الاختيار تكون علّة تامّة للفعل، و لا إشكال فى أن هذه الصفة تقتضى بذاتها تخصيص الفعل بوقت دون وقت، و هذا نظير ما يقال به فى باب صفات البارى من أنّه تعالى مختار و اختياره عين ذاته، و لازمه تخصيص فعله (و هو خلق حادثه فلائية كخلق الشمس و القمر) بزمن خاصّ لا من الأزل " .

"و الحاصل: أنّه يمكن قياس فعل العبد من هذه الجهة علي فعل الله، فهل العالم قديم؟ لا إشكال فى حدوثه، فهل العلّة التامة لوجوده هو ذات البارى بما له من الإرادة و الاختيار بل الإرادة و الاختيار عين ذاته، فلما ذا حصل الخلق و حدث بعد أن لم يكن؟ فهل كانت هناك علّة من الخارج؟ و المفروض أنّه لم يكن هناك شيء فما العلّة فى تخصيص حدوثه بوقت دون وقت؟ " "و الجواب: أن ذاته تعالى بما له من الاختيار كان سبباً و علّة، و هكذا الكلام فى أفعال العباد من هذه الجهة و إن كان يتفاوت مع أفعاله تعالى من جهات اخرى " .

"ثمّ إنّ لبعض المعاصرين (قدّس سرّهم الشريف) هنا كلاماً لا يخلو ذكره عن فائدة، فإنّه قال فى حلّ مشكلة الإرادة و قاعدة «إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد» إنّ هذه القاعدة لو كانت قاعدة عقلية لم يكن هناك معنى للالتزام بالتخصيص فيها، لكن الصحيح أنّها ليست قاعدة عقلية مبرهنة بل هى قاعدة وجدانية، إذن فلا بدّ من الرجوع فى هذه القاعدة إلي الفطرة السليمة، و الفطرة السليمة تحكم أن هناك صفة فى النفس و هى السلطنة، و ينتزع منها مفهوم الاختيار، و معناها أنّه حينما يتمّ الشوق المؤكّد فى أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً و لا يدفعنا إليه أحد بل نقدم عليه بالسلطنة، و نسبته إلي الوجود و العدم و إن كانت متساوية لكنّها كافية " .

"فى إيجاد المطلوب بلا حاجة إلي ضمّ شيء آخر إليها لأجل تحقّق أحد الطرفين، فلا يجرى فيه قاعدة «إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد» و إلّا لزم الخلف، لأنّ السلطنة لو وجدت لا بدّ من الالتزام بكفايتها «١» . (انتهى ملخصاً " .)

"و فيه: إننا لا نجد فرقا بين مفهوم السلطنة والاختيار، وما ذكره ليس أمراً جديداً فقد عبّر بالسلطنة بدل الاختيار كما عبّر بعض آخر بهجوم النفس (فإنه عبارة أخرى عن إعمال الاختيار أى الاختيار الفعلي) أو الطلب الموجود في النفس فلو لم يكن وجود الاختيار كافياً في حل هذه المشكلة فالتعبير عنه بعبارة أخرى لا يفيد في حلها أيضاً فإنه يبقى السؤال في أن هذه السلطنة متساوية النسبة إلي الوجود والعدم فترجيح أحد الطرفين يحتاج إلي مرجح".

"و إن شئت قلت: إن السلطنة كانت موجودة في النفس من الأول، فلو كانت كافية بذاتها للوجود بلا ضم شيء إليها فلا بد أن توجد الأفعال كلها من قبل ولا معني لتخصيص فعل بزمان دون زمان، فلا يبقى طريق لحل هذه المشكلة إلّا ما عرفت سابقاً".

أدلة القائلين بالاختيار:

و أما القائلون بالاختيار فاستدلوا لمقاتلتهم بوجوه أيضاً:

"الوجه الأول: ما هو مشترك بين الإلهيين والماديين وهو الرجوع إلي الوجدان، فإن الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا علي تعبير المحقق الطوسي رحمه الله (و المراد من الضرورة في كلامه ضرورة الوجدان لا ضرورة دليل العقل)".

"و توضيحه: أن الوجدان علي نوعين: الوجدان الفردي والوجدان العمومي، أما الوجدان الفردي فهو قاض بوجود الفرق الواضح بين أفعالنا نظير ضربان القلب و جريان الدم في العروق و حركة يد المرتعش، و بين أفعال أخرى لا تصدر من الإنسان إلّا بعد التصور والتصديق والإرادة سواء صدرت من الإنسان بلا تأمل ومشقة وبمجرد تعلق الإرادة والمشية عليه كحركة اليد غير المرتعش فإنها تتحقق بمجرد الإرادة، أو لا تتحقق بمجرد الإرادة بل تحتاج إلي حصول مقدمات ومباد كسيلان الدموع، فلا إشكال في أن الوجدان حاكم علي عدم".

"اختيارية القسم الأول كما لا إشكال في أنه يقضي باختيارية القسم الثاني والثالث، بل لو اقيمت صورة الف برهان علي العكس نعلم إجمالاً بوجود اختلال في بعض مقدماته، لأنه لا يقاوم الوجدان".

"و أما الوجدان العمومي فلا إشكال أيضاً في أن جميع العقلاء من الإلهي والمادي حتي القائلين بمذهب الجبر يحكمون بأن المسئول في الجرائم والتخلفات والجنايات إنما هو الإنسان نفسه، فيذمونه و يجعلون لشخص المتخلف غرامة معينة، والقول بالجبر يستلزم كون جميع المحاكم القضائية ظالمة و يستلزم أن يكون جميع المجازات ظالماً".

و بعبارة أخرى: أن أصل المجازاة واستحقاق الظالم لها وجداني وإن كانت كقيمتها و خصوصياتها

اعتبارية و معجولة من قبل المقتنّ المشرّع.

"و هذا ممّا يقضى به الجبريون أيضاً بوجدانهم، والمنكر إنما ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالإيمان، نظير إنكار السوفسطائي لأصل الوجود والمثالي للوجود الخارجي، فلا إشكال في أن القائلين بهذه المقالات يعترفون في مقام العمل بوجود الأعيان الخارجية كالنار والماء والهواء والسيارات والطائرات فيطلبونها و يركبونها كسائر الناس من دون أي فرق".

كذلك العالم الجبري إذا قام في ميدان العمل ورأي نفسه في المجتمع البشري يلوم من غصبه حقّه و يشكو منه و يري تعزيره و سجنه عدلاً بينما تكون جميع هذه الامور علي اعتقاده ظالماً و جوراً.

"و يؤيد ما ذكرنا من قضاء الوجدان بالاختيار ما رواه في اصول الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه كان جالساً بالكوفة منصرفة من صفين إذ أقبل شيخ فجتا بين يديه، ثم قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلي أهل الشام بقضاء من الله و قدر؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «أجل يا شيخ، ما علوتم تلعة و لا هبطتم بطن وادٍ إلّا بقضاء من الله و قدر» فقال له الشيخ: "

عند الله أحسب عنائي يا أمير المؤمنين؟ فقال له: «مه يا شيخ فو الله لقد عظم الله الأجر في مسيركم و أنتم سائرون و في مقامكم و أنتم مقيمون و في منصرفكم و أنتم منصرفون و لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين و لا إليه مضطرين» فقال له الشيخ: و كيف لم تكن في شيء من حالاتنا مكرهين و لا إليه مضطرين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا؟ فقال له: «و تظنّ أنه كان قضاء حتماً و قدراً لازماً؟ إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر

"و النهي و الزجر من الله و سقط معني الوعد والوعيد فلم تكن لائمة للمذنب و لا محمداً للمحسن و لكان المذنب أولي بالاحسان من المحسن و لكان المحسن أولي بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان و خصماء الرحمن و حزب الشيطان، و قدرية

هذه الأمة مجوسها، إنَّ الله تبارك و تعالي كلف تخييراً و نهى تحذيراً و أعطي علي القليل كثيراً و لم يُعص مغلوباً و لم يطع مكرهاً و لم يملك مفوضاً و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلاً، و لم يبعث النبيين مبشرين و منذرين عبثاً، ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار " . »
فأنشأ الشيخ يقول :

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا

أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً جزاك ربك بالاحسان احسانا « ١ »

و في نقل آخر « ٢ » رواه العلامة المجلسي في البحار بعد ذكر ما مرّ ثم تلا عليهم « وَ قَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ » و في نقل ثالث في البحار « ٣ » أيضاً بعد عدّه عليه السلام الموارد العشرة من قضاء الله تعالي و قدره قال: « كلّ ذلك قضاء الله في أفعالنا و قدره لأعمالنا . »

" و هذا الحديث الذي هو من غرر الأحاديث و محكمات الأخبار المأثورة عن المعصومين عليهم السلام الذي تلوح عليه آثار الصديق ناظر إلي تفسير القضاء و القدر بالقضاء و القدر التشريعيين (كما ورد في ذيله) ثم تمسك لإثبات بطلان مقالة الجبريين و القدريين بالوجدان الصريح من عشرة وجوه: أحدها: الثواب و الآخر: العقاب و الثالث: الأمر الرابع: النهي ... إلي آخر ما ذكره عليه السلام فإنّه لا يجتمع الثواب مع الجبر علي الطاعة و لا العقاب مع الجبر علي المعصية كما أنّه لا معني للأمر علي فرض الجبر علي الطاعة لأنّه تحصيل للحاصل، و لا في فرض الجبر علي المعصية فإنّه تكليف بما لا يطاق، و هكذا مسألة اللائمة و المحمودة و السؤال و العتاب كلّ ذلك لغو أو ظلم علي القول بالجبر، و هو أمر واضح لكلّ أحد " .

"الوجه الثاني: ما يختصّ بالالهيّين و هو «دليل العدالة» و هو أنّ الجبر ينافي عدله تعالي كما أنّ القول بالتفويض ينافي التوحيد و يلزم منه خروجه تعالي عن سلطنته، و قد نصّ علي هذا"

المعني أبو الحسن الرضا في عبارة و جيزة لطيفة و قد سأل عنه الراوى و قال: الله فوضّ الأمر إلي العباد؟ قال: الله أعزّ من ذلك. قلت: فجبرهم علي المعاصي؟ قال: «الله أعدل و أحكم من ذلك» « ١ » .

و قد أجاب عنه الأشاعرة بوجهين :

أحدهما: من طريق إنكار الحسن و القبح العقليين و إنّ الظلم ليس قبيحاً علي البارى تعالي .

ثانيهما: أنّه لو سلّمنا و قبلنا الحسن و القبح عند العقل إلّا أنّه لا يصدق الظلم علي أفعاله تعالي حتّي يحكم العقل بقبحه لأنّها تصرفات في ملك نفسه و له أن يتصرّف في ملكه بما يشاء كيف يشاء لا يسأل عمّا يفعل .

"و يجاب عن الوجه الأوّل: بأنّه سفسطة مخالفة للوجدان، مضافاً إلي أنّه مستلزم لانهدام أساس المذهب و هو معرفة البارى لأنّها مبنية علي قبول وجوب التحقيق عن وجوده تعالي، و هو مبني علي وجوب شكر المنعم و وجوب دفع الضرر المحتمل و قبح تركهما، و كذلك معرفة النبي صلي الله عليه و آله لأنّها أيضاً متوقّفة علي قبح اعطاء الله تعالي المعجزة بغير النبي الصادق الصالح لمقام النبوة و إلّا لو لم يكن اعطائه بالشيطان مثلاً قبيحاً لم تثبت النبوة و الرسالة و لم يحكم العقل بوجوب النظر إلي دعوي من يدعى النبوة و معجزته " .

"و عن الوجه الثاني: بأنّه لا دليل علي جواز تصرّف الإنسان مثلاً في مملوكاته مطلقاً بما شاء و كيف يشاء، فلا يجوز له مثلاً إحراق أمواله بل العقل يحكم بخلافه و بجواز التصرفات غير القبيحة، كذلك بالنسبة إلي أفعال البارى تعالي فإنّ تصرفاته لا تكون إلّا عن مصلحة، و من المعلوم أنّ ما ذكر قبيح مخالف للمصلحة " .

"الوجه الثالث: «دليل الحكمة» فإنّ القول بالجبر يلازم كون بعث الرسل و انزال الكتب لغواً، لأنّه أمّا أن الله تعالي أراد طاعة عبده و أنّ ذات العبد مقتضية للطاعة فبعثه و زجره تحصيل للحاصل، و إمّا أن لا تكون ذاته مقتضية للطاعة بل لها اقتضاء العصيان فيكون بعثه أو زجره تكليفاً بما لا يطاق و كلاهما ينافيان حكمة البارى تعالي " .

"و هذا الوجه تامّ حتّي بناءً علي إنكار الحسن و القبح العقليين، لأنّ كونه تعالي حكيماً ثابت بالنقل " .

"نعم أنه وارد علي مقالة من يقول: بأن الجبر في أفعال الإنسان ينشأ من إرادة الله تعالى و مشيئته الأزلية، و لا تدفع قول من يرى أنه ناشٍ من عوامل اخري أما نفسانية ذاتية للإنسان كعامل الوراثة، أو خارجية عن ذاته كعامل الطبيعة و المجتمع إذا كانت قابلة للتغيير و لو جبراً".

"ثم إن المحقق الخراساني رحمه الله أورد مسألة الجبر و الاختيار في مبحث التجري أيضاً، ثم ذكر هذا الوجه تحت عنوان «إن قلت» و أنه ما فائدة انزال الكتب و إرسال الرسل؟ و أجاب عنه بأن فائدة انزال الكتب و إرسال الرسل هو انتفاع من حسنت سريره منها و تكامله بها، و إتمام الحجّة بالنسبة إلي من خبثت سيرته".

"أقول: هذا البيان مثله من مثله بعيد جداً لأنه لا معني للانتفاع أو إتمام الحجّة بناءً علي العلية التامة في مقام الذات، اللهم إلا أن يقال إن مقصوده من العلية إنما هو الاقتضاء لا العلية التامة، و لكن هذا عدول عن ظاهر كلامه و من يقول بمقالته و يحذو حذوه. هذا تمام الكلام في الأدلة العقلية لمذهبي الجبر و الاختيار".

الأدلة النقلية علي القول بالاختيار :

"و أما الأدلة النقلية: من الآيات و الروايات فهي كثيرة لكل من الطرفين، فالجبريون استندوا بطوائف خمسة من الآيات التي تدلّ بظاهرها علي أن الفاعل إنما هو الباري تعالى فقط (و لعل من مناشئ القول بالجبر هو ظاهر هذا القليل من الآيات مع الجمود علي ظواهرها من دون ملاحظة سائر الآيات و القرائن العقلية" :)

الطائفة الاولى: ما تدلّ علي أنه تعالى خالق لكل شيء كقوله تعالى: «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» «١» و قوله تعالى: «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» «٢» و قوله تعالى: «فَأَقْبِلُوا إِلَيْهِ يَرْفُوفٌ قَالَ أُوْعْبُدُونِ مَا تَنْجُتُونَ وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» «٣». »

و الجواب عنها: أما الآيتان الأوليان فالمراد من «كل شيء» فيهما إنما هو الذوات و الأعيان الخارجية بقرينة أن الكلام فيهما و فيما قبلهما من الآيات إنما هو في خلق السموات و الأرض و بقرينة أوائل الآية الثانية و هو قوله تعالى: «قُلْ أُوْعْبُدُونِ مَنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَ لَا ضَرًّا» فإنه وارد في ما اتخذوه شركاء لله تعالى و ليست ناظرة إلي أفعال الإنسان كما لا يخفي .

"و أما الآية الثالثة فهي أيضاً ناظرة إلي أوثانهم بما هي أوثان و ذوات خارجية لا بما هي أعمال، و الشاهد علي ذلك قوله تعالى «ما نتحتون» فإن كلمة «ما» هنا موصولة لا مصدرية، و بالجملة يستفاد من مجموع هذه القرائن أن هذا القليل من الآيات منصرفه إلي الأعيان و الذوات الخارجية، كما يشهد علي ذلك كلمة «شيء» حيث إنها أيضاً تنصرف إلي خصوص الأعيان غالباً و لا يطلق علي العمل".

"هذا- و لو سلّمنا عموم هذه الآيات بالنسبة إلي الأفعال أيضاً، لكن قد عرفت أن إسناد العمل إلي الله تعالى لا يمنع عن إسناده إلي الإنسان نفسه، لأن أحدهما في طول الآخر، و هو معني الأمر بين الأمرين كما سيأتى تفصيلاً إن شاء الله".

الطائفة الثانية: الآيات التي تدلّ علي نفى المشيئة عن العبد نحو قوله تعالى: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» x

«١. »

"و الجواب عنها: أن مقتضي مذهب الأمر بين الأمرين عدم استقلال مشيئة العبد عن مشيئة الله تعالى و إن كانت إرادة العبد و اختياره في طول ارادته و إن الله أراد أن يختار العبد و يريد الفعل الفلاني كما سيأتى في توضيح الأمر بين الأمرين مزيد بحث لذلك، فم شيئة العبد حينئذ لا تنفك عن مشيئة الله أبداً، و هذا لا ينافي الاختيار كما لا يخفي".

الطائفة الثالثة: الآيات التي تدلّ علي نفى الفعل عن العباد كقوله تعالى: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ

مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» «٢. »

و يمكن الجواب عنها بوجهين :

الجواب الأول: أن المراد منه نفى استقلال العبد في التأثير و كون الفاعل المستقل هو الله

"تعالى. و بعبارة اخري: كما أن الوجود بالأصالة مختص بذاته تعالى، و غيره موجود بإرادته، فكذا

الأفعال الإنسانية منسوبة إلي الله تعالى بالأصالة و منسوبة إلي العباد بسبب أن الله تعالى أعطاهم القدرة و الاختيار و القوة".

"الجواب الثاني: أن هذا التعبير وارد في شأن غزوة بدر التي تختص بالامدادات الغيبية و نزول الملائكة حيث إن القتل إما أن يكون قد تحقق بأيدي الملائكة، فسلب القتل عن المقاتلين لا بأس به، وإما أن يكون قد صدر من المقاتلين مع نصرة من الملائكة فكذلك يمكن سلب القتل عنهم بهذا الاعتبار، أى لو لا الامداد الغيبى و نصرة الملائكة لم تقدرُوا علي شيء، و حينئذٍ يصدق قوله تعالى: «وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» . »

"هذا بالنسبة إلي الفقرة الاولى، و أما الفقرة الثانية فالمراد منها أن تأثير الرمي كان من الله تعالى، أى و ما رميت إذ رميت رمياً مؤثراً، و الشاهد علي هذا وجود إسنادين في الآية، فكما أنه تعالى يسند الرمي إلي نفسه يسنده إلي رسوله أيضاً، و هذا يشهد علي أن المقصود من الرمي الأول إنما هو رمي التراب أو الحصى، و من الرمي الثاني تأثيرها في قبض عيون الناظرين كما في الروايات «١»، و بالجملة الفقرتين كلتيهما تفسران بالقرينة المقامية الموجودة في الآية " .

الطائفة الرابعة: ما تدلّ علي أن الإيمان و العمل بجعل الله تعالى و بمساعدته نحو قوله تعالى :

« رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَ تَقَبَّلْ دُعَاءِ » «٢» و قوله تعالى: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ

الْإِيمَانَ وَ أَزِيدُهُمْ بَرُوحٍ مِنْهُ» «٣» .

"و الجواب عنها أوضح من الجواب عن الطائفة السابقة عليها، فإنها من قبيل التعبير الرائج بيننا من أن التوفيق بيد الله، و التوفيق عبارة عن تهئية أسباب الخير و مقدمات العمل الصالح علي حد الاقتضاء و الاعداد لا العلوية النامة كما لا يخفى، و أما المراد من كتابة الإيمان فهو إثبات "

(1) فقد ورد في الروايات أن النبي صلي الله عليه و آله و سلم قال لعلي عليه السلام: «ناولني كفاً من حصى و ناوله و رمي به في وجه قريش فما بقى أحد إلّا امتلأت عيناه من الحصى» (تفسير البرهان ذيل الآية ١٧ من سورة الأنفال) و في الدر المنثور ذيل نفس الآية: «أخذ رسول الله قبضة من تراب فرمي بها . »

"الإيمان و استقراره في القلب، و المستفاد من الآية بقرينة الآيات السابقة عليها أن الحب في الله و البغض في الله يوجب ثبوت الإيمان و ر سوخه في القلب، فهو بمنزلة الجزاء و النتيجة لعمل اختياري صالح للإلزام، أى التوكى و التبرى في الله، فلا ينافى كونه اختياريًا، فإن ما يكون بعض مقدماته اختياريًا اختياري " .

الطائفة الخامسة: آيات الهداية و الضلالة و التى تسندهما إلي الله تعالى و هى كثيرة :

منها: قوله تعالى: «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» «١» .

و منها: قوله تعالى: «وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» «٢» .

و منها: قوله تعالى: «مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَ مَنْ يَشَأِ يَجْعَلْهُ عَلِي صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» «٣» .

و منها: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» «٤» .

و منها: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا»

«٥» .

"و الجواب عنها أيضاً واضح، و لكن قبل بيان الجواب الأصلي و المختار ننقل هنا ما قاله بعض الأعلام

في مقام الجواب عنها، و هو أن الهداية علي معانٍ ثلاثة " :

المعني الأول: أن الهداية بمعني إراءة الطريق و منه قوله تعالى: «وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ هِدَايَةٌ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» «٦» .

"المعني الثاني: أنها بمعني الإيصال إلي المطلوب، و منه ما مرّ آنفاً من قوله تعالى: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ

أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» فإن ما علي النبي صلي الله عليه و آله إنما هو إراءة الطريق فقط لا الإيصال إلي المطلوب (و المراد من الإيصال اعداد المقدمات و التوفيق الموصل إلي المقصود" .)

"الثالث أنَّها بمعنى ترتَّب الثواب علي العمل، و تقابلها الضلالة بمعنى حبط الأعمال، و منه قوله تعالى:

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسًا لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالُهُمْ» «١» .»

"أقول: إن كان مراده تفسير الضلالة بالمعني الأخير كما يظهر من بعض كلماته فهو واضح الإشكال، فإن

كثيراً من آيات الضلالة لا تلائم هذا المعني و لا دخل لها بمسألة الثواب و العقاب، و إن كان المراد إنَّ كلّاً من هذه المعاني الثلاثة للهداية تقابله الضلالة فهو حقّ لا ريب فيه، فإنَّ كثيراً من آيات الضلالة بمعنى سلب التوفيق و عدم اعداد المقدمات نحو المطلوب كما ذكره كثير من المحقّقين، و هذا أيضاً أمر اختياري، لأنَّ التوفيق و كذا سلبه من قبل الله لا يكون بلا دليل بل هو ناشٍ عن بعض أعمال الإنسان الحسنة أو السيئة أو نيّاته و صفاته الحسنة و الخبيثة " .

"و المختار في الجواب- عن مسألة الهداية و الضلالة في القرآن- هو ما يستفاد من نفس الآيات

الكريمة، تارةً: علي نحو الإجمال و اخري: علي نحو التفصيل " :

"فالجواب الإجمالي: ما جاء في ذيل بعض الآيات المزبورة (و هو قوله تعالى: «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ

يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ») فإنَّ قوله «و هو العزيز الحكيم» إشارة إجمالية إلي أن مَشِيَّةَ الله و إرادته ضلالة بعض العباد و هداية بعض آخر تنشأ من حكمته و عزّته، فإنَّ قدرته و عزّته متقاربة مع حكمته و مندرجة فيها، و مشيئته ناشئة من كليتهما معاً لا من القدرة فقط، فإذا علمنا بأنَّ إرادته تنشأ من الحكمة فإنَّ ضلاله أو هدايته مبنية علي ما يصدر من العباد أنفسهم من الأعمال السيئة أو الحسنة، و علي أساس ما اكتسبوه من الاستحقاق أو عدم الاستحقاق للهداية و الضلالة " .

"و أمّا الجواب التفصيلي: فهو ما تصرّح به كثير من الآيات من أنَّ الهداية أو الضلالة تنشأ ممّا كسبته

أيدي العباد و قدّمته أيديهم، فبالنسبة إلي الهداية نظير قوله تعالى " :

« 1- وَالَّذِينَ جَاهَلُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا » «٢» .»

« 2- وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ » «٣» .»

« 3- إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى وَ رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ

الْأَرْضِ » «١» .»

« 4- قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنَاصِبُ » «٢» .»

« 5- ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ » «٣» .»

و المراد من التقوي هنا ظاهراً هو حالة قبول الحقّ و عدم اللجاج .

و بالنسبة إلي الضلالة نظير قوله تعالى :

« 1- يُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهٖ إِلَّا الْفَاسِقِينَ » «٤» .»

« 2- فَتَبَّهتَ الَّذِي كَفَرَ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ » «٥» .»

« 3- إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ » «٦» .»

« 4- إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ » «٧» .»

« 5- كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ » «٨» .»

« 6- إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ » «٩» .»

"فالمستفاد من الطائفة الأخيرة من الآيات أنَّ أسباب الضلالة عبارة عن الفسق و الظلم و الكذب و الكفر

و الإسراف و الرب و الاصرار علي الكفر، و هي بأجمعها امور اختيارية تصدر من الإنسان و توجب سلب توفيقه و قدرته علي الهداية، فيضلّ عن طريق الحقّ بسوء اختياره، و لا إشكال في أنَّ الآيات المطلقة التي تسند الهداية أو الضلالة إلي الله تعالى مطلقاً تقيد بهذه الآيات طبقاً لقاعدة الإطلاق و التقييد و تفسر بها، و يستنتج أنَّ هدايته فيض من "

"جانبه يفاض علي النفوس المستعدة و القلوب المطهرة بالأعمال الصالحة، كما أنَّ الضلالة عبارة عن

قطع الفيض و الاستعداد و التوفيق عن النفوس غير المساعدة و ذلك بسبب الأعمال السيئة و النيّات الخبيثة الصادرة عنهم، فهذه الآيات مضافاً إلي أنَّها غير دالة

علي مذهب الجبر، ظاهرة بل كالصريحة في مذهب الاختيار، لأنها بعد ضم بعضها إلي بعض تدلّ علي أن الهداية و الضلالة ناشتتان من الإنسان نفسه و إن كان ذلك بتسبيب إلهي من باب أن الأسباب تستمد قوتها من ساحته المقدسة، و من هنا تنسب المسببات إليه تعالي أيضاً حقيقة " .

الآيات الدالة بصراحتها علي نفى الجبر :

"ثم إن هناك آيات كثيرة تدلّ علي الاختيار بصراحتها أو ظهورها، و هي علي طوائف عديدة " :

"الطائفة الاولى: ما ينطق بمذهب الاختيار بالصراحة: نحو قوله تعالي «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرُوا وَإِنَّمَا كَفَرُوا» (١) فإنه يدلّ بو ضوح علي الاختيار خصوصاً بملاحظة ما قبله من الآية: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (٢) (والم شيج بمعنى الخليط) فإنه يستفاد منه أن الإنسان بحسب الفطرة مخلوط و معجون من أسباب الهداية و الضلالة و لذلك يكون في موقف الابتلاء و الامتحان بإراءة الطريق و هداية السبيل، فهو إما يشكر فيهتدي، و إما يكفر فيضلّ. و هو مجموع ما يستفاد من الآيتين، و نحو قوله تعالي: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (٣) . »

و قوله تعالي: «إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (٤) . »

و قوله تعالي: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ» (٥) . »

"الطائفة الثانية: ما يدلّ علي أن الإنسان رهين لأعماله، و لازمه كونه مختاراً و إلّا لا يكون مرتهاً بها " :

منها: قوله تعالي: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (١) . »

و منها: قوله تعالي: «كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ» (٢) . »

و منها: قوله تعالي: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (٣) . »

"الطائفة الثالثة: ما يدلّ علي حسرة أهل النار و تمنّيهم الرجوع إلي الدنيا لجبران ما فاتهم من الإيمان و الأعمال الصالحة، فلو كانوا مضطرين في أعمالهم لم ينفعهم الرجوع إلي الدنيا و لو ألف مرة " .

منها: قوله تعالي: «قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ» (٤) . »

و منها قوله تعالي: «وَهُمْ يَصْطَرِّحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ» (٥) . »

و منها قوله تعالي: «لَوْ أَنَّهُ لَىٰ كَرَّةً فَاكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (٦) . »

و كيف ينطق إنسان بذلك إذا لم ير نفسه مختارة؟

"الطائفة الرابعة: جميع الآيات الدالة علي ترتب الثواب و العقاب و المدح و الذمّ و السؤال و العتاب

علي أعمال العباد، فإنها مع القول بالجبر لا معني لها و لا تكون مقبولة لدي العقل السليم بل تكون خطابات غير معقولة و كلمات مزورة باطلة (العياذ بالله " .)

"الطائفة الخامسة: جميع الأوامر و النواهي الواردة في الكتاب الكريم الدالة علي تكليف الناس، فإن لازم

مذهب الجبر خلوها عن المغزي و المحتوي و لغوية تبليغ الأنبياء و جميع معلّمى الأخلاق، لأنها إما أن تكون تحصيلاً للحاصل أو تكليفاً بالمحال كما لا يخفي علي أرباب النهي " .

الطائفة السادسة: جميع الآيات الدالة علي الامتحان و الاختيار كقوله تعالي: «أُحْسِبْ

النَّاسُ أَنْ يَتَرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (١) . »

"الطائفة السابعة: مجموع الآيات الدالة علي إسناد الأفعال إلي العباد حقيقة و هي كثيرة جداً كقوله تعالي:

«الَّذِي يُؤَسِّسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ» فإن نسبة إيجاد الوسوسة في صدور الناس إلي الجنّ و الانس دليل علي أنها مستندة إليهم حقيقة لا مجازاً، و القرآن مشحون بمثل هذه الآيات " .

"و بها نجيب عن طائفة من الجبريين الذين يقولون: بأنّ إسناد الأفعال إلي العباد في الآيات الكريمة إسناد مجازي و إنّ عادة البارئ تعالي جرت علي أعمال إرادته عند إرادة الإنسان و إنّ العلة التامة إنّما هو إرادة الله فقط، فإنّ هذا ينافي ظهور هذه الإسنادات بكثرتها في الحقيقة، فإنّ حملها كلّها علي المجاز مجازفة جدّاً" .

إلي هنا تمّ الكلام في الأدلة العقلية و العقلية الدالة علي نفى الجبر و التفويض .

بقي هنا أمور :

الأول: في مسألة الأمر بين الأمرين

"و هو مذهب أهل بيت العصمة الذين لا يزالون يدعون إليه في مقابل مذهب الجبر و التفويض، و قد وردت من جانبهم في هذا المجال روايات كثيرة في الجوامع المعتبرة للحديث، و حيث إنّ بعض القائلين بهذا المذهب انسحب بالمآل إلي مذهب الجبر كمن يقول: بأنّ العلة النهائية في إرادات الإنسان إنّما هي حسن سريره أو سوءها، كما أنّ بعضاً آخر انجرّ إلي مذهب التفويض كذلك، فلا بدّ أولاً من تفسير الأمر بين الأمرين و بيان حقيقته ثمّ إيراد جملة من تلك الروايات المأثورة عنهم عليهم السلام" .

"فقول: إنّ «الأمر بين الأمرين» عبارة عن الجمع بين الأصلين: التوحيد الأفعالي (أى فاعليته تعالي في الأفعال كلّها) و العدالة، فإنّ حقيقة هذا المذهب أنه لا يخرج البارئ تعالي عن"

"سلطانه المطلق في جميع الأشياء حتّى في الأفعال الاختيارية للإنسان، هذا من جانب، و من جانب آخر لا يتّهمه بإجباره العباد علي المعاصي ثمّ أخذهم بالعذاب" .

و قد ورد عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من زعم أنّ الله يأمر بالفحشاء فقد كذب علي الله و من زعم أنّ الخير و الشرّ إليه فقد كذب علي الله»

و عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون و الله

أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد»

فلا يخفي أنّه جمع في هذين الخبرين بين عدالته تعالي و عدم ظلمه علي العباد بإجبارهم و تكليفهم بما لا يطيقون و لا يقدرّون علي إتيانه أو علي تركه و بين سلطانه و توحده في جميع الأفعال .

"و عن اسماعيل بن جابر قال: كان في مسجد المدينة رجل يتكلّم في القدر و الناس مجتمعون قال: فقلت يا هذا أسألك؟ قال: سل قلت: قد يكون في ملك الله تعالي ما لا يريد؟ قال: فأطرق طويلاً ثمّ رفع رأسه إليّ فقال: يا هذا لئن قلت أنّه يكون في ملكه ما لا يريد أنّه لمقهور، و لئن قلت لا يكون في ملكه إلّا ما يريد أقررت لك بالمعاصي قال: فقلت لأبي عبد الله عليه السلام سألت هذا القدرى فكان من جوابه كذا و كذا، فقال: «لنفسه نظر أمّا لو قال غير ما قال لهلك»

«3» " ،) و المراد منه أنّه بسبب هذا الجواب أنجي نفسه من هلكة الكفر و العذاب لأنّ كلّ واحد من

الأمرين الجبر و التفويض ينتهي إلي الكفر أحدهما يوجب سلب العدالة عنه تعالي عن ذلك و ثانيهما يوجب الشرك في الأفعال" . (

"فقد ظهر لك أنّ معنى الأمر بين الأمرين أنّ أفعال العباد تكون باختيارهم و إرادتهم و لذلك يكونون مسئولين و يجزون بالثواب أو العقاب في مقابل طاعتهم أو معصيتهم، و لكن في نفس الوقت و من جانب آخر تستند أفعالهم إلي البارئ تعالي حقيقة لأنّ اختيارهم من جانب الله و تفاض إرادتهم من ناحيته تعالي إليهم في كلّ لحظة لحظة و هو القيوم عليهم و علي أفعالهم و جميع الأشياء، و ليس شيء منها خارجاً عن سلطانه و سطوته، فاختيار الإنسان و إرادته ينشأ من اختياره تعالي الذي أفاضه عليه و حيث إنّ أفعال الإنسان الاختيارية ناشئة من"

"اختياره و إرادته تعالي فهي ناشئة حقيقة من اختيار الله و إرادته، لأنّ إرادة الملزوم لا تنفك عن إرادة

اللازم، فهذا هو الأمر بين الأمرين" .

"فهو كما ذكره بعض الأعلام نظير ما إذا فرضنا أنّ يد العبد مشلولة لا يتمكّن من تحريكها إلّا مع إيصال الحرارة إليها بالقوة الكهربائية، فأوصل المولي القوة إليها بواسطة سلك الكهرباء الذي يكون زرّه بيد المولي فقام العبد باختياره بفعل حسن أو قبيح، و المولي كان يعلم بذلك فحينئذ يكون الفعل اختيارياً للعبد و يستند إليه حقيقة لأنّه صدر منه باختياره، و يستند إلي مولاه أيضاً حقيقة لأنّ السلك بيد المولي و هو الذي يعطي القوة للعبد أنا فأنا" .

يخفي".

الثاني: دوافع القول بالجبر

"و هي علي ثلاثة أنواع: فلسفية، روحية (نفسانية)، سياسية".

أما الأسباب الفلسفية فهي امور :

- 1- "ملاحظة تفاوت الأشخاص من حيث الذاتيات و الاستعدادات، فبعضهم ذو سريرة حسنة و لبعضهم الآخر سريرة سيئة خبيثة من أول الأمر و قبل التأثير بتربية مربّ و تعليم معلّم من الخارج".
- 2- "ملاحظة تأثير المحيط و العائلة، فالذين تولّدوا في محيط طيّب و عائلة طيّبة لهم روحيات و صفات طيّبة أيضاً في الغالب، و بخلاف الذين تولّدوا و نشؤوا في محيط سيئ أو عائلة غير أصيلة فلهم خلقيات و ضيعة دنيئة غالباً".
- 3- الانغمار في مسألة التوحيد الأفعالي و توهّم أنّه لا يلائم فاعلية غير الله تعالى في أفعاله.

4- "عدم القدرة علي حلّ مشكلة الإرادة و كيفية جريان قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» مع القول بالاختيار و عدم الجبر، فهذه الامور جميعاً أو شتاتاً صوّرت أن الحقّ مع مذهب الجبر، غفلوا عن أن تأثير النفسانيات أو المحيط و المجتمع إنّما هي علي حدّ الاقتضاء و العلّة الناقصة، فربّ إنسان له سريرة حسنة لكن بسوء اختياره يهوي إلي النار، و ربّ إنسان له سريرة سيئة ينجو بحسن اختياره و يعمل علي تحسين سريرته و خلقياته و يكون من أهل الجنّة".

"و كذلك الذين يعيشون في المجتمعات الصالحة أو الفاسدة، فليس شيء من ذلك علّة تامّة للسعادة و الشقاوة و الطاعة و المعصية بل الجزء الأخير هو إرادة الإنسان".

و كذلك قبول التوحيد بأقصي مراتبه لا ينافي القول بالاختيار كما عرفت تفصيل الكلام فيه و لا حاجة إلي مزيد توضيح أو تكرار.

"و أمّا السبب الروحي و النفساني فهو ما يحاوله الإنسان عند الفشل و الهزيمة من سلب المسؤولية عن نفسه و إسناد العلّة و السبب إلي أمر آخر جبري فيقول: «إنّي سيئ الحظّ» مثلاً أو يقول: «فلان حسن الحظّ» و هكذا الحال في تبريره لسلوكه الشائن و أفعاله الشريرة من أجل التخلص من الضغط الروحي و الملامات الوجدانية فيقول: «أراد الله هكذا و لم يكن فعلي تحت اختياري و إرادتي، بل كان مقدراً من قبل، و لا يمكن الفرار عن تقديره تعالى» أو «لا يمكن الفرار عن جبر المحيط و الدوافع» إلي غير ذلك، كما يشاهد في كثير من المسجونين الذين سجنوا بما قدّمت أيديهم من المآثم و الكبائر".

"و أمّا الأسباب السياسيّة فهي ما ينطق به تاريخ البشريّة من الاساليب المضلّلة لحكومات الجور و قوي الانحراف في طرح مسألة الجبر و القضاء و القدر لتوجيه تحكّماتهم و جنائياتهم و بغرض تسليم الناس في مقابل رغباتهم الشريرة و لتخدير أفكارهم و التقدّم في مقاصدهم الخبيثة، كما نسب في التاريخ إلي جنود المغول و كما جاء في كلمات بعض الأعظم «أنّ الجبر و التشبيه امويان و العدل و التوحيد (أو التوحيد و التنزيه) علويّان» و معناه أنّ بني امية كانوا ينشرون مذهب الجبر لتوجيه جنائياتهم".

الثالث: في معني السعيد سعيد في بطن امّه . . .

أمّا ما استند به المحقّق الخراساني رحمه الله من الحديثين (حديث :

« السعيد سعيد في بطن امّه و الشقي شقي في بطن امّه » و حديث «الناس معادن كمعادن المذهب و

الفضّة»

.("و هما ممّا ورد في منابع الفريقين، فأما الرواية الاولى"

فقد رواها الكنانى عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «الشقي من شقي في

بطن امّه الخير»

«1»"، و من طريق العامة «2» رواها"

عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه و آله بنفس التعبير .

و أمّا الرواية الثانية

فقد رواها الكليني رحمه الله عن سهل عن بكر بن صالح رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّة فمن كان له في الجاهلية أصل فله في الإسلام أصل»

كما أنّها رويت أيضاً من طريق العامة «٢» عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه و آله بتقديم الفضّة علي الذهب. و كيف كان يمكن تفسير مجموع الحديثين بوجهين :

الوجه الأول: حمل قوله صلى الله عليه و آله

« السعيد سعيد في بطن أمّه و الشقي شقي في بطن أمّه »

علي علم البارئ تعالي بأنّه سيكون كذلك كما فسّره المعصوم عليه السلام بذلك في رواية اخري

"رواها ابن أبي عمير قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معني قول رسول الله صلى الله عليه و آله «الشقي من شقي في بطن أمّه و السعيد من سعد في بطن أمّه» فقال: «الشقي من علم الله و هو في بطن أمّه أنّه سيعمل أعمال الأشقياء، و السعيد من علم الله و هو في بطن أمّه أنّه سيعمل أعمال السعداء ... الحديث"»

«3» "، فلا إشكال في أنّ الحديث بهذا المعني يخرج عن ظاهره و لا ينافي اختيار الإنسان في أعماله

كما لا يخفي " .

"الوجه الثاني: ما ينطبق علي كلا الحديثين و هو الحمل علي اختلاف الاستعدادات و المقتضيات الذاتية للأفراد، و الروايتان كلتاهما تعبّران عن أنّ الناس يختلفون من ناحية الاستعداد الذاتي للطاعة أو العصيان، فبعضهم قريب إلي الطاعة في ذاته و بعض آخر قريب إلي المعصية كذلك، لكن لا علي حدّ الإلزام و العلّة التامة بل علي حدّ الاقتضاء، نظير ما نشاهده من اختلاف الأفراد في استعدادهم للصيام مثلاً فبعضهم يجد في نفسه استعداداً للصوم أكثر من الآخر، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّه مجبور علي الصيام و أنّ الآخر مجبور علي تركه، و هكذا في الامور العارضة علي الذات كالتفاوت الجغرافي و اختلاف المناطق في الحرارة الجويّة في المناطق الحارّة أو الباردة أو لجهة شغلية كالتفاوت الموجود بين الخباز و البقال بالنسبة إلي " "الصيام في شهر رمضان، و الحاصل أنّ صاحب الاستعداد القوي للصيام و كذا من يعيش في المناطق الباردة مثلاً يكون أقرب إلي طاعة الله من غيره و بهذه المناسبة يعدّ أقرب إلي السعادة من غيره من دون أن يكون ذلك علّة تامة للطاعة أو المعصية " .

"إن قلت: سلّمنا، و لكن أ ليس هذا الاختلاف بهذا المقدار مخالفاً للعدالة؟"

قلنا: قد اجيب عن هذه الشبهة في لسان الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام ببيان

واضح و هو

« إنّ أفضل الأعمال أحمرها. » ١ »

"و توضيحه: أنّ التفاوت هذا إنّما يستلزم عدم العدالة فيما إذا لم تلاحظ تلك الخصوصية الذاتية أو العرضية في ميزان الأعمال و ترتّب الثواب و العقاب مع أنّه لا ريب في دخلها في ميزان الأعمال، فيكون أفضل الأعمال أحمرها و تلاحظ النسبة الموجودة بين الاستعداد و العمل، فمن كان له استعداد أكثر و فرض أفضل للطاعة و العمل الصالح يطلب منه عمل أوفر و حصيلة أكثر، و من كان بعكس ذلك ولديه استعداد أشدّ للمعصية ينتظر منه عمل أقلّ و حصيلة أخفّ و لا ريب أنّ صلاة جاز المسجد في المسجد لا تعادل في الفضيلة مع صلاة من يكون بعيداً منه، و عين هذا الكلام يجري في الاختلافات الذاتية و تفاوت الاستعدادات الخلقية " .

الكلام في القضاء و القدر :

"و حيث انتهى الكلام إلي مسألة الجبر و الاختيار ينبغي أن نتكلّم بكلام موجز عن مسألة القضاء و القدر التي هي من أهمّ المسائل كتاباً و سنّة و عقلاً لما بينهما من الصلة الوثيقة، و قد ورد الكلام في القضاء و القدر في الأخبار المأثورة عن أئمّتنا عليهم السلام «٢» . »

و لا بدّ قبل بيان المختار في أصل المسألة من تقديم امور :

الأمر الأول: في أنّه ما الفرق بين المسألتين: مسألة الجبر و الاختيار و مسألة القضاء و القدر؟

تفترق مسألة القضاء والقدر عن مسألة الجبر والاختيار في أمرين :

أحدهما: أن الأولي أعمّ من الثانية من ناحية سعة شمولها لأعمال العباد وغيرهم فإنّ القضاء والقدر

جاريان في جميع الكائنات بخلاف مسألة الجبر والاختيار فإنّها مطروحة في مجال أعمال الإنسان فقط .

ثانيهما: أن المسألة الأولي بلحاظ انتساب الأفعال إلى الله تعالى والمسألة الثانية بلحاظ انتساب الأفعال

إلى العباد أنفسهم كما لا يخفي. ولكن مع ذلك فإنّ بينهما قرابة شديدة و ربط وثيق وإن أدلة المسألتين متقاربة جداً .

الأمر الثاني: أنّ القضاء والقدر في لسان الفلاسفة يأتي علي معنيين :

"أحدهما: القضاء والقدر العلميين، بمعنى أنّ القضاء عبارة عن العلم الإجمالي للباري تعالى بجميع

الموجودات وهو عين ذاته تعالى، وأما القدر فهو علمه التفصيلي بجميع الموجودات وهو عين ذات الموجودات نفسها" .

"ثانيهما: القضاء والقدر العمليين التكوينيين، بمعنى أنّ القضاء هو خلق الصادر الأول الذي يتضمّن

جميع الموجودات و اندرج فيه العالم بتمامه، والقدر عبارة عن إيجاد الموجودات المتكرّرة، ولا يخفي ما فيه من الإشكال في المباني" .

الأمر الثالث: في معنى القضاء والقدر في اللغة وفي لسان الآيات .

"ففي مفردات الراغب: «القضاء فصل الأمر، قولاً كان ذلك (مثل قول القاضي) أو فعلاً (نحو قوله تعالى

فقدضاهنّ سبع سموات) وكلّ واحد منهما علي وجهين: إلهي وبشري ... إلي أن قال في مقام بيان الفرق بين القضاء والقدر: والقضاء من الله أخصّ من القدر

لأنّه الفصل بعد التقدير، فالقدر هو التقدير والقضاء هو الفصل بعد التقدير" .»

"و أما الاستفادة من موارد استعمالها في القرآن فهو أنّ القضاء هو الحكم القطعي الإلزامي تكوينياً كان أو

تشريعياً، فالتكويني منه نظير ما جاء في قوله تعالى: «إِذَا قَضَيْ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» × «١» والتشريعي ما جاء في قوله تعالى: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا

إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» «٢»، وأما القدر فهو بمعنى تعيين المقدار إمّا تكويناً نحو قوله تعالى: «وإنّ

"مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» «١» ونحو قوله تعالى: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً

بِقَدَرٍ» «٢»، أو تشريعاً نحو قوله تعالى: «عَلَى الْمَوْسَىٰ قَدْرُهُ وَعَلَى الْأَمْتَرِ قَدْرُهُ» «٣» الذي ورد في تعيين وتحديد تكليف المعسر والموسع في متعة المطلقات

اللاتي لم يفرض لهنّ المهر" .

"و المختار في المقام الذي يلائم المعني اللغوي وظواهر الآيات والروايات هو أنّ القضاء والقدر علي

نحوين: تشريعي وتكويني، والمراد من القضاء التشريعي هو مطلق الواجبات والمحرمات التي أمر المكلف بإتيانها أو نهي عن ارتكابها، ومن القدر التشريعي هو

مقدار هذه الواجبات والمحرمات وحدودها ومشخصاتها، فمثلاً أصل وجوب الصلوة قضاء الله، و وجوب إتيانها سبع عشرة ركعات في الأوقات الخمسة قدره، و

هكذا بالنسبة إلى الزكاة والصيام والحجّ وسائر التكالييف، ومن أوضح الشواهد علي هذا المعني وأتقنها ما مرّ من بيان المولي أمير المؤمنين عليه السلام حينما

كان جالساً بالكوفة منصرفاً من صفين وهو حديث طويل يشتمل علي فوائد جمة، وقد ورد في ذيله: «ثمّ تلا عليه: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» ولا إشكال

في أنّ المراد من القضاء في هذه الآية إنّما هو القضاء التشريعي" .

"و أما المراد من القضاء والقدر التكوينيين فهو نفس قانون العلية وإنّ كلّ شيء يوجد في عالم الوجود

و كلّ حادث يتحقّق في الخارج يحتاج إلي علة في أصل وجوده (وهو القضاء)، وفي تقديره وتعيين خصوصيّاته (وهو القدر) فمثلاً إذا انكسر زجاج بحجر

فأصل الانكسار هو القضاء، أي عدم تحقّقه بدون العلة، وأما مقدار الانكسار المناسب لقدر الحجر وشدة الإصابة فهو القدر" .

"لا يقال: «لو كان الأمر كذلك أي كانت جميع الكائنات محكومة لقانون العلية والقضاء والقدر

التكوينيين لزم أن تكون أفعال العباد أيضاً محكومة لهذا القانون و يلزم منه الجبر» لأنّه قد مرّ سابقاً أنّ من قضاء الله التكويني وقدره صدور أفعال العباد من محض

اختيارهم وإرادتهم وأنّ الجزء الأخير للعلّة النائمة فيها إنّما هو اختيار الإنسان الذي قضى الله عليه وقدره في وجوده، ولذلك قلنا: أنّ إسناده الفعل إلي الإنسان

حقيقي كما أنّ إسناده إلي الله تعالى في نفس الوقت حقيقي أيضاً" .

"و الشاهد علي ذلك ما هو المعروف من رواية ابن نباتة قال: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام عدل من

عند حائط مائل إلي حائط آخر فقبل له: يا أمير المؤمنين، نفرّ من قضاء الله؟ قال: «أفرّ من قضاء الله إلي قدر الله عزّ وجلّ» «١» .»

"فإنَّه علي كلا تفسيريهِ شاهد لما قلناه، فإن كان المراد منه القضاء و القدر التكويني فمعناه أنَّ أفرَّ من قضاء الله التكويني (و هو أصل سقوط الحائط المائل علي الإنسان الموجب للجرح أو القتل) إلي قدره التكويني و هو أنَّ الحائط المائل يوجب قتل الإنسان أو جرحه فيما إذا لم يعمل الإنسان اختياره و لم يفرَّ منه بإرادته، فإنَّ أصل إيجاب الحائط المائل بعد سقوطه قتل الإنسان من قضاء الله، و لكن هذا القضاء مقدَّر و مشروط بعدم إعمال الإنسان اختياره و إرادته و بعدم عدوله و فراره منه إلي مكان آخر" .

"و إن كان المراد منه القضاء التكويني و القدر التشريعي فمعناه أنَّ موت الإنسان بالحائط المائل و إن كان بقضاء الله و إرادته و لكنَّه تعالي أمر الإنسان تشريعاً بالعدول و الفرار، فكما أنَّ موت الإنسان بالحائط من قضاء الله التكويني يكون فرار الإنسان منه أيضاً من قدره التشريعي" .

و لا يخفي أنَّ الحديث علي كلا المعنيين أ صدق شاهد علي أنَّ شمول قانون العليَّة لجميع الأشياء التي منها أفعال الإنسان الاختيارية لا ينافي اختياره و إرادته .

عنوان کتاب: تفسیر نمونه

"آیه فوق، از آیاتی است که اشاره بمسئله مصونیت پیامبر ص از خطا و اشتباه و گناه می کند و می گوید: اگر امدادهای الهی شامل حال تو نبود تو را گمراه می ساختند ولی با وجود این امدادها قادر به این کار نخواهند بود و هیچگونه زیانی در این راه به تو نمی رسانند" .

"به این ترتیب خداوند برای اینکه پیامبر ص بتواند در هر چیز سرمشقی برای امت باشد و الگویی برای نیکیها و خیرات گردد، و از عواقب دردناک لغزشهایی که ممکن است دامن یک رهبر بزرگ را بگیرد، برکنار باشد و امت از سرگردانی در مسئله اطاعت پیامبر ص در امان باشند و گرفتار تضاد در میان اطاعت و عدم اطاعت نشوند پیامبر خود را در برابر خطا و گناه بیمه می کند تا اعتماد کامل مردم را که از نخستین شرطهای رهبری الهی است بخود جلب نماید" .

"و در ذیل آیه یکی از دلایل اساسی مسئله عصمت بطور اجمال آمده است و آن اینکه: خداوند علوم و دانشهایی به پیامبر ص آموخته که در پرتو آن در برابر گناه و خطایممه می شود، زیرا علم و دانش (در مرحله نهایی) موجب عصمت است مثلاً پزشکی که آب آلوده ای را که به انواع میکربهای: وبا، مالاریا، و دهها بیماری خطرناک دیگر آلوده است و آن را در آزمایشگاه در زیر میکروسکوپ مطالعه کرده و اثر کشنده آن را به روشنی دریافته است، ممکن نیست از آن آب بنوشد، یعنی این علم به او مصونیت در برابر ارتکاب این عمل می دهد، در حالی که چهل به آن ممکن است موجب ارتکاب گردد" .

"همچنین سرچشمه بسیاری از اشتباهات چهل به مقدمات یا لوازم و عواقب یک کار است، بنا بر این کسی که از طریق وحی الهی و تعلیم پروردگارا آگاهی
تفسیر نمونه، ج ۴، ص: ۱۲۴
"کامل از مسائل مختلف دارد، نه گرفتار لغزش میشود، نه گمراهی و نه گناه" .

"ولی اشتباه نشود با اینکه چنان علمی برای پیامبر ص از ناحیه خدا است ولی باز جنبه اجباری بخود نمی گیرد، یعنی هیچگاه پیامبر مجبور نیست به علم خود عمل کند بلکه از روی اختیار به آن عمل می کند، همانطور که طبیب مزبور با داشتن آگاهی از وضع آن آب آلوده اجباری به ننوشیدن آن ندارد بلکه از روی اراده از شرب آن خودداری می کند" .

"و اگر گفته شود چرا پیامبر ص مشمول چنین فضل الهی شده است نه دیگران، باید گفت این به خاطر مسئولیت سنگین رهبری است که بر دوش او گذاشته شده است و بر دوش دیگران نیست زیرا خداوند به همان مقدار که مسئولیت می دهد، توان و نیرو می بخشد. (دقت کنید" .)

"مشرکان مانند بسیاری از گناهکارانی که می خواهند با استتار تحت عنوان جبر از مسئولیت خلافتکاریهای خود فرار کنند، معتقد به اصل جبر بوده اند، و می گفتند: هر کاری را ما می کنیم خواست خدا و مطابق اراده او است، و اگر نمی خواست چنین اعمالی از ما سر نمی زد، آنها در حقیقت می خواستند خود را از این همه گناه تبرئه کنند، و گر نه و جدان هر انسان عاقلی گواهی می دهد که بشر در اعمال خویش آزاد است نه مجبور، به همین دلیل اگر کسی ظلمی در حق او کند، ناراحت می شود و او را مؤاخذه می کند و در صورت "توانایی" مجازات می نماید،

همه اينها نشان مي دهد كه مجرم را در عمل خویش آزاد مي بيند، نه مجبور، و هرگز به اين عنوان كه عمل او مطابق خواست خدا است، حاضر تفسير نمونه، ج ۶، ص: ۲۳"

"نمي شود از عكس العمل صرف نظر كند. (دقت كنيد) البته اين احتمال در معني آيه نيز هست كه آنها مدعي بوده اند سكوت خدا در برابر بت پرستي و تحريم پاره اي از حيوانات، دليل بر رضاي او است زيرا اگر راضي نبود مي بايست به نوعي ما را از اين كار باز دارد."

"و با ذكر جمله و لا آباؤنا مي خواسته اند به عقايد پوچ خود رنگ قدمت و دوام بدهند و بگويند اين چيز تازه اي نيست كه ما مي گوييم، همواره چنين بوده است."

"اما قرآن در پاسخ آنها به طرز قاطعي بحث كرده، نخست مي گويد: تنها اينها نيستند كه چنين دروغهايي را بر خدا مي بندند" بلکه جمعي از اقوام گذشته نيز همين دروغها را مي گفتند ولي سرانجام گرفتار عواقب سوء اعمالشان شدند و طعم مجازات ما را چشيدند" (كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَاسَنَا). «۱»»

"آنها در حقيقت با اين گفته هاي خود، هم دروغ مي گفتند و هم انبياء را تكذيب مي كردند زيرا پيامبران الهي با صراحت، بشر را از بت پرستي و شرک و تحريم حلال خداوند باز داشتند، نه نياكانشان گوش دادند و نه اينها، با اين حال چگونه ممكن است خدا را را ضي به اين اعمال دانست، اگر او به اين اعمال را ضي بود چگونه پيامبران خود را براي دعوت به توحيد مي فرستاد، اصولا دعوت انبياء خود مهمترين دليل براي آزادي اراده و اختيار انسان است."

"سپس مي گويد:" به آنها بگو آيا رستي دليل قطعي و مسلمي بر اين ادعا داريد اگر داريد چرا نشان نمي دهيد" (قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا) و سرانجام اضافه مي كند كه "شما به طور قطع هيچ دليلي بر اين ادعاها"
"نداريد، تنها از پندارها و خيالات خام پيروي مي كنيد" (إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ).)

"در آيه بعد براي ابطال ادعاي مشركان دليل ديگري ذكر مي كند، و مي گويد":
"بگو خداوند دلائل صحيح و روشن در زمينه توحيد و يگانگي خویش و همچنين احكام حلال و حرام اقامه کرده است هم به وسيله پيامبران خود و هم از طريق عقل، به طوري كه هيچگونه عذري براي هيچكس باقي نماند (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ).)

"بنا بر اين آنها هرگز نمي توانند ادعا كنند كه خدا با سكوت خویش، عقائد و اعمال ناروايشان را امضا کرده است، و نيز نمي توانند ادعا كنند كه در اعمالشان مجبورند، زيرا اگر مجبور بودند، اقامه دليل و فرستادن پيامبران و دعوت و تبليغ آنان بيهوده بود، اقامه دليل، دليل بر آزادي اراده است."

"ضمنا بايد توجه داشت كه "حجت" در اصل از ماده "حج" به معني قصد مي باشد و به جاده و راه كه مقصود و منظور انسان است، "محجه" گفته مي شود، و به دليل و برهان نيز "حجت"، اطلاق مي گردد، زيرا گوينده قصد دارد به وسيله آن مطلب خود را براي ديگران ثابت كند."

"و با توجه به معني "بالغة" (رسا) روشن مي شود كه دلائل خداوند براي بشر از طريق عقل و نقل و بوسيله دانش و خرد، و همچنين فرستادن پيامبران، از هر نظر روشن و رسا است، به طوري كه جاي هيچگونه ترديد براي افراد باقي نماند، و به همين دليل خدا پيامبران را معصوم از هر گونه خطا و اشتباه قرار داده تا هر گونه ترديد و دودلي را از دعوت آنان دور سازد."

"و در پايان آيه مي فرمايد: "خداوند اگر بخواهد، همه شما را از طريق اجبار هدايت خواهد كرد" (قُلْوَ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ)
تفسير نمونه، ج ۶، ص: ۲۵"

"در حقيقت اين جمله اشاره به آن است كه براي خدا كاملا امكان دارد، همه انسانها را اجبارا هدايت كند، آن چنان كه هيچكس را ياري مخالفت نباشد ولي در اين صورت نه چنان ايماني ارزش خواهد داشت و نه اعمايي كه در پرتو اين ايمان اجباري انجام مي گردد، بلكه فضيلت و تكامل انسان در آن است كه راه هدايت و پرهيزكاري را با پاي خود و به اراده و اختيار خویش بپيمايد."

"بنا بر این هیچگونه منافاتی بین این جمله و آیه سابق که نفی جبر در آن آمده است نیست، این جمله می‌گوید: اجبار کردن بندگان که شما ادعا می‌کنید، برای خدا امکان دارد، ولی هرگز چنین نخواهد کرد، چون بر خلاف حکمت و مصلحت آدمی است."

"در حقیقت آنها قدرت و مشیت خداوند را بهانه‌ای برای انتخاب مذهب جبر کرده بودند در حالی که قدرت و مشیت خدا حق است، ولی نتیجه آن جبر نیست او خواسته است که ما آزاد باشیم و راه حق را به اختیار خود بپیماییم."

"در آیات مورد بحث خواندیم وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ: ابراهیم به بت‌پرستان می‌گوید "هم خودتان مخلوق خدا هستید و هم بتهای ساختگی شما". "

"بعرضی آیه فوق را توجیهی برای مذهب فاسد جبر پنداشته‌اند (به این ترتیب که "ما" در جمله "ما تعملون" را "ما مصدریه" گرفته‌اند و گفته‌اند: مفهوم جمله این می‌شود که خداوند شما و اعمالتان را آفریده است، و هنگامی که اعمال ما مخلوق خدا است پس ما از خودمان اختیاری نداریم."

این سخن از چند جهت بی‌اساس است:

"اولاً چنان که گفتیم منظور از "ما تعملون" در اینجا بتهایی است که با دست خود می‌ساختند، نه اعمال انسانها، و بدون شک آنها این مواد را از عالم خلقت می‌گرفتند ولی به آن شکل می‌دادند (بنا بر این "ما" ما موصوله است)".

"ثانیاً اگر مفهوم آیه آن باشد که آنها پنداشته‌اند دلیلی می‌شد به نفع بت‌پرستان، نه بر ضد آنها، چرا که آنها می‌توانستند بگویند چون عمل بت‌سازی و بت‌پرستی ما را خدا آفریده پس ما در این میان بی‌تقصیر هستیم". !

"ثالثاً به فرض اینکه معنی آیه چنین باشد باز دلیل بر جبر نیست، زیرا در عین آزادی اراده و اختیار باز هم به یک معنی خداوند خالق اعمال ما است، چرا که این آزادی اراده و قدرت بر تصمیم‌گیری و نیروهای جسمی و فکری و مادی و معنوی را چه کسی به ما داده است جز خدا؟ پس خالق او است در عین اینکه فعل، فعل اختیاری ما است."

"جمعی از پیروان مکتب جبر از جمله "اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" برای عقیده انحرافی خود استدلال کرده‌اند و می‌گویند: اعمال ما نیز در مفهوم آیه وارد است، بنا بر این خداوند خالق آن است، هر چند محل ظهور آن اعضای تن ما است! اشتباه بزرگ آنها اینجاست که نتوانسته‌اند این مطلب را درک کنند که خالقیت خداوند نسبت به افعال ما هیچگونه منافاتی با اختیار و آزادی اراده ما ندارد، چرا که این دو نسبت در طول هم است نه در عرض هم

تفسیر نمونه، ج ۱۹، ص: ۵۲۲

"توضیح اینکه: اعمال ما نسبتی به خدا دارد، و هم نسبتی به ما از یک سو چیزی در تمام عالم هستی از حیطه قدرت خداوند بیرون نیست، و اعمال ما از این نظر مخلوق او است، زیرا قدرت و عقل و اختیار و ابزار کار و آزادی عمل را او به ما داده است، و از این نظر عمل ما را می‌توان به او نسبت داد، او خواسته است که ما آزاد باشیم و اعمال اختیاری بجا آوریم، و تمام وسائل را او در اختیار ما گذارده."

ولی در عین حال ما در عمل خود آزاد و مختاریم و از این نظر افعال ما به ما منتسب است و ما در برابر آن مسئولیم.

"اگر کسی بگوید ما خالق اعمال خویش هستیم و خداوند هیچ دخالتی در آن ندارد، او مشرک است، چون معتقد به دو خالق شده، خالق بزرگ و خالق کوچک، و اگر بگوید خالق اعمال ما خدا است و ما هیچ دخالتی نداریم، او منحرف است، چرا که حکمت و عدالت خدا را انکار کرده، مگر می‌شود اعمال مال او باشد و ما در مقابل آن مسئول باشیم؟ در این صورت مجازات و پاداش و حساب و معاد و تکلیف و مسئولیت معنی ندارد."

بنا بر این اعتقاد صحیح اسلامی که از جمع‌بندی آیات قرآن به خوبی به دست می‌آید این است که تمام اعمال ما هم منتسب به او است و هم منتسب به خود ما و این دو نسبت هیچگونه منافاتی با هم ندارد چرا که دو نسبت طولی است نه عرضی (دقت کنید).

"ممکن است از آیه مورد بحث و شبیه آن این توهم، یا سوء استفاده پیش آید که اگر همه چیز را خداوند روی اندازه و حسابی آفریده است پس اعمال و افعال ما نیز مخلوق او است، و بنا بر این از خود اختیاری نداریم."

"ولي چنان که قبلا نیز گفته‌ایم گرچه اعمال ما به تقدیر و مشیت الهی است و هرگز خارج از محدوده قدرت و اراده او نیست ولی او مقدر ساخته که ما در اعمال خود مختار باشیم، و لذا برای ما تکلیف و مسئولیت قائل شده که اگر اختیار نداشتیم تکلیف و مسئولیت نامفهوم و بی معنی بود بنا بر این اگر ما در اعمال خود فاقد اراده و مجبور باشیم این بر خلاف تقدیر الهی است."

"ولی در مقابل افراط" جبریون" گروهی به تفریط و تندروی در جهت مقابل افتاده‌اند که آنها را" قدریون" و مفوضه می‌نامند، آنها صریحا می‌گویند:

"اعمال ما به دست ما است، و خدا را مطلقا به اعمال ما کاری نیست، و به این ترتیب قلمرو حکومت الهی را محدود ساخته و خود را مستقل پنداشته، و راه شرک را می‌پویند. تفسیر نمونه، ج ۲۳، ص: ۸۴"

"حقیقت این است که جمع میان این دو اصل (توحید و عدل) نیاز به دقت و ظرافت خاصی دارد، اگر توحید را به این معنی تفسیر کنیم که خالق همه چیز حتی اعمال ما خداست، بطوری که ما هیچ اختیاری نداریم" عدل" خدا را انکار کرده‌ایم، چرا که گنهکاران را مجبور بر معاصی ساخته و سپس آنها را مجازات می‌کند."

"و اگر عدل را به این معنی تفسیر کنیم که خدا هیچ دخالتی در اعمال ما ندارد او را از حکومتش خارج ساخته‌ایم و در دره" شرک" سقوط کرده‌ایم."

امر بین الامرین که ایمان خالص و صراط مستقیم و خط میانه است این است که معتقد باشیم ما مختاریم ولی مختار بودنمان نیز به اراده خدا است و هر لحظه بخواهد می‌تواند از ما سلب اختیار نماید و این همان مکتب اهل بیت ع است.

قابل توجه این که در ذیل آیات مورد بحث روایات متعددی در مذمت از این دو گروه در کتب تفسیر

اهل سنت و شیعه وارد شده است:

"از جمله در حدیثی می‌خوانیم که پیغمبر اکرم فرمود:" " " " " صنفان من امتی لیس لهم فی الاسلام نصیب: المرجئة و القدریة، انزلت فیهم آیه فی کتاب اللہ، إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ .

" " " : " " . " دو گروه از اتم هستند که سهمی در اسلام ندارند! جبری‌ها، و قدری‌ها و در باره اینها آیه إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ ... " گنهکاران در گمراهی و جنون و شعله‌های آتش‌اند ... " نازل شده " " ۱ " . »

"مرجئه از ماده" ارجاء" به معنی تاخیر انداختن است و این اصطلاحی است که در مورد جبریون به کار می‌رود چرا که آنها اوامر الهی را نادیده"

"گرفته، و رو به سوی معصیت می‌آورند به گمان این که مجبورند، یا این که معتقدند مرتکبین گناهان کبیره سرنوشتشان روشن نیست و آن را به قیامت می‌اندازند " ۱ " . »

"و در حدیثی از امام باقر ع می‌خوانیم " " " :

"نزلت هذه في القدريّة" ذُوقُوا مَسَّ سَقَرٍ إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ "

"این آیات در باره قدریه نازل شده در قیامت به آنها گفته می‌شود آتش دوزخ را بچشید ما هر چیزی را روی حساب و اندازه آفریدیم «۲» (اشاره به این که منظور از اندازه و حساب این است که برای هر گناهی مجازات دقیقی معین ساخته‌ایم، و این یکی دیگر از تفسیرهای آیه است، و یا این که شما که منکر تقدیر الهی بودید و خود را قادر بر هر چیز می‌پنداشتید و خدا را از قلمرو اعمال خود بیرون فکر می‌کردید اکنون قدرت خدا را ببینید، و بچشید عذاب انحراف خود را" .)

"جمله" قَمَنْ شَاءَ ذِكْرُهُ" که در آیه قبل آمده، ممکن است این توهّم را ایجاد کند که همه چیز بسته به اراده خود انسان است، و اراده او از هر نظر استقلال دارد، این آیه برای رفع این اشتباه می‌گوید انسان در عین مختار و آزاد بودن وابسته به مشیت الهی است، مشیتی که بر سراسر عالم هستی و جهان آفرینش حاکم است، و به تعبیر دیگر: همین اختیار و آزادی انسان نیز با مشیت او است، و هر لحظه بخواهد می‌تواند آن را بگیرد."

"این مساله از قدیمی‌ترین مسائلی است که در میان دانشمندان مطرح بوده گروهی طرفدار آزادی اراده انسان، و گروهی طرفدار جبر بوده‌اند و هر کدام دلایلی برای اثبات مقصد خود ذکر کرده‌اند".

"ولی جالب این است که هم "جبریین" و هم "طرفداران اختیار" در عمل اصل اختیار و آزادی اراده را به رسمیت شناخته، و پذیرفته‌اند، یا به تعبیر دیگر تمام این جر و بحثها در دایره مباحث علمی بوده نه در مقام عمل، و این به خوبی نشان می‌دهد که اصل آزادی اراده و اختیار فطری همه انسانها است، و اگر پای وسوسه‌های مختلف پیش نیاید همه طرفدار اصل آزادی اراده‌اند".

این و جدان عمومی و فطرت همگانی که یکی از روشنترین دلایل اختیار است به صورتهای گوناگونی در زندگی انسان تجلی می‌کند زیرا اگر انسان خود را در اعمالش مجبور می‌دانست و اختیاری برای خود قائل نبود چرا:

1- "گاه به خاطر اعمالی که انجام داده و یا به خاطر اعمالی که انجام نداده پشیمان می‌شود، و تصمیم می‌گیرد در آینده از تجربه گذشته استفاده کند،" این حالت ندامت برای طرفداران عقیده جبر فراوان است، اگر اختیاری در کار نیست ندامت چرا؟! ۲- بدکاران را همه ملامت و سرزنش می‌کنند، اگر جبر است سرزنش چرا؟".

3- نیکوکاران را مدح و تمجید و ستایش می‌نمایند.

4- در تربیت و تعلیم فرزندان می‌کوشند تا آنها سعادتمند شوند، و اگر همه مجبورند تعلیم چه مفهومی دارد؟ تفسیر نمونه، ج ۲۶، ص: ۶۵

5- برای بالا بردن سطح اخلاق جامعه همه دانشمندان بدون استثنا تلاش دارند.

6- "انسان از خطاهای خود توبه می‌کند، با قبول اصل جبر توبه معنی ندارد".

7- "انسان بر کوتاهی‌هایی که کرده حسرت می‌خورد، چرا؟"

8- "در تمام دنیا بدکاران و مجرمان را محاکمه می‌کنند و آنها را تحت بازپرسی شدید قرار می‌دهند، کاری که از اختیار بیرون است بازپرسی و محاکمه ندارد".

9- "در همه دنیا و میان تمام اقوام اعم از خداپرستان و مادیین برای مجرمان مجازات قائلند، مجازات بر کاری که مجبور بوده؟! ۱۰- حتی طرفداران مکتب جبر هنگامی که کسی به منافع و حیثیت آنها تجاوز کند فریاد می‌کشند و او را مقصر می‌شمارند و به دادگاه می‌کشاند! خلاصه اگر راستی انسان از خود اختیاری ندارد، پشیمانی چه معنی دارد؟"

ملامت و سرزنش برای چیست؟ آیا می‌شود کسی را که دستش بی اختیار مرتعش و لرزان است ملامت کرد؟

"چرا نیکوکاران را مدح و تشویق می‌کنند، مگر از خود اختیاری داشته‌اند که با تشویق به کار نیک ادامه دهند؟"

اصولاً با پذیرش تاثیر تعلیم و تربیت جبر مفهوم خود را از دست خواهد داد و از این گذشته مسائل اخلاقی بدون قبول آزادی اراده ابداً مفهومی ندارد.

"اگر ما در کارها مجبوریم توبه یعنی چه؟ حسرت خوردن چرا؟ محاکمه شخص مجبور از ظالمانه‌ترین کارها است، و مجازات او از محاکمه‌اش بدتر".

"همه اینها نشان می‌دهد که اصل آزادی اراده، فطری همه انسانها و موافق تفسیر نمونه، ج ۲۶، ص: ۶۶"

"و جدان عمومی بشر است، نه تنها عوام که همه خواص و همه فلاسفه در عمل چنینند و حتی جبریه‌ها در عمل اختیاری هستند" "الجبریون اختیاریون من حیث لا یعلمون!" و جالب اینکه قرآن مجید نیز کراراً روی همین مساله تکیه کرده نه تنها در آیات مورد بحث می‌فرماید: فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَيَّ رَبًّا مَابًا: "هر کس بخواهد می‌تواند راهی را به سوی پروردگارش برگزیند". "

بلکه در آیات دیگر نیز روی مشیت و اراده انسان بسیار تکیه کرده است که ذکر همه آنها طولانی

می‌شود تنها به سه آیه زیر اکتفاء می‌کنیم:

"إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا:" ما راه را به انسان نشان دادیم خواه پذیرا شود و شکرگزار

گردد یا مخالفت کند و کفران نماید" (دهر-۳۳).

و در آیه ۲۹ سوره کهف می‌فرماید: "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ:"

هر کس می‌خواهد ایمان بیاورد و هر کس نمی‌خواهد راه کفر پیش گیرد (ولی بدانند ما برای کافران

آتش عظیمی فراهم ساخته‌ایم).

"و نیز در آیه ۲۹ دهر می‌خوانیم: "إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَيَّ رَبًّا سَبِيلًا:" این تذکری است، هر

کس بخواهد راهی به سوی پروردگارش انتخاب می‌کند."

"سخن درباره مساله جبر و تفویض بسیار طولانی است و در این زمینه کتابها یا مقاله‌ها نوشته شده،

آنچه در بالا گفته شد تنها نگاهی به این مساله از زاویه "قرآن" و "جدان" بود، و این کلام را با یادآوری یک نکته مهم پایان می‌دهیم:

"طرفداری گروهی از مساله جبر تنها به خاطر پاره‌ای از مشکلات فلسفی و استدلالی نبوده بلکه عوامل

مهم روانی و اجتماعی دیگری بدون شک در پیدایش و ادامه این عقیده دخالت داشته است. تفسیر نمونه، ج ۳۶، ص: ۶۷"

"بسیاری از افراد عقیده به "جبر" یا "سرنوشت جبری" یا "قضا و قدر" به معنی جبری آن را که

همه ریشه‌های مشترکی دارند به خاطر فرار از زیر بار مسئولیتها پذیرفته‌اند یا این عقیده را پوششی برای شکستها و ناکامیهای خود که بر اثر کوتاهی و سهل‌انگاری حاصل شده قرار داده‌اند."

"و یا پوششی برای هوسهای سرکش خویش که "می‌خوردن ما را حق ز ازل می‌دانسته و ما برای این

می‌می‌خوریم که علم خداوند جهل نشود!" گاه استعمارگران برای درهم کوبیدن مقاومت مردم، و خاموش کردن آتش قهر ملت‌ها با تو سل به این عقیده خود را بر همه تحمیل می‌کردند که سرنوشت شما از اول همین بوده و غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای؟! با قبول این مکتب اعمال همه جانی‌تکاران موجه می‌شود، و گناه همه گنهکاران توجیه منطقی می‌یابد، و فرقی میان مطیع و مجرم باقی نخواهد ماند."

"این نکته نیز قابل توجه است که می‌فرماید: "راه را برای انسان آسان ساخت" و نمی‌فرماید: "او را

مجبور بر پیمودن این راه کرد" و این خود تاکید دیگری بر مساله آزادی اراده انسان و اختیار است."

"این بیان هماهنگ با روایات متعددی است که می‌گوید: در آن شب، مقدرات یک سال انسانها تعیین

می‌گردد، و ارزاق و سرآمد عمرها، و امور دیگر، در آن لیل مبارکه تفریق و تبیین می‌شود."

"البته این امر هیچگونه تضادی با آزادی اراده انسان و مساله اختیار ندارد، چرا که تقدیر الهی به وسیله

فرشتگان بر طبق شایستگیها و لیاقت‌های افراد، و میزان ایمان و تقوی و پاکی نیت و اعمال آنها است."

"یعنی برای هر کس آن مقدر می‌کنند که لایق آن است، یا به تعبیر دیگر زمینه‌هایش از ناحیه خود او

فراهم شده، و این نه تنها منافاتی با اختیار ندارد و بلکه تأکیدی بر آن است."

"در اینجا سؤالی مطرح است و آن اینکه با این پیشگویی قرآن مجید دیگر ممکن نبوده است ابو لهب

و همسرش ایمان بیاورند، و الا این خبر کذب و دروغ می‌شد."

"این سؤال مانند سؤال معروفی است که در باره مساله "علم خدا" در بحث جبر مطرح شده، و آن

اینکه می‌دانیم خداوندی که از ازل عالم به همه چیز بوده، معصیت گنهکاران و اطاعت مطیعان را نیز می‌دانسته است، بنا بر این اگر گنهکار گناه نکند علم خدا جهل شود! پاسخ این سؤال را دانشمندان و فلاسفه اسلامی از قدیم داده‌اند و آن اینکه خداوند می‌داند که هر کس با استفاده از اختیار و آزادیش چه کاری را انجام می‌دهد، مثلاً در آیات مورد بحث خداوند از آغاز می‌دانسته است که ابو لهب و همسرش با میل و اراده خود هرگز ایمان نمی‌آورند نه از طریق اجبار و الزام."

"و به تعبیر دیگر عنصر آزادی اراده و اختیار نیز جزء معلوم خداوند بوده، او می‌دانسته است که بندگان با صفت اختیار، و با اراده خویش چه عملی را انجام می‌دهند".

"مسئله چنین علمی، و خبر دادن از چنان آینده‌ای تأکیدی است بر مسأله

تفسیر

نمونه، ج ۲۷، ص: ۴۲۴"

"اختیار، نه دلیلی بر اجبار (دقت کنید)".

3- توحید افعالی

"یعنی هر وجودی، هر حرکتی، هر فعلی در عالم است به ذات

تفسیر نمونه، ج ۲۷،

ص: ۴۴۷"

"پاک خدا برمی‌گردد، مسبب الاسباب او است و علت العلل ذات پاک او می‌باشد، حتی افعالی که از ما سر می‌زند به یک معنی از او است، او به ما قدرت و اختیار و آزادی اراده داده، بنا بر این در عین حال که ما فاعل افعال خود هستیم، و در مقابل آن مسئولیم، از یک نظر فاعل خداوند است، زیرا همه آنچه داریم به او بازمی‌گردد (لا مؤثر فی الوجود الا الله)".

"همانگونه که گفتیم به ضی‌خواسته‌اند از آیات فوق ذاتی بودن سعادت و شقاوت را اثبات کنند در حالی که نه تنها آیات فوق دلالتی بر این امر ندارد بلکه به وضوح ثابت می‌کند که سعادت و شقاوت اکتسابی است، زیرا می‌گوید:"

"فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا (آنها که شقاوت‌مند شدند) و یا می‌گوید:" أَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا (اما آنها که سعادت‌مند شدند) اگر شقاوت و سعادت ذاتی بود می‌بایست گفته شود "اما الاشقياء و اما السعداء" و مانند آن. و از اینجا روشن می‌شود آنچه در تفسیر فخر رازی آمده که "در این آیات خداوند از هم اکنون حکم کرده که گروهی در قیامت سعادت‌مندند و گروهی شقاوت‌مند، و کسانی را که خداوند تفسیر نمونه، ج ۹، ص: ۲۳۷"

"محکوم به چنین حکمی کرده و می‌داند سرانجام در قیامت سعید یا شقی خواهند بود محال است تغییر پیدا کنند، و الا لازم می‌آید که خبر دادن خداوند کذب، و علمش جهل شود و این محال است!!" ... بکلی بی‌اساس است".

"این همان ایراد معروف "علم خدا" در مسأله جبر و اختیار است که پاسخ آن از قدیم داده شده است

و آن اینکه":

"اگر ما افکار پیش ساخته خود را نخواهیم بر آیات تحمیل کنیم مفاهیم آن روشن است، این آیات می‌گوید: در آن روز گروهی در پرتو اعمالشان سعادت‌مند و گروهی بخاطر اعمالشان شقاوت‌مندند و خدا می‌داند چه کسانی به اراده خود و به خواست و اختیار خود در طریق سعادت گام می‌نهند و چه گروهی با اراده خود در مسیر شقاوت گام می‌نهند بنا بر این بعکس آنچه او گفته اگر مردم مجبور به انتخاب این راه باشند علم خدا جهل خواهد شد چرا که همگان با میل و اختیار خود راه خویش را انتخاب می‌کنند".

"شاهد سخن اینکه آیات فوق به دنبال داستانهای اقوام پیشین است که گروه عظیمی از آنها بر اثر ظلم و ستم و انحراف از جاده حق و عدالت، و آلودگی به مفسد شدید اخلاقی، و مبارزه با رهبران الهی گرفتار مجازاتهای دردناکی در این جهان شدند که قرآن برای تربیت و ارشاد ما و نشان دادن راه حق از باطل و جدا ساختن مسیر سعادت از شقاوت این داستانها را بازگو می‌کند".

"ا صولا اگر ما- آن چنان که فخر رازی و هم فکرائش می‌پندارند- محکوم به سعادت و شقاوت ذاتی باشیم، و بدون اراده به بدیها و نیکیها کشانده شویم تعلیم و تربیت لغو و بیهوده خواهد بود. آمدن پیامبران و نزول کتب آسمانی و نصیحت و اندرز و تشویق و توبیخ و سرزنش و ملامت و مؤاخذه و سؤال و بالآخره کیفر و پاداش همگی بی‌فایده یا ظالمانه محسوب می‌گردد".

"آنها که مردم را در انجام نیک و بد مجبور می‌دانند خواه این جبر را،

تفسیر نمونه،

ج ۹، ص: ۲۳۸"

"جبر الهی، یا جبر طبیعی، یا جبر اقتصادی، و یا جبر محیط بدانند تنها به هنگام سخن گفتن و یا مطالعه در کتابها از این مسلک طرفداری می‌کنند، ولی در عمل حتی خودشان هرگز چنین عقیده‌ای ندارند، بهمین دلیل اگر به حقوق آنها تجاوزی شود متجاوز را مستحق توبیخ و ملامت و محاکمه و مجازات می‌دانند، و هرگز حاضر نیستند به عنوان اینکه او مجبور به انجام این کار است از وی صرف‌نظر کنند و یا

مجازاتش را ظالمانه به پندارند و یا بگویند او نمی‌توانسته است این عمل را مرتکب نشود چون خدا خواسته یا جبر محیط و طبیعت بوده است، این خود دلیل دیگری بر فطری بودن اصل اختیار است."

بهر حال هیچ جبری مسلکی را نمی‌یابیم که در عمل روزانه خود به این عقیده پای بند باشد بلکه بر خوردش با تمام انسانها برخورد با افراد آزاد و مسئول و مختار است.

تمام اقوام دنیا به دلیل تشکیل دادگاهها و دستگاههای قضایی برای کیفر متخلفان عملاً آزادی اراده را پذیرفته‌اند.

تمام مؤسسات تربیتی جهان نیز بطور ضمنی این اصل را قبول کرده‌اند که انسان با میل و اراده خود کار می‌کند و با تعلیم و تربیت می‌توان او را راهنمایی و ارشاد کرد و از خطاها و اشتباهات و کج اندیشیها بر کنار ساخت.

-2 ["فعل" "شقوا" و "سعدوا"] "

-2 "جالب اینکه در آیات فوق "شقوا" به عنوان فعل معلوم و "سعدوا" به عنوان فعل مجهول آمده

است «۱» .»

"این اختلاف تعبیر شاید اشاره لطیفی به این نکته باشد که انسان راه شقاوت را با پای خود می‌پیماید، ولی برای پیمودن راه سعادت تا امداد و کمک الهی نباشد و او را در مسیرش یاری ندهد پیروز نخواهد شد و بدون شک این امداد و کمک تنها شامل کسانی می‌شود که گامهای نخستین را با اراده و اختیار خود برداشته‌اند و شایستگی چنین امدادی را پیدا کرده‌اند. (دقت کنید" .)

عنوان کتاب: آیات ولایت در قرآن

"توحید افعال: هر فعل و حرکت و پدیده‌ای در جهان رخ دهد از سوی خداوند است و هیچ چیزی بدون اذن و اراده خداوند تأثیرگذار نیست؛ «لَا مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ»، اگر آتش هم می‌سوزاند به فرمان خداست؛ بدین جهت، آتشی که ابراهیم خلیل در آن انداخته می‌شود، آن حضرت را نمی‌سوزاند؛ چون چنین اجازه‌ای از ناحیه خداوند به او داده نشده بود. و اگر آب هم آتش را خاموش می‌کند، آن هم با اذن و اراده خداوند تأثیر می‌گذارد. بنابراین، ما هر کاری کنیم به فرمان خداوند است؛ چرا که خدا به ما اختیار داده، تا انتخاب کنیم؛ قدرت، عقل، انتخاب، اختیار ما، همه از ناحیه خداوند است و همه حرکات ما به ذات پاک او برمی‌گردد. خلاصه این که مؤثر مستقل خداوند است و بقیه اسباب، هر اثری داشته باشند به اراده الهی است"

"توحید افعالی هیچ منافاتی با اختیار و اراده انسان و همچنین با عالم اسباب ندارد، چون اراده و سببیت، همه کار خداست. خداوند به انسان قدرت و قوت و عقل و اختیار و اراده و انتخاب داده است و چون همه این‌ها از ناحیه او است، پس همه کارها را خداوند انجام می‌دهد؛ هر چند انسان در مقابل آنچه انتخاب می‌کند مسئول است."

"برای روشن‌تر شدن مطلب به این مثال توجه کنید: پدری، پولی در اختیار فرزندش قرار می‌دهد تا خرج زندگی‌اش کند؛ اما پدر در کنار او است، هر لحظه بخواهد پول را پس می‌گیرد. در اینجا پول متعلق به پدر است؛ هر چند فرزند در مقابل خریدی که انجام می‌دهد و مصرفی که می‌کند مسئول است."

"نتیجه این که، توحید افعالی هیچ منافاتی با اختیار و اراده انسان ندارد و نباید آن را به صورت افراطی و شرک‌آلود معرفی کرد."

دوره حیات مؤلف: ولادت ۱۳۰۵ هـ ش

مؤلف: جعفر سبحانی

عنوان کتاب: الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل

"و أما فعل العبد و انتهائوه فليسا متعلقين للإرادة التشريعية في أوامره و نواهيه، فتخلفهما لا يعدّ نقضا للقاعدة، لأنّ فعل الغير لا يكون متعلقا لإرادة أحد، لعدم كون فعل الغير في اختيار المريد [۱]، و لأجل ذلك قلنا في محله إنّ الإرادة التشريعية إنّما تتعلق بفعل النفس، أي إنشاء البعث و الزجر، لا فعل الغير."

"فخر جنا بهذه النتيجة و هي أن الإرادة التشريعية موجودة في مورد العصاة والكفار، و المتعلق متحقق،

و إن لم يمثل العبد".

(2) [1] حتي لو كان المرید هو الله تعالى - و إن أمكن - و إلا كان علي وجه الإلجاء و الجبر

المنفيين عنه سبحانه كما سيأتي في الفصل السادس .

"من جملة المسائل المترتبة علي عدله تعالى، اختيار الإنسان في أفعال نفسه، و ذلك أن كونه مجبوراً مسيراً فيما يقوم به، ظلم و جور. و حيث إن هذه المسألة أيضاً من المسائل التي كثر فيها الجدل و تعددت فيها الآراء بين إفراط و تفريط، أفردناها بالبحث في فصل مستقل من الكتاب، مع ما يتفرع عليها من البحوث حول الحسنة و السيئة، و الهداية و الضلالة و غير ذلك".

1- قال النبي الأكرم (صلي الله عليه و آله): «سيأتي زمان علي أمتي

"يؤولون المعاصي بالقضاء، أولئك بريئون مني و أنا منهم براء» «١» .

2- قال رسول الله (صلي الله عليه و آله): «خمس لا يستجاب لهم: أحدهم مرّ بحائط مائل و هو

يقبل إليه، و لم يسرع المشي حتي سقط عليه...» «٢» .

3- قيل لرسول الله (صلي الله عليه و آله): «رقي يستشفي بها هل ترد من قدر الله فقال: إنها من قدر

الله» «٣». و الرقي جمع الرقية بمعني العوذة. فقد جعل رسول الله التمسك بالأسباب جزءاً من تقديره سبحانه، فأعلم بذلك أن ليس التقدير سالباً للاختيار، بل خيرة الإنسان و حريته في مجال الحياة من تقديره سبحانه .

4- قال رسول الله (صلي الله عليه و آله): «في كل قضاء الله عز و جل خيرة للمؤمن» «٤» .

5- "و هذا أمير المؤمنين، باب علم النبي يو ضح لنا مكانة التقدير بالنسبة إلي الاختيار. روي الأصبح

بن نباتة أن أمير المؤمنين (عليه السلام) عدل من حائط مائل إلي حائط آخر قليل له يا أمير المؤمنين أفر من قضاء الله؟ قال: «أفر من قضاء الله إلي قدر الله عز و جل» «٥» .

6- "لما انصرف أمير المؤمنين (عليه السلام) من صفين أقبل شيخ فجتا بين يديه ثم قال له يا أمير

المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلي أهل الشام، أبقضاء الله و قدره؟ فقال: أجل يا شيخ، ما علوتم من طلعة، و لا هبطتم من واد، إلّا بقضاء من الله و قدر فقال الشيخ: عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين. فقال أمير المؤمنين: مه يا شيخ! فو الله لقد عظم الله لكم الأجر"

"في مسيركم و أنتم سائرون، و في مقامكم و أنتم مقيمون، و في منصرفكم و أنتم منصرفون، و لم

تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين و لا إليهم مضطرين. فقال الشيخ: كيف لم تكن في شيء من حالاتنا مكرهين و لا إليهم مضطرين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا. فقال أمير المؤمنين: أو تظن أنه كان قضاء حتماً، و قدراً لازماً؟ إنه لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب، و الأمر و النهي، و الزجر من الله تعالى، و سقط معني «الوعد و الوعيد» و لم تكن لائمة للمذنب، و لا محمدة للمحسن، و لكان المذنب أولي بالإحسان من المحسن، و لكان المحسن أولي بالعقوبة من المذنب... و تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان، و خصماء الرحمن، و حزب الشيطان، و قدريّة هذه الأمة و مجوسها «١». و إن الله كلف «تخييراً» و نهى «تحذيراً» و أعطى علي القليل كثيراً، و لم يعص مغلوباً و لم يطع مكرهاً، و لم يملك مفوضاً، و لم يخلق السموات و الأرض و ما بينهما باطلاً، و لم يبعث النبيين مبشرين و منذرين عبثاً، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار» «٢» .

7- "و قال أمير المؤمنين عند ما سئل عن القضاء و القدر: «لا تقولوا و كلهم الله إلي أنفسهم فتوهنوه،

و لا تقولوا أجبرهم علي المعاصي فتظلموه، و لكن قولوا الخير بتوفيق الله و الشر بخذلان الله، و كلّ سابق في"

علم الله» «١» .

8- و قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «ما غلا أحد في القدر إلّا خرج من الإسلام». و في نسخة «من

الإيمان» «٢» .

9- "كتب الحسن بن أبي الحسن البصري إلي الحسين بن علي بن أبي طالب صلوات الله عليهم

يسأله عن القدر، فكتب إليه: «فاتبع ما شرحت لك في القدر مما أفضى إلينا أهل البيت، فإنه من لم يؤمن بالقدر خيره و شره فقد كفر، و من حمل المعاصي علي الله عز و جل فقد افتري علي الله افتراء عظيماً، إن الله تبارك و تعالي لا يطاع بإكراه، و لا يعصى بغلبة و لا يهمل العباد في الهلكة، لكنه المالك لما ملكهم، و

القادر لما عليه أقدرهم. فإن ائتمروا بالطاعة، لم يكن الله صادًا عنها مبطنًا، وإن ائتمروا بالمعصية فشاء أن يمنّ عليهم فيحول بينهم وبين ما ائتمروا به فعل. وإن لم يفعل فليس هو حملهم عليها قسراً، ولا كلفهم جبراً بل بتمكينه إياهم بعد إعداره و إنذاره لهم واحتجاجه عليهم، طوقهم و مكثهم و جعل لهم السبيل إلي أخذ ما إليه دعاهم، و ترك ما عنه نهاهم جعلهم مستطيعين لأخذ ما أمرهم به من شيء غير آخذه. و لترك ما نهاهم عنه من شيء غير تاركه، و الحمد لله الذى جعل عباده أقوياء لما أمرهم به ينالون بتلك القوة، و ما نهاهم عنه. و جعل العذر لمن يجعل له السبيل حمداً متقبلاً فأنا علي ذلك أذهب و به أقول. و الله و أنا و أصحابي أيضاً عليه و له الحمد» «٣» . »

10- و قال الإمام الصادق (عليه السلام): «كما أنّ بادي النعم من الله عز و جل و قد نحلكموه،

كذلك الشرّ من أنفسكم و إن جري به قدره» «٤» . »

11- و قال الإمام الرضا (عليه السلام)، فيما يصف به الرب: «لا يجوز فى قضية، الخلق إلى ما علم

منقادون، و علي ما سطر فى كتابه ماضون، لا يعملون خلاف ما علم منهم، و لا غيره يريدون» «١» . »

"فقد صدر كلامه (عليه السلام) بقوله: «لا يجوز فى قضيته»، أى لا يكون جائراً فى قضائه. و هو نفس القول بأن القضاء لا يجعل الإنسان مكتوف الأيدي. و أمّا قوله: «لا يعملون خلاف ما علم منهم» فلا يلازم الجبر، إذ فرق بين أن يقول «لا يعملون خلاف ما علم»، و قوله «لا يعملون خلاف ما علم منهم». فإنّ الثانى ناظر إلى أنّ علمه لا يقبل الخطأ، و أنّ علمه بأفعال العباد لا يتخلف، و لكن المعلوم له سبحانه هو صدور كل فعل من فاعله بما احتفّ من المبادى؛ من الاختيار أو ضده. و سيوافيك تفسيره" .

"هذا هو المأثور عن النبى الأعظم و أهل بيته الطاهرين، فالكل يركزون علي أنّ القضاء و القدر لا يسلبان

الحرية عن الإنسان. و لأجل اشتهاى على و أهل بيته فى هذا المجال بهذا، قيل من قديم الأيام :

« "الجبر و التشبيه أمويان، و العدل و التوحيد علويان" . »

نعم وجد بين الصحابة من قال بهذا القول متأثراً بما سمعه من النبى الأكرم أو صحابته الوعاة و نأتى فى

المقام ببعض النماذج من هذه الكلمات :

12- روي الطبرى فى تاريخه: «و قدم عمر بن الخطاب الشام فصادف الطّاعون بها فاشيا، فاستشار

الناس فكل أشار عليه بالرجوع و أن لا يدخلها إلّا أبا عبيدة ابن الجراح فإنه قال: «أ نفرّ من قدر الله» قال " :

« "نعم، أفرّ من قدر الله بقدر الله إلي قدر الله، لو غيرك قالها يا أبا عبيدة!" فما لبث أن جاء عبد

الرحمن بن عوف فروي لهم عن النبى (صلى الله عليه و آله) أنّه قال: «إذا كنتم ببلاد الطّاعون فلا تخرجوا منها، و إذا قدمتم إلي"

بلاد الطّاعون فلا تدخلوها». فحمد الله علي موافقة الخبر لما كان فى نفسه و ما أشار به الناس و انصرف

راجعا إلي المدينة» «١» . »

تري أنّ الخليفة- مع أنه كان يعتقد بخلاف ذلك علي ما أثر عنه فى غزوة حنين كما سيأتى- لا يري

الاعتقاد بالقضاء و القدر مخالفاً لكون الإنسان ممسكاً إرادته أو مرخياً لها فى الدخول إلي بلاد الطّاعون .

"و روي ابن المرتضى فى طبقات المعتزلة عن عدة من الصحابة جملاً تحكى عن كونهم متحيزين فى

مسألة القضاء و القدر إلي القول بالاختيار و إليك بعض ما نقله عنهم، قال " :

13- و قد أتى عمر بسارق فقال: لم سرقت فقال قضي الله علىّ .

"فأمر به فقطعت يده و ضرب أسواطاً، فقيل له فى ذلك، فقال: القطع للسرقة و الجلد لما كذب علي الله

» «٢» . »

14- و قيل لعبد الله بن عمر يا أبا عبد الرحمن إنّ أقواماً يزنون و يشربون الخمر و يسرقون و

يقتلون النفس و يقولون: كان فى علم الله فلم نجد بداً منه، فغضب ثم قال: سبحان الله العظيم، قد كان ذلك فى علمه إنهم يفعلونها و لم يحملهم علم الله علي

فعلها الحديث «٣» . »

15- روي مجاهد عن ابن عباس أنّه كتب إلي قراء المجبرة بالشام :

"أما بعد، أ تأمرون الناس بالتقوي و بكم ضل المتقون، و تنهون الناس عن المعاصي و بكم ظهر العاصون. يا أبناء سلف المقاتلين، و أعوان الظالمين، و خزان مساجد الفاسقين، و عمار سلف الشياطين، هل منكم إلكا مفتر علي الله يحمل إجرامه عليه و ينسبها علانية إليه ... الحديث " .

و لعل وجه افتراءهم علي الله سبحانه هو تعليل أعمالهم الإجرامية بسبق "علمه سبحانه عليها، فصوروا أنفسهم مجبورين و مسيرين، فرد عليهم ابن عباس بما قرأت " .

"هذه هي الكلمات المأثورة عن النبي الأكرم و أهل بيته الطاهرين و بعض الصحابة و لكن تجاه هؤلاء جماعة يرون القضاء و القدر هو العامل المؤثر في الحياة، و أن الإنسان مكتوف اليدين في مصيره و مسيره. و ليست تلك الفكرة مختصة ببعض المسلمين، بل القرآن الكريم يحكيها عن بعض المشركين و إليك نقل ما وقفنا عليه في القرآن الكريم، و ما ضبط في التاريخ :

الأمويون و تفسير القضاء بالجبر

1- قال أبو هلال العسكري في الأوائل: إن معاوية أول من زعم أن الله يريد أفعال العباد كلها « ٢ . »

2- "روي الخطيب عن أبي قتادة عند ما ذكر قصة الخوارج في النهروان لعائشة: قالت عائشة: ما يمنعني ما بيني و بين علي أن أقول الحق، سمعت النبي يقول: تفرق أمتي علي فرقتين تمرق بينهما فرقة محلزون رعو سهم يحفون شواربهم، أزرهم إلي أن صاف سوقهم، يقرءون القرآن لا يتجاوز تراقيهم يقتلهم أحبهم إلي و أحبهم إلي الله. قال: فقلت: يا أم المؤمنين: فأنت تعلمين هذا!! فلم كان الذي منك؟ قالت: يا قتادة و كان أمر الله قدرا مقدورا، و للقدر أسباب « ٣ . »

3- "لقد سعي معاوية بن أبي سفيان- بعد ما سم الحسن (عليه السلام) و رأي الجو السياسي مناسباً- إلي نصب ولده يزيد خليفة من بعده، فلما اعترض عليه عبد الله بن عمر، قال له: «إني أحذرك أن تشق عصا المسلمين و تسعى في تفريق ملتهم، و أن تسفك دماءهم و إن أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء و ليس للعباد خيرة من أمرهم» « ٤ . »

و أجاب بهذا الكلام أيضا عائشة أم المؤمنين عند ما نازعته في هذا

"الاستخلاف، فقال لها: «إن أمر يزيد قضاء من القضاء، و ليس للعباد الخيرة من أمرهم» « ١ . »

فإنك تري أن معاوية يتوسل في تحقيق أهدافه بإيديولوجية دينية مسلمة بين الناس من المعترضين و غيرهم و هي تفسير عمله بالتقدير و القضاء الإلهي .

"و في هذا الصدد يقول أحد الكتّاب المصريين المعاصرين: «إن معاوية لم يكن يدعم ملكه بالقوة فحسب و لكن بإيديولوجية تمس العقيدة في الصميم، و لقد كان يعلن في الناس أن الخلافة بينه و بين علي (عليه السلام) قد احتكما فيها إلي الله له علي علي (عليه السلام) و كذلك حين أراد أن يطلب البيعة لابنه يزيد من أهل الحجاز، أعلن أن اختيار يزيد للخلافة كان قضاء من القضاء ليس للعباد خيرة في أمرهم، و هكذا كاد أن يستقر في أذهان المسلمين أن كل ما يأمر به الخليفة حتي و لو كانت طاعة الله في خلافه فهو قضاء من الله قد قدر علي العباد» « ٢ . »

4- و من مظاهر هذه الفكرة الخاطئة (مساوغة التقدير للجبر) تبرير عمر بن سعد بن أبي الوقاص قاتل الإمام الطاهر الحسين بن علي سلام الله عليه مبررا جنايته بأنها تقدير إلهي. و عند ما اعترض عليه عبد الله بن مطيع العدوي بقوله: اخترت همدان و الرى علي قتل ابن عمك. قال عمر بن سعد: كانت أمورا قضيت من السماء و قد أعذرت إلي ابن عمي قبل الواقعة فأبي إلا ما أبي « ٣ . »

و علي هذا الأصل قامت السلطة الأموية و نشأت و ارتقت فكان الخلفاء

"من هذا البيت يهددون من يخالفهم فيه، و يعاقبون بما هو مسجل مضبوط في التاريخ " .

5- إن الحسن البصري (ت ٢٢- م ١١٠) من الشخصيات البارزة في عصره و كان يشغل منصة الوعظ و الخطابة و الإرشاد. و مع ذلك كله لم يكن معتقدا بالتقدير المصوب عند الأمويين فلما خوّفه بعض أصدقائه من السلطان وعد أن لا يعود. روي ابن سعد في طبقاته عن أيوب قال: «نازلت الحسن في القدر غير مرة حتي خوّفته من السلطان فقال لا أعود بعد اليوم» « ١ . »

-6" إن محمد بن إسحاق صاحب السيرة النبوية المعروفة التي قام بتلخيصها ابن هشام، اتهم

بالمخالفة في التقدير و ضرب عدة سياط تأديبا " .

"قال ابن حجر في تهذيب التهذيب: إن محمد بن اسحاق اتهم بالقدر، و قال الزبير عن الدراوردي: و

جلد ابن إسحاق، يعني في القدر «٢» .»

-7" و روي ابن قتيبة أن عطاء بن يسار كان قاضيا للأمويين و يري رأى معبد الجهني، فدخل علي

الحسن البصري و قال له: يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين و يأخذون أموالهم و يقولون إنما تجرى أعمالنا علي قضاء الله و قدره، فقال له الحسن البصري: كذب أعداء الله «٣». و نقل المقرئ أن عطاء بن يسار و معبد الجهني دخلا علي الحسن البصري فقالا له: إن هؤلاء يسفكون الدماء و يقولون إنها تجرى أعمالنا علي قدر الله، فقال: كذب أعداء الله فطعن عليه بهذا «٤» .»

-8 يقول ابن المرتضي: «ثم حدث رأى المجبرة من معاوية و ملوك بني مروان فعظمت به الفتنة»

«٥» .»

"هذه نماذج مما سجله التاريخ في شأن هذا الاستنتاج، نعم كان هناك فرق بين الحافظ الذي دعي

المشركين إلي استنتاج الجبر، و الحافظ الذي ساق الأمويين إلي نشر تلك الفكرة، فإن الداعي عند المشركين كان داعيا دينيا محضا بينما كان عند الأمويين مشوبا بالسياسة و تبرير الأعمال المنحرفة و إخماد الثورات، و تخدير المجتمع من القيام في وجه السلطة، حتي يتسني لهم بذلك الحكومة عليه، و استقرار عروشهم، و انغماسهم في ملذاتهم الدنيوية" .

"إلي هنا عرفت وجهة المسألة عبر العصور و القرون الأولى، و لكن أي الفريقين أحق أن يتبع، لا أري في الإدلاء به إلزاما، فالأمر واضح عند كل ذي لب و بصيرة. و ما ذكرناه كان عرضا إجماليا لتاريخ المسألة تلقى ضوءا علي فهم آيات الكتاب و السنة الواردة في القضاء و القدر. فلنشرع ببيان مصادر المسألة في الكتاب و السنة و تحليلها" .

"هذه الرواية و نظائرها لا تنافي اختيار الإنسان و صحة التكليف لأن المراد مما يصيب و ما لا يصيب هو

الأمر الخارجة عن إطار اختياره، كالمواهب و النوازل، فلا شك أن الإصابة و عدمها خارجان عن اختيار الإنسان و ليس له دور و إنما الكلام في حكومة القضاء و القدر علي ما يناط به التكليف و يثاب به أو يعاقب فإن سيادة القضاء و القدر علي اختيار الإنسان أمر لا يقبله العقل و لا يوافق النقل، كما سيأتي. و قس علي هذا باقي ما رواه أهل السنة في باب القضاء و القدر" .

أفعال العباد و علمه الأزلي

"لا شك أن الله سبحانه كان عالما بكل ما يوجد في هذا الكوكب و مطلق الكون، فكان واقفا علي حركة

الإلكترونات في بطون الذرات، و علي حفيف أوراق الأشجار في الحدائق و الغابات، و حركات الحيتان العظيمة في خضم أمواج المحيطات. كما أنه سبحانه كان عالما قبل أن يخلق العالم بأفعال المجرمين و قسوة السفّاكين، و طاعة الطائعين هذا من جانب" .

و من جانب آخر: إن علمه تعالي بالأمر علم بالواقع و الحقيقة و هو لا يتخلف عن الواقع قيد شعرة و

قد عرفت سعة علمه بالأشياء و قبل الكينونة في الآيات المتقدمة صدر الفصل. و قال سبحانه: وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ «٢» .»

و قال سبحانه: فَلَا أُحِاطُ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا «١» .»

"و علي هذين الأساسين ربما يتصور أن تعلق ذلك العلم بكل الأشياء عموما، و الأفعال الاختيارية

للإنسان خصوصا، يجعل الإنسان مجبورا مضطرا متظاهرا بالحرية و الاختيار، لأنه سبحانه إذا كان يعلم من الأزل، أن هذا الشخص سيرتكب الذنب الفلاني في الساعة المعينة، فيما أن العلم الإلهي لا يتخلف عن معلومه يجب أن يكون الشخص مصدرا لهذا الذنب، و لا يستطيع أن يتخلف عنه بأية قوة و قدرة، بل لا يستطيع أن يغير من كميته و كيفيته، إذ تخلفه نفس تخلف علم الله عن الواقع، و صيرورة علمه جهلا تعالي الله عنه" .

"أقول: إن هذا المقام هو المزلقة الكبرى للسطحيين الذين مالوا إلي الجبر، لأجل كون أفعال العباد متعلقة

لعلمه تعالي، غير متخلفة عن متعلقها و لكنهم لو وقفوا علي كيفية تعلق علمه بصدور أفعال العباد منهم، لرجعوا عن هذا الحكم الخاطئ" .

"و الجواب عن ذلك: إن علمه سبحانه لم يتعلق بصدور أي أثر من مؤثره علي أي وجه اتفق، و إنما

تعلق علمه بصدور الآثار عن العلل مع الخصوصية الكامنة في نفس تلك العلل. فإن كانت العلة علة طبيعية فاقدة للشعور و الاختيار أو واجدة للعلم فاقدة للاختيار،

فتعلق علمه سبحانه بصدور فعلها و أثرها عنها بهذه الخصوصية، أى أن تصدر الحرارة من النار من دون أن تشعر فضلا عن أن تريد، و يصدر الارتعاش من الإنسان المرتعش عن علم و لكن لا بإرادة و اختيار، فالقول بصدور هذه الظواهر عن عللها بهذه الخصوصية يستلزم انطباق علمه علي الواقع و عدم تخلفه عنه قيد شعرة" .

"و إن كانت العلة عالمة و شاعرة و مريدة و مختارة كالإنسان، فقد تعلق علمه علي صدور أفعالها منها بتلك الخصوصية و انصبغ فعلها بصبغة الاختيار و الحرية. فلو صدر فعل الإنسان منه بهذه الكيفية، لكان علمه مطابقا للواقع"

"غير متخلف عنه، و أما لو صدر فعله عنه فى هذا المجال عن جبر و اضطراب بلا علم و شعور، أو بلا اختيار و إرادة فعند ذلك يتخلف علمه عن الواقع" .

"نقول توضيحا لذلك، إن الأعمال الصادرة من الإنسان علي قسمين":

"قسم يصدر منه بلا شعور و لا إرادة كأعمال الجهاز الدموى و الجهاز المعوى و جهاز القلب، و الأحشاء، التى تتسم فى أفعال الإنسان بسمة الأعمال الاضطرابية، غير الاختيارية" .

و قسم آخر يصدر منه عن إرادة و اختيار. و يتسم بسمة الأعمال الاختيارية غير الاضطرابية كدأسته و كتابته و تجارته و زراعته .

"و علي ما سبق من أن علم الله تعالى تعبير عن الواقع بما لا يتخلف عنه قيد شعرة، فتقع أعماله موردًا لتعلق علم الله بها علي ما هى عليه من الخصائص و الألوان. فتكون النتيجة أنه سبحانه يعلم من الأزل بصدور فعل معين فى لحظة معينة من إنسان معين إما بالاضطرار و الإكراه أو بالاختيار و الحرية، و تعلق مثل هذا العلم لا ينتج الجبر، بل يلزم الاختيار. و لو صدر كل قسم علي خلاف ما اتسم به لكان ذلك تخلفًا عن الواقع" .

"و بعبارة أخرى: إن علم الله بما أنه يطابق الواقع الخارجى و لا يتخلف عنه أبداً، فيجب أن يقوم الإنسان بكل قسم من أعماله علي حسب السمة التى اتسم بها. فلو كان مصدرا لعمل الجهاز الدموى عن اختيار و قد تعلق علمه بصدوره عنه علي وجه الاضطراب، لزم تخلف علمه عن معلومه. كما أنه لو كان مصدرا للقسم الآخر من أفعاله ككتابتة و خياطته علي وجه الإلجاء و الاضطراب، لزم تخلف علمه عن الواقع لتعلق علمه بصدوره عنه بسمة الاختيار و سيوافيك نصوص من أئمة الحكماء كصدر المتألهين و غيره عند البحث عن الجبر الأشعري" .

"فعلينا فى هذا الموقف الالتفات إلي كيفية تعلق علمه بصدور الأفعال عن مبادئها و عللها. نعم، من أنكر وجود الأسباب و المسببات فى الوجود، و اعترف بعلّة واحدة و سبب مفرد و هو الله سبحانه و جعله قائما مقام جميع العلل و الأسباب، و صار هو مصدرا لكل الظواهر و الحوادث مباشرة و لم يقم"

"للعلة الطبيعية و للإنسان و ما فيه من المبادئ و زنا و قيمة، و لم يعترف بتأثيرها فى تكون الظواهر و الحوادث، لا مناص له عن القول بالجبر. و هو مصير خاطئ يستلزم بطلان بعث الأنبياء و إنزال الكتب" .

تمثيل خاطئ

"ربما يتمسك فى تحليل علمه سبحانه بمثال خاص و يقال إن باستطاعة كثير من الأساتذة أن يتكهنوا بمستقبل تلامذتهم، فإن المعلم الذى يعرف حدود السعى و العمل و الاستعداد فى تلميذه المعين، يستطيع أن يتكهن بنجاح التلميذ أو رسوبه بصورة قاطعة، فهل نستطيع أن نقول: إن علم المعلم بوضع التلميذ صار علّة لعدم نجاحه فى الامتحان بحيث لو تكهن المعلم بعكس هذا، لكان النجاح حليف التلميذ، أو إن السبب فى فشله فى الامتحان هو تكاسله أيام الدراسة، و إهماله طول السنة الدراسية مطالعة و مباحثة الكتاب المقرر. و صرفه أوقاته فى الشّهوات" .

"إن هذا التمثيل نافع للأذهان البسيطة التى لا تفرق بين علم المعلم، و علمه سبحانه. و أما العارف بخصوصية علمه تعالى و أنه نفس ذاته، و ذاته علّة لما سواه، فهو يرى قياس أحد العلمين بالآخر قياسا خاطئا، فإن علم المعلم ليس فى سلسلة علل الحوادث، و فى مورد المثال: رسوب التلميذ أو نجاحه. و هذا بخلاف علمه تعالى فإنه فى سلسلة العلل، بل تنتهى إليه جميع الأسباب و المسببات. و قد عرفت أن القضاء عند الفلاسفة عبارة عن علمه بما ينبغى أن يكون عليه الوجود حتى يكون علي أحسن النظام و أكمل الانتظام، و هو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات، من حيث جمعتها علي أحسن الوجوه و أكملها. فعند ذلك يصبح التمثيل فى مقام الإجابة أجيبا عن الإشكال" ١» .

"و الحق فى الإجابة ما ذكرنا من أن علمه العناى الذى هو السبب لظهور الموجودات على صفحة الوجود، و إن كان علة لظهور الأشياء، لكنه ليس بالعلّة الوحيدة القائمة مقام الأسباب و العلل المتأخرة (كما عليه الأشاعرة المنكرين للأسباب و المسببات) بل هناك أسباب و مسببات كثيرة يؤثر كل سبب فى مسببه بإذنه سبحانه و مشيئته. و فى خلال تلك الأسباب سببية الإنسان لفعله بإذنه سبحانه، فتعلّق علمه على أن يكون الإنسان فى معترك الحياة فاعلا مختارا و سببا حراّ لما يفعل و يترك. فكون مثل هذا السبب متعلّقا لعلمه العناى المبدأ لفيضان الموجودات، لا ينتج الجبر بل ينتج الاختيار".

أفعال العباد و إرادته الأزلية

"قد عرفت أن القضاء العلمى عند الأشاعرة هو عبارة عن إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هى عليه فيما لا يزال. و عند ذلك يتحد هذا التفسير مع التفسير السابق إشكالا و جوابا. و بما أنا سنبحث فى فصل الجبر و الاختيار عن شمول إرادته سبحانه لأفعال العباد و عدمه، فنترك التفاصيل إلى مكانه. و سيوافيك أن شمول إرادته سبحانه لجميع الكائنات عموما و أفعال الإنسان خصوصا، ممّا لا مناص عنه، كتابا و سنّة و عقلا (و إن خالف فى ذلك كثير من العدلية حذرا من لزوم الجبر). لكن القول بعموم الإرادة و شمولها للأفعال الاختيارية لا ينتج الجبر كما أوضحنا حاله فى العلم".

"هذا حال التقدير و القضاء العلميين و النتيجة التى تترتب على هذه العقيدة - حسب تحليل الأشاعرة و تحليلنا. وبقى هنا بحث و هو سرد بعض الروايات الواردة فى القضاء و القدر فى الصحاح و المسانيد التى لا تتخلف عن الجبر قيد شعرة، و عرضها على الكتاب و السنّة و العقل ليعلم ناسجها و مصدرها. و يتلوه بحث فى تفسير «القدرية» الواردة فى الأخبار".

الأخبار و إشاعة فكرة القدر بين المسلمين

"لقد ابتلى الم سلمون بعد كعب الأخبار بكتابى آخر قد بلغ الغاية فى بث الإسرائيليات بين الم سلمين، هو وهب بن منبه، قال الذهبى: ولد فى آخر خلافة عثمان، كثير النقل عن كتب الإسرائيليات. توفى سنة ١١٤".

و قد ضعّفه الفلاس «٢».

"و قال فى (تذكرة الحفاظ): عالم أهل اليمن ولد سنة ٣٤، و عنده من علم الكتاب شىء كثير، فإنه صرف عنايته إلى ذلك، و بالغ. و حديثه فى الصحيحين عن أخيه همّام «٣».

و يظهر من تاريخ حياته أنه أحد المصادر لانتشار نظرية نفى الاختيار

و المشيئة عن الإنسان حتى المشيئة الظلية لمشيئته سبحانه التى لولاها لبطل التكليف و ألغيت الشريعة.

روى حماد بن سلمة عن أبى سنان قال: سمعنا وهب بن منبه قال :

كنت أقول بالقدر حتى قرأت بضعا و سبعين كتابا من كتب الأنبياء فى كلها :

« من جعل لنفسه شيئا من المشيئة فقد كفر»، فتركت قولى «١» . »

"و المراد من «القدر» فى قوله: «كنت أقول بالقدر»، هو القدرة الإنسانية التى عبّر عنها فى ذيل كلامه

بالاختيار و المشيئة. كما يمكن أن يكون المراد منه نفى القدر، كما ربما يقال «القدرية» على نفاة القدر و القضاء".

"و هذا النقل يعطى أن القول بنفى المشيئة للإنسان ممّا ورد فى أزيد من سبعين كتابا من كتب الأنبياء،

- حسب زعم هذا الكتابى، و منها تسرب هذا القول إلى الأوساط الإسلامية، حتى أصبح من قال بالمشيئة يكفر - حسب نقل هذا الكتابى. و قد تسلم الرجل منبر التحدث عن الأنبياء يوم كان نقل الحديث عن النبى ممنوعا، و كان نتيجة ذلك التحدث انتشار الإسرائيليات الراجعة إلى حياة الأنبياء فى العاصمة الإسلامية المدينة المنورة، و قد جمع ما ألقاه فى مجلد أسماه فى كشف الظنون: «قصص الأبرار و قصص الأخيار» «٢» . »

"و من شقوق هذه المسألة القول بالاختيار و هو ينقسم حسب انطلاق القائلين به عن مواضع مختلفة،

إلى أقسام :

1- الاختيار بمعنى التفويض، بمعنى أنه ليس لله سبحانه أى صنع فى فعل العبد، و أن ذات الإنسان

و إن كانت مخلوقة لله سبحانه، و لكن لا يمت فعله إليه بصلّة، فهو مستقل فى فعله و فى إيجاده و تأثيره، حفظا لعدله سبحانه. فيكون الإنسان فى هذه النظرية خالقا ثانيا فى مجال أفعاله، كما أنه سبحانه خالق فى سائر المجالات. و هذا مذهب «المعتزلة» . »

2- "الاختيار بمعنى تكون الإنسان بلا لون و ماهية، و أنه مذ يري النور يوجد بلا خصوصية و لا نفسية خاصة، بل يكتسب الكل بإرادته و فعله، لأنه لو ظهر علي صفحة الوجود مع الخصوصية المعينة لزم كونه مجبوراً في الحياة، و هذا هو منطق الوجوديين في الغرب".

"و بذلك تقف علي أن المعتزلة تنطلق من مبدأ العدل، كما أن الوجوديين ينطلقون من مبدأ تكون الإنسان بلا لون و لا ماهية".

3- الاختيار بمعنى الأمر بين الأمرين لا علي نحو الجبر و لا علي نحو التفويض. و هذا هو موقف القرآن الكريم و أئمة أهل البيت (عليهم السلام) كما سيوافيك شرحه .

"و بذلك تقف علي أن الجبر لا يختص بالإلهي بل يعمه و المادى، كما أن الاختيار مثله. فالإلهي و المادى تجاه هذه المسألة متساويان و الاختلاف في ذلك ينطلق من الطرق التي يسلكها المستدل، فيلزم لتوضيح البحث أفراد كل واحد من هذه المناهج عن البقية حتي يكون الباحث علي بصيرة".

الأمر الرابع: الجبر علي مسرح التاريخ الإسلامي

الآيات القرآنية و المأثورات التاريخية تشهد بأن فكرة الجبر كانت موجودة قبل الإسلام و قد ذكرنا بعض الآيات الدالة علي أن المشركين كانوا معتقدين بذلك عند البحث عن القضاء و القدر .

"و من المؤسف أن يكون الاعتقاد السائد بين بعض أهل الحديث هو القول بالجبر لعلل سياسية من السلطات الغاشمة، و احتكاكات ثقافية مشبوهة بين المستسلمين من الأحرار و الرهبان، و المسلمين. و قد وقفت علي بعض النصوص في ذلك فيما مضى. و إليك ما له صلة بهذا المقام".

1- "نقل القاضي عبد الجبار عن أبي علي الجبائي في كتاب (فضل الاعتزال): «ثم حدث رأى المجبرة من معاوية لما استولي علي الأمر،"

و حدث من ملوك بني أمية مثل هذا القول. فهذا الأمر الذي هو الجبر نشأ في بني أمية و ملوكهم و ظهر في أهل الشام ثم بقى في العامة و عظمت الفتنة فيه» ١ .»

2- قال ابن المرتضى: «ثم حدث رأى المجبرة من معاوية و ملوك بني مروان فعظمت به الفتنة» ٢ .»

3- "و هذا معبد الجهنى و هو أول من قال بنفى القدر بمعنى نفى الجبر و نشر هذه الفكرة، فقتله الحجاج بن يوسف الثقفى الذى تولى إمارة العراق من قبل الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان عام ٨٠ و قيل إن الذى تولى قتله صلباً هو نفس عبد الملك بن مروان «٣» .»

4- "و هذا غيلان الدمشقى أخذ القول بالاختيار عن معبد الجهنى، فنشر الفكرة في دمشق فكاد عمر بن عبد العزيز أن يقتله لو لا أن تراجع غيلان عن رأيه و أعلن توبته و لكنه عاد إلي هذا الكلام أيام هشام بن عبد الملك فأمر هشام بصلبه علي باب دمشق، بعد أن أمر بقطع يديه و رجله، عام ١٢٥ «٤» .»

5- "قال ابن الخياط: إن هشام بن عبد الملك لما بلغه قول غيلان بالاختيار، قال له: ويحك يا غيلان لقد أكثر الناس فيك، فنازعنا في أمرك، فإن كان حقاً أتبعناك. فاستدعي هشام، ميمون بن مروان ليكلّمه فقال له غيلان: أشاء الله أن يعصى. فأجابه ميمون: أفعصى كارهاً؟ فسكت غيلان. فقطع هشام بن عبد الملك يديه و رجله «٥» .»

6- و جاء في رواية ابن نباتة: إن عمر بن عبد العزيز لما بلغه قول

غيلان بالاختيار استدعاه و قال له: ما تقول؟

قال: أقول ما قال الله .

قال: و ما قال الله؟

قال: إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً ... حتي انتهى إلي قوله

سبحانه: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً .

قال له عمر بن عبد العزيز: اقرأ .

"فلما بلغ إلي قوله سبحانه: وَ مَا تَشَاوُرُنَّ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً، قال: يا ابن الأتانة،

تأخذ بالفرع و تدع الأصل!! «١» .»

"فهذه النصوص التاريخية تفيد أولاً: إن السلطة الأموية من لدن عصر معاوية إلي آخر حكامها كانت

تروج فكرة الجبر، و تسوس من يقول بالاختيار بسياسة الإرهاب و القمع، و تنكل بهم أشد التنكيل. و الغاية من إشاعة هذه الفكرة معلومة فإنها تخلق لهم المبررات لتصرفاتهم الوحشية و انهماكهم في الملذات و الشهوات و استئثارهم بالغيء، إلي غير ذلك من جرائم الأعمال و مساوئها" .

و ثانياً: إِنَّ مَعْبِدَ الْجَهَنِّي فِي الْعِرَاقِ وَ تَلْمِيزُهُ غِيلَانَ الدَّمَشَقِيِّ فِي الشَّامِ كَانَا يَتَّبِعَانِ فِكْرَةَ الْاِخْتِيَارِ وَ نَفَى

الجبر لا فكرة نفى القدر و القضاء الواردين في القرآن الكريم. و الشاهد علي ذلك أَنَّ مَعْبِدَ الْجَهَنِّي دَخَلَ عَلَي الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ وَ قَالَ لَهُ: يَا أَبَا سَعِيدٍ إِنَّ هَؤُلَاءِ الْمُلُوكَ يَسْفِكُونَ دِمَاءَ الْمُسْلِمِينَ وَ يَأْخُذُونَ أَمْوَالَهُمْ وَ يَقُولُونَ إِنَّمَا تَجْرِي أَعْمَالُنَا عَلَي قَضَاءِ اللَّهِ وَ قَدَرِهِ. فَقَالَ لَهُ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ: كَذَبَ أَعْدَاءُ اللَّهِ. انْتَهَى. وَ مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْحَسَنَ الْبَصْرِيَّ لَمْ يَكُنْ يَنْكَرُ مَا جَاءَ فِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ مِنْ أَنَّ: وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ × وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ «٢». و غير ذلك من الآيات التي مضت

"في الفصل الرابع، و إنما ينكر أن يكون القضاء و القدر مبررين لطغيان الطغاة و جرائم الطغمة الأثيمة

من الحكام. فبالنتيجة كان معبد و أستاذه الحسن من دعاة القول بالاختيار لا من دعاة منكرى القضاء و القدر. و لما كان الأمويون، يرون أَنَّ القول بالقضاء و القدر يساوق الجبر و سلب الاختيار، اتهموا القائلين به بنفى القضاء و القدر مع أَنَّ بَيْنَ الْقَوْلِ بِالْاِخْتِيَارِ وَ نَفَى الْقَدْرِ بَوْنًا بَعِيدًا" .

"و يشهد علي ذلك أيضاً أَنَّ غِيلَانَ يَعْرِبُ عَنْ عَقِيدَتِهِ فِي مُحَاجَّتِهِ مَعَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بِالْأَسْئَةِ شَهَادَ

بقوله سبحانه: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً، فالرجل كان يتبني الاختيار و يكافح الجبر، لا أَنَّهُ كَانَ يَنْكَرُ مَا ثَبَتَ فِي الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ الصَّحِيحَةِ. كَمَا أَنَّهُ فِي مُحَاجَّتِهِ مَعَ مِيمُونَ بْنِ مَرْوَانَ أَعْرَبَ عَنْ عَقِيدَتِهِ بِقَوْلِهِ: «أَشَاءُ اللَّهُ أَنْ يَعْصِي؟» قَائِلاً بِأَنَّهُ لَيْسَ هُنَاكَ مَشِئَةٌ سَالِبَةٌ لِلْاِخْتِيَارِ جَاعِلَةً الْإِنْسَانَ مَجْرَدَ مُتَفَرِّجٍ فِي مَسْرَحِ الْحَيَاةِ" .

"و أَظُنُّ أَنَّ اتِّهَامَ الرَّجُلَيْنِ وَ مِنْ جَاءَ بَعْدَهُمَا بِالْقَدَرِيَّةِ تَارَةً (نفى القضاء و القدر بالمعني الصحيح) أو

بالتفويض و أن الإنسان في غني عن الله تعالى في أفعاله، أخري، لم يكن في محله. فهؤلاء كانوا يكافحون فكرة الجبر لا نصوص الكتاب و السنة. و أما فكرة التفويض فإنما تمحضت و نضجت إثر إصرار الأمويين علي الجبر، و اتخذته المعتزلة مذهباً في النصف الثاني من القرن الثاني، و إلّا فالمتقدمون عليهم حتي مؤسس الاعتزال واصل بن عطاء مبرءون عن فكرة التفويض" .

"فالقول بالتفويض الذي هو صورة مشوهة للاختيار، إِنَّمَا تَوَلَّدَ مِنْ إِصْرَارِ الْأُمَوِيِّينَ وَ الْمَتَأَثِّرِينَ بِهِمْ مِنْ

أهل الحديث علي القول بالجبر من جهة، و إصرار هؤلاء الأقدمين علي اختيار الإنسان و حرية في مجال الحياة" .

و إلا فإنه لم يكن من التفويض أثر في كلمات الأقدمين .

"و من الأسف أَنَّ الْقَوْلَ بِالْجَبْرِ قَدْ بَقِيَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ بِصُورَةٍ خَاصَةٍ حَتَّى فِي الْمَنْهَجِ الَّذِي ابْتَدَعَهُ إِمَامُ

الأشاعرة، إلي العصور الحاضرة. و المنكر إنما ينكر بلسانه و لكنه موجود في المنهج الذي ينتسب إليه" .

"و قد كان اليهود القاطنون في شبه الجزيرة العربية خير معين علي إشاعة هذه الفكرة، بل منهم

انبعثت" .

"نعم هناك رجال من أهل السنة و الجماعة، متحررون عن عقيدة الجبر و في مقدمهم الشيخ محمد عبده

فقد ردَّ علي من نسب الجبر إلي الكتاب العزيز أو المسلمين عامة و قال: «إِنَّ الْقَوْلَ بِالْجَبْرِ قَوْلُ طَائِفَةٍ ضَلِيلَةٍ انْقَرَضَتْ وَ غَلَبَ عَلَي الْمُسْلِمِينَ مَذْهَبُ التَّوَسُّطِ بَيْنَ الْجَبْرِ وَ الْاِخْتِيَارِ وَ هُوَ مَذْهَبُ الْجَدِّ وَ الْعَمَلِ» «١» .»

"و لا يخفي ما في كلام الأستاذ من الملاحظة فإن الأكثرية الساحقة من أهل السنة علي مذهب الإمام

الأشعري، و سيوافيك نصوصه علي القول بالجبر، فكيف يمكن أن يقال إِنَّ الْجَبَرَ قَوْلُ طَائِفَةٍ ضَلِيلَةٍ" .

"و علي كل تقدير فقد أجاد في هذا البيان و أبان القول الحق، كما سيوافيك " .

الأمر الخامس: رءوس المجبرة و أقطابها في العصور الإسلامية الأولى

1- الجهميّة

"اعتبر أصحاب الملل و النحل الطائفة الجهمية «٢» أول طائفة قالت بالجبر، و وصفوها بالجبرية الخالصة، و كان جهنم يخرج بأصحابه فيقفهم علي المجذومين و يقول: «أنظروا أرحم الراحمين يفعل مثل هذا»، إنكارا لرحمته. و كان يقول: «لا فعل و لا عمل لأحد غير الله، و إنما تنسب الأعمال إلي المخلوقين علي المجاز» «٣» .»

و قال الأشعري في (مقالات الإسلاميين): «تفرّد جهنم بأمر منها :

"إنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلّا الله وحده، و إنّ الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم علي المجاز، كما يقال

تحركت الشجرة، و دار الفلك، و زالت الشمس» «١» .»

"و عرفهم الشّهرستاني بأنهم يقولون: «إنّ الإنسان لا يقدر علي شيء، و لا يوصف بالاستطاعة و إنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له و لا استطاعة و لا إرادة و لا اختيار و إنما يخلق الله تعالي الأفعال فيه علي حسب ما يخلق في سائر الجمادات و إذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا» «٢» .»

2- النجارية

و يليهم في القول بالجبر الطائفة النجارية «٣» فقالت: إنّ أعمال العباد مخلوقة لله و هم فاعلون و إنه لا يكون في ملك الله سبحانه إلّا ما يريد و إنّ الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم علي الفعل «٤» .»

"و عرفهم الشّهرستاني بأنهم يقولون إنّ الباري تعالي هو خالق أعمال العباد خيرها و شرها، ح سنّها و قبيحها، و العبد مكتسب لها، و يشبّون تأثيرا للقدرة الحادثة، و يسمّون ذلك كسبا «٥» .»

"و لأجل أنّ النجارية أضافت نظرية الكسب إلي القول بأنّ الله سبحانه خالق أفعال العباد، خرجت عن الجبرية الخالصة. و قد تبّنت هذه النظرية أيضا الطوائف الأخرى كما سيوافيك " .

3- الضراريّة

"و يليهم في تبني الجبر، الطائفة الضرارية «١» فقالت: إنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالي حقيقة و العبد مكتسبها. و وافقت المعتزلة بأنّ الاستطاعة تحصل في العبد قبل الفعل «٢» .»

"و هذه الطائفة تسمي بالجبرية غير الخالصة أيضا، لإضافتها نظرية الكسب إلي أفعال العباد " .

"قال الشّهرستاني: «الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد و إضافته إلي الربّ تعالي فالجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا و لا قدرة علي الفعل أصلا. و الجبرية المتوسطة هي التي لا تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا. و أمّا من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل، و سمي ذلك كسبا، فليس بجبري. و المصنفون في المقالات، عدّوا النجارية و الضرارية من الجبرية» «٣» .»

"و لكن الحق أنّ إضافة نظرية الكسب من النجارية و الضرارية، و من الأشاعرة تبعاً لهم لا تسمن و لا تغني من جوع و لا تخرج القائل من القول بالجبر قدر شعرة، و إنما هو غطاء و تلبيس علي القول بالجبر. و سيوافيك بحث الكسب بتفاسيره المختلفة من أئمة الأشاعرة. و يكفي في عد منهج الأشعري منهجا جبريا، ما ذكره في (الإبانة) و (مقالات الإسلاميين) عند بيان عقيدة أهل السنّة التي هي عقيدته (بعد رجوعه عن الاعتزال و التحاقه بمنهج أهل الحديث)، يقول: «و أفروا بأنه لا خالق إلّا الله، و أنّ سببنا العباد يخلقها الله، و أنّ أعمال العبد يخلقها الله عز و جل. و أنّ العباد

لا

يقدرّون أن يخلقوا منها شيئا» «١» .»

"فتري أنّ هذه الجملة لا تفترق عمّا ذكره الجهمية و الطائفتان الأخريان، و سيوافيك نظرية الإمام

الأشعري بأدلتها و ملاحظاتها " .

الأصل الثاني: علمه الأزلي المتعلق بأفعال العباد

هذا هو الأصل الثاني الذي اعتمد عليه اتباع الإمام الأشعري .

"و بيانه: إن ما علم الله عدمه من أفعال العباد فهو ممتنع الصدور عن العبد، و إنا جاز انقلاب العلم جهلا. و ما علم الله وجوده من أفعاله، فهو واجب الصدور عن العبد، و إنا جاز ذلك الانقلاب، و لا مخرج عنهما لفعل العبد. فيبطل الاختيار إذ لا قدرة علي الواجب، و الممتنع".

"و كأن هذا الاستدلال، استدلال نقضى علي القائلين بالاختيار".

"و لأجل ذلك يقول المستدل بعد نقله: «إن ما ذكرنا يبطل التكليف لابتناؤه علي القدرة و الاختيار، فما لزم القائلين بمسألة خلق الأعمال فقد لزم غيرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الأزلي المتعلق بالأشياء» حتي أن الإمام الرازي ذكر هذا الدليل متبجحا بقوله: «و لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدرُوا علي أن يوردوا علي هذا الوجه حرفا إلا بالتزام مذهب هشام و هو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها» ١".

"أقول: يلاحظ عليه: مضافا إلي أن ما نسب إلي هـ شام بن الحكم أمر غير ثابت و لم يقل به بعد انتمائه إلي الإمام الصادق (عليه السلام): إن الإجابة عن هذا الاستدلال واضحة جدا، و إن زعم الرازي أن الثقلين لا يقدرُونَ علي حل عقده، و هي كما أو ضحناه عند البحث عن القضاء و القدر أن علمه الأزلي لم يتعلق علي صدور كل فعل عن فاعله علي وجه الإطلاق، بل تعلق علمه بصدور كل فعل عن فاعله حسب الخصوصيات الموجودة فيه. و علي ضوء ذلك تعلق علمه الأزلي بصدور الحرارة من النار علي وجه الجبر، بلا شعور و لا اختيار، كما تعلق علمه الأزلي بصدور العرش من المرتعش علي وجه الجبر عالما بلا اختيار، و لكن تعلق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الاختياري منه بقيد الاختيار و الحرية. فتعلق علمه بوجود"

"الإنسان و كونه فاعلا مختارا، و أن كل فعل منه يصدر اختيارا، و مثل هذا العلم يؤكد الاختيار و يدفع

الجبر عن ساحة الإنسان، كما أوضحناه فيما مضى ١".

"و في المقام كلمات للمحققين أوردناها في ملحق خاص، فلاحظ ٢".

الأصل الثالث: إرادته الأزلية المتعلقة بأفعال العباد

"هذا هو الأصل الثالث الذي اعتمد عليه الأشاعرة، قالوا: ما أراد الله وجوده من أفعال العباد وقع قطعاً، و

ما أراد الله عدمه منها لم يقع قطعاً، فلا قدرة له علي شيء منهما ٣".

"يلاحظ عليه: إن هذا الاستدلال نفس الاستدلال السابق لكن بتبديل العلم بالإرادة، فيظهر الجواب عنه

مما قدمناه من الجواب عن سابقه. و بما أن هذا البحث مما كثر النقاش فيه من جهات أخرى نفيض القول فيه حسب ما يسعه المقام، فيقع البحث في جهات":

الجهة الأولى:

"هل إرادته سبحانه نفس علمه بالأصلح أو شيء آخر؟. قد أو ضحنا الحال فيه عند البحث في الصفات

الثبوتية و قلنا إن الإرادة صفة كمال لا يمكن سلبها عن الذات بما هي كمال، و هي غير العلم. نعم، الإرادة المتجددة الحادثة المتدرجة الوجود، لا تليق بساحته سبحانه، و إنما اللائق بها كمال الإرادة متجردة عن وصمة الحدود و التدريج و إن لم نعرف حقيقتها".

الجهة الثانية:

علي القول بأن إرادته غير علمه وقع الكلام في شمول

"إرادته سبحانه لأفعال الإنسان، أو أن أفعاله خارجة عن إطار الإرادة الإلهية".

فالمعتزلة علي الثاني - حفظا لاختيار الإنسان و تجنباً عن القول بالجبر - و الأشاعرة علي الأول لكن

بالالتزام بتعلق إرادته سبحانه علي أفعال البشر من غير واسطة كما هو الحال في غير الأفعال.

"و أما الإمامية فقد اختلفت آراؤهم، فيظهر من الشيخ الصدوق سعة إرادته سبحانه لأفعال العباد، لكن

بوجه مجمل لا يعلم كنه مراده منه".

"و ذهب الشيخ المفيد إلي خلافه و قال: «إن الله تعالى لا يريد إلّا ما حسن من الأفعال و لا يشاء إلا

الجميل من الأعمال و لا يريد القبائح و لا يشاء الفواحش، تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا. قال الله تعالى":

"وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ وَقَالَ: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ... إلى أن قال: «فلو كان

سبحانه مريدا لمعاصيهم لنافي ذلك التخفيف و اليسر لهم، فكتاب الله شاهد علي ضد ما ذهب إليه الضالون المغترون علي الله الكذب» ١ . »

"وقد صارت هذه المسألة مائزة بين الأشاعرة و المعتزلة و اتخذ كل من الفريقين نتيجة رأيه شعارا

لمنهجه. و لأجل ذلك لما دخل القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥) دار الصاحب بن عباد فرأى فيه أبا إسحاق الأسفرائيني الأشعري (ت ٤١٣)، قال القاضي: «سبحان من تنزه عن الفحشاء» (يريد بذلك أن القول بسعة إرادته لأفعال الإنسان يستلزم أنه أراد الفحشاء). فأجابه أبو إسحاق بقوله: «سبحان من لا يجرى في ملكه إلّا ما يشاء» (مريدا بذلك أن القول بوقوع أفعال العباد بلا مشيئة منه سبحانه يستلزم القول بوجود أشياء في سلطانه و مملكته خارجة عن مشيئته) ٢ . »

"و علي كل تقدير، فالحق تعلق إرادته بكل ما يوجد في الكون من دون فرق بين فعل الإنسان و غيره،

و لا يقع في ملكه إلّا ما يشاء و لكن لا علي "

"الوجه الذي ذهب إليه الأشاعرة من أن ما يدخل في الوجود فهو بإرادته تعالي من غير واسطة سواء أ

كان من الأمور القائمة بذاتها أو التابعة لها من الأفعال بلا واسطة. فإنه رأى زائف، لما دللنا عليه من أن نظام الوجود، نظام الأسباب و المسببات و أنه لا تتعلق إرادته سبحانه علي خلق شيء بلا توسيط أسبابه و علله و قد عرفت البرهان الفلسفي علي ذلك و الآيات القرآنية ١ . »

"فالأشاعرة و إن أصابوا في القول بسعة الإرادة لكنهم أخطأوا في جعل متعلقها نفس الفعل بلا واسطة، و

لا يترتب علي ذلك سوي الجبر الذي يتبنونه. بل الحق تعلق إرادته علي جميع الكائنات لكن عن طريق صدورها عن أسبابها و عللها. فإن القول بخروج أفعال العباد عن حيلة إرادته سبحانه لغاية تنزيهه تعالي عن وصمة القبائح و الشرور يستلزم القول بإثبات الشركاء لله سبحانه بالحقيقة، لأنه يمثل الإنسان خالقا لأفعاله مستقلا في إيجادها، و هو كما قال صدر المتألهين: «أشنع من مذهب من جعل الأصنام و الكواكب شفعا عند الله و يلزمهم أن ما أراد ملك الملوك لا يوجد في ملكه، و أن ما كرهه يكون موجودا فيه و ذلك نقصان شنيع، و قصور شديد في السلطنة و الملكوت تعالي القيوم عن ذلك علوا كبيرا» ٢ . »

"و لكنّا، نعدّر الطائفتين، فإحدهما تعلقت فكرتها بتنزيهه سبحانه فلم تر بدا من القول بعدم سعة إرادته

لأفعال العباد و الأخرى أرادت توحيده و تنزيهه من الشرك و الثنوية فلم تر بدا من القول بسعة إرادته " .

و الحق إمكان الجمع بين التنزيه و التوحيد بالبيان التالي :

الجهة الثالثة -

إن القول بسعة إرادته سبحانه يمتنى علي مقدمات ثابتة :

1- "سعة قدرته و خالقيته سبحانه، و أن كل ما في صفحة الكون من "

"دقيق و جليل، و ذات و فعل، مخلوق لله سبحانه علي البيان الذي سمعت " .

2- "إن الوجود الإمكانى وجود فقير قائم بالواجب غير مستغن عنه في شأن من شئونه لا في ذاته و لا

في فعله، و إن غناء فعل الإنسان عن الواجب يستلزم خروجه عن حد الإمكان و انقلابه موجودا واجبا، و هذا خلف فما في الكون يجب أن يكون منتهيا إلي الواجب قائما به قيام المعني الحرفي بالاسمى. فالقول باستقلال الإنسان في فعله أشبه بمقالة الثنوية " .

3- "إرادته سبحانه نفس ذاته، فهو علم كله و قدرة كله، و حياة كله، و إرادة كله، و إن لم يتحقق لنا،

كنه إرادته " .

ففى ضوء هذه الأصول الثلاثة تثبت سعة إرادته بوضوح و لا يحتاج إلي التأكيد و التبيين .

"هذا حال الدلائل العقلية، و هناك آيات في الذكر الحكيم تؤيد عموم إرادته " :

1- يقول سبحانه: وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ١ . »

2- و يقول سبحانه: وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ٢ . »

"و الآية و إن كانت ناظرة إلي ظاهرة خاصة و هى الإيمان، و لكنها تؤدي ضابطة كلية في جميع

الظواهر " .

3- "و يقول سبحانه: مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْتَةٍ أَوْ نَرَكْتُمْوهَا قَائِمَةً عَلَيَّ أَصُولُهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ" (٣). وهذه الآية قرينة علي أن الآية السابقة كنفس هذه الآية بصدد إعطاء الضابطة، وإن كان البحث فيهما في إطار الإيمان و قطع اللينات أو تركها".

و هناك آيات بهذا المضمون تركنا إيرادها «١» .»

"هذا ما يرشدنا إليه الذكر الحكيم، و عليه تضافرت أحاديث أئمة أهل البيت".

1- "روي الصدوق في توحيده بسنده عن حفص بن قسط عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلي الله عليه و آله): «من زعم أن الله تعالى يأمر بالسوء و الفحشاء فقد كذب علي الله، و من زعم أن الخير و الشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، و من زعم أن المعاصي من غير قوة الله، فقد كذب علي الله، و من كذب علي الله أدخله النار» (٢) .»

2- روي البرقي في محاسنه عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إن الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون و الله أعز من أن يكون في سلطانه ما لا يريد» (٣) .»

3- "و روي عن حمزة بن حمران قال: قلت له: «إننا نقول إن الله لم يكلف العباد إلّا ما آتاهم، و كل شيء لا يطيقونه فهو عنهم موضوع، و لا يكون إلّا ما شاء الله، و قضى، و قدر، و أراد. فقال: و الله إن هذا لديني و دين آبائي» (٤) .»

4- "و روي الصدوق عن البرنظي أنه قال لأبي الحسن الرضا (عليه السلام): «إن أصحابنا بعضهم يقولون بالجبر و بعضهم بالاستطاعة فقال لي: أكتب: قال الله تبارك و تعالى: يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء و بقوتي أديت إلى فرائضي، و بنعمتي قويت علي"

"معصيتي، جعلتك سميعا بصيرا قويا» (١). الحديث".

"و البرهان العقلي و آيات الذكر الحكيم و أحاديث العترة الطاهرة أثبتت سعة إرادته، و إنما الكلام في أن القول بسعة الإرادة لا ينافي اختيار العبد و حريته، و هذا يبين في الجهة التالية":

الجهة الرابعة-

"في أن سعة إرادته لأفعال الإنسان لا يستلزم الجبر، و ذلك لأن إرادته لم تتعلق علي صدور فعل الإنسان منه سبحانه مباشرة و بلا واسطة، بل تعلقت علي صدور كل فعل من علته بالخصوصيات التي اكتنفتها".

"مثلا تعلقت إرادته سبحانه علي أن تكون النار مبدأ للحرارة بلا شعور و إرادة، كما تعلقت إرادته علي صدور الرعشة من المرتعش مع العلم و لكن لا بإرادة و اختيار، و هكذا تعلقت إرادته في مجال الأفعال الاختيارية للإنسان علي صدورها منه مع الخصوصيات الموجودة فيه المكتنفة به من العلم و الاختيار و سائر الأمور النفسانية".

و صفحة الوجود الإمكانى مليئة بالأسباب و المسببات المنتهية إليه سبحانه فمثل هذه الإرادة المتعلقة علي صدور فعل الإنسان منه بقدرته المحدثه و اختياره الفطري تؤكد الاختيار و لا تسلبه منه .

"و مع ذلك كله ليس فعل الإنسان فعلا أجنيا عنه سبحانه غير مربوط به، كيف و هو بحوله و قوته يقوم و يقعد و يتحرك و يسكن. ففعل الإنسان مع كونه فعله بالحقيقة دون المجاز، فعل الله أيضا بالحقيقة فكل حول يفعل به الإنسان فهو حوله، و كل قوة يعمل بها فهي قوته".

"قال العلامة الطباطبائي: «إن الإرادة الإلهية تعلقت بالفعل بجميع شئونه و خصوصياته الوجودية، و منها ارتباطه بعلمه و شرائط وجوده، و بعبارة أخرى تعلقت الإرادة الإلهية بالفعل الصادر من زيد مثلا لا مطلقا، بل من"

"حيث إنه فعل اختياري صادر من فاعل كذا، في زمان كذا. فإذا تأثير الإرادة الإلهية في الفعل يوجب كونه اختياري و إلّا تخلف متعلق الإرادة عنها".

"فالإرادة الإلهية في طول إرادة الإنسان و ليست في عرضها حتي تتزاحما و يلزم من تأثير الإرادة الإلهية بطلان تأثير الإرادة الإنسانية. فخطأ المجبرة في عدم تمييزهم كيفية تعلق الإرادة الإلهية بالفعل و عدم تفريقهم بين الإرادتين الطوليتين و الإرادتين العرضيتين، و حكمهم ببطلان تأثير إرادة العبد في الفعل لتعلق إرادة الله تعالى به» (١) .»

الجهة الخامسة-

فى تفسير ما استدللّ به شيخنا المفيد من الآيات علي خروج أفعال العباد عن حيطة إرادته سبحانه .

استدلّ القائلون بعدم سعة إرادته بآيات مثل قوله تعالى: «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ» ٢. و قوله: «وَلَا

يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» ٣. و قوله :

«وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» ٤. و غير ذلك مما استند إليه شيخنا المفيد فى «تصحيح الاعتقاد» ٥ .»

"يلاحظ عليه أولا: إنّ من المحتمل أن تكون الإرادة فى المقام إرادة تشريعية لا تكوينية، و من المعلوم أنّ التشريعى من الإرادة، لا يتعلق إلّا بما فيه الصلاح، و تتجلي بصورة الأمر بالمصالح و النهى عن المفساد، فلا يأمر بالظلم و الفحشاء، قال سبحانه: قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَوْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» ٦ .»

"و ثانيا: نفترض أنّ الإرادة فى قوله سبحانه: «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ» ١ إرادة تكوينية، و تعرب الآية عن أنّ إرادته لا تتعلق بالظلم، و لكن المراد هو المشيئة التكوينية المتعلقة بالشئ من جانبه سبحانه من دون أن يكون للعبد فيها دور، بأن يقوم سبحانه بنفسه بأعمال الظلم و البغى علي العباد، فيعذب البرىء المطيع و ينعم المجرم الطاغى، إلي غير ذلك من الأفعال التى يستقل العقل بقبحها و شناعتها. و الله سبحانه أعلي و أجلّ من أن تتسم إرادته بهذا العنوان " .

"و أمّا مشيئته التكوينية المتعلقة بالأشياء لكن من خلال إرادة عبادته و مشيئتهم، بحيث يكون لإرادتهم دور فى تحقق المتعلق و اتصافه بالبغى و الظلم، فالآية ليست نافية له. و ذلك أنّ مشيئة العبد هى السبب الأخير لتعنون الفعل بالظلم و تلوّنه بالبغى، و لولاها لما كان عنهما خبر و لا أثر " .

"و لأجل دور العبد و دخاله فى تحقق القبائح و المحرمات نرى أنّه سبحانه جعل - علي ما فى الحديث القدسى - حسنات العبد أولي إلي نفسه من العبد، و سيئاته علي العكس، قال: «و ذلك أنا أولي بحسناتك منك و أنت أولي بسيئاتك مني» ٢. و ما هذا إلّا لأنه سبحانه قد هيأ للعبد، تكويناً و تشريعاً، كل شئ يسعده فلم يصنع سبحانه إلّا الجميل. فما أصابه من حسنة فمنه سبحانه لأنه عمل الجميل بمعدات جميلة واقعة منه سبحانه، فى اختيار العبد، و إن ارتكب البغى و الظلم فقد ارتكب القبيح بالجميل الذى صنعه سبحانه له حيث تفضّل عليه بالمشيئة و الاختيار و القدرة، و لكنه صرفها فى غير محله فهو أولي بسيئاته من الله الجميل الفاعل له " .

"و باختصار، إنّ فعل العبد لا يقع فى ملكه تعالى إلّا بإرادته سبحانه جميع مقدماته التى منها اختيار العبد الموهوب من عنده سبحانه إليه، فتعلق مشيئته بأفعال العباد بمعنى أن اختيار العبد و حريته مراد لله سبحانه، فهو "تعالى أراد أفعال العبد لأجل أنّه أراد اختياره و حريته. فسعة المشيئة لفعل العبد و إن كان هذا الفعل ظلماً و بغياً، لا يحدث فى ساحته سبحانه و صمة عيب أو شين. لأنّ المسئول عن تحقق القبيح هو العبد الذى صرف هواه فى البغى بدلا من العدل " .

و لعلك لو وقفت علي ما سنذكره عند البحث عن الأمر بين الأمرين لسهل عليك تصديق ذلك .

ثم إنّ لصدر المتألهين و تلاميذ منهجه و أستاذة السيد المحقق الداماد أجوبة أخرى مذكورة فى كتابه

فلاحظها «١ .»

الأصل الرابع لزوم الفعل مع المرجح الخارج عن اختياره

"هذا هو الأصل الرابع الذى اعتمد عليه الأشاعرة، و حاصله: إنّ العبد لو كان قادراً لكان ترجيحه لأحد الطرفين إمّا لا لمرجح (أى بلا علة) فيلزم انسداد باب إثبات الصانع، و إمّا لمرجح، فإن كان من العبد تسلسل و إن كان من الله تعالى فعند حصول ذلك المرجح يجب الفعل، و عند عدمه يمتنع فلا يكون مقدوراً» ٢ .»

"و توضيحه علي ما فى المواقف و شرحه: إنّ العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته فلا بدّ من أن يتمكن من فعله و تركه، و إلّا لم يكن قادراً عليه، إذ القادر من يتمكن من كلا الطرفين. و علي هذا يتوقف ترجيح فعله علي تركه، علي مرجح (علة)، و إلّا فلو وقع أحد الطرفين بلا مرجح يلزم وقوع أحد الجائزين بلا سبب و هو محال، فإذا توقف وجود الفعل علي المرجح، فهذا المرجح إمّا أن يكون من العبد باختياره أو من غيره، فعلي الأول يلزم التسلسل لأنّنا ننقل الكلام إلي صدور ذلك المرجح عن العبد فيتوقف صدوره "

"علي مرجح ثان و هكذا. و علي الثاني يكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عن العبد بحيث يمنع تخلفه عنه، و إلكا فلو لم يكن الفعل مع ذلك المرجح واجب الصدور، و جاز وقوع الطرف الآخر، يلزم أن يكون تخ صيص أحد الطرفين بالتحقق دون الآخر بلا دليل. فيجب أن يكون أحد الطرفين مع المرجح واجب الصدور و معه يكون اضطراريا لا اختياريًا « ١ » . »

"بلا حظ عليه: إن كل ممكن يكون الوجود و العدم بالنسبة إليه متساويان، و يتوقف خروج الممكن عن أحد الطرفين إلى علة تامة تجعله واجبا و تجعل الطرف الآخر ممتمعا. و إلكا فلو كان- مع وجود العلة التامة- وقوع الطرف الآخر ممكنا للزم خروج الممكن عن مركز التساوي إلى أحد الطرفين بلا سبب و علة و قد برهن الحكماء علي قاعدتهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، بما ذكرناه. و بذلك يظهر: إن التعبيرات الواردة في الاستدلال بتعبيرات غير فنية، فإن وقوع الممكن لا يتوقف علي وجود المرجح مع إمكان وجود الآخر، بل يتوقف علي وجود علة تامة تجعل أحد الطرفين ضروري التحقق و الآخر ممتمعه" .

إذا عرفت هذا فنقول: إن صدور الفعل من الإنسان يتوقف علي مقدمات و مبادئ و معدات كتصور الشيء و التصديق بفائدته و الاشتياق إلى تحصيله و غير ذلك من المبادئ النفسانية و الخارجية مملا لا يمكن حصره .
"فربما تكون هناك العشرات من المقدمات تؤثر في صدور الفعل عن الإنسان سواء التفت إليها الإنسان أو لا. و لكن هذه المقدمات لا تكفي في تحقق الفعل و صدوره منه إلكا بحصول الإرادة النفسانية التي يندفع بها الإنسان نحو الفعل، و معها يكون أحد الطرفين واجب التحقق و الطرف الآخر ممتمعه" .

و المرجح الذي تلجج به الأشاعرة مبهم ليس شيئا وراء تلك الإرادة التي إذا انضمت إلى المبادئ المتقدمة عليها تخرج الفعل عن حد الإمكان إلى حد الوجوب و تضيف علي الطرف الآخر صبغة الامتناع. و ليس ذلك المرجح
"مستندا إلكا إلى نفس الإنسان و ذاته، فإنها المبدأ لظهوره في الضمير" .
إنما الكلام في كون هذا المرجح فعل اختياري للنفس أو لا .

"فمن قال بأن الفعل الاختياري ما يكون مسبوقا بالإرادة، وقع في المضيق في جانب الإرادة. إذ علي هذا تصوير الإرادة فعلا غير اختياري، لأنها غير مسبوقة بإرادة أخرى كما هو واضح وجدانا، و علي فرض احتماله نقل الكلام إلى الإرادة الثانية، فإما أن يتوقف فيلزم كون الثانية غير اختيارية، أو يتسلسل و هو باطل" .

"و أما علي القول المختار، كما سيوافيك بيانه عند البحث عن الجبر الفلسفي، من أن التعريف المذكور مختص بالأفعال الجوارحية كالأكل و الشرب فإن الاختيارية منها ما يكون مسبوقا بالإرادة دون الأفعال الجوارحية للنفس، كالعزم و الإرادة، فإن ملاك اختيارياتها ليس كونها مسبقة بالإرادة بل كونها فعلا للفاعل المختار بالذات أعني النفس الناطقة، فإن الاختيار و الحرية نفس ذاته و حقيقته و سنبرهن علي ذلك عند البحث عن الجبر الفلسفي" .

"و علي هذا فالاستدلال مبتور جدا. أضف إلى ذلك: أن الظاهر من كلامهم أن المرجح للفعل شيء خارج عن محيط إرادة الفاعل و اختياره، و هو شيء يخالف الفطرة و الشهود الوجداني لكل فاعل. بل المرجح، و إن شئت قلت بعبارة صحيحة، الجزء الأخير من العلة التامة، هو الإرادة و هي فعل اختياري للنفس لا كونها مسبقة بالإرادة بل كونها ظللا للفاعل المختار بالذات، أعني النفس التي هي المثل الأعلى لله سبحانه، فهو أيضا فاعل مختار بالذات تكون أفعاله أفعالا اختيارية لكونها ظللا للفاعل المختار بالذات" .

ثم إن بعض المحققين أجاب عن استدلال الأشاعرة بجواب غير تام و حاصله: إن الترجيح بلا مرجح لا مانع منه و إن وجود المرجح و أصل الفعل و طبيعته كاف و إن كانت أفراده متساوية من دون أن يكون لبعضها مرجح علي

البعض الآخر « ١ » . »

"و لا يخفي أن امتناع الترجيح من غير مرجح (كامتناع تحقق الممكن بلا علة) و امتناع الترجيح بلا مرجح من باب واحد، و القول بالامتناع في الأول يستلزم الامتناع في الثاني. و ذاك لأن أصل الفعل كما لا يتحقق بلا علة، فكذلك الخصوصيات لا تتحقق إلكا معها، فالجائع بالنسبة إلى الرغيفين و الهارب بالنسبة إلى الطريقتين كذلك، فكما أن صدور أصل الأكل و الهرب يحتاج إلى علة، لامتناع وجود الممكن بلا سبب، كذلك تخصيص أحد الرغيفين بالأكل و ترك الآخر، بما أنه أمر وجودي يحتاج إلى علة. و القول بأن وجود أصل الفعل يتوقف علي علة دون خصوصياته، يرجع إلى القول بوجود الممكن- و لو في بعض مراتبه- و تحققه بلا علة. و لأجل ذلك يقول المحققون إن مآل تجويز الترجيح بلا مرجح إلي تجويز الترجيح بلا مرجح" .

"فلأزم هذا الجواب أنّ الخصوصية لا تطلب العلة، و هذا انخراط للقاعدة العقلية، من حاجة الممكن إلى

علة".

"و أما التمثيل برغيفي الجائع و طريقى الهارب، فلا شك أنّ للفعل و الخصوصية هناك مرجح و هو أنّ

الإنسان العادى يجد فى نفسه ميلا إلى جانب اليمين من كل من الرغيف و الطريق، فالميل الطبيعى يكون مرجحا لانصراف الإرادة إليه دون طرف اليسار. نعم ربما ينعكس لأجل طوارى فى الواقعة تلتفت إليها النفس فتختار ما فى جانب اليسار "٢". »

الدليل الثانى - الإرادة ليست اختيارية

"هذا الدليل الذى لجأ إليه الجبريون من الحكماء، هو المزلقة الكبرى، و الداهية العظمى فى المقام و لقد

زُلت فى نقده و تحليله أقدام الكثير من الباحثين، و لا عتب علينا لو أسهبنا البحث فيه، فنقول " :

"قال المستدل: إنّ كل فعل اختياري بالإرادة، و لكنها ليست أمرا اختياريًا و الا لزم أن تكون مسبقة

بإرادة أخرى، و ينقل الكلام إليها، فإما أن تقف السلسلة فيلزم الجبر فى الإرادة النهائية و إما أن لا تقف فيلزم التسلسل".

"و بعبارة ثانية: إنّ الفعل الاختياري ما كان مسبوقا بالإرادة، و أمّا نفسها، فلا تكون كذلك، لأننا ننقل

الكلام إلى الثانية منها فهل هى كذلك أو لا؟ و علي الثانى يثبت كونها غير اختيارية لعدم سبق إرادة عليها، و عدم نشوئها من إرادة أخرى. و علي الأول ينقل الكلام إليها مثل الأولي فإما أن يتوقف فى إرادة غير مسبقة، أو يتسلسل. و الثانى محال. فيثبت الأول".

"و قد نقل صدر المتألهين هذا الإشكال عن المعلم الثانى الفارابى حيث قال فى نصوصه: «إن ظن ظان

أنه يفعل ما يريد و يختار ما يشاء، استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث؟ فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده، و لزم أن يكون مطبوعا علي ذلك الاختيار لا ينفك عنه، و إن كان حادثا- و لكل حادث محدث"-

"فيكون اختياره عن سبب اقتضاه و محدث أحدثه فإما أن يكون هو أو غيره، فإن كان هو نفسه، فإما أن

يكون إيجاده للاختيار بالاختيار، و هذا يتسلسل إلى غير النهاية، أو يكون وجودا لاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبورا علي ذلك الاختيار من غيره، و ينتهى إلى الأسباب الخارجة عنه التى ليست باختياره» «١". »

"و أنت ترى أنّ هذا البرهان لو صحّ لكان المادى و الإلهى متساويين بالنسبة إليه. و حاصل هذا البرهان

أنّ الإرادة تعرض للنفس فى ظل عوامل داخلية و خارجية فيكون اجتماع تلك العوامل موجبا لظهورها علي لوح النفس. و لأجل ذلك تنصف الإرادة بالجبر لكون وجودها معلولا لتلك العوامل النفسانية و غيرها. فالفعل الاختياري ينتهى إلى الإرادة و هى تنتهى إلى مقدماتها من التصور و التصديق و الميل النفساني المنتهى إلى أشياء خارجة عن ذات المرید، نعم الإلهى يرجع هذه المقدمات النفسانية أو الخارجية، بعد سلسلة الأسباب و المسببات إلى الله سبحانه، و المادى يرجعها إلى العوامل الموجودة فى عالم المادة و لذلك ذكرنا هذا البرهان فى فصل الجبر الفلسفى لا فى الأشعرى الذى ينسب الأشياء إلى الله سبحانه مباشرة، و لا فى فصل الجبر المادى الذى لا يري علة للجبر إلّا العوامل المادية، بل ذكرناه فى هذا الفصل الذى يمكن أن يكون مختارا للإلهى كما يمكن أن يكون مختارا للمادى".

"أقول: إنّ هذا الإشكال هو من أهم الإشكالات فى هذا الباب، و ربما نرى أنّ بعض الماديين لجئوا إلى

تنمية هذا الإشكال بشكل يناسب أبحاثهم، و يصرون علي أنّ الإرادة فى الإنسان تحصل باجتماع معدات و شرائط و مقدمات و بواعث يكون الإنسان مقهورا فى إرادته، و إن كان يتصور"

"نفسه مختارا، و يرددون فى أشداقهم كون الإنسان مسيرا بصورة المختار و نحن نأتى ببعض ما ذكر من

الأجوبة، ثم نذكر المختار من الجواب عندنا".

الأجوبة المذكورة فى المقام

الجواب الأول: هو ما أجاب به صدر المتألهين

"قال: «المختار ما يكون فعله بإرادته، لا ما يكون إرادته بإرادته. و القادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل،

صدر عنه الفعل، و إلّا فلا. لا ما يكون إن أراد الإرادة للفعل فعل، و إلّا لم يفعل» «١". »

"يلاحظ عليه: إن ما ذكره من التعريف إنما هو راجع إلي الأفعال الجوارحية فالملاك في كونها أفعالا اختيارية أو جبرية هو ما ذكره و أما الأفعال الجوانحية الصادرة عن النفس و الضمير، فهي إما أفعال جبرية، أو إن كونها أفعالا اختيارية ملاكا آخر يجب الإيعاز إليه " .

"و باختصار: إن البحث ليس في التسمية حتي يقال: إن التعريف المذكور للفعل الاختياري يوجب كون الإرادة و الفعل من الأمور الاختيارية، بل البحث في واقع الإرادة و حقيقتها، فإذا كانت ظاهرة في الضمير الإنساني في ظل عوامل نفسانية أو أرضية و سماوية، فلا تكون أمرا اختياريا. و بالتتبع، لا يكون الفعل أيضا فعلا اختياريا" .

الجواب الثاني: ما أفاده المحقق الخراساني

"في الكفاية في بحث التجري من أن اختيارية الإرادة و إن لم تكن بالاختيار، إلّا أن مبادئها يكون وجودها غالبا بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل في ما يترتب علي ما عزم عليه من اللوم و المذمة أو التبعة و العقوبة " ٢ » .

"يلاحظ عليه: إنّه لا يدفع الإشكال، لأن تلك المبادئ لا تخلو إما أن "

"تكون مسبقة بالإرادة أو لا، فعلي الأول يلزم عدم كونها أفعالا اختيارية و إن كانت أفعالا إرادية، و ذلك لأن الإرادة السابقة علي تلك المبادئ إرادة غير اختيارية و غير مسبقة بإرادة أخرى، و إلّا ينقل الكلام إليها و يلزم التسلسل " .

"و علي الثاني يلزم عدم كونها فعلا إراديا للنفس أيضا، بل تكون أفعالا صادرة عن النفس بلا إرادة " .

الجواب الثالث: ما ذكره شيخ المشايخ العلامة الحائري

و حاصله :

إن ما اشتهر من أن الإرادة لا تتعلق بها الإرادة و لا تكون مسبقة بأخري أمر غير صحيح بل تتحقق الإرادة لمصلحة في نفسها .

"قال: «الدليل علي ذلك هو الوجدان لأننا نري إمكان أن يقصد الإنسان البقاء في المكان الخاص عشرة أيام بملاحظة أن صحة الصوم و الصلاة تامة تتوقف علي القصد المذكور، مع العلم بعدم كون هذا الأثر مرتبا علي نفس البقاء واقعا فتتعلق بالإرادة، إرادة» ١ » .

"يلاحظ عليه: إنّه لا يقلع الإشكال أيضا، إذ غاية كون الإرادة الأولي اختيارية ل سبقها بإرادة ثانية و أما الإرادة الثانية فهي بعد باقية علي صفة غير الاختيارية، لأن الميزان في الفعل الاختياري حسب معايير القوم كونه مسبوقا بالإرادة فلو سلمت هذه القاعدة ل صارت الإرادة الثانية غير اختيارية " .

الجواب الرابع: ما ذكره العلامة الطباطبائي

"في ميزانه و حاصله: إن الحوادث بالنسبة إلي علتها التامة واجبة الوجود، و بالنسبة إلي أجزاء عللها ممكنة الوجود، فهذا هو الملاك في أعمال الإنسان و أفعاله فلها نسبتان " :

"نسبة إلي علتها التامة و نسبة إلي أجزائها، فالنسبة الأولي ضرورية وجوبية، و النسبة الثانية نسبة ممكنة. و كل فعل من الأفعال ضروري الوجود بملاحظة علله التامة و ممكن بملاحظة أجزاء علته " ٢ » .

"و بما إن الإرادة ليست علّة تامة للفعل، تكون نسبة الفعل إليها نسبة الإمكان لا نسبة الوجوب " .

"يلاحظ عليه: بنفس ما لوحظ علي كلام صدر المتألهين إذ المفروض أن ما وراء الإرادة أمر خارج عن الاختيار. فإذا كانت الإرادة مثله في الخروج عن الاختيار فلا يتصف الفعل بالاختيار و لا الإرادة به. و ما ذكره مجرد اصطلاح إذ لا شك أن نسبة الفعل إلي أجزاء العلّة التامة نسبة ضرورية و إلي بعضها إمكانية و لكنه لا يشفى العليل و لا يروى الغليل، إذ البحث في أن مدار اختيارية الفعل هو الإرادة، و الإرادة ليست اختيارية لأنها تطرأ علي النفس في ظل عوامل خاصة من نفسية و غيرها، فالنسبتان المذكورتان لا تدفعان الإشكال " .

نعم قد ذكر في ذيل كلامه هنا و في موضع آخر من تفسيره «١» كلاما حاصله: إن إرادته سبحانه لم تتعلق بصدر الفعل عن الإنسان بأي نحو اتفق و إنما تعلقت بالفعل بجميع شئونه و خصوصياته و منها أنها فعل اختياري صادر من فاعل كذا في زمان كذا إلي آخر ما أفاده. فهو جواب عن إشكال آخر تقدم عند البحث عن الجبر الأشعري «٢» و ليس هذا جوابا عن الإشكال المطروح في المقام .

الجواب الخامس: ما أجاب به السيد المحقق الخوئي (دام ظله)

"في محاضراته في كلام مفصل نأخذ المهم منه، و حاصله: منع كون الإرادة علة تامة للفعل بل الفعل علي الرغم من وجوده و تحققه يكون تحت اختيار النفس و سلطانها و لو كانت الإرادة علة تامة لحركة العضلات و مؤثرة فيها لم يكن للنفس تلك السلطنة، و لكانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها" . .

ثم قال: «إن الميزان في الفعل الاختياري ما أوجدته النفس باختيارها و أعمال القدرة و السلطنة المعبر

عنها بالاختيار و قد خلق الله النفس الإنسانية

"واجدة لهذه السلطنة و القدرة و هي ذاتية لها، و ثابتة في صميم ذاتها، و لأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها، و تنقاد في حركاتها، فلا تحتاج النفس في أعمالها لتلك السلطنة و القدرة إلي أعمال سلطنة» «١» . «

"يلاحظ عليه أولا: إن الإصرار علي أن الفعل بعد الإرادة تحت اختيار النفس و سلطانها و أن الإرادة ليست علة تامة لصدور الفعل، إصرار غير لازم، إذ يكفي في ذلك إثبات كون الإرادة أمرا اختياريًا و إن كان صدور الفعل بعدها أمرا إلزاميا. فالذي يجب التركيز عليه هو الأول (الإرادة فعل اختياري للنفس) لا الثاني (كون الفعل بعد الإرادة ممكن الصدور لا واجبه) و سيوافيك توضيحه في الجواب المختار" .

"و ثانيا: إن القاعدة الفلسفية القائلة بأن (الشئ ما لم يجب لم يوجد) غير قابلة للتخصيص، فكما هي تعم الأفعال الطبيعية، فهكذا تعم الأفعال النفسانية. و الملاك في الجميع واحد، و هو أن صدور الفعل يتوقف علي سد باب العدم علي الشئ و مع سده يتصف الفعل بالوجوب و لا يبقى لوصف الإمكان مجال كما أوضحناه" .

"و ثالثا: إن أعمال السلطنة و القدرة، فعل من أفعال النفس. فما هو الملاك لكونها اختيارية؟، اللازم التركيز عليه بوجه واضح، و ما جاء في كلامه لا يزيد عن إشارات إلي البرهان و سيوافيك تفصيله" .

الجواب السادس: ما أفاده السيد الأستاذ الإمام الخميني (دام ظله) بتوضيح و تحرير منا :

"و حاصله: إن الكبرى ممنوعة و هي جعل ملاك الفعل الاختياري كونه مسبقا بالإرادة حتي تخرج الإرادة عن إطار الفعل الاختياري، بل المناط في اختيارية الفعل سواء أ كان فعلا جوارحيا أو جوانحيا كونه صادرا عن فاعل مختار بالذات، غير مجبور في صميم ذاته، و لا مضطر في حاق وجوده، بل الاختيار مخمور في ذاته و واقع حقيقته،"

و الإنسان من مصاديق تلك الضابطة في أفعاله الاختيارية «١» . «

"و إليك بيانه: إن ما يصدر من الإنسان من الأفعال علي قسمين، قسم منه يصدر عن طريق الآلات و الأسباب الجسمانية كالخيطة و البناء، و هذا القسم من الفعل يكون مسبقا بالتصور و التصديق و الشوق إلي الفعل و العزم و الجزم الذي يلزم تحريك العضلات نحو المراد. و هذا ما يسمى بالأفعال الجوارحية" .

"و قسم يصدر منه بلا آلة بل بخلقية منها، و هذا كالأجوبة التي تصدر من العالم النحوي الذي له ملكة علم النحو عند السؤال عن مسائله. فإن هذه الأجوبة تصدر واحدة بعد الأخرى لا بتصور و لا بتصديق و لا بشوق و لا بعزم سابق علي الأجوبة. و ليس صدور تلك الأجوبة عن النفس كصدور الأفعال الجوارحية من الأكل و الشرب مسبقة بمبادئها، بل هي تظهر في لوح النفس و تصدر عنها بدون هذه التفاصيل" .

"و هذه الأجوبة التي تعد صورا علمية، موجودة للنفس مخلوقة لها، خلقا اختياريًا بحيث لو شاء ترك، مع أنها ليست مسبقة بالإرادة و لا بمبادئها، بل كفي في كونها اختيارية كون النفس «أفعالا مختارا بالذات» بحيث تكون حقيقتها كونها مختارة، و كونها مختارة نفس حقيقتها" .

و بذلك يظهر أن وزن الإرادة بالنسبة إلي النفس ووزان الصور العلمية .

"فكما أنّ صدور الصور العلمية لا يتوقف علي المبادئ السابقة، فكذلك ظهور الإرادة في الضمير".

"و كما أنّ ظهور تلك الأجوبة، ظهور اختياري لدي النفس، فكذلك الإرادة، و ليس مناط اختياريها سبق إرادة أخرى، لما عرفت من عدم كونها مسبقة بها، بل الملاك في اختياريها كون النفس فاعلا مختارا بالذات و ليس الاختيار مفصولا عن ذاتها و هويتها".

"و إن شئت فاستو ضح الحال بأفعاله سبحانه، فإنها كلها اختيارية لكن لا بمعنى كونها مسبقة بالإرادة التفصيلية الجزئية الحادثة لكونه سبحانه منزّها عن مثل هذه الإرادة، و قد عرفت أنّ حقيقة إرادته و واقع كونه مريدا هو كونه فاعلا مختارا بالذات، فأجل ذلك تصبح أفعاله سبحانه في ظل هذا الاختيار الذاتي، أفعالا اختيارية و النفس الإنسانية في خلاقيتها بالنسبة إلي الصور العلمية و الإرادة التفصيلية مثال للواجب سبحانه، وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" ١ .»

"و ما اشتهر من أنّ ملاك الفعل الاختياري السبق بالإرادة، فإنّما هو ناظر إلي الأفعال الجوارحية الصادرة من الإنسان عن طريق الأسباب و الآلات و لا يعم كل فعل اختياري".

"و يمكن أن يقال: إنّ تعريف الفعل الاختياري بـ سبق الإرادة من قبيل جعل ما بالعرض مكان ما بالذات، بل الملاك في كونه فعلا اختياريًا للإنسان هو انتهاء الفعل إلي فاعل مختار بالذات، و صدوره عنه بالإرادة. غير أنّا لتسهيل الأمر علي الطالب نتوافق علي هذا التعريف في مورد الأفعال الجوارحية لا مطلقا".

إلي هنا خرجنا بهذه النتائج :

1- إنّ الأفعال النفسانية تصدر عن النفس لا بإرادة مسبقة بل يكفي في صدورها الاختيار الذاتي الثابت

للنفس .

2- إنّ هذه الأفعال كما هي غير مسبقة بالإرادة غير مسبقة بمبادئها أيضا، فليس قبل صدورها

تصور و لا تصديق و لا شوق و لا عزم و لا جزم".

3- إنّ الأفعال القلبية اختيارية للنفس بملاك الاختيار الذاتي الثابت لها .

و أمّا الدليل علي ثبوت اختيار ذاتي للنفس فيكفي في ذلك :

"أولا: قضاء الفطرة و البهامة بذلك فإن كل نفس، كما تجد ذاتها حاضرة لديها فهكذا تجد كونها مختارة، و أنّ سلطان الفعل و الترك بيدها، و لها أن تقدم علي عمل و أن لا تقدم عليه، و لا شيء أظهر عند النفس من هذا الاختيار، و إن أنكره الإنسان فإنما ينكره باللسان و هو معتقد به".

"و ثانيا: إنّ فاقد الكمال لا يكون معطيه فالنفس واجدة للاختيار في مقام الفعل و يعد فعلها فعلا اختياريًا لأجل كونه مسبوقا بالإرادة. فمفيض الاختيار في مقام الفعل واجد له في مقام الذات. و هذا نظير ما يقال: إنّ الصور التفصيلية الظاهرة في الضمير من أفعال النفس، و هي واجدة لها في مقام الذات، فمن كانت له ملكة علم النحو ثم سئل مسائل كثيرة فأجاب عنها واحدة بعد الأخرى بأجوبة تفصيلية فهي كانت موجودة في صميم الملكة و ذات النفس بوجود بسيط إجمالي، لا بوجود تفصيلي. و هذا يدلنا علي أنّ كل ما يظهر للنفس في مقام الفعل و التفصيل، و منه الاختيار، فهي واجدة له في مقام الذات بوجه بسيط إجمالي مناسب لمقام الذات".

"إذا عرفت ذلك فنحن في غني عن إيضاح الجواب و لعل ما ذكرناه هو مقصود صاحب المحاضرات كما نقلنا عنه. و لكنه دام ظله يصبر علي أمر لا دخالة له في الإجابة و هو أنّه ليست الإرادة علّة تامة للفعل بل الفعل - علي الرغم من وجوده و تحقيقه - يكون تحت اختيار النفس و سلطانها، و لو كانت الإرادة علّة تامة لحركة العضلات و مؤثرة فيها لم يكن للنفس تلك السلطنة و كانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها".

"أقول: لو كانت الإرادة علّة تامة للفعل، أو كانت جزءا أخيرا من العلة التامة كما هو الحق بحيث يكون تحقق الفعل معها ضروريا، فلا ينافي ذلك سلطان النفس و اختيارها قبل الإرادة، إذ لها أن تتأمل فيما يترتب علي الفعل و الإرادة من الآثار السيئة و لا تريدها، و لكنها باختيارها أوجدت الإرادة و حققها، و معها وجب صدور الفعل من النفس. و مثل هذا لا يوجب خروج"

"الفعل عن كونه اختياريًا. فالإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار، والفعل وإن كان يتحقق وجوده بعدها لكن لا يخرج الزوم عن كونه فعلاً اختياريًا، وهذا كالملقى نفسه من شاطئ باختيار، لا يعد هبوطه و سقوطه فعلاً خارجاً عن الاختيار، لكون مباديه بالاختيار. فالذى يجب التركيز عليه هو اختيارية الإرادة و لا يضر وجوب الفعل بعد حصولها إذا كانت الإرادة اختيارية".

"فالتركيز علي عدم وجوب الفعل بعد الإرادة-فراراً عن اضطرارية الفعل- ليس بأولي من التركيز علي وجوب الفعل بعد الإرادة، إذا كانت الإرادة فعلاً اختياريًا للنفس باختيار ذاتي لها".

فالذى تنحل به العقدة هو كون الإرادة تحت سلطان النفس لا كون الفعل غير واجب بعد حصول الإرادة.

مناهج الاختيار

(2) الاختيار لدي الوجوديين

"الاختيار لدي الوجوديين- الذائع الصيت فى الغرب- يقوم مقام التفويض لدي المعتزلة فى الشرق الإسلامى غير أن الداعى يختلف عند الفرقتين، فالمعتزلى الشرقى قال بثبوت الاختيار للإنسان فى أفعاله بصورة التفويض حفاظاً علي العدل الإلهي. و الوجودى الغربى ذهب إلي أن الإنسان يتكون و يتولد مجرداً عن كل لون و صبغة، و عن كل ميل و غريزة، للحفاظ علي حريته و عدم انسياقه بالذات إلي جانب خاص".

"و إذا كان التفويض المعتزلى رد فعل علي الجبر المعروف بين أهل الحديث و الحنابلة، ثم الأشاعرة، فالاختيار لدي الوجوديين بالنحو السابق رد فعل علي الجبرى المادى الذى يعتقد بأن الإنسان يتولد و هو أسير عامل الوراثة ثم الثقافة و البيئة. فالوجوديون تقدموا فى إثبات الاختيار إلي حد أنكروا أن يكون لغير فعل الإنسان و عمله تأثير فى تكوين شخصيته".

و من رواد هذا المسلك فى الأوساط الغربية الفيلسوف الفرنسى جان يول سارتر «١» و حاصل مذهبه :

"إن وجود الإنسان متقدم علي طبيعته و ماهيته فهو يتكون بلا ماهية و يتولد بلا قيد. ثم إنه بفعله و عمله فى ظل إرادته و اختياره، يصنع لنفسه شخصية. و علي ذلك فما اشتهر من وجود الميول و الغرائز فى الوجود الإنسانى التى تضىء علي وجود الإنسان لونا و صبغة و توجد فيه انحيازاً إلي نقطة و تمايلاً إلي شئ، ليس بصحيح لأن الاعتراف بوجود هذه الغرائز، سواء أ كانت علوية أو سفلية يزاحم اختياره و حريته، و يسلب منه الحرية التامة و التساوى بالنسبة إلي كل شئ".

"فلأجل الحفاظ علي حرية الإنسان و كونه موجوداً فعلاً بالاختيار و حرراً فى الانتخاب يجب إنكار كل عقيدة مسبقة (يريد نفى القضاء و القدر)، و كل مصير يجعله مسيراً. و هذا هو المراد مما اشتهر منهم بأن الإنسان يتكون بلا ماهية «١». »

مناقشة النظرية

إن للإنسان ماهيتين :

1- ماهية عامة يتكون معها و يتولد بها .

2- ماهية خاصة يكتسبها فى ضوء إرادته عن طريق العمل .

و عدم التفرقة بين الماهيتين دفعهم إلي الاعتقاد بتكون الإنسان و تولده مجرداً عن كل صبغة طبيعية و

سائقة ذاتية .

"أما الطبيعة العامة،"

"فهى عبارة عن الطاقات و المواهب الإلهية المودعة فى وجوده و هى ميول طبيعية تسوقه إلي نقطة خاصة فيها سعادته أو شقاؤه و قد أعطي سبحانه، زمامها بيد الإنسان المختار فى كيفية الاستفادة منها كماً و كيفاً. و نحن نعترف بأن هذه المواهب و الاستعدادات توجد فى نفس الإنسان محدودية خاصة و تحقق فى وجوده انحيازاً إلي جانب، و لكنها لا تعدو عن كونها قابليات و اقتضاءات و أرضيات لأهداف خاصة، و لكن زمام"

"الاختيار فيها بيد الإنسان المختار فله أن يتطلب بهذه المواهب ما شاء. كما له أن يترك الاستفادة منها،

بل له أن يكافحها".

"والذى يدل علي ذلك ما كشف عنه العلم من أنَّ الإنسان يتولد وفيه طاقات و سوائق متضادة و مختلفة، و كل يطلب منشودا خاصا، و لو لا هذه الطاقات المتضادة لما وصل الإنسان إلي قمة التكامل. مثلا" :

"الإنسان جبل علي حب النفس، و يظهر هذا منه من نعومة أظفاره، و في الوقت نفسه جبل علي حب الخير و يظهر بعد سنين من حياته. فالإنسان المختار يستفيد من تلك الميول الطبيعية علي حد لا يجعله حب الذات حيوانا ضاريا، كما لا يجعله حب الخير إنسانا تاركا و مهملا لحياته " .

"فالحفاظ علي حرية الإنسان لا يتوقف علي إنكار الفطريات و الغرائز بل يكفى في ذلك القول بأنَّ للإنسان ماهية عامة موجودة في جميع الأفراد ليس للإنسان في الانطباع بها أى صنع و دخالة. و ماهية خاصة، يستحصلها عن طريق العمل كما سنشرحه " .

"و أما الطبيعة الخاصة،"

"فهى عبارة عما يتكون في نفس الإنسان من الروحيات العالية أو الدانية نتيجة استفادته من تلك المواهب الأولية، إفراطا أو تفريطا أو اعتدالا. مثلا قد أودعت يد الخلق في وجود الإنسان ميولا سافلة كالغضب. و في الوقت نفسه أودعت ميولا عالية كالرحمة و الرأفة " .

"فربما يتجلي الإنسان في مسرح الحياة سبعا ضاريا لإفراطه في أعماله قوة الغضب، كما قد يتجلي إنسانا مهملا تاركا لحقوقه الفردية و الاجتماعية و فريسة للمعتدين لتفريطه في أعمالها. و قد يتجلي إنسانا مثاليا يستفيد منها علي حد الاعتدال بالموازنة مع جانب الرحمة و الرأفة فيدفع عن نفسه الاعتداءات و في بعض الأحيان يؤثر غيره و يقوم بحاجات بنى نوعه. فهناك شخصيات ثلاث تتكون في الفرد الإنسانى حسب أعماله تلك الموهبة الإلهية. و قس عليه سائر الميول و الغرائز عالية كانت أو سافلة، إنسانية كانت أو حيوانية " .

"الإلهيات علي هدي الكتاب و السنة و العقل، ج ٢، ص:

٣٣٨"

"ثم إنَّ سعادة الإنسان و شقاءه ليسا رهن الماهية العامة، و الاعتراف بها لا يمس بكرامة سعادته، كما لا يجعله في عداد الأتقياء. بل الماهيات العامة تعبد له طريق السعادة خصوصا الفطريات العالية الإنسانية التي كشف عنها العلم و هى " :

1-روح الاستقراء و اكتشاف الحقائق .

2-حب الخير و النزوع إلي البر و المعروف .

3-علاقته بالجمال في مجالات الطبيعية و الصناعة .

4-الشعور الدينى الذى يتأجج لدي الشباب فى سن البلوغ .

"فهذه الميول النابعة من داخل الإنسان و فطرته هى ماهيته العامة و كلها تسوقه إلي الخير و تصده عن الشر، لكن علي وجه الاقتضاء فهناك إنسان يستخدم تلك المواهب في ظل الاختيار و الإرادة و يكون عالما كاشفا عن السنن الكونية، و إنسانا بارا يفعل الخير لبنى نوعه، و موجودا فنانا يصنع المصنوعات الدقيقة، و إنسانا إلهيا، يعتقد بأنَّ وراء العالم عالما آخر و أنَّ هناك خالقا للكون و له تجاه خالقه مسئوليات و تكاليف " .

كما أنَّ هناك إنسان يترك الاستفادة منها أو من بعضها فيسقط في المهالوى و يتجلى علي خلاف الإنسان

المتقدم .

"فلااعتراف بهذه الفطريات لا يجعل الإنسان جاهزا للصنع، كما عرفت، فإن الذى يرتبط بهذه الفطريات

إنما هى شخصيته العامة و أما شخصيته الخاصة فهى مصنوعة إرادته و اختياره " .

"و العجب أنَّ مبدع النظرية لم يقدر علي إنكار ماهية عامة للإنسان في بعض المجالات، فهو يعترف بأنَّ

الإنسان يتولد في إطار قيود خاصة منها أنَّ وجوده متعلق بهذا العالم، و يعيش حياة اجتماعية، و أنَّه موجود فان، و غير ذلك من الحدود و القيود " .

أقول: إنَّ الحدود و القيود التي تحلَّ شخصية الإنسان لا من قبل نفسه

"أكثر مما اعترف به، فكل إنسان يعيش بين أحضان العالم المادى محكوم بقوانين الكون الفيزيائية و

الكيميائية".

و الظاهر أن أصحاب النظرية قد ابتدعوا المدعي و صاغوه فى قالب خاص لغايات اجتماعية ثم ذهبوا-

للحفاظ علي المدعي - إلي إنكار الفطريات و الغرائز المودوعة فى وجوده و هو أشبه باتخاذ موقف خاص فى موضوع ثم تعمل الدليل عليه .

مناهج الاختيار

(3) الاختيار فى مذهب الأمر بين الأمرين

"إن أصحاب المناهج الفكرية، فى مسألة أفعال الإنسان، اعتقدوا بأن الحق ينحصر فى القول بالجبر أو التفويض و أنه ليس هناك طريق ثالث يسلكه الإنسان الباحث و يحفظ أساس القول بهما. و قد عرفت أن الجبر فى العصور الأولى كان لأجل التحفظ علي التوحيد الأفعالي و أنه لا خالق إلّا هو. كما أن الانحياز إلي التفويض كان لغاية التحفظ علي عدله سبحانه فالأشاعة جنحوا إلي الجبر حرصا علي الأصل الأول، و المعتزلة إلي الثانى حرصا علي أصل العدل. و كلا الطرفين غفل عن نظرية ثالثة يوافقها العقل و يدعمها الكتاب و السنة و فيها الحفاظ علي كل من أصل التوحيد و العدل، مع نزاهتها، عن مضاعفات القولين. فإن فى القول بالجبر بطلان البعث و التكليف، و فى القول بالتفويض الثنوية و الشرك".

"فهذه النظرية الثالثة، جامعة و حافظة لما يتبناه الطرفان من الأصول و فى الوقت نفسه منزّهة عن التوالى و المفاسد. و هذا هو مذهب الأمر بين الأمرين الذى لم يزل أئمة أهل البيت (عليهم السلام) يحثون عليه، من لدن حمى و طيس الجدل فى أفعال الإنسان من حيث القضاء و القدر أو غيرهما. غير أن أكثر المتكلمين من السنة لم يقفوا علي تلك النظرية بتاتا أو لم يتأملوها فيها. و قلّ فيهم من تأمل فيها و صرح بصدقها كالإمام الرأى فى"

"الإلهيات علي هدى الكتاب و السنة و العقل، ج ٢، ص:

٣٤٢"

"تفسيره و الشيخ عبده فى رسالة التوحيد «١»، فهما من قادة هذا المذهب بين أهل السنة، و لكن غيرهما بين جبرى لا يري للإنسان حرية و اختيارا، و تفويضى وقع فى حبال الشرك. نعم، قد انقرضت الطائفة الثانية بانقراض المعتزلة بالسيوف التى سلطت عليهم فلم يبق منهم و لا من آثارهم و كتبهم إلّا شيئا لا يذكر".

و أما حقيقة هذا المذهب فتتبعين فى ظل أمور: «٢. >>

الأول- الإمكان فى الماهية غير الإمكان فى الوجود

"إن الإمكان تارة يقع وصفا للماهية و أخرى وصفا للوجود، و المقصود منه فى الأول تساوى ماهية الشئ بالنسبة إلي الوجود و العدم، بمعنى أنها واقعة فى مركز الدائرة، فلا تخرج عنه إلي أحد الطرفين، إلّا بعامل يخرجها عن حالة التساوى و يضيف عليها لزوم الاتصاف بأحدهما، و هذا واضح".

"و أما إذا وقعت وصفا للوجود بما هو وجود الذى يعبر عنه بالوجود الإمكانى و يعدّ فعلا للواجب، فليس معنى إمكانه تساوى نسبته إلي الوجود و العدم، لأن ثبوت الشئ لنفسه ضرورى، و سلبه عنه ممتنع فلا معنى لأن يقال إن نسبة الوجود إلي الوجود الإمكانى تساوى نسبته إلي العدم، بل نسبة الوجود إلي ضرورة و نسبة العدم إلي ممتنعة".

بل معنى توصيف الوجود بالإمكان عبارة عن كونه قائما بالعلّة بجميع شئونه و خصوصياته .

"فكلما وصف الوجود بما هو وجود عار عن الماهية، و صادر عن العلّة الواجبة، يراد منه التعلّق و القيام،

و الصلة و الارتباط لا التساوى. فافهم ذلك".

الثانى - ما هو المراد من قيام المعلول بعلته

"إذا كان توصيف الوجود بالإمكان بمعنى قيامه بعلته، يقع الكلام فى حقيقة ذلك القيام و أنه من أى نوع

من أنواعه. فهل هو من قبيل قيام العرض بموضوعه أو الجوهر بمحلّه؟، أو أن قيامه بها يرجع إلي معنى دقيق و يشبه قيام المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى فى المراحل الثلاث، التصور و الدلالة و التحقق؟. إليك البيان":

"إذا قلت: سرت من البصرة إلى الكوفة، فهناك معان اسمية هي السير و البصرة و الكوفة، و معني حرفي و هو كون السير مبدوءاً من البصرة و منتهياً إلى الكوفة. فالابتداء و الانتهاء المفهومين من كلمتي «من» و «إلى» فاقدان للاستقلال في مجال التصور فلا يتصوران مستقلين و منفكين عن تصور البصرة و الكوفة، و إلّا لعاد المعني الحرفي معني اسمياً، و لصار نظير قولنا " :

« الابتداء خير من الانتهاء . »

و كذلك فاقدان للاستقلال في مجال الدلالة فلا يدلان علي شيء إذا انفكتا عن مدخوليتهما .

"كما هما فاقدان للاستقلال في مقام التحقق و الوجود، فليس للابتداء الحرفي وجود مستقل منفك عن

متعلقه، كما ليس للانتهاء الحرفي وجود كذلك " .

"فالحافظ علي المعني الحرفي لا يتحقق إلّا بثبوت عدم الاستقلال له في المجالات الماضية، و إلّا لخرج

عن كونه معني حرفياً " .

"و علي ضوء ذلك يتبين وزان الوجود الإمكانى الذى به تتجلي الأشياء و تتحقق الماهيات، و به تصير الماهيات كالشجر و الحيوان و الإنسان من الأعيان الخارجية، فإن وزانه إلي الواجب لا يعدو عن وزان المعني الحرفي إلي الاسمى، و ذلك لأن الصادر من الواجب هو الوجود و هو لا يخلو من قسمين: إما واجب أو ممكن، و الأول خلف لكون المفروض معلولته و صدوره عنه، و ما هو كذلك لا يمكن أن يخرج عما هو عليه. فيتعين "

"الإلهيات علي هدي الكتاب و السنة و العقل، ج ٢، ص:

"٣٤٤"

"الثانى. و قد عرفت أن معني الإمكان فى الوجود غير الإمكان فى الماهية و أن معناه فى الأول كونه متعلقاً بالعلّة و قائماً بها بجميع شئونه و خصوصياته، و الإمكان نافذ فيه و راسخ فى واقعه رسوخ الحياة فى الوجود الحى، و عند ذلك يكون الفقر الارتباط بالعلّة و القيام بها غير خارج عن واقع الوجود الإمكانى و يكون الفقر و الربط نفس ذاته و عين واقعه، و إلّا فلو كان فى حاق الذات غنيا ثم عرض له الفقر يلزم الخلف، و خروج الموجود الغنى عن كونه غنياً، إلي حيز الفقر و الحاجة " .

"و علي هذا الأصل، لا يمكن إنكار صلة الوجودات الإمكانية بالله سبحانه، من غير فرق بين الإنسان و غيره، و تبطل نظرية التفويض القائلة بانقطاع الصلة بين المبدأ و الموجودات الإمكانية. و هذه الحقيقة صادقة فى الفواعل الإلهية و العلل غير الطبيعية فيها يصدق ما ذكرنا من الوزن و المكانة و أما العلل الطبيعية فصدق العلّة عليها من باب المجاز، كما تقدم " .

الثالث- وحدة حقيقة الوجود يلزم التأثير فى جميع المراتب

"قد وقع النزاع بين الفلاسفة فى أن الوجود الواجب و الوجود الإمكانى هل هما حقيقتان متباينتان بحيث لا صلة جامعة بينهما أبداً، و أن إطلاق الوجود عليهما من باب إطلاق اللفظ الموضوع لمعنيين متباينين، كالعين الموضوعة تارة للشمس و أخرى للذهب، أو أنهما من مقولة واحدة يجمعهما قدر مشترك و هو الوجود و طرد العدم و ما يفيد ذلك «١». و أن الوجود يطلق عليهما بوضع واحد و بمعني مفرد، و إطلاق المعني الواحد علي الشئتين يقتضى وجود قدر مشترك بينهما و إلّا يلزم انتزاع المعني الواحد بما هو معني واحد من الأشياء الكثيرة التى لا جهة وحدة بينهما " .

"و الحق هو الثانى، لما عرفت من البرهان و عليه الحكماء غير المشائين. و علي ضوء هذا الأصل، إذا كانت الحقيقة فى مرتبة من المراتب ذات أثر خاص، يجب أن يوجد ذلك الأثر فى المراتب النازلة، أخذاً بوحدة الحقيقة، نعم يكون الأثر من حيث الشدة و الضعف، تابعاً للمؤثر من هذه الحيثية، فالوجود الواجب بما أنه أقوى و أشد، يكون العلم و الدرك و الحياة و التأثير فيه مثله. و الوجود الإمكانى بما أن الوجود فيه أضعف يكون أثره مثله. و لأجل ذلك ذهب الإلهيون إلي القول بسرّان العلم و الحياة و القدرة إلي جميع مراتب الوجود الإمكانى و قد أثبتوه بهذا البرهان و حكموا بصحته من طريق الكشف و الشهود، و يشهد الكتاب العزيز علي صحة نظريتهم فى مجال السرّان العلمى و الدركى إلي جميع مراتب الوجود حتي الجماد

» . "١" »

"و علي ضوء هذا الأصل، تبطل نظرية الأشاعة المخصصة للتأثير بالواجب سبحانه، و السالبة له عن سائر المراتب زاعمة أنه مقتضي التوحيد الأفعالي، مع أنه كما يتحقق بسلب التأثير عما سواه يتحقق بتخصيص التأثير الاستقلالي بالله سبحانه و إرجاع تأثير الوجود في المراتب الإمكانية إلي إذنه و مشيئته. و الثاني هو المتعين لما عرفت من البرهان " .

"إذا وقفت علي هذه الأصول تقف علي النظرية الوسطي في المقام و أنه لا يمكن تصوير فعل العبد م ستقلا عن الواجب، غنيا عنه، غير قائم به، قضاء لكون الفعل وجودا إمكانيا، و الوجود الإمكانى حقيقته التعلق و الصلة و الربط. كما أنه لا يمكن إنكار دور العبد بل سائر العلل في آثارها قضاء لحكم الأصل الثالث من أن الوجود، في أى مرتبة كان من المراتب لا يخلو عن تأثير و دخالة فيما يظهر منه من الآثار، أو يقوم به من الأفعال. فالفعل مستند إلي الواجب من جهة و مستند إلي العبد من جهة أخرى. فليس الفعل "

"فعله سبحانه بحيث يكون منقطعاً عن العبد بتاتا و يكون دوره دور المحل و الظرف لظهور الفعل، كما أنه ليس فعل العبد فقط حتي يكون منقطعاً عن الواجب، قضاء بكون الفعل بل الفاعل، أمرين ممكنين غير مستغنيين عن الواجب في أن من الآتات " .

"و في هذه النظرية جمال التوحيد الأفعالي منزها عن الجبر. كما أن فيها محاسن العدل منزها عن مغبة الشرك و الثنوية، يدرك ذلك كل من أمعن النظر. و ينطبق عليها قول الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام): «اليمين و الشمال مضلة، و الطريق الو سطى هي الجادة عليها باقى الكتاب و آثار النبوة» «١» . »

"هذا إجمال النظرية حسب ما تسوق إليه البراهين الفلسفية، و لكن رفع الستار عن وجهها يحتاج إلي تمثيل يحقق واقعية النظرية بشكل محسوس " .

و ما ذكروا من الأمثلة يختلف حسب إدراك الممثل حقيقة هذه النظرية و إليكم بعضها .

[مثالين للأمر بين الأمرين] :

أ- الله فاعل بالتسبيب و العبد بالمباشرة

"إن كثيرا من محققى الإمامية صوّروا هذه النظرية بما يوجب هذا العنوان فجعلوا نسبة الفعل إلي الله نسبة تسببية و نسبته إلي العبد نسبة مباشرة بحجة أن الله سبحانه وهب الوجود و الحياة و العلم و القدرة لعباده، و جعلها في اختيارهم. و أن العبد هو الذى يصرف الموهوب في أى مورد شاء، فينسب الفعل إليه سبحانه لأجل كونه معطى المبادئ و مفيض الوجود و القدرة، و إلي العبد لأنه الذى يصرفها في أى مورد شاء. و المثال الذى يبين حقيقة النظريات الثلاث في هذا المجال هو ما ذكره المحقق الخوئى في تعاليقه القيمة علي أجود التقريرات، و محاضراته الملقاة علي تلاميذه و إليكم خلاصة البيان، قال " :

"لو فرضنا شخصا مرتعش اليد فاقد القدرة، فإذا ربط رجل بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً و هو يعلم أن السيف المشدود في يده سيقع علي آخر و يهلكه، فإذا وقع السيف و قتل، ينسب القتل إلي من ربط يده بالسيف دون صاحب اليد الذى كان مسلوب القدرة في حفظ يده " .

"و لو فرضنا أن رجلاً أعطي سيفاً لمن يملك حركة يده و تنفيذ إرادته فقتل هو به رجلاً، فالأمر علي العكس، فالقتل ينسب إلي المباشر دون من أعطي " .

"و لكن لو فرضنا شخصا مشلول اليد (لا مرتعشها) غير قادر علي الحركة إلّا بإيصال رجل آخر التيار الكهربائى إليه ليبعث في عضلاته قوة و نشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائى بيد الرجل بحيث لو رفع يده في أن انقطعت القوة عن جسم هذا الشخص في الحال و أصبح عاجزاً. فلو أوصل الرجل تلك القوة إلي جسم هذا الشخص فذهب باختياره و قتل إنساناً و الرجل يعلم بما فعله، ففى مثل ذلك يستند الفعل إلي كل منهما، أمّا إلي المباشر فلأنه قد فعل باختياره و إعمال قدرته، و أمّا إلي الموصول فلأنه أقدره و أعطاه التمكن حتي في حال الفعل و الاشتغال بالقتل، و كان متمكناً من قطع القوة عنه في كل آن شاء و أراد " .

"فالجبرى يمثل فعل العبد بالنسبة إلي الله تعالى كالمثال الأول، حيث أن اليد المرتعشة فاقدة للاختيار و

مضطرة إلي الإهلاك " .

"كما أن التفويض يمثّل نسبة فعله إليه كالمثال الثاني، فهو يَصوّرُ أن العبد يحتاج إلى إفاضة القدرة و الحياة منه سبحانه حدوثاً لا بقاء و العلة الأولى كافية في بقاء القدرة فيه إلى نهاية المطاف، كما أنه كان الأمر في المثال كذلك فكان الإنسان محتاجاً إلى رجل آخر في أخذ السيف، و بعد الحصول عليه انقطعت حاجته إلى المعطى".

"و القائل بالأمر بين الأمرين يَصوّرُ النسبة كالمثال الثالث، فالإنسان في كل حال يحتاج إلى إفاضة القوة و الحياة منه إليه بحيث لو قطع الفيض في آن"

"واحد بطلت الحياة و القدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوة مفاضة منه و حياة كذلك من غير فرق بين الحدوث و البقاء. - إلى أن قال:- إنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين إحداهما نسبه إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدورهِ منه باختيارهِ و إعمال قدرته، و ثانيهما نسبه إلى الله تعالى باعتبار أنه معطى الحياة و القدرة في كل آن و بصورة مستمرة حتي في آن اشتغاله بالعمل «١»".

"و هذا التمثيل مع كونه رفيع المنزلة في تبين المقصود إلّا أنّ الفلاسفة الإلهيين لا يرضون بالقول بأنّ النفس تستخدم القوي كمن يستخدم كاتباً أو نقاشاً قائلين بأنّ مقام النفس بالنسبة إلى قواها أرفع من ذلك لأنّ مستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناءً، و مستخدم الكاتب لا يكون كاتباً، و مستخدم القوة السامعة و الباصرة (النفس) لا يجب أن يكون سميعاً و بصيراً. مع أنّ النفس هي السميعة البصيرة، فإذا كانت نسبة النفس إلى قواها فوق التسبب و الاستخدام فكيف مثله سبحانه و هو الخالق القيوم و ما سواه قائم به قوام المعنى الحرفي بالاسم".

و لذا فإنّ لهم تمثيلاً آخر في المقام و هو التالي:

ب- الفعل فعل العبد و في الوقت نفسه فعل الله

"إنّ بعض المحققين من الإمامية و في مقدمهم معلّم الأئمة الشيخ المفيد و بعده صدر المتألهين و تلاميذ نهجه يرون الموقف أدق من ذلك و يعتقدون أنّ للفعل نسبة حقيقية إلى الله سبحانه، كما أنّ له نسبة حقيقية إلى العبد، و لا تبطل إحدى النسبتين الأخرى، و نأتى لتبيين ذلك بمثالين":

"أحدهما، ما ذكره معلّم الأئمة الشيخ المفيد (ت ٣٣٦- م ٤١٣)، علي ما حكاه عنه العلامة الطباطبائي في محاضراته، و لم أقف عليه في كتب الشيخ المفيد و هو":

"نفترض أنّ مولى من الموالى العرفيين يختار عبداً من عبيده و يزوجه إحدى فتياته، ثم يقطع له قطعة و يخصّه بدار و أثاث، و غير ذلك مما يحتاج إليه الإنسان في حياته إلى حين محدود و أجل مسمّى".

"فإن قلنا إنّ المولى و إن أعطي لعبده ما أعطي، و ملكه ما ملك فإنه لا يملك، و أين العبد من الملك، كان ذلك قول المجبرة".

"و إن قلنا: إنّ المولى بإعطائه المال لعبده و تملكه، جعله مالكا و انعزل هو عن المالكية و كان المالك هو العبد، كان ذلك قول المعتزلة".

"و لو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين، و قلنا: إنّ للمولى مقامه في المولوية، و للعبد مقامه في الرقبة و إنّ العبد يملك في ملك المولى، فالمولى مالك في عين أنّ العبد مالك، فهنا ملك علي ملك، كان ذلك القول الحق الذي رآه أئمة أهل البيت (عليهم السلام) و قام عليه البرهان «١»".

"و في بعض الروايات إشارات رائعة إلى هذا التمثيل، منها":

ما رواه الصدوق في (توحيده) عن النبي الأكرم (صلى الله عليه و آله) قال: قال الله عز و جل: «يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذى تشاء لنفسك ما تشاء و بإرادتي كنت أنت الذى تريد لنفسك ما تريد» ٢.

"تري أنه يجعل مشيئة العبد و إرادته، مشيئة الله سبحانه و إرادته، و لا يعرفهما مفصولتين عن الله سبحانه بل الإرادة في نفس الانتساب إلى العبد منتسبة إلى الله سبحانه".

ثانيهما: ما ذكره صدر المتألهين و قال ما هذا حاصله:

إذا أردت التمثيل لتبيين كون الفعل الواحد فعلاً لشخصين علي

"الحقيقة فلاحظ النفس الإنسانية، وقواها، فالله سبحانه خلقها مثالا، ذاتا و صفة و فعلا، لذاته و صفاته و أفعاله، قال سبحانه: وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ «١». و قد أثر عن النبي و الوصى القول بأنه «من عرف نفسه، عرف ربه» «٢». »

"إن فعل كل حاسة و قوة من حيث هو فعل تلك القوة، فعل النفس أيضا. فالباصرة ليس لها شأن إلا إحضار الصورة المبصرة، أو انفعال البصر منها، و كذلك السامعة، فشأنها إحضار الهيئة المسموعة أو انفعالها بها، و مع ذلك فكل من الفعلين، كما هو فعل القوة، فعل النفس أيضا، لأنها السميعة البصيرة في الحقيقة و ليس شأن النفس استخدام القوي بل هو فوق ذلك. لأننا إذا راجعنا إلي وجداننا نجد أن نفوسنا بعينها الشاعرة في كل إدراك جزئي و شعور حسّي، كما أنها المتحرك بكل حركة طبيعية أو حيوانية منسوبة إلي قواها. و بهذا يتضح أن النفس بنفسها في العين قوة باصرة و في الأذن قوة سامعة و في اليد قوة باطشة، و في الرجل قوة ماشية، و هكذا الأمر في سائر القوي التي في الأعضاء، فيها تبصر العين و تسمع الأذن و تمشي الرجل. فالنفس مع وحدتها و تجردها عن البدن و قواه و أعضائه، لا يخلو منها عضو من الأعضاء عاليا كان أو سافلا، و لا تباينها قوة من القوي، مدركة كانت أو محركة، حيوانية كانت أو طبيعية".

"إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه كما ليس في الوجود شأن إلا و هو شأنه، كذلك ليس في الوجود فعل إلا فعله، لا بمعنى أن فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه، بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة. فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع منسوب إلي زيد بالحقيقة لا بالمجاز، و هو مع ذلك شأن من شئون الحق الأول، فكذلك

علمه و إرادته و حركته و سكونه و جميع ما يصدر عنه منسوب إليه بالحقيقة لا بالمجاز و الكذب. فالإنسان فاعل لما يصدر عنه و مع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق الأول علي الوجه اللائق بذاته سبحانه «١». »

"هذا ما أفاده صدر المتألهين من التمثيل عند تبين حقيقة النظرية، و في بعض الأحاديث إشارة إليه، روي الكليني في (الكافي)، عن أبان بن تغلب، عن أبي جعفر الباقر: إن الله جلّ جلاله قال: «ما يقرب إليّ عبد من عبادي بشيء أحبّ إليّ مما افترضت عليه، و إنّه ليتقرب إليّ بالنافلة، حتي أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصر به و لسانه الذي ينطق به، و يده التي يبطش بها، إن دعاني أجبتة و إن سألتني أعطيتة» «٢». »

"إلي هنا تم تبين التمثيل المبيّن لحقيقة النظرية، فسواء أ كان المختار هو البيان الأول المشهور بين الإمامية، أم كان ما ذكره صدر المتألهين، فالتحقيق هو أن الفعل فعل الله و هو فعلنا إما بحديث التسبيب و الاستخدام أو لأجل أنه لا يخلو شيء منه سبحانه، قال سبحانه: وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ «٣». و قال سبحانه: وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ «٤». »

و الله سبحانه من وراء وجود فعل الإنسان و معه و بعده كالنفس بالنسبة إلي قواها و أفعالها. و قال سبحانه: وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «٥». »

"ثم إن القول بأن فعل العبد فعل الله سبحانه لا يصحح نسبة كل ما يصدر عن العبد إلي الله سبحانه كأكله و شربه و نكاحه، و قد ذكرنا ضابطة قيمة لتمييز ما يصح نسبته إليه عما لا يصح مع كون السببية محفوظة في"

"الجميع عند البحث في التوحيد في الخالقية، فراجع «١». »

بقي الكلام في الآيات و الروايات التي يستنبط منها هذه النظرية بوضوح .

الأمر بين الأمرين في الكتاب و السنة

"إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين و الإسنادين في فعل العبد، نسبة إلي الله سبحانه، و في الوقت نفسه نسبة إلي العبد، من دون أن تزامح إحداهما الأخرى فإننا نجد هاتين النسبتين في آيات :

1- قوله سبحانه: فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَ لِلْبَلَى الْمُؤْمِنِينَ

مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢». »

"فتري أنه سبحانه ينسب الرمي إلي النبي، و في الوقت نفسه يسلبه عنه و ينسبه إلي ذاته، كما هو مفاد قوله: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى. و لا يصح هذا الإيجاب في عين السلب إلا علي الوجه الذي ذكرناه و هو أن نسبة الفعل إلي العبد ليست نسبة كاملة بأن يكون له الصلة، دون الله سبحانه. و مثله في جانبه تعالي. فالأجل ذلك تصح النسبتان، كما يصح سلبه عن أحدهما و إسناده إلي الآخر. فلو كانت نسبة الفعل إلي واحد منهما نسبة المعلول إلي العلة التامة، لم يكن مجال إلا لإحداهما".

» ٣ .

2- قال سبحانه: قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْزِيهِمْ وَ يَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ

"فالظاهر أنَّ المراد من التعذيب هو القتل لأن التعذيب الصادر من الله تعالى بأيدي المؤمنين ليس إلّا ذاك، لا العذاب البرزخي و لا الآخروي فإنهما راجعان إلي الله سبحانه دون المؤمنين. و علي ذلك فقد نسب فعلاً"

"واحدا إلي المؤمنين و خالقهم. و لا تصح تينك النسبتين إلّا علي هذا المنهج، و إلّا ففي منهج الجبر لا تصح النسبة إلّا إليه سبحانه، و في منهج التفويض علي العكس و المنهج الذي يصح كلتا النسبتين هو منهج الأمر بين الأمرين، علي البيان الماضى قال الرازى الأشعري المذهب: «احتج أصحابنا علي قولهم بأن فعل العبد مخلوق لله تعالى بقوله: يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ، فإن المراد من هذا التعذيب القتل و الأسر. و ظاهر النص يدل علي أن ذلك القتل و الأسر فعل الله تعالى، إلّا أنه تعالى يدخله في عالم الوجود علي أيدي العباد و هو صريح قولنا و مذهبنا» ١ .»

"يلاحظ عليه: أن الآية ليست بصريحة و لا ظاهرة في الدلالة علي مذهب الأشاعرة، فإن مذهبهم أن العباد بمنزلة الآلات المحضة بل أدون منها حيث لا تأثير لإرادتهم و قدرتهم، و هي قابلة للانطباق علي مذهب العدلية، بمعنى أنه سبحانه ينفذ إرادته من طريق إرادة المؤمنين لكونهم خاضعين له كخضوع العبد للمولي و المأمور للأمر. و قد شاع قولهم في التمثيل ب «فتح الأمير المدينة»، مع أن الفاتح هو الجيش، لكن بأمر الأمير ."

"ثم إن الجبائي من المعتزلة أجاب عن استدلال الأشاعرة بأنه لو صح أن يقال: إنه يعذب المؤمنين بأيدي الكافرين لجاز أن يقال: إنه يكذب أنبياءه بالسنتهم، و يلعن المؤمنين و يسبهم بأفواههم، لأن المفروض أن الله خالق لذلك كله في كلا الجانبين ."

و العجب أن الرازى قال في جواب الجبائي: «و أجاب أصحابنا عنه فقالوا أما الذي ألزمتوه علينا فالأمر

كذلك إلّا أنا لا نقوله باللسان!!» ٢ .»

3- هناك آيات نسب الفعل الواحد في آية منها إلي الله سبحانه و في

"أخري إلي المخلوق و لا تصح النسبتان إلّا علي هذا المبني، و هي عديدة نكتفي بواحدة منها":

"قال سبحانه: ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ١». و قال أيضا: وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٢». ففي هاتين الآيتين ينسب القسوة إلي نفس اليهود و كأنهم صاروا هم السبب لعروض هذه الحالة إلي قلوبهم بشهادة أن الآيتين في مقام الذمّ و اللوم، فلو لم يكن هناك سببية من جانبهم لما صح تعريضهم ."

و في الوقت نفسه يعرف فاعل هذه الحالة الطارئة بأنه هو الله تعالى و يقول: فِيمَا نَقُصُّهُمْ مِنْهَا نَعْنَاهُمْ

وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً ٣ .»

4- هناك مجموعة من الآيات تعرف الإنسان بأنه فاعل مختار في مجال أفعاله، و هي كثيرة أوعزنا

إلي كثير منها فيما سبق ."

فمنها قوله سبحانه: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ٤ .»

و منها قوله سبحانه: كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ٥ .»

و منها قوله سبحانه: لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ ٦ .»

و منها قوله سبحانه: وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ٧ وَ أَنْ سَعْيُهُ

سَوْفَ يُرَى ٨ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى ٩ .»

و منها قوله سبحانه: وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ١٠ .»

و منها قوله سبحانه: إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَ لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَ إِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَ لَا

تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ١١ .»

و منها قوله سبحانه: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا ١٢ .»

دَسَّاهَا ۖ ۶. »

• مصر ۵ •

منها- قوله سبحانه: وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٧﴾ .»

و منها- قوله سبحانه: وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ ﴿٢﴾ .»

و منها - قوله سبحانه: كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ . ٣ . »

و منها- قوله سبحانه: فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ « ٤ . »

"فالمجموعة الأولى من الآيات تناقض الجبر وتفنده، كما أن المجموعة الثانية ترد التفويض وتبطله و
مقمة ضي الجمع بين المجموعتين حسب ما يرشدنا إليه التدبر فيها ليس إلّا التحفظ على النسبتين و أن العبد يقوم بكل فعل و ترك، باختيار و حرية، لكن بإقادر و
تمكين منه سبحانه فليس العبد في غني عنه سبحانه في فعله و تركه، فهو يعمل في ظل عناياته و توفيقاته و لعلّ المراجع إلي الذكر الحكيم يجد من الآيات
الراجعة إلى المجموعتين أكثر مما ذكرنا، كما يجد فيها قرآن و شواهد تسوقه إلى نفى كل من الجبر و التفويض و اختيار الأمر بين الأمرين".

(توحیدہ) و المجلسي في (بحارہ .)

1- "روي الصدوق عن أبي جعفر و أبي عبد الله (عليهما السلام) قالا: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مَنْ أَنْ يَجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذَّنُوبِ، ثُمَّ يَعْذِيبَهُمْ عَلَيْهَا وَ اللَّهُ أَعَزُّ مَنْ أَنْ يَرِيدَ أَمْرًا فَلَا يَكُونُ. قَالَ فَسْتَلَا (عليهما السلام): هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَ الْقَدْرِ مَنَزَلَةٌ ثَالِثَةٌ؟ قَالَا: نَعَمْ أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» «١» .»

2- "روي الصدوق عن سليمان بن جعفر الجعفري عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: «ذكر عنده الجبر والتفويض فقال: ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه، ولا تتخاصمون عليه أحداً إلّا كسرتموه، قلنا: إن رأيت ذلك. فقال: إنّ الله عزّ وجل لم يقطع بياكراه، ولم يعص بغبلة، ولم يهمل العباد في ملكه. وهو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن اتتمر العباد بطاعته، لم يكن الله عنها صادا، ولا منها مانعا، وإن اتتمرّوا بمعصية فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه، ثم قال (عليه السلام): من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه» «٢» .»

3- وروى الصدوق عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لا جبر ولا تفويض و

لكن أمر بين أمرين» قال :

"فقلت: و ما أمر بين أمرين؟ قال: مثل ذلك مثل رجل رأيته علي معصية فنهيته فلم ينته، فتركته، ففعل تلك المعصية فليس، حيث لم يقبل منك فتركته أنت الذي أمرته بالمعصية» «٣» .»

4- روى الصدوق في (معاني الأخبار) و (عيون أخبار الرضا) عن

"الفضل عن الرضا (عليه السلام) فيما كتب للمؤمن: «من محض الإسلام أن الله تبارك و تعالي لا يكلف نفسا إلّا وسعها، و أن أفعال العباد مخلوقة لله، خلق تقدير لا خلق تكوين، و الله خالق كل شيء و لا نقول بالجبر و التفويض» «١». »

5- روي السيد بن طاوس في (طرائفه) قال: روى أنّ الفضل بن سهل سأل الرضا (عليه السلام) بين يدي المأمون فقال: «يا أبا الحسن الخلق مجبورون؟ فقال: الله أعدل من أن يجبر خلقه ثم يعذبهم. قال : فمطلقون؟ قال: الله أحكم من أن يهمل عبده و يكله إلي نفسه» «٢». »

6- "و قد كتب الإمام العاشر أبو الحسن الثالث (صلوات الله عليه) رسالة في الردّ علي أهل الجبر و التفويض، و إثبات العدل، و الأمر بين الأمرين، و هذه الرسالة نقلها صاحب تحف العقول في كتابه و ممّا جاء فيها " :
« فأما الجبر الذي يلزم من دان به الخطأ فهو قول من زعم أن الله جل و عز، أجبر العباد علي المعاصي و عاقبهم عليها، و من قال بهذا القول فقد ظلم الله في حكمه و كذّبه و ردّ عليه قوله: «و لا يظلم ربك أحداً» «٣»، و قوله " :
"ذلك بما قدّمت يداك و أنّ الله ليس بظالم للعبيد" «٤»، و قوله: «إنّ الله لا يظلم الناس شيئا و لكنّ الناس أنفسهم يظلمون» «٥». فمن زعم أنّه مجبر علي المعاصي، فقد أحال بذنبه علي الله، و قد ظلمه في عقوبته، و من ظلم الله فقد كذب كتابه، و من كذب كتابه، فقد لزمه الكفر باجتماع الأمة- إلي أن قال:- فمن زعم أنّ الله تعالي فوض أمره و نهيه إلي عباده فقد أثبت عليه العجز...- إلي أن قال- لكن نقول: إنّ الله عز و جل خلق الخلق بقدرته، و ملكهم استطاعة تعبدهم بها فأمرهم و نهاهم بما أراد... إلي أن قال " :

"و هذا القول بين القولين ليس بجبر و لا تفويض و بذلك أخبر أمير المؤمنين صلوات الله عليه عباية بن ربيع الأسدي حين سأله عن الاستطاعة التي بها يقوم و يقعد و يفعل، فقال له أمير المؤمنين: سألت عن الاستطاعة، تملكها"
"من دون الله أو مع الله؟ فسكت عباية، فقال له أمير المؤمنين: قل يا عباية، قال: و ما أقول؟. قال (عليه السلام) إن قلت إنك تملكها مع الله قتلتك " .

"و إن قلت تملكها دون الله قتلتك. قال عباية: فما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال (عليه السلام) تقول: إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك. فإن يملكها إياك كان ذلك من عطائه، و إن يسلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملكك، و القادر علي ما عليه أقدرك»
«١». »

"قال العلّامة الطباطبائي: اختلف في الاستطاعة قبل الفعل هل العبد مستقل بها بحيث يتصرف في الأسباب و آلات الفعل من غير أن يرتبط شيء من تصرفه بالله، أم لله فيها صنع، بحيث إنّ القدرة لله مضافة إلي سائر الأسباب، و إنما يقدر العبد بتمليك الله إيّاه شيئا منها، المعتزلة علي الأول و المتحصل من أخبار أهل البيت (عليهم السلام) هو الثاني «٢». »
"و لكن إنّ تملكه سبحانه لا يبطل ملكه، فالمولي مالك لجميع ما يملكه في عين كونه ملكا للعبد
«٣». »

"و قد اكتفينا بهذا النزر اليسير، و هو غيض من فيض، و قليل من الكثير من الأحاديث الواردة في باب الجبر و التفويض، و باب القضاء و القدر. و قد تقدم إيراد مجموعة من هذه الأحاديث فيما مضى " .
و من ظريف ما روى عن الشهيد السعيد زين الدين الجبعي العاملي (ت ٩٠٩- م ٩٦٦) قوله :

لقد جاء في القرآن آية حكمة
تدمر آيات الضلال و من يجبر
و تخبر أنّ أنّ الاختيار بأيدينا
فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر «١»

رجوع الرازي إلي القول بالأمر بين الأمرين
"إن فخر الدين الرازي (ت ٥٤٣- م ٦٠٦)، مع كونه متعصبا في الذبّ عن كلام الأشعرى، رجع إلي القول بالأمر بين الأمرين و قال " :

« "هذه المسألة عجيبة، فإن الناس كانوا مختلفين فيها أبداً بسبب أن ما يمكن الرجوع فيها إليها متعارضة، فمعوّل الجبرية علي أنّه لا بد لترجيح الفعل علي الترك من مرجح ليس من العبد، و معوّل القدرية علي أنّ العبد لو لم يكن قادراً علي فعل لما حسن المدح و الذمّ و الأمر و النهي». ثم ذكر أدلة الطائفتين إلي أن قال: «الحق ما قال بعض أئمة الدين إنّ لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين، و ذلك أنّ مبني المبادئ القريبة لأفعال العباد علي قدرته و اختياره و المبادئ البعيدة علي عجزه و اضطرابه، فالإنسان مضطرب في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب و التودد في شق الحائط، و في كلام العقلاء قال الحائط للوتد: لم تشقني؟ فقال: سل من يدقني» «٢» »

اعتراف شيخ الأزهر بصحة هذه النظرية

"و ممن اعترف بالأمر بين الأمرين شيخ الأزهر في وقته، الشيخ محمد عبده في رسالته حول التوحيد، و قد أثر كلامه في الأجيال المتأخرة من تلاميذ منهجه و مطالعي كتبه، قال: «جاءت الشريعة بتقرير أمرين عظيمين، هما ركنا السعادة و قوام الأعمال البشيرية، الأول: إنّ العبد يكسب بإرادته و قدرته"

ما هو وسيلة لسعادته. و الثاني: إنّ قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات و إن من آثارها ما يحول بين العبد و إنفاذ ما يريده و إنّ لا شيء سوي الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه . . .

"و قد كلّفه سبحانه أن يرفع همته إلي استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الكفر و إجادة العمل و هذا الذي قرّنه قد اهتدي إلي سلف الأمة فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم و عوّل عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين الجويني رحمه الله، و إن أنكر عليه بعض من لم يفهمه» «١» . »

"إلي هنا خرجنا بتوضيح حقيقة النظرية عن طريق البراهين العقلية و النقلية و لكن بقيت هاهنا أسئلة حول القول باختيار الإنسان نوردها واحدة بعد الأخرى فبعض هذه الأسئلة قرأني، و البعض الآخر روائي، و البعض الثالث فلسفي و الإجابة عليها تحل غالب المشاكل المحفوفة بنظرية الاختيار"

عنوان كتاب: العقيدة الإسلامية

« "الأمر بالطاعة، و النهي عن المعصية، و التمكن من فعل الحسنة، و ترك المعصية، و المعونة علي القرية إليّه، و الخذلان لمن عصاه، و الوعد و الوعيد، و الترغيب و الترهيب كل ذلك قضاء الله في أفعالنا و قدرته لأعمالنا» «١» . »

"هذا و لعل اقتصار الإمام أمير المؤمنين عليه السلام- في الإجابة علي سؤال السائل- علي شرح «القضاء و القدر» التشريعيين، كان رعاية لحال السائل، أو الحاضرين في ذلك المجلس، لأنّه كان يُستنبط من القضاء و القدر التكوينيّين و شمولهما لأفعال الإنسان في ذلك اليوم الجبرّ و سلب الاختيار" .

و لهذا ختم الإمام عليه السلام كلامه المذكور بقوله: «أما غير ذلك فلا تظنّه فإنّ الظنّ له مُحِبٌّ

لِلأعمال . »

"و المقصود هو أنّ قيمة الأعمال تنبُع من كون الإنسان مختاراً يأتي بأفعاله باختيارٍ و إرادةٍ منه، و مع

فرض الجبر لا تبقي للأفعال أيّة قيمة" .

"و الحاصل أنّ «القضاء و القدر» قد يكونان في مجال التكوين، و قد يكونان في مجال التشريع" .

"إنّ «القضاء و القدر» في مجال أفعال الإنسان لا ينافيان اختياره، و ما يو صف به من حرية الإرادة قط،

لأنّ التقدير الإلهي في مجال الإنسان هو فاعليّته الخاصّة و هو كونه فاعلاً مختاراً مريداً، و أن يكون فعلاً و تركه لأيّ عمل تحت اختياره و بإرادته" .

إنّ القضاء الإلهي في مجال فعل الإنسان هو حتميّه و تحقّقه القطعيّ بعد اختيار الإنسان له بإرادته .

"و بعبارةٍ أخرى؛ إنّ خلق الإنسان مجبولة علي الاختيار، و مزيجة بحرية الإرادة و مقدرة بذلك، و إنّ

القضاء الإلهي ليس إلّا هذا، و هو أنّ الإنسان متي ما أوجد أسباب وقوع فعلٍ ما تمّ التنفيذ الإلهي من هذا الطريق" .

"إنّ بعض الأشخاص يَعتبر كونه عاصياً، ظاهرة ناشئة من التقدير الإلهي، و يتصوّر أنّه لا يقدر علي اختيار طريق آخر غير ما يسلكه، في حين يَرفضُ العقلُ والوحيُ هذا التّصوّر لأنّ العقلَ يقضّي بأنّ الإنسان هو الذي يختار بنفسه صيرَه و هو كذلك في نظر الشرع أيضاً، أي إنّهُ حسبَ نظرِ الوحيِ يَقدّر أنّ يكون إنساناً شاكراً صالحاً، أو كافراً طالِحاً".

"إنّ اختيار الإنسان، و حرّية إرادته، حقيقة مَسلّمة و واضحة، و في مقدور كلّ أحدٍ أن يُدرّكه، و يقف عليه من طُرُقٍ مختلفةٍ نشير إليها فيما يأتي " :

ألف: إنّ وجدان كلّ شخص يشهد بأنّه قادرٌ- في قراراته- علي أن يختارَ أحدَ الطرفين :

"الفاعل أو الترك، و لو أنّ أحداً تردّد في هذا الإدراك البديهي و جب أن لا يقبل أيّة حقيقةٍ بديهيةٍ أيضاً".

"ب: إنّ المدح و القُدحَ للأشخاص المختلفين في كلّ المجتمعات المَشرّية الدينيّة و غير الدينيّة، علامةٌ علي أن المادح أو القادحَ اعتبر الممدوح، أو المقدوحَ فيه، مختاراً في فعله، و إلّا لما كان المدحُ و القُدحَ منطقيّاً، و لا مُبرراً".

"ج: إذا تَجاهلنا اختيارَ الإنسان و حرّية إرادته، كان التّشريعُ أمراً لغوّاً و غير مفيد أيضاً، لأنّ الإنسان إذا كان مضطراً علي سلوك دون اختياره، بحيث لا يمكنه تجاوزَه، و الخروجَ عنه، لم يكن للأمر و النهي و الوعدُ "و الوعيد، و لا الثواب و العقاب أيّ معني".

"د: نحنُ نري طوالَ التاريخِ البشريّ أشخاصاً أقدموا علي إصلاح الفرد، أو المجتمع البشريّ و بذلوا جهوداً في هذا السبيل فَحَصَلُوا علي نتائجها و ثمارها".

"إنّ من البديهيّ أنّ تحقّق هذه النتائج لا يتناسب مع كون الإنسان مجبوراً، لأنّه مع هذا الفرض تكونُ كلّ تلك الجهود لاغيةً و غير منتجة".

"إنّ هذه الشواهد الأربعة تؤكّدُ مبدأ الاختيار، و حرّية الإرادة، و تجعله حقيقة لا تقبل الشك و التردد".

"علي أنّا يجب أن لا نستنتج من مبدأ حرّية الإنسان و كونه مختاراً أن الإنسان متروكٌ لحاله، و أن إرادته مطلقةُ العنان، و أنّه ليس لله أيّ تأثير في فعله، لأنّ مثل هذه العقيدة التي تعني التفويض تنافي أصل احتياج الإنسان الدائم إلي الله، كما أنّ ذلك يحدّد دائرة القُدرة و الخالقية الإلهيتين، و يقيدهما، بل حقيقة الأمر هي علي النحو الذي سيأتى بيانه في الأصل التالي".

الأصلُ الثاني و الخمسون: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين

بعد وفاة النبي الأكرم صلي الله عليه و آله و سلم طُرِحت مسائل خاصّة في المجتمع الإسلامي منها مسألة كيفية صدور الفعل من الإنسان .

"فقد ذهبَ فريق إلي اختيار عقيدة الجبر، و قالوا بأنّ الإنسان فاعلٌ مجبور، مسيرٌ".

"و في المقابل ذهبَ فريقٌ آخر إلي اختيار نظرية مخالفة، و قالوا إنّ الإنسان كائن متروكٌ لحاله، مفوضٌ إليه، و أنّ أفعاله لا تستند إلي الله مطلقاً".

"إنّ كلا الفريقين تصوّرا- في الحقيقة- أنّ الفعل إمّا أنّه يجب أن يستند إلي الإنسان، أو يستند إلي الله، أي إمّا أن تكون القدرة البشرية لوحدها هي المؤثرة، و إمّا أن تكون القدرة الإلهية هي المؤثرة، ليس إلّا".

في حين هناك طريق ثالث أرشدنا إليه الأئمة المعصومون .

"يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «لا جبر و لا تفويض، و لكن أمرٌ بين الأمرين» ١»".

"يعني أنّ فعل الإنسان في حال كونه مستنداً إلي العبد، مستند إلي الله أيضاً، لأنّ الفعل صادرٌ من الفاعل، و في نفس الوقت يكون الفاعلُ و قدرته مخلوقين لله، فكيف يمكن أن ينقطع عن الله تعالى؟"

إنَّ طريقة أهل البيت عليهم السلام في بيان حقيقة الفعل البشريّ تتطابق تماماً مع ما جاء في القرآن

الكريم .

"فإنَّ هذا الكتاب السماوى ربّما نَسَبَ فعلاً- مع نَسَبِهِ و إسناده إلي فاعله إلي الله تعالى أيضاً، يعنى أنه يقبل كلا الإسنادين و كلتا النسبتين، إذ يقول: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» ٢ . »

"و المراد هو أنَّ النبيَّ الأكرمَّ صلى الله عليه و آله و سلم عند ما قام بفعل لم يفعله بنفسه، بل فعله بالقدرة الإلهية، و علي هذا الأساس تصحُّ كلتا النسبتين " .

الأصلُ الثالثُ و الخمسون: لا تنافي بين علم الله الأزلي و حرية الإنسان

"نحن مع اعتقادنا باختيار الإنسان، و حرية إرادته، نعتقد أنَّ الله كان عالماً بفعلنا من الأول، و لا منافاة بين العقيدتين، فإنَّ علي الذين لا يمكنهم الجمعُ بين هذين الاعتقادين أنَّ يعلموا بأنَّ علم الله الأزليّ تعلّق بصُدُور الفعل من الإنسان علي نحو الاختيار، و من الطبيعيّ أنَّ لا يتنافي مثلُ هذا العلم مع حرية الإنسان و كونه مختاراً " .

و بعبارةٍ أخرى؛ إنَّ العلم الإلهيَّ كما تعلّق بأصلِ صُدُور الفعل من الإنسان تعلّق كذلك بكيفية صُدُور الفعل عنه (و هو اختيار الإنسان و انتخابه بنفسه .)

"إنَّ مثل هذا العلم الأزليّ ليس فقط لا يتنافي مع اختيار الإنسان بل يثبتُ ذلك، و يؤكّده، لأنَّ الفعل إذا لم يصدُر من اختيار الإنسان لم يكن علمُ الله آنذاك كما شفأ عن الواقع، لأنَّ كما شفيّة العلم إنّما تكون إذا تحقّقت علي النحو الذي تعلّق بالشيء. و من الطبيعيّ أنَّ العلم الإلهيَّ تعلّق بصُدُور الفعل البشريّ علي النحو الاختياريّ، يعنى أنَّ يقوم الإنسان بهذا العمل بصورة حرة و باختياره و إرادته، ففي هذه الصورة يجب أن يقع الفعل و يتحقّق بهذه الخصوصية، لا علي نحو الجبر و الاضطرار " .

"من هذا البيان اتّضحَ عدمُ تنافي إرادة الله الأزلية مع اختيار الإنسان، و كونه حراً في إرادته " .

عنوان كتاب: بحث في الملل و النحل

"و هذه الآيات و الأحاديث المتضافرة التي نقلها أصحاب الحديث لا تترك متدحاً لمسلم أن ينكر القضاء و القدر، نعم الكلام في تفسيرهما و تحديد معناهما علي نحو لا يضاد و لا يخالف حاكمية الله و اختياره أولاً، و لا يزاحم حرية الإنسان و إرادته ثانياً، إذ كما أنَّ القدر و القضاء من الأمور اليقينية، فكذا حاكميته سبحانه و اختياره، و حرية العبد و إرادته من الأمور اليقينية أيضاً و سوف يوافيك أنَّ معني القضاء و القدر الثابتين في الشرع، ليس كما تصوّره أصحاب الحديث و الأشاعرة: من تحكيم القدر علي اختياره سبحانه، و إرادة عباد. بل تقديره و قضاؤه لا يعنى إبطال حرية الإنسان و اختياره، و لأجل كون المقام من مزال الأقدام، نهى الإمام أمير المؤمنين البسطاء عن الخوض في القضاء و القدر، فقال في جواب من سأله عن القدر: «طريق مظلم فلا تسلكوه، و بحر عميق فلا تلجوه، و سر الله فلا تتكلفوه».[١]]

"و لكن كلامه عليه السّلام متوجه إلي البسطاء من الأئمة الذين لا يتحملون المعارف العليا، لا إلي أهل المعرفة و النظر. و لأجل ذلك وردت جمل شافية في القضاء و القدر عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام و سيوافيك شطر منها عند عرض مذهب أهل الحديث في هذا الموقف " .

"أما كون أفعال العباد متعلّقة لمشيتته سبحانه، فهناك من ينكر ذلك و يقول: إنَّ التقدير يختص بما يجرى في الكون من حوادث كونية ممّا يتعلّق به تدبيره سبحانه، و أمّا أفعال العباد فليست متعلّقة بالتقدير و المشيئة، بل هي خارجة عن إطارهما، و الحافز إلي ذاك التخصيص هو التحفّظ علي الاختيار و نفى الجبر، فهذا القول يعترف بالقدر و لكن لا في أفعال العباد بل في غيرها " .

"يلاحظ عليه: أنَّ الظاهر من الآيات أنَّ فعل العباد تتعلّق به مشيئة الله، و أنّه لو لا مشيئته سبحانه لما

تمكن من الفعل " .

"يقول الراغب: لو لا أنَّ الأمور كلّها موقوفة علي مشيئة الله و أنَّ أفعالنا معلّقة بها و موقوفة عليها لما أجمع الناس علي تعليق الاستثناء به في جميع أفعالنا نحو (سَتَجِدُنِي إِنِّ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ)، (سَتَجِدُنِي إِنِّ شَاءَ اللَّهُ صَابِراً)، (يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنِّ شَاءَ)، (ادْخُلُوا مِصْرَ إِنِّ شَاءَ اللَّهُ)، (قُلْ لَا أُمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلَا ضَرّاً إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ)، (وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رِثْناً)، (وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ). «١» »

و هناك آيات أخر لم يذكرها «الراغب : »

1- قوله سبحانه: (ما قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَ لِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ).

» 2 «

فالإذن هنا بمعنى المشيئة و ما ذكر من القطع و الإبقاء من باب المثال .

2- قوله سبحانه: (إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ) لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ * وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ

رَبُّ الْعَالَمِينَ). » 3 «

3- قوله سبحانه: (إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا * وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا). » 1 «

4- قال سبحانه: (كَلَّا بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ * كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرْهُ * وَ مَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ

اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ). » 2 «

"وجه الدلالة فى الآيات الثلاث واحدة و مفعول الفعل (وَ مَا تَشَاؤُنَ) فى الآية الأولى هو الاستقامة. معناه

و ما تشاءون الاستقامة على الحقّ إلّا أن يشاء الله ذلك، كما أنّ المفعول فى الآية الثانية عبارة عن اتّخاذ الطريق و المعنى و ما تشاءون اتّخاذ الطريق إلى مرضاة الله تعالى إلّا أن يشاء الله تعالى، كما أنّ المفعول للفعل، (وَ مَا يَذْكُرُونَ) فى الآية الثالثة هو القرآن، أى و ما يذكرون القرآن و لا يتذكرون به إلّا أن يشاء الله " .

إذا عرفت ذلك ففى الآيات الثلاث الأخيرة احتمالان :

"الأول: المراد أنكم "لا تشاءون الاستقامة أو اتّخاذ الطريق أو التذكّر بالقرآن إلّا أن يشاء الله أن يجبركم

عليه و يلجئكم إليه، و لكنّه لا يفعل، لأنّه يريد منكم أن تؤمنوا اختياراً لتستحقوا الثواب، و لا يريد أن يحملكم عليه" و اختاره أبو مسلم كما نقله عنه «الطبرسى» و حاصله: و ما تشاءون واحداً من هذه الأمور إلّا أن يشاء الله إجباركم و إلجاءكم إليه، فحينئذ تشاءون و لا ينفعكم ذلك، و التكليف زائل، و لم يشأ الله هذه المشيئة، بل شاء أن تختاروا الإيمان لتستحقوا الثواب. » 3 «

"و علي هذا فالآيات خارجة عمّا نحن فيه، أعنى: كون أفعال البشر علي وجه الإطلاق اختيارية كانت أو

جبرية متعلّقة لمشيئته سبحانه " .

الثانى: إنّ الآية بصدد بيان أنّ كلّ فعل من أفعال البشر و منها الاستقامة و اتّخاذ الطريق و التذكّر لا تتحقّق

إلّا بعد تعلق مشيئته سبحانه بصدورها غير أنّ

"تعلّق مشيئته شرائط و معدّات منها كون العبد متجرّداً عن العناد و اللجاج متهيئاً لقبول الصلاح و الفلاح

موقعاً نفسه فى مهب الهداية الإلهية، فعند ذلك تتعلّق مشيئته بهداية العبد، و بما أنّ الكفّار المخاطبين فى الآية لم يكونوا واجدين لهذا الشرط لم تتعلّق مشيئته باستقامتهم و اتّخاذ الطريق و الاتّعاظ بالقرآن " .

"و ليس هذا بكلام غريب و إنّهُ هو المحكّم فى الآيات الراجعة إلى الهداية فإنّ له سبحانه هدايتين:

هداية عامة تفيض إلى عامة البشر: مؤمنهم و كافرهم و إليه يشير قوله سبحانه: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا) » 1 « و هناك هداية خاصة تفيض منه سبحانه إلى من جعل نفسه فى مهب الرحمة و استفاد من الهداية الأولى، و إلى ذلك يشير قوله سبحانه: (وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ) » 2 «، و الظاهر من مجموع الآيات حول المشيئة هو الاحتمال الثانى دون الأول و اختاره العلّامة الطباطبائى فقال فى تفسير سورة الإنسان " .

"الاستثناء من النفي يفيد أنّ مشيئة العبد متوقّفة فى وجودها علي مشيئته تعالى فلمشيئته تعالى تأثير فى

فعل العبد من طريق تعلّقها بمشيئة العبد و ليست متعلّقة بفعل العبد مستقلاً و بلا واسطة حتي تستلزم بطلان تأثير إرادة العبد و كون الفعل جبرياً و لا أنّ العبد مستقل فى إرادة يفعل ما يشاؤه، شاء الله أو لم يشأ، فالفعل اختياري لاستناده إلى اختيار العبد. » 3 «

"هذا كلّهُ فى الصغرى أى كون أفعال العباد متعلقة لمشيئته سبحانه. إنّما الكلام فى الكبرى و هو أنّ

تعلّق المشيئة بفعل العبد لا يستلزم الجبر، و هذه هى النقطة الحسّاسة فى حلّ عقدة الجبر مع القول بكون أفعالنا متعلّقة لمشيئته " .

بيان ذلك أنّ هناك فرضين :

1- تعلّقت مشيئته سبحانه بصدور الفعل من العبد إيجاباً و اضطراراً .

فالقول بالجبر إنما هو نتيجة الفرض الأول دون الثاني .

"إنّ مشيئته سبحانه تعلّقت بصدور كلّ فعل عن فاعله مع الخصوصية الموجودة فيه، كالصدور عن لا شعور في النار بالنسبة إلى الحرارة والصدور عن اختيار في الإنسان بالنسبة إلى التكلم والمشي. وعلي ذلك يجب أن تصدر الحرارة من النار عن اضطرار، و يصدر التكلم أو المشي عن الإنسان باختيار وإرادة".

"فلو صدر الأول عن النار بغير هذا الوضع، أو الثاني من الإنسان بغير هذه الكيفية لزم التخلف عن مشيئته سبحانه وهو محال، إذ ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن".

"و مجرد كون الفعل متعلّقاً لمشيئته وأنّ ما شاء يقع، لا يستلزم القول بالجبر، ولا يصير الإنسان بموجبه مسيراً إذا كان الفعل صادراً عن الفاعل بالخصوصية المكتنفة به. فالنار فاعل طبيعي تعلقت مشيئته سبحانه بصدور أثرها (أي الحرارة) عنها بلا شعور".

"والإنسان فاعل مدرك شاعر مريد، تعلّقت مشيئته سبحانه بصدور فعله عنه مع الشعور والإرادة. فلو صدر الفعل في كلا الموردين لا مع هذه الخصوصيات لزم التخلف. فتتزيه ساحته عن وصمة التخلف يتوقّف علي القول بأنّ كلّ معلول يصدر عن العلة. لكن بالخصوصية التي خلقت معها. فقد شاء الله سبحانه أن تكون النار فاعلاً موجباً، و يصدر عنها الفعل بالإيجاب، كما شاء أن يكون الإنسان فاعلاً مختاراً و يصدر الفعل عنه لكن بقيد الاختيار والحرية".

ولنأخذ أن يقول: إنّ تعلّق المشيئة المهيمنة من الله سبحانه علي صدور الفعل من العبد عن اختيار موجب لكون صدور الفعل أمراً قطعياً وعدم المناص إلّا عن إيجاده ومع هذا كيف يكون الفعل اختيارياً فإنّ معناه أنّ له أن يفعل وله أن لا يفعل وهذا لا يجتمع مع كون صدور الفعل قطعياً.

"والجواب: إنّ قطعية أحد الطرفين لا تنافي كون الفعل اختيارياً، وذلك بوجهين":

1- بالنقض بفعل البارئ سبحانه، فإنّ الحسن قطعي الصدور، والقبح قطعي العدم، ومع ذلك فالفعل اختياري له والله سبحانه يعامل عباده بالعدل والقسط قطعاً ولا مناص عنه ولا يعاملهم ظلماً وجوراً قطعاً وبتاتاً، ومع ذلك ففعله سبحانه المتّسم بالعدل، اختياري لا اضطراري".

2- إنّ تعلّق مشيئته سبحانه بأفعال العباد، يرجع لبّاً إلي تعلّقها بحريتهم في الفعل والعمل، وعدم وجود موجب للجوئهم إلي أحد الطرفين حتماً ف شاء الله سبحانه كونهم أحراراً غير مجبورين، مختارين غير مضطرين حتي يهلك من هلك عن بينة ويحيي من حي عن بينة. هذا كلّ حول المشيئة".

"وأما كون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه فهذا أصل يجب الاعتراف به بحكم التوحيد في الخالقية، و يحكم أنّ (الله خالق كلّ شيء وهو علي كلّ شيء وكيل). «١»»

"إلّا أنّه يجب تفسير التوحيد في الخالقية، وليس معناه انحصار الفاعلية والخالقية، أعمّ من المستقل وغير المستقل بالله سبحانه، بأن يكون هناك فاعل واحد يقوم مقام جميع العلل والفواعل المدركة وغير المدركة، كما هو الظاهر من عبارات القوم في تفسير التوحيد في الخالقية، إذ معني ذلك رفض مسألة العلية والمعلولية بين الأشياء".

"وهذا ما لا يوافق عليه العقل ولا الذكر الحكيم، بل معناه أنّه ليس في صفحة الوجود خالق أصيل غير الله، ولا فاعل مستقل سواه سبحانه، وأنّ كلّ ما في الكون من كواكب وجبال، وبحار وعنا صر، ومعادن وسحب، وعود وبروق، وصواعق ونباتات، وأشجار وإنسان وحيوان وملك وجن، وعلي الجملة كلّ ما يطلق عليه عنوان الفاعل والسبب كلّها علل وأسباب غير مستقلة"

"التأثير، وأنّ كلّ ما ينسب إلي تلك الفواعل من الآثار ليس لذوات هذه الأسباب بالاستقلال. وإنّما ينتهي تأثير هذه المؤثرات إلي الله سبحانه، فجميع هذه الأسباب والمسببات رغم ارتباط بعضها ببعض مخلوقة لله، فإليه تنتهي العلية، وإليه تؤول السببية، وهو معطيها للأشياء، كما أنّ له تجريدها عنها إن شاء، فهو مسبب الأسباب وهو معطلها".

"و هذا هو نتيجة الجمع بين الآيات الناصة علي حصر الخالقية بالله سبحانه، و الآيات المثبتة لها لغيره، كما في قوله سبحانه حاكياً عن سيدنا المسيح علي نبينا و آله و عليه السلام: (أَتَىٰ أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ) «١»، و قوله سبحانه: (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ). «٢»»

"فهذا الصنف من الآيات الذي يسند الخلق إلي غيره سبحانه إذا قورن بالآيات الأخرى المصرحة بانحصار الخالقية بالله سبحانه، مثل قوله تعالى: (قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) «٣» يستنتج أن الخالقية المستقلة غير المستندة إلي شيء سوي ذات الخالق منحصرة بالله سبحانه، و في الوقت نفسه الخالقية و الفاعلية غير المستقلة المفاضة من الواهب سبحانه إلي الأسباب، نعم عباده و جميع الفواعل المدركة و غير المدركة".

"و علي ذلك فكل فعل صادر عن فاعل طبيعي أو مدرك كما يعد فعله سبحانه كذلك يعد فعلًا للعبد، لكن بنسبتين".

"فاللَّهُ سبحانه فاعل لها بالتسبيب، و غيره فاعل لها بالمباشرة. فليست ذاته سبحانه مبدأ للحرارة بلا واسطة النار، أو للأكل و المشي بلا واسطة"

"الإنسان، بل الفاعل الذي تصدر عنه هذه الأمور هو النار و الإنسان، و لكن فاعلية كل واحد بقدرته و إفاضة الوجود".

"و بذلك يتبين أن أفعال العباد في حال كونها مخلوقة لله، مخلوقة للإنسان أيضاً، فالكل خالق لا في عرض واحد، بل فاعلية الثاني في طول فاعلية الأول. و البيتان التاليان يلخصان هذه النظرية":

و كيف فعلنا إلينا فوضاً و إن ذا تفويض ذاتنا اقتضي
لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا

"و بذلك يتبين أن الاعتراف بالمرتبة الثالثة و الرابعة من القدر لا يلزم الجبر، بشرط تفسيرهما علي النحو الذي تقدم. «١»»

*** ثم إن هناك ر سائل ثلاثاً تعدّ من بدايات علم الكلام في القرن الأول تعرب عن آراء متضاربة في استلزام القول بالعلم الإلهي السابق، القول بالجبر و عدمه. فالأمويون علي الأول و في مقدمتهم عمر بن عبد العزيز".

"و غيرهم علي الثاني كالحسن البصري و أصحابه، نذكر نصّ الرسالتين إحداهما لعمر بن عبد العزيز و الأخرى للحسن و هما يغنيان عن الرسالة الثالثة للحسن بن محمد بن الحنفية، كما سنذكره".

"عرف الأمويون منذ عصر معاوية إلي آخر دولتهم أن سلطنتهم علي الناس لا تبقى إلّا مع إذاعة فكرة الجبر بين الأمة. و قد أشرنا إلي نماذج من أقوال معاوية فيما سبق، و نضيف في المقام ما نقله القاضي عبد الجبار عن الشيخ أبي علي الجبائي أنه قال: إن أول من قال بالجبر و أظهره معاوية، و إنّه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله و من خلقه، ليجعله عذراً فيما يأتيه و يوهم أنه مصيب فيه و أن الله جعله إماماً و وكّاه الأمر و فشا ذلك في ملوك بني أمية".

"و علي هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان رحمه الله، ثم نشأ بعدهم
"يوسف الاسمني فوضع لهم القول بتكليف ما لا يطاق، و أخذ هذا القول عن ضرير «١» و كان بواسط
زنديقاً نبوياً «٢» و قال جهنم: إنّه لا فعل للعبد. و تبعه ضرار في المعني، و إن أضاف الفعل إلي العبد و جعله كسباً له و فعلاً و إن كان خلقاً لله عنده. «٣»»

"و الظاهر من المحقق التفتازاني ترجيح الشق الأول في تفسير كلام الأشعري، حيث قال في شرح العقائد النسفية: فإن قيل: لا معني لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلّا كونه موجداً لأفعاله بالقصد الإرادة، و قد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال و إيجادها، و معلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين، قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام و متانته، إلّا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى (هذا من جانب) و (من جانب آخر) ثبت بالضرورة أن لقدرة العبد و إرادته مدخلاً في بعض الأفعال، كحركة اليد، دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التقصى عن هذا المضيق إلي"

"القول بأن الله تعالى خالق، و العبد كاسب. «١»»

"و لا يخفي أن القول بتأثير قدرة العبد لا يجتمع مع ما ثبت بالبرهان عندهم من أن الخالق هو الله تعالى، فعلي مذهبه يقع التعارض بين ما ثبت بالبرهان و ما اختاره من الأصل " .

"ثم الظاهر من الفاضل القوشجي هو اختيار الشق الثالث. أى عدم تأثير قدرة العبد فى الفعل حيث قال: و المراد بكسبه إيّاه مقارنته لقدرته و إرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محللاً لهو. «٢»»

"و علي ما ذكره ذلك الفاضل لا يكون هنا للعبد دور إلّا كون الفعل صادراً من الله و موجداً بإيجاده، غاية الأمر كون الإصدار منه تقارن مع صفة من صفات العبد، و هما صيرورته ذا قدرة غير مؤثرة بل معطلة، عن إيجاد الله تعالى الفعل فى الخارج " .

"أزهدك بوجودك الحر، هل يصحّ تعذيب العبد، بحديث المقارنة، أ لا بعد ذلك من أظهر ألوان الظلم، المنزه سبحانه عنه؟" !

"قال القاضى عبد الجبار: إن أول من قال بالجبر و أظهره معاوية، و إنّه أظهر أنّما يأتيه بقضاء الله و من خلقه ليَجعله عذراً فيما يأتيه، و يوهّم أنّه مصيب فيه، و أن الله جعله إماماً و لكاه الأمر، و مشي ذلك فى ملوك بنى أمية " .

"و علي هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان رحمه الله، ثمّ نشأ بعدهم يوسف السمنى فوضع لهم القول بتكليف ما لا يطاق. «٣»»

"فمعني تعلّق إرادته بفعل الإنسان هو تعلّق إرادته بكونه فاعلاً مختاراً يفعل ما يشاء فى ظل مشيئته سبحانه، فقد شاء أن يكون مختاراً، و فى وسعه سبحانه سلب اختياره و إلجاؤه إلي أحد الطرفين من الفعل و الترك " .

"و باختصار: إنّه كما تعلقت إرادته بصدور فعل كلّ فاعل عنه، كذلك تعلّقت إرادته بصدور فعله عن المبادئ الموجودة فيها " .

"فالفواعل الطبيعية غير المختارة تعلّقت إرادته بصدور آثارها عنها بلا علم أو بلا اختيار، و أمّا غيرها فقد تعلّقت بصدور أفعاله (الإنسان) عن المبادئ الموجودة فيه، و من المبادئ كونه مختاراً فى تعيين الفعل و ترجيحه علي الترك " .

و عموم الإرادة بهذا المعني لا يستلزم الجبر بعد التأمل و الإمعان

"فهو عبارة عن سعة إرادته لكلّ ظاهرة إمكانيّة، لكن لا بمعني كونه سبحانه هو المصدر المباشر لكلّ شىء، بل بمعني أنّه تعلّقت إرادته علي صدور كلّ فعل عن فاعله بما فيه من الخصو صيّات، فلو صدر عنه بلا هذه الخصو صيّات لزم تخلف مراده عن إرادته، فتعلّقت إرادته سبحانه علي كون النار مصدراً للحرارة بلا علم و شعور، بل عن جبر و اضطراب. كما تعلّقت إرادته علي صدور فعل الإنسان عنه باختيار ذاتيّ و حرّيّة فطريّة " .

"و باختصار، شاء أن يكون الإنسان مختاراً فى فعله و عمله، فإذا اختار و فعل فقد فعل بإرادته، كما فعل بإرادة الله سبحانه " .

"و ليست الإرادة الأزليّة منافية لحرّيته و اختياره، و قد أوضحنا ذلك فى أبحاثنا الكلاميّة «١». فلاحظ " .

عنوان كتاب: رسائل و مقالات

طرحت مسألة الجبر و التفويض فى أواسط القرن الأوّل بين المسلمين فصاروا إلي أقوال و أوجدت فجوة سحيقة بين المسلمين و لم تزل آثارها إلي يومنا هذا .

"فمن قائل بالجبر و أنّه سبحانه هو الخالق لفعل الإنسان و الموجد له و ليس للإنسان أى دور فى أفعاله و أعماله، و إنّما هو ظرف لظهور إرادته سبحانه فى أعماله و أفعاله " .

"و إنّما ذهب القائل إلي هذا القول لأجل أنّه فسّر التوحيد بالخالقية بالمعني الباطل و زعم أنّ معناه سلب الأثر عن العلل و العوامل الطبيعية، و عند ذاك يتجلّى الإنسان فى مجال الأفعال كالظرف ليس له دور و لا تأثير فى أفعاله و أعماله " .

"و لا شك أن تفسير التوحيد بالخالقية بهذا المعنى باطل، لما عرفت من تصريح الذكر الحكيم بدور العلل الطبيعية في نمو الأزهار و الأشجار- مضافاً إلي أن القول بالجبر يناقض عدله سبحانه- فكيف يكون هو الخالق لعمل الإنسان و لا يكون له دور فيه، لكن هو المسئول عن العمل؟" !

"إن للقول بالجبر سبباً آخر و هو تفسير القضاء و القدر- الذى لا غبار فى صحتهما- بالمعنى السالب للاختيار عن الإنسان، و سيوافيك أن القضاء و القدر حق و لكنهما لا يسلبان الاختيار عن الإنسان" .
فهذا و ذاك صارا سببين لنشوء القول بالجبر بين كثير من المسلمين حيث صيرهم مكتوفى الأيدي أمام الحوادث و الطوارئ .

"فكما أن الجبر يخالف عدله سبحانه فكذلك التفويض يناقض توحيده، لأن"
"معنى القول بالتفويض كون الإنسان مستقلاً فى فعله و عمله عن الله سبحانه، و بذلك يصبح العمل إلهياً ثانياً لا استغناء عن الله، مضافاً إلي أنه كيف يمكن الجمع بين فقر الإنسان فى ذاته، و غناه فى فعله عنه مع أن الفعل أثر الذات، و الفعل متوقف على ذات الفاعل و هو الواجب مفيض الوجود، فيكون الفعل - بالتالى - متوقفاً على الواجب؟"
"و الصحيح أنه لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين، و معناه أن الإنسان فى فعله يعتمد على قدرته سبحانه و مواهبه فبذلك يكون للواجب دور فى عمله، و بما أنه إنسان موجود مختار فى أعمال القدرة و السلطنة فى أى جانب من جوانب حياته، يكون هو المسئول عن عمله لا غيره فالعمل نتاج المواهب الإلهية و أعمال السلطنة من ناحية العبد. و لتقريب ذلك المعنى أمثلة كثيرة مسطورة فى الكتب الكلامية" .
"من جملة المسائل المترتبة على عدله تعالى، اختيار الإنسان فى أفعاله دون أن يكون مجبوراً مسيراً فيما يقوم به من ظلم و جور" .

"إنّ للشخصية الإنسانية أبعاداً مختلفة، و من تلك الأبعاد معرفة كون الإنسان فاعلاً مختاراً فيما يفعل أو يترك، أو كونه مسيراً قد رُسم مصير حياته بيد القدر أو عامل آخر- كما سيوافيك- و لا محيص له إلا السير فى الطريق الذى خُط له" .
"مع ان دراسة هذا البعد من أبعاد الشخصية الإنسانية دراسة مسألة فلسفية محضة تلجها كبار الحكماء و الفلاسفة عبر القرون و لهم فيها آراء و أفكار، لكن و فى الوقت نفسه مسألة يشترك إلي فهمها عامة الناس و قلما وجدت فى حياة الإنسان مسألة لها تلك الميزة، و فى الحقيقة هى من إحدي المسائل الأربع التى يتطّلع إلي فهمها الجميع ألا و هى " :
1 . من أين جاء إلي الدنيا؟
2 . لما ذا جاء إليها؟
3 . إلي أين يذهب؟
4 . و هل هو فى أعماله مخير أو مسير؟
"و لأجل ذلك لا يمكن تحديد الزمن الذى طُرحت فيه مسألة الجبر و الاختيار، كما لا يمكن تحديد مكانها، و إن باذرها هل هو إفريقي أو رومى أو هندي أو صيني أو إيراني؟ و علي كلّ تقدير فللمسألة جذور عميقة فى تاريخ حياة الإنسان" .

ثم إن الآراء المطروحة فى المسألة تدور علي محورين :

1 . "الإنسان مسير لا مخير، مجبور فى أفعاله و ليس بمختار" .

2 . "الإنسان مخير فى أفعاله لا مسير، مختار فيها و ليس بمجبور" .

"و لكلّ من الرأيين قائل و دليل يعضد رأيه، إلّا أن المهم هو الوقوف علي الرأى السائد حين نزول الوحي علي النبي صلي الله عليه و آله و سلم، فالسير فى الحديث و التاريخ يُثبت بأنّ الرأى العام فى الجزيرة العربية قبل البعثة كان هو الجبر، و قد بقيت رسوبات تلك الفكرة بعد البعثة و حتي رحيل النبي صلي الله عليه و آله و سلم. و لأجل تبين هذا الجانب من جوانب البحث نعقد الفصل التالى" .

1الجبر علي مسرح التاريخ الإسلامى

"إن التأمل في عقائد العرب في الجاهلية يُثبت بأنهم أو طائفة منهم كانوا معتقدين بالقدر السالب

للاختيار عن الإنسان، يقول سبحانه " :

« سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ. » ١»

"و ليست الآية، آية وحيدة تكشف عن عقيدة العرب في العصر الجاهلي حول فعل الإنسان، بل هناك آية أو آيات أخرى تشير إلي عقيدتهم، يقول سبحانه: «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ». » ٢»

"فقولهم: «وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا» إشارة إلى أن عبادة الوثن أمر قدره الله سبحانه وليس لنا الفرار مما قُضى به، والله سبحانه يرد علي مزعمتهم بقوله: «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»، فلا يأمر بها ولا يقدرها بالمعني الذي تدعون " .

و أما جذور هذه العقيدة و أنها كيف تسربت إلي الجزيرة العربية حتي سادت

علي المشركين فقد ظلت مجهولة؟

و العجب ان رسوبات فكرة الجبر بقيت بعد بزوغ نجم الإسلام و سادت حال حياة الرسول و بعد رحيله

أيضاً .

"روي الواقدي في مغازيه عن أم الحارث الأضرارية و هي تحدثت عن فرار المسلمين يوم حنين قالت: مرّ بي عمر بن الخطاب منهزماً، فقلت: ما هذا؟ فقال عمر: أمر الله. » ١»

"و معني ذلك أنه لم يكن دور للغزاة من المسلمين في هزيمة حنين، و قد كانت الهزيمة تقديراً قطعياً

لم يكن محيص من التسليم امامها " .

"و هذا هو نفس الجبر لا يفترق عنه قيد شعرة، مع أنه سبحانه يقول: «لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَ ضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ». » ٢»

و قد أشار سبحانه إلي عامل الهزيمة و هو أمران :

"الأول: إعجابهم بكثرتهم، فاعتمدوا علي الكثرة، مكان الاعتماد علي الله سبحانه أولاً و علي قواهم

الذاتية ثانياً كما يقول: «إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ». »

"الثاني: الانسحاب عن ساحة الحرب بدل الثبات، كما يقول سبحانه «ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ» مع أنهم أمروا بالثبات كما يقول تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ». » ٣»

"و العجب ان هذه العقيدة كانت سائدة بعد رحيل الرسول و باقية في اذهان الصحابة، و هذا السيوطي

ينقل عن عبد الله بن عمر أنه جاء رجل إلي أبي بكر، فقال: أ رأيت الزنا بقدر؟ قال: نعم، قال: فإن الله قدره عليّ ثم يعذبني؟ قال: نعم "

يا بن اللخناء أما و الله لو كان عندى إنسان أمرته أن يجأ أنفك. » ١»

"لقد كان السائل في حيرة من أمر القدر فسأل الخليفة عن كون الزنا مقدراً من الله أم لا؟ فلما أجاب

الخليفة بنعم، استغرب من ذلك، لأن العقل لا يسوّغ تقديره سبحانه شيئاً سالباً للاختيار عن الإنسان في فعله أو تركه ثم تعذبه عليه، و لذلك قال: «فإن الله قدره عليّ ثم يعذبني؟» فعند ذاك أقره الخليفة علي ما استغربه، و قال: نعم يا ابن اللخناء " .

"كلّ من رفع راية الجبر و اتّسم به في الحياة، و بني عليه منهجاً فلسفياً، فهو يغالط نفسه، فتري أنه إذا

ظلم و غضب حقّه، يندد بالظالم و يرفع شكواه إلي "

"المحاكم حتي يأخذ الحاكم حقّه من الغاصب و الظالم، فلو لم يكن لخصمه خيرة و اختيار فما معني

التنديد و التعرض له؟ و هذا يدلّ علي أنه يصوّر الخصم المخالف إنساناً مختاراً غضب ما يملكه عن اختيار " .

و بالجملة كلّ من رفع عقيرته بالجبر فهو حين المجدال و السجال و إن كان جبرياً و لكنّه في حياته

الاجتماعية اختياري علي ضد الجبر و لا يقبل أىّ عذر لخصمه ! !

"و للشيخ محمد الغزالي كلمة في نقد ان العلم الإلهي يسلب الاختيار، يقول: إن عامة المسلمين يطوون أنفسهم علي ما يشبه عقيدة الجبر و لكنهم حياءً من الله يسترون الجبر باختيار خافت موهوم، و قد أسهمت بعض المرويات في تكوين هذه الشبهة و تمكينها، و كانت بالتالي سبباً في إفساد الفكر الإسلامي و انهيار الحضارة"

و المجتمع .

"إن العلم الإلهي المحيط بكل شيء و صاف، كشاف، يصف ما كان، و يكشف ما يكون، و الكتاب الدالّ عليه يسجل للواقع و حسب! لا يجعل السماء أرضاً و لا الجماد حيواناً، إنه صورة تطابق الأصل بلا زيادة و لا نقص و لا أثر لها في سلب أو إيجاب" .

"إن هذه الأوهام (التقدير سالب للاختيار) تكذيب للقرآن و السنة، فنحن بجهدنا و كدحنا ننجو أو نهلك، و القول بأن كتاباً سبق علينا بذلك و أنه لا حيلة لنا بازاء ما كتب أزلًا هذا كله تضليل و إفك، لقوله تعالى: «قَدْ جَاءَكُمْ بِصَافِرَاتٍ مِنَ رَبِّكُمْ فَمَنْ أْبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا» . «١» «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» . «٢»»

"و الواقع ان عقيدة الجبر تطويع بالوحي كله و تزيف للنشاط الإنساني من بدء الخلق إلي قيام الساعة، بل هي تكذيب لله و المرسلين قاطبة، و من ثم فإننا نتناول بحذر شديد ما جاء في حديث مسلم و غيره: ان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتي ما يكون بينه و بينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار، فيدخلها، و إن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار"

"إلي أن قال: و كل ميل بعقيدة القدر إلي الجبر فهو تخريب متعمد لدين الله و دنيا الناس، و قد رأيت بعض النقلة و الكاتبين يهوتون من الإرادة البشرية و من أثرها في حاضر المرء و مستقبله و كأنهم يقولون للناس أنتم محكومون بعلم سابق لا فكاك منه و مسوقون إلي مصير لا دخل لكم فيه، فاجهدوا جهدكم فلن تخرجوا من"

الخط المرسوم لكم مهما بذلتم .

"إن هذا الكلام الرديء ليس نضح قراءة واعية لكتاب ربنا، و لا اقتداء دقيقاً بسنة نبينا أنه تخليط قد جينيا

منه المرء" .

"و كل أثر مروى يشغب علي حرية الإرادة البشرية في صنع المستقبل الأخرى يجب أن لا نلتفت إليه، فحقائق الدين الثابتة بالعقل و النقل لا يهدأها حديث واهي السند أو معلول المتن، لكننا مهما نوهنا بالإرادة الإنسانية فلا تنسي أننا داخل سفينة يتقاذفها بحر الحياة بين مد و جزر و صعود و هبوط، و السفينة تحكمها الأمواج، و لا تحكم الأمواج، و يعني هذا ان نلزم موقفاً محدداً بازاء الأوضاع المتغيرة التي تمر بنا هذا الموقف من صنعنا و به نحاسب." «١»»

"كان الرأي السائد في المسألة أحد الرأيين، إما الجبر، و إما التفويض؛ و بذلك ضلّ القائلون إما في

مناهات الجبر أو بوقوعهم في حبال الشرك" .

"ثم إن الداعي لاختيار أحد المذهبين هو ان القائلين بالجبر زعموا أن صيانة التوحيد في الخالقية (لا خالق و لا مؤثر إلا الله سبحانه) رهن القول بالجبر، فلو قلنا بالاختيار يلزم أن يكون الإنسان خالقاً لفعله، جاعلاً لعمله و هو ينافي التوحيد الأفعالي الذي يعبر عنه بالتوحيد في الخالقية" .

"كما أن القائلين بالتفويض زعموا أن صيانة عدله سبحانه و تنزيهه عن الظلم و التعدي، رهن القول

بالتفويض و تصوير ان الإنسان فاعل مختار مستغن في فعله عن الواجب سبحانه بل محتاج في حدوثه إلي الله لا في بقائه فكيف في فعله؟"

"و علي كل تقدير فالجبري يعتقد بانقطاع فعل الإنسان عنه، و أنه فعل الله تماماً من دون أن يكون له

صلة بالفاعل إلا كونه ظرفاً لفعل الخالق" .

"و القائل بالتفويض يعكس الأمر و يعتقد بانقطاع نسبة الفعل إلي الخالق، و كونه مخلوقاً للإنسان تماماً

من دون أن يكون هناك صلة بين فعله و خالق الكون. فالطائفة الأولى يحسبون أنهم بالقول بالجبر يرفعون راية التوحيد في الخالقية، كما أن الطائفة الثانية يزعمون أنهم بالقول بالتفويض ينزهون الرب عن كل عيب و شين" .

"كان الرأيان سائدين و لكن أئمة أهل البيت ضربوا علي وجه الرأيين و قالوا: إن موقف الإنسان بالنسبة إلي الله غير موقف الجبر المشوه لسمعة المذهب، و غير موقف التفويض الملحق للإنسان بمكان الشرك، بل موقفه أمر واقع بين الأمرين " .

"إن صيانة التوحيد في الخالقية ليس منوطاً بالقول بالجبر، أو صيانة عدله و قسطه ليس منحصرأً بالقول بالتفويض، بل يمكن الجمع بين الرأيين برأى ثالث، و هو أن الإنسان ذاته و فعله قائمان بذاته سبحانه، و بذلك لا يصح فصل فعل الإنسان عنه سبحانه لافتراض قيامهما و عامة العوالم بوجوده سبحانه " .

"و في الوقت نفسه أن فعله غير منقطع عنه، و ذلك لأن مشيئة الله تعلقت بنظام قائم علي أسباب و مسببات، و صدور كل مسبب (فعل الإنسان) عن سببه و هو الإنسان، فلا يصح فصل المسبب عن سببه، فالنتيجة هو أن لفعل الإنسان صلة بالله و صلة بسببه، و هذا هو الأمر بين الأمرين " .

"نحن نعتقد بالتوحيد في الخالقية الذي يعبر عنه بالتوحيد الأفعالي، و لكن لا بمعنى إنكار العمل و الأسباب و إنكار الروابط بين الظواهر الكونية و نفى أى سبب ظلي يعمل بإذنه سبحانه، فإن إلغاء الأسباب مخالف للضرورة و الوجدان و الذكر الحكيم " .

"بل بمعنى أن العوالم الحسية و الغيبية بذواتها و أفعالها قائمة به سبحانه، و كما أن تأثيرها و سببيتها بإذنه و مشيئته، فكل ظاهرة كونية لها نسبة إلي أسبابها، كما أن لها نسبة إلي خالق أسبابها، فإلغاء كل سبب و علة، و نسبة الظاهرة إلي ذاته سبحانه، غفلة عن تقديره سبحانه لكل شيء سبباً، كما أن نسبة الفعل إلي السبب القريب و فصله عن الله سبحانه غفلة عن واقع السبب و أنه بوجوده و أثره قائم بالله سبحانه، فكيف يمكن فصل أثره عنه تعالى؟" !

و لأجل إيضاح الموضوع نقول: إن الأسباب الطبيعية علي أقسام :

1. سبب مؤثر- بإذن الله- فاقد للشعور .

2. "سبب مؤثر- بإذن الله- واجد للشعور، لكن فاقد للاختيار كحركة المرتعش " .

3. سبب مؤثر- بإذن الله- واجد للشعور و الاختيار كتحريك الإنسان ليده .

فالحرارة تصدر من النار بإذنه سبحانه بلا شعور .

و حركة يد المرتعش تصدر منه مع علم الفاعل بلا اختيار .

"و الأفعال التي يُتاب بها الإنسان أو يعاقب و بها تناط سعادته و شقاؤه يوم القيامة تصدر منه عن علم و

اختيار، كل ذلك بإذنه و مشيئته " .

"فلا القول بالتوحيد الأفعالي (لا مؤثر و لا خالق إلّا هو) يصادم الاختيار، لأن حصر الخالقية المستقلة بالله لا ينافي نسبة الخالقية غير المستقلة و غير النابعة من إذنه إلي الإنسان، و لا القول بالاختيار يزاحم سلطانه و قدرته، فالقول بفعل الإنسان، لأنه السبب القريب و في الوقت نفسه منسوب إليه سبحانه لكونه السبب البعيد «١» الذي أوجد الإنسان و أفاض عليه القدرة و زوده بالاختيار " .

"هذا بيان موجز لهذا القول الموروث من أئمة أهل البيت و استقبل المفكرون من أهل السنة هذه الفكرة،

كالإمام الرازي و الشيخ عبده في رسالة التوحيد، لما رأوا أن في القول بالجبر الأشعري مضاعفات لا تحتمل، و قد شاع ذلك القول بين المفكرين المصريين لما تأثروا بالأفكار الغربية المروجة للحرية و الاختيار " .

"و تتجلى قيمة هذا المذهب ببيان برهانه العقلي أولاً، و تحليل ما يدل عليه من الذكر الحكيم ثانياً، و

الأحاديث الصحيحة ثالثاً" .

1.نسبة الفعل إلي الله بالتسبيب و إلي العبد بالمباشرة

"إن نسبة فعل العبد إلي الله بالتسبيب و إلي العبد بالمباشرة، فإن الله سبحانه وهب الوجود و الحياة و

العلم و القدرة لعباده و جعلها في اختيارهم، و أن العبد هو الذي يصرف الموهوب في أي مورد شاء فينسب الفعل إلي الله تعالى لكونه مفيض الأسباب، و إلي

العبد لكونه هو الذي يصرفها في أي مورد شاء. و هناك مثال يبين حال النظريات الثلاث: الجبر، و التفويض، و الأمر بين الأمرين " .

"لو فرضنا شخصاً مرتعش اليد، فاقد القدرة، فإذا ربط رجل بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً وهو يعلم أن السيف المشدود في يده سيقع علي آخر ويهلكه، فإذا وقع السيف وقيل، ينسب القتل إلي من ربط يده بالسيف، دون صاحب اليد الذي كان مسلوب القدرة في حفظ يده".

"و لو فرضنا أن رجلاً أعطي سيفاً لمن يملك حركة يده و تنفيذ إرادته فقتل هو به رجلاً، فالأمر علي العكس، فالقتل ينسب إلي المباشر دون من أعطي".

"و لكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا مرتعشها) غير قادر علي الحركة إلّا بإيصال رجل آخر التّيار الكهربائي إليه ليبعث في عضلاته قوّة و نشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائي بيد الرجل بحيث لو رفع يده في آن، انقطعت القوّة عن جسم هذا الشخص في الحال و أصبح عاجزاً. فلو أوصل الرجل تلك القوّة إلي جسم هذا الشخص، فذهب باختباره و قتل إنساناً، و الرجل يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلي كلّ منهما، أمّا إلي المباشر فلائنه قد فعل باختباره و إعمال قدرته، و أمّا إلي الموصول فلائنه أقدّره و أعطاه التمكن، حتّي في حال الفعل و الاشتغال بالقتل، كان متمكناً من قطع القوّة عنه في كلّ آن شاء و أراد".

"رسائل و مقالات، ج ٣، ص: ٩١"

"فالجبري يمثّل فعل العبد بالنسبة إلي الله تعالى كالمثال الأوّل، حيث إنّ اليد المرتعشة فاقدة للاختيار مضطرة إلي الإهلاك".

"كما أنّ التفويض يمثّل نسبة فعله إلي المثال الثاني، فهو يصور أنّ العبد يحتاج إلي إفاضة القدرة و الحياة منه سبحانه حدوداً لا بقاءً و العلّة الأولى كافية في بقاء القدرة فيه إلي نهاية المطاف، كما أنّه كان الأمر في المثال كذلك، فكان الإنسان محتاجاً إلي رجل آخر في أخذ السيف، و بعد الحصول عليه انقطعت حاجته إلي المعطى".

"و القائل بالأمر بين الأمرين يصور النسبة كالمثال الثالث، فالإنسان في كلّ حال يحتاج إلي إفاضة القوّة و الحياة منه إليّه بحيث لو قُطع الفيض في آن واحد بطلت الحياة و القدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوة مفاضة منه و حياة كذلك من غير فرق بين الحدوث و البقاء".

"و الحال صل إنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعتين، إحداهما: نسبه إلي فاعله بالمباشرة باعتبار صدورّه منه باختباره و إعمال قدرته؛ و ثانيتهما: نسبه إلي الله تعالى باعتبار أنّه معطى الحياة و القدرة في كلّ آن و بصورة مستمرة حتي في آن اشتغاله بالعمل. «١»»

"و هناك مثال آخر ذكره شيخنا المفيد، فقال: "

نفترض أنّ مولّي من الموالى العرفيّين يختار عبداً من عبيده و يزوجه إحدي فتياته ثمّ يقطع له قطيعة و يخصه بدار و أثاث و غير ذلك ممّا يحتاج إليه الإنسان في حياته إلي حين محدود و لأجل مسمّي .

"فإن قلنا إنّ المولي و إن أعطي لعبده ما أعطي و ملكه ما ملك، لكنّه لا"

"يملك، و أين العبد من الملك؟ كان ذلك قول المجبرة".

"و إن قلنا: إنّ المولي بإعطائه المال لعبده و تمليكّه، جعله مالكاً و انعزل هو عن المالكية و كان المالك

العبد، كان ذلك قول المعتزلة".

"و لو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين، و قلنا: إنّ المولي مقامه في المولوية، و للعبد مقامه في الرقية، و أنّ العبد يملك في ملك المولي، فالمولي مالك في حين أنّ العبد مالك، فهنا ملك علي ملك".

كان ذلك القول الحق الذي رآه أهل البيت عليهم السلام و قام عليه البرهان. «١»

و في بعض الروايات إشارات واضحة إلي الأمر بين الأمرين .

"روي الصدوق في توحيدّه عن النبي صلي الله عليه و آله و سلم قال: «قال الله عزّ و جلّ: يا ابن آدم

بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، و بإرادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد». «٢»»

"تري أَنَّهُ يجعل مشيئة العبد و إرادته مشيئة الله سبحانه و إرادته، و لا يعرفهما مفصولتين عن الله سبحانه، بل الإرادة فى نفس الانتساب إلى العبد، لها نسبة إلى الله سبحانه " .

2. الأمر بين الأمرين فى الكتاب العزيز

"إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين فى فعل العبد: نسبة إلى الله سبحانه و نسبة إلى العبد من دون أن تترافق إحدى النسبتين، النسبة الأخرى، فقد قرره الكتاب العزيز ببيانات مختلفة " :

1. "أنَّهُ ربما ينسب الفعل إلى العبد و فى الوقت نفسه يسلبه عنه و ينسبه إلى الله سبحانه، يقول: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَوِيحٌ عَلِيمٌ». «١»

"و لا يصح هذا الإيجاب «إِذْ رَمَيْتَ» فى عين السلب «وَمَا رَمَيْتَ» إلّا على الوجه الذى ذكرنا، و هذا يعرب عن أن للفعل نسبتين و ليست نسبته إلى العبد، كل حقيقة و واقعه، و إلّا لم تصح نسبته إلى الله، كما أن نسبته إلى الله ليست خالصة (و إن كان قائماً به تماماً) بل لوجود العبد و إرادته تأثير فى طروء عناوين عليه " .

2. قال سبحانه: «فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْزِيهِمْ وَ يُنْصِرُكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ

مُؤْمِنِينَ». «٢»

"فالظاهر أن المراد من التعذيب هو القتل، لأن التعذيب الصادر من الله تعالى بأيدي المؤمنين ليس إلّا ذاك، لا العذاب البرزخى و لا الأخرى فإنهما راجعان إلى الله سبحانه دون المؤمنين، و على ذلك فقد نسب فعل واحد (التعذيب) إلى المؤمنين و خالقهم و لا تصح هاتان النسبتان إلّا على هذا المنهج، و إلّا ففى منهج الجبر لا تصح النسبة إلّا إليه سبحانه. و فى منهج التفويض على العكس، و المنهج الذى يصحح كلتا النسبتين هو منهج الأمر بين الأمرين " .

3. الأمر بين الأمرين فى الروايات

"لقد تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام إلى فعل الإنسان فيما يثاب به و يعاقب عليه، أمر بين الأمرين، و قد جمع الصدوق القسم الأوفر من الروايات "

"فى توحيده، و العلامة المجلسى فى بحاره، و نحن نذكر رواية واحدة ذكرها صاحب «تحف العقول» و هى مأخوذة عن رسالة كتبها الإمام الهادى عليه السلام فى نفى الجبر و التفويض، و مما جاء فيها " :

"فأما الجبر الذى يلزم من دان به، فهو قول من زعم أن الله عزّ و جلّ أجبر العباد على المعاصى و عاقبهم عليها، و من قال بهذا القول فقد ظلم الله فى حكمه و كذبه و ردّ عليه قوله: «وَلَا يَظْلِمُ رُبُّكَ أَحَدًا» «١» و قوله: «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْت يَدَاكَ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» «٢» و قوله " :

« إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ » «٣» فمن زعم أنه مجبر على المعاصى، فقد أحال بذنبه على الله، و قد ظلمه فى عقوبته، و من ظلم الله فقد كذب كتابه، و من كذب كتابه فقد لزمه الكفر بإجماع الأمة " .

و من زعم أن الله تعالى فوّض أمره و نهيه إلى عباده فقد أثبت عليه العجز .

"لكن نقول: إن الله عزّ و جلّ خلق الخلق بقدرته، و ملكهم استطاعة تعبدهم بها، فأمرهم و نهاهم بما أراد، و هذا، هو القول بين القولين ليس بجبر و لا تفويض " .

"التأمل فى عقائد العرب فى العصر الجاهلى يثبت أنهم (أو طائفة منهم) كانوا معتقدين بالجبر، بمعنى أن الإنسان يعمل بلا اختيار و حرية، و كأن عامل التقدير قد خط مصيره فلا يمكن له تجاوزه " .

"و الذكر الحكيم يعكس عقيدتهم فى العديد من آياته، تقتصر على آيتين منها " :

قال سبحانه: « سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ». «١»

و قال سبحانه: «و إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ آمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أ

تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ». «٢»

"فقولهم: «وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا» يشير إلي عقيدتهم في عبادة الأوثان والأصنام وأنه سبحانه شاء عبادتها و

قدّرها، وليس لنا الفرار ممّا قُدّر" .

والله سبحانه يرد علي عقيدتهم بقوله: «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» فلا

يقدر سبحانه الشرك و عبادة من سواه .

"هذا هو شعار المشركين، وأما شعار الإسلام و المسلمين فهو شعار الاختيار و الحرية و أنّ الإنسان

ليس مسلوب الاختيار، و لا كالريشة في مهبّ الريح، و الله سبحانه خلقه و وهب له قدرة الاختيار و الانتخاب، فيقول " :

« 1. وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ » . « 1 »

« 2. إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرُوا وَإِنَّمَا كَفَرُوا » « 2 »

« 3. مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَنْ رَبُّكَ بِظُلَمٍ لِّلْعَبِيدِ » « 3 »

« 4. كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينَ » « 4 »

« 5. لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ » « 5 »

« 6. وَأَنْتَ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى » « 6 »

"إلي غير ذلك من الآيات الدالة علي أنّ الإنسان خلق مختاراً في ما يفعل و يترك، و ليس هناك أى

ضغط و جبر مادي أو معنوي يدفع الإنسان إلي ما لا يريد" .

و يختاره .

"و لسنا في مقام بيان مضاعفات الجبر و أنّ القول به ينتهي إلي انتفاء الغرض من بعثة الأنبياء كما ينتهي

إلي انتفاء الغرض من المناهج التربوية، لأنّ المفروض أنّ ليس للإنسان إلّا طريق واحد و لا مناص له من السير عليه " .

"إنّما الهدف بيان التناقض بين مضامين الآيات و ما رواه المحدثون في أصحّ الكتب عندهم، و التي ليس

بعد كتاب الله تعالي كتب أفضل و أصحّ منها" .

"روي مسلم في صحيحه عن زيد بن وهب عن عبد الله: قال: «حدثنا رسول الله و هو الصادق: إنّ

أحدكم يجمع خلقه في بطن أمّه أربعين يوماً، ثمّ يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثمّ يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثمّ يرسل الملك فينفخ فيه الروح و يؤمر بأربع كلمات: يكتب رزقه و أجله و عمله و شقى أو سعيد، فوالذي لا إله غيره إنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتّي ما يكون بينه و بينها إلّا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، و إنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتّي ما يكون بينه و بينها إلّا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها» . « 1 » »

"هذه الرواية لا تفارق الجبر قيد شعرة، فهي صريحة في أنّ الإنسان لا يملك نفسه في مجال الضلالة و

الهداية و إنّما مصيره فيهما بيد الكتاب، فربّ إنسان مؤمن مهتد يسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الضلال فيدخل النار، و رب إنسان ضال شقى، له مصيره الخاص، لكن يسبق الكتاب عليه فيعمل بعمل أهل الهداية فيدخل الجنة " .

فالمصير النهائي ليس بيد الإنسان: المهتدي و الضال و إنّما هو بيد الكتاب

المقدّر لكلّ شيء .

"و ليس هذا الحديث وحيد نسجه في هذا الباب، بل الصحاح مليئة بهذه الروايات التي لا تنفك عن

الجبر " .

"روي مسلم في صحيحه عن حذيفة بن أسيد يبلغ به النبي صلي الله عليه و آله و سلم قال: يدخل

الملك علي النطفة بعد ما تستقر في الرحم بأربعين أو خمسة و أربعين ليلة فيقول: يا ربّ أشقى أو سعيد؟ فيكتبان، فيقول: أى رب أذكر أو أنثى؟ فيكتبان، و يكتب عمله و أثره و أجله و رزقه، ثمّ تطوي الصحف فلا يزداد فيها و لا ينقص. « 1 » »

و هذا الحديث يدلّ علي أنّ الإنسان لا يستطيع تغيير مصيره بالأعمال الصالحة و الأدعية و الصدقات و

أنّ الكتاب حاكم علي مصير الإنسان فلا يزداد و لا ينقص .

مع أن القرآن الكريم يصرح بإمكان تغيير المصير بالعمل الصالح و الطالح فيقول سبحانه: «وَلَوْ أَنَّهُ أَهْلُ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ». «۲»

و هذا الذكر الحكيم يدعو إلي الاستغفار الذي يغير المصير و يقول: «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا»^۱ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا^۲ وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا. «۳»

"إن شعار المحدثين خصوصاً السلفية منهم هو الصحيحان، و هما من أصح الكتب بعد القرآن الكريم فلا يقبلان نقاشاً و لا خدشاً، و بالتالي آمنوا"

"بالمتناقضين، فمن جانب يثير الكتاب في الإنسان روح الاختيار و الحرية و من جانب تورث هذه الأحاديث في الإنسان روح الكبت و الركود في الحياة".

"و أظن أن هذه الروايات المتناقضة مع صريح الذكر الحكيم قد اختلقت في عصر الأمويين لدعم خلافتهم، و دعوة الناس للسكوت و الرضا بما يحيطهم من الفقر و البؤس و الجوع و الظلم".

"قال الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه «نظرية الإمامة»: «إن معاوية لم يكن يدعم ملكه بالقوة فحسب، و لكن ب إيديولوجية تمسّ العقيدة في الصميم، و لقد كان يعلن في الناس أن الخلافة بينه و بين علي قد احتكما فيها إلي الله فقضي الله له علي علي، و كذلك حين أراد أن يطلب البيعة لابنه يزيد من أهل الحجاز أعلن أن اختيار يزيد للخلافة كان قضاء من القضاء و ليس للعباد خيرة في أمرهم، و هكذا كاد أن يستقرّ في أذهان المسلمين، أن كلّ ما يأمر به الخليفة حتي لو كانت طاعة الله في خلافه فهو قضاء من الله قد قدر علي العباد». «۱»»

عنوان كتاب: جبر و اختيار

"تعلّق اراده خدا بر افعال بندگان به صورتی است که آنان را در مقام عمل، مقهور و مجبور نمی سازد و به حریت و آزادی آنها آسیبی نمی رساند"

"علی(علیه السلام)و علویان و دیگر مسلمانان به دور از سیاستهای وقت، اندیشه اختیار و آزادی بشر را در اعمال و سرنوشت خود، در میان جوامع اسلامی رواج داده و به شدت از جبری گری انتقاد می نمودند".

"اندیشه آزاد بودن انسان نه به معنی نفی قضاء و قدر الهی است که هیچ مسلمان آشنا به قرآن و حدیث نمی تواند آن را انکار کند و نه به معنی تفویض و وانهادگی و به خود واگذاری انسان است و این نوع تفسیر برای اختیار که معتزله بر آن گرویده اند، عکس العمل عقیده به جبر بود که امویان و برخی از خلفاء عباسی در ترویج آن می کوشیدند، بلکه عقیده به اختیار، در عین عقیده به تقدیر و در عین عقیده به وابستگی انسان به خدای واجب (در وجود و فعل) می باشد"

"هر انسان سالمی در نهاد خود، میان حرکت دست انسان مرتعش و حرکت دست انسان سالم، فرق می گذارد"

"اختیار انسان، مفهوم پیچیده ای نیست که به شرح آن بپردازیم"

حقیقت اختیار با مقایسه دو گونه حرکت دست (حرکت دست مرتعش و حرکت دست سالم) کاملاً روشن و نمایان است در این جا به نقل گفتار جلال الدین بلخی اکتفا میورزیم: این که گویی این کنم یا آن کنم xxx این دلیل اختیار است ای صنم

"برای نظریه اختیار، نمی توان مبدأ تاریخی مشخصی را نشان داد، زیرا اختیار یک اندیشه انسانی است که از درون او سرچشمه می گیرد، و به اصطلاح ندایی است که انسان آن را از درون، می شنود و از روزی که انسان در روی زمین به صورت یک موجود مدّرك پدید آمد، پیوسته، فطرت او این ندا را سر داده و او با گوش جان آن را می شنید"

فطرت و وجدان یکی از عوامل ظهور این اندیشه بر صفحات ذهن متفکران بشمار می رود

"اگر از وجدان و فطرت صرف نظر کنیم خردمندان جهان که برای زندگی فردی و اجتماعی انسان، اصولی را ارائه داده اند، طرفدار اصل اختیار بوده اند، زیرا بدون پذیرفتن اصل اختیار، هر نوع قانونگذاری و بازخواست و کیفر و پاداش، بیهوده و لغو می باشد. اصولاً اساس تمام شرایع الهی بر اصل اختیار استوار است و هدف نهایی شرایع آسمانی، تربیت و تهذیب نفوس انسانها است، اگر تمام شئون انسان از پیش

ساخته و پرداخته است و او باید به طور اجبار، طریق مشخصی را طی کند و سر سوزنی نمی تواند از آن تخطی نماید، در این صورت بعثت پیامبران، بی اثر و بیهوده خواهد بود"

"برای انسان راه انتخاب گشوده است، تا این که او امر الهی را انجام داده و از نواهی و محرمات الهی

اجتناب نماید"

"افعال انسانها در حقیقت هم به خدا و هم به انسان منتسب است و هر دو در تحقق آن مؤثر می باشند،

نه انسان می تواند در خارج از اراده و سلطنت خدا کاری صورت دهد و نه خدا انسان را بر انجام کاری مجبور می سازد"

"درک انسان از اختیار و آزادی خود، یک درک وجدانی و بدیهی است"

اختیار برای انسان یک امر ضروری و حتمی است و اگر صدور افعال او به مرز ضرورت و لزوم می

رسد این ضرورت از قدرت و اختیار وی نشأت گرفته و هرگز با اختیار او منافات ندارد

"اگر چه انسان در همه دوران زندگی خود محکوم به تقدیر الهی است و تدبیر ربوبی از هر طرف او را

درببرگرفته است و او نمی تواند از مرز تقدیر الهی پافراتر گذارد، ولی او هرگز نمی تواند به این بهانه از زیر بار مسئولیت کارهای خود شانه خالی کند و

طغیانگری و کفر خود را به حساب تقدیر الهی بگذارد، زیرا خداوند او را از انتخاب راه خیر و سعادت متمکن ساخته و این استعداد و توانایی را در اختیار او

گذاشته است (ثُمَّ السَّبِيلَ يَسِّرُهُ) و اصولاً این اختیار و توانایی او بر انتخاب راه خیر و سعادت نیز حلقه ای از سلسله تقدیر الهی، در مورد انسان و کارهای او به

شمار می رود، زیرا کارهای انسان با ویژگی اختیار و توانایی، تقدیر و اندازه گیری شده است"

ملاک و معیار اختیاری بودن کاری این است که آن فعل مسبوق به اراده باشد

اختیار و انتخاب آزادانه انسان به حکم علم ازلی امری حتمی و تخلف ناپذیر است و ضروری و واجب

بودن اختیار با اختیار منافات ندارد

"معنی اختیار، امکان وجود و عدم فعل است"

"الوجوب بالاختیار لا ینافی الالاختیار بل یؤکده وجوبی که از اختیار ناشی می شود منافات با اختیار

ندارد، بلکه آن را تأکید می نماید. به عبارت روشن تر، مادامی که فعل از نظر تحقق به حد وجوب نرسد، تحقق نمی پذیرد ولی آن کس که به آن، وصف وجوب

افاضه می کند، نفس انسانی است در این صورت او فاعل « موجب » به کسر (افاضه کننده وجوب) خواهد بود نه فاعل موجب (به فتح جیم) و اساس اشتباه

مستدل، خلط میان دو نوع فاعل است"

"در میان مسلمانان قرآن و احادیث پیامبر و خاندان گرامی او، بر اختیار انسان تکیه کرده و هرگز او را

مجبور بر اعمال و انتخاب یک راه نمی دانند"

خداوند می داند که انسان کارهای خود را با اختیار و انتخاب خویش انجام می دهد

"او در کارهای خود، مختار و آزاد بوده و بر انتخاب راه خیر و سعادت، متمکن و توانا است"

"تقدیرها و سرنوشتها، از یک سنت پایدار سرچشمه می گیرند و اگر چه به ظاهر از قلمرو قدرت و

اختیار انسان بیرون می باشند، لکن با یک نظر واقع بینانه، سرانجام به اختیار و انتخاب انسان منتهی می گردند"

انسان با مراجعه به وجدان خود این حقیقت را درک می کند که از نوعی آزادی و حق انتخاب در

تصمیم گیری های خود برخوردار است

آزادی و حق انتخاب برای انسان یک واقعیت وجدانی است

"ایمان به خدا و گرایش به سوی خوبی ها از پدیده های هستی است و به حکم قانون علیت در تحقق

خود، به اسباب و شرایط ویژه ای نیازمند است که انتخاب و اراده انسان از جمله عوامل و اسباب پیدایش آن می باشد"

هستی نفس انسانی وابسته و نیازمند به آفریدگار یکتا است ولی آفرینش آن به گونه ای است که ویژگی

اختیار و انتخاب از آن انفکاک ناپذیر است

اختيار و انتخاب آزادانه انسان به حكم علم ازلى امرى حتمى و تخلف ناپذير است

عنوان كتاب: لب الاثر و يليه رسالة فى الامر بين الامرين

"كما أنَّ المجبَّرة لجئوا إلي الجبر و نفى العليَّة و القدرة و الاختيار عن العباد ل صيانة التوحيد فى الخالقية و تمجيدها و تعظيمها له سبحانه، و لكنَّهم غفلوا عن أنَّهم نسبوا إلي الخالق القول، بالتكليف بما لا يطاق " .

"روي هشام بن سالم عن الإمام الصادق عليه السلام أنَّه قال: «إنَّ الله أكرم من أن يكلف الناس بما لا يطيقون، و الله أعزَّ من أن يكون فى سلطانه ما لا يريد.» «١»»

"و أمَّا القائل بالأمر بين الأمرين، فقد حفظ مقام الربوبية و الحدود الإمكانية و أعطى لكلِّ حقَّه " .

"إنَّ الناقد البصير و القائل بالأمر بين الأمرين له عينان يري بوحدة منهما مباشرة العلة القريبة بالفعل بقوته و إرادته و علمه، فلا يحكم بالجبر، و يري بالأخري أنَّ مبدأ هذه المواهب هو الله سبحانه و أنَّ الجميع قائم به فلا يحكم بالتفويض و يختار الوسط " .

"فالجبرى عينه اليمنى عمياء فلا يري تأثير العلة القريبة فى الفعل، بل ينظر بعينه اليسرى إلي قيام الجميع بالله تبارك و تعالى " .

"و التفويضى عينه اليسرى عمياء، يري بعينه اليمنى مباشرة الفاعل القريب للفعل و لا يري بعينه اليسرى قيام الجميع بالله تبارك و تعالى " .

"فالجبرية مجوس هذه الأمة تنسب النقائص إلي الله تعالى و المفوضة يهود هذه الأمة، حيث تجعل يد الله مغلولة: غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ و القائل بالأمر بين الأمرين ينظر بكلا العينين و يسلك الجادة الوسطى، و من ذلك يعلم وجه و صف الإمام الرضا للقائل بالجبر بالكفر، و للقائل بالتفويض بالشرك حيث قال: و القائل بالجبر كافر، و القائل بالتفويض مشرك «١» " .

"قد اشتهر أنَّ المثال يقرب من وجه و يبعد من ألف، و قد استمدَّ المحققون لتبيين مكانة فعل الفاعل إلي الله سبحانه بتمثيلين " .

"التمثيل الأول: إذا أشرقت الشمس علي موجود صيقى كالمرآة و انعكس النور منها علي الجدار، فنور الجدار ليس من المرآة بالأصالة و بالذات، و لا من الشمس بلا واسطة، إذ ربَّما تشرق الشمس و الجدار مظلم، بل هو من المرآة و الشمس معا، فالشمس مستقلة بالإفاضة منوِّرة بالذات دون الأخرى، و النور المفاض من الشمس غير محدود و إنّما يتحدّد بالمرآة، فالحدّ للمرآة أولاً و بالذات، و للنور ثانياً و بالعرض " .

"و إن شئت قلت: النور المفاض من الشمس غير محدود، و إنّما جاء الحد من قلبها الذى أشرقت عليه و هى المرآة المحدودة بالذات، و المفاض هو نفس النور دون حدوده و كلّما تنزّل يتحدّد بحدود أكثر و يعرضه النقص و العدم، فيصح أن يقال النور من الشمس، و الحدود و النقائص من المرآة و مع "

"ذلك لو لا الشمس و إشراقها لم يكن حدّ و لا ضعف، فيصح أن يقال: كلّ من عند الشمس " .

"فنور الوجود البازغ من أفق عالم الغيب كلّهُ ظلّ نور الأنوار و مظهر إرادته و علمه و قدرته و حوله و قوته، و الحدود و التعيّنات و الشرور كلّها من لوازم الذات الممكنة و حدود إمكانها، أو من تصادم الماديّات و تراحم الطباع " .

"التمثيل الثانى: قد نقل عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و لعلّ الإيمان فى قوى النفس ظاهريّة كانت أو باطنية يبيّن لنا مكانة أفعال العباد إلي البارئ تعالى، لأنّ قوى النفس قائمة بها، فإذا قامت القوى بالفعل و الإدراك يصح نسبتهما إلي القوى كما يصح نسبتهما إلي النفس فإذا رأى بالبصر و سمع بالسمع، فالأفعال كلّها فعل للنفس بالذات و للقوى بالتبع فلا يصح سلبها عن النفس، لكونها بالبصر تبصر و بالسمع تسمع، و لا سلبها عن القوى لكونها قائمة بها و مظاهر لها " .

"يقول صدر المتألّهين: الإبصار مثلاً فعل الباصرة بلا شك، "

"لأنه إحضار الصورة المبصرة أو انفعال البصر بها «١»، وكذلك السماع فعل السمع لأنه إحضار الهيئة

المسموعة أو انفعال السمع بها، فلا يمكن شيء منهما إلا بانفعال جسماني فكل منهما فعل النفس بلا شك لأنها السميعة البصيرة بالحقيقة. «٢»»

"و أنت إذا كنت من أهل الكمال و المعرفة تقف علي أن تعلق نور الوجود المنبسط علي الماهيات بنور

الأنوار و فئاته فيه، أشد من تعلق قوي النفس و فئاتها فيها، لأن النفس ذات ماهية و حدود و هما تصححان الغيرية بينها و بين قواها، و مع ذلك تري النسبة حقيقة و أين هو عن الموجود المنزه عن التعيين و الحد، المبرأ عن شوائب الكثرة و الغيرية، و التضاد و التباين الذي نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله المعروف: «داخل في الأشياء لا بالممازجة، خارج عنها لا بالمباينة». «٣»»

إيضاح :

قد اتضح بما ذكرنا أن حقيقة الأمر بين الأمرين تلك الحقيقة الربانية التي جاءت في الذكر الحكيم

بالتصريح تارة و التلويح

أخري و جرت علي ألسنة أئمة أهل البيت عليهم السلام .

مثلا تجد أنه سبحانه: نسب التوفى تارة إلي نفسه و يقول :

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا «١» و أخري إلي ملك الموت و يقول :

قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَي رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ «٢» و ثالثة إلي الملائكة و يقول: فَكَيْفَ

إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَ أَذْبَارَهُمْ «٣» .»

"و مثله أمر الضلالة، فتارة ينسبها إلي نفسه و يقول: كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ «٤» و أخري إلي إبليس

و يقول: إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ «٥» و ثالثة إلي العباد و يقول: وَ أَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ «٦» و النسب كلها صحيحة و ما هذا إلا لكون أمر التوفى منزلة بين المنزلتين، و هو مصحح لعامة النسب " .

"و مما يشير إلي أنه منبع كل كمال علي الإطلاق حتي الكمال الموجود في الممكن قوله سبحانه: الْحَمْدُ

لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ حيث قصر المحامد عليه حتي أن حمد غيره لكماله، حمد لله تبارك و تعالي، فلو لا أن كل كمال و جمال له عز و جل بالذات لما صح هذا الحصر " .

و يشير إلي المنزلة الوسطي بقوله: وَإِذَاكَ نَسْتَعِينُ بمعني نحن عابدون و فاعلون بعونك و حولك و

قوتك .

"هذه نزر من الآيات التي تبين مكانة أفعال الإنسان بالنسبة إلي الباري، و أمّا الروايات ففيها تصريحات

و تلويحات، و قد جمع المحقق البارع الداماد ما يناهر اثنين و تسعين حديثا في الإيقاظ الرابع من قسباته، و نحن نقتصر علي عدة روايات منها " :

1. "روي الكليني عن محمد بن أبي عبد الله «١» عن سهل بن زياد، «٢» عن أحمد بن أبي نصر الثقة

الجليل قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: إن بعض أصحابنا يقول بالجبر و بعضهم يقول بالاستطاعة " .

"قال: «فقال لي: اكتب: بسم الله الرحمن الرحيم، قال علي بن الحسين: قال الله عز و جل: يا بن آدم

بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء، و بقوتي أذيت إلي فرائضي، و بنعمتي قويت علي معصيتي، جعلتك سميعا بصيرا، ما أصابك من حسنة فمن الله، و ما أصابك من سيئة فمن نفسك، و ذلك أتى أولي بحسناتك منك، و أنت أولي بسيئاتك مني، و ذلك أتى لا أسأل عما أفعل "

"و هم يسألون، قد نظمت لك كل شيء تريد. «١»»

هذه الرواية هي المقياس لتفسير جميع الأحاديث الواردة في هذا المقام .

2. "و بهذا المضمون ما رواه الوشاء عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته فقلت: إن الله

فوض الأمر إلي العباد؟ قال: الله عز من ذلك، قلت: فأجبرهم علي المعاصي؟ قال: الله أعدل و أحكم من ذلك، ثم قال: «قال الله عز و جل: يا بن آدم أنا أولي بحسناتك منك، و أنت أولي بسيئاتك مني، عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك». «٢»»

3. "روي هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا

يطيقون، والله أعز من أن يكون في سلطانه ما لا يريد.» «٣»

4. "روي حفص بن قرط عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله و

سلم: «من زعم أن الله تعالى يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب علي الله، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه.» «٤»

"أن ما علم الله سبحانه وجوده من أفعال العباد، فهو واجب الصدور، وما علم عدمه فهو ممتنع الصدور

منه، وإلا انقلب علمه جهلا، وليس فعل العبد خارجا عن كلا القسمين، فيكون إما ضروري الوجود أو ضروري العدم، ومعه لا مفهوم للاختيار، إذ هو عبارة عما يجوز فعله وتركه، مع أن الأول لا يجوز تركه، والثاني لا يجوز فعله."

"كان الرأي السائد علي المناهج الكلامية منذ أطل المفكرون من الم سلمين بنظرهم علي هذه الم سألة،

أنه لا مناص من اختيار أحد الرأيين، وأنه لا طريق ثالث بينهما لسالك طريق المعرفة، وبذلك ضل القائلون إما في متاه الجبر، أو وقعوا في حبال الشرك."

"غير أن أهل البيت عليهم السلام- أحد الثقلين- وقفوا في وجه القائلين بالجبر، كما وقفوا في وجه

القائلين بالتفويض. وقالوا:

"إن موقف الإنسان بالنسبة إلي الله، غير موقف الجبر المشوه لسمعة المذهب، وغير التفويض، الملحق

للإنسان بمتاه الشرك، بل الموقف واقع بين الأمرين، وليست صيانة التوحيد منوطا بالقول بالجبر، ولا صيانة عدله وقسطه، منحصرًا بالقول"

"بالتفويض، بل يمكن الجمع بين الكمالين برأى ثالث، فالإنسان ذاته وفعله قائمان بذاته سبحانه، و

بذلك لا يصح فصل فعله عنه سبحانه، كما أن مشيئته تعلقت بنظام قائم علي أسباب ومسببات، فلا يصح فصل المسبب عن سببه، فله صلة بالله و صلة بسببه."

"إن القول بالتوحيد الالهي لا يهدف إلي إنكار العلل والأسباب، والروابط بين الظواهر الكونية، ولا

نفى أى سبب ظلي يقوم بعمل بإذنه سبحانه، فإن ذلك مخالف للضرورة والوجدان، والذكر الحكيم، بل المقصود أن العوالم الحسية والغيبية، بذاتها وأفعالها قائمة به سبحانه، وأن تأثيرها وسببيتها بإذنه ومشئته، فكل ظاهرة كونية، لها نسبة إلي أسبابها كما أن لها نسبة إلي خالق أسبابها ومرتبها ومنفذاها، فإلغاء كل سبب وعلّة، ونسبة الظاهرة إلي ذاته سبحانه، غفلة عن تقديره سبحانه لكل شيء سببا، كما أن نسبة الفعل إلي السبب القريب غفلة عن واقع السبب وأنه بوجوده وأثره قائم بالله سبحانه، فكيف يمكن فصل أثره عنه تعالى؟"

"ثم إن السبب بين فاقد للشعور، و واجد له لكن فاقد للاختيار، أو واجد له أيضا. و في كل قسم لا

يمكن غض النظر"

"عن دور السبب بما له من خصوصية، فالحرارة تصدر من النار بإذنه سبحانه، بلا شعور، وحركة يد

المرتعش تصدر منه مع العلم بلا اختيار، كما أن الأفعال التي يثاب بها الإنسان أو يعاقب عليها، تصدر منه عن علم واختيار، كل ذلك بإذنه ومشئته النافذة، فلا القول بالتوحيد الالهي يصادم الاختيار، ولا القول به، يزاحم سلطانه سبحانه وقدرته، فالفعل فعل الإنسان، و في الوقت نفسه فعله سبحانه وعلي حد تعبير الحكيم السبزواري:

« و الفعل فعل الله و هو فعلنا. »

"هذا بيان موجز لهذا القول الموروث من أئمة أهل البيت، واستقبل المفكرون من أهل السنّة هذه الفكر،

كالشيخ عبده في رسالة التوحيد، وأتباعه، وقبله الإمام الرازي، لما رأوا في القول بالجبر الأشعري، مضاعفات لا تتحمل. و قد شاع ذلك القول بين المفكرين المصريين لما تأثروا بالأفكار الغربية المروجة للحرية والاختيار."

"و تتجلي قيمة هذا المذهب ببيان برهانه العقلي، وتحليل ما يدل عليه من الذكر الحكيم."

و إليك برهانه في ضمن بيان أمرين:

1. الإمكان في الوجود غيره في الماهية

"إذا وقع الإمكان وصفا للماهية يكون معناه، تساوى نسبة الوجود و العدم إليها، فهي في عالم الاعتبار تقع في وسط الدائرة، و تكون نسبة الوجود و العدم إليها سواسية. و لكنّه إذا وصف به الوجود يمتنع تفسيره بهذا المعني، لأنّ نسبة الوجود إلي الوجود- المفروض- بالضرورة فلا محالة، يرجع معني الإمكان، إلي الفقر الذاتي و القيام به سبحانه " .

"و ليس المراد من فقره، عروض الفقر عليه بعد ما لم يكن كذلك، أو عروض القيام به بعد ما لم يكن قائما، إذ معني ذلك انقلاب الواجب إلي الممكن، بل المقصود، كونه فقيرا بالذات و قائما بالغير، و ما هذا شأنه يبقي علي ما كان عليه، و إلّا يلزم انقلاب الممكن واجبا " .

"و بالجملة: الوجود علي قسمين: غنيّ، و فقير؛ مستقل، و قائم بالغير؛ وجود قائم بنفسه، و متدلّ بالغير، و كيف كان فلا يتقلب عمّا هو عليه " .

"إنّ الصادر منه سبحانه، هو الوجود، لا الماهية، و لا الماهية المنصبغة بها، و أنّما الانصباغ لازم كونه واقعا في مرتبة خاصة، "

"و ليس الصادر منه هو الوجود المستقل بنفسه، إذ معني ذلك، إيجاد الواجب و هو مع امتناعه ذاتا، خلف الفرض، فلا محيص عن كون الصادر منه، هو الوجود غير المستقل، و القائم به، و ما هو كذلك لا يتقلب عمّا هو عليه، و يكون في صلة دائمة بالله و موجدّه، و عند ذاك لا يمكن الفصل بين ذاته و فعله، إذا المتدلّي في ذاته، كيف يكون مستقلا في فعله؟ "

"و لو أردنا أن نرسم مثالا لكيفية تعلّق الممكن بالواجب، فعليك التأمل في كيفية قوام المعني الحرفي بالا سمي، فالأوّل م سلوب الا استقلال، تصوّرا و تحقّقا، و دلالة، فالظرف بالمعني الحرفي، لا يتيّ صور، بلا مطروف، كما لا يتحقّق بدونه، و الحرف مثل «في» تفقد الدلالة إلّا بالمدخول " .

"و هذا التشبيه يرسم لنا، مكانة المعلول الحقيقي بالنسبة إلي الفاعل الإلهي، نعم ليست المعاليل المادية بالنسبة إلي عللها كذلك، إذ لا عليّة و لا معلوليّة هناك، بل غاية الموجود في العلل المادية هو استعداد مادة للتبدّل إلي مادة أخرى، بخلع صورة و لبس صورة أخرى، و ليس للمادة دور سوي الاستعداد، و أمّا الخلع و اللبس، فهو رهن عوامل غير مرثية " .

و بما ذكرنا تبطل دعوي التفويض و فصل الفعل عن الله

"سبحانه، أو فصل الذات و الفعل عنه سبحانه، بزعم أنّ مناط الحاجة هو الحدوث لا الإمكان، (و مع كونه باطلا كما تقدّم) لا يجعل الممكن غنيا بعد الحدوث، إذ لازمة انقلاب الممكن واجبا، و هو أمر محال. و هذه المقدّمة تسوقنا إلي القول بأنّ فعل الإنسان لا يفقد صلته بالله سبحانه في حال من الأحوال. و هذا البرهان يبطل التفويض " .

2. النظام العلّي و المعلولي في الكون

"إذا كانت حقيقة الوجود، حقيقة واحدة ذات مراتب مشكّكة كما هو الحق، و كانت الحقيقة في مرتبة من المراتب، ذات أثر خاص يجب أن يوجد ذلك الأثر في المراتب النازلة أخذا بوحدة الحقيقة، و لأجل ذلك ذهب المفكّرون إلي سريان العلم و الحياة و الدرك إلي جميع مراتب الوجود " .

"و لو قيل إنّ الأثر أثر المرتبة، فلا معني لإسرائه إلي سائر المراتب، فالجواب عنه واضح إذ ليست المرتبة شيئا وراء الوجود، كما أنّ القوة ترجع إلي شدة الوجود، لا أنّه وجود و قوة، كذلك الضعف يرجع إلي نفاد الوجود القوي لا أنّه وجود و ضعف " .

"نعم كما أنّ للوجود مراتب شديدة و ضعيفة، فهكذا للأثر مراتب حسب مراتب الوجود " .

"و علي ضوء ذلك يبطل حصر التأثير علي وجه الإطلاق بالمرتبة الشديدة، و سلب أيّ تأثير عن غيرها، بل لازم وحدة الحقيقة، اشتراك المراتب حسب قوتها و ضعفها في الآثار " .

"و هذا البرهان يبطل نظرية الأشاعرة، حيث أنكروا النظام العلّي في المراتب الإمكانية، و ح صروا العلّيّة علي وجه الإطلاق بالله سبحانه، و عطّلوا عالم الوجود الإمكانّي عن أيّ تأثير، و قالوا جرت عادة الله علي خلق الحرارة عند وجود النار، من دون أيّ رابطة بين النار

و حرارتها، و هكذا الماء و البرودة، مع أن سَنَة الله جرت علي إدارة الكون، في ظل الأسباب و المسببات، فقد جعل لكل شيء سببا، و جعل لكل سبب قدرا" .

"و علي ضوء هذا لا يصح فصل فعل العبد عنه بتخيّل ان نسبته إليه، يزاحم التوحيد الالهي، و ذلك لأنّ تأثيره في مقام الإيجاد ظلّي تبعي، و تأثيره سبحانه في الكون أصليّ استقلالي، فلا منافاة بين النسبتين لانهما طوليتان لا عرضيتان، فالفعل مستند إلي الله من جانب لأنّه مفيض الوجود من البداية إلي النهاية، و العالم و ما فيه قائم بوجوده، و في الوقت نفسه مستند"

"لب الأثر في الجبر و القدر-الأمر بين الأمرين، ص:

"٢٤١"

"إلي العبد إذ لولاه و لو لا إرادته، و اختياره، لما كان عن فعله أثر، فالأكل و الشرب، و القتل و الضرب، عناوين لفعله، تتحقّق بإعمال أعضائه فكيف يكون منفصلا عنه؟"

"هذا إجمال ما يسوقنا إليه البرهان العقلي، و لكن بيان كيفية النسبتين، يتوقف علي إفاضة في الكلام حتي يتضح مفهومها" .

فإنّ الأنظار في المقام مختلفة .

1 . "نسبة الفعل إلي الله بالتسبيب و إلي العبد بالمباشرة إن كثيرا من علمائنا بيّنوا حقيقة الأمر بين الأمرين، و خرجوا بهذه النتيجة: ان نسبة فعل العبد إلي الله بالتسبيب و إلي العبد بالمباشرة، فإنّ الله سبحانه وهب الوجود و الحياة و العلم و القدرة، لعباده و جعلها في اختيارهم، و ان العبد هو الذي يصرف الموهوب في أيّ مورد شاء فينسب الفعل إلي الله تعالى لكونه مفيض الأسباب، و إلي العبد لكونه هو الذي يصرفها في أيّ مورد شاء، و المثال الذي ذكره المحقّق الخوئي لتبيين النظريات الثلاث، يبيّن هذه النظرية، و إليك نصه " :

"لو فرضنا شخصا مرتعشا اليد، فاقد القدرة، فإذا ربط رجل بيده المرتعشة سيفًا قاطعا، و هو يعلم أنّ السيف المشدود في"

"يده سيقع علي آخر و يهلكه، فإذا وقع السيف و قتله، ينسب القتل إلي من ربط يده بالسيف، دون صاحب اليد الذي كان مسلوب القدرة في حفظ يده" .

"و لو فرضنا أن رجلا أعطي سيفًا لمن يملك حركة يده و تنفيذ إرادته فقتل هو به رجلا، فالأمر علي العكس، فالقتل ينسب إلي المباشر دون من أعطي" .

"و لكن لو فرضنا شخصا مشلول اليد (لا مرتعشها) غير قادر علي الحركة إلّا بإيصال رجل آخر التيار الكهربائي إليه ليبعث في عضلاته قوّة و نشاطا بحيث يكون رأس السلك الكهربائي بيد الرجل بحيث لو رفع يده في آن، انقطعت القوة عن جسم هذا الشخص في الحال و أصبح عاجزا. فلو أوصل الرجل تلك القوة إلي جسم هذا الشخص، فذهب باختياره و قتل إنسانا، و الرجل يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلي كل منهما، أمّا إلي المباشر فلأنّه قد فعل باختياره و إعمال قدرته، و أمّا إلي الموصول فلأنّه أقدره و أعطاه التمكن، حتي في حال الفعل و الاشتغال بالقتل، كان متمكنا من قطع القوة عنه في كل آن شاء و أراد" .

فالجبري يمثّل فعل العبد بالنسبة إلي الله تعالى كالمثال

"الأول، حيث إنّ اليد المرتعشة فاقدة للاختيار و مضطرة إلي الإهلاك" .

"كما أن التفويض يمثّل نسبة فعله إليه كالمثال الثاني، فهو يصور أن العبد يحتاج إلي إفاضة القدرة و الحياة منه سبحانه حدوثا لا بقاء و العلّة الأولى كافية في بقاء القدرة فيه إلي نهاية المطاف، كما أنّه كان الأمر في المثال كذلك، فكان الإنسان محتاجا إلي رجل آخر في أخذ السيف، و بعد الحصول عليه انقطعت حاجته إلي المعطى" .

"و القائل بالأمر بين الأمرين يصور النسبة كالمثال الثالث، فالإنسان في كل حال يحتاج إلي إفاضة القوة و الحياة منه إليه بحيث لو قطع الفيض في آن واحد بطلت الحياة و القدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوة مفاضة منه و حياة كذلك من غير فرق بين الحدوث و البقاء- إلي أن قال:- إنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين، إحداهما: نسبته إلي فاعله بالمباشرة باعتبار صدور منه باختياره و إعمال قدرته؛ و ثانيتهما: نسبته إلي الله تعالى باعتبار أنّه معطى الحياة و القدرة في كل آن و بصورة مستمرة حتي في آن اشتغاله بالعمل. «١»»

"غير أن المتألهين من الإمامية لا يرضون بذلك البيان، و يرون أن النسبة أرفع من ذلك، و الاتصال الوثيق بين الواجب و الممكن أشدّ مما جاء في هذا المثال، و يبيّن موقفهم التمثيلاني الآتيان " :

"أحدهما: ما ذكره معلم الأمة الشيخ المفيد (٣٣٦-٤١٣هـ)، علي ما حكاه عنه العلّامة الطباطبائي في محاضراته، و لم أقف عليه في كتب الشيخ المفيد، و هو " :

"نفترض أن مولي من الموالى العرفيين يختار عبدا من عبيده و يزوجه إحدى فتياته، ثم يقطع له قطعة و يخصّه بدار و أثاث، و غير ذلك ممّا يحتاج إليه الإنسان في حياته إلي حين محدود و لأجل مسمّي " .

"فإن قلنا: إن المولي و إن أعطي لعبده ما أعطي، و ملكه ما ملك، لكنّه لا يملك، و أين العبد من الملك، كان ذلك قول المجبرة " .

"و إن قلنا: إن المولي بإعطائه المال لعبده و تملكه، جعله مالكا و انعزل هو عن المالكية، و كان المالك هو العبد، كان ذلك قول المعتزلة " .

"و لو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين، و قلنا: إن للمولي مقامه في المولوية، و للعبد مقامه في الرقية، و أن العبد يملك في ملك المولي، فالمولي مالك في حين أن العبد مالك، فهنا ملك علي ملك، "

كان ذلك القول الحق الذي رآه أهل البيت عليهم السّلام و قام عليه البرهان. «١»

"و في بعض الروايات إشارات رائعة إلي هذا التمثيل، منها " :

ما رواه الصدوق في «توحيده» عن النبي الأكرم صلّي الله عليه و آله و سلّم قال :

"قال الله عزّ و جلّ: «يا بن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، و بإرادتي كنت أنت

الذي تريد لنفسك ما تريد». «٢»

"تري أنّه يجعل مشيئة العبد و إرادته، مشيئة الله سبحانه و إرادته، و لا يعرفهما مفصولتين عن الله سبحانه بل الإرادة في نفس الانتساب إلي العبد، و لها نسبة إلي الله سبحانه " .

"ثانيهما: ما ذكره صدر المتألهين، و قال ما هذا حاصله " :

"إذا أردت التمثيل لتبيين كون الفعل الواحد فعلا لشخصين علي الحقيقة، فلاحظ النفس الإنسانية، و قواها، فالله سبحانه خلقها مثالا، ذاتا و صفة و فعلا، لذاته و صفاته و أفعاله، قال سبحانه: وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ «١» و قد أثر عن النبي و الوصي القول بأنّه «من عرف نفسه، عرف ربه» «٢» .

"إنّ فعل كل حاسة و قوة من حيث هو فعل تلك القوة، فعل النفس أيضا. فالباصرة ليس لها شأن إلّا إحضار الصورة المبصرة، أو انفعال البصر منها، و كذلك السامعة، فشأنها إحضار الهيئة المسموعة أو انفعالها بها، و مع ذلك فكل من الفعلين، كما هو فعل القوة، فعل النفس أيضا، لأنّها السميعة البصيرة في الحقيقة، و ليس شأن النفس استخدام القوي بل هو فوق ذلك " .

"لأنّا إذا راجعنا إلي وجداننا نجد أن نفوسنا بعينها الشاعرة في كل إدراك جزئي، و شعور حسي، كما

أنّها المتحركة بكل حركة "

"طبيعية أو حيوانية منسوبة إلي قواها. و بهذا يتضح أن النفس بنفسها في العين قوة باصرة و في الأذن قوة سامعة، و في اليد قوة باطشة، و في الرجل قوة ماشية، و هكذا الأمر في سائر القوي التي في الأعضاء، فيها تبصر العين و تسمع الأذن و تمشي الرجل. فالنفس مع وحدتها و تجرّدها عن البدن و قواه و أعضائه، لا يخلو منها عضو من الأعضاء عاليا كان أو سافلا، و لا تبائننا قوة من القوي مدركة كانت أو محرّكة، حيوانية كانت أو طبيعية " .

"إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه كما ليس في الوجود شأن إلّا و هو شأنه، كذلك ليس في الوجود فعل إلّا فعله، لا بمعنى أن فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه، بل بمعنى أن فعل زيد مع أنّه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة. فكما أنّ وجود زيد بعينه أمر متحقّق في الواقع، منسوب إلي زيد بالحقيقة لا بالمجاز، و هو مع ذلك شأن من شئون الحق الأول، فكذلك علمه و إرادته و حركته و سكونه و جميع ما يصدر عنه منسوب إليّه بالحقيقة لا بالمجاز و الكذب. فالإنسان فاعل لما يصدر عنه و مع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق الأول علي الوجه اللائق بذاته سبحانه. «١»

"هذا ما أفاده صدر المتألهين من التمثيل عند تبين حقيقة النظرية، و في بعض الأحاديث إشارة إليه روي الكليني في «الكافي»، عن أبان بن تغلب، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «إن الله جلّ جلاله قال: «و ما يتقرب إلى عبد من عبادي بشيء أحب إليّ مما افترضت عليه، و أنّه ليتقرب إليّ بالنافلة، حتي أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصر به، و لسانه الذي ينطق به، و يده التي يبطش بها، إن دعاني أجبت، و إن سألني أعطيت»» ١ .»

"إلي هنا تم تبين التمثيل المبيّن لحقيقة النظرية، فسواء أ كان المختار هو البيان الأول المشهور بين الإمامية، أم كان ما ذكره صدر المتألهين، فالتحقيق هو أنّ الفعل فعل الله و هو فعلنا، إمّا بحديث التسبيب و الاستخدام، أو لأجل أنّه لا يخلو شيء منه سبحانه، قال سبحانه: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ٢ و قال سبحانه: "

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ٣ .»

"و الله سبحانه من وراء وجود فعل الإنسان و معه و بعده كالنفس بالنسبة إلي قواها و أفعالها، و قال

سبحانه: وَلَهُ الْمَثَلُ"

الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ١ .»

"ثم إن القول بأن فعل العبد فعل الله سبحانه لا يصحح وصفه سبحانه بما يصدر من العبد كأكله و شربه و نكاحه، و قد ذكرنا في مسفوراتنا ضابطة قيمة لتمييز ما يصح وصفه سبحانه به عما لا يصح وصفه به مع كون النسبة محفوظة في الجميع، عند البحث في التوحيد في الخالقية، فراجع. ٢»

بقي الكلام في الآيات و الروايات التي يستنبط منها هذه النظرية بوضوح. و إليك بيانهما .

الأمر بين الأمرين في القرآن الكريم

"إذا كان معني الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين في فعل العبد: نسبة إلي الله سبحانه، و نسبة إلي العبد من دون أن تراحم إحدي النسبتين، النسبة الأخرى، فقد قرره الكتاب العزيز ببيانات مختلفة: "

1. أنّه ربما ينسب الفعل إلي العبد و في الوقت نفسه يسلبه عنه و ينسبه إلي الله سبحانه يقول: فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ١ .»

"و لا يصح هذا الإيجاب في عين السلب إلّا علي الوجه الذي ذكرنا، و هذا يعرب عن أنّ للفعل نسبتين و ليست نسبته إلي العبد، كلّ حقيقته و واقعه، و إلّا لم تصح نسبته إلي الله كما أن نسبته إلي الله ليست خالصة (و إن كان قائما به تماما) بل لوجود العبد و إرادته، تأثير في طروء عناوين عليه .

2. "نري أنّ الذكر الحكيم، ينسب الفعل في آية إلي العبد، و في آية أخرى إلي الله سبحانه و لا تصح

النسبتان إلّا علي ما ذكرنا" .

قال سبحانه: ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ٢ .»

و قال سبحانه: فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا

مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ٣ .»

"و الآيتان نازلتان في حق بني إسرائيل و هما في مقام الذم، فلو لم يكن لهم دور في عروض القسوة إلي

قلوبهم، لم يصح ذمهم بقسوتهم، و الآية الثانية يعرف مدي مدخليتهم في توجه الذم إليهم و هو نقضهم ميثاقهم، و لأجل ذلك جعل سبحانه "

"قلوبهم قاسية لا يتأثرون بوعظ الأنبياء و إنذارهم، و لا يكثرثون من تحريف الدين و غيره، و الآيتان

تعبّران عن دور العبد في مصيره و أنّه سبحانه غبّ فعل العبد، يعاقبه بلعنهم و جعل قلوبهم قاسية. و له نسبتان إلي العبد و إلي الله" .

3. "إنّ هنا مجموعة من الآيات تعرّف الإنسان بأنّه فاعل مختار في مجال أفعاله، و في مقابلها

مجموعة أخرى تصرّح بأنّ تأثير العلل في الكون كلّها بإذنه و مشيئته. فالمجموعة الأولى تناقض الجبر و تفنّده، كما أنّ المجموعة الثانية تردّ التفويض و تبطله، و

مقتضي الجمع بين المجموعتين هو الأمر بين الأمرين، و أن للفعل نسبة إلى العبد، إذ هو باختياره يقوم بما يفعل أو يترك، و في الوقت نفسه، يعمل بإذنه و مشيئته و لا يقع في سلطانه ما لا يريد، و إن كان ما يريده واقعا عن طريق اختيار العبد " .

و أليك نورا من المجموعة الأولى :

1. قال سبحانه: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ « ١ » .»

2. قال سبحانه: كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهينٌ « ١ » .»

3. قال تعالى: لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ « ٢ » .»

4. و قال سبحانه: وَ أَنْ لَيْسَ لِلنَّاسِ إِلَآ مَا سَعَى « ١ » وَ أَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى « ٢ » ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى

« ٣ » .»

5. و قال سبحانه: وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ « ٤ » .»

6. و قال تعالى: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا « ٥ » .»

إلي غير ذلك من الآيات المصروفة باختيار الإنسان و حريته في مجال العمل .

" و أما المجموعة الثانية التي تري كل ظاهرة كونية واقعة بإذنه و مشيئته و ان الإنسان لا يشاء لنفسه إلا

ما يشاء الله له، و هي كثيرة نشير إليها " :

منها قوله سبحانه: وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ « ٦ » .»

و منها قوله سبحانه: وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا « ٧ » .»

و منها قوله سبحانه: وَ مَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَ أَهْلُ الْمَعْرِفَةِ « ١ » .»

" و الجمع بين هذه الآيات، يتحقق بالقول بالأمر بين الأمرين و لا نعني بما ذكرناه أن بين الآيات تعارض

و اختلافًا، كتعارض الروايات غاية الأمر أنه يجمع بينهما، بل المقصود ان العالم الإمكانى و ما يحدث فيه من أحداث، مشتمل علي نسبتين " :

" نسبة إلي مؤثراتها، و نسبة إلي بارئها و خالقها؛ و كلامه سبحانه تارة ينتهى إلي بيان الأولي، و أخرى

إلي بيان الثانية و ثالثة إلي بيان القسمين " .

الأمر بين الأمرين في السنة

" و لقد تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت، و قد جمع الصدوق القسم الأوفر من الروايات في

«توحيده»، و العلامة المجلسي في «بحاره» و نحن نذكر رواية واحدة ذكرها صاحب «تحف العقول» و هي مأخوذة عن رسالة كتبها الإمام الهادي عليه السلام في

نفى الجبر و التفويض، و مما جاء فيها " :

« فإما الجبر الذى يلزم من دان به الخطأ، فهو قول من زعم ان "

"الله جلّ و عزّ، أجبر العباد علي المعاصى و عاقبهم عليها، و من قال بهذا القول فقد ظلم الله فى حكمه

و كذّبه و ردّ عليه قوله " :

"و لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا « ١ » و قوله: ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ وَ أَنْ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ « ٢ » و قوله: إِنَّ اللَّهَ

لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَ لَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ « ٣ » فمن زعم أنه مجبر علي المعاصى، فقد أحال بذنبه علي الله، و قد ظلمه فى عقوبته، و من ظلم الله فقد

كذّب كتابه، و من كذّب كتابه فقد لزمه الكفر باجماع الأمة. - إلي أن قال:- فمن زعم ان الله تعالى فوّض أمره و نهيه إلي عباده فقد أثبت عليه العجز- إلي أن قال-

لكن نقول: إن الله عزّ و جلّ خلق الخلق بقدرته، و ملكهم استطاعة، تعبدهم بها، فأمرهم و نهاهم بما أراد- إلي أن قال:- و هذا القول بين القولين ليس بجبر و لا

تفويض، و بذلك أخبر أمير المؤمنين صلوات الله عليه عباية بن ربعى الأسدى حين سأله عن الاستطاعة التي بها يقوم و يقعد و يفعل، فقال له امير المؤمنين: سالت

عن الاستطاعة، تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عباية، فقال له أمير المؤمنين: قل يا عباية، قال: و ما أقول؟. قال عليه السلام: إن قلت إنك مع الله قتلتك، و

إن قلت تملكها دون الله قتلتك. قال عباية: فما أقول يا أمير "

"المؤمنين؟ قال عليه السلام تقول: إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك. فإن يملكها إياك كان ذلك من عطائه، وإن يسلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملكك، والقادر علي ما عليه أقدرك. «١»»
و حاصل الرواية: أن تملكه سبحانه لا يبطل ملكه فالمولي سبحانه مالك لجميع ما يملكه في عين كونه ملكا للعبد .

و لقد اكتفينا بهذا المقدار من النصوص و لنعم ما قال الشهيد السعيد زين الدين العاملي :

لقد جاء في القرآن آية حكمة
تدمر آيات الضلال و من يجبر
و تخبر أن الاختيار بأيدينا
فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر

رجوع الرازي إلى القول بالأمر بين الأمرين

"إن فخر الدين الرازي (٥٤٣-٦٠٦ هـ)، مع كونه متعصبا في"

"الذب عن مذهب الأشعري، رجع إلى القول بالأمر بين الأمرين و قال " :

« هذه المسألة عجيبة، فإن الناس كانوا مختلفين فيها أبدا بسبب أن ما يمكن الرجوع فيها إليها متعارضة، فمعوّل الجبرية علي أنه لا بد لترجيح الفعل علي الترك من مرجح ليس من العبد، و معوّل القدرية علي أن العبد لو لم يكن قادرا علي فعل، لما حسن المدح و الذم و الأمر و النهي». ثم ذكر الله الطائفتين إلي أن قال: «الحق ما قال بعض أئمة الدين أنه لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين، و ذلك أن مبني المبادئ القريبة لأفعال العباد علي قدرته و اختياره و المبادئ البعيدة علي عجزه و اضطرابه، فالإنسان مضطر في صورته مختار، كالقلم في يد الكاتب، و الوند في شق الحائط، و في كلام العقلاء قال الحائط للوند: لم تشقني؟ فقال: سل من يدقني. «١»»

اعتراف شيخ الأزهر بصحة هذه النظرية

"و ممن اعترف بالأمر بين الأمرين شيخ الأزهر في وقته، الشيخ محمد عبده في رسالته حول التوحيد، و

قد أثر كلامه في"

"الأجيال المتأخرة من تلاميذ منهجه و مطالعي كتبه، قال: «جاءت الشريعة بتقرير أمرين عظيمين، هما ركنا السعادة و قوام الأعمال البشرية، الأول: أن العبد يكسب بإرادته و قدرته ما هو وسيلة لسعادته. و الثاني: أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات و أن من آثارها ما يحول بين العبد و إنفاذ ما يريده، و ان لا شيء سوي الله يمكن له أن يمدّ العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه".

"و قد كلّفه سبحانه أن يرفع همته إلي استمداد العون منه وحده، بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر، و إجادة العمل، و هذا الذي قرّرناه قد اهتدي إليه سلف الأمة فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم و عوّل عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين الجويني رحمه الله، و إن أنكر عليه بعض من لم يفهمه «١» .»

"و ليس الشيخ عبده هو الفريد في الاعتراف بالمذهب الحق بل سبقه إمام الحرمين و الشيخ الشعرائي

مؤلف «اليواقيت»، و الشيخ عبد العظيم الزرقاني المصري و الشيخ شلتوت، إلي غير هؤلاء ممن ذكرنا نصوصهم في كتابنا «بحوث في الملل و النحل» «٢» .»

خاتمة المطاف

"قد تعرّفت علي مناهج الجبر و الاختيار، و أوضحنا لك ما هو مقتضي البرهان و نصوص الكتاب العزيز

و السنّة الصحيحة".

"غير أن رفع الشبهات و قلع جذورها، رهن الإجابة علي الأسئلة التالية " :

1. "إذا كان الإنسان مختارا في أفعاله و فيما يثاب و يعاقب، فما معني كون الهداية و الضلالة بيد الله

فهو يهدي من يشاء و يضلّ من يشاء حسب ما تواترت به الآيات؟"

2. إذا كان الإنسان مختاراً فما معنى انّ الحسنات و السيئات من الله سبحانه كما هو ظاهر قوله: قُلْ

كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ « ١ . »

3. "إذا كان الإنسان مختاراً في مصيره، فما معنى تقسيم الناس إلي السعداء و الأشقياء في بطون

أمهاتهم؟"

4. "إذا كان الإنسان مختاراً، فما معنى التقدير الذي يفرض الفعل علي الإنسان، و يخطّ طريقه و مثله

القضاء؟"

5. "إذا كان الإنسان مختاراً، فما معنى أخبار الطينة التي جمعها"

السيد عبد الله بشرّ في كتابه «مصابيح الأنوار في مشكلات الأخبار؟

6. "إذا كان الإنسان رهن عمله و سعيه، فهل يصح البحث و الاتفاق و الصدفة الذي يعول عليها

الناس في حياتهم؟"

7. "إذا كان مصير الإنسان بيده، فكيف يفسّر الموت الاخترامى، أى الموت بالحوادث. الخارجية عن

اختيار الإنسان بالحرق و الغرق و الهدم و القصف؟"

8. "دلت الآيات القرآنيّة علي أنّه سبحانه يختم علي القلوب، و يطبع عليها و بذلك يصدّ باب الهداية،

فكيف يجتمع هذا، مع اختيار العباد؟"

"إلي غير ذلك من الأسئلة المطروحة في مجال أفعال الإنسان، من حيث الجبر و الاختيار، و سوف

نجيب علي قسم كبير من هذه الأسئلة بفضل و كرمه. و يظهر حال البعض ممّا ذكر جوابه"

عنوان كتاب: الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف

"من جملة المسائل المترتبة علي عدله تعالي، اختيار الإنسان في أفعاله دون أن يكون مجبوراً مسيراً فيما

يقوم به من ظلم و جور"

"كان الرأى السائد في المسألة أحد الرأيين، إمّا الجبر، و إمّا التفويض؛ و بذلك ضلّ القائلون إمّا في

متهاتات الجبر أو بوقوعهم في حبال الشرك".

"ثمّ إنّ الداعي لاختيار أحد المذهبين هو انّ القائلين بالجبر زعموا أنّ صيانة التوحيد في الخالقية (لا

خالق و لا مؤثر إلّا الله سبحانه) رهن القول بالجبر، فلو قلنا بالاختيار يلزم أن يكون الإنسان خالقاً لفعله، جاعلاً لعمله و هو ينافي التوحيد الأفعالي الذي يعبر عنه بالتوحيد في الخالقية".

"كما أنّ القائلين بالتفويض زعموا أنّ صيانة عدله سبحانه و تنزيهه عن الظلم و التعدي، رهن القول

بالتفويض و تصوير انّ الإنسان فاعل مختار مستغن في فعله عن الواجب سبحانه بل محتاج في حدوده إلي الله لا في بقائه فكيف في فعله؟"

"و علي كلّ تقدير فالجبري يعتقد بانقطاع فعل الإنسان عنه، و أنّه فعل الله تماماً من دون أن يكون له

صلة بالفاعل إلّا كونه ظرفاً لفعل الخالق".

"و القائل بالتفويض يعكس الأمر و يعتقد بانقطاع نسبة الفعل إلي الخالق، و كونه مخلوقاً للإنسان تماماً

من دون أن يكون هناك صلة بين فعله و خالق الكون. فالطائفة الأولى يحسبون أنّهم بالقول بالجبر يرفعون راية التوحيد في الخالقية، كما أنّ"

الطائفة الثانية يزعمون أنّهم بالقول بالتفويض ينزهون الرب عن كلّ عيب و شين .

"كان الرأيان سائدين و لكن أئمة أهل البيت ضربوا علي وجه الرأيين و قالوا: إنّ موقف الإنسان بالنسبة

إلي الله غير موقف الجبر المشوّه لسمعة المذهب، و غير موقف التفويض المُلحق للإنسان بمكان الشرك، بل موقفه أمر واقع بين الأمرين".

"إنَّ صيانة التوحيد في الخالقية ليس منوطاً بالقول بالجبر، أو صيانة عدله و قسطه ليس منحصرًا بالقول بالتفويض، بل يمكن الجمع بين الرأيين برأى ثالث، و هو أنَّ الإنسان ذاته و فعله قائمان بذاته سبحانه، و بذلك لا يصحّ فصل فعل الإنسان عنه سبحانه لافتراض قيامهما و عامة العوالم بوجوده سبحانه " .

"و في الوقت نفسه أنَّ فعله غير منقطع عنه، و ذلك لأنَّ مشيئة الله تعلّقت بنظام قائم علي أسباب و مسببات، و صدور كلِّ مسبب (فعل الإنسان) عن سببه و هو الإنسان، فلا يصحّ فصل المسبّب عن سببه، فالنتيجة هو أنَّ لفعل الإنسان صلة بالله و صلة بسببه، و هذا هو الأمر بين الأمرين " .

"نحن نعتقد بالتوحيد في الخالقية الذي يعبر عنه بالتوحيد الأفغالي، و لكن لا بمعنى إنكار العلل و الأسباب و إنكار الروابط بين الظواهر الكونية و نفى أيّ سبب ظليّ يعمل بإذنه سبحانه، فإنَّ إلغاء الأسباب مخالف للضرورة و الوجدان و الذكر الحكيم " .

"بل بمعنى أنَّ العوالم الحسيّة و الغيبيّة بذواتها و أفعالها قائمة به سبحانه، و كما أنَّ تأثيرها و سببّيّتها بإذنه و مشيئته، فكلّ ظاهرة كونية لها نسبة إلي أسبابها، كما أنَّ لها نسبة إلي خالق أسبابها، فإلغاء كلِّ سبب و علّة، و نسبة الظاهرة إلي ذاته سبحانه، غفلة عن تقديره سبحانه لكلِّ شيء سبباً، كما أنَّ نسبة الفعل إلي السبب القريب و فصله عن الله سبحانه غفلة عن واقع السبب و أنّه بوجوده و أثره قائم بالله " .

"سبحانه، فكيف يمكن فصل أثره عنه تعالى؟" !

و لأجل إيضاح الموضوع نقول: إنَّ الأسباب الطبيعية علي أقسام :

1. سبب مؤثر- بإذن الله- فاقد للشعور .

2. "سبب مؤثر- بإذن الله- واجد للشعور، لكن فاقد للاختيار كحركة المرتعش " .

3. سبب مؤثر- بإذن الله- واجد للشعور و الاختيار كتحريك الإنسان ليده .

فالحركة تصدر من النار بإذنه سبحانه بلا شعور .

و حركة يد المرتعش تصدر منه مع علم الفاعل بلا اختيار .

"و الأفعال التي يُثاب بها الإنسان أو يعاقب و بها تناط سعادته و شقاؤه يوم القيامة تصدر منه عن علم و

اختيار، كلُّ ذلك بإذنه و مشيئته " .

"فلا القول بالتوحيد الأفغالي (لا مؤثر و لا خالق إلّا هو) يصادم الاختيار، لأنَّ حصر الخالقية المستقلّة

بالله لا ينافي نسبة الخالقية غير المستقلة و غير النابعة من ذاته إلي الإنسان، و لا القول بالاختيار يزاحم سلطانه و قدرته، فالفعل فعل الإنسان، لأنَّه السبب القريب و في الوقت نفسه منسوب إليه سبحانه لكونه السبب البعيد «١» الذي أوجد الإنسان و أفاض عليه القدرة و زوّده بالاختيار " .

"هذا بيان موجز لهذا القول الموروث من أئمة أهل البيت و استقبل المفكّرون من أهل السنّة هذه الفكرة،

كالإمام الرازي و الشيخ عبده في رسالة التوحيد، لمّا رأوا أنَّ في القول بالجبر الأشعري مضاعفات لا تحتمل، و قد شاع ذلك القول بين المفكّرين المصريين في العصر الأخير لما تأثروا بالأفكار الغربية المروّجة للحرية و الاختيار " .

"و تتجلّي قيمة هذا المذهب ببيان برهانه العقلي أولاً، و تحليل ما يدلّ عليه من الذكر الحكيم ثانياً، و

الأحاديث الصحيحة ثالثاً" .

1. نسبة الفعل إلي الله بالتسبيب و إلي العبد بالمباشرة

"إنَّ نسبة فعل العبد إلي الله بالتسبيب و إلي العبد بالمباشرة، فإنَّ الله سبحانه وهب الوجود و الحياة و

العلم و القدرة لعباده و جعلها في اختيارهم، و أنَّ العبد هو الذي يصرف الموهوب في أي مورد شاء فيُنسب الفعل إلي الله تعالى لكونه مفيض الأسباب، و إلي العبد لكونه هو الذي يصرفها في أي مورد شاء. و هناك مثال يبين حال النظريات الثلاث: الجبر، و التفويض، و الأمر بين الأمرين " .

"لو فرضنا شخصاً مرتعش اليد، فاقد القدرة، فإذا ربط رجل بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً وهو يعلم أن السيف المشدود في يده سيقع علي آخر ويهلكه، فإذا وقع السيف وقتله، ينسب القتل إلي من ربط يده بالسيف، دون صاحب اليد الذي كان مسلوب القدرة في حفظ يده".

"و لو فرضنا أن رجلاً أعطي سيفاً لمن يملك حركة يده و تنفيذ إرادته فقتل هو به رجلاً، فالأمر علي العكس، فالقتل ينسب إلي المباشر دون من أعطي".

"و لكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا مرتعشها) غير قادر علي الحركة إلّا بإيصال رجل آخر التيار الكهربائي إليه ليبعث في عضلاته قوّة و نشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائي بيد الرجل بحيث لو رفع يده في آن، انقطعت القوة عن جسم هذا الشخص في الحال و أصبح عاجزاً. فلو أوصل الرجل تلك القوة إلي جسم هذا الشخص، فذهب باختياره و قتل إنساناً، و الرجل يعلم بما"

"فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلي كلّ منهما، أمّا إلي المباشر فلاّنه قد فعل باختياره و إعمال قدرته، و أمّا إلي الموصل فلاّنه أقدره و أعطاه التمكن، حتّي في حال الفعل و الاشتغال بالقتل، كان متمكناً من قطع القوة عنه في كلّ آن شاء و أراد".

"فالجبري يمثّل فعل العبد بالنسبة إلي الله تعالى كالمثال الأول، حيث إنّ اليد المرتعشة فاقدة للاختيار و مضطرة إلي الإهلاك".

"كما أنّ التفويضي يمثّل نسبة فعله إليه كالمثال الثاني، فهو يصور أنّ العبد يحتاج إلي إفاضة القدرة و الحياة منه سبحانه حدوداً لا بقاءً و العلة الأولى كافية في بقاء القدرة فيه إلي نهاية المطاف، كما أنّه كان الأمر في المثال كذلك، فكان الإنسان محتاجاً إلي رجل آخر في أخذ السيف، و بعد الحصول عليه انقطعت حاجته إلي المعطى".

"و القائل بالأمر بين الأمرين يصورّ النسبة كالمثال الثالث، فالإنسان في كلّ حال يحتاج إلي إفاضة القوة و الحياة منه إليه بحيث لو قُطع الفيض في آن واحد بطلت الحياة و القدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوة مفاضة منه و حياة كذلك من غير فرق بين الحدوث و البقاء".

"و الحاصل إنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين، إحداهما: نسبه إلي فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره و إعمال قدرته؛ و ثانيتهما: نسبه إلي الله تعالى باعتبار أنّه معطى الحياة و القدرة في كلّ آن و بصورة مستمرة حتي في آن اشتغاله بالعمل.

»١«

"و هناك مثال آخر ذكره شيخنا المفيد، فقال:

نفترض أنّ مولي من الموالى العرفيين يختار عبداً من عبيده و يزوجه إحدي فتياته ثمّ يقطع له قطعة و يخصه بدار و أثاث و غير ذلك ممّا يحتاج إليه الإنسان في حياته إلي حين محدود و لأجل مسمّي.

"فإن قلنا إنّ المولي و إن أعطي لعبده ما أعطي و ملكه ما ملك، لكنّه لا يملك، و أين العبد من الملك؟ كان ذلك قول المجبرة".

"و إن قلنا: إنّ المولي بإعطائه المال لعبده و تملكه، جعله مالكاً و انعزل هو عن المالكية و كان المالك هو العبد، كان ذلك قول المعتزلة".

"و لو جمعنا بين المملكين بحفظ المرتبتين، و قلنا: إنّ المولي مقامه في المولوية، و للعبد مقامه في الرقية، و أنّ العبد يملك في ملك المولي، فالمولي مالك في حين أنّ العبد مالك، فهنا ملك علي ملك".

كان ذلك القول الحق الذي رآه أهل البيت- عليهم السّلام- و قام عليه البرهان. »١«

و في بعض الروايات إشارات واضحة إلي الأمر بين الأمرين.

"روي الصدوق في توحيده عن النبي - صلّي الله عليه و آله و سلّم- قال: «قال الله عزّ و جلّ: يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، و بإرادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد». »٢«

"تري أنه يجعل مشيئة العبد و إرادته تلوم مشيئة الله سبحانه و إرادته، و لا يعرفهما مفصولتين عن الله سبحانه، بل الإرادة في نفس الانتساب إلي العبد، لها نسبة إلي الله سبحانه " .

2. الأمر بين الأمرين في الكتاب العزيز

"إذا كان معني الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين في فعل العبد: نسبة إلي الله سبحانه و نسبة إلي العبد من دون أن تتراحم إحدي النسبتين، النسبة الأخرى، فقد قرره الكتاب العزيز ببيانات مختلفة " :

1. "أنه ربما ينسب الفعل إلي العبد و في الوقت نفسه ينسب له و ينسب إليه إلي الله سبحانه، يقول: (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ). «١»»

"و لا يصح هذا الإيجاب (إِذْ رَمَيْتَ) في عين السلب (وَ مَا رَمَيْتَ) إلّا علي الوجه الذي ذكرنا، و هذا يعرب عن أن للفعل نسبتيين و ليست نسبته إلي العبد، كل حقيقة و واقعه، و إلّا لم تصح نسبته إلي الله، كما أن نسبته إلي الله ليست خالصة (و إن كان قائماً به تماماً) بل لوجود العبد و إرادته تأثير في طروء عناوين عليه " .

2. قال سبحانه: (فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْزِيهِمْ وَ يُنْصِرُكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ

مُؤْمِنِينَ). «٢»»

"فالظاهر أن المراد من التعذيب هو القتل، لأن التعذيب الصادر من الله تعالى بأيدي المؤمنين ليس إلّا ذاك، لا العذاب البرزخي و لا الأخرى فإنهما راجعان إلي الله سبحانه دون المؤمنين، و علي ذلك فقد نسب فعل واحد (التعذيب) إلي المؤمنين و خالقهم و لا تصح هاتان النسبتان إلّا علي هذا المنهج، و إلّا ففي منهج الجبر لا تصح النسبة إلّا إليه سبحانه. و في منهج التفويض علي العكس، و المنهج الذي يصحح كلتا النسبتين هو منهج الأمر بين الأمرين .

3. الأمر بين الأمرين في الروايات

"لقد تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت- عليهم السلام- في فعل الإنسان فيما يثاب به و يعاقب عليه، بأنّه أمر بين الأمرين، و قد جمع الصدوق القسم الأوفر من الروايات في توحيد، و العلامة المجلسي في بحاره، و نحن نذكر رواية واحدة ذكرها صاحب «تحف العقول» و هي مأخوذة عن رسالة كتبها الإمام الهادي- عليه السلام- في نفى الجبر و التفويض، و مما جاء فيها :

"فأما الجبر الذي يلزم من دان به الخطأ، فهو قول من زعم أن الله عزّ و جلّ أجبر العباد علي المعاصي و عاقبهم عليها، و من قال بهذا القول فقد ظلم الله في حكمه و كذبه و ردّ عليه قوله: (وَ لَا يَظْلِمُ رُبُّكَ أَحَدًا) «١» و قوله: (ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ) «٢» و قوله: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ) «٣» فمن زعم أنه مجبر علي المعاصي، فقد أحال بذنبه علي الله، و قد ظلمه في عقوبته، و من ظلم الله فقد كذب كتابه، و من كذب كتابه فقد لزمه الكفر بإجماع الأمة " .

و من زعم أن الله تعالى فوض أمره و نهيه إلي عباده فقد أثبت عليه العجز .

"لكن نقول: إن الله عزّ و جلّ خلق الخلق بقدرته، و ملكهم استطاعة تعبدهم بها، فأمرهم و نهاهم بما أراد، و هذا، هو القول بين القولين ليس بجبر و لا تفويض " .

دوره حیات مؤلف: ولادت ۱۳۰۸ هـ ش

مؤلف: مرتضی عسکری

عنوان کتاب: عقاید اسلام در قرآن کریم

"جبر در لغت واداشتن به کاري با زور است و "مجبور" يعني کسي که با زور به کاري وادار شده است " .

ب- جبر در اصطلاح علمای عقاید اسلامي

"جبر در این اصطلاح يعني: خدای متعال بندگان را بر آنچه ميکند مجبور کرده است، در کار نيک باشد يا بد، زشت باشد يا زيبا، بگونه‌اي که بنده در این باره اراده و اختيار ترک فعل و سريچي از آن را ندارد " .

"پیروان مکتب" جبر" را عقیده بر آن است که، هر چه برای انسان پدید آید همان سرنوشت از پیش

تعیین شده اوست، انسان را آنجا که باید می‌پرند، او اختیاری ندارد، این سخن، سخن اشاعره است. «۱»

ج- معنای لغوی تفویض

تفویض در لغت به معنای واگذار کردن و اختیار دادن است.

"د-" تفویض" در اصطلاح علمای عقاید اسلامی"

"تفویض در این اصطلاح یعنی: خداوند متعال کارهای بندگان را به خود آنان واگذار کرده است. هر

چه بخواهند آزاد و رها انجام می‌دهند و خداوند قدرتی بر افعال آنان ندارد، این سخن، سخن "معتزله" است. «۱»

ه- معنای لغوی اختیار

اختیار در لغت به معنای حق انتخاب و گزینش است. برگزیدن و پسندیدن و آزاد بودن در انتخاب را

اختیار گویند.

و- اختیار در اصطلاح علمای عقاید اسلامی

"خدای متعال بندگان را به وسیله انبیا و رسولان خود بر برخی از کارها مکلف و از برخی نهی

فرموده است. خداوند پس از آنکه قدرت و اراده انجام کار و ترک آن را به بندگان بخشیده و برای آنان در آنچه می‌کند، حق انتخاب و گزینش قرار داده، و

هیچ کس را در این راه مجبور نکرده، از آنان خواسته است تا در آنچه که به آن فرمان داده یا از آن بازداشته، او را اطاعت نمایند. استدلال بر این موضوع- به

یاری خدا- در بحث آینده می‌آید".

عنوان کتاب: نقش ائمه در احیای دین

"از بحث‌هایی که به صفات ربوبی تعلق دارد، بحث جبر و تفویض است که بین فرق مسلمانان، درباره

آن اختلاف نظر هست. غیر مسلمانان نیز در این باره بحث‌هایی دارند. فلاسفه و متکلمان و اهل حدیث هر دسته به نحوی در این مسئله استدلال‌هایی دارند. ما

در این بحث، مانند بحث‌های گذشته، به ذکر چند حدیث از دو مکتب، سپس مقایسه و بررسی آن و ریشه‌یابی منشأ اختلاف اکتفا می‌نماییم".

"در این مسئله، سه عقیده به شرح ذیل می‌باشد":

1. هر وجودی در جهان آفریده شده، باری تعالی می‌باشد. از آن جمله، افعال و کارهای بندگان

خداست. این عقیده را مکتب خلفا ایمان به «قدر» می‌نامند".

"یعنی ایمان داشتن به اینکه هر خیر و شرّی کار خداوند است و خداوند آن را همچنان که واقع

می‌شود، مقدر فرموده است. در نتیجه این عقیده، ایمان به جبر است".

2. خداوند کارها را به بعضی از اولیای خود تفویض نموده است، و به عقیده دیگر کارها را به

بندگان خود تفویض نموده و بندگان خدا، کارها را مستقلاً و بی‌دخال پروردگار انجام می‌دهند".

3. بندگان خدا نه چنان است که بر انجام کارها مجبور باشند، و نه چنان است که هیچ تقدیری از

جانب خدا نباشد. بلکه حقیقت کار بندگان، میان این دو امر است".

"در علم کلام و حدیث، عقیده اول را عقیده به «جبر» می‌نامند، که عقیده بیشتر پیروان مکتب خلفا

موافق با آن است".

"عقیده دوم را «تفویض» می‌نامند و در زمان‌های گذشته، عقیده گروهی اندک از پیروان مکتب خلفا

بوده است".

"عقیده سوم را اوصیای پیامبر فرموده‌اند؛ «لا جبر و لا تفویض، بل أمر بین الأمرین». یعنی نه جبر است

و نه تفویض، بلکه حقیقت کار انسان، بین این دو می‌باشد. اکنون شرح و بیان این سه عقیده را به حول و قوه الهی پی می‌گیریم".

عقیده به جبر در مکتب خلفا

"در ریشه‌یابی این عقیده، به این حقیقت پی می‌بریم که حکومت‌های مکتب خلافت، به خصوص بنی

امیه، مروج آن بوده‌اند. اینک یک شاهد بر این مدعا":

"آنگاه که ذراری پیامبر را در بند اسیری به دار الاماره کوفه، نزد ابن زیاد بردند، ابن زیاد در خطابش به

حضرت زینب گفت:" :

حمد خدا را که شما را کشت و دروغ شما را ظاهر ساخت .

حضرت زینب در جوابش فرمود :

"حمد خدا را که ما را به محمد صلی الله علیه و آله و سلم گرامی داشت و ما را مطهر فرمود [اشاره

به آیه إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً «۱»]، و آنچنان که تو می‌گویی، نیست" . . .

ابن زیاد گفت: کار خدا را به خاندان خود چگونه دیدی؟

زینب فرمود: خداوند شهادت را بر ایشان مقرر فرموده بود. ایشان نیز به شهادتگاه خود رفتند .

و خداوند تو را با ایشان برای محاکمه جمع خواهد کرد. «۲»

"در همان مجلس، ابن زیاد از حضرت سجاد علیه السلام پرسید: چه نام داری؟"

آن حضرت فرمود: علی بن الحسین .

ابن زیاد گفت: مگر خدا علی بن الحسین را نکشت؟!

حضرت در جوابش فرمود: برادری داشتیم که نام او نیز علی بود؛ مردم او را کشتند .

"ابن زیاد گفت: چنین نیست، خدا او را کشت" .

حضرت سجاد آیات زیر را تلاوت فرمود :

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا «۱» وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ «۲»

« خداوند جان‌ها را به هنگام مرگ آنها می‌گیرد.» و «و هیچ کس جز به اذن الهی نمی‌میرد.» «۳»

"و پس از آن، ابن زیاد در مسجد کوفه خطبه‌ای خواند و در آن گفت: خداوند حسین بن علی و

یارانش را کشت. «۴»»

و نیز یزید در مجلس خلافت به حضرت سجاد علیه السلام گفت :

پدرت حق مرا ندانست و در حکومت با من منازعه کرد. خدا هم به او کرد آنچه را که دیدی .

حضرت سجاد نیز با همان آیه قرآن او را پاسخ گفت. «۵»

"در این گفتگو، ابن زیاد کشتار ذریه پیامبر را به خدا نسبت می‌دهد و حضرت زینب علیها السلام و

حضرت سجاد علیه السلام، آن کشتار را به بندگان خدا نسبت می‌دهند" .

"محدثان مکتب خلفا نیز در تأیید این پندار، احادیثی از پیامبر روایت کرده‌اند. از آن جمله روایتی است

که از عبد الله بن عمر روایت کرده‌اند":

"به عبد الله بن عمر گفتند: قاریان قرآنی هستند کوشا در طلب علم، و می‌پندارند که هیچ تقدیری از

سوی خدا در کار نیست؛ بلکه هر چه هست، همه را مردم خود انجام می‌دهند. عبد الله در پاسخ گفت: من از آنها بیزارم" .

"آنگاه از پدرش، حدیثی از قول پیامبر نقل کرد که در آخر آن آمده است: «به قدر خیر و شر، ایمان

داشته باشید.» یعنی هر چه که از جانب بندگان خدا انجام می‌شود، چه خیر و چه شر، همه را خداوند مقدر فرموده است. «۱»»

مختصرتر این حدیث را ابو هریره نیز روایت کرده است. «۲»

"خلاصه نه حديث اول كتاب القدر در صحيح مسلم، اين است كه " :

"آنگاه كه جنين در شكَم مادر است، خداوند به ملائكه دستور مي‌دهد روزي و اخلاق و سيماي او را

بنويسند، و نيز بنويسند از اهل سعادت است يا شقاوت. هيچ انساني نيست، مگر آنكه "

"در شكَم مادر، جاي او در بهشت يا جهنم مشخص مي‌گردد. همچنين آنچه خداوند در آن هنگام براي

بني آدم نوشت، تغييرناپذير است. يعني از همان رحم مادر، جهنمي و يا بهشتي بودن فرزند آدم معين مي‌شود و قابل تغيير و تبديل هم نمي‌باشد. «۱»

"جبر و تفويض، در روايات اوصيائي پيامبر صلي الله عليه و آله و سلم"

۱. در روايات زيادي از اوصيائي پيامبر صلي الله عليه و آله و سلم اين عبارت را مي‌بينيم :

« "لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين أمرين، «۲» "»

« "نه جبر است و نه تفويض، بلکه امري بين اين دو مي‌باشد" .»

۲. "مردم در عقیده به قدر، بر سه دسته‌اند. در شرح اين گفتار امام صادق عليه السلام چنين

مي‌فرمايد " :

« كسي كه مي‌پندارد خدا مردم را بر معصيت كردن اجبار فرموده است؛ چنين كسي به خدا ظلم کرده

و كافر شده است .

كسي كه مي‌پندارد همه كارها به بندگان واگذار شده است؛ چنين كسي خدا را در فرمانروايي اش توهين

كرده و كافر شده است .

"كسي كه مي‌گويد خدائي عزّ و جلّ بندگان را بر كارهايي تكليف کرده است كه توان انجام آنها را

دارند و بر كارهايي كه توانايي انجام آنها را ندارند، تكليف نفرموده است؛ چنين كسي اگر كارها را به نيكي انجام دهد، خداوند را حمد مي‌كند و اگر بد ي كند،

از خداوند آمرزش مي‌طلبد. چنين "

مردي مسلمان است. «۱»

۳. "روزي ابو حنيفه، در حالي كه به خانه امام صادق عليه السلام وارد مي‌شد، با امام موسي كاظم

عليه السلام، فرزند خردسال آن حضرت روبرو شد. ابو حنيفه آن كودك را دست كم گرفت؛ پس، از راه استخفاف از او پرسيد " :

اي كودك! معصيت از كيست؟

امام كاظم عليه السلام فرمود :

« اي شيخ! اين امر از سه حال خارج نيست .

"يا آن است كه از خدا مي‌با شد و از بنده در آن هيچ دخالتي نيست. در اين صورت خدائي حكيم را

نمي‌رسد از بنده براي كاري كه آن بنده انجام نداده است، بازخواست كند " .

و يا آنكه بنده با خداوند در انجام آن معصيت شركت کرده است. در اين صورت خداوند شريك

قوي‌تر در معصيت مي‌باشد و شريك بزرگ را نمي‌رسد از شريك كوچك خود در معصيت مؤاخذه نمايد .

"و يا آن است كه معصيت از بنده خداست و به هيچ وجه از خدا نيست. در اين صورت اگر مشيت

خدا بر عقاب بنده معصيت كار قرار گرفته باشد، او را عقاب مي‌كند و اگر مشيت باري تعالي بر آمرزش گنهكار تعلق بگيرد، از او درمي‌گذرد و او را

مي‌آمرزد" .»

"ابو حنيفه پس از شنيدن اين پاسخ، خاموش شد؛ گويي به دهانش سنگ افكندند. «۲»

۴. امام رضا عليه السلام در اين باره مي‌فرمايد :

« "کسی از راه جبر و اکراه، خدا را فرمانبرداري نمي‌کند، و کسی خداوند را از راه چيرگي بر حضرتش، معصيت نمي‌کند. خداوند بندگان را در جهان هستي به خود وانهاده، و آنچه را که به بندگان خویش عطا کرده، خود مالک اصلي آن است، و قدرتش بر هر نيرويي که به بندگان بخشیده، فزوني دارد" .

"اگر بندگان به آنچه فرمان داده است عمل کنند، آنها را از عمل کردن منع نمي‌کند، و چنانچه عمل به معصيت او کنند و مشيت او تعلق گیرد از آنها جلوگيري کند، جلوگيري مي‌نمايد. و چنانچه جلوگيري نکرد و بندگان معصيت کردند، خداوند ايشان را به آن معصيت وادار نکرده است." ۱»

۵. امام صادق عليه السلام مي‌فرمايد :

« "مثل آن چنان است که شما کسی را مي‌بينيد که گناه مي‌کند. شما هم او را از آن گناه نهي مي‌کنيد، ولي او نمي‌پذيرد. پس شما هم او را رها مي‌کنيد و او آن معصيت را انجام مي‌دهد. حالا که او حرف شما را نپذيرفته و شما هم او را رها کرده‌ايد، اين طور نيست که شما او را به انجام آن گناه فرمان داده باشيد." ۲»

۶. "آغاز همه اين مناظرات و سؤال‌ها و پاسخ‌ها را مي‌توان فرمايش اولين و صي پيامبر صلي الله عليه و آله و سلم در اين باره دانست. در آن زمان که حضرتش از جنگ صفين به کوفه بازمي‌گشت، يک تن از يارانش اين سؤال را طرح کرد " :

اي امير المؤمنين! ما را خبر ده از جنگ ما با اين گروه (معاويه و اهل شام)؛ آيا به موجب قضا و قدر خداوند بود؟

"آن حضرت در جوابش فرمود: آري، از هيچ بلندي بالا نرفتيد و در هيچ وادي سرازير نشديد، مگر به موجب قضا و قدر خداوند" .

مرد گفت: رنجي که بردم از خدا پاداش مي‌خواهم- بنابر اين هيچ اجري براي خود نمي‌بينم .

آن حضرت فرمود: چرا- چنين مي‌پنداري؟

"آن مرد گفت: اگر قضا و قدر ما را بر انجام اين کار واداشته باشد، چگونه بر طاعت، ثواب و بر گناه، عقاب خواهد بود؟" !

امير مؤمنان عليه السلام فرمود :

« "آيا گمان برده‌اي که در کار قضا و قدر، حتم و الزام وجود دارد؟ چنين مپندار که عقیده بت پرستان و حزب شيطان و دشمنان خدا و قدرهاي و مجوس «۱» اين امت مي‌باشد. خداوند جلّ جلاله، در حالي که در کار خود صاحب اختيار هستيم، اوامر و دستورهايي را صادر فرموده، و نهيهايي را مقرر داشته، و تکليف را بر ما آسان گرفته، تا آنجا که اگر کسی او را فرماني برده اطاعت کند، خداوند را به اجبار و الزام اطاعت نکرده، و اگر او را معصيت و نافرمانی کند، به چنان عصيان و گناهي، مجبور و ناگزير نبوده است. خداوند آسمان و زمين را بيهوده نيافریده، اين گمان آنهاست که کافر شده‌اند" . . . »

آن مرد گفت: اي امير المؤمنين! پس قضا و قدر که فرمودي چيست؟

فرمود :

(« "قضا و قدر) آن است که خداوند فرمان به اطاعت کردن داده است و نهي از معصيت کردن «۲»، و توانايي داده است بر کار نيکو کردن و ترک کردن کارهاي پليد و زشت، و ياري مي‌دهد (بندگان را) بر کارهايي که با آن به او تقرب جويند، و به خود وامي‌گذارد کسی را که معصيت او را مي‌کند، و نويد و بيم داده است و ترغيب فرموده و تخويف نموده است. «۳» همه اينها قضاي خداست در افعال "

"ما، و تقدير او ست در اعمال ما. غير از اين را مپندار، چرا که اگر غير از اين پندا شتي، اعمال نيک تو

نابود مي‌شود." ۱»

"آن مرد گفت: اندوه مرا زدودي، خدا اندوه تو را بزدايد" .

سپس چند بيتي در مدح آن حضرت انشا کرد. «۲»

"در روايت ديگر، آن حضرت به وي فرمود: خداوند شما را در رفت و بازگشتان، بزرگ مقرر داشته

است. شما در هيچ کاري مجبور به انجام آن نبوديد."

"مرد گفت: چگونه در کارمان مجبور نبوديم، در حالي که قضا و قدر، ما را به آن کارها واداشته؟! آنگاه

آن حضرت در جوابش، آنچه که گذشت فرمود. «۳»

"پيش از هفتاد روايت از اوصيائي پيامبر، مانند آنچه آورديم، از کتب حديث مکتب اهل بيت مي توان

جمع آوري کرد. در برابر آنها، چند حديثي مانند آنچه در مکتب خلفا روايت شده، به اوصيائي پيامبر نسبت داده شده و از ايشان روايت شده است که ما آنها را از روايات مکتب خلفا مي دانيم که به کتب حديث مکتب اهل بيت راه يافته است. ما همانند اين روايات را در بحث هاي گذشته بررسي نموديم، بنابر اين از بررسي مجلد آنها صرف نظر مي نماييم. فقط براي روشنگري در اين باره و پاسخ به تهمت ها، به نقل يک روايت اکتفا مي نماييم."

۷. راوي گوید به امام رضا عليه السلام عرض کردم :

"اي پسر پيامبر! مردم به ما (شييعان)، به سبب اخباري که از پدران شما در اين باره روايت شده است،

عقيده به جبر و تشبيه باري تعالي به بندگان شما را نسبت مي دهند."

آن حضرت فرمود :

"آيا اخباري که از پيامبر درباره جبر و تشبيه روايت مي کنند بي شتر است، يا اخباري که در اين باره از

پدران من روايت مي کنند؟"

راوي گوید: عرض کردم :

"آنچه از پيامبر در اين باره روايت مي کنند، بي شتر است."

آن حضرت فرمود :

بنابر اين به آنها بگويند: پيامبر خدا قائل به جبر و تشبيه باري تعالي به بندگان شما بوده است !

راوي گوید: عرضه داشتم :

"آنها مي گویند: پيامبر هيچ يک از آن روايات را نفرموده، بلکه آن روايات را [به دروغ] به پيامبر نسبت

داده اند."

آن حضرت فرمود :

« "درباره پدران من نيز بگویند: هيچ يک از اين روايت ها از ايشان نيست، بلکه به دروغ به آنها

نسبت داده شده است." سپس فرمود :

« هر کس قائل باشد باري تعالي به بندگان شما شبيه مي باشد و بندگان را بر افعالشان مجبور کرده

"است، چنين کسي کافر و مشرک به خدا مي باشد و ما از او در دنيا و آخرت بيزاريم. همانا غلات، اين

اخبار را در تشبيه و جبر، جعل کرده و به ما نسبت داده اند. آنان بزرگي خدا را کوچک داشتند."

"هر کس آنها را دوست دارد، ما را دشمن داشته، و هر کس آنها را دشمن دارد، ما را دوست داشته

است. هر کس با ايشان دوستي کند، با ما دشمني کرده است و هر کس با آنها دشمني کند، با ما دوستي کرده است. هر کس به آنها پيوند، از ما بريده و هر کس از آنها بريده، به ما پيوسته است."

"هر کس به آنها جفا کند، به ما احسان نموده و هر کس به آنها احسان کند، به ما جفا نموده است."

"هر کس به آنها اهانت کند، ما را گرامي داشته و هر کس آنها را گرامي دارد، به ما اهانت کرده

است."

و ليس لأحد أن يقول إذا كان القديم تعالى قادرا علي إيجادها مطابقة لأحوالكم فما المانع من كونها فعلا له لأن الوجوب يمنع من ذلك و لأن إثباته تعالى فرع لإثبات محدث في الشاهد فلا يصح ممن نفى محدثا في الشاهد أن يثبت غائبا و لأن أضاف «١» الفعل إلى

فاعل لا يمكن إلا بوقوعه بحسب أحواله فلا يجوز نفيه عمن يعلم تعلقه به علي هذا الوجه وإضافته إلي من لا تعلق بينه وبينه و هو لو كان فعلا له لم يكن كذلك إلا لوقوعه منه علي هذا الوجه و أيضا فمعلوم حسن الأمر و النهى و توجه المدح و الذم إلي من تعلق به التأثير الحسن و القبيح و لا يجوز إسناد ذلك إلي الكسب لكونه غير معقول بدليل تكرير المكالمة «٢» لمدعيه و المطالبة بإفهامه و ارتفاع العلم بحقيقته. و لأن ذلك ينتقض بالمتولد كما نعلم حسن الأمر و النهى بالمباشر و توجه المدح و الذم عليه يعلم مثل ذلك في المتولد و هو كاف في صحة الاستدلال علي كون العبد فاعلا لأن إضافة المتولد إلي إحداثه يقتضى إضافة المباشر بغير شبهة و إذا ثبت كونه قادرا لحاجة الفعل في وقوعه إلي كون فاعله قادرا

و هو «١» قادر بقدرته لتجدد كونه كذلك بعد أن لم يكن و خروجه عن ذلك و أحواله علي ما كانت عليه و لتزايد مقدورات بعضنا علي بعض و هي من فعل الله تعالى ليوفر دواعينا في أحوال الحاجة و تعذرها لا لوجه و من حكمها إيجاب حالة المختار و تصحيح الفعل من الحي بدليل تعذره مع انتفاءها .

و من صفتها أن لا يصح بها الفعل إلا مع استعمال محلها بدليل تعذر الاختراع علينا و وقوف تأثيرها علي الإشارة لمحلها أو لما ماسه و هي قدرة علي الضدين لصحة تصرف كل قادر في الجهات المتضادة و لو كان ذلك عن قدرين «٢» لصح انتفاء إحداهما فيوجد قادر لا يصح منه التصرف في الجهات و المعلوم خلاف ذلك و تأثيرها مختص بالأحداث بدليل ثبوت صفة القدم من دونها و تعذر إيجاد الموجود و لأن المتجدد عند القصد إلي المقدور من صفاته هو الحدوث و هي متقدمة للفعل لاختصاص تأثيرها بالأحداث فيجب أن تكون موجودة في حال عدمه و لأن الحاجة إليها ليخرج بها الفعل من العدم إلي الوجود فإذا وجد استحال تعلقه بها و لا فرق في استغنائه عنها بوجوده بين أول حال و ثانيها و لأننا قد دللنا علي تعلقها بالضدين فلو كانت مصاحبة لهما مع كونها موجبة عندهم لاقتضي ذلك اجتماع الضدين و هو محال و لا يجوز حدوث الفعل علي وجهين لأن ذلك لو جاز بقادر أو قادرين لصح تفريقهما لأن القادر علي جمع «٣» الصفتين قادر علي تفريقهما و ذلك يقتضى فعل أحدهما في حال الحدوث و الآخر في حال البقاء و فيه إيجاد الموجود مع استحالته .

و أيضا وصفه الحدوث لا يتزايد إذ لو كان الفعل صفة زائدة علي مجرد حدوثه لوجب أن يكون لها حكم زائد علي الأولي و نحن نعلم أنه لا حكم للمحدث و لا صفة يزيد علي كونه محدثا لأن الأحكام كلها المشار إليها مع صفة زائدة حاصلة مع الأولي فلا يجوز إثبات ما لا فرق بين إثباته و نفيه و لا يجوز حدوث مقدور واحد بقادرين و لا قدرين «١» - لأنه لو كان لا يمتنع أن يتوفر دواعي أحدهما إليه و صوارف الآخر عنه فإن وقع اقتضي إضافته إلي من يجب نفيه عنه و إن ارتفع اقتضي نفيه عمن يجب إضافته إليه و كونه بقدرتين يصح انتفاء إحداهما فإن وقع فيقدرة معدومة و إن ارتفع خرجت الأخرى من كونها قدرة عليه و كلاهما محال و إذا استحال مقدور واحد بقادرين أو قدرتين و تجدد علي وجهين فسد مذهب النجار و الأشعرى لكونهما مبنيين علي ذلك

دوره حیات مؤلف: ولادت ۳۶۳ - وفات ۴۳۴ هـ ش

مؤلف: جعفر سیدان

عنوان کتاب: جبر و تفویض

"خداوند انسان را آفریده است، و به او قدرت و وسائل انتخاب و اراده داده"

دوره حیات مؤلف: ولادت ۱۳۱۳ هـ ش

مؤلف: جلال الدین همایی

عنوان کتاب: جبر و اختیار و قضا و قدر

انسان دارای قوه اختیاری است که در روح او متمکن و راسخ است

ادله جبریون و پاسخ مولوی و پاره‌ای دیگر از بزرگان از آن‌ها

دوره حیات مؤلف: ولادت ۱۲۷۸ - وفات ۱۳۵۹ هـ ش

مؤلف: حسنعلی مروارید

عنوان کتاب: تنبیهای حول المبدأ و المعاد

"و منها: أن الشيء ما لم يوجد- بالفتح) أي ما لم يكن موجودا- لم يوجد (بالكسر)، و حيث إنه لا وجود حقيقى للممكنات فى ذواتها فلا إيجاد لها حقيقة، فيكون الإيجاد مطلقا- حتى لأفعال العباد- له تعالى شأنه " .

"و الجواب: يظهر مما مرّ من أنّ الإيجاد المخصوص باللّه تعالى هو الإيجاد بذاته، و إيجاد العباد ليس

بذواتهم، بل بالقدرة التي أعطاه الله إياهم " .

"و منها: أنّ أفعالنا معلولة لإرادتنا، و الإرادة غير اختيارية، و لا يجوز العقاب علي أمر غير اختياري " .

"و الجواب: إنّ الإشكال إنّما يرد لو كانت الإرادة بمعنى الشوق الأكيد، و كانت هي بهذا المعنى العلة

الفاعلية أو الجزء الأخير منها للفعل، و الأمر ليس كذلك- كما مرّ- بل الإرادة هو العزم الوارد علي الشوق، المتأخر عنه، و هو العلة الفاعلية، و الشوق ليس إلّا المقتضى و الداعي، و لا بأس بانتهاؤه إلي الله، بل هو مما يمتحن الله به العباد " .

"و منها: أنّ الاختيار- أى اختيار الفعل الذى هو علة لوجود الفعل- يكون حادثا، و لا بدّ له من محدث،

و محدثه إن كان باختيار آخر ممّا فيتسلسل الاختيار فينا، و إن لم يكن باختيار ممّا بل بالغير فنحن مجبورون في كل فعل علي الاختيار الخاص، و لا بدّ من انتهاء اختيارنا إلي الاختيار الأزلى فيلزم الاضطرار في الفعل، و لذا قال بعضهم: نحن مضطرون بصورة الاختيار " .

"و الجواب: إنّ اختيارنا لكل فعل- بمعنى عزمنا عليه- نحن محدثوه بالقدرة التي أعطانا الله إياها، و

إلينا ينتهى، و إلّا لزم أن يكون اختيارنا هذا باختيار آخر، فإنّ الفعل الاختياري الصادر ممّا في الخارج هو الذى لا بدّ أن يكون بالاختيار، و أمّا نفس الاختيار بمعنى العزم عليه فإنّه لا يحتاج إلي اختيار و عزم آخر " .

"و منها: أنّ الفعل تابع للإرادة، و الإرادة ناشئة عن ذاتنا و طبيئتنا، و هي لم تفوّض إلينا بل مستندة إلي

الله تعالى، و لازمه الجبر و الاضطرار في الفعل. و عن بعض الأعظم لدفع إشكال استنادها إلي الله: أنّ الذاتى لا يعلّل، فلم يجعل الله السعيد سعيدا و الشقى شقيا بل أوجدهما " .

"و الجواب: إنّ السعادة و الشقاوة من المقتضى و الداعي، و ذاتنا و طبيئتنا بنفسها أيضا في سلة

المقتضيات، و العلة الفاعلية هي ذاتنا بالقدرة الحقيقية الواردة علي جميع المقتضيات، و القدرة تنافى الجبر " .

"و منها: ما قالوا من أنّ المشيئة و الإرادة الأزلية تعلّقتا بكل شيء و منه الأفعال، فيلزم الجبر " .

"و الجواب: إنّ المشيئة و الإرادة من صفات الفعل فلا تكونان أزليتين، و هما تعلّقتا بأفعالنا الاختيارية،

أى بأن يكون صدور الأفعال ممّا باختيارنا، و الله تعالى عالم بالعلم الذاتى، و العلم كاشف عن الواقع، فلا يلزم الجبر " .

"و منها: ما قالوا من أنّ الحبّ للشيء حبّ لآثاره و لوازمه، و الله تعالى أحبّ نفسه و رضى بها، فأحبّ

آثارها و لوازمها، و هي كل ما يتحقق، و منه أفعالنا " .

"و الجواب: إنّّه بعد تحقق الفعل عن العبد باختياره و بالقدرة التي ملكها الله تعالى إيّاه لا يكون ذلك

الفعل من لوازم الحقّ تعالى شأنه، و مع نهيّه تعالى عن إيقاعه و إيعاده كيف يصحّ القول بأنّه أحبه و رضى به؟! ففي سورة الزمر: إِنَّ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنَى عَنْكُمْ وَ لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَ إِنَّ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ " ١ " . »

"و منها: أنّ الاختيار بالداعي اضطرار، و عن بعض أنّ كل مختار غير الواجب الأول مضطر في اختياره و

مجبور في أفعاله " ٢ " . »

"و الجواب: إنّّه كذلك لو لا أن تفاض عليه القدرة بعد تحقق الداعي، و أمّا بعد ورود القدرة عليه- كما

هو المحقق في الأفعال الاختيارية، و هي الحجة البالغة- فلا " .

"ففى مجمع البيان فى تف سير قوله تعالى: وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا «١»، و فى تف سير أهل البيت عليهم

السلام: لو شاء الله أن يجعل كلهم مؤمنين معصومين حتي كان لا يعصيه أحد لما كان يحتاج إلي جنة و لا إلي نار، و لكنه أمرهم و نهاهم و امتحنهم و أعطاهم ما به عليهم الحجة من الآلة و الاستطاعة ليستحقوا الثواب و العقاب " ٢ " . »

"و منها: لو كان العبد فاعلا للإيمان لما وجب عليه الشكر عليه، و التالى باطل إجماعا فالمقدم مثله " .

و الجواب: إنّ الشكر علي تعريفه تعالى إيّاه نفسه و تمكينه علي الإيمان و توفيقه له .

"و منها: الأدلة السمعية من الآيات و الروايات، منها الآيات الكريمة " :

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ « ٣ . »

قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ « ٤ . »

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلِيُّ كُلِّ شَيْءٍ وَكَيْلُ « ٥ . »

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا « ٦ . »

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَلُوا وَلَكِنْ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ « ٧ . »

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ « ٨ . »

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ « ٩ . »

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا

مُؤْمِنِينَ. وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ « ١٠ . »

مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَبَنٍ أَوْ تَرَكَتُمْوهَا قَائِمَةً عَلَيَّ أَصُولُهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ « ١١ . »

وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ. وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ « ١٢ . »

كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ « ١٣ . »

وَمَا تَشَاوَنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا « ١٤ . »

وَمَا تَشَاوَنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ « ١٥ . »

"و رواية الكليني بسنده عن حريز بن عبد الله و عبد الله بن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه

قال: لا يكون شيء في الأرض و لا في السماء إلّا بهذه الخصال السبع " :

"بمشيئة، و إرادة، و قدر، و قضاء، و إذن، و كتاب، و أجل، فمن زعم أنّه يقدر علي نقض واحدة فقد

كفر « ٧ » . »

"و رواية الصدوق بسنده عن حمدان بن سليمان، قال: كتبت إلي الرضا عليه السلام أسأله عن أفعال

العباد أ مخلوقة هي أم غير مخلوقة؟ فكتب عليه السلام: أفعال العباد مقدرة في علم الله عزّ و جلّ قبل خلق العباد بألفى عام « ٨ » . »

"و روايته أيضا بسنده عن الرضا عن آبائه عن الحسين بن علي عليهم السلام، قال سمعت أبي عليّ بن

أبي طالب عليه السلام يقول: الأعمال علي ثلاثة أحوال: فرائض، و فضائل، و معاصي، فأما الفرائض فبأمر الله تعالي، و برضي الله، و بقضاء الله، و تقديره، و مشيئته، و علمه. و أما الفضائل فليست بأمر الله و لكن برضي الله، و بقضاء الله، و بقدر الله،

"و بمشيئته و بعلمه. و أما المعاصي فليست بأمر الله و لكن بقضاء الله، و بقدر الله، و بمشيئته و بعلمه،

ثم يعاقب عليها « ١ » . »

"و في التوحيد بإسناده إلي أبي محمد العسكري عن أبيه عن جدّه عليهم السلام قال: قال الرضا عليه

السلام في ما يصف به الربّ: لا يجوز في قضيتّه، الخلق إلي ما علم منقادون، و علي ما سطر في المكنون من كتابه ماضون، و لا يعملون خلاف ما علم منهم، و لا

غيره يريدون ... « ٢ » . »

و الجواب: عن الآية الاولى يظهر بملاحظة صدرها: فَرَاغَ إِلَى آلِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ. ما لَكُمْ لَا تَنْظِقُونَ.

فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ. فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزْفُونَ. قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ. وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ. « ٣ »

"قال الطبرسي قدس سره في المجمع: أي و خلق ما عملتم من الأصنام. فكيف تدعون عبادته و تعبدون

معمولكم؟! و هذا كما يقال: فلان يعمل الحصير، و هذا الباب من عمل فلان النجار ... فليس لأهل الجبر تعلق بهذه الآية في الدلالة علي أنّ الله سبحانه خالق

لأفعال العباد، لأنّ من المعلوم أنّ الكفار لم يعبدوا نحتهم الذي هو فعلهم، و إنّما كانوا يعبدون الأصنام التي هي الأجسام، و قوله: «ما تنحتون» هو ما يعملون، في

المعنى. علي أنّ مبنى الآية علي التفرع للكفار و الإزراء عليهم بقيق فعلهم، و لو كان معناه: و الله خلقكم و خلق عبادتكم، لكانت الآية إلي أنّ تكون عذرا لهم

أقرب من أن تكون لوما و تهجيننا، و لكان لهم أن يقولوا: و لم توبّخنا علي عبادتها و الله تعالى هو الفاعل لذلك؟! فتكون الحجّة لهم لا عليهم. و لأنّه قد أضاف العمل إليهم بقوله: تعملون، فكيف يكون مضافا إلي الله تعالى؟! و هذا تناقض، و لما لزمتهم الحجة «٤». انتهى كلامه قدّس سرّه .

أقول: و منه يظهر الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى: الله خالق كلّ شيء و هو

"علي كلّ شيء وكيل" «١»، فإنّه أيضا منصرف عن أعمال العباد، و لا سيّما بعد ملاحظة قوله تعالى: أَمْ مَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَ فَلَا تَذَكَّرُونَ «٢» وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَ هُمْ يُخْلَقُونَ «٣» خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَ أَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَا سِئًا أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ. هذا خلق الله فأروني ما ذا خلق الله الذين من دونه بل الظالمون في ضلال مبين «٤» .»

"و أما الآيات و الروايات الدالة علي أنّ الهداية و الإيمان و سائر الأعمال بمشيئة الله و إرادته و قضائه فالجواب أنّ حكم العقل بنفي الجبر في الأعمال المقدورة للبشر، و ما دلّ من الآيات و الروايات المذكورة لهذا الحكم العقلي و الروايات المفسّرة لهذه الآيات - كما ستجيء جملة منها - قرينة قطعية علي أنّ المراد من مشيئة الله تعالى و إرادته و تقديره و قضائه في الأفعال الاختيارية للشر ليس بمعناها في غيرها، و سيجيء توضيحها و بيان المراد منها" .

الأدلة النقلية علي نفي الجبر

"في البحار عن العيون ... و قال الرضا صلوات الله عليه في روايته عن آبائه عن الحسين بن علي عليهما السلام: دخل رجل من أهل العراق علي أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: "

"أخبرنا عن خروجنا إلي أهل الشام بقضاء من الله و قدر؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ! فوالله ما علوتم تلمعة و لا هبطتم بطن واد إلّا بقضاء من الله و قدر، فقال الشيخ: "

"عند الله أحسب عثائي يا أمير المؤمنين، فقال: مهلا يا شيخ، لعلك تظن قضاء حتما و قدرا لازما، لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب، و الأمر و النهي و الزجر، و سقط معني الوعد و الوعيد، و لم يكن علي مساء لائمة، و لا لمحسن محمدا، و لكان المحسن أولي باللائمة من المذنب، و المذنب أولي بالإحسان من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان،"

"و خصماء الرحمن، و قدرية هذه الامة و مجوسها. يا شيخ، إن الله عزّ و جلّ كلّف تخييرا، و نهى تحذيرا، و أعطي علي القليل كثيرا، و لم يعص مغلوبا، و لم يطع مكرها، و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلا، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار" .

فنهض الشيخ و هو يقول :

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا

إلي آخر الأبيات. «١» .»

و فيه عن الاحتجاج: روى عن علي بن محمد العسكري عليهما السلام: في رسالته إلي أهل الأهواز في نفي الجبر و التفويض أنّه قال: روى عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنّه سأله رجل بعد انصرافه من الشام فقال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن خروجنا إلي الشام أ بقضاء و قدر؟

"فقال له أمير المؤمنين: نعم يا شيخ! ما علوتم تلمعة و لا هبطتم بطن واد إلّا بقضاء من الله و قدره، فقال الرجل: عند الله أحسب عثائي، و الله ما أري لي من الأجر شيئا" .

"فقال علي عليه السلام: بلي فقد عظّم الله لكم الأجر في مسيركم و أنتم ذاهبون، و علي منصرفكم و أنتم متقلبون، و لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين" .

"فقال الرجل: و كيف لا نكون مضطرين و القضاء و القدر ساقانا، و عنهما كان مسيرنا؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: لعلك أردت قضاء لازما و قدرا حتما، لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب و العقاب، و سقط الوعد و الوعيد، و الأمر من الله و النهي، و ما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب، و لا محمدا لمحسن، و لا كان المحسن أولي بثواب الإحسان من المذنب، و لا المذنب أولي بعقوبة الذنب من المحسن، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان، و جنود الشيطان، و خصماء الرحمن، و شهداء الزور و البهتان، و أهل العمي و الطغيان، هم قدرية هذه الامة و مجوسها، إنّ الله تعالى

أمر تخييرا ونهي تحذيرا، و كلف يسيرا، و لم يعص مغلوبا، و لم يطع مكرها، و لم يرسل الرسل هزلا، و لم ينزل القرآن عبثا، و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار " .

قال: ثم تلا عليهم: وَقُضِيَ رُبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ « ١ » . »

قال فنهض الرجل مسرورا و هو يقول :

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا

إلي آخر الأبيات « ٢ »

"أقول: وجه عدم الملامة علي المسمى و عدم المحمدة علي المحسن إذا كان العبد مجبورا واضح، و لعل وجه عدم كون المذنب أولي بالذنب من المحسن و عدم كون المحسن أولي بالمدح من المذنب كونهما متساويين في عدم استناد الإحسان و الإساءة إليهما " .

"و أما قوله في الرواية الاولى: لكان المحسن أولي ... فلا يبعد كونه مصحفا، و إن وجهه العلامة المجلسي عليه السلام بوجه ذكر بعضها في البحار، و بعضها في المرأة، فراجع « ٣ » . »

"و عن اعتقادات الصدوق: و سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ: وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سَالِمُونَ « ٤ »، قال: مستطيعون للأخذ بما أمروا به، و الترك لما نهوا عنه، و بذلك ابتلوا. و قال أبو جعفر عليه السلام: في التوراة مكتوب مسطور: يا موسي! إني خلقتك و اصطفيتك و قويتك، و أمرتك بطاعتي، و نهيتك عن معصيتي، و لى المنة عليك في إطاعتك، و لى الحجة عليك في معصيتك « ٥ » . »

و عن الاحتجاج من سؤال الزنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيرة :

"قال: أخبرني عن الله عزّ و جلّ كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدّين، و كان علي ذلك قادرا؟"

"قال عليه السلام: لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب، لأنّ الطاعة إذا ما كانت فعلهم لم تكن جنة و لا نار، و لكن خلق خلقه فأمرهم بطاعته، و نهاهم عن معصيته، و احتجّ عليهم " "برسله، و قطع عذرهم بكتبه، ليكونوا هم الذين يطيعون و يعصون، و يستوجبون بطاعتهم له الثواب، و بمعصيتهم إيّاه العقاب " .

"قال: فالعمل الصالح من العبد هو فعله، و العمل الشرّ من العبد هو فعله؟ قال عليه السلام :

"العمل الصالح العبد يفعله، و الله أمره، و العمل الشرّ العبد يفعله و الله عنه نهاه " .

قال: أ ليس فعله بالآلة التي ركّبها فيه؟ قال عليه السلام: نعم و لكن بالآلة التي عمل بها الخير قدر بها علي

الشر الذي نهاه عنه .

"قال: فإلي العبد من الأمر شيء؟ قال عليه السلام: ما نهاه الله عن شيء إلّا و قد علم أنّه يطيق تركه، و لا أمره بشيء إلّا و قد علم أنّه يستطيع فعله، لأنّه ليس من صفته الجور، و العبث، و الظلم، و تكليف العباد ما لا يطيقون " .

قال: فمن خلقه الله كافرا أ يستطيع الإيمان و له عليه بتركه الإيمان حجة؟ قال عليه السلام :

"إنّ الله خلق خلقه جميعا مسلمين، أمرهم و نهاهم، و الكفر اسم يلحق الفعل حين يفعله العبد، و لم يخلق العبد حين خلقه كافرا، إنّما كفر من بعد أن بلغ وقتا لزمته الحجة من الله، فعرض عليه الحقّ فجحد، فبإنكاره الحقّ صار كافرا " .

قال: فيجوز أن يقدر علي العبد الشرّ و يأمره بالخير و هو لا يستطيع الخير أن يعمل و يعدّبه عليه؟

"قال عليه السلام: إنه لا يليق بعدل الله و رأفته أن يقدر علي العبد الشرّ و يريد منه، ثم يأمره بما يعلم

أنه لا يستطيع أخذه ... الخبر «١» .»

"و عن التوحيد مسندا عن صباح الحدّاء عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سأله زارة و أنا حاضر فقال: أ

فرايت ما افترض الله علينا في كتابه و ما نهانا عنه جعلنا مستطيعين لما افترض علينا، مستطيعين لما نهانا عنه؟ فقال: نعم «٢» .»

"و عن الطوائف: روي جماعة من علماء الإسلام عن نبيهم صلّي الله عليه و آله أنه قال: لعنت القدرية

علي لسان سبعين نبيا، قيل: و من القدرية يا رسول الله؟ فقال: قوم يزعمون أن"

الله قدر عليهم المعاصي و عدّ بهم عليها «١» .»

"و عنه أيضا: روي صاحب الفائق و غيره من علماء الإسلام عن محمد بن علي المكي بإسناده قال: إن

رجلا قدم علي النبي صلّي الله عليه و آله فقال له رسول الله صلّي الله عليه و آله أخبرني بأعجب شيء رأيت، فقال: رأيت قوما ينكحون أمهاتهم و بناتهم و أخواتهم، فإذا قيل لهم: لم تفعلون ذلك؟ قالوا: قضاء الله تعالي علينا و قدره، فقال النبي صلّي الله عليه و آله: سيكون من أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم، أولئك مجوس أمتي «٢» .»

"و روي صاحب الفائق و غيره عن جابر بن عبد الله عن النبي صلّي الله عليه و آله: يكون في آخر

الزمان قوم يعملون المعاصي و يقولون: إن الله تعالي قد قدرها عليهم، الرادّ عليهم كشاهر سيفه في سبيل الله «٣» .»

"و عنه أيضا: روي أن رجلا سأل جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن القضاء و القدر، فقال: ما

استطعت أن تلوم العبد عليه فهو منه، و ما لم تستطع أن تلوم العبد عليه فهو من فعل الله. يقول الله للعبد: لم عصيت؟ لم فسقت؟ لم شربت الخمر؟ لم زנית؟ فهذا فعل العبد. و لا يقول له: لم مرضت؟ لم قصرت؟ لم ابيضت؟ لم اسوددت؟ لأنه من فعل الله تعالي «٤» .»

"و عن كنز الفوائد للكراچكي عن أيوب بن نوح عن الرضا عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله

صلّي الله عليه و آله: خمسة لا تطفأ نيرانهم، و لا تموت أبدانهم: رجل أشرك، و رجل عقى والديه، و رجل سعي بأخيه إلي السلطان فقتله، و رجل قتل نفسا بغير نفس، و رجل أذنب و حمل ذنبه علي الله عزّ و جلّ «٥» .»

و في البحار أيضا عن رسالة أبي الحسن الثالث صلوات الله عليه في الردّ علي أهل الجبر و التفويض: ...

فأمّا الجبر الذي يلزم من دان به الخطاء فهو قول من زعم أن الله جلّ

"و عزّ أجبر العباد علي المعاصي و عاقبهم عليها. و من قال بهذا القول فقد ظلم الله في حكمه و كذبّه،

و ردّ عليه قوله: وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا «١»، و قوله: ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ «٢»، و قوله: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَ لَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ «٣»، مع أى كثيرة في ذكر هذا. فمن زعم أنه مجبر علي المعاصي فقد أحال بذنبه علي الله و قد ظلمه في عقوبته، و من ظلم الله فقد كذب كتابه، و من كذب كتابه فقد لزمه الكفر بإجماع الأمة «٤» .»

"و فيه عن الطوائف: حكى أن الحجاج بن يوسف كتب إلي الحسن البصري، و إلي عمرو بن عبيد، و

إلي واصل بن عطاء، و إلي عامر الشعبي، أن يذكروا ما عندهم و ما وصل إليهم في القضاء و القدر، فكتب إليه الحسن البصري: إن أحسن ما انتهى إليّ ما سمعت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: أظنّ أن الذي نهاك دهاك؟! و إنّما دهاك أسفلك و أعلاك، و الله برىء من ذاك. و كتب إليه عمرو بن عبيد: أحسن ما سمعت في القضاء و القدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: لو كان الزور في الأصل محتوما لكان المزور في القصاص مظلوما. و كتب إليه واصل بن عطاء: أحسن ما سمعت في القضاء و القدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: أيدلك علي الطريق و يأخذ عليك المضيق؟! و كتب إليه الشعبي: أحسن ما سمعت في القضاء و القدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: كل ما استغفرت الله منه فهو منك، و كل ما حمدت الله عليه فهو منه. فلما وصلت كتبهم إلي الحجاج و وقف عليها قال: لقد أخذوها من عين صافية «٥» .»

و عن التوحيد و معاني الأخبار بإسناد رفعه إلي الصادق عليه السلام أنه سأله رجل فقال له :

"إن أساس الدين التوحيد و العدل، و علمه كثير لا بدّ لعاقل منه، فاذا ذكر ما يسهل الوقوف "

"عليه و يتهيأ حفظه، فقال عليه السّلام: أمّا التوحيد فأن لا تجوز علي ربك ما جاز عليك، و أمّا العدل

فأن لا تنسب إلي خالقك ما لا مك عليه «١» .»

و عن العيون- في حديث- عن أبي الحسن الرضا عن أبيه عن جعفر بن محمد عليهم السّلام :

"من زعم أن الله يجبر عباده علي المعاصي أو يكلفهم ما لا يطيقون فلا تأكلوا ذبيحته، و لا تقبلوا

شهادته، و لا تصلوا وراءه، و لا تعطوه من الزكاة شيئا «٢» .»

"و يدلّ علي نفى الجبر- مضافا إلي ما مرّ من الروايات الصريحة و ستجىء جملة أخرى منها- ما أشير إليه إجمالاً في الروايات المتقدمة و غيرها، و نبّه عليه العلّامة السيد عبد الله شبر قدّس سرّه في بعض مؤلفاته أخذاً من الروايات. و منها رسالة أبي الحسن الثالث عليه السّلام، أوردتها المجلسي قدّس سرّه في البحار «٣»: من أنّه يلزم من القول به مخالفة الكتاب العزيز و نصوصه و الآيات المتظافرة فيه الدالّة علي إسناد الأفعال إلينا، كالآيات الدالّة علي إضافة الفعل إلي العبد فويلّ للذين كفروا «٤». فويلّ للذين يكتبون الكتاب بأيديهم «٥» إنّ يتبعون إلّا الظنّ «٦» ذلك بأنّ الله لم يك مغيّراً نعمة أنعمها علي قوم حتّي يغيروا ما بأنفسهم «٧». فطوّعت له نفسه قتل أخيه «٨». من يعمل سوءاً يجز به «٩». و جاء علي قومه به بدم كذب قال بل سألناكم أنفسكم أمراً «١٠». كل امرئ بما كسب رهين «١١». و ما كان لي عليكم من سلطان إلّا أن دعوتكم فاستجبتم"

إلي «١» .»

"و كذا ما ورد في القرآن من مدح المؤمن علي إيمانه، و ذم الكافر علي كفره، و وعده بالثواب و الطاعة،

و إبعاده بالعقاب علي المعصية، كقوله: اليوم تجزي كل نفس بما كسبت «٢». اليوم تجزون ما كنتم تعملون «٣». من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها «٤» .»

"إلي أن قال: و كذلك الآيات الدالّة علي أن أفعال الله تعالي منزّهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين

من التفاوت و الاختلافات و الظلم، كقوله: ما تري في خلق الرحمن من تفاوت «٥». الذي أحسن كل شيء خلقه «٦»، و الكفر و الظلم ليس بحسن، و قوله تعالي: و ما خلقنا السماوات و الأرض و ما بينهما إلّا بالحقّ «٧» و الكفر ليس بحق، و قوله تعالي: إنّ الله لا يظلم مثقال ذرّة «٨» .»

"و كذا الآيات الدالّة علي ذم العباد علي الكفر و المعاصي، كقوله تعالي: كيف تكفرون بالله «٩»، و كيف

يجوز علي زعمهم أن يقول الله: لم تفعلوا مع أنّهم ما فعلوا؟! و يقول: لم تلّه سنون الحقّ بالباطل «١٠»، و لم تصدّون عن سبيل الله «١١». و لنعم ما قال الصاحب بن عبّاد: كيف يأمر بالإيمان و لم يردّه، و ينهي عن الكفر و قد أراّه، و يعاقب علي الباطل و قد قدره، و كيف يصرف عن الإيمان ثم يقول: فأني تُصرفون «١٢»."

"و يخلق فيهم الكفر ثم يقول: كيف تكفرون، و يخلق فيهم لبس الحق بالباطل ... ثم يقول: لم تلبسون

الحقّ بالباطل، و لم تصدّون عن سبيل الله ... إلي آخر ما نقله عنه «١» .»

"قال العلّامة الحلّي- قدّس سرّه- ما حاصله: إنّ أبا الحسن الأشعري و أتباعه لمّا لزمهم القول بالجبر

إنكار ما علم بالضرورة ثبوته، و هو الفرق بين الحركات الاختيارية و الحركات الجمادية و ما شابه ذلك ذهب إلي إثبات الكسب للعبد، فقال: الله تعالي موجد الفعل، و العبد يكتسب، و اضطرب كلامهم في معني الكسب، فعن بعضهم أنّ للعبد اختيار الفعل أو عدمه، و الله يخلق الفعل عند اختيار العبد إيّاه. و عن بعضهم أنّ أصل الفعل من الله، و وصف كونه طاعة أو معصية من العبد. و بعبارة أخرى: إنّ الله يخلق الفعل من غير أن يكون للعبد فيه أثر النسبة، لكن العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة أو معصية. و عن بعضهم أنّ هذا الكسب غير معقول و لا معلوم مع أنّه صادر من العبد .

"و أجاب عن الأول بأنّ الاختيار فعل من الأفعال، فإذا جاز صدوره عن العبد فليجز صدور أصل الفعل

منه، و أيّ حاجة إلي هذا التمخّل تصحيحاً للقول بأنّ الظلم و الجور و القبائح بأسرها من الله تعالي؟! !

"و عن الثاني بأنّ الطاعة و المعصية المستندتين بإقرار القائل إلي العبد هل هو نفس الفعل أو أمر زائد

عليه؟ فإن كان نفس الفعل فهو صادر من الله- علي قوله- لا من العبد، و إن كان أمراً زائداً عليه فهو من العبد، فإذا جاز صدوره من العبد فليجز صدور أصل الفعل منه كما قلنا في الجواب عن الأول .

"علي أن كون الفعل طاعة عبارة عن كونه موافقا لأمر الشارع، وهو شئ يرجع إلي الفعل، إن كان مطابقا لأمر الشارع كان طاعة، وإلا فلا، وحينئذ لا يكون الفعل مستندا إلي العبد، لا في ذات الفعل علي قولكم، ولا في وصف كونه طاعة، لأن المطابقة ليست من"

فعل العبد .

و عن الثالث بأن ما لا يعقل لا دليل عليه «١». و الحمد لله .

"و أما المشيئة والإرادة فحقيقتهما- كما في التقدير والقضاء- علي ما يظهر من بعض الروايات و يصدقه الوجدان أنها هي الأفعال الصادرة عن الفاعل القادر الملتفت، المتقدمة علي ما يصدر منه في الخارج، إما تقدما رتبيا فقط، كما في الأفعال الصادرة عنه متعاقبة، مثل الكلمات المحسوسة المضبوطة المقادّرة، الصادرة عن الخطيب العالم البليغ الماهر في التكلم، فإن كل كلمة صدرت منه وإن كانت مسبوقة بمشيئة المتكلم وإرادته وتقديره وقضائه، لأنه لو لم يشأها و لم يردها لم تصدر منه، و لو لم يقدرها لم تتقدر بقدر معين، و لو لم تكن بقضاء و عزم و جزم منه لم تتحقق و لم تمض في الخارج، إلّا أنها لسرعة نفوذها و وقوعها تتداخل، بل تكون جميعها فانية في الفعل الخارجى الصادر منه، ولذا لا يتميز و لا يتأخر إحداها عن الاخرى، بل لا يتأخر متعلقها و هو الفعل الخارجى أيضا عنها زمانا، بحيث لا يري في الخارج إلّا المتكلم و الكلام الصادر منه .

"و إما تقدما زمانيا أيضا، بحيث يظهر و يتميز إحداها عن الأخرى، و عن الفعل الصادر منه، و ذلك فيما إذا تعلققت المشيئة والإرادة بالفعل المتأخر زمانا. مثلا في الذهاب من مكان إلي مكان آخر نتصور أولا و نهتم بأصل هذا الذهاب، و يعبر عن هذا بالذكر الأول، و بالمشيئة. فإذا ثبتنا علي هذه الفكرة و هذا الذكر يعبر عنها بالإرادة. ثم نقدر الذهاب بأنه في أى زمان، و من أى طريق، و بأى وسيلة، و يعبر عنه بالتقدير. ثم نعزم علي العمل، و يعبر عن هذا العزم بالقضاء. فإذا تمت تلك الامور نشرع في العمل، و يعبر عن هذا الشروع بالإمضاء أى الإجراء في الخارج".

"و الظاهر من الروايات ثبوت هذه الامور لله تعالى و صدورها عنه علي الترتيب المذكور، و لكن لا بنحو ثبوتها و صدورها منا، بل هو كتابة و ثبت إجمالى ثم تفصيلي في لوح و وعاء مخصوص لا نعرف حقيقته و لا كيفية كتابته، إلّا أن مقتضى الدليل العقلى و النقلى أنه كسائر أفعاله لا يوجب تغييرا في ذاته تعالى شأنه".

"فعن التوحيد بسنده عن المعلى بن محمد، قال: سئل العالم عليه السلام: كيف علم الله؟"

"قال: علم و شاء، و أراد و قدر، و قضي و أمضي، فأمضي ما قضي، و قضي ما قدر، و قدر ما أراد، فبعلمه كانت المشيئة، و بمشيئته كانت الإرادة، و بإرادته كان التقدير، و بتقديره كان القضاء، و بقضائه كان الإمضاء. فالعلم متقدم علي المشيئة، و المشيئة ثانية، و الإرادة ثالثة، و التقدير واقع علي القضاء بالإمضاء. فله تبارك و تعالي البدء فيما علم متي شاء، و فيما أراد لتقدير الأشياء. فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بدء ... إلي آخر الخبر بتفصيله، أورده العلامة المجلسي قدس سره في البحار في باب القضاء و القدر «١». »

"و لعل المراد بالإمضاء هو إيجاده في الخارج، فعليه ما لم يتحقق الشئ في الخارج يجرى فيه البدء،

كما ورد في الرواية: الدعاء يرد القضاء و قد أبرم إبراهيم «٢». »

"و في المحاسن بسنده عن يونس عن الرضا عليه السلام قال: قلت: لا يكون إلا ما شاء الله و أراد و قضي؟ فقال: لا يكون إلا ما شاء الله و أراد و قدر و قضي، قال: قلت: فما معني شاء؟ قال: ابتداء الفعل، قلت: فما معني أراد؟ قال: الثبوت عليه، قلت: فما معني قدر؟"

"قال: تقدير الشئ من طوله و عرضه، قلت: فما معني قضي؟ قال: إذا قضي أمضاه، فذلك الذي لا مردّ

له «٣». »

"قال المجلسي رحمه الله: ابتداء الفعل، أى أوّل الكتابة في اللوح، أو أوّل ما يحصل من جانب الفاعل و

يصدر عنه مما يؤدى إلي وجود المعلول".

"أقول: لعل المراد بقوله إذا قضي أمضاه: القضاء المقارن للإمضاء، أى الإيجاد. أو المراد مسبقية الإمضاء

بالقضاء".

"و في المحاسن بسنده عن محمد بن إسحاق، قال: قال أبو الحسن عليه السلام ليونس مولي علي بن يقطين: يا يونس! لا تتكلم بالقدر، قال: إني لا أتكلم بالقدر، ولكن أقول لا يكون إلّا ما أراد الله و شاء و قضي و قدر، فقال: ليس هكذا أقول و لكن أقول: لا يكون إلّا"

"ما شاء الله و أراد، و قدر، و قضي، ثم قال: أ تدرى ما المشيئة؟ فقال: لا، فقال: همّه بالشيء، أو تدرى ما أراد؟ قال: لا، قال: إتمامه علي المشيئة، فقال: أو تدرى ما قدر؟"

"قال: لا، قال: هو الهندسة من الطول و العرض و البقاء. ثم قال: إن الله إذا شاء شيئا أراد، و إذا أراد قدره، و إذا قدره قضاء، و إذا قضاه أمضاه ... إلي آخر الخبر «١» . »

"و عن تفسير علي بن إبراهيم، بسنده عن يونس، عن الرضا صلوات الله عليه ما يقرب منه، و فيه: إن المشيئة الذكر الأول، و الإرادة العزيمة علي ما شاء، و التقدير وضع الحدود من الآجال و الأزاق و البقاء و الفناء، و القضاء إقامة العين «٢» . »

"و عن الدرة الباهرة: قال الرضا صلوات الله عليه: المشيئة الاهتمام بالشيء، و الإرادة إتمام ذلك الشيء «٣» . »

"و في المحاسن بسنده عن هشام بن سالم، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إن الله إذا أراد شيئا قدره، فإذا قدره قضاء، فإذا قضاه أمضاه «٤» . »

"و فيه أيضا مسندا عن حريز بن عبد الله، و عبد الله بن مسكان، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: لا يكون شيء في الأرض و لا في السماء إلّا بهذه الخصال السبع: بمشيئة، و إرادة، و قدر، و قضاء، و إذن، و كتاب، و أجل، فمن زعم أنه يقدر علي نقص واحدة منهن فقد كفر «٥» . »

تنبيه

"إن تعلق مشيئة الله تعالى و إرادته و تقديره و قضائه بعملنا ليس بتعلقها بذات العمل الصادر منا بقدرتنا، لأنّه بعد فرض كون العمل بمشيئة العبد الصادرة عن قدرته التي أعطاهها الله إيّاه تكون هي العلة المستقلة له، فيلزم من تعلق مشيئة الله أيضا به توارده"

"العلتين المستقلتين علي معلول واحد، فلو كان لله تعالى أيضا مشيئة في فعله ذلك - كما يظهر من بعض الآيات و الروايات المتقدمة و غير ها - فلا محالة يكون متعلقها مقدمات ذلك الفعل و أسبابه و الدواعي إليه، و حدود القدرة المفاضة إليه، و المعونة و الخذلان فيه" .

"و يكون المراد من تلك الروايات نفى التفويض لا إثبات الجبر، كما يشهد عليه - مضافا إلي ما مرّ - أنّها نزلت و صدرت عن الله تعالى شأنه، و عن رسوله و خلفائه الذين من ضروريات دينهم نفى الجبر، فكيف يحتمل العاقل المنصف أنّهم أرادوا بها إثباته. مضافا إلي ما ورد منهم في تفسير ها و بيان المراد منها" .

هذا بعض الكلام في نفى الجبر في أفعال العباد .

"و أمّا التفويض فهو أيضا مما دلّت الأدلة العقلية و النقلية علي نفيه في أفعالنا، و لعلّ الدليل النقلي بل العقلي - بعد معرفة الإنسان نفسه - عليه أكثر، و المؤمن إلي التذكّر به و التوجّه إليه - دفعا للوقوع في الشرك و لتوهم الاستقلال و غير هما من المفاصد - أحوج" .

"و مما يدلّ عليه عقلا: أنّ حقيقة الإنسان كسائر الموجودات شيء قائم بالغير، أي لا قوام له إلّا بالله تعالى، فهو في كل آن محتاج في شئنيته و بقائه إليه تعالى، و هو بعد الوجود و التكوّن فاقد بذاته لجميع الكمالات من الحياة و الشعور و الفهم و العقل و القدرة و غير ها، و محتاج - في وجدانه لها و في بقائها له في كل آن أيضا - إليه تعالى شأنه" .

"مضافا إلي أن تمكّنه من الأفعال الخارجية إنّما هو بالآلات البدنية و بالأسباب، و هي كلها في وجودها و تهيئتها للإنسان محتاجة إليه تعالى، و أيضا للإنسان دواع كثيرة، و كل واحدة منها يجرّ الإنسان إلي العمل بمقتضاه، فمع هذه الفاقة و الحاجة في جميع شئونه إليه تعالى كيف يجوز له الاعتقاد بالتفويض في أفعاله؟" !

و يدلّ عليه- مضافا إلى الآيات و الروايات المتقدم بعضها الدالة على تعلق الأمور مطلقا على مشيئة الله-

آيات آخر يظهر منها ذلك .

وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ « ١ . »
وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ
قُلُوبَهُمْ « ١ . »

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ « ٢ . »
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَّاكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُفَعِّلُ مَا يُرِيدُ « ٣ . »
يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حِطًّا فِي الْآخِرَةِ « ٤ . »
وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ « ٥ . »
إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ « ٦ . »

"و عدة روايات مصرحة بنفى الجبر و نفى التفويض كليهما، و فى عدة منها أن لا جبر و لا تفويض بل

أمر بين الأمرين، أو منزلة بين المنزلتين " .

"و الجمع بينهما بتخصيص نفى الجبر بالأفعال الاختيارية، و نفى التفويض بغيرها، و كذا بتخصيص نفى

الجبر فى الأفعال بالجبر التكويني و نفى التفويض بالتشريعى باطل " .

"و ممّا يشهد عليه أن هذين المعنيين ليس فى إدراكهما و تحمّلهما إشكال و غموض يناسبه ما عن الأئمة صلوات الله عليهم فى توصيف تلك المسألة من أنّها لا يعلمها إلّا العالم أو من علمه، كما فى رواية الكافى بسنده عن صالح بن سهل عن بعض أصحابه عن أبى عبد الله عليه السلام « ٧ » . أو أنّها بحر عميق، كما فى رواية التوحيد بسنده عن عبد الملك بن عنترة الشيبانى عن أمير المؤمنين عليه السلام « ٨ » . أو قوله: لو أجبتك فيه لكفرت، كما فى رواية ابن سنان عن مهزم عن أبى عبد الله عليه السلام « ٩ » . أو ما عن فقه الرضا: أروى عن العالم عليه السلام أنّه قال: منزلة بين منزلتين فى المعاصى و سائر الأشياء، فالله جلّ و عزّ الفاعل لها "

"و القاضى و المقدّر و المدبّر « ١ » ، و نحو ذلك " .

"و إنّما الإشكال و الغموض فى إدراك المعنى الظاهر من الرواية، و هو كون متعلق نفى الجبر و التفويض كليهما هو خصوص الأفعال الاختيارية، لا كون متعلق أحدهما شيئا، و متعلق الآخر شيئا آخر. و لعلّ وجه الاكتفاء فى بعض الروايات بالتشريعى ضعف السائل عن إدراك المطلب، أو كونه مناسباً لفهم العموم، كما فى رسالة أبى الحسن الثالث عليه السلام « ٢ » ، فإنّ الذى يناسبه فهم الجميع هو نفى التفويض من جهة التشريع " .

"نفى الجبر و التفويض، و إثبات الأمر بين الأمرين "

هنا روايات عن الأئمة المعصومين عليهم السلام يظهر منها المراد من الأمر بين الأمرين « ٣ » . »

"و حاصل ما يظهر من أكثر أخبار الباب و يوافقه العقل السليم و يجده الإنسان من نفسه: نفى الجبر فى

الأفعال، بمعنى نفى كونها من فعل الله تعالى أجراها بيد العبد، و حصولها بقدرة الله من غير مدخلية لقدرة العبد و إرادته، و نفى التفويض أيضا فيها، بمعنى نفى القول بأن الله خلق العباد و أقدرهم على أعمالهم، و فوّض إليهم اختيارها على وفق مشيئتهم من غير أن يكون لله تعالى فيها صنع، و أن الواقع الحقّ أمر بين الأمرين، و هو أنّ لهديته تعالى و لتوفيقاته - و منها الدواعى - مدخلا فى أفعالهم و طاعاتهم من غير أن تصل إلى حدّ الإلجاء و سلب القدرة عليها، كما أنّ للخذلان و ترك النصرة و إيكالها إلى أنفسهم مدخلا فى فعل المعاصى و ترك الطاعات، من غير أن تصل إلى حدّ الإلجاء و سلب القدرة عليها، و من دون أن تصحّ نسبتها إلى الله تعالى " .

"و ذلك أنّ الإنسان يجد بعقله أنّ المولى إذا أمر عبده بشيء يقدر عليه، و أعلمه بذلك، و وعده على

فعله شيئا من الثواب، و أوعده على تركه شيئا من العقاب، و اكتفى فى تكليفه إيّاه بهذا المقدار من التكليف، و الوعد و الوعيد، لم يكن ملوما عقلا و عقلاء لو "

"عاقبه علي تركه، و لا ينسبه العقل إلي الظلم، و لا يقول: إنّه أجبره علي ترك الفعل، كما أنّه لو زاد في ألطافه و مننه بتواتر بعث من يحثّه علي الطاعة و يرغّبه فيها و يحذّره من تركها، فأطاع بقدرته و اختياره، لا يقول العاقل: إنّه أجبره علي الفعل، كما أنّه لا يري بأسا لو فعل تلك الألفاظ إلي بعض عبيده و تركها بالنسبة إلي آخرين لعلّ لا يصل إليها علمنا" .

"و بالجملة: القول بهذا الأمر الثالث لا يوجب نسبة الظلم إلي الله تعالى، بأن يقال " :

"أجبرهم علي المعاصي و عذبهم عليها، كما قال به المجبّرة، و لا استقلال العباد و استغناءهم في حركاتهم و سكناتهم عن الله و نسبة الوهن إليه تعالى و عزله عن ملكه كما قال به المفوّضة" .

"و به يصحّ التكليف و بعث الرسل و الوعد و الوعيد و الثواب و العقاب و الشكر علي الإيمان و الطاعة لله، و الاستعانة به و طلب التوفيق منه، و الخوف من الخذلان و من العقاب، و غير ذلك مما ورد في القرآن المجيد و في كلام المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، و بدونه يلزم الظلم و العبث و لغويّة جميع ما ذكرنا" .

"و منه يظهر أنّ نفى التفويض من أجل أن مبادئ الفعل و مقدماته الخارجية و الداخلية و غيرها من العلل التكوينية حتي القدرة كلها من الله تعالى، و العبد قبل العمل و مع العمل حدوثا و بقاء من أوله إلي آخره محتاج إليه تعالى، و القدرة علي كل عمل إنّما تفاض علي العبد قبل ذلك بالقبليّة الرتيبة" .

"و نفى الجبر من أجل أنّ القدرة واردة علي جميع تلك المبادئ و العلل و الدواعي و حاكمة عليها، و أنّه بإفاضتها تصير نسبة العبد إلي الفعل و الترك من جهة السلطنة عليهما علي السواء، و يكون المرجّح و العلة لكل واحد من الفعل و الترك المتساوية نسبتها إلي الفاعل هو مشيئته، و المشيئة منتهية إلي نفس الفاعل القادر، فهو المخصّص و المرجّح لأحد المتساويين علي الآخر من جهة السلطنة، و لا يحتاج في ترجيح أحدهما علي الآخر و في تمامية العلة له إلي غيره، و إلي غير مشيئته، و المشيئة فعلة الصادر منه بعد تمام المقدمات، و بعد تمام الدواعي، فهو الفاعل للفعل لا خالق المقدمات، و موجد الدواعي و مفيض القدرة، و به تتمّ الحجة" .

تنبيه

"توضيح آخر للأمر بين الأمرين، و لمعني المشيئة و الإرادة و التقدير و القضاء في الأفعال الاختيارية، و إن كان لا يخلو من تكرار لما مر" .

"فأقول: المشيئة المعبر عنها ب «خواست» أو «خواستن» المتعلقة بفعل شيء أو تركه، و كذا الإرادة

تطلق علي معنيين " :

"أحدهما: ما يعبر عنه بالفارسية: «خواستن» از غير انجام دادن كاري را، يا انجام ندادن و ترك آن را» و منه الحكم المولوي بفعل شيء أو تركه، سواء كان بصيغة الأمر أو النهي أو بغيرهما من الألفاظ الدالة علي البعث أو الزجر. و ظاهر أنّه لا يخلو هذا الحكم الصادر عن الحاكم العالم الملتفت من التقدير في ذات الحكم من جهة الإيجاب و النذب، و في متعلقه و موضوعه من الأجزاء و الشروط، و لا يخلو أيضا من العزيمة عليه المعبر عنها بالقضاء، فإنّه إن لم يعزم عليه لم يقض به" .

"ثانيهما: همّ الفاعل و عزمه علي فعل شيء أو تركه، الفاني فيما يصدر عنه الفعل أو الترك في زمان صدورهما، فإنّ الإنسان يجد من نفسه أن كل فعل أو ترك اختياري يتحقق منه مسبوق بهذا همّ المعبر عنه بالمشيئة، و يجد أيضا كونها ملازمة للتقدير و العزيمة، و يجد أيضا أنّ سبقها و تقدّمها علي العمل لشدة نفوذها و سرعتها رتبى لا زمانى. و يصحّ التعبير عنها بالمشيئة و التقدير و القضاء التكويني، و تسمية القسم الأول بالتشريعي" .

"ثمّ إنّ قد يهتمّ الإنسان تكويننا بفعل شيء أو تركه بعد حين و زمان، و هذا أيضا لا يخلو من التقدير و العزم عليه قبل بلوغ ذلك الزمان. و ربما يعلم همّه ذلك غيره و يعلم زمانه و أجله و عزمه، و ربما يكتبه في لوح و نحوه، و يترتب غالبا علي مشيئته و تقديره و قضائه الشروع في إيجاد مقدمات ذلك الفعل أو الترك" .

"و قد مرّ أنّ مقتضي المدارك القطعية أنّ لله تعالى قبل إيجاد المخلوقات المشيئة و الإرادة و التقدير و

القضاء بالنسبة إليها، و أنّه كتبها في كتاب و أثبتّها في أوعية لا نعرف حقيقتها و لا كيفية الإثبات فيها. نعم الثابت عقلا و نقلا أنّه تعالى لا يتغير بصدور تلك

الأفعال منه .

"ثم إنه لا إشكال فيما لا يكون متعلق مشيئته تعالى الأفعال الصادرة عن غيره بقدرته التي أعطاها إيَّاه، إنما الإشكال فيما لو كانت المشيئة وأخواتها مرتبطة بأفعال الغير، وأنه ما معني هذه فيها" .

"فنقول: قد أشرنا إلي أن متعلق مشيئة الله تعالى التكوينية في مورد الفرض - وهو الفعل أو الترك الصادر عن العبد بقدرته واختياره - لا يمكن أن يكون نفس هذا الفعل أو الترك بعينه، وإلا لزم الخلف. وإنما الممكن تعلقها بمقدماته وأسبابه والدواعي التي لا توجب جبر العبد، ولذا لا بأس بأن يقال إن الله شاء أن يشاء العبد ذلك الفعل أو الترك بقدرته ومشيئته، كما عن أمير المؤمنين عليه السلام في الاستغفار عند المنام: و شئت إذ شئت أن أشاء، وأردته إذ أردت أن أريده «١»، فإن مرجعه إلي مشيئته تعالى أن يكون العبد متصفا بأنه الذي يشاء ما شاء بقدرته، كما صرح به بقوله عليه السلام: لم تدخلني فيه جبرا ولم تحملني عليه قهرا. و واضح أن الالتزام بالمشيئة بهذا لمعني لا يستلزم الجبر" .

"نعم حيث إن الفعل الصادر من العبد يكون متعلقا لأمره تعالى ونهيه المولويين و يصير لذلك مـ صفا بوصف الطاعة أو المعصية، و يكون أيضا موضوعا لحكمه بالثواب والعقاب عليه، و كل منها أى الأمر والنهى والثواب والعقاب بقدر معين، فالمشيئة والإرادة و القدر و القضاء منه تعالى يكون بأحد هذه المعاني، لا التكويني أو غيره الذى يوجب الجبر و سلب القدرة عن العبد، كما تدل عليه رواية يزيد بن عمير «٢» بن معاوية" :

"قال: دخلت علي علي بن موسي الرضا عليه السلام بمرو، فقلت له: يا ابن رسول الله، روى لنا عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين، فما معناه؟ فقال: من زعم أن الله يفعل أفعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال بالجبر، و من زعم أن الله عزّ و جلّ فوّض أمر الخلق و الرزق إلي حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض. فالتقال" "بالجبر كافر، و القائل بالتفويض مشرك. فقلت له: يا ابن رسول الله، فما أمر بين أمرين؟"

"فقال: وجود السبيل إلي إتيان ما أمروا به و ترك ما نهوا عنه. فقلت له: فهل لله عزّ و جلّ مشيئة و إرادة في ذلك؟ فقال: أمّا الطاعات فإرادة الله و مشيئته فيها الأمر بها، و الرضا لها، و المعاونة عليها. و إرادته و مشيئته في المعاصي النهى عنها و السخط لها، و الخذلان عليها. قلت: فله عزّ و جلّ فيها القضاء؟ قال: نعم، ما من فعل يفعله العباد من خير و شر إلّا و لله فيه قضاء. قلت: فما معني هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما يستحقونه علي أفعالهم من الثواب و العقاب في الدنيا و الآخرة «١» . »

"و ما في البحار عن الكراچكي في كنز الفوائد، قال الصادق عليه السلام لزرارة بن أعين: يا زرارّة! أعطيك جملة في القضاء و القدر؟ قال: نعم جعلت فداك، قال: إذا كان يوم القيامة و جمع الله الخلائق سألتهم عما عهد إليهم، و لم يسألهم عما قضى عليهم «٢» . »

"و فيه أيضا عن الاحتجاج عن علي بن محمد العسكري عليهما السلام في رسالته إلي أهل الأهواز في نفى الجبر و التفويض أنه قال: روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سأله رجل بعد انصرافه من الشام: يا أمير المؤمنين! أخبرنا عن خروجنا إلي الشام أبقضاء و قدر؟ فقال له أمير المؤمنين: نعم يا شيخ ... إلي أن قال: فقال أمير المؤمنين عليه السلام: لعلك أردت قضاء لازما و قدرا حتما، لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب و العقاب، و سقط الوعد و الوعيد، و الأمر من الله و النهي ... إلي آخر الخبر «٣»، الذى ذكرناه في الأدلة النقلية علي نفى الجبر «٤» . »

"و فيه أيضا عن الاحتجاج: و روى أن الرجل قال: فما القضاء و القدر الذى ذكرته يا أمير المؤمنين؟ قال: الأمر بالطاعة، و النهي عن المعصية، و التمكين من فعل الحسنة و ترك المعصية، و المعاونة علي القربة إليه، و الخذلان لمن عصاه، و الوعد و الوعيد، و الترغيب و التهريب. كل ذلك قضاء الله في أفعالنا، و قدره لأعمالنا، أمّا غير ذلك"

"فلا تظنّه، فإنّ الظنّ له محبط للأعمال. فقال الرجل: فرجعت عنى يا أمير المؤمنين فرج الله عنك"

«١» . »

"و منها يظهر معني ما في البحار عن التوحيد في خبر الفتح بن يزيد، عن أبي الحسن عليه السلام: إنّ لله إرادتين و مشيئتين: إرادة حتم، و إرادة عزم، ينهي و هو يشاء، و يأمر و هو لا يشاء. أو ما رأيت أن الله نهى آدم و زوجته أن يأكلا من الشجرة و هو شاء ذلك؟! و لو لم يشأ لم يأكلا، و لو أكلا لغلبت مشيئتهما مشيئة الله، و أمر إبراهيم بذبح ابنه و شاء أن لا يذبحه، و لو لم يشأ أن لا يذبحه لغلبت مشيئة إبراهيم مشيئة الله عزّ و جلّ «٢» . »

"و يظهر أيضا أن الإذن في قوله عليه السلام في رواية الاحتجاج عن علي بن محمد العسكري «٣» عن موسي بن جعفر عليهم السلام: و لا يكونوا آخذين و لا تاركين إلّا بإذنه «٤»، بمعنى التخلية بينهم و بين العمل و عدم منعهم عنه تكويناً لا الترخيص فيه و لا الجبر فيه أيضا " .

و ما في البحار عن معاني الأخبار بسنده عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام :

"شاء و أراد و لم يحبّ و لم يرض. قلت: كيف؟ قال: شاء أن لا يكون شيء إلّا بعلمه، و أراد مثل ذلك، و لم يحبّ أن يقال له: ثالث ثلاثة، و لم يرض لعباده الكفر «٥» . »

"الظاهر أن المراد منه أيضا إمكان الجمع بين مشيئته وجود شيء و بين عدم الحبّ له و عدم الرضا به، فإنّ القول بأنّه ثالث ثلاثة و كذا الكفر به تعالي الصادران عن المخلوق بسوء اختياره مما لا يحبه الله و لا يرضي به، و مع ذلك صحّ القول بأنّهما بمشيئة الله، حيث إنه لو لم يشأّهما من أحد- لكونهما مما يمتحن به العبد- لمنع من وقوعهما، فالمشيئة هنا أيضا بمعنى التخلية بين العبد و بين ما يفعله بسوء اختياره الذي يعلمه الله، "

من دون أن يرخصه فيه أو يجبره عليه .

دوره حيات مؤلف: ولادت ١٢٩٠ - وفات ١٣٨٣ هـ ش

مؤلف: حسين طباطبائي بروجردي

عنوان كتاب: نهاية الأصول

"هاهنا قد تمّ مبحث الطلب و الإرادة، و لا ارتباط لهذا المبحث أبداً بمسألة الجبر و التفويض، فما تراه في كلام بعض من ابتناؤه عليها في غير محله، غاية الأمر أن المحقق الخراسانيّ لما قسم الإرادة إلي قسمين كما مرّ آنفاً، فسر الإرادة التكوينية له تعالي بعلمه بالنظام علي النحو الكامل التام- أعني ما تراه و تشاهده في صفحات عالم الوجود من الإيمان و الكفر و النزاع و الجدال و غير ذلك، و بعبارة أخرى كل ما وجد و يوجد إلي يوم القيامة- و فسر الإرادة التشريعية له تعالي بعلمه بالمصالح الكامنة في أفعال المكلفين الموجبة لأمره تعالي إياهم بفعلها، ثم قال بعد تفسيرهما: فإذا توافقتا- أي كان صدور فعل من الأفعال عن مكلف خاص ذا مصلحة و كان أيضا دخيلاً في النظام الأكمل فكان مورداً للإرادتين- فلا بدّ حينئذ من الإطاعة و الإيمان، و إذا تخالفتا- أي كان صدور الفعل عن المكلف ذا مصلحة له، و لكن كان مخالفاً بالنظام الأكمل، فكان مورداً للإرادة التشريعية دون التكوينية- فلا محيص حينئذ عن أن يختار الكفر و العصيان " .

"ثم استشكل بأنه إذا كان الكفر و العصيان و الإطاعة و الإيمان بسبب إرادته التكوينية التي لا تتخلف، فكيف يصحّ التكليف المشروط بالاختيار؟ لخروجها علي هذا من الاختيار. و أجاب عنه: بأنه لم تتعلق إرادته تعالي التكوينية بصرف صدور الأفعال عن المكلفين، بل تعلقت بصورها عنهم مسبقة بإرادتهم، فما أراد منهم بالإرادة التكوينية هو أن يريدوا و يفعلوا " .

"ثم استشكل ثانياً بأنه و إن كان صدور الأفعال عنهم مسبوقاً بإرادتهم و اختيارهم، إلّا أنها منتهية بالأخرة إلي إرادته تعالي و إلّا لتسلسل، فخرجت من كونها اختيارية، و حينئذ فكيف المؤاخذه؟ " .

"و أجاب عنه: بأن المؤاخذه من تبعات الكفر و العصيان المسبوقين بالاختيار الناشئ من مقدماته الناشئة من الشقاوة الذاتية، (إلي آخر ما كتبه حتي انكسر قلمه " .)

"أقول: الورود في هذا الميدان و الاشتغال بمصارعة الفرسان خطير، و ربّ ذهن صاف لا نرضي أن نوردّه في هذا البحر العميق، الذي لا ينجو منه إلّا الأوحى من الناس، فلنشر إشارة إجمالية إلي ما قيل في جواب ما ذكر من الإشكال، ثم نخرج من هذا المبحث " .

"فنقول: قال الحكيم القدوس المحقق الطوسي «قده» في مقام الجواب عن هذا الإشكال، أي- إذا كان الكفر و العصيان و الإطاعة و الإيمان مسبوقاً بإرادته تعالي و علمه بالنظام الأتم الأكمل فكيف التكليف المشروط بالاختيار-: بأن العلم تابع للمعلوم لا أن المعلوم تابع للعلم " .

"و أوردوا عليه إيرادا واضح الورد، فقالوا: إن العلم الذى هو تابع للمعلوم عبارة عن العلم الانفعالى، لا العلم الفعلى الذى هو علة لوجود المعلوم فى الخارج، و كلامنا فى المقام فى علمه تعالى الذى هو عين إرادته الأزلية التى بها وجد كل شىء، و يوجد من البدو إلي الختم " .

"و الظاهر أن هذا المعنى بلغ من الظهور و الوضوح درجة لا يمكن أن يقال إنه خفى علي مثل ذلك المحقق، فالأولي أن نوجه كلامه بحيث لا يرد عليه هذا الإيراد " .

"فنقول: لا يخفى أن المراد من النظام الأتم الأكمل، الذى يكون متعلقا لإرادته تعالى هو سلسلة العلل و المعلومات من بدوها إلي ختمها، فإن دار الوجود دار العلل و الأسباب، و لكل من الموجودات الإمكانية تأثيرات مخصوصة بنفسه لا توجد فى غيره، و عليه الأشياء لمعلوماتها ليست مجعولة، و إنما هى من جهة خصوصيات فى ذواتها، و الذاتيات لا تعلل، و المجعول إنما هو ذوات العلل و الأسباب بالجعل البسيط، فكل موجود و إن سبقته الإرادة الأزلية و كان وجوده مفاضاً من قبل المبدأ الفياض إلا أن له خواص و آثارا ذاتية غير قابلة للجعل، و بها يصير علة لغيره و مؤثرا فيه، و علي هذا فما تعلق به العلم الفعلى، أعنى إرادته التكوينية، إنما هو وجود الأشياء و تحققها بذواتها، و أما عليتها و معلوليتها فمتعلقتان لما يشبه العلم الانفعالى، لعدم كونهما مجعولتين حتي يسبقهما العلم القضائى الفعلى " .

المناطق فى الثواب و العقاب :

"إذا عرفت هذا فاعلم أن الإنسان كما يكون بدنه مركبا من طبائع مختلفة متباينة فى الآثار و الخواص و مقتضيات، فكذلك جوهره الحقيقى و روحه الذى به صار إنسانا، مركب من رقائق "

"مختلفة و لطائف متباينة الآثار و الخواص، بحيث تكون مجموعة من استعدادات متفاوتة و أميال مختلفة، يقتضى كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه الآخر، فله ميل إلي العوالم العالية الملكوتية، و ميل إلي العوالم السفالة الحيوانية، و قد جعل الله تعالى مع ذلك لهذا الوجود الشريف قوة قاضية مميزة، يميز بها الخبيث و الطيب و طريقى السعادة و الشقاوة و هى القوة العاقلة، و أيدها بالكتب السماوية و الأنبياء و المرسلين، و جعله بحيث لا يقدم علي عمل إلا بعد إدراكه طرفى الفعل و الترك و ما يترتب عليهما، و قدرته علي كليهما، و اختياره بنفسه أحدهما علي الآخر، فتارة يختار ما هو مقتضى اللطيفة الملكوتية و الطيبة العليينية، و أخرى ما هو مقتضى الجبلة الشيطانية و الطينة السَّجَّيَّة، ففى كليهما يكون صدور الفعل عنه من جهة ما فى ذاته من الاستعداد المقتضى لهذا الفعل، لما عرفت من أن روحه مخمرة من الاستعدادات المختلفة المقتضية لأفعال متفاوتة. و المجعول له تعالى نفس تلك الرقائق لا عليتها، و لكن الإنسان مع ذلك ليس مسلوب الاختيار، بل كل فعل يصدر عنه فإنما يصدر عنه بعد التفاته، و اختياره بنفسه أحد الطرفين علي الآخر. و هذا الاختيار هو مناط الثواب و العقاب لا الإرادة كما زعمه صاحب الكفاية و كان يكررها فى درسه، إذ هى موجودة فى سائر الحيوانات غير الإنسان أيضا [١]. و الفعل الاختيارى هو ما كان مسبوقا بشعور طرفى الفعل و الترك، و القدرة علي كليهما، و اختيار أحدهما علي الآخر، لا ما كان مسبوقا بالإرادة مطلقا، نعم اختيار أحد الطرفين مستتبع لإرادته، و لكن المناطق فى الثواب و العقاب هو الاختيار لا الإرادة، فبطل ما فى الكفاية من أصله و أساسه " .

"ثم إن ما ذكرناه من تركب روح الإنسان من الرقائق المختلفة، لعله المشار إليه بقوله تعالى فى سورة الدهر: (إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا. إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) «١». بناء علي كون المراد من النطفة الأمشاج -أى- المختلطات -، هى اللطائف و الرقائق التى خمرت منها روح الإنسان و حقيقته التى فيها انطوي العالم الأكبر، لا النطفة الجسمانية التى تكون مبدأ لوجود بدنه، و الشاهد علي ذلك ترتيب الابتلاء عليه بقوله بعد ذلك (نبتليه)، إذ ما هو دخيل فى ابتلاء الإنسان و امتحانه، هو تركيب روحه من الرقائق المختلفة فى الافتضاء، ثم الإنعام عليه بالعقل المميز بين الخير و الشر، ثم تأييده بالكتب السماوية و الأنبياء "

"و المرسلين عليه السلام، ثم إعطاؤه زمام اختياره بيده حتي يفعل ما يشاء، فقوله: (مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ)، إشارة إلي تركيب روحه من الرقائق، و قوله: (فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا) إيماء إلي القوة العاقلة، و فى قوله " :

(إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ) دلالة علي إرسال الرسل و إنزال الكتب .

"و بالجملة: ما ذكرناه يستفاد من خلال الآيات و الأخبار، فمن الآيات هذه الآية، و منها أيضا قوله تعالى: (إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ) «١» حيث إن الإنسان مع الثمام روحه من اللطائف المختلفة إذا غلب فيه جانب بعضها كالشهوة أو الغضب مثلا، ربما أدى ذلك إلي الخسران الذاتى و زوال الملكات الحسنة -التي بها إنسانية الإنسان- بالكلية، و لا يتعلل لخسران النفس معني إلا هذا. و أما الأخبار الدالة علي هذا المعنى فكثيرة، مثل ما ورد من أن فى قلب الإنسان نكتتين: نكتة بيضاء، و نكتة سوداء، فإذا صدرت عنه المعصية زاد السواد بحيث ربما يؤدى إلي اضمحلال النكتة البيضاء

بالكلية، و مثل ما ورد من أن لقب الإنسان أذنين ينفخ في إحدهما، الملك و في الأخرى، الشيطان، و مثل ما ورد من أن الله تعالى بعد ما أراد خلق آدم أمر جبرئيل بأن يقبض قبضات من السماوات السبع و قبضات من الأرضين السبع ليخمر طينة آدم منها، إلي غير ذلك من الأخبار الدالة علي التثام الروح الإنساني من العوالم المختلفة، فراجعها و تدبر "

دوره حیات مؤلف: ولادت ۱۲۵۴ - وفات ۱۳۴۰ هـ ش

مؤلف: حیدر تربتی کربلائی

عنوان کتاب: پرسش‌ها و پاسخ‌ها

تعریف اختیار: واژه « اختیار » از ریشه « خیر » و به معنای برگزیدن می باشد. « مخیر » اسم مفعول و به معنای کسی است که به او اختیار داده شده است. عمل اختیاری نیز عملی است که با رضایت نفس و بدون الزام یا اجبار انجام شود .
"اگر خدای تعالی همه را از روی اجبار به ایمان و عمل هدایت می کرد، جریان تکلیف و استحقاق ثواب و عقاب از بین رفته و لغو می شد و معیارها بیهوده می گشت، ولی او هدایت و ضلالت را به اختیار انسان گذاشت تا هرکس راه خود را انتخاب و طی نماید"

پیروان راه حق نیز از روی اختیار این مسیر را انتخاب و طی می کنند
آیه در حقیقت بر اختیاری بودن انتخاب راه تأکید دارد نه بر اجباری بودن آن
همچنین به آنان اختیار داده بود تا بتوانند هر کدام را که می خواهند برگزینند. بنابراین از روی تشخیص می توانستند راه حق را انتخاب کنند اما چنین نکردند

"می توانیم با استفاده از اختیار خود، خوب یا بد را انتخاب کنیم"

دوره حیات مؤلف: ولادت ۱۳۳۸ هـ ش

مؤلف: امیر محمد قزوینی

عنوان کتاب: الآلوسی و التشیع

"قال الآلوسی ص: (۶۴): «جميع ما يصدر من الإنسان أو الجنة أو الشياطين أو غيرهم من المخلوقين، من خير و شر و كفر و إيمان و طاعة و معصية و حسن و قبح من خلق الله بإيجاده، و ليس للعبد قدرة علي خلقه، نعم له كسبه و العمل به، و بهذا الكسب و العمل سيجزي إن شراً فشر و إن خيراً فخير، فهذا هو مذهب أهل السنة، و قالت الإمامية إن العبد يخلق أفعاله و لا دخل لله في أفعالهم الإرادية، و هذه العقيدة مخالفة للكتاب و العترة، أما الكتاب فقوله تعالي: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ [الصفات: ۹۶] و قوله تعالي: خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ [غافر: ۶۲] و أما العترة، فقد روي الإمامية بأجمعهم عن الأئمة: أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالي " . »

"المؤلف: أولاً: إن الضرورة العقلية قاضية بالفرق بين الحركتين الاختيارية و الاضطرارية، فإن العقلاء جميعاً يفرقون بينهما و ينسبون الأول إلي الإرادة، و يقولون في الثاني إنها خارجة عنها غير داخله فيها، و يقولون إن الأولي مقدورة كتحرريك يده أو عضو من أعضائه اختياري، و الثانية غير مستطاعة و لا مقدورة كحركة المرتعش، و الواقع من أعلي المنارة و غير ذلك من الموارد التي يفرق بينهما أهل العقول، و هذا من الأمور المشاهدة بالعيون الذي لا يشك فيه اثنان منهم " .

"ثانياً: إنه من القبيح علي الله تعالي أن يكلف العبد بفعل الطاعة و اجتناب المعصية، و هو لا يقدر علي مخالفة القديم، و ذلك لأنه إذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالي - كما يزعم الخصوم - لم يقدر العبد علي الطاعة، لأن الله تعالي إن خلق فيه فعل الطاعة كان لازم الحصول دائماً و إن لم يخلقه كان ممتنع الحصول أبداً، فلو لم يكن العبد قادراً علي الفعل و الترك كانت أفعاله جارية مجري حركات الجمادات التي يحركها الإنسان كيفما شاء، و الضرورة العقلية "

"قاضية بامتناع أمر الجماد و نهيه و مدحه و ذمه و إثابته و تعذيبه، فعلي زعم الخصوم يجب أن يكون الأمر كذلك في فعل العبد، لأنه تعالي يريد منه فعل المعصية و يخلقه فيها، فكيف و هو العاجز الضعيف يستطيع أن يمانع الجبار القوي، ألا تري أن المنشار الذي بيد النجار لا يستطيع أن يمانعه في تحريكه يمنة و يسره فكذلك يكون الإنسان من هذا القبيل لو صح ما زعمه الخصم " .

"علي أنه إذا طلب الله من العبد أن يفعل فعلا و هو لا يمكن صدوره منه و إنما هو صادر من الله، كان الله تعالى- علي زعمه- من العابثين اللأعبيين و كان من المكلفين بغير المقدور القبيح الذى يستحيل أن يفعله" .

ما زعمه الألوسى أن للعبد كسبه و عمله باطل

و أما قول الألوسى: «إن للعبد كسبه و عمله .»

"فيقال فيه: كان اللّازم علي الألوسى أن يفكر فى جملته هذه قبل أن يوردها مقلداً للآخرين فيها، ليعلم ثمة أن خصوم الشيعة إنما التجئوا إلي هذه الكلمة ليدفعوا بها عن أنفسهم ما يترتب علي مزعمتهم من إنكار البديهيّات الأولية كالواحد نصف الإثنين، إلّا أنهم ألّفوها و هم علي غير بيّنة من أمرها و لا بصيرة من معناها، و ذلك لأن أصل القدرة و الإرادة و إن كانتا مخلوقتين فى العبد لكن الفعل إنما يتحقق بالإرادة الجازمة الجامعة للشروط و الفاقدة للموانع و هى بالطبع اختيارية" .

"و لنضرب لك مثلاً تستطيع من ورائه أن تقطع بصحة ما قلناه و فساد ما زعموه، و ذلك فيما إذا علم أحدنا أن فى هذا الفعل نفعاً فلا شك فى تعلّق إرادته علي إختياره، و لكن مجرد تعلّق إرادته به وحدها لا تكفى فى حصول مراده ما لم تكن جازمة محرّكة لعضلاته نحوه، فلا بدّ حينئذ من انتفاء ردع النفس عنه حتي تكون إرادته جسمية موجبة تامة لفعله، فإنّا بالوجدان قد نريد شيئاً و مع ذلك نأباه، و هذا أمر طبيعى ثابت لكل إنسان له عقل، و ليس من شك فى أن ذلك الكفّ و المنع أمر اختياري يستند وجوده علي تقدير تحقيقه إلي وجود الداعى المحرّك إليه، إذ أن عدم علّة الوجود علّة العدم" .

"فالإرادة الجازمة اختيارية لاستنادها إلي عدم الكفّ المعبر فيها إلي الإختيار و إن لم تكن نفسها اختيارية، و لا يلزم التسلسل المحال بدعوي توقف عدم الكفّ علي عدم كفّ آخر لأنّها مدفوعة بأنّه من التسلسل فى الأعدام و هو لا محال فيه إطلاقاً، و بعبارة أوضح أنهم إن أرادوا بالكسب الذى أضافوه إلي العبد أن وقوع الفعل بإيجاد المكلف و بفعله بطل قولهم: إن جميع ما يصدر من الإنسان من خلق الله و بإيجاده، و إن أرادوا أنه ليس بإيجاد المكلف و لا هو من فعله لزمهم أن يقولوا بجواز التكليف بغير المقدور و هو محال باطل، و أيّاً قالوا فهو دليل علي بطلان القول بالكسب" .

ثم كان علي الألو سى أن يو ضح لنا معني قوله: (للعبد كسبه و العمل به) و معني قوله: (ليس للعبد قدرة علي خلقه) و علي ما ذا يعود الضمير فى قوله :

("العمل به) و فى: (خلقه) فإن كان يعود إلي الكسب فلا معني لقوله: (و العمل به إلّا إرادة تحصيل الحاصل) و هو باطل، لأن كسب العبد عمله و لا شىء غيره [١] .

"و إن كان يريد إعادته إلي فعل العبد فلا معني له أيضاً، لأن فعل العبد و كسبه و عمله كلّها نظائر و هو قادر عليه فلا معني لقوله: (ليس للعبد قدرة علي خلقه) إلّا إرادة تحصيل الباطل أيضاً، ثم إنّنا لا نري فى مظانّ اللّغة فرقاً بين قولنا للعبد كسبه و عمله و قولنا للعبد فعله و خلقه، و ذلك لأنّه إذا كان قادراً علي كسبه كان قادراً علي فعله و عمله و خلقه، فإن المعني فى الجميع واحد و حكمه واحد فلا يصح سلب القدرة عنه فى واحد دون الآخر بعد أن كان معني الجميع واحداً، و من حيث أن الألو سى لم يأت علي توضيح مزعمته علمنا أنه ألقاها و هو لا يفهم معناها فهو فيها أشبه بقول القائل :

كأنّنا و الماء من حولنا قوم جلوس حولهم ماء

فإن المعني فى البيتين واحد .

"أما كلمة (الخلق) فلا دليل علي حرمة إطلاقها علي ما يصدر من العبد، و حينئذ فلا فرق بين أن نقول خلق الخمر أو عملها و بين أن نقول فعل الخمر أو صنعها، لأن المدلول عليه فى الجميع واحد مفهوم و مصداقاً للترادف بينها" .

"و من هنا يتضح جلياً بأن الألو سى لما رأى المتقدمين عليه من خصوم الشيعة يقولون إن العبد مكلف بالكسب فرارا من الممتنعات العقلية التى وقعوا فيها- كما أُلْمعنا- سجل تلك الكلمة فى كتابه ظناً منه بأن لها معني محصلاً مقصوداً، فهو لا يدري و لا هم يدرون ما معناها و لا يعرفون مغزاها، و لكن الناس كلّهم يعلمون أنّها لا ترجع إلي معني محصل مفهوم إلّا إذا كان المقصود فعله، و معه يبطل قوله" .

"ثالثاً: لو كان الخالق لأفعالنا هو الله و لسنا فاعلين شيئاً لزمهم أن ينكروا بدهاة العقل، و ذلك فإن العقل حاكم بالضرورة بأن مدح المحسن حسن و ذمه قبيح، و ذمّ المسيء حسن و مدحه قبيح، و هذا شىء لا يختلف فيه اثنان من أهل العقل، لذا تري العقلاء يحكمون

جازمين بحسن من يفعل الطاعات دائما و لا يفعل شيئا من المعاصي، لا سيما إذا أكثر في إحسانه إلي الناس و بذل الخير لكل أحد و ساعد الضعفاء في أمور معاشهم و ما يتصل بمعادهم، و قضي حوائجهم و سدّ حاجاتهم، كما أنهم يحكمون جميعا بقبح ذم من كان سلوكه في فعل الطاعة و عمل الخير، و لا يشكّون في ندالة الذام له و سفالته و يبالغون في ذمه و إهانته و تحقيره، و يزداد حكمهم بقبحه إذا كان ذمه لأجل إحسانه و فعله الطاعة و عمل الخير، و لو انعكس الأمر لانعكس حكمهم " .

"لذلك تراهم يحكمون حكما قطعيا بقبح المدح لمن يفعل الظلم و الجور و الغصب و العدوان، لا سيما علي من بالغ في ظلمه و عدوانه، و يحكمون طبعاً بسفاهة المادحين له علي ظلمه و اعتدائه، و يكونون مذمومين مدحورين عندهم، كما أنهم يحكمون بالضرورة بقبح من ذمّ إنساناً لأجل كونه طويلاً أو قصيراً، أو لأن السّماء فوقه و الأرض تحته، و لا ممارسة في أنه إنما يحسن هذا المدح و الذم"

"لو كان الفعلان صادرين من الإنسان نفسه، فإنه لو لم يصدر عنه لم يحسن مدحه و ذمه، و هذا لعمر الله من المرتكزات الفطرية و الأمور الجبليّة التي لا يشك فيها من يميّز بين يمينه و شماله، و أنت تري الآلوسى يمنع هذا الحكم العقلي البديهي، فهو يمنع حسن مدح الله علي نعمه، و يمنع حمده علي آلائه الظاهرة و الباطنة علي عباده و يمنع شكره و الثناء عليه، و يري من القبيح ذم إبليس و لعنه و لعن من كان مثله من المنافقين و الكافرين، فكيف يا تري تنخدع أيها العاقل اللبيب بهذه المزاعم التي تأبأها الفطرة السليمة و ينبذها التوحيد الخالص " .

"ثم نقول للآلوسى: إن وجود الإختيار و القدرة في الفاعل الذي هو العبد و كسبه و مباشرته للأفعال إن كانت داخلية في إيجاد الفعل تم مطلوبنا من استناد الفعل إليه لا إلي الله تعالى، و إن لم تكن داخلية فيه لزم الجبر الباطل مطلقاً، و ذلك لأنه إذا لم يكن لقدرة العبد في إيجاد الفعل دخل لم يبق فرق بين إيجاده و عدمه، فيكون تعذيبه حينئذ من تعذيب العبد علي فعل لم يكن منه و هو قبيح عقلاً و شرعاً، و في القرآن يقول الله تعالى: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى [الأنعام: ١٦٤] .

"رابعاً: لو لم تكن الأفعال صادرة عنّا- كما يزعم الخصوم- لزمهم أن يقولوا بجواز ما لا يجوز بالضرورة، و ذلك لأن فعلنا إنما يقع علي الوجه الذي نريده و نقصده و لا يقع علي الوجه الذي نكرهه، و كلّنا يعلم أننا إذا أردنا الحركة إلي اليمين لم يقع منّا إلي اليسار و بالعكس لو أردنا الحركة إلي اليسار لم يقع منّا إلي اليمين، و هذا أمر طبيعي يشعر به كلّ إنسان، فلو كانت أفعالنا مخلوقة لله تعالى و صادرة منه تعالى و ليست صادرة منّا لجاز أن تقع علي عكس ما نريده، فيجوز أن تقع الحركة إلي اليمين و نحن نريد الحركة إلي اليسار، و أن تقع إلي اليسار و نحن نريد اليمين، و هذا معلوم بالضرورة بطلانه " .

فقدرتنا علي أفعالنا إن لم تكن مؤثرة في إيجادها فليست من القدرة لنا في شيء و لا هي منّا علي شيء .

خامساً: لو كان الخالق لأفعالنا هو الله تعالى دوننا- كما يزعمون- لزمهم أن يقولوا بأن الله الرؤوف الرحيم أظلم الظالمين- تعالى عن ذلك- و ذلك فإنه

"تعالى إذا خلق فعل المعصية فينا و لم يكن لنا فيها أثر إطلاقاً ثم عذبنا علي فعله تعالى تلك المعصية التي خلقها فينا و عاقبنا علي صدورها منه لا منّا- كما يزعم خصمنا- كان ذلك بأقصي مراتب الظلم- تعالى الله عمّا يصفون- فكيف يا تري يرضي من له عقل أو شيء من الإيمان أن يقول في الله تعالى أنه أظلم الظالمين، و يكذب الله فيما وصف به نفسه المقدّسة بأرحم الراحمين و أكرم الأكرمين، فهل يا تري هناك راحماً سواه أو كريماً غيره، أو يا هل تري من الرحمة و اللطف و العفو و الكرم أو يعذبنا علي فعل صدر عنه و معصية لم تصدر عنّا بل منه لا حيلة لنا في دفعها كما يزعم خصومنا " .

"سادساً: لو كانت أفعالنا صادرة عن الله تعالى لا من أنفسنا- كما يزعمون- لزمهم أن يقولوا بكذب القرآن، و ذلك لأن صراحة آياته قاضية باستناد أفعالنا إلينا و صدورها عنّا لا عن خالقنا تعالى عن ذلك " .

صريح القرآن حاكم بأن أفعال العبد صادرة عنه لا عن الله تعالى
"أما الآيات الصريحة في أننا فاعلون لأفعالنا و أنها صادرة عنّا لا عن الله تعالى- كما يزعم الآلوسى-

فكثيرة، و إليك قسم منها، فمن ذلك قوله تعالى " :

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ [البقرة: ٧٩] و قوله تعالى: إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ [الأنعام: ١١٦] و قوله

تعالى: فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا [مريم: ٣٧] و قوله تعالى :

بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً [يوسف: ١٨] و قوله تعالى: كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهينَ [الطور: ٢١] و قوله تعالى: مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ [النساء: ١٢٣] و قوله تعالى: فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ [المائدة: ٣٠].]

و قوله تعالى حكاية عن إبليس: مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي [إبراهيم: ٢٢] و قوله تعالى: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ [الزلزلة: ٧] و نحوها من الآيات الكريمة التي هي نصوص صريحة تدل علي أننا فاعلون أفعالنا دون الله .

"و أما التأويل بالرأى فى نصوص الآيات المحكمة فهو من تحريف الكلم عن مواضعه و الإضلال بكلامه علي غير ما أنزل الله، و القول علي الله بغير علم و لا"

"هدي و لا كتاب منير، و قديما"

قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: (من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار .)

"و هناك طائفة أخرى من الآيات نزلت فى مدح المؤمنين علي إيمانهم و وعدهم بأثواب علي إطاعتهم و ذم الكافرين علي كفرهم، و الوعيد لهم بالعقاب علي معصيتهم، فكيف يمكن أن يجتمع هذا مع ما يزعمه الألو سى أن أفعالنا كلها مخلوقة لله و صادرة عنه، لأنه لو كان كذلك لم يصح شيء من المدح و لا الذم- كما تقدم ذكره- لأننا لم نفعل شيئاً نستحق عليه المدح أو الذم بعد أن كان الفاعل له غيرنا كما يدعى الخصم " .

ما نزل فى القرآن فى مدح المؤمنين و ذم العصيين

فمن تلك الآيات قوله تعالى: هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ [الرحمن :

[60] و قوله تعالى: هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ [النمل: ٩٠] و قوله تعالى :

مَنْ جَاءَ بِالْخَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا [الأنعام: ١٦٠] و قوله تعالى: وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي [طه: ١٢٤] و قوله تعالى: أُولَئِكَ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا [البقرة: ٨٦] و قوله تعالى: قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ [آل عمران: ٨٦] و قوله تعالى: الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ [غافر: ١٧ .]

و قوله تعالى: وَ لَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ [يس: ٥٤] و قوله تعالى :

لَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى [طه: ١٥] و قوله تعالى: وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى [الأنعام: ١٦٤] و قوله تعالى: وَ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى [النجم: ٣٧] و قوله تعالى: هَلْ تُؤْتَى الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ [المطففين: ٣٦] و هذه الآية صريحة الدلالة و نص لا يقبل التأويل فى نسبة الفعل إلي الكفار لا إلي الله تعالى كما يقول الإمامية .

"إلي غير ما هنالك من الآيات الدالة بصراحة علي أننا فاعلون لأفعالنا لا سوانا، فلو لم يكن ذلك باختيارنا لما حسن مدحنا و لا ذمنا إطلاقاً، و إنما يحسن لو كنّا فاعلين " .

"و جملة القول: إن مدح المؤمنين علي إيمانهم لا يصح إلا إذا كانوا مؤمنين باختيارهم، فلو لم يكونوا مختارين فى إيمانهم فلا موضوع حينئذ لمدحهم علي أساس إيمانهم لانتفائه بانتفاء إيمانهم، و كذا الحال فى الكافرين فإنه إنما يحسن ذمهم و عذابهم إذا كانوا كافرين باختيارهم، فلو لم يكونوا كافرين بسوء اختيارهم لم يبق محل لعقابهم لأجل كونهم كافرين، لأن الكفر لم يكن من فعلهم بل كان من خلق الله و فعله- كما يزعمون- و القرآن يبطله بقوله: مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ " .

آيات تنزيه الله من كون فعله مثل أفعال عباده

و هناك طائفة أخرى من الآيات تدل بصراحة علي أن أفعال الله تعالى منزّهة من أن تكون كأفعالنا و ما

فيها من التفاوت و الظلم و الاختلاف .

فمن ذلك قوله تعالى: مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ [الملك: ٣] و قوله تعالى: الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ [السجدة: ٧] و الكفر و غيره من أقدار الجرائم و المعاصي ليست حسنة فليست من خلقه و لا من فعله .

و قوله تعالى: وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ [الحجر: ٨٥] و الشرك و الظلم و

غيرهما من الشرور ليست حقاً فليست من خلقه و لا من فعله .

و قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ [النساء: ٤٠] و قوله تعالى: وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ [فصلت: ٤٦] و قوله تعالى: وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ [هود: ١٠١] و قوله تعالى: وَلَا يَظْلِمُونَ قِتِيلًا [النساء: ٥٩] و قوله تعالى: فَأَلْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ [يس: ٥٤] .

"فهذه الآيات واضحة الدلالة في أن الظلم ليس من خلقه و لا من فعله و إنما هو من فعل العبيد و ظلم بعضهم بعضا، كما يقول الله تعالى: وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ [هود: ١٠١] و يقول تعالى: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ [يونس: ٤٤] فكيف يصح لمن يؤمن بالله و رسوله صلى الله عليه و آله و سلم و كتابه أن ينسب خلق الظلم و فعله إلى الله تعالى و هو يرى هذه "

الآيات بأم عينه نسبت ذلك كله إلى العباد و نفته أشد النفي عن الله تعالى إن امرؤ يعتام غير ما أنزل الله

في القرآن لهو في ضلال مبين .

آيات ذم الكافرين

"و هناك آيات أخرى تدل علي ذم الناس علي كفرهم، فمن ذلك قوله تعالى: كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ [البقرة:

٢٨] و قوله تعالى: وَلَكِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ [إبراهيم: ٧] .

"و لا شك في أن تهديده تعالى لنا بالعذاب الشديد علي الكفر مع عجزنا عنه لأنه تعالى هو خالقه و فاعله دوننا- كما يزعم الخصوم- محال عند العقول، فالألوسى يقول: إن الله تعالى خلق الكفر و أراده منا و إن كنا غير قادرين علي غيره و مع ذلك يعذبنا عليه بأشد العذاب و لا يكون ذلك من الظلم في شيء، وليته دلنا علي معني الظلم الذي نفاه الله عن نفسه و نسبه إلي خلقه في كثير من آياته لنري هل هو كما نزل به القرآن أو يأخذ في معناه طريقا لا تعرفه لغة القرآن، و إذا كان للظلم معني آخر غير ما وضع بإزاء لفظه في اللغة فلما ذا أهمل الألوسى بيانه و لم يأت علي ذكره في مقاله لنعرف ما هو؟ و هيهات أن يكون له معني غير ما نفاه الله تعالى عن نفسه المقدسة و أثبتته للألوسى و غيره " .

"ثم إن الآية الثانية أثبتت العذاب الشديد علي الكفر، فلو كان هو الخالق و الفاعل له تعالى عن ذلك-

كما يزعم- كان العذاب الشديد عائدا عليه لا علي الكافر به و هو واضح في فساده، اللهم إنا إذا كان يصح عند الألوسى أن يقول بما قاله الشاعر العربي " :

ألقاه في اليم مكتوفا و قال له إياك إياك أن تبطل بالماء

و هناك الكثير من آيات الكتاب نزلت في توبيخ العباد و الإنكار عليهم و تهديدهم بالعقاب علي

ارتكاب القبائح و أسندت ذلك كله إليهم لا إليه تعالى عنه يضيق المقام عن تعداده .

ما نزل من الآيات في اختيار الأفعال

"و أما الآيات النازلة في تعليق أفعالنا علي اختيارنا و إناطة أعمالنا بمشيئتنا و إرادتنا فكثيرة، فمن ذلك

قوله تعالى: فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ [الكهف: ٢٩] و قوله تعالى: اْعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ [فصلت: ٤٠] و قوله تعالى: وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ [التوبة: ١٠٥] و غيرها من الآيات الدالة علي أن أفعالنا و أعمالنا منوطة بإرادتنا، و أننا مختارون فيها فإن شئنا فعلنا و إن شئنا تركنا كما نصت عليه الآيتان، و هذا لا يتفق مع ما يزعمه الخصوم من أنها مخلوقة لله و الفاعل لها هو الله دوننا، لأن ما يفعله تعالى و يخلفه منوط بمشيئته، و الآيتان صريحتان في إناطة أفعالنا و أعمالنا بمشيئتنا، و الفرق بينهما واضح يعرفه من يفهم " .

الآيات التي تحث علي الطاعة

"و أما الآيات النازلة في أمر العباد بالمسارعة إلي فعل الطاعات فكثيرة أيضا، فمن ذلك قوله تعالى: وَ

سَارِعُوا إِلَيَّ مَغْفِرَةً مِنْ رَبِّكُمْ [آل عمران: ١٣٣] و قوله تعالى: يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَ آمِنُوا بِهِ [الأحقاف: ٣١] و قوله تعالى " :

اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ [الأنفال: ٢٤] و قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ

اعْبُدُوا رَبَّكُمْ [الحج: ٧٧] و قوله تعالى: وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ [الزمر: ٥٥] .

"إلي غير ما هنالك من الآيات التي تحثنا علي المسارعة إلي فعل الطاعات، و هي لا تجتمع مع زعم

الألوسى أن أفعالنا مخلوقة لله و أن الفاعل لها هو الله، فلو صح ما زعمه خصومنا من استناد أفعالنا إليه تعالى عنها لا إلينا لكانت هذه الآيات كلها باطلة و ليس لها في الوجود صورة و بطلانها من أوضح الكفور " .

استدلال الألوسي بآية خلقكم و ما تعملون

"و أما الآيتان اللتان أوردتهما الألوسي و خال أنهما دليان علي أن الخالق لأفعالنا هو الله دوننا، فلا تدلان

إلّا علي عكس ما يريد، أما قوله تعالى " :

"خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ [الصافات: ٩٦] فإنه لم يأت علي ذكر الآية بكاملها لأن في ذلك ما ينافي مبتغاه،

لذلك اقتصر علي جملة: (خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ) ليوهم أن الآية تريد خلق أعمالنا كما تريد خلقنا، فلما منه بأن ذلك يخفي علي الباحثين عن الحقيقة بإخلاص، أو أنهم لا يهتدون إلي أنها لا تريد أفعالنا الاختيارية الصادرة عنا بالاختيار، بدلالة ما قبل هذه الجملة التي لها الصلة الأكيدة بها، و هي قوله تعالى: قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجُونَ وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ [الصافات: ٩٥-٩٦] فهي تعني أن الله تعالى هو الخالق للأحجار و الأخشاب التي نحتوها و عملوا لهم منها أصناما يعبدونها من دون الله، و أين هذا من دلالة الآية علي إرادة أعمالنا، ألا تراه نسب نحتنا إلي عابديها لا إليه تعالى، و لو كانت تريد خلق أعمالهم لكان المناسب أن يقول: (أ تعبدون ما نحتته الله لكم) و لما لم يقل هذا علمنا بطلان ما زعمه الخصوم " .

"و يقرر هذا و يعززه كلمة (ما) الموصولة لغير العاقل في الجملتين، و عطف الثانية علي الأولى فإنه يفيد

إرادة ما كانوا يعملون منه أصنامهم كما ألمعنا، و الشيعة لا تخالف خصومهم فيما خلقه تعالى من حجر و مدر أو حيوان و شجر " .

"و لكن هذا كما تراه خارج موضوعا عن أفعالنا المستندة إلينا بالاختيار كالظلم و الفساد و المعاصي و

الشروع، ثم أن إنكاره تعالى عليهم و توبيخه لهم في الفقرة الأولى من الآية علي عبادة ما ينحتون من الأصنام، و قوله تعالى بعد ذلك " :

"وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ يفيد إرادة تنبيههم و إرشادهم إلي أن الذي يستحق العبادة هو من خلقهم و

خلق تلك الحجارة دونها، فإنها لا تغني من جوع و لا تؤمن من خوف و لا تستحق شيئا من ذلك إطلاقا، فالآية لا تفيد مطلقا ما يبتغيه الألوسي للفرق الواضح بين ما يخلقه الله تعالى من الموجودات الذي هو مفاد الآية و بين ما يفعله الناس الذي هو بعيد جدا عن مفادها، لذا تري لا يصح أن يقال فيمن عمل خمرا من التمر أو العنب إن الله خلق الخمر لأنه خلق الكرم و التمر، فالآية من هذا القبيل لا يصح أن يقال إن الله عمل الأصنام التي عبدوها و نحتها لهم لأنه خلق أحجارها، فإن هذا لا يقول به من كان علي شيء من العقل أو الدين " .

استدلال الألوسي بآية خالق كل شيء علي إرادة أفعال العباد

"و أما استدلال بقوله تعالى: خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ [الرعد: ١٦] فقد ألمعنا فيما تقدم أنه مخصص بدليل العقل

و النقل بما عدا ذاته المقدسة و أفعال عباده، أما النقل فقوله تعالى: صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَثْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ [النمل: ١٨] و من حيث أن الكفر و النفاق و الفسوق و الفجور و جميع المعاصي ليست متقنة علمنا بالضرورة أنها ليست من صنعه " .

"و قوله تعالى: الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ [السجدة: ٧] و لما لم تكن المعاصي و لا عبادة الأصنام و لا

عملها بحسن علمنا أنها ليست من خلقه، و قوله تعالى: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ [المؤمنون: ١٤] و لما كان الشرك و الكفر و نحوهما من المعاصي ليست حسنة إطلاقا علمنا أنها ليست من خلقه في شيء " .

"و من جميع ما أدليناه يستشرف القطع بفساد ما أدلي به الألوسي في كتابه من الأباطيل و الأضاليل، و أن

العقل و النقل متفقان علي بطلانه " .

دوره حيات مؤلف: ولادت ١٢٩٦ - وفات ١٣٧٣ هـ ش

مؤلف: جلال الدين آشتياني

عنوان كتاب: مقدمه مصباح الهداية إلى الخلافة و الولاية

"و نيز معنای این اصل مسلم نزد ارباب درایت و صومعه نشینان بارگاه جبروتی و لاهوتی که لا جبر و

لا تفویض بل امر بین الامرین. جمع بین جبر و تفویض نمی باشد بلکه اضطرار در عین اختیار، و اختیار در عین اضطرار است: «در عین اختیار مرا اختیار نیست» و یا «در اختیار خویش مرا اختیار نیست». و مختار حقیقی حق است که تمام جهات فاعلیه، از جمله غایت و غرض از ایجاد، ذات اوست. کلیه مبادی آثار متقوم به حقانند و تقوم به حق و فقر و احتیاج به سلطان وجود نحوه تحقق اشیاست: کل سمیع یسمع بسمعه و کل بصیر یبصر ببصره. لأن کل سمیع مظهر لاسمه «السمیع» و کل بصیر یبصر باسمه «البصیر». و لا حول و لا قوة إلا بالله العلی العظيم " .

"چنانکه گفتیم صفت «مَشِيت» عین ذات اوست ولی صفات کلیه الهیه از حقایق ارسالیه‌اند و در مقام تنزل سریان در همه اشیا دارند، ولی بدون تجافی از مقام غیب و اطلاق حقیقی. این حکم در «علم» نیز جاری است، که فرمود: "اللَّهُمَّ، إِنِّي أَسْأَلُكَ بِعِلْمِكَ بَأَنْفَذِهِ، وَكُلِّ عِلْمِكَ نَافِذًا. وَاللَّهُمَّ، إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَشِيتِكَ بِأَمْضَاهَا. وَكُلِّ مَشِيتِكَ مَاضِيَةً".

"مؤلف عظیم، عظم الله قدره، در شرح دعاء السحر حق مطلب را در بیان شمه‌ای از اسرار این دعا ایفا نموده، که داعی و متکلم به این الفاظ مبارکه لسان حق است، ولی"

« از فریب نقش نتوان خامه نقاش دید»

"قال المؤلف العظيم، عظم الله قدره في النشآت العقلية و المثالية":

"المشكاة الثانية فيما يلقي إليك من بعض أسرار الخلافة و الولاية و النبوة في النشأة العينية و عالمي الأمر و الخلق رمزا من وراء الحجاب، بلسان أهل القلوب".

إلي أن ساق الكلام بقوله: و فيها أنوار إلهية تبرز من مصابيح غيبية .

"در نبوی معروف، منقول در کتب متعدد، از اصحاب حدیث نقل شده است که حضرت ختمی مقام وقتی فرمودند: جفت الأفلام و طويت الصحائف و ما من نسمة كائنة إلي يوم القيامة إلا أنه كتب مقعده من النار ... صحابه گفتند: أ فلا نتكل علي الكتاب و ندع العمل؟ قال، صلي الله عليه و آله: اعملوا فكل ميسر لما خلق له. و كلام معجز نظام سيد الساجدين، که نسبت قدر به عمل نسبت روح است به جسد، تفسیر کلام نبوی است که اعملوا ... در علم قدری حق، اعیان قدریه به لسان استعداد ذاتی طلب وجود کردند، و حق به کلمه «کن» تکوینی درخواست آنها را اجابت فرمود. و وقتی در عالم شهادت مطلق- بعد از تنزلات کثیره- قرار گرفتند، امر تشریعی و تکالیف الهی را برخی قبول و برخی رد کردند. آن چه در روایات در این باب مذکور است دلالت بر این اصل دارد که خداوند سعادت و شقاوت را در دایره تقدیر قرار داده است: إن الله عزّ و جلّ خلق السعادة و الشقاوة قبل أن يخلق خلقه. و این معنا منافات با اختیار ندارد بلکه بر این اصل استوار است که نفوس انسانی تقسیم به اشقیاء و سعادات شده‌اند و مقدر تغییر"

"نپذیرد. امام صادق، علیه السلام، در روایت بعد از روایت مذکور فرموده است: إن من علمه الله سعیدا و إن لم يبق من الدنيا إلّا فواق ناقة، ختم له بالسعادة".

"اکثر نفوس انسانی به سعادت گرایش دارند. سعید مطلق و شقی مطلق در مجموعه نظام بشری قلیل‌اند. فی حدیث الأول من «باب السعادة و الشقاوة»، المذكور فی کتاب التوحید للشیخ الأقدم، أعظم المحدثین حفظا و أوثقهم درایة، رضي الله عنه، سأل السائل عن أبي عبد الله، عليه السلام: "

"من أين لحق الشقاء أهل المعصية حتي حكم لهم في علمه بالعذاب علي عملهم؟ فقال عليه السلام: علم الله عزّ و جلّ أن لا يقوم أحد من خلقه بحقه فلمّا علم بذلك، وهب لأهل محبته القوة علي معرفته، و وضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهل. و وهب لأهل المعصية القوة علي معصيتهم لسبق علمه فيهم، و لم يمنعه إطفاء القبول منه، لأن علمه أولي بحقيقة التصديق فوافقوا ما سبق لهم في علمه".

"و إن قدروا أن يأتوا خللا، تنجيهم عن معصيته. و هو معني «شاء ما شاء» و هو سرّ «رحمت امتنانیه» یا رحمانیه در کلیه اشیا سریان دارد و اصل فیض وجود و رحمت و سعه توقف بر عمل ندارد و کریمه «كُلُّا نُمِدُّ هُوَلاءِ وَ هُوَلاءِ مِنْ غَضَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ غَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا». اشاره به رحمت امتنانیه دارد. «۱۱۴» رحمت رحیمیه، که از سوادن اسم «رحمان» است، خاص اهل طاعت است. و در این تبعیت رحیم از رحمان اسراری نهفته است".

"سعادت و شقاوت در علم قدری، قبل از خلق موجودات، در عین ثابت سعید و شقی کامن است و بعد از تنزل از علم به عین، از کمون به ظهور آید و عوامل و علل اعدادی مدخلیت در ظهور آن چه کامن است دارد. و هیچیک از این دو نحو از وجود تغییر نپذیرد چه آن که موازنه بین علم و عین امری واقعی است. اما اگر کسی"

"سؤال نماید چرا مخلوق قبل از تحقق خارجی و ظهور فعل حاکی از سعادت و شقاوت به تعین سعید و شقی متعین است. جواب آن است که خداوند عالم است به افاعیل عباد قبل از ظهور خارجی. این جواب جهت جلوگیری از انحراف سائل از واقع و گرایش او به جبر یا تحیر ذکر گردیده است، و گر نه اصل اشکال به جای خود باقی است. چه آن که تفاوت اعیان به صورت علم قدری، و تفاوت طینتها قبل از ظهور

خارجي» (۱۱۵) و تعیین اعیان به اسماء مختلفه و متقابله در مقام ظهور، سبب تفاوت در اعمال و افعال خارجي است و المقدّر کائن: جفت الأقلام و طویت الصحف. حاصل آن که انسانها در صورت و تعیین متفاوتند و به اعتبار باطن و تعیین آنها به تعیین اسماء و صفات، انقسامشان به سعید محض و شقی محض و برزخ بین این دو، امری اجتناب ناپذیر است. و إلی هذا أشار فی النبوی المعروف:

الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّة و دیگر معادن. شیخ أجل و سعدي آخر الزمان فرموده است:

« پرتو خورشید حسن بر همه تابد ولي
سنگ به یک نوع نیست تا همه

گوهر شود»

[گفتاري در طینت]

"یکی از عویصات علم الهی و از مستصعبات روایات، احادیث «طینت» است که در کتاب کافی از جوامع اولیه احادیث صادره از مصدر ارباب عصمت و طهارت است. آن چه مرحوم مجلسی و اتراب و أذئاب او در این باب نوشته‌اند مصداق «كَطْلُمَاتٍ متراکمه بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ» است! و صدر أعظم أرباب الحق و الیقین توفیق شرح نوشتن بر کلیه أبواب «اصول» کافی را نیافت اما آن چه که او در شرح «اصول» کافی نوشته است فیها شفاء للصدور. و قد قال بعض من لا خبيرة له بعد ذکر شروح کافی: أول من شرحه بالكفر ... صدر الدین. (!) حقا که مرض جهل مرکب علاج ناپذیر است. مراد از «طینت» عین ثابت هر موجود ممکن است، که هر عین ثابتی مظهر اسم مناسب با آن ممکن می‌باشد. و عین ثابت حضرت ختمی مرتبت اصل کلیه قابلیات است. و طینت اصل هر شیء و ماده منشأ تعیین هر صورتی را گفته‌اند. بیش از این بسط مقال مناسب با این مقدمه نمی‌باشد".

"عین ثابت اهل بیت، علیهم السلام، از اصل واحد و حقیقت فارد حقیقت محمدیه است و آن حقیقت صورت و تعیین تعقل ذات بهجت انبساط حق است، و تعیین تعقل و حضور ذات للذات عین ثابت محمدی است، علیه و علی عترته التحیه و السلام. در مآثورات اهل بیت مذکور است که شیعتنا خلقوا من فاضل طینتنا. و مراد از جمله مبارکه عجنوا بماء ولایتنا مشیت فعلیه و وجود عام ساری در ذراری وجود است که به «حقیقت محمدیه» موسوم گشته است".

"آن چه در مآثورات نبویه و ولویه راجع به «تقدیر» و وجود علمی سعدا و اشقیا و متوسطین ذکر شده است، از جهاتی مطابق است با مطالبی که در سر قدر از شیخ کبیر، صاحب فصوص الحکم، نقل نمودیم. و بر سبیل تلخیص و اشارت به دلیل و برهان آن چه که ذکر شد پرداختیم. تفصیل آن را در حواشی بر شرح فصوص قیصری و شرح قیصری پیرامون عبارات فصوص باید دید. «۱۱۶» در این روایات اشاره به سر قدر شده است. کسانی که می‌دانند- و لو از طریق علم نظری- که آن چه واقع می‌شود ناشی از علم سابق و قضاء الهی است و آن چه که متعلق اراده حق قرار گیرد خیر محض است، قلبشان همیشه متوجه حق است و می‌دانند که آن چه که استعداد و قابلیت هر کس اقتضا دارد، از جانب حق بر او ایصال گردد و حضرت ربّ الأرباب هیچ مستحقی را محروم ننماید. کما قال رسول الله، صلی الله علیه و آله":

"إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنْ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمَلَ رِزْقَهَا أَلَا، فَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ".

"و قال أيضا: إن لربكم في أيام دهركم نفحات أَلَا، فتعرضوا لها".

"نفوس غیر مستعد که نفس آنها ذاتا یا از راه إلقاء شبهات نسبت به کلمات وجودیه و کتاب هستی

شاک است و کلیه آیات وجودی را متشابه می‌پندارند، و عدم"

"قابلیت خود را نیز ناشی از عدم توجه و التفات حق به خود می‌پندارند، چه بسا تبعیض در نظام وجود و خلقت آنها را مضطرب کند و در صدد انکار برآیند و خود را محروم پندارند و رفته رفته خود را در ورطه شکوک بیشتر قرار دهند، و نتوانند از شبهات شیطانی نجات یابند. به نظر منغمران در اوهام، در کتاب تدوینی، یعنی قرآن مجید، نیز نارسایی زیاد است! ولی ارباب تفکر و صاحبان قدرت فکری در کلام حق متشابه نمی‌بینند. در نظر برخی از مفسران سطحی نیز متشابه در کلام حق بسیار است. ورود به اصول و قواعد زبان عرب نیز گره از کار فرو بسته این طایفه نخواهد گشت. تنها تبحر در عقلیات و سلوک إلی الله بقدم المعرفة و توجه دایم به متکلم آیات قرآنی و انس با حق کلید اصلی فهم قرآن است. «۱۱۷»»

دوره حیات مؤلف: ولادت ۱۳۰۴ - وفات ۱۳۸۴ هـ ش

مؤلف: محمود حسینی شاهرودی

عنوان كتاب: نتائج الأفكار فى الأصول

"أن حقيقة الطلب علي ما أفاده فى الكفاية «١» هى عين الإرادة كما أن الطلب الإِشائى متّحد مع الإرادة الإنشائية، فالحقيقى من الطلب و الإرادة متّحد كاتحادهما إنشاء، إذ ليس فى صقع النفس إلّا الإرادة و مبادئها، و ليس بين الإرادة و الفعل شىء آخر يسمى بالطلب، و علي هذا المسلك تكون النفس مقهورة فى الفعل فيلزم الجبر".

"و لكن الميرزا النائينى رحمه الله أثبت عدم مقهوريّة النفس و إن لها الاختيار بعد تحقق الإرادة و مبادئها، و أن العضلات تكون تحت سلطنة النفس و عاملة باختيارها، و لا تصير النفس مقهورة بالإرادة و مبادئها، ففى النفس مضافا إلي الإرادة و مبادئها اختيار النفس للمراد، و إذا ثبت هذا الأمر الذى إدّعه الميرزا النائينى رحمه الله يكون ذلك مجديا فى مسألة الجبر و التفويض".

"و الحاصل: انه وقع الخلاف فى اتحاد الطلب و الإرادة مفهومًا و إنشاءً و خارجًا و مغايرتهما، فعن المعتزلة و أهل الحق اتحادهما و عن الأشاعرة مغايرتهما".

"و حاصل استدلال المعتزلة: هو عدم سلطنة النفس علي تحريك العضلات بعد تحقق الإرادة و هى الشوق المؤكد و مبادئهما من خطور الشىء بالبال، و تصوّر فائدته، و التصديق بها و الحبّ و الميل إليها، ثم الشوق المؤكد و شدة اشتياق النفس إليه بإيجاده أو تركه بنفسه باليد و نحوها من العضلات أو غيره، فيأمره بإيجاده أو يلمس منه ذلك، فالعضلات تتحرك قهرا بعد حصول الإرادة أعنى الشوق و لا يتوسط بين حركة العضلات و بين الإرادة شىء يسمى بالطلب، فالإرادة و الطلب لفظان مترادفان لموضوعان لمفهوم واحد و هو الشوق المؤكد".

"و أما مغايرتهما: فقد استدلل عليها بالبرهان و الوجدان، أما البرهان: فهو"

"أنه لو لم يكن بين حركة العضلات و بين الشوق المؤكد سلطنة النفس و اختيارها و قهاريّتها المسماة بالطلب لزم الجبر، لكون حركة العضلات حينئذ كحركة يدا المرتعش، بل يلزم الجبر فى أفعال البارئ تعالى شأنه علّوا كبيرا و التالى و هو الجبر باطل جزما فالمقدّم مثله، فلا بد أن يكون هناك اختيار للنفس حتي لا يلزم الجبر، و هذا مما ذكره الفخر الرازى أيضا و الجواب عنه باللعن و الطعن و كذا يكون الفعل مسبوقا بالإرادة لا يجدى".

أما الأول: فواضح لكونه خرقه العاجز.

"و أما الثانى: فلعدم كون الإرادة التى هى غير اختيارية بنفسها و مبادئها طرا أو بعضها الموجب لتبعيّة النتيجة لأخسّ المقدمات- و هى عدم الاختيار- سببا لاختيارية الفعل و صحة العقوبة عليه، إذ المعلول تابع لعلته فى عدم الاختيارية، فإشكال الفخر الرازى لا دافع له أصلا".

"و أما الوجدان فحاصله: أنّا نرى بالوجدان تفاوتًا واضحًا بين حركة يد المرتعش و بين حركة يد المريد، فإن حركة يد المرتعش ليست تحت قدرة النفس و اختيارها، بخلاف حركة العضلات فى الشخص المريد، فإن قدرة النفس و فعاليتها محفوظة و ليست النفس فى ذلك مقهورة، و مع ثبوت سلطنة النفس علي العضلات و توسطها بين الإرادة و بين حركة العضلات ينهدم اساس الجبر و اتحاد الطلب و الإرادة و يثبت تغايرهما مفهومًا و حقيقة لكونهما من مقولتين، إذ الطلب يكون من مقولة الفعل لأنه عبارة عن التصدىّ لتحصيل المطلوب كطلب الضّالة، و الإرادة من مقولة الانفعال".

"فتلخص أن الحقّ مغايرة الطلب و الإرادة مفهومًا، و أجنبية كل منهما عن الآخر، و دعوي اتحادهما لا يساعدها البرهان و لا الوجدان بخلاف دعوي المغايرة"

فإنها مما يساعدها البرهان و الوجدان.

"و قد ظهر مما ذكرنا- من حكم الوجدان و البرهان بتوسط اختيار النفس المسمي بالطلب- أجنبية الفعل الصادر باختيار النفس بعد هيجان الرغبة و تأكد الشوق المسمي بالإرادة عن باب العلّة و المعلول و التأثير و التأثر، بل يكون من باب فعل الفاعل المتوقف علي شيئين، أحدهما الفاعل و الآخر المرجح".

"فلا يرد علي ما ذكرنا: أن اختيار النفس إما أن يكون واجبا و إما أن يكون ممكنا، لا سبيل إلي الأول لكونه حادثًا، و علي الثانى إما أن يكون الاختيار علّة تامة للمراد و المطلوب، و إما ألا يكون كذلك، فعلي الأول يلزم الجبر لعدم انفكاك المعلول عن علّته التامة، و علي الثانى يلزم وجود المعلول و الممكن بدون العلّة".

"توضيح عدم الورود ما عرفت من أجنبية اختيار النفس و المطلوب عن العلة و المعلوم، لعدم كون وجود الفاعل علة تامة للفعل، ضرورة أن العطشان يكف نفسه عن الشرب مع وجود الداعي إلي الشرب فيه، فلا يوجد الشرب في الخارج، و باب العلة و المعلوم يكون في ما إذا كان أحد الموجودين رشحا للآخر و فيضا له، و ليس المقام كذلك لعدم كون الفعل رشحا للفاعل كما عرفت في مثال الشرب".

"فحديث استحالة الممكن بدون المؤثر و المعلوم بغير العلة أجنبي عن المقام الذي يكون من باب فعل الفاعل، و قد عرفت أن فعل الفاعل متقوم بالفاعل و المرجح، أما الأول فقد عرفته و أما الثاني فلأن صاحب الشعور لا يوجد الفعل عبثا بل لداع يدعوه إلي ذلك و إن كان الداعي أمرا خارجيا لا ذاتيا".

"ثم أن جماعة ذهبوا إلي كفاية المرجح في النوع و عدم لزومه في الفرد، و احتج الفخر الرازي علي ما حكى عنه علي ذلك بحركة الأجرام السماوية، مع بساطتها و تساويها من حيث الأجزاء عند الحكماء، فإنه لو كان المرجح معتبرا في الفرد فأى مرجح في طلوع الشمس من المشرق مع تساوى نقاط الفلك الشرقية و الغربية و الجنوبية و الشمالية في الأجزاء، فحركة الشمس من المشرق إلي المغرب دون العكس يكشف عن عدم اعتبار المرجح في الفرد و كفايته في النوع، و قد مثل الميرزا النائيني رحمه الله لذلك بالعدة و غسل الجمعة مع عدم اختلاط المياه و عدم ارياح الأبواب أحيانا".

"و فيه ما لا يخفي: أما ما ذكره الفخر الرازي فلعدم استقامة ما بني عليه الحكماء من بساطة الاجرام و تساويها في الأجزاء، لأنه تخرص بالغييب من دون برهان يقتضى ذلك، و أما ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله فلما فيه من استلزامه الجفاف في الأحكام بعد فرض انحلالية القضايا الشرعية، و كونها من القضايا الحقيقة علي التفصيل الذي ذكرناه مرارا، فالحق أن المرجح لا بد أن يكون في الفرد و لا يكفى كونه في النوع".

"فتلخص مما ذكرنا أن النفس تختار الفعل أو الترك لمرجح و هو الشوق المؤكد، و لا يوجب هذا المرجح مقهورية النفس في اختيارها، بقاء اختيارها و سلطنتها بعد ذلك بالوجدان لقدرتها علي الترك مع الشوق المؤكد كاشتياق بعض النفوس المقدسة إلي بعض المعاصي كالغيبه غاية الاشتياق و لكنه يكف نفسه عن ارتكاب المعصية خوفا من الله سبحانه و تعالي".

الأول: مغايرة الطلب و الإرادة مفهوما و مصداقا

لكون الإرادة هي الحب

"الاكيد و من مقولة الانفعال و مقدمة للطلب الذي هو اختيار النفس، و الطلب من مقولة الفعل فالطلب علي هذا هو حركة العضلات لتحصيل المطلوب".

الثاني: اندفاع الجبر بعد شهادة الوجدان ببقاء سلطنة النفس علي الاختيار

"و الفاعلية حتي بعد الإرادة، فلا يقال: إن قضية عدم تخلف المراد عن الإرادة هو الجبر لما عرفت من تخلل اختيار النفس بين الإرادة و المراد".

دوره حيات مؤلف: ولادت ١٢٦٢ - وفات ١٣٥٣ هـ ش

مؤلف: محمود هاشمي شاهرودي

عنوان كتاب: أضواء و آراء

"هو الشبهة الفلسفية التي بينها السيد الشهيد قدس سره ضمن المقدمتين في المسألة الثانية. ويمكن تقريرها بنحو آخر حاصله: ان الفعل الصادر من الإنسان عرض ممكن الوجود فما لم يجب لم يوجد فلا بد من تحقق علته وهي الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات، وهذا بدوره ممكن كذلك فلا بد وأن تنتهي إلي الارادة الأولية الواجبة الذات، وهذا هو الجبر".

واجب عليه بما في الكتاب فلا نعيد؛ إذ لا زيادة عليه .

"ثم إن هذا الحل الاصولي بالتقرير الفني الذي ذكره السيد الشهيد قدس سره فتح كبير، تظهر ثمرته وبركاته في بحوث فلسفية وكلامية كثيرة":

"منها- البحث الكلامي المتقدم، أعني الأمر بين الأمرين حيث يكون الفعل المباشر الصادر من الإنسان منسوبا إليه واختياريا في الوقت الذي لا يكون فيه تفويض لأن نفس السلطنة والقدرة بل الوجود آنا فأننا من قبل الله سبحانه لأن الممكن محتاج إلي الفاعل حدوثا

وبقاءً لا حدوثاً فقط؛ لأن نكتة احتياجه وافتقاره إنما هو في ذاته. فيكون نظير حركة اليد المشلولة بعد اتصال الطبيب للسلك الكهربائي إليه ليصبح سالماً".

"ومنها- حلّ مشكلة قدم العالم، فإنّه بناءً علي تفسير الاختيارية بالسلطنة ووضوح كون أفعال الله سبحانه اختيارية فلا موضوع لشبهة قدم العالم، فإنّها مبنية علي قانون الشيء ما لم يجب لم يوجد وتفسير صدور المخلوقات عن الله" بقانون العلية بمعناها الفلسفي. ومن هنا أيضاً اضطروا إلي القول بالعقول العشرة وإنّ المخلوق الأوّل هو العقل الأوّل ثمّ العقول الاخرى بحسب الترتيب إلي أن ينتهي الأمر إلي النفوس الفلكية ثمّ إلي عالم الطبيعة فإنّ كل ذلك مبني علي قاعدة الوجوب والعلية بالتفسير الفلسفي .

ومنها- إنّ تحقيق صغري قانون العلية الفلسفية كون الموجودات صادرة به يصبح مشكوكاً فيه بهذا البيان وبما حققه السيد الشهيد في بحث الاسس المنطقية بل لا يثبت أكثر من وجود فاعل ونكتة مشتركة لتحقيق الأشياء والمخلوقات فلعلها عبارة عن الارادة الالهية المباشرة أو الملك الموكل بالخلق المعين وبذلك يمكن الأخذ والحفاظ علي ظواهر الآيات والروايات والتصورات المستفادة منها في تفسير الخلق والمبدأ والمعاد فينهار كثير من البناءات الفلسفية في هذه المجالات كالعقول العشرة والحركة الجوهرية وغير ذلك من البحوث .

وهذا منهج جديد في بناء الفلسفة الإسلامية بحاجة إلي كثير بحث ونقد وتمحيص بحيث قد يمكن علي أساس ذلك اعطاء التفسير المنطقي والفلسفي الرصين للظواهر القرآنية والروائية بلا حاجة إلي التأويلات التي وقع فيها بالفعل الفلاسفة فيكون مثلاً قوله تعالى: «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا...» (١) قابلاً للقبول بتمام ظاهره من أنّ النار أصبحت غير حارة وغير محرقة .

"وقوله تعالى: «... أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (٢) يؤخذ بظاهره، وكذلك يمكن تفسير المعاجز والكرامات بلا مشكلة أصلاً" .

براهين صاحب الكفاية علي عدم قبح التجري :

"البرهان الأوّل: عدم امكان قبح التجري وهو هنا شرب مقطوع الخمرية لعدم تعلق الارادة به، بل بالخمر وهو لم يتحقق، والقبح لا يكون إلّا للفعل الارادي" .

"وجوابه الأساسي: إنّ الاختيارية والارادية ليست بمعني الشوق، بل بمعني السلطنة التي يكفي فيها القدرة والالتفات سواءً كان الشوق نحوه أو نحو ملازماته وهو يعلم هنا انطباق عنوان مقطوع الخمرية علي فعله وإن لم يشق إليه" .

"ونقض عليه تارة: بمورد ما إذا اشتاق إلي شرب الخمر لا لخمرته بل لبرودته مثلاً الملازم مع الخمرية، واخرى: بما إذا تعلقت ارادته بالجامع بين الحرام وغيره فطبقه علي فرد من الخمر ولو من باب عدم الترجيح" .

واجيب علي الأوّل: بوجود ارادة غيرية .

وفيه: أنّه قد يكون ذلك الأمر ملازماً أو علة لشرب الخمر لا معلولاً .

واجيب علي الثاني: بأن ارادة الجامع تتوقف علي ارادة الفرد لاستحالة الترجيح بلا مرجح. وفيه: مضافاً إلي بطلان المبني حيث يمكن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية أنّ المرجح قد يكون ملازماً للخمرية كما أنّه قد يكون شرب الفرد للانحصار بناءً علي عدم سراية الشوق من الجامع إلي الفرد .

"والصحيح أنّه بناءً علي مسلكه في الارادية تارة: يقال بسرّيان الشوق من أحد المتلازمين إلي الآخر، واخرى: يقال بعدم سرّيبانه، فعلي الأوّل تندفع كل النقوض، لأن شرب الخمر لا يلازم شرب مقطوع الخمرية بل بينهما عموم من وجه" .

"نعم، يرد عليه عندئذٍ، مضافاً بطلان مبني السراية، ثبوت الملازمة في التجري بنحو الشبهة الحكمية، فإنّ العالم بحرمة التتن يكون قصده لشرب التتن ملازماً لا محالة مع قصده لشرب معلوم الحرمة؛ لأنّه أعم منه، بل وثبوت في الشبهة الموضوعية أمّا اتفاقاً كما لو تعلّق له غرض في شرب معلوم الخمرية أو من باب صدور فعل منه اختياري وهو ملازم مع شرب معلوم الخمرية لا محالة" .

دوره حيات مؤلف: ولادت ١٣٢٧ هـ ش

مؤلف: عبدالاعلى سبزواري

عنوان كتاب: تهذيب الأصول

و أما الشبهة الثانية- و هي شبهة تخلف المراد عن الإرادة-

"فبينها: أن الله تبارك و تعالي إما أن يكون قد أراد الإيمان و الطاعة من الأنام أو لا فعلي الأول يلزم أن لا يتحقق كافر و لا فاسق، لامتناع تخلف مراده تعالي عن إرادته. و علي الثاني يلزم أن يكون إنزال الكتب و إرسال الرسل لغوا باطلا".
و اجيب عنها بوجه . .
"منها: القول بتغاير الطلب و الإرادة، و أن ما هو في مورد إيمان العباد إنما هو الطلب دون الإرادة، و تخلف الطلب عن المطلوب ممكن، و إن لم يمكن تخلف المراد عن الإرادة".
"و فيه ما لا يخفي: فإنه مجرد الدعوي، مع أن نفى الإرادة في مورد إيمان العباد خلاف ظواهر جملة من الآيات و الروايات".

"و منها: أن الإرادة إنما هي الفعل و الإحداث، فهي من صفات الفعل، سواء كانت في الله تعالي، أم في العبد، و لا تخلف لمراده تعالي عن إرادته في المقام، لأن فعله تعالي بالنسبة إلي العبيد هو الدعوة إلي الإيمان و البعث نحو الخيرات، و الزجر عن الشرور، و قد فعله الله تعالي بإنزال الكتب و بعث الرسل بالنحو الأتم الأكمل، فلا وجه لتخلف المراد عن الإرادة".
"و منها: أن الإرادة علة تامة لحصول المراد، إن لم يكن اختيار الغير فاصلا بين الإرادة و المراد. و أما مع فصله فلا وجه لكونها علة تامة، و إلا لزم الجبر حينئذ مع اختيار الإيمان، بل و مع اختيار الفسق و العصيان أيضا. و تقدم في دفع شبهة الجبر ما ينفع المقام، فراجع".

دوره حيات مؤلف: ولادت ١٢٨٩ - وفات ١٣٧٢ هـ ش

مؤلف: علي بن فتح الله نهاوندی نجفی

عنوان كتاب: تشريح الأصول

و اما معني المشية فهو مطلب آخر و هي مرادفة للاختيار و الارادة و معني قولهم لو شاء فعل انه لو وجد فيه خيرا لفعله تابعا لخيريته و انه تابع لصلاحه من حيث وجوده و عدمه و الحاصل ان قولهم لو شاء فعل و لو شاء لم يفعل ليس معناه ان الفعل و الترك اذا تحققا انما هما متحققان من غير العلة و ليس مستلزما لهذا و كيف ذلك مع أنه (١) ما يترتب عليه فسادة ليست من محالية)
يلزم اما حدوث الحادث من غير علة او يلزم الترجيح بلا رجحان الذي هو ايضا محال فلا بد من كون المراد و من قولهم المذكور ان علة تحقق الفعل و عدمه هي المشية و ليس مرادهم ايضا ان المشية في غير الله تعالي ليست حادثة من الحوادث و لا تحتاج الي العلة بل مقصودهم ان علة الفعل الاختياري هي المشية في قبال الاضطراري الذي علته غير المشية و اما المشية فهي مرادفة للاختيار و الارادة و مضاهها هو العلم بالصلاح الباعث علي مشي العالم نحو المعلوم صلاحه فذاتها هي العلم بالصلاح و لكن عنوانها تابع لمشي العالم و اقدمه الي طرف الفعل و هذا هو العلم بالصلاح المشرف للعالم علي الفعل او مقدماته و هو ما ذكرنا انه معني الارادة و بالجملة هذه تطويلات و العمدة هي الفرق بين الاختياري و الاضطراري و الباقي يفهم بالتبع و قد مر ان الاختياري هو ما كان علته مقيدة في اقتضاها بخيرية الفعل و صلاحه و الاضطراري ما كان علته مطلقة في الاقتضاء و لا يعقل التفرقة بينهما بغير ذلك كما مر و لا ريب ان هذه التفرقة لا تحصل الا علي فرض كون العلة في الاختياري علما بالصلاح لانها لو كانت صفة نفسانية فهي مقتضية لذات الفعل مط و يخرج الفعل عن كونه اختياريًا كما حررناه في الفرض فافهم و اغتتم

و مما ذكرنا ينحل الخبر لا جبر و لا تفويض بل امر بين الامرين يعني افعال العباد تتحقق باختيارهم فلا جبر و باختيار الله تعالي فلا تفويض و الشبهة التي اوردوها علي الخبر من ان افعالهم ان صدرت باختيار الله تعالي خرجت عن اختياريتهما لهم و ان صدرت عن اختيارهم خرجت عن اختياريتهما لله تعالي و ذلك لان اختياريّة الفعل للفاعل هي كون تحقق الفعل و عدمه بيد الفاعل و عن علمه بصلاحه و هذا المعني لا يتحقق بالنسبة الي الشخصين الا مع فرض توارد العلتين علي المعلول الواحد و هذا محال فكيف كان الإرادتان المتعلقتان بفعل الغير من ذاك المريد و ذاك الغير متعاكسان من حيث الاصلية و التبعية اذا صار ارادة ذاك المريد فعلية ببيان نفس الارادة حتي يتبعها الغير او بالوعد و الوعيد او كليهما و بالاعلام عليهما و وجه التعاكس واضح فان ذاك المريد نظره بصلاح الفعل من حيث الذات و الوعد و الوعيد تبعي و ذاك الغير نظره الي الوعد و الوعيد او تبعية ارادة المريد و حصول الفعل و صلاحه الذاتي منه تبعي نعم اذا كان ارادة ذاك المريد باعلامه للصلاح الذاتي و فعله ذاك الغير بلحاظ هذا الصلاح و الإرادتان كلتاهما اصليتان بالنسبة الي الصلاح الذاتي فحصول الفعل و تحققه حينئذ انما هو بارادة واحدة مقارنة له بخلاف الفعل المتحقق بالارادات السابقة فانه بالارادة المفارقة هذا تمام الكلام فيما يهمننا البحث عنه في الارادة

دوره حیات مؤلف: وفات ۱۲۸۳ هـ ش

مؤلف: علی محمدی خراسانی

عنوان کتاب: شرح کشف المراد

یکی از مسائلی که از قدیم الایام در میان متکلمین اسلامی مطرح بوده و هست مسأله مهم جبر و اختیار است سؤال اینست که آیا بشر در کارهایی که انجام می‌دهد چه کار خوب و چه کار بد مجبور است و هیچ اراده و اختیاری از خود ندارد بلکه چه بخواهد و چه نخواهد آن فعل از او صادر خواهد شد؟ و یا ما انسانها در افعال خود مختار هستیم و هر کاری که انجام می‌دهیم به اراده خود ما است و جبری در میانه نیست؟

در این زمینه بطور کلی دو نظریه وجود دارد:

1- "گروهی از دانشمندان اسلامی طرفدار مذهب جبر هستند و بقول پیر هرات خواجه عبد الله انصاری: همه از روز ابد ترسند ولی عبد الله از روز ازل ترسد یعنی سرنوشت ما از پیش تعیین شده و عنان اختیار از کف ما بیرون است، نخستین کسی که مذهب جبر را اختراع نمود شخصی بنام جهم بن صفوان بود که پیروان او را جهمیه می‌گفتند و امروز اشاعره پیروان این مسلک بوده و به جبریه یا مجبره شهرت دارند و خود اینها چهار گروه شده و هر"

کدام سخنی دارند که عبارتست از:

الف: خود جهم بن صفوان می‌گوید: فاعل جمیع افعالی که بدست بشر انجام می‌پذیرد خداوند است و اسناد آن افعال بسوی ما مجازی است و وقتی می‌گوئیم فلانی نماز خواند یا روزه گرفت بمنزله آنست که بگوئیم فلانی قد کشید و یا چاق شد که هرگز اختیاری نیست.

ب: ابو الحسن اشعری و بعض دیگر می‌گویند: فاعل افعالی که بدست ما انجام می‌گیرد خداوند است منتها عبد تنها مکتسب است یعنی به قول فاضل قوشچی در شرح تجریدش در ص ۳۴۱:

المراد بکسبه ایه مقارنته لقدرته و اراده من غیر ان یکون هناك منه تأثیر او مدخل فی وجوده سویی گونه محال له. پس قدرت عبد تأثیری ندارد بلکه قدرت و مقدور همه به تأثیر الهی یافت می‌شوند.

ج: قاضی ابو بکر باقلانی گفته: فاعل کلیه افعال ما خداوند است ولی عنوان اطاعت و عصیان از عبد است یعنی کار خوب را خدا بدست ما انجام می‌دهد ولی ما مطیع شمرده می‌شویم و کار زشت را خدا بدست ما انجام می‌دهد ولی ما عاصی نامیده می‌شویم.

د: ابو اسحاق اسفراینی گفته: افعالی که در خارج از ما سر می‌زند هم به قدرت خدا و هم به قدرت بنده واقع می‌شود و قدرت هر دو در صدور آن دخیل است و این جمله معروف است که روزی قاضی عبد الجبار معتزلی وارد بر صاحب بن عباد شد و دید که ابو اسحاق اسفراینی در آنجا جلوس کرده فوراً گفت:

"سبحان من تنزه عن الفحشاء، ابو اسحاق بلا فاصله در جواب گفت: سبحان من لا یجری فی ملکه آلاً ما یشاء".

2- گروه دیگر از متکلمین اسلامی که معتزله و امامیه باشند طرفدار آزادی و اختیار هستند و اولین

کسی که این نظریه را اظهار نمود معبد جهنی

عراقی و غیلان دمشقی بودند که در زمان هشام بن عبد الملک زندگی می‌کردند و خود این گروه دو

دسته شده‌اند:

1- برخی همانند ابو الحسین بصری می‌گویند: علم به اینکه: ما انسانها فاعل افعال اختیاریه خود هستیم و جبری در کار نیست از ضروریات و بدیهیات است و ما فوق استدلال است.

2- و گروهی همانند جبائیان و ... می‌گویند: علم به این مطلب نظری و استدلالی است.

خواجه طوسی قول اول را برگزیده و مدعی است که: الضرورة قاضیه باستناد افعالنا الینا.

و بیان مطلب اینست که: هر کدام از ما به وجدان خود مراجعه کنیم و برخی از افعال را با برخی دیگر

مقایسه کنیم فرق ما بین افعال اختیاریه و غیر آن را خواهیم یافت بعنوان مثال :

آیا حرکات دست انسان مرتعش با حرکات دست انسان سالم و طبیعی یکسانند و فرق ندارند؟ آیا از بالای مناره پله پله آمدن با سقوط از بالای مناره و با سر بزمین آمدن فرقی ندارد؟ آیا پریدن یک انسان چتر باز از داخل هواپیما و پرواز در فضای بیکران با سقوط بهمن عظیم از بلندترین قله‌های جهان یکسان است؟ و هر دو جبر است؟ .

آیا سقوط یک سنگ و خوردن بر مغز انسان با فرود آمدن مشت گره کرده و خوردن بر فرق سر یکسان است؟ هرگز اینها مساوی نیستند و وجدانا فرق دارند و آن اینکه یکی از این دو تا همراه با قدرت است که فاعل اگر نخواهد انجام نمی‌دهد ولی آن دیگری همراه با قدرت نیست .

از همه بالاتر اینکه انسان همواره بر سر دوراهی‌ها محاسبه می‌کند و راهی را انتخاب می‌کند خود

بهترین دلیل بر اختیار است :

اینکه گوئی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم

و اصولا آقای اشعری در شعار و بحثهای علمی جبری است ولی در عمل سراسر اختیاری است زیرا

اگر جبر است مذمت چرا؟ وجود قوانین جزائی و کیفری چرا؟ شلاق چرا؟ اعدام چرا؟ و . .

و اما سخنان اشاعره: اشاعره برای اثبات مدعای خود حدود نه برهان اقامه کرده‌اند که یک به یک آورده

و جواب می‌دهیم :

دلیل اول: افعالی که از ما صادر می‌شود از دو حال خارج نیست :

1- یا همراه با احتمال عدم صدور است یعنی امکان صدور و عدم صدور هر دو موجود بود مع ذلک

موجود شد .

2- و یا همراه با احتمال عدم صدور نیست بلکه عدم صدورش ممتنع است و حتما باید صادر شود .

اما فرض ثانی اشکالش اینست که مستلزم جبر است زیرا چیزی که جانب فعلش ممکن و جانب ترکش

محال باشد واجب الصدور است و تحت قدرت نیست که طرف فعل و ترک مساوی باشد و اما فرض اول خود دو صورت دارد .

1- با اینکه هر دو طرف ممکن بود ولی صادر شد و محقق گردید در سایه وجود مرجح .

2- با امکان دو طرف مع ذلک موجود شد آن هم بدون اینکه عاملی مرجحی در کار باشد .

اما احتمال ثانی باطل است چون مستلزم ترجیح بلا مرجح است و اما احتمال اول خود دو صورت

دارد :

1- یا آن عامل مرجح از فعل خود مکلف است .

2- و یا از فعل خداوند است اگر فعل خود مکلف با شد نقل کلام به خود آن مرجح نموده و همین

سخنان را تکرار می‌کنیم و تسلسل لازم می‌آید که باطل است پس بناچار باید امر منتهی شود به یک مرجحی از خارج که مجبور سازد بر فعل و فعل با وجود آن واجب الوجود شود و این همان جبر است .

جواب ما: اولاً: مکرر گفته‌ایم که در فاعلهای مختار علت تامه دارای دو رکن است: ۱- قدرت ذاتیه

فاعل ۲- داعی فاعل و مکرر گفته‌ایم که اگر نظر به ذات قدرت بدوزیم و از داعی صرفنظر کنیم صدور الفعل من الفاعل ممکن به امکان ذاتی است ولی اگر داعی را هم مد نظر قرار دهیم صدور الفعل ضروری و واجب می‌گردد ولی چنین وجوبی سبب جبر نیست الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار بل یحققه زیرا هر قادر مختاری عند وجود الداعی صدور فعل از او ضروری خواهد بود این مطلب در حق پروردگار ثابت است و همین معنا را نسبت به مکلفین می‌گوئیم که بالنظر الي القدرة الذاتیه صدور فعل همراه با احتمال لا صدوری است ولی بالنظر الي الداعی صدور الفعل حتمی شده و لا صدورش ممتنع می‌شود ولی جبر هم

نیست ثانیاً خود شما! شاعره معتقدید که قادر مختار می‌تواند یکی از دو مقدورش یعنی فعل یا ترک را بر دیگری ترجیح دهد بدون هیچ مرجحی و ترجیح بلا مرجح را تجویز می‌کنید و بقول ابو الحسن اشعری: انسانی که از درنده‌ای می‌گریزد اگر بر سر دوراهی برسد که هر دو مساویند بدون مرجح یکی را برمی‌گزیند و کذا انسان گرسنه اگر دو قرص نان مساوی داشته باشد یکی را بر دیگری انتخاب می‌کند و کذا انسان تشنه اگر دو ظرف آب مساوی داشته باشد یکی را بر دیگری انتخاب می‌کند بلا مرجح و اصولاً بر

همین اصل از شبهه بعض فلاسفه جواب می‌دهید که آنها می‌گویند خدا فاعل موجب است زیرا افعالی را که انجام می‌دهد یا با مرجح است و یا بدون مرجح که ترجیح بلا مرجح است و محال و امّا با مرجح که جبر است پس فاعل موجب است شما می‌گویند: خیر قادر مختار یکی از دو طرف فعل و ترک را ترجیح می‌دهد بدون مرجح حال آقای اشعری: باؤک تجر و باؤنا لا تجر؟ چگونه در جواب از شبهه فلاسفه می‌گویند ترجیح بلا مرجح جایز است ولی در این دلیل اولتان می‌گویند ترجیح بلا مرجح محال است؟! آیا غیر از اینست که هرکجا صرفاً برای اثبات مدعای خویش تلاش مذبوحانه می‌کنید؟ و متعصبانه بدنبال اثبات مطلب خویش هستید و لو موجب رفع ید از هر مبنائی باشد؟.

دلیل دوم: اگر ما انسانها فاعل و بوجودآورنده افعال و کارهای خود بودیم لازمه‌اش این بود که به آن افعال عالم باشیم ولی این لازم باطل است پس آن ملزوم هم باطل است . بیان ملازمه: ملازمه از بدیهیات است زیرا که تا فاعل علم به فعل خویش نداشته باشد چگونه می‌تواند بوجودآورنده فعل باشد پس اگر ما خود فاعلیم باید عالم هم باشیم که چه می‌کنیم .

بیان بطلان لازم: در بعض موارد ما می‌بینیم که به افعال خود علم نداریم فی المثل کسی که مسافتی را می‌خواهد که طی کند اصل حرکت و مسافت مورد نظر از لحاظ مبدا و منتهی معلوم او است ولی حرکات جزئی‌های که در اثناء حرکت به سمت مقصد انجام می‌دهد مورد التفات و علم او نیست و اگر بپرسیم چندین گام برداشتی تا به مقصد رسیدی؟ جوابی ندارد و نمی‌داند یا مثلاً کسی که یک ساعت سخنرانی می‌نماید اصل سخنرانی و موضوع کلی آن و مبدا

و منتهای آن مشخص است ولی کلمات جزئی‌های که در اثناء سخنرانی بکار گرفته اگر از او بپرسیم که چند کلمه گفته‌ای؟ نمی‌داند و نیز توجه به ابراز تکلم یعنی حنجره مخارج حروف-صوت-هوا-زبان-کام و ... ندارد یا مثلاً شخصی که نامه‌ای می‌نویسد اصل نوشتن نامه و موضوع آن را سر بسته می‌داند و بیاد دارد ولی جزئیات حروف و کلماتی که بر روی کاغذ آورده و اصل قلم و مرکب و کاغذ و انگشتان دست و حرکت اصابع و ... معلوم و ملتفت او نیست پس ملزوم هم باطل است یعنی ما انسانها خود فاعل افعالمان نیستیم بلکه خدا فاعل آنها است .

جواب ما: مقدمه: همانگونه که مکرر گفته‌ایم: ما دو نوع فاعل داریم:

1- فاعل موجب و بدون اختیار و اراده همانند آتش که بوجودآورنده حرارت است و شمس که ایجاد

کننده روشنائی است و . . .

2- فاعلهای مختار و با قصد همانند خداوند و انسان به عبارت دیگر:

ما یک فاعل بالطبع داریم و یک فاعل بالقصد با حفظ این مقدمه می‌گوئیم:

امّا در مورد فاعلهای موجب ما ملازمه کلام شما را قبول نداریم که اگر فاعل است باید عالم هم باشد بلکه می‌گوئیم: نار فاعل احراق است ولی عالم به فعل خویش نیست و این را شما هم قبول دارید .

و امّا در مورد فاعلهای مختار و بالقصد ما ملازمه استدلال شما را تا حدودی می‌پذیریم یعنی قبول می‌کنیم که صدور فعل از فاعل بالقصد مستلزم علم به آن فعل است و لکن لازم نیست که علم تفصیلی به همه حرکات جزئی داشته باشد بلکه علم اجمالی کافی است یعنی اجمالاً می‌دانند که در مسیر از قم به تهران حرکات جزئی فراوانی خواهد داشت امّا اینکه نقطه به نقطه و لحظه به لحظه حرکات جزئی مد نظر او باشد دلیلی ندارد .

دلیل سوم: اگر ما انسانها فاعل افعال خویش باشیم لازم می‌آید اجتماع دو قادر مستقل بر مقدور واحد و

اللازم باطل فالملزوم مثله .

بیان ملازمه: بدون تردید قدرت خداوند عام است و به هر مقدوری و ممکني تعلق می‌گیرد پس خداوند قادر بر هر مقدوری است و از جمله اموری که مقدور حق هستند همین افعال بندگان است آنگاه اگر بنده هم بر این افعال قادر باشد لازم می‌آید اجتماع قدرت خدا با قدرت بنده در فعل واحد .

بیان بطلان لازم: زیرا که اگر فرض کنیم در موردی خداوند اراده کند ایجاد آن فعل را و عبد اراده کند اعدام آن را از سه حال خارج نیست :

1- یا اینست که مراد هر دو واقع می‌شود که این مستلزم اجتماع نقیضین است .

2- و یا اینست که مراد هیچ‌کدام واقع نمی‌شود که این مستلزم ارتفاع نقیضین است .

3- و یا اینست که مراد یکی از آن دو جامه عمل می‌پوشد نه آن دیگری که اینهم مستلزم ترجیح بلا مرجح است فاللزام باطل پس ملزوم هم باطل می‌شود یعنی اینکه عبد فاعل افعال خویش باشد و قادر بر آنها باشد باطل است بلکه عادت الهی بر این جاری شده که کارهایش را با این وسیله و سبب انجام دهد .

جواب ما: ما می‌گوئیم: در موردی که خدا اراده کند فعل را و عبد اراده کند ترک را در اینجا مراد خدا واقع خواهد شد یعنی آن عمل صادر می‌گردد و اینکه گفتید ترجیح بلا مرجح است می‌گوئیم: خیر ترجیح مع المرجح است و آن اقوایت قدرت خداوند است و عند المعارضه بر قدرت عبد غلبه می‌کند

و اراده الهی اراده عبد را در هم می‌شکند .

در خاتمه این دلیل جناب علامه رحمه الله می‌فرماید: این استدلال را بعض الاشاعره از دلیل متکلمین در باب توحید الهی اقتباس نموده‌اند و خلاصه آن دلیل اینست که: هرگاه در هستی دو آفریدگار باشند عالم تباه می‌شود زیرا که اگر فرض کنیم یکی از آن دو اراده کند آمدن باران را و دیگری اراده کند نیامدن آن را یا اینست که مراد هر دو واقع خواهد شد که اجتماع نقیضین است و یا مراد هیچ‌کدام واقع نخواهد شد که ارتفاع نقیضین است و یا مراد یکی واقع می‌شود نه دیگری که اینهم ترجیح بلا مرجح است و فاسد است پس وجود دو آفریدگار در عالم باطل است و این همان برهان تمناع است که قرآن به آن اشاره کرده آنجا که می‌گوید: **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا** .

حال این طرز استدلال در باب دو واجب الوجود قابل تصور هست باینکه فرض کنیم که هر دو قدرت مساوی باشند ولی در ما نحن فيه جاری نیست زیرا که دو قادر قدرتشان مساوی نیست بلکه قدرت عبد مغلوب و قدرت حق غالب است .

"دلیل چهارم: مقدمه: هر چیزی بخواهد در چیز دیگر تأثیر گذاشته و آن را ایجاد کند باید از آن جهت که تأثیر می‌گذارد مخالف و مباین با او باشد یعنی خود این حکم برای او ثابت نباشد فی المثل باید واجب الوجود باشد تا بتواند تأثیر کند و ممکنات را ایجاد کند یا قدیم باشد تا بتواند در حوادث اثر بگذارد، باید مجرد باشد تا جسم آفرین باشد باید نامتناهی باشد تا بتواند متناهیات را بیافریند و ... با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: تردیدی نیست در اینکه ما انسانها موجوداتی حادث هستیم یعنی نبوده و بعد پیدا شده‌ایم آنگاه امر حادث "

نمی‌تواند حدوث آفرین باشد چون همین حدوث که علت فعل من است علت خودم نیز هست پس من خود به حدوث محتاجم چگونه بتوانم حدوث آفرین باشم؟ نظیر اینکه آب در گرم شدن به آتش محتاج است چگونه ممکن است که همین آب سبب گرمی آتش باشد؟ .

جواب ما: ما نگفته‌ایم که انسان تأثیر می‌گذارد و حدوث می‌آفریند خیر حدوث یک عنوان اعتباری است که ما برای اشیاء اعتبار می‌کنیم یعنی چیزی که نبوده سپس بوجود آمده می‌گوئیم: حادث است اما حدوث یک عنوان است و سخن ما اینست که انسان در ذات و ماهیت این امر حادث از قبیل کتابت و ... تأثیر گذارده و احداث کند و اصل ذات مغایر با حدوث است .

دلیل پنجم اشاعره: اگر ما انسانها فاعل افعال خود بودیم لازمه‌اش این بود که بتوانیم جسم هم احداث

کنیم و اللازم باطل فالملزوم مثله .

بیان ملازمه: علتی که مصحح و مجوز تعلق قدرت و احداث باشد در جسم هم موجود است و آن علت حدوث است یعنی همانطوری که فعل ما حادث است و نبوده سپس ایجادش می‌کنیم همچنین جسم هم حادث است پس اگر ما قادریم بر ایجاد افعال و حوادث باید قادر باشیم بر ایجاد جسم لان العلة تعمم .

بیان بطلان لازم: بالاجماع ما قادر بر ایجاد جسم نیستیم پس ملزوم هم باطل است یعنی ما قادر بر ایجاد افعال خویش نیستیم .

جواب ما: ما نمی‌گوئیم که هر فاعلی بر هر فعلی قادر است بلکه ما می‌گوئیم: انسانها بر بعضی از افعال قادرند و پاره‌ای از افعال اختیاری آنها

است ولی بر افعال زیادی هم قادر نیستند و به بیان مرحوم علامه رحمه الله :
امتناع صدور جسم از ما نه بخاطر حادث بودن آنست تا شما بگوئید پس هیچ مقدور ما نیست بلکه امتناع صدور جسم از ما بلحاظ اینست که ما خود جسم هستیم و جسم در جسم تاثیر نمی‌گذارند و در بیان جواب دلیل چهارم گفتیم که هر چیزی که می‌خواهد در شیء دیگر تأثیری بگذارد باید از آن جهت مغایر با او باشد و خود محکوم به آن حکم نباشد .

دلیل ششم: اگر ما انسانها فاعل افعال خویش بودیم لازمه‌اش آن بود که دوباره هم بتوانیم عملی را انجام دهیم که من جمیع الجهات همانند عمل نخستین باشد فی المثل خطی را بنویسیم که از هر جهت همانند خط اول باشد درحالی‌که چنین نیست زیرا که اگر در نوشته دوم دقت کنیم خواهیم دید که میان اولی و دومی تفاوتهاست پس جبر در کار است .

جواب ما: اولاً بعض از افعالی که که از ما انسانها در زمان ثانی صادر می‌شود عیناً مثل همان افعالی است که در زمان اول از ما صادر شده مثل بسیاری از حرکات و رفتن و گفتن و دیدن و خوردن و ... ثانیاً بعض دیگر از افعال هم که در زمان ثانی متعذر است مثل زمان اول باشد به خاطر استحاله آن نیست بلکه بخاطر عدم احاطه کلیه است یعنی بار اول دقت نکرده و مقادیر حروف را بدرستی ضبط نکردیم و لذا بار ثانی با بار اول فرقی دارد ولی یک خطا هنرمند حاضر است هزار خط بنویسد که همه آنها از هر جهت مثل هم باشند .

دلیل هفتم: اگر انسان فاعل افعال خویش می‌بود یکی از افعالش ایمان آوردن به خدا بود آنگاه لازم می‌آمد که انسان فاعل ایمان هم باشد و اگر

انسان فاعل مختار ایمان می‌بود لازمه‌اش این بود که برخی از افعال انسانها از افعال خداوند بهتر بود زیرا که ایمان از فعل عبد است ولی بوزینه و خوک و ... از فعل خداوند است و واضح است که ایمان از بوزینه بهتر است درحالی‌که بالاجماع فعل عبد از فعل خدا بهتر نیست پس معلوم می‌شود که ایمان فعل خدا است نه فعل عبد .

"جواب ما: چنین مقایسه‌ای باطل است زیرا شما که می‌گوئید: ایمان بهتر است از چه جهت ایمان بهتر است؟ اگر مرادتان اینست که از نظر دنیوی و منافع آن بهتر است یعنی اگر انسان ایمان بیاورد در دنیا ثروت و مکنت پیدا می‌کند زندگی‌اش سر و سامان می‌یابد از خوشی‌های دنیا مستفیض و از بدیهی‌های آن در امان می‌ماند خواهیم گفت: نه چنین است زیرا ایمان به خدا آغاز محرومیتها در این دنیا است، ایمان همان و گذاشته شدن اعمال سنگین و مشقت بار از روزه- حج- جهاد- و ... همان کجای ایمان نفع دنیوی و خیر عاجل دارد اینکه همه‌اش زحمت است، سراسر سختی است و" . . .

و اگر مرادتان اینست که ایمان دارای خیر اخروی است یعنی بدنال ایمان به خداوند و عمل صالح مدح و ثواب الهی در کار است و در قیامت انسان متنع می‌شود خواهیم گفت پس خود ایمان بما هو ایمان خیر نیست بلکه خیرات نتایجی هستند که از ایمان سر چشمه می‌گیرند پس در حقیقت مدح و ثواب خیر است و اینها فعل خدا هستند نه فعل بشر پس باز هم فعل خدا از فعل خلق خیر است .

دلیل هشتم: بدون تردید شکر ایمان مثل سایر نعمتها واجب است و روایات بسیاری هم دال بر این معنا است و مسأله اجماعی هم هست حال اگر ایمان از فعل خدا نبود بلکه از فعل عبد بود نباید شکر خدا بر ما بندگان واجب باشد و اللازم باطل فالملزوم مثله .

بیان ملازمه: روشن است که اگر فاعلی از افعال خود ما بود وجهی ندارد که دیگری را بر آن شاکر باشیم بلکه باید از خودمان متشکر باشیم .

"بیان بطلان لازم: اجماعی است، پس ملزوم هم باطل است".

جواب ما: شکر خدا نه بر خود ایمان است بلکه بر توفیق خدا و تسهیل اسباب و آماده کردن و سائل است چون ایمان ما حاصل از دعوت انبیاء و ترغیب اولیاء و تعلیم علماء دین است و اینکه خدا ما را قدرت داده که بتوانیم ایمان بیاوریم او را شاکریم و اینها از افعال ما نیستند بلکه فعل خداوند است خلاصه خدا را بر لطف او و زمینه سازی او بر ایمان ما شاکریم.

دلیل نهم: ادله ای که تا بحال ذکر شده عموماً استدلال عقلی بودند ولی دلیل نهم استدلال نقلی است و آن اینکه اشاعره به آیاتی چند از قرآن که از آنها بوی جبر می آید و یا ظهور در جبر دارند استدلال کرده اند به منظور اثبات اینکه انسان مجبور است و آن آیات عبارتند از:

1- قرآن فرموده: اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ یعنی خداوند آفریننده هر چیزی است و از جمله اشیاء همانا

افعال بندگان است پس اللَّهُ خالق افعال العباد.

2- قرآن فرموده: وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ یعنی خدا شما را و اعمالتان را آفریده پس خالق و فاعل

افعال ما خدا است.

3- قرآن فرموده: خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً یعنی خداوند بر دلهای

کافران مهر زده و قادر بر ادراک حقایق نیستند پس جبر است.

4- قرآن فرموده: وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا یعنی هر کسی که خدا را بخواهد

گمراه سازد دل او را بسیار ضیق و تنگ قرار می دهد ... پس گمراه کننده خدا است.

5- وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَآيَاتِي مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ

جواب ما: اگر ما چندین آیه داریم که حد اکثر ظهور در جبر دارند در مقابل چندین برابر آیاتی داریم

که در اختیار و آزادی ظهور دارند و بلکه اظهر و بلکه نص اند و دانشمندان شیعه این آیات را به ده دسته تقسیم نموده اند که عبارتند از:

دسته اول: آیاتی که خداوند در آن آیات افعال و کارهای بندگان را به خود آنها نسبت داده و تصریح

می کند که فاعل این افعال خود بشر است حال اگر بوجود آورنده این افعال خدا باشد لازم می آید که اسناد آنها به انسانها مجازی باشد و مجازیت خلاف اصل است و مادامی که کلام را بر ظاهرش حمل می توان کرد نباید بر خلاف ظاهر حمل کنیم. و این آیات عبارتند از:

1- قَوْلُ الَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ «آل عمران ۷۴»

2- إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ «انعام ۱۱۷»

3- إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ «انفال ۵۶»

4- بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ «یوسف ۱۹»

5- فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ «مائده ۳۴»

6- مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ «نساء ۱۳۳»

7- كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهينَةً «مدثر ۲۳»

8- كُلُّ أَمْرٍ إِحْرَاءٌ بِمَا كَسَبَ رَهينَةً «نجم ۲۲»

9- مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا

تَلُومُونِي وَتُلُومُوا أَنْفُسَكُمْ «ابراهيم ۲۲»

دسته دوم: آیاتی که مؤمنین را بخاطر ایمانشان ستایش نموده و کافران را بخاطر کفرشان نکوهش نموده

است حال اگر فاعل ایمان شخص مؤمن نبود بلکه خداوند است پس مؤمن مدحی ندارد و نیز اگر فاعل کفر در شخص کافر خدا است نه خود شخص پس مذمت کافر بی وجه است از این مدح و مذمت پیدا است که فاعل خود عبد است حال آن آیات عبارتند از:

1- الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ «مؤمن ۱۷»

2- الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «احقاف ۲۸»

- 3- وَ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى «وفا کرد» نجم ۳۹. »
- 4- وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى «انعام ۱۶۵. »
- 5- لِيُجْزِيَ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى «طه ۱۷. »
- 6- هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ «یونس ۵۳. »
- 7- مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا «انعام ۱۶۲. »
- 8- وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا «طه ۱۲۴. »
- 9- أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا «بقره ۸۱. »
- 10- إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَدِ إِيْمَانِهِمْ «آل عمران ۸۵. »

"دسته سوم: آیاتی که می‌گوید: افعال خدا با افعال بندگان قابل مقایسه نیست زیرا در افعال خدا تفاوت

نیست ولی در افعال عباد هست، در افعال خدا اختلاف نیست ولی در افعال عباد هست در افعال خدا ظلم نیست ولی در افعال عباد هست حال اگر فاعل جمیع افعال خدا باشد دیگر این تقسیم‌بندی بی‌جا است و اما آیات :

- 1- مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ «ملک ۴. »
- 2- الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ درحالی‌که کفر و ظلم حسن نیستند پس مخلوق خدا نیستند «سجده

۷. »

- 3- وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ «نحل ۸۶. »
- 4- إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ «نساء ۴۵. »
- 5- وَ مَا رُبُّكَ بَظْلَامٌ لِّلْغَيْبِ «شوری ۴۷. »
- 6- وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ «هود ۱۰۴. »
- 7- لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ «مؤمن ۱۸. »
- 8- وَ لَا يُظْلَمُونَ قِيبًا «رشته میان هسته خرما» «نساء ۵۶. »

"دسته چهارم: آیاتی که بندگان را ملامت و سرزنش می‌کند بر اینکه چرا کفر می‌ورزند یا معصیت خدا

می‌کنند حال اگر فاعل کفر خدا است، بوجودآورنده معاصی خدا است دیگر چرا ما را مذمت می‌کند؟".

- 1- كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ «بقره ۲۷. »
- 2- وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى «اسرا ۹۷. »
- 3- وَ مَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ «نساء ۴۴. »
- 4- مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ «زمر ۷۶. »
- 5- فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِيرِ مُعْرِضِينَ «مدثر ۵۱. »
- 6- لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ «احزاب ۶۳. »
- 7- لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ «آل عمران ۹۵. »

دسته پنجم: آیاتی که در مقام تهدید انسان است و نیز بر تخییر و بر سر دوراهی بودن بشر دلالت دارد

حال اگر جبر باشد و خدا خالق اعمال ما باشد

دیگر انذار و تخییر چه مفهومی دارد؟ انتخاب من چه‌کاره است؟ و آن آیات عبارتند از :

- 1- فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ «کهف ۲۹. »
- 2- اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ «سجده ۴۱. »
- 3- لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ «مدثر ۴۱. »
- 4- فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ «مدثر ۵۵. »

- 5 فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَيَّ رَبًّا سَبِيلًا «مزمّل ۲۰»
- 6 فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَيَّ رَبًّا مَأْبًا «بناء ۳۹»
- 7 سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا «انعام ۱۵۰»
- 8 وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ «زخرف ۲۰»

دسته ششم: آیاتی که فرمان می‌دهد و دعوت می‌کند به اینکه بشتابید بسوی نیکیها و قبل از اینکه

فرصت از دست برود کاری کنید حال اگر جبر باشد دیگر شتاب بسوی خیرات چه مفهومی دارد؟ و آن آیات عبارتند از:

- 1 وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ «انعام ۱۲۸»
- 2 أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ «احقاف ۳۱»
- 3 اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ «انفال ۲۵»
- 4 اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ «زمر ۵۷»
- 5 وَ أَتَّبِعُوا إِلَيَّ رَبُّكُمْ «زمر ۵۶»

دسته هفتم: آیاتی که خداوند در آنها مردمان را تشویق و تحریص نموده به اینکه فقط از ما کمک

بجوئید و الطاف ما شامل احوال شما است و این با

جبر منافات دارد:

- 1 إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ «فاتحه الكتاب»
- 2 فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ «نحل ۱۰۱»
- 3 اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ «اعراف ۱۲۶»
- 4 وَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ ... «توبه ۱۲۶»

- 5 وَلَوْ لَا أَنَّهُ يَكُونُ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً «زخرف ۳۳»
- 6 وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ «شوري ۲۷»
- 7 فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ «آل عمران ۱۴۵»
- 8 إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ «عنكبوت ۴۵»

دسته هشتم: آیاتی که راجع به انبیاء است و دلالت دارد بر اینکه انبیاء برای خاطر ترک اولی استغفار

می‌نموده و از خداوند طلب آمرزش می‌نمودند حال جبر با استغفار نمی‌سازد:

- 1 آدم و حوا گفتند: رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا «اعراف ۲۳»
- 2 یونس پیامبر گفت: سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ «انبیاء ۸۸»
- 3 موسی فرمود: رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي «قصص ۱۸»
- 4 نوح پیامبر عرض کرد: رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ «هود ۴۷»

دسته نهم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه در قیامت گناهکاران به گناهان خود اعتراف می‌کنند و کفار به

کفرشان حال اگر جبر است دیگر

اعتراف به گناه چه مفهومی دارد؟

- 1 وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ... «انعام ۹۴»
- 2 مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ... «مدثر ۴۵»
- 3 كُلَّمَا أَلْقَىٰ فِيهَا فَوْجٌ ... «ملک ۹۶»

دسته دهم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه کافران در روز قیامت حسرت می‌خورند و از کفرشان نادم می‌شوند از خدا می‌خواهند که آنان را برگرداند ولی سودی ندارد و هکذا عاصیان امت اسلامی حال اگر جبر است دیگر حسرت و ندامت و تقاضای رجعت چه مفهومی دارد؟.

1- وَ هُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا «فاطر ۳۵»

2- رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً «مؤمنون ۱۰۲»

3- وَ لَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ «سجده ۱۳»

4- أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنِّي لَمِنَ الْكَافِرِينَ «زمر ۶۰»

و غیر از آیات مذکور از آیات فراوانی که دلیل بر آزادی و اختیار می‌باشند.

حال ما هستیم و دو دسته آیاتی که به حسب ظاهر با یکدیگر متعارضند چه باید بکنیم؟.

به نظر ما آیات دسته دوم یعنی آنها که ظهور در اختیار دارند بر آیات دسته اول از جهاتی ترجیح

دارند:

1- آیات اختیار چندین برابر آیات جبر است و عندالمعارضه مقدم می‌شوند.

2- وجدان انسان هم مؤید این معنا است که بشر در افعال خویش

مختار است نه مجبور.

3- تکلیف و مسئولیت هم مقتضی است که بشر آزاد باشد و گرنه معقول نیست که ما مجبور و

مسئول باشیم.

4- وعده‌ها و وعیدها نیز مقتضی است که بشر مختار باشد و گرنه مفهومی ندارد.

5- انذار و بشیر هم مقتضی است که بشر آزاد و مختار باشد.

6- ثواب و عقاب و بهشت و جهنم هم مقتضی این معنا است.

حال با اینهمه مرجحات ما به ظواهر دسته دوم از آیات اخذ نموده و ظواهر دسته اول را توجیه می‌کنیم

و مفسرین و متکلمین توجیهات بسیاری برای این آیات دارند که بعنوان نمونه از تفاسیر شیعه می‌توان به تفسیر مجمع البیان مراجعه نمود و از تفاسیر عامه به تفسیر کشاف زمخشری که معتزلی مسلک است مراجعه کرد و ما یک جمله از فاضل قوشچی در شرح تجرید ص ۳۴۶ نقل می‌کنیم: و قد ذکر العلماء تأویلها فی المطولات و لها تأویل عام و هو ان الفعل يجوز ان يسند الي ماله مدخل في الجملة و لا شك ان الله تعالى مبدء لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهاذا السبب جاز استناد افعال العباد اليه.

در خاتمه از خوانندگان محترم تقاضا می‌کنم که در این رابطه کتاب انسان و سرنوشت شهید مطهری را

مطالعه فرمایند چون مباحث ما بطور مجمل بود.

دوره حیات مؤلف: ولادت ۱۳۳۷ هـ ش

مؤلف: محمد فاضل لنکرانی

عنوان کتاب: اصول فقه شیعه

"مرحوم آخوند، در اینجا بحث را به مسأله جبر و تفویض کشانده است که هرچند وارد شدن در این

بحث، برای ما- به عنوان مسأله‌ای اصولی- ضرورتی ندارد ولی برای تکمیل مباحث مربوط به طلب و اراده، لازم می‌دانیم قدری پیرامون آن بحث کنیم: «۱» ابتدا به عنوان مقدمه باید توجه داشت که بحث جبر و تفویض، از مباحث سابقه‌دار است که حتی در زمان ائمه معصومین علیهم السلام نیز مطرح بوده و هریک از دو قول، طرفدارانی داشته است، به‌طوری که در لسان روایات هم مورد تعرض و تذکر واقع شده است ولی در آن زمان شاید وظیفه ائمه علیهم السلام نبوده که

حقیقت این گونه مباحث را برای مردم بیان کنند، لکن با توجه به اینکه مسئله جبر و تفویض، از مسائل روز بوده، و با مسائل شرعی ارتباط داشته، ائمه علیهم السلام آن را عنوان کرده‌اند."

"در بعضی از روایات وارد شده است: «لا جبر و لا تفویض بل امرٌ بین امرین...» (۱) یعنی هیچ‌کدام از جبر و تفویض، واقعیت ندارد، بلکه حقیقت مسئله، یک عنوان برزخ میان آن دو است. در بعضی از روایات، تعبیرات شدیدتری به چشم می‌خورد که از قائل به تفویض، به «یهود هذه الامة» (۲) و از قائل به جبر، به «مجوس هذه الامة» (۳) تعبیر شده است. و در بعضی از روایات، قائل به جبر را «کافر» و قائل به تفویض را «مشرک» نامیده‌اند. (۴) هر کدام از این‌ها دارای نکته‌ای است که ما در ضمن مباحث آینده به توضیح آن خواهیم پرداخت. به این نکته نیز باید توجه داشت که بحث جبر و تفویض، یک بحث تعبدی نیست که کسی بگوید: «چون روایات، دلالت و ارشاد به فلان قول دارد، باید آن را پذیرفت»، بلکه باید با منطق و عقل، آن را ملاحظه نمود تا مشخص شود که آیا واقعاً، عقلاً و طبق قواعد مسلمة، باید قول به جبر را پذیرفت یا قول به تفویض را و یا همان چیزی را که ائمه علیهم السلام ما را به آن ارشاد کرده‌اند که با عقل و منطق هم منطبق است؟"

"موضوع بحث در ارتباط با افعال اختیاریه انسان، از قبیل اکل و شرب و مطالعه و امثال آنها می‌باشد. البته اصل بحث، بسیار کلی و وسیع بوده و شامل تمام موجودات عالم، اعم از انسان و حیوان و ... می‌باشد و افعال انسان، یکی از آنها می‌باشد ولی ثمره بحث، در ارتباط با افعال و اعمال انسان ظاهر می‌شود. توضیح: همه موجودات، دارای آثار و خواص می‌باشند و ما می‌خواهیم بدانیم آیا "بین «موجودات» و «آثار و خواص آنها» ارتباط، تأثیر، تأثر و علّیتی وجود دارد یا نه؟"

"و آیا اینکه می‌گویید: «النار حارة»، بین نار و حرارت، ارتباط و تأثیر و تأثر و علّیتی وجود دارد که شما به‌طور مسلم و قطعی می‌گویید: «نار، علت حرارت است». معنای علّیت، این است که علت، در ثبوت و حصول معلول، تأثیر می‌کند. (۱) خلاصه اینکه آیا اصل تأثیر و تأثر، بین موجودات و خواص آنها تحقق دارد یا نه؟"

کلام جبریه

"جبریون گفته‌اند: بین موجودات و آثار و خواصشان، هیچ‌گونه ارتباطی نیست و شما نمی‌توانید بگویید: «النار حارة»، «الشمس مشرقة» و «الماء بارد»، به نحوی که نار را در حرارت، و شمس را در اشراق و ماء را در برودت، مؤثر بدانید. و همچنین نمی‌توانید به نحو حقیقت- تعبیر کنید که فلان میوه، دارای طعم شیرین و یا مثلاً دارای طعم تلخ است. شیرینی و تلخی، ارتباطی به میوه ندارد. و تمام اسندهای مذکور، مجازی است. همان‌طور که در علم معانی خوانده‌ایم که اسناد انبات گیاهان به بهار- در جمله «أُنبت الربیع البقل»- به نحو مجاز است نه حقیقت. و انبات گیاهان، ارتباطی به فصل بهار ندارد، بلکه درحقیقت، خداوند متعال است که آنها را می‌رویاند ولی ما مجازاً آن را به فصل بهار نسبت می‌دهیم. (۲) جبریون گفته‌اند: اسناد مجازی مذکور، بین تمام موجودات و آثار و خواصشان جریان دارد و اسناد حقیقی، فقط در مورد خداوند ثابت است و سایر موجودات، هیچ‌گونه نقشی در ترتب آثار و خواص ندارند، مثلاً حرارت، ارتباطی به نار ندارد و آب، تأثیری در برودت ندارد. سؤال: پس چرا به دنبال نار، حرارت، تحقق پیدا می‌کند ولی به دنبال آب، حرارت، پیدا نمی‌شود؟"

"جواب: جبریون در پاسخ این سؤال می‌گویند: وجود حرارت به دنبال نار، دلیل بر تأثیر و تأثر نیست. امتیازی که نار دارد- و به دنبال آن، حرارت پیدا می‌شود- این است که عادت خداوند متعال بر این جاری شده که به دنبال نار، مستقیماً و بدون مقدمه، حرارت را ایجاد می‌کند و شاید- البته این احتمال در کلام آنان نیست- که گاهی خداوند متعال، به دنبال نار، حرارت را ایجاد ننماید همان‌طور که در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام چنین مسئله‌ای اتفاق افتاد و به دنبال آتش، نه تنها حرارت وجود پیدا نکرد بلکه برودت به‌وجود آمد، قرآن کریم می‌فرماید: (قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ اِبْرَاهِيمَ). (۱) جبریون از این هم پا فراتر نهاده و گفته‌اند: در قیاس «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث» که منطقیون آن را به‌عنوان شکل اول و بدیهی الانتاج می‌دانند، نتیجه آن عبارت از «حدوث عالم» نیست بلکه «علم به حدوث عالم» به عنوان نتیجه است و این علم شما به حدوث عالم، اثر صغری و کبری نیست، صغری و کبری، اثر و خاصیتی ندارند، بلکه علم شما به نتیجه، مربوط به عادت خداوند است. عادت خداوند، بر این جاری شده که شما به دنبال تشکیل چنین قضیه‌ای، علم به نتیجه پیدا کنید و اساس و ریشه علم مذکور، بناء و عادت خداوند است و آلاً شکل اول، اثری ندارد. جبریون در ارتباط با افعال اختیاری انسان می‌گویند: شما وقتی اراده می‌کنید از منزل خارج شوید و سپس از منزل خارج می‌شوید، خیال می‌کنید که بین اراده و مراد شما، ارتباط و تأثیر و تأثری وجود دارد، بلکه بالاتر از این، شما خیال می‌کنید که اراده را در نفس خودتان ایجاد کرده‌اید درحالی‌که این‌ها همه تخیلات است و مطلب،

چیز دیگری است. خداوند متعال، مستقیماً اراده را ایجاد می‌کند و به دنبال اراده، خودش مراد را ایجاد می‌کند، بدون اینکه بین اراده و مراد،

"ارتباطی باشد. بنابراین، نه بین اراده و مراد، ارتباطی وجود دارد و نه بین انسان و اصل اراده. این قاعده کلی در تمام موجودات، اعم از انسان، حیوان گیاه و جماد و حتی در تشکیل قضایا و نتایج حاصل از آنها جاری است که بین موجودات و آثار و خواصشان، هیچ‌گونه ارتباط و تأثیری وجود ندارد و اصلاً نباید کلمه آثار و خواص را به کار برد، چون لفظ آثار، دلالت بر ارتباط، سنخیت و تأثیر و تأثر دارد. «۱» ما قبل از بررسی کلام جبرئیل، لازم می‌دانیم کلام مفوضه را نیز مطرح کنیم تا شاید بهتر بتوانیم به نقد و بررسی آن دو قول بپردازیم:

کلام مفوضه

"مفوضه، در نقطه مقابل جبریه قرار گرفته و گفته‌اند: بین موجودات و آثار و خواصشان، نه تنها ارتباط و تأثیر و تأثر وجود دارد و نه تنها بین هر علت و معلولی سنخیت برقرار است، بلکه بالاتر از این، موجودات، در تأثیر، استقلال دارند، یعنی خواص و آثار و تأثیر و تأثر آنها در جای خود محفوظ است و در عین حال، در تأثیر، مستقل هستند و هیچ موجود دیگری- حتی خداوند متعال- در آثار مذکور، کمترین نقش و دخالتی ندارد. آنان گفته‌اند: «خداوند متعال در مقام خلقت، جهان هستی را ایجاد کرد ولی مراحل بعدی، مربوط به خود موجودات است» سپس در این زمینه تشبیهی ذکر کرده می‌گویند: ارتباط و نسبت جهان هستی با پروردگار، تقریباً مانند ارتباط ساختمان با سازنده آن می‌باشد. سازنده یک ساختمان، ساختمانی را احداث می‌کند ولی آن ساختمان، بعد از وجودش نیازی به سازنده و معمار خود ندارد. ما مشاهده می‌کنیم ساختمانی در سالهای قبل توسط معماری ساخته شده و سپس آن معمار فوت شده ولی آن ساختمان بر استوانه‌های خود باقی است. مفوضه معتقدند: ارتباط جهان هستی"

"با خداوند متعال هم بیش از این نیست که خداوند متعال، در حدوث عالم، تأثیر داشته است اما در بقاء، تأثیر، تأثر، خواص و آثارش، هیچ‌گونه ارتباطی به پروردگار ندارد. «۱» تذکر: با توجه به این که کلام مفوضه، مختصر و جواب آنان هم قدری روشن‌تر است ما ابتدا جواب کلام مفوضه را بیان می‌کنیم و سپس به بررسی کلام جبرئیل می‌پردازیم:

بررسی کلام مفوضه

"برای بررسی کلام مفوضه، ابتدا مقدمه‌ای ذکر می‌کنیم: فلاسفه، مفهوم را بر سه قسم می‌دانند: الف (واجب الوجود): و آن مفهومی است که وجود، برای او ضرورت و لزوم دارد. ب (ممتنع الوجود): و آن مفهومی است که عدم، برایش ضرورت دارد. ج (ممکن الوجود): و آن مفهومی است که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است. نه جانب وجود برایش ضرورت دارد و نه جانب عدم. یعنی دارای حقیقتی است که هم با عدم سازگار است و هم با وجود. «۲» تقسیم مذکور، عقلی است و نمی‌توان قسم چهارمی برای آن تصور کرد. از این تقسیم استفاده می‌شود که واجب‌الوجود و ممتنع الوجود نیازی به علت ندارند. زیرا وقتی وجود برای چیزی ضرورت دارد و بین او و وجود، انفاکایی تصور نمی‌شود و آن دو، لازم و ملزومند، دیگر در چه چیز نیاز به علت دارد؟ همین‌طور وقتی عدم برای چیزی ضرورت دارد، در چه چیز نیاز به علت دارد؟ آیا در عدم، نیاز به علت دارد؟ خیر، زیرا فرض این است که عدم برای آن ضروری است. آیا در وجود، نیاز به علت دارد؟ خیر، زیرا امکان ندارد که آن چیز وجود پیدا کند. ولی در مورد ممکن الوجود، مسئله به‌صورت دیگر است، زیرا ممکن الوجود، چیزی"

"است که اگر آن را با وجود و عدم مقایسه کنیم، مشاهده می‌کنیم که نه تمایلی به طرف وجود دارد و نه تمایلی به جانب عدم. یعنی هم با وجود، ملائمت دارد و هم با عدم، سازگار است. در این صورت می‌گوییم: نسبت این شیء، با وجود و عدم، مساوی است و چنین چیزی محتاج به علت است، زیرا با هیچ‌یک از طرفین، ارتباط خاصی ندارد. نه جانب وجودش ضرورت دارد و نه جانب عدم آن. پس اگر بخواهد وجود پیدا کند باید کسی آن را هدایت کند و به او لباس وجود بپوشاند و اگر بخواهد به طرف عدم تمایل پیدا کند باید کسی دست او را بگیرد و به سوی عدم بکشاند. ممکن الوجود مانند فرد متحیر بر سر دوراهی است و خودش ذاتاً- به تنهایی- نمی‌تواند به‌جایی برود، مگر اینکه علت مرجحه‌ای از خارج برایش تحقق پیدا کند و او را در یکی از طرفین قرار دهد خلاصه اینکه: ملاک نیاز او به علت، این است که او ممکن الوجود است. سؤال: اگر علتی پیدا شد و ممکن الوجود را موجود نمود، آیا آن ممکن الوجود، حقیقت خود را از دست داده و واجب‌الوجود می‌شود یا اینکه بعد از وجود هم بر صفت ممکن الوجود بودن باقی است؟ جواب: بعد از آنکه علت مرجحه‌ای تحقق پیدا کرد و لباس وجود را بر ممکن پوشاند، باز هم آن شیء، ممکن الوجود است و معنا ندارد که یک شیء، ماهیت خود را از دست بدهد و نکته بحث، همین‌جاست که مفوضه دچار اشتباه شده‌اند و خیال کرده‌اند ممکن الوجود، پس از اینکه وجود پیدا کرد، واجب‌الوجود می‌شود، درحالی‌که مسئله به این صورت نیست و اینکه گاهی فلاسفه از ممکن الوجودی که موجود شده به واجب الوجود تعبیر می‌کنند، آنان

قیدی هم افزوده‌اند و آن را «واجب الوجود بالغیر» نامیده‌اند، «۱» یعنی چیزی است که به واسطه علت، وجوب وجود پیدا کرده است و الا اگر انسان، ذات و حقیقت آن را ملاحظه کند، متوجه می‌شود که ممکن الوجود، چه در حالت وجود و چه در حالت عدم، ممکن الوجود است."

"بنابراین، همان‌طور که حقیقت واجب‌الوجود و ممتنع الوجود، ثابت و غیر متغیر است، حقیقت ممکن

الوجود نیز به همین صورت است. پس از بیان مقدمه فوق، ما از مغوضه سؤال می‌کنیم: آیا می‌توان گفت:" :

"ممکن الوجود، در حدوثش، نیازمند به علت است ولی در بقاء خود نیازی به علت ندارد؟ چگونه

می‌توان چنین چیزی گفت؟ چه فرقی بین حدوث و بقاء، وجود دارد؟ این شیء، چون ممکن الوجود بود، در حدوثش نیاز به علت داشت. آیا در ارتباط با بقایش ممکن الوجود نیست؟ چرا، در ارتباط با بقاء خود هم ممکن الوجود است، زیرا حقیقت اشیاء و مفاهیم، تغییرناپذیر است. و همان‌طور که حقیقت واجب‌الوجود و ممتنع الوجود، قابل تغییر نیست، حقیقت ممکن الوجود هم تغییرناپذیر نیست، چون نسبت او به وجود و عدم، مساوی است، لذا ممکن الوجود، در هر لحظه، محتاج به علت می‌باشد و هیچ فرقی بین حدوث و بقاء، وجود ندارد. حدوث-بما هو حدوث-موضوعیت و مدخلیتی ندارد. و همان‌طور که گفتیم: «ملاک نیاز به علت، امکان وجود است». بلی، اگر شما توانستید امکان وجود را از ممکن الوجود سلب کنید، نیاز به علت هم از آن سلب خواهد شد و محال است که چیزی حقیقت خود را از دست بدهد. خداوند متعال هم در قرآن کریم فرموده است: (یا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغني الحميد) «۱» درحالی‌که موجود و مخاطب خداوند هستید، فقراء إلى الله هم می‌باشید. البته با دید و نظر بالا و عالی‌تر، اصلاً وجود ممکن، عین تعلق به باری تعالی است. بنابراین، نباید تصور شود که ممکن، در حدوثش محتاج به علت است اما در بقاء خود، نیازی به علت ندارد."

عنوان کتاب: إيضاح الکفایة

"استقلال در تأثیر دارای دو مرحله هست: الف: موجودات جهان در آثار و خواص خود مؤثر هستند ب: مرحله کامله تأثیر، این است که اشیاء، نسبت به آثار و خواص خود دارای استقلال باشند."

"سؤال: آیا امکان دارد که یک موجود «ممکن» «۲» که اصل وجودش نیاز به علت دارد، در تأثیر و

ایجاد آثار و خواص، استقلال داشته باشد یا اینکه امکان ندارد؟"

"جواب: معنای استقلال در تأثیر، این است که مؤثر بتواند، اثر را ایجاد نماید به نحوی که مقتضی، شرایط وجودی اثر و رفع موانع وجودی آن در اختیارش باشد."

"مثال: شما که می‌گوئید ساختمان را می‌توانم ایجاد نمایم، معنایش این است که تمام شرایط وجودی

ساختمان را می‌توانم مهیا کنم."

"اگر عمارتی نیاز به صد شرط داشته باشد و شما نود و نه شرط آن را ایجاد کردید اما نتوانستید یک

شرط را مهیا کنید، آیا می‌توان گفت شما در ایجاد ساختمان، مستقل هستید- به علت اینکه نود و نه شرط آن را در اختیار شما هست"

"اصلاً معنای شرطیت و مدخلیت شرایط، این است که تا وقتی که تمام شرایط وجودی در خارج،

محقق نشود، امکان ندارد که ساختمان، تحقق پیدا کند، بنابراین اگر کسی بخواهد ادعای استقلال در ایجاد ساختمان کند، باید تمام شرایط وجود آن بناء"

"تحت اراده و اختیار او باشد و همچنین نسبت به رفع موانع- مانع، چیزی است که وجودش حصول

اثر را منع می‌کند"

"آیا اگر شما از میان ده مانع، نه مانع را برطرف کردید اما رفع یک مانع در اختیار شما نبود، باز هم

می‌توان گفت که شما استقلال در حصول و تحقق آن اثر دارید؟"

"- برطرف کردن اکثر موانع، فایده‌ای ندارد"

"بنابراین، معنای استقلال در ایجاد اثر، این است که:"

"ایجاد تمام شرایط و رفع تمام موانع در اختیار و تحت قدرت شما باشد و این مطلب، از بدیهیات

است و نمی‌توان در آن تردید نمود."

اکنون سؤال ما از مغوضه و اشکال ما به آنها این است که: موجودات ممکنه چگونه و چطور می‌توانند

استقلال در تأثیر داشته باشند- ثمره بحث ما در افعال ارادی انسان ظاهر می‌شود-

"عمل ارادي با اراده شما تحقق پیدا می‌کند مثلاً شما اراده جلوس می‌کنید بلافاصله جلوس را محقق می‌کنید، اراده قیام می‌کنید، فوراً قیام را تحقق می‌بخشید آری اراده، در حصول مراد مؤثر می‌باشد و شما در حصول جلوس مؤثر هستید اما بحث ما این است که آیا شما استقلال در تأثیر دارید؟"

"خیر! مسأله استقلال در تأثیر مطرح نیست زیرا اگر فلان فعل ارادي بخواهد در خارج محقق شود، مثلاً اگر بخواهید عمارتی را ایجاد نمایید باید مقتضای تمام شرائط وجودی و رفع موانع، تحت اختیار شما باشد اگر یک شرط وجودی - که از همه شرائط، مهم‌تر است - و آن عبارت از وجود خود شما هست - وجود و هستی فاعل - در اختیار شما نباشد، می‌توانید آن بناء را ایجاد کنید؟"

آیا وجود و هستی فاعل - در ممکن الوجود - در اختیار خود ممکن هست؟

"اخیراً بیان کردیم که ما و تمام ممکنات در هر لحظه، نیاز به علت داریم و افاضه علت است که ما را ابقاء می‌کند و در نتیجه هر لحظه متصف به وجود هستیم پس"

بنابراین :

"شما که در هر آن، محتاج به علت و نیازمند به افاضه از ناحیه خالق متعال هستید، چطور می‌توانید، ادعا کنید که در ایجاد آثار و خواص استقلال دارید معنای استقلال این است که تمام شرائط در اختیار انسان باشد و چه شرطی بالاتر از وجود خود شما - فاعل - هست. تحقق و وجود فاعل اصلاً در اختیار فاعل نیست زیرا او در اصل وجودش نیازمند به علت است."

"نتیجه: اینکه مفروضه گفته‌اند موجودات در ایجاد خواص و آثار استقلال دارند، کلام و عقیده مردودی است."

خلاصه مطالب

1- "ملاک احتیاج به علت در ممکن الوجود، امکان وجودی است و امکان وجودی، امری است که از ممکن الوجود مفارقت نمی‌کند و ماهیت ممکن «امکان» هست خواه موجود باشد یا معدوم و معقول نیست که بعد از حدوث، امکان وجودیش را از دست بدهد و گفتیم به ممکني که علت وجودی برایش تحقق پیدا کرده و لباس وجود پوشیده، واجب الوجود می‌گویند اما قید «بالغیر» را هم همراه آن آورده و می‌گویند «واجب بالغیر» یعنی به خاطر وجود علت و افاضه خالق هستی، تحقق پیدا کرده."

"نتیجه: ممکنات، حدوثاً و بقاء نیازمند علت می‌باشند یعنی فاعل درحالی که مشغول انجام فعل هست، در همان حال هم اصل وجودش نیاز به علت دارد که از طرف خالق متعال به او افاضه شده."

2- "مفروضه، ادعا کردند که موجودات جهان در ایجاد آثار و خواص، دارای استقلال هستند ولی ما بیان کردیم که:"

« "ممکن" با وصف امکان معقول نیست که «استقلال» در تأثیر داشته باشد و استقلال با نیاز شخص فاعل به افاضه از ناحیه خالق متعال، ملائمت ندارد زیرا اصل"

"هستی ممکنات در اختیار خداوند متعال است و انسان در هر لحظه، نیاز به افاضه حق تعالی دارد لذا با توجه به مطالب مذکور، قول به تفویض، باطل و بطلانش بدیهی است."

نقد و بررسی کلام جبریه «۱»

"تذکر: قبل از بیان ادله جبریه، مقدمه‌ای ذکر می‌کنیم تا مشخص شود، آیا صرف نظر از ادله آنها از نظر وجدان، عقل و عقلاء - خواه متدین به دینی باشد یا نباشد - عقیده جبریه، مقبول است یا مردود؟"

"مقدمه: اعمال و افعالی از انسان، صادر می‌شود که کاملاً متفاوت است به نحوی که اگر عقل بخواهد حکم به تسویه آنها بکند، آن حکم، غیر قابل قبول است لذا عقل هم حکم به تسویه نمی‌کند."

"مثال: انسان سالمی را در نظر بگیرید که دستش هم مانند سایر اعضاء سالم و حرکت آن در اختیار خودش باشد او با اراده، دستش را به طرف بالا، پائین، چپ و راست می‌گرداند، آن عمل را «حرکت الید» می‌گویند."

اکنون فرد دیگری را در نظر بگیرید که گرفتار ارتعاش ید هست و دستش بدون

"اختیار و به علت کسالت، دائماً در حرکت است".

"سؤال: آیا از نظر وجدان و عقل آن دو حرکت، یک گونه هست یا اینکه دو حرکت متفاوت و مختلف

هست؟"

"جواب: اگر قول به «جبر» را بپذیریم، لا محاله باید بگوئیم حرکت دست شخص سالم و مختار که با

اراده، صورت می‌گیرد با حرکت دست شخص بیمار و مرتعش، یک نوع، حرکت است «۱» درحالی‌که وجدان آن دو حرکت، متفاوت و دو گونه هستند و شاهدش هم این است که":

"الف: اگر شما دست خود را بلند کرده و آن را بر چهره یتیمی فرود آورده و او را مورد ضرب قرار

دهید در این صورت مورد اعتراض و توبیخ قرار می‌گیرید اما اگر همان ید مرتعش بر صورت یتیمی نواخته شود، هیچ‌گونه توبیخی نسبت به آن فرد، صورت نمی‌گیرد پس معلوم می‌شود آن دو حرکت، دو عمل هست و دو اثر مختلف دارد یک اثر ارادی و مربوط به شما و اثر دیگرش غیر ارادی و مربوط به ید شخص مرتعش می‌باشد لذا با مراجعه به وجدان، متوجه می‌شویم که بین آن دو حرکت، تفاوت هست".

"دو شاهد دیگر بر مدعای خود، اقامه می‌کنیم".

"ب: عقلاء عالم، اعم از متدین و غیر متدین، دارای قوانینی هستند که به وسیله آن ضوابط، کشور خود

را اداره می‌کنند".

"قوانین مذکور به چه منظور و بر چه اساسی است؟ اگر انسان، فاقد اراده و عمل اختیاری باشد، جعل

و تصویب قانون، چه فایده‌ای دارد و مخالفت با قانون چه مفهوم و معنایی دارد؟"

"ج: از جمله مسلمات و مستقالات عقلیه، حسن عدل و قبح ظلم است اگر احسان، ظلم و عدالت در

اختیار ما نباشد، دیگر حسن و قبح چه مفهومی دارد و چگونه می‌توان"

یک عمل را محکوم به حسن و دیگری را محکوم به قبح دانست؟

"اگر قائل به «جبر» شویم، باید بگوئیم ظلم ظالم در اختیار او نیست و احسان نیکوکار، ارتباطی به او

ندارد و مسأله حسن و قبح به‌طور کلی منتفی می‌شود درحالی‌که تردیدی نیست که باید موضوع عناوین مذکور، اختیاری و مستند به فاعل باشد و منشأ صدورش عن ارادة و عن اختیار باشد و الا اگر بدون قصد و اراده، یک عمل زشتی از کسی صادر شود، انسان او را تقبیح نمی‌کند همان‌طور که اگر عمل نیکی از فردی بدون اراده، صادر شود حسن ندارد".

"موضوع تحسین و تقبیح، فعل ارادی است و مسلم است که دو حکم مذکور، نسبت به بعضی از

موضوعات، ثابت، مسلم و جزء مستقالات عقلیه است و ارتباطی به شرع ندارد- البته بدیهی است که کلاً حکم به العقل حکم به الشرع -"

نتیجه: با مراجعه به وجدان و عقل - به لحاظ مستقالات عقلیه - و عقلاء - به لحاظ وضع قوانین جزائی و

غیره - نتیجه می‌گیریم که از نظر آنها:

"اختیاری بودن افعال انسان، جزء مسائل مسلم، شناخته شده است".

"مقدمه معهود، پایان پذیرفت، اکنون زمان آن رسیده که ادله جبریه را بیان کنیم و سپس به پاسخ عقیده

باطل آنها بپردازیم".

ادله - شبهات - جبریه و نقد و بررسی آن

دلیل اول:

"كان قائلین به جبر به ما می‌گویند که: شما در جواب از دلیل مفوضه، «واجب الوجود» و «ممکن

الوجود» را چنین تفسیر کردید که":

"واجب الوجود، غنی بالذات است و در هیچ شأنی از شئون نیاز، به غیر ندارد و متقابلاً گفتید که

ممکن الوجود، فقیر بالذات و در تمام شئون، نیاز به غیر دارد یعنی در حال حدوث، محتاج به غیر است و همچنین برای بقاء هم نیازمند به غیر است یعنی وجودش به «علت» نیازمند است و در تمایل به عدم هم محتاج به علت می‌باشد. - یا"

أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَيَّ اللَّهُ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ « ۱- »

با توجه به تفسیر مذکور از واجب الوجود چگونه می‌توان برای ممکنات- مانند انسان- اثر و اراده‌ای

قائل شد و چطور می‌توان او را فاعل بالاراده دانست .

"اگر ممکن الوجود، فاعل بالاراده باشد، عنوان «مؤثر» پیدا می‌کند و چگونه چیزی که خودش فقر

محض است و بهره‌ای از هستی ندارد، می‌تواند افاضه وجود حقی در خود یا در غیر از خود نماید- و کانّ عنوان خالقیت و موجودیت پیدا می‌کند "-

"از طرفی اگر برای ممکن الوجود، عنوان «مؤثریت» قائل شویم کانّ برای خداوند متعال شریکی قائل

شده‌ایم " .

"توضیح ذلک: آیا این جمله، عبارت و قاعده مسلّم «لا مؤثر فی الوجود الاّ الله» را نشینده‌اید؟"

"مفهوم عبارت مذکور، این است که در عالم وجود و جهان هستی هیچ مؤثری غیر از خداوند متعال

نیست و اگر شما بخواهید نسبت به افعال- به ظاهر- اختیاری انسان، خود او را مؤثر بدانید کانّ بشر را هم در برابر پروردگار جهان، یک مؤثر دانسته و تقریباً شریکی برای او قائل شده‌اید درحالی‌که «لا مؤثر فی الوجود الاّ الله» نفی جنس و نفی حقیقت مؤثریت را می‌کند و مؤثریت در اشیاء را اختصاص به ذات باری تعالی می‌دهد اما لازمه کلام شما، این است که مؤثریت اختصاص به خداوند ندارد و انسان، هم نسبت به افعال و اعمال اختیاری خود، مؤثر هست اما ما- جبریّه- که تمام جهان هستی را با تمام خصوصیاتش مستند به خداوند می‌دانیم به توحید خالص معتقد بوده و در اراده سلطنت و قدرت الهی هیچ‌گونه شریکی برای او قائل نشده‌ایم " .

"جواب دلیل اول جبریّه: لازمه دلیل شما- جبریّه- این است که اگر ما برای اشیاء و انسان در عرض

خداوند متعال، مؤثریت قائل شویم، در این صورت با قاعده مسلّمه "

« "لا مؤثر...» مخالفت نموده اما اگر برای انسان، مؤثریتی قائل شویم که در طول تأثیر الهی و از

شئون تأثیر الهی باشد، در این صورت نه تنها با «لا مؤثر فی الوجود...» مخالفتی ندارد بلکه مؤید آن‌هم هست " .

"به عبارت دیگر: معنای عبارت مذکور، این است که تأثیر استقلالی در رتبه‌ای که برای خداوند متعال،

ثابت و مسلّم است، برای هیچ موجود دیگری ثابت نیست " .

"ما هیچ‌گاه در برابر تشکیلات الهی هیچ‌گونه مؤثریتی برای انسان، قائل نیستیم که با توحید منافات

داشته باشد " .

"مثال: با قطع نظر از مسأله جبر و خالقیت خداوند متعال به یک اعتبار، اعمال و افعال انسان بر دو

گونه است " :

"الف: انجام دادن بعضی از کارهای ارادی، نیازی به واسطه، آلت و ابزار ندارد. به مجردی که اراده،

تحقق پیدا کرد و به مرحله شوق مؤکد رسید، آن عمل ارادی، تحقق پیدا می‌کند مانند «تحریک الید» که با اراده و شوق مؤکد، جامه عمل می‌پوشد. و شما دست خود را حرکت می‌دهید " .

"ب: برای انجام دادن بعضی از افعال و اعمال ارادی، نیاز به وسیله و ابزار هست " .

"نعوذ بالله چنانچه کسی بخواهد مرتکب قتل نفس شود، به مجرد اراده و شوق مؤکد نسبت به آن

عمل، قتل، محقق نمی‌شود و «ارادة القتل» مانند «تحریک الید» نیست بلکه باید آلت قتاله‌ای مانند شمشیر وجود داشته باشد و اراده قاتل هم نسبت به قتل به مرحله شوق مؤکد برسد «۱» تا قتل، محقق شود بنابراین بعضی از اعمال اختیاری انسان بدون واسطه، امکان ندارد، تحقق پیدا کند " .

"فرضا قتلی به وسیله شمشیر، محقق شد و شخصی زید را کشت، اکنون پرسش ما این است که " :

"آیا شمشیر، تأثیری در قتل زید داشته است یا نه؟"

نیوست؟"

"جواب: اگر بگوئید مؤثر نبوده، می‌گوئیم پس چرا بدون شمشیر هر قدر، قاتل، اراده کرد، قتل به وقوع

بلا اشکال و مسلماً «كان السيف مؤثراً في القتل» و شاهدش هم این است که اوصافی را به عنوان سببیت

برای شمشیر ذکر کرده و می‌گویند «قطع السيف يا السيف القاطع .»

"بنابراین شمشیر در تحقق قتل، مؤثر بوده."

"سؤال دیگر: آیا شمشیر به تنهایی در قتل زید، مؤثر بوده یا اینکه اراده قاتل هم در آن مؤثر بوده

است؟"

"واضح است که قاتل هم در کشتن زید، مؤثر بوده."

"نتیجه: برداشتی که از مثال مذکور کرده و در نتیجه به جبریّه، پاسخ می‌دهیم، این است که " :

شما در مثال واضح و وجدانی مذکور چگونه دو مؤثر تصوّر می‌کنید؟

"اگر بگوئید تنها قاتل در قتل، مؤثر بوده و شمشیر، کوچک‌ترین تأثیری در آن نداشته، خلاف بداهت

سخن گفته‌اید لذا از مثال مزبور، نتیجه می‌گیریم که " :

هم شمشیر و هم قاتل در ایجاد «قتل» مؤثر بوده‌اند اما آن دو مؤثر در طول یکدیگر هستند نه در عرض

هم و منافاتی با یکدیگر ندارند و هرکدام دیگری را تأیید می‌کند و مؤثریت دوم از شئون مؤثریت اول و در رتبه متأخر از مؤثریت اول است یعنی :

"زید، اراده قتل نموده به دنبال آن، آلت قتل و شمشیر مهیا کرده و با استفاده از آن در خارج، «قتل» به

وقوع پیوسته بنابراین با توجه به مثال ساده و وجدانی مذکور، واضح شد که " :

"اجتماع مؤثرین، مانعیت و تضادی با هم ندارند زیرا در عرض یکدیگر نمی‌باشند و اکنون که عدم

منافات مؤثرین در مثال مزبور، واضح شد به ادامه جواب از دلیل جبریّه

می‌پردازیم که :

مؤثر اول چه چیز بوده است؟

ارادة الفاعل

"سپس می‌گوئیم قبل از اراده فاعل، وجود فاعل در قتل مذکور مؤثر بوده، و اگر فاعلی وجود

نمی‌داشت و بقاء وجودی برای فاعل، تصوّر نمی‌شد، چگونه امکان داشت که اراده، تحقق پیدا کند و به دنبال آن به وسیله شمشیر، قتل به وقوع پیوندد بنابراین،

قبل از اراده فاعل، بقاء فاعل و وجود او در تحقق قتل، مؤثر بوده و هنگامی که بقاء وجود فاعل را ملاحظه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که فاعل، در بقاء وجودش،

هیچ‌گونه اختیاری ندارد و این چنین نیست که بقایش مربوط به اراده خودش باشد بلکه بقاء فاعل، اثر علت مؤثره و مبقیه هست و بقایش افاضه‌ای است که از

ناحیه علت شده پس می‌توان گفت " :

« "علتی" که بقاء را به فاعل، افاضه نموده و در نتیجه «او» اراده نموده و به واسطه «شمشیر» مرتکب

قتل شده، تمام آنها مؤثرات هستند منتها مؤثرات غیر متضاده و مؤثراتی که امکان اجتماع دارند به شهادت اینکه می‌گویند در فاعل مختار، دو مؤثر مطرح بوده و

همان‌طور که نسبت به خود فاعل و عملش دو مؤثر تصویر کردید، وقتی به ریشه، اساس بقاء و هستی فاعل، توجه کنیم، متوجه می‌شویم که مؤثر اولیّه، در وجود

و بقاء فاعل، مؤثر است و نتیجه می‌گیریم که " :

"آن عمل خارجی درعین حال که فعل واحد هست، اما مؤثرات مختلف در آن تأثیر نموده و آنها

هیچ‌گونه تضاد و مخالفتی با یکدیگر ندارند زیرا در یک صف و در یک ردیف نیستند بلکه در طول هم و در رتبه‌های مختلف واقع شده‌اند."

"جمع‌بندی: جبریون به قاعده مسلّمه «لا مؤثر في الوجود الا الله» تمسک نموده و از طرفی هم قائل به

ضدیت بین دو مؤثر شدند ولی ما با یک مثال بدیهی و آشکار، اثبات کردیم که معنای عبارت مزبور، این است که غیر از خداوند متعال، مؤثر استقلالی وجود"

"ندارد و اصلاً ممکنات را مستقلاً در تأثیر نمی‌دانیم، همان‌طور که در جواب قائلین به تفویض

گفتیم":

"ممکنات، استقلال در تأثیر ندارند و فقط عینی بالذات- که وجودش نیاز به علت موجد و علت مؤثره

ندارد- است که استقلال در تأثیر دارد و ممکنات در عین مؤثریت و در عین اینکه افعال، اعمال و آثاری با اراده آنها تحقق پیدا می‌کند، استقلال در تأثیر ندارند".

"خلاصه جواب: اگر ما برای انسان، در مقابل دستگاه سلطنت و قدرت الهی مؤثریت قائل می‌شدیم،

دلیل اول جبریّه درست بود لکن ما در دائره و محدوده مؤثریت خداوند متعال، قائل به تأثیر و تأثر هستیم و این مطلب نه تنها اقتضای شرک ندارد بلکه در مباحث آینده خواهیم گفت که این امر، خود دلالت بر کمال عظمت خالق می‌کند که او آن‌قدر بزرگ است که قوه خلّاقیت به مخلوقات خود، عنایت کرده که مخلوقاتش به عنایت و مشیت الهی «اراده» خلق نمایند و مراد خود را لباس وجود ببوشانند اما به‌رحال پشتوانه آنها ذات اقدس احدیت است و مخلوقاتش در هر لحظه، نیاز به افاضه وجود از ناحیه او دارند و هیچ‌گاه مؤثریت خداوند و مخلوقات در مقابل و در عرض یکدیگر نیستند و... .

تذکر: جبریّه در دلیل اول به تأثیر و تأثر عنایت داشتند و به «لا مؤثر فی الوجود...» توجّه داشتند لذا ما

هم در جوابشان همان مسیر را طی کرده و پاسخشان را بیان کردیم.

دلیل دوم جبریّه:

قبل از بیان آن به ذکر یک مقدمه طولانی می‌پردازیم:

مقدمه: دلیل عقلی و نقلی دلالت بر «علم» (۱) و «قدرت» (۲) خداوند متعال می‌کند.

"با قطع نظر از کتاب و سنت، عقل هم دلالت می‌کند که واجب الوجود، کامل مطلق هست و باید

دارای صفات کمالیه باشد و علاوه بر آن واجد مرتبه کامل صفات کمالیه"

"باشد یعنی مرتبه‌ای که ما فوق آن، تصوّر نشود پس خداوند متعال هم باید دارای اصل قدرت باشد و

هم قدرتش غیر محدود باشد- و همچنین در مورد علم او"-

سؤال: آیا ممکن است قدرت خداوند متعال به ممتنعات- مانند اجتماع نقیضین- تعلّق گیرد یا نه؟

"می‌دانید در نتایج تمام قضایا، براهین و قیاسات تا استحاله اجتماع نقیضین به آنها ضمیمه نشود،

نمی‌توان از آنها نتیجه مطلوب را گرفت".

مثال: در شکل اول می‌گویند: «العالم متغیّر و کلّ متغیّر حادث فالعالم حادث». »

"ممکن است گفته شود که شما از قضیه مذکور «حدوث عالم» را نتیجه گرفتید، اما چه مانعی دارد که

جهان، هم حادث باشد و هم حادث نباشد؟"

"در پاسخ می‌گوئیم آری نتیجه قیاس مذکور، حدوث عالم است اما با ضمیمه شدن قضیه عقلیه-

استحاله اجتماع نقیضین- نتیجه مطلوب- حدوث عالم- گرفته می‌شود یعنی هنگامی که از شکل اول، نتیجه می‌گیریم که «العالم حادث» کانّ در دنبال آن، مطلب دیگری هم هست که: چون امکان ندارد هم عالم، حادث باشد و هم حادث نباشد «۱» پس جهان هستی فقط حادث است".

"مثال دیگر: برای اثبات وجود صانع، ادله و براهین محکمی وجود دارد و ما ثابت می‌کنیم که «الله

تبارک و تعالی» موجود است اما اگر کسی بگوید چه مانعی دارد که هم خداوند، موجود باشد و هم وجود نداشته باشد، اینجا است که ما مجبور هستیم، قضیه عقلیه- استحاله اجتماع نقیضین- را ارائه دهیم و... .

استحاله اجتماع نقیضین به نتیجه تمام قضایا ضمیمه می‌شود و ما نتیجه مطلوب را می‌گیریم.

آیا استحاله اجتماع نقیضین که به نتایج تمام قضایا راه پیدا می‌کند از محدوده قدرت

خداوند خارج است یا نه؟

یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا ممکن است قدرت خداوند متعال به ممتنعات- مانند اجتماع نقیضین- تعلّق بگیرد

جواب: دو فرض برای آن تصویر می‌کنیم تا مقدمه‌ای شود برای جواب اشکال:

"الف: اگر بگوئید از حیطه قدرت الهی خارج است، لازمه‌اش این است که قدرت او محدود باشد

درحالی‌که ادله نقلی و عقلی دلالت بر عدم محدودیت قدرت خداوند می‌کند".

"ب: اگر بگوئید امکان دارد قدرت پروردگار به اجتماع نقیضین تعلّق گیرد و او می‌تواند محال را

ممکن نماید، معنایش این است که قاعده عقلیه- استحاله اجتماع نقیضین- تخصیص‌بردار هست و عمومیت ندارد و در نتیجه اگر قاعده عقلی مذکور، عمومیت پیدا نکرد، شما اصلاً نمی‌توانید نتیجه‌ای از قیاسات و قضایا بگیرید و معنای قابل تخصیص بودن قاعده عقلی مذکور، این است که":

"ب: بشر نمی‌تواند بین نقیضین جمع نماید اما خالق متعال که صاحب قدرت مطلقه هست، هیچ مانعی

ندارد که بین آن دو جمع نماید و در نتیجه وقتی اجتماع نقیضین و لو از یک طرف- یعنی خداوند- بتواند تحقق پیدا کند، هیچ نتیجه‌ای را نمی‌توان از قضایا و قیاسات گرفت یعنی با توجه به دو مثال مذکور":

"هم ممکن است عالم، حادث باشد و هم امکان دارد، حادث نباشد و فلان شیء هم وجود داشته باشد

و هم وجود نداشته باشد".

"خلاصه اشکال: اگر اجتماع نقیضین از دائره قدرت الهی خارج باشد، لازمه‌اش محدودیت قدرت

خداوند متعال است و چنانچه بتواند متعلّق قدرت الهی قرار گیرد، نتایج حاصله از براهین، بدون فائده می‌شود زیرا قاعده عقلیه- استحاله اجتماع نقیضین- قابل تخصیص می‌شود و "...

"جواب: هم قدرت خداوند متعال، مطلق و غیر محدود است و هم مسأله اجتماع"

نقیضین از دائره قدرت او بیرون است.

"توضیح ذلک: اجتماع نقیضین داخل دائره قدرت الهی نیست و اینکه گفتید لازمه‌اش محدودیت

قدرت پروردگار جهان است، غیر قابل قبول است و به اشکال مذکور، پاسخ می‌دهیم که":

"شما- جبریه- از چه طریقی ثابت می‌کنید که تمام امور، می‌توانند متعلّق قدرت خداوند، قرار

گیرند؟"

بعضی از امور به خاطر قصور ذاتی- که در خود آنها هست- اصلاً از دائره قدرت خارج هستند و لذا

بحث هم نمی‌شود که آیا قدرت پروردگار متعال به آنها تعلّق می‌گیرد یا نه.

"به عبارت دیگر: اول باید آن شیء متعلّق قدرت را بررسی کرد که مشخص شود آیا آن شیء با تعلّق

قدرت، سنخیت دارد یا نه- قدرت خداوند، محدودیتی ندارد و نمی‌توان گفت قدرت او فرضاً صددرجه هست یا اینکه کمتر است"-

مسأله اجتماع نقیضین- و سایر ممتنعات- هم از این قبیل هست یکی از ممتنعات «شریک الباری»

هست آیا شما نمی‌گوئید «شریک الباری ممتنع»؟

"در ما نحن فیه هم اگر کسی سؤال کند که آیا خداوند می‌تواند برای خودش شریکی ایجاد کند یا نه،

اگر بگوئید قدرت ندارد، لازمه‌اش محدودیت قدرت پروردگار است و چنانچه بگوئید قدرت دارد پس شریک الباری ممتنع نیست بلکه خداوند می‌تواند برای خودش شریکی ایجاد نماید".

"پاسخ سؤال، این است که: «شریک الباری» ممتنع است و قدرت خداوند هم به ایجاد شریک الباری

تعلّق نمی‌گیرد و نمی‌تواند تعلّق بگیرد و عدم قدرت، مربوط به ضعف قدرت و محدودیت قدرت خداوند نیست بلکه شریک الباری خصوصیتی دارد که اصلاً از دائره قدرت خارج است و هیچ‌گاه در مسیر تعلّق قدرت واقع نمی‌شود و الا اگر در مسیر تعلّق قدرت بود و مانند سایر ممکنات می‌توانست در مسیر قدرت قرار گیرد"

متعلّق قدرت می‌شد بنابراین:

"بین محدودیت قدرت- که معنایش ضعف و عدم کمال قدرت است- و بین اینکه اشکالی «۱» در شیء و در مفهومی باشد که نتواند متعلق قدرت قرار گیرد، تفاوت هست لذا می‌گوئیم مقصود از آیه شریفه- ... اللَّهُ عَلَي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ- چیز دیگر است که به آن اشاره کردیم".

"خلاصه: ما همان شق اول- الف- را انتخاب می‌کنیم که هم قدرت خداوند، عمومیت و اطلاق دارد و هم قاعده امتناع اجتماع نقیضین به قوت خود باقی هست".

"توضیح خارج از بحث و مقدمه طولانی، پایان پذیرفت، اکنون به بیان دلیل دوم جبریه می‌پردازیم":

"همان‌طور که قدرت پروردگار جهان، عمومیت و اطلاق دارد، علم او هم دارای اطلاق و عمومیت هست همان‌طور که دلیل نقلی و عقلی دلالت بر مطلق بودن قدرت او می‌کرد، دلالت بر اطلاق علم او هم می‌کند و علم خداوند، یکی از صفات کمالیه است که هم اصل آن باید برای خداوند، ثابت باشد و هم مرتبه کامله‌اش، لذا علم پروردگار، مطلق و غیر محدود است و شامل تمام اشیاء و معلومات می‌شود و جبریه از این مطلب، نتیجه گرفته‌اند که":

"از جمله: اشیائی که متعلق علم الهی قرار گرفته اعمال به صورت، اختیاری و ارادی بندگان هستند- مانند قیامها، عودها، قتل‌ها و ...- و هیچ اشکالی ندارد که علم خداوند به آنها تعلق پیدا کند".

"و در نتیجه اگر علم پروردگار، متعلق افعال عباد شد پس چاره‌ای نیست که باید اعمال عباد، اضطرابا تحقق پیدا کند و اگر تحقق پیدا نکند، لازمه‌اش این است که علم خداوند، مطابق واقع نباشد و نعوذ بالله علم او جهل باشد".

"به عبارت دیگر: اگر خداوند متعال، عالم بود که شما اکنون مشغول قرائت و مطالعه این بحث- جبر و تفویض- می‌شوید پس حتما باید مطالعه شما تحقق پیدا کند و الا لازمه‌اش این است که علم او مطابق واقع نباشد".

"آری مجهولات ما نسبت به معلوماتمان قابل قیاس نیست اما درباره ذات اقدس احدیت که جهل راه ندارد، حتما و بالضروره باید شما مشغول مطالعه این بحث بشوید تا اینکه حقیقت علم خدا، محفوظ باشد و تبدیل به جهل پیدا نکند".

نقد و بررسی دلیل دوم جبریه

"الف: جواب نقضی «۱»: سؤال: آیا خداوند متعال فقط نسبت به اعمال به صورت، اختیاری ما عالم است یا اینکه نسبت به اعمال خودش هم عالم است؟"

"جواب: واضح است که او نسبت به اعمال خودش هم عالم هست مثلا او می‌داند که فلان مؤمن، یک ماه دیگر، قبض روح می‌شود یا فلان حادثه در فلان زمان، رخ می‌دهد".

"سؤال: اگر شما- جبریه- می‌گوئید تعلق علم، سلب اراده و اختیار می‌کند پس چرا درباره ذات اقدس حضرت حق، این کلام را قبول ندارید او که می‌داند در فلان دقیقه، فلان مؤمن، قبض روح خواهد شد، آیا علم خداوند از او سلب قدرت می‌کند یا نه؟"

"جواب: اگر از شما- جبریه- سؤال کنند در کجا و در کدام مورد، فعل ارادی و اختیاری- به عنوان نمونه و مثال- وجود دارد، مسلما خواهید گفت که افعال خداوند، ارادی می‌باشد و این مطلب به او انحصار دارد. ما در این هنگام ماده نقض خود را علیه شما ارائه می‌دهیم که":

"اگر علم پروردگار متعال متعلق به اعمال به صورت ارادی ما باشد، از ما سلب اراده و اختیار می‌کند اما اگر متعلق به اعمال خودش باشد سلب اراده از او نمی‌کند؟"

"چه فرقی است بین اینکه: خداوند بداند که یک ماه دیگر، فلان مؤمن، قبض روح می‌شود و بین اینکه او بداند من- نعوذ بالله- یک سیلی به صورت فلانی می‌زنم. چطور و چرا علم «۱» متعلق به عمل من- از من- سلب اراده می‌کند اما علم خداوند، نسبت به عمل خودش از او سلب اراده و اختیار نمی‌کند؟"

"جواب مذکور، پاسخ نقضی «۱» بود و اینک به بیان جواب حلی می‌پردازیم":

"ب: جواب «۲» حَلِّي: شما- جبریه- بر چه اساسی علم خداوند متعال، نسبت به اعمال عباد را موجب سلب اراده و قدرت از مکلفین و انسانها می‌دانید و نقطه حسّاس و اساسی کلام شما طبق کدام یک از این دو احتمال است؟"

"الف: ممکن است نظر شما- جبریه- این باشد که چون علم خداوند، عین ذات او و متحد با ذات او هست، آن علم، علّت تامّه اعمال- به ظاهر اختیاری- است که از عباد صادر می‌شود و من و شما هیچ‌گونه تأثیری در آن اعمال نداریم".

"پاسخ آن، عبارت است از: احتمال مزبور با مختصری تفاوت، عین مدّعی شما می‌باشد زیرا":

"مدّعی شما این بود که خداوند متعال، علّت تامّه افعال است اما دلّیلان این است که علم، علّت تامّه اعمال بندگان هست و باید نسبت به دلیل و مدّعی خود، برهان اقامه نمائید و بلکه دلیل شما از مدّعیان سست‌تر است زیرا شما در مدّعی خود گفتید پروردگار جهان علّت تامّه افعال است که به حسب ظاهر، حرف و کلامی هست اما در"

"هنگام اقامه دلیل می‌خواهید بگوئید که چون علم خداوند با ذات او متحد است پس علّت تامّه افعال عباد هست- در مدّعی خود ذات را علّت تامّه افعال عباد معرفی کردید در اقامه دلیل می‌گوئید چون علم، متحد با ذات است، علّت تامّه افعال به ظاهر اختیاری ما هست"

"تذکّر: مطلب مذکور، صرف یک احتمال در کلام آنها بود و از باب ذکر تمام احتمالات آن را بیان کردیم البتّه آنها چنین حرفی نزده‌اند".

"ب: چون همیشه علم خداوند متعال، صددرصد و به طور کامل، مطابق با واقع هست پس اگر او نسبت به عمل به ظاهر اختیاری شما- مانند مطالعه فعلی شما نسبت به این بحث- عالم شد حتماً باید آن عمل تحقّق پیدا کند و اگر محقّق نشود، مستلزم این است که نعوذ باللّٰه علم خداوند، مطابق واقع نباشد بلکه جهل باشد بنابراین چون علم پروردگار جهان به مطالعه شما نسبت به این بحث باید مطابق با واقع باشد، مطالعه شما- و سایر اعمال به ظاهر اختیاری بندگان- را از دایره اختیار شما بیرون برده و نمی‌گذارد که محقّق نشود پس باید مطالعه، تحقّق پیدا کند تا علم خداوند صددرصد، مطابق با واقع باشد".

اگر اساس استدلال شما بر مبنای اخیر است پاسخ ما به شما- جبریه- این است که:

"مرحوم آقای آخوند در بحث «مشتق» هم متذکّر این مطلب شدند که: در تطبیق مشتق بر ذات، باید بین ذات و مبدأ، نوعی از تلبّس، ارتباط و اضافه تحقّق داشته باشد و گفتیم کلمه عالم- مشتق- را هم بر خداوند، حمل می‌کنیم- اللّٰه تعالی عالم- و هم آن را بر زید اطلاق می‌نمائیم- زید عالم- ولی پرسش ما این است که":

"آیا لفظ عالم در دو مثال مذکور، دارای دو معنای متفاوت هست یا اینکه مفهومش در هر دو مثال یکی است؟"

"جواب: معنای «عالم» در هر دو مثال، متحد است. همان معنایی را که از کلمه عالم در جمله «اللّٰه عالم» اراده می‌کنیم همان مفهوم را از لفظ عالم در عبارت «زید عالم»»

"استفاده می‌کنیم مرحوم آقای آخوند در بحث مشتق فرموده‌اند احتمال دیگر، این است که «نعوذ باللّٰه معنای قضیه «اللّٰه عالم»، «من ینکشف لیدی الشّیء» نیست بلکه معنای «عالم»، «من لا ینکشف لیدی الشّیء» است- فتعالی عن ذلک علواً کبیراً"-

"احتمال سوّم، این است که اصلاً معنای عالم درباره خداوند برای ما مشخص نیست و به عنوان لقلقه لسان می‌گوئیم «اللّٰه تعالی عالم»".

"سؤال: آیا وقتی به خداوند متعال، خطاب می‌کنیم «یا عالم، یا قادر» فقط لقلقه لسان است؟"

"واضح است که چنان نیست بلکه معنای کلمه «عالم» در هر دو قضیه مذکور، متحد است البتّه دو فرق خارجی دارند که ارتباطی به عالم مفهوم ندارد":

1- "علم پروردگار جهان، مطلق است و محدودیتی ندارد اما علم زید، محدود و نسبت به بعضی از

اشیاء هست و نمی‌توان گفت «آن زیدا بکل شیء علیم».»

2- "زید برای تحصیل علم باید درس بخواند، زحمت بکشد و به محضر استاد برود و علم او عین

ذاتش نیست به‌خلاف خداوند که علمش عین ذاتش هست".

"مثال: خداوند متعال می‌داند که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و فرضاً شما هم مطلع هستید که

زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند، از نظر ماهیت و حقیقت علم، نسبت به آن حادثه جزئی، هیچ فرقی بین علم خداوند متعال و علم زید نیست مگر این که زید، نسبت به چند قضیه، مطلع و آگاه می‌باشد اما پروردگار جهان، نسبت به تمام قضایا عالم هست و علمش عین ذاتش هست به‌خلاف علم زید که با زحمت و مطالعه حاصل شده".

"اکنون با توجه به مثال ساده مذکور، لازم است تجزیه و تحلیلی بکنیم که":

"اگر من عالم شدم که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و بعداً هم آن مسافرت تحقق پیدا کرد، آیا

علم من که صددرصد «مطابقت» با واقع دارد از زید سلب اراده و اختیار می‌کند و مسافرت او نمی‌تواند اختیاری باشد؟"

"به عبارت دیگر آیا علم، اطلاع و اعتقاد من به مطابقت با واقع چطور می‌تواند اراده و اختیار را از زید،

سلب کند درحالی‌که زید، دو روز بعد که می‌خواهد مسافرت نماید خودش تصور کرده، مقدمات اراده در او تحقق پیدا کرده، جانب مسافرت را ترجیح داده، شوق مؤکد برایش حاصل شده و به اختیار خودش مسافرت تحقق پیدا کرده و من فقط نسبت به مسافرت او قبلاً «اطلاع» پیدا کرده‌ام".

"آیا با اینکه من در مقدمات اراده او کمترین اثری را نداشته، او را ملاقات نکرده‌ام و همچنین او را

نسبت به مسافرت تشویق ننموده‌ام، چگونه علم و اطلاع من می‌تواند از او اراده و اختیار را سلب نماید؟"

"علم پروردگار جهان هم نسبت به آن واقعه جزئی - مسافرت زید - از نظر حقیقت و ماهیت علم، هیچ

فرقی با علم ما ندارد «۱» همان‌طور که من نسبت به مسافرت زید، عالم هستم و علم من مطابقت با واقع دارد، آن مطابقت با واقع از زید سلب اراده و اختیار نمی‌کند، علم پروردگار متعال هم همین‌طور است «اللّه تعالی عالم بان زیدا سیسافر» از نظر ماهیت و حقیقت علم، هیچ فرقی بین آن دو علم نیست و علم خداوند نسبت به اعمال بندگان باعث سلب اراده از آنها نمی‌شود".

"مثال: ائمه «علیهم السلام» نسبت به حوادثی که برایشان پیش می‌آمده مسلماً عالم بوده و آن قضایا را

می‌دانستند مثلاً امیر المؤمنین «علیه السلام» می‌دانسته که در شب ۱۹ ماه رمضان، آن حادثه برایش رخ می‌دهد، پروردگار متعال هم نسبت به آن، عالم بوده و از نظر نفس تعلق علم به وقوع حادثه مذکور، بین علم خداوند «متعال» و علی «علیه السلام» فرقی نیست - البته علم امیر مؤمنان از ناحیه خداوند، ناشی شده -"

"سؤال: چطور و چگونه علم خداوند از ابن ملجم، سلب اراده می‌کند اما علم امیر مؤمنان از آن شقی،

سلب اراده نمی‌کند؟"

"آیا می‌توان گفت که چون خداوند متعال نسبت به آن حادثه، عالم بوده پس ابن ملجم، دیگر، اختیاری

در آن حادثه و جنایت نداشته؟"

"هیچ فرقی بین آن دو علم نیست «۱» و همان‌طور که علم علی «علیه السلام» از ابن ملجم، سلب اراده

نکرده، علم پروردگار جهان هم نسبت به آن حادثه اصلاً سلب اراده و اختیار ننموده لذا تعلق علم خداوند به اعمال بندگان نمی‌تواند باعث سلب اراده و قدرت از آنها بشود".

"تذکر: جبریّه از طریق مطابقت علم خداوند با واقع خواستند غیر ارادی بودن اعمال عباد را اثبات

کنند، ما اکنون به وسیله همان دلیل، علیه خودشان استدلال و تمسک می‌کنیم که":

"سؤال: شما - جبریّه - از چه طریقی و از کجا می‌دانید که علم، مطابقت با واقع دارد و آیا نباید ابتداء،

خصوصیات آن واقع برای شما مشخص باشد؟"

"فرضاً الآن فردی نسبت به مطلبی اطلاع و التفات پیدا می‌کند شما از چه طریقی متوجّه می‌شوید آن

علم با واقع، مطابقت دارد یا نه، آیا راهی غیر از بررسی خصوصیات واقع دارید؟"

"واضح است که ابتداء باید «واقع» را تجزیه و تحلیل کنید سپس ببینید آن علم، مطابق با واقع هست یا نه اگر مطابق با واقع بود، دارای عنوان علم و الا عنوانش جهل هست".

"به عنوان مقدمه به ذکر مثالی می‌پردازیم که: فرضاً شما در هنگام خروج از منزل، شخصی را مشاهده می‌کنید که در حال نواختن سیلی بر چهره فردی است آیا در این صورت با مشاهده آن وضع می‌توانید واقعیت قضیه را متوجه شوید و آیا به مجرد"

"مشاهده آن حادثه می‌توانید تشخیص دهید که ضارب، یک فرد ظالمی است و شخص م‌ضروب، مظلوم واقع شده؟"

"خیر! اگر نواختن سیلی به عنوان اذاء و اهانت به آن فرد باشد، عنوان ظالم و مظلوم تحقق دارد اما اگر آن ضربت به عنوان تأدیب یا نهي از منکر باشد دیگر عنوان ظلم بر آن عمل منطبق نیست بلکه عنوان تأدیب، تحقق دارد. پس باید خصوصیات واقعه، برای شما مشخص شود تا عنوان علم و مطابقت با واقع بر آن قضیه، منطبق شود و به مجرد تحقق عنوان «ضرب» نمی‌توانید بگوئید من نسبت به آن قضیه، عالم هستم".

"اکنون مثال مذکور را در محل بحث، جریان می‌دهیم که: قبل از بحث درباره ادله جبریه، موضوعی را به صورت یک مطلب مسلم و وجدانی بیان کردیم که:"

"بین حرکتی که یک انسان سالم و مختار، نسبت به دست خود انجام می‌دهد-تحریک الید- و بین حرکتی که از یک انسان مبتلا به ارتعاش-نسبت به دست او-مشاهده می‌شود وجدانا تفاوت هست و آن فرق، قابل مناقشه نیست".

"اکنون ما از طریق علم و مطابقت با واقع علیه جبریه، استدلال می‌کنیم که:"

"همان‌طور که پروردگار متعال، علم به حرکت اختیاری ی‌د انسان سالم دارد، همان‌طور نسبت به حرکت دست انسان مرتعش، عالم است هم می‌داند که من دستم را حرکت می‌دهم و هم مطلع است که دست انسان مبتلا به ارتعاش، حرکت می‌کند و آن دو علم برای خداوند متعال تحقق دارد و هر دو هم مطابق با واقع هست-و معنای مطابقت با واقع را تجزیه و تحلیل کردیم-ما وجدانا «واقع» را بررسی کردیم که انسان مبتلا به ارتعاش به صورت اضطرار و اجبار، دستش حرکت می‌کند اما انسان مختار و سالم با اراده و اختیار دست خود را حرکت می‌دهد اینجا است که ما نتیجه می‌گیریم که:"

"اگر علم خداوند، مطابق با واقع هست، واقعیت امر در آن دو، متفاوت هست شما که می‌گوئید علم، سلب اراده و اختیار و ایجاد اضطرار می‌کند و شما که می‌گوئید حرکت ی‌د مرتعش با حرکت ارادی، در اثر «علم» یکی می‌شود ما به شما-جبریه"-

"می‌گوئیم که: اگر علم، بخواهد مطابقت با واقع داشته باشد، باید همان واقع را نشان بدهد و واقع بما هو واقع منکشف بشود ما وقتی واقع را تجزیه و تحلیل نمودیم تا مطابقت و عدم مطابقت، بررسی شود، دیدیم بین آن دو، تفاوت هست، یعنی از نظر واقعیت، بین حرکت ارادی و اختیاری فاعل مختار و بین حرکت ی‌د مرتعش، تفاوت هست پس اگر علم در هر دو قضیه، بخواهد مطابق با واقع باشد، لازمه مطابقت علم با واقع، این است که علم متعلق به حرکت ی‌د مرتعش، همان واقع را ارائه دهد که عبارت است از اضطراریت و علم متعلق به حرکت ی‌د عن اختیار، واقعش را نشان بدهد که عبارت از حرکت اختیاری و ارادی ی‌د هست و چنانچه بنا باشد به اراده و اختیار، فاعل مختار توجهی ننمائیم «هذا لیس بعلم». علم اگر بخواهد مطابق با واقع باشد باید آئینه و مرآت واقع باشد و ما قبلاً واقع را بررسی کردیم، واضح شد که وجدانا-و کاملاً-بین آن دو حرکت، تفاوت هست پس اگر علم بخواهد متعلق به عمل اختیاری من باشد، باید تأیید و تثبیت اراده نماید و چنانچه بخواهد مانع اراده شود و عنوان «اضطرار» را ایجاد نماید آن وقت «نعوذ بالله» علم خداوند متعال، جهل می‌شود و علم، تحقق پیدا نمی‌کند بنابراین:"

مسئله علم از طریق مطابقت با واقع از مؤیدات مسئله اختیاریت و ارادیت است نه اینکه ایجاد اضطرار و سلب اختیار بکند پس دلیل دوم جبریه نه تنها کلام آنها را ثابت نمی‌کند بلکه می‌تواند دلیل محکمی علیه جبریه باشد.

"خلاصه: ما از راه احاطه علمی خداوند متعال و مطابقت علم او با واقع-به ضمیمه بررسی واقع، برای احراز مطابقت-نتیجه گرفتیم که آن دو حرکت باید فرق داشته باشد در حرکت ی‌د مرتعش، اضطرار، حاکم است و اضطرار، ایجاد حرکت می‌کند اما در حرکت دست انسان سالم و مختار اصلاً اضطرار وجود ندارد بلکه اراده و اختیار در تحریک الید مؤثر است بنابراین:"

"دلیل دوم جبریّه، نتیجه معکوس داد و نه تنها آنها بهره‌ای از آن نگرفتند بلکه ما علیه"

"جبریّه به آن، تمسک کردیم".

دلیل سوم جبریّه:

"ادله و شبهات قبلی آنها به طور صریح، مخالف با وجدان و بداعت عقل بود لذا در دلیل سوم تنزل

نموده و تا حدی مخالفت با وجدان را کنار نهاده و گفته‌اند که:"

"از شما می‌پذیریم که حرکت یَد فاعل مختار، مستند به اراده هست و نمی‌توان وجدان را کنار گذاشت

بلکه بین آن دو حرکت، کمال تخالف و تغایر هست لکن سؤال ما از شما این است که:"

– "دلیل سوم جبریّه–انسان و فاعل مختار، اراده می‌کند حرکت یَد، محقق می‌شود اما شما بگوئید

منشأ آن اراده چیست؟"

اراده که یک امر حادث نفسانی مسبوق به عدم بوده از کجا ناشی شده؟

"اگر بگوئید آن اراده، مستند به اراده دیگری بوده، نقل کلام در اراده دوم می‌کنیم که از کجا پیدا شده،

خودبه‌خود که تحقق پیدا نمی‌کند اگر اراده سومی را مطرح کنید مجدداً نقل کلام در آن اراده کرده و می‌گوئیم منشأ اراده سوم چه بوده الی آن يتسلسل و تسلسل محال و یا لا اقل بطلانش مسلم است".

راه حل چیست؟

می‌گویند فقط برای شما یکی از این دو راه باقی مانده است:

"الف: اراده شما که به حرکت یَد، تعلّق گرفته، نفس آن اراده، غیر اختیاری است یعنی ابتداء یک امر

اضطراری به نام اراده، تحقق پیدا می‌کند و به دنبالش هم مراد، محقق می‌شود مانند حرکت دست مرتعش که غیر ارادی است و نتیجه‌اش این است که اگر اراده، اضطراری شد، دیگر فرقی نمی‌کند که شما «فعل» را غیر اختیاری بدانید یا «اراده» را که منشأ فعل است زیرا بالاخره آن عمل خارجی ذاتاً یک امر اضطراری می‌شود".

ب: اراده من و شما دارای علل و ریشه‌هایی است وقتی ما آن علل را ملاحظه کنیم

"به اراده ازلیّه حق تعالی منتهی می‌شود یعنی منشأ اصلی اراده انسان، همان اراده حق تعالی است

بنابراین اگر منشأ اصلی، اراده ازلیّه باشد واضح است که چنانچه اراده الله متعلّق به اراده ما بشود امکان تخلّف ندارد و نتیجه‌اش این می‌شود که اراده ما اضطراری است و به اختیار خودمان نیست و قائل به جبر می‌گوید شما هریک از دو شق مذکور را انتخاب کنید برای ما نتیجه‌بخش و مفید است. و شاید بهترین دلیل جبریّه همین دلیل سوم باشد".

"پاسخ‌هایی نسبت به دلیل یا شبهه سوم داده شده که بعضی از آنها اصلاً قابل قبول نیست که اینک به

توضیح آن پاسخ‌ها خواهیم پرداخت و در پایان، جواب قابل قبول را بیان می‌کنیم".

"جواب اول: به جبریّه پاسخ داده شده که وقتی شما می‌خواهید عمل خارجی و آن حرکتی که از فاعل

مختار صادر شده، متّصف به اختیاریّت کنید می‌گوئید: لآنه مسبوق بالارادة زیرا فرق آن حرکت با حرکت یَد مرتعش این است که حرکت دست مرتعش، مسبوق به اراده نیست اما دیگری با تأثیر اراده بوجود آمده پس:"

« "الحركة الاختيارية، اختيارية لانها مسبوقه بالارادة و الاختيار". سپس که به نفس «اراده» توجه

می‌کنیم شما نمی‌توانید بگوئید اختیاریّت اراده و ارادیت اراده به چه است بلکه اختیاریّت اراده به خودش هست و منشأ این است که فعل خارجی، اتّصاف به اختیاریّت داشته باشد اما برای اینکه خودش متّصف به اختیار شود نیازی به علّت ندارد: پس اختیاریّت عمل خارجی به سبب مسبوقیت به اراده هست اما اختیاریّت اراده، مربوط و به ذات و نفس اراده هست که برای آن مثال‌های عرفی و غیر عرفی وجود دارد مانند:"

"الف: شما می‌گوئید «تحقق الماهية انما هو بالوجود» بنابراین، ثبوت و تحقق ماهیت به وجود است اما

تحقق نفس وجود به چیست؟"

"وجود ذاتا محقق است و اصالت برای خود وجود است و تحقق وجود، ارتباط به"

شيء دیگری ندارد پس الماهیة متحققه بالوجود اما الوجود متحقق بنفسه .

"ب: اگر بنا باشد ظلمت و تاریکی برطرف شود باید چراغ و یا خورشید و یا امثال آن وجود پیدا کند

تا فضاي ظلماني، منور شود اما سؤال ما این است که نورانيت شمس و چراغ به چیست؟"

نورانيت آنها ذاتي است مثلا خورشید ذاتا نوراني هست و نور سایر اشياء مربوط به ذات آنها مي باشد .

ج: مثال ساده و معروفی که بین مردم هم رایج است: چربی هر چیز از روغن است اما چربی روغن از

چیست؟

"چربی روغن به خاطر خودش و مربوط به ذات آن هست و این مزیت، ارتباطی به غیر ندارد" .

"سؤال: آیا پاسخ مذکور، نسبت به شبهه یا دلیل سوم جبریّه قانع کننده هست؟"

"جواب: خیر! بلکه مغالطه و خلطی صورت گرفته و آن جواب از مسیر دلیل، منحرف شده" .

توضیح ذلک: بحث مستدل و نظر جبریّه در آن دلیل این نیست که ارادیت اراده به چه چیز است تا

اینکه گفته شود ارادیت آن مربوط به خودش هست و . . .

"جبریّه گفته اند مسلماً و بلا تردید، اراده، یک امر حادث است و امر حادث نیازمند به علتّ موجوده

هست و همین اراده که به قول شما ارادیتش به خودش هست از کجا حادث شده و منشأ حدوثش چیست و در امثله مذکور هم مطلب چنین است که :

" شما می گوئید ماهیت، به وجود، متحقق است و اگر کسی سؤال کند تحقق وجود به چیست شما

می گوئید به خودش هست اما چنانچه کسی سؤال کند که آن وجود از کجا ناشی شده، آن وجود ممکن که یک امر حادث و مسبوق به عدم است از کجا تحقق

پیدا کرده، آیا سؤالش باطل و بیهوده است؟"

"در همان مثال معروف: شما می گوئید چربی روغن مربوط به ذات خودش هست،"

"کسی نگفته که چربی روغن به سبب غیر خودش هست سؤال، این است که: روغن از کجا آمده و آن

امر حادث مسبوق به عدم از کجا و به چه طریقی تحقق پیدا کرده و علتّ موجوده آن چیست؟"

خلاصه: پاسخ اول از شبهه و دلیل سوم جبریّه صحیح نیست .

جواب دوم: مربوط به مرحوم آقای آخوند می باشد که « ۱ : »

"اراده، بدون مقدمه، حاصل نمی شود بلکه نیاز به مبادی و مقدمات دارد، ابتداء باید شيء مراد، تصور

شود و مورد التفات قرار گیرد سپس توجه به آثار، خواص و تصدیق به فایده آن کرد و به دنبال آن، میل، هیجان و رغبت محقق شود و بعد هم شوق مؤکد به نام

اراده حاصل شود" .

"این چنین نیست که تمام مقدمات اراده به صورت اضطرار، تحقق پیدا کند بلکه بعضی از آنها در

اختیار خود انسان هست" .

مثلا شما می توانید در دنبال تصور فلان شيء- که گاهی هم تصورش غیر اختیاری است- تصدیق به

فایده آن بکنید یا اینکه تصدیق به فایده و خواص آن ننمائید .

"مثلا وقتی فلان موضوع محرم در ذهن شما تصور شد، شما می توانید در مقام تصدیق، جهات مختلف

آن را ملاحظه کنید که از یک طرف، آن عمل، دارای لذات حیوانی و خوشی های زودگذر است و از طرف دیگر، ذهن خود را متوجه عقوبات اخروی آن کنید

«۲» و مثلاً به این آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»^۳ توجه نمائید که ناظر به این است که اگر انسان، عمل نیک یا بدی را به اندازه سنگینی «ذره» انجام دهد، نفس آن عمل را می‌بیند^۴.

"پس تمام مبادی و مقدمات اراده، غیر ارادی نیست که در نتیجه، اراده هم یک امر"

"غیر اختیاری با شد بلکه اراده به لحاظ مدخلیت فاعل مختار و تکمیل مبادی یا عدم تکمیل مبادی آن، یک امر اختیاری و ارادی هست و نیازی نیست که آن را مستند به امر اضطراری و غیر اختیاری کنیم".

"پاسخ مرحوم آقای آخوند هم نسبت به دلیل یا شبهه سوم جبریّه، پذیرفته نیست زیرا":

"مصنّف «ره» فرموده‌اند این چنین نیست که تمام مبادی اراده، غیر اختیاری با شد بلکه انسان می‌تواند مبادی را تکمیل کند یا اینکه مثلاً بعد از تصوّر، تصدیق به فایده ننماید".

"مثلاً وقتی فلان فعل حرام تصوّر شد، انسان می‌تواند تصدیق به فایده بکند و سپس جانب فعل آن عمل را ترجیح بدهد و هم می‌تواند تصدیق ننماید و...".

"اشکال ما این است که ریشه و منشأ توانستن و قدرت شما چیست به عبارت دیگر چه سبب شده که شما بتوانید با اراده خود، یک طرف را انتخاب کنید لذا دلیل و شبهه جبریّه، اینجا مطرح می‌شود و نقل کلام در منشأ و علت انتخاب شما می‌شود لذا می‌گوئیم جواب مصنّف هم نمی‌تواند پاسخ کاملی نسبت به دلیل و شبهه سوم جبریّه باشد".

جواب سوم: پاسخی هم مرحوم صدر المتألّهین در کتاب اسفار بیان کرده‌اند که:

"افعال ارادی و اختیاری انسان، دارای دو جهت هست و از دو نظر باید آنها را بررسی نمود و هیچ‌گاه نباید آن دو را با یکدیگر مخلوط نمود":

"الف: جهت عقلانی: ما می‌بینیم که عقلاء و شارع مقدّس به افعال اختیاری، توجه و عنایت داشته و برای آن قانون، مدح، ذم، ثواب و عقاب، در نظر گرفته‌اند و در برابر مخالفت و موافقت هر موضوع و عملی استحقاق عقوبت و ثبوت مطرح است و هیچ‌کس در این مطلب نمی‌تواند مناقشه کند- جهت مذکور، ارتباطی به جنبه فلسفی بحث ندارد و نباید آن دو جهت را با یکدیگر مخلوط نمود- چیزی را که باید مورد دقت قرار داد، عبارت است از":

"ب: جهت فلسفی: یعنی جهت واقع‌بینی و واقع‌شناسی که در این جهت توجهی به مردم، عقلاء ثواب و عقاب نیست- بلکه باید دید که واقعیّت و خصوصیت فعل ارادی چیست".

"فعل اختیاری انسان، یک واقعیّت از واقعیّات جهان هستی بوده و فلسفه هم برای کشف واقعیّات و پی بردن به حقائق جهان هستی می‌باشد".

"اراده‌ای که در افعال اختیاری تحقّق دارد مسلماً و بلا اشکال یک صفت نفسانی و واقعی است نه یک امر اعتباری و تخیلی و دارای امثال و اشباهی هم هست قبل از تحقیق درباره اراده، پژوهشی درباره مشابّهات آن می‌کنیم سپس بحث خود را مرتبط با اراده خواهیم کرد".

"یکی از امثال و اقران «اراده» صفت «حب» است که خصوصیتش این است که قائم به نفس انسان هست و در عین حال، ارتباطی با متعلّق خودش یعنی شیء محبوب دارد چنانچه اصلاً شیء محبوبی در عالم نمی‌بود صفت «حب» تحقّق پیدا نمی‌کرد البته محبوب‌ها متفاوت است بعضی دنیوی- مانند ریاست، پول و مقام- و بعضی مانند بهشت، اخروی است با توجه به تجزیه و تحلیل، نسبت به صفت نفسانی حب، متوجّه سه امر می‌شویم":

« 1- «محب» یعنی شخصی که صفت حب، قائم به نفس او هست. 2- صفت نفسانی «حب». 3- محبوب که حب و دوستی به آن، تعلّق گرفته و غیر از عناوین ثلاثه مذکور، واقعیّت دیگری نداریم".

سؤال: آیا صحیح است کسی سؤال کند که «حب» شما هم محبوب شما هست یا نه؟

جواب: اصلاً موردی و وجهی برای پرسش مذکور نیست زیرا شیء چهارمی نداریم و معنا ندارد که

نفس «حب» هم محبوب انسان باشد.

"یکی دیگر از امثال و اقران «اراده» صفت علم است که یک «واقعیت نفسانی و قائم به نفس انسان

است در این مورد هم با سه عنوان، مواجه هستیم: ۱- علم ۲- عالم ۳-"

"معلوم و چنانچه هیچ معلومی در عالم نباشد، علم تحقق پیدا نمی‌کند زیرا علم از اوصاف ذات

الإضافة هست تا شیء معلومی نباشد، علم، تحقق پیدا نمی‌کند."

سؤال: لم یكون هذا الشخص عالماً؟

"پاسخ سؤال، این است که او دارای صفت نفسانی علم هست."

لم یكون هذا الشيء معلوماً؟

چون علم به آن تعلق گرفته است.

سؤال دیگر: آیا می‌توان پرسش نمود که نفس علم شما هم معلوم شما هست یا نه؟

"به عبارت دیگر، علم، صفت نفسانی قائم به ذات شما هست، آیا علاوه بر اینکه عنوان علمی دارد،

معلوم شما هم هست یا نه."

"جواب: ایشان فرموده‌اند اصلاً مجالی برای پرسش مذکور نیست و ما فقط با سه عنوان، مواجه بودیم-

علم، معلوم و عالم- اکنون که مختصر تحقیقی درباره دو صفت «علم و حب» نمودیم، بحث را در رابطه با «اراده» ادامه می‌دهیم که:"

"تمام مطالبی را که در مورد دو صفت نفسانی «علم و حب» بیان کردیم، شما در مورد «اراده» هم

جریان دهید که:"

"تردیدی نیست که اراده هم یک صفت نفسانی واقعی و از اوصاف ذات اضافه هست یعنی شما

نمی‌توانید بگوئید من اراده کرده‌ام اما مرادی ندارم زیرا اراده، بدون ارتباط به مراد، تصور نمی‌شود. در مورد کسی که تصمیم گرفته فرضاً به زیارت مرقد علی ابن

موسی الرضا «علیه السلام» برود- رزقنی الله و ایاکم إن شاء الله کرارا- با سه عنوان مواجه هستیم ۱- شخص مرید ۲- اراده‌ای که قائم به ذات و نفس مرید است

۳- مراد که همان زیارت است. و از نظر واقعیت و حقیقت مطلب، عنوان چهارمی نداریم که کسی بتواند سؤال کند. آیا همان‌طور که زیارت حضرت، مراد شما

بوده، نفس اراده شما هم که یک صفت نفسانی است، متعلق اراده شما بوده است؟"

"همان‌طور که در باب علم و حب، بیان کردیم، وجهی برای سؤال مذکور، نیست"

"زیرا عنوان چهارمی نداریم که در پاسخ آن بیان کنیم. در باب «اراده» هم مطلب به همین نحو است. به

عبارت دیگر، بین «حب و علم» و «اراده» فرقی نیست."

"نتیجه: از نظر فلسفی و جنبه واقع‌بینی امر در مورد اراده با سه عنوان «مرید، مراد و اراده» مواجه

هستیم و کسی نمی‌تواند سؤال کند آیا به اراده شما هم اراده تعلق گرفته یا نه."

اظهار نظر در مورد فرمایش صدر المتألهین «ره»: ایشان تحقیق خوبی انجام داده و تقریباً شصت درصد

پاسخ جبریّه را بیان کرده‌اند اما فرمایش ایشان کامل نیست زیرا:

ممکن است قائلین به جبر چنین بگویند که: صحیح نیست که سؤال کنیم آیا اراده هم متعلق اراده قرار

گرفته یا نه اما جای این پرسش هست که:

"اراده، یک صفت نفسانی قائم به نفس مرید است و مسلماً یک امر حادثی است و تصمیم و اراده

رفتن به زیارت، یک صفت نفسانیّه ازلیّه نیست بلکه انسان بعد از برسی جوانب مختلف، تصمیم بر زیارت می‌گیرد اما اساس، منشأ و ریشه اراده مذکور

چیست؟"

آیا منشأ اراده در محدوده اختیار شما بوده یا اینکه اضطراری بوده است؟

"پس وجهی برای سؤال به نحوی که صدر المتألهین «ره» مطرح کرده‌اند، نیست و اما به نحو اخیر می‌توان پرسش نمود و اشکال جبریّه را سریان داد. لذا است که می‌گوئیم صدر المتألهین تقریباً شصت در صد از مسیر پاسخ شبهه جبریّه را طی کرده‌اند اما آن جواب، کامل نیست و اینک به بیان پاسخ چهارم نسبت به دلیل و شبهه سوم جبریّه می‌پردازیم که جواب کامل و قانع‌کننده‌ای هست":

"جواب چهارم: پاسخ مذکور، وجدانی و مبرهن است بدون اینکه تردیدی برای انسان باقی بگذارد که: انسان، دارای دو نوع، عمل می‌باشد".

"الف: بعضی از اعمال، خارج از نفس انسان- و مربوط به اعضاء و جوارح- می‌باشد مانند اکثر افعال انسان از قبیل اُکل، شرب، ضرب، قتل و امثال آنها مثلاً هر قدر، اراده

"قتل شود تا آلتی موجود نباشد قتل، محقق نمی‌شود".

البته بعضی از اعمال مانند قتل به واسطه و ابزار نیاز دارند و برخی احتیاج به آلت ندارد مانند حرکت الید مثلاً شما اراده می‌کنید و دست خود را حرکت می‌دهید بدون اینکه نیازی به ابزار داشته باشید.

"همان‌طور که مکرراً گفته‌ایم بین حرکت ید انسان گرفتار ارتعاش و حرکت دست شخص سالم تفاوت هست و فرقی در این است که حرکت دست شخص سالم، مسبوق به اراده او می‌باشد اما حرکت دست مرتعش، اضطرابی است و چه‌بسا او اراده عدم می‌کند و از خداوند متعال می‌خواهد که دستش چنان حرکتی نداشته باشد اما در اختیار او نیست و آن دست رغماً لافه حرکت می‌کند اما حرکت اختیاری انسان، صددرصد، مسبوق به اراده هست و به اختیار انسان، حرکت می‌کند".

"ب: برخی از اعمال هم مربوط به دایره نفس انسان هست و در خارج، مظهری ندارد".

سؤال: آیا اعمال خارجی و نفسانی در یک ردیف هستند یا اینکه تفاوت دارند؟

"مثال: یکی از اعمال نفسانی انسان «تصور» می‌باشد معنای تصور، التفات و توجه ذهنی نسبت به شیء متصور هست. به مجرد تصور «انسان» مفهوم انسان در ذهن شما متصور می‌شود".

"آیا تصور شما ارتباطی به شما دارد یا نه؟ مسلماً تصور، مربوط به شما هست و با عمل شما عنوان «متصور» و «متصور»، تحقق پیدا می‌کند اما آن تصور، فعلی نیست که خارج از دایره نفس باشد".

آیا تصور شما- مانند تصور و فکر درباره فلان موضوع- که یکی از اعمال نفسانیّه هست اختیاراً تحقق پیدا می‌کند یا اضطراباً؟

"مسلماً و بدها تصورات هم مانند حرکت ید، اختیاری است".

"سؤال: ملاک اختیاری بودن «تصور» چیست و آیا اختیاری بودن تصور، مانند اختیاری بودن حرکت ید است و آیا همان‌طور که اختیاریّت حرکت دست به این است"

"که مسبوق به اراده باشد، ارادیّت تصور هم به این است که مسبوق به اراده باشد؟"

"هنگامی که کسی «اراده» می‌کند که دستش حرکت کند چندین مقدمه باید محقق شود مانند تصور مراد، تصدیق به فایده، میل، هیجان، عزم و شوق مؤکد".

"آیا در باب تصور هم ابتداء باید «تصور» را تصور نمود، سپس تصدیق به فائده تصور نمود، بعد، میل و رغبت، نسبت به تصور پیدا شود و..."

"واضح است که جواب، منفی می‌باشد زیرا انسان به هیچ‌وجه قبلاً «تصورش» را تصور نمی‌کند تا آن‌گاه کسی نقل کلام در تصور دوم کند و در نتیجه به تصورات غیر متناهی کشیده شود و مستلزم تسلسل یا اضطراب گردد".

"واقع مطلب، این است که وقتی انسان می‌خواهد چیزی را تصور کند معمولاً در گوشه‌ای می‌نشیند و مشغول تصور می‌شود بدون اینکه نیازی به مقدمات مذکور داشته باشد".

آیا اعمال اختیاری نفسانی مانند تصوّر با اعمال خارجی مانند حرکت دست فرد مختار تفاوت ندارد .

"تفاوت بین آن دو به این است که اختیاریّت عمل خارجی فاعل مختار به این است که مسبوق به اراده می‌باشد وقتی شما اراده حرکت دست را می‌نمائید جوانب آن را می‌سنجید و بعد از مقدمات چهار یا پنج‌گانه، اراده محقّق می‌شود و شیء مراد جامه عمل می‌پوشد اما هنگامی که انسان می‌خواهد نسبت به امری «تصوّر» و التفات ذهنی بکند نیازی به مقدمات مذکور ندارد و اصلاً لزومی ندارد که ابتداء «تصوّر» را تصوّر نماید سپس تصدیق به فایده آن کند و" . . .

وجدان آن مراحل و مقدماتی که در تحقّق عمل خارجی لازم است در اعمال نفسانی اصلاً لازم نیست

بلکه :

"خداوند متعال قدرتی به انسان عنایت کرده که می‌تواند آن عمل نفسانی را محقّق نماید یعنی دهنده قدرت، ذات اقدس احدیّت است اما مقتدر شما هستید که ایجاد و"

"خلق تصوّر می‌کنید، بدون اینکه دیگر اراده و مقدمات آن لازم باشد و در «تصدیق» به فایده هم

مطلب همان‌طور است که " :

« "تصدیق" عبارت از اذعان نفس است و انسان در تحقّق آن صفت نفسانی اصلاً اضطراب ندارد و چنانچه کسی بگوید من در تصدیق به فائده، مجبور بودم، کلامش مسموع و مقبول نیست همان‌طور که انسان در تصوّراتش مختار هست در تصدیقاتش هم آزاد می‌باشد و تحقّق تصدیق، نیازی به اراده و مقدمات چهار یا پنج‌گانه ندارد یعنی لزوم و معنائی ندارد که انسان، ابتداء تصدیق به فایده را تصوّر کند، سپس تصدیق به فایده تصدیق نماید و به دنبالش هیجان و رغبت برایش پیدا شود و" . . .

"نتیجه: در تحقّق اعمال اختیاریّه خارجیّه، «اراده» و مقدمات آن لازم است اما در اعمال اختیاریّه نفسانی نیازی به اراده و مقدمات آن نیست بلکه بنا بر همان قدرت الهی و همان قدرتی که خالق متعال به نفس انسان، عنایت کرده- و نفخت فیه من روحی- انسان، قدرت خالقیت، ایجاد تصوّر، تصدیق و ایجاد اعمال اختیاریّه نفسانی را دارد" .

"با توجه به بررسی مذکور درباره تصوّر، دو نتیجه می‌گیریم: ۱- بلا اشکال، تصوّر، عمل اختیاری انسان است و او، اضطرابی به تصوّر ندارد ۲- در عین حال که آن عمل نفسانی اختیاری هست اما معنای اختیاریّت، این نیست که مسبوق به اراده و مقدمات آن باشد" .

اکنون که حقیقت امر درباره اعمال نفسانی مانند تصوّر و تصدیق برای شما مشخص شد به ادامه بحث

درباره «اراده» می‌پردازیم که :

"همان‌طور که «تصوّر و تصدیق» از امور نفسانی هستند، اراده هم یک عمل نفسانی اختیاری است" .

"اگر اراده، یک امر اختیاری هست پس باید آن امر اختیاری، مسبوق به اراده باشد و قبل از آن، اراده‌ای محقّق شده باشد. - پس شبهه یا دلیل سوّم جبریّه صحیح و به‌جا هست -"

"جواب: همان‌طور که اشاره کردیم «اراده» مانند «تصوّر و تصدیق» هست و همگی در یک صف، واقع شده و جزء اعمال اختیاری نفسانی است یعنی همان‌طور که لزومی نداشت که «تصدیق» مسبوق به اراده و مقدمات پنج‌گانه باشد، در باب اراده هم مطلب به همان کیفیت است یعنی وقتی اراده و مبادی آن- تصوّر شیء مراد، تصدیق به فایده مراد، میل و هیجان و رغبت به آن و ...- محقّق شد، اراده، تحقّق پیدا می‌کند و نفس انسانی به علّت موهبت الهی، خلق اراده می‌کند و لزومی ندارد که قبل از آن، اراده دیگری باشد تا اشکال تسلسل یا اضطراب، لازم آید- به‌طوری‌که جبریّه می‌گفتند" -

اشکال: هر فعل اختیاری باید مسبوق به اراده باشد .

جواب: چه دلیلی بر کلّیّت قاعده مذکور دارید؟

"اگر مقصودتان این است که تمام افعال اختیاری خارجیّه که مربوط به اعضا و جوارح هست باید

مسبوق به اراده باشد، ما هم قبول داریم و آن را با مثال توضیح دادیم و چنانچه مقصودتان این است که تمام افعال، اعمّ از خارجیّه و نفسانیّه باید مسبوق به اراده

باشند باید نسبت به آن، دلیل اقامه کنید تا ما بپذیریم شما به مجرد ملاحظه اعمال خارجیه مانند قیام، قعود، اُکل و شرب نمی‌توانید بگوئید که اعمال نفسانی هم مانند «تصور، تصدیق و اراده» باید مسبوق به اراده باشند".

"اشکال اخیر، نظیر همان کلام مغلطه‌گونه مادیون است که":

می‌گویند هر موجودی نیاز به علت دارد اما جای این هست که ما از آنها سؤال کنیم:

"اینکه می‌گوئید تمام موجودات، نیاز به علت دارند اگر مقصودتان «موجودات ممکنه» هست ما هم

قبول داریم که «ممکنات» محتاج به علت هستند و چنانچه مقصودتان این باشد که «واجب الوجود» هم محتاج به علت هست باید دلیل معتبر بر آن اقامه کنید زیرا مفهوم واجب الوجود این است که او نیازی به علت ندارد و او مسبوق به علت نیست".

"نتیجه: اراده، یک امر اختیاری نفسانی است و لزومی ندارد که مسبوق به اراده باشد"

"که شما- جبریّه- نقل کلام در آن اراده کنید تا در نتیجه، تسلسل یا اضطرار، لازم بیاید".

"چگونه نفس انسان، قدرت خلّاقیت اراده دارد؟"

"مثال: شما به مهندس می‌کنید و از او تقاضا می‌کنید که نقشه جدید و بی‌نظیری که ابتکاری

باشد، برایتان طرح کند او بر اثر درس، زحمت و تجربه، نقشه‌ای برای شما آماده می‌کند که بی‌نظیر است و قبلاً در ذهنش تصوّر نشده منتها قدرت خلّاقیت نقشه، برای آن مهندس با زحمت و درس خواندن، حاصل شده. خداوند متعال هم قدرتی به انسان داده است که می‌تواند اعمال نفسانی مانند تصوّر، تصدیق و اراده را بدون نیاز به زحمت، ایجاد نماید بنابراین اراده، مربوط به کارگاه و کارخانه نفس انسان هست و منشأ آن، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت کرده است".

"اینکه در جواب سوّم گفتیم صدر المتألّهین «ره» شصت در صد از جواب شبهه سوّم جبریّه را بیان

کرده‌اند و به چهل درصد آن، توجّه ننموده‌اند برای شما واضح شده که":

اراده انسان از کجا ناشی شده؟

"صدر المتألّهین، اشاره‌ای به آن ننموده‌اند ولی با توضیحات ما مشخص شد که همان پروردگاری که

جهان هستی را خلق نموده، قدرتی به انسان عنایت نموده که بتواند تصوّر، تصدیق و اراده، خلق نماید بدون اینکه اضطراری در میان باشد".

"خلاصه: اراده، امر اختیاری نفسانی است و درعین‌حال، مسبوق به اراده نیست تا تسلسل یا اضطرار،

لازم آید بلکه ریشه و اساس آن، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت نموده".

"تذکر: تاکنون کلام مفوّضه و جبریّه را با ادله آنها بیان و ثابت کردیم که آن دو قول- جبر و تفویض-

محکوم به بطلان است و اینک باید به بیان قول سوّم پردازیم تا ببینیم از نظر علمی و با قطع نظر از تعصّب و ارشادات ائمه «صلوات الله علیهم اجمعین» واقعیت امر چیست زیرا مسأله مورد بحث، یک امر تعبدی نیست".

"ما ثابت کردیم که قول به جبر و قول به تفویض محکوم به بطلان است و نتیجه، این می‌شود که":

لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین

"اعمال اختیاری و اعمال خارجی انسان که احکامی بر آنها مترتب هست در عین این که با اراده انسان،

تحقّق پیدا می‌کند و آن اعمال مسبوق به اراده هست- همان‌طور که در پاسخ مفوّضه گفتیم- باعث استقلال برای انسان نمی‌شود- بلکه نفس انسان با عنایت خداوند متعال، دارای قدرت خلّاقیت اراده می‌باشد- و بشر، استقلال در تأثیر ندارد و معنای استقلال را بیان کردیم که":

"انسان می‌تواند تمام راه‌هایی را که موجب عدم تحقّق «فعل» می‌شود کنترل کند و تمام موانع ایجاد را

برطرف نماید و هر چیزی که بخواهد مانع تحقّق فعل شود، انسان بتواند آنها را از بین ببرد و درعین‌حال، این امر به طور کلی و مطلق در «ممکن الوجود» تصوّر

نمی‌شود زیرا ممکن الوجودی که اصل وجودش حدوثا و بقاء نیازمند به علت هست و در هر لحظه‌ای محتاج افاضه علت هست چگونه می‌تواند ادعای استقلال کند و مانند مفوضه بگوید من در ایجاد فعل و اثر، صددرصد مستقل هستم".

"یکی از طرق و چیزهایی که موجب عدم تحقق فعل می‌شود، عبارت از نبودن نفس فاعل هست، انسان-فاعل- نمی‌تواند نبود و عدم خود را مانع شود وجود و عدم فاعل در اختیار خود فاعل نیست لذا انسان و فاعل مختار نمی‌تواند ادعای استقلال در تأثیر و ایجاد داشته باشد".

"تذکر: هیچ‌گاه نباید «استقلال» در فعل و «اختیاریت» آن را با هم مخلوط نمود ما هم ادعا می‌کنیم که افعال انسان، صددرصد اختیاری و ناشی از اراده می‌باشد و هم اراده، مربوط به قدرت نفسانی انسان هست و هیچ‌گونه نقصی در آن تصور نمی‌شود اما در عین حال، استقلال در تأثیر هم برای انسان، ثابت نیست".

"مفوضه، ادعای استقلال در تأثیر می‌کردند ولی ما برای انسان، اثبات اختیاریت نمودیم نه اثبات استقلال بلکه به تمام معنا نفی استقلال می‌کنیم".

"سؤال: اگر شما برای انسان، نفی استقلال- در تأثیر- می‌کنید لابد برای او در اعمال خارجی ادعای شرکت می‌کنید که مثلا فلان عمل که در خارج، محقق شده، دارای دو فاعل، بالاشتراک هست؟"

"جواب: خیر! معنای اشتراک، این است که دو نفر و دو عامل در عرض و رتبه واحد در ایجاد یک اثر، مؤثر باشند مثل اینکه دو نفر با هم سنگی را از زمین برمی‌دارند که آن دو در عرض هم در برداشتن سنگ از زمین، مؤثر می‌باشند. ما در باب اعمال اختیاری، چنان مطلبی را قائل نبوده و اصلاً مسأله شرکت را مطرح نمی‌کنیم بلکه می‌گوئیم دو عامل و دو نیرویی که در ایجاد یک عمل اختیاری مؤثر بوده، در طول یکدیگر و در دو رتبه، مؤثر هستند به این ترتیب که یکی علت وجود و قدرت فاعل بوده و در نتیجه «فاعل» و «قدرت آن» در حصول فعل، مؤثر هستند پس علت اولیه، مستقیماً با فعل و عمل خارجی ارتباط ندارد بلکه او فاعل را ایجاد و ابقاء نموده و به او قدرت، عنایت کرده به نحوی که اگر فاعل نمی‌بود و قدرت نمی‌داشت و اگر نمی‌توانست خلق اراده نماید، آن عمل خارجی، تحقق پیدا نمی‌کرد بنابراین فاعل عمل خارجی، خود انسان- بالباشترک- هست".

"یک مثال ساده: فردی است که دارای تخصص در صنعت نساجی هست اما آن متخصص و مهندس، هیچ‌گونه امکاناتی ندارد، اگر کسی تمام امکانات را در اختیار او بگذارد او فرضا روزی هزار توپ پارچه، تولید می‌کند، در این صورت، مسأله طولیت بسیار روشن است که ما در آن نساجی و تولید پارچه، دو فاعل بالباشترک نداریم بلکه فاعل بالباشترک، همان مهندس هست که کارخانه را راه‌اندازی و اداره می‌کند اما در عین حال آن فردی که امکانات را در اختیار مهندس قرار داده در آن عمل مؤثر بوده و اگر او آن امکانات را فراهم نمی‌کرد، روزانه هزار توپ پارچه تولید نمی‌شد پس آن"

"فرد، اعطاء قدرت نموده و آن مهندس هم از قدرت، بهره‌برداری کرده".

"در محل بحث، خداوند متعال به ما قدرتی عنایت کرده تا بتوانیم با قدرت خود، اعمال و افعالی را ایجاد نمائیم و..."

"یکی از تعبیرات بسیار جالب و مطابق با واقع، همان است که در نماز هم می‌خوانیم «بحول الله و قوته اقوم و اقع» یعنی قیام و قعود را به خودمان نسبت می‌دهیم اما در عین حال می‌گوئیم به سبب نیروی الهی می‌نشینیم و برمی‌خیزیم به عبارت دیگر، فاعل بالباشترک خودمان هستیم و نمی‌گوئیم «بحول الله يتحقق القيام» بلکه می‌گوئیم من قیام و قعود می‌نمایم و فاعل قیام و قعود من هستیم لکن آن اعمال استناد به حول و قوه الهی دارد".

نتیجه: دقیق‌ترین نظر فلسفی این معنا را تأیید می‌کند که ائمه دین «صلوات الله علیهم اجمعین» هم در زمان خود فرموده‌اند که «لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین»^۱ یعنی نه استقلالی در تأثیر داریم که قائل به تفویض می‌گفت و نه صددرصد اعمال را اسناد به خداوند متعال می‌دهیم به نحوی که من و شما نقشی در آنها نداشته باشیم که جبریّه معتقد بودند پس ما از قول به تفویض «استقلال» را و از کلام جبریّه «اسناد» به خداوند- بدون ارتباط به خودمان- را حذف نمودیم و با حذف آن دو برای شما واضح

شد که: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین».

همان‌طور که مشاهده کردید در بعضی از روایات از قائل به جبر «کافر» و از قائل به تفویض «مشرک»

تعبیر کرده‌اند .

سؤال: چرا از مفوضه به مشرک تعبیر شده؟

"جواب: چون او «ممکن الوجود» را مانند پروردگار متعال، مستقل در تأثیر فرض کرده درحالی‌که ما

معتقدیم «واجب الوجود» استقلال در تأثیر دارد نه ممکن الوجود " .

"و اینکه مفوضه «ممکن» را در بقاء، غیر محتاج به علت دانسته و او را مستقل فرض کرده، کانت نظرشان این است که ممکن در بقاء «واجب الوجود» و مستقل در تأثیر هست و اعمالش هیچ ارتباطی به خداوند ندارد لذا او در مسأله استقلال، برای خداوند کانت شریکی قائل شده- و هو مشرک- «و جعل غیر الله مستقلا کما ان الله تعالی یكون مستقلا» .»

سؤال: چرا از قائل به جبر «کافر» تعبیر شده؟

"جواب: شاید علتش این باشد که جبریّه، تمام اعمال را مستقیما به خداوند، اسناد می‌دهند و اراده انسانها را به هیچ نحو در اعمال، مؤثر نمی‌دانند و حتی بالاتر، آنها می‌گفتند اشیاء، هیچ‌گونه تأثیری در خواصشان ندارند خلاصه اینکه آنها مستقیما تمام اعمال را مرتبط به خداوند می‌دانند لذا جای این سؤال و اشکال، پیش می‌آید که " :

« "ظلم" از نظر عقل، یک فعل قبیحی می‌باشد حال اگر ظلم که یک عمل خارجی است، تحقق پیدا کرد به نظر آنها و لازمه کلام آنها این است که اصلا آن ظلم، مستند به «ظالم» نیست و مستقیما استناد به پروردگار جهان پیدا می‌کند پس هنگامی که ظلم و ستمی تحقق پیدا می‌کند نعوذ بالله فاعل آن، پروردگار جهان است و ارتباطی به من و شما و انسانها ندارد و بدیهی است که اگر کسی چنان مطلبی را قائل شود، محکوم به کفر است " .

در بعضی از روایات چنین آمده «التفویضي يهود هذه الامة .»

"نکته‌ای را قرآن کریم درباره یهود، بیان نموده که قول به تفویض هم تقریبا به آن برگشت می‌کند چون

خداوند متعال درباره یهود چنین فرموده است: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ...» «۱» .»

"تفویضي هم مشابه آن معنا را قائل است که می‌گوید خداوند، عالم را احداث کرد و اما در بقاء جهان، نیازی به خداوند نداریم و کانت او بی‌کار است و قدرتی در بقاء عالم ندارد " .

"پس همان مغلولیت ید که قرآن کریم درباره یهود بیان کرده، تفویضي هم به مشابه همان امر، قائل

است البته خداوند در ادامه آن آیه چنین فرموده است: «وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...» «۲» .»

در بعضی از روایات چنین آمده است: «الجبري مجوس هذه الامة .»

"می‌دانید که مجوسی‌ها معتقد هستند به طور کلی دو چیز در عالم، مؤثر است یکی اهریمن و دیگری

یزدان یعنی تمام اعمال خیر را مستقیما مربوط به خداوند و اعمال شر را مستند به اهریمن می‌دانند کانت جبریّه به چنان مطلبی قائل هستند که انسانها را در اعمالشان مختار نمی‌دانند بلکه " . . .

آیا سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان هست

"مرحوم مصنف در جلد اول کتاب- و در جلد دوم- به مناسبتی که بحث طلب و اراده را مطرح

نموده‌اند مطلب دیگری را هم بیان کرده‌اند که اصلا با موازین، منطبق نیست که خلاصه بیان ایشان در دو جلد کتاب، عبارت است از " :

"ابتداء ارادة المعصية و به دنبالش معصیت از شخص عا صی تحقق پیدا می‌کند اگر انسان دقت کند،

متوجه می‌شود که ریشه اصلی اراده معصیت، مربوط به سوء سریره و "

"شقاوت ذاتی عاصی است و او به علت سوء سریره به معصیت تمایل پیدا کرده و به دنبالش از او گناه

سر زده و بدیهی است که در دنبال معصیت هم استحقاق عذاب و عقوبت، تحقق پیدا می‌کند و همچنین طاعتی که از فردی محقق می‌شود، م سبق به اراده هست اما ریشه اراده و علت اصلی آن عبارت از سعادت و حسن سریره‌ای است که در آن شخص موجود است و سعادت و حسن سریره، برای آن فرد، یک امر ذاتی می‌باشد " .

"خلاصه: کسی که دارای سوء سریره هست، تمایل به معصیت و شخصی که دارای حسن سریره می‌باشد، تمایل به اطاعت پروردگار پیدا می‌کند".

مصنّف سپس دفع دخلی نموده که ابتداء باید بیان ایشان روشن شود تا جواب آن‌هم واضح گردد:

"کسی نباید سؤال کند «لَمْ جَعَلَ السَّعِيدَ سَعِيدًا وَ الشَّقِيَّ شَقِيًّا» زیرا سؤال مذکور، شبیه این است که پرسش کنیم «لَمْ جَعَلَ الْإِنْسَانَ إِنْسَانًا» همان‌طور که سؤال از علّت درباره ذاتی انسان، مفهومی ندارد در محلّ بحث هم سؤال از «ذاتی» معنا ندارد و «الذّاتی لا یعلّل» یعنی ذاتی قابل تعلیل نیست و نیازی به علّت ندارد و بعضی از روایات هم این مطلب را تأیید می‌کند از جمله:"

"الف: «... الشَّقِيَّ مِنْ شَقِيٍّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدَ مِنْ سَعْدٍ فِي بَطْنِ أُمِّهِ...» (۱) یعنی کسی که سعید است از همان اوّل و قبل از اینکه پا به این جهان بگذارد سعادت، همراه او هست و کسی که شقی هست، در بطن مادر و قبل از ولادت، شقاوت همراه او می‌باشد".

ب: «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ: النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفُضَّةِ فَمَنْ كَانَ لَهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَصْلٌ فَلَهُ فِي الْإِسْلَامِ (۲) أَصْلٌ.»

"یعنی مردم به منزله معادن طلا و نقره می‌مانند یعنی مایه و طلای اصلی در آنها وجود دارد و به مرور زمان و به واسطه اعمال و افعال، ظاهر می‌شود مانند معدنی که به مرور زمان مایه‌های باطنی آن استخراج می‌شود".

"نتیجه: به نظر مصنّف، سعادت و شقاوت از مسائل ذاتی است و سؤال از علّت هم در مورد آنها مفهومی ندارد".

مرحوم مصنّف در جلد دوم مطلبی را اضافه کرده‌اند که: اگر کسی سؤال کند که روی مبنای شما- مصنّف- انزال کتب و ارسال رسل فایده‌اش چیست جواب خواهیم داد که:

"انزال کتب و ارسال رسل، نسبت به کسانی که دارای سعادت ذاتی هستند، عنوان «تذکّر» دارد- وَ ذَكَرُوا فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ (۱)- و برای کسانی که دارای شقاوت ذاتی می‌باشند، اتمام حجت می‌باشد- ... لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ إِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ (۲)-»

تذکّر: باید درباره فرمایش مرحوم آقای آخوند اعلی الله مقامه الشریف تحقیق نمود تا مشخص شود بیان ایشان صحیح است یا نه.

"البته واضح است که مبنای طلبه، این نیست که به «انظر الي من قال» توجهی کند بلکه باید متوجه «انظر الي ما قال» باشد و چه‌بسا شخص بزرگی که همگان در برابرش

"خاضع هستند اما نسبت به مطلبی اشتباه کرده باشد «و ليس المعصوم الا من عصمه الله تعالى» و آن‌هم از دایره چهارده نفر تجاوز نمی‌کند پس ممکن است فردی با کمال عظمت علمی، نسبت به یک مطلب، دچار اشتباه شده باشد".

"تاکنون ثابت کرده‌ایم که افعال اختیاری انسان، مربوط به اراده او می‌باشد و اراده هم با خلاقیت و قدرت نفس، حاصل می‌شود و معنای قدرت «ان شاء فعل و ان شاء لم يفعل» می‌باشد و نسبت قدرت به طرفین، علی‌السویه است و این چنین نیست که کسی در اراده کار و فعلی، مجبور باشد خواه آن عمل، معصیت باشد یا اطاعت و عبادت".

"در حقیقت، قسمتی از پاسخ مصنّف را بیان کرده‌ایم اما بعضی از نکات و جهات کلام ایشان را باید نقد و بررسی نمود که:"

"ایشان فرمودند که: ۱- سعادت و شقاوت، ذاتی هست ۲- دلیلش را «الذّاتی لا یعلّل» بیان کردند ۳- بعضی از روایات را هم ناظر به مطلب و عقیده خود دانستند لذا باید معنای سعادت، شقاوت و «الذّاتی لا یعلّل» را توضیح دهیم که در نتیجه معنای آن دو روایت مورد استناد هم واضح گردد".

آیه و روایتی برطبق قاعده «الذّاتی لا یعلّل» وارد نشده بلکه یک مطلب عقلی و مسلم هست:

سؤال: مقصود از ذاتي چیست؟

« ذاتي» در اصطلاح منطق در دو مورد استعمال شده :

"الف: گاهي عنوان ذاتي را در کلیات خمس، استعمال کرده‌اند، مي‌دانيد سه قسم از کلیات خمس- جنس، فصل و نوع- ذاتي و دو قسمش عرضي است و مقصود از ذاتي- در باب کلیات خمس- ماهیت و اجزاء ماهیت مي‌باشد.- در مقابل عرضي که شيء خارج از ماهیت است که آن‌هم بر دو قسم است يعني عرض خاص و عرض عام"-

"مثلا حيوان و ناطق، ذاتي از انسان مي‌باشد مجموع «حيوان ناطق» که عبارت از نوع است، ذاتي از انسان است بنابراین ماهیت بتمامها و همین‌طور کل جزء من اجزاء"

"الماهیت، عبارت از ذاتي شيء هست پس در کلیات خمس که شما ذاتي را ذکر مي‌کنید از دایره ماهیت و اجزاء ماهیت تجاوز نمي‌شود".

"ب: وقتي کلمه و عنوان ذاتي در منطق در باب برهان استعمال شود معنای وسيع تري پيدا مي‌کند و علاوه بر ماهیت و اجزای ماهیت، لوازم ماهیت هم عنوان ذاتي پيدا مي‌کند مانند زوجیت، نسبت به اربعة".

"شما که مي‌گوئید زوجیت، لازمه ماهیت اربعة است، مفهومش اين است که وقتي اربعة را تصور مي‌کنید، زوجیت هم به عنوان یک لازم لا ینفک، ملازم با اربعة هست اما زوجیت، ماهیت اربعة نیست بلکه لازمه ماهیت آن مي‌باشد".

"پس بر ماهیت، اجزای ماهیت و لوازم ماهیت، عنوان ذاتي منطبق است".

سؤال: مفهوم و معنای «الذاتی لا یعلل» چیست به عبارت دیگر چرا ذاتي نیاز به علت ندارد.

"برای پاسخ به سؤال مذکور، ابتداء به ذکر مقدمه‌ای مي‌پردازیم که قبلا هم به نحو مشروح، آن را بیان

نموده‌ایم که " :

"هر محمولي را که برای یک موضوع ثابت مي‌کنند از سه صورت، خارج نیست " :

1- "گاهی جانب ثبوت محمول برای موضوع ضرورت دارد. ۲- گاهی جانب عدم محمول برای موضوع ضروري است. ۳- و گاهی نه جانب وجود ضرورت دارد و نه جانب عدم، يعني موضوع هم با وجود محمول، سازگار است و هم با عدم آن".

از سه صورت مذکور کدامش نیازمند به علت است؟

"اگر محمول برای موضوع ضروري الثبوت باشد به نحوی که امکان انفکاک، بین آنها نباشد در این صورت، نیازی به علت وجود ندارد و معنا ندارد که کسی سؤال کند چرا آن محمول برای آن موضوع ثابت است زیرا محمول، ضروري الثبوت است شما وقتي مي‌گوئید «الانسان انسان» یا «الانسان حیوان» اگر از شما سؤال شود ماده و هیئت قضیه مذکور چیست خواهید گفت آن قضیه، ضروريه است يعني ثبوت حیوانیت برای انسان"

"إيضاح الکفاية، متن ج ۱، ص: ۵۰۲"

"ضروري است لذا وجهي ندارد کسی سؤال کند «لم جعل الانسان حیوانا» انسانیت، قابل انفکاک از حیوانیت نیست تا کسی از علت آن سؤال کند و همچنین در قضیه الانسان ناطق- پس قضیه ضروريه موجه از دایره علت و سؤال از علت خارج است و همچنین قضیه سالبه، وقتي مي‌گوئید «الانسان ليس بحجر بالضرورة» در این صورت، سؤال از علت درباره حجریت یا عدم حجریت، مفهومي ندارد و انسان همیشه ملازم با عدم حجریت است و این مطلب تازه و جدیدی نیست که علت، آن را بوجود آورده باشد".

"اما در قسم سوم يعني آن جائي که نه ثبوت محمول ضروري است و نه عدمش ضرورت دارد چنانچه شما محمول را برای موضوع، ثابت کردید، در این صورت، جای سؤال از علت هست که کسی پرسش کند جانب ثبوت و عدم ثبوت محمول برای موضوع، علی‌السویه بود اما چه شد که جانب ثبوت، رجحان پيدا کرد- و یا چه سبب شد که جانب عدم ثبوت، رجحان پيدا کرد- لذا در باب ماهیات ممکن الوجود مي‌توان از علت سؤال نمود".

"جمع‌بندی: ۱- در قضیه «الذَّاتِي لَا يَعْلَلُ» ملاک عدم نیاز تعلیل مشخص و واضح شد که بی‌جهت نمی‌توان گفت «الذَّاتِي لَا يَعْلَلُ» ۲- ملاک عدم نیاز به علت، ضروری الثبوت یا ضروری العدم بودن محمول است ۳- ملاک مذکور در چهار مورد وجود دارد «۱».»

1- "مجموع الماهيَّات ۲- جنس الماهيَّات ۳- فصل الماهيَّات ۴- لازم الماهيَّات و در غیر از موارد مذکور که مسئله ضروری الثبوت و ضروری العدم، مطرح نبوده می‌توان از علت، سؤال نمود مثلاً نمی‌توان سؤال کرد که «لم جعل الانسان انسانا» اما می‌توان گفت «لم وجد الانسان» چون انسانیّت برای انسان، ضروری است اما وجود، برای او ضرورت ندارد، ماهيَّات انسان، نسبت به وجود و عدم، متساوی است و این چنین نیست که یکی از طرفین برای او ضرورت داشته باشد."

نتیجه: الف: مقصود از «ذاتی» مشخص شد. ب: نکته عدم نیاز ذاتی به علت هم بیان شد. اکنون زمان آن رسیده که به اصل مطلب بپردازیم:

1- معنای سعادت و شقاوت چیست ۲- آیا سعادت و شقاوت جزء ذاتیات لا یعْلَل است یا اینکه ربطی به آن ندارد.

معنای سعادت و شقاوت

"مفهوم سعادت و شقاوت در محیط عقلاء و در محیط شرع، متحد است اما چون اغراض، مختلف است، آن اهداف، معنا را ممتاز می‌کند."

توضیح ذلک: «سعید» کسی است که به آمل و مقاصد خود برسد و «شقی» کسی است که نتواند خواسته‌ها و اهداف خود را تأمین نماید.

"مفهوم «سعید» از دید و نظر مردمی که تمام توجه‌شان به امور مادی می‌باشد این است که انسان به تمام مسائل و امور زندگی اعم از جاه، مقام، تمتعات و لذات نائل شود و از نظر عقلایی مادی به چنان فردی «سعید» گفته می‌شود و در محیط شرع به کسی سعید، اطلاق می‌شود که توانسته باشد برای عالم آخرت، زاد و توشه‌ای تهیه کرده و راهی به سوی بهشت داشته باشد و «شقی» کسی است که نتوانسته برای خود راهی به بهشت فراهم کند بلکه مسیری را انتخاب کرده که به دوزخ، منتهی می‌شود و لذا در روایات و همچنین قرآن چنین آمده است: «يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمَنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ... وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ...» «۱»."

"خلاصه: اصل مفهوم سعادت و شقاوت در محیط شرع و از نظر عقلاء، واحد است اما چون اغراض، مختلف است، سعادت در محیط شرع، یک معنا- حصول به بهشت- و سعادت در محیط عقلاء، معنای دیگری دارد که بیان کردیم."

"سؤال: آیا با توضیح و توجه به معنای سعادت و شقاوت می‌توان گفت آن دو، مربوط به ماهيَّات انسان یا مربوط به لوازم ماهيَّات انسان یا از اجزای ماهيَّات انسان هست؟ یا اینکه از آثار وجودی انسان می‌باشد که انسان در اصل وجودش نیازمند به علت هست تا چه رسد به آثار وجودی و اموری که به تبع وجود انسان، حاصل می‌شود."

"آیا همان‌طور که شما وقتی اربعه را تصوّر می‌کنید، زوجیّت هم متصور می‌شود، هنگام تصوّر ماهيَّات انسان، مسأله سعادت و شقاوت در ذهن، نقش می‌بندد؟"

به عبارت دیگر: سعادت و شقاوت- به این معنا که نتیجه‌اش حصول به بهشت و همچنین ورود در دوزخ باشد- از ذاتیات است؟

"اگر کسی بگوید، ممکن است، لازم ماهيَّات باشد، پاسخ می‌دهیم که:"

1- "ویژگی و خصوصیت لازمه ماهيَّات، این است که وقتی انسان، ماهيَّات را تصوّر می‌کند از انتقال به ماهيَّات، انتقال به لازم آن پیدا کند، از تصوّر ماهيَّات، انتقال به تصوّر لازم پیدا کند."

2- "اصلاً لازم ماهيَّات، مربوط به وجود ماهيَّات نیست اگر چیزی لازم ماهيَّات شد، و آن ماهيَّات اصلاً در عالم، وجود هم پیدا نکرد، آن لازم برای ماهيَّات ثابت است شما که می‌گوئید زوجیّت، لازمه ماهيَّات اربعه هست- اربعه، ملزوم زوجیّت هست- اگر فرضاً

اربعه در عالم، وجود هم پیدا نکند باز زوجیت، لازمه آن است و ارتباطی به وجودش ندارد پس دو خصوصیت در لازم ماهیت تحقق دارد: الف: از تصور ملزوم و انتقال به ملزوم، انتقال به لازم پیدا می‌شود. ب: اصلاً لازم ماهیت، ارتباطی به وجود ندارد".

"ملزوم، وجود خارجی یا ذهنی پیدا نکند یا نکند، آن، لازمه ماهیت ملزوم است".

"سؤال: آیا در مورد سعادت و شقاوت، نسبت به انسان می‌توان چنان مطلبی را قائل شد و آیا وقتی شما ماهیت انسان را تصور کردید حتی برای یک مرتبه- قبل از آنکه وارد بحث فعلی شوید- از تصور ماهیت انسان به سعادت و شقاوت، انتقال پیدا کرده‌اید و آیا ماهیت انسان، شما را به مسئله سعادت و شقاوت کشاند؟"

"خیر! پس معلوم می‌شود سعادت و شقاوت هیچ‌گونه ارتباطی به ماهیت انسان ندارد و الا چگونه می‌شود که انسان فرضاً یک سال یا بیشتر منطق و فلسفه بخواند و در ماهیت انسان بحث کند، ولی حتی یک مرتبه هم انتقال به سعادت و شقاوت پیدا نکند پس:"

"اولاً، تصور ملزوم، شما را منتقل به تصور لازم نمی‌کند".

"ثانیاً: آیا مسئله سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت انسان است که اگر انسانی هم وجود پیدا نکرد و خداوند به او لباس هستی نپوشاند باز هم عاقبت بهشت و دوزخ مطرح است و آیا انسان غیر موجود و انسانی که خلق نشده و در دایره تکلیف قرار نگرفته، او هم مسئله بهشت و دوزخ برایش مطرح است".

"پرواضح است که حصول به بهشت و ورود به دوزخ، عاقبت انسان‌هایی موجود است نه عاقبت ماهیت انسان و اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ذات و ماهیت انسان هست پس باید مسئله دوزخ و بهشت، تابع وجود انسان نباشد و ملایدها انسانی که موجود نشده‌اند باید دارای سرنوشت بهشت و دوزخ باشند. بدیهی است که سعادت، شقاوت، حصول به بهشت و ورود به دوزخ، اثر انسان، وجود انسان و اعمال اختیاری او است که در قرآن کریم در آیه دیگر که تقریباً مفسر و شارح همان آیه است چنین آمده: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (۱) اگر آیه اخیر را ضمیمه آیه قبل- «وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا...» کنید متوجه می‌شوید که معنایش این است که: سعادت، عبارت از خوف از مقام رب و نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ می‌باشد، و «خاف» فعل است و به شخص، نسبت داده شده و ظهور در ارادت و اختیاریت دارد یعنی هرکس که با اراده و اختیار نسبت به مقام رب، خوف پیدا کرد و نفس خود را از خواهش‌های نفسانی بازداشت سعادت‌مند است و خوف از مقام رب و نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ دو عمل وجودی و دو فعل اختیاری تابع وجود انسان است آیا ماهیت انسان هم"

«... نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ» پیدا می‌کند. و در آیه «فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (۱) شقاوت هم معنا شده: یعنی کسی که طغیان و نافرمانی خداوند متعال را نماید و در مقام انتخاب و اختیار، زندگی فرومایه دنیا را برگزیند «فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ».»

وقتی آیه مذکور را ضمیمه آیه «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا...» نمائیم نتیجه گرفته می‌شود که:

"شقاوت، عبارت از طغیان و اختیار حیات دنیا بر آخرت است- یعنی طغیان اختیاری که عمل وجودی انسان است و انتخاب دنیا که عمل وجودی انسان می‌باشد"-

"جمع‌بندی: سعادت و شقاوت، دو امر اختیاری و ارادی است و ارتباطی به ماهیت، ذات و لوازم انسان ندارد و نمی‌تواند ارتباطی به «الذاتی لا یعلل» داشته باشد بلکه از امور حادثه بوده و محتاج به علت هستند پس نمی‌توان سعادت و شقاوت را با مسئله حیوانیت و ناطقیّت، مقایسه نمود".

چگونه مرحوم آقای آخوند به صراحت فرموده‌اند که سؤال از «لم جعل السَّعید سعیدا و لم جعل الشَّقِی شقیّاً» مانند سؤال از «لم جعل الانسان انسانا و لم جعل الانسان حیوانا و ناطقا» هست.

"بحث روائی: فرض می‌کنیم روایت معتبری با آن مضمون وارد شده- البته تحقیقی در روایت ننمودیم- آیا آنچه که ما تاکنون درباره سعادت و شقاوت گفتیم با روایات مذکور، سازگار است یا نه".

"روایات مذکور مسئله ذاتی، ذاتیات و لوازم ماهیات را نفی می‌کند زیرا اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت انسان باشد چرا در روایت تعبیر به «فی بطن امه» شده و نباید چنان تعبیری شود و آیا الانسان حیوان یا الانسان ناطق یا الاربعة زوج، ارتباطی به عالم وجود دارد؟ قبلاً بیان کردیم که پاسخ سؤال منفی است."

"اگر مسئله سعادت و شقاوت هم مربوط به ذات و ذاتیات بوده چرا روایت، مسئله بطن ام را که یکی از مراحل وجود است مطرح نموده بلکه باید می‌گفت «السَّعید سعید فی عالم ماهیته» گرچه اصلاً قدم به بطن ام نگذارد مانند زوجیت که لازمه اربعه است و اگر اربعه وجود هم پیدا نکند زوجیت، لازمه آن هست."

"نتیجه: روایت مذکور که مسئله وجود- فی بطن ام- را مطرح کرده شاهدی علیه مصنف «ره» است زیرا اگر مسئله ذات و ذاتیات مطرح بود اصلاً ارتباطی به عالم وجود نمی‌داشت و می‌بایست آن ملازمه و ارتباط در تمام عوالم حتی قبل از وجود، تحقق داشته باشد، همان‌طور که زوجیت، ملازم با اربعه می‌باشد. «هذا اولاً» .»

"و ثانیاً: اصلاً معنای عبارت، آن نیست که در بدو نظر به اذهان من و شما می‌آید بلکه معنای آن چنین است که: به کسی که عاقبت و سرانجام کارش منتهی به دوزخ است از هنگامی که در شکم مادر می‌باشد به لحاظ سرنوشت بد آینده‌اش می‌توان نسبت شقاوت داد."

"مثالی نسبت به سعادت و شقاوت دنیوی: فرض کنید بچه‌ای اکنون به مدرسه می‌رود و پدرش نسبت به آینده و سعادت و شقاوت او فکر می‌کند اما مخبر صادقی به او خبر داد که فرزند شما بعد از بیست و پنج سال مثلاً یک پزشک متخصص خدمتگذار خواهد شد، از اکنون رفتار آن پدر- به لحاظ سعادت آینده- با فرزندش تغییر خواهد کرد و او را سعادتمند می‌بیند با اینکه باید بیست و پنج سال بگذرد تا آن فرزند به آن مقام برسد و برعکس اگر مخبر صادقی بگوید آن فرزند در آینده برای اجتماع مفید نخواهد بود بلکه یک عنصر مضر برای جامعه خود می‌شود، در این صورت، انسان از اکنون به لحاظ آینده، او را شقی و بدبخت می‌داند و نحوه رفتارش با او به طرز خاصی است با اینکه بین آن دو مثال و آن دو فرد از نظر فعلیت، فرقی نیست هنوز بیست و پنج سال نگذشته و بچه گناهی مرتکب نشده، مسئله مخالفت، عدم مخالفت، تحصیل و عدم تحصیل مطرح نیست اما انسان به لحاظ عاقبت یعنی به اتکاء مخبر صادق، الآن یکی از آن دو را"

خوشبخت و دیگری را شقی و بدبخت می‌داند .

"در جنبه‌های دنیوی و سعادت و شقاوت اخروی هم مطلب، چنین است که: اگر انسان، احساس کند و مخبر صادقی برایش خبری بیاورد که فلانی جزء گروه «وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا...» هست، الآن ما او را سعادتمند می‌دانیم درحالی‌که از اکنون نباید سعادتمند باشد چون هنوز ورود به بهشت تحقق پیدا نکرده اما شما می‌گوئید «عاش سعیداً» یعنی فلانی دارای زندگی سعادتمندانه بود و این چیزی، جز به لحاظ عاقبت و سرانجام کار نیست فرضاً اگر شما در همین دنیا سلمان را سعادتمند و افرادی را که در مقابل او قرار گرفته‌اند شقی می‌دانید و بین آن دو فرق می‌گذارید پس چه تفاوتی بین سلمان در دنیا و سلمان در شکم مادر هست- بطن ام، اولین مرحله وجودی سلمان است- هنوز که ورود به بهشت محقق نشده واضح است که به لحاظ عاقبت و سرانجام کار «الآن» می‌گوئیم سلمان، سعادتمند است و اگر در هنگامی که سلمان در شکم مادر بود، مادرش می‌دانست «ا» که عاقبت او چنین است می‌گفت فرزندم سعادتمند است."

"نتیجه: سعادت و شقاوت مربوط به ماهیت انسان نیست. مثال دیگر در کتاب ارشاد مفید «ره» چنین آمده که: سالها قبل از واقعه کربلا، روزی عمر سعد در مدینه، حضرت امام حسین (علیه السلام) را دید و به او عرض کرد که: مردم محل سکونت ما- اهل عراق- افراد نادانی هستند و خیال کرده‌اند که من قاتل شما خواهم بود و روی این جهت، اکنون نسبت به من متنفر هستند و آیا مگر امکان دارد قتل شما به وسیله من انجام پذیرد امام (علیه السلام) طبق نقل به او فرمودند که:"

"آنها نادان نیستند بلکه نسبت به واقع، آشنا هستند و عقیده ایشان مطابق با واقع هست یعنی به لحاظ جنایاتی که بعداً تحقق پیدا می‌کند، حق دارند الآن تو را سرزنش کنند سپس امام (علیه السلام) به او فرمودند زندگی تو بعد از قتل من بسیار کوتاه است و"

"نصیب کمی از گندم «ری» خواهی داشت. پس نتیجه می‌گیریم که این مطلب، یک مسأله عقلانی است وقتی جمعی معتقد شدند که در آینده، جنایاتی از فردی تحقق پیدا می‌کند الآن از او متنفر هستند و آثار شقاوت را بر او مترتب می‌کنند و مسأله شقاوت و

سعادت در بطن ام هم همین‌طور است که عمر سعد وقتی در بطن مادر بوده به لحاظ این که در پایان، چنین جنایتی را مرتکب خواهد شد، دارای عنوان «شقی» بوده است پس در سعادت و شقاوت، مسأله ماهیت و لوازم ماهیت مطرح نیست و مؤید معنای مذکور، روایت دیگر است که " :

« عن ابن ابي عمير قال سألت ابا الحسن موسى بن جعفر «عليهما السلام» عن معني قول رسول الله «صلي الله عليه و آله» الشقي من شقي في بطن امه و السعيد من سعد في بطن امه، فقال الشقي من علم الله و هو في بطن امه أنه سيعمل اعمال الاشقياء و السعيد من علم الله و هو في بطن امه انه سيعمل اعمال السعداء» « ۱ » . »

"شقی کسی است که هنگامی که در شکم مادر است، خداوند متعال می‌داند که او در آینده به اختیار خود، عمل اشیاء را انجام می‌دهد پس سعادت و شقاوت در بطن ام به لحاظ این است که فرد در آینده گرفتار عمل اشیاء و سعادت می‌شود و ارتباط به ماهیت و لوازم ماهیت و اشباه آن ندارد" .

اما روایت: «الناس معادن ...»: معنایش این است که در انسانها مایه‌هایی موجود است مانند معادن که ذخایری دارند و بعد هم استخراج می‌شوند .

"معنای روایت مذکور، این نیست که اعمالی که از انسانها صادر می‌شود از آن مایه‌ها سرچشمه می‌گیرد و غیر اختیاری است. به عبارت دیگر، اعمال مردم، بیانگر طرز تفکر آنها و کاشف از عقیده ایشان است" .
از چه طریقی می‌فهمیم که طرز فکر فلانی صحیح و مطابق با واقع هست یا نه اعمال

"انسان هست که نشان‌دهنده طرز تفکر او هست و اعمال شخص شقی، بیان‌گر این است که طرز فکر او صحیح نیست" .

"تذکر: اعمال انسان و رسیدن به سعادت و شقاوت در عین حال که صددرصد اختیاری است اما بعضی از علل و عوامل، انسان را به سعادت نزدیک و بعضی از آنها انسان را از سعادت دور می‌کند" .

"اما آن عواملی که انسان را به سعادت نزدیک می‌کند، نیل به سعادت را غیر اختیاری نمی‌کند و آن علل که انسان را تا حدی از سعادت، دور می‌کند این چنین نیست که اضطراب و اجباری برای انسان، ایجاد کند" .

"مثال: کسی که نطفه‌اش از حلال و با رعایت تمام آداب و سنن شرعی، منعقد شده بعد هم در دامن یک پدر متدین، تربیت یافته به سعادت نزدیک‌تر است و فردی که نطفه‌اش از غذای حرام تشکیل شده و در انعقاد نطفه او آداب و سنن شرعی رعایت نشده باشد و بعد هم در یک خانواده غیر مذهبی پرورش یافته از نیل به سعادت، مقداری دور است اما از هیچ‌کدام سلب اراده و اختیار نشده" .

"البته چه‌بسا آن کسی که با زحمت بیشتر به سعادت، نائل می‌شود ارزش بیشتری داشته باشد به خاطر همان ملاک «افضل الاعمال احمرها» « ۱ » . »

"زیرا او فاصله زیاد و مشکلات فراوانی را پشت سر گذاشته تا به سعادت نائل شده اما به‌هرحال هیچ‌کدام از آنها به امر غیر اختیاری منجر نمی‌شود و ارتباطی به ذات، ماهیت و لوازم ماهیت نمی‌تواند پیدا کند" .

"بحث ما درباره طلب، اراده، سعادت و شقاوت پایان پذیرفت" .

دوره حیات مؤلف: ولادت ۱۳۱۰ - وفات ۱۳۸۶ هـ ش

مؤلف: محمد کلانتر

عنوان کتاب: دراسات فی أصول الفقه

و لكن من الواضح ان ما ذكره (قده) لا يدفع شبهة الجبر .

فاذن الصحيح فى الجواب ان يقال ان شبهة الجبر تبني على احد امرين :

الاول- كون الارادة علة تامة لصدور الافعال فى الخارج .

"الثانى- ان تكون الشقاوة و السعادة من الذاتيات بمعنى العلة التامة، و كلا الامرين واضح البطلان" .

"اما الامر الأول فلان الارادة مهما بلغت من القوة و الشدة لا تكون علة تامة لصدور الافعال فى الخارج، و لا توجب سلب الاختيار عن الانسان، و هذا امر وجدانى ضرورى لا شك فيه لاحد" .

"و اما برهاننا فلان الفعل الاختيارى ليس دائما مسبوقا بالارادة، و لذا يصدر الفعل اختيارا و لو لم تكن ارادة فى النفس بالاضافة اليه اصلا، بل كانت كراهة"

الارادة و العلم عينا و خارجا بل لا محيص عنه فى جميع صفاته تعالى لرجوع الصفات الي ذاته المقدسة قال امير المؤمنين عليه السلام و كمال توحيده الاخلاص له و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه .

الفصل الثانى فيما يتعلق بصيغة الامر و فيه مباحث :

"فيها، و بذلك يظهر انه ليس للارادة دخل فى الفعل الاختيارى بنحو العلة التامة" .

نعم قد تكون الارادة داعية الي اختيار الفعل و ايجاده فى الخارج .

و نتيجة ما ذكرناه امران :

"الاول- ان ما هو المعروف بين الفلاسفة من ان الفعل الاختيارى ما كان مسبوقا بالارادة غير صحيح، لما عرفت من ان الفعل يصدر من الانسان باختياره مع عدم وجود ارادة فى نفسه اصلا" .

"الثانى- ان ما هو المعروف بينهم ايضا من ان الارادة علة تامة للفعل لا اساس له اصلا، لما عرفت من قيام الوجدان و الضرورة علي خلافه اولاً، و البرهان ثانياً" .

"و اما الامر الثانى فمن البديهي ان الشقاوة و السعادة ليستا ذاتيتين بمعنى العلة التامة كقبح الظلم و حسن العدل و زوجية الاربعة و ما شاكل ذلك لعدم قيام الدليل علي ذلك اولاً، و قيام الدليل علي خلافه ثانياً و لو كانتا كذلك لا استحالة التكليف عقلا لا استحالة اتصاف الفعل بالحسن و القبح مع ان كليهما واقع فى الخارج و غاية ما فى الباب انهما ذاتيتان بمعنى مقتضى، و من المعلوم انهما بهذا المعنى لا يستلزم الجبر، و الخبر ان المتقدمان لا يدلان علي ذلك" .

"اما الخبر الأول فلانه لا معنى لكون الانسان شقيا فى بطن أمه او سعيدا فيه، فلا محالة يكون المراد هو ان مقتضى الشقاوة و السعادة موجود فيه فى بطن"

"الاول انه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها و قد عد منها الترجى و التمنى و التهديد و الانذار و الاهانة و الاحتقار و التعجيز و التسخير الي غير ذلك (١) و هذا كما ترى ضرورة ان الصيغة ما استعملت فى واحد منها، بل لم تستعمل الا فى انشاء الطلب إلاً ان الداعى الي ذلك كما يكون تارة هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى يكون أخرى أحد هذه أمه، و هذا مما لا محذور فى الالتزام به" .

"و اما الخبر الثانى فهو ناظر الي اختلاف الناس بحسب الاخلاق و الصفات و ليس دالا على ان الشقاوة و السعادة ذاتيتان بمعنى العلة التامة ابداً، كما هو واضح"

"بقى هنا شىء، و هو أنه لو قيل: ما الموجب للتعذيب و المعاقبة من المختار الرحيم بعد القول باستحالة التشفى فى حقه سبحانه و تعالى" .

"قلنا: الداعى الموجب للتعذيب و المعاقبة، هو انجاز التخويف و الوفاء بالوعيد، الواجبين فى الحكمة الالهية، فان خلف الوعد مناف للحكمة و موجب لعدم ارتداع النفوس من التوعيد و التخويف و موجب لاختلال النظام المادية و المعنوية" .

مؤلف: محمد محقق داماد

عنوان كتاب: المحاضرات

"ثم ان ملاك الاختيار الذى به يصير الفعل اختياريا يمكن المؤاخذه عليه أو اعطاء الاجر به هو كون الفعل تحت القدرة بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و بهذا الملاك يصير كثير من الافعال صادرة عن الاختيار، فإننا نرى بالبدهة و الوجدان الفرق بين حركة يد المرتعش و بين حركة يد السالم، فالاولي تسمي غير اختيارية و الثانية تسمي اختيارية، و ليس الوجه فيه إلاً ان المرتعش الاعضاء لم يقدر على حفظ يده عن

الحركة و لا يصدق فيه هذه القضية الشرطية ان شاء فعل و ان لم يشاء لم يفعل بخلاف السالم، و بالجملة بعين الوجه الذى ينسب افعال الخالق الي الاختيار ينسب افعال المخلوق اليه، و من المعلوم أنه ليس الوجه فى ذلك إلا أنه تعالى قادر ان اراد شيئاً فعله و ان لم يشأ لم يفعله و هو بعينه موجود فى افعال العباد فانقذح ان كل ما يصدق فيه هذه القضية الشرطية يسمي فعلاً اختياريًا صح المؤاخذه و العقاب و الاجر و الثواب بالنسبة اليه و كل ما لا يصدق فيه يسمي فعلاً غير اختياري لا يصح فيه ذلك و بذلك يرتفع شبهة القائلين بالجبر و لا يرتبط الكلام فى ذلك إلى مسألة اتحاد الطلب و الارادة أو مغايرتهما و من الله الهداية و عليه التكلان " .

بحث و تحصيل

"ثم ان كثيرا من القائلين باتحاد الطلب و الارادة النافين لغير الصفات المشهورة ذهبوا إلى ان الارادة مدلول للامر، كما يرى ذلك بملاحظة المراجعة إلى كلماتهم و النقض و الابرار الواقعين فيها فما عن «الكفاية» من ان غرض اصحاب الاتحاد ليس كون الارادة مدلولاً للامر ليس فى محله، فإنه صرح بعضهم بدلالة الصيغ الانشائية على الارادة و لذا اورد عليه بان صيغة افعال ليست مترادفة مع الارادة، فما معني كونها بمعناها و اجيب بالنقض بان القائلين بدلالة الصيغ على الطلب يلزمهم الاشكال بان الصيغة ليست مترادفة مع مفهوم الطلب أيضا و بالحل بان المراد ليس دلالة الصيغة على مفهوم الارادة بل على ما كانت بالحمل الشائع إرادة فلا يرد الاشكال و بالجملة هذا الرد و الايراد من اقوي "

الشواهد على ان فى الاصحاب من يقول بان الصفات المشهورة مدلولات للصيغ الانشائية كما صرح به

المحقق صاحب «الدور» ايضا .

ما اورد المحقق الحائري على المحقق الخراساني و نقده

"قال قدس سره ردا على صاحب «الكفاية» فى قوله: «الجملة خبرية دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها فى نفس الامر من ذهن أو خارج و الصيغ الانشائية موجهة لمعانيها اى قصد بها ثبوت معانيها و تحققها» ما محصله ان مجرد حكاية اللفظ عن المعنى فى الموطن لا يوجب اطلاق الجملة خبرية عليه، اذ قولنا قيام زيد فى الخارج يحكي عن معناه، و لا يكون جملة خبرية، فلا بد من اعتبار امر آخر و هو الاذعان بالوقوع أو اللاتوقع و ليس هو العلم الواقعي بذلك، ضرورة أنه قد يخبر المتكلم مع الشك بل مع العلم بالخلاف بل المراد عقد القلب على الخبر به الذى عبر عنه سيدنا الاستاذ نور الله ضريحه بالتجزم هذا فى الجملة خبرية، و أما الانشائيات فكون الألفاظ فيها علة لتحقيق معانيها محل المنع ضرورة عدم كون تلك العلة من ذاتيات اللفظ و ما ليس علة ذاتا لا يمكن جعله علة و الذى يعقل انها موضوع لان تحكي عن حقائق موجودة فى النفس مثلا هيئة افعال موضوع لان تحكي عن حقيقة الارادة " .

ان قلت قد يؤتى بالألفاظ الدالة على المعاني الانشائية و ليس فى النفس معانيها كما اذا صدر صيغة افعال فى مقام الامتحان أو التعجيز و كما اذا تكلم بلفظة ليت و لعل و ليس صفة التمني و الترجي موجودة فى النفس فيلزم مما ذكرت ان تكون الألفاظ فى هذه الموارد أمّا غير مستعملة فى معني اصلا و هو بديهي الفساد او مستعملة فى غير ما وضعت له و هو خلاف الوجدان بل غير صحيح لعدم وجود العلاقة بين الارادة و بين الصفة الموجودة فى النفس فى مقام الامتحان أو التعجيز و كذلك الكلام فى التمني و الترجي .

"قلت تحقق الارادة و التمني و الترجي فى النفس قد يكون لتحقيق مبادئها فى متعلقاتها و قد تكون من جهة مصلحة فى نفسها كما ن شاهد ذلك وجدانا فى الارادة التكوينية قد توجد لمنفعة فيها لا فى متعلقها، مثاله ان اتمام الصلاة موقوف على قصد الاقامة عشرة ايام "

"من دون مدخلية لنفس بقاءه ضرورة أنه لو اقام من دون قصد لا يثمر فى الاتمام و لا مدخلية لبقائه مع القصد ضرورة أنه لو قصد الاقامة و لم يتم اذا صلي صلاة اربع ركعات فيعلم ان حكم اتمام الصلاة مترتب على مجرد قصد الاقامة، و مع ذلك يتمشي قصد البقاء من المكلف مع علمه بان ما هو المقصود ليس منشا للآثار المهم، و اذا صح ذلك فى الارادة التكوينية صح فى التشريعية لعدم الفرق بينهما و كذا الحال فى باقي الصفات انتهى محصل كلامه " .

و فيه مواقع للنظر فان الجملة الاخبارية وضعت للدلالة على وجود النسبة و انتساب احد الشئيين بالآخر

فى النفس و لم توضع للدلالة على مجرد الاذعان بالنسبة و عقد القلب عليها و لا على ثبوت النسبة فى موطنها من الخارج أو الذهن كما افاده فى «الكفاية» .

"توضيح ذلك ان النسبة غير متحققة فى الخارج فى شىء من الموارد ضرورة أننا لا نعقل فى الخارج غير وجود الذات المتصفة بالقيام مثلا و لا نرى للنسبة فيه عينا و لا اثرا، فالخارج ظرف الاتصاف لا النسبة بل قد لا يكون فى هذا الموطن اتصاف ايضا كما فى قولنا

الإنسان حيوان ناطق أو قولنا الإنسان نوع و نحو ذلك من القضايا و كما فى القضايا الكاذبة فإنه لا يكون فى شىء منها اتصاف شىء بشىء فى الخارج " .

فالتحقيق الذى يساعده النظر الدقيق ان الذى لا ينفك عن القضايا الاخبارية فى شىء من الموارد هو وجود النسبة و حمل شىء على شىء فى النفس و هذا الامر بما هو فعل من افعال النفس بمعنى انها عند الاخبار توجد أولا النسبة بين الطرفين و تحمل احدهما على الآخر ثم توتى لهذا الامر الموجود مظهرا و كاشفا يسمي بالخبر و يكون صادقا اذا تطابق مع الواقع و كاذبا ان لم يطابق معه فكل خبر يكشف عن وجود النسبة و الحمل فى النفس سواء ذلك فى القضايا الصادقة أو الكاذبة و سواء أيضا فى الحمل الذاتى أو الشائع الصناعي .

ان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ما المصحح لهذا الحمل فى القضايا التى اتصاف فيها فى الخارج كما فى

قولنا الإنسان حيوان ناطق قلت المصحح لذلك هو الاتحاد الذهني و لا

شبهة فى صحة الحمل بهذا اللحاظ و بالجملة الذى يكشف عنه القضايا الاخبارية هو فعل النفس و

ايجادها للنسبة لا وقوع النسبة و لا وقوعها فى نفس الامر من ذهن أو خارج و هذا مما يساعده الوجدان و لا يخفى على من اعطى النظر حقه .

ان قلت ان الألفاظ لا بد و ان تحكي عن الماهيات لان الموضوع له لا بد و ان يكون متصورا و المتصور

لا يكون إلّا ماهيته فان الوجود بوجوده غير متصور بالبداهة و من الواضح ان فعل النفس بما هو وجود من الوجودات الذهنية فلا يكاد يكون موضوعا له .

"قلت غاية ما يلزم فى الموضوع له تميزه عما عداه حتى يصح وضع اللفظ بإزائه و يكفي فى ذلك

تصوره بنحو الاجمال و لو بآثاره و لوازمه بحيث يمتاز من بين المعاني و لا يحتاج إلى تصوّره على نحو التفصيل، و لذا يصح وضع اللفظ بإزاء ذات البارى مع أنّه تعالى وجود بحث لا يكاد يمكن تصوّره بذاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكما يمكن تصوّره بآثار وجوده على نحو الاجمال و وضع اللفظ بإزائه بلحاظ امتيازه بهذا التصور عما عداه فكذلك الحال فى المقام " .

و كيف كان قبل اظهار الخبر يوجد النفس النسبة بين الطرفين و الخبر يكشف عن هذا اليجاد فان كان

مراد صاحب «الدرر» بما ذكره من وضع الجمل الاخبارية لعقد القلب هو ما ذكرناه فنعلم الوفاق و إلّا يكون هذه المقالة ردا لكلامه كما يكون ردا لكلام صاحب «الكفاية» هذا كله فى الجمل الاخبارية .

و أمّا الصيغ الانشائية فالحق فيها ما افاده فى «الكفاية» من انها و وضعت لانشاء الطلب و ايجاده فى عالم

الاعتبار .

"و ما يقال من انها ليست علة لوجود الطلب بحسب الذات و لا يمكن جعلها علة منقوض بباب العقود

و الايقاعات فان كلمة بعث ليست علة ذاتية للنقل و الانتقال و تملك الثمن و تملك المثل، و هذا امر بديهي لا يحتاج إلى مزيد بيان و مع هذا يتحقق به النقل و الانتقال و ليس هو إلّا لان العقلاء عند تكلم البائع بلفظة بعث أو عند حصول اسباب آخر يعتبرون امرا و هو تملك البائع للثمن و المشتري للثمن، و إلّا فلا يحصل فى "

"الخارج امر حقيقي لم يكن قبل، و كذلك الكلام فى الصيغ الانشائية فإنه عند تكلم المتكلم بكلمة افعل

كذا يعتبرون وجود الطلب الانشائي و هذا نحو من الوجود يترتب عليه الآثار، فالصيغ وضعت ليجاد الطلب فى عالم الاعتبار و هذا امر لا ستره عليه " .

"ثم ان ما ذكره من ان الارادة قد توجد لمصلحة فى نفسها و تمثيله لذلك بمسألة القصر و التمام منظور

فيه، فان قصد البقاء مع كونه بنفسه موضوعا للآثر انما يتم شيئا ما لم يقطع بعدم البقاء، فإنه لم يقل و لن يلتزم احد بانه مع علمه بعدم الاقامة يتم لو قصد الاقامة، نعم يتمشي ذلك فى مورد التردد فى البقاء فيعزم على البقاء بحيث لو سئل عنه بعد العزم لاخبر بالبقاء قطعاً و يكون قاطعا بالبقاء فى حال العزم و مريدا للبقاء حقيقة و اين ذلك بمورد الكلام مما يأمر المتكلم و لا يريد الفعل، و انما يأمر بداعي التعجيز و نحوه مع علمه بعدم وقوع الفعل، فيقع الاشكال بانه ان كانت الصيغة موضوعة للارادة يلزم إما عدم استعمالها فى تلك المقامات أو استعمالها فى غير الموضوع له و كلا الامرين مدفوع بما تقدم و لا ينحل الاشكال ما ذكره، لأنه نظير قصد الاقامة مع العلم بعدمها فتدبر، هذا كله مضافا إلى عدم جريان ما ذكره فى التمني و الترجي فإنه لا معنى لتحقيق صفة التمني و الترجي فى النفس مع عدم وجودهما بتحقيق مبادئه كما هو واضح على الخبر " .

فانقدح ان الصيغ الانشائية وضعت على التحقيق لانشاء الطلب و ايجاده بنحو من الوجود فى عالم الاعتبار فيقع الكلام فى أنه بعد وضعها لذلك لا للارادة بما ذا يكشف الارادة عند استعمال المستعمل لها .

"و ربما يجاب بما فى «الكفاية» من الالتزام بوضعها لإيقاع الطلب فيما إذا كان الداعي اليه ثبوت الارادة و كذا الكلام فى صيغة التمني و الترجي، فانها وضعت لانشائهما غاية الامر يكشف وجود صفتها فى النفس بعين ما ذكر فى صيغة الامر" .

"و يشكل بان الارادة كيف نفساني لا يكاد يمكن انشاؤه و كذا المقيد بها و كذا الحال فى التمني و الترجي و ما ذكر من التجريد عند الانشاء عن القيد لا ينحل به الاشكال، لأنه لو جرد عنه يعود إشكال آخر و هو أنه بعد ما لم يكن المنشأ الا الطلب بما ذا يكشف وجود"

الارادة فى نفس الامر .

اللهم إنا ان يكون القيد راجعا إلى الوضع لا الموضوع له كما هو محتمل عبارة «الكفاية» .»

و التحقيق فى حل الاشكال ان انشاء الطلب بما هو فعل من افعال المكلف يدل على وجود الارادة كالبعث الخارجى. تو ضيح ذلك ان انشاء الطلب لا يتفاوت مع البعث الخارجى و التحريك نحو العمل الا فى أنه بعث عملي خارجي و هذا بعث انشائي و هذا لا يكون فارقا فيما هو المهم فكما أنه يدل على وجود الارادة بحيث أنه اذا صدر يحكم كافة العقلاء بوجوب اطاعته و عدم صحة الاعتذار و ليس ذلك إلا من جهة ان هذا البعث بما أنه فعل من افعال الامر يكشف بحسب بناء اهل المحاورة عن وجود الارادة فى نفسه فكذلك الحال فى البعث الانشائي لأنه أيضا فعل من افعاله يكشف بعين ذلك البناء عنها و هذه ليست بدلالة لفظية بل هو دلالة الفعل بعد وضوح أنه لا يصدر من الحكيم الا لغرض عقلاني فتدبر فإنه دقيق .

ما ذكره صاحب الكفاية فى المقام و نقده

"ثم انه انقدح مما مر ان استحقاق العقاب ليس علي الفعل المتجري به، بل انما يكون علي نفس القصد و الارادة، و من اجل ذلك ربما يشكل بما اشار اليه فى «الكفاية» بقوله " :

"ان قلت ان القصد و العزم انما يكون من مبادئ الاختيار و هي ليست باختيارية و إلا لتسلسل انتهى. و اجاب قدس سره عن الاشكال بوجهين، الاول: ان الاختيار و ان لم يكن بالاختيار إلا ان بعض مبادئه غالبا يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب علي ما عزم عليه من تبعه العقوبة و اللوم و المذمة" .

"الثاني: انه و ان لم يكن باختياره إلا انه بسوء سريرته و خبث باطنه بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتا، و هو موجب لبعده عن ساحة المولي، و استحقاق العقاب انما يكون من تبعه ذلك كما فى المعصية الواقعية" .

"اقول: الحق الذى لا محيص عنه هو الوجه الاول، و الثاني مما لا ينبغي صدوره من مثله، فان مجرد صدور الفعل عن ارادة لا يكفي فى كونه اختياريا بما هو ملاك التكليف و مناط البعث و الزجر، كما ان فى كون الفعل اختياريا لا يعتبر سبقه بالارادة، بل المعتبر فى ذلك المصحح للتكليف، و الموجب للثواب و العقاب هو كون الفعل بحيث يتمكن من فعله و تركه و لو لم يكن مسبوقا بالارادة؛ و من الواضح ان القصد من هذا القبيل و نحن لا نطلب ما فوق ذلك شيئا، فان المكلف قادر علي ان لا يقصد بالتأمل فى العواقب و متمكن من ترك الارادة و العزم" .

"نعم فيما لم يكن له ذلك و صار بحيث خرج عن حيلة فكره زمام التدبر و صار مجبورا بمقتضي فطرته و جبلته ليس الارادة باختيارية فى حقه كنفس العمل، و فى مثل هذا المورد التزموا بنفي العقاب و عدم الاستحقاق، و اما فيما تمكن من ذلك كان اختيارية القصد محفوظة، و ذلك كاف فى صحة العقوبة و التكليف" .

"و بالجملة لا يلزم سبق الارادة فى اختيارية الافعال كما ليس كل ما بالارادة بالاختيار و الملاك ما ذكر و هو مما جعله الله تعالى ذاتيا، اعني كل مكلف بحسب ذاته و بمقتضي ما جعل الله تعالى فيه فطرة و ذاتيا كان متمكنا بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل، و جعل هذا من ذاته و فطرته لا ينافي الاختيار بل يؤكده و يشده، كما هو واضح علي المتدبر الخبير، فتأمل جيدا" .

دوره حيات مؤلف: ولادت ۱۲۸۶ - وفات ۱۳۴۷ هـ ش

مؤلف: محمدتقى فقيه

عنوان كتاب: البداية و الكفاية

إذا عرفت هذا فاعلم أن شبهة الجبر تقوم علي أمرين :

"أحدهما: اتحاد الطلب و الإرادة، و أنه عند ما اختار الاتحاد من اختاره وقع بدون اختيار في شبهة الجبر،

ثم حاول التخلص و لكنّه لم يتخلص، و ربما نوضح ذلك فيما يأتي إن شاء الله تعالى " .

"ثانيهما: ظواهر جملة من الآيات الكريمة و بعض الأحاديث المأثورة أو الموضوعة، و من أجل ذلك

كنت فيما مضى أفردت رسالة للبحث في اتحاد الطلب و الإرادة و عدمه، و في دفع شبهة الجبر عن ظواهر الآيات، ثم عدت إليها في هذه الأيام «١» و يتضح ذلك في ضمن فوائدها أهمية فيما نحن فيه " :

"الفائدة الأولى: لا ريب أن العقلاء الكاملين يترفعون عن فعل القبيح و يأنفون من نسبته إليهم، و لا ريب

أن عقاب البريء و العاجز قبيح عقلا، و لا ريب أن من يلجئ غيره علي فعل القبيح علي نحو يكون غير مختار في فعله، يكون المسبب هو الذي فعل القبيح دون المباشر، و لا ريب أيضا في أنه إذا اشترك شخص قويّ مع شخص أضعف منه في فعل القبيح، كان كل منهما مستحقا للعقوبة و كان الأقويّ أولى بها، و لا ريب أنه إذا عاقب القوى الضعيف أو لأمه و برأ نفسه كان مرتكبا لأعظم القبائح من جهة معاقبة البريء، و من جهة نسبة القبيح لغير فاعله و تبرئة نفسه منه، و منه يتضح استحالة نسبة الجبر لله سبحانه "

"و تعالى لأن ذلك يستلزم عقوبة البريء و عقوبة العاجز، مضافا إلي تبرئة نفسه مما فعله من القبيح و

نسبته للبريء، و الله سبحانه منزّه عن مثله " .

"الفائدة الثانية: لا ريب أنه لا طريق لنا لمعرفة مراد المتكلم من كلامه إلا ظاهر كلامه، و لا ريب أن هذا

الظاهر لا ينعقد إلا بعد انتهاء المتكلم من كلامه و بعد ملاحظة القرائن اللفظية و المقامية و العقلية، و هو ضروري عند جميع العقلاء، فإذا قال القائل رأيت أسدا قلنا أنه يخبر عن رؤيته للحيوان المفترس، و لكن إذا قرنه بقوله يرمى السهام أو يخطب علي المنبر، قلنا أنه يريد رجلا يشبه الأسد، و إذا قال لمن حوله من الناس: أري بينكم أسدا و لم يكن ثمة أسد، علمنا أيضا أنه يريد رجلا يشبه الأسد، و الأول يسمى قرينة لفظية و الثاني يسمى قرينة مقامية " .

"و لا ريب أن القرائن العقلية أقوى من القرائن اللفظية و المقامية، فإذا قال القائل يد فلان ميسوطة علي

المشرق و المغرب حكم العقلاء بأنه يريد السلطة و القدرة، و إذا لاحظنا قوله تعالى يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ «١» و نظرنا إلي أيديهم و لم نر يدا فوقها و دلّ الدليل العقليّ علي استحالة كونه جسما، حكمنا بأن المقصود أن قدرته فوق قدرتهم " .

"الفائدة الثالثة: أن معني الطلب هو السعي نحو المحبوب، كما يظهر من موارد استعماله في الكتاب و

السنة و العرف، كقوله تعالى فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا «٢» و كقوله (ص): طلب العلم فريضة علي كل مسلم و مسلمة، و كقوله (ص): اطلب العلم من المهد إلي اللحد، و كقولك: طلبته فلم أجده، و كقول "

"الشاعر: و طالب العلياء لن يغبن، و كطلب الغريم و طلب الضالة و طلب الماء غلوة سهم أو سهمين " .

الفائدة الرابعة: قد شاع بين أهل العلم المحصلين تقسيم الارادة إلي قسمين :

"تكوينية و تشريعية، و مثلاً للأولي بإرادة شرب الماء و ازدياد الطعام و ما أشبه ذلك من سائر الأفعال

و مثلاً للثانية بالتكاليف الشرعية و منها تكليف سائر الموالى لعبيدهم و الملوك لرعاياهم " .

"و التحقيق: أن الارادة سنخ واحد، و أنها لا تنقسم في ذاتها إلي شيء منهما، نعم يمكن تقسيمها إليهما

بلحاظ حال المتعلّق فإنّ متعلّق الإرادة تارة يكون فعلا من سائر الأفعال المعروفة كشرب الماء و أكل الطعام، و اخرى يكون متعلقها تنبيه الآخرين إلي أمر يريد صدوره منهم باختيارهم، و في هذا الحال تسمي هذه الارادة ارادة تشريعية، و الاولى تكوينية، و لكنّ المراد الحقيقي للمريد في الإرادة التشريعية هو احداث الداعي في نفس المخاطب و هو يحصل بمجرد انشاء أمره به الحاكي عن رغبته فيما يريد، و بهذا يكون قد حصل مراده و بعد ذلك يكون المخاطب هو الذي يفعل ما طلبه منه بآرادته و اختياره أو لا يفعل " .

"و من هذا يتضح أن سنخ الارادتين واحد و أن سنخ المراد متعدد و متباين، لأن المراد في مثال الاكل و

الشرب إيجادهما خارجا بالوجود المعين، و المراد في المثال الثاني هو ايجاد امر في نفس المخاطب يعود إلي المخاطب وحده و منه يتضح أنه لا مجال لتوهم توافق الارادتين و اختلافهما الذي هو السبب في الوقوع في شبهة الجبر " .

الفائدة الخامسة: يستفاد من الحديث القدسي جملة من الأمور :

منها أن القصد يحصل عقيب التصور كما انه يظهر منه أن الإرادة تحصل عقيب القصد و أنها عبارة عن

تكامل الميل والرغبة .

و يستفاد منه أيضا أن الطلب عقيب الإرادة و أن المطلوب يكون عقيب الطلب لأن المراد من الطلب هو

تحريك المطلوب منه إلي إيجاد أمر يفعله بإرادته و اختياره « ١ » .»

"الفائدة السادسة: الظاهر أن تقسيم الإرادة إلي الحقيقية و الإنشائية بعيد عن الصواب فإنها لا تكون إلا

حقيقية، لأن الإرادة من مقولة الكيف و الإنشاء من مقولة الفعل، و لا جامع بينهما، نعم الإرادة ملزومة للطلب لكونها من مقدماته و معداته بل و هو بمنزلة المعلول لها، فكيف تكون هي هو " .

"و دعوي صحة استعمال أحدهما في مقام الآخر كما نقول طلبته منه و أردته منه مسلمة، فإنه و إن كان

كذلك بدوا، إلا أن إحدي هاتين الجملتين مستعملة علي نحو الحقيقة و الأخرى علي نحو المجاز، فإن قوله طلبته يدل علي صدور البعث و التحريك، و قوله أردته يدل علي وجود الشوق، و إذا أريد منها البعث كان مجازا بعلاقة السبب و المسبب، و هو المتعين بعد فرض كونهما من مقولتين، فيكون ذلك قرينة عقلية علي التجوز " .

"و مما ذكرنا يتضح أن الطلب أيضا لا ينقسم إليهما، و أنه مختص بالإنشائي، نعم الطلب يدل بالالتزام

علي وجود الإرادة في نفس الطالب، و قد اعترف المحقق صاحب الكفاية (ره) بانصراف الإرادة للحقيقية و الطلب للإنشائي، و لكن التحقيق هو اختصاص كل منهما بذلك " .

"و يشهد لذلك الوجدان فإن الإنسان بعد ما يريد قد يفعل و قد لا يفعل، مضافا إلي أنه لو لم يكن

كذلك لكانت أفعاله كلها غير اختيارية و بطلانه واضح، للفرق بين حركة المرتعش و حركة الصحيح، و مضافا إلي أنها لو كانت غير اختيارية لكان وجود الشعور و الإدراك و العقل عبثا، إذ لا فائدة في شيء من ذلك، و من التزم بذلك فإقراره في حق نفسه نافذ، مضافا إلي أنه يلزم منه تساوي أفعال النائم و المتنبه و الغافل و الملتفت و السكران و الصاحي و المجنون و العاقل، و لا يقبل بذلك عاقل " .

"الفائدة السابعة: المعروف علي السنة أهل الفضل أن المراد لا يتخلف عن الإرادة إذا كان المراد مقدورا،

و يكاد يكون ذلك من المسلمات عندهم " .

"و التحقيق أنه شيء بعيد عن الصواب، و ذلك لما عرفت من توسط العزم و الطلب بين الإرادة و

المراد " .

نعم إذا حصل العزم تحقق الطلب في الفرض و تمت الشروط و ارتفعت الموانع تحقق المطلوب لأن

الطلب هو العلة الفاعلية بالنسبة للمطلوب و المعلول لا يتخلف عن علته بالضرورة .

"أ لا تري أن العطشان الظامئ الملهب الأحشاء، يريد الماء البارد إرادة تامة و لكن إذا كان الماء بعيدا

عنه و لو بعدا يسيرا لا يتحقق مراده و لا يرتوى، و لا بد له للحصول علي الغاية من السعي إليه بنفسه، أو بتكليف شخص بإحضاره إليه، و السعي و التكليف صنفان من أصناف الطلب، ثم إذا اكتمل الطلب و وضع الماء بين يديه لم تحصل غايته و لم يتحقق مراده إلا إذا وضعه هو في فيه، أو أوجره شخص آخر في فيه، و مع ذلك لا يتحقق مراده إلا بعد ابتلاعه الماء " .

"و الابتلاع فعل من أفعال العطشان الاختيارية، فالمراد إذا لم يتحقق إلا بعد سلسلة طويلة من الأفعال

الاختيارية الكثيرة المتخللة بين الإرادة و المراد. و يستحيل عقلا تخلل الإرادات الاختيارية بين العلل الفاعلية و معلولها بالضرورة لأنهما واحد خارجا حقيقة كالنار و الإحراق و الكسر و الانكسار، و قد أوضحنا ذلك في ما مضى من هذه الفوائد " .

"و مما ذكرناه يتضح تخلل عدة إرادات بين الإرادة و المراد في نفس المريد و من غيره، فهل يتعقل بعد

هذا نظرية عدم تخلف المراد عن الإرادة " .

"نعم هاهنا سلسلة معدات تشبه العلل يتخيلها الغافل عللا. و يدل علي ذلك أو ضح دلالة أن علم الله

سبحانه ذاتي، و أن المصالح و المفاسد حاضرة لديه في التكوينيات و التشريعات، و ذلك كله يستدعي حصول الإرادة، و لا ريب أنه يريد. و لو كانت إرادته علة

للمراد بدون توسط الفعل الاختياري اللاحق بذاته لزم سلب الاختيار عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا، مع أن الاختيار عندهم صفة من صفاته الثبوتية، و لكن الصواب أن الاختيار وإرادة الفعل بيده، غاية الأمر أنه إذا أراد أن يفعل فعل، فإذا أراد إيجاد شيء وجد، والإيجاد والوجود شيء واحد كالفعل والانفعال والكسر والانكسار والنار والإحراق، فهو نظير مشمشية الشمس وحجرية الحجر".

"والحمد لله علي كمال توحيده لأن كمال توحيده نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، فما ذكره المتكلمون من الصفات الثبوتية غير واضح كما حققناه في أوراق تابعة لكتابنا الإسلام الكامل، وبالجمله نحن نقر بأننا لا ندرك إلا اليسير من أسرار الموجودات والله سبحانه أسمى من الموجود والوجود. والحمد لله رب العالمين".

"الفائدة الثامنة: لا ريب أن الموجودات مختلفة، فإن بعضها يكون خاضعا تكوينا للمريد ومن ذلك خضوع جميع الممكنات لله سبحانه، وهذا النوع يحصل خارجا بمجرد أن يقول له كن فيكون، علي النحو الذي يريده له، و وجوده حينئذ معلول لإرادته الاختيارية وليس معلولا لنفس الإرادة".

"ونظير هذا النوع تحريك الإنسان بعض جوارحه عند ما يداهمها الأذى كانبطاق الأجفان عند هبوب الريح وإثارة الغبار، فإنها تتحرك بسرعة ينطوى معها الزمن، فيظن الإنسان أنها حركة لا إرادية و أنها لم تصدر من فاعلها باختياره".
"وبعضها قد لا يكون كذلك كشرب الظمان الماء إذا كان في متناول يديه، فإنه إذا أراد تناوله باختياره ثم شربه".

"وبعضها قد لا يكون كذلك، ولكنه مما يتوصل إليه من يريده بفعل غيره، فإن المقعد المعاق إذا أراد الماء لا يقدر عليه إلا بالاستعانة بغيره، فإن كان عاليا أمره وإن كان مساويا التمسسه وإن كان دونه استجده. ولا أدري كيف خفيت هذه الأنواع علي المفكرين وكيف توهموا أن المراد لا يتخلف عن الإرادة، وكيف غفلوا عن توسط العزم والطلب بين الإرادة والمراد".

"والتحقيق: أن جميع هذه الأمور مترتبة طبعاً ترتب المعلول والعلة، وأن بعضها متأخر ترتيباً لا زمانياً، كالمعلول والعلة والنار والإحراق والكسر والانكسار، فإن هذه الأمور شيء واحد بملاحظة وجودها الخارجى مع أنها متغايرة في عالم الواقع تمام المغايرة، فإن الكسر بملاحظة صدوره من مقولة الفعل وبملاحظة تأثر المحل به من مقولة الانفعال".

"الفائدة التاسعة: قد عرفت في الفائدة الرابعة أنه لا فرق في المراد بين كونه مقصوداً للمريد بمباشرة أو بالواسطة، وعرفت أن الإرادة لا تنقسم بهذا اللحاظ إلي تكوينية وتشريعية".

ولأجل زيادة التوضيح نقول إن الشيء الذي يريده شخص من آخر يكون علي أربعة أنحاء فإنه (تارة) يكون مطلوباً له لغاية تعود منه إليه كتكليف العطشان غيره باحضار الماء إليه ليشربه.

(وأخرى) يكون المطلوب منه هو صدوره عنه بإرادته واختياره وإن لم يكن للأمر به حاجة كما في أمر الطبيب المريض بشرب الدواء، بل وكما في موارد الأوامر الامتحانية".

(وثالثة) علي نهج الأوامر الدينية المتعلقة بالأصول والفروع فإن المقصود من قول الشارع (صلّ وصم وحج) وغيرها هو صدور هذه الأفعال من المأمور بإرادته واختياره وفي هذه الصورة تكون إرادة الأمر متعلقة أولاً وبالذات بإحداث الداعي للفعل في نفس المخاطب لا غير، فيكون المأمور به في هذه الصورة حاصلاً بمجرد حصول الأمر وعلم المأمور به، وأما متعلق هذه الأوامر أعني الصلاة والصيام فليست مرادة بالإرادة التي تشبه إرادة طالب الماء للشرب بالضرورة، بل يكون الإتيان بهذه الأمور فعلاً من أفعال المأمور الاختيارية، ومرادة له وحده كسائر الأمور التي يفعلها عن إرادة واختيار".

ولذا لو حصل هذا الواجب في هذا الغرض صدفة أو صدر عنه بنحو الإلجاء لم يكن مجزياً.

(ورابعة) يكون بنحو رابع كما في موارد الواجبات التوصيلية فإن المطلوب فيها تحريك إرادة المخاطب لإيجاد المأمور به بنحو صدورها عنه بل المطلوب مطلق الوجود علي وجه لو لم يكن موجوداً لوجب تحصيله.

"الفائدة العاشرة: روى أنه دخل أبو حنيفة المدينة ومعه عبد الله بن مسلم فقال له: يا أبا حنيفة إن هاهنا جعفر بن محمد من علماء آل محمد فاذهب إليه نقتبس منه علماً، فلما أتيا إذا هما بجماعة من علماء شيعة ينتظرون خروجه أو دخولهم عليه، فبينما هم كذلك إذ

خرج غلام حدث فقام الناس هيبة له، فالتفت أبو حنيفة فقال: يا ابن مسلم من هذا؟ قال: موسي ابنه. قال: والله لأخجلنه بين يدي شيعة. فقال له: لن تقدر علي ذلك".

"قال: والله لأفعلنه. ثم التفت إلي موسي فقال: يا غلام أين يضع الغريب في بلدكم هذه؟ قال: يتواري خلف الجدار، ويتوقي أعين الجار، و شطوط الأنهار، و مسقط الثمار، و لا يستقبل القبلة و لا يستدبرها، فحينئذ يضع حيث شاء. ثم قال: يا غلام ممن المعصية؟ قال: يا شيخ لا تخلو من ثلاث":

"إما أن تكون من الله و ليس من العبد شيء، فليس للحكيم أن يأخذ عبده بما لم يفعله. و إما أن تكون من العبد و من الله، و الله أقوى الشريكين فليس للشريك الأكبر أن يأخذ الشريك الأصغر بذنبه. و إما أن تكون من العبد و ليس من الله شيء، فإن شاء عفا و إن شاء عاقب".

"قال فأصاب أبو حنيفة سكتة كأنما ألجم فوه الحجر، قال فقلت له: أ لم أقل لك لا تتعرض لأولاد رسول

الله « ١ » . »

"و بعد قيام الدليل العقلي علي استحالة الجبر يتضح أن ما ورد في الكتاب من الآيات مما ظاهرها الجبر لا بد من حمله علي خلاف الظاهر من المعاني التي ذكرها المفسرون في محله، و الحمد لله رب العالمين".

مؤلف: محمد صادق روحاني

عنوان كتاب: زبدة الأصول

"من المسائل المهمة مسألة" الجبر و الاختيار"، و هي من أقدم الابحاث العلمية، اشتغل بها المتفكرون و الفلاسفة، و الآراء فيها كثيرة سنذكر عمدتها".

"و قد عرفت أن أشهر المتفكرين السابقين المتعرضين للمسألة هو" أرسطو" و قد تعرض للمسألة في

كتاب" الاخلاق إلي نيقوماخوس".

"و أساس الآراء و العقائد" الجبر" « ١ » و" التفويض" « ٢ » و" الامر بين الامرين" « ٣ »، لان أفعال

الإنسان دائرة بحسب الاحتمال العقلي بين أمور"

ثلاثة:

الأول: أن لا يكون لقدرة و ارادته دخل فيها.

الثاني: أن لا يكون المؤثر فيها سوي قدرته و ارادته.

"الثالث: أن يكون حصول الفعل مستندا إليه نفسه و إلي الله تعالى، فالأول هو" الجبر" و الثاني"

التفويض" و الثالث" الامر بين الامرين".

أقوال الجبريين

أما الجبريون فلهم مسالك شتى عمدتها مسلكان:

"أحدهما: ما عن الجبريين علي الاطلاق، منهم جهم بن صفوان « ١ »»

"و اتباعه، و هو أن أفعال العباد غير اختيارية لهم و هم مقهورون في أفعالهم و ليس لارادتهم دخل فيها

و لا كسب. و لا فرق عندهم بين مشي زيد و حركة يد المرتعش، و لا بين الصاعد إلي السطح و الساقط منه".

الثاني: ما ذهب إليه جماعة منهم أبو الحسن الأشعري « ٢ » و أتباعه و هم

"كثيرون، فانهم لما رأوا شناعة المذهب الأول فروا منه بما لا ينفعهم، و قالوا: ان أفعال العباد الاختيارية

واقعة بقدرة الله وحده و ليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأنه يوجد في العبد قدرة و اختيارا، فإذا لم يكن هناك صانع أوجد فيه فعله المقذور مقارنا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا و إحداثا و مكسوبا للعبد".

"و قد ذكروا في المراد من الكسب وجوها، أحسنها ما قاله القاضي أبو"

"بكر الباقلاني «١»، و هو أن الإنسان، و ان كان فعله صادرا عنه بغير تأثير منه في صدوره، الا أن تلونه بلون حسن أو قبيح انما يكون بقدرته و اختياره. مثلا: ضرب اليتيم إذا صدر منه يكون المؤثر في أصل تحققه هو الله تعالى، الا أن قصد كونه للتربية فيكون حسنا أو الظلم فيكون قبيحا انما فوض إلي العبد، و هذا هو المعيار للثواب و العقاب «٢» .»

"و لكن الظاهر أنه لا ينفعهم ذلك أيضا، إذا قصد بنفسه فعل من"

"الأفعال، فعلي القول بالكسب لا بد و أن يكون ذلك أيضا صادرا عن إرادة الله تعالى و قدرته، فلا

اختيار أصلا".

"و لعله لذلك قال العلامة المجلسي (ره): و المراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته و ارادته، من غير أن يكون

هناك تأثير أو دخل في وجوده سوي كونه محلا له «١» .»

و قالوا نسبة الفعل إلي العبد باعتبار قيامه به لا باعتبار ايجاده له .

و الالتزام بأحد هذين المذهبين مستلزم لانكار التحسين و التقيح العقليين

"بالإضافة إلي أفعال العباد، لانهما انما يكونان علي الأفعال الاختيارية" .

أ لا تري أن السيف إذا وقع آلة لقتل من يحسن قتله لا يحسنه العقلاء .

"و علي القول بالجبر السيف و السيف مة ساويان في القتل و كل منهما آلة لوقوعه، فالسيف أيضا لا

يستحق التحسين" .

"كما ان القائلين بأحد هذين القولين"" أي الجبر"" وقعوا في اشكال تكليف العصاة، لانه ان لم تكن

إرادته تعالى متعلقة بالفعل فلا يكون التكليف جديا، و ان كانت إرادته متعلقة به فكيف تتخلف عن المراد" .

"و في مقام الجواب عن هذه العويصة، التزموا بأن التكليف انما يكون طلبا، و هو غير الإرادة، و تخلف

إرادته تعالى عن المراد غير ممكن، و أما طلبه فلا محذور"

في تخلفه عن المطلوب .

"فمع فرض عدم تعلق إرادته تعالى بالصلاة مثلا يأمر بها، و به يوجد الطلب، و تخلفه عن المطلوب لا

محذور فيه" .

و لذلك التزموا بأن التكليف بما لا يطاق جائز و لا بأس به .

"و بما ذكرناه ظهر أن توجيه المحقق الخراساني (ره) «١»- كلام الا شاعرة القائلين بالمغايرة بين الطلب

و الارادة، بأن المراد من المغايرة مغايرة الانشائي من الطلب كما هو المنصرف إليه اطلاقه، و الحقيقي من الإرادة كما هو المراد منه غالبا حين اطلاقها، فيكون النزاع لفظيا- توجيه في غير محله" .

"و حيث لا ريب ان الله تعالى يعاقب طائفة لاجل ترك الواجبات و فعل المحرمات، فلا مناص لهم من

انكار التحسين و التقيح العقليين بالإضافة إليه تعالى أيضا، و الا فبناء علي القول بهما لوجه لعقابه علي الفعل غير الاختياري" .

"و يترتب علي الالتزام بأنه يعاقب علي الأمور غير الاختيارية سلب العدالة عنه، و لذا التزموا بأن له أن

يعاقب أشرف الانبياء و يشيب أشقي الاشقياء، تعالى عن ذلك علوا كبيرا" .

"و أما" الامر بين الامرين"" فهو أمر دقيق لا يعلمه الا العالم أو من علمه اياه العالم كما في خبر صالح

بن سهل «١»، و سر الله كما في النبوي «٢» و بمعناهما أخبار أخر" .

"و قد قال الفخر الرازي: حال هذه المسألة عجيبة، فان الناس كانوا فيها مختلفين أبدا بسبب أن ما يمكن

الرجوع فيها إليه متعارض متدافع" .

ثم ذكر جملة من أدلة الطرفين ثم قال: و أما الدلائل السمعية فالقرآن مملو

"مما يوهم الامرين و كذا الآثار، و ان من أمة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين، و كذا الاوضاع و

الحكايات متدافعة من الجانبين، حتي قيل ان"

وضع النرد علي الجبر و وضع الشطرنج علي القدر «١». انتهى .
و مثله في الاعتراف بالشك و الحيرة محيي الدين بن العربي في محكي الفتوحات .

و لعلمائنا في تحقيقه مسالك :

"الأول: ما ذهب إليه الشيخ المفيد (ره) في شرحه علي الاعتقادات و هو أن الله أقدر الخلق علي أفعالهم و مكنهم من أعمالهم و حد لهم الحدود في ذلك و نهاهم عن القبائح بالزجر و التخويف و الوعد و الوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الاعمال مجبرا لهم عليها، و لم يفوض الاعمال إليهم لمنعهم من أكثرها و وضع الحدود لهم فيها و أمرهم بحسنها و نهاهم عن قبيحها. ثم قال: فهذا هو الفصل بين الجبر و التفويض «٢»، انتهى " .

"و هو حسن، و لكن لا يصح تنزيل الاخبار الكثيرة الواردة في بيان الامر بين الامرين التي ستمر عليك جملة منها علي ذلك " .

الثاني: أن المراد به أن الله تعالى جعل عباده مختارين في الفعل و الترك مع قدرته علي صرفهم عما يختارون و علي جبرهم علي فعل ما لا يفعلون .

"و هذا أيضا حسن، إلا أن الظاهر كون الامر بين الامرين أدق من ذلك كما سيمر عليك " .

"الثالث: أن المراد به أن الاسباب القريبة للفعل بقدرة العبد و الاسباب البعيدة كالألات و الادوات و الجوارح و الاعضاء و القوي بقدرة الله سبحانه، فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين " .

"و إليه يؤول ما نسب إلي المحقق العراقي في تقارير بحثه، قال بعد كلام له: و معه يصح أن يقال لا جبر في البين، لكون أحد مبادئ الفعل هو اختيار الإنسان المنتهى إلي ذاته، و لا تفويض بملاحظة كون بقية مبادئه الاخرى مستندة إليه تعالى، و لا مانع من أن يكون ما ذكرناه هو المقصود "

"بقوله عليه السلام "لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين" «١» . «

و يرده أن التفويض بهذا المعني لم يقل به أحد يحتاج إلي نفيه .

الرابع: أن التفويض المنفي هو تفويض الخلق و الرزق و تدبير العالم إلي بعض العباد .

و هذا أيضا غير مربوط بما تعرضت له النصوص الكثيرة المروية عنهم عليهم السلام .

"الخامس: أن المراد به أن فعل العبد واقع بمجموع القدرتين و الارادتين و التأثيرين من العبد و من الرب

سبحانه، و العبد لا يستقل في ايجاد فعله و ليس "

"قدرة العبد بحيث لا تأثير لها في فعله أصلا، و ستعرف ما فيه " .

"السادس: ما ذكره المحدث الكاشاني (ره) «١» في الوافي، قال بعد كلام له: و لنذكر في بيانه ما ذكره

بعض المحققين موافقا لما حققه المحقق الطوسي نصير الملة و الدين في بعض رسائله المعمولة في ذلك، قال: قد ثبت أن ما يوجد في هذا العالم فقد قدر بهيته و زمانه في عالم آخر فوق هذا العالم قبل وجوده، و قد ثبت أن الله تعالى قادر علي جميع الممكنات و لم يخرج شيء من الاشياء عن مصلحته و عمله و قدرته و ايجاده و الالم "

يصلح لمبدئية الكل .

"إلي أن قال: فأعمالنا و أفعالنا كسائر الموجودات و أفعالها بقضائه و قدره، و هي واجبة الصدور منا

بذلك و لكن بتوسط أسباب و علل من ادراكاتنا و ارادتنا و حركاتنا و سكناتنا و غير ذلك من الاسباب العالية الغائبة عن علمنا و تدبيرنا الخارجة عن قدرتنا و تأثيرنا " .

"إلي أن قال: و لما كان من جملة الأسباب ارادتنا و تفكرنا و تخيلنا فالفعل اختياري لنا، فان الله تعالى أعطانا القوة و الاستطاعة لئبلونا أينا أحسن عملا مع احاطة علمه، فوجوبه لا ينافي امكانه و اضطراريتة لا تدافع كونه اختياري، كيف و انه ما وجب الا بالاختيار " .

ثم أخذ في بيان عدم اختيارية الارادة إلي أن قال: فنحن اذاً في عين الاختيار مجبورون «١». فنحن إذا مجبورون علي الاختيار .

و هو كما سيمر عليك ليس أمرا بين الامرين بل هو عين الجبر .
"و للأصحاب تقاريب آخر له، و لكن بعضها يرجع إلي ما تقدم و بعضها يؤول إلي الجبر " .

"و الحق في تصويره أن يقال: ان الجبر المنفي هو قول الا شاعرة و الجبرية المتقدم، و التفويض المنفي هو قول المعتزلة أنه تعالى أوجد العباد و اقدرهم علي أعمالهم و فوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بايجادها علي وفق مشيئتهم و قدرتهم، و ليس لله تعالى في أعمالهم صنع " .

"و أما الامر بين الامرين فهو أن الفعل انما يصدر عن اختيار العبد و قدرته،"
"و له أن يفعل و أن لا يفعل، و مع ذلك حياته و قدرته و اختياره كلها"
"متحققة بافاضة الباري تعالى، بحيث لو لم يفيض إليه واحدا منها لزم منه عدم صدور الفعل و عدم تحققه " .

"و المثال العرفي - الذي يو ضح ذلك- انه: إذا فرضنا أن العبد لا يتمكن من تحريك اليد الا مع اتصال القوة الكهربائية، فأوصل المولي القوة إليها أنا فأنا، فذهب العبد باختياره إلي قتل نفس و المولي يعلم بذلك، فالفعل بما أنه صادر من العبد باختياره فهو اختياري له، و بما أن المولي يعطي القوة للعبد أنا فأنا فالفعل مستند إليه، و كل من الاسنادين حقيقى بلا تكلف و عناية " .
"و هذا واقع"" الامر بين الامرين"" الذى تطابقت عليه الروايات الواردة عن المعصومين (ع) " . ()

و قد صرح بذلك المحقق النائيني (ره) «١» .
"و إليه يرجع ما أفاده المحقق الأصفهانى (ره) قال: ان العلة الفاعلية ذات المباشر بارادته و هى العلة القريبة و وجوده و قدرته علمه و ارادته لها دخل في فاعلية الفاعل، و معطي هذه الأمور هو الواجب تعالى، فهو الفاعل البعيد. فمن قصر النظر علي الأول حكم بالتفويض، و من قصر النظر علي الثانى حكم بالجبر، و الناقد البصير ينبغي أن يكون ذا عينين «٢» انتهى " .
كما أنه يمكن توجيه ما أفاده العلامة المجلسى (ره) «١» في جملة من كتبه بنحو يرجع إلي ذلك .

أدلة الجبريين لما ذهبوا إليه

الوجه الأول :

و قد استدلل للقول بالجبر بقسمين من الوجوه :

أحدهما من ناحية العوامل الطبيعية .

الثانى من ناحية ما وراء الطبيعة .

"أما الأول: فقد استدلل له بأن الفعل يصدر عن الإرادة و معلول لها، و الإرادة اما أن تكون ارادية صادرة

عن إرادة أخرى أو تكون غير ارادية، فان كانت "

"ارادية كانت معلولة لارادة أخرى، و ينتقل الكلام إلي تلك الإرادة التى تكون علة لهذه الإرادة، فلا بد و

أن تنتهى إلي أمر غير ارادى و الا لزم التسلسل " .

"فان انتهت إلي أمر غير اختياري، أو التزمنا بأنها غير ارادية فلا"

"محالة يكون الفعل غير اختياري، و ذلك لان الجبر علي العلة جبر علي المعلول " .

"و بعبارة أخرى: المعلول لامر غير اختياري خارج عن تحت الاختيار، كما هو واضح".

جواب الحكماء و نقده

و قد أجيب عن ذلك بأجوبة :

"أحدها: ما عن الحكماء، و هو أن وجوب الفعل و كونه ضروريا من ناحية إرادته لا ينافي الاختيار".

"و بعبارة أخرى: ضرورة الفعل و وجوبه و عدم امكان تركه لا تنافي الاختيار، بل الفعل الاختياري هو الفعل الذي ان شاء فعل و ان شاء لم يفعل، و لا يلزم في صدق القضية الشرطية أن يكون طرفاه ممكنين، بل يمكن أن يكونا واجبين و يمكن أن يكونا مممتنعين".

"فضرورة الفعل أو الترك لا تنافي الاختيار، و الا فلو كان وجوب الفعل موجبا لخروج الفعل عن الاختيار لزم أن لا يكون الله سبحانه فاعلا مختارا، إذ الصادر الأول منه تعالي لا بد أن يكون ذاته تعالي علة تامة لوجوده، إذ المفروض"

"أنه ليس هناك شيء آخر غير ذاته، فصدور الصادر الأول يكون واجبا ضروريا و الا لزم تخلف المعلول

عن علته التامة".

"و فيه: ان وجوب الفعل من ناحية علته لا ينافي امكانه لكنه ينافي مع اختياريته، و أما وجوب الصادر

الأول فسيأتي الكلام فيه".

جواب المحقق العراقي و نقده

الجواب الثاني: ما عن المحقق العراقي (ره) و حاصله « ١ : »

"إن الإرادة و الاختيار من قبيل العوارض اللازمة لوجود الإنسان غير المحتاجة إلي جعل آخر وراء جعل

المعروض، كما هو الشأن في كل ما هو عارض لازم للماهية أو الوجود، كالحرارة للنار".

"فالإنسان، و لو في بعض مراتب وجوده، مقهور بالاتصاف بصفة الاختيار، و يكفي في تحقق صفة

الاختيار للإنسان تعلق الإرادة بوجود الإنسان".

"و لا ريب في أن كل فعل صادر من الإنسان بارادة له مباد، كعلم بفائدته، و كشوق إليه و قدرة عليه".

وعليه فيكون الفعل الصادر عن الإنسان له نسبتان :

"أحدهما إليه باعتبار تعلق اختياره به الذي هو من لوازم وجود الإنسان المجعولة بجعله لا بجعل

مستقل، و الاخرى إلي الله تعالي باعتبار ايجاد سائر المبادئ، و حينئذ فليس الفعل مفوضا إليه بقول مطلق و لا مستندا إليه سبحانه كذلك ليكون العبد مقهورا عليه".

"و فيه: أولا: ان ما هو؟ مجعول بجعل الإنسان علي فرض تسليم كونه من لوازم وجود الانسان هو قوة

الاختيار، و صيرورة تلك فعلية انما تكون تدريجية و تتجدد علي النفس و تنعدم، فيبقي السؤال عن أن فعلية تلك القوة تحتاج إلي علة تامة، فيعود المحذور".

"و ثانيا: ان لازم هذا التقريب هو كون الاختيار نفسه غير اختياري، فيبقي إشكال أن الجبر علي العلة جبر

علي المعلول".

ما هو الحق في نقد هذا الوجه

و الحق في الجواب عن هذا الوجه يبتنى علي بيان مقدمات :

تجرد النفس عن المادة

الاولي: ان كل انسان يجد في نفسه مشاهدة أن له وراء الاعضاء و أجزاء

"بدنه التي يشعر بها بالحسّ أو بنحو من الاستدلال كالأعضاء الظاهرة المحسوسة بالحواس الظاهرة و الأعضاء الباطنة التي عرفها بالحسّ و التجربة، معني يحكى عنه ب "أنا"، و تارة يعبر عنه ب "الروح"، و أخرى ب "الذات"، و ثالثة ب "النفس". "

و الدليل علي كون تلك الحقيقة غير الأعضاء الظاهرة و الغرائز و الشؤون الداخلية أمور :

1- "ان بقية الاجزاء تكون غافلة عن أنفسها، مثلا: أعصاب اليد لا تتوجه إلي أنها أعصاب اليد و هكذا".

"و هذه الحقيقة لا تغفل عن نفسها، بل تشعر بها و بسائر الأعضاء".

2- "ان هذه تحدد الغرائز و تتبارز معها، و لا يعقل مبارزة الشيء مع نفسه".

3- "انه لو كانت- هي: البدن أو شيئا من أعضائه أو أجزائه أو خاصة من خواصه الموجودة فيه، و هي جميعا مادية، و من أحكام المادة الانقسام، و التجزئ، و التغير التدريجي- لكانت مادية قابلة للانقسام و متغيرة، و ليست كذلك، فانا نجد من أنفسنا بعد المراجعة إلي هذه المشاهدة النفسانية اللازمة لانفسنا، و نذكر ما كنا نجده من هذه المشاهدة منذ أول شعورنا بأنفسنا، معني مشهودا واحدا باقيا علي حاله من غير أدني تغير و تعدد، كما نجد أبداننا و أجزائها و الخواص الموجودة معها متغيرة متبدلة من كل جهة في موادها و أشكالها و سائر أحوالها و صورها، و كذا نجده معني بسيطا غير قابل للانقسام و التجزئ كما نجد البدن و أجزائه و خواصه".

"زبدة الأصول، ج ١، ص: ٣٤١"

"فليست تلك الحقيقة هو البدن و لا شيئا من أجزائه، و لا خاصة من خواصه".

"و أنكر الماديون وجود هذه الحقيقة، و قالوا: ان الإنية التي نشاهد ليست إلا سلسلة الأعصاب التي تؤدي الادراكات إلي العضو المركزي، و هو الجزء الدماغى علي التوالي و في نهاية السرعة، غاية الامر علي صفة الوحدة".

"ففي ذلك الجزء الدماغى مجموعة متحدة ذات و ضع واحد لا يتميز أجزاؤها و لا يدرك بطلان بعضها و قيام الآخر مقامه، و هذا الواحد المتحصل هو نفسنا التي نشاهدها و نحكى عنها ب "أنا"، فالذى نري أنه ثابت فهو في الحقيقة مشته علي المشاهدة من جهة توالى الواردات الادراكية و سرعة ورودها".

"و ذكر بعضهم في تنظيره بقوله: كالحوض الذى يرد عليه الماء من جانب و يخرج من جانب بما يساويه و هو مملوء دائما، فما فيه من الماء يجده الحس واحدا ثابتا و هو بحسب الواقع لا واحد و لا ثابت، و كذا يجد صورة الإنسان أو الشجر أو غيرهما فيه واحدا ثابتا و ليس بواحد ثابت بل هو كثير متغير تدريجا بالجريان التدريجي الذى لأجزاء الماء فيه".

"و علي هذا النحو وجود الثبات و الوحدة و الشخصية التي نري في النفس، و الذى نري أنه غير جميع أجزائنا صحيح لكنه لا يثبت أنه غير البدن و غير خواصه، بل هو مجموعة متحدة من جهة التوالي و التوارد لا تغفل عنه، فان لازم الغفلة وقوف الأعصاب عن أفعالها، و هو الموت".

و أيضا قالوا: ان كل خاصة من الخواص البدنية وجدنا علتها المادية و لم نجد

أثرا روحيا لا يقبل الانطباق علي قوانين المادة حتي نحكم بوجود حقيقة الإنية.

"و قال المتأخرون منهم: ان المتحصل من التشريح و الفزيولوجيا ان الخواص الروحية الحيوية تستند إلي جراثيم الحياة و الخلايا التي هي الاصول في حياة الإنسان، فالنفس أثر مخصص لكل واحد منها أرواح متعددة، فالإنية المشهودة للإنسان علي صفة الوحدة مجموعة متكونة من أرواح غير محصورة علي صفة الاجتماع، و لذا هذه الخواص الروحية تبطل بموت الخلايا و تفسد بفسادها، فلا معني للروح المجردة الباقية بعد"

فناء التركيب البدنى.

"هذه هي عمدة ما استدلت بها الماديون علي نفي أمر آخر وراء أعضاء البدن، و هناك وجوه آخر يظهر ما

فيها مما نوردته علي هذه الوجود".

"و يرد علي الوجه الأول: انه إذا كان المفروض أمورا كثيرة بحسب الواقع لا وحدة لها، و ليس وراء تلك الأمور شيء آخر، و كون ما نري من الامر المشهود الذى هو النفس الواحدة هو عين هذه الادراكات الكثيرة" .

"فما الموجب لحصول هذا الواحد الذى لا يشاهد غيره، و من أين حصلت الوحدة؟" .

"و ما ذكره من الوحدة الاجتماعية غير مربوطة بالمقام، فان الواحد الاجتماعى هو الكثير فى الواقع الواحد فى الحس أو الخيال، لا فى نفسه، و المدعى فى المقام كون الادراكات الكثيرة فى أنفسها هى شعور واحد عند أنفسها" .

و ان قيل: ان المدرك فى المقام هو الجزء الدماغى .

توجه عليه: ان المفروض أن ليس للجزء الدماغى ادراك آخر وراء هذه الادراكات متعلقا بها كتعلق القوي الحسية بمعلوماتها الخارجية و انتزاعها منها صورا حسية .

و ان قيل: انه لا وحدة لها و انما يشتهبه الامر علي الحس أو القوة المدركة فتدرك الكثير واحدا .

أجبنا عنه: بأن الاشتباه من الأمور النسبية التى تحصل بمقايضة ما عند الحس بما فى الخارج من واقع هذه المشهودات .

و أما ما عند الحس فى نفسه فهو أمر واقعي .

"مثلا: نشاهد الجرم العظيم من بعيد صغيرا كنقطة سوداء، فما عند الحس- و هى النقطة السوداء- لا اشتباه فيها، و انما الاشتباه يكون لو قاي سنا ما عنده بما فى فى الخارج من واقع ذلك المشهود. و المفروض فى المقام أن لا مقام آخر وراء الادراكات الكثيرة كى يحكم بالاشتباه و الغلط من مقايضة ما فيه بتلك الادراكات" .

"و يرد علي الوجه الثانى: ان المثبتين لا يسندون بعض الافاعيل البدنية إلي البدن و بعضها إلي النفس، و الاول فيما علله ظاهرة، و الثانى فيما علله "

"مجهولة كى يرد عليهم ما ذكر. بل يسندون جميع الافاعيل إلي البدن بلا واسطة و إلي تلك الحقيقة مع الواسطة، و انما أسندوا إلي النفس ما لا يمكن اسناده إلي البدن، و هو علم الإنسان بنفسه و مشاهدته ذاته كما تقدم" .

و يرد علي الوجه الثالث مضافا إلي ما أوردناه علي الوجه الأول: ان غاية ما

"يمكن أن يثبت بما ذكر من الاصول المادية المكتشفة بالبحث العلمى: ان العلل الطبيعية لا تقي بوجود الروح، و لا تصلح أن يستنتج منها وجوده. و قديما قالوا" عدم الوجدان لا يدل علي عدم الوجود" . "

"فالمحصل: ان وجود تلك الحقيقة المعبر عنها ب" أنا" غير قابل للانكار" .

"و تلك الحقيقة لها حكومة علي سائر الاعضاء و الغرائز و لها أن تفشل ما يميل إليهم سائر الاعضاء، و هى العاملة القوية الموجبة لحصول الاعتدال بين ما هو أساس الغرائز، و هو حس جلب النفع و دفع الضرر، مع التكاليف الاجتماعية و الدينية، و بالنتيجة تصير الأفعال موافقة للقوانين الخارجية" .

الشوق ليس علة للفعل الاختيارى

"الثانية: ان الموجب لصدور الفعل الاختيارى هو أعمال هذه الحقيقة قدرتها فى العمل لا الشوق، إذ نري بالوجدان أنه بعد تحقق الشوق الاكيد المتعلق بالهدف و بنفس الفعل، يمكن لتلك الحقيقة المشار إليها أن تمنع عن الفعل و تمنع عن تحققه و توجب أن لا يوجد" .

قال ارسطو: ان ما هو سبب صدور الفعل هو ذلك لا الشوق المشترك بين الإنسان و سائر الحيوانات .

و أيضا ربما يعارض ذلك مع الشوق و الرغبة و لا يعقل المباراة الا مع التعدد .

و أيضا ان الشوق يتعلق بالمجال و الممتنع و لا يعقل تعلق الاختيار به .

"نعم، لا ننكر أن العوامل الخارجية و الداخلية ربما تبلغ من الشدة إلي "

"حد تغفل الحقيقة الإنسية عن نفسها، مثلاً: لو استمعت صوتاً حسناً و غفلت عن نفسها، و فى مثل ذلك
لا محالة يصدر الفعل لكنه فعل غير اختياري و خارج عن تحت القدرة".

"و بالجملة: لا ريب فى أن مجرد الشوق لا يوجب تحرك العضلات لما يرى بالوجدان أنه ربما يشترك
الإنسان إلى شىء و لا يتحقق الم شتاق إليه الا بعد أعمال القدرة و حملة النفس. مثلاً: لو وقف الإنسان على قنطرة و كان فى أحد طرفيها بساتين فيها رياحين و
اشتاق إلى الذهاب إليها كمال الاشتياق و كان فى الطرف الآخر النار مشتعلة لودنا منها لاحترق و كره الذهاب إليها كمال الكراهة، و مع ذلك لا يتحقق ما تعلق
شوقه به، بل يرى نفسه بعد ذلك قادراً على الذهاب إلى كلا الطرفين".

"فمن هذا يستكشف أن الشوق لا يكون علة للفعل، بل بينهما واسطة، و هو أعمال القدرة، حيث أن
زمام البدن بيد النفس تقلبه حيث ما شاءت، فبعد تحقق الشوق لها أن تعمل قدرتها فى الفعل فيفعل، و هذا معنى ما يقال " شئت ففعلت"، و لها أن لا تعمل فلا
يتحقق الفعل".

"و هذا الاعمال الذى يكون فعل النفس، يعبر عنه بالمشيئة و الاختيار، و حملة النفس و الإرادة و الفعل
يصدر عنه لا عن الشوق".

قانون العلية العامة

"الثالثة ان قانون العلية و المعلولية، بمعنى أن الموجود يحتاج إلى علة لاجل وجوده و وجوب تحقق
المعلول عند تحقق العلة بتمام أجزائها و امتناع تحققه مع عدم جزء منها، و ان تم فى الموجودات غير الأفعال الاختيارية الا أنه لا يتم فى الاختيار، بحيث يكون
الاختيار لازم التحقق عند تمامية علته و ان لا يعقل وجوده مع عدم العلة".

"و بعبارة أخرى: احتياج كل ممكن حادث إلى علة لا ينفك عنها، ممنوع، لعدم البرهان عليه، بل البرهان
على خلافه، فان الاختيار فعل النفس، و النفس توجد و لا تكون الأمور الخارجية و لا الغرائز الداخلية التى أساسها حب البقاء المنشعب منه حس جلب النفع و
دفع الضرر، إذ ربما يكون جميع ذلك موجودة و النفس متوجهة إليها و مع ذلك لا يختار الفعل".

و ما ذكره المحقق الأصفهاني (ره) «١» من أن دعوي عدم احتياج بعض

"الممكنات إلى العلة من الغرائب، إذ الممكن مساوق للمفتقر".

"مندفع: بأننا لا ندعى وجود الممكن بذاته و نلتزم بافتقاره إلى الموجود، الا أننا نقول: ان احتياج كل ممكن
و لو كان فعلاً اختياراً إلى العلة التامة- أى ما لا ينفك عن وجوده الفعل يحتاج إلى دليل مفقود فى المقام".

"و مما يؤيد ما ذكرناه انه لا عين و لا أثر فى الآيات و الروايات عن علية الله تعالى للموجودات، و
احتياج الممكن إلى العلة، بل انما عبر فيها باحتياج الممكن إلى الموجد و الخالق و الصانع".

"إذا عرفت هذه المقدمات، يظهر لك أن السبب لوجود الفعل الاختياري

"ليس هو الشوق، حتى تكون شبهة الجبر شبهة لا يمكن دفعها، بل السبب هو أعمال النفس قدرتها فى

الفعل و أنها تامة فى الأفعال الاختيارية بلا محرك آخر، فالجواب عنها واضح".

إيرادات هذا الجواب و نقدها

و ربما يورد على هذا الجواب بإيرادات:

"أحدها أن الاختيار بهذا المعنى حادث أم واجب، فان كان واجباً لزم أن يصحبه من أول وجوده، و ان

كان حادثاً و لكل حادث محدث فوجود الاختيار يكون بايجاد الموجد".

و الموجد اما أن يكون هو أو غيره؟

"فان كان هو بنفسه فان كان باختيار آخر لزم التسلسل، فلا بد و أن يكون وجود الاختيار بغير الاختيار،

فيكون مجبوراً على الاختيار من غيره".

و بما أن الجبر على العلة جبر على المعلول فالفعل يصدر جبراً.

"و بعبارة أخرى: الاختيار لا يكون واجبا بالبداهة بل هو ممكن، و بما أن كل ممكن يحتاج فى وجوده إلى العلة النامة فهو معلول لعل و تلك العلة اختيارية أم غير اختيارية، فان كانت اختيارية و صادرة عن اختيار آخر ينقل الكلام إلى ذلك الاختيار، فلا بد و أن ينتهى إلى علة غير اختيارية و إلا لزم التسلسل " .

"فان انتهى إلى علة غير اختيارية أو من الأول التزمنا بذلك فيعود المحذور و يثبت الجبر، إذ القصر على العلة قصر على المعلول " .

و فيه: ان الجواب عن هذه الشبهة يتوقف على بيان مقدمتين :

"الأولي: انه لا يعتبر فى ان صاف الفعل بكونه اختياريا سوى القدرة عليه و استناد الفعل إليها، و لا يعتبر سبق الاختيار و ان كان اختيارية الفعل الخارجى مساوقة لذلك. و لا يكفى مجرد القدرة، فلو كان الشخص قادرا على الذهاب إلى محل خاص و لكن لم يعمل قدرته فى ذلك بل أجبر عليه "

"و كان بتحريك الغير، لا يكون هذا الفعل اختياريا " .

"الثانية: ان كل ممكن بما أن الوجود و العدم بالاضافة إليه على حد سواء لا يعقل وجوده بنفسه، فلا محالة يحتاج إلى الموجد ليخرج به عن حد الاستواء، و غير الأفعال الاختيارية من الموجودات يحتاج إلى العلة النامة، و أما الأفعال الاختيارية فلا يتوقف صدورها عليها، بحيث يكون الموجد لها لا يكاد ينفك عنها كما عرفت. و بعبارة أخرى: دعوى احتياج الأفعال الاختيارية إلى شىء يستحيل انفكاكها عنه، من الاشتباهات الناشئة عن التعبير باحتياج الممكن فى وجوده إلى العلة " .

"و بهذا البيان يندفع ما يقال: كيف يلتزم بوجود الصانع القديم و حدوث الممكنات، و لو كان الله تعالى علة لما أمكن التخلف و لزم القدم فى جميع الممكنات " .

إذا عرفت هاتين المقدمتين :

"فاعلم: ان أعمال القدرة و الاختيار انما يكون فعلا قائما بالنفس، و هى موجدة له بنفسها و يكون هو اختياريا بلا احتياج إلى العلة النامة " .

"و النفس ليست علة تامة له حتى يستحيل انفكاكه عنها فيعود المحذور، بل النفس موجدة له، فتارة يوجد الداعى لها فتوجد، و أخرى لا ينقدح لها الداعى فلا توجد، فالفعل الخارجى لى النفس بوساطة اختيارية فعل النفس لا بنفسه، لانه ليس من أفعالها و لكن لسلطنة النفس على البدن و كون العضلات منقارة للنفس فى حركاتها و ليس لها مزاحم فى سلطانها يكون الفعل الخارجى اختياريا للنفس " .

و معنى كونه اختياريا لها صدوره مسبقا بالاختيار .

"و أما فعل النفس، و هو أعمال القدرة، فهو اختيارى لها بنفسه بلا و ساطة شىء آخر و بلا احتياج إلى سبق اختيار آخر " .

"و هذا نظير العلم، حيث أن المعلوم ينكشف بوساطته و هو منكشف بنفسه، و لعل هذا هو المراد من الرواية الشريفة المتضمنة انه "خلق الله "

"الم شئ بنف سها ثم خلق " الا شياء بالم شئة " (١)، فلا وجه لتوجيهها بتوجيهات بعيدة كما عن بعض المحققين " .

"و ما ذكره المحقق الأصفهاني من أن إرادته تعالى التى هى أيضا من أفعاله، يستحيل أن تكون عين ذاته، لاستحالة كون الفعل عين فاعله، فلا محالة تكون قائمة بذاته. فان كانت قديمة بقدمه كان حال هذا القائل حال الاشعرى الملتزم بقدم الصفات الزائدة على الذات و هو باطل بالضرورة " .

"و ان كانت حادثة كان محلها الواجب، إذ لا شىء آخر يقوم به، فيلزم كون الواجب محلا للحوادث، فيكون حال هذا القائل حال الكرامية القائلين بحدوث الصفات «٢» " .

"مندفع بما ستعرف من أن إرادته تعالى من صفات الفعل لا من صفات الذات، و ليست أفعاله تعالى نظير أفعالنا، بل إرادته ليست الا خلقه و أرزاقه و غيرهما من أفعاله " .

"وعليه فدعوي عدم كون إرادته من سنخ الأفعال الصادرة عن الاختيار، حتي يكون موجودا قائما بنفسه

أو بموجود آخر، فاسدة".

"و علي الجملة ليس قيامها به الا كقيام سائر الأفعال به، بل هي هي".

"الثاني ما في مقالات المحقق العراقي (ره) من أن انعزال الإرادة (أى الشوق) عن التأثير و كون تمام

المؤثر هو الاختيار (أى أعمال القدرة) خلاف الوجدان. كيف و يعتبر في العبادات أن تكون ارادة قريبة، و لو انعزلت الإرادة عن التأثير فلا معني لارادية العبادة و لا لنشوها عن قصد القرية، و هو كما تري «١». »

"أقول: ينبغي أن يعد صدور هذا الكلام من هذا المحقق التحرير من الغرائب، و ذلك لان المراد من

ارادية الفعل صدوره عن الاختيار الذى يكون واسطة بين الشوق و الفعل، و معني اعتبار الإرادة القريبة فى العبادة"

"أنه حيث يكون الاختيار بدواعي مختلفة فيعتبر فى العبادات أن يكون بداع القرية و يكون المحرك أمر

المولي، و هذا لا ينافي ثبوت الواسطة بين الشوق و العمل".

"الثالث ما فى تقريرات بحثه، و حاصله: انا لا نتعقل شيئا فى النفس يحدث بعد الإرادة، إذ للنفس

قسمان من الفعل، الجانحي، و الجارحي، و الاول ينحصر فى التصور و التصديق و نحوهما مما يكون من مبادئ الإرادة و لا يعقل تأخره عنها، و الثاني نفس الأفعال الخارجية".

و فيه: ان المدعي ثبوت فعل من ما يكون من قبيل القسم الأول أى الفعل

"الجانحي، و لكن دعوي عدم معقولية تأخره عن الشوق فاسدة، إذ لو أريد تأخر ما يكون متقدما عليه،

فهو واضح البطلان و أما لو أريد به وجود فعل آخر- و هو حملة النفس الذى عرفت أن الوجدان يساعد علي وجوده- فهو لا يكون متقدما كى يلزم منه تأخر ما هو متقدم".

عدم استحالة الترجيح بلا مرجح

"تذنب: لا يخفى أنه بعد ما عرفت من عدم كون الشوق علة للفعل، فاعلم أنه الداعي و المرجح لوجود

الاختيار غالبا، لان الاختيار فى وجوده يحتاج إلي موجد و هو النفس و مرجح و هو الشوق غالبا، و الاحتياج إلي المرجح انما يكون لاجل الخروج عن اللغوية، و الا فيمكن ايجاد الفعل الاختيارى بلا مرجح، لعدم استحالة الترجيح بلا مرجح".

"توضيح ذلك: انه لا اشكال و لا كلام فى استحالة الترجيح بلا مرجح، بمعنى وجود الشئ بلا موجد،

لان الممكن فى وجوده محتاج إلي المؤثر و هو المرجح للوجود. و هذا من البدهة بمكان".

و أما الترجيح بلا مرجح فقد وقع الخلاف فى امكانه.

فالتزم اكثر الفلاسفة و الحكماء بامتناعه.

"و ذهب جماعة من المحققين إلي امكانه، و هو الاقوي عندى".

"إذ محصل البرهان الذى ذكر للامتناع أن الترجيح بلا مرجح يرجع إلي الوجود بلا موجد، و حيث أنه

محال فهذا أيضا محال".

"توضيحه: أنه لو فرضنا تساوي الفعلين من جميع الجهات و كانت نسبة الإرادة اليهما متساوية فتعلق

الإرادة الذى هو موجود من الموجودات بأحدهما دون الآخر يكون بلا مرجح و بلا موجد، فيلزم الوجود بلا موجد، و من البديهي امتناعه".

"و فيه: انه بعد ما عرفت من أن الموجد للاختيار هو النفس لا يلزم الوجود بلا موجد من الترجيح بلا

مرجح، إذ ليس لتعلق الإرادة بالفعل وجود آخر غير وجود الإرادة و الاختيار، بل للاختيار و تعلقه بالفعل وجود واحد، لكونه من الصفات المتعلقة، و موجد هذا الوجود هو النفس".

"فلا يلزم المحذور المذكور، إذ لها الخيار فى ايجاد كل منهما، فلا يترتب علي ايجاد أحدهما دون الآخر

محذور عقلى".

فالاقوي بحسب البرهان امكان الترجيح بلا مرجح.

"و يضاف إلي ذلك الوجدان، فراجعه في مواردك تري أن ما ادعيناه واضح لا ستره عليه. بداهة أن الهارب يختار أحد الطرفين مع عدم مرجح له بالخصوص".

"و دعوي وجود المرجحات الخفية في أمثال هذا المورد. لا يمكن المساعدة عليها، فعهدة اثباتها علي مدعيها. هذا كله في امكان الترجيح بلا مرجح".

"و أما الكلام في قبحه، فالحق هو التفصيل".

"توضيح ذلك: أن ترجيح المرجوح علي الراجح قبيح، و منه ترجيح الفعل علي الترك إذا كان مرجوحا، و أما إذا تساويا فان لم يكن ترجيح في نوع الفعل":

"بأن لم تترتب فائدة علي الفعلين أصلا، يكون قبيحا أيضا، إذ مرجع ذلك إلي ايجاد الفعل بلا فائدة، و هو قبيح لكونه عبثا".

"و أما إذا كان المرجح في النوع و لم يكن في واحد بالخصوص فلا بد من التفصيل بين التكوينيات و التشريعات، و الالتزام بالقبح في الثانية دون الاولى، و ذلك لانه في التشريعات إذا فرضنا قيام المصلحة بالجامع بين الفعلين أو بكل منهما و لم يكن لاحدهما ترجيح علي الآخر، فحيث أن الأمر"

"بالجامع أو أحدهما ممكن لا محذور فيه، كما هو المفروض. فالأمر بأحدهما لا وجه له، لان المصلحة لا تختص به، فالتخصيص قبيح".

"و أما في التكوينيات فحيث أن اختيار الجامع و ايجاده بلا خصوصية محال و ما يوجد لا محالة يكون مع احدي الخصوصيتين فلا يكون ترجيح أحدهما قبيحا، بداهة أن الجائع يختار أحد القرصين مع عدم مرجح لاحدهما، بل قد يعد عدم الترجيح قبيحا، كما لو لم يختار أحدهما حتي مات من الجوع".

قانون الوراثة

و قد يستدل للجبر بقانون الوراثة و العادة:

"و تقريب الأول: انه لا أشكال و لا ريب في أن الاوصاف الجسمية و الروحية للابوين لها تأثير تام في صفات الولد، و هي تكون سببا للفعل و مؤثرة فيه بلا كلام".

"و لكنه يندفع: بأن قانون الوراثة لا ينكر و قد أشير إليه في كثير من الروايات، و لذلك حدد الشارع الاقدس للتزويج حدودا من الطرفين معللة بتأثير روحيات الابوين في الولد، الا أنه ليس تأثير ذلك قطعيا لا يتخلف، و ذلك لما نري بالوجدان أنه ربما يتولد من الابوين الخبيثين أولاد طيبون و بالعكس".

و أيضا لو كان تأثير ذلك قطعيا لا يتخلف لكنت التربية لغوا.

"أضف اليهما أنا نري بالوجدان أنه قد يغير الآداب و الرسوم في زمان واحد في مجتمع، و هذا أقوى شاهد علي أن الوراثة لا تقدر علي اجبار الإنسان، مع أن القوانين المجعولة للاقوام و الملل تصلح شاهدة علي ذلك".

الاعتقاد

"و تقريب الثاني: ان العادة من الغرائز الداخلية الارتكازية الموجبة بعد طي مراحلها الثلاث، لصيرورة الفعل غير اختياري، و قالوا: ان العادة طبيعة ثانوية، و ان العادة توجب كون الفعل غير ارادي".

"و فيه: ان العادة لا تصلح مانعة عن تسلط الحقيقة الآتية و نظارتها علي الغرائز الداخلية و الاعضاء الظاهرية. و صيرورة الفعل غير اختياري فانها و ان كانت توجب عدم التوجه حين الاتيان بالفعل بخصوصياته و عدم تعلق الإرادة التفصيلية المستقلة بكل جزء من أجزائه، و لكنها لا تصير سببا لعدم التمكن"

"من ترك الفعل، و ليس معني اختيارية الفعل الا ذلك".

الندامة و احساس المسؤولية

"و بعد ما عرفت من عدم تمامية ما استدل به علي الجبر من حيث العوامل الطبيعية، يمكن أن يستدل

للاختيار من تلك الناحية بوجهه " :

"منها: أنا نري بالوجدان الفرق بين حركة يد المرتعش و حركة اليد الإرادية، فالاولي جبرية، و الثانية

اختيارية، و لا برهان أصدق من الوجدان " .

"و منها انه لا أشكال في أن كل فرد من أفراد الإنسان يجد في نفسه حالة الندامة و في غيره آثارها مع

الثقة صير في بعض الأفعال الموجب لتوجه ضرر إليه أو إلي غيره أو سلب نفع عنه، و لا يجدها مع عدم الثقة صير، كما لو وجد ذلك الفعل من غير اختيار، و ليس ذلك الا من جهة كون الأول اختياريًا دون الثاني " .

"مثلا: إذا لم يقم لمن يلزم احترامه و انطبق عليه عنوان الهتك و الاهانة، فان كان ذلك عن تقصير

تحصل الندامة، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا لم يتوجه إلي وروده، و هكذا في سائر الأفعال. و هذه آية قطعية علي اختيارية بعض الأفعال " .

"و منها ان الإنسان يحس بالمسئولية أمام القانون أعم من الالهي أو الحكومي، و لو لم يكن هناك اختيار

لما كان لذلك وجه، لان العمل غير "

الاختياري لا يصح المؤاخذه عليه عقلا .

"فان قيل: ان احساس المسئولية انما هو من جهة جعل الجزاء علي العمل، و هو انما يكون من جهة

تأثيره في تبديل العمل " .

"و بعبارة أوضح: ان جعل ذلك انما هو اضافة عامل داخلي آخر إلي العوامل الداخلية المؤثرة في الإرادة

و الاختيار جبرا، فلا يكون ذلك آية كون الاختيار اختياريًا " .

"قلنا: ان فرض تأثير هذا الجعل في تغيير مصير الإرادة فرض اختياريّة الإرادة، إذ لو لا كونها اختياريّة لم

يكن يؤثر هذا الجعل في تغييرها " .

الاستدلال للجبر بمبدئية الله سبحانه

"القسم الثاني ما استدل به للجبر من ناحية ما وراء الطبيعة، و هو أمور " :

"أحدها: أنه قد ثبت في محله أن الله تعالى خالق لجميع الموجودات و انه مبدأ الكل و لا مؤثر في

الوجود الا هو، و من جملة الاشياء أفعالنا الاختيارية، فهي مخلوقة لله سبحانه ابداعا و إحداثا، قال الله عز و جل ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلِيُّ كُلِّ شَيْءٍ وَكَيْلٌ «١»، و قال سبحانه وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ «٢» و قال تعالى أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ

اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ «١» فكل ما يصدق عليه اسم شيء- و من ذلك الأفعال الاختيارية- فهو مخلوق لله

تعالى

منسوب إليه .

"أقول: انه كما لا تنافي بين تأثير العلل و الاسباب الطبيعية في المعلولات و المسببات نظير تأثير النار في

الحرارة و ما شاكل، و بين مبدئيته تعالي بعد كون زمام أمر العلل و الاسباب بيده سبحانه، و لذلك قد يسند القرآن الأفعال الطبيعية إلي فواعلها، و قد يسند الجميع إلي الله سبحانه. كذلك لا تنافي بين كون الفعل الاختياري منسوبًا إلي الإنسان و بين استناده إلي الله تعالي بعد كون أصل وجوده و حياته و قدرته حدودًا و بقاءً

بافاضة من الله " .

"و لذلك نري أنه قد جمع في كثير من الآيات بين الاثباتين جميعا، فنسب الفعل إلي فاعله و إلي الله

سبحانه، كقوله تعالي: وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ «٢»، فنسب أعمال الناس إليهم و نسب خلق أنفسهم و أعمالهم إلي تعالي، و قوله عز و جل وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٣» فنسب الرمي إلي رسول الله و نفاه عنه و نسبه إليه تعالي " .

"مع أن الآيات المشار إليها انما هي في غير الأفعال الاختيارية، بل فيما يجعل شريكا لله تعالي من الجن

و الشمس و القمر و ما شاكل ذلك و تدل علي أنها "

بأجمعها مخلوقة له .

"أضف إلي ذلك أن غاية ما هناك دلالة الآيات علي كون جميع الاشياء مخلوقة لله تعالى، و منها الأفعال الاختيارية، فيخصص عمومها بالآيات الكثيرة المتضمنة لنسبة الأفعال الاختيارية إلي العباد البالغة مائة آية، كقوله تعالى: كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ «١» و قوله سبحانه: فَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ «٢» وَقَدْ خَابَ مَنْ زَكَّاهَا «٣» وَقَدْ خَلَجَ مَنْ زَكَّاهَا «٤» وَقَدْ خَلَجَ مَنْ زَكَّاهَا «٥» وَقَدْ خَلَجَ مَنْ زَكَّاهَا «٦» وَقَدْ خَلَجَ مَنْ زَكَّاهَا «٧» وَقَدْ خَلَجَ مَنْ زَكَّاهَا «٨» وَقَدْ خَلَجَ مَنْ زَكَّاهَا «٩» وَقَدْ خَلَجَ مَنْ زَكَّاهَا «١٠»

"بل لو تدبرنا في القرآن الكريم نجد أنه تعالى نسب في ما يقرب من ثلاثمائة آية العمل و الفعل إلي الإنسان، وعليه فلا شك في تخصيص الآية الشريفة بها".

الاستدلال للجبر بانتهاء الأفعال إلي إرادة الله تعالى
ثانيها: ان أفعال العباد اما أن تكون متعلقة لمشئته الله و ارادته الازلية .
و اما أن لا تكون كذلك .

و علي الأول يجب وجودها و إلا لزم تخلف المراد عن إرادته .
"و علي الثاني يمتنع وجودها، إذ بما أن أفعال العباد من الممكنات و كل ممكن"

"لا بد و أن يوجد بارادته و إلا لزم التصرف في سلطان المولي، فيمتنع وجودها ان لم تكن إرادته تعالى متعلقة بها، فجميع أفعال العباد انما توجد بارادة الله فيجب وجودها و ليس للعبد اختيار في الفعل".

توضيح كلام المحقق الخراساني

"و أجاب عنه المحقق الخراساني (ره) في الكفاية «١» - بعد ما وجه تكليف العصاة بأن إرادته تعالى هو العلم بالصالح، فان كان المعلوم ما هو صلاح بحسب النظام الكلي فنفس هذا العلم من دون حالة منتظرة علة للتكوين، و ان المعلوم ما هو صلاح بحسب بعض الأشخاص لا بحسب النظام التام فهو علة لاعلام ذلك الشخص بما هو صلاحه، و فيه المصلحة و المفسدة، و ما لا محيص عنه في الأفعال الاختيارية المتعلقة للتكاليف هو الثاني دون الأول".

"نعم إذا توافقا لا بد من الطاعة و الايمان، و ان تخالفا لا محيص عن اختيار الكفر و العصيان".

"و أورد علي نفسه: بأنه إذا كان الكفر و العصيان و الطاعة و الايمان بارادة الله تعالى التكوينية التي لا تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها التكليف لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلا. بما حاصله بتوضيح منا":

ان إرادة الله تعالى لو كانت متعلقة بفعل العبد و ان لم يرد لكان ذلك

"مستلزما للجبر و عدم قدرة العبد و ارادته في الفعل لفرض وجوب صدوره، ففيمما اراده العبد من باب الاتفاق يكونان، أي الفعل و الارادة معلولين لعلة واحدة و هي الإرادة الالهية. و اما ان كانت متعلقة بفعله بما له من المبادئ المصححة لاختياريته في حد ذاته من القدرة و الارادة و الشعور، فلا يستلزم ذلك الجبر، لفرض عدم تعلق الإرادة بالفعل و ان لم يرد العبد بل بماله من المبادئ الاختيارية أيضا، فلا مجال لدعوي الاختيارية لوجوب الصدور".

"ثم أورد علي نفسه أيضا: بأن ما ذكر يكفي في صحة التكليف و يخرج بذلك عن اللغوية. لا أنه يبغي

السؤال عن وجه المؤاخذه و العقاب، لان"

"اشكال وجوب الفعل بارادة الباري - الذي توهمه الاشعري - يندفع بما ذكر، كما أن اشكال وجوب الفعل بارادة الفاعل، مندفع بأن ذلك يؤكد ارادته، الا أن اشكال وجوب الإرادة نفسها التي هي من الممكنات المستندة إلي إرادة الباري الواجبة بالذات الموجبة لعدم اختيارية الفعل المعلول لها لان الجبر علي العلة جبر علي المعلول، يبقى بحاله. و معه لا يصح العقاب، لانه لا يصح المؤاخذه علي ما يكون بالآخرة بلا اختيار".

و أجاب عنه: بأن العقاب تابع للكفر و العصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن الشقاوة

الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما.

"و ليس مراده بذلك ما احتمله بعض من أن المثوبة و العقوبة من تبعات الأفعال و لوازم الاعمال و نتائج الملكات الفاضلة و آثار الملكات الرذيلة، و مثل هذه العقوبة علي النفس لخطيئتها كالمرض علي البدن، المؤيد ذلك بقوله"

تعالى: هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١» .»

"وقوله (ص)" إنما هي أعمالكم ترد اليكم "«٢». لا من جهة منافاة ذلك لظاهر الكتاب و السنة، فانه يمكن أن يقال: ان المادة حيث كانت مستعدة فهي مستحقة لافاضة الصورة المنافرة من الله تعالى، و نسبة التعذيب و الادخال في النار إليه تعالى بملاحظة أن افاضة تلك الصورة المؤلمة منه تعالى بتوسط ملائكة العذاب " .

"بل من جهة أن الجواب لا يناسب مع مبني الاشكال، و هو أنه كيف يؤخذ علي ما لا ينتهي بالآخرة إلي الاختيار، و لامع قوله بأنه عقاب علي الكفر و العصيان الناشئين عن الاختيار " .

"بل الظاهر أن مراده أن العقاب إنما هو من معاقب خارجي، غاية الامر يكفى في صحة المؤاخذه التي يكون استحقاقها بحكم العقل و العقلاء، هذا المقدار من الاختيار المصحح للتكليف، كما نشاهد ذلك بالنسبة إلي الموالي العرفية و مؤاخذه العبد إذا أمره بشيء و خالفه، إذ لو كان الفعل "

"بمجرد استناده إلي الله تعالى غير اختياري و غير صالح للمؤاخذه لما صحت مؤاخذه الموالي العرفية أيضاً، و إذا كان الفعل في حد ذاته قابلاً للمؤاخذه عليه لم يكن هناك فرق بين كون المؤاخذه ممن انتهت إليه سلسلة الإرادة أو غيره " .

"غاية الامر يبقى سؤال، و هو أنه تعالى لم أوجد من سيوجد منه المهلكات، أو لم أوجد نفس مقدمات الاختيار الموجبة لأنواع العقوبات، و هل لا يكون ذلك منافياً لرحمة رب الارباب؟"

"و الظاهر أن قوله "اللازمة لخصوص ذاتهما" «١» الخ، اشارة إلي الجواب عن ذلك " .

وجه ايجاد من سيوجد منه المهلكات

و حاصله كما أفاده بعض المحققين «٢» يظهر بعد بيان مقدمات :

"الأولي: ان لكل ماهية من الماهيات في حد ذاتها حدا معيناً بحيث لو زيد عليه أو نقص عنه خرجت عن كونها تلك الماهية. مثلاً: ماهية الشجر جوهر ممتد نام، و لو زيد عليه الحاسية صار حيواناً، و لو نقص عنه النمو صار جماداً " .

الثانية: ان لماهية الاشياء نحو وجود في العلم الازلي الربوبي تتبع العلم بالوجودات .

"الثالثة: ان المجعول بالأصالة هو الوجود و الماهية مجعولة بالتبع و العرض، وجدانها لذاتها و ذاتياتها و لوازمها غير محتاج إلي جعل و تأثير، و لا يعقل الجعل "

بين الشيء و نفسه و لا بينه و بين لوازمه .

"الرابعة: ان كل ممكن غير متوقف علي ممتنع بالذات يجب وجوده، إذ لا نقص في طرف مبدأ المبادئ و لا في المعلول لفرض امكانه و لا في الوسائط و الاسباب لفرض عدم التوقف علي الممتنع بالذات، و غيره يجري فيه هذا البيان " .

إذا عرفت هذه المقدمات :

"يظهر لك أن تفاوت الماهيات في أنفسها و لوازمها بنفس ذواتها لا بجعل جاعل و تأثير مؤثر، فمنهم شقى و منهم سعد بنفس ذاته و ماهويته، حيث أن الماهيات كانت موجودة في العلم الازلي و طلبت بلسان حال استعدادها الدخول في دار الوجود، و كان معطى الوجود فياضاً بذاته غنياً بنفسه فيجب عليه افاضة الوجود و يمتنع عليه الامساك عنه، و حيث ان الجود بمقدار قبول القابل و علي طبق حال السائل كانت الافاضة عدلاً و صواباً " .

"فالاعتراض ان كان بالقياس إلي الماهية فهو باطل بأن الشقى شقى في حد ذاته، و السعيد سعيد في حد

ذاته " .

و ان كان بالاضافة إلي الوجود .

فيدفعه أن افاضة الوجود علي وفق قبول القابل عدلٌ و صواب .

و يمكن أن يقال: ان ما في النبوي الشريف مع قطع النظر عما ورد في

"تفسيره" الشقى من شقى فى بطن أمه و السعيد من سعد فى بطن أمه " «١» يكون اشارة إلى ذلك، و الاختصاص ببطن الأم اما لانه أول النشآت الوجودية عند الجمهور، أو أن المراد بالبطن مكنون الماهية، و اطلاق الأم علي الماهية بلحاظ جهة قبولها كما أطلق الاب علي الله تعالى فى بعض الكتب السماوية بلحاظ جهة فاعليته " .

الموجب لاختيار الله تعالى العقاب

و يبقى السؤال عن أنه: ما الموجب لاختيار الله تعالى العقاب بعد استحالة التشفى فى حقه؟

و يمكن الجواب عنه بوجهين :

احدهما: ما عن جماعة من الاساطين منهم الشيخ الرئيس «٢» و المحقق

"الأصفهاني (ره) «١» و هو أن التعذيب من باب تصديق التخويف و الايفاء بالوعيد الواجبين فى الحكمة الالهية، فان خلاف الميعاد مناف للحكمة و موجب لعدم ارتداع النفوس من التوعيد" .

"و فيه: ان وجهه حفظ النظام، و الحكيم يراعي المصلحة العامة الكلية، فكما لو لا تخويف من يرتدع حقيقة بالردع لما ارتدع و لم يبق نظام الكل محفوظا كذلك لو احتمل المجرم بما هو مجرم أنه لا يعذب، فعموم التخويف له دخل فى حفظ النظام الذى لا أتم منه نظام" .

"ثانيهما: ان استحقاق العقاب انما هو بحكم العقل، من جهة أن

"العصيان و المخالفة خروج عن زي الرقية و رسم العبودية، و هو ظلم و الظالم يستحق العقاب" .

"هذا كله فيما يرجع إلى شرح مطالب الكفاية، و انما أطلنا الكلام فى ذلك دفعا لـ شبهة المغرورة فى

أذهان الاكثر من أن المحقق الخراساني يصرح بالجبر" .

و مع ذلك ففي كلامه مواقع للنظر يظهر عند بيان المختار فى الجواب عن هذا الوجه .

إرادة الله تعالى علي قسمين

و حاصله يبتنى علي بيان أمور :

"الأمر الأول: ان إرادة الله تعالى علي قسمين التكوينية و التشريعية، و المراد بالاولي هو فعله تعالى و

احداثه و خلقه كما نطقت بذلك النصوص الكثيرة" .

"لاحظ صحيح صفوان بن يحيى قلت لابي الحسن عليه السلام: أخبرنى عن الإرادة من الله و من

الخلق؟ فقال: الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، و أما من الله تعالى فارادته احداثه لا غير ذلك، لانه لا يروى و لا يهيم و لا يتفكر، و هذه الصفات منفية عنه و هى صفات الخلق، فارادة الله لا غير ذلك، يقوله له كن فيكون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همّة و لا تفكر و لا كيف لذلك كما أنه لا كيف له «١». و نحوه غيره" .

و المراد بالارادة التشريعية جعل الاحكام .

و بما ذكرناه يظهر أن ما أفاده المحقق الخراساني (قدّس سره) - تبعا للحكماء و الفلاسفة من تفسير إرادة

الله تعالى بالعلم .

"فى غير محله، فان العلم عين ذاته تعالى و الارادة فعله و احداثه، و بينهما بون بعيد" .

"و أضعف من ذلك ما عن جماعة منهم، من ارجاع الإرادة فى الله تعالى إلى العلم مفهوما" .

"مع أنه لو أغمض عما ذكرناه و سلم كونها عين ذاته، ما استدلوا به علي تغاير العلم و القدرة و الحياة

فى الله سبحانه، و هذا يجري فى الإرادة أيضا" .

"و الوجدان أقوى شاهد علي التغير، فان قولنا "الله عالم" و "الله مريد" ليسا من قبيل المترادفين نظير "زيد انسان" و "زيد بشر" بل الضرورة قاضية بأنه يفهم من كلمة "الله عالم" شيء "و من كلمة "الله مريد" شيء آخر".
"و أيضا قاضية بأن الاعتقاد بان الله تعالى عالم ليس اعتقادا بأنه مريد، و البرهان علي كونه عالما لا يكون برهانا علي أنه مريد".

"نعم لو التزمنا بثبوت إرادة ذاتية فيه سبحانه وراء الارادة فى مرتبة فعله، لا مصادق له فيه سوى علمه تعالى، و لكن لا دليل علي ثبوتها".

إرادة الله من صفات الفعل

"الامر الثانى ان إرادة الله تعالى من صفات الفعل لا من الصفات الذاتية، و ذلك لوجوه":

"الأول انطباق ما ذكرناه ضابطا لصفات الفعل من اتصافه بما يقابلها أيضا علي إرادته، و يقال: ان الله تعالى مريد لوجود الإنسان و غير مريد لوجود العنقاء".

الثانى ان وجود الموجودات ليس كمالا له تعالى حتي تكون إرادة وجودها من الصفات الكمالية الذاتية.

الثالث تطابق الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام علي ذلك.

لاحظ صحيح عاصم بن حميد عن أبى عبد الله قال: قلت لم يزل الله مريدا؟

"قال (ع): ان المريد لا يكون إلا المراد معه، لم يزل الله عالما قادرا ثم أراد «١»، و هذا الخبر صريح فى

أن إرادته ليست من الصفات الذاتية".

و صحيح محمد بن مسلم عنه (ع): المشيئة محدثة «٢»، و نحوهما غيرهما.

أفعال العباد غير متعلقة لإرادة الله تعالى

"الثالث ان إرادته تعالى لو كانت من الصفات الذاتية كالعلم و القدرة لكانت متعلقة بجميع الممكنات، و

منها أفعالنا لان الصفات الذاتية المتحدة مع الذات متعلقة بالجميع، و الا فلو لم تكن متعلقة ببعض الممكنات لصح سلبها عنه تعالى بالاضافة إليه. و قد تقدم أن الصفات الذاتية لا يمكن سلبها عنه".

"و لكن بعد ما عرفت من أنها من صفات الفعل، فاعلم أن متعلقها الأعيان"

"الخارجية و أفعاله، و أما أفعال العباد فلا تكون متعلقة لإرادته تعالى و ان كان فيض الوجود و القدرة و

سائر المبادئ من قبل الله تبارك و تعالى، بل موجد فعل العبد هو النفس بوساطة أعمال القدرة بلا دخل لإرادته فيه، فلا تكون أفعال العباد متعلقة لإرادته حتي يلزم الجبر".

و لأثمتنا الأظهار عليهم الصلاة و السلام كلمات فى هذا الموضوع تشير إلي ما ذكرناه:

منها: ما رواه المحقق المجلسى عن إمامنا الهادى (ع): أنه سئل عن

أفعال العباد أ هى مخلوقة لله؟ فقال: لو كان خالقا لها لما تبرأ منها «١».

"و منها: خبر صالح النيلي عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث: و لكن حين كفر كان فى إرادة الله

تعالى أن يكفر، و هم فى إرادة الله و فى علمه أن لا يصيروا إلي شيء من الخير، قلت: أراد منهم ان يكفروا؟ قال عليه السلام: ليس هكذا أقول، و لكنى أقول علم أنهم سيكفرون «٢». و نحوهما غيرهما".

"و علي الجملة كون إرادة الله تعالى من الصفات الفعلية و عدم تعلقها بأفعال العباد الاختيارية، ينبغى أن

يعد من الأمور المسلّمة".

"و ما عن المتكلمين من النزاع و الجدل فى أن إرادته تعالى حادثة أم قديمة، يبتني علي أن يكون المراد

من الإرادة هو الشوق".

"و لكن بعد ما عرفت من أن الإرادة عبارة عن أعمال القدرة، فكل ما قيل في هذا المقام في غير محله،

إذ علي ذلك لا ريب في أنها حادثة مخلوقة له " .

"فان قلت: ان إرادته تعالي و ان لم تكن متعلقة بفعل العبد الا أن إرادة العبد بما أنها خارجة عن تحت

قدرته فهي معلولة لإرادته تعالي و موجودة بايحاذه، فتكون إرادته علة لعله الفعل، فتكون العلة واجبة الصدور و الا لزم تخلف مراده عن إرادته، فالفعل أيضا يكون واجب الصدور، لان الجبر علي العلة جبر علي المعلول " .

"توجه عليك ما تقدم مفصلا من أن الاختيار فعل النفس. و هي موجودة له و اختياري بنفس ذاته، فلا

تكون إرادة العبد متعلقة لإرادة الله " .

"إذا تبينت لك هذه الأمور انكشف جليا دفع هذا الوجه، فان إرادة الله تعالي لا تكون متعلقة بأفعال

العباد ليلزم وجودها و لا يلزم من وجودها من دون تعلق إرادته به التصرف في سلطان المولي، بعد كون المبادئ بأجمعها تحت اختياره و قدرته كما مر، فلا جبر " .

الآيات التي استدلت بها علي تعلق إرادة الله تعالي بالأفعال

"و قد يقال: ان في القرآن الكريم قد انتسبت الإرادة و مشتقاتها في ثلاث و أربعين آية إلي الله تعالي، و

علي ذلك فهي متعلقة بأفعال العباد و ارادته لا تتخلف عن المراد، فيعود محذور الجبر " .

و لكن يرد عليه أن تلك الآيات علي طوائف :

الأولي: الآيات الدالة علي عدم تخلف المراد عن إرادته .

"نظير قوله تعالي: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ «١»، و قوله عز و جل: قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ

لَكُمْ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا «٢» .

"و هذه الطائفة لا تعين ما تتعلق به الإرادة، بل تدل علي أنه ان تعلقت إرادته بشيء يتحقق ذلك الشيء.

و هذا مما لا كلام فيه و لا نزاع حوله " .

الثانية: الآيات المتضمنة لجعل إرادة الإنسان موردا لإرادة الله تعالي .

كقوله سبحانه: مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا

مُدْخُورًا وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا «٣» .

"و هذه الطائفة لا تدل علي تعلق إرادة الله بالفعل الاختياري، بل تدل "

"علي أن الإنسان مختار في كل ما يريد و لا يكون مجبورا فيه، غاية الامر ان الله تعالي يمد الفاعل

المختار أيا ما أراد بإعطاء الوجود و القدرة و سائر مبادئ الفعل، فهذه الطائفة تدل علي الاختيار دون الجبر " .

الثالثة: ما يدل علي أن الله تعالي لا يريد الظلم .

نظير قوله سبحانه: وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ «١» .

و عدم دلالة هذه علي المدعي واضح. نعم ان كان للوصف و اللقب مفهوم لكانت دالة علي إرادة غير

الظلم .

الرابعة: ما دل علي تعلق إرادته باليسر .

كقوله تعالي: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ «٢» .

"و هذه الطائفة دالة علي تعلق الارادة التشريعية باليسر دون العسر، و قد مر أنها تتخلف عن المراد " .

"و أما الآية الكريمة: وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَصْحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ

وإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ «٣» التي توهم دلالتها علي ذلك، بتقريب انها تدل علي أن عدم إيمان قوم نوح عليه السلام انما كان من جهة إرادة الله تعالي المتعلقة بأفعالهم " .

"فيرد علي الاستدلال بها: ان الغى ليس بمعنى الضلالة، بل من المحتمل إرادة البأس أو العقاب منه " .

و علي الأول تدل الآية علي أن البأس الذي هو نتيجة أفعالهم الاختيارية

"مورد لإرادة الله تعالى، و إرادة النتيجة غير إرادة الفعل " .

"و به يظهر ما فيه علي الثاني، مع أنه لو كان بمعنى الضلالة يرد علي

الاستدلال بها ما سيأتى فى الآيات التى نسب فيها الضلال إلي الله .

و أما الآية الشريفة: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا

حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجُسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ «١» .»

"فذلها قرينة علي أن جعل الله تعالى صدره ضيقا انما هو من جهة أن الكافر لم يؤمن باختياره، فيكون

سبيل الآية الكريمة سبيل النصوص الكثيرة الدالة علي ان العبد ربما يكون مخذولا و محروما من عناية الله تعالى بسبب ارتكابه بعض المعاصي، كما أنه ربما يكون

موفقا بالحسنات و الخيرات بواسطة التزامه ببعض الخيرات و الحسنات فبعضها يكون معدا للآخر و يعطى القابلية لان يوفقه الله تعالى لمرضاته، و إذا ثبت ذلك

فى الضلالة ثبت فى الهداية أيضا " .

المشيئة الالهية و افعال العباد

و لا يخفى أن كثير من الآيات الكريمة تضمنت للمشيئة الإلهية .

"و استدل بها تارة لكون أفعال العباد الاختيارية متعلقة لها، فلا بد من "

"وجودها لاتحاد الارادة و المشيئة، و أخرى للجبر، كقوله تعالى: وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ «١»، و

قوله سبحانه: قُلْ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَرَادَ «٢»، و قوله عز و جل: اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْذَرُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُ

يُخَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ «٣»، و قوله تعالى: لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ «٤»، و قوله سبحانه: قَالَ

سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا «٥»، و قوله تعالى: قُلْ لَأَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ «٦»، و قوله عز و جل: لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا «٧»، و قوله

تعالى: وَلَوْ تَقَوَّلَ لَشَيْءٍ إِنْئِي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ «٨» إلي غير ذلك من الآيات المتضمنة للمشيئة البالغة مائتى آية " .

و لكن لا دلالة فى شيء منها علي ما استدل بها له .

"أما الآية الأولى و ما بمضمونها، فلان صدرها متضمن لبيان أن القرآن يكون هاديا و ان الإنسان يكون

متمكنا من الهداية إلي الحق بواسطته، و لكن الضالين لا يشاءون هذه الهداية بسوء اختيارهم. فهي بقرينته تدل علي أن الله تعالى لو شاء أن يجبرهم علي أن

يتخذوا إلي ربهم سبيلا كان له ذلك، و لكنه لم يشأ لان دار الدنيا دار الاسباب و الاختيار، بل جعل ذلك تحت اختيارهم و مشيئتهم " .

"و يمكن أن يقال: ان المراد بها" ما تشاءون الاسلام الا أن يشاء الله أن يلفظ لكم فى الاستقامة"، لما

فى الكلام من معنى النعمة " .

"و أما الآية الثانية و ما بمضمونها نظير قوله تعالى: وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَي صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «١»، و قوله

سبحانه: لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ «٢»، و قوله: إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ «٣» إلي غير ذلك من

الآيات، فهي تدل علي أن الهداية الخاصة و كذا ما يقابلها مختصة بطائفة خاصة " .

"توضيحه: ان الهداية هي الارشاد و الدلالة، و الهدى ضد الضلال، الهداية من الله تعالى علي قسمين

عامة و خاصة " .

"و الاولى: قد تكون تكوينية، و قد تكون تشريعية " .

"و الهداية العامة التكوينية ما أعدها الله تعالى فى طبيعة كل موجود، فهي تسرى بطبعها أو باختيارها

نحو كمالها، الفارة تفر من الهرة و لا تفر من الشاة، و النمل يهتدى إلي تشكيل جمعية و حكومة، و الطفل يهتدى إلي ثدى أمه. و هكذا، قال تعالى: قَالَ رَبُّنَا الَّذِي

أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى «١» .»

و الهداية التشريعية العامة هي افاضة العقل علي الإنسان ثم ارسال الرسل و انزال الكتب .

"و أما الهداية الخاصة، فهي عناية ربانية خصَّ الله بها بعض عباده حسب ما تقتضيه حكمته، فيهيئ له ما به يهتدي إلي كماله و يصل إلي مقصوده، و لو لا تسديده لوقع في الغي و الضلالة، و مع ذلك لا يكون مجبوراً في ذلك " .

"و في أمثال هذه الآية أشير إلي نكتة لطيفة، و هي الرد علي القائلين بإله الخير و إله الشر، أي المجوس الملتزمين بأن وسائل الشر انما تكون متحققة بايجاد إله الشر، و ان الله تعالى لا يهبأ تلك الوسائل، و تدل علي ان الأسباب كلها من الله تعالى " .

"و أما الآية الثالثة: و ما بضمونها فإنما تدل علي أن جميع الأفعال واقعة تحت المحاسبة، سواء أ كانت ظاهرة أم لا، غاية الامر لله تعالى أن يغفر لمن يشاء " .

"و أما الرابعة، و الخامسة: و ما به ضمونها من الآيات فغاية ما تدل عليه أنه حيث يحتمل من يريد أن يعمل عملاً أن يحدث ما يمنع عنه، فعليه أن يتوجه إلي "

الله تعالى و يسأله أن تكون الحوادث بنحو لا تمنعه عما يريد .

"و أما السادسة: و ما به ضمونها فملخص القول فيها ان المراد بالنفع و الضرر ان كان هو الطبيعي منهما فعدم ارتباطها بالمقام ظاهر، و ان كان ما ينشأ عن عدم العمل بالوظائف فكونه منوطاً بمشيئة الله تعالى انما هو من جهة كون جعل الوظيفة و بيانها علي الله تعالى " .

و بما ذكرناه في الآيات السابقة يظهر ما في السابعة و الثامنة .

الاستدلال للجبر بعلم الله تعالى

"ثالثها ان الثابت في محله أن علمه تعالى متعلق بجميع الموجودات و لم يخرج شئاً عن تحت علمه، و منها أفعالنا، فكل ما يصدر منا متعلق لعلمه فيجب وجوده و إلا لزم كون علمه تعالى جهلاً " .

"و ان شئت قلت: انه لتعلق علمه بالفعل لا بد و أن يوجد الفعل جبراً، أو يتبدل علمه بالجهل، و حيث

أن الثاني محال فيتعين الأول " .

و يتضح الجواب عن ذلك ببيان أمور :

"الأول ان علمه تعالى لا يكون متعلقاً بأفعالنا فقط، بل هو متعلق بها و بمقدماتها، و إلا لزم كون علمه

محدوداً، و اتصافه بمقابل العلم، و هذا ينافي "

كون العلم من الصفات الذاتية .

"و حيث ان من مقدمات الفعل الاختياري الاختيار و الإرادة، فيكون عالماً "

"بصدور الفعل عن الاختيار. و لو التزمنا بالجبر و لزوم صدور الفعل لزم انقلاب علمه جهلاً، إذ المعلوم

كون الفعل صادراً عن الاختيار، و الواقع صدوره جبراً " .

"الثاني أن علمه تعالى ليس علّة للفعل، كما أن علمنا بأننا سنفعل كذا لا يكون هذا العلم علّة لذلك الفعل،

فان حقيقة العلم هو انكشاف الواقع علي ما هو عليه و لا ربط لذلك بصدور ذلك الفعل ليكون علّة له " .

"و أيضاً فلو كان علمه علّة لم يكن هناك حاجة إلي الإرادة، و قد قال الله تعالى: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا

أَن يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (١) و في غير ذلك من الآيات و الروايات جعلت الإرادة غير العلم، و قد تقدمت " .

و قد عرفت أن تفسير جماعة إرادته تعالى بعلمه غلط و اشتباه مناف للاخبار و الآيات .

"فإن قيل: ما معني تصريح كثير من فلاسفة بأن علمه تعالى فعلي لا انفعالي، بعد كون ظاهره أن علمه

ليس تابعا للمعلوم بل المعلوم تابع له؟ "

قلنا: ان مرادهم بذلك أن العلم :

تارة يطلق و يراد منه نفس الاضافة المتأخرة عن وجود الطرفين التي هي المضاف الحقيقي .

و أخري يطلق و يراد منه مبدأ تلك الاضافة. و العلم بالمعني الأول ليس من
"الصفات الذاتية له تعالى و إلا يلزم أن يكون لغير ذاته مدخلية في كمال ذاته، و هو مستلزم لمدخلية
غيره في ذاته، و هو ضروري البطلان " .

"بل العلم بالمعني الثاني، أى مبدأ تلك الاضافة الخاصة كمال له و عين ذاته، فعلمه بمعنى ما هو مبدأ
العالمية " .

"أو المراد أن علمه بما أنه من الصفات الذاتية متحد مع ذاته، و حيث أن
"ذاته مبدأ لجميع الموجودات حتي أفعال العباد لأن مبادئها من قبل الله تعالى، فكذلك علمه المتحد مع
ذاته، فليس معني فعلية علمه كونه علة لجميع الموجودات. و حيث أن ذاته لا تكون علة لأفعال العباد بل الموجد لها هو العبد، فكذلك علمه المتحد مع ذاته " .

"الثالث أن علمه تعالى كما يكون متعلقا بأفعال العباد كذلك يكون متعلقا بأفعاله، فلو كان علة لزم
الالتزام بالجبر حتي في أفعاله سبحانه " .

الاستدلال للجبر بسلطنة الله تعالى
"رابعها: أن اثبات القدرة للعبد و اسناد الفعل إليه استقلالاً أو مع الله و الالتزام بأنه الموجد يستلزم ثبوت
الشريك له، فلا بد من الالتزام بالجبر حفظاً لسلطنة الله و أنه المتصرف الوحيد " .

"و فيه: ان ذلك انما يلزم لو كان للعبد استقلال و وجود و قدرة بنفسه، و أما مع الالتزام بأنه محتاج في
وجوده و قدرته و سائر مبادئ الفعل بل بالنظر الدقيق هو كسائر الموجودات عين الحاجة لا شيء محتاج، فلا يلزم من اسناد الفعل إلي
"العبد حقيقة عزل الله تعالى عن ملكه أو تصرف الغير في سلطانه، كيف هو و قدرته و جميع شئونه
موجودة بايجاده " .

"و لنمثل لتقريب ذلك مثالا و ان كان دون ما نحن فيه بكثير، و هو: أن الغني القادر القوي لو أعطي
الضعيف و أغني الفقير، و هو قادر في كل حين علي سلبه و ابقائه، هل يتوهم أحد أن يعد الضعيف شريكا للقوى؟ كلا " .
و بهذا الذي ذكرناه أخبر أمير المؤمنين (ع) عبادة الاسدى حين سأله عن الاستطاعة التي يقوم بها و يقعد
و يفعل و يترك .

فقال له أمير المؤمنين (ع): أسألك عن الاستطاعة تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عبادة .

فقال له أمير المؤمنين (ع): قل يا عبادة. قال: و ما أقول؟

"قال: ان قلت انك تملكها من دون الله قتلتك، و ان قلت تملكها مع الله "

قلتك. قال: فما أقول؟

قال: تقول انك تملكها بالله الذي يملكها من دونك «١». الحديث

فانظر إلي هذا الحديث كيف كشف الغطاء و لم يدع علي هذه الحقيقة من ستار .

الاستدلال للجبر باسناد الاضلال إلي الله تعالى

"خامسها: انه قد نسب الاضلال إلي الله تعالى في كثير من الآيات، قال الله تعالى: فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَ
يَهْدِي مَن يَشَاءُ «١»، و قال عز و جل: قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ «٢» و قال سبحانه: وَ مَن يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا
يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ «٣» فتدل هذه الآيات علي أنه تعالى خالق الضلال و الكفر في العبيد، فيصدهم عن الايمان و يحول بينهم و بينه " .

"و ربما قالوا: ان هذا هو حقيقة اللفظ بحسب اللغة، لان الاضلال عبارة عن جعل الشيء ضالا، كما أن
الاخراج و الادخال عبارتان عن جعل الشيء خارجا و داخلا " .

و أورد العدلية علي ذلك بوجوه :

"الأول: انه لا يقال لمن صد الطريق أنه أضله بل يقال منعه، و انما يقال اضله إذا أغواه " .

"الثاني: ان الله تعالى وصف الشيطان و فرعون و أمثالهما بالاضلال، و معلوم
"أنهم ليسوا خالقين للضلال في قلب أحد، قال الله تعالى: إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ" «١»، و قال: وَ أَضَلَّ

فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ وَ مَا هَدَىٰ «٢» . »

"الثالث ان ذلك يضاد كثيرا من الآيات، كقوله: وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ
"يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ «٣» و قوله سبحانه: فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ «٤»، و قوله عز و جل: أَنِّي
يُصْرِفُونَ «٥»، إلی غير ذلك من الآيات " .

الرابع: ان الله تعالى ذم ابليس و من سلك سبيله في الاضلال و الاغواء و أمر بالاستعاذة منهم .

"قال سبحانه: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ × مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ «٦»، و قال: وَ قُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ
هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ «٧»، و قال: إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ «٨»، و قال سبحانه: وَ أَضَلَّ فِرْعَوْنَ"
"قَوْمَهُ وَ مَا هَدَىٰ «١»، فلو كان الله تعالى هو المضل الحقيقي فكيف ذمهم عليه " .

"و أيضا لو وجبت الاستعاذة منه كما وجبت منهم، و لاستحق المذمة كما استحقوا، و لوجب أن يتخذوه
عدوا كما وجب اتخاذ ابليس عدوا " .

"الخامس انه عز و جل في كثير من الآيات نسب الضلال إلی العصاة، كما في قوله تعالى: وَ مَا يُضِلُّ بِهِ

إِلَّا الْفَاسِقِينَ «٢»، و قوله سبحانه " :

كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ «٣» . »

فلو كان المراد بالضلال هو ما هم فيه لزم منه تحصيل الحاصل و هو محال :

"و أيضا فأمثال هذه الآيات صريحة في أنه يفعل بهلم الاضلال بعد فسقهم، فيكون مغايرا له " .

"السادس انه تعالى يذكر هذا الضلال جزاء لهم علي سوء فعلهم و عقوبة عليه، فلو كان المراد ما هم
عليه لكان ذلك تهديدا لهم بشيء هم عليه مقبلون و به متلذذون " .

و لذلك كله ذهب العدلية إلی أنه يجب المصير إلی وجوه أخرى من التأويل :

الأول- أن يحمل الاضلال علي الاضلال عن الجنة .

"الثاني- أن يحمل الاضلال علي الهلاك و الابطال، كقوله تعالى: الَّذِينَ

"كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ «١»، و قوله تعالى: وَ قَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي

خَلْقٍ جَدِيدٍ «٢» . »

"الثالث- أن الضلال و الاضلال هو العقاب و التعذيب، كما في قوله تعالى: إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَ

سُعْرٍ «٣» . »

"الرابع- أن يكون الاضلال هو التخلية و ترك المنع، فيقال أضل فلان ابنه إذا لم يتعاهده بالتأديب " .

"و يؤيده ما عن العيون عن الامام الرضا (ع) في قوله تعالى "" و تركهم في ظلمات لا يبصرون ""، قال: ان

الله تعالى لا يوصف بالترك كما "

"يوصف خلقه، لكنه متي علم أنهم لا يرجعون عن الكفر و الضلال منعهم المعاونة و اللطف و خلي

بينهم و بين اختيارهم «٤» . »

و قريب منه غيره .

"الخامس- و هو أحسن الوجوه، انه إذا ضلَّ الإنسان باختياره عند حضور شيء من دون أن يكون ذلك علّة لضلّاله بل غايته كونه من مقدماته البعيدة و علله المعدة، يقال انه أضله " .

"قال الله تعالى في حق الاصنام رَبِّ إِنْهُمْ أَضَلُّوا كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ «١»، أى ضلوا بهم، و قال وَ كَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَ نَسْرًا وَ قَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا «٢»، أى ضل بهم كثير من الناس " .

"و الاضلال بهذا المعني منسوب إلي الله تعالى نظرا إلي أن الأفعال الاختيارية الصادرة عن الإنسان لها مبادئ خارجة عن دائرة اختياره، كوجود الإنسان و حياته و إدراكه للفعل و شوقه إليه، و ملاءمة ذلك الفعل لقوة من قواه و قدرته علي إيجاده، و تلك المبادئ موجدتها هو موجد الإنسان نفسه، و قد ثبت في محله أن بقاء الأشياء و استمرارها في الوجود محتاج إلي المؤثر في كل آن " .

و علي هذا فالكفر و الفسق إذا صدرا عن العبد باختياره بما أن مبادئهما من قبل الله تعالى فلذلك يصح

أن ينسب إليهم تعالى .

"و بذلك يظهر الجواب عما أورد علي القرآن المجيد بأنه: قد يسند الفعل إلي العبد و اختياره، و قد

يسند الأفعال إلي الله تعالى، و هذا تناقض واضح " .

كلام العارف الشيرازي في معني الاضلال

"و للعارف الصدر الشيرازي كلام في توجيه نسبة الاضلال إلي الله تعالى لا بأس بنقله ملخصاً، لاشتماله

علي مطالب دقيقة " :

"قال: ان الله تعالى متجل للخلق بجميع صفات كماله و أسمائه و مفيض علي عباده و عوالمه بكل نعوت جماله و جلاله، فالاول ما تجلي في ذاته لذاته، فظهر من تجليه عالم أسمائه و صفاته، فهي أول حجب الاحدية، ثم تجلي بها علي عالم الجبروت، فحصلت من تجليه أنوار عقلية و ملائكة مهيمنة قدسية، و هي سرادقات جبروتية ثم تجلي من خلق تلك الانوار علي العالم الملكوت الاعلي و الاسفل ثم علي أشباحها الغيبية و المثالية، ثم علي عالم الطبيعة السماوية و الارضية " .

"و لكل من هذه العوالم و الحضرات منازل و طبقات متفاوتة، و كلما وقع النزول أكثر قلت هذه الانوار الاحدية بكثرة هذه الحجب الامكانية، و تراكمت النقائص و الشرور بمصادمات الاعدام. أو لا تري أن كلا من الصفات السبعة الالهية التي هي أئمة سائر الصفات برية من النقصان و الامكان و الكثرة و الحدثان " .

"ثم إذا وقعت ظلالها في هذا العالم الادني حجبتها الآفات و الشرور و لزمته الاعدام و النقائص، فإذا ارتفعت عن عالم الاجسام زالت عنها تلك النقائص و الشرور و رجعت إلي اقليم الوحدة " .

"ثم زعم أن هذا هو معني الامر بين الامرين من الجبر و القدر، و هو أن النقائص و القصورات اللازمة في هذا العالم لبعض الصفات المنسوبة إلي الحق تارة و إلي الخلق، اخري انما نشأت و لزمّت من خصوصية هذا الموطن فعادت اليها لا إلي الصفة الالهية، و هو معني قوله تعالى في " .

"الحديث القدسي " أنت أولي بسينائك مني " «١»، و معني قوله: لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ «٢»

أن الأفعال الصادرة منه بلا واسطة و كذا الصفات الالهية الثابتة له في مقام التوحيد قبل عالم الكثرة ليس فيها شائبة النقص و القبح حتي يرد فيها السؤال، لان عالم الالهية كله نور و كمال " .

"ثم نقل عن بعض أصحاب القلوب، و الظاهر أنه ابن العربي، أنه ذكر تقريبا للطبائع و الافهام و تسهيلا

لفهم التوحيد الافيالي علي العقول فيما يضاف إلي الجمادات و الاعجام، فان الحجاب عن ادراك هذا التحقيق أمران " :

احدهما اختيار الإنسان و الحيوان .

و ثانيهما ما ينسب إلي الجمادات و سائر الاجرام .

اما الأول: فان نسبة إرادة الإنسان إلي مشيئة الله تعالى كنسبة ادراك الحواس إلي ادراك العقل .

"كما فى قوله تعالى: وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ «١»، و نسبة مصادر أفعالها من الابدان و الاعضاء

كنسبة الجوارح إلى القلب الذى هو أمير الجوارح، كما دل عليه قوله تعالى: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ «٢» و قوله: قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ «٣»، و قوله تعالى: وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى «٤». »

"و أما الثانى فقد انك شفى لى البصائر الم ستيرة أن الشمس و القمر و الغيم و المطر و الارض و كل حيوان و جماد مسخرات بأمره تعالى و مقبوضات بقبض قدرته، كالقلم الذى هو مسخر للكاتب و علمه و ارادته و قدرته و قوته التى فى عصبه و اصبعه، كما أن علمه و مشيئته واردتان من خزائن غيب الملكوت، و كتابة قلم اللاهوت على ترتيب و نظام و تقدم و تأخر من الاعلى فالاعلى إلى الأدنى حتى انتهى أثر القدرة من احدى حاشيتى الوجود إلى الاخرى من القلم الاعلى إلى القصب الأدنى".

"و هذا مما يشاهده من انشرح صدره بنور الله و يسمع بسمعه المنور من يدرك و يفهم تسبيح الجمادات و تقديسها و شهادتها على أنفسها بالعجز و السخرية بلسان ذلق أنطقها الله به الذى أنطق كل شىء بلا حرف و صوت ما لا يسمعه، الذين هم عن السمع لمعزولون".

فقال بعض الناظرين من هذا المشكاة للكاغذ «١» و قد رآه اسودّ وجهه: لم تسودّ وجهك و تشوّش

بياضك بهذا السواد؟

فقال بلسان الحال: سلوا هذا المداد الذى ورد على و غير هيتى و جبلتى .

فقال للمداد: لم فعلت ذلك؟

"فقال: كنت مستقرا فى قعر الدواة لا صعود لي بنفسى عن ذلك القعر فوردت على قصبه تسمى القلم

فراقنى من مقعري، و لو لا نزوله ما كان لى صعود".

فقال للقلم: لم فعلت ذلك؟

فقال: كنت قصباً ثابتاً فى بعض البقاع لا حركة منى و لا سعى فورد على قهرمان سكين بيد قاطع فقطعنى

عن أصلى و مزق على ثيابى و شق رأسى ثم غمسنى فى سواد الحبر و مرارته .

فقال للسكين: لم فعلت؟

"فأشارت إلى اليد، فاعترض عليها فقالت: ما أنا الا لحم و دم و عظم"

حركنى فارس يقال له القدرة فاسألها: فلما سألها عن ظلمها و تعديها على اليد أشارت إلى الإرادة .

فقال لها: ما الذى قواك على هذه القدرة الساكنة المطمئنة؟

"فقالت: لا تعجل لعل لنا عذرا و أنت تلوم، فاني ما انبعثت بنفسى و لكن بعثني حكم حاكم و أمر جازم

من حضرة القلب و هو رسول العلم على لسان العقل بالاشخاص للقدرة و الالتزام لها فى الفعل، فاني مسكين مسخر تحت قهر العلم و العقل فلا أدري بأي جرم سخرت لهما و ألزمت لهما الطاعة، و لكنى أدري أن تسخيرى اياها بأمر هذا الحاكم العادل أو الظالم".

فأقبل على العلم و العقل و القلب طالبا و معاتباً اياهم على سبب استنهاز الإرادة و انهاضها للقدرة .

فقال العقل: أما انا فسراج ما اشتعلت بنفسى و لكن اشعلت .

و قال القلب: اما أنا فلوح ما انسببط و لكن بسطت و ما انتشرت و لكن نشرنى من بيده نشر

الصحائف .

"و اما العلم فقال: انما انا نقش فى منقوش و صورة فى بياض لوح القلب لما أشرق العقل، و ما

انحططت بنفسى فكم كان هذا اللوح قبلى خاليا فاسأل القلم عني و اسأله عن هذا".

"فرجع إلى القلم تارة أخرى بعد قطع هذه المنازل و البوادي و سير هذه المراحل و المقامات، فوقع فى

الحيرة حيث لم يعلم قلما الا من القصب و لا لوحا الا من العظم و الخشب و لا خطا الا بالجبر و لا سراجا الا من النار، و كان يسمع فى هذا المنزل هذه الاسامى و لا يشاهد شيئا من مسماهها".

"فقال له العلم: زادك قليل و بضاعتك مزجاة و مركبك ضعيف، فالصواب لك أن تؤمن بهذه المسميات

إيماناً بالغيب و تنصرف و تدع ما انت فيه " .

"فلما سمع السالك ذلك استشعر قصور نفسه فاشتغل قلبه نارا من حدة غضبه علي نفسه لما رآه بعين

النقص، و لقد كان زيتته في مشكاة قلبه يكاد يضيء و لو لم تمسسه نار، لقوة استعداد كبريائيته في مادته، فلما نفخ فيه العلم بحدته اشتعل زيتته فأصبح نورا علي نور " .

فقال له العلم: اغتنم الفرصة و افتح بصرك فلعلك تجد علي هذه النار

هدي .

"فتفتح بصره فرأى القلم الالهي كما سمع نعته من العلم أنه ليس من قصب و لا خشب و لا له رأس و

ذنب، و هو يكتب علي الدوام في صحائف قلوب الانام أصناف العلوم و الحقائق، و كان له في كل قلب رأس و لا رأس له، فقضي منه العجب فودع عند هذا العلم و شكره و قال: لقد طال مقامى عندك و أنا عازم علي السفر إلي حضرة القلم " .

فلما جاءه وقص عليه القصص و سأله ما بالك تخط علي الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به

الارادات إلي أشخاص القدرة و صرفها إلي المقدورات؟

فقال: لقد نسيت ما رأيت في عالم الملك و سمعته من جواب القلم عن سؤالك .

"قال: لم أنس. فقال: جوابي مثل جوابه لتطابق عالمي الملك و الملكوت، أما سمعت أن الله تعال خلق

آدم علي صورته، فاسأل عن شأنى الملقب بـ "يمين الملك" فانى مقهور في قبضته مسخر، فلا فرق بين قلم آدمي و الخلق الالهي في معني التسخير انما الفرق في ظاهر الصورة و التصوير " .

قال: و من يمين الملك؟

"قال: أما سمعت قوله تعالي: وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ «١»، هو الذي يرددها " .

فسأل اليمين عن شأنه و تحريكه للقلم .

"فقال: جوابي ما سمعت من اليمين الذي في عالم الشهادة و هو الحوالة إلي القدرة، فلما سار إلي عالم

القدرة فرأى فيه من العجائب ما استحقر غيرها، فأقبل عند ذلك عليها فسألها عن تحريك اليمين " .

فقالت: أنا صفة فاسأل القادر إذ العهدة علي الموصوفات لا علي الصفات .

"و عند هذا كاد أن يزيغ و ينطق بالجرأة علي السؤال، فثبت بالقول الثابت و نودي من سرادقات الحضرة

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ «٢»، فغشيته الحضرة فخر صعبا، فلما أفاق قال: سبحانك ما أعظم شأنك تبت اليك و توكلت عليك و أمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار، فلا أخاف غيرك و لا أرجو سواك و لا أعوذ الا بعفوك من عقابك و برضاك من سخطك و بك منك؟"

"فأقول: اشرح لي صدرى لاعرفك، و احلل عقدة الصمت من لساني لاثني عليك " .

فعند هذا رجع السالك و اعتذر عن سؤاله و معانفته .

فقال لليمين و القلم و العلم و الارادة و القدرة و ما بعدها: اقبلوا عذري فاني غريبا كنت في بلادكم و

لكل داخل دهشة فما كان انكارى عليكم الا عن قصورى و جهلى و الآن قد صح عندى عذرکم و انكشف لي ان المتفرد بالملك و الملكوت و العزة و الجبروت هو الواحد القهار و الكل تحت تسخيريه و هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن .

فهذا هو الكلام في تفسير الاضلال «١». انتهى .

الآيات التي استدلت بها للجبر

"سادسها جملة من الآيات الشريفة، و هي طوائف " :

منها: ما تقدم من الآيات المتضمنة لاسناد الاضلال إلي الله تعالي و قد مر الجواب عنها .

"و منها: الآيات المتضمنة لنسبة الهداية إلى الله سبحانه، و قد مر عند الاستدلال بها لتعلق إرادته تعالى و

مشيئته بأفعال العباد الجواب عنها " .

و ملخصه أن للهداية أنواعا :

"أولها: الهداية العامة التكوينية، و هى الهداية إلى جلب المنافع و دفع المضار، باضافة المشاعر الظاهرة و

المدارك الباطنة و القوة العاقلة، قال الله سبحانه: قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى «١» .

"ثانيها: نصب الدلائل العقلية الفارقة بين الحق و الباطل و الصلاح و الفساد، و إليه يشير قوله تعالى: وَ

هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ «٢» .

"ثالثها: الهداية العامة التشريعية بارسال الرسل و انزال الكتب و إليه يشير قوله سبحانه: وَ أَمَّا ثَمُودُ

فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ «٣»، و قوله عز و جل: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا «٤» .

"رابعها: الهداية الخاصة التكوينية، و هى الهداية إلى طريق السير إلى حصار القدس و السلوك إلى

مقامات الانس بانظماس آثار التعلقات البدنية و اندراس أقدار الجلايب الجسمية و الاستغراق فى ملاحظة أسرار الكمال و مطالعة أنوار الجمال، و هذا النوع عناية ربانية خص الله بها بعض عباده حسب ما يقتضيه حكمته " .

"و إلى هذا النوع يشير كثير من الآيات، قال عز من قائل لَيْسَ عَلَيْكَ

"هَذَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ «١»، إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ «٢» وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ

صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «٣»، إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ «٤»، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة " .

"و منها: الآيات المتضمنة لنسبة أفعال العباد إلى الله تعالى، و قد تقدمت جملة منها " .

"و الجواب عنها: ما مر من أن فعل العبد وسط بين الجبر و التفويض و له حظ من كل منهما، لان القدرة

و سائر المبادئ حين الفعل تفاض من الله تعالى و اعمال القدرة فى أخرى، و كل من الاسنادين حقيقى، و الآيات الكريمة ناظرة إلى هذا المعنى " .

و منها: قوله عز من قائل: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنسِ

لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ

أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ «٥» .

"و فيه: ان اللام فى قوله "لجهنم" ليست للعلة، بل للعاقبة و المآل و الصيرورة، كما فى قول الشاعر"

لدوا للموت و ابنوا للخراب " . فالآية "

"الشريفة لا تدل على أن كثيرا من الانس و الجن خلقوا ليدخلوا السعير، بل تدل على أن عاقبة كثير من

الطائفتين هو دخول جهنم و ذيلها يدل على أن هذه العاقبة التى فى انتظارهم ليست بجبر من الله تعالى، بل من ناحية أنهم افشلوا و سائل ادراكاتهم بالمعاصي عن اختيار " .

و بذلك يظهر الجواب عن الاستدلال له بقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ

لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ «١» فان هذه الآية واردة فى الذين كفروا باختيارهم .

"و لا يبعد أن يكون المراد بهم الكفار من كبراء مكة الذين عاندوا فى أمر الدين و لم يألوا جهدا فى

ذلك، تدل خصوصا بقرينة تغيير السياق - حيث نسب الختم إلى نفسه تعالى و الغشاوة إليهم أنفسهم - على أن فيهم حجابين: حجابا فى أنفسهم، و حجابا من الله تعالى عقيب كفرهم، فأعمالهم متوسطة بين حجابين من ذاتهم و من الله تعالى " .

القول بالجبر مخالف للوجدان

فالمتحصل مما ذكرناه أن شيئا من البراهين التى أقيمت على الجبر لا يتم .

"و أضف إلي ذلك أن القول به مخالف للحسن و الوجدان، و ذلك لان كل انسان يجد و يدرك بفطرته أنه قادر علي جملة من الأفعال و يتمكن من أن يفعلها أو يتركها، و لا يفعلها الا و يرى أنه قادر علي تركها" .
و هذا الحكم فطري لا يشك فيه أحد ما لم يعتره شبهة من الخارج .
"و قد أطبق العقلاء كافة علي استحقاق فاعل القبيح للذم و فاعل الحسن للمدح، مع اطباقهم علي أن الذم و المدح انما يتوجهان إلي المختار دون المضطر، فكون جملة من الأفعال اختيارية مما بني عليه بناء العقلاء" .
"مع أنه يترتب علي القول بالجبر عدة توال فاسدة، قد أشرنا إليها سابقا، و هي: انكار التحسين و التقييح العقليين" .

و سلب العدالة عن الله تعالى .
و ان التكليف بما لا يطاق لا محذور فيه .
و كل واحد من هذه التوالى كاف فى الرد علي الجبرية .
التحسين و التقييح العقليان
"و لا بأس بالإشارة الاجمالية إلي وجه فساد كل واحد منها و ان كان واضحا غير محتاج إلي بيان، فأقول " :

أما الحسن و القبح العقليان فذهبت الاشاعرة - خلافا للمعتزلة و الامامية -
"إلي انكار الحسن و القبح العقليين، و أنه مع قطع النظر عن كون الأفعال ملائمة للطبع أو منافرة له تكون الأفعال متساوية لا تفاوت بينها فى الحسن و القبح، سوي أن أفعال العباد قد تتصف بالحسن و القبح بعد تعلق الاحكام الشرعية بها باعتبار موافقتها للشرع و مخالفتها، بخلاف أفعاله تعالى فانها لا تتصف بهما من هذه الجهة أيضا، و لا مجال للعقل أن يحكم فيها بتحسين أو تقييح" .
و قد استندوا فى ذلك إلي أمرين :
"الأول: ان الفعل عرض و الحسن و القبح العقليان من قسم العرض أيضا، و العرض لا يعرض عليه عرض و لا يتصف به، فالفعل لا يمكن اتصافه بالحسن و القبح العقليين" .
"و فيه: أولا النقص، بأن الالوان كالبياض و الحمرة و السواد أعراض، و الشدة، و الضعف، و الحسن، و القبح أيضا من الاعراض، و غير خفى أن الشدة و الضعف و الحسن و القبح تعرض علي الالوان و تتصف الالوان بها، هذا اللون شديد و ذاك ضعيف، هذا حسن و ذلك قبيح، فكيف جاز هنا اتصاف العرض بالعرض" .
"و ثانيا بالحل، و هو أنه فرق بين العرض الوجودي و العرض الانتزاعى، و الذى وقع محل الكلام فى عروضه علي العرض انما هو"
"القسم الأول كالالوان، و أما القسم الثانى كالحسن و القبح و الشدة و الضعف فليس لاحد دعوي عدم عروضها علي الاعراض" .
"الثانى: و هو يختص بانكارهما بالاضافة إلي أفعاله تعالى، و هو أنه لو سلم الحسن و القبح العقليان فى أفعال العباد أنا لا نسلمهما فى أفعاله تعالى" .
"ضرورة أنه ليس للعقل التحكم علي الله تعالى، فيقول: هذا الفعل منه قبيح فيجب تركه، أو حسن فيجب فعله" .

"كيف و هو الفعال لما يشاء، و كل ما يفعل يكون تصرفا فى ملكه، لا يسأل عما يفعل" .

"و فيه: ان هذا اشتباه نشأ من التعبير بأن العقل يحكم بالحسن و القبح، و قد حققنا فى محله أن شأن القوة العاقلة حتي بالنسبة إلي أفعال العباد ليس هو التشريع و جعل الاحكام، بل هذا المقام من مختصات الله تعالى و سفرائه، بل شأنها الدرك، فالقوة العاقلة دراية لا مشرعة" .

"وعليه فنقول فى المقام: ان الحسن و القبح لا يكونان بتحكم من العقل، بل هما صفتان واقعيتان

يدركهما العقل " .

توضيح ذلك: أنه كما يكون لكل واحدة من الحواس الخمس ملائمتان و منافرات -مثلا: السمع تلذه

الاصوات الحسنة و تزعجه الاصوات القبيحة- كذلك تكون للعقل الذى به انسانية الإنسان و الا فهو كغيره من الحيوانات ملائمتان و منافرات .

"ضرورة أن القوة العاقلة قوة دراية، فإذا لاحظت الأفعال فقد تراها ملائمة لها و ترى استحقاق فاعلها

للمدح كالعدل فيقال انها حسنة، و قد تراها منافرة لها ترى استحقاق فاعلها للذم كالظلم فيقال انها قبيحة، و قد تراها خالية عن الجهتين فتختلف بالوجه و الاعتبار " .

و ان شئت توضيح ذلك بالمثل العرفى: فانظر إلي رجل قد أحسن اليك

"غاية الاحسان ثم احتاج اليك بأهون شىء، فلا شبهة فى أن العقل مع قطع النظر عن الشرع يدرك

حسن قضاء حاجته و قبح مقابلته بالرد و الهوان، مع أن قضاء حاجته لا يلائم الشهوات و رده لا ينافرها، فليس ذلك الا لان للعقل ملائمتان و منافرات مع قطع النظر عن كل شىء " .

"و بالجملة بما أن للعقل نورانية تنكشف لها الحقائق علي ما هى عليه،"

"يحكم (أى يدرك) بقبح بعض الأفعال و حسن بعضها، فانكار الحسن و القبح العقليين مكابرة " .

عدالة الله تعالى

"و أما عدله تعالى: فانا نشهد أنه العدل الذى لا يجور و الحكيم الذى لا يظلم، و انه لا يكلف عباده ما لا

يطيقون و لا يتعبدهم بما ليس لهم إليه سبيل، و لا يكلف نفسا الا وسعها، و لا يعذب أحدا علي ما ليس من فعله، و لا يلومه علي ما خلقه فيه " .

"و هو المنزه عن القبايح و المبرأ من الفواحش، و المتعالى عن فعل الظلم و العدوان، و لا يريد ظلما

للعباد، و لا يظلم مثقال ذرة " .

"و أما من يخالفنا- و هم الاشاعرة- فقالوا: ان من الله جور الجائرين و فساد المعتدين، و انه صرف أكثر

خلقه عن الايمان و الخير و أوقعهم فى الكفر و الشرك، و ان من أنفذ و فعل ما شاء عذبه و من رد قضاءه و أنكر قدره و خالف مشيئته "

"أثابه و نعمه، و أنه خلق أكثر خلقه للنار و لم يمكنهم من طاعته ثم أمرهم بها و هو عالم بأنهم لا

يقدرون عليها و لا يجدون السبيل إليها، ثم استبطأهم لما لم يفعلوا ما لم يقدروا عليه لما لم يوجدوا ما لم يمكنهم منه " .

"و ان الحسن ما فعله و لو كان ذلك عقاب أشرف الانبياء، و القبيح ما تركه و لو كان ذلك ثواب أشقي

الاشقياء " .

"و استدلو لما قالوا بأنه ليس للعقل التحكم علي الله تعالى، بل هو ساقط فى هذا المقام " .

"و لكنك بعد ما عرفت من ثبوت الحسن و القبح العقليين فثبوت عدالته تعالى لا يحتاج إلي مزيد بيان،

إذ العقل يدرك حسن العدل و ان تركه للقادر عليه قبيح " .

و ان فعل القبيح ينافر الحكمة و الكمال فلا يكاد يصدر منه تعالى .

"و بالجملة العقل يدرك أنه سبحانه لكماله و حكمته و قدرته و غناه صدور القبيح منه محال، و لا يفعل

القبيح. لانه لو فعل القبيح و الظلم لكان " :

"اما جاهلا بالقبيح، أو عالما به عاجزا عن تركه، أو محتاجا إلي فعله، أو قادرا غير محتاج بل يفعله

عبثا " .

"و علي الأول يلزم كونه جاهلا، و علي الثانى كونه عاجزا، و علي الثالث كونه محتاجا، و علي الرابع

كونه سفيا " .

و الكل عليه محال .

التكليف بما لا يطاق

"و أما التكليف بما لا يطاق، فالتزمت الاشاعرة بعدم قبجه و عدم قبج العقاب علي مخالفته، خلافا

للعديلية".

"أما قبج العقاب علي مخالفة التكليف بما لا يطاق فمما لا يمكن انكاره بعد الالتزام بالتحسين و التقبيح

العقليين، لان العقاب حينئذ مصداق للظلم، و هو قبج بلا ريب".

"و أما التكليف بما لا يطاق، ففيه قولان للعديلية".

و قد استدل علي استحاليته بوجوه: ليس المقام موردا لذكرها كلها و انما نشير إلي الوجوه المهمة منها :

"الأول: ما عن المحقق النائيني (قدّس سره)، و هو أن الطلب التشريعي انما هو تحريك لعضلات العبد

نحو المطلوب بارادته و اختياره و جعل الداعي له لأن يفعل، و من البدهي أنه لا يمكن جعل الداعي للفعل غير الارادى «١». »

"و فيه: ان الوضع ليس الا التعهد بذكر اللفظ عند تعلق قصد المتكلم بتفهم المعني و ابرازه، و في الامر-

علي ما حقق في محله- يكون المبرز باللفظ كون صدور المادة من المخاطب متعلقا لشوق المتكلم".

"و علي ذلك فحيث انه لا ريب في امكان تعلق شوق المولي بفعل غير اختياري للعبد، بل بفعل غير

اختياري لنفسه إذا كان المولي من الموالي العرفية، و انه يمكن ابراز هذا الشوق باللفظ الذي هو واقع الامر فالإيراد عليه واضح".

نعم حكم العقل بلزوم اطاعة المولي يتوقف علي كونه مقدورا له .

"الثاني: ما عن المحقق النائيني (ره) أيضا، و هو أن المطلوب علي المذهب الحق لا بد و أن يكون حسنا

بالحسن الفاعلي، و هو لا يتحقق في الفعل غير الارادى «١». »

"و فيه: ان اعتبار الحسن الفاعلي في اتصاف الفعل بالوجوب، مما لم يقم عليه دليل، إذ الوجوب تابع

للملاك، فان كان الملاك في الفعل و ان لم يكن متصفا بالحسن الفاعلي كان الوجوب متعلقا به كذلك".

"بل يمكن دعوي اتفاهم علي عدم اعتباره، لانهم التزموا في التوصلات بأن الفعل يقع مصداقا للواجب

و ان لم يؤت به بقصد التقرب إلي الله بل بالدواعي النفسانية. و غير خفي أن الفعل الصادر عن غير الداع القريب لا يكون متصفا بالحسن الفاعلي".

"الثالث: ما ذكره بعض المحققين من أن البعث و الانبعاث متضائفان، و المتضائفان متكافئان في القوة و

الفعلية، فإذا لم يمكن الانبعاث و لم يقدر العبد عليه لا يمكن البعث أيضا".

و فيه: ما حقق في محله في بيان حقيقة الامر من أنه ليس الامر الا ابراز كون المادة متعلقة لشوق المولي .

"الرابع: ان ابراز المولي شوقه إلي الفعل لا بد و أن يكون بداع من الدواعي، و الا يكون لغوا و صدوره

من الحكيم محالا، و فائدة ذلك ليست الا اتيان العبد به و تحصيل ملاكته و مصلحته، فإذا لم يكن مقدورا فلا يترتب علي الابراز ثمرة فيكون لغوا".

"و الحق: أن هذا وجه قوى، الا أنه يختص بالتكليف بغير المقدور"

"مستقلا، و لا يجري في التكليف بالجامع بين المقدور و غير المقدور، فانه يمكن فرض فائدة في ذلك

المورد، و هو أنه لو صدر منه ذلك الفعل غير المقدور بغير اختياره لكان مجزيا عن الاتيان بالفرد المقدور و يسقط التكليف بذلك، كما انه يختص بالقدرة العقلية و

لا يجري في موارد عدم القدرة الشرعية، كعدم القدرة علي الامر المهم في موارد التزاحم".

و لصاحب بن عبّاد «١» كلام في هذا المقام لا بأس بنقله :

"قال في فصل له في هذا الباب: كيف بأمره بالايمن و قد منعه منه، و ينهاه"

"عن الكفر و قد حمّله عليه، و كيف يصرفهم عن الايمان ثم يقول ""أني يصرفون"" و يخلق فيهم الكفر

ثم يقول ""فأني تؤفكون""، و أنشأ فيهم الكفر ثم يقول ""لم تكفرون""، و خلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول ""و لا تلبسوا الحق بالباطل""، و صدهم عن السبيل

ثم يقول "لم تصدون عن سبيل الله"، و حال بينهم وبين الايمان ثم قال "و ما ذا عليهم لو آمنوا"، و ذهب بهم عن الرشد ثم قال "فأين تذهبون"، و أضلهم عن الدين حتي أعرضوا ثم قال "فما لهم عن التذكرة معرضين". " "

"و غيرها من الآيات الدالة علي أن التكليف بما لا يطاق لم يقع، قال سبحانه: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا «١»، و قال: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «٢»، و قال: وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ «٣» و أي حرج و مشقة فوق التكليف بالمحال .

"فالمتحصل من مجموع ما ذكرناه: ان القول بالجبر لا يساعد البرهان، بل يخالفه، و الوجدان يرده و ينافيه، و الآيات القرآنية المباركة، و النصوص الواردة عن المعصومين ترده، و يترتب عليه علة توال فاسدة".

"إذا عرفت فساد قول هاتين الطائفتين- أي قول الجبرية، و المفوضة- و شناعة تينك المقاتلتين".

"فاعلم أن الحق هو القول بالامر بين الامرين الذي هو الخير كله، و قد مر تقريبه و توضيحه بالمثال، ففعل العبد الاختياري وسط بين الجبر و التفويض، لانه بعد ما عرفت من نفي الجبر و التفويض بالبرهان العقلي".

"فالافعال الاختيارية الصادرة عن العباد بما أنها تصدر منهم بالاختيار و ليس في صدورهم قهر و اجبار، فهم مختارون فيها، و الافعال تستند إليهم و هم الموجودون لها".

"و بما أن فيض الوجود و القدرة و سائر المبادئ يكون بافاضة الله تعالى أنا فأنا بحيث لو انقطع الفيض لما تمكن العبد من ايجاد الفعل، فالفعل مستند إليه تعالى".

"و كل من الاسنادين حقيقي، فالعلم ينادي بأعلي صوته موافقا لمذهب الحق انه: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الامرين".

"و الآيات القرآنية كما مر ناظرة إلي هذا المعني، و ان اختيار العبد في فعله لا يمنع من نفوذ قدرة الله و سلطانه".

"و ما حققناه أو ضحناه أو ضحنا المنزلة بين المنزلتين و وفيها دليلها، دقيقة غامضة تكون من أسرار العلوم الالهية و خلاصة الفلسفة الحققة، مأخوذة عن"

"ارشادات أهل البيت عليهم السلام و علومهم، و هم الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا

«١». »

بحث روائي

و إليكم بعض ما ورد عنهم (ع):)

"روي الصدوق بسند صحيح عن الامام الرضا (ع) قال: ذكر عنده الجبر و التفويض، فقال (ع): أ لا أعلمكم في هذا أصلا لا تختلفون فيه و لا يخاصمكم عليه أحد الا كسرتموه؟"

قلنا: ان رأيت ذلك .

"فقال (ع): ان الله عز و جل لم يطع باكره و لم يعص بغلبة و لم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملكهم و القادر علي ما أقدرهم عليه".

"فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله منها صاددا و لا منها مانعا، و ان ائتمروا"

"بمعصيته فشاء أن يحول بينهم و بين ذلك فعل، و ان لم يحل فعلوه، فليس هو الذي أدخلهم فيه".

ثم قال (ع): من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه «١». »

"فانظر إلي هذا الحديث كيف أثبت الامر بين الامرين و نفي الطرفين بكلمتين موجزتين، حيث أنه نفي

التفويض بقوله "و هو المالك، هو القادر"، و نفي الجبر بقوله "لما ملكهم و أقدرهم". " "

"توضيحه: انه قد عرفت أن المفوضة انما ذهبوا إلي ما قالوا من جهة توهم استغناء الممكن في بقائه عن المؤثر و ان حدوثه كاف في بقائه، فلزمهم من ذلك نفى سلطنة الله تعالى و قدرته و خروج الاشياء بالوجود عن "ملكه، فقد نفى (ع) ذلك بقوله "هو المالك" كما صرح بذلك في الآيات القرآنية علي ما تقدم " .

"و حاصل كلامه (ع): ان الله جل شأنه قادر علي كل شيء و مالك كل شيء حتي اختيار الإنسان، فلا معني لقول المفوضة " .

"و الجبرية انما التزموا بما قالوا من جهة توهم عدم مالكية العبد و عدم قدرته، لتخيل احتياج كل ممكن إلي علة موجبة، أو تخيل كون علمه تعالى أو إرادته علة لصدور الفعل، أو منافية القدرة لسلطنة الله تعالى، فقد نفى جميع ذلك بقوله عليه السلام "لما ملكهم" و "علي ما أقدرهم" . " .

"و حاصل كلامه: ان علمه تعالى و إرادته متعلقان بقدرة العبد و مالكيته، فالفعل يصدر عن القدرة، و حيث أنه هو المالك و القادر فلا تنافي قدرة العبد مع قدرته و سلطنته " .

"و روي الكليني (قدّس سره) في الكافي «١» عن أمير المؤمنين (ع) بسند فيه رفع، و رواه الصدوق (ره) في العيون بعدة طرق «٢»، و العلامة (ره) في شرح التجريد، و غيرهم في سائر الكتب الحديثية «٣» و الكلامية: انه لما انصرف أمير المؤمنين (ع) من صفين إذ أقبل شيخ فحشي بين يديه ثم قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلي أهل الشام بقضاء من الله و قدر؟ " فقال أمير المؤمنين (ع): أجل يا شيخ، ما علوتم تلعة و لا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من الله و قدر " .

فقال له الشيخ: عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين؟
"فقال له: مه يا شيخ فو الله لكم الاجر في مسيركم و أنتم سائرون و في مقامكم و أنتم مقيمون و في منصرفكم و أنتم منصرفون، و لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين و لا إليه مضطرين " .
فقال له الشيخ: كيف لم تكن في شيء من حالاتنا مكرهين و لا إليه مضطرين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا؟

فقال (ع) له: و تظن أنه كان قضاء و قدرا لازما؟ !
"انه لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب و الامر و النهي و الزجر من الله، و سقط معني الوعد و الوعيد، فلم تكن لائمة للمذنب، و لا محمودة للمحسن، و لكان المذنب أولي بالاحسان من المحسن، و لكان المحسن أولي بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة اخوان عبدة الاوثان، و خصماء الرحمن و حزب الشيطان، و قدرية هذه الائمة و مجوسها، ان الله تبارك و تعالى كلف تخييرا، و نهى تحذيرا، و أعطي علي القليل كثيرا، و لم يعص مغلوبا، و لم يطع مكرها، و لم يملك مفوضا، و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلا، و لم يبعث النبيين مبشرين و منذرين عبثا، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار، الحديث " .

"فانظر إلي هذه الرواية أيها الطالب للحقيقة كيف جمع فيها تحقيقات دقيقة و نفى الجبر و التفويض بالبرهان و ذكر التوالي الفاسدة المترتبة علي الجبر، و ذلك أنه لما سأله الشيخ عن مسيرهم إلي الشام أ بقضاء من الله و قدر، "قال (ع): أجل كل ما فعلتم كان بقضائه و قدره، فتوهم الشيخ من هذه الجملة الجبر، من جهة أنه صور القضاء و القدر و استنتج نتيجته، و هي: ان إرادة الله تعالى الازلية التي لا تتخلف عن المراد متعلقة بأفعال الإنسان، و كان لازم ذلك ارتفاع الحسن و القبح، و لذلك لما سمع الشيخ منه (ع) كون المسير بقضاء و قدر قال و هو في حال اليأس: عند الله احتسب عنائي، أي فعلى هذا كان مسيري من حيث تعلق إرادة الله تعالى غير اختياري لي فلم يبق لي الا العناء و التعب " . ! !

فأوضح (ع) مراده و قال: و تظن انه كان قضاءً حتماً و قدرا لازما لا دخل

"لاختيار العبد و إرادته، ليس كذلك بل العبد مختار في فعله " .

"فالقضاء و القدر عبارة عن الامر و الحكم، و التمكين من فعل الحسنة "

و ترك المعصية كما صرح بذلك في رواية اخري «١» في ذيل هذا الحديث .

"ثم أخذ (ع) بالاصول العقلانية التي أساس التشريع مبني عليها، إلي أن قال: و لم يعص مغلوبا و لم يطع مكرها، و الظاهر أن المراد به أنه لم يعص و الحال أن عاصيه مغلوب بالجبر و لم يطع و الحال ان طوعه مكروه للمطيع " .

"و أما قوله" و لكان المذنب أولي بالاحسان" الخ، فالظاهر أنه (ع) أشار بذلك إلي مطلب دقيق، و هو: أنه علي م سلك الجبرية بما أن ذات المذنب اقتضت الاحسان في الدنيا بالذات فينبغي أن تكون في الآخرة أيضا كذلك لعدم تغير الذات في الذنبتين و بما ان ذات المطيع اقتضت المشقة في الدنيا و ايلاام المطيع، بالتكاليف الشاقة فينبغي أن تكون في الآخرة أيضا كذلك " .

"ثم اشار (ع) إلي بعض المطالب الدقيقة لا تساعدنا الظروف لشرحها، ثم أبطل التفويض بقوله" لم يملك مفوضا " . "

"و في التوحيد عن الامامين الصادقين (عليهما السلام): ان الله عز و جل أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه علي الذنوب ثم يعذبهم عليها، و الله أعز من أن يريد أمرا فلا يكون " .

قال: فسنلا (عليها السلام) هل بين الجبر و القدر منزلة ثالثة؟

قالا: نعم أوسع مما بين السماء و الارض « ١ » .

و فيه أيضا عن محمد بن عجلان قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: فوض الله الامر إلي العباد؟ قال (ع): أكرم من أن يفوض إليهم. قلت :

فأجبر الله العباد علي أفعالهم؟ فقال (ع): الله أعدل من يجبر عبدا علي فعل ثم يعذبه عليه « ٢ » .

"و فيه أيضا عن الامام الصادق (ع) قال رسول الله (ص): من زعم أن الله يأمر بالسوء و الفحشاء فقد كذب علي الله تعالي، و من زعم أن الخير و الشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، و من زعم أن المعاصي بغيره قوة الله فقد كذب علي الله « ٣ » .

و فيه أيضا عن مهزم قال أبو عبد الله (ع): أخبرني عما اختلف فيه من خلقك من موالينا. قال: قلت في الجبر و التفويض .

قال: فاسألني. قلت: أجبر الله العباد علي المعاصي؟

قال: الله أقهر لهم من ذلك .

قلت ففوض إليهم؟

قال: الله أقدر عليهم من ذلك .

قال: قلت فأى شيء هذا أصلحك الله؟

قال: فقلب يده مرتين أو ثلاثا ثم قال: لو أجبتك فيه لكفرت « ١ » .

"قوله (ع)" الله أقهر لهم من ذلك" معناه: ان الله أقوى من أن يقهر عباده ينحو ببطل به مقاومة القوة الفاعلة، بل هو يريد وقوع الفعل الاختياري من فاعله من مجري اختياره، فيأتي به من غير أن يبطل إرادته " .

و عن تحف العقول « ٢ » كتب علي بن محمد إلي شيعته من أهل الاهواز

"كتابا مفصلا و هو مشحون بالتحقيقات مشتمل علي البرهان لاثبات الامر بين الامرين و لغيره من المطالب الدقيقة، و لا يساعد وضع الكتاب لنقله بتمامه، و انما نذكر بعض ما رواه عن آبائه (ع) :

"قال (ع): فانا نبدأ بقول الصادق (ع):" لا جبر و لا تفويض و لكن منزلة بين المنزلتين " و هي صحة الخلقة و تخلية السرب و المهلة في الوقت و الزاد مثل الراحلة و السبب المهيج للفاعل علي الفعل، فهذه خمسة أشياء جمع بها الصادق (ع) جوامع الفضل " .

"ثم في آخر الرسالة فسر كلام الامام الصادق (ع)، ففسر صحة الخلقة بكمال الخلق للانسان بكمال الحواس و ثبات العقل و التمييز و اطلاق اللسان بالنطق، و فسر تخلية السرب بأنه الذي ليس عليه رقيب يمنعه العمل مما أمر الله تعالي به، و فسر المهلة في الوقت بالعمل الذي يمنع به الإنسان من حد ما يجب عليه المعرفة إلي أجل الوقت و ذلك من وقت تمييزه و بلوغ الحلم إلي أن يأتيه أجله، و فسر الزاد بالجدّة و البلغة

التي يستعين بها العبد علي ما أمر الله تعالى به مثل الراحلة للحج، و فسر السبب المهيج بالنية التي هي داعية الإنسان إلي جميع الأفعال و حاستها القلب " .

و روي عن الامام الصادق (ع) أيضا انه سئل: هل أجبر الله العباد علي المعاصي؟

فقال الصادق (ع) هو أعدل من ذلك .

فقل له: فهل فوض اليهم؟ فقال (ع) هو أعز و أقهر من ذلك .

و روى عنه (ع) أنه قال في القدر: علي ثلاثة اوجه :

رجل يزعم أن الامر مفوض إليه! فقد وهن الله تعالى في سلطانه فهو هالك .

و رجل يزعم أن الله جل و عز اجبر العباد علي المعاصي و كلفهم ما لا يطيقون! فقد ظلم الله تعالى في

حكمه فهو هالك .

و رجل يزعم أن الله كلف العباد ما يطيقون و لم يكلفهم ما لا يطيقون فإذا أحسن حمد الله و إذا أساء

استغفر الله فهذا مسلم بالغ .

"و روي (ع) في أخريات الرسالة ما أخبر به أمير المؤمنين (ع) عبادة الاسدى حين سأله عن الاستطاعة

التي يقوم بها و يقعد و يفعل و يترك، فقال له أمير المؤمنين (ع): أسألك عن الاستطاعة تملكها من دون الله تعالى أو مع الله؟"

"فسكت عبادة، فقال أمير المؤمنين: قل يا عبادة " .

قال: و ما أقول؟

قال (ع): ان قلت انك تملكها من دون الله قتلتك .

و ان قلت تملكها مع الله قتلتك .

قال فما اقول؟ قال: تقول انك تملكها بالله الذي يملكها من دونك .

"فان يملكها اياك كان ذلك من عطائه و ان يسلبكها كان ذلك من بلائه، و هو المالك لما ملكك و

القادر علي ما أقدرك، أما سمعت الناس يسألون الحول و القوة حين يقولون"" لا حول و لا قوة الا بالله " . "

"قال عبادة: و ما تأويلها يا أمير المؤمنين؟ قال (ع): لا حول عن معاصي الله الا بعصمة الله، و لا قوة

علي طاعة الله الا بعون الله " .

"ثم روي (ع) روايات أخرى عن آبائه (ع)، ثم أخذ في بيان حقيقة المنزلة بين المنزلين و اثباتها، و

الاحتجاج عليها حتي صيّرَها أظهر من الشمس " .

"علي أن لكل واحد من الائمة الاثني عشر (ع) الذين هم خزان علم الله و معادن حكمته كلمات وافية

في هذا الموضوع و مقالات موضحة للمنزلة بين المنزلتين، و لم يدعوا علي هذه الحقيقة من ستار " .

دفع الشبهة عن الحديث القدسي

خاتمه في بيان أمور :

"الأول ان في جملة من نصوص «١» المقام، فقد تمسك المعصومون (ع) بما ورد في الحديث القدسي

من قول الله عز و جل"" اني أولي بحسنتك منك و أنت أولي بسيئاتك مني «٢""، و المقصود من هذا الامر دفع الشبهة التي ربما تورّد علي هذه الجملة " .

"و حاصلها ان نسبة الفعل في الطاعة و المعصية إلي الله تعالى و إلي العبد نسبة واحدة، و في الموردين

منتسب إلي الله عز و جلّ من جهة و إلي العبد من جهة أخرى، فما الوجه في الاولوية من الطرفين؟"

و قد ذكر في دفعها وجوه :

"الأول: ان الله تعالى جعل في قبال القوي النفسانية التي هي جنود الجهل، من الغضب و الطمع و

غيرهما، قوي رحمانية، و عبّر عنها في النصوص بجنود العقل و الرحمن، لثلا يكون العبد مجبولا علي اطاعة النفس و يكون مختاراً في "

"الطاعة و المعصية، و يكون متمكنا من المجاهدة و تقديم المرجحات الالهية " .

"فحينئذ إذا تعارضت القوي النفسانية مع القوي الرحمانية و قدم المرجح الالهي فالله عز و جلّ أولي بالفعل، و ان قدم المرجح النفساني و غلبت جنود الجهل فهو أولي بالفعل لمغلوبية الجهة الالهية، فالامر بين الامرين لا" ينافى الاولوية .

"الثاني: انه قد ورد في النصوص الكثيرة أن بعض الحسنات يكون معدا للآخر و يعطى القابلية لان يوفقه الله تعالى لمرضاته، كما أن بعض المعاصي موجب للخذلان، و هذه الجملة تكون ناظرة إلى ذلك " .
"و محصل مفادها حينئذ: انه إن أطاع، فالله أولي به لانه الموفق، و إن عصي فالعبد أولي به لانه اتبع فيه هوي نفسه و شهواته " .

"الثالث: ان منشأ الاولوية هو أن الله تعالى انما أعطي نعمة الوجود و القدرة و الشعور و غيرها و أمر بصرفها في محلها، فان فعل ذلك فقد عمل بوظيفته و مع ذلك فالله هو ولي الاحسان الذي مكنه من ذلك، و ان لم يفعل ذلك و صرف النعمة في غير محلها فقد فعل بسوء اختياره، و هذا حسن " .

"و يؤيده تذييل هذه الجملة في بعض تلك النصوص بقوله تعالى " عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك « ١ » " . " »

حقيقة السعادة و الشقاوة

"الثاني: انه قد مر أن المحقق الخراساني (ره) التزم بأن الكفر و العصيان تابعان للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، و استشهد لذلك بخبرين " :

"احدهما: " السعيد سعيد في بطن أمه، و الشقي شقي في بطن أمه " « ١ » " . »

"و الثاني " الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة " « ٢ »، قال و الذاتي لا يعلل « ٣ » " . »

"و فيه: ان السعادة و الشقاوة ليستا ذاتيتين، و ذلك لان السعادة عبارة عما يوجب دخول الجنة و الراحة الابدية و اللذات الدائمة، و الشقاوة عبارة عما يوجب دخول النار و العقوبات و الآلام " .

و يتضح ذلك بعد بيان حقيقة السعادة و الشقاوة .

"و هي: أن سعادة كل شيء هي بلوغه منتهي كماله و غاية فعليته بحسب نوعه، و هي الفعلية التامة من جميع ما لنوعه من الاستعداد " .

و هذه هي المرتبة العليا من السعادة .

"و يقابلها الشقاوة المطلقة، و هي عدم كمال عن موضوع قابل له، و ما بين أقصى الطرفين مراتب لا تحصى " .

"و حيث أن المرتبة العليا من السعادة قليلة جدا و هي في الإنسان أقل، بل من أول الدهر إلى آخره الإنسان الكامل بتمام معني الكلمة البالغ غاية فعلية هذا النوع منحصر في فرد واحد، و هو أشرف الانبياء و المرسلين محمد صلي الله عليه و آله، فلا محالة سعادة كل انسان ممزوجة بالشقاوة، بمقدار نقص حظ الإنسان من السعادة له حظ من الشقاوة " .

"إذا عرفت ذلك فاعلم: انهما تنتزعان عن الاطاعة التي توجب القرب إلى الله تعالى و صيرورة الإنسان كاملا، و العصيان الموجب للبعد، و لنقص حظ الإنسان من الكمال فلا معني لكون الاطاعة ناشئة عن السعادة و العصيان ناشئا عن الشقاوة، فهما ليستا ذاتيتين " .

"لا يقال: ان منشأهما من الصفات النفسانية المعبر عنها في الاخبار بجنود العقل و جنود الجهل، من

الذاتيات " .

"فانه يقال: ان الله سبحانه أعطي بحكمته الكاملة كل مكلف قوتين داعيتين إلي الخير و الشر، احدهما العقل، و الاخرى الجهل. و خلق صفات حسنة تقوي العقل في دعوته إلي الخير، و خلق ضدها من الرذائل تقوي الجهل في دعوته إلي " الشر، فلا تخص الصفات الحسنة بطائفة و الرذيلة بطائفة أخرى حتي يقال: ان بعض الناس سعيد ذاتا و الآخر شقي كذلك باعتبار منشأهما " .

"و أما الرواية الاولى التي استدل بها علي مختاره، فهي بظاهرها، و ان كانت دالة علي ما اختاره، الا أنه لا بد من صرفها عن ظاهرها لوجهين " :

"الأول: ان الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام يفسر بعضها بعضا، كما ورد عنهم عليهم السلام، و هذه الرواية قد فسرت في الروايات الاخرى بأن المراد منها ان الله يعلم و هو في بطن أمه أنه يعمل أعمال الاشقياء أو السعداء " .

"لاحظ خبر ان ابي عمير «١» قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معني قول رسول الله صلي الله عليه و آله " الشقي من شقي في بطن و السعيد من سعد في بطن أمه " . فقال: الشقي من علم الله و هو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الاشقياء، و السعيد من علم الله و هو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء، الحديث " .

الثاني: أنه مع قطع النظر عن الروايات المفسرة لا محيص عن صرفها عن "ظاهرها، لان من كان مطيعا فصار عا صيا أو كان عا صيا فصار مطيعا، هل يكون في بطن أمه شقيا أم سعيدا، فان كان سعيدا يلزم أن لا يكون الشقي في بطن أمه شقيا لانه حين عصيانه شقي، أولا يكون عصيانه ناشئا عن الشقاوة، " و ان كان شقيا لزم أن لا يكون السعيد في بطن أمه سعيدا لانه حين اطاعته سعيد، أولا تكون اطاعته ناشئة عن السعادة الذاتية " .

"و أما الرواية الثانية فهي أجنبية عما اختاره بالمرة، و ذلك لان مفادها أنه كما أن معادن الذهب و الفضة مختلفة تنقسم إلي الجيد و الرديء كذلك الناس مختلفون باختلاف الغرائز و الاستعدادات و الصفات النفسانية، و ذلك لا يلزم سلب الاختيار، بل الاختيار في الجميع يكون موجودا و لا يكون أحد مجبورا علي الاطاعة أو العصيان كما مر تحقيق ذلك " . و أين هذا من الالتزام بأن الاطاعة و العصيان ناشئتان عن السعادة و الشقاوة الذاتيتين .

اختلاف الناس في الصفات النفسانية

"الثالث: لا يخفي أنا لا ندعى تساوي جميع الافراد في المرجحات الداعية إلي اختيار الطاعة أو العصيان و عدم مدخلية الصفات النفسانية، التي هي جنود العقل و جنود الجهل فيه، لان هذا مخالف للعيان و يرده الآيات الشريفة و الروايات المستفيضة " .

"بل ندعى وجود الاختيار في الجميع و ان المطيع يطيع باختياره و العاصي يخالف التكليف باختياره، و الا فلو كان مجبورا علي الفعل لا " .

يكون بالنسبة إلي ذلك الفعل مطيعا و لا عاصيا و لا يستحق الثواب و لا العقاب عليه .

و بعبارة أخرى: لا بد من اشتراك جميع المكلفين في قدرتهم علي الفعل "و الترك حتي يصح التكليف و الثواب و العقاب، و أما زائدا علي ذلك بحيث يلزم تساوي الجميع في الاستعدادات و الصفات النفسانية الداعية إلي اختيار الطاعة أو العصيان فغير لازم، و لا محذور في اختلاف الناس فيها كاختلافهم في الجمال و أشباهه " .

"و تلك الاستعدادات و الصفات النفسانية قسمان: قسم يكون كسبيا اراديا يحصل من الاطاعة و العصيان. كما ورد في الروايات الكثيرة ان بعض الحسنات يكون معدا للآخر و يعطي القابلية لان يوقفه الله تعالي لمرضاته، كما أن بعض المعاصي موجب للخذلان. و قسم يحصل من أمور غير اختيارية، و علي أي حال لا يوجب سلب القدرة " .

عنوان كتاب: الجبر و الاختيار

"و أما" الامر بين الامرين"" فهو أمر دقيق لا يعلمه الا العالم أو من علمه اياه العالم كما فى خبر صالح بن سهل «١»، و سر الله كما فى النبى «٢» و بمعناهما أخبار آخر " .

"و قد قال الفخر الرازى: حال هذه المسألة عجيبة، فان الناس كانوا فيها مختلفين أبدا بسبب أن ما يمكن الرجوع فيها إليه متعارض متدافع" .

"ثم ذكر جملة من أدلة الطرفين ثم قال: و أما الدلائل السمعية فالقرآن مملو مما يوهم الامرين و كذا الآثار، و ان من أمة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين، و كذا الاوضاع و الحكايات متدافعة من الجانبين، حتي قيل ان " وضع النرد علي الجبر و وضع الشطرنج علي القدر «١». انتهى . و مثله فى الاعتراف بالشك و الحيرة محيي الدين بن العربى فى محكي الفتوحات .

و لعلمائنا فى تحقيقه مسالك :

"الأول: ما ذهب إليه الشيخ المفيد فى شرحه علي الاعتقادات و هو أن الله أقدر الخلق علي أفعالهم و مكنهم من أعمالهم و حد لهم الحدود فى ذلك و نهاهم عن القبائح بالزجر و التخويف و الوعد و الوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الاعمال مجبرا لهم عليها، و لم يفوض الاعمال إليهم لمنعهم من أكثرها و وضع الحدود لهم فيها و أمرهم بحسنها و نهاهم عن قبيحها. ثم قال: فهذا هو الفصل بين الجبر و التفويض «١»، انتهى " .

"و هو حسن، و لكن لا يصح تنزيل الاخبار الكثيرة الواردة فى بيان الامر بين الامرين التى ستمر عليك جملة منها علي ذلك " .

الثانى: أن المراد به أن الله تعالى جعل عباده مختارين فى الفعل و الترك مع قدرته علي صرفهم عما يختارون و علي جبرهم علي فعل ما لا يفعلون .

"و هذا أيضا حسن، إلا أن الظاهر كون الامر بين الامرين أدق من ذلك كما سيمر عليك " .

"الثالث: أن المراد به أن الاسباب القريبة للفعل بقدره العبد و الاسباب البعيدة كالآلات و الادوات و الجوارح و الاعضاء و القوي بقدره الله سبحانه، فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين " .

"و إليه يؤول ما نسب إلي المحقق العراقي فى تقارير بحثه، قال بعد كلام له: و معه يصح أن يقال لا جبر فى البين، لكون أحد مبادئ الفعل هو اختيار الإنسان المنتهى إلي ذاته، و لا تفويض بملاحظة كون بقية مبادئه الاخرى مستندة إليه تعالى، و لا مانع من أن يكون ما ذكرناه هو المقصود "

"بقوله عليه السلام"" لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين"" «١» . »

و يرده أن التفويض بهذا المعنى لم يقل به أحد يحتاج إلي نفيه .

الرابع: أن التفويض المنفي هو تفويض الخلق و الرزق و تدبير العالم إلي بعض العباد .

و هذا أيضا غير مربوط بما تعرضت له النصوص الكثيرة المروية عنهم عليهم السلام .

"الخامس: أن المراد به أن فعل العبد واقع بمجموع القدرتين و الارادتين و التأثيرين من العبد و من الرب سبحانه، و العبد لا يستقل فى ايجاد فعله و ليس قدرة العبد بحيث لا تأثير لها فى فعله أصلا، و ستعرف ما فيه " .

"السادس: ما ذكره المحدث الكاشاني «١» فى الوافى، قال بعد كلام له: و لنذكر فى بيانه ما ذكره بعض المحققين موافقا لما حققه المحقق الطوسي نصير الملة و الدين فى بعض رسائله المعمولة فى ذلك، قال: قد ثبت أن ما يوجد فى هذا العالم فقد قدر بهيته و زمانه فى عالم آخر فوق هذا العالم قبل وجوده، و قد ثبت أن الله تعالى قادر علي جميع الممكنات و لم يخرج شئ من "

الاشياء عن مصلحته و عمله و قدرته و ايجاده و الا لم يصلح لمبدئية الكل .

"إلي أن قال: فأعمالنا و أفعالنا كسائر الموجودات و أفعالها بقضائه و قدره، و هي واجبة الصدور منا بذلك و لكن بتوسط أسباب و علل من ادراكاتنا و ارادتنا و حركاتنا و سكناتنا و غير ذلك من الاسباب العالية الغائبة عن علمنا و تدبيرنا الخارجة عن قدرتنا و تأثيرنا".

"إلي أن قال: و لما كان من جملة الاسباب ارادتنا و تفكرنا و تخيلنا فالفعل اختياري لنا، فان الله تعالى أعطانا القوة و الاستطاعة لنبولنا أننا أحسن عملا مع احاطة علمه، فوجوبه لا ينافي امكانه و اضطرابه لا تدافع كونه اختياري، كيف و انه ما وجب الا بالاختيار".

ثم أخذ في بيان عدم اختيارية الارادة إلي أن قال: فنحن اذاً في عين الاختيار مجبورون «١». فنحن إذا مجبورون علي الاختيار.

و هو كما سيمر عليك ليس أمراً بين الامرين بل هو عين الجبر.

"و للاصحاب تقارب آخر له، و لكن بعضها يرجع إلي ما تقدم و بعضها يؤول إلي الجبر".

"و الحق في تصويره أن يقال: ان الجبر المنفي هو قول الا شاعرة و الجبرية المتقدم، و التفويض المنفي هو قول المعتزلة أنه تعالى أوجد العباد و اقدرهم علي أعمالهم و فوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بايجادها علي وفق مشيئتهم و قدرتهم، و ليس لله تعالى في أعمالهم صنع".

"و أما الامر بين الامرين فهو أن الفعل انما يصدر عن اختيار العبد و قدرته، و له أن يفعل و أن لا يفعل، و مع ذلك حياته و قدرته و اختياره كلها متحققة بافاضة الباري تعالى، بحيث لو لم يفيض إليه واحداً منها لزم منه عدم صدور الفعل و عدم تحققه".

"و المثال العرفي - الذي يوضح ذلك - انه: إذا فرضنا أن العبد لا يتمكن من تحريك اليد الا مع إيصال القوة الكهربائية، فأوصل المولي القوة إليها أنا فأنا، فذهب العبد باختياره إلي قتل نفس و المولي يعلم بذلك، فالفعل بما أنه صادر من العبد باختياره فهو اختياري له، و بما أن المولي يعطي القوة للعبد أنا فأنا فالفعل مستند إليه، و كل من الاسنادين حقيقي بلا تكلف و عناية".

"و هذا واقع" الامر بين الامرين "الذي تطابقت عليه الروايات الواردة عن المعصومين".

و قد صرح بذلك المحقق النائيني «١».

"و إليه يرجع ما أفاده المحقق الأصفهاني قال: ان العلة الفاعلية ذات المباشر ارادته و هي العلة القريبة و وجوده و قدرته علمه و ارادته لها دخل في فاعلية الفاعل، و معطي هذه الأمور هو الواجب تعالى، فهو الفاعل البعيد. فمن قصر النظر علي الأول حكم بالتفويض، و من قصر النظر علي الثاني حكم بالجبر، و الناقد البصير ينبغي أن يكون ذا عينين «٢» انتهى".

كما أنه يمكن توجيه ما أفاده العلامة المجلسي «١» في جملة من كتبه بنحو يرجع إلي ذلك.

دوره حیات مؤلف: ولادت ۱۳۰۵ هـ ش

مؤلف: محمدمهدی رکنی

عنوان کتاب: جبر و اختیار در مثنوی

خواجه نصیر در تعریف مختار می نویسد: مراد ما از آن که مردم مختار است آن است که قادر است بر

آن که بعضی افعال از او به حسب ارادت او و جهد او صادر شود

جلال الدین در تقریر این نظریه گوید انسان به وجدان درمی یابد که در افعال خود بی اثر نیست و لذا از

او سؤال می شود: چرا کردی؟ ولی احاطه کامل به فعل ندارد و به جزئیات آن آگاه نمی تواند بشود. پس چون علم تفصیلی برایش نیست او را خالق فعل نتوان گفت بلکه محل ظهور و اثر آفرینش الهی است

دوره حیات مؤلف: ولادت ۱۳۰۹ هـ ش

مؤلف: محمدجواد ذهنی تهرانی

عنوان کتاب: تحریر الفصول فی شرح کفایة الأصول

اینکه در اشکال گفته شد وقتی کفر و عصیان اختیاری نبوده و منتهی به اختیار و اراده حق تعالی باشد پس چطور خداوند کافر و عاصی را عقاب می‌کند .

جوابش اینست که: عقاب و مؤاخذه باری تعالی معلول و تابع کفر و عصیانی است که از بنده سر زده و تحقق این دو نیز از روی اختیار عبد می‌باشد چه آنکه طبق گفته قبلی تمام افعال صادره از بندگان مسبوق به مقدمات اختیاری است فلذا تصویر صدور کفر و عصیان در بنده باین نحو می‌باشد :

ابتداءً وی معصیت کذائی یا عقیده کفرآمیز فلانی به قلبش خطور می‌کند و با اینکه می‌تواند آن را تعقیب نکرده و در اطرافش بیشتر از این نیندیشد و انس زائد بر این با آن پیدا نکند مع ذلک آن را تعقیب کرده و احیاناً منافع و مصالح احتمالی یا موهومی بر آن مترتب کرده سپس با اینکه باز می‌تواند به همین جا آن را خاتمه داده و پی‌گیری نکند به تعقیبش ادامه داده تا در نتیجه نسبت بفعل و انجام آن در نفسش شوقی پیدا شده و هر لحظه به واسطه مأنوس بودن با این افکار و تصورات بر شوقش می‌افزاید تا کار به جائی می‌رسد که شوق مزبور تأکید و تقویت شده به ناچار بر فعل آن عزم و اراده می‌کند پس در تمام این مراحل اختیار از وی سلب نشده و خود با سوء اختیار هر مرحله‌ای را پس از مرحله دیگر طی می‌نماید از این رو صحیح است بگوئیم عصیان و کفر حاصل در خارج ناشی از مقدماتی است که فاعل خود بسوء اختیار آنها را برگزید .

و اما اینکه چرا وی با اینکه در مقدمات اراده نیز اختیار داشت مع ذلک اموری را انتخاب کرد که وی را به کفر و عصیان کشانید باید بگوئیم این امر نیز معلول علّتی است و آن علّت عبارت است از اینکه ذات وی چون شقی و خبیث می‌باشد و این شقاوت ذاتی همچون لازمه ماهیت نظیر زوجیت برای اربعه از ذات کافر و عاصی جدا نبوده و اساساً امکان جدائی نیز ندارد چه آنکه زوالش مساوی با زوال ذات بوده و وجودش مساوق با تحقق ذات می‌باشد و دلیل ما بر شقاوت ذاتی حدیثی است که در این مقام نقل شده :

و آن اینست که :

سعید از همان زمانی که در شکم مادر تکون پیدا می‌کند سعید بوده و شقی نیز بهمین نحو از بدو وجودش شقی در ست می‌شود و همان‌طور که معادن طلا و نقره ذاتاً جنسشان طلا و نقره است مردم نیز همچون این معادن بوده که ذواتشان شقی و سعید می‌باشد .

پس همان‌طور که انقلاب در ذات ممکن نیست و ذاتی قابل تعلیل نمی‌باشد چنانچه گفته شده :

ذاتی شیء لم یکن معللاً ذات شقی را نمی‌توان تغییر داد همان‌طور که ذات و جبلت سعید قابل تغییر و تبدل نیست پس سعید نمی‌تواند غیر طاعت عمل دیگری نماید چنانچه شقی و خبیث قادر نیست که غیر کفر و عصیان به عمل دیگر دست بزند .

و وقتی سعادت و شقاوت را ذاتی دانستیم و به تبع آن صدور طاعت و عصیان را قهری و حتمی تقدیر نمودیم دیگر نباید سؤال شود که چرا سعید سعید قرار داده شد و شقی شقی خلق گردید یعنی تا اینجا سؤالات مورد و مجال داشت به این معنا :

اول سؤال شد که خداوند چرا بنده را عقاب می‌کند؟

در جواب گفتیم چون کفر یا عصیان را اختیار نموده .

بعد سؤال شد که چرا کفر و عصیان در بنده تحقق و از وی صادر شد؟

جواب دادیم که این دو معلول مقدمات اختیاریه می‌باشند یعنی علّت آنها همان مقدمات اراده است .

سپس سؤال شد این مقدمات را عبد چرا اختیار نمود؟

در جواب گفتیم علّت آن شقاوت ذاتی او است .

سؤال و جواب به اینجا که رسید دیگر جای سؤال نمانده و نباید سؤال شود علّت شقاوت ذاتی چیست

چه آنکه ذاتیات قابل تعلیل نیستند زیرا کلّ

ما بالعرض لا بد ان ينتهي الي ما بالذات و الذات لا ينتهي و لا يعمل بشيء آخر .

و به عبارت دیگر سؤال از علت برای شقاوت ذاتی مثل سؤال از اینست که پرسیده شود :

انسان چرا انسان قرار داده شد و علتش چیست .

جوابی که از آن باید داد اینست که بگوئیم :

ان الله تعالی اوجد الانسان انسانا .

یعنی خداوند متعال او را انسان ایجاد کرد و به عبارت دیگر :

علتش همان ایجاد او باین خصوصیت می باشد پس در حق شقی و سعید نیز باید گفت :

علت شقی بودن و سعید بودن همان ایجاد حق تعالی است که ایشان را این طور خلق نموده است .

مؤلف گوید :

جای بسی افسوس و حسرت است که محققان مانند مرحوم مصنف بحثی را که اساسا کلامی بوده و با اصول چندان ارتباطی نداشته در اینجا عنوان کرده و آن را تا جایی تعقیب کند که گرفتار اشکالاتی گردد و خود را اسیر شبهات و انتقاداتی کند که برای جواب از آنها خویش را به این گونه تمخلات و عبارات منکره مبتلا ساخته و رسماً مذهب جبر را تثبیت نموده و افعال صادره از عباد را مستند به سعادت و شقاوت ذاتی دانسته که اساساً اعتقاد به ذاتی بودن این دو با صریح آیه شریفه هو الّذی احسن کلّ شیء خلقه ثمّ هدی تنافی کلّی دارد و برای تصحیح این کلام به حدیث غیر معلوم السنّی که بفرض تصحیح سندش متن آن موضوعه بوده و از اخبار دخیله محسوب می شود تمسّک کرده و در آخر کلامش رسماً بفرماید که شقی را خداوند شقی خلق کرده و سعید را حضرتش سعید آفریده به طوری که اساساً شقی غیر از اختیار کفر و عصیان بر اختیار افعال دیگر قادر نبوده و سعید نیز بغیر از طاعت از انجام کارهای دیگر متمسّک نمی باشد و بدین ترتیب اذهان صاف دلان و پاک نیتان

را دستخوش برخی الفاظ بی محتوی و بی مغزی که اساس آنها به وسیله دزدان دین و سلسله غیر جلیله اشعری ها و جبری ها که بتعبیر معصوم علیه السلام یهود این امت می باشند پایه گذاری شده قرار دهد درحالی که حضرات علماء ربّانی و بزرگان شیعه که علومشان از معدن وحی و اوقیانوس علوم بی پایان ائمّه عصمت و طهارت اخذ شده زحمات وافر و رنجهای فراوان متحمّل شده و این شبهات و اشکالات بی اساس را جواب داده و در عصر غیبت امام علیه السلام خود و ایّام آل محمد علیهم السلام را همچون شبانی که گله گوسفندان را در مراقبت شدید خود قرار داده تا از دستبرد دزدان و حمله گرگان برحذر داشته باشند .

"و عجیب آنکه پس از تثبیت این معنا و اثبات ذاتی بودن شقاوت و سعادت و اینکه خداوند شقی را شقی خلق نموده و مستحیل است که وی بغیر از کفر و عصیان فعل دیگری را بتواند انجام دهد نام این الفاظ توخالی را نهایت کلام گذارده و مدّعی شده است که افهام بسیاری از درک آن عاجز و ناتوان می باشد درحالی که این مطالب و کلمات از حدّ بازی با الفاظ نگذشته و کسانی که اندک انسی با اخبار و روایات که کلمات نورانی آل الله الطّاهره است داشته باشند می دانند که اعتقاد باین بافته ها، اعتقاد بواقع نبوده بلکه سبب انحراف آن از واقع می شود " .

در اینجا از کلیّه خوانندگان و قارئین تمّنّ داریم که بی شتر گرد این بحث نگشته و بجای اتلاف وقت و صرف عمر از انوار تابناک و علوم حقیقی موالی و اربابان خود یعنی حضرات ائمّه طاهریّن سلام الله علیهم اجمعین استفاده کرده و خود را به واسطه توسّل به ذیل عنایت ایشان از اعتقاد به این گونه آراء فاسده برحذر دارند .

دوره حیات مؤلف: ولادت ۱۳۲۶ - وفات ۱۳۸۱ هـ ش

مؤلف: علی اکبر قرشی بنابی

عنوان کتاب: قاموس قرآن

برگزیدن و انتخاب را اختیار گوئیم زیرا شیء برگزیده نسبت به

بر گزیننده دلپسند و مرغوب است نحو و لَقَدْ اخْتَرْتَن؟ اَهُمْ عَلَيَّ؟ عِلْمٌ عَلَيَّ اَلْعَيْنِ دخان: ۳۲ روي علميکه داريم آنانرا بر مردم برگزيديم وَ اَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَ؟ اَيُّوحي؟ طه :
دوره حيات مؤلف: ولادت ۱۳۰۷ هـ ش

طبقه‌بندی نظريات

تعريف اختيار

تعريف نظري

اختيار به معنای امکان در مقابل ضرورت

فالفعال بسيط اختيار محض في عين كونه تسخيـرا صرفا و تسخير بحت في عين كونه اختيارا محضا و لذا حين سئل بعض أئمتنا عليهم السلام: هل يكون منزلة بين الجبر و التفويض. قال عليه السلام: نعم منزلة بين المنزلتين أوسع مما بين السماء و الأرض و سبب الأوسعية: أن ما بين السماء و الأرض ليس سماء و لا أرض بخلاف ما نحن فيه [شماره منبع: ۳]

("فعل بسيط است و اختياري محض در عين حالي که تسخيري صرف می‌باشد و تسخيري محض است در حالي که اختياري محض می‌باشد. از همین روست که وقتی از بعضی امامان ما عليهم السلام سؤال شده است: آیا جایگاهی بین جبر و تفويض وجود دارد. فرموده‌اند: بـله، جایگاهی بین دو جایگاه وسیع‌تر از آنچه بین آسمان و زمین است و سبب وسیع بودن آن این است که: بین آسمان و زمین آسمن و زمینی نیست، بر خلاف این‌جا")

إنه لو كان القصد و الإرادة من الأفعال الاختيارية لاحتاج إلى قصد و إرادة أخرى و لزم التسلسل و أوجب بأنه أنما يلزم التسلسل لو أريد أن الإرادة فعل اختياري دائما و ليس كذلك بل قد توجد بالاختيار و قد توجد بالا اضطرار و سيأتي تحقيق هذا المقام [٤]

(" چون قصد و اراده از افعال اختياري هستند، پس نیاز به قصد و اراده دیگری دارند و این به تسلسل منجر می‌شود. پاسخ این است که زمانی به تسلسل می‌انجامد که اراده به صورت همیشگی فعل اختياري باشد، در حالي‌که این طور نیست. بلکه گاهی با اختیار و گاهی با اضطرار به وجود می‌آید" .)

إن الإِسان لكونه مخلوقا على صورة الرحمن لا يـصدر عنه فعل خارجي أو حركة خارجية بالقصد إلا و ينشأ مبدؤه من ذاته [٤]

(" انسان به دلیل آن‌که بر صورت خداوند خلق شده است، افعال و حرکات خارجي عمدی از وی صادر نمی‌شود مگر این‌که مبدأ آن از ذات آن فرد ناشی شود")

الإِسان إذا قصد إلى إحداث فعل أو حركة منه فلا بد له من علم و هو تصور ذلك الفعل و التصديق بفائدته ثم لا بد له من إرادة و عزم له ثم لا بد له من شوق إليه ثم لا بد له من ميل في أعـضائه إلى تحصيله فبالحقيقة هذه الأمور الأربعة أعنى العلم و الإرادة و الشوق و الميل معنى واحد يوجد في عوالم أربعة يظهر في كل موطن بصورة خاصة تناسب ذلك الموطن [٤]

(" انسان وقتی قصد انجام فعل یا حرکتی را دارد، ناگزیر باید به آن علم داشته باشد و علم همان تصویری آن فعل و تصدیق به فایده‌داری آن است. سپس ناگزیر از اراده و عزم است و پس از آن ناگزیر از شوق به آن فعل است. بعد هم ناچار باید میل در اعضا پیدا شود به سمت تحصيل آن فایده. پس در حقیقت این چهار چیز؛ علم، اراده، شوق و میل، معنای یکسانی دارند که در چهار عالم مختلف موجود می‌شوند. در هر عالم نیز به صورت خاصی که متناسب با همان عالم باشد پدید می‌آیند")

الحركات الإنسانية اختيارية فيكون محرکها مختارا و کل مختار فمبدأ حرکتـه شعوره بغاية الحركة سواء كانت حركة عقلية أو حسية شهوية أو غضبية و الإنسان يتحرك أقسام الحركات الاختيارية بعضها للحكم بالعقل و بعضها بالوهم و بعضها لـجلب الملائم الحسي و بعضها لدفع المنافر الحسي فإذن في الإنسان شيء واحد هو المدرك بكل إدراك و هو المحرك بكل حركة نفسانية و هذا هو المطلوب فإن قلت إدراكاته و تحركاته بواسطة القوة فبالحقيقة مبادئ الإدراكات و التحركات هي القوى و هي أمور متعددة. [٤]

("حرکت‌های انسانی اختیاری هستند. پس حرکت‌دهنده آن‌ها مختار است و مبدأ حرکت هر مختاری اطلاع او از نتیجه و هدف و غایت حرکت است، چه حرکت عقلی باشد، یا حرکت حسّی شهوی، یا حرکت حسّی غضبی. انسان به اقسام حرکت‌های اختیاری حرکت می‌نماید که بعضی از آن‌ها به خاطر حکم عقل است و بعضی به خاطر حکم وهم و بعضی برای جلب هماهنگی حسّی و بعضی برای دفع نفرت‌های حسّی. بنابراین یک چیز واحدی در انسان هم تمامی ادراکات را درک می‌کند و هم خودش حرکت‌دهنده به تمام حرکت‌های نفسانی است. این نظر مورد پذیرش است ") .

"بهذا التحقيق اندفع ما قبل من أن استعمال الحواس فعل اختیاری و صدور كل فعل اختیاری مسبوق بالتصور و التصديق بفائدة ما فوجب أن يحمل قبل استعمال الآلات صورة تصویری و تصدیقیة. و ذلك لأن نسبتی صدور استعمال الآلات و عدمه ليستا متساويتين. ليلزم الاحتياج إلى المرجح من تصور الفعل و التصديق بالغاية قبل الاستعمال بل المرجح و المقضي ذات النفس فينبعث الاستعمال عن الشوق الذاتي الذي هو عين ذاتها الدراكة الفعالة. فلا يكون مسبوقا بتصور ذلك الفعل بل صدور ذلك الجزئي عن النفس هو بعينه تصورها له بلا صورة مستأنفة أخرى كما أدى إليه ذوق أهل الإشراف. [٥ "]

("با این بررسی این شبهه دفع می‌شود که: به کارگیری حواس فعل اختیاری است و هر فعل اختیاری نیاز به تصور و تصدیق به فایده آن فعل دارد، پس قبل از استفاده از حواس باید علم به محصول آن‌ها وجود داشته باشد، پس استفاده از حواس لغو می‌شود، چون قبلاً ما علم به محصول آن‌ها داریم. این شبهه غلط است زیرا: نسبت صدور به‌کارگیری از ابزارها و عدم استفاده از آن‌ها مساوی نیست، تا نیازمند به مرجح باشد. مرجحی که با تصور فعل و تصدیق هدف‌داری آن قبل از استعمال پدید می‌آید. به‌کارگیری حواس ناشی از ذات نفس است که شوق ذاتی‌ای دارد که عین همان ذات درک‌کننده فعال نفس است ") .

"قلت: لو انكشف لك الغطاء، لعرفت إن الإنسان في عين الاختيار مجبور فهو إذن مجبور على الاختيار و إنّه مضطرّ في صورة مختار. و هذا كما ورد في الحديث الذي مرّ ذكره عن الصادق عليه السلام «١»: «لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين» و هذا معنى ما قبل: الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده، يعنى: إن الاضطرار في الاختيار يؤكّد وجود الاختيار، لأن الشيء ما لم يجب وجوده لا يوجد، فالاختيار أيضا من جملة الأشياء الممكنة التي في وجودها أن يصير أولا واجبا حتّى يتحقّق، و إذا وجب الاختيار حتّى يوجد، فقد سبقه الاضطرار المؤكّد لوجوده. [٦ "]

("اگر پرده بر تو گشوده گردد، خواهی فهمید که انسان در عین اختیار داشتن، مجبور است. پس او مجبور است بر اختیار و فردی مضطرّ است در ظاهر یک فرد مختار. و همین‌طور در حدیثی که ذکرش رفت وارد شده است از امام صادق (ع): نه جبر است و نه تفویض، بلکه چیزی بین دو چیز است. و این معنای آن گفته است: وجوب به واسطه اختیار منافاتی ندارد با اختیار، بلکه آن را تأکید می‌کند. یعنی اضطرار در اختیار تأکید می‌کند وجود اختیار را. زیرا شیء تا وجودش واجب نشده باشد موجود نمی‌گردد. پس اختیار از جمله اشیاء ممکن است که در وجود خودش باید ابتدا واجب شود تا محقق گردد. و چون اختیار واجب شود تا موجود گردد، پس اضطرار تأکیدکننده بر وجودش سبقت می‌گیرد بر آن ") .

"و إن أردت أن تفهم معنى الاختيار، فإن أكثر الناس جاهلون بمعناه فلنشرح إياه شرحا وجيزا فنقول: لفظ الفعل يطلق في الإنسان على ثلاثة أوجه، إذ يقال: الإنسان يكتب بالإصبع و يتنفس بالرئة و الحنجرة، و يخرق الماء إذا وقف عليه بجسمه، فهذه أنحاء من أفعيله في هذا العالم- عالم الشهادة- و له ضروب أخرى من الفعل في عالم الغيب ليس هذا المقام موضع بيانه، فإذن ينسب إليه هاهنا الخرق في الماء و التنفس و الكتابة، و هذه الثلاثة في حقيقة الاضطرار و الجبر واحد و لكنّها تختلف وراء ذلك في أمور أخرى، فاعرب لذلك عنها بعبارات ثلاث: فسَمّي خرقه للماء- عند وقوعه على وجهه- فعلا طبيعيا، و سَمّي تنفّسه فعلا إراديا و سَمّي كتبه فعلا اختياريّا، و الجبر ظاهر في الفعل الطبيعي لأنّه مهما وقف على وجه الماء انخرق لا محالة فيكون الخرق بعد التخطي من سطح الماء إلى الماء ضروريا و التنفس في معناه، فإن نسبة حركة الحنجرة إلى إرادة التنفس كنسبة خرق الماء إلى ثقل البدن، فمهما كان الثقل موجودا وجد الانخراق بعده و ليس الثقل إليه، فكذلك ليست الإرادة و لذلك إذا قصد عين الإنسان بآلة طبق الأجفان بالاضطرار و لو أراد أن يتركه مفتوحا لا يقدر مع أنّ تغميض الأجفان فعل إرادى لأنه مسبوق بشعور و إرادة، و لكنّه إذا تمثّل صورة الإبرة في مشاهدته بالإدراك، حدثت الإرادة للتغميض ضرورة و حدثت الحركة بها، و لو أراد أن يترك، لم يقدر عليه مع أنّه فعل بالقدر و الإرادة فقد التحق هذا بالفعل الطبيعي في كونه ضروريا. و أما الثالث و هو المسمّى بالاختياريّ- و يقال له بالقصد- فهو مظنة الالتباس كالكتابة و المشي. و هو الذي يقال فيه: إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، و تارة يشاء و تارة لا يشاء. فيظنّ من هذا إنّ الأمر إليه و مبناء الجهل بمعنى الاختيار فليكشف عنه، و بيانه إنّ الإرادة مع العلم الذي يحكم بأنّ الشيء موافق لك، فإنّ الأشياء تنقسم

إلى ما يحكم مشاهدتك الظاهرة أو الباطنة بأنه يوافقك من غير تردد و تحير و إلى ما يتردد العقل فيه فالذى يقطع به من غير تردد كما يقصد عينك بآخرة أو بدنك بسيف، فلا يكون فى علمك تردد فى أن دفع ذلك خير و موافق لك، فلا جرم ينبعث الإرادة بالعلم و القدرة بالإرادة و يحصل حركة الأجفان بالدفع و حركة اليد بدفع السيف و ذلك من غير روية و فكر. و من الأشياء ما يتوقف التمييز و العقل فيه فلا يدري إنّه موافق أم لا، فيحتاج إلى روية و فكر حتى يتبين إن الخير فى الفعل أو الترك، فإذا حصل بالفكر أن أحدهما خير التحق ذلك بالذى يقطع به أنه خير من غير روية و فكر و انبعث الإرادة هاهنا كما ينبعث لدفع حوالة السيف و السنان من غير روية و فكر. فإذا انبعثت الإرادة للفعل الذى ظهر للعقل أنه خير، سميت هذه الإرادة اختيارا مشتقا من الخير أى هو انبعث إلى ما ظهر للعقل أنه خير و هو عين تلك الإرادة و لم ينتظر فى انبعثها إلّا إلى ما انتظرت تلك الإرادة و هو ظهور خيرية الفعل فى حقه، إلا إن الخيرية فى دفع السيف، ظهرت من غير روية بل على البديهة، و هذا افتقر إلى الروية. فالاختيار عبارة عن إرادة خاصة هى التى انبعثت بإشارة العقل فيما له فى إدراكه توقف و لا يمكن أن ينبعث الإرادة إلّا بحكم الحسّ و التخيل، كما فى القسم الأول منها أو بحكم جزم من العقل كما فى الثانى، فداعية الإرادة- و هى كون الفعل موافقا- مسخرة لحكم العقل أو الحسّ، و القدرة مسخرة للداعية، و الحركة مسخرة للقدرة، و الكل يصدر بالضرورة فيه من حيث لا يدري فإنما هو محلّ و مجرى لهذه الأمور فأما أن يكون فاعلا فكلّا. فإذا معنى كون الإنسان مجبوراً أنّ جميع ذلك وارد عليه حاصل فيه من غيره لا منه، و معنى كونه مختاراً أنّه محلّ الإرادة لا غير فإذا هو مجبور على الاختيار. ففعل النار جبر محض و فعل الله اختيار محض لأن الاختيار و الداعى فيه عين ذاته، و فعل الإنسان منزلة بين المنزلتين فإنه جبر على الاختيار. [٦]]

"لو لم يكن للعبد إرادة و قدرة لم يمكن توجيه الأمر و النهى و الوعد و الوعيد، و لا طلب الخير و التحرّز عن الشر، و لا فائدة فى الدعاء و العبادة و الرياضة و كسب العلوم و الآداب، لكن كل ذلك عند التحقيق لا ينافى الجبر، بل الإنسان فى عين اختياره مجبور- كما ورد فى حديث الصادق عليه السلام «١»: «لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين أمرين». و ليس معناه كما زعمه أكثر من نظر فى هذا الحديث إن للعبد حالة بين الجبر و التفويض خارجا عن حقيقتهم، كما إن الفلك لا حارّ و لا بارد و لا إن له حالة ممتزجة عنهما متوسطة بين كمال كل من طرفي الجبر و التفويض، كالماء الفاتر الممتزج من مائتين منكسرى السورتين، يقال له: «لا حارّ و لا بارد» إذ ليس شئ منهما هو المقصود من هذا الحديث- لا ذاك و لا ذا- بل إن اختيار الإنسان عين اضطراره، و جبره عين تفويضه فهو مضطرّ فى عين الاختيار (٨٤)، و مختار، فى عين الجبر، لأن لكلّ شئ صفة لازمة هى كماله الثانى (٨٥)، و هو صورة كماله الأول الذى به قوام ذاته- كالحرارة للنار (٨٦)، و البرودة للماء و اليبوسة للأرض، و الرطوبة للهواء- و صفة الإنسان فى هذا العالم (٨٧)- و ما يجرى مجراه من الحيوان- هو الاختيار لما له أن يفعل بهذا الاختيار بالنسبة إلى الإنسان. فعلى هذا- فالجواب عمّا ذكروه أولا بالمنع عن قولهم: «لم تكفرون؟» بمنزلة: «لم تسودون؟» و ذلك لأن الكافر الأسود، ليس فى اسوداده مختارا فى عين الإجمار كما فى كفره، فإن كفره وقع باختياره، بخلاف سواده. و عمّا ذكروه ثانيا: إن الله لم يرد من عباده أولا و بالذات الكفر- بل ثانيا و بالعرض- كما قال: وَ لَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ [٣٩/٧] و قوله: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [٢/١٨٥]. فقد ثبت بالحكمة إن الخير برضاه و قضاه جملة و تفصيلا، و الشرّ بقضائه جملة (٨٨) و بقدره تفصيلا، فالإرادة الأولية الرضائية (٨٩) تؤدى إلى الخير الكلى (٩٠) و النظام الأعلى بالقياس إلى العوالم كلّها بحسب الأنواع (٩١)، و الإرادة الثانوية القدرية الجزئية تؤدى إلى الخير و السعادة لطائفة بالقياس إلى عالم، و إلى الشرّ لطائفة اخرى بالقياس إلى عالم آخر، كما فى الحديث الإلهي «١»: «هؤلاء للجنة و لا أبالي، و هؤلاء للنار و لا أبالي» و قوله تعالى: وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۖ إِنْ أَرَادَ مِنْ رَحْمَتِي ۖ [١١/١١٩]. (٩٢) (٩٣) و أمّا التوبيخ و التخويف و الزجر و الإيعاد و ما يقابلها- من التحسين و النصيحة و التعظيم و البشارة و الوعد و غير ذلك- فهى من جملة الأسباب القدرية و من المهيجات للدواعى و الأشواق، و البواعث على الأغراض و الحركات كسائر الأمور القدرية الواقعة تحت الأسباب القريبة (٩٤) التى للاختيار فيها مدخل- كما مرّ مرارا. و أمّا عمّا ذكروه ثالثا فبأن هذه الأفعال- كالكفر و الإفك و الصرف و الإعراض- لها وجهان: وجه إلى الأسباب و الدواعى الكلية العالية، و وجه إلى الدواعى و الأسباب القريبة كإرادة العبد و قدرته و شوقه و داعيته، سيما قدرته التى يتساوى بالنسبة إليها الطرفين. فالسؤال بكيف، و لم و أين و أنى و بسائر الكلمات الاستفهامية عمّن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السماء و الأرض و لا يخرج عن قدرته و سلطانه شئ من عالمى الملك و المملوك إنّما يكون بالقياس إلى الأسباب القريبة المكتنفة بفعل العبد، و بالنظر إلى العلوم الحادثة الزمانية المتجددة حسب تجلّد الأحوال و الأجل و الأمكنة و الأوضاع و أمّا بالقياس إلى ذات الله القيوم و علمه المحيط بالكلّ فلا كيف و لا أين و لا متى و لا وضع و لا لمية، لأنّ هناك اضمحلّت الكثرات و طاحت الايون و الإشارات و هلكت الأوضاع و الكيفيات، فيصير الكلّ كلا شئ، و الأمكنة تتضاءل من قهره كقطعة واحدة، و الأزمنة تنزوى بعضها إلى بعض من سطوته و هيئته، فتصير كأن واحد.

[٦]]

أن الملاك فى اختيارية الفعل تساوى نسبة الإنسان إلى الفعل و الترك و إن كان بالنظر إليه و

هو تام الفاعلية ضرورى الفعل [٨]

و أيضا قد ظهر مما تقدم أن الترجيح بالأولوية مرجعه إلى عدم حاجة الممكن في تعيين أحد طرفي الوجود و العدم إلى المرجح لبقاء الطرف المرجوح على حد الجواز مع وجود الأولوية في الطرف الراجح و عدم انقطاع السؤال بلم بعد. و أيضا الترجيح بالإرادة مع فرض استواء نسبتها إلى طرفي الفعل و الترك مرجعه إلى عدم الحاجة إلى المرجح. [٨]

"پس در نتیجه بحث از مسئله جبر و اختیار بحث فلسفی نیست، چون بحث فلسفی تنها شامل موجودات خارجی، و آثار عینی میشود، و اما اموری که بانحاء اعتبارات عقلایی منتهی میشود، مشمول بحث فلسفی و برهان عقلی نیست، هر چند که آن امور در ظرف خودش، یعنی در ظرف اعتبار معتبر و منشا آثاری باشد، پس ناگزیر باید بحث از جبر و اختیار را از غیر راه فلسفه بررسی کنیم. لذا میگوییم: هیچ شکی نیست در اینکه هر ممکنی حادث و محتاج بعلت است، و این حکم با برهان ثابت شده، و نیز شکی نیست در اینکه هر چیز ما دام که واجب نشده، موجود نمیشود، چون قبل از وجوب، هر چیزی دو طرف وجود و عدمش مانند دو کفه ترازو مساویند، و تا علتی طرف وجودش را تعیین نکند، و ترجیح ندهد، نسبتش به وجود و عدم یکسان است، و موجود نمیشود، و در چنین حالی فرض وجود یافتنش برابر است با فرض وجود یافتن بدون علت، و اینکه ممکن الوجود محتاج بعلت نباشد، و این خلف فرض و محال است. پس اگر وجود چیزی را فرض کنیم، باید قبول کنیم که متصف بوجوب و ضرورت است، و این اتصافش باقی است ما دام که وجودش باقی است، و نیز این اتصاف را از ناحیه علت خود گرفته است. پس اگر عالم وجود را یک جا در نظر بگیریم، در مثل مانند سلسله زنجیری خواهد بود، که از حلقههایی مترتب بر یکدیگر تشکیل یافته، و همه آن حلقهها واجب الوجودند، و در آن سلسله هیچ جایی برای موجودی ممکن الوجود یافت نمیشود. حال که این معنا روشن گردید، میگوییم: این نسبت وجوبی از نسبت معلول بعلت تامه خود سرچشمه گرفته، چه اینکه آن علت بسیط باشد، و یا از چند چیز ترکیب یافته باشد، مانند علل چهارگانه مادی و صوری و فاعلی و غایی، و نیز شرائط و معدات. و اما اگر معلول نامبرده را با بعضی از اجزاء علت، و یا با هر چیز دیگری که فرض شود، بسنجیم، در اینصورت باز نسبت آن معلول نسبت امکان خواهد بود، چون این معنا بدیهی است که اگر در این فرض هم نسبت ضرورت و وجوب با شد، معنایش این میشود که پس وجود علت تامه زیادی است، و مورد حاجت نیست، با اینکه ما آن را علت تامه فرض کردیم، و این خلف فرض است و محال. پس بر رویهم عالم طبیعی ما، دو نظام، و دو نسبت هست، یکی نظام وجوب و ضرورت، و یکی نظام امکان، نظام وجوب و ضرورت گسترده بر سرپای علتهای تامه، و معلولهای آنها است، و در تک تک موجودات این نظام، چه در تک تک اجزاء این نظام امری امکانی بهیچ وجه یافت نمیشود، نه در ذاتی و نه در فعلی از افعال آن. دوم نظام امکان است، که گسترده بر ماده، و صورتهایی است که در قوه ماده و استعداد آن نهفته شده، و نیز آثاری که ممکن است ماده آن را بپذیرد، حال که این معنا روشن شد، میگوییم: فعل اختیاری آدمی هم که یکی از موجودات این عالم است، اگر نسبت بعلت تامه‌اش که عبارت است از خود انسان، و علم، و اراده او، و وجود ماده‌ای که آن فعل را میپذیرد، و وجود تمامی شرائط زمانی و مکانی، و نبودن هیچیک از موانع، و بالآخره فراهم بودن تمامی آنچه را که این فعل در هست شدنش محتاج بدانست، بسنجیم، البته چنین فعلی ضروری و واجب خواهد بود، یعنی دیگر نبودنش تصور ندارد، و اما اگر تنها با بود انسان سنجیده شود، البته معلوم است که جز امکان نسبتی نخواهد داشت، و جز ممکن الوجود نخواهد بود، برای اینکه انسان، جزئی از اجزاء علت تامه آنست. [٩]"

"معنی اختیار، امکان وجود و عدم فعل است [٤٢]"

الاختیار کون الفاعل بحیث یصح منه الفعل و الترك بمعنی أنه لا یلزمه أحدهما إلاً بشرط

الإرادة [٥٩]

معنی الاختیار هو استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها و وجوب وقوع أحدهما بحسب

الإرادة [٢٠]

تعریف عملی

اختیار به معنای انتخاب

لکون الطَّلَب فعلاً اختیاریاً لا بدَّ فیهِ من تصور المطلوب [٦]

"إن اختیار العبد ینتهی آخر الأمر إلى ما هو حاصل فیهِ بالاضطرار فإن علم الإنسان و داعیته مخلوقان لله بالاتفاق، و النزاع لیس إلاً فی ترتب هذه الأمور و افتقار بعضها إلى بعض او فی عدم الترتیب. فإن الأشاعرة و من یحذوهم أنکروا حکمة الله فی هذا الترتیب، و نفوا القول بالعلّة و المعلول، و لهذا أسندوا القبح و الشرور کلّها إلى الله أولاً و بالذات - تعالی عن ذلك علواً کبیراً [٦]"

"فإن أفعال العباد من جهة نسبتها إلى مبادئها القريبة واقعة باختياره على سبيل الاحتمال و الإمكان. و من جهة نسبتها إلى السبب الأول و مبادئها البعيدة- من قضاء الله و قدره و علمه و قدرته- واقعة من العبد على سبيل البتّ و الوجوب. ففعل العبد من جهة وقوعه باختياره يحكم عليه ب «القدر و التفويض»- أي: بكونه واقعا بقدرتنا، مفوّضة إلينا- و من جهة وقوعه بمشيئة الله و قضاؤه و قدره، و الوسائط المترتبة المستندة- على ترتيبها في سلسلة العلل و المعلولات- إلى الله، يحكم عليه ب «الجبر» كما سبق [٦]"]

لا ريب أنه إنما جهز به لتمييز ما هو كماله من الأفعال مما ليس بكمال له ليفعل ما فيه كماله و يترك ما ليس فيه ذلك كالصبي يلتقم ما أخذه فإن وجدته صالحة للتغذى كالفاكهة أكله و إن لم يجده كذلك تركه و رمى به فتوسطه العلم لتشخيص الفعل الذي فيه كمال و تمييزه من غيره و الذي يوسطه من العلم و التصديق إن كان حاضرا عنده غير مفتقر في التصديق به إلى تروى فكر كالعلوم الناشئة بالملكات و نحوها لم يلبث دون أن يريد الفعل فيفعله و إن كان مشكوكا فيه مفتقرا إلى التصديق به أخذ في تطبيق العناوين و الأو صاف الكمالية على الفعل فإن انتهى إلى التصديق بكونه كمالا فعله و إن انتهى إلى خلاف ذلك تركه و هذا الميل و الانعطاف إلى أحد الطرفين هو الذي نسميه اختيارا و نعد الفعل الصادر عنه فعلا اختياريّا. [٨]

"فعل ارادی هم که گفتیم با وساطت علم و اراده از فاعل سر میزند، بتقسیم دیگری بدو قسم منقسم میشود، برای اینکه در اینگونه افعال همواره فاعل خود را بر سر دو راهی بکنم یا نکنم ببینید، و ترجیح یکی از دو طرف انجام و ترک، گاهی مستند بخود فاعل است، بدون اینکه چیزی و یا کسی دیگر در این ترجیح دخالت داشته باشد، مانند گرسنه‌ای که در سر دو راهی بخورم یا نخورم، بعد از مقداری فکر و تروی، ترجیح میدهد که این نان موجود را نخورد، چون بنظرش رسیده که مال مردم است، و صاحبش اجازه نداده، لذا از دو طرف اختیار نگهداری آن نان را انتخاب میکند، و یا آنکه ترجیح میدهد آن را بخورد. [٩]"]

"حقیقت آن این است که انسان بدان جهت که انسان است دارای فکر و اراده است، و نیز دارای اختیار است، میتواند آنچه برایش سودمند است از آنچه مضر است انتخاب کند، و در این اختیارش استقلال دارد، و همین انسان وقتی وارد اجتماع میشود، در آن حال نیز اختیار دارد، و لیکن در حدودی که مزاحم با سعادت مجتمع انسانی نباشد، در این چهار دیواری استقلال در انتخاب را دارد، و هیچ مانعی نمیتواند از اختیار او جلو بگیرد، و یا او را در انتخاب و اختیار تابع بیچون و چرای غیر سازد. [٩]"]

"انسان به حسب خلقتش موجودی است دارای شعور و اراده تنها او است که میتواند برای خود هر کاری را که میخواهد اختیار کند، و به عبارتی دیگر او در هر فعلی که به آن برخورد نموده و از آن مطلع شود (هم) میتواند طرف انجام دادن آن فعل را انتخاب کند و (هم) میتواند طرف ترک آن را برگزیند، پس هر فعلی از افعال که آوردنش برای آدمی ممکن باشد وقتی به انسان پیشنهاد شود انسان به حسب طبعش در سر یک دو راهی میایستد و میاندیشد که آیا این فعل را انجام دهم و یا ترک کنم، و اما در اصل این اختیار مجبور و به عبارتی صحیحتر مضطر و ناچار است هر چند که در انجام و ترک افعال مختار است و به همین جهت فعل را به او نسبت میدهم چون انسان به حکم فطرتش نسبت به فعل و ترک مطلق العنان است و این انتخابش نه در طرف فعل و نه در طرف ترک مقید به هیچ قیدی و معلول هیچ علتی غیر از انتخاب خودش نیست و این است معنای اینکه میگوییم انسان تکوینا و به حسب خلقتش موجودی است آزاد. [٩]"]

ما بالوجدان و العیان در خود احساس میکنیم که نسبت بانتخاب و عدم انتخاب فعل آزادی

داریم و هیچ قوه خارجی ما را اجبار نمیکند [١٥]

مرتبه وجودی انسان ایجاب میکند که حرّ و آزاد و مختار باشد. موجود مختار همواره باید

بر سر دو راه و میان دو دعوت قرار گیرد تا کمال و فعلیت خویش را که منحصرأ از راه «اختیار» و «انتخاب» بدست میآید تحصیل کند. [١٦]

"مسأله اراده و انتخاب. ببینید، یک حرفی است که هنوز هم در دنیای اروپا وجود دارد- در

دنیای اسلام فقط گروهی از متکلمین گفته‌اند- و آن این است که اراده و انتخاب و اختیار را منافی با اصل ضرورت علی و معلولی دانسته‌اند [١٨]"]

"مسأله معروفی هست در فلسفه و کلام و اخلاق به نام جبر و اختیار. بحث در این است

که آیا انسان در کارهای خود مجبور است و آزادی برای انتخاب ندارد، و یا حرّ و آزاد و مختار است؟ [١٩]"]

بعضی از متکلمین پنداشته‌اند که این قاعده مخصوص علت‌های جبری و بیاختیار است و اما

در مورد فاعلهای مختار بعد از تحقق جمیع اجزاء علت باز جای اختیار و انتخاب فاعل محفوظ است غافل از اینکه قاعده عقلیه قابل تخصیص نیست و در این

موارد اراده فاعل یکی از اجزاء علت تامه میباشد و تا اراده وی به انجام کار اختیاری تعلق نگرفته باشد هنوز علت تامه آن تحقق نیافته است هر چند سایر شرایط وجودی و عدمی فراهم باشد. [۲۲]

"الاختیار الفعلی، و هو نفس الإرادة والانتخاب فی الخارج و التصدی للعمل [۳۵]"

"بنابراین، ما هر کاری کنیم به فرمان خداوند است؛ چرا که خدا به ما اختیار داده، تا انتخاب کنیم... خداوند به انسان قدرت و قوت و عقل و اختیار و اراده و انتخاب داده است و چون همه اینها از ناحیه او ست، پس همه کارها را خداوند انجام میدهد؛ هر چند انسان در مقابل آنچه انتخاب میکند مسئول است [۳۷]"

"فالأجل الحفاظ على حرية الإنسان و كونه موجوداً فعالاً بالاختیار و حراً فی الانتخاب يجب إنكار كل عقيدة مسبقة (يريد نفی القضاء و القدر)، و كل مصير يجعله مسيراً. و هذا هو المراد مما اشتهر منهم بأن الإنسان يتكون بلا ماهية «۱». [۳۸]"

و بعبارة أخرى؛ إن العلم الإلهی كما تعلق بأصل صدور الفعل من الإنسان تعلق كذلك بكيفية صدور الفعل عنه (و هو اختیار الإنسان و انتخابه بنفسه). [۳۹]

"و أما شعار الإسلام و المسلمین فهو شعار الاختیار و الحرية و أن الإنسان ليس مملوك الاختیار، و لا كالريشة فی مهبّ الريح، و الله سبحانه خلقه و وهب له قدرة الاختیار و الانتخاب [۴۱]"

"برای انسان راه انتخاب گشوده است، تا این که اوامر الهی را انجام داده و از نواهی و محرمات الهی اجتناب نماید [۴۲]"

"خداوند او را از انتخاب راه خیر و سعادت متمکن ساخته و این استعداد و توانایی را در اختیار او گذاشته است (ثم السبیل یسرّة) و اصولاً این اختیار و توانایی او بر انتخاب راه خیر و سعادت نیز حلقه ای از سلسله تقدیر الهی، در مورد انسان و کارهای او به شمار می رود، زیرا کارهای انسان با ویژگی اختیار و توانایی، تقدیر و اندازه گیری شده است [۴۲]"

اختیار و انتخاب آزادانه انسان به حکم علم ازلی امری حتمی و تخلف ناپذیر است و ضروری و واجب بودن اختیار با اختیار منافات ندارد [۴۲]

"خداوند می داند که انسان کارهای خود را با اختیار و انتخاب خویش انجام می دهد او در کارهای خود، مختار و آزاد بوده و بر انتخاب راه خیر و سعادت، متمکن و توانا است [۴۲]"

انسان با مراجعه به وجدان خود این حقیقت را درک می کند که از نوعی آزادی و حق انتخاب در تصمیم گیری های خود برخوردار است آزادی و حق انتخاب برای انسان یک واقعیت وجدانی است [۴۲]

هستی نفس انسانی وابسته و نیازمند به آفریدگار یکتا است ولی آفرینش آن به گونه ای است که ویژگی اختیار و انتخاب از آن انفکاک ناپذیر است اختیار و انتخاب آزادانه انسان به حکم علم ازلی امری حتمی و تخلف ناپذیر است [۴۲]

اختیار در لغت به معنای حق انتخاب و گزینش است. برگزیدن و پسندیدن و آزاد بودن در انتخاب را اختیار گویند. [۴۵]

"خداوند انسان را آفریده است، و به او قدرت و وسائل انتخاب و اراده داده [۴۹]"

"تعریف اختیار: واژه « اختیار » از ریشه « خیر » و به معنای برگزیدن می باشد. « مخیر » اسم مفعول و به معنای کسی است که به او اختیار داده شده است... اگر خدای تعالی همه را از روی اجبار به ایمان و عمل هدایت می کرد، جریان تکلیف و استحقاق ثواب و عقاب از بین رفته و لغو می شد و معیارها بیهوده می گشت، ولی او هدایت و ضلالت را به اختیار انسان گذاشت تا هرکس راه خود را انتخاب و طی نماید پیروان راه حق نیز از روی اختیار این مسیر را انتخاب و طی می کنند آیه در حقیقت بر اختیاری بودن انتخاب راه تأکید دارد نه بر اجباری بودن آن همچنین به آنان اختیار داده بود تا بتوانند هر کدام را که می خواهند برگزینند. بنابراین از روی تشخیص می توانستند راه حق را انتخاب کنند اما چنین نکردند می توانیم با استفاده از اختیار خود، خوب یا بد را انتخاب کنیم [۵۳]"

از همه بالاتر اینکه انسان همواره بر سر دوراهیها محاسبه میکند و راهی را انتخاب میکند

خود بهترین دلیل بر اختیار است: اینکه گوئی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم [۶۳]
و اما اینکه چرا وی با اینکه در مقدمات اراده نیز اختیار داشت معذک امور را انتخاب کرد

که وی را به کفر و عصیان کشانید [۷۲]

بر گزیدن و انتخاب را اختیار گوئیم زیرا شیء برگزیده نسبت به برگزیننده دلپسند و مرغوب است نحو وَلَقَدْ اخْتَرْنَا لَهُمْ عَلَىٰ؟ عِلْمٌ عَلَىٰ أَلْع؟ الْمُبِينِ دخان: ۳۲ روی علمیکه داریم آنانرا بر مردم برگزیدیم وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَ؟ يُوحَىٰ؟ [۷۳]

معنای دوم اختیار این است که فاعلی دارای دو نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری

ترجیح دهد و به این معنی مساوی با انتخاب و گزینش بوده ملاک تکلیف و پاداش و کیفر بشمار میرود. [۷۲]

"شیخ رئیس در تعلیقات فرماید: یجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، و في الاختيار اختيار بالذات، و في الإرادة إرادة بالذات، و في القدرة قدرة بالذات حتى يصح أن تكون هذه الأشياء لا بالذات في شيء. و معناه يجب أن يكون واجب الوجود وجودا بالذات، و مختارا بالذات، و قادرا بالذات، و مریدا بالذات حتى تصح هذه الأشياء لا بالذات في غيره. «۱» واجب است که در وجود، وجود بالذات و در اختیار، اختیار بالذات و در اراده، اراده بالذات و در قدرت، قدرت بالذات بوده باشد تا صحیح باشد که این اشیاء در چیزی لا بالذات بوده باشند. و معنی این سخن این است که واجب است واجب الوجود وجود بالذات و قادر بالذات و مرید بالذات بوده باشد تا درست آید که این اشیاء در غیر او لا بالذات بوده باشند. و این کلام کامل، همان است که میرفندرسکی در قصیده معروفش گوید: هرچه عارض باشد او را جوهری باید نخست آری، هرچه حادث باشد او را محدثی باید نخست. همچنان که موجود حادث به وجودی که واجب بالذات است منتهی میشود، قدرت و اراده و اختیار و دیگر حوادث نیز بر همین حکمند. حیات و قدرت و علم و اختیار و اراده و مشیت و نظایر آنها، هر یک به حسب مفهوم، جز دیگری است و لکن به حسب وجود در عقول مفارقه و بخصوص در حقیقه الحقائق یکپانده؛ یعنی، یک ذات بحث محض و بسیط صرف است که آن همه مفاهیم از وی مستفادند؛ زیرا، به براهین توحید، تعدّد قداما-بدان نحو که شهرت دارد- نا به جای است، و اگر اشعری بدان قائل است ژاژخای است. و چون واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات و واحد أحدى الذّات است، جمیع صفات حقیقه محضه و حقیقه ذات اضافه، عین آن ذاتند، و به وجود او، وجود دارند و به وجوب او، وجوب؛ یعنی، یک وجود واجبت به حسب عین خارجی نه مفهوم ادراکی؛ زیرا که حق سبحانه یکتای همه است. هرگاه اختیار در ما تحقق یابد که گوییم: «فلانی، در فعل اختیاری خود مختار است»، در حقیقت، معنی این حرف این است که: «بالقوه، مختار بوده است و حالا بالفعل مختار شده است»، به این معنی که این صفت اختیار فعل نیک و بد در او وجود نداشته و بعد وجود یافت. بیانش این که هرگاه خواهیم فعلی را اختیار نماییم، نخست آن را تصوّر میکنیم و نفع یا ضرر آن را در نظر میگیریم و فعل و ترکش را با هم میسنجیم، و بالأخره یکی از دوای که ادراک شیء ملایم و تصدیق به غایت است، خواه ادراک یقینی و یا ظنی و یا تخیلی، موجب اختیار آن فعل و ترک خلاف آن میشود که حالا اختیار از قوه به فعل میرسد. پس این شخص مختار، فاعل مختار بالذات نیست و صفت سببیت و علیّت را باید کسب کند تا فاعل بالفعل گردد و علّت بالفعل شود. پس فعل او را غایتی است که غیر عین ذات او است. [۳۳]"

"در فذلکه بحث معنی اختیار به دو سه سطری از رساله الهیات استاد بزرگوارم حکیم

محقق جامع، و عارف مدقق متضلع، جناب محمد حسین فاضل تونی-رضوان الله تعالی علیه- تبرک میجویم: اختیار، آن است که شخص، یکی از دو طرف را که برای فعل ثابت است (وجود یا عدم) ترجیح دهد. به این که اراده جازمهای پیدا شود که متعلق به یکی از دو طرف باشد: اگر اراده جازمه به عدم باشد، طرف عدم را ترجیح بدهد، و إلّا طرف وجود را. [۳۳]"

"بدان که «اراده» عبارت است از قصدی که حاصل میشود در فاعل، بعد از تصوّر مصلحت

یا مفسدهای و آن قصد را «عزم» و «اجماع» هم میگویند. و فرق میان «اراده» و «اختیار» آنست که: «اختیار» عبارتست از اینکه فاعل به یک طرف از کردن و یا نکردن میل داشته باشد؛ و «اراده» آنست که فاعل قصد کند که آن طرفی را که میل دارد، بعمل آورد. و فرق میان «اراده» و «مشیت» اینست که: «مشیت» امریست کلی که عبارتست از خواستن، مطلقاً؛ و «اراده» امریست جزئی که قصد کردن به فعل خاص یا ترک خاص باشد. و مشیت پیش از اراده میباشد، زیرا که خواستن فعل یا ترک، مقدم است بر قصد کردن که آن فعل را بکند. و آنچه مذکور شد از معنی اراده و فرق آن با اختیار و مشیت در اراده و اختیار و مشیت بندگانست

[۳۴]"

اختیار در لغت به معنای حق انتخاب و گزینش است. برگزیدن و پسندیدن و آزاد بودن

در انتخاب را اختیار گویند. [۴۵]

تعریف اختیار: واژه « اختیار » از ریشه « خیر » و به معنای برگزیدن می باشد. « مخیر » اسم

مفعول و به معنای کسی است که به او اختیار داده شده است. [۵۳]

برگزیدن و انتخاب را اختیار گوئیم زیرا شیء برگزیده نسبت به برگزیننده دلپسند و

مرغوب است نحو وَ لَقَدْ اخْتَرْنَا؟ اَهُمْ عَلَى؟ عِلْمٌ عَلَى الْعَلَمِينَ دُخَان: ۳۲ روی علمیکه داریم آنانرا بر مردم برگزیدیم وَ اَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَ؟ اُيُوحَى؟ [۷۳]

اختیار به معنای طلب خیر

طالب الخیر الحقیقی المحض هو العقل و یسمى هذا الطلب اختیارا [۱]

(عقل طالب خیر حقیقی محض است. به این طلب کردن اختیار گفته می شود) .

«اختیار» نیز به معنای اخذ نمودن خیر است و نیکویی [۱۲]

"و أما الاختیار فهو بمعنی طلب الخیر أو قبوله، و الروایات أيضا تساعد ما ذكرنا، ففي بعضها سأل الإمام عليه السلام عن الراوی: (أ تقول افعل ذلك، ثم إن شاء الله قال: نعم، فقال عليه السلام: أ تقول افعل ان علم الله، قال: لا)، فيظهر من بيانه عليه السلام ان الإرادة انما هي بمعنى المشيئة التي هي من أفعاله تعالى لا صفاته، ثم ان المشيئة أعنى إعمال القدرة بنفسها مقدورة، و الفعل المترتب عليها مقدور بسببها، و قد أ شير إلى ذلك في قوله عليه السلام: (ان الله خلق المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة) فظاهره ان المشيئة بنفسها مقدورة و سائر الأفعال بها، و من الغريب ما حكاه في الوافي عن المير الداماد من تفسيره الرواية بأن المراد انه تعالى خلق مشيئة العباد بنفسها ثم خلق سائر الأفعال بها، و لا ندرى بأى وجه استظهر ذلك من الرواية. [۲۶]"

"ان الطلب مغاير للإرادة مفهوماً وواقعاً، حيث إن الطلب فعل اختياري لئلا سأن، والارادة من

الصفات النفسانية الخارجة عن الاختيار [۲۷]"

اختیار در مقابل اجبار

أن النفس إذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور إلى النفس و لها نسبة فيه أيضا إلى البدن فإذا نسبتها إلى النفس فسمها اختيارية و إذا نسبتها إلى البدن أو آلة من آلاته فسمها تسخيرية إذ لا اختيار للبدن و قواه الطبيعية و هذه الثلاثة أيضا مشتركة في أنها مجبورة في فعلها و لو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض إلا الباري جل ذكره و غيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين فإن كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم [۴]

("نفس هنگامی که بدن را به صورت اختیاری حرکت می دهد، این حرکت یک نسبت

صدوریه با نفس دارد و یک نسبت دیگر با بدن دارد. نسبتش با نفس را اختیار نامیده اند و نسبتش با بدن را به عنوان یکی از ابزارهای آن تسخیری می نامند. زیرا بدن و قوای طبیعی آن دارای اختیار نمی باشند. این سه در این که در افعال خود مجبور هستند مانند هم می باشند. اگر به درستی بنگریم، اصلاً هیچ فاعل اختیاری محض یافت نمی شد، جز خالق. غیر خدا همه مسخر او هستند در آنچه انجام می دهند؛ چه مختار باشند یا مجبور باشند. بنابراین بسیاری از فاعل ها در عین این که اختیار دارند مجبور هستند "

معنی ما ورد من کلام إمام الموحدين على ع: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين إذ

ليس المراد منه أن في فعل العبد تركيباً من الجبر و التفويض و لا أيضاً معناه أن فيه خلوا عنهما و لا أنه اختيار من جهة و اضطراب من جهة أخرى و لا أنه مضطر في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشيخ رئيس الصناعة و لا أن العبد له اختيار ناقص و جبر ناقص بل معناه أنه مختار من حيث إنه مجبور و مجبور من الوجه الذي هو مختار و أن اختياره بعينه اضطرابه و قول القائل خير الأمور أوسطها يتحقق في هذا المذهب [۴]

("معنای آنچه از امام علی (ع) نقل شده: نه جبر هست و نه تفویض، بلکه چیزی میان

آن دوست، این نیست که فعل بنده ترکیبی از جبر و تفویض است. این معنی را هم نمی دهد که فعل عبد خالی از جبر و تفویض است و نه به این معنی است که فعل او از یک جهت اختیاریست و از جهت دیگری اضطراری و نه به این معنا که در ظاهر اختیاریست و در حقیقت مضطر می باشد، آن طور که در عبارت ابن

سینا آمده. به این معنا هم نیست که عبد اختیار ناقص و جبر ناقص دارد. بلکه معنایش این است که او مختار است از آن حیث که مجبور است و مجبور است از وجهی که مختار است. اختیار او عین اضطرارش است و این گفته که خیر الامور اوسطها در همین دیدگاه تحقق می‌یابد ")

"مفید- علیه الرحمة- گفته است: معنای لا جبر و لا تفویض این است که: خدا تمام اشیاء را واجب نکرده و تمام آنها را هم مباح نکرده که افسار را به گردن خود انسان انداخته باشد، بلکه «أمر بین الأمرین» است، یعنی بعضی از آنها مباح و بعضی حرام است و به عبارت دیگر خداوند همه اشیاء را حتم نکرده و همه آنها را نیز مباح نکرده بلکه «أمر بین الأمرین» است، یعنی بعضی از آنها را حتم و بعضی را مباح فرموده است. [۱۱]"]

"و طبق این بنا چنانکه مرحوم مجلسی فرموده است جبر نیست، «۲» یعنی چنین نیست که انسان را اجبار کرده باشند و از او سلب اختیار در فعل نموده باشند و چنین هم نیست که انسان هر چه بخواهد، انجام دهد و در همه جا مطلق العنان باشد. بلی قادر است مادامی که جلوی او را نگرفته‌اند، ولی این طور هم نیست که هیچ تضاد فی نتواند او را عقب بنشانند، بلکه گاهی خدای متعال جلوی او را میگیرد و گاهی هم با او کاری ندارد و دلیلی بر بطلان تفویض به این معنی نداریم که انسان میتواند مثلاً دزدی کند و گاهی هم میشود که جلوی او را میگیرند. [۱۱]"]

اختیار واژه اختیار نیز معنای عامی دارد که در مقابل جبر محض قرار میگیرد و آن عبارت است از این که فاعل ذی شعوری کاری را بر اساس خواست خودش و بدون اینکه مقهور فاعل دیگری واقع شود انجام بدهد. [۲۲]

و سرانجام این نتیجه بدست آمد که عالترین مراتب اختیار مخصوص به خدای متعال است زیرا نه تنها تحت تاثیر هیچ عامل خارجی قرار نمیگیرد بلکه از تضاد گرایشهای درونی هم منزّه است سپس مرتبه اختیار مجردات تام است زیرا تنها تحت تسخیر اراده الهی هستند ولی نه هیچگونه فشاری بر آنها وارد میشود و نه دستخوش تضادهای درونی و تسلط یکی از گرایشها بر دیگری قرار میگیرند و اما نفوس متعلق به ماده مانند انسان دارای مرتبه نازلتری از اختیار هستند و کم بیش اراده آنان تحت تاثیر عوامل بیرونی و درونی شکل میگیرد در عین حال همه افعال اختیاری ایشان در یک سطح نیست و مثلاً اختیار انسان در ایجاد صورتهای ذهنی که از قبیل فعل بالرضا است خیلی بیشتر و کاملتر از اختیار وی در انجام کارهای بدنی میباشد که از قبیل فعل بالقصد است زیرا کارهای اخیر نیاز به شرایط غیر اختیاری نیز دارند [۲۲]

"قال الشيخ أبو جعفر- رحمه الله عليه:- اعتقادنا في ذلك قول الصادق- عليه السلام:- «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِضَ، بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ». فَقِيلَ لَهُ: وَمَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ؟ قَالَ: «ذَلِكَ مِثْلُ رَجُلٍ رَأَيْتُهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ، فَتَهَيْتُهُ فَلَمْ يَنْتَهُ، فَتَرَكْتُهُ فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ، فَلَيْسَ حَيْثُ لَا يَقْبَلُ مِنْكَ فَتَرَكْتُهُ كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ» «۲». [۲۳]"]

-3-الاختیار بمعنی الأمر بین الأمرین لا علی نحو الجبر و لا علی نحو التفویض. و هذا هو

موقف القرآن الكريم و أئمة أهل البيت (عليهم السلام) كما سيوافيك شرحه. [۳۸]

"من جملة المسائل المترتبة على عدله تعالى، اختيار الإنسان في أفعاله دون أن يكون مجبوراً مسيراً فيما يقوم به من ظلم و جور. إن للشخصية الإنسانية أبعاداً مختلفة، و من تلك الأبعاد معرفة كون الإنسان فاعلاً مختاراً فيما يفعل أو يترك، أو كونه مسيراً قد رُسم مصير حياته بيد القدر أو عامل آخر- كما سيوافيك- و لا محيص له إلا السير في الطريق الذي خُطّ له. [۴۱]"]

ملاك و معيار اختیاری بودن کاری این است که آن فعل مسبوق به اراده باشد [۴۲]

"جبر در لغت واداشتن به کاری با زور است و "مجبور" یعنی کسی که با زور به کاری

وادر شده است. ب- جبر در اصطلاح علمای عقاید اسلامی جبر در این اصطلاح یعنی: خدای متعال بندگان را بر آنچه میکنند مجبور کرده است، در کار نیک باشد یا بد، زشت باشد یا زیبا، بگونه‌ای که بنده در این باره اراده و اختیار ترک فعل و سرپیچی از آن را ندارد. [۴۵]"]

"خدای متعال بندگان را به وسیله انبیا و رسولان خود بر برخی از کارها مکلف و از

برخی نهی فرموده است. خداوند پس از آنکه قدرت و اراده انجام کار و ترک آن را به بندگان بخشیده و برای آنان در آنچه میکنند، حق انتخاب و گزینش قرار داده، و هیچ کس را در این راه مجبور نکرده، از آنان خواسته است تا در آنچه که به آن فرمان داده یا از آن بازداشته، او را اطاعت نمایند. استدلال بر این موضوع- به یاری خدا- در بحث آینده می‌آید. [۴۵]"]

عمل اختیاری نیز عملی است که با رضایت نفس و بدون الزام یا اجبار انجام شود. [۵۳]

"و نیز معنای این اصل مسلم نزد ارباب درایت و صومعه نشینان بارگاه جبروتی و لاهوتی که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین. جمع بین جبر و تفویض نمیشد بلکه اضطرار در عین اختیار، و اختیار در عین اضطرار است: «در عین اختیار مرا اختیار نیست» و یا «در اختیار خویش مرا اختیار نیست». و مختار حقیقی حق است که تمام جهات فاعلیه، از جمله غایت و غرض از ایجاد، ذات او است. کلیه مبادی آثار متقوم به حقانند و تقوم به حق و فقر و احتیاج به سلطان وجود نحوه تحقق اشیاست: کل سمیع یسمع بسمعه و کل بصیر یبصر ببصره. لأن کل سمیع مظهر لاسمه «السمیع» و کل بصیر یبصر باسمه «البصیر». و لا حول و لا قوة إلا بالله العلی العظیم. [۵۵]

خواجه نصیر در تعریف مختار می نویسد: مراد ما از آن که مردم مختار است آن است که

قادر است بر آن که بعضی افعال از او به حسب ارادت او و جهد او صادر شود [۷۱]

اختیار در مقابل اکراه

اکراه بیرونی

امر و نهی موالی و صاحبان قدرت

و من هنا يظهر أن الفعل الإجباري لا يباين الفعل الاختياري و لا يتميز

منه بحسب الوجود الخارجی بحيث يصير الفاعل بالجبر قسيما للفاعل بالقصد فقضاري ما يصنعه المجبر أنه يجعل الفعل ذا طرف واحد فيواجه الفاعل المكروه فعلا ذا طرف واحد ليس له إلا أن يفعل كما لو كان الفعل بحسب طبعه كذلك. نعم العقلاء في سننهم الاجتماعية فرقوا بين الفعلين حفظا لمصلحة الاجتماع و رعاية لقوانينهم الجارية المستتبعة للمدح و الذم و الثواب و العقاب فانقسام الفعل إلى الاختياري و الجبري انقسام اعتباري لا حقيقي. [۸]

"و گاهی ترجیح یک طرف مستند به تاثیر غیر است، مثل کسی که

از طرف جبار زورداري مورد تهديد قرار گرفته، که باید فلان کار را بکني، و گر نه، تو را میکشيم، او هم بحکم اجبار، آنکار را میکند، و با اراده هم میکند، اما انتخاب یکی از دو طرف کردن و نکردنش مستند بخودش نیست، چون اگر مستند بخودش بود، هرگز طرف کردن را ترجیح نمیداد، صورت اول را فعل اختیاری، و دوم را فعل اجباری مینامیم. و خواننده عزیز اگر دقت کند، خواهد دید: که فعل اختیاری همانطور که گفتیم هر چند مستند باجبار جبار است، و آن زورگو است که با اجبار و تهدیدش یکی از دو طرف اختیار را برای فاعل محال و ممتنع میکند، و برای فاعل جز یک طرف دیگر را باقی نمیگذارد، لکن این فعل اجباری نیز مانند فعل اختیاری سر نمیزند، مگر بعد از آنکه فاعل مجبور، جانب انجام دادن را بر جانب انجام ندادن ترجیح دهد، هر چند که شخص جابر بوجهی سبب شده که او فعل را انجام دهد، و لکن انجام فعل ما دام که بنظر فاعل، بر ترک رجحان نیابد، واقع نمیشود، هر چند که این رجحان یافتنش، بخاطر تهدید و اجبار جابر باشد، بهترین شاهد بر این معنا و جدان خود آدمی است. [۹]

"و از همین جا معلوم میشود: اینکه افعال ارادی را بدو قسم اختیاری

و اجباری تقسیم میکنیم، در حقیقت تقسیم واقعی نیست، که آن دو را دو نوع مختلف کند، که در ذات و آثار با هم مختلف باشند، چون فعل ارادی بمنزله دو کفه ترازو است، که اگر در یکی از آنها سنگی نیندازند، بر دیگری رجحان پیدا نمیکند، فعل ارادی هم در ارادی شدنش بیش از این که رجحان علمی، یک طرف از انجام و یا ترک را سنگین کند، و فاعل را از حیرت و سرگردانی در آورد، چیز دیگری نمیخواهد، و این رجحان، در فعل اختیاری و اجباری هر دو هست. چیزی که هست در فعل اختیاری ترجیح یکی از دو طرف را خود فاعل میدهد، و آنهم آزادانه میدهد، ولی در فعل اجباری، این ترجیح را آزادانه نمیدهد، و این مقدار فرق باعث نمیشود که این دو فعل دو نوع مختلف شوند، و در نتیجه آثار مختلفی هم داشته باشند. شخصی که در سایه دیواری دراز کشیده، اگر ببیند که دیوار دارد برویش میریزد، و خراب میشود، فوراً برخاسته، فرار میکند، و اگر هم شخصی دیگر او را تهدید کند که اگر برنخیزی دیوار را بر سرت خراب میکنم، باز برمیخیزد و فرار میکند، و در صورت اول فرار خود را اختیاری، و در صورت دوم اجباری میدانند، با اینکه این دو فرار هیچ فرقی با هم ندارند، هر دو دارای ترجیحند، تنها فرقی که میان آن دو است، اینست که ترجیح در فرار اول مستند بخود او است، و در صورت دوم مستند بجبار است، یعنی اراده جبار در آن دخالت داشته. [۹]

"از جمله مسائل اساسی که میان دانشمندان بالخصوص در قرن اخیر

مطرح است مسأله ی جبر و یا اختیار فرد در مقابل جامعه، به عبارت دیگر، جبر و اختیار روح فردی در مقابل روح جمعی است. اگر نظریه ی اول را در مسأله ی ترکیب جامعه بپذیریم و ترکیب جامعه را ترکیب اعتباری محض بدانیم و اصالت فردی کامل ببندیم، جای توهّم هیچ گونه جبر اجتماعی نیست، زیرا جز

فرد و قدرت و نیروی فردی قدرت و نیروی دیگری به نام قدرت جمعی وجود ندارد که بر فرد حکم براند و توهم جبر اجتماعی پیش آید، اگر جبری وجود پیدا کند، جبر فرد وسیله ی فرد یا افراد است نه جبر فرد وسیله ی جامعه به مفهومی که طرفداران جبر اجتماعی قائل اند، همچنانکه اگر نظریه ی چهارم را بپذیریم و فرد را از نظر شخصیت انسانی به منزله ی ماده ی خام و مانند یک ظرف خالی بدانیم و تمام شخصیت انسانی فرد- عقل فردی و اراده ی فردی- را که مبنای اختیار اوست پرتوی از تجلی عقل جمعی و اراده ی جمعی بدانیم و معتقد گردیم که روح جمعی است که برای راه یافتن به مقاصد جمعی خود به صورت یک فریب فردی در فرد ظهور کرده است، و بالأخره اگر اصالت جمعی محض بیندیشیم، جایی برای تصور آزادی و اختیار فرد در امور اجتماعی باقی نخواهد ماند. [۱۷]

عمل اختیاری نیز عملی است که با رضایت نفس و بدون الزام یا

اجبار انجام شود. [۵۳]

معنای سوم آن این است که انتخاب کار بر اساس گرایش درونی

فاعل باشد و شخص دیگری هیچگونه فشاری برای انجام دادن آن بر او وارد نکند در مقابل فعل اکراهی که در اثر فشار و تهدید دیگری انجام میگردد. [۲۲]

اکراه درونی

امیال و خواهش های نفسانی

کل ارادة و اختیار مبتدأ مستأنف و کل مبتدأ مستأنف فله سبب و کل

ماله سبب فانه ينبعث عنه من حيث هو بالفعل سبب فهو موجب و ما لم يعقد عقدة الایجاب انحلت عنه مسكة السببية و ربما استرخص فی الباسه بزة الشرطية فالارادات منشأها أسباب مؤاخذه بالایجاب متزحج عن سبيلها التجويز و هذه هی الدواعی [۲]

و معنای چهارم آن این است که انتخاب کار در اثر محدودیت

امکانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد در مقابل کار اضطراری که در اثر چنین محدودیتی انجام میگیرد طبق این معنی کسی که در زمان قحطی برای ادامه حیاتش ناچار شود که از گوشت مردار بخورد کارش اختیاری نخواهد بود هر چند طبق اصطلاحات دیگر اختیاری نامیده میشود. [۲۲]

براهین اختیار

ادله نفی اختیار

رابطه علیت

کلیات

"و من الإشکالات فی المقام: أنه من المقرر فی الفلسفة أن الشیء ما لم یجب لم

یوجد، و وجوب الشیء ضرورة تحققه و امتناع لا تحققه، فحينئذ یكون صدور الفعل عن الفاعل واجب التحقق، و ما كان كذلك یكون الفاعل مضطراً فی ایجاده ملجأ فی فعله. و قد فصل جمع من المتکلمین «۱» بین ما یصدر عن الفاعل المختار فمنعوا القاعدة لئلا ینسب باب إثبات الاختیار للواجب، و بین غیره لئلا ینسب باب إثبات الصانع تعالی، فكانهم بنوا جریان القاعدة العقلية علی أهوائهم لا علی ما ساق إليه البرهان، فكانت النتائج دعتهم إلى قبول البراهین لا هی هدتهم إلى النتائج. فانظر ما ذا ترى! و كان الأولى و الأجدر ترك التعرض لأقوالهم، لكن لما اغتر بقولهم بعض الأعیان من أهل التحقيق رحمه الله «۲» و تبعه غیره من غیر تدقیق، دعانا ذلك إلى تعرض إجمالی لمعنی القاعدة فنقول: التحقيق أنها قاعدة تامة مبرهنة مؤسسه علی الأولیات کلیة عامة لجميع الممكنات و الحوادث الذاتية و الزمانية- صدرت من فاعل مختار أو لا- غیر مصادمة لاختیار الفاعل المختار. أما كونها تامة عامة فیه ضح بعد ذکر اصول: الأول: إن کل ما يتعقل و یتصور إما ضروری التحقق أو ضروری اللاتحقق أو لا ضروری التحقق. الأول هو الواجب، و الثانی الممتنع، و الثالث الممكن. و التقسیم بینها حاصر دائر بین النفی و الإثبات، و لا یعقل قسم آخر للزوم اجتماع التقيضين أو ارتفاعهما. و هذا التقسیم بحسب مقایسة ذات الشیء و مفهومه، و أما بحسب نفس الأمر فکل شیء ممکن إما واجب التحقق أو ممتنع؛ لأن علته التامة إما محققة فیجب تحققه و إلا لم تكن تامة، أو غیر محققة فیمتنع و إلا ما فرض علته لیس بعلة و سیأتی بیانها، و لا ثالث لهما بحسب نفس الأمر، فحينئذ کل ما خرج عن أحد القسمین دخل فی القسم الآخر. الثانی: إن کل ممکن بالنظر إلى ذاته و ماهیته، نسبة الوجود و العدم إليه علی السواء لا یترجح إحداهما علی الاخری، و یتحیل ثبوت الأولیة الذاتية لها سواء كانت بالغة حد الوجود کافیة فی الوجود أو لا. أما الأولى فواضحة للزوم انقلاب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات، و أما الثانیة فلأن الممكن قبل تحققه و بالنظر إلى ذاته و ماهیته لیس بشیء بل هو اعتبار محض و اختراع عقلی صرف؛ فإن ما لیس بموجود لیس محض لا یمکن أن یثبت له شیء حتی ذاته و ذاتیاته، و الأولیة خصوصیه وجودیه تجعل الماهیه أقرب إلى التحقق، و ما لیس

بموجود-أى معدوم صرف- لا يعقل فيه ثبوت أمر عدمى له فضلاً عن ثبوتى و لا يتصور فيه اقتضاء رأساً، و الماهية من حيث هى ليست إلّا هى بل فى حال العدم ليست هى. الثالث: بعد ما لم يكن للممكن اقتضاء ذاتى مطلقاً و تكون نسبة الوجود و العدم إليه على السواء، لا بدّ فى تحقّقه و وجوده من علّة مؤثّرة، و هى إمّا أن تسدّ جميع الأعدام الممكنة عليه أو لا. فعلى الثانى لا يمكن أن يصير موجوداً للزوم الأولوية الذاتية و (أو-خ ل) موجوديّة المعلول بلا علّة مؤثّرة و الترجيح (الترجيح-خ ل) بلا مرجّح و هو اجتماع التقيضين. و بعبارة اخرى لو كان لموجوديته ألف شرط فوجد الجميع إلّا واحد منها لا يمكن أن يصير موجوداً للزوم الخلف، بل مع عدم واحد من شروطه لا يمكن أن يصير أولى بالوجود؛ لأنّه بعدّ فى حال العدم فلا يعقل اتّصافه بصفة وجوديّة و جهة اقتضائية و لو غيريّة. و بعد تحقّق جميع ما يحتاج إليه فى وجوده و حصول علّته التامة لا يمكن عدم تحقّقه؛ للزوم الخلف و سلب الشىء عن نفسه، فلا بدّ أن ينضمّ إليها ما يخرج الممكن عن الامتناع الوقوعى و هو بتماميّة علّته. فإذا خرج من الامتناع، ينسلك فى الوجوب؛ لامتناع الوساطة بينهما بحسب متن الواقع؛ لأنّه إمّا بقى بعدّ على حاله الأوّل و لم تؤثر العلّة فيه و هذا عين الامتناع، و إمّا أثّرت فيه و سدّت الأعدام الممكنة عليه و هذا عين الوجوب الغيرى. و هذا الوجوب لمّا لم يكن ذاتيّاً فلا محالة يكون من قبل العلّة و إيجابه. فإذا اعتبر فى جانب العلّة و قيس إليها يكون العلّة فاعلاً موجّباً- بالكسر- و هو الوجوب السابق، و إذا اعتبر فى جانب المعلول و قيس إليه يكون المعلول واجباً و هو الوجوب اللاحق، فالفاعل أو العلّة أوجب الشىء فأوجده، و الفعل أو المعلول وجب فوجد. إذا عرفت ما ذكر يتّضح لك أنّ القاعدة تامة مؤسّسة على الأوليات و عامّة لجميع الماهيات الممكنة و يكون الممكن- أى ممكن كان- من طباع ذاته ذلك سواء كان أثر الجاعل المختار أو لا، و لا يكون موضوع القاعدة المبرهنة ممكناً خاصاً، و فعل الفاعل المختار ممكن أيضاً يأتى فيه ما ذكر، و لا يعقل تخصيصها إلّا على أهواء بعض أصحاب الجدل. هذا حال القاعدة. و أمّا عدم منافاتها لمختاريّة الفاعل المختار فهو أيضاً بمكان من الوضوح بعد فهم مفادها؛ فإنّ مقتضى القاعدة أنّ الممكن ما لم يصير واجباً لم يصير موجوداً، و العلّة التامة باقّة ضائتها أوجب المعلول فأوجده، فأية منافاة بين هذا و بين كون الفاعل مختاراً؛ لأنّ الفاعل المختار بإرادته و اختياريته فعاليته أوجب الفعل فأوجده، و هذا يؤكّد اختياريّة الفاعل. و بعبارة اخرى أنّ العلّة موجبة- بالكسر- فإذا كان الموجد فاعلاً مختاراً يكون موجّباً- بالكسر- باختياره. و المتكلم لعدم استعاره بموضوع القاعدة و برهانها و مفادها زعم أنّ الإيجاب و الوجوب ينفيان الاختيار مع أنّ الإيجاب بالاختيار لا يعقل أن يصير علّة و منشأً للاضطراب، و الوجوب الإلجائى من قبل العلّة يستحيل أن يؤثّر فيها. و ممّا ذكرنا يعلم أنّ جواز الترجيح بلا مرجّح أو عدم جوازه غير مربوط بمفاد القاعدة و صحتّها؛ فإنّه لو سلّمنا جوازه أو منعه، لا تنهدم بهما القاعدة؛ لأنّ معنى جوازه أنّ الفاعل يجوز أن يختار أحد طرفى الفعل من غير أن يكون فيه ترجيح بل يختار أحد المتساويين من جميع الجهات، فإذا اختار أحدهما أَرادَه و أوجده. فالفاعل بعد اختياره أحد المتساويين بلا مرجّح موجّب- بالكسر- لوجوده فموجد، فيكون اختيار الفعل بلا ترجيح أو مع ترجيح مقدّم على الإرادة، و بعد الاختيار تكون النفس فاعلاً موجّباً- بالكسر- للإرادة، و بها تكون فاعلاً موجّباً- بالكسر- لتحريك العضلات، و بتوسطها لتحريك الأعيان الخارجة. فامتناع الترجيح بلا مرجّح لا يجعل الفاعل مضطراً و موجّباً- بالفتح- كما أنّ جوازه لا يجعله مختاراً. فالفاعل المختار علّة باختياره و إرادته للفعل بعد حصول المقدمات الاخرى، و موجّب- بالكسر- للفعل مع كونه مختاراً. نعم، هنا نكتة اخرى قد نهّنا عليها ينبغي تذكّرها و هو أنّ العلّة المستقلّة التامة ما تسدّ بذاتها جميع الأعدام الممكنة على المعلول و بهذا المعنى لم يكن و لا يكون فى نظام الوجود ما يستقلّ بالعلية و التأثير إلّا ذات واجب الوجود- علت قدرته-، و غيره تعالى من سكّان بقعة الإمكان ليس له هذا الشأن؛ لكونهم فقراء إلى الله «وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» و لعلّ فى توصيف الغنى بالحميد فى المقام فى القرآن الكريم «١» إشارة لطيفة إلى ما أشرنا سابقاً «٢» من أنّ المحامد كلّها من مختصات ذات الواجب الغنى الذى بغناه الذاتى أعطى كمال كلّ ذى كمال و جمال كلّ ذى جمال. فمبادئ المحامد و المدائح منه و إليه ف «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» [١٠]

ما هيچ ملازمهای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان قائل نیستیم و هیچ نوع ملازمهای هم بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار انسان معتقد نیستیم بلکه مدعی هستیم ضرورت علی و معلولی در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال حرکات انسان مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت به افعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی انسان است. آن چیزی که به فعل وجود میدهد و ضرورت میبخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است پس درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا میکند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک میشود ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر و معنای این ضرورت در اینجا اینست که افعال انسان با اختیار ضرورت پیدا میکند و این ضرورت منافی با اختیار نیست بلکه مؤید و مؤکد آن است. [١٥]

ما هيچ ملازمهای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان قائل نیستیم و هیچ نوع ملازمهای هم بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار انسان معتقد نیستیم بلکه مدعی هستیم ضرورت علی و معلولی در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال حرکات انسان مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت به افعال انسان موجب

محدودیت و سلب اختیار و آزادی انسان است. فرضا افعال انسان یا مبادی افعال انسان مثلا اراده را دارای ضرورت علی و معلولی ندانیم یعنی برای این امور علت تامهای که نسبت آن علت تامه و این امور ضرورت باشد قائل نشویم ناچار باید پیدایش این امور و عدم پیدایش آنها را با صدفه توجیه کنیم خواه آنکه اصلا این امور را معلول علت و فعل فاعلی ندانیم و خواه آنکه برای این امور منشا استنادی قائل بشویم ولی ترتب وجود و عدم این امور را بر وجود و عدم آن منشا استناد غیر ضروری بدانیم زیرا چنانکه در مقدمه این مقاله دیدیم نفی ضرورت علی و معلولی ملازم با فرض صدفه و گراف و اتفاق است و در این صورت انسان در هر حالتی و هر آنی و تحت هر شرایطی انتظار هر گونه حرکت و عملی از خود میتواند داشته باشد و در هر حالتی و هر آنی و تحت هر شرایطی از وقوع هیچگونه عملی از خود نمیتواند مطمئن باشد زیرا اگر بنا بشود ما برای افعال انسان علل تامهای که نسبت آن افعال با آن علت تامه ضرورت باشد و وجود و عدم آن افعال صرفا وابسته بوجود و عدم آن علل تامه باشد قائل نشویم باید زمام آن فعل را صرفا بدست تصادف بسپاریم و معتقد شویم خود انسان به هیچ نحو دخالتی در آن فعل نمیتواند داشته باشد جای تردید نیست که این فرض ملازم با محدودیت و سلب قدرت و اختیار و آزادی انسان است و اساسا با این فرض آزادی معنا ندارد بلکه در این فرض اساسا نمیتوان این فعل را فعل انسان بالخصوص بلکه فعل هیچ فاعلی دانست. پس کسانی که خواستند از راه انکار کلی قانون علیت عمومی یا انکار کلی قانون ضرورت علی و معلولی یا از راه استثناء یکی از این دو قانون در مورد افعال انسان یا اراده و اختیار انسان از جبر فرار کنند و به اختیار بر سند راه بیهوده‌های رفت‌های آری پیمودن این راهها بضرر صحت موجب میشود که انسان را اجبار شده از طرف یک علت خارجی ندانیم ولی از طرف دیگر بصورت دیگری یعنی به صورت صدفه و گراف و اتفاق آزادی و اختیار را از انسان سلب کرده‌ایم و محدودیت عجیبی برایش قائل شده‌ایم اشتباه این صف دانشمندان هم همین جا است یعنی این دانشمندان همین قدر دیده‌اند که با فرض انکار ضرورت علی و معلولی از چنگ اعتقاد باجبار انسان در مقابل علل طبیعی یا ما فوق الطبیعی رهایی مییابند اما توجه نکرده‌اند که فرضیه آنها موجب میشود که از راه دیگر از انسان سلب آزادی و اختیار بشود و زمام امور بدست تصادف کور و کر و بی حساب بیفتد. اما قسمت دوم ضرورت افعال و حرکات انسان در نظام هستی منافی با اختیار و آزادی انسان نیست زیرا هر معلولی که ضرورت پیدا میکند بواسطه علت تامهاش ضرورت پیدا میکند افعال انسان نیز با پیدایش علل تامه آنها ضرورت پیدا میکنند علت تامه فعل انسان مرکب است از مجموع غرائز و تمایلات و عواطف و سوابق ذهنی و قوه عقل و سنش و موازنه و مال اندیشی و قدرت عزم و اراده یعنی هر فعلی که انسان صادر میشود باید مطلوبی را برای انسان در بر داشته باشد یعنی باید با یکی لا اقل از تمایلات و غرائز انسان وفق بدهد از اینرو انجام هر فعلی را که انسان تصور میکند اگر هیچ مطلوبی را در بر نداشته باشد و هیچیک از غرائز و تمایلات را ارضا نکند و باصطلاح حکماء نفس فائدهاش را تصدیق و امضا نکند امکان ندارد که قوای فعاله انسان بسوی آن عمل روانه شود پس از آنکه توافق آن با بعضی تمایلات محرز شد و فائدهاش امضا شد جمیع سوابق و اطلاعات ذهنی انسان مداخله میکند و سپس قوه سنش و مقایسه و موازنه و بالاخره قوه عاقله انسان جمیع جوانب را تا حد امکان در نظر میگیرد و مال اندیشی میکند اگر احوال آن کار در عین موافقت و ارضاء برخی تمایلات از جنبه‌های دیگری مضاری را در بر داشته مثل آنکه در عین لذت و خوشی حاضرم و ناخوشی را بالمال همراه داشته باشد یا در آنکه در عین موافقت با بعضی از غرائز دانی غرائز عالیت را ناراضی سازد در این صورت اراده در مقابل تمایل تحریک شده مقاومت میکند و آن را بعقب میراند و اگر از این لحاظها به موانعی بر نخورد و یا آنکه آن موانع در مقابل فوائدی که از فعل حاصل میشود کوچکتر باشد حالت عزم و اراده پیدا میشود و فعل صورت وقوع پیدا میکند یعنی در یکی از این دو صورت انسان پس از مقایسه و سنش و موازنه فوائد و مضار جانب ترک را ترجیح میدهد و در صورت دیگر جانب فعل را و در هر دو صورت آن چیزی که به فعل وجود میدهد و ضرورت میبخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است پس درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا میکند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک میشود ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر و معنای این ضرورت در اینجا اینست که افعال انسان با اختیار ضرورت پیدا میکند و این ضرورت منافی با اختیار نیست بلکه مؤید و مؤکد آن است. اینکه میگوییم برخی افعال انسان ضروری الوجود است و برخی ضروری العدم نباید موجب اشتباه بشود و این تصور را پیش آورد که افعال انسان به هیچ نحو متصف به امکان نمیشود یعنی در باره هیچ فعلی از افعال نمیشود گفت که ممکن است بشود و ممکن است نشود زیرا اینکه میگوییم برخی شدنی است یعنی با فرض تحقق جمیع شرائط و اجزاء علل شدنی است و آن را که میگوییم نشدنی است یعنی با فرض عدم اجتماع شرائط و مقدمات نشدنی است و گر نه هر فعلی در ذات خود ممکن است بشود و ممکن است نشود و همچنین هر فعلی با در نظر گرفتن بعضی از شرائط و مقدمات وجودیش نه همه آنها باز ممکن است بشود و ممکن است نشود مثلا اگر فعل را صرفا با ذات انسان در نظر بگیریم و اراده و علم و اختیار انسان را در نظر بگیریم آن فعل ممکن است از انسان صادر بشود و ممکن است صادر نشود ولی اگر فعل را با انسانی در نظر بگیریم که علم و اراده و اختیار وی نیز به فعل تعلق گرفته البته در این صورت نسبت فعل با انسان ضرورت است نه امکان یک قدم بالاتر عالم فعالیت انسان را مورد مطالعه قرار میدهم در اینجا آزادی را به حد اعلا که ممکن است فرض شود مشاهده میکنیم حیوان هر چند در حرکات

مخصوص حیوانی خویش آزاد است و طبیعت مسیر معین و خط سیر معین برای حیوان معین نکرده است و میدان عمل وسیعی به حیوان داده است حیوان با انواع مختلف حرکات نسبت متساوی دارد و فقط اراده و اختیار خود حیوان است که مسیر را تعیین و مشخص میکند ولی یک چیز هست و آن اینکه اراده و اختیار حیوان محدود است باطاعت از تمایلات و غرائز حیوان و هر چه مورد تصویب و موافقت غرائز و تمایلات حیوان واقع شود اراده حیوان بی درنگ عملی میکند اراده در وجود حیوان و انسان بیشتر شبیه است به قوه مجریه و این قوه مجریه در وجود حیوان تابع فرمان بلا شرط و مستبدانه غرائز و تمایلات است و در حقیقت کشور وجود حیوان در عین استقلال و آزادی و خود مختاری زمام اختیار این کشور در دست یک سلسله تمایلات و غرائز است و تحت هدایت و رهبری آن تمایلات و نیروی اجراء قوه مجریه است که مناسبات و روابط این کشور با خارج رعایت میشود و مبادلاتی صورت میگیرد و دستگاه وجود حیوان اداره میشود در دستگاه وجود حیوان به صرف اینکه تصور مطلوبی که موافق با یکی از تمایلات است پدید آمد و موافقت وی با یکی از غرائز و تمایلات روشن شد بی درنگ بحکم آن تمایل نیروی اراده در صدد اجراء بر میآید و اجراء میکند مگر آنکه یک مانع خارجی پیدا شود و مانع اجراء گردد پس حیوان در عین اینکه در حرکات خویش آزاد و مختار است و طبیعت بوی میدان داده و مسیر معینی را برای وی تعیین نکرده است و تعیین مسیر را به اراده خود حیوان واگذار کرده است این تعیین ارادی و اختیاری و انتخابی حیوان همواره با اشاره غریزه صورت میگیرد و بیش از این حیوان آزادی ندارد. ولی در انسان این محدودیت نیز از بین رفته است انسان علاوه بر آنکه از لحاظ تنوع و تکامل غرائز و تمایلات غنیر است از حیوان یعنی تمایلات درونی انسان منحصر به تمایل جلب غذا و آب و تمایل جنسی و چند تمایل محدود دیگر نیست بلکه چندین تمایل عالی بالاخصاص در انسان وجود دارد که در حیوان نیست از قبیل تمایلات زیبایی و تمایلات اخلاقی و تمایل حقیقت جوئی حکومت مستبدانه و بلا شرط غرائز نیز در انسان وجود ندارد زیرا یک اختلاف فاحش بین طرز فعالیت انسان و فعالیت حیوان موجود است که موجب شده حکومت مستبدانه و بلا شرط تمایلات و غرائز از بین برود و حکومت مشروط و مقرون به آزادی روی کار بیاید این اختلاف فاحش روی این جهت است که نوع فعالیت حیوان التذادی است و نوع فعالیت انسان تدبیری. عجب اینست که این دانشمند و گروه زیاد دیگری به موضوع اختیار چسبیده و اختیار و علیت را منافی یکدیگر پنداشتهاند و آنگاه احساس وجدانی انسان را راجع به اختیار و آزادی خود دلیلی از ضمیر بر نفی قانون علیت بحساب آوردهاند و حال آنکه اندک تأمل کافی است که بفهمیم آزادی و اختیار ما که امری وجدانی است و ضمیر ما بان گواهی میدهد اینست که در طبیعت یکراه معین و خط مشی معین برای ما تعیین نشده و میدان عملی بما داده شده که میتوانیم هر راهی را که بخواهیم انتخاب کنیم و انتخاب یکی از آن راهها به اراده و اعمال قدرت ما واگذار شده یعنی ما آزادیم که اگر میل داشته باشیم و اراده کنیم بکنیم و اگر نخواهیم و اراده نکنیم نکنیم یعنی اراده ما است که خط مشی ما را متعین میکند معنای اختیار این نیست که اراده ما آزاد است که خود بخود و بدون علت پیدا شود و همچنین این نیست که ما آزاد و مختاریم که اراده کنیم یا اراده نکنیم و خلاصه ما نسبت به فعل خارجی آزادیم نه نسبت بمقدمات نفسانی آن فعل و آنچه که ضمیر انسان گواهی میدهد بیش از این نیست البته این بیان با نظر عقلا که فعل جبری را مستند به اختیار فاعل ندانسته و پاداش خوب و بد را ساقط میدانند منافات ندارد چنانکه اختیاری انتخابی بودن فعل با آنچه از آغاز سخن گفتیم که صدور فعل از قوه فعاله در مورد تشخیص ضروری است منافات ندارد. [۱۵]

"مسأله اراده و انتخاب. ببینید، یک حرفی است که هنوز هم در دنیای اروپا وجود دارد- در دنیای اسلام فقط گروهی از متکلمین گفتهاند- و آن این است که اراده و انتخاب و اختیار را منافی با اصل ضرورت علی و معلولی دانستهاند یعنی این دو را در مقابل همدیگر قرار دادهاند، گفتهاند که یا باید ما قائل به وجود اراده و انتخاب و اختیار بشویم و اصل ضرورت علی و معلولی را که «از علت معین قطعاً باید معلول معین نتیجه بشود» انکار کنیم و یا باید آن را قبول کنیم و این را انکار کنیم. آن وقت آن کسانی که اصل ضرورت را قبول کردند و اصل اراده و اختیار را منکر شدند گفتهاند لازمه قبول اصل ضرورت، امکان پیشبینی است. قهراً آنهایی که اصل اراده و انتخاب و اختیار را به عنوان نقطه مقابل اصل ضرورت علی و معلولی قبول کردهاند گفتهاند بنابراین در آنجایی که پای اراده و انتخاب و اختیار (به میان) میآید مثل کارهای بشری، بلکه کارهای دنیا هم چون به انتخاب و اراده الهی صورت میگیرد) امکان پیشبینی نیست. این حرف مهمل زمینهای به دست مادیون داده است که تا حدودی که بتوانند مسأله پیشبینی را در دنیا مسلّم کنند و مسأله اراده و دخالت اراده و اختیار و انتخاب را بالتلیجه نفی کنند، در صورتی که اینها اصلاً با همدیگر ربط ندارد. قانون علیت یک قانون عمومی است که سراسر هستی را فرا گرفته است و اساساً محال است که موجودی از این قانون خارج باشد، میخواید آن موجود مختار باشد یا (نباشد). حالا چه جور امکان این قضیه هست که یک موجود، هم مختار باشد هم تحت تأثیر قانون علت و معلول و قانون جبر علی و معلولی، مسأله جبر و اختیار است که الآن مطرح نیست و اگر لازم باشد در خلال همین مباحث توحید، جبر و اختیار را طرح میکنیم. به هر حال فرضاً ما نتوانیم مسأله اختیار را در مقابل مسأله جبر، اختیار داشتن بشر را در مقابل مجبور بودن اثبات کنیم، این را نمیتوانیم انکار کنیم و این انکارپذیر نیست. بنابراین، این قضیه که اگر ما موضوع دترمینیسم را در کار آوریم خود به خود مسأله اراده و انتخاب از میان میرود، به هیچ وجه از میان نمیرود. صحبت در این است، منتها یک چیز دیگر هست و آن این است که-

آقای مهندس ... در ضمن بیان‌شان اشاره کردند- مادیین در لابلای حرفهایشان یک چیزی هم اضافه میکنند، وقتی میگویند علت، همان علت تامه، بعد میگویند علت تامه که جز همین امور مادی چیز دیگری نیست. خوب، بحث در این است که علتیایی که دخالت دارند، آیا تنها همین علتیای مادی است یا علت دیگری هم دخالت دارد؟ یعنی عاملیایی که در این قضیه دخالت دارند، آیا این عاملها همین عاملیایی است که ما به صورت عاملهای مادی نشان میدهیم با وضع کارشان یا یک عامل دیگری را هم در این نظم علتی حتما باید دخالت بدهیم، یعنی اینها جزء علتاند نه تمام علت؟ بحث در این نیست که قانون علتی هست یا نیست، بحث در این هم نیست که آیا جبر علی و معلولی، ضرورت علی و معلولی در کار هست یا نیست، و بحث در این هم نیست که علل یکسان معلول یکسان به وجود میآورند یا به وجود نمیآورند، بحث در عاملیایی است که دخالت دارد. آیا مجموع عاملیایی که دخالت دارد چندتاست؟ به اصطلاح منطقیین آن وقت بحث ما با مادیین بحث صغروی میشود، نه بحث کبروی، یعنی روی آن اصل کلی ما با آنها بحث نداریم، بحث سر این اصل کلی است: آیا همین عاملهای محدود مادی که مادیین نشان میدهند، اینها میتوانند علتیهای کافی باشند یا اینها جزء علتاند؟ آنها میگویند تمام علتاند، دیگری میگوید جزء علت، یا اگر نگویند جزء علت، به تعبیر بالاتری میگویند. آیا این علتها اگر تحت تسخیر و تدبیر یک علت مافوق نباشند، کافی هستند برای به وجود آوردن این معلول یا باید این علتها تحت تسخیر و تدبیر یک علت مافوق باشند تا بتوانند این معلول را به وجود آورند؟ بنابراین ما روی آنها بحث نداریم. مادیین هر وقت ثابت کردند که همین عواملی که ما الان داریم نشان میدهیم، برای به وجود آمدن معلول کافی است، حرف خودشان را ثابت کردهاند، و الا اینکه دترمینیسم چنین است، خوب باشد [۱۸]

"در مسأله قضا و قدر بحث در این است که آیا قضا و قدر الهی عام است و شامل همه اشیاء و جریانات است یا نه؟ و اگر عام است، تکلیف آزادی و اختیار انسان چه میشود؟ آیا ممکن است که هم قضا و قدر الهی عام و کلی باشد و هم انسان نقش آزاد و مختار داشته باشد؟ جواب این است: بلی. ما خود در رسالهای که در همین موضوع نوشته‌ایم و با نام انسان و سرنوشت چاپ شده است. در این باره بحث کرده‌ایم و ثابت کرده‌ایم که هیچ گونه منافات میان قضای عام الهی از یک طرف و اختیار و آزادی انسان از طرف دیگر نیست. و البته آنچه ما در آنجا گفته‌ایم چیزی نیست که اولین مرتبه ما گفته باشیم؛ آنچه گفته‌ایم اقتباس از قرآن کریم است و قبل از ما دیگران اقتباس کرده‌اند، مخصوصاً حکمای اسلامی مستوفی در این باب بحث کرده‌اند. اما امروز که به جهان اروپا مینگریم مبینم افرادی مانند ژان پل سارتر در شش و پنج این مسأله گرفتارند و چون در فلسفه خود به مسأله انتخاب و اختیار و آزادی تکیه کرده‌اند، خدا را نمیخواهند قبول کنند. ژان پل سارتر میگوید: چون به آزادی ایمان و اعتقاد دارم نمیتوانم به خدا ایمان و اعتقاد داشته باشم، زیرا اگر خدا را بپذیرم ناچارم قضا و قدر را بپذیرم و اگر قضا و قدر را بپذیرم آزادی فرد را نمیتوانم بپذیرم و چون نمیخواهم آزادی را نپذیرم و به آزادی علاقه و ایمان دارم پس به خدا ایمان ندارم. از نظر اسلام، اعتقاد و ایمان به خدا مساوی است با اینکه انسان آزاد و مختار باشد. آزادی به معنای واقعی، گوهر انسان است. قرآن کریم خدا را بسیار بزرگ و اراده و مشیتش را عام معرفی میکند، ولی از آزادی نیز سخت دفاع میکند: هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً. إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً. إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً (۱). آیا بر انسان روزگاری گذشت که چیزی نبود که از آن یاد شود؟ ما او را از نطفه مخلوطی که دارای خلطها بود آفریدیم؛ خلطیایی که موجب استعدادهای گوناگون بود و او را در معرض آزمایش قرار میدادیم. پس ما او را بینا و شنوا قرار دادیم و راه به او نشان دادیم، و او خود مختار است که شکرگزار باشد یا کافر نعمت. یعنی او آزاد است؛ میخواهد راه صحیح را انتخاب کند و میخواهد راه کفران نعمت را انتخاب کند. باز قرآن ضمیمه فرماید: مَن كَانَ يُرِيدِ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُوماً مَّدْحُوراً. وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً. كُلُّ نَفْسٍ هَوَاءٌ وَهُوَ عَطَاءٌ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً (۲). هر که به نعمتهای زودگذر بسنده کند، از آن نعمتها هر چه خواهیم به هر کس که خواهیم زود دهیم و سپس جهنم را برای او قرار دهیم که در آن داخل شود نکوهیده و دور از رحمت. و هر کس که خانه عاقبت خواهد و برای آن به مقدار لازم و شایسته کوشش کند و مؤمن باشد، پس اینان کوشششان قدردانی خواهد شد. همه را- آن گروه و این گروه را- از بخشش پروردگارت مدد کنیم، و عطای پروردگارت منع شدنی نیست. آری، این است منطق قرآن. قرآن هیچ منافاتی میان قضای عام الهی و حریت و اختیار انسان نمیبیند. از نظر برهانی و فلسفی نیز در جای خود ثابت شده است که میان این دو منافاتی نیست. اما این فیلسوفان قرن بیستم خیال کرده‌اند که تنها اگر خدا را نپذیرند آزادند؛ آن هم بدین معنی که در این صورت میتوانند رابطه اراده خود را با گذشته و حاضر، یعنی با تاریخ و محیط، قطع کنند و با چنین اراده قطع شده از تاریخ و محیط، آینده را انتخاب کنند و بسازند، و حال آنکه مسأله جبر و اختیار به قبول و نفی خدا مربوط نیست. با قبول خدا میتوان برای اراده انسان نقش فعال و آزاد قائل شد، همچنانکه با نفی خدا نیز طبق قانون علتی عامه میتوان به فرضیه آزادی انسان ایراد گرفت؛ یعنی ریشه جبر و یا توهم جبر، اعتقاد به نظام قطعی علت و معلول است که هم الهی به آن معترف است و هم مادی.

اگر منافاتی میان نظام قطعی علت و معلول و میان آزادی و اختیار انسان نیست- همچنان که واقعاً هم نیست- اعتقاد به خدا سبب نمیشود منکر آزادی بشویم. تفصیل بیشتر این مسأله را از کتاب انسان و سرنوشت بخوانید. [۱۹]"

بعضی از متکلمین پنداشته‌اند که این قاعده مخصوص علت‌های جبری و بی‌اختیار است و اما در مورد فاعل‌های مختار بعد از تحقق جمیع اجزاء علت باز جای اختیار و انتخاب فاعل محفوظ است غافل از اینکه قاعده عقلیه قابل تخصیص نیست و در این موارد اراده فاعل یکی از اجزاء علت تامه می‌باشد و تا اراده وی به انجام کار اختیاری تعلق نگرفته باشد هنوز علت تامه آن تحقق نیافته است هر چند سایر شرایط وجودی و عدمی فراهم باشد. حاصل آنکه هر علتی اعم از تامه و ناقصه نسبت به معلول خودش وجوب بالقیاس دارد و همچنین هر معلولی نسبت به علت تامه‌اش وجوب بالقیاس دارد و مجموع این دو مطلب را میتوان بنام قاعده تلازم علت و معلول نامگذاری کرد [۲۲]

"أیضاً فلا مجال لأن یقال بعدم اختیاریته، لمكان الوجوب، إذ الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار، کیف و الشیء ما لم یجب، لم یوجد، فالوجوب بالاختیار مؤکد لاختیاریته، و ممّا ذکرنا اتّضح فساد ما ربما یتوهمه الجاهل، من أنّ مسبوقة الفعل بالإرادة وجدانية، فالنزع لیس إلا فی التسمیة، و هو أنّ العدلی، یسمی هذا الفعل اختیاریاً، دون الجبری. وجه الفساد: انّ کل سابق لا یجب أن یشترط أن یشترط فی اللاحق، فمجرد تسلیم الطرفين لسبق الإرادة، لا یرفع النزاع من البین، بل الجبری یدعی عدم تأثیر السابق، لمكان وجوب الصدور، و العدلی یدعی التأثیر لما ذکره، من عدم المنافاة، فلا تغفل. [۲۵]"

"أما الأمر الأول: فقد سبق بشكل إجمالي (۹) أن الأفعال الإرادية تمتاز عن المعاليل الطبيعية بنقطة واحدة، وهي أنها تحتاج في وجودها إلى فاعل، وقد أشار إلى ذلك قوله تعالى: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (۱۰) فأثبت (عزّ من قائل) بذلك احتیاج الفعل إلى فاعل وخالق وبدونه محال، والفاعل لهذه الأفعال هو نفس الانسان، فإنها تصدر منها بالاختیار وإعمال القدرة والسلطنة، وليس في إطارها حتم ووجوب، فلها أن تشاء وتعمل، ولها أن لا تشاء ولا تعمل، فهذه المشیئة والسلطنة لا تتوقف على شیء آخر كالارادة ونحوها، بل هي كامنة في صميم ذات النفس حيث إن الله تعالى خلق النفس كذلك. وهذا بخلاف المعاليل الطبيعية، فإنها تحتاج في وجودها إلى علل طبيعية تعاصرها وتؤثر فيها على ضوء مبدأ السخیة، في إطار الحتم والوجوب، ولا یعقل فيها الاختیار. وإن شئت فقل: إن الفعل الاختیاری حيث كان یشترط لاختیار الانسان ومشیئته فلا یعقل وجود نظام له كامن في صميم ذاته، لیكون سیره ووجوده تحت إطار هذا النظام الخاص من دون تخلفه عنه، والوجه في هذا واضح، وهو أن مشیئة الانسان تختلف باختلاف أفرادها كما تختلف باختلاف حالاته النفسية ودواعیه الداخلية والخارجية، فلهذا السبب جعل لها نظم وقوانين خاصة، لیكون سیرها الوجودی تحت إطار هذه النظم. وهذا بخلاف سلسلة المعاليل الطبيعية، فإنها تخضع في سیرها الوجودی نظاماً خاصاً وإطاراً معیناً الذي أودعه الله تعالى في كمن ذاتها، ویستحيل أن تتخلف عنه، ولذا لا یعقل جعل نظام لها من الخارج، لعدم خضوعها له واستحالة تخلفها عن نظمها الطبيعية، وهذا برهان قطعی على أن السلسلة الاولى سلسلة اختیاریة، فأمرها وجوداً وعدمياً بید فاعلها، دون السلسلة الثانية فإنها مقهورة ومجبورة في سیرها على طبق نظمها الطبيعية الموضوعية في صميم ذاتها وكمون واقعها. لحد الآن قد تبین افتراق السلسلة الاولى عن السلسلة الثانية بنقطة موضوعية، فلو كانت السلسلة الاولى كالسلسلة الثانية مقهورة ومجبورة في سیرها الوجودی لم یمکن الفرق بينهما. وأما الأمر الثاني: فالقاعدة المذكورة وإن كانت تامة في الجملة، إلا أنه لا صلة لها بالأفعال الاختیاریة، والسبب في ذلك: أن هذه القاعدة ترتکز على مسألة التناوب والسخیة التي هي النقطة الأساسية لمبدأ العلية، فان وجود المعلول- كما تقدّم- مرتبة نازلة من وجود العلة، وليس شيئاً أجنبياً عنه. وعلى هذا فبطبيعة الحال أن وجود المعلول قد أصبح ضرورياً في مرتبة وجود العلة، لفرض أنه متولد منها ومستخرج من صميم ذاتها وواقع مغزاها، وهذا معنى احتفاف وجوده بضرورة سابقة. ومن الطبيعي أنه لا یمکن تفسير الضرورة في القاعدة المذكورة على ضوء مبدأ العلية إلا في المعاليل الطبيعية، ولا یمکن تفسيرها في الأفعال الاختیاریة أصلاً، وذلك لأن الأفعال الاختیاریة- سواء أكانت معلولة للارادة أم كانت معلولة لإعمال القدرة والسلطنة- لا یستند صدورهما إلى مبدأ السخیة، بداهة أنها لا تتولد من كمن ذات علتها وفاعلها، ولا تخرج من واقع وجوده وصميم ذاته لتكون من شؤونه ومراتبه، بل هي مباينة له ذاتاً ووجوداً. وعلى هذا فلا یمکن التفسير الصحيح لاحتفافها بالضرورة السابقة، فان معنى هذا كما عرفت وجود المعلول في مرتبة وجود علته، وهذا لا یعقل إلا في المعاليل الطبيعية. ومن هنا يظهر أن تناوبنا لو قلنا بأن الارادة علة تامة لها فمع ذلك لا صلة لها بالقاعدة المزبورة، لوضوح أنه لا معنى لوجوب وجودها في مرتبة وجود الارادة ثم خروجها من تلك المرتبة إلى مرتبتها الخاصة. وعلى الجملة: فإذا كانت العلة مباينة للمعلول وجوداً ولم تكن بينهما علاقة السخیة فبطبيعة الحال لا يتصور هنا وجوب وجود المعلول من قبل وجود علته، فإذا لم يكن هنا إلا وجوده بعد وجودها من دون ضرورة سابقة، ومرد هذا بالتحليل العلمي إلى عدم قابلية الارادة للعلية. وقد تحصل من ذلك: أن الفعل في وجوده يحتاج إلى فاعل ما، ویصدر منه باختیاره وإعمال قدرته، ولا تأثير للارادة فيه بنحو العلة التامة، نعم قد يكون لها تأثير فيه بنحو الاقتضاء. فالنتيجة: أنه لا مجال للقاعدة المتقدمة في إطار سلسلة الأفعال الاختیاریة فتختص بسلسلة المعاليل الطبيعية. [۲۷]"

"في قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» و مورها: و أما الأمر الثاني إن ما بنى عليه الماتن قدس سره- تبعاً لأهل المعقول من «أن الشيء ما لم يجب لم يوجد» (٩) و أن فعل العبد ما لم يكن بالغاً حدّ الوجوب لم يتحقّق خارجاً، بدعوى أن هذا لازم إمكان الشيء بلا فرق بين الأفعال و غيرها، و لذلك التزموا بأن الإرادة بالمعنى الذى فسروها به من الشوق المؤكّد علّة للفعل، و ذلك الشوق أيضاً يوجد بمبادئه المترتبة على حسن الذات و سعادتها أو خيبتها و شقاوتها، و السعادة و الشقاوة من لوازم الذات لا تحتاج إلى علّة؛ لأنها توجد بالعلّة الموجودة لنفس الذات- فممّا لا يمكن المساعدة عليه، إذ لو كان الأمر كما ذكره، فكون أفعال العباد اختيارية لهم، مجرد تسمية لا واقع لها، و لا يكون فى البين من حقيقة الاختيار شىء. كما أن ما تقدّم منه قدس سره، من تعلّق إرادة الله (عزّ و جل) التكوينية بالأفعال الصادرة عن العباد باختيارهم، إن كان المراد منه أنّه على تقدير صدور الفعل عن العباد بإرادتهم، فذلك الفعل متعلّق بإرادة الله (عزّ و جل)، فهذا من قبيل إرادة ما هو الحاصل. و إن كان المراد أنّه لا محيص عن صدور الفعل المذكور، فيكون مقتضى إرادة الله حصول مبادئ الإرادة للعبد، و هو يقتضى لا بدّية صدور الفعل، فهذا أيضاً يساوى مسلك الجبر؛ إذ مع حصول مبادئ الإرادة تكون إرادة العبد واجبة الوجود و المفروض أن إرادة العبد علّة تامّة لصدور الفعل عنه، فأين الاختيار، و كيف يصحّ التكليف، و كيف يصحّ عقابه على مخالفة التكليف؟ مع أن العبد البائس المسكين لا يتمكّن من ترك المخالفة مع حصول مبادئ الإرادة بتبع شقاوة ذاته، أو بإرادة الله (عزّ و جل)، و معه كيف يصحّ التوبيخ بمثل قوله سبحانه قلّ هو الذى أنشأكم و جعل لكم السَّمْعَ و الأبصارَ و الأَفئدةَ قَلِيلاً ما تشكّرون (١٠). مع أن للعبد المسكين أن يجيب بأنّى لا أتمكّن من الشكر لك، فأنت الذى أوجدت مبادئ إرادة الكفر و الطغيان فى نفسى، أو إن لى ذاتا لازمها الشقاوة المستتبعة لمبادئ الكفر و النفاق و الطغيان، و لا حيلة لى بغيرها، فكيف يصحّ عقابه؟ و فى الصحيح عن يونس بن عبد الرحمن، عن عدة، عن أبى عبد الله عليه السّلام قال له رجل: جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصى؟ فقال: الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصى، ثمّ يعذبهم عليها، فقال له: جعلت فداك، ففوّض الله إلى العباد؟ فقال: لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر و النهى، فقال له: جعلت فداك، فبينهما منزلة؟ قال فقال: نعم، أوسع ما بين السماء و الأرض (١١). الملاك فى اختيارية أفعال العباد: و بالجملة ما ذكره من قاعدة «عدم إمكان حدوث شىء إلّا عن علّة تامّة» و «أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد» لا تجرى فى الأفعال الاختيارية، حيث إنّ المعلول وجوده ترشّحى، أو انفعال بالخاصيّة، بخلاف الفعل الاختيارى، فإنّ قدرة الفاعل على أمر لا تتحقّق إلّا إذا تساوى طرفاه من الفعل أو الترك بالإضافة إلى الفاعل، فلو لم يكن الفاعل متمكّناً على كلّ من إيجاده و تركه قبل أن يصدر منه الفعل، لما كان فى البين قدرة، بل كان جبراً و اضطراباً، حتّى بالإضافة إلى الواجب (جلّ علا)، حيث إنّ بقدرته الذاتية يختار كون الشىء فيوجد، بلا فرق بين تعلّق إرادته بالوجود عن طريق المقدمات الإعدادية أو بدونها. و الحاصل إمكان صدور الفعل عن الفاعل بالاختيار لا يحتاج إلى غير قدرته عليه، نعم العاقل لا يصرف قدرته فيما لا يعنيه و ما ليس له فيه صلاح، بل يصرفها على أحد طرفى الشىء لغرض، من غير أن يكون ترتّب الغرض على ذلك الطرف موجباً لسلب قدرته عن الطرف الآخر، و بتعبير آخر: يكون ترتّب الغرض على أحد طرفى الشىء مرجّحاً لذلك الطرف على الآخر؛ و لذا يسمّى إعمال القدرة و صرفها فى أحد طرفى الشىء اختياراً؛ لأنّ الإنسان يأخذ بما فيه الخير، و قد اعترف الماتن قدس سره فى بحث التجزئ (١٢) ببعض ما ذكرناه- من كون اختيارية الفعل بالتمكّن من عدمه- حيث ذكر أن بعض مبادئ اختيار الفعل اختيارية، لتمكّنه من عدمه بالتأمل فيما يترتّب عليه، فراجع. إن قلت: أفلا يكون مقتضى التوحيد و الاعتراف بوحدانية الخالق، هو الالتزام بأنّ ما يحصل فى الكون- و منها أفعال العباد- مخلوقة لله (سبحانه)، لئلا يكون مؤثراً فى الوجود و خالفاً للكون إلّا هو و إنّما يصحّ العقاب حينئذ على فعل العبد، فلاجل أن الفعل فى الحقيقة و إن كان بإرادة الله، إلّا أنّ الله تعالى يريد فعل العبد، إذا تعلّقت إرادة العبد به، فيكون المؤثّر فى ذلك إرادة الله، و العبد أيضاً أراد تحقيقه و إيجاده، و لكن إرادته لا تؤثّر فى الواقع شيئاً، و يعبر عن إرادة العبد كذلك بالكسب، فيكون العقاب على كسب العبد، و إن شئت فلاحظ من أراد رفع حجر عن مكان، باعتقاد أنّه متمكّن من رفعه، و لكن عند تصدّيه للرفع يظهر عدم تمكّنه منه، فيضع شخص آخر أقوى منه يده تحت ذلك الحجر و يرفعه، فارتفاع الحجر عن مكانه يكون برفع هذا الشخص الثانى خاصّة، و يستند الرفع إليه دون الأوّل، إلّا أنّ سبب رفع الثانى للحجر هو تعلّق إرادة الأوّل برفعه، و لأجله لا مانع من إسناد الرفع إلى المرید خاصّة. قلت: إن ما ذكر لا فى تصحيح العقاب يجرى و لا فى التحقّظ على وحدة الخالق و المؤثّر فى الكون و منه أفعال العباد. أمّا الأوّل؛ فلائنه لا يصحّ عند العقل أن يذمّ رافع الحجر حقيقة، مرید الرفع خاصّة و يوبّخه على الرفع؛ لأنّه لم يرفعه، بل أراد رفعه فحسب، فالتوبيخ و الذمّ يرد على رافع الحجر حقيقة الذى هو الشخص الثانى. نعم يصحّ توبيخ الأوّل على إرادة الرفع لا على نفس الرفع، و إذا فرض أن إرادته أيضاً فعل مخلوق يكون المؤثّر فيه إرادة الله (سبحانه) فلا يصحّ عقابه و لا توبيخه على الإرادة المخلوقة، و إن قيل بأنّ إرادة المرید نا شئة عن مبادئها، و مبادئها نا شئة عن خبث السريرة و الشقاوة الذاتية كما تقدّم فى كلام الماتن قدس سره ثبت أيضاً أنّه لا مصحّ للعقوبة على إرادته و لا على فعله. و أمّا الثانى فيظهر جوابه ممّا أجبنا آنفاً عن مقالة الفلاسفة فى قاعدة «أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد» فراجع. فتحصل أن ما ذكره الفلاسفة من قاعدة «أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد» لا يجرى فى الفاعل بالاختيار، فإنّه بعد لحاظ الشىء و التصديق بفائدته و الميل إليه و الجزم بعدم المانع، يبقى الفاعل المختار قادراً على اختيار كلّ من الفعل و الترك، و المبادئ لا تجعل الفعل من قبيل واجب الوجود، بل إنّها مرجّحة لاختياره طرف الفعل، حيث إنّ الفاعل الحكيم لا يختار الفعل إلّا مع الصلاح فى شخصه أو المزية

فی الجامع بینہ و بین فعل آخر، كما إذا لم تكن مزیة فی خصوص أحد الفعلین بالإضافة إلى الآخر، فإنّ قیام المزیة فی الجامع كاف فی كون اختیار الفعل بالحكمة، و یدلّک علی ذلك أنّ الهارب یختار أحد الطریقین مع عدم المزیة لأحدهما بالإضافة إلى الآخر. [٣١]

"فالحقّ فیہ أيضاً أنّ هناك مرتبة أخرى بعد الإرادة تسمّى بالطلب و هو نفس الاختیار و تأثیر النفس فی حركة العضلات وفاقاً لجماعة من محقّقی المتأخّرين، و منهم المحقّق صاحب الحاشیة رحمه الله، و البرهان علیہ أنّ الصفات القائمة بالنفس من الإرادة و التصرّ و التصدیق كلّها غیر اختیاریّة فإن كانت حركة العضلات مترتّبة علیها من غیر تأثیر النفس فیها و بلا اختیارها فیلزم أن لا تكون العضلات منقادة للنفس فی حركاتها و هو باطل وجداناً، و للزم أن تصدق شبهة أمام المشكّکین فی عدم جواز العقاب بأنّ الفعل معلول للإرادة، و الإرادة غیر اختیاریّة و أن لا یمكن الجواب عنها و لو تظاهر النقلان كما ادّعاء، و أمّا الجواب عنها بأنّ استحقاق العقاب مترتّب علی الفعل الاختیاریّ أى الفعل الصادر عن الإرادة و إن كانت الإرادة غیر اختیاریّة فهو لا یسمن و لا یغنی من جوع بداهة أنّ المعلول لأمر غیر اختیاریّ غیر اختیاریّ. و الحاصل: أنّ علیة الإرادة للفعل هادم لأساس الاختیار و مؤسّس لمذهب الجبر بخلاف ما إذا أنكرنا علیة الصفات النفسانیة من الإرادة و غیرها للفعل، و قلنا: بأنّ النفس مؤثّرة بنفسها فی حركات العضلات من غیر محرّک خارجي، و تأثیرها المسمّى بالطلب إنّما هو من قبل ذاتها فلا یلزم محذور أصلاً و یثبت الأمر بین الأمرین. إن قلت: إنّ الأمر الرابع الذی بنیت علیہ ثبوت الأمر بین الأمرین هل هو ممکن أو واجب؟ لا سیل إلى الثانی و علی الأول فهل علّته التامّة اختیاریّة أو غیر اختیاریّة و علی الأول یلزم التسلسل، و علی الثانی یتّم مذهب الجبر. قلنا: لا إشکال فی كونه حادثاً و ممکناً إلّا أنّه نفس الاختیار الذی هو فعل النفس و هی بنفسها، تؤثّر فی وجوده فلا یحتاج إلى علّة موجبة لا ینفک عنها أثرها، إذ العلّیة بنحو الإيجاب إنّما هی فی غیر الأفعال الاختیاریّة، نعم لا بدّ فی وجوده من فاعل، و هو النفس، و مرجّح و هی الصفات النفسانیة، و الاحتیاج إلى المرجّح إنّما هو من جهة خروج الفعل عن العبثیة، و إلّا فیمکن للإنسان ایجاد ما هو منافر لطبعه فضلاً عن ایجاد ما لا یشتاقه لعدم فائدة فیہ، ثمّ إنّ المرجّح المخرج للفعل عن العبثیة هی الفائدة الموجودة فی نوعه دون شخصه بداهة أنّ الهارب و الجائع یختار أحد الطریقین و أحد القرصین مع عدم وجود مرجّح فی واحد بالخصوص" « ١ » (انتهی ملخص كلامه). [٣٥]

"أی «قاعدة الشیء ما لم یجب لم یوجد» بیانه: أنّه لا إشکال فی أنّ كلّ معلول ما لم تتحقّق علّته التامّة لم یوجد، بل یمتنع وجوده، فإذا تحقّقت علّته التامّة فلا بدّ من تحقّق المعلول، و لا یمکن تخلّفه عنها، فكلّ فعل عند تحقّق علّته واجب وجوده، و عند عدم تحقّق علّته ممتنع وجوده، فأمره دائماً دائر بین الوجوب و الامتناع، أى أنّه إمّا ضروری الوجود، أو ضروری عدمه، و هذا هو معنی الجبر، فلا اختیار فی البین. و الجواب عنه: أنّ الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار كما أنّ الامتناع بالاختیار لا ینافیهِ أيضاً و توضیحه: إنّنا نقبل قاعدة «إنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد» و لكن نقول أيضاً: إنّ الجزء الأخير للعلّة التامّة فی الأفعال الاختیاریّة هو الإرادة و الاختیار، و لا إشکال فی أنّ الوجوب الذی ینشأ من العلّة التی یمکن جزؤها الأخير الاختیار لا ینافی الاختیار، بل یؤكد الاختیار" [35] .

اختیار و انتخاب آزادانه انسان به حکم علم ازلی امری حتمی و تخلف ناپذیر است و ضروری و واجب بودن اختیار با اختیار منافات ندارد [٤٢]

"الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار بل یؤكد و جوبی که از اختیار ناشی می شود منافات با اختیار ندارد، بلکه آن را تأکید می نماید. به عبارت روشن تر، مادامی که فعل از نظر تحقق به حدّ وجوب نرسد، تحقق نمی پذیرد ولی آن کس که به آن، و صف وجوب افاضه می کند، نفس انسانی است در این صورت او فاعل « موجب » به کسر (افاضه کننده وجوب) خواهد بود نه فاعل موجب (به فتح جیم) و اساس اشتباه مستدل، خلط میان دو نوع فاعل است [٤٢]

"ایمان به خدا و گرایش به سوی خوبی ها از پدیده های هستی است و به حکم قانون علیت در تحقق خود، به اسباب و شرایط ویژه ای نیازمند است که انتخاب و اراده انسان از جمله عوامل و اسباب پیدایش آن می باشد [٤٢]

"و منها: أنّ الشیء ما لم یوجد- (بافتح) أى ما لم یکن موجوداً- لم یوجد (بالکسر)، و حیث إنّ لا وجود حقیقی للممکنات فی ذواتها فلا ایجاد لها حقیقة، فیکون الإيجاد مطلقاً- حتی لأفعال العباد- له تعالی شأنه. و الجواب: یمّا مرّ من أنّ الإيجاد المخصوص باللّه تعالی هو الإيجاد بذاته، و ایجاد العباد لیس بذواتهم، بل بالقدرة التی أعطاه الله إياهم. [٥١]

و أمّا معنی الم شبة فهو مطلب آخر و هی مرادفة للاختیار و الارادة و معنی قولهم لو شاء فعل انه لو وجد فیہ خیراً لفعله تابعا لخیرّته و انه تابع لصلاحه من حیث وجوده و عدمه و الحاصل ان قولهم لو شاء فعل و لو شاء لم یفعل لیس معناه ان الفعل و الترك اذا تحقّقاً أنّما هما متحققان من غیر العلّة و لیس مستلزما لهذا و کیف ذلك مع أنّه (١) ما یترتب علیه فسادہ لیست من محالیة [٦٢]

جواب ما: أولا: مكرر گفته‌ایم که در فاعلهای مختار علت تامه دارای دو رکن

است: ۱- قدرت ذاتیه فاعل ۲- داعی فاعل و مكرر گفته‌ایم که اگر نظر به ذات قدرت بدوزیم و از داعی صرفنظر کنیم صدور الفعل من الفاعل ممکن به امکان ذاتی است ولی اگر داعی را هم مد نظر قرار دهیم صدور الفعل ضروری و واجب میگردد ولی چنین وجوبی سبب جبر نیست الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار بل یحققه زیرا هر قادر مختاری عند وجود الداعی صدور فعل از او ضروری خواهد بود این مطلب در حق پروردگار ثابت است و همین معنا را نسبت به مکلفین میگوئیم که بالنظر الى القدرة الذاتیه صدور فعل همراه با احتمال لا صدوری است ولی بالنظر الى الداعی صدور الفعل حتمی شده و لا صدورش ممتنع میشود ولی جبر هم نیست ثانیاً خود شما اشاعره معتقدید که قادر مختار میتواند یکی از دو مقدورش یعنی فعل یا ترک را بر دیگری ترجیح دهد بدون هیچ مرجحی و ترجیح بلا مرجح را تجویز میکنید و بقول ابو الحسن اشعری: انسانی که از درندهای میگریزد اگر بر سر دوراهی برسد که هر دو مساویند بدون مرجح یکی را برمیگزیند و کذا انسان گرسنه اگر دو قرص نان مساوی داشته باشد یکی را بر دیگری ترجیح میدهد و کذا انسان تشنه اگر دو ظرف آب مساوی داشته باشد یکی را بر دیگری انتخاب میکند بلا مرجح و اصولاً بر همین اصل از شبهه بعض فلاسفه جواب میدهید که آنها میگویند خدا فاعل موجب است زیرا افعالی را که انجام میدهد یا با مرجح است و یا بدون مرجح که ترجیح بلا مرجح است و محال و اما با مرجح که جبر است پس فاعل موجب است شما میگوئید: خیر قادر مختار یکی از دو طرف فعل و ترک را ترجیح میدهد بدون مرجح حال آقای اشعری: باؤک تجر و باؤنا لا تجر؟ چگونه در جواب از شبهه فلاسفه میگوئید ترجیح بلا مرجح جایز است ولی در این دلیل اولتان میگوئید ترجیح بلا مرجح محال است؟! آیا غیر از اینست که هرکجا صرفاً برای اثبات مدعای خویش تلاش مذبوحانه میکنید؟ و متعصبانه بدنبال اثبات مطلب خویش هستید و لو موجب رفع ید از هر مبنائی باشد؟. [۶۳]

"الثالثة ان قانون العلية و المعلولية، بمعنى أن الموجود يحتاج إلى علة لاجل وجوده و وجوب تحقق المعلول عند تحقق العلة بتمام أجزائها و امتناع تحققه مع عدم جزء منها، و ان تم فی الموجودات غیر الأفعال الاختيارية الا أنه لا يتم فی الاختیار، بحيث يكون الاختیار لازم التحقق عند تمامية علته و ان لا يعقل وجوده مع عدم العلة. و بعبارة أخرى: احتیاج کل ممکن حادث إلى علة لا ینفک عنها، ممنوع، لعدم البرهان علیه، بل البرهان علی خلافه، فان الاختیار فعل النفس، و النفس توجد و لا تكون الأمور الخارجية و لا الغرائز الداخلية التي أساسها حب البقاء المنشعب منه حس جلب النفع و دفع الضرر، إذ ربما يكون جميع ذلك موجودة و النفس متوجهة إليها و مع ذلك لا یختار الفعل. و ما ذكره المحقق الأصفهانی (ره) «۱» من أن دعوی عدم احتیاج بعض الممكنات إلى العلة من الغرائب، إذ الممكن مساوق للمفتقر. مندفع: بأننا لا ندعی وجود الممكن بذاته و نلتزم بافتقاره إلى الموجد، الا أنا نقول: ان احتیاج کل ممکن و لو كان فعلاً اختیاراً إلى العلة التامة- أي ما لا ینفک عن وجوده الفعل یحتاج إلى دلیل مفقود فی المقام. و مما یؤید ما ذکرناه انه لا عين و لا أثر فی الآيات و الروایات عن علیة الله تعالی للموجودات، و احتیاج الممكن إلى العلة، بل انما عبر فیها باحتیاج الممكن إلى الموجد و الخالق و الصانع. إذا عرفت هذه المقدمات، یظهر لك أن السبب لوجود الفعل الاختیاری لیس هو الشوق، حتی تكون شبهة الجبر شبهة لا یمکن دفعها، بل السبب هو أعمال النفس قدرتها فی الفعل و أنها تامة فی الأفعال الاختيارية بلا محرک آخر، فالجواب عنها واضح. ایرادات هذا الجواب و نقدها و ربما یورد علی هذا الجواب بایرادات: أحدها أن الاختیار بهذا المعنی حادث أم واجب، فان كان واجباً لزم أن یصحبه من أول وجوده، و ان كان حادثاً و لكل حادث محدث فوجود الاختیار یكون بايجاد الموجد. و الموجد اما أن یكون هو أو غیره؟ فان كان هو بنفسه فان كان باختیار آخر لزم التسلسل، فلا بد و أن یكون وجود الاختیار بغير الاختیار، فیکون مجبوراً علی الاختیار من غیره. و بما أن الجبر علی العلة جبر علی المعلول فالفعل یصدر جبراً. و بعبارة أخرى: الاختیار لا یكون واجباً بالبدهة بل هو ممکن، و بما أن کل ممکن یحتاج فی وجوده إلى العلة التامة فهو معلول لعلة و تلك العلة اختیاریة أم غیر اختیاریة، فان كانت اختیاریة و صادرة عن اختیار آخر ینقل الكلام إلى ذلك الاختیار، فلا بد و أن ینتهی إلى علة غیر اختیاریة و إلا لزم التسلسل. فان انتهى إلى علة غیر اختیاریة أو من الأول التزمنا بذلك فیعود المحذور و یثبت الجبر، إذ القصر علی العلة قصر علی المعلول. و فیه: ان الجواب عن هذه الشبهة یتوقف علی بیان مقدمتين: الاولى: انه لا یعتبر فی انصاف الفعل بكونه اختیارياً سوى القدرة علیه و استناد الفعل إليها، و لا یعتبر سبق الاختیار و ان كان اختیاریة الفعل الخارجی مساوقة لذلك. و لا یکفی مجرد القدرة، فلو كان الشخص قادراً علی الذهاب إلى محل خاص و لكن لم یعمل قدرته فی ذلك بل أجبر علیه و كان بتحریک الغير، لا یكون هذا الفعل اختیارياً. الثانية: ان کل ممکن بما أن الوجود و العدم بالاضافة إلیه علی حد سواء لا یعقل وجوده بنفسه، فلا محالة یحتاج إلى الموجد لیخرج به عن حد الاستواء، و غیر الأفعال الاختيارية من الموجودات یحتاج إلى العلة التامة، و أما الأفعال الاختيارية فلا یتوقف صدورها علیها، بحيث یكون الموجد لها لا یکاد ینفک عنها كما عرفت. و بعبارة أخرى: دعوی احتیاج الأفعال الاختيارية إلى شیء يستحيل انفکاکها عنه، من الاشتباهات الناشئة عن التعبير باحتیاج الممكن فی وجوده إلى العلة. و بهذا البیان یندفع ما یقال: کیف یلتزم بوجود الصانع القديم و حدوث الممكنات، و لو كان الله تعالی علة لما أمکن التخلف و لزم القدم فی جميع الممكنات. إذا عرفت هاتین المقدمتين: فاعلم: ان أعمال القدرة و الاختیار انما یكون فعلاً قائماً بالنفس، و هی موجدة له بنفسه و یكون هو اختیارياً بلا احتیاج إلى العلة التامة. و

النفس ليست علة تامة له حتى يستحيل انفكاكه عنها فيعود المحذور، بل النفس موجدة له، فتارة يوجد الداعي لها فتوجده، و أخرى لا ينقدح لها الداعي فلا توجده، فالفعل الخارجى اختياري للنفس بوساطة اختيارية فعل النفس لا بنفسه، لانه ليس من أفعالها ولكن لسلطنة النفس على البدن و كون العضلات منفارة للنفس فى حركاتها و ليس لها مزاحم فى سلطانها يكون الفعل الخارجى اختياريا للنفس. و معنى كونه اختياريا لها صدوره مسبقا بالاختيار. و أما فعل النفس، و هو أعمال القدرة، فهو اختياري لها بنفسه بلا وساطة شئ آخر و بلا احتياج إلى سبق اختيار آخر. [٦٩]"]

امكان و فقر ذاتي معلول نسبت به علت خود

"أن الحوادث التي هي الأفعال الاختيارية للحيوانات- و خصوصا الإنسان- الحكم مطرد فيها، لأنها ممكنة، فكل ممكن لا بد من استناده إلى واجب الوجود، كيف و كل حادث- سواء كان فعلنا الاختياري أم لا- إذا نظرنا إلى حدوثه و إمكانه أذنا النظر اضطرارا إلى وجود الواجب بالذات، مع أننا نجد من نفسنا أننا نتحرك إن نشاء، و نسكن إن نشاء فكيف نكون مسخرين، و الحال أن حركاتنا و سكناتنا بأنفسنا لا بغيرنا؟ فنقول فى الكشف عنه: إن حركاتك و سكناتك بمشيتك، إلا أن مشيتك ليست بمشيتك، بل بقضاء الله و قدره- إذ لو كانت كذلك لافتقرت تلك المشية إلى مشية أخرى و هكذا إلى غير النهاية- فإذا لم تكن مشيتك بمشيتك فهي لازمة لك من أسباب قدرية مودية إليها، فإذا لم تكن المشية إليك فمهما وجدت المشية التي تصرف القدرة إلى مقودورها انصرفت و لا سبيل لها إلى المخالفة و إذا انصرفت لزمت الحركة ضرورة بالقدرة، و القدرة محركة ضرورة عند انجزام المشية، و المشية تحدث فى القلب بالأسباب الخارجية المشاهدة، و هي تحدث بالأسباب الغائبة عنها، فهذه ضروريات مترتبة بعضها على بعض، و ليس للعبد أن يدفع وجود المشية، و لا انصراف القدرة إلى المقذور، و لا وجود بعث المشية للقدرة، فهو مضطر فى الجميع. و لا يتوهم أحد أن هذا خلق الأعمال، الذى ذهب إليه الأشاعرة، القائلين بالجبر المحض من غير اختيار. فإن قلت: ما ذكرت أيضا جبر، و الجبر ينافى الاختيار، فكيف يكون إنسان واحد مضطرا و مختارا؟ قلت: لو انكشف لك الغطاء عن عين البصيرة بنور الاهتداء لعرفت أنك مجبور فى عين الاختيار، و تحقيقه يفتقر إلى تحقيق معنى الاختيار، فاطلبه من كتب اولى الأبصار، ليظهر لك ما يظهر لهم: أنه لا يتقدم متقدم و لا يتأخر متأخر إلا بالحق و اللزوم فكل ما بين السماء و الأرض حادث على ترتيب واجب و حق لازم، و لا يجرى فى الملك و الملكوت طرفة عين و لا فلتة خاطر و لا فلتة ناظر إلا بقضاء الله و قدره و إرادته و مشيئته، لا راد لقضائه و لا معقب لحكمه يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ كيف و لو لم يكن هكذا لكانت المعاصى و الجرائم الصادرة من الأشقياء- إن كان الله يكرهها و لا يريد- فإما هي جارية على وفق مراد إبليس- أذله الله- مع أنه عدو الله، ثم القبائح أكثر من الحسنات، و المعاصى أكثر من الطاعات فيكون الجارى على وفق إرادة العدو أكثر من الجارى على وفق إرادة الله تعالى، و هذا مما لا يليق برئيس قرية، فكيف يليق بالملك الجبار ذى الجلال و الإكرام. [٦٩]"]

خلاصه اینکه نباید و صف ضرورت را که اشیاء نسبت به علت تامه خود دارند توسعه داده و میان هر چیز و هر چیز سرايت داد چنانکه اغلب دانشمندان مادی باین اشتباه دچار شده و با اثبات جبر ضرورت در کلیه حوادث و افعال اختياري و غیر اختياري موضوع اختیار نسبت امکان را از اساس و ریشه نفی کرده و در نتیجه در چاله تناقضهای عجیبی افتادهاند و عجیبت از همه اینکه قول بثبوت اختیار را مستلزم انکار علیت و معلولیت و قول باتفاق دانسته و اعتقاد به جبر را مستلزم انکار صانع واجب و انکار اعجاز و جز اینها معرفی کردهاند همه این پندارهای خام زائیده اینست که این دانشمندان به جبر نسبت میان معلول و علت تامه چسبیده و اختیار نسبت میان معلول و علت غیر تامه را فراموش نمودهاند. انسان فعل را بواسطه اراده اختیار و انتخاب کرده و با مقارنت بقیه اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد مینماید. علتی فوق انسان فعل انسان را از راه اراده انسان اراده میکند و انسان فعل را بواسطه اراده اختیار و انتخاب کرده و با مقارنت بقیه اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد مینماید و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی اراده انتخاب کننده فعل را در انسان ایجاد میکند پس انسان فعل را با اراده انتخاب میکند ولی در اراده تحت تاثیر علتی خارج از خودش است [٧]

و أما القول بالجبر و إنكار الاختيار فى الأفعال بتقريب أن فاعلية الواجب بالذات و تعلق إرادته بالفعل المسمى اختياري يجعل الفعل واجب التحقق ضرورى الوقوع و لا معنى لكون الفعل الضرورى الوجود اختياري للإنسان له أن يفعل و يترك و لا لكون إرادته مؤثرة فى الفعل. يدفعه أن فاعليته تعالى طويلة لا تنافى فاعلية غيره أيضا إذا كانت طويلة و إرادته إنما تعلقت بالفعل بوصف أنه اختياري فأراد أن يفعل الإنسان باختياره و إرادته فعلا كذا و كذا فالفعل الاختياري واجب التحقق بوصف أنه اختياري. [٨]

"أن الإرادة الإنسانية إن كانت واردة من الخارج بأسباب و علل متتهية إلى الإرادة القديمة كانت واجبة التحقق من غير دخالة العبد فى ذلك فيكون مضطراً و ملجأ فى إرادته، و لازمه الاضطراب فى فعله؛ لأن ما يكون علته التامة اضطرابية يكون هو أيضاً كذلك. و إن كانت إرادته بإرادته نقل الكلام إلى إرادة إرادته، فإما أن يتسلسل أو يلزم الاضطراب و الجبر. و لقد أجاب عنها أساطين الفلسفة و أئمة الفن

بما لا يخلو عن التكلف والإشكال، فتصدى السيد المحقق الداماد- نصر الله تربته- لجوابها: «بأن الإرادة حالة شوقية إجمالية متأكدة بحيث ما إذا قيست إلى نفس الفعل و كان هو الملتفت إليه باللمحظ بالذات كانت هي شوقاً وإرادة بالقياس إليه، وإذا ما قيست إلى إرادته و الشوق الإجماعي إليه و كان الملتفت إليه باللمحظ بالذات تلك الإرادة و الشوق لا نفس الفعل كانت هي شوقاً وإرادة بالقياس إلى الإرادة من غير شوق آخر مستأنف وإرادة أخرى جديدة و كذلك الأمر في إرادة الإرادة، وإرادة إرادة الإرادة إلى سائر المراتب. فإذا كل من تلك الإرادات المفصلة يكون بالإرادة والاختيار و هي بأسرها مضمّنة في تلك الحالة الشوقية الإجماعية المعبر عنها بإرادة الفعل واختياره» (١). انتهى كلامه رفع مقامه. ثم حاول «٢» مقياسية الإرادة في ذلك بالعلم بالشىء تارةً، وبالعلم بذواتنا أخرى، و بالنية في العبادة ثالثةً، و باللزوم و لزوم اللزوم رابعةً، و بالإرادة المتعلقة بالمسافة القابلة للانقسام إلى غير النهاية خامسةً، و لك قياسها بالإمكان في الممكنات و الوجوب في الواجب و ضرورة القضايا الضرورية إلى غير ذلك. و أنت خبير بما فيه و فى مقاييساته فإن الإرادة بما أنّها صفة موجودة حقيقية تحتاج إلى علّة موجودة؛ إما إرادة أخرى أو شىء من خارج، فيتسلسل أو يلزم الاضطراب و الجبر. و لا يمكن أن يقال: علّة تحقق الإرادة نفس ذاتها، بالضرورة كما أنّ العلم بالغير أو بذواتنا ليس معلولاً لنفسه بل لأمر آخر. نعم، إذا لاحظنا علمنا بصورة، يكون معلوماً بواسطة هذا اللماحظ و تنقطع اللماحظات بتركها، و كذا في اللزومات فإن اللزوم أمر اعتبارى إذا لوحظ طرفاً يعتبر لزوم آخر بينه و بين الموضوع و تنقطع بانقطاع الاعتبار، و أمّا الإرادة المتعلقة بالشىء فلا تكون اعتبارية و تابعة للماحظ. و بالجملة: فقيا ساته مع الفارق خصوصاً بالإرادة المتعلقة بالمسافة كما لا يخفى. و أمّا القياس بالنية في العبادة فغير معلوم الوجه؛ فإن النية فيها لا تلزم أن تكون منوية و إلّا فبإدراك عين الإشكال فيها أيضاً، و لا يدفع بما ذكر. و اتضح بطلان قياسنا بالإمكان و الوجوب و الضرورات أيضاً. و بالجملة: ما أفاده لا يغنى من الجواب عن الشبهة. و أشكل عليه تلميذه الأكبر رحمه الله «بأن لنا أن نأخذ جميع الإرادات بحيث لا يشذ عنها شىء و نطلب أن علّتها أى شىء هي فإن كانت إرادة أخرى لزم الجبر في الإرادة» (١). أقول: هذا نظير ما يقال في الاستدلال على وجود غنى بالذات إنّه لو فرض سلسلة غير متناهية في الوجود يكون كلّ فرد فيها فقيراً ممكناً لنا أن نحيط بعقلنا على السلسلة إجمالاً، فنقول: السلسلة الغير المتناهية من الفقراء لا يمكن أن تدخل و لا فرد منها في الوجود إلّا بإفاضة غنى بالذات، و إلّا فالفقير الفاقد للشىء لا يمكن أن يكون معطياً و مغنياً، فكل موجود دلّ على الغنى بالذات، فسد فقر الفقير لا يمكن إلّا بالغنى. و العجب أنّ المحقق الداماد كان متنبهاً على هذا الإشكال في تقريره أصل الشبهة و مع ذلك أجاب بما عرفت. و أجاب المحقق الخراساني رحمه الله «١» عن أصل الشبهة بأن الاختيار و إن لم يكن بالاختيار إلّا أنّ بعض مبادئه غالباً يكون بالاختيار للمتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة و اللوم و المذمة. و فيه: أنّ الفعل الاختيارى على الفرض ما كان مبادئه بالاختيار، فحينئذٍ ننقل الكلام إلى تلك المبادئ التى ادعى أنّها بالاختيار هل تكون الإرادة المتعلقة بها بالإرادة و اختيارها بالاختيار فيتسلسل أو يلزم المحذور. [١٠]

"و بما ذكرنا يظهر الجواب عما ذكره شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- من أنّ الإرادة قد تتحقّق لمصلحة في نفسها؛ لأننا نرى بالوجدان إمكان أن يقصد الإنسان البقاء في مكان عشرة أيام و يكون الأثر مترتباً على القصد لا على البقاء (١)، فإنّه بذلك لا تنحسم مادة الإشكال، فإننا ننقل الكلام إلى إرادة الإرادة هل هي إرادية أو لا، فيتسلسل أو عاد المحذور، مضافاً إلى امتناع تعلّق الإرادة بالبقاء من غير مصلحة فيه، و في المثال لا محيص إلّا من تعلّق رجحان و لو بالعرض و الواسطة بالبقاء و إلّا فتعلّق الإرادة به بلا ترجيح و اصطفاً ممّا لا يعقل. و قد يقال «٢»: إنّ إرادية الفعل بالإرادة لكن إرادية الإرادة بنفسها لا بإرادة أخرى كموجودية الوجود و منورية النور، و فيه: أنّ ذلك خلط بين الجهات التقييدية و التعليلية؛ فإن معنى موجودية الوجود بذاته أنّه لا يحتاج في صدق المشتقّ عليه إلى حيثية تقييدية و إن احتاج إلى حيثية تعليلية إذا كان ممكناً، و بهذا المعنى لو فرض كونها مرادة بذاتها لا تستغنى عن العلة، و الإشكال في أنّ علّتها هل هي إرادة أخرى منه أو أمر من خارج؟ و أ سداً ما قيل في المقام هو ما أجاب عنه بعض الأكابر «١» و إنّي كنت معتمداً عليه سابقاً، و بيانه بتوضيح منّا: أنّ الإرادة بما هي من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، وزانها وزان سائر الصفات الكذائية، فكما أنّ المعلوم ما تعلّق به العلم لا ما تعلّق بعلمه العلم، و المحبوب ما تعلّق به الحبّ لا ما تعلّق بحبه الحبّ و هكذا، كذلك المراد ما تعلّق به الإرادة لا ما تعلّق بإرادته الإرادة، و المختار من يكون فعله بإرادته و اختياره لا إرادته و اختياره، و القادر من يكون بحيث إذا أراد الفعل صدر عنه و إلّا فلا، لا من يكون إذا أراد إرادة الفعل فعل، و لو توقّف الفعل الإرادى على كون الإرادة المتعلقة به متعلّقة للإرادة لزم أن لا يوجد فعل إرادى قطّ حتّى ما صدر عن الواجب. إن قلت: هذا مجرد اصطلاح لا يدفع به الإشكال من عدم صحة العقوبة على الفعل الإلجائى الاضطرارى، فإنّ مبدأ الفعل و هو الإرادة إذا لم يكن إرادياً اختياريّاً يكون الفعل اضطرارياً و معه لا تصحّ العقوبة. قلت: هاهنا مقامان؛ أحدهما: تشخيص الفعل الإرادى من الاضطرارى و ثانيهما: تشخيص مناط صحة العقوبة عند العقلاء. أمّا المقام الأول، فلا إشكال في أنّ مناط إرادية الفعل في جميع الأفعال الإرادية الصادرة من الفاعل واجباً كان أو ممكناً في مقابل الاضطرارى الإلجائى هو تعلّق الإرادة به لا بإرادته، و الاضطرارى كحركة المرتعش ما لا تتعلّق به الإرادة، فهذا تمام مناط الإرادية لا غير، كما أنّ تمام مناط المعلوماتية هو كون الشىء متعلّفاً للعلم لا مبادئه و لا العلم المتعلّق به. و أمّا المقام الثانى، فلا ريب في أنّ العقلاء من كلّ ملة يفرّقون بين الحركة الارتعاشية و الإرادية في صحة العقوبة على الثانية دون الاولى و ليس ذلك إلّا لحكمهم

كافة على أن الفعل الاختياري صادر عن إرادته و اختياره من دون إلهاء و اضطراب و إجبار، و هذه الشبهات في نظر العقلاء سوفسطائية و في مقابل البدئية. [١٠]

"دليل دوم بر ابطال جبر: بعضی از اشیاء هست که نحوه وجود آنها، تعلق بوده و تمام ذات آنها ربط و تعلق است که اگر به جهتی از جهات ربط و تعلق نداشته باشند اصلاً وجودات آنها نبوده، بلکه وجودات دیگری خواهند بود چون از ربط و تعلق من جمیع الجهات خارج شده‌اند. اهل جبر که به علیت و معلولیت، بدون واسطه بین مبدأ مطلق و تمام موجودات قائل شده و همه چیز را مخلوق بلا واسطه او میدانند، برهانی بر آن ندارند، بلکه از روی آیات و اخبار حرفی گفته‌اند و حرف آنها حرف عقلی نبوده بلکه عقلایی میباشد از قبیل سخنانی که در فقه میتوان گفت. چنانکه گفته‌اند: قول به جبر، مستلزم تنزیه و تقدیس حق از شرک افعالی است. «۱» این حرف باطل است به خاطر دلیلی که گفتیم و آن این بود که: نحوه وجود بعضی از اشیاء، تعلق است و باید آنچه نحوه وجود آن، تعلق و معلولیت است بدون واسطه و من جمیع الجهات ربط و تعلق باشد، و لذا در بعضی از اشیاء که از بعض دیگر متأخر می‌باشند، مانند تکلمی که فردا از تو صادر خواهد شد که از حیث زمان از تو متأخر است، اگر بخواهد از خدا باشد، نباید تو در وسط باشی و از تو به آن اضافه برسد. و الحاصل: بلا تشبیه یک مبدأ را که باید بر شیئی افاضه نور کند و جلوتر از آن شیء، چیز دیگری هست فرض کنید، اگر این مبدأ نور بخواهد از جای خود تجافی کرده و پایین بیاید تا شعاع آن مستقیماً به شیء متأخر برسد، از فرض خارج میشود؛ زیرا فرض این است که شیء متأخر بعد از شیء متقدم و پشت سر اوست، پس قهراً افاضه باید از شیء متقدم بگذرد تا به آنچه پشت سر اوست برسد. بنا بر این نمیتواند نحوه وجود شیء متأخر، تمام تعلق و معلول بدون واسطه برای مبدأ نور باشد، بلکه باید نسبت و استناد و ربطی به شیء متقدم داشته باشد. اگر کسی بگوید: این اشیاء هم در طول هم نبوده، بلکه در عرض هم می‌باشند؛ افاضه بر همه یکسان است و چیزی حائل و واسطه نیست تا گفته شود اگر فیض از ورای چیزی رسید، شیء متأخر نمیتواند معلول بلاواسطه باشد. می‌گوییم: اینکه فردا تکلم خواهی کرد، آیا الآن متکلم آن هستی یا فردا؟ اگر بگویی الآن، دروغ است و اگر بگویی فردا، پس بین تو و بین آن، زمان متخلل شده است بنا بر این تقدم و تأخر هست. [۱۱]"

"و أما الأمر الثاني: فمختصر الكلام فيه أن المَجْعول بالذات بعد ما كان حيثية ذاته حيثية الربط، و الفقر، فلا بد من أن يكون أثره كذلك، و إلا لانقلب الربط المحض، إلى محض الاستقلال، إذ الجاعل بالذات، حيثية ذاته، حيثية الجاعلية، فإن كانت ذاته مستقلة، كانت حيثية الجاعلية مستقلة، و إن كانت عين الربط، و محض الفقر، كانت حيثية الاقتضاء، و الجاعلية عين الربط و الفقر، إذ لا تغاير بين الحيثيتين حقيقة، و من هنا قلنا سابقاً، أن التفويض شرک بین. و لا يخفى أن الأثر إنما ينسب إليه تعالى بما هو مطلق، و إلى العبد بما هو محدود و مقيد، و إلا فجعل جنبه تعالى من أن يستند إليه الأفعال التي لا تقوم إلا بالجسم و الجسماني، و لو كان من الأعمال الحسنة، فضلاً عن السيئة. ربما يقال بعد ما رجع الأمر بالآخرة إلى ما لا بالاختيار، فكيف يصح العقوبة على الكفر و العصيان، بل الأمر كذلك في استحقاق المثوبة لأهل الطاعة و الإيمان. و الجواب: أن المثوبة و العقوبة على نحوين: أحدهما: المثوبة و العقوبة اللتين هما من لوازم الأعمال، و تبعات الأفعال، و نتائج الملكات الفاضلة و الرذيلة، و إليه أشير في قوله تعالى: «اليوم تجزون ما كنتم تعملون» (١) و قوله «و ان جهنم لمحيطة بالكافرين» (٢) فإن المحيط الفعلي للكافرين، هي نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة، و قوله عليه السلام: إنما هي أعمالكم ترد إليكم. و بالجملة ففي الآيات و الروايات، تصريحات و تلويحات إلى ذلك، و مثل هذه العقوبة على النفس، لخطيئتها. كالمرض للبدن على نهمه، فالمرض الروحاني كالمرض الجسماني، و الأدوية العقلانية كالأدوية الجسمانية، و حينئذ فليس عقاب من معاقب خارجي، حتى يقال: كيف العقاب من العادل الحكيم، على ما لا بالاختيار؟ و أما شبهة استلزام الملكات النفسانية، للآلام الروحانية، أو الجسمانية، فمدفوعة، بوجود مثله في هذه النشأة الدنيوية، فإن النفس يؤلمه تصور المنافرات، و يحدث فيه الآلام الجسمانية، من غلبة الدم و نحوه، من الغضب و نحوه، فلا مانع من حدوث منافرات روحانية أو جسمانية، بواسطة الملكات الرديئة النفسانية، المضادة لجوهر النفس، و تمام الكلام يطلب في غير المقام. و ثانيهما: المثوبة و العقوبة من مثير و معاقب خارجي، و هذا النحو من المثوبة و العقوبة، هو الذي ورد به التنزيل (١)، و نطق به ما ورد عن آل الرسول و قد عرفت في ما تقدم أن هذا المقدار من الاختيارية، و هو سبق الفعل بمبادئه الاختيارية، مصحح للتكليف، فكذا للمؤاخذه عند العقلاء، فيما أمر مولى عرفي، عبده بشيء، و خالفه إذ لو كان الفعل بمجرد استناده إلى الواجب تعالى غير اختياري، لما صحت المؤاخذه عليه، و لو من غيره تعالى، فإذا كان الفعل في حد ذاته قابلاً للمؤاخذه عليه، فكون المؤاخذه و المعاقب، ممن انتهت إليه سلسلة الإرادة و الاختيار، لا يوجب انقلاب الفعل عما هو عليه، من القابلية للمؤاخذه و العقوبة عليه، ممن خولف أمره و نهيه. [٢٥]"

"و إليك برهانه في ضمن بيان أمرين: ١. الإمكان في الوجود غيره في الماهية إذا وقع الإمكان وصفا للماهية يكون معناه، تساوي نسبة الوجود و العدم إليها، فهي في عالم الاعتبار تقع في وسط الدائرة، و تكون نسبة الوجود و العدم إليها سواسية. و لكنه إذا و صف به الوجود يمتنع تف سيره بهذا المعنى، لأن نسبة الوجود إلى الوجود- المفروض- بالضرورة فلا محالة، يرجع معنى الإمكان، إلى الفقر الذاتي و

القيام به سبحانه. و ليس المراد من فقره، عروض الفقر عليه بعد ما لم يكن كذلك، أو عروض القيام به بعد ما لم يكن قائما، إذ معنى ذلك انقلاب الواجب إلى الممكن، بل المقصود، كونه فقيرا بالذات و قائما بالغير، و ما هذا شأنه يبقى على ما كان عليه، و إلا يلزم انقلاب الممكن واجبا. و بالجملة: الوجود على قسمين: غنى، و فقير؛ مستقل، و قائم بالغير؛ وجود قائم بنفسه، و متدل بالغير، و كيف كان فلا ينقلب عما هو عليه. إن الصادر منه سبحانه، هو الوجود، لا الماهية، و لا الماهية المنصبة بها، و إنما الانصباع لازم كونه واقعا في مرتبة خاصة، و ليس الصادر منه هو الوجود المستقل بنفسه، إذ معنى ذلك، إيجاد الواجب و هو مع امتناعه ذاتا، خلف الفرض، فلا محيص عن كون الصادر منه، هو الوجود غير المستقل، و القائم به، و ما هو كذلك لا ينقلب عما هو عليه، و يكون في صلة دائمة بالله و موجد، و عند ذاك لا يمكن الفصل بين ذاته و فعله، إذا المتدلى في ذاته، كيف يكون مستقلا في فعله؟ و لو أردنا أن نرسم مثالا لكيفية تعلق الممكن بالواجب، فليكن التأمل في كيفية قوام المعنى الحرفي بالاسمي، فالأول مسلوب الاستقلال، تصوّرا و تحقّقا، و دلالة، فالظرف بالمعنى الحرفي، لا يتصور، بلا مطروف، كما لا يتحقّق بدونه، و الحرف مثل «في» تفقد الدلالة إلا بالمدخول. و هذا التشبيه يرسم لنا، مكانة المعلول الحقيقي بالنسبة إلى الفاعل الإلهي، نعم ليست المعاليل المادية بالنسبة إلى عللها كذلك، إذ لا عليّة و لا معلولية هناك، بل غاية الموجد في العلل المادية هو استعداد مادة للتبدّل إلى مادة أخرى، بخلع صورة و ليس صورة أخرى، و ليس للمادة دور سوى الاستعداد، و أمّا الخلع و اللبس، فهو رهن عوامل غير مريثة. و بما ذكرنا تبطل دعوى التفويض و فصل الفعل عن الله سبحانه، أو فصل الذات و الفعل عنه سبحانه، بزعم أن مناط الحاجة هو الحدوث لا الإمكان، (و مع كونه باطلا كما تقدّم) لا يجعل الممكن غنيا بعد الحدوث، إذ لازمة انقلاب الممكن واجبا، و هو أمر محال. و هذه المقدمة تسوقنا إلى القول بأن فعل الإنسان لا يفقد صلته بالله سبحانه في حال من الأحوال. و هذا البرهان يبطل التفويض.

٢. النظام العلّي و المعلولي في الكون إذا كانت حقيقة الوجود، حقيقة واحدة ذات مراتب مشكّكة كما هو الحق، و كانت الحقيقة في مرتبة من المراتب، ذات أثر خاص يجب أن يوجد ذلك الأثر في المراتب النازلة أخذا بوحدة الحقيقة، و لأجل ذلك ذهب المفكّرون إلى سريان العلم و الحياة و الدرك إلى جميع مراتب الوجود. و لو قيل إن الأثر أثر المرتبة، فلا معنى لإسرائه إلى سائر المراتب، فالجواب عنه واضح إذ ليست المرتبة شيئا وراء الوجود، كما أن القوة ترجع إلى شدة الوجود، لا أنّه وجود و قوة، كذلك الضعف يرجع إلى نفاذ الوجود القوي لا أنّه وجود و ضعف. نعم كما أن للوجود مراتب شديدة و ضعيفة، فهكذا للأثر مراتب حسب مراتب الوجود. و على ضوء ذلك يبطل حصر التأثير على وجه الإطلاق بالمرتبة الشديدة، و سلب أيّ تأثير عن غيرها، بل لازم وحدة الحقيقة، اشتراك المراتب حسب قوتها و ضعفها في الآثار. و هذا البرهان يبطل نظرية الأشاعرة، حيث أنكروا النظام العلّي في المراتب الإمكانية، و حصروا العلّي على وجه الإطلاق بالله سبحانه، و عطّلوا عالم الوجود الإمكانية عن أيّ تأثير، و قالوا جرت عادة الله على خلق الحرارة عند وجود النار، من دون أيّ رابطة بين النار و حرارتها، و هكذا الماء و البرودة، مع أن سنة الله جرت على إدارة الكون، في ظل الأسباب و المسببات، فقد جعل لكلّ شيء سببا، و جعل لكلّ سبب قدرا. و على ضوء هذا لا يصح فصل فعل العبد عنه بتخيّل أن نسبته إليه، يزاحم التوحيد الافرادي، و ذلك لأنّ تأثيره في مقام الإيجاد ظلّي تبعي، و تأثيره سبحانه في الكون أصليّ استقلالي، فلا منافاة بين النسبتين لانهما طوليتان لا عرضيتان، فالفعل مستند إلى الله من جانب لأنّه مفيض الوجود من البداية إلى النهاية، و العالم و ما فيه قائم بوجوده، و في الوقت نفسه مستند إلى العبد إذ لولاه و لو لا إرادته، و اختياره، لما كان عن فعله أثر، فالأكل و الشرب، و القتل و الضرب، عناوين لفعله، تتحقّق بإعمال أعضائه فكيف يكون منفصلا عنه؟ هذا إجمال ما يسوقنا إليه البرهان العقلي، و لكن بيان كيفية النسبتين، يتوقف على إفادة في الكلام حتى يتضح مفهومها. فإنّ الأنظار في المقام مختلفة. [٤٢]

1- «ملاك احتياج به علّت در ممكن الوجود، امکان وجودی است و امکان

وجودی، امری است که از ممکن الوجود مفارقت نمیکند و ماهیت ممکن «امکان» هست خواه موجود باشد یا معدوم و معقول نیست که بعد از حدوث، امکان وجودیش را از دست بدهد و گفتیم به ممکنی که علّت وجودی برایش تحقّق پیدا کرده و لباس وجود پوشیده، واجب الوجود میگویند اما قید «بالغیر» را هم همراه آن آورده و میگویند «واجب بالغیر» یعنی به خاطر وجود علّت و افاضه خالق هستی، تحقّق پیدا کرده. نتیجه: ممکنات، حدوثا و بقاء نیازمند علّت میباشند یعنی فاعل درحالیکه مشغول انجام فعل هست، در همان حال هم اصل وجودش نیاز به علّت دارد که از طرف خالق متعال به او افاضه شده. ٢- مفوضه، ادعا کردند که موجودات جهان در ایجاد آثار و خواص، دارای استقلال هستند ولی ما بیان کردیم که: «ممکن» با وصف امکان معقول نیست که «استقلال» در تأثیر داشته باشد و استقلال با نیاز شخص فاعل به افاضه از ناحیه خالق متعال، ملائمت ندارد زیرا اصل هستی ممکنات در اختیار خداوند متعال است و انسان در هر لحظه، نیاز به افاضه حق تعالی دارد لذا با توجه به مطالب مذکور، قول به تفویض، باطل و بطلانش بدیهی است. [٦٥]

«كان قائلين به جبر به ما میگویند که: شما در جواب از دلیل مفوضه، «واجب

الوجود» و «ممکن الوجود» را چنین تفسیر کردید که: واجب الوجود، غنی بالذات است و در هیچ شأنی از شئون نیاز، به غیر ندارد و متقابلا گفتید که ممکن الوجود، فقیر بالذات و در تمام شئون، نیاز به غیر دارد یعنی در حال حدوث، محتاج به غیر است و همچنین برای بقاء هم نیازمند به غیر است یعنی وجودش به

«عَلَّت» نیازمند است و در تمایل به عدم هم محتاج به علت میا شد. - یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (۱) - با توجه به تفسیر مذکور از واجب الوجود چگونه میتوان برای ممکنات - مانند انسان - اثر و اراده‌ای قائل شد و چطور میتوان او را فاعل بالاراده دانست. اگر ممکن الوجود، فاعل بالاراده باشد، عنوان «مؤثر» پیدا میکند و چگونه چیزی که خودش فقر محض است و بهرهای از هستی ندارد، میتواند افاضه وجود حتی در خود یا در غیر از خود نماید - و کات عنوان خالقیت و موجودیت پیدا میکند - از طرفی اگر برای ممکن الوجود، عنوان «مؤثریت» قائل شویم کات برای خداوند متعال شریکی قائل شده‌ایم. توضیح ذلک: آیا این جمله، عبارت و قاعده مسلّم «لا مؤثر فی الوجود الا الله» را نشنیده‌اید؟ مفهوم عبارت مذکور، این است که در عالم وجود و جهان هستی هیچ مؤثری غیر از خداوند متعال نیست و اگر شما بخواهید نسبت به افعال - به ظاهر - اختیاری انسان، خود او را مؤثر بدانید کات بشر را هم در برابر پروردگار جهان، یک مؤثر دانسته و تقریباً شریکی برای او قائل شده‌اید درحالیکه «لا مؤثر فی الوجود الا الله» نفی جنس و نفی حقیقت مؤثریت را میکند و مؤثریت در اشیاء را اختصاص به ذات باری تعالی میدهد اما لازمه کلام شما، این است که مؤثریت اختصاص به خداوند ندارد و انسان، هم نسبت به افعال و اعمال اختیاری خود، مؤثر هست اما ما - جبریّه - که تمام جهان هستی را با تمام خصوصیاتش مستند به خداوند میدانیم به توحید خالص معتقد بوده و در اراده سلطنت و قدرت الهی هیچگونه شریکی برای او قائل نشده‌ایم. جواب دلیل اول جبریّه: لازمه دلیل شما - جبریّه - این است که اگر ما برای اشیاء و انسان در عرض خداوند متعال، مؤثریت قائل شویم، در این صورت با قاعده مسلّمه «لا مؤثر...» مخالفت نموده اما اگر برای انسان، مؤثریتی قائل شویم که در طول تأثیر الهی و از شئون تأثیر الهی باشد، در این صورت نه تنها با «لا مؤثر فی الوجود...» مخالفتی ندارد بلکه مؤید آنهم هست. به عبارت دیگر: معنای عبارت مذکور، این است که تأثیر استقلال در رتبه‌ای که برای خداوند متعال، ثابت و مسلّم است، برای هیچ موجود دیگری ثابت نیست. ما هیچگاه در برابر تشکیلات الهی هیچگونه مؤثریتی برای انسان، قائل نیستیم که با توحید منافات داشته باشد. مثال: با قطع نظر از مسأله جبر و خالقیت خداوند متعال به یک اعتبار، اعمال و افعال انسان بر دو گونه است: الف: انجام دادن بعضی از کارهای ارادی، نیازی به واسطه، آلت و ابزار ندارد. به مجردی که اراده، تحقق پیدا کرد و به مرحله شوق مؤکد رسید، آن عمل ارادی، تحقق پیدا میکند مانند «تحریک الید» که با اراده و شوق مؤکد، جامه عمل میپوشد. و شما دست خود را حرکت میدهید. ب: برای انجام دادن بعضی از افعال و اعمال ارادی، نیاز به وسیله و ابزار هست. نعوذ بالله چنانچه کسی بخواهد مرتکب قتل نفس شود، به مجرد اراده و شوق مؤکد نسبت به آن عمل، قتل، محقق نمیشود و «ارادة القتل» مانند «تحریک الید» نیست بلکه باید آلت قتلهای مانند شمشیر وجود داشته باشد و اراده قاتل هم نسبت به قتل به مرحله شوق مؤکد برسد (۱) تا قتل، محقق شود بنابراین بعضی از اعمال اختیاری انسان بدون واسطه، امکان ندارد، تحقق پیدا کند. فرضاً قتلی به وسیله شمشیر، محقق شد و شخصی زید را کشت، اکنون پرسش ما این است که: آیا شمشیر، تأثیری در قتل زید داشته است یا نه؟ جواب: اگر بگوئید مؤثر نبوده، میگوئیم پس چرا بدون شمشیر هر قدر، قاتل، اراده کرد، قتل به وقوع نمیپوست؟ بلا اشکال و مسلّم «کان السیف مؤثراً فی القتل» و شاهدش هم این است که او صافی را به عنوان سببیت برای شمشیر ذکر کرده و میگویند «قطع السیف یا السیف القاطع». بنابراین شمشیر در تحقق قتل، مؤثر بوده. سؤال دیگر: آیا شمشیر به تنهایی در قتل زید، مؤثر بوده یا اینکه اراده قاتل هم در آن مؤثر بوده است؟ واضح است که قاتل هم در کشتن زید، مؤثر بوده. نتیجه برداشتی که از مثال مذکور کرده و در نتیجه به جبریّه، پاسخ میدهیم، این است که: شما در مثال واضح و وجدانی مذکور چگونه دو مؤثر تصور میکنید؟ اگر بگوئید تنها قاتل در قتل، مؤثر بوده و شمشیر، کوچکترین تأثیری در آن نداشته، خلاف بداهت سخن گفته‌اید لذا از مثال مزبور، نتیجه میگیریم که: هم شمشیر و هم قاتل در ایجاد «قتل» مؤثر بوده‌اند اما آن دو مؤثر در طول یکدیگر هستند نه در عرض هم و منافاتی با یکدیگر ندارند و هرکدام دیگری را تأیید میکند و مؤثریت دوم از شئون مؤثریت اول و در رتبه متأخر از مؤثریت اول است یعنی: زید، اراده قتل نموده به دنبال آن، آلت قتاله و شمشیر مهیا کرده و با استفاده از آن در خارج، «قتل» به وقوع پیوسته بنابراین با توجه به مثال ساده و وجدانی مذکور، واضح شد که: اجتماع مؤثرین، مانعیت و تضادی با هم ندارند زیرا در عرض یکدیگر نمیباشند و اکنون که عدم منافات مؤثرین در مثال مزبور، واضح شد به ادامه جواب از دلیل جبریّه میپردازیم که: مؤثر اول چه چیز بوده است؟ ارادة الفاعل سپس میگوئیم قبل از اراده فاعل، وجود فاعل در قتل مذکور مؤثر بوده، و اگر فاعلی وجود نمیداشت و بقاء وجودی برای فاعل، تصور نمیشد، چگونه امکان داشت که اراده، تحقق پیدا کند و به دنبال آن به وسیله شمشیر، قتل به وقوع پیوندد بنابراین، قبل از اراده فاعل، بقاء فاعل و وجود او در تحقق قتل، مؤثر بوده و هنگامی که بقاء وجود فاعل را ملاحظه میکنیم، متوجه میشویم که فاعل، در بقاء وجودش، هیچگونه اختیاری ندارد و اینچنین نیست که بقایش مربوط به اراده خودش باشد بلکه بقاء فاعل، اثر علت مؤثره و مبقیه هست و بقایش افاضهای است که از ناحیه علت شده پس میتوان گفت: «علتی» که بقاء را به فاعل، افاضه نموده و در نتیجه «او» اراده نموده و به واسطه «شمشیر» مرتکب قتل شده، تمام آنها مؤثرات هستند منتها مؤثرات غیر متضاده و مؤثراتی که امکان اجتماع دارند به شهادت اینکه میگویند در فاعل مختار، دو مؤثر مطرح بوده و همانطور که نسبت به خود فاعل و عملش دو مؤثر تصویر کردید، وقتی به ریشه، اساس بقاء و هستی فاعل، توجه کنیم، متوجه میشویم که مؤثر اولیّه، در وجود و بقاء فاعل، مؤثر است و نتیجه میگیریم که: آن عمل خارجی در عینحال که فعل واحد هست، اما مؤثرات مختلف در آن تأثیر

نموده و آنها هیچگونه تضاد و مخالفتی با یکدیگر ندارند زیرا در یک صف و در یک ردیف نیستند بلکه در طول هم و در رتبههای مختلف واقع شده‌اند. جمع‌بندی: جبریون به قاعده مسلّمه «لا مؤثر فی الوجود الا الله» تمسّک نموده و از طرفی هم قائل به ضدّیت بین دو مؤثر شدند ولی ما با یک مثال بدیهی و آشکار، اثبات کردیم که معنای عبارت مزبور، این است که غیر از خداوند متعال، مؤثر استقلالی وجود ندارد و اصلاً ممکنات را مستقلّ در تأثیر نمیدانیم، همانطور که در جواب قائلین به تفویض گفتیم: ممکنات، استقلال در تأثیر ندارند و فقط عنی بالذات- که وجودش نیاز به علت موجد و علت مؤثره ندارد- است که استقلال در تأثیر دارد و ممکنات در عین مؤثریت و در عین اینکه افعال، اعمال و آثاری با اراده آنها تحقّق پیدا میکند، استقلال در تأثیر ندارند. خلاصه جواب: اگر ما برای انسان، در مقابل دستگاه سلطنت و قدرت الهی مؤثریت قائل میشدیم، دلیل اوّل جبریّه درست بود لکن ما در دائره و محدوده مؤثریت خداوند متعال، قائل به تأثیر و تأثر هستیم و این مطلب نه تنها اقتضای شرک ندارد بلکه در مباحث آینده خواهیم گفت که این امر، خود دلالت بر کمال عظمت خالق میکند که او آنقدر بزرگ است که قوه خلاقیت به مخلوقات خود، عنایت کرده که مخلوقاتش به عنایت و مشیّت الهی «اراده» خلق نمایند و مراد خود را لباس وجود بپوشانند اما بهر حال پشتوانه آنها ذات اقدس احدیّت است و مخلوقاتش در هر لحظه، نیاز به افاضه وجود از ناحیه او دارند و هیچگاه مؤثریت خداوند و مخلوقات در مقابل و در عرض یکدیگر نیستند و ... تذکر: جبریّه در دلیل اوّل به تأثیر و تأثر عنایت داشتند و به «لا مؤثر فی الوجود ...» توجّه داشتند لذا ما هم در جوابشان همان مسیر را طی کرده و پاسخشان را بیان کردیم. [۶۵]"]

علم ازلی خداوند بر افعال بندگان

و استدلالهم علی الجبر فی الأفعال بأنه فعل المعصية معلوم للواجب تعالى فهو واجب التحقق ضروری الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه جهلاً و هو محال فالفعل ضروری و لا یجامع ضرورة الوقوع اختیاریة الفعل. و یعارضه أن فعل المعصية معلوم للواجب تعالى بخصوصية وقوعه و هو أنه صادر عن الإنسان باختیاره فهو بخصوصية كونه اختیاریا واجب التحقق ضروری الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه تعالى جهلاً و هو محال فالفعل بما أنه اختیاری ضروری التحقق. [۸]

استدلالهم علی الجبر فی الأفعال بتعلق علم الواجب تعالى بها و تعین وقوعها بذلك استناد منهم فی الحقيقة إلى القضاء العلمی الذی یحتّم ما یتعلّق به من الأمور و أما الإرادة التي هی صفة ثبوتية زائدة علی الذات عندهم فإنهم لا یرونها مبدأ للفعل موجبا له زعما منهم أن وجوب الفعل یجعل الفاعل موجبا بفتح الجیم و الواجب تعالى فاعل مختار بل شأن الإرادة أن یرجح الفعل بالأولوية من غیر وجوب فللإرادة أن یخصص أى طرف من طرفی الفعل تعلقت به. و فی عد الفاعل بالجبر و الفاعل بالعناية نوعین بحیالهما مبینین للفاعل بالقصد نظر توضیحه أنا ننسب الأعمال المکتنفة بكل نوع من الأنواع المشهودة أعنی کمالاتها الثانیة إلى نفس ذلك النوع فكل نوع علة فاعلیة لکمالاته الثانیة و الأنواع فی ذلك علی قسمین منها ما یصدر عنه أفعاله لطبعه من غیر أن یتوسط فی العلم کالعناصر و منها ما للعلم دخل فی صدور أفعاله عنه كالإنسان. [۸]

و استدلالهم علی الجبر فی الأفعال بأنه فعل المعصية معلوم للواجب تعالى فهو واجب التحقق ضروری الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه جهلاً و هو محال فالفعل ضروری و لا یجامع ضرورة الوقوع اختیاریة الفعل. و یعارضه أن فعل المعصية معلوم للواجب تعالى بخصوصية وقوعه و هو أنه صادر عن الإنسان باختیاره فهو بخصوصية كونه اختیاریا واجب التحقق ضروری الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه تعالى جهلاً و هو محال فالفعل بما أنه اختیاری ضروری التحقق. [۸]

استدلالهم علی الجبر فی الأفعال بتعلق علم الواجب تعالى بها و تعین وقوعها بذلك استناد منهم فی الحقيقة إلى القضاء العلمی الذی یحتّم ما یتعلّق به من الأمور و أما الإرادة التي هی صفة ثبوتية زائدة علی الذات عندهم فإنهم لا یرونها مبدأ للفعل موجبا له زعما منهم أن وجوب الفعل یجعل الفاعل موجبا بفتح الجیم و الواجب تعالى فاعل مختار بل شأن الإرادة أن یرجح الفعل بالأولوية من غیر وجوب فللإرادة أن یخصص أى طرف من طرفی الفعل تعلقت به. و هذه آراء سخیفة تبین بطلانها بما تقدم بیانها من الأصول المأخوذة من المعلوم و وجوب غیری منتزع من وجوده الذی أفاضته علته و هو أثرها فلو عاد هذا الوجوب و أثر فی العلة بجعلها موجبة فی فاعلیته لزم كون المتأخر وجودا من حیث هو متأخر متقدما علی المتقدم وجودا من حیث هو متقدم و هو محال. علی أن الفاعل المختار لو عاد موجبا بالفتح بسبب وجوب الفعل لم یکن فی ذلك فرق بین أن یستند وجوب المعلوم إلى علم سابق و قضاء متقدم أو إلى إيجاب الفاعل للفعل الذی هو مفاد قولنا الشئ ما لم یجب لم یوجد. [۸]

"و من الإشکالات «۱» أن نظام الکیان بقضه و قضیضه تابع إرادة الله تعالى و قضائه و تنتهی سلسله الوجود فی الغیب و الشهود إلى إرادة أزلیة واجبة بالذات لا یمکن تخلّف المراد عنها، فیحجب صدور ما صدر من العبد بالقضاء السابق الإلهی و الإرادة الأزلیة، فیکون مضطراً فی أفعاله فی صورة المختار. و به یرجع مغزی قول من یقول «۲»: إن علمه تعالى بالنظام الأتمّ مبدأ له؛ فإنّه تعالى فاعل بالعناية و التجلی.

فنفس تعلق علمه مبدأ لمعلوماته و هي تابعة لعلمه لا العكس كما في العلوم الانفعالية بل العلم و الإرادة و القدرة فيه - تعالى شأنه - متحققات بحقيقة واحدة بسيطة، و الوجود الصرف صرف كل كمال. و ليست القدرة فيه تعالى كقدرة الإنسان تستوى نسبتها إلى الفعل و الترك؛ لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، و استواء النسبة جهة إمكانية يستحيل تحققها في ذاته البسيطة الواجبة، بل قدرتها أحدىة تتعلق بإرادته، و هما عين علمه بالنظام الأتم، فالنظام الكياني تابع لعلمه العناني. و بما قررنا يدفع ما قد يقال «١»: إن العلم تابع للمعلوم و لا يمكن أن يكون علة له، فإن ذلك شأن العلوم الانفعالية لا مثل علمه تعالى الذي هو فعلي و فعل محض. و التحقيق في الجواب عن الشبهة، ما أ سلفناه في تحقيق الأمر بين الأمرين «٢» و نزيدك بياناً: أن علمه و إرادته تعلقاً بالنظام الكوني على الترتيب العلي و المعلولي، و لم يتعلّق بالعلة في عرض معلوله و بالمعلول بلا و سط حتى يقال: إن الفاعل مضطّر في فعله. فأوّل ما خلق الله تعالى هو حقيقة بسيطة روحانية بوحدتها كل كمال و جمال و جفّ القلم بما هو كائن «٣» و تمّ القضاء الإلهي بوجوده، و مع ذلك لما كان نظام الوجود فانياً في ذاته ذاتاً و صفة و فعلاً، يكون كل يوم هو في شأن. فحقيقة العقل المجرد و الروحانية البسيطة المعبر عنها بنور نبينا صلى الله عليه و آله و سلم «٤» و الملك الروحاني «٥» صادر منه تعالى بلا و سط و هي بما أنّها صرف التعلّق و الربط ببارئه - تعالى شأنه - تعلقاً لا يشبه التعلّقات المتصورة و ربطاً لا يماثل الروابط المعقولة يكون ما صدر منها صدر منه تعالى بنسبة واحدة؛ لعدم البيّنونة العزلة «١» بينه تعالى و بين شيء لكونه تعالى صرف الوجود من غير ماهية و هي مناط البيّنونة العزلة، و سائر الموجودات و العلل المعانقة لها لم تكن مع ما ليلها بهذه المثابة، فالحقيقة العقلية ظهور مشيئة و إرادته كما أنّ الطبيعة يد الله المبسوطة «خمرت طينة آدم بيدي أربعين صباحاً» «٢». فمن عرف كيفية ربط الموجودات على ترتيب سببي و مسببي إليه تعالى، يعرف أنّها مع كونها ظهوره تعالى تكون ذات آثار خاصّة فيكون الإنسان مع كونه فاعلاً مختاراً ظلّ الفاعل المختار و فاعليته ظلّ فاعليته تعالى «و ما تشاؤون إلّا أنّ يشاء الله» x «٣». فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ تعلق إرادته تعالى بالنظام الأتم لا ينافي كون الإنسان فاعلاً مختاراً كما أنّ كون علمه العناني منشأ للنظام الكياني لا ينافيه بل يؤكّده، هذا. [١٠]

"و إلى هنا تمّ كلام الفريقين، و لا يحتاج إلى شيء آخر، لكن المحقّق الخراساني قدس سره أضاف شيئاً آخر غير مربوط بالنزاع؛ و هو تفسير الإرادة بالعلم بالنظام الأتمّ الأ صلح على ما هو مذاق الحكماء (١). ثمّ عقّبه بأنّ الإرادة التكوينية و التشريعية إذا توافقتا فلا بدّ من الإطاعة و الإيمان، و إذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر و العصيان (٢). فتولّد منه الإشكال المعروف، الذي أشار إليه قائلهم بقوله: مى خوردين من، حقّ ز ازل ميدانست فأجاب عنه قدس سره بما لا يشفى العليل، و لا يحسم مادة الإشكال، بل يؤكّده و يؤيده، حتّى انتهى الأمر إلى كسر رأس القلم. فلا بدّ من بيان أصل الإشكال، و التفصّي عنه بنحو الإجمال؛ فإنّ دفعه تفصيلاً متوقّف على مقدّمات لا يمكن تحصيلها إلّا في مقرّه من العلوم العالية. فنقول: أصل الإشكال هو أنّ الإرادة إذا كانت هي العلم بالنظام الأتمّ، و قد تعلق العلم بوجود الفعل عن العبد، فيكون واجب الحصول، و هو مضطّر في إيجادها، فكيف يكون مثل هذا الفعل مورداً للحسن و القبح و المثوبة و العقوبة؟! و بالجملة: إنّ فعل العبد إن علم الله وجوده، و تعلق به قضاؤه و إرادته، فهو واجب الصدور، و إلّا فيكون ممتنع الصدور، فكيف يكون العبد قادراً عليه، و يستحقّ به الثواب و العقاب كما عليه العدالة؟! و لقد أجاب عنه المحقّق البارع ز صير الملة و الدين قدس سره: بأنّ العلم تابع للمعلوم، لا المعلوم للعلم، فلا يكون تعلق العلم موجباً للوجوب و الامتناع في المعلوم (٥). و رده بعض المحقّقين من الفلاسفة: بأنّ تابعة العلم للمعلوم إنّما هي في العلوم الانفعالية، لا الفعلية، و هو تعالى علمه فعلي، فالمعلوم تابع للعلم (٦). و هذا الإشكال واضح الورود على ظاهر كلامه، و لكن يمكن توجيهه بما لا يرد عليه. توضيحه: أنّ علية كل مرتبة من مراتب نظام الكلّ لمرتبة تالية منه، إنّما تكون لخصوصية ذاتية فيها، و هي غير مجعولة، بل الجاعل أوجدتها، و الخصوصية ذاتية ثابتة لها بلا جعل، فما كان العلم بالنسبة إليه فعلياً هو وجود النظام، و أمّا كون المراتب ذات خصوصية ذاتية - أي خصوصية العلية و المعلولية - فليس العلم بالنسبة إليها فعلياً، بل هو شبيه بالانفعالي، و تابع للمعلوم (٨) (٧). و استقلاله، بل بقوة الله و حوله. و قوله: «و ما تشاؤون إلّا أنّ يشاء الله» فأثبت المشيئة لله من حيث كونها لهم، لا بأن يكون المؤثر شيئين أو فعلين بالاشتراك، بل بما أنّ مشيئة الممكن ظهور مشيئته تعالى و عين الربط و التعلّق بها. (الطلب و الإرادة: ٣٦-٣٧). ثمّ إنّ علمه و إرادته تعلقاً بالنظام الكوني على الترتيب العلي و المعلولي، و لم يتعلّق بالعلة في عرض معلوله، و بالمعلول بلا و سط؛ حتّى يقال: إنّ الفاعل مضطّر في فعله، فأوّل ما خلق الله تعالى هو حقيقة بسيطة روحانية، بوحدتها كل كمال و جمال، و جفّ القلم بما هو كائن، و تمّ القضاء الإلهي بوجوده، و مع ذلك، لما كان نظام الوجود فانياً في ذاته ذاتاً و صفة و فعلاً، يكون كل يوم هو في شأن. فمن عرف كيفية ربط الموجودات على ترتيب سببي و مسببي إليه تعالى يعرف أنّها - مع كونه ظهوره تعالى - تكون ذات آثار خاصة، فيكون الإنسان مع كونه فاعلاً مختاراً ظلّ الفاعل المختار و فاعليته تعالى «و ما تشاؤون إلّا أنّ يشاء الله». فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ تعلق إرادته تعالى بالنظام الأتمّ، لا ينافي كون الإنسان فاعلاً مختاراً، كما أنّ كون علمه العناني منشأ للنظام الكياني لا ينافيه، بل يؤكّده، هذا. (الطلب و الإرادة: ٦٥). إرشاد: مع أنّ أثر كلّ ذي أثر و فعل كلّ فاعل، منسوب إلى الله تعالى و إليها - كما عرفت - لكن خيراتها و حسناتها و كمالاتها و سعاداتها كلّها من الله، و هو تعالى أولى بها منها، و شروها و سيئاتها و نقائصها و شقاواتها ترجع إلى نفسها، و هي أولى بها منه تعالى؛ فإنّه تعالى لما كان صرف الوجود، فهو صرف كل كمال و جمال، و إلّا يلزم عدم كونه صرفاً، و هو يرجع إلى التركيب و الإمكان، فالخيرات كلّها معجولات، و مبدأ الجعل

فيها هو الحق تعالى. والاشور التي في دار الطبيعة المظلمة، من تصادمات الماديات و ضيق عالم الطبيعة، وكلها ترجع إلى عدم وجود أو عدم كما له، و الأعدام مطلقاً غير متعلّقة للجعل، بل المضافة منها من لوازم المجعول و تضايق دار البوار و تصادم المسجونين في سجن الطبيعة و سلاسل الزمان، فكُلها ترجع إلى الممكن. فما أصابك من حسنة و خير و سعادة و كمال فمن الله، و ما أصابك من سيئة و شرّ و نقص و شقاء فمن نفسك، لكن لما كانت النقائص والاشور اللازمة للوجودات الإمكانية من قبيل الأعدام المضافة والحدود والماهيات، كان لها وجود بالعرض، و ما كان كذلك فمن عند الله، لكن بالعرض، فالخيرات من الله بالذات، و منسوب إلى الممكنات بالعرض، والاشور من الممكنات بالذات، و منسوب إليه تعالى بالعرض. فحينئذ يصح أن يقال: كلٌّ من عند الله؛ فإنه لو لا الإيجاد والإفاضة و بسط الخيرات، لم يكن وجود و لا حدة و لا طبيعة و لا ضيقها، و لعلّ تغيير الاسلوب و تخلّل لفظة «عند» في قوله تعالى: «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» للإشارة إلى المجعولية بالعرض. (الطلب والإرادة: ٣٨-٤٠). و ليعلم: أن مناط استحقاق العبد للثواب والعقاب، ليس هو إرادة الفعل و مجرد صدوره عن العلم و الإرادة، كيف! و جميع الحيوانات تكون أفعالها عن علم و إرادة بالضرورة، فلو كان مجرد صدور الفعل عن علم و إرادة، مصححاً لا استحقاق العقوبة، للزم الالتزام بصحة عقوبة الحيوان، مع قضاء الضرورة بطلانه. و التحقيق: أن مناط الاستحقاق و صحة العقوبة، هو اختياريّة الفعل، و ليست الاختياريّة بمجرد الصدور عن علم و إرادة كما يظهر من المحقّق الخراساني (٨) و غيره (٩) و إلّا لعاد المحذور. و لتوضيح الحال لا بدّ من تمهيد مقدّمة؛ و هي أن الإنسان مخلوقٌ من رقائق مختلفة، هي رقائق العوالم العلوية و العوالم السفلية، و له بحسب اقتضاء كلّ رقيقة ميل، فله ميول مختلفة، فباقتضاء رقائقه العلوية له ميل إلى جهة العلو و عالم التقديس و التنزيه، فيحنّ إلى الكمال و حقيقة العبوديّة، و باقتضاء رقائقه السفلية يميل إلى جهة السفل و المنزلة الحيوانيّة و الشيطانيّة، و يحنّ إلى الشيطنة و الشهوة البهيمية و الغضب السبعي. و الإنسان دائماً بين هاتين الجاذبتين، و معركة جنود الرحمن و الشيطان، و قد أعطاه الله تعالى عقلاً محيطاً مميّزاً للمصالح و المفاسد في العاجل و الآجل، حاكماً على سائر القوى. ثمّ إنّ تعالى مع إعطائه القوة المميّزة العاقلة، لم يتركه سدى، بل بعث إليه النبيّين و المرسلين، و أنزل الكتب السماويّة، هادياً إلى الطريق القويم، مرشداً إلى الصراط المستقيم، داعياً إلى ما به كما له و سعاده، زاجراً عما به نقصه و شقوته. ثمّ إنّ الإنسان في صدور كلّ فعلٍ منه، لا بدّ من تصوّره و ترجيحه أحد جانبي الفعل و الترك، و حيث كان له عقل مميّز، و له ميول مختلفة - حسبما عرفت - يجعل الفعل و الترك في كفتي ميزان عقله، فإن رجح جانب الفعل يختار لنفسه فعله، و يفعله بإرادته، أو يختار تركه و يتركه كذلك، فقد يرجّح النفع الدنيويّ العاجل على الضرر الآخرويّ الآجل فيختاره؛ أي يعتقد خيراً لنفسه، فيفعله باختياره و إرادته، و قد يرجّح تركه فيتركه كذلك. و لعلّ إلى ما ذكرنا أشار تعالى في سورة الدهر، حيث قال: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً»^١ «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْ شَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً»^٢ «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً»^٣ (١٠). و لعلّ «النطفة» هي النطفة الروحانيّة التي أشارت إليها أخبار الطينة (١١) كما يظهر للمتدبّر فيها. و المشج هو المختلط، و الجمع للإشارة إلى كثرة الاختلاط، و هذا الاختلاط إشارة إلى الرقائق العلوية و السفلية. و الدليل على أن «النطفة» هي الروحانيّة، قوله: «نَبْتَلِيهِ» فإنّ الابتلاء مناسب للروح، لا للجسد و المادة الجسمانيّة. و السمع و البصر أيضاً هما الروحانيّان منهما؛ بمناسبة الابتلاء و الهداية، فهما يميّز الصلاح من الفساد. و هداية السبيل عبارة عن بعث الأنبياء، و إرسال الرسل، و إنزال الكتب. و قوله: «إِمَّا شَاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً» إشارة إلى اختيار الطاعة، فيكون شاكراً لأنعم الله، أو المعصية فيكون كفوراً. إذا عرفت ذلك علمت: أن مجرد إتيان العمل بالإرادة، لا يوجب استحقاق العقوبة و المثوبة، بل المناط هو الإتيان باختيار و ترجيح بحسب ميزان العقل، فالله تعالى شأنه - قد مكّنه من تحصيل السعادة، و هداية إلى طرقها، و أعطاه المؤيّدات الداخليّة و الخارجيّة، فإذا كفر بأنعم الله و اختار لنفسه الشقاوة، فلا يلومنّ إلّا نفسه، و إذا اختار السعادة فليشكر ربّه (٩)(١٢). ثمّ إنّ المحقّق الخراساني، قد أرخى عنان القلم إلى بحث لا ينبغي الخوض فيه كثيراً، و أعاد ما أفاد في باب الطلب و الإرادة «١»: من أن العقاب على قصد العصيان و العزم على الطغيان، و أنّهما و إن لم يكونا بالاختيار لكونهما من مبادئه فيتسلسل، إلّا أن بعض مبادئ الاختيار غالباً يكون وجوده بالاختيار؛ للتمكّن من عدمه. مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ حسن المؤاخذه و العقوبة، إنّما يكون من تبعه بَعْدَهُ عن سيّده بتجرّبه عليه، كما كان من تبعه العصيان، فكما أنّه يوجب البُعْد، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة؛ فإنّه و إن لم يكن باختياره، إلّا أنّه بسوء سريره و خبث باطنه؛ بحسب نقصانه و اقتضاء استعداد ذاته و إمكاناً. و إذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال، و ينقطع السؤال ب «لم» فإنّ الذاتيات ضروريّة الثبوت للذات، و السؤال عن أن الكافر لم يختار الكفر، و العاصي العصيان؟ كالسؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقاً، و الإنسان ناطقاً؟ ... إلى آخره «١». و قد مرّ الكلام فيه سالفاً «٢» و ملخص المقال (١٣٩) «٣»: أن الظاهر وقوع الخلط في معنى الاختيار، و ظنّ أن الفعل بمجرد كونه عن إرادة و عزم، موجب لصحة العقوبة أو المثوبة عليه، مع أن الأمر ليس كذلك؛ فإنّ الحيوانات أيضاً لها عزم و إرادة، و يكون صدور الأفعال منها عن إرادة و عزم في مقابل صدورها عن الطباع، مع أن العقوبة و المثوبة على أفعالها ممّا لا وجه لهما. بل التحقيق: أن ما يوجب استحقاقهما عليهما عقلاً إنّما هو الاختيار، و هو عبارة عن تشخيص الخير و طلبة، و قد مرّ «٤» أن الإنسان خلق من لطائف العوالم العلوية و لطائف العوالم السفلية، كما قال الله تعالى: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْ شَاجٍ نَبْتَلِيهِ» «٥» و النطفة الأم شاج - أي المختلطة «٦» - هي النطفة المعنوية و التخمير الإلهي من اللطائف العلوية و السفلية. و لكلّ من اللطيفتين ميول إلى عالمها؛ فالإنسان باللطيفة العلوية يميل إلى العالم العلوي، و دار ثواب الله، و يتوجّه إلى الحقائق الغيبية، و باللطيفة السفلية يميل إلى العالم

السفلى، و يتوجه إلى الشهوات النفسانية، و الله تعالى جعل فيه قوة العقل و التمييز، و أيده بالعقول الكاملة الخارجية؛ من الأنبياء و المرسلين، و الأولياء و العلماء الكاملين. فهو دائماً يكون بين الميول المختلفة العلوية و السفلية، و له قوة العقل و التمييز بين الحسن و القبح، فإن رجح - بحسب ميوله العلوية، و تأييد العقل الداخلى و الخارجى - جانب العلوى، و رأى خيره فيه و اصطفاه و اختاره، يشناق إليه و يريده، و يفعل ما ينا سبه. و إن رأى خيره فى العاجل، و غلبته الشهوات و الميول النفسانية، و اختار الخير العاجل - و إن كان قليلاً فانياً - على الآجل و إن كان كثيراً باقياً، يشناق إليه و يريده و يفعل على منواله، فمناط استحقاق العقاب إنما هو هذا الاختيار، الذى يكون بقوة العقل و التمييز، مع تمامية الحجة من الله تعالى عليه. و يؤيد ما ذكرناه: ما ورد فى الروايات من أن فى قلب كل إنسان نكتتين؛ بيضاء و سوداء، فإذا أطاع تزداد النكتة البيضاء حتى تحيط بالقلب، و إذا عصى تزداد النكتة السوداء كذلك «١». و ما ورد: من أن للقلب اذنين ينفث فيهما الملك و الشيطان «٢». و ما ورد فى كيفية خلق الإنسان من أخذ طينته من السماوات السبع و الأرضين السبع «٣» ... إلى غير ذلك مما يظهر للمتتبع «٤». [١٣]

"ادله عقلی که از طرف جبریون بر این مدعا اقامه شده بسیار است. ما در پاورقیهای جلد سوم اصول فلسفه برخی از آنها را ذکر و انتقاد کرده‌ایم. معروفترین شبهه جبر همان است که با مسئله قضا و قدر به مفهوم الهی، یعنی با مسئله علم خداوند مربوط است و آن این است: خداوند از ازل، از آنچه واقع می‌شود و آنچه واقع نمی‌شود آگاه است و هیچ حادثهای نیست که از علم ازلی الهی پنهان باشد. از طرفی، علم الهی نه تغییرپذیر است و نه خلافپذیر؛ یعنی نه ممکن است عوض شود و صورت دیگر پیدا کند زیرا تغییر با تمامیت و کمال ذات واجب الوجود منافی است، و نه ممکن است آنچه او از ازل میدانند با آنچه واقع میشود مخالف و مغایر باشد زیرا لازم می‌آید علم او علم نباشد، جهل باشد؛ این نیز با تمامیت و کمال وجود مطلق منافی است. پس به حکم این دو مقدمه: الف. خداوند از همه چیز آگاه است. ب. علم الهی نه تغییرپذیر است و نه خلافپذیر. منطقاً باید چنین نتیجه گرفت: حوادث و کائنات جبراً و قهراً باید به نحوی واقع شوند که با علم الهی مطابقت داشته باشند، خصوصاً اگر این نکته اضافه شود که علم الهی علم فعلی و ایجابی است؛ یعنی علمی است که معلوم از علم سرچشمه میگیرد، نه علم انفعالی که علم از معلوم ریشه میگیرد نظیر علم انسان به حوادث جهان. علیهذا اگر در ازل در علم الهی چنین بوده است که فلان شخص در فلان ساعت فلان معصیت را مرتکب می‌شود، جبراً و قهراً آن معصیت باید به همان کیفیت واقع شود؛ شخص مرتکب قادر نخواهد بود طوری دیگر رفتار کند، بلکه هیچ قدرتی قادر نخواهد بود آن را تغییر دهد، و الا علم خدا جهل خواهد بود. خیام میگوید: من می‌خورم و هر که چو من اهل بود می‌خوردن من به نزد او سهل بود می‌خوردن من حق ز ازل میدانست گر می‌خورم علم خدا جهل بود جواب این شبهه پس از درک صحیح مفهوم قضا و قدر آسان است. این شبهه از آنجا پیدا شده که برای هر یک از علم الهی و نظام سببی و مسببی جهان حساب جداگانه فرض شده است؛ یعنی چنین فرض شده که علم الهی در ازل به طور گزاف و تصادف به وقوع حوادث و کائنات تعلق گرفته است؛ آنگاه برای اینکه این علم درست از آب درآید و خلافتش واقع نشود لازم است وقایع جهان کنترل شود و تحت مراقبت قرار گیرد تا با تصور و نقشه قبلی مطابقت کند. به عبارت دیگر، چنین فرض شده که علم الهی مستقل از نظام سببی و مسببی جهان به وقوع یا عدم وقوع حوادث تعلق گرفته است و لازم است که کاری صورت گیرد که این علم با معلوم خود مطابقت کند؛ از این رو باید نظام سببی و مسببی جهان کنترل گردد. در مواردی جلوی طبع آنچه به حکم طبع اثر میکند و جلوی اراده و اختیار آن که با اراده و اختیار کار میکند گرفته شود تا آنچه در علم ازلی الهی گذشته است با آنچه واقع می‌شود مطابقت کند و با هم مغایرت نداشته باشند. از این رو از انسان نیز باید اختیار و آزادی و قدرت و اراده سلب گردد تا اعمالش کاملاً تحت کنترل درآید و علم خدا جهل نشود. اینچنین تصور درباره علم الهی منتهای جهل و بیخبری است. مگر ممکن است که علم حق به طور تصادف و گزاف به وقوع یا عدم وقوع حادثهای تعلق بگیرد و آنگاه برای اینکه این علم با واقع مطابقت کند لازم شود دستی در نظام متقن و قطعی علّی و معلولی برده شود، تغییراتی در این نظام داده شود، از طبیعتی خاصیتی سلب گردد یا از فاعل مختاری اختیار و آزادی گرفته شود؟! لهذا بعید به نظر میرسد که رباعی بالا از خیام که لا اقل نیمه فیلسوفی است، بوده باشد. شاید این رباعی جزء اشعاری است که بعد به خیام نسبت داده‌اند، یا از خیام است ولی خیام نخواسته در این رباعی به زبان جد و فلسفه سخن بگوید؛ خواسته فقط خیالی را به صورتی زیبا در لباس نظم ادا کند. بسیاری از اهل تحقیق آنجا که شعر می‌سروده‌اند افکار علمی و فلسفی خود را کنار گذاشته، تخیلات لطیف را جامهای زیبا از شعر پوشانیده‌اند؛ به عبارت دیگر، به زبان اهل ادب سخن گفته‌اند نه به زبان اهل فلسفه، همچنانکه بسیاری از اشعار منسوب به خیام از این قبیل است. خیام شهرت جهانی خود را مدیون این گونه تخیلات و این طرز از بیان است. علم ازلی الهی، از نظام سببی و مسببی جهان جدا نیست. علم الهی علم به نظام است. آنچه علم الهی ایجاب و اقتضا کرده و میکند این جهان است با همین نظاماتی که هست. علم الهی به طور مستقیم و بلا واسطه نه به وقوع حادثهای تعلق میگیرد و نه به عدم وقوع آن. علم الهی که به وقوع حادثهای تعلق گرفته است به طور مطلق و غیر مربوط به اسباب و علل آن حادثه نیست، بلکه تعلق گرفته است به صدور آن حادثه از علت و فاعل خاص خودش. علل و فاعلها متفاوت می‌باشند؛ یکی علّت و فاعلیتش طبیعی است و یکی شعوری؛ یکی مجبور است و یکی مختار. آنچه علم ازلی الهی ایجاب میکند این است که اثر فاعل طبیعی از فاعل طبیعی، اثر فاعل شعوری از فاعل شعوری، اثر فاعل مجبور از فاعل

مجبور و اثر فاعل مختار از فاعل مختار صادر شود. علم الهی ایجاب نمیکند که اثر فاعل مختار از آن فاعل، بالاجبار صادر شود. به عبارت دیگر، علم ازلی الهی علم به نظام است؛ یعنی علم به صدور معلولات است از علل خاص آنها. در نظام عینی خارجی علتهای و فاعلهای متفاوتند: یکی طبیعی است و یکی شعوری؛ یکی مختار است و یکی مجبور. در نظام علمی نیز امر از این قرار است؛ یعنی هر فاعلی همان طور که در عالم عینی هست در عالم علمی هست، بلکه باید گفت آن طور که در عالم علمی هست در عالم عینی هست. علم الهی که به صدور اثری از فاعلی تعلّق گرفته است به معنی این است که تعلّق گرفته به صدور اثر فاعل مختار از فاعل مختار و به صدور اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور. آنچه علم الهی اقتضا دارد و ایجاب میکند این است که فعل فاعل مختار از فاعل مختار و فعل فاعل مجبور از فاعل مجبور صادر شود، نه اینکه علم الهی ایجاب میکند که فاعل مختاری مجبور بشود یا فاعل مجبوری مختار گردد. انسان در نظام هستی، چنانکه در گذشته گفته شد، دارای نوعی اختیار و آزادی است و امکاناتی در فعالیتهای خود دارد که آن امکانات برای موجودات دیگر حتّی برای حیوانات نیست. و چون نظام عینی از نظام علمی ریشه میگیرد و سرچشمه عالم کیانی عالم ربّانی است، پس علم ازلی که به افعال و اعمال انسان تعلّق گرفته است به معنی این است که او از ازل میداند که چه کسی به موجب اختیار و آزادی خود طاعت میکند و چه کسی معصیت. و آنچه آن علم ایجاب میکند و اقتضا دارد این است که آن که طاعت میکند به اراده و اختیار خود طاعت کند و آن که معصیت میکند به اراده و اختیار خود معصیت کند. این است معنی سخن کسانی که گفتهاند: «انسان مختار بالاجبار است»؛ یعنی نمیتواند مختار نباشد. پس علم ازلی دخالتی ندارد در سلب آزادی و اختیار آنکه در نظام علمی و نظام عینی مقرر است که مختار و آزاد باشد؛ دخالتی ندارد در سلب اختیار و آزادی انسان به اینکه او را به معصیت یا طاعت وادار و مجبور کند. علیهذا دو مقدمهای که در اشکال به کار برده شده، هر دو صحیح و غیر قابل تردید است و هم آنچه در ضمن نکته اضافه شد که علم الهی، علم فعلی و ایجابی است نه علم انفعالی و تبعی نیز صحیح و غیر قابل انکار است. اما لازمه اینها همه این نیست که انسان مجبور و مسلوب الاختیار باشد و آنگاه که معصیت میکند از طرف قوه و نیرویی مجبور بوده باشد، بلکه آن موجودی که در نظام تکوینی آزاد آفریده شده و در نظام علمی نیز آزاد و مختار قرار گرفته، اگر کاری را به جبر بکند، «علم خدا جهل بود». لذا از اشکالکننده که میگوید: «می خوردن من حقّ ز ازل میدانست»، باید توضیح خواست که آیا آنچه حقّ ز ازل میدانست، می خوردن اختیاری و از روی میل و اراده و انتخاب شخصی بدون اکراه و اجبار بود، یا می خوردن جبری و تحمیلی به وسیله یک قوّه‌های خارج از وجود انسان، و یا می خوردن مطلق بدون توجّه به علل و اسباب؟ آنچه «حقّ ز ازل میدانست» نه می خوردن اجباری بود و نه می خوردن مطلق؛ می خوردن اختیاری بود، و چون علم ازلی چنین است پس اگر می به اختیار نخورد و به جبر بخورد «علم خدا جهل بود». علیهذا نتیجه علم ازلی به افعال و اعمال موجودات صاحب اراده و اختیار، جبر نیست؛ نقطه مقابل جبر است. لازمه علم ازلی این است که آن که مختار است حتماً باید مختار باشد. پس راست گفته آن که گفته است: علم ازلی علّت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل بود اینها همه در صورتی است که محلّ بحث را علم سابق ازلی الهی قرار دهیم که در قرآن کریم به نام کتاب و لوح محفوظ و قلم و امثال اینها یاد شده است و در اشکال هم همین علم ذکر شده است. اما باید دانست گذشته از اینکه موجودات جهان و نظام سببی و مسببی، معلوم حقّ میباشند به علم سابق ازلی، خود همین نظام که معلوم حقّ است علم حقّ نیز میباشد. این جهان با همه نظامات خود، هم علم باری تعالی است و هم معلوم او، زیرا ذات حقّ به ذات همه اشیاء از ازل تا ابد محیط است و ذات هر چیزی نزد او حاضر است. امکان ندارد در تمام سراسر هستی موجودی از او پنهان بماند. او همه جاست و با همه چیز است؛ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَنَّمْ وَجْهَ اللَّهِ (۱). وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (۲). هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۳). علیهذا خود جهان با همه خصوصیات و نظامات، از مراتب علم خداوند است. در این مرتبه از علم، علم و معلوم یکی است نه دو تا، تا در آن انطباق و عدم انطباق علم با معلوم فرض شود و آنگاه گفته شود اگر چنین شود، علم خداوند علم و اگر چنان شود، جهل خواهد بود. [۱۴]

"و ما قيل: في إثبات الجبر من أن خلاف ما علم الله وقوعه محال، و هو يوجب الجبر. اجيب: عنه بأن الله تعالى كان في الأزل عالماً بأفعاله فيما لا يزال، فان لزم من ذلك الجبر و الإيجاب في العبد فهو لازم في حقّ الله، و ما أجبتم به هناك فهو الجواب هاهنا. و الجواب الحقّ أن العلم بالشيء ربما لا يكون سبباً له، فإن من علم أن الشمس تطلع غدا لا يكون علمه سبباً لطلوعها، و إذا لم يكن للعلم أثر في الفعل فلا يكون الفعل بالجبر أو الإيجاب. و الله أعلم [۲۰]"

"الأولى قالوا الله تعالى فاعل لكل موجود فتكون القبائح مستندة إليه بإرادته (و الجواب) ما يأتي من كون بعض الأفعال مستندة إلينا. الثانية أن الله تعالى لو أراد من الكافر الطاعة، و الكافر أراد المعصية و كان الواقع مراد الكافر لزم أن يكون الله تعالى مغلوباً إذ من يقع مراده من المریدين هو الغالب (و الجواب) أن هذا غير لازم لأن الله تعالى إنما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار و هو إنما يتحقق بإرادة المكلف و لو أراد الله تعالى إيقاع الطاعة من الكافر مطلقاً سواء كانت عن اختيار أو إجبار لوقعت. الثالثة قالوا: كل ما علم الله تعالى وقوعه وجب و ما علم عدمه امتنع فإذا

علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحالة إرادتها منه وإلا لكان مريدا لما يمتنع وجوده. والجواب أن العلم تابع لا يؤثر في إمكان الفعل وقد مر تقرير ذلك.] ٢١ [

"الأول: أن الله تعالى عالم بأفعال العباد، وإلّا لزم الجهل في ذاته المقدسة، وهو محال، فإذا تعلق علمه بأن زيدا يفعل العمل الكذائي وعمرًا يتركه، فبالضرورة لا بدّ وأن يتحقق ذلك، وإلّا لانقلب علمه جهلاً، وهو محال. وهذا الوجه ذكره «الفخر الرازي»، وأرعد بذلك حيث قال ما حاصله: أنه لو أجمع أهل العالم والعلماء لما أجابوا عن هذه الشبهة، وافتري على هشام وقال: إلّا أن يختار ما ذهب إليه هشام من نسبة الجهل إليه تعالى. وقد أضاف إلى الشبهة بعضهم ما مضمونه أن الله تعالى أخبر عن دخول أبي لهب النار بقوله تعالى: سَيَصْلَى نَاراً ذَاتَ لَهَبٍ، فلو لم يكن كفر أبي لهب ضرورياً وأمكن إيمانه، والإيمان يجب ما قبله، يلزم الكذب والجهل في ذاته المقدسة. وفيه: أن العلم عبارة عن الانكشاف، والانكشاف يتعلّق الواقع المنكشف على ما هو عليه واقعا، فالعلم تابع للمعلوم، لا أن المنكشف تابع للعلم، نظير من وقف أمام المرأة فإن ما يرتسم في المرأة يكون تابعا لصاحب الرسم لا العكس، فالرسم يكون رسم إنسان يتبع كون الواقف أمام المرأة إنسانا، لا أن الإنسان إنسان لأن رسمه رسم إنسان. وبالجملّة لا فرق بين علمه تعالى وعلمنا بالأشياء في ذلك، فكما أنا لو علمنا بأن زيدا يصلي غدا لا يؤثر ذلك في فعله، وكلنا نعلم بأنه في الغد تطلع الشمس ولكن لا يؤثر علمنا في طلوعها، كذلك علمه تعالى بأفعال عباده لا يؤثر في تحققها فهو عزّ شأنه يعلم بصدور الفعل أو الترك من العبد بقدرته واختياره، لأن صدر منه كذلك. وأما ما ذكره من قياس علمه تعالى بعلم البناء والخياط بعمله، وتأثير ذلك فيه. ففيه: أن هذا العلم هو العلم الفعلي باصطلاح بعضهم أي ما يكون في طريق للفعل وهو عبارة عن تصوّر، فتتحقق كل فعل اختياري يكشف عن تعلق علم الفاعل به كشف المعلول عن علته، فهذا العلم مؤثر في الفعل، ولكن لا ربط له بالعلم بمعنى انكشاف الواقع. والذى يؤدي ما ذكرناه هو أنه تعالى عالم بالملازمات وباستحالة الأمور المستحيلة كاجتماع النقيضين مع انه لا دخل لعلمه في شيء من ذلك، فاستحالة اجتماع النقيضين ثابتة لا من جهة علمه تعالى بذلك، هذا في الحل. والنقض: انه تعالى كما هو عالم بأفعال العباد عالم بأفعال نفسه من إنزال المطر في الوقت الخاص، وإرسال الريح في الزمان المعين، وخلق زيد في الساعة الفلانية إلى غير ذلك، فيلزم أن يكون تحققها ضرورياً، وأن يكون جلّ شأنه مضطراً في أفعال نفسه، ولا يلتزم به الأشعري، وبالجملّة بعد فرض تحقق الفعل من العبد وتعلق علم البارئ به بهذا العنوان يكون صدوره منه ضرورياً لكن من قبيل الضرورة بشرط المحمول، وأما في حد نفسه فصدور الفعل الاختياري وعدمه من العبد يكون بالنسبة إليه على حد سواء. وأما ما ذكره من أنه بعد تعلق علمه بصدور الفعل عن الشخص لو لم يكن ضرورياً ينقلب علمه إلى الجهل فهو فاسد، إذ لو فرضنا تعلق علمه بصدور الفعل من العبد اختياريًا فصدوره عنه بالاضطرار مستلزم لانقلاب علمه جهلاً.] ٢٦ [

"الأول: أن الأفعال القبيحة كالظلم والكفر وما شاكلهما التي قد تصدر من العباد لا يمكن صدورها منه تعالى بأعمال قدرته وإرادته، كيف حيث إن صدورها لا ينبغي من العباد فما ظنك بالحكيم تعالى. الثاني: أن الإرادة بمعنى إعمال القدرة والسلطنة يستحيل أن تتعلق بفعل الغير، بداهة أنها لا تتعلق إلّا في الأفعال التي تصدر من الفاعل بالمباشرة، وحيث إن أفعال العباد تصدر منهم كذلك، فلا يعقل كونها متعلقة لإرادته تعالى وإعمال قدرته. نعم، تكون مبادئ هذه الأفعال كالحياة والعلم والقدرة وما شاكلها تحت إرادته سبحانه ومشيئته. نعم، لو شاء (سبحانه وتعالى) عدم صدور بعض الأفعال من العبيد فيبدي المانع عنه أو يرفع المقتضى له، ولكن هذا غير تعلق مشيئته بأفعالهم مباشرة ومن دون واسطة. الوجه الثالث: أن الله تعالى عالم بأفعال العباد بكافة خصوصياتها من كمّها وكيفها ومتاها وأينها ووضعها ونحو ذلك، ومن الطبيعي أنه لا بدّ من وقوعها منهم كذلك في الخارج، وإلّا لكان علمه تعالى جهلاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وعليه فلا بدّ من الالتزام بوقوعها خارجاً على وفق إطار علمه سبحانه، ولا يمكن تخلفه عنه، فلو كانوا مختارين في أفعالهم فلا محالة وقع التخلف في غير مورد وهو محال. وقد صرح بذلك صدر المتألهين بقوله: ومما يدل على ما ذكرناه من أنه ليس من شرط كون الذات مريداً وقادراً إمكان أن لا يفعل، حيث إن الله تعالى إذا علم أنه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني، فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلاً، وذلك محال، والمؤدى إلى المحال محال، فعدم وقوع ذلك الفعل محال، فوقوعه واجب، لاستحالة خروجه من طرفي النقيضين (٢). والجواب عنه: أن علمه (سبحانه وتعالى) بوقوع تلك الأفعال منهم خارجاً في زمان خاص ومكان معيّن لا يكون منشأ لاضطرابهم إلى إيقاعها في الخارج في هذا الزمان وذاك المكان، والسبب في ذلك: هو أن علمه تعالى قد تعلق بوقوعها كذلك منهم بالاختيار وإعمال القدرة، ومن الطبيعي أن هذا العلم لا يستلزم وقوعها بغير اختيار، وإلّا لزم التخلف والانقلاب. والسرّ فيه أن حقيقة العلم هو انكشاف الواقع على ما هو عليه لدى العالم من دون أن يوجب التغيير فيه أصلاً، ونظير ذلك ما إذا علم الإنسان بأ أنه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني من جهة إخبار المعصوم (عليه السلام) أو نحوه، فكما أنه لا يوجب اضطرابه إلى إيجاده في ذلك الوقت، فكذلك علمه سبحانه. وبكلمة أخرى: أن الاضطراب الناشئ من قبل العلم الأزلي يمكن تفسيره بأحد تفسيرين: الأول: تفسيره على ضوء مبدأ العلوية، بدعوى أن العلم الأزلي علّة تامّة للأشياء، منها أفعال العباد. الثاني: تفسيره على ضوء مبدأ الانقلاب، أي انقلاب علمه تعالى جهلاً من دون وجود علاقة العلوية والمناسبة بينهما. ولكن كلا التفسيرين خاطئ جداً.

أما الأول: فلا يعقل كون العلم من حيث هو علة تامة لوجود معلومه، بدهة أن واقع العلم وحقيقته هو انكشاف الأشياء على ما هي عليه لدى العالم، ومن الطبيعي أن الانكشاف لا يعقل أن يكون مؤثراً في المنكشف على ضوء مبدأ السنخية والمناسبة، ضرورة انتفاء هذا المبدأ بينهما. وأضف إلى ذلك: أن العلم الأزلي لو كان علة تامة لأفعال العباد فبطبيعة الحال ترتبط تلك الأفعال به ذاتاً وتعاصره زماناً، وهذا غير معقول. وأما الثاني: فلنفرض أن العلم لا يقتضى ضرورة وجود الفعل في الخارج، حيث إنه لا علاقة بينهما ما عدا كونه كاشفاً عنه، ومن الطبيعي أن وقوع المنكشف في الخارج ليس تابعاً للكاشف بل هو تابع لوجود سببه وعلته، سواء أكان هناك انكشاف أم لم يكن، وعليه فلا موجب لضرورة وقوع الفعل إلا دعوى الانقلاب، ولكن قد عرفت خطأها وعدم واقع موضوعي لها. ونزيد على هذا: أن علمه سبحانه بوقوع أفعال العباد لو كان موجباً لاضطرارهم إليها وخروجها عن اختيارهم، لكان علمه سبحانه بأفعاله أيضاً موجباً لذلك. فالنتيجة: أن هذا التوهم خاطئ جداً. [٢٧"]

"الوجه الثالث: دليل العلم، وبيانه أن الله تعالى كان عالماً بأفعال العباد خيرها وشرها و طاعتها ومعصيتها بتمام خصوصياتها من الأزل ولا بدء من وقوعها مطابقة لعلمه (سواء كان علمه علة لها أو كاشفاً عنها) وإلا يلزم أن يصير علمه جهلاً، فنحن مجبورون في أفعالنا حتى لا يلزم هذا المحذور الفاسد (و هذا مما ظهر في لسان بعض الأشعار كقول الشاعر الفارسي: «گر می نخورم علم خدا جهل شود» أى لو لم أشرب الخمر لكان علمه تعالى جهلاً لأنه كان يعلم من الأزل أنني أشرب الخمر! والجواب عنه أيضاً واضح، لأنه تعالى كان يعلم من الأزل أن العبد يصدر منه الفعل باختياره وإرادته (أى إرادة العبد) فلو صدر منه الفعل جبراً لزم صيرورة علمه تعالى جهلاً، لأنه كان يعلم بصدوره عن اختياره، ولذا قال الشاعر الفارسي العالم الخبير في الجواب عن الشعر السابق «علم ازلی علت عصیان گشتن - نزد عقل از غایت جهل بود»، وهذا نظير نسخة المريض التي يكتبها الطبيب لرفع مرضه مع أمره باجتنابه عن بعض المأكول أو المشروب، فلو فرضنا أن الطبيب علم من بعض القرائن عدم امتثاله وارتكابه لما نهى عنه وبالنتيجة دوام مرضه وموته، فهل يمكن حينئذ أن يستند موت المريض إلى علم الطبيب؟ وهكذا إذا علم الأستاذ الممتحن عدم نجاح تلميذه في الامتحان من بعض القرائن من قبل، فهل يصح أن يستند عدم نجاحه إلى علم الأستاذ؟ أو فرضنا اختراع آلة ينعكس فيها جميع أفعال العباد والحوادث الآتية فهل يجوز استناد جميع تلك الحوادث إلى تلك الآلة؟ كلا، فإن علم الباري تعالى بأفعال عباده من هذا الباب. والإنصاف أن هذا الدليل أشبه شيء بالمغالطة، وسيأتى أن الميل إلى مذهب الجبر ليس له دليل فلسفي براهني، بل له جذور أخلاقية أو اجتماعية أو نفسانية، وأن الإنسان يميل إليه ويلتزم به لأن يكون مستريحاً في المعاصي في مقابل وجدانه القاضى بعصيانته والحاكم باستحقاقه للمدمة والعقاب، وقد قال الله تعالى في حق منكرى القيامة: «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ» (١) وهكذا حال منكرى الاختيار المتمسكين بمذهب الجبر. [٣٥"]

"لا شك أن الله سبحانه كان عالماً بكل ما يوجد في هذا الكوكب و مطلق الكون، فكان واقفاً على حركة الإلكترونات في بطون الذرات، وعلى حفيف أوراق الأشجار في الحدائق والغابات، و حركات الحيتان العظيمة في خضم أمواج المحيطات. كما أنه سبحانه كان عالماً قبل أن يخلق العالم بأفعال المجرمين وقسوة السفاكين، وطاعة الطائعين هذا من جانب. ومن جانب آخر: إن علمه تعالى بالأمور علم بالواقع والحقيقة وهو لا يتخلف عن الواقع قيد شعرة وقد عرفت سعة علمه بالأشياء وقبل الكينونة في الآيات المتقدمة صدر الفصل. وقال سبحانه: «وَلَا رَظْبٌ وَلَا يَاسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (٢). وقال سبحانه: «قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (١). وعلى هذين الأساسين ربما يتصور أن تعلق ذلك العلم بكل الأشياء عموماً، والأفعال الاختيارية للإنسان خصوصاً، يجعل الإنسان مجبوراً مضطراً متظاهراً بالحرية والاختيار، لأنه سبحانه إذا كان يعلم من الأزل، أن هذا الشخص سيرتكب الذنب الفلاني في الساعة المعينة، فبما أن العلم الإلهي لا يتخلف عن معلومه يجب أن يكون الشخص مصدراً لهذا الذنب، ولا يستطيع أن يتخلف عنه بأية قوة وقدرة، بل لا يستطيع أن يغير من كميته وكيفيته، إذ تخلفه نفس تخلف علم الله عن الواقع، و صيرورة علمه جهلاً تعالى الله عنه. أقول: إن هذا المقام هو المزلقة الكبرى للسطحيين الذين مالوا إلى الجبر، لأجل كون أفعال العباد متعلقة لعلمه تعالى، غير متعلقة عن متعلقها ولكنهم لو وقفوا على كيفية تعلق علمه بصدور أفعال العباد منهم، لرجعوا عن هذا الحكم الخاطئ. والجواب عن ذلك: إن علمه سبحانه لم يتعلق بصدور أى أثر من مؤثره على أى وجه اتفق، وإنما تعلق علمه بصدور الآثار عن العلل مع الخصوصية الكامنة في نفس تلك العلل. فإن كانت العلة علة طبيعية فافدة للشعور والاختيار أو واجدة للعلم فافدة للاختيار، فتعلق علمه سبحانه بصدور فعلها وأثرها عنها بهذه الخصوصية، أى أن تصدر الحرارة من النار من دون أن تشعر فضلاً عن أن تريد، و يصدر الارتعاش من الإنسان المرتعش عن علمه ولكن لا بإرادة واختيار، فالقول بصدور هذه الظواهر عن عللها بهذه الخصوصية يستلزم انطباق علمه على الواقع وعدم تخلفه عنه قيد شعرة. وإن كانت العلة عالمية وشاعرة ومريدة ومختارة كالإنسان، فقد تعلق علمه على صدور أفعالها منها بتلك الخصوصيات وانصبغ فعلها بصيغة الاختيار والحرية. فلو صدر فعل الإنسان منه بهذه الكيفية، لكان علمه مطابقاً للواقع غير متخلف عنه، وأما لو صدر فعله عنه في هذا المجال عن جبر واضطرار بلا علم وشعور، أو بلا اختيار وإرادة فعند ذلك يتخلف علمه عن الواقع. نقول توضيحاً لذلك، إن الأعمال الصادرة من الإنسان على قسمين: قسم يصدر منه بلا شعور ولا إرادة كأعمال الجهاز

الدموى و الجهاز المعوى و جهاز القلب، و الأحشاء، التى تتسم فى أفعال الإنسان بسمه الأعمال الاضطرابية، غير الاختيارية. و قسم آخر يصدر منه عن إرادة و اختيار. و يتسم بسمه الأعمال الاختيارية غير الاضطرابية كدراسته و كتابته و تجارته و زراعته. و على ما سبق من أن علم الله تعالى تعبير عن الواقع بما لا يتخلف عنه قيد شعرة، فتقع أعماله موردا لتعلق علم الله بها على ما هى عليه من الخصائص و الألوان. فتكون النتيجة أنه سبحانه يعلم من الأزل بصدور فعل معين فى لحظة معينة من إنسان معين إما بالاضطرار و الإكراه أو بالاختيار و الحرية، و تعلق مثل هذا العلم لا ينتج الجبر، بل يلزم الاختيار. و لو صدر كل قسم على خلاف ما اتسم به لكان ذلك تخلفا عن الواقع. و بعبارة أخرى: إن علم الله بما أنه يطابق الواقع الخارجى و لا يتخلف عنه أبدا، فيجب أن يقوم الإنسان بكل قسم من أعماله على حسب السمة التى اتسم بها. فلو كان مصدرا لعمل الجهاز الدموى عن اختيار و قد تعلق علمه بصدوره عنه على وجه الاضطراب، لزم تخلف علمه عن معلومه. كما أنه لو كان مصدرا للقسم الآخر من أفعاله ككتابتة و خياطته على وجه الإلجاء و الاضطراب، لزم تخلف علمه عن الواقع لتعلق علمه بصدوره عنه بسمه الاختيار و سيوافيك نصوص من أئمة الحكماء كصدر المتألهين و غيره عند البحث عن الجبر الأشعري. فعلىنا فى هذا الموقف الالتفات إلى كيفية تعلق علمه بصدور الأفعال عن مبادئها و عللها. نعم، من أنكر وجود الأسباب و المسببات فى الوجود، و اعترف بعلة واحدة و سبب مفرد و هو الله سبحانه و جعله قائما مقام جميع العلل و الأسباب، و صار هو مصدرا لكل الظواهر و الحوادث مباشرة و لم يقم للعلل الطبيعية و للإنسان و ما فيه من المبادئ وزنا و قيمة، و لم يعترف بتأثيرها فى تكون الظواهر و الحوادث، لا مناص له عن القول بالجبر. و هو مصير خاطئ يستلزم بطلان بعث الأنبياء و إنزال الكتب. [٣٨]

"ربما يتمسك فى تحليل علمه سبحانه بمثال خاص و يقال إنه باستطاعة كثير من الأساتذة أن يتكهنوا بمستقبل تلامذتهم، فإن المعلم الذى يعرف حدود السعى و العمل و الاستعداد فى تلميذه المعين، يستطيع أن يتكهن بنجاح التلميذ أو ر سوبه بصورة قاطعة، فهل نستطيع أن نقول: إنه علم المعلم بوضع التلميذ صار علة لعدم نجاحه فى الامتحان بحيث لو تكهن المعلم بعكس هذا، لكان النجاح حليف التلميذ، أو إنه السبب فى فشله فى الامتحان هو تكاسله أيام الدراسة، و إهماله طول السنة الدراسية مطالعة و مباحثة الكتاب المقرر. و صرفه أوقاته فى الشبهوات. إنه هذا التمثيل نافع للأذهان البسيطة التى لا تفرق بين علم المعلم، و علمه سبحانه. و أما العارف بخصوصية علمه تعالى و أنه نفس ذاته، و ذاته علة لما سواه، فهو يرى قياس أحد العلمين بالآخر قياسا خاطئا، فإن علم المعلم ليس فى سلسلة علل الحوادث، و فى مورد المثال: ر سوب التلميذ أو نجاحه. و هذا بخلاف علمه تعالى فإنه فى سلسلة العلل، بل تنتهى إليه جميع الأسباب و المسببات. و قد عرفت أن القضاء عند الفلاسفة عبارة عن علمه بما ينبغى أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام و أكمل الانتظام، و هو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات، من حيث جملتها على أحسن الوجوه و أكملها. فعند ذلك يصبح التمثيل فى مقام الإجابة أجيبا عن الإشكال «١». و الحق فى الإجابة ما ذكرنا من أن علمه العنانى الذى هو السبب لظهور الموجودات على صفحة الوجود، و إن كان علة لظهور الأشياء، لكنه ليس بالعلة الوحيدة القائمة مقام الأسباب و العلل المتأخرة (كما عليه الأشاعرة المنكرين للأسباب و المسببات) بل هناك أسباب و مسببات كثيرة يؤثر كل سبب فى مسببه بإذنه سبحانه و مشيئته. و فى خلال تلك الأسباب سببية الإنسان لفعله بإذنه سبحانه، فتعلق علمه على أن يكون الإنسان فى معترك الحياة فاعلا مختارا و سببا حرا لما يفعل و يترك. فكون مثل هذا السبب متعلقا لعلمه العنانى المبدأ لفيضان الموجودات، لا ينتج الجبر بل ينتج الاختيار. [٣٨]

"و بيانه: إنه ما علم الله عدمه من أفعال العباد فهو ممتنع الصدور عن العبد، و إلا جاز انقلاب العلم جهلا. و ما علم الله وجوده من أفعاله، فهو واجب الصدور عن العبد، و إلا جاز ذلك الانقلاب، و لا مخرج عنهما لفعل العبد. فيبطل الاختيار إذ لا قدرة على الواجب، و الممتنع. و كأن هذا الاستدلال، استدلال نقضى على القائلين بالاختيار. و لأجل ذلك يقول المستدل بعد نقله: «إن ما ذكرنا يبطل التكليف لابتنائه على القدرة و الاختيار، فما لزم القائلين بمسألة خلق الأعمال فقد لزم غيرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الأزلى المتعلق بالأشياء» حتى أن الإمام الرازى ذكر هذا الدليل متبجحا بقوله: «و لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدرُوا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفا إلا بالتزام مذهب هشام و هو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها» «١». أقول: يلاحظ عليه: مضافا إلى أن ما نسبته إلى هشام بن الحكم أمر غير ثابت و لم يقل به بعد انتمائه إلى الإمام الصادق (عليه السلام): إنه الإجابة عن هذا الاستدلال واضحة جدا، و إنه زعم الرازى أن الثقلين لا يقدرُون على حل عقده، و هى كما أو ضحناه عند البحث عن القضاء و القدر أن علمه الأزلى لم يتعلق على صدور كل فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلق علمه بصدور كل فعل عن فاعله حسب الخصوصيات الموجودة فيه. و على ضوء ذلك تعلق علمه الأزلى بصدور الحرارة من النار على وجه الجبر، بلا شعور و لا اختيار، كما تعلق علمه الأزلى بصدور الرعشة من المرتعش على وجه الجبر عالما بلا اختيار، و لكن تعلق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الاختيارى منه بقيد الاختيار و الحرية. فتعلق علمه بوجود الإنسان و كونه فاعلا مختارا، و أن كل فعل منه يصدر اختيارا، و مثل هذا العلم يؤكد الاختيار و يدفع الجبر عن ساحة الإنسان، كما أوضحناه فيما مضى «١». و فى المقام كلمات للمحققين أوردناها فى ملحق خاص، فلاحظ «٢». [٣٨]

"نحن مع اعتقادنا باختيار الإنسان، و حرية إرادته، نعتقد أنّ الله كان عالماً بفعلنا من الأول، و لا منافاة بين العقيدتين، فإنّ على الذين لا يمكنهم الجمع بين هذين الاعتقادين أنّ يعلموا بأنّ علم الله الأزليّ تعلّق بصُدور الفعل من الإنسان على نحو الاختيار، و من الطبيعيّ أنّ لا يتنافى مثل هذا العلم مع حرية الإنسان و كونه مختاراً. و بعبارة أخرى؛ إنّ العلم الإلهيّ كما تعلّق بأصلِ صُدور الفعل من الإنسان تعلّق كذلك بكيفية صُدور الفعل عنه (و هو اختيار الإنسان و انتخابه بنفسه). إنّ مثل هذا العلم الأزليّ ليس فقط لا يتنافى مع اختيار الإنسان بل يُثبت ذلك، و يؤكّده، لأنّ الفعل إذا لم يصدر من اختيار الإنسان لم يكن علم الله آنذاك كاشفاً عن الواقع، لأنّ كاشفية العلم إنّما تكون إذا تحقّقت على النحو الذي تعلّق بالشئ. و من الطبيعيّ أنّ العلم الإلهيّ تعلّق بصُدور الفعل البشريّ على النحو الاختياريّ، يعني أنّ يقوم الإنسان بهذا العمل بصورة حرة و باختياره و إرادته، ففي هذه الصورة يجب أن يقع الفعل و يتحقّق بهذه الخصوصية، لا على نحو الجبر و الاضطرار. [٣٩]"

هستی نفس انسانی وابسته و نیازمند به آفریدگار یکتا است ولی آفرینش آن به گونه ای است که ویژگی اختیار و انتخاب از آن انفکاک ناپذیر است اختیار و انتخاب آزادانه انسان به حکم علم ازلی امری حتمی و تخلف ناپذیر است [٤٢]

"أنّ ما علم الله سبحانه وجوده من أفعال العباد، فهو واجب الصدور، و ما علم عدمه فهو ممتنع الصدور منه، و إلّا انقلب علمه جهلاً، و ليس فعل العبد خارجاً عن كلا القسمين، فيكون إما ضروريّ الوجود أو ضروريّ العلم، و معه لا مفهوم للاختيار، إذ هو عبارة عمّا يجوز فعله و تركه، مع أنّ الأول لا يجوز تركه، و الثاني لا يجوز فعله. كان الرأي السائد على المناهج الكلامية منذ أطلّ المفكّرون من المسلمين بنظرهم على هذه المسألة، أنّه لا مناص من اختيار أحد الرأيين، و أنّه لا طريق ثالث بينهما لسالك طريق المعرفة، و بذلك ضلّ القائلون إما في مناه الجبر، أو وقعوا في حبال الشرك. [٤٢]"

"فنقول: لا يخفى أنّ المراد من النظام الأتمّ الأكمل، الذي يكون متعلقاً لإرادته تعالى هو سلسلة العلل و المعلولات من بدوها إلى ختمها، فإنّ دار الوجود دار العلل و الأسباب، و لكل من الموجودات الإمكانية تأثيرات مخصوصة بنفسه لا توجد في غيره، و عليه الأشياء لمعلولاتها ليست مجعولة، و إنّما هي من جهة خصوصيات في ذواتها، و الذاتيات لا تعلل، و المفعول إنّما هو ذوات العلل و الأسباب بالجعل البسيط، فكل موجود و إن سبقته الإرادة الأزلية و كان وجوده مفاضاً من قبل المبدأ الفياض إلّا أنّ له خواص و آثاراً ذاتية غير قابلة للجعل، و بها يصير علة لغيره و مؤثراً فيه، و على هذا فما تعلّق به العلم الفعليّ، أعني إرادته التكوينية، إنّما هو وجود الأشياء و تحقّقها بذواتها، و أما عليتها و معلوليتها فمتعلقتان لما يشبه العلم الانفعاليّ، لعدم كونهما مجعولتين حتى يسبقهما العلم القضائيّ الفعليّ. [٥٢]"

"استدلال دوم اشاعره: خداوند به هر چیزی که واقع میشود پیش از وقوع آن، عالم است و هر آنچه موجود نميگردد از ازل معلوم خدا بوده است. هر چیز که در علم خدا موجود بوده باید به وجود آید و هر چه ازلا معدوم بوده نباید ایجاد شود و گر نه علم خدا جهل خواهد بود. پس هر چیز یا واجب است یا ممتنع و این هر دو بر کنار از حوزه قدرت بندگان هستند و مقدور آنها نميباشند. پس جبر پديد ميآيد. [٥٨]"

"نقض دليل دوم اشاعره از دو طريق و با دو استدلال است. ١. علم به وقوع، تابع وقوع است و در آن مؤثر نيست. تابع فقط از متبوع خود تبعيت ميكند و بالذات، بعد از آن است در حالي كه مؤثر، پيش از متأثر است. ٢. وجوب لاحق در امكان ذاتي اثرى ندارد و با فرض وقوع ممكن تحقق ميبايد. هر ممكنى -مطلقاً- موجود فرض شـود در حالت وجود، عدم آن ممتنع است زيرا اگر عدم آن ممتنع نباشد اجتماع نقيضين رخ ميدهد و چون در اين حالت عدم آن ممتنع است پس وجودش واجب خواهد بود، در حالي كه نظر به ذاتش، ممكن است. علم حكايت از معلوم و با آن مطابق است زيرا مطابقيه بايد در علم وجود داشته باشد. اصل در تطابق، معلوم است زيرا اگر معلوم، در ميان نباشد علمى نخواهد بود و تفاوتى ندارد كه خودش شـيئى را فرض كنيم يا حكايت از آن را، فرض علم، فرض معلوم است و گفته آمد كه با فرض معلوم، وجوب لاحق در كار ميآيد پس با فرض علم به معلوم نيز همين وجوب متحقق خواهد بود. همان گونه كه آن وجوب در امكان ذاتي مؤثر نبود اين وجوب نيز بيتأثير است و از تعلق علم خداوند به معلوم وجوب ذاتي آن لازم نميآيد بلكه وجوب معلوم نسبت به علم لازم ميآيد. معارضه در هر دو دليل، خداوند است. در استدلال اول اشاعره، دليل را در باره خداوند طرح ميكنيم: اگر خدا قادر مختار باشد يا قادر به ترك نيز هست و يا نيست. در فرض دوم، مجبور است نه قادر مختار؛ و در فرض نخست يا يكي از طرفين را با ترجيح برميگزينايد يا بدون ترجيح، صورت دوم ترجيح بلا مرجح است كه اگر براي بندگان محال باشد براي خدا نيز محال است كه در امور عقلي، استثنائي نيست. اما اگر مرجحي در ميان است يا به وجوب ميرسد و يا نميرسد. اگر مرجح به حد وجوب برسد، جبر است و اگر نرسد، تسلسل يا ترجيح بدون مرجح. هر پاسخي كه جبرگرايان در اين باب ميدهند، پاسخ ما در باره بندگان خواهد بود. در استدلال دوم نيز، اگر علم الهي سبب وجوب ميشود و اين وجوب

ما را از قدرت و اختیار به ناتوانی و اجبار میکشانند در باره خدا نیز چنین است و اگر علم حق، چنین اقتضایی ندارد، استدلال باطل است. پس آشکار شد که استدلالهای اشعریان در حق خداوند نیز قابل بیان است و اگر به لازمه دلایل خویش، پروردگار را مجبور میدانند، مرتکب کفر صریح شدهاند زیرا تفاوت میان اسلام و فلسفه، همین نکته است. حاصل آنکه، اگر این قوم، دلایل خود را صحیح میدانند، کافرنند و اگر به ناتمامی آنها معترفند، برهانهایشان بیاعتبار است. خردمند منصف بنگرد، آیا رواست از کسی پیروی کند که چنین استدلالی را استوار میدانند حال آنکه دلیل او مستلزم کفر است؟ چه عذری دارند؟ این قوم را چه فتاده که در نمیایزند؟ این برهان آنهاست که به صراحت کفر از آن هویداست. گفتارهایشان را شنیدیم که هر فرومایگی و ردالتی را به خدای بزرگ نسبت میداد. پیروان ایشان بپرهیزند! بنگرند از چه کسانی پیروی میکنند؟ اگر پس از روشن شدن حق، همچنان تبعیت از این گروه را بر خود صواب میدانند، همین گمراهی ایشان را بسنده است و اگر به خرد باز میگردند و پی افتادن هوس را وامینهند، حق را بدیده انصاف نگرستانند و خدایشان جزای نیکو دهد. [۵۸]

"و من أوهام الأشاعرة في ردّ هذا الدليل نقضا أو معارضة أن الله تعالى عالم بأفعال العباد وجودا و عدما، و لا شك أن ما تعلق علمه تعالى بوجوده فهو واجب الصدور عنهم، و ما تعلق علمه بعدمه فهو ممتنع الصدور عنهم، فيبطل اختيارهم في أفعالهم قطعا، اذ لا قدرة على الواجب و الممتنع و على هذا يبطل التكليف و ما يتفرع عليه لابتنائهما على القدرة و الاختيار بالاستقلال على ما يقتضيه ذلك الدليل فما لزمنا في مسألة خلق الأعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالأشياء. و استصعبوا هذا الأشكال حتى قال بعض أئمتهم لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفا إلّا بالتزام مذهب هشام و هو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، و لا يذهب عليك أنه ليس بشيء لأن العلم تابع للمعلوم دون العكس، فلا يدخل لعلمه تعالى في وجوب الفعل و امتناعه على أن وجوب الفعل أو امتناعه لغيره لا ينافي تعلق القدرة كما مرّ في بحث العلم. و أيضا لو تمّ ذلك لزم أن لا يكون الله فاعلا مختارا لكونه عالما بأفعاله أيضا وجودا و عدما، على أنه يلزم حينئذ بطلان مذهبهم أيضا و هو أن للعباد اختيارا في أفعالهم بلا تأثير له فيها و ذلك لأنهم قائلون بعموم علمه تعالى على ما لا يخفى. و أيضا لو لم يكن أفعالنا صادرة عنا باختيارنا لامتنع تعذيبنا على شيء من الأفعال لقبح أن يخلق الله تعالى الفعل ثم يعذبنا عليه أى لقبح تعذيبه على ما خلقه فينا بالضرورة، و لا شك أنه تعالى منزّه عن القبائح كما سيجيء، و اللازم باطل إجماعا فالملزوم مثله. و أنت تعلم أن هذا الدليل قريب إلى الدليل السابق و مثله في الأبحاث المذكورة فيه كما لا يخفى و أن قوله: «لقبح» عطف على ما يفهم من فحوى الكلام على ما مرّ شرحه غير مرّة فلا تغفل. [۵۹]

"قبل از بیان آن به ذکر یک مقدمه طولانی میپردازیم: مقدمه: دلیل عقلی و نقلی دلالت بر «علم» (۱) و «قدرت» (۲) خداوند متعال میکند. با قطع نظر از کتاب و سنت، عقل هم دلالت میکند که واجب الوجود، کامل مطلق هست و باید دارای صفات کمالیه باشد و علاوه بر آن واجد مرتبه کامل صفات کمالیه باشد یعنی مرتبهای که ما فوق آن، تصوّر نشود پس خداوند متعال هم باید دارای اصل قدرت باشد و هم قدرتش غیر محدود باشد- و همچنین در مورد علم او- سؤال: آیا ممکن است قدرت خداوند متعال به ممتنعات- مانند اجتماع نقیضین- تعلق گیرد یا نه؟ میدانید در نتایج تمام قضایا، براهین و قیاسات تا استحاله اجتماع نقیضین به آنها ضمیمه نشود، نمیتوان از آنها نتیجه مطلوب را گرفت. مثال: در شکل اول میگویند: «العالم متغیّر و کلّ متغیّر حادث فالعالم حادث». ممکن است گفته شود که شما از قضیه مذکور «حدوث عالم» را نتیجه گرفتید، اما چه مانعی دارد که جهان، هم حادث باشد و هم حادث نباشد؟ در پاسخ میگوئیم آری نتیجه قیاس مذکور، حدوث عالم است اما با ضمیمه شدن قضیه عقلیه- استحاله اجتماع نقیضین- نتیجه مطلوب- حدوث عالم- گرفته میشود یعنی هنگامی که از شکل اول، نتیجه میگیریم که «العالم حادث» کانّ در دنبال آن، مطلب دیگری هم هست که: چون امکان ندارد هم عالم، حادث باشد و هم حادث نباشد «۱» پس جهان هستی فقط حادث است. مثال دیگر: برای اثبات وجود صانع، ادله و براهین محکمی وجود دارد و ما ثابت میکنیم که «الله تبارک و تعالی» موجود است اما اگر کسی بگوید چه مانعی دارد که هم خداوند، موجود باشد و هم وجود نداشته باشد، اینجا است که ما مجبور هستیم، قضیه عقلیه- استحاله اجتماع نقیضین- را ارائه دهیم و ... استحاله اجتماع نقیضین به نتیجه تمام قضایا ضمیمه میشود و ما نتیجه مطلوب را میگیریم. آیا استحاله اجتماع نقیضین که به نتایج تمام قضایا راه پیدا میکند از محدوده قدرت خداوند خارج است یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا ممکن است قدرت خداوند متعال به ممتنعات- مانند اجتماع نقیضین- تعلق بگیرد یا نه؟ جواب: دو فرض برای آن تصوّر میکنیم تا مقدمه‌های شود برای جواب اشکال: الف: اگر بگوئید از حیطة قدرت الهی خارج است، لازمهاش این است که قدرت او محدود باشد درحالیکه ادله نقلی و عقلی دلالت بر عدم محدودیت قدرت خداوند میکند. ب: اگر بگوئید امکان دارد قدرت پروردگار به اجتماع نقیضین تعلق گیرد و او میتواند محال را ممکن نماید، معنایش این است که قاعده عقلیه- استحاله اجتماع نقیضین- تخصیصبردار هست و عمومیت ندارد و در نتیجه اگر قاعده عقلی مذکور، عمومیت پیدا نکرد، شما اصلا نمیتوانید نتیجهای از قیاسات و قضایا بگیرید و معنای قابل تخصیص بودن قاعده عقلی مذکور، این است که: بشر نمیتواند بین نقیضین جمع نماید اما خالق متعال که صاحب قدرت مطلقه هست، هیچ مانعی ندارد که بین آن دو جمع نماید و در نتیجه وقتی اجتماع نقیضین و لو از یک طرف- یعنی خداوند- بتواند تحقّق پیدا کند، هیچ نتیجهای

را نمیتوان از قضایا و قیاسات گرفت یعنی با توجه به دو مثال مذکور: هم ممکن است عالم، حادث باشد و هم امکان دارد، حادث نباشد و فلان شیء هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد. خلاصه اشکال: اگر اجتماع نقیضین از دائره قدرت الهی خارج باشد، لازمهاش محدودیت قدرت خداوند متعال است و چنانچه بتواند متعلق قدرت الهی قرار گیرد، نتایج حاصله از براهین، بدون فائده میشود زیرا قاعده عقلیه-استحاله اجتماع نقیضین- قابل تخصیص میشود و ... جواب: هم قدرت خداوند متعال، مطلق و غیر محدود است و هم مسأله اجتماع نقیضین از دائره قدرت او بیرون است. توضیح ذلک: اجتماع نقیضین داخل دائره قدرت الهی نیست و اینکه گفتید لازمهاش محدودیت قدرت پروردگار جهان است، غیر قابل قبول است و به اشکال مذکور، پاسخ میدهم که: شما-جبریه- از چه طریقی ثابت میکنید که تمام امور، میتوانند متعلق قدرت خداوند، قرار گیرند؟ بعضی از امور به خاطر قصور ذاتی-که در خود آنها هست-اصلا از دائره قدرت خارج هستند و لذا بحث هم نمیشود که آیا قدرت پروردگار متعال به آنها تعلق میگیرد یا نه. به عبارت دیگر: اول باید آن شیء متعلق قدرت را بررسی کرد که مشخص شود آیا آن شیء با تعلق قدرت، سنخیت دارد یا نه-قدرت خداوند، محدودیتی ندارد و نمیتوان گفت قدرت او فرضا صددرجه هست یا اینکه کمتر است-مسأله اجتماع نقیضین-و سایر ممتنعات-هم از این قبیل هست یکی از ممتنعات «شریک الباری» هست آیا شما نمیگوئید «شریک الباری ممتنع»؟ در ما نحن فیه هم اگر کسی سؤال کند که آیا خداوند میتواند برای خودش شریکی ایجاد کند یا نه، اگر بگوئید قدرت ندارد، لازمهاش محدودیت قدرت پروردگار است و چنانچه بگوئید قدرت دارد پس شریک الباری ممتنع نیست بلکه خداوند میتواند برای خودش شریکی ایجاد نماید. پاسخ سؤال، این است که: «شریک الباری» ممتنع است و قدرت خداوند هم به ایجاد شریک الباری تعلق نمیگیرد و نمیتواند تعلق بگیرد و عدم قدرت، مربوط به ضعف قدرت و محدودیت قدرت خداوند نیست بلکه شریک الباری خصوصیتی دارد که اصلا از دائره قدرت خارج است و هیچگاه در مسیر تعلق قدرت واقع نمیشود و الا اگر در مسیر تعلق قدرت بود و مانند سایر ممکنات میتواند در مسیر قدرت قرار گیرد متعلق قدرت میشد بنابراین: بین محدودیت قدرت-که معنایش ضعف و عدم کمال قدرت است-و بین اینکه اشکالی «۱» در شیء و در مفهومی باشد که نتواند متعلق قدرت قرار گیرد، تفاوت هست لذا میگوئیم مقصود از آیه شریفه-... اللّٰهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ-«2» چیز دیگر است که به آن اشاره کردیم. خلاصه: ما همان شقّ اول-الف-را انتخاب میکنیم که هم قدرت خداوند، عمومیت و اطلاق دارد و هم قاعده امتناع اجتماع نقیضین به قوت خود باقی هست. توضیح خارج از بحث و مقدمه طولانی، پایان پذیرفت، اکنون به بیان دلیل دوم جبریه میپردازیم: همانطور که قدرت پروردگار جهان، عمومیت و اطلاق دارد، علم او هم دارای اطلاق و عمومیت هست همانطور که دلیل نقلی و عقلی دلالت بر مطلق بودن قدرت او میکند، دلالت بر اطلاق علم او هم میکند و علم خداوند، یکی از صفات کمالیه است که هم اصل آن باید برای خداوند، ثابت باشد و هم مرتبه کاملهاش، لذا علم پروردگار، مطلق و غیر محدود است و شامل تمام اشیاء و معلومات میشود و جبریه از این مطلب، نتیجه گرفتهاند که: از جمله اشیائی که متعلق علم الهی قرار گرفته اعمال به صورت، اختیاری و ارادی بندگان هست-مانند قیامها، قعودها، قتلها و ...-و هیچ اشکالی ندارد که علم خداوند به آنها تعلق پیدا کند. و در نتیجه اگر علم پروردگار، متعلق افعال عباد شد پس چاره‌ای نیست که باید اعمال عباد، اضطرا را تحقق پیدا کند و اگر تحقق پیدا نکند، لازمهاش این است که علم خداوند، مطابق واقع نباشد و نعوذ بالله علم او جهل باشد. به عبارت دیگر: اگر خداوند متعال، عالم بود که شما اکنون مشغول قرائت و مطالعه این بحث-جبر و تفویض-میشوید پس حتما باید مطالعه شما تحقق پیدا کند و الا لازمهاش این است که علم او مطابق واقع نباشد. آری مجهولات ما نسبت به معلوماتمان قابل قیاس نیست اما درباره ذات اقدس احدیت که جهل راه ندارد، حتما و بالضروره باید شما مشغول مطالعه این بحث بشوید تا اینکه حقیقت علم خدا، محفوظ باشد و تبدل به جهل پیدا نکند. نقد و بررسی دلیل دوم جبریه الف: جواب نقضی «۱»: سؤال: آیا خداوند متعال فقط نسبت به اعمال به صورت، اختیاری ما عالم است یا اینکه نسبت به اعمال خودش هم عالم است؟ جواب: واضح است که او نسبت به اعمال خودش هم عالم هست مثلا او میداند که فلان مؤمن، یک ماه دیگر، قبض روح میشود یا فلان حادثه در فلان زمان، رخ میدهد. سؤال: اگر شما-جبریه-میگوئید تعلق علم، سلب اراده و اختیار میکند پس چرا درباره ذات اقدس حضرت حق، این کلام را قبول ندارید او که میداند در فلان دقیقه، فلان مؤمن، قبض روح خواهد شد، آیا علم خداوند از او سلب قدرت میکند یا نه؟ جواب: اگر از شما-جبریه-سؤال کنند در کجا و در کدام مورد، فعل ارادی و اختیاری-به عنوان نمونه و مثال-وجود دارد، مسلما خواهید گفت که افعال خداوند، ارادی میباشد و این مطلب به او انحصار دارد. ما در این هنگام ماده نقض خود را علیه شما ارائه میدهم که: اگر علم پروردگار متعال متعلق به اعمال به صورت ارادی ما باشد، از ما سلب اراده و اختیار میکند اما اگر متعلق به اعمال خودش باشد سلب اراده از او نمیکند؟ چه فرقی است بین اینکه: خداوند بداند که یک ماه دیگر، فلان مؤمن، قبض روح میشود و بین اینکه او بداند من-نعوذ بالله-یک سبیلی به صورت فلانی میزنم. چطور و چرا علم «۱» متعلق به عمل من-از من-سلب اراده میکند اما علم خداوند، نسبت به عمل خودش از او سلب اراده و اختیار نمیکند؟ جواب مذکور، پاسخ نقضی «۱» بود و اینک به بیان جواب حلی میپردازیم: ب: جواب «۲» حلی: شما-جبریه-بر چه اساسی علم خداوند متعال، نسبت به اعمال عباد را موجب سلب اراده و قدرت از مکلفین و انسانها میدانید و نقطه حساس و اساسی کلام شما طبق کدام یک از این دو احتمال است؟ الف: ممکن است نظر شما-جبریه-این باشد که چون علم

خداوند، عین ذات او و متحد با ذات او هست، آن علم، علت تامه اعمال- به ظاهر اختیاری - است که از عباد صادر میشود و من و شما هیچگونه تأثیری در آن اعمال نداریم. پاسخ آن، عبارت است از: احتمال مزبور با مختصری تفاوت، عین مدعای شما میباشد زیرا: مدعای شما این بود که خداوند متعال، علت تامه افعال است اما دلیلتان این است که علم، علت تامه اعمال بندگان هست و باید نسبت به دلیل و مدعای خود، برهان اقامه نمائید و بلکه دلیل شما از مدعایتان سستتر است زیرا شما در مدعای خود گفتید پروردگار جهان علت تامه افعال است که بهحسب ظاهر، حرف و کلامی هست اما در هنگام اقامه دلیل میخواهید بگوئید که چون علم خداوند با ذات او متحد است پس علت تامه افعال عباد هست- در مدعای خود ذات را علت تامه افعال عباد معرفی کردید در اقامه دلیل میگوئید چون علم، متحد با ذات است، علت تامه افعال به ظاهر اختیاری ما هست- تذکر: مطلب مذکور، صرف یک احتمال در کلام آنها بود و از باب ذکر تمام احتمالات آن را بیان کردیم البته آنها چنین حرفی نزدهاند. ب: چون همیشه علم خداوند متعال، صددرد و به طور کامل، مطابق با واقع هست پس اگر او نسبت به عمل به ظاهر اختیاری شما- مانند مطالعه فعلی شما نسبت به این بحث- عالم شد حتما باید آن عمل تحقق پیدا کند و اگر محقق نشود، مستلزم این است که نعوذ بالله علم خداوند، مطابق واقع نباشد بلکه جهل باشد بنابراین چون علم پروردگار جهان به مطالعه شما نسبت به این بحث باید مطابق با واقع باشد، مطالعه شما- و سایر اعمال به ظاهر اختیاری بندگان- را از دایره اختیار شما بیرون برده و نمیگذارد که محقق نشود پس باید مطالعه، تحقق پیدا کند تا علم خداوند صددرد، مطابق با واقع باشد. اگر اساس استدلال شما بر مبنای اخیر است پاسخ ما به شما- جبریه- این است که: مرحوم آقای آخوند در بحث «مشتق» هم متذکر این مطلب شدند که: در تطبیق مشتق بر ذات، باید بین ذات و مبدأ، نوعی از تلبس، ارتباط و اضافه تحقق داشته باشد و گفتیم کلمه عالم- مشتق- را هم بر خداوند، حمل میکنیم- الله تعالی عالم- و هم آن را بر زید اطلاق مینمایم- زید عالم- ولی پرسش ما این است که: آیا لفظ عالم در دو مثال مذکور، دارای دو معنای متفاوت هست یا اینکه مفهومش در هر دو مثال یکی است؟ جواب: معنای «عالم» در هر دو مثال، متحد است. همان معنایی را که از کلمه عالم در جمله «الله عالم» اراده میکنیم همان مفهوم را از لفظ عالم در عبارت «زید عالم» استفاده میکنیم مرحوم آقای آخوند در بحث مشتق فرمودهاند احتمال دیگر، این است که «نعوذ بالله معنای قضیه «الله عالم»، «من ینکشف لیدیه الشئی» نیست بلکه معنای «عالم»، «من لا ینکشف لیدیه الشئی» است- فتعالی عن ذلک علواً کبیرا- احتمال سوم، این است که اصلاً معنای عالم درباره خداوند برای ما مشخص نیست و به عنوان لقلقه لسان میگوئیم «الله تعالی عالم». سؤال: آیا وقتی به خداوند متعال، خطاب میکنیم «یا عالم، یا قادر» فقط لقلقه لسان است؟ واضح است که چنان نیست بلکه معنای کلمه «عالم» در هر دو قضیه مذکور، متحد است البته دو فرق خارجی دارند که ارتباطی به عالم مفهوم ندارد: ۱- علم پروردگار جهان، مطلق است و محدودیتی ندارد اما علم زید، محدود و نسبت به بعضی از اشیاء هست و نمیتوان گفت «انّ زیداً بکلّ شیء علیم». ۲- زید برای تحصیل علم باید درس بخواند، زحمت بکشد و به محضر استاد برود و علم او عین ذاتش نیست بهخلاف خداوند که علمش عین ذاتش هست. مثال: خداوند متعال میداند که زید، دو روز دیگر مسافرت میکند و فرضا شما هم مطلع هستید که زید، دو روز دیگر مسافرت میکند، از نظر ماهیت و حقیقت علم، نسبت به آن حادثه جزئی، هیچ فرقی بین علم خداوند متعال و علم زید نیست مگر این که زید، نسبت به چند قضیه، مطلع و آگاه میباشد اما پروردگار جهان، نسبت به تمام قضایا عالم هست و علمش عین ذاتش هست بهخلاف علم زید که با زحمت و مطالعه حاصل شده. اکنون با توجه به مثال ساده مذکور، لازم است تجزیه و تحلیلی بکنیم که: اگر من عالم شدم که زید، دو روز دیگر مسافرت میکند و بعداً هم آن مسافرت تحقق پیدا کرد، آیا علم من که صددرد «مطابقت» با واقع دارد از زید سلب اراده و اختیار میکند و مسافرت او نمیتواند اختیاری باشد؟ به عبارت دیگر آیا علم، اطلاع و اعتقاد من به مطابقت با واقع چطور میتواند اراده و اختیار را از زید، سلب کند درحالیکه زید، دو روز بعد که میخواهد مسافرت نماید خودش تصوّر کرده، مقدمات اراده در او تحقق پیدا کرده، جانب مسافرت را ترجیح داده، شوق مؤکد برایش حاصل شده و به اختیار خودش مسافرت تحقق پیدا کرده و من فقط نسبت به مسافرت او قبلاً «اطلاع» پیدا کردهام. آیا با اینکه من در مقدمات اراده او کمترین اثری را نداشته، او را ملاقات نکردهام و همچنین او را نسبت به مسافرت تشویق ننمودهام، چگونه علم و اطلاع من میتواند از او اراده و اختیار را سلب نماید؟ علم پروردگار جهان هم نسبت به آن واقعه جزئی- مسافرت زید- از نظر حقیقت و ماهیت علم، هیچ فرقی با علم ما ندارد «۱» همانطور که من نسبت به مسافرت زید، عالم هستم و علم من مطابقت با واقع دارد، آن مطابقت با واقع از زید سلب اراده و اختیار نمیکند، علم پروردگار متعال هم همینطور است «الله تعالی عالم بان زیداً سیسافر» از نظر ماهیت و حقیقت علم، هیچ فرقی بین آن دو علم نیست و علم خداوند نسبت به اعمال بندگان باعث سلب اراده از آنها نمیشود. مثال: ائمه «علیهم السلام» نسبت به حوادثی که برایشان پیش میآمده مسلماً عالم بوده و آن قضایا را میدانستند مثلاً امیر المؤمنین «علیه السلام» میدانسته که در شب ۱۰ ماه رمضان، آن حادثه برایش رخ میدهد، پروردگار متعال هم نسبت به آن، عالم بوده و از نظر نفس تعلّق علم به وقوع حادثه مذکور، بین علم خداوند «متعال» و علی «علیه السلام» فرقی نیست- البته علم امیر مؤمنان از ناحیه خداوند، ناشی شده- سؤال: چطور و چگونه علم خداوند از ابن ملجم، سلب اراده میکند اما علم امیر مؤمنان از آن شقی، سلب اراده نمیکند؟ آیا میتوان گفت که چون خداوند متعال نسبت به آن حادثه، عالم بوده پس ابن ملجم، دیگر، اختیاری در آن حادثه و جنایت نداشته؟ هیچ فرقی بین آن دو علم

نیست «۱» و همانطور که علم علی «علیه السلام» از این ملجم، سلب اراده نکرده، علم پروردگار جهان هم نسبت به آن حادثه اصلا سلب اراده و اختیار ننموده لذا تعلق علم خداوند به اعمال بندگانش نمیتواند باعث سلب اراده و قدرت از آنها بشود. تذکر: جبریّه از طریق مطابقت علم خداوند با واقع خواستند غیر ارادی بودن اعمال عباد را اثبات کنند، ما اکنون به وسیله همان دلیل، علیه خودشان استدلال و تمسک میکنیم که: سؤال: شما- جبریّه- از چه طریقی و از کجا میدانید که علم، مطابقت با واقع دارد و آیا نباید ابتداء، خصوصیات آن واقع برای شما مشخص باشد؟ فرضا الآن فردی نسبت به مطلبی اطلاع و التفات پیدا میکند شما از چه طریقی متوجه میشوید آن علم با واقع، مطابقت دارد یا نه، آیا راهی غیر از بررسی خصوصیات واقع دارید؟ واضح است که ابتداء باید «واقع» را تجزیه و تحلیل کنید سپس ببینید آن علم، مطابق با واقع هست یا نه اگر مطابق با واقع بود، دارای عنوان علم و الا عنوانش جهل هست. به عنوان مقدمه به ذکر مثالی میردازیم که: فرضا شما در هنگام خروج از منزل، شخصی را مشاهده میکنید که در حال نواختن سیلی بر چهره فردی است آیا در این صورت با مشاهده آن وضع میتوانید واقعیت قضیه را متوجه شوید و آیا به مجرد مشاهده آن حادثه میتوانید تشخیص دهید که ضارب، یک فرد ظالمی است و شخص مضروب، مظلوم واقع شده؟ خیر! اگر نواختن سیلی به عنوان ایذاء و اهانت به آن فرد باشد، عنوان ظالم و مظلوم تحقق دارد اما اگر آن ضربت به عنوان تأدیب یا نهی از منکر باشد دیگر عنوان ظلم برآن عمل منطبق نیست بلکه عنوان تأدیب، تحقق دارد. پس باید خصوصیات واقعه، برای شما مشخص شود تا عنوان علم و مطابقت با واقع برآن قضیه، منطبق شود و به مجرد تحقق عنوان «ضرب» نمیتوانید بگوئید من نسبت به آن قضیه، عالم هستم. اکنون مثال مذکور را در محل بحث، جریان میدهم که: قبل از بحث درباره ادله جبریّه، موضوعی را به صورت یک مطلب مسلم و وجدانی بیان کردیم که: بین حرکتی که یک انسان سالم و مختار، نسبت به دست خود انجام میدهد- تحریک الید- و بین حرکتی که از یک انسان مبتلا به ارتعاش- نسبت به دست او- مشاهده میشود وجدانا تفاوت هست و آن فرق، قابل مناقشه نیست. اکنون ما از طریق علم و مطابقت با واقع علیه جبریّه، استدلال میکنیم که: همانطور که پروردگار متعال، علم به حرکت اختیاری ید انسان سالم دارد، همانطور نسبت به حرکت دست انسان مرتعش، عالم است هم میداند که من دستم را حرکت میدهم و هم مطلع است که دست انسان مبتلا به ارتعاش، حرکت میکند و آن دو علم برای خداوند متعال تحقق دارد و هر دو هم مطابق با واقع هست- و معنای مطابقت با واقع را تجزیه و تحلیل کردیم- ما وجدانا «واقع» را بررسی کردیم که انسان مبتلا به ارتعاش به صورت اضطراب و اجبار، دستش حرکت میکند اما انسان مختار و سالم با اراده و اختیار دست خود را حرکت میدهد اینجا است که ما نتیجه میگیریم که: اگر علم خداوند، مطابق با واقع هست، واقعیت امر در آن دو، متفاوت هست شما که میگوئید علم، سلب اراده و اختیار و ایجاد اضطراب میکند و شما که میگوئید حرکت ید مرتعش با حرکت ارادی، در اثر «علم» یکی میشود ما به شما- جبریّه- میگوئیم که: اگر علم، بخواهد مطابقت با واقع داشته باشد، باید همان واقع را نشان بدهد و واقع بما هو واقع منکشف بشود ما وقتی واقع را تجزیه و تحلیل نمودیم تا مطابقت و عدم مطابقت، بررسی شود، دیدیم بین آن دو، تفاوت هست، یعنی از نظر واقعیت، بین حرکت ارادی و اختیاری فاعل مختار و بین حرکت ید مرتعش، تفاوت هست پس اگر علم در هر دو قضیه، بخواهد مطابق با واقع باشد، لازمه مطابقت علم با واقع، این است که علم متعلق به حرکت ید مرتعش، همان واقع را ارائه دهد که عبارت است از اضطراب و علم متعلق به حرکت ید عن اختیار، واقعش را نشان بدهد که عبارت از حرکت اختیاری و ارادی ید هست و چنانچه بنا باشد به اراده و اختیار، فاعل مختار توجّهی بنمائیم «هذا ليس بعلم». علم اگر بخواهد مطابق با واقع باشد باید آئینه و مرآت واقع باشد و ما قبلا واقع را بررسی کردیم، واضح شد که وجدانا- و کاملا- بین آن دو حرکت، تفاوت هست پس اگر علم بخواهد متعلق به عمل اختیاری من باشد، باید تأیید و تثبیت اراده نماید و چنانچه بخواهد مانع اراده شود و عنوان «اضطراب» را ایجاد نماید آنوقت «نعوذ بالله» علم خداوند متعال، جهل میشود و علم، تحقق پیدا نمیکند بنابراین: مسأله علم از طریق مطابقت با واقع از مؤیدات مسأله اختیاریت و ارادیت است نه اینکه ایجاد اضطراب و سلب اختیار بکند پس دلیل دوم جبریّه نه تنها کلام آنها را ثابت نمیکند بلکه میتواند دلیل محکمی علیه جبریّه باشد. خلاصه: ما از راه احاطه علمی خداوند متعال و مطابقت علم او با واقع- به ضمیمه بررسی واقع، برای احراز مطابقت- نتیجه گرفتیم که آن دو حرکت باید فرق داشته باشد در حرکت ید مرتعش، اضطراب، حاکم است و اضطراب، ایجاد حرکت میکند اما در حرکت دست انسان سالم و مختار اصلا اضطراب وجود ندارد بلکه اراده و اختیار در تحریک الید مؤثر است بنابراین: دلیل دوم جبریّه، نتیجه معکوس داد و نه تنها آنها بهره‌ای از آن نگرفتند بلکه ما علیه جبریّه به آن، تمسک کردیم. [۶۵]"]

"ثالثها ان الثابت فی محله أن علمه تعالی متعلق بجمیع الموجودات و لم یخرج شیء عن تحت علمه، و منها أفعالنا، فکل ما یصدر منا متعلق لعلمه فیجب وجوده و إلا لزم کون علمه تعالی جهلا. و ان شئت قلت: انه لتعلق علمه بالفعل لا بد و أن یوجد الفعل جبرا، أو یتبدل علمه بالجهل، و حیث أن الثانی محال فیتعین الأول. و یتضح الجواب عن ذلک ببیان أمور: الأول ان علمه تعالی لا یكون متعلقا بأفعالنا فقط، بل هو متعلق بها و بمقدّماتها، و إلا لزم کون علمه محدودا، و اتصافه بمقابل العلم، و هذا ینافی کون العلم من الصفات الذاتیة. و حیث ان من مقدّمات الفعل الاختیاری الاختیار و الارادة، فیکون عالما بصدور الفعل عن الاختیار. و لو التزمنا بالجبر و لزوم صدور الفعل لزم انقلاب علمه جهلا، إذ المعلوم کون الفعل صادرا

عن الاختيار، و الواقع صدوره جبراً. الثاني أن علمه تعالى ليس علّة للفعل، كما أن علمنا بأننا سنفعل كذا لا يكون هذا العلم علّة لذلك الفعل، فإن حقيقة العلم هو انكشاف الواقع على ما هو عليه و لا ربط لذلك بصدور ذلك الفعل ليكون علّة له. و أيضاً فلو كان علمه علّة لم يكن هناك حاجة إلى الإرادة، و قد قال الله تعالى: **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** (١) و في غير ذلك من الآيات و الروايات جعلت الإرادة غير العلم، و قد تقدمت. و قد عرفت أن تفسير جماعة إرادته تعالى بعلمه غلط و اشتباه مناف للاخبار و الآيات. فإن قيل: ما معنى تصريح كثير من الفلاسفة بأن علمه تعالى فعلى لا انفعالي، بعد كون ظاهره أن علمه ليس تابعاً للمعلوم بل للمعلوم تابع له؟ قلنا: ان مرادهم بذلك أن العلم: تارة يطلق و يراد منه نفس الاضافة المتأخرة عن وجود الطرفين التي هي المضاف الحقيقي. و أخرى يطلق و يراد منه مبدأ تلك الاضافة. و العلم بالمعنى الأول ليس من الصفات الذاتية له تعالى و إلا يلزم أن يكون لغير ذاته مدخلية في كمال ذاته، و هو مستلزم لمدخلية غيره في ذاته، و هو ضروري البطان. بل العلم بالمعنى الثاني، أى مبدأ تلك الاضافة الخاصة كمال له و عين ذاته، فعلمه بمعنى ما هو مبدأ العالمية. أو المراد أن علمه بما أنه من الصفات الذاتية متحد مع ذاته، و حيث أن ذاته مبدأ لجميع الموجودات حتى أفعال العباد لان مبادئها من قبل الله تعالى، فذلك علمه المتحد مع ذاته، فليس معنى فعليّة علمه كونه علّة لجميع الموجودات. و حيث أن ذاته لا تكون علّة لأفعال العباد بل الموجد لها هو العبد، فذلك علمه المتحد مع ذاته. الثالث أن علمه تعالى كما يكون متعلقاً بأفعال العباد كذلك يكون متعلقاً بأفعاله، فلو كان علّة لزم الالتزام بالجبر حتى في أفعاله سبحانه. [٢٩]]

اراده ازلى خداوند بر صدور فعل از عباد

"ثم انّ هنا للأشعري شبهة ثالثة، حاصلها: ان الإرادة الأزلية لو كانت متعلقة بصدور الفعل من العبد فيصدر لا محالة، و ان كانت متعلقة بعدم صدوره فلا يصدر بالضرورة، و هذه الشبهة هي التي ذكرها المحقق الخراساني (١٢) فأجاب عنها بأن الإرادة الأزلية انما تعلّقت بصدور الفعل أو بعدمه عن الفاعل بالاختيار. و نقول: هذا الجواب ليس إلّا جواباً عن الشبهة في مقام اللفظ و الاصطلاح، و لا يرفع الإشكال واقعاً، فإنّ تعلق الإرادة الأزلية بصدور الفعل عن اختيار العبد لازمه ضرورة الصدور و الاختيار، نعم حيث انّ الفعل حينئذ يكون مسبوقاً بالإرادة يكون اختيارياً اصطلاحاً. و الصحيح في الجواب انّ الإرادة بمعنى البناء و المشيئة و ما شئت فعبّر انما تتعلق بفعل نفس الإنسان فإذا التفت اّمّا ان يريد فعل شيء أو تركه. و اما الفعل الاختياري للغير فلا معنى لتعلق إرادة الإنسان به أصلاً، و عليه فما يصدر من العبد اضطراراً من غير اختياره كحركة النبض مثلاً لا مانع من تعلق الإرادة الأزلية به وجوداً أو عدماً، و اما الفعل الصادر عن اختياره فلا تعلق الإرادة الأزلية به أصلاً من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لم يكن مجالاً لتعلقها به، و ما ورد من قبيل قوله تعالى: **وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ** (١٣) فالمراد منه ظاهر بعد ما بيّناه، فإن معنى مشيئته بالنسبة إلى الأفعال الاختيارية للعبد انما هو الإقدار أنّاً فانا، و الإفاضة دائماً كالسلك الكهربائي بحيث لو انفصل أقل من آن ينطفئ الضوء و يخدم النور، و هذا معنى كلمة (لا حول و لا قوة إلّا بالله)، فتحصل بحمد الله اندفاع شبهات الأشاعرة بحذافيرها. [٢٦]]

"الشخص إذا تصور الفعل و صدق بما فيه من الفائدة يشنّاقه قهراً، فإذا كان المشتاق إليه من أفعال نفسه و بلغ شوقه إليه حدّ النصاب، حدث هيجان في الطبيعة فيحرك عضلاته نحوه فيوجد حيث عرفت أن الإطاعة و الإيمان، و الكفر و العصيان، بمقتضى إرادته التكوينية تعالى شأنه، واجبة الصدور عن العبد، فيشكل، بأنّه لا معنى للتكليف حينئذ، إذ المفروض وجوب الصدور، فهو غير مقدور. و الجواب انّ إرادته تعالى لو كانت متعلّقة بفعل العبد مطلقاً، أراد، أم لا، كان للجبري أن يستكشف عدم تأثير قدرة العبد، و إرادته في فعله، إذ المفروض أنّه واجب الصدور، أراد العبد، أم لا، ف فيما أراد العبد من باب الاتفاق، يكون الفعل و الإرادة، معلولى علّة واحدة، و هي الإرادة الأزلية، و المشيئة الإلهية، و أمّا لو كانت متعلّقة بفعله، باختياره و قدرته، و بالجملة بالأسباب على حدّ تعلّقها بالمسببات، فلا طريق للجبري إلى عدم تأثير قدرة العبد، و إرادته، إذ المفروض أن نفى الاختيار بمجرد وجوب الصدور، لمكان تعلق الإرادة الأزلية به، و بعد ما علم أنّ الإرادة لم يتعلّق بالفعل بما هو، بل بمبادئه الاختيارية، [٢٥]]

"في انّ العباد في أفعالهم هل يكونون مهوورين بالإرادة القاهرة الأزلية أو انّ القوة و القدرة من الله و الأفعال تصدر بإرادة العبد و اختياره؟ و البحث عن هاتين الجهتين بحث كلامي كما هو واضح. النقطة الأولى: فدعوى اتحاد الطلب و الإرادة يمكن ان تكون من جهتين. و كلتا الدعوتين باطلتان، و مفهومهما مفهومان متباينان لا ارتباط بينهما أصلاً، و ذلك لأنّ الإرادة اسم للصفة أو الفعل النفساني—على خلاف في ذلك يبيّن إن شاء الله—قائم بالنفس و لا يعبر عن ذلك بالطلب أصلاً، بل الطلب اسم للصدى نحو المحبوب، و لذا لا يقال طالب الدنيا لمن يحبها، و لا طالب الضالة لمن لم يتصد نحو ضالته، و لا طالب العلم لمن يحبه، و إلّا لأطلق ذلك على جميع العقلاء، إذ لم نر أحداً لا يحب العلم أو لا يحب الدنيا. نعم بعد ما تصدى الإنسان نحو محبوه و مراده يقال: طلب العلم، أو الدنيا أو الضالة، و يطلق عليه الطالب و التصدى نحو المراد لو كان من الأمور الاختيارية التي هي تحت قدرة المحب و المرید بان كان المشتاق إليه فعل فتصديه نحوه يكون بعمله الخارجى. و أمّا لو لم يكن ما اشتاقه فعل نفسه بل كان فعل غيره و خارجاً عن اختياره، أو كان تحت اختياره أيضاً، كما في الشارع، و لكن المشتاق إليه لم يكن صدور الفعل كيف ما اتفق، بل كان المصلحة في صدوره عن اختيار العبد، فالتصدي نحوه

حينئذ يكون بأمره بذلك بقول افعل و أمثال ذلك. فالصحيح: ان الطلب و الإرادة مفهومان متباينان، و ان أراد الأشعري من تغيرهما ذلك فهو المتين جدا، بل الظاهر ان الطلب لا يطلق على مطلق التصدى نحو المراد و لو كان تحقق المطلوب و ترتبه على المقدمات مسلما يقينيا، مثلا لو تصدى الإنسان نحو طبخ الطعام بإيجاد مقدماته لا يقال طلب الطبخ، و هكذا فيما إذا كان عدم ترتب المطلوب على المقدمات يقينيا و انما يطلق الطلب على التصدى نحو شيء يحتمل حصوله و يحتمل عدم حصوله، هذا كله في مغايرة الطلب و الإرادة. [٢٦]"]

"، و هو من مهمات المباحث الكلامية، و لو لا ان صاحب الكفاية تعرض له في المقام لما تعرضنا له، فذهب الأشاعرة فرارا من لزوم الشرك بزعمهم إلى ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى، و ليس لإرادة العبد و اختياره تأثير فيها أصلا، لأن لا يلزم تعدد الآلهة بعدد افراد الفاعلين، و التزموا بأن العباد كاسيون، و إيا فالفعل مخلوق له تعالى، غايته في الاختيارية من الأفعال أوجد الله القدرة للعبد على إتيان العمل مقارنا لفعله من دون ان يكون مستندا إليها دون الفعل الغير الاختياري، فتأمل. و لذا ذكر بعض المعتزلة ان حمار الأشعري أعقل منه، لأنه يفرق بين الفعل المقدور و غير المقدور، فإذا وصل إلى نهر صغير تمكن من عبوره حيث يطفر عنه بخلاف ما إذا وصل إلى النهر العريض الذي لا يمكنه الطفرة عنه، و الأشعري لا يفرق بين الأمرين، و من الواضح ان لازم هذا القول هو نسبة الظلم إليه تعالى في عقابه العباد على معاصيهم، فهم فرارا من الشرك بتخييلهم وقوعا في الظلم. و ذهب جمع من الفلاسفة إلى ما ذكر في الكفاية من ان الأفعال الاختيارية تكون مستندة إلى الإرادة، و بذلك فرقوا بين الفعل الإرادي و غيره، إيا انهم التزموا بأن إرادة العبد تنتهي إلى الإرادة الأزلية، و هذا أيضا جبر نتيجة. و أما المعتزلة فذهبوا إلى ان، العباد مستقلون في أفعالهم، و عزلوا الله جل شأنه عن التأثير في ذلك زعما منهم كفاية العلة المحدثة في بقاء المعلول أيضا، و هم فرارا من الظلم و وقوعا في الشرك. و الإمامية تبعا لأئمتهم عليهم السلام ذهبوا إلى الأمر بين الأمرين و المنزل بين منزلتين، بحيث لا يلزم شيء من المحذورين، و قد مثلنا سابقا للجبر بحركة يد المرتعش إذا شدَّ بيده سيف و جرى بإنسان تحت السيف، فان حركة يد المرتعش تكون غير اختيارية و لو كان ملتفتا إلى ان تحت السيف يقتل بذلك، بل و لو كان في نفسه مجبا لذلك أيضا، و مثلنا للتفويض بما إذا كان سبغ في سجن، فأرسله السجن، و بذلك خرج عن قدرته و اختياره، أو بإرسال حاكم إلى البلد و تفويض أمر البلد إليه بحيث لا يتدخل السلطان في أفعاله و أحكامه و تصرفاته و لو كان قادرا على عزله كما كان ذلك متعارفا في زمان الاستبداد، و اما الأمر بين الأمرين، فمثاله ما إذا فرضنا ان إنسان مصاب بالفالج لا يقدر على الحركة أصلا، و لكن أوصل الطبيب السلك الكهربائي إلى يده فتحركت ما دامت متصلة بالسلك، فان المريض بعد ذلك يكون مختارا في أفعاله إيا ان إفاضة القدرة عليه يكون من السلك أنا فآنا، ففي كل أن هو غير مستغن عن الطبيب و مهما رفع الطبيب يده عن «سويج» الكهرباء فتلج يد المريض و تسقط عن الحركة، و في هذا الفرض لو فعل المريض فعلا بلا مسامحة يكون الفعل مستندا إلى المريض لصدوره عن مشيئته و اختياره، و يستند إلى الطبيب أيضا، لأنه كان بإفاضة القدرة عليه أنا فآنا، و افعال العباد كلها من هذا القبيل، فان الإنسان غير مستغن عن المؤثر دائما. و الحاصل: أصول الأقوال في المقام أربعة: الأول: ما ذهب إليه أكثر الفلاسفة من ان الأفعال الاختيارية معلولة للإرادة، فهي إرادية غير ان الإرادة تنتهي إلى ما ليس بالاختيار فهي غير اختيارية. الثاني: ما ذهب إليه الأشاعرة من ان الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى، و ليس لقدرة العبد و اختياره تأثير فيها أصلا، و ان العبد معرض و محل للفعل نظير الجسم الذي يعرضه السواد، و انما الفرق بينهما في ان خلق الفعل في الإنسان يكون مقارنا لقدرته بخلاف خلق السواد في الجسم. الثالث: ما ذهب إليه المعتزلة من استغناء العباد في أفعالهم عن المؤثر، و انهم لا يستمدون فيها من الله تعالى و ان كان إيجاد مبادئ الفعل فيهم ابتداء من الله، و هو قادر على إعدام ما أوجده فيهم من المبادئ إيا انه بعد ما أعطاهم الحياة و القدرة و بقية المقدمات فما لم يسترجعها يكونون مستقلين في أعمالهم. الرابع: ما اختاره الإمامية من الأمر بين الأمرين. [٢٦]"]

"ومن ناحية ثالثة: أنهم قد التزموا بتوحيد أفعاله تعالى على ضوء مبدأ أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد واستحالة صدور الكثير منه. فالنتيجة على ضوء هذه النواحي: هي ضرورة صدور الفعل منه واستحالة انفكاكه عنه، وهذا معنى الجبر وواقعه الموضوعي في أفعاله سبحانه. وإن شئت قلت: إن الإرادة الأزلية لو كانت علة تامة لأفعاله تعالى لخرجت تلك الأفعال عن إطار قدرته سبحانه وسلطنته، بداهه أن القدرة لا تتعلق بالواجب وجوده أو المستحيل وجوده، والمفروض أن تلك الأفعال واجبة وجودها من جهة وجوب وجود علّتها، حيث إن علّتها - وهي الإرادة الأزلية على نظريتهم - واجبة الوجود وعين ذاته سبحانه، وتامة من كافة الحثيات والنواحي ولا يتصور فيها النقص أبداً، فإذا كانت العلة كذلك فبطبيعة الحال يحكم على هذه الأفعال الحتم والوجوب، ولا يعقل فيها الاختيار، ومن الواضح أن مردّ هذا إلى إنكار قدرة الله تعالى وسلطنته. ومن هنا قلنا إن أفعاله تعالى تصدر منه بالاختيار وإعمال القدرة، وذكرنا أن إرادته تعالى ليست ذاتية بل هي عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة، كما أننا ذكرنا أن معنى تمامية سلطنته تعالى من جميع الجهات وعدم تصور النقص فيها ليس وجوب صدور الفعل منه، بل معناها عدم افتقار ذاته سبحانه إلى غيره، وأنّه سلطان بالذات دون غيره فأنّه فقير بالذات والفقير كامن في صميم ذاته. وقد تحسّل من ذلك: أن الضابط لكون الفعل في إطار الاختيار هو صدوره عن الفاعل بالمشيئة وإعمال القدرة، لا بالإرادة والشوق المؤكّد. [٢٧]"]

"إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلّا أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف؟ وقد سبقهما الإرادة الأزلية والمشيئة الإلهية، ومعها كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالآخره بلا اختيار؟ قلت: العقاب إنّما يتبعه الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن (تعالى) ومشيئته، حيث إنّ خطور الفعل والتصديق بفائدته والميل (أى هيجان الرغبة) والجزم بعدم المانع لا يكون من واجب الوجود حتّى لا يحتاج إلى علة، ولا يكون حصولها بإرادة العبد وإلّا لزم التسلسل، فلا بدّ من أن يؤثّر فيها إرادة الله (تعالى) ومشيئته، فتكون النتيجة أنّ العقاب والمؤاخذة تكون على ما يكون بالمأل بلا اختيار، وهذا فى الحقيقة مذهب الجبرية، وهو أنّ المؤثّر فى فعل العبد إرادة الله (تعالى) ومشيئته. وأجاب عن ذلك أنّ العقاب يكون على الكفر والعصيان، وتعبير آخر: استحقاق العقاب يتبع الكفر والعصيان (أى يلزمهما) والكفر والعصيان يتبعان إرادتهما، وإرادتهما ناشئة عن مبادئها الناشئة عن الشقاوة الذاتية للكافر والعاصي، واللازم الذاتى لا يحتاج إلى الجعل والعلة، فإنّ «السعيد سعيد فى بطن أمه، والشقى شقى فى بطن أمه» (١)، و«الناس معادن كمعادن الذهب والفضة» (٢) كما فى الخبر. وعليه فالإطاعة والإيمان من المؤمن والمطيع يتبع إرادتهما الناشئة من مبادئها الناشئة عن السعادة الذاتية اللازمة لخصوص الذات، ونتيجة كلّ ذلك، بما أنّ لوازم الذات لا يتعلق بها الجعل، فلا تكون مبادئ إرادة الطاعة والإيمان أو الكفر والعصيان مقدماته، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ (السعيد سعيد فى بطن أمه، والشقى شقى فى بطن أمه) و«الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»، كما فى الخبر، والذاتى لا يعمل، فانقطع سؤال: إنّه لم جعل السعيد سعيدا حاصلة بإرادة الحقّ (جلّ وعلا)، كما هو مقتضى مذهب الجبرية. وقوله: «قلم اينجا رسيد سر بشكست» كناية عن انقطاع السؤال بلم. حقيقة الإرادة من الله (سبحانه) ومن العبد: أقول: ما ذكره فى المقام وإن كان غير مذهب الجبرية الملتزمين بأنّ تعلّق الإرادة الأزلية بفعل العبد، هو الموجب لحصول الفعل منه بالإرادة، وأنّ إرادة العبد مغلوّبة لإرادة الله (تعالى) وإرادة الله هو الموجب للفعل، إلّا أنّ ما ذكره شبه الجبر فى نفى الاختيار حقيقة عن العباد فى أفعالهم، فإنّ أفعالهم وإن كانت بإرادتهم، وإرادتهم هى الموجبة لحصولها، إلّا أنّ سلة صدور الفعل ينتهى إلى ما لا يكون باختيار العباد، وهى المبادئ المنتهية إلى شقاوة الذوات وسعادتها. فينبغى فى المقام التعرّض لما يظهر من كلام الماتن قدّس سرّه وجوابه، وبسط الكلام عن إرادة الله (عزّ وجلّ) وإرادة العبد بما يسع المجال فى هذا المختصر، فنقول وعليه التكلان: إنّه يمكن تلخيص ما ذكره ضمن أمور: الأول: إنّ المنشأ بالأمر حتّى فى الخطابات الإلهية هو الطلب الإنشائي، والطلب الإنشائي يكون منبعثا من الطلب الحقيقى، والطلب الحقيقى من الله (سبحانه) هو علمه بصلاح الفعل الصادر عن المكلف دون الإرادة التكوينية منه (تعالى) التى هى العلم بالنظام الكامل التام. نعم ربّما توافقت الإرادة التكوينية والشقى شقيا؟ فإنّ السعيد سعيد بنفسه والشقى شقى كذلك، وإنّما أوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد سر بشكست)، قد انتهى الكلام فى المقام إلى ما ربّما لا يسعه كثير من الافهام، ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام. وهم ودفع: لعلّك تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، لزم- بناء على أنّ تكون عين الطلب- كون المنشأ بالصيغة فى الطلب الحقيقى المعبر عنه بالإرادة التشريعية، فلا محيص عن اختيار الطاعة والإيمان، وربّما تخالفنا فلا محيص عن اختيار الكفر والعصيان. الثانى: أنّ لزوم الطاعة والإيمان عند توافق الإرادتين واختيار الكفر والإيمان عند تخالفهما لا يوجب خروج الفعل عن اختيار العبد وصدوره عنه بإرادته، وأنّ المؤثّر فى حصول الفعل هى إرادة العبد التى فسرها فى كلماته- تبعاً للقول- بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات. الثالث: أنّ إرادة العبد المتعلقة بالطاعة والإيمان أو بالكفر والعصيان، وإن افتقرت فى تحقّقها إلى المؤثّر لعدم كونها ضرورية واجبة حتّى تستغنى عن العلة وإنّ مبادئها عند اجتماعها هى المؤثّرة فى تحقّق الإرادة، إلّا أنّ حصول تلك المبادئ غير مستند إلى إرادة الله (سبحانه)، بل تستند إلى ما هو لازم الذات من السعادة والشقاوة، وشىء منهما لا يعمل، حيث إنّ اللازم للذات لا يحتاج إلى علة، بل يوجد بتبع وجود الشىء لا محالة. وأساس هذه الأمور الثلاثة، هو الالتزام بأمرين: أحدهما: إنّ إرادة الله (سبحانه) من صفات الذات، وعليه تكون إرادته تعالى عين علمه، سواء كانت الإرادة تكوينية أو تشريعية، وبذلك صرح فى كلامه قدّس سرّه فى الخطابات الإلهية هو العلم، وهو بمكان من البطلان. لكنّك غفلت عن أنّ اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح، إنّما يكون خارجا لا مفهوما، وقد عرفت أنّ المنشأ ليس إلّا المفهوم، لا الطلب الخارجى، ولا غرو أصلا فى اتحاد الإرادة والعلم عينا وخارجا، بل لا محيص عنه فى جميع صفاته تعالى، لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه): (وكمال توحيدة الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه). «وهم ودفع» فذكر أنّ المنشأ فى الخطابات الإلهية ليس هو العلم، إذ العلم بالصلاح يتحد مع الإرادة خارجا، لا مفهوما. وقد عرفت أنّ المنشأ ليس إلّا المفهوم لا الطلب الخارجى، ولا غرو أصلا فى اتحاد الإرادة والعلم عينا وخارجا، بل لا محيص عنه فى جميع صفاته (تعالى) لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين عليه السّلام: «وكمال توحيدة الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه» (١). ثانيهما: أنّ الممكن لا يوجد إلّا مع تماميّة علته على ما هو المعروف بينهم من «أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد» (٢)، بلا فرق بين الأفعال وغيرها، إرادية كانت أو غير إرادية. أقول: أمّا الأمر الأوّل وهو ما ذكره قدّس سرّه من أنّ إرادة الله (سبحانه) من صفات الذات وعين العلم بالنظام على النحو التام الكامل، وإرادته التشريعية عين العلم بمصلحة الفعل، فقد أورد عليه المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه فى تعليقه بأنّ صفات الذات تختلف كلّ منها مع الصفات الأخرى مفهوما، وإنّما يكون مطابقها- بالفتح- واحدا خارجا؛ لأنّه تعالى بذاته صرف القدرة و صرف العلم و صرف الإرادة، ولكن

كلّ منها غير الآخر مفهوماً، وعلى ذلك فلا يصحّ تحديد إرادته (سبحانه) بالعلم بالنظام الكامل التامّ والعلم بالصالح؛ ولذا قال أكابر القوم (٣): إنّ الإرادة في ذات الحق (جلّ و علا) هو الابتهاج والرضا وما يقاربهما في المعنى، لا العلم بالنظام أو الصالح في الفعل. نعم الإرادة فينا هي الشوق المؤكّد. والسرّ في الاختلاف وتحديد الإرادة ممّا بالشوق المؤكّد وفي ذات الحق (جلّ و علا) بصرف الابتهاج الذاتى والرضا هو إنّنا لمكان إمكاننا وقصور فاعليّتنا حيث نحتاج- في ظهور هذه الفاعلية إلى الفعلية- إلى مقدمات زائدة على ذاتنا من تصور الفعل والتصديق بالفائدة، فبالشوق الأكيد تصير القوة الفاعلية فعليةً ومحرّكة للعضلات، بخلاف ذات الحق (جلّ و علا)، فإنّه خال عن جهات القوة والنقص وعدم الفعلية، فإنّه فاعل بذاته المريدة، حيث إنّ ذاته بذاته مبتهجة أتمّ الابتهاج وينبعث عن الابتهاج الذاتى الإرادة الفعلية، كما وردت الأخبار بذلك عن الأئمة الأطهار (صلوات الله وسلامه عليهم)، انتهى ما أردنا إيراداً من كلامه قدّس سرّه (٤). ولكن لا يخفى أنّ الشوق المؤكّد ممّا لا يطلق عليه الإرادة، فإنّ الإرادة تطلق على أحد أمرين: أحدهما: القصد إلى الفعل والعزم والبناء على العمل. ثانيهما: بمعنى الاختيار، وهو صرف القدرة في أحد طرفي الشيء من الفعل أو إبقائه على عدمه، والشوق المؤكّد غير هذين الأمرين، والشاهد على عدم كون الشوق المؤكّد علّة لصدور الفعل ممّا فضلاً عن كونه علّة تامّة هو صدور بعض الأفعال عن الإنسان باختياره بلا اشتياق منه إلى الفعل المفروض، فضلاً عن كونه مؤكّداً، كما إذا أصابت عضو الإنسان آفة، يتوقّف دفع سرايتها إلى سائر بدنه والتحقّظ على حياته على قطع ذلك العضو، فإنّ تصديقه لقطعه بالمباشرة أو غيرها يكون بلا اشتياق منه إلى القطع، بل ربّما لا يحبّ الحياة بدون ذلك العضو المقطوع، ولكن يقطعه امتثالاً لما هو الواجب عليه شرعاً تخلّصاً من عذاب مخالفة التكليف، وأيضاً الشوق المؤكّد قد يتعلّق بفعل لا يتمكّن منه ويعلم بعدم الوصول إليه، مع أنّ العاقل لا يريد غير المقدور له، وكلّ من الأمرين شاهد قطعى على أنّ الشوق المؤكّد غير الإرادة التي لا تتعلّق بغير المقدور مع الالتفات إلى أنّه غير مقدور، نعم قد يكون الاشتياق- مؤكّداً أو غير مؤكّد- داعياً له إلى إرادة المشتاق إليه أو إرادة الإتيان بأعمال يترتّب عليها ذلك المشتاق إليه جزماً أو احتمالاً، وهذا أمر نتعرّض له إن شاء الله تعالى. هذا بالإضافة إلينا، وأما بالإضافة إلى ذات الحق (جلّ و علا) فلا دليل على أنّ إرادة الله (سبحانه) من صفات الذات حتّى تفسّر بالعلم أو بالابتهاج الذاتى والرضا، بل قام الدليل على أنّها من صفات الأفعال، كما أنّ الرضا والسخط أيضاً من صفات الأفعال، ولا يرتبطان بصفات الذات، كالقدرة والعلم والحياة. فقد ورد في صحيحة عاصم بن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت: لم يزل الله مريداً، قال: لا يكون المريد إلّا لمراد معه، لم يزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد (٥). وفي صحيحة صفوان بن يحيى قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق؟ فقال: الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالى فإنّ إرادته إحداثه لا غير ذلك؛ لأنّه لا يروى ولا يهيم ولا يتفكّر، وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق، فإنّ إرادة الله الفعل لا غير، يقول له كن فيكون، بلا لفظ ولا نطق بلسان، ولا همة ولا تفكّر، ولا كيف لذلك، كما أنّه لا كيف له (٦)، وظاهر نفى كيف نفى الابتهاج. والوجدان أكبر شاهد على أنّ أفعال العباد من الطاعة والعصيان والإيمان والكفر، كلّها خارجة عن إرادة الله ومشيتّه، بل إرادته ومشيتّه (جلّت عظمتّه) قد تعلّقت بتشريع تلك الأفعال على العباد، وجعل الدنيا دار الابتلاء والامتحان لهم؛ لتمييز الخبيث من الطيّب، ومن يستمع قول الحقّ ويتبعه عمّن يعرض عنه وينسى ربّه ويوم الحساب، ويستغلّ بالدنيا وغورها. نعم بما أنّ أفعال العباد تصدر عنهم بحول الله وقوّته، يعنى بالقدرة التي أعطاه ربّ العباد إيّاهم، وأرشدهم إلى ما فيه الرشد والهداية وسعادة دنياهم وعقباهم، يصحّ أن يسند الله (سبحانه) أفعال الخير إلى نفسه، كما في قوله سبحانه: وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى الْآيَةِ (٧)، وقوله سبحانه: وَمَا تَشَاوَرْتُمْ إِلَّا أَن تَشَاءَ اللَّهُ (٨)، حيث إنّ كلّ ما يصدر عنّا هو من قبيل تحريك العضلات، ولكن معطى قوة الحركة ونفس العضلات هو الله (سبحانه)، وإذا أمسك قوتها فلا تتمكّن من الفعل، فيكون صدور الفعل عنّا باختيارنا وإرادتنا، على تقدير إعطاء الله وعدم إنهاء ما بذله، فيصحّ أن يقول الله (سبحانه): لا يصدر عنك فعل إلّا بمشيّتي، وإذا لاحظت مثل هذه الأمور كما إذا أوجد شخص أمراً تكون تمام آلاته ومعدّاته بيد الغير وكانت بإعطائه، تجد من نفسك أنّه يصحّ للغير أن يقول: أنا أوجدت الأمر وفعلك ذلك كان بمشيّتي، فكذلك يصحّ أن يقال إنّ أفعال العباد تكون بمشيّة الله (عزّ وجلّ)، وربما يضاف إلى صحّة الإسناد إلى الله (عزّ وجلّ) ملاحظة لطفه وتأييده وعنايته (سبحانه) إلى العبد. [٣١]

"والإلهيون ذهبوا إلى أنّ أفعال العباد تتحقّق بإرادة الله، أى عند إرادة العبد لفعل معين تؤثّر إرادة الله في تحقّقه ولا أثر لإرادة العبد نفسه، بل إنّما هو مكتسب في البين، أى الفاعل إنّما هو الله تعالى فقط وأما العبد فهو يوجد الفعل عند إرادته. وكلامهم هذا لا يختصّ بالأفعال الاختيارية للإنسان بل يأتى في جميع العلل والمعلولات، فكلّ علّة تؤثّر في معلولها بإرادة الله تعالى، فالنار مثلاً لا تحرق بل إرادته محرقة مقارنة لإلقاء شيء في النار. وبعبارة أخرى: عادة الله جرت على إيجاد كلّ معلول عند وجود علّته، وبعبارة ثالثة: صدور الفعل من الله يقترن دائماً بإرادة الإنسان، فالإحراق هو فعل الله مباشرةً ولكنّه يقترن بنحو الصدفة الدائمة بالنار. والماديون يقولون: أنّ فعل الإنسان معلول كسائر المعلولات في عالم الطبيعة يتحقّق في الخارج جبراً وقهراً من دون أن يكون اختيارياً، والاختيار مجرد توهم وخيال يرجع في الواقع إلى عدم تشخيص العلل الخفية المؤثرة في وجود الفعل كالمحيط والوراثية والغريزة. وهذه مسألة لها جذور تاريخية قديمة بل هي من أقدم المسائل التاريخية، تمتد إلى حيث بداية الإنسان، فإنّ الإنسان من بدو وجوده كان يرى

نفسه متردداً بين الأمرين، فمن جانب كان يرى عدّة من العوامل الخارجيّة تؤثر في أفعاله وإرادته، ومن جانب أخرى يرى فرقاً بينه وبين الحجر الذي يسقط من الفوق على الأرض، فقال قوم بالاختيار، وقال قوم بالجبر. استدللّ الطائفة الأولى من الجبريين على مذهبهم بوجوه: الوجه الأول: أنّه لا شكّ في أنّ الله تعالى مريد، وإرادته نافذة في كلّ الأشياء، ولا حدّ لإرادته، ولا يوجد شيء في عالم الوجود من دون إرادته، ومن جملة الأشياء جميع أفعال العباد، فهي أيضاً تحت نفوذ إرادته، وإلّا يلزم تخلف إرادته عن مراده أو خروج أفعال العباد عن سلطانه، فإذا تعلّقت إرادته بعصيان العبد أو اطاعته لا يمكن للعبد التخلف عنه فإنّه إذا أراد الله شيئاً فإنّما يقول له كن فيكون، ولا يقال أنّ هذه إرادة تشريعية له، بل إرادته التكوينية نافذة في كلّ شيء ومحيطة على كلّ شيء ولا يوجد شيء في هذا العالم إلّا بهذه الإرادة. هذا ملخص كلامهم في الدليل الأول الذي يمكن تسميته باسم توحيد الإرادة وشمولها. والجواب عنه: أنّا ننكر نفوذ إرادته تعالى في جميع الأشياء، بل نقول أنّ من الأشياء التي تعلّقت مشيئته وإرادته بها هو كون العبد مختاراً في أفعاله، فهو أراد واختار أن يكون العبد مريداً ومختاراً، وحينئذٍ لازم عدم كون الإنسان مختاراً تخلف إرادته عن مراده وعدم نفوذ إرادته ومشيتّه في جميع الأشياء، وهو خلف. وبعبارة أخرى: المؤثر في تحقّق الأفعال في الخارج ارادتان: إرادة العبد وإرادة الله، ولكن إرادة العبد في طول إرادة الله، فلا تنافي إطلاق سلطنته ونفوذ مشيئته في جميع الأشياء، فالله يريد كون العبد مختاراً في أفعاله، والعبد يريد الفعل باختياره وإرادته. الوجه الثاني: ما يشبه الدليل الأول، ولكنّه من طريق آخر وهو وصف الخالقية، ببيان إنّ الله تعالى خالق لكلّ شيء، ولا شريك له في خالقيته لجميع الأشياء التي فالله أفعال العباد هو الخالق لأفعال الإنسان لا أنّ الإنسان هو خالق لها (وهذا دليل عموم الخلقة وتوحيدها). والجواب عنه: يشبه الجواب عن الوجه السابق، وهو أنّ خلق العبد أفعاله أيضاً يكون ناشئاً من إرادته وخالقيته، فإنّه تعالى خلق للعبد إرادة خالقة وجعله قادراً على الخلق والإيجاد في أفعاله، فخلق العبد في طول خلق الله، وقدرته على الخلق في طول قدرته، فالله تبارك وتعالى خالق بالذات ومستقلاً، والعبد خالق بالغير وفي طول خلقه، وخلقّه مستند إلى خلقه، وهذا لا يعدّ شركاً بل هو عين التوحيد. [٣٥]

"الطائفة الثانية: الآيات التي تدلّ على نفى المشيئة عن العبد نحو قوله تعالى: «وَمَا تَشَاؤُنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» × «١». والجواب عنها: أنّ مقتضى مذهب الأمر بين الأمرين عدم استقلال مشيئة العبد عن مشيئة الله تعالى وإن كانت إرادة العبد واختياره في طول إرادته وإنّ الله أراد أن يختار العبد ويريد الفعل الفلاني كما سيأتى في توضيح الأمر بين الأمرين مزيد بحث لذلك، فمشيئة العبد حينئذٍ لا تنفك عن مشيئة الله أبداً، وهذا لا ينافي الاختيار كما لا يخفى. [٣٥]

"قد عرفت أنّ القضاء العلمي عند الأشاعرة هو عبارة عن إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال. وعند ذلك يتحد هذا التفسير مع التفسير السابق إشكالا وجوابا. وبما أنّا سنبحث في فصل الجبر والاختيار عن شمول إرادته سبحانه لأفعال العباد وعدمه، فترك التفصيل إلى مكانه. و سيوافيك أنّ شمول إرادته سبحانه لجميع الكائنات عموماً وأفعال الإنسان خصوصاً، ممّا لا مناص عنه، كتاباً و سنةً وعقلاً (وإن خالف في ذلك كثير من العدلية حذراً من لزوم الجبر). لكن القول بعموم الإرادة وشمولها للأفعال الاختيارية لا ينتج الجبر كما أوضحنا حاله في العلم. هذا حال التقدير والقضاء العلميين والنتيجة التي تترتب على هذه العقيدة حسب تحليل الأشاعرة وتحليلنا. وبقي هنا بحث وهو سرد بعض الروايات الواردة في القضاء والقدر في الصحاح والمسانيد التي لا تتخلف عن الجبر قيد شعرة، وعرضها على الكتاب والسنة والعقل ليعلم ناسجها ومصدرها. ويتلوه بحث في تفسير «القدرية» الواردة في الأخبار. [٣٨]

"هذا هو الأصل الثالث الذي اعتمد عليه الأشاعرة، قالوا: ما أراد الله وجوده من أفعال العباد وقع قطعاً، وما أراد الله عدمه منها لم يقع قطعاً، فلا قدرة له على شيء منهما «٣». يلاحظ عليه: إنّ هذا الاستدلال نفس الاستدلال السابق لكن بتبديل العلم بالإرادة، فيظهر الجواب عنه مما قدمناه من الجواب عن سابقه. وبما أنّ هذا البحث مما كثر النقاش فيه من جهات أخرى نفيض القول فيه حسب ما يسعه المقام، فيقع البحث في جهات: الجهة الأولى: هل إرادته سبحانه نفس علمه بالأصلح أو شيء آخر؟ قد أو ضحنا الحال فيه عند البحث في الصفات الثبوتية وقلنا إنّ الإرادة صفة كمال لا يمكن سلبها عن الذات بما هي كمال، وهي غير العلم. نعم، الإرادة المتجددة الحادثة المتدرجة الوجود، لا تليق بساحته سبحانه، وإنما اللاتق بها كمال الإرادة متجردة عن وصمة الحدوث والتدرّج وإن لم نعرف حقيقتها. الجهة الثانية: على القول بأنّ إرادته غير علمه وقع الكلام في شمول إرادته سبحانه لأفعال الإنسان، أو أنّ أفعاله خارجة عن إطار الإرادة الإلهية. فالمعتزلة على الثاني - حفظاً لاختيار الإنسان وتجنباً عن القول بالجبر - والأشاعرة على الأول لكن بالالتزام بتعلق إرادته سبحانه على أفعال البشر من غير واسطة كما هو الحال في غير الأفعال. وأمّا الإمامية فقد اختلفت آراؤهم، فيظهر من الشيخ الصدوق سعة إرادته سبحانه لأفعال العباد، لكن بوجه مجمل لا يعلم كنه مراده منه. وذهب الشيخ المفيد إلى خلافه وقال: «إنّ الله تعالى لا يريد إلّا ما حسن من الأفعال ولا يشاء إلا الجميل من الأعمال ولا يريد القبائح ولا يشاء الفواحش، تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً. قال الله تعالى: «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِّلْعِبَادِ» قال: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ...» إلى أن قال: «فلو كان سبحانه مريداً لمعاصيهم لنافى ذلك التخفيف واليسر لهم، فكتاب الله شاهد على ضد ما ذهب إليه

الضالون المقترون على الله الكذب» (١). و قد صارت هذه المسألة ماثرة بين الأشاعرة والمعتزلة و اتخذ كل من الفريقين نتيجة رأيه شعاراً لمنهجه. و لأجل ذلك لما دخل القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥) دار الصاحب بن عباد فرأى فيه أبا إسحاق الأسفرائيني الأشعري (ت ٤١٣)، قال القاضي: «سبحان من تنزه عن الفحشاء» (يريد بذلك أن القول بسعة إرادته لأفعال الإنسان يستلزم أنه أراد الفحشاء). فأجابهُ أبو إسحاق بقوله: «سبحان من لا يجرى في ملكه إلّا ما يشاء» (مريداً بذلك أن القول بوقوع أفعال العباد بلا مشيئة منه سبحانه يستلزم القول بوجود أشياء في سلطانه وملكته خارجة عن مشيئته) (٢). و على كل تقدير، فالحق تعلق إرادته بكل ما يوجد في الكون من دون فرق بين فعل الإنسان وغيره، و لا يقع في ملكه إلّا ما يشاء و لكن لا على الوجه الذي ذهب إليه الأشاعرة من أن ما يدخل في الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطة سواء أكان من الأمور القائمة بذاتها أو التابعة لها من الأفعال بلا واسطة. فإنه رأى زائف، لما دللنا عليه من أن نظام الوجود، نظام الأسباب والمسببات و أنه لا تتعلق إرادته سبحانه على خلق شيء بلا توسط أسبابه و علله و قد عرفت البرهان الفلسفي على ذلك و الآيات القرآنية (١). فالأشاعرة و إن أصابوا في القول بسعة الإرادة لكنهم أخطئوا في جعل متعلقها نفس الفعل بلا واسطة، و لا يترتب على ذلك سوى الجبر الذي يتبنونه. بل الحق تعلق إرادته على جميع الكائنات لكن عن طريق صدورهما عن أسبابها و عللها. فإن القول بخروج أفعال العباد عن حيلة إرادته سبحانه لغاية تنزيهه تعالى عن وصمة القبائح و الشرور يستلزم القول بإثبات الشركاء لله سبحانه بالحقيقة، لأنه يمثل الإنسان خالفاً لأفعاله مستقلاً في إيجادها، و هو كما قال صدر المتألهين: «أشنع من مذهب من جعل الأصنام و الكواكب شفعاء عند الله و يلزمهم أن ما أراد ملك الملوك لا يوجد في ملكه، و أن ما كرهه يكون موجوداً فيه و ذلك نقصان شنيع، و قصور شديد في السلطنة و الملكوت تعالى القيوم عن ذلك علواً كبيراً» (٢). و لكننا، نعدّر الطائفتين، فإحداهما تعلقت فكرتها بتنزيهه سبحانه فلم تر بداً من القول بعدم سعة إرادته لأفعال العباد و الأخرى أرادت توحيده و تنزيهه من الشرك و الثنوية فلم تر بداً من القول بسعة إرادته. [٣٨"]

"أما كون أفعال العباد متعلقة لمشيئته سبحانه، فهناك من ينكر ذلك و يقول: إن التقدير يختص بما يجرى في الكون من حوادث كونية مما يتعلق به تدبيره سبحانه، و أما أفعال العباد فليست متعلقة بالتقدير و المشيئة، بل هي خارجة عن إطارهما، و الحافز إلى ذاك التخصيص هو التحفظ على الاختيار و نفى الجبر، فهذا القول يعترف بالقدر و لكن لا في أفعال العباد بل في غيرها. يلاحظ عليه: أن الظاهر من الآيات أن فعل العباد يتعلق به مشيئة الله، و أنه لو لا مشيئته سبحانه لما تمكن من الفعل. يقول الراغب: لو لا أن الأمور كلها موقوفة على مشيئة الله و أن أفعالنا معلقة بها و موقوفة عليها لما أجمع الناس على تعليق الاستثناء به في جميع أفعالنا نحو (سَجِدْنِي إِنَّ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ)، (سَجِدْنِي إِنَّ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا)، (يَأْتِيَكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنَّ شَاءَ) (ادْخُلُوا مِصْرَ إِنَّ شَاءَ اللَّهِ)، (قُلْ لَا أَفْلِكُ لِنَفْسِي نَعْمًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ)، (وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رِثْنًا)، (وَلَا تَقُولَنَّ لِسَيِّءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ). (١) و هناك آيات أخر لم يذكرها «الراغب» ١- قوله سبحانه: (مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَ لِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ). (٢) فالإذن هنا بمعنى المشيئة و ما ذكر من القطع و الإبقاء من باب المثال. ٢- قوله سبحانه: (إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ) لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَ مَا تَشَاوُنُ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ). (٣) ٣- قوله سبحانه: (إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا) وَ مَا تَشَاوُنُ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا). (٤) ٤- قال سبحانه: (كَلَّا بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ) كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ وَ مَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ). (٥) وجه الدلالة في الآيات الثلاث واحدة و مفعول الفعل (وَ مَا تَشَاوُنُ) في الآية الأولى هو الاستقامة. معناه و ما تشاءون الاستقامة على الحق إلّا أن يشاء الله ذلك، كما أن المفعول في الآية الثانية عبارة عن اتخاذ الطريق و المعنى و ما تشاءون اتخاذ الطريق إلى مرضاة الله تعالى إلّا أن يشاء الله تعالى، كما أن المفعول للفعل، (وَ مَا يَذْكُرُونَ) في الآية الثالثة هو القرآن، أي و ما يذكرون القرآن و لا يتذكرون به إلّا أن يشاء الله. إذا عرفت ذلك ففي الآيات الثلاث الأخيرة احتمالان: الأول: المراد أنكم «لا تشاءون الاستقامة أو اتخاذ الطريق أو التذكر بالقرآن إلّا أن يشاء الله أن يجبركم عليه و يلجئكم إليه، و لكنّه لا يفعل، لأنه يريد منكم أن تؤمنوا اختياراً لتستحقوا الثواب، و لا يريد أن يحملكم عليه» و اختاره أبو مسلم كما نقله عنه «الطبرسي» و حاصله: و ما تشاءون واحداً من هذه الأمور إلّا أن يشاء الله إجباركم و إلجاءكم إليه، فحينئذ تشاءون و لا ينفعكم ذلك، و التكليف زائل، و لم يشأ الله هذه المشيئة، بل شاء أن تختاروا الإيمان لتستحقوا الثواب. (٣) و على هذا فالآيات خارجة عما نحن فيه، أعني: كون أفعال البشر على وجه الإطلاق اختيارية كانت أو جبرية متعلقة لمشيئته سبحانه. الثاني: إن الآية بصدد بيان أن كل فعل من أفعال البشر و منها الاستقامة و اتخاذ الطريق و التذكر لا تتحقق إلّا بعد تعلق مشيئته سبحانه بصورها غير أن لتعلق مشيئته شرائط و معادلات منها كون العبد متجرداً عن العناد و اللجاج متهيئاً لقبول الصلاح و الفلاح موقعاً نفسه في مهب الهداية الإلهية، فعند ذلك تتعلق مشيئته بهداية العبد، و بما أن الكفار المخاطبين في الآية لم يكونوا واجدين لهذا الشرط لم تتعلق مشيئته باستقامتهم و اتخاذ الطريق و الاعتاز بالقرآن. و ليس هذا بكلام غريب و إنه هو المحكم في الآيات الراجعة إلى الهداية فإن له سبحانه هدايتين: هداية عامة تفيض إلى عامة البشر: مؤمنهم و كافرهم و إليه يشير قوله سبحانه: (إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) (١) و هناك هداية خاصة تفيض منه سبحانه إلى من جعل نفسه في مهب الرحمة و استفاد من الهداية الأولى، و إلى ذلك يشير قوله سبحانه: (وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ) (٢)، و الظاهر من مجموع الآيات حول المشيئة هو الاحتمال الثاني دون الأول و اختاره العلامة الطباطبائي فقال في تفسير سورة الإنسان. الاستثناء من النفي يفيد أن

مشيئة العبد متوقفة في وجودها على مشيئته تعالى فلمشيئته تعالى تأثير في فعل العبد من طريق تعلّقها بمشيئة العبد وليست متعلّقة بفعل العبد مستقلاً وبلا واسطة حتى تستلزم بطلان تأثير إرادة العبد وكون الفعل جبرياً ولا أنّ العبد مستقل في إرادته يفعل ما يشاءه، شاء الله أو لم يشأ، فالفعل اختياري لا ستناده إلى اختيار العبد. (٣) هذا كلّ في الصغرى أى كون أفعال العباد متعلقة لمشيئته سبحانه. إنّما الكلام في الكبرى وهو أنّ تعلّق المشيئة بفعل العبد لا يستلزم الجبر، وهذه هي النقطة الحساسة في حلّ عقدة الجبر مع القول بكون أفعالنا متعلّقة لمشيئته. بيان ذلك أنّ هناك فرضين: ١- تعلّقت مشيئته سبحانه بصدور الفعل من العبد إيجاباً و اضطراراً. فالقول بالجبر إنّما هو نتيجة الفرض الأوّل دون الثاني. إنّ مشيئته سبحانه تعلّقت بصدور كلّ فعل عن فاعله مع الخصوصية الموجودة فيه، كالصدور عن لا شعور في النار بالنسبة إلى الحرارة والصدور عن اختيار في الإنسان بالنسبة إلى التكلم والمشي. وعلى ذلك يجب أن تصدر الحرارة من النار عن اضطرار، و يصدر التكلم أو المشي عن الإنسان باختيار وإرادة. فلو صدر الأوّل عن النار بغير هذا الوضع، أو الثاني من الإنسان بغير هذه الكيفية لزم التخلف عن مشيئته سبحانه وهو محال، إذ ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. ومجرد كون الفعل متعلّقاً لمشيئته وأنّ ما شاء يقع، لا يستلزم القول بالجبر، ولا يصير الإنسان بموجبه مسيراً إذا كان الفعل صادراً عن الفاعل بالخصوصية المكتنفة به. فالنار فاعل طبيعي تعلّقت مشيئته سبحانه بصدور أثرها (أى الحرارة) عنها بلا شعور. والإنسان فاعل مدرك شاعر مريد، تعلّقت مشيئته سبحانه بصدور فعله عنه مع الشعور والإرادة. فلو صدر الفعل في كلا الموردين لا مع هذه الخصوصيات لزم التخلف. فتتزيه ساحته عن وصمة التخلف يتوقّف على القول بأنّ كلّ معلول يصدر عن العلّة. لكن بالخصوصية التي خلقت معها. فقد شاء الله سبحانه أن تكون النار فاعلاً موجباً، و يصدر عنها الفعل بالإيجاب، كما شاء أن يكون الإنسان فاعلاً مختاراً و يصدر الفعل عنه لكن بقيد الاختيار والحرية. ولقائل أن يقول: إنّ تعلّق المشيئة المهمة من الله سبحانه على صدور الفعل من العبد عن اختيار موجب لكون صدور الفعل أمراً قطعياً وعدم المناس إلا عن إيجاده ومع هذا كيف يكون الفعل اختياريّاً فإنّ معناه أنّ له أن يفعل وله أن لا يفعل وهذا لا يجتمع مع كون صدور الفعل قطعياً. والجواب: إنّ قطعية أحد الطرفين لا تنافي كون الفعل اختياريّاً، وذلك بوجهين: ١- بالنقض بفعل البارئ سبحانه، فإنّ الحسن قطعي الصدور، والقيح قطعي العدم، ومع ذلك فالفعل اختياري له والله سبحانه يعامل عباده بالعدل والقسط قطعاً ولا مناص عنه ولا يعاملهم ظلماً وجوراً قطعاً وبتاتاً، ومع ذلك ففعله سبحانه المتّسم بالعدل، اختياري لا اضطراري. ٢- إنّ تعلّق مشيئته سبحانه بأفعال العباد، يرجع لبّاً إلى تعلّقها بحريتهم في الفعل والعمل، وعدم وجود موجب للجوئهم إلى أحد الطرفين حتماً فشاء الله سبحانه كونهم أحراراً غير مجبورين، مختارين غير مضطرين حتى يهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة. هذا كلّ حول المشيئة. وأمّا كون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه فهذا أصل يجب الاعتراف به بحكم التوحيد في الخالقية، وبحكم أنّ (الله خالق كلّ شيء وهُوَ على كلّ شيء وكيل). (١) إلّا أنّه يجب تفسير التوحيد في الخالقية، وليس معناه انحصار الفاعلية والخالقية، أعني من المستقل وغير المستقل بالله سبحانه، بأن يكون هناك فاعل واحد يقوم مقام جميع العلل والفواعل المدركة وغير المدركة، كما هو الظاهر من عبارات القوم في تفسير التوحيد في الخالقية، إذ معنى ذلك رفض مسألة العلية والمعلولية بين الأشياء. وهذا ما لا يوافق عليه العقل ولا الذكر الحكيم، بل معناه أنّه ليس في صفحة الوجود خالق أصيل غير الله، ولا فاعل مستقل سواه سبحانه، وأنّ كلّ ما في الكون من كواكب وجبال، وبحار وعناصر، ومعادن وسحب، وعود وبروق، وصواعق ونباتات، وأشجار وإنسان وحيوان وملك وجن، وعلى الجملة كلّ ما يطلق عليه عنوان الفاعل والسبب كلّها علل وأسباب غير مستقلة التأثير، وأنّ كلّ ما ينسب إلى تلك الفواعل من الآثار ليس لذوات هذه الأسباب بالاستقلال. وإنّما ينتهي تأثير هذه المؤثرات إلى الله سبحانه، فجميع هذه الأسباب والمسببات رغم ارتباط بعضها ببعض مخلوقة لله، فإليه تنتهي العلية، وإليه تؤول السببية، وهو معطيها للأشياء، كما أنّ له تجريدها عنها إن شاء، فهو مسبب الأسباب وهو معطّلها. [٤٠]

"فمعنى تعلّق إرادته بفعل الإنسان هو تعلّق إرادته بكونه فاعلاً مختاراً يفعل ما يشاء في ظل مشيئته سبحانه، فقد شاء أن يكون مختاراً، وفي وسعه سبحانه سلب اختياره وإلجاؤه إلى أحد الطرفين من الفعل والترك. وباختصار: إنّ كما تعلّقت إرادته بصدور فعل كلّ فاعل عنه، كذلك تعلّقت إرادته بصدور فعله عن المبادئ الموجودة فيها. فالفواعل الطبيعية غير المختارة تعلّقت إرادته بصدور آثارها عنها بلا علم أو بلا اختيار، وأمّا غيرها فقد تعلّقت بصدور أفعاله (الإنسان) عن المبادئ الموجودة فيه، ومن المبادئ كونه مختاراً في تعيين الفعل وترجيحه على الترك. وعموم الإرادة بهذا المعنى لا يستلزم الجبر بعد التأمل والإيمان فهو عبارة عن سعة إرادته لكلّ ظاهرة إمكانيّة، لكن لا بمعنى كونه سبحانه هو المصدر المباشر لكلّ شيء، بل بمعنى أنّه تعلّقت إرادته على صدور كلّ فعل عن فاعله بما فيه من الخصوصيات، فلو صدر عنه بلا هذه الخصوصيات لزم تخلف مراده عن إرادته، فتعلّقت إرادته سبحانه على كون النار مصدراً للحرارة بلا علم وشعور، بل عن جبر واضطرار. كما تعلّقت إرادته على صدور فعل الإنسان عنه باختيار ذاتي وحرية فطريّة. وباختصار، شاء أن يكون الإنسان مختاراً في فعله وعمله. فإذا اختار وفعل فقد فعل بإرادته، كما فعل بإرادة الله سبحانه. وليست الإرادة الأزليّة منافية لحرّيته واختياره، وقد أوضحنا ذلك في أبحاثنا الكلاميّة (١). فلاحظ. [٤٠]

"تعلق إرادته خدا بر افعال بندگان به صورتی است که آنان را در مقام عمل، مقهور و مجبور

نمی سازد و به حریت و آزادی آنها آسیبی نمی رساند [٤٢]"]

"و منها: أن الفعل تابع للإرادة، و الإرادة ناشئة عن ذاتنا و طبيئتنا، و هي لم تفوض إلينا بل مستندة إلى الله تعالى، و لازمه الجبر و الاضطرار في الفعل. و عن بعض الأعظم لدفع إشكال استنادها إلى الله: أن الذاتي لا يعقل، فلم يجعل الله السعيد سعيدا و الشقي شقيا بل أوجدهما. و الجواب: إن السعادة و الشقاوة من مقتضى و الداعي، و ذاتنا و طبيئتنا بنفسها أيضا في سلسلة المقتضيات، و العلة الفاعلية هي ذاتنا بالقدرة الحقيقية الواردة على جميع المقتضيات، و القدرة تنافي الجبر. و منها: ما قالوا من أن المشيئة و الإرادة الأزلية تعلقتا بكل شيء و منه الأفعال، فيلزم الجبر. و الجواب: إن المشيئة و الإرادة من صفات الفعل فلا تكونان أزليتين، و هما تعلقتا بأفعالنا الاختيارية، أي بأن يكون صدور الأفعال منا باختيارنا، و الله تعالى عالم بالعلم الذاتي، و العلم كاشف عن الواقع، فلا يلزم الجبر. و منها: ما قالوا من أن الحب للشئ حب لآثاره و لوازمه، و الله تعالى أحب نفسه و رضى بها، فأحب آثارها و لوازمها، و هي كل ما يتحقق، و منه أفعالنا. و الجواب: إنه بعد تحقق الفعل عن العبد باختياره و بالقدرة التي ملكها الله تعالى إياه لا يكون ذلك الفعل من لوازم الحق تعالى شأنه، و مع نهيه تعالى عن إيقاعه و إيعاده كيف يصح القول بأنه أحبه و رضى به؟ في سورة الزمر: **إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَ لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَ إِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ** «١». [٥١]"]

"و أما المشيئة و الإرادة فحقيقتهما- كما في التقدير و القضاء- على ما يظهر من بعض الروايات و يصادقه الوجدان أنها هي الأفعال الصادرة عن الفاعل القادر الملتفت، المتقدمة على ما يصدر منه في الخارج، إما تقدما رتبيا فقط، كما في الأفعال الصادرة عنه متعاقبة، مثل الكلمات المحسوسة المضبوطة المقدرة، الصادرة عن الخطيب العالم البليغ الماهر في التكلم، فإن كل كلمة صدرت منه و إن كانت مسبقة بمشيئة المتكلم و إرادته و تقديره و قضائه، لأنه لو لم يشأها و لم يردها لم تصدر منه، و لو لم يقدرها لم تنقدّر بقدر معين، و لو لم تكن بقضاء و عزم و جزم منه لم تتحقق و لم تمض في الخارج، إلا أنها لسرعة نفوذها و وقوعها تتداخل، بل تكون جميعها فانية في الفعل الخارجى الصادر منه، و لذا لا يتميز و لا يتأخر إحداها عن الاخرى، بل لا يتأخر متعلقها و هو الفعل الخارجى أيضا عنها زمانا، بحيث لا يرى في الخارج إلا المتكلم و الكلام الصادر منه. و إما تقدما زمانيا أيضا، بحيث يظهر و يتميز إحداها عن الأخرى، و عن الفعل الصادر منه، و ذلك فيما إذا تعلقت المشيئة و الإرادة بالفعل المتأخر زمانا. مثلا في الذهاب من مكان إلى مكان آخر نة صور أولا و نهتم بأصل هذا الذهاب، و يعبر عن هذا بالذكر الأول، و بالمشيئة. فإذا ثبتنا على هذه الفكرة و هذا الذكر يعبر عنها بالإرادة. ثم نقدر الذهاب بأنه في أى زمان، و من أى طريق، و بأى وسيلة، و يعبر عنه بالتقدير. ثم نعزم على العمل، و يعبر عن هذا العزم بالقضاء. فإذا تمت تلك الامور نشرع في العمل، و يعبر عن هذا الشروع بالإمضاء أى الإجراء في الخارج. و الظاهر من الروايات ثبوت هذه الامور لله تعالى و صدورها عنه على الترتيب المذكور، و لكن لا بنحو ثبوتها و صدورها منا، بل هو كتابة و ثبت إجمالى ثم تفصيلي في لوح و وعاء مخصوص لا نعرف حقيقته و لا كيفية كتابته، إلا أن مقتضى الدليل العقلى و النقلى أنه كسائر أفعاله لا يوجب تغييرا في ذاته تعالى شأنه. [٥١]"]

"إن تعلق مشيئة الله تعالى و إرادته و تقديره و قضائه بعملنا ليس بتعلقها بذات العمل الصادر منا بقدرتنا، لأنه بعد فرض كون العمل بمشيئة العبد الصادرة عن قدرته التي أعطاها الله إياه تكون هي العلة المستقلة له، فيلزم من تعلق مشيئة الله أيضا به توارد علتين المستقلتين على معلول واحد، فلو كان لله تعالى أيضا مشيئة في فعله ذلك- كما يظهر من بعض الآيات و الروايات المتقدمة و غير ها- فلا محالة يكون متعلقها مقدمات ذلك الفعل و أسبابه و الدواعي إليه، و حدود القدرة المفاضة إليه، و المعونة و الخذلان فيه. و يكون المراد من تلك الروايات نفى التفويض لا إثبات الجبر، كما يشهد عليه- مضافا إلى ما مر- أنها نزلت و صدرت عن الله تعالى شأنه، و عن رسوله و خلفائه الذين من ضروريات دينهم نفى الجبر، فكيف يحتمل العاقل المنصف أنهم أرادوا بها إثباته. مضافا إلى ما ورد منهم في تفسيرها و بيان المراد منها. [٥١]"]

"ثم استشكل بأنه إذا كان الكفر و العصيان و الإطاعة و الإيمان بسبب إرادته التكوينية التي لا تتخلف، فكيف يصح التكليف المشروط بالاختيار؟ لخروجها على هذا من الاختيار. و أجاب عنه: بأنه لم تتعلق إرادته تعالى التكوينية بصرف صدور الأفعال عن المكلفين، بل تعلقت بصدورها عنهم مسبقة بإرادتهم، فما أراد منهم بالإرادة التكوينية هو أن يريدوا و يفعلوا. ثم استشكل ثانيا بأنه و إن كان صدور الأفعال عنهم مسبوقا بإرادتهم و اختيارهم، إلا أنها منتبهة بالآخرة إلى إرادته تعالى و إلا لتسلسل، فخرجت من كونها اختيارية، و حينئذ فكيف المؤاخذه؟. و أجاب عنه: بأن المؤاخذه من تبعات الكفر و العصيان المسبوقين بالاختيار الناشئ من مقدماته الناشئة من الشقاوة الذاتية، (إلى آخر ما كتبه حتى انكسر قلمه). أقول: الورود في هذا الميدان و الاشتغال بمصارعة الفرسان خطير، و رب ذهن صاف لا نرضى أن نورد في هذا البحر العميق، الذى لا ينجو منه إلا الأوحى من الناس، فلنشر إشارة إجمالية إلى ما قيل في جواب ما ذكر من الإشكال، ثم نخرج من هذا المبحث. [٥٢]"]

"چنانکه گفتیم صفت «مشیّت» عين ذات اوست ولى صفات كليه الهيه از حقايق ارساليها ند و در مقام تنزل سريان در همه اشيا دارند، ولى بدون تجافى از مقام غيب و اطلاق حقيقى. اين حكم در «علم» نيز جارى است، كه فرمود: اللهم، إني أسألك بعلمك بأنفذه، و كلّ علمك نافذ. و اللهم، إني أسألك بمشيئتك بأمضاها. و كلّ مشيئتك ماضية. مؤلف عظيم، عظم الله قدره، در شرح دعاء السحر حق مطلب را در بيان شمهائى از اسرار اين دعا ايفا نموده، كه داعى و متكلم به اين ألفاظ مباركه لسان حق است، ولى المؤلف العظيم، عظم الله قدره فى الذّشآت العقلية و المثالية: الم شكاة الثانية فيما يلقي إليك من بعض أ سرار الخلافة و الولاية و النبوة فى الذّشأة العينية و عالمى الأمر و الخلق رمزا من وراء الحجاب، بلسان أهل القلوب. إلى أن ساق الكلام بقوله: و فيها أنوار إلهية تنبغ من مصابيح غيبية. [٥٥]"

"و أما الشبهة الثانية- و هى شبهة تخلف المراد عن الإرادة- فيبانها: أن الله تبارك و تعالى إما أن يكون قد أراد الإيمان و الطاعة من الأنام أو لا فعلى الأول يلزم أن لا يتحقق كافر و لا فاسق، لامتناع تخلف مراده تعالى عن إرادته. و على الثانى يلزم أن يكون إنزال الكتب و إرسال الرسل لغوا باطلا. و اجيب عنها بوجه .. منها: القول بتغاير الطلب و الإرادة، و أن ما هو فى مورد إيمان العباد إنما هو الطلب دون الإرادة، و تخلف الطلب عن المطلوب ممكن، و إن لم يمكن تخلف المراد عن الإرادة. و فيه ما لا يخفى: فإنه مجرد الدعوى، مع أن نفى الإرادة فى مورد إيمان العباد خلاف ظواهر جملة من الآيات و الروايات. و منها: أن الإرادة إنما هى الفعل و الإحداث، فهى من صفات الفعل، سواء كانت فى الله تعالى، أم فى العبد، و لا تخلف لمراده تعالى عن إرادته فى المقام، لأن فعله تعالى بالنسبة إلى العبيد هو الدعوة إلى الإيمان و البعث نحو الخيرات، و الزجر عن الشرور، و قد فعله الله تعالى بإنزال الكتب و بعث الرسل بالنحو الأتم الأكمل، فلا وجه لتخلف المراد عن الإرادة. و منها: أن الإرادة علة تامة لحصول المراد، إن لم يكن اختيار الغير فاصلا بين الإرادة و المراد. و أما مع فصله فلا وجه لكونها علة تامة، و إلا لزم الجبر حينئذ مع اختيار الإيمان، بل و مع اختيار الفسق و العصيان أيضا. و تقدم فى دفع شبهة الجبر ما ينفع المقام، فراجع. [٦١]"

"و هذا نظير العلم، حيث أن المعلوم ينكشف بوساطته و هو منكشف بنفسه، و لعل هذا هو المراد من الرواية الشريفة المتضمنة انه "خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق" الاشياء بالمشيئة" (١)، فلا وجه لتوجيهها بتوجيهات بعيدة كما عن بعض المحققين. و ما ذكره المحقق الأصفهاني من أن إرادته تعالى التى هى أيضا من أفعاله، يستحيل أن تكون عين ذاته، لاستحالة كون الفعل عين فاعله، فلا محالة تكون قائمة بذاته. فان كانت قديمة بقدمه كان حال هذا القائل حال الاشعري الملتزم بقدم الصفات الزائدة على الذات و هو باطل بالضرورة. و ان كانت حادثة كان محلها الواجب، إذ لا شىء آخر يقوم به، فيلزم كون الواجب محلا للحوادث، فيكون حال هذا القائل حال الكرامية القائلين بحدوث الصفات (٢). مندفع بما ستعرف من أن إرادته تعالى من صفات الفعل لا من صفات الذات، و ليست أفعاله تعالى نظير أفعالنا، بل إرادته ليست الا خلقه و أزاقه و غيرهما من أفعاله. وعليه فدعوى عدم كون إرادته من سنخ الأفعال الصادرة عن الاختيار، حتى يكون موجودا قائما بنفسه أو بوجود آخر، فاسدة. و على الجملة ليس قيامها به الا قيام سائر الأفعال به، بل هى هى. الثانى ما فى مقالات المحقق العراقي (ره) من أن انعزال الإرادة (أى الشوق) عن التأثير و كون تمام المؤثر هو الاختيار (أى أعمال القدرة) خلاف الوجدان. كيف و يعتبر فى العبادات أن تكون ارادة قريبة، و لو انعزلت الإرادة عن التأثير فلا معنى لارادية العبادة و لا لنشوها عن قصد القرية، و هو كما ترى (٣). أقول: ينبغي أن يعد صدور هذا الكلام من هذا المحقق التحرير من الغرائب، و ذلك لان المراد من ارادية الفعل صدوره عن الاختيار الذى يكون واسطة بين الشوق و الفعل، و معنى اعتبار الإرادة القريبة فى العبادة أنه حيث يكون الاختيار بدواعى مختلفة فيعتبر فى العبادات أن يكون بداع القرية و يكون المحرك أمر المولى، و هذا لا ينافى ثبوت الواسطة بين الشوق و العمل. الثالث ما فى تقارير بحثه، و حاصله: انا لا نتعقل شيئا فى النفس يحدث بعد الإرادة، إذ للنفس قسمان من الفعل، الجانحى، و الجارحى، و الاول ينحصر فى التصور و التصديق و نحوهما مما يكون من مبادئ الإرادة و لا يعقل تأخره عنها، و الثانى نفس الأفعال الخارجية. و فيه: ان المدعى ثبوت فعل من ما يكون من قبيل القسم الأول أى الفعل الجانحى، و لكن دعوى عدم معقولية تأخره عن الشوق فاسدة، إذ لو أريد تأخر ما يكون متقدما عليه، فهو واضح البطلان و أما لو أريد به وجود فعل آخر- و هو حملة النفس الذى عرفت أن الوجدان يساعد على وجوده- فهو لا يكون متقدما كى يلزم منه تأخر ما هو متقدم. [٦٩]"

عدم علم تفصيلى فرد به افعال خود

قال: و الإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفى الإجمال. أقول: هذا الجواب عن شبهة أخرى لهم و تقريرها أن العبد لو كان موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بها و التالى باطل فالمقدم مثله و الشرطية ظاهرة و بيان بطلان التالى أنا حال الحركة نفعل حركات جزئية لا نعقلها و إنما نقصد الحركة إلى المنتهى و إن لم نقصد جزئيات تلك الحركة (و الجواب) أن الإيجاد لا يستلزم العلم فإن الفاعل قد يصدر

عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر عن النار من نفى العلم نفى الإيجاد نعم الإيجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الإجمالي كاف فيه و هو حاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ و المنتهى. [٢١]

"و بيانه أن اختيارية العمل تستلزم العلم بتفاصيله و هو مفقود بالوجدان كما في حركة الساهي أو النائم و انقلابه من جنب إلى جنب و في الأعمال الاعتيادية، فلا يعلم الإنسان بكمية عمله و كيفيته (في المثال الأول) كما لا يعلم بعدد خطواته و كيفيتها (في المثال الثاني و في الأعمال الاعتيادية) فإن كانت هذه الأعمال اختيارية له فكيف لا يكون عالماً بتفاصيلها؟ و أجاب عنه المحقق الطوسي رحمه الله: بما يخصّ بالمثال الأول بأن ملاك اختيارية العمل إنما هو صدوره عن علم و التفات، و هما منفيان في حال النوم أو السهو، فلا يكون العمل في هذا الحال اختيارياً. و أمّا في المثال الثاني و هو الأعمال الاعتيادية فيمكن أن يقال: أنها معلومة إجمالاً لأنها قبل أن تصير اعتيادية كانت تصدر من الإنسان عن علم و التفات تفصيلي، و بعد تحقّق العادة أيضاً تصدر عن علم و التفات، و لكن على نحو الإجمال، و لا دليل على اعتبار العلم التفصيلي في اختيارية الأعمال. [٣٥]"

دليل دوم: اگر ما انسانها فاعل و بوجود آورنده افعال و کارهای خود بودیم لازمهاش این بود که به آن افعال عالم باشیم ولی این لازم باطل است پس آن ملزوم هم باطل است. بیان ملازمه: ملازمه از بديهيات است زیرا که تا فاعل علم به فعل خویش نداشته باشد چگونه میتواند بوجود آورنده فعل باشد پس اگر ما خود فاعلیم باید عالم هم باشیم که چه میکنیم. بیان بطلان لازم: در بعض موارد ما میبینیم که به افعال خود علم نداریم فی المثل کسی که مسافتی را میخواهد که طی کند اصل حرکت و مسافت مورد نظر از لحاظ مبدا و منتهی معلوم او است ولی حرکات جزئیهای که در اثناء حرکت به سمت مقصد انجام میدهد مورد التفات و علم او نیست و اگر بپرسی چندین گام برداشتی تا به مقصد رسیدی؟ جوابی ندارد و نمیداند یا مثلاً کسی که یک ساعت سخنرانی مینماید اصل سخنرانی و موضوع کلی آن و مبدا و منتهی آن مشخص است ولی کلمات جزئیهای که در اثناء سخنرانی بکار گرفته اگر از او بپرسی که چند کلمه گفته‌ای؟ نمیداند و نیز توجه به ابراز تکلم یعنی حنجره مخارج حروف- صوت- هوا- زبان- کام و ... ندارد یا مثلاً شخصی که نامه‌ای مینویسد اصل نوشتن نامه و موضوع آن را سر بسته میداند و بیاد دارد ولی جزئیات حروف و کلماتی که بر روی کاغذ آورده و اصل قلم و مرکب و کاغذ و انگشتان دست و حرکت اصابع و ... معلوم و ملتفت او نیست پس ملزوم هم باطل است یعنی ما انسانها خود فاعل افعالمان نیستیم بلکه خدا فاعل آنها است. جواب ما: مقدمه: همانگونه که مکرر گفتیم: ما دو نوع فاعل داریم: ۱- فاعل موجب و بدون اختیار و اراده همانند آتش که بوجود آورنده حرارت است و شمس که ایجاد کننده روشنایی است و ... ۲- فاعلهای مختار و با قصد همانند خداوند و انسان به عبارت دیگر: ما یک فاعل بالطبع داریم و یک فاعل بالقصد با حفظ این مقدمه میگوئیم: اما در مورد فاعلهای موجب ما ملازمه کلام شما را قبول نداریم که اگر فاعل است باید عالم هم باشد بلکه میگوئیم: نار فاعل احراق است ولی عالم به فعل خویش نیست و این را شما هم قبول دارید. و اما در مورد فاعلهای مختار و بالقصد ما ملازمه استدلال شما را تا حدودی میپذیریم یعنی قبول میکنیم که صدور فعل از فاعل بالقصد مستلزم علم به آن فعل است و لكن لازم نیست که علم تفصیلی به همه حرکات جزئی داشته باشد بلکه علم اجمالی کافی است یعنی اجمالاً میدانند که در مسیر از قم به تهران حرکات جزئی فراوانی خواهد داشت اما اینکه نقطه به نقطه و لحظه به لحظه حرکات جزئی مد نظر او باشد دلیلی ندارد. [٦٣]

جلال‌الدین در تقریر این نظریه گوید انسان به وجدان درمی‌یابد که در افعال خود بی‌اثر نیست و لذا از او سؤال می‌شود: چرا کردی؟ ولی احاطه کامل به فعل ندارد و به جزئیات آن آگاه نمی‌تواند بشود. پس چون علم تفصیلی برایش نیست او را خالق فعل نتوان گفت بلکه محل ظهور و اثر آفرینش الهی است [٧١]

توحید افعالی و ادله نقلی بر نسبت دادن افعال بندگان به خدا

"فإن قلت: ما ذكرته من التوحيد في الأفعال متحقق ظاهر مهما ثبت ان الو سائط و الأسباب مسخرات، و كل ذلك ظاهر إلّا في أفعال الإنسان و حرکاته، فإنه يتحرك إن شاء و يسكن إن شاء فكيف يكون مسخرًا في فعله. فنقول: اعلم إنه لو كان الإنسان مع هذا بحيث يشاء إن شاء و لا يشاء إن لم يشاء، لكان هذا مزلة القدم و موقع الغلط و لكن علمته إنه يفعل إذا شاء و ما يشاء يشاء أم لم يشاء. فليست المشيئة إليه إذ لو كانت إليه لافتقرت إلى مشيئة أخرى و تسلسل الأمر إلى غير النهاية و إذا لم يكن المشيئة إليه بل مهما وجدت المشيئة التي شأنها تصريف القدرة إلى مقدورها انصرفت القدرة لا محالة، و لم يكن لها سبيل إلى المخالفة، فالحركة لازمة ضرورة بالقدرة، و القدرة محرّكة ضرورة عند انجزام المشيئة، و المشيئة تحدث ضرورة في القلب، فهذه ضروريات مترتبة بعضها على بعض، و ليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة و لا انصراف القدرة و انبعائها إلى المقدور بعدها و لا وجود بعث المشيئة للقدرة فهو مضطر في الجميع. [٦]"

"اعلم إن في لفظة «لعل» - و هي من كلمات الترجي و الإمكان - إشارة بليغة إلى أن فعل الشكر إنما يحصل من العبد باختياره، فإن أفعال العباد من جهة نسبتها إلى مبادئها القريبة واقعة باختياره على سبيل الاحتمال و الإمكان. و من جهة نسبتها إلى السبب الأول و مبادئها البعيدة - من قضاء الله و قدره و علمه و قدرته - واقعة من العبد على سبيل البت و الوجوب. ففعل العبد من جهة وقوعه باختياره يحكم عليه ب «القدر و التفويض» - أي: بكونه واقعا بقدرتنا، مفوضة إلينا - و من جهة وقوعه بمشيئة الله و قضائه و قدره، و الوسائط المترتبة المستندة - على ترتيبها في سلسلة العلل و المعلولات - إلى الله، يحكم عليه ب «الجبر» كما سبق. فللفظة «لعل» كلما جاءت في القرآن فهي بحسب الاعتبار الأول، و هو وقوع الأمور من أسبابها القريبة. فهذا هو التوحيد في الأفعال [٦]"]

"من عرف الله و عرف أفعاله علم أن الشمس و القمر و النجوم مسخرات بأمره، و كذا العقل و النفس - اللذان هما فوق هذه الأمور - مسخران بيد قدرته كالقلم و القرطاس في يد الكاتب، و كذا الحيوانات لها اختيارات، (١٠) في نفس اختياراتها مسخرات له، فإذا عرفت الأمور هكذا فقد عرفت الله و عرفت فعله و نعمته عليك، و كنت موحدا و قدرت على شكره، بل كنت بهذه المعرفة بمجردها شاكرا لله. [٦]"]

"النفس من حيث هي نفس و إن كانت مختارة في فعلها، إلا أن فعلها كاختيارها ليس يصدر عنها بالاستقلال، بل بمشاركة مبدأ عقلي و إمداد جوهر قدسي و تأييد ملك علوي من الملائكة العلوية العقلية، فمنه تفيض كمالاتها و منه يأتي رزقها رغدا، و ليست أرزاقها بتقديرها، بل بتقدير مقدر عليم، و إنما شأنها استدعاء الرزق و النعمة و استجلابها و طلبها لا غير، و لها من الاختيار و المشيئة هذه المقدار لأزيد عليه. و أما التكوين و التحصيل فمن فوقها. [٦]"]

و ذهب جمع آخر من المتكلمين و هم الأشاعرة و من تبعهم إلى أن كل ما هو موجود غير الواجب بالذات من ذات أو صفة أو فعل فهو بإرادة الواجب بالذات من غير واسطة فالكل أفعاله و هو الفاعل لا غير. و لازم ذلك أولا ارتفاع العلية و المعلولية من بين الأشياء و كون استتباع الأسباب للمسببات لمجرد العادة أي إن عادة الله جرت على الإتيان بالمسببات عقب الأسباب من غير تأثير من الأسباب في المسببات و لا توقف من المسببات على الأسباب. و ثانيا كون الأفعال التي تعد أفعالا اختيارية أفعالا جبرية لا تأثير لإرادة فواعلها و لا لاختيارهم فيها. و يدفعه أن انتساب الفعل إلى الواجب تعالى بالإيجاد لا ينافي انتسابه إلى غيره من الوسائط و الانتساب طولي لا عرضي كما تقدم توضيحه و حقيقة واسطة الوسائط ترجع إلى تقيد وجود المسبب بقيود مخصصة لوجوده فإن ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضا و طولا يجعل الجميع واحدا يتقيد بعض أجزائه ببعض في وجوده بإفاضة واحد منها إنما يتم بإفاضة الكل فليست الإفاضة إلا واحدة ينال كل منها ما في وسعه أن يناله. [٨]

و أما القول بالجبر و إنكار الاختيار في الأفعال بتقريب أن فاعلية الواجب بالذات و تعلق إرادته بالفعل المسمى اختاريا يجعل الفعل واجب التحقق ضروري الوقوع و لا معنى لكون الفعل الضروري الوجود اختاريا للإنسان له أن يفعل و يترك و لا لكون إرادته مؤثرة في الفعل. يدفعه أن فاعليته تعالى طولية لا تنافي فاعلية غيره أيضا إذا كانت طولية و إرادته إنما تعلقت بالفعل بوصف أنه اختياري فأراد أن يفعل الإنسان باختياره و إرادته فعلا كذا و كذا فالفعل الاختياري واجب التحقق بوصف أنه اختياري. [٨]

"دليل اول بر ابطال مذهب جبر قاعده امتن و متقن «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» است. در فلسفه کمتر قاعدهای به این متانت و استحکام است، منتها به این قاعده به آن نحوی که هست پیبرده نشده و لذا تلقی به قبول نشده است چون خیلی دقیق است. این قاعده مذهب جبر را ابطال مینماید؛ زیرا از مبدأ واحد بسط من جمیع الجهات، نمیتواند اشیاء متکثر و متضاد و متباین، بدون واسطه صادر شود. [١١]"]

"بيان دیگر برای قضیه «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین» این است که: برای انسان دو قسم فعل است: یکی از روی اراده و دیگری بدون اراده. قسم اول گاهی تصورات عقلیه و صور کلیه است که در مرتبه عقلانی میباشد و گاهی تصورات جزئی است که در مرتبه خیال یا وهم میباشد و گاهی مانند رؤیت بصری و استماع سمعی و غیر آنها از حرکات و حسیات در مرتبه خارج و شهود میباشد. اگر کسی از ادراکات انسانی تنها ادراک بصری را ببیند و از سر غیب انسانی غافل بوده و آن مرتبه باطنی و تجردی انسان را نبیند او آنچه درباره انسان ببیند همین نشئه ظاهری است و از هیچ نهانی در پشت پرده اعضا مطلع نیست و فقط سمع و بصر و گوشت و رگ و خون ببیند و غیر از این قشر، لب و مغزی را درک نمیکند. چنین آدمی همه ادراکات را به همین قوای ظاهری استناد داده و میگوید: چشم و جلدتین و گوش و صماخ ببینند و میشنوند. اگر در نظر کسی همه این کثرات گسیخته و پرده از جلوی نظرش برداشته شود، هر چه ببیند سر و غیب و مرتبه تجردی نفس و بساطت و وحدت آن است و به کلی از این مجال و مظاهر غافل بوده و چشم و بصر و گوش و صماخ و زبان را هر گز نمیبیند و لذا هر فعلی را به نفس نسبت میدهد و تنها نفس را بیننده و شنونده و گوینده

میداند، اگر کسی هم این کثرات سمع و بصر و لسان و شم را، و هم عالم سرّ و خفا و تجرد نفس را در ورای آنها میبیند چنین کسی هیچ کدام از نفس و بصر را منفرداً مبصر نمیداند و هیچ یک از نفس و گوش را منفرداً شنونده نمیبیند و نسبت شنیدن را به هیچ کدام به تنهایی نمیدهد. البته این طور نیست که نسبت شنیدن را به مجموع من حیث المجموع صحیح بداند و مجموع آنها را با هم شنونده ببیند، بلکه در نظر او چشم حقیقه میبیند و نسبت دیدن به او درست است و نفس هم میبیند و نسبت دیدن به او نیز صحیح است، هم این و هم آن میبیند و همچنین نسبت دادن شنیدن به هر یک از گوش و نفس درست است یک رؤیت و یک شنیدن است که به هر کدام از نفس و چشم و گوش حقیقه نسبت داده میشود. آنچه مسلم است قسم اخیر است و در آن اشکالی نیست؛ چنانکه در مسأله ابصار- ان شاء الله- خواهد آمد که آنچه در جلیدین است مرتبه شهادت نفس است، گرچه برای نفس در عین حالی که این مرتبه هست، مرتبه دیگری نیز هست که بتمامها تعلق و ربط به نفس و معلول آن بوده و به تمام هویت متعلق به نفس میباشد و آن مرتبه غیب است. در این مرتبه شهادت نفس میبیند و وقتی در آن رؤیت اتفاق افتاد، نفس در مرتبه تجرد و غیبت و سررؤیت مینماید. و الحاصل: این گونه نیست که نفس با مرتبه غیبی خود آمده باشد و در بصر جا گرفته باشد تا ببیند و نیز این چنین نیست که این پیه و جلیدین ببینند، بلکه این اجزاء یک مرتبه از شهادت نفس است و محل مستعدی است برای اینکه مرتبه شهادتی بصری نفس، در آن تجلی کند و این اجزاء مجلای شهادت نفس و مظهر شهادتی اوست به طوری که نفس در مرتبه شهادت با آنها مخلوط است و اگر آنها کنار رفته و نفس تجلی شهودی تام کند که مرتبه معلول نفس است قوت بصر بیش از اینکه هست میشود، چنانکه در آیات مثل: «فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (۱) و روایات آمده است که- ان شاء الله- در مبحث معاد ذکر خواهد شد. این لمسی که در بدن میبینی از پیه و رگ و پوست و غیر آنها مخلوط است و اگر همین لمس نفس که فعلاً به نحو ضعیف و اختلاط است، خالص گردد به مراتب مؤکدتر و شدیدتر از این لمس خواهد شد. و بالجملة: این مرتبه که مرتبه شهادت است میبیند و نفس هم در مرتبه تجرد و غیب میبیند. این است که میگوی چشم دید و میگوی من دیدم بدون اینکه یکی از آن دو مجاز باشد بلکه هر دو حقیقت است. میگوی: گوش شنید، من شنیدم، پایم لمس کرد، من لمس کردم، و همه این نسبتها حقیقت است. پس بعضی چشم یمنای خود را بسته و با چشم یسری نگاه میکنند و فقط چشم و گوش و صماخ میبینند. بعضی دیده یمنای خود را باز کرده و چشم یسرای خود را بستهاند و فقط باطن و سرّ و غیب میبینند و از کثرات گذشته و آنها را شکستهاند. گروه سوم هر دو چشم را باز کرده ولی ممکن است درست نبیند بلکه احوال باشند و یکی را دو ببینند. دسته چهارم کسانی هستند که هر دو چشم خود را باز کرده و حقیقت را آن گونه که هست میبینند. اهل جبر در عالم به چشم یمنی نگر بسته و چشم یسری را بستهاند و تکثرات را نمیبینند و خدا را تزیه کرده و از غایت مآبی میگویند: فعالیت مختص به خداست و او برای اشخاص اطاعت و یا فعل معصیت خلق میکند و جاهل گمان میکند که عمل و فعل از شخص است. اگر فعل صادر از شخص باشد برای خداوند در فعل شریک پیدا میشود. پس همه افعال بدون واسطه از اوست و از هیچ موجودی فعلی صادر نمیشود. مفوضه، چشم یسرای خود را باز کرده و دیده یمنای خود را بسته و یا کور شده است و لذا آنچه میبیند کثرات است. و آنکه دو دیده را باز کرده و دو دیده‌اش سالم است و اعوجاجی ندارد «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» میگوید و هم جلوه جمالی و ذات را و هم مجالی و مظاهر ذات را میبیند و وجودی در مرتبه شامخه غیب و سرّ میبیند و جلواتی در عوالم عقول و افلاک و طبیعت میبیند به طوری که آنها جلوه او هستند و هر چه دارند از اوست و هر چه آنها دارند، او دارد و هر گز آنها به مقام شامخ کمال و تجرد او نمیرسند. پس اگر این مجالی و مظاهر را فعالیتی باشد از اوست، در عین حال که فعل حقیقه به آنها هم نسبت داده میشود چون فعل آنهاست، بنا بر این آنها فعال میباشند نه مستقل بلکه آنها در طول فعالیت او فعال میباشند و او بر آنها مانند قهاریت مرتبه غیب نفس بر مرتبه شهادت آن، قاهر است. خلاصه، فعل حقیقه هم به آنها و هم به او نسبت داده میشود. و الحاصل: با مطالبی که در مبحث علم، آنها را تتمیم نموده و بیان کردیم که تمام نظام وجود به تمام هویت، علم خدای عزّ و جلّ است و تمام هویت وجود منبسط، علم فعلی حق است و تمام هویت علم، تمام هویت قدرت است و تمام هویت قدرت تمام هویت فعل است و تمام هویت فعل تمام هویت اراده و مشیت است، امید داشتیم که در اینجا دچار جبر و تفویض نشویم و با اشاره بگذریم؛ زیرا وقتی وجود منبسط، علم او بود و همین علم قدرت او بود- چون بین علم و قدرت جدایی نیست، و همه جلوه یک متجلی بسیط است به ملاک واحد- این علم عین فعل نیز خواهد بود. چنانکه به این معانی در اخبار اشاره شده است: «خلق الله المشیة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشیة» (۱) و همچنین در کلمات حضرت امیر علیه السلام است که: «إنما كلامه سبحانه فعلة». (۲) و بالجملة: وجود منبسط از اوست و افعال هم از خود وجود است و چون خود وجود تعلق صرف بوده و به او قائم میباشد، پس افعال هم به او قائم خواهند بود. و خلاصه: عالم را جلوه و او را متجلی ببین. این نظام عالم نور جمال اوست: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۳) آیا از این بهتر میشود مطلب را بیان کرد؟ بلی حضرت امیر علیه السلام چه کند؟ آن حضرت گرفتار جماعتی شده بود که قدرت فهم نداشتند؛ لذا در رابطه با اینکه قضیه در «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» چگونه است، فرمود: «أی منور السماوات والأرض» (۱) با اینکه همان مطلب را در پرده فرموده است؛ زیرا باید ذات منور نور باشد، نه چیزی که از او صاف او نورانی کردن غیر است ولی خودش نورانی نیست، پس او نور حقیقی، یعنی وجود صرف است و عالم نور اوست. [۱۱]"]

"تقریر دیگر این است که: افعال یا از روی اختیار و علم و شعور و یا از روی قوه طبیعی و میل و طبع صادر میشوند و در هر دو صورت منشأ آثار، وجود است. و الحاصل آنکه میگوییم: تمام آنچه از افعال و خواص و آثار از روی جبر و از روی تفویض صادر نمیشود، برای این است که اگر غیر این را بگوییم یا باید قائل شویم به اینکه وجود، بسیط نیست و در عالم مبدأ آثار غیر از حقیقت وجود چیز دیگری هست و یا باید بگوییم وجود مستقلی هست که ربطی به مبدأ المبادی ندارد و هر دو حرف باطل است؛ زیرا منشأ آثار و مبدأ آنها همان تمام هویت ذات وجود است و تمام هویت وجود، همان هویت مبدئیت برای آثار است و چون چنین است، پس وجودی که منشأ آثار است، وجود ربطی و تعلقی و غیر مستقل است، بنا بر این بدون اینکه دو نسبت در میان باشد و فعل و اثر نسبتی به مبدأ المبادی و نسبت دیگری به وجود غیر مستقل ممکن که منشأ آن است داشته باشد، بلکه فعل و اثر به یک نسبت به هر دو منسوب است و در عین حالی که ممکن فاعل است حق هم فاعل است و ظهور فاعلیت حق به ممکن میا باشد. چنانکه در علم گفتیم: این نظام عالم به تمام هویت ذات و سراسر وجود نظام کیانی، عین علم فعلی حق است و ظهور و بروز علم در مرتبه ذات به علم در مرتبه فعل است و همان گونه که این نظام با هویت خود، عین بروز و ظهور علم است، همچنین عین فعالیت و ظهور و بروز فعل اوست. و چنانکه در مرتبه ذات صرف الوجود و حقیقة الوجود یک هویت بسیطه تامه حقه است ولی به خاطر ظهور آثار و اطوار و به اعتبار مشاهده آثار از آن، قدرت و علم و اراده و مشیت انتزاع میکنیم در حالی که در واقع غیر از وجود بسیط چیزی نیست و واقع قابل تعدد و تفکیک نیست، همچنین وجود غیر مستقل هم قابل تفکیک نبوده و در واقع تعدد ندارد تا مبدئیت برای آثار و حیثیت مؤثریت غیر حیثیت وجود باشد، بلکه یک هویت بسیطه است که به تمام هویت خود منشأ آثار و مبدأ آثار است و به تمام هویت خویش وجود است و همان طور که اصل وجود از اوست، مؤثریت و مبدئیت نیز از اوست. و الحاصل: هر کجا مبدأ اثری هست وجود است، منتها مبدئیت برای اثر در موجود به اندازه حظی است که او از وجود دارد. هیولای اولی هم به اندازه خود منشأ آثار است و خیال نشود که باید مبدئیت او، مبدئیت برای سماوات و ارض باشد، بلکه حظ او - که قوه است - از وجود حظ ضعیفی است و او در مرتبه آخر وجود قرار گرفته است. بنا بر این مبدئیت او نیز مرتبه آخر منشأیت و مبدئیت است که صرف قبول است. و بالجملة: اثر در عالم مال وجود است که مرتبهای از آن، جاعل و مرتبهای مجعول است و لو مرتبهای که مجعول است خود، جاعل باشد و جاعلی که مجعول نباشد تنها وجود بحت بسیط صرف است که فوق قاهریت او شده و مدّة وجودی نیست. این مبدئیت برای اثر در سلسله وجود و مراتب آن جریان دارد؛ زیرا هویت وجود همان هویت منشأ اثر بودن است و هویت مبدئیت برای اثر، غیر از هویت وجود نیست. بنا بر این هر کجا وجود هست همان هویت عین هویت مبدئیت و منشأیت برای آثار است، منتها به اندازه شدت و ضعف در وجود شدت و ضعف در مبدئیت و منشأیت پیدا میشود و شدت و ضعف در وجود عین همان شدت و ضعف در مبدئیت و منشأیت است؛ زیرا مبدئیت و منشأیت عین وجود است و آخرین ضعف در هیولای اولی است، چنانکه آخرین مرتبه وجود اوست. بلی همان گونه که وجود در هیولای اولی صرف القوه است، مبدئیت فعل هم در آن، صرف قابلیت است. و چون همه وجودات غیر مستقل میباشند، کسی نمیتواند بگوید عالم از مبدأ المبادی نیست و خودش مستقل است؛ زیرا استقلال در غیر وجود واجب، موجب تعدد واجب الوجود است، پس چون تمام وجودات از اوست تمام مبدئیت نیز از آن اوست. [۱۱]"

"و اگر خواستی این مثال را ذکر کن: اگر آینه‌ای در اتاقی باشد و در آن اتاق بچهای از مادر متولد شود و جز درون اتاق را نبیند و فرضاً نور آفتاب غروب نکند و از روزنهای شعاع آن بر صفحه آینه بتابد و در فضای اتاق هم ذراتی نباشد که این بچه ببیند که آن نور از بیرون آمده و به آینه تابیده است، البته چنین بچهای هنگامی که بزرگ شود و عقلش برسد گمان میکند که آن آینه ذاتاً متنور است و آن نوری که از آینه تابیده از خود اوست. حال اگر حکیمی به چنین شخصی که آینه را متنور بالذات میداند بگوید: این جسم طبیعی مظلومی است و ممکن نیست از ذات آن نور بتابد، قبول نخواهد کرد. اگر کسی رو به طرف آفتاب ایستاده باشد و نور آفتاب چشم او را خیره کرده باشد، او غیر از نور شمس چیزی نمیبیند، او دیگر آینه نمیبیند و با چشم یمنی هر چه میبیند شمس است و چشم یسرایش بسته است. و اگر کسی مجموع شمس و آینه را روی هم رفته ببیند و بگوید آن نوری که از آینه میتابد به مجموع آنها نسبت دارد، چنین شخصی احوال است. ولی اگر کسی چنین ببیند: نوری که از آینه تابیده، از آینه است و به همان نسبت که از آینه است از آفتاب است اگر آینه نبود، آن نبود و اگر شمس نبود آن نبود، البته آینه و آفتاب در عرض هم، روی هم رفته علت و مبدأ نور نیستند بلکه آینه مبدأ نور است و به همان جهت که نور به آینه تعلق دارد به مبدأ المبادی هم تعلق دارد، بنا بر این دید، میتوان گفت: آینه مَشْمُس است یا شمس در آینه است و به عبارت دیگر اگر گفته شود: نور از شمس است، درست است و اگر گفته شود: نور از آینه است، صحیح است؛ چون نور حقیقة در هر دو هست و هر دو نسبت به آن فاعلیت دارند، البته آن دو با هم و در عرض هم مؤثر نیستند، بلکه آینه اثر دارد و اثر او از آفتاب است و آفتاب فاعل است چنانکه آینه هم مظهر فعالیت اوست. بلی، کمالات آن نوری که از آینه بر دیوار افتاده از شمس است و نقایص و حدودی هم مانند دو متر و یک متر بودن، دارد که آنها از آینه است. و الحاصل، نوری که از

شمس به آینه‌ای که در مقابل آن گذاشته شده می‌تابد، از آینه به اندازه صفحه آن و به نحو اعوجاج به دیوار می‌تابد. این نوری که در دیوار هست هم کمالات اصل نور را داراست و هم نقایص و حدودی مانند حد یک متر یا یک وجب و هم اعوجاج دارد، آنچه از اصل نور است از شمس است؛ زیرا اصل نور از او به صفحه آینه تابیده است و نقایص از خود آینه است مثل اینکه شعاع مستقیم آمده بود و از صفحه آینه کج و به نحو اعوجاج به دیوار تابید با اینکه اصل نوری که از شمس به آینه تابیده است، هیچ حد و کدورتی ندارد، ولی چون آینه محدود است، شعاع در دیوار نیز محدود است و چون صفحه آینه کدورت دارد، آن هم دارای کدورت است، کدورت از شمس افاضه نشده و به صفحه آینه نیامده است. و بالجملة: اگر در عالم شمس نبود نوری و نقصی و محدودیتی و کدورتی و صفایی نبود؛ زیرا آینه از خود نوری ندارد تا به نحو محدود یا معوج و یا با کدورت به دیوار بتابد. وقتی آفتاب آمد و بر آینه تابید، نور از صفحه آینه می‌تابد. پس اصل نور از شمس است و نقایص و حدودات و کدورات به او مربوط نیست و همه آنها به خود آینه برمی‌گردد با اینکه اگر آفتاب نبود آنها هم نبودند. عالم را نیز با این مثال تطبیق کن: اگر شمس وجود و حقیقت صرفه نوری نبود انسان و مراتب وجود، بلکه همه عالم نبود، مبدأ آثار و آثار و کمال و نقص و خلاصه هیچ چیز نبود؛ چون در مورد عدم من حیث العدم گفته نمی‌شود که ظلمت و عدم بحث در عالم بود. ولی چون مبدأ المبادی و صرف الوجود و وجود فوق التمام که همه وجودات از اوست، موجودی است که در او هیچ نقصان نیست و هر چه کمال است از اوست و صرف الحقیقه که در خارج واقعیت دارد کمال است و اصل کمال از اوست، هر چه از اصل وجود، مجعول است از اوست و چون اصل وجود از اوست و جعل هم به اصل وجود خورده است، پس مرتبه تامه جاعل است و مرتبه مادون او که غیر تام است مجعول است، لیکن حد آن مجعول نیست، بلکه اصل حقیقت آن مجعول است. البته چون مرتبه مادون مجعول است معلول است و حکم معلولیت این است که محدود باشد ولی حد آن، از علت نیست. بلکه حد آن، تضییق و محاطیت اوست که جهت عدمی می‌باشد و این جهت عدمی به حکم معلولیت است و از ناحیه علت نیست، آنچه از علت است اصل حقیقت و واقعیت است. پس اگر این معلول مبدأ اثری باشد، تمام جهات کمالیه اثر از علة العلل و علت مؤثر اوست و هر چه از نقص و کدورت و قبح دارد، امر عدمی است و به خود او مربوط است بدون اینکه به علت مؤثرش ربط داشته باشد. و بالجملة چنانکه گفتیم: تمام کمالات از وجود است و وجود منشأ تمام کمالات است و کمالات عین وجود است و وجود از وجود است؛ چون از وجود صرف جز خیر که وجود است صادر نمی‌شود. پس معلول او و آنچه حقیقه مجعول است، ذات وجود و ذات کمال است ولی معلول به حکم معلولیت محدودیت دارد، یعنی دارای جهت عدمی است که عبارت از فقدان کمال مرتبه علت است و اگر از این معلول اثری دیگر، که آن هم وجود خواهد بود موجود شود، اصل کمال و وجود آن از علت آن خواهد بود، ولی چون علت که یک جهت کمال، یعنی وجود دارد که مؤثریت هم عین آن است از غیر است، آن اثر هم از غیر خواهد بود، البته چون علت آن اثر به حکم معلولیت دارای محدودیت ذاتیه‌ای است که مجعول نیست، جهات نقص و عدمی و کدورت و محدودیت در آن اثر حاصل شده است. پس این جهات عدمیه از علت آن اثر است و ربطی به علة العلل ندارد؛ زیرا علة العلل محدودیت و نقص را در آن علت جعل نکرده است؛ چون جعل به اصل وجود خورده و اصل وجود معلول می‌باشد، بلکه محدودیت و نقص در آن علت به حکم معلولیت ذاتیه خود اوست و قابل جعل و تعلق علم و قدرت نیست؛ زیرا امر عدمی است و از عدمیات اضافیه است که حقیقت ندارند، خواه اسم آن را عدم یا ماهیت بگذارند: «ما أصابک من حسنة فَمِنْ اللّهِ وَ ما أصابک مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ». (۱) مثلاً اگر شخصی اراده قتل کسی را نموده و او را بکشد، اصل اراده بذاتها چون وجود است خیر است و اگر اراده بذاتها خیر نبود جدا شدن ذات آن از آن هر گز ممکن نبود. اصل علم و اختیار هم بالذات چون امر وجودی هستند خیر می‌باشند. قوه و قدرتی هم که در بازوی فاعل است بذاتها از امور وجودیه است و من حیث هو هو خیر است و اگر بذاتها خیر نبود باید بذاتها شر میبود و هیچ وقت نباید قدرت و قوه خیر میبود؛ زیرا ذاتیات قابل تغییر نیستند. بُرندگی آن کار بُرنده‌ای که فاعل در دست گرفته است نیز امر وجودی و از او صاف برجسته اوست و لذا خیر است. و اما حلقوم مقتول هم که لطیف بوده و قابل قبول تأثیر بوده است نیز خیر است. پس کجای این کار بد است؟ بد آن امر عدمی یعنی اختلال انتظام و جدا کردن سر از بدن است و این قطع و جدایی امر عدمی است یعنی اختلال به امر وجودی است و چون عدمی است قبیح بالذات است و این قبح بالذات به تمام آن وجودات سرایت کرده و آنها را بالعرض قبیح نموده است. و چون آن شخص و اراده‌اش بالعرض قبیح گشته‌اند، فعلاً مبعوض هستند و آن شخص قابل جهنم شده است، حتی آن کارد هم مبعوض بالعرض است و انسان از آن هم بدش می‌آید. پس اینکه آن شخص فعلاً مؤاخذه است به خاطر این است که چرا به واسطه آن امر عدمی سبب قبیح بالعرض شده است، و این طور نیست که مؤاخذه او به این جهت باشد که چرا اراده بالذات و علم و قدرت داشته و گوشت و رگ و خون بوده است؛ چون همه این امور وجودیه از خداست، ولی آن امر عدمی و نقصی از خود اوست، پس او مستحق عذاب الیم و نار جحیم است به واسطه آن امر عدمی که از خود اوست. و ممکن نیست به موجودی که من حیث الوجود شر باشد، قائل شد و هر کس چنین حرفی گفته باشد من حیث لا یشرع گفته است؛ زیرا یا باید به تعدد مبدأ قائل شود، مانند ثنویه که به اهریمن و یزدان قائل هستند، و یا باید مبدأ را اقبح الموجودات بداند. [۱۱]"]

"و «ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ»؛ «۲» یعنی در حال «إِذْ رَمَيْتَ» حقیقهٔ «ما رَمَيْتَ» صادق است و در حال «ما رَمَيْتَ» حقیقهٔ «إِذْ رَمَيْتَ» صادق است. چون تو که منشأ رمی هستی از خودت نیستی؛ چون او عطا کرده است، پس تو صاحب اختیار خودت نیستی، تا چه رسد که چیزی مال تو و اثر تو باشد، و از طرفی چون عطای او هستی، پس تو هم در کار وجود هستی، پس اثر وجودت از تو است. بالاخره این قضیه بین الامرین چیزی نیست که فقط مختص افعال مکلفین باشد، بلکه نظام وجود، همه از یک وادی است و لذا این قضیه در همه امور حتمی است و غیر آن مستحیل و محال است، این طور نیست که خدا مثل یک رئیس تشکیلات باشد که ریاست تشریفاتی داشته باشد. و یا اینکه طبیعتی در کار نیست؛ شمس اشراق ندارد، آتش حرارت ندارد و بیگانه از حرارت است، مثل اینکه نوری را از پشت کوهی بیاورند و ساطع نمایند و بیننده از دور گمان کند که از خود کوه است، و یا از پشت شجره ساطع کنند و یا میوه‌های را از درخت بیاورند و غافل گمان کند که این درخت بار آورده است، و یا رنگی را به میوه‌های بزنند و غافل گمان کند که رنگ از خود میوه است، البته قضیه این طور نیست، بلکه حرارت و ضیاء از شمس است، ولی نه به طوری که مربوط به مبدأ نباشد؛ چون مبدأ آن حرارت- که ذات شمس است- از او است، وجودی که استظلالی و مستظلل از مبدأ و عین تعلق است، آثارش هم استظلالی و عین تعلق است و با این نظر تعلق، چیزی نیست، حتی اشیاء و ماهیات نیستند؛ برای اینکه ماهیات، ظلّ وجودات و مستظللّ از وجودات هستند و وجودات با آن حقیقت تعلقی که دارند، از آن وجود قائم بالذات و نور بالذات، مستظللّ هستند و لذا کلّ المحامد يرجع الیه و اگر شاعری هم شعر خوب گفته باشد حمد این شاعر راجع به حق میباشد؛ برای اینکه هر چه این دارد، از آن جاست، نه مثل عطایی که انسان از جیب خود برمیدارد و به دیگری میدهد، بلکه به معنای تعلق و ربطی و معلولی است و لذا حقیقهٔ محامد برای او ست و هیچ چیز صفا و کمالی از خود ندارد، و چون ذاتاً هر کمالی متعلق به او ست؛ اگر چیزی کمالی دارد، کمال تعلق و جلوه کمال و جمال او ست، حتی حمدی که گفته میشود، باز از او ست؛ چون از وجودی است که متعلق الذات به او ست، و شاید برای همین است که قبل از «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»، «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» است که به اسم آن رحمن و رحیم، «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» است. یعنی: به واسطه اسمی از اسماء او که تحت رحمانیت و رحیمیت او ست، حمد او گفته میشود. بالجملة: لازم است حق هر چیزی را برای آن قائل شد، حق خدای و مبدأ اول را باید فهمید و حق طبیعت هم که چه نحوهای است باید به خودش رد کرد، و نظام وجود را به آن طوری که هست، باید ملاحظه نمود" [11].

"زعم أبو الحسن الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدر والمقدورات واقعان بقدره الله تعالى. و زعم القاضي أن ذات الفعل واقعة بقدره الله تعالى، و كونه طاعة و معصية صفتان تقع بقدره العبد. و زعم الاستاذ أبو اسحاق أن ذات الفعل (و صفاته) تقع بقدرتين. و زعم إمام الحرمين أن الله تعالى موجد للعبد القدرة و الإرادة، ثم هما يوجبان وجود المقدور. و هذا قول الفلاسفة، و من المعتزلة قول أبي الحسين البصري. و زعم الجمهور من المعتزلة أن العبد موجد لأفعاله، لا على نعت الإيجاب، بل على صفة الاختيار. لنا وجوه على أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً: الأول: أن العبد حال الفعل إما أن يمكنه الترك أو لا يمكنه. فان لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة. و إن أمكنه فاما أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح، و هو باطل، لأنه تجوز أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح، او يفتقر فذلك المرجح إن كان من فعله عاد التقسيم، و لا يتسلسل، بل ينتهي إلى مرجح لا يكون من فعله. ثم عند حصول ذلك المرجح إن أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل فلنفرض ذلك. و حينئذ قد يحصل الفعل تارة و لا يحصل اخرى. مع أن نسبة ذلك المرجح إلى الوقتين على السواء. فاختصاص أحد الوقتين بالحصول و وقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المساوي على الآخر من غير مرجح، و هو محال. و إن امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية. لأنه متى حصل المرجح وجب الفعل و متى لم يحصل امتنع، فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار. فهذا كلام قاطع. أقول: ذكر للأصحاب أربعة مذاهب، و لم يذكر أن الحق من الثلاثة أيها، و ذكر فيما مر أن المختار يتمكّن من ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح، و هاهنا حكم بأن ذلك محال. ثم على تقدير الاحتياج إلى المرجح و امتناع عدم حصول الأثر فقد بطل قول المعتزلة بالكلية. و ذلك غير وارد، لأنه ذكر أن أبا الحسين من المعتزلة. و قال في موضع آخر: إنه رجل من المعتزلة. و هاهنا قال: إنه ذهب إلى أن القدرة و الإرادة توجبان وجوب المقدور، فكيف بطل قولهم بالكلية. و بيانه أنهم يقولون: معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها و وجوب وقوع أحدهما بحسب الإرادة. فمتى حصل المرجح و هو الإرادة وجب الفعل، و متى لم يحصل امتنع. و ذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدها. فاذن الكلام الذي ذكره غير قاطع في إبطال قولهم. قال: الثاني لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها، إذ لو جوّز الإيجاد من غير علم لبطل دليل إثبات عالمية الله تعالى، و لأنّ القصد الكلّي لا يكفي في حصول الجزئي، لأنّ نسبة الكلّ إلى جميع الجزئيات على السواء. فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي. فثبت أنه لا بد من القصد الجزئي و هو مشروط بالعلم الجزئي، فثبت أنه لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها لكنّه غير عالم بتفاصيلها. أمّا أولاً ففي حقّ النائم. و أمّا ثانياً فلائذ الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الأحيان و الحركة في بعضها، مع أنه لا شعور له بالسكون. و أمّا ثالثاً فلائذ عند أبي على و أبي هاشم مقدور العبد ليس نفس التحصيل في الحيّز، بل علّة ذلك التحصيل، مع أنه لا شعور لأكثر الخلق بتلك العلّة، لا جملة و لا تفصيلاً. أقول: نفس الإيجاد لا

يقضى علم الموجد بالموجد، وإلّا لكان له أن يدفع قول القائلين بأن النار محرقة والشمس مضيئة فعدم علمهما بأثريهما وتجزيز الوجود من غير العالم لا يبطل إثبات عالميّة الله تعالى؛ لأنّ مثبتى العالميّة لا يستدلّون بالوجود على العالميّة، بل إنّما يستدلّون بإحكام الفعل وإتقانه على العالميّة. والقول بأنّ القصد الجزئى مشروط بالعلم الجزئى منقوض باحراق النار لهذه الخشبة، فإنّها تحرق من غير علمها بها. قال: الثالث: إذا أراد العبد تسكين الجسم وأراد الله تحريكه فأمّا أن لا يقعا معا، وهو محال، لأنّ المانع من وقوع كلّ واحد (منهما) وجود مراد الآخر. فلو امتنع معا لوجدا معا؛ او يقعا، وهو محال؛ او يقع أحدهما دون الآخر، وهو باطل؛ لأنّ القدرتين متساويتان فى الاستقلال بالتأثير فى ذلك المقدور الواحد، والشىء الواحد وحدة حقيقيّة لا يقبل التفاوت. فاذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء (وجود) هذا المقدور على السويّة، إنّما التفاوت فى أمور أخرى خارجة عن هذا المعنى. وإذا كان كذلك امتنع الترجيح. أقول: إذا أراد العبد تسكين جسم أراد الله تحريكه وقع التحريك، وذلك لأنّ القدرتين ليستا بمتساويتين فى الاستقلال بالتأثير، بل هما متفاوتتان فى القوة والضعف، ولذلك تقدر قدرة على حركة مسافة فى مدة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة فى أضعاف تلك المدة، ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك. وأيضاً الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوى، والقوى يقدر على منعه من ذلك الفعل، وهو لا يقدر على منع القوى، وهذا الدليل أخذه من دليل التمانع فى إبطال كون الاله أكثر من واحد، وهناك يتمشى، لأنّ الآلهة تفرض متساوية فى القدرة بلا تفاوت، وهاهنا لا يتمشى. قال: احتجّ الخصم بالمعقول والمعقول: أمّا المعقول فهو أنّ فعل العبد لو كان بخلق الله تعالى لما كان متمكناً من الفعل البتة. لأنّه إن خلق الله تعالى فيه كان واجب الحصول وإن لم يخلقه كان ممتنع الحصول. ولو لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات. وكما أنّ البديهة جازمة بأنّه لا يجوز أمر الجمادات ونهيها ومدحها وذمّها وجب أن يكون الأمر كذلك فى أفعال العباد. ولما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجدًا. والجواب أنّه لازم عليكم، لأنّ الأمر إن توجه حال استواء الدواعى ففى تلك الحال يمتنع الترجيح، وإن توجه حال الرجحان فهناك الرجحان واجب والمرجوح ممتنع؛ ولأنّ ذلك الفعل إن علم الله تعالى وجوده فهو واجب، وإن علم الله عدمه فهو ممتنع، فثبت أنّ الاشكال وارد على الكلّ، وأنّ الجواب هو أنّه تعالى لا يسأل عما يفعل. أقول: لا شكّ فى أنّ الفعل الذى يخلق الله فى العبد لا يكون العبد متمكناً فيه، أمّا إن كان للعبد تأثير ما فى بعض أفعاله، كما قال به بعض المتكلمين، فيكون له تمكّن فى ذلك التأثير لا غير. فقلوه: «إنّ ذلك الاشكال لازم على الكلّ» ليس بصحيح، لأنّ المعتزلى يدعى الضرورة فى إثبات الفعل للعبد، وهو ينفيه بالدليل. وأيضاً الأمر يتوجّه حال استواء الداعى ثمّ يحدث الترجيح فيتبعه الفعل، وجوب الفعل مع ذلك الترجيح لا ينافى كونه قادراً على الطرفين. وأمّا القول بأنّ ما علم الله وجوده واجب لا يفيد نفى كون العبد فاعلاً. غاية ما فى الباب أنّه يوجب كونه غير مختار، ولو كان مبطلا لفعل العبد لكان مبطلا لفعله تعالى، ولو كان مبطلا لاختيار العبد لكان مبطلا لاختياره تعالى، فإنّه كان عالماً فى الازل بما سيفعله فى المستقبل. ففعله الاستقباليّ إمّا واجب وإمّا ممتنع. والجواب عنه ما قاله فيما مضى، من أنّ العلم تابع للمعلوم، وحينئذ لا يكون مقتضياً للوجوب والامتناع فى المعلوم. [٢٠]

"والثانى هو أنّا وإن نفينا كون العبد موجدًا لأفعال نفسه لكنّا نعترف بكونه فاعلاً لها ومكتسباً لها. ثمّ فى الكسب قولان: أحدهما أنّ الله تعالى أجرى عاداته بأنّ العبد إذا صمم العزم على الطاعة فإنّه تعالى يخلقها؛ ومتى صمم العزم (على المعصية) فإنّه يخلقها. وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد، وإن لم يكن موجدًا فلم لا يكفى هذا القدر فى الأمر والنهى. وثانيهما أنّ ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهى واقعة بقدرة العبد، فلم لا يكفى هذا فى صحة الأمر والنهى؟ لانا نجيب: عن الأوّل بجواب اجمالىّ ذكره أبو الهذيل، وهو أنّ الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجّة على الكافرين، لا ليكون حجّة لهم، ولو كان المراد من هذه الآيات ما ذكرته من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت العرب للنبيّ عليه السّلام: كيف تأمرنا بالإيمان وقد طبع الله على قلوبنا، وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى فينا، وكان ذلك من أقوى القوادح فى نموّه. فلمّا لم يكن كذلك علمنا أنّ المراد منها غير ما ذكرت. وأمّا الكلام التفصيليّ على كلّ واحد من الآيات ففى المعلولات. وعن الثانى: أنّ العبد إمّا أن يكون مستنداً بادخال شىء فى الوجود. وإمّا أن لا يكون. فهذا نفى وإثبات، ولا واسطة بينهما. فان كان الأوّل فقد سلّمتم قول المعتزلة. وإن كان الثانى كان العبد مضطراً، لأنّ الله تعالى إذا خلقه فى العبد حصل لا محالة. وإذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله فيه فكان العبد مضطراً، فتعود الاشكالات. وعند هذا التحقيق يظهر أنّ الكسب اسم بلا مسمّى. قوله: «العبد إذا اختار الطاعة حصلت، وإذا اختار المعصية حصلت»، قلنا: حصول ذلك الاختيار به أو لا به؟ الأوّل قول الخصم والثانى لا يدفع الالتزام. قوله: «كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد (و ذات الفعل تحصل بقدرة الله تعالى)» قلنا: هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة، وهو تسليم قول الخصم. والجواب: أنّ هذه الاشكالات واردة على المعتزلة، لأنّ ما علم الله تعالى أنّه يوجد كان واجب الوقوع، وما علم الله تعالى أنّه لا يوجد كان ممتنع الوقوع؛ لأنّه إن لم يوجد رجحان الداعى امتنع الفعل، وإن وجد وجب. فكان الاشكال وارداً عليهم فى هذين المقامين. ولقد كان واحد من أذكى المعتزلة يقول: هذان السؤالان هما العدوّان للاعتزال، ولو لا هما لثمّ الدست لنا. [٢٠]

"أفعال العباد تنقسم إلى ما يكون تابعا لقدرته وإرادته، وإلى ما لا يكون. مثال الأول: الأكل والمشى من الإنسان الصحيح الذى لم يكره على هذين الفعلين. ومثال الثانى: حركة الإنسان إلى السفلى إذا وقع من موضع عال. والقدرة يراد بها سلامة آلات الفعل من الأعضاء. ويراد بها الحالة التى يكون الإنسان عليها وقت صدور الفعل عنه. والأول يكون قبل الفعل ومعه، وهذه هى القدرة عند المعتزلة. والثانى لا يكون إلّا مع الفعل، وهى القدرة عند الأشعرى. ولا شك أن القدرة بالوجهين لا يكون مقدورا للعبد، بل ربما يكون أسبابه، كالتغذى والتداوى المقتضيين لسلامة الأعضاء، مقدورا له. وأمّا الإرادة فسببها إمّا العلم بالمصلحة، وإمّا الشهوة، وإمّا الغضب. ولا يكون واحد منها إلّا عند الشعور، والشعور أيضا لا يكون مقدورا للعبد، وربما كان بعض أسبابه مقدورا له. وأمّا عند حصول القدرة والداعى يجب الفعل أم لا. فالحق أنه يجب، وإلّا لزم رجحان أحد طرفى الفعل وتركه من غير مرجح. وهذا الوجوب لا يخرج الفعل عن حد الاختيار، لأن معنى الاختيار هو أن يكون الفعل والترك بإرادة الفاعل، فيختار منهما أيهما أراد. وهاهنا لزم الفعل من القدرة والإرادة. فاذا نظرنا إلى أسباب القدرة والإرادة كان فى الأصل من الله، وعند وجودهما الفعل واجب، وعند عدمهما ممتنع. وإذا نظرنا إلى الفعل كان من العبد بحسب قدرته وإرادته، فلهذا قيل: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين». فاذن الاختيار حق، والاسناد إلى الله حق، ولا يتم الفعل بأحدهما دون الآخر. [٢٠]

أقول: هذا جواب عن الشبهة النقلية بطريق إجمالى وتقريره أنهم قالوا قد ورد فى الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) × (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ) (وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يُضْلِلْ يُجْعَلْ صَدْرُهُ ضَيِّقًا خَرَجًا). والجواب أن هذه الآيات متأولة وقد ذكر العلماء تأويلاتها فى كتبهم. وأيضا فهى معارضة بمثلها وقد صنفها أصحابنا على عشرة أوجه: أحدها الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ) (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ) × (حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَإْنَفْسِهِمْ) × (بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ) × (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ) (مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ) (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينًا) (كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينًا) (مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي) إلى آخرها. [٢١]

"ثم إن الجبرى وإن زعم أن نفى الاختيار عن العباد، واستناد جميع الأفعال إليه تعالى، نوع تعظيم، وتمجيد له تعالى، حيث لا مؤثر فى الوجود إلا الله، إلا أن عادة الله جرت على إيجاد ما يسمى بالأسباب، بعد إيجاد ما يسمى بالأسباب، لكنه غفل عن أنه ظلم عظيم، فى حق عادل حكيم، لأن هذه الأفعال لا يعقل استنادها بلا واسطة، إلا إلى القوى الجسمانية المتجددة الذوات، والطبائع المتصرمة الآليات، لا إلى الأرواح القدسية، والشامخات العقلية، فضلا عن واجب الوجود بالذات، وللذات. وبالجملية دعوى مباشرته تعالى لإيجاد الأفعال القبيحة، والأعمال الرذيلة السيئة، زندقة بينة، كما لا يخفى، كما أن المفوضة زعموا أن استناد الأفعال إلى العباد، على وجه الاستقلال، نوع تنزيه له تعالى عن استناد القبائح إليه تعالى، ولم يعلموا أنه شرك محض، بل هؤلاء أعظم شركاً من الثنوية، لأن الثنوية قالوا بشريك واحد له تعالى، وأسندوا الشرور إليه، وهؤلاء قالوا بتعدد الشركاء، بعدد الفاعلين. وبالجملية الاستقلال فى الإيجاد، فرع الاستقلال فى الوجود، كما حقق فى محله، والحال أن الاستقلال فى الوجود، مختص بواجب الوجود الذى هو منبع كل فيض وجود، فتدبر. فان قلت: الإرادة من الممكنات، فلا بد من أن تستند إلى الإرادة الواجبة بالذات، فليس فعل العبد بإرادته، حيث لا تكون إرادته بإرادته، وإلا لتسلسلت الإرادات. قلت: الفعل الاختيارى، ما كان نفس الفعل بالإرادة، لا ما إذا كان إرادته بالإرادة، وإلا لم يكن فعل اختياري فى العالم، حتى فعل الله، تعالى عما يقول الظالمون، إذ المفروض أن اختيارية فعله، لصدوره عن العلم والإرادة، ولو كانت إرادته تعالى بإرادته، لزم أن لا تكون الإرادة عين ذاته تعالى، إذ لو كانت إرادته تعالى بإرادة أخرى، لكانت تلك الإرادة زائدة على ذاته، مضافاً إلى أن الحاجة إلى مرادية الإرادة، من جهة أن الإرادة من مقدمات الفعل، فلو لم تكن بإرادته، لم يكن الفعل بإرادته، وحينئذ فيشكل، بأن هذا الإشكال لا اختصاص له بالإرادة، بل يجرى فى علمه، وقدرته، ووجوده، حيث إنها مما يتوقف عليها الفعل، وليست تحت قدرته، واختياره. وحينئذ فيجانب عنه بالنقض بفعله تعالى، فإن ذاته وصفاته، وإن كانت مرادة له تعالى، لما عرفت أنه مبتهج أتم ابتهاج بذاته، وصفاته، وأنه لا مراد فى مرتبة الذات، إلا ذاته، المقدسة، لكن ذاته وصفاته، مما يتوقف عليه فعله، ومع ذلك ليس ذاته ولا صفاته، من أفعاله الاختيارية، حيث إنه موجود بلا علة، لا أنه موجد لنفسه، وبالجملية كون الفعل بجميع مقدماته، من موجبات الفاعل، غير معقول، حتى فيه تعالى. لا يقال: الغرض، أن لا ينتهى الفعل بمقدماته إلى غير فاعله، بأن لا يكون هناك جهة إمكانية، وهذا المعنى مفقود فى الواجب، لأن واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات، فليس هناك جهة إمكانية، فلا نقض حينئذ. لأننا نقول: ملاك المجبورية ومناط المقهورة، هو عدم اختيارية الفعل بتمام مقدماته، لا الإمكان، إذ المجبورية تجتمع مع الوجوب، كما فى إحراق النار، فإن النار مقهورة فى الإحراق، مع أن الإحراق لازم لذاتها، فليس ملاك الإشكال هو الإمكان، حتى لا يرد النقض بفعل الواجب، بل ملاكه عدم اختيارية الفعل بتمام مقدماته، وهو فى الواجب وغيره على حد واحد. [٢٥]

"و فيه: أولاً: ان المسألة عقلية لا يمكن الرجوع فيها إلى الظهورات. و ثانياً: يخالف هذه الظهورات ظهورات آخر على خلافها مما أسند الفعل فيها إلى العبد كقوله تعالى: **إِنْ أَحْسَنْتُمْ أُحْسَنْتُمْ** **لَأَنْتُمْ سَيِّئُونَ** **وَ إِنْ أَسَاءْتُمْ فَلَهَا (٤)**، و قوله تعالى: **وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنْ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ (٥)**، و قوله عزّ شأنه: **فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (٦)**، و قوله تعالى: **وَ تَخْلُقُونَ إِنْكَاراً (٧)** إلى غير ذلك، و قد صرح فيها بإسناد الخلق إلى الله تعالى، فلا بدّ و ان يراد من قول الله خالق كل شيء الأشياء الموجودة في نفسها غير الأفعال، و أعجب من هذا استدلالهم بقوله تعالى: **وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ (٨)**، فإن صدر الآية قال **أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجُتُونَ وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ**، أى الذى تعملونه و هو الخشب فإن ال «ما» موصول بمعنى و معرفة صلته، فالمعنى الله خلقكم و ما تنحتونه من الأخشاب لا ان الله خلق نفس عملكم و فعلكم. [٢٦]

"الثانى: انه لا ينافى ما ذكرناه من الأمر بين الأمرين ما ورد في بعض الآيات و الأخبار من إسناد فعل العبد إلى الله تعالى أو تعليقه على مشيئته كما في قوله تعالى شأنه في سورة هل أتى و ما تشاؤون **إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (١٧)** فانه واقع في ذيل قوله تعالى: **فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا**، و حيث انه أمر خير أسند ذلك إلى الله، و هكذا ما ورد في الحديث القدسي و ما مضمونه «بمشيئتي أنت الذى تشاء». و بالجملة لا منافاة بين ثبوت الأمر بين الأمرين، و كون نسبة الأعمال من المعاصي و الطاعات إلى المولى و إلى العبد على حد سواء بحسب الدقة العقلية، و كون إسناد الطاعة إلى الله جلّ شأنه أولى عرفاً، و إسناد المعصية إلى العبد أولى كذلك، و نوضحه بمثال عرفي، فانه لو أعطى الوالد لولده مالا و بين له طرق التجارة و طرق الملاهي، و أمره بالتجارة و نهاء عن صرف المال فى الملهى و حذرّه ذلك، فان صرف الولد المال فى التجارة و ربح منها يسند الربح إلى المولى عرفاً، و يقال هذا الخير وصل إلى الولد من والده، و أما لو صرفه فى اللهو و الخسران يسند ذلك عرفاً إلى الولد، و يقال هو خسر نفسه، و نظير ذلك إسناد الطاعات إلى المولى الحقيقى و المعاصى إلى العبد، و هذا معنى الأولوية. [٢٦]

"الوجه الرابع: ما عن الفلاسفة (٣) من أن الذات الأزلية علّة تامّة للأشياء، و تصدر منها على ضوء مبدأ السنخية و المنا سبة، حيث إن الحقيقة الإلهية بوحدتها و أحديتها جامعة لجميع حقائق تلك الأشياء و طبقاتها الطولية و العرضية، و منها أفعال العباد فإنها داخله فى تلك السلسلة التى لا تملك الاختيار ولا الحرية. و الجواب عنه أن هذه النظرية خاطئة من وجوه: الأول: ما تقدم (٤) بشكل موسّع من أن هذه النظرية تستلزم نفى القدرة و السلطنة عن الذات الأزلية، أعاذنا الله من ذلك. الثانى: أنه لا يمكن تفسير اختلاف الكائنات بشئى أنواعها وأشكالها ذاتاً و سنخاً على ضوء هذه النظرية، و ذلك لأنّ العلّة التامة إذا كانت واحدة ذاتاً و وجوداً و فاردة سنخاً، فلا يعقل أن تختلف آثارها و تتباين أفعالها، ضرورة استحالة صدور الآثار المتناقضة المختلفة و الأفعال المتباينة من علّة واحدة بسيطة، فإنّ للعلّة الواحدة أفعالاً و نواميس معيّنة لا تختلف ولا تتخلف عن إطارها المعين، كيف حيث إنّ فى ذلك القضاء الحاسم على مبدأ السنخية و المناسبة بين العلّة و المعلول، و من الطبيعى أن القضاء على هذا المبدأ يستلزم انهيار جميع العلوم و الاسس القائمة على ضوئه، فلا يمكن عندئذ تفسير أية ظاهرة كونية و وضع قانون عام لها. و دعوى الفرق بين الذات الأزلية و العلّة الطبيعية هو أن الذات الأزلية وإن كانت علّة تامّة للأشياء، إلّا أنّها عالمة بها، دون العلّة الطبيعية فإنها فاقدة للشعور و العلم، وإن كانت صحيحة إلّا أنّ علم العلّة بالمعلول إن كان مانعاً عن تأثيرها فيه على شكل الحتم و الوجوب بقانون التنا سب فهذا خلف، حيث إنّ فى ذلك القضاء الحاسم على علّة الذات الأزلية و أنّ تأثيرها فى الأشياء ليس كتأثير العلّة التامة فى معلولها، بل كتأثير الفاعل المختار فى فعله. و ان لم يكن مانعاً عنه كما هو الصحيح، حيث إنّ العلم لا يؤثر فى واقع العلّة و إطار تأثيرها- كما در سنا ذلك سابقاً (٥)- فلا فرق بينهما عندئذ أصلاً، فإنّ ما هو منشأ هذه الاختلافات و التناقضات بين الأشياء، و ما هو المبرر لها؟ و بطبيعة الحال لا يمكن تفسيرها تفسيراً يطابق الواقع الموضوعى إلّا على ضوء ما در سناه سابقاً (٦) بشكل موسّع من أن صدور الأشياء من الله سبحانه بمشيئته و إعمال سلطنته و قدرته، و قد وضعنا هناك الحجر الأساسى للفرق بين زاوية الأفعال الاختيارية، و زاوية المعاليل الطبيعية، و على أساس هذا الفرق تحلّ المشكلة. الثالث: أنه لا يمكن على ضوء هذه النظرية إثبات علّة أولى للعالم التى لم تنبثق عن علّة سابقة، و السبب فى ذلك: أن سلسلة المعاليل و الحلقات المتصاعدة التى ينبثق بعضها من بعض لا تخلو من أن تتصاعد تصاعداً لا نهائياً، أو تكون لها نهاية و لا ثالث لهما. فعلى الأول هو التسلسل الباطل، ضرورة أن هذه الحلقات جميعاً معلولات و ارتباطات فتحتاج فى وجودها إلى علّة أزلية واجبة الوجود كى تنبثق منها، و إلّا استحالة تحقيقها. و على الثانى لزم وجود المعلول بلا علّة، و ذلك لأنّ للسلسلة إذا كانت نهاية فبطبيعة الحال تكون مسبوقه بالعدم، و من الطبيعى أن ما يكون مسبوقاً به ممكن فلا يصلح أن يكون علّة للعالم و مبدأ له، هذا من ناحية. و من ناحية اخرى: أنه لا علّة له. فالنتيجة على ضوءهما هى وجود الممكن بلا علّة و سبب و هو محال، كيف حيث إنّ فى ذلك القضاء المبرم على مبدأ العلّة. فإنّ على القائلين بهذه النظرية أن يلتزموا بأحد أمرين: إمّا بالقضاء على مبدأ العلّة أو بالتسلسل و كلاهما محال. الرابع: أن لازم هذه النظرية انتفاء العلّة بانتفاء شيء من تلك السلسلة، بيان ذلك: أن هذه السلسلة و الحلقات حيث إنّها جميعاً معاليل لعلّة واحدة و نواميس خاصّة لها ترتبط بها ارتباطاً ذاتياً و تنبثق من صميم ذاتها و وجودها، فيستحيل أن تتخلف عنها كما يستحيل أن تتخلف. و على هذا الضوء إذا انتفى شيء من تلك السلسلة فبطبيعة الحال يكشف عن انتفاء العلّة، ضرورة استحالة انتفاء المعلول مع بقاء علّته و تخلفه عنها، هذا من ناحية. و من ناحية اخرى: أنه لا شبهة

فى انتفاء الأعراض فى هذا الكون، ومن الطبيعى أن انتفاءها من ناحية انتفاء علتها وإلا فلا يعقل انتفاؤها، فالتحليل العلمى فى ذلك أدى فى نهاية المطاف إلى انتفاء علّة العلل. وعلى هذا الأساس فلا يمكن تفسير انتفاء بعض الأشياء فى هذا الكون تفسيراً يلائم مع هذه النظرية. فالنتيجة فى نهاية الشوط هى أن تلك النظرية خاطئة جداً ولا واقع موضوعى لها أصلاً. [٢٧]

"و حكى عن الفخر الرازى (١٣) استدلّاه على ذلك بأنّه لا مرجّح لحركة الشمس من المشرق إلى المغرب، و قد طعن عليه صدر المتألّهين فى شرحه على أصول الكافى (١٤)، و لم يأت فى الردّ عليه إلّا بالطعن و الشتّم. و لكن لا يخفى ما فى المحكى، حيث إنّ حركة الأرض حول نفسها، أو حركتها حول الشمس، ليست من الأفعال الاختيارية لها، فلا بدّ من خصوصية خارجية تقتضى تعيين تلك الحركة. نعم خلق الشمس أو الأرض بتلك الخصوصية من فعل الله (سبحانه)، و لا سبيل لنا إلى الجزم بأنّ الخلق بتلك الخصوصية كان لمرجّح فى الجامع بين الخصوصيةين. و نظير ما ذكره الفلاسفة بالإضافة إلى الأفعال - من دعوى اقتضاء التوحيد و نفى الشرك فى الخلق - الالتزام بأنّ أفعال العباد مخلوقة لله (سبحانه) تمسّكاً ببعض الآيات: مثل قوله (سبحانه): وَاللّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (١٥). و قوله (سبحانه): وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (١٦). و قوله (سبحانه): وَلَا تَقُولُ لِيْ سَيِّئٌ إِنِّي فاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (١٧). و قوله (سبحانه): وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْثِقَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ (١٨). و قوله (سبحانه): الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيْكٌ فِى الْمُلْكِ (١٩) أى الخلق. إلى غير ذلك. و الجواب عنها: أنّ الآيات المذكورة و نحوها إذا لوحظت فى مقابل مثل قوله (سبحانه): إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا (٢٠). و قوله (سبحانه): وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَافِئًا وَلَا يَنْظُرُ رَبُّكَ أَحَدًا (٢١). و قوله (سبحانه): إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (٢٢). و مثل قوله (سبحانه) حكاية عن أهل النار: قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِى ضَلَالٍ كَبِيرٍ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِى أَصْحَابِ السَّعِيرِ فَأَعْرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ (٢٣) و نحوها، يتضح كمال الوضوح أنّ إسناد الأفعال إلى الله (سبحانه) فى مثل الحسنات و الأفعال الحسنة، إنّما هو باعتبار أنّ القدرة على العمل و المعدات التى يتوقّف عليها العمل كلّها من الله (سبحانه)، و لذا لن تجد مورداً فى كتاب الله (سبحانه) أو غيره أسند فيه العمل القبيح الصادر عن العبد إليه (تعالى)؛ و لذا ذكرنا أنّ التوحيد لا يقتضى إسناد الظلم إلى الله (تعالى) بأنّ تكون إرادته المشار إليها فى قوله تعالى: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٢٤) متعلّقة بأفعال العباد الاختيارية التى يتعلق بها التشريع، بل تلك الإرادة تعلّقت بكونهم مختارين، حيث إنّ الدنيا دار الفتنة و الامتحان. و أمّا قولنا: أراد الله أن نصلى و نصوم، فمعناه أنّه سبحانه طلب منا العمل و أمرنا أن نفعل. فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّه إذا لوحظ صحّة تكليف العباد و جواز مؤاخذتهم على ما ارتكبوا من المعاصى، و لوحظت الآيات الواردة فى أمر العاصين بالتوبة و الاستغفار و أمر المؤمنين بالاستقامة فى الدين، و لوحظ ما ورد من الآيات من كون العاصين ظالمى أنفسهم، تجد أنّ إسناد بعض الأفعال إلى الله (سبحانه) ليس بمعنى نفى اختيار العبد فيها، بل بمعنى أنّ القدرة عليها بمشيئة الله و إرادته، و ربما يلقى (سبحانه) حبّ العمل و الشوق إليه فى أنفسهم، فيكون ذلك تأييداً للعبد على الاستقامة و نيل الثواب، بعد علمه (سبحانه) أنّ العبد يهيم بالطاعة و الاجتناب عن السيئات ما أمكن. و يظهر من ذلك بطلان توهم عليّة سوء السريرة، أو حسنّها لحصول المبادئ التى من قبيل العلّة التامة لحصول الإرادة - يعنى الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات - و كذا بطلان توهم أنّ اختيارية فعل العبد ينافى مسلك التوحيد الأفعالى، و الالتزام بالملك المطلق لله (سبحانه). [٣١]

"أنّ وجوب المسبّب بعد اختيار السبب لا ينافى القدرة و الاختيار، فظهر وجوب العلم بالنتيجة عند حصول النظر الصحيح و أمّا ما ذكره فى تقرير مذهب الإمامية من أنّ: «الإله الذى ندعوك إليه له شركاء فى الخلق» .. فتبليس ظاهر؛ لأنّ إسناد أفعال العباد إليهم لا يستلزم الشراكة، كإسناد الملكية و القدرة لهم، بل ذلك من مظاهر القدرة الربّانية و توابع العبودية؛ لأنّه تعالى أعطانا قدرة على أفعالنا و مكّننا من الاختيار، و لا قدرة لنا من عند أنفسنا ففعلناها بإرادتنا مع احتياجنا فى كلّ آن إليه. و هذا هو الصنع العجيب، حيث خلق ما يؤثّر الآثار بلا مباشرة منه تعالى للأثر، و لا حاجة له إلى المؤثّر، بل لنزاهته عن إتيان فواحش الأعمال و حكمته فى جعل القدرة و الاختيار للعبد، ففى هذا إطاراً لقدرته تعالى و تنزيهه له عن القبيح. و أمّا قوله: «و هو الموجب الذى لا تصرف له فى الكائنات بالإرادة و الاختيار» .. فهو من أظهر الكذب؛ لأنّ كلّ أحد يعلم أنّ مذهب أهل العدل أنّ الله تعالى متصرف بأفعاله من خلق السماوات و الأرض و الأجسام و الأعراض بإرادته و اختياره، و إنّما الذى يصف الله سبحانه بالموجب هو الأشاعرة؛ لأنّه عندهم موجب لصفاته: و مجرد قولنا: إنّّه تعالى يجب عليه برحمته و عدله إعطاء العوض؛ لا يقتضى أن يكون موجبا لا مختاراً حتّى لو سمّينا العوض ديناً عليه، فإنّ أداء الدين اختيارى للعبد، فكيف لله تعالى؟! و هذا من جهالات الخصم و خرافاته. [٣٢]

"نعم، قد يرد على العدلية أنّ تأثير قدرة العبد فى الأفعال الاختيارية، و إن كان ضرورياً، إلّا أنّه أعمّ من أن يكون بنحو الاشتراك بينها و بين قدرة الله تعالى، كما عن أبى إسحاق الإسفرايينى «١»، أو بنحو الاستقلال و الإيجاب كما عن الفلاسفة «٢»، أو بنحو الاستقلال و الاختيار كما هو مذهب العدلية «٣»، فمن أين يتعيّن الأخير؟! و فيه: بعد كون المطلوب فى المقام هو إبطال مذهب الأشاعرة، و ما ذكر كاف فى

إبطاله: إن مذهب الفلاسفة مثله في مخالفة الضرورة؛ لأن وجود الاختيار وتأثيره من أوضح الضروريات. على أن الإيجاب يناهض فرض وجود القدرة لاعتبار تسلسلها على الطرفين في القول الأحق، ويمكن أن يحمل كلامهم على الإيجاب بالاختيار فيكون صحيحا. وأما مذهب أبي إسحاق، فظاهر البطلان أيضا؛ لأن الله سبحانه منزّه عن الاشتراك في فعل الفواحش كنزاهته عن فعلها بالاستقلال، ولأنه يقبح بأقوى الشريكين أن يعذب الشريك الضعيف على الفعل المشترك، كما بيّنه إمامنا وسيّدنا الكاظم عليه السّلام وهو صبي لأبي حنيفة «٤». [٣٢]

"و يشهد لكون الإرادة من الأفعال المستندة إلى قدرة العبد؛ أن الإنسان قد يتطلّب معرفة صلاح الفعل ليحدث له إرادة به، وقد يتعرّف فسادَه بعد وجودها فيزيلها بمعرفة فسادَه، وإن كانت جازمة فإنّها قد تكون فعلية و المراد استقباليا، فالقدرة في المقامين على الإرادة حاصلة من القدرة على أسبابها كسائر أفعال القلب، فكلّ فعل باطنى مقدور للإنسان حدوثا و بقاء و زوالا. فثبت أن الإرادة و مقدّماتها- أعنى: تصوّر المراد و التصديق بمصالحه و الرضا به من الجهة الداعية إليه- مقدورة للعبد، و من أفعاله المستندة إليه. نعم، ربّما يكون بعض مقدّمات الإرادة من الله تعالى، و بذلك تحصل الإعانة من الله تعالى لعبدَه، كما تحصل بتهيئة غيره من مقدّمات الفعل، و عليه يحمل قول إمامنا الصادق عليه السّلام: «لا جبر و لا تفويض ولكن أمر بين أمرين» «١». فإنّه لا يبعد أن المراد بالأمر بين الأمرين دخل الله سبحانه في أفعال العباد، بإيجاد بعض مقدّماتها، كما هو واقع في أكثر المقدّمات الخارجية، التي منها تهيئة المقترضات و رفع الموانع. فحينئذ لا يكون العبد مجبورا على الفعل و لا موقّضا إليه بمقدّماته، و بذلك يصحّ نسبة الأفعال إلى الله تعالى. فإنّ فاعل المقدّمات، لا سيّما الكثيرة القريبة إلى الفعل قد يسمّى فاعلا له، و عليه يحمل ما ظاهره إسناد أفعال العباد إلى الله تعالى، ك بعض آيات الكتاب العزيز «١». و الله و أولياؤه أعلم. و لا يتصور عاقل أن نسبة الفعل الاختيارى إلى الفاعل ذى القدرة و الاختيار عبارة عن كون الفاعل محلّا فقط، فلا يقاس ما نحن فيه بالأسود، فإنّ الأسود ليس باختيارى لمن لا قدرة و لا اختيار له فيه. لمّا زعم الأشاعرة فى أوّل الدليلين أن العبد إمّا أن يتمكّن من ترك ما فعله أو لا، فإن لم يتمكّن كان موجبا لا مختارا، و يلزم الجبر، أجاب المصنّف رحمه الله: «إنّا نختار أنّه لا يتمكّن». قولكم: «كان موجبا لا مختارا». قلنا: ممنوع؛ لأنّ عدم التمكن من الترك إنّما هو بسبب اختيار الفعل و تمام علته، فلا ينفي كونه مختارا، و لا ينفي إمكان الفعل فى نفسه و تأثير قدرة العبد فيه. و هذا معنى ما يقال: «الوجوب بالاختيار لا يناهض الاختيار». و أورد عليه الخصم بأنّ هذا الوجوب يراه به الاضطرار المقابل للاختيار، و مرادنا نفى الاختيار، و هو كلام لا محصّل له. و لعله يريد أنّا ندعى أن الفعل اضطرارى غير اختياري، لعدم التمكن من تركه بعد الاختيار و الإرادة المؤثّرة، و إن لم يصرف فاعله بذلك موجبا. و فيه- مع أنّ دليل الأشاعرة صريح فى لزوم كون الفاعل موجبا- يشكّل بأنّ عدم التمكن من الترك بعد الإرادة المؤثّرة لا ينفي حدوثه بالاختيار، و لا ينفي كونه مقدورا بالذات، و غاية ما يثبت أنّ الفعل بعد الإرادة التامة يصير واجبا بالغير، لا واجبا بالذات، و لا صادرا بالجبر. و أمّا ما زعمه من أنّ من لم يتمكّن من الفعل لعدم حصول شرائطه غير قادر عليه، فهو ممّا لا دخل له بمطلوب الأشاعرة من أنّ الفعل الواقع من العبد مجبور عليه! على أنّ انتفاء شرائط الفعل لا ينفي القدرة عليه ما دامت الشرائط ممكنة. و لست أعرف كيف بنى الخصم أنّه أجاب عن كلام المصنّف، مع أنّه سيذكر معنى كلام المصنّف بلفظ شرح «الموافق» و يبنى عليه، و لعلّ الفرق أنّه وجده فى الشرح فاعتبره من غير تمييز! و بالجملة: المدار فى القدرة و الاختيار على كون الفعل منوطا بإشاعة الفاعل و أفعال العباد كذلك، غاية الأمر أن الله تعالى علم أنّهم يفعلون أفعالا و يتركون أفعالا بإشاعةهم للأمرين، كما يعلم ذلك فى حقّه تعالى، و هو لا يوجب الخروج عن القدرة و الاختيار. أمّا الأوّل: فلاّن الاختيار و الإرادة من جملة الأفعال، فإذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور أصل الفعل عنه. و أىّ فرق بينهما؟ و أىّ حاجة و ضرورة إلى التمثل بهذا؟! و هو أن ينسب القبايح بأسرها إلى الله تعالى، و أن ينسب الله تعالى إلى الظلم و الجور و العدوان و غير ذلك، و ليس بمعلوم. و أيضا: دليلهم أنّ فى نفس هذا الاختيار، فإن كان صحيحا امتنع إسنادُه إلى العبد و كان صادرا عن الله تعالى، و إن لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به. و أيضا: إذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل، كان الفعل مستندا إلى فاعل الاختيار، إمّا العبد أو الله تعالى، فلا وجه للمخلص بهذه الوساطة، و إن لم يكن موجبا، لم يبق فرق بين الاختيار و الأكل مثلا فى نسبتها إلى إيقاع الفعل و عدمه، فيكون الفعل من الله تعالى لا غير، من غير شركة للعبد فيه. و أيضا: العادة غير واجبة الاستمرار، فجاز أن يوجد الاختيار و لا يخلق الله تعالى الفعل عقبه، و يخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدّم اختيار، فحينئذ ينتفى المخلص بهذا العذر «٢». [٣٢]

"و أمّا الأدلّة النقلية: من الآيات و الروايات فهى كثيرة لكلّ من الطرفين، فالجبريون استدلّوا بطوائف خمسة من الآيات التى تدلّ بظاهرها على أنّ الفاعل إنّما هو البارئ تعالى فقط (و لعلّ من مناهى القول بالجبر هو ظاهر هذا القبيل من الآيات مع الجمود على ظواهرها من دون ملاحظة سائر الآيات و القرائن العقلية): الطائفة الاولى: ما تدلّ على أنّه تعالى خالق لكلّ شىء كقوله تعالى: «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» «١» و قوله تعالى: «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» «٢» و قوله تعالى: «فَأَقْبِلُوا إِلَيْهِ يَزِفُونَ قَالَ أَ تُعْبَدُونَ مَا تَتَّخِذُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» «٣». و الجواب عنها: أمّا الآيتان الأولىان فالمراد من «كلّ شىء» فيهما إنّما هو الذوات و الأعيان الخارجية بقرينة أنّ الكلام فيهما و فيما قبلهما من الآيات إنّما هو فى خلق السموات و الأرض و بقرينة أوائل الآية الثانية و هو قوله تعالى: «قُلْ أَ فَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا

يَمْلِكُونَ لِأَنَّهُ سَيُفْعَلُ وَلَا ضَرًّا فَإِنَّهُ وَارِدٌ فِي مَا اتَّخَذُوهُ شُرَكَاءَ لِلَّهِ تَعَالَى وَ لِيَسْتَ نَظَرَةً إِلَى أَعْمَالِ الْإِنْسَانِ كَمَا لَا يَخْفَى. وَ أَمَّا آيَةُ الثَّالِثَةِ فَهِيَ أَيْضاً نَظَرَةً إِلَى أَوْتَانِهِمْ بِمَا هِيَ أَوْتَانٌ وَ ذَوَاتٌ خَارِجِيَّةٌ لَا بِمَا هِيَ أَعْمَالٌ، وَ الشَّاهِدُ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى «مَا تَنْتَحُونَ» فَإِنَّ كَلِمَةَ «مَا» هُنَا مُوَصُولَةٌ لِمَصْدَرِيَّةٍ، وَ بِالْجُمْلَةِ يَسْتَفَادُ مِنْ مَجْمُوعِ هَذِهِ الْقَرَأَتَيْنِ أَنَّ هَذَا الْقَبِيلَ مِنَ الْآيَاتِ مَنْصَرِفَةٌ إِلَى الْأَعْيَانِ وَ الذَّوَاتِ الْخَارِجِيَّةِ، كَمَا يَشْهَدُ عَلَى ذَلِكَ كَلِمَةُ «شَيْءٌ» حَيْثُ إِنَّهَا أَيْضاً تَنْصَرِفُ إِلَى خُصُوصِ الْأَعْيَانِ غَالِباً وَ لَا يُطْلَقُ عَلَى الْعَمَلِ. هَذَا- وَ لَوْ سَلَّمْنَا عَمُومَ هَذِهِ الْآيَاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَفْعَالِ أَيْضاً، لَكِنْ قَدْ عَرَفْنَا أَنَّ إِسْنَادَ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لَا يَمْنَعُ عَنْ إِسْنَادِهِ إِلَى الْإِنْسَانِ نَفْسِهِ، لِأَنَّ أَحَدَهُمَا فِي طَوْلِ الْآخَرِ، وَ هُوَ مَعْنَى الْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ كَمَا سَيَأْتِي تَفْصِيلاً إِنْ شَاءَ اللَّهُ. [٣٥]

"الطائفة الثالثة: الآيات التي تدلّ على نفي الفعل عن العباد كقوله تعالى: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنْ قَتَلْتَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (٢). وَ يُمْكِنُ الْجَوَابُ عَنْهَا بِوَجْهَيْنِ: الْجَوَابُ الْأَوَّلُ: أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ نَفْيَ اسْتِقْلَالِ الْعَبْدِ فِي التَّأْثِيرِ وَ كَوْنِ الْفَاعِلِ الْمُسْتَقْلِلِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى. وَ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى: كَمَا أَنَّ الْوُجُودَ بِالْأَصَالَةِ مُخْتَصٌّ بِذَاتِهِ تَعَالَى، وَ غَيْرُهُ مُوجُودٌ بِإِرَادَتِهِ، فَكَذَلِكَ الْأَفْعَالُ الْإِنْسَانِيَّةُ مَنْسُوبَةٌ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِالْأَصَالَةِ وَ مَنْسُوبَةٌ إِلَى الْعَبَادِ بِسَبَبِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَعْطَاهُمُ الْقُدْرَةَ وَ الْاِخْتِيَارَ وَ الْقُوَّةَ. الْجَوَابُ الثَّانِي: أَنَّ هَذَا التَّعْبِيرَ وَارِدٌ فِي شَأْنِ غَزْوَةِ بَدْرٍ الَّتِي تَخْتَصُّ بِالْمَقَاتِلِينَ مِنَ الْغِيْبَةِ وَ نَزُولِ الْمَلَائِكَةِ حَيْثُ إِنَّ الْقَتْلَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ تَحَقَّقَ بِأَيْدِي الْمَلَائِكَةِ، فَسَلَبَ الْقَتْلَ عَنِ الْمُقَاتِلِينَ لَا بِأَسْ بِه، وَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ صَدَرَ مِنَ الْمُقَاتِلِينَ مَعَ نَصْرَةٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ فَكَذَلِكَ يُمْكِنُ سَلْبُ الْقَتْلِ عَنْهُمْ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ، أَيْ لَوْ لَا الْإِمْدَادُ الْغِيْبِيُّ وَ نَصْرَةُ الْمَلَائِكَةِ لَمْ تَقْدِرُوا عَلَى شَيْءٍ، وَ حِينَئِذٍ يَصْدُقُ قَوْلُهُ تَعَالَى: «وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ». هَذَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْفَقْرَةِ الْأُولَى، وَ أَمَّا الْفَقْرَةُ الثَّانِيَّةُ فَالْمُرَادُ مِنْهَا أَنَّ تَأْثِيرَ الرَّمْيِ كَانَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، أَيْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ رَمْيًّا مُؤَثَّرًا، وَ الشَّاهِدُ عَلَى هَذَا وَجُودُ إِسْنَادَيْنِ فِي الْآيَةِ، فَكَمَا أَنَّ تَعَالَى يَسْنَدُ الرَّمْيَ إِلَى نَفْسِهِ يَسْنَدُهُ إِلَى رَسُولِهِ أَيْضاً، وَ هَذَا يَشْهَدُ عَلَى أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الرَّمْيِ الْأَوَّلِ إِنَّمَا هُوَ رَمْيُ التُّرَابِ أَوْ الْحَصَى، وَ مِنَ الرَّمْيِ الثَّانِي تَأْثِيرُهَا فِي قَبْضِ عَيُونِ النَّاظِرِينَ كَمَا فِي الرِّوَايَاتِ (١)، وَ بِالْجُمْلَةِ الْفَقْرَتَيْنِ كِلْتُمَاهُمَا تَفْسُرَانِ بِالْقَرِينَةِ الْمَقَامِيَّةِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْآيَةِ. [٣٥]

"الطائفة الرابعة: ما تدلّ على أَنَّ الْإِيمَانَ وَ الْعَمَلَ بِجَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى وَ بِمُسَاعَدَتِهِ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: «رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَ تَقَبَّلْ دُعَاءِ» (٢) وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَ أَيْدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» (٣). وَ الْجَوَابُ عَنْهَا أَوْضَحُ مِنَ الْجَوَابِ عَنِ الطَّائِفَةِ السَّابِقَةِ عَلَيْهَا، فَإِنَّهَا مِنْ قَبِيلِ التَّعْبِيرِ الرَّائِحِ بَيْنَنَا مِنْ أَنَّ التَّوْفِيقَ بِيَدِ اللَّهِ، وَ التَّوْفِيقُ عِبَارَةٌ عَنْ تَهْيِئَةِ أَسْبَابِ الْخَيْرِ وَ مَقْدَمَاتِ الْعَمَلِ الصَّالِحِ عَلَى حَدِّ الْاِقْتِضَاءِ وَ الْإِعْدَادِ لَا الْعَلِيَّةِ التَّامَّةِ كَمَا لَا يَخْفَى، وَ أَمَّا الْمُرَادُ مِنْ كِتَابَةِ الْإِيمَانِ فَهُوَ إِثْبَاتُ (١) فَقَدْ وَرَدَ فِي الرِّوَايَاتِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ قَالَ لَعَلِّي عَلَيْهِ السَّلَامُ: «نَاوَلَنِي كَفًّا مِنْ حَصَى وَ نَاوَلَهُ وَ رَمَى بِهِ فِي وَجْهِهِ فَمَا بَقِيَ أَحَدٌ إِلَّا أَمْلَأَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحَصَى» (تَفْسِيرُ الْبَرْهَانِ ذِيلُ الْآيَةِ ١٧ مِنْ سُورَةِ الْأَنْفَالِ) وَ فِي الدَّرِّ الْمَثُورِ ذِيلُ نَفْسِ الْآيَةِ: «أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ قَبْضَةً مِنْ تُرَابٍ فَرَمَى بِهَا». الْإِيمَانُ وَ اسْتِقْرَارُهُ فِي الْقَلْبِ، وَ الِمْ سْتَفَادُ مِنَ الْآيَةِ بِقَرِينَةِ الْآيَاتِ السَّابِقَةِ عَلَيْهَا أَنَّ الْحُبَّ فِي اللَّهِ وَ الْبَغْضَ فِي اللَّهِ يُوجِبُ ثُبُوتَ الْإِيمَانِ وَ رُسُوخَهُ فِي الْقَلْبِ، فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْجَزَاءِ وَ النَّتِيجَةِ لِعَمَلِ اخْتِيَارِيٍّ صَالِحٍ لِلْإِنْسَانِ، أَيْ التَّوَكُّلِ وَ التَّبَرُّيِّ فِي اللَّهِ، فَلَا يَنَافِي كَوْنُهُ اخْتِيَارِيًّا، فَإِنَّ مَا يَكُونُ بَعْضُ مَقْدَمَاتِهِ اخْتِيَارِيًّا اخْتِيَارِيًّا. [٣٥]

"فبقول: إنَّ «الأمر بين الأمرين» عبارة عن الجمع بين الأصلين: التوحيد الأفعالي (أى فاعليته تعالى فى الأفعال كلها) والعدالة، فإن حقيقة هذا المذهب أنه لا يخرج البارى تعالى عن سلطانه المطلق فى جميع الأشياء حتى فى الأفعال الاختيارية للإنسان، هذا من جانب، و من جانب آخر لا يتهمه بإجباره العباد على المعاصى ثم أخذهم بالعذاب. و قد ورد عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «من زعم أن الله يأمر بالفحشاء فقد كذب على الله و من زعم أن الخير و الشر إليه فقد كذب على الله» و عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون و الله أعز من أن يكون فى سلطانه ما لا يريد» فلا يخفى أنه جمع فى هذين الخبرين بين عدالته تعالى و عدم ظلمه على العباد بإجبارهم و تكليفهم بما لا يطيقون و لا يقدرّون على إتيانه أو على تركه و بين سلطانه و توحيده فى جميع الأفعال. و عن اسماعيل بن جابر قال: كان فى مسجد المدينة رجل يتكلم فى القدر و الناس مجتمعون قال: فقلت يا هذا أسألك؟ قال: سل قلت: قد يكون فى ملك الله تعالى ما لا يريد؟ قال: فأطرق طويلاً ثم رفع رأسه إلى فقال: يا هذا لئن قلت أنه يكون فى ملكه ما لا يريد أنه لمقهور، و لئن قلت لا يكون فى ملكه إلا ما يريد أقررت لك بالمعاصى قال: فقلت لأبى عبد الله عليه السلام سألت هذا القدرى فكان من جوابه كذا و كذا، فقال: «لنفسه نظر أما لو قال غير ما قال لهلك» (٣)، (و المراد منه أنه بسبب هذا الجواب أنجى نفسه من هلكة الكفر و العذاب لأن كل واحد من الأمرين الجبر و التفويض ينتهى إلى الكفر أحدهما يوجب سلب العدالة عنه تعالى عن ذلك و ثانيهما يوجب الشرك فى الأفعال). فقد ظهر لك أن معنى الأمر بين الأمرين أن أفعال العباد تكون باختيارهم و إرادتهم و لذلك يكونون مسئولين و يجزون بالثواب أو العقاب فى مقابل طاعتهم أو معصيتهم، و لكن فى نفس الوقت و من جانب آخر تستند أفعالهم إلى البارى تعالى حقيقة لأن اختيارهم من جانب الله و تفاض إرادتهم من ناحيته تعالى إليهم فى كل لحظة لحظة و هو القيوم عليهم و على أفعالهم و جميع الأشياء، و ليس شيء منها خارجاً عن سلطانه و سطوته، فاختيار الإنسان و إرادته ينشأ من اختياره تعالى الذى أفاض عليه و حيث إن أفعال الإنسان الاختيارية ناشئة من اختياره و إرادته تعالى فهى ناشئة حقيقة من اختيار الله و إرادته، لأن إرادة الملزوم لا تنفك عن

إرادة اللازم، فهذا هو الأمر بين الأمرين. فهو كما ذكره بعض الأعلام نظير ما إذا فرضنا أن يد العبد مشلولة لا يتمكن من تحريكها إلّا مع إيصال الحرارة إليها بالقوة الكهربائية، فأوصل المولى القوة إليها بواسطة سلك الكهرباء الذى يكون زرّه بيد المولى فقام العبد باختياره بفعل حسن أو قبيح، و المولى كان يعلم بذلك فحينئذ يكون الفعل اختيارياً للعبد و يستند إليه حقيقة لأنّه صدر منه باختياره، و يستند إلى مولاه أيضاً حقيقة لأنّ السلك بيد المولى و هو الذى يعطى القوة للعبد أنا فأنّا. نعم ما يستند إلى العبد إنّما هو نسبة المسئولية، و ما يستند إلى المولى إنّما هو نسبة الخالقية كما لا يخفى. [٣٥]"

"توحيد افعال: هر فعل و حرکت و پدیده‌ای در جهان رخ دهد از سوى خداوند است و هیچ چیزی بدون اذن و اراده خداوند تأثیر گذار نیست؛ «لا مُؤَثِّرَ فِى الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ»، اگر آتش هم میسوزاند به فرمان خداست؛ بدین جهت، آتشی که ابراهیم خلیل در آن انداخته میشود، آن حضرت را نمیسوزاند؛ چون چنین اجازهای از ناحیه خداوند به او داده نشده بود. و اگر آب هم آتش را خاموش میکند، آن هم با اذن و اراده خداوند تأثیر میگذارد. بنابراین، ما هر کاری کنیم به فرمان خداوند است؛ چرا که خدا به ما اختیار داده، تا انتخاب کنیم؛ قدرت، عقل، انتخاب، اختیار ما، همه از ناحیه خداوند است و همه حرکات ما به ذات پاک او برمیگردد. خلاصه این که مؤثّر مستقل خداوند است و بقیّه اسباب، هر اثری داشته باشند به اراده الهی است توحید افعالی هیچ منافاتی با اختیار و اراده انسان و همچنین با عالم اسباب ندارد، چون اراده و سببیت، همه کار خداست. خداوند به انسان قدرت و قوّت و عقل و اختیار و اراده و انتخاب داده است و چون همه اینها از ناحیه اوست، پس همه کارها را خداوند انجام میدهد؛ هر چند انسان در مقابل آنچه انتخاب میکند مسئول است. برای روشتر شدن مطلب به این مثال توجّه کنید: پدری، پولی در اختیار فرزندش قرار میدهد تا خرج زندگیش کند؛ اما پدر در کنار اوست، هر لحظه بخواهد پول را پس بگیرد. در اینجا پول متعلّق به پدر است؛ هر چند فرزند در مقابل خریدی که انجام میدهد و مصرفی که میکند مسئول است. نتیجه این که، توحید افعالی هیچ منافاتی با اختیار و اراده انسان ندارد و نباید آن را به صورت افراطی و شرکآلود معرفی کرد. [٣٧]"

"و الحق إمكان الجمع بين التنزيه و التوحيد بالبيان التالي: الجهة الثالثة- إنّ القول بسعة إرادته سبحانه يبتنى على مقدمات ثابتة: ١- سعة قدرته و خالقيته سبحانه، و أنّ كل ما فى صفحة الكون من دقيق و جليل، و ذات و فعل، مخلوق لله سبحانه على البيان الذى سمعت. ٢- إنّ الوجود الإمكانى وجود فقير قائم بالواجب غير مستغن عنه فى شأن من شئونه لا فى ذاته و لا فى فعله، و إنّ غناء فعل الإنسان عن الواجب يستلزم خروجه عن حد الإمكان و انقلابه موجودا واجبا، و هذا خلف فما فى الكون يجب أن يكون منتهيا إلى الواجب قائما به قيام المعنى الحرفى بالاسمى. فالقول باستقلال الإنسان فى فعله أشبه بمقالة الثنوية. ٣- إرادته سبحانه نفس ذاته، فهو علم كله و قدرة كله، و حياة كله، و إرادة كله، و إنّ لم يتحقق لنا، كنه إرادته. ففى ضوء هذه الأصول الثلاثة تثبت سعة إرادته بوضوح و لا يحتاج إلى التأكيد و التبيين. هذا حال الدلائل العقلية، و هناك آيات فى الذكر الحكيم تؤيد عموم إرادته: ١- يقول سبحانه: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (١). ٢- و يقول سبحانه: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (٢). و الآية و إنّ كانت ناظرة إلى ظاهرة خاصة و هى الإيمان، و لكنها تؤدى ضابطة كلية فى جميع الظواهر. ٣- و يقول سبحانه: «مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أَوَّلِهَا فَإِذَا نَزَلَ اللَّهُ وَ لِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ» (٣). و هذه الآية قرينة على أنّ الآية السابقة كنفس هذه الآية بصدد إعطاء الضابطة، و إنّ كان البحث فيها فى إطار الإيمان و قطع اللينات أو تركها. و هناك آيات بهذا المضمون تركنا إيرادها (١). هذا ما يرشدنا إليه الذكر الحكيم، و عليه تضافرت أحاديث أئمة أهل البيت. ١- روى الصدوق فى توحيده بسنده عن حفص بن قرط عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «من زعم أنّ الله تعالى يأمر بالسوء و الفحشاء فقد كذب على الله، و من زعم أنّ الخير و الشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، و من زعم أنّ المعاصى من غير قوة الله، فقد كذب على الله، و من كذب على الله أدخله النار» (٢). ٢- روى البرقى فى محاسنه عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «إنّ الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون و الله أعز من أن يكون فى سلطانه ما لا يريد» (٣). ٣- و روى عن حمزة بن حمران قال: قلت له: «إنّا نقول إنّ الله لم يكلف العباد إلّا ما آتاهم، و كل شئ لا يطيقونه فهو عنهم موزوع، و لا يكون إلّا ما شاء الله، و قضى، و قدر، و أراد. فقال: و الله إنّ هذا لدينى و دين آبائى» (٤). ٤- و روى الصدوق عن البرنطى أنّه قال لأبى الحسن الرضا (عليه السلام): «إنّ أصحابنا بعضهم يقولون بالجبر و بعضهم بالاستطاعة فقال لى: أكتب: قال الله تبارك و تعالى: يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذى تشاء لنفسك ما تشاء و بقوتى أديت إلىّ فرائضى، و بنعمتى قويت على معصيتى، جعلتك سميعا بصيرا قويا» (١). الحديث. و البرهان العقلى و آيات الذكر الحكيم و أحاديث العترة الطاهرة أثبتت سعة إرادته، و إنّما الكلام فى أنّ القول بسعة الإرادة لا ينافى اختيار العبد و حرية، و هذا يبين فى الجهة التالية: الجهة الرابعة- فى أنّ سعة إرادته لأفعال الإنسان لا يستلزم الجبر، و ذلك لأن إرادته لم تتعلق على صدور فعل الإنسان منه سبحانه مباشرة و بلا واسطة، بل تعلقت على صدور كل فعل من علته بالخصوصيات التى اكتفتها. مثلا تعلقت إرادته سبحانه على أن تكون النار مبدأ للحرارة بلا شعور و إرادة، كما تعلقت إرادته على صدور الرعشة من المرتعش مع العلم و لكن لا بإرادة و اختيار، و هكذا تعلقت إرادته فى مجال الأفعال الاختيارية للإنسان على صدورها منه مع الخصوصيات الموجودة فيه المكتنفة به من العلم و الاختيار و سائر الأمور النفسانية. و صفحة الوجود الإمكانى مليئة بالأسباب و المسببات المنتهية إليه سبحانه فمثل هذه الإرادة المتعلقة على صدور

فعل الإنسان منه بقدرته المحدثه واختياره الفطرى تؤكد الاختيار ولا تسلبه منه. ومع ذلك كله ليس فعل الإنسان فعلاً أجنبياً عنه سبحانه غير مربوط به، كيف و هو بحوله وقوته يقوم ويقعد ويتحرك ويسكن. ففعل الإنسان مع كونه فعله بالحقيقة دون المجاز، فعل الله أيضاً بالحقيقة فكل حول يفعل به الإنسان فهو حوله، وكل قوة يعمل بها فهي قوته. قال العلامة الطباطبائي: «إن الإرادة الإلهية تعلقت بالفعل بجميع شئونه وخصوصياته الوجودية، ومنها ارتباطه بعلمه وشرائط وجوده، وبعبارة أخرى تعلقت الإرادة الإلهية بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً، بل من حيث إنه فعل اختياري صادر من فاعل كذا، في زمان كذا. فإذا تأثير الإرادة الإلهية في الفعل يوجب كونه اختياريّاً وإلاً تخلف متعلق الإرادة عنها. فالإرادة الإلهية في طول إرادة الإنسان وليست في عرضها حتى تتزاحم و يلزم من تأثير الإرادة الإلهية بطلان تأثير الإرادة الإنسانية. فخطأ المجبرة في عدم تمييزهم كيفية تعلق الإرادة الإلهية بالفعل و عدم تفريقهم بين الإرادتين الطوليتين و الإرادتين العرضيتين، و حكمهم بطلان تأثير الإرادة الإنسانية. فخطأ المجبرة في عدم تمييزهم كيفية تعلق الإرادة الإلهية بالفعل و عدم تفريقهم بين الإرادتين الطوليتين و الإرادتين العرضيتين، و حكمهم بطلان تأثير إرادة العبد في الفعل لتعلق إرادة الله تعالى به» (١). «الجهة الخامسة- في تفسير ما استدلل به شيخنا المفيد من الآيات على خروج أفعال العباد عن حيلة إرادته سبحانه. استدلل القائلون بعدم سعة إرادته بآيات مثل قوله تعالى: وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ (٢). وقوله: وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ (٣) وقوله: وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (٤) وغير ذلك مما استند إليه شيخنا المفيد في «تصحيح الاعتقاد» (٥). يلاحظ عليه أولاً: إن من المحتمل أن تكون الإرادة في المقام إرادة تشريعية لا تكوينية، ومن المعلوم أن التشريعي من الإرادة، لا يتعلق إلاً بما فيه الصلاح، و تتجلى بصورة الأمر بالمصالح و النهي عن المفاسد، فلا يأمر بالظلم و الفحشاء، قال سبحانه: قُلْ إِنْ لِلَّهِ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٦). و ثانياً: نفترض أن الإرادة في قوله سبحانه: وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ (١) إرادة تكوينية، و تعرب الآية عن أن إرادته لا تتعلق بالظلم، و لكن المراد هو المشيئة التكوينية المتعلقة بالشئ من جانبه سبحانه من دون أن يكون للعبد فيها دور، بأن يقوم سبحانه بنفسه بأعمال الظلم و البغي على العباد، فيعذب البرى المطيع و ينعم المجرم الطاغى، إلى غير ذلك من الأفعال التي يستقل العقل بقبحها و شناعتها. و الله سبحانه أعلى و أجل من أن تتسم إرادته بهذا العنوان. و أما مشيئته التكوينية المتعلقة بالأشياء لكن من خلال إرادة عباده و مشيئتهم، بحيث يكون لإرادتهم دور في تحقق المتعلق و اتصافه بالبغى و الظلم، فالآية ليست نافية له. و ذلك أن مشيئة العبد هي السبب الأخير لتعنون الفعل بالظلم و تولونه بالبغى، و لولاها لما كان عنهما خبر و لا أثر. و لأجل دور العبد و دخالته في تحقق القباح و المحرمات نرى أنه سبحانه جعل - على ما في الحديث القدسي - حسنات العبد أولى إلى نفسه من العبد، و سيئاته على العكس، قال: «و ذلك أنا أولى بحسناتك منك و أنت أولى بسيئاتك مني» (٢). و ما هذا إلا لأنه سبحانه قد هيأ للعبد تكويناً و تشريعاً، كل شئ يسعده فلم يصنع سبحانه إلاً الجميل. فما أصابه من حسنة فمنه سبحانه لأنه عمل الجميل بمعدات جميلة واقعة منه سبحانه، في اختيار العبد، و إن ارتكب البغى و الظلم فقد ارتكب القبيح بالجميل الذي صنعه سبحانه له حيث تفضل عليه بالمشيئة و الاختيار و القدرة، و لكنه صرفها في غير محله فهو أولى بسيئاته من الله الجميل الفاعل له. و باختصار، إن فعل العبد لا يقع في ملكه تعالى إلا بإرادته سبحانه جميع مقدماته التي منها اختيار العبد الموهوب من عنده سبحانه إليه، فتعلق مشيئته بأفعال العباد بمعنى أن اختيار العبد و حريته مراد لله سبحانه، فهو تعالى أراد أفعال العبد لأجل أنه أراد اختياره و حريته. فسعة المشيئة لفعل العبد و إن كان هذا الفعل ظلماً و بغياً، لا يحدث في ساحته سبحانه و صمة عيب أو شين. لأن المسئول عن تحقق القبيح هو العبد الذي صرف هواه في البغى بدلاً من العدل. و لعلك لو وقفت على ما سنذكره عند البحث عن الأمر بين الأمرين لسهل عليك تصديق ذلك. ثم إن لصدر المتألهين و تلاميذ منهجه و أستاذه السيد المحقق الداماد أجوبة أخرى مذكورة في كتابه فلاحظها» (١). [٣٨]

"إن كثيراً من محققى الإمامية صوروا هذه النظرية بما يوجب هذا العنوان فجعلوا نسبة الفعل إلى الله نسبة تسميية و نسبته إلى العبد نسبة مباحية بحجة أن الله سبحانه وهب الوجود و الحياة و العلم و القدرة لعباده، و جعلها في اختيارهم. و أن العبد هو الذى يصرف الموهوب فى أى مورد شاء، فينسب الفعل إليه سبحانه لأجل كونه معطى المبادى و مفيض الوجود و القدرة، و إلى العبد لأنه الذى يصرفها فى أى مورد شاء. و المثال الذى يبين حقيقة النظريات الثلاث فى هذا المجال هو ما ذكره المحقق الخوئى فى تعاليقه القيّمة على أجود التقريرات، و محاضراته الملقاة على تلاميذه و إليك خلاصة البيان، قال: لو فرضنا شخصاً مرتعش اليد فاقد القدرة، فإذا ربط رجل بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً و هو يعلم أن السيف المشدود فى يده سيقع على آخر و يهلكه، فإذا وقع السيف و قتل، ينسب القتل إلى من ربط يده بالسيف دون صاحب اليد الذى كان مسلوب القدرة فى حفظ يده. و لو فرضنا أن رجلاً أعطى سيفاً لمن يملك حركة يده و تنفيذ إرادته فقتل هو به رجلاً، فالأمر على العكس، فالقتل ينسب إلى المباشر دون من أعطى. و لكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا مرتعشاً) غير قادر على الحركة إلاً بإيصال رجل آخر التيار الكهربائى إليه لبيعته فى عضلاته قوة و نشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائى بيد الرجل بحيث لو رفع يده فى آن انقطعت القوة عن جسم هذا الشخص فى الحال و أصبح عاجزاً. فلو أوصل الرجل تلك القوة إلى جسم هذا الشخص فذهب باختياره و قتل إنساناً و الرجل يعلم بما فعله، ففى مثل ذلك يستند الفعل إلى كل منهما، أما إلى المباشر فلائنه قد فعل باختياره و إعمال قدرته، و أما إلى الموصل فلائنه أقدره و أعطاه التمكن حتى فى حال الفعل و الاشتغال بالقتل، و كان متمكناً من قطع القوة عنه فى كل آن شاء و أراد. فالجبرى يمثل فعل العبد بالنسبة إلى الله تعالى كالمثال الأول، حيث أن اليد المرتعشة فاقدة للاختيار و مضطرة إلى الإهلاك. كما أن التفويضى يمثل نسبة فعله إليه كالمثال الثانى، فهو يصور أن العبد

يحتاج إلى إفاضة القدرة و الحياة منه سبحانه حدوثا لا بقاء و العلة الأولى كافية في بقاء القدرة فيه إلى نهاية المطاف، كما أنه كان الأمر في المثال كذلك فكان الإنسان محتاجا إلى رجل آخر في أخذ السيف، و بعد الحصول عليه انقطعت حاجته إلى المعطى. و القائل بالأمر بين الأمرين يصور النسبة كالمثال الثالث، فالإنسان في كل حال يحتاج إلى إفاضة القوة و الحياة منه إليه بحيث لو قطع الفيض في آن واحد بطلت الحياة و القدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوة مفاضة منه و حياة كذلك من غير فرق بين الحدوث و البقاء. - إلى أن قال:- إن للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعتين إحداهما نسبتته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدور منه باختياره و أعمال قدرته، و ثانيهما نسبتته إلى الله تعالى باعتبار أنه معطى الحياة و القدرة في كل آن و بصورة مستمرة حتى في آن اشتغاله بالعمل «١». و هذا التمثيل مع كونه رفيع المنزلة في تبين المقصود إلا أن الفلاسفة الإلهيين لا يرضون بالقول بأن النفس تستخدم القوى كمن يستخدم كاتباً أو نقاشاً قائلين بأن مقام النفس بالنسبة إلى قواها أرفع من ذلك لأن مستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناءً، و مستخدم الكاتب لا يكون كاتباً، و مستخدم القوة السامعة و الباصرة (النفس) لا يجب أن يكون سمعاً و بصيراً. مع أن النفس هي السميعة البصيرة، فإذا كانت نسبة النفس إلى قواها فوق التسبيب و الاستخدام فكيف مثله سبحانه و هو الخالق القيوم و ما سواه قائم به قوام المعنى الحرفي بالاسمى. و لذا فإن لهم تمثيلاً آخر في المقام و هو التالي: ب- الفعل فعل العبد و في الوقت نفسه فعل الله إن بعض المحققين من الإمامية و في مقدمهم معلم الأمة الشيخ المفيد و بعده صدر المتألهين و تلاميذ نهجه يرون الموقف أدق من ذلك و يعتقدون أن للفعل نسبة حقيقية إلى الله سبحانه، كما أن له نسبة حقيقية إلى العبد، و لا تبطل إحدى النسبتين الأخرى، و تأتي لتبين ذلك بمثالين: أحدهما، ما ذكره معلم الأمة الشيخ المفيد (ت ٣٣٦- م ٤١٣)، على ما حكاه عنه العلامة الطباطبائي في محاضراته، و لم أقف عليه في كتب الشيخ المفيد و هو: نفترض أن مولى من الموالى العرفيين يختار عبداً من عبيده و يزوجه إحدى فتياته، ثم يقطع له قطعة و يخصه بدار و أثاث، و غير ذلك مما يحتاج إليه الإنسان في حياته إلى حين محدود و أجل مسمى. فإن قلنا إن المولى و إن أعطى لعبده ما أعطى، و ملكه ما ملك فإنه لا يملك، و أين العبد من الملك، كان ذلك قول المجبرة. و إن قلنا: إن المولى بإعطائه المال لعبده و تملكه، جعله مالكا و انزعول هو عن المالكية و كان المالك هو العبد، كان ذلك قول المعتزلة. و لو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين، و قلنا: إن للمولى مقامه في المولوية، و للعبد مقامه في الرقية و إن العبد يملك في ملك المولى، فالمولى مالك في عين أن العبد مالك، فهنا ملك على ملك، كان ذلك القول الحق الذى رآه أئمة أهل البيت (عليهم السلام) و قام عليه البرهان «١». و في بعض الروايات إشارات رائعة إلى هذا التمثيل، منها: ما رواه الصدوق في (توحيده) عن النبي الأكرم (صلى الله عليه و آله) قال: قال الله عز و جل: «يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذى تشاء لنفسك ما تشاء و بإرادتي كنت أنت الذى تريد لنفسك ما تريد» «٢». ترى أنه يجعل مشيئة العبد و إرادته، مشيئة الله سبحانه و إرادته، و لا يعرفهما مفصولتين عن الله سبحانه بل الإرادة في نفس الانتساب إلى العبد منتسبة إلى الله سبحانه. ثانيهما: ما ذكره صدر المتألهين و قال ما هذا حاصله: إذا أردت التمثيل لتبين كون الفعل الواحد فعلاً لشخصين على الحقيقة فلاحظ النفس الإنسانية، و قواها، فالله سبحانه خلقها مثلاً، ذاتاً و صفة و فعلاً، لذاته و صفاته و أفعاله، قال سبحانه: وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ «١». و قد أثر عن النبي و الوصى القول بأنه «من عرف نفسه، عرف ربه» «٢». إن فعل كل حاسة و قوة من حيث هو فعل تلك القوة، فعل النفس أيضاً. فالباصرة ليس لها شأن إلا إحضار الصورة المبصرة، أو انفعال البصر منها، و كذلك السامعة، فشأنها إحضار الهيئة المسموعة أو انفعالها بها، و مع ذلك فكل من الفعلين، كما هو فعل القوة، فعل النفس أيضاً، لأنها السميعة البصيرة في الحقيقة و ليس شأن النفس استخدام القوى بل هو فوق ذلك. لأننا إذا راجعنا إلى وجداننا نجد أن نفوسنا بعينها الشاعرة في كل إدراك جزئى و شعور حسى، كما أنها المتحركة بكل حركة طبيعية أو حيوانية منسوبة إلى قواها. و بهذا يتضح أن النفس بنفسها في العين قوة باصرة و في الأذن قوة سامعة و في اليد قوة باطشة، و في الرجل قوة ماشية، و هكذا الأمر في سائر القوى التى في الأعضاء، فيها تبصر العين و تسمع الأذن و تمشى الرجل. فالنفس مع وحدتها و تجردها عن البدن و قواه و أعضائه، لا يخلو منها عضو من الأعضاء عالياً كان أو سافلاً، و لا تبائننا قوة من القوى، مدركة كانت أو محرقة، حيوانية كانت أو طبيعية. إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه كما ليس في الوجود شأن إلا و هو شأنه، كذلك ليس في الوجود فعل إلا فعله، لا بمعنى أن فعل زيد مثلاً ليس صادراً عنه، بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة. فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز، و هو مع ذلك شأن من شئون الحق الأول، فكذلك علمه و إرادته و حركته و سكونه و جميع ما يصدر عنه منسوب إليه بالحقيقة لا بالمجاز و الكذب. فالإنسان فاعل لما يصدر عنه و مع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق الأول على الوجه اللائق بذاته سبحانه «١». هذا ما أفاده صدر المتألهين من التمثيل عند تبين حقيقة النظرية، و في بعض الأحاديث إشارة إليه، روى الكليني في (الكافي)، عن أبان بن تغلب، عن أبي جعفر الباقر: إن الله جلّ جلاله قال: «ما يقرب إلى عبد من عبادى بشيء أحب إلى مما افترضت عليه، و إنه ليتقرب إلى بالنافلة، حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، و بصره الذى يبصر به و لسانه الذى ينطق به، و يده التى يبطش بها، إن دعاني أجبت و إن سألتني أعطيت» «٢». إلى هنا تم تبين التمثيل المبين لحقيقة النظرية، فسواء أكان المختار هو البيان الأول الم شهور بين الإمامية، أم كان ما ذكره صدر المتألهين، فالتحقيق هو أن الفعل فعل الله و هو فعلنا إما بحديث التسبيب و الاستخدام أو لأجل أنه لا يخلو شيء منه سبحانه، قال سبحانه: وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ «٣». و قال سبحانه: وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ «٤». و الله سبحانه من وراء وجود فعل الإنسان و معه و بعده كالنفس

بالنسبة إلى قواها و أفعالها. و قال سبحانه: وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «٥». ثم إن القول بأن فعل العبد فعل الله سبحانه لا يصحح نسبة كل ما يصدر عن العبد إلى الله سبحانه كأكله و شربه و نكاحه، و قد ذكرنا ضابطة قيمة لتمييز ما يصح نسبته إليه عما لا يصح مع كون السببية محفوظة في الجميع عند البحث في التوحيد في الخالقية، فراجع «١». [٣٨]

"إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين و الإسنادين في فعل العبد، نسبة إلى الله سبحانه، و في الوقت نفسه نسبة إلى العبد، من دون أن تراحم إحداهما الأخرى فإننا نجد هاتين النسبتين في آيات: ١- قوله سبحانه: فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَ لِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢». فترى أنه سبحانه ينسب الرمي إلى النبي، و في الوقت نفسه يسلبه عنه و ينسبه إلى ذاته، كما هو مفاد قوله: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى. و لا يصح هذا الإيجاب في عين السلب إلاً على الوجه الذي ذكرناه و هو أن نسبة الفعل إلى العبد ليست نسبة كاملة بأن يكون له الصلة، دون الله سبحانه. و مثله في جانبه تعالى. فلأجل ذلك تصح النسبتان، كما يصح سلبه عن أحدهما و إسناده إلى الآخر. فلو كانت نسبة الفعل إلى واحد منهما نسبة المعلول إلى العلة التامة، لم يكن مجال إلاً لإحداهما. ٢- قال سبحانه: قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْزِيهِمْ وَ يُنْصِرُهُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ «٣». فالظاهر أن المراد من التعذيب هو القتل لأن التعذيب الصادر من الله تعالى بأيدي المؤمنين ليس إلاً ذاك، لا العذاب البرزخي و لا الأخرى فإنهما راجعان إلى الله سبحانه دون المؤمنين. و على ذلك فقد نسب فعلاً واحداً إلى المؤمنين و خالفهم. و لا تصح تينك النسبتين إلاً على هذا المنهج، و إلاً ففي منهج الجبر لا تصح النسبة إلاً إليه سبحانه، و في منهج التفويض على العكس و المنهج الذي يصحح كلتا النسبتين هو منهج الأمر بين الأمرين، على البيان الماضي قال الرازي الأشعري المذهب: «احتج أصحابنا على قولهم بأن فعل العبد مخلوق لله تعالى بقوله: يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ، فإن المراد من هذا التعذيب القتل و الأسر. و ظاهر النص يدل على أن ذلك القتل و الأسر فعل الله تعالى، إلاً أنه تعالى يدخله في عالم الوجود على أيدي العباد و هو صريح قولنا و مذهبنا» «١». يلاحظ عليه: أن الآية ليست بصريحة و لا ظاهرة في الدلالة على مذهب الأشاعرة، فإن مذهبهم أن العباد بمنزلة الآلات المحضة بل أدون منها حيث لا تأثير لإرادتهم و قدرتهم، و هي قابلة للانطباق على مذهب العدلية، بمعنى أنه سبحانه ينفذ إرادته من طريق إرادة المؤمنين لكونهم خاضعين له كخضوع العبد للمولى و المأمور للأمر. و قد شاع قولهم في التمثيل ب «فتح الأمير المدينة»، مع أن الفاتح هو الجيش، لكن بأمر الأمير. ثم إن الجبائي من المعتزلة أجاب عن استدلال الأشاعرة بأنه لو صح أن يقال: إنه يعذب المؤمنين بأيدي الكافرين لجاز أن يقال: إنه يكذب أنبياءه بألسنتهم، و يلعن المؤمنين و يسبهم بأفواههم، لأن المفروض أن الله خالق لذلك كله في كلا الجانبين. و العجب أن الرازي قال في جواب الجبائي: «و أجاب أصحابنا عنه فقالوا أما الذي ألزمتهموه علينا فالأمر كذلك إلاً أنا لا نقوله باللسان!! «٢». ٣- هناك آيات نسب الفعل الواحد في آية منها إلى الله سبحانه و في أخرى إلى المخلوق و لا تصح النسبتان إلاً على هذا المبني، و هي عديدة نكتفي بواحدة منها: قال سبحانه: ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً «١». و قال أيضاً: وَ لَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «٢». ففي هاتين الآيتين ينسب القسوة إلى نفس اليهود و كأنهم صاروا هم السبب لعروض هذه الحالة إلى قلوبهم بشهادة أن الآيتين في مقام الذم و اللوم، فلو لم يكن هناك سببية من جانبهم لما صح تقريرهم. و في الوقت نفسه يعرف فاعل هذه الحالة الطارئة بأنه هو الله تعالى و يقول: فِيمَا نَقَّ ضَمِيرُكُمْ مِنْهَا أَنْ يَبْلُغَ إِلَى الْقَوْمِ وَ يَكْفُرُ بِهِمْ لَبِيسُهُمْ قَاسِيَةً «٣». [٣٨]

"قال العلامة الطباطبائي: اختلف في الاستطاعة قبل الفعل هل العبد مستقل بها بحيث يتصرف في الأسباب و آلات الفعل من غير أن يرتبط شيء من تصرفه بالله، أم لله فيها صنع، بحيث إن القدرة لله مضافة إلى سائر الأسباب، و إنما يقدر العبد بتمليك الله إياه شيئاً منها، المعتزلة على الأول و المتحصل من أخبار أهل البيت (عليهم السلام) هو الثاني «٢». و لكن إن تمليكه سبحانه لا يبطل ملكه، فالمولى مالك لجميع ما يملكه في عين كونه ملكاً للعبد «٣». و قد اكتفينا بهذا النزr اليسير، و هو غيض من فيض، و قليل من الكثير من الأحاديث الواردة في باب الجبر و التفويض، و باب القضاء و القدر. و قد تقدم إيراد مجموعة من هذه الأحاديث فيما مضى. و من ظريف ما روى عن الشهيد السعيد زين الدين الجبجي العاملي (ت ٩٠٩-م ٩٦٦) قوله: لقد جاء في القرآن آية حكمة تدمر آيات الضلال و من يجبر و تخبر أن الاختيار بأيدينا فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر «١» [٣٨]

"و هذا هو نتيجة الجمع بين الآيات الناصة على حصر الخالقية بالله سبحانه، و الآيات المثبتة لها لغيره، كما في قوله سبحانه حاكياً عن سيدنا المسيح على نبينا و آله و عليه السلام: (أَنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ) «١» و قوله سبحانه: (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ). «٢» فهذا الصنف من الآيات الذي يسند الخلق إلى غيره سبحانه إذا قورن بالآيات الأخرى المصرحة بانحصار الخالقية بالله سبحانه، مثل قوله تعالى: (قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) «٣» يستنتج أن الخالقية المستقلة غير المستندة إلى شيء سوى ذات الخالق منحصرة بالله سبحانه، و في الوقت نفسه الخالقية و الفاعلية غير المستقلة المفاضة من الواهب سبحانه إلى الأسباب، تعم عبادته و جميع الفواعل المدركة و غير المدركة. و

على ذلك فكل فعل صادر عن فاعل طبيعي أو مدرك كما يعد فعله سبحانه كذلك يعدُّ فعلًا للعبد، لكن بنسبتين. فالله سبحانه فاعل لها بالتسبيب، و غيره فاعل لها بالمباشرة. فليست ذاته سبحانه مبدأ للحرارة بلا واسطة النار، أو للأكل والمشى بلا واسطة الإنسان، بل الفاعل الذي تصدر عنه هذه الأمور هو النار والإنسان، و لكن فاعلية كل واحد بقدرته وإفاضة الوجود. و بذلك يتبين أن أفعال العباد في حال كونها مخلوقة لله، مخلوقة للإنسان أيضاً، فالكل خالق لا في عرض واحد، بل فاعلية الثاني في طول فاعلية الأول. و البينان التاليان بلخصان هذه النظرية: و كيف فعلنا إلينا فوضا و إن ذا تفويض ذاتنا اقتضى لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا و بذلك يتبين أن الاعتراف بالمرتبة الثالثة و الرابعة من القدر لا يلزم الجبر، بشرط تفسيرهما على النحو الذي تقدم. «١» [٤٠]

"فمن قائل بالجبر و أنه سبحانه هو الخالق لفعل الإنسان و الموجد له و ليس للإنسان أي دور في أفعاله و أعماله، و إنما هو ظرف لظهور إرادته سبحانه في أعماله و أفعاله. و إنما ذهب القائل إلى هذا القول لأجل أنه فسر التوحيد بالخالقية بالمعنى الباطل و زعم أن معناه سلب الأثر عن العلل و العوامل الطبيعية، و عند ذاك يتجلى الإنسان في مجال الأفعال كالظرف ليس له دور و لا تأثير في أفعاله و أعماله. و لا شك أن تفسير التوحيد بالخالقية بهذا المعنى باطل، لما عرفت من تصريح الذكر الحكيم بدور العلل الطبيعية في نمو الأزهار و الأشجار- مضافاً إلى أن القول بالجبر ينافي عدله سبحانه- فكيف يكون هو الخالق لعمل الإنسان و لا يكون له دور فيه، لكن هو المسئول عن العمل؟! [٤١]"

"ثم إن الداعي لاختيار أحد المذهبين هو أن القائلين بالجبر زعموا أن صيانة التوحيد في الخالقية (لا خالق و لا مؤثر إلّا الله سبحانه) رهن القول بالجبر، فلو قلنا بالاختيار يلزم أن يكون الإنسان خالقاً لفعله، جاعلاً لعمله و هو ينافي التوحيد الأفعالي الذي يعبر عنه بالتوحيد في الخالقية. كما أن القائلين بالتفويض زعموا أن صيانة عدله سبحانه و تنزيهه عن الظلم و التعدي، رهن القول بالتفويض و تصوير أن الإنسان فاعل مختار مستغن في فعله عن الواجب سبحانه بل محتاج في حدوثه إلى الله لا في بقاءه فكيف في فعله؟ و على كل تقدير فالجبر يرى يعتقد بانقطاع فعل الإنسان عنه، و أنه فعل الله تماماً من دون أن يكون له صلة بالفاعل إلّا كونه ظرفاً لفعل الخالق. و القائل بالتفويض يعكس الأمر و يعتقد بانقطاع نسبة الفعل إلى الخالق، و كونه مخلوقاً للإنسان تماماً من دون أن يكون هناك صلة بين فعله و خالق الكون. فالطائفة الأولى يحسبون أنهم بالقول بالجبر يرفعون راية التوحيد في الخالقية، كما أن الطائفة الثانية يزعمون أنهم بالقول بالتفويض ينزهون الرب عن كل عيب و شين. كان الرأيان سائدين و لكن أئمة أهل البيت ضربوا على وجه الرأيين و قالوا: إن موقف الإنسان بالنسبة إلى الله غير موقف الجبر المشوه لسمعة المذهب، و غير موقف التفويض المُلحق للإنسان بمكان الشرك، بل موقفه أمر واقع بين الأمرين. إن صيانة التوحيد في الخالقية ليس منوطاً بالقول بالجبر، أو صيانة عدله و قسطه ليس منحصرأ بالقول بالتفويض، بل يمكن الجمع بين الرأيين برأى ثالث، و هو أن الإنسان ذاته و فعله قائمان بذاته سبحانه، و بذلك لا يصح فصل فعل الإنسان عنه سبحانه لافتراض قيامهما و عامة العوالم بوجوده سبحانه. و في الوقت نفسه أن فعله غير منقطع عنه، و ذلك لأن مشيئة الله تعلقت بنظام قائم على أسباب و مسببات، و صدور كل مسبب (فعل الإنسان) عن سببه و هو الإنسان، فلا يصح فصل المسبب عن سببه، فالنتيجة هو أن لفعل الإنسان صلة بالله و صلة بسببه، و هذا هو الأمر بين الأمرين. نحن نعتقد بالتوحيد الذي يعبر عنه بالتوحيد الأفعالي، و لكن لا بمعنى إنكار العلل و الأسباب و إنكار الروابط بين الظواهر الكونية و نفى أي سبب ظلي يعمل بإذنه سبحانه، فإن إلغاء الأسباب مخالف للضرورة و الوجدان و الذكر الحكيم. بل بمعنى أن العوالم الحسية و الغيبية بذواتها و أفعالها قائمة به سبحانه، و كما أن تأثيرها و سببيتها بإذنه و مشيئته، فكل ظاهرة كونية لها نسبة إلى أسبابها، كما أن لها نسبة إلى خالق أسبابها، فإلغاء كل سبب و علّة، و نسبة الظاهرة إلى ذاته سبحانه، غفلة عن تقديره سبحانه لكل شيء سبباً، كما أن نسبة الفعل إلى السبب القريب و فصله عن الله سبحانه غفلة عن واقع السبب و أنه بوجوده و أثره قائم بالله سبحانه، فكيف يمكن فصل أثره عنه تعالى؟! و لأجل إيضاح الموضوع نقول: إن الأسباب الطبيعية على أقسام: ١. سبب مؤثر- بإذن الله- فاقد للشعور. ٢. سبب مؤثر- بإذن الله- واجد للشعور، لكن فاقد للاختيار كحركة المرتعش. ٣. سبب مؤثر- بإذن الله- واجد للشعور و الاختيار كتحريك الإنسان ليدّه. فالحرارة تصدر من النار بإذنه سبحانه بلا شعور. و حركة يد المرتعش تصدر منه مع علم الفاعل بلا اختيار. و الأفعال التي يثاب بها الإنسان أو يعاقب و بها تناط سعادته و شقاؤه يوم القيامة تصدر منه عن علم و اختيار، كل ذلك بإذنه و مشيئته. فلا القول بالتوحيد الأفعالي (لا مؤثر و لا خالق إلّا هو) يصادم الاختيار، لأن حصر الخالقية المستقلة بالله لا ينافي نسبة الخالقية غير المستقلة و غير النابعة من إذنه إلى الإنسان، و لا القول بالاختيار يراحم سلطانه و قدرته، فالفعل فعل الإنسان، لأنه السبب القريب و في الوقت نفسه منسوب إليه سبحانه لكونه السبب البعيد «١» الذي أوجد الإنسان و أفاض عليه القدرة و زوده بالاختيار. هذا بيان موجز لهذا القول الموروث من أئمة أهل البيت و استقبل المفكرون من أهل السنة هذه الفكرة، كالإمام الرازي و الشيخ عبده في رسالة التوحيد، لما رأوا أن في القول بالجبر الأشعري مضاعفات لا تحتل، و قد شاع ذلك القول بين المفكرين المصريين لما تأثروا بالأفكار الغربية المروجة للحرية و الاختيار. و تتجلى قيمة هذا المذهب ببيان برهانه العقلي أولاً، و تحليل ما يدل عليه من الذكر الحكيم ثانياً، و الأحاديث الصحيحة ثالثاً. ١. نسبة الفعل إلى الله بالتسبيب و إلى العبد بالمباشرة إن نسبة فعل العبد إلى الله بالتسبيب و إلى العبد بالمباشرة،

فإنَّ الله سبحانه وهب الوجود والحياة والعلم والقدرة لعباده وجعلها في اختيارهم، وإنَّ العبد هو الذي يصرف الموهوب في أي مورد شاء فيُنسب الفعل إلى الله تعالى لكونه مفيض الأسباب، وإلى العبد لكونه هو الذي يصرفها في أي مورد شاء. وهناك مثال يبين حال النظريات الثلاث: الجبر، والتفويض، والأمر بين الأمرين. لو فرضنا شخصاً مرتعش اليد، فاقد القدرة، فإذا ربط رجل يده المرتعشة سيفاً قاطعاً وهو يعلم أنَّ السيف المشدود في يده سيقع على آخر ويُهلكه، فإذا وقع السيف وقُتل، ينسب القتل إلى من ربط يده بالسيف، دون صاحب اليد الذي كان مسلوب القدرة في حفظ يده. ولو فرضنا أنَّ رجلاً أعطى سيفاً لمن يملك حركة يده وتنفيذ إرادته فقتل هو به رجلاً، فالأمر على العكس، فالقتل ينسب إلى المباشر دون من أعطى. ولكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا مرتعشها) غير قادر على الحركة إلّا بإيصال رجل آخر التيار الكهربائي إليه ليبعث في عضلاته قوة ونشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائي بيد الرجل بحيث لو رفع يده في آن، انقطعت القوة عن جسم هذا الشخص في الحال وأصبح عاجزاً. فلو أوصل الرجل تلك القوة إلى جسم هذا الشخص، فذهب باختياره و قتل إنساناً، والرجل يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كلِّ منهما، أما إلى المباشر فلائنه قد فعل باختياره وإعمال قدرته، وأما إلى الموصول فلائنه أقدره وأعطاه التمكن، حتّى في حال الفعل والاشتغال بالقتل، كان متمكناً من قطع القوة عنه في كلِّ آن شاء وأراد. فالجبري يمثّل فعل العبد بالنسبة إلى الله تعالى كالمثال الأول، حيث إنَّ اليد المرتعشة فاقدة للاختيار ومضطرة إلى الإهلاك. كما أنَّ التفويضي يمثّل نسبة فعله إليه كالمثال الثاني، فهو يصور أنَّ العبد يحتاج إلى إفاضة القدرة والحياة منه سبحانه حدوداً لا بقاء والعلة الأولى كافية في بقاء القدرة فيه إلى نهاية المطاف، كما أنَّه كان الأمر في المثال كذلك، فكان الإنسان محتاجاً إلى رجل آخر في أخذ السيف، وبعد الحصول عليه انقطعت حاجته إلى المعطى. والقائل بالأمر بين الأمرين يصوّر النسبة كالمثال الثالث، فالإنسان في كلِّ حال يحتاج إلى إفاضة القوة والحياة منه إليه بحيث لو قُطع الفيض في آن واحد بطلت الحياة والقدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوة مفاضة منه وحياة كذلك من غير فرق بين الحدوث والبقاء. والحاصل إنَّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين، إحداهما: نسبته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره وإعمال قدرته؛ وثانيتهما: نسبته إلى الله تعالى باعتبار أنَّه معطى الحياة والقدرة في كلِّ آن وبصورة مستمرة حتى في أن اشتغاله بالعمل. «١» وهناك مثال آخر ذكره شيخنا المفيد، فقال: نفترض أنَّ مولى من الموالى العرفيين يختار عبداً من عبيده ويزوجه إحدى فتياته ثم يقطع له قطعة ويخصه بدار وأثاث وغير ذلك ممّا يحتاج إليه الإنسان في حياته إلى حين محدود ولأجل مسمى. فإن قلنا إنَّ المولى وإن أعطى لعبده ما أعطى وملكه ما ملك، لكنّه لا يملك، وأين العبد من الملك؟ كان ذلك قول المجبرة. وإن قلنا: إنَّ المولى بإعطائه المال لعبده وتمليكها، جعله مالكاً وانعزل هو عن المالكية وكان المالك العبد، كان ذلك قول المعتزلة. ولو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين، وقلنا: إنَّ المولى مقامه في المولية، وللعبد مقامه في الرقية، وإنَّ العبد يملك في ملك المولى، فالمولى مالك في حين إنَّ العبد مالك، فهنا ملك على ملك. كان ذلك القول الحق الذي رآه أهل البيت عليهم السلام وقام عليه البرهان. «١» و «٤١» و «٤٤»]

"أفعال انسانيها در حقيقت هم به خدا و هم به انسان منتسب است و هر دو در تحقق آن مؤثر مي باشند، نه انسان مي تواند در خارج از اراده و سلطنت خدا كاري صورت دهد و نه خدا انسان را بر انجام كاري مجبور مي سازد «٤٢»]

"كما أنَّ المجبّرة لجئوا إلى الجبر ونفى العليّة والقدرة والاختيار عن العباد لصيانة التوحيد

في الخالقية و تمجيدا و تعظيما له سبحانه، و لكنّهم غفلوا عن أنّهم نسبوا إلى الخالق القول، بالتكليف بما لا يطاق. «٤٢»]

"قد اشتهر أنَّ المثال يقرب من وجهه ويبعد من ألف، وقد استمدَّ المحقّقون لتبيين مكانة فعل الفاعل إلى الله سبحانه بتمثيلين. التمثيل الأول: إذا أشرق الشمس على موجود صيقليّ كالمرأة وانعكس النور منها على الجدار، فنور الجدار ليس من المرأة بالأصالة وبالذات، ولا من الشمس بلا واسطة، إذ ربّما تشرق الشمس والجدار مظلم، بل هو من المرأة والشمس معاً، فالشمس مستقلّة بالإفاضة منوّرة بالذات دون الأخرى، والنور المفاض من الشمس غير محدود وإنّما يتحدّد بالمرأة، فالحدّ للمرأة أولاً وبالذات، وللنور ثانياً وبالعرض. وإن شئت قلت: النور المفاض من الشمس غير محدود، وإنّما جاء الحد من قالبها الذي أشرق عليه وهي المرأة المحدودة بالذات، والمفاض هو نفس النور دون حدوده وكلّما تنزّل يتحدّد بحدود أكثر ويعرضه النقص والعدم، فيصح أن يقال النور من الشمس، والحدود والنقائص من المرأة ومع ذلك لو لا الشمس وإشراقها لم يكن حدّ ولا ضعف، فيصح أن يقال: كلٌّ من عند الشمس. فنور الوجود البازغ من أفق عالم الغيب كلّ ظلّ نور الأنوار ومظهر إرادته وعلمه وقدرته وحوله وقوته، والحدود والتعيّنات والشروط كلّها من لوازم الذات الممكنة وحدود إمكانها، أو من تصادم الماديات وتراحم الطباع. التمثيل الثاني: قد نقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «من عرف نفسه فقد عرف ربه» ولعلَّ الإمامان في قوى النفس ظاهرية كانت أو باطنية يبيّن لنا مكانة أفعال العباد إلى البارئ تعالى، لأنَّ قوى النفس قائمة بها، فإذا قامت القوى بالفعل والإدراك يصح نسبتهما إلى القوى كما يصح نسبتهما إلى النفس فإذا رأى بالبصر وسمع بالسمع، فالأفعال كلّها فعل للنفس بالذات وللغوى بالتبع فلا يصح سلبها عن النفس، لكونها بالبصر تبصر والسمع تسمع، ولا سلبها عن القوى لكونها قائمة بها ومظاهر لها. يقول صدر المتألّهين: الإبصار مثلاً فعل الباصرة بلا شك، لأنّه إحضار الصورة المبصرة أو انفعال البصر بها «١»، وكذلك السماع فعل السمع لأنّه إحضار الهيئة المسموعة أو انفعال السمع

بها، فلا يمكن شيء منهما إلا بانفعال جسماني فكل منهما فعل النفس بلا شك لأنها السميعة البصيرة بالحقيقة. «٢» وأنت إذا كنت من أهل الكمال و المعرفة تقف على أن تعلق نور الوجود المنبسط على الماهيات بنور الأنوار و فئائه فيه، أشد من تعلق قوى النفس و فئائها فيها، لأن النفس ذات ماهية و حدود و هما تصححان الغيرية بينها و بين قواها، و مع ذلك ترى النسبة حقيقة و أين هو عن الوجود المنزه عن التعيين و الحد، المبرأ عن شوائب الكثرة و الغيرية، و التضاد و التباين الذي نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله المعروف: «داخل في الأشياء لا بالمازجة، خارج عنها لا بالمباينة». «٣» [إيضاح: قد اتضح بما ذكرنا أن حقيقة الأمر بين الأمرين تلك الحقيقة الربانية التي جاءت في الذكر الحكيم بالتصريح تارة و التلويح أخرى و جرت على السنة أئمة أهل البيت عليهم السلام. مثلا تجد أنه سبحانه: نسب التوفى تارة إلى نفسه و يقول: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا «١» و أخرى إلى ملك الموت و يقول: قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ «٢» و ثالثة إلى الملائكة و يقول: فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَاذْبَارَهُمْ «٣». و مثله أمر الضلالة، فتارة ينسبها إلى نفسه و يقول: كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ «٤» و أخرى إلى إبليس و يقول: إِنَّهُ عَدُوٌّ مُبِينٌ «٥» و ثالثة إلى العباد و يقول: وَ أَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ «٦» و النسب كلها صحيحة و ما هذا إلا لكون أمر التوفى منزلة بين المنزلتين، و هو مصحح لعامة النسب. و مما يشير إلى أنه منبع كل كمال على الإطلاق حتى الكمال الموجود في الممكن قوله سبحانه: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ حيث قصر المحامد عليه حتى أن حمد غيره لكماله، حمد لله تبارك و تعالى، فلو لا أن كل كمال و جمال له عز و جل بالذات لما صح هذا الحصر. و يشير إلى المنزلة الوسطى بقوله: وَإِذَاكَ نَسْتَعِينُ بمعنى نحن عابدون و فاعلون بعونك و حولك و قوتك. هذه نزر من الآيات التي تبين مكانة أفعال الإنسان بالنسبة إلى البارئ، [٤٢]]

"إن القول بالتوحيد الافيالي لا يهدف إلى إنكار العلل و الأسباب، و الروابط بين الظواهر الكونية، و لا نفى أى سبب ظلى يقوم بعمل بإذنه سبحانه، فإن ذلك مخالف للضرورة و الوجدان، و الذكر الحكيم، بل المقصود أن العوالم الحسية و الغيبية، بذاتها و أفعالها قائمة به سبحانه، و أن تأثيرها و سببيتها بإذنه و مشيئته، فكل ظاهرة كونية، لها نسبة إلى أسبابها كما أن لها نسبة إلى خالق أسبابها و مرتبها و منفذها، فإلغاء كل سبب و علّة، و نسبة الظاهرة إلى ذاته سبحانه، غفلة عن تقديره سبحانه لكل شيء سببا، كما أن نسبة الفعل إلى السبب القريب غفلة عن واقع السبب و أنه بوجوده و أثره قائم بالله سبحانه، فكيف يمكن فصل أثره عنه تعالى؟ ثم إن السبب بين فاعل للشعور، و واجد له لكن فاعل للاختيار، أو واجد له أيضا. و فى كل قسم لا يمكن غض النظر عن دور السبب بما له من خصوصية، فالحرارة تصدر من النار بإذنه سبحانه، بلا شعور، و حركة يد المرتعش تصدر منه مع العلم بلا اختيار، كما أن الأفعال التي يثاب بها الإنسان أو يعاقب عليها، تصدر منه عن علم و اختيار، كل ذلك بإذنه و مشيئته النافذة. فلا القول بالتوحيد الافيالي يصادم الاختيار، و لا القول به، يزاحم سلطانه سبحانه و قدرته، فالفعل فعل الإنسان، و فى الوقت نفسه فعله سبحانه و على حد تعبير الحكيم السبزواري: «و الفعل فعل الله و هو فعلنا». هذا بيان موجز لهذا القول الموروث من أئمة أهل البيت، و استقبال المفكرين من أهل السنة هذه الفكر، كالشيخ عبده فى رسالة التوحيد، و أتباعه، و قبله الإمام الرازى، لما رأوا فى القول بالجبر الأ شعري، مضاعفات لا تحتمل. و قد شاع ذلك القول بين المفكرين المصريين لما تأثروا بالأفكار الغربية المروجة للحرية و الاختيار. [٤٢]]

١. "نسبة الفعل إلى الله بالتسبيب و إلى العبد بالمباشرة إن كثيرا من علمائنا بينوا حقيقة الأمر بين الأمرين، و خرجوا بهذه النتيجة: أن نسبة فعل العبد إلى الله بالتسبيب و إلى العبد بالمباشرة، فإن الله سبحانه وهب الوجود و الحياة و العلم و القدرة، لعباده و جعلها فى اختيارهم، و أن العبد هو الذى يصرف الموهوب فى أى مورد شاء فيه سبب الفعل إلى الله تعالى لكونه مفيض الأسباب، و إلى العبد لكونه هو الذى يصرفها فى أى مورد شاء، و المثال الذى ذكره المحقق الخوئى لتبيين النظريات الثلاث، يبين هذه النظرية، و إليك نصه: لو فرضنا شخصا مرتعش اليد، فاقد القدرة، فإذا ربط بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً، و هو يعلم أن السيف المشدود فى يده سيقع على آخر و يهلكه، فإذا وقع السيف و قتله، ينسب القتل إلى من ربط يده بالسيف، دون صاحب اليد الذى كان مسلوب القدرة فى حفظ يده. و لو فرضنا أن رجلاً أعطى سيفاً لمن يملك حركة يده و تنفيذ إرادته فقتل هو به رجلاً، فالأمر على العكس، فالقتل ينسب إلى المباشر دون من أعطى. و لكن لو فرضنا شخصا مشلول اليد (لا مرتعشها) غير قادر على الحركة إلا بإيصال رجل آخر التيار الكهربائى إليه ليعت فى عضلاته قوة و نشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائى بيد الرجل بحيث لو رفع يده فى آن، انقطعت القوة عن جسم هذا الشخص فى الحال و أصبح عاجزاً. فلو أوصل الرجل تلك القوة إلى جسم هذا الشخص، فذهب باختياره و قتل إنساناً، و الرجل يعلم بما فعله، ففى مثل ذلك يستند الفعل إلى كل منهما، أما إلى المباشر فلا أنه قد فعل باختياره و أعمال قدرته، و أما إلى الموصل فلا أنه أقدره و أعطاه التمكّن، حتى فى حال الفعل و الاشتغال بالقتل، كان متمكناً من قطع القوة عنه فى كل آن شاء و أراد. فالجبرى يمثل فعل العبد بالنسبة إلى الله تعالى كالمثال الأول، حيث إن اليد المرتعشة فاقدة للاختيار و مضطرة إلى الإهلاك. كما أن التفويضى يمثل نسبة فعله إليه كالمثال الثانى، فهو يصور أن العبد يحتاج إلى إفاضة القدرة و الحياة منه سبحانه حدوثاً لا بقاء و العلّة الأولى كافية فى بقاء القدرة فيه إلى نهاية المطاف، كما أنه كان الأمر فى المثال كذلك، فكان الإنسان محتاجاً إلى رجل آخر فى أخذ السيف، و بعد الحصول عليه

انقطعت حاجته إلى المعطى. و القائل بالأمر بين الأمرين يصور النسبة كالمثال الثالث، فالإنسان في كل حال يحتاج إلى إفاضة القوة و الحياة منه إليه بحيث لو قطع الفيض في آن واحد بطلت الحياة و القدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوة مفاضة منه و حياة كذلك من غير فرق بين الحدوث و البقاء- إلى أن قال:- إن للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين، إحداهما: نسبته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره و أعمال قدرته؛ و ثانيتهما: نسبته إلى الله تعالى باعتبار أنه معطى الحياة و القدرة في كل آن و بصورة مستمرة حتى في آن اشتغاله بالعمل. «١» غير أن المتألهين من الإمامية لا يرون بذلك البيان، و يرون أن النسبة أرفع من ذلك، و الاتصال الوثيق بين الواجب و الممكن أشد مما جاء في هذا المثال، و يبين موقفهم التمثيلان الآتيان: أحدهما: ما ذكره معلم الأمة الشيخ المفيد (٣٣٦-٤١٣ هـ)، على ما حكاه عنه العلامة الطباطبائي في محاضراته، و لم أقف عليه في كتب الشيخ المفيد، و هو: نفترض أن مولى من الموالى العرفيين يختار عبدا من عبيده و يزوجه إحدى فتياته، ثم يقطع له قطعة و يخصه بدار و أثاث، و غير ذلك مما يحتاج إليه الإنسان في حياته إلى حين محدود و لأجل مسمى. فإن قلنا: إن المولى و إن أعطى لعبده ما أعطى، و ملكه ما ملك، لكنه لا يملك، و أين العبد من الملك، كان ذلك قول المجبرة. و إن قلنا: إن المولى بإعطائه المال لعبده و تملكه، جعله مالكا و انعزل هو عن المالكية، و كان المالك هو العبد، كان ذلك قول المعتزلة. و لو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين، و قلنا: إن للمولى مقامه في المولوية، و للعبد مقامه في الرقية، و أن العبد يملك في ملك المولى، فالمولى مالك في حين أن العبد مالك، فهنا ملك على ملك، كان ذلك القول الحق الذى رآه أهل البيت عليهم السلام و قام عليه البرهان. «١» و فى بعض الروايات إشارات رائعة إلى هذا التمثيل، منها: ما رواه الصدوق فى «توحيد» عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم قال: قال الله عز و جل: «يا بن آدم بمشيئتي كنت أنت الذى تشاء لنفسك ما تشاء، و بإرادتي كنت أنت الذى تريد لنفسك ما تريد». «٢» ترى أنه يجعل مشيئة العبد و إرادته، مشيئة الله سبحانه و إرادته، و لا يعرفهما مفصولتين عن الله سبحانه بل الإرادة فى نفس الانتساب إلى العبد، و لها نسبة إلى الله سبحانه. ثانيهما: ما ذكره صدر المتألهين، و قال ما هذا حاصله: إذا أردت التمثيل لتبيين كون الفعل الواحد فعلا لشخصين على الحقيقة، فلاحظ النفس الإنسانية، و قواها، فالله سبحانه خلقها مثلا، ذاتا و صفة و فعلا، لذاته و صفاته و أفعاله، قال سبحانه: وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ^١ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ^٢ و قد أثر عن النبى و الوصى القول بأنه «من عرف نفسه، عرف ربه» «٣». إن فعل كل حاسة و قوة من حيث هو فعل تلك القوة، فعل النفس أيضا. فالباصرة ليس لها شأن إلا إحضار الصورة المبصرة، أو انفعال البصر منها، و كذلك السامعة، فشأنها إحضار الهيئة المسموعة أو انفعالها بها، و مع ذلك فكل من الفعلين، كما هو فعل القوة، فعل النفس أيضا، لأنها السامعة البصيرة فى الحقيقة، و ليس شأن النفس استخدام القوى بل هو فوق ذلك. لأننا إذا راجعنا إلى وجداننا نجد أن نفوسنا بعينها الشاعرة فى كل إدراك جزئى، و شعور حسى، كما أنها المتحركة بكل حركة طبيعية أو حيوانية منسوبة إلى قواها. و بهذا يتضح أن النفس بنفسها فى العين قوة باصرة و فى الأذن قوة سامعة، و فى اليد قوة باطشة، و فى الرجل قوة ماشية، و هكذا الأمر فى سائر القوى التى فى الأعضاء، فيها تبصر العين و تسمع الأذن و تمشى الرجل. فالنفس مع وحدتها و تجردها عن البدن و قواه و أعضائه، لا يخلو منها عضو من الأعضاء عاليا كان أو سافلا، و لا تباينها قوة من القوى مدركة كانت أو محرركة، حيوانية كانت أو طبيعية. إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه كما ليس فى الوجود شأن إلا و هو شأنه، كذلك ليس فى الوجود فعل إلا فعله، لا بمعنى أن فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه، بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة. فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق فى الواقع، منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز، و هو مع ذلك شأن من شئون الحق الأول، فكذلك علمه و إرادته و حركته و سكونه و جميع ما يصدر عنه منسوب إليه بالحقيقة لا بالمجاز و الكذب. فالإنسان فاعل لما يصدر عنه و مع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق الأول على الوجه اللائق بذاته سبحانه. «١» هذا ما أفاده صدر المتألهين من التمثيل عند تبين حقيقة النظرية، و فى بعض الأحاديث إشارة إليه روى الكليني فى «الكافي»، عن أبان بن تغلب، عن أبى جعفر الباقر عليه السلام: «إن الله جل جلاله قال: و ما يتقرب إلى عبد من عبادى بشيء أحب إلى مما افترضت عليه، و أنه ليتقرب إلى بالنافلة، حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، و بصره الذى يبصر به، و لسانه الذى ينطق به، و يده التى يبطش بها، إن دعانى أجبتة، و إن سألنى أعطيتة» «١». إلى هنا تم تبين التمثيل المبين لحقيقة النظرية، فسواء أ كان المختار هو البيان الأول المشهور بين الإمامية، أم كان ما ذكره صدر المتألهين، فالتحقيق هو أن الفعل فعل الله و هو فعلنا، إما بحديث السبب و الا استخدام، أو لأجل أنه لا يخلو شيء منه سبحانه، قال سبحانه: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ^٢ و قال سبحانه: وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ^٣. و الله سبحانه من وراء وجود فعل الإنسان و معه و بعده كالنفس بالنسبة إلى قواها و أفعالها، و قال سبحانه: وَكَهْ أَلْمَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ^١. ثم إن القول بأن فعل العبد فعل الله سبحانه لا يصحح وصفه سبحانه بما يصدر من العبد كأكله و شربه و نكاحه، و قد ذكرنا فى مسفوراتنا ضابطه قيمة لتمييز ما يصح وصفه سبحانه به عما لا يصح وصفه به مع كون النسبة محفوظة فى الجميع، عند البحث فى التوحيد فى الخالقية، فراجع. «٢» [٤٢]

«إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين فى فعل العبد: نسبة إلى الله سبحانه، و نسبة إلى العبد من دون أن تراحم إحدى النسبتين، النسبة الأخرى، فقد قرره الكتاب العزيز ببيانات مختلفة. ١. أنه ربما ينسب الفعل إلى العبد و فى الوقت نفسه يسلبه عنه و ينسبه إلى الله سبحانه يقول: فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَ يُبَيِّنُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

«۱». و لا یصح هذا الإيجاب فی عين السلب إلاً على الوجه الذى ذكرنا، وهذا يعرب عن أن للفعل نسبتين و ليست نسبته إلى العبد، كل حقيقته و واقعه، و إلاً لم تصح نسبته إلى الله كما أن نسبته إلى الله ليست خالصة (و إن كان قائما به تماماً) بل لوجود العبد و إرادته، تأثير فى طرؤه عناوين عليه. ۲. نرى أن الذكر الحكيم، ينسب الفعل فى آية إلى العبد، و فى آية أخرى إلى الله سبحانه و لا تصح الذسبتان إلاً على ما ذكرنا. قال سبحانه: ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ. و قال سبحانه: فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ۚ. و الآيات نازلتان فى حق بنى إسرائيل و هما فى مقام الذم، فلو لم يكن لهم دور فى عروض القسوة إلى قلوبهم، لم يصح ذمهم بقسوتهم، و الآية الثانية يعرف مدى مدخليتهم فى توجه الذم إليهم و هو نقضهم ميثاقهم، و لأجل ذلك جعل سبحانه قلوبهم قاسية لا يتأثرون بوعظ الأنبياء و إنذارهم، و لا يكثرثون من تحريف الدين و غيره، و الآيات تعبران عن دور العبد فى مصيره و أنه سبحانه غبّ فعل العبد، يعاقبه بلعنهم و جعل قلوبهم قاسية. و له نسبتان إلى العبد و إلى الله. ۳. إن هنا مجموعة من الآيات تعرف الإنسان بأنه فاعل مختار فى مجال أفعاله، و فى مقابلها مجموعة أخرى تصرّح بأن تأثير العلل فى الكون كلها باذنه و مشيئته. فالمجموعة الأولى تناقض الجبر و تفنّده، كما أن المجموعة الثانية تردّ التفويض و تبطله، و مقتضى الجمع بين المجموعتين هو الأمر بين الأمرين، و أن للفعل نسبة إلى العبد، إذ هو باختياره يقوم بما يفعل أو يترك، و فى الوقت نفسه، يعمل بإذنه و مشيئته و لا يقع فى سلطانه ما لا يريد، و إن كان ما يريده واقعا عن طريق اختيار العبد. و أليك نورا من المجموعة الأولى: ۱. قال سبحانه: مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ۖ. ۲. قال سبحانه: كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ۖ. ۳. قال تعالى: لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ ۖ. ۴. و قال سبحانه: وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ۖ وَ أَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يَرَى ۖ ثُمَّ يُخْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى ۖ. ۵. و قال سبحانه: وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۖ. ۶. و قال تعالى: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا ۖ. ۵. إلى غير ذلك من الآيات المصرّحة باختيار الإنسان و حريته فى مجال العمل. و أمّا المجموعة الثانية التى ترى كل ظاهرة كونية واقعة بإذنه و مشيئته و ان الإنسان لا يشاء لنفسه إلا ما يشاء الله له، و هى كثيرة تشير إليها: منها قوله سبحانه: وَ مَا تَشَاوُنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۖ. ۷. و منها قوله سبحانه: وَ مَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ الْقُوَى وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ ۖ. ۸. و الجمع بين هذه الآيات، يتحقق بالقول بالأمر بين الأمرين و لا نعى بما ذكرنا أن بين الآيات تعارضاً و اختلافاً، كتعارض الروايات غاية الأمر أنه يجمع بينهما، بل المقصود ان العالم الإمكانى و ما يحدث فيه من أحداث، مشتمل على نسبتين: نسبة إلى مؤثراتها، و نسبة إلى بارئها و خالقها؛ و كلامه سبحانه تارة ينتهى إلى بيان الأولى، و أخرى إلى بيان الثانية و ثالثة إلى بيان القسمين.

[۴۳]

۱. در روایات زیادى از اوصیای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم این عبارت را

میبینیم: «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین امرین» «۲» «نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری بین این دو میباشد». ۲. مردم در عقیده به قدر، بر سه دستهاند. در شرح این گفتار امام صادق علیه السلام چنین میفرماید: «کسی که میندارد خدا مردم را بر معصیت کردن اجبار فرموده است؛ چنین کسی به خدا ظلم کرده و کافر شده است. کسی که میندارد همه کارها به بندگان واگذار شده است؛ چنین کسی خدا را در فرمانرواییاش توهین کرده و کافر شده است. کسی که میگوید خدای عزّ و جلّ بندگان را بر کارهایی تکلیف کرده است که توان انجام آنها را دارند و بر کارهایی که توانایی انجام آنها را ندارند، تکلیف فرموده است؛ چنین کسی اگر کارها را به نیکی انجام دهد، خداوند را حمد میکند و اگر بدی کند، از خداوند آمرزش میطلبد. چنین مردی مسلمان است.» «۱» ۳. روزی ابو حنیفه، در حالی که به خانه امام صادق علیه السلام وارد میشد، با امام موسی کاظم علیه السلام، فرزند خرد سال آن حضرت روبرو شد. ابو حنیفه آن کودک را دست کم گرفت؛ پس، از راه استخفاف از او پرسید: ای کودک! معصیت از کیست؟ امام کاظم علیه السلام فرمود: «ای شیخ! این امر از سه حال خارج نیست. یا آن است که از خدا میباشد و از بنده در آن هیچ دخالتی نیست. در این صورت خدای حکیم را نمیرسد از بنده برای کاری که آن بنده انجام نداده است، بازخواست کند. و یا آنکه بنده با خداوند در انجام آن معصیت شرکت کرده است. در این صورت خداوند شریک قویتر در معصیت میباشد و شریک بزرگ را نمیرسد از شریک کوچک خود در معصیت مؤاخذه نماید. و یا آن است که معصیت از بنده خداست و به هیچ وجه از خدا نیست. در این صورت اگر مشیت خدا بر عقاب بنده معصیت کار قرار گرفته باشد، او را عقاب میکند و اگر مشیت باری تعالی بر آمرزش گنهگار تعلّق بگیرد، از او درمیگذرد و او را میآمرزد.» ابو حنیفه پس از شنیدن این پاسخ، خاموش شد؛ گویی به دهانش سنگ افکندند. «۲» ۴. امام رضا علیه السلام در این باره میفرماید: «کسی از راه جبر و اکراه، خدا را فرمانبرداری نمیکند، و کسی خداوند را از راه چیرگی بر حضرتش، معصیت نمیکند. خداوند بندگان را در جهان هستی به خود وانهاد، و آنچه را که به بندگان خویش عطا کرده، خود مالک اصلی آن است، و قدرت بر هر نیرویی که به بندگان بخشیده، فزونی دارد. اگر بندگان به آنچه فرمان داده است عمل کنند، آنها را از عمل کردن منع نمیکند، و چنانچه عمل به معصیت او کنند و مشیت او تعلّق گیرد از آنها جلوگیری کند، جلوگیری مینماید. و چنانچه جلوگیری نکرد و بندگان معصیت کردند، خداوند ایشان را به آن معصیت وادار نکرده است.» «۱» ۵. امام صادق علیه السلام میفرماید: «مثل آن چنان است که شما کسی را میبینید که گناه

يمكن. شما هم او را از آن گناه نهی میکنید، ولی او نمیپذیرد. پس شما هم او را رها میکنید و او آن معصیت را انجام میدهد. حالا که او حرف شما را نپذیرفته و شما هم او را رها کرده‌اید، این طور نیست که شما او را به انجام آن گناه فرمان داده باشید.» [٢] «٤٥»]

"و منها: أن الاختيار بالداعي اضطرار، و عن بعض أن كل مختار غير الواجب الأول مضطر في اختياره و مجبور في أفعاله «٢». و الجواب: إنه كذلك لو لا أن تفاض عليه القدرة بعد تحقق الداعي، و أما بعد ورود القدرة عليه - كما هو المحقق في الأفعال الاختيارية، و هي الحجة البالغة - فلا. ففي مجمع البيان في تفسير قوله تعالى: وَكُوفُوا شَاءَ اللَّهِ مَا أَشْرَكُوا «١»، و في تفسير أهل البيت عليهم السلام: لو شاء الله أن يجعل كلهم مؤمنين معصومين حتى كان لا يعصيه أحد لما كان يحتاج إلى جنّة و لا إلى نار، و لكنه أمرهم و نهاهم و امتحنهم و أعطاهم ما به عليهم الحجة من الآلة و الاستطاعة ليستحقوا الثواب و العقاب «٢». و منها: لو كان العبد فاعلاً للإيمان لما وجب عليه الشكر عليه، و التالي باطل إجماعاً فالمقدم مثله. و الجواب: إن الشكر على تعريفه تعالى إياه نفسه و تمكينه على الإيمان و توفيقه له. و منها: الأدلة السمعية من الآيات و الروايات، منها الآيات الكريمة: وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ «٣»، قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ «٤». اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ «٥». وَكُوفُوا شَاءَ اللَّهِ مَا أَشْرَكُوا «٦». وَكُوفُوا شَاءَ اللَّهِ مَا أَقْتُلُوا وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ «٧». وَكُوفُوا شَاءَ اللَّهِ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَ مَا يَفْتَرُونَ «٨». هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ «٩». وَكُوفُوا شَاءَ رَبِّكَ لَأَمِنْ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَ قَاتَلْتُمْ نَفْسَهُ النَّاسِ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْثِقَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ «١٠». مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَبَنٍ أَوْ تَرَكَتُمْوهَا قَائِمَةً عَلَى أَصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ «١١». وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ. وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَظَرٌّ «١٢». كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ «١٣». وَ مَا تَشَاوَرْتُمْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا «١٤». وَ مَا تَشَاوَرْتُمْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ «١٥». و رواية الكليني بسنده عن حريز بن عبد الله و عبد الله بن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: لا يكون شيء في الأرض و لا في السماء إلا بهذه الخصال السبع: به شئته، و إرادة، و قدر، و قضاء، و إذن، و كتاب، و أجل، فمن زعم أنه يقدر على نقض واحدة فقد كفر «١٦». و رواية الصدوق بسنده عن حمدان بن سليمان، قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام أسأله عن أفعال العباد أ مخلوقة هي أم غير مخلوقة؟ فكتب عليه السلام: أفعال العباد مقدرة في علم الله عزّ و جلّ قبل خلق العباد بألفى عام . «٨» و روايته أيضاً بسنده عن الرضا عن آبائه عن الحسين بن علي عليه السلام، قال سمعت أبا علي بن أبي طالب عليه السلام يقول: الأعمال على ثلاثة أحوال: فرائض، و فضائل، و معاصي، فأما الفرائض فبأمر الله تعالى، و برضى الله، و بقضاء الله، و تقديره، و مشيئته، و علمه. و أما الفضائل فليست بأمر الله و لكن برضى الله، و بقضاء الله، و بقدر الله، و بمشيئته و بعلمه. و أما المعاصي فليست بأمر الله و لكن بقضاء الله، و بقدر الله، و بمشيئته و بعلمه، ثم يعاقب عليها «١٧». و في التوحيد بإسناده إلى أبي محمد العسكري عن أبيه عن جدّه عليه السلام قال: قال الرضا عليه السلام في ما يصف به الرب: لا يجوز في قضيته، الخلق إلى ما علم منقادون، و على ما سطر في المكنون من كتابه ماضون، و لا يعملون خلاف ما علم منهم، و لا غيره يريدون ... «٢». و الجواب: عن الآية الأولى يظهر بملاحظة صدرها: فَرَاغَ إِلَى إِلَهِتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ. مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ. فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ. فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُونَ. قَالَ أَعْبُدُونِ مَا تَنْتَحُونَ. وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ. «٣» قال الطبرسي قدس سرّه في المجمع: أى و خلق ما عملتم من الأصنام. فكيف تدعون عبادته و تعبدون معبودكم؟! و هذا كما يقال: فلان يعمل الحصرير، و هذا الباب من عمل فلان النجار ... فليس لأهل الجبر تعلق بهذه الآية في الدلالة على أن الله سبحانه خالق لأفعال العباد، لأنّ من المعلوم أن الكفار لم يعبدوا نحتهم الذي هو فعلهم، و إنّما كانوا يعبدون الأصنام التي هي الأجسام، و قوله: «ما تنتحون» هو ما يعملون، في المعنى. على أن مبنى الآية على التفرع للكفار و الإزراء عليهم بقبیح فعلهم، و لو كان معناه: و الله خلقكم و خلق عبادتكم، لكانت الآية إلى أن تكون عذراً لهم أقرب من أن تكون لوماً و تهجيناً، و لكان لهم أن يقولوا: و لم توبّخنا على عبادتها و الله تعالى هو الفاعل لذلك؟! فتكون الحجة لهم لا عليهم. و لأنّه قد أضاف العمل إليهم بقوله: تعملون، فكيف يكون مضافاً إلى الله تعالى؟! و هذا تناقض، و لما لزمتهم الحجة «٤». انتهى كلامه قدس سرّه. أقول: و منه يظهر الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى: اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ «١»، فإنه أيضاً منصرف عن أعمال العباد، و لا سيما بعد ملاحظة قوله تعالى: أَمْ مَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَمْ لَا تَذْكُرُونَ «٢» وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَ هُمْ يُخْلَقُونَ «٣» خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَ أَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ. هذا خلق الله فأروني ما ذا خلق الذين من دونه بل الظالمون في ضلال مبين «٤». و أما الآيات و الروايات الدالة على أن الهداية و الإيمان و سائر الأعمال بمشيئة الله و إرادته و قضائه فالجواب أن حكم العقل بنفي الجبر في الأعمال المقدورة للبشر، و ما دلّ من الآيات و الروايات المذكورة لهذا الحكم العقلي و الروايات المفسرة لهذه الآيات - كما ستجيء جملة منها - قرينة قطعية على أن المراد من مشيئة الله تعالى و إرادته و تقديره و قضائه في الأفعال الاختيارية للبشر ليس بمعناها في غيرها، و سيجيء توضيحها و بيان المراد منها. [٥١]

"قال الآلو سي ص: (٦٤): «جميع ما يصدر من الإنسان أو الجنّة أو الشياطين أو غيرهم من المخلوقين، من خير و شرّ و كفر و إيمان و طاعة و معصية و حسن و قبح من خلق الله بإيجاده، و ليس للعبد قدرة على خلقه، نعم له كسبه و العمل به، و بهذا الكسب و العمل سيجزى إن شرّاً فشر و إن خيراً فخير، فهذا هو مذهب أهل السنّة، و قالت الإمامية إن العبد يخلق أفعاله و لا دخل لله في أفعاله الإرادية، و هذه

العقيدة مخالفة للكتاب و العترة، أما الكتاب فقولہ تعالیٰ: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ (الصفات: ۹۶) و قوله تعالیٰ: خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (غافر: ۶۲) و أما العترة، فقد روى الإمامية بأجمعهم عن الأئمة: أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالیٰ. المؤلف: أولا: إن الضرورة العقلية قاضية بالفرق بين الحركتين الاختيارية و الاضطرارية، فإن العقلاء جميعا يفرقون بينهما و ينسبون الأول إلى الإرادة، و يقولون فی الثاني إنها خارجة عنها غير داخله فيها، و يقولون إن الأولى مقدورة كتحریرك يده أو عضو من أعضائه اختیارا، و الثانية غير مستطاعة و لا مقدورة كحركة المرتعش، و الواقع من أعلى المنارة و غير ذلك من الموارد التي يفرق بينهما أهل العقول، و هذا من الأمور المشاهدة بالعيون الّذى لا يشكّ فيه اثنان منهم. [۵۴]

"و أما الآيتان اللتان أوردتهما الآلوسی و خال أنهما دليان على أن الخالق لأفعالنا هو الله دوننا، فلا تدلان إلّا على عكس ما يريد، أما قوله تعالیٰ: خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ (الصفات: ۹۶) فإنه لم يأت على ذكر الآيّة بكاملها لأن فی ذلك ما ينافی مبتغاه، لذلك اقتصر على جملة: (خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ) ليوهم أن الآيّة تريد خلق أعمالنا كما تريد خلقنا، ظنا منه بأن ذلك يخفى على الباحثين عن الحقيقة بإخلاص، أو أنهم لا يهتدون إلى أنها لا تريد أفعالنا الاختيارية الصادرة عنا بالاختيار، بدلالة ما قبل هذه الجملة التي لها الصلة الأكيدة بها، و هي قوله تعالیٰ: قَالَ أَ تَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ (الصفات: ۹۵-۹۶) فهي تعنی أن الله تعالیٰ هو الخالق للأحجار و الأخشاب التي نحتوها و عملوا لهم منها أصناما يعبدونها من دون الله، و أين هذا من دلالة الآيّة على إرادة أعمالنا، ألا تراه نسب نحتها إلى عابديها لا إليه تعالیٰ، و لو كانت تريد خلق أعمالهم لكان المناسب أن يقول: (أ تعبدون ما نحتنه الله لكم) و لما لم يقل هذا علمنا بطلان ما زعمه الخصوم. و يقرر هذا و يعززه كلمة (ما) الموصولة لغير العاقل فی الجملتين، و عطف الثانية على الأولى فإنه يفيد إرادة ما كانوا يعملون منه أصنامهم كما ألمعنا، و الشيعة لا تخالف خصومهم فيما خلقه تعالیٰ من حجر و مدر أو حيوان و شجر. و لكن هذا كما تراه خارج موضوعا عن أفعالنا المستندة إلينا بالاختيار كالظلم و الفساد و المعاصی و الشرور، ثم أن إنكاره تعالیٰ عليهم و توبيخه لهم فی الفقرة الأولى من الآيّة على عبادة ما ينحتون من الأصنام، و قوله تعالیٰ بعد ذلك: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ يفيد إرادة تنبيههم و إرشادهم إلى أن الّذى يستحق العبادة هو من خلقهم و خلق تلك الحجارة دونها، فإنها لا تغنى من جوع و لا تؤمن من خوف و لا تستحق شيئا من ذلك إطلاقا، فالآيّة لا تفيد مطلقا ما يبتغيه الآلوسی للفرق الواضح بين ما يخلقه الله تعالیٰ من الموجودات الّذى هو مفاد الآيّة و بين ما يفعله الناس الّذى هو بعيد جدا عن مفادها، لذا ترى لا يصح أن يقال فيمن عمل خمرا من التمر أو العنب إن الله خلق الخمر لأنه خلق الكرم و التمر، فالآيّة من هذا القبيل لا يصح أن يقال إن الله عمل الأصنام التي عبدوها و نحتها لهم لأنه خلق أحجارها، فإن هذا لا يقول به من كان على شيء من العقل أو الدين. استدلال الآلوسی بأية خالق كل شيء على إرادة أفعال العباد و أما استدلال بقوله تعالیٰ: خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (الرعد: ۱۶) فقد ألمعنا فيما تقدم أنه مخصص بدليل العقل و النقل بما عدا ذاته المقدسة و أفعال عباده، أما النقل فقوله تعالیٰ: صُنِعَ اللَّهُ الّذِي أَثَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ (النمل: ۱۸) و من حيث أن الكفر و النفاق و الفسوق و الفجور و جميع المعاصی ليست متقنة علمنا بالضرورة أنها ليست من صنعه، و قوله تعالیٰ: الّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (السجدة: ۷) و لما لم تكن المعاصی و لا عبادة الأصنام و لا عملها بحسن علمنا أنها ليست من خلقه، و قوله تعالیٰ: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (المؤمنون: ۱۴) و لما كان الشرك و الكفر و نحوهما من المعاصی ليست حسنة إطلاقا علمنا أنها ليست من خلقه فی شيء. و من جميع ما أدليناه يستشرف القطع بفساد ما أدلى به الآلوسی فی كتابه من الأباطيل و الأضاليل، و أن العقل و النقل متفقان على بطلانه. [۵۴]

"ابو الحسن اشعری و یاران او، چون هدف برهانهای سهمگین گشتند و استدلالها و التزامهای سخت بر آنها وارد آمد، به رأیی دست یازیدند که به پندار خود، رهاییشان در آن بود و مکتب شگفت و یواهای آفریدند که به سبب آن ضروریات را انکار کردند گرچه عادت این جماعت چنین است. آنان فرضیه «کسب» را عنوان نمودند و بر این شدند که خداوند ایجادکننده فعل و بنده کسبکننده آن است «۱». اشعریان در پرسش از مفهوم کسب و نیاز به آن، گرفتار اضطرابی سخت شده‌اند. برخی از آنها گفته‌اند، کسب این است که بنده تصمیم به ایجاد فعلی میگیرد و خداوند آن را به وجود میآورد یا چنین تصمیمی نمیگیرد و خداوند فعل را ایجاد نمیکند. عادت خداوند بر این قرار یافته که پس از گزینش بنده، فعل را- به حسب گزینش او- ایجاد کند. نظر دوم در ماهیت کسب این است که خداوند فعل را ایجاد میکند بیآنکه بنده در آن تأثیری داشته باشد، اصل فعل از خداست اما انسان در و صف فعل (طاعت یا معصیت بودن آن) مؤثر است. اینکه فعل طاعت یا معصیت باشد از بنده است. رأی سوم آن است که کسب، درکشدنی نیست و با خرد دریافته نمیشود اما از سوی بندگان تحقق مییابد «۲». این پاسخها بیاعتبار است و بر هر سه تفسیر اشکال وارد است: تفسیر نخست: نخستین اعتراض این است که گزینش و اراده عمل از جمله اعمال است و اگر صدور آنها از انسان جایز باشد صدور اصل فعل نیز جایز است، چه تفاوتی وجود دارد؟ چه ضرورتی برای این محال اندیشیها است. تا همه زشتیها را به خدا نسبت دهیم؟ دلیل دوم اینکه اگر سخن آنها صحیح باشد در گزینش نیز صادق است و انسان نمیتواند چیزی را برگزیند و انتخاب نیز از سوی خداست. اما اگر استدلال صحیح نیست نمیتوان از آن سود جست. اشکال سوم این است که اگر گزینش بنده سبب وقوع فعل میشود، پدید آورنده فعل، کسی است که گزینش میکند. او یا انسان است یا خداوند؛ پس واسطه‌ای به نام کسب، بیمعنا است. اما

اگر گزینش پدید آورنده و ایجابکننده فعل نیست، تفاوتی میان گزینش و کارهای دیگر نیست و همه اعمال را باید بخدا نسبت داد. و سرانجام اینکه استمرار و پیوستگی عادت، واجب نیست پس ممکن است انسان، گزینش کند اما خدا در پی آن، فعل را خلق نکند بلکه بدون گزینش بنده، عمل را ایجاد نماید، پس این فرض نیز گریزگاه مناسبی نیست. تفسیر دوم کسب نیز با نقدهای بسیار روبروست. نخست اینکه طاعت یا معصیت بودن فعل یا در خارج عین فعل است و یا امری زائد بر آن است؛ در صورت نخست طاعت و معصیت نیز از خداست و بنده انجام دهنده کاری نیست و در صورت دوم: انسان به تنهایی بجای آورنده فعل زاید است و اگر اسناد این فعل به آدمی صحیح است میتوان همه افعال را به او اسناد داد و ضرورتی برای «کسب» وجود ندارد و تفاوتی میان افعال نیست که برخی را از سوی خدا و پاره‌های را از انسان بدانیم. وانگهی استدلال ایشان در همین اوصاف (طاعت و معصیت) نیز جریان مییابد و اگر آن دلیل حق است نمیتوان وصف را نیز به آدمی نسبت داد. اشکال دیگر اینکه طاعت بودن فعل، موافقت و همراهی آن با امر شریعت است و همراهی با شریعت چیزی است که به ذات فعل باز میگردد یعنی اگر با امر شرعی مطابق باشد، طاعت و گر نه معصیت است. پس فعل تنها به خداوند اسناد داده میشود و بنده نقشی ندارد، نه در ذات و نه در صفت فعل. پس این گریزگاه نیز راه به جایی نمیرسد. افزون بر آن، طاعت، پسندیده و گناه زشت است و به این سبب خداوند شیطان و فرعون را نکوهش کرده و هر فعلی که از سوی خدا باشد به گمان اشاعره نیکو و حسن است زیرا حسن جز اینکه فعل از سوی خدا باشد معنایی ندارد. بر این اساس نمیتوان فعلی را که از سوی خدا صادر شده، قبیح دانست و آن عمل، حسن است پس گناه بنده را با فرض صدور از حق، نمیتوان زشت دانست. گناهی نیست که بجای آورنده آن سزاوار سرزنش باشد شیطان و ابو لهب و مانند آنها مرتکب قبیحی نشده‌اند و چون فاعل گناه، انسان نیست نمیتوان آنها را سرزنش کرد. نیز گناه به اجماع همگان مورد نهی خداوند است و قرآن آکنده از نهی و هشدار به عذاب است. هر چه خداوند از آن نهی کند، ناپسند است زیرا اشعریان زشتی را جز به نهی حق نمیدانند. چنین گناهایی از شیطان و فرعون و دیگر آدمیان سرزده و فاعل آنها به رأی اشعری خداست. پس چون آن اعمال، فعل حق است باید نیکو باشد ولی ما آنها را ناپسند دانستیم و این، خلف است. تفسیر سوم کسب نیز بیاعتبار است زیرا آنچه نامعقول است قابل اثبات نیست و برای بطلان سخن گروهی همین بسنده است که به امر نامعقول تمسک کنند. آیا رواست که خردمند به این نادانی تن دهد و در تاریکی گام نهد؟ از حق آشکار و هویدا چه شرم پوشد و به سوی آنچه نه گوینده میفهمد و نه شنونده در مییابد بگردد؟ (قول به درک نشدن کسب و ثبوت آن به قصد فرار از اعتراض) صفتی از صفات کسب است و صفت تنها پس از علم به ذات شناخت میشود. اگر آنها حقیقت کسب را نمیفهمند چگونه به آن اعتذار میکنند؟ [۵۸]

"امامیه بر آنند که افعال متولد ما به خود ما استناد و ارتباط دارد. اهل سنت در این مسئله مخالفت ورزیده‌اند و به گروههایی تقسیم شده‌اند. معمر «۱» پنداشته است که بنده جز اراده، فعلی ندارد و آنچه بعد فراهم می‌آید، از طبع محل است. برخی از معتزله گفته‌اند: بنده جز فکر، فعلی ندارد «۲». نظام «۳» گفته است که بنده جز آنچه در محل قدرتش است، فعلی ندارد و آنچه در مجاورت محل قدرت است به طبع محل میباشد. اشاعره بر آنند که متولد، فعل خداست «۴». همه این افراد و گروهها با امر ضروری که نزد هر عاقلی هویداست، مخالفت کرده‌اند. ما ستایش و سرزنش بر فعل متولد (مانند کتاب و ساختن و کشتن) را چون فعل مباشر صواب میدانیم. پسندیده بودن مدح و ذم، فرع آگاهی ما به این امر میباشد که عمل از ما صادر شده است. هر کس نیکو بودن ستایش نویسنده و بنایی را که در حرفه خود مهارت دارند، انکار کند، مقتضی عقل خود را انکار کرده است. [۵۸]"

"و اعلم انّ القول بتأثیر قدرة العبد فقط فی أفعاله الاختیاریة علی ما هو مذهب اهل الحقّ و غیرهم ینافی ما تقرّر عندهم انّ قدرة الله تعالی شاملة لجميع الممكنات علی ما سبق بینه، لأنّ الأفعال الاختیاریة ممکنات قطعاً إلّا أن یقال المراد بتأثیر قدرة العبد فیها تأثیرها فی وجودها بالفعل بانضمام الإرادة، و المراد بشمول قدرته تعالی للممکنات تأثیرها فی صحّة وجودها و عدمها كما مرّت الإشارة إلیه، فلا منافاة. و أشار إلی بعض وجوه الفرقة الثانیة بقوله: و لا متنع و هو جزء لشرط محذوف أی لو لم یکن أفعالنا صادرة عنّا باختیارنا لا متنع تکلیفنا بشیء من الأفعال، ضرورة أنّ تکلیف العبد بما لا یكون مستقلاً فی إیجاده بالقدرة و الاختیار غیر معقول، و إذا امتنع التّکلیف فلا عصیان و لا طاعة، بل لا ثواب و لا عقاب، و لا فائدة فی بعثة الأنبیاء و اللّوایم کلها باطلة إجماعاً فکذا الملزوم . و أجب عنه بأنّ تکلیف العباد باعتبار أنّ لهم قدرة علی الأفعال فی صرفون قدرتهم إلیها و إن لم یکن لقدرتهم تأثیر فیها، بل یؤثّر قدرة الله فیها عقیب صرفهم القدرة إلیها، فمدار الطّاعة و العصیان و الثّواب و العقاب و بعثة الأنبیاء علی ذلک الصّرف، و هذا هو المسمّی بالكسب الواقع من العبد فی مقابلة الخلق الواقع من الله تعالی. أقول: هذا لیس بشیء، إذ من البین المكشوف أنّه لا یكفی فی التّکلیف مجرد تحقّق القدرة، بل لا بدّ أن یكون لها تأثیر فی المکلف به، لأنّ صرف القدرة الّتی لیس من شأنها التأثير سیما مع العلم بعدم تأثیرها كما فی الأفعال الاختیاریة الصّادرة عن بعض المخالفین لا یصلح أن یعلّق به التّکلیف و فروعه قطعاً، علی أنّ صرف القدرة إن کان فعلاً اختیارياً فلا فائدة للعدول عن أصل الفعل إلیه بل الكلام فی کلام فی ذلک، و إن لم یکن اختیارياً لم یصحّ جعل التّکلیف باعتباره، ضرورة أنّ التّکلیف لغیر الفعل الاختیاری غیر معقول، مع أنّه علی هذا یلزم الجبر لأنّ ما عدا الأفعال الاختیاریة مقدور الله تعالی فقط بالاتّفاق، و من ثمّ اشتهر أنّه لا معنی لحال البهشی و کسب الأشعری. لا یقال: یلزم الجبر علی تقدیر تأثیر قدرة العبد أیضاً، ضرورة أنّ قدرة

العبد و إرادته مقدورتان مخلوقتان لله تعالى فقط اتفاقاً. لأننا نقول: نعم لكن تأثيرهما و صرفهما إلى الفعل من العبد و قدرته فليتأمل في هذا المقام فإنه من غوامض علم الكلام. ثم يتجه على هذا الدليل مثل ما يتجه على الدليل الأول فلا تغفل. [٥٩]

قال الشيخ أبو جعفر رحمه الله أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين و معنى ذلك أنه تعالى لم يزل عالماً بمقاديرها «١» «٢». قال الشيخ أبو عبد الله رحمه الله «٣» الصحيح عن آل محمد ص أن أفعال العباد «٤» غير مخلوقة لله تعالى و الذى ذكره أبو جعفر رحمه الله قد جاء به حديث غير معمول به و لا مرضى الإسناد و الأخبار الصحيحة بخلافه و ليس يعرف فى لغة العرب أن العلم بالشئ هو خلق له و لو كان ذلك كما قال المخالفون للحق «١» لوجب أن يكون من علم النبى ص فقد خلقه و من علم السماء و الأرض فهو خالق لهما و من عرف بنفسه شيئاً من صنع الله تعالى و قرره فى نفسه لوجب أن يكون خالقاً له و هذا محال لا يذهب وجه الخطأ فيه على بعض رعية الأئمة ع فضلاً عنهم. فأما التقدير فهو الخلق فى اللغة لأن التقدير لا يكون إلا بالفعل فأما بالعلم فلا يكون تقديرًا و لا يكون أيضاً بالفكر و الله تعالى متعال عن خلق الفواحش و القبائح على كل حال «٢» و قد روى عن أبى الحسن على بن محمد بن على بن موسى الرضا ص أنه سئل عن أفعال العباد فقيل له (هل هي) «١» مخلوقة لله تعالى فقال ع لو كان خالقاً لها لما تبرأ منها و قد قال سبحانه أن الله برى من المشرّكين و رسوله «٢» و لم يرد البراءة من خلق ذواتهم و إنما تبرأ من شركهم و قبائحهم «٣». و سأل أبو حنيفة أبا الحسن موسى بن جعفر ع عن أفعال العباد ممن هي فقال له أبو الحسن ع إن (أفعال العباد) «٤» لا تخلو من ثلاثة منازل إما أن تكون من الله تعالى خاصة أو من الله و من العبد على وجه الاشتراك فيها أو من العبد خاصة فلو كانت من الله تعالى خاصة لكان أولى بالحمد على حسنهما و الذم على قبحها و لم يتعلق بغيره حمد و لا لوم فيها و لو كانت من الله و من العبد لكان الحمد لهما معاً فيها و الذم عليهما جميعاً فيها و إذا بطل هذان الوجهان ثبت أنها من الخلق فإن عاقبهم الله تعالى على جنائيتهم بها فله ذلك و إن عفا عنهم فهو أهل التقوى و أهل المغفرة. و فى أمثال ما ذكرناه من الأخبار و معانيها ما يطول به الكلام (فصل) و كتاب الله تعالى مقدم على الأحاديث «٥» و الروايات و إليه يتقاضى فى صحيح الأخبار و سقيمتها فما قضى به فهو الحق دون ما سواه. قال الله تعالى الذى أحسن كل شئ خلقه و بدأ خلق الإنسان من طين «١» فخير بأن كل شئ خلقه فهو حسن غير قبيح فلو كانت القبائح من خلقه لنافى ذلك حكمه بحسنها و فى حكم الله تعالى بحسن جميع ما خلق شاهد بطلان قول من زعم أنه خلق قبيحاً «٢». و قال تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت «٣» فنفى التفاوت عن خلقه «٤» و قد ثبت أن الكفر و الكذب متفاوت فى نفسه و المتضاد «٥» من الكلام متفاوت فكيف يجوز أن يطلقوا على الله تعالى أنه خالق لأفعال العباد و فى أفعالهم من التفاوت و التضاد «٦» ما ذكرناه مع قوله تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فنفى ذلك و رد على مضيفه «٧» إليه و أكذبه فيه. [٦٠]

و ممّا ذكرنا ينحل الخبر لا جبر و لا تفويض بل امر بين الامرين يعنى افعال العباد تتحقق باختيارهم فلا جبر و باختيار الله تعالى فلا تفويض و الشبهة التى اوردوها على الخبر من ان افعالهم ان صدرت باختيار الله تعالى خرجت عن اختياريتهما لهم و ان صدرت عن اختيارهم خرجت عن اختياريتهما لله تعالى و ذلك لان اختياريّة الفعل للفاعل هي كون تحقق الفعل و عدمه بيد الفاعل و عن علمه بصلاحيه و هذا المعنى لا يتحقق بالنسبة الى الشخصين الا مع فرض توارد العلّتين على المعلول الواحد و هذا محال فكيف كان الإرادتان المتعلّقتان بفعل الغير من ذاك المريد و ذاك الغير متعاكسان من حيث الاصلية و التبعية اذا صار ارادة ذاك المريد فعلية ببيان نفس الارادة حتى يتبعها الغير او بالوعد و الوعيد او كليهما و بالاعلام عليهما و وجه التعاكس واضح فان ذاك المريد نظره بصلاح الفعل من حيث الذات و الوعد و الوعيد تبعي و ذاك الغير نظره الى الوعد و الوعيد او تبعية ارادة المريد و حصول الفعل و صلاحه الذاتى منه تبعي نعم اذا كان ارادة ذاك المريد باعلامه للصلاح الذاتى و فعله ذاك الغير بلحاظ هذا الصلاح و الإرادتان كلتاهما اصليتان بالنسبة الى الصلاح الذاتى فحصول الفعل و تحققه حينئذ انما هو بارادة واحدة مقارنة له بخلاف الفعل المتحقق بالارادات السابقة فانه بالارادة المفارقة هذا تمام الكلام فيما يهمنّا البحث عنه فى الارادة [٦٢]

"يكى از مسائلى كه از قديم الايام در ميان متكلمين اسلامى مطرح بوده و هست مسأله مهم جبر و اختيار است سؤال اينست كه آيا بشر در كارهاى كه انجام ميدهد چه كار خوب و چه كار بد مجبور است و هيچ اراده و اختياري از خود ندارد بلكه چه بخواهد و چه نخواهد آن فعل از او صادر خواهد شد؟ و يا ما انسانها در افعال خود مختار هستيم و هر كارى كه انجام ميدهيم به اراده خود ما است و جبرى در ميانه نيست؟ در اين زمينه بطور كلى دو نظريه وجود دارد: ١- گروهى از دانشمندان اسلامى طرفدار مذهب جبر هستند و بقول پير هرات خواجه عبد الله انصارى: همه از روز ابد ترسند ولى عبد الله از روز ازل ترسد يعنى سرنوشت ما از پيش تعيين شده و عنان اختيار از كف ما بيرون است، نخستين كسى كه مذهب جبر را اختراع نمود شخصى بنام جهنم بن صفوان بود كه پيروان او را جهميه ميگفتند و امروز اشاعره پيروان اين مسلک بوده و به جبريه يا مجبره شهرت دارند و خود اينها چهار گروه شده و هر کدام سخنى دارند كه عبارتست از: الف: خود جهنم بن صفوان ميگويد: فاعل جميع افعالى كه بدست بشر انجام ميپذيرد خداوند است و اسناد آن افعال بسوى ما مجازى است و وقتى ميگوئيم فلانى نماز خواند يا روزه گرفت بمنزله آنست كه بگوئيم فلانى قد كشيد و يا چاق شد

که هرگز اختیاری نیست. ب: ابو الحسن اشعری و بعض دیگر میگویند: فاعل افعالی که بدست ما انجام میگیرد خداوند است منتها عبد تنها مکتسب است یعنی به قول فاضل قوشچی در شرح تجریدش در ص ۳۴۱: المراد بکسبه ایه مقارننه لقدرتہ و ارادته من غیر ان یکون هناك منه تأثیر او مدخل فی وجوده سوی کونه محلا له. پس قدرت عبد تأثیری ندارد بلکه قدرت و مقدور همه به تأثیر الهی یافت میشوند. ج: قاضی ابو بکر باقلانی گفته: فاعل کلیه افعال ما خداوند است ولی عنوان اطاعت و عصیان از عبد است یعنی کار خوب را خدا بدست ما انجام میدهد ولی ما عاصی نامیده میشویم. د: ابو اسحاق اسفراینی گفته: افعالی که در خارج از ما سر میزند هم به قدرت خدا و هم به قدرت بنده واقع میشود و قدرت هر دو در صدور آن دخیل است و این جمله معروف است که روزی قاضی عبد الجبار معتزلی وارد بر صاحب بن عباد شد و دید که ابو اسحاق اسفراینی در آنجا جلوس کرده فوراً گفت: سیحان من تنزه عن الفحشاء، ابو اسحاق بلا فاصله در جواب گفت: سیحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء. ۲- گروه دیگر از متکلمین اسلامی که معتزله و امامیه باشند طرفدار آزادی و اختیار هستند و اولین کسی که این نظریه را اظهار نمود معبد جهنی عراقی و غیلان دمشقی بودند که در زمان هشام بن عبد الملک زندگی میکردند و خود این گروه دو دسته شدهاند: ۱- برخی همانند ابو الحسین بصری میگویند: علم به اینکه ما از سانها فاعل افعال اختیاریه خود هستیم و جبری در کار نیست از ضروریات و بدیهیات است و ما فوق استدلال است. ۲- و گروهی همانند جبائیان و ... میگویند: علم به این مطلب نظری و استدلالی است. خواجه طوسی قول اول را برگزیده و مدعی است که: الضرورة قاضیه باسناد افعالنا الینا. و بیان مطلب اینست که: هر کدام از ما به وجدان خود مراجعه کنیم و برخی از افعال را با برخی دیگر مقایسه کنیم فرق ما بین افعال اختیاریه و غیر آن را خواهیم یافت بعنوان مثال: آیا حرکات دست انسان مرتعش با حرکات دست انسان سالم و طبیعی یکسانند و فرق ندارند؟ آیا از بالای مناره پله پله آمدن با سقوط از بالای مناره و با سر بزمین آمدن فرقی ندارد؟ آیا پریدن یک انسان چتر باز از داخل هواپیما و پرواز در فضای بیکران با سقوط بهمن عظیم از بلندترین قللهای جهان یکسان است؟ و هر دو جبر است؟. آیا سقوط یک سنگ و خوردن بر مغز انسان با فرود آمدن مشت گره کرده و خوردن بر فرق سر یکسان است؟ هرگز اینها مساوی نیستند و وجدان فرق دارند و آن اینکه یکی از این دو تا همراه با قدرت است که فاعل اگر نخواهد انجام نمیدهد ولی آن دیگری همراه با قدرت نیست. از همه بالاتر اینکه انسان همواره بر سر دوراهیها محاسبه میکند و راهی را انتخاب میکند خود بهترین دلیل بر اختیار است: اینکه گوئی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم و اصولاً آقای اشعری در شعار و بحثهای علمی جبری است ولی در عمل سراسر اختیاری است زیرا اگر جبر است مذمت چرا؟ وجود قوانین جزائی و کیفری چرا؟ شلاق چرا؟ اعدام چرا؟ و .. و اما سخنان اشاعره: اشاعره برای اثبات مدعای خود حدود نه برهان اقامه کردهاند که یک به یک آورده و جواب میدهم: دلیل اول: افعالی که از ما صادر میشود از دو حال خارج نیست: ۱- یا همراه با احتمال عدم صدور است یعنی امکان صدور و عدم صدور هر دو موجود بود مع ذلک موجود شد. ۲- و یا همراه با احتمال عدم صدور نیست بلکه عدم صدورش ممتنع است و حتماً باید صادر شود. اما فرض ثانی اشکالش اینست که مستلزم جبر است زیرا چیزی که جانب فعلش ممکن و جانب ترکش محال باشد واجب الصدور است و تحت قدرت نیست که طرف فعل و ترک مساوی باشد و اما فرض اول خود دو صورت دارد. ۱- با اینکه هر دو طرف ممکن بود ولی صادر شد و محقق گردید در سایه وجود مرجح. ۲- با امکان دو طرف مع ذلک موجود شد آن هم بدون اینکه عاملی مرجحی در کار باشد. اما احتمال ثانی باطل است چون مستلزم ترجیح بلا مرجح است و اما احتمال اول خود دو صورت دارد: ۱- یا آن عامل مرجح از فعل خود مکلف است. ۲- و یا از فعل خداوند است اگر فعل خود مکلف باشد نقل کلام به خود آن مرجح نموده و همین سخنان را تکرار میکنیم و تسلسل لازم میآید که باطل است پس بناچار باید امر منتهی شود به یک مرجحی از خارج که مجبور سازد بر فعل و فعل با وجود آن واجب الوجود شود و این همان جبر است. [۶۳]

"دلیل هشتم: بدون تردید شکر ایمان مثل سایر نعمتها واجب است و روایات بسیاری هم دال بر این معنا است و مسئله اجماعی هم هست حال اگر ایمان از فعل خدا نبود بلکه از فعل عبد بود نباید شکر خدا بر ما بندگان واجب باشد و الا لازم باطل فالملزوم مثله. بیان ملازمه: روشن است که اگر فعلی از افعال خود ما بود وجهی ندارد که دیگری را بر آن شاکر باشیم بلکه باید از خودمان متشکر باشیم. بیان بطلان لازم: اجماعی است، پس ملزوم هم باطل است. جواب ما: شکر خدا نه بر خود ایمان است بلکه بر توفیق خدا و تسهیل اسباب و آماده کردن وسائل است چون ایمان ما حاصل از دعوت انبیاء و ترغیب اولیاء و تعلیم علماء دین است و اینکه خدا ما را قدرت داده که بتوانیم ایمان بیآوریم او را شاکریم و اینها از افعال ما نیستند بلکه فعل خداوند است خلاصه خدا را بر لطف او و زمینهسازی او بر ایمان ما شاکریم. [۶۳]"

"دلیل نهم: ادلهای که تا بحال ذکر شده عموماً استدلال عقلی بودند ولی دلیل نهم استدلال نقلی است و آن اینکه اشاعره به آیاتی چند از قرآن که از آنها بوی جبر میآید و با ظهور در جبر دارند استدلال کردهاند به منظور اثبات اینکه انسان مجبور است و آن آیات عبارتند از: ۱- قرآن فرموده: اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ یعنی خداوند آفریننده هر چیزی است و از جمله اشیاء همانا افعال بندگان است پس اللّٰهُ خالق افعال

العباد. ۲- قرآن فرموده: وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ یعنی خدا شما را و اعمالتان را آفریده پس خالق و فاعل افعال ما خدا است. ۳- قرآن فرموده: خَتَمَ اللّٰهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً یعنی خداوند بر دلهای کافران مهر زده و قادر بر ادراک حقایق نیستند پس جبر است. ۴- قرآن فرموده: وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا یعنی هر کسی که خدا را بخواهد گمراه سازد دل او را بسیار ضیق و تنگ قرار میدهد ... پس گمراهکننده خدا است. ۵- وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ وَ آيَاتِي از این قبیل: جواب ما: اگر ما چندین آیه داریم که حد اکثر ظهور در جبر دارند در مقابل چندین برابر آیاتی داریم که در اختیار و آزادی ظهور دارند و بلکه اظهر و بلکه نصادق و دانشمندان شیعه این آیات را به ده دسته تقسیم نموده‌اند که عبارتند از: دسته اول: آیاتی که خداوند در آن آیات افعال و کارهای بندگان را به خود آنها نسبت داده و تصریح میکند که فاعل این افعال خود بشر است حال اگر بوجودآورنده این افعال خدا باشد لازم می‌آید که اسناد آنها به از سانهای مجازی باشد و مجازیت خلاف اصل است و مادامیکه کلام را بر ظاهرش حمل میتوان کرد نباید بر خلاف ظاهر حمل کنیم. و این آیات عبارتند از: ۱- فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ «آل عمران ۷۴». ۲- إِنْ يَنْتَعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ «انعام ۱۱۷». ۳- إِنْ اللّٰهُ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ «انفال ۵۶». ۴- بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبِّرْ جَوِيلٌ «یوسف ۱۹». ۵- فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ «مائده ۳۴». ۶- مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ «نساء ۱۲۳». ۷- كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ «مدثر ۲۳». ۸- كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ «نجم ۲۲». ۹- مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تُلْهُمُونِي وَ لَوْمُوا أَنْفُسَكُمْ «ابراهيم ۲۲». دسته دوم: آیاتی که مؤمنین را بخاطر ایمانشان ستایش نموده و کافران را بخاطر کفرشان نکوهش نموده است حال اگر فاعل ایمان شخص مؤمن نبود بلکه خداوند است پس مؤمن مدحی ندارد و نیز اگر فاعل کفر در شخص کافر خدا است نه خود شخص پس مذمت کافر بیوجه است از این مدح و مذمت پیدا است که فاعل خود عبد است حال آن آیات عبارتند از: ۱- الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ «مؤمن ۱۷». ۲- الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «احقاف ۲۸». ۳- وَ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى «وفا کرد» «نجم ۳۹». ۴- وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى «انعام ۱۶۵». ۵- لَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى «طه ۱۷». ۶- هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «یونس ۵۳». ۷- مَنْ جَاءَ بِالْحَقِّ سَنَةً فَلَهُ أَشْرُ أَثْنَالِهَا «انعام ۱۶۲». ۸- وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا «طه ۱۲۴». ۹- أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا «بقره ۸۱». ۱۰- إِنْ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ «آل عمران ۸۵». دسته سوم: آیاتی که میگوید: افعال خدا با افعال بندگان قابل مقایسه نیست زیرا در افعال خدا تفاوت نیست ولی در افعال عباد هست، در افعال خدا اختلاف نیست ولی در افعال عباد هست در افعال خدا ظلم نیست ولی در افعال عباد هست حال اگر فاعل جمیع افعال خدا باشد دیگر این تقسیمبندی بیجا است و اما آیات: ۱- مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ «ملک ۴». ۲- الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَ دَرَجَاتِهِ كُتُوبٌ «نجم ۴۱». ۳- وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ «نحل ۸۶». ۴- إِنْ اللّٰهُ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ «نساء ۴۵». ۵- وَ مَا رُبُّكَ يَظْلِمُ لِّلْعَبِيدِ «شوری ۴۷». ۶- وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ «هود ۱۰۴». ۷- لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ «مؤمن ۱۸». ۸- وَ لَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا «رشته میان هسته خرما» «نساء ۵۶». [۶۳]

"مرحوم آخوند، در اینجا بحث را به مسأله جبر و تفویض کشانده است که هرچند وارد شدن در این بحث، برای ما- بهعنوان مسأله‌های اصولی- ضرورتی ندارد ولی برای تکمیل مباحث مربوط به طلب و اراده، لازم میدانیم قدری پیرامون آن بحث کنیم: «۱» ابتدا بهعنوان مقدمه باید توجه داشت که بحث جبر و تفویض، از مباحث سابقه‌دار است که حتی در زمان ائمه معصومین علیهم السلام نیز مطرح بوده و هریک از دو قول، طرفدارانی داشته‌است، بهطوری که در لسان روایات هم مورد تعرض و تذکر واقع شده‌است ولی در آن زمان شاید وظیفه ائمه علیهم السلام نبوده که حقیقت این گونه مباحث را برای مردم بیان کنند، لکن با توجه به اینکه مسأله جبر و تفویض، از مسائل روز بوده، و با مسائل شرعی ارتباط داشته، ائمه علیهم السلام آن را عنوان کرده‌اند. در بعضی از روایات وارد شده است: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین...» «۱» یعنی هیچکدام از جبر و تفویض، واقعیت ندارد، بلکه حقیقت مسئله، یک عنوان برزخ میان آن دو است. در بعضی از روایات، تعبیرات شدیدتری به چشم میخورد که از قائل به تفویض، به «یهود هذه الامة»، «۲» و از قائل به جبر، به «مجوس هذه الامة» «۳» تعبیر شده است. و در بعضی از روایات، قائل به جبر را «کافر» و قائل به تفویض را «مشرك» نامیده‌اند. «۴» هرکدام از اینها دارای نکته‌های است که ما در ضمن مباحث آینده به توضیح آن خواهیم پرداخت. به این نکته نیز باید توجه داشت که بحث جبر و تفویض، یک بحث تبدلی نیست که کسی بگوید: «چون روایات، دلالت و ارشاد به فلان قول دارد، باید آن را پذیرفت»، بلکه باید با منطق و عقل، آن را ملاحظه نمود تا مشخص شود که آیا واقعاً، عقلاً و طبق قواعد مسلمة، باید قول به جبر را پذیرفت یا قول به تفویض را و یا همان چیزی را که ائمه علیهم السلام ما را به آن ارشاد کرده‌اند که با عقل و منطق هم منطبق است؟ موضوع بحث در ارتباط با افعال اختیاریه انسان، از قبیل اكل و شرب و مطالعه و امثال آنها میباشد. البته اصل بحث، بسیار کلی و وسیع بوده و شامل تمام موجودات عالم، اعم از انسان و حیوان و ... میباشد و افعال انسان، یکی از آنها میباشد ولی ثمره بحث، در ارتباط با افعال و اعمال انسان ظاهر میشود. توضیح: همه موجودات، دارای آثار و خواصی میباشد و ما میخواهیم بدانیم آیا بین «موجودات» و «آثار و خواص آنها» ارتباط، تأثیر، تأثر و علیتی وجود دارد یا نه؟ و آیا اینکه میگوید: «النار حارة»، بین نار و حرارت، ارتباط و تأثیر و تأثر و علیتی وجود دارد که شما بهطور

مسلم و قطعی میگوید: «نار، علت حرارت است». معنای علت، این است که علت، در ثبوت و حصول معلول، تأثیر میکند. (۱) خلاصه اینکه آیا اصل تأثیر و تأثر، بین موجودات و خواص آنها تحقق دارد یا نه؟

خواصشان، هیچگونه ارتباطی نیست و شما نمیتوانید بگویید: «النار حارة»، «الشمس مشرقة» و «الماء بارد»، به نحوی که نار را در حرارت، و شمس را در اشراق و ماء را در برودت، مؤثر بدانید. و همچنین نمیتوانید- به نحو حقیقت- تعبیر کنید که فلان میوه، دارای طعم شیرین و یا مثلاً دارای طعم تلخ است. شیرینی و تلخی، ارتباطی به میوه ندارد. و تمام اسنادهای مذکور، مجازی است. همانطور که در علم معانی خوانده‌ایم که اسناد انبات گیاهان به بهار- در جمله «أُنبت الربیعُ البقلُ»- به نحو مجاز است نه حقیقت. و انبات گیاهان، ارتباطی به فصل بهار ندارد، بلکه درحقیقت، خداوند متعال است که آنها را میرویانند ولی ما مجازاً آن را به فصل بهار نسبت میدهم. (۲) جبریون گفتند: اسناد مجازی مذکور، بین تمام موجودات و آثار و خواصشان جریان دارد و اسناد حقیقی، فقط در مورد خداوند ثابت است و سایر موجودات، هیچگونه نقشی در ترتب آثار و خواص ندارند، مثلاً حرارت، ارتباطی به نار ندارد و آب، تأثیری در برودت ندارد. سؤال: پس چرا به دنبال نار، حرارت، تحقق پیدا میکند ولی به دنبال آب، حرارت، پیدا نمیشود؟ جواب: جبریون در پاسخ این سؤال میگویند: وجود حرارت به دنبال نار، دلیل بر تأثیر و تأثر نیست. امتیازی که نار دارد- و به دنبال آن، حرارت پیدا میشود- این است که عادت خداوند متعال بر این جاری شده که به دنبال نار، مستقیماً و بدون مقدمه، حرارت را ایجاد میکند و شاید- البته این احتمال در کلام آنان نیست- که گاهی خداوند متعال، به دنبال نار، حرارت را ایجاد نماید همانطور که در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام چنین مسأله‌های اتفاق افتاد و به دنبال آتش، نه تنها حرارت وجود پیدا نکرد بلکه برودت به وجود آمد، قرآن کریم میفرماید: (قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ). (۱) جبریون از این هم پا فراتر نهاده و گفته‌اند: در قیاس «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث» که منطقیون آن را به عنوان شکل اول و بدیهی الانتاج میدانند، نتیجه آن عبارت از «حدوث عالم» نیست بلکه «علم به حدوث عالم» به عنوان نتیجه است و این علم شما به حدوث عالم، اثر صغری و کبری نیست، صغری و کبری، اثر و خاصیتی ندارند، بلکه علم شما به نتیجه، مربوط به عادت خداوند است. عادت خداوند، بر این جاری شده که شما به دنبال تشکیل چنین قضیه‌ای، علم به نتیجه پیدا کنید و اساس و ریشه علم مذکور، بناء و عادت خداوند است و آلاً شکل اول، اثری ندارد. جبریون در ارتباط با افعال اختیاری انسان میگویند: شما وقتی اراده میکنید از منزل خارج شوید و سپس از منزل خارج میشوید، خیال میکنید که بین اراده و مراد شما، ارتباط و تأثیر و تأثری وجود دارد، بلکه بالاتر از این، شما خیال میکنید که اراده را در نفس خودتان ایجاد کرده‌اید درحالیکه اینها همه تخیلات است و مطلب، چیز دیگری است. خداوند متعال، مستقیماً اراده را ایجاد میکند و به دنبال اراده، خودش مراد را ایجاد میکند، بدون اینکه بین اراده و مراد، ارتباطی باشد. بنابراین، نه بین اراده و مراد، ارتباطی وجود دارد و نه بین انسان و اصل اراده. این قاعده کلی در تمام موجودات، اعم از انسان، حیوان گیاه و جماد و حتی در تشکیل قضایا و نتایج حاصل از آنها جاری است که بین موجودات و آثار و خواصشان، هیچگونه ارتباط و تأثری وجود ندارد و اصلاً نباید کلمه آثار و خواص را به کار برد، چون لفظ آثار، دلالت بر ارتباط، سنخیت و تأثیر و تأثر دارد. (۱) ما قبل از بررسی کلام جبریون، لازم میدانیم کلام مفوضه را نیز مطرح کنیم تا شاید بهتر بتوانیم به نقد و بررسی آن دو قول پردازیم

جبریّه قرار گرفته و گفته‌اند: بین موجودات و آثار و خواصشان، نه تنها ارتباط و تأثیر و تأثر وجود دارد و نه تنها بین هر علت و معلولی سنخیت برقرار است، بلکه بالاتر از این، موجودات، در تأثیر، استقلال دارند، یعنی خواص و آثار و تأثیر و تأثر آنها در جای خود محفوظ است و در عین حال، در تأثیر، مستقل هستند و هیچ موجود دیگری- حتی خداوند متعال- در آثار مذکور، کمترین نقش و دخالتی ندارد. آنان گفته‌اند: «خداوند متعال در مقام خلقت، جهان هستی را ایجاد کرد ولی مراحل بعدی، مربوط به خود موجودات است» سپس در این زمینه تشبیهی ذکر کرده میگویند: ارتباط و نسبت جهان هستی با پروردگار، تقریباً مانند ارتباط ساختمان با سازنده آن میباشد. سازنده یک ساختمان، ساختمانی را احداث میکند ولی آن ساختمان، بعد از وجودش نیازی به سازنده و معمار خود ندارد. ما مشاهده میکنیم ساختمانی در سالهای قبل توسط معماری ساخته شده و سپس آن معمار فوت شده ولی آن ساختمان بر استوانههای خود باقی است. مفوضه معتقدند: ارتباط جهان هستی با خداوند متعال هم بیش از این نیست که خداوند متعال، در حدوث عالم، تأثیر داشته است اما در بقاء، تأثیر، تأثر، خواص و آثارش، هیچگونه ارتباطی به پروردگار ندارد. (۱) تذکر: با توجه به این که کلام مفوضه، مختصر و جواب آنان هم قدری روشنتر است ما ابتدا جواب کلام مفوضه را بیان میکنیم و سپس به بررسی کلام جبریون میپردازیم:

فلاسفه، مفهوم را بر سه قسم میدانند: الف (واجب الوجود): و آن مفهومی است که وجود، برای او ضرورت و لزوم دارد. ب (ممتنع الوجود): و آن مفهومی است که عدم، برایش ضرورت دارد. ج (ممکن الوجود): و آن مفهومی است که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است. نه جانب وجود برایش ضرورت دارد و نه جانب عدم. یعنی دارای حقیقتی است که هم با عدم سازگار است و هم با وجود. (۲) تقسیم مذکور، عقلی است و نمیتوان قسم چهارمی برای آن تصور کرد. از این تقسیم استفاده میشود که واجب‌الوجود و ممتنع‌الوجود نیازی به علت ندارند. زیرا وقتی وجود برای چیزی ضرورت دارد و بین او و وجود، انفکاک تصور

نمیشود و آن دو، لازم و ملزومند، دیگر در چه چیز نیاز به علت دارد؟ همینطور وقتی عدم برای چیزی ضرورت دارد، در چه چیز نیاز به علت دارد؟ آیا در عدم، نیاز به علت دارد؟ خیر، زیرا فرض این است که عدم برای آن ضروری است. آیا در وجود، نیاز به علت دارد؟ خیر، زیرا امکان ندارد که آن چیز وجود پیدا کند. ولی در مورد ممکن الوجود، مسئله بهصورت دیگر است، زیرا ممکن الوجود، چیزی است که اگر آن را با وجود و عدم مقایسه کنیم، مشاهده میکنیم که نه تمایلی به طرف وجود دارد و نه تمایلی به جانب عدم. یعنی هم با وجود، ملائمت دارد و هم با عدم، سازگار است. در این صورت میگوییم: نسبت این شیء، با وجود و عدم، مساوی است و چنین چیزی محتاج به علت است، زیرا با هیچیک از طرفین، ارتباط خاصی ندارد. نه جانب وجودش ضرورت دارد و نه جانب عدم آن. پس اگر بخواهد وجود پیدا کند باید کسی آن را هدایت کند و به او لباس وجود بپوشاند و اگر بخواهد به طرف عدم تمایل پیدا کند باید کسی دست او را بگیرد و به سوی عدم بکشد. ممکن الوجود مانند فرد متعجب بر سر دوراهی است و خودش ذاتاً - به تنهایی - نمیتواند بهجایی برود، مگر اینکه علت مرجحهای از خارج برایش تحقق پیدا کند و او را در یکی از طرفین قرار دهد خلاصه اینکه: ملاک نیاز او به علت، این است که او ممکن الوجود است. سؤال: اگر علتی پیدا شد و ممکن الوجود را موجود نمود، آیا آن ممکن الوجود، حقیقت خود را از دست داده و واجبالوجود میشود یا اینکه بعد از وجود هم بر صفت ممکن الوجود بودن باقی است؟ جواب: بعد از آنکه علت مرجحهای تحقق پیدا کرد و لباس وجود را بر ممکن پوشاند، باز هم آن شیء، ممکن الوجود است و معنا ندارد که یک شیء، ماهیت خود را از دست بدهد و نکته بحث، همینجاست که مفوضه دچار اشتباه شدهاند و خیال کردهاند ممکن الوجود، پس از اینکه وجود پیدا کرد، واجبالوجود میشود، درحالیکه مسئله به این صورت نیست و اینکه گاهی فلاسفه از ممکن الوجودی که موجود شده به واجب الوجود تعبیر میکنند، آنان قیدی هم افزودهاند و آن را «واجب الوجود بالغیر» نامیدهاند، «۱» یعنی چیزی است که بهواسطه علت، وجوب وجود پیدا کرده است و آلا اگر انسان، ذات و حقیقت آن را ملاحظه کند، متوجه میشود که ممکن الوجود، چه در حالت وجود و چه در حالت عدم، ممکن الوجود است. بنابراین، همانطور که حقیقت واجبالوجود و ممتنع الوجود، ثابت و غیر متغیر است، حقیقت ممکن الوجود نیز بههمینصورت است. پس از بیان مقدمه فوق، ما از مفوضه سؤال میکنیم: آیا میتوان گفت: ممکن الوجود، در حدوثش، نیازمند به علت است ولی در بقاء خود نیازی به علت ندارد؟ چگونه میتوان چنین چیزی گفت؟ چه فرقی بین حدوث و بقاء، وجود دارد؟ این شیء، چون ممکن الوجود بود، در حدوثش نیاز به علت داشت. آیا در ارتباط با بقایش ممکن الوجود نیست؟ چرا، در ارتباط با بقاء خود هم ممکن الوجود است، زیرا حقیقت اشیاء و مفاهیم، تغییرناپذیر است. و همانطور که حقیقت واجبالوجود و ممتنع الوجود، قابل تغییر نیست، حقیقت ممکن الوجود هم تغییرپذیر نیست، چون نسبت او به وجود و عدم، مساوی است، لذا ممکن الوجود، در هر لحظه، محتاج به علت میباشد و هیچ فرقی بین حدوث و بقاء، وجود ندارد. حدوث - بما هو حدوث - موضوعیت و مدخلیتی ندارد. و همانطور که گفتیم: «ملاک نیاز به علت، امکان وجود است». بلی، اگر شما توانستید امکان وجود را از ممکن الوجود سلب کنید، نیاز به علت هم از آن سلب خواهد شد و محال است که چیزی حقیقت خود را از دست بدهد. خداوند تعالی هم در قرآن کریم فرموده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» «۱» درحالیکه موجود و مخاطب خداوند هستند، فقراء إلى الله هم میباشید. البته با دید و نظر بالا و عالتر، اصلاً وجود ممکن، عین تعلق به باری تعالی است. بنابراین، نباید تصور شود که ممکن، در حدوثش محتاج به علت است اما در بقاء خود، نیازی به علت ندارد. [۶۴]

"استقلال در تأثیر دارای دو مرحله هست: الف: موجودات جهان در آثار و خواص خود مؤثر هستند ب: مرحله کامله تأثیر، این است که اشیاء، نسبت به آثار و خواص خود دارای استقلال باشند. سؤال: آیا امکان دارد که یک موجود «ممکن» «۲» که اصل وجودش نیاز به علت دارد، در تأثیر و ایجاد آثار و خواص، استقلال داشته باشد یا اینکه امکان ندارد؟ جواب: معنای استقلال در تأثیر، این است که مؤثر بتواند، اثر را ایجاد نماید به نحوی که مقتضی، شرائط وجودی اثر و رفع موانع وجودی آن در اختیارش باشد. مثال: شما که میگوئید ساختمانی را میتوانم ایجاد نمایم، معنایش این است که تمام شرائط وجودی ساختمان را میتوانم مهیا کنم. اگر عمارتی نیاز به صد شرط داشته باشد و شما نود و نه شرط آن را ایجاد کردید اما نتوانستید یک شرط را مهیا کنید، آیا میتوان گفت شما در ایجاد ساختمان، مستقل هستید - به علت اینکه نود و نه شرط آن را در اختیار شما هست - اصلاً معنای شرطیت و مدخلیت شرائط، این است که تا وقتی که تمام شرائط وجودی در خارج، محقق نشود، امکان ندارد که ساختمان، تحقق پیدا کند، بنابراین اگر کسی بخواهد ادعای استقلال در ایجاد ساختمان کند، باید تمام شرائط وجود آن بنا تحت اراده و اختیار او باشد و همچنین نسبت به رفع موانع - مانع، چیزی است که وجودش حصول اثر را منع میکند - آیا اگر شما از میان ده مانع، نه مانع را برطرف کردید اما رفع یک مانع در اختیار شما نبود، باز هم میتوان گفت که شما استقلال در حصول و تحقق آن اثر دارید؟ - برطرف کردن اکثر موانع، فایدهای ندارد - بنابراین، معنای استقلال در ایجاد اثر، این است که: ایجاد تمام شرائط و رفع تمام موانع در اختیار و تحت قدرت شما باشد و این مطلب، از بدیهیات است و نمیتوان در آن تردید نمود. اکنون سؤال ما از مفوضه و اشکال ما به آنها این است که: موجودات ممکنه چگونه و چطور میتوانند استقلال در تأثیر داشته باشند - ثمره بحث ما در افعال ارادی انسان ظاهر میشود - عمل ارادی با اراده شما

تحقق پیدا میکند مثلاً شما اراده جلوس میکنید بلافاصله جلوس را محقق میکنید، اراده قیام میکنید، فوراً قیام را تحقق میبخشید آری اراده، در حصول مراد مؤثر میباشد و شما در حصول جلوس مؤثر هستید اما بحث ما این است که آیا شما استقلال در تأثیر دارید؟ خیر! مسأله استقلال در تأثیر مطرح نیست زیرا اگر فلان فعل ارادی بخواهد در خارج محقق شود، مثلاً اگر بخواهید عمارتی را ایجاد نمایید باید مقتضی، تمام شرائط وجودی و رفع موانع، تحت اختیار شما باشد اگر یک شرط وجودی- که از همه شرائط، مهمتر است- و آن عبارت از وجود خود شما هست- وجود و هستی فاعل- در اختیار شما نباشد، میتوانید آن بناء را ایجاد کنید؟ آیا وجود و هستی فاعل- در ممکن الوجود- در اختیار خود ممکن هست؟ اخیراً بیان کردیم که ما و تمام ممکنات در هر لحظه، نیاز به علت داریم و افاضه علت است که ما را ابقاء میکند و در نتیجه هر لحظه متصف به وجود هستیم پس بنابراین: شما که در هر آن، محتاج به علت و نیازمند به افاضه از ناحیه خالق متعال هستید، چطور میتوانید، ادعا کنید که در ایجاد آثار و خواص استقلال دارید معنی استقلال این است که تمام شرائط در اختیار انسان باشد و چه شرطی بالاتر از وجود خود شما- فاعل- هست. تحقق و وجود فاعل اصلاً در اختیار فاعل نیست زیرا او در اصل وجودش نیازمند به علت است. نتیجه: اینکه مفوضه گفتهاند موجودات در ایجاد خواص و آثار استقلال دارند، کلام و عقیده مردودی است. [۶۵]"]

"أحدهما: ما عن الجبريين على الإطلاق، منهم جهم بن صفوان (۱) و أتباعه، و هو أن أفعال العباد غير اختيارية لهم و هم مقهورون في أفعالهم و ليس لارادتهم دخل فيها و لا كسب. و لا فرق عندهم بين مشي زيد و حركة يد المرتعش، و لابن الصاعد إلى السطح و الساقط منه. الثاني: ما ذهب إليه جماعة منهم أبو الحسن الأشعري (۲) و أتباعه و هم كثيرون، فانهم لما رأوا شناعة المذهب الأول فروا منه بما لا ينفعهم، و قالوا: ان أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحده و ليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأنه يوجد في العبد قدرة و اختياراً، فإذا لم يكن هناك صانع أوجد فيه فعله المقدر مقلداً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى ابداعاً و إحداثاً و مكسوباً للعبد. و قد ذكروا في المراد من الكسب وجوهاً، أحسنها ما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني (۱)، و هو أن الإنسان، و ان كان فعله صادراً عنه بغير تأثير منه في صدوره، إلا أن تلونه بلون حسن أو قبيح انما يكون بقدرة و اختياره. مثلاً: ضرب اليتيم إذا صدر منه يكون المؤثر في أصل تحققه هو الله تعالى، إلا أن قصد كونه للتربية فيكون حسناً أو الظلم فيكون قبيحاً انما فوض إلى العبد، و هذا هو المعيار للتواب و العقاب (۲). و لكن الظاهر أنه لا ينفعهم ذلك أيضاً، إذا قصد بنفسه فعل من الأفعال، فعلى القول بالكسب لا بد و أن يكون ذلك أيضاً صادراً عن إرادة الله تعالى و قدرته، فلا اختيار أصلاً. و لعله لذلك قال العلامة المجلسي (ره): و المراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته و ارادته، من غير أن يكون هناك تأثير أو دخل في وجوده سوى كونه محالاً له (۱). و قالوا نسبة الفعل إلى العبد باعتبار قيامه به لا باعتبار ايجاده له. و الالتزام بأحد هذين المذهبين مستلزم لانكار التحسين و التقيح العقلين بالاضافة إلى أفعال العباد، لانهما انما يكونان على الأفعال الاختيارية. ألا ترى أن السيف إذا وقع آلة لقتل من يحسن قتله لا يحسنه العقلاء. و على القول بالجبر السيف و السيف متساويان في القتل و كل منهما آلة لوقوعه، فالسيف أيضاً لا يستحق التحسين. كما ان القائلين بأحد هذين القولين "أى الجبر" وقعوا في اشكال تكليف العصاة، لانه ان لم تكن إرادته تعالى متعلقة بالفعل فلا يكون التكليف جدياً، و ان كانت إرادته متعلقة به فكيف تتخلف عن المراد. و في مقام الجواب عن هذه العويصة، التزموا بأن التكليف انما يكون طلباً، و هو غير الإرادة، و تخلف إرادته تعالى عن المراد غير ممكن، و أما طلبه فلا محذور في تخلفه عن المطلوب. فمع فرض عدم تعلق إرادته تعالى بالصلاة مثلاً يأمر بها، و به يوجد الطلب، و تخلفه عن المطلوب لا محذور فيه. و لذلك التزموا بأن التكليف بما لا يطاق جائز و لا بأس به. و بما ذكرناه ظهر أن توجيه المحقق الخراساني (ره) (۱)- كلام الاشاعرة القائلين بالمغايرة بين الطلب و الارادة، بأن المراد من المغايرة مغايرة الانشائي من الطلب كما هو المنصرف إليه اطلاقاً، و الحقيقي من الإرادة كما هو المراد منه غالباً حين اطلاقها، فيكون النزاع لفظياً- توجيه في غير محله. و حيث لا ريب ان الله تعالى يعاقب طائفة لاجل ترك الواجبات و فعل المحرمات، فلا مناص لهم من انكار التحسين و التقيح العقلين بالاضافة إليه تعالى أيضاً، و الا فبناء على القول بهما لوجه لعقابه على الفعل غير الاختياري. و يترتب على الالتزام بأنه يعاقب على الأمور غير الاختيارية سلب العدالة عنه، و لذا التزموا بأن له أن يعاقب أشرف الانبياء و يثيب أشقى الاشقياء، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. و أما "الامر بين الامرين" فهو أمر دقيق لا يعلمه الا العالم أو من علمه اياه العالم كما في خبر صالح بن سهل (۱)، و سر الله كما في النبوى (۲) و بمعناهما أخبار آخر. و قد قال الفخر الرازي: حال هذه المسألة عجيبة، فان الناس كانوا فيها مختلفين أبداً بسبب أن ما يمكن الرجوع فيها إليه متعارض متدافع. [۶۹]"]

"و لعلنا في تحقيقه مسالك: الأول: ما ذهب إليه الشيخ المفيد (ره) في شرحه على الاعتقادات و هو أن الله أقدر الخلق على أفعالهم و مكنهم من أعمالهم و حد لهم الحدود في ذلك و نهاهم عن القبائح بالزجر و التخويف و الوعد و الوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الاعمال مجبراً لهم عليها، و لم يفوض الاعمال إليهم لمنعهم من أكثرها و وضع الحدود لهم فيها و أمرهم بحسنها و نهاهم عن قبيحها. ثم قال: فهذا هو الفصل بين الجبر و التفويض (۲)، انتهى. و هو حسن، و لكن لا يصح تنزيل الاخبار الكثيرة الواردة في بيان الامر بين الامرين التي ستمر عليك جملة منها على ذلك. الثاني: أن المراد به أن الله تعالى جعل عباده مختارين في الفعل و الترك مع قدرته على صرفهم عما يختارون و على جبرهم على فعل ما لا يفعلون. و

هذا أيضا حسن، إلا أن الظاهر كون الامر بين الامرين أدق من ذلك كما سيمر عليك. الثالث: أن المراد به أن الاسباب القريبة للفعل بقدرة العبد و الاسباب البعيدة كالآلات و الادوات و الجوارح و الاعضاء و القوى بقدرة الله سبحانه، فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين. و إليه يؤول ما نسب إلى المحقق العراقي فى تقريرات بحثه، قال بعد كلام له: و معه يصح أن يقال لا جبر فى البين، لكون أحد مبادئ الفعل هو اختيار الإنسان المنتهى إلى ذاته، و لا تفويض بملاحظة كون بقية مبادئه الاخرى مستندة إليه تعالى، و لا مانع من أن يكون ما ذكرناه هو المقصود بقوله عليه السلام "لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين" [١] «١» [٦٩]]

"السادس: ما ذكره المحدث الكاشاني (ره) «١» فى الوافى، قال بعد كلام له: و لنذكر فى بيانه ما ذكره بعض المحققين موافقا لما حققه المحقق الطوسى نصير الملة و الدين فى بعض رسائله المعمولة فى ذلك، قال: قد ثبت أن ما يوجد فى هذا العالم فقد قدر بهيته و زمانه فى عالم آخر فوق هذا العالم قبل وجوده، و قد ثبت أن الله تعالى قادر على جميع الممكنات و لم يخرج شىء من الاشياء عن مصلحته و عمله و قدرته و ايجاده و الا لم يصلح لمبدئية الكل. إلى أن قال: فأعمالنا و أفعالنا كسائر الموجودات و أفاعيلها بقضائه و قدره، و هى واجبة الصدور منا بذلك و لكن بتوسط أسباب و علل من ادراكاتنا و ارادتنا و حركاتنا و سكناتنا و غير ذلك من الاسباب العالية الغائبة عن علمنا و تدبيرنا الخارجة عن قدرتنا و تأثيرنا. إلى أن قال: و لما كان من جملة الأسباب ارادتنا و تفكرنا و تخيلنا فالفعل اختياري لنا، فان الله تعالى أعطانا القوة و الاستطاعة ليلبونا أينما أحسن عملا مع احاطة علمه، فوجوبه لا ينافى امكانه و اضطراريته لا تدافع كونه اختياريًا، كيف و انه ما وجب الا بالاختيار. ثم أخذ فى بيان عدم اختيارية الارادة إلى أن قال: فنحن اذاً فى عين الاختيار مجبورون «١». فنحن إذاً مجبورون على الاختيار. و هو كما سيمر عليك ليس أمراً بين الامرين بل هو عين الجبر. و للصحاب تقارب آخر له، و لكن بعضها يرجع إلى ما تقدم و بعضها يؤول إلى الجبر. و الحق فى تصويره أن يقال: ان الجبر المنفى هو قول الاشاعرة و الجبرية المتقدم، و التفويض المنفى هو قول المعتزلة أنه تعالى أوجد العباد و اقدرهم على أعمالهم و فوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بايجادها على وفق مشيئتهم و قدرتهم، و ليس لله تعالى فى أعمالهم صنع. و أما الامر بين الامرين فهو أن الفعل انما يصدر عن اختيار العبد و قدرته، و له أن يفعل و أن لا يفعل، و مع ذلك حياته و قدرته و اختياره كلها متحققة بافاضة البارى تعالى، بحيث لو لم يفيض إليه واحداً منها لزم منه عدم صدور الفعل و عدم تحققه. و المثال العرفى - الذى يوضح ذلك - انه: إذا فرضنا أن العبد لا يتمكن من تحريك اليد الا مع اتصال القوة الكهربائية، فأوصل المولى القوة إليها أنا فآنا، فذهب العبد باختياره إلى قتل نفس و المولى يعلم بذلك، فالفعل بما أنه صادر من العبد باختياره فهو اختياري له، و بما أن المولى يعطى القوة للعبد أنا فآنا فالفعل مستند إليه، و كل من الاسنادين حقيقى بلا تكلف و عناية. و هذا واقع" الامر بين الامرين" الذى تطابقت عليه الروايات الواردة عن المعصومين (ع). و قد صرح بذلك المحقق النائنى (ره) «١». و إليه يرجع ما أفاده المحقق الأصفهانى (ره) قال: ان العلة الفاعلية ذات المباشرة بارادته و هى العلة القريبة و وجوده و قدرته علمه و ارادته لها دخل فى فاعلية الفاعل، و معطى هذه الأمور هو الواجب تعالى، فهو الفاعل البعيد. فمن قصر النظر على الأول حكم بالتفويض، و من قصر النظر على الثانى حكم بالجبر، و الناقد البصير ينبغى أن يكون ذا عينين «٢» انتهى. كما أنه يمكن توجيه ما أفاده العلامة المجلسى (ره) «١» فى جملة من كتبه بنحو يرجع إلى ذلك. [٦٩]]

"القسم الثانى ما استدلل به للجبر من ناحية ما وراء الطبيعة، و هو أمور: أحدها: أنه قد ثبت فى محله أن الله تعالى خالق لجميع الموجودات و انه مبدأ الكل و لا مؤثر فى الوجود الا هو، و من جملة الاشياء أفعالنا الاختيارية، فهى مخلوقة لله سبحانه ابداعاً و إحداثاً، قال الله عز و جل ذِكْرُكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ «١»، و قال سبحانه وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ «٢» و قال تعالى أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ «١» فكل ما يصدق عليه اسم شىء - و من ذلك الأفعال الاختيارية - فهو مخلوق لله تعالى منسوب إليه. أقول: انه كما لا تنافى بين تأثير العلل و الاسباب الطبيعية فى المعلولات و المسببات نظير تأثير النار فى الحرارة و ما شاكل، و بين مبدئيته تعالى بعد كون زمام أمر العلل و الاسباب بيده سبحانه، و لذلك قد يسند القرآن الأفعال الطبيعية إلى فواعلها، و قد يسند الجميع إلى الله سبحانه. كذلك لا تنافى بين كون الفعل الاختياري منسوباً إلى الإنسان و بين استناده إلى الله تعالى بعد كون أصل وجوده و حياته و قدرته حدوداً و بقاءً بافاضة من الله. و لذلك نرى أنه قد جمع فى كثير من الآيات بين اثباتين جميعاً، فنسب الفعل إلى فاعله و إلى الله سبحانه، كقوله تعالى: وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ «٢»، فنسب أعمال الناس إليهم و نسب خلق أنفسهم و أعمالهم إليه تعالى، و قوله عز و جل وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٣» فنسب الرمى إلى رسول الله و نفاه عنه و نسبه إليه تعالى. مع أن الآيات المشار إليها انما هى فى غير الأفعال الاختيارية، بل فيما يجعل شريكاً لله تعالى من الجن و الشمس و القمر و ما شاكل ذلك و تدل على أنها بأجمعها مخلوقة له. أضف إلى ذلك أن غاية ما هناك دلالة الآيات على كون جميع الاشياء مخلوقة لله تعالى، و منها الأفعال الاختيارية، فيخصص عمومها بالآيات الكثيرة المتضمنة لنسبة الأفعال الاختيارية إلى العباد البالغة مائة آية، كقوله تعالى: كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ «١» و قوله سبحانه: فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا «٢» إلى غير ذلك من الآيات الكريمة. بل لو تدبرنا فى القرآن الكريم نجد أنه تعالى نسب فى ما يقرب من ثلاثمائة آية العمل و الفعل إلى الإنسان، وعليه فلا شك فى تخصيص الآية الشريفة بها. الاستدلال للجبر بانتفاء الأفعال إلى إرادة الله تعالى ثانيها: ان أفعال العباد اما

أن تكون متعلقة لمشئئة الله و إرادته الازلية. و اما أن لا تكون كذلك. و على الأول يجب وجودها و إلا لزم تخلف المراد عن إرادته. و على الثاني يمتنع وجودها، إذ بما أن أفعال العباد من الممكنات و كل ممكن لا بد و أن يوجد بارادته و إلا لزم التصرف في سلطان المولى، فيمتنع وجودها ان لم تكن إرادته تعالى متعلقة بها، فجميع أفعال العباد انما توجد بارادة الله فيجب وجودها و ليس للعبد اختيار في الفعل. تو ضيح كلام المحقق الخراساني و أجاب عنه المحقق الخراساني (ره) في الكفاية «١»- بعد ما وجه تكليف العصاة بأن إرادته تعالى هو العلم بالصالح، فان كان المعلوم ما هو صلاح بحسب النظام الكلي فنفس هذا العلم من دون حالة منتظرة علة للتكوين، و ان المعلوم ما هو صلاح بحسب بعض الاشخاص لا يحسب النظام التام فهو علة لاعلام ذلك الشخص بما هو صلاحه، و فيه المصلحة و المفسدة، و ما لا محيص عنه في الأفعال الاختيارية المتعلقة للتكاليف هو الثاني دون الأول. نعم إذا توافقا لا بد من الاطاعة و الايمان، و ان تخالفا لا محيص عن اختيار الكفر و العصيان. و أورد على نفسه: بأنه إذا كان الكفر و العصيان و الاطاعة و الايمان بارادة الله تعالى التكوينية التي لا تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها التكليف لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلا. بما حاصله بتوضيح منا: ان إرادة الله تعالى لو كانت متعلقة بفعل العبد و ان لم يرد لكان ذلك مستلزما للجبر و عدم قدرة العبد و إرادته في الفعل لفرض وجوب صدوره، ففما اراده العبد من باب الاتفاق يكونان، أى الفعل و الارادة معلولين لعلة واحدة و هى الإرادة الالهية. و اما ان كانت متعلقة بفعله بما له من المبادئ المصححة لاختياريته في حد ذاته من القدرة و الارادة و الشعور، فلا يستلزم ذلك الجبر، لفرض عدم تعلق الإرادة بالفعل و ان لم يرد العبد بل بماله من المبادئ الاختيارية أيضا، فلا مجال لدعوى الاختيارية لوجوب الصدور. ثم أورد على نفسه أيضا: بأن ما ذكر يكفى في صحة التكليف و يخرج بذلك عن اللغوية. لا أنه يبقى السؤال عن وجه المؤاخذة و العقاب، لان اشكال وجوب الفعل بارادة الباري- الذى توهمه الاشعرى- يندفع بما ذكر، كما أن اشكال وجوب الفعل بارادة الفاعل، مندفع بأن ذلك يؤكد ارادته، الا أن اشكال وجوب الإرادة نفسها التي هى من الممكنات المستندة إلى إرادة الباري الواجبة بالذات الموجبة لعدم اختيارية الفعل المعلوم لها لان الجبر على العلة جبر على المعلوم، يبقى بحاله. و معه لا يصح العقاب، لانه لا يصح المؤاخذة على ما يكون بالآخرة بلا اختيار. و أجاب عنه: بأن العقاب تابع للكفر و العصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن الشقاوة الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما. و ليس مراده بذلك ما احتمله بعض من أن المثوبة و العقوبة من تبعات الأفعال و لوازم الاعمال و نتائج الملكات الفاضلة و آثار الملكات الرذيلة، و مثل هذه العقوبة على النفس لخطيئتها كالمرض على البدن، المؤيد ذلك بقوله تعالى: «هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» «١». و قوله (ص) "انما هى أعمالكم ترد اليكم" «٢». لا من جهة منافاة ذلك لظاهر الكتاب و السنة، فانه يمكن أن يقال: ان المادة حيث كانت مستعدة فهى مستحقة لافاضة الصورة المنافرة من الله تعالى، و نسبة التعذيب و الادخال في النار إليه تعالى بملاحظة أن افاضة تلك الصورة المؤلمة منه تعالى بتوسط ملائكة العذاب. بل من جهة أن الجواب لا يناسب مع مبنى الاشكال، و هو أنه كيف يؤاخذ على ما لا ينتهى بالآخرة إلى الاختيار، و لامع قوله بأنه عقاب على الكفر و العصيان الناشئين عن الاختيار. بل الظاهر أن مراده أن العقاب انما هو من معاقب خارجي، غاية الامر يكفى في صحة المؤاخذة التي يكون استحقاقها بحكم العقل و العقلاء، هذا المقدار من الاختيار المصحح للتكليف، كما نشاهد ذلك بالنسبة إلى الموالى العرفية و مؤاخذة العبد إذا أمره بشيء و خالفه، إذ لو كان الفعل بمجرد استناده إلى الله تعالى غير اختياري و غير صالح للمؤاخذة لما صحت مؤاخذة الموالى العرفية أيضا، و إذا كان الفعل في حد ذاته قابلا للمؤاخذة عليه لم يكن هناك فرق بين كون المؤاخذة ممن انتهت إليه سلسلة الإرادة أو غيره. غاية الامر يبقى سؤال، و هو أنه تعالى لم أوجد من سيوجد منه المهلكات، أو لم أوجد نفس مقدمات الاختيار الموجبة لأنواع العقوبات، و هل لا يكون ذلك منافيا لرحمة رب الارباب؟ و الظاهر أن قوله "اللازمة لخصوص ذاتهما" «١» الخ، اشارة إلى الجواب عن ذلك. وجه ايجاد من سيوجد منه المهلكات و حاصله كما أفاده بعض المحققين «٢» يظهر بعد بيان مقدمات: الأولى: ان لكل ماهية من الماهيات في حد ذاتها حدا معين بحيث لو زيد عليه أو نقص عنه خرجت عن كونها تلك الماهية. مثلا: ماهية الشجر جوهر ممتد نام، و لو زيد عليه الحاسية صار حيوانا، و لو نقص عنه النمو صار جمادا. الثانية: ان لماهية الاشياء نحو وجود و العلم الازلى الربوبى تتبع العلم بالوجودات. الثالثة: ان المجمعول بالأصالة هو الوجود و الماهية مجعولة بالتبع و العرض، وجدانها لذاتها و ذاتياتها و لوازمها غير محتاج إلى جعل و تأثير، و لا يعقل الجعل بين الشيء و نفسه و لا بينه و بين لوازمه. الرابعة: ان كل ممكن غير متوقف على ممتنع بالذات يجب وجوده، إذ لا نقص في طرف مبدأ المبادئ و لا في المعلوم لفرض امكانه و لا في الوسائط و الاسباب لفرض عدم التوقف على الممتنع بالذات، و غيره يجرى فيه هذا البيان. إذا عرفت هذه المقدمات: يظهر لك أن تفاوت الماهيات في أنفسها و لوازمها بنفس ذاتها لا يجعل جاعل و تأثير مؤثر، فمنهم شقى و منهم سعد بنفس ذاته و ماهويته، حيث أن الماهيات كانت موجودة في العلم الازلى و طلبت بلسان حال استعدادها الدخول في دار الوجود، و كان معطى الوجود فياضا بذاته غنيا بنفسه فيجب عليه افاضة الوجود و يمتنع عليه الامساك عنه، و حيث ان الجود بمقدار قبول القابل و على طبق حال السائل كانت الافاضة عدلا و صوابا. فالاعتراض ان كان بالقياس إلى الماهية فهو باطل بأن الشقى شقى في حد ذاته، و السعيد سعيد في حد ذاته. و ان كان بالاضافة إلى الوجود. فيدفعه أن افاضة الوجود على وفق قبول القابل عدلٌ و صواب. و يمكن أن يقال: ان ما في النبوى الشريف مع قطع النظر عما ورد في تفسيره "الشقى من شقى في بطن أمه و السعيد من سعد في بطن أمه" «١» يكون اشارة إلى ذلك، و الاختصاص ببطن الأم اما لانه أول الدشآت الوجودية عند الجمهور، أو أن المراد بالبطن

مكون الماهية، و اطلاق الأم على الماهية بلحاظ جهة قبولها كما أطلق الاب على الله تعالى فى بعض الكتب السماوية بلحاظ جهة فاعليته. الموجب لاختيار الله تعالى العقاب و يبقى السؤال عن أنه: ما الموجب لاختيار الله تعالى العقاب بعد استحالة التشفى فى حقه؟ و يمكن الجواب عنه بوجهين: احدهما: ما عن جماعة من الاساطين منهم الشيخ الرئيس «٢» و المحقق الأصفهاني (ره) «١» و هو أن التعذيب من باب تصديق التخويف و الايفاء بالوعيد الواجبين فى الحكمة الالهية، فان خلاف الميعاد مناف للحكمة و موجب لعدم ارتداع النفوس من التوعيد. و فيه: ان وجهه حفظ النظام، و الحكيم يراعى المصلحة العامة الكلية، فكما لو لا تخويف من يرتدع حقيقة بالردع لما ارتدع و لم يبق نظام الكل محفوظا كذلك لو احتمل المجرم بما هو مجرم أنه لا يعذب، فعموم التخويف له دخل فى حفظ النظام الذى لا أتم منه نظام. ثانيهما: ان استحقاق العقاب انما هو بحكم العقل، من جهة أن العصيان و المخالفة خروج عن زى الرقية و رسم العبودية، و هو ظلم و الظالم يستحق العقاب. هذا كله فيما يرجع إلى شرح مطالب الكفاية، و انما أطلنا الكلام فى ذلك دفعا للشبهة المغروسة فى أذهان الاكثر من أن المحقق الخراساني يصرح بالجبر. و مع ذلك ففى كلامه مواقع للنظر يظهر عند بيان المختار فى الجواب عن هذا الوجه. إرادة الله تعالى على قسمين و حاصله يبتنى على بيان أمور: الأمر الأول: ان إرادة الله تعالى على قسمين التكوينية و التشريعية، و المراد بالاولى هو فعله تعالى و احداثه و خلقه كما نطقت بذلك النصوص الكثيرة. لاحظ صحيح صفوان بن يحيى قلت لابي الحسن عليه السلام: أخبرنى عن الإرادة من الله و من الخلق؟ فقال: الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، و أما من الله تعالى فارادته احداثه لا غير ذلك، لانه لا يروى و لا يهيم و لا يتفكر، و هذه الصفات منفية عنه و هى صفات الخلق، فارادة الله لا غير ذلك، يقوله له كن فيكون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همّة و لا تفكر و لا كيف لذلك كما أنه لا كيف له «١». و نحوه غيره. و المراد بالارادة التشريعية جعل الاحكام. و بما ذكرناه يظهر أن ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) - تبعا للحكماء و الفلاسفة من تفسير إرادة الله تعالى بالعلم. فى غير محله، فان العلم عين ذاته تعالى و الارادة فعله و احداثه، و بينهما بون بعيد. و أضعف من ذلك ما عن جماعة منهم، من ارجاع الإرادة فى الله تعالى إلى العلم مفهوما. مع أنه لو أغمض عما ذكرناه و سلم كونها عين ذاته، ما استدلوا به على تغاير العلم و القدرة و الحياة فى الله سبحانه، و هذا يجرى فى الإرادة أيضا. و الوجدان أقوى شاهد على التغاير، فان قولنا "الله عالم" و "الله مريد" ليسا من قبيل المترادفين نظير "زيد انسان" و "زيد بشر" بل الضرورة قاضية بأنه يفهم من كلمة "الله عالم" شىء "و من كلمة "الله مريد" شىء آخر. و أيضا قاضية بأن الاعتقاد بان الله تعالى عالم ليس اعتقادا بأنه مريد، و البرهان على كونه عالما لا يكون برهانا على أنه مريد. نعم لو التزمنا بثبوت إرادة ذاتية فيه سبحانه وراء الارادة فى مرتبة فعله، لا مصداق له فيه سوى علمه تعالى، و لكن لا دليل على ثبوتها. إرادة الله من صفات الفعل الامر الثانى ان إرادة الله تعالى من صفات الفعل لا من الصفات الذاتية، و ذلك لوجوه: الأول انطباق ما ذكرناه ضابطا لصفات الفعل من اتصافه بما يقابلها أيضا على إرادته، و يقال: ان الله تعالى مريد لوجود الإنسان و غير مريد لوجود العنقاء. الثانى ان وجود الموجودات ليس كاملا له تعالى حتى تكون إرادة وجودها من الصفات الكمالية الذاتية. الثالث تطابق الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام على ذلك. لاحظ صحيح عاصم بن حميد عن أبى عبد الله قال: قلت لم يزل الله مريدا؟ قال (ع): ان المريد لا يكون إلا المراد معه، لم يزل الله عالما قادرا ثم أراد «١». و هذا الخبر صريح فى أن إرادته ليست من الصفات الذاتية. و صحيح محمد بن مسلم عنه (ع): المشيئة محدثة «٢». و نحوهما غيرهما. أفعال العباد غير متعلقة لإرادة الله تعالى الثالث ان إرادته تعالى لو كانت من الصفات الذاتية كالعلم و القدرة لكانت متعلقة بجميع الممكنات، و منها أفعالنا لان الصفات الذاتية المتحدة مع الذات متعلقة بالجميع، و الا فلو لم تكن متعلقة ببعض الممكنات لصح سلبها عنه تعالى بالاضافة إليه. و قد تقدم أن الصفات الذاتية لا يمكن سلبها عنه. و لكن بعد ما عرفت من أنها من صفات الفعل، فاعلم أن متعلقها الأعيان الخارجية و أفعاله، و أما أفعال العباد فلا تكون متعلقة لإرادته تعالى و ان كان فيض الوجود و القدرة و سائر المبادئ من قبل الله تبارك و تعالى، بل موجد فعل العبد هو النفس بوساطة أعمال القدرة بلا دخل لإرادته فيه، فلا تكون أفعال العباد متعلقة لإرادته حتى يلزم الجبر. و لأنمنا الأطهار عليهم الصلاة و السلام كلمات فى هذا الموضوع تشير إلى ما ذكرناه: منها: ما رواه المحقق المجلسى عن إمامنا الهادى (ع): أنه سئل عن أفعال العباد أ هى مخلوقة لله؟ فقال: لو كان خالقا لها لما تبرأ منها «١». و منها: خبر صالح النبلى عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث: و لكن حين كفر كان فى إرادة الله تعالى أن يكفر، و هم فى إرادة الله و فى علمه أن لا يصيروا إلى شىء من الخير، قلت: أراد منهم ان يكفروا؟ قال عليه السلام: ليس هكذا أقول، و لكنى أقول علم أنهم سيكفرون «٢». و نحوهما غيرهما. و على الجملة كون إرادة الله تعالى من الصفات الفعلية و عدم تعلقها بأفعال العباد الاختيارية، ينبغى أن يعد من الأمور المسلمة. و ما عن المتكلمين من النزاع و الجدل فى أن إرادته تعالى حادثة أم قديمة، يبتنى على أن يكون المراد من الإرادة هو الشوق. و لكن بعد ما عرفت من أن الإرادة عبارة عن أعمال القدرة، فكل ما قيل فى هذا المقام فى غير محله، إذ على ذلك لا ريب فى أنها حادثة مخلوقة له. فان قلت: ان إرادته تعالى و ان لم تكن متعلقة بفعل العبد الا أن إرادة العبد بما أنها خارجة عن تحت قدرته فهى معلولة لإرادته تعالى و موجودة بإيجاده، فتكون إرادته علة لعلة الفعل، فتكون العلة واجبة الصدور و الا لزم تخلف مراده عن إرادته، فالفعل أيضا يكون واجب الصدور، لان الجبر على العلة جبر على المعلول. توجه عليك ما تقدم مفصلا من أن الاختيار فعل النفس. و هى موجدة له و اختياري بنفس ذاته، فلا تكون إرادة

العبد متعلقة لإرادة الله. إذا تبينت لك هذه الأمور انكشف جليا دفع هذا الوجه، فان إرادة الله تعالى لا تكون متعلقة بأفعال العباد ليلزم وجودها ولا يلزم من وجودها من دون تعلق إرادته به التصرف في سلطان المولى، بعد كون المبادئ بأجمعها تحت اختياره وقدرته كما مر، فلا جبر. [٦٩]"

"وقد يقال: ان في القرآن الكريم قد انتسبت الإرادة ومشقاتها في ثلاث وأربعين آية إلى الله تعالى، وعلى ذلك فهي متعلقة بأفعال العباد وإرادته لا تتخلف عن المراد، فيعود محذور الجبر. ولكن يرد عليه أن تلك الآيات على طوائف: الأولى: الآيات الدالة على عدم تخلف المراد عن إرادته. نظير قوله تعالى: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ «١»، وقوله عز وجل: قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا «٢». وهذه الطائفة لا تعين ما تتعلق به الإرادة، بل تدل على أنه ان تعلقت إرادته بشيء يتحقق ذلك الشيء. وهذا مما لا كلام فيه ولا نزاع حوله. الثانية: الآيات المتضمنة لجعل إرادة الإنسان موردا لإرادة الله تعالى. كقوله سبحانه: مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا «٣». وهذه الطائفة لا تدل على تعلق إرادة الله بالفعل الاختياري، بل تدل على أن الإنسان مختار في كل ما يريد ولا يكون مجبورا فيه، غاية الامر ان الله تعالى يمد الفاعل المختار أيا ما أراد بإعطاء الوجود والقدرة و سائر مبادئ الفعل، فهذه الطائفة تدل على الاختيار دون الجبر. الثالثة: ما يدل على أن الله تعالى لا يريد الظلم. نظير قوله سبحانه: وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ «١». وعدم دلالة هذه على المدعى واضح. نعم ان كان للوصف واللقب مفهوم لكانت دالة على إرادة غير الظلم. الرابعة: ما دل على تعلق إرادته باليسر. كقوله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ «٢». وهذه الطائفة دالة على تعلق الإرادة التشريعية باليسر دون العسر، وقد مر أنها تتخلف عن المراد. وأما الآية الكريمة: وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ «٣» التي توهم دلالتها على ذلك، بتقريب انها تدل على أن عدم إيمان قوم نوح عليه السلام انما كان من جهة إرادة الله تعالى المتعلقة بأفعالهم. فيرد على الاستدلال بها: ان الغي ليس بمعنى الضلالة، بل من المحتمل إرادة البأس أو العقاب منه. وعلى الأول تدل الآية على أن البأس الذي هو نتيجة أفعالهم الاختيارية مورد لإرادة الله تعالى، وإرادة النتيجة غير إرادة الفعل. وبه يظهر ما فيه على الثانى، مع أنه لو كان بمعنى الضلالة يرد على الاستدلال بها ما سيأتى في الآيات التي نسب فيها الضلال إلى الله. وأما الآية الشريفة: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَثَمَةٍ يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجُسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ «١». فذيلها قرينة على أن جعل الله تعالى صدره ضيقا انما هو من جهة أن الكافر لم يؤمن باختياره، فيكون سبيل الآية الكريمة سبيل النصوص الكثيرة الدالة على ان العبد ربما يكون مخدولا ومحروما من عناية الله تعالى بسبب ارتكابه بعض المعاصي، كما أنه ربما يكون موقفا بالحسنات والخيرات بوا سطة التزامه ببعض الخيرات والحسنات فبعضها يكون معدا للآخر ويعطى القابلية لان يوفقه الله تعالى لمرصاته، وإذا ثبت ذلك في الضلالة ثبت في الهداية أيضا. الم شبهة الالهية وأفعال العباد ولا يخفى أن كثير من الآيات الكريمة تضمنت للم شبهة الالهية. واستدل بها تارة لكون أفعال العباد الاختيارية متعلقة لها، فلا بد من وجودها لاتحاد الارادة والمشيئة، وأخرى للجبر، كقوله تعالى: وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ «١»، وقوله سبحانه: قُلْ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِكُمُ الضَّلَالَةَ لَمْ يَكُنْ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الشَّيْءِ أَنْ يَهْدِي إِلَيْهِ مِنْ أَنْابٍ «٢»، وقوله عز وجل: لَلَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْذَرُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَخَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ «٣»، وقوله تعالى: لَنَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ «٤»، وقوله سبحانه: قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا «٥»، وقوله تعالى: قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ «٦»، وقوله عز وجل: لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا «٧»، وقوله تعالى: وَلَا تَقُولْ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ «٨» إلى غير ذلك من الآيات المتضمنة للمشيئة البالغة مائتي آية. ولكن لا دلالة في شيء منها على ما استدلل بها له. أما الآية الأولى وما به ضمنونها، فلان صدرها متضمن لبيان أن القرآن يكون هاديا وان الإنسان يكون متمكنا من الهداية إلى الحق بوا سطرته، ولكن الضالين لا يشاءون هذه الهداية بسوء اختيارهم. فهي بقرينته تدل على أن الله تعالى لو شاء أن يجبرهم على أن يتخذوا إلى ربهم سبيلا كان له ذلك، ولكنه لم يشأ لان دار الدنيا دار الاسباب والاختيار، بل جعل ذلك تحت اختيارهم ومشيتهم. ويمكن أن يقال: ان المراد بها "ما تشاءون الاسلام الا أن يشاء الله أن يُلطف لكم في الاستقامة"، لما في الكلام من معنى النعمة. وأما الآية الثانية وما بمضمونها نظير قوله تعالى: وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «١»، وقوله سبحانه: لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ «٢»، وقوله: إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ «٣» إلى غير ذلك من الآيات، فهي تدل على أن الهداية الخاصة وكذا ما يقابلها مختصة بطائفة خاصة. توضيحه: ان الهداية هي الارشاد والدلالة، والهدى ضد الضلال، الهداية من الله تعالى على قسمين عامة وخاصة. والاولى: قد تكون تكوينية، وقد تكون تشريعية. والهداية العامة التكوينية ما أعدها الله تعالى في طبيعة كل موجود، فهي تسرى بطبعها أو باختيارها نحو كمالها، الفارة تفر من الهرّة ولا تفر من الشاة، والنمل يهتدى إلى تشكيل جمعية وحكومة، والطفل يهتدى إلى ثدى أمه. وهكذا، قال تعالى: قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى «١». والهداية التشريعية العامة هي افاضة العقل على الإنسان ثم ارسال الرسل وانزال الكتب. وأما الهداية الخاصة، فهي عناية ربانية خص الله بها بعض عباده حسب ما تقتضيه حكمته، فيهيئ له ما به يهتدى إلى كماله ويصل إلى مقصوده، ولو لا تسديده لوقع في الغي والضلالة، و

مع ذلك لا يكون مجبوراً في ذلك. وفي أمثال هذه الآية أشير إلى نكتة لطيفة، وهي الرد على القائلين بإله الخير وإله الشر، أي المجوس الملتزمين بأن وسائل الشر إنما تكون متحققة بإيجاد إله الشر، وإن الله تعالى لا يهياً تلك الوسائل، وتدل على أن الأسباب كلها من الله تعالى. وأما الآية الثالثة: وما بمضمونها فإنما تدل على أن جميع الأفعال واقعة تحت المحاسبة، سواء أكانت ظاهرة أم لا، غاية الأمر لله تعالى أن يغفر لمن يشاء. وأما الرابعة، والخامسة: وما بمضمونها من الآيات فغاية ما تدل عليه أنه حيث يحتمل من يريد أن يعمل عملاً أن يحدث ما يمنع عنه، فعليه أن يتوجه إلى الله تعالى ويسأله أن تكون الحوادث بنحو لا تمنعه عما يريد. وأما السادسة: وما بمضمونها فملخص القول فيها أن المراد بالنفع والضرر أن كان هو الطبيعي منهما فعدم ارتباطها بالمقام ظاهر، وإن كان ما ينشأ عن عدم العمل بالوظائف فكونه منوطاً بمشيئة الله تعالى إنما هو من جهة كون جعل الوظيفة وبيانها على الله تعالى. وبما ذكرناه في الآيات السابقة يظهر ما في السابعة والثامنة. [٦٩]"

"رابعها: أن إثبات القدرة للعبد واستناد الفعل إليه استقلالاً أو مع الله والالتزام بأنه الموجد يستلزم ثبوت الشريك له، فلا بد من الالتزام بالجبر حفظاً لسلطنة الله وأنه المتصرف الوحيد. وفيه: أن ذلك إنما يلزم لو كان للعبد استقلال ووجود و قدرة بنفسه، وأما مع الالتزام بأنه محتاج في وجوده وقدرته و سائر مبادئ الفعل بل بالنظر الدقيق هو كسائر الموجودات عين الحاجة لا شيء محتاج، فلا يلزم من استناد الفعل إلى العبد حقيقة عزل الله تعالى عن ملكه أو تصرف الغير في سلطانه، كيف هو وقدرته و جميع شئونه موجودة بإيجاده. ولتمثل لتقريب ذلك مثلاً و إن كان دون ما نحن فيه بكثير، و هو: أن الغنى القادر القوى لو أعطى الضعيف و أغنى الفقير، و هو قادر في كل حين على سلبه و إبقائه، هل يتوهم أحد أن يعد الضعيف شريكاً للقوى؟ كلا. و بهذا الذي ذكرناه أخبر أمير المؤمنين (ع) عبادة الاسدي حين سأله عن الاستطاعة التي يقوم بها و يقعد و يفعل و يترك. فقال له أمير المؤمنين (ع): اسألك عن الاستطاعة تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عبادة. فقال له أمير المؤمنين (ع): قل يا عبادة. قال: و ما أقول؟ قال: إن قلت إنك تملكها من دون الله قتلتك، و إن قلت تملكها مع الله قتلتك. قال: فما أقول؟ قال: تقول إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك «١». الحديث فانظر إلى هذا الحديث كيف كشف الغطاء و لم يدع على هذه الحقيقة من ستار. [٦٩]"

"روى الصدوق بسند صحيح عن الإمام الرضا (ع) قال: ذكر عنده الجبر والتفويض، فقال (ع): أ لا أعلمكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه و لا يخاصمكم عليه أحد الا كسرتموه؟ قلنا: إن رأيت ذلك. فقال (ع): إن الله عز و جل لم يطع باكره و لم يعص بغلبة و لم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملكهم و القادر على ما أقدرهم عليه. فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله منها صاذاً و لا منها مانعاً، و إن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم و بين ذلك فعل، و إن لم يحل فعلوه، فليس هو الذي أدخلهم فيه. ثم قال (ع): من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه «١». فانظر إلى هذا الحديث كيف أثبت الأمر بين الأمرين و نفى الطرفين بكميتين موجزتين، حيث أنه نفى التفويض بقوله "و هو المالك، هو القادر"، و نفى الجبر بقوله "لما ملكهم و أقدرهم". تو ضيحه: انه قد عرفت أن المفوضة إنما ذهبوا إلى ما قالوا من جهة توهم استغناء الممكن في بقاءه عن المؤثر و إن حدوثه كاف في بقاءه، فلزمهم من ذلك نفى سلطنة الله تعالى وقدرته و خروج الأشياء بالوجود عن ملكه، فقد نفى (ع) ذلك بقوله "هو المالك" كما صرح بذلك في الآيات القرآنية على ما تقدم. و حاصل كلامه (ع): إن الله جل شأنه قادر على كل شيء و مالك كل شيء حتى اختيار الإنسان، فلا معنى لقول المفوضة. [٦٩]"

"الأول: ما ذهب إليه الشيخ المفيد في شرحه على الاعتقادات و هو أن الله أقدر الخلق على أفعالهم و مكنهم من أعمالهم و حد لهم الحدود في ذلك و نهاهم عن القبائح بالزجر و التخويف و الوعد و الوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الأعمال مجبراً لهم عليها، و لم يفوض الأعمال إليهم لمنعهم من أكثرها و وضع الحدود لهم فيها و أمرهم بحسنها و نهاهم عن قبيحها. ثم قال: فهذا هو الفصل بين الجبر و التفويض «١»، انتهى. و هو حسن، و لكن لا يصح تنزيل الاخبار الكثيرة الواردة في بيان الأمر بين الأمرين التي ستمر عليك جملة منها على ذلك. الثاني: أن المراد به أن الله تعالى جعل عباده مختارين في الفعل و الترك مع قدرته على صرفهم عما يختارون و على جبرهم على فعل ما لا يفعلون. و هذا أيضاً حسن، الا أن الظاهر كون الأمر بين الأمرين أدق من ذلك كما سيمر عليك. الثالث: أن المراد به أن الأسباب القريبة للفعل بقدرة العبد و الأسباب البعيدة كالآلات و الادوات و الجوارح و الاعضاء و القوى بقدرة الله سبحانه، فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين. و إليه يؤول ما نسب إلى المحقق العراقي في تقارير بحثه، قال بعد كلام له: و معه يصح أن يقال لا جبر في البين، لكون أحد مبادئ الفعل هو اختيار الإنسان المنتهى إلى ذاته، و لا تفويض بملاحظة كون بقية مبادئه الأخرى مستندة إليه تعالى، و لا مانع من أن يكون ما ذكرناه هو المقصود بقوله عليه السلام "لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين" «١». و يرده أن التفويض بهذا المعنى لم يقل به أحد يحتاج إلى نفيه. الرابع: أن التفويض المنفي هو تفويض الخلق و الرزق و تدبير العالم إلى بعض العباد. و هذا أيضاً غير مربوط بما تعرضت له النصوص الكثيرة المروية عنهم عليهم السلام. [٧٠]"

"الخامس: أن المراد به أن فعل العبد واقع بمجموع القدرتين والارادتين والتأثيرين من العبد ومن الرب سبحانه، والعبد لا يستقل في إيجاد فعله وليس قدرة العبد بحيث لا تأثير لها في فعله أصلا، و ستعرف ما فيه. السادس: ما ذكره المحدث الكاشاني «١» في الوافي، قال بعد كلام له: ولندكر في بيانه ما ذكره بعض المحققين موافقا لما حققه المحقق الطوسي نصير الملة والدين في بعض رسائله المعمولة في ذلك، قال: قد ثبت أن ما يوجد في هذا العالم فقد قدر بهيته وزمانه في عالم آخر فوق هذا العالم قبل وجوده، وقد ثبت أن الله تعالى قادر على جميع الممكنات ولم يخرج شيء من الأشياء عن مصلحته وعمله وقدرته وإيجاده والا لم يصلح لمبدئية الكل. إلى أن قال: فأعمالنا وأفعالنا كسائر الموجودات وأفاعيلها بقضائه وقدره، وهي واجبة الصدور منا بذلك ولكن بتوسط أسباب وعلل من ادراكاتنا وإرادتنا وحركاتنا وسكناتنا وغير ذلك من الأسباب العالية الغائبة عن علمنا وتديرنا الخارجة عن قدرتنا وتأثيرنا. إلى أن قال: ولما كان من جملة الأسباب إرادتنا وتفكرنا وتخلينا فالفعل اختياري لنا، فإن الله تعالى أعطانا القوة وال استطاعة لنبولنا أينما أحسن عملا مع احاطة علمه، فوجوبه لا ينافي امكانه واضطرارته لا تدافع كونه اختياريًا، كيف وانه ما وجب الا بالاختيار. ثم أخذ في بيان عدم اختيارية الإرادة إلى أن قال: فنحن إذاً في عين الاختيار مجبورون «١». فنحن إذا مجبورون على الاختيار. وهو كما سيمر عليك ليس أمراً بين الأمرين بل هو عين الجبر. وللأصحاب تقارب آخر له، ولكن بعضها يرجع إلى ما تقدم وبعضها يؤول إلى الجبر. والحق في تصويره أن يقال: ان الجبر المنفي هو قول الأشاعرة والجبرية المتقدم، والتفويض المنفي هو قول المعتزلة أنه تعالى أوجد العباد وأقدرهم على أعمالهم وفوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بإيجادها على وفق مشيئتهم وقدرتهم، وليس لله تعالى في أعمالهم صنع. وأما الأمر بين الأمرين فهو أن الفعل انما يصدر عن اختيار العبد وقدرته، وله أن يفعل وأن لا يفعل، ومع ذلك حياته وقدرته واختياره كلها متحققة بافاضة الباري تعالى، بحيث لو لم يفيض إليه واحداً منها لزم منه عدم صدور الفعل وعدم تحققه. والمثال العرفي - الذي يوضح ذلك - انه: إذا فرضنا أن العبد لا يتمكن من تحريك اليد الا مع اتصال القوة الكهربائية، فأوصل المولى القوة إليها أنا فأنا، فذهب العبد باختياره إلى قتل نفس والمولى يعلم بذلك، فالفعل بما أنه صادر من العبد باختياره فهو اختياري له، وبما أن المولى يعطى القوة للعبد أنا فأنا فالفعل مستند إليه، وكل من الاسنادين حقيقى بلا تكلف وعناية. وهذا واقع " الأمر بين الأمرين " الذى تطابقت عليه الروايات الواردة عن المعصومين. وقد صرح بذلك المحقق النائنى «١». وإليه يرجع ما أفاده المحقق الأصفهاني قال: ان العلة الفاعلية ذات المباشرة بإرادته وهى العلة القريبة ووجوده وقدرته علمه وإرادته لها دخل فى فاعلية الفاعل، و معطى هذه الأمور هو الواجب تعالى، فهو الفاعل البعيد. فمن قصر النظر على الأول حكم بالتفويض، ومن قصر النظر على الثانى حكم بالجبر، والناقد البصير ينبغي أن يكون ذا عينين «٢» انتهى. كما أنه يمكن توجيه ما أفاده العلامة المجلسي «١» فى جملة من كتبه بنحو يرجع إلى ذلك. [٧٠]"]

روايات طينت و كَيْفِيَّتْ خلقت بشر

"و إلى ما ذكرنا أيضاً لا بدّ و ان يحمل الخبر المعروف بأنّ السعيد سعيد فى بطن أمّه و الشقى شقى فى بطن أمّه (١) حيث انه على فرض صدوره عن الإمام عليه السلام و عدم كونه من الموضوعات، محمول على تقدم علمه سبحانه قبل ولادة افراد الإنسان بما يصيرون إليه فى عاقبة أمرهم بسبب سعيهم الاختياري في ترجيحات بعضهم المنافع الأخروية على الفوائد الدنيوية و اللذائذ الشهوانية و ترجيحات بعضهم الآخر اللذائذ الدنيوية على الفوائد الجليلة الأخروية، و إنّ فلا بدّ من طرحه لمخالفة لما يحكم به بداهة العقل و الوجدان و لما نطق به الكتاب و السنّة المتواترة. و حينئذ فإذا ظهر لك عدم مجبورية العباد فيما يصدر منهم عن الأفعال فى مقام الإطاعة و العصيان، ظهر أيضاً صحّة تعلق الإرادة التشريعية بالإيمان من الكفار و بالعمل بالأركان من أهل الفسوق و العصيان من دون ان يكون ذلك من الأمر بالمحال و بما لا يقدر عليه العباد، من جهة ما عرفت من كون العبد بعد على إرادته و اختياره فى إيجاد الفعل المأمور به و ان عدم صدوره منه أنّما هو لأجل عدم تحقّق علته التى هى إرادته للإيجاد بسوء اختياره و ترجيحه جانب المشتبهات النفسانية على المنافع الأخروية. و اما صحّة طلبه سبحانه منه حينئذ مع علمه صدور الفعل منه من جهة عدم إرادته، فهو كما تقدّم لأجل الاعلام بما فى الفعل من الصلاح الراجع إلى أنفسهم و لكى يهلك من هلك عن بينة و يحيى من حى عن بينة و لئلا يكون لهم على الله سبحانه الحجة بل كان له سبحانه عليهم حجة بالغة من جهة إعلامهم بما فيه الصّلاح و الفساد، فتدبر. [٢٤]"]

"و اما ما ورد فى الأخبار من انّ الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، فلا ينافى ما اخترناه من الأمر بين الأمرين، فإنّ المراد منه الصفات و الملكات النفسانية، و كما تختلف القوى الجسمانية فى الأشخاص من الباصرة و السامعة و نحو ذلك، فترى إنساناً لا يقدر على حمل منّ و إنساناً آخر يقدر على حمل وزنة أو أكثر، و قد سمعنا بمن كان قادراً على حمل عشرين وزنة، كذلك يختلف الأشخاص من حيث المحامد و الرذائل النفسية، فنرى إنساناً يكون فى ذاته كريماً أو سخياً أو شجاعاً و نرى الآخر بخيلاً لئيمًا، و ربما تبدّل تلك الصفات بالرياضات. فقد يكون الإنسان قريباً من الطاعات و الخيرات و ترى الآخر قريباً من المعاصى من غير اختياره، مثلاً يكون أحد الناس ابن عالم عادل و يرعى فى بيت العبادة و يكون الآخر ابن فاسق و يرعى فى بيت لا يرى فيه إلّا المعصية و أنحاء الفسوق فبحسب طبعه يميل الأول إلى الطاعة و يأنس بها، و الثانى إلى المعاصى و يأنس بها، و لكن كل

ذلك لا ينافي الاختيار في الأفعال ولا يستلزم الجبر. وبالجمله نحن لم ندع كون الأفعال بجميع مبادئها اختيارية، و لم ننكر كون أغلب مبادئ الفعل خارجا عن تحت اختيار المكلف، و كيف يمكننا ذلك مع ما نشاهده من خلافه وجدانا، و لكن نريد ان ندعى ان ذلك لا ينافي الاختيار فمن تهيأ له مجموع مقدمات الطاعة يكون متمكنا من المعصية و الطاعة، و هكذا العكس، فتهيئة أسباب الخير أو الشر لا يسلب اختيار العبد، و هذا واضح جداً. و كيف كان فالرواية تشير إلى الصفات و الملكات التي يناسب بعضها الطاعة و بعضها العصيان. و أما الرواية الثانية المروية في الخصال و مضمونها «السعيد سعيد في بطن أمه، و الشقي شقي في بطن أمه» فمن الواضح انه ليست السعادة أو الشقاوة ذاتية للإنسان من قبيل ذاتي كتاب الكلبيات، إذ ليست جنسا له و لا فصلا، و لا من قبيل ذاتي كتاب البرهان، لأن السعادة و الشقاوة انما تنتزعان عن جرى العبد على طبق أوامر مولاه و نواهييه بعد ثبوت التكليف عليه، فلا معنى لكونهما ذاتيين للعبد في بطن أمه. فان قلنا: بثبوت عالم الذر و خلق الأرواح بأجمعها في ذلك العالم و تكليفهم بالايان كما هو مقتضى جملة من الأخبار، فعليه لا إشكال في مفاد الرواية لحصولهما له بالاكتساب و الاختيار في ذاك العالم. و ان لم نقل به، فاما ان يراد من السعادة و الشقاوة أسبابهما القريبة من الصفات و الملكات و نحو ذلك، أو يراد منهما كتابتهما في لوح المحو و الإثبات أو المحفوظ بحسب علمه تعالى، بأن العبد يختار السعادة أو الشقاوة، و قد ورد في بعض الأدعية طلب محو الاسم من ديوان الأشقياء و إثباته في ديوان السعداء، و في بعض الأخبار ان السعيد ربما يدخل في الأشقياء بحيث يتخيله منهم كل من يراه، و لكن ينقلب إلى السعادة و لو في آخر عمره، و في بعضها ينقلب في أقل من زمان الفواق و ما يمكث الحالب من الحلب بين الحلبتين. و بالجمله لا ينافي شئ من هذه الأخبار مع الأمر بين الأمرين أصلا. [٢٦]

"إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبقين بارادتهما إلّا أنّهما متتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف وقد سبقهما الارادة الأزلية والم شئنة الإلهية، ومعه كيف تصح المؤاخذه على ما يكون بالأخرة بلا اختيار. قلت: العقاب إنّما تتبعه الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللّازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه، والناس معادن كمعادن الذهب والفضة كما في الخبر، والذاتي لا يعلل، فانقطع سؤال أنّه لم جعل السعيد سعيداً، والشقي شقياً، فإنّ السعيد سعيد بنفسه، والشقي شقي كذلك، وإنّما أوجدهما الله تعالى(٢). [٢٧]"

"نلخص كلامه (قدس سره) في عدة نقاط: الاولى: أنّ الارادة التكوينية علّة تامّة للفعل و يستحيل تخلفها عنه. الثانية: أنّ إرادة العبد تنتهي إلى الارادة الأزلية بقانون أنّ كل ما بالغير ينتهي بالأخرة إلى ما بالذات. الثالثة: أنّ إرادته تعالى من الصفات العليا الذاتية كالعلم والقدرة وما شاكلهما. الرابعة: أنّ الشقاوة والسعادة صفتان ذاتيتان للإنسان. الخامسة: أنّ منشأ العقاب والثواب إنّما هو الشقاوة والسعادة الذاتيتان اللّازمتان للذات. أمّا النقطة الاولى والثانية والثالثة: فقد تقدّم الكلام فيها في ضمن البحوث السالفة بشكل موسع من دون حاجة إلى الاعداد. وأمّا النقطة الرابعة: فان أراد بالذاتي الذاتي في باب الكلبيات أعنى الجنس والفصل فهو واضح الفساد، بداهة أنّ السعادة والشقاوة ليستا جنسين للإنسان ولا فصلين له، وإلّا لكانت حقيقة الانسان السعيد مبانة لحقيقة الانسان الشقي وهو كما ترى، فعندئذ لا محالة يكون مراده منه الذاتي في باب البرهان، وعليه فنقول: إن أراد به الذاتي بمعنى العلّة التامة، يعني أنّ شقاوة الشقي علّة تامّة لاختياره الكفر والعصيان، و سعادة السعيد علّة تامّة لاختياره الايمان والاطاعة، فيرذه: البرهان والوجدان من ناحية، والكتاب والسنة من ناحية اخرى. أمّا الأول: فمضافاً إلى ما تقدّم في ضمن البحوث السالفة بصورة مفصّلة من نقد نظرية الجبر وإثبات الاختيار، أنّ الشقاوة والسعادة لو كانتا كذلك لزم هدم أساس كافّة الشرائع والأديان وأصبح كون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً محضاً، فلا تترتب عليه أية فائدة، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: لزم من ذلك هدم أساس التحسين والتقبيح العقليين اللذين قد التزم بهما العقلاء لحفظ نظم حياتهم المادية والمعنوية وإبقاء نوعهم. فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّه لا يمكن الالتزام بذلك. وأمّا الثاني: فلأنّ الوجدان حاكم بالاختيار، وأنّه ليس في كمون ذات الانسان ما يجبره على اختيار الكفر والعصيان مرّة، واختيار الايمان والاطاعة مرّة اخرى. وأضاف إلى ذلك: أنّ في المشاهد والمحسوس الخارجى القضاء الحاسم على تلك الدعوى، حيث إنّنا نرى شخصاً واحداً كان شقياً في أول عمره و صار سعيداً في آخره أو بالعكس، فلو كانت الشقاوة والسعادة ذاتيتين فكيف يعقل تغييرهما، لا استحالة تغيير الذاتي وانقلابه. وأمّا الكتاب: فمضافاً إلى أنّه بنفسه شاهد صدق على بطلان هذه الفرضية، فقد دلّت عدة من الآيات الكريمة على نظرية الاختيار والأمر بين الأمرين، وبطلان نظرية الجبر، وأنّ الأعمال الصادرة عن الانسان تصدر بالاختيار، لا بالقهر والجبر، كما تقدّم التكلم في جملة منها في ضمن البحوث السابقة، ولو كانت الشقاوة والسعادة ذاتيتين له بالمعنى المتقدم لكان مقهوراً في أعماله ومجبوراً فيها. وأمّا السنة: فقد نصّت الروايات المتواترة على خطأ نظريتي الجبر والتفويض، وإثبات نظرية الاختيار والأمر بين الأمرين، ومن الطبيعى أنّ فيها القضاء المبرم على هذه الفرضية. وأضاف إلى ذلك: أنّ هاتين الصفتين لو كانتا ذاتيتين بالمعنى المزبور لكان الأمر بالدعاء وطلب التوفيق من الله تعالى، وحسن العاقبة، وأن يجعل تعالى الشقي سعيداً، لغواً محضاً وكان مجرد لقلقة اللسان، بداهة استحالة انقلاب الذاتي وتغييره عمّا يقتضيه. إذن في نفس هذه الأدعية شاهد صدق على بطلانها. فالنتيجة: أنّ الذاتي بهذا المعنى غير معقول. وإن أراد بالذاتي الذاتي بمعنى الاقّة ضاء، فهو وإن كان أمراً ممكناً في

نفسه، وليس فيه القضاء الحاسم على أساس كافة النظم الانسانية: المادية والمعنوية، السماوية وغيرها، وكما ليس على خلافه حكم العقل والوجدان، إلّا أنّ المستفاد من بعض الأدعية أنّهما ليستا بذاتيتين بهذا المعنى أيضاً، وذلك لما ورد فيها من أنّ الشقى يطلب من الله تعالى أن يجعله سعيداً، فلو كانت الشقاوة صفة ذاتية له ولازمة لذاته فكيف يعقل تغييرها وانقلابها إلى صفة أخرى وهى السعادة. ودعوى أنّ قوله (صلى الله عليه وآله) فى صحيحة الكنانى: «الشقى من شقى فى بطن أمه، والسعيد من سعد فى بطن أمه» (٣) وقوله: «الناس معادن كعادن الذهب والفضة» (٤) يدلّان على أنّ السعادة والشقاوة صفتان ذاتيتان للاثان، خاطئة جداً. وذلك أمّا صحيحة الكنانى فلو كنّا نحن وهذه الصحيحة ولم تكن قرينة خارجية على الخلاف لأمكن أن يقال بدلاتها على أنّهما صفتان ذاتيتان له، ولكن حيث لا يمكن كونهما ذاتيتين على نحو العلة التامة فبطبيعة الحال تكونان على نحو الاقتضاء، ولكن القرينة الخارجية قد منعنا عن الأخذ بظاهرها، وهى صحيحة ابن أبى عمير الواردة فى بيان المراد منها قال: «سألت أبا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) عن معنى قول رسول الله (صلى الله عليه وآله): الشقى من شقى فى بطن أمه السعيد من سعد فى بطن أمه، فقال: الشقى من علم الله (علمه الله) وهو فى بطن أمه أنّه سيعمل أعمال الأتقياء، والسعيد من علم الله (علمه الله) وهو فى بطن أمه أنّه سيعمل أعمال السعداء» (٥) فإنّها واضحة الدلالة على بيان المراد من تلك الصحيحة وإطار مدلولها، وقد تقدّم فى ضمن البحوث السابقة بشكل موسّع أنّ العلم الأزلى لا يكون سبباً للجبر ومنشأً له، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: أنّ نفس هذه الصحيحة تدل على أنّ الشقاوة والسعادة صفتان عارضتان على الانسان بمزاولة الأعمال الخارجية كسائر الملكات النفسانية الطيبة والخبيثة التى تحصل لنفس الانسان من مزاولة الأعمال الحسنة والسيئة، وليستا من الصفات الذاتية اللازمة لذاته منذ وجوده فى هذا الكون أو انعقاده فى الرحم. فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هى أنّهما صفتان عارضتان، المنتزعتان من الأعمال الخارجية. وأضف إلى ذلك: أنّنا إذا حللنا الانسان تحليلًا موضوعيًا فلا نجد فيه غير الصفات المعروفة، والملكات النفسانية، والقوى الشهوانية، والقوى العقلية صفةً أخرى ذاتية له تسمى بصفة الشقاوة أو السعادة. وبكلمة أخرى: أنّ الانسان لحظة تكوّنه فى بطن أمه أو لحظة وجوده على وجه الأرض لا توجد لديه أية صفة من الصفات والملكات النفسانية، والقوى العقلية والشهوانية، ما عدا حياته الحيوانية، وتحصل هذه الصفات والملكات والقوى له بمرور الأيام وطول الزمن، وببطبيعة الحال أنّ صفتي الشقاوة والسعادة لو كانتا ذاتيتين له لكان الانسان واجداً لهما من تلك اللحظة وهو كما ترى. ومن هنا لا يصح إطلاق الشقى عليه منذ تلك اللحظة وكذلك السعيد. وعلى هذا الضوء فلا مناص من الالتزام بأنّهما كسائر الملكات النفسانية تحصل لنفس الانسان من مزاولة الأعمال الخارجية، مثلاً تحصل صفة الشقاوة لها من مزاولة الأعمال السيئة، وصفة السعادة من مزاولة الأعمال الحسنة، وليس لهما واقع موضوعى غير هذا. وقد تحسّل من ذلك: أنّ هذا البيان التحليلى قرينة على حمل الصحيحة على ما ذكر آنفاً مع قطع النظر عمّا ورد فى تفسيرها وبيان المراد منها. السادس: أنّ شيخنا المحقق (قدس سره) قد أجاب عن هذه المسألة بجوابين: الأول: أنّ العقوبة والمثوبة ليستا من معاقب ومثيب خارجى، بل هما من تبعات الأفعال ولوازم الأعمال، ونتائج الملكات الرذيلة، وآثار الملكات الفاضلة، ومثل تلك العقوبة على النفس لخطيئتها كالمرض العارض على البدن لهنمه، والمرض الروحانى كالمرض الجسمانى، والأدوية العقلانية كالأدوية الجسمانية، ولا استحالّة فى استلزام الملكات النفسانية الرذيلة للألام الجسمانية والروحانية فى تلك النشأة- أى النشأة الاخرى- كما أنّها تستلزم فى هذه النشأة الدنيوية، ضرورة أنّ تصور المنافرات كما يوجب الألام النفسانية كذلك يوجب الألام الجسمانية. فإذا لا مانع من حدوث منافرات روحانية وجسمانية بواسطة الملكات الخبيثة النفسانية، فالنتيجة أنّ العقاب ليس من معاقب خارجى حتّى يقال: وأمّا الرواية الثانية: فهى لا تدل بوجه على أنّهما صفتان ذاتيتان للانسان، بدهاء أنّها لا تتعرض لهما لا تصريحاً ولا تلويحاً، فكيف تكون ناظرةً إليهما ودالةً على كونهما ذاتيتين، بل هى ناظرة إلى اختلاف أفراد الانسان بحسب الملكات والكمالات النفسانية، ومراتبها الدانية والعالية، كاختلاف الذهب والفضة. فالنتيجة من مجموع ما ذكرناه: قد تبين أنّ القول بكون صفتي السعادة والشقاوة ذاتيتين للانسان لا يخرج عن مجرد الفرض والخيال. وأمّا النقطة الخامسة: فقد ظهر خطؤها من ناحيتين: الاولى: أنّ الشقاوة ليست صفةً ذاتيةً للانسان ليكون فى انتهاء العقاب إليها القضاء الحاسم على قاعدة قبح العقاب على أمر خارج عن الاختيار. الثانية: أنّ العقاب لا يعقل أن يكون من لوازم تلك الصفة على نحو العلة التامة، بل هو من معاقب خارجى كما تقدّم بشكل مفصّل. كيف يمكن صدور العقاب من الحكيم المختار على ما لا يكون بالأخرة بالاختيار. وفى الآيات والروايات وتصريحات وتلويحات إلى ذلك، فقد تكرر فى القرآن الكريم «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» وقال (عليه السلام): «إنّما هى أعمالكم ترد إليكم». الثانى: أنّ المثوبة والعقوبة من مثيب ومعاقب خارجى كما دلّ على ذلك ظاهر الكتاب والسنة، وتصحيحهما بعد صحة التكليف بذلك المقدار من الاختيار فى غاية السهولة، إذ كما أنّ المولى العرفى يؤاخذ عبده على مخالفة أمره، كذلك المولى الحقيقى، لوضوح أنّ الفعل لو كان بمجرد استناده إلى الواجب تعالى غير اختيارى وغير مصحح للمؤاخذة، لم تصح مؤاخذة المولى العرفى أيضاً، وإذا كان فى حد ذاته قابلاً للمؤاخذة عليه، فكون المؤاخذة ممّن انتهت إليه سلسلة الارادة والاختيار لا يوجب انقلاب الفعل عمّا هو عليه من القابلية للمؤاخذة ممّن خولف أمره ونهيه. وقد أجاب عن ذلك بجواب آخر: وهو أنّ الحكم باستحقاق العقاب ليس من أجل حكم العقلاء به حتّى يرد علينا إشكال إنتهاء الفعل إلى ما لا بالاختيار، بل نقول بأنّ الفعل الناشئ عن هذا المقدار من الاختيار مادة لصوره اخروية، والتعبير بالاستحقاق بملاحظة أنّ المادة حيث كانت مستعدة فهى مستحقة لافاضة الصورة من واهب الصور. ومنه تعرف أنّ نسبة التعذيب والادخال فى النار إليه تعالى بملاحظة أنّ إفاضة تلك الصورة المؤلمة المحرقة التى

تطلع على الأفئدة منه تعالى بتوسط ملائكة العذاب، فلا ينافي القول باللزوم، مع ظهور الآيات والروايات في العقوبة من معاقب خارجي (٦). ولناخذ بالنقد على ما أفاده (قدس سره) من الأجوبة. أما الأول: فيرد عليه ما أورده على الجواب الأول حرفاً بحرف فلا نعيد. وأما الاستشهاد على ذلك بالآيات والروايات فغريب جداً، لما سبق من أن الآيات والروايات قد نصتاً على خلاف ذلك، وأما قوله تعالى: «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (٧) فلا يكون مشعراً بذلك فضلاً عن الدلالة، ضرورة أن مدلوله جزاء الناس بسبب الأعمال الصادرة منهم في الخارج، وأما كونه من أثارها ولوازمها التي لا تتخلف عنها فلا يدل عليه بوجه أصلاً. وأما قوله (عليه السلام): «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تَرُدُّ إِلَيْكُمْ» (٨) فظاهر في تجسم الأعمال، ولا يدل على أن العقاب ليس من معاقب خارجي، بدهة أنه لا تنافي بين الالتزام بتجسم الأعمال في الآخرة وكونه بيد الله تعالى وتحت اختياره. وأما الثاني، فيرد عليه ما تقدم في ضمن البحوث السابقة (٩) من أن مجرد كون الفعل مسبوقاً بالإرادة لا يصحح مناط اختياريته رغم أن الإرادة بكافة مبادئها غير اختيارية من ناحية، وكونها علة تامة من ناحية أخرى ومنتية (إلى) الإرادة الأزلية من ناحية ثالثة، بدهة أن الفعل والحال هذه كيف يعقل كونه اختيارياً. وعلى هذا الضوء فلا يمكن القول باستحقاق العقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب على الفعل الخارج عن الاختيار. فإذا هذا الجواب لا يجدى في دفع المحذور المزبور. وأما الثالث، فهو مبتن على تجسم الأعمال، وهو وإن كان غير بعيد نظراً إلى ما يظهر من بعض الآيات (١٠) والروايات (١١) إلّا أن مرده ليس إلى أن تلك الأعمال مادة لصورة اخروية المفارقة من واهب الصور على شكل اللزوم بحيث يستحيل تخلفها عنها، بدهة أن التجسم بهذا المعنى مخالف صريح للكتاب والسنة، حيث إنهما قد نصّا على أن العقاب بيده تعالى، وله أن يعاقب وله أن يعفو. وعلى الجملة: فالمعجب بهذا الجواب وإن كان يدفع مسألة قبح العقاب على الأمر الخارج عن الاختيار، حيث إن العقاب على أساس ذلك صورة اخروية للأعمال الخارجية اللازمة لها الخارجية عن اختيار المعاقب الخارجي فلا يتصف بالقبح، إلّا أنه لا يعالج مشكلة لزوم لغوية بعث الرسل وإنزال الكتب. وقد تحصل من جميع ما ذكرناه في نهاية المطاف: أن الالتزام باستحقاق العقاب من معاقب خارجي وحسنه لا يمكن إلّا على ضوء نظريتي الإمامية والمعتزلة. وأما على ضوء نظريتي الأشاعرة والفلاسفة فلا يمكن حل هذه المشكلة إلّا بوجه غير ملائم لأساس الأديان والشرائع. [٢٧]

("الذي أدرجه بعض في برهان العلية و لكن ينبغي إفراده عنه لما فيه من خصوصية التبيين) وهو عبارة عن «أن اختيارية العمل إنما تكون بالإرادة، فننقل الكلام إلى الإرادة ونقول: هل الإرادة أيضاً إرادية و اختيارية، أو لا؟ فإن لم تكن إرادية لزم، كون الفعل الذي ينتهي إليها غير ارادي أيضاً، و إن كانت إرادية فلا بد أن تكون تلك إرادة أخرى، ثم نقل الكلام إلى تلك الإرادة، فإن كانت إرادية فيلزم التسلسل و إلّا لزم الجبر، فيدور الأمر بين قبول التسلسل و قبول مذهب الجبر، و حيث إن الأول باطل فيتعين الثاني. و هذا هو من أهم أدلتهم، و هو الذي بالغ فيه أمام المشككين حتى توهم أنه لو اجتمع الثقلان لم يأتوا بجوابه. و لكن اجيب عنه بوجوه عديدة: الوجه الأول: ما أجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله و حاصله: أن الثواب و العقاب يترتبان على الإطاعة و المعصية، و هما تنشآن من الإرادة، و الإرادة أيضاً تنشأ من مقدماتها الناشئة من الشقاوة و السعادة الذاتيتين، و الذاتى لا يعقل، و السعيد سعيد فى بطن أمه و الشقى شقى فى بطن أمه و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة كما فى الخبر. و قد نقل عنه رحمه الله أنه عدل عن هذه المقالة بعد ذلك. و كيف كان، يرد عليه: أولاً: أن كلامه هذا يوجب إرادية الفعل فى مقام التسمية فحسب لا الواقع، و هو لا يوافق مذهب الاختيار و الأمر بين الأمرين حقيقة كما هو ظاهر. ثانياً: إذا كانت الشقاوة ذاتية و تكون هى المنشأ الأصلي للعصيان فكيف يؤاخذ الله العاصى بما هو ذاتى له؟ فهل هو إلّا ظلم فاحش (تعالى الله عنه علواً كبيراً)؟ و أما ما استشهد به من الروايتين فالحق أن الثانية منهما (و هو قوله صلى الله عليه و آله الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة) على خلاف مقصوده أدل، لأنه يقول: أن جميع الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، فهم على تفاوتهم و اختلاف درجاتهم (كتفاوت درجات معادن الذهب و الفضة) حسن السريرة بحسب ذواتهم و سعداء بحسب فطرته الأولى فلا شقاوة ذاتية لهم. الأول: منهما و هو قوله صلى الله عليه و آله: «السعيد سعيد فى بطن أمه و الشقى شقى فى بطن أمه» فقد فسّر بتفسيرين: أحدهما: أن الله تبارك و تعالى يعلم أن المولود الفلانى يصير سعيداً أو شقيّاً. (كما فى الخبر). و ثانيهما: حمله على المقترضات الذاتية، فيكون المراد منه أن بعض الناس أقرب إلى السعادة بحسب اقتضائه الذاتى و استعداد الفطرى، و بعض آخر أقرب إلى الشقاوة كذلك من دون أن يكون هذا القرب أو البعد علة تامة للطاعة أو العصيان، بل الجزء الأخير هو إرادة و اختيار الإنسان نفسه. إن قلت: هذا و إن كان يرفع الجبر و لكن ليس هو تبويض قبيح عند العقل؟ قلنا: أنه كذلك إذا كانت مجازاتهما بنسبة واحدة، مع أنه ليس كذلك، لأن كل إنسان يجازى على عمله بملاحظة الشرائط و المساعدات الذاتية و العائلية و الوراثية و الاجتماعية، فيكون الميزان فى الثواب و العقاب نسبة العمل مع مقدار الإمكانيات و العلم و الاستعداد، فمن كانت قدرته و مكنته أكثر، ينتظر منه سعى أكثر و عمل أوفر، و من هذا الباب يقال حسنت الأبرار سيئات المقرئين، و قوله تعالى لنساء النبى صلى الله عليه و آله: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ...» (١) و قوله تعالى للحواريين بعد طلبهم نزول المائدة من السماء: «إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدَ مِنْكُمُ فَإِنِّي أَخَذُوكَ عَذَاباً لَا أَعْدِيهِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ». (٢) الوجه الثاني: ما مر من المحقق النائيني رحمه الله فى البحث عن اتحاد الطلب و الإرادة (و استحسنة بعض أعظم تلامذته فى هامش تقريراته و زاده توضحاً و مثالاً و قال: ما أفاد شيخنا الاستاذ هو محض الحق الذى لا ريب فيه) و قد وعدنا أن نجيب عن ما يرتبط من كلامه

بمبحث الجبر والاختيار في هذا المقام. فنقول: كان كلامه ذاك مركباً من خمس مقدمات: الاولى: إن الإرادة عبارة عن الشوق المؤكد، و لكن هناك أمر آخر متوسط بين الإرادة و حركة العضلات يسمى بالطلب، و هو عبارة عن نفس الاختيار و تأثير النفس في الحركة. الثانية: إن النفس مؤثرة بنفسها في حركات العضلات من غير سبب خارجي و واسطة في البين. الثالثة: إن قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» مختصة بالأفعال غير الاختيارية. الرابعة: إن الاحتياج إلى المرجح في وجود الفعل من ناحية فاعله (و هو النفس) إنما هو من جهة خروج الفعل عن العبيثية و إلاً فيمكن للإنسان إيجاد ما هو منافر لطبعه فضلاً عن إيجاد ما لا يشق له فائدة فيه. الخامسة: إن المرجح المخرج للفعل عن العبيثية هي الفائدة الموجودة في نوعه، دون شخصه بدهاءة أن الهارب و الجائع يختار أحد الطريقين و أحد القرصين مع عدم وجود مرجح في واحد بالخصوص، و يعلم من ذلك عدم وجود أمر إلزامي إجباري يوجب صدور الفعل حتى يهدم أساس الاختيار، و أما الاختيار فهو فعل النفس و هي بذاتها تؤثر في وجوده، و المرجحات التي تلاحظها النفس إنما هي لخروج الفعل عن كونه عبثاً لا أنها موجبة للاختيار. أقول: يرد على الاولى: مناقشة لفظية و هي أن الإرادة عند المشهور ليست عبارة عن مجرد الشوق المؤكد فحسب بل إنما هي الشوق المؤكد المحرك للعضلات. و على الثانية: أن كون النفس علة تامة للفعل أو الترك ينافي بتسويتها بالنسبة إلى كل من الفعل و الترك و أنها إن شاءت فعلت و إن شاءت تركت، أى ينافي حالة اختيارها، لأن كونها علة تامة للفعل أو الترك يستلزم دوران الأمر بين الوجوب و الامتناع بمقتضى قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، و إنكاره جريان هذه القاعدة في الأفعال الاختيارية (و هي المقدمة الثالثة) يساوق إنكار قانون العلية و التسليم بالصدفة كما لا يخفى. و على الرابعة و الخامسة: أن كفاية المرجح النوعي إنما هي في رفع العبيثية، و أما إذا كان المرجح مؤثراً في تكون العلة التامة و تحققها فلا يكفي بل لا بد من المرجح الشخصي، لأن المرجح النوعي قد تكون نسبته إلى الفعل و الترك على السواء، نعم إن كلامه صحيح بناءً على مبناه من عدم جريان قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» في الأفعال الاختيارية. و أما مثال الهارب و العطشان فإننا ننكر عدم وجود مرجح شخصي فيهما بل ندعى وجود مرجح خاص فيهما قطعاً كقرب الإنسانين أو سبق النظر إلى أحدهما من الآخر، و إلاً لو لم يلتفت إلى مرجح خاص لتوقف في المشي أو الشرب، و لكن هذا مجرد فرض، فتلخص أن حل مشكلة الإرادة من هذا الطريق غير ممكن و إن كان بعض ما ذكره من المقدمات صحيح، و عمدة ما يرد عليه هو ما ذكره في استثناء الأفعال الاختيارية من قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد، فإنه مساوق لانكار قانون العلية كما لا يخفى. الوجه الثالث: ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام و إليك نص كلامه: «إن عوارض الشيء على أقسام ثلاثة: أحدها: ما يعرض على الشيء و ليس بلازم لوجوده و لا لماهيته كاللبايض للجسم مثلاً. ثانيها: ما يعرض الشيء و يكون لازماً لماهيته (كروحية الأربعة). ثالثها: ما يعرض الشيء و يكون لازماً لوجوده كالحرارة للنار، أما القسم الأول فلا ريب في أن جعل المعروض (بمعنى إيجاد) لا يستلزم جعل عارضه، بل يحتاج العارض إلى جعل مستقل، و أما القسمان الأخيران فما هو قابل لتعلق الجعل به هو المعروض و هو المجهول بالذات، و أما لازم كل من القسمين المذكورين فيحقق فهدراً بجعل نفس ملزومه و معروضه بلا حاجة إلى جعل مستقل، فإرادة المعروض تكفي في تحققه عن تعلق إرادة أجنبية أخرى به. ثم قال: إذا عرفت ذلك: فاعلم أن أو صاف الإنسان على قسمين: أحدهما: أنه يكون من عوارض وجوده و ليس بلازم لوجوده أو ماهيته كالعلم و الضحك و نحوه، و قد عرفت أن هذا النحو من العوارض يحتاج إلى جعل مستقل يتعلق به. ثانيهما: أن يكون الوصف من لوازم وجوده كصفة الاختيار للإنسان، فإنه من لوازم وجوده و لو في بعض مراتبه، و قد عرفت أن هذا النحو من الأوصاف لا يحتاج في تحققه إلى جعل مستقل غير جعل معروضه، فالإنسان و لو في بعض مراتب وجوده مقهور بالانصاف بصفة الاختيار، و يكفي في تحقق صفة الاختيار للإنسان تعلق الإرادة الأزلية بوجود نفس الإنسان. ثم قال: لا ريب في أن كل فعل صادر من الإنسان بإرادته، له مبادئ كعلم بفائدته و كشوق إليه و قدرة عليه و اختياره في أن يفعله و أن لا يفعله و إرادته المحركة نحوه، و عليه يكون للفعل الصادر من الإنسان نسبتان: إحداهما: إليه باعتبار تعلق اختياره به الذي هو من لوازم وجود الإنسان المجعولة بجعله لا بجعل مستقل. و الاخرى: إلى الله تعالى باعتبار إيجاد العلم بفائدة ذلك الفعل في نفس فاعله و إيجاد قدرته عليه و شوقه إليه إلى غير ذلك من المبادئ التي ليست من لوازم وجود الإنسان، و حيث لا يكون للفعل الصادر من الإنسان بإرادته مفوضاً إليه بقول مطلق و لا مستنداً إليه تعالى كذلك ليكون العبد مقهوراً عليه، و معه يصح أن يقال: لا جبر في البين لكون أحد مبادئ الفعل هو اختيار الإنسان المنتهى إلى ذاته، و لا تفويض بملاحظة كون مبادئه الاخرى مستندة إليه تعالى و لا مانع من أن يكون ما ذكرنا هو المقصود بقوله عليه السلام: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين» (١). و يمكن تلخيص مجموع كلامه هذا في ثلاث مقدمات: الاولى: أن الاختيار من لوازم وجود الإنسان و ذاته و لا يحتاج إلى جعل مستقل عن جعل ذاته. الثانية: أن الاختيار غير الإرادة فإنه صفة كامنة في النفس و موجود فيها بالفعل و عند تحقق الفعل يصير بالفعل. الثالثة: أن الفاعل للفعل هو الإنسان بوصفه كونه مختاراً و الباقي شروط و معدات. و لكن يرد على المقدمة الاولى: أنه لا حاجة إليها لأنه و إن كان الاختيار مجعولاً بجعل مستقل فمع ذلك لا يضر بكون العمل اختيارياً، لأنه على أى حال: خلق مختاراً، أى تكون أصل قوة الاختيار جبرياً و قهرياً، و هذا لا ينافي أن يكون الفعل المستند إلى هذه القوة اختيارياً كما لا يخفى. و على الثانية: أنها مبهمة من جهة أنه لا يعلم أن مراده ما ذكره المحقق النائي؛ من أن الاختيار نفس الطلب و الطلب غير الإرادة، أو غير ذلك، فإن كان الأول فقد عرفت الكلام فيه، و إن كان غير ذلك فليبين حتى يبحث عنه. و أما الثالثة: فلا مانع من المساعدة عليها، لكن يبقى الكلام في أن الإنسان المختار متساوى النسبة إلى وجود الفعل و عدمه فكيف يصدر الفعل منه دون عدمه فإن

كان هو من جهة تخصيص قاعدة الوجوب فيعود إلى أشكال الذى ذكرناه فى كلام المحقق النائينى رحمه الله أو شىء آخر فما هو؟ المختار فى حلّ مشكلة الإرادة على مذهب الاختيار الحقّ فى المسألة أن يقال: إنّ هناك أمرين: ١- صفة الاختيار و قوّته التى تكون ذاتيّة للإنسان، و مقتضى هذه الصفة هى كون الإنسان بالنسبة إلى أفعاله على نحو سواء بحيث إنّ شاء فعل و إن شاء ترك. ٢- الاختيار الفعلى، و هو نفس الإرادة و الانتخاب فى الخارج و التصدّى للعمل. فإنّه بعد تصوّر الإنسان لفعل و تصديق الفائدة فيه و حصول الشوق المؤكّد له ترد صفة الاختيار فى ميدان العمل و تنتخب الفعل أو الترك. و إن شئت قلت: ترد النفس فى ميدان العمل بصفة الاختيار و قوّته التى تكون من شئونها و ذاتياتها فتريد الفعل أو الترك و تنتخب أحدهما. و لازم هذا أن تكون الإرادة نفس الاختيار، و لكن- الاختيار الفعلى لا صفة الاختيار أى الاختيار بالقوة. توّضح ذلك: أن الإنسان يكون بفطرته و ذاته طالباً للمنفعة و دافعاً للضرر، أى من غرائزه الفطريّة الجبلية غريزة طلب المنفعة و دفع الضرر، و بمقتضى هذه الغريزة إذا لاحظ شيئاً و التفت إلى منفعة أو ضرر، أى إذا تصوّر أحدهما و صدّقه يحصل فى نفسه شوق إلى تحصيل المنفعة أو دفع الضرر، و مع ذلك يرى نفسه قادراً على الجلب و عدمه، أو على الدفع و عدمه، و أنّ له أن يتحرّك و يجلب المنفعة أو يدفع الضرر، و له أن يجلس و يتحمّل الضرر أو يحرم نفسه عن المنفعة و يشتري المذمة و الملامة، فإذا اختار الفعل و انتخبه و أراده و رجّحه على الترك تتحرّك عضلاته نحو العمل فيفعله و يحقّقه فى الخارج. و بهذا يظهر أنّ تصوّر و التصديق و الشوق كثيراً ما تكون جبريّة غير اختيارية، فإنّ تصوّر كثيراً ما يحصل للإنسان جبراً بمعونة حواسّه و ادراكاته، و يترتّب عليه التصديق فيكون التصديق أيضاً جبريّاً غالباً و يترتّب على التصديق الشوق أو الكراهة بمقتضى غريزة جبريّة و هى غريزة جلب المنفعة و دفع الضرر. ثمّ تصل النوبة بعد هذه إلى أعمال النفس و اختياراتها و إرادتها بمقتضى سلطانه الذاتى و قوة الاختيار و قدرة الانتخاب التى جعلها الله تعالى لذاتها، فلها أن تختار و تنتخب، و لها أن لا تختار و لا تنتخب. ثمّ إذا اختارت و انتخبت تصل النوبة إلى حركة العضلات نحو العمل، و الإرادة عين هذا الاختيار الفعلى و الانتخاب الخارجى، هذا أولاً. و ثانياً: ظهر أنّ الإرادة ليست فى طول الشوق المؤكّد بلا تخلّل شىء، بل صفة الاختيار متخلّلة بينهما، و الشاهد على ذلك أنّ الإنسان كثيراً ما يتصوّر شيئاً ذا منفعة و فائدة و يصدّق فائدته و يشناق إليه، و لكن مع ذلك لا يتصدّى له فى الخارج و لا ترشّح من النفس إرادة العمل لما يكون لها من صفة الاختيار و قوّته، و حينئذٍ نشاهد تخلّل صفة الاختيار بين الشوق و الإرادة. و بهذا تنحلّ مشكلة عدم اختيارية الإرادة، فإنّه إذا كانت الإرادة عبارة عن الاختيار الخارجى الفعلى و التصدّى فى الخارج بمقتضى صفة الاختيار الذاتية للإنسان كانت إراديّة، و إراديّتها إنّما تكون بذاتها لا بقوة اختيارية اخرى حتّى يتسلسل. و إن شئت قلت: إنّ إراديّة كلّ فعل إنّما هى بالإرادة، و إراديّة الإرادة إنّما هى بصفة الاختيار الكامنة فى النفس، و إراديّة صفة الاختيار و اختياريتها إنّما هى بذاتها فإنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات، و ذلك مثل أنّ المعلوم يكون معلوماً بتعلّق العلم به، و العلم معلوم بذاته لا يتعلّق علم آخر به. يبقى الكلام فى توضيح نكتة أنّ الإرادة كيف ترشّح و تنشأ من صفة الاختيار الكامنة فى النفس و أنّ النفس تخلّقها و توجدّها بذاتها و بلا وسائط اخرى خارجيّة، فنذكر فى هذا المجال ما أفاده فى رسالة الطلب و الإرادة، و نعم ما أفاد، فإنّه جدير بالدقّة و التأمل و إلبك نصّ كلامه: «اعلم أنّ الأفعال الاختيارية الصادرة من النفس على نوعين: النوع الأوّل: ما يصدر منها بتوسّط الآلات الجرمانيّة كالكتابة و الصباغة و البناء ففى مثلها تكون النفس فاعلة الحركة أولاً و للأثر الحاصل منها ثانياً و بالعرض، فالبناء، إنّما يحرك الأحجار و الأخشاب من محلّ إلى محلّ و يضعها على نظم خاصّ و تحصل منه هيئة خاصّة بنائية و ليست الهيئة و النظم من فعل الإنسان إلّا بالعرض، و ما هو فعله هو الحركة القائمة بالعضلات أولاً و بتوسّطها بالأجسام، و فى هذا الفعل تكون بين النفس المجردة و الفعل و سائط و مبادٍ من تصوّر إلى العزم و تحريك العضلات. النوع الثانى: ما يصدر منها بلا وسط أو بوسط غير جسمانى ك بعض التصوّرات التى يكون تحقّقها بفعاليّة النفس و إيجادها لو لم نقل جميعها كذلك، مثل كون النفس خلّاقة للتفاصيل، و مثل اختراع نفس المهندس صورة بدعيّة هندسيّة، فإنّ النفس مع كونها فاعلة لها بالعلم و الإرادة و الاختيار لم تكن تلك المبادئ حاصلة بنحو التفصيل كالمبادئ للأفعال التى بالآلات الجسمانيّة، ضرورة أنّ خلق الصور فى النفس لا يحتاج إلى تصوّرها و التصديق بفائدتها و الشوق و العزم و تحريم العضلات، بل لا يمكن توسيط تلك الوسائط بينها و بين النفس بداهة عدم إمكان كون التصوّر مبدأ للتصوّر بل نفسه حاصل بخلّاقية النفس، و هى بالنسبة إليه فاعلة بالعناية بل بالتجلّى لأنّها مجردة، و المجرد واجد لفعليات ما هو معلول له فى مرتبة ذاته، فخلّاقيته لا تحتاج إلى تصوّر زائد بل الواجدية الذاتية فى مرتبة تجرّدها الذاتى الوجودى تكفى للخلّاقية، كما أنّه لا يحتاج إلى إرادة و عزم و قصد زائد على نفسه. إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ العزم و الإرادة و التصميم و القصد من أفعال النفس، و لم يكن سبيلها سبيل الشوق و المحبة من الامور الانفعالية، فالنفس مبدأ الإرادة و التصميم، و لم تكن مبدئيتها بالآلات الجرمانيّة بل هى موجودة لها بلا وسط جسمانى، و ما كان حاله كذلك فى صدوره من النفس لا يكون بل لا يمكن أن يكون بينه و بينها إرادة زائدة متعلّقة به بل هى موجودة له بالعلم و الاستشعار الذى فى مرتبة ذاتها، لأنّ النفس فاعل إلهى واجد لأثره بنحو أعلى و أشرف» (١) «انتهى». إن قلت: إنّ كانت النفس علّة تامّة و فاعلة للفعل باختيارها من دون دخالة شىء آخر من الخارج فلما ذا صدر الفعل الفلانى منها فى اليوم دون الأمس مع أنّ المعلول لا ينفك عن علّته التامة؟ قلنا: المفروض أنّ النفس بما لها من صفة الاختيار تكون علّة تامّة للفعل، و لا إشكال فى أنّ هذه الصفة تقتضى بذاتها تخصيص الفعل بوقت دون وقت، و هذا نظير ما يقال به فى باب صفات البارى من أنّه تعالى مختار و اختياره عين ذاته، و لازمه تخصيص فعله (و هو خلق حادثه فلانّيّة كخلق الشمس و القمر) بزمن خاصّ لا من الأزل. و الحاصل: أنّه

يمكن قياس فعل العبد من هذه الجهة على فعل الله، فهل العالم قديم؟ لا إشكال في حدوثه، فهل العلة التامة لوجوده هو ذات البارى بما له من الإرادة والاختيار بل الإرادة والاختيار عين ذاته، فلما ذا حصل الخلق و حدث بعد أن لم يكن؟ فهل كانت هناك علة من الخارج؟ والمفروض أنه لم يكن هناك شيء فما العلة في تخصيص حدوثه بوقت دون وقت؟ والجواب: أن ذاته تعالى بما له من الاختيار كان سبباً و علة، وهكذا الكلام في أفعال العباد من هذه الجهة وإن كان يتفاوت مع أفعاله تعالى من جهات أخرى. ثم إن لبعض المعاصرين (قدس سرهم الشريف) هنا كلاماً لا يخلو ذكره عن فائدة، فإنه قال في حل مشكلة الإرادة وقاعدة «إن الشيء ما لم يجب لم يوجد» إن هذه القاعدة لو كانت قاعدة عقلية لم يكن هناك معنى للالتزام بالتخصيص فيها، لكن الصحيح أنها ليست قاعدة عقلية مبرهنة بل هي قاعدة وجدانية، إذن فلا بد من الرجوع في هذه القاعدة إلى الفطرة السليمة، والفطرة السليمة تحكم أن هناك صفة في النفس و هي السلطنة، و ينتزع منها مفهوم الاختيار، ومعناها إنه حينما يتم الشوق المؤكد في أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً و لا يدفعنا إليه أحد بل نقدم عليه بالسلطنة، و نسبتها إلى الوجود و العدم و إن كانت متساوية لكنها كافية في إيجاد المطلوب بلا حاجة إلى ضم شيء آخر إليها لأجل تحقق أحد الطرفين، فلا يجرى فيه قاعدة «إن الشيء ما لم يجب لم يوجد» و إلّا لزم الخلف، لأن السلطنة لو وجدت لا بد من الالتزام بكفايتها «١». (انتهى ملخصاً). وفيه: إننا لا نجد فرقاً بين مفهوم السلطنة والاختيار، و ما ذكره ليس أمراً جديداً فقد عبر بالسلطنة بدل الاختيار كما عبر بعض آخر بهجوم النفس (فإنه عبارة أخرى عن إعمال الاختيار أى الاختيار الفعلي) أو الطلب الموجود في النفس فلو لم يكن وجود الاختيار كافياً في حل هذه المشكلة فالتعبير عنه بعبارة أخرى لا يفيد في حلها أيضاً فإنه يبقى السؤال في أن هذه السلطنة متساوية النسبة إلى الوجود و العدم فترجيح أحد الطرفين يحتاج إلى مرجح. و إن شئت قلت: إن السلطنة كانت موجودة في النفس من الأول، فلو كانت كافية بذاتها للوجود بلا ضم شيء إليها فلا بد أن توجد الأفعال كلها من قبل و لا معنى لتخصيص فعل بزمان دون زمان، فلا يبقى طريق لحل هذه المشكلة إلّا ما عرفت سابقاً. [٣٥"]

"الثالث: في معنى السعيد سعيد في بطن أمه ... أمّا ما استند به المحقق الخراساني رحمه الله من الحديثين (حديث: «السعيد سعيد في بطن أمه و الشقي شقي في بطن أمه» و حديث «الناس معادن كمعادن المذهب و الفضّة»). و هما مما ورد في منابع الفريقين، فأما الرواية الأولى فقد رواها الكنانى عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «الشقي من شقى في بطن أمه الخبر» «١»، و من طريق العامة «٢» رواها عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه و آله بنفس التعبير. و أما الرواية الثانية فقد رواها الكليني رحمه الله عن سهل عن بكر بن صالح رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّة فمن كان له في الجاهلية أصل فله في الإسلام أصل» كما أنها رويت أيضاً من طريق العامة «٣» عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه و آله بتقديم الفضّة على الذهب. و كيف كان يمكن تفسير مجموع الحديثين بوجهين: الوجه الأول: حمل قوله صلى الله عليه و آله «السعيد سعيد في بطن أمه و الشقي شقي في بطن أمه» على علم البارى تعالى بأنه سيكون كذلك كما فسره المعصوم عليه السلام بذلك في رواية أخرى رواها ابن أبي عمير قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه و آله «الشقي من شقى في بطن أمه و السعيد من سعد في بطن أمه» فقال: «الشقي من علم الله و هو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأثقياء، و السعيد من علم الله و هو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء ... الحديث» «٣»، فلا إشكال في أن الحديث بهذا المعنى يخرج عن ظاهره و لا ينافي اختيار الإنسان في أعماله كما لا يخفى. الوجه الثاني: ما ينطبق على كلا الحديثين و هو الحمل على اختلاف الاستعدادات و المقتضيات الذاتية للأفراد، و الروايتان كلتاهما تعبران عن أن الناس يختلفون من ناحية الاستعداد الذاتي للطاعة أو العصيان، فبعضهم قريب إلى الطاعة في ذاته و بعض آخر قريب إلى المعصية كذلك، لكن لا على حدّ الإلزام و العلة التامة بل على حدّ الاقتضاء، نظير ما نشاهده من اختلاف الأفراد في استعدادهم للصيام مثلاً فبعضهم يجد في نفسه استعداداً للصوم أكثر من الآخر، إلّا أن هذا لا يعنى أنه مجبور على الصيام و أن الآخر مجبور على تركه، و هكذا في الأمور العارضة على الذات كالتفاوت الجغرافي و اختلاف المناطق في الحرارة الجوية في المناطق الحارة أو الباردة أو لجهة شغلية كالتفاوت الموجود بين الخباز و البقال بالنسبة إلى الصيام في شهر رمضان، و الحاصل أن صاحب الاستعداد القوى للصيام و كذا من يعيش في المناطق الباردة مثلاً يكون أقرب إلى طاعة الله من غيره و بهذه المناسبة يعد أقرب إلى السعادة من غيره من دون أن يكون ذلك علة تامة للطاعة أو المعصية. إن قلت: سلّمنا، و لكن أليس هذا الاختلاف بهذا المقدار مخالفاً للعدالة؟ قلنا: قد اجيب عن هذه الشبهة في لسان الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام ببيان واضح و هو «إن أفضل الأعمال أحمرها». «١» و توضيحه: أن التفاوت هذا إنما يستلزم عدم العدالة فيما إذا لم تلاحظ تلك الخصو صية الذاتية أو العرضية في ميزان الأعمال و ترتب الثواب و العقاب مع أنه لا ريب في دخلها في ميزان الأعمال، فيكون أفضل الأعمال أحمرها و تلاحظ النسبة الموجودة بين الاستعداد و العمل، فمن كان له استعداد أكثر و فرض أفضل للطاعة و العمل الصالح يطلب منه عمل أوفر و حصيلة أكثر، و من كان بعكس ذلك ولديه استعداد أشدّ للمعصية ينتظر منه عمل أقلّ و حصيلة أخفّ و لا ريب أن صلاة جار المسجد في المسجد لا تعادل في الفضيلة مع صلاة من يكون بعيداً منه، و عين هذا الكلام يجرى في الاختلافات الذاتية و تفاوت الاستعدادات الخلقية. [٣٥"]

"روی مسلم فى صحيحه عن زيد بن وهب عن عبد الله: قال: «حدثنا رسول الله و هو

الصادق: إن أحدكم يجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون فى ذلك علقه مثل ذلك، ثم يكون فى ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فىنفخ فيه الروح و يؤمر بأربع كلمات: يكتب رزقه و أجله و عمله و شقى أو سعيد، فوالذى لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه و بينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، و إن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه و بينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها.» (١) هذه الرواية لا تفارق الجبر قيد شعرة، فهي صريحة فى أن الإنسان لا يملك نفسه فى مجال الضلالة و الهداية و إنما مصيره فيهما بيد الكتاب، فرب إنسان مؤمن مهتد يسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الضلال فيدخل النار، و رب إنسان ضال شقى، له مصيره الخاص، لكن يسبق الكتاب عليه فيعمل بعمل أهل الهداية فيدخل الجنة. فالمصير النهائي ليس بيد الإنسان: المهتدى و الضال و إنما هو بيد الكتاب المقدّر لكل شىء. و ليس هذا الحديث وحيد نسجه فى هذا الباب، بل الصحاح مليئة بهذه الروايات التى لا تنفك عن الجبر. روى مسلم فى صحيحه عن حذيفة بن أسيد يبلغ به النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال: يدخل الملك على النظفة بعد ما تستقر فى الرحم بأربعين أو خمسة و أربعين ليلة فيقول: يا رب أ شقى أو سعيد؟ فيكتمان، فيقول: أى رب أذكر أو أنسى؟ فيكتمان، و يكتب عمله و أثره و أجله و رزقه، ثم تطوى الصحف فلا يزداد فيها و لا ينقص. (١) و هذا الحديث يدل على أن الإنسان لا يستطيع تغيير مصيره بالأعمال الصالحة و الأذعية و الصدقات و أن الكتاب حاكم على مصير الإنسان فلا يزداد و لا ينقص. مع أن القرآن الكريم يصرح بإمكان تغيير المصير بالعمل الصالح و الطالح فيقول سبحانه: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ». (٢) و هذا الذكر الحكيم يدعو إلى الاستغفار الذى يغير المصير و يقول: «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارٌ». (٣) إن شعار المحدثين خصوصاً السلفية منهم هو الصحيحان، و هما من أصح الكتب بعد القرآن الكريم فلا يقبلان نقاشاً و لا خدشاً، و بالتالى آمنوا بالمتناقضين، فمن جانب يثير الكتاب فى الإنسان روح الاختيار و الحرية و من جانب تورث هذه الأحاديث فى الإنسان روح الكبت و الركود فى الحياة. [٤١]"]

"در نبوى معروف، منقول در كتب متعدد، از اصحاب حديث نقل شده است كه حضرت

ختمى مقام وقتى فرمودند: جفت الأقلام و طويت الصحائف و ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا أنه كتب مقعده من النار ... صحابه گفتند: أ فلا نتكل على الكتاب و ندع العمل؟ قال، صلى الله عليه و آله: اعملوا فكل ميسر لما خلق له. و كلام معجز نظام سيد الساجدين، كه نسبت قدر به عمل نسبت روح است به جسد، تفسير كلام نبوى است كه اعملوا ... در علم قدرى حق، اعيان قدريه به لسان استعداد ذاتى طلب وجود كردند، و حق به كلمه «كن» تكوينى درخواست آنها را اجابت فرمود. و وقتى در عالم شهادت مطلق - بعد از تنزلات كثيره - قرار گرفتند، امر تشريعى و تكاليف الهى را برخى قبول و برخى رد كردند. آن چه در روايات در اين باب مذكور است دلالت بر اين اصل دارد كه خداوند سعادت و شقاوت را در دايه تقدير قرار داده است: إن الله عز و جل خلق السعادة و الشقاوة قبل أن يخلق خلقه. و اين معنا منافات با اختيار ندارد بلكه بر اين اصل استوار است كه نفوس انسانى تقسيم به اشقىا و سعدا شدهاند و مقدر تغيير نپذيرد. امام صادق، عليه السلام، در روايت بعد از روايت مذكور فرموده است: إن من علمه الله سعيدا و إن لم يبق من الدنيا إلا فواق ناقة، ختم له بالسعادة. اكثر نفوس انسانى به سعادت گرايش دارند. سعيد مطلق و شقى مطلق در مجموعه نظام بشرى قليلا ند. فى حديث الأول من «باب السعادة و الشقاوة»، المذكور فى كتاب التوحيد للشيخ الأقدم، أعظم المحدثين حفظا و أوثقهم دراية، رضى الله عنه، سأل الاسائل عن أبى عبد الله، عليه السلام: من أين لحق الشقاء أهل المعصية حتى حكم لهم فى علمه بالعذاب على عملهم؟ فقال عليه السلام: علم الله عز و جل أن لا يقوم أحد من خلقه بحقه فلما علم بذلك، وهب لأهل محبته القوة على معرفته، و وضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهله. و وهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم، و لم يمنعه إطاعة القبول منه، لأن علمه أولى بحقيقة التصديق فوافقوا ما سبق لهم فى علمه. و إن قدروا أن يأتوا خلافا، تنجيهم عن معصيته. و هو معنى «شاء ما شاء». و هو سر «رحمت امتنانية» يا رحمانيه در كليه اشيا سريان دارد و اصل فيض وجود و رحمت و اسعه توقف بر عمل ندارد و كريمه «كُلُّ نَوْمٍ هَوْلَاءِ وَ هَوْلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا». اشاره به رحمت امتنانية دارد. (١١٤) رحمت رحيميه، كه از سوادن اسم «رحمان» است، خاص اهل طاعت است. و در اين تبعيت رحيم از رحمان اسرارى نهفته است. سعادت و شقاوت در علم قدرى، قبل از خلق موجودات، در عين ثابت سعيد و شقى كامن است و بعد از تنزل از علم به عين، از كمون به ظهور آيد و عوامل و علل اعدادى مدخليت در ظهور آن چه كامن است دارد. و هيچيك از اين دو نحو از وجود تغيير نپذيرد چه آن كه موازنه بين علم و عين امرى واقعى است. اما اگر كسى سؤال نمايد چرا مخلوق قبل از تحقق خارجى و ظهور فعل حاكى از سعادت و شقاوت به تعين سعيد و شقى متعين است. جواب آن است كه خداوند عالم است به افاعيل عباد قبل از ظهور خارجى. اين جواب جهت جلوگیری از انحراف سائل از واقع و گرايش او به جبر يا تحير ذكر گرديده است، و گر نه اصل اشكال به جای خود باقى است. چه آن كه تفاوت اعيان به صورت علم قدرى، و تفاوت طبيعتها قبل از ظهور خارجى، (١١٥) و تعين اعيان به اسماء مختلفه و متقابله در مقام ظهور، سبب تفاوت در اعمال و افعال خارجى است و المقدّر كائن: جفت الأقلام و طويت الصحف. حاصل آن كه انسانها در صورت و

تعیین متفاوتند و به اعتبار باطن و تعین آنها به تعین اسماء و صفات، انقسامشان به سعید محض و شقی محض و برزخ بین این دو، امری اجتناب ناپذیر است. و
 إلى هذا أشار في النبوى المعروف: النَّاسُ معادن كمعادن الذَّهَبِ و الفضة و دیگر معادن. شیخ أجل و سعدی آخر الزمان فرموده است: «پرتو خورشید
 حسن بر همه تابد ولی سنگ به یک نوع نیست تا همه گوهر شود» (گفتاری در طینت) یکی از عویصات علم الهی و از مستصعبات روایات، احادیث
 «طینت» است که در کتاب کافی از جوامع اولیه احادیث صادره از مصدر ارباب عصمت و طهارت است. آن چه مرحوم مجلسی و اتراب و اذئاب او در این باب
 نوشته‌اند مصداق «كَطْلُمَاتٍ مَتْرَاكِمَةً بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ» است! و صدر أعظم ارباب الحق و الیقین توفیق شرح نوشتن بر کلیه أبواب «اصول» کافی را نیافت اما آن
 چه که او در شرح «اصول» کافی نوشته است فيها شفاء للصدور. و قد قال بعض من لا خبرة له بعد ذكر شروح کافی: أوّل من شرحه بالكفر ... صدر الدین. (!)
 حقا که مرض چهل مرکب علاج ناپذیر است. مراد از «طینت» عین ثابت هر موجود ممکن است، که هر عین ثابتی مظهر اسم مناسب با آن ممکن می‌باشد. و عین
 ثابت حضرت ختمی مرتبت اصل کلیه قابلیت است. و طینت اصل هر شیء و ماده منشأ تعین هر صورتی را گفته‌اند. بیش از این بسط مقال مناسب با این مقدمه
 نمی‌باشد. عین ثابت اهل بیت، علیهم السلام، از اصل واحد و حقیقت فارد حقیقت محمدیه است و آن حقیقت صورت و تعین تعقل ذات بهجت انبساط حق
 است، و تعین تعقل و حضور ذات للذات عین ثابت محمدی است، علیه و علی عترته التحیه و السلام. در مآثورات اهل بیت مذکور است که شیعتنا خلقوا من
 فاضل طینتنا. و مراد از جمله مبارکه عجنوا بماء ولایتنا مشیت فعلیه و وجود عام ساری در ذراری وجود است که به «حقیقت محمدیه» موسوم گشته است. آن
 چه در مآثورات نبویه و ولویه راجع به «تقدیر» و وجود علمی سعدا و اشقیاء و متوسطین ذکر شده است، از جهاتی مطابق است با مطالبی که در سرّ قدر از شیخ
 کبیر، صاحب فصوص الحکم، نقل نمودیم. و بر سبیل تلخیص و اشارت به دلیل و برهان آن چه که ذکر شد پرداختیم. تفصیل آن را در حواشی بر شرح فصوص
 قیصری و شرح قیصری پیرامون عبارات فصوص باید دید. «۱۶» در این روایات اشاره به سرّ قدر شده است. کسانی که میدانند- و لو از طریق علم نظری- که
 آن چه واقع می‌شود ناشی از علم سابق و قضاء الهی است و آن چه که متعلق اراده حق قرار گیرد خیر محض است، قلبشان همیشه متوجه حق است و میدانند که
 آن چه که استعداد و قابلیت هر کس اقتضا دارد، از جانب حق بر او ایصال گردد و حضرت ربّ الأرباب هیچ مستحقی را محروم ننماید. کما قال رسول الله،
 صلی الله علیه و آله: إن روح القدس نفث في روعي أنّ نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها ألا، فأجملوا في الطلب. و قال أيضا: إن لربكم في أيام دهرکم نفعات
 ألا، فتعرّضوا لها. نفوس غیر مستعد که نفس آنها ذاتا یا از راه إلقاء شبهات نسبت به کلمات وجودیه و کتاب هستی شک است و کلیه آیات وجودی را متشابه
 می‌پندارند، و عدم قابلیت خود را نیز ناشی از عدم توجه و التفات حق به خود می‌پندارند، چه بسا تبعیض در نظام وجود و خلقت آنها را مضطرب کند و در صد
 انکار برآیند و خود را محروم پندارند و رفته رفته خود را در ورطه شکوک بیشتر قرار دهند، و نتوانند از شبهات شیطانی نجات یابند. به نظر منجران در اوها،
 در کتاب تدوینی، یعنی قرآن مجید، نیز نارسایی زیاد است! ولی ارباب تفکر و صاحبان قدرت فکری در کلام حق متشابه نمی‌بینند. در نظر برخی از مفسران
 سطحی نیز متشابه در کلام حق بسیار است. ورود به اصول و قواعد زبان عرب نیز گره از کار فرو بسته این طایفه نخواهد گشود. تنها تبحر در عقلیات و سلوک
 إلى الله بقدم المعرفة و توجه دایم به متکلم آیات قرآنی و انس با حق کلید اصلی فهم قرآن است. «۱۷» [۵۵]

"مرحوم مصنف در جلد اول کتاب- و در جلد دوم- به مناسبتی که بحث طلب و اراده را
 مطرح نموده‌اند مطلب دیگری را هم بیان کرده‌اند که اصلا با موازین، منطبق نیست که خلاصه بیان ایشان در دو جلد کتاب، عبارت است از: ابتداء ارادة المعصية
 و به دنبالش معصیت از شخص عاصی تحقق پیدا میکند اگر انسان دقت کند، متوجه می‌شود که ریشه اصلی اراده معصیت، مربوط به سوء سریره و شقاوت ذاتی
 عاصی است و او به علت سوء سریره به معصیت تمایل پیدا کرده و به دنبالش از او گناه سر زده و بدیهی است که در دنبال معصیت هم استحقاق عذاب و
 عقوبت، تحقق پیدا میکند و همچنین طاعتی که از فردی محقق می‌شود، مسبوق به اراده هست اما ریشه اراده و علت اصلی آن عبارت از سعادت و حسن
 سربرهای است که در آن شخص موجود است و سعادت و حسن سریره، برای آن فرد، یک امر ذاتی می‌باشد. خلاصه: کسی که دارای سوء سریره هست، تمایل
 به معصیت و شخصی که دارای حسن سریره می‌باشد، تمایل به اطاعت پروردگار پیدا میکند. مصنف سپس دفع دخلی نموده که ابتداء باید بیان ایشان روشن شود
 تا جواب آنها هم واضح گردد: کسی نباید سؤال کند «لم جعل السَّعِيدَ سَعِيدًا و الشَّقِيَّ شَقِيًّا» زیرا سؤال مذکور، شبیه این است که پرسش کنیم «لم جعل الانسان
 انسانا» همانطور که سؤال از علت درباره ذاتی انسان، مفهومی ندارد در محل بحث هم سؤال از «ذاتی» معنا ندارد و «الذَّاتِي لَا يَعْلَلُ» یعنی ذاتی قابل تعلیل نیست
 و نیازی به علت ندارد و بعضی از روایات هم این مطلب را تأیید میکند از جمله: الف: «... الشَّقِيَّ مِنْ شَقِيٍّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ و السَّعِيدَ مِنْ سَعِدٍ فِي بَطْنِ أُمِّهِ...» «۱»
 یعنی کسی که سعید است از همان اول و قبل از اینکه پا به این جهان بگذارد سعادت، همراه او هست و کسی که شقی هست، در بطن مادر و قبل از ولادت،
 شقاوت همراه او می‌باشد. ب: «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: النَّاسُ معادن كمعادن الذَّهَبِ و الفضة فمن كان له في الجاهلية أصل فله في الاسلام» «۲»
 اصل». یعنی مردم به منزله معادن طلا و نقره می‌مانند یعنی مایه و طلای اصلی در آنها وجود دارد و به مرور زمان و به واسطه اعمال و افعال، ظاهر می‌شود مانند

معدنی که به مرور زمان مایه‌های باطنی آن استخراج می‌شود. نتیجه: به نظر مصنف، سعادت و شقاوت از مسائل ذاتی است و سؤال از علت هم در مورد آنها مفهومی ندارد. مرحوم مصنف در جلد دوم مطلبی را اضافه کرده‌اند که: اگر کسی سؤال کند که روی مبنای شما- مصنف- انزال کتب و ارسال رسل فایده‌اش چیست جواب خواهیم داد که: انزال کتب و ارسال رسل، نسبت به کسانی که دارای سعادت ذاتی هستند، عنوان «تذکر» دارد- وَ ذَكَرَ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ «۱»- و برای کسانی که دارای شقاوت ذاتی می‌باشند، اتمام حجت می‌باشد-... لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنِ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنِ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ «۲»- تذکر: باید درباره فرمایش مرحوم آقای آخوند اعلی الله مقامه الشریف تحقیق نمود تا مشخص شود بیان ایشان صحیح است یا نه. البته واضح است که مبنای طلبه، این نیست که به «انظر الی من قال» توجهی کند بلکه باید متوجه «انظر الی ما قال» باشد و چه‌بسا شخص بزرگی که همگان در برابرش خاضع هستند اما نسبت به مطلبی اشتباه کرده باشد «و لیس المعصوم الا من عصمه الله تعالی» و آنهم از دایره چهارده نفر تجاوز نمی‌کند پس ممکن است فردی با کمال عظمت علمی، نسبت به یک مطلب، دچار اشتباه شده باشد. تاکنون ثابت کرده‌ایم که افعال اختیاری انسان، مربوط به اراده او می‌باشد و اراده هم با خلأقیّت و قدرت نفس، حاصل می‌شود و معنای قدرت «ان شاء فعل و ان شاء لم يفعل» می‌باشد و نسبت قدرت به طرفین، علی‌السویه است و اینچنین نیست که کسی در اراده کار و فعلی، مجبور باشد خواه آن عمل، معصیت باشد یا اطاعت و عبادت. در حقیقت، قسمتی از پاسخ مصنف را بیان کرده‌ایم اما بعضی از نکات و جهات کلام ایشان را باید نقد و بررسی نمود که: ایشان فرمودند که: ۱- سعادت و شقاوت، ذاتی هست ۲- دلیلش را «الذاتی لا یعلل» بیان کردند ۳- بعضی از روایات را هم ناظر به مطلب و عقیده خود دانستند لذا باید معنای سعادت، شقاوت و «الذاتی لا یعلل» را توضیح دهیم که در نتیجه معنای آن دو روایت مورد استناد هم واضح گردد. آیه و روایتی برطبق قاعده «الذاتی لا یعلل» وارد نشده بلکه یک مطلب عقلی و مسلم هست: سؤال: مقصود از ذاتی چیست؟ «ذاتی» در اصطلاح منطق در دو مورد استعمال شده: الف: گاهی عنوان ذاتی را در کلیات خمس، استعمال کرده‌اند، میدانید سه قسم از کلیات خمس- جنس، فصل و نوع- ذاتی و دو قسم عرضی است و مقصود از ذاتی- در باب کلیات خمس- ماهیت و اجزاء ماهیت می‌باشد. در مقابل عرضی که شیء خارج از ماهیت است که آنهم بر دو قسم است یعنی عرض خاص و عرض عام- مثلا حیوان و ناطق، ذاتی انسان می‌باشد مجموع «حیوان ناطق» که عبارت از نوع است، ذاتی انسان است بنابراین ماهیت بتمامها و همینطور کل جزء من اجزاء الماهیت، عبارت از ذاتی شیء هست پس در کلیات خمس که شما ذاتی را ذکر می‌کنید از دایره ماهیت و اجزاء ماهیت تجاوز نمی‌شود. ب: وقتی کلمه و عنوان ذاتی در منطق در باب برهان استعمال شود معنای وسیعتری پیدا می‌کند و علاوه بر ماهیت و اجزای ماهیت، لوازم ماهیت هم عنوان ذاتی پیدا می‌کند مانند زوجیت، نسبت به اریعه. شما که می‌گوئید زوجیت، لازمه ماهیت اریعه است، مفهومش این است که وقتی اریعه را تصور می‌کنید، زوجیت هم به عنوان یک لازم لا ینفک، ملازم با اریعه هست اما زوجیت، ماهیت اریعه نیست بلکه لازمه ماهیت آن می‌باشد. پس بر ماهیت، اجزای ماهیت و لوازم ماهیت، عنوان ذاتی منطبق است. سؤال: مفهوم و معنای «الذاتی لا یعلل» چیست به عبارت دیگر چرا ذاتی نیاز به علت ندارد. برای پاسخ به سؤال مذکور، ابتداء به ذکر مقدمه‌های میردازیم که قبلا هم به نحو مشروح، آن را بیان نموده‌ایم که: هر محمولی را که برای یک موضوع ثابت می‌کنند از سه صورت، خارج نیست: ۱- گاهی جانب ثبوت محمول برای موضوع ضرورت دارد. ۲- گاهی جانب عدم محمول برای موضوع ضروری است. ۳- و گاهی نه جانب وجود ضرورت دارد و نه جانب عدم، یعنی موضوع هم با وجود محمول، سازگار است و هم با عدم آن. از سه صورت مذکور کدامش نیازمند به علت است؟ اگر محمول برای موضوع ضروری الثبوت باشد بهنحویکه امکان انفکاک، بین آنها نباشد در این صورت، نیازی به علت وجود ندارد و معنا ندارد که کسی سؤال کند چرا آن محمول برای آن موضوع ثابت است زیرا محمول، ضروری الثبوت است شما وقتی می‌گوئید «الانسان انسان» یا «الانسان حیوان» اگر از شما سؤال شود ماده و هیئت قضیه مذکور چیست خواهید گفت آن قضیه، ضروریه است یعنی ثبوت حیوانیت برای انسان ضروری است لذا وجهی ندارد کسی سؤال کند «لم جعل الانسان حیوانا» انسانیت، قابل انفکاک از حیوانیت نیست تا کسی از علت آن سؤال کند و همچنین در قضیه الانسان ناطق- پس قضیه ضروریه موجب از دایره علت و سؤال از علت خارج است و همچنین قضیه سالبه، وقتی می‌گوئید «الانسان لیس بحجر بالضرورة» در این صورت، سؤال از علت درباره حجریت یا عدم حجریت، مفهومی ندارد و انسان همیشه ملازم با عدم حجریت است و این مطلب تازه و جدیدی نیست که علت، آن را بوجود آورده باشد. اما در قسم سوم یعنی آن جایی که نه ثبوت محمول ضروری است و نه عدمش ضرورت دارد چنانچه شما محمول را برای موضوع، ثابت کردید، در این صورت، جای سؤال از علت هست که کسی پرسش کند جانب ثبوت و عدم ثبوت محمول برای موضوع، علی‌السویه بود اما چه شد که جانب ثبوت، رجحان پیدا کرد- و یا چه سبب شد که جانب عدم ثبوت، رجحان پیدا کرد- لذا در باب ماهیات ممکن الوجود میتوان از علت سؤال نمود. جمع‌بندی: ۱- در قضیه «الذاتی لا یعلل» ملاک عدم نیاز تعلیل مشخص و واضح شد که بیجهت نمیتوان گفت «الذاتی لا یعلل» ۲- ملاک عدم نیاز به علت، ضروری الثبوت یا ضروری العدم بودن محمول است ۳- ملاک مذکور در چهار مورد وجود دارد «۱». ۱- مجموع الماهیت ۲- جنس الماهیت ۳- فصل الماهیت ۴- لازم الماهیت و در غیر از موارد مذکور که مسئله ضروری الثبوت و ضروری العدم، مطرح نبوده میتوان از علت، سؤال نمود مثلا نمیتوان سؤال کرد که «لم جعل الانسان انسانا» اما میتوان گفت «لم وجد الانسان»

چون انسانیت برای انسان، ضروری است اما وجود، برای او ضرورت ندارد، ماهیت انسان، نسبت به وجود و عدم، متساوی است و اینچنین نیست که یکی از طرفین برای او ضرورت داشته باشد. نتیجه: الف: مقصود از «ذاتی» مشخص شد. ب: نکته عدم نیاز ذاتی به علت هم بیان شد. اکنون زمان آن رسیده که به اصل مطلب بپردازیم: ۱- معنای سعادت و شقاوت چیست ۲- آیا سعادت و شقاوت جزء ذاتیات لا یعلل است یا اینکه ربطی به آن ندارد. معنای سعادت و شقاوت مفهوم سعادت و شقاوت در محیط عقلاء و در محیط شرع، متحد است اما چون اغراض، مختلف است، آن اهداف، معنا را ممتاز میکند. توضیح ذلک: «سعید» کسی است که به آمل و مقاصد خود برسد و «شقی» کسی است که نتواند خواستهها و اهداف خود را تأمین نماید. مفهوم «سعید» از دید و نظر مردمی که تمام توجهشان به امور مادی میباشند این است که انسان به تمام مسائل و امور زندگی اعم از جاه، مقام، تمتعات و لذات نائل شود و از نظر عقلای مادی به چنان فردی «سعید» گفته میشود و در محیط شرع به کسی سعید، اطلاق میشود که توانسته باشد برای عالم آخرت، زاد و توشهای تهیه کرده و راهی به سوی بهشت داشته باشد و «شقی» کسی است که نتوانسته برای خود راهی به بهشت فراهم کند بلکه مسیری را انتخاب کرده که به دوزخ، منتهی میشود و لذا در روایات و همچنین قرآن چنین آمده است: «یَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلُمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمَنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ... وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ...» (۱). خلاصه: اصل مفهوم سعادت و شقاوت در محیط شرع و از نظر عقلاء، واحد است اما چون اغراض، مختلف است، سعادت در محیط شرع، یک معنا- حصول به بهشت- و سعادت در محیط عقلاء، معنای دیگری دارد که بیان کردیم. سؤال: آیا با توضیح و توجه به معنای سعادت و شقاوت میتوان گفت آن دو، مربوط به ماهیت انسان یا مربوط به لوازم ماهیت انسان یا از اجزای ماهیت انسان هست؟ یا اینکه از آثار وجودی انسان میباشد که انسان در اصل وجودش نیازمند به علت هست تا چه رسد به آثار وجودی و اموری که به تبع وجود انسان، حاصل میشود. آیا همانطور که شما وقتی اربعه را تصور میکنید، زوجیت هم متصور میشود، هنگام تصور ماهیت انسان، مسأله سعادت و شقاوت در ذهن، نقش میندند؟ به عبارت دیگر: سعادت و شقاوت- به این معنا که نتایج حاصل به بهشت و همچنین ورود در دوزخ باشد- از ذاتیات است؟ اگر کسی بگوید، ممکن است، لازم ماهیت باشد، پاسخ میدهم که: ۱- ویژگی و خصوصیت لازمه ماهیت، این است که وقتی انسان، ماهیت را تصور میکند از انتقال به ماهیت، انتقال به لازم آن پیدا کند، از تصور ماهیت، انتقال به تصور لازم پیدا کند. ۲- اصلا لازم ماهیت، مربوط به وجود ماهیت نیست اگر چیزی لازم ماهیت شد، و آن ماهیت اصلا در عالم، وجود هم پیدا نکرد، آن لازم برای ماهیت ثابت است شما که میگوئید زوجیت، لازمه ماهیت اربعه هست- اربعه، ملزوم زوجیت هست- اگر فرضا اربعه در عالم، وجود هم پیدا نکند باز زوجیت، لازمه آن است و ارتباطی به وجودش ندارد پس دو خصوصیت در لازم ماهیت تحقق دارد: الف: از تصور ملزوم و انتقال به ملزوم، انتقال به لازم پیدا میشود. ب: اصلا لازم ماهیت، ارتباطی به وجود ندارد. ملزوم، وجود خارجی یا ذهنی پیدا نکند یا نکند، آن، لازمه ماهیت ملزوم است. سؤال: آیا در مورد سعادت و شقاوت، نسبت به انسان میتوان چنان مطلبی را قائل شد و آیا وقتی شما ماهیت انسان را تصور کردید حتی برای یک مرتبه- قبل از آنکه وارد بحث فعلی شوید- از تصور ماهیت انسان به سعادت و شقاوت، انتقال پیدا کردهاید و آیا ماهیت انسان، شما را به مسئله سعادت و شقاوت کشاند؟ خیر! پس معلوم میشود سعادت و شقاوت هیچگونه ارتباطی به ماهیت انسان ندارد و الا چگونه میشود که انسان فرضا یک سال یا بیشتر منطق و فلسفه بخواند و در ماهیت انسان بحث کند، ولی حتی یک مرتبه هم انتقال به سعادت و شقاوت پیدا نکند پس: اولاً، تصور ملزوم، شما را منتقل به تصور لازم نمیکند. ثانیاً: آیا مسئله سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت انسان است که اگر انسانی هم وجود پیدا نکرد و خداوند به او لباس هستی نپوشاند باز هم عاقبت بهشت و دوزخ مطرح است و آیا انسان غیر موجود و انسانی که خلق نشده و در دایره تکلیف قرار نگرفته، او هم مسئله بهشت و دوزخ برایش مطرح است. پرواضح است که حصول به بهشت و ورود به دوزخ، عاقبت انسانهای موجود است نه عاقبت ماهیت انسان و اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ذات و ماهیت انسان هست پس باید مسئله دوزخ و بهشت، تابع وجود انسان نباشد و میلیاردها انسانی که موجود نشدهاند باید دارای سرنوشت بهشت و دوزخ باشند. بدیهی است که سعادت، شقاوت، حصول به بهشت و ورود به دوزخ، اثر انسان، وجود انسان و اعمال اختیاری او است که در قرآن کریم در آیه دیگر که تقریباً مفسر و شارح همان آیه است چنین آمده: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (۱) اگر آیه اخیر را ضمیمه آیه قبل- «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا...» کنید متوجه میشوید که معنایش این است که: سعادت، عبارت از خوف از مقام رب و نهی النفس عن الهوی میباشد، و «خاف» فعل است و به شخص، نسبت داده شده و ظهور در ارادیت و اختیاریت دارد یعنی هرکس که با اراده و اختیار نسبت به مقام رب، خوف پیدا کرد و نفس خود را از خواهشهای نفسانی بازداشت سعادتمند است و خوف از مقام رب و نهی النفس عن الهوی دو عمل وجودی و دو فعل اختیاری تابع وجود انسان است آیا ماهیت انسان هم «نهی النفس عن الهوی» پیدا میکند. و در آیه «فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (۱) شقاوت هم معنا شده: یعنی کسی که طغیان و نافرمانی خداوند متعال را نماید و در مقام انتخاب و اختیار، زندگی فرومایه دنیا را برگزیند «فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ». وقتی آیه مذکور را ضمیمه آیه «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا...» نمائیم نتیجه گرفته میشود که: شقاوت، عبارت از طغیان و اختیار حیات دنیا بر آخرت است- یعنی طغیان اختیاری که عمل وجودی انسان است و انتخاب دنیا که عمل وجودی انسان میباشد- جمعبندی: سعادت و شقاوت، دو امر

اختیاری و ارادی است و ارتباطی به ماهیت، ذات و لوازم انسان ندارد و نمیتواند ارتباطی به «الذاتی لا یعلل» داشته باشد بلکه از امور حادثه بوده و محتاج به علت هستند پس نمیتوان سعادت و شقاوت را با مسئله حیوانیت و ناطقیت، مقایسه نمود. چگونه مرحوم آقای آخوند به صراحت فرموده‌اند که سؤال از «لم جعل السَّعید سعیدا و لم جعل الشَّقِیَّ شقیّاً» مانند سؤال از «لم جعل الانسان انسانا و لم جعل الانسان حیوانا او ناطقا» هست. بحث روائی: فرض میکنیم روایت معتبری با آن مضمون وارد شده- البته تحقیقی در روایت نمودیم- آیا آنچه که ما تاکنون درباره سعادت و شقاوت گفتیم با روایات مذکور، سازگار است یا نه. روایات مذکور مسئله ذاتی، ذاتیات و لوازم ماهیات را نفی میکند زیرا اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت انسان باشد چرا در روایت تعبیر به «فی بطن امه» شده و نباید چنان تعبیری شود و آیا الانسان حیوان یا الانسان ناطق یا الاربعه زوج، ارتباطی به عالم وجود دارد؟ قبلا بیان کردیم که پاسخ سؤال منفی است. اگر مسئله سعادت و شقاوت هم مربوط به ذات و ذاتیات بوده چرا روایت، مسئله بطن ام را که یکی از مراحل وجود است مطرح نموده بلکه باید میگفت «السَّعید سعید فی عالم ماهیته» گرچه اصلا قدم به بطن ام نگذازد مانند زوجیت که لازمه اربعه است و اگر اربعه وجود هم پیدا نکند زوجیت، لازمه آن هست. نتیجه: روایت مذکور که مسئله وجود- فی بطن ام- را مطرح کرده شاهی علیه مصنف «ره» است زیرا اگر مسئله ذات و ذاتیات مطرح بود اصلا ارتباطی به عالم وجود نمیداشت و میبایست آن ملازمه و ارتباط در تمام عوالم حتی قبل از وجود، تحقق داشته باشد، همانطور که زوجیت، ملازم با اربعه میباید شد. «هذا اولاً». و ثانیاً: اصلا معنای عبارت، آن نیست که در بدو نظر به اذهان من و شما میآید بلکه معنای آن چنین است که: به کسی که عاقبت و سرانجام کارش منتهی به دوزخ است از هنگامی که در شکم مادر میباشد به لحاظ سرنوشت بد آینده‌اش میتوان نسبت شقاوت داد. مثالی نسبت به سعادت و شقاوت دنیوی: فرض کنید بچه‌های اکنون به مدرسه میروند و پدرش نسبت به آینده و سعادت و شقاوت او فکر میکند اما مخبر صادقی به او خبر داد که فرزند شما بعد از بیست و پنج سال مثلاً یک پزشک متخصص خدمتگذار خواهد شد، از اکنون رفتار آن پدر- به لحاظ سعادت آینده- با فرزندش تغییر خواهد کرد و او را سعادتمند ببیند با اینکه باید بیست و پنج سال بگذرد تا آن فرزند به آن مقام برسد و برعکس اگر مخبر صادقی بگوید آن فرزند در آینده برای اجتماع مفید نخواهد بود بلکه یک عنصر مضر برای جامعه خود میشود، در این صورت، انسان از اکنون به لحاظ آینده، او را شقی و بدبخت میدانند و نحوه رفتارش با او به طرز خاصی است با اینکه بین آن دو مثال و آن دو فرد از نظر فعلیت، فرقی نیست هنوز بیست و پنج سال نگذشته و بچه گناهی مرتکب نشده، مسئله مخالفت، عدم مخالفت، تحصیل و عدم تحصیل مطرح نیست اما انسان به لحاظ عاقبت یعنی به انکاء مخبر صادق، الآن یکی از آن دو را خوشبخت و دیگری را شقی و بدبخت میدانند. در جنبه‌های دنیوی و سعادت و شقاوت اخروی هم مطلب، چنین است که: اگر انسان، احساس کند و مخبر صادقی برایش خبری بیاورد که فلانی جزء گروه «وَأُمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا...» هست، الآن ما او را سعادتمند میدانیم درحالیکه از اکنون نباید سعادتمند با شد چون هنوز ورود به بهشت تحقق پیدا نکرده اما شما میگوئید «عاش سعید» یعنی فلانی دارای زندگی سعادتمندانه بود و این چیزی، جز به لحاظ عاقبت و سرانجام کار نیست فرضاً اگر شما در همین دنیا سلمان را سعادتمند و افرادی را که در مقابل او قرار گرفته‌اند شقی میدانید و بین آن دو فرق میگذارید پس چه تفاوتی بین سلمان در دنیا و سلمان در شکم مادر هست- بطن ام، اولین مرحله وجودی سلمان است- هنوز که ورود به بهشت محقق نشده واضح است که به لحاظ عاقبت و سرانجام کار «الآن» میگوئیم سلمان، سعادتمند است و اگر در هنگامی که سلمان در شکم مادر بود، مادرش میدانست «۱» که عاقبت او چنین است میگفت فرزندم سعادتمند است. نتیجه: سعادت و شقاوت مربوط به ماهیت انسان نیست. مثال دیگر در کتاب ارشاد مفید «ره» چنین آمده که: سالها قبل از واقعه کربلا، روزی عمر سعد در مدینه، حضرت امام حسین (علیه السلام) را دید و به او عرض کرد که: مردم محل سکونت ما- اهل عراق- افراد نادانی هستند و خیال کرده‌اند که من قاتل شما خواهم بود و روی این جهت، اکنون نسبت به من متنفر هستند و آیا مگر امکان دارد قتل شما به وسیله من انجام پذیرد امام (علیه السلام) طبق نقل به او فرمودند که: آنها نادان نیستند بلکه نسبت به واقع، آشنا هستند و عقیده ایشان مطابق با واقع هست یعنی به لحاظ جنایتی که بعداً تحقق پیدا میکند، حق دارند الآن تو را سرزنش کنند سپس امام (علیه السلام) به او فرمودند زندگی تو بعد از قتل من بسیار کوتاه است و نصیب کمی از گندم «ری» خواهی داشت. پس نتیجه میگیریم که این مطلب، یک مسأله عقلانی است وقتی جمعی معتقد شدند که در آینده، جنایتی از فردی تحقق پیدا میکند الآن از او متنفر هستند و آثار شقاوت را بر او مترتب میکنند و مسأله شقاوت و سعادت در بطن ام هم همینطور است که عمر سعد وقتی در بطن مادر بوده به لحاظ این که در پایان، چنین جنایتی را مرتکب خواهد شد، دارای عنوان «شقی» بوده است پس در سعادت و شقاوت، مسأله ماهیت و لوازم ماهیت مطرح نیست و مؤید معنای مذکور، روایت دیگر است که: «عن ابن ابی عمیر قال سألت ابا الحسن موسى بن جعفر «عليهما السلام» عن معنى قول رسول الله «صلى الله عليه وآله» الشقى من شقى فى بطن امه و السعيد من سعد فى بطن امه، فقال الشقى من علم الله و هو فى بطن امه انه سيعمل اعمال السعداء» «۱». شقی کسی است که هنگامی که در شکم مادر است، خداوند متعال میداند که او در آینده به اختیار خود، عمل اشقیاء را انجام میدهد پس سعادت و شقاوت در بطن ام به لحاظ این است که فرد در آینده گرفتار عمل اشقیاء و سعداء میشود و ارتباط به ماهیت و لوازم ماهیت و اشباه آن ندارد. اما روایت: «الناس معادن...»: معنایش این

است که در انسانها مایههایی موجود است مانند معادن که ذخایری دارند و بعد هم استخراج میشوند. معنای روایت مذکور، این نیست که اعمالی که از انسانها صادر میشود از آن مایهها سرچشمه میگیرد و غیر اختیاری است. به عبارت دیگر، اعمال مردم، بیانگر طرز تفکر آنها و کاشف از عقیده ایشان است. از چه طریقی میفهمیم که طرز فکر فلانی صحیح و مطابق با واقع هست یا نه اعمال انسان هست که نشاندهنده طرز تفکر او هست و اعمال شخص شقی، بیانگر این است که طرز فکر او صحیح نیست. تذکر: اعمال انسان و رسیدن به سعادت و شقاوت درعینحال که صدر صد اختیاری است اما بعضی از علل و عوامل، انسان را به سعادت نزدیک و بعضی از آنها انسان را از سعادت دور میکند. اما آن عواملی که انسان را به سعادت نزدیک میکند، نیل به سعادت را غیر اختیاری نمیکند و آن علل که انسان را تا حدی از سعادت، دور میکند اینچنین نیست که اضطراب و اجباری برای انسان، ایجاد کند. مثال: کسی که نطفه‌اش از حلال و با رعایت تمام آداب و سنن شرعی، منعقد شده بعد هم در دامان یک پدر متدین، تربیت یافته به سعادت نزدیکتر است و فردی که نطفه‌اش از غذای حرام تشکیل شده و در انعقاد نطفه او آداب و سنن شرعی رعایت نشده باشد و بعد هم در یک خانواده غیر مذهبی پرورش یافته از نیل به سعادت، مقداری دور است اما از هیچکدام سلب اراده و اختیار نشده. البته چهبسا آن کسی که با زحمت بیشتر به سعادت، نائل میشود ارزش بیشتری داشته باشد به خاطر همان ملاک «افضل الاعمال احمرها» (۱). زیرا او فاصله زیاد و مشکلات فراوانی را پشت سر گذاشته تا به سعادت نائل شده اما بهرحال هیچکدام از آنها به امر غیر اختیاری منجر نمیشود و ارتباطی به ذات، ماهیت و لوازم ماهیت نمیتواند پیدا کند. بحث ما درباره طلب، اراده، سعادت و شقاوت پایان پذیرفت. [۶۵]

"الاول- ان ما هو المعروف بين الفلاسفة من ان الفعل الاختياري ما كان مسبوقا بالارادة غير صحيح، لما عرفت من ان الفعل يصدر من الانسان باختياره مع عدم وجود ارادة في نفسه اصلا. الثاني- ان ما هو المعروف بينهم ايضا من ان الارادة علة تامة للفعل لا اساس له اصلا، لما عرفت من قيام الوجدان والضرورة على خلافه اولاً، والبرهان ثانياً. و اما الامر الثاني فمن البدیهی ان الشقاوة والسعادة ليستا ذاتيتين بمعنى العلة التامة كقبح الظلم و حسن العدل و زوجية الاربعة و ما شاكل ذلك لعدم قيام الدليل على ذلك اولاً، و قيام الدليل على خلافه ثانياً و لو كانتا كذلك لا استحالة التكليف عقلاً لا استحالة اتصاف الفعل بالحسن و القبح مع ان كليهما واقع في الخارج و غاية ما في الباب انهما ذاتيتان بمعنى المقترضة، و من المعلوم انهما بهذا المعنى لا يستلزم الجبر، و الخبر ان المتقدمان لا يدلان على ذلك. اما الخبر الأول فلانه لا معنى لكون الانسان شقياً في بطن أمه او سعيداً فيه، فلا محالة يكون المراد هو ان مقتضى الشقاوة و السعادة موجود فيه في بطن الاول انه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها و قد عد منها الترحي و التمني و التهديد و الانذار و الاهانة و الاحتقار و التعجيز و التسخير الى غير ذلك (۱) و هذا كما ترى ضرورة ان الصيغة ما استعملت في واحد منها، بل لم تستعمل الا في انشاء الطلب إلا ان الداعي الى ذلك كما يكون تارة هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعي يكون أخرى أحد هذه أمه، و هذا مما لا محذور في الالتزام به. و اما الخبر الثاني فهو ناظر الى اختلاف الناس بحسب الاخلاق و الصفات و ليس دالاً على ان الشقاوة و السعادة ذاتيتان بمعنى العلة التامة ابدًا، كما هو واضح بقي هنا شيء، و هو أنه لو قيل: ما الموجب للتعذيب و المعاقبة من المختار الرحيم بعد القول باستحالة التشفي في حقه سبحانه و تعالی. قلنا: الداعي الموجب للتعذيب و المعاقبة، هو انجاز التخويف و الوفاء بالوعيد، الواجبين في الحكمة الالهية، فان خلف الوعد مناف للحكمة و موجب لعدم ارتداد النفوس من التوعيد و التخويف و موجب لاختلال النظام المادية و المعنوية. [۶۶]

"و قد يستدل للجبر بقانون الوراثة و العادة: و تقريب الأول: انه لا اشكال و لا ريب في أن الاوصاف الجسمية و الروحية للابوين لها تأثير تام في صفات الولد، و هي تكون سبباً للفعل و مؤثرة فيه بلا كلام. و لكنه يندفع: بأن قانون الوراثة لا ينكر و قد أشير إليه في كثير من الروايات، و لذلك حدد الشارح الاقدس للتزويج حدوداً من الطرفين معللة بتأثير روحيات الابوين في الولد، الا أنه ليس تأثير ذلك قطعياً لا يتخلف، و ذلك لما نرى بالوجدان أنه ربما يتولد من الابوين الخبيثين أولاد طيبون و بالعكس. و أيضاً لو كان تأثير ذلك قطعياً لا يتخلف لكانت التربية لغوا. أضف اليهما أنا نرى بالوجدان أنه قد يغير الآداب و الرسوم في زمان واحد في مجتمع، و هذا أقوى شاهد على أن الوراثة لا تقدر على اجبار الإنسان، مع أن القوانين المجعولة للاقوام و الملل تصلح شاهدة على ذلك. الاعتیاد و تقريب الثاني: ان العادة من الغرائز الداخلية الارتكازية الموجبة بعد طی مراحلها الثلاث، لصيرورة الفعل غير اختياري، و قالوا: ان العادة طبيعة ثانوية، و ان العادة توجب كون الفعل غير ارادی. و فيه: ان العادة لا تصلح مانعة عن تسلط الحقيقة الآنية و نظارتها على الغرائز الداخلية و الاعضاء الظاهرية. و صيرورة الفعل غير اختياري فانها و ان كانت توجب عدم التوجه حين الاتيان بالفعل بخصوصياته و عدم تعلق الإرادة التفصيلية المستقلة بكل جزء من أجزائه، و لكنها لا تصير سبباً لعدم التمكن من ترك الفعل، و ليس معنى اختيارية الفعل الا ذلك. [۶۹]

"الثاني: انه قد مر أن المحقق الخراساني (ره) التزم بأن الكفر و العصيان تابعان للاختیار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، و استشهد لذلك بخبرين: احدهما: "السعيد سعيد في بطن أمه، و الشقي شقي في بطن أمه" (۱). و الثاني "الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة" (۲)، قال و الذاتي لا يعلل (۳). و فيه: ان السعادة و الشقاوة ليستا ذاتيتين، و ذلك لان السعادة عبارة عما

یوجب دخول الجنة و الراحة الابدیة و اللذات الدائمة، و الشقاوة عبارة عما یوجب دخول النار و العقوبات و الآلام. و یتضح ذلك بعد بیان حقیقة السعادة و الشقاوة. و هی: أن سعادة كل شیء هی بلوغه منتهی كماله و غایة فعلیته بحسب نوعه، و هی الفعلیة التامة من جمیع ما لنوعه من الاستعداد. و هذه هی المرتبة العليا من السعادة. و یقابلها الشقاوة المطلقة، و هی عدم كمال عن موضوع قابل له، و ما بین أقصى الطرفين مراتب لا تحصی. و حیث أن المرتبة العليا من السعادة قليلة جدا و هی فی الإنسان أقل، بل من أول الدهر إلى آخره الإنسان الكامل بتمام معنی الكلمة البالغ غایة فعلیة هذا النوع منحصر فی فرد واحد، و هو أشرف الانبیاء و المرسلین محمد صلی الله علیه و آله، فلا محالة سعادة كل انسان ممزوجة بالشقاوة، بمقدار نقص حظ الإنسان من السعادة له حظ من الشقاوة. إذا عرفت ذلك فاعلم: انهما تنتزعان عن الاطاعة التي توجب القرب إلى الله تعالى و صبرورة الإنسان كاملا، و العصیان الموجب للبعد، و لنقص حظ الإنسان من الكمال فلا معنی لكون الاطاعة ناشئة عن السعادة و العصیان ناشئا عن الشقاوة، فهما لیستا ذاتیین. لا یقال: ان منشأهما من الصفات النفسانية المعبر عنها فی الاخبار بجنود العقل و جنود الجهل، من الذاتیات. فانه یقال: ان الله سبحانه أعطى بحكمته الكاملة كل مكلف قوتین داعیتین إلى الخیر و الشر، احدهما العقل، و الاخری الجهل. و خلق صفات حسنة تقوى العقل فی دعوته إلى الخیر، و خلق ضدها من الرذائل تقوى الجهل فی دعوته إلى الشر، فلا تخص الصفات الحسنة بطائفة و الرذیلة بطائفة أخرى حتی یقال: ان بعض الناس سعید ذاتا و الآخر شقی كذلك باعتبار منشأهما. و أما الروایة الاولى التي استدل بها علی مختاره، فهي بظاهرها، و ان كانت دالة علی ما اختاره، الا أنه لا بد من صرفها عن ظاهرها لوجهین: الأول: ان الروایات الواردة عن المعصومین علیهم السلام یفسر بعضها بعضا، كما ورد عنهم علیهم السلام، و هذه الروایة قد فسرت فی الروایات الاخری بأن المراد منها ان الله یعلم و هو فی بطن أمه أنه یعمل أعمال الاشقیاء أو السعداء. لاحظ خبر ان ابی عمیر «۱» قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر علیه السلام عن معنی قول رسول الله صلی الله علیه و آله "الشقی من شقی فی بطن و السعید من سعد فی بطن أمه". فقال: الشقی من علم الله و هو فی بطن أمه أنه سيعمل أعمال الاشقیاء، و السعید من علم الله و هو فی بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء، الحديث. الثاني: أنه مع قطع النظر عن الروایات المفسرة لا محیص عن صرفها عن ظاهرها، لان من كان مطیعا فصار عاصیا أو كان عاصیا فصار مطیعا، هل یكون فی بطن أمه شقیاً أم سعیداً، فان كان سعیداً یلزم أن لا یكون الشقی فی بطن أمه شقیاً لانه حین عصیانه ناشئا عن الشقاوة، و ان كان شقیاً لزم أن لا یكون السعید فی بطن أمه سعیداً لانه حین اطاعته سعید، أولا تكون اطاعته ناشئة عن السعادة الذاتية. و أما الروایة الثانية فهي أجنبية عما اختاره بالمرّة، و ذلك لان مفادها أنه كما أن معادن الذهب و الفضة مختلفة تنقسم إلى الجید و الردیء كذلك الناس مختلفون باختلاف الغرائز و الاستعدادات و الصفات النفسانية، و ذلك لا یلزم سلب الاختیار، بل الاختیار فی الجمیع یكون موجودا و لا یكون أحد مجبورا علی الاطاعة أو العصیان كما مر تحقیق ذلك. و این هذا من الالتزام بأن الاطاعة و العصیان ناشئتان عن السعادة و الشقاوة الذاتیتین. اختلاف الناس فی الصفات النفسانية الثالث: لا یخفی أنا لا ندعی تساوی جمیع الافراد فی المرجحات الداعیة إلى اختیار الطاعة أو العصیان و عدم مدخلیة الصفات النفسانية، التي هی جنود العقل و جنود الجهل فيه، لان هذا مخالف للعبان و یرده الآیات الشریفة و الروایات المستفیضة. بل ندعی وجود الاختیار فی الجمیع و ان المطیع یطیع باختیاره و العاصی یخالف التکلیف باختیاره، و الا فلو كان مجبورا علی الفعل لا یكون بالنسبة إلى ذلك الفعل مطیعا و لا عاصیا و لا یستحق الثواب و لا العقاب علیه. و بعبارة أخرى: لا بد من اشتراك جمیع المكلفین فی قدرتهم علی الفعل و الترك حتی یصح التکلیف و الثواب و العقاب، و أما زائدا علی ذلك بحيث یلزم تساوی الجمیع فی الاستعدادات و الصفات النفسانية الداعیة إلى اختیار الطاعة أو العصیان فغیر لازم، و لا محذور فی اختلاف الناس فیها كاختلافهم فی الجمال و أشباهه. و تلك الاستعدادات و الصفات النفسانية قسمان: قسم یكون كسبیا ارادیا یحصل من الاطاعة و العصیان. كما ورد فی الروایات الكثیرة ان بعض الحسنات یكون معادا للآخر و یعطى القابلیة لان یوفقه الله تعالى لمرضاته، كما أن بعض المعاصی موجب للخذلان. و قسم یحصل من أمور غیر اختیاریة، و علی أى حال لا یوجب سلب القدرة. [٦٩]

"اینکه در اشکال گفته شد وقتی کفر و عصیان اختیاری نبوده و منتهی به اختیار و اراده حقتعالی باشد پس چطور خداوند کافر و عاصی را عقاب میکند. جوابش اینست که: عقاب و مؤاخذة باریتعالی معلول و تابع کفر و عصیانی است که از بنده سر زده و تحقق این دو نیز از روی اختیار عبد میباشد چه آنکه طبق گفته قبلی تمام افعال صادره از بندگان مسبوق به مقدمات اختیاری است فلذا تصویر صدور کفر و عصیان در بنده باین نحو میا شد: ابتداء وی معصیت کذائی یا عقیده کفرآمیز فلانی به قلبش خطور میکند و با اینکه میتواند آن را تعقیب نکرده و در اطرافش بیشتر از این نیندیشد و انس زائد بر این با آن پیدا نکند معذک آن را تعقیب کرده و احيانا منافع و مصالح احتمالی یا موهومی برآن مترتب کرده سپس با اینکه باز میتواند به همین جا آن را خاتمه داده و پیگیری نکند به تعقیبش ادامه داده تا در نتیجه نسبت بفعل و انجام آن در نفسش شوقی پیدا شده و هر لحظه به واسطه مأنوس بودن با این افکار و تصوّرات بر شوقش میافزاید تا کار به جائی میرسد که شوق مزبور تأکید و تقویت شده به ناچار بر فعل آن عزم و اراده میکند پس در تمام این مراحل اختیار از وی سلب نشده و خود با سوء اختیار هر مرحلهای را پس از مرحله دیگر طی مینماید ازاینرو صحیح است بگوئیم عصیان و کفر حاصل در خارج ناشی از مقدماتی است که فاعل خود بسوء اختیار آنها را برگزید. و اما اینکه چرا وی با اینکه در مقدمات اراده نیز اختیار داشت معذک

اموری را انتخاب کرد که وی را به کفر و عصیان کشانید باید بگوئیم این امر نیز معلول علّتی است و آن علّت عبارت است از اینکه ذات وی چون شقی و خبیث میباشد و این شقاوت ذاتی همچون لازمه ماهیّت نظیر زوجیّت برای اربعه از ذات کافر و عاصی جدا نبوده و اساساً امکان جدائی نیز ندارد چه آنکه زوالش مساوی با زوال ذات بوده و وجودش مساوی با تحقق ذات میباشد و دلیل ما بر شقاوت ذاتی حدیثی است که در این مقام نقل شده: و آن اینست که: سعید از همان زمانی که در شکم مادر تکون پیدا میکند سعید بوده و شقی نیز بهمین نحو از بدو وجودش شقی درست میشود و همانطوریکه معادن طلا و نقره ذاتاً جنسشان طلا و نقره است مردم نیز همچون این معادن بوده که ذواتشان شقی و سعید میباشند. پس همانطوریکه انقلاب در ذات ممکن نیست و ذاتی قابل تعلیل نمیباشد چنانچه گفته شده: ذاتی شیء لم یکن معلّلاً ذات شقی را نمیتوان تغییر داد همانطوریکه ذات و جبلت سعید قابل تغییر و تبدل نیست پس سعید نمیتواند غیر طاعت عمل دیگری نماید چنانچه شقی و خبیث قادر نیست که غیر کفر و عصیان به عمل دیگر دست بزند. و وقتی سعادت و شقاوت را ذاتی دانستیم و به تبع آن صدور طاعت و عصیان را قهری و حتمی تقدیر نمودیم دیگر نباید سؤال شود که چرا سعید سعید قرار داده شد و شقی شقی خلق گردید یعنی تا اینجا سؤالات مورد و مجال داشت به این معنا: اول سؤال شد که خداوند چرا بنده را عقاب میکند؟ در جواب گفتیم چون کفر یا عصیان را اختیار نموده. بعد سؤال شد که چرا کفر و عصیان در بنده تحقق و از وی صادر شد؟ جواب دادیم که این دو معلول مقدمات اختیاریّه میباشند یعنی علّت آنها همان مقدمات اراده است. سپس سؤال شد این مقدمات را عبد چرا اختیار نمود؟ در جواب گفتیم علّت آن شقاوت ذاتی او است. سؤال و جواب به اینجا که رسید دیگر جای سؤال نمانده و نباید سؤال شود علّت شقاوت ذاتی چیست چه آنکه ذاتیات قابل تعلیل نیستند زیرا کلّ ما بالعرض لا بدّ ان ینتهی الی ما بالذات و الذات لا ینتهی و لا یعلّل بشیء آخر. و به عبارت دیگر سؤال از علّت برای شقاوت ذاتی مثل سؤال از اینست که پرسیده شود: انسان چرا انسان قرار داده شد و علّتش چیست. جوابی که از آن باید داد اینست که بگوئیم: انّ الله تعالی اوجد الانسان انساناً. یعنی خداوند متعال او را انسان ایجاد کرد و به عبارت دیگر: علّتش همان ایجاد او باین خصوصیت میباشد پس در حقّ شقی و سعید نیز باید گفت: علّت شقی بودن و سعید بودن همان ایجاد حق تعالی است که ایشان را اینطور خلق نموده است. مؤلف گوید: جای بسی افسوس و حسرت است که محقّقی مانند مرحوم مصتّف بحثی را که اساساً کلامی بوده و با اصول چندان ارتباطی نداشته در اینجا عنوان کرده و آن را تا جائی تعقیب کند که گرفتار اشکالاتی گردد و خود را اسیر شبهات و انتقاداتی کند که برای جواب از آنها خویش را به این گونه تمخّلات و عبارات منکره مبتلا ساخته و رسماً مذهب جبر را تثبیت نموده و افعال صادره از عباد را مستند به سعادت و شقاوت ذاتی دانسته که اساساً اعتقاد به ذاتی بودن این دو با صریح آیه شریفه هو الّذی احسن کلّ شیء خلقه ثمّ هدی تنافی کلّی دارد و برای تصحیح این کلام به حدیث غیر معلوم السنّدی که بفرض تصحیح سندش متن آن موضوعه بوده و از اخبار دخیله محسوب میشود تمسّک کرده و در آخر کلامش رسماً بفرماید که شقی را خداوند شقی خلق کرده و سعید را حضرتش سعید آفریده بهطوریکه اساساً شقی غیر از اختیار کفر و عصیان بر اختیار افعال دیگر قادر نبوده و سعید نیز بغیر از طاعت از انجام کارهای دیگر متمکّن نمیباشد و بدین ترتیب اذهان صافدلان و پاکبختان را دستخوش برخی الفاظ بیمحتوی و بیمغزی که اساساً آنها به وسیله دزدان دین و سلسله غیر جلیله اشعریها و جبریها که بتعبیر معصوم علیه السلام یهود این امت میباشند پایگذاری شده قرار دهد درحالیکه حضرات علماء ربّانی و بزرگان شیعه که علومشان از معدن وحی و اوقیانوس علوم بیپایان ائمّه عصمت و طهارت اخذ شده زحمات وافر و رنجهای فراوان متحمّل شده و این شبهات و اشکالات بیاساس را جواب داده و در عصر غیبت امام علیه السلام خود و ایّام آل محمد علیهم السلام را همچون شبانی که گله گوسفندان را در مراقبت شدید خود قرار داده تا از دستبرد دزدان و حمله گرگان برحذر داشته باشند. و عجیب آنکه پس از تثبیت این معنا و اثبات ذاتی بودن شقاوت و سعادت و اینکه خداوند شقی را شقی خلق نموده و مستحیل است که وی بغیر از کفر و عصیان فعل دیگری را بتواند انجام دهد نام این الفاظ توخالی را نهایت کلام گذارده و مدّعی شده است که افهام بسیاری از درک آن عاجز و ناتوان میباشند درحالیکه این مطالب و کلمات از حدّ بازی با الفاظ نگذشته و کسانی که اندک انسی با اخبار و روایات که کلمات نورانی آل الله الطّاهره است داشته باشند میدانند که اعتقاد باین بافتهها، اعتقاد بواقع نبوده بلکه سبب انحراف آن از واقع میشود. در اینجا از کلیّه خوانندگان و قارئین تمناً داریم که بیشتر گرد این بحث نگشته و بجای اتلاف وقت و صرف عمر از انوار تابناک و علوم حقیقی موالی و اربابان خود یعنی حضرات ائمّه طاهرین سلام الله علیهم اجمعین استفاده کرده و خود را به واسطه توسّل به ذیل عنایت ایشان از اعتقاد به این گونه آراء فاسده برحذر دارند. [۷۲]"

استناد هدایت و ضلالت بندگان به خداوند

"الطائفة الخامسة: آیات الهداية والضلالة والى تسندهما إلى الله تعالى و هی كثيرة: منها: قوله تعالى: «فُضِّلَ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (۱). و منها: قوله تعالى: «وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (۲). و منها: قوله تعالى: «مَنْ يَشَأِ اللهُ يُضِلَّهُ وَ مَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (۳). و منها: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (۴). و منها: «فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَ مَنْ يُرِدِ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا» (۵). و الجواب عنها أيضاً واضح، و لكن قبل بيان الجواب الأصلي و المختار نقل هنا ما قاله

بعض الأعلام في مقام الجواب عنها، وهو أن الهداية على معانٍ ثلاثة: المعنى الأول: أن الهداية بمعنى إراءة الطريق ومنه قوله تعالى: «وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (٦). المعنى الثاني: أنها بمعنى الإيصال إلى المطلوب، ومنه ما مرّ آنفاً من قوله تعالى: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» فإن ما على النبي صلى الله عليه وآله إنما هو إراءة الطريق فقط لا الإيصال إلى المطلوب (و المراد من الإيصال اعداد المقدمات والتوفيق الموصل إلى المقصود). الثالث أنها بمعنى ترتب الثواب على العمل، و تقابلها الضلالة بمعنى حبط الأعمال، ومنه قوله تعالى: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسًا لَهُمْ وَأَصْلًا أَعْمَالُهُمْ» (١). أقول: إن كان مراده تف سير الضلالة بالمعنى الأخير كما يظهر من بعض كلماته فهو واضح الإشكال، فإن كثيراً من آيات الضلالة لا تلائم هذا المعنى ولا دخل لها بمسألة الثواب والعقاب، وإن كان المراد إن كلاً من هذه المعاني الثلاثة للهداية تقابله الضلالة فهو حق لا ريب فيه، فإن كثيراً من آيات الضلالة بمعنى سلب التوفيق وعدم اعداد المقدمات نحو المطلوب كما ذكره كثير من المحققين، وهذا أيضاً أمر اختياري، لأن التوفيق وكذا سلبه من قبل الله لا يكون بلا دليل بل هو ناشئ عن بعض أعمال الإذن سان الحسن أو السيئة أو نيّاته وصفاته الحسنة والخبيثة. والمختار في الجواب - عن مسألة الهداية والضلالة في القرآن - هو ما يستفاد من نفس الآيات الكريمة، تارةً: على نحو الإجمال وأخرى: على نحو التفصيل: فالجواب الإجمالي: ما جاء في ذيل بعض الآيات المزبورة (وهو قوله تعالى: «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ» وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) فإن قوله «و هو العزيز الحكيم» إشارة إجمالية إلى أن مشيئة الله وإرادته ضلالة بعض العباد وهداية بعض آخر تنشأ من حكمته وعزته، فإن قدرته وعزته متقاربة مع حكمته ومندرجة فيها، ومشيتته ناشئة من كليتهما معاً لا من القدرة فقط، فإذا علمنا بأن إرادته تنشأ من الحكمة فإضلاله أو هدايته مبنية على ما يصدر من العباد أنفسهم من الأعمال السيئة أو الحسنة، وعلى أساس ما اكتسبوه من الاستحقاق أو عدم الاستحقاق للهداية والضلالة. وأما الجواب التفصيلي: فهو ما تصرّح به كثير من الآيات من أن الهداية أو الضلالة تنشأ مما كسبته أيدي العباد وقدمته أيديهم، فبالنسبة إلى الهداية نظير قوله تعالى: ١- «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (٢). ٢- «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ» (٣). ٣- «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى وَ رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (١). ٤- «قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنْابَ» (٢). ٥- «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ» (٣). والمراد من التقوى هنا ظاهراً هو حالة قبول الحق وعدم اللجاج. وبالنسبة إلى الضلالة نظير قوله تعالى: ١- «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (٤). ٢- «فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (٥). ٣- «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ» (٦). ٤- «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ» (٧). ٥- «كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ» (٨). ٦- «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (٩). فالمراد من الطائفة الأخيرة من الآيات أن أسباب الضلالة عبارة عن الفسق والظلم والكذب والكفر والإسراف والريب والاصرار على الكفر، وهي بأجمعها أمور اختيارية تصدر من الإنسان وتوجب سلب توفيقه وقدرته على الهداية، فيضلل عن طريق الحق بسوء اختياره، ولا إشكال في أن الآيات المطلقة التي تسند الهداية أو الضلالة إلى الله تعالى مطلقاً تقيد بهذه الآيات طبقاً لقاعدة الإطلاق والتقييد وتفسر بها، ويستنتج أن هدايته فيض من جانبه يفاض على النفوس المستعدة والقلوب المطهرة بالأعمال الصالحة، كما أن الضلالة عبارة عن قطع الفيض والاستعداد والتوفيق عن النفوس غير المساعدة وذلك بسبب الأعمال السيئة والنيّات الخبيثة الصادرة عنهم، فهذه الآيات مضافاً إلى أنها غير دالة على مذهب الجبر، ظاهرة بل كالصريحة في مذهب الاختيار، لأنها بعد ضم بعضها إلى بعض تدل على أن الهداية والضلالة ناشئتان من الإنسان نفسه وإن كان ذلك بتسبب إلهي من باب أن الأسباب تستمد قوتها من ساحتها المقدسة، ومن هنا تنسب المسببات إليه تعالى أيضاً حقيقة. [٣٥]

"خامسها: انه قد نسب الاضلال إلى الله تعالى في كثير من الآيات، قال الله تعالى: فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (١)، وقال عز وجل: قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنْابَ» (٢) وقال سبحانه: وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ» (٣) فتدل هذه الآيات على أنه تعالى خالق الضلال والكفر في العبيد، فيصدهم عن الإيمان ويحول بينهم وبينه. وربما قالوا: ان هذا هو حقيقة اللفظ بحسب اللغة، لان الاضلال عبارة عن جعل الشيء ضالاً، كما أن الاخراج والادخال عبارتان عن جعل الشيء خارجاً وداخلاً. وأورد العدلية على ذلك بوجوه: الأول: انه لا يقال لمن صد الطريق أنه أضله بل يقال منعه، وانما يقال اضله إذا أغواه. الثاني: ان الله تعالى وصف الشيطان وفرعون وأمثالهما بالاضلال، ومعلوم أنهم ليسوا خالقين للضلال في قلب أحد، قال الله تعالى: إِنَّهُ عَذُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ» (١)، وقال: وَأَصْلَ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى» (٢). الثالث ان ذلك يصاد كثيراً من الآيات، كقوله: وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى» (٣) وقوله سبحانه: فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ» (٤)، وقوله عز وجل: أَنَّى يُصْرَفُونَ» (٥)، إلى غير ذلك من الآيات. الرابع: ان الله تعالى ذم ابليس ومن سلك سبيله في الاضلال والاغواء وأمر بالاستعاذة منهم. قال سبحانه: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ» (١) من شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ» (٢)، وقال: وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ» (٣)، وقال: إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ» (٤)، وقال سبحانه: وَأَصْلَ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى» (١)، فلو كان الله تعالى هو المضل الحقيقي فكيف ذمهم عليه. وأيضاً لو وجبت الاستعاذة منه كما وجبت منهم، ولاستحق المذمة كما استحقوا، ولو جب أن يتخذوه عدواً كما وجب اتخاذ ابليس عدواً. الخامس انه عز وجل في كثير من الآيات نسب الضلال إلى العصاة، كما في قوله تعالى: وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (٢)، وقوله سبحانه: كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ» (٣). فلو كان المراد بالاضلال هو ما هم فيه لزم منه تحصيل الحاصل وهو

محال: و أيضا فأمثال هذه الآيات صريحة في أنه يفعل بهلم الاضلال بعد فسقهم، فيكون مغايرا له. السادس انه تعالى يذكر هذا الضلال جزاءً لهم على سوء فعلهم وعقوبة عليه، فلو كان المراد ما هم عليه لكان ذلك تهديدا لهم بشيء هم عليه مقبلون و به متلذذون. و لذلك كله ذهب العدلية إلى أنه يجب المصير إلى وجوه أخرى من التأويل: الأول- أن يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة. الثاني- أن يحمل الاضلال على الهلاك و الابطال، كقوله تعالى: الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدَّوْا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ «١»، و قوله تعالى: وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ «٢». الثالث- أن الضلال و الاضلال هو العقاب و التعذيب، كما في قوله تعالى: إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ «٣». الرابع- أن يكون الاضلال هو التخليه و ترك المنع، فيقال أضل فلان ابنه إذا لم يتعاهده بالتأديب. و يؤيده ما عن العيون عن الامام الرضا (ع) في قوله تعالى: "و تركهم في ظلمات لا يبصرون"، قال: ان الله تعالى لا يوصف بالترك كما يوصف خلقه، لكنه متى علم أنهم لا يرجعون عن الكفر و الاضلال منعهم المعاونة و اللطف و خلى بينهم و بين اختيارهم «٤». و قريب منه غيره. الخامس- و هو أحسن الوجوه، انه إذا ضل الإنسان باختياره عند حضور شيء من دون أن يكون ذلك علّة لضراله بل غايته كونه من مقدماته البعيدة و علله المعدة، يقال انه أضله. قال الله تعالى في حق الاصنام رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ أَضَلُّوا كَثِيرًا مِنْ النَّاسِ «١»، أى ضلوا بهن، و قال وَ لَا يَغُوثَ وَ يَعُوقَ وَ دَسُرًا وَ قَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا «٢»، أى ضل بهم كثير من الناس. و الاضلال بهذا المعنى منسوب إلى الله تعالى نظرا إلى أن الأفعال الاختيارية الصادرة عن الإنسان لها مبادئ خارجة عن دائرة اختياره، كوجود الإنسان و حياته و إدراكه للفعل و شوقه إليه، و ملازمة ذلك الفعل لقوة من قواه و قدرته على ايجاده، و تلك المبادئ موجدتها هو موجد الإنسان نفسه، و قد ثبت في محله أن بقاء الاشياء و استمرارها في الوجود محتاج إلى المؤثر في كل آن. و على هذا فالكفر و الفسق إذا صدرا عن العبد باختياره بما أن مبادئهما من قبل الله تعالى فلذلك يصح أن ينسب إليه تعالى. و بذلك يظهر الجواب عما أورد على القرآن المجيد بأنه: قد يسند الفعل إلى العبد و اختياره، و قد يسند الأفعال إلى الله تعالى، و هذا تناقض واضح. كلام العارف الشيرازي في معنى الاضلال و للعارف الصدر الشيرازي كلام في توجيه نسبة الاضلال إلى الله تعالى لا بأس بنقله ملخصاً، لاشتماله على مطالب دقيقة: قال: ان الله تعالى متجل للخلق بجميع صفات كماله و أسمائه و مفيض على عباده و عوالمه بكل نعوت جماله و جلاله، فالاول ما تجلى في ذاته لذاته، فظهر من تجليه عالم أسمائه و صفاته، فهي أول حجب الاحدية، ثم تجلى بها على عالم الجبروت، فحصلت من تجليه أنوار عقلية و ملائكة مهيمنة قدسية، و هي سرادقات جبروتية ثم تجلى من خلق تلك الانوار على العالم الملكوت الاعلى و الاسفل ثم على أشباحها الغيبية و المثالية، ثم على عالم الطبيعة السماوية و الارضية. و لكل من هذه العوالم و الحضرات منازل و طبقات متفاوتة، و كلما وقع النزول أكثر قلت هذه الانوار الاحدية بكثرة هذه الحجب الامكانية، و تراكمت النقائص و الشرور بمصادمات الاعدام. أو لا ترى أن كلا من الصفات السبعة الالهية التي هي أئمة سائر الصفات برية من القصاص و الامكان و الكثرة و الحداث. ثم إذا وقعت ظلالها في هذا العالم الادنى حجبتها الآفات و الشرور و لزمتهما الاعدام و النقائص، فإذا ارتفعت عن عالم الاجسام زالت عنها تلك النقائص و الشرور و رجعت إلى اقليم الوحدة. ثم زعم أن هذا هو معنى الامر بين الامرين من الجبر و القدر، و هو أن النقائص و القصورات اللازمة في هذا العالم لبعض الصفات المنسوبة إلى الحق تارة و إلى الخلق، اخرى انما نشأت و لزمت من خصوصية هذا الموطن فعادت البينا لا إلى الصفة الالهية، و هو معنى قوله تعالى في الحديث القدسي "أنت أولى بسيئاتك مني" «١»، و معنى قوله: لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ «٢» أن الأفعال الصادرة منه بلا واسطة و كذا الصفات الالهية الثابتة له في مقام التوحيد قبل عالم الكثرة ليس فيها شائبة النقص و القبح حتى يرد فيها السؤال، لان عالم الالهية كله نور و كمال. ثم نقل عن بعض أصحاب القلوب، و الظاهر أنه ابن العربي، أنه ذكر تقريبا للطبائع و الافهام و تسهيلا لفهم التوحيد الافعالى على العقول فيما يضاف إلى الجمادات و الاعجام، فان الحجاب عن ادراك هذا التحقيق أمران: احدهما اختيار الإنسان و الحيوان. و ثانيهما ما ينسب إلى الجمادات و سائر الاجرام. اما الأول: فان نسبة إرادة الإنسان إلى مشيئة الله تعالى كنسبة ادراك الحواس إلى ادراك العقل. كما في قوله تعالى: وَ مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ «١» و نسبة مصادر أفعالها من الابدان و الاعضاء كنسبة الجوارح إلى القلب الذى هو أمير الجوارح، كما دل عليه قوله تعالى: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ «٢» و قوله: فَأَتَلَوْهُمْ يَعَذُّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ «٣»، و قوله تعالى: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى «٤». و أما الثانى فقد انكشف لدى البصائر المستنيرة أن الشمس و القمر و الغيم و المطر و الارض و كل حيوان و جماد مسخرات بأمره تعالى و مقبوضات بقبض قدرته، كالقلم الذى هو مسخر للكتاب و علمه و ارادته و قدرته و قوته التى فى عصبه و اصبعه، كما أن علمه و مشيئته واردتان من خزائن غيب الملكوت، و كتابة قلم اللاهوت على ترتيب و نظام و تقدم و تأخر من الاعلى فالاعلى إلى الادنى حتى انتهى أثر القدرة من احدى حاشيتى الوجود إلى الاخرى من القلم الاعلى إلى القصب الادنى. و هذا مما يشاهده من انشرح صدره بنور الله و يسمع بسمعه المنور من يدرك و يفهم تسبيح الجمادات و تقديسها و شهادتها على أنفسها بالعجز و السخرية بلسان ذلق أنطقها الله به الذى أنطق كل شيء بلا حرف و صوت ما لا يسمعه، الذين هم عن السمع لمعزولون. فقال بعض الناظرين من هذا المشكاة للكاذب «١» و قد رآه اسودَّ وجهه: لم تسودَّ وجهك و تشوَّش بياضك بهذا السواد؟ فقال بلسان الحال: سلوا هذا المداد الذى ورد على و غير هيئتي و جبلتي. فقال للمداد: لم فعلت ذلك؟ فقال: كنت مستقرا في قعر الدواة لا صعود لى بنفسي عن ذلك القعر فوردت على قصبة تسمى القلم فرقاني من مقعري، و لو لا نزوله ما كان لى صعود. فقال للقلم: لم فعلت ذلك؟ فقال: كنت قصبا ثابتا في بعض البقاع لا حركة منى و لا سعى فورد على قهرمان سكين بيد قاطع فقطعني عن أصلى و مزق على ثيابى

و شق رأسى ثم غمسنى فى سواد الحبر و مرارته. فقال للسكين: لم فعلت؟ فأشارت إلى اليد، فاعترض عليها فقالت: ما أنا الا لحم و دم و عظم حركنى فارس يقال له القدرة فاسألها. فلما سألها عن ظلمها و تعديها على اليد أشارت إلى الإرادة. فقال لها: ما الذى قواك على هذه القدرة الساكنة المطمئنة؟ فقالت: لا تعجل لعل لنا عذرا و أنت تلوم، فانى ما انبعتت بنفسى و لكن بعثنى حكم حاكم و أمر جازم من حضرة القلب و هو رسول العلم على لسان العقل بالاشخاص للقدرة و الالتزام لها فى الفعل، فانى مسكين مسخر تحت قهر العلم و العقل فلا أدرى بأى جرم سخرت لهما و ألزمت لهما الطاعة، و لكنى أدرى أن تسخيرى إياها بأمر هذا الحاكم العادل أو الظالم. فأقبل على العلم و العقل و القلب طالبا و معاتبا إياهم على سبب استنهاض الإرادة و انهاضها للقدرة. فقال العقل: أما أنا فسراج ما اشتعلت بنفسى و لكن اشعلت. و قال القلب: أما أنا فلوح ما انسيبت و لكن بسطت و ما انتشرت و لكن نشرنى من بيده نشر الصحائف. و اما العلم فقال: انما أنا نقش فى منقوش و صورة فى بياض لوح القلب لما أشرق العقل، و ما انحططت بنفسى فكم كان هذا اللوح قبلى خاليا فاسأل القلم عنى و اسأله عن هذا. فرجع إلى القلم تارة أخرى بعد قطع هذه المنازل و البوادر و سير هذه المراحل و المقامات، فوقع فى الحيرة حيث لم يعلم قلما الا من القصب و لا لوحا الا من العظم و الخشب و لا خطا الا بالحبر و لا سراجا الا من النار، و كان يسمع فى هذا المنزل هذه الاسامى و لا يشاهد شيئا من مسماهما. فقال له العلم: زادك قليل و بضاعتك مزجاة و مركبك ضعيف، فالصواب لك أن تؤمن بهذه المسميات ايمانا بالغيب و تنصرف و تدع ما انت فيه. فلما سمع السالك ذلك استشعر قصور نفسه فاشتغل قلبه نارا من حدة غضبه على نفسه لما رآه بعين النقص، و لقد كان زيتة فى مشكاة قلبه يكاد يضىء و لو لم تمسسه نار، لقوة استعداد كبريائيته فى مادته، فلما نفخ فيه العلم بحدته اشتعل زيتة فأصبح نورا على نور. فقال له العلم: اغتنم الفرصة و افتح بصرك فلعلك تجد على هذه النار هدى. ففتح بصره فرأى القلم الالهى كما سمع نعتة من العلم أنه ليس من قصب و لا خشب و لا له رأس و ذنب، و هو يكتب على الدوام فى صحائف قلوب الانام أصناف العلوم و الحقائق، و كان له فى كل قلب رأس و لا رأس له، فقضى منه العجب فودع عند هذا العلم و شكره و قال: لقد طال مقامى عندك و أنا عازم على السفر إلى حضرة القلم. فلما جاءه وقص عليه القصص و سأله ما بالك تخط على الدوام فى القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات إلى أشخاص القدرة و صرفها إلى المقدورات؟ فقال: لقد نسيت ما رأيت فى عالم الملك و سمعته من جواب القلم عن سؤالك. قال: لم أنس. فقال: جوابى مثل جوابه لتطابق عالمى الملك و الملكوت، أما سمعت أن الله تعالى خلق آدم على صورته، فاسأل عن شأنى الملقب بـ "يمين الملك" فانى مقهور فى قبضته مسخر، فلا فرق بين قلم الأدمى و الخلق الالهى فى معنى التسخير انما الفرق فى ظاهر الصورة و التصوير. قال: و من يمين الملك؟ قال: أما سمعت قوله تعالى: «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (١)، هو الذى يرددها. فسأل اليمين عن شأنه و تحريكه للقلم. فقال: جوابى ما سمعت من اليمين الذى فى عالم الشهادة و هو الحوالة إلى القدرة، فلما سار إلى عالم القدرة فرأى فيه من العجائب ما استحقق غيرها، فأقبل عند ذلك عليها فسألها عن تحريك اليمين. فقالت: أنا صفة فاسأل القادر إذ العهدة على الموصوفات لا على الصفات. و عند هذا كاد أن يزيغ و ينطق بالجرأة على السؤال، فثبت بالقول الثابت و نودى من سرادقات الحضرة لا يُسألُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (٢)، فغشيتة الحضرة فخر صعقا، فلما أفاق قال: سبحانك ما أعظم شأنك تبت اليك و توكلت عليك و آمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار، فلا أخاف غيرك و لا أرجو سواك و لا أعوذ الا بعفوك من عقابك و برضاك من سخطك و بك منك؟ فأقول: اشرح لى صدرى لاعرفك، و احلل عقدة الصمت من لسانى لاثنى عليك. فعند هذا رجع السالك و اعتذر عن سؤاله و معاتبته. فقال لليمين و القلم و العلم و الارادة و القدرة و ما بعدها: اقبلوا عذرى فانى غريبا كنت فى بلادكم و لكل داخل دهشة فما كان انكارى عليكم الا عن قصورى و جهلى و الآن قد صح عندى عذرکم و انكشف لى ان المتفرد بالملك و الملكوت و العزة و الجبروت هو الواحد القهار و الكل تحت تسخيريه و هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن. فهذا هو الكلام فى تفسير الاضلال (١). انتهى. [٦٩]

"أولها: الهداية العامة التكوينية، و هى الهداية إلى جلب المنافع و دفع المضار، باضافة المشاعر الظاهرة و المدارك الباطنة و القوة العاقلة، قال الله سبحانه: قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (١). ثانيها: نصب الدلائل العقلية الفارقة بين الحق و الباطل و الصلاح و الفساد، و إليه يشير قوله تعالى: وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (٢). ثالثها: الهداية العامة التشريعية بارسال الرسل و ازال الكتب و إليه يشير قوله سبحانه: وَ أَمَّا نُمُودُ فَبَدِّينَاهُمْ فَأَسْتَخْبُوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى (٣)، و قوله عز و جل: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا (٤). رابعها: الهداية الخاصة التكوينية، و هى الهداية إلى طريق السير إلى حصار القدس و السلوك إلى مقامات الانس بانطماس آثار التعلقات البدنية و اندراس أكنار الجلايب الجسمية و الاستغراق فى ملاحظة أسرار الكمال و مطالعة أنوار الجمال، و هذا النوع عناية ربانية خص الله بها بعض عباده حسب ما يقتضيه حكمته. و إلى هذا النوع يشير كثير من الآيات، قال عز من قائل لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ (١)، إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٢) وَ اللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٣)، إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَن أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ (٤)، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة. و منها: الآيات المتضمنة لنسبة أفعال العباد إلى الله تعالى، و قد تقدمت جملة منها. و الجواب عنها: ما مر من أن فعل العبد وسط بين الجبر و التفويض و له حظ من كل منهما، لأن القدرة و سائر المبادئ حين الفعل تفاض من الله تعالى و اعمال القدرة فى أخرى، و كل من الاسنادين حقيقى، و الآيات الكريمة ناظرة إلى هذا المعنى. و منها: قوله عز من قائل: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَ الْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا

وَلَهُمْ أُعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ» (۵). و فيه: ان اللام فى قوله "لجهنم" ليست للعلة، بل للعاقبة والمآل والصيرورة، كما فى قول الشاعر "لدوا للموت و ابنوا للخراب". فالآية الشريفة لا تدل على أن كثيرا من الانس و الجن خلقوا ليدخلوا السعير، بل تدل على أن عاقبة كثير من الطائفتين هو دخول جهنم و ذيلها يدل على أن هذه العاقبة التى فى انتظارهم ليست بجبر من الله تعالى، بل من ناحية أنهم افشلوا و سائل ادراكاتهم بالمعاصى عن اختيار. و بذلك يظهر الجواب عن الاستدلال له بقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۱) فان هذه الآية واردة فى الذين كفروا باختيارهم. و لا يبعد أن يكون المراد بهم الكفار من كبراء مكة الذين عاندوا فى أمر الدين و لم يألوا جهدا فى ذلك، تدل خصوصا بقرينة تغيير السياق- حيث نسب الختم إلى نفسه تعالى و الغشاوة إليهم أنفسهم- على أن فيهم حجابين: حجابا فى أنفسهم، و حجابا من الله تعالى عقيب كفرهم، فأعمالهم متوسطة بين حجابين من ذاتهم و من الله تعالى. [۶۹]

قضا و قدر

"فالقضاء و القدر إنما يوجبان ما يوجبان بتوسط أسباب و علل بعضها مقدمات مدبرات كالملائكة السماوية، عقلية كانت أو نفسية، قلمية كانت أو لوحية و بعضها فاعلات محركات و موجبات مقتضيات كالمبادئ العالية من الجواهر الفلكية و الصور المنطبعة، و بعضها قوابل و استعدادات ذاتية و عارضية. و الصور اللاحقة المادية و الأوضاع الفلكية و الأمور الاتفاقية كالادراكات و الإرادات الإنسانية و الحركات و السكنات الحيوانية، يختص بحال دون حال و بصورة دون صورة ترتبا و انتظاما معلوما فى القضاء السابق. فاجتماع تلك الأسباب و الشرائط، مع ارتفاع الموانع، سبب تام يجب بها وجود ذلك الأمر المدبر المقضى المقدور (۱) و عند تخلف شىء منها أو حصول مانع يبقى فى حيز الإمكان أو الامتناع، فإذا كان من جملة الأسباب- و خصوصا القربة- وجود هذا الشخص الإنسانى و علمه و إرادته و قدرته و تشوقه و تفكره و تخيله للذات هما مختار أحد طرفى الفعل و الترك، كان ذلك الفعل اختياريًا واجبا وقوعه بجميع تلك الأمور التى هى علة تامة لوجود المقدور، ممكنا بالنسبة إلى كل واحد منها، فوجوب الفعل لا ينافى اختياريته. [۶]

("قضا و قدر سبب تام براى واجب كردن وجود امر اقتضايى ست كه بدون آن قضا و قدر يا با وجود مانع، در وضعيت امكان يا امتناع باقى مى ماند. با توجه به اين كه وجود خود شخص انسان هم بخشى از اسباب و خصوصاً سبب قريب است، هم خودش و هم علم و اراده و قدرت و شوق و تفكر و تخيل او، كه مختار در يكي از دو طرف فعل و ترك است، با وقوع تمامى آن اسباب، آن فعل به صورت اختيارى واجب مى شود، در حالى كه نسبت به تكتك آن اسباب ممكن بوده است. بنابر اين واجب شدن فعل منافاتى با اختيارى بودن آن ندارد ") .

"كيف! و قد مر إن الشىء ما لم يجب لم يوجد. فإن قلت: مع حصول القدرة و الإرادة إن كان الترك ممكنا لم يكن الفعل واجبا و إن لم يكن ممكنا لم يكن العبد مختارا؟ قلت: الترك غير ممكن و لا يلزم من ذلك أن لا يكون مختارا. فإن الفعل الاختيارى ما يكون الاختيار من جملة أسبابه و يكون صدوره موقوفا بالاختيار، لا ما يكون ممكنا على تقدير تحقق علته التامة التى من جملتها الإرادة. [۶]

("اختيار منافاتى با قاعده «الشىء ما لم يجب لم يوجد» ندارد. زیرا اراده يکى از اجزای علت تامه است و پس از تحقق اراده، فعل واجب مى گردد ") .

"فإن قلت: إذا كان الواقع من المعاصى و الشرور بقضاء الله و قدره، فلما ذا يعاقب من ساقه القدر إلى اقتراف خطيئة؟ يقال: العقوبة من اللوازم و التبعات المتصلة من غير حاجة إلى معاقب منفصل و منتقم من خارج، و يدل عليه كثير من الآيات القرآنية كقوله تعالى: سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ [۱۳۹/۶] وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ [۵۴/۲۹] لَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ [۶]]

"با توجه به اينكه تقدير الهى به معنای قانون داشتن و سنت داشتن جهان است، اشكال جبر از ناحیه اعتقاد به قضا و قدر نیز حل میگردد. ما در كتاب «انسان و سرنوشت» درباره اين مطلب، مفصل بحث کرده ایم و جویندگان را به آن كتاب ارجاع میکنیم. در اینجا به طور اجمال و اشاره میگویم: این اشكال از این ناحیه پیدا شده است كه گروهی پنداشتند معنای تقدير الهی این است كه خدا مستقیما و بیرون از قانون جهان، هر پدیدهای را اراده کرده است. منسوب به خیام است: من میخورم و هر كه چو من اهل بود مى خوردن من به نزد او سهل بود مى خوردن من حق ز ازل میدانست گر مى نخورم علم خدا جهل بود سراپنده این شعر پنداشته است كه اراده انسان نسبت به يك كار، در مقابل اراده خدا و معارض با آن است، و لذا گمان کرده است كه اگر انسان بخواهد مى نخورد، ممكن نیست، زیرا اراده خدا این بود كه مى بخورد، و چون اراده و علم خدا تخلفبردار نیست، آدمی چه بخواهد و چه نخواهد، میخوارگی را انجام میدهد. این سخن بسیار سست است و از روی منتهای نادانی گفته شده است، لذا بسختی

میتوان باور کرد که گوینده آن خیام فیلسوف باشد. هر فیلسوف و نیمه فیلسوفی این قدر میفهمد که خدا نه «می» خوردن کسی را مستقیماً اراده میکند و نه «می» نخوردن کسی را، خدا برای جهان، نظامی و قانونی پدید آورده است و هیچ کاری در جهان، بیرون از قانون انجام نمیگیرد. همانطوری که هیچ حادثه طبیعی بدون علت طبیعی رخ نمیدهد، افعال اختیاری انسانها نیز بدون اراده و اختیار انسان رخ نمیدهد. قانون خدا در مورد انسان این است که آدمی دارای اراده و قدرت و اختیار باشد و کارهای نیک یا بد را خود انتخاب کند. اختیار و مقوم وجودی انسان است. انسان غیر مختار محال است؛ یعنی این که فرض شده انسان است و غیر مختار، فقط فرض است نه حقیقت؛ و اگر انسان نباشد مکلف نیست؛ مثل این است که گاو یا الاغی سر در خم شراب برود و بنوشد. پس قضا و قدر الهی که انسان را خواسته است، مختار بودن او را نیز خواسته است. پس می خوردن انسان نه بر اساس اختیار و انتخاب خود او بلکه بر اساس یک جبر الهی بر خلاف علم ازلی است و اگر انسان به جبر الهی می بخورد علم خدا جهل بود. امروز محققین تردید میکنند که خیام شاعر همان خیام فیلسوف باشد، احتمال میدهند- بلکه ثابت میکنند- که دو نفر و یا بیشتر وجود داشته‌اند و تاریخ، آنها را بهم آمیخته است. به هر صورت خواه چند نفر به نام خیام بوده و یا یک خیام با دو شخصیت متضاد وجود داشته، این سخن که علم الهی و تقدیر الهی، علت ارتکاب گناه شمرده شود بطوری که مسئولیت، از انسان که عامل انتخابکننده است سلب گردد باطل است؛ در پاسخش بجا گفته شده است

:علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل

بود [۱۶]

"الارادات تنتهی الی إرادة ضروریة، دفعا للسل. و ذلك یوجب الاعتراف با ستناد الکل الی قضاء الله تعالی و قدره. أقول: قیل: استناد الکل الی قضاء الله تعالی و قدره، اما أن ینکون بلا توسط فی ایجاد الشیء، او ینکون بتوسط. و الأول لا یقتضیه انتهاء الارادات الی ارادته، و الثانی لا یناقض القول بالاختیار، فانّ الاختیار هو الایجاد بتوسط قدرة، و إرادة، سواء كانت تلك القدرة و الإرادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شیء آخر. فاذن، من قضاء الله تعالی و قدره وقوع بعض الأفعال، تابعا لاختیار فاعله، و لا یندفع هذا ألباقامة البرهان علی أنه لا مؤثر ألبالله تعالی.

[۲۰]

یکی از مسائلی که در ادیان آسمانی و بخصوص دین مقدس اسلام در زمینه خدا شناسی مطرح شده و متکلمین و فلاسفه الهی به تبیین عقلانی و فلسفی آن پرداخته‌اند مساله قضاء و قدر است که یکی از پیچیده‌ترین مسائل الهیات بشمار میرود و محور اصلی غموض آن را رابطه آن با اختیار انسان در فعالیتهای اختیاریش تشکیل میدهد یعنی چگونه میتوان از یک سوی به قضاء و قدر الهی معتقد شد و از سوی دیگر اراده آزاد انسان و نقش آن را در تعیین سرنوشت خودش پذیرفت. در این جا است که بعضی شمول قضاء و قدر الهی را نسبت به افعال اختیاری انسان پذیرفته‌اند ولی اختیار حقیقی انسان را نفی کرده‌اند و برخی دیگر دایره قضاء و قدر را به امور غیر اختیاری محدود کرده‌اند و افعال اختیاری انسان را خارج از محدوده قضاء و قدر شمرده‌اند و گروه سومی در مقام جمع بین شمول قضاء و قدر نسبت به افعال اختیاری انسان و اثبات اختیار و انتخاب وی در تعیین سرنوشت خویش بر آمده‌اند و نظریات گوناگونی را ابراز داشته‌اند که بررسی همه آنها در خور کتاب مستقلی است. از این روی ما در اینجا نخست توضیح کوتاهی پیرامون مفهوم قضاء و قدر می‌دهیم و سپس به تحلیل فلسفی و بیان رابطه سرنوشت با افعال اختیاری انسان می‌پردازیم و در پایان فایده این بحث و نکته تاکید روی آن از طرف ادیان الهی را بیان خواهیم کرد اشکال در کیفیت جمع بین قضاء و قدر الهی و اختیار انسانی همان اشکالی است که با شدت بیشتری در توحید افعالی بمعنای توحید در افاضه وجود پیش می‌آید و در درس شصت و چهارم به دفع آن پرداختیم. حاصل جواب از این اشکال آن است که استناد فعل به فاعل قریب و مباشر و به خدای متعال در دو سطح است و فاعلیت الهی در طول فاعلیت انسان قرار دارد و چنان نیست که کارهایی که از انسان سر میزند یا باید مستند به او باشد و یا مستند به خدای متعال بلکه این کارها در عین حال که مستند به اراده و اختیار انسان است در سطح بالاتری مستند به خدای متعال می‌باشد و اگر اراده الهی تعلق نگیرد نه انسانی هست و نه علم و قدرتی و نه اراده و اختیاری و نه کار و نتیجه کاری و وجود همگی آنها نسبت به خدای متعال عین ربط و تعلق و وابستگی است و هیچکدام هیچگونه استقلالی از خودشان ندارند. به بیان دیگر کار اختیاری انسان با و صف اختیاریت مورد قضای الهی است و اختیاری بودن آن از مشخصات و از شؤون تقدیر آن است پس اگر بصورت جبری تحقق یابد قضای الهی تخلف یافته است. خاستگاه اصلی اشکال این است که توهم میشود که اگر کاری متعلق قضاء و قدر الهی باشد دیگر جایی برای اختیار و انتخاب فاعل نخواهد داشت در صورتی که کار اختیاری صرف نظر از اراده فاعل ضرورت نمی‌یابد و هر معلولی تنها از راه اسباب خودش متعلق قضاء و قدر الهی قرار میگیرد. حاصل آنکه تقدیر و قضاء علمی دو مرتبه از علم فعلی است که یکی تقدیر علمی از انکشاف رابطه معلول با علل ناقصهاش انتزاع میشود و دیگری قضاء علمی از انکشاف رابطه معلول با علت تامهاش و بر حسب آنچه از آیات و روایات استفاده میشود مرتبه تقدیر علمی به لوح محو و اثبات و مرتبه قضاء علمی به لوح محفوظ نسبت داده میشود و کسانی که بتوانند از این الواح آگاه شوند از علم مربوط به آنها مطلع میگردند. و اما تقدیر عینی عبارت است از تدبیر مخلوقات بگونه‌ای که پدیده‌ها و آثار

خاصی بر آنها مترتب گردد و طبعاً بحسب قرب و بعد به هر پدیده‌های متفاوت خواهد بود چنانکه نسبت به جنس و نوع و شخص و حالات شخص نیز تفاوت خواهد داشت مثلاً تقدیر نوع انسان این است که از مبدا زمانی خاصی تا سر آمد معینی در کره زمین زندگی کند و تقدیر هر فردی این است که در مقطع زمانی محدود و از پدر و مادر معینی بوجود بیاید و همچنین تقدیر روزی و سایر شؤون زندگی و افعال اختیاریش عبارت است از فراهم شدن شرایط خاص برای هر یک از آنها. و اما قضای عینی عبارت است از رسیدن هر معلولی به حد ضرورت وجودی از راه تحقق علت تامه‌اش و از جمله رسیدن افعال اختیاری به حد ضرورت از راه اراده فاعل قریب آنها و چون هیچ مخلوقی استقلالی در وجود و آثار وجودی ندارد طبعاً ایجاب همه پدیده‌ها مستند به خدای متعال خواهد بود که دارای غنی و استقلال مطلق است. لازم به تذکر است که قضاء به این معنی قابل تغییر نخواهد بود و بنا بر این آنچه در روایات شریفه در باره تغییر قضاء وارد شده بمعنای قضاء مراد با تقدیر است که حتمی بودن و نبودن آن نسبی میباشد. ضمناً روشن شد که تقدیر عینی از آن جهت که مربوط به روابط امکانی پدیده‌ها است قابل تغییر میباشد و همین تغییر در تقدیرات است که در متون دینی به نام بده نامیده شده و به لوح محو و اثبات نسبت داده شده است. *يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ* (۱) و نیز تقدیر علمی بتبع تقدیر عینی تغییرپذیر است زیرا تقدیر علمی علم به نسبت امکانی و تحقق پدیده بطور مشروط است نه علم به نسبت ضروری و تحقق پدیده بطور مطلق [۲۲]

"و حیث انتهى الكلام إلى مسألة الجبر والاختيار ينبغي أن نتكلم بكلام موجز عن مسألة القضاء والقدر التي هي من أهم المسائل كتاباً و سنة و عقلاً لما بينهما من الصلة الوثيقة، وقد ورد الكلام في القضاء والقدر في الأخبار المأثورة عن أئمتنا عليهم السلام (۲). و لا بد قبل بيان المختار في أصل المسألة من تقديم أمور: الأمر الأول: في أنه ما الفرق بين المسألتين: مسألة الجبر والاختيار ومسألة القضاء والقدر؟ تفرق مسألة القضاء والقدر عن مسألة الجبر والاختيار في أمرين: أحدهما: أن الأولى أهم من الثانية من ناحية سعة شمولها لأعمال العباد وغيرهم فإن القضاء والقدر جاريان في جميع الكائنات بخلاف مسألة الجبر والاختيار فإنها مطروحة في مجال أعمال الإنسان فقط. ثانيهما: أن المسألة الأولى بلحاظ انتساب الأفعال إلى الله تعالى والمسألة الثانية بلحاظ انتساب الأفعال إلى العباد أنفسهم كما لا يخفى. و لكن مع ذلك فإن بينهما قرابة شديدة و ربط وثيق و إن أدلة المسألتين متقاربة جداً. الأمر الثاني: أن القضاء والقدر في لسان الفلاسفة يأتي على معنيين: أحدهما: القضاء والقدر العلميين، بمعنى أن القضاء عبارة عن العلم الإجمالي للباري تعالى بجميع الموجودات و هو عين ذاته تعالى، و أما القدر فهو علمه التفصيلي بجميع الموجودات و هو عين ذات الموجودات نفسها. ثانيهما: القضاء والقدر العمليين التكوينيين، بمعنى أن القضاء هو خلق الصادر الأول الذي يتضمن جميع الموجودات و اندرج فيه العالم بتمامه، و القدر عبارة عن إيجاد الموجودات المتكثرة، و لا يخفى ما فيه من الإشكال في المباني. الأمر الثالث: في معنى القضاء والقدر في اللغة و في لسان الآيات. ففي مفردات الراغب: «القضاء فصل الأمر، قولاً كان ذلك (مثل قول القاضي) أو فعلاً (نحو قوله تعالى فضاھن سبع سموات) و كل واحد منهما على وجهين: إلهي و بشري ... إلى أن قال في مقام بيان الفرق بين القضاء والقدر: و القضاء من الله أخص من القدر لأنه الفصل بعد التقدير، فالقدر هو التقدير و القضاء هو الفصل بعد التقدير». و أما المستفاد من موارد استعمالها في القرآن فهو أن القضاء هو الحكم القطعي الإلزامي تكوينياً كان أو تشريعياً، فالتكويني منه نظير ما جاء في قوله تعالى: «إِذَا قُضِيَ أَمْرٌ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (۱) و التشريعي ما جاء في قوله تعالى: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْأَلَدَيْنِ إِحْسَانًا» (۲)، و أما القدر فهو بمعنى تعيين المقدار إما تكويناً نحو قوله تعالى: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (۳) و نحو قوله تعالى: «وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ» (۴)، أو تشريعاً نحو قوله تعالى: «عَلَى الْمَوْسَىٰ قَدْرُهُ وَعَلَى الْقُوتِرِ قَدْرُهُ» (۵) الذي ورد في تعيين و تحديد تكليف المعسر و الموسع في متعة المطلقات اللاتي لم يفرض لهن المهر. و المختار في المقام الذي يلائم المعنى اللغوي و ظواهر الآيات و الروايات هو أن القضاء و القدر على نحوين: تشريعي و تكويني، و المراد من القضاء التشريعي هو مطلق الواجبات و المحرمات التي أمر المكلف بإتيانها أو نهى عن ارتكابها، و من القدر التشريعي هو مقدار هذه الواجبات و المحرمات و حدودها و مشخصاتها، فمثلاً أصل وجوب الصلاة قضاء الله، و وجوب إتيانها سبع عشرة ركعات في الأوقات الخمسة قدره، و هكذا بالنسبة إلى الزكاة و الصيام و الحج و سائر التكليف، و من أو ضح الشواهد على هذا المعنى و أتقنها ما مر من بيان المولى أمير المؤمنين عليه السلام حينما كان جالساً بالكوفة منصرفاً من صفين و هو حديث طويل يشتمل على فوائد جمة، و قد ورد في ذيله: «ثم تلا عليه: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» و لا إشكال في أن المراد من القضاء في هذه الآية إنما هو القضاء التشريعي. و أما المراد من القضاء و القدر التكوينيين فهو نفس قانون العلية و إن كل شيء يوجد في عالم الوجود و كل حادث يتحقق في الخارج يحتاج إلى علة في أصل وجوده (و هو القضاء)، و في تقديره و تعيين خصوصياته (و هو القدر) فمثلاً إذا انكسر زجاج بحجر فأصل الانكسار هو القضاء، أى عدم تحققه بدون العلة، و أما مقدار الانكسار المناسب لقدر الحجر و شدة الاصابة فهو القدر. لا يقال: «لو كان الأمر كذلك أى كانت جميع الكائنات محكومة لقانون العلية و القضاء و القدر التكوينيين لزم أن تكون أفعال العباد أيضاً محكومة لهذا القانون و يلزم منه الجبر» لأنه قد مر سابقاً أن من قضاء الله التكويني و قدره صدور أفعال العباد من محض اختيارهم و إرادتهم و أن الجزء الأخير للعة النامة فيها إنما هو اختيار الإنسان الذي قضى الله عليه و قدره في وجوده، و لذلك قلنا: أن إسناد الفعل إلى الإنسان حقيقي كما

أن إسناده إلى الله تعالى في نفس الوقت حقيقى أيضاً. والشاهد على ذلك ما هو المعروف من رواية ابن نباتة قال: إن أمير المؤمنين عليه السلام عدل من عند حائط مائل إلى حائط آخر فقبل له: يا أمير المؤمنين، تفر من قضاء الله؟ قال: «أفر من قضاء الله إلى قدر الله عز وجل» (١). فإنه على كلا تفسيريه شاهد لما قلناه، فإن كان المراد منه القضاء والقدر التكويني فمعناه أتى أفر من قضاء الله التكويني (وهو أصل سقوط الحائط المائل على الإنسان الموجب للجرح أو القتل) إلى قدره التكويني وهو أن الحائط المائل يوجب قتل الإنسان أو جرحه فيما إذا لم يعمل الإنسان اختياره ولم يفر منه بإرادته، فإن أصل إيجاب الحائط المائل بعد سقوطه قتل الإنسان من قضاء الله، ولكن هذا القضاء مقدر ومشروط بعدم إعمال الإنسان اختياره وإرادته وبعدم عدوله وفراره منه إلى مكان آخر. وإن كان المراد منه القضاء التكويني والقدر الشرعي فمعناه أن موت الإنسان بالحائط المائل وإن كان بقضاء الله وإرادته ولكنه تعالى أمر الإنسان تشريعاً بالعدل والفرار، فكما أن موت الإنسان بالحائط من قضاء الله التكويني يكون فرار الإنسان منه أيضاً من قدره التشريعي. ولا يخفى أن الحديث على كلا المعنيين أصدق شاهد على أن شمول قانون العلية لجميع الأشياء التي منها أفعال الإنسان الاختيارية لا ينافي اختياره وإرادته. [٣٥"]

1- قال النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله): «سيأتي زمان على أمتي يؤولون المعاصي بالقضاء، أولئك بريئون مني وأنا منهم براء» (١). ٢- قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «خمس لا يستجاب لهم: أحدهم مرّ بحائط مائل وهو يقبل إليه، ولم يسرع المشي حتى سقط عليه...» (٢). ٣- قيل لرسول الله (صلى الله عليه وآله): «رقى يستشفى بها هل ترد من قدر الله فقال: إنها من قدر الله» (٣). والرقى جمع الرقية بمعنى العوذة. فقد جعل رسول الله التمسك بالأسباب جزءاً من تقديره سبحانه، فأعلم بذلك أن ليس التقدير سالباً للاختيار، بل خيرة الإنسان وحرية في مجال الحياة من تقديره سبحانه. ٤- قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «في كل قضاء الله عز وجل خيرة للمؤمن» (٤). ٥- وهذا أمير المؤمنين، باب علم النبي يوضح لنا مكانة التقدير بالنسبة إلى الاختيار. روى الأصمعي بن نباتة أن أمير المؤمنين (عليه السلام) عدل من حائط مائل إلى حائط آخر فقبل له يا أمير المؤمنين أفر من قضاء الله؟ قال: «أفر من قضاء الله إلى قدر الله عز وجل» (٥). ٦- لما انصرف أمير المؤمنين (عليه السلام) من صفين أقبل شيخ فحجاب بين يديه ثم قال له يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام، أبقضاء الله وقدره؟ فقال: أجل يا شيخ، ما علوت من طلعة، ولا هبطت من واد، إلّا بقضاء من الله وقدر فقال الشيخ: عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين. فقال أمير المؤمنين: مه يا شيخ! فوالله لقد عظم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين. فقال الشيخ: كيف لم تكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا. فقال أمير المؤمنين: أو تظن أنه كان قضاء حتماً، وقدرًا لازماً؟ إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي، والزجر من الله تعالى، وسقط معنى «الوعد والوعيد» ولم تكن لائمة للمذنب، ولا محمداً للمحسن، وكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، وكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب... وتلك مقالة إخوان عبدة الأوثان، وخصماء الرحمن، وحزب الشيطان، وقدرية هذه الأمة ومجوسها» (١). وإن الله كلف «تخييراً» ونهى «تحذيراً» وأعطى على القليل كثيراً، ولم يعص مغلوباً ولم يطمع مكرهاً، ولم يملك مفوضاً، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار» (٢). ٧- وقال أمير المؤمنين عند ما سئل عن القضاء والقدر: «لا تقولوا وكلهم الله إلى أنفسهم فتوهووه، ولا تقولوا أجبرهم على المعاصي فتظلموه، ولكن قولوا الخير بتوفيق الله والشر بخذلان الله، وكل سابق في علم الله» (١). ٨- وقال أمير المؤمنين (عليه السلام): «ما غلا أحد في القدر إلّا خرج من الإسلام». وفي نسخة «من الإيمان» (٢). ٩- كتب الحسن بن أبي الحسن البصري إلى الحسين بن علي بن أبي طالب صلوات الله عليهما يسأله عن القدر، فكتب إليه: «فاتبع ما شرحت لك في القدر مما أفضى إلينا أهل البيت، فإنه من لم يؤمن بالقدر خيره وشره فقد كفر، ومن حمل المعاصي على الله عز وجل فقد افترى على الله افتراء عظيماً، إن الله تبارك وتعالى لا يطاع بإكراه، ولا يعصى بغلبة ولا يهمل العباد في الهلكة، لكنه المالك لما ملكهم، والقادر لما عليه أقدارهم. فإن ائتمروا بالطاعة، لم يكن الله صادراً عنها مبطلاً، وإن ائتمروا بالمعصية فشاء أن يمن عليهم فيحول بينهم وبين ما ائتمروا به فعل. وإن لم يفعل فليس هو حملهم عليها قسراً، ولا كلفهم جبراً بل بتمكينه إياهم بعد إعداده وإنذاره لهم واحتجاجه عليهم، طوقهم ومكنهم وجعل لهم السبيل إلى أخذ ما إليه دعاهم، وترك ما عنه نهاهم جعلهم مستطيعين لأخذ ما أمرهم به من شيء غير آخذه. ولترك ما نهاهم عنه من شيء غير تاركه، والحمد لله الذي جعل عباده أقوياء لما أمرهم به ينالون بتلك القوة، وما نهاهم عنه. وجعل العذر لمن يجعل له السبيل حمداً متقبلاً فأنا على ذلك أذهب وبه أقول. والله وأنا وأصحابي أيضاً عليه وله الحمد» (٣). ١٠- وقال الإمام الصادق (عليه السلام): «كما أن بادئ النعم من الله عز وجل وقد نحلكموه، كذلك الشر من أنفسكم وإن جرى به قدره» (٤). ١١- وقال الإمام الرضا (عليه السلام)، فيما يصف به الرب: «لا يجوز في قضية، الخلق إلى ما علم متقادون، وعلى ما سطر في كتابه ماضون. لا يعملون خلاف ما علم منهم، ولا غيره يريدون» (١). فقد صدر كلامه (عليه السلام) بقوله: «لا يجوز في قضيته»، أي لا يكون جائراً في قضائه. وهو نفس القول بأن القضاء لا يجعل الإنسان مكتوف الأيدي. وأما قوله: «لا يعملون خلاف ما علم منهم» فلا يلزم الجبر، إذ فرق بين أن يقول «لا يعملون خلاف ما علم»، وقوله «لا يعملون خلاف ما علم منهم». فإن الثاني ناظر إلى أن

علمه لا يقبل الخطأ، و أن علمه بأفعال العباد لا يتخلف، و لكن المعلوم له سبحانه هو صدور كل فعل من فاعله بما احتف من المبادئ؛ من الاختيار أو ضده. و سیوافیک تفسیره. هذا هو المأثور عن النبی الأعظم و أهل بیته الطاهرين، فالكل یركزون على أن القضاء و القدر لا یسلبان الحرية عن الإنسان. و لأجل اشتهار على و أهل بیته فی هذا المجال بهذا، قبل من قديم الأيام: [٣٨]"

"هذه الرواية و نظائرها لا تنافی اختیار الإنسان و صحة التكليف لأن المراد مما یصیب و ما لا یصیب هو الأمور الخارجة عن إطار اختیاره، كالمواهب و النوازل، فلا شک أن الإصابة و عدمها خارجان عن اختیار الإنسان و ليس له دور و إنما الكلام فی حکومت القضاء و القدر على ما یناط به التكليف و یتاب به أو یعاقب فإن سیادة القضاء و القدر على اختیار الإنسان أمر لا یقبله العقل و لا یوافقه النقل، كما سیأتی. و قس على هذا باقی ما رواه أهل السنة فی باب القضاء و القدر. [٣٨]"

« "الأمر بالطاعة، و النهی عن المعصية، و التمكن من فعل الحسن، و ترك المعصية، و المؤمنة على القرية إليه، و الخذلان لمن عصاه، و الوعد و الوعيد، و الترغيب و الترهيب كل ذلك قضاء الله فی أفعالنا و قدره لأعمالنا» (١). هذا و لعل اقتصار الإمام أمير المؤمنين عليه السلام- فی الإجابة على سؤال السائل- على شرح «القضاء و القدر» التشريعيين، كان رعاية لحال السائل، أو الحاضرين فی ذلك المجلس، لأنه كان یستنبط من القضاء و القدر التكوینيين و شمولهما لأفعال الإنسان فی ذلك اليوم الجبر و سلب الاختيار. و لهذا ختم الإمام عليه السلام كلامه المذكور بقوله: «أما غیر ذلك فلا تظنه فإن الظن له مخبط للأعمال». و المقصود هو أن قيمة الأعمال تتبع من كون الإنسان مختاراً یا بأفعاله باختیار و إرادة منه، و مع فرض الجبر لا تبقى للأفعال أية قيمة. و الحاصل أن «القضاء و القدر» قد یكونان فی مجال التكوين، و قد یكونان فی مجال التشريع. إن «القضاء و القدر» فی مجال أفعال الإنسان لا ینافیان اختیاره، و ما یوصف به من حرية الإرادة قط، لأن التقدير الإلهي فی مجال الإنسان هو فاعليته الخاصة و هو كونه فاعلاً مختاراً مريداً، و أن یكون فعلاً و تركه لأي عمل تحت اختیاره و إرادته. إن القضاء الإلهي فی مجال فعل الإنسان هو حتميته و تحققه القطعي بعد اختیار الإنسان له بإرادته. و بعبارة أخرى: إن خلق الإنسان مجبولة على الاختيار، و مزيجية بحرية الإرادة و مقدرة بذلك، و إن القضاء الإلهي ليس إلّا هذا، و هو أن الإنسان متى ما أوجد أسباب وقوع فعل ما تم التنفيذ الإلهي من هذا الطريق. إن بعض الأشخاص یعتبر كونه عاصياً، ظاهرة ناشئة من التقدير الإلهي، و یصور أنه لا یقدر على اختیار طریق آخر غیر ما یسلكه، فی حين یرفض العقل و الوحي هذا التصور لأن العقل یقضي بأن الإنسان هو الذي یختار بنفسه مصيره و هو كذلك فی نظر الشرع أيضاً، أي إنه حسب نظر الوحي یقدر ان یكون إنساناً شاكراً صالحاً، أو كافراً طالحاً. [٣٩]"

"و هذه الآيات و الأحاديث المضافة التي نقلها أصحاب الحديث لا تترك متدحلاً لمسلم أن ینكر القضاء و القدر، نعم الكلام فی تفسیرهما و تحديد معنهما على نحو لا یضاد و لا یخالف حاكمية الله و اختیاره أولاً، و لا یزاحم حرية الإنسان و إرادته ثانياً، إذ كما أن القدر و القضاء من الأمور اليقينية، فكذا حاكميته سبحانه و اختیاره، و حرية العبد و إرادته من الأمور اليقينية أيضاً و سوف یوافیک أن معنى القضاء و القدر الثابتين فی الشرع، ليس كما تصوّره أصحاب الحديث و الأشاعرة: من تحكيم القدر على اختیاره سبحانه، و إرادة عبادته. بل تقديره و قضاؤه لا یعنی إبطال حرية الإنسان و اختیاره، و لأجل كون المقام من مزال الأقدام، نهى الإمام أمير المؤمنين البسطاء عن الخوض فی القضاء و القدر، فقال فی جواب من سألته عن القدر: «طريق مظلم فلا تسلكوه، و بحر عمیق فلا تلجوه، و سر الله فلا تتكلفوه» (١) و لكن كلامه عليه السلام متوجه إلى البسطاء من الأمة الذين لا یتحملون المعارف العليا، لا إلى أهل المعرفة و النظر. و لأجل ذلك وردت جمل شافية فی القضاء و القدر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام و سیوافیک شطر منها عند عرض مذهب أهل الحديث فی هذا الموقف. [٤٠]"

"إن للقول بالجبر سبباً آخر و هو تفسیر القضاء و القدر- الذي لا غبار فی صحتهما- بالمعنى السالب للاختيار عن الإنسان، و سیوافیک أن القضاء و القدر حق و لكنهما لا یسلبان الاختيار عن الإنسان. [٤١]"

"انديشه آزاد بودن انسان نه به معنى نفی قضاء و قدر الهی است كه هیچ مسلمان آشنا به قرآن و حديث نمی تواند آن را انكار كند و نه به معنى تفویض و وانهادگی و به خود واگذاری انسان است و این نوع تفسیر برای اختیار كه معتزله بر آن گرویده اند، عكس العمل عقیده به جبر بود كه امویان و برخی از خلفاء عباسی در ترویج آن می كوشیدند، بلکه عقیده به اختیار، در عین عقیده به تقدیر و در عین عقیده به وابستگی انسان به خدای واجب (در وجود و فعل) می باشد [٤٢]"

"اگر چه انسان در همه دوران زندگی خود محكوم به تقدیر الهی است و تدبیر ربوبی از هر طرف او را دربر گرفته است و او نمی تواند از مرز تقدیر الهی پا فراتر گذارد، ولی او هرگز نمی تواند به این بهانه از زیر بار مسئولیت کارهای خود شانه خالی کند و طغیانگری و كفر خود را به حساب تقدیر الهی بگذارد، زیرا خداوند او را از انتخاب راه خیر و سعادت متمكن ساخته و این استعداد و توانایی را در اختیار

او گذاشته است (ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرُهُ) و اصولاً این اختیار و توانایی او بر انتخاب راه خیر و سعادت نیز حلقه ای از سلسله تقدیر الهی، در مورد انسان و کارهای او به شمار می رود، زیرا کارهای انسان با ویژگی اختیار و توانایی، تقدیر و اندازه گیری شده است [۴۶]

"تقدیرها و سرنوشتها، از یک سنت پایدار سرچشمه می گیرند و اگر چه به ظاهر از قلمرو

قدرت و اختیار انسان بیرون می باشند، لکن با یک نظر واقع بینانه، سرانجام به اختیار و انتخاب انسان منتهی می گردند [۴۷]"

۶. "آغاز همه این مناظرات و سؤالات و پاسخها را میتوان فرمایش اولین وصی پیامبر

صلی الله علیه و آله و سلم در این باره دانست. در آن زمان که حضرتش از جنگ صفین به کوفه باز میگشت، یک تن از یارانش این سؤال را طرح کرد: ای امیر المؤمنین! ما را خبر ده از جنگ ما با این گروه (معاویه و اهل شام)؛ آیا به موجب قضا و قدر خداوند بود؟ آن حضرت در جوابش فرمود: آری، از هیچ بلندی بالا نرفتید و در هیچ وادی سرازیر نشدید، مگر به موجب قضا و قدر خداوند. مرد گفت: رنجی که بردم از خدا پاداش میخواهم- بنابراین هیچ اجری برای خود نمیبینم. آن حضرت فرمود: چرا- چنین میپنداری؟ آن مرد گفت: اگر قضا و قدر ما را بر انجام این کار واداشته باشد، چگونه بر طاعت، ثواب و بر گناه، عقاب خواهد بود؟! امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: «آیا گمان بردهای که در کار قضا و قدر، حتم و الزام وجود دارد؟ چنین مپندار که عقیده بتپرستان و حزب شیطان و دشمنان خدا و قدریها و مجوس «۱» این امت میباشد. خداوند جلّ جلاله، در حالی که در کار خود صاحب اختیار هستیم، اوامر و دستورهایی را صادر فرموده، و نهیهای را مقرر داشته، و تکلیف را بر ما آسان گرفته، تا آنجا که اگر کسی او را فرمانی برده اطاعت کند، خداوند را به اجبار و الزام اطاعت نکرده، و اگر او را معصیت و نافرمانی کند، به چنان عصیان و گناهی، مجبور و ناگزیر نبوده است. خداوند آسمان و زمین را بیهوده نیافریده، این گمان آنهاست که کافر شدهاند...» آن مرد گفت: ای امیر المؤمنین! پس قضا و قدر که فرمودی چیست؟ فرمود: «(قضا و قدر) آن است که خداوند فرمان به اطاعت کردن داده است و نهی از معصیت کردن «۲»، و توانایی داده است بر کار نیکو کردن و ترک کردن کارهای پلید و زشت، و یاری میدهد (بندگان را) بر کارهایی که با آن به او تقرّب جویند، و به خود وامیگذارد کسی را که معصیت او را میکند، و نوید و بیم داده است و ترغیب فرموده و تخویف نموده است. «۳» همه اینها قضای خداست در افعال ما، و تقدیر اوست در اعمال ما. غیر از این را مپندار، چرا که اگر غیر از این پنداشتی، اعمال نیک تو نابود میشود.» «۱» آن مرد گفت: اندوه مرا زدودی، خدا اندوه تو را بزدايد. سپس چند بیتی در مدح آن حضرت انشا کرد. «۲» در روایت دیگر، آن حضرت به وی فرمود: خداوند شما را در رفت و بازگشتن، بزرگ مقرر داشته است. شما در هیچ کاری مجبور به انجام آن نبودید. مرد گفت: چگونه در کارمان مجبور نبودیم، در حالی که قضا و قدر، ما را به آن کارها واداشته؟! آنگاه آن حضرت در جوابش، آنچه که گذشت فرمود. «۳» [۴۵]"

"فی البحار عن العیون ... و قال الرضا صلوات الله علیه فی روایتی عن آبائه عن الحسین بن

علی علیهما السلام: دخل رجل من أهل العراق علی أمير المؤمنين علیه السلام، فقال: أخبرنا عن خروجنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله و قدر؟ فقال له أمير المؤمنين علیه السلام: أجل يا شيخ! فو الله ما علوتم تلعة و لا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من الله و قدر، فقال الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين، فقال: مهلا يا شيخ، لعلك تظن قضاء حتما و قدرا لازما، لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب، و الأمر و النهی و الزجر، و ل سقط معنى الوعد و الوعيد، و لم يكن علی مسيء لائمة، و لا لمحسن محمدا، و لكان المحسن أولى باللائمة من المذنب، و المذنب أولى بالإحسان من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان، و خصماء الرحمن، و قدرية هذه الامة و مجوسها. يا شيخ، إن الله عزّ و جلّ كلّف تخييرا، و نهی تحذيرا، و أعطى علی القليل كثيرا، و لم يعص مغلوبا، و لم يطع مكرها، و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلا، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار. فنهض الشيخ و هو يقول: أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا إلى آخر الأبيات. «۱». و فيه عن الاحتجاج: روى عن علی بن محمد العسكري علیهما السلام: فی رسالته إلى أهل الأهواز فی نفی الجبر و التفویض أنّه قال: روى عن أمير المؤمنين علیه السلام: أنّه سأله رجل بعد انصرافه من الشام فقال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن خروجنا إلى الشام أبقضاء و قدر؟ فقال له أمير المؤمنين: نعم يا شيخ! ما علوتم تلعة و لا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من الله و قدره، فقال الرجل: عند الله أحتسب عنائي، و الله ما أرى لى من الأجر شيئا. فقال علی علیه السلام: بلى فقد عظم الله لكم الأجر فى مسيركم و أنتم ذاهبون، و علی منصرفكم و أنتم متقلبون، و لم تكونوا فى شيء من حالانكم مكرهين. فقال الرجل: و كيف لا نكون مضطرين و القضاء و القدر ساقانا، و عنهما كان مسيرنا؟ فقال أمير المؤمنين علیه السلام: لعلك أردت قضاء لازما و قدرا حتما، لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب و العقاب، و سقط الوعد و الوعيد، و الأمر من الله و النهی، و ما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب، و لا محمدا لمحسن، و لا كان المحسن أولى بثواب الإحسان من المذنب، و لا المذنب أولى بعقوبة الذنب من المحسن، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان، و جنود الشيطان، و خصماء الرحمن، و شهداء الزور و البهتان، و أهل العمى و الطغيان، هم قدرية هذه الامة و مجوسها، إن الله تعالى أمر تخييرا و نهی تحذيرا، و كلّف يسيرا، و لم يعص مغلوبا، و لم يطع مكرها، و لم يرسل الرسل هزلا، و لم ينزل القرآن عبثا، و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلا ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين

كفروا من النار. قال: ثم تلا عليهم: وَ قَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ «١». قال فنهض الرجل مسرورا و هو يقول: أنت الإمام الذى نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا إلى آخر الأبيات «٢» أقول: وجه عدم الملامة على المسىء و عدم المحمدة على المحسن إذا كان العبد مجبورا واضحا، و لعل وجه عدم كون المذنب أولى بالذنب من المحسن و عدم كون المحسن أولى بالمدح من المذنب كونهما متساويين فى عدم استناد الإحسان و الإساءة إليهما. و أما قوله فى الرواية الأولى: لكان المحسن أولى ... فلا يبعد كونه مصحفا، و إن وجه العلامة المجلسى عليه السلام بوجه ذكر بعضها فى البحار، و بعضها فى المرأة، فراجع «٣». [٥١]

"و روى الكليني (قدس سره) فى الكافى «١» عن أمير المؤمنين (ع) بسند فيه رفع، و رواه الصدوق (ره) فى العيون بعدة طرق «٢»، و العلامة (ره) فى شرح التجريد، و غيرهم فى سائر الكتب الحديثية «٣» و الكلامية: انه لما انصرف أمير المؤمنين (ع) من صفين إذ أقبل شيخ فحشى بين يديه ثم قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام بقضاء من الله و قدر؟ فقال أمير المؤمنين (ع): أجل يا شيخ، ما علوتم تلعة و لا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من الله و قدر. فقال له الشيخ: عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين؟ فقال له: مه يا شيخ فو الله لكم الاجر فى مسيركم و أنتم سائرون و فى مقامكم و أنتم مقيمون و فى منصرفكم و أنتم منصرفون، و لم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين و لا إليه مضطرين. فقال له الشيخ: كيف لم تكن فى شىء من حالاتنا مكرهين و لا إليه مضطرين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا؟ فقال (ع) له: و تظن أنه كان قضاء و للمحسن، و لكان المذنب أولى بالاحسان من المحسن، و لكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة اخوان عبدة الاوثان، و خصماء الرحمن و حزب الشيطان، و قدرية هذه الامة و مجوسها، ان الله تبارك و تعالى كلف تخييرا، و نهى تحذيرا، و أعطى على القليل كثيرا، و لم يعص مغلوبا، و لم يطع مكرها، و لم يملك مفوضا، و لم يخلق السموات و الارض و ما بينهما باطلا، و لم يعث النبيين مبشرين و منذرين عبثا، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار، الحديث. فانظر إلى هذه الرواية أيها الطالب للحقيقة كيف جمع فيها تحقيقات دقيقة و نفى الجبر و التفويض بالبرهان و ذكر التوالى الفاسدة المترتبة على الجبر، و ذلك أنه لما سأله الشيخ عن مسيرهم إلى الشام أبقضاء من الله و قدر، قال (ع): أجل كل ما فعلتم كان بقضائه و قدره، فتوهم الشيخ من هذه الجملة الجبر، من جهة أنه صور القضاء و القدر و استنتج نتيجته، و هى: ان إرادة الله تعالى الازلية التى لا تتخلف عن المرات متعلقة بأفعال الإنسان، و كان لازم ذلك ارتفاع الحسن و القبح، و لذلك لما سمع الشيخ منه (ع) كون المسير بقضاء و قدر قال و هو فى حال اليأس: عند الله احتسب عنائي، أى فعلى هذا كان مسيرى من حيث تعلق إرادة الله تعالى غير اختياري لى فلم يبق لى الا العناء و التعب!! فأوضح (ع) مراده و قال: و تظن انه كان قضاء حتما و قدرا لازما لا دخل لاختيار العبد و ارادته، ليس كذلك بل العبد مختار فى فعله. فالقضاء و القدر عبارة عن الامر و الحكم، و التمكين من فعل الحسنة و ترك المعصية كما صرح بذلك فى رواية اخرى «١» فى ذيل هذا الحديث. ثم أخذ (ع) بالاصول العقلية التى أساس التشريع مبنى عليها، إلى أن قال: و لم يعص مغلوبا و لم يطع مكرها، و الظاهر أن المراد به أنه لم يعص و الحال أن عاصيه مغلوب بالجبر و لم يطع و الحال ان طوعه مكروه للمطيع. و أما قوله "و لكان المذنب أولى بالاحسان" الخ، فالظاهر أنه (ع) أشار بذلك إلى مطلب دقيق، و هو: أنه على مسلك الجبرية بما أن ذات المذنب اقتضت الاحسان فى الدنيا باللذات فينبغى أن تكون فى الآخرة أيضا كذلك لعدم تغير الذات فى النشاطين و بما ان ذات المطيع اقتضت المشقة فى الدنيا و ايلام المطيع، بالتكاليف الشاقة فينبغى أن تكون فى الآخرة أيضا كذلك. [٦٩]"]

علل و مبادئ غير اختياري در فعل

"قال: و الوجوب للداعى لا ينافى القدرة كالواجب. أقول: لما فرغ من تقرير المذهب شرع فى الجواب عن شبه الخصم و تقرير الشبهة الأولى أن صدور الفعل من المكلف إما أن يقارن تجويز لا صدوره أو امتناع لا صدوره و الثانى يستلزم الجبر و الأول إما أن يترجح منه الصدور على لا صدوره لمرجح أو لا لمرجح و الثانى يلزم منه الترجيح لأحد طرفى الممكن من غير مرجح و هو محال و الأول يستلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما يجب معه الترجيح و هو ينافى التقدير و يستلزم الجبر. و الجواب أن الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن و واجب بالنظر إلى داعيه و ذلك لا يستلزم الجبر فإن كل قادر فإنه يجب عنه الأثر عند وجود الداعى كما فى حق الواجب تعالى فإن هذا الدليل قائم فى حقه تعالى و وجه المخلص ما ذكرناه، على أن هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح و به أجابوا عن الشبهة التى أوردها الفلاسفة عليهم فما أدرى لم كان الجواب مسموعا هناك و لم يكن مسموعا هاهنا. [٢١]"]

"الأول: المعروف و المشهور بين الفلاسفة قديماً و حديثاً أن الأفعال الاختيارية بشئى أنواعها مسبوقه بالارادة، هذا من ناحية. و من ناحية اخرى: أنها إذا بلغت حدها التام تكون علة تامة لها. و تبعهم فى ذلك جماعة من الاصوليين منهم المحقق صاحب الكفاية (٢) و شيخنا المحقق (٣) (قدس سرهما). فالنتيجة على ضوء ذلك هى وجوب صدور الفعل عند تحقق الارادة و استحالة تخلفه عنها، بدهاء استحالة تخلف

المعلول عن العلة التامة. وإلى هذا أشار شيخنا المحقق (قدس سره) بقوله: الإرادة ما لم تبلغ حداً يستحيل تخلف المراد عنها لا يمكن وجود الفعل، لأن معناه صدور المعلول بلا علة تامة، وإذا بلغت ذلك الحد امتنع تخلفه عنها، وإلّا لزم تخلف المعلول عن علته التامة (٤). وقال صدر المتألهين: إن إرادتك ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لرجحان أحد ذينك الطرفين على الآخر، وأمّا إذا صارت حدّ الوجوب لزم منه وقوع الفعل (٥). ومراده من التساوي بعض مراتب الإرادة كما صرح بصحة إطلاق الإرادة عليه، كما أنّ مراده من صيرورتها حدّ الوجوب بلوغها إلى حدّها التام، فإذا بلغت ذلك الحد تحقق المراد في الخارج، وقد صرح بذلك في غير واحد من الموارد. وكيف كان، فتتفق كلمات الفلاسفة على ذلك رغم أنّ الوجدان لا يقبله، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: أنّ الإرادة بكافة مبادئها من التصور والتصديق بالفائدة والميل وما شاكلها غير اختيارية وتحصل في أفق النفس قهراً من دون أن تنقاد لها. نعم، قد يمكن للإنسان أن يحدث الإرادة والشوق في نفسه إلى إيجاد شيء بالتأمل فيما يترتب عليه من الفوائد والمصالح، ولكن نقل الكلام إلى ذلك الشوق المحرك للتأمل فيه، ومن الطبيعي أنّ حصوله للنفس ينتهي بالآخرة إلى ما هو خارج عن اختيارها، وإلّا لذهب إلى ما لا نهاية له. وعلى ضوء ذلك أنّ الإرادة لا بدّ أن تنتهي إمّا إلى ذات المرید الذي هو بذاته وذاتياته وصفاته وأفعاله منتبه إلى الذات الواجبة، وإمّا إلى الإرادة الأزلية. وقد صرح بذلك المحقق الاصفهاني (قدس سره) بقوله: إن كان المراد من انتهاء الفعل إلى إرادة الباري تعالى بملاحظة انتهاء إرادة العبد إلى إرادته تعالى، لفرض إمكانها المقتضى للانتهاء إلى الواجب، فهذا غير ضائر بالفاعلية التي هي شأن الممكنات، فإنّ العبد بذاته وبصفاته وأفعاله لا وجود له إلا بافادّة الوجود من الباري تعالى، ويستحيل أن يكون الممكن مفيضاً للوجود (٦). فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّه لا مناص من الالتزام بالجبر وعدم السلطنة والاختيار للإنسان على الأفعال الصادرة منه في الخارج. ولنأخذ بنقد هذه النظرية على ضوء درس نقطتين: الأولى: أنّ الإرادة لا تعقل أن تكون علة تامة للفعل. [٢٧]

"و أما الفلاسفة فذهبوا إلى أنّ الأفعال الاختيارية معلولة للإرادة تترتب عليها كترتب الصفرة على الوحل، لا فرق بينهما إلّا في أنّ الأول مسبوق بالإرادة ولذا يسمى بالاختياري دون الثاني، زعما منهم أنّ كل فعل لا بد له من علة تامة موجبة، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وهذا هو الوجه الذي يستلزم الجبر والقول بقدم العالم لجريان هذا الكلام هناك أيضاً، وقد ذكر العلامة قدس سره في منهجه أنّ الفرق بين الفلاسفة والإسلام هو ذلك، فإنّ الفلاسفة يقولون بأن كل فعل متوقف على موجب، لأنّه ما لم يجب لم يوجد، بخلاف الإسلام إذ ليس من هذه العناوين كعنوان العلية والمعلولية في الأخبار عين ولا أثر، والمذكور فيها إنما هو احتياج الفعل إلى الفاعل وإلى الصانع، واحتياج الخلق إلى الخالق. وبالجمله الفارق المذكور في كلامهم لا يكون مؤثراً في دفع شبهة الجبر وقدم العالم مثقال ذرة، وإنما هو فرق اصطلاحى لمجرد التعبير. فالجواب الصحيح عن كلامهم هو ما تقدم من أنّ ما يتوقف عليه الفعل إنما هو الفاعل ولو كان مختاراً، فإن شاء يعمل قدرته ويجعلها فعلها أى بفعله، وإن لم يشأ لم يفعل، نعم لا بدّ وأن يكون ذلك لفائدة مترتبة عليه، أما راجعة إلى نفسه أو إلى غيره، وأما الموجب فلم يدل دليل على اعتباره لا شرعاً ولا عقلاً. وبهذا تندفع شبهة الجبر وشبهة قدم العالم، وما تخيلوه من ترتب عقول عشرة وأنّ المخلوق الأول هو العقل الأول، ثم بقية العقول بحسب الترتيب إلى أن ينتهي الأمر إلى النفوس الفلكية، ثم إلى عالم الطبيعة، فإنّ كل ذلك مبني على الجبر وأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإلّا فالبارئ فاعل مختار إذا رأى المصلحة في إيجاد شيء قبل ألف سنة يوجد في ذلك الظرف، وإذا رأى المصلحة في إيجادها بعد ألف سنة يوجد في ذلك الزمان، فلا يلزم القدم، وهذا هو الذي يستفاد من الأخبار ويراها الإنسان وجدانا ولذا ذكر الشيخ في الرسائل أنّ ضرورة الأديان قد دلّت على حدوث العالم، فإن كانت هناك شبهة، كاستحالة الخلق المعلول عن العلة، فهي شبهة في مقابل البدئية (١٤). [٢٦]

"وقال الفضل «١»: هذا الوجه بطلانه أظهر من أن يحتاج إلى بيان؛ لأنّ أحداً لم يقل: بأنّ الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الأشياء والحكم والمصالح فيها. فإنّهم يقولون في إثبات صفة العلم: إنّ أفعاله متقنة «٢»، وكلّ من كان أفعاله متقنة فلا بدّ أن يلاحظ الغاية والحكمة، فملاحظة الغاية والحكمة في الأفعال لا بدّ من إثباته بالنسبة إليه تعالى، وإذا كان كذلك كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي؟! وعندي أنّ الفريقين من الأشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الإمامية لم يحركوا هذا النزاع ولم يبينوا محلّه، فإنّ جلّ أدلّة المعتزلة دلّت على إنّهم فهموا من كلام الأشاعرة نفى الغاية والحكمة والمصلحة، وإنّهم يقولون: إنّ أفعاله اتفاقيات كأفعال من لم يلاحظ الغايات «٣»، واعتراضاتهم واردة على هذا. فنقول: الأفعال الصادرة من الإنسان مثلاً مبدؤها دواع مختلفة، ولا بدّ لهذه الدواعى من ترجيح بعضها على بعض، والمرجح هو الإرادة الحادثة «٤». .. فذلك الداعي الذي بعث الفاعل على الفعل مقدّم على وجود الفعل، ولولاه لم يكن للفاعل المختار أن يفعل ذلك الفعل، فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج في صدور الفعل عنه إلى ذلك الباعث، وهو العلة الغائية والغرض. هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم، فإن عرض هذا على المعتزلي فاعترف بأنّه تعالى في أفعاله صاحب هذا الغرض، لزمه إثبات الاحتياج لله تعالى في أفعاله، وهو لا يقول بهذا قط؛ لأنّه ينفي الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج، فكيف يجوز الغرض المؤدّي إلى الاحتياج؟! فبقى أنّ مراده من إثبات الغرض دفع العبث من أفعاله تعالى، فهو يقول: إنّ الله تعالى مثلاً خلق الخلق للمعرفة، يعنى غاية الخلق، والمصلحة التي لاحظها الله تعالى وراء علته هي المعرفة، لا أنّه يفعل الأفعال لا لغرض ومقصود كالعابث واللاعب، فهذا عين ما يقوله الأشاعرة من إثبات الغاية والمصلحة. فلعلم أنّ النزاع نشأ من عدم

تحرير المدعى. و أقول: إن أراد بملاحظة الغاية كونها داعية للفعل، فهو مذهبنا «١»، ولا يقوله الأشاعرة. وإن أراد بها مجرد إدراك الغاية من دون أن تكون باعثة على الفعل، فهو مذهب الأشاعرة «٢»، ويلزمه العبث و سائر المحالات، ويجوز بمقتضاه أن يعذب الله سبحانه أعظم المطيعين، و يثيب أعظم العاصين؛ لأنه لا غاية له تبعثه إلى الفعل، بل يفعل مجانا بلا غرض، بل يجوز أن لا تكون أفعاله متقنة، وإن اتفق إتقانها في ما وقع، و أمّا في ما لم يقع بعد- كالثواب و العقاب- فمن الجائز أن لا يكون متقنا؛ لفرض عدم الغرض له تعالى، و لأنه لا يقبح منه شيء، و لا يجب عليه شيء!.. فما زعمه من عدم تحرير الفريقين لمحلّ النزاع حقيق بالسخرية! أترأه يخفى على جماهير العلماء و يظهر لهذا الخصم وحده؟! و هل يخفى على أحد أنّ النزاع في الغرض و العلة الغائية، و أنّ الإمامية و المعتزلة لم يروا بالقول بالغرض بأسا و نقصا، بخلاف الأشاعرة؟! و هذا الخصم ما زال ينسب لقومه القول بالغاية، فإن أراد بها الغاية الباعثة على الفعل، فهي خلاف مذهبهم بالضرورة. و إن أراد بها الأمر المترتب اتفاقا، فقله تعالى: فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَنًا «١»، غاية الأمر: أن الله تعالى عالم بهذا الأمر المترتب، فهو حقيقة مذهبهم، و عليه ترد الإشكالات، و لا ينفع معه التسويات و التنصّلات. و أمّا ما ذكره من قولهم بالحكمة و المصلحة، فهو و إن قالوا به ظاهرا، لكن لا بنحو اللزوم كقولهم بالإتقان؛ لأنّ اللزوم لا يجتمع مع نفى الغرض و نفى الحسن و القبح العقلين و نفى وجوب شيء عليه تعالى. و أمّا قوله: «و لولاه لم يكن للفعل المختار أن يفعل ذلك الفعل».. فإن أراد به أنّه لا يفعله لكونه عبثا، فهو صحيح، و الله سبحانه أحقّ به. و إن أراد أنّه لا يفعله لعدم قدرته عليه كما زعمه سابقا، فهو باطل - كما عرفت-، و منه يعلم ما في قوله: «فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج في صدور الفعل عنه». و قد بينّا أنّ هذا الاحتياج لإخراج الفعل عن العبث لا لنقص في القدرة، فيكون كمالا للفعل، و دليلا على كمال ذات الفاعل، لا كاحتياج الذات إلى صفاتها الزائدة الموجب لنقص الذات في نفسها «٢»؛ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. و أمّا ما ذكره من الجواب عن دعوى الضرورة، فمما تكرّر ذكره في كتبهم، و هو ظاهر الفساد؛ لأنّ الضرورة كما تحكم بوجود القدرة و الاختيار في الحركات الاختيارية، تحكم بتأثير القدرة فيها، و أنّا فاعلون لها، و لذا يذمّ الطفل الرامى لعلمه الضروري بأنّه مؤثّر، كما بيّنه المصنّف رحمه الله. على أنّه لو لم يكن للقدرة تأثير لم يعلم وجودها، إذ لا دليل عليها غيره، و مجرد الفرق بين الحركات الاختيارية و الاضطرابية لا يقضى بوجودها؛ لاحتمال الفرق بخصوص الاختيار و عدمه. [٣٢"]

"أن حقيقة الطلب على ما أفاده في الكفاية «١» هي عين الإرادة كما أن الطلب الإنشائي متحد مع الإرادة الإنشائية، فالحقيقي من الطلب و الإرادة متحد كاتحادهما إنشاء، إذ ليس في صقع النفس إلّا الإرادة و مبادئها، و ليس بين الإرادة و الفعل شيء آخر يسمى بالطلب، و على هذا المسلك تكون النفس مقهورة في الفعل فيلزم الجبر. و لكن الميرزا النائيني رحمه الله أثبت عدم مقهورية النفس و إن لها الاختيار بعد تحقق الإرادة و مبادئها، و أن العضلات تكون تحت سلطنة النفس و عاملة باختيارها، و لا تصير النفس مقهورة بالإرادة و مبادئها، ففي النفس مضافا إلى الإرادة و مبادئها اختيار النفس للمراد، و إذا ثبت هذا الأمر الذي إدعاه الميرزا النائيني رحمه الله يكون ذلك مجديا في مسألة الجبر و التفويض. و الحاصل: انه وقع الخلاف في اتحاد الطلب و الإرادة مفهوما و إنشاء و خارجا و مغايرتهما، فعن المعتزلة و أهل الحق اتحادهما و عن الأشاعرة مغايرتهما. و حاصل استدلال المعتزلة: هو عدم سلطنة النفس على تحريك العضلات بعد تحقق الإرادة و هي الشوق المؤكد و مبادئها من خطور الشيء بالبال، و تصوّر فائدته، و التصديق بها و الحبّ و الميل إليها، ثم الشوق المؤكد و شدة اشتياق النفس إليه بإيجاده أو تركه بنفسه باليد و نحوها من العضلات أو غيره، فيأمره بإيجاده أو يمتس منه ذلك، فالعضلات تتحرك قهرا بعد حصول الإرادة أعنى الشوق و لا يتوسط بين حركة العضلات و بين الإرادة شيء يسمى بالطلب، فالإرادة و الطلب لفظان مترادفان موضوعان لمفهوم واحد و هو الشوق المؤكد. و أمّا مغايرتهما: فقد استدلل عليها بالبرهان و الوجدان، أما البرهان: فهو أنّه لو لم يكن بين حركة العضلات و بين الشوق المؤكد سلطنة النفس و اختيارها و قهاريّتها المسمّاة بالطلب لزم الجبر، لكون حركة العضلات حينئذ كحركة يدا المرتعش، بل يلزم الجبر في أفعال البارئ تعالى شأنه علّوا كبيرا و التالى و هو الجبر باطل جزما فالمقدم مثله، فلا بد أن يكون هناك اختيار للنفس حتى لا يلزم الجبر، و هذا مما ذكره الفخر الرازى أيضا و الجواب عنه باللعن و الطعن و كذا بكون الفعل مسبقا بالإرادة لا يجدى. أما الأوّل: فواضح لكونه خرقا عاجز. و أما الثانى: فلعدم كون الإرادة التى هي غير اختيارية بنفسها و مبادئها طرا أو بعضها الموجب لتبعية النتيجة لأحسن المقدمات- و هي عدم الاختيار- سببا لاختيارية الفعل و صحة العقوبة عليه، إذ المعلول تابع لعلته في عدم الاختيارية، فإشكال الفخر الرازى لا دافع له أصلا. [٥٦"]

"ان قلت ان القصد و العزم انما يكون من مبادئ الاختيار و هي ليست باختيارية و إلّا لتسلسل انتهى. و اجاب قدس سرّه عن الاشكال بوجهين، الاول: ان الاختيار و ان لم يكن بالاختيار إلّا ان بعض مبادئه غالبا يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة و اللوم و المذمة. الثانى: انه و ان لم يكن باختياره إلّا انه بسوء سريره و خبث باطنه بحسب نقصانه و اقتضاء استعداد ذاتا، و هو موجب لبعده عن ساحة المولى، و استحقاق العقاب انما يكون من تبعة ذلك كما في المعصية الواقعية. اقول: الحق الذى لا محيص عنه هو الوجه الاول، و الثانى مما لا ينبغي صدوره من مثله، فان مجرد صدور الفعل عن ارادة لا يكفى في كونه اختياريا بما هو ملاك التكليف و مناط البعث و الزجر،

كما ان فى كون الفعل اختياريا لا يعتبر سبقه بالارادة، بل المعتبر فى ذلك المصحح للتكليف، و الموجب للثواب و العقاب هو كون الفعل بحيث يتمكن من فعله و تركه و لو لم يكن مسبوقا بالارادة؛ و من الواضح ان القصد من هذا القبيل و نحن لا نطلب ما فوق ذلك شيئا، فان المكلف قادر على ان لا يقصد بالتأمل فى العواقب و متمكن من ترك الارادة و العزم. نعم فيما لم يكن له ذلك و صار بحيث خرج عن حيطة فكره زمام التدبر و صار مجبورا بمقتضى فطرته و جبلته ليس الارادة باختيارية فى حقه كنفس العمل، و فى مثل هذا المورد التزموا بنفى العقاب و عدم الاستحقاق، و اما فيما تمكن من ذلك كان اختيارية القصد محفوظة، و ذلك كاف فى صحة العقوبة و التكليف. و بالجملة لا يلزم سبق الارادة فى اختيارية الافعال كما ليس كل ما بالارادة بالاختيار و الملاك ما ذكر و هو مما جعله الله تعالى ذاتيا، اعنى كل مكلف بحسب ذاته و بمقتضى ما جعل الله تعالى فيه فطرة و ذاتيا كان متمكنا بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل، و جعل هذا من ذاته و فطرته لا ينافى الاختيار بل يؤكد و يشدده، كما هو واضح على المتدبر الخبير، فتأمل جيدا. [٦٧]"]

مهر نهادن خداوند بر قلوب كفّار

مهر نهادن خداوند بر قلوب كفّار

"و الحقّ أنّ هذا الختم موجود لبعض الكفّار لا للجميع، و هو بمنزلة طبيعة جبلية لذلك البعض مستحيل الانفكاك عنه، و تقريره: إنّ الذى يحصل منه الكفر، إمّا أن لا يكون قادرا على تركه، أم يكون. فعلى الأول كانت مبدأ الكفر صفة لازمة له من غير اختياره و على الثانى كانت نسبة قدرته إلى فعل الكفر و تركه على السواء، فإمّا أن يكون صيرورتها مصدرا لأحد الطرفين دون الآخر يتوقّف على انضمام مرجّح أولا، و على الثانى يلزم صدور الممكن من غير مرجّح، و تجويزه يؤدّى إلى القدرح فى الاستدلال بالممكن على المؤثّر و ينسب منه باب اثبات الصانع و ذلك باطل. و على الأول إمّا أن يكون المرجّح من فعل الله أو من فعل العبد و على الثانى يلزم التسلسل فى الأفعال الاختيارية للعبد و هو محال، و على الأول و هو كون المرجّح و لنسبته الختم، من فعل الله يلزم المطلوب. فنقول: إذا انضمّ ذلك المرجّح إلى تلك القدرة، فإمّا أن يصير صدور الكفر واجبا أو جائزا أو ممتنعا. و الأخيران باطلان فتعيّن الأول. أما بطلان كونه جائزا فلاّنه لو كان جائزا لكان يصحّ صدوره فى وقت و تركه فى وقت آخر. فلنفرض وقوعه- إذ المفروض جوازه و الجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال- فذلك المجموع تارة يترتب عليه الأثر و اخرى لا يترتب عليه، و اختصاص أحد الوقتين بترتبه عليه، إمّا أن يتوقّف على انضمام قرينة إليه أو لا يتوقّف، فإن توقّف كان المرجّح هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة لا ذلك المجموع، و المفروض خلافا- هذا خلف. و ايضا فيعود التقسيم فى هذا المجموع الثانى، فإن توقّف على قيد آخر لزم التسلسل و هو محال و إن لم يتوقّف حصل ذلك المجموع بحيث يكون مصدرا تارة للأثر و اخرى لا يكون كذلك مع أنّه لم يتميّز أحد الوقتين بأمر لا يكون فى الوقت الآخر عنه فيكون هذا قولاً بترجّح الممكن لا عن مرجّح. و هو محال. فثبت أنّ عند حصول ذلك المرجّح يستحيل أن يكون صدور ذلك الأثر جائزا و أمّا أنّه لا يكون ممتنعا فظاهر، و إمّا لكان مرجّح الوجود مرجّحا للعدم، و هو محال. و إذا بطل القسمان فثبت أنّ عند حصول مرجّح الوجود يكون الأثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل من ذلك القدرة و من ذلك المرجّح. و إذا عرفت هذا، كان خلق الداعية موجبة للكفر أو الأمر الجبلى الموجب له، ختما على القلب و منعا عن قبول الايمان، فهذا هو السبب الفاعلى و الذى ذكرنا فى الفصل المتقدم هو السبب الغائى لوجود الختم و أشباهه، كالطبع و الرين و الغشاوة و الصمم و البكم و غيرها، فإنّه تعالى لما حكم بأنهم لا يؤمنون، ذكر عقبيه ما يجرى مجرى السبب الموجب له، لأنّ العلم بالعلّة يفيد العلم بالمعلول و العلم بذى السبب لا يكمل إلّا من جهة العلم بسببه، فهذا قول من أضاف جميع المحدثات إلى الله على ترتيب الأسباب و المسببات، و أمّا الأشاعرة، فهم بمعزل عن ذكر المرجّح و العلّة هاهنا، لانكارهم القول بالعلّة و المعلول مطلقا. [٦٨]"]

معلول علم بودن اراده

"فإن قلت: فهل تقول: إنّ العلم وكد الإرادة، و الإرادة وكدت القدرة، و القدرة وكدت الحركة، و إنّ كل متأخر حدث من المقدّم؟ فإن قلت ذلك فقد حكمت بحدوث شىء لا من قدرة الله، و إنّ أبیت ذلك، فما معنى ترتّب البعض من هذا على البعض. فاعلم إنّ الفرق حاصل بين ما منه الشىء و ما به الشىء فإنّ أجزاء الحركة و الزمان حصل بعضها من بعض و لم يحصل بعضها بسبب بعض و كذلك المركّب كالمعجون حاصل من أجزائه و ليس بحاصل بسبب أجزائه. فالقول بأنّ بعض تلك الأمور حصل بسبب بعض آخر منها، جهل محض، سواء عبّر عنه بالتولّد أو بغيره، بل حوالة جميعها على المعنى الذى يعبّر عنه بالقدرة الأزليّة و هو الأصل الذى لم يقف كافّة الخلق على كنه معناه إمّا الراسخون، و ليس عند غيرهم منه إمّا مجرد لفظه مع نوع تشبيه له بقدرتنا و هو بعيد عن الحقّ، و بيان ذلك يطول و لكن لا يتقدّم متقدّم و لا يتأخّر متأخر إمّا بالحقّ و اللزوم. فكذلك جميع أفعال الله المترتبة فإنّ لها ضربا آخر من التقدّم لبعضها على بعض، غير التقدّم المسمّى عند الفلاسفة بالتقدّم بالطبع، و غير الذى سمّوها بالتقدّم بالعلّة فإنّهما متحققان بين الهيئات بعضها مع بعض بواسطة. و هذا الذى كلامنا فيه تقدّم و تأخّر بين الموجودات التى هى أنوار مترتبة فى الإفاضة عن الحقّ، أو بين مراتب تنزلات الحقّ الأول، و قد سمّينا هما التقدّم و التأخّر بالحقيقة بالاعتبار الأول و التقدّم و التأخّر بالحقّ بالاعتبار الثانى، و هذا ممّا لا يظهر إمّا للخواصّ المكا شفين بنور الحقّ و لا

ینفع ذكره للحمقاء الجاهلین المجانین إلاً فتنة و تحریکا لسلسله جنونهم و حللاً لعقائد ظواهر الشریعة عن ألسنتهم و أیدیهم. و بالجملة فلو لا الترتیب بین الموجودات، لبطل النظام و لم یکن الغایات مترتبة على الأشياء و لكان فعل الله على ذلك التقدير الذى توهّمه جماعة من الناس كأصحاب أبی الحسن الأشعری و غیرهم عبثاً و هذاراً و هباءً و لعباً. فكلّ ما بین السماء و الأرض على ترتیب واجب و حقّ لازم لا یتصور أن یكون إلاً كما حدث و على الترتیب الذى حدث فما تاخّر متأخّر إلاً لا ینتظار ما یتوقّف علیه و یشترط به و الموقوف بعد الموقوف علیه و الشرط قبل المشروط. و عکس هذا الترتیب و خلافه محالان و المحال لا یوصف بكونه مقدوراً فلا یتأخّر العلم عن النظر إلا لفقد شرط الحیوة، و لا یتأخّر عنها الإرادة بعد العلم إلا لفقد شرط العلم و كل ذلك على منهاج الواجب و ترتیب الحقّ لیس فی شىء من ذلك لعب و اتفاق، بل كل ذلك بحکمة و تدبیر. [۶]"

"ترجیح، شرطی دارد و آن این است که علم پیدا کند به مصلحت وجود یا مفسده عدم یا بالعکس. پس مختار باید علمی به وجود صلاح داشته باشد. البته علم به وجود صلاح، زمانی میخواید که در آن زمان، شخص تعمق و تأمل نماید. و بنابراین برای اشخاصی که بصیر هستند زمان لازم نیست. [۳۳]"

به تسلسل منجر شدن در صورت اختیاری بودن اراده

"و ربما یفرق بینهما بأن الإرادة میل اختیاری و الشوق میل طبیعی و لهذا یعاقب المکلف بإرادته المعاصی و لا یعاقب باشتهائها و فی کون الإرادة من الأفعال الاختیاریة نظر و إلاً لأدى إلى التسلسل لاحتیاجه إلى إرادة اخرى هكذا قیل، و للكلام علیه مجال لیس هاهنا موضعه [۶]"

"إن هاهنا نکته لعلمها أقرب إلى بعض الأفهام لدفع الشبهة و هی أن النفس فی الأفعال الخارجیة الصادرة منها لما كان توجهها الاستقلالی إليها و تكون المبادئ من التصوّر إلى العزم و الإرادة منظوراً بها؛ أى بنحو التوسّل إلى الغير و بنعت الآلیة لم تكن متصورة و لا مرادة و لا مشتاقاً إليها بالذات بل المتصور و المراد و المشتاق إليه هو الفعل الخارجی الذى یتوسّل بها إليه، فلا معنى لتعلّق الإرادة بالإرادة و لو فرض إمكانه؛ لعدم كونها متصورة و لا مشتاقاً إليها و لا معتقداً فیها النفع فتدبّر. [۱۰]"

"این افعالی که از ما صادر میشود و شخص گمان میکند که آنها را به اختیار خود به عمل آورده است، آیا این اختیار، حادث یا قدیم یا از لوازم ذات است؟ اگر از لوازم ذات باشد لازم میآید از اول و از وقتی که ذات بوده اختیار هم باشد و حال آنکه چنین نیست. و اگر حادث باشد، مسلّم محدثی لازم دارد؛ اگر آن محدث شخص باشد به طوری که با اختیار دیگری آن را احداث نموده باشد، به آن اختیار دیگر نقل کلام میکنیم و هكذا و تسلسل لازم میآید و لذا باید هر «ما بالعرض» به «ما بالذات» منتهی شود تا تسلسل لازم نیاید. و اگر اختیار اولی به اختیار دیگری نبوده، بلکه شخص مجبور و مجبور به اختیار از غیر باشد، در این صورت طبق قاعده «کلّ ما بالعرض لابد و أن ینتهی الی ما بالذات» به اختیار ازلی منتهی میشود و این منافات ندارد با اینکه فعل شخص اختیاری باشد؛ زیرا در مختاریت فعل، کافی است که آن فعل از روی اختیار صادر شده باشد و دیگر لازم نیست خود اختیار هم اختیاری باشد. پس اگر اختیار جبلی هم باشد، عیبی ندارد. [۱۱]"

"و همچنین در مراد بودن چیزی کافی است که آن چیز از روی اراده باشد و اراده به آن تعلق داشته باشد با قطع نظر از اینکه آن اراده هم باید به اراده دیگری باشد یا نه؛ بلکه آن به کلی مغفول عنه است. آن کسی که میگوید فلان چیز مراد زید است تعلق اراده زید به آن چیز را کافی میدانند و لو اراده به اراده دیگری نباشد. علاوه بر همه اینها نمیتوان گفت که اراده خدا از روی اراده دیگری است؛ زیرا اراده در او عین ذات است و نمیتواند به واسطه ارادهای که قبل از آن است متجدد باشد، اضافه بر اینکه اگر اراده از روی اراده دیگری باشد، تسلسل لازم میآید. [۱۱]"

"قال: و أمّا المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى فى هذه المسألة من عشرة أوجه: الوجه الأول: ما فى القرآن من إضافة الفعل إلى العباد، كقوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ. إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ. ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ. بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً. فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ. مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ. كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ». ما كان لى عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ». الوجه الثانى: ما فى القرآن من مدح المؤمنين على الايمان، و ذم الكافرين على الكفر، و وعد الثواب على الطاعة، و وعيد العقاب على المعصية. كقوله تعالى: «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ». «الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ». «وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى». «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى». «هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ». «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا». «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي». «أُولَئِكَ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا». «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ». الوجه الثالث: الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزّهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت و الاختلاف و الظلم. أمّا التفاوت فكقوله تعالى: «ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ». «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ». و الكفر و الظلم لیس بحسن. و قوله: «ما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ». و الكفر لیس بحق.

و قوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ». «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ». «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ». «لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ». «وَلَا يَظْلَمُونَ فِتْنًا». الوجه الرابع: الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي. كقوله تعالى: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ». و الانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال. و عندكم أن الله تعالى خلق الكفر في الكافر و أراد منه. و هو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه. و احتجوا في هذا الباب بقوله تعالى: «وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى» و هو إنكار بلفظ الاستفهام. و معلوم أن رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه، ثم يقول له «ما يمنعك من التصرف في حوائجي» كان ذلك منه مستقيحا. فكذا قوله: «وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ» و قوله لا بليس: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ» و قول موسى عليه السلام لآخيه: «مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا» و قوله: «فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ. عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ. لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ». و كيف يجوز أن يقول: «لم تفعل» مع أنه ما فعله. و قوله: «لِمَ تَلَسُّونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ. لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ». و قال صاحب في فصل له في هذا المعنى: «كيف يأمر بالايان و لم يردده، و نهى عن الكفر و أرادده، و يعاقب على الباطل و قدّره؟ و كيف يصرفه عن الايمان ثم يقول: أنى تصرفون. و يخلق فيهم الافك ثم يقول: أنى يوفكون. و أنشأ فيهم الكفر، ثم يقول: لم تكفرون. و خلق فيهم لبس الحق بالباطل، ثم يقول: لم تلبسون الحق بالباطل. و صدهم عن السبيل، ثم يقول: لم تصدّون عن سبيل الله. و حال بينهم و بين الايمان. ثم قال: ما ذَا عليهم لو آمنوا بالله و اليوم الآخر. و ذهب بهم عن الرشد، ثم قال: فأنى تذهبون. و أضلّهم عن الدين (حتى) اعرضوا، ثم قال: فما لهم عن التذكرة معرضين؟». الوجه الخامس: الآيات التي ذكرها الله تعالى في معرض التهديد و التوبيخ فمنها تخيير العباد في أفعالهم و تعليقها بمشيتهم. كقوله تعالى: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ. اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ. قُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ. لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ. فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ. فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» و قد أنكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه و أضافها إلى الله تعالى فقال: «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا: لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا. وَقَالُوا: لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ». [٢٠]

"أما النقطة الاولى: فهي وإن كانت تامة من ناحية عدم الفرق بين ذاته تعالى وبين غيره في ملاك الفعل الاختياري، إلّا أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ ملاكه هو صدوره عن الفاعل بالارادة والعلم خاطئ جداً، وذلك لأنّ نسبة الارادة إلى الفعل لو كانت كنسبة العلة التامة إلى المعلول استحالة كونه اختيارياً، حيث إنّ وجوب وجوده بالارادة منافٍ للاختيار، ولا فرق في ذلك بين الباري (عزّ وجلّ) وغيره، ومن هنا صحت نسبة الجبر إلى الفلاسفة في أفعال الباري تعالى أيضاً، بيان ذلك: هو أنّ مناط اختيارية الفعل كونه مسبوقاً بالارادة والالتفات في افق النفس، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: الارادة علة تامة للفعل على ضوء مبدأ افتقار كل ممكن إلى علة تامة واستحالة وجوده بدونها، ولا فرق في ذلك بين إرادته تعالى وإرادة غيره. نعم، فرق بينهما من ناحية اخرى، وهي أنّ إرادته سبحانه عين ذاته، ومن هنا تكون العلة في الحقيقة هي ذاته، وحيث إنّها واجبة من جميع الجهات وكافة الحثيات فبطبيعة الحال يجب صدور الفعل منه على ضوء مبدأ أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد. [٢٧]"

"و أمّا ما زعمه من إبطال دعوى الضرورة بقوله: «لأنّ علماء السلف كانوا منكربين...» إلى آخره.. ففيه: إنّ علماء السلف من العدلية إنّما ذكروا الأدلة على المدعى الضروري، للتنبيه عليه لا لحاجته إليه، و لذا ما زالوا يصرحون بضروريته، مضافا إلى أنّ عادة الأشاعرة لما كانت على إنكار الضروريات، احتاج منازعهم إلى صورة الدليل مجارة لهم. و أمّا قوله: «و أيضاً: إنّ كلّ سليم العقل...» إلى آخره.. فتوضيحه: إنّ سليم العقل يعلم أنّ إرادته لا تتوقّف على إرادة أخرى، فلا بدّ أنّ تكون إرادته من الله تعالى، إذ لو كانت منه لتوقّفت على إرادة أخرى؛ لتوقّف الفعل الاختياري على إرادته، فيلزم التسلسل في الإرادات، و هو باطل. فإذا كانت إرادته من الله تعالى و غير اختيارية للعبد، لم يكن الفعل من آثار العبد و قدرته، بل من آثار الله تعالى، لوجوب حصول الفعل عقيب الإرادة المتعلقة به، الجازمة الجامعة للشرائط، المخلوقة لله تعالى، فلم تكن إرادة العبد و لا حصول الفعل عقيبها من آثار العبد، بل من الله تعالى. و فيه: إنّ عدم احتياج الإرادة إلى إرادة أخرى، لا يدلّ على عدم كونها من أفعال العبد المستندة إلى قدرته، فإنّ تأثير قدرته في الفعل لا يتوقّف ذاتا على الإرادة، و لذا كان الغافل يفعل بقدرته و هو لا إرادة له، و كذا النائم. و إنّما سمّي الفعل المقدور اختيارياً لاحتياجه غالباً إلى الإرادة و الاختيار، فتوهم من ذلك اشتراط سبق الإرادة في كلّ فعل مقدور، و هو خطأ. و بالجملة: فعل العبد المقدور نوعان: خارجي، كالقيام و القعود و نحوهما؛ و ذهني، و هو أفعال القوى الباطنة، كالإرادة و العلم و الرضا و الكراهة و نحوها. و الأوّل مسبوق بالإرادة إلّا نادراً كفعل الغافل و النائم، و الثاني بالعكس، و الجميع مقدور و مفعول للعبد، و لذا كلّف الإنسان عقلا و شرعا بالمعرفة، و وجب عليه الرضا بالقضاء، و ورد العفو عن النية.. [٣٢]"

(الذي أدرجه بعض في برهان العلية و لكن ينبغي إفراده عنه لما فيه من خصوصيّة التبيين) و هو عبارة عن «أنّ اختيارية العمل إنّما تكون بالإرادة، فننقل الكلام إلى الإرادة و نقول: هل الإرادة أيضاً إرادية و اختيارية، أو لا؟ فإن لم تكن إرادية لزم، كون الفعل الذي ينتهي إليها غير ارادي أيضاً، و إن كانت إرادية فلا بدّ أنّ تكون تلك بإرادة اخرى، ثم نقل الكلام إلى تلك الإرادة، فإن كانت إرادية فيلزم التسلسل و إلّا لزم الجبر، فيدور الأمر بين قبول التسلسل و قبول مذهب الجبر، و حيث إنّ الأوّل باطل فيعتن الثاني. و هذا هو من أهم أدلّتهم، و هو الذي بالغ فيه أمام المشكّكين حتّى توهم أنّه لو اجتمع الثقلان لم يأتوا بجوابه. و لكن اجيب عنه بوجوه عديدة: الوجه الأوّل: ما أجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله و حاصله: أنّ

الثواب والعقاب يترتبان على الإطاعة والمعصية، و هما تنشئان من الإرادة، و الإرادة أيضاً تنشأ من مقدماتها الناشئة من الشقاوة والسعادة الذاتيتين، و الذاتى لا يعقل، و السعيد سعيد فى بطن أمه و الشقى شقى فى بطن أمه و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة كما فى الخبر. و قد نقل عنه رحمه الله أنه عدل عن هذه المقالة بعد ذلك. و كيف كان، يرد عليه: أولاً: أن كلامه هذا يوجب إرادية الفعل فى مقام التسمية فحسب لا الواقع، و هو لا يوافق مذهب الاختيار و الأمر بين الأمرين حقيقة كما هو ظاهر. ثانياً: إذا كانت الشقاوة ذاتية و تكون هى المنشأ الأصلي للعصيان فكيف يؤاخذ الله العاصى بما هو ذاتى له؟ فهل هو إلاً ظلم فاحش (تعالى الله عنه علواً كبيراً)؟ و أمّا ما استشهد به من الروايتين فالحق أن الثانى منهما (و هو قوله صلى الله عليه و آله الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة) على خلاف مقصوده أدل، لأنه يقول: أن جميع الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، فهم على تفاوتهم و اختلاف درجاتهم (كتفاوت درجات معادن الذهب و الفضة) حسن السريرة بحسب ذواتهم و سعداء بحسب فطرتهم الأولية فلا شقاوة ذاتية لهم. الأول: منهما و هو قوله صلى الله عليه و آله: «السعيد سعيد فى بطن أمه و الشقى شقى فى بطن أمه» فقد فسّر بتفسيرين: أحدهما: أن الله تبارك و تعالى يعلم أن المولود الفلانى يصير سعيداً أو شقيماً. (كما فى الخبر). و ثانيهما: حملة على المقترضات الذاتية، فيكون المراد منه أن بعض الناس أقرب إلى السعادة بحسب اقتضائه الذاتى و استعدادة الفطرى، و بعض آخر أقرب إلى الشقاوة كذلك من دون أن يكون هذا القرب أو البعد علّة تامة للطاعة أو العصيان، بل الجزء الأخير هو إرادة و اختيار الإنسان نفسه. إن قلت: هذا و إن كان يرفع الجبر و لكن أليس هو تبعض قبيح عند العقل؟ قلنا: أنه كذلك إذا كانت مجازاتهما بنسبة واحدة، مع أنه ليس كذلك، لأن كل إنسان يجازى على عمله بملاحظة الشرائط و المساعدات الذاتية و العائلية و الوراثية و الاجتماعية، فيكون الميزان فى الثواب و العقاب نسبة العمل مع مقدار الإمكانيات و العلم و الاستعداد، فمن كانت قدرته و مكنته أكثر، ينتظر منه سعى أكثر و عمل أوفر، و من هذا الباب يقال حسنت الأبرار سيئات المقرّبين، و قوله تعالى لنساء النبى صلى الله عليه و آله: «يا نساء النبى من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين...» (١) و قوله تعالى للحواريين بعد طلبهم نزول المائدة من السماء: «إني منزلها عليكم فمن يكفر بعدكم منك فإني أعذب عذاباً لا أعذب أحد من العالمين». (٢) الوجه الثانى: ما مرّ من المحقق النائنى رحمه الله فى البحث عن اتحاد الطلب و الإرادة (و استحسنه بعض أعظم تلامذته فى هامش تقريراته و زاده تو ضيحاً و مثلاً و قال: ما أفاد شيخنا الاستاذ هو محض الحق الذى لا ريب فيه) و قد وعدنا أن نجيب عن ما يرتبط من كلامه بمبحث الجبر و الاختيار فى هذا المقام. فنقول: كان كلامه ذاك مركباً من خمس مقدمات: الاولى: إن الإرادة عبارة عن الشوق المؤكد، و لكن هناك أمر آخر متوسط بين الإرادة و حركة العضلات يسمّى بالطلب، و هو عبارة عن نفس الاختيار و تأثير النفس فى الحركة. الثانية: إن النفس مؤثرة بنفسها فى حركات العضلات من غير سبب خارجى و واسطة فى البين. الثالثة: إن قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» مختصة بالأفعال غير الاختيارية. الرابعة: إن الاحتياج إلى المرجح فى وجود الفعل من ناحية فاعله (و هو النفس) إنما هو من جهة خروج الفعل عن العبيثية و إلاً فيمكن للإنسان إيجاد ما هو منافر لطبعه فضلاً عن إيجاد ما لا يشنقه لعدم فائدة فيه. الخامسة: إن المرجح المخرج للفعل عن العبيثية هى الفائدة الموجودة فى نوعه، دون شخصه بدهاءة أن الهارب و الجائع يختار أحد الطريقين و أحد القرصين مع عدم وجود مرجح فى واحد بالخصوص، و يعلم من ذلك عدم وجود أمر إلزامى إجبارى يوجب صدور الفعل حتّى يهدم أساس الاختيار، و أمّا الاختيار فهو فعل النفس و هى بذاتها تؤثر فى وجوده، و المرجحات التى تلاحظها النفس إنما هى لخروج الفعل عن كونه عبثاً لا أنها موجبة للاختيار. أقول: يرد على الاولى: مناقشة لفظية و هى أن الإرادة عند المشهور ليست عبارة عن مجرد الشوق المؤكد فحسب بل إنما هى الشوق المؤكد المحرك للعضلات. و على الثانية: أن كون النفس علّة تامة للفعل أو الترك ينافى تسويتها بالنسبة إلى كل من الفعل و الترك و أنها إن شاءت فعلت و إن شاءت تركت، أى ينافى حالة اختيارها، لأن كونها علّة تامة للفعل أو الترك يستلزم دوران الأمر بين الوجوب و الامتناع بمقتضى قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، و إنكاره جريان هذه القاعدة فى الأفعال الاختيارية (و هى المقدمة الثالثة) يساقو إنكار قانون العلية و التسليم بالصدفة كما لا يخفى. و على الرابعة و الخامسة: أن كفاية المرجح النوعى إنما هى فى رفع العبيثية، و أمّا إذا كان المرجح مؤثراً فى تكون العلّة التامة و تحقّقها فلا يكفى بل لا بد من المرجح الشخصى، لأن المرجح النوعى قد تكون نسبته إلى الفعل و الترك على السواء، نعم إن كلامه صحيح بناءً على مبناه من عدم جريان قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» فى الأفعال الاختيارية. و أمّا مثال الهارب و العطشان فإننا ننكر عدم وجود مرجح شخصى فيهما بل ندعى وجود مرجح خاص فيهما قطعاً كقرب أحد الإنانين أو سبق النظر إلى أحدهما من الآخر، و إلاً لو لم يلتفت إلى مرجح خاص لتوقّف فى المشى أو الشرب، و لكن هذا مجرد فرض، فنلخص أن حل مشكلة الإرادة من هذا الطريق غير ممكن و إن كان بعض ما ذكره من المقدمات صحيح، و عمدة ما يرد عليه هو ما ذكره فى استثناء الأفعال الاختيارية من قاعدة: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، فإنه مساقو لانكار قانون العلية كما لا يخفى. الوجه الثالث: ما أفاده المحقق العراقى رحمه الله فى المقام و إليك نص كلامه: «إن عوارض الشيء على أقسام ثلاثة: أحدها: ما يعرض على الشيء و ليس بلازم لوجوده و لا لماهية كاللباىض للجسم مثلاً. ثانيها: ما يعرض الشيء و يكون لازماً لماهية (كزوجية الأربعة). ثالثها: ما يعرض الشيء و يكون لازماً لوجوده كالحرارة للنار، أمّا القسم الأول فلا ريب فى أن جعل المعروض (بمعنى إيجاداه) لا يستلزم جعل عارضه، بل يحتاج العارض إلى جعل مستقل، و أمّا القسم الأخيران فما هو قابل لتعلّق الجعل به هو المعروض و هو المفعول بالذات، و أمّا لازم كل من القسمين المذكورين فيحقق قهراً بجعل نفس ملزومه و معروضه بلا حاجة إلى جعل

مستقل، فإرادة المعروض تكفي في تحقّقه عن تعلّق إرادة أزلية أخرى به. ثمّ قال: إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ أو صاف الإنسان على قسمين: أحدهما: أنّه يكون من عوارض وجوده و ليس بلازم لوجوده أو ماهيته كالعلم و الضحك و نحوهما، و قد عرفت أنّ هذا النحو من العوارض يحتاج إلى جعل مستقلّ يتعلّق به. ثانيهما: أنّ يكون الوصف من لوازم وجوده كصفة الاختيار للإنسان، فإنّه من لوازم وجوده و لو في بعض مراتبه، و قد عرفت أنّ هذا النحو من الأو صاف لا يحتاج في تحقّقه إلى جعل مستقلّ غير جعل معروضه، فالإنسان و لو في بعض مراتب وجوده مقهور بالانصاف بصفة الاختيار، و يكفي في تحقّق صفة الاختيار للإنسان تعلّق الإرادة الأزلية بوجود نفس الإنسان. ثمّ قال: لا ريب في أنّ كلّ فعل صادر من الإنسان بإرادته، له مبادئ كعلم بفائدته و كشوق إليه و قدرة عليه و اختياره في أن يفعله و أن لا يفعله و إرادته المحركة نحوه، و عليه يكون للفعل الصادر من الإنسان نسبتان: إحداهما: إليه باعتبار تعلّق اختياره به الذي هو من لوازم وجود الإنسان المجعولة بجعله لا بجعل مستقلّ. و الأخرى: إلى الله تعالى باعتبار إيجاد العلم بفائدة ذلك الفعل في نفس فاعله و إيجاد قدرته عليه و شوقه إليه إلى غير ذلك من المبادئ التي ليست من لوازم وجود الإنسان، و حينئذٍ لا يكون الفعل الصادر من الإنسان بإرادته مفوّضاً إليه بقول مطلق و لا مستنداً إليه تعالى كذلك ليكون العبد مقهوراً عليه، و معه يصحّ أن يقال: لا جبر في البين لكون أحد مبادئ الفعل هو اختيار الإنسان المنتهى إلى ذاته، و لا تفويض بملاحظة كون مبادئه الأخرى مستندة إليه تعالى و لا مانع من أن يكون ما ذكرناه هو المقصود بقوله عليه السلام: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين» (١). و يمكن تلخيص مجموع كلامه هذا في ثلاث مقدمات: الأولى: أنّ الاختيار من لوازم وجود الإنسان و ذاته و لا يحتاج إلى جعل مستقلّ عن جعل ذاته. الثانية: أنّ الاختيار غير الإرادة فإنّه صفة كامنة في النفس و موجود فيها بالفعل و عند تحقّق الفعل يصير بالفعل. الثالثة: أنّ الفاعل للفعل هو الإنسان بوصف كونه مختاراً و الباقي شروط و معدّات. و لكن يرد على المقدمة الأولى: أنّه لا حاجة إليها لأنّه و إن كان الاختيار مجعولاً بجعل مستقلّ فمع ذلك لا يضرّ بكون العمل اختيارياً، لأنّه على أيّ حال: خلق مختاراً، أي تكون أصل قوّة الاختيار جبرياً و قهرياً، و هذا لا ينافي أن يكون الفعل المستند إلى هذه القوّة اختيارياً كما لا يخفى. و على الثانية: أنّها مبهمّة من جهة أنّه لا يعلم أنّ مراده ما ذكره المحقّق النائيني: من أنّ الاختيار نفس الطلب و الطلب غير الإرادة، أو غير ذلك، فإن كان الأوّل فقد عرفت الكلام فيه، و إن كان غير ذلك فليبيّن حتّى يبيح عنه. و أمّا الثالثة: فلا مانع من المساعدة عليها، لكن يبقى الكلام في أنّ الإنسان المختار متساوي النسبة إلى وجود الفعل و عدمه فكيف يصدر الفعل منه دون عدمه فإن كان هو من جهة تخصيص قاعدة الوجوب فيعود الإشكال الذي ذكرناه في كلام المحقّق النائيني رحمه الله أو شيء آخر فما هو؟ المختار في حلّ مشكلة الإرادة على مذهب الاختيار الحقّ في المسألة أن يقال: إنّ هناك أمرين: ١- صفة الاختيار و قوّة التي تكون ذاتية للإنسان، و مقتضى هذه الصفة هي كون الإنسان بالنسبة إلى أفعاله على نحو سواء بحيث إنّ شاء فعل و إن شاء ترك. ٢- الاختيار الفعلي، و هو نفس الإرادة و الانتخاب في الخارج و التصدّي للعمل. فإنّه بعد تصوّر الإنسان لفعل و تصديق الفائدة فيه و حصول الشوق المؤكّد له ترد صفة الاختيار في ميدان العمل و تنتخب الفعل أو الترك. و إن شئت قلت: ترد النفس في ميدان العمل بصفة الاختيار و قوّة التي تكون من شئونها و ذاتياتها فتريد الفعل أو الترك و تنتخب أحدهما. و لازم هذا أن تكون الإرادة نفس الاختيار، و لكن- الاختيار الفعلي لا صفة الاختيار أي الاختيار بالقوّة. توضيح ذلك: أنّ الإنسان يكون بفطرته و ذاته طالباً للمنفعة و دافعاً للضرر، أي من غرائزه الفطرية الجبلية غريزة طلب المنفعة و دفع الضرر، و بمقتضى هذه الغريزة إذا لاحظ شيئاً و التفت إلى منفعة أو ضرر، أي إذا تصوّر أحدهما و صدّقه يحصل في نفسه شوق إلى تحصيل المنفعة أو دفع الضرر، و مع ذلك يرى نفسه قادراً على الجلب و عدمه، أو على الدفع و عدمه، و أنّ له أن يتحرّك و يجلب المنفعة أو يدفع الضرر، و له أن يجلس و يتحمّل الضرر أو يحرم نفسه عن المنفعة و يشتري المذمّة و الملامة، فإذا اختار الفعل و انتخبه و أراده و رجّحه على الترك تتحرّك عضلاته نحو العمل فيفعله و يحقّقه في الخارج. و بهذا يظهر أنّ التصرّ و التصديق و الشوق كثيراً ما تكون جبرية غير اختيارية، فإنّ التصرّ كثيراً ما يحصل للإنسان جبراً بمعوّنة حواسّه و ادراكاته، و يترتّب عليه التصديق فيكون التصديق أيضاً جبرياً غالباً و يترتّب على التصديق الشوق أو الكراهة بمقتضى غريزة جبرية و هي غريزة جلب المنفعة و دفع الضرر. ثمّ تصلّ النوبة بعد هذه إلى أعمال النفس و اختيارها و إرادتها بمقتضى سلطانه الذاتي و قوّة الاختيار و قدرة الانتخاب التي جعلها الله تعالى لذاتها، فلها أن تختار و تنتخب، و لها أن لا تختار و لا تنتخب. ثمّ إذا اختارت و انتخبّت تصلّ النوبة إلى حركة العضلات نحو العمل، و الإرادة عين هذا الاختيار الفعلي و الانتخاب الخارجي، هذا أوّلًا. و ثانياً: ظهر أنّ الإرادة ليست في طول الشوق المؤكّد بلا تخلّل شيء، بل صفة الاختيار متخلّلة بينهما، و الشاهد على ذلك أنّ الإنسان كثيراً ما يتصرّ شيئاً ذا منفعة و فائدة و يصدّق فائدته و يشناق إليه، و لكن مع ذلك لا يتصدّى له في الخارج و لا ترشّح من النفس إرادة العمل لما يكون لها من صفة الاختيار و قوّة، و حينئذٍ نشاهد تخلّل صفة الاختيار بين الشوق و الإرادة. و بهذا تحلّ مشكلة عدم اختيارية الإرادة، فإنّه إذا كانت الإرادة عبارة عن الاختيار الخارجي الفعلي و التصدّي في الخارج بمقتضى صفة الاختيار الذاتية للإنسان كانت إرادية، و إراديتها إنّما تكون بذاتها لا بقوّة اختيارية أخرى حتّى يتسلسل. و إن شئت قلت: إنّ إرادية كلّ فعل إنّما هي بالإرادة، و إرادية الإرادة إنّما هي بصفة الاختيار الكامنة في النفس، و إرادية صفة الاختيار و اختياريتها إنّما هي بذاتها فإنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، و ذلك مثل أنّ المعلوم يكون معلوماً بتعلّق العلم به، و العلم معلوم بذاته لا بتعلّق علم آخر به. يبقى الكلام في توضيح نقطة أنّ الإرادة كيف ترشّح و تنشأ من صفة الاختيار الكامنة في النفس و أنّ النفس تخلّقها و توجدها بذاتها و بلا وسائط أخرى خارجية، فنذكر في هذا المجال ما أفاده

فى رسالة الطلب و الإرادة، و نعم ما أفاد، فإنه جدير بالدقة و التأمل و إليك نصّ كلامه: «اعلم أن الأفعال الاختيارية الصادرة من النفس على نوعين: النوع الاول: ما يصدر منها بتو سط الآلات الجرمانيّة كالكتابة و الصياغة و البناء ففى مثلها تكون النفس فاعلة الحركة أوّلاً و للأثر الحاصل منها ثانياً و بالعرض، فالبناء، إنّما يحرك الأحجار و الأخشاب من محلّ إلى محلّ و يضعها على نظم خاصّ و تحصل منه هيئة خاصّة بنائية و ليست الهيئة و النظم من فعل الإنسان إلّا بالعرض، و ما هو فعله هو الحركة القائمة بالعضلات أوّلاً و بتو سطها بالأجسام، و فى هذا الفعل تكون بين النفس المجردة و الفعل و سائط و مبادٍ من التّصور إلى العزم و تحريك العضلات. النوع الثانى: ما يصدر منها بلا وسط أو بوسط غير جسمانى كبعض التّصورات التى يكون تحقّقها بفعلانيّة النفس و إيجادها لو لم نقل جميعها كذلك، مثل كون النفس خلقة للتفاصيل، و مثل اختراع نفس المهندس صورة بديعة هندسيّة، فإنّ النفس مع كونها فعّالة لها بالعلم و الإرادة و الاختيار لم تكن تلك المبادئ حاصلة بنحو التفصيل كالمبادئ للأفعال التى بالآلات الجسمانيّة، ضرورة أنّ خلق الصور فى النفس لا يحتاج إلى تصوّرها و التصديق بفائدتها و الشوق و العزم و تحريم العضلات، بل لا يمكن توسيط تلك الوسائط بينها و بين النفس بدهاءة عدم إمكان كون التّصور مبدأً للتّصور بل نفسه حاصل بخلقيّة النفس، و هى بالنسبة إليه فاعلة بالعناية بل بالتجلى لأنّها مجردة، و المجرد واجد لفعليات ما هو معلول له فى مرتبة ذاته، فخلقيته لا تحتاج إلى تصوّر زائد بل الواجدية الذاتيّة فى مرتبة تجرّدها الذاتى الوجودى تكفى للخلقيّة، كما أنّه لا يحتاج إلى إرادة و عزم و قصد زائد على نفسه. إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ العزم و الإرادة و التصميم و القصد من أفعال النفس، و لم يكن سبيلها سبيل الشوق و المحبّة من الأمور الانفعاليّة، فالنفس مبدأ الإرادة و التصميم، و لم تكن مبدئيتها بالآلات الجرمانيّة بل هى موجدة لها بلا وسط جسمانى، و ما كان حاله كذلك فى صدوره من النفس لا يكون بل لا يمكن أن يكون بينه و بينها إرادة زائدة متعلّقة، به بل هى موجدة له بالعلم و الاستشعار الذى فى مرتبة ذاتها، لأنّ النفس فاعل إلهى واجد لأثره بنحو أعلى و أشرف» «١» (انتهى). إن قلت: إن كانت النفس علّة تامّة و فاعلة للفعل باختيارها من دون دخالة شىء آخر من الخارج فلما ذا صدر الفعل الفلانى منها فى اليوم دون الأمس مع أنّ المعلول لا ينفكّ عن علّته التامّة؟ قلنا: المفروض أنّ النفس بما لها من صفة الاختيار تكون علّة تامّة للفعل، و لا إشكال فى أنّ هذه الصفة تقتضى بذاتها تخصيص الفعل بوقت دون وقت، و هذا نظير ما يقال به فى باب صفات البارى من أنّه تعالى مختار و اختياره عين ذاته، و لازمه تخصيص فعله (و هو خلق حادثّة فلائيّة كخلق الشمس و القمر) بزمن خاصّ لا من الأزل. و الحاصل: أنّه يمكن قياس فعل العبد من هذه الجهة على فعل الله، فهل العالم قديم؟ لا إشكال فى حدوثه، فهل العلّة التامّة لوجوده هو ذات البارى بما له من الإرادة و الاختيار بل الإرادة و الاختيار عين ذاته، فلما ذا حصل الخلق و حدث بعد أن لم يكن؟ فهل كانت هناك علّة من الخارج؟ و المفروض أنّه لم يكن هناك شىء فما العلّة فى تخصيص حدوثه بوقت دون وقت؟ و الجواب: أنّ ذاته تعالى بما له من الاختيار كان سبباً و علّة، و هكذا الكلام فى أفعال العباد من هذه الجهة و إن كان يتفاوت مع أفعاله تعالى من جهات اخرى. ثمّ إنّ لبعض المعاصرين (قدّس سرّهم الشريف) هنا كلاماً لا يخلو ذكره عن فائدة، فإنه قال فى حلّ مشكلة الإرادة و قاعدة «إنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد» إنّ هذه القاعدة لو كانت قاعدة عقلية لم يكن هناك معنى للالتزام بالتخصيص فيها، لكن الصحيح أنّها ليست قاعدة عقلية مبرهنة بل هى قاعدة وجدانيّة، إذن فلا بدّ من الرجوع فى هذه القاعدة إلى الفطرة السليمة، و الفطرة السليمة تحكم أنّ هناك صفة فى النفس و هى السلطنة، و ينتزع منها مفهوم الاختيار، و معناها أنّه حينما يتمّ الشوق المؤكّد فى أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً و لا يدفعنا إليه أحد بل نقدم عليه بالسلطنة، و نسبتها إلى الوجود و العدم و إن كانت متساوية لكنّها كافية فى إيجاد المطلوب بلا حاجة إلى ضمّ شىء آخر إليها لأجل تحقّق أحد الطرفين، فلا يجرى فيه قاعدة «إنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد» و إلّا لزم الخلف، لأنّ السلطنة لو وجدت لا بدّ من الالتزام بكفايتها «١». (انتهى ملخصاً). و فيه: إنّنا لا نجد فرقاً بين مفهوم السلطنة و الاختيار، و ما ذكره ليس أمراً جديداً فقد عبّر بالسلطنة بدل الاختيار كما عبّر بعض آخر بهجوم النفس (فإنّه عبارة اخرى عن إعمال الاختيار أى الاختيار الفعلى) أو الطلب الموجود فى النفس فلو لم يكن وجود الاختيار كافياً فى حلّ هذه المشكلة فالتعبير عنه بعبارة اخرى لا يفيد فى حلّها أيضاً فإنه يبقى السؤال فى أنّ هذه السلطنة متساوية النسبة إلى الوجود و العدم فترجيح أحد الطرفين يحتاج إلى مرجّح. و إن شئت قلت: إنّ السلطنة كانت موجودة فى النفس من الأوّل، فلو كانت كافية بذاتها للوجود بلا ضمّ شىء إليها فلا بدّ أن توجد الأفعال كلّها من قبل و لا معنى لتخصيص فعل بزمن دون زمان، فلا يبقى طريق لحلّ هذه المشكلة إلّا ما عرفت سابقاً. [٣٥"]

"هذا الدليل الذى لجا إليه الجبريون من الحكماء، هو المزلفة الكبرى، و الداهية العظمى فى المقام و لقد زلّت فى نقده و تحليله أقدام الكثير من الباحثين، و لا عتب علينا لو أسهبنا البحث فيه، فنقول: قال المستدل: إنّ كل فعل اختياري بالإرادة، و لكنها ليست أمراً اختياريّاً و الا لزم أن تكون مسبقة بإرادة اخرى، و ينقل الكلام إليها، فإنّما أن تقف السلسلة فيلزم الجبر فى الإرادة النهائية و إمّا أن لا تقف فيلزم التسلسل. و بعبارة ثانية: إنّ الفعل الاختياري ما كان مسبوقاً بالإرادة، و أمّا نفسها، فلا تكون كذلك، لأننا ننقل الكلام إلى الثانية منها فهل هى كذلك أو لا؟ و على الثانى ثبت كونها غير اختيارية لعدم سبق إرادة عليها، و عدم نشوئها من إرادة اخرى. و على الأول ينقل الكلام إليها مثل الأولى فإنّما أن يتوقف فى إرادة غير مسبقة، أو يتسلسل. و الثانى محال. فيثبت الأول. و قد نقل صدر المتألهين هذا الإشكال عن المعلم الثانى الفارابى حيث قال فى نصوصه: «إن ظنّ ظان أنّه يفعل ما

يريد و يختار ما يشاء، استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث؟ فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده، و لزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه، و إن كان حادثاً- و لكل حادث محدث- فيكون اختياره عن سبب اقتضاه و محدث أحدثه فإما أن يكون هو أو غيره، فإن كان هو نفسه، فإما أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار، و هذا يتسلسل إلى غير النهاية، أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبوراً على ذلك الاختيار من غيره، و ينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره» «١». و أنت ترى أن هذا البرهان لو صح لكان المادى و الإلهى متساويين بالنسبة إليه. و حاصل هذا البرهان أن الإرادة تعرض للنفس فى ظل عوامل داخلية و خارجية فيكون اجتماع تلك العوامل موجبا لظهورها على لوح النفس. و لأجل ذلك تتصف الإرادة بالجبر لكون وجودها معلولا لتلك العوامل النفسانية و غيرها. فالفعل الاختيارى ينتهى إلى الإرادة و هى تنتهى إلى مقدماتها من التصور و التصديق و الميل النفسانى المنتهى إلى أشياء خارجة عن ذات المريد، نعم الإلهى يرجع هذه المقدمات النفسانية أو الخارجية، بعد سلسلة الأسباب و المسببات إلى الله سبحانه، و المادى يرجعها إلى العوامل الموجودة فى عالم المادة و لذلك ذكرنا هذا البرهان فى فصل الجبر الفلسفى لا فى الأشعرى الذى ينسب الأشياء إلى الله سبحانه مباشرة، و لا فى فصل الجبر المادى الذى لا يرى علّة للجبر إلّا العوامل المادية، بل ذكرناه فى هذا الفصل الذى يمكن أن يكون مختاراً للإلهى كما يمكن أن يكون مختاراً للمادى. أقول: إن هذا الإشكال هو من أهم الإشكالات فى هذا الباب، و ربما نرى أن بعض الماديين لجئوا إلى تنمية هذا الإشكال بشكل يناسب أبحاثهم، و يصرون على أن الإرادة فى الإنسان تحصل باجتماع معدات و شرائط و مقدمات و بواعث يكون الإنسان مقهوراً فى إرادته، و إن كان يتصور نفسه مختاراً، و يرددون فى أشداقهم كون الإنسان مسيراً بصورة المختار و نحن نأتى ببعض ما ذكر من الأجوبة، ثم نذكر المختار من الجواب عندنا. الأجوبة المذكورة فى المقام الجواب الأول: هو ما أجاب به صدر المتألهين قال: «المختار ما يكون فعله بإرادته، لا ما يكون إرادته بإرادته، و القادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل، صدر عنه الفعل، و إلّا فلا. لا ما يكون إن أراد الإرادة للفعل فعل، و إلّا لم يفعل» «١». يلاحظ عليه: إن ما ذكره من التعريف إنما هو راجع إلى الأفعال الجوارحية فالملاك فى كونها أفعالا اختيارية أو جبرية هو ما ذكره و أمّا الأفعال الجوارحية الصادرة عن النفس و الضمير، فهى إما أفعال جبرية، أو إن لكونها أفعالا اختيارية ملاكا آخر يجب الإيعاز إليه. و باختصار: إن البحث ليس فى التسمية حتى يقال: إن التعريف المذكور للفعل الاختيارى يوجب كون الإرادة و الفعل من الأمور الاختيارية، بل البحث فى واقع الإرادة و حقيقتها، فإذا كانت ظاهرة فى الضمير الإنسانى فى ظل عوامل نفسانية أو أرضية و سماوية، فلا تكون أمراً اختيارياً. و بالنتيجة، لا يكون الفعل أيضاً فعلاً اختيارياً. الجواب الثانى: ما أفاده المحقق الخراسانى فى الكفاية فى بحث التجزئ من أن اختيارية الإرادة و إن لم تكن بالاختيار، إلّا أن مبادئها يكون وجودها غالباً بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فى ما يترتب على ما عزم عليه من اللوم و المذمة أو التبعة و العقوبة «٢». يلاحظ عليه: إنّه لا يدفع الإشكال، لأن تلك المبادئ إرادة غير اختيارية و غير مسبوقه بإرادة أخرى، و إلّا ينقل الكلام إليها و يلزم التسلسل. و على الثانى يلزم عدم كونها فعلاً إرادياً للنفس أيضاً، بل تكون أفعالا صادرة عن النفس بلا إرادة. الجواب الثالث: ما ذكره شيخ المشايخ العلامة الحائرى و حاصله: إن ما اشتهر من أن الإرادة لا تتعلق بها الإرادة و لا تكون مسبوقه بأخرى أمر غير صحيح بل تتحقق الإرادة لمصلحة فى نفسها. قال: «الدليل على ذلك هو الوجدان لأننا نرى إمكان أن يصدق الإنسان البقاء فى المكان الخاص عشرة أيام بملاحظة أن صحة الصوم و الصلاة تامة تتوقف على قصد المذكور، مع العلم بعدم كون هذا الأثر مرتباً على نفس البقاء واقعا فتتعلق بالإرادة، إرادة» «١». يلاحظ عليه: إنّه لا يقلع الإشكال أيضاً، إذ غايته كون الإرادة الأولى اختيارية لسبقها بإرادة ثانية و أمّا الإرادة الثانية فهى بعد باقية على صفة غير الاختيارية، لأن الميزان فى الفعل الاختيارى حسب معايير القوم كونه مسبوقاً بالإرادة فلو سلمت هذه القاعدة لصارت الإرادة الثانية غير اختيارية. الجواب الرابع: ما ذكره العلامة الطباطبائى فى ميزانه و حاصله: إن الحوادث بالنسبة إلى علته التامة واجبة الوجود، و بالنسبة إلى أجزاء عللها ممكنة الوجود، فهذا هو الملاك فى أعمال الإنسان و أفعاله فلها نسبتان: نسبة إلى علته التامة و نسبة إلى أجزائها، فالنسبة الأولى ضرورية وجوبية، و النسبة الثانية نسبة ممكنة. و كل فعل من الأفعال ضرورى الوجود بملاحظة علته التامة و ممكن بملاحظة أجزاء علته «٢». و بما إن الإرادة ليست علّة تامة للفعل، تكون نسبة الفعل إليها نسبة الإمكان لا نسبة الوجوب. يلاحظ عليه: بنفس ما لوحظ على كلام صدر المتألهين إذ المفروض أن ما وراء الإرادة أمر خارج عن الاختيار. فإذا كانت الإرادة مثله فى الخروج عن الاختيار فلا يتصف الفعل بالاختيار و لا الإرادة به. و ما ذكره مجرد اصطلاح إذ لا شك أن نسبة الفعل إلى أجزاء العلّة التامة نسبة ضرورية و إلى بعضها إمكانية و لكنه لا يشفى العليل و لا يروى الغليل، إذ البحث فى أن مدار اختيارية الفعل هو الإرادة، و الإرادة ليست اختيارية لأنها تطرأ على النفس فى ظل عوامل خاصة من نفسية و غيرها، فالنسبتان المذكورتان لا تدفعان الإشكال. نعم قد ذكر فى ذيل كلامه هنا و فى موضع آخر من تفسيره «١» كلاماً حاصله: إن إرادته سبحانه لم تتعلق بصدور الفعل عن الإنسان بأى نحو اتفق و إنما تعلق بالفعل بجميع شؤنه و خصوصياته و منها أنها فعل اختياري صادر من فاعل كذا فى زمان كذا إلى آخر ما أفاده. فهو جواب عن إشكال آخر تقدم عند البحث عن الجبر الأشعرى «٢» و ليس هذا جواباً عن الإشكال المطروح فى المقام. الجواب الخامس: ما أجاب به السيد المحقق الخوئى (دام ظله) فى محاضراته فى كلام مفصل ناخذ المهم منه، و حاصله: منع كون الإرادة علّة تامة للفعل بل الفعل

على الرغم من وجوده و تحققه يكون تحت اختيار النفس و سلطانها و لو كانت الإرادة علة تامة لحركة العضلات و مؤثرة فيها لم يكن للنفس تلك السلطنة، و لكن كانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها .. ثم قال: «إن الميزان في الفعل الاختياري ما أوجده النفس باختيارها و أعمال القدرة و السلطنة المعبر عنها بالاختيار و قد خلق الله النفس الإنسانية واجدة لهذه السلطنة و القدرة و هي ذاتية لها، و ثابتة في صميم ذاتها، و لأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها، و تفقد في حركاتها، فلا تحتاج النفس في أعمالها لتلك السلطنة و القدرة إلى أعمال سلطنة»^١. يلاحظ عليه أولا: إن الإصرار على أن الفعل بعد الإرادة تحت اختيار النفس و سلطانها و أن الإرادة ليست علة تامة لصدور الفعل، إصرار غير لازم، إذ يكفي في ذلك إثبات كون الإرادة أمرا اختياريًا و إن كان صدور الفعل بعدها أمرا إلزاميًا. فالذي يجب التركيز عليه هو الأول (الإرادة فعل اختياري للنفس) لا الثاني (كون الفعل بعد الإرادة ممكن الصدور لا واجبه) و سيوافيك توضيحه في الجواب المختار. و ثانيا: إن القاعدة الفلسفية القائلة بأن (الشيء ما لم يجب لم يوجد) غير قابلة للتخصيص، فكما هي نعم الأفعال الطبيعية، فهكذا نعم الأفعال النفسانية. و الملاك في الجميع واحد، و هو أن صدور الفعل يتوقف على سد باب العدم على الشيء و مع سده يتصف الفعل بالوجوب و لا يبقى لوصف الإمكان مجال كما أوضحناه. و ثالثا: إن أعمال السلطنة و القدرة، فعل من أفعال النفس. فما هو الملاك لكونها اختياريًا؟، اللازم التركيز عليه بوجه واضح، و ما جاء في كلامه لا يزيد عن إشارات إلى البرهان و سيوافيك تفصيله. الجواب السادس: ما أفاده السيد الأستاذ الإمام الخميني (دام ظله) (بتوضيح و تحرير منا: و حاصله: إن الكبرى ممنوعة و هي جعل ملاك الفعل الاختياري كونه مسبوقا بالإرادة حتى تخرج الإرادة عن إطار الفعل الاختياري، بل المناطق في اختيارية الفعل سواء أ كان فعلا جوارحيا أو جوائحيا كونه صادرا عن فاعل مختار بالذات، غير مجبور في صميم ذاته، و لا مضطر في حاق وجوده، بل الاختيار مخمور في ذاته و واقع حقيقته، و الإنسان من مصاديق تلك الضابطة في أفعاله الاختياري «١»). و إليك بيانه: إن ما يصدر من الإنسان من الأفعال على قسمين، قسم منه يصدر عن طريق الآلات و الأسباب الجسمانية كالخياطة و البناء، و هذا القسم من الفعل يكون مسبوقا بالتصور و التصديق و الشوق إلى الفعل و العزم و الجزم الذي يلزم تحريك العضلات نحو المراد. و هذا ما يسمى بالأفعال الجوارحية. و قسم يصدر منه بلا آلة بل بخلقية منها، و هذا كالأجوبة التي تصدر من العالم النحوي الذي له ملكة علم النحو عند السؤال عن مسائله. فإن هذه الأجوبة تصدر واحدة بعد الأخرى لا بتصور و لا بتصديق و لا بشوق و لا بعزم سابق على الأجوبة. و ليس صدور تلك الأجوبة عن النفس كصدور الأفعال الجوارحية من الأكل و الشرب مسبوقا بمبادئها، بل هي تظهر في لوح النفس و تصدر عنها بدون هذه التفاصيل. و هذه الأجوبة التي تعد صورا علمية، موجودة للنفس مخلوقة لها، خلقا اختياريًا بحيث لو شاء ترك، مع أنها ليست مسبوقا بالإرادة و لا بمبادئها، بل كفي في كونها اختيارية كون النفس «فاعلا مختارا بالذات» بحيث تكون حقيقتها كونها مختارة، و كونها مختارة نفس حقيقتها. و بذلك يظهر أن وزان الإرادة بالنسبة إلى النفس وزان الصور العلمية. فكما أن صدور الصور العلمية لا يتوقف على المبادئ السابقة، فكذلك ظهور الإرادة في الضمير. و كما أن ظهور تلك الأجوبة، ظهور اختياري لدى النفس، فكذلك الإرادة، و ليس مناط اختياريته سبق إرادة أخرى، لما عرفت من عدم كونها مسبوقا بها، بل الملاك في اختياريته كون النفس فاعلا مختارا بالذات و ليس الاختيار مفصولا عن ذاتها و هويتها. و إن شئت فاستوضح الحال بأفعاله سبحانه، فإنها كلها اختيارية لكن لا بمعنى كونها مسبوقا بالإرادة التفصيلية الجزئية الحادثة لكونه سبحانه منزها عن مثل هذه الإرادة، و قد عرفت أن حقيقة إرادته و واقع كونه مريدا هو كونه فاعلا مختارا بالذات، فلأجل ذلك تصبح أفعاله سبحانه في ظل هذا الاختيار الذاتي، أفعالا اختيارية و النفس الإنسانية في خلائقها بالنسبة إلى الصور العلمية و الإرادة التفصيلية مثال للواجب سبحانه، وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ^١. و ما اشتهر من أن ملاك الفعل الاختياري سبق بالإرادة، فإنما هو ناظر إلى الأفعال الجوارحية الصادرة من الإنسان عن طريق الأسباب و الآلات و لا يعم كل فعل اختياري . و يمكن أن يقال: إن تعريف الفعل الاختياري بسبق الإرادة من قبيل جعل ما بالعرض مكان ما بالذات، بل الملاك في كونه فعلا اختياريًا للإنسان هو انتهاء الفعل إلى فاعل مختار بالذات، و صدوره عنه بالإرادة. غير أننا لتسهيل الأمر على الطلاب نتوافق على هذا التعريف في مورد الأفعال الجوارحية لا مطلقا. إلى هنا خرجنا بهذه النتائج: ١- إن الأفعال النفسانية تصدر عن النفس لا بإرادة مسبقة بل يكفي في صدورها الاختيار الذاتي الثابت للنفس. ٢- إن هذه الأفعال كما هي غير مسبوقة بالإرادة غير مسبوقة بمبادئها أيضا، فليس قبل صدورها تصور و لا تصديق و لا شوق و لا عزم و لا جزم. ٣- إن الأفعال القلبية اختيارية للنفس بملاك الاختيار الذاتي الثابت لها. و أما الدليل على ثبوت اختيار ذاتي للنفس فيكفي في ذلك: أولا: قضاء الفطرة و البداهة بذلك فإن كل نفس، كما تجد ذاتها حاضرة لديها فهكذا تجد كونها مختارة، و أن سلطان الفعل و الترك بيدها، و لها أن تقدم على عمل و أن لا تقدم عليه، و لا شيء أظهر عند النفس من هذا الاختيار، و إن أنكره الإنسان فإنما ينكره باللسان و هو معتقد به. و ثانيا: إن فاقد الكمال لا يكون معطيه فالنفس واجدة للاختيار في مقام الفعل و يعد فعلها فعلا اختياريًا لأجل كونه مسبوقا بالإرادة. فمفيض الاختيار في مقام الفعل واجد له في مقام الذات. و هذا نظير ما يقال: إن الصور التفصيلية الظاهرة في الضمير من أفعال النفس، و هي واجدة لها في مقام الذات، فمن كانت له ملكة علم النحو ثم سئل مسائل كثيرة فأجاب عنها واحدة بعد الأخرى بأجوبة تفصيلية فهي كانت موجودة في صميم الملكة و ذات النفس بوجود بسيط إجمالي، لا بوجود تفصيلي. و هذا يدلنا على أن كل ما يظهر للنفس في مقام الفعل و التفصيل، و منه الاختيار، فهي واجدة له في مقام الذات بوجه بسيط إجمالي مناسب لمقام الذات . إذا عرفت ذلك فنحن في غنى عن إيضاح الجواب و لعل ما ذكرناه هو مقصود

صاحب المحاضرات كما نقلنا عنه. و لكنه دام ظله يصرّ على أمر لا دخالة له في الإجابة و هو أنّه ليست الإرادة علّة تامة للفعل بل الفعل - على الرغم من وجوده و تحققه - يكون تحت اختيار النفس و سلطانها، و لو كانت الإرادة علّة تامة لحركة العضلات و مؤثرة فيها لم يكن للنفس تلك السلطنة و كانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها. أقول: لو كانت الإرادة علّة تامة للفعل، أو كانت جزءاً أخيراً من العلة التامة كما هو الحق بحيث يكون تحقق الفعل معها ضرورياً، فلا ينافي ذلك سلطان النفس و اختيارها قبل الإرادة، إذ لها أن تتأمل فيما يترتب على الفعل و الإرادة من الآثار السيئة و لا تريدها، و لكنها باختيارها أوجدت الإرادة و حققتها، و معها وجب صدور الفعل من النفس. و مثل هذا لا يوجب خروج الفعل عن كونه اختيارياً. فالإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار، و الفعل و إن كان يتحقق وجوده بعدها لكن لا يخرج الزوم عن كونه فعلاً اختيارياً، و هذا كالملقى نفسه من شاطئ باختيار، لا يعد هبوطه و سقوطه فعلاً خارجاً عن الاختيار، لكون مبادئه بالاختيار. فالذي يجب التركيز عليه هو اختيارية الإرادة و لا يضّر وجوب الفعل بعد حصولها إذا كانت الإرادة اختيارية. فالتركيز على عدم وجوب الفعل بعد الإرادة - فراراً عن اضطرارية الفعل - ليس بأولى من التركيز على وجوب الفعل بعد الإرادة، إذا كانت الإرادة فعلاً اختيارياً للنفس باختيار ذاتي لها. فالذي تنحل به العقدة هو كون الإرادة تحت سلطان النفس لا كون الفعل غير واجب بعد حصول الإرادة. [٣٨]

"و منها: أن أفعالنا معلولة لإرادتنا، و الإرادة غير اختيارية، و لا يجوز العقاب على أمر غير اختياري. و الجواب: إن الإشكال إنّما يرد لو كانت الإرادة بمعنى الشوق الأكيد، و كانت هي بهذا المعنى العلة الفاعلية أو الجزء الأخير منها للفعل، و الأمر ليس كذلك - كما مرّ - بل الإرادة هو العزم الوارد على الشوق، المتأخر عنه، و هو العلة الفاعلية، و الشوق ليس إلّا المقتضى و الداعي، و لا بأس بانتهاؤه إلى الله، بل هو مما يمتحن الله به العباد. [٥١]"

"و منها: أن الاختيار - أي اختيار الفعل الذي هو علة لوجود الفعل - يكون حادثاً، و لا بدّ له من محدث، و محدثه إن كان باختيار آخر منّا فيتسلسل الاختيار فينا، و إن لم يكن باختيار منّا بل بالغير فنحن مجبورون في كل فعل على الاختيار الخاص، و لا بدّ من انتهاء اختيارنا إلى الاختيار الأزلّي فيلزم الاضطرار في الفعل، و لذا قال بعضهم: نحن مضطرون بصورة الاختيار. و الجواب: إن اختيارنا لكل فعل - بمعنى عزمنا عليه - نحن محدثوه بالقدرة التي أعطانا الله إياها، و إلينا ينتهي، و إلّا لزم أن يكون اختيارنا هذا باختيار آخر، فإنّ الفعل الاختياري الصادر منّا في الخارج هو الذي لا بد أن يكون بالاختيار، و أمّا نفس الاختيار بمعنى العزم عليه فإنّه لا يحتاج إلى اختيار و عزم آخر. [٥١]"

"ادّله و شبهات قبلي أنها به طور صريح، مخالف با وجدان و بداهت عقل بود لذا در دليل سوّم تنزّل نموده و تا حدی مخالفت با وجدان را کنار نهاده و گفته اند که: از شما میپذیریم که حرکت بد فاعل مختار، مستند به اراده هست و نمیتوان وجدان را کنار گذاشت بلکه بین آن دو حرکت، کمال تخالف و تغایر هست لکن سؤال ما از شما این است که: - دليل سوّم جبریّه - انسان و فاعل مختار، اراده میکند حرکت بد، محقّق میشود امّا شما بگوئید منشأ آن اراده چیست؟ اراده که یک امر حادث نفسانی مسبوق به عدم بوده از کجا ناشی شده؟ اگر بگوئید آن اراده، مستند به اراده دیگری بوده، نقل کلام در اراده دوّم میکنیم که از کجا پیدا شده، خودبه خود که تحقّق پیدا نمیکند اگر اراده سوّمی را مطرح کنید مجدداً نقل کلام در آن اراده کرده و میگوئیم منشأ اراده سوّم چه بوده الی آن يتسلسل و تسلسل محال و یا لا اقل بطلانش مسلم است. راه حل چیست؟ میگویند فقط برای شما یکی از این دو راه باقی مانده است: الف: اراده شما که به حرکت بد، تعلّق گرفته، نفس آن اراده، غیر اختیاری است یعنی ابتداء یک امر اضطراری به نام اراده، تحقّق پیدا میکند و به دنبالش هم مراد، محقّق میشود مانند حرکت دست مرتعش که غیر ارادی است و نتیجه اش این است که اگر اراده، اضطراری شد، دیگر فرقی نمیکند که شما «فعل» را غیر اختیاری بدانید یا «اراده» را که منشأ فعل است زیرا بالاخره آن عمل خارجی ذاتاً یک امر اضطراری میشود. ب: اراده من و شما دارای علل و ریشه هائی است وقتی ما آن علل را ملاحظه کنیم به اراده ازلیّه حق تعالی منتهی میشود یعنی منشأ اصلی اراده انسان، همان اراده حق تعالی است بنابراین اگر منشأ اصلی، اراده ازلیّه باشد واضح است که چنانچه اراده الله متعلّق به اراده ما بشود امکان تخلف ندارد و نتیجه اش این میشود که اراده ما اضطراری است و به اختیار خودمان نیست و قائل به جبر میگوئید شما هریک از دو شق مذکور را انتخاب کنید برای ما نتیجه بخش و مفید است. و شاید بهترین دلیل جبریّه همین دلیل سوّم باشد. پاسخ هائی نسبت به دلیل یا شبهه سوّم داده شده که بعضی از آنها اصلاً قابل قبول نیست که اینک به توضیح آن پاسخها خواهیم پرداخت و در پایان، جواب قابل قبول را بیان میکنیم. جواب اول: به جبریّه پاسخ داده شده که وقتی شما میخواهید عمل خارجی و آن حرکتی که از فاعل مختار صادر شده، متّصف به اختیاریّت کنید میگوئید: لآنّه مسبوق بالارادة زیرا فرق آن حرکت با حرکت بد مرتعش این است که حرکت دست مرتعش، مسبوق به اراده نیست امّا دیگری با تأثیر اراده بوجود آمده پس: «الحركة الاختيارية، اختياريّة لانها مسبوقه بالارادة و الاختيار». سپس که به نفس «اراده» توجّه میکنیم شما نمیتوانید بگوئید اختیاریّت اراده و ارادیت اراده به چیست بلکه اختیاریّت اراده به خودش هست و منشأ این است که فعل خارجی، اتّصاف به اختیاریّت داشته باشد امّا برای اینکه خودش متّصف به اختیار شود نیازی به علّت ندارد: پس اختیاریّت عمل خارجی بهسبب مسبوقیّت به اراده هست امّا

اختیاریت اراده، مربوط و به ذات و نفس اراده هست که برای آن مثالهای عرفی و غیر عرفی وجود دارد مانند: الف: شما میگوئید «تحقق الماهیه آنما هو بالوجود» بنابراین، ثبوت و تحقق ماهیت به وجود است اما تحقق نفس وجود به چیست؟ وجود ذاتا محقق است و اصالت برای خود وجود است و تحقق وجود، ارتباط به شیء دیگری ندارد پس الماهیه متحققه بالوجود اما الوجود متحقق بنفسه. ب: اگر بنا باشد ظلمت و تاریکی برطرف شود باید چراغ و یا خورشید و یا امثال آن وجود پیدا کند تا فضای ظلمانی، منور شود اما سؤال ما این است که نورانیت شمس و چراغ به چیست؟ نورانیت آنها ذاتی است مثلاً خورشید ذاتاً نورانی هست و نور سایر اشیاء مربوط به ذات آنها میباشد. ج: مثال ساده و معروفی که بین مردم هم رایج است: چربی هر چیز از روغن است اما چربی روغن از چیست؟ چربی روغن به خاطر خودش و مربوط به ذات آن هست و این مزیت، ارتباطی به غیر ندارد. سؤال: آیا پاسخ مذکور، نسبت به شبهه یا دلیل سوم جبریّه قانعکننده هست؟ جواب: خیر! بلکه مغالطه و خلطی صورت گرفته و آن جواب از مسیر دلیل، منحرف شده. توضیح ذلک: بحث مستدل و نظر جبریّه در آن دلیل این نیست که ارادیت اراده به چه چیز است تا اینکه گفته شود ارادیت آن مربوط به خودش هست و ... جبریّه گفتند مسلماً و بلا تردید، اراده، یک امر حادث است و امر حادث نیازمند به علتّ موجوده هست و همین اراده که به قول شما ارادیتش به خودش هست از کجا حادث شده و منشأ حدوثش چیست و در امثله مذکور هم مطلب چنین است که: شما میگوئید ماهیت، به وجود، متحقق است و اگر کسی سؤال کند تحقق وجود به چیست شما میگوئید به خودش هست اما چنانچه کسی سؤال کند که آن وجود از کجا ناشی شده، آن وجود ممکن که یک امر حادث و مسبوق به عدم است از کجا تحقق پیدا کرده، آیا سؤالش باطل و بیهوده است؟ در همان مثال معروف: شما میگوئید چربی روغن مربوط به ذات خودش هست، کسی نگفته که چربی روغن بهسبب غیر خودش هست سؤال، این است که: روغن از کجا آمده و آن امر حادث مسبوق به عدم از کجا و به چه طریقی تحقق پیدا کرده و علتّ موجوده آن چیست؟ خلاصه: پاسخ اول از شبهه و دلیل سوم جبریّه صحیح نیست. جواب دوم: مربوط به مرحوم آقای آخوند میباشد که «۱»: اراده، بدون مقدمه، حاصل نمیشود بلکه نیاز به مبادی و مقدمات دارد، ابتداء باید شیء مراد، تصور شود و مورد التفات قرار گیرد سپس توجه به آثار، خواص و تصدیق به فایده آن کرد و به دنبال آن، میل، هیجان و رغبت محقق شود و بعد هم شوق مؤکد به نام اراده حاصل شود. اینچنین نیست که تمام مقدمات اراده به صورت اضطرار، تحقق پیدا کند بلکه بعضی از آنها در اختیار خود انسان هست. مثلاً شما میتوانید در دنبال تصور فلان شیء - که گاهی هم تصوّرش غیر اختیاری است - تصدیق به فایده آن بکنید یا اینکه تصدیق به فایده و خواص آن ننمائید. مثلاً وقتی فلان موضوع محرّم در ذهن شما تصوّر شد، شما میتوانید در مقام تصدیق، جهات مختلف آن را ملاحظه کنید که از یک طرف، آن عمل، دارای لذات حیوانی و خوشیهای زودگذر است و از طرف دیگر، ذهن خود را متوجه عقوبات اخروی آن کنید «۲» و مثلاً به این آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» «۳» توجه نمائید که ناظر به این است که اگر انسان، عمل نیک یا بدی را به اندازه سنگینی «ذره» انجام دهد، نفس آن عمل را ببیند. پس تمام مبادی و مقدمات اراده، غیر ارادی نیست که در نتیجه، اراده هم یک امر غیر اختیاری باشد بلکه اراده به لحاظ مدخلیت فاعل مختار و تکمیل مبادی یا عدم تکمیل مبادی آن، یک امر اختیاری و ارادی هست و نیازی نیست که آن را مستند به امر اضطراری و غیر اختیاری کنیم. پاسخ مرحوم آقای آخوند هم نسبت به دلیل یا شبهه سوم جبریّه، پذیرفته نیست زیرا: مصنف «ره» فرمودهاند اینچنین نیست که تمام مبادی اراده، غیر اختیاری باشد بلکه از سان میتواند مبادی را تکمیل کند یا اینکه مثلاً بعد از تصور، تصدیق به فایده ننماید. مثلاً وقتی فلان فعل حرام تصوّر شد، انسان میتواند تصدیق به فایده بکند و سپس جانب فعل آن عمل را ترجیح بدهد و هم میتواند تصدیق ننماید و ... اشکال ما این است که ریشه و منشأ توانستن و قدرت شما چیست به عبارت دیگر چه سبب شده که شما بتوانید با اراده خود، یک طرف را انتخاب کنید لذا دلیل و شبهه جبریّه، اینجا مطرح میشود و نقل کلام در منشأ و علت انتخاب شما میشود لذا میگوئیم جواب مصنف هم نمیتواند پاسخ کاملی نسبت به دلیل و شبهه سوم جبریّه باشد. جواب سوم: پاسخی هم مرحوم صدر المتألهین در کتاب اسفار بیان کردهاند که: افعال ارادی و اختیاری انسان، دارای دو جهت هست و از دو نظر باید آنها را بررسی نمود و هیچگاه نباید آن دو را با یکدیگر مخلوط نمود: الف: جهت عقلانی: ما میبینیم که عقلاء و شارع مقدّس به افعال اختیاری، توجه و عنایت داشته و برای آن قانون، مدح، ذم، ثواب و عقاب، در نظر گرفتهاند و در برابر مخالفت و موافقت هر موضوع و عملی استحقاق عقوبت و ثبوت مطرح است و هیچکس در این مطلب نمیتواند مناقشه کند - جهت مذکور، ارتباطی به جنبه فلسفی بحث ندارد و نباید آن دو جهت را با یکدیگر مخلوط نمود - چیزی را که باید مورد دقت قرار داد، عبارت است از: ب: جهت فلسفی: یعنی جهت واقعینی و واقعشناسی که در این جهت توجهی به مردم، عقلاء و ثواب و عقاب نیست - بلکه باید دید که واقعیت و خصوصیت فعل ارادی چیست. فعل اختیاری انسان، یک واقعیت از واقعیّات جهان هستی بوده و فلسفه هم برای کشف واقعیّات و پی بردن به حقائق جهان هستی میباشد. ارادهای که در افعال اختیاری تحقق دارد مسلماً و بلا اشکال یک صفت نفسانی و واقعی است نه یک امر اعتباری و تخیلی و دارای امثال و اشباهی هم هست قبل از تحقیق درباره اراده، پژوهشی درباره مشابهاً آن میکنیم سپس بحث خود را مرتبط با اراده خواهیم کرد. یکی از امثال و اقران «اراده» صفت «حب» است که خصوصیتش این است که قائم به نفس انسان هست و در عینحال، ارتباطی با متعلّق خودش یعنی شیء محبوب دارد چنانچه اصلاً شیء محبوبی در عالم نمیبود صفت «حب» تحقق پیدا نمیکرد البتّه

محبوبها متفاوت است بعضی دنیوی- مانند ریاست، پول و مقام- و بعضی مانند بهشت، اخروی است با توجه به تجزیه و تحلیل، نسبت به صفت نفسانی حب، متوجه سه امر میشویم: ۱- «محب» یعنی شخصی که صفت حب، قائم به نفس او هست. ۲- صفت نفسانی «حب». ۳- محبوب که حب و دوستی به آن، تعلق گرفته و غیر از عناوین ثلاثه مذکور، واقعیت دیگری نداریم. سؤال: آیا صحیح است کسی سؤال کند که «حب» شما هم محبوب شما هست یا نه؟ جواب: اصلاً موردی و وجهی برای پرسش مذکور نیست زیرا شیء چهارمی نداریم و معنا ندارد که نفس «حب» هم محبوب انسان باشد. یکی دیگر از امثال و اقران «اراده» صفت علم است که یک «واقعیت نفسانی و قائم به نفس انسان است در این مورد هم با سه عنوان، مواجه هستیم: ۱- علم ۲- عالم ۳- معلوم و چنانچه هیچ معلومی در عالم نباشد، علم تحقق پیدا نمیکند زیرا علم از او صاف ذات الاضافة هست تا شیء معلومی نباشد، علم، تحقق پیدا نمیکند. سؤال: لم یكون هذا الشخص عالماً؟ پاسخ سؤال، این است که او دارای صفت نفسانی علم هست. لم یكون هذا الشيء معلوماً؟ چون علم به آن تعلق گرفته است. سؤال دیگر: آیا میتوان پرسش نمود که نفس علم شما هم معلوم شما هست یا نه؟ به عبارت دیگر، علم، صفت نفسانی قائم به ذات شما هست، آیا علاوه بر اینکه عنوان علمی دارد، معلوم شما هم هست یا نه. جواب: ایشان فرمودهاند اصلاً مجالی برای پرسش مذکور نیست و ما فقط با سه عنوان، مواجه بودیم- علم، معلوم و عالم- اکنون که مختصر تحقیقی درباره دو صفت «علم و حب» نمودیم، بحث را در رابطه با «اراده» ادامه میدهم که: تمام مطالبی را که در مورد دو صفت نفسانی «علم و حب» بیان کردیم، شما در مورد «اراده» هم جریان دهید که: تردیدی نیست که اراده هم یک صفت نفسانی واقعی و از او صاف ذات اضافه هست یعنی شما نمیتوانید بگوئید من اراده کرده‌ام اما مرادی ندارم زیرا اراده، بدون ارتباط به مراد، تصور نمیشود. در مورد کسی که تصمیم گرفته فرضاً به زیارت مرقد علی ابن موسی الرضا «علیه السلام» برود- رزقی الله و ایاکم ان شاء الله کرارا- با سه عنوان مواجه هستیم ۱- شخص مرید ۲- اراده‌ای که قائم به ذات و نفس مرید است ۳- مراد که همان زیارت است. و از نظر واقعیت و حقیقت مطلب، عنوان چهارمی نداریم که کسی بتواند سؤال کند. آیا همانطور که زیارت حضرت، مراد شما بوده، نفس اراده شما هم که یک صفت نفسانی است، متعلق اراده شما بوده است؟ همانطور که در باب علم و حب، بیان کردیم، وجهی برای سؤال مذکور، نیست زیرا عنوان چهارمی نداریم که در پاسخ آن بیان کنیم. در باب «اراده» هم مطلب به همین نحو است. به عبارت دیگر، بین «حب و علم» و «اراده» فرقی نیست. نتیجه: از نظر فلسفی و جنبه واقعی امر در مورد اراده با سه عنوان «مرید، مراد و اراده» مواجه هستیم و کسی نمیتواند سؤال کند آیا به اراده شما هم اراده تعلق گرفته یا نه. اظهار نظر در مورد فرمایش صدر المتألهین «ره»: ایشان تحقیق خوبی انجام داده و تقریباً شصت در صد پاسخ جبریه را بیان کرده‌اند اما فرمایش ایشان کامل نیست زیرا: ممکن است قائلین به جبر چنین بگویند که: صحیح نیست که سؤال کنیم آیا اراده هم متعلق اراده قرار گرفته یا نه اما جای این پرسش هست که: اراده، یک صفت نفسانی قائم به نفس مرید است و مسلماً یک امر حادثی است و تصمیم و اراده رفتن به زیارت، یک صفت نفسانیّه ازلیّه نیست بلکه انسان بعد از بررسی جوانب مختلف، تصمیم بر زیارت میگیرد اما اساس، منشأ و ریشه اراده مذکور چیست؟ آیا منشأ اراده در محدوده اختیار شما بوده یا اینکه اضطراری بوده است؟ پس وجهی برای سؤال بهنجویکه صدر المتألهین «ره» مطرح کرده‌اند، نیست و اما به نحو اخیر میتوان پرسش نمود و اشکال جبریه را سریان داد. لذا است که میگوئیم صدر المتألهین تقریباً شصت در صد از مسیر پاسخ شبهه جبریه را طی کرده‌اند اما آن جواب، کامل نیست و اینک به بیان پاسخ چهارم نسبت به دلیل و شبهه سوّم جبریه میپردازیم که جواب کامل و قانعکننده‌ای هست: جواب چهارم: پاسخ مذکور، وجدانی و مبرهن است بدون اینکه تردیدی برای انسان باقی بگذارد که: انسان، دارای دو نوع، عمل میباشد. الف: بعضی از اعمال، خارج از نفس انسان- و مربوط به اعضاء و جوارح- میباشد مانند اکثر افعال انسان از قبیل اکل، شرب، ضرب، قتل و امثال آنها مثلاً هر قدر، اراده قتل شود تا آلتی موجود نباشد قتل، محقق نمیشود. البته بعضی از اعمال مانند قتل به واسطه و ابزار نیاز دارند و برخی احتیاج به آلت ندارد مانند حرکت الید مثلاً شما اراده میکنید و دست خود را حرکت میدهید بدون اینکه نیازی به ابزار داشته باشید. همانطور که مکرراً گفته‌ایم بین حرکت ید انسان گرفتار ارتعاش و حرکت دست شخص سالم تفاوت هست و فرقی در این است که حرکت دست شخص سالم، مسبوق به اراده او میباشد اما حرکت دست مرتعش، اضطراری است و چه‌بسا او اراده عدم میکند و از خداوند متعال میخواهد که دستش چنان حرکتی نداشته باشد اما در اختیار او نیست و آن دست رغماً لایفه حرکت میکند اما حرکت اختیاری انسان، صدرصد، مسبوق به اراده هست و به اختیار انسان، حرکت میکند. ب: برخی از اعمال هم مربوط به دایره نفس انسان هست و در خارج، مظهري ندارد. سؤال: آیا اعمال خارجی و نفسانی در یک ردیف هستند یا اینکه تفاوت دارند؟ مثال: یکی از اعمال نفسانی انسان «تصور» میباشد معنای تصور، التفات و توجه ذهنی نسبت به شیء متصور هست. به مجرد تصور «انسان» مفهوم انسان در ذهن شما متصور میشود. آیا تصور شما ارتباطی به شما دارد یا نه؟ مسلماً تصور، مربوط به شما هست و با عمل شما عنوان «متصور» و «متصور»، تحقق پیدا میکند اما آن تصور، فعلی نیست که خارج از دایره نفس باشد. آیا تصور شما- مانند تصور و فکر درباره فلان موضوع- که یکی از اعمال نفسانیّه هست اختیاریاً تحقق پیدا میکند یا اضطراراً؟ مسلماً و بدها تصور هم مانند حرکت ید، اختیاری است. سؤال: ملاک اختیاری بودن «تصور» چیست و آیا اختیاری بودن تصور، مانند اختیاری بودن حرکت ید است و آیا همانطور که اختیاریت حرکت دست به این است که مسبوق به اراده باشد، ارادیت تصور هم به

این است که مسبوق به اراده باشد؟ هنگامی که کسی «اراده» میکند که دستش حرکت کند چندین مقدمه باید محقق شود مانند تصور مراد، تصدیق به فایده، میل، هیجان، عزم و شوق مؤکد. آیا در باب تصور هم ابتداء باید «تصور» را تصور نمود، سپس تصدیق به فائده تصور نمود، بعد، میل و رغبت، نسبت به تصور پیدا شود و ... واضح است که جواب، منفی میباشد زیرا انسان بهیچوجه قبلاً «تصورش» را تصور نمیکند تا آنگاه کسی نقل کلام در تصور دوم کند و در نتیجه به تصورات غیر متناهی کشیده شود و مستلزم تسلسل یا اضطراب گردد. واقع مطلب، این است که وقتی انسان میخواهد چیزی را تصور کند معمولاً در گوشهای مینشیند و مشغول تصور میشود بدون اینکه نیازی به مقدمات مذکور داشته باشد. آیا اعمال اختیاری نفسانی مانند تصور با اعمال خارجی مانند حرکت دست فرد مختار تفاوت ندارد. تفاوت بین آن دو به این است که اختیاریت عمل خارجی فاعل مختار به این است که مسبوق به اراده میباشد وقتی شما اراده حرکت دست را مینمائید جواب آن را میسنجید و بعد از مقدمات چهار یا پنجگانه، اراده محقق میشود و شیء مراد جامه عمل میپوشد اما هنگامی که انسان میخواهد نسبت به امری «تصور» و التفات ذهنی بکند نیازی به مقدمات مذکور ندارد و اصلاً لزومی ندارد که ابتداء «تصور» را تصور نماید سپس تصدیق به فایده آن کند و ... وجداناً آن مراحل و مقدماتی که در تحقق عمل خارجی لازم است در اعمال نفسانی اصلاً لازم نیست بلکه: خداوند متعال قدرتی به انسان عنایت کرده که میتواند آن عمل نفسانی را محقق نماید یعنی دهنده قدرت، ذات اقدس احدیت است اما مقتدر شما هستید که ایجاد و خلق تصور میکنید، بدون اینکه دیگر اراده و مقدمات آن لازم باشد و در «تصدیق» به فایده هم مطلب همانطور است که: «تصدیق» عبارت از اذعان نفس است و انسان در تحقق آن صفت نفسانی اصلاً اضطراب ندارد و چنانچه کسی بگوید من در تصدیق به فائده، مجبور بودم، کلامش مسموع و مقبول نیست همانطور که انسان در تصوراتش مختار هست در تصدیقاتش هم آزاد میباشد و تحقق تصدیق، نیازی به اراده و مقدمات چهار یا پنجگانه ندارد یعنی لزوم و معنائی ندارد که انسان، ابتداء تصدیق به فایده را تصور کند، سپس تصدیق به فایده تصدیق نماید و به دنبالش هیجان و رغبت برایش پیدا شود و ... نتیجه: در تحقق اعمال اختیاریه خارجی، «اراده» و مقدمات آن لازم است اما در اعمال اختیاریه نفسانی نیازی به اراده و مقدمات آن نیست بلکه بنا بر همان قدرت الهی و همان قدرتی که خالق متعال به نفس انسان، عنایت کرده- و نفخت فیه من روحی- انسان، قدرت خالقیت، ایجاد تصور، تصدیق و ایجاد اعمال اختیاریه نفسانی را دارد. با توجه به بررسی مذکور درباره تصور، دو نتیجه میگیریم: ۱- بلا اشکال، تصور، عمل اختیاری انسان است و او، اضطرابی به تصور ندارد ۲- درعینحال که آن عمل نفسانی اختیاری هست اما معنای اختیاریت، این نیست که مسبوق به اراده و مقدمات آن باشد. اکنون که حقیقت امر درباره اعمال نفسانی مانند تصور و تصدیق برای شما مشخص شد به ادامه بحث درباره «اراده» میپردازیم که: همانطور که «تصور و تصدیق» از امور نفسانی هستند، اراده هم یک عمل نفسانی اختیاری است. اگر اراده، یک امر اختیاری هست پس باید آن امر اختیاری، مسبوق به اراده باشد و قبل از آن، ارادهای محقق شده باشد. پس شبهه یا دلیل سوم جبریّه صحیح و بهجا هست- جواب: همانطور که اشاره کردیم «اراده» مانند «تصور و تصدیق» هست و همگی در یک صف، واقع شده و جزء اعمال اختیاری نفسانی است یعنی همانطور که لزومی نداشت که «تصدیق» مسبوق به اراده و مقدمات پنجگانه باشد، در باب اراده هم مطلب به همان کیفیت است یعنی وقتی اراده و مبادی آن- تصور شیء مراد، تصدیق به فایده مراد، میل و هیجان و رغبت به آن و ...- محقق شد، اراده، تحقق پیدا میکند و نفس انسانی به علت موهبت الهی، خلق اراده میکند و لزومی ندارد که قبل از آن، اراده دیگری باشد تا اشکال تسلسل یا اضطراب، لازم آید- بهطوریکه جبریّه میگفتند- اشکال: هر فعل اختیاری باید مسبوق به اراده باشد. جواب: چه دلیلی بر کلیت قاعده مذکور داریم؟ اگر مقصودتان این است که تمام افعال اختیاری خارجیّه که مربوط به اعضاء و جوارح هست باید مسبوق به اراده باشد، ما هم قبول داریم و آن را با مثال توضیح دادیم و چنانچه مقصودتان این است که تمام افعال، اعم از خارجیّه و نفسانیّه باید مسبوق به اراده باشند باید نسبت به آن، دلیل اقامه کنید تا ما بپذیریم شما به مجرد ملاحظه اعمال خارجیّه مانند قیام، قعود، اکل و شرب نمیتوانید بگوئید که اعمال نفسانی هم مانند «تصور، تصدیق و اراده» باید مسبوق به اراده باشند. اشکال اخیر، نظیر همان کلام مغلطهگونه مادیون است که: میگویند هر موجودی نیاز به علت دارد اما جای این هست که ما از آنها سؤال کنیم: اینکه میگوئید تمام موجودات، نیاز به علت دارند اگر مقصودتان «موجودات ممکنه» هست ما هم قبول داریم که «ممکنات» محتاج به علت هستند و چنانچه مقصودتان این باشد که «واجب الوجود» هم محتاج به علت هست باید دلیل معتبر بر آن اقامه کنید زیرا مفهوم واجب الوجود این است که او نیازی به علت ندارد و او مسبوق به علت نیست. نتیجه: اراده، یک امر اختیاری نفسانی است و لزومی ندارد که مسبوق به اراده باشد که شما- جبریّه- نقل کلام در آن اراده کنید تا در نتیجه، تسلسل یا اضطراب، لازم نیاید. چگونه نفس انسان، قدرت خلّاقیت اراده دارد؟ مثال: شما به مهندسی مراجعه میکنید و از او تقاضا میکنید که نقشه جدید و بینظیری که ابتکاری باشد، برایتان طرح کند او بر اثر درس، زحمت و تجربه، نقشهای برای شما آماده میکند که بینظیر است و قبلاً در ذهنش تصور نشده منتها قدرت خلّاقیت نقشه، برای آن مهندس با زحمت و درس خواندن، حاصل شده. خداوند متعال هم قدرتی به انسان داده است که میتواند اعمال نفسانی مانند تصور، تصدیق و اراده را بدون نیاز به زحمت، ایجاد نماید بنابراین اراده، مربوط به کارگاه و کارخانه نفس انسان هست و منشأ آن، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت کرده است. اینکه در جواب سوم گفتیم صدر المتألهین «ره» شصت در صد از جواب شبهه سوم جبریّه را بیان کردهاند و به چهل درصد آن، توجه

نموده‌اند برای شما واضح شده که: اراده انسان از کجاشی شده؟ صدر المتألهین، اشارهای به آن نموده‌اند ولی با توضیحات ما مشخص شد که همان پروردگاری که جهان هستی را خلق نموده، قدرتی به انسان عنایت نموده که بتواند تصور، تصدیق و اراده، خلق نماید بدون اینکه اضطراری در میان باشد. خلاصه: اراده، امر اختیاری نفسانی است و درعینحال، مسبوق به اراده نیست تا تسلسل یا اضطرار، لازم آید بلکه ریشه و اساس آن، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت نموده. تذکر: تاکنون کلام مفوضه و جبریّه را با ادله آنها بیان و ثابت کردیم که آن دو قول- جبر و تفویض - محکوم به بطلان است و اینک باید به بیان قول سوم پردازیم تا ببینیم از نظر علمی و با قطع نظر از تعصب و ارشادات ائمه «صلوات الله علیهم اجمعین» واقعیت امر چیست زیرا مسأله مورد بحث، یک امر تعبدی نیست. ما ثابت کردیم که قول به جبر و قول به تفویض محکوم به بطلان است و نتیجه، این می‌شود که: لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین اعمال اختیاری و اعمال خارجی انسان که احکامی بر آنها مترتب هست در عین این که با اراده انسان، تحقق پیدا میکند و آن اعمال مسبوق به اراده هست- همانطور که در پاسخ مفوضه گفتیم- باعث استقلال برای انسان نمیشود- بلکه نفس انسان با عنایت خداوند متعال، دارای قدرت خلافت اراده می‌باشد- و بشر، استقلال در تأثیر ندارد و معنای استقلال را بیان کردیم که: انسان میتواند تمام راههایی را که موجب عدم تحقق فعل «فعل» می‌شود کنترل کند و تمام موانع ایجاد را برطرف نماید و هر چیزی که بخواهد مانع تحقق فعل شود، انسان بتواند آنها را از بین ببرد و درعینحال، این امر به طور کلی و مطلق در «ممکن الوجود» تصور نمیشود زیرا ممکن الوجودی که اصل وجودش حدوثا و بقاء نیازمند به علت هست و در هر لحظهای محتاج افاضه علت هست چگونه میتواند ادعای استقلال کند و مانند مفوضه بگوید من در ایجاد فعل و اثر، صددرصد مستقل هستم. یکی از طرق و چیزهایی که موجب عدم تحقق فعل میشود، عبارت از نبودن نفس فاعل هست، انسان- فاعل- نمیتواند نبود و عدم خود را مانع شود وجود و عدم فاعل در اختیار خود فاعل نیست لذا انسان و فاعل مختار نمیتواند ادعای استقلال در تأثیر و ایجاد داشته باشد. تذکر: هیچگاه نباید «استقلال» در فعل و «اختیاریت» آن را با هم مخلوط نمود ما هم ادعا میکنیم که افعال انسان، صددرصد اختیاری و ناشی از اراده می‌باشد و هم اراده، مربوط به قدرت نفسانی انسان هست و هیچگونه نقضی در آن تصور نمیشود اما درعینحال، استقلال در تأثیر هم برای انسان، ثابت نیست. مفوضه، ادعای استقلال در تأثیر میکرد ولی ما برای انسان، اثبات اختیاریت نمودیم نه اثبات استقلال بلکه به تمام معنا نفی استقلال میکنیم. سؤال: اگر شما برای انسان، نفی استقلال- در تأثیر- میکنید لابد برای او در اعمال خارجی ادعای شرکت میکنید که مثلا فلان عمل که در خارج، محقق شده، دارای دو فاعل، بالا شتراک هست؟ جواب: خیر! معنای اشتراک، این است که دو نفر و دو عامل در عرض و رتبه واحد در ایجاد یک اثر، مؤثر باشند مثل اینکه دو نفر با هم سنگی را از زمین بر میدارند که آن دو در عرض هم در برداشتن سنگ از زمین، مؤثر می‌باشند. ما در باب اعمال اختیاری، چنان مطلبی را قائل نبوده و اصلا مسأله شرکت را مطرح نمیکیم بلکه میگوئیم دو عامل و دو نیرویی که در ایجاد یک عمل اختیاری مؤثر بوده، در طول یکدیگر و در دو رتبه، مؤثر هستند به این ترتیب که یکی علت وجود و قدرت فاعل بوده و در نتیجه «فاعل» و «قدرت آن» در حصول فعل، مؤثر هستند پس علت اولیّه، مستقیما با فعل و عمل خارجی ارتباط ندارد بلکه او فاعل را ایجاد و ابقاء نموده و به او قدرت، عنایت کرده بهنحویکه اگر فاعل نمیبود و قدرت نمیداشت و اگر نمیتوانست خلق اراده نماید، آن عمل خارجی، تحقق پیدا نمیکرد بنابراین فاعل عمل خارجی، خود انسان- بالمباشرة نه بالاشتراک- هست. یک مثال ساده: فردی است که دارای تخصص در صنعت نساجی هست اما آن متخصص و مهندس، هیچگونه امکاناتی ندارد، اگر کسی تمام امکانات را در اختیار او بگذارد او فردی هزار توپ پارچه، تولید میکند، در این صورت، مسأله طولیت بسیار روشن است که ما در آن نساجی و تولید پارچه، دو فاعل بالمباشرة نداریم بلکه فاعل بالمباشرة، همان مهندس هست که کارخانه را راهاندازی و اداره میکند اما درعینحال آن فردی که امکانات را در اختیار مهندس قرار داده در آن عمل مؤثر بوده و اگر او آن امکانات را فراهم نمیکرد، روزانه هزار توپ پارچه تولید نمیشد پس آن فرد، اعطاء قدرت نموده و آن مهندس هم از قدرت، بهره‌برداری کرده. در محل بحث، خداوند متعال به ما قدرتی عنایت کرده تا بتوانیم با قدرت خود، اعمال و افعالی را ایجاد نمائیم و ... یکی از تعبیرات بسیار جالب و مطابق با واقع، همان است که در نماز هم میخوانیم «بحول الله و قوته اقوم و اقعد» یعنی قیام و قعود را به خودمان نسبت میدهیم اما در عین حال میگوئیم به سبب نیروی الهی مینشینیم و برمیخیزیم به عبارت دیگر، فاعل بالمباشرة خودمان هستیم و نمیگوئیم «بحول الله یتحقق القیام» بلکه میگوئیم من قیام و قعود مینمایم و فاعل قیام و قعود من هستم لکن آن اعمال استناد به حول و قوه الهی دارد. [۶۵]

"أما الأول: فقد استدل له بأن الفعل يصدر عن الإرادة و معلول لها، و الإرادة اما أن تكون ارادية صادرة عن إرادة أخرى أو تكون غير ارادية، فان كانت ارادية كانت معلولة لإرادة أخرى، و ينتقل الكلام إلى تلك الإرادة التي تكون علة لهذه الإرادة، فلا بد و أن تنتهي إلى أمر غير ارادی و الا لزم التسلسل. فان انتهت إلى أمر غير اختیاری، أو التزمنا بأنها غير ارادية فلا محالة يكون الفعل غير اختیاری، و ذلك لان الجبر على العلة جبر على المعلول. و بعبارة أخرى: المعلول لا امر غير اختیاری خارج عن تحت الاختیار، كما هو واضح. جواب الحكماء و نقده و قد أجيب عن ذلك بأجوبة: أحدها: ما عن الحكماء، و هو أن وجوب الفعل و كونه ضروريا من ناحية إرادته لا ينافي الاختیار. و بعبارة أخرى: ضرورة الفعل و وجوبه و عدم امکان

تركه لا تنافي الاختيار، بل الفعل الاختياري هو الفعل الذي ان شاء فعل و ان شاء لم يفعل، ولا يلزم في صدق القضية الشرطية أن يكون طرفاه ممكنين، بل يمكن أن يكونا واجبين ويمكن أن يكونا مممتنعين. فضرورية الفعل أو الترك لا تنافي الاختيار، والا فلو كان وجوب الفعل موجبا لخروج الفعل عن الاختيار لزم أن لا يكون الله سبحانه فاعلا مختارا، إذ المصادر الأول منه تعالى لا بد أن يكون ذاته تعالى علة تامة لوجوده، إذ المفروض أنه ليس هناك شيء آخر غير ذاته، فصدور المصادر الأول يكون واجبا ضروريا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة. وفيه: ان وجوب الفعل من ناحية علته لا ينافي امكانه لكنه ينافي مع اختياريته، وأما وجوب المصادر الأول فسيأتى الكلام فيه. جواب المحقق العراقي ونقده الجواب الثاني: ما عن المحقق العراقي (ره) و حاصله «١»: إن الإرادة والاختيار من قبيل العوارض اللازمة لوجود الإنسان غير المحتاجة إلى جعل آخر وراء جعل المعروف، كما هو الشأن في كل ما هو عارض لازم للماهية أو الوجود، كالحرارة للنار. فالإنسان، ولو في بعض مراتب وجوده، مقهور بالاتصاف بصفة الاختيار، ويكفى في تحقق صفة الاختيار للإنسان تعلق الإرادة بوجود الإنسان. ولا ريب في أن كل فعل صادر من الإنسان بارادة له مباد، كعلم بفائدته، وكشوق إليه وقدره عليه. وعليه فيكون الفعل الصادر عن الإنسان له نسبتان: احدهما إليه باعتبار تعلق اختياره به الذي هو من لوازم وجود الإنسان المجعولة بجعله لا بجعل مستقل، والاخرى إلى الله تعالى باعتبار ايجاد سائر المبادئ، وحينئذ فليس الفعل مفوضا إليه بقول مطلق ولا مستندا إليه سبحانه كذلك ليكون العبد مقهورا عليه. وفيه: أولا: ان ما هو؟ مجعول بجعل الإنسان على فرض تسليم كونه من لوازم وجود الإنسان هو قوة الاختيار، وضرورة تلك فعلية انما تكون تدريجية وتتجدد على النفس وتندم، فيبقى السؤال عن أن فعلية تلك القوة تحتاج إلى علة تامة، فيعود المحذور. وثانيا: ان لازم هذا التقريب هو كون الاختيار نفسه غير اختياري، فيبقى إشكال أن الجبر على العلة جبر على المعلول. ما هو الحق في نقد هذا الوجه و الحق في الجواب عن هذا الوجه يبتنى على بيان مقدمات: تجرد النفس عن المادة الاولى: ان كل انسان يجد في نفسه مشاهدة أنه له وراء الاعضاء وأجزاء بدنه التي يشعر بها بالحس أو بنحو من الاستدلال كالأعضاء الظاهرة المحسوسة بالحواس الظاهرة والاعضاء الباطنة التي عرفها بالحس والتجربة، معنى يحكى عنه بـ "أنا"، وتارة يعبر عنه بـ "الروح"، وأخرى بـ "الذات"، وثالثة بـ "النفس". والدليل على كون تلك الحقيقة غير الاعضاء الظاهرة والغرائز والشئون الداخلية أمور: ١- ان بقية الاجزاء تكون غافلة عن أنفسها، مثلا: أعصاب اليد لا تتوجه إلى أنها أعصاب اليد وهكذا. وهذه الحقيقة لا تغفل عن نفسها، بل تشعر بها وبسائر الاعضاء 2- ان هذه تحدد الغرائز وتبازر معها، ولا يعقل مبارزة الشيء مع نفسه. ٣- انه لو كانت- هي: البدن أو شيئا من أعضائه أو أجزائه أو خاصة من خواصه الموجودة فيه، وهي جميعا مادية، ومن أحكام المادة الانقسام، والتجزئ، والتغير التدريجي- لكانت مادية قابلة للانقسام ومتغيرة، وليست كذلك، فانا نجد من أنفسنا بعد المراجعة إلى هذه المشاهدة النفسانية اللازمة لانفسنا، ونذكر ما كنا نجده من هذه المشاهدة منذ أول شعورنا بأنفسنا، معنى مشهودا واحدا باقيا على حاله من غير أدنى تغير وتعدد، كما نجد أبداننا وأجزاءها والخواص الموجودة معها متغيرة متبدلة من كل جهة في موادها وأشكالها وسائر أحوالها وصورها، وكذا نجده معنى بسيطا غير قابل للانقسام والتجزئ كما نجد البدن وأجزائه وخواصه. فليست تلك الحقيقة هو البدن ولا شيئا من أجزائه، ولا خاصة من خواصه. وأنكر الماديون وجود هذه الحقيقة، وقالوا: ان الإنية التي نشاهد ليست إلا سلسلة الاعصاب التي تؤدي الادراكات إلى العضو المركزي، وهو الجزء الدماغى على التوالي وفي نهاية السرعة، غاية الامر على صفة الوحدة. ففي ذلك الجزء الدماغى مجموعة متحدة ذات وضع واحد لا يتميز أجزاؤها ولا يدرك بطلان بعضها وقيام الآخر مقامه، وهذا الواحد المتحصل هو نفسنا التي نشاهدها ونحكي عنها بـ "أنا"، فالذي نرى أنه ثابت فهو في الحقيقة مشته على المشاهدة من جهة توالى الواردات الادراكية وسرعة ورودها. وذكر بعضهم في تنظيره بقوله: كالحوض الذى يرد عليه الماء من جانب ويخرج من جانب بما يساويه وهو مملوء دائما، فما فيه من الماء يجده الحس واحدا ثابتا وهو بحسب الواقع لا واحد ولا ثابت، وكذا يجد صورة الإنسان أو الشجر أو غيرهما فيه واحدا ثابتا وليس بواحد ثابت بل هو كثير متغير تدريجا بالجريان التدريجي الذى لأجزاء الماء فيه. وعلى هذا النحو وجود الثبات والوحدة والشخصية التي نرى في النفس، والذى نرى أنه غير جميع أجزائنا صحيح لكنه لا يثبت أنه غير البدن وغير خواصه، بل هو مجموعة متحدة من جهة التوالى والتوارد لا تغفل عنه، فان لازم الغفلة وقوف الاعصاب عن أفعالها، وهو الموت. وأيضا قالوا: ان كل خاصية من الخواص البدنية وجدنا علته المادية ولم نجد أثرا روحيا لا يقبل الانطباق على قوانين المادة حتى نحكم بوجود حقيقة الإنية. وقال المتأخرون منهم: ان المتحصل من التشريح والفزيولوجيا ان الخواص الروحية الحيوية تستند إلى جراثيم الحياة والخلايا التي هي الاصول في حياة الإنسان، فالنفس أثر مخصوص لكل واحد منها أرواح متعددة، فالإنية المشهودة للإنسان على صفة الوحدة مجموعة متكونة من أرواح غير محصورة على صفة الاجتماع، ولذا هذه الخواص الروحية تبطل بموت الخلايا وتفسد بفسادها، فلا معنى للروح المجردة الباقية بعد فناء التركيب البدنى. هذه هي عمدة ما استدلل بها الماديون على نفى أمر آخر وراء أعضاء البدن، وهناك وجوه آخر يظهر ما فيها مما نوردته على هذه الوجود. ويرد على الوجه الأول: انه إذا كان المفروض أمورا كثيرة بحسب الواقع لا وحدة لها، وليس وراء تلك الأمور شيء آخر، وكون ما نرى من الامر المشهود الذى هو النفس الواحدة هو عين هذه الادراكات الكثيرة. فما الموجب لحصول هذا الواحد الذى لا يشاهد غيره، ومن أين حصلت الوحدة؟ وما ذكره من الوحدة الاجتماعية غير مربوطة بالمقام، فان الواحد الاجتماعى هو الكثير في الواقع الواحد فى الحس أو الخيال، لا فى نفسه، والمدعى فى المقام كون الادراكات الكثيرة

فى أنفسها هى شعور واحد عند أنفسها. و ان قيل: ان المدرك فى المقام هو الجزء الدماغى. توجه عليه: ان المفروض أن ليس للجزء الدماغى ادراك آخر وراء هذه الادراكات متعلقا بها كتعلق القوى الحسية بمعلوماتها الخارجية و انتزاعها منها صورا حسية. و ان قيل: انه لا وحدة لها و انما يشتبه الامر على الحس أو القوة المدركة فتدرك الكثير واحدا. أجبنا عنه: بأن الاشتباه من الأمور النسبية التى تحصل بمقايضة ما عند الحس بما فى الخارج من واقع هذه المشاهدات. و أما ما عند الحس فى نفسه فهو أمر واقعى. مثلا: نشاهد الجرم العظيم من بعيد صغيرا كنقطة سوداء، فما عند الحس - و هى النقطة السوداء - لا اشتباه فيها، و انما الاشتباه يكون لو قايستنا ما عنده بما فى فى الخارج من واقع ذلك المشهود. و المفروض فى المقام أن لا مقام آخر وراء الادراكات الكثيرة كى يحكم بالاشتباه و الغلط من مقايضة ما فيه بتلك الادراكات. و يرد على الوجه الثانى: ان المثبتين لا يسندون بعض الأفاعيل البدنية إلى البدن و بعضها إلى النفس، و الاول فيما علله ظاهرة، و الثانى فيما علله مجهولة كى يرد عليهم ما ذكر. بل يسندون جميع الأفاعيل إلى البدن بلا واسطة و إلى تلك الحقيقة مع الواسطة، و انما أسندوا إلى النفس ما لا يمكن اسناده إلى البدن، و هو علم الإنسان بنفسه و مشاهدته ذاته كما تقدم. و يرد على الوجه الثالث مضافا إلى ما أوردناه على الوجه الأول: ان غاية ما يمكن أن يثبت بما ذكر من الاصول المادية المكتشفة بالبحث العلمى: ان العلل الطبيعية لا تقى بوجود الروح، و لا تصلح أن يستنتج منها وجوده. و قديما قالوا "عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود". فالمتحصل: ان وجود تلك الحقيقة المعبر عنها ب "أنا" غير قابل للانكار. و تلك الحقيقة لها حكومة على سائر الاعضاء و الغرائز و لها أن تفشل ما يميل إليه سائر الاعضاء، و هى العاملة القوية الموجبة لحصول الاعتدال بين ما هو أساس الغرائز، و هو حس جلب النفع و دفع الضرر، مع التكاليف الاجتماعية و الدينية، و بالنتيجة تصير الأفعال موافقة للقوانين الخارجية. الشوق ليس علة للفعل الاختيارى الثانية: ان الموجب لصدور الفعل الاختيارى هو أعمال هذه الحقيقة قدرتها فى العمل لا الشوق، إذ نرى بالوجدان أنه بعد تحقق الشوق الاكيد المتعلق بالهدف و بنفس الفعل، يمكن لتلك الحقيقة المشار إليها أن تمنع عن الفعل و تمنع عن تحقيقه و توجب أن لا يوجد. قال ارسطو: ان ما هو سبب صدور الفعل هو ذلك لا الشوق المشترك بين الإنسان و سائر الحيوانات. و أيضا ربما يعارض ذلك مع الشوق و الرغبة و لا يعقل المبالغة الا مع التعدد. و أيضا ان الشوق يتعلق بالمجال و الممتنع و لا يعقل تعلق الاختيار به. نعم، لا ننكر أن العوامل الخارجية و الداخلية ربما تبلغ من الشدة إلى حد تغفل الحقيقة الإنسية عن نفسها، مثلا: لو استمعت صوتا حسنا و غفلت عن نفسها، و فى مثل ذلك لا محالة يصدر الفعل لكنه فعل غير اختيارى و خارج عن تحت القدرة. و بالجملة: لا ريب فى أن مجرد الشوق لا يوجب تحرك العضلات لما يرى بالوجدان أنه ربما يشواق الإنسان إلى شىء و لا يتحقق المشتاق إليه الا بعد أعمال القدرة و حملة النفس. مثلا: لو وقف الإنسان على قنطرة و كان فى أحد طرفيها بساتين فيها رياحين و اشتاق إلى الذهاب إليها كمال الاشتياق و كان فى الطرف الآخر النار م شتعة لودنا منها لاحترق و كره الذهاب إليها كمال الكراهة، و مع ذلك لا يتحقق ما تعلق شوقه به، بل يرى نفسه بعد ذلك قادرا على الذهاب إلى كلا الطرفين. فمن هذا يستكشف أن الشوق لا يكون علة للفعل، بل بينهما واسطة، و هو أعمال القدرة، حيث أن زمام البدن بيد النفس تقيه حيث ما شاءت، فبعد تحقق الشوق لها أن تعمل قدرتها فى الفعل فيفعل، و هذا معنى ما يقال " شئت ففعلت "، و لها أن لا تعمل فلا يتحقق الفعل. و هذا الاعمال الذى يكون فعل النفس، يعبر عنه بالمشيئة و الاختيار، و حملة النفس و الإرادة و الفعل يصدر عنه لا عن الشوق. [٦٩]]

ترجيح بلامرجح بودن فعل اختياري

لأن المختار هو الذى يفعل بواسطة القصد و الاختيار و القصد إنما يتوجه فى التحصيل إلى شىء معدوم لأن القصد إلى تحصيل الحاصل محال و كل معدوم تجدد فهو حادث. و تقرير الجواب أن الأثر تعرض له نسبتا الوجوب و الإمكان باعتبارين فلا يتحقق الموجب و لا يلزم الترجيح من غير مرجح و بيانه أن فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه فى المؤثرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذا مع قدرته التى يستوى طرفا الوجود و العدم بالنسبة إليها و مع داعيه الذى يرجح أحد طرفيه و حينئذ يجب الفعل بعدهما نظرا إلى وجود الداعى و القدرة و لا تنافى بين هذا الوجوب و بين الإمكان نظرا إلى مجرد القدرة و الاختيار و هذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فإنه يصير واجبا من جهة فرض الوقوع و لا ينافى الاختيار و بهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لأكثر المتكلمين فى قولهم القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح. [٢١]]

"الثانى: ان نسبة الفعل و الترك فى كل فعل اختياري إلى الفاعل يكون على حد سواء، لأن المفروض ان الفعل ممكن فلا بد فى تحقق أحد طرفيه من ثبوت مرجح لذلك، و إلّا لزم الترجيح بلا مرجح، فان ثبت مرجح لأحد الطرفين و أوجب تحققة، فقد خرج إلى حد الوجوب فيجب تحققة، و هذا هو المطلوب، و إلّا فهو باق على حد الإمكان و داخلا تحت قدرة الفاعل، و لا بد فى تحقق أحد طرفي الممكن من مرجح، فان كان ذلك المرجح الثانى أيضا موجبا فقد ثبت المطلوب، و إلّا فالفعل باق على إمكانه إلى ان يتسلسل أو يتحقق مرجح موجب. و فيه: ان هذه الشبهة أيضا موهونة بعد التأمل. فنقول: نحن لا شغل لنا بالألفاظ و الا صلاحيات، بداية ان نزاع الجبر و التفويض غير مبنى على وضع لفظ الإرادة و نظائره، بل نريد ان نتأمل الواقع و نرى ما يتحقق فى أنفسنا وجدانا عند صدور الفعل عنا، لا شبهة فى انه: أولا: لا بد لنا من ملاحظة الفعل و تصورّه، ثم بعد ذلك لا بد من إدراك كون الفعل و الترك ملائما لإحدى قوانا الظاهرية أو الباطنية و ربما يعبرون عنه بالصادق بالفائدة، ثم إدراك ما يترتب عليه من المفسدة و دفعها أو توطين النفس

عليها، ثم نشنتاه و نميل إليه، و بعد ذلك نرى ان لنا قدرة على الفعل و على الترك، و بعد ذلك ليس إلّا إعمال القدرة فتحريك العضلات من دون ان يكون هناك مرجح إلى كونه ملائماً للطبع، و نعم ما عبّروا عن إعمال القدرة بالاختيار أى طلب الخير و الملائم للطبع، فلو كان هناك مرجح موجب لم يكن مجال للاختيار أصلاً، و لا ملزم للالتزام بوجوب المرجح الملزم غير الملاءمة للطبع أصلاً. و ما قيل: من استحالة الترجيح بلا مرجح فليس معناه إلّا توقف كل فعل على فاعل كما يشير إليه قوله تعالى: أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ(٩)، و لذا نرى بالوجدان اننا إذا وصلنا فى سيرنا إلى طريقين فى أحدهما سبع يفترس من ذهب إليه، و فى الآخر رجل يقيم بشئون المسافرين، فمن جهة ملائمة الثانى لطبعنا و حبنا لحياتنا نسير فيه، و لكن مع ذلك لنا القدرة فى الذهاب من الطريق الآخر و تكون قدرتنا بالنسبة إلى السير من الطريق الثانى كالقدرة على أن نسير فى الطريق الأول، و هذا ظاهر واضح. [٢٦"]

"أما على نظرتنا، فألّا نأخذها ساقطة جداً ولا واقع موضوعى لها أصلاً، والسبب فى ذلك: هو أن الفعل الاختيارى إنما يفترس فى وجوده إلى إعمال قدرة الفاعل واختياره، فمتى أعمل قدرته نحو إيجاده وجد وإلّا فلا، سواء أكان هناك مرجح خارجى يقتضى وجوده أم لم يكن، وهذا بخلاف المعلول فإن صدوره عن العلّة إنما هو فى إطار قانون التناسب، ويستحيل صدوره فى خارج هذا الإطار، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: قد ذكرنا فى بحث الوضع (٢٢) أن الترجيح بلا مرجح لم يكن قبيحاً فضلاً عن كونه مستحيلاً، وذلك كما إذا تعلّق الغرض بصرف وجود الطبيعى فى الخارج وافتراضنا أن أفرادها كانت متساوية الأقدام بلاضافة إليه، فعندئذ اختيار أى فرد منها دون آخر لم يكن قبيحاً فضلاً عن كونه محالاً. نعم، اختيار فعل من دون تعلّق غرض به لا بشخصه ولا بنوعه لغو وقبيح، لا أنه محال. فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هى أن المشيئة الإلهية حيث تعلّقت بخلق العالم وإيجاده، فاختياره تعالى هذا الشكل الخاص له والترتيب المخصوص المشتمل على الأنظمة الخاصة المعيّنة من بين الأشكال المتعددة المفترضة تساويها لا يكون قبيحاً فضلاً عن كونه محالاً. على أن الترجيح بلا مرجح لو كان قبيحاً لقلنا بطبيعة الحال بوجود المرجح فى اختياره، وإلّا استحالة صدوره من الحكيم تعالى، بداهة أنه ليس بإمكاننا نفى وجود المرجح فيه ودعوى تساويه مع بقية الأفراد والأشكال، وكيف كان فالشبهة واهية جداً. [٢٧"]

"چون انسان بذاته فعلیت محض نیست و فعل اختیاری او از یک داعی رجحان یافت و مختار بودن انسان بدان داعی است به این معنی که مرجحی اختیار را از قوه به فعل آورد، گفتند که: «الإنسان مختار فى حكم مضطر» و یا به عبارت دیگر: «الإنسان مضطر فى صورة مختار» و یا: «الفلس مضطرة فى صورة مختارة». شیخ اجل ابن سینا در بیان آن در تعلیقات گوید: معناه أن المختار ممّا لا یخلو فى اختیاره من داع یدعوه إلى فعل ذلك، فإن كان الداعی - الذى هو الغایة - موافقاً لأقوى القوى فینا، قيل: «فلان مختار فیما یفعله». و ربما یكون ذلك الداعی من جهة انسان آخر. و فى حالة أخرى لا یوافقنا فیها ذلك الداعی، فیکون صدور الفعل ممّا بحسبه على سبیل الإكراه. و إذا كان الداعی ذاتنا كان مختاراً بحسبه. فالمختار بالحقیقة هو الذى لا یدعوه داع إلى فعل ما یفعله الخ. (١) پس انسان، دارای اختیار حقیقی نیست به این معنی که اختیار واقعی و حقیقی آن است که صدور فعل از او به غایتی نباشد، و انسان را غایتی که مرجح فعل است، به اختیار آن فعل کشانده است. و چون صدور فعل از باری تعالى به غایتی که خارج از ذات او باشد، نیست پس مختار حقیقی او است. [٣٣"]

"هذا هو الأصل الرابع الذى اعتمد عليه الأشاعرة، و حاصله: إن العبد لو كان قادراً لكان ترجیحه لأحد الطرفين إمّا لا لمرجح (أى بلا علّة) فیلزم انسداد باب إثبات الصانع، و إمّا لمرجح، فإن كان من العبد تسلسل و إن كان من الله تعالى فعند حصول ذلك المرجح يجب الفعل، و عند عدمه یمتنع فلا یكون مقدوراً (٢). و توضیحه على ما فى المواقف و شرحه: إن العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته فلا بدّ من أن یتمكن من فعله و تركه، و إلّا لم یكن قادراً علیه، إذ القادر من یتمكن من كلا الطرفين. و على هذا یتوقف ترجیح فعله على تركه، على مرجح (علّة)، و إلّا فلو وقع أحد الطرفين بلا مرجح یلزم وقوع أحد الجائزین بلا سبب و هو محال، فإذا توقف وجود الفعل على المرجح، فهذا المرجح إمّا أن یكون من العبد باختياره أو من غیره، فعلى الأول یلزم التسلسل لأننا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عن العبد یتوقف صدور على مرجح ثان و هكذا. و على الثانى یكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عن العبد بحيث یمتنع تخلفه عنه، و إلّا فلو لم یكن الفعل مع ذلك المرجح واجب الصدور، و جاز وقوع الطرف الآخر، یلزم أن یكون تخصیص أحد الطرفين بالتحقق دون الآخر بلا دلیل. فیجب أن یكون أحد الطرفين مع المرجح واجب الصدور و معه یكون اضطرارياً لا اختیارياً (٣). یلاحظ علیه: إن كل ممكن یكون الوجود و العدم بالنسبة إليه متساویان، و یتوقف خروج الممكن عن أحد الطرفين إلى علّة تامة تجعله واجباً و تجعل الطرف الآخر ممتمناً. و إلّا فلو كان - مع وجود العلّة التامة - وقوع الطرف الآخر ممكناً للزم خروج الممكن عن مركز التساوى إلى أحد الطرفين بلا سبب و علّة و قد برهن الحكماء على قاعدتهم: «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، بما ذكرناه. و بذلك یظهر: إن التعبیرات الواردة فى الاستدلال بتعبیرات غیر فنیّة، فإن وقوع الممكن لا یتوقف على وجود المرجح مع إمكان وجود الآخر، بل یتوقف على وجود علّة تامة تجعل أحد الطرفين ضرورى التحقق و الآخر ممتمن. إذا عرفت هذا فنقول: إن صدور الفعل من الإنسان یتوقف على مقدمات و مبادئ و معدّات كتصور الشیء و التصدیق بفائدته و الاشتیاق إلى تحصيله و غیر ذلك من المبادئ النفسانية و الخارجية ممّا لا

يمكن حصره. فربما تكون هناك العشرات من المقدمات تؤثر في صدور الفعل عن الإنسان سواء التفت إليها الإنسان أو لا. ولكن هذه المقدمات لا تكفي في تحقق الفعل وصدوره منه إلاً بحصول الإرادة النفسانية التي يندفع بها الإنسان نحو الفعل، ومعها يكون أحد الطرفين واجب التحقق و الطرف الآخر ممتنع. و المرجح الذي تلهج به الأشاعرة مبهم ليس شيئاً وراء تلك الإرادة التي إذا انضمت إلى المبادئ المتقدمة عليها تخرج الفعل عن حد الإمكان إلى حد الوجوب و تضي على الطرف الآخر صيغة الامتناع. و ليس ذلك المرجح مستندا إلاً إلى نفس الإنسان و ذاته، فإنها المبدأ لظهوره في الضمير. إنما الكلام في كون هذا المرجح فعل اختياري للنفس أو لا. فمن قال بأن الفعل الاختياري ما يكون مسبوقاً بالإرادة، وقع في المضيق في جانب الإرادة. إذ على هذا تصير الإرادة فعلاً غير اختياري، لأنها غير مسبوقة بإرادة أخرى كما هو واضح وجدانا، و على فرض احتماله ننقل الكلام إلى الإرادة الثانية، فإما أن يتوقف فيلزم كون الثانية غير اختيارية، أو يتسلسل و هو باطل. و أمّا على القول المختار، كما سيوافيك بيانه عند البحث عن الجبر الفلسفي، من أن التعريف المذكور مختص بالأفعال الجوارحية كالأكل و الشرب فإن الاختيارية منها ما يكون مسبوقاً بالإرادة دون الأفعال الجوارحية للنفس، كالعزم و الإرادة، فإن ملاك اختيارياتها ليس كونها مسبوقة بالإرادة بل كونها فعلاً للفاعل المختار بالذات أعنى النفس الناطقة، فإن الاختيار و الحرية نفس ذاته و حقيقته و سنبرهن على ذلك عند البحث عن الجبر الفلسفي. و على هذا فالاستدلال مبثور جداً. أضف إلى ذلك: أن الظاهر من كلامهم أن المرجح للفعل شيء خارج عن محيط إرادة الفاعل و اختياره، و هو شيء يخالف الفطرة و الشهود الوجداني لكل فاعل. بل المرجح، و إن شئت قلت بعبارة صحيحة، الجزء الأخير من العلة التامة، هو الإرادة و هي فعل اختياري للنفس لا كونها مسبوقة بالإرادة بل لكونها ظلالاً للفاعل المختار بالذات، أعنى النفس التي هي المثل الأعلى لله سبحانه، فهو أيضاً فاعل مختار بالذات تكون أفعاله أفعالاً اختيارية لكونها ظلالاً للفاعل المختار بالذات. ثم إن بعض المحققين أجاب عن استدلال الأشاعرة بجواب غير تام و حاصله: إن الترجيح بلا مرجح لا مانع منه و إن وجود المرجح و أصل الفعل و طبيعته كاف و إن كانت أفرادها متساوية من دون أن يكون لبعضها مرجح على البعض الآخر «١». و لا يخفى أن امتناع الترجيح من غير مرجح (كامتناع تحقق الممكن بلا علة) و امتناع الترجيح بلا مرجح من باب واحد، و القول بالامتناع في الأول يستلزم الامتناع في الثاني. و ذاك لأن أصل الفعل كما لا يتحقق بلا علة، فكذلك الخصوصية لا تتحقق إلاً معها، فالجائع بالنسبة إلى الرغيفين و الهارب بالنسبة إلى الطريقين كذلك، فكما أن صدور أصل الأكل و الهرب يحتاج إلى علة، لامتناع وجود الممكن بلا سبب، كذلك تخصيص أحد الرغيفين بالأكل و ترك الآخر، بما أنه أمر وجودي يحتاج إلى علة. و القول بأن وجود أصل الفعل يتوقف على علة دون خصوصياته، يرجع إلى القول بوجود الممكن - و لو في بعض مراتبه - و تحققه بلا علة. و لأجل ذلك يقول المحققون إن مآل تجويز الترجيح بلا مرجح إلى تجويز الترجيح بلا مرجح. فلابد من هذا الجواب أن الخصوصية لا تطلب العلة، و هذا انخراط للقاعدة العقلية، من حاجة الممكن إلى علة. و أمّا التمثيل برغيفي الجائع و طريق الهارب، فلا شك أن للفعل و الخصوصية هناك مرجح و هو أن الإنسان العادي يجد في نفسه ميلاً إلى جانب اليمين من كل من الرغيف و الطريق، فالميل الطبيعي يكون مرجحاً لانصراف الإرادة إليه دون طرف اليسار. نعم ربما ينعكس لأجل طواري في الواقعة تلتفت إليها النفس فتختار ما في جانب اليسار «٢». [٣٨]

"و قد ظهر مما ذكرنا - من حكم الوجدان و البرهان بتوسط اختيار النفس المسمى بالطلب - أجنبية الفعل الصادر باختيار النفس بعد هيجان الرغبة و تأكيد الشوق المسمى بالإرادة عن باب العلة و المعلول و التأثير و التأثر، بل يكون من باب فعل الفاعل المتوقف على شيئين، أحدهما الفاعل و الآخر المرجح. فلا يرد على ما ذكرنا: أن اختيار النفس إما أن يكون واجباً و إما أن يكون ممكناً، لا سبيل إلى الأول لكونه حادثاً، و على الثاني إما أن يكون الاختيار علة تامة للمراد و المطلوب، و إما ألا يكون كذلك، فعلى الأول يلزم الجبر لعدم انفكاك المعلول عن علته التامة، و على الثاني يلزم وجود المعلول و الممكن بدون العلة. توضيح عدم الورود ما عرفت من أجنبية اختيار النفس و المطلوب عن العلة و المعلول، لعدم كون وجود الفاعل علة تامة للفعل، ضرورة أن العطشان يكف نفسه عن الشرب مع وجود الداعي إلى الشرب فيه، فلا يوجد الشرب في الخارج، و باب العلة و المعلول يكون في ما إذا كان أحد الموجودين رشحاً للآخر و فيضاً له، و ليس المقام كذلك لعدم كون الفعل رشحاً للفاعل كما عرفت في مثال الشرب. فحديث استحالة الممكن بدون المؤثر و المعلول بغير العلة أجنبي عن المقام الذي يكون من باب فعل الفاعل، و قد عرفت أن فعل الفاعل متقوم بالفاعل و المرجح، أما الأول فقد عرفت و أما الثاني فلأن صاحب الشعور لا يوجد الفعل عبثاً بل لداع يدعو إلى ذلك و إن كان الداعي أمراً خارجياً لا ذاتياً. ثم أن جماعة ذهبوا إلى كفاية المرجح في النوع و عدم لزومه في الفرد، و احتج الفخر الرازي على ما حكى عنه على ذلك بحركة الأجرام السماوية، مع بساطتها و تساويها من حيث الأجزاء عند الحكماء، فإنه لو كان المرجح معتبراً في الفرد فأى مرجح في طلوع الشمس من المشرق مع تساوي نقاط الفلك الشرقية و الغربية و الجنوبية و الشمالية في الأجزاء، فحركة الشمس من المشرق إلى المغرب دون العكس يكشف عن عدم اعتبار المرجح في الفرد و كفايته في النوع، و قد مثل الميرزا النائيني رحمه الله لذلك بالعادة و غسل الجمعة مع عدم اختلاط المياه و عدم أرياح الأبواب أحياناً. و فيه ما لا يخفى: أما ما ذكره الفخر الرازي فلعدم استقامة ما بني عليه الحكماء من بساطة الاجرام و تساويها في الأجزاء، لأنه تخرص بالغيب من دون برهان يقتضى ذلك، و أما ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله فلما فيه من استلزامه الجفاف في الأحكام بعد فرض انحلالية

القضايا الشرعية، و كونها من القضايا الحقيقة على التفصيل الذي ذكرناه مرارا، فالحق أن المرجح لا بد أن يكون في الفرد و لا يكفى كونه في النوع. فتلخص مما ذكرنا أن النفس تختار الفعل أو الترك لمرجح و هو الشوق المؤكد، و لا يوجب هذا المرجح مقهورية النفس في اختيارها، لبقاء اختيارها و سلطنتها بعد ذلك بالوجدان لقدرتها على الترك مع الشوق المؤكد كاشتياق بعض النفوس المقدسة إلى بعض المعاصي كالغيبة غاية الاشتياق و لكنه يكف نفسه عن ارتكاب المعصية خوفا من الله سبحانه و تعالى. [٥٦ "]

"ا شاعره برای اثبات مدعای خود دو دلیل آوردهاند و آن دو را بهترین استدلالهای خویش دانسته‌اند اما لازمه آن استدلالها، خروج از دین است. ما آن دلایل را بیان میکنیم و آشکار خواهیم کرد که مفاد آنها خروج از شریعت مصطفوی است. ۱. اگر بنده به قدرت و اختیار، فاعل چیزی باشد یا توان ترک آن را دارد، یا چنین قدرتی ندارد. در فرض دوم جبر پدید میآید زیرا فاعلی که قادر به ترک عمل نباشد مجبور است. همان گونه که آتش قادر به ترک سوزندگی نیست. در فرض اول، فعل در حالت ایجاب، دارای مرجح هست یا نیست؟ اگر نباشد ترجیح بلا مرجح لازم است زیرا ممکن در نفس الامر، نسبت به دو طرف برابر است و قادر نیز (در حالت تساوی است) و اگر قادری که ایجادکننده فعل است بدون مرجح، جانب انجام و ایجاب را برگزیند ترجیح بلا مرجح «۱» صورت میگیرد. اما اگر ترجیحی در میان باشد و به حد وجوب نرسد حصول مرجوح با تحقق رجحان، ممکن است و این امر محال خواهد بود. دلیل محال بودن آن این است که واقع شدن یک طرف در حالت تساوی، ممتنع بود پس چگونه در حال مرجوحیت، ممکن باشد؟ دلیل دیگر اینکه تحقق مرجوح با قید رجحان، ممکن است و زمانی را برای وقوع آن در نظر میگیریم، زمان دیگری را نیز برای وقوع راجح، اعتبار میکنیم ترجیح یکی از دو زمان به امر راجح و زمان دیگر به مرجوح، نیازمند مرجحی دیگر است و گر نه ترجیح بلا مرجح رخ میدهد. اکنون ترجیح با مرجح باید به وجوب منتهی شود و گر نه تسلسل رخ خواهد داد. حال که وقوع اثر جز با وجوب ممکن نیست، جبر و ایجاب پدید میآید و بنده مختار نخواهد بود زیرا واجب و نقیض آن ممتنع، متعلق قدرت نیستند. [٥٨ "]

"پاسخ به هر دو شبهه اشاعره از طریق نقض و معارضه است. چند نقض بر دلیل اول ایشان وارد میآید: ۱. حقیقت آن است که وجوب برخاسته از انگیزه و اراده، با امکان در نفس الامر منافات ندارد و سبب ایجاب و اجبار قادر نمیشود. عملی که برای بنده مقدور است از حیث وجود و عدم برابر است. هر گاه انگیزه به ایجاب آن تعلق گرفت و شرایط پدید آمد و موانع از میان رفت و بر فاعل توانا مصلحت انجام فعل و زیانبار نبودن آن هویدا گشت، ایجاب فعل واجب میشود و این اجبار و ایجاب نسبت به قدرت و فعل نیست. ۲. جایز است فاعل با مرجحی که به حد وجوب نرسیده عمل را انجام دهد یا آن را ترک کند و رجحان به وجوب نرسد و جبر و ترجیح بلا مرجح لازم نیاید همان گونه که رأی برخی از متکلمان چنین است «۱». در استدلال گفته شد: با آن رجحان، نقیض غیر ممکن نیست و میتوان برای وقوع آن زمانی فرض کرد پس ترجیح فعل در هنگام وجودش نیازمند مرجح دیگر است. ما این سخن را نمیپذیریم و مرجح نخست را کافی میدانیم، پس نیازی به مرجح دیگر نخواهد بود. ۳. چرا قادر در تساوی دو طرف، عمل را انجام ندهد؟ قادر ترجیح بدون مرجح میدهد همان گونه که رأی گروهی از اهل کلام این است و برای اثباتش به فرضی وجدانی دست یازیده‌اند. آنان گرسنه یا تشنه‌ای را در نظر آورده‌اند که در برابر دو خوراک یا نوشابه کاملا مشابه و مساوی قرار گرفته‌اند و بدون مرجح یکی از آنها را بر میگزینند. اکنون که این حکم وجدانی است چگونه اشاعره بر خلاف آن استدلال میکنند؟ ۴. استدلال اشعریان مخالف مکتب آنهاست و نمیتوانند آن را به کار برند زیرا نزد ایشان قدرت برای دو ضد، صلاحیت ندارد. کسی که قدرت بر انجام فعل دارد، توان ترک فعل را نخواهد داشت. اگر اشاعره از رأی خود باز گردند و تعلق قدرت به دو ضد را بپذیرند، وجود دو ضد در یک آن، لازم میآید زیرا به گمان ایشان، قدرت بر مقدور مقدم نمیشود، اگر برای بنده؛ در حال وجود قدرت فعل، قدرت موجودی (برای ترک فعل) فرض کنیم، یکی از دو محذور علیه اشاعره صورت میبندد: اجتماع دو ضد یا تقدم قدرت بر فعل. بنگرید که این قوم چگونه نسبت به ناسازگاری گفتارهایشان بیمبالاتند. [٥٨ "]

يلزم اما حدوث الحادث من غير علة او يلزم الترجيح بلا رجحان الذي هو ايضا محال فلا بد من كون المراد و من قولهم المذكور ان علة تحقق الفعل و عدمه هي المشيئة و ليس مرادهم ايضا ان المشيئة في غير الله تعالى ليست حادثة من الحوادث و لا تحتاج الى العلة بل مقصودهم ان علة الفعل الاختياري هي المشيئة في قبال الاضطراري الذي علته غير المشيئة و اما المشيئة فهي مرادفة للاختيار و الارادة و مضاهي هو العلم بالا صلاح الباعث على مشي العالم نحو المعلوم صلاحه فذاتها هي العلم بالا صلاح و لكن عنوانها تابع لمشي العالم و اقدامه الى طرف الفعل و هذا هو العلم بالا صلاح الم شرف للعالم على الفعل او مقدماته و هو ما ذكرنا انه معنى الارادة و بالجملة هذه تطويلات و العدة هي الفرق بين الاختياري و الاضطراري و الباقي يفهم بالتبع و قد مر ان الاختياري هو ما كان علته مقيدة في اقتضاها بخيرية الفعل و صلاحه و الاضطراري ما كان علته مطلقة في الاقتضاء و لا يعقل التفرقة

بينهما بغير ذلك كما مرّ ولا ريب ان هذه التفرقة لا تحصل ألا على فرض كون العلة في الاختيارى علما بالصّلاح لانها لو كانت صفة نفسانية فهي مقتضية لذات الفعل مط و يخرج الفعل عن كونه اختياريًا كما حررناه في الفرض فافهم و اغتنم [٦٢]

"تذنيب: لا يخفى أنه بعد ما عرفت من عدم كون الشوق علة للفعل، فاعلم أنه الداعي و المرجح لوجود الاختيار غالباً، لان الاختيار في وجوده يحتاج إلى موجد و هو النفس و مرجح و هو الشوق غالباً، و الاحتياج إلى المرجح انما يكون لاجل الخروج عن اللغوية، و الا فيمكن ايجاد الفعل الاختيارى بلا مرجح، لعدم استحالة الترجيح بلا مرجح. توضيح ذلك: انه لا اشكال و لا كلام في استحالة الترجيح بلا مرجح، بمعنى وجود الشيء بلا موجد، لان الممكن في وجوده محتاج إلى المؤثر و هو المرجح للوجود. و هذا من البداهة بمكان. و أما الترجيح بلا مرجح فقد وقع الخلاف في امكانه. فالتزم اكثر الفلاسفة و الحكماء بامتناعه. و ذهب جماعة من المحققين إلى امكانه. و هو الاقوى عندى. إذ محصل البرهان الذى ذكر للامتناع أن الترجيح بلا مرجح يرجع إلى الوجود بلا موجد، و حيث أنه محال فهذا أيضاً محال. توضيحه: أنه لو فرضنا تساوى الفعلين من جميع الجهات و كانت نسبة الإرادة اليهما متساوية فتعلق الإرادة الذى هو موجود من الموجودات بأحدهما دون الآخر يكون بلا مرجح و بلا موجد، فيلزم الوجود بلا موجد، و من البديهي امتناعه. و فيه: انه بعد ما عرفت من أن الموجد للاختيار هو النفس لا يلزم الوجود بلا موجد من الترجيح بلا مرجح، إذ ليس لتعلق الإرادة بالفعل وجود آخر غير وجود الإرادة و الاختيار، بل للاختيار و تعلقه بالفعل وجود واحد، لكونه من الصفات المتعلقة، و موجد هذا الوجود هو النفس. فلا يلزم المحذور المذكور، إذ لها الخيار في ايجاد كل منهما، فلا يترتب على ايجاد أحدهما دون الآخر محذور عقلى. فالأقوى بحسب البرهان امكان الترجيح بلا مرجح. و يضاف إلى ذلك الوجدان، فراجعه في موارد ترى أن ما ادعيناه واضح لا ستره عليه. بداهة أن الهارب يختار أحد الطرفين مع عدم مرجح له بالخصوص. و دعوى وجود المرححات الخفية فى أمثال هذا المورد. لا يمكن المساعدة عليها، فعهدة اثباتها على مدعيها. هذا كله فى امكان الترجيح بلا مرجح. و أما الكلام فى قبحه، فالحق هو التفصيل. توضيح ذلك: أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، و منه ترجيح الفعل على الترك إذا كان مرجوحاً، و أما إذا تساوا فان لم يكن ترجيح فى نوع الفعل: بأن لم تترتب فائدة على الفعلين أصلاً، يكون قبيحاً أيضاً، إذ مرجع ذلك إلى ايجاد الفعل بلا فائدة، و هو قبيح لكونه عبثاً. و أما إذا كان المرجح فى النوع و لم يكن فى واحد بالخصوص فلا بد من التفصيل بين التكوينيات و التشريعات، و الالتزام بالقبح فى الثانية دون الاولى، و ذلك لانه فى التشريعات إذا فرضنا قيام المصلحة بالجامع بين الفعلين أو بكل منهما و لم يكن لاحدهما ترجيح على الآخر، فحيث أن الأمر بالجامع أو أحدهما ممكن لا محذور فيه، كما هو المفروض. فالامر بأحدهما لا وجه له، لان المصلحة لا تختص به، فالتخصيص قبيح. و أما فى التكوينيات فحيث أن اختيار الجامع و ايجاده بلا خصوصية محال و ما يوجد لا محالة يكون مع احدى الخصوصيتين فلا يكون ترجيح أحدهما قبيحاً، بداهة أن الجائع يختار أحد القرصين مع عدم مرجح لاحدهما، و لا يعد فعله قبيحاً، بل قد يعد عدم الترجيح قبيحاً، كما لو لم يختار أحدهما حتى مات من الجوع. [٦٩]"

امتناع اجتماع دو اراده بر امر واحد

قال: و مع الاجتماع يقع مراده تعالى. أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم و تقريرها أن العبد لو كان قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد و التالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية أنه تعالى قادر على كل مقدور فلو كان العبد قادراً على شيء لاجتمعت قدرته و قدرة الله تعالى عليه و أما بطلان التالى فلائنه لو أراد الله تعالى إيجاده و أراد العبد إعدامه فإن وقع المرادان أو عندما لزم اجتماع النقيضين و إن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح (و الجواب) أن نقول يقع مراد الله تعالى لأن قدرته أقوى من قدرة العبد و هذا هو المرجح و هذا الدليل أخذه بعض الأشاعرة من الدليل الذى استدلل به المتكلمون على الوحانية و هناك يتمشى لتساوى قدرتى الإلهين المفروضين أما هنا فلا. [٢١]

دليل سوّم: اگر ما انسانها فاعل افعال خویش باشیم لازم میآید اجتماع دو قادر مستقل بر مقدور واحد و اللازم باطل فالملزوم مثله. بیان ملازمه: بدون تردید قدرت خداوند عام است و به هر مقدورى و ممکنى تعلق میگیرد پس خداوند قادر بر هر مقدورى است و از جمله اموری که مقدور حق هستند همین افعال بندگان است آنگاه اگر بنده هم بر این افعال قادر باشد لازم میآید اجتماع قدرت خدا با قدرت بنده در فعل واحد. بیان بطلان لازم: زیرا که اگر فرض کنیم در موردی خداوند اراده کند ایجاد آن فعل را و عبد اراده کند اعدام آن را از سه حال خارج نیست: ۱- یا اینست که مراد هر دو واقع میشود که این مستلزم اجتماع نقيضين است. ۲- و یا اینست که مراد هیچکدام واقع نمیشود که این مستلزم ارتفاع نقيضين است. ۳- و یا اینست که مراد یکی از آن دو جامه عمل میبوشد نه آن دیگری که اینهم مستلزم ترجیح بلا مرجح است فاللازم باطل پس ملزوم هم باطل میشود یعنی اینکه عبد فاعل افعال خویش باشد و قادر بر آنها باشد باطل است بلکه عادت الهی بر این جاری شده که کارهایش را با این وسیله و سبب انجام دهد. جواب ما: ما میگوئیم: در موردی که خدا اراده کند فعل را و عبد اراده کند ترک را در اینجا مراد خدا واقع خواهد شد یعنی آن عمل صادر میگردد و اینکه گفتید ترجیح بلا مرجح است میگوئیم: خیر ترجیح مع المرجح است و آن اقوائت قدرت خداوند است و عند المعارضه بر قدرت عبد غلبه میکند و اراده الهی اراده

عبد را در هم می‌شکند. در خاتمه این دلیل جناب علّامه رحمه الله میفرماید: این استدلال را بعضی اشاعره از دلیل متکلمین در باب توحید الهی اقتباس نموده‌اند و خلاصه آن دلیل اینست که: هرگاه در هستی دو آفریدگار باشند عالم تباه می‌شود زیرا که اگر فرض کنیم یکی از آن دو اراده کند آمدن باران را و دیگری اراده کند نیامدن آن را یا اینست که مراد هر دو واقع خواهد شد که اجتماع نقیضین است و یا مراد هیچکدام واقع نخواهد شد که ارتفاع نقیضین است و یا مراد یکی واقع می‌شود نه دیگری که اینهم ترجیح بلا مرجح است و فاسد است پس وجود دو آفریدگار در عالم باطل است و این همان برهان تمناع است که قرآن به آن اشاره کرده آنجا که میگوید: *لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا*. حال این طرز استدلال در باب دو واجب الوجود قابل تصور هست باینکه فرض کنیم که هر دو قدرت مساوی باشند ولی در ما نحن فیه جاری نیست زیرا که دو قادر قدرتشان مساوی نیست بلکه قدرت عبد مغلوب و قدرت حق غالب است. [۶۳]

عدم قدرت بر تکرار اعمال

"و هو أنّه لو كنّا مختارين في أعمالنا لوجب القدرة على تكرار الأعمال بعينها، فإذا ألقينا حجراً في موضع خاصّ و كان هو معلولاً لاختيارنا و إرادتنا فلنكن قادرين على إلقائه في نفس ذلك الموضع في المرة الثانية مع أنّه يتخلّف عنه غالباً، بل قد يقع على نفس الموضع السابق صدفة. و أجاب عنه المحقّق الطوسي رحمه الله: بوجهين و لنا جواب ثالث لعلّه أدقّ منهما: الأول: فهو النقص بأنّه قد يصدر عنّا أعمال تکراریة متشابهة كحركة اليد و الأصابع. الثاني: (هو جواب حلّی منه رحمه الله) فهو إنّما غير عالمين بتفاصيل العمل و إنّما لو علمنا به تفصيلاً لکنّا قادرين على تکراره بعينه، فمثلاً لو علمنا بمقدار الماء في الاغتراف الأول لاستطعنا أن نغترف منه بنفس ذلك المقدار في المرة اللّاحقة. و أمّا الجواب الثالث فهو أن نقول: إنّ الاختياري من العمل في المثال المزبور إنّما هو أصل إلقاء الحجر فحسب، و هو ممّا يمكن تکراره بعينه بلا إشكال، و أمّا خصوصياته و جزئياته فلا بأس بكونها خارجة عن الاختيار. و بعبارة اخرى: هاهنا عدّة من العوامل الجبريّة تكون دخيلة في عمل الإلقاء كبعض ارتعاشات اليد و مقدار القوة الموجودة في اليد في كلّ مرّة و لكنّها لا تنافی اختياريّة أصل العمل كما لا يخفى. [۳۵]"

دلیل شد ششم: اگر ما انسانها فاعل افعال خویش بودیم لازمهاش آن بود که دوباره هم بتوانیم عملی را انجام دهیم که من جمیع الجهات همانند عمل نخستین باشد فی المثل خطی را بنویسیم که از هر جهت همانند خط اول باشد درحالیکه چنین نیست زیرا که اگر در نوشته دوم دقت کنیم خواهیم دید که میان اولی و دومی تفاوتهاست پس جبر در کار است. جواب ما: اولاً بعضی از افعالی که که از ما انسانها در زمان ثانی صادر می‌شود عیناً مثل همان افعالی است که در زمان اول از ما صادر شده مثل بسیاری از حرکات و رفتن و گفتن و دیدن و خوردن و ... ثانیاً بعضی دیگر از افعال هم که در زمان ثانی متعذراًست مثل زمان اول باشد به خاطر استحاله آن نیست بلکه بخاطر عدم احاطه کلیه است یعنی بار اول دقت نکرده و مقادیر حروف را بدرستی ضبط نکردیم و لذا بار ثانی با بار اول فرقی دارد ولی یک خطاط هنرمند حاضر است هزار خط بنویسد که همه آنها از هر جهت مثل هم باشند. [۶۳]

امتناع حدوث بواسطه حادث

"دلیل چهارم: مقدّمه: هر چیزی بخواهد در چیز دیگر تأثیر گذاشته و آن را ایجاد کند باید از آن جهت که تأثیر میگذارد مخالف و مباین با او باشد یعنی خود این حکم برای او ثابت نباشد فی المثل باید واجب الوجود باشد تا بتواند تأثیر کند و ممکنات را ایجاد کند یا قدیم باشد تا بتواند در حوادث اثر بگذارد، باید مجرد باشد تا جسم آفرین باشد باید نامتناهی باشد تا بتواند متناهیات را بیافریند و ... با حفظ این مقدمه میگوئیم: تردیدی نیست در اینکه ما انسانها موجوداتی حادث هستیم یعنی نبوده و بعد پیدا شده‌ایم آنگاه امر حادث نمیتواند حدوث آفرین باشد چون همین حدوث که علت فعل من است علت خودم نیز هست پس من خود به حدوث محتاجم چگونه بتوانم حدوث آفرین باشم؟ نظیر اینکه آب در گرم شدن به آتش محتاج است چگونه ممکن است که همین آب سبب گرمی آتش باشد؟. جواب ما: ما نگفته‌ایم که انسان تأثیر میگذارد و حدوث می‌آفریند خیر حدوث یک عنوان اعتباری است که ما برای اشیاء اعتبار میکنیم یعنی چیزی که نبوده سپس بوجود آمده میگوئیم: حادث است امّا حدوث یک عنوان است و سخن ما اینست که انسان در ذات و ماهیت این امر حادث از قبیل کتابت و ... تأثیر گذارده و احداث کند و اصل ذات مغایر با حدوث است. دلیل پنجم اشاعره: اگر ما انسانها فاعل افعال خود بودیم لازمهاش این بود که بتوانیم جسم هم احداث کنیم و اللازم باطل فالملزوم مثله. بیان ملازمه: علتی که مصحح و مجوز تعلق قدرت و احداث باشد در جسم هم موجود است و آن علت حدوث است یعنی همانطوری که فعل ما حادث است و نبوده سپس ایجادش میکنیم همچنین جسم هم حادث است پس اگر ما قادریم بر ایجاد افعال و حوادث باید قادر باشیم بر ایجاد جسم لان العلة تعمم. بیان بطلان لازم: بالاجماع ما قادر بر ایجاد جسم نیستیم پس ملزوم هم باطل است یعنی ما قادر بر ایجاد افعال خویش نیستیم. جواب ما: ما نمیگوئیم که هر فاعلی بر هر فعلی قادر است بلکه ما میگوئیم: انسانها بر بعضی از افعال قادرند و پاره‌ای از افعال اختیاری آنها است ولی بر افعال زیادی هم قادر نیستند و به بیان مرحوم علامه رحمه الله: امتناع صدور جسم از ما نه

بخاطر حادث بودن آنست تا شما بگوئید پس هیچ مقدر ما نیست بلکه امتناع صدور جسم از ما بلحاظ اینست که ما خود جسم هستیم و جسم در جسم تاثیر نمیگذارند و در بیان جواب دلیل چهارم گفتیم که هر چیزی که میخواهد در شیء دیگر تأثیری بگذارد باید از آن جهت مغایر با او باشد و خود محکوم به آن حکم نباشد. [۶۳]"]

"دلیل هفتم: اگر انسان فاعل افعال خویش میبود یکی از افعالش ایمان آوردن به خدا بود آنگاه لازم میآمد که انسان فاعل ایمان هم باشد و اگر انسان فاعل مختار ایمان میبود لازمه اش این بود که برخی از افعال انسانها از افعال خداوند بهتر بود زیرا که ایمان از فعل عبد است ولی بوزینه و خوک و ... از فعل خداوند است و واضح است که ایمان از بوزینه بهتر است درحالیکه بالاجماع فعل عبد از فعل خدا بهتر نیست پس معلوم میشود که ایمان فعل خدا است نه فعل عبد. جواب ما: چنین مقایسه های باطل است زیرا شما که میگوئید: ایمان بهتر است از چه جهت ایمان بهتر است؟ اگر مرادتان اینست که از نظر دنیوی و منافع آن بهتر است یعنی اگر انسان ایمان بیاورد در دنیا ثروت و مکتب پیدا میکند زندگیش سر و سامان مییابد از خوشیهای دنیا مستفیض و از بدیهای آن در امان میماند خواهیم گفت: نه چنین است زیرا ایمان به خدا آغاز محرومیتها در این دنیا است، ایمان همان و گذاشته شدن اعمال سنگین و مشقت بار از روزه- حج- جهاد- و ... همان کجای ایمان نفع دنیوی و خیر عاجل دارد اینکه همهاش زحمت است، سراسر سختی است و ... و اگر مرادتان اینست که ایمان دارای خیر اخروی است یعنی بدنبال ایمان به خداوند و عمل صالح مدح و ثواب الهی در کار است و در قیامت انسان متعمر میشود خواهیم گفت پس خود ایمان بما هو ایمان خیر نیست بلکه خیرات نتایجی هستند که از ایمان سر چشمه میگیرند پس در حقیقت مدح و ثواب خیر است و اینها فعل خدا هستند نه فعل بشر پس بازهم فعل خدا از فعل خلق خیر است. [۶۳]"]

ادله اثبات اختیار

ثواب و عقاب

لو لم یکن للعبد إرادة و قدرة ... و لا فائدة فی الدعاء و العبادة و الرياضة و کسب العلوم و

الآداب [۶]

"مسلم است که بین همه عقلا برای صلاح نظام دنیا و گذشتن دوره زندگانی و اداره شدن امر معاش، قوانینی بین رؤسا و مرءوسین و بین موالی و عبید جعل میشود. عباد یک حدودی دارند که اگر آنها را رعایت نمایند مثبت دارند و اگر از آنها تجاوز نمایند استحقاق عقوبت دارند. و همچنین موالی نیز حدودی دارند و لازم است در حوزه مولویت خود آنها را مراعات نمایند، بیجهت عقوبت نکنند و عباد را به اوامر و تکالیف شاقه و فوق العاده وادار ننمایند و اگر مولی از حد خود تجاوز کند او را ظالم گویند و اگر عبد از حد خود تجاوز کند به او عاصی گویند و او را مستحق عقوبت دانند و اگر مولی از حد خود تجاوز ننماید عادل است و اگر عبد از مرز خود نگذرد مستحق ثواب است. و بالجمله: عقلا برای موالی نسبت به عبید و برای صاحبان اولاد در مقام تربیت اولاد و برای رؤسا در مقام مملکت داری چند چیز را مناط استحقاق مثبت و عقوبت میدانند که در صورت اجتماع آنها، شخص بدون چون و چرا مستحق یکی از ثواب و عقاب میگردد. و اگر عبد در مورد فعلی که به آن امر شده و یا از آن نهی شده متوجه امر و نهی مولی نشود، ولی خودش حسن و قبح آن را تمیز دهد، در صورت موافقت مستحق ثواب و در صورت تخلف مستحق عقاب است. عقلا در باب استحقاق مثبت و عقوبت علاوه بر اختیار، چیز دیگری را هم شرط میدانند و تنها اختیار را کافی نمیدانند؛ زیرا در حیوانات هم اختیار و شعور هست و لذا میبینی آن گاو یا آن خر و یا آن اسب میآید کاه و یونجه را بو میکند و سپس آن را اختیار میکند. البته اختیار آنها در اموری است که در افق ادراک آنهاست و هر چیزی را که از افق ادراک آنها بیرون باشد، چون آنها نمیتوانند حسن و قبح آن را تشخیص دهند، بدون اختیار مرتکب آن میشوند. بالجمله: در باب استحقاق مثبت و عقوبت علاوه بر اینکه باید فعل از روی علم باشد باید شروع آن از روی اراده و مشیت و اختیار و تمیز مصالح و مفاسد باشد. در اینجا حرفهای حکمی به کار نمیآید و ممکن نیست آن وقتی که دزد را محاکمه میکنند و مقصر بودن او را اثبات مینمایند بگویند: این اختیار اگر از روی اختیار دیگری بوده تسلسل لازم میآید و آن باطل است «و کلّ ما بالعرض لا بد و أن یتّهی الی ما بالذات» پس اختیار من اختیاری نبوده و من کی از خود وجود داشتم تا بتوانم چیزی را سرقت کنم این دست و گوشت از من نیست؛ زیرا به پشت گردن او میزنند و به او میگویند غلط نکن، این چه حرفهایی است که میزنی؟ او دیوانه شده و او را به دار المچانین ببرید! و الحاصل: در اینجا دیگر عقل حکیمانه و فیلسوفانه در کار نیست، بلکه عقل کلامی است و به دأب متکلمین حرف میزنیم. متکلم میگوید: آنچه گفته اند که تمام وجودات تعلق و ربط است بربط است و ما با این حرفها کاری نداریم. آنچه پیش عقلا در استحقاق عقوبت و مثبت تمام موضوع است این است که فعل از روی علم و شعور و اختیار و تمیز صادر شود و کاری به مبادی آنها نداریم که مبادی علم و اختیار چه بوده است؛ هر چه میخواهد باشد. عقلا در اینکه کجا ظلم است و کجا عدل است بیش از آنچه ما گفتیم چیز دیگری مد نظرشان نیست. همه عالم بر این اساس اداره میشود، و لو حکیم جبری هم باشد از حرف

خود دست کشیده و به طور طبیعی در مقام تربیت اولاد خویش برمیآید و با حال فطری خود در سرو کار داشتن با اهل و عیال و عبد و اولاد خود غیر از علم و شعور و اختیار و تمیز چیز دیگری را در باب مثبت و عقوبت، مناط و ملاک نمیداند و تمام موضوع را در این باب همین میداند که اگر امر او را از روی علم و شعور و اختیار و تمیز، امتثال کنند آنها را مستحق مدح و مثبت میبندد و اگر با علم و شعور و اختیار و تمیز امر او را زمین گذاشتند و زیر پا گذاشتند، بدون غور در مسائل فلسفی آنها را عقوبت میکند و خودش را ظالم نمیبیند و دیگران هم اگر او امام جماعت باشد، پشت سرش نماز میخوانند و چنانکه گفتیم این فطری همه بشر است و هیچ کسی از این مشی عقلایی تجاوز نمیکند. پس این مشی، عقلایی و از روی عقل فطری است و بین تمام ملل الهی و طبیعی قضیه این چنین است که اگر کسی با قانون مملکت مخالفت کند و آن گاه به این حرفها متمسک شود که اگر اختیار از روی اختیار دیگری باشد به آن اختیار دیگر نقل کلام میکنیم و تسلسل لازم میآید و وجود انسان بلکه وجود هر موجود ممکن ربط محض و تعلق صرف است، به دهان او میزنند و اگر خاموش نشود او را به دار المجانین میفرستند و به او میگویند این چه حرفهایی است که تو میزنی و اینها حرفهای بیربط است. وجود تعلق چیست؟ و اختیار غیر از این نیست که اطراف و راهها را به تو نشان دادیم و گفتیم اگر از این طرف بروی چنین میشود و اگر از آن طرف بروی چنان میشود و تو هم واجد این اختیار و تمیز بودی. بالجملة: عقلا فرق بین حرکت دست مرتعش و حرکت دست مختار را غیر قابل انکار میدانند. اگر دست از روی ارتعاش به سر کسی بخورد حرفی نمیزنند، بلکه دل آنها میسوزد و اگر دست از روی اختیار حرکت کند و به سر کسی بخورد او را مستحق عقوبت میدانند و سخنان او ثمری نخواهد داشت. پس روی این بیان کلامی عقلایی دستگاه قیامت و پاداش و جزای اخروی و الهی برقرار است. ارسال رسل و اعطای رسول باطنی برای تمیز حسن و قبح و تعیین پاداش و جزا برای مطیعین و عاصین با اختیار، علم و شعور است. و بعد از این، حرفهای دیگر غلط است و مانند فضولی کردن دزد مختار عالم به قبح دزدی، در مقام محاکمه و استنطاق اوست که او را حبس کرده و شلاقش میزنند و هیچ ظلمی هم نیست، بلکه عین عدل است. مگر سنخ قانون الهی غیر از سنخ قوانین تقنینی است؟ البته قانونگذاری به نحو اتم و اکمل همین است. پس در باب عصیان و اطاعت آنچه تمام موضوع بین عقلاست همین بود که گفتیم. بنا بر این اگر مولای حقیقی به ما امر نمود و ما هم که همه نعمت را از او داریم و علاوه بر اینکه او به تمام مصالح و مفاسد به نحو اعلی و اتم عالم است به ما هم دیده بصیرت و فهم داده و ما هم فهمیدیم و اضافه بر آن، ارسال رسل و انزال کتب فرموده و به ما اختیار داده است و ما هم به ضرورت عقل و وجدان فهمیدیم که حرکت ارتعاشی غیر از حرکت اختیاری است، چنانکه با امر او مخالفت کنیم عاصی بوده و اگر موافقت کنیم مطیع میباشیم. [۱۱]

الثانی الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الإيمان و ذم الكفار على الكفر و الوعد و الوعيد
كقوله تعالى (الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ) (الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى) (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) (لَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى) (هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَلًا) (وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي) (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ). [۲۱]

الرابع الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر و المعاصي و التوبيخ على ذلك كقوله تعالى (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ) (وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى) (وَ مَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ) (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ) (فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ) (لَمْ تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ) (لَمْ تَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ). الخامس الآيات الدالة على التهديد و التخيير كقوله (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ) (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) (لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ) (فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ) (فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا) (فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَا بَاءً) (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَ لَا آبَاؤُنَا) (وَ قَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ). [۲۱]

"و ثانيا: انه على هذا المبنى يكون العقاب و الثواب ظلما و قبيحا، نظير عقاب العبد على طول قامته، مع ان الأشعري بنفسه يعاقب من ضربه بالحجر و لا يعاقب الحجر الواقع بنفسه من مكان مرتفع على رأسه، و قد أورد هذا على رئيس الأشاعرة، و هو أبو موسى الأشعري، و أجيب عنه بجوابين: الجواب الأول: ان العقاب يكون على الكسب. و فيه: انه ما المراد من الكسب ليكون العقاب عليه، ان أريد منه معناه المتعارف الظاهر من اللفظ في الاستعمالات العرفية كما في قوله تعالى: لها ما أحدهما- ان العقاب يكون على تقارن الفعل مع القدرة. و فيه: ان التقارن غير اختياري أيضا، و ليس العقاب عليه إلا كالعقاب على تقارن أمر غير اختياري مع قصر قامة العيد أو سواد وجهه. ثانيهما- ما ذكره الباقلاني من ان العقاب و الثواب يكون على الإطاعة و العصيان، فان للفعل حيثيين، فانه بما هو فعل مخلوق لله تعالى و بما هو إطاعة أو عصيان يوجب الثواب أو العقاب. و فيه: ان الإطاعة و العصيان ليسا إلا عنوانين انتزاعيين و لا حقيقة لهما إلا بمنشأ انتزاعهما، فالإطاعة تنتزع عن انطباق الأمور به على المآتي به و المعصية عن انطباق المنهي عنه عليه، و لا معنى للعقاب على ذلك. و بعبارة أوضح: ان كانت الإطاعة أو العصيان فعلا مستقلا فننقل الكلام فيها، إذ لو كانت مخلوقة للعبد يلزم الشرك المتهوم عند الأشعري، و لو كانت مخلوقة لله فالعقاب لما ذا؟ و ان أريد من الكسب الإرادة و الاختيار فننقل الكلام في ذلك و نقول: ان كان الاختيار فعلا نفسانيا مخلوقا للعبد فقد وقع

المحذور وهو الشرك المتوهم عنده، وعليه فلما ذا لم يكن أصل الفعل مخلوقاً للعبد؟! وإن كان هو أيضاً فعل الله تعالى فالعقاب عليه أيضاً ظلم قبيح. الجواب الثاني: عن إشكال الظلم هو إنكارهم الحسن والقبح في الأفعال ونقول: أما قولهم بأنه ليس للعبد أن يحكم على المولى بشيء فهو حق، إلا أن المراد من الحكم في المقام ليس هو الإلزام وجعل الوظيفة، وإنما المراد منه الإدراك، فالحكم بأنه عادل كالحكم بأنه عالم وقادر. وأما قولهم بأن الظلم هو التصرف في سلطان الغير ولا معنى له في أفعال الباري. ففيه: أنه مغالطة واشتباه بالغصب، فإن الغصب هو التصرف في سلطان الغير ولا يعقل بالقياس إلى مالك الملوک، وأما الظلم فهو بمعنى الاعوجاج والخروج عن العدالة والاستقامة إلى حد الإفراط أو التفريط ولو في ملكه أو نفسه، مثلاً إن الإنسان على نفسه حقوقاً فلا بد أن يصرف مقدارا من زمانه في الأمور الأخروية ومقدارا منه في الأمور الدنيوية يقال إنه ظلم نفسه، وهكذا لو كان للإنسان عبادان وكان أحدهما مطيعاً لمولاه في تمام عمره والآخر عاصياً له كذلك لو أثاب المولى العبد العاصي وعاقب المطيع فهو ظالم ويعد عند العقلاء مجنوناً. وأما قولهم يجوز أن يدخل الله نبيه في الجحيم ويخلد عدوه في الجنة فهو أيضاً كالمثال المتقدم مما لا يجوز العقل والعقلاء ولو كان تصرفاً في ملكه وسلطانه. هذا مضافاً إلى أنه عليه يكون بعث الرسل وإنزال الكتب لغوا، إذ لا مانع من أن يدخل جميع المؤمنين في النار، ويسكن جميع الكفار في الجنان، فلا يبقى لهذا دافع إلا القول بأن الوعد والوعيد ينفي ذلك، فإنه لا يخلف الميعاد. والجواب عنه واضح على مشربهم، إذ خلف الوعد بل الكذب الذي ليس إلّا ظلماً في الكلام لا يكون قبيحاً، وأما توهم أن عادة الله جارية على ذلك. ففيه: أنه متى عاشرنا مع الله تعالى وكم مدة كنا معه حتى علمنا عادته في الأمور الدنيوية؟ ومن رجع من الآخرة وأخبر عن عادته تعالى فيها؟ فهذه الكلمات مما تضحك الثكلى. [٢٦"]

"منها: صحيحة يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليه السلام) «قال: إن الله أرحم بخلقهم من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله أعز من أن يريد أمراً فلا يكون، قال: فستلأهل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قال: نعم، أوسع مما بين السماء والأرض» (أصول الكافي ١: ١٥٩ ح ٩). ومنها: صحيحة الأخرى عن الصادق (عليه السلام) قال: «قال له رجل: جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها، فقال له: جعلت فداك ففوض الله إلى العباد؟ قال فقال: لو فوض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي، فقال له: جعلت فداك فبينهما منزلة؟ قال فقال: نعم، أو سع مما بين السماء والأرض» (المصدر السابق ح ١١). ومنها: صحيحة هشام وغيره قالوا: «قال أبو عبد الله الصادق (عليه السلام): إنا لا نقول جبراً ولا تفويضاً» (بحار الأنوار ٥: ٤ ح ١). ومنها: رواية حريز عن الصادق (عليه السلام) «قال: الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أن الله (عز وجل) أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله (عز وجل) في حكمه وهو كافر. ورجل يزعم أن الأمر مفوض إليهم، فهذا وهن الله في سلطانه فهو كافر. ورجل يقول: إن الله (عز وجل) كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ» (المصدر السابق ص ٩ ح ١٤). ومنها: رواية صالح عن بعض أصحابه عن الصادق (عليه السلام) قال: «سئل عن الجبر والقدر، فقال: لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما، لا يعلمها إلا العالم أو من علمها إياه العالم» (الكافي ١: ١٥٩ ح ١٠). ومنها: رسالة محمد بن يحيى عن الصادق (عليه السلام) «قال: لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين» (المصدر السابق ح ١٣). [٢٧"]

"ومنها: رواية مهزم قال: «قال أبو عبد الله (عليه السلام) أخبرني عما اختلف فيه من خلقت من موالينا، قال فقلت: في الجبر أو التفويض؟ قال: فاسألني، قلت: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: الله أقهر لهم من ذلك، قال قلت: ففوض إليهم؟ قال: الله أقدر عليهم من ذلك، قال قلت: فأى شيء هذا أصلحك الله؟ قال: فقلّب يده مرتين أو ثلاثاً ثم قال: لو أجبتك فيه لكفرت» (بحار الأنوار ٥: ٥٣ ح ٨٩). ومنها: رسالة أبي طالب القمي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال قلت: «أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا، قلت: ففوض إليهم الأمر؟ قال: لا، قال قلت: فماذا؟ قال: لطف من ربك بين ذلك» (أصول الكافي ١: ١٥٩ ح ٨). ومنها: رواية الوشاء عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: «سألته فقلت: الله فوض الأمر إلى العباد؟ قال: الله أعز من ذلك، قلت: فجبرهم على المعاصي؟ قال: الله أعدل وأحكم من ذلك، قال: ثم قال: قال الله يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك» (المصدر السابق ح ٣). ومنها: رواية هشام بن سالم عن الصادق (عليه السلام) «قال: الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون، والله أعز من أن يكون في سلطانه ما لا يريد» (المصدر السابق ح ١٤). ومنها: ما روى عن الصادق جعفر بن محمد (عليه السلام) أنه قال: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين» إلخ (بحار الأنوار ٥: ١٧ ح ٢٨ نقلاً عن الاعتقادات للشيخ الصدوق (ضمن مصنفات الشيخ المفيد): ٢٩). ومنها: رواية عن أبي حمزة الثمالي أنه قال «قال أبو جعفر (عليه السلام) للحسن البصري: إياك أن تقول بالتفويض، فإن الله (عز وجل) لم يفوض الأمر إلى خلقه وهناً منه وضعفاً، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً» (المصدر السابق ح ٢٦). ومنها: رواية المفضل عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» إلخ (المصدر السابق ح ٢٧) وغيرها من الروايات الواردة في هذا الموضوع، وقد بلغت تلك الروايات من الكثرة بحد التواتر. [٢٧"]

"لا إشكال في صحة عقاب العبد وحسنه على مخالفة المولى على ضوء نظريتي الإمامية والمعتزلة، حيث إن العقاب على ضوئهما عقاب على أمر اختياري، ولا يكون عقاباً على أمر خارج عن الاختيار ليكون قبيحاً، ومن الطبيعي أن العقل يستقل بحسن العقاب على أمر اختياري. وقد تقدّم أن العبد مختار في فعله في ضمن البحوث السالفة بشكل موسّع. [٢٧]"]

"و بعبارة أخرى: أن أصل المجازاة واستحقاق الظالم لها وجداني وإن كانت كيفيتها و خصوصياتها اعتبارية و معجولة من قبل المقتنّ المشرّع. و هذا ممّا يقضى به الجبريون أيضاً بوجودهم، و المنكر إنّما ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالإيمان، نظير إنكار السوفسطائي لأصل الوجود و المثالي للوجود الخارجي، فلا إشكال في أن القائلين بهذه المقالات يعترفون في مقام العمل بوجود الأعيان الخارجية كالنار و الماء و الهواء و السيارات و الطائرات فيطلبونها و يركبونها كسائر الناس من دون أى فرق. كذلك العالم الجبري إذا قام في ميدان العمل و رأى نفسه في المجتمع البشري يلوم من غصبه حقّه و يشكو منه و يرى تعذيبه و سجنه عدلاً بينما تكون جميع هذه الأمور على اعتقاده ظلماً و جوراً. و يؤيد ما ذكرنا من قضاء الوجدان بالاختيار ما رواه في اصول الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه كان جالساً بالكوفة منصرفاً من صفين إذ أقبل شيخ فجتأ بين يديه، ثم قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله و قدر؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «أجل يا شيخ، ما علوتم تلعة و لا هبطتم بطن وادٍ إلّا بقضاء من الله و قدر» فقال له الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين؟ فقال له: «ه يا شيخ فو الله لقد عظم الله الأجر في مسيركم و أنتم سائرون و في مقامكم و أنتم مقيمون و في منصرفكم و أنتم منصرفون و لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين و لا إليه مضطرين» فقال له الشيخ: وكيف لم تكن في شيء من حالاتنا مكرهين و لا إليه مضطرين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا؟ فقال له: «و تظنّ أنّه كان قضاء حتماً و قدراً لازماً؟ إنّ لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب و الأمر و النهي و الزجر من الله و سقط معنى الوعد و الوعيد فلم تكن لازمة للمذنب و لا محمودة للمحسن و لكان المذنب أولى بالاحسان من المحسن و لكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان و خصماء الرحمن و حزب الشيطان، و قدرية هذه الأئمة مجوسها، إنّ الله تبارك و تعالى كلّف تخييراً و نهى تحذيراً و أعطى القليل كثيراً و لم يُعص مغلوباً و لم يطع مكرهاً و لم يملك مفوضاً و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلاً، و لم يبعث النبيين مبشرين و منذرين عبثاً، ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار». فأدشأ الشيخ يقول: أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا أو ضحت من أمرنا ما كان ملتبساً جزاك ربك بالاحسان احساناً» ١ و في نقل آخر «٢» رواه العلامة المجلسي في البحار بعد ذكر ما مرّ: ثم تلا عليهم «و قضى ربك أنّ تعبدوا إلّا إيّاه» و في نقل ثالث في البحار «٣» أيضاً بعد عدّه عليه السلام الموارد العشرة من قضاء الله تعالى و قدره قال: «كلّ ذلك قضاء الله في أفعالنا و قدره لأعمالنا». و هذا الحديث الذي هو من غرر الأحاديث و محكمات الأخبار المأثورة عن المعصومين عليهم السلام الذي تلوح عليه آثار الصدق ناظر إلى تفسير القضاء و القدر بالقضاء و القدر التشريعيين (كما ورد في ذيله) ثم تمسك لإثبات بطلان مقالة الجبريين و القدريين بالوجدان الصريح من عشرة وجوه: أحدها: الثواب و الآخر: العقاب و الثالث: الأمر الرابع: النهي ... إلى آخر ما ذكره عليه السلام فإنّه لا يجتمع الثواب مع الجبر على الطاعة و لا العقاب مع الجبر على المعصية كما أنّه لا معنى للأمر على فرض الجبر على الطاعة لأنّه تحصيل للحاصل، و لا في فرض الجبر على المعصية فإنّه تكليف بما لا يطاق، و هكذا مسألة اللائمة و المحمودة و السؤال و العتاب كلّ ذلك لغو أو ظلم على القول بالجبر، و هو أمر واضح لكلّ أحد. [٣٥]"]

"الطائفة الرابعة: جميع الآيات الدالة على ترتب الثواب و العقاب و المدح و الذمّ و السؤال و العتاب على أعمال العباد، فإنّها مع القول بالجبر لا معنى لها و لا تكون مقبولة لدى العقل السليم بل تكون خطابات غير معقولة و كلمات مزوّرة باطلة (العياذ بالله). [٣٥]"]

-2"بدكاران را همه ملامت و سرزنش میکنند، اگر جبر است سرزنش چرا؟. ٣-

نيكوکاران را مدح و تمجید و ستایش مینمایند. [٣٦]"]

-8"در تمام دنیا بدکاران و مجرمان را محاکمه میکنند و آنها را تحت بازپرسی شدید

قرار میدهند، کاری که از اختیار بیرون است بازپرسی و محاکمه ندارد. [٣٦]"]

"ب: إنّ المدح و القدح للأشخاص المختلفين في كلّ المجتمعات البشرية الدينية و غير الدينية، علامة على أن المادح أو القادح اعتبر الممدوح، أو المقدوح فيه، مختاراً في فعله، و إلّا لما كان المدح و القدح منطقيّاً، و لا مُبرراً. [٣٩]"]

"ج: إذا تجاهلنا اختيار الإنسان و حرّية إرادته، كان التشريع أمراً لغوياً و غير مفيد أيضاً، لأنّ الإنسان إذا كان مضطراً على سلوك دون اختياره، بحيث لا يمكنه تجاوزه، و الخروج عنه، لم يكن للأمر و النهي و الوعد و الوعيد، و لا الثواب و العقاب أى معنى. [٣٩]"]

"اگر از وجدان و فطرت صرف نظر کنیم خردمندان جهان که برای زندگی فردی و اجتماعی انسان، اصولی را ارائه داده اند، طرفدار اصل اختیار بوده اند، زیرا بدون پذیرفتن اصل اختیار، هر نوع قانونگذاری و بازخواست و کیفر و پاداش، بیهوده و لغو می باشد. اصولاً اساس تمام شرایع الهی بر اصل اختیار استوار است و هدف نهایی شرایع آسمانی، تربیت و تهذیب نفوس انسانها است، اگر تمام شئون انسان از پیش ساخته و پرداخته است و او باید به طور اجبار، طریق مشخصی را طی کند و سر سوزنی نمی تواند از آن تخطی نماید، در این صورت بعثت پیامبران، بی اثر و بیهوده خواهد بود [۴۲]"

"إذا عرفت هذا فاعلم أن الإنسان كما يكون بدنه مركبا من طبائع مختلفة متباينة في الآثار و الخواصّ و المقتضيات، فكذلك جوهره الحقيقي و روحه الذي به صار إنسانا، مركب من رقائق مختلفة و لطائف متباينة الآثار و الخواصّ، بحيث تكون مجموعة من استعدادات متفاوتة و أميال مختلفة، يقتضي كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه الآخر، فله ميل إلى العوالم العالية الملكوتية، و ميل إلى العوالم السافلة الحيوانية، و قد جعل الله تعالى مع ذلك لهذا الوجود الشريف قوة قاضية مميزة، يميز بها الخبيث و الطيب و طريقي السعادة و الشقاوة و هي القوة العاقلة، و أيدها بالكتب السماوية و الأنبياء و المرسلين، و جعله بحيث لا يقدم على عمل إلا بعد إدراكه طرفي الفعل و الترك و ما يترتب عليهما، و قدرته على كليهما، و اختياره بنفسه أحدهما على الآخر، فتارة يختار ما هو مقتضى اللطيفة الملكوتية و الطينة العليينية، و أخرى ما هو مقتضى الجبلة الشيطانية و الطينة السّجّينية، ففي كليهما يكون صدور الفعل عنه من جهة ما في ذاته من الاستعداد المقتضى لهذا الفعل، لما عرفت من أن روحه مخمرة من الاستعدادات المختلفة المقتضية لأفعال متفاوتة. و المجعول له تعالى نفس تلك الرقائق لا عليتها، و لكن الإنسان مع ذلك ليس مسلوب الاختيار، بل كل فعل يصدر عنه فإنما يصدر عنه بعد التفاته، و اختياره بنفسه أحد الطرفين على الآخر. و هذا الاختيار هو مناط الثواب و العقاب لا الإرادة كما زعمه صاحب الكفاية و كان يكررها في درسه، إذ هي موجودة في سائر الحيوانات غير الإنسان أيضا (۱). و الفعل الاختياري هو ما كان مسبوقا بشعور طرفي الفعل و الترك، و القدرة على كليهما، و اختيار أحدهما على الآخر، لا ما كان مسبوقا بالإرادة مطلقا، نعم اختيار أحد الطرفين مستتبع لإرادته، و لكن المناطق في الثواب و العقاب هو الاختيار لا الإرادة، فبطل ما في الكفاية من أصله و أساسه. ثم إن ما ذكرناه من تركيب روح الإنسان من الرقائق المختلفة، لعله المشار إليه بقوله تعالى في سورة الدهر: (إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا. إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) (۱). بناء على كون المراد من النطفة الأمشاج - أي - المختلطات -، هي اللطائف و الرقائق التي خمرت منها روح الإنسان و حقيقته التي فيها انطوى العالم الأكبر، لا النطفة الجسمانية التي تكون مبدأ لوجود بدنه، و الشاهد على ذلك ترتيب الابتلاء عليه بقوله بعد ذلك (نبتليه)، إذ ما هو دخيل في ابتلاء الإنسان و امتحانه، هو تركيب روحه من الرقائق المختلفة في الاقتضاء، ثم الإنعام عليه بالعقل المميز بين الخير و الشر، ثم تأييده بالكتب السماوية و الأنبياء و المرسلين عليه السلام، ثم إعطاؤه زمام اختياره بيده حتى يفعل ما يشاء، فقلوه: (مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ)، إشارة إلى تركيب روحه من الرقائق، و قوله: (فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا) إيماء إلى القوة العاقلة، و في قوله: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ) دلالة على إرسال الرسل و إنزال الكتب. و بالجملة: ما ذكرناه يستفاد من خلال الآيات و الأخبار، فمن الآيات هذه الآية، و منها أيضا قوله تعالى: (إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ) (۲) «۱» حيث إن الإنسان مع التثام روحه من اللطائف المختلفة إذا غلب فيه جانب بعضها كالشهوة أو الغضب مثلا، ربما أدى ذلك إلى الخسران الذاتي و زوال الملكات الحسنة - التي بها إنسانية الإنسان - بالكلية، و لا يتعقل لخسران النفس معنى إلا هذا. و أما الأخبار الدالة على هذا المعنى فكثيرة، مثل ما ورد من أن في قلب الإنسان نكتتين: نكتة بيضاء، و نكتة سوداء، فإذا صدرت عنه المعصية زاد الاسود بحيث ربما يؤدي إلى اضمحلال النكتة البيضاء بالكلية، و مثل ما ورد من أن لقب الإنسان أذنين ينفخ في إحدهما، الملك و في الأخرى، الشيطان، و مثل ما ورد من أن الله تعالى بعد ما أراد خلق آدم أمر جبرئيل بأن يقبض قبضات من السماوات السبع و قبضات من الأرضين السبع ليخمر طينة آدم منها، إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على التثام الروح الإنساني من العوالم المختلفة، فراجعها و تدبر [۵۲]"

"اگر خدای تعالی همه را از روی اجبار به ایمان و عمل هدایت می کرد، جریان تکلیف و استحقاق ثواب و عقاب از بین رفته و لغو می شد و معیارها بیهوده می گشت، ولی او هدایت و ضلالت را به اختیار انسان گذاشت تا هرکس راه خود را انتخاب و طی نماید پیروان راه حق نیز از روی اختیار این مسیر را انتخاب و طی می کنند آیه در حقیقت بر اختیاری بودن انتخاب راه تأکید دارد نه بر اجباری بودن آن همچنین به آنان اختیار داده بود تا بتوانند هر کدام را که می خواهند برگزینند. بنابراین از روی تشخیص می توانستند راه حق را انتخاب کنند اما چنین نکردند می توانیم با استفاده از اختیار خود، خوب یا بد را انتخاب کنیم [۵۳]"

"ثالثا: لو كان الخالق لأفعالنا هو الله و لسنا فاعلين شيئا لزمهم أن ينكروا بدهاء العقل، و ذلك فإن العقل حاكم بالضرورة بأن مدح المحسن حسن و ذمه قبيح، و ذم المسيء حسن و مدحه قبيح، و هذا شيء لا يختلف فيه اثنان من أهل العقل، لذا ترى العقلاء يحكمون جازمين بحسن من يفعل الطاعات دائما و لا يفعل شيئا من المعاصي، لا سيما إذا أكثر في إحسانه إلى الناس و بذل الخير لكل أحد و ساعد

الضعفاء في أمور معاشهم وما يتصل بمعادهم، وقضى حوائجهم و سدّ حاجاتهم، كما أنهم يحكمون جميعا بقبح ذم من كان سلوكه في فعل الطاعة وعمل الخير، ولا يشكّون في نذالة الذام له و سفالته و يبالغون في ذمه وإهانته وتحقيره، و يزداد حكمهم بقبحه إذا كان ذمه لأجل إحسانه وفعله الطاعة وعمل الخير، و لو انعكس الأمر لانعكس حكمهم. لذلك تراهم يحكمون حكما قطعيا بقبح المدح لمن يفعل الظلم والجور والغصب والعدوان، لا سيّما على من بالغ في ظلمه و عدوانه، و يحكمون طبعاً بسفاهة المادحين له على ظلمه واعتدائه، و يكونون مذمومين مدحورين عندهم، كما أنهم يحكمون بالضرورة بقبح ذم إنساناً لأجل كونه طويلاً أو قصيراً، أو لأن السماء فوقه والأرض تحته، ولا ممارسة في أنه إنما يحسن هذا المدح والذم لو كان الفعلان صادرين من الإنسان نفسه، فإنه لو لم يصدر عنه لم يحسن مدحه و ذمه، وهذا لعمر الله من المرتكزات الفطرية والأمور الجليّة التي لا يشك فيها من يميّز بين يمينه و شماله، و أنت ترى الآلو سي يمنع هذا الحكم العقلي البديهي، فهو يمنع حسن مدح الله على نعمه، و يمنع حمده على آلائه الظاهرة والباطنة على عبادته و يمنع شكره و الثناء عليه، و يرى من القبيح ذم إبليس ولعنه و لعن من كان مثله من المنافقين والكافرين، فكيف يا ترى تنخدع أيها العاقل اللبيب بهذه المزاعم التي تأباها الفطرة السليمة وينبذها التوحيد الخالص. ثم نقول للألو سي: إن وجود الاختيار والقدرة في الفاعل الذي هو العبد و كسبه و مبا شرته للأفعال إن كانت داخلية في إيجاد الفعل تم مطلوبنا من استناد الفعل إليه لا إلى الله تعالى، و إن لم تكن داخلية فيه لزم الجبر الباطل مطلقاً، و ذلك لأنه إذا لم يكن لقدرة العبد في إيجاد الفعل دخل لم يبق فرق بين إيجادهِ و عدمهِ، فيكون تعذيبه حينئذ من تعذيب العبد على فعل لم يكن منه و هو قبيح عقلاً و شرعاً، و في القرآن يقول الله تعالى: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى (الأنعام: ١٦٤). رابعاً: لو لم تكن الأفعال صادرة عنّا- كما يزعم الخصوم- لزمهم أن يقولوا بجواز ما لا يجوز بالضرورة، و ذلك لأن فعلنا إنما يقع على الوجه الذي نريده و نقصده و لا يقع على الوجه الذي نكرهه، و كلّنا يعلم أننا إذا أردنا الحركة إلى اليمين لم يقع منّا إلى اليسار و بالعكس لو أردنا الحركة إلى اليسار لم يقع منّا إلى اليمين، و هذا أمر طبيعي يشعر به كلّ إنسان، فلو كانت أفعالنا مخلوقة لله تعالى و صادرة منه تعالى و ليست صادرة منّا لجاز أن تقع على عكس ما نريده، فيجوز أن تقع الحركة إلى اليمين و نحن نريد الحركة إلى اليسار، و أن تقع إلى اليسار و نحن نريد اليمين، و هذا معلوم بالضرورة بطلانه. فقدرتنا على أفعالنا إن لم تكن مؤثرة في إيجادها فليست من القدرة لنا في شيء و لا هي منّا على شيء. خامساً: لو كان الخالق لأفعالنا هو الله تعالى دوننا- كما يزعمون- لزمهم أن يقولوا بأن الله الرؤوف الرحيم أظلم الظالمين- تعالى عن ذلك- و ذلك فإنه تعالى إذا خلق فعل المعصية فينا و لم يكن لنا فيها أثر إطلاقاً ثم عذبتنا على فعله تعالى تلك المعصية التي خلقها فينا و عاقبتنا على صدورها منه لا منّا- كما يزعم خصمنا- كان ذلك بأقصى مراتب الظلم- تعالى الله عما يصفون- فكيف يا ترى يرضى من له عقل أو شيء من الإيمان أن يقول في الله تعالى أنه أظلم الظالمين، و يكذب الله فيما و صف به نفسه المقدّسة بأرحم الراحمين و أكرم الأكرمين، فهل يا ترى هناك راحماً سواه أو كريماً غيره، أو يا هل ترى من الرحمة و اللطف و العفو و الكرم أو يعذبتنا على فعل صدر عنه و معصية لم تصدر عنّا بل منه لا حيلة لنا في دفعها كما يزعم خصومنا. [٥٤"]

"و هناك طائفة أخرى من الآيات نزلت في مدح المؤمنين على إيمانهم و وعدمهم بأثواب على إطاعتهم و ذم الكافرين على كفرهم، و الوعيد لهم بالعقاب على معصيتهم، فكيف يمكن أن يجتمع هذا مع ما يزعمه الآلوسى أن أفعالنا كلّها مخلوقة لله و صادرة عنه، لأنه لو كان كذلك لم يصح شيء من المدح و لا الذم- كما تقدم ذكره- لأننا لم نفعل شيئاً نستحق عليه المدح أو الذم بعد أن كان الفاعل له غيرنا كما يدعى الخصم. ما نزل في القرآن في مدح المؤمنين و ذم الكافرين فمن تلك الآيات قوله تعالى: هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ (الرحمن: ٦٠) و قوله تعالى: هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (النمل: ٩٠) و قوله تعالى: مَنْ جَاءَ بِالْأَحْسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَثْنَالِهَا (الأنعام: ١٦٠) و قوله تعالى: وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي (طه: ١٢٤) و قوله تعالى: أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (البقرة: ٨٦) و قوله تعالى: قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ (آل عمران: ٨٦) و قوله تعالى: الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ (غافر: ١٧). و قوله تعالى: وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (يس: ٥٤) و قوله تعالى: لِنُجْزِيَ كُلَّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى (طه: ١٥) و قوله تعالى: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى (الأنعام: ١٦٤) و قوله تعالى: وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى (النجم: ٣٧) و قوله تعالى: هَلْ تُؤْتَوْنَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (المطففين: ٣٦) و هذه الآية صريحة الدلالة و نصّ لا يقبل التأويل في نسبة الفعل إلى الكفار لا إلى الله تعالى كما يقول الإمامية. إلى غير ما هنالك من الآيات الدالة بصراحة على أننا فاعلون لأفعالنا لا سوانا، فلو لم يكن ذلك باختيارنا لما حسن مدحنا و لا ذمنا إطلاقاً، و إنّما يحسن لو كنّا فاعلين . و جملة القول: إن مدح المؤمنين على إيمانهم لا يصح إلا إذا كانوا مؤمنين باختيارهم، فلو لم يكونوا مختارين في إيمانهم فلا موضع حينئذ لمدحهم على أساس إيمانهم لا تنفائه بانتفاء إيمانهم، و كذا الحال في الكافرين فإنه إنما يحسن ذمهم و عذابهم إذا كانوا كافرين باختيارهم، فلو لم يكونوا كافرين بسوء اختيارهم لم يبق محلّ لعقابهم لأجل كونهم كافرين، لأن الكفر لم يكن من فعلهم بل كان من خلق الله و فعله- كما يزعمون- و القرآن يبطله بقوله: مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ. [٥٤"]

"و هناك آيات أخرى تدل على ذم الناس على كفرهم، فمن ذلك قوله تعالى: كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ (البقرة: ٢٨) و قوله تعالى: وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (إبراهيم: ٧). و لا شك في أن تهديده تعالى لنا بالعذاب الشديد على الكفر مع عجزنا عنه لأنه تعالى

هو خالقه و فاعله دوننا- كما يزعم الخصوم- محال عند العقول، فالألوسى يقول: إن الله تعالى خلق الكفر و أرادہ منّا و إن كنا غير قادرين على غيره و مع ذلك يعذبنا عليه بأشدّ العذاب و لا يكون ذلك من الظلم فى شىء، وليته دلنا على معنى الظلم الذى نفاه الله عن نفسه و نسبه إلى خلقه فى كثير من آياته لئلا نرى هل هو كما نزل به القرآن أو يأخذ فى معناه طريقا لا تعرفه لغة القرآن، و إذا كان للظلم معنى آخر غير ما وضع بإزاء لفظه فى اللغة فلما ذا أهمل الألوسى بيانه و لم يأت على ذكره فى مقاله لنعرف ما هو؟ و هيهات أن يكون له معنى غير ما نفاه الله تعالى عن نفسه المقدسة و أثبتة للألوسى و غيره. ثم إن الآية الثانية أثبتت العذاب الشديد على الكفر، فلو كان هو الخالق و الفاعل له تعالى عن ذلك- كما يزعم- كان العذاب الشديد عائدا عليه لا على الكافر به و هو واضح فى فساده، اللهم إنا إذا كان يصح عند الألوسى أن يقول بما قاله الشاعر العربى: ألقاه فى اليمّ مكتوفا و قال له إياك إياك أن تبتلّ بالماء و هناك الكثير من آيات الكتاب نزلت فى توبيخ العباد و الإنكار عليهم و تهديدهم بالعقاب على ارتكاب القبائح و أسندت ذلك كلّ إليهم لا إليه تعالى عنه يضيق المقام عن تعداده. [٥٤]

"دسته چهارم: آیاتی که بندگان را ملامت و سرزنش میکند بر اینکه چرا کفر میورزند یا معصیت خدا میکنند حال اگر فاعل کفر خدا است، بوجود آورنده معاصی خدا است دیگر چرا ما را مذمت میکنند؟ ١- كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ «بقره ٢٧». ٢- وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى «سرا ٩٧». ٣- وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ «نساء ٤٤». ٤- مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ «زمر ٢٦». ٥- فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُغْرِضِينَ «مدثر ٥١». ٦- لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ «احزاب ٦٣». ٧- لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ «آل عمران ٩٥». دسته پنجم: آیاتی که در مقام تهدید انسان است و نیز بر تخيير و بر سر دوراهی بودن بشر دلالت دارد حال اگر جبر با شد و خدا خالق اعمال ما با شد دیگر انذار و تخيير چه مفهومی دارد؟ انتخاب من چهکاره است؟ و آن آیات عبارتند از: ١- فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ «كهف ٢٩». ٢- اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ «سجده ٤١». ٣- لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ «مدثر ٤١». ٤- فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ «مدثر ٥٥». ٥- فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا «مزل ٢٠». ٦- فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَآبًا «بناء ٣٩». ٧- سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا «انعام ١٥٠». ٨- وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ «زخرف ٢٠». [٦٣]

"دو شاهد دیگر بر مدّعی خود، اقامه میکنیم. ب: عقلاء عالم، اعم از متدین و غیر متدین، دارای قوانینی هستند که به و سیله آن ضوابط، کشور خود را اداره میکنند. قوانین مذکور به چه منظور و بر چه اساسی است؟ اگر انسان، فاقد اراده و عمل اختیاری باشد، جعل و تصویب قانون، چه فایدهای دارد و مخالفت با قانون چه مفهوم و معنایی دارد؟ ج: از جمله مسلمّات و مستقلّات عقلیه، حسن عدل و قبح ظلم است اگر احسان، ظلم و عدالت در اختیار ما نباشد، دیگر حسن و قبح چه مفهومی دارد و چگونه میتوان یک عمل را محکوم به حسن و دیگری را محکوم به قبح دانست؟ اگر قائل به «جبر» شویم، باید بگوئیم ظلم ظالم در اختیار او نیست و احسان نیکوکار، ارتباطی به او ندارد و مسأله حسن و قبح بهطور کلی متفی میشود درحالیکه تردیدی نیست که باید موضوع عناوین مذکور، اختیاری و مستند به فاعل باشد و منشأ صدورش عن اراده و عن اختیار باشد و الا اگر بدون قصد و اراده، یک عمل زشتی از کسی صادر شود، انسان او را تقیح نمیکند همانطور که اگر عمل نیکی از فردی بدون اراده، صادر شود حسن ندارد. موضوع تحسین و تقیح، فعل ارادی است و مسلمّ است که دو حکم مذکور، نسبت به بعضی از موضوعات، ثابت، مسلمّ و جزء مستقلّات عقلیه است و ارتباطی به شرع ندارد- البته بدیهی است که کلاً حکم به العقل حکم به الشرع- نتیجه: با مراجعه به وجدان و عقل- به لحاظ مستقلّات عقلیه- و عقلاء- به لحاظ وضع قوانین جزائی و غیره- نتیجه میگیریم که از نظر آنها: اختیاری بودن افعال انسان، جزء مسائل مسلمّ، شناخته شده است. [٦٥]

"ثم ان ملاك الاختيار الذى به يصير الفعل اختياريا يمكن المؤاخذه عليه أو اعطاء الاجر به هو كون الفعل تحت القدرة بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وبهذا الملاك يصير كثير من الافعال صادرة عن الاختيار، فإننا نرى بالبداهة والوجدان الفرق بين حركة يد المرتعش وبين حركة يد السالم، فالاولى تسمى غير اختيارية والثانية تسمى اختيارية، وليس الوجه فيه إلا ان المرتعش الاعضاء لم يقدر على حفظ يده عن الحركة ولا يصدق فيه هذه القضية الشرطية ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل بخلاف السالم، وبالجمله بعين الوجه الذى ينسب افعال الخالق الى الاختيار ينسب افعال المخلوق اليه، ومن المعلوم أنه ليس الوجه فى ذلك إلا أنه تعالى قادر ان اراد شيئا ففعله وان لم يشأ لم يفعله و هو بعينه موجود فى افعال العباد فانقذ ان كل ما يصدق فيه هذه القضية الشرطية يسمى فعلا اختياريا صح المؤاخذه والعقاب والاجر والثواب بالنسبة اليه و كل ما لا يصدق فيه يسمى فعلا غير اختياري لا يصح فيه ذلك وبذلك يرتفع شبهة القائلين بالجبر ولا يرتبط الكلام فى ذلك إلى مسألة اتحاد الطلب والارادة أو مغايرتهما و من الله الهداية و عليه التكلان. [٦٧]

"و لا بأس بالإشارة الاجمالية إلى وجه فساد كل واحد منها و ان كان واضحا غير محتاج إلى بيان، فأقول: أما الحسن و القبح العقلان فذهب الاشاعرة- خلافا للمعتزلة و الامامية- إلى انكار الحسن و القبح العقلين، و أنه مع قطع النظر عن كون الأفعال

ملائمة للطبع أو منافرة له تكون الأفعال متساوية لا تفاوت بينها في الحسن والقبح، سوى أن أفعال العباد قد تتصف بالحسن والقبح بعد تعلق الاحكام الشرعية بها باعتبار موافقتها للشرع ومخالفتها، بخلاف أفعاله تعالى فانها لا تتصف بهما من هذه الجهة أيضاً، ولا مجال للعقل أن يحكم فيها بتحسين أو تقبيح. وقد استندوا في ذلك إلى أمرين: الأول: أن الفعل عرض والحسن والقبح العقليان من قسم العرض أيضاً، والعرض لا يعرض عليه عرض ولا يتصف به، فالفعل لا يمكن اتصافه بالحسن والقبح العقليين. وفيه: أولاً النقض، بأن الألوان كالبياض والحمرة والسواد أعراض، والشدة، والضعف، والحسن، والقبح أيضاً من الأعراض، وغير خفي أن الشدة والضعف والحسن والقبح تعرض على الألوان وتتصف الألوان بها، هذا اللون شديد وذاك ضعيف، هذا حسن وذاك قبيح، فكيف جاز هنا اتصاف العرض بالعرض. وثانياً بالحل، وهو أنه فرق بين العرض الوجودي والعرض الانتزاعي، والذي وقع محل الكلام في عروضه على العرض إنما هو القسم الأول كالألوان، وأما القسم الثاني كالحسن والقبح والشدة والضعف فليس لاحد دعوى عدم عروضها على الأعراض. الثاني: وهو يختص بانكارهما بالاضافة إلى أفعاله تعالى، وهو أنه لو سلم الحسن والقبح العقليان في أفعال العباد أننا لا نسلمهما في أفعاله تعالى. ضرورة أنه ليس للعقل التحكم على الله تعالى، فيقول: هذا الفعل منه قبيح فيجب تركه، أو حسن فيجب فعله. كيف وهو الفعال لما يشاء، وكل ما يفعل يكون تصرفاً في ملكه، لا يسأل عما يفعل. وفيه: أن هذا اشتباه نشأ من التعبير بأن العقل يحكم بالحسن والقبح، وقد حققنا في محله أن شأن القوة العاقلة حتى بالنسبة إلى أفعال العباد ليس هو التشريع وجعل الاحكام، بل هذا المقام من مختصات الله تعالى وسفرائه، بل شأنها الدرك، فالقوة العاقلة دراية لا مشرعة. وعليه فنقول في المقام: أن الحسن والقبح لا يكونان بتحكم من العقل، بل هما صفتان واقعيتان يدركهما العقل. توضيح ذلك: أنه كما يكون لكل واحدة من الحواس الخمس ملائمتان ومنافرات - مثلاً: السمع تلذذ الاصوات الحسنة وترعجه الاصوات القبيحة - كذلك تكون للعقل الذي به انسانية الإنسان والا فهو كغيره من الحيوانات ملائمتان ومنافرات. ضرورة أن القوة العاقلة قوة دراية، فإذا لاحظت الأفعال فقد تراها ملائمة لها وترى استحقاق فاعلها للمدح كالعدل فيقال إنها حسنة، وقد تراها منافرة لها ترى استحقاق فاعلها للذم كالظلم فيقال إنها قبيحة، وقد تراها خالية عن الجهتين فتختلف بالوجوه والاعتبارات. وان شئت توضيح ذلك بالمثال العرفي: فانظر إلى رجل قد أحسن اليك غاية الاحسان ثم احتاج اليك بأهون شيء، فلا شبهة في أن العقل مع قطع النظر عن الشرع يدرك حسن قضاء حاجته وقبح مقابلته بالرد والهوان، مع أن قضاء حاجته لا يلائم الشهوات ورده لا ينافرها، فليس ذلك إلا لأن للعقل ملائمتان ومنافرات مع قطع النظر عن كل شيء. وبالجمله بما أن للعقل نورانية تنكشف لها الحقائق على ما هي عليه، يحكم (أى يدرك) بقبح بعض الأفعال وحسن بعضها، فانكار الحسن والقبح العقليين مكابرة. [٦٩]"]

اينکه در اشکال گفته شد وقتی کفر و عصیان اختیاری نبوده و منتهی به اختیار و اراده حق تعالی باشد پس چطور خداوند کافر و عاصی را عقاب میکند. جوابش اینست که: عقاب و مؤاخذه باری تعالی معلول و تابع کفر و عصیانی است که از بنده سر زده و تحقق این دو نیز از روی اختیار عبد میباشد چه آنکه طبق گفته قبلی تمام افعال صادره از بندگان مسبوق به مقدمات اختیاری است فلذا تصویر صدور کفر و عصیان در بنده باین نحو مبیا شد: ابتداء وی معصیت کذائی یا عقیده کفرآمیز فلانی به قلبش خطور میکند و با اینکه میتواند آن را تعقیب نکرده و در اطرافش بیشتر از این نیندیشد و انس زائد بر این با آن پیدا نکند معذک آن را تعقیب کرده و احياناً منافع و مصالح احتمالی یا موهومی برآن مترتب کرده سپس با اینکه باز میتواند به همین جا آن را خاتمه داده و پیگیری نکند به تعقیبش ادامه داده تا در نتیجه نسبت بفعل و انجام آن در نفسش شوقی پیدا شده و هر لحظه به واسطه مأنوس بودن با این افکار و تصوّرات بر شوقش میافزاید تا کار به جائی میرسد که شوق مزبور تأکید و تقویت شده به ناچار بر فعل آن عزم و اراده میکند پس در تمام این مراحل اختیار از وی سلب نشده و خود با سوء اختیار هر مرحلهای را پس از مرحله دیگر طی مینماید از اینرو صحیح است بگوئیم عصیان و کفر حاصل در خارج ناشی از مقدماتی است که فاعل خود بسوء اختیار آنها را برگزید. [٧٢]

منافات جبر با عدالت

"الوجه الثاني: ما يختص بالالهيين وهو «دليل العدالة» وهو أن الجبر ينافي عدله تعالى كما أن القول بالتفويض ينافي التوحيد ويلزم منه خروجه تعالى عن سلطنته، وقد نصّ على هذا المعنى أبو الحسن الرضا في عبارة وجيزة لطيفة وقد سأل عنه الراوى وقال: الله فوّض الأمر إلى العباد؟ قال: الله أعزّ من ذلك. قلت: فيجبرهم على المعاصي؟ قال: «الله أعدل وأحكم من ذلك» (١). وقد أجاب عنه الأشاعرة بوجهين: أحدهما: من طريق إنكار الحسن والقبح العقليين وإنّ الظلم ليس قبيحاً على الباري تعالى. ثانيهما: أنّه لو سلمنا وقبلنا الحسن والقبح عند العقل إلّا أنّه لا يصدق الظلم على أفعاله تعالى حتّى يحكم العقل بقبحه لأنّها تصرّفات في ملك نفسه و له أن يتصرّف في ملكه بما يشاء كيف يشاء لا يسأل عما يفعل. و يجاب عن الوجه الأول: بأنّه سف سطة مخالفة للوجدان، مضافاً إلى أنّه مستلزم لانهدام أساس المذهب وهو معرفة الباري لأنّها مبنية على قبول وجوب التحقيق عن وجوده تعالى، وهو مبنى على وجوب شكر المنعم و وجوب دفع الضرر المحتمل و قبح تركهما، وكذلك معرفة النبي صلى الله عليه وآله لأنّها أيضاً متوقّفة على قبح اعطاء الله تعالى المعجزة بغير النبي الصادق الصالح لمقام النبوة و إلّا لو لم يكن اعطائه بالشيطان مثلاً قبيحاً لم تثبت النبوة والرسالة و لم يحكم العقل بوجوب

النظر إلى دعوى من يدعى النبوة ومعجزته. و عن الوجه الثاني: بأنه لا دليل على جواز تصرف الإنسان مطلقاً بما شاء وكيف يشاء، فلا يجوز له مثلاً إحراق أمواله بل العقل يحكم بخلافه و بجواز التصرفات غير القبيحة، كذلك بالنسبة إلى أفعال الباري تعالى فإن تصرفاته لا تكون إلّا عن مصلحة، و من المعلوم أنّ ما ذكر قبيح مخالف للمصلحة. [٣٥]"]

"و في الصحيح عن يونس بن عبد الرحمن، عن عدة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال له رجل: جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال: الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي، ثم يعذبهم عليها، فقال له: جعلت فداك، ففوض الله إلى العباد؟ فقال: لو فوض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي، فقال له: جعلت فداك، فبينهما منزلة؟ قال فقال: نعم، أوسع ما بين السماء والأرض [٣١]"]

"من جملة المسائل المترتبة على عدله تعالى، اختيار الإنسان في أفعال نفسه، و ذلك أنّ كونه مجبوراً مسيراً فيما يقوم به، ظلم و جور. و حيث إنّ هذه المسألة أيضاً من المسائل التي كثر فيها الجدل و تعددت فيها الآراء بين إفراط و تفريط، أفردناها بالبحث في فصل مستقل من الكتاب، مع ما يتفرع عليها من البحوث حول الحسنة و السيئة، و الهداية و الضلالة و غير ذلك. [٣٨]"]

"هذا ما يرجع إلى الكتاب الحكيم و أمّا الروايات فنذكر النزر اليسير مما جمعه الشيخ الصدوق في (توحيده) و المجلسي في (بحاره). ١- روى الصدوق عن أبي جعفر و أبي عبد الله (عليهما السلام) قالاً: «إن الله عزّ و جلّ أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب، ثم يعذبهم عليها و الله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون. قال فسئلا (عليهما السلام): هل بين الجبر و القدر منزلة ثالثة؟ قالاً: نعم أو سع ممّا بين السماء والأرض» [١]. ٢- روى الصدوق عن سليمان بن جعفر الجعفري عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: «ذكر عنده الجبر و التفويض فقال: ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه، و لا تخاصمون عليه أحداً إلّا كسرتموه، قلنا: إن رأيت ذلك. فقال: إنّ الله عزّ و جلّ لم يطع بإكراه، و لم يعص بغلبة، و لم يهمل العباد في ملكه. و هو المالك لما ملكهم، و القادر على ما أقدرهم عليه، فإن اتهم العباد بطاعته، لم يكن الله عنها صاداً، و لا منها مانعاً، و إن اتهموا بمعصية فشاء أن يحول بينهم و بين ذلك فعل، و إن لم يحل و فعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه، ثم قال (عليه السلام): من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه» [٢]. ٣- و روى الصدوق عن المفيد بن عمر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين» قال: فقلت: و ما أمر بين أمرين؟ قال: مثل ذلك مثل رجل رأيته على معصية فنهيت فلم ينته، فتركته، ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته أنت الذي أمرته بالمعصية» [٣]. ٤- روى الصدوق في (معاني الأخبار) و (عيون أخبار الرضا) عن الفضل عن الرضا (عليه السلام) فيما كتب للمؤمنين: «من محض الإسلام أن الله تبارك و تعالى لا يكلف نفساً إلّا وسعها، و أن أفعال العباد مخلوقة لله، خلق تقدير لا خلق تكوين، و الله خالق كل شيء و لا نقول بالجبر و التفويض» [١]. ٥- روى السيد بن طاوس في (طرائفه) قال: روى أنّ الفضل بن سهل سأل الرضا (عليه السلام) بين يدي المؤمنين فقال: «يا أبا الحسن الخلق مجبورون؟ فقال: الله أعدل من أن يجبر خلقه ثم يعذبهم. قال: فمطلقون؟ قال: الله أحكم من أن يهمل عبده و يكله إلى نفسه» [٢]. ٦- و قد كتب الإمام العاشر أبو الحسن الثالث (صلوات الله عليه) رسالة في الردّ على أهل الجبر و التفويض، و إثبات العدل، و الأمر بين الأمرين، و هذه الرسالة نقلها صاحب تحف العقول في كتابه و ممّا جاء فيها: «فأما الجبر الذي يلزم من دان به الخطأ فهو قول من زعم أنّ الله جلّ و عزّ، أجبر العباد على المعاصي و عاقبهم عليها، و من قال بهذا القول فقد ظلم الله في حكمه و كذّبه و ردّ عليه قوله: وَ لَا يَظْلِمُ رِبِّكَ أَحَدًا [٣]»، و قوله: ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ [٤]»، و قوله: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَ لَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ [٥]». فمن زعم أنّه مجبر على المعاصي، فقد أحال بذنبه على الله، و قد ظلمه في عقوبته، و من ظلم الله فقد كذّب كتابه، و من كذّب كتابه، فقد لزمه الكفر باجتماع الأمة. إلى أن قال:- فمن زعم أنّ الله تعالى فوض أمره و نهيه إلى عباده فقد أثبت عليه العجز... إلى أن قال- لكن نقول: إنّ الله عزّ و جلّ خلق الخلق بقدرته، و ملكهم باستطاعة تعبدهم بها فأمرهم و نهاهم بما أراد... إلى أن قال: و هذا القول بين القولين ليس بجبر و لا تفويض و بذلك أخبر أمير المؤمنين صلوات الله عليه عبادة بن ربيع الأسدي حين سأله عن الاستطاعة التي بها يقوم و يقعد و يفعل، فقال له أمير المؤمنين: سألت عن الاستطاعة، تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عبادة، فقال له أمير المؤمنين: قل يا عبادة: قال: و ما أقول؟ قال (عليه السلام) إن قلت إنك تملكها مع الله قتلتك. و إن قلت تملكها دون الله قتلتك. قال عبادة: فما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال (عليه السلام) تقول: إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك. فإن يملكها إياك كان ذلك من عطائه، و إن يسلبها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملكك، و القادر على ما عليه أقدرك» [١]. [٣٨]"]

"روى هشام بن سالم عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله أكرم من أن يكلف الناس بما لا يطيقون، و الله أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد». [١] و أمّا القائل بالأمر بين الأمرين، فقد حفظ مقام الربوبية و الحدود الإمكانية و أعطى لكلّ حقّه. [٤٣]"]

"و لقد تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت، و قد جمع الصدوق القسم الأوفر من الروايات في «توحيده»، و العلامة المجلسي في «بحاره» و نحن نذكر رواية واحدة ذكرها صاحب «تحف العقول» و هي مأخوذة عن رسالة كتبها الإمام الهادي عليه السلام في نفى الجبر و التفويض، و مما جاء فيها: «فأما الجبر الذي يلزم من دان به الخطأ، فهو قول من زعم أن الله جلّ و عزّ، أجبر العباد على المعاصي و عاقبهم عليها، و من قال بهذا القول فقد ظلم الله في حكمه و كذبه و ردّ عليه قوله: وَ لَا يَظْلِمُ رِبُّكَ أَحَدًا» (١) و قوله: ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (٢) و قوله: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَ لَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (٣) فمن زعم أنه مجبر على المعاصي، فقد أحال بذنبه على الله، و قد ظلمه في عقوبته، و من ظلم الله فقد كذب كتابه، و من كذب كتابه فقد لزمه الكفر باجماع الأمة. - إلى أن قال:- فمن زعم أن الله تعالى فوّض أمره و نهيه إلى عباده فقد أثبت عليه العجز - إلى أن قال- لكن نقول: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خلق الخلق بقدرته، و ملكهم استطاعة، تعبدهم بها، فأمرهم و نهاهم بما أراد- إلى أن قال- و هذا القول بين القولين ليس بجبر و لا تفويض، و بذلك أخبر أمير المؤمنين صلوات الله عليه عباية بن ربعي الأسدي حين سأله عن الاستطاعة التي بها يقوم و يقعد و يفعل، فقال له أمير المؤمنين: سألت عن الاستطاعة، تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عباية، فقال له أمير المؤمنين: قل يا عباية، قال: و ما أقول؟ قال عليه السلام: إن قلت إنك مع الله قتلتك، و إن قلت تملكها دون الله قتلتك. قال عباية: فما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال عليه السلام تقول: إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك. فإن يملكها إياك كان ذلك من عطائه، و إن يسلبها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملكك، و القادر على ما عليه أقدرك. «١» و حاصل الرواية: أن تملكه سبحانه لا يبطل ملكه فالمولى سبحانه مالك لجميع ما يملكه في عين كونه ملكا للعبد. و لقد اكتفينا بهذا المقدار من النصوص و لنعم ما قال الشهيد السعيد زين الدين العاملي: لقد جاء في القرآن آية حكمة تدمر آيات الضلال و من يجبر و تخبر أن الاختيار بأيدينا فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر [٤٣] "

"آيات تنزيه الله من كون فعله مثل أفعال عباده و هناك طائفة أخرى من الآيات تدلّ بصراحة على أن أفعال الله تعالى منزّهة من أن تكون كأفعالنا و ما فيها من التفاوت و الظلم و الاختلاف. فمن ذلك قوله تعالى: مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ (الملك: ٣) و قوله تعالى: الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ (السجدة: ٧) و الكفر و غيره من أقدار الجرائم و المعاصي ليست حسنة فليست من خلقه و لا من فعله. و قوله تعالى: وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ (الحجر: ٨٥) و الشرك و الظلم و غيرهما من الشرور ليست حقا فليست من خلقه و لا من فعله. و قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مُنْقَالَ ذَرَّةٍ (النساء: ٤٠) و قوله تعالى: وَ مَا رُبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (فصلت: ٤٦) و قوله تعالى: وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ (هود: ١٠١) و قوله تعالى: وَ لَا يَظْلِمُونَ قَتِيلًا (النساء: ٥٩) و قوله تعالى: فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ (يس: ٥٤). فهذه الآيات واضحة الدلالة في أن الظلم ليس من خلقه و لا من فعله و إنما هو من فعل العبد و ظلم بعضهم بعضا، كما يقول الله تعالى: وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ (هود: ١٠١) و يقول تعالى: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَ لَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (يونس: ٤٤) فكيف يصح لمن يؤمن بالله و رسوله صلى الله عليه و آله و سلم و كتابه أن ينسب خلق الظلم و فعله إلى الله تعالى و هو يرى هذه الآيات بأمر عينه نسبت ذلك كله إلى العباد و نفته أشدّ النفي عن الله تعالى إن امرؤ يعتام غير ما أنزل الله في القرآن لهو في ضلال مبين. [٥٤] "

"قال: الثاني، إنّا فاعلون بالاختيار، و الضرورة قاضية بذلك، للفرق الضروري بين سقوط الإنسان من سطح، و نزوله منه على الدرج، و لامتناع تكليفنا بشيء فلا عصيان، و لقبح أن يخلق الفعل فينا، ثمّ يعذبنا عليه، و للسمع. [٥٩] "

"و بيان ذلك أن الفعل القبيح إذا كان صادرا منه تعالى، استحالت معاقبة العبد عليه، لانه لم يفعله، لكنّه تعالى يعاقبه اتّفاقا، فيكون ظالما، تعالى الله عنه. الرابع، الكتاب العزيز الذي هو فرقان بين الحقّ و الباطل مشحون بإضافة الفعل الى العبد، و انه واقع بمشيئته كقوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ»، «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ»، «حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»، «مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ»، «كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ»، «جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» الى غير ذلك، و كذلك آيات الوعد و الوعيد و الذمّ و المدح و هي اكثر من ان تحصى. [٥٩] "

"الفائدة الأولى: لا ريب أن العقلاء الكاملين يترفعون عن فعل القبيح و يأنفون من نسبته إليهم، و لا ريب أن عقاب البريء و العاجز قبيح عقلا، و لا ريب أن من يلجئ غيره على فعل القبيح على نحو يكون غير مختار في فعله، يكون المسبب هو الذي فعل القبيح دون المباشر، و لا ريب أيضا في أنه إذا اشترك شخص قوى مع شخص أضعف منه في فعل القبيح، كان كل منهما مستحقا للعقوبة و كان الأقوى أولى بها، و لا ريب أنه إذا عاقب القوى الضعيف أو لاه و برأ نفسه كان مرتكبا لأعظم القبائح من جهة معاقبة البريء، و من جهة نسبة القبيح لغير فاعله و تبرئة نفسه منه، و منه يتضح استحالة نسبة الجبر لله سبحانه و تعالى لأن ذلك يستلزم عقوبة البريء و عقوبة العاجز، مضافا إلى تبرئة نفسه مما فعله من القبيح و نسبته للبريء، و الله سبحانه منزّه عن مثله. [٦٨] "

"و أما عدله تعالى: فانا نشهد أنه العدل الذى لا يجور والحكيم الذى لا يظلم، و انه لا يكلف عباده ما لا يطيقون و لا يتعبدهم بما ليس لهم إليه سبيل، و لا يكلف نفسا الا وسعها، و لا يعذب أحدا على ما ليس من فعله، و لا يلومه على ما خلقه فيه. و هو المنزه عن القبائح و المبرأ من الفواحش، و المتعالى عن فعل الظلم و العدوان، و لا يريد ظلما للعباد، و لا يظلم مثقال ذرة. و أما من يخالفنا- و هم الاشاعرة- فقالوا: ان من الله جور الجائرين و فساد المعتدين، و انه صرف أكثر خلقه عن الايمان و الخير و أوقعهم فى الكفر و الشرك، و ان من أنفذ و فعل ما شاء عذبه و من رد قضاءه و أنكر قدره و خالف مشيئته أثابه و نعمه، و أنه خلق أكثر خلقه للنار و لم يمكنهم من طاعته ثم أمرهم بها و هو عالم بأنهم لا يقدرون عليها و لا يجدون السبيل إليها، ثم استبطأهم لما لم يفعلوا ما لم يقدروا عليه لما لم يوجدوا ما لم يمكنهم منه. و ان الحسن ما فعله و لو كان ذلك عقاب أشرف الانبياء، و القبيح ما تركه و لو كان ذلك ثواب أشقى الاشقياء. و استدلوا لما قالوا بأنه ليس للعقل التحكم على الله تعالى، بل هو ساقط فى هذا المقام. و لكنك بعد ما عرفت من ثبوت الحسن و القبح العقليين ثبوت عدالته تعالى لا يحتاج إلى مزيد بيان، إذ العقل يدرك حسن العدل و ان تركه للقادر عليه قبيح. و ان فعل القبيح ينافر الحكمة و الكمال فلا يكاد يصدر منه تعالى. و بالجملة العقل يدرك أنه سبحانه لكماله و حكمته و قدرته و غناه صدور القبيح منه محال، و لا يفعل القبيح. لانه لو فعل القبيح و الظلم لكان: اما جاهلا بالقبيح، أو عالما به عاجزا عن تركه، أو محتاجا إلى فعله، أو قادرا غير محتاج بل يفعله عبثا. و على الأول يلزم كونه جاهلا، و على الثانى كونه عاجزا، و على الثالث كونه محتاجا، و على الرابع كونه سفيها. و الكل عليه محال. [٦٩]"]

"و فى التوحيد عن الامامين الصادقين (عليهما السلام): ان الله عز و جل أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، و الله أعز من أن يريد أمرا فلا يكون. قال: فسئلا (عليهما السلام) هل بين الجبر و القدر منزلة ثالثة؟ قال: نعم أو سع مما بين السماء و الارض «١». و فيه أيضا عن محمد بن عجلان قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: فوض الله الامر إلى العباد؟ قال (ع): أكرم من أن يفوض إليهم. قلت: فأجبر الله العباد على أفعالهم؟ فقال (ع): الله أعدل من يجبر عبدا على فعل ثم يعذبه عليه «٢». و فيه أيضا عن الامام الصادق (ع) قال رسول الله (ص): من زعم أن الله يأمر بالسوء و الفحشاء فقد كذب على الله تعالى، و من زعم أن الخير و الشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، و من زعم أن المعاصى بغيره قوة الله فقد كذب على الله «٣». و فيه أيضا عن مهزم قال أبو عبد الله (ع): أخبرنى عما اختلف فيه من خلقك من مواليها. قال: قلت فى الجبر و التفويض. قال: فاسألنى. قلت: أجبر الله العباد على المعاصى؟ قال: الله أقهر لهم من ذلك. قلت ففوض إليهم؟ قال: الله أقدر عليهم من ذلك. قال: قلت فأى شيء هذا أ صلحك الله؟ قال: فقلب يده مرتين أو ثلاثا ثم قال: لو أحببتك فيه لكفرت «١». قوله (ع) "الله أقهر لهم من ذلك" معناه: ان الله أقوى من أن يقهر عباده ينحو ببطل به مقاومة القوة الفاعلة، بل هو يريد وقوع الفعل الاختيارى من فاعله من مجرى اختياره، فيأتى به من غير أن يبطل إرادته. و عن تحف العقول «٢» كتب على بن محمد إلى شيعته من أهل الاهواز كتابا مفصلا و هو مشحون بالتحقيقات مشتمل على البرهان لاثبات الامر بين الامرين و لغيره من المطالب الدقيقة، و لا يساعد وضع الكتاب لنقله بتمامه، و انما نذكر بعض ما رواه عن آبائه (ع): قال (ع): فانا نبدأ بقول الصادق (ع): "لا جبر و لا تفويض و لكن منزلة بين المنزلتين" و هى صحة الخلقة و تخلية السرب و المهلة فى الوقت و الزاد مثل الرحلة و السبب المهييج للفاعل على الفعل، فهذه خمسة أشياء جمع بها الصادق (ع) جوامع الفضل. ثم فى آخر الرسالة فسر كلام الامام الصادق (ع)، ففسر صحة الخلقة بكمال الخلق للانسان بكمال الحواس و ثبات العقل و التمييز و اطلاق اللسان بالنطق، و فسر تخلية السرب بأنه الذى ليس عليه رقيب يمنعه العمل مما أمر الله تعالى به، و فسر المهلة فى الوقت بالعمل الذى يمتنع به الإنسان من حد ما يجب عليه المعرفة إلى أجل الوقت و ذلك من وقت تمييزه و بلوغ الحلم إلى أن يأتى أجله، و فسر الزاد بالجدة و البلغة التى يستعين بها العبد على ما أمر الله تعالى به مثل الرحلة للحج، و فسر السبب المهييج بالنية التى هى داعية الإنسان إلى جميع الأفعال و حاستها القلب. و روى عن الامام الصادق (ع) أيضا انه سئل: هل أجبر الله العباد على المعاصى؟ فقال الصادق (ع) هو أعدل من ذلك. فقيل له: فهل فوض إليهم؟ فقال (ع) هو أعز و أقهر من ذلك. و روى عنه (ع) أنه قال فى القدر: على ثلاثة أوجه: رجل يزعم أن الامر مفوض إليه! فقد وهن الله تعالى فى سلطانه فهو هالك. و رجل يزعم أن الله جل و عز أجبر العباد على المعاصى و كلفهم ما لا يطيقون! فقد ظلم الله تعالى فى حكمه فهو هالك. و رجل يزعم أن الله كلف العباد ما يطيقون و لم يكلفهم ما لا يطيقون فإذا أحسن حمد الله و إذا أساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ. و روى (ع) فى أخريات الرسالة ما أخبر به أمير المؤمنين (ع) عبادة الاسدى حين سأله عن الاستطاعة التى يقوم بها و يقعد و يفعل و يترك، فقال له أمير المؤمنين (ع): أ سألك عن الاستطاعة تملكها من دون الله تعالى أو مع الله؟ فسكت عبادة، فقال أمير المؤمنين: قل يا عبادة. قال: و ما أقول؟ قال (ع) : (ان قلت انك تملكها من دون الله قتلتك. و ان قلت تملكها مع الله قتلتك. قال فما أقول؟ قال: تقول انك تملكها بالله الذى يملكها من دونك. فان يملكها اياك كان ذلك من عطائه و ان يسلبها كان ذلك من بلائه، و هو المالك لما ملكك و القادر على ما أقدرك، أما سمعت الناس يسألون الحول و القوة حين يقولون "لا حول و لا قوة الا بالله". قال عبادة: و ما تأويلها يا أمير المؤمنين؟ قال (ع): لا حول عن معاصى الله الا بعصمة الله، و لا قوة على طاعة الله الا بعون الله. ثم روى (ع) روايات أخرى عن آبائه (ع)، ثم أخذ فى بيان حقيقة المنزلة بين المنزلين و اثباتها، و الاحتجاج عليها حتى صيرها أظهر من الشمس. على أن لكل واحد من الائمة الاثنى

عشر (ع) الذين هم خزان علم الله و معادن حكمته كلمات وافية فى هذا الموضوع و مقالات موضحة للمنزلة بين المنزلتين، و لم يدعوا على هذه الحقيقة من ستار. [٦٩]"]

امر و نهى

لو لم يكن للعبد إرادة و قدرة لم يمكن توجيه الأمر و النهى و الوعد و الوعيد [٦]

الوجه السادس: الآيات التى فيها أمر العباد بالأصغاء و المسارعة إليها قبل فواتها. كقوله «وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ. أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَ آمِنُوا بِهِ. اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا (رَبَّكُمْ). فَأَمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ. وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ. وَ أَتَّبِعُوا إِلَى رَبِّكُمْ». قالوا: و كيف يصح الأمر بالطاعة و المسارعة إليها مع كون المأمور ممنوعاً عاجزاً عن الاتيان بها. و كما يستحيل أن يقال: للمقعد الزمن: «قم» و لمن يرمى من شاهق: «احفظ نفسك» فكذا هاهنا. [٢٠]

السادس الآيات الدالة على المسارعة إلى الأفعال قبل فواتها كقوله تعالى (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ) (أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ) (اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ) (وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ) (وَ أَتَّبِعُوا إِلَى رَبِّكُمْ). [٢١]

"ومنها: رواية حفص بن قرط عن الصادق (عليه السلام) «قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أن المعاصى بغير قوة الله فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله النار» (المصدر السابق ح ٦). [٢٧]"]

"الوجه الثالث: «دليل الحكمة» فإن القول بالجبر يلزم كون بعث الرسل و انزال الكتب لغواً، لأنه أما أن الله تعالى أراد طاعة عبده و أن ذات العبد مقتضية للطاعة فبعثه و زجره تحصيل للحاصل، و إما أن لا تكون ذاته مقتضية للطاعة بل لها اقتضاء العصيان فيكون بعثه أو زجره تكليفاً بما لا يطاق و كلاهما يناهضان حكمة البارئ تعالى. و هذا الوجه تام حتى بناءً على إنكار الحسن و القبح العقليين، لأن كونه تعالى حكيماً ثابت بالنقل. نعم أنه وارد على مقالة من يقول: بأن الجبر فى أفعال الإنسان ينشأ من إرادة الله تعالى و مشيئته الأزلية، و لا تدفع قول من يرى أنه ناشئ من عوامل أخرى أما نفسانية ذاتية للإنسان كعامل الوراثة، أو خارجية عن ذاته كعامل الطبيعة و المجتمع إذا كانت قابلة للتغيير و لو جبراً. ثم إن المحقق الخراساني رحمه الله أورد مسألة الجبر و الاختيار فى مبحث التجزى أيضاً، ثم ذكر هذا الوجه تحت عنوان «إن قلت» و أنه ما فائدة انزال الكتب و إرسال الرسل؟ و أجاب عنه بأن فائدة انزال الكتب و إرسال الرسل هو انتفاع من حسنت سريرته منها و تكامله بها، و إتمام الحجّة بالنسبة إلى من خبث سريرته. أقول: هذا البيان مثله من مثله بعيد جداً لأنه لا معنى للانتفاع أو إتمام الحجّة بناءً على العلية القائمة فى مقام الذات، اللهم إلا أن يقال إن مقصوده من العلية إنما هو الاقتضاء لا العلية القائمة، و لكن هذا عدول عن ظاهر كلامه و من يقول بمقاتلته و يحذو حذوه. هذا تمام الكلام فى الأدلة العقلية لمذهبي الجبر و الاختيار. [٣٥]"]

"الطائفة الخامسة: جميع الأوامر و النواهي الواردة فى الكتاب الكريم الدالة على تكليف الناس، فإن لازم مذهب الجبر خلوها عن المغزى و المحتوى و لغوية تبليغ الأنبياء و جميع معلّمى الأخلاق، لأنها إما أن تكون تحصيلاً للحاصل أو تكليفاً بالمحال كما لا يخفى على أرباب النهى. [٣٥]"]

"، اصولاً دعوت انبياء خود مهمترين دليل براى آزادى اراده و اختيار انسان است [٣٦]"]

"برای انسان راه انتخاب گشوده است، تا این که اوامر الهی را انجام داده و از نواهی و

محرمات الهی اجتناب نماید [٤٢]"]

"ثانياً: إنه من القبيح على الله تعالى أن يكلف العبد بفعل الطاعة و اجتناب المعصية، و هو لا يقدر على مخالفة القديم، و ذلك لأنه إذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى - كما يزعم الخصوم - لم يقدر العبد على الطاعة، لأن الله تعالى إن خلق فيه فعل الطاعة كان لازم الحصول دائماً و إن لم يخلقه كان ممتنع الحصول أبداً، فلو لم يكن العبد قادراً على الفعل و الترك كانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات التى يحرّكها الإنسان كيفما شاء، و الضرورة العقلية قاضية بامتناع أمر الجماد و نهيه و مدحه و ذمه و إثابته و تعذيبه، فعلى زعم الخصوم يجب أن يكون الأمر كذلك فى فعل العبد، لأنه تعالى يريد منه فعل المعصية و يخلقه فيها، فكيف و هو العاجز الضعيف يستطيع أن يمانع الجبار القوى، ألا ترى أن المنذر الذى بيد النجار لا يستطيع أن يمانعه فى تحريكه يمينه و يسره فكذلك يكون الإنسان من هذا القبيل لو صح ما زعمه الخصم. على أنه إذا طلب الله من العبد أن يفعل فعلاً و هو لا يمكن صدوره منه و إنما هو صادر من الله، كان الله تعالى - على زعمه - من العابثين اللأعبيين و كان من المكلفين بغير المقدور القبيح الذى يستحيل أن

يفعله. ما زعمه الألوسي أن للعبد كسبه و عمله باطل و أما قول الألوسي: «إن للعبد كسبه و عمله». فيقال فيه: كان اللّازم على الألوسي أن يفكر في جملته هذه قبل أن يوردها مقلداً للآخرين فيها، ليعلم ثمة أن خصوم الشيعة إنما التجنّوا إلى هذه الكلمة ليدفعوا بها عن أنفسهم ما يترتب على مزعمتهم من إنكار البديهيّات الأولى كالواحد نصف الإثنين، إلّا أنهم ألقوها و هم على غير بيّنة من أمرها و لا بصيرة من معناها، و ذلك لأن أصل القدرة و الإرادة و إن كانتا مخلوقتين في العبد لكن الفعل إنما يتحقق بالإرادة الجازمة الجامعة للشروط و الفاقدة للموانع و هي بالطبع اختيارية. و لنضرب لك مثلاً تستطيع من ورائه أن تقطع بصحة ما قلناه و فساد ما زعموه، و ذلك فيما إذا علم أحدنا أن في هذا الفعل نفعاً فلا شك في تعلّق إرادته على اختياره، و لكن مجرد تعلّق إرادته به وحدها لا تكفي في حصول مراده ما لم تكن جازمة محرّكة لعضلاته نحوه، فلا بدّ حينئذ من انتفاء ردع النفس عنه حتى تكون إرادته جزمية موجبة تامة لفعله، فإنّنا بالوجدان قد نريد شيئاً و مع ذلك نأباه، و هذا أمر طبيعي ثابت لكل إنسان له عقل، و ليس من شك في أن ذلك الكفّ و المنع أمر اختياري يستند وجوده على تقدير تحققه إلى وجود الداعي المحرّك إليه، إذ أن عدم علّة الوجود علّة العدم. فالإرادة الجازمة اختيارية لاستنادها إلى عدم الكفّ المعتبر فيها إلى الاختيار و إن لم تكن نفسها اختيارية، و لا يلزم التسلسل المحال بدعوى توقف عدم الكفّ على عدم كفّ آخر لأنّها مدفوعة بأنّه من التسلسل في الأعدام و هو لا محال فيه إطلاقاً، و بعبارة أوضح أنهم إن أرادوا بالكسب الّذي أضافوه إلى العبد أن وقوع الفعل بإيجاد المكلف و بفعله بطل قولهم: إن جميع ما يصدر من الإنسان من خلق الله و بإيجاده، و إن أرادوا أنه ليس بإيجاد المكلف و لا هو من فعله لزمهم أن يقولوا بجواز التكليف بغير المقدور و هو محال باطل، و أيّاً قالوا فهو دليل على بطلان القول بالكسب. ثم كان على الألوسي أن يوضح لنا معنى قوله: (للعبد كسبه و عمله به) و معنى قوله: (ليس للعبد قدرة على خلقه) و على ما ذا يعود الضمير في قوله: (العمل به) و في: (خلقه) فإن كان يعود إلى الكسب فلا معنى لقوله: (و العمل به إلّا إرادة تحصيل الحاصل) و هو باطل، لأن كسب العبد عمله و لا شيء غيره (١). و إن كان يريد إعادته إلى فعل العبد فلا معنى له أيضاً، لأن فعل العبد و كسبه و عمله كلّها نظائر و هو قادر عليه فلا معنى لقوله: (ليس للعبد قدرة على خلقه) إلّا إرادة تحصيل الحاصل الباطل أيضاً، ثم إنّا لا نرى في مظانّ اللّغة فرقا بين قولنا للعبد كسبه و عمله و قولنا للعبد فعله و خلقه، و ذلك لأنّه إذا كان قادراً على كسبه كان قادراً على فعله و عمله و خلقه، فإن المعنى في الجميع واحد و حكمه واحد فلا يصح سلب القدرة عنه في واحد دون الآخر بعد أن كان معنى الجميع واحداً، و من حيث أن الألوسي لم يأت على توضيح مزعمته علمنا أنه ألقاها و هو لا يفهم معناها فهو فيها أشبه بقول القائل: كائننا و الماء من حولنا قوم جلوس حولهم ماء فإن المعنى في البيتين واحد. أما كلمة (الخلق) فلا دليل على حرمة إطلاقها على ما يصدر من العبد، و حينئذ فلا فرق بين أن نقول خلق الخمر أو عملها و بين أن نقول فعل الخمر أو صنعها، لأن المدلول عليه في الجميع واحد مفهوم و مصادفاً للترادف بينها. و من هنا يتضح جلياً بأنّ الألوسي لما رأى المتقدمين عليه من خصوم الشيعة يقولون إن العبد مكلف بالكسب فراراً من الممنوعات العقلية التي وقعوا فيها- كما ألمعنا- سجل تلك الكلمة في كتابه ظناً منه بأن لها معنى محصلاً مقصوداً، فهو لا يدري و لا هم يدرون ما معناها و لا يعرفون مغزاها، و لكن الناس كلّهم يعلمون أنها لا ترجع إلى معنى محصل مفهوم إلّا إذا كان المقصود فعله، و معه يبطل قوله. [٥٤"]

"و أما الآيات النازلة في أمر العباد بالمسارعة إلى فعل الطاعات فكثيرة أيضاً، فمن ذلك قوله تعالى: وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ (آل عمران: ١٣٣) و قوله تعالى: يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَ آمِنُوا بِهِ (الأحقاف: ٣١) و قوله تعالى: اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ (الأنفال: ٢٤) و قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ (الحج: ٧٧) و قوله تعالى: وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ (الزمر: ٥٥). إلى غير ما هنالك من الآيات التي تحثنا على المسارعة إلى فعل الطاعات، و هي لا تجتمع مع زعم الألوسي أن أفعالنا مخلوقة لله و أن الفاعل لها هو الله، فلو صح ما زعمه خصومنا من استناد أفعالنا إليه تعالى عنها لا إلينا لكانت هذه الآيات كلّها باطلة و ليس لها في الوجود صورة و بطلانها من أوضح الكفور. [٥٤"]

"قال: الثّاني، إنّنا فاعلون بالاختيار، و الضّرورة قاضية بذلك، للفرق الضّروري بين سقوط الإنسان من سطح، و نزوله منه على الدّرج، و لامتناع تكليفنا بشيء فلا عصيان، و لقبح أن يخلق الفعل فينا، ثمّ يعذبنا عليه، و للسمع. [٥٩"]

دسته ششم: آیاتی که فرمان می‌دهد و دعوت می‌کند به اینکه بشتابید بسوی نیکیها و قبل از اینکه فرصت از دست برود کاری کنید حال اگر جبر باشد دیگر شتاب بسوی خیرات چه مفهومی دارد؟ و آن آیات عبارتند از: ١- وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ «انعام ٢٨». ٢- أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ «احقاف ٣١». ٣- اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ «انفال ٢٥». ٤- اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ «زمر ٥٧». ٥- وَ انِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ «زمر ٥٦». دسته هفتم: آیاتی که خداوند در آنها مردمان را تشویق و تحریص نموده به اینکه فقط از ما کمک بجوئید و الطاف ما شامل احوال شما است و این با جبر منافات دارد: ١- إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ «فاتحه الكتاب». ٢- فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ «نحل ١٠١». ٣- اسْتَعِيزُوا بِاللَّهِ «اعراف ١٢٦». ٤- وَ لَا يَزِدُّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ ... «توبه ١٢٦». ٥- وَ لَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً «زخرف ٣٣». ٦- وَ لَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ «شوری ٢٧». ٧- فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ «آل عمران ١٤٥». ٨- إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ «عنکبوت ٤٥». [٦٣]

(" و ثالثة) على نهج الأوامر الدينية المتعلقة بالأصول و الفروع فإن المقصود من قول

الشارع (صلّ و صم و حج) و غيرها هو صدور هذه الأفعال من المأمور بإرادته و اختياره و فى هذه الصورة تكون إرادة الأمر متعلقة أولاً و بالذات بإحداث الداعى للفعل فى نفس المخاطب لا غير، فيكون المأمور به فى هذه الصورة حاصلاً بمجرد حصول الأمر و علم المأمور به، و أما متعلق هذه الأوامر أعنى الصلاة و الصيام فليست مرادة بالإرادة التى تشبه إرادة طالب الماء للشرب بالضرورة، بل يكون الإتيان بهذه الأمور فعلاً من أفعال المأمور الاختيارية، و مرادة له وحده كسائر الأمور التى يفعلها عن إرادة و اختيار. و لذا لو حصل هذا الواجب فى هذا الغرض صدفة أو صدر عنه بنحو الإلجاء لم يكن مجزياً. [٦٨]"]

"و أما التكليف بما لا يطاق، فالترتبات الإشاعة بعدم قبحه و عدم قبح العقاب على مخالفته، خلافاً للعبدية. أما قبح العقاب على مخالفة التكليف بما لا يطاق فمما لا يمكن انكاره بعد الالتزام بالتحسين و التقبيح العقليين، لأن العقاب حينئذ مصادق للظلم، و هو قبح بلا ريب. و أما التكليف بما لا يطاق، ففيه قولان للعبدية. و قد استدلل على استحاليته بوجوده: ليس المقام مورداً لذكرها كلها و إنما نشير إلى الوجوه المهمة منها: الأول: ما عن المحقق النائيني (قدّس سره)، و هو أن الطلب التشريعى إنما هو تحريك لعضلات العبد نحو المطلوب بإرادته و اختياره و جعل الداعى له لأن يفعل، و من البدهي أنه لا يمكن جعل الداعى للفعل غير الإرادى «١». و فيه: أن الوضع ليس إلا التعهد بذكر اللفظ عند تعلق قصد المتكلم بتفهم المعنى و إبرازه، و فى الأمر- على ما حقق فى محله- يكون المبرز باللفظ كون صدور المادة من المخاطب متعلقاً لشوق المتكلم. و على ذلك فحيث أنه لا ريب فى إمكان تعلق شوق المولى بفعل غير اختياري للعبد، بل بفعل غير اختياري لنفسه إذا كان المولى من الموالى العرفية، و أنه يمكن إبراز هذا الشوق باللفظ الذى هو واقع الأمر فالإيراد عليه واضح. نعم حكم العقل بلزوم اطاعة المولى يتوقف على كونه مقدوراً له. الثانى: ما عن المحقق النائيني (ره) أيضاً، و هو أن المطلوب على المذهب الحق لا بد و أن يكون حسناً بالحسن الفاعلى، و هو لا يتحقق فى الفعل غير الإرادى «١». و فيه: أن اعتبار الحسن الفاعلى فى اتصاف الفعل بالوجوب، مما لم يقدّر عليه دليل، إذ الوجوب تابع للملاك، فإن كان الملاك فى الفعل و أن لم يكن متصفاً بالحسن الفاعلى كان الوجوب متعلقاً به كذلك. بل يمكن دعوى اتفاقهم على عدم اعتباره، لأنهم التزموا فى التوصيلات بأن الفعل يقع مصادقاً للواجب و أن لم يؤت به بقصد التقرب إلى الله بل بالدواعى النفسانية. و غير خفى أن الفعل الصادر عن غير الداع القريب لا يكون متصفاً بالحسن الفاعلى. الثالث: ما ذكره بعض المحققين من أن البعث و الانبعاث متضادان، و المتضادان متكافئان فى القوة و الفعلية، فإذا لم يمكن الانبعاث و لم يقدر العبد عليه لا يمكن البعث أيضاً. و فيه: ما حقق فى محله فى بيان حقيقة الأمر من أنه ليس الأمر إلا إبراز كون المادة متعلقة لشوق المولى. الرابع: أن إبراز المولى شوقه إلى الفعل لا بد و أن يكون بداعى من الدواعى، و لا يكون لغواً و صدوره من الحكيم محالاً، و فائدة ذلك ليست إلا إتيان العبد به و تحصيل ملاكته و مصلحته، فإذا لم يكن مقدوراً فلا يترتب على الإبراز ثمرة فيكون لغواً. و الحق: أن هذا وجه قوى، إلا أنه يختص بالتكليف بغير المقدور مستقلاً، و لا يجرى فى التكليف بالجامع بين المقدور و غير المقدور، فإنه يمكن فرض فائدة فى ذلك المورد، و هو أنه لو صدر منه ذلك الفعل غير المقدور بغير اختياره لكان مجزياً عن الإتيان بالفرد المقدور و يسقط التكليف بذلك، كما أنه يختص بالقدرة العقلية و لا يجرى فى موارد عدم القدرة الشرعية، كعدم القدرة على الأمر المهم فى موارد التزام. و لصاحب بن عباد «١» كلام فى هذا المقام لا بأس بنقله: قال فى فصل له فى هذا الباب: كيف بأمره بالإيمان و قد منعه منه، و ينهاه عن الكفر و قد حمله عليه، و كيف يصرفهم عن الإيمان ثم يقول "أنى يصرفون" و يخلق فيهم الكفر ثم يقول "فأنى تؤفكون"، و أنشأ فيهم الكفر ثم يقول "لم تكفرون"، و خلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول "و لا تلبسوا الحق بالباطل"، و صدهم عن السبيل ثم يقول "لم تصدّون عن سبيل الله"، و حال بينهم و بين الإيمان ثم قال "و ما ذا عليهم لو آمنوا"، و ذهب بهم عن الرشيد ثم قال "فأين تذهبون"، و أضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال "فما لهم عن التذكيرة معرضين". و غيرها من الآيات الدالة على أن التكليف بما لا يطاق لم يقع، قال سبحانه: لَّا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا «١»، و قال: وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «٢»، و قال: وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ «٣» و أى حرج و مشقة فوق التكليف بالمحال. فالمتحصل من مجموع ما ذكرناه: أن القول بالجبر لا يساعد البرهان، بل يخالفه، و الوجدان يردّه و ينفيه، و الآيات القرآنية المباركة، و النصوص الواردة عن المعصومين تردّه، و يترتب عليه عدّة نوال فاسدة. إذا عرفت فساد قول هاتين الطائفتين- أى قول الجبرية، و المفوضة- و شناعة تينك المقالتين. فاعلم أن الحق هو القول بالأمر بين الأمرين الذى هو الخير كله، و قد مر تقريره و توضيحه بالمثل، ففعل العبد الاختيارى وسط بين الجبر و التفويض، لأنه بعد ما عرفت من نفى الجبر و التفويض بالبرهان العقلى. فالأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد بما أنها تصدر منهم بالاختيار و ليس فى صدورهم منهم قهر و اجبار، فهم مختارون فيها، و الأفعال تستند إليهم و هم الموجدون لها. و بما أن فيض الوجود و القدرة و سائر المبادئ يكون بافاضة الله تعالى آناً فآناً بحيث لو انقطع الفيض لما تمكن العبد من إيجاد الفعل، فالفعل مستند إليه تعالى. و كل من الاسنادين حقيقى، فالعلم ينادى بأعلى صوته موافقاً لمذهب الحق أنه: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين. و الآيات القرآنية كما مر ناظرة إلى هذا المعنى، و أن اختيار العبد فى فعله لا يمنع من نفوذ قدرة الله و سلطانه. و ما حققناه و أوضحناه أو ضحناه أو ضحنا المنزلة بين المنزلتين و وفينا دليلها، دقيقة غامضة تكون من أسرار

العلوم الالهية و خلاصة الفلسفة الحقّة، مأخوذة عن ارشادات أهل البيت عليهم السلام و علومهم، و هم الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيراً (۱).
[۶۹]

پشیمانی بر فعل

"الوجه الثامن: الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم و إضافتها إلى أنفسهم، كقوله تعالى حكاية عن آدم: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا». و عن يونس «سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ». و عن موسى: «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي». و قال يعقوب لأولاده «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ» و قال: «مَنْ بَعْدَ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَ بَيْنَ إِخْوَتِي». و قال نوح: «رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ». قالوا: فهذه الآيات دالة على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم. الوجه التاسع: الآيات الدالة على اعتراف الكفار و العصاة بأن كفرهم و معاصيهم كانت منهم. كقوله تعالى: «وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ - إِلَى قَوْلِهِ - أَنْ نَحْنُ صَدْدُكُمْ عَنْ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ، بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ»، و قوله تعالى: «مَا سَأَلَكُمْ فِي سَقَرٍ؟ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» «كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا - إِلَى قَوْلِهِ - فَكَذَّبْنَا وَ قُلْنَا»، و قوله: «أَوَلَيْكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ - إِلَى قَوْلِهِ - فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ». الوجه العاشر: الآيات التي ذكر الله تعالى ما يوجد منهم في الآخرة من التحسّر على الكفر و المعصية و طلب الرجعة. كقوله تعالى: «وَهُمْ يَصْطَرِّحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ. رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا، الآية». و قوله تعالى: «قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً» «وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ» «أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنِّي كُنتُ أَكُونُ مِنَ الْمُحْسِنِينَ». فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه. و لا يقال: الكلام عليه من وجهين: الأول أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله و قدره كقوله تعالى: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ. خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ. وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً. وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ. فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ». و هو يريد الايمان، فيكون فاعلاً للايمان. و إذا كان فاعلاً للايمان كان فاعلاً للكفر، لأنّه لا قائل بالفرق. [۲۰]

الثامن الآيات الدالة على استغفار الأنبياء (رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا) (سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ) (رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي) (رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ). التاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار و العصاة بنسبة الكفر إليهم كقوله تعالى (وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ - إِلَى قَوْلِهِ: بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ) و قوله (مَا سَأَلَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ) (كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ). العاشر الآيات الدالة على التحسّر و الندامة على الكفر و المعصية و طلب الرجعة كقوله (وَهُمْ يَصْطَرِّحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا) (رَبِّ ارْجِعُونِ) (وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ) (أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنِّي كُنتُ أَكُونُ مِنَ الْمُحْسِنِينَ) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة و هي معارضة بما ذكره على أن الترجيح معنا لأن التكليف إنما يتم بإضافة الأفعال إلينا و كذا الوعد و الوعيد و التخويف و الإنذار و إنما طول المصنف - رحمه الله - في هذه المسألة لأنها من المهمات. [۲۱]

"الطائفة الثالثة: ما يدل على حسرة أهل النار و تمنّيه الرجوع إلى الدنيا لجبران ما فاتهم من الإيمان و الأعمال الصالحة، فلو كانوا مضطرين في أعمالهم لم ينفعهم الرجوع إلى الدنيا و لو ألف مرة. منها: قوله تعالى: «قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ» (۴). و منها قوله تعالى: «وَهُمْ يَصْطَرِّحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ» (۵). و منها قوله تعالى: «لَوْ أَنِّي كُنتُ أَكُونُ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (۶). و كيف ينطق إنسان بذلك إذا لم ير نفسه مختارة؟ [۳۵]

۱- "گاه به خاطر اعمالی که انجام داده و یا به خاطر اعمالی که انجام نداده پشیمان

میشود، و تصمیم میگیرد در آینده از تجربه گذشته استفاده کند،" این حالت ندامت برای طرفداران عقیده جبر فراوان است، اگر اختیاری در کار نیست ندامت چرا؟! [۳۶]

دسته هشتم: آیاتی که راجع به انبیاء است و دلالت دارد بر اینکه انبیاء برای خاطر ترک اولی استغفار مینموده و از خداوند طلب آمرزش مینمودند حال جبر یا استغفار نمینمودند: ۱- آدم و حوا گفتند: رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا «اعراف ۲۳». ۲- یونس پیامبر گفت: سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ «انبیاء ۸۸». ۳- موسی فرمود: رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي «قصص ۱۸». ۴- نوح پیامبر عرض کرد: رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ «هود ۴۷». دسته نهم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه در قیامت گناهکاران به گناهان خود اعتراف میکنند و کفار به کفرشان حال اگر جبر است دیگر اعتراف به گناه چه مفهومی دارد؟ ۱- وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ... «انعام ۹۴». ۲- مَا سَأَلَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ... «مدثر ۴۵». ۳- كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ ... «ملک ۹۶». دسته دهم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه کافران در روز قیامت حسرت میخورند و از کفرشان نادم میشوند از خدا میخواهند که آنان را برگرداند ولی سودی ندارد و هكذا عاصیان امت اسلامی حال اگر جبر است دیگر حسرت و ندامت و تقاضای رجعت چه مفهومی دارد؟.

١- وَهُمْ يَصْطَرِّحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا فَاطِر ٣٥». ٢- رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً «مؤمنون ١٠٢». ٣- وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ «سجده ١٣». ٤- أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنِّي كُنتُ لِي كَرْهًا «زمر ٦٠». و غير از آیات مذکور از آیات فراوانی که دلیل بر آزادی و اختیار میباشد. [٦٣]

"و بعد ما عرفت من عدم تمامية ما استدل به على الجبر من حيث العوامل الطبيعية، يمكن أن يستدل للاختيار من تلك الناحية بوجه: منها: أنا نرى بالوجدان الفرق بين حركة يد المرتعش و حركة اليد الإرادية، فالاولى جبرية، و الثانية اختيارية، و لا برهان أصدق من الوجدان. و منها انه لا اشكال في أن كل فرد من أفراد الإنسان يجد في نفسه حالة الندامة و في غيره آثارها مع التقصير في بعض الأفعال الموجب لتوجه ضرر إليه أو إلى غيره أو سلب نفع عنه، و لا يجدها مع عدم التقصير، كما لو وجد ذلك الفعل من غير اختيار، و ليس ذلك الا من جهة كون الأول اختياريا دون الثاني. مثلا: إذا لم يقم لمن يلزم احترامه و انطبق عليه عنوان الهتك و الاهانة، فان كان ذلك عن تقصير تحصل الندامة، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا لم يتوجه إلى وروده، و هكذا في سائر الأفعال. و هذه آية قطعية على اختيارية بعض الأفعال. و منها ان الإنسان يحس بالمسؤولية أمام القانون أعم من الالهى أو الحكومى، و لو لم يكن هناك اختيار لما كان لذلك وجه، لان العمل غير الاختيارى لا يصح المؤاخذه عليه عقلا. فان قيل: ان احساس المسئولية انما هو من جهة جعل الجزاء على العمل، و هو انما يكون من جهة تأثيره في تبديل العمل. و بعبارة أوضح: ان جعل ذلك انما هو اضافة عامل داخلى آخر إلى العوامل الداخلية المؤثرة في الإرادة و الاختيار جبرا، فلا يكون ذلك آية كون الاختيار اختياريا. قلنا: ان فرض تأثير هذا الجعل في تغيير مصير الإرادة فرض اختيارية الإرادة، إذ لو لا كونها اختيارية لم يكن يؤثر هذا الجعل في تغييرها. [٦٩]"

احساس لذت

بنا بر این میتوان گفت که قوام فعل اختیاری به این است که فاعل فعل را ملایم با ذات خودش بداند و از این جهت آن را بخواهد و دوست بدارد نهایت این است که گاهی فاعل اختیاری واجد همه کمالات خودش میباشد و محبت وی به فعل از آن جهت که اثری از کمالات خود اوست تعلق میگیرد مانند مجردات تام و گاهی محبت او به کمالی که فاقد آن است تعلق میگیرد و کار را برای رسیدن و بدست آوردن آن انجام میدهد مانند نفوس حیوانی و انسانی که کارهای اختیاری خودشان را برای رسیدن به امری که ملایم با ذاتشان هست و از آن لذتی و فایدهای میبرند انجام میدهند. فرق این دو قسم آن است که در مورد اول محبت به کمال موجود منشا انجام کار میشود اما در مورد دوم محبت به کمال مفقود و شوق بدست آوردن آن منشا فعالیت میگردد و نیز در مورد اول کمال موجود علت انجام دادن فعل است و به هیچ وجه معلولیتی نسبت به آن ندارد ولی در مورد دوم کمال مفقود بواسطه فعل حاصل میشود و نوعی معلولیت نسبت به آن دارد ولی در هر دو مورد کمال مطلوب و محبوب بالا صالهاست و کار مطلوب و محبوب بالتبع [٢٢]

احساس فرق بین حرکات ارتعاشی و ارادی

"بالجملة: عقلا فرق بین حرکت دست مرتعش و حرکت دست مختار را غیر قابل انکار میدانند. اگر دست از روی ارتعاش به سر کسی بخورد حرفی نمیزنند، بلکه دل آنها میسوزد و اگر دست از روی اختیار حرکت کند و به سر کسی بخورد او را مستحق عقوبت میدانند و سخنان او ثمری نخواهد داشت. [١١]"

"در اختیار همین بس که عقلا بین حرکت دست مرتعش و حرکت دست شخص سالم و صحیح فرق واضح مبینند و خصوصیتی که حرکت دست سالم را از حرکت دست مرتعش متمایز مینماید، اختیار است. [١١]"

"أولاً: أنا بالوجدان نفرق بين حركة يد المرتعش و غيرها من الحركات الاختيارية، و بين حركة النبض و تحريك الإصبع اختياراً، و الوجدان أعظم البراهين، فحينئذ نسأل من الشعري و نقول: ما الفرق بين الحركة الاختيارية و الغير الاختيارية؟ فان قال: بعدم الفرق بينهما، فهو إنكار للوجدان، و إثبات المطلب على منكر الوجدانيات متمنع نظير من أنكر استحالة اجتماع النقيضين. و ان قال: بأن الفرق بينهما بمقارنة الفعل الاختيارى مع القدرة، نقول: ما المراد من القدرة؟ ان أريد بها الإرادة و الاختيار على الفعل فمعها لا معنى لأن يكون الفعل مخلوقاً لله تعالى مع صدوره عن اختيار الفاعل، و ان كان المراد منها مجرد الشوق و حب الفعل فهو غير موجب لاختيارية الفعل، و لذا لا تكون حركة النبض اختيارية مع ان الإنسان يحبها و هو يشاقق إليها لأنها سبب حياة الإنسان، فما هو الفارق بين الفعلين؟ [٢٦]"

"أما النقطة الاولى: فلا ريب في أن كل أحد إذا راجع وجدانه وفطرته في صميم ذاته حتى الأ شعري يدرك الفرق بين حركة يد المرتعش وحركة يد غيره، و بين حركة النبض وحركة الأصابع، و بين حركة الدم في العروق وحركة اليد يمنة ويسرة وهكذا، و من الطبيعي أنه لا يتمكن أحد ولن يتمكن من إنكار ذلك الفرق بين هذه الحركات، كيف حيث إن إنكاره بمثابة إنكار البديهي كالأ واحد نصف الاثنين، والكل

أعظم من الجزء وما شاكلهما، ولو كانت الإرادة علة تامّة وكانت حركة العضلات معلولة لها، كان حالها عند وجودها حال حركة يد المرتعش وحركة الدم في العروق ونحوهما، مع أنّ ذلك - مضافاً إلى أنّه خلاف الوجدان والضمير - خاطئ جداً ولا واقع له أبداً. [٢٧]"

"الأول: ما يصدر منه بغير اختياره وإرادته، وذلك كما لو افترضنا شخصاً مرتعش اليد وقد فقدت قدرته واختياره في تحريك يده، ففي مثله إذا ربط المولى بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً، وفرضنا أنّ في جنبه شخصاً راقدًا وهو يعلم أنّ السيف المشدود في يده سيقع عليه فيهلكه حتماً. ومن الطبيعي أنّ مثل هذا الفعل خارج عن اختياره ولا يستند إليه، ولا يراه العقلاء مسؤولاً عن هذا الحادث ولا يتوجه إليه الذم واللوم أصلاً، بل المسؤول عنه إنّما هو من ربط يده بالسيف ويتوجه إليه اللوم والذم، وهذا واقع نظريّة الجبر وحقيقتها. [٢٧]"

"و ثالثاً ما يقال من أنّا نجد التفرقة بالضرورة الوجدانية بين حركة يد المرتعش، وحركة اليد الصحيحة بالقصد كما قال العارف الرومي: اين كه گویی اين كنم يا آن كنم [٣٣]"

"هر انسان سالمی در نهاد خود، میان حرکت دست انسان مرتعش و حرکت دست انسان

سالم، فرق می‌گذارد [٤٢]"

"تذكر: قبل از بیان ادله جبریه، مقدمهای ذکر میکنیم تا مشخص شود، آیا صرف نظر از ادله آنها از نظر وجدان، عقل و عقلاء - خواه متدین به دینی باشد یا نباشد - عقیده جبریه، مقبول است یا مردود؟ مقدمه: اعمال و افعالی از انسان، صادر میشود که کاملاً متفاوت است بهنحویکه اگر عقل بخواهد حکم به تسویه آنها بکند، آن حکم، غیر قابل قبول است لذا عقل هم حکم به تسویه نمیکند. مثال: انسان سالمی را در نظر بگیرید که دستش هم مانند سایر اعضاء سالم و حرکت آن در اختیار خودش باشد او با اراده، دستش را به طرف بالا، پائین، چپ و راست میگرداند، آن عمل را «حرکت الید» میگویند. اکنون فرد دیگری را در نظر بگیرید که گرفتار ارتعاش ید هست و دستش بدون اختیار و به علت کسالت، دائماً در حرکت است. سؤال: آیا از نظر وجدان و عقل آن دو حرکت، یک گونه هست یا اینکه دو حرکت متفاوت و مختلف هست؟ جواب: اگر قول به «جبر» را بپذیریم، لا محاله باید بگوئیم حرکت دست شخص سالم و مختار که با اراده، صورت میگیرد با حرکت دست شخص بیمار و مرتعش، یک نوع، حرکت است «۱» درحالیکه وجدان آن دو حرکت، متفاوت و دو گونه هستند و شاهدش هم این است که: الف: اگر شما دست خود را بلند کرده و آن را بر چهره یتیمی فرود آورده و او را مورد ضرب قرار دهید در این صورت مورد اعتراض و توبیخ قرار میگیرید اما اگر همان ید مرتعش بر صورت یتیمی نواخته شود، هیچگونه توبیخی نسبت به آن فرد، صورت نمیگیرد پس معلوم میشود آن دو حرکت، دو عمل هست و دو اثر مختلف دارد یک اثرش ارادی و مربوط به شما و اثر دیگرش غیر ارادی و مربوط به ید شخص مرتعش میباشد لذا با مراجعه به وجدان، متوجه میشویم که بین آن دو حرکت، تفاوت هست. [٦٥]"

"ثم ان ملاک الاختیار الذی به یصیر الفعل اختیاریاً یمكن المؤاخذه علیه أو اعطاء الاجر به هو کون الفعل تحت القدرة بحيث ان شاء فعل وان لم یسأ لم یفعل وبهذا الملاك یصیر كثير من الافعال صادرة عن الاختیار، فإننا نرى بالبداهة والوجدان الفرق بین حركة ید المرتعش و بین حركة ید السالم، فالأولی تسمى غیر اختیاریة والثانیة تسمى اختیاریة، و لیس الوجه فیہ إلا ان المرتعش الاعضاء لم یقدر علی حفظ یدہ عن الحركة ولا یصدق فیہ هذه القضية الشرطیة ان شاء فعل وان لم یسأ لم یفعل بخلاف السالم، و بالجملة بعین الوجه الذی ینسب افعال الخالق الی الاختیار ینسب افعال المخلوق الیه، و من المعلوم أنه لیس الوجه فی ذلك إلا أنه تعالی قادر ان اراد شیئاً ففعله وان لم یسأ لم یفعله و هو بعینه موجود فی افعال العباد فانقذ ان کل ما یصدق فیہ هذه القضية الشرطیة یسمی فعلاً اختیاریاً صح المؤاخذه والعقاب والاجر والثواب بالنسبة الیه و کل ما لا یصدق فیہ یسمی فعلاً غیر اختیاری لا یصح فیہ ذلك و بذلك یرتفع شبهة القائلین بالجبر ولا یرتبط الکلام فی ذلك الی مسألة اتحاد الطلب و الارادة أو مغایرتهما و من الله الهدایة و علیه التکلیل. [٦٧]"

درک وجدانی

قال: و الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلینا. أقول: اختلف العقلاء هنا فالذی ذهب الیه المعتزلة أن العبد فاعل لأفعال نفسه و اختلفوا فقال أبو الحسین إن العلم بذلك ضروری و هو الحق الذی ذهب الیه المصنف - رحمه الله - و قال آخرون إنه استدلالی. و أما جهنم بن صفوان فإنه قال: إن الله تعالی هو الموجد لأفعال العباد و إضاقتها إلیهم علی سبیل المجاز فإذا قیل فلان صلی و صام كان بمنزلة قولنا طالع و سمن (و قال) ضرار بن عمرو و النجار و حفص الفرد و أبو الحسن الأشعری إن الله تعالی هو المحدث لها و العبد مكتسب و لم یجعل لقدرة العبد أثراً فی الفعل بل القدرة و المقدور واقعان بقدرة الله تعالی و هذا الاقتران هو الکسب و فسر القاضی الکسب بأن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالی و کونه طاعة و معصیة صفتان واقعان

بقدره العبد (و قال) أبو إسحاق الأصفهاني من الأشاعرة إن الفعل واقع بمجموع القدرتين. و المصنف التجأ إلى الضرورة هاهنا فإننا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً و بين حركة الحجر الهابط و منشأ الفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به و عدمه في الآخر. [٢١]

"و بالجملة نرى بالوجدان انا نفرق بين حركة نبضنا مثلاً، و تحريك إصبعنا بالاختيار، و الأول يتحقق و لو لم تكن ملتفتين إليه و شاعرين به بخلاف الثاني، فانه لا بد في تحقيقه أولاً: من الالتفات إليه، و لذا ربما يموت الإنسان جوعاً أو عطشاً مع وجود الطعام و الشراب عنده لعدم التفاته إليهما، و ثانياً: إلى ملائمة لإحدى القوى و إلى عدم مزاحمته بما ينافي النفس من الجهات الأخرى، فيشتاقه و يميل إليه ثم بعد ذلك يبنى على فعله أو على تركه بسبب ملائمة ذلك لإحدى قواه، و لا يبعد ان يكون هذا هو المراد من الإرادة أو المشيئة أو الاختيار، فيقال: أردت ففعلت، و في الفارسية يقال: (خواستم پس کردم) و ربما يكون البناء متعلقاً بأمر حالي كما قد يتعلق بأمر استقبالي فيقال أريد زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة، أي انا بان على ذلك و متهيئ له في نفسي، و ربما يعبر عنه بعقد القلب. [٢٦]"

"و الوجدان أكبر شاهد على أن أفعال العباد من الطاعة و العصيان و الإيمان و الكفر، كلها خارجة عن إرادة الله و مشيئته، بل إرادته و مشيئته (جلت عظمتهم) قد تعلقت بتشريع تلك الأفعال على العباد، و جعل الدنيا دار الابتلاء و الامتحان لهم؛ لتمييز الخبيث من الطيب، و من يستمع قول الحق و يتبعه ممن يعرض عنه و ينسى ربه و يوم الحساب، و يشتغل بالدنيا و غورها. [٣١]"

"و هو الرجوع إلى الوجدان، فإن الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا على تعبير المحقق الطوسي رحمه الله (و المراد من الضرورة في كلامه ضرورة الوجدان لا ضرورة دليل العقل). و توضيحه: أن الوجدان على نوعين: الوجدان الفردي و الوجدان العمومي، أما الوجدان الفردي فهو قاضٍ بوجود الفرق الواضح بين أفعالنا نظير ضربان القلب و جريان الدم في العروق و حركة يد المرتعش، و بين أفعال أخرى لا تصدر من الإنسان إلّا بعد التصور و التصديق و الإرادة سواء صدرت من الإنسان بلا تأمل و مشقة و بمجرد تعلّق الإرادة و المشيئة عليه كحركة اليد غير المرتعش فإنها تتحقّق بمجرد الإرادة، أو لا تتحقّق بمجرد الإرادة بل تحتاج إلى حصول مقدّمات و مبادئ كسيلان الدموع، فلا إشكال في أن الوجدان حاكم على عدم اختيارية القسم الأول كما لا إشكال في أنه يقضي باختيارية القسم الثاني و الثالث، بل لو اقيمت صورة الف برهان على العكس نعلم إجمالاً بوجود اختلال في بعض مقدّماته، لأنّه لا يقاوم الوجدان. و أما الوجدان العمومي فلا إشكال أيضاً في أن جميع العقلاء من الإلهي و المادي حتّى القائلين بمذهب الجبر يحكمون بأنّ المسؤول في الجرائم و التخلّفات و الجنابات إنّما هو الإنسان نفسه، فيذمّونه و يجعلون لشخص المتخلف غرامة معيّنة، و القول بالجبر يستلزم كون جميع المحاكم القضائية ظالمة و يستلزم أن يكون جميع المجازات ظلماً. [٣٥]"

"ولي جالب اين است كه هم "جبريين" و هم "طرفداران اختيار" در عمل اصل اختيار و آزادي اراده را به رسميت شناخته، و پذيرفته‌اند، يا به تعبير ديگر تمام اين جر و بحثها در دائره مباحث علمي بوده نه در مقام عمل، و اين به خوبي نشان ميدهد كه اصل آزادي اراده و اختيار فطري همه انسانها است، و اگر پاي وسوسه‌هاي مختلف پيش نيايد همه طرفدار اصل آزادي اراده‌اند. اين و جدان عمومي و فطرت همگاني كه يكي از روشنترين دلائل اختيار است به صورتهاي گوناگوني در زندگي انسان تجلي ميكند [٣٦]"

"همه اينها نشان ميدهد كه اصل آزادي اراده، فطري همه انسانها و موافق وجدان عمومي بشراست، نه تنها عوام كه همه خواص و همه فلاسفه در عمل چنينند و حتي جبريها در عمل اختياري هستند" الجبريون اختياريون من حيث لا يعلمون!" و جالب اينكه قرآن مجيد نيز كرارا روي همين مساله تكيه كرده نه تنها در آيات مورد بحث ميفرمايد: فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ مَآبًا: "هر كس بخواهد ميتواند راهي را به سوي پروردگارش برگزيند". [٣٦]"

"ألف: إن وجدان كل شخص يشهد بأنه قادر- في قراراته- على أن يختار أحد الطرفين: الفعل أو الترك، و لو أن أحداً تردّد في هذا الإدراك البدهي و جب أن لا يقبل أيّة حقيقة بديهية أيضاً. [٣٩]"

"اختيار انسان، مفهوم پیچیده ای نیست که به شرح آن بپردازیم حقیقت اختیار با مقایسه دو گونه حرکت دست (حرکت دست مرتعش و حرکت دست سالم) کاملاً روشن و نمایان است در این جا به نقل گفتار جلال الدین بلخی اکتفا می‌ورزیم: این که گویی این کنم یا آن کنم xxx این دلیل اختیار است ای صنم [٤٢]"

"درک انسان از اختیار و آزادی خود، یک درک وجدانی و بدیهی است اختیار برای انسان یک امر ضروری و حتمی است و اگر صدور افعال او به مرز ضرورت و لزوم می رسد این ضرورت از قدرت و اختیار وی نشأت گرفته و هرگز با اختیار او منافات ندارد [٤٢]"

انسان با مراجعه به وجدان خود این حقیقت را درک می کند که از نوعی آزادی و حق

انتخاب در تصمیم گیری های خود برخوردار است آزادی و حق انتخاب برای انسان یک واقعیت وجدانی است [۴۲]

"و أما الوجدان فحاصله: أنا نرى بالوجدان تفاوتاً واضحاً بين حركة يد المرتعش وبين حركة يد المريد، فإن حركة يد المرتعش ليست تحت قدرة النفس واختيارها، بخلاف حركة العضلات في الشخص المريد، فإن قدرة النفس وفعاليتها محفوظة وليست النفس في ذلك مقهورة، و مع ثبوت سلطنة النفس على العضلات و توسطها بين الإرادة وبين حركة العضلات ينهدم أساس الجبر و اتحاد الطلب و الإرادة و يثبت تباينهما مفهومهما و حقيقة لكونهما من مقولتين، إذ الطلب يكون من مقولة الفعل لأنه عبارة عن التصدي لتحصيل المطلوب كطلب الضالة، و الإرادة من مقولة الانفعال. فتلخص أن الحق مغايرة الطلب و الإرادة مفهومهما، و أجنبية كل منهما عن الآخر، و دعوى اتحادهما لا يساعدها البرهان و لا الوجدان بخلاف دعوى المغايرة فإنها مما يساعدها البرهان و الوجدان. [۵۶]"

"قال: الثاني، إنا فاعلون بالاختيار، و الضرورة قاضية بذلك، للفرق الضروري بين سقوط الإنسان من سطح، و نزوله منه على الدرج، و لامتناع تكليفنا بشيء فلا عصيان، و لقبح أن يخلق الفعل فينا، ثم يعذبنا عليه، و للسَّمع. [۵۹]"

"فالمحصل مما ذكرناه أن شيئاً من البراهين التي أقيمت على الجبر لا يتم. و أضف إلى ذلك أن القول به مخالف للحس و الوجدان، و ذلك لأن كل انسان يجد و يدرك بفطرته أنه قادر على جملة من الأفعال و يتمكن من أن يفعلها أو يتركها، و لا يفعلها الا و يرى أنه قادر على تركها. و هذا الحكم فطري لا يشك فيه أحد ما لم يعتره شبهة من الخارج. [۶۹]"

مستثنى بودن سلطنت فرد بر افعال خود از رابطه علیت

و أما إنكار العلية و المعلولية بين الأشياء فيكفي في دفعه ما تقدم في مرحلة العلة و المعلول من البرهان على ذلك على أنه لو لم يكن بين الأشياء شيء من رابطة التأثير و التأثير و كان ما نجده منها بين الأشياء باطلا لا حقيقة له لم يكن لنا سبيل إلى إثبات فاعل لها وراءها و هو الواجب الفاعل للكل. [۸]

"و منشأ ما ذهب إليه الفلاسفة انما هو ذهابهم إلى احتياج كل فعل إلى علة تامة يستحيل تخلفها عن المعلول، و قد ذكرنا انه لا دليل عليه، و انما الفعل يحتاج إلى الفاعل ليس إلّا، و بهذا ظهر ما في الكفاية من الخلل، و ذكرنا من مواردها موردين: الأول: تقسيمه الإرادة إلى التكوينية و التشريعية، فإن ذلك على مسلکهم من ان الإرادة من الصفات تام، حيث لا معنى لها في الباري إلّا العلم، فعلمه تعالى تارة: يتعلّق بما له دخل في النظام الأتم فيعبّر عنه بالإرادة التكوينية، و أخرى: بما له دخل في مصلحة شخص خاص و يسمى بالإرادة التشريعية، و لكن على ما اخترناه من ان الإرادة هي من افعال النفس، فالإرادة دائما تكون تكوينية، و الفرق يكون في متعلّقها. الثاني: ما ذكره من انتهاء الإرادة إلى الذات، و الذاتي لا يعمل، فإن الله تعالى ما جعل المشمش مشمشا، بل أوجده، فانه لا معنى لأن تكون الإرادة جنسا و لا فصلا للإنسان، و قد وجّه كلامه بعض أعظم تلاميذه بذكر مقدمة، و هي: ان الاعراض، تارة: تكون من أعراض الماهية، و أخرى: من أعراض الوجود، و على الثاني أما تكون دائمة، و اما تكون مفارقة، و جعل العرض اللازم مطلقا يكون بتبع جعل معروضه و ليس له جعل مستقل، بخلاف العرض المفارق فانه مجعول بجعل مستقل، ثم طبق ذلك على المقام و ذكر ان الاختيار من عوارض الإنسان الغير المفارقة بخلاف العلم و الشوق، فالاختيار غير مجعول في الإنسان مستقلا بخلاف العلم، و الفعل المتوقف على هاتين المقدمتين من حيث دخل العلم المجعول من الله تعالى فيه يكون مستندا إليه، و من حيث توقّفه على الاختيار الذي ليس بمجعول مستقلا يستند إلى الفاعل، و هذا معنى الأمر بين أمرين، انتهى. [۲۶]"

"الأفعال الاختيارية، فقد تقدّم أنّها تصدر بالاختيار وإعمال القدرة، فمتى شاء الفاعل إيجادها

أوجدتها في الخارج، وليس الفاعل بمنزلة الآلة كما سيأتى بيانه(۱) بصورة مفصلة. على أنه كيف يمكن أن تثبت العادة في أول فعل صادر عن العبد، فإذا ما هو المؤثر في وجوده، فلا مناص من أن يقول إن المؤثر فيه هو إعمال القدرة والسلطنة، ومن الطبيعي أنه لا فرق بينه وبين غيره من هذه الناحية. [۲۷]"

الثانية: أنّ الأفعال الاختيارية بكافة أنواعها مسبوقة بإعمال القدرة والسلطنة. [۲۷]

"والسبب في ذلك: أنّ الإرادة مهما بلغت ذروتها لا يترتب عليها الفعل كترتب المعلول على

علته التامة، بل الفعل على الرغم من وجودها وتحققها كذلك يكون تحت اختيار النفس و سلطانتها، فلها أن تفعل ولها أن لا تفعل. وإن شئت قلت: إنّه لا شبهة في سلطنة النفس على مملكة البدن وقواه الباطنة والظاهرة، وتلك القوى بكافة أنواعها تحت تصرفها واختيارها. وعليه فبطبيعة الحال تنقاد حركة العضلات لها وهي مؤثرة فيها تمام التأثير من غير مزاحم لها في ذلك، ولو كانت الإرادة علة تامة لحركة العضلات ومؤثرة فيها تمام التأثير لم تكن للنفس تلك السلطنة ولكانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها، وهو خاطئ وجداناً وبرهاناً. أمّا الأول: فلما عرفت من أنّ الإرادة - مهما بلغت من القوة والشدة - لا تترتب عليها حركة العضلات

كترتب المعلول على العلة التامة، ليكون الانسان مقهوراً في حركاته وأفعاله. وأمّا الثاني: فلأن الصفات التي توجد في افق النفس غير منحصرة بصفة الارادة، بل لها صفات اخرى كصفة الخوف ونحوها، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: أن صفة الخوف إذا حصلت في النفس تترتب عليها آثار قهراً وبغير اختيار وانقياد للنفس كارتعاش البدن واصفرار الوجه ونحوهما، ومن المعلوم أن تلك الأفعال خارجة عن الاختيار، حيث كان ترتبها عليها كترتب المعلول على العلة التامة، فلو كانت الارادة أيضاً علة تامة لوجود الأفعال فإذن ما هو نقطة الفرق بين الأفعال المترتبة على صفة الارادة والأفعال المترتبة على صفة الخوف، إذ على ضوء هذه النظرية فهما في إطار واحد فلا فرق بينهما إلّا بالةسمية فحسب من دون واقع موضوعي لها أصلاً. مع أن الفرق بين الطائفتين من الأفعال من الواضحات الأولية، ومن هنا يحكم العقلاء باتصاف الطائفة الاولى بالحسن والقبح العقليين واستحقاق فاعلها المدح والذم، دون الطائفة الثانية، ومن الطبيعي أن هذا الفرق يتركز على نقطة موضوعية، وهي اختيارية الطائفة الاولى دون الطائفة الثانية، لا على مجرد تسمية الاولى بالأفعال الاختيارية والثانية بالأفعال الاضطرارية، مع عدم واقع موضوعي لها. ومن ذلك يظهر أن الارادة تستحيل أن تكون علة تامة للفعل. ولتوضيح ذلك نأخذ بمثالين، الأول: أننا إذا افترضنا شخصاً تردد بين طريقين: أحدهما مأمون من كل خطر على النفس والمال والعرض، وفيه جميع متطلباته الحيوية وما تشتهي نفسه. والآخر غير مأمون من الخطر، وفيه ما ينافي بطبعه ولا يلائم إحدى قواه، ففي مثل ذلك بطبيعة الحال تحدث في نفسه إرادة واشتياق إلى اختيار الطريق الأول واتخاذ مسلكاً له دون الطريق الثاني، ولكن مع ذلك نرى بالوجدان أن اختياره هذا ليس قهراً عليه، بل حسب اختياره وإعمال قدرته، حيث إن له والحال هذه أن يختار الطريق الثاني. الثاني: إذا فرضنا أن شخصاً سقط من شاطئ ودار أمره بين أن يقع على ولده الأكبر المؤذى إلى هلاكه، وبين أن يقع على ولده الأصغر، ولا يتمكن من التحفظ على نفس كليهما معاً، فعندئذ بطبيعة الحال يختار سقوطه على ابنه الأصغر مثلاً من جهة شدة علاقته بابنه الأكبر حيث أنه بلغ حد الرشد والكمال من جهة وارتضى سلوكه من جهة اخرى، ومن البديهي أن اختياره السقوط على الأول ليس من جهة شوقه إلى هلاكه وموته وإرادته له، بل هو يكره ذلك كراهة شديدة ومع ذلك يصدر منه هذا الفعل بالاختيار وإعمال القدرة، ولو كانت الارادة علة تامة للفعل لكان صدوره منه محالاً لعدم وجود علة وهي الارادة، ومن المعلوم استحالة تحقق المعلول بدون علة. فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه أمران: الأول: أن الارادة في أية مرتبة افترضت بحيث لا يتصور فوقها مرتبة اخرى لا تكون علة تامة للفعل ولا توجب خروجه عن تحت سلطان الانسان واختياره. الثاني: على فرض تسليم أن الارادة علة تامة للفعل إلّا أن من الواضح جداً أن العلة غير منحصرة بها، بل له علة اخرى أيضاً وهي إعمال القدرة والسلطنة للنفس، ضرورة أنها لو كانت منحصرة بها لكان وجوده محالاً عند عدمها، وقد عرفت أن الأمر ليس كذلك. ومن هنا يظهر أن ما ذكره الفلاسفة (٧) وجماعة من الاصوليين منهم شيخنا المحقق (قدس سره) (٨) من امتناع وجود الفعل عند عدم وجود الارادة خاطئ جداً. ولعل السبب المبرر لالتزامهم بذلك - أي بكون الارادة علة تامة للفعل مع مخالفته للوجدان الصريح ومكابرتة للعقل السليم، واستلزامه التوالى الباطلة: منها كون بعث الرسل وإنزال الكتب لغوياً - هو التزامهم بصورة موضوعية بقاعدة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، حيث إنهم قد عمّموا هذه القاعدة في كافة الممكنات بشئ أنواعها وأشكالها، ولم يفرقوا بين الأفعال الارادية والمعاليل الطبيعية من هذه الناحية، وقالوا سرّ عموم هذه القاعدة حاجة الممكن وفقره الذاتي إلى العلة. ومن الطبيعي أنه لا فرق في ذلك بين ممكن وممكن آخر، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: حيث إنهم لم يجدوا في الصفات النفسانية صفة تصلح لأن تكون علة للفعل غير الارادة، فلذلك التزموا بترتب الفعل عليها ترتب المعلول على العلة التامة. فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أن كل ممكن ما لم يجب وجوده من قبل وجود علة يستحيل تحققه ووجوده في الخارج، ومن هنا يقولون: إن كل ممكن محفوف بوجوبين: وجوب سابق وهو الوجوب في مرتبة وجود علة - وجوب لاحق - وهو الوجوب بشرط وجوده خارجاً. [٢٧]

"وأما النقطة الثانية: وهي أن الفعل الاختياري ما أوجده الانسان باختياره وإعمال قدرته، فقد تبين وجهها على ضوء ما حققناه في النقطة الاولى، من أن الارادة مهما بلغت ذروتها من القوة لن تكون علة تامة للفعل، وعليه فبطبيعة الحال يستند وجود الفعل في الخارج إلى أمر آخر، وهذا الأمر هو إعمال القدرة والسلطنة المعبر عنهما بالاختيار، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: أن الله (عز وجل) قد خلق النفس للانسان واجدة لهذه السلطنة والقدرة، وهي ذاتية لها وثابتة في صميم ذاتها، ولأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها وتنقاد في حركاتها، فلا تحتاج النفس في إعمالها لتلك السلطنة والقدرة إلى إعمال سلطنة وقدرة اخرى. [٢٧]

"ومن هنا يظهر فساد ما قيل من أن الاختيار ممكن، والمفروض أن كل ممكن يفتقر إلى علة، فإذن ما هو علة الاختيار، ووجه الظهور ما عرفت من أن الفعل الاختياري يحتاج إلى فاعل وخالق لا إلى علة، والفاعل لهذه الصفة - أي صفة الاختيار - هو النفس، غاية الأمر أنها تصدر منها بنفسها - أي بلا توسط مقدمة اخرى - وسائر الأفعال تصدر منها بوساطتها. وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه أمران: الأول: أن الفعل الاختياري إنما يصدر عن الفاعل بإعمال قدرته لا بالارادة، نعم الارادة قد تكون مرجحة لاختياره. الثاني: أن اختيار النفس للفعل وإن كان يفتقر غالباً إلى وجود مرجح، إلّا أنه ليس من ناحية استحالة صدوره منها بدونه، بل من ناحية خروجه عن اللغوية. ولشيخنا المحقق (قدس سره) في هذا الموضوع كلام، حيث إنّه (قدس سره) بعد ما أصرّ على أن الارادة علة تامة للفعل، أورد على ما ذكرناه - من أن الفعل الاختياري ما أوجده الفاعل بالاختيار وإعمال القدرة وليس معلوماً

للارادة - بعدة وجوه، وقبل بيان هذه الوجوه تعرض (قدس سره) لكلام لا بأس بالاشارة إليه ونقده، وإليكم نصّه: إنّ الالتزام بالفعل النفساني المسمّى بالاختيار إما لأجل تحقيق استناد حركة العضلات إلى النفس حتّى تكون النفس فاعلاً ومؤثراً في العضلات، بخلاف ما إذا استندت حركة العضلات إلى صفة النفس وهي الارادة، فإنّ المؤثر فيها هي تلك الصفة لا النفس. وإمّا لأجل أنّ الارادة حيث إنّها صفة قهرية منتهية إلى الارادة الأزلية، توجب كون الفعل المترتب عليها قهرياً غير اختياري، فلا بدّ من فرض فعل نفساني هو عين الاختيار، لنمّا يلزم كون الفعل بواسطة تلك الصفة القهرية قهرياً. فان كان الأوّل، ففيه: أنّ العلة الفاعلية لحركة العضلات هي النفس بواسطة اتحادها مع القوى، والعلم والقدرة والارادة مصححات لفاعلية النفس، وبها تكون النفس فاعلاً بالفعل، والفعل مستند إلى النفس، وهي العلة الفاعلية دون شرائط الفاعلية كما في غير المقام، فإنّ المقتضى يستند إلى المقتضى دون الشرائط، وإن كان له ترتب على المقتضى وشرائطه، فمن هذه الحيثية لا حاجة إلى فعل نفساني يكون محققاً للاستناد. وإن كان الثاني، ففيه: أنّ هذا الأمر المسمى بالاختيار، إن كان عين تأثير النفس في حركة العضلات وفعاليتها لها، فلا محالة لا مطابق له في النفس، ليكون أمراً ما وراء الارادة، إذ ما له مطابق بالذات ذات العلة والمعلول، وذات الفاعل والمفعول، وحيثية العلية والتأثير والفاعلية انتزاعية، ولا يعقل أن يكون لها مطابق (١١)، إذ لو كان لها مطابق في الخارج لاحتاج ذلك المطابق إلى فاعل، والمفروض أنّ لحيثية فاعلية هذا الفاعل أيضاً مطابقاً فيه، وهكذا إلى ما لا نهاية له، ولأجل ذلك لا يعقل أن يكون لهذه الامور الانتزاعية مطابق بالذات، بل هي منتزعة عن مقام الذات، فلا واقع موضوعي لها أصلاً. وإن كان أمراً قائماً بالنفس، فنقول: إنّ قيامه بها قيام الكيف بالمتكيف، فحاله حال الارادة من حيث كونه صفةً نفسانيةً داخليةً في مقولة الكيف النفساني، فكل ما هو محذور ترتب حركة العضلات على صفة الارادة وارد على ترتب الحركات على الصفة المسماة بالاختيار، فإنّها أيضاً صفة تحصل في النفس بمبادئها قهراً، فالفعل المترتب عليها كذلك (١٢). وغير خفي أنّه لا وجه لتشقيقه (قدس سره) الاختيار بالشقوق المذكورة، ضرورة أنّ المراد منه معلوم، وهو كونه فعل النفس وبصدر منها بالذات - أي بلا واسطة مقدّمة أخرى - كما عرفت. وبقية الأفعال تصدر منها بواسطته، وهو فعل قلبي لا خارجي. ومن هنا يظهر أنّه ليس من مقولة الكيف، ولا هو عبارة عن فاعلية النفس، وعليه فبطبيعة الحال يكون قيامه بها قيام الفعل بالفاعل، لا الكيف بالمتكيف، ولا الحال بالمحل، ولا الصفة بالموصوف. ولكنّه (قدس سره) أورد على ذلك - أي على كون قيامه بها قيام الفعل بالفاعل - بعدة وجوه: الأوّل: ما يليك لفظه: إنّ النفس بما هي مع قطع النظر عن قواها الباطنة والظاهرة لا فعل لها، وفاعلية النفس لموجودات عالم النفس التي مرّت سابقاً هو إيجادها النوري العقلاني في مرتبة القوة العاقلة، أو الوجود الفرضي في مرتبة الواهمة، أو الوجود الخيالي في مرتبة المتخيلة. كما أنّ استناد الإبصار والاستماع إليها أيضاً بلحاظ أنّ هذه القوى الظاهرة من درجات تنزل النفس إليها. ومن الواضح أنّ اليجاد النوري المنا سب لإحدى القوى المذكورة أجنبي عن الاختيار الذي جعل أمراً آخر ممّا لا بدّ منه في كل فعل اختياري، بداهة أنّ النفس بعد حصول الشوق الأكيد ليس لها إلهيجان بالقبض والبسط في مرتبة القوة العضلاتية (١٣). نلخص ما أفاده (قدس سره) في عدّة نقاط: الاولى: أنّ النفس تتحد مع كافة قواها الباطنة والظاهرة، ولذا قد اشتهر في الألسنة أنّ النفس في وحدتها كل القوى، وعليه فبطبيعة الحال أنّ الأفعال التي تصدر من هذه القوى تصدر حقيقة منها، لفرض أنّها من شؤونها ومن مراتب وجودها ومنقادة لها تمام الانقياد فلا يصدر منها فعل إلّا بأمرها. الثانية: أنّه لا فعل للنفس بالمباشرة، وإنّما الفعل يصدر منها بواسطة هذه القوى، ومن المعلوم أنّ شيئاً من الأفعال الصادرة منها ليس بصفة الاختيار. الثالثة: أنّ النفس في وحدتها لا تؤثر في شيء من الأفعال الخارجية، وإنّما تؤثر فيها بعد حصول الارادة والشوق الأكيد، حيث يحصل لها بعده هييجان بالقبض والبسط في مرتبة القوة العضلاتية، فتكون الارادة الجزء الأخير من العلة النائمة. ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط: أمّا النقطة الاولى: فالأمر فيها كما ذكره (قدس سره) لأنّ هذه القوى كلّها جنود للنفس وتعمل بقيادتها، فالأفعال الصادرة منها في الحقيقة تصدر عن النفس، وهذا واضح فلا حاجة إلى مزيد بيان. وأمّا النقطة الثانية: فيرد عليها أوّلًا: أنّ الأمر ليس كما ذكره (قدس سره) إذ لا ريب في أنّ للنفس أفعالاً تصدر منها باختيارها وسلطنتها مباشرة، أي من دون توسط إحدى قواها الباطنة والظاهرة. منها: البناء القلبي، فإنّ لها أن تبني على شيء، وأن لا تبني عليه، وليس البناء فعلاً يصدر من إحدى قوة من قواها كما هو ظاهر. ومنها: قصد الإقامة عشرة أيام، فإنّ لها أن تقصد الإقامة في موضع عشرة أيام، ولها أن لا تقصد، فهو تحت يدها وسلطنتها مع قطع النظر عن وجود كافة قواها. ومنها: عقد القلب، وقد دلّ عليه قوله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهُ أَنْفُسُهُمْ» (١٤) فأثبت سبحانه أنّ عقد القلب على شيء غير اليقين به، فإنّ الكفار كانوا متيقنين بالرّسالة والنبوة بمقتضى الآية الكريمة ولم يكونوا عاقلين بها. وكيف كان، فلا شبهة في أنّ للنفس أفعالاً في افقها تصدر منها باختيارها وإعمال سلطنتها، كالبناء والالتزام والعقد والصد وعقد القلب وما شاكل ذلك. وثانياً: على فرض تسليم عدم صدور الفعل من النفس من دون توسط إحدى قواها الباطنة والظاهرة، إلّا أنّك عرفت أنّ الأفعال التي تصدر من قواها في الحقيقة تصدر منها، وهي الفاعل لها حقيقةً وواقعاً. والسبب في ذلك: أنّ هذه القوى بأجمعها تصحح فاعلية النفس بالفعل، فإنّ فاعليتها كذلك تتوقف على توفر شروط، منها: وجود إحدى قواها، حيث إنّ فاعليتها في مرتبة القوة العاقلة إدراك الامور المعقولة بواسطتها، وفي مرتبة القوة الواهمة الفرض والتقدير، وفي مرتبة القوة المتخيّلة الخيال، وفي مرتبة القوة الباصرة الإبصار، وفي مرتبة القوة السامعة الاستماع، وفي مرتبة القوة العضلاتية التحريك نحو إيجاد فعل في الخارج. وإن شئت قلت: إنّ النفس متى شاءت أن تدرك الحقائق الكلّية أدركت بالقوة العاقلة، ومتى شاءت أن تفرض الأشياء وتقدرها قدرت بالقوة الواهمة، ومتى شاءت أن تفعل شيئاً فعلت بالقوة العضلاتية، وهكذا. وعلى هذا، فبطبيعة الحال أنّ هذه الأفعال التي

تصدر منها بواحدة تلك القوى جميعاً م سبقة بإعمال قدرتها واختيارها، ولا فرق من هذه الناحية بين الأفعال الخارجية التي تصدر منها بالقوة العضلاتية، وبين الأفعال الداخلية التي تصدر منها بإحدى تلك القوى. فما أفاده (قدس سره) من أن أفعال تلك القوى أجنبية عن الاختيار، مبنى على جعل الاختيار في عرض تلك الأفعال، ولذلك قال: ما هو فاعله والمؤثر فيه. ولكن قد عرفت بشكل واضح أن الاختيار في طولها وفاعله هو النفس. فالنتيجة: أن الاختيار يمتاز عن هذه الأفعال في نقطتين: الأولى: أن الاختيار يصدر من النفس بالذات لا بواسطة اختيار آخر وإلّا لذهب إلى ما لا نهاية له، وتلك الأفعال تصدر منها بواسطة لا بالذات. الثانية: أن الاختيار لم يصدر منها بواسطة شيء من قواها، دون تلك الأفعال حيث إنها تصدر منها بواسطة هذه القوى. وأما النقطة الثالثة: فقد ظهر خطؤها مما قدمناه آنفاً (١٥) من أن الإرادة ليست علّة تامّة للفعل، ولا جزءاً أخيراً لها، فلاحظ ولا نعيد. الثاني: ما إليك لفظه: إن هذا الفعل النفساني المسمى بالاختيار إذا حصل في النفس، فإن ترتبت عليه حركة العضلات بحيث لا تنفك الحركة عنه، كان حال الحركة وهذا الفعل النفساني حال الفعل وصفة الإرادة، فما المانع عن كون الصفة علّة تامّة للفعل دون الفعل النفساني، وكونه وجوباً بالاختيار مثل كونه وجوباً بالإرادة (١٦). وغير خفي أن ما ذكره (قدس سره) من الغرائب، والسبب في ذلك: أن الفعل وإن كان مترتباً على الاختيار وإعمال القدرة في الخارج، إلّا أن هذا الترتيب بالاختيار، ومن المعلوم أن وجوب وجود الفعل الناشئ من الاختيار لا ينافي الاختيار، بل يؤكده. وبكلمة أخرى: أن النفس باختيارها وإعمال قدرتها أوجدت الفعل في الخارج، فيكون وجوب وجوده بنفس الاختيار وإعمال القدرة، ومردّه إلى الوجوب بشرط المحمول- أي بشرط الوجود- ومن الطبيعي أن مثل هذا الوجوب لا ينافي الاختيار، حيث إن وجوبه معلول له فكيف يعقل أن يكون منافياً له، فيكون المقام نظير الم سبب المترتب على السبب الاختياري، وهذا بخلاف وجوب وجود الفعل من ناحية وجود الإرادة، فأنه ينافي كونه اختيارياً، وذلك لأن الإرادة كما عرفت بكافة مبادئها غير اختيارية، فإذا فرضنا أن الفعل معلول لها ومترتب عليها كترتب المعلول على العلّة التامة، فكيف يعقل كونه اختيارياً، نظير ترتب الم سبب على السبب الخارج عن الاختيار. وعلى ضوء هذا البيان يمتاز وجوب الفعل المترتب على صفة الاختيار عن وجوب الفعل المترتب على صفة الإرادة. الثالث: ما إليك نص قوله: إن الاختيار الذي هو فعل نفساني، إن كان لا ينفك عن الصفات الموجودة في النفس من العلم والقدرة والإرادة، فيكون فعلاً قهرياً لكون مبادئه قهرية لا اختيارية. وإن كان ينفك عنها وأن تلك الصفات مرجحات، فهي بضميمة النفس الموجودة في جميع الأحوال علّة ناقصة ولا يوجد المعلول إلّا بعلة التامة. وتوهم الفرق بين الفعل الاختياري وغيره من حيث كفاية وجود المرجح في الأول دون الثاني من الغرائب، فأنه لا فرق بين ممكن وممكن في الحاجة إلى العلّة، ولا فرق بين معلول ومعلول في الحاجة إلى العلّة التامة، فإن الامكان مساوق للافتقار إلى العلّة، وإذا وجد ما يكفي في وجود المعلول به كان علّة تامّة له، وإذا لم يكن كافياً في وجوده فوجود المعلول به خلف، فتدبره فأنه حقيق (١٧). ولا يخفى أن ما أفاده (قدس سره) مبنى على عموم قاعدة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد للأفعال الاختيارية أيضاً، وأنه لا فرق بينها وبين المعاليل الطبيعية من هذه الناحية. ولكن قد تقدّم (١٨) بشكل واضح عدم عمومية القاعدة المذكورة واختصاصها على ضوء مبدأ السنخية والتناسب بسلسلة المعاليل الطبيعية، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: قد سبق (١٩) أن الإرادة وكذا غيرها من الصفات النفسانية لا تصلح أن تكون علّة تامّة لوجود الفعل في الخارج. ومن ناحية ثالثة: أن الصفات الموجودة في النفس كالعلم والقدرة والإرادة وما شاكلها ليست من مبادئ وجوده وتحققه في النفس كي يوجد فيها قهراً عند وجود هذه الصفات، بل هو مبين لها، كيف حيث إنه فعل النفس وتحت سلطانها، وهذا بخلاف تلك الصفات فأنها أمور خارجة عن إطار اختيار النفس و سلطانها. وعلى ضوء هذه النواحي يظهر أن ما أفاده (قدس سره) من أن الاختيار على تقدير انفكاكه عن النفس يلزم كون النفس مع هذه الصفات علّة ناقصة لا تامّة، مع أن المعلول لا يوجد إلّا بوجود علته التامة، خاطئ جداً، والسبب في ذلك: أولاً: ما تقدّم من أن الاختيار ذاتي للنفس فلا يعقل انفكاكه عنها، وليس حاله من هذه الناحية حال سائر الأفعال الاختيارية. وثانياً: ما عرفت بشكل واضح من أن الفعل لا يفتقر في وجوده إلى وجود علّة تامّة له، بل هو يحتاج إلى وجود فاعل، والمفروض أن النفس فاعل له. فإذا لا معنى لما أفاده (قدس سره) من أن الفعل ممكن وكل ممكن يحتاج إلى علّة تامّة. وإن أصررت على ذلك وأبيت إلّا أن يكون للشيء علّة تامّة، ويستحيل وجوده بدونها فنقول: إن العلّة التامة للفعل إنما هي إعمال القدرة والسلطنة بتحريك القوة العضلاتية نحوه، ومن الطبيعي أن الفعل يتحقق بها ويجب وجوده، ولكن بما أن وجوب وجوده مستند إلى الاختيار ومعلول له فلا ينافي الاختيار. فالنتيجة: هي أن الممكن وإن كان بكافة أنواعه وأشكاله يفتقر من صميم ذاته إلى علّة تامّة له، إلّا أن العلّة التامة في الأفعال الاختيارية حيث إنها الاختيار وإعمال القدرة، فبطبيعة الحال تكون ضرورتها من الضرورة بشرط الاختيار، ومن الواضح أن مثل هذه الضرورة تؤكد الاختيار. [٢٧]

"وأما النقطة الثانية: فقد تبين من ضمن البحوث السابقة بصورة موسّعة أن صدور الفعل من الباري (عزّ وجلّ) إنّما هو بإعمال قدرته وسلطنته، لا بغيرها. وما ذكره (قدس سره) من الإرادة عليه فغريب جداً، بل لا نترقب صدوره منه (قدس سره)، والوجه في ذلك: هو أن قيام الاختيار بالنفس قيام الفعل بالفاعل، لا قيام الصفة بالموصوف والحال بالمحل، وذلك لوضوح أنه لا فرق بينه وبين غيره من الأفعال الاختيارية، وكما أن قيامها بذاته سبحانه قيام صدور وإيجاد، فكذلك قيامه بها. وعلى هذا فلا موضوع لما ذكره (قدس سره) من الشقوق والاحتمالات، فأنها جميعاً تقوم على أساس كون قيامها بها قيام الصفة بالموصوف أو الحال بالمحل، فما ذكره (قدس سره) من أن الاختيار قائم بذات المختار لا بالفعل الاختياري وإن كان صحيحاً إلّا أن

مدلوله ليس كونه قائماً بها قيام الصفة بالموصوف. فالنتيجة: أن الاختيار يشترك مع بقية الأفعال الاختيارية في نقطة، ويمتاز عنها في نقطة أخرى. أما نقطة الاشتراك: فهي أن قيام كليهما بالفاعل قيام صدور وإيجاد، لا قيام صفة أو حال. وأما نقطة الامتياز: فهي أن الاختيار صادر عن ذات المختار بنفسه وبلا اختيار آخر، وأما بقية الأفعال فهي صادرة عنها بالاختيار لا بنفسها. [٢٧]

"الثانية: أن ارتباط المعلول بالعلّة الطبيعية يفترق عن ارتباط المعلول بالعلّة الفاعلية في نقطة، ويشترك معه في نقطة أخرى. أما نقطة الافتراق: فهي أن المعلول في العلل الطبيعية يرتبط بذات العلّة وينبثق من صميم كيانه ووجودها، ومن هنا قلنا إن تأثير العلّة في المعلول يقوم على ضوء قانون التنا سب. وأما المعلول في الفواعل الإرادية فلا يرتبط بذات الفاعل والعلّة ولا ينبثق من صميم وجودها، ومن هنا لا يقوم تأثيره فيه على أساس مسألة التناسب. نعم، يرتبط المعلول فيها بمشيئة الفاعل وإعمال قدرته ارتباطاً ذاتياً، يعنى يستحيل انفكاكه عنها حدوثاً وبقاءً، ومتى تحققت المشيئة تحقّق الفعل، ومتى انعدمت انعدم. وعلى ذلك فمردّ ارتباط الأشياء الكونية بالمبدأ الأزلي وتعلّقها به ذاتاً إلى ارتباط تلك الأشياء بمشيئته وإعمال قدرته، وأنّها خاضعة لها خضوعاً ذاتياً وتعلّق بها حدوثاً وبقاءً، فمتى تحققت المشيئة الإلهية بإيجاد شيء وجد، ومتى انعدمت انعدم، فلا يعقل بقاءه مع انعدامها، ولا تعلّق بالذات الأزلية، ولا تنبثق من صميم كيانه ووجودها، كما عليه الفلاسفة. ومن هنا قد استطعنا أن نضع الحجر الأساسى للفرق بين نظريتنا ونظرية الفلاسفة، فبناءً على نظريتنا ارتباط تلك الأشياء بكافة حلقاتها بمشيئته تعالى وإعمال سلطنته وقدرته، وبناءً على نظرية الفلاسفة ارتباطها في واقع كيانه بذاته الأزلية وتنبثق من صميم وجودها، وقد تقدّم عرض هذه الناحية ونقدها في ضمن البحوث السابقة بشكل موسع. وأما نقطة الاشتراك: فهي أن المعلول كما لا واقع له ما وراء ارتباطه بالعلّة وتعلّقه بها تعلّقاً في جوهر ذاته وكيان وجوده، لما مضى من أن مطلق الارتباط القائم بين شيئين لا يشكّل علاقة العلّية بينهما، فكذلك الفعل لا واقع موضوعي له ما وراء ارتباطه بمشيئة الفاعل وإعمال قدرته وتعلّقه بها تعلّقاً في واقع ذاته وكيانه، ويدور وجوده مدارها حدوثاً وبقاءً، فمتى شاء إيجاده وجد، ومتى لم يشأ لم يوجد. فالنتيجة: أن المعلول الطبيعي والفعل الاختياري يشتركان في أن وجودهما عين الارتباط والتعلّق، لكن الأول تعلّق بذات العلّة، والثاني بمشيئة الفاعل لا بذاته، رغم أن صدور الأول يقوم على أساس قانون التناسب ومبدأ الحتم والوجوب، وصدور الثاني يقوم على أساس الاختيار، وقد تقدّم (١٣) درس هذه النواحي بصورة موسّعة في ضمن البحوث السالفة. [٢٧]

"أن نظرح مفهومًا ثالثاً في مقابل مفهومى الوجوب والإمكان، وهو مفهوم السلطنة، وهذا الوجه هو الذى يبطل به البرهان على الجبر، كما نوضّح ذلك فى خلال عدّة نقاط: الأولى: أن قاعدة (أنّ الشئ ما لم يجب لم يوجد) لو كانت قاعدة قام عليها البرهان، فلا معنى للالتزام بالتخصيص؛ إذ ما يقوم عليه البرهان العقلى لا يقبل التخصيص والتقييد، ولكن الصحيح: أنّها ليست قاعدة مبرهنة، بل هى قاعدة وجدانية، من المدركات الأولية للعقل وإن كان قد يبرهن على ذلك بأنّ الحادث لو وجد بلا علّة ووجوب، للزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجّح، وهو محال، لكنك ترى: أن استحالة الترجيح أو الترجّح بلا مرجّح هى عبارة أخرى عن أنّ المعلول لا يوجد بلا علّة، إذن فلا بدّ من الرجوع فى هذه القاعدة إلى الفطرة السليمة مع التخلّص من تشويش الاصطلاحات والألفاظ، لنرى ما هو مدى حكم الفطرة والوجدان بهذه القاعدة، فننتقل إلى النقطة الثانية. الثانية: أنّ الفطرة السليمة تحكم بأنّ مجرد الإمكان الذاتى لا يكفى للوجود. وهنا أمران إذا وجد أحدهما رأى العقل أنّه يكفى لتصحيح الوجود: أحدهما: الوجوب بالغير، فإنّه يكفى لخروجه عن تساوى الطرفين، ويصحّح الوجود. والثانى: السلطنة، فلو وجد ذات فى العالم يملك السلطنة، رأى العقل بفطرته السليمة أنّ هذه السلطنة تكفى للوجود. وتوضيح ذلك: أنّ السلطنة تشترك مع الإمكان فى شئ، ومع الوجوب فى شئ، وتمتاز عن كلّ منهما فى شئ: فهى تشترك مع الإمكان فى أنّ نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية، لكن تختلف عن الإمكان فى أنّ الإمكان لا يكفى لتحقيق أحد الطرفين، بل يحتاج تحقيقه إلى مؤونة زائدة، وأما السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلى ضمّ شئ آخر إليها لأجل تحقيق أحد الطرفين؛ إذ بذلك تخرج السلطنة عن كونها سلطنة، وهو خلف، بينما فى الإمكان لا يلزم من فرض الحاجة إلى ضمّ ضميمة خلف مفهوم الإمكان، إذن فلا سلطنة لو وجدت، فلا بدّ من الالتزام بكفايتها. وهى تشترك مع الوجوب فى الكفاية لوجود شئ بلا حاجة إلى ضمّ ضميمة، وتمتاز عنه بأنّ صدور الفعل من الوجوب ضرورى، ولكن صدوره عن السلطنة ليس ضرورياً؛ إذ لو كان ضرورياً لكان خلف السلطنة، وفرق بين حالة (له أن يفعل) وحالة (عليه أن يفعل)، وقد فرضنا أنّنا وجدنا مصداقاً للسلطنة، وأنّ له أن يفعل، وينتزع العقل من السلطنة - باعتبار وجدانها لهذه النكات - مفهوم الاختيار، لا من الوجوب ولا من الصدفة. وقد تحصّل: أنّ المطلوب فى هذه النقطة الثانية أنّه لو كانت هناك سلطنة فى العالم، لكانت مساوقة للاختيار، وكفت فى صدور الفعل. الثالثة: أنّ هذه السلطنة هل هى موجودة، أم لا؟ يمكن البرهان على إثباتها فى الجملة، وتعيينها فى الله «١». وهذا خارج عمّا نحن بصدد، ويرجع إلى بحث قدرة الله. وأما فى الإنسان الذى هو الدّاخل فى محلّ البحث، فلا برهان عليها، بل ينحصر الأمر فى إثبات ذلك بالشرع أو بالوجدان. بأنّ يقال مثلاً: إنّنا ندرک مباشرة بالوجدان ثبوت السلطنة فينا، وإنّنا حينما يتمّ الشوق الأكيد فى أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً، ولا يدفعنا إليه أحد، بل نقدم عليه بلا سلطنة بناءً على دعوى: أنّ حالة السلطنة من الأمور الموجودة لدى النفس بالعلم الحضورى من قبيل حالة الجوع أو العطش، أو حالة الحبّ أو البغض، أو بأنّ يقال: إنّنا كثيراً ما

نرى: أننا نرجح بلا مرجح كما يقال في (رغيفي الجائع) و (طريقى الهارب)، فلو كان الفعل لا يصدر إلا بقانون الوجوب بالعلّة، إذن لبقى جائعاً إلى أن يموت؛ لعدم المرجح لأحدهما، بينما بناءً على قاعدة السلطنة يرجح أحدهما بلا مرجح. وإن عرض هذا الكلام على الحكماء، لقالوا: إن المرجح موجود في علم المولى، أو بعض الملائكة المدبرين للأمور، إلّا أن يقال في مقابل ذلك: إن الوجدان يحكم بعدم دخل المرجح دائماً في تصميماتنا وما يصدر منها من الأفعال في مقابل بدائنه، فرجع الأمر مرة أخرى إلى الوجدان وعلى أى حال، فيكفى لإبطال برهان الجبر ما عرفته من إبداء احتمال كون الإنسان مصداقاً لمفهوم السلطنة أن اختيارية الفعل - بالمعنى الذى يكون موضوعاً للأحكام العقلية من الحسن والقبح واستحقاق الثواب والعقاب وغير ذلك - ليس هو تعلق الإرادة بمعنى الشوق المؤكّد بل هو السلطنة بمعنى أن له أن يفعل وله أن لا يفعل وهى متقومة بالقدرة والالتفات. فإذا حصلت القدرة والالتفات فقد تحقّق الاختيار وهما حاصلان فى المقام. أمّا الإرادة فلا دخل لها فى الاختيار. نعم لو سميت الإرادة اختياراً كمصطلح لا نناقش فى ذلك فلا مشاحة فى الاصطلاح. ولكن المهم أن مناط الأحكام العقلية - كالحسن والقبح، أو استحقاق المدح والذم - هو الاختيار المتقوم بالقدرة والالتفات. أمّا الإرادة فهى أجنبية عنه على ما برهنّا عليه فى بحث الطلب والإرادة. إن نسبة الفعل الاختيارى إلى فاعله هى - بالتعبير الأسى - نسبة السلطنة - بالتعبير الحرفى - نسبة «له أن يفعل وله أن لا يفعل». فنحن ننكر اندحار النسبة فى الوجوب والإمكان، ونؤمن بأن النسب ثلاثة: نسبة الوجوب، ونسبة الإمكان، ونسبة السلطنة أو «له أن يفعل وله أن لا يفعل». ونؤمن بأن موضوع القاعدة العقلية الصادقة فى كل العالم بالدقّة هو الجامع بين الوجوب والسلطنة، لا نفس الوجوب فقط. فالقاعدة التى تصحّ فى كل المواضع هى «أنّ الشئ لا يوجد إلا بالوجوب أو السلطنة»، لا أنّ الشئ بشكل عام ما لم يجب لم يوجد. نعم بما أن السلطنة غير موجودة فى العلة التكوينية فوجود معلولاتها لا يكون إلا بالوجوب، هذا. وما ادعيناه من وجود نسبة أخرى إلى صفة نسبة الوجوب والإمكان، يكون - بحسب عالم التصوّر بديهيّاً - كبداة الوجوب والإمكان والوجود والعدم. فلا غبار بحسب عالم التصوّر على وجود نسبة ثالثة فى قبال نسبة الوجوب والإمكان، فهذه غير الوجوب وغير الإمكان. أمّا أنّها غير الوجوب: فللتضاد الواضح بين عنوان «له أن يفعل» وعنوان «لا بدّ له أن يفعل». و أمّا أنّها غير الإمكان: فلأنّ الإمكان عبارة عن القابلية، وهى التأهل للقبول، وهذا مفهوم لا يتصور إلا بين الشئ وقابله، دون الشئ و فاعله، بخلاف مفهوم «له». هذا. وبالإمكان أن نقيم برهاناً على وجود نسبة السلطنة واقعا فى الجملة، ويكون هذا أوّل مرة فى تاريخ هذه المسألة، لعدم الاقتصار فى مقام إثبات هذه السلطنة على الوجدان، وإثباتها بالبرهان وبيان ذلك إجمالاً: إن هناك قاعدتين عقليّتين ثابتتين فى محلّهما: ١- إنّ الممكن بالذات يستحيل أن يصبح علة للمحال بالذات، ولو فرض أنّ المحال بالذات قد يكون معلولاً لمحال آخر. ٢- إنّ المحال بالذات يستحيل أن يكون معلولاً ولو لمحال ذاتى آخر. وبعد هذا نقول: إنّ ارتفاع ضدّين وجوديّين لا ثالث لهما كالحركة والسكون - بعد فرض وجود جسيم مثلاً كى يتّصف بالحركة والسكون - محال بالذات، كارتفاع النقيضين. وحينئذ نلفت النظر إلى ضدّين لا ثالث لهما ونقول: إنّ من الممكن أن لا يوجد فى سلسلة العلة لهذين الضدّين مرجح لأحدهما على الآخر. فلو ثبت هذا الإمكان (من دون حاجة إلى دعوى الفعلية كما قيل فى رغيفي الجائع وطريقى الهارب كى يقال لا برهان على عدم المرجح). قلنا: إنه لو بنى على انحصار النسبة خارجاً فى الوجوب والإمكان، للزم كون الممكن بالذات - وهو عدم المرجح لكل من الضدّين - علة لارتفاع الضدّين اللذين لا ثالث لهما، ألذى هو محال بالذات. وهذا انخرام لكلتا القاعدتين العقليّتين اللّتين أشرنا إليهما. ولو قلنا باستحالة انتفاء المرجح فى سلسلة العلة، لزم انخرام القاعدة الثانية فحسب. بينما لو سلّمنا وجود النسبة الثالثة فى الخارج، فلا يبقى هناك إشكال، إذ يوجد أحد الضدّين حينئذ بالسلطنة بلا حاجة إلى مرجح (١). إذا عرفت هذا قلنا فى المقام: إنّ الضّرورة التكوينية - التى هى النسبة بين الفعل و فاعله، من دون فرق بين الأفعال، على مذهب الفلاسفة - تكون فى عرض السلطنة - التى هى النسبة عندنا بين الفعل و فاعله المختار - بينما الحسن والقبح عبارة عن ضرورة خلقية، وهى فى طول السلطنة، إذ لا تتصّف الأمور غير الاختيارية بالحسن والقبح، وتباين ماهية الضرورة التكوينية، وإلّا لكانت خلف فرض السلطنة المفروضة فى الرتبة السابقة عليها. فالضرورة الخلقية عبارة عن كون الأولى أن يقع هذا الفعل أو أن لا يقع، والضرورة التكوينية عبارة عن أنّه لا يمكن أن لا يقع أو أن يقع. وليس المقصود بيان التعريف المنطقي، فإنّ الأولوية وكذا الضرورة التكوينية وما أشبه ذلك كالإمكان والامتناع والوجود والعدم، مفاهيم واضحة، ومن أوضح المفاهيم، ولا يمكن توضيحها بمفاهيم أخرى. وإنّما المقصود إلفات النظر وتوجيهه نحو المعنى الخاص، وهو - كما اتضح - الضرورة الخلقية، وهى نسبة واقعية بين السلطنة والفعل. [٢٨]

"وفى مسألة (مبدأ العلية). كان يرى (رحمه الله). إن هناك مبدأ آخر إلى جنب مبدأ العلية يسمى بحسب تعبيره بمبدأ السلطنة، ففى الوقت الذى يقول الفلاسفة: إن الممكن بالذات لا يتحقّق له الوجود إلا إذا خضع لقوة الوجوب بالغير، يقول أستاذنا الشهيد (رحمه الله): إن الممكن بالذات لا يتحقّق له الوجود إلا إذا خضع لأحد أمرين: إما لقوة الوجوب بالغير، أو لقوة القدرة والسلطنة المساوقة للاختيار. والنتيجة التى تترتب على هذه النظرية هى أن الفعل الذى يصدر عن الفاعل المختار لا يخضع لقوانين العلية التكوينية بمعنى أن علاقة هذا الفعل بفاعله ليست علاقة الضرورة واللزوم، بل إنها علاقة السلطنة والاختيار، بمعنى كونه قادراً ومسلطاً على الفعل والترك فإن شاء فعل وإن شاء لم يفعل. وهذه النتيجة وإن كانت مطروحة إجمالاً من قبل بعض علماء الكلام فى مسألة (الجبر والاختيار). فى مقابل الفلاسفة الذين كادوا يتورطون فى قبول فكرة (الجبر). إلا أن علماء الكلام لم

يستطيعوا اكتشاف الأساس الفلسفي للنتيجة المذكورة أو أن عباراتهم قاصرة عن ذلك على أقل تقدير فإنهم اقتصروا على دعوى أن قاعدة (الممكن ما لم يجب بالغير لا يوجد). غير جارية في الأفعال الاختيارية، وإن الأفعال الاختيارية ليست بحاجة إلى الوجوب بالغير، وهذا يساوي رفض مبدأ العلية في نطاق الأفعال الاختيارية، أما هل أن هذا يعنى الإيمان بالصدفة في الأفعال الاختيارية؟ أو ماذا؟ فهذا ما لا نجد جواباً واضحاً عليه في كلماتهم، فإنهم يعترفون بأن الإمكان الذاتي وحده لا يكفي لتحقيق الوجود، فكيف نبرر وجود الممكن الذاتي في نطاق الأفعال الاختيارية بعد انحسار مبدأ العلية عن هذا النطاق؟. أما الأستاذ الشهيد (رحمه الله). فقد اكتشف الأساس الفلسفي لما قاله المتكلمون ضمن النظرية التي ذكرناها، فإنه يرى أن هناك مفهوماً ثالثاً في مقابل مفهومي (الوجوب). و (الإمكان). وهو مفهوم (السلطنة). فلو بقي الممكن على إمكانه الذاتي ولم يخضع للوجوب بالغير ولا للسلطنة استحال ترجيح وجوده على عدمه، لأنه يساوي (الصدفة). وهي مستحيلة، لكنه إذا خضع لأحد هذين الأمرين كفى ذلك مبرراً لتحقيق الوجود، وذلك على فرق بين خضوعه للوجوب بالغير وخضوعه للسلطنة، فإنه لو خضع للوجوب بالغير أصبح وجوده ضرورياً، أما إذا خضع للسلطنة لم يصبح وجوده ضرورياً وإن كفى ذلك مبرراً لتحقيق الوجود. فالسلطنة إذاً وإن كانت تشترك مع (الإمكان). في كون نسبتها إلى الوجود وإلى العدم على حد سواء، لكنها تشترك في نفس الوقت مع (الوجوب). في كونها مبرراً كافياً لتحقيق الوجود. كما أنها وإن كانت تختلف مع (الإمكان). في كونها لا تؤدي إلى ضرورة الوجود. ويمكن الحصول على تفصيل النظرية المذكورة في طي الأبحاث الأصولية لأستاذنا الشهيد (رحمه الله). حيث إنه تطرق إلى بحث (الجبر والاختيار). تبعاً لجملة من علماء الأصول بمناسبة البحث عن الطلب والإرادة في (دلالات الأمر). فطرح النظرية المذكورة بوجوب مبسوط «١» وبالنظرية المذكورة أيضاً استطاع (رحمه الله). أن يحل مشكلة (الترجيح بلا مرجح). في مثل مسألة (رغيفي الجائع). و (طريقي الهارب). من دون تجشم دعوى وجود مرجح خفي لا يعرفه حتى الإنسان الذي يمارس الترجيح، فإن الترجيح بلا مرجح إنما هو مستحيل في نطاق القضايا التي تخضع للعلية التكوينية، وأما القضايا الاختيارية التي تخضع لقانون (السلطنة). فلا يستحيل فيها الترجيح بلا مرجح أصلاً، فإن من بيده قوة السلطنة يستطيع أن يمارس الترجيح في حدود ما هو مسلط عليه من دون وجود مرجح أصلاً، وإلا لكان ذلك خلاف قانون السلطنة. [٣٠"]

"إذن فلا بد من الرجوع في هذه القاعدة إلى الفطرة السليمة، و الفطرة السليمة تحكم أن هناك صفة في النفس و هي السلطنة، و ينتزع منها مفهوم الاختيار، و معناها إنه حينما يتم الشوق المؤكد في أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً و لا يدفعنا إليه أحد بل نقدم عليه بالسلطنة، و نسبتها إلى الوجود و العدم و إن كانت متساوية لكنها كافية في إيجاد المطلوب بلا حاجة إلى ضم شيء آخر إليها لأجل تحقق أحد الطرفين، فلا يجري فيه قاعدة «إن الشيء ما لم يجب لم يوجد» و إلا لزم الخلف، لأن السلطنة لو وجدت لا بد من الالتزام بكفائتها «١». (انتهى ملخصاً). و فيه: إننا لا نجد فرقاً بين مفهوم السلطنة و الاختيار، و ما ذكره ليس أمراً جديداً فقد عبّر بالسلطنة بدل الاختيار كما عبّر بعض آخر بهجوم النفس (فإنه عبارة أخرى عن أعمال الاختيار أى الاختيار الفعلي) أو الطلب الموجود في النفس فلو لم يكن وجود الاختيار كافياً في حل هذه المشكلة فالتعبير عنه بعبارة أخرى لا يفيد في حلها أيضاً فإنه يبقى السؤال في أن هذه السلطنة متساوية النسبة إلى الوجود و العدم فترجيح أحد الطرفين يحتاج إلى مرجح. و إن شئت قلت: إن السلطنة كانت موجودة في النفس من الأول، فلو كانت كافية بذاتها للوجود بلا ضم شيء إليها فلا بد أن توجد الأفعال كلها من قبل و لا معنى لتخصيص فعل بزمان دون زمان، فلا يبقى طريق لحل هذه المشكلة إلا ما عرفت سابقاً. [٣٥"]

"الجواب الخامس: ما أجاب به السيد المحقق الخوئي (دام ظله) في محاضراته في كلام مفصل نأخذ المهم منه، و حاصله: منع كون الإرادة علة تامة للفعل بل الفعل على الرغم من وجوده و تحققه يكون تحت اختيار النفس و سلطانها و لو كانت الإرادة علة تامة لحركة العضلات و مؤثرة فيها لم يكن للنفس تلك السلطنة، و لكانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها .. ثم قال: «إن الميزان في الفعل الاختياري ما أوجدته النفس باختيارها و أعمال القدرة و السلطنة المعبر عنها بالاختيار و قد خلق الله النفس الإنسانية واجدة لهذه السلطنة و القدرة و هي ذاتية لها، و ثابتة في صميم ذاتها، و لأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها، و تنقاد في حركاتها، فلا تحتاج النفس في أعمالها لتلك السلطنة و القدرة إلى أعمال سلطنة» «١». يلاحظ عليه أولاً: إن الإصرار على أن الفعل بعد الإرادة تحت اختيار النفس و سلطانها و أن الإرادة ليست علة تامة لصدور الفعل، إصرار غير لازم، إذ يكفي في ذلك إثبات كون الإرادة أمراً اختيارياً و إن كان صدور الفعل بعدها أمراً إزامياً. فالذي يجب التركيز عليه هو الأول (الإرادة فعل اختياري للنفس) لا الثاني (كون الفعل بعد الإرادة ممكن الصدور لا واجبه) و سيوافيك توضيحه في الجواب المختار. و ثانياً: إن القاعدة الفلسفية القائلة بأن (الشيء ما لم يجب لم يوجد) غير قابلة للتخصيص، فكما هي تعم الأفعال الطبيعية، فهكذا تعم الأفعال النفسانية. و الملاك في الجميع واحد، و هو أن صدور الفعل يتوقف على سد باب العدم على الشيء و مع سده يتصف الفعل بالوجوب و لا يبقى لوصف الإمكان مجال كما أوضحناه. و ثالثاً: إن أعمال السلطنة و القدرة، فعل من أفعال النفس. فما هو الملاك لكونها اختيارية؟، اللازم التركيز عليه بوجه واضح، و ما جاء في كلامه لا يزيد عن إشارات إلى البرهان و سيوافيك تفصيله. [٣٨"]

"الثاني: اندفاع الجبر بعد شهادة الوجدان ببقاء سلطنة النفس على الاختيار والفاعلية حتى

بعد الإرادة، فلا يقال: إن قضية عدم تخلف المراد عن الإرادة هو الجبر لما عرفت من تخلل اختيار النفس بين الإرادة والمراد. [٥٦]"]

"هو الشبهة الفلسفية التي بينها السيد الشهيد قدس سره ضمن المقدمتين في المسألة الثانية.

ويمكن تقريرها بنحو آخر حاصله: إن الفعل الصادر من الإنسان عرض ممكن الوجود فما لم يجب لم يوجد فلا بد من تحقق علته وهي الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات، وهذا بدوره ممكن كذلك فلا بد وأن تنتهي إلى الإرادة الأولية الواجبة الذات، وهذا هو الجبر. واجيب عليه بما في الكتاب فلا نعيد؛ إذ لا زيادة عليه. ثم إن هذا الحل الاصولي بالتقرير الفني الذي ذكره السيد الشهيد قدس سره فتح كبير، تظهر ثمرته وبركاته في بحوث فلسفية وكلامية كثيرة: منها- البحث الكلامي المتقدم، أعني الأمر بين الأمرين حيث يكون الفعل المباشر الصادر من الإنسان منسوباً إليه واختيارياً في الوقت الذي لا يكون فيه تفويض لأن نفس السلطنة والقدرة بل الوجود آنأ فأنأ من قبل الله سبحانه لأن الممكن محتاج إلى الفاعل حدوثاً وبقاءً لا حدوثاً فقط؛ لأن نكته احتياجه وافتقاره إنما هو في ذاته. فيكون نظير حركة اليد المشلولة بعد إيصال الطبيب للسلك الكهربائي إليه ليصبح سالماً. ومنها- حل مشكلة قدم العالم، فإنه بناءً على تفسير الاختيارية بالسلطنة وو ضوح كون أفعال الله سبحانه اختيارية فلا موضوع لشبهة قدم العالم، فإنها مبنية على قانون الشيء ما لم يجب لم يوجد وتفسير صدور المخلوقات عن الله بقانون العلية بمعناها الفلسفي. ومن هنا أيضاً اضطروا إلى القول بالعقول العشرة وإن المخلوق الأول هو العقل الأول ثم العقول الأخرى بحسب الترتيب إلى أن ينتهي الأمر إلى النفوس الفلكية ثم إلى عالم الطبيعة فإن كل ذلك مبني على قاعدة الوجوب والعلية بالتفسير الفلسفي. ومنها- إن تحقيق صغرى قانون العلية الفلسفية كون الموجودات صادرة به يصبح مشكوكاً فيه بهذا البيان وبما حققه السيد الشهيد في بحث الاسس المنطقية بل لا يثبت أكثر من وجود فاعل ونكته مشتركة لتحقيق الأشياء والمخلوقات فلعلها عبارة عن الإرادة الالهية المباشرة أو الملك الموكل بالخلق المعين وبذلك يمكن الأخذ والحفاظ على ظواهر الآيات والروايات والتصورات المستفادة منها في تفسير الخلق والمبدأ والمعاد فينهار كثير من البناءات الفلسفية في هذه المجالات كالعقول العشرة والحركة الجوهرية وغير ذلك من البحوث. وهذا منهج جديد في بناء الفلسفة الإسلامية بحاجة إلى كثير بحث ونقد وتمحيص بحيث قد يمكن على أساس ذلك إعطاء التفسير المنطقي والفلسفي الرصين للظواهر القرآنية والروائية بلا حاجة إلى التأويلات التي وقع فيها بالفعل الفلاسفة فيكون مثلاً قوله تعالى: «فَلَمَّا يَأْتِ النَّارَ كَوْنِي بُرْدًا وَسَلَامًا...» (١) قابلاً للقبول بتمام ظاهره من أن النار أصبحت غير حارة وغير محرقة. وقوله تعالى: «... أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (٢) يؤخذ بظاهره، وكذلك يمكن تفسير المعاجز والكرامات بلا مشكلة أصلاً. براهين صاحب الكفاية على عدم قبح التجري: البرهان الأول: عدم امكان قبح التجري وهو هنا شرب مقطوع الخمرية لعدم تعلق الإرادة به، بل بالخمير وهو لم يتحقق، والقبح لا يكون إلا للفعل الإرادي. وجوابه الأساسي: إن الاختيارية والإرادة ليست بمعنى الشوق، بل بمعنى السلطنة التي يكفي فيها القدرة والالتفات سواء كان الشوق نحوه أو نحو ملازماته وهو يعلم هنا انطباق عنوان مقطوع الخمرية على فعله وإن لم يشتق إليه. ونقض عليه تارة: بمورد ما إذا اشتاق إلى شرب الخمر لا لخميرته بل لبرودته مثلاً الملازم مع الخمرية، وأخرى: بما إذا تعلقت إرادته بالجامع بين الحرام وغيره فطبقه على فرد من الخمر ولو من باب عدم الترجيح. واجيب على الأول: بوجود إرادة غيرية. وفيه: أنه قد يكون ذلك الأمر ملازماً أو علة لشرب الخمر لا معلولاً. واجيب على الثاني: بأن إرادة الجامع تتوقف على إرادة الفرد لاستحالة الترجيح بلا مرجح. وفيه: مضافاً إلى بطلان المبنى حيث يمكن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية إن المرجح قد يكون ملازماً للخميرية كما أنه قد يكون شرب الفرد للانحصار بناءً على عدم سرية الشوق من الجامع إلى الفرد. والصحيح أنه بناءً على مسلكه في الإرادية تارة: يقال بسرير الشوق من أحد المتلازمين إلى الآخر، وأخرى: يقال بعدم سريرانه، فعلى الأول تندفع كل النقوض، لأن شرب الخمر لا يلزم شرب مقطوع الخمرية بل بينهما عموم من وجه. نعم، يرد عليه عندئذٍ، مضافاً بطلان مبنى السرية، ثبوت الملازمة في التجري بنحو الشبهة الحكمية، فإن العالم بحرمة التتن يكون قصده لشرب التتن ملازماً لا محالة مع قصده لشرب معلوم الحرمة؛ لأنه أعم منه، بل وثبوته في الشبهة الموضوعية أما اتفاقاً كما لو تعلق له غرض في شرب معلوم الخمرية أو من باب صدور فعل منه اختياري وهو ملازم مع شرب معلوم الخمرية لا محالة. [٥٧]"]

آيات مصرح بر اختيار بشر

"الطائفة الاولى: ما ينطق بمذهب الاختيار بالصراحة: نحو قوله تعالى «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً» (١) فإنه يدل بوضوح على الاختيار خصوصاً بملاحظة ما قبله من الآية: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً» (٢) (والمشيج بمعنى الخليط) فإنه يستفاد منه أن الإنسان بحسب الفطرة مخلوط ومعجون من أسباب الهداية والضلالة ولذلك يكون في موقف الابتلاء والامتحان بإراءة الطريق وهداية السبيل، فهو إما يشكر فيتهدي، وإما يكفر فيضل. وهو مجموع ما يستفاد من الآيتين، ونحو قوله تعالى: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ» (٣). وقوله تعالى: «إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (٤). وقوله تعالى: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ»

«٥». [٣٥]"]

"الطائفة الثانية: ما يدل على أن الإنسان رهين لأعماله، و لازمه كونه مختاراً و إلّا لا يكون مرتبها بها: منها: قوله تعالى: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (١). و منها: قوله تعالى: «كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ» (٢). و منها: قوله تعالى: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (٣). [٣٥]"

الطائفة السادسة: جميع الآيات الدالة على الامتحان و الاختيار كقوله تعالى: «أَحْسِبِ النَّاسُ

أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَ هُمْ لَا يُفْقِنُونَ» (١). [٣٥]

"الطائفة السابعة: مجموع الآيات الدالة على إسناد الأفعال إلى العباد حقيقة و هي كثيرة جداً كقوله تعالى: «الَّذِي يُوسِّسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ» فإن نسبة إيجاد الوسوسة في صدور الناس إلى الجن و الانس دليل على أنها مستندة إليهم حقيقة لا مجازاً، و القرآن مشحون بمثل هذه الآيات. و بها نجيب عن طائفة من الجبريين الذين يقولون: بأن إسناد الأفعال إلى العباد في الآيات الكريمة إسناد مجازي و إن عادة البارئ تعالى جرت على أعمال إرادته عند إرادة الإنسان و إن العلة التامة إنما هو إرادة الله فقط، فإن هذا ينافي ظهور هذه الإسنادات بكثرتها في الحقيقة، فإن حملها كلها على المجاز مجازفة جداً. [٣٥]"

"بلکه در آیات دیگر نیز روی مشیت و اراده انسان بسیار تکیه کرده است که ذکر همه آنها طولانی میشود تنها به سه آیه زیر اکتفاء میکنیم: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا:" ما راه را به انسان نشان دادیم خواه پذیرا شود و شکرگزار گردد یا مخالفت کند و کفران نماید" (دهر- ٣). و در آیه ٢٩ سوره کهف میفرماید فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ. هر کس میخواهد ایمان بیاورد و هر کس نمیخواهد راه کفر پیش گیرد (ولی بدانند ما برای کافران آتش عظیمی فراهم ساختهایم). و نیز در آیه ٢٩ دهر میخوانیم: إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا:" این تذکری است، هر کس بخواهد راهی به سوی پروردگارش انتخاب میکند". [٣٦]"

4- "هناك مجموعة من الآيات تعرف الإنسان بأنه فاعل مختار في مجال أفعاله، و هي

كثيرة أوعزنا إلى كثير منها فيما سبق. فمنها قوله سبحانه: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (٤). و منها قوله سبحانه: كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ» (٥). و منها قوله سبحانه: لِكُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ» (٦). و منها قوله سبحانه: وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَ أَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى» (٧). وَ يُجْزَاءُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى» (٨). و منها قوله سبحانه: وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (٩). و منها قوله سبحانه: إِنَّ تَكْفُرًا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَ لَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَ إِنَّ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (١٠). و منها قوله سبحانه: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا» (١١). و منها قوله سبحانه: إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (١٢). و منها قوله سبحانه: وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (١٣). إلى غير ذلك من الآيات التي تعترف بدور الإنسان في حياته و كونه مالكا لمشيبته و معينا لمسيره في مصيره. و هناك مجموعة أخرى من الآيات تصرّح بأن كل ما يقع في الكون من دقيق و جليل لا يقع إلّا بإذنه سبحانه و مشيئته، و أنّ الإنسان لا يشاء لنفسه إلّا ما شاء الله له و هي كثيرة نشير إلى بعضها: منها- قوله سبحانه: وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (١٤). و منها- قوله سبحانه آمراً بنبيه: قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَ لَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» (١٥). و ليست الآية خاصة بالموهب الطارئة عليه من غير طريق اكتسابه، بل تعمّها و تعمّ كل ضرر و نفع يكسبهما بسعيه و فعله فلا يصل إليه الإنسان إلّا عن طريق مشيئة الله سبحانه. و منها- قوله سبحانه: وَ مَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (١٦). و منها- قوله سبحانه: كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ» (١٧). و منها- قوله سبحانه: فَهَرَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ» (١٨). و منها- قوله سبحانه: وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (١٩) إلى غير ذلك من الآيات الصريحة في أنّ كل ما يقع في الكون أو يصدر من العباد فهو بمشيئته و إذن منه سبحانه. فالمجموعة الأولى من الآيات تناقض الجبر و تفنده، كما أنّ المجموعة الثانية ترد التفويض و تبطله و مقتضى الجمع بين المجموعتين حسب ما يرشدنا إليه التدبر فيها ليس إلّا التحفظ على النسبتين و أنّ العبد يقوم بكل فعل و ترك، باختيار و حرية، لكن بإقدار و تمكين منه سبحانه فليس العبد في غنى عنه سبحانه في فعله و تركه. فهو يعمل في ظل عناياته و توفيقاته و لعلّ المراجع إلى الذكر الحكيم يجد من الآيات الراجعة إلى المجموعتين أكثر مما ذكرنا، كما يجد فيها قرائن و شواهد تسوقه إلى نفى كل من الجبر و التفويض و اختيار الأمر بين الأمرين. [٣٨]"

"سادسا: لو كانت أفعالنا صادرة عن الله تعالى لا من أنفسنا- كما يزعمون- لزمهم أن يقولوا

بكذب القرآن، و ذلك لأن صراحة آياته قاضية باستناد أفعالنا إلينا و صدورنا عنها لا عن خالقنا تعالى عن ذلك. صريح القرآن حاكم بأن أفعال العبد صادرة عنه لا عن الله تعالى أما الآيات الصريحة في أننا فاعلون لأفعالنا و أنها صادرة عنا لا عن الله تعالى - كما يزعم الأنوسى - فكثيرة، و إليك قسم منها، فمن ذلك قوله تعالى: قَوْلُ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ (البقرة: ٧٩) و قوله تعالى: إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ (الأنعام: ١١٦) و قوله تعالى: قَوْلُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا (مريم: ٣٧) و قوله تعالى: بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً (يوسف: ١٨) و قوله تعالى: كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ (الطور: ٢١) و قوله تعالى: مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ (النساء: ١٢٣) و قوله تعالى:

فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ (المائدة: ٣٠). و قوله تعالى حكاية عن إبليس: ما كان لى عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لى (إبراهيم: ٢٢) و قوله تعالى: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (الزلزلة: ٧) و نحوها من الآيات الكريمة التى هى نصوص صريحة تدل على أننا فاعلون أفعالنا دون الله. و أما التأويل بالرأى فى نصوص الآيات المحكمة فهو من تحريف الكلم عن مواضعه و الإضلال بكلامه على غير ما أنزل الله، و القول على الله بغير علم و لا هدى و لا كتاب منير، و قديما قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: (من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار). [٥٤"]

"و أما الآيات النازلة فى تعليق أفعالنا على اختيارنا و إناطة أعمالنا بمشيئتنا و إرادتنا فكثيرة، فمن ذلك قوله تعالى: فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (الكهف: ٢٩) و قوله تعالى: اْعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (فصلت: ٤٠) و قوله تعالى: وَ قُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ (التوبة: ١٠٥) و غيرها من الآيات الدالة على أن أفعالنا و أعمالنا منوطة بإرادتنا، و أننا مختارون فيها فإن شئنا فعلنا و إن شئنا تركنا كما نصت عليه الآيتان، و هذا لا يتفق مع ما يزعمه الخصوم من أنها مخلوقة لله و الفاعل لها هو الله دوننا، لأن ما يفعله تعالى و يخلفه منوط بمشيئته، و الآيتان صريحتان فى إناطة أفعالنا و أعمالنا بمشيئتنا، و الفرق بينهما واضح يعرفه من يفهم. [٥٤"]

"و أيضا أفعال العباد صادرة عنهم باختيارهم للسمع أى للدالة السمعية الدالة على ذلك كقوله تعالى «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» و قوله تعالى: «فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا» و قوله تعالى «اْعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» و قوله تعالى: «الْيَوْمَ إِنَّمَا تُخْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» و قوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ» الى غير ذلك مما لا يعدو ولا يحصى لدلالاتها بحسب الظاهر على ما هو المطلوب و فيه ما فيه فليتدبر. ثم هذه النصوص معارضة بأمثالها كقوله تعالى: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» و قوله: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» و قوله: «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» فَأَعْبُدُوهُ» و غير ذلك. و أنت تعلم أن ظواهر النصوص إذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا فى المطالب اليقينية، بل وجب الرجوع إلى غيرها من الدلائل القطعية، لكن ما أوردنا من الأدلة العقلية القطعية ترجح ما يوافقها من الأدلة السمعية، كما أن هذه الأدلة السمعية يؤيد تلك الأدلة العقلية. [٥٩"]

حال ما هستيم و دو دسته آياتى كه به حسب ظاهر با يكديگر متعارضند چه بايد بكنيم؟ به نظر ما آيات دسته دوم يعنى آنها كه ظهور در اختيار دارند بر آيات دسته اول از جهاتى ترجيح دارند: ١- آيات اختيار چندين برابر آيات جبر است و عند المعارضه مقدم ميشوند. ٢- وجدان انسان هم مؤيد اين معنا است كه بشر در افعال خویش مختار است نه مجبور. ٣- تكليف و مسئوليت هم مقتضى است كه بشر آزاد باشد و گرنه معقول نيست كه ما مجبور و مسئول باشيم. ٤- وعدهها و وعيدها نيز مقتضى است كه بشر مختار باشد و گرنه مفهومی ندارد. ٥- انذار و بشير هم مقتضى است كه بشر آزاد و مختار باشد. ٦- ثواب و عقاب و بهشت و جهنم هم مقتضى اين معنا است. حال با اينهمه مرجحات ما به ظواهر دسته دوم از آيات اخذ نموده و ظواهر دسته اول را توجيه ميكنيم و مفسرين و متكلمين توجيهات بسيارى براى اين آيات دارند كه بعنوان نمونه از تفاسير شيعة ميتوان به تفسير مجمع البيان مراجعه نمود و از تفاسير عامه به تفسير كشاف زمخشرى كه معتزلى مسلك است مراجعه كرد و ما يك جمله از فاضل قوشچى در شرح تجريد ص ٣٤٦ نقل ميكنيم: و قد ذكر العلماء تأويلها فى المطولات و لها تأويل عام و هو ان الفعل يجوز ان يسند الى ماله مدخل فى الجملة و لا شك ان الله تعالى مبدء لجميع الممكنات ينتهى اليه الكل فلهذا السبب جاز استناد افعال العباد اليه. [٦٣"]

منتج بودن تلاش‌های مصلحان اجتماعى

"د: نحن نرى طوال التاريخ البشرى أشخاصاً أقدموا على إصلاح الفرد، أو المجتمع البشرى و بذلوا جهوداً فى هذا السبيل فَحَصَلُوا على نتائجها و ثمارها. إن من البدیهى أن تحقق هذه النتائج لا يتناسب مع كون الإنسان مجبوراً، لأنه مع هذا الفرض تكون كل تلك الجهود لاعية و غير منتجة. إن هذه الشواهد الأربعة تؤكد مبدأ الاختيار، و حرية الإرادة، و تجعله حقيقة لا تقبل الشك و التردد. [٣٩"]

تاریخچه بحث از اختیار

خلفای راشدی

ابى بكر

"و هذا السيوطى ينقل عن عبد الله بن عمر أنه جاء رجل إلى أبى بكر، فقال: أ رأيت الزنا بقدر؟ قال: نعم، قال: فإن الله قدره على ثم يعذبني؟ قال: نعم يا بن اللخاء أما والله لو كان عندى إنسان أمرته أن يجا أنفك. (١) لقد كان السائل فى حيرة من أمر القدر فسأل الخليفة عن كون الزنا مقدراً من الله أم لا؟ فلما أجاب الخليفة بنعم، استغرب من ذلك، لأن العقل لا يسوغ تقديره سبحانه شيئاً سالباً للاختيار عن الإنسان فى فعله أو تركه ثم تعذبه عليه، و لذلك قال: «فإن الله قدره على ثم يعذبني؟!» فعند ذاك أقره الخليفة على ما استغربه، و قال: نعم يا ابن اللخاء. كل من رفع راية الجبر و اتسم به فى الحياة، و بنى عليه منهجاً فلسفياً، فهو يغالط نفسه، فترى أنه إذا ظلم و غصب حقّه، يندد بالظالم و يرفع شكواه إلى المحاكم حتى

یاخذ الحاکم حقّه من الغاصب و الظالم، فلو لم یکن لخصمه خیرة و اختیار فما معنی التندید و التعرض له؟ و هذا يدلّ علی أنّه یصور الخصم المخالف إنساناً مختاراً غصب ما یملكه عن اختیار. و بالجملة کلّ من رفع عقیرته بالجبر فهو حین الجدل و السجّال و إن کان جبریاً و لكنّه فی حیاته الاجتماعية اختیاری علی ضد الجبر و لا یقبل أىّ عذر لخصمه!! [٤١]"]

عمر بن الخطاب

"روی الواقدی فی مغازیہ عن أمّ الحارث الأنصاریة و هی تحدّث عن فرار المسلمین يوم حنین قالت: مرّ بی عمر بن الخطاب منهزماً، فقلت: ما هذا؟ فقال عمر: أمر الله. «١» و معنی ذلك أنّه لم یکن دور للغزاة من المسلمین فی هزيمة حنین، و قد كانت الهزيمة تقدیراً قطعياً لم یکن محیص من الله سلیم امامها. و هذا هو نفس الجبر لا یفتقر عنه قید شعرة، مع أنّه سبحانه یقول: «لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِی مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شِئْئاً وَ ضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ». «٢» و قد أشار سبحانه إلی عامل الهزيمة و هو أمران: الأول: إعجابهم بکثرتهم، فاعتمدوا علی الکثرة، مکان الاعتماد علی الله سبحانه أولاً و علی قواهم الذاتية ثانياً كما یقول: «إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ». الثانی: الانسحاب عن ساحة الحرب بدل الثبات، كما یقول سبحانه «ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ» مع أنّهم أمروا بالثبات كما یقول تعالی: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفَا فُلَا تَوَلَّوْهُمْ الْأَذْبَارَ». «٣» و العجب أنّ هذه العقیده كانت سائدة بعد رحیل الرسول و باقیة فی اذهان الصحابة، [٤١]"]

بنی امیه

کلیات

"و أمّا الأسباب السیاسیة فهی ما ینطق به تاریخ البشريّة من الا سالیب المضلّلة لحکومات الجور و قوی الانحراف فی طرح مسألة الجبر و القضاء و القدر لتوجیه تحکّماتهم و جنایاتهم و بغرض تسلیم الناس فی مقابل رغباتهم الشرّیة و لتخدير أفكارهم و التقدّم فی مقاصدهم الخبیثة، كما نسب فی التاریخ إلی جنود المغول و كما جاء فی کلمات بعض الأعظم «أنّ الجبر و التشبیه امویان و العدل و التوحید (أو التوحید و التنزیه) علویان» و معناه أنّ بنی امیة کانوا ینشرون مذهب الجبر لتوجیه جنایاتهم. [٣٥]"]

"در ریشه‌یابی این عقیده، به این حقیقت پی می‌بریم که حکومت‌های مکتب خلافت، به خصوص بنی امیه، مروج آن بوده‌اند. اینک یک شاهد بر این مدعا: آنگاه که ذراری پیامبر را در بند اسیری به دار الاماره کوفه، نزد ابن زیاد بردند، ابن زیاد در خطابش به حضرت زینب گفت: حمد خدا را که شما را کشت و دروغ شما را ظاهر ساخت. حضرت زینب در جوابش فرمود: حمد خدا را که ما را به محمد صلی الله علیه و آله و سلم گرامی داشت و ما را مطهر فرمود (اشاره به آیه إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً «١»)، و آنچنان که تو می‌گویی، نیست ... ابن زیاد گفت: کار خدا را به خاندان خود چگونه دیدی؟ زینب فرمود: خداوند شهادت را بر ایشان مقرر فرموده بود. ایشان نیز به شهادتگاه خود رفتند. و خداوند تو را با ایشان برای محاکمه جمع خواهد کرد. «٢» در همان مجلس، ابن زیاد از حضرت سجاد علیه السلام پرسید: چه نام داری؟ آن حضرت فرمود: علی بن الحسین. ابن زیاد گفت: مگر خدا علی بن الحسین را نکشت؟! حضرت در جوابش فرمود: برادری داشتیم که نام او نیز علی بود؛ مردم او را کشتند. ابن زیاد گفت: چنین نیست، خدا او را کشت. حضرت سجاد آیات زیر را تلاوت فرمود: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا «١» و مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ «٢» «خداوند جانها را به هنگام مرگ آنها می‌گیرد.» و «و هیچ کس جز به اذن الهی نمی‌میرد.» «٣» و پس از آن، ابن زیاد در مسجد کوفه خطبهای خواند و در آن گفت: خداوند حسین بن علی و یارانش را کشت. «٤» و نیز یزید در مجلس خلافت به حضرت سجاد علیه السلام گفت: پدرت حق مرا ندانست و در حکومت با من منازعه کرد. خدا هم به او کرد آنچه را که دیدی. حضرت سجاد نیز با همان آیه قرآن او را پاسخ گفت. «٥» در این گفتگو، ابن زیاد کشتار ذریه پیامبر را به خدا نسبت می‌دهد و حضرت زینب علیها السلام و حضرت سجاد علیه السلام، آن کشتار را به بندگان خدا نسبت می‌دهند. محدثان مکتب خلفا نیز در تأیید این پندار، احادیثی از پیامبر روایت کرده‌اند. از آن جمله روایتی است که از عبد الله بن عمر روایت کرده‌اند: به عبد الله بن عمر گفتند: قاریان قرآنی هستند کوشا در طلب علم، و می‌پندارند که هیچ تقدیری از سوی خدا در کار نیست؛ بلکه هر چه که هست، همه را مردم خود انجام می‌دهند. عبد الله در پاسخ گفت: من از آنها بیزارم. آنگاه از پدرش، حدیثی از قول پیامبر نقل کرد که در آخر آن آمده است: «به قدر خیر و شر، ایمان داشته باشید.» یعنی هر چه که از جانب بندگان خدا انجام می‌شود، چه خیر و چه شر، همه را خداوند مقدر فرموده است. «١» مخته‌صتر این حدیث را ابو هریره نیز روایت کرده است. «٢» خلاصه نه حدیث اول کتاب القدر در صحیح مسلم، این است که: آنگاه که جنین در شکم مادر است، خداوند به ملائکه دستور می‌دهد روزی و اخلاق و سیمای او را بنویسند، و نیز بنویسند از اهل سعادت است یا شقاوت. هیچ انسانی نیست، مگر آنکه در شکم مادر، جای او در بهشت یا جهنم مشخص می‌گردد. همچنین

آنچه خداوند در آن هنگام برای بنی آدم نوشت، تغییرناپذیر است. یعنی از همان رحم مادر، جهنمی و یا بهشتی بودن فرزند آدم معین میشود و قابل تغییر و تبدیل هم نمیباشد. «۱» [۴۵]

مدعیان جبر

معاویه

۱- قال أبو هلال العسكري في الأوائل: إن معاوية أول من زعم أن الله يريد

أفعال العباد كلها «۲». ۲- روى الخطيب عن أبي قتادة عند ما ذكر قصة الخوارج في النهروان لعائشة: قالت عائشة: ما يمنعني ما بيني وبين علي أن أقول الحق، سمعت النبي يقول: تفرق أمتي على فرقتين تمرق بينهما فرقة محلزون رءو سهم يحفون شواربهم، أزرحهم إلى أنصاف سوقهم، يقرءون القرآن لا يتجاوز تراقيهم يقتلهم أحبهم إلى وأحبهم إلى الله. قال: فقلت: يا أم المؤمنين: فأنت تعلمين هذا!! فلم كان الذي منك؟ قالت: يا قتادة و كان أمر الله قدرا مقدورا، و للقدرة أسباب «۳». ۳- لقد سعى معاوية بن أبي سفيان- بعد ما سم الحسن (عليه السلام) و رأى الجو السياسى مناسباً- إلى نصب ولده يزيد خليفة من بعده، فلما اعترض عليه عبد الله بن عمر، قال له: «إني أحذرك أن تشق عصا المسلمين و تسعى فى تفريق ملثهم، و أن تسفك دماءهم و إن أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء و ليس للعباد خيرة من أمرهم» «۴». و أجاب بهذا الكلام أيضا عائشة أم المؤمنين عند ما نازعته فى هذا الاستخلاف، فقال لها: «إن أمر يزيد قضاء من القضاء، و ليس للخيرة من أمرهم» «۱». فإنك ترى أن معاوية يتوسل فى تحقيق أهدافه بإيديولوجية دينية مسلمة بين الناس من المعترضين و غيرهم و هى تفسير عمله بالتقدير و القضاء الإلهي. و فى هذا الصدد يقول أحد الكتاب المصيريين المعاصرين: «إن معاوية لم يكن يدعم ملكه بالقوة فحسب و لكن بإيديولوجية تمس العقيدة فى الصميم، و لقد كان يعلن فى الناس أن الخلافة بينه و بين علي (عليه السلام) قد احتكما فيها إلى الله له على علي (عليه السلام) و كذلك حين أراد أن يطلب البيعة لابنه يزيد من أهل الحجاز، أعلن أن اختيار يزيد للخلافة كان قضاء من القضاء ليس للعباد خيرة فى أمرهم، و هكذا كاد أن يستقر فى أذهان المسلمين أن كل ما يأمر به الخليفة حتى و لو كانت طاعة الله فى خلافه فهو قضاء من الله قد قدر على العباد» «۲». [۳۸]

۸- يقول ابن المرتضى: «ثم حدث رأى المجبرة من معاوية و ملوك بنى

مروان فعظمت به الفتنة» «۵». هذه نماذج مما سجله التاريخ فى شأن هذا الاستنتاج، نعم كان هناك فرق بين الحافظ الذى دعى المشركين إلى استنتاج الجبر، و الحافظ الذى ساق الأمويين إلى نشر تلك الفكرة، فإن الداعى عند المشركين كان داعيا دينيا محضا بينما كان عند الأمويين مشوبا بالسياسة و تبرير الأعمال المنحرفة و إخماد الثورات، و تخدير المجتمع من القيام فى وجه السلطة، حتى يتسنى لهم بذلك الحكومة عليه، و استقرار عروشهم، و انغماسهم فى ملذاتهم الدنيوية. [۳۸]

"قال القاضي عبد الجبار: إن أول من قال بالجبر و أظهره معاوية، و إنه أظهر أنما

يأتيه بقضاء الله و من خلقه ليجعله عذراً فيما يأتيه، و يوهم أنه مصيب فيه، و أن الله جعله إماماً و ولأه الأمر، و مشى ذلك فى ملوك بنى أمية. و على هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان رحمه الله، ثم نشأ بعدهم يوسف السمنى فوضع لهم القول بتكليف ما لا يطاق. «۳» [۴۰]

"قال الدكتور أحمد محمود صبحى فى كتابه «نظرية الإمامة»: «إن معاوية لم يكن

يدعم ملكه بالقوة فحسب، و لكن ب إيديولوجية تمس العقيدة فى الصميم، و لقد كان يعلن فى الناس أن الخلافة بينه و بين علي قد احتكما فيها إلى الله فقضى الله له على علي، و كذلك حين أراد أن يطلب البيعة لابنه يزيد من أهل الحجاز أعلن أن اختيار يزيد للخلافة كان قضاء من القضاء و ليس للعباد خيرة فى أمرهم، و هكذا كاد أن يستقر فى أذهان المسلمين، أن كل ما يأمر به الخليفة حتى و لو كانت طاعة الله فى خلافه فهو قضاء من الله قد قدر على العباد. «۱» [۴۱]

عمر بن سعد بن أبى الوقاص

۴- و من مظاهر هذه الفكرة الخاطئة (مساوغة التقدير للجبر) تبرير عمر بن

سعد بن أبى الوقاص قاتل الإمام الطاهر الحسين بن علي سلام الله عليه مبرراً جنائته بأنها تقدير إلهي. و عند ما اعترض عليه عبد الله بن مطيع العدوى بقوله: اخترت همدان و الرى على قتل ابن عمك. قال عمر بن سعد: كانت أمورا قضيت من السماء و قد أعذرت إلى ابن عمي قبل الواقعة فأبى إلّا ما أبى «۳». و على هذا الأصل قامت السلطة الأموية و نشأت و ارتقت فكان الخلفاء من هذا البيت يهددون من يخالفهم فيه، و يعاقبون بما هو مسجل مضبوط فى التاريخ. [۳۸]

جهنم بن صفوان

"در کتب ملل و نحل آوردند اوّل کسی که مذهب جبر آورد، جهّم بن صفوان بوده. ابن حزم اندلسی در فصل گوید: الکلام فی القدرة. اختلف الناس فی هذا الباب فذهب طائفة إلى أنّ الإنسان مجبر علی أفعاله و أنّه لا استطاعة له أصلا و هو قول جهّم بن صفوان و طائفة من الأزارقة. «۱» [۳۳]"

ابوالحسن اشعری

"در کتب کلامی و غیر کلامی، نوعا مذهب جبر را به اشعری نسبت میدهند و شاید این نسبت بدین جهت باشد که وی در ترویج آن سعی بلیغ داشت. ابن اشعری، ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری منتسب به ابو موسی اشعری است. ابن خلکان که خود اشعری است در تاریخش به نام وفیات الأعیان آورده است که: «ابو الحسن اشعری، به هشت واسطه به ابو موسی اشعری میرسد و طایفه اشعریه به او منسوبند و مذهب اشاعره از زمان وی آغاز شد». ابو الحسن اشعری، در اوّل معتزلی بود، و علم کلام را از ابو علی محمد بن عبد الوهّاب - معروف به جبّائی - که یکی از ائمه معتزله و رئیس متکلمین در عصر خود بود فرا گرفت. ابو علی جبّائی، هم استاد ابو الحسن اشعری بوده و هم شوهر مادرش. ابو الحسن اشعری در ابتدا به مذهب شوهر مادرش بود و سپس از اعتزال عدول کرد و بزرگترین خصم معتزلی گردید. و کان أبو الحسن الأشعری أولا معتزلیا ثم تاب من القول بالعدل و خلق القرآن فی يوم الجمعة بالمسجد الجامع بالبصرة رقی کرسیه و نادى بأعلى صوته: «من عرفنی فقد عرفنی و من لم يعرفنی فأنا أعرفه بنفسی و أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن، و أنّ الله لا تراه الأبصار، و أنّ أفعال الشرّ أنا أفعالها. و أنا تائب مقلع معتقد للرد علی المعتزلة». فخرج بفصاحتهم و معایهم. «۱» ابن خلکان در شرح حال ابو علی جبّائی گوید که: ابو الحسن اشعری با استادش ابو علی جبّائی مناظراتی دارد که علما آن را نقل کرده‌اند و آن این است که ابو الحسن اشعری از وی پرسید: «چه میگویند درباره سه برادر که یکی مؤمن و نیکوکار و پرهیزکار بود و مرد، و دومی کافر و فاسق و شقی بود و مرد، و سومی کودک خردسال که در همان کودکی بمرد؟» جبّائی در جواب گفت: «زاهد در درجات است، و کافر در درکات است، و صغیر از اهل سلامت است». سپس اشعری گفت: «اگر صغیر بخواهد به سوی درجات زاهد برود آیا به او اذن داده میشود؟». جبّائی گفت: «نه؛ زیرا، به او میگویند: "برادرت به سبب طاعات کنیشت به این درجات رسید و تو را آن طاعات نبود."» اشعری گفت: «صغیر میگوید: "خدایا! تقصیر من نبود؛ زیرا، تو مرا باقی نگذاشتی و مرا قدرت بر طاعت ندادی."» جبّائی در جواب گفت: «باری جلّ و علی میگوید: "من میدانستم اگر تو باقی میماندی گناه میکردی و مستحق عذاب الیم میشدی، لذا رعایت مصلحت تو کردم."» اشعری گفت: «برادر کافر میگوید: "یا إله العالمین! همچنان که حال برادر صغیر مرا میدانستی، به حال من نیز دانا بودی، چرا مصلحت او را رعایت کردی و مصلحت مرا رعایت نکردی؟"» جبّائی در جواب اشعری بدو گفت: «تو دیوانه ای». اشعری بدو گفت: «نه، من دیوانه نیستم، بلکه حمار شیخ در گردنه بماند». سپس از جبّائی منقطع شد و ترک مذهب وی کرد و اعتراضات بسیار بر گفتههایش داشت، به طوری که وحشت بزرگی در میانشان پدید آمد. این بود صورت و حکایت مناظره اشعری با جبّائی که از تاریخ ابن خلکان نقل به ترجمه کرده‌ام. آن گاه ابن خلکان که خود اشعری است، بعد از نقل این مناظره در تأیید مذهب خود گفت: و هذه المناظرة دالة علی أنّ الله تعالی خصّ من شاء برحمته، و خصّ آخر بعذابه، و أنّ أفعاله غیر معلّلة بشیء من الأغراض. [۳۳]"

"اشعری منکر علیت و معلولیت در سلسله موجودات است. و نیز قائل است که احکام خمسه مبتنی بر مصالح و مفاسد در اشیاء نیست و به عبارت دیگر اوامر و نواهی شرع مبتنی بر مصالح و مفاسد در اشیاء نیست، و همه چیزها را، بدون واسطه، اسناد به باری تعالی میدهد بدون مداخلیت چیزی از و سایط. و در پیدایش حوادث گوید: عادت خدا بر این جاری است که فعلی را در کنف چیزی به صرف توافی و معیت آن دو بیافزیند. مثلا احراق، فعل خداوند است بدون علیت و وساطت نار برای احراق. و همچنین است افعال عباد که همان طور که وجود آنها و نموّ و رنگ و روی آنها از خودشان نیست، افعال آنان هم چنین است. ولی افعال عباد مکسوبشان است، لذا ثواب و عقاب دارند که در ثواب و عقاب قائل به کسب است. انکار علیت و اتکای به عادت را در مطلق امور حتی در انتاج مقدمتین یعنی صغرا و کبرا مر نتیجه را، جاری میکند و میگوید: «عادة الله جاری است که نتیجه، عقیب مقدمتین حاصل شود». و بحث آن در پیش است. [۳۳]"

وهب بن منبه

"لقد ابتلى المسلمون بعد كعب الأخبار بكتابي آخر قد بلغ الغاية في بث الإسرائيليات بين المسلمين، هو وهب بن منبه، قال الذهبي: ولد في آخر خلافة عثمان، كثير النقل عن كتب الإسرائيليات. توفي سنة ۱۱۴. و قد ضعفه الفلاس «۲». و قال في (تذكرة الحفاظ): عالم أهل اليمن ولد سنة ۳۴، و عنده من علم الكتاب شيء كثير، فإنه صرف عنايته إلى ذلك، و بالغ. و حديثه في الصحيحين عن أخيه همام «۳». و يظهر من تاريخ حياته أنّه أحد المصادر لانتشار نظرية نفی الاختيار و المشيئة عن الإنسان حتى المشيئة الظلية لمشيئته سبحانه التي لولاها لبطل

التكليف و ألغيت الشريعة. روى حماد بن سلمة عن أبي سنان قال: سمعنا وهب بن منبه قال: كنت أقول بالقدر حتى قرأت بضعا و سبعين كتابا من كتب الأنبياء في كلها: «من جعل لنفسه شيئا من المشيئة فقد كفر»، فتركت قولي «١». والمراد من «القدر» في قوله: «كنت أقول بالقدر»، هو القدرة الإنسانية التي عبر عنها في ذيل كلامه بالاختيار و المشيئة. كما يمكن أن يكون المراد منه نفى القدر، كما ربما يقال «القدرية» على نفاة القدر و القضاء. و هذا النقل يعطى أن القول بنفى المشيئة للإنسان مما ورد في أزيد من سبعين كتابا من كتب الأنبياء، حسب زعم هذا الكتابي، و منها تسرب هذا القول إلى الأوساط الإسلامية، حتى أصبح من قال بالمشيئة يكفر حسب نقل هذا الكتابي. و قد تسنم الرجل منبر التحدث عن الأنبياء يوم كان نقل الحديث عن النبي ممنوعا، و كان نتيجة ذلك التحدث انتشار الإسرائيليات الراجعة إلى حياة الأنبياء في العاصمة الإسلامية المدينة المنورة، و قد جمع ما ألقاه في مجلد أسماه في كشف الظنون: «قصص الأبرار و قصص الأخيار» [٣٨]. ٢.]

طرفداران اختیار

کلیات

"على (عليه السلام) و علويان و ديگر مسلمانان به دور از سياستهای وقت، اندیشه اختيار و آزادی بشر را در اعمال و سرنوشت خود، در میان جوامع اسلامی رواج داده و به شدت از جبری گری انتقاد می نمودند. [٤٢]"

غیلان دمشقی

4- و هذا غيلان الدمشقي أخذ القول بالاختيار عن معبد الجهني، فنشر الفكرة في دمشق فكاد عمر بن عبد العزيز أن يقتله لو لا أن تراجع غيلان عن رأيه و أعلن توبته و لكنه عاد إلى هذا الكلام أيام هـ شام بن عبد الملك فأمر هـ شام بصلبه على باب دمشق، بعد أن أمر بقطع يديه و رجله، عام ١٢٥ «٤». ٥- قال ابن الخياط: إن هشام بن عبد الملك لما بلغه قول غيلان بالاختيار، قال له: ويحك يا غيلان لقد أكثر الناس فيك، فنازعنا في أمرك، فإن كان حقا أتبعناك. فاستدعى هشام، ميمون بن مروان ليكلمه فقال له غيلان: أشاء الله أن يعصى. فأجابه ميمون: أفعصى كارها؟ فسكت غيلان. فقطع هشام بن عبد الملك يديه و رجله «٥». ٦- و جاء في رواية ابن نباتة: إن عمر بن عبد العزيز لما بلغه قول غيلان بالاختيار استدعاه و قال له: ما تقول؟ قال: أقول ما قال الله. قال: و ما قال الله؟ قال: إن الله يقول: هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً ... حتى انتهى إلى قوله سبحانه: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً. قال له عمر بن عبد العزيز: اقرأ. فلما بلغ إلى قوله سبحانه: وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً، قال: يا ابن الأتانة، تأخذ بالفروع و تدع الأصل!! [٣٨]. ١.]

معبد جهني

3- و هذا معبد الجهني و هو أول من قال بنفى القدر بمعنى نفى الجبر و نشر هذه الفكرة، فقتله الحجاج بن يوسف الثقفي الذي تولى إمارة العراق من قبل الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان عام ٨٠ و قيل إن الذي تولى قتله صلبا هو نفس عبد الملك بن مروان «٣». [٣٨]

حسن بصرى

5- إن الحسن البصري (ت ٢٢- م ١١٠) من الشخصيات البارزة في عصره و كان يشغل منصة الوعظ و الخطابة و الإرشاد. و مع ذلك كله لم يكن معتقدا بالتقدير الم صوب عند الأمويين فلما خوفه بعض أ صدقائه من السلطان وعد أن لا يعود. روى ابن سعد في طبقاته عن أيوب قال: «نازلت الحسن في القدر غير مرة حتى خوفته من السلطان فقال لا أعود بعد اليوم» «١». ٦- إن محمد بن إسحاق صاحب السيرة النبوية المعروفة التي قام بتلخيصها ابن هشام، اتهم بالمخالفة في التقدير و ضرب عدة سياط تأديبا. قال ابن حجر في تهذيب التهذيب: إن محمد بن إسحاق اتهم بالقدر، و قال الزبير عن الدراوردي: و جلد ابن إسحاق، يعني في القدر «٢». ٧- و روى ابن قتيبة أن عطاء بن يسار كان قاضيا للأمويين و يرى رأى معبد الجهني، فدخل على الحسن البصري و قال له: يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين و يأخذون أموالهم و يقولون إنما تجرى أعمالنا على قضاء الله و قدره، فقال له الحسن البصري: كذب أعداء الله «٣». و نقل المقرئ أن عطاء بن يسار و معبد الجهني دخلا على الحسن البصري فقالا له: إن هؤلاء يسفكون الدماء و يقولون إنها تجرى أعمالنا على قدر الله، فقال: كذب أعداء الله فطعن عليه بهذا «٤». [٣٨]

منابع دانشگاهی

منابع شناسایی شده

فارسی

- "کانت، ایمانوئل. ۱۳۶۹. بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق. ترجمه‌ی حمید عنایت و علی قیصری. خوارزمی"

- "کانت، ایمانوئل. ۱۳۸۴. نقد عقل عملی. ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی (چاپ سوم). سوفیا"

"کاپلستون، تاریخ فلسفه"

"ورنکس، آر، ادموند هوسرل در پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن"

"ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی"

"حسین کاجی، فلسفه تکنولوژی دون آیدی: پاسخی به دترمینیسم تکنولوژیک"

کتاب «فلسفه اختیار» اثر رابرت کین به همت انتشارات حکمت منتشر و روانه بازار نشر شد

- "استرول، آورووم و ریچارد پاکین، کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران:

حکمت، ۱۳۷۶."

- "اسوچینیک، گ.ا، مسأله علیت و رابطه حالتها در فیزیک، ترجمه م. شریف‌زاده، تهران: نشر نو-پا،

۱۳۵۸."

- "باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲."

- "برلین، آیزا، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۸."

- "پلانک، ماکس، قانون علیت و آزادی اراده، مندرج در: ح بابک، اندیشه‌های بزرگ فلسفی،

تهران: بی‌تا، ۱۳۳۶."

- "تصویر جهان در فیزیک جدید، ترجمه مرتضی صابر، تهران: بی‌تا، ۱۳۵۹."

- "جینز، جی.اچ، فیزیک و فلسفه، ترجمه علیقلی بیانی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی،

۱۳۶۱."

- "دامپی، یر، تاریخ علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: سمت، ۱۳۷۱."

- "دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر فرهنگی،

۱۳۶۱."

- "فروم، اریش، گریز از آزادی، ترجمه امیر اسماعیلی، تهران: توسن، ۱۳۶۲."

- "فولکیه، پل، اراده، ترجمه اسحاق لاله‌زاری، تهران: سازمان نشر و فرهنگی انسانی، بی‌تا."

- "کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، ج ۵، تهران: پژوهشگاه فرهنگ

و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۰."

- "، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، ج ۷، تهران:

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۵."

- "کارناپ، ردلف، مقدمه‌ای بر فلسفه علم، ترجمه یوسف عفیفی، تهران: نیلوفر، ۱۳۸۳."

- "کرنستون، موریس، تحلیل نوین از آزادی، ترجمه جلال‌الدین اعلم، تهران: بی‌تا، ۱۳۵۹".

- "کریستوفر و کوئدول، آزادی چیست؟، عطاءالله نوریان و نفیسی، تهران: جهان کتاب، ۱۳۵۷".

- "کریسمن، برنر، مکانیک کوانتومی، ترجمه عبدالرضا سعادت و جلال‌الدین پاشا، تهران: نشر

دانشگاهی، ۱۳۶۸".

- "فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، تهران: البرز، ۱۳۷۷".

- "مری، وارنوک، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰".

- "ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷".

- "هایزنبرگ، ورنر، جزء و کل، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی،

۱۳۶۸".

- "ولفسن، هنری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران: الهدی، ۱۳۶۸".

- "یونگ، ا. سی، پرسش‌های بنیادین فلسفه، ترجمه سید محمود یوسف‌ثانی، تهران: حکمت،

۱۳۷۸".

- "صانعی دره بندی، منوچهر؛ ۱۳۸۰، فلسفه فضیلت کانت، تهران: نقش و نگار".

- "ویل دورانت؛ ۱۳۸۷، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۹۴-

۹۱".

- "کانت، ایمانوئل. ۱۳۶۹. بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق. ترجمه‌ی حمید عنایت و علی قیصری. خوارزمی"

1384. ----- - نقد عقل عملی. ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی (چاپ سوم). سوفیا

1. "آذربایجانی، مسعود، / سالاری فر، محمد رضا: روانشناسی عمومی، دوم، انتشارات زمزم هدایت، قم،

۱۳۸۳".

2. "ابن منظور: لسان العرب، اول، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق".

3. "جمعی از نویسندگان: روانشناسی رشد (۱) با نگرش به منابع اسلامی، اول، سمت، ۱۳۷۴".

4. "دهخدا، علی اکبر: فرهنگ دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳".

5. "روحانی حائری، سید علی: فیزیولوژی اعصاب و غدد درون ریز، سوم، سمت، ۱۳۸۰".

6. "روسو، ژان ژاک: امیل یا آموزش و پرورش، م. غلامحسین زیرک زاده، چاپ رشدیه. بی‌تا".

7. "سیف، علی اکبر: روانشناسی پرورشی، چهاردهم، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۸۴".

8. "شکر شکن، حسین، و دیگران: مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن، جلد دوم، سوم، پژوهش‌شکده حوزه و

دانشگاه، تهران، ۱۳۸۲".

۱۳۸۵."

۹. "شولتز و شولتز، دوان و سیدنی ال: نظریه‌های شخصیت، م. یحیی سید محمدی، نهم، نشر ویرایش، تهران،

۱۰. "_____: تاریخ روانشناسی نوین، م. علی اکبر سیف و دیگران، هفتم، نشر دوران، تهران ۱۳۸۴."

۱۱. "طریحی، فخرالدین: مجمع البحرين، تحقیق: سید احمد حسینی، دوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی،

۱۴۰۸ق."

۱۲. "فراهیدی، خلیل بن احمد: کتاب‌العین، تحقیق: مهدی المخزومی / ابراهیم السامرائی، دوم، مؤسسة

دارالهجره. ۱۴۰۸ق."

۱۳. "کریمی، یوسف: روان شناسی شخصیت، پانزدهم، دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۴."

۱۴. "مطهری، مرتضی: مجموعه آثار (۱)، دوم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۰."

۱۵. "مکی عاملی، شیخ حسن محمد: الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، سوم، محاضر، [آیت الله]

جعفر سبحانی، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۴۱۱ق."

- [1] "کانت، ایمانوئل، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: ۱۳۷۲، انتشارات

خوارزمی"

- [2] "کانت، تمهیدات، ترجمه حداد عادل، تهران: ۱۳۷۰، مرکز نشر دانشگاهی"

- [3] "کانت، نقد عقل عملی، ترجمه انشاالله رحمتی، تهران: ۱۳۸۵، انتشارات نورالثقلین"

- [4] بنیاد مابعدالطبی؟ اخلاق

- [5] نقد عقل عملی

- [9] "صانعی دره‌بیدی، منوچهر، جایگاه انسان در اندیشه کانت، تهران، ۱۳۸۴، انتشارات ققنوس"

"احمد؟، بابک، سارتر که م؟ نوشت، نشر مرکز، چاپ دوم، تهران"؟؟؟؟

"سارتر، ژان پل، اگر؟ ستانس؟ ال؟ سم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی؟ رح؟م؟، انتشارات مروار؟د، چاپ دوم

"؟؟؟؟؟"

"سارتر، ژان پل، سه نمایشنامه مرده‌های بی کفن و دفن، مگس‌ها، خلوتگاه، نشر سخن"؟؟؟؟

"سارتر، ژان پل، هست؟ و ن؟ست؟، ترجمه عنا؟ت اله شک؟با پور، نشر شهر؟ار"؟؟؟؟

"روژه ورنوژان وال، پد؟دارشناس؟ و فلسفه؟ها؟ هست بودن، مترجم ؟ح؟؟ مهدو؟، انتشارات خوارزم؟."؟

"جمال پور، بهرام، انسان و هست؟، ا؟ران - نشر هما"

"مات؟وز، ار؟ک، فلسفه فرانسه در قرن ؟؟، ترجمه محسن حک؟م؟، انتشارات ققنوس چاپ اول"؟؟؟؟

"مور؟س، کرنستن، ژان پل سارتر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزم؟، چاپ اول"؟؟؟؟

"وارنوک، مر؟، اگر؟ ستانس؟ ال؟ سم و اخلاق، مترجم عل؟ا، انتشارات ققنوس"

"جمال پور، بهرام، انسان و هست؟، نشر هما"؟؟؟؟

«فلسفه اخت؟ ار» رابرت ک؟ ن با ترجمه فخرالسادات علو؟ توسط نشر حکمت

انگلیسی

- " - Chisholm, R.M. 2003. "Human Freedom and the Self" in Gary Watson, ed. Free Will. Oxford University Press"
- "- Dennet, Daniel. 1984. Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting. Cambridge: MIT Press"
- "- Frankfurt, Harry. 2003. "Alternative Possibilities and Moral Responsibilities" in Gary Watson, ed. Free Will. Oxford University Press"
- "- Heidegger, Martin. 2002. The essence of Human Freedom. Tr. by Ted Sadler. Continuum press"
- " - Honderich, Ted. 1993. How Free Are You? Oxford University Press"
- "Kane, Robert. 1996. The significance of Free Will. Oxford University Press"
- ----- 2005. A contemporary Introduction to Free Will. Oxford University Press"
- "- Descartes, The Philosophical writings, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, Cambridge University Press, 1985."
- "- Hobbes, Thomas, Leviathan, printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pouls Church-yard, London, 1651."
- "- Hume, David, Philosophical works, printed for Adom Black and William Tait and Charles Tait, 63, Fleet Street, London, MDCCCXXVI."
- "- , The Philosophical Works, Vol. IV, Edinburgh 1825."
- "- James, William, writings, Edited by Gerald E. Myers, The library of America 58, 1992."
- "- Kane, Robert, Free Will, Blackwell Publishing, Victoria, 2002."
- "- Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, the Pennsylvania State University, 1999."
- "- Spinoza, Short Treatise on God, Man and His Well-Being, Translated and Edited by A. Wolf, M.A, D.Lit, London Adam and Charles Black, 1910."
- "Calvin, John. Institutes of the Christian Religion, (Henry Beveridge, trans.)" "Chadwick, Henry (1993). The Early Church. Penguin."
- "James, Frank A., III (1998). Peter Martyr Vermigli and Predestination: The Augustinian Inheritance of an Italian Reformer. Oxford: Clarendon - via Questia. (Subscription required (help))."
- "Levering, Matthew (2011). Predestination: Biblical and Theological Paths. New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-960452-4."
- "Trueman, Carl R. (1994). Luther's Legacy: Salvation and English Reformers, 1525-1556. Oxford: Clarendon - via Questia."
- "Leif Dixon, Practical Predestinarians in England, c. 1590 - 1640; Farnham, Ashgate, 2013, ISBN 9781409463863. Book review at [1]"

"Akin, James. *The Salvation Controversy*. San Diego, Calif.: Catholic Answers, 2001. Vid. p. 77, 83-87, explaining the resemblances of this Catholic dogma with, and the divergences from, the teaching of Calvin and Luther on this matter. ISBN 1-888992-18-2"

"Garrigou-Lagrange, Réginald. *Predestination*. Rockford, Ill.: TAN Books, 1998, cop. 1939. N.B.: Trans. of the author's *La Prédestination des saints et la grâce*; reprint of the 1939 ed. of the trans. published by G. Herder Book Co., Saint Louis, Mo. ISBN 0-89555-634-0 pbk."

"Park, Jae-Eun, John Knox's Doctrine of Predestination and Its Practical Application for His Ecclesiology, 5, 2 (2013): 65-90: *Puritan Reformed Journal*."

"_____. ""John Plaifere (d.1632) on Conditional Predestination: A Well-mixed Version of scientia media and Resistible Grace."" *Reformation & Renaissance Review*, 18.2 (2016): 155-73."

"Hugh Rice (October 11, 2010). ""Fatalism"". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*]. Retrieved December 2, 2010."

"Richard Taylor (January 1962). ""Fatalism"". *The Philosophical Review*. Duke University Press. 71 (1): 56-66. JSTOR 2183681."

"Friedrich Nietzsche, *The Wanderer and His Shadow*, 1880, *Türkenfatalismus*"

"Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998, chapter 5"

"Dummett, Michael (1996), *The Seas of Language*, Clarendon Press Oxford, pp. 352-358"

Daniel Dennett (2003) *Freedom Evolves*. Viking Penguin.

"John Earman (2007) ""Aspects of Determinism in Modern Physics"" in Butterfield, J., and Earman, J., eds., *Philosophy of Physics, Part B*. North Holland: 1369-1434."

"George Ellis (2005) ""Physics and the Real World""", *Physics Today*."

"Epstein, J.M. (1999). ""Agent Based Models and Generative Social Science"". *Complexity*. IV (5): 5. doi:10.1002/(sici)1099-0526(199905/06)4:5<41::aid-cplx9>3.3.co;2-6."

----- and Axtell R. (1996) *Growing Artificial Societies – Social Science from the Bottom*. MIT Press.

"Kenrick, D. T.; Li, N. P.; Butner, J. (2003). ""Dynamical evolutionary psychology: Individual decision rules and emergent social norms"". *Psychological Review*. 110 (1): 3-28. PMID 12529056. doi:10.1037/0033-295x.110.1.3."

"Albert Messiah, *Quantum Mechanics*, English translation by G. M. Temmer of *Mécanique Quantique*, 1966, John Wiley and Sons, vol. I, chapter IV, section III."

"Ernest Nagel (March 3, 1960). ""Determinism in history"". *Philosophy and Phenomenological Research*, number 8. *International Phenomenological Society*. 20 (3): 291-317. JSTOR 2105051. doi:10.2307/2105051. (Online version found here)"

"John T Roberts (2006). ""Determinism"". In Sahotra Sarkar; Jessica Pfeifer. *The Philosophy of Science: A-M*. Taylor & Francis. pp. 197 ff. ISBN 0415977096."

"Nowak A., Vallacher R.R., Tesser A., Borkowski W., (2000) ""Society of Self: The emergence of collective properties in self-structure"", *Psychological Review* 107."

"George Musser, ""Is the Cosmos Random? (Einstein's assertion that God does not play dice with the universe has been misinterpreted)", Scientific American, vol. 313, no. 3 (September 2015), pp. 88-93."

"Solomon, Robert C. From Rationalism To Existentialism And Their Nineteenth - Century Back Ground. Humanities Press, Harvester Press, 1970."

"Sartre, Jean-Paul, Being And Nothingness, An Essay On Phenomenological Ontology, Translated By Hazel E. Barnes, Introduction By Mary Wornock Rutledge Classic, London, Newyork, 2003."

"Freedom and Determinism, ed. Joseph Keim Campbell, et al., MIT Press 2004"

"Gallagher, S. 2006. Where's the Action? Epiphenomenalism and the Problem of Free Will. In"

"Banks, W., Pockett, S. and Gallagher. S. eds. Does Consciousness Cause Behavior? An Investigation of the Nature of Volition"

"Holton, R. 2009. Determinism, Self-Efficacy, and the Phenomenology of Free Will"

"Nichols, S. 2004. The Folk Psychology of Free Will: Fits and Starts"

نظریات و اقوال

دانشمندان

فیلسوفان

ایمانوئل کانت آلمانی

"عقل - عملی یا به - عبارتی شعور، انسان را قادر خواهد ساخت تا حق و ناحق را تمیز

داده و یکی را انتخاب کند"

"اگر جسم (ماده) دارای رابطه علی است، به همان اندازه روح (نفس) تابع موازین اخلاقی

هست"

"از سویی با توسل به «فرض» و «انگار» می - گوید انسان اراده آزاد دارد، و در بحثی دیگر

معتقد است همه چیز تابع علیت است"

انسان را موجودی دوگانه می - دانست که دارای دو بخش روح و جسم است

جسم تابع بی - چون و چرای قانون خلل ناپذیر علیت بوده که درک حسی آن به ضرورت

خواه ناخواه بر انسان تأثیر می - گذارد و بدین لحاظ اختیاری ندارد؛ ولی بُعد دیگر یعنی روح تحت - عنوان موجود عقلی به - طور مستقل توانایی گزینش اخلاقی دارد و این واکنش را اراده آزاد می - نامند

"اگر انسان فقط بنده حواس خود باشد اراده ای از خود ندارد، ولی اگر از عقل متابعت

کند آزاد و مستقل بوده و بنابراین دارای اراده و سپس اختیار است"

"آزادی ارزش والایی است که حق انسان می - باشد، و اختیار ناشی از آزادی مانند: انتخاب،

استقلال، قدرت، ثروت، رفاه، منزلت و ... است"

تکلیف معادل «خوداجباری» بر اقسام «الزام طبیعی» و «الزام اخلاقی» تفکیک می - کردند

الزام طبیعی این است که انسان جز عقل عملی توسط امور دیگر ملزم شود که این جبر نام

می - گیرد

"الزام اخلاقی که مبداء الزام و اراده و عقل عملی است، اختیار می‌باشد و چون در این

رابطه الزام از ذات انسان برمی‌خیزد خوداجباری نامیده می‌شود"

"اختیار، جبری است که از ناحیه عقل یعنی ذات خود انسان اعمال می‌شود"

مسئله جبر و اختیار یکی از سه مقوله ای است که عقل نظری قائل به حل آن نیست زیرا هر

دو طرف مسئله به دلائل مساوی میتوانند با یکدیگر در تعارض باقی بمانند

یکی از بزرگ‌ترین مدافعان اختیارگرایی

اعتقاد به اختیار مطلق و نامتعیین برای معنابخشی به اخلاق و مسئولیت واقعی ضروری است

نمی‌توانیم این اختیار را در قالب‌های علمی و نظری به طور کامل درک کنیم

"تفاوت و تنشی در بین استدلال اخلاقی یا عملی ما، که مستلزم اعتقاد به اختیاری از نوع

اختیارگرایانه است، و استدلال علمی یا نظری ما، که نمی‌تواند این اختیار را تبیین نماید، وجود دارد"

"با بهره‌گیری از اصل علیت، اراد؟ خردمند را گونه‌ای ازعلیت موجودات زنده می‌داند و به

همین سان آزادی را نیز دارای آن ویژگی می‌شمارد که مستقل از نقش تعیین کنند؟ علت‌های بیگانه عمل می‌کند. دربرابر، ضرورت طبیعی، نمایانگر علیت

موجودات غیر خردمند است که علت‌های بیگانه، آن‌ها را متعیین می‌سازند"

"اکنون می‌توانیم بدون تناقض بگوییم که هم؟ افعال موجودات خردمند، از آن لحاظ که

پدیدار است تابع ضرورت طبیعی است، اما همان افعال، صرفاً" به اعتبار فاعل خردمند و فوهای که در او برای عمل به مقتضای خرد ناب وجود دارد اختیاری

است"

"چنان عمل کن که گویی دستور اراده‌ات همیشه بتواند درعین حال به عنوان اصل

در قانون‌گذاری کلی، پذیرفته شود"

"آزادی را ویژگی اراد؟ هم؟ آفریدگان خردمند فرض می‌کند و می‌افزاید اخلاق برای ما

ذات‌های خردمند در حکم قانون است؛ پس همین گونه باید برای هم؟ ذات‌های خردمند دارای اعتبار باشد. از آنجا که اخلاق باید فقط از ویژگی آزادی برآید، آزادی

نیز باید ویژگی برخاسته از تمامی ذات‌های خردمند باشد. در واقع، هر ذات خردمند دارای اراده، از اندیش؟ آزادی بهره‌مند است و با تأثیر پذیری از این اندیشه

دست به عمل می‌زند؛ چراکه ذات خردمند دارند؟ عقل عملی است، یعنی با موضوع‌های خود رابط؟ علت و معلولی دارد. عقل درداوری‌های خود، ازعالم خارج

هدایت نمی‌شود، بلکه به خود اتکا دارد. خرد آفرینشگر اصول خویش است و از نفوذها و تاثرات خارجی آزاد است"

"شناخت ما از موضوع‌ها صرفاً" به گونه‌ای است که آنها بر ما تأثیر می‌گذارند. ذات این

موضوع‌ها و این که به خودی خود چه هستند، برای ما قلمروی ناشناخته است. بنابراین، فهم ما می‌تواند به دانش پدیدارها دست یابد و قادر به شناسایی امور

فی‌نفسه نیست"

"در میان هم؟ ایده‌های عقل نظری، اختیار(آزادی) تنها ایده‌ای است که به صورت پیشین به

امکان آن علم داریم و این از آن روست که آزادی شرط قانون اخلاق است و این قانون معلوم ماست. اما، ایده‌های خدا و جاودانگی نفس، شرایط قانون اخلاق

نیستند"

"اصل‌های عملی قضیه‌هایی هستند که بنیاد کلی تعیین اراده‌اند. این قضیه‌ها، دربر گیرند؟

چندین قاعد؟ عملی‌اند"

"خود آیینی اراده (خود مختاری)، اصل یگان؟ هم؟ قوانین اخلاقی و هم؟ تکالیف منطبق

با آن‌هاست. از سوی دیگر، دگر آیینی انتخاب نه فقط نمی‌تواند بنیاد هیچ تکلیفی قرار بگیرد، بلکه برعکس، ضد اصل تکلیف و ضد اخلاقی بودن اراده است. در

حقیقت اصل یگان؟ اخلاق همانا استقلال از هر گونه ماد؟ قانون (یعنی استقلال از موضوع مورد تمایل) و در عین حال، همانا متعین شدن انتخاب از طریق

صرف صورت تقنینی کلی است که دستور انتخاب باید قابلیت آن را داشته باشد. اما، این استقلال همان آزادی به معنای سلبی کلمه، و این قانون‌گذاری ذاتی

عقل محض و بنابراین عقل عملی، آزادی به معنای ایجابی کلمه است. بنابراین قانون اخلاق گویای چیزی جز خودآیینی عقل عملی محض، یعنی آزادی، نیست. و این خود شرط صوری هم؟ دستورهاست"

انسان خردمند(بالغ) می تواند در مسائل اخلاقی بر خود حاکم و تابع شخصیت ذاتی خود

باشد

"در کتاب مابعدالطبیعة اخلاق، آزادی انسان را حقی فطری و همزاد او و به عنوان حقی

بشری به رسمیت می شناسد"

"هر انسانی مختار است نیکبختی خود را از راهی که مناسب تشخیص می دهد جستجو

کند، مادامی که حق آزادی دیگران را که در جستجوی نیکبختی خویشند، خدشه دار نسازد. به عبارت دیگر، انسان اجازه ندارد آن قانون عمومی را که آزادی تک تک افراد تنها در چارچوب آن می تواند پابرجا باشد، نقض کند"

تولد ۱۷۲۴ م - مرگ ۱۸۰۴ م

آگوست کنت فرانسوی

منکر فلسفه عقلی و نظری

بنیانگذار علم جامعه شناسی

بنیانگذار مکتب فلسفی اثبات گرایی

"این عبارات در اندیشه مارکس و کنت وجود دارد؛ هر دو جریان می گویند جهت تحول و

دگرگونی تاریخ بشر صرفاً تابع قوانین جبر مادی است و انسان در آن قوانین هیچ کاره است؛ یعنی یک گذار و تحول قطعی به سمت آرمان های مادی اتفاق می افتد که انسان در آن هیچ کاره است. این حرف را هم کنت، هم مارکس و هم تئوریسین های جریان راست سرمایه داری غرب با شعار تفکر علمی می گفتند"

آنها می گویند حداکثر کار انسان این است که سرعت این تحولات را کم یا زیاد کند. اگر

آگاهی داشته و توسعه یافته باشند حرکت جبری سریع تر و اگر نباشند کندتر پیش می رود و انسان در اصل قضیه هیچ کاره است. آنها دقیقاً انسان را یک موجود مجبور و مادی در هر دو اندیشه تعریف کردند

این حرف را مارکس زده که تاریخ بشری تمدنی قهری است. مارکس پنج مرحله را بر

می شمارد که به صورت قهری و قطعی طی خواهد شد و کنت نیز سه مرحله را بر می شمارد که به صورت قطعی و قهری طی شده و خواهد شد

"در جناح راست، آگوست کنت، سه مرحله جبری و مادی و مارکس و چپ ها، پنج مرحله

جبری و مادی را برای حرکت و تاریخ بشر صورت بندی و حرکت بشر را این گونه صورت بندی و تئوریزه کردند"

آگوست کنت انسان را یک گله حیوانی دسته جمعی می داند

"انسان موجودی مادی تعریف شده و جامعه یک گله حیوانی است که این گله به روش

عقلانی سامان دهی شده است، مثل اسب تربیت شده در سیرک"

انسان قابل شرطی شدن و تربیت جمعی است. اسب و میمون را که از بیرون نگاه می کنید

فکر می کنید عاقل هستند اما این اشکال به آنها تحمیل شده است. انسان هم در تفکر چپ و راست چنین موجودی است

"کنت بر این باور بود که جوامع انسانی از سه مرحله؟ الهی، فلسفی، و علمی عبور کرده اند

(بعضاً مرحله؟ اساطیری را نیز می افزایند). در جوامع اساطیری، کاهنان رهبران جامعه به شمار می روند، در جوامع الهی که تبلور تاریخی آن قرون وسطی است، پیامبران، و در عصر رنسانس و پس از آن فیلسوفان. اما در دوره؟ کنونی (عصر علمی) دانشمندان و جامعه شناسان رهبران جامعه خواهند بود. البته ممکن است در هر جامعه ای بازمانده های فکری اعصار گذشته رسوب کرده باشد"

تولد ۱۷۹۸ م - مرگ ۱۸۵۷ م

دیوید هیوم اسکاتلندی

"تا زمانی که امکان دارد یک فرد به طور آزادانه به دسته‌ای از تمایلات و عقاید نرسد، تنها

تعبیر معنادار از آزادی مربوط می‌شود به توانایی یک فرد در ترجمه تمایلات و باورها به اعمال اختیاری"

تنها معنای صحیح اختیار همانا اختیار عمل و عدم عمل است بر حسب تعلق اراده؛ یعنی

اگر اراده کردیم ساکن باشیم می‌توانیم و اگر خواستیم حرکت کنیم نیز قادر به آن خواهیم بود

تولد ۱۷۱۱ م - مرگ ۱۷۷۶ م

فردریش نیچه آلمانی

"دست برداشتن از توهم اختیار عملاً منجر به رویکردی مثبت‌تر، سالم‌تر و صادقانه‌تر به

زندگی می‌شود"

تولد ۱۸۴۴ م - مرگ ۱۹۰۰ م

گنورگ هگل آلمانی

اصل علیت (نظام علت و معلول) نمی‌تواند تفسیر درستی از جهان هستی ارائه کند

"آزادی، مفهوم محوری تاریخ بشر است"

"چگونه انسان می‌تواند در جهانی که توسط قوانین ضروری اداره می‌گردد، آزاد باشد؟"

"جهان را همچون روح و فرآیندهای آن را همچون پیامدهای قوانین منطقی می‌نگرد؛

قوانینی که اگرچه متعلق به حیطه منطقی صوری نیستند، با این وجود، ضروری‌اند"

"علوم طبیعی، قوانین علمی را در توصیف علی‌پدیدارها ارائه می‌کنند. حال اگر این قوانین

عام باشند، رفتارهای انسانی را نیز شامل می‌شوند، یعنی این رفتارها نیز تحت این قاعده در می‌آیند که هر معلولی بالضروره از علت خویش ناشی می‌گردد و

چنین قاعده‌ای مستلزم نفی آزادی است"

"عوامل اصلی تاریخ، افراد نیستند بلکه روح این یا آن ملت است. روح یک ملت است که

قوانین و رسوم آنها را می‌سازد و فرد در این جریان، ناتوان است"

"فرد آن گونه که باید، هستی مند نیست"

"افراد در صورت جوهری عمومی جهان، محو می‌شوند"

افراد توان جلوگیری از آنچه باید ضرورتاً رخ دهد را ندارند

اعمال انسان هم باید در قالب توصیف مکانیکی و هم با نظر به غایات توضیح داده شوند

اراده را به معنای «روح عملی به نحو کلی» می‌بیند

درست نیست که اندیشه را قوه‌ای بخصوص لحاظ کنیم و آن را از اراده متمایز بدانیم

اراده تا بدان جا که در آن وحدت صورت و محتوا برقرار باشد آزاد است

هگل اراده را امری آزاد می‌داند. این مطلب در «فلسفه حق» آمده است

"هگل اراده‌ای را که فی‌نفسه آزاد است، اراده بی‌واسطه یا طبیعی می‌خواند. چنین اراده

ای، گونه‌ای خاص از فعالیت عقلانی و در درجه‌ای بسیار پایین است. مطابق رأی هگل، این همان چیزی است که مردم در نظر دارند وقتی می‌گویند، آزادی

انجام کار است آن‌طور که می‌خواهیم و این همان اختیار است. انسان آزاد بدین معنا کسی است که به میل خود و بر اساس انگیزه‌هایش عمل می‌کند. چنین

فردی البته از حیوانات متمایز است، از آن جهت که از انگیزه‌های خود بالاتر می‌ایستد و آنها را به نحو دلخواه تعین می‌بخشد، یا چیزی را بر چیز دیگر ترجیح

می‌دهد"

"چنین انسانی نمی تواند مطابق با هیچ اصل کلی ای عمل نماید. مثلاً نمی تواند بگوید: «من چنین خواهم کرد زیرا مرا خوشحالی می کند.» این چنین اراده کردنی، متفاوت و متعالی است. به نظر هگل، اراده به معنای دلخواهی عمل کردن، معنای حقیقی آن نیست و فیلسوفانی که چنین معنایی از اراده را در نظر داشته اند، به خطا رفته اند. به عقیده او، جبرگرایان محقند در این که محتوای چنین اراده ای- انگیزه های گوناگون- از بیرون می آید و چنین محتوایی، متعلق به فعالیت خود مختار نیست"

"در آزادی اصیل، یک واسطه وجود دارد که برانگیزه ها تأثیر می گذارد و آنها را همراه با پیامدهایشان مورد سنجش قرار می دهد و آن «خرسندی» است. هگل در آغاز به صراحت نمی گوید که منظورش خرسندی چه کسی است، خرسندی فرد یا خرسندی عمومی، اما بعدها در فلسفه حق به طور موكد به خرسندی عمومی توجه دارد. این مطالب یادآور آن دیده معروف هگلی است که حقیقت، همان کل است. آنچه ناقص است نمی تواند حقیقت باشد. مراتبی از نقصان البته در هر نگرشی ممکن است وجود داشته باشد و بنابر این می توان گفت و آن نظریه، کمتر یا بیشتر به حقیقت نزدیک است. به ازای هر نگرش ناقصی، نگاه متفاوتی هست که فرا روی از آن به شمار می رود. این دومی، آنچه را که در نگرش اول، محکم و استوار است، حفظ کرده و موارد غیرقابل اطمینان را حذف می نماید. در واقع، حقیقت نگرش اول، در فراوی آن قرار دارد"

"هگل برخلاف کانت، آزادی را امری تاریخی می داند. از نظر هگل، آزادی درسیر تدریجی تاریخ امکان پذیر است. وی تلاش می کند، مراحل خارجیت یابی و تحقق آزادی در تاریخ را نشان دهد. به باور وی آزادی کانتی، آزادی انتزاعی، صوری و میان تهی است، که بر ایده آلیسم انتزاعی، ذهنی و فرد باوری مدرن استوار است"

"تاریخ جهانی، پیشرفت آگاهی (انسان) از آزادی است، پیشرفتی که باید ضرورت آن را بشناسیم. من به طور کلی در گزارش مراتب گوناگون آگاهی (انسان) از آزادی گفتم که شرقیان تنها می دانستند که یک تن آزاد است، و سپس یونانیان و رومیان پی بردند که برخی از آدمیزادگان آزادند، و سرانجام ما می دانیم که هم؟ انسانها آزادند و انسان به حکم طبیعت خود آزاد است [۳]..... روح، آزاد است. غایت روح جهانی در تاریخ جهانی، تحقق بخشیدن به ذاتش و دست یافتن به موهبت آزادی است. کوشش آن در این است که خود را بشناسد و بازشناسد، ولی این کوشش را نه یکباره بلکه اندک اندک و مرحله به مرحله انجام می دهد"

واقعیت آن چیزی نیست که موجود است آن چیزی نیست که وجود دارد و هست. واقعیت

چیزی است که ضرورت دارد

ضرورت خود تابع تاریخ است. و ضرورت ها ازلی و ابدی نیستند. در نتیجه ضرورت ها

تغییر میکنند و عوض میشوند

تولد ۱۷۷۰ م - مرگ ۱۸۳۱ م

برتراند راسل انگلیسی

"Bertrand Russell's views on determinism and moral responsibility (from his Elements of Ethics) are worth quoting at length. "The grounds in favor of determinism appear to me overwhelming, and I shall content myself with a brief indication of these grounds," he writes. "The question I am concerned with is not the free will question itself, but the question how, if at all, morals are affected by assuming determinism." He goes on: "Among physically possible actions, only those which we actually think of are to be regarded as possible. When several alternative actions present themselves, it is certain that we can both do which we choose, and choose which we will. In this sense all the alternatives are possible. What determinism maintains is that our will to choose this or that alternative is the effect of antecedents; but this does not prevent our will from being itself a cause of other effects. And the sense in which different decisions are possible seems sufficient to distinguish some actions as right and some as wrong, some as moral and some as immoral."

"It would seem, therefore, that the objections to determinism are mainly attributable to misunderstanding of its purport. Hence, finally it is not determinism but free will that has subversive consequences.

There is therefore no reason to regret that the grounds in favor of determinism are overwhelmingly strong."

تولد ۱۸۷۲ م - مرگ ۱۹۷۰ م

جان استوارت میل انگلیسی

"Mill is a determinist and assumes that human actions follow necessarily from antecedent conditions and psychological laws. This apparently commits him to the claim that humans are not free; for if their actions occurred necessarily and inevitably, then they could not act otherwise. With perfect knowledge of antecedent conditions and psychological laws, we could predict human behavior with perfect accuracy."

"But Mill is convinced that humans are free in a relevant sense. In modern terminology, this makes him a compatibilist, someone who believes in the reconcilability of determinism and free will. Part of his solution to the problem of compatibility is based on the discovery of a "misleading association", which accompanies the word "necessity". We have to differentiate between the following two statements: On the one hand, that actions occur necessarily; on the other hand, that they are predetermined and agents have no influence on them. Corresponding to this is the differentiation of the doctrine of necessity (determinism) and the doctrine of fatalism. Fatalism is indeed not compatible with human freedom, says Mill, but determinism is."

"He grounds his thesis that determinism is reconcilable with a sense of human freedom, first, (i) with a repudiation of common misunderstandings regarding the content of determinism and, second, (ii) with a presentation of what he takes to be the appropriate concept of human freedom."

"(i) With regard to human action, the "doctrine of necessity" claims that actions are determined by the external circumstances and the effective motives of the person at a given point in time. Causal necessity means that events are accompanied not only factually without exception by certain effects, but would also be under counter-factual circumstances. Given the preconditions and laws, it is necessary that a person acts in a certain way, and a well-informed observer would have predicted precisely this. As things were, this had to happen."

"Fatalism advocates a completely different thesis. It claims that all essential events in life are fixed, regardless of antecedent conditions or psychological laws. Nothing could change their occurrence. If someone's fate is to die on a particular day, there is no way of changing it. One finds this kind of fatalism in Sophocles "Oedipus". Oedipus is destined to kill his father and marry his mother and his desperate attempts to avoid his foretold fate are in vain. The determinists of his day, Mill suggests, were "more or less obscurely" also fatalists - and he thought that this explains the predominance of the belief that human will can be free only if determinism is false."

"(ii) Mill now turns to the question of whether determinism - correctly understood - is indeed incompatible with the doctrine of free will. His central idea is, firstly, that determinism in no way excludes the possibility that a person can influence his or her character; and secondly, that the ability to have influence on one's own character is what we mean by free will."

"(1) Actions are determined by one's character and the prevailing external circumstances. The character of a person is constituted by his or her motives, habits, convictions and so forth. All these are governed by psychological laws. A person's character is not given at birth."

It is being formed through education; the goals that we pursue, the motives and convictions that we have depend to a large degree on our socialization. But if it is possible to form someone's character by means of education, then it is also possible to form one's own character through self-education: "We are exactly as capable of making our own character, if we will, as others are of making it for us."

تولد ۱۸۰۶ م - مرگ ۱۸۷۳ م

مارتین هایدگر آلمانی

از نمایندگان برجسته‌ی اختیارگرایی کانتی در دوره‌ی معاصر

"دازاین عین اگزیستانس و از خود بیرون‌شدن (استعلا) و این دومی خود، عین آزادی

است؛ زیرا خود دازاین است که خود را در استعلای ذاتی‌اش مقید به وجود می‌سازد و این یعنی نوعی خودالزامی (الزام آزادانه) به آنچه که هست"

تولد ۱۸۸۹ م - مرگ ۱۹۷۶ م

توماس هابز انگلیسی

اصطلاح «آزادی اراده» تنها بر «آزادی انسان» و نه نامعلول بودن اراده دلالت می‌کند

اراده آزاد نیافتن مانع در راه آنچه به آن میل داریم است

تولد ۱۵۸۸ م - مرگ ۱۶۷۹ م

رنه دکارت فرانسوی

"اراده فقط عبارت است از قدرت ما بر فعل یا ترک (یعنی اثبات یا نفی، دنبال کردن یا

خودداری)... طوری عمل کنیم که احساس نکنیم نیرویی خارجی ما را به آن مجبور ساخته است"

"نه فقط پدیده‌های فیزیکی، بلکه همچنین پدیده‌های بیولوژیکی را به عنوان پدیده‌های

قلمداد می‌کند که از تعیین مندی مکانیکی - علی برخوردارند"

تنها برای روح و شعور لیاقت دست زدن به عمل واقعی قائل می‌شود

فیزیک دکارت اصولاً دترمینیستی متافیزیک او اما ایندترمینیستی (دترمینیسم ستیز) بود

اولین تلاش آگاهانه برای توضیح علمی رابطه جبر و اختیار از دکارت(?) آغاز میشود

"تلاش میکند تا در حوزه علوم، پایه‌های رابطه قانون (ضرورت یا جبر) با آزادی

(اختیار) را بر یک مبنای علمی مدرن مورد بحث قرار دهد"

قوانین طبیعت قابل فهم و قابل تبیین هستند. انسان میتواند قوانین طبیعت و فیزیک را کشف

کند و بفهمد. بشروقتی این قوانین را فهمید میتواند از آن استفاده کند و خود را صاحب پروسه‌ها و طبیعت کند و آنها را به خدمت خود بگیرد

تولد ۱۵۹۶ م - مرگ ۱۶۵۰ م

جرج بارکلی ایرلندی

"George Berkeley believes as well that humans don't have free will. He believes in Determinism, that everyone's choices are controlled by God telephatically George Berkeley's Cognitive Theory. George Berkeley believes that sensory perceptions brings up certain ideas and perceptions depending on which sensory organ is used. Also each sense is separate and distinct from each other and are innate. As well our experience is postulated through our experience. As well the only access to reality that we have is through our ideas."

تولد ۱۶۸۵ م - مرگ ۱۷۵۳ م

جان لاک انگلیسی

"آزادی، قدرتی است که انسان برای عمل کردن یا احتراز از عملی خاص داراست"

این پرسش درست نیست که آیا اراده آزاد است بلکه آیا یک انسان آزاد است
"انسان از دیدگاه لاک، موجودی است که حتی نسبت به نفس خود، قدرت مطلق یا قدرت

آزاد نامحدود ندارد"

هیچ انسانی ماهیتاً و به طور فطری محکوم و متبوع قدرت سیاسی انسانی دیگر و یا گروه

دیگری نیست

"انسان در وضع طبیعی از آزادی برخوردار است و می‌تواند هر کاری را برای زندگی و

سعادت خود لازم می‌داند، بدون اجازه گرفتن از کسی یا مقامی آزادانه انجام دهد به این شرط که از حدود قانون طبیعت تجاوز نکند"

"همه انسان‌ها ماهیتاً آزاد، برابر و مستقل هستند"

انسان عملاً دارای دو گونه آزادی است؛ آزادی طبیعی و آزادی مدنی

تولد ۱۶۳۲ م - مرگ ۱۷۰۴ م

یوهان فیشته آلمانی

"در ایام جوانی به نظریه ی جبر باوری گرایش یافت اما "جبر باوری هم با طبع پر جوش

و خروش فیشته هم با دلبستگی های شدید وی به مسائل اخلاقی هم ساز نبود و بزودی جای خود را به پافشاری بر آزادی اخلاقی داد"

تولد ۱۷۶۲ م - مرگ ۱۸۱۴ م

جرمی بنتام انگلیسی

"The Utilitarian philosopher Jeremy Bentham

lived from 1748 to 1832 and he is famous for his belief in the greatest happiness principle, which upholds that we should maximise pleasure and minimize pain. Therefore, the greatest happiness of the greatest number should be our first priority. This theory had its critics, since it did not accommodate the rights of the individual."

"His philosophy also follows a deterministic

path. In his book History of Western Philosophy, Bertrand Russell says:"

"He bases his whole philosophy on two

principles, the 'association principle' and 'the greatest happiness principle,'" says Russell."

"The association principle, which is less well-

known, is the theory that leads Bentham to determinism. "He recognizes association of ideas and language, and also association of ideas and ideas. By means of this principle, he aims at a deterministic account of mental occurrences. In essence, the doctrine is the same as the more modern theory of the 'conditioned reflex.'"

تولد ۱۷۴۸ م - مرگ ۱۸۳۲ م

چارلز پرس آمریکایی

"Peirce's idea of Tychism was inspired by the

writings of Charles Renouvier and Alfred Fouillée, who were proponents of irreducible chance and indeterminism decades before quantum mechanics."

"But Renouvier and Fouillée were neo-Kantians

who saw indeterminism and determinism as antinomies needing to be reconciled. Both speculated about free will somehow based on indeterminism. Peirce also would follow a sort of neo-Hegelian Aufhebung, reconciling the two moments, tychastic and anancastic, with his agapastic evolutionary love which he also called

continuity or synecism. What he did say in was somewhat obscure and equivocal. He talks vaguely about two sides to the free-will question that he does not resolve."

"[T]he question of free-will and fate in its simplest form, stripped of verbiage, is something like this: I have done something of which I am ashamed; could I, by an effort of the will, have resisted the temptation, and done otherwise?... it is perfectly true to say that, if I had willed to do otherwise than I did, I should have done otherwise. On the other hand, arranging the facts so as to exhibit another important consideration, it is equally true that, when a temptation has once been allowed to work, it will, if it has a certain force, produce its effect, let me struggle how I may."

"In his ""Doctrine of Necessity Examined,""

Peirce attacks the determinism of Democritus, and says that ""Epicurus, in revising the atomic doctrine and repairing its defenses, found himself obliged to suppose that atoms swerve from their courses by spontaneous chance."" Peirce notes that Aristotle and Epicurus both admitted free will, but does not give us a cogent explanation for their beliefs."

"He (correctly) reads Aristotle as espousing absolute chance and offering a tertium quid beyond chance and necessity."

Aristotle, he says, holds that events come to pass in three ways, namely "(1) by external compulsion, or the action of efficient causes, (2) by virtue of an inward nature, or the influence of final causes, and (3) irregularly without definite cause, but just by absolute chance; and this doctrine is of the inmost essence of Aristotelianism. It affords, at any rate, a valuable enumeration of the possible ways in which anything can be supposed to have come about."

"Peirce used the theory of errors in his thirty years of scientific work for the U.S. Coast Survey, and his father had developed an important criterion for rejecting observational data when it was too far from the standard deviation of errors. For Peirce, necessity and determinism were merely assumptions. That there is nothing necessary and logically true of the universe, Peirce learned from discussions of the work of Alexander Bain in the famous ""Metaphysical Club"" of the 1860's, although the ultimate source for the limits on logic was no doubt David Hume's skepticism."

تولد ۱۸۳۹ م - مرگ ۱۹۱۴ م

ویلیام جیمز آمریکایی

جبرانگاری را به دو طیف افراطی یا متصّل و اعتدالی یا میانه‌رو تقسیم کرد

"William James simply asserted that his will was free. As his first act of freedom, he said, he chose to believe his will was free. He was encouraged to do this by reading Charles Renouvier. In his diary entry of April 30, 1870, he wrote,"

""I think that yesterday was a crisis in my life. I finished the first part of Renouvier's second Essais and see no reason why his definition of free will - 'the sustaining of a thought because I choose to when I might have other thoughts' - need be the definition of an illusion. At any rate, I will assume for the present - until next year - that it is no illusion."

My first act of free will shall be to believe in free will.""

"James later coined the terms ""hard determinism"" and ""soft determinism"" in his essay on ""The Dilemma of Determinism,"" delivered as an address to Harvard Divinity School students in Divinity Hall, on March 13, 1884 at 7:30pm, and published in the Unitarian Review for September 1884."

"Old-fashioned determinism was what we may call hard determinism. It did not shrink from such words as fatality, bondage of the will, necessitation, and the like. Nowadays, we have a soft determinism which abhors harsh words, and, repudiating fatality, necessity, and even predetermination, says that its real name is freedom; for freedom is only necessity understood, and bondage to the highest is identical with true freedom."

"James described chance as neither of these,

but "indeterminism." He said,"

"The stronghold of the determinist argument is the antipathy to the idea of chance. As soon as we begin to talk indeterminism to our friends, we find a number of them shaking their heads. This notion of alternative possibility, they say, this admission that any one of several things may come to pass is, after all, only a roundabout name for chance; and chance is something the notion of which no sane mind can for an instant tolerate in the world. What is it, they ask, but barefaced crazy unreason, the negation of intelligibility and law? And if the slightest particle of it exists anywhere, what is to prevent the whole fabric from falling together, the stars from going out, and chaos from recommencing her topsy-turvy reign?"

"James was the first thinker to enunciate clearly a two-stage decision process, with chance in a present time of random alternatives, leading to a choice which grants consent to one possibility and transforms an equivocal ambiguous future into an unalterable and simple past. (ibid., p.158)"

There is a temporal sequence of undetermined

alternative possibilities followed by adequately determined choices.

"What is meant by saying that my choice of which way to walk home after the lecture is ambiguous and matter of chance?...It means that both Divinity Avenue and Oxford Street are called but only one, and that one either one, shall be chosen."

"James was considering a case where his two choices were essentially equivalent, the so-called "liberty of indifference" (the scholastic *liberum arbitrium indifferentiae*). He also imagined his actions repeated in exactly the same circumstances, which is regarded today as one of the great challenges to libertarian free will."

"Imagine that I first walk through Divinity Avenue, and then imagine that the powers governing the universe annihilate ten minutes of time with all that it contained, and set me back at the door of this hall just as I was before the choice was made. Imagine then that, everything else being the same, I now make a different choice and traverse Oxford Street. You, as passive spectators, look on and see the two alternative universes,--one of them with me walking through Divinity Avenue in it, the other with the same me walking through Oxford Street. Now, if you are determinists you believe one of these universes to have been from eternity impossible: you believe it to have been impossible because of the intrinsic irrationality or accidentality somewhere involved in it. But looking outwardly at these universes, can you say which is the impossible and accidental one, and which the rational and necessary one? I doubt if the most ironclad determinist among you could have the slightest glimmer of light on this point. In other words, either universe after the fact and once there would, to our means of observation and understanding, appear just as rational as the other. (ibid., p.155)"

تولد ۱۸۴۲ م - مرگ ۱۹۱۰ م

باروخ اسپینوزا هلندی

فاعل مختار دانستن از سان از جهت غفلت یا جهل است به این که اراده به صورت کلی

وجود ندارد

"هر قصدی علتی دارد که با وجود آن علت، آن قصد حتماً پیش می‌آید"

تصمیم‌های ما بوسیله تصمیم‌های پیشین و رخداد‌های فیزیکی و امثال آن تعیین می‌شود و

نمی‌توان این تصمیم‌گیری‌ها را بطرزی خودانگیخته یکباره از نیستی برمی‌خیزند لحاظ کنیم؛ حتی اگر خودمان چنین احساس کنیم

تولد ۱۶۳۲ م - مرگ ۱۶۷۷ م

ژان پل سارتر فرانسوی

"جبر علمی وجود ندارد، بشر آزاد است"

"سارتر با حذف واجب‌الوجود و پدیدارشناسی خود از وجود موجودات و انسان، وجود

هرگونه جبر و ضرورتی که آزادی انسان را محدود کند، را نفی می‌کند"

اگر بشود گفت انسان مجبور یا محکوم است؛ محکومیت انسان جز به آزادی نیست. انسان

موجودی است که به خود و انهاده شده است تا آزادانه از خود هر چه می‌خواهد بسازد

پذیرش جبر به دلیل فرار از سهمگینی مسئولیت و انهادگی انسان است. انسان به خودش

و انهاده شده تا آزادانه چستی خود را شکل دهد

"انکار وجود خداوند، پیش‌فرض سترگ فلسفه‌ی ژان پل سارتر است؛ تا جایی که

فلسفه‌ی سارتر را می‌توان نتیجه‌ی یک وضعیت الحادی رادیکال دانست"

هر گونه دترمینیسم تئولوژیک را نفی می‌کند

اگر خدا وجود نداشته باشد همه چیز مجاز است و انسان راجع به تمام کنش‌های خود

مختار است

"ورای جهان انسانی و در قلمرو موجودات فی‌نفسه هیچ واکنشی نسبت به رفتار و عمل

انسانی وجود ندارد. نه تنها اراده یا علم خدا انسان را دچار جبر و ضرورت نمی‌کند، بلکه اشیاء فی‌نفسه نیز نسبت به کنش‌های انسانی بی‌تفاوت هستند و

هیچ‌گونه تاثیری بر رفتار انسانی ندارند"

"اختیار و آزادی برای بشر، نزد سارتر، واقعیتی انتولوژیک است. به عبارت دیگر اختیار و

آزادی مقوم بلکه عین هستی بشر است. آزادی انسان تعبیر دیگری از تقدم وجود انسان بر ماهیت اوست"

"هنگامی که ما می‌گوییم بشر در انتخاب خود آزاد است، منظور این است که هر یک از ما،

با آزادی، وجود خود را انتخاب می‌کند"

آزادی و اختیار برای بشر امری گریزناپذیر است

"من نمی‌توانم محکوم باشم، مگر اینکه آزادی یک محرومیت‌یاضر باشد"

هیچ‌گونه جبری بر انسان برای عمل کردن وجود ندارد

"بسیار راحت‌تر می‌بود اگر تعیین شده و مجبور بودیم زیرا در آن صورت اگر نادرست و

یا احمقانه عمل می‌کردیم همواره قادر بودیم از عوامل بیرونی و تعیین‌کننده کنش‌هایمان سپر بلا یا عذر و بهانه‌ای بسازیم. زیرا ما دوست داریم برای کارهایمان

عذر و بهانه‌ای پیدا کنیم؛ وقتی حریصانه یا شهوت‌پرستانه عمل می‌کنیم می‌گوییم: طبیعت انسانی چنین است یا توانستم جلوی خود را بگیرم، من همینم که

هستم. پذیرش این که آزادی امری گریزناپذیر، تام و تمام است، تمام این عذر و بهانه را از میان بر می‌دارد. هیچ طبیعت انسانی یا فردی باعث نمی‌شود که من

حریصانه عمل می‌کنم، اگر چنین کنم از آن روست که انتخاب کرده‌ام، بنابراین تمام مسئولیت آن با من است"

"آگاهی منفی توانایی دیدن چیزها آنگونه که نیستند و یا تخیل اوضاعی است که با

اوضاع فعلی حاکم بر عالم متفاوت است. از طریق دیدن اشیاء آنگونه که نیستند، یا همان تخیل است که امکان و توانایی طرح افکنی برای تغییر آنچه هست

یعنی اختیار پدید می‌آید. بدین ترتیب با اتحاد آگاهی با آگاهی منفی یا همان تخیل، ما در نسبت با عالم که همواره از طریق آگاهی انجام می‌شود مختار نیز هستیم. به عبارت دیگر ما اوصاف و حتی مقولات بنیادینی را که جهانمان را بر اساس آن طبقه بندی می‌کنیم آزادانه و از روی اختیار انتخاب می‌کنیم. در واقع، تصور اینکه چیزها چگونه نیستند مقدمه‌ای برای طبقه بندی آنها، مطلوب یا مغفور دانستن آنها و در نتیجه تلاش برای دگرگون کردن آنهاست"

نسبت بنیادینی که از طریق آگاهی منفی سر برمی‌آورد را در اصطلاح طرح افکنی می‌نامند

"طرح افکنی شامل ادراک عالم، شناخت عالم، احساس چیزهای پیرامون عالم، طرح انداختن برای تغییر آن و مداخله در روند عالم یا کنش را شامل می‌شو"

بشر پیش از هر چیز «طرحی» است که در درون گرایشی خود می‌زید و بدین گونه وجود او از خزه و تفاله و کلمه متمایز می‌شود

تولد ۱۹۰۵ م - مرگ ۱۹۸۰ م

دنیل دنت آمریکایی

بنا بر فیزیکیسم همه افعال و افکار ما انسان‌ها آگاهانه یا ناآگاهانه یا فیزیکی یا مبتنی بر امر فیزیکی یعنی در نهایت محصول مغز هستند

اراده آزاد ما انسان‌ها به عنوان یکی از مصادیق افعال و افکار ما محصول مغز ما است

هر آن چه محصول مغز ما است مصداقی از آن چیزی است که به نوعی تحت اراده و اختیار آزاد ما است

بنابراین افعال و افکار ما محصول اراده آزاد ما هستند

رخدادهای مغزی ما یا همان فیزیولوژی اعصاب ما کاملاً تحت روابط علت و معلولی است پس افعال ارادی انسان تحت روابط جبری علی و معلولی هستند

"پس اراده آزاد ما تحت روابط جبری علی است، پس اراده آزاد با علیت یعنی جبر علی سازگار است"

اگر جبر علی بر عالم حاکم باشد تمامی تلاش‌ها و میل‌های بشر بر مبنای اراده آزاد وی توهمی بیش نخواهد بود

در تفسیری خاص از عالم و همچنین نظریه اتمی چنین فرض

تولد ۱۹۴۲ م - مرگ ... م

بارون دِ هولباخ آلمانی

"دیو لاپلاس ماهیتا مبتنی است بر دترمینیسم مکانیکی، که بنا بر آن، طبیعت زنجیر واحد ناگسستگی از حلقه‌های علت و معلولی است که بطور ضرور در پیوند با یکدیگر قرار دارند"

علت جنگ را در تندی (اسیدی بودن) زیاده از حد صفرا در کیسه صفرا افراد متعصب و جوشش خون در قلب سردارها می‌دانست

تولد ۱۷۲۳ م - مرگ ۱۷۸۹ م

تد هاند ریچ انگلیسی

جبرگرا

"با اینکه باید خوش‌اقبالی خود (نه خود) را مسئول واقعی فضایلمان از قبیل صداقت، سخت‌کوشی و... بدانیم، اما اکثر امیدهای ما برای زندگی به قوت خود باقی خواهد ماند: تمایل به هنرپیشه یا نویسنده‌ای موفق شدن، شروع یک کسب‌وکار،

عاشق شدن، فرزنددار شدن، مورد تحسین دیگران واقع شدن. تنها لازمه‌ی این امیدهای معمول زندگی این است که اگر تلاش‌های ارادی درخوری را انجام دهیم، خوش شانس هستیم که چیزی جلوی ما را در تحقیق‌بخشیدن به اهداف ارزشمندمان نگرفته. حتی اگر رفتار ما متعین باشد نمی‌توانیم از پیش بدانیم که مقدر شده امور چگونه از آب درآیند. پس بایستی به تلاش برای تحقیق‌بخشیدن به رؤیاها و امیدهای زندگی‌مان به همان نحوی ادامه دهیم که اگر معتقد بودیم آزاد و مختار به معنای واقعی آن هستیم، ادامه می‌دادیم؛ هر چند که در واقع آزاد نیستیم"

"In A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience and Life-Hopes and in the precis-book How Free Are You?, Honderich expounds a theory of causation as well as other lawlike connections. This he uses to formulate three hypotheses of a deterministic philosophy of mind. They are argued to be true, mainly on the basis of neuroscience. The clarity of determinism is contrasted with the obscurity of the doctrines of free will or origination."

"The centuries-dominant philosophical traditions of determinism and freedom, Compatibilism and Incompatibilism, are examined. According to the first, determinism is consistent with our freedom and moral responsibility; according to the second, it is inconsistent with them. Honderich considers Compatibilism's argument that our freedom consists in voluntariness, doing what we desire and not being coerced; hence its conclusion that determinism and freedom can go together. He also examines Incompatibilism's argument that our freedom consists in origination or free will, our choosing without our choosing's being caused; hence the conclusion that determinism and freedom are inconsistent."

"Honderich argues that both views are mistaken, since freedom as voluntariness and freedom as origination are each as fundamental to our lives. The real problem of the consequences of determinism is not choosing between the two traditional doctrines, but a more practical one: trying to give up what must be given up, since we do not have the power of origination. Honderich's rejection of both traditions has been taken up by other philosophers, many of whom find his criticisms decisive."

"Honderich's Union Theory of mind and brain is defended in A Theory of Determinism. The Union Theory takes it as possible that conscious events like our choices and decisions are in a way subjective but are nevertheless physical rather than near-physical events. They stand in a kind of lawlike connection with neural events, sometimes called the supervenience of mental events on neural events. These psychoneural pairs, as Honderich calls them, are just effects of certain causal sequences, and are causes of our actions. This sort of physicalism, a predecessor to the notion of supervenience, has since been succeeded in Honderich's writings by the near-physicalism of Radical Externalism. Radical Externalism holds that perceptual consciousness does not have a nomic sufficient condition in a head but only a necessary one. Honderich argues that reflective and affective consciousness are different again. He also argues that this is consistent with contemporary neuroscience, rescues us from the argument from illusion or brain in a vat, and also from the dubious conclusions of sense-data theory and phenomenalism."

تولد ۱۹۳۳ م - مرگ ... م

آیزا برلین انگلیسی

آزادی عبارت است از فقدان موانع در راه تحقق آرزوهای انسان؛ این همان معنای شایع و

شاید شایع‌ترین معنایی است که کلمه آزادی به آن مفهوم استعمال می‌شود

تولد ۱۹۰۹ م - مرگ ۱۹۹۷ م

ایان باربور آمریکایی

آزادی همانا فقدان جبر نیست بلکه یک نوع خاص از جبر است؛ یعنی خود مجبورسازی

"انسان یک مکانیسم بی‌ارادة انگیزه- پاسخ نیست بلکه یک سیستم خودسامان دهنده یا لاقط یک خودمختاری و خودجوشی محدود و معین است. انتخاب‌های انسان متأثر از آرمان‌های اخلاقی، فکری و عقلی است. تأمل انسان در باب اهداف آرمانی و تعهدات او در قبال آن‌ها رفتار او را شکل می‌دهد"

جبرگرایی اکید

همه رویدادها تعیین و تعیین دارند یعنی مجبورند

آزادی عبارت است از «فقدان جبر»

آزادی وهمی بیش نیست

انسان به هیچ‌وجه مسؤول و پاسخگوی اعمال خویش نیست و مسأله کیفر و

تشویق و سایر هنجارهای اخلاقی معنایی ندارد

نهایت مجازات و کیفر فقط به صورت وسایل استصلاحی (پراگماتیک) در

جامعه مطرح است

"یک جبرانگاری در سنت روانکاوی، به تأثیر نیروهای ناخودآگاه بر اعمال آدمی اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که هیچ شخصی را نمی‌توان مسؤول اعمال خود دانست؛ چه شخصیت فرآورد تجربه‌های دوران کودکی است که در اختیار او نیست"

فیزیک قرن نوزدهمی جبری بود؛ چه علی‌الاصول و نظراً این امر را ممکن می‌دانستند که

اوضاع آینده همه سیستم‌هایش را از روی وضع کنونی‌شان محاسبه کنند

"طرفداران اختیار، متوسل به اصل هاینبرگ شدند و آن را بیان عدم تعین عینی در طبیعت

تلقی کردند، نه عدم قطعیت ذهنی در دانش بشر. اراده تصمیم می‌گیرد که کدام‌یک از احتمالات، بدون تخطی از قوانین فیزیک، به تحقق پیوندد"

"دانستن شرایط اولیه، ما را قادر به پیش‌بینی آن چه رخ خواهد داد نمی‌سازد؛ چه با

شرایط اولیه واحد و یکسان، همواره نمی‌توانیم نتایج واحد و یکسان به بار آوریم"

"نه نظراً و نه عملاً نمی‌توان لحظه‌ای را پیش‌بینی کرد که یک اتم منفرد رادیواکتیو

پس از قطع فعال کردن آن در رآکتور اتمی تجزیه می‌شود. آن‌چه می‌توان محاسبه کرد، این احتمال است که در نخستین دقیقه تجزیه خواهد شد. احتمال

ضعیف‌تر این است که در طی دقیقه دوم تجزیه خواهد شد یا دقیقه سوم و به همین ترتیب"

تولد ۱۹۳۲ م - مرگ ۲۰۱۳ م

ریچارد پاکین آمریکایی

وجود و اعتبار اصل علیت را یکی از مبانی نظریه جبرگرایی وصف می‌کند

تولد ۱۹۲۳ م - مرگ ۲۰۰۵ م

رودلف کارناب آلمانی

قائل به امکان اختیار با فرض علیت و جبریت علمی بر اساس فیزیک کلاسیک است

معتقد است که ناسازگاران وجود قوانین جبری علمی و علیت را دلیل بر اجبار تفسیر کردند

در حالی که آنها تنها دلیل پیش‌بینی هستند

"هنگامی که یک شخص انتخابی به عمل می‌آورد، انتخاب وی بخشی از زنجیرهای علی

جهان است"

تولد ۱۸۹۱ م - مرگ ۱۹۷۰ م

پل فولکیه فرانسوی

"موضوع در نظر گرفتن قوانین آماری با تئوری فشار گازها به وجود آمد. در فیزیک گفته می‌شود که گازها بر جدار ظروف خود فشار ثابتی وارد می‌کنند ولی اگر حرکت یک ذره از گاز را در میان ظرف در نظر بگیریم، موضوع دیگری را مشاهده خواهیم کرد. از طرفی، پیش‌بینی ذره مخصوصی که دائماً به واسطه تلاقی با ذره‌های دیگر منحرف می‌شود، غیرممکن است. همچنین نمی‌توانیم تعیین کنیم که این ذره در چه موقع به کدام نقطه از جدار ظرف برخورد خواهد کرد و فقط از روی قوانین آماری احتمال این واقعه را تعیین می‌تایم"

تولد ۱۸۹۳ م - مرگ ۱۹۸۳ م

هانس رایشنباخ آلمانی

"اگر فیزیک، موضع کلاسیک جبریت‌اکید را حفظ می‌کرد، نمی‌شد با معنایی روشن، از انتخاب یک شق، ارجحیت امری بر امر دیگر، گرفتن تصمیمی عقلی، یا مسئولیت اعمال خود و غیره صحبت کرد"

تولد ۱۸۹۱ م - مرگ ۱۹۵۳ م

کارل مارکس آلمانی

"ساختار اقتصادی هر جامعه، شالوده و اساس آن جامعه را تشکیل می‌دهد و بر مبنای آن می‌توان، در تحلیل نهانی، به توضیح کل روبنای متشکل از نهادهای حقوقی، سیاسی و همچنین مذهبی، فلسفی و طرز تفکر هر مقطع تاریخی نایل آمد"

مناسبات اقتصادی هر دوره نیز به طور قانونمند پدید می‌آید و از بین می‌رود

"دترمینیسم مکانیکی با مطلق کردن کماکان ضرورت (جبر)، به معنای مکانیکی آن و با انکار وجود تصادف، از منجلا ب تقدیرگرایی (فاتالیسم) سر در آورد و ضرورت (جبر) مطلق شده را به درجه سرنوشت ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر و یا به درجه اراده بی‌چون و چرای الهی ارتقا داد"

تولد ۱۸۱۸ م - مرگ ۱۸۸۳ م

فریدریش انگلس آلمانی

"فلاسفه آن زمان — از اسپینوزا تا ماتریالیست‌های فرانسوی — می‌توانند افتخار کنند که علیرغم سطح نازل رشد علوم طبیعی، دچار گمراهی نشده‌اند و بر این نکته پا فشرده‌اند، که جهان را باید بوسیله خود جهان توضیح داد و جزئیات امور را به عهده علوم طبیعی فردا گذاشت"

تولد ۱۸۲۰ م - مرگ ۱۸۹۵ م

رودریک چیشولم آمریکایی

"برای تبیین افعال آزادانه‌ای که متعین از شرایط سابق بر خود نیست به طرح نوعی علیت بی‌واسطه در ساحت افعال انسانی که آن را «علیت-فاعلی» [۱۲] می‌نامد، می‌پردازد. چنین علتی به سان یک محرک نامتحرک (و لذا تعین‌بخش اما تعین‌نیافته) دست به عمل می‌زند"

تولد ۱۹۱۶ م - مرگ ۱۹۹۹ م

هری فرانکفورت آمریکایی

"فردی را تصور کنید که همانطور که در طول مسیری به پیش می‌رود به یک دوراهی می‌رسد؛ وی به اختیار خودش یکی از راه‌ها را انتخاب می‌کند و به حرکت خود ادامه می‌دهد، غافل از اینکه راه دیگری نداشته و چنانچه مبادرت به عبور از مسیر دوم نموده بود جلویش را می‌گرفتند، یعنی با اینکه عملاً نخواسته به جز این عمل نماید لیکن اگر هم می‌خواست اجازه‌ی آن را به وی نمی‌دادند. حال آیا این انتخاب را اختیاری می‌دانیم؟ یا اینکه او را از آنجا که عملاً بیش از یک راه در پیش رو نداشته مجبور به حساب می‌آوریم؟"

"چنانچه شخص بر طبق اراده‌ی خودش عمل نماید و دیگری مداخله‌ای در آن نداشته باشد، در این صورت وی مسئول آنچه که انجام داده خواهد بود، حال هر چند که نتوانسته باشد به جز این عمل نماید"

نوعی توانایی موسوم به خود-ارزیابی تأملی را مطرح می‌کند: شخص آزاد قادر است امیال موجود خود را مورد ارزیابی و تأمل نقادانه قرار دهد و آنگاه امیال برتر انسانی را جانشین امیال پست غریزی گذشته‌ی خود نماید

"نا سازگارگرایان که بسیاری از آنها از مخالفان اراده؟ آزاد محسوب می‌شوند، معمولاً به برهان معروف زیر برای دفاع از حرف‌شان استناد می‌کنند: اصل وجود دیگر چاره‌ها: فرد در قبال عملی که انجام داده است (مثلاً عمل "الف") مسئول است تنها اگر قادر می‌بود که به جای عمل "الف" به عملی دیگر (مثلاً عمل "ب") دست می‌زد. فرد تنها در صورتی قادر است که به عملی دیگر توسل جوید که جبرگرایی نادرست باشد. فرد تنها در صورتی در قبال رفتارهایش مسئول است که جبرگرایی نادرست باشد."

"سازگارگرایان که معتقدند جبرگرایی (در فیزیک) دارای تضاد با اختیار انسان نیست، برای رد کردن برهان بالا و دفاع از اراده؟ آزاد، معمولاً بند دوم برهان را مورد انتقاد قرار می‌دهند. فرانکفورت اما برای نخستین بار در قالب یک مثال نقض، تلاش می‌کند تا اصل وجود دیگر چاره‌ها را به سؤال بکشد.[?] به چنین مثال‌های نقضی که می‌خواهند نشان دهند فرد حتی اگر کار دیگری را نتواند انجام دهد، باز هم می‌تواند دارای مسئولیت اخلاقی باشد، مثال‌های فرانکفورت گونه می‌گویند. به عنوان مثال می‌تواند نمونه؟ زیر را که متعلق به رابرت کین می‌باشد بیان کرد:"

"بلک می‌خواهد که جونز حتماً به یک مأموریت برود. او برای اینکه از انجام شدن مأموریت اطمینان پیدا کند، بدون اطلاع جونز تراشه‌ای کامپیوتری را در مغز او جاسازی می‌کند. وظیفه؟ این تراشه این است: اگر جونز با رفتن به مأموریت موافقت کرد، تراشه هیچ کاری انجام نمی‌دهد ولی اگر جونز مخالف رفتن به مأموریت بود، تراشه دست به کار شده و فکر او را تغییر می‌دهد به طوری که او با رفتن به مأموریت موافقت کند. فردای این روز بلک از جونز راجع به مأموریت سؤال می‌کند. جونز موافقت می‌کند که به مأموریت برود بدون اینکه تراشه دست به کار شده باشد. به این ترتیب هر چند جونز نمی‌توانسته راو دیگری را انتخاب کند -یعنی نمی‌توانسته «نرفتن به مأموریت» را انتخاب کند. - اما باز هم او در قبال تصمیم‌اش مسئول بوده است" [?].

تولد ۱۹۲۹ م - مرگ ... م

سوزان ولف آمریکایی

چنانچه فرد بتواند رفتار خود را با هنجارها و نرم‌های تعیین‌شده‌ی اجتماع و اخلاق وفق دهد آزاد است؛ ولو اینکه در عمل نتوانسته باشد به جز این نحو عمل نماید

"Wolf's work centres on the relation between freedom, morality, happiness and meaningfulness in life. Her book Freedom Within Reason (Oxford, 1990) argues for a view of free will as the ability to do what one reasonably thinks is the right thing. This allows a deterministic universe to nevertheless contain responsibility and the feeling of autonomy for us."

تولد ۱۹۵۲ م - مرگ ... م

رابرت کین آمریکایی

ما می‌توانیم بدون توسل به راهبرد رازآلوده و مافوق طبیعی کانتی‌ها و در عوض با استناد به یافته‌های فیزیک کوانتومی دال بر وجود نوعی بی‌تعینی در شبکه‌ی نورون‌های مغزی انسان و البته در عین اجتناب از عواقب عدم تعین محض در سطح واحدهای بزرگ‌تر اندیشه و عمل انسانی- بی‌تعینی لازم در طبیعت برای اختیار را به دست داده

"Kane is one of the leading contemporary philosophers on free will.[2][3] Advocating what is termed within philosophical circles "libertarian freedom", Kane argues that "(1) the existence of alternative possibilities (or the agent's power to do otherwise) is a necessary condition for acting freely, and (2) determinism is not compatible with alternative possibilities (it precludes the power to do otherwise)".[4] It is important to note that the crux of Kane's position is grounded not in a defense of alternative possibilities (AP) but in the notion of what Kane refers to as ultimate responsibility (UR). Thus, AP is a necessary but insufficient criterion for free will. It is necessary that there be (metaphysically) real alternatives

for our actions, but that is not enough; our actions could be random without being in our control. The control is found in "ultimate responsibility".

"Ultimate responsibility entails that agents must be the ultimate creators (or originators) and sustainers of their own ends and purposes. There must be more than one way for a person's life to turn out (AP). More importantly, whichever way it turns out must be based in the person's willing actions. As Kane defines it,"

"An agent is ultimately responsible for some (event or state) E's occurring only if (R) the agent is personally responsible for E's occurring in a sense which entails that something the agent voluntarily (or willingly) did or omitted either was, or causally contributed to, E's occurrence and made a difference to whether or not E occurred; and (U) for every X and Y (where X and Y represent occurrences of events and/or states) if the agent is personally responsible for X and if Y is an arche (sufficient condition, cause or motive) for X, then the agent must also be personally responsible for Y."

"In short, "an agent must be responsible for anything that is a sufficient reason (condition, cause or motive) for the action's occurring." [5]"

"What allows for ultimacy of creation in Kane's picture are what he refers to as "self-forming actions" or SFAs – those moments of indecision during which people experience conflicting wills. These SFAs are the undetermined, regress-stopping voluntary actions or refrainings in the life histories of agents that are required for UR. UR does not require that every act done of our own free will be undetermined and thus that, for every act or choice, we could have done otherwise; it requires only that certain of our choices and actions be undetermined (and thus that we could have done otherwise), namely SFAs. These form our character or nature; they inform our future choices, reasons and motivations in action. If a person has had the opportunity to make a character-forming decision (SFA), he is responsible for the actions that are a result of his character."

"Kane is one of several philosophers and scientists to propose a two-stage model of free will. The American philosopher William James was the first (in 1884). Others include the French mathematician and scientist Henri Poincaré (about 1906), the physicist Arthur Holly Compton (1931, 1955), the philosopher Karl Popper (1965, 1977), the physicist and philosopher Henry Margenau (1968, 1982), the philosopher Daniel Dennett (1978), the classicists A. A. Long and David Sedley (1987), the philosopher Alfred Mele (1995), and most recently, the neurogeneticist and biologist Martin Heisenberg (2009), son of the physicist Werner Heisenberg, whose quantum indeterminacy principle lies at the foundation of indeterministic physics. [8]"

"Kane's model goes beyond Daniel Dennett's by trying to keep indeterminism as late as possible in the process of deliberation, indeed as late as the decision itself in the SFAs (Self-Forming Actions). Kane's followers, Laura Waddell Ekstrom, Richard Double, and Mark Balaguer, as well as the philosopher Peter van Inwagen, agree that chance must be the direct cause of action. This makes them all radical libertarians, as opposed to those who limit chance to the early deliberative stages of the decision process, such as James, Popper, Margenau, Doyle and Martin Heisenberg, who are conservative or modest libertarians, following the two-stage models proposed by Dennett and Mele."

"In his 1985 book Free Will and Values, aware of earlier proposals by neurobiologist John Eccles, Popper, and Dennett, but working independently, Kane proposed an ambitious amplifier model for a quantum

randomizer in the brain - a spinning wheel of fortune with probability bubbles corresponding to alternative possibilities, in the massive switch amplifier (MSA) tradition of Compton."

"What I would like to do then, is to show how an MSA model, using Eccles' notion of critically poised neurons as a working hypothesis, might be adapted to the theory of practical, moral and prudential decision making.[9]"

"But Kane was not satisfied with his solution.

In the end he did not endorse it. He said it did not go far enough because it does not fully capture the notion of ultimate responsibility (UR) during rare "self-forming actions (SFAs). It is merely a "significant piece in the overall puzzle of a libertarian freedom." [10] He explains that the main reason for failure is"

" "locating the master switch and the mechanism of amplification...We do not know if something similar goes on in the brains of cortically developed creatures like ourselves, but I suspect it must if libertarian theories are to succeed." [11][12]"

Kane admits his basic failure is his location of indeterminism in the decision process itself. This makes chance the direct cause of action. He was actually quite bleak about the possibilities for a satisfactory libertarian model. He felt

" "that any construction which escaped confusion and emptiness was likely to fall short of some libertarian aspirations - aspirations that I believe cannot ultimately be fulfilled." [13]"

"But Kane claims that the major criticism of all indeterminist libertarian models is explaining the power to choose or do otherwise in "exactly the same conditions," something he calls "dual rational self-control." Given that A was the rational choice, how can one defend doing B under exactly the same circumstances?" [14] Kane is concerned that such a "dual power" is arbitrary, capricious, and irrational."

"Kane's latest suggestion for his occasional self-forming actions argues that the tension and uncertainty in our minds stirs up "chaos" that is sensitive to micro-indeterminacies at the neuronal level."

"All free acts do not have to be undetermined on the libertarian view, but only those acts by which we made ourselves into the kinds of persons we are, namely the "will-setting" or "self-forming actions" (SFAs) that are required for ultimate responsibility. [15]"

"Now I believe these undetermined self-forming actions or SFAs occur at those difficult times of life when we are torn between competing visions of what we should do or become. Perhaps we are torn between doing the moral thing or acting from ambition, or between powerful present desires and long-term goals, or we are faced with difficult tasks for which we have aversions.[16]"

"Since he is primarily interested in cases of "liberty of indifference," the strong indeterminism he introduces raise the objection of loss of agent control, but Kane says the agent can beforehand decide to assume responsibility whichever way she randomly chose. This seems more like rationalization than reason, but Kane defends it."

" "Suppose we were to say to such persons:

'But look, you didn't have sufficient or conclusive prior reasons for choosing as you did since you also had viable reasons for choosing the other way.' They might reply. 'True enough. But I did have good reasons for choosing as I did, which I'm

willing to stand by and take responsibility for. If these reasons were not sufficient or conclusive reasons, that's because, like the heroine of the novel, I was not a fully formed person before I chose (and still am not, for that matter). Like the author of the novel, I am in the process of writing an unfinished story and forming an unfinished character who, in my case, is myself." [17]"

"فلسفه اختیار «مدخلی معاصر بر اراده آزاد». درآمدی است ساده و روزآمد به مطرح‌ترین و

مؤثرترین آرای فلاسفه غربی در قبال یکی از مهم‌ترین و ذهن‌سوزترین اشتغالات فکری اندیشمندان موسوم به مسئله جبر و اختیار. رابرت کین (متولد ۱۹۳۸) استاد فلسفه دانشگاه تگزاس در آستین و یکی از مهم‌ترین فیلسوفان معاصر در حوزه جبر و اختیار است که اثر حاضر را در ۲۰۰۵ میلادی و بعد از آثار مشهور خود «اهمیت اراده آزاد»، «در میان مارپیچ اخلاقی»، «اراده آزاد و ارزش‌ها»، ویراستاری «راهنمای آکسفورد بر اراده آزاد» و «اراده آزاد» انتشار داد؛ جامعیت این اثر در معرفی، تحلیل و ارزیابی مفید و مختصر این راهبردهای مختلف این مسئله و نیز نگارش روان و رسای آن، صاحب‌نظران را بر آن داشته تا این مدخل را جایگزینی مطمئن و باکفایت برای همه مدخل‌های موجود در این حوزه بدانند."

تولد ۱۹۳۸ م - مرگ ... م

جان بی واتسون آمریکایی

از نمایندگان مکتب رفتار گرایی

"روانشناسی برای «واتسون» عبارت بود از «آن بخش از علوم طبیعی که به عنوان موضوع

خود، رفتار انسان، یعنی کردار و گفتار آموخته و ناآموخته آدمی را بر می‌گزیند"

"در خصوص مخالفت دیر پای بین علم (با پذیرش یک دنیای طبیعی شدیداً جبرگرا) با

الهیات و انواع مختلف فلسفه - که در آنها آزادی اراده عموماً مورد قبول است - در جایگاه رفتار گرایی و واتسونی، ابهامی وجود ندارد. از آنجا که کل رفتار، به انضمام آنچه که ارادی خوانده شده و متضمن انتخاب‌هاست، در اصطلاح فیزیکی تفسیر می‌شود، تمام اعمال از پیش به گونه‌ای فیزیکی تعیین شده‌اند"

انسان و رفتار او را صرفاً فیزیکی تفسیر می‌کند

"در نظام فکری خود، اراده و اختیار را نفی کرده، به جبر اعتقاد دارد"

به مسئولیت شخصی قایل نیست

"قانون کیفر و مجازات را تحت عنوان کیفر خاطی رد کرده، به جای آن بر بازآموزی

جانان تکیه می‌کند و در صورت عدم موفقیت، توقیف یا نابودی آنان را تجویز می‌کند"

تولد ۱۸۷۸ م - مرگ ۱۹۵۸ م

هربرت اسپنسر انگلیسی

واضع نظریه داروینسم اجتماعی

پدر تعمیدی جغرافیای نو

مکتب جبر محیطی از عقاید او به شدت تغذیه می‌شد

تولد ۱۸۲۰ م - مرگ ۱۹۰۳ م

گئورگی پلخانف روسی

پدر سوسیالیسم روس

جبر جغرافیایی را با نارسائیهای اقتصادی ترکیب می‌کرد

شرایط محیط طبیعی؟ فعالیت انسان و ابزار تولید روابط متقابل مردم را در فرایند تولید

مشخص می‌سازد

تأثیر محیط جغرافیایی را در تکامل نیروهای مولد؟ قطعی می‌داند

"In the words of historian Leopold Haimson, Plekhanov "denounced terrorism as a rash and impetuous movement, which would

drain the energy of the revolutionists and provoke a government repression so severe as to make any agitation among the masses impossible." [9] Plekhanov was so certain of the correctness of his views that he determined to leave the revolutionary movement altogether rather than to compromise on the matter. [9]

"Throughout the 1890s, Plekhanov was involved in three tasks in revolutionary literature. First, he sought to reveal the inner link between pre-Marxist French materialism and the materialism of Marx. His "Essays on the History of Materialism (1892-1893)" [30] dealt with the French materialists—Paul Holbach and Claude-Adrien Helvétius. Plekhanov defended both Helvétius and Holbach from attacks by Friedrich Albert Lange, Jules-Auguste Soury and the other neo-Kantian idealist philosophers. [31] In this series of writings, Plekhanov was careful to place special emphasis on the revolutionary nature of the Marxists' philosophy. [32] Plekhanov not only found materialism to be the motor force in history, but went on to outline a particular type of materialism—the "economic determinism model of materialism as the specific element that moved history." [33]

"Secondly, Plekhanov outlined a history of materialism and its struggle against bourgeois ideologists. [34] Bourgeois philosophers of the "great man theory of history" came under attack from Plekhanov from the economic determinist point of view in his 1898 book entitled "On the Individual's Role in History." [35] Thirdly, Plekhanov defended revolutionary Marxism against the revisionist critics—Eduard Bernstein, Pyotr Struve, etc. [36]

"During the Russian Revolution of 1905, Plekhanov was unrelenting in his criticism of Lenin and the Bolsheviks, charging that they failed to understand the historically-determined limits of revolution and to base their tactics upon actual conditions. [38] He believed the Bolsheviks were acting contrary to objective laws of history, which called for a stage of capitalist development before the establishment of socialist society would be possible in economically and socially backwards Russia and characterized the expansive goals of his radical opponents' "political hallucinations." [38]

تولد ۱۸۵۶ م - مرگ ۱۹۱۸ م

پیتر ون اینواگن آمریکایی

استدلالی را موسوم به «استدلال لازمه» ارائه کرده است

"اگر جبرگرایی صادق باشد، آنگاه اعمال ما از لوازم قوانین طبیعت و رویدادهای گذشته

خواهند بود. اما نه قوانین طبیعت نه رویدادهای گذشته در اختیار ما نیستند. پس لوازم این امور، از جمله اعمال خود ما، در اختیار ما نیستند پس اراده آزاد وجود ندارد"

"His 1983 monograph An Essay on Free Will [5] played an important role in rehabilitating libertarianism with respect to free will in mainstream analytical philosophy. [6] In the book, Van Inwagen introduces the term incompatibilism about free will and determinism, to stand in contrast to compatibilism - the view that free will is compatible with determinism. [7]"

"Van Inwagen's central argument (the Consequence Argument) for this view says that "If determinism is true, then our acts are the consequences of the laws of nature and events in the remote past. But it is not up to us what went on before we were born, and neither is it up to us what the laws of nature are. Therefore, the consequences of those things (including our present acts) are not up to us." [8]"

"Van Inwagen also added what he called the Mind Argument (after the philosophical journal Mind where such arguments often appeared). "The Mind argument proceeds by identifying indeterminism with chance and by arguing that an act that occurs by chance, if an event that occurs by chance can be called an act, cannot be under the control of its alleged agent and hence cannot have been performed freely. Proponents of [this argument] conclude, therefore, that free will is not only compatible with determinism but entails determinism." [9]"

"The Consequence Argument and the Mind Argument are the two horns in the classic dilemma and standard argument against free will.[10] If determinism is true, our actions are not free. If indeterminism is true, our actions are random and our will can not be morally responsible for them.[11]"

"Van Inwagen concludes that "Free Will Remains a Mystery." [12] In an article written in the third person called "Van Inwagen on Free Will," [13] he describes the problem with his incompatibilist free will if random chance directly causes our actions.[14] He imagines that God causes the universe to revert a thousand times to exactly the same circumstances[15] that it was in at some earlier time and we could observe all the "replays." If the agent's actions are random, she sometimes "would have agent-caused the crucial brain event and sometimes (in seventy percent of the replays, let us say) she would not have... I conclude that even if an episode of agent causation is among the causal antecedents of every voluntary human action, these episodes do nothing to undermine the prima facie impossibility of an undetermined free act." [16]"

"In a paper submitted to The Journal of Ethics entitled "How to Think about the Problem of Free Will," Van Inwagen worries that the concept "free will" may be incoherent. He says "There are seemingly unanswerable arguments that (if they are indeed unanswerable) demonstrate that free will is incompatible with determinism. And there are seemingly unanswerable arguments that ... demonstrate that free will is incompatible with indeterminism. But if free will is incompatible both with determinism and indeterminism, the concept 'free will' is incoherent, and the thing free will does not exist." [17]"

تولد ۱۹۴۲ م - مرگ ... م

ریاضیدانان

پی‌یر لاپلاس فرانسوی

"میان رخدادهای اکنون و رخدادهای گذشته اتصال ژرفی وجود دارد، اتصالی که بر این

اصل استوار است: چیزی نمی‌تواند بدون علتی که مقدم بر آن باشد وجود داشته باشد"

"ما باید حالت کنونی جهان را معلول حالت قبلی و علت حالت بعدی آن بدانیم. متفکری

که تمامی نیروهای مؤثر در طبیعت را در یک لحظه معین می‌داند، و همچنین مکان لحظه‌ای تمامی اشیای جهان را می‌داند قادر خواهد بود در یک فرمول، حرکت بزرگترین اجسام تا کوچکترین اتم‌های این جهان را درک کند، مشروط بر این که تفکر وی به اندازه کافی قادر باشد تا تمامی داده‌ها را تحلیل کند؛ برای وی هیچ چیزی غیر قطعی نخواهد بود و آینده مثل گذشته پیش چشمانش خواهد بود"

با داشتن اطلاعات تمام ذرات جهان؛ تمامی گذشته و آینده جهان قابل تعیین است

حالت فعلی عالم ممکن است معلول حالت قبلی و علت حالت بعدی تلقی شود

"اگر حالت عالم را در لحظه آفرینش آن با تمام جزئیاتش برای یک ریاضی‌دان بی‌تفاوت دانشمند کاری مشخص می‌بود، چنین موجودی می‌توانست همه سرنوشت جهان را تماماً بخواند هیچ چیز برای وی نامعین نمی‌بود و آینده و گذشته جهان در جلو چشم وی حاضر بود"

تولد ۱۷۴۹ م - مرگ ۱۸۲۷ م

گوتفرد لایبنیتس آلمانی

"مسئله جمع میان موجبیت فیزیکی و اختیار انسانی یکی از معضلات فلسفه غرب است اما این مسئله به نظر لایبنیتس به طور قطع حل شده است. وی مباحث می‌کند که بهتر و کاملتر از هر کس رابطه آزادی و اختیار از یک سو و ضرورت مطلق، تقدیر و جبر را از سوی دیگر توضیح داده است"

"لایبنیتس مسئله اختیار و موجبیت را با استناد به تمایزی که میان ضرورت مطلق حقایق ناضوری، یعنی امکانی و ضرورت منطقی گذاشته است، حل می‌کند. ضرورت منطقی یا متافیزیکی، مستلزم مطلقاً ناممکن بودن خلاف آن است، چنانکه ضد یک قضیه هندسی مستلزم تناقض است و نمیتوان آن را تعقل کرد. اما به نظر لایبنیتس، اعمال و افعال انسان از نوع «حقایق امکانی» اند. عمل انسان نه ضروری است و نه موجب، بلکه تنها تعیی؟ دارد و ضرورتی در کار نیست، چرا که خلاف آن مستلزم تناقض نیست. «هر جهانی که با قوانین منطق متناقض نباشد، ممکن است»»

"لایبنیتس مسئله اختیار برای خدا و انسان را، همانند شر در عالم و عدل الهی، با کمک ایده «جهانهای ممکن» رفع و رجوع می‌کند. در هر امر و کار، خلاف آنچه اختیار شده است، به نظر ممکن می‌آید؛ عملی با آنکه ضروری نیست، تعیی؟ می‌آید و به نظر لایبنیتس، همین اختیار و آزادی است. دین ترتیب، ضرورتی در کار نیست، بلکه، همواره رجحانی در انتخاب دخیل است. «هر چند که جهت این رجحان در همه موارد برای ما معلوم نباشد و هر چند که شئی که اراده بیشتر به جانب آن مایل است، هرگز انتخاب نشده نخواهد ماند»»

"برای احراز اختیار کافی است که جهت عقلی آن، «بدون ایجاب ضرورت، به جانبی میل کرده باشد» (همان، ص ۷۹). (منظور این است که آدمی همچنان این احساس را داشته باشد که میتواند به نحو دیگری انتخاب کند و البته این احساس نباید صرفاً یک پندار باشد. نشانه پندار و فریب نبودن وجود امکان و راههای ممکن دیگر و این امر است که تناقض منطقی در کار نیست. به همین جهت، اختیار خداوند هم مطلق نیست، زیرا که اراده‌اش همواره بهترین را انتخاب و بنابراین، اصل جهت کافی را رعایت می‌کند. «با رعایت اصل جهت کافی است که خداوند وجود و تحقق جهانی را که ما در آنیم، اراده فرموده است و نه جهان دیگری را؛ چرا که این جهان بهترین جهانهاست»»

"لایبنیتس در این آثار، اختیار انسان را حد وسطی میان اراده گزافی و اختیار مطلق و جبر میانگارد و فعل خدا را بر حسب ضرورت اخلاقی و معنوی نظام یافته و امری میان ضرورت ریاضی و تحکیم میداند (لایبنیتس، ۱۳۷۵، ص ۴۲). (وی اختیار را برای انسان والاترین کمالی می‌شمرد که میتوان برای مخلوقی در تصور آورد؛ وجود شر نیز در این عالم، شرط لازم خیر اعلا است و این جهان بهترین جهان ممکن است".

به تبع ارسطو اختیار را اساساً ترکیبی از خودانگیختگی و عقل می‌داند

ما همچنین می‌بینیم که هر جوهری دارای خودانگیختگی کاملی است که در جوهر عاقل

اختیار خواهد بود و به موجب آن هر چه برای او رخ می‌دهد نتیجه ایده‌ها یا وجود اوست

تنها فاعلی را مختار می‌داند که صرفاً به وسیله ضرورت ناشی از طبیعت خود معین شود و

می‌گوید: اختیار نفس به این معناست که منشأ تمام افعال و حالات آن در خود آن است

"اختیار دارای سه شرط است عقل، خود انگیختگی و امکان"

عملی خودانگیخته است که منشأ آن در فاعل باشد. در درون خود مبدأ فعل داشته باشد

بنابراین اختیار عبارت است از قدرت بر فعل و عدم فعل با فرض یکسان بودن شرایط خارجی زیرا عمل وابسته به تمایلات درونی فاعل است مخصوصاً وابسته

به عقل اوست اختیار به معنای عمل کردن در حالت فقدان مرجع نیست یعنی وقتی تمام شرایط خارجی و داخلی یکسان باشد شخص بتواند عمل کند یا عمل

نکند اختیار عبارت است از ضرورت عمل به وسیله عقل

اختیار مستلزم قدرت بر به گونه دیگر انجام دادن است
واضح است که علم پیشین الهی چیزی به تعیین وقایع آینده نمی‌افزاید بلکه فقط تعیین

حوادث آینده معلوم خداوند است

تولد ۱۶۴۶ م - مرگ ۱۷۱۶ م

جغرافیدانان

الن چرچیل سمپل آمریکایی

انسان زاده محیط است

طبیعت؟ شکل‌گیری و قالب‌دهی انسان و فعالیت‌های او را معین کرده است
مذهب تک‌خدایی؟ خاص مناظر یکنواخت چون نواحی استپی و یا بیابانی است

انسان زاده زمین است

تولد ۱۸۶۳ م - مرگ ۱۹۳۲ م

الزورت هانتینگتن آمریکایی

از متعصب‌ترین معتقدان به جبر اب و هوایی

ظهور و سقوط تمدنها؟ فرهنگها؟ حوادث تاریخی و شیوع امراض و پیشرفت کشورها را به

تاثیرات اب و هوایی نسبت می‌دهد

خلاقیت‌های بزرگ فرهنگی و شکوفایی تمدنها را به خنکی هوا و میزان رطوبت و بارندگی

نسبت می‌دهد

عصر یخبندان کوچک (۱۵۵۰ تا ۱۸۵۰) با توانمندی و پویایی علوم و فلسفه همراه بوده

است

برجسته‌ترین دانشمند در جبرگرایی اقلیمی بود

تولد ۱۸۷۶ م - مرگ ۱۹۴۷ م

تامس گریفیت تیلر استرالیایی

برای هر کشوری بهترین برنامه را طبیعت تعیین کرده است و وظیفه جغرافیدان تفسیر و

تشریح آن است

تولد ۱۸۸۰ م - مرگ ۱۹۶۳ م

پزشکان

ژولین دو لا متری فرانسوی

"انسان عبارت است از یک مکانیسم بغرنج، یک ماشین که تابع اصول مکانیکی است"

La Mettrie believed that man worked like a machine due to mental thoughts depending on bodily actions. He then argued that the organization of matter at a high and complex level resulted in human thought. He did not believe in the existence of God. He rather chose to argue that the organization of humans was done to provide the best use of complex matter as possible.[9]

"La Mettrie arrived at this belief after finding that his bodily and mental illnesses were associated with each other. After gathering enough evidence, in medical and psychological fields, he published the book.[12]"

"He further expressed his radical beliefs by asserting himself as a determinist, dismissing the use of judges.[8] He disagreed with Christian beliefs and emphasized the importance of going after sensual pleasure, a hedonistic approach to human behavior.[11] He further looked at human behavior by questioning the belief that humans have a higher sense of morality than animals. He noted that animals rarely tortured each other and argued that some animals were capable of some level of morality. He believed that as machines, humans would follow the law of nature and ignore their own interests for those of others.[9]"

تولد ۱۷۰۹ م - مرگ ۱۷۵۱ م

روانشناسان

کارل یونگ سوئیسی

"شخصیت ممکن است تا اندازه‌ای به وسیله تجربیات کودکی و توسط کهن الگوها، تعیین

شود"

امکان وجود اراده آزاد و خود انگیختگی هست

پدر روانشناسی نوین

"هرچه فروید ناگفته گذاشته، یونگ تکمیل کرده‌است"

تولد ۱۸۷۵ م - مرگ ۱۹۶۱ م

ریموند کتل آمریکایی

شخصیت چیزی است که امکان پیش بینی آن چه را که شخص در یک موقعیت معین انجام

خواهد داد می‌دهد

"معمولا یک همسر می‌تواند با دقت زیادی آنچه را همسر دیگر در موقعیتی معین انجام

می‌دهد پیش بینی کند، زیرا رفتار گذشته او با ثبات و منظم بوده است"

"در مورد موضوع اراده آزاد در برابر جبرگرایی، به نظر می‌رسد که دیدگاه کتل بیشتر در

جهت جبرگرایی است"

تولد ۱۹۰۵ م - مرگ ۱۹۹۸ م

زیگموند فروید اتریشی

بسیاری از کارهای ما در ناخودآگاه ما پنهان است و انسان را وادار به انجام می‌سازد اگرچه

خود انسان متوجه نباشد

مکتب روانکاوی انسان را مجبور می‌داند تا به آنچه تن دهد که در ضمیر ناهشیار او مخفی

گشته است

عقیده دارد سازنده شخصیت انسان چیزی است که انسان در کودکی آن را فرا گرفته است.

که از آن به اصل جبر روانی یا اصل علیت نام می‌برد

"قریبا هر چیزی که انجام می‌دهیم، فکر می‌کنیم و خواب می‌بینیم، توسط غرایز زندگی و

مرگ، نیروهای دست نیافتنی و نادیدنی درون مان، از پیش تعیین شده‌اند"

"شخصیت بزرگسال ما توسط تعامل‌هایی که قبل از پنج سالگی ما صورت گرفته‌اند تعیین

می‌شود، یعنی در زمانی که کنترل کمی داشته‌ایم. این تجربه‌ها برای همیشه ما را در چنگال خود نگه می‌دارند"

تولد ۱۸۵۶ م - مرگ ۱۹۳۹ م

آلفرد آدلر اتریشی

ما توسط نیروهای ناهشیار برانگیخته نمی‌شویم

"ما برای شکل دهی نیروهای اجتماعی که بر ما تاثیر دارند و استفاده خلاقانه از آنها برای

ساختن یک سبک زندگی بی‌نظیر، صاحب اراده آزاد هستیم"

نظام فروید عمومیت و همانندی غم انگیزی را در ماهیت انسان ارائه داد

تولد ۱۸۷۰ م - مرگ ۱۹۳۷ م

کارن هورنای آلمانی

ما همگی می‌توانیم زندگی خود را شکل دهیم و به خود شکوفایی برسیم

تولد ۱۸۸۵ م - مرگ ۱۹۵۲ م

اریش فروم آلمانی

"ما به وسیله ویژگی‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه مان شکل می‌گیریم؛ با این

حال، این نیروها به طور کامل منش ما را تعیین نمی‌کنند"

ما عرو سک‌های خیمه شب بازی نیستیم که به نخ‌هایی که جامعه آنها را می‌کشد واکنش

نشان دهیم

ما مجموعه‌ای از ویژگی‌ها یا مکانیزم‌های روان شناختی داریم که به وسیله آنها ماهیت خود

و جامعه مان را شکل می‌دهیم

"انسان از ابتدای هستی با مسأله انتخاب روبه‌رو است؛ مخصوصاً هر بار می‌خواست

دست به کار بزند، به فکر می‌پردازد؛ یعنی نقش خود را در برابر طبیعت از مفعول به فاعل تبدیل می‌کند"

"انسان از آزادی مطلق وحشت دارد. چون اگر انسان آزادی مطلق داشته باشد، نسبت به هر

کاری احساس مسئولیت می‌کند و خود را نسبت به آن پاسخگو می‌داند؛ ولی اگر خود را تابع حکم فرد یا گروه یا مجموعه دستورهای دینی و آیینی بداند،

مسئولیت‌ها را بر دوش آمر و ناهی می‌اندازد و خود را از مسئولیت‌ها و جواب‌گویی به مسائل مختلف رها می‌سازد. انسان از آزادی می‌گریزد، چون می‌خواهد

در دام مسئولیت که لازمه آزادی است نیفتد. از آنجا که انسان همواره به سراغ قانون سرسپردگی و تعلق می‌رود بازار دیکتاتوری حاکمان بسیار رونق دارد.

دیکتاتوری‌ها گرچه از انسان سلب آزادی می‌کنند، ولی از این نظر که بار مسئولیت اعمال آنها را بر دوش می‌گیرند موجب سرسپردگی خواهند بود. سپس

انسان برای توجیه این سرسپردگی متوجه دین می‌شود و بخش فقه و اخلاق این قانون سرسپردگی را بیان می‌کند."

"What characterizes medieval in contrast to modern society is its lack of individual freedom...But altogether a person was not free in the modern sense, neither was he alone and isolated. In having a distinct, unchangeable, and unquestionable place in the social world from the moment of birth, man was rooted in a structuralized whole, and thus life had a meaning which left no place, and no need for doubt...There was comparatively little competition. One was born into a certain economic position which guaranteed a livelihood determined by tradition, just as it carried economic obligations to those higher in the social hierarchy. [13]"

تولد ۱۹۰۰ م - مرگ ۱۹۸۰ م

هنری مورای آمریکایی

معتقد بود که شخصیت به وسیله نیازهای ما و محیط تعیین می‌شود

او به مقداری اراده آزاد در قابلیت ما برای تغییر و رشد کردن اعتقاد داشت

"هر فردی بی‌همتاست، اما شباهت‌های نیز در شخصیت همه ما وجود دارد"

تولد ۱۸۹۳ م - مرگ ۱۹۸۸ م

کارل راجرز آمریکایی

"به آزادی انسان و نقش تعیین کننده وی در تحقق توانش های بالقوه، اهتمام خاصی دارد"

در زمینه علم به جبر معتقد بود

به عنوان یک روان درمان گر بیش تر به آزادی انسان می اندیشید

"احساس مسئولیت داشتن، همراه با آگاهی از تجارب خود، شانس آزادی را در اندیشه و

عمل بالا می برد"

"هر قدر در درمان مراجعان به کلینیک وی، پیشرفت بیش تری حاصل می شد، قدرت

بیش تری برای تصمیم گیری و انتخاب بر مبنای اراده و تصمیم خود پیدا می کردند"

"هر چه حالات تدافعی در مان جویان در برابر تجارب درونی و حالات بدنی و محیط

اجتماعی کم می شود، آزادانه تر و با اختیار بیش تر واکنش نشان می دهند"

افراد نا سازگار از آزادی کم تری برخوردارند؛ زیرا تجارب درونی خود و نیز اوضاع محیطی

خویش را انکار می کنند

"هنگامی که اشخاص درست عمل می کنند، احساس آزادی بیش تری دارند"

"اشخاص کامل در آفرینش خود شان آزادی انتخاب دارند، هیچ جنبه شخصیت برای آنها

تعیین نمی شود"

"Freedom of choice - not being shackled by the restrictions that influence an incongruent individual, they are able to make a wider range of choices more fluently. They believe that they play a role in determining their own behavior and so feel responsible for their own behavior."

تولد ۱۹۰۲ م - مرگ ۱۹۸۷ م

جولیان راتر آمریکایی

ما می توانیم تجربیاتمان را تنظیم و هدایت کنیم و رفتار هایمان را انتخاب نمائیم

"ما ممکن است تحت تاثیر متغیرهای بیرونی باشیم، اما می توانیم ماهیت و مقدار آن تاثیر را

شکل دهیم"

"ما قربانیان نافعال رویدادهای بیرونی، وراثت، یا تجربه های کودکی نیستیم، بلکه آزادیم تا

رفتار موجود و آینده خود را شکل دهیم"

تولد ۱۹۱۶ م - مرگ ۲۰۱۴ م

جرج کلی آمریکایی

مردم را موجوداتی منطقی می دانست که قادر به ساختن سازه هایی هستند که از طریق آنها

دنیا را می بینند

ما خالق سرنوشت خود هستیم و نه قربانی آن

"او ما را از اراده آزاد برخوردار می دانست که توانایی برگزیدن جهت زندگی خود را داریم،

و در صورت لزوم با اصلاح کردن سازه های قدیمی و ساختن سازه های جدید، می توانیم تغییر کنیم"

ما به مسیر انتخاب شده در کودکی یا نوجوانی متعهد نیستیم

"جهت ما آشکارا به سوی آینده است، زیرا برای اینکه بتوانیم رویدادها را پیش بینی کنیم،

سازه ها را می سازیم"

مفهوم جبرگرایی تاریخی را قبول نداشت

"Kelly's personality theory was distinguished from drive theories (such as psychodynamic models) on the one hand, and from behavioral theories on the other, in that people were not seen as solely motivated by instincts (such as sexual and aggressive drives) or learning history but by their need to characterize and predict events in their social world. Because the constructs people developed for construing experience have the potential to change, Kelly's theory of personality is less deterministic than drive theory or learning theory"

تولد ۱۹۰۵ م - مرگ ۱۹۶۶ م

گوردون آلپورت

ارادة آزاد را برای غور و بررسی ما در باره آینده قایل شد

قبول داشت که مقدار زیادی از رفتار ما توسط صفات و گرایش‌های شخصی تعیین می‌شود

تولد ۱۸۹۸ م - مرگ ۱۹۶۷ م

بی اف اسکینر آمریکایی

"انسان‌ها مانند ماشین‌ها به شیوه‌های قانونمند، منظم و از پیش تعیین شده عمل می‌کنند"

"تمام اعتقادات مربوط به هستی درونی، خودمختاری که جریان اعمال یا رفتار کردن آزادانه

و خود انگیزه را تعیین می‌کند، رد کرد"

"As understood by Skinner, ascribing dignity to individuals involves giving them credit for their actions. To say "Skinner is brilliant" means that Skinner is an originating force. If Skinner's determinist theory is right, he is merely the focus of his environment. He is not an originating force and he had no choice in saying the things he said or doing the things he did. Skinner's environment and genetics both allowed and compelled him to write his book. Similarly, the environment and genetic potentials of the advocates of freedom and dignity cause them to resist the reality that their own activities are deterministically grounded. J. E. R. Staddon (The New Behaviorism, 2nd Edition, 2014) has argued the compatibilist position; Skinner's determinism is not in any way contradictory to traditional notions of reward and punishment, as he believed. [75]"

تولد ۱۹۰۴ م - مرگ ۱۹۹۰ م

اریک اریکسون آمریکایی

بر رشد شخصیت در کل دوران زندگی تأکید دارد

"می‌کوشد تا رفتار و رشد انسان را از طریق هشت مرحله، از تولد تا مرگ توضیح دهد"

تمام جنبه‌های شخصیت را می‌توان بر حسب نقطه‌های تحول یا بحران‌هایی که باید در هر

مرحله رشد با آنها رو به رو شده و آنها را حل کنیم توضیح داد

به طور جزئی جبرگرایانه است

"در طول چهار مرحله اول، تجربیاتی که از طریق والدین، معلمان، گروه‌های همسال و

فرصت‌های مختلف با آنها مواجه می‌شویم، به طور عمده خارج از کنترل ما هستند"

ارادة آزاد می‌تواند بیشتر در مدت چهار مرحله آخر پرورش یابد

انتخاب‌های ما تحت تاثیر نگرش‌ها و نیرومندی‌هایی قرار می‌گیرند که در طول مراحل

پیشین آنها را ساخته‌ایم

شخصیت هستند"

شخصیت بیشتر تحت تاثیر یادگیری و تجربه قرار دارد تا وراثت
"تجربه‌های روانی اجتماعی، و نه نیروهای زیستی غریزی عوامل تعیین کننده مهمتر رشد

تولد ۱۹۰۲ م - مرگ ۱۹۹۴ م

آلبرت بندورا آمریکایی

مسأله یادگیری اجتماعی را مطرح ساخت

جبر متقابل را مطرح می‌سازد

"فرایندهای شناختی، محیط، و رفتار شخص بر هم تاثیر و تاجر متقابل دارند و هیچ کدام از

این سه جزء را نمی‌توان جدا از اجزای دیگر به عنوان تعیین کننده رفتار انسان به حساب آورد"

"مردم نه اشیای ناتوانی هستند که توسط نیروهای محیطی کنترل شوند. و نه عوامل آزاد

که بتوانند هرچه می‌خواهند بشوند. هم مردم و هم محیط شان، عوامل تعیین کننده متقابل یکدیگرند"

"مفهوم تقابل سه عنصری را معرفی کرد که در آن، رفتار، عوامل شناختی، و متغیرهای

محیطی یا موقعیتی با یکدیگر تعامل می‌کنند"

"His inclusion of such mental phenomena as imagery and representation, and his concept of reciprocal determinism, which postulated a relationship of mutual influence between an agent and its environment, marked a radical departure from the dominant behaviorism of the time. Bandura's expanded array of conceptual tools allowed for more potent modeling of such phenomena as observational learning and self-regulation, and provided psychologists with a practical way in which to theorize about mental processes, in opposition to the mentalistic constructs of psychoanalysis and personology."

"Bandura was initially influenced by Robert Sears' work on familial antecedents of social behavior and identificatory learning. He directed his initial research to the role of social modeling in human motivation, thought, and action. In collaboration with Richard Walters, his first doctoral student, he engaged in studies of social learning and aggression. Their joint efforts illustrated the critical role of modeling in human behavior and led to a program of research into the determinants and mechanisms of observational learning."

"In 1986, Bandura published Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory (see article), in which he re-conceptualized individuals as self-organizing, proactive, self-reflecting, and self-regulating, in opposition to the orthodox conception of humans as governed by external forces. He advanced concepts of triadic reciprocity, which determined the connections between human behavior, environmental factors, and personal factors such as cognitive, affective, and biological events, and of reciprocal determinism, governing the causal relations between such factors. Bandura's emphasis on the capacity of agents to self-organize and self-regulate would eventually give rise to his later work on self-efficacy."

"Bandura's social learning theory contributes to students and teachers within the field of education. In 1986, Bandura changed the name of the social learning theory to social cognitive theory.[24] The social cognitive theory still focuses on how behavior and growth are affected by the cognitive operations that occur during social activities.[24] The key theoretical components of the social cognitive theory that are applied in education are self-

efficacy, self-regulation, observational learning, and reciprocal determinism."

"The social cognitive theory research offers support that modeling can be useful for incorporating new strategies into training for teachers.[25][27] According to Bandura's observational learning theory, students acquire self-regulative functions from observing models.[28] Observational learning occurs when students or teachers observe a well-trained model and experience increases in their knowledge and understanding.[28] Lastly, the mutual relationship between a student or teacher, their environment, and their behavior is pointed out as key components in Bandura's triadic reciprocal determinism theory.[24] The mutual relationships within reciprocal determinism point out what influences behavior and the results that will affect future thoughts.[24] In other words, when a student or teacher decides to replicate an observed behavior, that student or teacher's self-efficacy provides them with the confidence to attempt to perform the observed behavior. Self-regulation is the process he or she will use to set goals to perform the observed behavior. If the performed behavior leads to successful results, it will encourage them to perform similar behaviors again and validate their use of high self-efficacy.[27]"

"Reciprocal determinism is the theory set forth by psychologist Albert Bandura that a person's behavior both influences and is influenced by personal factors and the social environment. Bandura accepts the possibility of an individual's behavior being conditioned through the use of consequences. At the same time he asserts that a person's behavior (and personal factors, such as cognitive skills or attitudes) can impact the environment.[1] These skill sets result in an under- or overcompensated ego that, for all creative purposes, is too strong or too weak to focus on pure outcome. This is important because Bandura was able to prove the strong correlation between this with experiments."

"Bandura was able to show this when he created the Banduras Box experiment. As an example, Bandura's reciprocal determinism could occur when a child is acting out in school. The child doesn't like going to school; therefore, he/she acts out in class. This results in teachers and administrators of the school disliking having the child around. When confronted by the situation, the child admits he/she hates school and other peers don't like him/her. This results in the child acting inappropriately, forcing the administrators who dislike having him/her around to create a more restrictive environment for children of this stature. Each behavioral and environmental factor coincides with the child and so forth resulting in a continuous battle on all three levels."

"Reciprocal determinism is the idea that behavior is controlled or determined by the individual, through cognitive processes, and by the environment, through external social stimulus events. The basis of reciprocal determinism should transform individual behavior by allowing subjective thought processes transparency when contrasted with cognitive, environmental, and external social stimulus events."

"Actions do not go one way or the other, as it is affected by repercussions, meaning one's behavior is complicated and can't be thought of as individual and environmental means. Behavior consist of environmental and individual parts that interlink together to function.[2] Many studies showed reciprocal associations between people and their environments over time.[3][4]"

تولد ۱۹۲۵ م - مرگ ... م

فیزیکدانها

آیزاک نیوتن انگلیسی

فیزیکی تماما جبرگرا یا دترمینیست

"به عکس فیزیک کوانتم، اگر "شرایط اولیه" و "شرایط مرزی یک مسئله معلوم باشد.

پاسخ آن مساله را بطور محقق میتوان داد"

"همه چیز نظم و قانون خود را دارد. ستارگان، منظومه ها، زمین و آسمان همه مطابق یک

سری قوانین معلوم و داده عمل میکنند"

آینده کاملاً قابل پیش بینی و به اعتباری محتوم است

"وقتی اعلام میشود که جامعه قانون دارد، منظور از قانون آن پروسه ایست که فی الحال در

حال جریان است. قانون توضیح پروسه ایست که در حال انجام و یا در حال اتفاق افتادن است"

تولد ۱۶۴۲ م - مرگ ۱۷۲۷ م

ورنر هایزنبرگ آلمانی

اصل عدم قاطعیت هایزنبرگ قبل از هر چیز مفتوح ماندن سرنوشت آینده را نشان میدهد

تولد ۱۹۰۱ م - مرگ ۱۹۷۶ م

آرتور کامپتون آمریکایی

دیگر قابل توجیه نیست که قانون فیزیکی را به عنوان شاهدهی علیه آزادی انسان به کار بریم

"Compton was one of a handful of scientists and philosophers to propose a two-stage model of free will. Others include William James, Henri Poincaré, Karl Popper, Henry Margenau, and Daniel Dennett.[39] In 1931, Compton championed the idea of human freedom based on quantum indeterminacy, and invented the notion of amplification of microscopic quantum events to bring chance into the macroscopic world. In his somewhat bizarre mechanism, he imagined sticks of dynamite attached to his amplifier, anticipating the Schrödinger's cat paradox, which was published in 1935.[40]"

"Reacting to criticisms that his ideas made chance the direct cause of people's actions, Compton clarified the two-stage nature of his idea in an Atlantic Monthly article in 1955. First there is a range of random possible events, then one adds a determining factor in the act of choice.[41]"

"A set of known physical conditions is not adequate to specify precisely what a forthcoming event will be. These conditions, insofar as they can be known, define instead a range of possible events from among which some particular event will occur. When one exercises freedom, by his act of choice he is himself adding a factor not supplied by the physical conditions and is thus himself determining what will occur. That he does so is known only to the person himself. From the outside one can see in his act only the working of physical law. It is the inner knowledge that he is in fact doing what he intends to do that tells the actor himself that he is free.[41]"

تولد ۱۸۹۲ م - مرگ ۱۹۶۲ م

اصطلاحات

اختیار Free Will

تقدیر گرایی fatalism

هیچ چیزی توسط تصادف یا اتفاق روی نمی دهد و همه چیز از قبل مقدر و معلوم است

مشیت‌گرایانه fatalistic

الهیاتی theological

دترمینیسم / جبر/ موجیت determinism

"بر طبق آن هر رویدادی از جمله شناخت، رفتار، تصمیمات و کنش‌های آدمی به صورت علی توسط

یک زنجیره پیوسته‌ای از رخدادهای پیشین تعیین شده‌است"

در هر لحظه یک و تنها یک آینده فیزیکی ممکن و شدنی وجود دارد

هر تعین یافتن با یک یا چند عامل

سازگارگرایان Compatibilists

"حاکمیت اصل علیت و جریان آن در افعال آدمی، هیچ گونه تعارض و تهافتی با اصل آزادی از سان

ندارد"

تعریف اختیار به خودانگیختگی یا علم و رضای فاعل

ناسازگاران Incompatibilists

به جبرگرایی و اراده آزاد به عنوان دو پدیده ناسازگار و مانع الجمع نگاه می‌کنند

به وجود چیزی به نام اراده آزاد اعتقاد ندارند و آن را تنها یک توهم می‌دانند

"اعتقاد به اصل علیت به صورت مطلق، اختیار و آزادی انسان مخدوش می‌شود"

برای اثبات اختیار و حرمت آن باید از اصل علیت دست کشید و دست کم آن را در قلمرو افعال آدمی

استثنا کرد

رابطه اختیار و علیت رابطه دو ضد است که قابل جمع نیست

اختیارگرایان Libertarians

وجود اراده آزاد را می‌پذیرند و جبرگرایی را به کلی رد می‌کنند

اراده آزاد با جبرگرایی سازگار نیست

اراده آزاد وجود دارد

جبرگرایی کاذب است

علیت-فاعلی Agent- causation

قضا و قدر Predestination

جبرگرایی علمی Scientific determinism

اصالت اراده Voluntarism

ضرورت و امکان Necessity and Possibility

کل گرایی Holism

علیت Causality

رابطه علی Causal relation

خود مجبورسازی self - determination

خود انگیختگی spontaneity

"اساس اختیار را بر خواست و اراده فاعل بنا می‌تهد و فاعل مختار را فاعلی وصف می‌کند که خود به تنهایی عامل، محرک فعل و تصمیم گیرنده برای فعل خود باشد"

جبرگرایی متصلب Hard - Determinism

نسان را در اعمالش مجبور مطلق و محض می‌داند که از خود در فعلش هیچ گونه تأثیر و اختیاری

ندارد

"اختیار را به «فقدان جبر» تعریف می‌کنند و از آن‌جا که انسان در افعالش متأثر از علل درونی و بیرونی است، از زنجیره جبر تهی نیست؛ بدین جهت وصف برگزیده که فقدان جبر است، بر وی صدق نمی‌کند"

جبرگرایی معتدل Soft - Determinism

اختیار را به «خود مجبورسازی» تعریف می‌کند

بر این اصل تأکید دارد که اعمال انسان به وسیله خود انسان به حد جبر می‌رسد

اعمال انسان به وسیله انگیزه‌های خود تعیین می‌یابد

"اگر جبری است، مصدر آن نه خارج بلکه خود انسان است"

با حفظ اصل موجبیت و جبر می‌توان به نوعی از اختیار سخن گفت و انسان را مسؤول و پاسخگوی

اعمال خویش دانست

کوانتوم Quantum

در لغت به معنای مقدار

جمع آن کوانتا Quanta

واحدی است که در نظریه کوانتوم برای کارمایه (انرژی) به کار می‌رود

"تشعشع حرارتی ناپیوسته را که به صورت هسته‌های کوچک انرژی منتشر می‌شود، کوانتا

می‌نامند"

"تئوری کوانتوم، همان نقض جبریت علمی فیزیک کلاسیک در جهان اتم‌ها است"

اصل عدم قطعیت هایزنبرگ

عدم امکان تعیین وضعیت الکترون‌ها و سرعت آنها

عدم پیش‌بینی

"بعضی اوضاع اتم‌ها مانند مسیر حرکت، شکافته شدن، تعداد آن و فروپاشی قابل

پیش‌بینی نیستند"

تفرق الکترون‌ها

"الکترون‌ها به طور متناسب از روزنه‌ای باریک عبور، و پس از برخورد با پرده پشت

روزنه، روی پرده و در نقاط گوناگون ایجاد جرقه می‌کند"

زیست‌گرایی Vitalism

اصالت حیات یک دکترین علمی منسوخ (obsolete scientific doctrine)

شده است که مبین تفاوت اساسی موجودات زنده و غیر زنده است

"موجودات زنده دارای بعضی ازمایه‌های (عناصر) غیر مادی هستند یا اصول حاکم بر آنها متفاوت از

اصول اشیای غیرزنده است و این مایه غیر مادی را جرقه حیات، انرژی و روح می‌نامند"

رویکرد عمر Life - span

با کار اریک اریکسون (۱۹۹۴ - ۱۹۰۲) معرفی می‌شود

بر رشد شخصیت در کل دوران زندگی تأکید دارد

"می‌کوشد تا رفتار و رشد انسان را از طریق هشت مرحله، از تولد تا مرگ توضیح دهد"

تمام جنبه‌های شخصیت را می‌توان بر حسب نقطه‌های تحول یا بحران‌هایی که باید در هر مرحله رشد

با آنها رو به رو شده و آنها را حل کنیم توضیح داد

به طور جزئی جبرگرایانه است

"در طول چهار مرحله اول، تجربیاتی که از طریق والدین، معلمان، گروه‌های همسال و فرصت‌های

مختلف با آنها مواجه می‌شویم، به طور عمده خارج از کنترل ما هستند"

اراده آزاد می‌تواند بیشتر در مدت چهار مرحله آخر پرورش یابد

انتخاب‌های ما تحت تاثیر نگرش‌ها و نیرومندی‌هایی قرار می‌گیرند که در طول مراحل پیشین آنها را

ساخته‌ایم

شخصیت بیشتر تحت تاثیر یادگیری و تجربه قرار دارد تا وراثت

"تجربه‌های روانی اجتماعی، و نه نیروهای زیستی غریزی عوامل تعیین کننده مهمتر رشد شخصیت

هستند"

خودقانون گذاری autonomy

بنیاد اصلی فلسفه اخلاق کانت ونقطه عزیمت او در تعریف آزادی

استدلال لازمه consequence

"اگر جبرگرایی صادق باشد، آنگاه اعمال ما از لوازم قوانین طبیعت و رویدادهای گذشته خواهند بود.

اما نه قوانین طبیعت نه رویدادهای گذشته در اختیار ما نیستند. پس لوازم این امور، از جمله اعمال خود ما، در اختیار ما نیستند پس اراده آزاد وجود ندارد"

جبرگرایی متقابل Reciprocal determinism

"Reciprocal determinism is the theory set forth by psychologist Albert Bandura that a person's behavior both influences and is influenced by personal factors and the social environment. Bandura accepts the possibility of an individual's behavior being conditioned through the use of consequences. At the same time he asserts that a person's behavior (and personal factors, such as cognitive skills or attitudes) can impact the environment.[1] These skill sets result in an under- or overcompensated ego that, for all creative purposes, is too strong or too weak to focus on pure outcome. This is important because Bandura was able to prove the strong correlation between this with experiments."

"Bandura was able to show this when he created the Banduras Box experiment. As an example, Bandura's reciprocal determinism could occur when a child is acting out in school. The child doesn't like going to school; therefore, he/she acts out in class. This results in teachers and administrators of the school disliking having the child around. When confronted by the situation, the child admits he/she hates school and other peers don't like him/her. This results in the child acting inappropriately, forcing the administrators who dislike having him/her around to create a more restrictive environment for children of this stature. Each behavioral and environmental factor coincides with the child and so forth resulting in a continuous battle on all three levels."

"Reciprocal determinism is the idea that behavior is controlled or determined by the individual, through cognitive processes, and by the environment, through external social stimulus events. The basis of reciprocal determinism should transform individual behavior by allowing subjective thought processes transparency when contrasted with cognitive, environmental, and external social stimulus events."

"Actions do not go one way or the other, as it is affected by repercussions, meaning one's behavior is complicated and can't be thought of as individual and environmental means. Behavior consist of environmental and individual parts that interlink together to function.[2] Many studies showed reciprocal associations between people and their environments over time. [3] [4]"

انواع جبرگرایی

جبرگرایی سببی یا وابسته به قانون یا علی

"فر ضیه ایست که بر مبنای آن رویدادهای آینده از طریق ترکیب رویدادهای گذشته و حال با قوانین طبیعت مستلزم و وابسته می شود. این چنین جبرگرایی را می توان در تجارب فکری دیو لاپلاس دید. یک وجود را در نظر بگیرید که از تمامی حقایق گذشته و حال و تمامی قوانین طبیعی که هستی را هدایت می کند با خبر است. این چنین وجودی ممکن است تحت شرایط معینی قادر باشد تا از این دانش برای پیش بینی آینده، حتی تا کوچک ترین جزئیات استفاده کند"

"موقعیت جهان در هر لحظه خاص، بر طبق قوانین علی، با موقعیت جهان قبل و بعد از آن زمان پیوند

برقرار می کند"

همه موقعیت های جهان ناشی از شرایط کافی مقدم بر خود هستند و خود این موقعیت ها نیز شرایط

کافی برای موقعیت بعدی به حساب می آیند

اگر فردی دانشی کامل از موقعیت جهان در یک لحظه مشخص داشته باشد و قوانین علی هدایت کننده

عملکرد جهان را هم بداند موقعیت جهان در هر لحظه آتی را هم خواهد دانست

جبرگرایی جزمی یا علمی

"جبرگرایی جزمی لاپلاس (از نظر استیون هاوکین) اصولاً به عنوان جبرگرایی علمی در نظر گرفته می شود. بر مبنای این فرض بنا شده است که تمامی رویدادها دارای علت و اثر می باشند و ترکیب دقیقی از رویدادها در یک زمان خاص باعث تولید یک نتیجه خاص می شود. این جبرگرایی علی رابطه مستقیمی با پیش بینی پذیری دارد. پیش بینی پذیری بی عیب و نقص به طور کامل بر جبرگرایی دلالت دارد. اما نبود پیش بینی پذیری لزوماً به معنای نبود جبرگرایی نیست. (به عبارت دیگر می توان جبرگرا بود اما توانایی پیش بینی نداشت). عدم توانایی پیش بینی می تواند به علل عنظیر کمبود اطلاعات، پیچیدگی بیش از حد و غیره مربوط باشد. برای مثال بمبی را در نظر بگیرید که در حال فرود آمدن بر روی زمین می باشد. با استفاده از ریا ضیات می توانیم زمانی که بمب به زمین می رسد را محاسبه کنیم. همچنین با استفاده از رویدادهای گذشته می دانیم که با منفجر شدن بمب چه اتفاقی خواهد افتاد".

جبرگرایی منطقی

"نوعی از جبرگرایی است که بر طبق آن همه قضایا خواه مربوط به گذشته باشند یا حال یا آینده هم غلط و هم درست هستند. مسئله اراده آزاد در این دیدگاه، اینست که چگونه انتخابها می توانند آزادانه باشند، آنچه که فرد در آینده انجام خواهد داد از قبل به عنوان درست یا غلط در حال حاضر تعیین شده است".

جبرگرایی محیطی

"به آن جبر جغرافیایی یا آب و هوایی نیز گفته می شود که بر طبق آن محیط طبیعی بیشتر از محیط اجتماعی تعیین کننده فرهنگ می باشد. کسانی که به این نوع جبرگرایی عقیده دارند عنوان می کنند که بشر به شدت توسط محرک - پاسخ (رفتار محیطی)

محدود شده است و هیچ گونه توانایی برای انحراف از آن ندارد. طرفداران کلیدی این دیدگاه عبارتند از آلن چرچیل سَمپل، السورت هانتینگتون، توماس گریفیت تایلر و تا اندازه‌ای جیرد دیاموند (هر چند که بر سر اینکه او یک جبرگرایی محیطی هست یا نه اختلافاتی وجود دارد) (

جبرگرایی زیستی

"تمامی رفتارها، عقاید و تمایلات از طریق ژنتیک فرد تعیین و ثابت شده است"

جبرگرایی فرهنگی

جبرگرایی روانشناختی

جبرگرایی زیستی – محیطی

جبرگرایی الهی

طبق آن خدایی وجود دارد که تمامی آنچه انسان انجام می‌دهد را تعیین می‌کند. هم از طریق دانستن اعمال انسان‌ها از پیش توسط شکل‌هایی از علم لایتناهی و هم از طریق فرمان دادن بر اعمال انسان‌ها از قبل. مسئله اراده آزاد از این دیدگاه به این شکل مطرح می‌شود که چگونه اعمال ما می‌تواند آزادانه باشد در حالی که خدایی وجود دارد که آن اعمال را پیش از ما تعیین کرده است

جبرگرایی تاریخی

"جریان تاریخ، بدون توجه به تلاشها و فعالیت افراد، مسیر خود را طی می‌کند. حال شما تعیین یافته است، آینده شما نیز همین وضع را خواهد داشت، همانطور که گذشته شما چنین بوده است"

دترمینیسم فلسفی

دترمینیسم اتمیستی فعال

دترمینیسم مکانیکی

"حاوی سلسله ای از محدودیت‌های بلحاظ تاریخی م‌شروط بود، که دست و پای آن را

در توضیح دترمینیستی – ماتریالیستی همه عرصه‌های واقعیت عینی می‌بستند"

همه معلول‌ها را ناشی از علل مکانیکی می‌دانست

همه انواع حرکت‌ها را در حرکت مکانیکی خلاصه می‌کرد

همه قانونمندی‌ها را با قوانین مکانیکی یکی می‌انگاشت

راه را به روی توضیح روندها در فرم‌های عالی‌تر حرکت ماده – که با فرم مکانیکی حرکت

ماده تفاوت کیفی خودویژه دارند – سد می‌کرد

از کشف علل عینی و تعیین‌کننده روندهای توسعه اجتماعی عاجز بود

"عوامل تعیین‌کننده تاریخ بشری را یا به طور انتزاعی، در جایگاه و سرعت حرکت اتم‌ها

و مولکول‌ها در جسم انسانی می‌جست"

نتوانست از حد درک ایدئالیستی تاریخ فراتر رود و به کشف و شناخت خودویژگی

قانونمندی‌های توسعه اجتماعی نایل آید

تعیین‌مندی جهان تابع قوانین عینی است

تعیین‌مندی جهان نتیجه علل مادی است

پیوندهای تعیین‌مندی عینی قابل شناخت‌اند

فقط حرکت مکانیکی را برسمیت می‌شناسد

ضرورت را مطلق می‌کند و وجود عینی تصادف را منکر می‌شود و دلیل قبول تصادف را

در نارسائی شناخت بشری می‌داند

دترمینیسم ایدئالیستی – عینی

دترمینیسم ریاضی

دترمینیسم ماتریالیستی

دترمینیسم دیالکتیکی

اصول اساسی دترمینیسم مکانیکی را حفظ کرد

"امکان تحقق آن را در عرصه های طبیعت، جامعه و تفکر فراهم آورد"

نتایج انتقاد فلسفی گذشته در باره دترمینیسم مکانیکی را مورد توجه قرار داد

در سکوی همتراز با توسعه علوم پیشرفته زمان خود ایستاد

بکمک فلسفه مارکسیستی تدوین شده

تعین مندی جهان تابع قوانین عینی است

تعین مندی جهان نتیجه علل مادی است

پیوندهای تعین مندی عینی قابل شناخت اند

"حرکت را به معنی تغییر بطور کلی تعریف می کند و فرم های عالی تر حرکت ماده (عالی

تر از حرکت مکانیکی) را قبل از همه، طبیعتاً کیفی می داند"

در هرنوع حرکت ماده قانونمندی های خودویژه ای حاکمند و قانونمندی های خودویژه یاد

شده را هرگز نمی توان به قوانین مکانیکی تقلیل داد

"می تواند براساس درک ماتریالیستی تاریخ، دترمینیسم حاکم بر عرصه های اجتماعی را

بطور پیگیر و قاطع کشف کند و توضیح دهد"

"ظرفه علوم را در کشف تنوع پیوندهای عینی و در گذر از چیزهای منفرد موجود در

کنارهم، به کشف روابط علی و در گذر از یک فرم پیوند و وابستگی متقابل به فرم دیگر، عمیقتر و عامتر می داند"

"وجود عینی ضرورت و تضاد و پیوند دیالکتیکی ضرورت و تضاد، ضرورت و

آزادی (جبر و اختیار) را برسمیت می شناسد و ببرکت آن و علاوه بر آن به دلیل داشتن درک دیالکتیکی از رابطه علت و شرط، قانون و شرط، امکان و واقعیت

از افتادن به دام فالتالیسم (سرنوشتگرایی) پرهیز می کند"

"می تواند سیستم هائی را نیز در نظر گیرد که بنا بر ساختار بغرنج خود قادر به عکس

العمل نسبت به اختلالات محیط، دمساز کردن خود با محیط و تغییر هدفمندانه خوددند، سیستم هائی که بر مبنای قانونمندی های دیالکتیکی تشکیل می یابند و

خصلت سیبرنتیکی آنها را فقط بر مبنای روابط متقابل دیالکتیکی، بر مبنای تضادهای درونی و برونی، علت و معلول، ضرورت و تضاد، امکان و واقعیت می

توان درک کرد"

دترمینیسم تکنولوژیک

تنها بر تعین یافتن انسان با ابزار تکیه می کند و نه ضرورت یافتن انسان با ابزار

ه ابزار به عنوان یکی از علل تعین یافتن انسان نگاه کنیم

ابزار عاملی معرفی می شود که محیط انسانی را می سازد

تکنولوژی ها مؤلفه هایی قلمداد می شوند که اشکال زندگی انسانی را به سمت خاصی

سوق می دهند

اشیایی که ساختارهای اجتماعی را مجدداً نظم می دهند

نهاد تکنولوژی عامل جهت بخشی یا ضرورت بخشی به بقیه ساختارهای جامعه

علت همه تغییرات نیروهای تکنولوژیک تلقی شده است که به عنوان نیروی اصلی تغییر

تاریخی ایفای نقش می کند

"Reciprocal determinism is the theory set forth by psychologist Albert Bandura that a person's behavior both influences and is influenced by personal factors and the social environment. Bandura accepts the possibility of an individual's behavior being conditioned through the use of consequences. At the same time he asserts that a person's behavior (and personal factors, such as cognitive skills or attitudes) can impact the environment.[1] These skill sets result in an under- or overcompensated ego that, for all creative purposes, is too strong or too weak to focus on pure outcome. This is important because Bandura was able to prove the strong correlation between this with experiments."

"Bandura was able to show this when he created the Banduras Box experiment. As an example, Bandura's reciprocal determinism could occur when a child is acting out in school. The child doesn't like going to school; therefore, he/she acts out in class. This results in teachers and administrators of the school disliking having the child around. When confronted by the situation, the child admits he/she hates school and other peers don't like him/her. This results in the child acting inappropriately, forcing the administrators who dislike having him/her around to create a more restrictive environment for children of this stature. Each behavioral and environmental factor coincides with the child and so forth resulting in a continuous battle on all three levels."

"Reciprocal determinism is the idea that behavior is controlled or determined by the individual, through cognitive processes, and by the environment, through external social stimulus events. The basis of reciprocal determinism should transform individual behavior by allowing subjective thought processes transparency when contrasted with cognitive, environmental, and external social stimulus events."

"Actions do not go one way or the other, as it is affected by repercussions, meaning one's behavior is complicated and can't be thought of as individual and environmental means. Behavior consist of environmental and individual parts that interlink together to function.[2] Many studies showed reciprocal associations between people and their environments over time.[3][4]"

طبقه‌بندی نظریات

منابع فرهنگستانی

منابع

عنوان جزئی

بحث اختیار

عنوان پژوهش

مباحث فلسفی و مدل

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

10

سال شروع پژوهش

نامعلوم

کد جلسه

70

تاریخ جلسه

نامعلوم

بحث عمومی راجع به حدود علم - اختیار انسان

عنوان پژوهش

بحث منطق انطباق و ریاضیات

عنوان موضوعی پژوهش

روشی - ریاضی - منطق

کد پژوهش

12

سال شروع پژوهش

1358

کد جلسه

93

تاریخ جلسه

02/03/1358

اختیار حدود و لوازم آن

عنوان پژوهش

بحث منطق انطباق و ریاضیات

عنوان موضوعی پژوهش

روشی - ریاضی - منطق

کد پژوهش

12

سال شروع پژوهش

1358

کد جلسه

94

تاریخ جلسه

04/03/1358

بحث آگاهی و اختیار

عنوان پژوهش

بحث آگاهی و اختیار

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

37

سال شروع پژوهش

نامعلوم

کد جلسه

367

تاریخ جلسه

نامعلوم

اختیار علم و انگیزه

عنوان پژوهش

"اختیار، علم و انگیزه"

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

99

سال شروع پژوهش

1365

کد جلسه

1214

تاریخ جلسه

26/01/1365

اختیار و آزادی در ارتباط با نظام اجتماعی

عنوان پژوهش

اختیار و آزادی در ارتباط با نظام اجتماعی

عنوان موضوعی پژوهش

اجتماعی-سیاسی

کد پژوهش

307

سال شروع پژوهش

1375

کد جلسه

2954

تاریخ جلسه

08/12/1375

عنوان کلی

تبیین کلیات جلسه اول - کیفیت اختیار و رابطه تعلقها به یکدیگر

عنوان پژوهش

ضروریات و تبیین فلسفی ولایت مطلقه فقیه بر اساس فلسفه تعلق (دوره اول)

عنوان موضوعی پژوهش

اجتماعی-فلسفی

کد پژوهش

122

سال شروع پژوهش

1366

کد جلسه

1351

تاریخ جلسه

12/11/1366

اختیار بر اساس اصالت تعلق (تعلق به ولایت) (اختیار با علم اجمالی واقع می شود - معنی اختیار غیر از معنی

انتخاب است .

عنوان پژوهش

زمینه دستیابی به فلسفه اصول روش تنظیم نظام (دوره دوم) اصالت تعلق

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

126

سال شروع پژوهش

1367

کد جلسه

1486

تاریخ جلسه

07/05/1368

اختیار

عنوان پژوهش

زمینه دستیابی به فلسفه اصول روش تنظیم نظام (دوره دوم) اصالت تعلق

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

126

سال شروع پژوهش

1367

کد جلسه

1487

تاریخ جلسه

10/08/1368

علیت و اختیار

عنوان پژوهش

زمینه دستیابی به فلسفه اصول روش تنظیم نظام (دوره دوم) اصالت تعلق

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

126

سال شروع پژوهش

1367

کد جلسه

1488

تاریخ جلسه

15/08/1368

علیت

عنوان پژوهش

زمینه دستیابی به فلسفه اصول روش تنظیم نظام (دوره دوم) اصالت تعلق

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

126

سال شروع پژوهش

1367

کد جلسه

1489

تاریخ جلسه

17/08/1368

علیت

عنوان پژوهش

زمینه دستیابی به فلسفه اصول روش تنظیم نظام (دوره دوم) اصالت تعلق

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

126

سال شروع پژوهش

1367

کد جلسه

1490

تاریخ جلسه

22/08/1368

علیت

عنوان پژوهش

زمینه دستیابی به فلسفه اصول روش تنظیم نظام (دوره دوم) اصالت تعلق

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

126

سال شروع پژوهش

1367

کد جلسه

1491

تاریخ جلسه

24/08/1368

علیت - تناسب مکان

عنوان پژوهش

زمینه دستیابی به فلسفه اصول روش تنظیم نظام (دوره دوم) اصالت تعلق

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

126

سال شروع پژوهش

1367

کد جلسه

1492

تاریخ جلسه

28/08/1368

اختیار

عنوان پژوهش

زمینه دستیابی به فلسفه اصول روش تنظیم نظام (دوره دوم) اصالت تعلق

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

126

سال شروع پژوهش

1367

کد جلسه

1493

تاریخ جلسه

01/09/1368

اختیار (لوازم تعریف)

عنوان پژوهش

زمینه دستیابی به فلسفه اصول روش تنظیم نظام (دوره دوم) اصالت تعلق

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

126

سال شروع پژوهش

1367

کد جلسه

1494

تاریخ جلسه

05/09/1368

"اختیار، جهت یا امر ثابت"

عنوان پژوهش

زمینه دستیابی به فلسفه اصول روش تنظیم نظام (دوره دوم) اصالت تعلق

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

126

سال شروع پژوهش

1367

کد جلسه

1495

تاریخ جلسه

08/09/1368

اختیارات تبعی (وجه الطب) - ظرف و بستر متقوم به ولایت)

عنوان پژوهش

زمینه دستیابی به فلسفه اصول روش تنظیم نظام (دوره دوم) اصالت تعلق

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

126

سال شروع پژوهش

1367

کد جلسه

1507

تاریخ جلسه

08/11/1368

"تعریف علم (وحدت ترکیبی تولی، طلب، تصرف در مادون) - وجدانی بودن اختیار و علیت درون متناقض

بودن کیف نفسانی را می رساند " .

عنوان پژوهش

زمینه دستیابی به فلسفه اصول روش تنظیم نظام (دوره دوم) اصالت تعلق

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

126

سال شروع پژوهش

1367

کد جلسه

1510

تاریخ جلسه

25/11/1368

"یقین و رابطه آن با علم (وحدت ترکیبی علم و اختیار) - تعریف فهم بر اساس وحدت ترکیبی، تناسبات

ولایت، تناسبات حسب و عشق " ()

عنوان پژوهش

زمینه دستیابی به فلسفه اصول روش تنظیم نظام (دوره دوم) اصالت تعلق

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

126

سال شروع پژوهش

1367

کد جلسه

1511

تاریخ جلسه

29/11/1368

تقوم در نظام اختیارات

عنوان پژوهش

مباحث مقدماتی پیرامون فلسفه اصول روش تنظیم نظام (دوره فوق العاده)

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

139

سال شروع پژوهش

1368

کد جلسه

1665

تاریخ جلسه

30/11/1368

تاثیر جامعه در علم - اثبات اصاله الولایه با دقت عقلی در توصیف اختیار

عنوان پژوهش

زمینه دستیابی به فلسفه اصول روش تنظیم نظام (دوره سوم) نظام ولایت

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

145

سال شروع پژوهش

1369

کد جلسه

1773

تاریخ جلسه

13/09/1370

"ضرورت تکامل ریاضیات و ارتباط آن با علم، علیت، اختیار"

عنوان پژوهش

زمینه طراحی مدل (تنظیم تشکیلات)

عنوان موضوعی پژوهش

مدل

کد پژوهش

155

سال شروع پژوهش

1371

کد جلسه

1893

تاریخ جلسه

07/02/1372

بحث اختیار

عنوان پژوهش

پرسش و پاسخ علم و ادراک

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

168

سال شروع پژوهش

1371

کد جلسه

1988

تاریخ جلسه

25/01/1372

بحث اختیار

عنوان پژوهش

پرسش و پاسخ علم و ادراک

عنوان موضوعی پژوهش

فلسفی

کد پژوهش

168

سال شروع پژوهش

1371

کد جلسه

1989

تاریخ جلسه

01/02/1372

توسعه و تقویم اجتماعی اختیارات

عنوان پژوهش

بررسی رابطه مدیریت با توسعه نظام ولایت

عنوان موضوعی پژوهش

روش اداره-روشی

کد پژوهش

171

سال شروع پژوهش

1372

کد جلسه

2001

تاریخ جلسه

23/04/1372

بحث وظایف و اختیارات در جدول تحلیل (سمت راست و چپ جدول)

عنوان پژوهش

مباحثی پیرامون مدیریت شبکه اطلاعات

عنوان موضوعی پژوهش

روش اداره

کد پژوهش

265

سال شروع پژوهش

1375

کد جلسه

2771

تاریخ جلسه

23/01/1378

بنیانهای فلسفی و نظری مدیریت شبکه (اختیار- آگاهی - احراز و) . . .

عنوان پژوهش

مباحثی پیرامون مدیریت شبکه اطلاعات

عنوان موضوعی پژوهش

روش اداره

کد پژوهش

265

سال شروع پژوهش

1375

کد جلسه

2809

تاریخ جلسه

17/11/1378

بررسی اختیار در فرد و جامعه به عنوان اصل در پیدایش شدت و سیاست

عنوان پژوهش

مدل تنظیم سیاستهای کلان سیاسی

عنوان موضوعی پژوهش

روش اداره-سیاسی-مدل

کد پژوهش

329

سال شروع پژوهش

1376

کد جلسه

3045

تاریخ جلسه

21/10/1376

بررسی سهم اختیارات سازمانی و اجتماعی در مسئله وضع و عدم قدرت تحلیل آن بوسیله منطق انتزاعی

عنوان پژوهش

مدیریت توسعه

عنوان موضوعی پژوهش

اصول فقه

کد پژوهش

360

سال شروع پژوهش

1377

کد جلسه

3276

تاریخ جلسه

14/01/1378

1- عدم انحصار شناخت شناسی به منطق صوری و ضرورت توجه به منطق تصرف در موضوعات ۲- ضرورت

ملاحظه علم به عنوان بعد اختیار در شناخت شناسی

عنوان پژوهش

فلسفه اصول احکام حکومتی

عنوان موضوعی پژوهش

اصول فقه-پژوهشی

کد پژوهش

414

سال شروع پژوهش

1378

کد جلسه

3626

تاریخ جلسه

06/09/1379

«نسبت» و «تناسب آن با اختیار» زیر بنا و پایگاه مفاهیم حقیقی و مفاهیم اعتباری

عنوان پژوهش

فلسفه اصول احکام حکومتی

عنوان موضوعی پژوهش

اصول فقه-پژوهشی

کد پژوهش

414

سال شروع پژوهش

1378

کد جلسه

3644

تاریخ جلسه

30/11/1378

تعیین جایگاه منطقی در ملاحظه ضرورت و امتناع نسبت و خروج موضوعی عقلی عملی (اختیار) از احکام

قطعی منطق

عنوان پژوهش

فلسفه اصول احکام حکومتی

عنوان موضوعی پژوهش

اصول فقه-پژوهشی

کد پژوهش

414

سال شروع پژوهش

1378

کد جلسه

3660

تاریخ جلسه

08/04/1379

نقد و نقض علم حضوری بعنوان پایگاه عقل عملی بر مبنای قوم و تعریف اختیار به جریان مراتب نور برای

هماهنگی به عنوان پایگاه عقل عملی بر مبنای نظریه مختار

عنوان پژوهش

فلسفه اصول احکام حکومتی

عنوان موضوعی پژوهش

اصول فقه-پژوهشی

کد پژوهش

414

سال شروع پژوهش

1378

کد جلسه

3693

تاریخ جلسه

15/11/1379

اصل بودن درگیری درانقلاب فرهنگی بر پایه حاکمیت اختیار و نه انتخاب

عنوان پژوهش

مدیریت توسعه فرهنگی

عنوان موضوعی پژوهش

پژوهشی-فرهنگی

کد پژوهش

429

سال شروع پژوهش

1378

کد جلسه

3830

تاریخ جلسه

25/02/1379

بررسی تأثیر مبانی فلسفی اختیار در تولید و علم تغذیه

عنوان پژوهش

روش تحقیق در مبانی علم تغذیه

عنوان موضوعی پژوهش

آموزشی-تغذیه-روش تحقیق

کد پژوهش

439

سال شروع پژوهش

1379

کد جلسه

3913

تاریخ جلسه

23/03/1379

ویژگی های روش تحقیق مبتنی بر نظام فلسفی اختیار

عنوان پژوهش

روش تحقیق جدید (متدها)

عنوان موضوعی پژوهش

آموزشی-روش تحقیق

کد پژوهش

440

سال شروع پژوهش

1379

کد جلسه

3916

تاریخ جلسه

23/03/1379

تعریف علم به واقع گرایی ابزار گرایی و واقع گرایی غیر واصف و رد این تعاریف با تعریف علم بر اساس

حاکمیت اختیار بر تولید علم

عنوان پژوهش

بررسی رابطه علم و دین

عنوان موضوعی پژوهش

آموزشی-فلسفی

کد پژوهش

453

سال شروع پژوهش

1379

کد جلسه

3960

تاریخ جلسه

07/08/1379

حاکمیت اختیار یا جبر محیطی و ملی بر فلسفه شدن در شناسایی

عنوان پژوهش

بررسی رابطه علم و دین

عنوان موضوعی پژوهش

آموزشی-فلسفی

کد پژوهش

453

سال شروع پژوهش

1379

کد جلسه

3961

تاریخ جلسه

10/08/1379

فیش های استخراج شده از ۲۳ منبع

1351

"در مقدمه اول عرض میکنیم که عالم در فرضی که مخلوق باشد که هست و به طرف غایتی باشد، یعنی حرکت لازم داشته باشد حتماً یک تغییری را لازم دارد تا معنی حرکت تحقق پیدا کند و در این تغییر هم حتماً بایستی ترکیبی وجود داشته باشد تا اینکه آن تغییر حاصل شود، اگر گفته شود که عالم هیچگونه جزیی و اوصافی ندارد، در اینصورت فرض تغییر برای آن نیز ممکن نمیشد و علاوه بر این، این حرف بر مبنای منطقی ما حرف درستی نیست و تغییر حتماً با ترکیب مربوط میباشد بنابراین بحث پیرامون تغییر و ترکیب را تمام شده فرض میکنیم".

"در فرضی که اضافه تر شدن هستی بخواهد انعام به مخلوق باشد و کیف جدید بخواهد برای مخلوق باشد آنوقت در صورتیکه زیادتى در هستی کیف تعلق را لازم بدانیم و نتیجه هم بخواهد بازگشت به خودش بنماید، اشراف بر خودش را لازم دارد یعنی نمیتواند هویتاً خودش بر خودش اشراف نداشته باشد، البته این که این اشراف چگونه ممکن خواهد شد بصورت خلاصه عرض میکنیم که این اشراف بر خود بدون وجود اختیار ممکن نیست یعنی علم بدون اختیار نمیتواند تدریجی الحصول باشد اگر بنا شد بهجت در معرفت و قرب و کیف خاصی که ادراک قرب می نماید و مبتهج و خرسند از قرب باشد در اینصورت حتماً اختیار را لازم دارد. اگر جبری محض باشد نمیتواند مبتهج و مسرور و متلذذ بشود، یعنی کیف جدید و کیف ابتهاجی برای او حاصل نمیشود که بحث مفصل این مطلب جای دیگری است".

"مقدمه دوم: هرگاه فرض اختیار شد، حتماً هم پیامبر برای بیان راه صحیح از غیر صحیح و هم برای سرپرستی رشد لازم است (یعنی پیغمبر هم مبین راه صحیح و غیر صحیح است و هم ولی رشد) لذا آنجا که بحث از غایت می شود بحث از علم و اختیار بشود، بحث از ضرورت رسالت و ضرورت ولایت میشود، معنای اجمالی که اشاره به آنرا در اینجا کافی میدانیم همین است که ولی و سرپرست برای کل عالم به معنای واسطه ای که خداوند عالم در نظام هستی قرار می دهد بایستی باشد ولی نباید غفلت بشود که ولی برای اختیارات و کیفیت گسترش اختیارات به طرف خدای متعال هم بایستی باشد، یعنی ولایت به کلمه ولایت تکوینی و وسیله جریان عنایت حضرت حق به عالم تمام نمیشود بلکه در خود بودن و شدن همینکه انسان را در کیفیت بودنش در گذشته و کیفیت بودنش در آینده اش مسئول می دانیم ولی رشد را برای هر دو می خواهد" . *

اختیار در نازل ترین مرحله ای که کمتر از آن را نمی شود پذیرفت این است که شخص مختار قدرت طلب محض را دارا باشد بگونه ای طلب باشد (طلب هم که در نازلترین مرحله طلب فی الجمله می شود) گاه طلب محض مطرح نیست یعنی می گوئید لازم نیست قدرت تصرف در خارج قدرتی که فرضاً بوسیله آن بتوان کیفیاتی را جابجا کرد وجود داشته باشد یعنی قدرتی که با آن بتوان این استکان را از آنطرف میز اینطرف بگذراغیریم لازم نیست و چنین اختیاری تفویض نشده است می گوئیم

"پس بنابراین ولایت بر کیفیت تغییر و شدن علاوه بر مرتبه ای از آن که خارج از اختیار انسان است بخشی از آن هم که درون دایره اختیار قرار می گیرد ولایت تکوینی هست این قسم از ولایت تکوینی هست این قسم از ولایت تکوینی، با ولایت تشریعی همراه است، که در بحثهای آینده دقیقاً به آن خواهیم پرداخت. قدرت صرف طلب را هم ندارد که نمی توان او را مؤاخذه کرد و گفت چرا نپرسیدی و چرا نخواستی؟"

"بنابراین نازل ترین مرحله اختیار که در بحث شناخت شناسی از آن صحبت شد را بعنوان قدرت الطلب نامگذاری می کنیم این طلب در یک مرتبه امداد می شود و قدرت وسیع تری پیدا می کند در مرتبه بعد باز بیشتر یعنی هر چقدر که امداد شود در نظام حساسیتهای قلبی، ذهنی و ادراکات حسی طلب جریان پیدا می کند تا شخص در ادراکات متوجه مطلب می شود و از آنجا در رفتار هم امداد می شود و دست وپای او همانگونه که او می خواهد به حرکت در می آید. تا آنجا که قادر می شود در عینیات تصرف کرده و آثار و خواص آنها را تغییر دهد" .

"لذا این طلب است که در مراحل و مراتب مختلف امداد می شود. حال ببینیم آیا این طلب بصورت مطلق امداد میشود؟ خیر اینگونه نیست چون بنابراین بود که طلب به میزان نسبتی که بین آن و مشیت بالغه است امداد شود، یعنی طلب انسان نمی تواند بگونه ای حرکت کند که گمون و سیر غایی جهان را بهم بزند در یک محدوده و نسبت خاصی مرتباً حرکت می کند هر چند گسترش پیدا می کند اما سمت گیری گسترش آن و نحوه حرکت گسترش آن به نحوه ای است که سازگار با مشیت به نسبت شود یعنی اگر مخالف است این مخالفت بصورتی نباشد که بخواهد دستگاه را بهم بزند به نسبتی که امکان اعمال اختیار فرد هست بایستی این قدرت جاری شود و این فرد امداد شود هکذا طلب شخص الهی هر چند از نظر جهت گیری کلی موافق با مشیت است اما نمی تواند بگونه ای حرکت کند که اختیار عالم را منقلب نماید. بصورتی که این عالم دیگر عالم اختیار نباشد و هیچ کس با اختیار بطرف کفر نرود و همه جبراً بسوی کفر حرکت کنند این با مشیت حضرت حق نمی سازد در این مدت اختیار بایستی باشد البته امکان غلبه حق بر باطل وجود دارد و معاذال.. امکان غلبه باطل بر حق بواسطه اختیارات فاسد کفار نیز وجود دارد تا این نسبتها این مطلب شدنی است. یعنی تهاجم هر یک از طرفین حق و باطل بر یکدیگر مقدور و ممکن است" .

تا اینجا معلوم شد که این عالم جهت غایی دارد و تا ولایت نسبت به اختیار بایستی برای رشد باشد و نحوه آن این

است که از طلب آغاز می شود .

1486

پرستش خدای متعال جریانی دارد که آن جریان در مرتبه اشتداد است و مرتب شدت بیشتری پیدا می کند . حالا باید وارد در این بحث شد که آیا اختلافی که بوسیله اختیار می آید مانع این جریان رشد است یا اینکه وجود مولی الموحدين (سلام ال... علیه) می خواهد عالم را بطرف خدا ببرد و طلب آن خبیث هم این است که عالم را بطرف خدا نبرد

"اگر اختیار را به معنای طلب نیابت و طلب تصرف بدانیم یعنی تعلق به نیابت معنای اختیار شد و تعلق به ولایت معنای اختیار شد، تعلق به جهت غائی متناسب با مراحل ترکیب مختلف است و عالی ترین رتبه ای که تعلق دارد از نظر کیفیت طلب نیابت است طلب خلافت است"

"حالا مقداری درباره خود اختیار بر این اساس معنا کنیم، اختیار بر اساس وحدت ترکیبی و اصالت تعلق چکاره است، تعلق به چه دارد؟ اگر همه چیز پرستش است کیف پرستش ها به حسب مراتب مختلف است هر چه حرکت واقع شود بر اساس اصالت تعلق آن حرکت یک گونه ای از پرستش و رفتن بطرف مطلوب است و یک گونه ای از تعلقی است که در جهت غائی است چه نباتی، چه گیاهی یا حیوانی باشد. شدتی که یک حیوان دارد نحوه پرستش متناسب با آن است. برای مثال گربه گرسنه است گنجشک را میگیرد و میخورد این حرکت میکند و تغییری در آن پیدا میشود گر سنگی یک تغییر است حرکتی هم که برای سیر شدن انجام می دهد یک تغییر است ولو جدا جدا که این را نگاه کنیم به نظر می آید اسم این دیگر پرستش نیست در پرستش باید علم و اختیار باشد ولی این یک حرکت خاص بطرف مطلوب است این حرکت خاص بسوی مطلوب در جهانی که با هم ارتباط دارند حرکت نحو الکمال میشود اما به انسان که می رسد انسان یک چیز دیگر هم دارد و آن اختیار است، اختیار را اینطور میتوان معنا کرد که انسان مختار دو راه دارد راه سعادت، راه شقاوت اول اینکه اختیار را از انتخاب جدا کنیم. اختیار انتخاب جهت است و قبل از اینکه آگاهی محقق میشود هم زمان با آگاهی در رتبه اجمال محقق میشود و لکن انتخاب سنجش کردن حول این محور است. ظاهراً انتخاب را هیچ کس اعم از مادی یا الهی انکار نمی کند جزء امور غیر قابل انکار است یعنی همه افراد بشر بهر عقیده ای که باشند بهینه گزینی و سنجش نسبی را قبول دارند، آن که می گویند چرا این آن مطلب را بهتر می داند یعنی به ریشه های داعی و ریشه های طلب بر می گردانند و پایگاه اینکه چرا این یا آن را انتخاب کرد مورد بحث و اشکال است که جواب اشکال طرفداران جبر را می آیند در انتخاب میدهند در حالیکه محل نزاع انتخاب نیست، کسی هم که قائل به جبر است سنجش و بهینه گزینی را قبول دارد و الا حرف نمیزد و اختلاف پیدا نمی کرد وقتی ریشه این را ذکر میکنند می گویند بر این مبنا و بر این ریشه چنین انتخاب میکند، نزاع هم در مورد همان ریشه است. امکان و صرفی را که مطرح می کنند و می گویند اینکه گویی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم، این پاسخ به انتخاب است اگر با تامل نگاه کنی پاسخ به ریشه نمی دهند. بنظر ما ریشه اش اختیار است و معنی اختیار غیر از معنی انتخاب است، در انتخاب حتماً سنجیدن و نظائر آن صورت می گیرد".

"حالا در اختیار که همراه با علم اجمالی واقع میشود یعنی یکی سابق بر دیگری نیست و لکن اختیار علت جهت تبیینی آن علم میشود و سنجش ها بر پایه اختیار است. در حقیقت اگر یک مرتبه تمیز قائل شویم که اطفال هم دارند و لکن تکلیف ندارند. این رشد می کند به حد بلوغ که رسید صحیح است بگوئیم حالا قدرت اختیار و بلوغ و تمیز با هم حاصل میشود مثل حیات که حاصل میشود می گوئید از فلان مرحله دیگر موجود زنده شد، قبلاً هم یک فعل و انفعالات و حرکتی داشت ولی حرکت خاص موجود زنده نبود و از این مرحله دیگر زنده شد ولو رشد آن بد باشد. از اول مرحله بلوغ مثل پیدایش حیات است البته قبل از بلوغ این حیات ضعیف است. اختیار چه نحوه تعلقی است؟ طلب الولاية، طلب تصرف و طلب ولایت است. تعلقش چه نحوه تعلقی است به جمیع مراتب ولایت است می خواهد متصرف باشد طلب تصرف میکند. اولین تصرف به امداد الهی در نفس خودش واقع میشود یعنی علم که قبلاً به نحو اجمالی طرفینی بود بوسیله این اختیار به امداد الهی در ضمیر خودش متصرف میشود، اختیار در علم متصرف میشود و اولین تصرف را در زمینه رشد و در ظرف رشد خودش میکند. ظرف رشد خودش که علم بود و در یک بحث دیگر عرض کرده ایم جریان جزمیت است اولین موضوع مورد تصرف اختیار، همین جریان جزمیت است که کیفیتش چه کیفیتی باشد کیفیتش بطرف ملکوتی یا حیوانی باشد. بعد دیگر سنجش بدنبال این یا ملکوتی میشود یا حیوانی میشود".

1487

"یک اختیار حضرت حق داریم که به هر حال یک تعریفی (ولو به نحو اجمال تنزیه کنیم) هست که طبیعتاً با اختیار در جمیع مراتب که ذکر می کنیم از ولایت نباید مغایر در بیاید یعنی نمی توان گفت اختیار را به آن گونه توصیف می کنیم که نقیض و شکننده باشد نسبت به حضرت حق، یعنی سر از تفویض در بیاورد، حال سر از تفویض در آوردن باز تعریف در اصالت تعلق می خواهد، یعنی اینکه معنای تفویض این معنای تفویض رامی دهد؟ یا اینکه در محدوده خاصی تفویض باشد اشکال ندارد؟ و حاق بحث اختیار هم ظاهراً همین است، چون یک محدوده بسیار کوچک رسم کنید و یک دایره بسیار بزرگ میلیاردها کیلومتر شعاع آن باشد آن وقت یک دایره بسیار کوچک ولو یک کیلومتر شعاع آن باشد، در این یک کیلومتر سؤال می کنم مطلق است؟ و هیچ اختیار حضرت حق نیست؟ یا دو اختیار متناقض است؟ یعنی همین یک کیلومتر را می شکنند؟ ظاهراً یکی از اشکالهای جبر و تفویض همین است که هر معنا و وجهی که برای اختیار ذکر کنید که باز گشت کند اطلاق تفویض را در مرتبه ای (از مراتب) ولو بگویید که خودش این اطلاق تفویض را خواسته است، این سؤال عیناً همان گونه طرح می شود که کل را واگذار کنید، یک موجه جزئی جزئی می تواند نقیض سالبه کلی باشد، اگر بنا باشد که دو اختیار همدیگر را بشکند و غلط باشد فرق نمی کند که بگویید کل را تفویض کرده یا بعض را یا یک کیلومتر را، بنابراین تعریف باید بگونه ای باشد که بتواند چنین مطلبی را حل کند، که نه اختیار مطلق از آن طرف بشود و از این طرف هم مطلق نشود، وجود دوئیت در دو مرتبه (کیف به اینکه می گویند

مراتب اختیار زیاد است) و مخصوصاً بنا به تعریف خودمان می‌گوییم تعلق به ولایت است، یعنی جمیع مراتب ولایت، اختیار دارند. ولی اگر گفتید هر نحوه این اختیار کند، این در مجموع منحل است و منتجه را که نگاه کنیم یک اختیار غالب بیشتر نیست، آیا این سر از جبر در می‌آورد که بگوییم آن اختیار آمد این را از بین برد؟ یا نه، یا شأن تعلق به ولایت موضوعاً به گونه ای است که بتواند تصرف کند در خودش (اول) کیف تعلق را جایگاه آن را عوض کند و این متقاض با اختیار و مشیت حضرت حق نیست، حال اگر برای شروع به بحث اختیار معنا کنیم « التعلق بالولاية » نهایت جمیع مراتب ولایت، در نظام تعلق که گفتیم مراتب ترتیبی و تبدیلی وجود دارد و همه اشیاء در یک رتبه نیستند و در عین حال که ما به الاشتراک دارند، ما به الاختلاف هم دارند، بگوییم فرق اختیار (قوه) با سایر کیفیتها این است که طلب ولایت و نیابت است گرچه سایر قوه ها تعلق دارند، و طلب و تصرفی که دارد به جمیع اشکال می‌تواند شکل بگیرد، یا طلب نیابت ملکوتی است یا طلب نیابت حیوانی می‌خواهد تصرف کند اما تصرف حیوانی می‌کند و حتی اشد از حیوانات است علی ایحال می‌توان گفت اینها نقیض با مشیت است؟ یا طلب تصرف اول به خودش بر می‌گردد و تصرف در خودش، کیف تصرف را عوض می‌کند، کیف ملکوتی یا حیوانی می‌کند، طبیعی است اگر بحث علیت را (نه به معنای جریان تعلق در یک وحدت و کثرت که دائم التزاید به طرف حضرت حق است) تجریدی بگیریم، اشکال باقی است، ولی اگر گفتیم علیت در هر جا یک نوع حکم می‌کند متناسب با همان جا، و معنای علیت چیزی جز جریان تعلق نیست، در نظام وحدت و کثرت که دائم التزاید به طرف مقصد است وقوع این جریان چیزی جز علیت نیست، آن وقت لزوماً اختیار با علیت درگیر نمی‌شود چون علیت نسبت به طلب الولاية غیر از علیت نسبت به سایر چیزها است، علیت در طلب الولاية این است که ولایت محقق بشود به خودعلیت، نحوه تعلق آن اگر تعلق بالولاية باشد با نحوه تعلق اشیاء که تعلق بالولاية نیست، بلکه تعلق تحت ولایت هستند فرق دارد آنها باید تحت قانون وحدت و کثرت خاص خودشان حرکت کنند و این جایگاهش در وحدت و کثرت، رتبه واحد را دارد، رتبه تصرف را دارد نه رتبه کثرت، اگر در جایگاه وحدت ترکیبی قرار بگیرد نسبت به آنها حکم ربط را پیدا می‌کند حال اگر جریان تعلق را متناسب با طلب ولایت بتوانیم لحاظ کنیم، در این صورت طلب از این شیء باشد که قدرت طلب را دارد ولی تحقق طلب در نفس خود به دست غیر باشد، تحقق تصرف و ولایت در نفس خودش منوط به غیر باشد. کیف به اینکه در مراتب مختلف علم و همه رفتارهای ذهنی و قلبی و عینی، آیا اینجا هم می‌توان گفت جبر است؟ یا ما بین جبر و تفیض است؟ یعنی به عبارت آخری حین التحقق صحیح نیست بگوییم وحدت ترکیبی بین طلب و تحقق است، آنچه محقق است وحدت ترکیبی بین طلب و افاضه است، یعنی افاضه شده است آن گونه که این طلب کرده است، حال سفارش دهنده این باشد و خداوند متعال افاضه کند خارج از مشیت افاضه نمی‌کند، پس نسبت بین طلب و مشیت تحقق پیدا می‌کند، نمی‌تواند داشته باشد چون طلب ولایت است، طلب ولایت یک طرف آن تصرف در مادون است و یک طرف آن تولی به ولایت مافوق است ولو دارد نبی مرتبه هستی باشد (کمی دقت کنید مرتبه سهل آن را) یک وقت نبی اکرم(ص) تصرف در موجودات می‌کند طبیعی است که تصرف ایشان همان گونه است که خداوند متعال می‌خواهد، اینگونه نیست که متضاد با خواست خداوند باشد، اینجا اختیار و طلبی که هست تبعیت و تولی آن به ربوبیت مطلق الهیه محرز است، به اندازه سعه ای که خداوند عطا فرموده به نبی اکرم(ص) ایشان تولی به ربوبیت الهیه دارد".

"اینجا آدم می‌بیند که متناقض واقع نمی‌شود، به همان اندازه که خداوند متعال تعلق نبی اکرم(ص) را شدید قرار داده است به همان اندازه ایشان مقدورات طلب تصرف الهی و عملاً واسطه فیض بین خداوند متعال و مخلوقات می‌شود، اینجا خیلی سهل است، اما در باره اخص موجودات آیا همین طور است؟ آن هم طلب ولایت که می‌کند یک مرتبه از طلبت ولی در او هست ولو مخفی، و آیا این در مرحله ای است که همه منحل در اختیار حضرت حق می‌شوند تا بگوییم سر از جبر در آورد؟ یا می‌گوییم همگی طلب دارند، طلب مال همه آنها است طرف تصرف هم هست، و این طلب تصرف که طلب بسیار نازل می‌کند، باید یک طرف آن را به طرف تولی بیاوریم و یک طرف آن را نسبت به متصرف بیاوریم یک اشیایی را در یک رده هایی می‌گذاریم که تحت تصرف این هست و الا طلب تصرف نیست، حال این طلب تصرف که می‌کند، یک طرف ولایت این است که مولی علیه و از طرف رتبه بالا تر می‌خواهد سرپرستی کند رتبه مادون را حال اگر تصرف این الهی محض هست فرقی بین طاعت و عصیان باقی نمی‌ماند و اگر بگوییم رتبه این بالا بود و به طلب تصرف خودش رتبه او را می‌خواهند در رتبه حیوانات قرار دهند، خودش خودش را می‌خواهد بستر رشد غیر بکند هر چند در منتجه هیچ فرقی نکند، لازمه طلب الولاية چنین چیزی هست که بتواند جایگاه خودش را نازل کند، یک بحث این است که در دستگاه حضرت حق مراتب نازل لازمه نظام خلقت است و یک بحث این است این خودش را در رتبه حیوانی قرار دهد، آیا بگوییم این هم لازم است تا اختیار از موضوعیت بیفتد؟ و به یک معنای دیگر اختیار شکل جبر پیدا کند؟ یا بگوییم معنای ضرورت در اصالت تعلق به نحوی که علیت تجریدی گفته می‌شود نیست، اینجا هماهنگی با جایگاه طلب هست، بدون اینکه الزام کند که این فرد یا این دسته یا این مجموعه چنین کاری را بکنند".

اگر اختیار را به معنای ولایت بگیریم نه اختیار تجریدی کما اینکه علیت را تجریدی نمی‌گیریم کلیه تعاریف

مثل جبر و تفویض و اختیار معنای خاص می‌دهد

"بحث به اینجا ختم شد که معنای کلمات مثل اختیار و علیت تا بر اساس دستگاه خاص نباشد نمی‌توان گفت

که آیا معارضند یا مناقض، سازگاری یا ناسازگاری علیت و اختیار بازگشت آن به نحوه تعبیر و تفسیر از آن دارد، اگر هر دو را مطلق بگیریم و تجریدی حتماً متناقض هستند، چون علیت می‌گوید باید طبق قانون علیت بشود و سالب اختیار است، اختیار هم می‌گوید باید دارای قدرت فعل و ترک باشد و ناقض علیت"

1488

برای اختیار سه معنا را یاد آور میشویم اگر احتمال دیگری به ذهن برادران می‌آید یاد آور شوند.

-1 " اختیار به معنای امکان فعل و ترک بعبارت ساده تر امکان اطاعت و عصیان و یک موجودی خلق شده

باشد که بتواند اطاعت کند و هم بتواند عصیان کند و غرض از این بیان و تعبیر هم مجوز ثواب و عقاب می‌باشد دار تکلیف درست کن باشد."

-2 " احتمال تعریف اختیار را بگوئیم حاکمیت بر ربط در مقابل جبر همین جرایان در رابطه و ربط در اعلی

ترین مرتبه ارتباط مخلوق به خالق از طریق علم به ضعف و فقر خودش ابتهاج به اعطای خداوند متعال و کمال ابتهاج و افتخار را ملاحظه کند و بگوئیم چنین بهجتی بدون علم نمی‌شود یعنی باید نسبت به مادون خودش حاکم بر رابطه باشد هر چند خودش بنفشه تحت رابطه به وجود می‌آید حد آن تحت رابطه معین می‌شود و تحت رابطه هم از بین می‌رود بگوئیم بوجود آمدن عالم و آدم تحت یک قوانینی است و رشد و سعه اختیار انسان هم تحت رابطه است از بین رفتن اختیار و مرگ او هم تحت رابطه است کانه یک دایره کوچکی رسم کرده اید که در آن دایره اختیار است و در آن حاکمیت بر رابطه است یک مرتبه که نسبت به مادون حاکمیت بر رابطه است اسم این حکومت بر رابطه را اختیار می‌گذاریم بنابه اصالت رابطه و این علاوه بر مجوز ثواب و عقاب بودن یک چیز دیگر را تمام می‌کند و آن امکان ابتهاج و اتکا برای بنده نسبت به خالق است یعنی معنای ثواب و عقاب معنای جدید دیگری پیدا می‌کند."

-3 " معنای سوم اختیار بر اساس اصالت التعلق بالولایه است تعلق به ولایت یعنی طلب می‌کند تصرف را

دارد نفس خودش و در مادون خودش و در نفس هم در جمیع مراتب قلبی ذهنی و حسی در نفس ادراک در نفس قدرت اختیار یعنی خود قدرت تعلق و در مادون در اشیاء طلب تصرف می‌کند چه طلب تصرف ملکوتی باشد چه طلب تصرف حیوانی باشد توضیح این مطلب این است که طلب تصرف همان طلب پرستش است در مرتبه کاملتر برای اولیای نعم یک معنا دارد که بعداً باید صحبت کنیم برای مردم متوسط یک معنا دارد و برای اشیاء هم یک معنا دارد خود این طلب تصرف آن گاهی بستر است برای طاعت کانه چند موجود خلق شده است یکی آن شی تحت تصرف و یکی این متصرف گاهی هم طلب تصرف به معنای طلب ایجاد است طلب مرتبه کاملتر از پرستش است طلب ایجاد که در فصل آخر باید بحث کنیم بستر ظل اشتداد میشود لازمه شدت پرستش ایجاد بستر است توضیح بعداً می‌دهیم هر کدام از این مراتب اختیار که با سه تعریف اشاره شد با علیت به معنای تجریدی سازگار نیست چه بگوئید طلب تصرف است اشکال می‌شود چرا یکده طلب تصرف اینگونه وعده ای طلب تصرف آنگونه ای چه بگوئید طلب پرستش است بازه مان اشکال می‌شود نچرا عده ای اینگونه و عده ای آنگونه و چه بگوئیم طلب علم حاکمیت بر رابطه اشکال می‌شود چرا یکی سبیل علم را می‌پیماید و یکی سبیل جهل را یکی سبیل عقل است و یکی سبیل جهل و چه بگوئید ثواب و عقاب که اولین معنا بود که چرا له ان یفعل و له ان لا یفعل سر آن چیست که اختیار متناقض با علیت است علیت می‌گوید فعل از قبیل اثر است و اثر بدون علت معنا ندارد که ایجاد شود یا علت را بخواهیم به علت الحلل منتهی کنیم چرا گردن این بنده بیچاره بیفتد یا می‌گوئید گردن خود این فرد است کاری ندارید که بگوئید فطرت او اقتضا آن ثلاثم به بدن و خوبی دارد این فرد طلب کرده این کیف از پرستش و توفیق ثواب یا غیره از هر کدام را که بگوئید اگر دو طرف داشته باشد دو طرف با علتی نمی‌سازد علیت را نمی‌توانیم بگوئیم می‌شود انجام بگیرد می‌شود انجام بگیرد می‌شود انجام بگیرد چون معلول تخلف از علت ندارد اگر بگوئید معلول تخلف از علت دارد همه دستگاه برهان بهم می‌ریزد حتی نفسش بحث بهم می‌ریزد خود این بحث را وقتی می‌خواهیم بیک جایی برسانیم خود آن زیر سوال می‌رود باید علیت جاری باشد اگر علیت جاری است علم بع معنای یک اثر وجودی علت می‌خواهد از علت خودش هم تخلف نکرده است پس بنابراین علیت در باب منطق صوری مغایر با حاکمیت بر رابطه یا قدرت فعل و ترک است هر فرضی قدرت حل اختیار را ندارد در جلسه گذشته صحبت شد که خواص ماهیت که علتی تحت آن عمل می‌کند اگر بخود ماهیت برگردد اینجا هم می‌گوئیم که یک وجودی هست که اقتضا طبعی آن اینگونه است که

بدین شکل عمل کند عمل اختیاری و اگر به جهل حضرت جن برگردانید می‌گوئیم چرا مختلف خلق فرمود می‌گوئید لازمه نظام است می‌گوئیم اختیار هم لازمه نظام است معنای آن این است که ماهیت های ککوچک را بردید در یک ماهیت بزرگ به نظام و می‌گوئید لازمه آن نظام بزرگ اختلاف در ماهیتهاست می‌گوئیم لازمه آن ماهیتها این است که در آن اختیار هم باشد چنین قوه ای باشد اگر گفتید لازمه نظام علیت را نمی‌شکند اگر جبر باشد اشکال می‌شود اگر موضوع بحث علتی نظام است نظام در یک زمان و یا تدریجی الحصول بودن آن می‌گوئیم این تدریجی چرا تخلف معلول از علت که محال است و علت همه ممکنات تا قیامت و غیر ذالک در همه احوال هستو اگر قرار است من شصت سال عمر کنم الان که ۴۵ سال دارم شصت ساله هستم یا ۴۵ ساله کسی نمی‌تواند بگوید که الان در سن شصت سالگی هستید و عبادت و عصیان همه در سن شصت سالگی واقع شده قبول می‌کند که نماز فردا صبح را نخواندیم و رفع تکلیف نماز فردا صبح از ما نشده بچه یک ساله و جوان بیست ساله این تدریجا بیست سال می‌شود در سن یکسالگی نمی‌توان گفت که الان بیست ساله است ما وجود خارجی او را می‌گوئیم وجود علمی و غیره را کار نداریم وجود خارجی بچه یکساله بیست ساله است یا یکساله اگر کسی بگوید طفل در سن بیست سالگی از ما در متولد شده تدریج را چکار می‌کنید؟"

فعل اختیار بعدالاختیار حتما علت می‌خواهد

اگر گفتید طلب الولایه با نقیض آن فرق دارد می‌گوئید گوجه فرنگی خاصیت گوجه فرنگی را دارد اختیار هم خاصیت خودش را دارد اگر گفتیم خاصیت اختیار مثل خاصیت سیب است اگر اختیار خلق شد اختیار است خاصیت خودش را دارد

نقض آن این است که انبیا معجزه می‌کردند این قول یک اشکال دیگر دارد مضافا بر قول انبیا وجدان مطلب که کیسف نفسانی اول با کیف نفسانی دوم متضاد است و دوئیت را داخل نفس می‌برد و نفس را دو پاره می‌کند کانه آدمیزاد یکی قائل به اختیار است و یک جا قائل به جبر در عین حال که یک آدم هست و سوال دیگری که طرح می‌شود این است که فرضا جبری است در جبر گفتن راست و دروغ قطعاً باطل است راست و دروغ مساوی است در عنوان خارجی است در عنوان ذهنی است خارج از حقیقت اشیا راست و دروغی نمی‌ماند یک پله بالاتر در ست و غلط هم نمی‌ماند در جبر بنابه حکم علیت هم اینگونه است جدلا از خود علیت استفاده می‌کنیم که نه راست و دروغ می‌ماند و صحیح و غلط و بالاتر نه حق و باطل و لغویت چیزی جز این نیست اگر گفتید حق و باطل نمی‌ماند خلقت لغو میشود

اگر گفتید چنی است ظلم و عدل نمی‌ماند هیچ چیز روی هیچ چیز بند نیست می‌گوئیم اختلاف آثار هم از بین می‌رود یعنی نه فقط تغییر و سیر طرف غایت باطل است تغایر هم باطل است و این با خود علیت نمی‌سازد یعنی درون متناقض بودن علیت اثبات می‌شود البته علیت تجربیدی راست و دروغ بودن مشخص است مثل خواص اشیا اگر یکی باطل است یکی حق و در مورد یکی سلوک خوب کن و دیگری خیر می‌گویم اینگونه نیست بالا می‌گویم اینگونه نیست بالاتر می‌گویم اینها مساوی هستند همانگونه که نسبت هب علیت مساوی هستند نسبت به آثار هم مساوی هستند اختلاف آثار برای چه؟ بنابراین علتی خودش خودش را نقض می‌کند.

اگر گفتید خلقت لغو شد و تغییراتی از بین رفت و اشکالی ندارد می‌گویم اختلاف خاصیت برای چه می‌گوئید برای اینکه نظام باشد می‌گویم خیر اگر نباشد عدل و ظلم مساوی باشد نظام و عدم نظام هم مساوی است.

علیتی که شما ذکر می‌کنید از قبیل علیتی است که بین موجودات غیر ولی می‌تواند باشد در غیر آن محال است محقق شود لذا می‌گوئید خداوند متعال از موضوع بحث خارج است لذا به احد طرفین نقیض مجبورید قائل شوید یا می‌گوئید خدای متعال خارج از بحث علیت است یا وقتی بحث می‌کنید می‌گوئید صفات است و ذات و در چیز دیگری گیر می‌کنید یعنی آنجا چطور می‌گوئید عیبی ندارد بساطت را بگونه دیگر است که با تفرق فعل سازگار است این نحوه نحوه‌هایی که می‌گوئید از ضیق قدرت تعریف علیت است می‌خواهید هم تنزیه کنید هم نمیتوانید خارج از انکار کنید مجبورید قید بزنید این عدم قدرت مشمول علیت است که شما را آنگونه می‌کند و این انحصار به ذات باری تعالی ندارد نسبت به نماینده او هم همینگونه است قدرت تفسیر ندارد چون میدان تفسیر چنین علتی محدوده به اموری است که تحت جبر عمل می‌کنند که بعد رد خواهیم کرد که آنجا را هم تعیین نمیتواند بکند. اینگونه علیت حرکت را هم معنا نمی‌تواند بکند آن علیت علیت تجربیدی وقتی حرکت را خواست معنا کند در چندین جا به بن بست رسید یکی درباره دو امر متوالی یکی درباره مکان اینجا از شئون همان مطلب است نه رتبه و مرتبه اشیا را می‌تواند ملاحظه کند چون قبلا مکان را نتوانسته بود ملاحظه کند در بحث اصالت تعلق تمام شد که علیت تجربیدی نمی‌تواند زمان و مکان را بیان کند چگونه می‌خواهد اختیار را که هم از نظر ترتیب رتبتا بالاتر و هم از جریان تبدیل متصرف در زمان مسلما نمی‌تواند تفسیر کند یعنی همین نقضی که قدم قبل ما وارد کردیم همان نقض است که اینجا وارد شده است چیز جدید نیست نقض بر زمان و مکان در مرتبه اختیار نسبت هب مخراتب مادون که مرتبه ولایت است و زمان تصرفش واقع شده است و بهمان برهان که زمان و مکان را

گفتیم می‌خواهیم بحث اختیار را تمام کنیم انشاءالله و عبارت دیگر پایه این بحث همان بحث اصالت تعلق است بهمین دلیل است که می‌گوئیم تعریف ما در آنجا قدرت دارد که تعریف در اینجا را هم تمام کند البته نه ضحائی را که اینجا به علت کردیم همه تطبیق بشود یعنی تعریف اثباتی از اختیار بنابراین اصالت تعلق بیان کنیم و مشأ هم نقضایی را که آنجا حذف شده و گفتیم در بحث اختیار ببینیم آیا هماهنگی بین تعاریف آنجا و بحث اختیار هست یعنی علیتی به شکل دیگری که در اصالت تعلق بیان می‌شود این علیت به این شکل قدرت تعریف اینها را دارد یا نه؟

1489

تدریج با علیت انتزاعی نمی‌سازد اگر تدریجی نشد یعنی با همه خصوصیاتش خلق شده و فاقد خصوصیات رتبه دوم است. متدرج است یعنی خودش است یا دومی است کدام خلق شده است در این عالم خلق شده نه آن عالم یکساله خلق شده نه پنجاه ساله و لذا تغییر و تغایر هم نقض می‌شود

اگر بخواهند خلیفه خلق کنند باید اختیار شاء داشته باشند

1490

در مورد هماهنگی اصل علیت با سایر مفاهیم در دستگاه منطق صوری نیز این نقض را فرمود که اولاً اصل علیت به هیچ وجه با اختیار و ثانیاً با علم و تغییر و تغایر قابل جمع نیست تغییر هم عبارت است از جریان حد اولیه در ربط تبدیلی یا به تعبیر دیگر علیت در ربط تبدیلی است و اصل علیت تجریدی قدرت تفهیر و معنایش این است که ما نمی‌توانیم جریان حد اولیه را در کثرت تبدیلی تفهیر کنیم و معنای این مطلب چنین است که ما نمی‌توانیم علیت را تفسیر کنیم چون علیت چیزی جز جریان حد اولیه در کثرتها اعم از کثرات تبدیلی و ترتیبی نیست. مطلب قبلی عدم قدرت تفسیر حد اولیه نسبت به تغییر بود و اینجا می‌فرمائید بازگشت آن به این است که علیت هم در آن دستگاه نمی‌تواند تغییر را تفسیر کند بنابراین تغایر را هم نمی‌تواند تفسیر کند .

1493

"اختیار هم چند تعریف برایش ذکر شده یکی اینکه له ان یفعل و له ان لایفعل، می‌تواند انجام دهد و می‌تواند

انجام ندهد"

بگوئیم اصلاً این معنای اختیار نیست و معنای اینکه می‌تواند انجام دهد یا انجام ندهد بریک مفروضات قبلی استوار است. که اول عالم خلق شده و یکی از موجودات آن هم موجود مختار است و برای عالم یک حرکت جبری فرض شده و در مورد این موجود مختار گفته اید می‌تواند حرکتش را انتخاب کند و در پایان هم اگر آن کارهایی که دستور داده اند انجام دهد پاداش خیر خواهد داشت و اگر انجام نداد عقاب می‌شود

یک بیان دیگر از اختیار این بود که موجود مختار اصل است و بستر رشد او مخلوقات دیگر هستند و اختیار طلب تصرف در سایر موجودات است. حالا به او می‌گویند در ملک مولا آنگونه که صحیح نیست تصرف نکن بلکه تصرف صحیح بکن. این شکل هم نزدیک به شکل و بیان اول است فقط این تفاوت را دارد که در اولی می‌گفتید می‌تواند فعل را انجام دهد و می‌تواند ترک را انجام دهد و در اینجا این توانائی را از او گرفته اید و می‌گوئید طلب می‌کند که بتواند تصرفی بکند

"اختیار طلب التصرف است و در نهایت این طلب التصرف دو شکل دارد. پس در این مطلب به اولی شبیه است که یک موجود مختار جداگانه است و موجودات غیر مختار هم جداگانه هستند و تفاوتش با اولی این است که در اولی فاعلیت بالاستقلال لحاظ شده بود و فقط بحث ارشاد مطرح است که اگر چنین کردی پاداش می‌بینی و اگر چنان کردی عقاب می‌شود، اما معنای طلب التصرف این است که خودش فاعلیت ندارد و فاعلیتش بعداً با افاضه و امداد الهی واقع می‌شود کلاً نمد هولاً و هولاً اگر مقداریکه در مشیت صحیح باشد که امداد شود این موجود آن قدرت آن یفعل را پیدا می‌کند و به مقداری هم که متناسب با مشیت نباشد امداد نشده و به او عطا نمی‌شود، بسیاری از ظالمان دنیا خیلی چیزها خواسته‌اند تلاش هم زیاد کرده‌اند و لکن موفق به انجام آن کار نشده‌اند، خیلی از صالحین هم تلاش کرده‌اند و لکن مشیت بر این نبوده است مثال ظاهر این، وجود مبارک سید الموحدین صلوات الله علیه است که در جنگ صفین رفتند تا ظلم را نبود کنند و فرمودند من کمرم را محکم می‌بندم و برای جنگ حرکت می‌کنم و یفعل الله بعد ذلک من یشاء هر چه خدا خواست اگر خواست پیروزی و اگر نخواست ما وظیفه خودمان را انجام داده ایم به اصطلاح خودمان انجام تکلیف بشود"

یک مطلب دیگر اینکه بستر بعد از طلب خلق می‌شود طلب التصرف نیست بلکه طلب پرستش است .

"اگر منظور شما استحاله علیت نباشد یک فرض این است که وقتی دو راهی را به خودش می‌سپارند و حتماً در یک رتبه ای به خود او می‌سپارند نهایت در این اختیاری که تناسبات تعلق ایجاب می‌کند چه نحوه اختیاری را ایجاب می‌کند؟ تعاریف مختلفی را ابتدا عرض می‌کنیم تا ببینیم کدام تعریف متناسب با اصالت تعلق است، تعریف اول اثر موجود مختار بر غیر مختار کاملاً دست خود اوست می‌تواند از نظر اصالت تعلق اثر فعل را به خودش بر گرداند."

"می‌تواند او موثر شود و غیر مختار هم از اختیار او متأثر بشود دایره اش را می‌توان از این هم و سیعتر کرد و گفت و مختارهای دیگر هم به نسبت از اختیار او متأثر شود، یک موجود مختار را می‌کشد و پس از کشتن دیگر آن فرد اختیار ندارد، می‌تواند مستقلاً بر غیر اثر بگذارد، غیر از آنچه که گفته شد فاعل جلت عظمه بهاین موجود افاضه می‌کند تا وحدت ترکیبی جدید بوجود آید ولیکن مناسب این مرتبه مناسب یک چنین قدرتی است (همچنین می‌توان گفت اگر ولایت هم از تناسبات تعلق است این) شکل اول در اصالت تعلق مردود است"

"چون نسبتش به مشیت در فعل تمام نشده است، مشیت یک اختیار حاکم است تناسبات تعلق این است که به این فرد ولایت دهد ولی اگر این فرد خواست اعمال ولایت کرده و تغییر ایجاد کند آیا این اعمال از طرف ولایت مطلقه الهیه هیچگونه قیدی نمی‌خورد؟ قیدی می‌خورد که هرگونه کاری از آن نیاید و له آن یفعل و له آن لا یفعل نباش؟"

از کلمه به آن یفعل و له آن لا یفعل هیچ قیدی بیرون نمی‌آید کانه می‌تواند فرض می‌شود که دایره اش مطلق باشد می‌تواند فرض شود که محدود باشد ولی اگر گفتید طلب تصرف است این تصرف تحقق نمی‌یابد مگر متناسب با آن شاء باشد و اگر نباشد امداد نمی‌شود.

1510

"هرکدام دیگری را نقض می‌کنند و تقریض نقض این است که به حکم علیت، فاعلیت باید معلل به علت باشد به حکم اختیار نباید فاعلیت معلل به علت باشد. این نفی که برای فعل بشر و رابطه اش با ذات انسان است به حکم علیت می‌وان گفتکه در صغری هر فعل انسان دارای خصوصیتی است و در کبری هر خصوصیتی به ذی خصوصیت منتهی می‌شود بعد در نتیجه می‌گوئیم خصوصیت فعل به ذات منتهی می‌شود اگر این را جدا جدا کنیم می‌توان گفت خود فعل خصوصیتی دارد که این خصوصیت به ذات فعل بر می‌گردد یا می‌توان گفت فعل دارای خصوصیت است هر خصوصیتی به صاحب خصوصیت بر می‌گردد پس خصوصیت فعل به خود فعل بر می‌گردد بعد می‌گوئیم خود فعل هم خصوصیت فاعل است و هر صاحب خصوصیتی خصوصیتش به ذات منتهی شده به فاعل فعل بر می‌گردد و بعد این خصوصیت با ذات فاعل ارتباط پیدا می‌کند، بهرحال چه اینها را مع کنیم و دریک قیاس بیان کنیم و چه تقسیم کنیم خصوصیت فعل باید با ذات فاعل ارتباط یابد از لوازم آثار ذات است به حکم علیت است و معنای وجدانی بودنش همین است که وجدانی است که اختیار نیست"

ادراک عدل و ظلم در یک مرتبه وجدانی است و وجدان خوب و بد عدل و ظلم کاشف از این است که اختیار هست و اگر اختیار را بردارید عدل و ظلم و خیر و شر زیبایی و زشتی برداشته می‌شود "بلکه ابتهاج و اضطراب برداشته می‌شود، اگر اختیار نباشد اضطراب بی معناست کما اینکه ابتهاج بی معناست درک ابتهاج و درک اضطراب مشعر بر وجدانی بودن اختیار است"

"شیئی تغییر می‌کند ولی این تغییر تغییری است که ملائمت و سازگاری با نفس دارد یا ندارد، این ادراک مربوط به اختیار است اگر اختیار را بردارید و اختیار وجدانی نباشد ملائمت است یعنی چه؟ و ناملائمت است یعنی چه؟ مبتهج است یعنی چه؟ یعنی اگر حسن عدل و قبح ظلم بدیهی در زد عقل عملی است در پله قبل آن تفاوت بین ابتهاج و اضطراب است و این تفاوت اختیار را اثبات می‌کند اگر مطلقاً اختیار فرض نداشته باشد با حذف مطلق اختیار تغییر اثبات می‌شود نه ابتهاج و اضطراب چون دیگر با حذف اختیار تناسب و عدم تناسب نداریم و ادراک از اینکه متناسب است و ادراک از اینکه متناسب نیست ادراک در دو نشاط و ادراک درد و الم برای اثبات اختیار کافی نیست."

"مساوی بودن این دو وجدانی بودن اختیار را تمام می‌کند کما اینکه در غیر مختار که هیچ مرتبه ای از اختیار نداشته باشد نسبت اختیار به آن صحیح نیست علاوه بر اینکه ادراک از آثار اختیار که عزم و قصد و طلب و امثال ذلک است، از بین می‌رود و ظاهراً همه ابناء بشر هرکس در هر رتبه ای که هست عزم و قصد دارد بلکه نازل تر از بشر هم این عزم را متناسب با رتبه تصرف و اختیارش دارد. بهرحال اگر علیت باید مفسر هر چیزی باشد مفسر این مطلب نیست و اگر مفسر این قسمت نباشد باید حدی که بتواند مفسر باشد تعیین کند و تفسیر از هدو ارائه دهد بدیهی است که

اگر اختیار را هم به عنوان حد اولیه و این وجدان را وجدان اصلی قرار دهیم بنابه بیانی که ذکر می کنند دیگر نمی توانید علیت را تفسیر کنید".

1665

"شیئی ای که محقق می شود فقط یک اختیار نیست یعنی اگر گفته شود فقط اختیار حضرت حق هست و لا غیر به معنای جبر بود که گفتیم اصلاً وقوع این ممتنع است چون در جبر محض، تغییر محال است و کون و فساد ممکن است و در تفویض محض هم تغییر محال است، بلکه تحقق ناشی از دو شاء است و می شود لاجبر و لا تفویض و اگر نظام فاعلیت باشد اصلاً جبر و تفویض موضع پیدا نمی کند و موضوعیت ندارد".

"فاعلیت ترکیبی نسبتی به فاعلیت حضرت حق، و نسبتی به فاعلیت عبد دارد"

"فاعلیت ترکیبی است که شیئی را تحویل می دهد. تقوم فاعلیت ترکیبی اینطور نیست که قابل تجزیه باشد و بگوئیم بعضی از این شاء عبد است و بعضی از این شاء مولا است بلکه تا هر جا که جلو روید هر دو حضور دارند کانه وقوع ثانی یک نتیجه از ترکیب فاعلی است و این هیچ مانعی برای قیومیت و مطلق بودن ایجاد و خلقت از ناحیه حضرت حق نمی آورد چون کیفیتاً اینطور است و باز برای جهت گیری کلی عالم مانع نیست. نتیجه کل قوام به اجزاء دارد ولی فاعلیت هیچ یک از مراتب نظام فاعلی بگونه ای تحقق پیدا نمی کند که مغایر با مشیت حاکم باشد، آن چیز اعطاء می شود که به فاعلیت حضرت حق نسبتی دارد و یک نسبتی هم به فاعلیت عبد دارد"

"برای مثال گفته شده ظرفیت و رتبه این عدد پنجاه است و می تواند از عدد سی تا هفتاد را طلب کند، اگر فوق پنجاه را طلب کند طلب ملکوتی است و اگر زیر پنجاه را طلب کرد طلب حیوانی است و لکن عین خود آن عدد را ایجاد نمی کنند بلکه متناسب با مشیت ایجاد می کنند"

"نظام ولایت هم اقتضائی دارد و در تمام مراتب آن شریک هستید درون این نظام ولایت و برخورد اختیارها متناسب با مشیت ربوبیه و متناسب با این پیشنهاد است، ممکن است در نشان دادن همه اینها با یکدیگر و تصور آن موفق نباشیم ولی آن بخش اول که دو تا شاء ترکیب شده اند راحت به ذهن می آید"

"می گوئید در یک اداره، توزیع اختیارات می کنیم بعد می گوئید فلانی دارای این قدرت است می گویم هرکاری را می تواند بکند، می گوئید نه اینطور نیست بلکه در محدوده وظائف و اختیاراتش می تواند کار کند البته وظائف و اختیاراتش متناسب با منصبش بالاست، آن پائینی هم در محدوده وظائف و اختیاراتش می تواند کارهایی انجام دهد. حالا همه آنها را از آن اداره بیرون آورید بعد می گوئید این نخست وزیر سابق اگر الان دستور دهد مثل آن موقع از او اطاعت می کنند می گوئید نه چون این قبلاً یک منصبی داشته و امضایش یک یک اثرهایی داشته ولی حالا دیگر چنین نیست و نمی تواند چنان شاءهایی را داشته باشد".

پس اگر ظرفیت و ارتباط و تعلق در نظام معنا می یابد و اگر از کلیه ارتباطات نظام ولایت جدا شوید دیگر معنا ندارد که اختیار و تعلقی داشته باشید.

"صحیح است بگوئیم شدت یافتن اشتیاق نبی اکرم "ص" تابع نظام است اگر بخواهد خداوند به همه اشکال پرستیده شود حتماً لازم است بشر خلق شود و اختیار داشته باشد اگر بخواهد شدت پیدا کند و این مرتبه از اطاعت و قرب باشد فاعلیت ایشان تقوم دارد به اینکه یک فاعلهائی به طفیل وجود ایشان خلق شوند".

در جبر مطلق تغییر محال است

1773

«فاعلیت» بدون «ولایت» قابل تعریف نیست و «اختیار» هم بدون «ولایت» قابل تعریف نیست

نظام ولایت در «پیدایش» اختیار و «توسعه» آن اصل است

"در بحث «ولایت اجتماعی» اصولاً بحث در این باره نشد که «دخاله» در اختیار غیر خواهد بود. چون گفتیم

اصولاً اختیاری برای غیر محقق نمی شود و توسعه پیدا نمی کند، الا «در نظام ولایت» نظام ولایت اصل در پیدایش اختیار و توسعه اختیار است"

- نظام ولایت تکوینی اصل اختیار را می سازد

۱۱ «صل پیدایش» (توسعه اختیار) (چه اختیارات سیاسی، یعنی وزن و قدرت سیاسی و چه وزن و قدرت مفاهیم فرهنگی یعنی توسعه یافتگی مفاهیم فرهنگی به منزلتی که قدرت حل مشکلات را داشته باشد و به بن بست نیفتند) به دنبال «ولایت» حاصل می‌شود. از تولی «به ولایت است که شما دوستان (بحمدالله) در اینجا متنسک به اصطلاحاتی نشدید که مجبور شوید بگویید «اسلام در امر اجراء، نظری ندارد!»»

در مقدمه بحث اختیار به نظر می‌رسد باید به اینکه معنی اختیار چیست بپردازیم که آیا اختیار به معنی نقیض کیفیت است یعنی هر جا اختیار هست به نقیض کیفیت تعریف می‌شود. مثل مفهوم علوم که با تحلیل عقلی از طریق ملاحظه سلب و محدودیتهای جزئی که تا مرحله سلب کیفیت و سرانجام وجود آن ادامه پیدا می‌کند شبیه اینرا نسبت به کیفیت عمل کنیم یعنی با سلب کیفیتهای متعدد آنرا نقیض کیفیت معرفی کنیم

فرض دیگر اینکه در جهت عکس احتمال اول اختیار را محصول کیفیت بدانیم به این معنا که کیفیت را اصل و حاکم بگیریم و بگوئیم اختیار محصول کیفیت است

فرض سوم هم اینکه بگوئیم کیفیت محصول اختیار است و اختیار منشأ کیفیت است

"روشن است اگر اختیار منشأ کیفیت باشد نقیض اختیار نیست. منشأ پیدایش نقیض موضوع و محصول نیست بلکه رفعت و تقدم موضوعی دارد نه اینکه نقیض آن باشد. به نظر می رسد اگر اختیار را نقیض کیفیت (در هر مرتبه و به هر نسبت که فرض شود) بگیریم به همان نسبت هرج و مرج را پذیرفته ایم. هرج و مرج نقیض ضابطه و کیفیت است، هرج و مرج یعنی بی قانونی و عدم تقلید. این عدم تقید را هم در رفتار انسان و هم در اشیاء می توان تصور کرد. یک شیء را فرض کنید که هیچ خاصیتی در ماقیداً توان از آن انتظار داشت (حالا این چیز در خارج باشد یا نباشد ما کاری به آن نداریم مثل مفهوم عدم) لذا همانطور یک جبر (به معنی حاکمیت کیفیت بر اختیار و اینکه اختیار محصول کیفیت باشد) نمی تواند در تعریف اختیار اصل باشد. هرج و مرج و بی قاعدگی هم نمی تواند در تعریف اختیار اصل باشد"

"ما می‌گوئیم کیفیت محصول اختیار است به این معنا که اختیار موجد کیفیت است و لذا بوسیله کیفیت تعریف نمی‌شود بلکه بوسیله خودش باید تعریف شود و اگر بخواهد تعریف به خودش بوشد باید برای خودش فرض زیاده و نقصان بکنیم و زیاده و نقصان، خودش را با خودش بسنجیم تا امکان تمیز شیء بوسیله خودش پیدا بشود چون اگر بخواهیم شیء را بوسیله خودش تمیز دهیم و نه با غیر خودش باید چیزی از خودش فرض بشود که زائد بر ذاتش هم نباشد بلکه عین ذاتش باشد. اگر بخواهیم عین ذات چیزی را فرض کنیم باید دو مرتبه خود او را ملاحظه کنیم و مرتبه را هم بعنوان یک کیفیت اصل قرار ندهیم بلکه آنرا به تبع آن ذات ملاحظه کنیم و بسنجیم. این شدنی است برای اینکه چنین کاری بکنیم باید اختیار را با توسعه اختیار یا تضییق اختیار بشناسیم در اینصورت لازم هست که اختیار را موجب بگیریم برای هر چیزی که هست که غایت آن ایجاد خود توسعه اختیار باشد. بنظر می‌رسد که این مطلب یکدسته بسیار زیادی از سوالاتی را که در بحث جبر و اختیار طرح می‌شود را خود بخود، موضوعاً نفی می‌کند"

"بر اساس اصالت ماهیت با همان اصالت کیفیت، اختیار قابلیت تعریف ندارد بنابراین فرمایشی هم که از مرحوم آخوند نقل می شود «ما جعل الله م شمس م شمس م شمس» خدا قرار نداده زردآلو را زردآلو بلکه او را ایجاد کرده است یعنی کیفیت قراردادی نیست. بلکه می شود وجود به آن داد و یا نداد. کیفیت خصوصیات ذاتی خودش را دارد. «والذاتی لا یعلل و لا یتخلف» این نظریه اصالت ماهیت قدرت بیان اختیار را ندارد و اجمال و اجمال را که بگوئیم «لهو ان یفعل و لهو ان لا یفعل» اینرا یک تصور و تخیل می دانند می گویند هر ذاتی متناسب با خودش عمل خواهد کرد و فعلش هم اثر اوست و اختیار نیست"

۱۱" اما بنابر قول اصالت وجود بازهم اگر وجود را شأن برای مشیت بالغه بکیریم و معلل کردن آنرا هم فقط به تجلی و چلوه های ذات بدانیم در این هم اختیار قابل توصیف نیست. هرچند به معنای اصالت کیفیت نیست ولی بازهم به معنی فاعلیتی هم که ما ذکر می کنیم نیست. شأن هم که بدانند، شأن تبیت از ذی شان دارد و اختیار علی فرض اینکه مفهوماً اثبات بشود، مصداقاً فقط یک مختار است مثل وجود که یک وجود داریم که مستوعب و فراگیر است، وحدت دارد و همه را می پوشاند. اینجا هم یک اختیار دارید و اختیار و جبر موضوعاً برطرف می شود چون طرح کیفیت و نبود کیفیت برای تعدد است نه برای وحدت و آنها بنابر بحث اگر برای وجود وحدت قائل بشوند طرح هرگونه دوئیت مفروضی از بین می رود از جمله طرح مفهوم

جبر و اختیار. یک نیست که فرض او داشته باشد واحد یک وجود را بحث نمی کنند بلکه وحدت و احدیت وجود را بحث می کنند. صورت مسئله را هم بنحوه ای خط می زنند که تعریضی برای اختیار داده نمی وشد که بنابراین قول دوم (اگر کسی بپذیرد) تکلیف و مسائلی نظیر آن همه اش باید به تجلی بازگردد. خود تکلیف کردن یک بعد تجلی هست تجلیاتی که تعددشان هم عین وحدتشان است و وحدتشان هم عین تعددشان هست یعنی بی تفسیری تجلی. برای اینکه اگر مجلی، تجلی و متجلی به تجلی سه امر باشند، خودش با وحدت سازگار نیست".

"اگر بحث از وحدت باشد نه جبر و نه اختیار هیچکدام تفسیر ندارد و هیچ دویتی نمی تواند لحاظ شود، مگر دویت اعتباری (و همراه با آن وحدت حقیقی)".

"مرحله سوم این است که بخواهیم هر دو اینها را به نحو تالیف یمتشابک قرار دهیم. این مرحله هم با تعریف اختیار سازگار نیست زیرا مفهوم اختیار را که توصیف می کنید عدم تکلیف را به معنای نقیض فرض می کنید و آنطرفش، کیفیت هم به معنای حد و قاعده است و بد یک نسبتی از این و نسبتی از آن را ملاحظه می کنید و محصول اینها می گیرید".

"یک مفروض هم اینست که اختیار را موجب کیفیت بگیرید. یعنی نه تنها خدا هست که می تواند جعا کند و شمشه را ایجاد نماید، بلکه همه عباد هم و هرکسی در منزلت خودش می تواند جعل کند. اختیار یعنی قدرت ایجاد یعنی اختیار به خودش و به توسعه اختیار تعریف می شود. اختیار می تواند اختیار را افزایش یا کاهش دهد. کاهش و زیاده و نقصان هم به کیف معنی نمی شود، بلکه به بود و نبود خود اختیار معنی می شود".

"اصولاً بر این اساس انسان اختیار ندارد. آخوند سلب می کند. اینکه می گوید قلم اینجا که رسید شکست، چون می داند که این با تکلیف سازگار نیست. اول صحبت می کند و می گوید: که آیا اگر اختیار نباشد، جهنمی ها جهنم می روند؟ بعد می گوید بله، چون ذاتشان هم جهنمی است و بعد هم به روایت «السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه» و سپس هم می گوید آتش هم چیزی است که سازگار با ذات آن کار است و ثمره عمل خودش هم هست و خدا هم چیزی به او ظلم نکرده است و او را آورده است و او هم فعل آتشی انجام می دهد و به آتش هم می رسد، کمال او هم در این است که به آتش برسد و حتی عده ای دیگر از آقایان می گویند در آتش هم منعم است و لذت می برد، همانگونه که بهشتی ها در بهشت منعم هستند".

"حتی خیلی از متکلمین که قبلاً قائل به اصالت وجود نبوده اند بسیار سعی کرده اند که این لوازم را نفی کنند، خیلی از افراد هم به راحتی اقرار کرده اند، که این بحثی نیست که بتوان آن را با دلیل شناخت و اثلاً باید آن را رها نمود و از آن بحث نمود".

لازمه منطقی اصالت وجود و مهیت نارسائی در تعریف اختیار است.

"جبر یعنی حرث در یک کیفیت و اگر معنای دیگری غیر از این بتوان برای جبر کرد عیبی ندارد، جبر یعنی

محکومیت و تبعیت محض"

... جبر تعریفی جز کیفیت و ذات ندارد به عبارتی دیگر گاهی می گوئیم این خاصیت این شیء است و نمی

شود کاری کرد و این می شود جبری. حالا چه در انسان باشد یا غیره می توانید بگوئید آب مجبور است حجم و وزن مخصوصش چنین است و جنان هم عمل می کند. یعنی عمل کردن و محکومیت تحت رابطه ای یا جریانی تحت یک قانون که تخلف ناپذیر است. همان چیزی را که می گویند لایخلف و لایتخلف و الی آخر. اصالت کیفیت جز این نمی تواند باشد. مطلب همین است که شما مفهوم جبر و اختیار را بر چه اساس می خواهید تمام کنید؟ مسلم این که دستگاه اصالت علیت و کیفیت و ماهیت جبر را خوب می توانند توضیح دهند. ولی سؤال مهم این که آیا جبر را در حرکت هم می توانند توضیح دهند یا فقط جبر در کیفیت و ایستادن است؟ به هر حال جبر را توضیح می دهند. ممکن است آخر کار بگوئیم جبر را هم نمی توانند توضیح دهند چون اصالت کیفیت در نهایت خصوصیات متعدد دارد یا خیر؟ نسبت آنها باهم چیست؟ تا برسایم به صفر و بگوئیم تعریف کامل در مورد خود جبر هم نمی تواند بدهد.

"می توان قائل شوند برخلاف مبنای منطقی فلسفی اشان. یعنی بگویند ما از نظر فلسفی تعریفی برای اختیار

نداریم و چون متدین هستیم قائل به اختیار می شویم، بدون این که بگوئیم اصالت ماهیت متکلف بیان آن است. دوم می توانند بگویند چون قائل به اختیار می شویم و از طرفی قائل به اصالت وجود یا ماهیت هستیم یک نحوه تلفیق عرفی (نه منطقی) در آن بکنند. یعنی یک مقدار تسامح در مبنای فلسفی و قدری تسامح در دقت نظر در شرع کنند و تلفیق عرفی بسازند و بگویند له ان يفعل و لا یفعل و تقسیمان تکوینی و تشریعی و امثال ذلک هم بکنند. اینها همه اش جنبه های

عرفی است و هیچکدام جمع منطقی که آن اصالت را بتوانند جاری کنند نیست پس یک بحث درباره خود مفهوم است که منطقاض چه می شود یا اگر تلفیق کنند چه چیزهایی می توانند بگویند و یک بحث این که چه چیزهایی گفتند؟ یعنی شان خیلی مایه های فلسفی را بیشتر گرفتند و تسامح عرفی را هم کنار زدند و قائل به یک نحوه جبر شدند و بعضی هم یک نحوه اختیار تا یک نحوه تفویض مطلق (که بنا به قول آنها اختیار می شود)" (

"همین تفویض مطلق یا واگذاری را هم تعریف دقیق اش را نمی توانید از اصالت ماهیت بدست بیاورید. البته در جمع عرفی بین جبر و تفویض یا جبر و اختیار و لاجبر و لا تفویض و.. زیاد هم سعی کردند و انصافاً درگیری اعتقاد با مبانی فلسفی موجب سعی زیاد شده است. به هر حال تعریف منطقی مفهوم اختیار را باید بدست آورد، حالا خودی این که آیا اختیار عین تفویض است؟ یا این که تفویض مفی مطلق شده اختیار است؟ یا این که یعنی واگذاری به نحوه مطلق کجا هست؟ مفهوم واگذاری چیست؟ تا بگویم مطلقش چیست؟ مراتب و مصدق مختلفش چیست؟ یکی هم معنای قتل شدن و جمع عرفی تنظیم کردن که نسبت به دستگاه فلسفی پیدا نمی کند بلکه نسبت به شخص پیدا می کند".

1989

"آنها اختیار را به اختیار در فعل، اختیار در مقدمات، و اختیار در داعی یعنی انگیزه تقسیم می نمایند، بعد می گویند منتهی شدن آن به جبر عیبی ندارد، هرچند در اواسط آن اختیار هست. شبیه کاری که علوم حسی موجود در تعریف قدرت انتخاب می نمایند و می گویند منتهی شدن اختیار به قوانین ماده هرچند در آن سطح نفی اختیار می شود عیبی ندارد، ولی در مرتبه نازل آن تخلف پذیری هست. مصداق تخلف پذیری در مورد دو اتومبیل مشابه که هر دو طبق یک قانون کار می کنند و در دو جاده مشابه حرکت می کنند به این است که فرمان یکی می کشد و دیگری نمی کشد. یا فرمان یکی بیشتر و یکی کمتر می کشد. و این را معنای اختیار می دانند، از بین چند چیز بهینه کردن: بهترین نوع بهینه کردن یعنی موفقترین و ضعیفترین بهینه کردن یعنی بهینه ای که قدرت جمع بندی نهائی اش ضعیف باشد تخلف پذیری اش زیاد باشد".

"یک دسته زیادی از آنها اختیار را بین مخلوق و خالق تفسیر می کنند (مثلاً می گویند آیا جبر و استقلال فاعل را می شود ملاحظه کرد؟ یعنی آیا شما چیز از خودتان مستقل از حضرت حق دارید و بعد به اینجا می رسند که هر فعلی معلولی است که متسبب به علت است. یعنی دلیل و برهان امکان و وجوب اثبات می کند که فعل شما ممکن است و چون ممکن است به واجب بازگشتی کند شما هم که واجب نیستید و لذا هر فعلی که از شما صادر می شود از واجب تعالی صادر شده است می پرسید این فعل، فعل بد است. می گویند فعل بد بای منزلت بد است نه برای شخص. سپس می گویند یکی از کثرتها این فعل است. در عدم تلائم و تلائمش هم صحبت است که آیا ناهماهنگ با قرب است یا خیر؟ در جواب می گویند قرب که محقق است، هماهنگی با قرب یعنی چه؟ و در کثرت هم این فعل ضرورت دارد. این یک قول است که می توان گفت در اینجا ملت موضوعاً شما یک اختیار وجود دارد و آن هم اختیار واجب تعالی است و ضمناً خوبی و بدی هم دیگر بی معنا می شود یکی از دلائلی که قائل به این نظر بود می گفت حضرت ابراهیم تاداً به خداوند گفت «و اذا مرضت فهو يشفين» در همه مقدمات قبلش وقتی حضرت با خدا در قرآن صحبت می کند می گوید تو مرا رزق دادی تو مرا ... اما در اینجا دیگر (از روی ادب) نمی گوید تو مرا مریض می کنی و تو مرا شفا می دهی بلکه می گوید وقتی من مریض می شوم تو مرا شفا می دهی و لکن حقیقت مطلب این است که او هم مریض و هم شفا می دهد. حال اگر بخواهیم این مقال را بپذیریم و جلو برویم معنایش این است که اذا عصیت نیست که تو مرا ببخشی و اصلاً موضوع عصیان هم نیست از دریچه تنگ نظر ما عصیان دیده می شود و لکن لازمه عالم کثرت است ولی همین کثرتها هم تجلی است و در مرتبه کل صحیح است متکلمین هم سعی کرده اند ایندو را جمع بکنند به این معنا که از یک سو ممکن بودن همه افعال و از سوی دیگر انتساب نداشتن آنها به واجب تعالی را اثبات کنند یعنی خیلی سعی کرده اند مسئولیت و فاعلیت را با ممکن بودن جمع کنند".

"نظر دیگری هم هست که بر طبق آن شبه جبر و تفویض را از راه علیت (امکان و حدوث) یا امکان و جواب طرح نمی کنند بلکه یک بحثی را راجع به جبر و علم خداوند دارند و می گویند یا خصوصیتی در من هست (برای من ماهیتی تصور می کنند) که این خصوصیت به فعل خاصی الزام آور است که علم داشتن به این صحیح است و یا خصوصیتی نیست که ملزمه باشد که براین دوتا اشکال وارد است یک اشکال این است که فعل بلا علت ممتنع است و اشکال دوم هم اینکه علم نیست به چیزی که علتش وجود ندارد (علم به معلول) چگونه ممکن است؟ بلکه متکلمین به اشکال علم اینطور جواب می دهند که علم خدای متعال از قبیل علوم ما نیست به این معنا که علم ما با از طریق دلالت انی و یا دلالت لمی به امور می رسد، یا از ریشه به ثمرات و یا از ثمرات به ریشه هست اما علم خدا از این قبیل نیست و چون علمش از این قبیل نیست و احاطه به ماکان و مایکون دارد چنین اشکالی وارد نیست. البته این اشکال را فلاسفه که آن قول را قبول دارند بر خودشان وارد نمی بینند و می گویند شما پاسخ اشکال ما را تفسیر نکردید بلکه گفتید یک پیروی هست که نه ما می دانیم و نه تو و تنها ادعائی در مقابل حرف ما کرده اید اما متکلمین نظر شان این است که خیر ما پاسخ دادیم ما منزه می کنیم او را از

همه صفات مخلوق از جمله صفات مخلوق، علم و قدرت مخلوق است. علم و قدرت مخلوق نمی تواند مبیین علم و قدرت خالق باشد. باید همین را هم تنزیه کنید. پس نه در فاعلیتش که معنای قدرتش هست و نه در آگاهی که معنی علمش هست در هیچکدام علم و قدرت مخلوق نمی تواند وسیله توصیف برای علم و قدرت خالق قرار بگیرد. البته وسیله اثبات می تواند واقع باشد یعنی می تواند بگوید نمی شود خالق شما علم نداشته باشد و شما علم داشته باشید، شما از کجا آورده اید این وسیله اثبات است ولی وسیله اثباتی است که اجمال مطلب را تمام می کند نه اینکه قدرت توصیف و تبیین را دارد."

"اگر ما گفتیم اختیار منزلاً موجب پیدایش کیفیت و موجب پیدایش جبر است، دیگر منزلتی نیست که همعرض با جبر باشد تا بتوان آن را با جبر و ضدش بسنجیم. یعنی اگر گفتیم اختیار این شخص با اختیار فرد دیگر در ارتباط قرار می گیرند و کیفیت که معنای جبر است پیدا می شود. و در ارتباط هم که این سؤال که «آیا اختیار و جبر متضادین هستند یا متعاضدین» منتفی است."

"پس تعریف در اینجا اختیار به جبر تعریف نشده، جبر به اختیار تعریف می شود ولی اختیار به جبر تعریف نمی شود. چون اختیار به اختیار تو سعه یافته تر که از جنس خودش هست (یعنی اختیار) تعریف می شود. جبر برآمده از تقویم اختیارها به هم تولی و ولایت اختیار ماست. که ظاهراً بنا به این معنی، امر بین الامرین خیلی بهتر معین می شود. یعنی نه اختیار را ماهیثاً نسبت اطلاق به آن می دهیم که معنی تفویض باشد چون در اختیار را شرط ولایت و تولی می کنیم. و این ولایت و تولی منشأ این نمی شود که کیفیتی حاکم بر آن شود که منشأ جبر گردد. بلکه اختیار به اختیار تو سعه یافته تری تعریف می شود (یعنی اختیار در نظام) و اختیار در نظام و اختیار افراد هرگز از قبیل ضدین نیستند. اختیار افراد قابل تعریف نیستند مگر در نظام."

متکلمین همه چنین می گویند که اختیار وجدانی همه است یعنی بدیهی عملی است. بدیهی عقلی مثل الکل اعظم من الجره تا خود هستی. یعنی هر کسی هر برهانی را هر جا اقامه می کند نسبت هست و نیست در آن می دهد.

"و در هر سطح فکری، این که می خواهد هست و نیست را اثبات کنند یعنی واسطه در اثبات همه قضایا هست. می گویند اگر همه بشر واسطه در اثبات همه قضایایش را بخواهیم نمی شود بدیهی نباشد. مورد اتفاق عقلی هست. عین همین را متکلمین در باب اختیار می گویند. یعنی مسئول بودن یعنی حق این که از کسی سؤال کنند چرا؟ این که کلیه خوب ها و بدیها در فرض چرا هست. اگر چرا را خط بزنی حسن و قبح عملی رها می شود. شما بلند می شوید لیوان آب بخورید می گویند چرا؟ می گویند تشنه ام. علت ذکر کردن برای کار و کاری را انجام دادن و مسئول شدن در برابر چیزی. اگر فرض این باشد که بدون اختیار آب خوردید دیگر گفتن چرا رفتید بی معناست. اگر برای من (در حکمت عملی) وجدانی نباشد که آدم می تواند صبر کند و آب نخورد می تواند آب بخورد. اگر فرض مطلق بودن جبر شود وجدان عمومی بشر که مبنای حکمت عملی هست تعطیل می شود. از بدیهیات اولیه حکمت عملی (عین فرض برای عدل و ظلم) وجود اختیار است. چون اختیار فرض دارد خوبی، بدی، مسئولیت هم فرض دارد. پس از بداهت هست تر اختیار هست و وجدانی است."

"حالا گاهی تکیه بر بداهت عقلی و عملی می کنیم و گاهی خیر، چیزی را که می گویند بدیهی عقل عقلی است هر چند عقل نظری نتواند آن را جواب دهد. از بدیهیات عقل نظری شروع کنیم که علت ضرورتش هست. و از بدیهیات عقل نظری که شروع کنید می گویند اختیار از نظر عقلی نمی شود. چون علت با آن معارض است ولی از بدیهیات عقل عملی اگر آغاز کنید همه بشر متفق بر وجود اختیار هستند. حد اولیه شان دو حد هست. یک حد، حد عقل نظری و یک حد، حد عقل عملی. تعریف به حد نظری بر نمی دارد. حالا اگر بگوییم تعریف بردار هست و می توان تحلیل فلسفی کرد و برهان هم اثبات کرد ولی نه بعنوان چیزی فوق آن. تحت حد نیست بلکه مبدأ پیدایش حد است. و در فلسفه اصالت عمل هم اگر از هر راه بروید و این را تمام نکنید نمی توانید محدث حادثه باشید. کنترل حوادث منوط به این است که حکمت عملی حاکم بر دستگاه عقلی شده و نه بالعکس."

"لذا ما حد اثبات صانع را هم تولی به ولایت الله. تولی قطعی است برای هم مراتب در یک مرتبه سیر صعودی و دیگری تنازل حیوانی و این که تولی هست و تحت جاذبه ای هستید مساله ای نظری نیست بلکه حدی است که همه امور نظری را اثبات می کند. و مبنای قرار دادن حکمت عملی هم بمعنای اصالت عمل بر اگماتیسیم در جزئیت نیست. عمل گرئی است که منتهی بر گرایش ربوبیت الهی می شود و نهایتش گرایش به موجب همه عوالم ایجاد یعنی پرستش خالق. خلق، فعل و پرستش خالق اشکالی ندارد و مشکلات عمل هم حل می شود."

"ولی اثبات از شئون پرستش است، نه مقدم بر آن. یعنی اثبات صانع یک عبادتی و دعوتی و فعلی است نه این که به اثبات ما وجود خالق تحققاً ثابت می شود. که اگر ما اثبات نکنیم مطلب ثابت نباشد. بلکه یکی از مراتب عبادت است حتی برای نفس خود آدم. پس اگر می

خواهید جامعه را نظم دهیم و رهبری کنیم و توسعه دهیم و ... برای توسعه عبادت. همه اش فعل و مقاصد افعال را بیان کردید. در مبادی اش باید حکمت عملی اصل باشد و لذا اختیار در تعریف همه امور نظری حد قرار می گیرد. یعنی ایمان در حقیقت نحو فعلی است که هیچکس نمی تواند ترکش کند ولی کیفش مختلف است. کیف عالی که باور، باور ملکوتی باشد یا اینکه حیوانی باشد منهای مطلق باور مساوی است با منهای مطلق جاذبه ای یعنی هیچ چیز را نمی توان منع کرد".

اینکه برگردانیم به بدیهی و اگر گفتید بدیهیات عملی هم می توانند اصل بشوند آنوقت اگر به بدیهیات عملی برگردد این به خودش برگشته است و اختیار به نفس تعریف شده است

"بدهت یعنی آشکاری، آشکاری خودش فعلی است و اینجوری نیست که فعل نباشد بلکه حاصل فعل است حالا در اینجا صحبت این است که اگر ما فاعلیت یا اختیار را در اینجا حد قرار دهیم در این صورت آیا می توانیم بگوئیم که به کیفیتی بدیهی تعریف می شود یا اینکه این خروج از حد بودن است، بدهت را باید نحوه کر برابر می گیرید".

"در خود بحث علت اگر علت به اختیار تعریف بشود آیا چرائی در مورد آن صدق نمی کند، اگر گفتیم مبدأ پیدایش امور به نظام اختیارات برمی گردد آنگاه شما می توانید بگویید که چرایی هایی که از مرتبه نازلتر سؤال می شود مثل تولی تبعی شکل آن شکل علیتی است ولی اگر چرایی تصرفی باشد یا محوری باشد شکل آن شکل اختیاری است و این هم طبیعی است که همان چیزی را که تبعی می گیرید برای سطح بالاتر تصرفی است".

فعل اگر تبعی باشد چرائی به خود تابع بر نمی گردد بلکه به حاکم برمی گردد اما اگر از موضع تصرفی باشد چرائی به فاعل بر می گردد

یعنی تولی و ولایت توضیح مرتبه اول اختیار است و حد اولین فاعلیت به تولی و ولایت است.

"چرائی علیتی اصلاً ندارید مگر در تبعی که در آنجا هم از بالا تصرفی است، عبارت دیگر هر چرائی علیتی منتهی به چرائی محاکمه ای می شود".

"ما می گوئیم حکمت عملی بر حکمت نظری حکومت دارد و لذا می توان کسی را که اهل شبهه است مکافات کرد و چنین کس نمی تواند بگوید این عمل عقلاً برای من پیدا شده است. نه عملاً، می گوید شما کتب ظلال را نخوانید یعنی فعل ذهنی تحت قدرت شماست. اگر فعل ذهنی به تبع روابط علی و معلولی خودش زنجیر وار می آمد مثل یک چیزی که در اختیار شما نیست اصلاً محاکمه بردار نبود، در حالیکه شما می گوئید فعل ذهنی محاکمه بردار است، یعنی فعل دیگری سابق بر فعل ذهن است، یعنی اراده است و اینها از شئون آن هستند فلان شخص چون در فکر جدل رفته به یک بیماری خاص گرفتار شده است، یعنی محاکمات شرع برای گناهان قلبی و ذهنی متناسب با محاکماتی است که برای گناهان جوارحی دارد. برای مثال اگر شخصی قائل به جبر و تفویض یا الحاد شود و بگوید ذهن من طبق علیت به اینجا رسیده است از او پذیرفته نیست فاعل محوری رحمت حضرت حق است و هرگز دعوت به طرف باطل نمی کند یعنی علیت باطل به گونه ای نیست که شما تبعیت جبری پیدا کنید".

"این قربی را که شما بیان می کنید همان توسعه اختیار و ولایت و شایستگی حضور در محضر مولا است و اگر حیوانی شود بعد می آورد، الاغ را در طویله می برند نه در مجلس سلطان".

"در محضر ائمه طاهرين باید ابتدا معطر شد و رفت و این همان معنای توسعه اختیار و خلافت است و معنای اختیار، دگرگون کردن یکدسته است به آن نحو که مولا می پسندد. حالا اگر توسعه این مطلب اصل باشد ایجاد حادثه حتماً باید در کار باشد و در ایجاد حادثه دیگر فرض قدرت مطلق یا مبتلا به مفروض مطلق وجود ندارد".

توسعه اختیار هم نظام می خواهد و هم هدف و هم برنامه ریزی

"بشر اگر کمال طلب نباشد چرا سپاسگذار باشد. می گوئید شکر منعم بدیهی است و چون خداوند شایسته است باید او را عبادت کرد و مقابل منعم شکر کرد، این کمال است یا نه و اگر کسی این کار را نکند به قول شما ظلم کرده است، اگر روی حکمت عملی نباشد و عدل و ظلم معنا نداشته باشد همین کار برای چیست؟ یعنی هدف یک کمال است و شکر منعم کمال است"

اختیار را ما اصل در خود حرکت قرار دادیم و آگاهی تابعی بوده از اختیار
"اختیار در جهت ما غیر از انتخاب و بهینه‌گزینی است. اختیار، اختیار جهت است"

حرکت محال است مگر به اختیار

2954

"مسئله ای را که می‌فرمایید مسئله آزادی و تقرب می‌شود. یعنی اختیار چگونه می‌تواند و سیله قرب بشود. بیان فلسفی‌اش این است؛ اختیار چگونه می‌تواند وسیله قرب شود؟ اختیار یک تعریف ساده اجمالی دارد که به نظر می‌رسد امکان حضور در بهینه شرایط که امکان‌پذیر است را به نفع پسندتان تغییر می‌دهد یک وقت می‌گویید که آن مزه‌اش خوشمزه تر است، ولی این یکی برای سلامت من بهتر است بنابراین گزینش می‌کنید چیزی را که موافق با یک لذت دیگری باشد، که اسم آن لذت بهره بردن و بهینه کردن شرایط عمومی نه چشایی عمومی بدن است. مثلاً سالم باشد سر درد نکند یا اگر سرم گرفتگی دارد برطرف شود - از باب مثال دارم عرض می‌کنم - استخوان درد نکند یا اینکه نشاط و تحرکش بهتر بشود عضلات هر قسمت از اندام درد نکند اگر بیمار باشید و انتخاب بکنید معنایش این است که درد برطرف شود یا اینکه اگر سالم هستید و بیمار نیستید تحرک تان بهتر شود".

"این هم گزینش است. پس گزینش می‌تواند برای لذتی باشد که زود آدم حسش می‌کند آن را مثل چشیدن و یا می‌تواند گزینش برای یک صحبتی باشد که آن هم باز درک آن را می‌کند حس آن را می‌کند ولی نه مثل چشیدن که فوری همین که شما غذا خوردید فوراً اثرش در سلامت ظاهر نمی‌شود. مثلاً فرض کنید که ۰/۵ ساعت بعد، یک ساعت بعد و یا، دوز اثر سلامتی آن ظاهر می‌شود نحوه این دو لذت هم حتماً فرق دارد بعد از دو ساعت یا بعد از نیم ساعت و حتی بعضی از غذاها بعد از ۱۰ دقیقه دیگر لذت چشایی حضور ندارد تصویری از لذت چشایی وجود دارد، دیگر طعم نیست ولیکن درک سلامتی ممکن است مثلاً شما یک غذایی را میل بفرمائید برای سلامتی، و تا یک هفته از بهره‌اش مستمراً بگوئید: هم بهتر خوابیدم، با نشاط‌تر بلند شدم، هم هم روزش با نشاط تر کار کردم. خیلی مستمتر برای شما ممکن است اثر داشته باشد. پس انسان یا امکان بهینه شرایط و حضور در این امکان بهینه دارد یا امکان بهینه از آن صلب می‌شود".

"آزادی و اختیار وقتی هست که حضور شما را در امکان بهینه ملاحظه نماید. اگر امکان بهینه صلب شود، به هر نسبتی که صلب شود، شما به همان نسبت قدرت حاضر شدن در بهینه را ندارید یعنی نفوذ اراده مبارک جناب عالی نسبت به شرایط تان محدودیت پیدا می‌کند. این صرف نظر از است این که خود دایره امکان چقدر باشد پس ما یک امکان حضور در گزینش یا در بهینه شرایط داریم، یک مطلب هم بعنوان دایره امکان داریم. صلب هر قدر بیشتر شود، بیشتر لقب اسارت به خودش می‌گیرد".

"اگر شما حضور در بهینه نداشته باشید، برایتان غذایی را انتخاب بکنند در حالیکه حضور نداشته باشید این امکان و صلب شده باشد در این حالت می‌گوئید اختیار ندارم کسی می‌آید به شما می‌گوید که شما فلان غذا را میل کنید ولو طعم آن خوب نیست ولی سلامت شما را تضمین می‌کند. شما می‌گویید ما که اختیار نداریم که انتخاب کنیم. یا می‌گویید که مثلاً در یک سازمانی هستید غذا را ظهرهای پزند دم در همه را می‌گردند کسی حق عبور غذا را ندارد؛ ناهار غذای پر ادویه تند هندی هست. شما هم سینه تان درد می‌کند. هم اینکه غذای تند هندی را نمی‌پسندید می‌گوید فعلاً این جا راهی نیست یا باید گرسنگی را تحمل کنم یا اگر یک بسته بیسکویت هم در جیبمان باشد یا یک تکه نان سنگک هم بگذارم در پلاستیک در جیبم باشد دم در از من می‌گیرند که پس گرسنگی مجبورمان می‌کند که همین غذا های تند هندی را بخورم. در اینجا می‌گوئید امکان گزینش نیست".

3626

اختیار یک تسخیر دارد و در تسخیرش اختیار تبعی یا تصرفی را به خودش به حول و قوه الهی ملحق می‌کند. در ملحق کردن دامنه اختیار توسعه پیدا می‌کند و در توسعه آن ابتهاج و خوشی حاصل می‌شود. خوشی قرب هم در ملکوتی واقع می‌شود و هم در امر شیطنت که البته نوع خوشی و سنخ آن در دومی سنخ حیوانی است و محدود به عالم دنیا می‌باشد و قرب به رحمت متناسب با مراحل رشد انسانی نیست.

علم از اختیار جدا نمی‌شود

"علم و اختیار از شئون هم می شوند و اگر شئون هم شدند در پاره‌ای از موارد که علیت تحت سیطره شماست (یعنی شما علت ایجاد یک کار و نسبتی هستید) در آنجا نسبت در نظام ولایت منسوب به شما و مسخر خود شماست. در آنجایی که شما باید تولی داشته باشید، نوع و دسته نسبت از دسته‌ای نیست که شما بتوانید ایجاد نسبت کنید. در آنجا بالواسطه و به وسیله تولی حضور در نسبت پیدا می‌کنید. البته در هر دو صورت جریان پیدایش علم طبق قانون علیت واقع نمی‌شود بلکه حکومت بر علیت است که این حکومت یا حکومت مستقیم و یا غیر مستقیم است."

"گر علیت به اختیار، حد خورد دیگر علم درون رابطه معین نمی‌شود بلکه علم باید حاکمیت بر رابطه داشته باشد تا گزینش داشته باشد که در این صورت بُعد اختیار می‌شود. پس ما اولاً: علم را تعریف به آثار نکردیم ثانیاً: علم و اختیار را بُعد قرار دادیم و اینکه علم مجرد از اختیار قابلیت شناسایی ندارد."

3644

"نفس ابتدا از طریق تصوراتی مبهج و شاد می‌شود، آنگاه بین حساسیتها و حالتها یک نحوه نسبتی پیدا شده و منشأ یک تصور روحی و التفات به حال می‌شود. حالا اگر این چنین قایل باشیم که اراده در مرتبه اختیار حاکم بر حالت و حساسیت است و نه اینکه حالت و حساسیت یک امر ذاتی باشد، در این صورت انسان در بوجود آمدن حالت و حساسیت سهیم بوده و لذا نسبت به آن مؤاخذه می‌شود."

"مفهوم، نسبت بوده و زیربنا و محکی مفهوم است؛ منتهی با این توضیح که آیا همه نسبتها به اختیار بازگشت می‌کنند؟ بر مبنای نظام ولایت همه نسبتها به اختیار بازگشت پیدا می‌کنند؛ البته باید توجه داشت که نسبتها دارای سطوح می‌باشند، به این معنا که یک سطح آن سطح ابزار در عالترین سطح و سطح دیگران، سطح ابزار در نازلترین سطح می‌باشد؛ یعنی هم منطق، قابلیت زیاده و نقصان و رشد دارد که در سطح عالتر از فلسفه قرار دارد و هم فلسفه، قابلیت زیاده و نقصان دارد که نسبت به منطق در سطح دانی می‌باشد. هم چنین مسایل فلسفی - که در رشته‌های مختلف فلسفه نسبی قرار می‌دهید و استدلال می‌کنید - نیز قابلیت زیاده و نقصان دارد. به اصطلاح امروزی، هم علوم پایه می‌تواند رشد کند و هم علمی که تحت پوشش علوم پایه قرار دارد می‌تواند رشد نماید و همه اینها هم ابزار هستند."

"بر حسب مرتبه هر دو دسته از علوم اعتباری و عقلی باهم متفاوتند اما بر حسب حقیقت نوعی، تفاوتی ندارند. چرا که در هر دو اختیار حضور دارد و هر دو وسیله برای اختیاراند. البته علوم که متکفل تنظیم روابط انسانها می‌باشند، تابع علمی است که رتبه‌اش بالاتر از آن است."

"اگر در فهم خاص، اختیار آمد معنایش این است که زیر بنای این استدلال، خصوصیت جهت اختیار می‌باشد. درست است که محکی حقیقی است اما جهت آن دیگر حقیقی نیست بلکه جهت آن، اختیار شما می‌باشد."

"اینکه جهات متعدد در موضوع واحد قابل لحاظ است و منشأ زیاده و نقصان می‌گردد، به معنای وجود اختیار است."

"کسی که شرف را انکار نمی‌کند بلکه می‌گوئیم: «محکی آن هست. بنابر رای ما حتی محکی در حال تقلب است؛ بنابر رای قوم می‌گوئیم: محکی هست، منتهی نسبت بین شما و محکی با ضمیمه اختیار انجام می‌گیرد."

3660

"اصولاً نفس اختیار ذاتاً با نسبت و تناسب و قهری بودن و جریان علیت یا دلیلیت سازگار نیست چرا که اختیار بمعنای امکان‌الصرف است که عملاً مانع ضرورت نسبت می‌شود. وجود اختیار، حاکم بر وجود نسبت است. طبعاً وقتی که این امر از لوازم اصلی هستی محسوب شد قبل از هر چیز دستگاه نسبت و تناسب منطقی به هم می‌خورد لذا بایست موضوع اختیار، از موضوعات عقل نظری که از خود هستی گرفته می‌شود نباشد. با این وصف اذعاناً للنتیجه، ضرورت نسبت، قطعیت جریان بلا دلیلیت و اصل بودن جریان علیت با این امر سازگار نخواهد بود. در این حال خود نمی‌تواند جزء لوازم هستی باشد چرا که خروج موضوعی از محکومیت تحت نسبت دارد."

"اصولاً نسبت و تناسب، با اختیار مغایرت دارد."

"اختیار وجوداً به نسبت قهری منتهی نمی‌شود و این با اختیارات و انتخابات و کیفیت اختیار متفاوت است چرا که کیف اختیار اساساً بر از تناسب است بلکه منظور اصل اختیار است که باید دید آیا منتهی به ضرورت می‌شود یا خیر؟ قطعاً اگر منتهی به ضرورت نسبت شد دیگر اختیار نخواهد بود. پس اصل اختیار موضوعاً - و نه کیفیت اختیار مثل خوردن آب یا چای یا اخذ این جهت یا آن جهت - منظور نظر ماست. حال فرقی

نمی‌کند که این کیف، در مرتبه تعینش باشد یا در مرتبه اصل جهت. اما معنای اصل اختیار، حکومت بر ضرورت نسبت یا عدم این ضرورت است".

بحث «اختیار» همواره بین «امکان و ایجاد» است اما بحث «ضرورت منطقی» همواره بحث «ضرورت و امتناع»

است.

"مختار، اختیار بعلاوه کیفیت است".

"اینکه بخواهیم خود اختیار را وجودا و موضوعا مورد تحلیل قرار دهیم و حد و رسم و جنس و فصل آنرا بیان کنیم بایست بگوئیم «وجودی است که تحت ضرورت نسبت عمل نمی‌کند». حال آنکه وقتی ما به تمام کیفیات و موجودات می‌رسیم آنها را موجوداتی می‌دانیم که تحت ضرورت و امتناع عمل می‌کنند ولی زمانی که به جنس و فصل اختیار می‌رسیم آنرا وجودی می‌دانیم که تحت ضرورت و امتناع عمل نمی‌کند. لذا بایست آنرا به عدم تعین در اثر و هویت، تعیین کرد. یعنی «ماهو» آن، یک ماهو فعال و اثر دار غیر متعین است که اگر به تعین و ضرورت و امتناع منجر شود دیگر اختیار نخواهد بود. لذا اگر خواستیم آنرا تحلیل کنیم و به تعریف نحوه رفتار آن پردازیم بایست به جبر علمی روی آوریم و از نسبتها و تناسبات سخن بگوئیم. اختیار، موضوعا دارای رفتاری است که محکوم ضرورت و امتناع نیست".

"ما یک درک وجدانی داریم که دارای اختیار «له ان یفعل و له ان لا یفعل» است و فعل و ضرورت آن، به نسبت و تناسب اصل وجودش بازگشت ندارد و الا اگر فعل آن - یعنی اثر و حرکتش - به اصل هستی بازگشت کند جبر ذاتی رخ می‌دهد. چرا که در این حال می‌توان گفت لازمه این ماهیت چنین است که انسان، ناطق باشد و شمشه، مزه شمشه و خربزه هم مزه خربزه را داشته باشد! این همان جبر لازم الذات است. در اینجا جریان نسبت و تناسب از کیفیت به اصل ذات بازگشت نخواهد داشت و اگر به اصل هستی آن باز گردد خواهند گفت که این کار، لازمه این ذات از اختیار و آن کار هم لازمه آن ذات از اختیار است. در این حال ذوات متعدد پیدا می‌شود و رفتار هم منسوب به ذات می‌گردد که دیگر نام آن اختیار نیست بلکه در جای خود خواهیم گفت که این یک «انتخاب» است".

"این حکومت بر نسبت و تناسب در یک سطح مادی، عدم تعین نسبت و تناسب انجام گرفته به ضرورت و امتناع عقلی نسبت به اصل وجودش می‌باشد. یعنی اختیار، بین ضرورت و امتناع فعل آن با اصل هستی آن، فاصل شده است لذا اگر اختیار کرد ضرورت دارد و اگر اختیار نکرد ضرورتی ندارد. بخوبی می‌دانید که منطق، در ضرورت و امتناع - و نه امکان و ایجاد - شناخته می‌شود".

3693

"قاهریت و مقهوریت پیدا می‌شود و محدودیت دامنه اختیار نسبت به اختیار بالاتر محرز می‌گردد ولی باز هم مقابله می‌کند. در هر حال سلب مطلق اختیار او محقق نمی‌شود و به همان اندازه که اختیار دارد مقابله می‌کند و این مقابله هم بمعنای تسخیر اموری در عالم تکلیف است؛ حال فرقی نمی‌کند که ضعفاء را تسخیر کند و یا اشیاء را. چراکه موضوع آن، موضوع نفوذ سلطنت و سلطان و اختیار و حول و قوه است و «گردیدن» هم جز «اختیار» معنائی ندارد که این امر هم بدون قوه امکان‌پذیر نیست و حتما دارای ظرفیت قوه است. البته تا اندازه‌ای از این حول و قوه، در اختیار شما نیز هست تا جایی که شما می‌توانید در امور، متصرف شوید و به میزان تصرف شما، حضورتان معنا پیدا می‌کند. هرچند که حول و قوه و اختیار شما مطلق نیست چراکه «بحول الله و قوته اقوم و اقعده». پس حول و قوه اصلی، از آن قدرت و مشیت بالغه حضرت حق است و سپس از آن اولیاء نعم (ع) می‌باشد که البته مراتبی از آن هم به ما و شما داده شده است".

"بنابر فرض اینکه ما نور را هماهنگ کننده تعلقات و کششها بدانیم ولی در هر حال آنرا به خود اختیار تعریف می‌کنیم کما اینکه ظلمت را هم به خودش می‌شناسیم. در این حال هماهنگ کننده تعلقات روحی، نور است".

اما از آنجا بایست سربعا به گمانه منتقل شوید و بگوئید هماهنگ کننده گمانه‌ها هم همان نور اختیار است که البته از مرتبه انگیزه وارد مرتبه تفصیل آن شده است چه اینکه هماهنگ کننده عمل نیز همان است. و زمانی هم که مثلا به این مداد فشاری می‌رسیم می‌گوئیم هماهنگی آن میدان جاذبه‌ای که جرم را مشخص می‌کند بوسیله نور است و این نور هم البته در سطح مادی است.

"و اگر سؤال شود که فیزیک آن چگونه در دست می‌شود در جواب می‌گوئیم فیزیک برون ملکولی، تابع میدانهای جاذبه است و جاذبه هم تابع نور می‌باشد. و اگر بگوئید پس «نور تابع چیست؟» می‌گوئیم نور هم تابع تئوری‌ای است که گمانه می‌زند و در واقع تابع یک نور بالاتر است. و البته آن نور هم بنوبه خود تابع نور امور روحی و تعلقات است که در واقع یک نور بالاتر، آنرا هماهنگ می‌کند".

"به عبارت دیگر اگر تئوری فیزیک عوض شود تعریف نور نیز تغییر می‌یابد. اصولاً گمانه، بر نوع نوری که این را هماهنگ می‌کند غلبه دارد. بالاتر از این مطلب هم این است که بگوئیم آن کسی که انگیزه را هماهنگ می‌کند نورش غلبه دارد و در واقع اختیار در مرتبه بالاتر است".

در این حال صحیح است که بگوئیم نوری که تمامی ماکان و مایکون با آن اداره می‌شود کسی نیست جز وجود مبارک نبی اکرم (ص). البته بنا ندارم که در اینجا از مؤیدات بسیاری که در ادعیه است استفاده کنم کما اینکه نمی‌خواهم از «ظلمات بع ضها فوق بعض» سخن بگویم ولی در هر حال آن هم وجود دارد و بمعنای عدم‌النور نیست و چیزی جز اختیارات باطل و هماهنگ کننده تعلقات باطل نمی‌باشد که بُعدی از رحمت الهی را ایجاد می‌کند و محور پیدایش هر گونه عذاب است. یعنی عذاب خلق می‌شود تا او را از رحمت الهی دور کند.

"حال اگر حدود این نور حول و قوهای را که داده شده است ملاحظه کنیم می‌بینیم که تعریف از علم، یک تعریف تشکیکی دیگری می‌شود که نوع مطلق تعریف، تنها در اختیار معصوم (ع) است و نوع نسبی آن هم از آن ماست. اصولاً ما در حتی یک نوع علم نیز با معصوم (ع) شریک نیستیم تا آنگاه سخن از برابری مطلق ما با آنها شود. حتی در اینکه دست خود را در آب فرو می‌بریم و تر می‌شود نیز شبیه آنها نیستیم".

"حضور، حضور اراده و اختیار و نفوذ آن می‌باشد و نور هم متناسب با تولی و حضور بالاتر است و بمحض وارد شدن اختیار بالاتر، قوه ما نیز در سطح خود بالاتر می‌رود".

3830

"ما اختیار را اصل در پیدایش قدرت و نیز پیدایش کیفیت و ارتقاء ظرفیت قدرت دانستیم. یعنی اختیار ابتدائاً اصل در پیدایش قدرت، توسعه تکامل اختیار اجتماعی قرار گرفت و سپس اصل توسعه کیفیت و ساختارها و به تبع آن، ارتقاء ظرفیت قدرت واقع شد".

3913

"یک طبقه بندی بین اختیارها بیان شد. گفته شد اختیارها به سه طبقه محوری، تصرفی و تبعی تقسیم می‌گردد. اختیار محوری یا فاعلیت محوری مخصوص حضرت حق جلّت عظمت و اولیاء نعم است. به عبارت دیگر مشیّت، شاء و اختیار خدای متعال و اختیار معصومین (علیهم السلام) محوری می‌شود که اختیار حضرت حق محور در تکوین و اختیار معصومین (ع) محور در تاریخ است. انسان و جامعه (یعنی اختیارات تصرفی آن) مجبور است تابع تاریخ باشد و اختیار هر آنچه که غیر انسان است تبعی می‌شود".

پس اشعه تابع چیست؟ تابع اختیار انسان است. یعنی حضور اراده در اشعه

اولین سطح نافذ در ماده چیست؟ اشعه است. [این اشعه] ابزار چه کسی می‌شود؟ ابزار اختیار می‌شود

"حالا این جریان پیدا کردن اختیار در این ابزار از یک اختیار تبعی دیگری استفاده می‌کند. اختیار از مقوله های فلسفی است. خود مقوله های ابزارهای فلسفی (مثلاً اختیار) چه چیزی هستند؟ یک وجودهایی هستند، یک موجودهایی [ذهنی] هستند. تابع چه کسی هستند؟ تابع انسانند ولی محصول اجتماعی هستند نه محصول طبیعی".

"بنابراین شما یک تئوری سازی درباره اشعه می‌کنید که این تئوری تابع خودتان است و این تئوری باید بتواند در تحقیقات میدانی چیزی را که از نظر منزلت در مرتبه پایین تری قرار دارد (تبعی پایین تر) مثلاً امری که تبعی طبیعی باشد را کنترل کند. اگر کنترل کرد، محصولی که بدست می‌آید، محصول طبیعی و محصول اجتماعی عینی است".

"بنابراین بر اساس تئوری ما اثبات این که نور و تشعشع به عنوان ابزار هماهنگ سازی در خدمت اختیار است، انجام شد".

تئوری را چه کسی می‌سازد؟ تئوری تابع اختیار است. تئوری همان و قدرت گمانه زنی است. قدرت گمانه زنی را چه کسی به این میدان می‌کشد؟ نظام ارزشی. نظام ارزشی را چه کسی می‌پذیرد؟

"پس حضور اختیار در درون مولکول می‌آید - البته به وسیله واسطه هایی - یک جا واسطه اش به اصطلاح خود نظام ارزشی و پذیرش آن است. یک جا گمانه زنی و در جایی تئوری و در سطح پایین تر، موضوع تئوری واسطه می‌باشد. مثلاً موضوع تئوری نور یا ابزاری

است که می‌خواهد سرعتش بیشتر از سرعت جاذبه میدانی یا آن چیزی که مولکول را در بر گرفته است، باشد. پس در یک جا خود جاذبه و در جایی خود مولکول می‌شود".

[امروزه در غرب] وجود اختیار در مجرمین را یک جبر مادی می‌دانند که بیشتر به انتخاب نزدیک است نه اختیار. موضع‌گیری انسان مانند بهینه‌سازی نرم افزار کامپیوتر است. حتی اعدام کردن مانند پاک کردن چیزی و قرار دادن چیز دیگر است.

"اگر با اختیارهای گوناگون، نظام‌های ارزشی گوناگون در ست شود، تئوریهای گوناگون در ست شود، یکی از تئوریه‌ها دخالت خود اختیار است در جذب سلول. یعنی در رابطه بین مولکول و سلول یکی از تئوریه‌هاش تأثیر اختیار است".

3916

"هرگاه انسان تعریف حسی محض نشد، آنگاه اختیار اصل است نه انتخاب چون انتخاب به معنای گزینش و مثل بهینه‌گزینش‌ای که در کامپیوتر برای نقطه اپتیمم تعیین کردن است. اما اختیار به معنای حاکمیت بر قانون است و نظام اختیارات — در این فرض — کسر و انکسار توانمندی ایجاد نسبت است. یعنی قوانین نسبت را تحت تأثیر قرار می‌دهد و بعد از آن نسبت تبعی حرکت ماده در آن تعریف می‌شود. یعنی متغیر اصلی بودن در مجموعه انسان است ولی به عنوان شیء یا توده یا موضوعی نیست که مطلقاً مادی است. بلکه مادی بودن و مادی نبودن را خود اختیار تعریف می‌کند".

"فیزیک حیات، یعنی فیزیک عملکرد اختیار، اگر فیزیک آن ریاضیات بردار نباشد، اصلاً معنایش این نیست که بتواند علم کاربردی تحویل بدهد".

"مهمترین مطلب این است اول بین انتخاب و اختیار باید تفاوت قائل شد. معنای انتخاب بهینه‌گزینی است و معنای اختیار حاکمیت بر جهت است. مثلاً اگر شخصی مداد را از کف دست خود بپندازد، این مداد در یک رابطه‌ای پائین می‌آید و نمی‌تواند بر رابطه‌اش حکومت داشته باشد"

"آن چیزی است که حکومت بر رابطه دارد و اختیار است که نام اختیار، اختیار جهت است. یعنی وجهی که خیلی نیز ساده می‌شود. دیگر نامش انتخاب نیست بلکه حکومت بر ارتباط است. انسان متغیر ارتباط است و متغیر سمت گیری است که به تعبیر دقیقتر آن متغیر اصلی در مجموعه است".

"به بیان دیگر اختیار در آن دستگاه باید توسعه‌پذیر باشد. یعنی اختیار انسانی در اختیار دیگری حاضر باشد و اختیار این انسان در اختیار طرف مقابل حاضر باشد که در واسطه اختیار این دو انسان موجودات تبعی قرار می‌گیرند و این موجودات تبعی از مقوله‌های ابزاری و کلماتی است که بین این دو رد و بدل می‌شود، تا ابزاری که در عینیت است و محیط آن را برای انسان می‌سازد، تا نظام ارزشی که هر انسانی در موضع گیری (احترام و تحقیر) نسبت به انسان دیگر بکار می‌گیرد، حضور اختیار این انسان در اختیار او و حضور اختیار او در اختیار این انسان است. حضور این اختیارات نظام کثرت اختیار می‌شود. اگر بهم وابستگی این اختیارات، تعداد موضوعاتش افزایش و کثرتش بیشتر شود و ضریب دقت ارتباطش بالاتر رود، بایستی «سرعت، دقت، تأثیر» افزایش پیدا کند. یعنی شاخصه توسعه بالا می‌رود، آن موقع باید حل مسائل خیلی راحت باشد هر چند با مسائل جدید و بیشتری نیز دستگاه روبرو خواهد شد".

اگر سؤال شد مراد از فیزیک حیات چیست؟ جواب این است که رفتار اختیار است. مجدداً سؤال می‌شود آیا می‌توان رفتار اختیار را قاعده‌مند کرد و برای آن معادله ریاضی ذکر کرد؟ بله حتماً در بحث معادلات درباره ایجاد نسبت و تناسب و اختیار بحث شده است. اگر اختیار قابل وزن دادن نباشد و شاخصه بندی نشود و رشدش و توسعه‌اش و حضورش در اختیارات دیگر نباشد حتماً آن سیستم نمی‌تواند تا کارآمدی و کاربرد بیاید.

3960

"ما در نظر آخر قائل هستیم که وجود اختیار، اساس هست بر پیدایش نسبت‌ها و تناسباتی که مفاهیم، تابع آنها هستند. یعنی پیدایش تناسبات عینی حسی، تابعی است از تناسبات اختیارات و مشیت. نظام اختیارات هست که نظام نسبت‌ها را تعریف می‌کند، و نظام نسبت‌ها، متغیرها را. نظر ما نسبیتی است اسلامی. نه نسبیتی است مستقل از اعتقاد و اراده، هم در عالم تولید علم، هم در تولید معلوم. علم در اینجا ابزار برای اختیار می‌شود. نسبیت تابعی هست از منزلت در نظام ولایت و مشیت. نه نسبیتی تابع قوانین ریاضی خاصی است که هیچ گونه تغییری در آن فرض نشود و آن

ثابت باشد. نسبیت، تابع نظام مشیت می‌شود. مشیت از میشت های شاء شما و اختیارات شما هست تا طبیعتاً اختیارات بالاتر از شما، تا می‌رسد به مشیت بالغه مطلقه ربوبی ".

"نظام اختیارات می‌سازد نسبیت را. نه اینکه یک چیزهایی را درست می‌کند با جنس و فصل می‌گوید برو جواب بگیر. نسبیت اختیارات هست در اینجا. در هیچ جایش، علوم نظری محض نیست. نسبیت اختیارات ضد نظریاتی هست که توصیف صدرصدی در مرحله خود نظر می‌کند. دوباره توصیف می‌کنم. بزرگترین فرقش با آن نظریه، آنها ادراکات نظری محض در آن تعین قائل هستند. برای ما اختیار تعین قائل نیستیم. نسبیت را تا نظام اختیارات می‌بریم. یعنی فاعل واحد و جهت واحد. حاکم بودن غیر از اینکه نظام قوانین ماهیت واحد باشد و حاکم باشد در دستگاه نظری و یا نظام ثابت، حاکم بر نسبیت باشد. ما تعریف حرکت را به سکون نمی‌کنیم ".

"اختیار که بدون زمینه، ممتنع است ظهور پیدا کند"

3961

اختیار همیشه در یک بستری عمل می‌کند

طبقه‌بندی فیش‌ها

تعریف اختیار

سه احتمال در تعریف اختیار

تعریف اختیار به امکان فعل و ترک؛ امکان اطاعت و عصیان

تعریف منطقی اختیار به: وجودی که تحت ضرورت نسبت عمل نمی‌کند

تعریف اختیار به له أن يفعل و له أن لا يفعل

تعریف اختیار به حاکمیت بر ربط

تعریف اختیار به تعلق به ولایت؛ طلب تصرف

نسبت کیفیت در تعریف اختیار

تعریف اختیار به نقیض کیفیت؛ سلب کیفیت‌های متعدّد

تعریف اختیار به محصول کیفیت؛ اصل گرفتن کیفیت در اختیار

تعریف اختیار به منشأ کیفیت؛ محصول بودن کیفیت برای اختیار

تعریف شخص مختار به اختیار به علاوه کیفیت

اختیار به عنوان اساس پیدایش نسبت‌ها و تناسبات عینی

اصل بودن نظام ولایت در پیدایش و توسعه اختیار

دارای اختیار بودن جمیع مراتب ولایت

قابل تعریف نبودن اختیار بدون تعریف فاعلیت و ولایت

ضرورت تعریف اختیار به نحو غیر تفویضی و غیر جبری

اصل بودن اختیار در جهت‌گیری بشر

تعریف اختیار به التعلّق بالولاية؛ تعلق به ولایت

تعریف اختیار به طلب نیابت و طلب تصرف و تعلق به ولایت

قدرت بر طلب؛ نازل‌ترین تعریف برای اختیار

تعریف اختیار به طلب ولایت و نیابت؛ طلب نیابت ملکوتی یا طلب نیابت حیوانی

تعریف اختیار به طلب تصرف در سایر موجودات

امکان تصرف قدرت‌الطلب در عینیات؛ به واسطه امداد شدن

اختیار به معنای قدرت بر جعل و خلق

"تعریف شدن جبر در ذیل اختیار، در تعریف اختیار به طلب نیابت و خلافت"

محوریت اختیار

تنافی اختیار و علیت

منافات اختیار با علیت تجریدی

"ناسازگاری علیّت تجریدی با علم، تغییر و تغایر"

ناسازگاری علیّت انتزاعی با مسأله تغییر و تدریج

تناقض اختیار و علیّت در صورت مطلق و تجریدی تعریف کردن آنها

ناسازگاری علیّت تجریدی با تمامی تعاریف اختیار

عدم امکان تعریف حرکت در صورت تجریدی دانستن علیّت

ناسازگاری ذاتی اختیار با علیّت و جریان نسبت و تناسب

متناقض بودن علیّت و اختیار با یکدیگر

عدم امکان تفسیر علیّت در صورت قائل شدن به اختیار

"عدم امکان تعریف اختیار تحت علیّت، به دلیل منتهی شدن تمام افعال به واجب تعالی"

عدم منافات اختیار با علیت غیرتجریدی

عدم منافات اختیار به معنای طلب ولایت با علیّت

ضرورت وجود رابطه علیّت به معنایی غیرتجریدی و غیرانتزاعی

سازگار بودن علیّت و اصالت کیفیت (اصالت وجود و ماهیت) با جبر ساکن

"تعریف شدن علیّت و چرایی به نسبت اختیارات با یکدیگر، در تعریف اختیار به طلب

نیابت"

معلّل بودن فاعلیت به معنای منتهی شدن خصوصیت به ذات

تنافی اختیار با اصالت ذات و کیفیت

بروز هرج و مرج و بی‌قانونی در صورت نقیض بودن اختیار با کیفیت

صحیح بودن احتمال محصول بودن کیفیت برای اختیار؛ اختیار موجود کیفیت

عدم امکان تعریف اختیار بر مبنای اصالت ماهیت؛ به دلیل اصل بودن کیفیت در آن

سازگار بودن علیّت و اصالت کیفیت (اصالت وجود و ماهیت) با جبر ساکن

معلّل بودن فاعلیت به معنای منتهی شدن خصوصیت به ذات

"عدم امکان تعریف اختیار بر مبنای اصالت وجود، به دلیل نفی هر گونه دوئیت"

عدم امکان تعریف اختیار بر مبنای ترکیبی اصالت ماهیت و اصالت وجود

اعتراف آخوند خراسانی بر ناسازگاری مبانی فلسفی موجود با اختیار

ناتوانی اصالت ماهیت و وجود در تعریف جبر در حرکت

عدم امکان جمع منطقی میان اصالت ماهیت و اصالت وجود با اختیار

"تلاش فلاسفه مسلمان برای جمع عرفی میان اختیار و مبانی فلسفی خود، به دلیل پذیرش تعبّدی

اختیار"

ناتوانی فلاسفه و متکلمین از پاسخ دادن به شبهه جبرآور بودن علم خداوند نسبت به اعمال اختیاری

"صحت استناد به وجدانی بودن اختیار، به عنوان دلیل ذکر شده از سوی متکلمین در اثبات اختیار"

اصل بودن حکمت عملی نسبت به حکمت نظری؛ در اثبات وجدانی اختیار
"حکومت حکمت عملی بر حکمت نظری، به دلیل صحت عقاب افعال نظری؛ مانند: مطالعه کتب

ضلال"

مربوط بودن اختیار به حکمت عملی و ناسازگار بودن آن با حکمت نظری
مربوط بودن اختیار به حکمت عملی؛ به دلیل هم‌سنخ نبودن آن با ضرورت و امتناع منطقی

تبعیت ضرورت و امتناع از اختیار و عدم تبعیت اختیار از ضرورت و امتناع
تبعیت علم و آگاهی از اختیار

نیاز حصول تدریجی علم به اختیار
تحقق اختیار همراه با علم اجمالی و متأخر بودن تبیین علم اجمالی نسبت به اختیار

تبعیت آگاهی از اختیار
از شئون یکدیگر بودن علم و اختیار و عدم انفکاک آن دو از هم
"بازگشت تمامی مفاهیم و نسبت‌ها به اختیار، بر مبنای تعریف اختیار به طلب نیابت و خلافت"

"امکان رشد تمامی علوم و زیاده و نقصان، به دلیل حضور و تأثیر جهت اختیار در آنها"

نیاز تکامل و رشد به اختیار

نیاز به پیامبر در ابلاغ و سرپرستی؛ در صورت وجود اختیار
ضرورت وجود اختیار برای تحقق پرستش
"ضرورت اعطای اختیار به مخلوق، در صورت خلق او به عنوان خلیفه"
ادراک وجدانی عدل و ظلم؛ دلیل بر اختیار
وجود ابتهاج و اضطراب؛ دلیل بر اختیار
محال بودن تغییر در وضعیت جبر محض و تفویض محض
ضرورت پیدایش فاعل‌های مختار برای اشتداد پرستش خداوند در قالب نظام
محال بودن تغییر در وضعیت جبر مطلق
تعریف قرب الی الله به توسعه اختیار از طریق شکر منعم
محال بودن تحقق حرکت در صورت عدم وجود اختیار
"توسعه اختیار و افزایش آزادی و تقرب، از طریق بهینه شرایط با اختیار نمودن جهت الهی"

"قدرت انسان بر تغییر حالات و حساسیت‌های خود، به دلیل ذاتی نبودن آنها و تبعیت از اراده و

اختیار"

تعریف نور به اختیار؛ به عنوان هماهنگ‌کننده تعلقات روحی
اصل بودن اختیار در پیدایش قدرت و تحقق کیفیت

تفاوت اختیار با انتخاب

اختیار به معنای انتخاب جهت؛ پیش از تحقق آگاهی
انتخاب به معنای سنجش دو راه موجود با یکدیگر؛ پس از تحقق آگاهی
محل نزاع نبودن «انتخاب» بین مادیون و الهیون؛ در دعوی جبر و اختیار
متوجه بودن نزاع جبر و اختیار به ریشه تحقق انتخاب؛ یعنی منشأ داعی و طلب
تفاوت انتخاب به معنای بهینه‌گزینی با اختیار به معنای حاکمیت بر جهت
اختیار به معنای حاکمیت بر قانون و تفاوت اساسی آن با انتخاب
انتخاب به معنای گزینش و شباهت آن به فعالیت نرم‌افزاری رایانه
اصل بودن اختیار نسبت به انتخاب
تفاوت اختیار با انتخاب و گزینش
"جریان انتخاب در لوازم ذات، در مقابل جریان داشتن اختیار فراتر از ذات و ذاتی"

تبعیت ماده و معادلات فیزیک از اختیار

"تبعیت «اشعه» از اختیار انسان؛ به عنوان مبنای علم فیزیک در تشعشع، تموج و تجسّد"
"حضور اختیار انسان در سطح مولکولی، با توجه به تبعیت اشعه از اختیار انسان"

"جبری بودن تعریف اختیار در فلسفه‌های غربی؛ به دلیل مادی معنا شدن آن، شبیه بهینه‌سازی نرم‌افزار

رایانه"

"تأثیر اختیار در رابطه میان مولکول و سلول، با توجه به دخالت اختیار در ساخت تئوری"

تعریف زیست‌شناسی و فیزیک حیات به فیزیک عملکرد اختیار
فیزیک حیات به مثابه علم مطالعه قاعده‌مند و ریاضی‌شده رفتار اختیار

محدودیت اختیار

مطلق نبودن امداد برای قدرت‌الطلب و محدود بودن آن به مشیت بالغه
عدم امکان مخالفت اختیار با مراتب اشتداد عالم
عدم امکان تناقض اختیارات در مراتب مختلف؛ با تعریف اختیار به طلب ولایت
مقید بودن اختیار نسبت به مشیت الهیه
بازگشت اختیار به فاعلیت ترکیبی عبد و حضرت حق
مقید و محدود بودن اختیار به شاء منصب بالاتر
محدود شدن آزادی و اختیار در صورت کاهش حضور اختیاری در بهینه
"ملحق شدن سایر اختیارات، در مسیر توسعه اختیار"
مطلق نبودن حول و قوه اختیار و محدود بودن نسبت به اختیار بالاتر
نیاز اختیار به بستر و زمینه برای ظهور و پیدایش

سطوح اختیار

قدرت‌الطلب؛ عنوان نازل‌ترین مرحله اختیار در شناخت‌شناسی
"تقسیم اختیار به سه طبقه: محوری، تصرفی و تبعی"

اختصاص اختیار محوری به فاعلیت حضرت حق و معصومین(ع) به عنوان اولیاء نِعَم

محوریت اختیار حضرت حق در تکوین عالم

محوریت اختیار معصومین(ع) در تاریخ

اختصاص اختیار تصرفی به انسان و جامعه و اختیار تبعی به غیرانسان

"حضور اختیار یک انسان در اختیار دیگری، در جهت پیدایش موجودات تبعی"

"سه عنصر «سرعت، دقت، تأثیر» به عنوان شاخصه‌های توسعه اختیار در نظام کثرت اختیارات"