نظريات و اقوال حول اختيار

6 مرداد 1396

# ‌ابوعلي سينا

## ‌‌الشفاء

‌ طالب الخير الحقيقي المحض هو العقل و يسمي هذا الطلب اختيارا

## ‌‌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 «1» في الباسه بزة الشرطية فالارادات منشاها أسباب مؤاخذة بالايجاب متزحزح 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 كأيّن من خطة كنت خبيرا بآجلتها 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 فغطتك 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 «1» خانك فيه الوهم و لم ينفتح دونها قفل الذكر فان نشط ناشط لمعارضننا بارادة الخالق جلت قدرته فليعلم ان تحصيل ارادته لخطب أغضي ليلا و أنأي معني و أغلي ثمنا مما نحن فيه‌

‌‌ولادت 359 - وفات 416 هـ ش

# ‌صدرالدين شيرازي

## ‌‌الشواهد الربوبية

‌فالفعل بسيط اختيار محض في عين كونه تسخيرا 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

## ‌‌الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة

‌أن النفس إذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور إلي النفس و لها نسبة فيه أيضا إلي البدن فإذا نسبتها إلي النفس فسمها اختيارية و إذا نسبتها إلي 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 لنرجع 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 المنفعلة أن يفعل لا محالة كيف و كما أن المادة الجسمية قد تكون نسبتها إلي صورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك 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 الملذ 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 رأي فكري أو شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي أو غضبي و بالجملة لا بد من داع منبعث منها إرادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد و هي التي تسمي 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 المنفعلة 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 الأولي هي القريبة و مراتب البعد مختلفة ففي المني قوة أن يصير رجلا و كذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة لأنها تحتاج إلي أن تلقاها قوتان فاعليتان حتي تصير بالغة حد الرجولية إحداها المحركة إياها إلي الصبوية و ثانيتها المحركة إياها إلي حد الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبي فإنها يكفيها أن تلقاها قوة محركة إلي الرجلية فقط و أبعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولي لأن يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا للمعقولات التي دونه كما سيجي‌ء إثباته في موضعه إن شاء الله تعالي

‌"فصل ( 2) 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 يشتهيه كشرب دواء كريهة 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 يشتهيه كما ذكرنا و الفرق بينهما بأن الإرادة ميل اختياري و الشوق ميل طبيعي.

‌قيل و لهذا يعاقب الإنسان المكلف بإرادة المعاصي و لا يعاقب باشتهائها و

‌هؤلاء جعلوا مبادي الأفعال الاختيارية التي للحيوان خمسة التصور و اعتقاد النفع أو دفع التضرر 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 مبادي الأفعال الاختيارية ينتهي إلي الأمور الاضطرارية التي تصدر من الحيوان بالإيجاب فإن اعتقاد اللذة أو النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه 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 شاهق 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 في التعليقات«» عند المعتزلة أن الاختيار يكون بداع أو بسبب و الاختيار بالداعي يكون اضطرارا و اختيار الباري تعالي و فعله ليس بداع انتهي‌

‌و قال في موضع آخر معني 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 نعني به أنه بالفعل كذلك لم يزل و لا يزال و لا نعني به ما يتعارفه الناس منهما فإن المختار في 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 في حكم المضطر و الأول تعالي في 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 معني قولنا إنه قادر أنه بالفعل كذلك لم يزل

‌و لا يزال‌

‌و به يتحقق معني ما ورد من كلام إمام الموحدين علي ع: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين إذ ليس المراد منه أن في 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 أخري 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 اضطراره و قول القائل خير الأمور أوسطها يتحقق في هذا المذهب فإن التوسط بين الضدين قد يكون بمعني الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذي يقال لا حار و لا بارد مع أنه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معني قولهم أن التوسط بين الأضداد بمنزلة الخلو عنها و قد يكون الجامع لها بوجه أعلي و أبسط من غير تضاد و تزاحم بينهما و هذا في مثال الحرارة و البرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فإنه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الأربع علي وجه أعلي و أبسط مما يوجد في هذا العالم لأن التي توجد منها أنما يفيض منها و بواسطتها فالتوسط بهذا المعني خير من التوسط بالمعني الأول فمثال المذهب الأول كالحرارة النارية و المذهب الثاني كالبرودة المائية و الثالث كالكيفية التي في 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 فإما أن يدور أو يتسلسل و هما محالان فبالضرورة أول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها«» و آلاتها التي هي الحواس الظاهرة و الباطنة و هذان العلمان من العلوم الحضورية

‌فإن الإرادة هي الإجماع و تصميم العزم و هو ميل اختياري‌

‌ إنه لو كان القصد و الإرادة من الأفعال الاختيارية لاحتاج إلي قصد و إرادة أخري 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 سيأتي 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 عالمي الملك و الملكوت في الإنسان الكبير و هذا الملكوت كنظيره في أن بعضه أعلي كالعقل العملي«» و الوهم و المتخيلة«»

‌و بعضها أسفل كالخيال و الحس المشترك و قوتي الشهوة الغضب و ما يتلوهما 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 في أعضائه إلي تحصيله فبالحقيقة هذه الأمور الأربعة أعني العلم و الإرادة و الشوق و الميل معني واحد يوجد في عوالم أربعة يظهر في كل موطن بصورة خاصة تناسب ذلك الموطن فالمحبة إذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية و الحكم كعالم القضاء الإلهي و إذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق و إذا وجدت

‌في عالم الطبيعة كانت عين الميل فإذا تبين و تحقق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما في 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 فسرها كالأشاعرة بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين و هي غير العلم و القدرة صح ما ذكره من جهة دون أخري و في موضوع دون آخر و من قال إنها شوق متأكد إلي حصول المراد صح إن لم يرد الكلية و العموم و من ذهب إلي أنها ميل يتبع اعتقاد النفع صح أيضا في مرتبة دون أخري و انفكاك بعض هذه المعاني عن بعض في حق الإنسان لا ينافي اتحادها في حق الله و كون القدرة في حقنا عين القوة الإمكانية و الاستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية و الإيجاب فالقدرة هاهنا إمكان و في الباري وجوب بالذات لأنها عين العلم بالنظام الأتم و الحكمة المقتضية و القضاء الحتمي فافهم و اغتنم و استقم يا حبيبي و اتبع الحق و لا تتبع الهوي فيضلك عن سبيل الله و الله ولي 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 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 تحريكاته بوساطة القوة فبالحقيقة مبادي الإدراكات و التحريكات هي القوي و هي أمور متعددة.

‌قلنا هو المدرك بالحقيقة و القوي بمنزلة الآلات و قد مر أن نسبة الفعل إلي الآلة مجاز و إلي ذي الآلة حقيقة

## ‌‌المبدأ و المعاد

‌علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقوي البدن و الآلات التي هي 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 الذي هو استعمال الآلات و التصديق بفائدته فإن هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا بمعني كونه حاصلا بالقصد و الروية و إن كانت النفس عالمة به مريدة له.

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

‌فذاتها بذاتها موجبية لاستعمال الآلات لا بإرادة اختيارية زائدة عليها قائمة بها بل لما كانت ذاتها في آن وجودها عالمة بذاتها و عاشقة لها و لفعلها عشقا ناشيا عن الذات لذاتها اضطرت إلي استعمال الآلات التي 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 نسبتي صدور استعمال الآلات و عدمه ليستا متساويتين. ليلزم الاحتياج إلي المرجح من تصور الفعل و التصديق بالغاية قبل الاستعمال بل المرجح و المقتضي 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 أخري كما أدي إليه ذوق أهل الإشراق.

## ‌‌تفسير القرآن الكريم‌

‌ إنّه تعالي قال لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ [2/ 256] يدلّ علي أنّه من الأمور الاعتقاديّة التي لا يمكن تحصيلها بالجبر و الإكراه.

‌و كذا

‌قوله صلّي اللّه عليه و آله: «ليس الدين بالتمنّي «1»»

‌يعلم إنّه ليس أمرا اختياريّا و لو كان من باب الأعمال البدنيّة كالصلوة و الصيام، لأمكن تحصيله في شخص آخر بالجبر و في الشخص نفسه بالتمنّي.

‌عقدة و حل [اختيارنا في أفعالنا]

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

‌و تفكّر في ترتيب سلسلة الأسباب و العلل، و اعلم إنّ قدرة العبد و إرادته و علمه و شوقه من الأسباب القريبة لفعله و هي مستندة بأسباب اخري متوسطة، و اخري بعيدة حتّي ينتهي إلي قدرة اللّه و علمه و إرادته و مشيئته و قضائه و قدره.

‌فالقضاء و القدر إنّما يوجبان ما يوجبان بتوسّط أسباب و علل بعضها مقدّمات مدبّرات كالملائكة السماوية، عقليّة كانت أو نفسيّة، قلميّة كانت أو لوحيّة و بعضها فاعلات محرّكات و موجبات مقتضيات كالمبادي العالية من الجواهر الفلكيّة و الصور المنطبعة، و بعضها قوابل و استعدادات ذاتيّة و عارضيّة.

‌و الصور اللاحقة الماديّة و الأوضاع الفلكية و الأمور الاتّفاقية كالادراكات و الإرادات الإنسانية و الحركات و السكنات الحيوانيّة، يختصّ بحال دون حال و بصورة دون صورة ترتّبا و انتظاما معلوما في القضاء السابق.

‌فاجتماع تلك الأسباب و الشرائط، مع ارتفاع الموانع، سبب تامّ يجب بها وجود ذلك الأمر المدبّر المقضيّ المقدور «1» و عند تخلّف شي‌ء منها أو حصول مانع يبقي‌

‌في حيّز الإمكان أو الامتناع، فإذا كان من جملة الأسباب- و خصوصا القريبة- وجود هذا الشخص الإنساني و علمه و إرادته و قدرته و تشوّقه و تفكّره و تخيّله اللذان هما مختار أحد طرفي الفعل و الترك، كان ذلك الفعل اختياريّا واجبا وقوعه بجميع تلك الأمور التي هي علّة تامّة لوجود المقدور، ممكنا بالنسبة إلي كل واحد منها، فوجوب الفعل لا ينافي اختياريّته.

‌كيف! و قد مرّ إنّ الشي‌ء 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. فإنّ الفعل الاختياريّ ما يكون الإختيار من جملة أسبابه و يكون صدوره موقوفا بالاختيار، لا ما يكون ممكنا علي تقدير تحقّق علّته التامّة التي من جملتها الإرادة.

‌الختم و الكتم أخوان في الاستيثاق من الشي‌ء بضرب الخاتم عليه (275) كتما له، و الغشاوة: الغطاء، فعالة من غشاه إذا غطاه. و هذا البناء لما يشتمل علي الشي‌ء كالعصابة و العمامة.

‌و اختلف الناس في هذا الختم، أما [عند] القائلون بالقضاء و القدر في الكل فهو من فعل اللّه من جهة خصوصيّة بعض القوابل المتخالفة الطبائع و الصور كما مرّ، و لهم قولان «1»:

‌منهم من قال: إنّ الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفّار، و منهم من قال: خلق الداعية التي إذا انضمّت إلي القدرة- صار مجموع القدرة معها- سببا لوقوع الكفر.

‌و الحقّ أنّ هذا الختم موجود لبعض الكفّار لا للجميع، و هو بمنزلة طبيعة جبليّة (276) لذلك البعض مستحيل الانفكاك عنه، و تقريره: إنّ الذي 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 الثاني كانت نسبة قدرته إلي فعل الكفر و تركه علي السواء، فإمّا أن يكون صيرورتها مصدرا لأحد الطرفين دون الآخر يتوقّف علي انضمام مرجّح أولا، و علي الثاني يلزم صدور الممكن من غير مرجّح، و تجويزه يؤدّي إلي القدح في الاستدلال بالممكن علي المؤثّر و ينسدّ منه باب اثبات الصانع و ذلك باطل.

‌و علي الأوّل إمّا أن يكون المرجّح من فعل اللّه أو من فعل العبد و علي الثاني يلزم التسلسل في الأفعال الاختياريّة للعبد و هو محال، و علي الأول و هو كون المرجّح و لنسمّه الختم، من فعل اللّه يلزم المطلوب.

‌فنقول: إذا انضمّ ذلك المرجّح إلي تلك القدرة، فإمّا أن يصير صدور الكفر واجبا أو جائزا أو ممتنعا. و الأخيران باطلان فتعيّن الأول. أما بطلان كونه جائزا فلأنّه لو كان جائزا لكان يصحّ صدوره في وقت و تركه في وقت آخر. فلنفرض وقوعه- إذ المفروض جوازه و الجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال- فذلك المجموع تارة يترتّب عليه الأثر و اخري لا يترتّب عليه، و اختصاص أحد الوقتين بترتّبه عليه، إمّا أن يتوقّف علي انضمام قرينة إليه أو لا يتوقّف، فإن توقّف كان المرجّح هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة لا ذلك المجموع، و المفروض خلافه- هذا خلف.

‌و ايضا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني، فإن توقّف علي قيد آخر لزم التسلسل و هو محال و إن لم يتوقّف حصل ذلك المجموع بحيث يكون مصدرا تارة للأثر و اخري لا يكون كذلك مع انّه لم يتميّز أحد الوقتين بأمر لا يكون في الوقت الآخر عنه فيكون هذا قولا بترجّح الممكن لا عن مرجّح. و هو محال.

‌فثبت أنّ عند حصول ذلك المرجّح يستحيل أن يكون صدور ذلك الأثر جائزا تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج‌1، ص: 353

‌ و أمّا انّه لا يكون ممتنعا فظاهر، و إلّا 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 الجبلّي الموجب له، ختما علي القلب و منعا عن قبول الايمان، فهذا هو السبب الفاعلي و الذي ذكرنا في الفصل المتقدّم هو السبب الغائي لوجود الختم و أشباهه، كالطبع و الرين و الغشاوة و الصمم و البكم و غيرها، فإنّه تعالي لما حكم بأنّهم لا يؤمنون، ذكر عقيبه ما يجري مجري السبب الموجب له، لأنّ العلم بالعلّة يفيد العلم بالمعلول و العلم بذي السبب لا يكمل إلّا من جهة العلم بسببه، فهذا قول من أضاف جميع المحدثات إلي اللّه علي ترتيب الأسباب و المسبّبات، و أمّا الأشاعرة، فهم بمعزل عن ذكر المرجّح و العلّة هاهنا، لانكارهم القول بالعلّة و المعلول مطلقا.

‌فإن قلت: ما ذكرته من التوحيد في الأفعال متحقّق ظاهر مهما ثبت انّ الوسائط و الأسباب مسخّرات، و كلّ ذلك ظاهر إلّا في أفاعيل الإنسان و حركاته، فإنّه يتحرك إن شاء و يسكن إن شاء فكيف يكون مسخّرا في فعله.

‌فنقول: اعلم إنّه لو كان الإنسان مع هذا بحيث يشاء إن شاء و لا يشاء إن لم يشاء، لكان هذا مزلّة القدم و موقع الغلط و لكن علمته إنّه يفعل إذا شاء و ما يشاء يشاء شاء أم لم يشاء.

‌فليست المشيّة إليه إذ لو كانت إليه لافتقرت إلي مشيّة اخري و تسلسل الأمر إلي غير النهاية و إذا لم يكن المشيّة إليه بل مهما وجدت المشيّة 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 المشيّة، و المشيّة تحدث ضرورة في القلب، فهذه ضروريات مترتّبة بعضها علي بعض، و ليس للعبد أن يدفع وجود المشيّة و لا انصراف القدرة و انبعاثها إلي المقدور بعدها و لا وجود بعث المشيّة للقدرة فهو مضطرّ في الجميع.

‌فإن قلت: فهذا جبر محض و الجبر يناقض الإختيار، و أنت لا تنكر الإختيار و كونه سببا للفعل، لا كما زعمته الأشاعرة القائلين بوجود الاختيار من غير أن يكون له سببيّة

‌و هو المسمّي عندهم بالكسب.

‌قلت: لو انكشف لك الغطاء، لعرفت إنّ الإنسان في عين الاختيار مجبور فهو إذن مجبور علي الإختيار و إنّه مضطرّ في صورة مختار. و هذا كما

‌ورد في الحديث الذي مرّ ذكره عن الصادق عليه السلام «1»: «لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين»

‌و هذا معني ما قيل:

‌الوجوب بالاختيار لا ينافي الإختيار بل يؤكّده، يعني: إنّ 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 حتّي يتحقّق، و إذا وجب الاختيار حتّي يوجد، فقد سبقه الاضطرار المؤكّد لوجوده.

‌و إن أردت أن تفهم معني الاختيار، فإنّ أكثر الناس جاهلون بمعناه فلنشرح إيّاه شرحا وجيزا فنقول: لفظ الفعل يطلق في الإنسان علي ثلثة أوجه، إذ يقال: الإنسان يكتب بالإصبع و يتنفّس بالرئة و الحنجرة، و يخرق الماء إذا وقف عليه بجسمه، فهذه أنحاء من أفاعيله في هذا العالم- عالم الشهادة- و له ضروب اخري من الفعل في عالم الغيب ليس هذا المقام موضع بيانه، فإذن ينسب إليه هاهنا الخرق في الماء و التنفّس و الكتبة، و هذه الثلاثة في حقيقة الاضطرار و الجبر واحد و لكنّها تختلف وراء ذلك في امور اخري، فاعرب لذلك عنها بعبارات ثلاث: فسمّي خرقه للماء- عند وقوعه علي وجهه- فعلا طبيعيا، و سمّي تنفّسه فعلا إراديّا و سمّيت كتبته فعلا اختياريّا، و الجبر ظاهر في الفعل الطبيعي لأنه مهما وقف علي وجه الماء انخرق لا محالة فيكون الخرق بعد التخطّي من سطح الماء إلي الماء ضروريا و التنفّس في معناه، فإن نسبة حركة الحنجرة إلي ارادة التنفّس كنسبة خرق الماء إلي ثقل البدن، فمهما كان الثقل موجودا وجد الانخراق بعده و ليس الثقل إليه، فكذلك ليست الإرادة و لذلك إذا قصد عين الإنسان‌

‌بابرة طبق الأجفان بالاضطرار و لو أراد أن يتركه مفتوحا لا يقدر مع انّ تغميض الأجفان فعل إرادي 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 انّه فعل بالقدرة و الإرادة فقد التحق هذا بالفعل الطبيعي في كونه ضروريّا.

‌و أما الثالث و هو المسمّي بالاختياريّ- و يقال له بالقصد- فهو مظنّة الالتباس كالكتبة 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 مبناه الجهل بمعني الاختيار فليكشف عنه، و بيانه إنّ الإرادة مع العلم الذي يحكم بأنّ الشي‌ء موافق لك، فإنّ الأشياء تنقسم إلي ما يحكم مشاهدتك الظاهرة أو الباطنة بأنّه يوافقك من غير تردّد و تحيّر و إلي ما يتردّد العقل فيه فالذي يقطع به من غير تردّد كما يقصد عينك بابرة أو بدنك بسيف، فلا يكون في علمك تردّد في أنّ 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 رويّة و فكر.

‌و من الأشياء ما يتوقّف التمييز و العقل فيه فلا يدري إنّه موافق أم لا، فيحتاج إلي رويّة و فكر حتّي يتبيّن إنّ الخير في الفعل أو الترك، فإذا حصل بالفكر انّ أحدهما خير التحق ذلك بالذي يقطع به انّه خير من غير رويّة و فكر و انبعث الإرادة هاهنا كما ينبعث لدفع حوالة السيف و السنان من غير رويّة و فكر.

‌فإذا انبعثت الإرادة للفعل الذي ظهر للعقل انّه خير، سميّت هذه الإرادة اختيارا مشتقّا من الخير أي هو انبعاث إلي ما ظهر للعقل انّه خير و هو عين تلك الإرادة و لم ينتظر في انبعاثها إلّا إلي ما انتظرت تلك الإرادة و هو ظهور خيريّة الفعل في حقه، إلا إنّ الخيريّة تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج‌1، ص: 403

‌ في دفع السيف، ظهرت من غير رويّة بل علي البديهة، و هذا افتقر إلي الرويّة.

‌فالاختيار عبارة عن إرادة خاصّة هي التي انبعثت بإشارة العقل فيما له في إدراكه توقّف و لا يمكن أن ينبعث الإرادة إلّا بحكم الحسّ و التخيّل، كما في القسم الأول منها أو بحكم جزم من العقل كما في الثاني، فداعية الإرادة- و هي كون الفعل موافقا- مسخّرة لحكم العقل أو الحسّ، و القدرة مسخّرة للداعية، و الحركة مسخّرة للقدرة، و الكلّ يصدر بالضرورة فيه من حيث لا يدري فإنما هو محلّ و مجري لهذه الأمور فأما أن يكون فاعلا فكلّا.

‌فإذا معني كون الإنسان مجبورا أنّ جميع ذلك وارد عليه حاصل فيه من غيره لا منه، و معني كونه مختارا أنّه محلّ الإرادة لا غير فإذا هو مجبور علي الاختيار.

‌ففعل النار جبر محض و فعل اللّه اختيار محض لأنّ الاختيار و الداعي فيه عين ذاته، و فعل الإنسان منزلة بين المنزلتين فإنه جبر علي الاختيار.

‌فإن قلت: فهل تقول: إنّ العلم ولّد الإرادة، و الإرادة ولّدت القدرة، و القدرة ولّدت الحركة، و إنّ كل متأخّر حدث من المقدّم؟

‌فإن قلت ذلك فقد حكمت بحدوث شي‌ء لا من قدرة اللّه، و إن أبيت ذلك، فما معني ترتّب البعض من هذا علي البعض.

‌فاعلم إنّ الفرق حاصل بين ما منه الشي‌ء و ما به الشي‌ء 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 علي المعني الذي يعبّر عنه بالقدرة الأزليّة تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج‌1، ص: 404

‌ و هو الأصل الذي لم يقف كافّة الخلق علي كنه معناه إلّا الراسخون، و ليس عند غيرهم منه إلّا مجرد لفظه مع نوع تشبيه له بقدرتنا و هو بعيد عن الحقّ، و بيان ذلك يطول و لكن لا يتقدّم متقدّم و لا يتأخرّ متأخر إلّا بالحقّ و اللزوم. فكذلك جميع أفعال اللّه المترتّبة فإنّ لها ضربا آخر من التقدّم لبعضها علي بعض، غير التقدّم المسمّي عند الفلاسفة بالتقدّم بالطبع، و غير الذي سمّوها التقدّم بالعليّة فإنّهما متّحققان بين المهيّات بعضها مع بعض بواسطة. و هذا الذي كلامنا فيه تقدّم و تأخّر بين الموجودات التي هي أنوار مترتّبة في الإفاضة عن الحقّ، أو بين مراتب تنزّلات الحقّ الأوّل، و قد سمّينا هما التقدّم و التأخّر بالحقيقة بالاعتبار الأول و التقدّم و التأخّر بالحقّ بالاعتبار الثاني، و هذا ممّا لا يظهر إلّا للخواصّ المكاشفين بنور الحقّ و لا ينفع ذكره للحمقاء الجاهلين المجانين إلّا فتنة و تحريكا لسلسلة جنونهم و حلّا لعقائد ظواهر الشريعة عن ألسنتهم و أيديهم.

‌و بالجملة فلو لا الترتيب بين الموجودات، لبطل النظام و لم يكن الغايات مترتّبة علي الأشياء و لكان فعل اللّه علي ذلك التقدير الذي توهّمه جماعة من الناس كأصحاب أبي الحسن الأشعري و غيرهم عبثا و هذارا و هباء و لعبا قال تعالي وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبِينَ\* ما خَلَقْناهُما إِلَّا بِالْحَقِّ [44/ 38- 39].

‌فكلّ ما بين السماء و الأرض علي ترتيب واجب و حقّ لازم لا يتصور أن يكون إلّا كما حدث و علي الترتيب الذي حدث فما تاخّر متاخّر إلّا لانتظار ما يتوقّف 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 مقدورا فلا يتاخّر العلم عن النظر إلا لفقد شرط الحيوة، و لا يتاخّر عنها الارادة بعد العلم إلّا لفقد شرط العلم و كل ذلك علي منهاج الواجب و ترتيب الحقّ ليس في شي‌ء من ذلك لعب و اتّفاق، 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)، ج‌1، ص: 405

‌ الفاعل علي كلّ من هذين المعنيين، نسب اللّه الأفعال في القرآن مرّة إلي الملائكة و مرّة إلي العباد و نسبها مرّة إلي نفسه فقال في الموت: قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ [32/ 11] ثمّ قال: اللَّهُ يَتَوَفَّي الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها [39/ 42] و قال:

‌فَأَرْسَلْنا إِلَيْها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِيًّا

‌ [19/ 17] ثم قال: فَنَفَخْنا فِيها مِنْ رُوحِنا [21/ 91] و النافخ جبرئيل و قال: فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي [15/ 29] و قال: قاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ [9/ 14] و التعذيب هو عين القتل بل صرّح و قال: فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ [8/ 17] ثم قال وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمي‌ [8/ 17] و هو جمع بين النفي و الإثبات ظاهرا لكن معناه: رميت بالمعني الذي يكون العبد راميا، و ما رميت بالمعني الذي يكون الحقّ راميا إذ هما معنيان مختلفان و

‌عن رسول اللّه صلّي اللّه عليه و آله «1»

‌ في وصف ملك الأرحام إنّه يدخل الرحم فيأخذ النطفة بيده ثمّ يصوّرها جسدا فيقول: يا ربّ أذكر أم أنثي أسوي أم معوج؟

‌فيقول اللّه ما شاء، و يخلق الملك.

‌و في لفظ آخر و يصوّر الملك فيها الروح بالسعادة و الشقاوة.

‌و قال بعض السلف إن الملك الذي يقال له الروح هو الذي يولج الأرواح في الأجسام و إنّه يتنفس بوضعه، فيكون كل نفس من أنفاسه روحا تلج في جسم.

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

‌و كذلك ذكر اللّه في القرآن الأدلة و الآيات في الأرض و السموات و قال:

‌سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّي يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ [41/ 53] ثم قال: أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلي‌ كُلِّ شَيْ‌ءٍ شَهِيدٌ [41/ 53]

‌و قال: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ [3/ 18] فبيّن إنّه 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 بربّي و لو لا ربّي لما عرفت ربّي.

‌و قد وصف اللّه نفسه بأنه المحيي و المميت، ثمّ فوّض الموت و الحيوة إلي ملكين ففي الخبر: إن ملك الموت و ملك الحيوة تناظرا، فقال ملك الموت: أنا أميت، و قال ملك الحيوة: أنا احيي الأموات. فأوحي اللّه إليهما: كونا علي عملكما و ما سخّرتما له من الصنع.

‌فإنّي أنا المميت و أنا المحيي لا مميت و لا محيي سواي.

‌فالمحقّق أضاف الكلّ إلي اللّه لأنه عرف الحقّ و الحقيقة.

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

‌صدّقه الرسول صلّي اللّه عليه و آله فقال «1»: أصدق بيت قاله الشاعر، قول لبيد: ألا كلّ شي‌ء ما خلا اللّه باطل‌

‌أي 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 القيّوم الحقّ الذي ليس كمثله شي‌ء، فإنّه قائم بذاته و كلّما سواه قائم بقدرته، فهو الحقّ و ما سواه باطل، و لنرجع إلي ما كنّا بصدده.

‌و ربما يفرق بينهما بأنّ الإرادة ميل اختياريّ و الشوق ميل طبيعيّ. و لهذا يعاقب المكلّف بإرادته المعاصي و لا يعاقب باشتهائها و في كون الإرادة من الأفعال الاختياريّة نظر و إلّا لأدي إلي التسلسل لاحتياجه إلي إرادة اخري 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 النهي و الوعد و الوعيد، و لا طلب الخير و التحرّز عن الشر، و لا فائدة في الدعاء و العبادة و الرياضة و كسب العلوم و الآداب، لكن كل ذلك عند التحقيق لا ينافي الجبر، بل الإنسان في عين اختياره مجبور- كما

‌ورد في حديث الصادق عليه السّلام «1»: «لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين أمرين».

‌و ليس معناه كما زعمه أكثر من نظر في هذا الحديث إن للعبد حالة بين الجبر و التفويض خارجا عن حقيقتهما، كما إنّ الفلك لا حارّ و لا بارد و لا إنّ له حالة ممتزجة عنهما متوسّطة بين كمال كل من طرفي الجبر و التفويض، كالماء الفاتر الممتزج من مائين منكسري السورتين، يقال له: «لا حارّ و لا بارد» إذ ليس شي‌ء منهما هو المقصود من هذا الحديث- لا ذاك و لا ذا- بل إن اختيار الإنسان عين اضطراره، و جبره عين تفويضه فهو مضطرّ في عين الاختيار (84)، و مختار، في عين الجبر، لأن لكلّ شي‌ء صفة لازمة هي كماله الثاني (85)، و هو صورة كماله الأول الذي به قوام ذاته-

‌كالحرارة للنار (86)، و البرودة للماء و اليبوسة للأرض، و الرطوبة للهواء- و صفة الإنسان في هذا العالم (87)- و ما يجري 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 في اسوداده مختارا في عين الإجبار كما في كفره، فإنّ كفره وقع باختياره، بخلاف سواده.

‌و عمّا ذكروه ثانيا: إنّ اللّه لم يرد من عباده أولا و بالذات الكفر- بل ثانيا و بالعرض- كما قال: وَ لا يَرْضي‌ لِعِبادِهِ الْكُفْرَ [39/ 7] و قوله: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [2/ 185].

‌فقد ثبت بالحكمة إن الخير برضاه و قضاه جملة و تفصيلا، و الشرّ بقضائه جملة (88) و بقدره تفصيلا، فالإرادة الأوليّة الرضائيّة (89) تؤدي إلي الخير الكلّي (90) و النظام الأعلي بالقياس إلي العوالم كلّها بحسب الأنواع (91)، و الإرادة الثانويّة القدريّة الجزئيّة تؤدّي إلي الخير و السعادة لطائفة بالقياس إلي عالم، و إلي الشرّ لطائفة اخري بالقياس إلي عالم آخر، كما

‌في الحديث الإلهي «1»: «هؤلاء للجنّة و لا أبالي، و هؤلاء للنار و لا أبالي»

‌و قوله تعالي: وَ لا يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ\* إِلَّا مَنْ رَحِمَ [11/ 119]. (92) (93)

‌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- فهي من جملة الأسباب القدريّة و من المهيّجات للدواعي و الأشواق، و البواعث علي الأغراض و الحركات كسائر الأمور القدريّة الواقعة تحت الأسباب القريبة (94) التي للاختيار فيها مدخل- كما مرّ مرارا.

‌و أمّا عمّا ذكروه ثالثا فبأنّ هذه الأفعال- كالكفر و الإفك و الصرف و الإعراض- لها وجهان: وجه إلي الأسباب و الدواعي الكلّية العالية، و وجه إلي الدواعي و الأسباب القريبة كإرادة العبد و قدرته و شوقه و داعيته، سيّما قدرته التي‌

‌يتساوي بالنسبة إليها الطرفين.

‌فالسؤال بكيف، و لم و أين و أنّي و بسائر الكلمات الاستفهامية عمّن لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في السماء و الأرض و لا يخرج عن قدرته و سلطانه شي‌ء من عالمي الملك و الملكوت إنّما يكون بالقياس إلي الأسباب القريبة المكتنفة بفعل العبد، و بالنظر إلي العلوم الحادثة الزمانيّة المتجدّدة حسب تجدّد الأحوال و الآجال و الأمكنة و الأوضاع و أما بالقياس إلي ذات اللّه القيّوم و علمه المحيط بالكلّ فلا كيف و لا أين و لا متي و لا وضع و لا لمّية، لأنّ هناك اضمحلّت الكثرات و طاحت الايون و الإشارات و هلكت الأوضاع و الكيفيّات، فيصير الكلّ كلا شي‌ء، و الأمكنة تتضائل من قهره كنقطة واحدة، و الأزمنة تنزوي بعضها إلي بعض من سطوته و هيبته، فتصير كآن واحد.

‌ و أما ما ذكره صاحب التفسير الكبير من قوله «1»: «لو أراد اللَّه 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 أخري، و الكلام فيها عائد. و إن كانت من اللَّه فحيث خلق اللَّه الداعي حصل الشكر لا محالة. و حيث لم يخلق استحال حصول الشكر منه من غير هذه الداعية. و الثاني أيضا باطل، و إلّا فقد أراد منه المحال، لان حصول الفعل بدون الداعي محال، و طلب المحال محال علي أصولهم».

‌فمندفع، لأنّا نختار انّ حصول الشكر من العبد بالاختيار مشروط بحصول الداعية فيه- سواء كانت بالاختيار، فيستدعي داعية اخري، او بالاضطرار، فيكون من فعل الحقّ، و علي أيّ الوجهين ينتهي بالأخرة إلي حصول داعية ليست هي من فعل العبد، بل من فعل اللَّه الحاصل في العبد اضطرارا.

‌و قد مرّ مرارا إن اختيار العبد ينتهي آخر الأمر إلي ما هو حاصل فيه بالاضطرار فإن علم الإنسان و داعيته مخلوقان للَّه بالاتّفاق، و النزاع ليس إلّا في ترتّب هذه الأمور و افتقار بعضها إلي بعض او في عدم الترتيب. فإنّ الأشاعرة و من يحذو حذوهم أنكروا حكمة اللَّه في هذا الترتيب، و نفوا القول بالعلّة و المعلول، و لهذا أسندوا القبائح و الشرور كلّها إلي اللَّه أوّلا و بالذات- تعالي عن ذلك علوّا كبيرا.

‌اعلم إنّ في لفظة «لعلّ»- و هي من كلمات الترجّي و الإمكان- إشارة بليغة إلي أنّ فعل الشكر إنّما يحصل من العبد باختياره، فإنّ أفعال العباد من جهة نسبتها

‌إلي مباديها القريبة واقعة باختياره علي سبيل الاحتمال و الإمكان. و من جهة نسبتها إلي السبب الأوّل و مباديها البعيدة- من قضاء اللَّه 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»- أي: بكونه واقعا بقدرتنا، مفوّضة إلينا- و من جهة وقوعه بمشيّة اللَّه و قضائه و قدره، و الوسائط المترتّبة المستندة- علي ترتيبها في سلسلة العلل و المعلولات- إلي اللَّه، يحكم عليه ب «الجبر» كما سبق.

‌فلفظة «لعلّ» كلّما جاءت في القرآن فهي بحسب الاعتبار الأوّل، و هو وقوع الأمور من أسبابها القريبة.

‌فهذا هو التوحيد في الأفعال إلا أنه وقع في البين حجاب يمنع أن يري هذا التوحيد بعين البصيرة، و هو أن الحوادث الّتي هي الأفعال الاختياريّة للحيوانات- و خصوصا الإنسان- الحكم مطرّد فيها، لأنها ممكنة، فكلّ ممكن لا بدّ من استناده إلي واجب الوجود، كيف و كلّ حادث- سواء كان فعلنا الاختياري أم لا- إذا نظرنا إلي حدوثه و إمكانه أدّانا النظر اضطرارا إلي وجود تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج‌4، ص: 212

‌ الواجب بالذات، مع أنا نجد من نفسنا أنّا نتحرّك إن نشاء، و نسكن إن نشاء فكيف نكون مسخّرين، و الحال أن حركاتنا و سكناتنا بأنفسنا لا بغيرنا؟

‌فنقول في الكشف عنه: إنّ حركاتك و سكناتك بمشيّتك، إلا أن مشيّتك ليست بمشيّتك، بل بقضاء اللّه و قدره- إذ لو كانت كذلك لافتقرت تلك المشيّة إلي مشيّة اخري و هكذا إلي غير النهاية- فإذا لم تكن مشيّتك بمشيّتك فهي لازمة لك من أسباب قدريّة موديّة إليها، فإذا لم تكن المشيّة إليك فمهما وجدت المشيّة 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 المشيّة، و المشيّة تحدث في القلب بالأسباب الخارجية المشاهدة، و هي تحدث بالأسباب الغائبة عنّا، فهذه ضروريّات مترتّبة بعضها علي بعض، و ليس للعبد أن يدفع وجود المشيّة، و لا انصراف القدرة إلي المقدور، و لا وجود بعث المشية للقدرة، فهو مضطرّ في الجميع.

‌و لا يتوهمن 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 يفتقر إلي تحقيق معني الاختيار، فاطلبه من كتب اولي الأبصار، ليظهر لك ما يظهر لهم: أنه لا يتقدّم متقدّم و لا يتأخّر متأخّر إلا بالحقّ و اللزوم فكل ما بين السماء و الأرض حادث علي ترتيب واجب و حقّ لازم، و لا يجري في الملك و الملكوت طرفة عين و لا فلتة خاطر و لا لفتة ناظر إلا بقضاء اللّه و قدره و إرادته و مشيّته، لا رادّ لقضائه و لا معقّب لحكمه يُضِلُّ تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج‌4، ص: 213

‌ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ

‌كيف و لو لم يكن هكذا لكانت المعاصي و الجرائم الصادرة من الأشقياء- إن كان اللّه يكرهها و لا يريدها- فإنّما هي جارية علي وفق مراد إبليس- أذلّه اللّه- مع أنه عدوّ اللّه، ثمّ القبائح أكثر من الحسنات، و المعاصي أكثر من الطاعات فيكون الجاري علي وفق إرادة العدوّ أكثر من الجاري علي وفق إرادة اللّه تعالي، و هذا مما لا يليق برئيس قرية، فكيف يليق بالملك الجبّار ذي الجلال و الإكرام.

‌فقد علم أن الإرادة الأزلية تعلّقت بنظام العالم علي هذا الوجه العامّ، و أمّا الأوامر و النواهي الشرعيّة فهي امور مقرّبة للطاعات، مبعّدة عن المعاصي، و أسباب مهيّجة للخيرات، دافعة للشرور و الآفات، حسب ما يمكن و يليق لكلّ أحد.

‌فإن قلت: إذا كان الواقع من المعاصي و الشرور بقضاء اللّه و قدره، فلما ذا يعاقب من ساقه القدر إلي اقتراف خطيئة؟

‌يقال: العقوبة من اللوازم و التبعات المتّصلة من غير حاجة إلي معاقب منفصل و منتقم من خارج، و يدلّ عليه كثير من الآيات القرآنيّة كقوله تعالي:

‌سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ [6/ 139] وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ [29/ 54] لكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ‌

‌ من عرف اللّه 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، (10) في نفس اختيارها مسخرات له، فإذا عرفت الأمور هكذا فقد عرفت اللّه و عرفت فعله و نعمته عليك، و كنت موحدا و قدرت علي شكره، بل كنت بهذه المعرفة بمجردها تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج‌5، ص: 92

‌ شاكرا للّه.

‌النفس من حيث هي نفس و إن كانت مختارة في فعلها، إلّا أنّ فعلها كاختيارها ليس يصدر عنها بالاستقلال، بل بمشاركة مبدأ عقلي و إمداد جوهر قدسيّ و تأييد ملك علويّ من الملائكة العلويّة العقليّة، فمنه تفيض كمالاتها و منه يأتي رزقها رغدا، و ليست أرزاقها بتقديرها، بل بتقدير مقدّر عليم، و إنّما شأنها استدعاء الرزق و النعمة و استجلابها و طلبها لا غير، و لها من تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج‌7، ص: 51

‌ الإختيار و المشيّة هذه المقدار لأزيد عليه. و أمّا التكوين و التحصيل فمن فوقها.

‌‌ولادت 950 - وفات 1014 هـ ش

# ‌محمدحسين طباطبايي

## ‌‌اصول فلسفه و روش رئاليسم

‌جلد 3

‌‌خلاصه اينكه نبايد وصف ضرورت را كه اشياء نسبت بعلت تامه خود دارند توسعه داده و ميان هر چيز و هر چيز سرايت داد چنانكه اغلب دانشمندان مادي باين اشتباه دچار شده و با اثبات جبر ضرورت در كليه حوادث و افعال اختياري و غير اختياري‌ موضوع اختيار نسبت امكان را از اساس و ريشه نفي كرده و در نتيجه در چاله تناقض‌هاي عجيبي افتاده‌اند و عجيبتر از همه اينكه قول بثبوت اختيار را مستلزم انكار عليت و معلوليت و قول باتفاق دانسته و اعتقاد به جبر را مستلزم انكار صانع واجب و انكار اعجاز و جز اينها معرفي كرده‌اند همه اين پندارهاي خام زائيده اينست كه اين دانشمندان به جبر نسبت ميان معلول و علت تامه چسبيده و اختيار نسبت ميان معلول و علت غير تامه را فراموش نموده‌اند

‌انسان فعل را بواسطه اراده اختيار و انتخاب كرده و با مقارنت بقيه اجزاء علل مادي و صوري و شرايط زماني و مكاني ايجاد مي‌نمايد

‌ علتي فوق انسان فعل انسان را از راه اراده انسان اراده مي‌كند و انسان فعل را بواسطه اراده اختيار و انتخاب كرده و با مقارنت بقيه اجزاء علل مادي و صوري و شرايط زماني و مكاني ايجاد مي‌نمايد و علت فوق انسان براي ايجاد فعل انساني اراده‌

‌ انتخاب كننده فعل را در انسان ايجاد مي‌كند پس انسان فعل را با اراده انتخاب مي‌كند ولي در اراده تحت تاثير علتي خارج از خودش است‌

## ‌‌نهاية الحكمة

‌و أما القول بالجبر و إنكار الاختيار في الأفعال بتقريب أن فاعلية الواجب بالذات و تعلق إرادته بالفعل المسمي اختياريا يجعل الفعل واجب التحقق ضروري الوقوع و لا معني لكون الفعل الضروري الوجود اختياريا 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 اختياريا واجب التحقق ضروري الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه تعالي جهلا و هو محال فالفعل بما أنه اختياري ضروري التحقق.

‌ تنبيه

‌استدلالهم 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 في عد الفاعل بالجبر و الفاعل بالعناية نوعين بحيالهما مباينين للفاعل بالقصد نظر توضيحه أنا ننسب الأعمال المكتنفة بكل نوع من الأنواع المشهودة أعني كمالاتها الثانية إلي نفس ذلك النوع فكل نوع علة فاعلية لكمالاته الثانية و الأنواع في ذلك علي قسمين منها ما يصدر عنه أفعاله لطبعه

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

‌و القسم الثاني 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 للتغذي كالفاكهة أكله و إن لم يجده كذلك تركه و رمي به فتوسيطه 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 إلي تروي فكر كالعلوم الناشئة بالملكات و نحوها لم يلبث دون أن يريد الفعل فيفعله و إن كان مشكوكا فيه مفتقرا إلي التصديق به أخذ في تطبيق العناوين و الأوصاف الكمالية علي الفعل فإن انتهي إلي التصديق بكونه كمالا فعله و إن انتهي إلي خلاف ذلك تركه و هذا الميل و الانعطاف إلي أحد الطرفين هو الذي نسميه اختيارا و نعد الفعل الصادر عنه فعلا اختياريا.

‌و من هنا يظهر أن الفعل الإجباري لا يباين الفعل الاختياري و لا يتميز منه بحسب الوجود الخارجي بحيث يصير الفاعل بالجبر قسيما للفاعل بالقصد فقصاري ما يصنعه المجبر أنه يجعل الفعل ذا طرف واحد فيواجه الفاعل المكره فعلا ذا طرف واحد ليس له إلا أن يفعله 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 إلي الاختياري و الجبري انقسام اعتباري لا حقيقي.

‌و يظهر أيضا أن الفاعل بالعناية من نوع الفاعل بالقصد فإن تصور السقوط ممن قام علي جذع عال مثلا علم واحد موجود في الخائف الذي 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 في 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 في مكانه فلا يسقط.

‌ أن الملاك في اختيارية الفعل تساوي نسبة الإنسان إلي الفعل و الترك و إن كان بالنظر إليه و هو تام الفاعلية ضروري 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 أي إن عادة الله جرت علي الإتيان بالمسببات عقيب الأسباب من غير تأثير من الأسباب في المسببات و لا توقف من المسببات علي الأسباب.

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

‌و يدفعه أن انتساب الفعل إلي الواجب تعالي بالإيجاد لا ينافي انتسابه إلي غيره من الوسائط و الانتساب طولي لا عرضي كما تقدم توضيحه و حقيقة وساطة الوسائط ترجع إلي تقيد وجود المسبب بقيود مخصصة لوجوده فإن ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضا و طولا يجعل الجميع واحدا يتقيد بعض أجزائه ببعض في وجوده فإفاضة واحد منها إنما يتم بإفاضة الكل فليست الإفاضة إلا واحدة ينال كل منها ما في وسعه أن يناله.

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

‌له لم يكن لنا سبيل إلي 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 اختياريا يجعل الفعل واجب التحقق ضروري الوقوع و لا معني لكون الفعل الضروري الوجود اختياريا 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 اختياريا واجب التحقق ضروري الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه تعالي جهلا و هو محال فالفعل بما أنه اختياري ضروري التحقق.

‌ تنبيه

‌استدلالهم 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 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.

## ‌‌ترجمه تفسير الميزان‌

‌فعل ارادي هم كه گفتيم با وساطت علم و اراده از فاعل سر مي‌زند، بتقسيم ديگري بدو قسم منقسم ميشود، براي اينكه در اينگونه افعال همواره فاعل خود را بر سر دو راهي بكنم يا نكنم مي‌بيند، 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 گرسنه‌اي كه در سر دو راهي بخورم يا نخورم، بعد از مقداري فكر و تروي، ترجيح ميدهد 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 مي‌كند، و يا آنكه ترجيح ميدهد 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 مي‌كشم، او هم بحكم اجبار، آنكار را مي‌كند، و با اراده هم مي‌كند، اما انتخاب يكي از دو طرف كردن و نكردنش مستند بخودش نيست، چون اگر مستند بخودش بود، هرگز طرف كردن را ترجيح نميداد، صورت اول را فعل اختياري، و دوم را فعل اجباري ميناميم. و خواننده عزيز اگر دقت كند، خواهد ديد: 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 مي‌كند، و براي فاعل جز يك طرف ديگر را باقي نمي‌گذارد، لكن اين فعل اجباري نيز مانند فعل اختياري سر نمي‌زند، مگر بعد از آنكه فاعل مجبور، جانب انجام دادن را بر جانب انجام ندادن ترجيح دهد، هر چند كه شخص جابر بوجهي سبب شده كه او فعل را انجام دهد، و لكن انجام فعل ما دام كه بنظر فاعل، بر ترك رجحان نيابد، واقع نميشود، هر چند كه اين رجحان يافتنش، بخاطر تهديد و اجبار جابر باشد، بهترين شاهد بر اين معنا و جدان خود آدمي است.

‌و از همين جا معلوم ميشود: اينكه افعال ارادي را بدو قسم اختياري و اجباري تقسيم مي‌كنيم، در حقيقت تقسيم واقعي نيست، كه آن دو را دو نوع مختلف كند، كه در ذات و آثار با هم مختلف باشند، چون فعل ارادي بمنزله دو كفه ترازو است، كه اگر در يكي از آنها سنگي نيندازند، بر ديگري رجحان پيدا نمي‌كند، فعل ارادي هم در ارادي شدنش بيش از اين كه رجحان علمي، يك طرف از انجام و يا ترك را سنگين كند، و فاعل را از حيرت و سرگرداني در آورد، چيز ديگري نميخواهد، و اين رجحان، در فعل اختياري و اجباري هر دو هست.

‌چيزي كه هست در فعل اختياري ترجيح يكي از دو طرف را خود فاعل ميدهد، و آنهم آزادانه‌

‌ميدهد، ولي در فعل اجباري، اين ترجيح را آزادانه نميدهد، و اين مقدار فرق باعث نميشود كه اين دو فعل دو نوع مختلف شوند، و در نتيجه آثار مختلفي هم داشته باشند.

‌شخصي كه در سايه ديواري دراز كشيده، اگر ببيند كه ديوار دارد برويش مي‌ريزد، و خراب ميشود، فورا برخاسته، فرار مي‌كند، و اگر هم شخصي ديگر او را تهديد كند كه اگر برنخيزي ديوار را بر سرت خراب مي‌كنم، باز برمي‌خيزد و فرار مي‌كند، و در صورت اول فرار خود را اختياري، و در صورت دوم اجباري ميداند، با اينكه اين دو فرار هيچ فرقي با هم ندارند، هر دو داراي ترجيحند، تنها فرقي كه ميان آن دو است، اينست كه ترجيح در فرار اول مستند بخود او است، و در صورت دوم مستند بجبار است، يعني اراده جبار در آن دخالت داشته.

‌حال اگر بگويي همين فرق ميان آن دو، كافي است كه بگوئيم فعل اختياري بر وفق مصلحت فاعل سر مي‌زند، و بهمين جهت مستوجب مدح و يا مذمت، و ثواب و يا عقاب، و يا آثاري ديگر است، بخلاف فعل اجباري، كه فاعلش مستوجب مذمت، و مدح، و ثواب، و عقاب، نيست.

‌در پاسخت مي‌گوييم: درست است، و همين فرق ميان آن دو هست، و لكن بحث ما در اين است كه اختلاف اين دو جور فعل، اختلاف ذاتي نيست، بلكه از نظر ذات يكي هستند، و اين موارد اختلافي كه شما از آثار آن دو شمردي، آثاريست اعتباري، نه حقيقي و واقعي، باين معنا كه عقلاء براي اجتماع بشري كمالاتي در نظر مي‌گيرند، و پاره‌اي از اعمال را موافق آن، و پاره‌اي ديگر را مخالف آن ميدانند، صاحب اعمال دسته اول را مستحق مدح و ثواب، و صاحب اعمال دسته دوم را مستحق مذمت و عقاب ميدانند، پس تفاوتهايي كه در اين دو دسته از اعمال است، بر حسب اعتبار عقلي است، نه اينكه ذات آن دو گونه اعمال مختلف باشد.

‌پس در نتيجه بحث از مسئله جبر و اختيار بحث فلسفي نيست، چون بحث فلسفي تنها شامل موجودات خارجي، و آثار عيني ميشود، و اما اموري كه بانحاء اعتبارات عقلايي منتهي ميشود، مشمول بحث فلسفي و برهان عقلي نيست، هر چند كه آن امور در ظرف خودش، يعني در ظرف اعتبار معتبر و منشا آثاري باشد، پس ناگزير بايد بحث از جبر و اختيار را از غير راه فلسفه بررسي كنيم.

‌لذا مي‌گوييم: هيچ شكي نيست در اينكه هر ممكني حادث و محتاج بعلت است، و اين حكم با برهان ثابت شده، و نيز شكي نيست در اينكه هر چيز ما دام كه واجب نشده، موجود نميشود، چون قبل از وجوب، هر چيزي دو طرف وجود و عدمش مانند دو كفه ترازو مساويند، و تا علتي طرف وجودش را تعيين نكند، و ترجيح ندهد، نسبتش به وجود و عدم يكسان است، و موجود نميشود، و در چنين حالي فرض وجود يافتنش برابر است با فرض وجود يافتن بدون علت، و اينكه‌

‌ممكن الوجود محتاج بعلت نباشد، و اين خلف فرض و محال است.

‌پس اگر وجود چيزي را فرض كنيم، بايد قبول كنيم كه متصف بوجوب و ضرورت است، و اين اتصافش باقي است ما دام كه وجودش باقي است، و نيز اين اتصاف را از ناحيه علت خود گرفته است.

‌پس اگر عالم وجود را يك جا در نظر بگيريم، در مثل مانند سلسله زنجيري خواهد بود، كه از حلقه‌هايي مترتب بر يكديگر تشكيل يافته، و همه آن حلقه‌ها واجب الوجودند، و در آن سلسله هيچ جايي براي موجودي ممكن الوجود يافت نميشود.

‌حال كه اين معنا روشن گرديد، مي‌گوييم: اين نسبت وجوبي از نسبت معلول بعلت تامه خود سرچشمه گرفته، چه اينكه آن علت بسيط باشد، و يا از چند چيز تركيب يافته باشد، مانند علل چهارگانه مادي و صوري و فاعلي و غايي، و نيز شرائط و معدات.

‌و اما اگر معلول نامبرده را با بعضي از اجزاء علت، و يا با هر چيز ديگري كه فرض شود، بسنجيم، در اينصورت باز نسبت آن معلول نسبت امكان خواهد بود، چون اين معنا بديهي است كه اگر در اين فرض هم نسبت ضرورت و وجوب باشد، معنايش اين ميشود كه پس وجود علت تامه زيادي است، و مورد حاجت نيست، با اينكه ما آن را علت تامه فرض كرديم، و اين خلف فرض است و محال.

‌پس بر رويهم عالم طبيعي ما، دو نظام، و دو نسبت هست، يكي نظام وجوب و ضرورت، و يكي نظام امكان، نظام وجوب و ضرورت گسترده بر سراپاي علت‌هاي تامه، و معلولهاي آنها است، و در تك تك موجودات اين نظام، چه در تك تك اجزاء اين نظام امري امكاني بهيچ وجه يافت نميشود، نه در ذاتي و نه در فعلي از افعال آن.

‌دوم نظام امكان است، كه گسترده بر ماده، و صورتهايي است كه در قوه ماده و استعداد آن نهفته شده، و نيز آثاري كه ممكن است ماده آن را بپذيرد، حال كه اين معنا روشن شد، مي‌گوييم: فعل اختياري آدمي هم كه يكي از موجودات اين عالم است، اگر نسبت بعلت تامه‌اش كه عبارت است از خود انسان، و علم، و اراده او، و وجود ماده‌اي كه آن فعل را مي‌پذيرد، و وجود تمامي شرائط زماني و مكاني، و نبودن هيچيك از موانع، و بالآخره فراهم بودن تمامي آنچه را كه اين فعل در هست شدنش محتاج بدانست، بسنجيم، البته چنين فعلي ضروري و واجب خواهد بود، يعني ديگر نبودنش تصور ندارد، و اما اگر تنها با بود انسان سنجيده شود، البته معلوم است كه جز امكان نسبتي نخواهد داشت، و جز ممكن الوجود نخواهد بود، براي اينكه انسان، جزئي از اجزاء علت تامه آنست.

‌ حقيقت آن اين است كه انسان بدان جهت كه انسان است داراي فكر و اراده است، و نيز داراي اختيار است، مي‌تواند آنچه برايش سودمند است از آنچه مضر است انتخاب كند، و در اين اختيارش استقلال دارد، و همين انسان وقتي وارد اجتماع مي‌شود، در آن حال نيز اختيار دارد، و ليكن در حدودي كه مزاحم با سعادت مجتمع انساني نباشد، در اين چهار ديواري استقلال در انتخاب را دارد، و هيچ مانعي نمي‌تواند از اختيار او جلو بگيرد، و يا او را در انتخاب و اختيار تابع بي‌چون و چراي غير سازد.

‌انسان به حسب خلقتش موجودي است داراي شعور و اراده تنها او است كه مي‌تواند

‌براي خود هر كاري را كه مي‌خواهد اختيار كند، و به عبارتي ديگر او در هر فعلي كه به آن برخورد نموده و از آن مطلع شود (هم) مي‌تواند طرف انجام دادن آن فعل را انتخاب كند و (هم) مي‌تواند طرف ترك آن را برگزيند، پس هر فعلي از افعال كه آوردنش براي آدمي ممكن باشد وقتي به انسان پيشنهاد شود انسان به حسب طبعش در سر يك دو راهي مي‌ايستد و مي‌انديشد كه آيا اين فعل را انجام دهم و يا ترك كنم، و اما در اصل اين اختيار مجبور و به عبارتي صحيح‌تر مضطر و ناچار است هر چند كه در انجام و ترك افعال مختار است و به همين جهت فعل را به او نسبت مي‌دهيم چون انسان به حكم فطرتش نسبت به فعل و ترك مطلق العنان است و اين انتخابش نه در طرف فعل و نه در طرف ترك مقيد به هيچ قيدي و معلول هيچ علتي غير از انتخاب خودش نيست و اين است معناي اينكه مي‌گوييم انسان تكوينا و به حسب خلقتش موجودي است آزاد.

‌‌ولادت 1281 - وفات 1360 هـ ش

# ‌امام خميني ره

## ‌‌الطلب و الإرادة

‌ [حول إراديّة الإرادة]

‌فمنها «1»- و هي أصعبها-: أنّ الإرادة الإنسانيّة إن كانت واردة من الخارج بأسباب و علل منتهية إلي الإرادة القديمة كانت واجبة التحقّق من غير دخالة العبد في ذلك فيكون مضطرّاً و ملجأً في إرادته، و لازمه الاضطرار في فعله؛ لأنّ ما يكون علّته التامّة اضطراريّة يكون هو أيضاً كذلك. و إن كانت إرادته بإرادته ننقل الكلام إلي‌ إرادة إرادته، فإمّا أن يتسلسل أو يلزم الاضطرار و الجبر. و لقد أجاب عنها أساطين الفلسفة و أئمّة الفنّ بما لا يخلو عن التكلّف و الإشكال، فتصدّي السيّد المحقّق الداماد- نضّر اللَّه تربته- لجوابها: «بأنّ الإرادة حالة شوقيّة إجمالية متأكّدة بحيث ما إذا قيست إلي‌ نفس الفعل و كان هو الملتفت إليه باللحاظ بالذات كانت هي شوقاً و إرادة بالقياس إليه، و إذا ما قيست إلي‌ إرادته و الشوق‌

‌الإجماعي إليه و كان الملتفت إليه باللحاظ بالذات تلك الإرادة و الشوق لا نفس الفعل كانت هي شوقاً و إرادة بالقياس إلي الإرادة من غير شوق آخر مستأنف و إرادة اخري‌ جديدة و كذلك الأمر في إرادة الإرادة، و إرادة إرادة الإرادة إلي‌ سائر المراتب. فإذن كلٌّ من تلك الإرادات المفصّلة يكون بالإرادة و الاختيار و هي بأسرها مضمّنةٌ في تلك الحالة الشوقية الإجماعيّة المعبّر عنها بإرادة الفعل و اختياره» «1». انتهي كلامه رفع مقامه. ثمّ حاول «2» مقايسة الإرادة في ذلك بالعلم بالشي‌ء تارةً، و بالعلم بذواتنا اخري‌، و بالنية في العبادة ثالثةً، و باللزوم و لزوم اللزوم رابعةً، و بالإرادة المتعلّقة بالمسافة القابلة للانقسام إلي‌ غير النهاية خامسةً، و لك قياسها بالإمكان في الممكنات و الوجوب في الواجب و ضرورة القضايا الضروريّة إلي‌ غير ذلك. و أنت خبير بما فيه و في مقايساته فإنّ الإرادة بما أنّها صفةٌ موجودةٌ حقيقيّة تحتاج إلي‌ علّة موجدة؛ إمّا إرادة اخري‌ أو شي‌ء من خارج، فيتسلسل أو يلزم الاضطرار و الجبر. و لا يمكن أن يقال:

‌علّة تحقّق الإرادة نفس ذاتها، بالضرورة كما أنّ العلم بالغير أو بذواتنا ليس معلولًا لنفسه بل لأمر آخر. نعم، إذا لاحظنا علمنا بصورة، يكون معلوماً بواسطة هذا اللحاظ و تنقطع اللحاظات بتركها، و كذا في اللزومات فإنّ اللزوم أمر اعتباري إذا لوحظ طرفاً يعتبر لزوم آخر بينه و بين الموضوع و تنقطع بانقطاع الاعتبار، و أمّا الإرادة المتعلّقة بالشي‌ء فلا تكون اعتباريّة و تابعة للحاظ. و بالجملة: فقياساته مع الفارق خصوصاً بالإرادة المتعلّقة بالمسافة كما لا يخفي‌. و أمّا القياس بالنيّة في العبادة فغير معلوم الوجه؛ فإنّ النيّة فيها لا تلزم أن تكون منويّة و إلّا فيرد عين الإشكال فيها أيضاً، و لا يدفع بما ذكر. و اتّضح بطلان قياسنا بالإمكان و الوجوب و الضرورات أيضاً. و بالجملة: ما أفاده لا يغني من الجواب عن الشبهة. و أشكل عليه تلميذه الأكبر رحمه الله بأنّ لنا أن نأخذ جميع الإرادات بحيث لا يشذّ عنها شي‌ء و نطلب أنّ علّتها أيّ شي‌ء هي فإن كانت إرادة اخري لزم الجبر في الإرادة «1». أقول: هذا نظير ما يقال في الاستدلال علي وجود غنيّ بالذات‌

‌إنّه لو فرض سلسلة غير متناهية في الوجود يكون كلّ فرد فرد فيها فقيراً ممكناً لنا أن نحيط بعقلنا علي السلسلة إجمالًا، فنقول: السلسلة الغير المتناهية من الفقراء لا يمكن أن تدخل و لا فرد منها في الوجود إلّا بإفاضة غنيّ بالذات، و إلّا فالفقير الفاقد للشي‌ء لا يمكن أن يكون معطياً و مغنياً، فكلّ موجود دلّ علي الغنيّ بالذات، فسدّ فقر الفقير لا يمكن إلّا بالغنيّ. و العجب أنّ المحقّق الداماد كان متنبّهاً علي هذا الإشكال في تقريره أصل الشبهة و مع ذلك أجاب بما عرفت. و أجاب المحقّق الخراساني رحمه الله «1» عن أصل الشبهة بأنّ الاختيار و إن لم يكن بالاختيار إلّا أنّ بعض مباديه غالباً يكون بالاختيار للتمكّن من عدمه بالتأمّل فيما يترتّب علي ما عزم عليه من تبعة العقوبة و اللوم و المذمّة. و فيه: أنّ الفعل الاختياري علي الفرض ما كان مباديه بالاختيار، فحينئذٍ ننقل الكلام إلي‌ تلك المبادي التي ادّعي أنّها بالاختيار هل تكون الإرادة المتعلّقة بها بالإرادة و اختيارها بالاختيار فيتسلسل أو يلزم المحذور.

‌و بما ذكرنا يظهر الجواب عمّا ذكره شيخنا العلّامة- أعلي اللَّه مقامه- من أنّ الإرادة قد تتحقّق لمصلحة في نفسها؛ لأنّا نري بالوجدان إمكان أن يقصد الإنسان البقاء في مكان عشرة أيّام و يكون الأثر مترتّباً علي القصد لا علي البقاء «1»، فإنّه بذلك لا تنحسم مادّة الإشكال، فإنّا ننقل الكلام إلي‌ إرادة الإرادة هل هي إراديّة أو لا، فيتسلسل أو عاد المحذور، مضافاً إلي‌ 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 اصطفاء ممّا لا يعقل. و قد يقال «2»: إنّ إراديّة الفعل بالإرادة لكن إراديّة الإرادة بنفسها لا بإرادة اخري‌ كموجوديّة الوجود و منوّريّة النور، و فيه:

‌أنّ ذلك خلط بين الجهات التقييديّة و التعليليّة؛ فإنّ معني موجوديّة الوجود بذاته أنّه لا يحتاج في صدق المشتقّ عليه إلي‌ حيثيّة تقييديّة و إن احتاج إلي‌ حيثيّة تعليليّة إذا كان ممكناً، و بهذا المعني لو فرض كونها مرادة بذاتها لا تستغني عن العلّة،

‌و الإشكال في أنّ علّتها هل هي إرادة اخري‌ منه أو أمر من خارج؟ و أسدّ ما قيل في المقام هو ما أجاب عنه بعض الأكابر «1» و إنّي كنت معتمداً عليه سابقاً، و بيانه بتوضيح منّا: أنّ الإرادة بما هي من الصفات الحقيقيّة 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 بحبّه الحبّ و هكذا، كذلك المراد ما تعلّق به الإرادة لا ما تعلّق بإرادته الإرادة، و المختار من يكون فعله بإرادته و اختياره لا إرادتُه و اختيارُه، 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 الإرادي علي كون الإرادة المتعلّقة به متعلّقة للإرادة لزم أن لا يوجد فعل إرادي قطّ حتّي ما صدر عن الواجب. إن قلت: هذا مجرّد اصطلاح لا يدفع به الإشكال من عدم صحّة العقوبة علي الفعل الإلجائي الاضطراري، فإنّ مبدأ الفعل و هو الإرادة إذا لم يكن إراديّاً اختياريّاً يكون الفعل اضطراريّاً و معه لا تصحّ العقوبة. قلت: هاهنا مقامان؛ أحدهما: تشخيص الفعل الإرادي من‌

‌الاضطراري و ثانيهما: تشخيص مناط صحّة العقوبة عند العقلاء. أمّا المقام الأوّل، فلا إشكال في أنّ مناط إراديّة الفعل في جميع الأفعال الإراديّة 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 الإراديّة لا غير، كما أنّ تمام مناط المعلوميّة هو كون الشي‌ء متعلّقاً للعلم لا مباديه و لا العلم المتعلّق به. و أمّا المقام الثاني، فلا ريب في أنّ العقلاء من كلّ ملّة يفرّقون بين الحركة الارتعاشيّة و الإراديّة في صحّة العقوبة علي الثانية دون الاولي 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 الاختياريّة الصادرة من النفس علي ضربين: أحدهما: ما يصدر منها بتوسط الآلات الجرمانيّة كالكتابة و الصياغة و البناء، ففي مثلها تكون النفس فاعلة الحركة أوّلًا

‌و للأثر الحاصل منها ثانياً و بالعرض، فالبنّاء إنّما يحرّك الأحجار و الأخشاب من محلّ إلي‌ محلّ و يضعها علي نظم خاصّ و تحصل منه هيئة خاصّة بنائيّة و ليست الهيئة و النظم من فعل الإنسان إلّا بالعرض، و ما هو فعله بالآلة هو الحركة القائمة بالعضلات أوّلًا و بتوسّطها بالأجسام، و في هذا الفعل تكون بين النفس المجرّدة و الفعل وسائط و مبادٍ من التصوّر إلي العزم و تحريك العضلات. و الضرب الثاني: ما يصدر منها بلا وسط أو بوسط غير جسماني كبعض التصوّرات التي يكون تحقّقها بفعّاليّة 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 بدعيّة (بديعة- خ ل) هندسيّة، فإنّ النفس مع كونها فعّالة لها بالعلم و الإرادة و الاختيار لم تكن تلك المبادي حاصلة بنحو التفصيل كالمبادي للأفعال التي بالآلات الجسمانيّة؛ ضرورة أنّ خلق الصور في النفس لا يحتاج إلي‌ تصوّرها و التصديق بفائدتها و الشوق و العزم و تحريك العضلات، بل لا يمكن توسيط تلك الوسائط بينها و بين النفس؛ بداهة عدم إمكان كون التصوّر مبدأً (مبدئاً- خ ل) للتصوّر بل نفسه حاصل بخلّاقي‌ة النفس و هي بالنسبة إليه فاعلة بالعناية بل بالتجلّي؛ لأنّها مجرّدة و المجرّد

‌واجد لفعليّات ما هو معلول له في مرتبة ذاته، فخلّاقيّته لا تحتاج إلي تصوّر زائد بل الواجديّة الذاتيّة في مرتبة تجرّدها الذاتي الوجودي تكفي للخلّاقيّة 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 المحبّة من الامور الانفعالية. فالنفس مبدأ الإرادة و التصميم و لم تكن مبدئيّتها بالآلات الجرمانيّة بل هي موجدة 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 موجدة له بالعلم و الاستشعار الذي في مرتبة ذاتها و بالعزم و الإرادة و الاختيار الحاصلة في تلك المرتبة؛ لأنّ النفس مبدؤها و فاعل إلهيّ بالنسبة إليها و الفاعل الإلهيّ واجد لأثره بنحو أعلي و أشرف، فكما أنّ المبدأ للصور العلميّة واجد لها في مرتبة ذاته البسيطة بنحو أعلي و أشرف و أكمل فكذا الفاعل للإرادة، لكن لمّا كانت النفس ما دامت متعلّقة بالبدن و مسجونة في الطبيعة غير تامّة التجرّد تجوز عليها التغيّرات و التبدّلات و الفاعليّة تارةً و عدمها اخري‌، و العزم و عدمه، فلا يجب أن تكون فعّالة بالدوام و لا عالمة (عاملة- خ ل) و عازمة

‌كذلك. نعم، لو فرض حصول التجرّد التامّ لها تصير مبدأ للصور الملكوتيّة من غير تخلّف 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 لمّا كان توجّهها الاستقلالي إليها و تكون المبادي من التصوّر إلي العزم و الإرادة منظوراً بها؛ أي بنحو التوسّل إلي الغير و بنعت الآليّة لم تكن متصوّرة و لا مرادة و لا مشتاقاً إليها بالذات بل المتصوّر و المراد و المشتاق إليه هو الفعل الخارجي الذي يتوسّل بها إليه، فلا معني لتعلّق الإرادة بالإرادة و لو فرض إمكانه؛ لعدم كونها متصوّرة 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، فحينئذٍ يكون صدور الفعل عن الفاعل واجب التحقّق، و ما كان كذلك يكون الفاعل مضطرّاً في إيجاده ملجأ في فعله. و قد فصّل جمع من المتكلّمين «1» بين ما يصدر عن الفاعل المختار فمنعوا القاعدة لئلّا ينسدّ باب إثبات الاختيار للواجب، و بين غيره لئلّا ينسدّ باب إثبات الصانع تعالي، فكأنّهم بنوا جريان القاعدة العقليّة علي أهوائهم لا علي ما ساق إليه البرهان، فكأنّ النتائج دعتهم إلي‌ قبول البراهين لا هي هدتهم إلي النتائج. فانظر ما ذا تري‌! و كان الأولي و الأجدر ترك التعرّض لأقوالهم، لكن لمّا اغترّ بقولهم بعض الأعيان من أهل التحقيق رحمه الله «2» و تبعه غيره من غير تدقيق، دعانا ذلك إلي تعرّض إجمالي لمعني القاعدة فنقول: التحقيق أنّها قاعدة تامّة مبرهنة مؤسّسة علي الأوّليّات كلّيّة عامّة لجميع الممكنات و الحوادث الذاتيّة و الزمانيّة- صدرت من فاعل مختار أو لا- غير مصادمة لاختيار الفاعل المختار.

‌أمّا كونها تامّة عامّة فيتّضح بعد ذكر اصول: الأوّل: إنّ كلّ ما يتعقّل و يتصوّر إمّا ضروري التحقّق أو ضروري اللّاتحقّق أو لا ضروري التحقّق و اللّاتحقّق. الأوّل هو الواجب، و الثاني الممتنع، و الثالث الممكن. و التقسيم بينها حاصر دائر بين النفي و الإثبات، و لا يعقل قسم آخر للزوم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما. و هذا التقسيم بحسب مقايسة ذات الشي‌ء و مفهومه، و أمّا بحسب نفس الأمر فكلّ شي‌ء ممكن إمّا واجب التحقّق أو ممتنعه؛ لأنّ علّته التامّة إمّا محقّقة فيجب تحقّقه و إلّا لم تكن تامّة، أو غير محقّقة فيمتنع و إلّا ما فرض علّة ليس بعلّة و سيأتي بيانه، و لا ثالث لهما بحسب نفس الأمر، فحينئذٍ كلّ ما خرج عن أحد القسمين دخل في القسم الآخر. الثاني: إنّ كلّ ممكن بالنظر إلي‌ ذاته و ماهيّته، نسبة الوجود و العدم إليه علي السواء لا يترجّح إحداهما علي الاخري، و يستحيل ثبوت الأولويّة الذاتيّة لها سواء كانت بالغة حدّ الوجوب كافية في الوجود أو لا. أمّا الاولي فواضحة للزوم انقلاب الممكن بالذات إلي الواجب بالذات، و أمّا الثانية فلأنّ الممكن قبل تحقّقه و بالنظر إلي‌ ذاته و ماهيّته ليس بشي‌ء بل هو اعتبار محض‌

‌و اختراع عقلي صرف؛ فإنّ ما ليس بموجود ليسٌ محضٌ لا يمكن أن يثبت له شي‌ء حتّي ذاته و ذاتيّاته، و الأولويّة خصوصيّة وجوديّة تجعل الماهيّة أقرب إلي التحقّق، و ما ليس بموجود- أي معدوم صرف- لا يعقل فيه ثبوت أمر عدمي له فضلًا عن ثبوتي و لا يتصوّر فيه اقتضاء رأساً، و الماهيّة 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 علي السواء، لا بدّ في تحقّقه و وجوده من علّة مؤثّرة، و هي إمّا أن تسدّ جميع الأعدام الممكنة عليه أو لا. فعلي الثاني لا يمكن أن يصير موجوداً للزوم الأولويّة الذاتيّة و (أو- خ ل) موجوديّة المعلول بلا علّة مؤثرة و الترجّح (الترجيح- خ ل) بلا مرجّح و هو اجتماع النقيضين. و بعبارة اخري‌ لو كان لموجوديّته 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 بَعدُ في حال العدم فلا يعقل اتّصافه بصفة وجوديّة وجهة اقتضائيّة و لو غيريّة. و بعد تحقّق جميع ما يحتاج إليه في وجوده و حصول علّته التامّة لا يمكن عدم تحقّقه؛ للزوم الخلف و سلب الشي‌ء عن‌

‌نفسه، فلا بدّ أن ينضمّ إليها ما يخرج الممكن عن الامتناع الوقوعي و هو بتماميّة علّته. فإذا خرج من الامتناع، ينسلك في الوجوب؛ لامتناع الواسطة بينهما بحسب متن الواقع؛ لأنّه إمّا بقي بَعدُ علي حاله الأوّل و لم تؤثّر العلّة فيه و هذا عين الامتناع، و إمّا أثّرت فيه و سدّت الأعدام الممكنة عليه و هذا عين الوجوب الغيري. و هذا الوجوب لمّا لم يكن ذاتيّاً فلا محالة يكون من قبل العلّة و إيجابه. فإذا اعتبر في جانب العلّة و قيس إليها يكون العلّة فاعلًا موجباً- بالكسر- و هو الوجوب السابق، و إذا اعتبر في جانب المعلول و قيس إليه يكون المعلول واجباً و هو الوجوب اللاحق، فالفاعل أو العلّة أوجب الشي‌ء فأوجده، و الفعل أو المعلول وجب فوجد. إذا عرفت ما ذكر يتّضح لك أنّ القاعدة تامّة مؤسّسة علي الأوّليّات و عامّة لجميع الماهيّات الممكنة و يكون الممكن- أيّ ممكن كان- من طباع ذاته ذلك سواء كان أثر الجاعل المختار أو لا، و لا يكون موضوع القاعدة المبرهنة ممكناً خاصّاً، و فعل الفاعل المختار ممكن أيضاً يأتي فيه ما ذكر، و لا يعقل تخصيصها إلّا علي أهواء بعض أصحاب الجدل. هذا حال القاعدة. و أمّا عدم منافاتها لمختاريّة الفاعل المختار فهو أيضاً بمكان من الوضوح بعد فهم مفادها؛ فإنّ مقتضي القاعدة أنّ الممكن ما

‌لم يصر واجباً لم يصر موجوداً، و العلّة التامّة باقتضائها أوجب المعلول فأوجده، فأيّة منافاة بين هذا و بين كون الفاعل مختاراً؛ لأنّ الفاعل المختار بإرادته و اختياريّته فعّاليّته أوجب الفعل فأوجده، و هذا يؤكّد اختياريّة الفاعل. و بعبارة اخري‌ أنّ العلّة موجبة- بالكسر- فإذا كان الموجد فاعلًا 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 علّة و منشأً للاضطرار، و الوجوب الإلجائي من قبل العلّة يستحيل أن يؤثّر فيها. و ممّا ذكرنا يعلم أنّ جواز الترجيح بلا مرجّح أو عدم جوازه غير مربوط بمفاد القاعدة و صحّتها؛ فإنّه لو سلّمنا جوازه أو منعناه، 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 أراده و أوجده.

‌فالفاعل بعد اختياره أحد المتساويين بلا مرجّح موجب- بالكسر- لوجوده فموجدٌ، فيكون اختيار الفعل بلا ترجيح أو مع ترجيح مقدّماً علي الإرادة، و بعد الاختيار تكون النفس فاعلًا موجباً- بالكسر- للإرادة، و بها تكون فاعلًا موجباً- بالكسر- لتحريك العضلات،

‌و بتوسطها لتحريك الأعيان الخارجة. فامتناع الترجيح بلا مرجّح لا يجعل الفاعل مضطرّاً و موجباً- بالفتح- كما أنّ جوازه لا يجعله مختاراً. فالفاعل المختار علّة باختياره و إرادته للفعل بعد حصول المقدّمات الاخر، و موجب- بالكسر- للفعل مع كونه مختاراً. نعم، هنا نكتة اخري‌ قد نبّهنا عليها ينبغي تذكارها و هو أنّ العلّة المستقلّة التامّة ما تسدّ بذاتها جميع الأعدام الممكنة علي المعلول و بهذا المعني لم يكن و لا يكون في نظام الوجود ما يستقلّ بالعلّية و التأثير إلّا ذات واجب الوجود- علت قدرته-، و غيره تعالي من سكّان بقعة الإمكان ليس له هذا الشأن؛ لكونهم فقراء إلي اللَّه «وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» و لعلّ في توصيف الغنيّ بالحميد في المقام في القرآن الكريم «1» إشارة لطيفة إلي‌ ما أشرنا سابقاً «2» من أنّ المحامد كلّها من مختصّات ذات الواجب الغنيّ الذي بغناه الذاتي أعطي‌ كمال كلّ ذي كمال و جمال كلّ ذي جمال. فمبادي المحامد و المدائح منه و إليه ف «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْ‌ءٍ عَلِيمٌ» «3».

‌ [حول علم اللَّه تعالي و اختيار الإنسان‌]

‌و من الإشكالات «1» أنّ نظام الكيان بقضّه و قضيضه تابع إرادة اللَّه تعالي و قضائه و تنتهي سلسلة الوجود في الغيب و الشهود إلي إرادة أزليّة واجبة بالذات لا يمكن تخلّف المراد عنها، فيجب صدور ما صدر من العبد بالقضاء السابق الإلهي و الإرادة الأزليّة، فيكون مضطرّاً في أفعاله في صورة المختار. و به يرجع مغزي قول من يقول «2»: إنّ علمه تعالي بالنظام الأتمّ مبدأ له؛ فإنّه تعالي فاعل بالعناية و التجلّي. فنفس تعلّق علمه مبدأ لمعلوماته و هي تابعة لعلمه لا العكس كما في العلوم الانفعالية بل العلم و الإرادة و القدرة فيه- تعالي شأنه- متحقّقات بحقيقة واحدة بسيطة، و الوجود الصرف صرف كلّ كمال. و ليست القدرة فيه تعالي كقدرة الإنسان تستوي نسبتها إلي الفعل و الترك؛ لأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، و استواء النسبة جهة إمكانيّة يستحيل تحقّقها في ذاته البسيطة الواجبة، بل قدرتها أحديّة التعلّق كإرادته، و هما عين علمه بالنظام الأتمّ، فالنظام‌

‌الكياني تابع لعلمه العنائي. و بما قرّرنا يدفع ما قد يقال «1»: إنّ العلم تابع للمعلوم و لا يمكن أن يكون علّة له، فإنّ ذلك شأن العلوم الانفعاليّة لا مثل علمه تعالي الذي هو فعليّ و فعل محض. و التحقيق في الجواب عن الشبهة، ما أسلفناه في تحقيق الأمر بين الأمرين «2» و نزيدك بياناً: أنّ علمه و إرادته تعلّقا بالنظام الكوني علي الترتيب العلّي و المعلولي، و لم يتعلّقا بالعلّة في عرض معلوله و بالمعلول بلا وسط حتّي يقال: إنّ الفاعل مضطرّ في فعله.

‌فأوّل ما خلق اللَّه تعالي‌ هو حقيقة بسيطة روحانيّة بوحدتها كلّ كمال و جمال و جفّ القلم بما هو كائن «3» و تمّ القضاء الإلهي بوجوده، و مع ذلك لمّا كان نظام الوجود فانياً في ذاته ذاتاً و صفةً و فعلًا، يكون كلّ يوم هو في شأن. فحقيقة العقل المجرّد و الروحانيّة البسيطة المعبّر عنها بنور نبيّنا صلي الله عليه و آله و سلم «4» و الملك الروحاني «5» صادر منه تعالي بلا وسط و هي‌

‌بما أنّها صرف التعلّق و الربط ببارئه- تعالي شأنه- تعلّقاً لا يشبه التعلّقات المتصوّرة و ربطاً لا يماثل الروابط المعقولة يكون ما صدر منها صدر منه تعالي بنسبة واحدة؛ لعدم البينونة العزلة «1» بينه تعالي و بين شي‌ء لكونه تعالي صرف الوجود من غير ماهيّة و هي مناط البينونة العزلة، و سائر الموجودات و العلل المعانقة لها لم تكن مع معا ليلها بهذه المثابة، فالحقيقة العقليّة ظهور مشيّته و إرادته كما أنّ الطبيعة يد اللَّه المبسوطة

‌ «خمّرت طينة آدم بيدي أربعين صباحاً»

‌ «2». فمن عرف كيفيّة ربط الموجودات علي ترتيب سببي و مسبّبي إليه تعالي، يعرف أنّها مع كونها ظهوره تعالي تكون ذات آثار خاصّة فيكون الإنسان مع كونه فاعلًا مختاراً ظلّ الفاعل المختار و فاعليّته ظلّ فاعليّته تعالي «وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ»\* «3». فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ تعلّق إرادته تعالي بالنظام الأتمّ لا ينافي كون الإنسان فاعلًا مختاراً كما أنّ 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، نمي‌توان مفاهيم متقابله اخذ كرد؛ زيرا مفاهيم متخالفه منشأهاي متخالفه لازم دارد و حيث اينكه فرض نموديم ذات بسيط است نبايد منشأهاي متخالفه در او باشد و الّا تركيب در ذات لازم مي‌آيد و اين خلف است.

‌اگر گفتيم معناي قدرت امكان الفعل و الترك و صحة الفعل و الترك است، در مقابل فعليت كه منشأ كمال لازم دارد، امكان كه جهت نقص است منشأ متقابل با منشأ كمال لازم دارد، پس در ذاتي كه از آن اين دو مفهوم را انتزاع مي‌كنيم بايد جهات انتزاعيه متقابله باشد؛ يك جهت ظلمت امكانيه ويك جهت نوريه كماليه و اين در ذات بسيط كامل صرف الوجود مستحيل است.

‌و لكن اگر مفاهيم متعدده شدند نه به تخالف تقابلي كه جهت‌هاي متخالف بخواهد، در اين موقع گاهي انتزاع مفاهيم متعدده از يك شي‌ء واجب مي‌گردد با اينكه ذات من جميع الجهات بسيط است و لكن چون كمال صرف و كمال محض وجود است، انتزاع تمام مفاهيم كماليه از وجود صرف كه عين كمال صرف است لازم و واجب است؛ زيرا تقابلِ جهت ظلمت و نور نمي‌شود، بلكه منشأ همه جهات نور الوجود است منتها به حيثيات متعدده. اين است كه چون ذات مقدس حق صرف الكمال و صرف الكمال نور الوجود است، پس نور وجود تا هر كجا رفته كمالات رفته است، تا آن آخرين نقطه‌اي كه نور وجود ترشح كرده قدرت، علم، اراده و ديگر كمالات هست.

‌اين است كه در آيه شريفه فرموده است: «وَ إِنْ مِنْ شَيْ‌ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ‌

‌لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» «1» و در آيه شريفه ديگر لفظ «ما» ي موصول آورده است «2» نه لفظ «من» تا اين معني را برساند. و الحاصل اينكه قدرت جهت كمال است كه آن جهت كمال، مصدر اشياء است.

‌پس تعريف جامع قدرت به طوري كه قدرت در مخلوق و واجب، هر دو را شامل شود صدور فعل از روي علم و اراده و اختيار است، نه اينكه قدرت عين اينهاست، بلكه اينها به آن جهت كماليه كه يكي از كمالات وجود صرف الكمال است مشيرند.

‌بنا بر اين، بعد از آنكه معناي قدرت اين شد؛ اگر فعلي و لو از ممكنات از روي علم و اراده و اختيار صادر شود آن فعل مقدور است و آن جهتي كه جهت صدور آن فعل است، قدرت است. پس اگر جايي علم و اراده و اختيار ازلي و هميشگي شد قدرت نيز ازلي خواهد بود و اينكه خداوند در ازل الآزال عالم و مريد و مختار است در ازل الآزال نيز قدير است. بنا بر اين ازلي بودن علم و اراده و اختيار يؤكّد معني القدرة و يقوّي معناه، نه اينكه با آن منافي باشد. پس چنين منشأ فيضي كه كمالات در او ازلي است، عالمٌ أزلًا، قادرٌ أزلًا، مختارٌ أزلًا، مريدٌ أزلًا.

‌مثل اينكه گفته شده معناي علم، كشف است «3» و نزد كسي كه چيزي كشف مي‌شود به جهت آن كشف به او عالم مي‌گوييم. بنا بر اين اگر يك موجود لطيفي باشد كه كشف نزد او ازلي است، معناي علم و عالميت تأكيد مي‌شود.

‌از اينجا معلوم شد كه خداوند قادر چون مريد و عالم به فعل بوده، فاعل موجَب نيست و چون مختار بوده و علي الاختيار فعل از او صادر شده، فاعل مضطر نيست.

‌پس صدور فعل از او به علم او و صدور فعل از او به اراده او و صدور فعل از او به اختيار اوست. پس هو القادر علي الاطلاق أزلًا و أبداً و لا يعجز عن شي‌ء.

‌به اين معني معادن العلوم و نقّاد الحقايق يعني ائمه هدي‌ عليهم السلام اشاره فرموده‌اند:

‌ «خلق الأشياء بالمشية» «1»

‌پس «لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ» «2» و لا يعجز عن شي‌ء له قابلية الوجود.

‌و از اينجا نيز معلوم شد چون قدرت ازلي است و كان فيما لم يزل، پس صدور فعل مقدور ازلي مي‌گردد و تعطيل فيض لازم نمي‌آيد.

‌و آنچه متكلمين گفته‌اند كه در معناي قدرت صحت و امكان معتبر است و معتبر است اينكه برهه‌اي بگذرد تا فعل به عمل بيايد؛ «3» اين طور نيست و اينها در مفهوم قدرت معتبر نيست. و قول به اينكه: خداوند متعال در برهه‌اي از زمان مغلول اليد بنشيند، دست روي دست بگذارد و به اين خيال بيفتد كه خوب است عالمي تشكيل داده و بساط خلق بگسترانيم باطل است؛ زيرا لازمه آن قول به: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» «4» است، ولي «غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ». «5»

‌سبق قدرت بر فعل‌

‌ للقدرة السبقُ علي الفعل و قد قيل معيةٌ و ليس المعتمد

‌بلي براي قدرت سبق بر فعل است؛ چنانكه براي علم سبق بر معلوم است و لكن لازم نيست وجود معلوم سابق باشد تا اينكه علم به او تعلق بگيرد؛ چنانكه در محلّش ان شاء اللّه معلوم مي‌شود.

‌گفته شده است: قائل اين قول كه قدرت با فعل معيت دارد اشعري است، «6» يعني تا فعل صادر نشود قدرت نيست، بلكه قدرت همراه با فعل است.

‌شيخ الرئيس به اينها اشكالي كرده كه بنا بر اين آدم نشسته نبايد قادر بر قيام باشد. «1»

‌مرحوم حاجي به اين قول دو اشكال دارد:

‌يك اشكال مقدس مآبي و آن اينكه لازم مي‌آيد كفار تكليف نداشته باشند چون آنها قادر بر فعل نيستند؛ زيرا مناط تكليف قدرت بر فعل است و مادامي كه انسان عامل نباشد قادر نيست، پس كفار قبل از عمل قدرت بر آن نداشته بنا بر اين نبايد تكليف شوند.

‌ «فتأمّل» براي اين است كه اين سخن حاجي مخدوش است؛ زيرا اولًا تخصيص نقض به كفار بي‌مورد است. و ثانياً مصحح تكليف، قدرت مع الفعل است و اگر قدرت با فعل همراه باشد تكليف صحيح است.

‌بلي اشكال علمي ديگر مرحوم حاجي بجاست كه فرمود: يا لازم مي‌آيد كه موجودات را كه بالضروره حادثند- از قبيل زيد و عمرو و غيره- براي حفظ قدم قدرت خداوند قديم بدانيد و يا قدرت را به مرتبه اينها آورده و در مرتبه حدوث قرار دهيد كه حدوث قدرت خداوند لازم مي‌آيد و هر دو باطل است.

‌ثمّ: قوه‌اي كه مقابل فعل است بر فعل سبق زماني دارد، مثلًا قوه استعداديه‌اي كه در مني نسبت به صورت فعلي انساني است بر صورت انساني تقدم دارد و در حقيقت اين سبق براي هر فرد فردي از قوه بر هر فرد فردي از فعل به طور تعاقب و تناوب است، اصل قوه موجوده در مني بر فرد صورت فعلي علقه، و قوه كائنه در علقه بر صورت فعلي مضغه سبق دارد، و هكذا بالتعاقب.

‌چنانكه فعل بر قوه مطلقاً به انحاء سبق تقدم دارد؛ زيرا صورت شريكة العله براي ماده است و تقوم ماده به قيمومت صورت فعلي است. پس صورت رتبةً عليت داشته براي قوه و رتبه عليت سبق دهري- كه روح الزمان است- بر معلول دارد.

‌و هكذا سبق بالشرف دارد؛ چون بلا اشكال صورت انساني نسبت به قوه‌اي كه قابل انسان است شريف است.

‌و همچنين فعل تقدم ذاتي دارد؛ زيرا در عالم وجود موجوداتي است كه فعليات غير مشوب به قوه‌اند و آنها علل كون هستند و براي آنها تقدم سرمدي است، مانند وجود فعلي حق و براي بعضي تقدم دهري است، مثل عقول نسبت به قوه اولي، يعني هيولاي اولاي عالم طبيعت.

## ‌‌تقريرات فلسفه‌

‌دليل چهارم بر عموميت قدرت حق، دليلي است كه فارابي در فصوص آورده و آن اين است كه: اين افعالي كه از ما صادر مي‌شود و شخص گمان مي‌كند كه آنها را به اختيار خود به عمل آورده است، آيا اين اختيار، حادث يا قديم يا از لوازم ذات است؟

‌اگر از لوازم ذات باشد لازم مي‌آيد از اول و از وقتي كه ذات بوده اختيار هم باشد و حال آنكه چنين نيست. و اگر حادث باشد، مسلّم مُحدِثي لازم دارد؛ اگر آن محدث شخص باشد به طوري كه با اختيار ديگري آن را احداث نموده باشد، به آن اختيار ديگر نقل كلام مي‌كنيم و هكذا و تسلسل لازم مي‌آيد و لذا بايد هر «ما بالعرض» به «ما بالذات» منتهي شود تا تسلسل لازم نيايد.

‌و اگر اختيار اوّلي به اختيار ديگري نبوده، بلكه شخص مجبول و مجبور به اختيار از

‌غير باشد، در اين صورت طبق قاعده «كلّ ما بالعرض لا بد و أن ينتهي الي ما بالذات» به اختيار ازلي منتهي مي‌شود و اين منافات ندارد با اينكه فعل شخص اختياري باشد؛ زيرا در مختاريت فعل، كافي است كه آن فعل از روي اختيار صادر شده باشد و ديگر لازم نيست خود اختيار هم اختياري باشد. پس اگر اختيار جبلّي هم باشد، عيبي ندارد. «1»

‌دليل پنجم بر عموميت قدرت حق تعالي‌

‌ و كيف فعلنا إلينا فوّضا و إنّ ذا تفويض ذاتنا اقتضي‌

‌ إذ خمرت طينتنا بالملكة و تلك فينا حصلت بالحركة

‌دليل پنجم بر عموميت قدرت، دليلي است كه خود مرحوم حاجي ذكر مي‌نمايد كه قول صوفيه است و شواهدي هم از آيات و اخبار دارد.

‌حاصل دليل اين است كه: حقيقت انساني بلكه حقيقت هر چيزي به صورت اخيره اوست كه در دار استعداد، يعني دار دنيا تحصيل نموده است.

‌انسان با صورت آخري و آخرين ورق از اوراق صور كه بر او خورده است از دنيا بيرون مي‌رود و آن صورت عبارت از ملكه‌اي است كه به دست آورده است.

‌و الحاصل: انسان به سير طبيعي به صورت انساني نمي‌رسد و چنانكه بايد و شايد حقيقت انساني شود نمي‌شود، بلكه وقتي به افق حيوانيت رسيد در او اين قوه كه انسان گردد هست و اگر تحت تربيت كسي واقع گردد كه به حقيقت انسانيت خبير است و مي‌داند كه در چه صورتي و با چه تربيتي اين بذر انساني انسان مي‌شود، ممكن است به حقيقت انسانيت برسد.

‌دستور العمل تربيت بذر انساني در دفترچه شرايع انبيا است و اگر رفتار و كردار شخص طبق نظام شريعت باشد، ملكاتي كه از آن اعمال حاصل مي‌شود، صورتي را در نفس وي تشكيل مي‌دهند كه صفحه طبيعت او گشته و حقيقت انسانيت ظهور و بروز مي‌نمايد.

‌و اگر شخص، عملي كه خلاف مقررات و نظام شريعت است انجام دهد، آن عمل علاوه بر اينكه در دار طبيعت وجود مي‌گيرد، در نفس انساني نيز تأثير مي‌نمايد. مثلًا اگر شخصي دزدي كند، در نفس او يك نقطه سياهي پيدا مي‌شود و بر اثر تكرار دزدي آن نقطه سياه وسعت گرفته و به تدريج ملكه وي گشته و در نفس او رسوخ پيدا مي‌كند و همان ملكه صورتي براي او مي‌شود كه ديگر بعد از پيدا شدن آن ملكه و صورت، همان رفتار و عمل بدون رويّه از شخص سرمي‌زند بدون اينكه خلاف نفس و طبيعت او باشد؛ چون حقيقت شخص به همان صورت آخري اوست.

‌وقتي عالم ظاهري ورق مي‌خورد، اگر مثلًا براي شخص ملكه دزدي پيدا شده، آن شخص به صورت حيواني مانند موش كه شغل آن دزدي است درمي‌آيد و اگر عادات زشت زيادي داشته باشد به صورت حيواني در خواهد آمد كه مزدوج از حيواناتي است كه صاحب آن عادات هستند.

‌آنچه گفته شد مقصود از فرمايش حاجي است كه چون صورت آخري انسان حقيقت اوست و در حقيقت ذات شخص بالفعل همان صورت ملكه‌اي اوست، پس اگر افعال به او تفويض شده باشد لازم مي‌آيد ذات و حقيقت و وجود او به خودش تفويض شده باشد؛ زيرا چنانكه گفته شد صورت آخري ذات و حقيقت انسان است و از افعالي كه از باطن بروز نموده و از قوه به فعل مي‌آيد و فرضاً به او تفويض شده، ملكه و ذات حاصل مي‌شود پس ذات او به خودش تفويض شده است.

‌و بالجمله: «حقيقة الشي‌ء بصورته لا بمادته» و صورت انساني، ملكه‌اي است كه حاصل شده است و ملكه نفس صورت نفس است؛ چه آن ملكه، ملكه حميده علميه و عمليه باشد و يا ملكه رذيله جهل مركب و عمل بد باشد. در صورت اول طينت شخص از عليين بوده و در صورت دوم از سجين مي‌باشد و طينت وقوع وجودات در امتداد «مَدَّ الظِّلَّ» در كلام خداي تعالي: «أَ لَمْ تَرَ إِلي‌ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» «1» است.

‌و الحاصل: اگر افعال به ما مفوّض باشد، حقايق ذوات ما كه خصوصاً بنا بر اتحاد

‌عاقل و معقول غير از ملكات علميه و عمليه ما نيست به ما مفوّض خواهد بود؛ چون مادامي كه ملكات- تعبير به ملكات به خاطر اين است كه حالات در معرض زوال مي‌باشند- مستحكم نشوند تخمير ذوات ما تمام نشده است؛ لذا عرفا انسان را به «حيوان ناطق مائت» تعريف كرده‌اند «1» و تنها حيوانيت و ناطقيت را در ذات انسان كافي ندانسته‌اند بلكه مائت را هم لازم دانسته‌اند، يعني بايد موت از صورت حيوانيت حاصل شود و سرانجام، موت از حيوانيت و آرايش وجود به صورت انسانيت و ملكاتي كه حقيقت انسانيت وابسته به آنهاست خواهد بود.

‌و لذا به استقامت، امر شده كه راه را آن طوري كه بايد و شايد طي نمايد و حضرت رسول اكرم صلي الله عليه و آله و سلم فرمود:

‌ «شَيَّبَتْني سورةُ هود لِمَكان آية «فَاسْتَقِمْ كَما أُمِرْتَ»»

‌ «2» و ليكن ترس حضرت به خاطر صدر آيه نيست، بلكه به خاطر ذيل آن مي‌باشد كه «وَ مَنْ تابَ مَعَكَ» «3» و الّا خود حضرت مستقيم بود و انسان كامل عيار بود و از صورت حيوانيت مرده بود و لذا درباره سوره شوري كه «وَ اسْتَقِمْ كَما أُمِرْتَ» «4» در آن هست آن جمله را نفرمود؛ چون آن ذيل در آن نبود.

‌بحثي پيرامون جبر و تفويض‌

‌ لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل اللّه و هو فعلنا

‌چون از كلمات گذشته و ادله‌اي كه اقامه شد براي كساني كه در تدبر ادله ناقص مي‌باشند، توهّم جبر پيدا مي‌شود، لذا اولًا مذهب جبر را متعرض مي‌شويم كه جبري چه مي‌گويد و بناي مذهبش بر چيست- چون ما يك مذهب جبري شنيده‌ايم و از

‌حقيقت آن بي‌خبريم- و ثانياً متعرض مذهب تفويض مي‌شويم. ما بعد از آنكه بر ابطال هر دو مذهب برهان داريم، قهراً

‌ «لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين» «1»

‌ثابت مي‌شود.

‌و الحاصل: ما دليلي بر لا جبر و لا تفويض نداريم جز اينكه اگر آن دو مذهب ابطال شد، مي‌فهميم كه بايد لا جبر و لا تفويض ثابت باشد و از خود روايت در اين باب نمي‌توانيم چيزي استفاده كنيم چون از مجملات است. و لذا در اين باب علماي اماميه را قريب دوازده قول است و روايت:

‌ «لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين»

‌را چند جور معني كرده‌اند. مفيد «2»- عليه الرحمة- آن را به گونه‌اي «3» و مرحوم مجلسي «4» آن را به گونه ديگري معني كرده است «5» كه اصلًا به رشته‌اي كه ما به آن مشغول مي‌باشيم مربوط نيست.

‌مفيد- عليه الرحمة- گفته است: معناي لا جبر و لا تفويض اين است كه: خدا تمام اشياء را واجب نكرده و تمام آنها را هم مباح نكرده كه افسار را به گردن خود انسان انداخته باشد، بلكه «أمر بين الأمرين» است، يعني بعضي از آنها مباح و بعضي‌

‌حرام است و به عبارت ديگر خداوند همه اشياء را حتم نكرده و همه آنها را نيز مباح نكرده بلكه «أمر بين الأمرين» است، يعني بعضي از آنها را حتم و بعضي را مباح فرموده است.

‌جبر و تفويض و مراد از آن دو

‌اكنون بايد عقيده جبري‌ها را بيان كرد:

‌عده‌اي از عقلاي عالم براي تنزيه و تقديس حق از شرك در افعال و به خاطر ظواهر كثيري از آيات، مانند: «وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمي‌» «1» و «يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ» «2» و غير اينها از آياتي كه بر اين مطلب دال است، و اخبار مثل:

‌ «لا حول و لا قوّة إلّا باللّه» «3»

‌معتقدند بين اشياء معلوليت و عليت نبوده و مبدأ همه چيز يك وجود واجب با قدرت است و از ساير اشياء سلب قدرت نموده و هيچ فعلي را هم از انسان نمي‌دانند. «4»

‌مثلًا اينها قائل شده‌اند به اينكه خداوند عالم جرم شمس را خلق فرموده است بدون اينكه ضوء و احراق و حرارت از آنِ شمس باشد، بلكه خداوند پشت سر شمس يك نور و يك حرارت هم خلق فرموده است و آنها اصلًا به شمس ربطي ندارد.

‌بلي، انسان جاهل غافل گمان مي‌كند حرارت و ضوء و شعاع از شمس است و يا خداوند نار را خلق فرموده و عادة اللّه جرت بر اينكه عقب نار، احراق را ايجاد فرمايد.

‌براي توضيح بيشتر مطلب مي‌گوييم: اينها مي‌گويند خداوند حرارت و نار را مثلًا در عرض هم خلق كرده است بدون اينكه عليت و معلوليتي بين آنها باشد. بلي نار محل براي خلق حرارت از جانب خدا است ولي حرارت از نار نيست؛ چنانكه‌

‌خداوند در قضيه خليل الرحمن پشت سر نار، گُل خلق فرمود.

‌و الحاصل: هيچ فعلي از هيچ كسي صادر نمي‌شود و تمام اشياء را بدون واسطه، خدا خلق فرموده است و صدور افعال از اشياء مثل اين است كه كسي باري را حمل كند و شما او را نبينيد و كسي هم به دروغ دست زير بار گرفته بدون اينكه سنگيني بار روي دست او باشد و شما چون غير او را نمي‌بيني از روي غفلت مي‌گويي؛ بار را او حمل مي‌كند.

‌پس همه اشياء و همچنين صفات و افعال، هر يك به نحو استقلال مخلوق خداوند مي‌باشند، منتها شخص جاهل گمان مي‌كند كه انسان موجد افعال است و حال آنكه او محل خلق افعال از سوي خداست و در تمام اشياء قضيه اين گونه است و اختصاصي به عباد ندارد و اگر حدقه چشم را باز كنيم در عالم هيچ چيزي مبدأ چيز ديگري نيست و اگر حدقه ديده را كوچك كنيم بحث در افعال عباد واقع مي‌شود.

‌پس جوهره مسلك در تمام اشياء است، ولي چون متكلمين از عباد بحث مي‌كنند؛ لذا بحث را در افعال عباد طرح كرده‌اند. «1»

‌در مقابل، طايفه ديگري گفته‌اند: قضيه به نحو تفويض و تسليم امر است و معناي تفويض اين است كه اشياء در ايجاد مستقل هستند، «2» مانند اين است كه آدم ساعتي را كوك كند و آن ساعت دو روز و يا يك هفته خودش كار كند و مثل قضيه بنا و بنّاست كه اگر- نعوذ باللّه- خدا بميرد باز اين اشياء به آن نحوي كه از آنها آثار و افعال بروز مي‌كرد، بروز خواهد كرد. بلي آنچه براي خداست اين است كه موضوع را افناء كند و الّا مادامي كه موضوع باقي است، خودش مستقل در تأثير است.

‌آنچه ما عقيده داريم همان‌

‌ «لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين»

‌است و در

‌اخبار وقتي سؤال از جبر و تفويض به ميان مي‌آيد، حضرات آن دو را نفي كرده و مي‌فرمايند: غير از آنها چيزي است كه اوسع از زمين تا آسمان است و آن امر اوسع كه در تمام اشياء جاري است آنچه اهل جبر گفته‌اند نبوده و آنچه مفوضّه گفته‌اند نيز نمي‌باشد. «1»

‌بعضي از دراويش گويند: تفويض امر به علي عليه السلام شده است، و بعضي گفته‌اند:

‌تفويض امر به عقل اول شده است. «2»

‌ما در اين باب به چيزي جز ابطال دو مذهب، اعتقاد نداريم كه بعد از ابطال آنها عقيده به امر بين الامرين ثابت مي‌شود.

‌دليل اول بر ابطال جبر

‌دليل اول بر ابطال مذهب جبر قاعده امتن و متقن «الواحد لا يصدر منه الّا الواحد» است. در فلسفه كمتر قاعده‌اي به اين متانت و استحكام است، منتها به اين قاعده به آن نحوي كه هست پي‌برده نشده و لذا تلقي به قبول نشده است چون خيلي دقيق است.

‌اين قاعده مذهب جبر را ابطال مي‌نمايد؛ زيرا از مبدأ واحد بسيط من جميع الجهات، نمي‌تواند اشياء متكثر و متضاد و متباين، بدون واسطه صادر شود.

‌دليل دوم بر ابطال جبر

‌دليل دوم بر ابطال جبر: بعضي از اشياء هست كه نحوه وجود آنها، تعلق بوده و تمام ذات آنها ربط و تعلق است كه اگر به جهتي از جهات ربط و تعلق نداشته باشند اصلًا وجودات آنها نبوده، بلكه وجودات ديگري خواهند بود چون از ربط و تعلق من جميع الجهات خارج شده‌اند.

‌اهل جبر كه به عليت و معلوليت، بدون واسطه بين مبدأ مطلق و تمام موجودات‌

‌قائل شده و همه چيز را مخلوق بلا واسطه او مي‌دانند، برهاني بر آن ندارند، بلكه از روي آيات و اخبار حرفي گفته‌اند و حرف آنها حرف عقلي نبوده بلكه عقلايي مي‌باشد از قبيل سخناني كه در فقه مي‌توان گفت.

‌چنانكه گفته‌اند: قول به جبر، مستلزم تنزيه و تقديس حق از شرك افعالي است. «1»

‌اين حرف باطل است به خاطر دليلي كه گفتيم و آن اين بود كه: نحوه وجود بعضي از اشياء، تعلق است و بايد آنچه نحوه وجود آن، تعلق و معلوليت است بدون واسطه و من جميع الجهات ربط و تعلق باشد، و لذا در بعضي از اشياء كه از بعض ديگر متأخر مي‌باشند، مانند تكلّمي كه فردا از تو صادر خواهد شد كه از حيث زمان از تو متأخر است، اگر بخواهد از خدا باشد، نبايد تو در وسط باشي و از تو به آن اضافه برسد.

‌و الحاصل: بلا تشبيه يك مبدأ را كه بايد بر شيئي افاضه نور كند و جلوتر از آن شي‌ء، چيز ديگري هست فرض كنيد، اگر اين مبدأ نور بخواهد از جاي خود تجافي كرده و پايين بيايد تا شعاع آن مستقيماً به شي‌ء متأخر برسد، از فرض خارج مي‌شود؛ زيرا فرض اين است كه شي‌ء متأخر بعد از شي‌ء متقدم و پشت سر اوست، پس قهراً افاضه بايد از شي‌ء متقدم بگذرد تا به آنچه پشت سر اوست برسد. بنا بر اين نمي‌تواند نحوه وجود شي‌ء متأخر، تمام تعلق و معلول بدون واسطه براي مبدأ نور باشد، بلكه بايد نسبت و استناد و ربطي به شي‌ء متقدم داشته باشد.

‌اگر كسي بگويد: اين اشياء هم در طول هم نبوده، بلكه در عرض هم مي‌باشند؛ افاضه بر همه يكسان است و چيزي حائل و واسطه نيست تا گفته شود اگر فيض از وراي چيزي رسيد، شي‌ء متأخر نمي‌تواند معلول بلاواسطه باشد.

‌مي‌گوييم: اينكه فردا تكلم خواهي كرد، آيا الآن متكلم آن هستي يا فردا؟ اگر بگويي الآن، دروغ است و اگر بگويي فردا، پس بين تو و بين آن، زمان متخلل شده است بنا بر اين تقدم و تأخر هست.

‌بيان ديگر براي قضيه‌

‌ «لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين»

‌اين است كه: براي انسان دو قسم فعل است: يكي از روي اراده و ديگري بدون اراده.

‌قسم اول گاهي تصورات عقليه و صور كليه است كه در مرتبه عقلاني مي‌باشند و گاهي تصورات جزئيه است كه در مرتبه خيال يا وهم مي‌باشند و گاهي مانند رؤيت بصري و استماع سمعي و غير آنها از حركات و حسيات در مرتبه خارج و شهود مي‌باشد.

‌اگر كسي از ادراكات انساني تنها ادراك بصري را ببيند و از سرّ غيب انساني غافل بوده و آن مرتبه باطني و تجردي انسان را نبيند او آنچه درباره انسان مي‌بيند همين نشئه ظاهري است و از هيچ نهاني در پشت پرده اعضا مطلع نيست و فقط سمع و بصر و گوشت و رگ و خون مي‌بيند و غير از اين قشر، لبّ و مغزي را درك نمي‌كند. چنين آدمي همه ادراكات را به همين قواي ظاهري استناد داده و مي‌گويد: چشم و جليدتين و گوش و صماخ مي‌بينند و مي‌شنوند.

‌اگر در نظر كسي همه اين كثرات گسيخته و پرده از جلوي نظرش برداشته شود، هر چه مي‌بيند سرّ و غيب و مرتبه تجردي نفس و بساطت و وحدت آن است و به كلي از اين مجالي و مظاهر غافل بوده و چشم و بصر و گوش و صماخ و زبان را هر گز نمي‌بيند و لذا هر فعلي را به نفس نسبت مي‌دهد و تنها نفس را بيننده و شنونده و گوينده مي‌داند، اگر كسي هم اين كثرات سمع و بصر و لسان و شمّ را، و هم عالم سرّ و خفا و تجرد نفس را در وراي آنها مي‌بيند چنين كسي هيچ كدام از نفس و بصر را منفرداً مبصر نمي‌داند و هيچ يك از نفس و گوش را منفرداً شنونده نمي‌بيند و نسبت شنيدن را به هيچ كدام به تنهايي نمي‌دهد. البته اين طور نيست كه نسبت شنيدن را به مجموع من حيث المجموع صحيح بداند و مجموع آنها را با هم شنونده ببيند، بلكه در نظر او چشم حقيقةً مي‌بيند و نسبت ديدن به او درست است و نفس هم مي‌بيند و

‌نسبت ديدن به او نيز صحيح است، هم اين و هم آن مي‌بيند و همچنين نسبت دادن شنيدن به هر يك از گوش و نفس درست است يك رؤيت و يك شنيدن است كه به هر كدام از نفس و چشم و گوش حقيقةً نسبت داده مي‌شود.

‌آنچه مسلم است قسم اخير است و در آن اشكالي نيست؛ چنانكه در مسأله ابصار- ان شاء اللّه- خواهد آمد كه آنچه در جليدتين است مرتبه شهادت نفس است، گرچه براي نفس در عين حالي كه اين مرتبه هست، مرتبه ديگري نيز هست كه بتمامها تعلق و ربط به نفس و معلول آن بوده و به تمام هويت متعلق به نفس مي‌باشد و آن مرتبه غيب است. در اين مرتبه شهادت نفس مي‌بيند و وقتي در آن رؤيت اتفاق افتاد، نفس در مرتبه تجرد و غيبت و سرّ رؤيت مي‌نمايد.

‌و الحاصل: اين گونه نيست كه نفس با مرتبه غيبي خود آمده باشد و در بصر جا گرفته باشد تا ببيند و نيز اين چنين نيست كه اين پيه و جليدتين ببينند، بلكه اين اجزاء يك مرتبه از شهادت نفس است و محل مستعدي است براي اينكه مرتبه شهادتي بصري نفس، در آن تجلي كند و اين اجزاء مجلاي شهادت نفس و مظهر شهادتي اوست به طوري كه نفس در مرتبه شهادت با آنها مخلوط است و اگر آنها كنار رفته و نفس تجلي شهودي تام كند كه مرتبه معلول نفس است قوت بصر بيش از اينكه هست مي‌شود، چنانكه در آيات مثل: «فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» «1» و روايات آمده است كه- ان شاء اللّه- در مبحث معاد ذكر خواهد شد.

‌اين لمسي كه در بدن مي‌بيني از پيه و رگ و پوست و غير آنها مخلوط است و اگر همين لمس نفس كه فعلًا به نحو ضعيف و اختلاط است، خالص گردد به مراتب مؤكدتر و شديدتر از اين لمس خواهد شد.

‌و بالجمله: اين مرتبه كه مرتبه شهادت است مي‌بيند و نفس هم در مرتبه تجرد و غيب مي‌بيند. اين است كه مي‌گويي چشمم ديد و مي‌گويي من ديدم بدون اينكه يكي از آن دو مجاز باشد بلكه هر دو حقيقت است.

‌مي‌گويي: گوشم شنيد، من شنيدم، پايم لمس كرد، من لمس كردم، و همه اين نسبتها حقيقت است.

‌پس بعضي چشم يُمناي خود را بسته و با چشم يُسري نگاه مي‌كنند و فقط چشم و گوش و صماخ مي‌بينند.

‌بعضي ديده يمناي خود را باز كرده و چشم يسراي خود را بسته‌اند و فقط باطن و سرّ و غيب مي‌بينند و از كثرات گذشته و آنها را شكسته‌اند.

‌گروه سوم هر دو چشم را باز كرده ولي ممكن است درست نبينند بلكه احول باشند و يكي را دو ببينند.

‌دسته چهارم كساني هستند كه هر دو چشم خود را باز كرده و حقيقت را آن گونه كه هست مي‌بينند.

‌اهل جبر در عالم به چشم يمني نگريسته و چشم يسري را بسته‌اند و تكثرات را نمي‌بينند و خدا را تنزيه كرده و از غايت مآبي مي‌گويند: فعاليت مختص به خداست و او براي اشخاص اطاعت و يا فعل معصيت خلق مي‌كند و جاهل گمان مي‌كند كه عمل و فعل از شخص است. اگر فعل صادر از شخص باشد براي خداوند در فعل شريك پيدا مي‌شود. پس همه افعال بدون واسطه از اوست و از هيچ موجودي فعلي صادر نمي‌شود.

‌مفوضّه، چشم يسراي خود را باز كرده و ديده يمناي خود را بسته و يا كور شده است و لذا آنچه مي‌بينند كثرات است.

‌و آنكه دو ديده را باز كرده و دو ديده‌اش سالم است و اعوجاجي ندارد

‌ «لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين»

‌مي‌گويد و هم جلوه جمالي و ذات را و هم مجالي و مظاهر ذات را مي‌بيند و وجودي در مرتبه شامخه غيب و سرّ مي‌بيند و جلواتي در عوالم عقول و افلاك و طبيعت مي‌بيند به طوري كه آنها جلوه او هستند و هر چه دارند از اوست و هر چه آنها دارند، او دارد و هر گز آنها به مقام شامخ كمال و تجرد او نمي‌رسند.

‌پس اگر اين مجالي و مظاهر را فعاليتي باشد از اوست، در عين حال كه فعل حقيقةً به آنها هم نسبت داده مي‌شود چون فعل آنهاست، بنا بر اين آنها فعال مي‌باشند نه مستقلًا بلكه آنها در طول فعاليت او فعال مي‌باشند و او بر آنها مانند قهاريت مرتبه غيب نفس بر مرتبه شهادت آن، قاهر است. خلاصه، فعل حقيقةً هم به آنها و هم به او نسبت داده مي‌شود.

‌و الحاصل: با مطالبي كه در مبحث علم، آنها را تتميم نموده و بيان كرديم كه تمام نظام وجود به تمام هويت، علم خداي عزّ و جلّ است و تمام هويت وجود منبسط، علم فعلي حق است و تمام هويت علم، تمام هويت قدرت است و تمام هويت قدرت تمام هويت فعل است و تمام هويت فعل تمام هويت اراده و مشيّت است، اميد داشتيم كه در اينجا دچار جبر و تفويض نشويم و با اشاره بگذريم؛ زيرا وقتي وجود منبسط، علم او بود و همين علم قدرت او بود- چون بين علم و قدرت جدايي نيست، و همه جلوه يك متجلي بسيط است به ملاك واحد- اين علم عين فعل نيز خواهد بود.

‌چنانكه به اين معاني در اخبار اشاره شده است:

‌ «خلق اللّه المشية بنفسها ثمّ خلق الأشياء بالمشية» «1»

‌و همچنين در كلمات حضرت امير عليه السلام است كه:

‌ «إنّما كلامه سبحانه فعله». «2»

‌و بالجمله: وجود منبسط از اوست و افعال هم از خود وجود است و چون خود وجود تعلق صرف بوده و به او قائم مي‌باشد، پس افعال هم به او قائم خواهند بود.

‌و خلاصه: عالم را جلوه و او را متجلي ببين. اين نظام عالم نور جمال اوست؛ «اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» «3» آيا از اين بهتر مي‌شود مطلب را بيان كرد؟

‌بلي حضرت امير عليه السلام چه كند؟ آن حضرت گرفتار جماعتي شده بود كه قدرت فهم نداشتند؛ لذا در رابطه با اينكه قضيه در «اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» چگونه است،

‌فرمود:

‌ «أي منور السماوات و الأرض» «1»

‌با اينكه همان مطلب را در پرده فرموده است؛ زيرا بايد ذات منوّر نور باشد، نه چيزي كه از اوصاف او نوراني كردن غير است ولي خودش نوراني نيست، پس او نور حقيقي، يعني وجود صرف است و عالم نور اوست.

‌تقريري ديگر در اثبات امر بين الامرين‌

‌تقرير ديگر اين است كه: افعال يا از روي اختيار و علم و شعور و يا از روي قوه طبعيه و ميل و طبع صادر مي‌شوند و در هر دو صورت منشأ آثار، وجود است.

‌و الحاصل آنكه مي‌گوييم: تمام آنچه از افعال و خواص و آثار از روي جبر و از روي تفويض صادر نمي‌شود، براي اين است كه اگر غير اين را بگوييم يا بايد قائل شويم به اينكه وجود، بسيط نيست و در عالم مبدأ آثار غير از حقيقت وجود چيز ديگري هست و يا بايد بگوييم وجود مستقلي هست كه ربطي به مبدأ المبادي ندارد و هر دو حرف باطل است؛ زيرا منشأ آثار و مبدأ آنها همان تمام هويت ذات وجود است و تمام هويت وجود، همان هويت مبدئيت براي آثار است و چون چنين است، پس وجودي كه منشأ آثار است، وجود ربطي و تعلقي و غير مستقل است، بنا بر اين بدون اينكه دو نسبت در ميان باشد و فعل و اثر نسبتي به مبدأ المبادي و نسبت ديگري به وجود غير مستقل ممكن كه منشأ آن است داشته باشد، بلكه فعل و اثر به يك نسبت به هر دو منسوب است و در عين حالي كه ممكن فاعل است حق هم فاعل است و ظهور فاعليت حق به ممكن مي‌باشد.

‌چنانكه در علم گفتيم: اين نظام عالم به تمام هويت ذات و سراسر وجود نظام كياني، عين علم فعلي حق است و ظهور و بروز علم در مرتبه ذات به علم در مرتبه فعل است و همان گونه كه اين نظام با هويت خود، عين بروز و ظهور علم است، همچنين عين فعاليت و ظهور و بروز فعل اوست.

‌و چنانكه در مرتبه ذات صرف الوجود و حقيقة الوجود يك هويت بسيطه تامه حقه است ولي به خاطر ظهور آثار و اطوار و به اعتبار مشاهده آثار از آن، قدرت و علم و اراده و مشيت انتزاع مي‌كنيم در حالي كه در واقع غير از وجود بسيط چيزي نيست و واقع قابل تعدد و تفكيك نيست، همچنين وجود غير مستقل هم قابل تفكيك نبوده و در واقع تعدد ندارد تا مبدئيت براي آثار و حيثيت مؤثريت غير حيثيت وجود باشد، بلكه يك هويت بسيطه است كه به تمام هويت خود منشأ آثار و مبدأ آثار است و به تمام هويت خويش وجود است و همان طور كه اصل وجود از اوست، مؤثريت و مبدئيت نيز از اوست.

‌و الحاصل: هر كجا مبدأ اثري هست وجود است، منتها مبدئيت براي اثر در موجود به اندازه حظّي است كه او از وجود دارد. هيولاي اولي هم به اندازه خود منشأ آثار است و خيال نشود كه بايد مبدئيت او، مبدئيت براي سماوات و ارض باشد، بلكه حظّ او- كه قوه است- از وجود حظّ ضعيفي است و او در مرتبه آخر وجود قرار گرفته است. بنا بر اين مبدئيت او نيز مرتبه آخر منشأيت و مبدئيت است كه صرف قبول است.

‌و بالجمله: اثر در عالم مال وجود است كه مرتبه‌اي از آن، جاعل و مرتبه‌اي مجعول است و لو مرتبه‌اي كه مجعول است خود، جاعل باشد و جاعلي كه مجعول نباشد تنها وجود بحت بسيط صرف است كه فوق قاهريت او شدةً و مدةً وجودي نيست.

‌اين مبدئيت براي اثر در سلسله وجود و مراتب آن جريان دارد؛ زيرا هويت وجود همان هويت منشأ اثر بودن است و هويت مبدئيت براي اثر، غير از هويت وجود نيست. بنا بر اين هر كجا وجود هست همان هويت عين هويت مبدئيت و منشأيت براي آثار است، منتها به اندازه شدت و ضعف در وجود شدت و ضعف در مبدئيت و منشأيت پيدا مي‌شود و شدت و ضعف در وجود عين همان شدت و ضعف در مبدئيت و منشأيت است؛ زيرا مبدئيت و منشأيت عين وجود است و آخرين ضعف در هيولاي اولي است، چنانكه آخرين مرتبه وجود اوست.

‌بلي همان گونه كه وجود در هيولاي اولي صرف القوه است، مبدئيت فعل هم در

‌آن، صرف قابليت است. و چون همه وجودات غير مستقل مي‌باشند، كسي نمي‌تواند بگويد عالم از مبدأ المبادي نيست و خودش مستقل است؛ زيرا استقلال در غير وجود واجب، موجب تعدد واجب الوجود است، پس چون تمام وجودات از اوست تمام مبدئيت نيز از آنِ اوست.

‌تقريب مطلب با مثال‌

‌و اگر خواستي اين مثال را ذكر كن: اگر آينه‌اي در اتاقي باشد و در آن اتاق بچه‌اي از مادر متولد شود و جز درون اتاق را نبيند و فرضاً نور آفتاب غروب نكند و از روزنه‌اي شعاع آن بر صفحه آينه بتابد و در فضاي اتاق هم ذراتي نباشد كه اين بچه ببيند كه آن نور از بيرون آمده و به آينه تابيده است، البته چنين بچه‌اي هنگامي كه بزرگ شود و عقلش برسد گمان مي‌كند كه آن آينه ذاتاً متنور است و آن نوري كه از آينه تابيده از خود اوست. حال اگر حكيمي به چنين شخصي كه آينه را متنور بالذات مي‌داند بگويد: اين جسم طبيعي مظلمي است و ممكن نيست از ذات آن نور بتابد، قبول نخواهد كرد.

‌اگر كسي رو به طرف آفتاب ايستاده باشد و نور آفتاب چشم او را خيره كرده باشد، او غير از نور شمس چيزي نمي‌بيند، او ديگر آينه نمي‌بيند و با چشم يمني هر چه مي‌بيند شمس است و چشم يُسرايش بسته است. و اگر كسي مجموع شمس و آينه را روي هم رفته ببيند و بگويد آن نوري كه از آينه مي‌تابد به مجموع آنها نسبت دارد، چنين شخصي احول است.

‌ولي اگر كسي چنين ببيند: نوري كه از آينه تابيده، از آينه است و به همان نسبت كه از آينه است از آفتاب است اگر آينه نبود، آن نبود و اگر شمس نبود آن نبود، البته آينه و آفتاب در عرض هم، روي هم رفته علت و مبدأ نور نيستند بلكه آينه مبدأ نور است و به همان جهت كه نور به آينه تعلق دارد به مبدأ المبادي هم تعلق دارد، بنا بر اين ديد، مي‌توان گفت: آينه مشمّس است يا شمس در آينه است و به عبارت ديگر اگر گفته‌

‌شود: نور از شمس است، درست است و اگر گفته شود: نور از آينه است، صحيح است؛ چون نور حقيقةً در هر دو هست و هر دو نسبت به آن فاعليت دارند، البته آن دو با هم و در عرض هم مؤثر نيستند، بلكه آينه اثر دارد و اثر او از آفتاب است و آفتاب فاعل است چنانكه آينه هم مظهر فعاليت اوست.

‌بلي، كمالات آن نوري كه از آينه بر ديوار افتاده از شمس است و نقايص آن از آينه است. آن شعاع در ديوار، يك حقيقت نوريه دارد كه آن از شمس است و اگر شعاع شمس بر آينه نمي‌تابيد آن هم نبود و نقايص و حدودي هم مانند دو متر و يك متر بودن، دارد كه آنها از آينه است.

‌و الحاصل، نوري كه از شمس به آينه‌اي كه در مقابل آن گذاشته شده مي‌تابد، از آينه به اندازه صفحه آن و به نحو اعوجاج به ديوار مي‌تابد. اين نوري كه در ديوار هست هم كمالات اصل نور را داراست و هم نقايص و حدودي مانند حد يك متر يا يك وجب و هم اعوجاج دارد، آنچه از اصل نور است از شمس است؛ زيرا اصل نور از او به صفحه آينه تابيده است و نقايص از خود آينه است مثل اينكه شعاع مستقيم آمده بود و از صفحه آينه كج و به نحو اعوجاج به ديوار تابيد با اينكه اصل نوري كه از شمس به آينه تابيده است، هيچ حد و كدورتي ندارد، ولي چون آينه محدود است، شعاع در ديوار نيز محدود است و چون صفحه آينه كدورت دارد، آن هم داراي كدورت است، كدورت از شمس افاضه نشده و به صفحه آينه نيامده است.

‌و بالجمله: اگر در عالم شمس نبود نوري و نقصي و حدي و محدوديتي و كدورتي و صفايي نبود؛ زيرا آينه از خود نوري ندارد تا به نحو محدود يا معوج و يا با كدورت به ديوار بتابد.

‌وقتي آفتاب آمد و بر آينه تابيد، نور از صفحه آينه مي‌تابد. پس اصل نور از شمس است و نقايص و حدودات و كدورات به او مربوط نيست و همه آنها به خود آينه برمي‌گردد با اينكه اگر آفتاب نبود آنها هم نبودند.

‌عالم را نيز با اين مثال تطبيق كن: اگر شمس وجود و حقيقت صرفه نوريه نبود

‌انسان و مراتب وجود، بلكه همه عالم نبود، مبدأ آثار و آثار و كمال و نقص و خلاصه هيچ چيز نبود؛ چون در مورد عدم من حيث العدم گفته نمي‌شود كه ظلمت و عدم بحت در عالم بود.

‌ولي چون مبدأ المبادي و صرف الوجود و وجود فوق التمام كه همه وجودات از اوست، موجودي است كه در او هيچ نقصان نيست و هر چه كمال است از اوست و صرف الحقيقه كه در خارج واقعيت دارد كمال است و اصل كمال 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 كه غير تام است مجعول است، ليكن حد آن مجعول نيست، بلكه اصل حقيقت آن مجعول است. البته چون مرتبه مادون مجعول است معلول است و حكم معلوليت اين است كه محدود باشد ولي حد آن، از علت نيست. بلكه حد آن، تضيق و محاطيت اوست كه جهت عدمي مي‌باشد و اين جهت عدمي به حكم معلوليت است و از ناحيه علت نيست، آنچه از علت است اصل حقيقت و واقعيت است.

‌پس اگر اين معلول مبدأ اثري باشد، تمام جهات كماليه اثر از علة العلل و علت مؤثر اوست و هر چه از نقص و كدورت و قبح دارد، امر عدمي است و به خود او مربوط است بدون اينكه به علت مؤثرش ربط داشته باشد.

‌و بالجمله چنانكه گفتيم: تمام كمالات از وجود است و وجود منشأ تمام كمالات است و كمالات عين وجود است و وجود از وجود است؛ چون از وجود صرف جز خير كه وجود است صادر نمي‌شود. پس معلول او و آنچه حقيقةً مجعول است، ذات وجود و ذات كمال است ولي معلول به حكم معلوليت محدوديت دارد، يعني داراي جهت عدمي است كه عبارت از فقدان كمال مرتبه علت است و اگر از اين معلول اثري ديگر، كه آن هم وجود خواهد بود موجود شود، اصل كمال و وجود آن از علت آن خواهد بود، ولي چون علت كه يك جهت كمال، يعني وجود دارد كه مؤثريت هم عين آن است از غير است، آن اثر هم از غير خواهد بود، البته چون علت آن اثر به حكم‌

‌معلوليت داراي محدوديت ذاتيه‌اي است كه مجعول نيست، جهات نقص و عدمي و كدورت و محدوديت در آن اثر حاصل شده است.

‌پس اين جهات عدميه از علت آن اثر است و ربطي به علة العلل ندارد؛ زيرا علة العلل محدوديت و نقص را در آن علت جعل نكرده است؛ چون جعل به اصل وجود خورده و اصل وجود معلول مي‌باشد، بلكه محدوديت و نقص در آن علت به حكم معلوليت ذاتيه خود اوست و قابل جعل و تعلق علم و قدرت نيست؛ زيرا امر عدمي است و از عدميات اضافيه است كه حقيقت ندارند، خواه اسم آن را عدم يا ماهيت بگذارند: «ما أَصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ». «1»

‌مثلًا اگر شخصي اراده قتل كسي را نموده و او را بكُشد، اصل اراده بذاتها چون وجود است خير است و اگر اراده بذاتها خير نبود جدا شدن ذات آن از آن هر گز ممكن نبود. اصل علم و اختيار هم بالذات چون امر وجودي هستند خير مي‌باشند.

‌قوه و قدرتي هم كه در بازوي فاعل است بذاتها از امور وجوديه است و من حيث هو هو خير است و اگر بذاتها خير نبود بايد بذاتها شر مي‌بود و هيچ وقت نبايد قدرت و قوه خير مي‌بود؛ زيرا ذاتيات قابل تغيير نيستند. بُرندگي آن كارد بُرنده‌اي كه فاعل در دست گرفته است نيز امر وجودي و از اوصاف برجسته اوست و لذا خير است. و اما حلقوم مقتول هم كه لطيف بوده و قابل قبول تأثير بوده است نيز خير است. پس كجاي اين كار بد است؟ بد آن امر عدمي يعني اختلال انتظام و جدا كردن سر از بدن است و اين قطع و جدايي امر عدمي است يعني اخلال به امر وجودي است و چون عدمي است قبيح بالذات است و اين قبح بالذات به تمام آن وجودات سرايت كرده و آنها را بالعرض قبيح نموده است. و چون آن شخص و اراده‌اش بالعرض قبيح گشته‌اند، فعلًا مبغوض هستند و آن شخص قابل جهنم شده است، حتي آن كارد هم مبغوض بالعرض است و انسان از آن هم بدش مي‌آيد.

‌پس اينكه آن شخص فعلًا مؤاخذ است به خاطر اين است كه چرا به واسطه آن امر

‌عدمي سبب قبيح بالعرض شده است، و اين طور نيست كه مؤاخذه او به اين جهت باشد كه چرا اراده بالذات و علم و قدرت داشته و گوشت و رگ و خون بوده است؛ چون همه اين امور وجوديه از خداست، ولي آن امر عدمي و نقصي از خود اوست، پس او مستحق عذاب اليم و نار جحيم است به واسطه آن امر عدمي كه از خود اوست.

‌و ممكن نيست به موجودي كه من حيث الوجود شر باشد، قائل شد و هر كس چنين حرفي گفته باشد من حيث لا يشعر گفته است؛ زيرا يا بايد به تعدد مبدأ قائل شود، مانند ثنويه كه به اهريمن و يزدان قائل هستند، و يا بايد مبدأ را اقبح الموجودات بداند.

‌تا كنون مطلب عقلي بود و روي ميزان برهان حرف زديم و در تار و پود قضيه، مداقّه عقليه كرديم و طبق مقتضاي برهان، جبر و تفويض را ابطال نموديم و هر موجود ممكني را من ذاته «ليس» و من علته «ايس» دانستيم و با برهان گفتيم: بين موجودات ممكنه در اينكه بر ناصيه همه آنها بطلان نوشته شده فرقي نيست و در اين بطلان كه اثر قلم جبلّي است بين موجودات علويه و سفليه و ملائكة اللّه و انبياي مرسلين و تمام مردم و آسمان و زمين و موجوداتي كه بين آنهاست، تفاوتي نيست.

‌و باز اثبات نموديم كه همه موجودات نمي‌توانند بلاواسطه به ذات حق متعلق باشند در عين حال كه همه آنها تعلق و ربط مي‌باشند و خلاصه تا اينجا مطلب را برهاني كرده و حدود و ثغور آن را از روي حكمت و فلسفه محكم نموديم و هيچ كس نمي‌تواند با برهان مخالفت نمايد و ما ابناء برهان بعد از تكميل مقدمات آن، اگر همه اهل عالم پشت به پشت هم داده و خلاف برهان را بگويند، ما از برهان دست نمي‌كشيم و برهان بر بطلان قول به جبر و تفويض و ثبوت امر بين الامرين، در تمام مراتب وجود قائم گرديد.

‌تقرير امر بين الامرين بنا بر مذاق عقلايي و كلامي‌

‌اينك از آن مشي عقلي دست برداشته و مطلب را به طريق عقلايي تعقيب مي‌كنيم:

‌مسلم است كه بين همه عقلا براي صلاح نظام دنيا و گذشتن دوره زندگاني و اداره‌

‌شدن امر معاش، قوانيني بين رؤسا و مرءوسين و بين موالي و عبيد جعل مي‌شود.

‌عباد يك حدودي دارند كه اگر آنها را رعايت نمايند مثوبت دارند و اگر از آنها تجاوز نمايند استحقاق عقوبت دارند. و همچنين موالي نيز حدودي دارند و لازم است در حوزه مولويت خود آنها را مراعات نمايند، بي‌جهت عقوبت نكنند و عباد را به اوامر و تكاليف شاقّه و فوق العاده وادار ننمايند و اگر مولي از حد خود تجاوز كند او را ظالم گويند و اگر عبد از حد خود تجاوز كند به او عاصي گويند و او را مستحق عقوبت دانند و اگر مولي از حد خود تجاوز ننمايد عادل است و اگر عبد از مرز خود نگذرد مستحق ثواب است.

‌و بالجمله: عقلا براي موالي نسبت به عبيد و براي صاحبان اولاد در مقام تربيت اولاد و براي رؤسا در مقام مملكت داري چند چيز را مناط استحقاق مثوبت و عقوبت مي‌دانند كه در صورت اجتماع آنها، شخص بدون چون و چرا مستحق يكي از ثواب و عقاب مي‌گردد. و اگر عبد در مورد فعلي كه به آن امر شده و يا از آن نهي شده متوجه امر و نهي مولي نشود، ولي خودش حسن و قبح آن را تميز دهد، در صورت موافقت مستحق ثواب و در صورت تخلف مستحق عقاب است.

‌عقلا در باب استحقاق مثوبت و عقوبت علاوه بر اختيار، چيز ديگري را هم شرط مي‌دانند و تنها اختيار را كافي نمي‌دانند؛ زيرا در حيوانات هم اختيار و شعور هست و لذا مي‌بيني آن گاو يا آن خر و يا آن اسب مي‌آيد كاه و يونجه را بو مي‌كند و سپس آن را اختيار مي‌كند. البته اختيار آنها در اموري است كه در افق ادراك آنهاست و هر چيزي را كه از افق ادراك آنها بيرون باشد، چون آنها نمي‌توانند حسن و قبح آن را تشخيص دهند، بدون اختيار مرتكب آن مي‌شوند.

‌بالجمله: در باب استحقاق مثوبت و عقوبت علاوه بر اينكه بايد فعل از روي علم باشد بايد شروع آن از روي اراده و مشيت و اختيار و تميز مصالح و مفاسد باشد. در اينجا حرفهاي حِكْمي به كار نمي‌آيد و ممكن نيست آن وقتي كه دزد را محاكمه مي‌كنند و مقصر بودن او را اثبات مي‌نمايند بگويد: اين اختيار اگر از روي اختيار

‌ديگري بوده تسلسل لازم مي‌آيد و آن باطل است «و كلّ ما بالعرض لا بد و أن ينتهي الي ما بالذات» پس اختيار من اختياري نبوده و من كي از خود وجود داشتم تا بتوانم چيزي را سرقت كنم اين دست و گوشت از من نيست؛ زيرا به پشت گردن او مي‌زنند و به او مي‌گويند غلط نكن، اين چه حرفهايي است كه مي‌زني؟ او ديوانه شده و او را به دار المجانين ببريد!

‌و الحاصل: در اينجا ديگر عقل حكيمانه و فيلسوفانه در كار نيست، بلكه عقل كلامي است و به دأب متكلمين حرف مي‌زنيم.

‌متكلم مي‌گويد: آنچه گفته‌اند كه تمام وجودات تعلق و ربط صرف است بي‌ربط است و ما با اين حرفها كاري نداريم. آنچه پيش عقلا در استحقاق عقوبت و مثوبت تمام موضوع است اين است كه فعل از روي علم و شعور و اختيار و تميز صادر شود و كاري به مبادي آنها نداريم كه مبادي علم و اختيار چه بوده است؛ هر چه مي‌خواهد باشد.

‌عقلا در اينكه كجا ظلم است و كجا عدل است بيش از آنچه ما گفتيم چيز ديگري مدّ نظرشان نيست.

‌همه عالم بر اين اساس اداره مي‌شود، و لو حكيم جبري هم باشد از حرف خود دست كشيده و به طور طبيعي در مقام تربيت اولاد خويش برمي‌آيد و با حال فطري خود در سرو كار داشتن با اهل و عيال و عبد و اولاد خود غير از علم و شعور و اختيار و تميز چيز ديگري را در باب مثوبت و عقوبت، مناط و ملاك نمي‌داند و تمام موضوع را در اين باب همين مي‌داند كه اگر امر او را از روي علم و شعور و اختيار و تميز، امتثال كنند آنها را مستحق مدح و مثوبت مي‌بيند و اگر با علم و شعور و اختيار و تميز امر او را زمين گذاشتند و زير پا گذاشتند، بدون غور در مسائل فلسفي آنها را عقوبت مي‌كند و خودش را ظالم نمي‌بيند و ديگران هم اگر او امام جماعت باشد، پشت سرش نماز مي‌خوانند و چنانكه گفتيم اين فطري همه بشر است و هيچ كسي از اين مشي عقلايي تجاوز نمي‌كند.

‌پس اين مشي، عقلايي و از روي عقل فطري است و بين تمام ملل الهي و طبيعي قضيه اين چنين است كه اگر كسي با قانون مملكت مخالفت كند و آن گاه به اين حرفها متمسك شود كه اگر اختيار از روي اختيار ديگري باشد به آن اختيار ديگر نقل كلام مي‌كنيم و تسلسل لازم مي‌آيد و وجود انسان بلكه وجود هر موجود ممكني ربط محض و تعلق صرف است، به دهان او مي‌زنند و اگر خاموش نشود او را به دار المجانين مي‌فرستند و به او مي‌گويند اين چه حرفهايي است كه تو مي‌زني و اينها حرفهاي بي‌ربط است. وجود تعلقي چيست؟ و اختيار غير از اين نيست كه اطراف و راهها را به تو نشان داديم و گفتيم اگر از اين طرف بروي چنين مي‌شود و اگر از آن طرف بروي چنان مي‌شود و تو هم واجد اين اختيار و تميز بودي.

‌بالجمله: عقلا فرق بين حركت دست مرتعش و حركت دست مختار را غير قابل انكار مي‌دانند. اگر دست از روي ارتعاش به سر كسي بخورد حرفي نمي‌زنند، بلكه دل آنها مي‌سوزد و اگر دست از روي اختيار حركت كند و به سر كسي بخورد او را مستحق عقوبت مي‌دانند و سخنان او ثمري نخواهد داشت.

‌پس روي اين بيان كلامي عقلايي دستگاه قيامت و پاداش و جزاي اخروي و الهي برقرار است. ارسال رسل و اعطاي رسول باطني براي تميز حسن و قبح و تعيين پاداش و جزا براي مطيعين و عاصين با اختيار، علم و شعور است.

‌و بعد از اين، حرفهاي ديگر غلط است و مانند فضولي كردن دزد مختار عالم به قبح دزدي، در مقام محاكمه و استنطاق اوست كه او را حبس كرده و شلاقش مي‌زنند و هيچ ظلمي هم نيست، بلكه عين عدل است.

‌مگر سنخ قانون الهي غير از سنخ قوانين تقنيني است؟ البته قانون‌گذاري به نحو اتمّ و اكمل همين است. پس در باب عصيان و اطاعت آنچه تمام موضوع بين عقلاست همين بود كه گفتيم.

‌بنا بر اين اگر مولاي حقيقي به ما امر نمود و ما هم كه همه نعمت را از او داريم و علاوه بر اينكه او به تمام مصالح و مفاسد به نحو اعلي و اتمّ عالم است به ما هم ديده‌

‌بصيرت و فهم داده و ما هم فهميديم و اضافه بر آن، ارسال رسل و انزال كتب فرموده و به ما اختيار داده است و ما هم به ضرورت عقل و وجدان فهميديم كه حركت ارتعاشي غير از حركت اختياري است، چنانكه با امر او مخالفت كنيم عاصي بوده و اگر موافقت كنيم مطيع مي‌باشيم.

‌ اينكه گويي اين كنم يا آن كنم اين دليل اختيار است اي صنم «1»

‌بنا بر اين: علاوه بر اينكه مطلب با برهان عقلي و دقت در مبادي آن ثابت شد، معناي‌

‌ «لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين»

‌با بناي عقلايي نيز مبرهن گشت و از طريق كلامي نيز ثابت شد.

‌و طبق اين بنا چنانكه مرحوم مجلسي فرموده است جبر نيست، «2» يعني چنين نيست كه انسان را اجبار كرده باشند و از او سلب اختيار در فعل نموده باشند و چنين هم نيست كه انسان هر چه بخواهد، انجام دهد و در همه جا مطلق العنان باشد.

‌بلي قادر است مادامي كه جلوي او را نگرفته‌اند، ولي اين طور هم نيست كه هيچ تصادفي نتواند او را عقب بنشاند، بلكه گاهي خداي متعال جلوي او را مي‌گيرد و گاهي هم با او كاري ندارد و دليلي بر بطلان تفويض به اين معني نداريم كه انسان مي‌تواند مثلًا دزدي كند و گاهي هم مي‌شود كه جلوي او را مي‌گيرند.

‌تفويضي كه دليل بر بطلان آن قائم است به اين معني بود كه و لو خدا نباشد او بتواند كاري بكند و هيچ از ناحيه خدا به طرف او دستي دراز نشود و اين تفويض، نكته ديگري است. پس تمام موضوع در افعالي كه موجب مثوبت و يا عقوبت است، اختيار و اراده است، بدون اينكه اراده به اراده ديگري و اختيار به اختيار ديگري باشد.

‌وزان اختيار و اراده، وزان علم و قدرت و اوصاف ديگر است. مثلًا اينكه مي‌گويي:

‌ «زيد عالم»، صحت حمل محمول، يعني عالميت بر زيد فقط به اعتبار علم او به موضوعي است كه آن موضوع معلوم اوست، بدون اينكه در حملِ صفت عالم بر زيد،

‌علم او به علمش هم معتبر باشد.

‌و الحاصل: در قضيه «زيد عالم» به علمي كه زيد به علم خود دارد نظر نداريم و معلوم بودن شي‌ء و تعلق علم و كشف به آن در حمل عالم بر زيد كفايت مي‌كند بدون اينكه منكشف بودن منكشف، يعني علم به علم هم لازم باشد.

‌و همچنين در مراد بودن چيزي كافي است كه آن چيز از روي اراده باشد و اراده به آن تعلق داشته باشد با قطع نظر از اينكه آن اراده هم بايد به اراده ديگري باشد يا نه؟

‌بلكه آن به كلي مغفول عنه است. آن كسي كه مي‌گويد فلان چيز مراد زيد است تعلق اراده زيد به آن چيز را كافي مي‌داند و لو اراده به اراده ديگري نباشد.

‌علاوه بر همه اينها نمي‌توان گفت كه اراده خدا از روي اراده ديگري است؛ زيرا اراده در او عين ذات است و نمي‌تواند به واسطه اراده‌اي كه قبل از آن است متجدد باشد، اضافه بر اينكه اگر اراده از روي اراده ديگري باشد، تسلسل لازم مي‌آيد.

‌و الحاصل: وزان مختاريت و مراديت شي‌ء وزان معلوميت و مقدوريت اوست. و در اختيار همين بس كه عقلا بين حركت دست مرتعش و حركت دست شخص سالم و صحيح فرق واضح مي‌بينند و خصوصيتي كه حركت دست سالم را از حركت دست مرتعش متمايز مي‌نمايد، اختيار است.

‌سرانجام مطلب را با چند آيه شريفه ختم مي‌نماييم.

‌تتميم مطلب با استناد به آيات‌

‌هر كس اين مباحثي را كه مطرح نموديم مدّ نظر داشته باشد و مبحث علم را كه سابقاً گذشت به آن پيوست نمايد و بعد به اصول كافي و روايات شريفه وارده در باب و آيات مباركه قرآن رجوع نمايد مي‌فهمد كه مطلب چيست؟ چون قرآن كريم همه مطالب و مباحث را با صراحت لهجه بيان نفرموده است و آن مطالبي را كه درخور فهم عموم مردم است به طور وضوح و صراحت بيان كرده است، مثلًا تنزيه حق از دنايس و نقايص را كه در افهام عموم مي‌گنجد با صراحت لهجه براي عموم بيان نموده و فرموده‌

‌است: تشبيه خالص در حق خداوند ممكن نيست و تنزيه خالص هم بي‌معني است، بلكه به اعتباري تنزيه و تشبيه را با هم مخلوط نموده است. «1» و اما بعضي از مطالب را كه با افهام عموم سازش نداشته و افهام عموم نمي‌تواند از آنها استقبال نمايد، به طور وضوح و صراحت لهجه بيان نكرده است و گاهي آنها را در لفافه و خفا و سرّ براي اهلش بيان نموده ولي پرده از روي آنها برنداشته و با عبارت لطيفي معناي لطيفي را ذكر كرده است.

‌حمد براي غير خدا واقع نمي‌شود

‌مثلًا در اولين آيه از قرآن شريف با يك معناي لطيفي جلوي مسلك باطل تفويض را گرفته است و در ابطال اين مرام فرموده: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ» «2» يعني تمام محامد و محمده‌ها براي اوست؛ زيرا چيزي از خود جمالي ندارد تا محمده براي او باشد. تمام جمال و تمام كمال از اوست و هيچ جمالي و كمالي به نحو استقلال از موجودات نيست تا بشود آنها را حمد نمود.

‌اگر انسان زيد را حمد مي‌كند آيا انسانيت و تحرك ارادي او را حمد مي‌كند؟

‌انسانيت و حيوانيت زيد كه اعتباري است. بلكه زيد را ستايش مي‌كند چون عالم است، ولي اگر ملاحظه كنيم علم زيد كه محدود است آيا انسان زيد را به خاطر محدوديت علمش، مدح مي‌كند؟ محدوديت كه نقصان است مگر مي‌شود از نقصان، تمجيد كرد بلكه اگر انسان زيد را تمجيد مي‌نمايد چون عالم است جهت صرف علم او را در نظر گرفته و صرف العلم را تمجيد و مدح مي‌كند. آيا صرف العلم در عالم طبيعت امكان دارد؟ صرف العلم جز در حق پيدا نمي‌شود، پس ستايش از آنِ اوست و انسان خيال مي‌كند كه زيد را ستايش نموده است.

‌و به ضرورت عقل، اصلًا محال است كه كسي را ستايش نمود؛ زيرا كسي از خود

‌كمالي ندارد تا به واسطه آن كمال ستايش شود؛ چنانكه عبادت و سجده كردن براي غير حق محال است، منتها آدم خيال مي‌كند كه براي بت سجده مي‌كند و عذاب هم براي همين خيال است و الّا تمام عبوديتها براي حق و واجب الوجود واقع مي‌شود.

‌اگر كسي كمال داشته باشد كه قائم به خود او باشد و لو خدا او را خلق كرده باشد ولي ديگر او را رها كرده باشد در اين صورت ممكن است او را ستايش و حمد نمود.

‌ولي چون چنين نيست مي‌فرمايد: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ» بنا بر اينكه «بسم اللّه» در هر سوره‌اي مختص به همان سوره باشد، علي ما هو التحقيق. «بِسْمِ اللَّهِ» لسان ذاكرين است و بس و بعد از «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ» گفته مي‌شود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ» كه همه حمدها حقيقةً مختص به خداوند است و اين سدِّ مسلك باطل تفويض است.

‌هيچ كسي را به ضرورت برهان نمي‌شود حقيقةً حمد كرد؛ چنانكه در قضيه «زيد عالم» گفتيم. مگر كسي از خود علم دارد؟ آنچه از خود شخص است نقص است و صرف علم مال اوست و مدح و ستايش به خاطر صرف علم است و آن گاه كه انسان در مقام تعريف و ستايش قرار مي‌گيرد، آن ستايش به ضرورت عقل به واسطه نقص و حد علم نيست، اين است كه همه جاهل بوده و در علم ناقص مي‌باشند.

‌قضيه موسي و خضر در قرآن‌

‌حضرت موسي عليه السلام با آن مقام و عظمتي كه در رسالت داشت وقتي روي منبر نظري به خود كرد و گفت: آيا اعلم از من روي زمين هست؟ به او اشاره شد كه همين الآن از منبر پايين بيا و نزد آن كسي كه ما به او خصوصي تعليمها كرده‌ايم برو و تعلم كن. پايين آمد و ننشست و گفت: ننشينم مگر او را پيدا كنم و با آن رفيق خود آمد تا به آن شخص رسيد. «1»

‌ببين با چه تعبيري به او التماس مي‌نمايد: «قالَ لَهُ مُوسي‌ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلي‌ أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً». «1»

‌شهيد «2» مي‌گويد: يازده ادب از آداب متعلم در اين آيه شريفه هست. «3» البته شايد انسان بتواند بگويد: امر به تعلم تنها براي چيزهايي كه در ظاهر شنيده مي‌شود نيست، بلكه شايد يكي از تعلمها قضيه «امر بين الامرين» باشد چنانكه مي‌بيني در يك مورد مي‌فرمايد: «فَأَرَدْتُ» «4» و در مورد ديگر «فَأَرَدْنا» «5» و در جاي ديگر «فَأَرادَ رَبُّكَ» «6» مي‌فرمايد. انسان داراي سه مقام است؛ در مقام اول، در صرف كثرات و در بحر انانيت مستغرق است و مي‌گويد: من گفتم، من كردم، من اراده نمودم.

‌قدري كه ترقي مي‌كند مي‌بيند تنها او نيست دست ديگري هم در كار است و مي‌گويد: «فَأَرَدْنا» و چون بالاتر مي‌رود مي‌بيند چيزي ندارد و هيچ است و همه قهاريت مال اوست؛ اراده، اراده اوست.

‌بلي در اين مقام است كه از روي معرفت نگاه مي‌كند و نقص و عيب و تعييب و تنقيص و احداث كردن را كه امر عدمي است به خودش نسبت مي‌دهد و مي‌گويد:

‌ «فَأَرَدْتُ».

‌و در جايي كه امر خشيت است كه امري متشابك از وجود و عدم است چون خشيت ادراك ناملايم است و ادراك عقلاني كمال است، من و غير را در كار مي‌آورد و مي‌گويد «فَأَرَدْنا» تا عدم از او و كمال از غير باشد.

‌و در آنجا كه صرف كمال و كنز خالص است «فَأَرادَ رَبُّكَ» مي‌گويد؛ چون مقام، مقام انانيت نيست؛ انانيت در جايي است كه نقصي باشد و يا نقصي با كمال متشابك باشد كه بتوان آن را به اعتبار كمالش به صرف الكمال نسبت داد چنانكه در

‌ «يا من جعل الظلمات و الأنوار و يا من خلق الظل و الحرور» «1»

‌جعل به نور كه مخلوق بالاصاله است و به ظلّ كه اگر نور نباشد او هم پيدا نمي‌شود تعلق گرفته است. و اگر چه ظلّ امر عدمي است، ولي چون عدم متشابك با وجود است لذا جعل به ظلّ هم متعلق شده و ظلّ مخلوق و مجعول بالعرض مي‌باشد.

‌ «لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين الأمرين» «1»

‌و «ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ»؛ «2» يعني در حال «إِذْ رَمَيْتَ» حقيقةً «ما رَمَيْتَ» صادق است و در حال «ما رَمَيْتَ» حقيقةً «إِذْ رَمَيْتَ» صادق است. چون تو كه منشأ رَمْي هستي از خودت نيستي؛ چون او عطا كرده است، پس تو صاحب اختيار خودت نيستي، تا چه رسد كه چيزي مال تو و اثر تو باشد، و از طرفي چون عطاي او هستي، پس تو هم در كار وجود هستي، پس اثر وجودت از تو است.

‌بالاخره اين قضيه بين الامرين چيزي نيست كه فقط مختص افعال مكلفين باشد، بلكه نظام وجود، همه از يك وادي است و لذا اين قضيه در همه امور حتمي است و غير آن مستحيل و محال است، اين طور نيست كه خدا مثل يك رئيس تشكيلات باشد كه رياست تشريفاتي داشته باشد. و يا اينكه طبيعتي در كار نيست؛ شمس اشراق ندارد، آتش حرارت ندارد و بيگانه از حرارت است، مثل اينكه نوري را از پشت كوهي بياورند و ساطع نمايند و بيننده از دور گمان كند كه از خود كوه است، و يا از پشت شجري ساطع كنند و يا ميوه‌اي را از درخت بياويزند و غافل گمان كند كه اين درخت بار آورده است، و يا رنگي را به ميوه‌اي بزنند و غافل گمان كند كه رنگ از خود ميوه است، البته قضيه اين طور نيست، بلكه حرارت و ضياء از شمس است، ولي نه به‌

‌طوري كه مربوط به مبدأ نباشد؛ چون مبدأ آن حرارت- كه ذات شمس است- از اوست، وجودي كه استظلالي و مستظلّ از مبدأ و عين تعلق است، آثارش هم استظلالي و عين تعلق است و با اين نظر تعلقي، چيزي نيست، حتي اشياء و ماهيات نيستند؛ براي اينكه ماهيات، ظلّ وجودات و مستظلّ از وجودات هستند و وجودات با آن حقيقت تعلقي كه دارند، از آن وجود قائم بالذات و نور بالذات، مستظلّ هستند و لذا كل المحامد يرجع إليه و اگر شاعري هم شعر خوب گفته باشد حمد اين شاعر راجع به حق مي‌باشد؛ براي اينكه هر چه اين دارد، از آن جاست، نه مثل عطايي كه انسان از جيب خود برمي‌دارد و به ديگري مي‌دهد، بلكه به معناي تعلقي و ربطي و معلولي است و لذا حقيقةً محامد براي اوست و هيچ چيز صفا و كمالي از خود ندارد، و چون ذاتاً هر كمالي متعلق به اوست؛ اگر چيزي كمالي دارد، كمال تعلقي و جلوه كمال و جمال اوست، حتي حمدي كه گفته مي‌شود، باز از اوست؛ چون از وجودي است كه متعلق الذات به اوست، و شايد براي همين است كه قبل از «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ»، «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ» است كه به اسم آن رحمن و رحيم، «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ» است. يعني: به واسطه اسمي از اسماء او كه تحت رحمانيت و رحيميت اوست، حمد او گفته مي‌شود.

‌بالجمله: لازم است حق هر چيزي را براي آن قائل شد، حق خداي و مبدأ اول را بايد فهميد و حق طبيعت هم كه چه نحوه‌اي است بايد به خودش رد كرد، و نظام وجود را به آن طوري كه هست، بايد ملاحظه نمود.

## ‌‌چهل حديث( اربعين حديث)

‌فصل در بيان معني تفويض امر به رسول خدا، صلّي اللّه عليه و آله و سلّم، چنانچه در اين حديث شريف است و احاديث كثيره ديگر نيز دلالت بر آن دارد.

‌بدان كه از براي «تفويض» يك معنايي است كه در مبحث جبر و تفويض مذكور است. و آن عبارت از آن است كه حق تعالي در امري از امور، از غايت القصواي خلقت عوالم غيبيه و مجرده تا منتهي النهايات عالم خلق و تكوين، خود را، نعوذ باللّه، از تصرف قيّومي در آن منعزل فرمايد، و امر آن را به موجودي، چه كامل و تامّ و روحاني و صاحب اختيار و اراده، يا موجودي طبيعي و مسلوب الشعور و الارادة، واگذار كند كه آن موجود در آن امر تصرف تامّ مستقل داشته باشد. و «تفويض» به اين معنا نه در امر تكوين و نه در امر تشريع و در سياست عباد و تأديب آنها به احدي ممكن نيست بشود، و مستلزم نقص و امكان در واجب و نفي امكان و احتياج در ممكن است.

‌و در مقابل آن «جبر» است. كه آن عبارت است از سلب آثار خاصه از مراتب وجود، و نفي اسباب و مسبّبات يكسره و القاي وسايط يكباره. و اين نيز مطلقا باطل و مخالف با برهان قوي است. و اين نيز اختصاص به افعال مكلفين ندارد، چنانچه مشهور است، بلكه نفي جبر و تفويض به اين معنا سنّة اللّه جاريه است در تمام مراتب وجود و مشاهد غيب و شهود. و تحقيق اين خارج از وظيفه اين اوراق است. و اخباري كه نفي جبر و تفويض فرمودند به اين معناي از تفويض محمول است. و اين اخباري كه اثبات تفويض نموده- چه در تشريع بعض احكام مثل روايت شريفي كه در كافي سند به حضرت باقر عليه السلام، رساند كه فرمود: «رسول خدا، صلّي اللّه عليه و آله، قرار داد ديه عين و نفس را، و حرام فرمود نبيذ و هر مسكري را.

‌شخصي از آن حضرت پرسيد: «بدون آنكه چيزي بيايد؟» (يعني وحي برسد) فرمود: «آري، تا معلوم شود كسي كه اطاعت رسول خدا، صلّي اللّه عليه و آله، كند از كسي كه معصيت او كند.» [1] و مثل اضافه نمودن بر نمازها چند ركعت، «1» و

‌مستحب نمودن روزه شعبان و سه روز از هر ماه، [1] يا مطلق امور خلايق، چنانچه در روايات شريفه ديگر است مثل روايت كافي: بإسناده عن زرارة قال سمعت أبا جعفر، عليه السّلام، و أبا عبد اللّه، عليه السّلام، يقولان: إنّ اللّه عزّ و جلّ فوّض إلي نبيّه أمر خلقه لينظر كيف طاعتهم. ثمّ تلا هذه الآية: «ما اتيكم الرّسول فخذوه و ما نهيكم عنه فانتهوا» [2]. و روايات ديگر به اين مضمون يا قريب به آن نيز وارد است- بر غير اين معنا محمول است.

‌و علماي اعلام وجوهي و محاملي ذكر فرمودند. يكي آن است كه جناب محدّث خبير، مجلسي، رحمه اللّه، از ثقة الاسلام، كليني، و اكثر محدّثين نقل فرمودند، و خود ايشان نيز آن را اختيار فرمودند، و حاصل آن اين است كه خداي تعالي پس از آنكه پيغمبر را تكميل فرموده به طوري كه هيچ امري را اختيار نفرمايد مگر آنكه موافق حق و صواب باشد و به خاطر مبارك آن سرور چيزي خطور نكند كه مخالف خواست خدا باشد، تفويض فرموده به او تعيين بعضي امور را، مثل زياد نمودن در ركعات فرايض، و تعيين نوافل در روزه و نماز، و غير ذلك. و اين تفويض براي اظهار شرف و كرامت آن سرور است در بارگاه قدس الهي، جلّ جلاله. و اصل تعيين آن حضرت و اختيار او به غير طريق وحي و الهام نيست، و پس از اختيار آن سرور، تأكيد شود آن امر از طريق وحي «1». و وجوه ديگري قريب به اين وجه مرحوم مجلسي، أعلي اللّه مقامه، شمرده، از قبيل آنكه تفويض امر سياست و تعليم و تأديب خلق به آن حضرت شده است، يا تفويض بيان احكام و اظهار آن، يا عدم اظهار آن به حسب مصالح اوقات، مثل زمان تقيه، به آن حضرت و ساير معصومين شده است. «2» ولي در هيچيك از اين وجوهي كه اين بزرگواران ذكر كرده‌اند بيان كميت تفويض امر به آنها، به طور ضابطه برهانيه كه منافات نداشته باشد با اصول حقه، مذكور نشده. و نيز بيان فرق بين اين تفويض با تفويض مستحيل نشده، بلكه از كلمات آنها و خصوصا مرحوم مجلسي، رحمه اللّه، معلوم مي‌شود كه اگر مطلق امر ايجاد و اماته و رزق و احيا به دست كسي غير حق تعالي باشد، تفويض است، و قائل به آن كافر است، و هيچ عاقلي شك در كفر آن [نكند]. و امر كرامات و معجزات را مطلقا از قبيل استجابت دعوات دانسته‌اند و حق را فاعل آن امور دانند، ولي تفويض تعليم و تربيت خلق و منع و اعطا در «انفال» و «خمس» و جعل بعض احكام را درست و صحيح شمارند. و اين مبحث از مباحثي است كه كمتر تنقيح‌

‌مورد آن شده، فضلا از آنكه در تحت ميزان صحيح آمده باشد، و غالبا يك گوشه مطلب را گرفتند و بحث از آن نمودند. نويسنده نيز با اين قصور باع و نقصان استعداد و اطلاع و كاغذ پاره و قلم شكسته نمي‌توانم وارد اين وادي حيرت انگيز شوم از روي مقدمات، ولي از اشاره اجماليه به طور نتيجه البرهان ناچارم و اظهار حق را لا علاج.

‌در اشاره اجماليه به معناي «تفويض»

‌بايد دانست كه در «تفويض» مستحيل، كه مغلوليت يد اللّه و تأثير قدرت و اراده عبد باشد مستقلا، ما بين عظايم امور و صغاير آن به هيچوجه فرقي نيست.

‌چنانچه احيا و اماته و ايجاد و اعدام و قلب عنصري به عنصري تفويض به موجودي نتواند بود، تحريك پر كاهي نيز تفويض نتواند بود، و لو به ملك مقرّبي يا نبي مرسلي، از عقول مجرده و ساكنين جبروت اعلي گرفته تا هيولاي اولي. و تمام ذرات كائنات مسخر در تحت اراده كامله حق و به هيچ وجه و در هيچ كاري استقلال ندارند، و تمامت آنها در وجود و كمال وجود و در حركات و سكنات و اراده و قدرت و ساير شئون محتاج و فقير، بلكه فقر محض و محض فقرند. چنانچه با قيّوميت حق و نفي استقلال عباد و ظهور و نفوذ ارادة اللّه و سريان آن نيز ما بين امور عظيمه و صغيره هيچ فرقي نيست، چنانچه ما بندگان ضعيف قادر هستيم به اعمال ضعيفه، از قبيل حركت و سكون و ساير افعال، بندگان خاص خداوند و ملائكه مجرده قادرند به افعال عظيمه احيا و اماته و رزق و ايجاد و اعدام. و همان طور كه جناب ملك الموت موكّل به اماته است و اماته او از قبيل استجابت دعا نيست، و جناب اسرافيل موكّل به احياست و از قبيل استجابت دعوت نيست، و از قبيل تفويض باطل هم نيست، همين طور اگر ولي كامل و نفس زكيه قويّه‌اي، از قبيل نفوس انبيا و اوليا، قادر بر اعدام و ايجاد و اماته و احيا به اقدار حق تعالي باشد، تفويض محال نيست و نبايد آن را باطل شمرد. و تفويض امر عباد به روحانيت كامله‌اي كه مشيتش فاني در مشيت حق و اراده‌اش ظل اراده حق است، و اراده نكند مگر آنچه را حق اراده كند و حركتي نكند مگر آنچه كه مطابق نظام اصلح است، چه در خلق و ايجاد و چه در تشريع و تربيت، مانع ندارد بلكه حق است. و اين حقيقتا تفويض نيست. چنانچه اشاره به اين معني نموده است در حديث ابن سنان كه در فصل بعد مذكور مي‌شود.

‌ چهل حديث(اربعين حديث)، ص: 551

‌و بالجمله، به آن معناي اوّل، تفويض در هيچ امر جايز نيست و مخالف براهين متقنه است. و به معناي دوم، در تمام امور جايز است، بلكه نظام عالم درست نشود مگر با ترتيب اسباب و مسبّبات: أبي اللّه أن يجري الامور إلاّ بأسبابها. [1] و بدان كه تمام اين معاني، كه به طريق اجمال ذكر شده، برهاني است و مطابق ميزان صحيح برهاني و ذوق و مشرب عرفاني و شواهد سمعيه است. و اللّه الهادي.

‌«اختيار» نيز به معناي اخذ نمودن خير است و نيكويي‌

‌در ابطال جبر است‌

‌و اما بطلان مذهب جبري نيز معلوم شود پس از اشاره به مذهب آنها. و آن آن است كه گويند هيچيك از وسايط وجوديه در ايجاد موجودات مدخليت ندارد و انسان توهم مدخليت مي‌كند. مثلا قوّه ناريه در حرارت به هيچ وجه مؤثر نيست، و عادة اللَّه جاري شده پشت سر ايجاد صورت ناريه حرارت ايجاد كند، بدون اينكه اصلا صورت ناريه در او مدخليت داشته باشد، كه اگر عادة اللَّه جاري شده بود كه برودت را دنباله صورت ناريه ايجاد فرمايد، فرقي با الان كه به اين ترتيب جاري شده نداشت. و بالجمله، حق بي توسيط وسايط، خود به ذات مقدس خود مباشر جميع افعال مكلفين و آثار موجودات است. «1» و به خيال خودشان اين مذهب را براي تنزيه و تقديس حق اختيار نمودند تا يد اللّه را مغلوله ندانند: غلّت أيديهم و لعنوا «2» با اين تنزيه و تقديس! كه در سنّت برهان و مذهب عرفان مستلزم نقص و تشبيه است، و آن مستلزم تعطيل است. چنانچه اشاره به آن در فصل سابق نموديم كه حق تعالي كمال‌

‌مطلق و وجود صرف است و در ذات و صفات او تحديد و نقص تصور ندارد، و آنچه متعلق و ايجاد و جعل الهي است موجود مطلق و فيض مقدس اطلاقي است، و ممكن نيست كه وجود محدود ناقص از آن ذات مقدس صادر شود، هيچ نقصي از نقص در ايجاد نيست، بلكه تمام تحديدها و نقصها از نقص در مستفيض و معلول [است‌]، چنانچه متكلمين تصور كردند. و اين در محل خود ثابت است. «1» پس، آنچه از وجود و معلول ممكن است مرتبط به ذات مقدس حق تعالي بلاواسطه باشد موجود مطلق و صريح وجود است. و آن يا فيض مقدس است، بنابر مسلك عرفا، يا عقل مجرد و نور شريف اوّل است، بنابر مذهب حكما.

‌و به بيان ديگر، شك نيست كه موجودات در قبول وجود مختلف مي‌باشند:

‌بعضي از موجودات است كه قبول وجود مي‌كنند ابتدئا و استقلالا، چون جواهر مثلا، و بعضي از موجودات است كه قبول وجود نكنند مگر پس از موجوديت شي‌ء ديگر و به تبعيت موجود آخر، مثل اعراض و اشياي ضعيف الوجود، مثلا تكلم زيد بخواهد موجود شود، از اموري است كه قبول وجود نمي‌تواند بكند مگر به تبع، و اعراض و اوصاف بدون وجود جواهر و موصوفات آبي از وجودند و امكان تحقق ندارند، و اين از نقص ذاتي و نقصان وجودي خود اين موجودات است، نه نقصان در فاعليت و موجوديت حق تعالي شأنه. پس، معلوم شد كه جبر و نفي وسايط وجوديه در سلسله موجودات امكان ندارد.

‌و از براهين قويّه در اين باب آن است كه چنانچه ماهيات به حسب نفس منعزل از تأثير و تأثر [هستند] و جعل بالذات به آنها متعلق نيست، همچنان حقيقت وجود بذاته منشأ تأثير است كه نفي تأثير از آن مطلقا مستلزم انقلاب ذاتي است. پس، ايجاد مراتب وجود بي آثار و منفي الاثر مطلقا ممكن نيست و موجب نفي شي‌ء از ذات خود است.

‌بالجمله، معلوم شد كه تفويض و جبر هر دو در مشرب برهان تامّ و ضوابط عقليه باطل و ممتنع است، و مسلك «امر بين الامرين» در طريقه اهل معرفت و حكمت عاليه ثابت است، منتها در معناي آن بين علما، رضوان اللّه عليهم، اختلاف عظيم است. و آنچه در بين تمام مذاهب اتقن و اسلم از مناقشات و مطابقتر است با مسلك توحيد مشرب عرفاي شامخين و اصحاب قلوب است، ولي [اين‌] مسلك در هر يك از معارف الهيه از قبيل سهل ممتنع است كه حل آن با طريقه بحث و برهان ممكن نيست، و بدون تقواي تامّ قلبي و توفيق الهي دست آمال از ادراك آن‌

‌عاجز است. از اين جهت آن را به اهلش كه اولياي حق هستند بايد واگذار نماييم، و ما به طريقه اصحاب بحث وارد اين وادي شويم. و آن آن است كه تفويض را كه عبارت از استقلال موجودات است در تأثير، و جبر را كه نفي تأثير است، برأسه نفي كنيم و منزله‌اي بين المنزلتين، كه اثبات تأثير و نفي استقلال است، قائل شويم و گوييم منزله ايجاد مثل وجود [و] اوصاف وجود است: چنانچه موجودات موجودند و مستقل در وجود نيستند و اوصاف براي آنها ثابت است و مستقل در آن نيستند، آثار و افعال براي آنها ثابت و از آنها صادر است ولي [غير] مستقل در وجودند، و فواعل و موجداتي غير مستقل در فاعليت و ايجادند. و بايد دانست- كه با تأمّل در مطالبي كه در فصل سابق اشاره به آن شد معلوم شود- كه با آنكه خيرات و شرور هر دو، هم به حق و هم به خلق نسبت داده شود، و هر دو نسبت صحيح است، و از همين جهت فرموده در اين حديث كه خيرات و شرور را من اجرا فرمودم به دست بندگان، مع ذلك خيرات منتسب به حق تعالي است بالذات، و به عباد و موجودات منتسب است بالعرض. و شرور به عكس آن، به موجودات ديگر منسوب بالذات است، و به حق تعالي بالعرض منسوب است. و به اين معنا اشاره فرموده در حديث قدسي كه مي‌فرمايد: «اي پسر آدم من اولي به حسنات تو هستم از تو، و تو اولي به سيّئات خود هستي از من.» [1] و اشاره به آن در سابق نموديم و اكنون از ذكر آن صرف نظر مي‌نماييم. و الحمد للّه أوّلا و آخرا.

## ‌‌لمحات الأصول‌

‌‌ولادت 1281 - وفات 1368 هـ ش

# ‌مرتضي مطهري

## ‌‌انسان و سرنوشت

‌ما هردسته اي را در همان راهي كه به همت و اراده خود انتخاب كرده اند، مددميرسانيم. مدد پروردگار از هيچ مردم صاحب اراده و فعالي قطع نمي شود

‌بشر هميشه خود را در سر چهار راهيهايي ميبيند و هيچ گونه اجباري ندارد كه فقط يكي از آنها را انتخاب كند، ساير راهها بر او بسته نيست، انتخاب يكي از آنها به نظر و فكر و اراده و مشيت شخصي او مربوط است. يعني طرز فكر و انتخاب اوست كه يك راه خاص را معين مي كند.

‌اعمال و افعال بشر از آن سلسله حوادث است كه سرنوشت حتمي و تخلف ناپذير ندارد،زيرا بستگي دارد به هزاران علل و اسباب و از آن جمله انواع اراده ها و انتخابها و اختيارهاكه از خود بشر ظهور مي كند

‌اينكه در انسان عقل و شعور و اراده اخلاقي و قوه انتخاب و ترجيح آفريده شده است.

‌اينجاست كه تأثير انسان در سرنوشت خود به عنوان يك عامل مختار، يعني عاملي كه پس از آنكه همه شرايط طبيعي فراهم است در انتخاب فعل و ترك " آزاد " است، معلوم مي شود

‌در خاتمه بحث سرنوشت و قضا و قدر، بد نيست به ذكر معروفترين اشكالات جبريّون بپردازيم و آن را تجزيه و تحليل نماييم تا پاسخ آن روشن گردد.

‌جبريّون ادله و شواهد زيادي از نقل و عقل بر مدّعاي خود اقامه كرده‌اند.

‌جبريّون مسلمان آيات قضا و قدر قرآن را كه قبلًا نقل كرديم، مستمسك قرار داده‌اند و احياناً به كلماتي از رسول اكرم (صلّي اللّه عليه و آله) يا ائمّه اطهار (عليهم السّلام) نيز در اين زمينه استشهاد شده است.

‌ادلّه عقلي كه از طرف جبريّون بر اين مدّعا اقامه شده بسيار است. ما در پاورقيهاي جلد سوّم اصول فلسفه برخي از آنها را ذكر و انتقاد كرده‌ايم. معروفترين شبهه جبر همان است كه با مسأله قضا و قدر به مفهوم الهي، يعني با مسأله علم خداوند مربوط است و آن اين است:

‌خداوند از ازل، از آنچه واقع مي‌شود و آنچه واقع نمي‌شود آگاه است و هيچ حادثه‌اي نيست كه از علم ازلي الهي پنهان باشد. از طرفي، علم الهي نه تغييرپذير است و نه خلاف‌پذير؛ يعني نه ممكن است عوض شود و صورت ديگر پيدا كند زيرا تغيير با تماميّت و كمال ذات واجب الوجود منافي است، و نه ممكن است آنچه او از ازل مي‌داند با آنچه واقع مي‌شود مخالف و مغاير باشد زيرا لازم مي‌آيد علم او علم نباشد، جهل باشد؛ اين نيز با تماميّت و كمال وجود مطلق منافي است.

‌پس به حكم اين دو مقدّمه:

‌الف. خداوند از همه چيز آگاه است.

‌ب. علم الهي نه تغييرپذير است و نه خلاف‌پذير.

‌منطقاً بايد چنين نتيجه گرفت: حوادث و كائنات جبراً و قهراً بايد به نحوي واقع شوند كه با علم الهي مطابقت داشته باشند، خصوصا اگر اين نكته اضافه شود كه علم الهي علم فعلي و ايجابي است؛ يعني علمي است كه معلوم از علم سرچشمه مي‌گيرد، نه علم انفعالي كه علم از معلوم ريشه مي‌گيرد نظير علم انسان به حوادث جهان.

‌علي‌هذا اگر در ازل در علم الهي چنين بوده است كه فلان شخص در فلان ساعت فلان معصيت را مرتكب مي‌شود، جبراً و قهراً آن معصيت بايد به همان كيفيّت واقع شود؛ شخص مرتكب قادر نخواهد بود طوري ديگر رفتار كند، بلكه هيچ قدرتي قادر نخواهد بود آن را تغيير دهد، و الّا علم خدا جهل خواهد بود. خيّام مي‌گويد:

‌ من مي خورم و هر كه چو من اهل بود مي خوردن من به نزد او سهل بود

‌ مي خوردن من حقّ ز ازل مي‌دانست گر مي نخورم علم خدا جهل بود

‌ جواب اين شبهه پس از درك صحيح مفهوم قضا و قدر آسان است. اين شبهه از آنجا پيدا شده كه براي هر يك از علم الهي و نظام سببي و مسبّبي جهان حساب جداگانه فرض شده است؛ يعني چنين فرض شده كه علم الهي در ازل به طور گزاف و تصادف به وقوع حوادث و كائنات تعلّق گرفته است؛ آنگاه براي اينكه اين علم درست از آب درآيد و خلافش واقع نشود لازم است وقايع جهان كنترل شود و تحت مراقبت قرار گيرد تا با تصوّر و نقشه قبلي مطابقت كند.

‌به عبارت ديگر، چنين فرض شده كه علم الهي مستقل از نظام سببي و مسبّبي جهان به وقوع يا عدم وقوع حوادث تعلّق گرفته است و لازم است كه كاري صورت گيرد كه اين علم با معلوم خود مطابقت كند؛ از اين رو بايد نظام سببي و مسبّبي جهان كنترل گردد. در مواردي جلوي طبع آنچه به حكم طبع اثر مي‌كند و جلوي اراده و اختيار آن كه با اراده و اختيار كار مي‌كند گرفته شود تا آنچه در علم ازلي الهي گذشته است با آنچه واقع مي‌شود مطابقت كند و با هم مغايرت نداشته باشند. از اين رو از انسان نيز بايد اختيار و آزادي و قدرت و اراده سلب گردد تا اعمالش كاملًا تحت كنترل درآيد و علم خدا جهل نشود.

‌اينچنين تصوّر درباره علم الهي منتهاي جهل و بي‌خبري است. مگر ممكن است كه علم حقّ به طور تصادف و گزاف به وقوع يا عدم وقوع حادثه‌اي تعلّق بگيرد و

‌آنگاه براي اينكه اين علم با واقع مطابقت كند لازم شود دستي در نظام متقن و قطعي علّي و معلولي برده شود، تغييراتي در اين نظام داده شود، از طبيعتي خاصيّتي سلب گردد يا از فاعل مختاري اختيار و آزادي گرفته شود؟!

‌لهذا بعيد به نظر مي‌رسد كه رباعي بالا از خيّام كه لا اقل نيمه فيلسوفي است، بوده باشد. شايد اين رباعي جزء اشعاري است كه بعد به خيّام نسبت داده‌اند، يا از خيّام است ولي خيّام نخواسته در اين رباعي به زبان جدّ و فلسفه سخن بگويد؛ خواسته فقط خيالي را به صورتي زيبا در لباس نظم ادا كند. بسياري از اهل تحقيق آنجا كه شعر مي‌سروده‌اند افكار علمي و فلسفي خود را كنار گذاشته، تخيّلات لطيف را جامه‌اي زيبا از شعر پوشانيده‌اند؛ به عبارت ديگر، به زبان اهل ادب سخن گفته‌اند نه به زبان اهل فلسفه، همچنانكه بسياري از اشعار منسوب به خيّام از اين قبيل است.

‌خيّام شهرت جهاني خود را مديون اين گونه تخيّلات و اين طرز از بيان است.

‌علم ازلي الهي، از نظام سببي و مسبّبي جهان جدا نيست. علم الهي علم به نظام است. آنچه علم الهي ايجاب و اقتضا كرده و مي‌كند اين جهان است با همين نظاماتي كه هست. علم الهي به طور مستقيم و بلا واسطه نه به وقوع حادثه‌اي تعلّق مي‌گيرد و نه به عدم وقوع آن. علم الهي كه به وقوع حادثه‌اي تعلّق گرفته است به طور مطلق و غير مربوط به اسباب و علل آن حادثه نيست، بلكه تعلّق گرفته است به صدور آن حادثه از علّت و فاعل خاصّ خودش. علل و فاعلها متفاوت مي‌باشند؛ يكي علّيت و فاعليّتش طبيعي است و يكي شعوري؛ يكي مجبور است و يكي مختار. آنچه علم ازلي الهي ايجاب مي‌كند اين است كه اثر فاعل طبيعي از فاعل طبيعي، اثر فاعل شعوري از فاعل شعوري، اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور و اثر فاعل مختار از فاعل مختار صادر شود. علم الهي ايجاب نمي‌كند كه اثر فاعل مختار از آن فاعل، بالاجبار صادر شود.

‌به عبارت ديگر، علم ازلي الهي علم به نظام است؛ يعني علم به صدور معلولات است از علل خاصّ آنها. در نظام عيني خارجي علّتها و فاعلها متفاوت‌اند: يكي طبيعي است و يكي شعوري؛ يكي مختار است و يكي مجبور. در نظام علمي نيز امر از اين قرار است؛ يعني هر فاعلي همان طور كه در عالم عيني هست در عالم علمي هست، بلكه بايد گفت آن طور كه در عالم علمي هست در عالم عيني هست. علم الهي كه به صدور اثري از فاعلي تعلّق گرفته است به معني اين است كه تعلّق گرفته به‌

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

‌آنچه علم الهي اقتضا دارد و ايجاب مي‌كند اين است كه فعل فاعل مختار از فاعل مختار و فعل فاعل مجبور از فاعل مجبور صادر شود، نه اينكه علم الهي ايجاب مي‌كند كه فاعل مختاري مجبور بشود يا فاعل مجبوري مختار گردد.

‌انسان در نظام هستي، چنانكه در گذشته گفته شد، داراي نوعي اختيار و آزادي است و امكاناتي در فعاليّتهاي خود دارد كه آن امكانات براي موجودات ديگر حتّي براي حيوانها نيست. و چون نظام عيني از نظام علمي ريشه مي‌گيرد و سرچشمه عالم كياني عالم ربّاني است، پس علم ازلي كه به افعال و اعمال انسان تعلّق گرفته است به معني اين است كه او از ازل مي‌داند كه چه كسي به موجب اختيار و آزادي خود طاعت مي‌كند و چه كسي معصيت. و آنچه آن علم ايجاب مي‌كند و اقتضا دارد اين است كه آن كه اطاعت مي‌كند به اراده و اختيار خود اطاعت كند و آن كه معصيت مي‌كند به اراده و اختيار خود معصيت كند. اين است معني سخن كساني كه گفته‌اند: «انسان مختار بالاجبار است»؛ يعني نمي‌تواند مختار نباشد. پس علم ازلي دخالتي ندارد در سلب آزادي و اختيار آنكه در نظام علمي و نظام عيني مقرّر است كه مختار و آزاد باشد؛ دخالتي ندارد در سلب اختيار و آزادي انسان به اينكه او را به معصيت يا اطاعت وادار و مجبور كند.

‌علي‌هذا دو مقدّمه‌اي كه در اشكال به كار برده شده، هر دو صحيح و غير قابل ترديد است و هم آنچه در ضمن نكته اضافه شد كه علم الهي، علم فعلي و ايجابي است نه علم انفعالي و تبعي نيز صحيح و غير قابل انكار است. امّا لازمه اينها همه اين نيست كه انسان مجبور و مسلوب الاختيار باشد و آنگاه كه معصيت مي‌كند از طرف قوّه و نيرويي مجبور بوده باشد، بلكه آن موجودي كه در نظام تكويني آزاد آفريده شده و در نظام علمي نيز آزاد و مختار قرار گرفته، اگر كاري را به جبر بكند، «علم خدا جهل بود». لذا از اشكال‌كننده كه مي‌گويد: «مي خوردن من حقّ ز ازل مي‌دانست»، بايد توضيح خواست كه آيا آنچه حقّ ز ازل مي‌دانست، مي خوردن اختياري و از روي ميل و اراده و انتخاب شخصي بدون اكراه و اجبار بود، يا مي خوردن جبري و تحميلي به وسيله يك قوّه‌اي خارج از وجود انسان، و يا مي خوردن مطلق بدون توجّه به علل و اسباب؟ آنچه «حقّ ز ازل مي‌دانست» نه مي خوردن اجباري بود و نه مي خوردن مطلق؛ مي خوردن اختياري بود، و چون علم ازلي چنين است پس اگر مي به اختيار

‌نخورد و به جبر بخورد «علم خدا جهل بود». علي‌هذا نتيجه علم ازلي به افعال و اعمال موجودات صاحب اراده و اختيار، جبر نيست؛ نقطه مقابل جبر است. لازمه علم ازلي اين است كه آن كه مختار است حتما بايد مختار باشد. پس راست گفته آن كه گفته است:

‌ علم ازلي علّت عصيان كردن نزد عقلا ز غايت جهل بود

‌ اينها همه در صورتي است كه محلّ بحث را علم سابق ازلي الهي قرار دهيم كه در قرآن كريم به نام كتاب و لوح محفوظ و قلم و امثال اينها ياد شده است و در اشكال هم همين علم ذكر شده است. امّا بايد دانست گذشته از اينكه موجودات جهان و نظام سببي و مسبّبي، معلوم حقّ مي‌باشند به علم سابق ازلي، خود همين نظام كه معلوم حقّ است علم حقّ نيز مي‌باشد. اين جهان با همه نظامات خود، هم علم باري تعالي است و هم معلوم او، زيرا ذات حقّ به ذات همه اشياء از ازل تا ابد محيط است و ذات هر چيزي نزد او حاضر است. امكان ندارد در تمام سراسر هستي موجودي از او پنهان بماند. او همه جاست و با همه چيز است:

‌فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (1).

‌وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (2).

‌هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْ‌ءٍ عَلِيمٌ (3).

‌علي‌هذا خود جهان با همه خصوصيّات و نظامات، از مراتب علم خداوند است. در اين مرتبه از علم، علم و معلوم يكي است نه دو تا، تا در آن انطباق و عدم انطباق علم با معلوم فرض شود و آنگاه گفته شود اگر چنين شود، علم خداوند علم و اگر چنان شود، جهل خواهد بود.

## ‌‌شرح اصول فلسفه و روش رئاليسم

‌جلد 3

‌ما هيچ ملازمه‌اي بين قانون ضرورت علي و معلولي و مجبور بودن انسان قائل نيستيم و هيچ نوع ملازمه‌اي هم بين عدم ضرورت علي و معلولي و اختيار انسان معتقد نيستيم بلكه مدعي هستيم ضرورت علي و معلولي در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال حركات انسان مؤيد اختيار و آزادي انسان است و انكار ضرورت علي و معلولي نسبت به افعال انسان موجب محدوديت و سلب اختيار و آزادي انسان است.

‌ آن چيزي كه به فعل وجود مي‌دهد و ضرورت مي‌بخشد همانا ترجيح و انتخاب و اراده خود انسان است پس درست است كه هر فعلي از افعال انسان اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پيدا مي‌كند و اگر ترك شد طبق ضرورت ترك مي‌شود ولي آن علتي كه به تحقق آن فعل يا ترك آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختيار و انتخاب خود انسان است نه چيز ديگر و معناي اين ضرورت در اينجا اينست كه افعال انسان با اختيار ضرورت پيدا مي‌كند و اين ضرورت منافي با اختيار نيست بلكه مؤيد و مؤكد آن است.

‌ما بالوجدان و العيان در خود احساس مي‌كنيم كه نسبت بانتخاب و عدم‌ انتخاب فعل آزادي داريم و هيچ قوه خارجي ما را اجبار نمي‌كند

‌ما هيچ ملازمه‌اي بين قانون ضرورت علي و معلولي و مجبور بودن انسان قائل نيستيم و هيچ نوع ملازمه‌اي هم بين عدم ضرورت علي و معلولي و اختيار انسان معتقد نيستيم بلكه مدعي هستيم ضرورت علي و معلولي در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال حركات انسان مؤيد اختيار و آزادي انسان است و انكار ضرورت علي و معلولي نسبت به افعال انسان موجب محدوديت و سلب اختيار و آزادي انسان است.

‌ فرضا افعال انسان يا مبادي افعال انسان مثلا اراده را داراي ضرورت علي و معلولي ندانيم يعني براي اين امور علت تامه‌اي كه نسبت آن علت تامه و اين امور ضرورت باشد قائل نشويم ناچار بايد پيدايش اين امور و عدم پيدايش آنها را با صدفه توجيه كنيم خواه آنكه اصلا اين امور را معلول علت و فعل فاعلي ندانيم و خواه آنكه براي اين امور منشا استنادي قائل بشويم ولي ترتب وجود و عدم اين امور را بر وجود و عدم آن منشا استناد غير ضروري بدانيم زيرا چنانكه در مقدمه اين مقاله ديديم نفي ضرورت علي و معلولي ملازم با فرض صدفه و گزاف و اتفاق است و در اين صورت انسان در هر حالتي و هر آني و تحت هر شرايطي انتظار هر گونه حركت و عملي از خود ميتواند داشته باشد و در هر حالتي و هر آني و تحت هر شرايطي از وقوع هيچگونه عملي از خود نمي‌تواند مطمئن باشد زيرا اگر بنا بشود ما براي افعال‌

‌ انسان علل تامه‌اي كه 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 نشويم بايد زمام آن فعل را صرفا بدست تصادف بسپاريم و معتقد شويم خود انسان به هيچ نحو دخالتي در آن فعل نمي‌تواند داشته باشد جاي ترديد نيست كه اين فرض ملازم با محدوديت و سلب قدرت و اختيار و آزادي انسان است و اساسا با اين فرض آزادي معنا ندارد بلكه در اين فرض اساسا نمي‌توان اين فعل را فعل انسان بالخصوص بلكه فعل هيچ فاعلي دانست.

‌ پس كساني كه خواسته‌اند از راه انكار كلي قانون عليت عمومي يا انكار كلي قانون ضرورت علي و معلولي يا از راه استثناء يكي از اين دو قانون در مورد افعال انسان يا اراده و اختيار انسان از جبر فرار كنند و به اختيار برسند راه بيهوده‌اي رفته‌اند آري پيمودن اين راهها بفرض صحت موجب مي‌شود كه انسان را اجبار شده از طرف يك علت خارجي ندانيم ولي از طرف ديگر بصورت ديگري يعني به صورت صدفه و گزاف و اتفاق آزادي و اختيار را از انسان سلب كرده‌ايم و محدوديت عجيبي برايش قائل شده‌ايم اشتباه اين صف دانشمندان هم همين جا است يعني اين دانشمندان همين قدر ديده‌اند كه با فرض انكار ضرورت علي و معلولي از چنگ اعتقاد باجبار انسان در مقابل علل طبيعي يا ما فوق الطبيعي رهائي مي‌يابند اما توجه نكرده‌اند كه فرضيه آنها موجب مي‌شود كه از راه ديگر از انسان سلب آزادي و اختيار بشود و زمام امور بدست تصادف كور و كر و بي حساب بيفتد.

‌ اما قسمت دوم ضرورت افعال و حركات انسان در نظام هستي منافي با اختيار و آزادي انسان نيست زيرا هر معلولي كه ضرورت پيدا مي‌كند بواسطه علت تامه‌اش ضرورت پيدا مي‌كند افعال انسان نيز با پيدايش علل تامه آنها ضرورت پيدا مي‌كنند علت تامه فعل انسان مركب است از مجموع غرائز و تمايلات و عواطف و سوابق ذهني و قوه عقل و سنجش و موازنه و مال

‌ انديشي و قدرت عزم و اراده يعني هر فعلي كه انسان صادر مي‌شود بايد مطلوبي را براي انسان در بر داشته باشد يعني بايد با يكي لا اقل از تمايلات و غرائز انسان وفق بدهد از اينرو انجام هر فعلي را كه انسان تصور مي‌كند اگر هيچ مطلوبي را در بر نداشته باشد و هيچيك از غرائز و تمايلات را ارضا نكند و باصطلاح حكماء نفس فائده‌اش را تصديق و امضا نكند امكان ندارد كه قواي فعاله انسان بسوي آن عمل روانه شود پس از آنكه توافق آن با بعضي تمايلات محرز شد و فائده‌اش امضا شد جميع سوابق و اطلاعات ذهني انسان مداخله مي‌كند و سپس قوه سنجش و مقايسه و موازنه و بالاخره قوه عاقله انسان جميع جوانب را تا حد امكان در نظر مي‌گيرد و مال انديشي مي‌كند اگر احيانا آن كار در عين موافقت و ارضاء برخي تمايلات از جنبه‌هاي ديگري مضاري را در بر داشت مثل آنكه در عين لذت و خوشي حاضر الم و ناخوشي را بالمال همراه داشته باشد يا در آنكه در عين موافقت با بعضي از غرائز داني غرائز عالي‌تر را ناراضي سازد در اين صورت اراده در مقابل تمايل تحريك شده مقاومت مي‌كند و آن را بعقب مي‌راند و اگر از اين لحاظها به موانعي بر نخورد و يا آنكه آن موانع در مقابل فوائدي كه از فعل حاصل مي‌شود كوچكتر باشد حالت عزم و اراده پيدا مي‌شود و فعل صورت وقوع پيدا مي‌كند يعني در يكي از اين دو صورت انسان پس از مقايسه و سنجش و موازنه فوائد و مضار جانب ترك را ترجيح مي‌دهد و در صورت ديگر جانب فعل را و در هر دو صورت آن چيزي كه به فعل وجود مي‌دهد و ضرورت مي‌بخشد همانا ترجيح و انتخاب و اراده خود انسان است پس درست است كه هر فعلي از افعال انسان اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پيدا مي‌كند و اگر ترك شد طبق ضرورت ترك مي‌شود ولي آن علتي كه به تحقق آن فعل يا ترك آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختيار و انتخاب خود انسان است نه چيز ديگر و معناي اين ضرورت در اينجا اينست كه افعال انسان با اختيار ضرورت پيدا مي‌كند و اين ضرورت منافي با اختيار نيست بلكه مؤيد و مؤكد آن است.

‌ اينكه مي‌گوييم برخي افعال انسان ضروري الوجود است و برخي ضروري

‌ العدم نبايد موجب اشتباه بشود و اين تصور را پيش آورد كه افعال انسان به هيچ نحو متصف به امكان نمي‌شود يعني در باره هيچ فعلي از افعال نمي‌شود گفت كه ممكن است بشود و ممكن است نشود زيرا اينكه مي‌گوييم برخي شدني است يعني با فرض تحقق جميع شرائط و اجزاء علل شدني است و آن را كه مي‌گوييم نشدني است يعني با فرض عدم اجتماع شرائط و مقدمات نشدني است و گر نه هر فعلي در ذات خود ممكن است بشود و ممكن است نشود و همچنين هر فعلي با در نظر گرفتن بعضي از شرائط و مقدمات وجوديش نه همه آنها باز ممكن است بشود و ممكن است نشود مثلا اگر فعل را صرفا با ذات انسان در نظر بگيريم و اراده و علم و اختيار انسان را در نظر نگيريم آن فعل ممكن است از انسان صادر بشود و ممكن است صادر نشود ولي اگر فعل را با انساني در نظر بگيريم كه علم و اراده و اختيار وي نيز به فعل تعلق گرفته البته در اين صورت نسبت فعل بانسان ضرورت است نه امكان‌

‌ يك قدم بالاتر عالم فعاليت انسان را مورد مطالعه قرار مي‌دهيم در اينجا آزادي را به حد اعلا كه ممكن است فرض شود مشاهده مي‌كنيم حيوان هر چند در حركات مخصوص حيواني خويش آزاد است و طبيعت مسير معين و خط سير معين براي حيوان معين نكرده است و ميدان عمل وسيعي به حيوان داده است حيوان با انواع مختلف حركات نسبت متساوي دارد و فقط اراده و اختيار خود حيوان است كه مسير را تعيين و مشخص مي‌كند ولي يك چيز هست و آن اينكه اراده و اختيار حيوان محدود است باطاعت از تمايلات و غرائز حيوان و هر چه مورد تصويب و موافقت غرائز و تمايلات حيوان واقع شود اراده حيوان بي درنگ عملي مي‌كند اراده در وجود حيوان و انسان بيشتر شبيه است به قوه مجريه و اين قوه مجريه در وجود حيوان تابع فرمان بلا شرط و مستبدانه غرائز و تمايلات است و در حقيقت كشور وجود حيوان در عين استقلال و آزادي و خود مختاري زمام اختيار اين كشور در دست يك سلسله تمايلات و غرائز است و تحت هدايت و رهبري آن تمايلات و نيروي اجراء قوه مجريه است كه مناسبات و روابط اين كشور با خارج رعايت مي‌شود و مبادلاتي صورت مي‌گيرد و دستگاه وجود حيوان اداره مي‌شود در دستگاه وجود حيوان به صرف اينكه تصور مطلوبي كه موافق با يكي از تمايلات است پديد آمد و موافقت وي با يكي از غرائز و تمايلات روشن شد بي درنگ بحكم آن تمايل نيروي اراده در صدد اجراء بر مي‌آيد و اجراء مي‌كند مگر آنكه يك مانع خارجي پيدا شود و مانع اجراء گردد پس حيوان‌

‌ در عين اينكه در حركات خويش آزاد و مختار است و طبيعت بوي ميدان داده و مسير معيني را براي وي تعيين نكرده است و تعيين مسير را به اراده خود حيوان واگذار كرده است اين تعيين ارادي و اختياري و انتخابي حيوان همواره با اشاره غريزه صورت مي‌گيرد و بيش از اين حيوان آزادي ندارد.

‌ ولي در انسان اين محدوديت نيز از بين رفته است انسان علاوه بر آنكه از لحاظ تنوع و تكامل غرائز و تمايلات غني‌تر است از حيوان يعني تمايلات دروني انسان منحصر به تمايل جلب غذا و آب و تمايل جنسي و چند تمايل محدود ديگر نيست بلكه چندين تمايل عالي بالاختصاص در انسان وجود دارد كه در حيوان نيست از قبيل تمايلات زيبائي و تمايلات اخلاقي و تمايل حقيقت جوئي حكومت مستبدانه و بلا شرط غرائز نيز در انسان وجود ندارد زيرا يك اختلاف فاحش بين طرز فعاليت انسان و فعاليت حيوان موجود است كه موجب شده حكومت مستبدانه و بلا شرط تمايلات و غرائز از بين برود و حكومت مشروط و مقرون به آزادي روي كار بيايد اين اختلاف فاحش روي اين جهت است كه نوع فعاليت حيوان التذاذي است و نوع فعاليت انسان تدبيري.

‌ عجب اينست كه اين دانشمند و گروه زياد ديگري به موضوع اختيار چسبيده و اختيار و عليت را منافي يكديگر پنداشته‌اند و آنگاه احساس وجداني‌

‌انسان را راجع به اختيار و آزادي خود دليلي از ضمير بر نفي قانون عليت بحساب آورده‌اند و حال آنكه اندك تامل كافي است كه بفهميم آزادي و اختيار ما كه امري وجداني است و ضمير ما بان گواهي مي‌دهد اينست كه در طبيعت يكراه معين و خط مشي معين براي ما تعيين نشده و ميدان عملي بما داده شده كه مي‌توانيم هر راهي را كه بخواهيم انتخاب كنيم و انتخاب يكي از آن راهها به اراده و اعمال قدرت ما واگذار شده يعني ما آزاديم كه اگر ميل داشته باشيم و اراده كنيم بكنيم و اگر نخواهيم و اراده نكنيم نكنيم يعني اراده ما است كه خط مشي ما را متعين مي‌كند معناي اختيار اين نيست كه اراده ما آزاد است كه خود بخود و بدون علت پيدا شود و همچنين اين نيست كه ما آزاد و مختاريم كه اراده كنيم يا اراده نكنيم و خلاصه ما نسبت به فعل خارجي آزاديم نه نسبت بمقدمات نفساني آن فعل و آنچه كه ضمير انسان گواهي مي‌دهد بيش از اين نيست‌

‌ البته اين بيان با نظر عقلا كه فعل جبري را مستند به اختيار فاعل ندانسته و پاداش خوب و بد را ساقط مي‌دانند منافات ندارد چنانكه اختياري انتخابي بودن فعل با آنچه از آغاز سخن گفتيم كه صدور فعل از قوه فعاله در مورد تشخيص ضروري است منافات ندارد.

## ‌‌عدل الهي

‌ مرتبه وجودي انسان ايجاب مي‌كند كه حرّ و آزاد و مختار باشد. موجود مختار همواره بايد بر سر دو راه و ميان دو دعوت قرار گيرد تا كمال و فعليّت خويش را كه منحصراً از راه «اختيار» و «انتخاب» بدست مي‌آيد تحصيل كند.

‌با توجه به اينكه تقدير الهي به معناي قانون داشتن و سنّت داشتن جهان است، اشكال جبر از ناحيه اعتقاد به قضا و قدر نيز حل مي‌گردد. ما در كتاب «انسان و سرنوشت» درباره اين مطلب، مفصّل بحث كرده‌ايم و جويندگان را به آن كتاب ارجاع مي‌كنيم. در اينجا به طور اجمال و اشاره مي‌گوييم:

‌اين اشكال از اين ناحيه پيدا شده است كه گروهي پنداشته‌اند معناي تقدير الهي اين است كه خدا مستقيما و بيرون از قانون جهان، هر پديده‌اي را اراده كرده است. منسوب به خيّام است:

‌ من مي‌خورم و هر كه چو من اهل بود مي خوردن من به نزد او سهل بود

‌ مي خوردن من حق ز ازل مي‌دانست گر مي نخورم علم خدا جهل بود

‌ سراينده اين شعر پنداشته است كه اراده انسان نسبت به يك كار، در مقابل اراده خدا و معارض با آن است، و لذا گمان كرده است كه اگر انسان بخواهد مي نخورد،

‌ممكن نيست، زيرا اراده خدا اين بود كه مي بخورد، و چون اراده و علم خدا تخلف‌بردار نيست، آدمي چه بخواهد و چه نخواهد، ميخوارگي را انجام مي‌دهد.

‌اين سخن بسيار سست است و از روي منتهاي ناداني گفته شده است، لذا بسختي مي‌توان باور كرد كه گوينده آن خيّام فيلسوف باشد. هر فيلسوف و نيمه فيلسوفي اين قدر مي‌فهمد كه خدا نه «مي» خوردن كسي را مستقيما اراده مي‌كند و نه «مي» نخوردن كسي را، خدا براي جهان، نظامي و قانوني پديد آورده است و هيچ كاري در جهان، بيرون از قانون انجام نمي‌گيرد. همانطوري كه هيچ حادثه طبيعي بدون علت طبيعي رخ نمي‌دهد، افعال اختياري انسانها نيز بدون اراده و اختيار انسان رخ نمي‌دهد. قانون خدا در مورد انسان اين است كه آدمي داراي اراده و قدرت و اختيار باشد و كارهاي نيك يا بد را خود انتخاب كند. اختيار و انتخاب، مقوّم وجودي انسان است. انسان غير مختار محال است؛ يعني اين كه فرض شده انسان است و غير مختار، فقط فرض است نه حقيقت؛ و اگر انسان نباشد مكلّف نيست؛ مثل اين است كه گاو يا الاغي سر در خم شراب ببرد و بنوشد. پس قضا و قدر الهي كه انسان را خواسته است، مختار بودن او را نيز خواسته است. پس مي خوردن انسان نه بر اساس اختيار و انتخاب خود او بلكه بر اساس يك جبر الهي بر خلاف علم ازلي است و اگر انسان به جبر الهي مي بخورد علم خدا جهل بود.

‌امروز محقّقين ترديد مي‌كنند كه خيّام شاعر همان خيّام فيلسوف باشد، احتمال مي‌دهند- بلكه ثابت مي‌كنند- كه دو نفر و يا بيشتر وجود داشته‌اند و تاريخ، آنها را بهم آميخته است. به هر صورت خواه چند نفر به نام خيام بوده و يا يك خيّام با دو شخصيّت متضاد وجود داشته، اين سخن كه علم الهي و تقدير الهي، علّت ارتكاب گناه شمرده شود بطوري كه مسئوليّت، از انسان كه عامل انتخاب‌كننده است سلب گردد باطل است؛ در پاسخش بجا گفته شده است:

‌ علم ازلي علّت عصيان كردن نزد عقلا ز غايت جهل بود

‌‌جامعه و تاريخ

‌‌توحيد

‌ مسأله اراده و انتخاب. ببينيد، يك حرفي است كه هنوز هم در دنياي اروپا وجود دارد- در دنياي اسلام فقط گروهي از متكلمين گفته‌اند- و آن اين است كه اراده و انتخاب و اختيار را منافي با اصل ضرورت علّي و معلولي دانسته‌اند يعني اين دو را در مقابل همديگر قرار داده‌اند، گفته‌اند كه يا بايد ما قائل به وجود اراده و انتخاب و اختيار بشويم و اصل ضرورت علّي و معلولي را كه «از علت معين قطعا بايد معلول معين نتيجه بشود» انكار كنيم و يا بايد آن را قبول كنيم و اين را انكار كنيم. آن وقت آن كساني كه اصل ضرورت را قبول كردند و اصل اراده و اختيار را منكر شدند گفته‌اند لازمه قبول اصل ضرورت، امكان پيش‌بيني است. قهرا آنهايي كه اصل اراده و انتخاب و اختيار را به عنوان نقطه مقابل اصل ضرورت علّي و معلولي قبول كرده‌اند

‌گفته‌اند بنابراين در آنجايي كه پاي اراده و انتخاب و اختيار [به ميان‌] مي‌آيد (مثل كارهاي بشر، بلكه كارهاي دنيا هم چون به انتخاب و اراده الهي صورت مي‌گيرد) امكان پيش‌بيني نيست. اين حرف مهمل زمينه‌اي به دست ماديون داده است كه تا حدودي كه بتوانند مسأله پيش‌بيني را در دنيا مسلّم كنند و مسأله اراده و دخالت اراده و اختيار و انتخاب را بالنتيجه نفي كنند، در صورتي كه اينها اصلا با همديگر ربط ندارد.

‌قانون علّيت يك قانون عمومي است كه سراسر هستي را فرا گرفته است و اساسا محال است كه موجودي از اين قانون خارج باشد، مي‌خواهد آن موجود مختار باشد يا [نباشد]. حالا چه جور امكان اين قضيه هست كه يك موجود، هم مختار باشد هم تحت تأثير قانون علت و معلول و قانون جبر علّي و معلولي، مسأله جبر و اختيار است كه الآن مطرح نيست و اگر لازم باشد در خلال همين مباحث توحيد، جبر و اختيار را طرح مي‌كنيم. به هر حال فرضا ما نتوانيم مسأله اختيار را در مقابل مسأله جبر، اختيار داشتن بشر را در مقابل مجبور بودن اثبات كنيم، اين را نمي‌توانيم انكار كنيم و اين انكارپذير نيست.

‌بنابراين، اين قضيه كه اگر ما موضوع دترمينيسم را در كار آورديم خود به خود مسأله اراده و انتخاب از ميان مي‌رود، به هيچ وجه از ميان نمي‌رود. صحبت در اين است، منتها يك چيز ديگر هست و آن اين است كه- آقاي مهندس ... در ضمن بيانشان اشاره كردند- ماديين در لابلاي حرفهايشان يك چيزي هم اضافه مي‌كنند، وقتي مي‌گويند علت، همان علت تامّه، بعد مي‌گويند علت تامّه كه جز همين امور مادي چيز ديگري نيست. خوب، بحث در اين است كه علتهايي كه دخالت دارند، آيا تنها همين علتهاي مادي است يا علت ديگري هم دخالت دارد؟ يعني عاملهايي كه در اين قضيه دخالت دارند، آيا اين عاملها همين عاملهايي است كه ما به صورت عاملهاي مادي نشان مي‌دهيم با وضع كارشان يا يك عامل ديگري را هم در اين نظم علّيت حتما بايد دخالت بدهيم، يعني اينها جزء علت‌اند نه تمام علت؟ بحث در اين نيست كه قانون علّيت هست يا نيست، بحث در اين هم نيست كه آيا جبر علّي و معلولي، ضرورت علّي و معلولي در كار هست يا نيست، و بحث در اين هم نيست كه علل يكسان معلول يكسان به وجود مي‌آورند يا به وجود نمي‌آورند، بحث در عاملهايي است كه دخالت دارد. آيا مجموع عاملهايي كه دخالت دارد چندتاست؟ به اصطلاح منطقيين آن وقت بحث ما با ماديين بحث صغروي مي‌شود، نه بحث كبروي، يعني روي آن اصل كلي ما با آنها

‌بحث نداريم، بحث سر اين اصل كلي است: آيا همين عاملهاي محدود مادي كه ماديين نشان مي‌دهند، اينها مي‌توانند علتهاي كافي باشند يا اينها جزء علت‌اند؟ آنها مي‌گويند تمام علت‌اند، ديگري مي‌گويد جزء علت، يا اگر نگويند جزء علت، به تعبير بالاتري مي‌گويند. آيا اين علتها اگر تحت تسخير و تدبير يك علت مافوق نباشند، كافي هستند براي به وجود آوردن اين معلول يا بايد اين علتها تحت تسخير و تدبير يك علت ما فوق باشند تا بتوانند اين معلول را به وجود آورند؟ بنابراين ما روي آنها بحث نداريم. ماديين هر وقت ثابت كردند كه همين عواملي كه ما الآن داريم نشان مي‌دهيم، براي به وجود آمدن معلول كافي است، حرف خودشان را ثابت كرده‌اند، و الا اينكه دترمينيسم چنين است، خوب باشد

‌‌علل گرايش به مادي‌گري

‌مسأله معروفي هست در فلسفه و كلام و اخلاق به نام جبر و اختيار. بحث در اين است كه آيا انسان در كارهاي خود مجبور است و آزادي براي انتخاب ندارد، و يا حرّ و آزاد و مختار است؟ مسأله ديگري در الهيّات هست به نام قضا و قدر. قضا و قدر يعني حكم قطعي الهي در جريانات كارهاي عالم و حدود و اندازه‌هاي آنها.

‌در مسأله قضا و قدر بحث در اين است كه آيا قضا و قدر الهي عامّ است و شامل همه اشياء و جريانات است يا نه؟ و اگر عامّ است، تكليف آزادي و اختيار انسان چه مي‌شود؟ آيا ممكن است كه هم قضا و قدر الهي عامّ و كلّي باشد و هم انسان نقش آزاد و مختار داشته باشد؟

‌جواب اين است: بلي. ما خود در رساله‌اي كه در همين موضوع نوشته‌ايم و با نام انسان و سرنوشت چاپ شده است. در اين باره بحث كرده‌ايم و ثابت كرده‌ايم كه هيچ گونه منافات ميان قضاي عامّ الهي از يك طرف و اختيار و آزادي انسان از طرف ديگر نيست. و البتّه آنچه ما در آنجا گفته‌ايم چيزي نيست كه اوّلين مرتبه ما گفته باشيم؛ آنچه گفته‌ايم اقتباس از قرآن كريم است و قبل از ما ديگران اقتباس كرده‌اند، مخصوصاً حكماي اسلامي مستوفي در اين باب بحث كرده‌اند. امّا امروز كه به جهان‌

‌اروپا مي‌نگريم مي‌بينيم افرادي مانند ژان پل سارتر در شش و پنج اين مسأله گرفتارند و چون در فلسفه خود به مسأله انتخاب و اختيار و آزادي تكيه كرده‌اند، خدا را نمي‌خواهند قبول كنند. ژان پل سارتر مي‌گويد: چون به آزادي ايمان و اعتقاد دارم نمي‌توانم به خدا ايمان و اعتقاد داشته باشم، زيرا اگر خدا را بپذيرم ناچارم قضا و قدر را بپذيرم و اگر قضا و قدر را بپذيرم آزادي فرد را نمي‌توانم بپذيرم و چون نمي‌خواهم آزادي را نپذيرم و به آزادي علاقه و ايمان دارم پس به خدا ايمان ندارم.

‌از نظر اسلام، اعتقاد و ايمان به خدا مساوي است با اينكه انسان آزاد و مختار باشد. آزادي به معناي واقعي، گوهر انسان است. قرآن كريم خدا را بسيار بزرگ و اراده و مشيّتش را عامّ معرفي مي‌كند، ولي از آزادي نيز سخت دفاع مي‌كند:

‌هَلْ أَتي‌ عَلَي الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً. إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْناهُ سَمِيعاً بَصِيراً. إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً (1).

‌آيا بر انسان روزگاري گذشت كه چيزي نبود كه از آن ياد شود؟ ما او را از نطفه مخلوطي كه داراي خلطها بود آفريديم؛ خلطهايي كه موجب استعدادهاي گونه‌گون بود و او را در معرض آزمايش قرار مي‌دهيم. پس ما او را بينا و شنوا قرار داديم و راه به او نشان داديم، و او خود مختار است كه شكرگزار باشد يا كافر نعمت.

‌يعني او آزاد است؛ مي‌خواهد راه صحيح را انتخاب كند و مي‌خواهد راه كفران نعمت را انتخاب كند.

‌باز قرآن مي‌فرمايد:

‌مَنْ كانَ يُرِيدُ الْعاجِلَةَ عَجَّلْنا لَهُ فِيها ما نَشاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاها مَذْمُوماً مَدْحُوراً. وَ مَنْ أَرادَ الْآخِرَةَ وَ سَعي‌ لَها سَعْيَها وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِكَ كانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً. كُلًّا نُمِدُّ هؤُلاءِ وَ هَؤُلاءِ مِنْ عَطاءِ رَبِّكَ وَ ما كانَ عَطاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً (2).

‌هر كه به نعمتهاي زودگذر بسنده كند، از آن نعمتها هر چه خواهيم به هر كس كه‌

‌خواهيم زود دهيم و سپس جهنّم را براي او قرار دهيم كه در آن داخل شود نكوهيده و دور از رحمت. و هر كس كه خانه عاقبت خواهد و براي آن به مقدار لازم و شايسته كوشش كند و مؤمن باشد، پس اينان كوشششان قدرداني خواهد شد. همه را- آن گروه و اين گروه را- از بخشش پروردگارت مدد كنيم، و عطاي پروردگارت منع شدني نيست.

‌آري، اين است منطق قرآن. قرآن هيچ منافاتي ميان قضاي عامّ الهي و حرّيت و اختيار انسان نمي‌بيند. از نظر برهاني و فلسفي نيز در جاي خود ثابت شده است كه ميان اين دو منافاتي نيست. امّا اين فيلسوفان قرن بيستم خيال كرده‌اند كه تنها اگر خدا را نپذيرند آزادند؛ آن هم بدين معني كه در اين صورت مي‌توانند رابطه اراده خود را با گذشته و حاضر، يعني با تاريخ و محيط، قطع كنند و با چنين اراده قطع شده از تاريخ و محيط، آينده را انتخاب كنند و بسازند، و حال آنكه مسأله جبر و اختيار به قبول و نفي خدا مربوط نيست. با قبول خدا مي‌توان براي اراده انسان نقش فعّال و آزاد قائل شد، همچنانكه با نفي خدا نيز طبق قانون عليّت عامّه مي‌توان به فرضيّه آزادي انسان ايراد گرفت؛ يعني ريشه جبر و يا توهّم جبر، اعتقاد به نظام قطعي علّت و معلول است كه هم الهي به آن معترف است و هم مادّي. اگر منافاتي ميان نظام قطعي علّت و معلول و ميان آزادي و اختيار انسان نيست- همچنان كه واقعا هم نيست- اعتقاد به خدا سبب نمي‌شود منكر آزادي بشويم. تفصيل بيشتر اين مسأله را از كتاب انسان و سرنوشت بخواهيد. در اينجا چند نمونه ديگر از لغزشهاي فلسفي غرب را در الهيّات ذكر مي‌كنيم.

‌تصادف، خدا، عليّت؟

‌براي آنكه بيشتر با طرز تفكّر غربي، اعمّ از الهي يا مادّي، درباره خدا آگاه شويم خوب است اين بحث را نيز طرح كنيم:

‌گروهي اثبات خدا را در گرو خدشه وارد كردن بر قانون عليّت و بر اصل ضرورت علّي و معلولي پنداشته‌اند؛ يعني در گرو همان چيزي كه اساسي‌ترين پايه اثبات وجود خداوند است؛ نه تنها اساسي‌ترين پايه اثبات وجود خداوند، بلكه اساس‌

‌قبول هر نظريّه علمي و فلسفي است.

‌برتراند راسل در كتاب جهان‌بيني علمي فصلي باز كرده تحت عنوان «علم و دين». مسائلي در اين فصل عنوان كرده كه به زعم او محلّ برخورد علم و دين است.

‌يكي از آنها همين مسأله است و او آن را تحت عنوان «اختيار» ذكر كرده است. علّت اينكه تحت اين عنوان ذكر كرده اين است كه در تصوّر غربي، اختيار و آزادي كه در مورد انسان به كار برده مي‌شود عبارت است از رهايي از قانون عليّت و ضرورت علّي و معلولي. پس اگر قانون علّيت و قانون موجبيّت (قانون ضرورت علّي و معلولي) را در طبيعت انكار كنيم، در حقيقت به نوعي اختيار در مورد طبيعت قائل شده‌ايم. از اين رو «راسل» اين بحث را در زير تيتر «اختيار» طرح كرده است.

‌به عقيده ما طرح اين مسأله زير اين تيتر به نوبه خود نشانه ديگري است از اينكه تفكّر غربي در اين گونه مسائل در چه سطحي است. به هر حال، راسل مي‌گويد:

‌ «تا اين اواخر، اگر چه حكمت كاتوليكي اصل اختيار را مي‌پذيرفت، با اين حال ميلي هم به قبول قوانين طبيعي در جهان هستي نشان مي‌داد و اين اصل فقط در مورد قبول معجزات استثناء مي‌پذيرفت و اندكي تعديل مي‌يافت.

‌... يكي از مراحل رشد قابل توجّهي كه اخيرا در شيوه عمل پژوهشگران مذهبي حاصل شده تلاشي است براي نجات اختيار به دستياري جهلي كه نسبت به طرز سلوك اتمها دارند ... هنوز با هيچ درجه اطميناني نمي‌توان اعلام كرد كه اصولًا قانوني كه از جميع جهات شامل حركات اتمها باشد، وجود دارد يا حركات اين گونه اتمها تا اندازه‌اي تصادفي است ... در يك اتم حالات مختلفي روي مي‌دهد كه با يكديگر توالي مستمر ندارند و با فواصل كوچكي از يكديگر جدا مي‌شوند. يك اتم مي‌تواند يك مرتبه از حالتي به حالت ديگر جهش كند و از اين گونه جهشها براي اتم فراوان اتّفاق مي‌افتد. در حال حاضر قانوني وجود ندارد تا معلوم كند كه در فلان موقعيّت خاص، كدام جهش روي خواهد داد و از اين لحاظ گفته مي‌شود كه اتم تحت هيچ نظم و قاعده‌اي قرار نمي‌گيرد، امّا داراي خاصيّتي است كه از نظر مشابهت شايد بتوان به اختيار تعبير كرد. ادينگتون (1) در كتاب ماهيّت جهان فيزيكي با همين امكان، صحنه بزرگي آراسته است».

‌راسل آنگاه به تاريخچه «اصل عدم موجبيّت» پرداخته و اضافه مي‌كند:

‌ «من در شگفتم از اينكه ادينگتون براي تأييد اختيار به اين اصل متوسّل شده باشد، زيرا اصل مزبور به هيچ وجه نشان نمي‌دهد كه در سير طبيعت، اختيار وجود دارد».

‌آنگاه درباره اين مطلب بحث مي‌كند كه آنچه از مكانيك كوانتومي نتيجه مي‌شود، نفي علّيت نيست؛ نفي اصل موجبيّت (و اصل ضرورت ترتّب معلول بر علّت) است. مي‌گويد:

‌ «پس در اصل عدم موجبيّت، چيزي كه نشان دهد يك واقعه فيزيكي بدون علّت واقع مي‌شود، وجود ندارد ... حال برمي‌گرديم به اتم و اختياري كه در آن پنداشته مي‌شود.

‌نخست بايد دانست كه هنوز معلوم نيست حركت اتم كاملًا سرسري باشد. ادّعاي قاطعيّت در تأييد و يا ردّ اين نظريّه به يك اندازه غير علمي و اشتباه‌آميز است، زيرا علم در همين اواخر به كشف اين نكته نائل آمده است كه اتم در حوزه عمل قوانين فيزيكي قديم نيست و برخي فيزيك‌دانان با بي‌پروايي از همين مقدّمه نتيجه گرفته‌اند كه اتم اصلا در حوزه عمل «قانون» نيست ... آدمي تا چه اندازه بايد بي‌پروا باشد كه روبناي حكمتي را بر مبناي جهلي بنا كند كه فقط براي لحظه‌اي قابل دوام باشد ... بعلاوه ايرادهاي علمي محضي نيز عليه ايمان به اختيار، وجود دارد. بررسيهايي كه تاكنون در مورد رفتار حيوانات يا موجودات انساني به عمل آمده روشن كرده است كه در اينجا نيز مانند زمينه‌هاي ديگر مي‌توان به قوانين علمي (علّي ظ) دست يافت و اين همان است كه در تجربيّات «پاولوف» آزموديم.

‌صحيح است كه ما نمي‌توانيم اعمال آدمي را با هيچ درجه از كليّت پيش‌بيني كنيم، لكن اين موضوع تا حدّي مربوط به پيچيدگي مكانيسم آدمي است و هرگز بيانگر بي‌قانوني محض- كه باطل بودنش در همه موارد تجربي به ثبت رسيده است- نيست و كساني كه مايل‌اند جهان فيزيكي از وجود قانون بر كنار باشد، به نظر من نتيجه اين ميل خود را در نمي‌يابند. همه استنباط ما از جريان طبيعت بر اصل علّيت 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 كه همه جوانب آن را شخصاً نيازموده‌ايم، آگاهي داشته باشيم، و حتّي اگر جدّي‌تر صحبت كنيم، آگاهي ما منحصر به تجربه خود ما خواهد بود، آن هم فقط در همان لحظه آگاهي؛ چون حافظه نيز بكلّي مشمول قوانين علّيت است. در اين صورت، اگر ما ناتوان از اين باشيم كه از وجود ديگران و حتّي از گذشته خود استنباط موجّهي داشته باشيم،

‌استنباط ما درباره خدا يا هر چيز ديگري كه حكماي الهي آرزوي آن را دارند، بسي ناچيزتر خواهد بود ...

‌در واقع، هيچ دليل قانع كننده‌اي بر اين فرض وجود ندارد كه حركات اتمها تابع قانون نباشند، زيرا فقط در همين اواخر روشهاي تجربي توانسته‌اند آگاهيهايي از حركات اتمهاي مجرّد را به دست بياورند و هيچ بعيد نيست قوانين حاكم بر اين حركات هنوز كشف نشده باشند.» (1)

‌ما نظر راسل را داير بر اينكه هيچ دليل قانع كننده‌اي بر بي‌قانون بودن حركات اتمها ارائه نشده تأييد مي‌كنيم و بلكه مدّعي هستيم محال است چنين دليلي وجود داشته باشد يا در آينده پيدا شود. و همچنين نظر وي را درباره اينكه اگر قانون عليّت در كار نباشد و جهان بي‌قانون باشد، همه استنباطهاي ما درباره جهان و درباره خدا و درباره هر چيز ديگر نقش بر آب خواهد بود، كاملًا صحيح مي‌دانيم.

‌آنچه راسل در پاسخ مدّعيان بي‌قانون بودن جهان (لا اقل در درون ذرّات اتمي) اظهار داشته است، همان است كه حكماي الهي اسلامي در پاسخ اشاعره كه مي‌خواستند منكر ضرورت علّي و معلولي بشوند اظهار داشته‌اند. ما در پاورقيهاي اصول فلسفه و روش رئاليسم و در كتاب انسان و سرنوشت نظر خود را درباره اين اصل بيان كرده‌ايم. ولي در اينجا نمي‌توانيم از اظهار تعجّب درباره دو مطلب خودداري كنيم:

‌يكي اينكه گروهي به اصطلاح الهي خواسته‌اند از راه نفي علّيت، و به قول خودشان از راه اختيار، و از راه نفي ضرورت علّي و معلولي و انكار سنخيّت علّت و معلول (علّت معيّن، معلول معيّن به وجود مي‌آورد) وجود خداوند را اثبات كنند.

‌هر كس كه اندك آشنايي با الهيّات اسلامي داشته باشد مي‌داند كه قبول اصل علّيت، اصل ضرورت علّي و معلولي و اصل سنخيّت علّت و معلول جزء الفباي الهيّات است.

‌ديگر اينكه آقاي راسل 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 متّكي بر اين اصل است كه «علل يكسان در موارد يكسان به طور يكسان عمل مي‌كنند». غافل از اينكه با انكار اصل علّيت حتّي در مورد چيزي‌

‌كه همه جوانب آن را آزموده‌ايم نيز نمي‌توانيم در همان حدودي كه آزموده‌ايم اطّلاعي به دست آوريم، زيرا اطّلاع حسّي و تجربي ما از خارج نيز تابع قانون عليّت است.

‌اگر قانون عليّت در كار نباشد چيزي عايد ما نمي‌شود.

‌آقاي راسل مكرّر در كتاب جهان‌بيني خود اين نظر را تأييد مي‌كند كه فيزيك جديد به سوي بي‌قانون بودن جهان پيش مي‌رود. امّا مطلب اساسي اين است كه قانون عليّت، قانون فيزيكي نيست، قانون فلسفي است؛ لذا فيزيك نه مي‌تواند آن را اثبات كند و نه نفي. ولي آقاي راسل به قانون فلسفي مستقل از دست آوردهاي علوم اعتقاد ندارد و ناچار در اين گردابها براي هميشه بايد متحيّر بماند.

‌ما در پاورقيهاي اصول فلسفه و روش رئاليسم- مقاله «پيدايش كثرت در ادراكات»- درباره منشأ پيدايش مفهوم علّيت و كيفيّت انتقال ذهن به اين مفهوم و تصديق به واقعيّت آن، بحث كرده‌ايم و خواننده را به آن كتاب ارجاع مي‌دهيم.

‌‌ولادت 1298 - وفات 1358 هـ ش

# ‌نصير الدين طوسي‌

‌‌تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل‌‌

‌‌كشف المراد

‌‌ولادت 580 - وفات 652 هـ ش

‌محمدتقي مصباح

‌‌آموزش فلسفه

‌بعضي از متكلمين پنداشته‌اند كه اين قاعده مخصوص علتهاي جبري و بي‌اختيار است و اما در مورد فاعلهاي مختار بعد از تحقق جميع اجزاء علت باز جاي اختيار و انتخاب فاعل محفوظ است غافل از اينكه قاعده عقليه قابل تخصيص نيست و در اين موارد اراده فاعل يكي از اجزاء علت تامه مي‌باشد و تا اراده وي به انجام كار اختياري تعلق نگرفته باشد هنوز علت تامه آن تحقق نيافته است هر چند ساير شرايط وجودي و عدمي فراهم باشد.

‌حاصل آنكه هر علتي اعم از تامه و ناقصه نسبت به معلول خودش وجوب بالقياس دارد و همچنين هر معلولي نسبت به علت تامه‌اش وجوب بالقياس دارد و مجموع اين دو مطلب را مي‌توان بنام قاعده تلازم علت و معلول نامگذاري كرد

‌واژه‌هاي اراده و اختيار كاربردهاي مختلفي دارند كه كمابيش داراي مناسبتهايي با يكديگر مي‌باشند ولي غفلت از اختلاف آنها موجب خلط و اشتباه مي‌شود از اين روي نخست به موارد استعمال هر يك اشاره مي‌كنيم و آنگاه به تطبيق آنها بر اقسام فاعل مي‌پردازيم.

‌اراده واژه اراده معناي عامي دارد كه تقريبا مرادف با دوست داشتن و پسنديدن

‌است و به همين معني در مورد خداي متعال هم بكار مي‌رود چنانكه در مورد انسان بعنوان يك كيفيت نفساني در برابر كراهت شناخته مي‌شود و از اين جهت همانند علم است كه از يك سوي شامل علم ذاتي الهي مي‌شود و از سوي ديگر شامل علوم حصولي انسان كه از قبيل كيفيات نفساني بشمار مي‌آيند و به خواست خدا در بخش خداشناسي توضيح بيشتري در باره آن خواهد آمد.

‌لازم به تذكر است كه اراده تشريعي كه به فعل اختياري فاعل ديگري تعلق مي‌گيرد نيز يكي از مصاديق اراده به معناي عام آن است.

‌معناي دوم اراده تصميم گرفتن بر انجام كاري است و متوقف بر تصور كار و تصديق به نوعي فائده از جمله لذت براي آن مي‌باشد و بعنوان نشانه‌اي از فصل حقيقي حيوان متحرك بالاراده و نيز از مشخصات فاعل بالقصد بشمار مي‌رود و در باره حقيقت آن بحثهايي انجام گرفته و بسياري از فلاسفه آن را از قبيل كيفيات نفساني و مقابل كراهت شمرده‌اند ولي بنظر مي‌رسد كه اراده به اين معني فعل نفس است و ضدي ندارد و با اندكي مسامحه مي‌توان حالت تحير و دو دلي را مقابل آن بحساب آورد.

‌معناي اخصي براي اراده ذكر شده كه اختصاص به موجود عاقل دارد و آن عبارت است از تصميمي كه ناشي از ترجيح عقلاني باشد و به اين معني در باره حيوانات بكار نمي‌رود طبق اين معني فعل ارادي مرادف با فعل تدبيري و در برابر فعل غريزي و التذاذي خالص قرار مي‌گيرد.

‌اختيار واژه اختيار نيز معناي عامي دارد كه در مقابل جبر محض قرار مي‌گيرد و آن عبارت است از اين كه فاعل ذي شعوري كاري را بر اساس خواست خودش و بدون اينكه مقهور فاعل ديگري واقع شود انجام بدهد.

‌معناي دوم اختيار اين است كه فاعلي داراي دو نوع گرايش متضاد باشد و يكي را بر ديگري ترجيح دهد و به اين معني مساوي با انتخاب و گزينش بوده ملاك تكليف و پاداش و كيفر بشمار مي‌رود.

‌معناي سوم آن اين است كه انتخاب كار بر اساس گرايش دروني فاعل باشد و شخص ديگري هيچگونه فشاري براي انجام دادن آن بر او وارد نكند در مقابل فعل اكراهي كه در اثر فشار و تهديد ديگري انجام مي‌گيرد.

‌و معناي چهارم آن اين است كه انتخاب كار در اثر محدوديت امكانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد در مقابل كار اضطراري كه در اثر چنين محدوديتي انجام مي‌گيرد طبق اين معني كسي كه در زمان قحطي براي ادامه حياتش ناچار شود كه از گوشت مردار بخورد

‌كارش اختياري نخواهد بود هر چند طبق اصطلاحات ديگر اختياري ناميده مي‌شود.

‌اكنون با توجه به معاني مختلف اراده و اختيار به بررسي اقسام فاعلهاي ادراكي مي‌پردازيم اما فاعل بالقصد را مي‌توان داراي اراده به هر سه معني دانست زيرا هم كارش را مي‌پسندد و هم تصميم بر انجام آن مي‌گيرد تصميمي كه بر اساس ترجيح عقل گرفته مي‌شود و تنها دسته‌اي از فعلهاي قصدي كه صرفا التذاذي باشد بمعناي سوم ارادي نخواهد بود.

‌همچنين فاعل بالقصد مي‌تواند داراي اختيار به هر چهار معني باشد ولي انواعي از كارهاي قصدي هست كه بمعناي دوم يا سوم يا چهارم اختياري ناميده نمي‌شوند ولي همگي آنها بمعناي اول اختياري خواهند بود مثلا نفس كشيدن كه انسان هيچ گرايشي به ترك آن نداشته باشد بمعناي دوم اختياري نيست و كار اكراهي بمعناي سوم و خوردن گوشت مردار در زمان قحطي بمعناي چهارم اختياري نمي‌باشد هر چند همه آنها بمعناي اول اختياري هستند زيرا چنان نيست كه فاعل بكلي مسلوب الاختيار گردد.

‌و اما فاعلهاي بالعنايه و بالرضا و بالتجلي را تنها بمعناي اول مي‌توان داراي اراده دانست زيرا چنين فاعلهايي نيازي به انديشيدن و تصميم گيري ندارند همچنين بمعناي اول و سوم و چهارم داراي اختيار محسوب مي‌شوند زيرا كار خود را تحت اجبار يا فشار عوامل و شرايط خارجي انجام نمي‌دهند و تنها بمعناي دوم نمي‌توان چنين فاعلهايي را داراي اختيار دانست زيرا لازم نيست كه از ميان انگيزه‌هاي متضاد يكي را برگزينند.

‌ضمنا روشن شد كه اراده بمعناي اول و اختيار بمعناي اول همواره از نظر مورد مساوي هستند ولي اراده بمعناي دوم و سوم اخص از اختيار بمعناي اول و سوم و چهارم است زيرا در مورد فاعلهاي بالعنايه و بالرضا و بالتجلي صدق نمي‌كند به خلاف اختيار به معاني ياد شده كه بر همه اين موارد صدق مي‌كند و بدين ترتيب روشن مي‌شود كه نفي اراده بمعناي دوم و سوم از خداي متعال يا مجردات تام بمعناي نفي اختيار از چنين فاعلهايي نيست.

‌نيز روشن شد كه اراده بمعناي تصميم بر انجام كار را مي‌توان فعلي اختياري دانست هر چند از قبيل فعل بالقصد و مسبوق به اراده و تصميم ديگر نيست و شايد بتوان فاعليت نفس را نسبت به اراده نوعي فاعليت بالتجلي بحساب آورد.

‌و سرانجام اين نتيجه بدست آمد كه عاليترين مراتب اختيار مخصوص به خداي متعال است زيرا نه تنها تحت تاثير هيچ عامل خارجي قرار نمي‌گيرد بلكه از تضاد گرايشهاي دروني هم منزه است سپس مرتبه اختيار مجردات تام است زيرا تنها تحت تسخير اراده الهي هستند ولي نه هيچگونه فشاري بر آنها وارد مي‌شود و نه دستخوش تضادهاي دروني و تسلط يكي از

‌گرايشها بر ديگري قرار مي‌گيرند و اما نفوس متعلق به ماده مانند انسان داراي مرتبه نازلتري از اختيار هستند و كم بيش اراده آنان تحت تاثير عوامل بيروني و دروني شكل مي‌گيرد در عين حال همه افعال اختياري ايشان در يك سطح نيست و مثلا اختيار انسان در ايجاد صورتهاي ذهني كه از قبيل فعل بالرضا است خيلي بيشتر و كاملتر از اختيار وي در انجام كارهاي بدني مي‌باشد كه از قبيل فعل بالقصد است زيرا كارهاي اخير نياز به شرايط غير اختياري نيز دارند

‌هيچ كار ارادي و اختياري بمعناي عام اراده و اختيار نيست كه بدون شعور و علم فاعل به آن انجام بگيرد خواه علمي كه عين ذات فاعل باشد چنانكه در فاعل بالتجلي وجود دارد و خواه علمي كه عين خود فعل باشد چنانكه در مورد فاعل بالرضا ملاحظه مي‌شود و خواه علمي كه لازمه علم به ذات باشد چنانكه در فاعل بالعنايه قائل شده‌اند و خواه علمي كه از عوارض انفكاك پذير از ذات باشد چنانكه در فاعل بالقصد تحقق مي‌يابد.

‌همچنين هيچ كار ارادي و اختياري نيست كه فاعل هيچگونه محبت و رضايت و ميل و كششي نسبت به آن نداشته باشد و با كمال بي‌علاقگي و نفرت و اشمئزاز آن را انجام دهد حتي كسي كه داروي بد مزه‌اي را با بي‌رغبتي مي‌خورد يا خود را در اختيار جراح قرار مي‌دهد تا عضو فاسدي را از بدنش قطع كند چون علاقه به سلامتي خودش دارد و سلامتي وي جز از راه خوردن داروي تلخ يا بريدن عضو فاسد تامين نمي‌شود از اين جهت به خوردن همان دارو و از دست دادن عضو بدنش ميل پيدا مي‌كند ميلي كه بر كراهت از مزه بد و ناراحتي از قطع عضو غالب مي‌شود.

‌محبت و خواستن كار هم به اختلاف انواع فاعل متفاوت مي‌شود و مفاهيم مختلفي بر آن صدق مي‌كند گاهي تنها مفهوم محبت صادق است محبتي كه عين ذات فاعل مي‌باشد مانند فاعل بالتجلي و گاهي مفهوم رضايت بر آن صدق مي‌كند مانند فاعل بالرضا و گاهي لازمه محبت به ذات است مانند فاعل بالعنايه و گاهي از قبيل كيفيات نفساني و از عوارض انفكاك پذير از ذات است مانند شوق در فاعل بالقصد و جامعترين مفهومي كه شامل همه موارد مي‌شود مفهوم محبت بمعناي عام است و ملاك آن درك ملايمت و كمال محبوب است و مي‌توان از آن به مطلوبيت تعبير كرد.

‌بنا بر اين مي‌توان گفت كه قوام فعل اختياري به اين است كه فاعل فعل را ملايم با ذات خودش بداند و از اين جهت آن را بخواهد و دوست بدارد نهايت اين است كه گاهي فاعل اختياري واجد همه كمالات خودش مي‌باشد و محبت وي به فعل از آن جهت كه اثري از كمالات خود اوست تعلق مي‌گيرد مانند مجردات تام و گاهي محبت او به كمالي كه فاقد آن

‌است تعلق مي‌گيرد و كار را براي رسيدن و بدست آوردن آن انجام مي‌دهد مانند نفوس حيواني و انساني كه كارهاي اختياري خودشان را براي رسيدن به امري كه ملايم با ذاتشان هست و از آن لذتي و فايده‌اي مي‌برند انجام مي‌دهند.

‌فرق اين دو قسم آن است كه در مورد اول محبت به كمال موجود منشا انجام كار مي‌شود اما در مورد دوم محبت به كمال مفقود و شوق بدست آوردن آن منشا فعاليت مي‌گردد و نيز در مورد اول كمال موجود علت انجام دادن فعل است و به هيچ وجه معلوليتي نسبت به آن ندارد ولي در مورد دوم كمال مفقود بوسيله فعل حاصل مي‌شود و نوعي معلوليت نسبت به آن دارد ولي در هر دو مورد كمال مطلوب و محبوب بالاصاله است و كار مطلوب و محبوب بالتبع

‌يكي از مسائلي كه در اديان آسماني و بخصوص دين مقدس اسلام در زمينه خداشناسي مطرح شده و متكلمين و فلاسفه الهي به تبيين عقلاني و فلسفي آن پرداخته‌اند مساله قضاء و قدر است كه يكي از پيچيده‌ترين مسائل الهيات بشمار مي‌رود و محور اصلي غموض آن را رابطه آن با اختيار انسان در فعاليتهاي اختياريش تشكيل مي‌دهد يعني چگونه مي‌توان از يك سوي به قضاء و قدر الهي معتقد شد و از سوي ديگر اراده آزاد انسان و نقش آن را در تعيين سرنوشت خودش پذيرفت.

‌در اين جا است كه بعضي شمول قضاء و قدر الهي را نسبت به افعال اختياري انسان پذيرفته‌اند ولي اختيار حقيقي انسان را نفي كرده‌اند و برخي ديگر دايره قضاء و قدر را به امور غير اختياري محدود كرده‌اند و افعال اختياري انسان را خارج از محدوده قضاء و قدر شمرده‌اند و گروه سومي در مقام جمع بين شمول قضاء و قدر نسبت به افعال اختياري انسان و اثبات اختيار و انتخاب وي در تعيين سرنوشت خويش بر آمده‌اند و نظرهاي گوناگوني را ابراز داشته‌اند كه بررسي همه آنها در خور كتاب مستقلي است.

‌از اين روي ما در اينجا نخست توضيح كوتاهي پيرامون مفهوم قضاء و قدر مي‌دهيم و سپس به تحليل فلسفي و بيان رابطه سرنوشت با افعال اختياري انسان مي‌پردازيم و در پايان فايده اين بحث و نكته تاكيد روي آن از طرف اديان الهي را بيان خواهيم كرد

‌اشكال در كيفيت جمع بين قضاء و قدر الهي و اختيار انساني همان اشكالي است كه با شدت بيشتري در توحيد افعالي بمعناي توحيد در افاضه وجود پيش مي‌آيد و در درس شصت و چهارم به دفع آن پرداختيم.

‌حاصل جواب از اين اشكال آن است كه استناد فعل به فاعل قريب و مباشر و به خداي متعال در دو سطح است و فاعليت الهي در طول فاعليت انسان قرار دارد و چنان نيست كه

‌كارهايي كه از انسان سر مي‌زند يا بايد مستند به او باشد و يا مستند به خداي متعال بلكه اين كارها در عين حال كه مستند به اراده و اختيار انسان است در سطح بالاتري مستند به خداي متعال مي‌باشد و اگر اراده الهي تعلق نگيرد نه انساني هست و نه علم و قدرتي و نه اراده و اختياري و نه كار و نتيجه كاري و وجود همگي آنها نسبت به خداي متعال عين ربط و تعلق و وابستگي است و هيچكدام هيچگونه استقلالي از خودشان ندارند.

‌به بيان ديگر كار اختياري انسان با وصف اختياريت مورد قضاي الهي است و اختياري بودن آن از مشخصات و از شؤون تقدير آن است پس اگر بصورت جبري تحقق يابد قضاي الهي تخلف يافته است.

‌خاستگاه اصلي اشكال اين است كه توهم مي‌شود كه اگر كاري متعلق قضاء و قدر الهي باشد ديگر جايي براي اختيار و انتخاب فاعل نخواهد داشت در صورتي كه كار اختياري صرف نظر از اراده فاعل ضرورت نمي‌يابد و هر معلولي تنها از راه اسباب خودش متعلق قضاء و قدر الهي قرار مي‌گيرد.

‌حاصل آنكه تقدير و قضاء علمي دو مرتبه از علم فعلي است كه يكي تقدير علمي از انكشاف رابطه معلول با علل ناقصه‌اش انتزاع مي‌شود و ديگري قضاء علمي از انكشاف رابطه معلول با علت تامه‌اش و بر حسب آنچه از آيات و روايات استفاده مي‌شود مرتبه تقدير علمي به لوح محو و اثبات و مرتبه قضاء علمي به لوح محفوظ نسبت داده مي‌شود و كساني كه بتوانند از اين الواح آگاه شوند از علم مربوط به آنها مطلع مي‌گردند.

‌و اما تقدير عيني عبارت است از تدبير مخلوقات بگونه‌اي كه پديده‌ها و آثار خاصي بر آنها مترتب گردد و طبعا بحسب قرب و بعد به هر پديده‌اي متفاوت خواهد بود چنانكه نسبت به جنس و نوع و شخص و حالات شخص نيز تفاوت خواهد داشت مثلا تقدير نوع انسان اين است كه از مبدا زماني خاصي تا سر آمد معيني در كره زمين زندگي كند و تقدير هر فردي اين است كه در مقطع زماني محدود و از پدر و مادر معيني بوجود بيايد و همچنين تقدير روزي و ساير شؤون زندگي و افعال اختياريش عبارت است از فراهم شدن شرايط خاص براي هر يك از آنها.

‌و اما قضاي عيني عبارت است از رسيدن هر معلولي به حد ضرورت وجودي از راه تحقق علت تامه‌اش و از جمله رسيدن افعال اختياري به حد ضرورت از راه اراده فاعل قريب آنها و چون هيچ مخلوقي استقلالي در وجود و آثار وجودي ندارد طبعا ايجاب همه پديده‌ها مستند به خداي متعال خواهد بود كه داراي غني و استقلال مطلق است.

‌لازم به تذكر است كه قضاء به اين معني قابل تغيير نخواهد بود و بنا بر اين آنچه در

‌روايات شريفه در باره تغيير قضاء وارد شده بمعناي قضاء مرادف با تقدير است كه حتمي بودن و نبودن آن نسبي مي‌باشد.

‌ضمنا روشن شد كه تقدير عيني از آن جهت كه مربوط به روابط امكاني پديده‌ها است قابل تغيير مي‌باشد و همين تغيير در تقديرات است كه در متون ديني به نام بداء ناميده شده و به لوح محو و اثبات نسبت داده شده است يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ [ 1] و نيز تقدير علمي بتبع تقدير عيني تغييرپذير است زيرا تقدير علمي علم به نسبت امكاني و تحقق پديده بطور مشروط است نه علم به نسبت ضروري و تحقق پديده بطور مطلق‌

‌‌ولادت 1313 هـ ش

‌شيخ صدوق‌

‌‌اعتقادات الإمامية

‌‌ولادت 296 - وفات 370 هـ ش

‌شيخ مفيد

‌‌تصحيح الاعتقاد

‌‌ولادت 326 - وفات 401 هـ ش

‌علامه حلي‌

‌‌نهج الحق و كشف الصدق

‌‌الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر و مفتاح الباب‌

‌‌ولادت 629 - وفات 705 هـ ش

‌ضياء الدين‌ عراقي

‌‌نهاية الأفكار

‌فلم يتعرّض الأستاذ له تفصيلا خوفا علي بعض الطلاب من دخول بعض الشبهات في أذهانهم القاصرة بل و انّما أحال الجواب إلي وقت آخر يقتضيه المقام، نعم أفاد في دفع الشّبهة و فسادها بنحو الإجمال محيلا 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 مجرّد علمه سبحانه بالنظام الأكمل غير موجب لسلب قدرتنا و اختيارنا فيما يصدر عنّا من الأفعال و الأعمال كما يقول به الجبريّة «خذلهم اللَّه سبحانه» بل كنّا بعد مختارين فيما يصدر عنا من الأفعال و ان عدم صدور العمل منّا في مقام الإطاعة انما هو باختيارنا و عدم إرادتنا الإيجاد 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 أصلا، كما لا يخفي.

‌لغلبة تلك النقطة البيضاء التي كانت في قبله إلي ان بلغت حدّا أحاطت بتمامه و انعدمت النقطة السّوداء، و بعضهم بالعكس فسلك سبيل الشر ترجيحا لما يتراءي في نظره من اللذائذ و المشتهيات النفسانيّة علي المنافع الجليلة الأخرويّة باختيار منه فصار سلوكه مسلك الشّر منشأ لغلبة تلك النقطة السّوداء الّتي كانت في قلبه إلي ان بلغت حدا أحاطت بتمامه، فصار الأوّل من أهل التوحيد و الإيمان و الثاني من أهل الفسوق و العصيان من غير ان يكون واحد منهم مجبورا في الإطاعة و المعصية بوجه أصلا، كما لا يخفي.

‌و إلي ما ذكرنا أيضا لا بدّ و ان يحمل الخبر المعروف بأنّ السعيد سعيد في بطن أمّه و الشقي شقيّ في بطن أمّه [1] 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 الدنيويّة علي الفوائد الجليلة الأخرويّة، و إلّا 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 مجبوريّة العباد فيما يصدر منهم عن الأفعال في مقام الإطاعة و العصيان، ظهر أيضا صحّة تعلق الإرادة التشريعيّة بالايمان 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 انّ عدم صدوره منه انّما هو لأجل عدم تحقّق علّته التي هي إرادته للإيجاد بسوء اختياره و ترجيحه جانب المشتهيات النفسانيّة علي المنافع الأخرويّة. و امّا 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 بيّنة و يحيي من حيّ عن بيّنة و لئلا يكون لهم علي اللَّه سبحانه الحجّة بل كان له سبحانه عليهم حجة بالغة من جهة إعلامهم بما فيه الصّلاح و الفساد، فتدبّر.

‌‌ولادت 1240 - وفات 1321 هـ ش

‌محمدحسين اصفهاني كمپاني

‌‌بحوث في الأصول‌

‌الشخص إذا تصور الفعل و صدق بما فيه من الفائدة يشتاقه قهراً، فإذا كان المشتاق إليه من أفعال نفسه و بلغ شوقه إليه حدّ النصاب، حدث هيجان في الطبيعة فيحرك عضلاته نحوه فيوجده‌

‌حيث عرفت أنّ الإطاعة و الإيمان، و الكفر و العصيان، بمقتضي إرادته التكوينية تعالي شأنه، واجبة الصدور عن العبد، فيشكل، بأنّه لا معني للتكليف حينئذٍ، إذ المفروض وجوب الصدور، فهو غير مقدور.

‌و الجواب انّ إرادته تعالي لو كانت متعلّقة بفعل العبد مطلقاً، أراده، أم لا، كان للجبري أن يستكشف عدم تأثير قدرة العبد، و إرادته في فعله، إذ المفروض أنّه واجب الصدور، أراده العبد، أم لا، ففيما أراده 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 نفي الاختيار بمجرد وجوب الصدور، لمكان تعلّق الإرادة الأزلية به، و بعد ما علم أنّ الإرادة لم يتعلّق بالفعل بما هو، بل بمبادئه الاختيارية، أيضا فلا مجال لأن يقال بعدم اختياريته، لمكان الوجوب، إذ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، كيف و الشي‌ء ما لم يجب، لم يوجد، فالوجوب بالاختيار مؤكّد لاختياريته،.

‌و ممّا ذكرنا اتّضح فساد ما ربما يتوهمه الجاهل، من أنّ مسبوقية الفعل‌

‌بالإرادة وجدانية، فالنزاع ليس إلا في التسمية، و هو أنّ العدلي، يسمّي هذا الفعل اختيارياً، دون الجبري.

‌وجه الفساد: انّ كل سابق لا يجب أن يكون مؤثّراً 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.

‌ثمَّ إنّ الجبري و إن زعم أنّ نفي الاختيار عن العباد، و استناد جميع الأفعال إليه تعالي، نوع تعظيم، و تمجيد له تعالي، حيث لا مؤثّر في الوجود إلا اللّه، إلا أنّ عادة اللّه 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، و الطبائع المتصرّمة الآنيات، لا إلي الأرواح القدسية، و الشامخات العقلية، فضلًا 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 المفوّضة 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 الّذي هو منبع كل فيض وجود، فتدبّر.

‌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 اللّه، 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 أُخري، 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 حينئذ فيجاب 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 إنّه موجود بلا علّة،

‌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 إمكانية، و هذا المعني مفقود في الواجب، لأنّ واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات، فليس هناك جهة إمكانية، فلا نقض حينئذٍ.

‌لأنّا نقول: ملاك المجبورية و مناط المقهورية، هو عدم اختيارية الفعل بتمام مقدّماته، لا الإمكان، إذ المجبورية تجتمع مع الوجوب، كما في إحراق النار، فانّ 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 اللّه عليهم أجمعين، في الردّ علي الجبرية و المفوضة، أنّه لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين أمرين‌[1]، و في هذا المعني أخبار متكاثرة عن العترة الطاهرة[2]، و يمكن تقريب هذه الكلمة الإلهية بوجهين.

‌و ثانيهما: ما هو أدقّ و أقرب إلي توحيد أفعاله تعالي، فانّ 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 ملخّص 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: فمجمل القول فيه أنّه قد تقرّر في محله، أنّ المجعول بالذات، هو الوجود المنبسط الّذي به موجودية الموجودات المحدودة، و الماهيات، و من الواضح أنّ المجعول و المعلول بالذات، حيثية ذاته حيثية المجعولية و المعلولية و الارتباط، لا أنّ هناك شيئاً له الربط.

‌و البرهان عليه انّ كلّ ما كان بذاته مصداقاً و مطابقاً لمحمول اشتقاقي، فهو مصداق و مطابق لمبدئه، أيضا، و إلا لزم مصداقيته للمحمول الاشتقاقي، في المرتبة المتأخّرة عن ذاته، و هو خلف، و هذا معني عدم استقلاله في الوجود، حيث إنّ وجوده محض الربط، و عين الفقر، و إذا عرفت أنّ الوجود المنبسط الّذي به موجودية الموجودات المقيّدة المحدودة، و الماهيّات، حيثية ذاته حيثية المعلولية، و المقتضائيّة، و الارتباط، و الانتساب، تعرف أنّ له بما هو عين كلّ مرتبة بلحاظ إطلاقه، و لا بشرطيته انتسابان، انتساب إلي الفاعل بالوجوب، و هو بهذا الاعتبار فعله تعالي، و صنعه، و مشيته الفعلية، و انتساب إلي القابل بالإمكان، و هو بهذا الاعتبار وجود زيد، و عمرو و غيرهما، من الموجودات المحدودة و الماهيات.

‌و أمّا الأمر الثاني: 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، إلي محض الاستقلال، إذ الجاعل بالذات، حيثيّة ذاته، حيثيّة الجاعلية، فإن كانت ذاته مستقلة، كانت حيثية الجاعلية مستقلة، و إن كانت عين الربط، و محض الفقر، كانت حيثيّة الاقتضاء، و الجاعلية عين الربط و الفقر، إذ لا تغاير بين الحيثيّتين حقيقة، و من هنا قلنا سابقاً، انّ التفويض شرك بيّن.

‌و لا يخفي أنّ الأثر انّما ينسب إليه تعالي بما هو مطلق، و إلي العبد بما هو محدود و مقيّد، و إلا فجلّ جنابه تعالي من أن يستند إليه الأفعال التي لا تقوم إلا بالجسم و الجسماني، و لو كان من الأعمال الحسنة، فضلًا عن السيئة.

‌ربما يقال بعد ما رجع الأمر بالاخرة إلي ما لا بالاختيار، فكيف يصحّ العقوبة علي الكفر و العصيان، بل الأمر كذلك في 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 أُشير في قوله تعالي: «اليوم تجزون ما كنتم تعملون»[1] و قوله «و ان جهنّم لمحيطة بالكافرين»[2] فانّ المحيط الفعلي للكافرين، هي نار اللّه الموقدة التي تطّلع علي الأفئدة، و قوله عليه السلام: إنّما هي أعمالكم تردّ إليكم.

‌و بالجملة ففي الآيات و الروايات، تصريحات و تلويحات إلي ذلك، و مثل هذه العقوبة علي النّفس، لخطيئتها. كالمرض للبدن علي نهمه، فالمرض الروحاني كالمرض الجسماني، و الأدوية العقلانية كالأدوية الجسمانية، و حينئذٍ فليس عقاب من معاقب خارجي، حتي يقال: كيف العقاب من العادل الحكيم، علي ما لا بالاختيار؟.

‌و أمّا شبهة استلزام الملكات النفسانيّة، للآلام الروحانية، أو الجسمانية، فمدفوعة، بوجود مثله في هذه النشأة الدنيوية، فانّ 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 النفسانيّة، المضادة لجوهر النّفس، و تمام الكلام يطلب في غير المقام.

‌و ثانيهما: المثوبة و العقوبة من مثيب و معاقب خارجي، و هذا النحو من المثوبة و العقوبة، هو الّذي ورد به التنزيل [1]، و نطق به ما ورد عن آل الرسول‌

‌و قد عرفت في ما تقدّم أنّ هذا المقدار من الاختيارية، و هو سبق الفعل بمبادئه الاختيارية، مصحّح للتكليف، فكذا للمؤاخذة عند العقلاء، فيما أمر مولي عرفي، عبده بشي‌ء، و خالفه إذ لو كان الفعل بمجرد استناده إلي الواجب تعالي غير اختياري، لما صحّت المؤاخذة عليه، و لو من غيره تعالي، فإذا كان الفعل في حدّ ذاته قابلًا للمؤاخذة عليه، فكون المؤاخِذ و المعاقِب، ممّن انتهت إليه سلسلة الإرادة و الاختيار، لا يوجب انقلاب الفعل عمّا هو عليه، من القابلية للمؤاخذة و العقوبة عليه، ممّن خولف أمره و نهيه.

‌‌ولادت 1258 - وفات 1321 هـ ش

‌ابوالقاسم‌ خويي

‌‌دراسات في علم الأصول‌

‌في انّ العباد في أفعالهم هل يكونون مقهورين بالإرادة القاهرة الأزلية أو انّ القوة و القدرة من اللّه و الأفعال تصدر بإرادة العبد و اختياره‌؟

‌و البحث عن هاتين الجهتين بحث كلامي كما هو واضح.

‌النقطة الأولي: فدعوي اتحاد الطلب و الإرادة يمكن ان تكون من جهتين.

‌و كلتا الدعوتين باطلتان، و مفهومهما مفهومان متباينان لا ارتباط بينهما

‌أصلا، و ذلك لأنّ الإرادة اسم للصفة أو الفعل النفسانيّ- علي خلاف في ذلك يبيّن إن شاء اللّه- 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 المريد 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: انّ الطلب و الإرادة مفهومان متباينان، و ان أراد الأشعري من تغايرهما ذلك فهو المتين جدا، بل الظاهر انّ 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 مهمّات المباحث الكلامية، و لو لا انّ صاحب الكفاية تعرّض له في المقام لما تعرضنا له، فذهب الأشاعرة فرارا من لزوم الشرك بزعمهم إلي انّ افعال العباد كلها مخلوقة للّه تعالي، 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 تعالي، غايته في الاختيارية من الأفعال أوجد اللّه القدرة للعبد علي إتيان العمل مقارنا لفعله من دون ان يكون مستندا إليها دون الفعل الغير الاختياري، فتأمل.

‌و لذا ذكر بعض المعتزلة انّ حمار الأشعري أعقل منه، لأنه يفرق بين الفعل المقدور و غير المقدور، فإذا وصل إلي نهر صغير تمكن من عبوره حيث يطفر عنه بخلاف ما إذا وصل إلي النهر العريض الّذي لا يمكنه الطفرة عنه، و الأشعري لا يفرق بين الأمرين، و من الواضح انّ لازم هذا القول هو نسبة الظلم إليه تعالي في عقابه العباد علي معاصيهم، فهم فرارا من الشرك بتخيّلهم وقعوا في الظلم.

‌و ذهب جمع من الفلاسفة إلي ما ذكر في الكفاية من انّ 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 انّ، العباد مستقلون في أفعالهم، و عزلوا اللّه جلّ شأنه عن التأثير في ذلك زعما منهم كفاية العلة المحدثة في بقاء المعلول أيضا، و هم فرارا من الظلم وقعوا في الشرك.

‌و الإمامية تبعا لأئمّتهم عليهم السّلام ذهبوا إلي الأمر بين الأمرين و المنزلة بين منزلتين، بحيث لا يلزم شي‌ء من المحذورين، و قد مثلنا سابقا للجبر بحركة يد المرتعش إذا شدّ بيده سيف و جي‌ء بإنسان تحت السيف، فانّ حركة يد المرتعش تكون غير اختيارية و لو كان ملتفتا إلي انّ من تحت السيف يقتل بذلك، بل و لو كان في نفسه محبا لذلك أيضا، و مثلنا للتفويض بما إذا كان سبع 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 امّا الأمر بين الأمرين، فمثاله ما إذا فرضنا انّ إنسان مصاب بالفلج لا يقدر علي الحركة أصلا، و لكن أوصل الطبيب السلك الكهربائي إلي يده فتحركت ما دامت متّصلة بالسلك، فانّ المريض بعد ذلك يكون مختارا في أفعاله إلّا انّ إفاضة القدرة عليه يكون من السلك آناً فآنا، ففي كل آن هو غير مستغن عن الطبيب و مهما رفع الطبيب يده عن «سويج» الكهرباء تفلج يد المريض و تسقط عن الحركة، و في هذا الفرض لو فعل المريض فعلا بلا مسامحة يكون الفعل مستندا إلي المريض لصدوره عن مشيئته و اختياره، و يستند إلي الطبيب أيضا، لأنه كان بإفاضة القدرة عليه آناً فآنا، و افعال العباد كلها من هذا القبيل، فانّ الإنسان غير مستغن عن المؤثر دائما.

‌و الحاصل: أصول الأقوال في المقام أربعة:

‌الأول: ما ذهب إليه أكثر الفلاسفة من انّ الأفعال الاختيارية معلولة للإرادة، فهي إرادية غير انّ الإرادة تنتهي إلي ما ليس بالاختيار فهي غير اختيارية.

‌الثاني: ما ذهبت إليه الأشاعرة من انّ الأفعال كلها مخلوقة للّه تعالي، و ليس لقدرة العبد و اختياره تأثير فيها أصلا، و انّ العبد معرض و محل للفعل نظير الجسم الّذي يعرضه السواد، و انما الفرق بينهما في انّ 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 اللّه تعالي و ان كان إيجاد مبادئ الفعل فيهم ابتداء من اللّه، و هو قادر علي إعدام ما أوجده فيهم من المبادئ إلّا انه بعد ما أعطاهم الحياة و القدرة

‌و بقية المقدمات فما لم يسترجعها يكونون مستلقين في 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 الأشعري و نقول: ما الفرق بين الحركة الاختيارية و الغير الاختيارية؟

‌فان قال: بعدم الفرق بينهما، فهو إنكار للوجدان، و إثبات المطلب علي منكر الوجدانيات ممتنع نظير من أنكر استحالة اجتماع النقيضين.

‌و ان قال: بأنّ الفرق بينهما بمقارنة الفعل الاختياري مع القدرة، نقول: ما المراد من القدرة؟ ان أريد بها الإرادة و الاختيار علي الفعل فمعها لا معني لأن يكون الفعل مخلوقا للّه تعالي 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 انّ الإنسان يحبها و هو يشتاق إليها لأنها سبب حياة الإنسان، فما هو الفارق بين الفعلين؟

‌و ثانيا: انه علي هذا المبني يكون العقاب و الثواب ظلما و قبيحا، نظير عقاب العبد علي طول قامته، مع انّ الأشعري بنفسه يعاقب من ضربه بالحجر و لا يعاقب الحجر الواقع بنفسه من مكان مرتفع علي رأسه، و قد أورد هذا علي رئيس الأشاعرة، و هو أبو موسي الأشعري، و أجيب عنه بجوابين:

‌الجواب الأول: انّ العقاب يكون علي 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 تعالي: لَها ما

‌أحدهما- انّ العقاب يكون علي تقارن الفعل مع القدرة.

‌و فيه: انّ التقارن غير اختياري أيضا، و ليس العقاب عليه إلّا كالعقاب علي تقارن أمر غير اختياري مع قصر قامة العيد أو سواد وجهه.

‌ثانيهما- ما ذكره الباقلاني من انّ العقاب و الثواب يكون علي الإطاعة و العصيان، فانّ للفعل حيثيتين، فانه بما هو فعل مخلوق للّه تعالي و بما هو إطاعة أو عصيان يوجب الثواب أو العقاب.

‌و فيه: انّ الإطاعة و العصيان ليسا إلّا عنوانين انتزاعيين و لا حقيقة لهما إلّا بمنشإ انتزاعهما، فالإطاعة تنتزع عن انطباق المأمور به علي المأتي به و المعصية عن انطباق المنهي عنه عليه، و لا معني للعقاب علي ذلك.

‌و بعبارة أوضح: ان كانت الإطاعة أو العصيان فعلا مستقلا فننقل الكلام فيها، إذ لو كانت مخلوقة للعبد يلزم الشرك المتوهم عند الأشعري، و لو كانت مخلوقة للّه 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 و هو الشرك المتوهم عنده، و عليه فلما ذا لم يكن أصل الفعل مخلوقا للعبد؟! و ان كان هو أيضا فعل اللّه تعالي فالعقاب عليه أيضا ظلم قبيح.

‌الجواب الثاني: عن إشكال الظلم هو إنكارهم الحسن و القبح في الأفعال‌

‌و نقول: أما قولهم بأنه ليس للعبد ان يحكم علي المولي بشي‌ء فهو حق، إلّا انّ المراد من الحكم في 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 في سلطان الغير و لا معني له في افعال الباري.

‌ففيه: انه مغالطة و اشتباه بالغصب، فانّ الغصب هو التصرّف في سلطان الغير و لا يعقل بالقياس إلي مالك الملوك، و اما الظلم فهو بمعني الاعوجاج و الخروج عن العدالة و الاستقامة إلي حد الإفراط أو التفريط و لو في ملكه أو نفسه، مثلا انّ الإنسان علي نفسه حقوقا فلا بدّ و ان يصرف مقدارا من زمانه في الأمور الأخرويّة و مقدارا منه في الأمور الدنيويّة يقال انه ظلم نفسه، و هكذا لو كان للإنسان عبدان و كان أحدهما مطيعا لمولاه في تمام عمره و الآخر عاصيا له كذلك لو أثاب المولي العبد العاصي و عاقب المطيع فهو ظالم و يعد عند العقلاء مجنونا.

‌و أما قولهم يجوز ان يدخل اللّه نبيّه في الجحيم و يخلد عدوّه في الجنّة فهو أيضا كالمثال المتقدم مما لا يجوّزه العقل و العقلاء و لو كان تصرفا في ملكه و سلطانه.

‌هذا مضافا إلي انه عليه يكون بعث الرسل و إنزال الكتب لغوا، إذ لا مانع من ان يدخل جميع المؤمنين في النار، و يسكن جميع الكفار في الجنان، فلا يبقي لهذا دافع إلّا القول بأنّ الوعد و الوعيد ينفي ذلك، فانه لا يخلف الميعاد.

‌و الجواب عنه واضح علي مشربهم، إذ خلف الوعد بل الكذب الّذي ليس إلّا ظلما في الكلام لا يكون قبيحا، و اما توهم انّ عادة اللّه جارية علي ذلك.

‌ففيه: انه متي عاشرنا مع اللّه تعالي و كم مدّة كنّا معه حتي علمنا عادته في الأمور الدنيويّة؟ و من رجع من الآخرة و أخبر عن عادته تعالي فيها؟ فهذه الكلمات مما تضحك الثكلي.

‌ثم انهم استدلوا علي مطلبهم بوجهين.

‌أحدهما: عقلي.

‌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 تعالي: إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَها[4]، و قوله تعالي: وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ[5]، و قوله عزّ شأنه: فَتَبارَكَ اللَّهُ‌

‌أَحْسَنُ الْخالِقِينَ‌[6]، و قوله تعالي: وَ تَخْلُقُونَ إِفْكاً[7] إلي غير ذلك، و قد صرّح فيها بإسناد الخلق إلي اللّه تعالي، فلا بدّ و ان يراد من قول اللّه خالق كل شي‌ء الأشياء الموجودة في نفسها غير الأفعال، و أعجب من هذا استدلالهم بقوله تعالي:

‌وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ‌[8]، فانّ صدر الآية قالَ أَ تَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ‌، أي الّذي تعملونه و هو الخشب فانّ ال «ما» موصول بمعني و معرفة صلته، فالمعني اللّه خلقكم و ما تنحتونه من الأخشاب لا انّ اللّه خلق نفس عملكم و فعلكم.

‌و اما العقلي فأمران:

‌الأول: انّ اللّه تعالي عالم بأفعال العباد، و إلّا لزم الجهل في ذاته المقدّسة، و هو محال، فإذا تعلق علمه بأنّ زيدا يفعل العمل الكذائي و عمرا يتركه، فبالضرورة لا بدّ و ان يتحقق ذلك، و إلّا لانقلب علمه جهلا، و هو محال.

‌و هذا الوجه ذكره «الفخر الرازي»، و أرعد بذلك حيث قال ما حاصله: انه لو أجمع أهل العالم و العلماء لما أجابوا عن هذه الشبهة، و افتري علي هشام و قال: إلّا ان يختار ما ذهب إليه هشام من نسبة الجهل إليه تعالي.

‌و قد أضاف إلي الشبهة بعضهم ما مضمونه انّ اللّه تعالي أخبر عن دخول أبي لهب النار بقوله تعالي: سَيَصْلي‌ ناراً ذاتَ لَهَبٍ‌، فلو لم يكن كفر أبي لهب ضروريا و أمكن إيمانه، و الإيمان يجبّ ما قبله، يلزم الكذب و الجهل في ذاته المقدّسة.

‌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 المرآة فانّ ما يرتسم في المرآة يكون تابعا لصاحب الرسم لا العكس، فالرسم يكون رسم إنسان يتبع كون الواقف امام المرآة إنسانا، لا انّ الإنسان إنسان لأنّ رسمه رسم إنسان.

‌و بالجملة لا فرق بين علمه تعالي 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 تعالي بافعال عباده لا يؤثر في تحققها فهو عزّ شأنه يعلم بصدور الفعل أو الترك من العبد بقدرته و اختياره، لأنه يصدر منه كذلك.

‌و أما ما ذكروه من قياس علمه تعالي بعلم البنّاء و الخيّاط بعمله، و تأثير ذلك فيه.

‌ففيه: انّ هذا العلم هو العلم الفعلي باصطلاح بعضهم أي ما يكون في طريق للفعل و هو عبارة عن تصوّر، فتحقق كل فعل اختياري يكشف عن تعلق علم الفاعل به كشف المعلول عن علته، فهذا العلم مؤثر في الفعل، و لكن لا ربط له بالعلم بمعني انكشاف الواقع.

‌و الّذي يؤيد ما ذكرناه هو انه تعالي 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 تعالي بذلك، هذا في الحل.

‌و النقض: انه تعالي كما هو عالم بافعال العباد عالم بافعال نفسه من إنزال المطر في الوقت الخاصّ، و إرسال الريح في الزمان المعيّن، و خلق زيد في الساعة الفلانيّة إلي غير ذلك، فيلزم ان يكون تحققها ضروريا، و ان يكون جلّ شأنه مضطرّا في افعال نفسه، و لا يلتزم به الأشعري، 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 إلي 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 إلي 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 إلي 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 مرجّح، فان كان ذلك المرجّح الثاني أيضا موجبا فقد ثبت المطلوب، و إلّا فالفعل باق علي إمكانه إلي 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 مبني 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 لإحدي قوانا الظاهرية أو الباطنية و ربما يعبرون عنه بالتصديق بالفائدة، ثم إدراك ما يترتب عليه من المفسدة و دفعها أو توطين النّفس عليها، ثم نشتاقه 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 إلي كونه‌

‌ملائما للطبع، و نعم ما عبّروا عن إعمال القدرة بالاختيار أي 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 تعالي: أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْ‌ءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ‌[9]، 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 تحققه أولا: من الالتفات إليه، و لذا ربما يموت الإنسان جوعا أو عطشا مع وجود الطعام و الشراب عنده لعدم التفاته إليهما، و ثانيا: إلي ملائمته لإحدي القوي و إلي عدم مزاحمته بما ينافي النّفس من الجهات الأخر، فيشتاقه و يميل إليه ثم بعد ذلك بيني علي فعله أو علي تركه بسبب ملائمة ذلك لإحدي قواه، و لا يبعد ان يكون هذا هو المراد من الإرادة أو المشيئة أو الاختيار، فيقال: أردت ففعلت، و في الفارسية يقال: (خواستم پس كردم) و ربما يكون البناء متعلقا بأمر حالي كما قد يتعلق بأمر استقبالي فيقال أريد زيارة الحسين عليه السّلام يوم عرفة، أي انا بان علي ذلك و متهيّئ له في نفسي، و ربما يعبر عنه بعقد القلب.

‌[- معني الإرادة و الاختيار لغة]

‌ثم انّ المراد من الإرادة المستندة إلي غير ذوي الشعور، كما في قوله تعالي:

‌جِداراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ‌[10]، هو أيضا البناء و التهيؤ غايته انّ التهيؤ هناك يكون طبعيا، فانّ كل ثقيل يميل إلي الأرض طبعا 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 الّذي نراه في أنفسنا، ثم بعد ذلك تعمل النّفس قدرتها في إيجاد الفعل خارجا، و يكون المرجّح لذلك مجرّد ملائمة ما اختارته مع بعض قواها، و ليس في نفسنا وراء ذلك شي‌ء أصلا، و كأنّ توهم الأشعري ناشئ من مغالطة واضحة و هي الخلط بين مرجّح الوجود و مرجّح الإيجاد، فمرجّح الوجود لا بدّ و ان يكون موجبا و يستحيل صدور الفعل من غير فاعل، و هذا بخلاف مرجّح الإيجاد فانّ أدني مرجّح 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 لميلي و شهوتي، فلا نعني بالفعل الاختياري الا الفعل المسبوق بالعلم أو القدرة و ليس في مقدماته سوي الالتفات و إدراك ملائمته 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، أي طالب الماء و الكلاء، و هي علي ما في اللغة تستعمل تارة: بمعني المشيئة و هي بمعني إعمال القدرة، و أخري: في التهيؤ للفعل، و لذا ربما تسند الإرادة إلي الجدار كما في قوله تعالي: جِداراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ‌[11] أي 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 السّلام عن الراوي: (أ تقول افعل ذلك، ثم إن شاء اللّه قال: نعم، فقال عليه السّلام: أ تقول افعل ان علم اللّه، قال: لا)، فيظهر من بيانه عليه السّلام انّ الإرادة انما هي بمعني المشيئة التي هي من أفعاله تعالي لا صفاته، ثم انّ المشيئة أعني إعمال القدرة بنفسها مقدورة، و الفعل المترتّب عليها مقدور بسببها، و قد أشير إلي ذلك في قوله عليه السّلام: (انّ اللّه 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 بأنّ المراد انه تعالي خلق مشيئة العباد بنفسها ثم خلق سائر الأفعال بها، و لا ندري بأي وجه استظهر ذلك من الرواية.

‌و كيف كان لم يرد دليل علي انّ الإرادة تجي‌ء بمعني الشوق المحرّك للعضلات، لنقع في محذور الجبر، بل المحرك للعضلات هو النّفس و الروح.

‌ثم لا يخفي انّ 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 النفسيّ أو الغيري، و لذا كثيرا ما تكون مغفولا عنها، فنريد أن ندعي انّ الفعل الجوارحي الاختياري ما يكون مسبوقا بالعلم و القدرة، و هذا هو الميزان في الاختيارية و غيرها.

‌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 الخراسانيّ‌[12] فأجاب عنها بأنّ‌

‌الإرادة الأزلية انما تعلّقت بصدور الفعل أو بعدمه عن الفاعل بالاختيار.

‌و نقول: هذا الجواب ليس إلّا جوابا عن الشبهة في مقام اللفظ و الاصطلاح، و لا يرفع الإشكال واقعا، فانّ تعلق الإرادة الأزلية بصدور الفعل عن اختيار العبد لازمه ضرورية الصدور و الاختيار، نعم حيث انّ الفعل حينئذ يكون مسبوقا بالإرادة يكون اختياريا اصطلاحا.

‌و الصحيح في الجواب انّ الإرادة بمعني البناء و المشيئة و ما شئت فعبر انما تتعلق بفعل نفس الإنسان فإذا التفت امّا ان يريد فعل شي‌ء أو تركه. و اما الفعل الاختياري للغير فلا معني لتعلق إرادة الإنسان به أصلا، و عليه فما يصدر من العبد اضطرارا من غير اختياره كحركة النبض مثلا لا مانع من تعلق الإرادة الأزلية به وجودا أو عدما، و امّا الفعل الصادر عن اختياره فلا تتعلق الإرادة الأزلية به أصلا من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لم يكن مجال لتعلقها به، و ما ورد من قبيل قوله تعالي: وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ\*[13] فالمراد منه ظاهر بعد ما بيّناه، فانّ معني مشيئته بالنسبة إلي الأفعال الاختيارية للعبد انما هو الإقدار آناً فانا، و الإفاضة دائما كالسلك الكهربائي بحيث لو انفصل أقل من آن ينطفئ الضوء و يخمد النور، و هذا معني كلمة (لا حول و لا قوّة إلّا باللَّه)، فتحصل بحمد اللّه اندفاع شبهات الأشاعرة بحذافيرها.

‌[- ما ذهب إليه الفلاسفة من أنّ الأفعال الاختيارية معلولة للإرادة]

‌و أما الفلاسفة فذهبوا إلي انّ الأفعال الاختيارية معلولة للإرادة تترتب عليها كترتب الصفرة علي الوحل، لا فرق بينهما إلّا في انّ الأول مسبوق بالإرادة و لذا يسمي بالاختياري دون الثاني، زعما منهم انّ كل فعل لا بد له من علّة تامة موجبة، لأنّ الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد، و هذا هو الوجه الّذي يستلزم الجبر و القول‌

‌بقدم العالم لجريان هذا الكلام هناك أيضا، و قد ذكر العلّامة قدّس سرّه في منهجه انّ الفرق بين الفلسفة و الإسلام هو ذلك، فانّ الفلاسفة يقولون بان كل فعل متوقف علي موجب، لأنه ما لم يجب لم يوجد، بخلاف الإسلام إذ ليس من هذه العناوين كعنوان العلّية و المعلولية 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 مؤثرا في دفع شبهة الجبر و قدم العالم مثقال ذرة، و انما هو فرق اصطلاحي لمجرد التعبير.

‌فالجواب الصحيح عن كلامهم هو ما تقدم من انّ ما يتوقف عليه الفعل انما هو الفاعل و لو كان مختارا، فان شاء يعمل قدرته و يجعلها فعلها أي بفعله، و ان لم يشأ لم يفعله، نعم لا بدّ و ان يكون ذلك لفائدة مترتّبة عليه، امّا راجعة إلي نفسه أو إلي غيره، و امّا الموجب فلم يدل دليل علي اعتباره لا شرعا و لا عقلا.

‌و بهذا تندفع شبهة الجبر و شبهة قدم العالم، و ما تخيّلوه من ترتب عقول عشرة و انّ المخلوق الأول هو العقل الأول، ثم بقية العقول بحسب الترتيب إلي ان ينتهي الأمر إلي النفوس الفلكية، ثم إلي عالم الطبيعة، فانّ كل ذلك مبني علي الجبر و انّ الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد، و إلّا فالبارئ فاعل مختار إذا رأي المصلحة في إيجاد شي‌ء قبل ألف سنة يوجده في ذلك الظرف، و إذا رأي المصلحة في إيجاده بعد ألف سنة يوجده في ذلك الزمان، فلا يلزم القدم، و هذا هو الّذي يستفاد من الأخبار و يراه الإنسان وجدانا و لذا ذكر الشيخ في الرسائل انّ ضرورة الأديان قد دلّت علي حدوث العالم، فان كانت هناك شبهة، كاستحالة الخلق المعلول عن العلّة، فهي شبهة في مقابل البديهيّة[14].

‌[- 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 التكوينيّة و التشريعيّة، فان الإرادة علي ما عرفت بمعني البناء القلبي، و لا يعقل تعلّقه بفعل الغير. نعم ربما يتعلّق الشوق بذلك، و أما العزم و المشيئة و البناء فلا، و عليه فالفاعل دائما تكون إرادته تكوينيّة، غايته تارة: تتعلّق بالفعل الخارجي التكويني، و أخري بالجعل و تشريع الحكم، فالفرق في المتعلّق.

‌[- مناقشة صاحب الكفاية فيما ذكره من أنّ اختيار السعادة و الشقاوة و الشقاوة ينتهي إلي الذاتي‌]

‌ثانيهما: ما ذكره‌[15] من انّ اختيار السعادة و الشقاوة بالآخرة ينتهي إلي الذاتي و لا يسأل عنه، فانّ الاختيار فعل النّفس و لا معني لكونه ذاتيا و لذا يتخلف و يتبدل، فربما يكون الإنسان في أول عمره يختار المعاصي و في أواخر عمره يختار الطاعات و ربما ينعكس الأمر، فالتخلف أقوي دليل علي عدم كونه ذاتيا.

‌ثم انّ بعض أعاظم تلامذته وجّه كلامه ببيان مقدّمة، و حاصل ما ذكره: انّ الأعراض تارة: تكون لازمة أما من عوارض الماهية، و أما من عوارض الوجود، و أخري: تكون مفارقة اتفاقيّة كالبياض بالقياس إلي الجسم، فما كان من قبيل الأول لا يحتاج إلي جعل مستقل، بل لا معني لجعله مستقلا، بل ينجعل بجعل ملزومه.

‌و أما القسم الثاني فجعله يكون بجعل مستقل، ثم طبق هذه المقدّمة علي المقام، و ذكر انّ العلم بالنسبة إلي الإنسان يكون من العوارض المفارقة، و لذا لا يكون الإنسان عالما، ثم يعلم.

‌و أما الاختيار فهو من لوازمه، فانّ الإنسان الملتفت الشاعر من أول وجوده‌

‌يكون مختارا، فثبوت الاختيار في الإنسان غير محتاج إلي جعل مستقل، و عليه فحيث انّ الاختيار فعل العبد و يكون دخيلا في تحقق فعله الاختياري يستند الفعل إلي العبد، و حيث انّ بعض أسبابه و هو العلم و الإدراك يكون جعله من اللّه تعالي يستند الفعل إليه جلّ شأنه، و هذا معني أمر بين أمرين، و في كلامه صغري و كبري و تطبيقا نظر.

‌و الحاصل: انه تلخّص مما ذكر ان أفعال العباد ليست مخلوقة للّه تعالي كما ذهب إليه الأشاعرة، و لا هي معلولة للإرادة كما ذهب إليه الفلاسفة، بل هي فعل العبد صادرة باختياره.

‌نعم القدرة علي ذلك آناً فآنا تكون من اللّه تعالي، حتي في حال العصيان، و هذا معني الأمر بين أمرين، كما ورد في الروايات، و في بعضها سئل عن الإمام ما حاصله: انه هل يكون الفاعل هو اللّه، فقال عليه السّلام ما مضمونه: هو أعدل من ذلك، فقال: فالعبد هو الفاعل، فقال عليه السّلام: هو أعجز من ذلك.

‌و منشأ ما ذهب إليه الفلاسفة انما هو ذهابهم إلي احتياج كل فعل إلي علّة تامّة يستحيل تخلّفها عن المعلول، و قد ذكرنا انه لا دليل عليه، و انما الفعل يحتاج إلي الفاعل ليس إلّا، و بهذا ظهر ما في الكفاية من الخلل، و ذكرنا من مواردها موردين:

‌الأول: تقسيمه الإرادة إلي التكوينيّة و التشريعيّة، فانّ ذلك علي مسلكهم من انّ الإرادة من الصفات تام، حيث لا معني لها في البارئ إلّا العلم، فعلمه تعالي تارة: يتعلّق بما له دخل في النظام الأتم فيعبّر عنه بالإرادة التكوينيّة، و أخري: بما له دخل في مصلحة شخص خاص و يسمي بالإرادة التشريعيّة، و لكن علي ما اخترناه من انّ الإرادة هي من افعال النّفس، فالإرادة دائما تكون تكوينيّة، و الفرق يكون في متعلّقها.

‌الثاني: ما ذكره من انتهاء الإرادة إلي الذات، و الذاتي لا يعلل، فانّ اللّه تعالي ما جعل المشمش مشمشا، بل أوجده، فانه لا معني لأن تكون الإرادة جنسا و لا فصلا للإنسان، و قد وجّه كلامه بعض أعاظم تلاميذه بذكر مقدّمة، و هي: انّ الاعراض، تارة: تكون من أعراض الماهيّة، و أخري: من أعراض الوجود، و علي 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 علي المقام و ذكر انّ الاختيار من عوارض الإنسان الغير المفارقة بخلاف العلم و الشوق، فالاختيار غير مجعول في الإنسان مستقلا بخلاف العلم، و الفعل المتوقف علي هاتين المقدّمتين من حيث دخل العلم المجعول من اللّه تعالي فيه يكون مستندا إليه، و من حيث توقّفه علي الاختيار الّذي ليس بمجعول مستقلا يستند إلي الفاعل، و هذا معني الأمر بين أمرين، انتهي.

‌و هو غير تام صغري و كبري و تطبيقا.

‌أما كبري فلأنّ تقسيم العارض بمعني اللاحق، لا الانتزاع إلي عارض الماهية و الوجود و ان كان من الفلاسفة إلّا انه غير تام، فانّ الماهيّة ليست بشي‌ء أصلا، فهي ليست حرف فكيف يمكن ان يلحقها أمر آخر، بل العرض دائما يعرض الوجود، غايته تارة: يعرض كلا الوجودين الخارجي و الذهني كالزوجيّة للأربعة مثلا، و يسمي بلازم الماهية أيضا، و أخري: يعرض أحد الوجودين دون الآخر كالمعقولات الثانوية و الحرارة للنار.

‌و أما ما ذكره من انّ العرض اللازم يكون مجعولا بجعل المعروض.

‌ففيه: انه لا ريب في تغاير العارض و المعروض و تعددهما خارجا و ان كلّا منهما موجود له وجود خاص به، و حيث انّ الإيجاد و الوجود متّحدان ذاتا و اختلافهما يكون بالاعتبار، فكل وجود إيجاد لو قيس إلي فاعله، فلا محالة يكون‌

‌هناك إيجادان و يستحيل اتحادهما.

‌و مع التنزل عن ذلك، نقول: ما المراد من الاعتبار الّذي جعله من العوارض الدائميّة و ما المراد من العلم الّذي جعله مفارقا؟ فان كان المراد من الاختيار قابلية الاختيار، فجميع صفات الإنسان تكون كذلك، فانّ الكاتب بالقوّة و العالم بالقوّة و الصانع بالقوّة، تكون من لوازم الإنسان الغير المنفكة عنه حتي عرف الإنسان في المنطق بالكاتب بالقوة، فما وجه الفرق بينهما؟ و ان أراد من الاختيار الاختيار الفعلي الّذي هو محل كلامنا فهو مفارق بالنسبة إلي الإنسان، فانه ربما يريد شرب الماء و ربما لا يريده، فكيف يكون لازما له، و هو يتخلّف عنه.

‌هذا مضافا إلي انه نسلّم جميع ما تقدّم، و لكن نقول: لو كان هناك فعل مترتّب علي مقدّمتين. إحداهما: تكون مجعولة بجعل المولي تبعا، و الأخري: تكون مجعولة بجعله استقلالا، فمع ذلك كيف يمكن ان يكون الفعل اختياريا مع انّ كلتا مقدّمتيه كانتا بغير اختياره؟ و هل هذا إلّا مجرّد تسمية و اصطلاح، فالشبهة لا ترتفع بهذا التوجيه، فدافع الشبهة منحصر بما ذكرناه و استفدناه من أئمتنا عليهم السّلام، و هو الأمر بين الأمرين.

‌و اما التفويض فلا نطيل الكلام فيه، فانه مبني علي انّ الوجه في احتياج الممكن إلي المؤثر هل هو حدوثه أو إمكانه؟ و الصحيح هو الثاني، و عليه فالحادث في بقائه أيضا محتاج إلي المؤثر لبقاء ملاك حاجته و هو الإمكان، هذا تمام الكلام في التفويض.

‌تنبيهان‌

‌[الأول: في أنّ قولنا في الصلاة «بحول اللّه و قوته ...» يشير إلي المختار في الأمر بين الأمرين‌]

‌الأول: انّ قولك في الصلوات «بحول اللّه و قوّته أقوم و أقعد» يشير إلي ما

‌ذكرناه من الأمر بين الأمرين، و انّ إفاضة القدرة دائما يكون من المولي، و هكذا جميع مبادئ الفعل من الإدراك و الحب و الاشتياق و القدرة يكون منه تعالي، و انّ البناء و الاختيار يكون من العبد، و لذا أسند الفعل في قول «بحول اللّه أقوم» إلي نفس العبد، و الحول و القوة إلي اللّه تعالي، و أما قوله تعالي: وَ لا تَقُولَنَّ لِشَيْ‌ءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذلِكَ غَداً إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ‌[16]، فقد ذكر بعض المفسّرين انّ الاستثناء يكون من المنهي عنه، و انّ المعني هو النهي عن قول اني فاعل ذلك غدا بتا، و عدم النهي عنه إذا انضم إليه قول إلّا انّ يشاء اللّه، و لكنه محتاج إلي التقدير و هو خلاف الظاهر، بل الظاهر ان يكون المراد هو النهي عن مجموع تلك الجملة بان يكون الاستثناء أيضا مقول القول، فقول إلّا ان يشاء اللّه يكون هو المنهي عنه، و ذلك لأن ظاهره التفويض.

‌و بعبارة أخري، تارة: يخبر الإنسان عن فعل عمل بتا من دون تعليق، و ربما يكون ذلك مع الالتفات إلي لوازمه مستلزما للكفر. و أخري: ربما يخبر معلقا علي حول اللّه و قوّته و مشيئته، و هذا هو المحبوب. و ثالثة: يخبر و يجعل إرادة الخلاف من اللّه تعالي مانعا عن ذلك بان يقول: «افعل ذلك غدا إلّا ان يشاء اللّه خلافه و يمنع عنه» و كثير ما يستعمل ذلك في محاورات أعضاء الدولة، مثلا يقول الوزير «اخرج غدا ان لم يمنعني السلطان»، و معني ذلك هو الاستقلال في العمل و الاستغناء عن السلطان و الاخبار بأنه أقدر منه فان شاء منعه، و هذا تفويض محض، و هو المنهي عنه في الآية المباركة، فتأمل.

‌[الثاني: لا منافاة بين الأمر بين الأمرين و ما ورد في بعض الآيات و الروايات من إسناد فعل العبد إلي اللّه تعالي و تعليقه علي مشيئته‌]

‌الثاني: انه لا ينافي ما ذكرناه من الأمر بين الأمرين ما ورد في بعض الآيات و الأخبار من إسناد فعل العبد إلي اللّه تعالي أو تعليقه علي مشيئته كما في قوله‌

‌تعالي شأنه في سورة هل أتي‌ وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ‌[17] فانه واقع في ذيل قوله تعالي: فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلي‌ رَبِّهِ سَبِيلًا، و حيث انه أمر خير أسند ذلك إلي اللّه، و هكذا ما ورد في الحديث القدسي و ما مضمونه «بمشيئتي أنت الّذي تشاء».

‌و بالجملة لا منافاة بين ثبوت الأمر بين الأمرين، و كون نسبة الأعمال من المعاصي و الطاعات إلي المولي و إلي العبد علي حد سواء بحسب الدقّة العقلية، و كون إسناد الطاعة إلي اللّه جلّ شأنه أولي عرفا، و إسناد المعصية إلي العبد أولي كذلك، و نوضّحه بمثال عرفي، فانه لو أعطي الوالد لولده مالا و بيّن له طرق التجارة و طرق الملاهي، و أمره بالتجارة و نهاه عن صرف المال في الملهي و حذّره ذلك، فان صرف الولد المال في التجارة و ربح منها يسند الربح إلي المولي عرفا، و يقال هذا الخير وصل إلي الولد من والده، و أما لو صرفه في اللهو و الخسران يسند ذلك عرفا إلي الولد، و يقال هو خسّر نفسه، و نظير ذلك إسناد الطاعات إلي المولي الحقيقي و المعاصي إلي العبد، و هذا معني الأولويّة.

‌و اما ما ورد في الأخبار من انّ الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، فلا ينافي ما اخترناه من الأمر بين الأمرين، فانّ المراد منه الصفات و الملكات النفسانيّة، و كما تختلف القوي الجسمانية في 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 النفسيّة، فنري إنسانا يكون في ذاته كريما أو سخيّا أو شجاعا و نري الآخر بخيلا لئيما، و ربما تتبدّل تلك الصفات بالرياضات.

‌فقد يكون الإنسان قريبا من الطاعات و الخيرات و تري الآخر قريبا من‌

‌المعاصي من غير اختياره، مثلا يكون أحد الناس ابن عالم عادل و يربّي في بيت العبادة و يكون الآخر ابن فاسق و يربّي في بيت لا يري فيه إلّا المعصية و أنحاء الفسوق فبحسب طبعه يميل الأول إلي الطاعة و يأنس بها، و الثاني إلي المعاصي و يأنس بها، و لكن كل ذلك لا ينافي الاختيار في الأفعال و لا يستلزم الجبر.

‌و بالجملة نحن لم ندع كون الأفعال بجميع مباديها اختيارية، و لم ننكر كون أغلب مبادئ الفعل خارجا عن تحت اختيار المكلّف، و كيف يمكننا ذلك مع ما نشاهده من خلافه وجدانا، و لكن نريد ان ندّعي انّ ذلك لا ينافي الاختيار فمن تهيّأ له مجموع مقدّمات الطاعة يكون متمكّنا من المعصية و الطاعة، و هكذا العكس، فتهيئة أسباب الخير أو الشرّ لا يسلب اختيار العبد، و هذا واضح جدّاً.

‌و كيف كان فالرواية تشير إلي الصفات و الملكات التي يناسب بعضها الطاعة و بعضها العصيان.

‌و أما الرواية الثانية المرويّة في الخصال و مضمونها «السعيد سعيد في بطن أمّه، و الشقي شقيّ في بطن أمّه» فمن الواضح انه ليست السعادة أو الشقاوة ذاتية للإنسان من قبيل ذاتي كتاب الكلّيات، إذ ليست جنسا له و لا فصلا، و لا من قبيل ذاتي كتاب البرهان، لأنّ السعادة و الشقاوة انما تنتزعان عن جري العبد علي طبق أوامر مولاه و نواهيه بعد ثبوت التكاليف عليه، فلا معني لكونهما ذاتيين للعبد في بطن أمه.

‌فان قلنا: بثبوت عالم الذر و خلق الأرواح بأجمعها في ذلك العالم و تكليفهم بالايمان كما هو مقتضي 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 تعالي، بأنّ العبد يختار السعادة أو يختار الشقاوة، و قد ورد في بعض الأدعية طلب محو الاسم من ديوان الأشقياء و إثباته في ديوان السعداء، و في بعض الأخبار انّ السعيد ربما يدخل في الأشقياء بحيث يتخيّله منهم كل من يراه، و لكن ينقلب إلي السعادة و لو في آخر عمره، و في بعضها ينقلب في أقل من زمان الفواق و ما يمكث الحالب من الحلب بين الحلبتين.

‌و بالجملة لا ينافي شي‌ء من هذه الأخبار مع الأمر بين الأمرين أصلا.

‌‌محاضرات في أصول الفقه‌

‌أنّ كل فعل صادر عن الانسان بالاختيار لا بدّ أن يكون مسبوقاً بالتصور والالتفات، وإلّا فلا يكون اختيارياً، وعلي هذا فكل فعل اختياري‌ ينقسم إلي نوعين: الأوّل الفعل النفسي. الثاني: الفعل الخارجي‌

‌أنّ الطلب مغاير للارادة مفهوماً وواقعاً، حيث إنّ الطلب فعل اختياري‌ للانسان، والارادة من الصفات النفسانية الخارجة عن الاختيار

‌الأفعال الاختيارية، فقد تقدّم أ نّها تصدر بالاختيار وإعمال القدرة، فمتي شاء الفاعل إيجادها أوجدها في الخارج، وليس الفاعل بمنزلة الآلة كما سيأتي بيانه‌[1] بصورة مفصّلة.

‌علي أ نّه كيف يمكن أن تثبت العادة في أوّل فعل صادر عن العبد، فإذن ما هو المؤثر في وجوده، فلا مناص من أن يقول إنّ المؤثر فيه هو إعمال القدرة والسلطنة، ومن الطبيعي أ نّه لا فرق بينه وبين غيره من هذه الناحية.

‌فالنتيجة: أنّ ما نسب إلي أبي الحسن الأشعري لا يرجع إلي معني محصّل أصلًا، هذا تمام الكلام في هذه الوجوه ونقدها.

‌بقي هنا عدّة وجوه اخر قد استدلّ بها علي نظريّة الأشعري أيضاً:

‌الأوّل: المعروف والمشهور بين الفلاسفة قديماً وحديثاً أنّ الأفعال الاختيارية بشتّي أنواعها مسبوقة بالارادة، هذا من ناحية.

‌ومن ناحية اخري: أ نّها إذا بلغت حدّها التام تكون علّةً تامّةً لها.

‌وتبعهم في ذلك جماعة من الاصوليين منهم المحقق صاحب الكفاية[2] وشيخنا المحقق‌[3] (قدس سرهما). فالنتيجة علي ضوء ذلك هي وجوب صدور الفعل‌

‌عند تحقق الارادة واستحالة تخلفه عنها، بداهة استحالة تخلف المعلول عن العلّة التامّة.

‌وإلي هذا أشار شيخنا المحقق (قدس سره) بقوله: الارادة ما لم تبلغ حداً يستحيل تخلف المراد عنها لا يمكن وجود الفعل، لأنّ معناه صدور المعلول بلا علّة تامّة، وإذا بلغت ذلك الحد امتنع تخلّفه عنها، وإلّا لزم تخلف المعلول عن علّته التامّة[4].

‌وقال صدر المتألهين: إنّ إرادتك ما دامت متساوية النسبة إلي وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لرجحان أحد ذينك الطرفين علي الآخر، وأمّا إذا صارت حدّ الوجوب لزم منه وقوع الفعل‌[5]. ومراده من التساوي بعض مراتب الارادة كما صرّح بصحّة إطلاق الارادة عليه، كما أنّ مراده من صيرورتها حدّ الوجوب بلوغها إلي حدّها التام، فإذا بلغت ذلك الحد تحقق المراد في الخارج، وقد صرّح بذلك في غير واحد من الموارد.

‌وكيف كان، فتتفق كلمات الفلاسفة علي ذلك رغم أنّ الوجدان لا يقبله، هذا من ناحية.

‌ومن ناحية اخري: أنّ 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 يُحدث 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 أنّ حصوله للنفس ينتهي بالآخرة إلي ما هو خارج عن اختيارها، وإلّا لذهب إلي ما لا نهاية له.

‌وعلي ضوء ذلك أنّ الارادة لا بدّ أن تنتهي إمّا إلي ذات المريد الذي هو بذاته وذاتياته وصفاته وأفعاله منتهٍ إلي الذات الواجبة، وإمّا إلي الارادة الأزليّة.

‌وقد صرّح بذلك المحقق الاصفهاني (قدس سره) بقوله: إن كان المراد من انتهاء الفعل إلي إرادة الباري تعالي بملاحظة انتهاء إرادة العبد إلي إرادته تعالي، لفرض إمكانها المقتضي للانتهاء إلي الواجب، فهذا غير ضائر بالفاعلية التي هي شأن الممكنات، فانّ العبد بذاته وبصفاته وأفعاله لا وجود له إلّابافاضة الوجود من الباري تعالي، ويستحيل أن يكون الممكن مفيضاً للوجود[6].

‌فالنتيجة علي ضوء هاتين الناحيتين: هي أ نّه لا مناص من الالتزام بالجبر وعدم السلطنة والاختيار للانسان علي الأفعال الصادرة منه في الخارج.

‌ولنأخذ بنقد هذه النظريّة علي ضوء درس نقطتين:

‌الاولي: أنّ الارادة لا تعقل أن تكون علّة تامّة للفعل.

‌الثانية: أنّ الأفعال الاختيارية بكافّة أنواعها مسبوقة باعمال القدرة والسلطنة.

‌أمّا النقطة الاولي: فلا ريب في أنّ كل أحد إذا راجع وجدانه وفطرته في صميم ذاته حتّي الأشعري يدرك الفرق بين حركة يد المرتعش وحركة يد غيره، وبين حركة النبض وحركة الأصابع، وبين حركة الدم في العروق وحركة اليد يمنة ويسرة وهكذا، ومن الطبيعي أ نّه لا يتمكن أحد ولن يتمكن من إنكار ذلك الفرق بين هذه الحركات، كيف حيث إنّ إنكاره بمثابة إنكار البديهي كالواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء وما شاكلهما، ولو كانت الارادة علّةً تامّةً وكانت حركة العضلات معلولةً لها، كان حالها عند وجودها حال‌

‌حركة يد المرتعش وحركة الدم في العروق ونحوهما، مع أنّ ذلك- مضافاً إلي أ نّه خلاف الوجدان والضمير- خاطئ جداً ولا واقع له أبداً.

‌والسبب في ذلك: أنّ الارادة مهما بلغت ذروتها لا يترتب عليها الفعل كترتب المعلول علي علّته التامّة، بل الفعل علي الرغم من وجودها وتحققها كذلك يكون تحت اختيار النفس وسلطانها، فلها أن تفعل ولها أن لا تفعل.

‌وإن شئت قلت: إنّه 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 الارادة علّةً تامّةً لحركة العضلات ومؤثرةً فيها تمام التأثير لم تكن للنفس تلك السلطنة ولكانت عاجزةً عن التأثير فيها مع فرض وجودها، وهو خاطئ وجداناً وبرهاناً.

‌أمّا الأوّل: فلما عرفت من أنّ الارادة- مهما بلغت من القوّة والشدّة- لا تترتب عليها حركة العضلات كترتب المعلول علي العلّة التامّة، ليكون الانسان مقهوراً في حركاته وأفعاله.

‌وأمّا الثاني: فلأنّ الصفات التي توجد في افق النفس غير منحصرة بصفة الارادة، بل لها صفات اخري كصفة الخوف ونحوها، هذا من ناحية.

‌ومن ناحية اخري: أنّ صفة الخوف إذا حصلت في النفس تترتب عليها آثار قهراً وبغير اختيار وانقياد للنفس كارتعاش البدن واصفرار الوجه ونحوهما، ومن المعلوم أنّ تلك الأفعال خارجة عن الاختيار، حيث كان ترتبها عليها كترتب المعلول علي العلّة التامّة، فلو كانت الارادة أيضاً علّةً تامّةً لوجود الأفعال فإذن ما هو نقطة الفرق بين الأفعال المترتبة علي صفة الارادة والأفعال المترتبة علي صفة الخوف، إذ علي ضوء هذه النظريّة فهما في إطار واحد فلا

‌فرق بينهما إلّابالتسمية فحسب من دون واقع موضوعي لها أصلًا.

‌مع أنّ الفرق بين الطائفتين من الأفعال من الواضحات الأوّلية، ومن هنا يحكم العقلاء باتصاف الطائفة الاولي بالحسن والقبح العقليين واستحقاق فاعلها المدح والذم، دون الطائفة الثانية، ومن الطبيعي أنّ هذا الفرق يرتكز علي نقطة موضوعية، وهي اختيارية الطائفة الاولي دون الطائفة الثانية، لا علي مجرد تسمية الاولي بالأفعال الاختيارية والثانية بالأفعال الاضطرارية، مع عدم واقع موضوعي لها. ومن ذلك يظهر أنّ الارادة تستحيل أن تكون علّةً تامّةً للفعل.

‌ولتوضيح ذلك‌ نأخذ بمثالين، الأوّل: أ نّنا إذا افترضنا شخصاً تردد بين طريقين: أحدهما مأمون من كل خطر علي النفس والمال والعرض، وفيه جميع متطلباته الحيويّة 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 الأوّل واتخاذه مسلكاً له دون الطريق الثاني، ولكن مع ذلك نري بالوجدان أنّ اختياره هذا ليس قهراً عليه، بل حسب اختياره وإعمال قدرته، حيث إنّ له والحال هذه أن يختار الطريق الثاني.

‌الثاني: إذا فرضنا أنّ شخصاً سقط من شاهق ودار أمره بين أن يقع علي ولده الأكبر المؤدّي إلي هلاكه، وبين أن يقع علي ولده الأصغر، ولا يتمكن من التحفظ علي نفس كليهما معاً، فعندئذ بطبيعة الحال يختار سقوطه علي ابنه الأصغر مثلًا من جهة شدّة علاقته بابنه الأكبر حيث انّه بلغ حدّ الرشد والكمال من جهة وارتضي سلوكه من جهة اخري، ومن البديهي أنّ اختياره السقوط علي الأوّل 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 الارادة علّة تامّة للفعل لكان صدوره منه محالًا لعدم وجود علّته وهي الارادة، ومن المعلوم استحالة تحقق المعلول بدون علّته.

‌فالنتيجة علي ضوء ما ذكرناه أمران:

‌الأوّل: أنّ الارادة في أيّة مرتبة افترضت بحيث لا يتصور فوقها مرتبة اخري لاتكون علّة تامّة للفعل ولاتوجب خروجه عن تحت سلطان الانسان واختياره.

‌الثاني: علي فرض تسليم أنّ الارادة علّةً تامّة للفعل إلّاأنّ من الواضح جداً أنّ العلّة غير منحصرة بها، بل له علّة اخري أيضاً وهي إعمال القدرة والسلطنة للنفس، ضرورة أ نّها لو كانت منحصرة بها لكان وجوده محالًا عند عدمها، وقد عرفت أنّ الأمر ليس كذلك.

‌ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره الفلاسفة[7] وجماعة من الاصوليين منهم شيخنا المحقق (قدس سره)[8] من امتناع وجود الفعل عند عدم وجود الارادة خاطئ جداً.

‌ولعلّ السبب المبرّر لالتزامهم بذلك- أي بكون الارادة علّة تامّةً للفعل مع مخالفته للوجدان الصريح ومكابرته للعقل السليم، واستلزامه التوالي الباطلة:

‌منها كون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً- هو التزامهم بصورة موضوعية بقاعدة أنّ الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد، حيث إنّهم قد عمّموا هذه القاعدة في كافة الممكنات بشتّي أنواعها وأشكالها، ولم يفرّقوا بين الأفعال الارادية والمعاليل الطبيعية من هذه الناحية، وقالوا سرّ عموم هذه القاعدة حاجة الممكن وفقره الذاتي إلي العلّة. ومن الطبيعي أ نّه لا فرق في ذلك بين ممكن وممكن آخر، هذا

‌من ناحية.

‌ومن ناحية اخري: حيث إنّهم لم يجدوا في الصفات النفسانية صفة تصلح لأن تكون علّةً للفعل غير الارادة، فلذلك التزموا بترتب الفعل عليها ترتب المعلول علي العلّة التامّة.

‌فالنتيجة علي ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ كل ممكن ما لم يجب وجوده من قبل وجود علّته يستحيل تحققه ووجوده في الخارج، ومن هنا يقولون: إنّ كل ممكن محفوف بوجوبين: وجوب سابق وهو الوجوب في مرتبة وجود علّته- ووجوب لاحق- وهو الوجوب بشرط وجوده خارجاً.

‌ولنبحث هنا عن أمرين:

‌الأوّل: عن الفرق الأساسي بين المعاليل الطبيعية والأفعال الاختيارية.

‌الثاني: عدم جريان القاعدة المذكورة في الأفعال الاختيارية.

‌أمّا الأمر الأوّل: فقد سبق بشكل إجمالي‌[9] أنّ الأفعال الإرادية تمتاز عن المعاليل الطبيعية بنقطة واحدة، وهي أ نّها تحتاج في وجودها إلي فاعل، وقد أشار إلي ذلك قوله تعالي: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْ‌ءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ»[10] فأثبت (عزّ من قائل) بذلك احتياج الفعل إلي فاعل وخالق وبدونه محال، والفاعل لهذه الأفعال هو نفس الانسان، فانّها تصدر منها بالاختيار وإعمال القدرة والسلطنة، وليس في إطارها حتم ووجوب، فلها أن تشاء وتعمل، ولها أنّ لا تشاء ولا تعمل، فهذه المشيئة والسلطنة لا تتوقف علي شي‌ء آخر كالارادة ونحوها، بل هي كامنة في صميم ذات النفس حيث إنّ اللَّه تعالي خلق النفس‌

‌كذلك. وهذا بخلاف المعاليل الطبيعية، فانّها تحتاج في وجودها إلي علل طبيعية تعاصرها وتؤثر فيها علي ضوء مبدأ السنخية، في إطار الحتم والوجوب، ولا يعقل فيها الاختيار.

‌وإن شئت فقل: إنّ 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 أنّ مشيئة الانسان تختلف باختلاف أفراده كما تختلف باختلاف حالاته النفسية ودواعيه الداخلية والخارجية، فلهذا السبب جعل لها نظم وقوانين خاصّة، ليكون سيرها الوجودي تحت إطار هذه النظم.

‌وهذا بخلاف سلسلة المعاليل الطبيعية، فانّها تخضع في سيرها الوجودي نظاماً خاصّاً وإطاراً معيّناً الذي أودعه اللَّه تعالي في كمون ذاتها، ويستحيل أن تتخلّف عنه، ولذا لايعقل جعل نظام لها من الخارج، لعدم خضوعها له واستحالة تخلّفها عن نظمه الطبيعية، وهذا برهان قطعي علي أنّ السلسلة الاولي سلسلة اختيارية، فأمرها وجوداً وعدماً بيد فاعلها، دون السلسلة الثانية فانّها مقهورة ومجبورة في سيرها علي طبق نظمها الطبيعية الموضوعة في صميم ذاتها وكمون واقعها.

‌لحدّ الآن‌ قد تبيّن افتراق السلسلة الاولي عن السلسلة الثانية بنقطة موضوعية، فلو كانت السلسلة الاولي كالسلسلة الثانية مقهورة ومجبورة في سيرها الوجودي لم يمكن الفرق بينهما.

‌وأمّا الأمر الثاني: فالقاعدة المذكورة وإن كانت تامّةً في الجملة، إلّاأ نّه لا صلة لها بالأفعال الاختيارية، والسبب في ذلك: أنّ هذه القاعدة ترتكز علي مسألة التناسب والسنخية التي هي النقطة الأساسية لمبدأ العلية، فان وجود المعلول- كما تقدّم- مرتبة نازلة من وجود العلّة، وليس شيئاً أجنبياً عنه.

‌وعلي هذا فبطبيعة الحال أنّ وجود المعلول قد أصبح ضرورياً في مرتبة وجود العلّة، لفرض أ نّه متولد منها ومستخرج من صميم ذاتها وواقع مغزاها، وهذا معني احتفاف وجوده بضرورة سابقة. ومن الطبيعي أ نّه لا يمكن تفسير الضرورة في القاعدة المذكورة علي ضوء مبدأ العلّية إلّافي المعاليل الطبيعية، ولا يمكن تفسيرها في الأفعال الاختيارية أصلًا، وذلك لأنّ الأفعال الاختيارية- سواء أكانت معلولةً للارادة أم كانت معلولة لإعمال القدرة والسلطنة- لا يستند صدورها إلي مبدأ السنخية، بداهة أ نّها 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، فانّ معني هذا كما عرفت وجود المعلول في مرتبة وجود علّته، وهذا لا يعقل إلّافي المعاليل الطبيعية.

‌ومن هنا يظهر أ نّنا لو قلنا بأنّ الارادة علّة تامّة لها فمع ذلك لا صلة لها بالقاعدة المزبورة، لوضوح أ نّه لا معني لوجوب وجودها في مرتبة وجود الارادة ثمّ خروجها من تلك المرتبة إلي مرتبتها الخاصّة.

‌وعلي الجملة: فإذا كانت العلّة مباينةً للمعلول وجوداً ولم تكن بينهما علاقة السنخية فبطبيعة الحال لا يتصور هنا وجوب وجود المعلول من قبل وجود علّته، فإذن ليس هنا إلّاوجوده بعد وجودها من دون ضرورة سابقة، ومردّ هذا بالتحليل العلمي إلي عدم قابلية الارادة للعلية. وقد تحصّل من ذلك: أنّ الفعل في وجوده يحتاج إلي فاعلٍ ما، ويصدر منه باختياره وإعمال قدرته، ولا تأثير للارادة فيه بنحو العلّة التامّة، نعم قد يكون لها تأثير فيه بنحو الاقتضاء.

‌فالنتيجة: أ نّه لا مجال للقاعدة المتقدمة في إطار سلسلة الأفعال الاختيارية فتختص بسلسلة المعاليل الطبيعية.

‌وأمّا النقطة الثانية: وهي أنّ الفعل الاختياري ما أوجده الانسان باختياره وإعمال قدرته، فقد تبيّن وجهها علي ضوء ما حققناه في النقطة الاولي، من أنّ الارادة مهما بلغت ذروتها من القوّة لن تكون علّة تامّة للفعل، وعليه فبطبيعة الحال يستند وجود الفعل في الخارج إلي أمر آخر، وهذا الأمر هو إعمال القدرة والسلطنة المعبّر عنهما بالاختيار، هذا من ناحية.

‌ومن ناحية اخري: أنّ اللَّه (عزّ وجلّ) قد خلق النفس للانسان واجدةً 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 اخري.

‌ومن هنا يظهر فساد ما قيل من أنّ الاختيار ممكن، والمفروض أنّ كل ممكن يفتقر إلي علّة، فإذن ما هو علّة الاختيار، ووجه الظهور ما عرفت من أنّ الفعل الاختياري يحتاج إلي فاعل وخالق لا إلي علّة، والفاعل لهذه الصفة- أي صفة الاختيار- هو النفس، غاية الأمر أ نّها تصدر منها بنفسها- أي بلا توسط مقدّمة اخري- وسائر الأفعال تصدر منها بواسطتها.

‌وقد تحصّل من مجموع ما ذكرناه أمران:

‌الأوّل: أنّ الفعل الاختياري إنّما يصدر عن الفاعل باعمال قدرته لا بالارادة، نعم الارادة قد تكون مرجحةً لاختياره.

‌الثاني: أنّ اختيار النفس للفعل وإن كان يفتقر غالباً إلي وجود مرجح، إلّا أ نّه 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 علي أنّ الارادة علّة تامّة للفعل، أورد علي ما ذكرناه- من أنّ الفعل الاختياري ما أوجده الفاعل بالاختيار وإعمال القدرة وليس معلولًا للارادة- بعدّة وجوه، وقبل بيان هذه الوجوه تعرّض (قدس سره) لكلامٍ لا بأس بالاشارة إليه ونقده، وإليكم نصّه:

‌إنّ الالتزام بالفعل النفساني المسمّي بالاختيار إمّا لأجل تحقيق استناد حركة العضلات إلي النفس حتّي تكون النفس فاعلًا ومؤثراً في العضلات، بخلاف ما إذا استندت حركة العضلات إلي صفة النفس وهي الارادة، فانّ المؤثر فيها هي تلك الصفة لا النفس. وإمّا لأجل أنّ الارادة حيث إنّها صفة قهرية منتهية إلي الارادة الأزلية، توجب كون الفعل المترتب عليها قهرياً غير اختياري، فلا بدّ من فرض فعل نفساني هو عين الاختيار، لئلّا يلزم كون الفعل بواسطة تلك الصفة القهرية قهرياً.

‌فان كان الأوّل، ففيه: أنّ العلّة الفاعلية لحركة العضلات هي النفس بواسطة اتحادها مع القوي، والعلم والقدرة والارادة مصححات لفاعلية النفس، وبها تكون النفس فاعلًا بالفعل، والفعل مستند إلي النفس، وهي العلّة الفاعلية دون شرائط الفاعلية كما في غير المقام، فانّ المقتضي يستند إلي المقتضي دون الشرائط، وإن كان له ترتب علي المقتضي وشرائطه، فمن هذه الحيثية لا حاجة إلي فعل نفساني يكون محققاً للاستناد.

‌وإن كان الثاني، ففيه: أنّ 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 الارادة، إذ ما له مطابق بالذات ذات العلّة والمعلول، وذات الفاعل والمفعول، وحيثية العلّية والتأثير والفاعلية انتزاعية، ولا يعقل أن يكون‌

‌لها مطابق‌[11]، إذ لو كان لها مطابق في الخارج لاحتاج ذلك المطابق إلي فاعل، والمفروض أنّ لحيثية فاعلية هذا الفاعل أيضاً مطابقاً فيه، وهكذا إلي 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 أصلًا.

‌وإن كان أمراً قائماً بالنفس، فنقول: إنّ قيامه بها قيام الكيف بالمتكيف، فحاله حال الارادة من حيث كونه صفةً نفسانيةً داخلةً في مقولة الكيف النفساني، فكل ما هو محذور ترتب حركة العضلات علي صفة الارادة وارد علي ترتب الحركات علي الصفة المسماة بالاختيار، فانّها أيضاً صفة تحصل في النفس بمبادئها قهراً، فالفعل المترتب عليها كذلك‌[12].

‌وغير خفي‌ أ نّه لا وجه لتشقيقه (قدس سره) الاختيار بالشقوق المذكورة، ضرورة أنّ المراد منه معلوم، وهو كونه فعل النفس ويصدر منها بالذات- أي بلا واسطة مقدّمة اخري- كما عرفت. وبقية الأفعال تصدر منها بواسطته، وهو فعل قلبي لا خارجي. ومن هنا يظهر أ نّه 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- بعدّة وجوه:

‌الأوّل: ما إليك 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 القوّة العاقلة، أو الوجود الفرضي في مرتبة الواهمة، أو الوجود الخيالي في مرتبة المتخيلة. كما أنّ استناد الإبصار والاستماع إليها أيضاً بلحاظ أنّ هذه القوي الظاهرة من درجات تنزل النفس إليها. ومن الواضح أنّ الايجاد النوري المناسب لإحدي القوي 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 إلّاهيجان بالقبض والبسط في مرتبة القوّة العضلاتية[13].

‌نلخّص ما أفاده (قدس سره) في عدّة نقاط:

‌الاولي: أنّ النفس تتحد مع كافة قواها الباطنة والظاهرة، ولذا قد اشتهر في الألسنة أنّ النفس في وحدتها كل القوي، وعليه فبطبيعة الحال أنّ الأفعال التي تصدر من هذه القوي تصدر حقيقة منها، لفرض أ نّها من شؤونها ومن مراتب وجودها ومنقادة لها تمام الانقياد فلا يصدر منها فعل إلّابأمرها.

‌الثانية: أ نّه لا فعل للنفس بالمباشرة، وإنّما الفعل يصدر منها بواسطة هذه القوي، 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 هيجان بالقبض والبسط في مرتبة القوّة العضلاتية، فتكون الارادة الجزء الأخير من العلّة التامّة.

‌ولنأخذ بالنظر إلي هذه النقاط:

‌أمّا النقطة الاولي: فالأمر فيها كما ذكره (قدس سره) لأنّ هذه القوي كلّها جنود للنفس وتعمل بقيادتها، فالأفعال الصادرة منها في الحقيقة تصدر عن النفس، وهذا واضح فلا حاجة إلي مزيد بيان.

‌وأمّا النقطة الثانية: فيرد عليها أوّلًا: أنّ الأمر ليس كما ذكره (قدس سره) إذ لا ريب في أنّ للنفس أفعالًا تصدر منها باختيارها وسلطنتها مباشرة، أي من دون توسيط إحدي قواها الباطنة والظاهرة.

‌منها: البناء القلبي، فانّ لها أن تبني علي شي‌ء، وأن لا تبني عليه، وليس البناء فعلًا يصدر من إحدي قوّة من قواها كما هو ظاهر.

‌ومنها: قصد الاقامة عشرة أيام، فانّ لها أن تقصد الاقامة في موضع عشرة أيام، ولها أن لا تقصد، فهو تحت يدها وسلطنتها مع قطع النظر عن وجود كافّة قواها.

‌ومنها: عقد القلب، وقد دلّ عليه قوله تعالي: «وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ»[14] فأثبت سبحانه أنّ عقد القلب علي شي‌ء غير اليقين به، فانّ الكفّار كانوا متيقنين بالرسالة والنبوّة بمقتضي الآية الكريمة ولم يكونوا عاقدين بها.

‌وكيف كان، فلا شبهة في أنّ للنفس أفعالًا في افقها تصدر منها باختيارها وإعمال سلطنتها، كالبناء والالتزام والقصد وعقد القلب وما شاكل ذلك.

‌وثانياً: علي فرض تسليم عدم صدور الفعل من النفس من دون توسط إحدي قواها الباطنة والظاهرة، إلّاأ نّك عرفت أنّ الأفعال التي تصدر من قواها في الحقيقة تصدر منها، وهي الفاعل لها حقيقةً وواقعاً.

‌والسبب في ذلك: أنّ هذه القوي بأجمعها تصحح فاعلية النفس بالفعل، فانّ‌

‌فاعليتها كذلك تتوقف علي توفر شروط، منها: وجود إحدي قواها، حيث إنّ فاعليتها في مرتبة القوّة العاقلة إدراك الامور المعقولة بواسطتها، وفي مرتبة القوّة الواهمة الفرض والتقدير، وفي مرتبة القوّة المتخيّلة الخيال، وفي مرتبة القوّة الباصرة الإبصار، وفي مرتبة القوّة السامعة الاستماع، وفي مرتبة القوّة العضلاتية التحريك نحو إيجاد فعل في الخارج.

‌وإن شئت قلت: إنّ النفس متي شاءت أن تدرك الحقائق الكلّية أدركت بالقوّة العاقلة، ومتي شاءت أن تفرض الأشياء وتقدرها قدرت بالقوّة الواهمة، ومتي شاءت أن تفعل شيئاً فعلت بالقوّة العضلاتية، وهكذا.

‌وعلي هذا، فبطبيعة الحال أنّ هذه الأفعال التي تصدر منها بواسطة تلك القوي جميعاً مسبوقة بإعمال قدرتها واختيارها، ولا فرق من هذه الناحية بين الأفعال الخارجية التي تصدر منها بالقوّة العضلاتية، وبين الأفعال الداخلية التي تصدر منها بإحدي تلك القوي.

‌فما أفاده (قدس سره) من أنّ أفعال تلك القوي أجنبية عن الاختيار، مبني علي جعل الاختيار في عرض تلك الأفعال، ولذلك قال: ما هو فاعله والمؤثر فيه. ولكن قد عرفت بشكل واضح أنّ الاختيار في طولها وفاعله هو النفس.

‌فالنتيجة: أنّ الاختيار يمتاز عن هذه الأفعال في نقطتين: الاولي: أنّ الاختيار يصدر من النفس بالذات لا بواسطة اختيار آخر وإلّا لذهب إلي ما لا نهاية له، وتلك الأفعال تصدر منها بواسطته لا بالذات. الثانية: أنّ الاختيار لم يصدر منها بواسطة شي‌ء من قواها، دون تلك الأفعال حيث إنّها تصدر منها بواسطة هذه القوي.

‌وأمّا النقطة الثالثة: فقد ظهر خطؤها ممّا قدّمناه آنفاً[15] من أنّ الارادة

‌ليست علّةً تامّةً للفعل، ولا جزءاً أخيراً لها، فلاحظ ولا نعيد.

‌الثاني: ما إليك لفظه: إنّ هذا الفعل النفساني المسمي بالاختيار إذا حصل في النفس، فان ترتبت عليه حركة العضلات بحيث لا تنفك الحركة عنه، كان حال الحركة وهذا الفعل النفساني حال الفعل وصفة الارادة، فما المانع عن كون الصفة علّةً تامّةً للفعل دون الفعل النفساني، وكونه وجوباً بالاختيار مثل كونه وجوباً بالارادة[16].

‌وغير خفي‌ أنّ ما ذكره (قدس سره) من الغرائب، والسبب في ذلك: أنّ الفعل وإن كان مترتباً علي الاختيار وإعمال القدرة في الخارج، إلّاأنّ هذا الترتب بالاختيار، ومن المعلوم أنّ وجوب وجود الفعل الناشئ من الاختيار لا ينافي الاختيار، بل يؤكّده.

‌وبكلمة اخري: أنّ 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 أنّ مثل هذا الوجوب لا ينافي الاختيار، حيث إنّ 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، فانّه ينافي كونه اختيارياً، وذلك لأنّ الارادة كما عرفت بكافة مبادئها غير اختيارية، فإذا فرضنا أنّ الفعل معلول لها ومترتب عليها كترتب المعلول علي العلّة التامّة، 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: إنّ الاختيار الذي هو فعل نفساني، إن كان لا ينفك عن الصفات الموجودة في النفس من العلم والقدرة والإرادة، فيكون فعلًا قهرياً لكون مبادئه قهرية لا اختيارية. وإن كان ينفك عنها وأنّ تلك الصفات مرجحات، فهي بضميمة النفس الموجودة في جميع الأحوال علّة ناقصة ولا يوجد المعلول إلّابعلّته التامّة.

‌وتوهم الفرق بين الفعل الاختياري وغيره من حيث كفاية وجود المرجّح في الأوّل دون الثاني من الغرائب، فانّه لا فرق بين ممكن وممكن في الحاجة إلي العلّة، ولا فرق بين معلول ومعلول في الحاجة إلي العلّة التامّة، فانّ الامكان مساوق للافتقار إلي العلّة، وإذا وجد ما يكفي في وجود المعلول به كان علّةً تامّةً له، وإذا لم يكن كافياً في وجوده فوجود المعلول به خلف، فتدبّره فانّه حقيق‌[17].

‌ولا يخفي‌ أنّ ما أفاده (قدس سره) مبني علي عموم قاعدة أنّ الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد للأفعال الاختيارية أيضاً، وأ نّه لا فرق بينها وبين المعاليل الطبيعية من هذه الناحية. ولكن قد تقدّم‌[18] بشكل واضح عدم عمومية القاعدة المذكورة واختصاصها علي ضوء مبدأ السنخية والتناسب بسلسلة المعاليل الطبيعية، هذا من ناحية.

‌ومن ناحية اخري: قد سبق‌[19] أنّ الارادة وكذا غيرها من الصفات النفسانية لا تصلح أن تكون علّةً تامّةً لوجود الفعل في الخارج.

‌ومن ناحية ثالثة: أنّ 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 مباين لها، كيف حيث إنّه فعل النفس وتحت سلطانها، وهذا بخلاف تلك الصفات فانّها امور خارجة عن إطار اختيار النفس وسلطانها.

‌وعلي ضوء هذه النواحي يظهر أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ الاختيار علي تقدير انفكاكه عن النفس يلزم كون النفس مع هذه الصفات علّةً ناقصةً لا تامّة، مع أنّ المعلول لا يوجد إلّابوجود علّته التامّة، خاطئ جداً، والسبب في ذلك:

‌أوّلًا: ما تقدّم من أنّ الاختيار ذاتي للنفس فلا يعقل انفكاكه عنها، وليس حاله من هذه الناحية حال سائر الأفعال الاختيارية.

‌وثانياً: ما عرفت بشكل واضح من أنّ الفعل لا يفتقر في وجوده إلي وجود علّة تامّة له، بل هو يحتاج إلي وجود فاعل، والمفروض أنّ النفس فاعل له.

‌فإذن لا معني لما أفاده (قدس سره) من أنّ الفعل ممكن وكل ممكن يحتاج إلي علّة تامّة.

‌وإن أصررت علي ذلك وأبيت إلّاأن يكون للشي‌ء علّة تامّة، ويستحيل وجوده بدونها فنقول: إنّ العلّة التامّة للفعل إنّما هي إعمال القدرة والسلطنة بتحريك القوّة العضلاتية نحوه، ومن الطبيعي أنّ الفعل يتحقق بها ويجب وجوده، ولكن بما أنّ وجوب وجوده مستند إلي الاختيار ومعلول له فلا ينافي الاختيار.

‌فالنتيجة: هي أنّ الممكن وإن كان بكافة أنواعه وأشكاله يفتقر من صميم ذاته إلي علّة تامّة له، إلّاأنّ العلّة التامّة في الأفعال الاختيارية حيث إنّها الاختيار وإعمال القدرة، فبطبيعة الحال تكون ضرورتها من الضرورة بشرط الاختيار، ومن الواضح أنّ مثل هذه الضرورة يؤكّد الاختيار.

‌الرابع: إليكم لفظه: إنّ الفعل المسمي بالاختيار إن كان ملاكاً لاختيارية الأفعال، وأنّ ترتب الفعل علي صفة الارادة مانع عن استناد الفعل إلي الفاعل، لكان الأمر في الواجب تعالي كذلك، فانّ الملاك عدم صدورها عن اختياره، لا انتهاء الصفة إلي غيره، مع أنّ هذا الفعل المسمّي بالاختيار يستحيل أن يكون عين ذات الواجب، فانّ الفعل يستحيل أن يكون عين فاعله، فلا محالة يكون قائماً بذاته قيام الفعل بالفاعل صدوراً، فان كان قديماً بقدمه، كان حال هذا القائل حال الأشعري القائل بالصفات القديمة القائمة بذاته الزائدة عليها، وإن كان حادثاً كان محلّه الواجب فكان الواجب محلًا للحوادث، فيكون حاله حال الكرامية القائلين بحدوث الصفات، ويستحيل حدوثه وعدم قيامه بمحل، فانّ 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[20].

‌يحتوي ما أفاده (قدس سره) علي عدّة نقاط:

‌الاولي: أ نّه لا فرق بين فاعليته (سبحانه وتعالي) وفاعلية غيره من ناحية صدور الفعل بالارادة والاختيار، نعم فرق بينهما من ناحية اخري وهو أنّ فاعليته تعالي تامّة وبالذات من كافّة الجهات، كالعلم والقدرة والحياة والارادة وما شاكلها، دون فاعلية غيره فانّها ناقصة وبحاجة إلي الغير في تمام هذه الجهات، بل هي عين الفقر والحاجة، فلا بدّ من إفاضتها آناً فآناً من قبل اللَّه تعالي.

‌الثانية: أ نّه لو كان ملاك الفعل الاختياري صدوره 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. أمّا الأوّل، فلاستحالة كون الفعل عين فاعله ومتحداً معه خارجاً وعيناً. وأمّا الثاني، فيلزم تعدد القدماء وهو باطل. وأمّا الثالث، فيلزم كون الباري تعالي محلًا للحوادث وهو محال.

‌الثالثة: أنّ سنخ الاختيار ليس كسنخ بقية الأفعال الخارجية، فانّها لا تخلو من أن تكون من مقولة الجوهر أو من مقولة العرض، ومن الواضح أنّ الاختيار ليس بموجود في الخارج حتّي يكون في عرض هذه الأفعال وداخلًا في إحدي المقولتين، بل هو في طولها وموطنه فيه تعالي ذاته وفي غيره نفسه، فالجامع هو أنّ الاختيار قائم بذات المختار لا بالفعل الاختياري، ولا بموجود آخر ولا بنفسه.

‌وعلي هذا فتأتي الشقوق المشار إليها في النقطة الثانية، وقد عرفت استحالة جميعها.

‌فالنتيجة لحدّ الآن قد أصبحت أنّ الاختيار أمر غير معقول.

‌هذا، ولنأخذ بالنظر إلي هذه النقاط:

‌أمّا النقطة الاولي: فهي وإن كانت تامّة من ناحية عدم الفرق بين ذاته تعالي وبين غيره في ملاك الفعل الاختياري، إلّاأنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ ملاكه هو صدوره عن الفاعل بالارادة والعلم خاطئ جداً، وذلك لأنّ نسبة الارادة إلي الفعل لو كانت كنسبة العلّة التامّة إلي المعلول استحال كونه اختيارياً، حيث إنّ وجوب وجوده بالارادة منافٍ للاختيار، ولا فرق في ذلك بين الباري (عزّ وجلّ) وغيره، ومن هنا صحّت نسبة الجبر إلي الفلاسفة في أفعال الباري تعالي أيضاً، بيان ذلك:

‌هو أنّ مناط اختيارية الفعل كونه مسبوقاً بالارادة والالتفات في افق النفس، هذا من ناحية. ومن ناحية اخري: الارادة علّة تامّة للفعل علي ضوء

‌مبدأ افتقار كل ممكن إلي علّة تامّة واستحالة وجوده بدونها، ولا فرق في ذلك بين إرادته تعالي وإرادة غيره. نعم، فرق بينهما من ناحية اخري، وهي أنّ إرادته سبحانه عين ذاته، ومن هنا تكون العلّة في الحقيقة هي ذاته، وحيث إنّها واجبة من جميع الجهات وكافة الحيثيات فبطبيعة الحال يجب صدور الفعل منه علي ضوء مبدأ أنّ الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد.

‌ومن ناحية ثالثة: أ نّهم قد التزموا بتوحيد أفعاله تعالي علي ضوء مبدأ أنّ الواحد لا يصدر منه إلّاالواحد واستحالة صدور الكثير منه.

‌فالنتيجة علي ضوء هذه النواحي: هي ضرورة صدور الفعل منه واستحالة انفكاكه عنه، وهذا معني الجبر وواقعه الموضوعي في أفعاله سبحانه.

‌وإن شئت قلت: إنّ الارادة الأزليّة لو كانت علّة تامّة لأفعاله تعالي لخرجت تلك الأفعال عن إطار قدرته سبحانه وسلطنته، بداهة أنّ القدرة لا تتعلق بالواجب وجوده أو المستحيل وجوده، والمفروض أنّ تلك الأفعال واجبة وجودها من جهة وجوب وجود علّتها، حيث إنّ علّتها- وهي الارادة الأزلية علي نظريّتهم- واجبة الوجود وعين ذاته سبحانه، وتامّة من كافّة الحيثيات والنواحي ولا يتصور فيها النقص أبداً، فإذا كانت العلّة كذلك فبطبيعة الحال يحكم علي هذه الأفعال الحتم والوجوب، ولا يعقل فيها الاختيار، ومن الواضح أنّ مردّ هذا إلي إنكار قدرة اللَّه تعالي وسلطنته.

‌ومن هنا قلنا إنّ أفعاله تعالي تصدر منه بالاختيار وإعمال القدرة، وذكرنا أنّ إرادته تعالي ليست ذاتية بل هي عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة، كما أ نّا ذكرنا أنّ معني تمامية سلطنته تعالي من جميع الجهات وعدم تصور النقص فيها ليس وجوب صدور الفعل منه، بل معناها عدم افتقار ذاته سبحانه إلي غيره، وأ نّه سلطان بالذات دون غيره فانّه فقير بالذات والفقر كامن في صميم ذاته.

‌وقد تحصّل من ذلك: أنّ الضابط لكون الفعل في إطار الاختيار هو صدوره عن الفاعل بالمشيئة وإعمال القدرة، لا بالارادة والشوق المؤكّد.

‌وأمّا النقطة الثانية: فقد تبيّن من ضمن البحوث السابقة بصورة موسّعة أنّ صدور الفعل من الباري (عزّ وجلّ) إنّما هو باعمال قدرته وسلطنته، لا بغيرها.

‌وما ذكره (قدس سره) من الايراد عليه فغريب جداً، بل لا نترقب صدوره منه (قدس سره)، والوجه في ذلك: هو أنّ قيام الاختيار بالنفس قيام الفعل بالفاعل، لا قيام الصفة بالموصوف والحال بالمحل، وذلك لوضوح أ نّه لا فرق بينه وبين غيره من الأفعال الاختيارية، وكما أنّ قيامها بذاته سبحانه قيام صدور وإيجاد، فكذلك قيامه بها.

‌وعلي هذا فلا موضوع لما ذكره (قدس سره) من الشقوق والاحتمالات، فانّها جميعاً تقوم علي أساس كون قيامه بها قيام الصفة بالموصوف أو الحال بالمحل، فما ذكره (قدس سره) من أنّ الاختيار قائم بذات المختار لا بالفعل الاختياري وإن كان صحيحاً إلّاأنّ مدلوله ليس كونه قائماً بها قيام الصفة بالموصوف.

‌فالنتيجة: أنّ الاختيار يشترك مع بقية الأفعال الاختيارية في نقطة، ويمتاز عنها في نقطة اخري.

‌أمّا نقطة الاشتراك: فهي أنّ قيام كليهما بالفاعل قيام صدور وإيجاد، لا قيام صفة أو حال.

‌وأمّا نقطة الامتياز: فهي أنّ الاختيار صادر عن ذات المختار بنفسه وبلا اختيار آخر، وأمّا بقية الأفعال فهي صادرة عنها بالاختيار لا بنفسها.

‌وأمّا النقطة الثالثة: فهي خاطئة جداً، والسبب في ذلك: أنّ الأفعال الصادرة

‌عن الفاعل بالاختيار وإعمال القدرة لاتنحصر بالجواهر والأعراض، فانّ الامور الاعتبارية فعل صادر عن المعتبر بالاختيار، ومع ذلك ليست بموجودة في الخارج فضلًا عن كونها قائمة بنفسها أو بموجود آخر. وعلي هذا فلا ملازمة بين عدم قيام فعل بنفسه ولا بموجود آخر وبين قيامه بذات الفاعل قيام الصفة بالموصوف أو الحال بالمحل، لما عرفت من أنّ الامور الاعتبارية فعل للمعتبر علي رغم أنّ قيامها به قيام صدور وإيجاد، لا قيام صفة أو حال، فليكن الاختيار من هذا القبيل، حيث إنّه فعل اختياري علي الرغم من عدم قيامه بنفسه ولا بموجود آخر، بل يقوم بذات المختار قيام صدور وإيجاد.

‌فالنتيجة لحدّ الآن: هي أنّ ما ذكره (قدس سره) من الوجوه غير تام.

‌الوجه الثاني: أنّ أفعال العباد لا تخلو من أن تكون متعلقةً لارادة اللَّه سبحانه وتعالي ومشيئته أو لا تكون متعلقة لها ولا ثالث لهما، فعلي الأوّل لا بدّ من وقوعها في الخارج، لاستحالة تخلف إرادته سبحانه عن مراده، وعلي الثاني يستحيل وقوعها، فانّ وقوع الممكن في الخارج بدون إرادته تعالي محال حيث لا مؤثر في الوجود إلّااللَّه، ونتيجة ذلك أنّ العبد مقهور في إرادته ولا اختيار له أصلًا.

‌والجواب عن ذلك: أنّ أفعال العباد لا تقع تحت إرادته (سبحانه وتعالي) ومشيئته، والوجه فيه: ما تقدّم بشكل مفصّل‌[1] من أنّ إرادته تعالي ليست من الصفات العليا الذاتية، بل هي من الصفات الفعلية التي هي عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة، وعليه فبطبيعة الحال لا يمكن تعلّق إرادته تعالي بها لسببين:

‌الأوّل: أنّ الأفعال القبيحة كالظلم والكفر وما شاكلهما التي قد تصدر من‌

‌العباد لايمكن صدورها منه تعالي باعمال قدرته وإرادته، كيف حيث إنّ صدورها لا ينبغي من العباد فما ظنّك بالحكيم تعالي.

‌الثاني: أنّ الارادة بمعني إعمال القدرة والسلطنة يستحيل أن تتعلق بفعل الغير، بداهة أ نّها لاتعقل إلّافي الأفعال التي تصدر من الفاعل بالمباشرة، وحيث إنّ أفعال العباد تصدر منهم كذلك، فلا يعقل كونها متعلقةً لارادته تعالي وإعمال قدرته.

‌نعم، تكون مبادئ هذه الأفعال كالحياة والعلم والقدرة وما شاكلها تحت إرادته سبحانه ومشيئته. نعم، لو شاء (سبحانه وتعالي) عدم صدور بعض الأفعال من العبيد فيبدي المانع عنه أو يرفع المقتضي له، ولكن هذا غير تعلق مشيئته بأفعالهم مباشرة ومن دون واسطة.

‌الوجه الثالث: أنّ اللَّه تعالي عالم بأفعال العباد بكافّة خصوصياتها من كمّها وكيفها ومتاها وأينها ووضعها ونحو ذلك، ومن الطبيعي أ نّه لا بدّ من وقوعها منهم كذلك في الخارج، وإلّا لكان علمه تعالي جهلًا تعالي اللَّه عن ذلك علواً كبيراً. وعليه فلا بدّ من الالتزام بوقوعها خارجاً علي وفق إطار علمه سبحانه، ولا يمكن تخلّفه عنه، فلو كانوا مختارين في أفعالهم فلا محالة وقع التخلف في غير مورد وهو محال.

‌وقد صرّح بذلك صدر المتألهين بقوله: وممّا يدل علي ما ذكرناه من أ نّه ليس من شرط كون الذات مريداً وقادراً إمكان أن لا يفعل، حيث إنّ اللَّه تعالي إذا علم أ نّه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني، فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلًا، وذلك محال، والمؤدي إلي المحال محال، فعدم وقوع ذلك الفعل محال، فوقوعه واجب، لاستحالة خروجه من طرفي النقيضين‌[2].

‌والجواب عنه: أنّ علمه (سبحانه وتعالي) بوقوع تلك الأفعال منهم خارجاً في زمان خاص ومكان معيّن لا يكون منشأ لاضطرارهم إلي إيقاعها في الخارج في هذا الزمان وذاك المكان، والسبب في ذلك: هو أنّ علمه تعالي قد تعلق بوقوعها كذلك منهم بالاختيار وإعمال القدرة، ومن الطبيعي أنّ هذا العلم لا يستلزم وقوعها بغير اختيار، وإلّا لزم التخلف والانقلاب. والسرّ فيه أنّ حقيقة العلم هو انكشاف الواقع علي ما هو عليه لدي العالم من دون أن يوجب التغيير فيه أصلًا، ونظير ذلك ما إذا علم الانسان بأ نّه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني من جهة إخبار المعصوم (عليه السلام) أو نحوه، فكما أ نّه لا يوجب اضطراره إلي إيجاده في ذلك الوقت، فكذلك علمه سبحانه.

‌وبكلمة اخري: أنّ الاضطرار الناشئ من قبل العلم الأزلي يمكن تفسيره بأحد تفسيرين:

‌الأوّل: تفسيره علي ضوء مبدأ العلّية، بدعوي أنّ العلم الأزلي علّة تامّة للأشياء، منها أفعال العباد.

‌الثاني: تفسيره علي ضوء مبدأ الانقلاب، أي انقلاب علمه تعالي جهلًا من دون وجود علاقة العلّية والمناسبة بينهما.

‌ولكن كلا التفسيرين خاطئ جداً.

‌أمّا الأوّل: فلا يعقل كون العلم من حيث هو علّة تامّة لوجود معلومه، بداهة أنّ واقع العلم وحقيقته هو انكشاف الأشياء علي ما هي عليه لدي العالم، ومن الطبيعي أنّ الانكشاف لا يعقل أن يكون مؤثراً في المنكشف علي ضوء مبدأ السنخية والمناسبة، ضرورة انتفاء هذا المبدأ بينهما. وأضف إلي ذلك: أنّ العلم الأزلي لو كان علّةً تامّةً لأفعال العباد فبطبيعة الحال ترتبط تلك الأفعال‌

‌به ذاتاً وتعاصره زماناً، وهذا غير معقول.

‌وأمّا الثاني: فلفرض أنّ العلم لا يقتضي ضرورة وجود الفعل في الخارج، حيث إنّه لا علاقة بينهما ما عدا كونه كاشفاً عنه، ومن الطبيعي أنّ وقوع المنكشف في الخارج ليس تابعاً للكاشف بل هو تابع لوجود سببه وعلّته، 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: أنّ علمه سبحانه بوقوع أفعال العباد لو كان موجباً لاضطرارهم إليها وخروجها عن اختيارهم، لكان علمه سبحانه بأفعاله أيضاً موجباً لذلك. فالنتيجة: أنّ هذا التوهم خاطئ جداً.

‌الوجه الرابع: ما عن الفلاسفة[3] من أنّ الذات الأزلية علّة تامّة للأشياء، وتصدر منها علي ضوء مبدأ السنخية والمناسبة، حيث إنّ الحقيقة الإلهية بوحدتها وأحديّتها جامعة لجميع حقائق تلك الأشياء وطبقاتها الطولية والعرضية، ومنها أفعال العباد فانّها داخلة في تلك السلسلة التي لا تملك الاختيار ولا الحرّية.

‌والجواب عنه‌ أنّ هذه النظريّة خاطئة من وجوه:

‌الأوّل: ما تقدّم‌[4] بشكل موسّع من أنّ هذه النظريّة تستلزم نفي القدرة والسلطنة عن الذات الأزلية، أعاذنا اللَّه من ذلك.

‌الثاني: أ نّه لا يمكن تفسير اختلاف الكائنات بشتّي أنواعها وأشكالها ذاتاً وسنخاً علي ضوء هذه النظريّة، وذلك لأنّ العلّة التامّة إذا كانت واحدة ذاتاً ووجوداً وفاردة سنخاً، فلا يعقل أن تختلف آثارها وتتباين أفعالها، ضرورة

‌استحالة صدور الآثار المتناقضة المختلفة والأفعال المتباينة من علّة واحدة بسيطة، فانّ للعلّة الواحدة أفعالًا ونواميس معيّنة لا تختلف ولا تتخلف عن إطارها المعيّن، كيف حيث إنّ في ذلك القضاء الحاسم علي مبدأ السنخية والمناسبة بين العلّة والمعلول، ومن الطبيعي أنّ القضاء علي هذا المبدأ يستلزم انهيار جميع العلوم والاسس القائمة علي ضوئه، فلا يمكن عندئذ تفسير أيّة ظاهرة كونية ووضع قانون عام لها.

‌ودعوي الفرق بين الذات الأزلية والعلّة الطبيعية هو أنّ الذات الأزلية وإن كانت علّةً تامّةً للأشياء، إلّاأ نّها عالمة بها، دون العلّة الطبيعية فانّها فاقدة للشعور والعلم، وإن كانت صحيحةً إلّاأنّ علم العلّة بالمعلول إن كان مانعاً عن تأثيرها فيه علي شكل الحتم والوجوب بقانون التناسب فهذا خلف، حيث إنّ في ذلك القضاء الحاسم علي علّية الذات الأزلية وأنّ تأثيرها في الأشياء ليس كتأثير العلّة التامّة في معلولها، بل كتأثير الفاعل المختار في فعله.

‌وإن لم يكن مانعاً عنه كما هو الصحيح، حيث إنّ العلم لا يؤثر في واقع العلّية وإطار تأثيرها- كما درسنا ذلك سابقاً[5]- فلا فرق بينهما عندئذ أصلًا، فإذن ما هو منشأ هذه الاختلافات والتناقضات بين الأشياء، وما هو المبرّر لها؟

‌وبطبيعة الحال لايمكن تفسيرها تفسيراً يطابق الواقع الموضوعي إلّاعلي ضوء ما درسناه سابقاً[6] بشكل موسّع من أنّ صدور الأشياء من اللَّه سبحانه بمشيئته وإعمال سلطنته وقدرته، وقد وضعنا هناك الحجر الأساسي للفرق بين زاوية الأفعال الاختيارية، وزاوية المعاليل الطبيعية، وعلي أساس هذا الفرق تحلّ المشكلة.

‌الثالث: أ نّه لا يمكن علي ضوء هذه النظريّة إثبات علّةٍ اولي للعالم التي لم تنبثق عن علّة سابقة، والسبب في ذلك: أنّ سلسلة المعاليل والحلقات المتصاعدة التي ينبثق بعضها من بعض لا تخلو من أن تتصاعد تصاعداً لا نهائياً، أو تكون لها نهاية ولا ثالث لهما.

‌فعلي الأوّل هو التسلسل الباطل، ضرورة أنّ هذه الحلقات جميعاً معلولات وارتباطات فتحتاج في وجودها إلي علّة أزلية واجبة الوجود كي تنبثق منها، وإلّا استحال تحققها.

‌وعلي الثاني لزم وجود المعلول بلا علّة، وذلك لأنّ للسلسلة إذا كانت نهاية فبطبيعة الحال تكون مسبوقة بالعدم، ومن الطبيعي أنّ ما يكون مسبوقاً به ممكن فلا يصلح أن يكون علّة للعالم ومبدأ له، هذا من ناحية.

‌ومن ناحية اخري: أ نّه لا علّة له. فالنتيجة علي ضوئهما هي وجود الممكن بلا علّة وسبب وهو محال، كيف حيث إنّ في ذلك القضاء المبرم علي مبدأ العلّية. فإذن علي القائلين بهذه النظريّة أن يلتزموا بأحد أمرين: إمّا بالقضاء علي مبدأ العلّية أو بالتسلسل وكلاهما محال.

‌الرابع: أنّ لازم هذه النظريّة انتفاء العلّة بانتفاء شي‌ء من تلك السلسلة، بيان ذلك: أنّ هذه السلسلة والحلقات حيث إنّها جميعاً معاليل لعلّة واحدة ونواميس خاصّة 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 العلّة، ضرورة استحالة انتفاء المعلول مع بقاء علّته وتخلّفه عنها، هذا من ناحية.

‌ومن ناحية اخري: أ نّه لا شبهة في انتفاء الأعراض في هذا الكون، ومن الطبيعي أنّ انتفاءها من ناحية انتفاء علّتها وإلّا فلا يعقل انتفاؤها، فالتحليل‌

‌العلمي في ذلك أدّي في نهاية المطاف إلي انتفاء علّة العلل. وعلي هذا الأساس فلا يمكن تفسير انتفاء بعض الأشياء في هذا الكون تفسيراً يلائم مع هذه النظريّة.

‌فالنتيجة في نهاية الشوط هي أنّ تلك النظريّة خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلًا.

‌إلي هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي بطلان نظريّة الجبر مطلقاً- يعني في إطارها الأشعري والفلسفي- وأ نّها نظريّة لا تطابق الواقع الموضوعي، ولا الوجدان ولا البرهان المنطقي.

‌(4) نظريّة المعتزلة مسألة التفويض، ونقدها

‌ذهب المعتزلة إلي أنّ اللَّه (سبحانه وتعالي) قد فوّض العباد في أفعالهم وحركاتهم إلي سلطنتهم المطلقة علي نحو الأصالة والاستقلال، بلا دخل لارادةٍ وسلطنةٍ اخري فيها، وهم يفعلون ما يشاؤون ويعملون ما يريدون، من دون حاجةٍ إلي الاستعانة بقدرةٍ اخري وسلطنةٍ ثانية، وبهذه النقطة تمتاز عن نظريّة الأمر بين الأمرين، فانّ العبد علي ضوء تلك النظريّة وإن كان له أن يفعل ما يشاء ويعمل ما يريد، إلّاأ نّه في عين ذلك بحاجة إلي استعانة الغير فلا يكون مستقلًا فيه‌[7].

‌وغير خفي أنّ المفوّضة وإن احتفظت بعدالة اللَّه تعالي، إلّاأ نّهم وقعوا في محذور لا يقل عن المحذور الواقع فيه الأشاعرة وهو الاسراف في نفي السلطنة المطلقة عن الباري (عزّ وجلّ) وإثبات الشريك له في أمر الخلق والايجاد.

‌ومن هنا وردت روايات كثيرة تبلغ حدّ التواتر في ذم هذه الطائفة، وقد ورد فيها أ نّهم مجوس هذه الامّة[8] حيث إنّ المجوس يقولون بوجود إلهين:

‌أحدهما خالق الخير. وثانيهما خالق الشر، ويسمّون الأوّل يزدان، والثاني أهريمن، وهذه الطائفة تقول بوجود آلهة متعددة بعدد أفراد البشر، حيث إنّ هذا المذهب يقوم علي أساس أنّ كلًا منهم خالق وموجد بصورة مستقلة بلا حاجةٍ منه إلي الاستعانة بغيره، غاية الأمر أنّ اللَّه تعالي خالق للأشياء الكونية كالانسان ونحوه، والانسان خالق لأفعاله الخارجية من دون افتقاره في ذلك إلي خالقه.

‌وقد استدلّ علي هذه النظريّة: بأنّ سرّ حاجة الممكنات وفقرها إلي العلّة هو حدوثها، وبعده فلاتحتاج إليها أصلًا، لاستغناء البقاء عن الحاجة إلي المؤثّر.

‌وعليه فالانسان بعد خلقه وإيجاده لا يحتاج في بقائه إلي إفاضة الوجود من خالقه. فإذن بطبيعة الحال يستند صدور الأفعال إليه استناداً تاماً لا إلي العلّة المحدثة، ومن الواضح أنّ مردّ هذا إلي نفي السلطنة عن اللَّه (عزّ وجلّ) علي عبيده نفياً تامّاً.

‌والجواب عن ذلك: يظهر علي ضوء درس هذه النقطة- استغناء البقاء عن المؤثر- ونقدها: مرّةً في الأفعال الاختيارية، واخري في الموجودات التكوينية.

‌أمّا في الأفعال الاختيارية، فهي واضحة البطلان، والسبب في ذلك: ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ كل فعل اختياري مسبوق باعمال القدرة والاختيار، وهو فعل اختياري للنفس، وليس من مقولة الصفات، وواسطة بين الارادة والأفعال الخارجية، فالفعل في كل آن يحتاج إليه ولا يعقل بقاؤه بعد انعدامه وانتفائه، فهو تابع لاعمال قدرة الفاعل حدوثاً وبقاءً، فان أعمل قدرته فيه تحقق في الخارج، وإن لم يعملها فيه استحال تحققه، فعلي الأوّل إن استمرّ في‌

‌إعمال القدرة فيه استمرّ وجوده وإلّا استحال استمراره.

‌وعلي الجملة: فلا فرق بين حدوث الفعل الاختياري وبقائه في الحاجة إلي السبب والعلّة- وهو إعمال القدرة والسلطنة- فان سرّ الحاجة وهو إمكانه الوجودي وفقره الذاتي كامن في صميم ذاته وواقع وجوده، من دون فرق بين حدوثه وبقائه.

‌مع أنّ البقاء هو الحدوث، غاية الأمر أ نّه حدوث ثانٍ ووجود آخر في قبال الوجود الأوّل، والحدوث هو الوجود الأوّل غير مسبوق بمثله، وعليه فبطبيعة الحال إذا تحقق فعل في الخارج من الفاعل المختار فهو كما يحتاج إلي إعمال القدرة فيه والاختيار، كذلك يحتاج إليه في الآن الثاني والثالث وهكذا، فلا يمكن أن نتصور استغناءه في بقائه عن الفاعل بالاختيار.

‌وبكلمة اخري: أنّ كل فعل اختياري ينحل إلي أفعال متعددة بتعدد الآنات والأزمان، فيكون في كل آنٍ فعل صادر بالاختيار وإعمال القدرة، فلو انتفي الاختيار في زمان يستحيل بقاء الفعل فيه. ومن هنا لا فرق بين الدفع والرفع عقلًا إلّابالاعتبار، وهو أنّ الدفع مانع عن الوجود الأوّل، والرفع مانع عن الوجود الثاني، فكلاهما في الحقيقة دفع.

‌فالنتيجة: أنّ احتياج الأفعال الاختيارية في كل آنٍ إلي الارادة والاختيار من الواضحات الأوّلية، فلا يحتاج إلي زيادة مؤونة بيان وإقامة برهان.

‌وأمّا في الموجودات التكوينية، فالأمر أيضاً كذلك، إذ لا شبهة في حاجة الأشياء إلي علل وأسباب، فيستحيل أن توجد بدونها، وسرّ حاجة تلك الأشياء بصورة عامّة إلي العلّة وخضوعها لها بصورة موضوعية، هو أنّ 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 أنّ فقرها كامن في نفس وجوده، ومن الطبيعي أنّ الأمر إذا كان كذلك فلا فرق بين الحدوث والبقاء في الحاجة إلي العلّة، فان سرّ الحاجة- وهو الامكان- لاينفك عنه، كيف فانّ ذاته عين الفقر والامكان لا أ نّه ذات لها الفقر.

‌وعلي ضوء هذا الأساس، فكما أنّ الأشياء في حدوثها في أمسّ الحاجة إلي وجود سبب وعلّة، فكذلك في بقائها، فلا يمكن أن نتصوّر وجوداً متحرراً عن تلك الحاجة، إذ النقطة التي تنبثق منها حاجة الأشياء إلي مبدأ العلّية والايجاد ليست هي حدوثها، لاستلزام هذه النظريّة تحديد حاجة الممكن إلي العلّة من ناحيتين: المبدأ والمنتهي.

‌أمّا من الناحية الاولي: فلأ نّها توجب اختصاص الحاجة بالحوادث وهي الأشياء الحادثة بعد العدم، وأمّا إذا فرض أنّ للممكن وجوداً مستمراً بصورة أزلية لاتوجد فيه حاجة إلي المبدأ، وهذا لايطابق مع الواقع الموضوعي للممكن حيث يستحيل وجوده من دون علّة وسبب، وإلّا لانقلب الممكن واجباً، وهذا خلف.

‌وأمّا من الناحية الثانية: فلأنّ الأشياء علي ضوء هذه النظريّة تستغني في بقائها عن المؤثر، ومن الطبيعي أ نّها نظريّة خاطئة لا تطابق الواقع الموضوعي، كيف فانّ حاجة الأشياء إلي ذلك المبدأ كامنة في صميم ذاتها وحقيقة وجودها كما عرفت.

‌فالنتيجة: أنّ هذه النظرية بما أ نّها تستلزم هذين الخطأين في المبدأ وتوجب تحديده في نطاق خاص وإطار مخصوص، فلا يمكن الالتزام بها.

‌فالصحيح إذن‌ هو نظريّة ثانية، وهي أنّ منشأ حاجة الأشياء إلي المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتياً هو إمكانها الوجودي وفقرها الذاتي. وعلي هذا الأساس فلا فرق بين الحدوث والبقاء أصلًا.

‌ونتيجة ذلك: أنّ المعلول يرتبط بالعلّة ارتباطاً ذاتياً وواقعياً، ويستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر، فلا يعقل بقاء المعلول بعد ارتفاع العلّة، كما لا يمكن أن تبقي العلّة والمعلول غير باقٍ، وقد عبّر عن ذلك بالتعاصر بين العلّة والمعلول زماناً.

‌وقد يناقش‌ في ذلك الارتباط: بأ نّه مخالف لظواهر الموجودات التكوينية من الطبيعية والصناعية، حيث إنّها باقية بعد انتفاء علّتها، وهذا يكشف عن عدم صحّة قانون التعاصر والارتباط، وأ نّه لا مانع من بقاء المعلول واستمرار وجوده بعد انتفاء علّته، وذلك كالعمارات التي بناها البنّاؤون وآلاف من العمّال، فانّها تبقي سنين متمادية بعد انتهاء عملية العمارة والبناء، وكالطرق والجسور ووسائل النقل المادية بشتّي أنواعها، والمكائن والمصانع وما شاكلها ممّا شاده المهندسون وذوو الخبرة والفن في شتّي ميادينها، فانّها بعد انتهاء عمليتها تبقي إلي سنين متطاولة وأمد بعيد من دون علّة وسبب مباشر لها، وكالجبال والأحجار والأشجار وغيرها من الموجودات الطبيعية علي سطح الأرض، فانّها باقية من دون حاجة في بقائها إلي علّة مباشرة لها.

‌فالنتيجة: أنّ ظواهر تلك الأمثلة تعارض قانون التعاصر والارتباط، حيث إنّها بظاهرها تكشف عن أنّ المعلول لا يحتاج في بقائه واستمرار وجوده إلي علّة، بل هو باقٍ مع انتفاء علّته.

‌ولنأخذ بالنقد علي تلك المناقشة، وحاصله: هو أ نّها قد نشأت عن عدم فهم معني مبدأ العلّية فهماً موضوعياً، وقد تقدّم بيان ذلك وقلنا هناك إنّ حاجة الأشياء إلي مبدأ وسبب كامنة في واقع ذاتها وصميم وجودها، ولايمكن أن تملك حرّيتها بعد حدوثها، والوجه في ذلك: هو أنّ علّة تلك الأشياء والظواهر حدوثاً غير علّتها بقاءً، وبما أنّ الرجل المناقش لم ينظر إلي علّة 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 بشتّي ألوانها، وصنع الطرق والجسور والوسائل المادية الاخري بمختلف أشكالها، من السيّارات والطيّارات 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 الأوّلية 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.

‌وأمّا بقاء تلك الأشياء والظواهر علي وضعها الخاص وإطارها المعيّن، 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 بقوّة جاذبية طبيعية تجرّه إليها آناً فآناً بحيث لو انقطعت منه تلك القوّة 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 ومواضعها 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 اللَّه (سبحانه وتعالي)

‌في صميم هذه الكرة الأرضية وغيرها للتحفظ علي الكرة وما عليها علي وضعها المعيّن ونظامها الخاص، في حين أ نّها 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 اخري، فلا تملك حرّيتها بقاءً، كما لا تملك حدوثاً.

‌الاولي: بطلان نظريّة أنّ سرّ حاجة الأشياء إلي العلّة هو الحدوث، لأنّ تلك النظريّة ترتكز علي أساس تحديد حاجة الأشياء إلي العلّة في إطار خاص ونطاق مخصوص لا يطابق الواقع الموضوعي، وعدم فهم معني العلّية فهماً صحيحاً يطابق الواقع.

‌الثانية: صحّة نظريّة أنّ سرّ الحاجة إلي العلّة هو إمكان الوجود، فان تلك النظريّة قد ارتكزت علي أساس فهم معني العلّية فهماً صحيحاً مطابقاً للواقع، وأنّ حاجة الأشياء إلي المبدأ كامنة في صميم وجوداتها فلا يعقل وجود متحرر عن المبدأ.

‌وقد تحصّل من ذلك: أنّ الأشياء بشتّي أنواعها وأشكالها خاضعة للمبدأ الأوّل خضوعاً ذاتياً، وهذا لاينافي أن يكون تكوينها وإيجادها بمشيئة اللَّه تعالي وإعمال قدرته من دون أن يحكم عليه قانون التناسب والسنخية، كما فصّلنا الحديث من هذه الناحية. أو فقل: إنّ الأفعال الاختيارية تشترك مع المعاليل الطبيعية في نقطة واحدة، وهي الخضوع للمبدأ والسبب خضوعاً ذاتياً الكامن في صميم ذاتها ووجودها. ولكنّها تفترق عنها في نقطة اخري، وهي أنّ المعاليل تصدر عن عللها علي ضوء قانون التناسب، دون الأفعال فانّها تصدر

‌عن مبدئها علي ضوء الاختيار وإعمال القدرة.

‌(5) نظريّة الإماميّة مسألة الأمر بين الأمرين‌

‌إنّ طائفة الإمامية بعد رفض نظريّة الأشاعرة في أفعال العباد ونقدها صريحاً، ورفض نظريّة المعتزلة فيها ونقدها كذلك، اختارت نظريّة ثالثة فيها وهي:

‌الأمر بين الأمرين، وهي نظريّة وسطي لا إفراط فيها ولا تفريط، وقد أرشدت الطائفة إلي هذه النظريّة الروايات الواردة في هذا الموضوع من الأئمة الأطهار (عليهم السلام)[9] الدالّة علي بطلان الجبر والتفويض من ناحية، وعلي إثبات‌

‌منها: صحيحة يونس بن عبدالرّحمن عن غير واحد عن أبي جعفر وأبي عبداللَّه (عليه السلام) «قالا: إنّ اللَّه أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه علي الذنوب ثمّ يعذّبهم عليها، واللَّه أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون، قال: فسئلا هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا: نعم، أوسع ممّا بين السماء والأرض» [اصول الكافي 1: 159 ح 9].

‌ومنها: صحيحته الاخري عن الصادق (عليه السلام) قال: «قال له رجل: جعلت فداك أجبر اللَّه العباد علي المعاصي؟ قال: اللَّه أعدل من أن يجبرهم علي المعاصي ثمّ يعذّبهم عليها، فقال له: جعلت فداك ففوّض اللَّه إلي العباد؟ قال فقال: لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي، فقال له: جعلت فداك فبينهما منزلة؟ قال فقال: نعم، أوسع ممّا بين السماء والأرض» [المصدر السابق ح 11].

‌ومنها: صحيحة هشام وغيره قالوا: «قال أبو عبداللَّه الصادق (عليه السلام): إنّا لا نقول جبراً ولا تفويضاً» [بحار الأنوار 5: 4 ح 1].

‌ومنها: رواية حريز عن الصادق (عليه السلام) «قال: الناس في القدر علي ثلاثة أوجه: رجل زعم أنّ اللَّه (عزّ وجلّ) أجبر الناس علي المعاصي، فهذا قد ظلم اللَّه (عزّ وجلّ) في حكمه وهو كافر. ورجل يزعم أنّ الأمر مفوّض إليهم، فهذا وهن اللَّه في سلطانه فهو كافر. ورجل يقول: إنّ اللَّه (عزّ وجلّ) كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلّفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد اللَّه وإذا أساء استغفر اللَّه، فهذا مسلم بالغ» [المصدر السابق ص 9 ح 14].

‌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 إلّاالعالم أو من علّمها إيّاه العالم» [الكافي 1: 159 ح 10].

‌ومنها: مرسلة محمّد بن يحيي عن الصادق (عليه السلام) «قال: لا جبر ولاتفويض، ولكن أمر بين أمرين» [المصدر السابق ح 13].

‌ومنها: رواية حفص بن قرط عن الصادق (عليه السلام) «قال قال رسول اللَّه (صلّي اللَّه عليه وآله): من زعم أنّ اللَّه يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب علي اللَّه، ومن زعم أنّ الخير والشر بغير مشيئة اللَّه فقد أخرج اللَّه من سلطانه، ومن زعم أنّ المعاصي بغير قوّة اللَّه فقد كذب علي اللَّه، ومن كذب علي اللَّه أدخله النار» [المصدر السابق ح 6].

‌ومنها: رواية مهزم قال: «قال أبو عبداللَّه (عليه السلام) أخبرني عمّا اختلف فيه من خلّفت من موالينا، قال فقلت: في الجبر أو التفويض؟ قال: فاسألني، قلت: أجبر اللَّه العباد علي المعاصي؟ قال: اللَّه أقهر لهم من ذلك، قال قلت: ففوّض إليهم؟ قال: اللَّه أقدر عليهم من ذلك، قال قلت: فأيّ شي‌ء هذا أصلحك اللَّه؟ قال: فقلّب يده مرّتين أو ثلاثاً ثمّ قال: لو أجبتك فيه لكفرت» [بحار الأنوار 5: 53 ح 89].

‌ومنها: مرسلة أبي طالب القمي عن أبي عبداللَّه (عليه السلام) قال قلت: «أجبر اللَّه العباد علي المعاصي؟ قال: لا، قلت: ففوّض إليهم الأمر؟ قال قال: لا، قال قلت: فماذا؟ قال: لطف من ربّك بين ذلك» [اصول الكافي 1: 159 ح 8].

‌ومنها: رواية الوشاء عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: «سألته فقلت: اللَّه فوّض الأمر إلي العباد؟ قال: اللَّه أعزّ من ذلك، قلت: فجبرهم علي المعاصي؟ قال: اللَّه أعدل وأحكم من ذلك، قال: ثمّ قال: قال اللَّه يا ابن آدم أنا أولي بحسناتك منك وأنت أولي بسيِّئاتك منّي عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك» [المصدر السابق ح 3].

‌ومنها: رواية هشام بن سالم عن الصادق (عليه السلام) «قال: اللَّه أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون، واللَّه أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد» [المصدر السابق ح 14].

‌ومنها: ما روي عن الصادق جعفر بن محمّد (عليه السلام) أ نّه «قال: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين» إلخ [بحار الأنوار 5: 17 ح 28 نقلًا عن الاعتقادات للشيخ الصدوق (ضمن مصنفات الشيخ المفيد): 29].

‌ومنها: رواية عن أبي حمزة الثمالي أ نّه قال «قال أبو جعفر (عليه السلام) للحسن البصري: إيّاك أن تقول بالتفويض، فانّ اللَّه (عزّ وجلّ) لم يفوّض الأمر إلي خلقه وهناً منه وضعفاً، ولا أجبرهم علي معاصيه ظلماً» [المصدر السابق ح 26].

‌ومنها: رواية المفضل عن أبي عبداللَّه (عليه السلام) «قال: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» إلخ [المصدر السابق ح 27] وغيرها من الروايات الواردة في هذا الموضوع، وقد بلغت تلك الروايات من الكثرة بحدّ التواتر.

‌فهذه الروايات المتواترة معني وإجمالًا الواضحة الدلالة علي بطلان نظريتي الجبر والتفويض من ناحية، وعلي إثبات نظريّة الأمر بين الأمرين من ناحية اخري، بوحدتها كافية لاثبات المطلوب فضلًا عمّا سلف من إقامة البرهان العقلي علي بطلان كلتا النظريتين. وعلي هذا الأساس فكلّ ما يكون بظاهره مخالفاً لتلك الروايات فلا بدّ من طرحه بملاك أ نّه مخالف للسنّة القطعية وللدليل العلمي العقلي.

‌نعم، قد فسّر الأمر بين الأمرين بتفسيرات اخر وقد تعرّضنا لتلك التفسيرات في ضمن رسالة مستقلّة، وناقشناها بصورة موسعة. كما تعرّضنا لنظريّة الفلاسفة فيها بكافّة اسسها التي تقوم نظريّتهم علي تلك الاسس ونقدها بشكل موسع.

‌الأمر بين الأمرين من ناحية اخري. ولولا تلك الروايات لوقعوا بطبيعة الحال في جانبي الافراط أو التفريط، كما وقع أصحاب النظريتين الاوليين.

‌وعلي ضوء هذه الروايات كان علينا أن نتّخذ تلك النظريّة لكي نثبت بها العدالة والسلطنة للَّه (سبحانه وتعالي) معاً، بيان ذلك: أنّ نظريّة الأشاعرة وإن تضمنت إثبات السلطنة المطلقة للباري (عزّ وجلّ) إلّاأنّ فيها القضاء الحاسم علي عدالته (سبحانه وتعالي)، وسنتكلم فيها من هذه الناحية في البحث الآتي إن شاء اللَّه تعالي. ونظريّة المعتزلة علي عكسها، يعني أ نّها وإن تضمّنت إثبات العدالة للباري تعالي إلّاأ نّها تنفي بشكل قاطع سلطنته المطلقة وأسرفت في تحديدها.

‌وعلي هذا، فبطبيعة الحال يتعيّن الأخذ بمدلول الروايات لا من ناحية التعبّد بها حيث إنّ المسألة ليست من المسائل التعبّدية، بل من ناحية أنّ الطريق الوسط الذي 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 في الخارج.

‌والمقدّمة الاولي‌ تفيض من اللَّه تعالي وترتبط بذاته الأزلية ارتباطاً ذاتياً وخاضعة له، يعني أ نّها عين الربط والخضوع، لا أ نّه شي‌ء له الربط والخضوع.

‌وعلي هذا الضوء لو انقطعت الافاضة من اللَّه (سبحانه وتعالي) في آنٍ، انقطعت الحياة فيه حتماً. وقد أقمت البرهان علي ذلك بصورة مفصّلة عند نقد نظريّة المعتزلة[10] وبينّا هناك أنّ سرّ حاجة الممكن إلي المبدأ كامن في صميم ذاته ووجوده، فلا فرق بين حدوثه وبقائه من هذه الناحية، أصلًا.

‌والمقدّمة الثانية: تفيض من العباد عند فرض وجود المقدمة الاولي، فهي مرتبطة بها في واقع مغزاها ومتفرعة عليها ذاتاً، وعليه فلا يصدر فعل من العبد إلّاعند إفاضة كلتا المقدمتين، وأمّا إذا انتفت إحداهما فلا يعقل تحققه.

‌وعلي أساس ذلك صحّ إسناد الفعل إلي اللَّه تعالي، كما صحّ إسناده إلي العبد.

‌ولتوضيح ذلك نضرب مثالًا عرفياً لتمييز كل من نظريتي الجبر والتفويض عن نظرية الإمامية، بيانه: أنّ الفعل الصادر من العبد خارجاً علي ثلاثة أصناف:

‌الأوّل: ما يصدر منه بغير اختياره وإرادته، وذلك كما لو افترضنا شخصاً مرتعش اليد وقد فقدت قدرته واختياره في تحريك يده، ففي مثله إذا ربط المولي بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً، وفرضنا أنّ في جنبه شخصاً راقداً 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 مسؤولًا عن هذا

‌الحادث ولا يتوجه إليه الذم واللوم أصلًا، بل المسؤول عنه إنّما هو من ربط يده بالسيف ويتوجه إليه اللوم والذم، وهذا واقع نظريّة الجبر وحقيقتها.

‌الثاني: ما يصدر منه باختياره واستقلاله من دون حاجة إلي غيره أصلًا، وذلك كما إذا افترضنا أنّ المولي أعطي سيفاً قاطعاً بيد شخص حر وقد ملك تنفيذ إرادته وتحريك يده، ففي مثل ذلك إذا صدر منه قتل في الخارج يستند إليه دون المعطي، وإن كان المعطي يعلم أنّ إعطاءه السيف ينتهي به إلي القتل، كما أ نّه يستطيع أن يأخذ السيف منه متي شاء، ولكن كل ذلك لا يصحح استناد الفعل إليه، فانّ الاستناد يدور مدار دخل شخص في وجوده خارجاً، والمفروض أ نّه لا مؤثر في وجوده ما عدا تحريك يده الذي كان مستقلًا فيه. وهذا واقع نظريّة التفويض وحقيقتها.

‌الثالث: ما يصدر منه باختياره وإعمال قدرته علي رغم أ نّه فقير بذاته، وبحاجةٍ في كل آن إلي غيره بحيث لو انقطع منه مدد الغير في آنٍ انقطع الفعل فيه حتماً، وذلك كما إذا افترضنا أنّ للمولي عبداً مشلولًا غير قادر علي الحركة، فربط المولي بجسمه تياراً كهربائياً ليبعث في عضلاته قوّةً ونشاطاً نحو العمل، وليصبح بذلك قادراً علي تحريكها، وأخذ المولي رأس التيار الكهربائي بيده، وهو الساعي لايصال القوّة في كل آنٍ إلي جسم عبده بحيث لو رفع اليد في آنٍ عن السلك الكهربائي انقطعت القوّة عن جسمه وأصبح عاجزاً.

‌وعلي هذا فلو أوصل المولي تلك القوّة 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 القوّة إليه وأوجد القدرة في عضلاته وهو قد فعل باختياره وإعمال قدرته، وأمّا إلي المولي فحيث إنّه كان معطي القوّة والقدرة له حتّي حال الفعل والاشتغال بالقتل،

‌مع أ نّه متمكن من قطع القوّة عنه في كل آنٍ شاء وأراد، وهذا هو واقع نظريّة الأمر بين الأمرين وحقيقتها.

‌وبعد ذلك نقول: إنّ الأشاعرة تدّعي أنّ أفعال العباد من قبيل الأوّل، حيث إنّها لم تصدر عنهم باختيارهم وإرادتهم بل هي جميعاً بارادة اللَّه تعالي التي لا تتخلف عنها، وهم قد أصبحوا مضطرِّين إليها ومجبورين في حركاتهم وسكناتهم كالميت في يد الغسال، ومن هنا قلنا إنّ في ذلك القضاء الحاسم علي عدالته سبحانه وتعالي، هذا من ناحية.

‌ومن ناحية اخري: قد تقدّم‌[11] نقد هذه النظريّة بشكل موسّع وجداناً وبرهاناً. وقد أثبتنا أنّ تلك النظريّة لا تتعدي عن مجرد الافتراض بدون أن يكون لها واقع موضوعي.

‌والمعتزلة تدّعي أنّ أفعال العباد من قبيل الثاني، وأ نّهم مستقلون في حركاتهم وسكناتهم، وإنّما يفتقرون إلي إفاضة الحياة والقدرة من اللَّه تعالي حدوثاً فحسب، ولا يفتقرون إلي علّة جديدة بقاءً، بل العلّة الاولي كافية في بقاء القدرة والاختيار لهم إلي نهاية المطاف. ومن هنا قلنا إنّ هذه النظريّة قد أسرفت في تحديد سلطنة الباري (سبحانه وتعالي)، هذا من ناحية. ومن ناحية اخري: قد سبق أنّ تلك النظريّة تقوم علي أساس نظريّة الحدوث وهي النظريّة القائلة بأنّ سرّ حاجة الأشياء إلي أسبابها هو حدوثها، ولكن قد أثبتنا آنفاً خطأ تلك النظريّة بشكل واضح، وأنّ سرّ حاجة الأشياء إلي أسبابها هو إمكانها الوجودي لا حدوثها، ولا فرق فيه بين الحدوث والبقاء.

‌والإمامية تدّعي أنّ أفعال العباد من قبيل الثالث، وقد عرفت أنّ النظريّة

‌الوسطي هي تلك النظريّة- الأمر بين الأمرين- ونريد الآن درس هذه النظريّة بصورة أعمق منطقياً وموضوعياً. قد تقدّم أنّ سر حاجة الأشياء إلي العلّة بصورة عامّة- الكامن في جوهر ذاتها وصميم وجودها- هو إمكانها الوجودي وفقرها الذاتي في قبال واجب الوجود والغني بالذات، ومعني إمكانها الوجودي بالتحليل العلمي أ نّها عين الربط والتعلق، لا ذات لها الربط والتعلق، وإلّا لكانت في ذاتها غنية وغير مفتقرة إلي المبدأ، وفي ذلك انقلاب الممكن إلي الواجب وهو مستحيل، هذا من ناحية.

‌ومن ناحية اخري: أ نّه لا فرق في ذلك بين وجودها في أوّل 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، وأ نّها عين التعلق والارتباط، وهو مقوّم لكيانها ووجودها، فلا يعقل استغناؤها عن المبدأ، ضرورة استحالة استغنائها عن شي‌ء ترتبط به وتتعلق.

‌ومن نفس هذا البيان يظهر لنا أنّ الموجود الخارجي إذا لم يكن في ذاته تعلقياً وارتباطياً لا يشمله مبدأ العلّية، بداهة أ نّه لا واقع للمعلول وراء ارتباطه بالعلّة ذاتاً، فما لم يكن مرتبطاً بشي‌ء كذلك لا يعقل أن يكون ذلك الشي‌ء مبدأً له وعلّةً، ومن هنا لا يكون كل مرتبط بشي‌ء معلولًا له.

‌فبالنتيجة: أنّ الموجود الخارجي لا يخلو إمّا أن يكون ممكن الوجود وهو عين التعلق والارتباط، أو يكون واجب الوجود وهو الغني 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 يتعلق به ويرتبط.

‌ونظيرها وجود النور داخل الزجاج بواسطة القوّة 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 آناً بعد آن، ولو انعدمت تلك الطاقة عنه في آنٍ انعدم النور فيه فوراً.

‌إلي هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة الدقيقة: وهي أنّ الوجود الممكن بشتّي ألوانه وأشكاله وجود تعلقي وارتباطي، فالتعلق والارتباط مقوّم لوجوده وكيانه، وعلي أساس تلك النتيجة فالانسان يفتقر كل آنٍ في حفظ كيانه ووجوده وقدرته إلي الافاضة من المبدأ عليه، ولو انقطعت إفاضة الوجود منه مات كما لو انقطعت إفاضة القدرة عنه عجز.

‌وقد يناقش‌ في هذه النتيجة: بأ نّها مخالفة لظواهر الأشياء الكونية، فانّها باقية بعد انتفاء علّتها، ولو كان وجود المعلول وجوداً تعلّقياً ارتباطياً لم يعقل بقاؤه بعد انتفاء علّته.

‌والجواب‌ عن هذه المناقشة: قد تقدّم بصورة مفصّلة[12] عند نقد نظريّة المعتزلة، وأثبتنا هناك أنّ المناقش بما أ نّه لم يصل ألي تحليل مبدأ العلّية لتلك الظواهر حدوثاً وبقاءً وقع في هذا الخطأ والاشتباه فلاحظ.

‌لا بأس أن نشير في ختام هذا الشوط إلي نقطتين:

‌الاولي: أنّ مردّ حديثنا عن أنّ الأشياء الخارجية بكافّة أنواعها أشياء تعلّقية وارتباطية تتعلق بالمبدأ الأعلي وترتبط به، ليس إلي نفي العلّية بين تلك الأشياء، بل مردّه إلي أنّ تلك الأشياء بعللها ومعاليلها تتصاعد إلي سبب أعمق وتنتهي إلي مبدأ أعلي ما وراء حدودها، والسبب في ذلك: أنّ تلك الأشياء بكافّة سلسلتها التصاعدية وحلقاتها الطولية والعرضية خاضعة لمبدأ العلّية، ولا يمكن افتراض شي‌ء بينها متحرر عن هذا المبدأ، ليكون هو السبب الأوّل لها، فإذن لا بدّ من انتهاء السلسلة جميعاً في نهاية المطاف إلي علّة غنية بذاتها، لتقطع السلسلة بها وتضع لها بداية أزلية.

‌مثلًا بقاء ظواهر الأشياء استند إلي بقاء عللها، وهي الخاصية الموجودة في موادها من ناحية، والقوّة الجاذبية التي تفرض المحافظة عليها من ناحية اخري، وترتبط تلك الظواهر بهما ارتباطاً ذاتياً، فلا يعقل بقاؤها علي وضعها بدونهما، ثمّ ننقل الكلام إلي عللها وهي تواجه نفس مسألة الافتقار إلي مبدأ العلّية وهكذا إلي أن تصل الحلقات إلي السبب الأعلي الغني بالذات المتحرر من مبدأ العلّية.

‌الثانية: أنّ ارتباط المعلول بالعلّة الطبيعية يفترق عن ارتباط المعلول بالعلّة الفاعلية في نقطةٍ، ويشترك معه في نقطةٍ اخري.

‌أمّا نقطة الافتراق: فهي أنّ المعلول في العلل الطبيعية يرتبط بذات العلّة وينبثق من صميم كيانها ووجودها، ومن هنا قلنا إنّ تأثير العلّة في المعلول يقوم علي ضوء قانون التناسب. وأمّا المعلول في الفواعل الارادية فلا يرتبط بذات الفاعل والعلّة ولا ينبثق من صميم وجودها، ومن هنا لا يقوم تأثيره فيه علي أساس مسألة التناسب. نعم، يرتبط المعلول فيها بمشيئة الفاعل وإعمال قدرته ارتباطاً ذاتياً، يعني يستحيل انفكاكه عنها حدوثاً وبقاءً، ومتي تحققت‌

‌المشيئة تحقق الفعل، ومتي انعدمت انعدم. وعلي ذلك فمردّ ارتباط الأشياء الكونية بالمبدأ الأزلي وتعلّقها به ذاتاً إلي ارتباط تلك الأشياء بمشيئته وإعمال قدرته، وأ نّها خاضعة لها خضوعاً ذاتياً وتتعلق بها حدوثاً وبقاءً، فمتي تحققت المشيئة الإلهية بايجاد شي‌ء وجد، ومتي انعدمت انعدم، فلا يعقل بقاؤه مع انعدامها، ولا تتعلق بالذات الأزلية، ولا تنبثق من صميم كيانها ووجودها، كما عليه الفلاسفة.

‌ومن هنا قد استطعنا أن نضع الحجر الأساسي للفرق بين نظريّتنا ونظريّة الفلاسفة، فبناءً علي نظريّتنا ارتباط تلك الأشياء بكافّة حلقاتها بمشيئته تعالي وإعمال سلطنته وقدرته، وبناءً علي نظريّة الفلاسفة ارتباطها في واقع كيانها بذاته الأزلية وتنبثق من صميم وجودها، وقد تقدّم عرض هذه الناحية ونقدها في ضمن البحوث السابقة بشكل موسع.

‌وأمّا نقطة الاشتراك: فهي أنّ المعلول كما لا واقع له ما وراء ارتباطه بالعلّة وتعلّقه بها تعلّقاً في جوهر ذاته وكيان وجوده، لما مضي من أنّ 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، فمتي شاء إيجاده وجد، ومتي لم يشأ لم يوجد.

‌فالنتيجة: أنّ المعلول الطبيعي والفعل الاختياري يشتركان في أنّ وجودهما عين الارتباط والتعلق، لكن الأوّل تعلق بذات العلّة، والثاني بمشيئة الفاعل لا بذاته، رغم أنّ صدور الأوّل يقوم علي أساس قانون التناسب ومبدأ الحتم والوجوب، وصدور الثاني يقوم علي أساس الاختيار، وقد تقدّم‌[13] درس هذه‌

‌النواحي بصورة موسّعة في ضمن البحوث السالفة.

‌قد انتهينا في نهاية المطاف إلي هذه النتيجة: وهي أنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين:

‌إحداهما: نسبته إلي فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره وإعمال قدرته.

‌وثانيتهما: نسبته إلي اللَّه تعالي باعتبار أ نّه معطي الحياة والقدرة له في كل آن وبصورة مستمرة حتّي في آن اشتغاله بالعمل، وتلك النتيجة هي المطابقة للواقع الموضوعي والمنطق العقلي ولا مناص عنها، ومردّها إلي أنّ مشيئة العبد تتفرع علي مشيئة اللَّه (سبحانه وتعالي) وإعمال سلطنته، وقد أشار إلي هذه الناحية في عدّة من الآيات الكريمة.

‌منها قوله تعالي: «وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ»[14] حيث قد أثبت (عزّ وجلّ) أ نّه لا مشيئة للعباد إلّابمشيئة اللَّه تعالي، ومدلول ذلك كما مضي في ضمن البحوث السابقة[15] أنّ مشيئة اللَّه تعالي لم تتعلق بأفعال العباد وإنّما تتعلق بمبادئها كالحياة والقدرة وما شاكلهما، وبطبيعة الحال أنّ المشيئة للعبد إنّما تتصور في فرض وجود تلك المبادئ بمشيئة اللَّه سبحانه، وأمّا في فرض عدمها بعدم مشيئة الباري (عزّ وجلّ) فلا تتصور، لأنّها لا يمكن أن توجد بدون وجود ما تتفرّع عليه، فالآية الكريمة تشير إلي هذا المعني.

‌ومنها قوله تعالي: «وَ لا تَقُولَنَّ لِشَيْ‌ءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذلِكَ غَداً إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ»[16] حيث قد عرفت أنّ العبد لا يكون فاعلًا لفعل إلّاأن يشاء اللَّه تعالي حياته وقدرته ونحوهما ممّا يتوقف عليه فعله خارجاً، وبدون ذلك لا يعقل كونه فاعلًا له، وعليه فمن الطبيعي أنّ فعله في الغد يتوقف علي تعلّق مشيئة اللَّه تعالي بحياته وقدرته فيه، وإلّا استحال صدوره منه، فالآية تشير إلي هذا المعني.

‌ويحتمل أن يكون المراد من الآية معني آخر، وهو أ نّكم لا تقولون لشي‌ء سنفعل كذا وكذا غداً إلّاأن يشأ اللَّه خلافه، فتكون جملة «إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ» مقولة القول، ويعبّر عن هذا المعني في لغة الفرس «اگر خدا بگذارد» ومرجع هذا المعني إلي استقلال العبد وتفويضه في فعله إذا لم يشأ اللَّه خلافه، ولذا منعت الآية المباركة عن ذلك بقوله‌ «وَ لا تَقُولَنَّ لِشَيْ‌ءٍ» إلخ، ولعل هذا المعني أظهر من المعني الأوّل كما لا يخفي.

‌ومنها قوله تعالي: «قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَ لا نَفْعاً إِلَّا ما شاءَ اللَّهُ»[17] حيث قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الآية الكريمة لا تدل علي الجبر، بل تدل علي واقع الأمر بين الأمرين، بتقريب أنّ المشيئة الإلهية لو لم تتعلق بافاضة الحياة للانسان والقدرة له فلا يملك الانسان لنفسه نفعاً ولا ضراً، ولا يقدر علي شي‌ء، بداهة أ نّه لا حياة له عندئذ ولا قدرة كي يكون مالكاً وقادراً، فملكه النفع أو الضر لنفسه يتوقف علي تعلّق مشيئته تعالي بحياته وقدرته آناً فآناً، ويدور مداره حدوثاً وبقاءً، وبدونه فلا ملك له أصلًا ولا سلطان.

‌ومنها قوله تعالي: «يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ»[18] حيث قد أسندت‌

‌الآية الكريمة الضلالة والهداية إلي اللَّه (سبحانه وتعالي) مع أ نّهما من أفعال العباد، وسرّه ما ذكرناه من أنّ أفعال العباد وإن لم تقع تحت مشيئة الباري (عزّ وجلّ) مباشرةً، إلّاأنّ مبادئ تلك الأفعال بيد مشيئته تعالي وتحت إرادته، وقد تقدّم‌[19] أنّ هذه الجهة كافية لصحّة إسناد هذه الأفعال إليه تعالي حقيقةً من دون عناية ومجاز.

‌فالنتيجة: أنّ هذه الآيات وأمثالها تطابق نظريّة الأمر بين الأمرين ولا تخالفها. وتوهم أنّ أمثال تلك الآيات تدل علي نظريّة الجبر خاطئ جداً، فان هذا التوهم قد نشأ من عدم فهم معني نظريّة الأمر بين الأمرين فهماً صحيحاً كاملًا ومطابقاً للواقع الموضوعي، وأمّا بناءً علي ما فسّرنا به هذه النظريّة فلا يبقي مجال لمثل هذا التخيل والتوهم أبداً.

‌ثمّ إنّه لا بأس بالاشارة في نهاية المطاف إلي نقطتين:

‌الاولي: أنّ الفخر الرازي قد أورد شبهةً علي ضوء الهيئة القديمة وحاصلها:

‌هو أنّ اللَّه تعالي خلق الكائنات علي ترتيب خاص وحلقات تصاعدية مخصوصة، وهي أ نّه تعالي خلق الكرة الأرضية وجعلها نقطة الدائرة ومركزاً لها، ثمّ كرة الماء، ثمّ كرة الهواء، ثمّ كرة النار، ثمّ الفلك الأوّل، وهكذا إلي أنّ ينتهي إلي الفلك التاسع وهو فلك الأفلاك المسمّي بالفلك الأطلس، وأمّا ما وراءه فلا خلأ ولا ملأ ولا يعلمه إلّااللَّه (سبحانه وتعالي) ثمّ إنّه تعالي جعل لكل من تلك الكرات والأفلاك حركة خاصّة من القسرية والطبيعية، فجعل حركة الشمس مثلًا من المشرق إلي المغرب، ولم يجعلها من الشمال إلي الجنوب أو من المغرب‌

‌إلي المشرق، وهكذا.

‌وبعد ذلك قال: إنّ للسائل أن يسأل عن أنّ اللَّه تعالي لم لم يجعل العالم علي شكل آخر وترتيب ثانٍ بأن يجعل حركة الشمس مثلًا من المغرب إلي المشرق، وهكذا، وبأيّ مرجح جعل العالم علي الشكل الحالي دون غيره، فيلزم الترجيح من دون المرجح وهو محال.

‌وحكي صدر المتألهين هذه الشبهة عنه في مشاعره‌[20] وأجاب عنها بعدّة وجوه.

‌ونقل شيخنا الاستاذ (قدس سره)[21] أنّ صدر المتألهين قد تعرّض لهذه الشبهة في شرح اصول الكافي، ولكن لم يأت بالجواب عنها إلّاباللعن والشتم واعترف بأ نّه أتي بشبهة لا جواب لها.

‌وغير خفي أنّ إيراد الفخر هذه الشبهة علي ضوء الهيئة القديمة لا من جهة ابتناء الشبهة عليها، بل من ناحية أنّ أفكارهم عن العالم في ذلك العصر وتصوّرهم عنه كانت قائمة علي أساس تلك الهيئة، وإلّا فالشبهة غير مختصة بها، بل تجي‌ء علي ضوء الأفكار الجديدة عن العالم في العصر الحاضر أيضاً، حيث إنّ للسائل أن يسأل عن أنّ اللَّه تعالي لماذا جعل حركة الأرض حول الشمس دون العكس، وهكذا.

‌ولنأخذ بالنقد في هذه الشبهة علي ضوء كلتا النظريتين، يعني: نظريتنا ونظريّة الفلاسفة.

‌أمّا علي نظريّتنا، فلأ نّها ساقطة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلًا، والسبب في ذلك: هو أنّ الفعل الاختياري إنّما يفتقر في وجوده إلي إعمال قدرة الفاعل‌

‌واختياره، فمتي أعمل قدرته نحو إيجاده وجد وإلّا فلا، سواء أكان هناك مرجّح خارجي يقتضي وجوده أم لم يكن، وهذا بخلاف المعلول فانّ صدوره عن العلّة إنّما هو في إطار قانون التناسب، ويستحيل صدوره في خارج هذا الإطار، هذا من ناحية.

‌ومن ناحية اخري: قد ذكرنا في بحث الوضع‌[22] أنّ الترجيح بلا مرجّح لم يكن قبيحاً فضلًا عن كونه مستحيلًا، وذلك كما إذا تعلّق الغرض بصرف وجود الطبيعي في الخارج وافترضنا أنّ أفراده كانت متساوية الأقدام بالاضافة إليه، فعندئذ اختيار أيّ فرد منها دون آخر لم يكن قبيحاً فضلًا عن كونه محالًا.

‌نعم، اختيار فعل من دون تعلّق غرض به لا بشخصه ولا بنوعه لغو وقبيح، لا أ نّه محال.

‌فالنتيجة علي ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ المشيئة الإلهية حيث تعلّقت بخلق العالم وإيجاده، فاختياره تعالي هذا الشكل الخاص له والترتيب المخصوص المشتمل علي الأنظمة الخاصّة المعيّنة من بين الأشكال المتعددة المفترض تساويها لا يكون قبيحاً فضلًا عن كونه محالًا.

‌علي أنّ الترجيح بلا مرجّح لو كان قبيحاً لقلنا بطبيعة الحال بوجود المرجّح في اختياره، وإلّا استحال صدوره من الحكيم تعالي، بداهة أ نّه ليس بامكاننا نفي وجود المرجّح فيه ودعوي تساويه مع بقية الأفراد والأشكال، وكيف كان فالشبهة واهية جداً.

‌وأمّا علي نظريّة الفلاسفة، فالأمر أيضاً كذلك، والوجه فيه: أنّ صدور

‌المعلول عن العلّة وإن كان يحتاج إلي وجود مرجّح، إلّاأنّ المرجّح عبارة عن وجود التناسب بينهما، وبدونه يستحيل صدوره منها. وعلي هذا الأساس لا محالة يكون وجود العالم بهذا الشكل والترتيب الخاص معلولًا لعلّة مناسبة له وإلّا استحال وجوده كذلك.

‌وبكلمة اخري: قد تقدّم‌[23] أنّ تأثير العلّة في المعلول علي ضوء قانون التناسب بينهما، وعليه فالتناسب الموجود بين العالم وعلّته لا يخلو من أن يكون موجوداً بين وجوده بهذا الشكل ووجود علّته أو يكون موجوداً بين وجوده بشكل آخر ووجود علّته، ولا ثالث لهما، فعلي الأوّل يجب وجوده بالشكل الحالي ويستحيل وجوده بشكل آخر، وعلي الثاني عكس ذلك، وحيث إنّ العالم قد وجد بهذا الشكل فنستكشف عن وجود المرجّح فيه لا في غيره.

‌الثانية: قد عرفت أنّ للفعل الصادر من العبد إسنادين حقيقيين:

‌أحدهما: إلي فاعله مباشرة.

‌وثانيهما: إلي معطي مقدّماته ومبادئه التي يتوقف الفعل عليها، وهو اللَّه (سبحانه وتعالي).

‌ولكن قد يكون إسناده إلي اللَّه تعالي أولي في نظر العرف من إسناده إلي العبد، وقد يكون بالعكس، ولتوضيح ذلك نأخذ بمثال: وهو أنّ من هيّأ جميع مقدّمات سفر شخص إلي زيارة بيت اللَّه الحرام مثلًا من الزاد والراحلة ونحوهما وسعي له في إنجاز تمام مهماته وقد أنجزها حتّي أحضر له سيّارةً خاصّة أو طائرة فلم يبق إلّاأن يركب فيها ويذهب بها إلي الحج، فعندئذ إذا ركب فيها

‌وذهب وأدي تمام المناسك، فالعرف يري أولوية إسناد هذا العمل إلي من هيّأ له المقدمات دون فاعله. وأمّا لو استغلّ هذا الشخص الطائرة وذهب بها إلي مكان لا يرضي اللَّه ورسوله به وعمل ما عمل هناك، فالفعل في نظر العرف مستند إلي فاعله مباشرةً دون من هيّأ المقدّمات له.

‌وكذلك الحال في أفعال العباد، فان كافّة مبادئها من الحياة والقدرة ونحوهما تحت مشيئته تعالي وإرادته كما عرفت سابقاً، هذا من ناحية. ومن ناحية اخري:

‌أنّ اللَّه تعالي قد بيّن طريق الحق والباطل، والهداية والضلال، والسعادة والشقاوة، وما يترتب عليهما من دخول الجنّة والنار بارسال الرسل وإنزال الكتب.

‌فالنتيجة علي ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ اللَّه تعالي يعطي تلك المبادئ والمقدّمات 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 ومصداقاً لسبل الخير وطرق الهداية لكان استنادها في نظر العرف إلي اللَّه تعالي أولي من استنادها إليهم، وإن كانت قبيحةً ومصداقاً لسبل الشرّ وطرق الضلالة، لكان استنادها إليهم أولي من استنادها إليه (سبحانه وتعالي) وإن كان لا فرق بينهما في نظر العقل.

‌وعلي هذا نحمل ما ورد في بعض الروايات بهذا المضمون «إنِّي أولي بحسناتك من نفسك وأنت أولي بسيِّئاتك منّي»[24] فانّ النظر فيه إلي ما ذكرناه من التفاوت في نظر العرف دون النظر الدقي العقلي. وهذا لا ينافي ما حققناه من صحّة استناد العمل إلي اللَّه تعالي وإلي فاعله المباشر حقيقةً.

‌(6) نظريّة العلماء مسألة العقاب‌

‌لا إشكال في صحّة عقاب العبد وحسنه علي مخالفة المولي علي ضوء نظريّتي الإمامية والمعتزلة، حيث إنّ العقاب علي ضوئهما عقاب علي أمر اختياري، ولا يكون عقاباً علي أمر خارج عن الاختيار ليكون قبيحاً، ومن الطبيعي أنّ العقل يستقل بحسن العقاب علي أمر اختياري. وقد تقدّم أنّ العبد مختار في فعله في ضمن البحوث السالفة بشكل موسّع.

‌وأمّا علي نظريّة الأشاعرة فيشكل عقاب العبيد علي أفعالهم وكذلك علي نظريّة الفلاسفة، ضرورة أنّ العقاب علي ضوء كلتا النظريتين عقاب علي الأمر الخارج عن الاختيار، ومن الطبيعي أنّ العقل قد استقلّ بقبح العقاب علي ما هو الخارج عن الاختيار، بل عندئذ لا فائدة لبعث الرسل وإنزال الكتب أصلًا، حيث إنّ الكل بقضاء اللَّه وقدره، فما تعلّق قضاء اللَّه بوجوده وجب وما تعلّق قضاء اللَّه بعدمه امتنع، فإذن ما فائدة الأمر والنهي. ومن هنا قد تصدّوا للجواب عن ذلك بوجوه.

‌الأوّل: ما عن صدر المتألهين وإليك نصّه: أمّا الأمر والنهي فوقوعهما أيضاً من القضاء والقدر، وأمّا الثواب والعقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء، فانّ الأغذية الرديئة كما أ نّها أسباب للأمراض الجسمانية، كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب للأمراض النفسانية، وكذلك في جانب الثواب‌[25].

‌وهذا الجواب‌ غير مفيد، والسبب في ذلك:

‌أوّلًا: أنّ الثواب والعقاب ليسا من لوازم أفعال العباد التي لا تنفك عنها، بل هما فعلان اختياريان للمولي، وإلّا فلا معني للشفاعة والغفران اللذين قد ثبتا بنص من الكتاب والسنّة.

‌وثانياً: أنّ أفعال العباد إذا كانت واقعة بقضاء اللَّه تعالي فبطبيعة الحال هي خارجة عن اختيارهم، ومن هنا قد صرّح بأنّ ما تعلّق به قضاء اللَّه وجب ولا يعقل تخلّفه 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 إنّ تلك المسألة تقوم علي أساس أنّ العقاب فعل اختياري للمولي، فعندئذ لا محالة يكون قبيحاً. وأمّا لو كان من لوازم الأفعال القبيحة والعقائد الفاسدة فلا يعقل قبحه، إلّاأ نّه لا يعالج مشكلة لزوم لغوية بعث الرسل وإنزال الكتب.

‌الثاني: ما عن أبي الحسن البصري‌[26] رئيس الأشاعرة والمجبّرة من أنّ الثواب والعقاب ليسا علي فعل العبد الصادر منه في الخارج، ليقال إنّه خارج عن اختياره ولا يستحق العقاب عليه، بل إنّما هما علي اكتساب العبد وكسبه بمقتضي الآية الكريمة «الْيَوْمَ تُجْزي‌ كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسابِ»[27].

‌وهذا الجواب لا يرجع إلي معني محصّل أصلًا، وذلك لأنّه إن أراد بالكسب‌

‌والاكتساب كون العبد محلًا للفعل كالجسم الذي يكون محلًا للسواد مثلًا تارةً وللبياض اخري، فيردّه: أ نّه لا يعالج مشكلة العقاب علي أمر غير اختياري، ضرورة أنّ كونه محلًا له ككون الجسم محلًا للسواد 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 فانّما 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 وأنّ العبد لا اختيار له.

‌وإن أراد بهما شيئاً آخر يغاير الفعل الخارجي، فهو مضافاً إلي أ نّه خلاف الوجدان، ضرورة أ نّه ليس هنا شي‌ء آخر يصدر من العبد خارجاً ما عدا فعله، ننقل الكلام فيه ونقول: إنّه لا يخلو من أن يكون صدوره منه باختياره أو لا يكون باختياره.

‌وعلي الأوّل فلا موجب للتفرقة بينه وبين الفعل والالتزام بأ نّه اختياري دونه، وذلك لأنّ مقتضي الأدلة المتقدمة أ نّه لا اختيار للعبد وهو بمنزلة الآلة فكل ما يصدر منه في الخارج يصدر في الحقيقة بارادة اللَّه تعالي ومشيئته، سواء أسمي فعلًا أم كسباً، وعليه فكما أنّ الالتزام بكون الفعل اختيارياً يناقض مذهبه، فكذلك الحال في الكسب فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلًا.

‌وعلي الثاني فما هو المصحح للعقاب إذا كان الكسب كالفعل يصدر بغير اختيار للعبد.

‌ومن ضوء هذا البيان يظهر أ نّه لا وجه للاستشهاد علي ذلك بالآية الكريمة،

‌لوضوح أنّ المراد من الكسب فيها هو العمل الخارجي لا شي‌ء آخر في مقابله.

‌ومن هنا قد رتّب سبحانه وتعالي في كثير من الآيات الجزاء والعقاب علي العمل.

‌الثالث: ما عن الباقلاني‌[28] من أنّ الثواب والعقاب إنّما هما علي عنوان الاطاعة والمعصية، بدعوي أنّ الفعل الخارجي وإن كان يصدر من العبد بغير اختياره، إلّاأنّ جعله معنوناً بعنوان الاطاعة والمعصية بيده واختياره، فإذن العقاب عليها ليس عقاباً علي أمر غير اختياري.

‌وغير خفيّ أنّ 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 الأوّل فلا مناص من الالتزام بعدم كونهما اختياريين، بداهة أ نّهما تابعان لمنشأ انتزاعهما، وحيث فرض عدم اختياريته فبطبيعة الحال يكونان خارجين عن الاختيار، فإذن عاد المحذور.

‌وعلي الثاني فيرد عليه أوّلًا: أ نّه خلاف الوجدان والضرورة، بداهة أ نّا لا نعقل شيئاً آخر في الخارج في مقابل الفعل الصادر من العبد المنتزع منه تارةً عنوان الاطاعة واخري عنوان المعصية. وثانياً: أ نّا ننقل الكلام إليهما ونقول أ نّهما لايخلوان من أن يصدرا عن العبد بالاختيار أو يصدرا قهراً وبغير اختيار، فعلي الأوّل 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، فانّ الملاك فيه واحد. وعلي الثاني يعود المحذور.

‌الرابع: أنّ الأشاعرة[29] قد أنكرت التحسين والتقبيح العقليين وقالوا: إنّ القبيح ما قبّحه الشارع، والحسن ما حسّنه 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 اللَّه (سبحانه وتعالي) والسبب في ذلك:

‌أنّ الظلم عبارة عن التصرّف في ملك الغير بدون إذنه، والمفروض أنّ العالم بعرضه العريض من العلوي والسفلي والدنيوي والاخروي ملك للَّه‌سبحانه وتحت سلطانه وتصرّفه، ولا سلطان لغيره فيه ولا شريك له في ملكه، ومن الطبيعي أنّ أيّ تصرّف صدر منه تعالي كان في ملكه فلا يكون مصداقاً للظلم، وعلي هذا فلا محذور لعقابه تعالي العبيد علي أفعاله غير الاختيارية، بل ولا ظلم لو عاقب اللَّه (سبحانه وتعالي) نبياً من أنبيائه وأدخله النار وأثاب شقياً من الأشقياء وأدخله الجنّة، حيث إنّ له أن يتصرف في ملكه ما شاء، ولا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون عمّا يفعلون.

‌فالنتيجة: أنّ انتفاء الظلم في أفعاله تعالي بانتفاء موضوعه، وعلي هذا المعني نحمل الآيات النافية للظلم عن ساحته (تعالي وتقدّس) كقوله‌ «وَ ما رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ»[30] ونحوه، يعني أنّ سلب الظلم عنه لأجل عدم موضوعه واستحالة تحققه، لا لأجل قبحه.

‌ومن ضوء هذا البيان يظهر وجه عدم اتصاف أفعال العباد بالظلم، حيث إنّها أفعال للَّه‌تعالي حقيقة وتصدر منه واقعاً، ولا شأن للعباد بالاضافة إليها في‌

‌مقابل شأنه تعالي، ولا إرادة لهم في مقابل إرادته.

‌الثانية: أنّ اللَّه (سبحانه وتعالي) هو الحاكم علي الاطلاق، فلا يتصور حاكم فوقه، وعليه فلا يعقل أن يكون محكوماً بحكم عبيده، ولا معني لعدم تجويز الظلم عليه بحكم العقل، فانّ مردّه إلي تعيين الوظيفة له تعالي وهو غير معقول.

‌ولنأخذ بالنقد علي كلتا الدعويين:

‌أمّا الدعوي الاولي: فهي ساقطة جداً، والسبب في ذلك: أنّ قضيّتي قبح الظلم وحسن العدل من القضايا الأوّلية التي يدركهما العقل البشري في ذاته، ولا يتوقف إدراكه لهما علي وجود شرع وشريعة، وتكونان من القضايا التي هي قياساتها معها، ولن يتمكن أحد ولا يتمكن من إنكارهما، لا في أفعال الباري (عزّ وجلّ) ولا في أفعال عباده.

‌وأمّا ما ذكره الأشاعرة في وجه عدم اتصاف أفعاله تعالي بالظلم فهو خاطئ، وذلك لأنّ حقيقة الظلم هي الاعوجاج في الطريق والخروج منه يمنةً ويسرةً، وعدم الاستقامة في العمل، وهو المعبّر عنه بجعل الشي‌ء في غير موضعه، كما أنّ حقيقة العدل عبارة عن الاستواء والاستقامة في جادة الشرع وعدم الخروج منها يمنةً تارةً ويسرةً اخري، وهو المعبّر عنه بوضع كل شي‌ء في موضعه، وبطبيعة الحال أنّ صدق الظلم بهذا التفسير لا يتوقف علي كون التصرف تصرفاً في ملك الغير وسلطانه. ومن هنا لو قصّر أحد في حفظ نفسه يقال إنّه ظلم نفسه، مع أنّ نفسه غير مملوكة لغيره، كما أ نّه لو وضع ماله في غير موضعه عدّ ذلك ظلماً منه. وعلي ضوء هذا التفسير لو أثاب المولي عبده العاصي وعاقب عبده المطيع عدّ ذلك منه ظلماً ووضعاً لهما في غير محلّهما، وإن كان التصرف تصرفاً في ملكه وسلطانه.

‌وعلي الجملة: كما أنّ العقل يدرك أنّ مؤاخذة 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 أنّ مؤاخذة المطيع وإثابة العاصي ظلم.

‌فالنتيجة: أنّ الظلم لا ينحصر بالتصرف في ملك غيره. نعم، عنوان الغصب لا يتحقق في فعله تعالي، حيث إنّه عبارة عن التصرف في ملك الغير من دون إذنه ورضاه، وقد عرفت أنّ العالم وما فيه ملك له تعالي.

‌ونزيد علي هذا: أنّ إنكار التحسين والتقبيح العقليين يستلزم سدّ باب إثبات النبوّة وهدم أساس الشرائع والأديان، والوجه في ذلك: هو أنّ إثبات النبوّة يرتكز علي إدراك العقل قبح إعطاء المعجزة بيد الكاذب في دعوي النبوة، وإذا افترضنا أنّ العقل لا يدرك قبح ذلك وأ نّه لا مانع في نظره من أنّ اللَّه (سبحانه وتعالي) يعطي المعجزة بيد الكاذب، فإذن ما هو الدليل القاطع علي كونه نبياً وما هو الدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعوته. ومن الطبيعي أ نّه لا دافع له ولا مبرّر إلّاإدراك العقل قبح ذلك.

‌ومن ذلك يظهر أنّ الأشاعرة لا يتمكنون ولن يتمكنوا من إثبات مسألة النبوة علي ضوء مذهبهم.

‌هذا، مضافاً إلي أنّ عقاب المطيع لو كان جائزاً ولم يكن قبيحاً من اللَّه سبحانه لزم كون إرسال الرسل وإنزال الكتب لغواً، فانّهما لدعوة الناس إلي الاطاعة والثواب وتبعيدهم عن المعصية والعقاب، وإذا افترضنا أنّ كلًا من المطيع والعاصي يحتمل العقاب علي فعله كما يحتمل الثواب عليه، فلا داعي له إلي الاطاعة، لجواز أن يثيب (سبحانه وتعالي) العاصي ويعاقب المطيع.

‌ودعوي أنّ عادة اللَّه تعالي قد جرت علي إظهار المعجزة بيد الصادق دون الكاذب، خاطئة جداً.

‌أمّا أوّلًا: فلأ نّه لا طريق لنا إلي إثبات هذه الدعوي إلّامن طريق إدراك العقل، وذلك لأنّها ليست من الامور المحسوسة القابلة للادراك بإحدي القوي الظاهرة، ولكن إذا عزلنا العقل عن حكمه وأ نّه لا يدرك الحسن والقبح فما هو المبرّر لها والحاكم بها وكيف يمكن تصديقها والعلم بثبوتها له تعالي.

‌وأمّا ثانياً: فلأنّ إثبات هذه العادة له تعالي تتوقف علي تصديق نبوّة الأنبياء السابقين الذين أظهروا المعجزة وجاؤوا بها، وأمّا من أنكر نبوّتهم أو أظهر الشك فيها فكيف يمكن حصول العلم له بثبوت هذه العادة.

‌وبكلمة اخري: العادة إنّما تحصل بالتكرار وتعاقب الوجود، وعليه فننقل الكلام إلي أوّل نبي يدّعي النبوّة 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 اخري.

‌وقد تحصّل من ذلك: أ نّه لا طريق إلي إثبات نبوّة مَن يدّعيها إلّاإدراك العقل قبح إظهاره تعالي المعجزة بيد الكاذب، ولولاه لا نسدّ باب إثبات النبوة.

‌وأمّا ثالثاً: فلأ نّا لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ عادة اللَّه تعالي قد جرت علي ذلك، ولكن ما هو المانع من تغيير هذه العادة وما هو الدافع لهذا الاحتمال، ومن الطبيعي أ نّه لا دافع له إلّاإدراك العقل قبح ذلك، وإذا افترضنا أنّ العقل لا يدرك قبحه ولا مانع عنده من هذا التغيير، فإذن ما هو الدافع له؟

‌ومن ضوء هذا البيان يظهر بطلان دعوي جريان عادته تعالي علي مؤاخذة العاصي وإثابة المطيع أيضاً، بعين ما قدّمناه فلا نعيد.

‌وتوهم‌ أنّ إثابة المطيع ومؤاخذة العاصي مستندة إلي وعده تعالي ووعيده‌

‌في كتابه الكريم من الحسنات والسيِّئات، والدخول في الجنّة والنار، والحور والقصور، والويل والعذاب وما شاكل ذلك من ألوان الثواب والعقاب‌ خاطئ جداً والسبب في ذلك: أ نّه لا يمكن الوثوق بوعده تعالي ووعيده بعد الالتزام بعدم إدراك العقل قبح الكذب وخلف الوعد عليه سبحانه.

‌فالنتيجة: أنّ في عزل العقل عن إدراك الحسن والقبح وتجويز ارتكاب الظلم علي اللَّه تعالي القضاء الحاسم علي أساس كافّة الشرائع والأديان.

‌وأمّا الدعوي الثانية: فلأ نّها نشأت من الخلط بين حكم العقل العملي وحكم العقل النظري، وذلك لأنّ اللَّه تعالي لا يعقل أن يكون محكوماً بحكم العقل العملي، وهو حكم العقلاء باستحقاقه تعالي المدح تارةً والذم اخري علي الفعل الصادر منه في الخارج، بداهة أ نّه لايتصور أن يحكم عليه سبحانه عبيده.

‌وأمّا العقل النظري، فهو كما يدرك وجوده تعالي ووحدانيته وقدرته وعلمه وحكمته التي هي من لوازم علمه وقدرته، كذلك يدرك قبح ارتكابه سبحانه الظلم واستحالة صدوره منه، كيف حيث إنّه منافٍ لحكمته، ومن الطبيعي أنّ ما ينافي لها يستحيل صدوره من الحكيم تعالي، والسبب في ذلك: أنّ صدور الظلم من شخص معلول لأحد امور: الجهل، التشفي، العجز، الخوف، وجميع ذلك مستحيل في حقّه تعالي.

‌وكيف كان، فادراك العقل استحالة صدور الظلم منه سبحانه وقبحه من القضايا الأوّلية التي هي قياساتها معها. ومن هنا لولا إدراك العقل قبح الظلم لاختلت كافّة الأنظمة البشرية المادية والمعنوية.

‌ولو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّ أفعال اللَّه تعالي لا تتصف بالقبح، وأنّ كل ما يصدر منه سبحانه حسن، إلّاأ نّه لاينبغي الشك في أنّ العقلاء يعاقبون عبيدهم علي مخالفتهم ويثيبون علي إطاعتهم، كما أ نّهم يمدحون الفاعل علي فعل‌

‌ويذمونه علي فعل آخر، وهكذا، ولو كانت الأفعال الصادرة منهم غير اختيارية كما هو مختار الأشاعرة ومذهب الفلاسفة، فلا معني لاستحقاقهم المدح والثواب عليها تارةً، والذم والعقاب اخري. ومن هنا لايستحقّون ذلك علي الفعل الصادر منهم بغير اختيار، وأ نّهم يفرّقون بين الأفعال الاختيارية وغيرها، فلو كانت الأفعال بشتّي أنواعها وأشكالها غير اختيارية، فما هو سبب هذه التفرقة وحكمهم باستحقاق المدح أو الذم في بعضها دون بعضها الآخر. ومن الطبيعي أنّ كل ذلك يكشف بصورة قاطعة عن بطلان نظريّة الجبر وصحّة نظريّة الاختيار.

‌الخامس: ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وإليك نصّه: العقاب إنّما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللّازمة لخصوص ذاتهما، فانّ السعيد سعيد في بطن امّه، والشقي شقي في بطن امّه، والناس معادن كمعان الذهب والفضّة كما في الخبر، والذاتي لا يعلل، فانقطع السؤال أ نّه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً، فانّ السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك، وإنّما أوجدهما اللَّه تعالي، قلم إينجا رسيد سر بشكست‌[1].

‌وملخّص كلامه (قدس سره) هو أنّ العقاب ليس من معاقب خارجي حتّي يلزم المحذور المتقدم، بل هو من لوازم الأعمال السيِّئة التي لا تنفك عنها، فان نسبة العقاب إلي العمل كنسبة الثمر إلي البذر، ومن الطبيعي أنّ البذر إذا كان صحيحاً كان نتاجه صحيحاً، وإذا كان فاسداً كان نتاجه فاسداً، هذا من ناحية.

‌ومن ناحية اخري: أنّ تلك الأعمال تنتهي بالأخرة إلي الشقاوة التي هي‌

‌ذاتية للانسان والذاتي لا يعلل.

‌فالنتيجة علي ضوء هاتين الناحيتين: هي أ نّه لا إشكال لا من جانب العقاب حيث إنّه من لوازم الأعمال وآثارها، ولا من جانب تلك الأعمال حيث إنّها تنتهي في نهاية المطاف إلي الذات.

‌ولنأخذ بالمناقشة علي هذه النظريّة:

‌أوّلًا: أ نّها مخالفة صريحة لنصوص الكتاب والسنّة، حيث إنّ لازمها عدم إمكان العفو بالشفاعة ونحوها، مع أ نّهما قد نصتا علي ذلك وأنّ العقاب بيده تعالي وله أن يعاقب وله أن يعفو، فهو فعل اختياري له سبحانه. وعلي الجملة:

‌فلا ينبغي الشك في بطلان هذه النظريّة علي ضوء الكتاب والسنّة.

‌وثانياً: أ نّها لاتحل مشكلة العقاب علي أمر غير اختياري فتبقي تلك المشكلة علي حالها، بل هي تؤكّدها كما هو واضح. نعم، لو كان مراده (قدس سره) من تبعية العقاب للكفر والعصيان التبعية علي نحو الاقتضاء، فلا إشكال فيها من الناحية الاولي ولاتكون مخالفة للكتاب والسنّة، فيبقي الاشكال فيها من الناحية الثانية وهي أنّ الأعمال إذا كانت غير اختيارية فكيف يعقل العقاب عليها [1]

‌إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان بارادته تعالي التي لا تكاد تتخلف عن المراد فلا يصح أن يتعلق بها التكليف، لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلًا.

‌قلت: إنّما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلّق الارادة بها مسبوقةً بمقدّماتها الاختيارية وإلّا فلا بدّ من صدورها بالاختيار، وإلّا لزم تخلّف إرادته عن مراده، تعالي عن ذلك علواً كبيراً.

‌إن قلت: إنّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بارادتهما إلّا أنّهما منتهيان إلي ما لا بالاختيار، كيف وقد سبقهما الارادة الأزلية والمشيئة الإلهية، ومعه كيف تصح المؤاخذة علي ما يكون بالأخرة بلا اختيار.

‌قلت: العقاب إنّما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللّازمة لخصوص ذاتهما، فانّ السعيد سعيد في بطن امّه، والشقي شقي في بطن امّه، والناس معادن كمعادن الذهب والفضّة كما في الخبر، والذاتي لا يعلل، فانقطع سؤال إنّه لم جعل السعيد سعيداً، والشقي شقياً، فانّ السعيد سعيد بنفسه، والشقي شقي كذلك، وإنّما أوجدهما اللَّه تعالي‌[2].

‌نلخّص كلامه (قدس سره) في عدّة نقاط:

‌الاولي: أنّ الارادة التكوينية علّة تامّة للفعل ويستحيل تخلفها عنه.

‌الثانية: أنّ إرادة العبد تنتهي إلي الارادة الأزلية بقانون أنّ كل ما بالغير ينتهي بالأخرة إلي ما بالذات.

‌الثالثة: أنّ إرادته تعالي من الصفات العليا الذاتية كالعلم والقدرة وما شاكلهما.

‌الرابعة: أنّ الشقاوة والسعادة صفتان ذاتيتان للانسان.

‌الخامسة: أنّ منشأ العقاب والثواب إنّما هو الشقاوة والسعادة الذاتيتان اللازمتان للذات.

‌أمّا النقطة الاولي والثانية والثالثة: فقد تقدّم الكلام فيها في ضمن البحوث السالفة بشكل موسع من دون حاجة إلي الاعادة.

‌وأمّا النقطة الرابعة: فان أراد بالذاتي الذاتي في باب الكلّيات أعني الجنس والفصل فهو واضح الفساد، بداهة أنّ السعادة والشقاوة ليستا جنسين للانسان ولا فصلين له، وإلّا 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 بمعني العلّة التامّة، يعني أنّ شقاوة الشقي علّة تامّة لاختياره الكفر والعصيان، وسعادة السعيد علّة تامّة لاختياره الايمان والاطاعة، فيردّه:

‌البرهان والوجدان من ناحية، والكتاب والسنّة من ناحية اخري.

‌أمّا الأوّل: فمضافاً إلي ما تقدّم في ضمن البحوث السالفة بصورة مفصّلة من نقد نظريّة الجبر وإثبات الاختيار، أنّ الشقاوة والسعادة لو كانتا كذلك لزم هدم أساس كافّة الشرائع والأديان وأصبح كون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً محضاً، فلا تترتّب عليه أيّة فائدة، هذا من ناحية. ومن ناحية اخري: 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 أ نّه لا يمكن الالتزام بذلك.

‌وأمّا الثاني: فلأنّ الوجدان حاكم بالاختيار، وأ نّه ليس في كمون ذات الانسان ما

‌يجبره علي اختيار الكفر والعصيان مرّةً، واختيار الايمان والاطاعة مرّةً اخري.

‌وأضف إلي ذلك: أنّ في المشاهد والمحسوس الخارجي القضاء الحاسم علي تلك الدعوي، حيث إنّنا نري شخصاً واحداً كان شقياً في أوّل عمره وصار سعيداً في آخره أو بالعكس، فلو كانت الشقاوة والسعادة ذاتيتين فكيف يعقل تغييرهما، لاستحالة تغيير الذاتي وانقلابه.

‌وأمّا الكتاب: فمضافاً إلي أ نّه بنفسه شاهد صدق علي بطلان هذه الفرضية، فقد دلّت عدّة من الآيات الكريمة علي نظريّة الاختيار والأمر بين الأمرين، وبطلان نظريّة 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 بالمعني المتقدم لكان مقهوراً في أعماله ومجبوراً فيها.

‌وأمّا السنّة: فقد نصّت الروايات المتواترة علي خطأ نظريّتي الجبر والتفويض، وإثبات نظريّة الاختيار والأمر بين الأمرين، ومن الطبيعي أنّ فيها القضاء المبرم علي هذه الفرضية. وأضف إلي ذلك: أنّ هاتين الصفتين لو كانتا ذاتيتين بالمعني المزبور لكان الأمر بالدعاء وطلب التوفيق من اللَّه تعالي، وحسن العاقبة، وأن يجعل تعالي الشقي سعيداً، لغواً محضاً وكان مجرّد لقلقة اللسان، بداهة استحالة انقلاب الذاتي وتغييره عمّا يقتضيه. إذن في نفس هذه الأدعية شاهد صدق علي بطلانها.

‌فالنتيجة: أنّ الذاتي بهذا المعني غير معقول.

‌وإن أراد بالذاتي الذاتي بمعني الاقتضاء، فهو وإن كان أمراً ممكناً في نفسه، وليس فيه القضاء الحاسم علي أساس كافّة النظم الانسانية: المادية والمعنوية، السماوية وغيرها، وكما ليس علي خلافه حكم العقل والوجدان، إلّاأنّ المستفاد من بعض الأدعية أ نّهما ليستا بذاتيتين بهذا المعني أيضاً، وذلك لما ورد فيها من أنّ الشقي يطلب‌

‌من اللَّه تعالي أن يجعله سعيداً، فلو كانت الشقاوة صفة ذاتية له ولازمة لذاته فكيف يعقل تغييرها وانقلابها إلي صفة اخري وهي السعادة. ودعوي أنّ قوله (صلّي اللَّه عليه وآله) في صحيحة الكناني: «الشقي من شقي في بطن امّه، والسعيد من سعد في بطن امّه»[3] وقوله: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة»[4] يدلّان علي أنّ السعادة والشقاوة صفتان ذاتيتان للانسان، خاطئة جداً.

‌وذلك أمّا صحيحة الكناني فلو كنّا نحن وهذه الصحيحة ولم تكن قرينة خارجية علي الخلاف لأمكن أن يقال بدلالتها علي أ نّهما صفتان ذاتيتان له، ولكن حيث لايمكن كونهما ذاتيتين علي نحو العلّة التامّة فبطبيعة الحال تكونان علي نحو الاقتضاء، ولكن القرينة الخارجية قد منعتنا عن الأخذ بظاهرها، وهي صحيحة ابن أبي عمير الواردة في بيان المراد منها قال: «سألت أبا الحسن موسي بن جعفر (عليه السلام) عن معني قول رسول اللَّه (صلّي اللَّه عليه وآله): الشقي من شقي في بطن امّه السعيد من سعد في بطن امّه، فقال: الشقي من علم اللَّه (علمه اللَّه) وهو في بطن امّه أ نّه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم اللَّه (علمه اللَّه) وهو في بطن امّه أ نّه سيعمل أعمال السعداء»[5] فانّها واضحة الدلالة علي بيان المراد من تلك الصحيحة وإطار مدلولها، وقد تقدّم في ضمن البحوث السابقة بشكل موسّع أنّ العلم الأزلي لا يكون سبباً للجبر ومنشأً له، هذا من ناحية.

‌ومن ناحية اخري: أنّ نفس هذه الصحيحة تدل علي أنّ الشقاوة والسعادة صفتان‌

‌عارضتان علي الانسان بمزاولة الأعمال الخارجية كسائر الملكات النفسانية الطيّبة والخبيثة التي تحصل لنفس الانسان من مزاولة الأعمال الحسنة والسيِّئة، وليستا من الصفات الذاتية اللازمة لذاته منذ وجوده في هذا الكون أو انعقاده في الرحم.

‌فالنتيجة علي ضوء هاتين الناحيتين: هي أ نّهما صفتان عارضتان، المنتزعتان من الأعمال الخارجية.

‌وأضف إلي ذلك: أ نّنا إذا حلّلنا الانسان تحليلًا موضوعياً فلا نجد فيه غير الصفات المعروفة، والملكات النفسانية، والقوي الشهوانية، والقوي العقلية صفةً اخري ذاتية له تسمي بصفة الشقاوة أو السعادة.

‌وبكلمة اخري: أنّ الانسان لحظة تكوّنه في بطن امّه أو لحظة وجوده علي وجه الأرض لا توجد لديه أيّة صفة من الصفات والملكات النفسانية، والقوي العقلية والشهوانية، ما عدا حياته الحيوانية، وتحصل هذه الصفات والملكات والقوي له بمرور الأيّام وطول الزمن، وبطبيعة الحال أنّ صفتي الشقاوة والسعادة لو كانتا ذاتيتين له لكان الانسان واجداً لهما من تلك اللحظة وهو كما تري.

‌ومن هنا لا يصح إطلاق الشقي عليه منذ تلك اللحظة وكذلك السعيد.

‌وعلي هذا الضوء فلا مناص من الالتزام بأ نّهما كسائر الملكات النفسانية تحصل لنفس الانسان من مزاولة الأعمال الخارجية، مثلًا تحصل صفة الشقاوة لها من مزاولة الأعمال السيِّئة، وصفة السعادة من مزاولة الأعمال الحسنة، وليس لهما واقع موضوعي غير هذا.

‌وقد تحصّل من ذلك: أنّ هذا البيان التحليلي قرينة علي حمل الصحيحة علي ما ذكر آنفاً مع قطع النظر عمّا ورد في تفسيرها وبيان المراد منها.

‌السادس: أنّ شيخنا المحقق (قدس سره) قد أجاب عن هذه المسألة بجوابين:

‌الأوّل: أنّ 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 كالمرض العارض علي البدن لنهمه، والمرض الروحاني كالمرض الجسماني، والأدوية العقلائية كالأدوية الجسمانية، ولا استحالة في استلزام الملكات النفسانية الرذيلة للآلام الجسمانية والروحانية في تلك النشأة- أي النشأة الاخروية- كما أ نّها تستلزم في هذه النشأة الدنيوية، ضرورة أنّ تصور المنافرات كما يوجب الآلام النفسانية كذلك يوجب الآلام الجسمانية.

‌فإذن لا مانع من حدوث منافرات روحانية وجسمانية بواسطة الملكات الخبيثة النفسانية، فالنتيجة أنّ العقاب ليس من معاقب خارجي حتّي يقال:

‌وأمّا الرواية الثانية: فهي لا تدل بوجه علي أ نّهما صفتان ذاتيتان للانسان، بداهة أ نّها لا تتعرّض لهما لا تصريحاً ولا تلويحاً، فكيف تكون ناظرةً إليهما ودالّة علي كونهما ذاتيتين، بل هي ناظرة إلي اختلاف أفراد الانسان بحسب الملكات والكمالات النفسانية، ومراتبها الدانية والعالية، كاختلاف الذهب والفضّة.

‌فالنتيجة من مجموع ما ذكرناه: قد تبيّن أنّ القول بكون صفتي السعادة والشقاوة ذاتيتين للانسان لا يخرج عن مجرد الفرض والخيال.

‌وأمّا النقطة الخامسة: فقد ظهر خطؤها من ناحيتين: الاولي: أنّ الشقاوة ليست صفةً ذاتيةً للانسان ليكون في انتهاء العقاب إليها القضاء الحاسم علي قاعدة قبح العقاب علي أمر خارج عن الاختيار. الثانية: أنّ العقاب لا يعقل أن يكون من لوازم تلك الصفة علي نحو العلّة التامّة، بل هو من معاقب خارجي كما تقدّم بشكل مفصّل.

‌كيف يمكن صدور العقاب من الحكيم المختار علي ما لايكون بالأخرة بالاختيار.

‌وفي الآيات والروايات تصريحات وتلويحات إلي ذلك، فقد تكرر في القرآن الكريم‌ «إِنَّما تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» وقال (عليه السلام): «إنّما هي أعمالكم ترد إليكم».

‌الثاني: أنّ المثوبة والعقوبة من مثيب ومعاقب خارجي كما دلّ علي ذلك ظاهر الكتاب والسنّة، وتصحيحهما بعد صحّة التكليف بذلك المقدار من الاختيار في غاية السهولة، إذ كما أنّ المولي العرفي يؤاخذ عبده علي مخالفة أمره، كذلك المولي الحقيقي، لوضوح أنّ الفعل لو كان بمجرد استناده إلي الواجب تعالي غير اختياري وغير مصحح للمؤاخذة، لم تصح مؤاخذة المولي العرفي أيضاً، وإذا كان في حدّ ذاته قابلًا 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 حتّي يرد علينا إشكال إنتهاء الفعل إلي ما لا بالاختيار، بل نقول بأنّ الفعل الناشئ عن هذا المقدار من الاختيار مادة لصورة اخروية، والتعبير بالاستحقاق بملاحظة أنّ المادة حيث كانت مستعدة فهي مستحقة لافاضة الصورة من واهب الصور.

‌ومنه تعرف أنّ نسبة التعذيب والادخال في النار إليه تعالي بملاحظة أنّ إفاضة تلك الصورة المؤلمة المحرقة التي تطّلع علي الأفئدة منه تعالي بتوسط ملائكة العذاب، فلاينافي القول باللزوم، مع ظهور الآيات والروايات في العقوبة من معاقب خارجي‌[6].

‌ولنأخذ بالنقد علي ما أفاده (قدس سره) من الأجوبة.

‌أمّا الأوّل: فيرد عليه ما أوردناه علي الجواب الأوّل حرفاً بحرف فلا نعيد.

‌وأمّا الاستشهاد علي ذلك بالآيات والروايات فغريب جداً، لما سبق من أنّ الآيات والروايات قد نصّتا علي خلاف ذلك، وأمّا قوله تعالي: «إِنَّما تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»[7] فلا يكون مشعراً بذلك فضلًا عن الدلالة، ضرورة أنّ مدلوله جزاء الناس بسبب الأعمال الصادرة منهم في الخارج، وأمّا كونه من آثارها ولوازمها التي لا تتخلف عنها فلا يدل عليه بوجه أصلًا.

‌وأمّا قوله (عليه السلام): «إنّما هي أعمالكم ترد إليكم»[8] فظاهر في تجسم الأعمال، ولا يدل علي أنّ العقاب ليس من معاقب خارجي، بداهة أ نّه لا تنافي بين الالتزام بتجسم الأعمال في الآخرة وكونه بيد اللَّه تعالي وتحت اختياره.

‌وأمّا الثاني، فيرد عليه ما تقدّم في ضمن البحوث السابقة[9] من أنّ مجرد كون الفعل مسبوقاً بالارادة لا يصحح مناط اختياريته رغم أنّ الارادة بكافة مبادئها غير اختيارية من ناحية، وكونها علّة تامّةً من ناحية اخري ومنتهية [إلي‌] الارادة الأزلية من ناحية ثالثة، بداهة أنّ الفعل والحال هذه كيف يعقل كونه اختيارياً. وعلي هذا الضوء فلا يمكن القول باستحقاق العقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب علي الفعل الخارج عن الاختيار. فإذن هذا الجواب‌

‌لا يجدي في دفع المحذور المزبور.

‌وأمّا الثالث، فهو مبتنٍ علي تجسم الأعمال، وهو وإن كان غير بعيد نظراً إلي ما يظهر من بعض الآيات‌[10] والروايات‌[11] إلّاأنّ مردّه ليس إلي أنّ تلك الأعمال مادّة لصورة اخروية المفاضة من واهب الصور علي شكل اللزوم بحيث يستحيل تخلّفها عنها، بداهة أنّ التجسم بهذا المعني مخالف صريح للكتاب والسنّة، حيث إنّهما قد نصّا علي أنّ 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 إنّ العقاب علي أساس ذلك صورة اخروية للأعمال الخارجية اللازمة لها الخارجة عن اختيار المعاقب الخارجي فلا يتصف بالقبح، إلّاأ نّه لا يعالج مشكلة لزوم لغوية بعث الرسل وإنزال الكتب.

‌وقد تحصّل‌ من جميع ما ذكرناه في نهاية المطاف: أنّ الالتزام باستحقاق العقاب من معاقب خارجي وحسنه لا يمكن إلّاعلي ضوء نظريتي الإمامية والمعتزلة. وأمّا علي ضوء نظريّتي الأشاعرة والفلاسفة فلا يمكن حلّ هذه المشكلة إلّابوجه غير ملائم لأساس الأديان والشرائع.

‌‌ولادت 1278 - وفات 1371 هـ ش

‌محمّد باقر الصدر

‌‌بحوث في علم الأصول‌

‌ان نطرح مفهوما ثالثا في مقابل مفهومي الوجوب و الإمكان و هو مفهوم السلطنة و هذا الوجه هو الّذي يبطل به البرهان علي الجبر كما نوضح ذلك من خلال عدة نقاط:

‌الأولي- ان قاعدة ان الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد لو كان قاعدة قام عليها البرهان فلا معني للالتزام بالتخصيص إذ ما يقوم عليه البرهان العقلي لا يقبل التخصيص و التقييد و لكن الصحيح انها ليست قاعدة مبرهنة بل هي قاعدة وجدانية من المدركات الأولية للعقل و ان كان قد يبرهن علي ذلك بان الحادثة لو وجدت بلا علة و وجوب لزم ترجيح أحد المتساويين علي الآخر بلا مرجح و هو محال لكنك تري ان استحالة الترجيح أو الترجح بلا مرجح هي عبارة أخري عن ان المعلول لا يوجد بلا علة اذن فلا بدّ من الرجوع في 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 الذاتي لا يكفي للوجود و هنا أمران إذا وجد أحدهما رأي العقل انه يكفي لتصحيح الوجود (أحدهما) الوجوب بالغير فانه يكفي لخروجه عن تساوي الطرفين و يصحح الوجود (و الثاني) السلطنة فلو وجدت‌

‌ذات في العالم تملك السلطنة رأي العقل بفطرته السليمة ان هذه السلطنة تكفي للوجود و توضيح ذلك ان السلطنة تشترك مع الإمكان في شي‌ء و مع الوجوب في شي‌ء و تمتاز عن كل منهما في شي‌ء:

‌فهي تشترك مع الإمكان في ان نسبتها إلي الوجود و العدم متساوية لكن تختلف عن الإمكان في ان الإمكان لا يكفي لتحقق أحد الطرفين بل يحتاج تحققه إلي مئونة زائدة و أما السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلي ضم شي‌ء آخر إليها لأجل تحقق أحد الطرفين إذ بذلك تخرج السلطنة عن كونها سلطنة و هو خلف بينما في الإمكان لا يلزم من الحاجة إلي ضم ضميمة خلف مفهوم الإمكان اذن فالسلطنة لو وجدت فلا بد من الالتزام بكفايتها.

‌و هي تشترك مع الوجوب في الكفاية لوجود شي‌ء بلا حاجة إلي ضم ضميمة و تمتاز عنه بان صدور الفعل من الوجوب ضروري 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 في هذه النقطة الثانية انه لو كانت هناك سلطنة في العالم لكانت مساوقة للاختيار و كفت في صدور الفعل.

‌الثالثة- ان هذه السلطنة هل هي موجودة أم لا؟ يمكن البرهان علي إثباتها في الجملة و تعيينها في اللَّه و هذا خارج عما نحن بصدده و يرجع إلي بحث قدرة اللَّه و اما في الإنسان الّذي هو الداخل في محل البحث فلا برهان عليه بل ينحصر الأمر في إثبات ذلك بالشرع أو بالوجدان بان يقال مثلا اننا ندرك مباشرة بالوجدان ثبوت السلطنة فينا و اننا حينما يتم الشوق الأكيد في 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 النّفس بالعلم الحضوري من قبيل حالة الجوع أو العطش أو حالة الحب أو البغض أو بان يقال اننا كثيرا ما نري اننا نرجح بلا مرجح كما يقال في رغيفي الجائع و طريقي الهارب فلو كان الفعل لا يصدر الا بقانون الوجوب بالعلة اذن لبقي 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 في علم المولي أو بعض الملائكة المدبرين للأمور الا ان يقال في مقابل ذلك ان الوجدان يحكم بعدم المرجح دائما حتي في علم المولي أو الملائكة فائضا رجع إلي الوجدان.

‌‌مباحث الأصول‌

‌أن نطرح مفهوماً ثالثاً في مقابل مفهومي الوجوب والإمكان، وهو مفهوم السلطنة، وهذا الوجه هو الذي يبطل به البرهان علي‌ الجبر، كما نوضّح ذلك في خلال عدّة نقاط:

‌الاولي‌: أنّ قاعدة (أنّ الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد) لو كانت قاعدة قام عليها البرهان، فلا معني‌ للالتزام بالتخصيص؛ إذ ما يقوم عليه البرهان العقليّ لا يقبل التخصيص والتقييد، ولكن الصحيح: أ نّها ليست قاعدة مبرهنة، بل هي قاعدة وجدانيّة، من المدركات الأوّليّة للعقل وإن كان قد يبرهن علي‌ ذلك بأنّ الحادث لو وجد بلا علّةٍ ووجُوبٍ، للزم ترجيح أحد المتساويين علي‌ الآخر بلا مرجّح، وهو محال، لكنّك تري‌: أنّ استحالة الترجيح أو الترجّح بلا مرجّح هي عبارة اخري‌ عن أنّ المعلول لا يوجد بلا علّة، إذن فلابدّ من الرجوع في هذه القاعدة إلي‌ الفطرة السليمة مع التخلّص من تشويش الاصطلاحات والألفاظ، لنري‌ ما هو مدي‌ حكم الفطرة والوجدان بهذه القاعدة، فننتقل إلي‌ النقطة الثانية.

‌الثانية: أنّ الفطرة السليمة تحكم بأنّ مجرّد الإمكان الذاتيّ لا يكفي للوجود.

‌وهنا أمران إذا وجد أحدهما رأي‌ العقل أنّه يكفي لتصحيح الوجود:

‌أحدهما: الوجوب بالغير، فإنّه يكفي لخروجه عن تساوي الطرفين، ويصحّح الوجود.

‌والثاني: السلطنة، فلو وجد ذات في العالم يملك السلطنة، رأي‌ العقل بفطرته السليمة أنّ هذه السلطنة تكفي للوجود.

‌وتوضيح ذلك: أنّ السلطنة تشترك مع الإمكان في شي‌ء، ومع الوجوب في شي‌ء، وتمتاز عن كلّ منهما في شي‌ء:

‌فهي تشترك مع الإمكان في أنّ نسبتها إلي‌ الوجود والعدم متساوية، لكن تختلف عن الإمكان في أنّ الإمكان لا يكفي لتحقّق أحد الطرفين، بل يحتاج تحقّقه إلي‌ مؤونة زائدة، وأمّا السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلي‌ ضمّ شي‌ء آخر إليها لأجل تحقّق أحد الطرفين؛ إذ بذلك تخرج السلطنة عن كونها سلطنة، وهو خلف، بينما في الإمكان لا يلزم من فرض الحاجة إلي‌ ضمّ ضميمة خلف‌

‌مفهوم الإمكان، إذن فالسلطنة لو وجدت، فلابدّ من الالتزام بكفايتها.

‌وهي تشترك مع الوجوب في الكفاية لوجود شي‌ء بلا حاجة إلي‌ ضمّ ضميمة، وتمتاز عنه بأنّ صدور الفعل من الوجوب ضروريّ، ولكن صدوره عن السلطنة ليس ضروريّاً؛ إذ لو كان ضروريّاً 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 في هذه النقطة الثانية أنّه لو كانت هناك سلطنة في العالم، لكانت مساوقة للاختيار، وكفت في صدور الفعل.

‌الثالثة: أنّ هذه السلطنة هل هي موجودة، أم لا؟

‌يمكن البرهان علي‌ إثباتها في الجملة، وتعيينها في اللَّه‌ «1». وهذا خارج عمّا نحن بصدده، ويرجع إلي‌ بحث قدرة اللَّه. وأمّا في الإنسان الذي هو الداخل في‌

‌محلّ البحث، فلا برهان عليها، بل ينحصر الأمر في إثبات ذلك بالشرع أو بالوجدان، بأن يقال مثلًا: إنّنا ندرك مباشرة بالوجدان ثبوت السلطنة فينا، وإنّنا حينما يتمّ الشوق الأكيد في أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً، ولا يدفعنا إليه أحد، بل نقدم عليه بالسلطنة بناءً علي‌ دعوي‌: أنّ حالة السلطنة من الامور الموجودة لدي‌ النفس بالعلم الحضوريّ من قبيل حالة الجوع أو العطش، أو حالة الحبّ أو البغض، أو بأن يقال: إنّنا كثيراً ما نري‌: أنّنا نرجّح بلا مرجّح كما يقال في (رغيفي الجائع) و (طريقي الهارب)، فلو كان الفعل لا يصدر إلّابقانون الوجوب بالعلّة، إذن لبقي جائعاً إلي‌ أن يموت؛ لعدم المرجّح لأحدهما، بينما بناءً علي‌ قاعدة السلطنة يرجّح أحدهما بلا مرجّح. وإن عرض هذا الكلام علي‌ الحكماء، لقالوا: إنّ المرجّح موجود في علم المولي‌، أو بعض الملائكة المدبّرين للُامور، إلّاأن يقال في مقابل ذلك: إنّ الوجدان يحكم بعدم دخل المرجّح دائماً في تصميماتنا وما يصدر منّا من الأفعال في مقابل بدائله، فرجع الأمر أيضاً مرّة اخري‌ إلي‌ الوجدان‌

‌وعلي‌ أيّ حال، فيكفي لإبطال برهان الجبر ما عرفته من إبداء احتمال كون الإنسان مصداقاً لمفهوم السلطنة

‌أنّ اختيارية الفعل- بالمعني الذي يكون موضوعا للأحكام العقلية من الحسن و القبح و استحقاق الثواب و العقاب و غير ذلك- ليس هو تعلّق الإرادة بمعني الشوق المؤكّد بل هو السلطنة بمعني أنّ له أن يفعل و له أن لا يفعل و هي متقوّمة بالقدرة و الالتفات.

‌فإذا حصلت القدرة و الالتفات فقد تحقّق الاختيار و هما حاصلان في المقام. أمّا الإرادة فلا دخل لها في الاختيار. نعم لو سمّيت الإرادة اختيارا كمصطلح لا نناقش في ذلك فلا مشاحة في الاصطلاح. و لكن المهم أنّ مناط الأحكام العقليّة- كالحسن و القبح، أو استحقاق المدح و الذم- هو الاختيار المتقوّم بالقدرة و الالتفات. أمّا الإرادة فهي أجنبية عنه علي ما برهنّا عليه في بحث الطلب و الإرادة.

‌ان نسبة الفعل الاختياريّ الي فاعله هي- بالتعبير الاسمي- نسبة السلطنة و- بالتعبير الحرفيّ- نسبة «له أن يفعل و له أن لا يفعل». فنحن ننكر انحصار النسبة في الوجوب و الإمكان، و نؤمن بأنّ النسب ثلاثة: نسبة الوجوب، و نسبة الإمكان، و نسبة السلطنة أو «له أن يفعل و أن لا يفعل». و نؤمن بأنّ موضوع القاعدة العقليّة الصادقة في كل العالم بالدّقّة هو الجامع بين الوجوب و السلطنة، لا نفس الوجوب فقط. فالقاعدة التي تصحّ في كل المواضع هي «أنّ الشي‌ء لا يوجد إلاّ بالوجوب أو السلطنة»، لا أنّ الشي‌ء بشكل عام ما لم يجب لم يوجد. نعم بما أنّ السلطنة غير موجودة في العلل التكوينيّة فوجود معلولاتها لا يكون إلاّ بالوجوب، هذا.

‌و ما ادّعيناه من وجود نسبة أخري إلي صفّ نسبة الوجوب و الإمكان، يكون- بحسب عالم التصوّر بديهيّا- كبداهة الوجوب و الإمكان و الوجود و العدم. فلا غبار بحسب عالم التصوّر علي وجود نسبة ثالثة في قبال نسبة الوجوب و الإمكان، فهذه غير الوجوب و غير الإمكان. أمّا أنّها غير الوجوب: فللتضاد الواضح بين عنوان «له أن يفعل» و عنوان «لا بدّله أن يفعل».

‌و أمّا أنّها غير الإمكان: فلأنّ الإمكان عبارة عن القابليّة، و هي التأهّل للقبول، و هذا مفهوم لا يتصوّر إلاّ بين الشي‌ء و قابله، دون الشي‌ء و فاعله، بخلاف مفهوم «له». هذا.

‌و بالإمكان أن نقيم برهانا 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، و إثباتها بالبرهان و بيان ذلك إجمالا:

‌إن هناك قاعدتين عقليّتين ثابتتين في محلهما:

‌1- إنّ الممكن بالذات يستحيل أن يصبح علة للمحال بالذّات، و لو فرض أنّ المحال بالذّات قد يكون معلولا لمحال آخر.

‌2- إنّ المحال بالذّات يستحيل أن يكون معلولا و لو لمحال ذاتيّ آخر.

‌و بعد هذا نقول: إنّ ارتفاع ضدين وجوديّين لا ثالث لهما كالحركة و السكون- بعد فرض وجود جسم مثلا كي يتّصف بالحركة و السكون- محال بالذات، كارتفاع النقيضين. و حينئذ نلفت النظر الي ضدين لا ثالث لهما و نقول:

‌إنّ من الممكن أن لا يوجد في سلسلة العلل لهذين الضدين مرجّح لأحدهما علي الآخر. فلو ثبت هذا الإمكان (من دون حاجة الي دعوي الفعليّة كما قيل في رغيفي الجائع و طريقي الهارب كي يقال لا برهان علي عدم المرجّح). قلنا: إنه لو بني علي انحصار النسبة خارجا في الوجوب و الإمكان، للزم كون الممكن بالذات- و هو عدم المرجّح لكل من الضدين- علة لارتفاع الضدّين اللّذين لا ثالث لهما، الّذي هو محال بالذّات. 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 يبقي هناك إشكال،

‌إذ يوجد أحد الضدين حينئذ بالسلطنة بلا حاجة الي مرجّح [1].

‌إذا عرفت هذا قلنا في المقام:

‌إنّ الضّرورة التكوينيّة- 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 و القبح عبارة عن ضرورة خلقيّة، و هي في طول السلطنة، إذ لا تتصّف الأمور غير الاختياريّة بالحسن و القبح، و تباين ماهيّة الضرورة التكوينيّة، و إلاّ 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 التكوينيّة عبارة عن أنّه لا يمكن أن لا يقع أو أن يقع. و ليس المقصود بيان التعريف المنطقي، فإنّ الأولويّة و كذا الضرورة التكوينيّة و ما أشبه ذلك كالإمكان و الامتناع و الوجود و العدم، مفاهيم واضحة، و من أوضح المفاهيم، و لا يمكن توضيحها بمفاهيم أخري. و إنّما المقصود إلفات النظر و توجيهه نحو المعني الخاص، و هو- كما اتضح- الضرورة

‌الخلقيّة، و هي نسبة واقعيّة بين السلطنة و الفعل.

‌‌ولادت 1313 - وفات 1359 هـ ش

‌علي أكبر الحائري‌

‌‌حياة الشهيد الصدر

‌وفي مسألة (مبدأ العلية). كان يري (رحمه الله). إن هناك مبدأ آخر إلي جنب مبدأ العلية يسمي 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 والسلطنة المساوقة للاختيار.

‌والنتيجة التي تترتب علي هذه النظرية هي أن الفعل الذي يصدر عن الفاعل المختار لا يخضع لقوانين العلية التكوينية بمعني أن علاقة هذا الفعل بفاعله ليست علاقة الضرورة واللزوم، بل إنها علاقة السلطنة والاختيار، بمعني كونه قادراً ومسلطاً علي الفعل والترك فإن شاء فعل وإن شاء لم يفعل.

‌وهذه النتيجة وإن كانت مطروحة إجمالا من قبل بعض علماء الكلام في مسألة (الجبر والاختيار). في مقابل الفلاسفة الذين كادوا يتورطون في قبول فكرة (الجبر). الا 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 لتحقق 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 استحال ترجيح وجوده علي عدمه، لأنه يساوق (الصدفة). وهي مستحيلة، لكنه إذا خضع لأحد هذين الأمرين كفي ذلك مبرراً لتحقق الوجود، وذلك علي فرق بين خضوعه للوجوب بالغير وخضوعه للسلطنة، فإنه لو خضع للوجوب بالغير أصبح وجوده ضرورياً، أما إذا خضع للسلطنة لم يصبح وجوده ضرورياً وإن كفي ذلك مبرراً لتحقق الوجود. فالسلطنة إذاً وإن كانت تشترك مع (الإمكان). في كون نسبتها إلي الوجود وإلي العدم علي حد سواء، لكنها تشترك في نفس الوقت مع (الوجوب). في كونها مبرراً كافياً لتحقق 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 والاختيار). تبعاً لجملة من علماء الأصول بمناسبة البحث عن الطلب والإرادة في (دلالات الأمر). فطرح النظرية المذكورة بوجوب مبسوط «1»

‌وبالنظرية المذكورة أيضاً استطاع (رحمه الله). أن يحل مشكلة (الترجيح بلا مرجح). في مثل مسألة (رغيفي الجائع). و (طريقي الهارب). من دون تجشم دعوي وجود مرجح خفي لا يعرفه حتي 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 أصلًا، فإن من بيده قوة السلطنة يستطيع أن يمارس الترجيح في حدود ما هو مسلط عليه من دون وجود مرجح أصلًا، وإلا لكان ذلك خلاف قانون السلطنة.

‌‌ولادت 1334 هـ ش

‌ميرزا جواد تبريزي

‌‌دروس في مسائل علم الأصول‌

‌إن قلت: إنّ الكفر و العصيان من الكافر و العاصي و لو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلّا أنّهما منتهيان إلي ما لا بالاختيار، كيف؟ و قد سبقهما الإرادة الأزليّة و المشيّة الإلهيّة، و معه كيف تصح المؤاخذة علي ما يكون بالآخرة بلا اختيار؟.

‌قلت: العقاب إنّما بتبعة الكفر و العصيان التابعين للاختيار الناشئ عن‌ (تعالي) و مشيّته، حيث إنّ خطور الفعل و التصديق بفائدته و الميل (أي هيجان الرغبة) و الجزم بعدم المانع لا يكون من واجب الوجود حتّي لا يحتاج إلي علّة، و لا يكون حصولها بإرادة العبد و إلّا لزم التسلسل، فلا بدّ من أن يؤثّر فيها إرادة اللّه (تعالي) و مشيّته، فتكون النتيجة أنّ العقاب و المؤاخذة تكون علي ما يكون بالمآل بلا اختيار، و هذا في الحقيقة مذهب الجبرية، و هو أنّ المؤثّر في فعل العبد إرادة اللّه (تعالي) و مشيّته.

‌و أجاب عن ذلك أنّ العقاب يكون علي الكفر و العصيان، و بتعبير آخر:

‌استحقاق العقاب يتبع الكفر و العصيان (أي يلزمهما) و الكفر و العصيان يتبعان إرادتهما، و إرادتهما ناشئة عن مبادئها الناشئة عن الشقاوة الذاتية للكافر و العاصي، و اللازم الذاتي لا يحتاج إلي الجعل و العلّة، فإنّ «السعيد سعيد في بطن أمّه، و الشقيّ شقيّ في بطن أمّه»[1]، و «النّاس معادن كمعادن الذهب و الفضة»[2] 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، فإن (السعيد سعيد في بطن أمه، و الشقي شقي في بطن أمه) و (الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة)، كما في الخبر، و الذاتي لا يعلّل، فانقطع سؤال: إنّه لم جعل السعيد سعيدا حاصلة بإرادة الحقّ (جلّ و علا)، كما هو مقتضي مذهب الجبرية. و قوله: «قلم اينجا رسيد سر بشكست» كناية عن انقطاع السؤال بلم.

‌حقيقة الإرادة من اللّه (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 مغلوبة لإرادة اللّه (تعالي) و إرادة اللّه هو الموجب للفعل، إلّا أنّ ما ذكره شبه الجبر في نفي الاختيار حقيقة عن العباد في أفعالهم، فإنّ أفعالهم و إن كانت بإرادتهم، و إرادتهم هي الموجبة لحصولها، إلّا أنّ سلسلة 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 اللّه (عزّ و جل) و إرادة العبد بما يسع المجال في هذا المختصر، فنقول و عليه التكلان:

‌إنّه يمكن تلخيص ما ذكره ضمن أمور:

‌الأوّل: إن المنشأ بالأمر حتّي في الخطابات الإلهية هو الطلب الإنشائي، و الطلب الإنشائي يكون منبعثا من الطلب الحقيقي، و الطلب الحقيقي من اللّه (سبحانه) هو علمه بصلاح الفعل الصادر عن المكلف دون الإرادة التكوينية منه (تعالي) التي هي العلم بالنظام الكامل التامّ. نعم ربّما توافقت الإرادة التكوينية

‌و الشقي شقيا؟ فإن السعيد سعيد بنفسه و الشقي شقي كذلك، و إنّما أوجدهما اللّه تعالي (قلم اينجا رسيد سر بشكست)، قد انتهي الكلام في المقام إلي ما ربّما لا يسعه كثير من الافهام، و من اللّه الرّشد و الهداية و به الاعتصام.

‌وهم و دفع: لعلّك تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالي عين علمه بصلاح الفعل، لزم- بناء علي أن تكون عين الطلب- كون المنشأ بالصيغة في‌ و الطلب الحقيقي المعبّر عنه بالإرادة التشريعية، فلا محيص عن اختيار الطاعة و الإيمان، و ربّما تخالفتا فلا محيص عن اختيار الكفر و العصيان.

‌الثاني: أنّ لزوم الطاعة و الإيمان عند توافق الإرادتين و اختيار الكفر و الإيمان عند تخالفهما لا يوجب خروج الفعل عن اختيار العبد و صدوره عنه بإرادته، و أنّ المؤثّر في حصول الفعل هي إرادة العبد التي فسّرها في كلماته- تبعا للقوم- بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات.

‌الثالث: أنّ إرادة العبد المتعلّقة بالطاعة و الإيمان أو بالكفر و العصيان، و إن افتقرت في تحقّقها إلي المؤثّر لعدم كونها ضرورية و واجبة حتّي تستغني عن العلّة و إنّ مبادئها عند اجتماعها هي المؤثّرة في تحقّق الارادة، إلّا أنّ حصول تلك المبادئ غير مستند إلي إرادة اللّه (سبحانه)، بل تستند إلي ما هو لازم الذات من السعادة و الشقاوة، و شي‌ء منهما لا يعلّل، حيث إنّ اللازم للذات لا يحتاج إلي علّة، بل يوجد بتبع وجود الشي‌ء لا محالة.

‌و أساس هذه الأمور الثلاثة، هو الالتزام بأمرين:

‌أحدهما: إنّ إرادة اللّه (سبحانه) من صفات الذات، و عليه تكون إرادته تعالي عين علمه، سواء كانت الإرادة تكوينية أو تشريعية، و بذلك صرّح في كلامه قدّس سرّه في‌

‌الخطابات الإلهية هو العلم، و هو بمكان من البطلان.

‌لكنّك غفلت عن أنّ اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح، إنّما يكون خارجا لا مفهوما، و قد عرفت أن المنشأ ليس إلّا المفهوم، لا الطلب الخارجي، و لا غرو أصلا في اتحاد الإرادة و العلم عينا و خارجا، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالي، لرجوع الصفات إلي ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين (صلوات اللّه و سلامه عليه): (و كمال توحيده الإخلاص له، و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه).

‌«وهم و دفع» فذكر أنّ المنشأ في الخطابات الإلهية ليس هو العلم، إذ العلم بالصلاح يتحد مع الارادة خارجا، لا مفهوما. و قد عرفت أنّ المنشأ ليس إلّا المفهوم لا الطلب الخارجي، و لا غرو أصلا في اتّحاد الإرادة و العلم عينا و خارجا، بل لا محيص عنه في جميع صفاته (تعالي) لرجوع الصفات إلي ذاته المقدّسة، قال أمير المؤمنين عليه السّلام:

‌«و كمال توحيده الاخلاص له، و كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه»[1].

‌ثانيهما: أنّ الممكن لا يوجد إلّا مع تماميّة علّته علي ما هو المعروف بينهم من «أنّ الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد»[2]، بلا فرق بين الأفعال و غيرها، إرادية كانت أو غير إرادية.

‌أقول: أمّا الأمر الأوّل و هو ما ذكره قدّس سرّه من أنّ إرادة اللّه (سبحانه) من صفات الذات و عين العلم بالنظام علي النحو التامّ الكامل، و إرادته التشريعية عين العلم بمصلحة الفعل، فقد أورد عليه المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه في تعليقته بأنّ صفات الذات تختلف كلّ منها مع الصفات الأخري مفهوما، و إنّما يكون مطابقها- بالفتح- واحدا

‌خارجا؛ لأنّه تعالي بذاته صرف القدرة و صرف العلم و صرف الإرادة، و لكن كلّ منها غير الآخر مفهوما، و علي ذلك فلا يصحّ تحديد إرادته (سبحانه) بالعلم بالنظام الكامل التامّ و العلم بالصلاح؛ و لذا قال أكابر القوم‌[3]: إنّ الإرادة في ذات الحق (جلّ و علا) هو الابتهاج و الرضا و ما يقاربهما في المعني، لا العلم بالنظام أو الصلاح في الفعل. نعم الإرادة فينا هي الشوق المؤكّد.

‌و السرّ في الاختلاف و تحديد الإرادة منّا بالشوق المؤكّد و في ذات الحق (جلّ و علا) بصرف الابتهاج الذاتي و الرضا هو إنّا لمكان إمكاننا و قصور فاعليّتنا حيث نحتاج- في ظهور هذه الفاعلية إلي الفعلية- إلي مقدمات زائدة علي ذاتنا من تصور الفعل و التصديق بالفائدة، فبالشوق الأكيد تصير القوة الفاعلية فعليّة و محرّكة للعضلات، بخلاف ذات الحقّ (جلّ و علا)، فإنّه خال عن جهات القوّة و النقص و عدم الفعلية، فإنّه فاعل بذاته المريدة، حيث إنّ ذاته بذاته مبتهجة أتمّ الابتهاج و ينبعث عن الابتهاج الذاتي الإرادة الفعلية، كما وردت الأخبار بذلك عن الأئمّة الأطهار (صلوات اللّه و سلامه عليهم)، انتهي ما أردنا إيراده من كلامه قدّس سرّه‌[4].

‌و لكن لا يخفي أنّ الشوق المؤكّد منّا لا يطلق عليه الإرادة، فإنّ الإرادة تطلق علي أحد أمرين:

‌أحدهما: القصد إلي الفعل و العزم و البناء علي العمل.

‌ثانيهما: بمعني 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 منّا 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 تخلّصا 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 اللّه تعالي.

‌هذا بالإضافة إلينا، و أمّا بالإضافة إلي ذات الحق (جلّ و علا) فلا دليل علي أنّ إرادة اللّه (سبحانه) من صفات الذات حتّي تفسّر 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 اللّه عليه السّلام قال قلت: لم يزل اللّه مريدا، قال: لا يكون المريد إلّا لمراد معه، لم يزل اللّه عالما قادرا ثمّ أراد[5].

‌و في صحيحة صفوان بن يحيي قال: قلت لأبي الحسن عليه السّلام: أخبرني عن الإرادة من اللّه و من الخلق؟ فقال: الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، و أمّا من اللّه تعالي فإرادته إحداثه لا غير ذلك؛ لأنّه لا يروّي و لا يهمّ و لا يتفكّر، و هذه الصفات منفية عنه و هي صفات الخلق، فإرادة اللّه 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[6]، و ظاهر نفي الكيف نفي الابتهاج.

‌و الوجدان أكبر شاهد علي أنّ أفعال العباد من الطاعة و العصيان و الإيمان و الكفر، كلّها خارجة عن إرادة اللّه و مشيّته، بل إرادته و مشيّته (جلّت عظمته) قد تعلّقت بتشريع تلك الأفعال علي العباد، و جعل الدنيا دار الابتلاء و الامتحان لهم؛ ليتميّز 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 اللّه و قوّته، يعني بالقدرة التي أعطاها ربّ العباد إيّاهم، و أرشدهم إلي ما فيه الرشد و الهداية و سعادة دنياهم و عقباهم، يصحّ أن يسند اللّه (سبحانه) أفعال الخير إلي نفسه، كما في قوله سبحانه: وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمي‌ الآية[7]، و قوله سبحانه: وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ\*[8]، حيث إنّ كلّ ما يصدر عنّا هو من قبيل تحريك العضلات، و لكن معطي قوة الحركة و نفس العضلات هو اللّه (سبحانه)، و إذا أمسك قوّتها فلا نتمكّن من الفعل، فيكون صدور الفعل عنّا باختيارنا و إرادتنا،

‌علي تقدير إعطاء اللّه و عدم إنهاء ما بذله، فيصحّ أن يقول اللّه (سبحانه): لا يصدر عنك فعل إلّا بمشيّتي، 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 بمشيّتي، فكذلك يصحّ أن يقال إنّ أفعال العباد تكون بمشيّة اللّه (عزّ و جلّ)، و ربما يضاف إلي صحّة الإسناد إلي اللّه (عزّ و جلّ) ملاحظة لطفه و تأييده و عنايته (سبحانه) إلي العبد.

‌في قاعدة «الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد» و موردها:

‌و أمّا الأمر الثاني إنّ ما بني عليه الماتن قدّس سرّه- تبعا لأهل المعقول من «أنّ الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد»[9] و أنّ فعل العبد ما لم يكن بالغا حدّ الوجوب لم يتحقّق خارجا، بدعوي أنّ هذا لازم إمكان الشي‌ء 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 المترتّبة علي حسن الذات و سعادتها أو خبثها و شقاوتها، و السعادة و الشقاوة من لوازم الذات لا تحتاج إلي علّة؛ لأنّها توجد بالعلّة الموجدة 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 شي‌ء.

‌كما أنّ ما تقدّم منه قدّس سرّه، من تعلّق إرادة اللّه (عزّ و جل) التكوينية بالأفعال الصادرة عن العباد باختيارهم، إن كان المراد منه أنّه علي تقدير صدور الفعل عن العباد بإرادتهم، فذلك الفعل متعلق إرادة اللّه (عزّ و جلّ)، فهذا من قبيل إرادة ما هو

‌الحاصل. و إن كان المراد أنّه لا محيص عن صدور الفعل المذكور، فيكون مقتضي إرادة اللّه حصول مبادئ الإرادة للعبد، و هو يقتضي لا بدّية صدور الفعل، فهذا أيضا يساوي مسلك الجبر؛ إذ مع حصول مبادئ الإرادة تكون إرادة العبد واجبة الوجود و المفروض أنّ إرادة العبد علّة تامّة لصدور الفعل عنه، فأين الاختيار، و كيف يصحّ التكليف، و كيف يصحّ عقابه علي مخالفة التكليف؟ مع أنّ العبد البائس المسكين لا يتمكّن من ترك المخالفة مع حصول مبادئ الإرادة بتبع شقاوة ذاته، أو بإرادة اللّه (عزّ و جل)، و معه كيف يصحّ التوبيخ بمثل قوله سبحانه‌ قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا ما تَشْكُرُونَ‌[10].

‌مع أنّ للعبد المسكين أن يجيب بأنّي لا أتمكّن من الشكر لك، فأنت الذي أوجدت مبادئ إرادة الكفر و الطغيان في نفسي، أو إنّ لي ذاتا لازمها الشقاوة المستتبعة لمبادئ الكفر و النفاق و الطغيان، و لا حيلة لي بغيرها، فكيف يصح عقابه؟ و في الصحيح عن يونس بن عبد الرحمن، عن عدة، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال له رجل: جعلت فداك أجبر اللّه العباد علي المعاصي؟ فقال: اللّه أعدل من أن يجبرهم علي المعاصي، ثمّ يعذبهم عليها، فقال له: جعلت فداك، ففوّض اللّه إلي العباد؟ فقال: لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر و النهي، فقال له: جعلت فداك، فبينهما منزلة؟ قال فقال: نعم، أوسع ما بين السماء و الأرض‌[11].

‌الملاك في اختيارية افعال العباد:

‌و بالجملة ما ذكروه من قاعدة «عدم إمكان حدوث شي‌ء إلّا عن علّة تامّة» و «أنّ الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد» لا تجري في الأفعال الاختيارية، حيث إنّ المعلول وجوده ترشحي، أو انفعال بالخاصيّة، بخلاف الفعل الاختياري، فإنّ قدرة الفاعل علي أمر لا تتحقّق إلّا إذا تساوي طرفاه من الفعل أو الترك بالإضافة إلي الفاعل، فلو لم يكن الفاعل متمكّنا علي كلّ من إيجاده و تركه قبل أن يصدر منه الفعل، لما كان في البين قدرة، بل كان جبر و اضطرار، حتّي بالإضافة إلي الواجب (جلّ علا)، حيث إنّه بقدرته الذاتية يختار كون الشي‌ء 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 الشي‌ء 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 الشي‌ء مرجّحا لذلك الطرف علي الآخر؛ و لذا يسمّي إعمال القدرة و صرفها في أحد طرفي الشي‌ء اختيارا؛ لأنّ الإنسان يأخذ بما فيه الخير، و قد اعترف الماتن قدّس سرّه في بحث التجرّي‌[12] ببعض ما ذكرناه- من كون اختيارية الفعل بالتمكّن من عدمه- حيث ذكر أنّ بعض مبادئ اختيار الفعل اختيارية، لتمكّنه من عدمه بالتأمّل فيما يترتّب عليه، فراجع.

‌إن قلت: أ فلا يكون مقتضي التوحيد و الاعتراف بوحدانية الخالق، هو الالتزام بأنّ ما يحصل في الكون- و منها أفعال العباد- مخلوقة للّه (سبحانه)، لئلّا يكون مؤثّرا في الوجود و خالقا للكون إلّا هو و إنّما يصحّ العقاب حينئذ علي فعل العبد، فلأجل أنّ الفعل في الحقيقة و إن كان بإرادة اللّه، إلّا أنّ اللّه تعالي يريد فعل العبد، إذا تعلّقت إرادة العبد به، فيكون المؤثّر في ذلك إرادة اللّه، و العبد أيضا أراد تحقيقه و إيجاده، و لكن إرادته لا تؤثّر في الواقع شيئا، و يعبّر 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 تصدّيه للرفع يظهر عدم تمكّنه منه، فيضع شخص آخر أقوي منه يده تحت ذلك الحجر و يرفعه، فارتفاع الحجر عن مكانه يكون برفع هذا الشخص الثاني خاصّة، و يستند الرفع إليه دون الأوّل، إلّا أنّ سبب رفع الثاني للحجر هو تعلّق إرادة الأوّل برفعه، و لأجله لا مانع من إسناد الرفع إلي المريد خاصّة.

‌قلت: إنّ ما ذكر لا في تصحيح العقاب يجدي و لا في التحفّظ علي وحدة الخالق و المؤثّر في الكون و منه أفعال العباد.

‌أمّا الأوّل؛ فلأنّه 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 الذي هو الشخص الثاني. نعم يصحّ توبيخ الأوّل علي إرادة الرفع لا علي نفس الرفع، و إذا فرض أنّ إرادته أيضا فعل مخلوق يكون المؤثّر فيه إرادة اللّه (سبحانه) فلا يصحّ عقابه و لا توبيخه علي الإرادة المخلوقة، و إن قيل بأنّ إرادة المريد ناشئة عن مباديها، و مباديها ناشئة عن خبث السريرة و الشقاوة الذاتيّة

‌كما تقدّم في كلام الماتن قدّس سرّه ثبت أيضا أنّه لا مصحّح للعقوبة علي ارادته و لا علي فعله.

‌و أمّا الثاني فيظهر جوابه ممّا أجبنا آنفا عن مقالة الفلاسفة في قاعدة «أنّ الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد» فراجع.

‌فتحصّل أنّ ما ذكره الفلاسفة من قاعدة «أنّ الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد» لا يجري في الفاعل بالاختيار، فإنّه بعد لحاظ الشي‌ء و التصديق بفائدته و الميل إليه و الجزم بعدم المانع، يبقي الفاعل المختار قادرا علي اختيار كلّ من الفعل و الترك، و المبادي لا تجعل الفعل من قبيل واجب الوجود، بل إنّها مرجّحة لاختياره طرف الفعل، حيث إنّ الفاعل الحكيم لا يختار الفعل إلّا مع الصلاح في شخصه أو المزية في الجامع بينه و بين فعل آخر، كما إذا لم تكن مزيّة في خصوص أحد الفعلين بالإضافة إلي الآخر، فإنّ قيام المزيّة في الجامع كاف في كون اختيار الفعل بالحكمة، و يدلّك علي ذلك أنّ الهارب يختار أحد الطريقين مع عدم المزية لأحدهما بالإضافة إلي الآخر.

‌و حكي عن الفخر الرازي‌[13] استدلاله علي ذلك بأنّه لا مرجّح لحركة الشمس من المشرق إلي المغرب، و قد طعن عليه صدر المتألّهين في شرحه علي أصول الكافي‌[14]، و لم يأت في الردّ عليه إلّا بالطعن و الشتم.

‌و لكن لا يخفي ما في المحكي، حيث إنّ حركة الأرض حول نفسها، أو حركتها

‌حول الشمس، ليست من الأفعال الاختيارية لها، فلا بدّ من خصوصية خارجية تقتضي تعين تلك الحركة. نعم خلق الشمس أو الأرض بتلك الخصوصية من فعل اللّه (سبحانه)، و لا سبيل لنا إلي الجزم بأنّ الخلق بتلك الخصوصية كان لمرجّح في الجامع بين الخصوصيتين.

‌و نظير ما ذكره الفلاسفة بالإضافة إلي الأفعال- من دعوي اقتضاء التوحيد و نفي الشرك في الخلق- الالتزام بأنّ أفعال العباد مخلوقة للّه (سبحانه) تمسّكا ببعض الآيات:

‌مثل قوله (سبحانه): وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ‌[15].

‌و قوله (سبحانه): وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ\*[16].

‌و قوله (سبحانه): وَ لا تَقُولَنَّ لِشَيْ‌ءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذلِكَ غَداً إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ‌[17].

‌و قوله (سبحانه): وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ‌[18].

‌و قوله (سبحانه): الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ‌[19] أي الخلق. إلي غير ذلك.

‌و الجواب عنها: أنّ الآيات المذكورة و نحوها إذا لوحظت في مقابل مثل قوله (سبحانه): إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ وَ إِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضاعِفْها وَ يُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْراً

‌عَظِيماً\*[20].

‌و قوله (سبحانه): وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً[21].

‌و قوله (سبحانه): إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً[22].

‌و مثل قوله (سبحانه) حكاية عن أهل النار: قالُوا بَلي‌ قَدْ جاءَنا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنا وَ قُلْنا ما نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْ‌ءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلالٍ كَبِيرٍ وَ قالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما كُنَّا فِي أَصْحابِ السَّعِيرِ فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقاً لِأَصْحابِ السَّعِيرِ[23] و نحوها، يتّضح كمال الوضوح أنّ إسناد الأفعال إلي اللّه (سبحانه) في مثل الحسنات و الأفعال الحسنة، إنّما هو باعتبار أنّ القدرة علي العمل و المعدات التي يتوقّف عليها العمل كلّها من اللّه (سبحانه)، و لذا لن تجد موردا في كتاب اللّه (سبحانه) أو غيره أسند فيه العمل القبيح الصادر عن العبد إليه (تعالي)؛ و لذا ذكرنا أنّ التوحيد لا يقتضي إسناد الظلم إلي اللّه (تعالي) بأن تكون إرادته المشار إليها في قوله تعالي: إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً[24] متعلّقة بأفعال العباد الاختيارية التي يتعلق بها التشريع، بل تلك الإرادة تعلّقت بكونهم مختارين، حيث إنّ الدنيا دار الفتنة و الامتحان. و أمّا قولنا: أراد اللّه أن نصلّي و نصوم، فمعناه أنّه سبحانه طلب منّا العمل و أمرنا أن نفعل.

‌فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّه إذا لوحظ صحّة تكليف العباد و جواز

‌مؤاخذتهم علي ما ارتكبوا من المعاصي، 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 ظالمي أنفسهم، تجد أنّ إسناد بعض الأفعال إلي اللّه (سبحانه) ليس بمعني نفي اختيار العبد فيها، بل بمعني أنّ القدرة عليها بمشيّة اللّه و إرادته، و ربما يلقي (سبحانه) حبّ العمل و الشوق إليه في أنفسهم، فيكون ذلك تأييدا للعبد علي الاستقامة و نيل الثواب، بعد علمه (سبحانه) أنّ العبد يهمّ بالطاعة و الاجتناب عن السيّئات ما أمكن.

‌و يظهر من ذلك بطلان توهّم علّيّة سوء السريرة، أو حسنها لحصول المبادي التي من قبيل العلّة التامّة لحصول الإرادة- يعني الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات-، و كذا بطلان توهّم أنّ اختيارية فعل العبد ينافي مسلك التوحيد الأفعالي، و الالتزام بالملك المطلق للّه (سبحانه).

‌و لكن لا يخفي أنّ الشوق المؤكّد منّا لا يطلق عليه الإرادة، فإنّ الإرادة تطلق علي أحد أمرين:

‌أحدهما: القصد إلي الفعل و العزم و البناء علي العمل.

‌ثانيهما: بمعني 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 منّا 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 تخلّصا 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 اللّه تعالي.

‌‌ولادت 1305 - وفات 1385 هـ ش

‌محمد حسن مظفر

‌‌دلائل الصدق لنهج الحق

‌‌ولادت 1263 - وفات 1335 هـ ش

‌حسن حسن زاده آملي‌

‌‌خير الاثر در رد جبر و قدر

‌اختيار و اراده و قدرت چيست؟ مختار و مريد و قادر كيست؟ آيا هر يك از آنها، در خلق و خالق، چنان است كه معاني الفاظ در عالم مادّه، چون به عالم وراي مادّه سفر كند، مطابق سلسله طولي موجودات و ضعف و شدت مراتب وجودات، مثل اراده از «جدارا يريد أن ينقض» تا «فأراد ربّك» تطوّر و تشأن طولي مي‌يابند، يا در هر عالم به وجهي خاص مثلا به اشتراك لفظي مستعملند؟

‌بايد به ميزان برهان سنجيده شود تا هرچه را برهان معصوم از خطا حكم كند، پيروي كنيم.

‌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 مريدا بالذات حتّي تصحّ هذه الأشياء لا بالذات في غيره. «1»

‌واجب است كه در وجود، وجود بالذّات و در اختيار، اختيار بالذّات و در اراده، اراده بالذّات و در قدرت، قدرت بالذّات بوده باشد تا صحيح باشد كه اين اشياء در چيزي لا بالذّات بوده باشند. و معني اين سخن اين است كه واجب است واجب الوجود وجود بالذّات و قادر بالذّات و مريد بالذّات بوده باشد تا درست آيد كه اين اشياء در غير او لا بالذّات بوده باشند.

‌و اين كلام كامل، همان است كه ميرفندرسكي در قصيده معروفش گويد:

‌هرچه عارض باشد او را جوهري بايد نخست‌

‌آري، هرچه حادث باشد او را محدثي بايد نخست. همچنان كه موجود حادث به وجودي كه واجب بالذّات است منتهي مي‌شود، قدرت و اراده و اختيار و ديگر حوادث نيز بر همين حكمند.

‌حيات و قدرت و علم و اختيار و اراده و مشيت و نظاير آنها، هر يك به حسب مفهوم، جز ديگري است و لكن به حسب وجود در عقول مفارقه و بخصوص در حقيقة الحقائق يكي‌اند؛ يعني، يك ذات بحت محض و بسيط صرف است كه آن همه مفاهيم از وي مستفادند؛ زيرا، به براهين توحيد، تعدّد قدما- بدان نحو كه شهرت دارد- نا به جاي است، و اگر اشعري بدان قائل است ژاژخاي است. و چون واجب الوجود بالذّات، واجب الوجود من جميع الجهات و واحد أحدي الذّات است، جميع صفات حقيقيه محضه و حقيقيه ذات اضافه، عين آن ذاتند، و به وجود او، وجود دارند و به وجوب او، وجوب؛ يعني، يك وجود واجبند به حسب عين خارجي نه مفهوم ادراكي؛ زيرا كه حق سبحانه يكتاي همه است.

‌هرگاه اختيار در ما تحقق يابد كه گوييم: «فلاني، در فعل اختياري خود مختار است.»، در حقيقت، معني اين حرف اين است كه: «بالقوه، مختار بوده است و حالا بالفعل مختار شده است.»، به اين معني كه اين صفت اختيار فعل نيك و بد در او وجود نداشت و بعد وجود يافت.

‌بيانش اين كه هرگاه خواهيم فعلي را اختيار نماييم، نخست آن را تصوّر مي‌كنيم و نفع يا ضرر آن را در نظر مي‌گيريم و فعل و تركش را با هم مي‌سنجيم، و بالأخره يكي از دواعي كه ادراك شي‌ء ملايم و تصديق به غايت است، خواه ادراك يقيني و يا ظنّي و يا تخيّلي، موجب اختيار آن فعل و ترك خلاف آن مي‌شود كه حالا اختيار از قوه به فعل مي‌رسد. پس اين شخص مختار، فاعل مختار بالذّات نيست و صفت سببيّت و عليّت را بايد كسب كند تا فاعل بالفعل گردد و علّت بالفعل شود. پس فعل او را غايتي است كه غير عين ذات او است.

‌اين چنين فاعل در صفات كماليه ناتمام است و فعليّت محض نيست و داراي امكان استعدادي است. و قوه و امكان استعدادي، در ماديّات است نه در ماوراي مادّه، بخصوص مبدأ المبادي كه فعليّت علي الاطلاق است، و تمام بلكه فوق التّمام است، و در آن ذات، حالت منتظره راه ندارد، و جز او ديگري نيست تا مرجّح فعل او باشد و غايت فعل او گردد؛ زيرا، بسيط الحقيقة كلّ الأشياء است، و حقيقتي كه صمد است، جوفي براي او نيست، و از حقيقت و كمالي خالي و عاري نيست تا غايت فعل او گردد، بلكه لم يزل و لا يزال در همه صفات كماليه، فعليّت محض است.

‌و حال كه به حكم برهان چنين است، مختار او، عين همان فعل او است كه از او صادر شد، نه اين كه دو چيز تواند بود و به مرجّحي اين جانب از قوه به فعل رسيد و متحقق شد، پس غايت فعلش جز ذاتش نتواند بود كه هو الأول و الآخر.

‌چون انسان بذاته فعليت محض نيست و فعل اختياري او از يك داعي رجحان يافت و مختار بودن انسان بدان داعي است به اين معني كه مرجّحي اختيار را از قوه به فعل آورد، گفته‌اند كه: «الإنسان مختار في حكم مضطر.» و يا به عبارت ديگر: «الإنسان مضطر في صورة مختار.» و يا: «النفس مضطرة في صورة مختارة.».

‌شيخ اجل ابن سينا در بيان آن در تعليقات گويد:

‌معناه أنّ المختار منّا لا يخلو في اختياره من داع يدعوه إلي 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 أخري لا يوافقنا فيها ذلك الداعي، فيكون صدور الفعل منّا بحسبه علي سبيل الإكراه.

‌و إذا كان الداعي ذاتنا كان مختارا بحسبه. فالمختار بالحقيقة هو الذي لا يدعوه داع إلي فعل ما يفعله الخ. «1»

‌پس انسان، داراي اختيار حقيقي نيست به اين معني كه اختيار واقعي و حقيقي آن است كه صدور فعل از او به غايتي نباشد، و انسان را غايتي كه مرجّح فعل است، به اختيار آن فعل كشانده است. و چون صدور فعل از باري تعالي به غايتي كه خارج از ذات او باشد، نيست پس مختار حقيقي او است.

‌در فذلكه بحث معني اختيار به دو سه سطري از رساله الهيات استاد بزرگوارم حكيم محقق جامع، و عارف مدقق متضلع، جناب محمد حسين فاضل توني- رضوان اللّه تعالي عليه- تبرك مي‌جويم:

‌اختيار، آن است كه شخص، يكي از دو طرف را كه براي فعل ثابت است‌

‌(وجود يا عدم) ترجيح دهد. به اين كه اراده جازمه‌اي پيدا شود كه متعلق به يكي از دو طرف باشد: اگر اراده جازمه به عدم باشد، طرف عدم را ترجيح بدهد، و إلّا طرف وجود را.

‌ترجيح، شرطي دارد و آن اين است كه علم پيدا كند به مصلحت وجود يا مفسده عدم يا بالعكس. پس مختار بايد علمي به وجود صلاح داشته باشد.

‌البته علم به وجود صلاح، زماني مي‌خواهد كه در آن زمان، شخص تعمّق و تأمل نمايد. و بنابراين براي اشخاصي كه بصير هستند زمان لازم نيست.

‌و از اين جا معلوم مي‌شود كه واجب تعالي زماني براي تأمل لازم ندارد. «1»

‌بدان كه فاعل مختار، مطلقا، آن است كه فعلش مسبوق به مبادي اربعه حيات و علم و قدرت و مشيّت باشد. و اين مبادي در حق تعالي كه فاعل مختار حقيقي است، قبل از اختيار، اعتبار مي‌شوند كه همه، عين ذاتند و فاصله ترتّب زماني در آنها نيست و تقدّم آنها بدين لحاظ و اعتبار، با اختيار ازلي منافات ندارد بلكه مؤكّد آن است. فتبصّر!

‌متأله سبزواري را در غرر «عموم قدرت حق تعالي» از حكمت منظومه در شرح و تعليقه، نكاتي لطيف در رد جبر و تفويض و اثبات امر بين امرين است از آن جمله در اختيار فرمايد:

‌إنّ علم الأوّل- تعالي شأنه- فعليّ، و كيف لا يكون فعليا و علمه عين ذاته التي هي عين حيثية العلية لكلّ شي‌ء و علمه تعلق بكل شي‌ء فقدرته تعلق بكل شي‌ء.

‌و لا تتوهمنّ الجبر من ذلك! لأنّ علمه الفعلي كما تعلق بفعلك كذلك تعلق بمباديه القريبة و البعيدة و المتوسطة من قدرتك و اختيارك الحسن و السيّئ، و تصورك إياه، و تصديقك بغايته العقلية الدائمة أو الوهمية الداثرة.

‌و بالجملة تعلق علمه بفعلك مسبوقا بمباديه، فلزمت المبادئ، فاختيارك أيضا

‌حتم، فالوجوب بالاختيار و وجوب الاختيار لا ينافي الإختيار. فأين المفرّ من الاختيار؟ كيف و أنت و أمثالك أظلال القادر المختار؟! فتبصرّ! «1»

‌و در تعليقه آن فرمايد:

‌و ما يقال من «أنّ علمه تعالي لا يكون علة للعصيان» فهو حق. و لا ينافي ذلك- أي لا ينافي كون علمه عين ذاته- لأنّه علة للوجود في أيّ شي‌ء كان، و الوجود خير و حسن مطلقا و الشرّ عدم و أصنافه أعدام.

‌در شبهه تعلق علم و جواب آن، بحث در پيش است.

‌و هم در آن تعليقه فرمايد:

‌ثبوت الاختيار لك من أوجه ثلاثة:

‌أحدها كون فعلك مسبوقا بالمبادئ الأربعة و مضيّه في علم الواجب تعالي.

‌و ثانيها- و فيه دقّة و شموخ أمرنا فيه بالتبصر- هو مظهريتنا 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 الرومي:

‌اين كه گويي اين كنم يا آن كنم‌

‌در اين جا مناسب است كه سخن در جبر و تفويض به ميان آوريم، و در سبب پيدايش اين دو قول، و ادلّه طرفين بحث كنيم تا ببينيم كه: «آيا قائلان به جبر و تفويض به حقند يا به باطل؟ و اگر برهان، اين هر دو مذهب را باطل دانست و حكم به فساد آنها كرد و دليلشان را عليل دانست، قول حق و مذهب صحيح چه خواهد بود، و دليل بر حقانيّت آن چيست؟».

‌در كتب ملل و نحل آوردند اوّل كسي كه مذهب جبر آورد، جهم بن صفوان بوده. ابن حزم اندلسي در فصل گويد:

‌الكلام في القدرة. اختلف الناس في هذا الباب فذهبت طائفة إلي أنّ الإنسان مجبر علي أفعاله و أنّه لا استطاعة له أصلا و هو قول جهم بن صفوان و طائفة من الأزارقة. «1»

‌شهرستاني كه خود اشعري است- چنان كه از گفته‌هايش پيدا است، و ابن خلكان در تاريخش‌ «1» بدان تصريح كرده است- در ملل و نحل گويد:

‌الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد و إضافته إلي الربّ تعالي.

‌و الجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا و لا قدرة علي الفعل أصلا- إلي أن قال-: و من ذلك الجهميّة أصحاب جهم بن صفوان و هو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمذ و قتله سالم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أميّة و وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية و زاد عليهم بأشياء ...

‌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 اللّه تعالي 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 «اهتزّت الأرض فأنبتت»، إلي غير ذلك. و الثواب و العقاب جبر كما أنّ الأفعال جبر. قال: و «إذا ثبت الجبر و التكليف أيضا جبر». «2»

‌در كتب كلامي و غير كلامي، نوعا مذهب جبر را به اشعري نسبت مي‌دهند و شايد اين نسبت بدين جهت باشد كه وي در ترويج آن سعي بليغ داشت.

‌اين اشعري، ابو الحسن علي بن اسماعيل اشعري منتسب به ابو موسي اشعري است.

‌ابن خلكان كه خود اشعري است در تاريخش به نام وفيات الأعيان آورده است كه: «ابو الحسن اشعري، به هشت واسطه به ابو موسي اشعري مي‌رسد و طايفه اشعريه به او منسوبند و مذهب اشاعره از زمان وي آغاز شد.».

‌ابو الحسن اشعري، در اوّل معتزلي بود، و علم كلام را از ابو علي محمد بن‌

‌عبد الوهّاب- معروف به جبّائي- كه يكي از ائمه معتزله و رئيس متكلمين در عصر خود بود فرا گرفت. ابو علي جبائي، هم استاد ابو الحسن اشعري بوده و هم شوهر مادرش. ابو الحسن اشعري در ابتدا به مذهب شوهر مادرش بود و سپس از اعتزال عدول كرد و بزرگترين خصم معتزلي گرديد.

‌و كان أبو الحسن الأشعري أوّلا معتزليا ثم تاب من القول بالعدل و خلق القرآن في يوم الجمعة بالمسجد الجامع بالبصرة رقي كرسيّه 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 أنّ اللّه لا تراه الأبصار، و أنّ أفعال الشّر أنا أفعلها. و أنا تائب مقلع معتقد للرد علي المعتزلة.». فخرج بفضائحهم و معايبهم. «1»

‌ابن خلكان در شرح حال ابو علي جبّائي گويد كه: ابو الحسن اشعري با استادش ابو علي جبائي مناظره‌اي دارد كه علما آن را نقل كرده‌اند و آن اين است كه ابو الحسن اشعري از وي پرسيد: «چه مي‌گوييد درباره سه برادر كه يكي مؤمن و نيكوكار و پرهيزكار بود و مرد، و دومي كافر و فاسق و شقي بود و مرد، و سومي كودك خردسال كه در همان كودكي بمرد؟ حال اين سه تن چگونه است؟».

‌جبّائي در جواب گفت: «زاهد در درجات است، و كافر در دركات است، و صغير از اهل سلامت است.».

‌سپس اشعري گفت: «اگر صغير بخواهد به سوي درجات زاهد برود آيا به او اذن داده مي‌شود؟».

‌جبّائي گفت: «نه؛ زيرا، به او مي‌گويند:" برادرت به سبب طاعات كثيرش 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."».

‌جبّائي در جواب گفت: «باري جلّ و علي مي‌گويد:" من مي‌دانستم اگر تو باقي مي‌ماندي گناه مي‌كردي و مستحق عذاب اليم مي‌شدي، لذا رعايت مصلحت تو كردم".».

‌اشعري گفت: «برادر كافر مي‌گويد:" يا إله العالمين! همچنان كه حال برادر صغير مرا مي‌دانستي، به حال من نيز دانا بودي، چرا مصلحت او را رعايت كردي و مصلحت مرا رعايت نكردي؟".».

‌جبّائي در جواب اشعري بدو گفت: «تو ديوانه اي.».

‌اشعري بدو گفت: «نه، من ديوانه نيستم، بلكه حمار شيخ در گردنه بماند.».

‌سپس از جبّائي منقطع شد و ترك مذهب وي كرد و اعتراضات بسيار بر گفته‌هايش داشت، به طوري كه وحشت بزرگي در ميانشان پديد آمد.

‌اين بود صورت و حكايت مناظره اشعري با جبّائي كه از تاريخ ابن خلكان نقل به ترجمه كرده‌ام.

‌آن گاه ابن خلكان كه خود اشعري است، بعد از نقل اين مناظره در تأييد مذهب خود گفت:

‌و هذه المناظرة دالّة علي أنّ اللّه تعالي خصّ من شاء برحمته، و خصّ آخر بعذابه، و أنّ أفعاله غير معلّلة 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 فتؤدّي إلي تجويز وقوع السماء و الأرض بالقدرة الحادثة غير أنّ اللّه تعالي أجري سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد و تجرّد له و يسمّي هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من اللّه 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 أخر

‌وراء الحدوث من كون الجوهر جوهرا متحيزا قابلا للعرض، و من كون العرض عرضا و لونا و سوادا و غير ذلك. و هذه أحوال عند مثبتي الأحوال». قال:

‌«وجهة كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة يسمي ذلك كسبا و ذلك هو اثر القدرة الحادثة.».

‌اشعري منكر عليت و معلوليت در سلسله موجودات است. و نيز قائل است كه احكام خمسه مبتني بر مصالح و مفاسد در اشياء نيست و به عبارت ديگر اوامر و نواهي شرع مبتني بر مصالح و مفاسد در اشياء نيست، و همه چيزها را، بدون واسطه، اسناد به باري تعالي مي‌دهد بدون مدخليت چيزي از وسايط. و در پيدايش حوادث گويد: عادت خدا بر اين جاري است كه فعلي را در كنف چيزي به صرف توافي و معيّت آن دو بيافريند. مثلا احراق، فعل خداوند است بدون عليت و وساطت نار براي احراق. و همچنين است افعال عباد كه همان طور كه وجود آنها و نموّ و رنگ و روي آنها از خودشان نيست، افعال آنان هم چنين است.

‌ولي افعال عباد مكسوبشان است، لذا ثواب و عقاب دارند كه در ثواب و عقاب قائل به كسب است.

‌انكار عليت و اتكاي به عادت را در مطلق امور حتي در انتاج مقدمتين يعني صغرا و كبرا مر نتيجه را، جاري مي‌كند و مي‌گويد: «عادة اللّه جاري است كه نتيجه، عقيب مقدمتين حاصل شود.». و بحث آن در پيش است.

‌‌انيس الموحدين

‌بدان كه «اراده» عبارت است از قصدي كه حاصل مي‌شود در فاعل، بعد از تصوّر مصلحت يا مفسده‌اي و آن قصد را «عزم» و «اجماع» هم مي‌گويند.

‌و فرق ميان «اراده‌» و «اختيار» آنست كه: «اختيار» عبارتست از اينكه فاعل به يك طرف از كردن و يا نكردن ميل داشته باشد؛ و «اراده‌» آنست كه فاعل قصد كند كه آن طرفي را كه ميل دارد، بعمل آورد.

‌و فرق ميان «اراده» و «مشيّت» اينست كه: «مشيّت» امريست كلّي كه عبارتست از خواستن، مطلقا؛ و «اراده» امريست جزئي كه قصد كردن به فعل خاص يا ترك خاص باشد. و مشيّت پيش از اراده مي‌باشد، زيرا كه خواستن فعل يا ترك، مقدّم است بر قصد كردن كه آن فعل را بكند.

‌و آنچه مذكور شد از معني اراده و فرق آن با اختيار و مشيّت در اراده و اختيار و مشيّت بندگانست‌

‌‌ولادت 1307 هـ ش

‌ناصر مكارم شيرازي

‌‌أنوار الأصول‌

‌فالحقّ فيه أيضاً أنّ هناك مرتبة اخري بعد الإرادة تسمّي 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 اختياريّة فإن كانت حركة العضلات مترتّبة 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 بأنّ الفعل معلول للإرادة، و الإرادة غير اختياريّة و أن لا يمكن الجواب عنها و لو تظاهر الثقلان كما ادّعاه، و أمّا الجواب عنها بأنّ استحقاق العقاب مترتّب علي الفعل الاختياري أي الفعل الصادر عن الإرادة و إن كانت الإرادة غير اختياريّة فهو لا يسمن و لا يغني من جوع بداهة أنّ المعلول لأمر غير اختياري غير اختياري.

‌و الحاصل: أنّ علّية الإرادة للفعل هادم لأساس الاختيار و مؤسّس لمذهب الجبر بخلاف ما إذا أنكرنا علّية الصفات النفسانيّة من الإرادة و غيرها للفعل، و قلنا: بأنّ النفس مؤثّرة بنفسها في حركات العضلات من غير محرّك خارجي، و تأثيرها المسمّي بالطلب إنّما هو من‌

‌قبل ذاتها فلا يلزم محذور أصلًا و يثبت الأمر بين الأمرين.

‌إن قلت: إنّ الأمر الرابع الذي بنيت عليه ثبوت الأمر بين الأمرين هل هو ممكن أو واجب؟ لا سبيل إلي الثاني و علي الأوّل فهل علّته التامّة اختياريّة أو غير اختياريّة و علي الأوّل يلزم التسلسل، و علي الثاني يتمّ مذهب الجبر.

‌قلنا: لا إشكال في كونه حادثاً و ممكناً إلّا أنّه نفس الاختيار الذي هو فعل النفس و هي بنفسها، تؤثّر في وجوده فلا يحتاج إلي علّة موجبة لا ينفكّ عنها أثرها، إذ العلّية بنحو الإيجاب إنّما هي في غير الأفعال الاختياريّة، نعم لا بدّ في وجوده من فاعل، و هو النفس، و مرجّح و هي الصفات النفسانيّة، و الاحتياج إلي المرجّح إنّما هو من جهة خروج الفعل عن العبثية، و إلّا فيمكن للإنسان إيجاد ما هو منافر لطبعه فضلًا عن إيجاد ما لا يشتاقه لعدم فائدة فيه، ثمّ إنّ المرجّح المخرج للفعل عن العبثية هي الفائدة الموجودة في نوعه دون شخصه بداهة أنّ الهارب و الجائع يختار أحد الطريقين و أحد القرصين مع عدم وجود مرجّح في واحد بالخصوص» «1» (انتهي ملخّص كلامه).

‌و هناك عدّة ملاحظات في كلامه:

‌الاولي: أنّه قد ظهر بملاحظة تاريخ المسألة أنّها ليست مسألة لفظيّة لغويّة حتّي نتكلّم عن معني الإرادة و الطلب في اللّغة، فلا يمكن أن يكون النزاع في اتّحادهما مفهوماً و لغويّاً بل أنّه بحث كلامي وقع في اتّحادهما أو اختلافهما خارجاً بحسب ما اختاروه في بحث صفات الباري.

‌الثانيّة: أنّ الإرادة في تعريفهم ليست هي الشوق المؤكّد النفساني كما قال، كما أنّ دعوي كونه معروفاً ليست بثابتة، و إنّما الإرادة في تعريفاتهم عبارة عن الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات، فهي في الواقع عبارة عن تلك المرحلة الرابعة المحرّكة للعضلات، و هي نفس الطلب أو الاختيار أو تأثير النفس علي ما جاء في كلامه، فكلّ من الطلب و الإرادة يطلق علي تلك المرتبة، فاللازم هو اتّحاد الإرادة و الطلب فتأمّل.

‌الثالثة: أنّ ما ذكره من المراحل الأربعة في إرادة الإنسان خارج عن محلّ النزاع بأسره،

‌لأنّ النزاع في إرادة اللَّه تعالي و طلبه لا إرادة الإنسان و طلبه، و في الباري تعالي لا تتصوّر هذه المراحل، بل طلبه عين إرادته، و إرادته عين علمه علي ما هو المعروف.

‌الرابعة: مع غضّ النظر عمّا ذكر، فلا ريب في أنّ الكلام في الطلب التسبيبي لا المباشري، فإنّ النزاع إنّما هو في الأوامر، و هي ما تتعلّق بفعل العباد، فتكون عبارة عن طلب الفعل بواسطة العبد، و لو سلّمنا لزوم الجبر من عدم الالتزام بالمراحل الأربعة المزبورة فهو إنّما في الطلب النفساني المباشري لا التسبيبي و الإنشاء الخارجي، لأنّ انتفاء المرحلة الرابعة في طلب الآمر لا يلازم الجبر في أفعال العبد المأمور.

‌الخامسة: أنّ التصوّر و التصديق و الشوق كثيراً ما تكون اختياريّة فلا يمكن أن يقال أنّها دائماً غير اختياريّة.

‌و أمّا ما ورد في كلامه ممّا يتعلّق بمسألة الجبر و الاختيار من الإشكال و الجواب فسنتكلّم عنها إن شاء اللَّه عن قريب عاجل، كما سنتكلّم أنّ الإرادة عين الاختيار فهي فعل إرادي بذاتها لا بإرادة اخري، و علي كلّ حال فهذا مرتبط بحلّ مشكلة الجبر لا مسألة اتّحاد الطلب و الإرادة.

‌الرابع: في الجبر و الاختيار

‌و حيث انتهي كلام بعضهم في مسألة اتّحاد الطلب و الإرادة إلي مسألة الجبر و الاختيار حتّي أنّ بعضهم صرّح بأنّ لازم القول باتّحادهما هو القول بالجبر، و أنّه لا مناصّ عن القول بتعدّدهما علي مذهب الاختيار فلا بدّ لنا أن نتعرّض لهذه المسألة تتميماً لما اخترناه من مسألة الاتّحاد، مضافاً إلي ما في نفس المسألة من الأهميّة الكبيرة في جميع الأبواب من العقائد و الاصول و الفروع و الأخلاق و التفسير و الحديث، فنقول (و من اللَّه نستمدّ التوفيق و الهداية):

‌ذهب جماعة إلي أنّ العبد مجبور في أعماله، و هم علي طائفتين، طائفة من الالهيين، و طائفة اخري من المادّيين.

‌و الإلهيّون ذهبوا إلي أنّ أفعال العباد تتحقّق بإرادة اللَّه، أي عند إرادة العبد لفعل معين تؤثّر إرادة اللَّه في تحقّقه و لا أثر لإرادة العبد نفسه، بل إنّما هو مكتسب في البين، أي الفاعل إنّما

‌هو اللَّه تعالي فقط و أمّا العبد فهو يوجد الفعل عند إرادته.

‌و كلامهم هذا لا يختصّ بالأفعال الاختياريّة للإنسان بل يأتي في جميع العلل و المعلولات، فكلّ علّة تؤثّر في معلولها بإرادة اللَّه تعالي، فالنار مثلًا لا تحرق بل إرادته محرقة مقارنة لإلقاء شي‌ء في النار.

‌و بعبارة اخري: عادة اللَّه جرت علي إيجاد كلّ معلول عند وجود علّته، و بعبارة ثالثة: صدور الفعل من اللَّه يقترن دائماً بإرادة الإنسان، فالإحراق هو فعل اللَّه مباشرةً و لكنّه يفترن بنحو الصدفة الدائمية بالنار.

‌و المادّيون يقولون: أنّ فعل الإنسان معلول كسائر المعلولات في عالم الطبيعة يتحقّق في الخارج جبراً و قهراً من دون أن يكون اختياريّاً، و الاختيار مجرّد توهّم و خيال يرجع في الواقع إلي عدم تشخيص العلل الخفيّة 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 متردّداً بين الأمرين، فمن جانب كان يري عدّة من العوامل الخارجيّة تؤثّر في أفعاله و إرادته، و من جانب اخري يري فرقاً بينه و بين الحجر الذي يسقط من الفوق علي الأرض، فقال قوم بالاختيار، و قال قوم بالجبر.

‌استدلّ الطائفة الاولي من الجبريين علي مذهبهم بوجوه:

‌الوجه الأوّل: أنّه لا شكّ في أنّ اللَّه تعالي مريد، و إرادته نافذة في كلّ الأشياء، و لا حدّ لارادته، 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 تخلّف إرادته عن مراده أو خروج أفعال العباد عن سلطانه، فإذا تعلّقت إرادته بعصيان العبد أو اطاعته لا يمكن للعبد التخلّف عنه فإنّه إذا أراد اللَّه شيئاً فإنّما يقول له كن فيكون، و لا يقال أنّ هذه إرادة تشريعيّة له، بل إرادته التكوينيّة نافذة في كلّ شي‌ء و محيطة علي كلّ شي‌ء و لا يوجد شي‌ء في هذا العالم إلّا بهذه الإرادة.

‌هذا ملخّص كلامهم في الدليل الأوّل الذي يمكن تسميته باسم توحيد الإرادة و شمولها.

‌و الجواب عنه: أنّا ننكر نفوذ إرادته تعالي 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 تخلّف إرادته عن مراده و عدم نفوذ إرادته و مشيّته في جميع الأشياء، و هو خلف.

‌و بعبارة اخري: المؤثّر في تحقّق الأفعال في الخارج ارادتان: إرادة العبد و إرادة اللَّه، و لكن إرادة العبد في طول إرادة اللَّه، فلا تنافي إطلاق سلطنته و نفوذ مشيّته في جميع الأشياء، فاللَّه 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 اللَّه تعالي خالق لكلّ شي‌ء، و لا شريك له في خالقيته لجميع الأشياء التي فاللَّه 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 تعالي خلق للعبد إرادة خالقة و جعله قادراً علي الخلق و الإيجاد في أفعاله، فخلق العبد في طول خلق اللَّه، و قدرته علي الخلق في طول قدرته، فاللَّه تبارك و تعالي خالق بالذات و مستقلًا، 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 اللَّه تعالي كان عالماً بأفعال العباد خيرها و شرّها و طاعتها و معصيتها بتمام خصوصيّاتها من الأزل و لا بدّ من وقوعها مطابقة لعلمه (سواء كان علمه علّة لها أو كاشفاً عنها) و إلّا يلزم أن يصير علمه جهلًا، 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 أشرب الخمر لكان علمه تعالي جهلًا لأنّه كان يعلم من الأزل أنّي أشرب الخمر!

‌و الجواب عنه أيضاً واضح، لأنّه تعالي كان يعلم من الأزل أنّ العبد يصدر منه الفعل باختياره و إرادته (أي إرادة العبد) فلو صدر منه الفعل جبراً لزم صيرورة علمه تعالي جهلًا، 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 غايت جهل بود»، و هذا نظير نسخة المريض التي يكتبها الطبيب لرفع مرضه مع أمره باجتنابه عن بعض المأكول أو

‌المشروب، فلو فرضنا أنّ الطبيب علم من بعض القرائن عدم امتثاله و ارتكابه لما نهي عنه و بالنتيجة دوام مرضه و موته، فهل يمكن حينئذٍ أن يستند موت المريض إلي علم الطبيب؟

‌و هكذا إذا علم الاستاذ الممتحن عدم نجاح تلميذه في الامتحان من بعض القرائن من قبل، فهل يصحّ 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؟ كلّا، فإنّ علم الباري تعالي بأفعال عباده من هذا الباب.

‌و الإنصاف أنّ هذا الدليل أشبه شي‌ء بالمغالطة، و سيأتي أنّ الميل إلي مذهب الجبر ليس له دليل فلسفي برهاني، بل له جذور أخلاقيّة أو اجتماعيّة أو نفسانيّة، و أنّ الإنسان يميل إليه و يلتزم به لأن يكون مستريحاً في المعاصي في مقابل وجدانه القاضي بعصيانه و الحاكم باستحقاقه للمذمّة و العقاب، و قد قال اللَّه تعالي في حقّ منكري القيامة: «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسانُ لِيَفْجُرَ أَمامَهُ» «1» و هكذا حال منكري الاختيار المتمسّكين بمذهب الجبر.

‌هذا كلّه ما استدلّ به الجبريون المعتقدون باللَّه.

‌و هناك وجوه اخري للقول بالجبر

‌يشترك فيها كلتا الطائفتين الإلهيّون و المادّيون:

‌الوجه الأوّل: برهان التكرار

‌و هو أنّه لو كنّا مختارين في أعمالنا لوجب القدرة علي تكرار الأعمال بعينها، فإذا ألقينا حجراً في موضع خاصّ و كان هو معلولًا لاختيارنا و إرادتنا فلنكن قادرين علي إلقائه في نفس ذلك الموضع في المرّة الثانيّة مع أنّه نتخلّف عنه غالباً، بل قد يقع علي نفس الموضع السابق صدفة.

‌و أجاب عنه المحقّق الطوسي رحمه الله: بوجهين و لنا جواب ثالث لعلّه أدقّ منهما:

‌الأوّل: فهو النقض بأنّه قد يصدر عنّا أعمال تكراريّة متشابهة كحركة اليد و الأصابع.

‌الثاني: (هو جواب حلّي منه رحمه الله) فهو إنّا غير عالمين بتفاصيل العمل و إلّا لو علمنا به تفصيلًا لكنّا قادرين علي تكراره بعينه، فمثلًا لو علمنا بمقدار الماء في الاغتراف الأوّل لاستطعنا أن نغترف منه بنفس ذلك المقدار في المرّة 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 تكراره بعينه بلا إشكال، و أمّا خصوصيّاته و جزئياته فلا بأس بكونها خارجة عن الاختيار.

‌و بعبارة اخري: هاهنا عدّة من العوامل الجبريّة تكون دخيلة في عمل الإلقاء كبعض ارتعاشات اليد و مقدار القوّة الموجودة في اليد في كلّ مرّة و لكنّها لا تنافي اختياريّة أصل العمل كما لا يخفي.

‌الوجه الثاني: برهان العلم بالتفاصيل‌

‌و بيانه أنّ اختياريّة العمل تستلزم العلم بتفاصيله و هو مفقود بالوجدان كما في حركة الساهي أو النائم و انقلابه من جنب إلي جنب و في الأعمال الاعتياديّة، فلا يعلم الإنسان بكميّة عمله و كيفيته (في المثال الأوّل) كما لا يعلم بعدد خطواته و كيفيتها (في المثال الثاني و في الأعمال الاعتياديّة) فإن كانت هذه الأعمال اختياريّة له فكيف لا يكون عالماً بتفاصيلها؟

‌و أجاب عنه المحقّق الطوسي رحمه الله: بما يخصّ بالمثال الأوّل بأنّ ملاك اختياريّة العمل إنّما هو صدوره عن علم و التفات، و هما منفيان في حال النوم أو السهو، فلا يكون العمل في هذا الحال اختياريّاً.

‌و أمّا في المثال الثاني و هو الأعمال الاعتياديّة فيمكن أن يقال: أنّها معلومة إجمالًا لأنّها قبل أن تصير اعتياديّة 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 اختياريّة الأعمال.

‌الوجه الثالث: برهان العلّية

‌أي «قاعدة الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد»

‌بيانه: أنّه لا إشكال في أنّ كلّ معلول ما لم تتحقّق علّته التامّة لم يوجد، بل يمتنع وجوده، فإذا تحقّقت علّته التامّة فلا بدّ من تحقّق المعلول، و لا يمكن تخلّفه عنها، فكلّ فعل عند تحقّق علّته واجب وجوده، و عند عدم تحقّق علّته ممتنع وجوده، فأمره دائماً دائر بين الوجوب و الامتناع، أي أنّه إمّا ضروري الوجود، أو ضروري العدم، و هذا هو معني الجبر، فلا اختيار في البين.

‌و الجواب عنه: أنّ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار كما أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافيه أيضاً

‌و توضيحه: إنّا نقبل قاعدة «إنّ الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد» و لكن نقول أيضاً: إنّ الجزء الأخير للعلّة التامّة في الأفعال الاختياريّة هو الإرادة و الاختيار، و لا إشكال في أنّ الوجوب الذي ينشأ من العلّة التي يكون جزؤها الأخير الاختيار لا ينافي الاختيار، بل يؤكّد الاختيار.

‌الوجه الرابع: برهان الإرادة

‌ (الذي أدرجه بعض في برهان العلّية و لكن ينبغي إفراده عنه لما فيه من خصوصيّة التبيين) و هو عبارة عن «أنّ اختياريّة العمل إنّما تكون بالإرادة، فننقل الكلام إلي الإرادة و نقول: هل الإرادة أيضاً إراديّة و اختياريّة، أو لا؟ فإن لم تكن إراديّة لزم، كون الفعل الذي ينتهي إليها غير ارادي أيضاً، و إن كانت إراديّة فلا بدّ أن تكون تلك بإرادة اخري، ثمّ ننقل الكلام إلي تلك الإرادة، فإن كانت إراديّة فيلزم التسلسل و إلّا لزم الجبر، فيدور الأمر بين قبول التسلسل و قبول مذهب الجبر، و حيث إنّ الأوّل باطل فيتعيّن الثاني.

‌و هذا هو من أهمّ أدلّتهم، و هو الذي بالغ فيه أمام المشكّكين حتّي توهّم 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 و العقاب يترتّبان علي الإطاعة و المعصية، و هما تنشئان من الإرادة، و الإرادة أيضاً تنشأ من مقدّماتها الناشئة من الشقاوة و السعادة الذاتيتين، و الذاتي لا يعلّل، و السعيد سعيد في بطن امّه و الشقي شقي في بطن امّه و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّة كما في الخبر.

‌و قد نقل عنه رحمه الله أنّه عدل عن هذه المقالة بعد ذلك.

‌و كيف كان، يرد عليه:

‌أوّلًا: أنّ كلامه هذا يوجب إراديّة الفعل في مقام التسمية فحسب لا الواقع، و هو لا يوافق مذهب الاختيار و الأمر بين الأمرين حقيقة كما هو ظاهر.

‌ثانياً: إذا كانت الشقاوة ذاتيّة و تكون هي المنشأ الأصلي للعصيان فكيف يؤاخذ اللَّه العاصي بما هو ذاتي له؟ فهل هو إلّا ظلم فاحش (تعالي اللَّه عنه علوّاً كبيراً)؟

‌و أمّا ما استشهد به من الرّوايتين فالحقّ أنّ الثاني منهما (و هو قوله صلي الله عليه و آله الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّة) علي خلاف مقصوده أدلّ، لأنّه يقول: أنّ جميع الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّة، فهم علي تفاوتهم و اختلاف درجاتهم (كتفاوت درجات معادن الذهب و الفضّة) حسن السريرة بحسب ذواتهم و سعداء بحسب فطرتهم الأوّليّة فلا شقاوة ذاتيّة لهم.

‌الأوّل: منهما و هو قوله صلي الله عليه و آله: «السعيد سعيد في بطن امّه و الشقي شقي في بطن امّه» فقد فسّر بتفسيرين:

‌أحدهما: أنّ اللَّه تبارك و تعالي يعلم أنّ المولود الفلاني يصير سعيداً أو شقيّاً. (كما في الخبر).

‌و ثانيهما: حمله علي المقتضيات الذاتيّة، فيكون المراد منه أنّ بعض الناس أقرب إلي السعادة بحسب اقتضائه الذاتي و استعداده الفطري، و بعض آخر أقرب إلي الشقاوة كذلك من دون أن يكون هذا القرب أو البعد علّة تامّة للطاعة أو العصيان، بل الجزء الأخير هو إرادة و اختيار الإنسان نفسه.

‌إن قلت: هذا و إن كان يرفع الجبر و لكن أ ليس هو تبعيض قبيح عند العقل؟

‌قلنا: أنّه كذلك إذا كانت مجازاتهما بنسبة واحدة، مع أنّه ليس كذلك، لأنّ كلّ إنسان يجازي علي عمله بملاحظة الشرائط و المساعدات الذاتيّة و العائلية و الوراثيّة و الاجتماعيّة، فيكون الميزان في الثواب و العقاب نسبة العمل مع مقدار الإمكانات و العلم و الاستعداد، فمن كانت قدرته و مكنته أكثر، ينتظر منه سعي أكثر و عمل أوفر، و من هذا الباب يقال حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين، و قوله تعالي لنساء النبي صلي الله عليه و آله: «يا نِساءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ

‌يُضاعَفْ لَهَا الْعَذابُ ضِعْفَيْنِ ...» «1» و قوله تعالي للحواريين بعد طلبهم نزول المائدة من السماء: «إِنِّي مُنَزِّلُها عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذاباً لا أُعَذِّبُهُ أَحَداً مِنَ الْعالَمِينَ». «2»

‌الوجه الثاني: ما مرّ من المحقّق النائيني رحمه الله في البحث عن اتّحاد الطلب و الإرادة (و استحسنه بعض أعاظم تلامذته في هامش تقريراته و زاده توضيحاً و مثالًا و قال: ما أفاد شيخنا الاستاذ هو محض الحقّ 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 مركّباً من خمس مقدّمات:

‌الاولي: إنّ الإرادة عبارة عن الشوق المؤكّد، و لكن هناك أمر آخر متوسّط بين الإرادة و حركة العضلات يسمّي بالطلب، و هو عبارة عن نفس الاختيار و تأثير النفس في الحركة.

‌الثانيّة: إنّ النفس مؤثّرة بنفسها في حركات العضلات من غير سبب خارجي و واسطة في البين.

‌الثالثة: إنّ قاعدة «الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد» مختصّة بالأفعال غير الاختياريّة.

‌الرابعة: إنّ الاحتياج إلي المرجّح في وجود الفعل من ناحية فاعله (و هو النفس) إنّما هو من جهة خروج الفعل عن العبثية و إلّا فيمكن للإنسان إيجاد ما هو منافر لطبعه فضلًا عن إيجاد ما لا يشتاقه لعدم فائدة فيه.

‌الخامسة: إنّ المرجّح المخرج للفعل عن العبثية هي الفائدة الموجودة في نوعه، دون شخصه بداهة أنّ الهارب و الجائع يختار أحد الطريقين و أحد القرصين مع عدم وجود مرجّح في واحد بالخصوص، و يعلم من ذلك عدم وجود أمر إلزامي إجباري يوجب صدور الفعل حتّي يهدم أساس الاختيار، و أمّا الاختيار فهو فعل النفس و هي بذاتها تؤثّر في وجوده، و المرجّحات التي تلاحظها النفس إنّما هي لخروج الفعل عن كونه عبثاً لا أنّها موجبة للاختيار.

‌أقول: يرد علي الاولي: مناقشة لفظيّة و هي أنّ الإرادة عند المشهور ليست عبارة عن مجرّد الشوق المؤكّد فحسب بل إنّما هي الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات.

‌و علي الثانيّة: أنّ كون النفس علّة تامّة للفعل أو الترك ينافي تسويتها بالنسبة إلي كلّ من الفعل و الترك و أنّها إن شاءت فعلت و إن شاءت تركت، أي ينافي حالة اختيارها، لأنّ كونها علّة تامّة 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 الاختياريّة (و هي المقدّمة الثالثة) يساوق إنكار قانون العلّية و التسليم بالصدفة كما لا يخفي.

‌و علي الرابعة و الخامسة: أنّ كفاية المرجّح النوعي إنّما هي في رفع العبثية، و أمّا إذا كان المرجّح مؤثّراً في تكوّن العلّة التامّة و تحقّقها فلا يكفي بل لا بدّ من المرجّح الشخصي، لأنّ المرجّح النوعي قد تكون نسبته إلي الفعل و الترك علي السواء، نعم إنّ كلامه صحيح بناءً علي مبناه من عدم جريان قاعدة «الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد» في الأفعال الاختياريّة.

‌و أمّا مثال الهارب و العطشان فإنّا ننكر عدم وجود مرجّح شخصي فيهما بل ندّعي وجود مرجّح خاصّ فيهما قطعاً كقرب أحد الإنائين أو سبق النظر إلي أحدهما من الآخر، و إلّا لو لم يلتفت إلي مرجّح خاصّ لتوقّف في المشي أو الشرب، و لكن هذا مجرّد فرض، فتلخّص أنّ حلّ مشكلة الإرادة من هذا الطريق غير ممكن و إن كان بعض ما ذكره من المقدّمات صحيح، و عمدة ما يرد عليه هو ما ذكره في استثناء الأفعال الاختياريّة من قاعدة: الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد، فإنّه مساوق لانكار قانون العلّية كما لا يخفي.

‌الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق العراقي رحمه الله في المقام و إليك نصّ كلامه: «إنّ عوارض الشي‌ء علي أقسام ثلاثة:

‌أحدها: ما يعرض علي الشي‌ء و ليس بلازم لوجوده و لا لماهيته كالبياض للجسم مثلًا.

‌ثانيها: ما يعرض الشي‌ء و يكون لازماً لماهيته (كزوجيّة الأربعة).

‌ثالثها: ما يعرض الشي‌ء و يكون لازماً لوجوده كالحرارة للنار، أمّا القسم الأوّل فلا ريب في أنّ جعل المعروض (بمعني إيجاده) 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 أزليّة اخري به.

‌ثمّ قال: إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ أوصاف الإنسان علي قسمين:

‌أحدهما: إنّه 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، فالانسان و لو في بعض مراتب وجوده مقهور بالاتّصاف بصفة الاختيار، و يكفي في تحقّق صفة الاختيار للإنسان تعلّق الإرادة الأزليّة 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 المحرّكة نحوه، وعليه يكون للفعل الصادر من الإنسان نسبتان:

‌إحداهما: إليه باعتبار تعلّق اختياره به الذي هو من لوازم وجود الإنسان المجعولة بجعله لا بجعل مستقلّ.

‌و الاخري: إلي اللَّه تعالي 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 حينئذٍ لا يكون الفعل الصادر من الإنسان بإرادته مفوّضاً إليه بقول مطلق و لا مستنداً إليه تعالي 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 الاخري مستندة إليه تعالي و لا مانع من أن يكون ما ذكرنا هو المقصود بقوله عليه السلام: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين» «1».

‌و يمكن تلخيص مجموع كلامه هذا في ثلاث مقدّمات:

‌الاولي: أنّ الاختيار من لوازم وجود الإنسان و ذاته و لا يحتاج إلي جعل مستقلّ عن جعل ذاته.

‌الثانيّة: 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 علي المقدّمة الاولي: أنّه لا حاجة إليها لأنّه و إن كان الاختيار مجعولًا بجعل مستقلّ فمع ذلك لا يضرّ بكون العمل اختياريّاً، لأنّه علي أيّ حال: خلق مختاراً، أي تكون أصل قوّة الاختيار جبريّاً و قهريّاً، و هذا لا ينافي أن يكون الفعل المستند إلي هذه القوّة اختياريّاً كما لا يخفي.

‌و علي الثانيّة: 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 الأوّل فقد عرفت الكلام فيه، و إن كان غير ذلك فليبيّن حتّي يبحث عنه.

‌و أمّا الثالثة: فلا مانع من المساعدة عليها، لكن يبقي الكلام في أنّ الإنسان المختار متساوي النسبة إلي 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 علي مذهب الاختيار

‌الحقّ في المسألة أن يقال: إنّ هناك أمرين:

‌1- صفة الاختيار و قوّته التي تكون ذاتيّة للإنسان، و مقتضي هذه الصفة هي كون الإنسان بالنسبة إلي أفعاله علي نحو سواء بحيث إنّ شاء فعل و إن شاء ترك.

‌2- 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 قوّته 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 الفطريّة الجبلية غريزة طلب المنفعة و دفع الضرر، و بمقتضي هذه الغريزة إذا لاحظ شيئاً و التفت إلي منفعة أو ضرر، أي إذا تصوّر أحدهما و صدّقه يحصل في نفسه شوق إلي تحصيل المنفعة أو دفع الضرر، و مع ذلك يري نفسه قادراً علي الجلب و عدمه، أو علي 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 علي الترك تتحرّك عضلاته نحو العمل فيفعله و يحقّقه في الخارج.

‌و بهذا يظهر أنّ التصوّر و التصديق و الشوق كثيراً ما تكون جبريّة غير اختياريّة، فإنّ التصوّر كثيراً ما يحصل للإنسان جبراً بمعونة حواسّه و ادراكاته، و يترتّب عليه التصديق فيكون التصديق أيضاً جبريّاً غالباً و يترتّب علي التصديق الشوق أو الكراهة بمقتضي غريزة جبريّة و هي غريزة جلب المنفعة و دفع الضرر.

‌ثمّ تصل النوبة بعد هذه إلي أعمال النفس و اختيارها و ارادتها بمقتضي سلطانه الذاتي و قوّة الاختيار و قدرة الانتخاب التي جعلها اللَّه تعالي لذاتها، فلها أن تختار و تنتخب، و لها أن لا تختار و لا تنتخب.

‌ثمّ إذا اختارت و انتخبت تصل النوبة إلي 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 علي ذلك أنّ الإنسان كثيراً ما يتصوّر شيئاً ذا منفعة و فائدة و يصدّق فائدته و يشتاق إليه، و لكن مع ذلك لا يتصدّي له في الخارج و لا تترشّح 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 اختياريّة الإرادة، فإنّه إذا كانت الإرادة عبارة عن الاختيار الخارجي الفعلي و التصدّي في الخارج بمقتضي صفة الاختيار الذاتيّة للإنسان كانت إراديّة، و إراديتها إنّما تكون بذاتها لا بقوّة اختياريّة اخري حتّي يتسلسل.

‌و إن شئت قلت: إنّ إراديّة كلّ فعل إنّما هي بالإرادة، و إراديّة الإرادة إنّما هي بصفة

‌الاختيار الكامنة في النفس، و إراديّة صفة الاختيار و اختياريتها إنّما هي بذاتها فإنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلي ما بالذات، و ذلك مثل أنّ المعلوم يكون معلوماً بتعلّق العلم به، و العلم معلوم بذاته لا يتعلّق علم آخر به.

‌يبقي الكلام في توضيح نكتة أنّ الإرادة كيف تترشّح و تنشأ من صفة الاختيار الكامنة في النفس و أنّ النفس تخلقها و توجدها بذاتها و بلا وسائط اخري خارجيّة، فنذكر في هذا المجال ما أفاده في رسالة الطلب و الإرادة، و نعم ما أفاد، فإنّه جدير بالدقّة و التأمّل و إليك نصّ كلامه:

‌ «اعلم أنّ الأفعال الاختياريّة الصادرة من النفس علي نوعين:

‌النوع الاوّل: ما يصدر منها بتوسّط الآلات الجرمانيّة كالكتابة و الصياغة و البناء ففي مثلها تكون النفس فاعلة الحركة أوّلًا و للأثر الحاصل منها ثانياً و بالعرض، فالبنّاء، إنّما يحرّك الأحجار و الأخشاب من محلّ إلي محلّ و يضعها علي نظم خاصّ و تحصل منه هيئة خاصّة بنائيّة و ليست الهيئة و النظم من فعل الإنسان إلّا بالعرض، و ما هو فعله هو الحركة القائمة بالعضلات أوّلًا و بتوسّطها بالأجسام، و في هذا الفعل تكون بين النفس المجرّدة و الفعل وسائط و مبادٍ من التصوّر إلي العزم و تحريك العضلات.

‌النوع الثاني: ما يصدر منها بلا وسط أو بوسط غير جسماني كبعض التصوّرات التي يكون تحقّقها بفعّاليّة النفس و إيجادها لو لم نقل جميعها كذلك، مثل كون النفس خلّاقة 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 التي بالآلات الجسمانيّة، ضرورة أنّ خلق الصور في 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 بخلّاقيّة النفس، و هي بالنسبة إليه فاعلة بالعناية بل بالتجلّي لأنّها مجرّدة، و المجرّد واجد لفعليات ما هو معلول له في مرتبة ذاته، فخلّاقيته لا تحتاج إلي تصوّر زائد بل الواجدية الذاتيّة في مرتبة تجرّدها الذاتي الوجودي تكفي للخلّاقيّة، 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 المحبّة من الامور الانفعاليّة، فالنفس مبدأ الإرادة و التصميم، و لم تكن‌

‌مبدئيتها بالآلات الجرمانيّة بل هي موجدة 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 موجدة له بالعلم و الاستشعار الذي في مرتبة ذاتها، لأنّ النفس فاعل إلهي واجد لأثره بنحو أعلي و أشرف» «1» (انتهي).

‌إن قلت: إن كانت النفس علّة تامّة و فاعلة للفعل باختيارها من دون دخالة شي‌ء آخر من الخارج فلما ذا صدر الفعل الفلاني منها في 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 في أنّ هذه الصفة تقتضي بذاتها تخصيص الفعل بوقت دون وقت، و هذا نظير ما يقال به في باب صفات الباري من أنّه تعالي مختار و اختياره عين ذاته، و لازمه تخصيص فعله (و هو خلق حادثة فلانيّة كخلق الشمس و القمر) بزمن خاصّ لا من الأزل.

‌و الحاصل: أنّه يمكن قياس فعل العبد من هذه الجهة علي فعل اللَّه، فهل العالم قديم؟ لا إشكال في حدوثه، فهل العلّة التامّة لوجوده هو ذات الباري 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 في تخصيص حدوثه بوقت دون وقت؟

‌و الجواب: أنّ ذاته تعالي بما له من الاختيار كان سبباً و علّة، و هكذا الكلام في أفعال العباد من هذه الجهة و إن كان يتفاوت مع أفعاله تعالي من جهات اخري.

‌ثمّ إنّ لبعض المعاصرين (قدّس سرّهم الشريف) هنا كلاماً لا يخلو ذكره عن فائدة، فإنّه قال في حلّ مشكلة الإرادة و قاعدة «إنّ الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد» إنّ هذه القاعدة لو كانت قاعدة عقليّة لم يكن هناك معني للالتزام بالتخصيص فيها، لكن الصحيح أنّها ليست قاعدة عقليّة مبرهنة بل هي قاعدة وجدانيّة، إذن فلا بدّ من الرجوع في هذه القاعدة إلي الفطرة السليمة، و الفطرة السليمة تحكم أنّ هناك صفة في النفس و هي السلطنة، و ينتزع منها مفهوم الاختيار، و معناها إنّه حينما يتمّ الشوق المؤكّد في أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً و لا يدفعنا إليه أحد بل نقدم عليه بالسلطنة، و نسبتها إلي الوجود و العدم و إن كانت متساوية لكنّها كافية

‌في إيجاد المطلوب بلا حاجة إلي ضمّ شي‌ء آخر إليها لأجل تحقّق أحد الطرفين، فلا يجري فيه قاعدة «إنّ الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد» و إلّا لزم الخلف، لأنّ السلطنة لو وجدت لا بدّ من الالتزام بكفايتها «1». (انتهي ملخّصاً).

‌و فيه: إنّا 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 اخري عن إعمال الاختيار أي الاختيار الفعلي) أو الطلب الموجود في النفس فلو لم يكن وجود الاختيار كافياً في حلّ هذه المشكلة فالتعبير عنه بعبارة اخري لا يفيد في حلّها أيضاً فإنّه يبقي السؤال في أنّ هذه السلطنة متساوية النسبة إلي الوجود و العدم فترجيح أحد الطرفين يحتاج إلي مرجّح.

‌و إن شئت قلت: إنّ السلطنة كانت موجودة في النفس من الأوّل، فلو كانت كافية بذاتها للوجود بلا ضمّ شي‌ء إليها فلا بدّ أن توجد الأفعال كلّها من قبل و لا معني لتخصيص فعل بزمان دون زمان، فلا يبقي طريق لحلّ هذه المشكلة إلّا ما عرفت سابقاً.

‌أدلّة القائلين بالاختيار:

‌و أمّا القائلون بالاختيار فاستدلّوا لمقالتهم بوجوه أيضاً:

‌الوجه الأوّل: ما هو مشترك بين الإلهيين و المادّيين و هو الرجوع إلي الوجدان، فإنّ الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا علي تعبير المحقّق الطوسي رحمه الله (و المراد من الضرورة في كلامه ضرورة الوجدان لا ضرورة دليل العقل).

‌و توضيحه: أنّ الوجدان علي نوعين: الوجدان الفردي و الوجدان العمومي، أمّا الوجدان الفردي فهو قاضٍ بوجود الفرق الواضح بين أفعالنا نظير ضربان القلب و جريان الدم في العروق و حركة يد المرتعش، و بين أفعال اخري لا تصدر من الإنسان إلّا بعد التصوّر و التصديق و الإرادة سواء صدرت من الإنسان بلا تأمّل و مشقّة و بمجرّد تعلّق الإرادة و المشيّة عليه كحركة اليد غير المرتعش فإنّها تتحقّق بمجرّد الإرادة، أو لا تتحقّق بمجرّد الإرادة بل تحتاج إلي حصول مقدّمات و مبادٍ كسيلان الدموع، فلا إشكال في أنّ الوجدان حاكم علي عدم‌

‌اختياريّة القسم الأوّل كما لا إشكال في أنّه يقضي باختياريّة القسم الثاني و الثالث، بل لو اقيمت صورة الف برهان علي العكس نعلم إجمالًا بوجود اختلال في بعض مقدّماته، لأنّه لا يقاوم الوجدان.

‌و أمّا الوجدان العمومي فلا إشكال أيضاً في أنّ جميع العقلاء من الإلهي و المادّي حتّي القائلين بمذهب الجبر يحكمون بأنّ المسئول في الجرائم و التخلّفات و الجنايات إنّما هو الإنسان نفسه، فيذمّونه و يجعلون لشخص المتخلّف غرامة معيّنة، و القول بالجبر يستلزم كون جميع المحاكم القضائيّة ظالمة و يستلزم أن يكون جميع المجازات ظلماً.

‌و بعبارة اخري: أنّ أصل المجازاة و استحقاق الظالم لها وجداني و إن كانت كيفيتها و خصوصياتها اعتباريّة و مجعولة من قبل المقنّن المشرّع.

‌و هذا ممّا يقضي به الجبريون أيضاً بوجدانهم، و المنكر إنّما ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالايمان، نظير إنكار السوفسطائي لأصل الوجود و المثالي للوجود الخارجي، فلا إشكال في أنّ القائلين بهذه المقالات يعترفون في مقام العمل بوجود الأعيان الخارجيّة كالنار و الماء و الهواء و السيارات و الطيّارات فيطلبونها و يركبونها كسائر الناس من دون أي فرق.

‌كذلك العالم الجبري إذا قام في ميدان العمل و رأي نفسه في المجتمع البشري يلوم من غصبه حقّه و يشكو منه و يري تعزيره و سجنه عدلًا بينما تكون جميع هذه الامور علي اعتقاده ظلماً و جوراً.

‌و يؤيّد ما ذكرنا من قضاء الوجدان بالاختيار ما رواه في اصول الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه كان جالساً بالكوفة منصرفة من صفّين إذ أقبل شيخ فجثا بين يديه، ثمّ قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلي أهل الشام أ بقضاء من اللَّه و قدر؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «أجل يا شيخ، ما علوتم تلعة و لا هبطتم بطن وادٍ إلّا بقضاء من اللَّه و قدر» فقال له الشّيخ:

‌عند اللَّه أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين؟ فقال له: «مه يا شيخ فو اللَّه لقد عظّم اللَّه 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 مضطرّين» فقال له الشّيخ: و كيف لم نكن في شي‌ء من حالاتنا مكرهين و لا إليه مضطرّين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا؟ فقال له: «و تظنّ أنّه كان قضاء حتماً و قدراً لازماً؟ إنّه لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب و الأمر

‌و النهي و الزجر من اللَّه و سقط معني الوعد و الوعيد فلم تكن لائمة للمذنب و لا محمدة 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 قدريّة هذه الامّة مجوسها، إنّ اللَّه تبارك و تعالي كلّف تخييراً و نهي تحذيراً و أعطي علي القليل كثيراً و لم يُعص مغلوباً و لم يطع مكرهاً و لم يملّك مفوّضاً و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلًا، و لم يبعث النبيين مبشّرين و منذرين عبثاً، ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار».

‌فأنشأ الشّيخ يقول:

‌ أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا

‌ أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً جزاك ربّك بالاحسان احسانا «1»

‌و في نقل آخر «2» رواه العلّامة المجلسي في البحار بعد ذكر ما مرّ: ثمّ تلا عليهم «وَ قَضي‌ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» و في نقل ثالث في البحار «3» أيضاً بعد عدّه عليه السلام الموارد العشرة من قضاء اللَّه تعالي و قدره قال: «كلّ ذلك قضاء اللَّه 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 إلي تفسير القضاء و القدر بالقضاء و القدر التشريعيين (كما ورد في ذيله) ثمّ تمسّك 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 المحمدة و السؤال و العتاب كلّ ذلك لغو أو ظلم علي القول بالجبر، و هو أمر واضح لكلّ أحد.

‌الوجه الثاني: ما يختصّ بالالهيين 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 وجيزة لطيفة و قد سأل عنه الراوي و قال: اللَّه فوّض الأمر إلي العباد؟ قال: اللَّه أعزّ من ذلك. قلت: فجبرهم علي المعاصي؟ قال: «اللَّه أعدل و أحكم من ذلك» «1».

‌و قد أجاب عنه الأشاعرة بوجهين:

‌أحدهما: من طريق إنكار الحسن و القبح العقليين و إنّ الظلم ليس قبيحاً علي الباري 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 تصرّفات 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 الباري 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 اللَّه تعالي المعجزة بغير النبي الصادق الصالح لمقام النبوّة و إلّا لو لم يكن اعطائه بالشيطان مثلًا قبيحاً لم تثبت النبوّة و الرسالة و لم يحكم العقل بوجوب النظر إلي دعوي من يدّعي النبوّة و معجزته.

‌و عن الوجه الثاني: بأنّه لا دليل علي جواز تصرّف الإنسان مثلًا في مملوكاته مطلقاً بما شاء و كيف يشاء، فلا يجوز له مثلًا إحراق أمواله بل العقل يحكم بخلافه و بجواز التصرّفات غير القبيحة، كذلك بالنسبة إلي أفعال الباري تعالي فإنّ تصرّفاته 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 اللَّه 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 الباري تعالي.

‌و هذا الوجه تامّ حتّي بناءً علي إنكار الحسن و القبح العقليين، لأنّ كونه تعالي حكيماً ثابت بالنقل.

‌نعم أنّه وارد علي مقالة من يقول: بأنّ الجبر في أفعال الإنسان ينشأ من إرادة اللَّه تعالي و مشيّته الأزليّة، و لا تدفع قول من يري أنّه ناشٍ من عوامل اخري أمّا نفسانيّة ذاتيّة للإنسان كعامل الوراثة، أو خارجيّة عن ذاته كعامل الطبيعة و المجتمع إذا كانت قابلة للتغيير و لو جبراً.

‌ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله أورد مسألة الجبر و الاختيار في مبحث التجرّي أيضاً، ثمّ ذكر هذا الوجه تحت عنوان «إن قلت» و أنّه ما فائدة انزال الكتب و إرسال الرسل؟ و أجاب عنه بأنّ فائدة انزال الكتب و إرسال الرسل هو انتفاع من حسنت سريرته منها و تكامله بها، و إتمام الحجّة بالنسبة إلي من خبثت سريرته.

‌أقول: هذا البيان مثله من مثله بعيد جدّاً لأنّه لا معني للانتفاع أو إتمام الحجّة بناءً علي العلّية التامّة في مقام الذات، اللهمّ إلّا أن يقال إنّ مقصوده من العلّية إنّما هو الاقتضاء لا العلّية التامّة، و لكن هذا عدول عن ظاهر كلامه و من يقول بمقالته و يحذو حذوه. هذا تمام الكلام في الأدلّة العقليّة لمذهبي الجبر و الاختيار.

‌الأدلّة النقليّة علي القول بالاختيار:

‌و أمّا الأدلّة النقليّة: من الآيات و الرّوايات فهي كثيرة لكلّ من الطرفين، فالجبريّون استدلّوا بطوائف خمسة من الآيات التي تدلّ بظاهرها علي أنّ الفاعل إنّما هو الباري تعالي فقط (و لعلّ من مناشئ القول بالجبر هو ظاهر هذا القبيل من الآيات مع الجمود علي ظواهرها من دون ملاحظة سائر الآيات و القرائن العقليّة):

‌الطائفة الاولي: ما تدلّ علي أنّه تعالي خالق لكلّ شي‌ء كقوله تعالي: «ذلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ خالِقُ كُلِّ شَيْ‌ءٍ فَاعْبُدُوهُ» «1» و قوله تعالي: «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْ‌ءٍ» «2» و قوله تعالي: «فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ قالَ أَ تَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ» «3».

‌و الجواب عنها: أمّا الآيتان الأوّليان فالمراد من «كلّ شي‌ء» فيهما إنّما هو الذوات و الأعيان الخارجيّة بقرينة أنّ الكلام فيهما و فيما قبلهما من الآيات إنّما هو في خلق السموات و الأرض و بقرينة أوائل الآية الثانيّة و هو قوله تعالي: «قُلْ أَ فَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ لا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعاً وَ لا ضَرًّا» فإنّه وارد في ما اتّخذوه شركاء للَّه تعالي و ليست ناظرة إلي أفعال الإنسان كما لا يخفي.

‌و أمّا الآية الثالثة فهي أيضاً ناظرة إلي أوثانهم بما هي أوثان و ذوات خارجيّة لا بما هي أعمال، و الشاهد علي ذلك قوله تعالي «ما تنحتون» فإنّ كلمة «ما» هنا موصولة لا مصدريّة، و بالجملة يستفاد من مجموع هذه القرائن أنّ هذا القبيل من الآيات منصرفة إلي الأعيان و الذوات الخارجيّة، كما يشهد علي ذلك كلمة «شي‌ء» حيث إنّها 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 أنّ إسناد العمل إلي اللَّه تعالي لا يمنع عن إسناده إلي الإنسان نفسه، لأنّ أحدهما في طول الآخر، و هو معني الأمر بين الأمرين كما سيأتي تفصيلًا إن شاء اللَّه.

‌الطائفة الثانيّة: الآيات التي تدلّ علي نفي المشيّة عن العبد نحو قوله تعالي: «وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ»\* «1».

‌و الجواب عنها: أنّ مقتضي مذهب الأمر بين الأمرين عدم استقلال مشيّة العبد عن مشيّة اللَّه تعالي و إن كانت إرادة العبد و اختياره في طول ارادته و إنّ اللَّه أراد أن يختار العبد و يريد الفعل الفلاني كما سيأتي في توضيح الأمر بين الأمرين مزيد بحث لذلك، فمشيّة العبد حينئذ لا تنفكّ عن مشيّة اللَّه أبداً، و هذا لا ينافي الاختيار كما لا يخفي.

‌الطائفة الثالثة: الآيات التي تدلّ علي نفي الفعل عن العباد كقوله تعالي: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمي‌» «2».

‌و يمكن الجواب عنها بوجهين:

‌الجواب الأوّل: أنّ المراد منه نفي استقلال العبد في التأثير و كون الفاعل المستقلّ هو اللَّه‌

‌تعالي. و بعبارة اخري: كما أنّ الوجود بالأصالة مختصّ بذاته تعالي، و غيره موجود بإرادته، فكذلك الأفعال الإنسانيّة منسوبة إلي اللَّه تعالي بالأصالة و منسوبة إلي العباد بسبب أنّ اللَّه تعالي أعطاهم القدرة و الاختيار و القوّة.

‌الجواب الثاني: أنّ هذا التعبير وارد في شأن غزوة بدر التي تختصّ بالامدادات الغيبية و نزول الملائكة حيث إنّ القتل إمّا أن يكون قد تحقق بأيدي الملائكة، فسلب القتل عن المقاتلين لا بأس به، و إمّا أن يكون قد صدر من المقاتلين مع نصرة من الملائكة فكذلك يمكن سلب القتل عنهم بهذا الاعتبار، أي لو لا الامداد الغيبي و نصرة الملائكة لم تقدروا علي شي‌ء، و حينئذٍ يصدق قوله تعالي: «وَ لكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ».

‌هذا بالنسبة إلي الفقرة الاولي، و أمّا الفقرة الثانيّة فالمراد منها أنّ تأثير الرمي كان من اللَّه تعالي، أي و ما رميت إذ رميت رمياً مؤثّراً، و الشاهد علي هذا وجود إسنادين في الآية، فكما أنّه تعالي يسند الرمي إلي نفسه يسنده إلي رسوله أيضاً، و هذا يشهد علي أنّ المقصود من الرمي الأوّل إنّما هو رمي التراب أو الحصي‌، و من الرمي الثاني تأثيرها في قبض عيون الناظرين كما في الرّوايات «1»، و بالجملة الفقرتين كلتيهما تفسّران بالقرينة المقاميّة الموجودة في الآية.

‌الطائفة الرابعة: ما تدلّ علي أنّ الإيمان و العمل بجعل اللَّه تعالي و بمساعدته نحو قوله تعالي:

‌ «رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلاةِ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنا وَ تَقَبَّلْ دُعاءِ» «2» و قوله تعالي: «أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمانَ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» «3».

‌و الجواب عنها أوضح من الجواب عن الطائفة السابقة عليها، فإنّها من قبيل التعبير الرائج بيننا من أنّ التوفيق بيد اللَّه، و التوفيق عبارة عن تهيئة أسباب الخير و مقدّمات العمل الصالح علي حدّ الاقتضاء و الاعداد لا العلّية التامّة كما لا يخفي، و أمّا المراد من كتابة الإيمان فهو إثبات‌

‌ (1) فقد ورد في الرّوايات أنّ النّبي صلي الله عليه و آله و سلم قال لعلي عليه السلام: «ناولني كفّاً من حصي و ناوله و رمي به في وجوه قريش فما بقي أحد إلّا امتلأت عيناه من الحصي‌» (تفسير البرهان ذيل الآية 17 من سورة الأنفال) و في الدرّ المنثور ذيل نفس الآية: «أخذ رسول اللَّه قبضة من تراب فرمي‌ بها».

‌الإيمان و استقراره في القلب، و المستفاد من الآية بقرينة الآيات السابقة عليها أنّ الحبّ في اللَّه و البغض في اللَّه يوجب ثبوت الإيمان و رسوخه في القلب، فهو بمنزلة الجزاء و النتيجة لعمل اختياري صالح للإنسان، أي التولّي و التبرّي في اللَّه، فلا ينافي كونه اختياريّاً، فإنّ ما يكون بعض مقدّماته اختياريّاً اختياري.

‌الطائفة الخامسة: آيات الهداية و الضلالة و التي تسندهما إلي اللَّه تعالي و هي كثيرة:

‌منها: قوله تعالي: «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» «1».

‌و منها: قوله تعالي: «وَ لكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ» «2».

‌و منها: قوله تعالي: «مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَ مَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلي‌ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» «3».

‌و منها: «إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ» «4».

‌و منها: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً» «5».

‌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 أنّ الهداية علي معانٍ ثلاثة:

‌المعني الأوّل: أنّ الهداية بمعني إراءة الطريق و منه قوله تعالي: «وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلي‌ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» «6».

‌المعني الثاني: أنّها بمعني الإيصال إلي المطلوب، و منه ما مرّ آنفاً من قوله تعالي: «إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ» فإنّ ما علي النبي صلي الله عليه و آله إنّما هو إراءة الطريق فقط لا الإيصال إلي المطلوب (و المراد من الإيصال اعداد المقدّمات و التوفيق الموصل إلي المقصود).

‌الثالث أنّها بمعني ترتّب الثواب علي العمل، و تقابلها الضلالة بمعني حبط الأعمال، و منه قوله تعالي: «وَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْساً لَهُمْ وَ أَضَلَّ أَعْمالَهُمْ» «1».

‌أقول: إن كان مراده تفسير الضلالة بالمعني الأخير كما يظهر من بعض كلماته فهو واضح الإشكال، فإنّ كثيراً من آيات الضلالة لا تلائم هذا المعني و لا دخل لها بمسألة الثواب و العقاب، و إن كان المراد إنّ كلًا من هذه المعاني الثلاثة للهداية تقابله الضلالة فهو حقّ لا ريب فيه، فإنّ كثيراً من آيات الضلالة بمعني سلب التوفيق و عدم اعداد المقدّمات نحو المطلوب كما ذكره كثير من المحقّقين، و هذا أيضاً أمر اختياري، لأنّ التوفيق و كذا سلبه من قبل اللَّه لا يكون بلا دليل بل هو ناشٍ عن بعض أعمال الإنسان الحسنة أو السيّئة 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 تعالي: «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ») فإنّ قوله «و هو العزيز الحكيم» إشارة إجماليّة إلي أنّ مشيّة اللَّه و إرادته ضلالة بعض العباد و هداية بعض آخر تنشأ من حكمته و عزّته، فإنّ قدرته و عزّته متقاربة مع حكمته و مندرجة فيها، و مشيّته ناشئة من كلتيهما معاً لا من القدرة فقط، فإذا علمنا بأنّ إرادته تنشأ من الحكمة فإضلاله أو هدايته مبنية علي ما يصدر من العباد أنفسهم من الأعمال السيّئة 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 أنّ الهداية أو الضلالة تنشأ ممّا كسبته أيدي العباد و قدّمته أيديهم، فبالنسبة إلي الهداية نظير قوله تعالي:

‌1- «وَ الَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا» «2».

‌2- «وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ» «3».

‌3- «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْناهُمْ هُدي وَ رَبَطْنا عَلي‌ قُلُوبِهِمْ إِذْ قامُوا فَقالُوا رَبُّنا رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» «1».

‌4- «قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنابَ» «2».

‌5- «ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدي لِلْمُتَّقِينَ» «3».

‌و المراد من التقوي هنا ظاهراً هو حالة قبول الحقّ و عدم اللجاج.

‌و بالنسبة إلي الضلالة نظير قوله تعالي:

‌1- «يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَ ما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِينَ» «4».

‌2- «فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَ اللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» «5».

‌3- «إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ كاذِبٌ كَفَّارٌ» «6».

‌4- «إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ» «7».

‌5- «كَذلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتابٌ» «8».

‌6- «إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكافِرِينَ»\* «9».

‌فالمستفاد من الطائفة الأخيرة من الآيات أنّ أسباب الضلالة عبارة عن الفسق و الظلم و الكذب و الكفر و الإسراف و الريب و الاصرار علي الكفر، و هي بأجمعها امور اختياريّة تصدر من الإنسان و توجب سلب توفيقه و قدرته علي الهداية، فيضلّ عن طريق الحقّ بسوء اختياره، و لا إشكال في أنّ الآيات المطلقة التي تسند الهداية أو الضلالة إلي اللَّه تعالي مطلقاً تقيّد بهذه الآيات طبقاً لقاعدة الإطلاق و التقييد و تفسّر بها، و يستنتج أنّ هدايته فيض من‌

‌جانبه يفاض علي النفوس المستعدّة و القلوب المطهّرة بالأعمال الصالحة، كما أنّ الضلالة عبارة عن قطع الفيض و الاستعداد و التوفيق عن النفوس غير المساعدة و ذلك بسبب الأعمال السيّئة و النيّات الخبيثة الصادرة عنهم، فهذه الآيات مضافاً إلي أنّها غير دالّة علي مذهب الجبر، ظاهرة بل كالصريحة في مذهب الاختيار، لأنّها بعد ضمّ بعضها إلي بعض تدلّ علي أنّ الهداية و الضلالة ناشئتان من الإنسان نفسه و إن كان ذلك بتسبيب إلهي من باب أنّ الأسباب تستمد قوتها من ساحته المقدّسة، و من هنا تنسب المسبّبات إليه تعالي أيضاً حقيقة.

‌الآيات الدالّة بصراحتها علي نفي الجبر:

‌ثمّ إنّ هناك آيات كثيرة تدلّ علي الاختيار بصراحتها أو ظهورها، و هي علي طوائف عديدة:

‌الطائفة الاولي: ما ينطق بمذهب الاختيار بالصراحة: نحو قوله تعالي «إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً» «1» فإنّه يدلّ بوضوح علي الاختيار خصوصاً بملاحظة ما قبله من الآية: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْناهُ سَمِيعاً بَصِيراً» «2» (و المشيج بمعني الخليط) فإنّه يستفاد منه أنّ 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 إمّا يشكر فيهتدي، و إمّا يكفر فيضلّ. و هو مجموع ما يستفاد من الآيتين، و نحو قوله تعالي: «وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ» «3».

‌و قوله تعالي: «إِنَّ هذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلي‌ رَبِّهِ سَبِيلًا»\* «4».

‌و قوله تعالي: «إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعالَمِينَ لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ» «5».

‌الطائفة الثانيّة: ما يدلّ علي أنّ الإنسان رهين لأعماله، و لازمه كونه مختاراً و إلّا لا يكون مرتهناً بها:

‌منها: قوله تعالي: «كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» «1».

‌و منها: قوله تعالي: «كُلُّ امْرِئٍ بِما كَسَبَ رَهِينٌ» «2».

‌و منها: قوله تعالي: «لَها ما كَسَبَتْ وَ عَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ» «3».

‌الطائفة الثالثة: ما يدلّ علي حسرة أهل النار و تمنّيهم الرجوع إلي الدنيا لجبران ما فاتهم من الإيمان و الأعمال الصالحة، فلو كانوا مضطرّين في أعمالهم لم ينفعهم الرجوع إلي الدنيا و لو ألف مرّة.

‌منها: قوله تعالي: «قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صالِحاً فِيما تَرَكْتُ» «4».

‌و منها قوله تعالي: «وَ هُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيها رَبَّنا أَخْرِجْنا نَعْمَلْ صالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ» «5».

‌و منها قوله تعالي: «لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» «6».

‌و كيف ينطق إنسان بذلك إذا لم ير نفسه مختارة؟

‌الطائفة الرابعة: جميع الآيات الدالّة علي ترتّب الثواب و العقاب و المدح و الذمّ و السؤال و العتاب علي أعمال العباد، فإنّها مع القول بالجبر لا معني لها و لا تكون مقبولة لدي العقل السليم بل تكون خطابات غير معقولة و كلمات مزوّرة باطلة (العياذ باللَّه).

‌الطائفة الخامسة: جميع الأوامر و النواهي الواردة في الكتاب الكريم الدالّة علي تكليف الناس، فإنّ لازم مذهب الجبر خلوّها عن المغزي و المحتوي و لغويّة تبليغ الأنبياء و جميع معلّمي الأخلاق، لأنّها إمّا أن تكون تحصيلًا للحاصل أو تكليفاً بالمحال كما لا يخفي علي أرباب النهي.

‌الطائفة السادسة: جميع الآيات الدالّة علي الامتحان و الاختيار كقوله تعالي: «أَ حَسِبَ‌

‌النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَ هُمْ لا يُفْتَنُونَ» «1».

‌الطائفة السابعة: مجموع الآيات الدالّة علي إسناد الأفعال إلي العباد حقيقة و هي كثيرة جدّاً كقوله تعالي: «الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ» فإنّ نسبة إيجاد الوسوسة في صدور الناس إلي الجنّ و الانس دليل علي أنّها 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 الباري تعالي جرت علي أعمال إرادته عند إرادة الإنسان و إنّ العلّة التامّة إنّما هو إرادة اللَّه فقط، فإنّ هذا ينافي ظهور هذه الإسنادات بكثرتها في الحقيقة، فإنّ حملها كلّها علي المجاز مجازفة جدّاً.

‌إلي هنا تمّ الكلام في الأدلّة النقليّة و العقليّة الدالّة علي نفي الجبر و التفويض.

‌بقي هنا امور:

‌الأوّل: في مسألة الأمر بين الأمرين‌

‌و هو مذهب أهل بيت العصمة الذين لا يزالون يدعون إليه في مقابل مذهبي 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 العلّة النهائيّة في إرادات الإنسان إنّما هي حسن سريرته أو سوئها، كما أنّ بعضاً آخر انجرّ إلي مذهب التفويض كذلك، فلا بدّ أوّلًا من تفسير الأمر بين الأمرين و بيان حقيقته ثمّ إيراد جملة من تلك الرّوايات المأثورة عنهم عليهم السلام.

‌فنقول: إنّ «الأمر بين الأمرين» عبارة عن الجمع بين الأصلين: التوحيد الأفعالي (أي فاعليته تعالي في الأفعال كلّها) و العدالة، فإنّ حقيقة هذا المذهب أنه لا يخرج الباري تعالي عن‌

‌سلطانه المطلق في جميع الأشياء حتّي في الأفعال الاختياريّة 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 اللَّه يأمر بالفحشاء فقد كذب علي اللَّه و من زعم أنّ الخير و الشرّ إليه فقد كذب علي اللَّه»

‌و عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اللَّه أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون و اللَّه 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 يقدرون علي إتيانه أو علي تركه و بين سلطانه و توحيده 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 اللَّه تعالي ما لا يريد؟ قال: فأطرق طويلًا 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 القدري 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 معني 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 الباري تعالي حقيقة لأنّ اختيارهم من جانب اللَّه و تفاض إرادتهم من ناحيته تعالي إليهم في كلّ لحظة لحظة و هو القيّوم 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 الاختياريّة ناشئة من‌

‌اختياره و إرادته تعالي فهي ناشئة حقيقة من اختيار اللَّه و إرادته، لأنّ إرادة الملزوم لا تنفكّ 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 بالقوّة الكهربائيّة، فأوصل المولي القوّة إليها بوساطة سلك الكهرباء الذي يكون زرّه بيد المولي فقام العبد باختياره بفعل حسن أو قبيح، و المولي كان يعلم بذلك فحينئذ يكون الفعل اختياريّاً للعبد و يستند إليه حقيقة لأنّه صدر منه باختياره، و يستند إلي مولاه أيضاً حقيقة لأنّ السلك بيد المولي و هو الذي يعطي القوّة للعبد آناً فآناً.

‌نعم ما يستند إلي العبد إنّما هو نسبة المسئوليّة، و ما يستند إلي المولي إنّما هو نسبة الخالقية كما لا يخفي.

‌الثاني: دوافع القول بالجبر

‌و هي علي ثلاثة أنواع: فلسفية، روحية (نفسانيّة)، سياسيّة.

‌أمّا الأسباب الفلسفية فهي امور:

‌1- ملاحظة تفاوت الأشخاص من حيث الذاتيات و الاستعدادات، فبعضهم ذو سريرة حسنة و لبعضهم الآخر سريرة سيّئة خبيثة من أوّل الأمر و قبل التأثّر 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 نشئوا في محيط سيئ أو عائلة غير أصيلة فلهم خلقيات وضيعة دنيئة غالباً.

‌3- الانغمار في مسألة التوحيد الأفعالي و توهّم أنّه لا يلائم فاعلية غير اللَّه تعالي 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 أنّ الحقّ مع مذهب الجبر، غفلوا عن أنّ تأثير النفسانيات أو المحيط و المجتمع إنّما هي علي حدّ الاقتضاء و العلّية الناقصة، فربّ إنسان له سريرة حسنة لكن بسوء اختياره يهوي إلي النار، و ربّ إنسان له سريرة سيّئة 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 المسئوليّة عن نفسه و إسناد العلّة و السبب إلي أمر آخر جبري فيقول: «إنّي سيئ الحظّ» مثلًا أو يقول: «فلان حسن الحظّ» و هكذا الحال في تبريره لسلوكه الشائن و أفعاله الشريرة من أجل التخلّص من الضغط الروحي و الملامات الوجدانيّة فيقول: «أراد اللَّه هكذا و لم يكن فعلي تحت اختياري و إرادتي، بل كان مقدّراً من قبل، و لا يمكن الفرار عن تقديره تعالي» 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 جناياتهم و بغرض تسليم الناس في مقابل رغباتهم الشرّيرة و لتخدير أفكارهم و التقدّم في مقاصدهم الخبيثة، كما نسب في التاريخ إلي جنود المغول و كما جاء في كلمات بعض الأعاظم «أنّ الجبر و التشبيه امويان و العدل و التوحيد (أو التوحيد و التنزيه) علويّان» و معناه أنّ بني اميّة كانوا ينشرون مذهب الجبر لتوجيه جناياتهم.

‌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، فأمّا الرّواية الاولي‌

‌فقد رواها الكناني عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول اللَّه صلي الله عليه و آله: «الشقي من شقي في بطن امّه الخبر»

‌ «1»، و من طريق العامّة «2» رواها

‌عبد الله بن عمر عن رسول اللَّه صلي الله عليه و آله بنفس التعبير.

‌و أمّا الرّواية الثانيّة

‌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 العامّة «2» عن أبي هريرة عن رسول اللَّه صلي الله عليه و آله بتقديم الفضّة علي الذهب. و كيف كان يمكن تفسير مجموع الحديثين بوجهين:

‌الوجه الأوّل: حمل قوله صلي الله عليه و آله‌

‌ «السعيد سعيد في بطن امّه و الشقي شقي في بطن امّه»

‌علي علم الباري تعالي بأنّه سيكون كذلك كما فسّره المعصوم عليه السلام بذلك في رواية اخري‌

‌رواها ابن أبي عمير قال: سألت أبا الحسن موسي بن جعفر عليه السلام عن معني قول رسول اللَّه صلي الله عليه و آله «الشقي من شقي في بطن امّه و السعيد من سعد في بطن امّه» فقال: «الشقي من علم اللَّه و هو في بطن امّه أنّه سيعمل أعمال الأشقياء، و السعيد من علم اللَّه و هو في بطن امّه 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 الذاتيّة 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 التامّة بل علي حدّ الاقتضاء، نظير ما نشاهده من اختلاف الأفراد في استعدادهم للصيام مثلًا فبعضهم يجد في نفسه استعداداً للصوم أكثر من الآخر، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّه مجبور علي الصّيام 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 الخبّاز و البقّال بالنسبة إلي‌

‌الصّيام في شهر رمضان، و الحاصل أنّ صاحب الاستعداد القوي للصيام و كذا من يعيش في المناطق الباردة مثلًا يكون أقرب إلي طاعة اللَّه من غيره و بهذه المناسبة يعدّ أقرب إلي السعادة من غيره من دون أن يكون ذلك علّة تامّة للطاعة أو المعصية.

‌إن قلت: سلّمنا، و لكن أ ليس هذا الاختلاف بهذا المقدار مخالفاً للعدالة؟

‌قلنا: قد اجيب عن هذه الشبهة في لسان الرّوايات الواردة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام ببيان واضح و هو

‌ «إنّ أفضل الأعمال أحمزها». «1»

‌و توضيحه: أنّ التفاوت هذا إنّما يستلزم عدم العدالة فيما إذا لم تلاحظ تلك الخصوصيّة الذاتيّة أو العرضيّة في ميزان الأعمال و ترتّب الثواب و العقاب مع أنّه لا ريب في دخلها في ميزان الأعمال، فيكون أفضل الأعمال أحمزها 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 جار المسجد في المسجد لا تعادل في الفضيلة مع صلاة من يكون بعيداً منه، و عين هذا الكلام يجري في الاختلافات الذاتيّة و تفاوت الاستعدادات الخلقية.

‌الكلام في القضاء و القدر:

‌و حيث انتهي 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 عقلًا لما بينهما من الصلة الوثيقة، و قد ورد الكلام في القضاء و القدر في الأخبار المأثورة عن أئمّتنا عليهم السلام «2».

‌و لا بدّ قبل بيان المختار في أصل المسألة من تقديم امور:

‌الأمر الأوّل: في أنّه ما الفرق بين المسألتين: مسألة الجبر و الاختيار و مسألة القضاء و القدر؟

‌تفترق مسألة القضاء و القدر عن مسألة الجبر و الاختيار في أمرين:

‌أحدهما: أنّ الاولي أعمّ من الثانيّة من ناحية سعة شمولها لأعمال العباد و غيرهم فإنّ القضاء و القدر جاريان في جميع الكائنات بخلاف مسألة الجبر و الاختيار فإنّها مطروحة في مجال أعمال الإنسان فقط.

‌ثانيهما: أنّ المسألة الاولي بلحاظ انتساب الأفعال إلي اللَّه تعالي و المسألة الثانيّة بلحاظ انتساب الأفعال إلي العباد أنفسهم كما لا يخفي. و لكن مع ذلك فإنّ بينهما قرابة شديدة و ربط وثيق و إنّ أدلّة المسألتين متقاربة جدّاً.

‌الأمر الثاني: أنّ القضاء و القدر في لسان الفلاسفة يأتي علي معنيين:

‌أحدهما: القضاء و القدر العلميين، بمعني أنّ القضاء عبارة عن العلم الإجمالي للباري تعالي بجميع الموجودات و هو عين ذاته تعالي، و أمّا القدر فهو علمه التفصيلي بجميع الموجودات و هو عين ذات الموجودات نفسها.

‌ثانيهما: القضاء و القدر العمليين التكوينيين، بمعني أنّ القضاء هو خلق الصادر الأوّل الذي يتضمّن جميع الموجودات و اندرج فيه العالم بتمامه، و القدر عبارة عن إيجاد الموجودات المتكثّرة، و لا يخفي ما فيه من الإشكال في المباني.

‌الأمر الثالث: في معني القضاء و القدر في اللّغة و في لسان الآيات.

‌ففي مفردات الراغب: «القضاء فصل الأمر، قولًا كان ذلك (مثل قول القاضي) أو فعلًا (نحو قوله تعالي فقضاهنّ سبع سماوات) و كلّ واحد منهما علي وجهين: إلهي و بشري ... إلي أن قال في مقام بيان الفرق بين القضاء و القدر: و القضاء من اللَّه أخصّ من القدر لأنّه الفصل بعد التقدير، فالقدر هو التقدير و القضاء هو الفصل بعد التقدير».

‌و أمّا المستفاد من موارد استعمالها في القرآن فهو أنّ القضاء هو الحكم القطعي الإلزامي تكوينياً كان أو تشريعيّاً، فالتكويني منه نظير ما جاء في قوله تعالي: «إِذا قَضي‌ أَمْراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»\* «1» و التشريعي ما جاء في قوله تعالي: «وَ قَضي‌ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً» «2»، و أمّا القدر فهو بمعني تعيين المقدار إمّا تكويناً نحو قوله تعالي: «وَ إِنْ‌

‌مِنْ شَيْ‌ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» «1» و نحو قوله تعالي: «وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً بِقَدَرٍ» «2»، أو تشريعاً نحو قوله تعالي: «عَلَي الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَ عَلَي الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ» «3» الذي ورد في تعيين و تحديد تكليف المعسر و الموسع في متعة المطلّقات اللاتي لم يفرض لهنّ المهر.

‌و المختار في المقام الذي يلائم المعني اللغوي و ظواهر الآيات و الرّوايات هو أنّ القضاء و القدر علي نحوين: تشريعي و تكويني، و المراد من القضاء التشريعي هو مطلق الواجبات و المحرّمات التي أمر المكلّف بإتيانها أو نهي عن ارتكابها، و من القدر التشريعي هو مقدار هذه الواجبات و المحرّمات و حدودها و مشخّصاتها، فمثلًا أصل وجوب الصّلاة قضاء اللَّه، و وجوب إتيانها سبع عشرة ركعات في الأوقات الخمسة قدره، و هكذا بالنسبة إلي الزّكاة و الصّيام و الحجّ و سائر التكاليف، و من أوضح الشواهد علي هذا المعني و أتقنها ما مرّ من بيان المولي أمير المؤمنين عليه السلام حينما كان جالساً بالكوفة منصرفاً من صفّين و هو حديث طويل يشتمل علي فوائد جمّة، و قد ورد في ذيله: «ثمّ تلا عليه: «وَ قَضي‌ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» و لا إشكال في أنّ المراد من القضاء في هذه الآية إنّما هو القضاء التشريعي.

‌و أمّا المراد من القضاء و القدر التكوينيين فهو نفس قانون العلّية و إنّ كلّ شي‌ء يوجد في عالم الوجود و كلّ حادث يتحقّق في الخارج يحتاج إلي علّة في أصل وجوده (و هو القضاء)، و في تقديره و تعيين خصوصيّاته (و هو القدر) فمثلًا إذا انكسر زجاج بحجر فأصل الانكسار هو القضاء، أي عدم تحقّقه بدون العلّة، و أمّا مقدار الانكسار المناسب لقدر الحجر و شدّة الاصابة فهو القدر.

‌لا يقال: «لو كان الأمر كذلك أي كانت جميع الكائنات محكومة لقانون العلّية و القضاء و القدر التكوينيين لزم أن تكون أفعال العباد أيضاً محكومة لهذا القانون و يلزم منه الجبر» لأنّه قد مرّ سابقاً أنّ من قضاء اللَّه التكويني و قدره صدور أفعال العباد من محض اختيارهم و إرادتهم و أنّ الجزء الأخير للعلّة التامّة فيها إنّما هو اختيار الإنسان الذي قضي اللَّه عليه و قدره في وجوده، و لذلك قلنا: أنّ إسناد الفعل إلي الإنسان حقيقي كما أنّ إسناده إلي اللَّه تعالي 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 فقيل له: يا أمير المؤمنين، تفرّ من قضاء اللَّه؟ قال: «أفرّ من قضاء اللَّه إلي قدر اللَّه عزّ و جلّ» «1».

‌فإنّه علي كلا تفسيريه شاهد لما قلناه، فإن كان المراد منه القضاء و القدر التكوينيين فمعناه أنّي أفرّ من قضاء اللَّه التكويني (و هو أصل سقوط الحائط المائل علي الإنسان الموجب للجرح أو القتل) إلي قدره التكويني و هو أنّ الحائط المائل يوجب قتل الإنسان أو جرحه فيما إذا لم يعمل الإنسان اختياره و لم يفرّ منه بإرادته، فإنّ أصل إيجاب الحائط المائل بعد سقوطه قتل الإنسان من قضاء اللَّه، و لكن هذا القضاء مقدّر 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 أنّ موت الإنسان بالحائط المائل و إن كان بقضاء اللَّه و إرادته و لكنّه تعالي أمر الإنسان تشريعاً بالعدول و الفرار، فكما أنّ موت الإنسان بالحائط من قضاء اللَّه التكويني يكون فرار الإنسان منه أيضاً من قدره التشريعي.

‌و لا يخفي أنّ الحديث علي كلا المعنيين أصدق شاهد علي أنّ شمول قانون العلّية لجميع الأشياء التي منها أفعال الإنسان الاختياريّة لا ينافي اختياره و إرادته.

‌‌تفسير نمونه‌

‌آيه فوق، از آياتي است كه اشاره بمسئله مصونيت پيامبر ص از خطا و اشتباه و گناه مي‌كند و مي‌گويد: اگر امدادهاي الهي شامل حال تو نبود تو را گمراه مي‌ساختند ولي با وجود اين امدادها قادر به اين كار نخواهند بود و هيچگونه زياني در اين راه به تو نمي‌رسانند.

‌به اين ترتيب خداوند براي اينكه پيامبر ص بتواند در هر چيز سرمشقي براي امت باشد و الگويي براي نيكيها و خيرات گردد، و از عواقب دردناك لغزشهايي كه ممكن است دامن يك رهبر بزرگ را بگيرد، بركنار باشد و امت از سرگرداني در مسئله اطاعت پيامبر ص در امان باشند و گرفتار تضاد در ميان اطاعت و عدم اطاعت نشوند پيامبر خود را در برابر خطا و گناه بيمه مي‌كند تا اعتماد كامل مردم را كه از نخستين شرطهاي رهبري الهي است بخود جلب نمايد.

‌و در ذيل آيه يكي از دلائل اساسي مسئله عصمت بطور اجمال آمده است و آن اينكه: خداوند علوم و دانشهايي به پيامبر ص آموخته كه در پرتو آن در برابر گناه و خطا بيمه ميشود، زيرا علم و دانش (در مرحله نهايي) موجب عصمت است مثلا پزشكي كه آب آلوده‌اي را كه به انواع ميكربهاي: وبا، مالاريا، و دهها بيماري خطرناك ديگر آلوده است و آن را در آزمايشگاه در زير ميكروسكوپ مطالعه كرده و اثر كشنده آن را به روشني دريافته است، ممكن نيست از آن آب بنوشد، يعني اين علم به او مصونيت در برابر ارتكاب اين عمل مي‌دهد، در حالي كه جهل به آن ممكن است موجب ارتكاب گردد.

‌همچنين سرچشمه بسياري از اشتباهات جهل به مقدمات يا لوازم و عواقب يك كار است، بنا بر اين كسي كه از طريق وحي الهي و تعليم پروردگارا آگاهي تفسير نمونه، ج‌4، ص: 124

‌ كامل از مسائل مختلف دارد، نه گرفتار لغزش ميشود، نه گمراهي و نه گناه.

‌ولي اشتباه نشود با اينكه چنان علمي براي پيامبر ص از ناحيه خدا است ولي باز جنبه اجباري بخود نمي‌گيرد، يعني هيچگاه پيامبر مجبور نيست به علم خود عمل كند بلكه از روي اختيار به آن عمل مي‌كند، همانطور كه طبيب مزبور با داشتن آگاهي از وضع آن آب آلوده اجباري به ننوشيدن آن ندارد بلكه از روي اراده از شرب آن خودداري مي‌كند.

‌و اگر گفته شود چرا پيامبر ص مشمول چنين فضل الهي شده است نه ديگران، بايد گفت اين به خاطر مسئوليت سنگين رهبري است كه بر دوش او گذاشته شده است و بر دوش ديگران نيست زيرا خداوند به همان مقدار كه مسئوليت مي‌دهد، توان و نيرو مي‌بخشد. (دقت كنيد).

‌مشركان مانند بسياري از گناهكاراني كه مي‌خواهند با استتار تحت عنوان جبر از مسئوليت خلافكاري‌هاي خود فرار كنند، معتقد به اصل جبر بوده‌اند، و مي‌گفتند: هر كاري را ما مي‌كنيم خواست خدا و مطابق اراده او است، و اگر نمي‌خواست چنين اعمالي از ما سر نمي‌زد، آنها در حقيقت مي‌خواستند خود را از اين همه گناه تبرئه كنند، و گر نه و جدان هر انسان عاقلي گواهي مي‌دهد كه بشر در اعمال خويش آزاد است نه مجبور، به همين دليل اگر كسي ظلمي در حق او كند، ناراحت مي‌شود و او را مؤاخذه مي‌كند و در صورت" توانايي" مجازات مي‌نمايد، همه اينها نشان مي‌دهد كه مجرم را در عمل خويش آزاد مي‌بيند، نه مجبور، و هرگز به اين عنوان كه عمل او مطابق خواست خدا است، حاضر تفسير نمونه، ج‌6، ص: 23

‌ نمي‌شود از عكس العمل صرف نظر كند. (دقت كنيد) البته اين احتمال در معني آيه نيز هست كه آنها مدعي بوده‌اند سكوت خدا در برابر بت‌پرستي و تحريم پاره‌اي از حيوانات، دليل بر رضايت او است زيرا اگر راضي نبود مي‌بايست به نوعي ما را از اين كار باز دارد.

‌و با ذكر جمله و لا آباؤنا مي‌خواسته‌اند به عقايد پوچ خود رنگ قدمت و دوام بدهند و بگويند اين چيز تازه‌اي نيست كه ما مي‌گوئيم، همواره چنين بوده است.

‌اما قرآن در پاسخ آنها به طرز قاطعي بحث كرده، نخست مي‌گويد: تنها اينها نيستند كه چنين دروغهايي را بر خدا مي‌بندند" بلكه جمعي از اقوام گذشته نيز همين دروغها را مي‌گفتند ولي سرانجام گرفتار عواقب سوء اعمالشان شدند و طعم مجازات ما را چشيدند" (كَذلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّي ذاقُوا بَأْسَنا). «1»

‌آنها در حقيقت با اين گفته‌هاي خود، هم دروغ مي‌گفتند و هم انبياء را تكذيب مي‌كردند زيرا پيامبران الهي با صراحت، بشر را از بت‌پرستي و شرك و تحريم حلال خداوند باز داشتند، نه نياكانشان گوش دادند و نه اينها، با اين حال چگونه ممكن است خدا را راضي به اين اعمال دانست، اگر او به اين اعمال راضي بود چگونه پيامبران خود را براي دعوت به توحيد مي‌فرستاد، اصولا دعوت انبياء خود مهمترين دليل براي آزادي اراده و اختيار انسان است.

‌سپس مي‌گويد:" به آنها بگو آيا راستي دليل قطعي و مسلمي بر اين ادعا داريد اگر داريد چرا نشان نمي‌دهيد" (قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا) و سرانجام اضافه مي‌كند كه" شما به طور قطع هيچ دليلي بر اين ادعاها

‌نداريد، تنها از پندارها و خيالات خام پيروي مي‌كنيد" (إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ).

‌در آيه بعد براي ابطال ادعاي مشركان دليل ديگري ذكر مي‌كند، و مي‌گويد:

‌ بگو خداوند دلائل صحيح و روشن در زمينه توحيد و يگانگي خويش و همچنين احكام حلال و حرام اقامه كرده است هم به وسيله پيامبران خود و هم از طريق عقل، به طوري كه هيچگونه عذري براي هيچكس باقي نماند (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ).

‌بنا بر اين آنها هرگز نمي‌توانند ادعا كنند كه خدا با سكوت خويش، عقائد و اعمال ناروايشان را امضا كرده است، و نيز نمي‌توانند 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 مي‌باشد و به جاده و راه كه مقصود و منظور انسان است،" محجه" گفته مي‌شود، و به دليل و برهان نيز" حجت"، اطلاق مي‌گردد، زيرا گوينده قصد دارد به وسيله آن مطلب خود را براي ديگران ثابت كند.

‌و با توجه به معني" بالغة" (رسا) روشن مي‌شود 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 مي‌فرمايد:" خداوند اگر بخواهد، همه شما را از طريق اجبار هدايت خواهد كرد" (فَلَوْ شاءَ لَهَداكُمْ أَجْمَعِينَ) تفسير نمونه، ج‌6، ص: 25

‌ 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 ياراي مخالفت نباشد ولي در اين صورت نه چنان ايماني ارزش خواهد داشت و نه اعمالي كه در پرتو اين ايمان اجباري انجام مي‌گردد، بلكه فضيلت و تكامل انسان در آن است كه راه هدايت و پرهيزكاري را با پاي خود و به اراده و اختيار خويش بپيمايد.

‌بنا بر اين هيچگونه منافاتي بين اين جمله و آيه سابق كه نفي جبر در آن آمده است نيست، اين جمله مي‌گويد: اجبار كردن بندگان كه شما ادعا مي‌كنيد، براي خدا امكان دارد، ولي هرگز چنين نخواهد كرد، چون بر خلاف حكمت و مصلحت آدمي است.

‌در حقيقت آنها قدرت و مشيت خداوند را بهانه‌اي براي انتخاب مذهب جبر كرده بودند در حالي كه قدرت و مشيت خدا حق است، ولي نتيجه آن جبر نيست او خواسته است كه ما آزاد باشيم و راه حق را به اختيار خود بپيمائيم.

‌در آيات مورد بحث خوانديم وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ: ابراهيم به بت‌پرستان مي‌گويد" هم خودتان مخلوق خدا هستيد و هم بتهاي ساختگي شما".

‌بعضي آيه فوق را توجيهي براي مذهب فاسد جبر پنداشته‌اند (به اين ترتيب كه" ما" در جمله" ما تعملون" را" ما مصدريه" گرفته‌اند و گفته‌اند: مفهوم جمله اين مي‌شود كه خداوند شما و اعمالتان را آفريده است، و هنگامي كه اعمال ما مخلوق خدا است پس ما از خودمان اختياري نداريم.

‌اين سخن از چند جهت بي اساس است:

‌اولا چنان كه گفتيم منظور از" ما تعملون" در اينجا بتهايي است كه با دست خود مي‌ساختند، نه اعمال انسانها، و بدون شك آنها اين مواد را از عالم خلقت مي‌گرفتند ولي به آن شكل مي‌دادند (بنا بر اين" ما" ما موصوله است).

‌ثانيا اگر مفهوم آيه آن باشد كه آنها پنداشته‌اند دليلي مي‌شد به نفع بت‌پرستان، نه بر ضد آنها، چرا كه آنها مي‌توانستند بگويند چون عمل بت‌سازي و بت‌پرستي ما را خدا آفريده پس ما در اين ميان بي تقصير هستيم!.

‌ثالثا به فرض اينكه معني آيه چنين باشد باز دليل بر جبر نيست، زيرا در عين آزادي اراده و اختيار باز هم به يك معني خداوند خالق اعمال ما است، چرا كه اين آزادي اراده و قدرت بر تصميم‌گيري و نيروهاي جسمي و فكري و مادي و معنوي را چه كسي به ما داده است جز خدا؟ پس خالق او است در عين اينكه فعل، فعل اختياري ما است.

‌جمعي از پيروان مكتب جبر از جمله" اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْ‌ءٍ" براي عقيده انحرافي خود استدلال كرده‌اند و مي‌گويند: اعمال ما نيز در مفهوم آيه وارد است، بنا بر اين خداوند خالق آن است، هر چند محل ظهور آن اعضاي تن ما است! اشتباه بزرگ آنها اينجاست كه نتوانسته‌اند اين مطلب را درك كنند كه خالقيت خداوند نسبت به افعال ما هيچگونه منافاتي با اختيار و آزادي اراده ما ندارد، چرا كه اين دو نسبت در طول هم است نه در عرض هم تفسير نمونه، ج‌19، ص: 522

‌ توضيح اينكه: اعمال ما نسبتي به خدا دارد، و هم نسبتي به ما از يك سو چيزي در تمام عالم هستي از حيطه قدرت خداوند بيرون نيست، و اعمال ما از اين نظر مخلوق او است، زيرا قدرت و عقل و اختيار و ابزار كار و آزادي عمل را او به ما داده است، و از اين نظر عمل ما را مي‌توان به او نسبت داد، او خواسته است كه ما آزاد باشيم و اعمال اختياري بجا آوريم، و تمام وسائل را او در اختيار ما گذارده.

‌ولي در عين حال ما در عمل خود آزاد و مختاريم و از اين نظر افعال ما به ما منتسب است و ما در برابر آن مسئوليم.

‌اگر كسي بگويد ما خالق اعمال خويش هستيم و خداوند هيچ دخالتي در آن ندارد، او مشرك است، چون معتقد به دو خالق شده، خالق بزرگ و خالق كوچك، و اگر بگويد خالق اعمال ما خداست و ما هيچ دخالتي نداريم، او منحرف است، چرا كه حكمت و عدالت خدا را انكار كرده، مگر مي‌شود اعمال مال او باشد و ما در مقابل آن مسئول باشيم؟ در اين صورت مجازات و پاداش و حساب و معاد و تكليف و مسئوليت معني ندارد.

‌بنا بر اين اعتقاد صحيح اسلامي كه از جمع‌بندي آيات قرآن به خوبي به دست مي‌آيد اين است كه تمام اعمال ما هم منتسب به او است و هم منتسب به خود ما و اين دو نسبت هيچگونه منافاتي با هم ندارد چرا كه دو نسبت طولي است نه عرضي (دقت كنيد).

‌ممكن است از آيه مورد بحث و شبيه آن اين توهم، يا سوء استفاده پيش آيد كه اگر همه چيز را خداوند روي اندازه و حسابي آفريده است پس اعمال و افعال ما نيز مخلوق او است، و بنا بر اين از خود اختياري نداريم.

‌ولي چنان كه قبلا نيز گفته‌ايم گرچه اعمال ما به تقدير و مشيت الهي است و هرگز خارج از محدوده قدرت و اراده او نيست ولي او مقدر ساخته كه ما در اعمال خود مختار باشيم، و لذا براي ما تكليف و مسئوليت قائل شده كه اگر اختيار نداشتيم تكليف و مسئوليت نامفهوم و بي معني بود بنا بر اين اگر ما در اعمال خود فاقد اراده و مجبور باشيم اين بر خلاف تقدير الهي است.

‌ولي در مقابل افراط" جبريون" گروهي به تفريط و تندروي در جهت مقابل افتاده‌اند كه آنها را" قدريون" و مفوضه مي‌نامند، آنها صريحا مي‌گويند:

‌اعمال ما به دست ما است، و خدا را مطلقا به اعمال ما كاري نيست، و به اين ترتيب قلمرو حكومت الهي را محدود ساخته و خود را مستقل پنداشته، و راه شرك را مي‌پويند. تفسير نمونه، ج‌23، ص: 84

‌ حقيقت اين است كه جمع ميان اين دو اصل (توحيد و عدل) نياز به دقت و ظرافت خاصي دارد، اگر توحيد را به اين معني تفسير كنيم كه خالق همه چيز حتي اعمال ما خداست، بطوري كه ما هيچ اختياري نداريم" عدل" خدا را انكار كرده‌ايم، چرا كه گنهكاران را مجبور بر معاصي ساخته و سپس آنها را مجازات مي‌كند.

‌و اگر عدل را به اين معني تفسير كنيم كه خدا هيچ دخالتي در اعمال ما ندارد او را از حكومتش خارج ساخته‌ايم و در دره" شرك" سقوط كرده‌ايم.

‌ امر بين الامرين كه ايمان خالص و صراط مستقيم و خط ميانه است اين است كه معتقد باشيم ما مختاريم ولي مختار بودنمان نيز به اراده خدا است و هر لحظه بخواهد مي‌تواند از ما سلب اختيار نمايد و اين همان مكتب اهل بيت ع است.

‌قابل توجه اين كه در ذيل آيات مورد بحث روايات متعددي در مذمت از اين دو گروه در كتب تفسير اهل سنت و شيعه وارد شده است:

‌از جمله در حديثي مي‌خوانيم كه پيغمبر اكرم فرمود"

‌صنفان من امتي ليس لهم في الاسلام نصيب: المرجئة و القدرية، انزلت فيهم آية في كتاب اللَّه، إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلالٍ وَ سُعُرٍ.

‌..":" دو گروه از امتم هستند كه سهمي در اسلام ندارند! جبري‌ها، و قدري‌ها و در باره اينها آيه إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلالٍ وَ سُعُرٍ ..." گنهكاران در گمراهي و جنون و شعله‌هاي آتش‌اند ..." نازل شده" «1».

‌ مرجئه از ماده" ارجاء" به معني تاخير انداختن است و اين اصطلاحي است كه در مورد جبريون به كار مي‌رود چرا كه آنها اوامر الهي را ناديده‌

‌گرفته، و رو به سوي معصيت مي‌آورند به گمان اين كه مجبورند، يا اين كه معتقدند مرتكبين گناهان كبيره سرنوشتشان روشن نيست و آن را به قيامت مي‌اندازند «1».

‌و در حديثي از امام باقر ع مي‌خوانيم:"

‌نزلت هذه في القدرية" ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ إِنَّا كُلَّ شَيْ‌ءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ

‌ اين آيات در باره قدريه نازل شده در قيامت به آنها گفته مي‌شود آتش دوزخ را بچشيد ما هر چيزي را روي حساب و اندازه آفريديم «2» (اشاره به اين كه منظور از اندازه و حساب اين است كه براي هر گناهي مجازات دقيقي معين ساخته‌ايم، و اين يكي ديگر از تفسيرهاي آيه است، و يا اين كه شما كه منكر تقدير الهي بوديد و خود را قادر بر هر چيز مي‌پنداشتيد و خدا را از قلمرو اعمال خود بيرون فكر مي‌كرديد اكنون قدرت خدا را ببينيد، و بچشيد عذاب انحراف خود را).

‌جمله" فَمَنْ شاءَ ذَكَرَهُ" كه در آيه قبل آمده، ممكن است اين توهم را ايجاد كند كه همه چيز بسته به اراده خود انسان است، و اراده او از هر نظر استقلال دارد، اين آيه براي رفع اين اشتباه مي‌گويد انسان در عين مختار و آزاد بودن وابسته به مشيت الهي است، مشيتي كه بر سراسر عالم هستي و جهان آفرينش حاكم است، و به تعبير ديگر: همين اختيار و آزادي انسان نيز با مشيت او است، و هر لحظه بخواهد مي‌تواند آن را بگيرد.

‌اين مساله از قديمي‌ترين مسائلي است كه در ميان دانشمندان مطرح بوده گروهي طرفدار آزادي اراده انسان، و گروهي طرفدار جبر بوده‌اند و هر كدام دلائلي براي اثبات مقصد خود ذكر كرده‌اند.

‌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 زيرا اگر انسان خود را در اعمالش مجبور مي‌دانست و اختياري براي خود قائل نبود چرا:

‌1- گاه به خاطر اعمالي كه انجام داده و يا به خاطر اعمالي كه انجام نداده پشيمان مي‌شود، و تصميم مي‌گيرد در آينده از تجربه گذشته استفاده كند،" اين حالت ندامت براي طرفداران عقيده جبر فراوان است، اگر اختياري در كار نيست ندامت چرا؟! 2- بدكاران را همه ملامت و سرزنش مي‌كنند، اگر جبر است سرزنش چرا؟.

‌3- نيكوكاران را مدح و تمجيد و ستايش مي‌نمايند.

‌4- در تربيت و تعليم فرزندان مي‌كوشند تا آنها سعادتمند شوند، و اگر همه مجبورند تعليم چه مفهومي دارد؟ تفسير نمونه، ج‌26، ص: 65

‌ 5- براي بالا بردن سطح اخلاق جامعه همه دانشمندان بدون استثنا تلاش دارند.

‌6- انسان از خطاهاي خود توبه مي‌كند، با قبول اصل جبر توبه معني ندارد.

‌7- انسان بر كوتاهي‌هايي كه كرده حسرت مي‌خورد، چرا؟

‌8- در تمام دنيا بدكاران و مجرمان را محاكمه مي‌كنند و آنها را تحت بازپرسي شديد قرار مي‌دهند، كاري كه از اختيار بيرون است بازپرسي و محاكمه ندارد.

‌9- در همه دنيا و ميان تمام اقوام اعم از خداپرستان و ماديين براي مجرمان مجازات قائلند، مجازات بر كاري كه مجبور بوده؟! 10- حتي طرفداران مكتب جبر هنگامي كه كسي به منافع و حيثيت آنها تجاوز كند فرياد مي‌كشند و او را مقصر مي‌شمارند و به دادگاه مي‌كشانند! خلاصه اگر راستي انسان از خود اختياري ندارد، پشيماني چه معني دارد؟

‌ملامت و سرزنش براي چيست؟ آيا مي‌شود كسي را كه دستش بي‌اختيار مرتعش و لرزان است ملامت كرد؟

‌چرا نيكوكاران را مدح و تشويق مي‌كنند، مگر از خود اختياري داشته‌اند كه با تشويق به كار نيك ادامه دهند؟

‌اصولا با پذيرش تاثير تعليم و تربيت جبر مفهوم خود را از دست خواهد داد و از اين گذشته مسائل اخلاقي بدون قبول آزادي اراده ابدا مفهومي ندارد.

‌اگر ما در كارها مجبوريم توبه يعني چه؟ حسرت خوردن چرا؟ محاكمه شخص مجبور از ظالمانه‌ترين كارها است، و مجازات او از محاكمه‌اش بدتر.

‌همه اينها نشان مي‌دهد كه اصل آزادي اراده، فطري همه انسانها و موافق تفسير نمونه، ج‌26، ص: 66

‌ و جدان عمومي بشر است، 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 شاءَ اتَّخَذَ إِلي‌ رَبِّهِ مَآباً:" هر كس بخواهد مي‌تواند راهي را به سوي پروردگارش برگزيند".

‌بلكه در آيات ديگر نيز روي مشيت و اراده انسان بسيار تكيه كرده است كه ذكر همه آنها طولاني مي‌شود تنها به سه آيه زير اكتفاء مي‌كنيم:

‌إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً:" ما راه را به انسان نشان داديم خواه پذيرا شود و شكرگزار گردد يا مخالفت كند و كفران نمايد" (دهر- 3).

‌و در آيه 29 سوره كهف مي‌فرمايد فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ:

‌ هر كس مي‌خواهد ايمان بياورد و هر كس نمي‌خواهد راه كفر پيش گيرد (ولي بدانند ما براي كافران آتش عظيمي فراهم ساخته‌ايم).

‌و نيز در آيه 29 دهر مي‌خوانيم: إِنَّ هذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلي‌ رَبِّهِ سَبِيلًا:" اين تذكري است، هر كس بخواهد راهي به سوي پروردگارش انتخاب مي‌كند".

‌سخن درباره مساله جبر و تفويض بسيار طولاني است و در اين زمينه كتابها يا مقاله‌ها نوشته شده، آنچه در بالا گفته شد تنها نگاهي به اين مساله از زاويه" قرآن" و" و جدان" بود، و اين كلام را با يادآوري يك" نكته مهم" پايان مي‌دهيم:

‌طرفداري گروهي از مساله جبر تنها به خاطر پاره‌اي از مشكلات فلسفي و استدلالي نبوده بلكه عوامل مهم رواني و اجتماعي ديگري بدون شك در پيدايش و ادامه اين عقيده دخالت داشته است. تفسير نمونه، ج‌26، ص: 67

‌ بسياري از افراد عقيده به" جبر" يا" سرنوشت جبري" يا" قضا و قدر" به معني جبري آن را كه همه ريشه‌هاي مشتركي دارند به خاطر فرار از زير بار مسئوليتها پذيرفته‌اند يا اين عقيده را پوششي براي شكستها و ناكاميهاي خود كه بر اثر كوتاهي و سهل‌انگاري حاصل شده قرار داده‌اند.

‌و يا پوششي براي هوسهاي سركش خويش كه" مي خوردن ما را حق ز ازل مي‌دانسته و ما براي اين مي مي‌خوريم كه علم خداوند جهل نشود!" گاه استعمارگران براي درهم كوبيدن مقاومت مردم، و خاموش كردن آتش قهر ملتها با توسل به اين عقيده خود را بر همه تحميل مي‌كردند كه سرنوشت شما از اول همين بوده و غير تسليم و رضا كو چاره‌اي؟! با قبول اين مكتب اعمال همه جنايتكاران موجه مي‌شود، و گناه همه گنهكاران توجيه منطقي مي‌يابد، و فرقي ميان مطيع و مجرم باقي نخواهد ماند.

‌اين نكته نيز قابل توجه است كه مي‌فرمايد:" راه را براي انسان آسان ساخت" و نمي‌فرمايد:" او را مجبور بر پيمودن اين راه كرد" و اين خود تاكيد ديگري بر مساله آزادي اراده انسان و اختيار است.

‌اين بيان هماهنگ با روايات متعددي است كه مي‌گويد: در آن شب، مقدرات يك سال انسانها تعيين مي‌گردد، و ارزاق و سرآمد عمرها، و امور ديگر، در آن ليله مباركه تفريق و تبيين مي‌شود.

‌البته اين امر هيچگونه تضادي با آزادي اراده انسان و مساله اختيار ندارد، چرا كه تقدير الهي به وسيله فرشتگان بر طبق شايستگيها و لياقتهاي افراد، و ميزان ايمان و تقوي و پاكي نيت و اعمال آنها است.

‌يعني براي هر كس آن مقدر مي‌كنند كه لايق آن است، يا به تعبير ديگر زمينه‌هايش از ناحيه خود او فراهم شده، و اين نه تنها منافاتي با اختيار ندارد و بلكه تاكيدي بر آن است.

‌در اينجا سؤالي مطرح است و آن اينكه با اين پيشگويي قرآن مجيد ديگر ممكن نبوده است ابو لهب و همسرش ايمان بياورند، و الا اين خبر كذب و دروغ مي‌شد.

‌اين سؤال مانند سؤال معروفي است كه در باره مساله" علم خدا" در بحث جبر مطرح شده، و آن اينكه مي‌دانيم خداوندي كه از ازل عالم به همه چيز بوده، معصيت گنهكاران و اطاعت مطيعان را نيز مي‌دانسته است، بنا بر اين اگر گنهكار گناه نكند علم خدا جهل شود! پاسخ اين سؤال را دانشمندان و فلاسفه اسلامي از قديم داده‌اند و آن اينكه خداوند مي‌داند كه هر كس با استفاده از اختيار و آزاديش چه كاري را انجام مي‌دهد، مثلا در آيات مورد بحث خداوند از آغاز مي‌دانسته است كه ابو لهب و همسرش با ميل و اراده خود هرگز ايمان نمي‌آورند نه از طريق اجبار و الزام.

‌و به تعبير ديگر عنصر آزادي اراده و اختيار نيز جزء معلوم خداوند بوده، او مي‌دانسته است كه بندگان با صفت اختيار، و با اراده خويش چه عملي را انجام مي‌دهند.

‌مسلما چنين علمي، و خبر دادن از چنان آينده‌اي تاكيدي است بر مساله تفسير نمونه، ج‌27، ص: 424

‌ اختيار، نه دليلي بر اجبار (دقت كنيد).

‌3- توحيد افعالي‌

‌يعني هر وجودي، هر حركتي، هر فعلي در عالم است به ذات تفسير نمونه، ج‌27، ص: 447

‌ پاك خدا برمي‌گردد، مسبب الاسباب او است و علت العلل ذات پاك او مي‌باشد، حتي افعالي كه از ما سر مي‌زند به يك معني از او است، او به ما قدرت و اختيار و آزادي اراده داده، بنا بر اين در عين حال كه ما فاعل افعال خود هستيم، و در مقابل آن مسئوليم، از يك نظر فاعل خداوند است، زيرا همه آنچه داريم به او بازمي‌گردد (لا مؤثر في الوجود الا اللَّه).

‌همانگونه كه گفتيم بعضي خواسته‌اند از آيات فوق ذاتي بودن سعادت و شقاوت را اثبات كنند در حالي كه نه تنها آيات فوق دلالتي بر اين امر ندارد بلكه به وضوح ثابت مي‌كند كه سعادت و شقاوت اكتسابي است، زيرا مي‌گويد:

‌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا (آنها كه شقاوت‌مند شدند) و يا مي‌گويد:" أَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا" (اما آنها كه سعادت‌مند شدند) اگر شقاوت و سعادت ذاتي بود مي‌بايست گفته شود" اما الاشقياء و اما السعداء" و مانند آن. و از اينجا روشن مي‌شود آنچه در تفسير فخر رازي آمده كه" در اين آيات خداوند از هم اكنون حكم كرده كه گروهي در قيامت سعادتمندند و گروهي شقاوتمند، و كساني را كه خداوند تفسير نمونه، ج‌9، ص: 237

‌ محكوم به چنين حكمي كرده و مي‌داند سرانجام در قيامت سعيد يا شقي خواهند بود محال است تغيير پيدا كنند، و الا لازم مي‌آيد كه خبر دادن خداوند كذب، و علمش جهل شود و اين محال است"!! ... بكلي بي‌اساس است.

‌اين همان ايراد معروف" علم خدا" در مساله جبر و اختيار است كه پاسخ آن از قديم داده شده است و آن اينكه:

‌اگر ما افكار پيش ساخته خود را نخواهيم بر آيات تحميل كنيم مفاهيم آن روشن است، اين آيات مي‌گويد: در آن روز گروهي در پرتو اعمالشان سعادتمند و گروهي بخاطر اعمالشان شقاوتمندند و خدا مي‌داند چه كساني به اراده خود و به خواست و اختيار خود در طريق سعادت گام مي‌نهند و چه گروهي با اراده خود در مسير شقاوت گام مي‌نهند بنا بر اين بعكس آنچه او گفته اگر مردم مجبور به انتخاب اين راه باشند علم خدا جهل خواهد شد چرا كه همگان با ميل و اختيار خود راه خويش را انتخاب مي‌كنند.

‌شاهد سخن اينكه آيات فوق به دنبال داستانهاي اقوام پيشين است كه گروه عظيمي از آنها بر اثر ظلم و ستم و انحراف از جاده حق و عدالت، و آلودگي به مفاسد شديد اخلاقي، و مبارزه با رهبران الهي گرفتار مجازاتهاي دردناكي در اين جهان شدند كه قرآن براي تربيت و ارشاد ما و نشان دادن راه حق از باطل و جدا ساختن مسير سعادت از شقاوت اين داستانها را بازگو مي‌كند.

‌اصولا اگر ما- آن چنان كه فخر رازي و هم فكرانش مي‌پندارند- محكوم به سعادت و شقاوت ذاتي باشيم، و بدون اراده به بديها و نيكيها كشانده شويم تعليم و تربيت لغو و بيهوده خواهد بود. آمدن پيامبران و نزول كتب آسماني و نصيحت و اندرز و تشويق و توبيخ و سرزنش و ملامت و مؤاخذه و سؤال و بالآخره كيفر و پاداش همگي بيفايده يا ظالمانه محسوب مي‌گردد.

‌آنها كه مردم را در انجام نيك و بد مجبور مي‌دانند خواه اين جبر را، تفسير نمونه، ج‌9، ص: 238

‌ جبر الهي، يا جبر طبيعي، يا جبر اقتصادي، و يا جبر محيط بدانند تنها به هنگام سخن گفتن و يا مطالعه در كتابها از اين مسلك طرفداري مي‌كنند، ولي در عمل حتي خودشان هرگز چنين عقيده‌اي ندارند، بهمين دليل اگر به حقوق آنها تجاوزي شود متجاوز را مستحق توبيخ و ملامت و محاكمه و مجازات مي‌دانند، و هرگز حاضر نيستند به عنوان اينكه او مجبور به انجام اين كار است از وي صرفنظر كنند و يا مجازاتش را ظالمانه به پندارند و يا بگويند او نمي‌توانسته است اين عمل را مرتكب نشود چون خدا خواسته يا جبر محيط و طبيعت بوده است، اين خود دليل ديگري بر فطري بودن اصل اختيار است.

‌بهر حال هيچ جبري مسلكي را نمي‌يابيم كه در عمل روزانه خود به اين عقيده پاي بند باشد بلكه بر خوردش با تمام انسانها برخورد با افراد آزاد و مسئول و مختار است.

‌تمام اقوام دنيا به دليل تشكيل دادگاهها و دستگاههاي قضايي براي كيفر متخلفان عملا آزادي اراده را پذيرفته‌اند.

‌تمام مؤسسات تربيتي جهان نيز بطور ضمني اين اصل را قبول كرده‌اند كه انسان با ميل و اراده خود كار مي‌كند و با تعليم و تربيت مي‌توان او را راهنمايي و ارشاد كرد و از خطاها و اشتباهات و كج انديشيها بر كنار ساخت.

‌ [2- فعل" شقوا" و" سعدوا"]

‌2- جالب اينكه در آيات فوق" شقوا" به عنوان فعل معلوم" و سعدوا" به عنوان فعل مجهول آمده است «1».

‌اين اختلاف تعبير شايد اشاره لطيفي به اين نكته باشد كه انسان راه شقاوت را با پاي خود مي‌پيمايد، ولي براي پيمودن راه سعادت تا امداد و كمك الهي نباشد و او را در مسيرش ياري ندهد پيروز نخواهد شد و بدون شك اين امداد و كمك تنها شامل كساني مي‌شود كه گامهاي نخستين را با اراده و اختيار خود برداشته‌اند و شايستگي چنين امدادي را پيدا كرده‌اند. (دقت كنيد).

‌‌آيات ولايت در قرآن

‌توحيد افعال: هر فعل و حركت و پديده‌اي در جهان رخ دهد از سوي خداوند است و هيچ چيزي بدون اذن و اراده خداوند تأثيرگذار نيست؛ «لا مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ الَّا اللَّهُ»، اگر آتش هم مي‌سوزاند به فرمان خداست؛ بدين جهت، آتشي كه ابراهيم خليل در آن انداخته مي‌شود، آن حضرت را نمي‌سوزاند؛ چون چنين اجازه‌اي از ناحيه خداوند به او داده نشده بود. و اگر آب هم آتش را خاموش مي‌كند، آن هم با اذن و اراده خداوند تأثير مي‌گذارد. بنابراين، ما هر كاري كنيم به فرمان خداوند است؛ چرا كه خدا به ما اختيار داده، تا انتخاب كنيم؛ قدرت، عقل، انتخاب، اختيار ما، همه از ناحيه خداوند است و همه حركات ما به ذات پاك او برمي‌گردد. خلاصه اين كه مؤثّر مستقل خداوند است و بقيّه اسباب، هر اثري داشته باشند به اراده الهي است‌

‌ توحيد افعالي هيچ منافاتي با اختيار و اراده انسان و همچنين با عالَم أسباب ندارد، چون اراده و سببيّت، همه كار خداست. خداوند به انسان قدرت و قوّت و عقل و اختيار و اراده و انتخاب داده است و چون همه اين‌ها از ناحيه اوست، پس همه كارها را خداوند انجام مي‌دهد؛ هر چند انسان در مقابل آنچه انتخاب مي‌كند مسئول است.

‌براي روشن‌تر شدن مطلب به اين مثال توجّه كنيد: پدري، پولي در اختيار فرزندش قرار مي‌دهد تا خرج زندگي‌اش كند؛ امّا پدر در كنار اوست، هر لحظه بخواهد پول را پس مي‌گيرد. در اينجا پول متعلّق به پدر است؛ هر چند فرزند در مقابل خريدي كه انجام مي‌دهد و مصرفي كه مي‌كند مسئول است.

‌نتيجه اين كه، توحيد افعالي هيچ منافاتي با اختيار و اراده انسان ندارد و نبايد آن را به صورت افراطي و شرك‌آلود معرّفي كرد.

‌‌ولادت 1305 هـ ش

‌جعفر سبحاني‌

‌‌الإلهيات علي هدي الكتاب و السنة و العقل‌

‌‌العقيدة الإسلامية

‌‌بحوث في الملل و النحل‌

‌‌رسائل و مقالات‌

‌‌جبر و اختيار

‌تعلّق اراده خدا بر افعال بندگان به صورتي است كه آنان را در مقام عمل، مقهور و مجبور نمي سازد و به حريّت و آزادي آنها آسيبي نمي رساند

‌علي(عليه السلام)و علويان و ديگر مسلمانان به دور از سياستهاي وقت، انديشه اختيار و آزادي بشر را در اعمال و سرنوشت خود، در ميان جوامع اسلامي رواج داده و به شدت از جبري گري انتقاد مي نمودند.

‌انديشه آزاد بودن انسان نه به معني نفي قضاء و قدر الهي است كه هيچ مسلمان آشنا به قرآن و حديث نمي تواند آن را انكار كند و نه به معني تفويض و وانهادگي و به خودواگذاري انسان است و اين نوع تفسير براي اختيار كه معتزله بر آن گرويده اند، عكس العمل عقيده به جبر بود كه امويان و برخي از خلفاء عباسي در ترويج آن مي كوشيدند، بلكه عقيده به اختيار، در عين عقيده به تقدير و در عين عقيده به وابستگي انسان به خداي واجب (در وجود و فعل) مي باشد

‌هر انسان سالمي در نهاد خود، ميان حركت دست انسان مرتعش و حركت دست انسان سالم، فرق مي گذارد

‌اختيار انسان، مفهوم پيچيده اي نيست كه به شرح آن بپردازيم

‌حقيقت اختيار با مقايسه دو گونه حركت دست (حركت دست مرتعش و حركت دست سالم) كاملاً روشن و نمايان است در اين جا به نقل گفتار جلال الدين بلخي اكتفا ميورزيم: اين كه گويي اين كنم يا آن كنم \*\*\* اين دليل اختيار است اي صنم

‌براي نظريه اختيار، نمي توان مبدأ تاريخي مشخصي را نشان داد، زيرا اختيار يك انديشه انساني است كه از درون او سرچشمه مي گيرد، و به اصطلاح ندايي است كه انسان آن را از درون، مي شنود و از روزي كه انسان در روي زمين به صورت يك موجود مُدرِك پديد آمد، پيوسته، فطرت او اين ندا را سر داده و او با گوش جان آن را مي شنيد

‌فطرت و وجدان يكي از عوامل ظهور اين انديشه بر صفحات ذهن متفكران بشمار مي رود

‌اگر از وجدان و فطرت صرف نظر كنيم خردمندان جهان كه براي زندگي فردي و اجتماعي انسان، اصولي را ارائه داده اند، طرفدار اصل اختيار بوده اند، زيرا بدون پذيرفتن اصل اختيار، هر نوع قانونگذاري و بازخواست و كيفر و پاداش، بيهوده و لغو مي باشد. اصولًا اساس تمام شرايع الهي بر اصل اختيار استوار است و هدف نهايي شرايع آسماني، تربيت و تهذيب نفوس انسانها است، اگر تمام شئون انسان از پيش ساخته و پرداخته است و او بايد به طور اجبار، طريق مشخصي را طي كند و سر سوزني نمي تواند از آن تخطّي نمايد، در اين صورت بعثت پيامبران، بي اثر و بيهوده خواهد بود

‌براي انسان راه انتخاب گشوده است، تا اين كه اوامر الهي را انجام داده و از نواهي و محرمات الهي اجتناب نمايد

‌افعال انسانها 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

‌درك انسان از اختيار و آزادي خود، يك درك وجداني و بديهي است

‌اختيار براي انسان يك امر ضروري و حتمي است و اگر صدور افعال او به مرز ضرورت و لزوم مي رسد اين ضرورت از قدرت و اختيار وي نشأت گرفته و هرگز با اختيار او منافات ندارد

‌اگر چه انسان در همه دوران زندگي خود محكوم به تقدير الهي است و تدبير ربوبي از هر طرف او را دربرگرفته است و او نمي تواند از مرز تقدير الهي پا فراتر گذارد، ولي او هرگز نمي تواند به اين بهانه از زير بار مسئوليت كارهاي خود شانه خالي كند و طغيانگري و كفر خود را به حساب تقدير الهي بگذارد، زيرا خداوند او را از انتخاب راه خير و سعادت متمكن ساخته و اين استعداد و توانايي را در اختيار او گذاشته است(ثُمَّ السَّبيلَ يَسَّرَهُ)واصولًا اين اختيار و توانايي او بر انتخاب راه خير و سعادت نيز حلقه اي از سلسله تقدير الهي، در مورد انسان و كارهاي او به شمار مي رود، زيرا كارهاي انسان با ويژگي اختيار و توانايي، تقدير و اندازه گيري شده است

‌ملاك و معيار اختياري بودن كاري اين است كه آن فعل مسبوق به اراده باشد

‌اختيار و انتخاب آزادانه انسان به حكم علم ازلي امري حتمي و تخلف ناپذير است و ضروري و واجب بودن اختيار با اختيار منافات ندارد

‌معني اختيار، امكان وجود وعدم فعل است

‌الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده وجوبي كه از اختيار ناشي مي شود منافات با اختيار ندارد، بلكه آن را تأكيد مي نمايد. به عبارت روشن تر، مادامي كه فعل از نظر تحقق به حدّ وجوب نرسد، تحقق نمي پذيرد ولي آن كس كه به آن، وصف وجوب افاضه مي كند، نفس انساني است در اين صورت او فاعل « موجب » به كسر(افاضه كننده وجوب) خواهد بود نه فاعل موجَب (به فتح جيم) و اساس اشتباه مستدل، خلط ميان دو نوع فاعل است

‌در ميان مسلمانان قرآن و احاديث پيامبر و خاندان گرامي او، بر اختيار انسان تكيه كرده و هرگز او را مجبور بر اعمال و انتخاب يك راه نمي دانند

‌خداوند مي داند كه انسان كارهاي خود را با اختيار و انتخاب خويش انجام مي دهد

‌او در كارهاي خود، مختار وآزاد بوده و بر انتخاب راه خير و سعادت، متمكن و توانا است

‌تقديرها و سرنوشتها، از يك سنت پايدار سرچشمه مي گيرند و اگر چه به ظاهر از قلمرو قدرت و اختيار انسان بيرون مي باشند، لكن با يك نظر واقع بينانه، سرانجام به اختيار و انتخاب انسان منتهي مي گردند

‌انسان با مراجعه به وجدان خود اين حقيقت را درك مي كند كه از نوعي آزادي و حق انتخاب در تصميم گيري هاي خود برخوردار است

‌آزادي و حق انتخاب براي انسان يك واقعيت وجداني است

‌ايمان به خدا و گرايش به سوي خوبي ها از پديده هاي هستي است و به حكم قانون عليت در تحقق خود، به اسباب و شرايط ويژه اي نيازمند است كه انتخاب و اراده انسان از جمله عوامل و اسباب پيدايش آن مي باشد

‌هستي نفس انساني وابسته و نيازمند به آفريدگار يكتا است ولي آفرينش آن به گونه اي است كه ويژگي اختيار و انتخاب از آن انفكاك ناپذير است

‌اختيار و انتخاب آزادانه انسان به حكم علم ازلي امري حتمي و تخلف ناپذير است

‌‌مفاهيم القرآن‌

‌‌لب الاثر ويليه رسالة في الامر بين الامرين‌

‌‌الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف‌

‌‌ولادت 1308 هـ ش

‌مرتضي عسكري‌

‌‌عقايد اسلام در قرآن كريم‌

‌‌نقش ائمه در احياي دين‌

‌‌جبر و تفويض و اختيار

‌اﺧﺘﯿﺎر در ﻟﻐﺖ ﺑﻪ ﻣﻌﻨﺎيﺣﻖاﻧﺘﺨﺎب وﮔﺰﯾﻨﺶاﺳﺖ . ﺑﺮﮔﺰﯾﺪن و ﭘﺴﻨﺪﯾﺪن و آزاد ﺑﻮدن در اﻧﺘﺨﺎب را ، اﺧﺘﯿﺎرﮔﻮﯾﻨﺪ.

‌ﺧﺪايﻣﺘﻌﺎلﺑﻨﺪﮔﺎﻧﺶرا ﺑﻪ وﺳـﯿﻠﻪ اﻧﺒﯿﺎ و رﺳﻮﻻنﺧﻮد ﺑﺮ ﺑﺮﺧﯽازﮐﺎرﻫﺎ ﻣﮑﻠﻒو از برﺧﯽﻧﻬﯽﻓﺮﻣﻮده اﺳﺖ .ﺧﺪاوﻧﺪﭘﺲاز آﻧﮑﻪ ﻗﺪرت و اراده اﻧﺠﺎمﮐﺎر و ﺗﺮك آن را ﺑﻪ ﺑﻨﺪﮔﺎﻧﺶ ﺑﺨﺸـﯿﺪه و ﺑﺮاي آﻧﺎن در آﻧﭽﻪ ﻣﯽﮐﻨﻨﺪ،ﺣﻖاﻧﺘﺨﺎب و ﮔﺰﯾﻨﺶﻗﺮارداده ، و ﻫﯿﭻﮐﺲرا در اﯾﻦراه ﻣﺠﺒﻮر ﻧﮑﺮده ، از آﻧﺎنﺧﻮاﺳﺘﻪ اﺳﺖ ﺗﺎ در آﻧﭽﻪﮐﻪ ﺑﻪ آنﻓﺮﻣﺎن داده ﯾﺎ از آن ﺑﺎز داﺷﺘﻪ ، او را اﻃﺎﻋﺖ ﻧﻤﺎﯾﻨﺪ.

‌ﻣﺎ ، درﮐﺘﺎب ﻋﻘﺎﯾـﺪاﺳـﻼم ﻣﺜﺎﻟﯽزدﯾﻢو ﮔﻔﺘﯿﻢ:ﺧﺪاوﻧﺪاﯾﻦدﻧﯿﺎ را ﻫﻤﺎﻧﻨﺪﻣﻬﻤﺎﻧﺴـﺮاﯾﯽاز ﻧﻮعﺳـﻠﻒﺳـﺮوﯾﺲ ﺑﺮايﻣﻮﻣﻦوﮐﺎﻓﺮ ﻫﺮ دو آﻣﺎدهﮐﺮده اﺳﺖ ، ﭼﻨﺎنﮐﻪ درﺳﻮره اﺳﺮاء ﻣﯽﻓﺮﻣﺎﯾﺪ: ﮐﻼﻧﻤﺪﻫﻮﻻء و ﻫﻮﻻء ﻣﻦﻋﻄﺎء رﺑﮏو ﻣﺎﮐﺎنﻋﻄﺎء رﺑﮏﻣﺤﻈﻮرا. ﻫﺮ دوﮔﺮوه ، اﯾﻨﺎن و آﻧﺎن را ، از ﻋﻄﺎيﭘﺮوردﮔﺎرت اﻓﺰونﻣﯽدﻫﯿﻢ، زﯾﺮا ﻋﻄﺎيﭘﺮوردﮔﺎرت ﻫﺮﮔﺰ ازﮐﺴﯽدرﯾﻎ ﻧﺸﺪه اﺳﺖ .

‌اﮔﺮ اﻣﺪاد اﻟﻬﯽﻧﺒﻮد ، و ﺑﻨﺪﮔﺎنﺧﺪا ﺗﻮانﺟﺴﻤﯽو ﻓﮑﺮيﺧﻮﯾﺶو اﻣﮑﺎﻧﺎت آﻣﺎده و ﻣﺴﺨﺮ اﯾﻦﻋﺎﻟﻢرا ازﺧﺪاي ﺳﺒﺤﺎنﻧﺪاﺷـﺘﻨﺪ، ﻧﻪ ﻣﻮﻣﻦره ﯾﺎﻓﺘﻪ ﻣﯽﺗﻮاﻧﺴﺖ ﻋﻤﻞﺻﺎﻟـﺢوﺷﺎﯾﺴـﺘﻪ اﻧﺠﺎم دﻫـﺪ، و ﻧﻪﮐﺎﻓﺮﮔﻤﺮاه ﺗﻮاناﻗـﺪام زﯾﺎﻧﺒﺎر ﻓﺎﺳﺪرا داﺷﺖ

‌اﮔﺮﺧﺪاوﻧـﺪﯾـﮏﻟﺤﻈﻪ ﻋﻄـﺎيﺧﻮد را از اﻧﺴـﺎنﺳـﻠﺐ ﮐﻨـﺪ،ﺣـﺘﯽاﮔﺮﺟﺰءﮐﻮﭼﮑﯽاز آنﺑﺎﺷـﺪ: ﺑﯿﻨـﺎﯾﯽ، ﺳﻼﻣﺖ ، ﻋﻘﻞو اﻧـﺪﯾﺸﻪ و . . .ﭼﻪ ﻣﯽﺗﻮاﻧـﺪﺑﮑﻨﺪ؟

‌اﻧﺴﺎنﻫﺮﭼﻪ ﻣﯽﮐﻨﺪﺑﻪ اﺧﺘﯿﺎرﺧﻮد و ﺑﻪ وﺳـﯿﻠﻪ اﺑﺰاري اﺳﺖ ﮐﻪ ﺧﺪاوﻧﺪﺑﻪ او ﺑﺨﺸﯿﺪه اﺳﺖ .

‌اﻧﺴﺎن در اﻧﺘﺨﺎب ﻣﺨﺘﺎر و در اﮐﺘﺴﺎب واﻣﺪار اﺳﺖ .

‌اﻧﺴﺎن در اﯾﻦﻋﺎﻟﻢﺧﻮدﮐﺎر ﻣﺤﺾﻧﯿﺴﺖ ، ﻫﻤﺎنﮔﻮﻧﻪﮐﻪ ﻣﺠﺒﻮرﺻـﺮف ﻫﻢﻧﯿﺴﺖ . ﻧﻪ ﻫﻤﻪﮐﺎرﻫﺎ ﺑﻪ او واﮔـﺬارﺷـﺪه و ﻧﻪ ﺑﺮ ﮐـﺎري(ﮐﻪ اﻧﺘﺨـﺎب ﻣﯽﮐﻨـﺪ) ﻣﺠﺒﻮر اﺳﺖ ، ﺑﻠﮑﻪ اﻣﺮي اﺳﺖ ﻣﯿـﺎن دو اﻣﺮ (= اﻣﺮ ﺑﯿﻦاﻣﺮﯾﻦ) ، و اﯾﻦﻫﻤﺎنﻣﺸـﯿﺖ ﺧـﺪا و ﺳﻨﺖ و ﻗﺎﻧﻮن او درﺑﺎره اﻓﻌﺎلﺑﻨﺪﮔﺎن اﺳﺖ . و ﻟﻦﺗﺠﺪﻟﺴﻨﻪ اﷲﺗﺒﺪﯾﻼ و ﻫﺮﮔﺰ درﺳﻨﺖ اﻟﻬﯽﺗﻐﯿﯿﺮ و ﺗﺒﺪﯾﻠﯽﻧﯿﺎﺑﯽ

‌‌ولادت 1293 - وفات 1386 هـ ش

‌مصطفي‌ خميني

‌‌تفسير القرآن الكريم‌

‌‌ولادت 1309 - وفات 1356 هـ ش

‌ابو الصلاح حلبي‌

‌‌تقريب المعارف‌

‌‌ولادت 363 - وفات 434 هـ ش

‌جعفر سيدان

‌‌جبر و تفويض

‌خداوند انسان را آفريده است، و به او قدرت و وسائل انتخاب و اراده داده

‌‌ولادت 1313 هـ ش

‌جلال‌الدين همايي

‌‌جبر و اختيار و قضا و قدر

‌انسان داراي قوه اختياري است كه در روح او متمكن و راسخ است

‌ادله جبريون و پاسخ مولوي و پاره‌اي ديگر از بزرگان از آن‌ها

‌‌ولادت 1278 - وفات 1359 هـ ش

‌حسنعلي مرواريد

‌‌تنبيهات حول المبدأ و المعاد

‌‌ولادت 1290 - وفات 1383 هـ ش

‌حسين‌ طباطبايي بروجردي

‌‌نهاية الأصول‌

‌‌ولادت 1254 - وفات 1340 هـ ش

‌حيدر تربتي كربلايي

‌‌پرسش‌ها و پاسخ‌ها

‌تعريف اختيار: واژه « اختيار » از ريشه « خير » و به معناي برگزيدن مي باشد. « مخيّر » اسم مفعول و به معناي كسي است كه به او اختيار داده شده است. عمل اختياري نيز عملي است كه با رضايت نفس و بدون الزام يا اجبار انجام شود.

‌اگر خداي تعالي همه را از روي اجبار به ايمان و عمل هدايت مي كرد، جريان تكليف و استحقاق ثواب و عقاب از بين رفته و لغو مي شد و معيارها بيهوده مي گشت، ولي او هدايت و ضلالت را به اختيار انسان گذاشت تا هركس راه خود را انتخاب و طي نمايد

‌پيروان راه حق نيز از روي اختيار اين مسير را انتخاب و طي مي كنند

‌آيه در حقيقت بر اختياري بودن انتخاب راه تأكيد دارد نه بر اجباري بودن آن

‌همچنين به آنان اختيار داده بود تا بتوانند هر كدام را كه مي خواهند برگزينند. بنابراين از روي تشخيص مي توانستند راه حق را انتخاب كنند امّا چنين نكردند

‌مي توانيم با استفاده از اختيار خود، خوب يا بد را انتخاب كنيم

‌‌ولادت 1338 هـ ش

‌امير محمد قزويني‌

‌‌الآلوسي و التشيع‌

‌‌ولادت 1296 - وفات 1373 هـ ش

‌فضل بن حسن‌ طبرسي

‌‌ترجمه مجمع البيان في تفسير القرآن‌

‌‌ولادت 454 - وفات 532 هـ ش

‌عبد الحسين‌ طيب

‌‌اطيب البيان في تفسير القرآن‌

‌‌ولادت 1282 - وفات 1370 هـ ش

‌محمد ابراهيم‌ بروجردي

‌‌تفسير جامع‌

‌‌ولادت 1293 هـ ش

‌جلال‌الدين آشتياني

‌‌مقدمه مصباح الهداية إلي الخلافة و الولاية

‌‌ولادت 1304 - وفات 1384 هـ ش

‌محمود حسيني شاهرودي

‌‌نتائج الأفكار في الأصول‌

‌‌ولادت 1262 - وفات 1353 هـ ش

‌محمود هاشمي شاهرودي

‌‌أضواء و آراء

‌هو الشبهة الفلسفية التي بيّنها السيد الشهيد قدس سره ضمن المقدمتين في المسألة الثانية. ويمكن تقريرها بنحو آخر حاصله: انّ الفعل الصادر من الإنسان عرض ممكن الوجود فما لم يجب لم يوجد فلابد من تحقق علته وهي الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات، وهذا بدوره ممكن كذلك فلابد وأن ننتهي إلي الارادة الأولية الواجبة الذات، وهذا هو الجبر.

‌واجيب عليه بما في الكتاب فلا نعيد؛ إذ لا زيادة عليه.

‌ثمّ إنّ 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 المباشري الصادر من الإنسان منسوباً إليه واختيارياً في الوقت الذي لا يكون فيه تفويض لأنّ نفس السلطنة والقدرة بل الوجود آناً فآناً من قبل اللَّه سبحانه لأنّ الممكن محتاج إلي الفاعل حدوثاً وبقاءً لا حدوثاً فقط؛ لأنّ نكتة احتياجه وافتقاره إنّما هو في ذاته. فيكون نظير حركة اليد المشلولة بعد ايصال الطبيب للسلك الكهربائي إليه ليصبح سالماً.

‌ومنها- حلّ مشكلة قدم العالم، فإنّه بناءً علي تفسير الاختيارية بالسلطنة ووضوح كون أفعال اللَّه سبحانه اختيارية فلا موضوع لشبهة قدم العالم، فإنّها مبنية علي قانون الشي‌ء ما لم يجب لم يوجد وتفسير صدور المخلوقات عن اللَّه‌

‌بقانون العلية بمعناها الفلسفي. ومن هنا أيضاً اضطروا إلي القول بالعقول العشرة وانّ المخلوق الأوّل هو العقل الأوّل ثمّ العقول الاخري بحسب الترتيب إلي أن ينتهي الأمر إلي النفوس الفلكية ثمّ إلي عالم الطبيعة فإنّ كل ذلك مبني علي قاعدة الوجوب والعلية بالتفسير الفلسفي.

‌ومنها- انّ 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 لتحقق 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 مثلًا قوله تعالي: «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلَاماً...» «1» قابلًا للقبول بتمام ظاهره من انّ النار أصبحت غير حارّة وغير محرقة.

‌وقوله تعالي: «... أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ» «2» يؤخذ بظاهره، وكذلك يمكن تفسير المعاجز والكرامات بلا مشكلة أصلًا.

‌براهين صاحب الكفاية علي عدم قبح التجرّي‌:

‌البرهان الأوّل‌: عدم امكان قبح التجري وهو هنا شرب مقطوع الخمرية لعدم تعلق الارادة به، بل بالخمر وهو لم يتحقق، والقبح لا يكون إلّاللفعل الارادي.

‌وجوابه الأساسي: انّ 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 يشتق إليه.

‌ونقض عليه تارة: بمورد ما إذا اشتاق إلي شرب الخمر لا لخمريته بل لبرودته مثلًا الملازم مع الخمرية، واخري: 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: انّه قد يكون ذلك الأمر ملازماً أو علة لشرب الخمر لا معلولًا.

‌واجيب علي الثاني: بأنّ ارادة الجامع تتوقف علي ارادة الفرد لاستحالة الترجيح بلا مرجح. وفيه: مضافاً إلي بطلان المبني حيث يمكن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية انّ المرجح قد يكون ملازماً للخمرية كما انّه قد يكون شرب الفرد للانحصار بناءً علي عدم سراية الشوق من الجامع إلي الفرد.

‌والصحيح انّه بناءً علي مسلكه في الارادية تارة: يقال بسريان الشوق من أحد المتلازمين إلي الآخر، واخري: يقال بعدم سريانه، فعلي الأوّل تندفع كل النقوض، لأنّ 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 وثبوته في الشبهة الموضوعية امّا 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.

‌‌ولادت 1327 هـ ش

‌عبدالاعلي‌ سبزواري

‌‌تهذيب الأصول‌

‌‌ولادت 1289 - وفات 1372 هـ ش

‌علي بن حسين‌ علم الهدي

‌‌رسائل الشريف المرتضي‌

‌‌ولادت 345 - وفات 424 هـ ش

‌علي بن فتح الله‌ نهاوندي نجفي‌

‌‌تشريح الأصول‌

‌‌وفات 1283 هـ ش

‌علي محمدي‌ خراساني

‌‌شرح كشف المراد

‌يكي از مسائلي كه از قديم الايام در ميان متكلمين اسلامي مطرح بوده و هست مسأله مهمّ جبر و اختيار است سؤال اينست كه آيا بشر در كارهائي 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 كاري كه انجام مي‌دهيم به اراده خود ما است و جبري در ميانه نيست؟

‌در اين زمينه بطور كلي دو نظريه وجود دارد:

‌1- گروهي از دانشمندان اسلامي طرفدار مذهب جبر هستند و بقول پير هرات خواجه عبد اللّه انصاري: همه از روز ابد ترسند ولي عبد اللّه از روز ازل ترسد يعني سرنوشت ما از پيش تعيين شده و عنان اختيار از كف ما بيرون است، نخستين كسي كه مذهب جبر را اختراع نمود شخصي بنام جهم بن صفوان بود كه پيروان او را جهميه مي‌گفتند و امروز اشاعره پيروان اين مسلك بوده و به جبريه يا مجبره شهرت دارند و خود اينها چهار گروه شده و هر

‌كدام سخني دارند كه عبارتست از:

‌الف: خود جهم بن صفوان مي‌گويد: فاعل جميع افعالي كه بدست بشر انجام مي‌پذيرد خداوند است و اسناد آن افعال بسوي ما مجازي است و وقتي مي‌گوئيم فلاني نماز خواند يا روزه گرفت بمنزله آنست كه بگوئيم فلاني قد كشيد و يا چاق شد كه هرگز اختياري نيست.

‌ب: ابو الحسن اشعري و بعض ديگر مي‌گويند: فاعل افعالي كه بدست ما انجام مي‌گيرد خداوند است منتها عبد تنها مكتسب است يعني به قول فاضل قوشچي در شرح تجريدش در ص 341:

‌المراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوي كونه محلا له. پس قدرت عبد تاثيري ندارد بلكه قدرت و مقدور همه به تأثير الهي يافت مي‌شوند.

‌ج: قاضي ابو بكر باقلاني گفته: فاعل كليه افعال ما خداوند است ولي عنوان اطاعت و عصيان از عبد است يعني كار خوب را خدا بدست ما انجام مي‌دهد ولي ما مطيع شمرده مي‌شويم و كار زشت را خدا بدست ما انجام مي‌دهد ولي ما عاصي ناميده مي‌شويم.

‌د: ابو اسحاق اسفرايني گفته: افعالي كه در خارج از ما سر مي‌زند هم به قدرت خدا و هم به قدرت بنده واقع مي‌شود و قدرت هر دو در صدور آن دخيل است و اين جمله معروف است كه روزي قاضي عبد الجبار معتزلي وارد بر صاحب بن عباد شد و ديد كه ابو اسحاق اسفرايني در آنجا جلوس كرده فورا گفت:

‌سبحان من تنزه عن الفحشاء، ابو اسحاق بلا فاصله در جواب گفت: سبحان من لا يجري في ملكه الّا ما يشاء.

‌2- گروه ديگر از متكلمين اسلامي كه معتزله و اماميه باشند طرفدار آزادي و اختيار هستند و اولين كسي كه اين نظريه را اظهار نمود معبد جهني‌

‌عراقي و غيلان دمشقي بودند كه در زمان هشام بن عبد الملك زندگي مي‌كردند و خود اين گروه دو دسته شده‌اند:

‌1- برخي همانند ابو الحسين بصري مي‌گويند: علم به اينكه: ما انسانها فاعل افعال اختياريه خود هستيم و جبري در كار نيست از ضروريات و بديهيات است و ما فوق استدلال است.

‌2- و گروهي همانند جبائيان و ... مي‌گويند: علم به اين مطلب نظري و استدلالي است.

‌خواجه طوسي قول اوّل را برگزيده و مدعّي است كه: الضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا.

‌و بيان مطلب اينست كه: هر كدام از ما به وجدان خود مراجعه كنيم و برخي از افعال را با برخي ديگر مقايسه كنيم فرق ما بين افعال اختياريه و غير آن را خواهيم يافت بعنوان مثال:

‌آيا حركات دست انسان مرتعش با حركات دست انسان سالم و طبيعي يكسانند و فرق ندارند؟ آيا از بالاي مناره پله پله آمدن با سقوط از بالاي مناره و با سر بزمين آمدن فرقي ندارد؟ آيا پريدن يك انسان چتر باز از داخل هواپيما و پرواز در فضاي بيكران با سقوط بهمن عظيم از بلندترين قلّه‌هاي جهان يكسان است؟ و هر دو جبر است؟.

‌آيا سقوط يك سنگ و خوردن بر مغز انسان با فرود آمدن مشت گره كرده و خوردن بر فرق سر يكسان است؟ هرگز اينها مساوي نيستند و وجدانا فرق دارند و آن اينكه يكي از اين دو تا همراه با قدرت است كه فاعل اگر نخواهد انجام نمي‌دهد ولي آن ديگري همراه با قدرت نيست.

‌از همه بالاتر اينكه انسان همواره بر سر دوراهي‌ها محاسبه مي‌كند و راهي را انتخاب مي‌كند خود بهترين دليل بر اختيار است:

‌ اينكه گوئي اين كنم يا آن كنم خود دليل اختيار است اي صنم‌

‌ و اصولا آقاي اشعري در شعار و بحثهاي علمي جبري است ولي در عمل سراسر اختياري است زيرا اگر جبر است مذمت چرا؟ وجود قوانين جزائي و كيفري چرا؟ شلاق چرا؟ اعدام چرا؟ و ..

‌و امّا سخنان اشاعره: اشاعره براي اثبات مدعاي خود حدود نه برهان اقامه كرده‌اند كه يك به يك آورده و جواب مي‌دهيم:

‌دليل اوّل: افعالي كه از ما صادر مي‌شود از دو حال خارج نيست:

‌1- يا همراه با احتمال عدم صدور است يعني امكان صدور و عدم صدور هر دو موجود بود مع ذلك موجود شد.

‌2- و يا همراه با احتمال عدم صدور نيست بلكه عدم صدورش ممتنع است و حتما بايد صادر شود.

‌امّا فرض ثاني اشكالش اينست كه مستلزم جبر است زيرا چيزي كه جانب فعلش ممكن و جانب تركش محال باشد واجب الصدور است و تحت قدرت نيست كه طرف فعل و ترك مساوي باشد و امّا فرض اوّل خود دو صورت دارد.

‌1- با اينكه هر دو طرف ممكن بود ولي صادر شد و محقق گرديد در سايه وجود مرجح.

‌2- با امكان دو طرف مع ذلك موجود شد آن هم بدون اينكه عاملي مرجحي در كار باشد.

‌امّا احتمال ثاني باطل است چون مستلزم ترجيح بلا مرجح است و امّا احتمال اوّل خود دو صورت دارد:

‌1- يا آن عامل مرجح از فعل خود مكلف است.

‌2- و يا از فعل خداوند است اگر فعل خود مكلف باشد نقل كلام به خود آن مرجح نموده و همين سخنان را تكرار مي‌كنيم و تسلسل لازم مي‌آيد كه باطل است پس بناچار بايد امر منتهي شود به يك مرجّحي از خارج كه مجبور سازد بر فعل و فعل با وجود آن واجب الوجود شود و اين همان جبر است.

‌جواب ما: اوّلا: مكرر گفته‌ايم كه در فاعلهاي مختار علّت تامه داراي دو ركن است: 1- قدرت ذاتيه فاعل 2- داعي فاعل و مكرر گفته‌ايم كه اگر نظر به ذات قدرت بدوزيم و از داعي صرفنظر كنيم صدور الفعل من الفاعل ممكن به امكان ذاتي است ولي اگر داعي را هم مد نظر قرار دهيم صدور الفعل ضروري و واجب مي‌گردد ولي چنين وجوبي سبب جبر نيست الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه زيرا هر قادر مختاري عند وجود الداعي صدور فعل از او ضروري خواهد بود اين مطلب در حق پروردگار ثابت است و همين معنا را نسبت به مكلفين مي‌گوئيم كه بالنظر الي القدرة الذاتيه صدور فعل همراه با احتمال لا صدوري است ولي بالنظر الي الداعي صدور الفعل حتمي شده و لا صدورش ممتنع مي‌شود ولي جبر هم نيست ثانيا خود شما اشاعره معتقديد كه قادر مختار مي‌تواند يكي از دو مقدورش يعني فعل يا ترك را بر ديگري ترجيح دهد بدون هيچ مرجحي و ترجيح بلا مرجح را تجويز مي‌كنيد و بقول ابو الحسن اشعري: انساني كه از درنده‌اي مي‌گريزد اگر بر سر دوراهي برسد كه هر دو مساويند بدون مرجح يكي را برمي‌گزيند و كذا انسان گرسنه اگر دو قرص نان مساوي داشته باشد يكي را بر ديگري بدون مرجح انتخاب مي‌كند و كذا انسان تشنه اگر دو ظرف آب مساوي داشته باشد يكي را بر ديگري انتخاب مي‌كند بلا مرجح و اصولا بر

‌همين اصل از شبهه بعض فلاسفه جواب مي‌دهيد كه آنها مي‌گويند خدا فاعل موجب است زيرا افعالي را كه انجام مي‌دهد يا با مرجح است و يا بدون مرجح كه ترجيح بلا مرجح است و محال و امّا با مرجح كه جبر است پس فاعل موجب است شما مي‌گوئيد: خير قادر مختار يكي از دو طرف فعل و ترك را ترجيح مي‌دهد بدون مرجح حال آقاي اشعري: باؤك تجر و باؤنا لا تجر؟

‌چگونه در جواب از شبهه فلاسفه مي‌گوئيد ترجيح بلا مرجح جايز است ولي در اين دليل اولتان مي‌گوئيد ترجيح بلا مرجح محال است؟! آيا غير از اينست كه هركجا صرفا براي اثبات مدعاي خويش تلاش مذبوحانه مي‌كنيد؟

‌و متعصبانه بدنبال اثبات مطلب خويش هستيد و لو موجب رفع يد از هر مبنائي باشد؟.

‌دليل دوّم: اگر ما انسانها فاعل و بوجودآورنده افعال و كارهاي خود بوديم لازمه‌اش اين بود كه به آن افعال عالم باشيم ولي اين لازم باطل است پس آن ملزوم هم باطل است.

‌بيان ملازمه: ملازمه از بديهيات است زيرا كه تا فاعل علم به فعل خويش نداشته باشد چگونه مي‌تواند بوجودآورنده فعل باشد پس اگر ما خود فاعليم بايد عالم هم باشيم كه چه مي‌كنيم.

‌بيان بطلان لازم: در بعض موارد ما مي‌بينيم كه به افعال خود علم نداريم في المثل كسي كه مسافتي را مي‌خواهد كه طي كند اصل حركت و مسافت مورد نظر از لحاظ مبدء و منتهي معلوم او است ولي حركات جزئيه‌اي كه در اثناء حركت به سمت مقصد انجام مي‌دهد مورد التفات و علم او نيست و اگر بپرسي چندين گام برداشتي تا به مقصد رسيدي؟ جوابي ندارد و نمي‌داند يا مثلا كسي كه يك ساعت سخنراني مي‌نمايد اصل سخنراني و موضوع كلي آن و مبدء

‌و منتهاي آن مشخص است ولي كلمات جزئيه‌اي كه در اثناء سخنراني بكار گرفته اگر از او بپرسي كه چند كلمه گفته‌اي؟ نمي‌داند و نيز توجه به ابراز تكلم يعني حنجره مخارج حروف- صوت- هوا- زبان- كام و ... ندارد يا مثلا شخصي كه نامه‌اي مي‌نويسد اصل نوشتن نامه و موضوع آن را سربسته مي‌داند و بياد دارد ولي جزئيات حروف و كلماتي كه بر روي كاغذ آورده و اصل قلم و مركب و كاغذ و انگشتان دست و حركت اصابع و ... معلوم و ملتفت او نيست پس ملزوم هم باطل است يعني ما انسانها خود فاعل افعالمان نيستيم بلكه خدا فاعل آنها است.

‌جواب ما: مقدمه: همانگونه كه مكرر گفته‌ايم: ما دو نوع فاعل داريم:

‌1- فاعل موجب و بدون اختيار و اراده همانند آتش كه بوجودآورنده حرارت است و شمس كه ايجاد كننده روشنائي است و ...

‌2- فاعلهاي مختار و با قصد همانند خداوند و انسان به عبارت ديگر:

‌ما يك فاعل بالطبع داريم و يك فاعل بالقصد با حفظ اين مقدمه مي‌گوئيم:

‌امّا در مورد فاعلهاي موجب ما ملازمه كلام شما را قبول نداريم كه اگر فاعل است بايد عالم هم باشد بلكه مي‌گوئيم: نار فاعل احراق است ولي عالم به فعل خويش نيست و اين را شما هم قبول داريد.

‌و امّا در مورد فاعلهاي مختار و بالقصد ما ملازمه استدلال شما را تا حدودي مي‌پذيريم يعني قبول مي‌كنيم كه صدور فعل از فاعل بالقصد مستلزم علم به آن فعل است و لكن لازم نيست كه علم تفصيلي به همه حركات جزئيه داشته باشد بلكه علم اجمالي كافي است يعني اجمالا مي‌دانند كه در مسير از قم به تهران حركات جزئيه فراواني خواهد داشت امّا اينكه نقطه به نقطه و لحظه به لحظه حركات جزئيه مدّ نظر او باشد دليلي ندارد.

‌دليل سوّم: اگر ما انسانها فاعل افعال خويش باشيم لازم مي‌آيد اجتماع دو قادر مستقل بر مقدور واحد و اللازم باطل فالملزوم مثله.

‌بيان ملازمه: بدون ترديد قدرت خداوند عام است و به هر مقدوري و ممكني تعلق مي‌گيرد پس خداوند قادر بر هر مقدوري است و از جمله اموري كه مقدور حق هستند همين افعال بندگان است آنگاه اگر بنده هم بر اين افعال قادر باشد لازم مي‌آيد اجتماع قدرت خدا با قدرت بنده در فعل واحد.

‌بيان بطلان لازم: زيرا كه اگر فرض كنيم در موردي خداوند اراده كند ايجاد آن فعل را و عبد اراده كند اعدام آن را از سه حال خارج نيست:

‌1- يا اينست كه مراد هر دو واقع مي‌شود كه اين مستلزم اجتماع نقيضين است.

‌2- و يا اينست كه مراد هيچ‌كدام واقع نمي‌شود كه اين مستلزم ارتفاع نقيضين است.

‌3- و يا اينست كه مراد يكي از آن دو جامه عمل مي‌پوشد نه آن ديگري كه اينهم مستلزم ترجيح بلا مرجح است فاللازم باطل پس ملزوم هم باطل مي‌شود يعني اينكه عبد فاعل افعال خويش باشد و قادر بر آنها باشد باطل است بلكه عادت الهي بر اين جاري شده كه كارهايش را با اين وسيله و سبب انجام دهد.

‌جواب ما: ما مي‌گوئيم: در موردي كه خدا اراده كند فعل را و عبد اراده كند ترك را در اينجا مراد خدا واقع خواهد شد يعني آن عمل صادر مي‌گردد و اينكه گفتيد ترجيح بلا مرجح است مي‌گوئيم: خير ترجيح مع المرجح است و آن اقوائيت قدرت خداوند است و عند المعارضه بر قدرت عبد غلبه مي‌كند

‌و اراده الهي اراده عبد را در هم مي‌شكند.

‌در خاتمه اين دليل جناب علّامه رحمه اللّه مي‌فرمايد: اين استدلال را بعض الاشاعره از دليل متكلمين در باب توحيد الهي اقتباس نموده‌اند و خلاصه آن دليل اينست كه: هرگاه در هستي دو آفريدگار باشند عالم تباه مي‌شود زيرا كه اگر فرض كنيم يكي از آن دو اراده كند آمدن باران را و ديگري اراده كند نيامدن آن را يا اينست كه مراد هر دو واقع خواهد شد كه اجتماع نقيضين است و يا مراد هيچ‌كدام واقع نخواهد شد كه ارتفاع نقيضين است و يا مراد يكي واقع مي‌شود نه ديگري كه اينهم ترجيح بلا مرجح است و فاسد است پس وجود دو آفريدگار در عالم باطل است و اين همان برهان تمانع است كه قرآن به آن اشاره كرده آنجا كه مي‌گويد: لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا.

‌حال اين طرز استدلال در باب دو واجب الوجود قابل تصور هست باينكه فرض كنيم كه هر دو قدرت مساوي باشند ولي در ما نحن فيه جاري نيست زيرا كه دو قادر قدرتشان مساوي نيست بلكه قدرت عبد مغلوب و قدرت حق غالب است.

‌دليل چهارم: مقدّمه: هر چيزي بخواهد در چيز ديگر تأثير گذاشته و آن را ايجاد كند بايد از آن جهت كه تأثير مي‌گذارد مخالف و مباين با او باشد يعني خود اين حكم براي او ثابت نباشد في المثل بايد واجب الوجود باشد تا بتواند تأثير كند و ممكنات را ايجاد كند يا قديم باشد تا بتواند در حوادث اثر بگذارد، بايد مجرّد باشد تا جسم آفرين باشد بايد نامتناهي باشد تا بتواند متناهيات را بيافريند و ... با حفظ اين مقدمه مي‌گوئيم: ترديدي نيست در اينكه ما انسانها موجوداتي حادث هستيم يعني نبوده و بعد پيدا شده‌ايم آنگاه امر حادث‌

‌نمي‌تواند حدوث آفرين باشد چون همين حدوث كه علت فعل من است علت خودم نيز هست پس من خود به حدوث محتاجم چگونه بتوانم حدوث آفرين باشم؟ نظير اينكه آب در گرم شدن به آتش محتاج است چگونه ممكن است كه همين آب سبب گرمي آتش باشد؟.

‌جواب ما: ما نگفته‌ايم كه انسان تاثير مي‌گذارد و حدوث مي‌آفريند خير حدوث يك عنوان اعتباري است كه ما براي اشياء اعتبار مي‌كنيم يعني چيزي كه نبوده سپس بوجود آمده مي‌گوئيم: حادث است امّا حدوث يك عنوان است و سخن ما اينست كه انسان در ذات و ماهيت اين امر حادث از قبيل كتابت و ... تأثير گذارده و احداث كند و اصل ذات مغاير با حدوث است.

‌دليل پنجم اشاعره: اگر ما انسانها فاعل افعال خود بوديم لازمه‌اش اين بود كه بتوانيم جسم هم احداث كنيم و اللازم باطل فالملزوم مثله.

‌بيان ملازمه: علتي كه مصحح و مجوز تعلق قدرت و احداث باشد در جسم هم موجود است و آن علت حدوث است يعني همانطوري كه فعل ما حادث است و نبوده سپس ايجادش مي‌كنيم همچنين جسم هم حادث است پس اگر ما قادريم بر ايجاد افعال و حوادث بايد قادر باشيم بر ايجاد جسم لانّ العلة تعمم.

‌بيان بطلان لازم: بالاجماع ما قادر بر ايجاد جسم نيستيم پس ملزوم هم باطل است يعني ما قادر بر ايجاد افعال خويش نيستيم.

‌جواب ما: ما نمي‌گوئيم كه هر فاعلي بر هر فعلي قادر است بلكه ما مي‌گوئيم: انسانها بر بعضي از افعال قادرند و پاره‌اي از افعال اختياري آنها

‌است ولي بر افعال زيادي هم قادر نيستند و به بيان مرحوم علامه رحمه اللّه:

‌امتناع صدور جسم از ما نه بخاطر حادث بودن آنست تا شما بگوئيد پس هيچ مقدور ما نيست بلكه امتناع صدور جسم از ما بلحاظ اينست كه ما خود جسم هستيم و جسم در جسم تاثير نمي‌گذارند و در بيان جواب دليل چهارم گفتيم كه هر چيزي كه مي‌خواهد در شي‌ء ديگر تأثيري بگذارد بايد از آن جهت مغاير با او باشد و خود محكوم به آن حكم نباشد.

‌دليل ششم: اگر ما انسانها فاعل افعال خويش بوديم لازمه‌اش آن بود كه دوباره هم بتوانيم عملي را انجام دهيم كه من جميع الجهات همانند عمل نخستين باشد في المثل خطي را بنويسيم كه از هر جهت همانند خط اول باشد درحالي‌كه چنين نيست زيرا كه اگر در نوشته دوم دقت كنيم خواهيم ديد كه ميان اولي و دوّمي تفاوتهاست پس جبر در كار است.

‌جواب ما: اولا بعض از افعالي كه كه از ما انسانها در زمان ثاني صادر مي‌شود عينا مثل همان افعالي است كه در زمان اول از ما صادر شده مثل بسياري از حركات و رفتن و گفتن و ديدن و خوردن و ... ثانيا بعض ديگر از افعال هم كه در زمان ثاني متعذر است مثل زمان اول باشد به خاطر استحاله آن نيست بلكه بخاطر عدم احاطه كليه است يعني بار اوّل دقت نكرده و مقادير حروف را بدرستي ضبط نكرديم و لذا بار ثاني با بار اوّل فرقي دارد ولي يك خطاط هنرمند حاضر است هزار خط بنويسد كه همه آنها از هر جهت مثل هم باشند.

‌دليل هفتم: اگر انسان فاعل افعال خويش مي‌بود يكي از افعالش ايمان آوردن به خدا بود آنگاه لازم مي‌آمد كه انسان فاعل ايمان هم باشد و اگر

‌انسان فاعل مختار ايمان مي‌بود لازمه‌اش اين بود كه برخي از افعال انسانها از افعال خداوند بهتر بود زيرا كه ايمان از فعل عبد است ولي بوزينه و خوك و ... از فعل خداوند است و واضح است كه ايمان از بوزينه بهتر است درحالي‌كه بالاجماع فعل عبد از فعل خدا بهتر نيست پس معلوم مي‌شود كه ايمان فعل خدا است نه فعل عبد.

‌جواب ما: چنين مقايسه‌اي باطل است زيرا شما كه مي‌گوئيد: ايمان بهتر است از چه جهت ايمان بهتر است؟ اگر مرادتان اينست كه از نظر دنيوي و منافع آن بهتر است يعني اگر انسان ايمان بياورد در دنيا ثروت و مكنت پيدا مي‌كند زندگي‌اش سر و سامان مي‌يابد از خوشي‌هاي دنيا مستفيض و از بديهاي آن در امان مي‌ماند خواهيم گفت: نه چنين است زيرا ايمان به خدا آغاز محروميتها در اين دنيا است، ايمان همان و گذاشته شدن اعمال سنگين و مشقت بار از روزه- حج- جهاد- و ... همان كجاي ايمان نفع دنيوي و خير عاجل دارد اينكه همه‌اش زحمت است، سراسر سختي است و ...

‌و اگر مرادتان اينست كه ايمان داراي خير اخروي است يعني بدنبال ايمان به خداوند و عمل صالح مدح و ثواب الهي در كار است و در قيامت انسان متنعم مي‌شود خواهيم گفت پس خود ايمان بما هو ايمان خير نيست بلكه خيرات نتائجي هستند كه از ايمان سر چشمه مي‌گيرند پس در حقيقت مدح و ثواب خير است و اينها فعل خدا هستند نه فعل بشر پس بازهم فعل خدا از فعل خلق خير است.

‌دليل هشتم: بدون ترديد شكر ايمان مثل ساير نعمتها واجب است و روايات بسياري هم دالّ بر اين معنا است و مسأله اجماعي هم هست حال اگر ايمان از فعل خدا نبود بلكه از فعل عبد بود نبايد شكر خدا بر ما بندگان‌

‌واجب باشد و اللازم باطل فالملزوم مثله.

‌بيان ملازمه: روشن است كه اگر فعلي از افعال خود ما بود وجهي ندارد كه ديگري را بر آن شاكر باشيم بلكه بايد از خودمان متشكر باشيم.

‌بيان بطلان لازم: اجماعي است، پس ملزوم هم باطل است.

‌جواب ما: شكر خدا نه بر خود ايمان است بلكه بر توفيق خدا و تسهيل اسباب و آماده كردن وسائل است چون ايمان ما حاصل از دعوت انبياء و ترغيب اولياء و تعليم علماء دين است و اينكه خدا ما را قدرت داده كه بتوانيم ايمان بياوريم او را شاكريم و اينها از افعال ما نيستند بلكه فعل خداوند است خلاصه خدا را بر لطف او و زمينه‌سازي او بر ايمان ما شاكريم.

‌دليل نهم: ادله‌اي كه تا بحال ذكر شده عموما استدلال عقلي بودند ولي دليل نهم استدلال نقلي است و آن اينكه اشاعره به آياتي چند از قرآن كه از آنها بوي جبر مي‌آيد و يا ظهور در جبر دارند استدلال كرده‌اند به منظور اثبات اينكه انسان مجبور است و آن آيات عبارتند از:

‌1- قرآن فرموده: اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْ‌ءٍ يعني خداوند آفريننده هر چيزي است و از جمله اشياء همانا افعال بندگان است پس اللّه خالق افعال العباد.

‌2- قرآن فرموده: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ يعني خدا شما را و اعمالتان را آفريده پس خالق و فاعل افعال ما خدا است.

‌3- قرآن فرموده: خَتَمَ اللَّهُ عَلي‌ قُلُوبِهِمْ وَ عَلي‌ سَمْعِهِمْ وَ عَلي‌ أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ يعني خداوند بر دلهاي كافران مهر زده و قادر بر ادراك حقايق نيستند پس جبر است.

‌4- قرآن فرموده: وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً يعني هر كسي كه خدا را بخواهد گمراه سازد دل او را بسيار ضيق و تنگ قرار مي‌دهد ... پس گمراه‌كننده خدا است.

‌5- وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ و آياتي از اين قبيل:

‌جواب ما: اگر ما چندين آيه داريم كه حد اكثر ظهور در جبر دارند در مقابل چندين برابر آياتي داريم كه در اختيار و آزادي ظهور دارند و بلكه اظهر و بلكه نص‌اند و دانشمندان شيعه اين آيات را به ده دسته تقسيم نموده‌اند كه عبارتند از:

‌دسته اوّل: آياتي كه خداوند در آن آيات افعال و كارهاي بندگان را به خود آنها نسبت داده و تصريح مي‌كند كه فاعل اين افعال خود بشر است حال اگر بوجودآورنده اين افعال خدا باشد لازم مي‌آيد كه اسناد آنها به انسانها مجازي باشد و مجازيت خلاف اصل است و مادامي‌كه كلام را بر ظاهرش حمل مي‌توان كرد نبايد بر خلاف ظاهر حمل كنيم. و اين آيات عبارتند از:

‌1- فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ «آل عمران 74».

‌2- إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ «انعام 117».

‌3- إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّي يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ «انفال 56».

‌4- بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ «يوسف 19».

‌5- فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ «مائده 34».

‌6- مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ «نساء 133».

‌7- كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ «مدثر 23».

‌8- كُلُّ امْرِئٍ بِما كَسَبَ رَهِينٌ «نجم 22».

‌9- ما كانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلا

‌تَلُومُونِي وَ لُومُوا أَنْفُسَكُمْ «ابراهيم 22».

‌دسته دوم: آياتي كه مؤمنين را بخاطر ايمانشان ستايش نموده و كافران را بخاطر كفرشان نكوهش نموده است حال اگر فاعل ايمان شخص مؤمن نبود بلكه خداوند است پس مؤمن مدحي ندارد و نيز اگر فاعل كفر در شخص كافر خدا است نه خود شخص پس مذمت كافر بي‌وجه است از اين مدح و مذمت پيدا است كه فاعل خود عبد است حال آن آيات عبارتند از:

‌1- الْيَوْمَ تُجْزي‌ كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ «مؤمن 17».

‌2- الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «احقاف 28».

‌3- وَ إِبْراهِيمَ الَّذِي وَفَّي «وفا كرد» «نجم 39».

‌4- وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْري‌ «انعام 165».

‌5- لِتُجْزي‌ كُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعي‌ «طه 17».

‌6- هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «يونس 53».

‌7- مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها «انعام 162».

‌8- وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً «طه 124».

‌9- أُولئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَياةَ الدُّنْيا «بقره 81».

‌10- إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمانِهِمْ «آل عمران 85».

‌دسته سوّم: آياتي كه مي‌گويد: افعال خدا با افعال بندگان قابل مقايسه نيست زيرا در افعال خدا تفاوت نيست ولي در افعال عباد هست، در افعال خدا اختلاف نيست ولي در افعال عباد هست در افعال خدا ظلم نيست ولي در افعال عباد هست حال اگر فاعل جميع افعال خدا باشد ديگر اين تقسيم‌بندي بي‌جا است و امّا آيات:

‌1- ما تَري‌ فِي خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ «ملك 4».

‌2- الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْ‌ءٍ خَلَقَهُ درحالي‌كه كفر و ظلم حسن نيستند پس مخلوق خدا نيستند «سجده 7».

‌3- وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِّ «نحل 86».

‌4- إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ «نساء 45».

‌5- وَ ما رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ «شوري 47».

‌6- وَ ما ظَلَمْناهُمْ «هود 104».

‌7- لا ظُلْمَ الْيَوْمَ «مؤمن 18».

‌8- وَ لا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا «رشته ميان هسته خرما» «نساء 56».

‌دسته چهارم: آياتي كه بندگان را ملامت و سرزنش مي‌كند بر اينكه چرا كفر مي‌ورزند يا معصيت خدا مي‌كنند حال اگر فاعل كفر خدا است، بوجودآورنده معاصي خدا است ديگر چرا ما را مذمت مي‌كند؟.

‌1- كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ «بقره 27».

‌2- وَ ما مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جاءَهُمُ الْهُدي‌ «اسرا 97».

‌3- وَ ما ذا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ «نساء 44».

‌4- ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ «زمر 76».

‌5- فَما لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ «مدثر 51».

‌6- لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْباطِلِ «احزاب 63».

‌7- لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ «آل عمران 95».

‌دسته پنجم: آياتي كه در مقام تهديد انسان است و نيز بر تخيير و بر سر دوراهي بودن بشر دلالت دارد حال اگر جبر باشد و خدا خالق اعمال ما باشد

‌ديگر انذار و تخيير چه مفهومي دارد؟ انتخاب من چه‌كاره است؟ و آن آيات عبارتند از:

‌1- فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ «كهف 29».

‌2- اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ «سجده 41».

‌3- لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ «مدثر 41».

‌4- فَمَنْ شاءَ ذَكَرَهُ «مدثر 55».

‌5- فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلي‌ رَبِّهِ سَبِيلًا «مزمل 20».

‌6- فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلي‌ رَبِّهِ مَآباً «بناء 39».

‌7- سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَكْنا وَ لا آباؤُنا «انعام 150».

‌8- وَ قالُوا لَوْ شاءَ الرَّحْمنُ ما عَبَدْناهُمْ «زخرف 20».

‌دسته ششم: آياتي كه فرمان مي‌دهد و دعوت مي‌كند به اينكه بشتابيد بسوي نيكيها و قبل از اينكه فرصت از دست برود كاري كنيد حال اگر جبر باشد ديگر شتاب بسوي خيرات چه مفهومي دارد؟ و آن آيات عبارتند از:

‌1- وَ سارِعُوا إِلي‌ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ «انعام 128».

‌2- أَجِيبُوا داعِيَ اللَّهِ «احقاف 31».

‌3- اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ «انفال 25».

‌4- اتَّبِعُوا أَحْسَنَ ما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ «زمر 57».

‌5- وَ أَنِيبُوا إِلي‌ رَبِّكُمْ «زمر 56».

‌دسته هفتم: آياتي كه خداوند در آنها مردمان را تشويق و تحريص نموده به اينكه فقط از ما كمك بجوئيد و الطاف ما شامل احوال شما است و اين با

‌جبر منافات دارد:

‌1- إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ «فاتحه الكتاب».

‌2- فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ «نحل 101».

‌3- اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ «اعراف 126».

‌4- أَ وَ لا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لا يَتُوبُونَ ... «توبه 126».

‌5- وَ لَوْ لا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً «زخرف 33».

‌6- وَ لَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبادِهِ «شوري 27».

‌7- فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ «آل عمران 145».

‌8- إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهي‌ عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ «عنكبوت 45».

‌دسته هشتم: آياتي كه راجع به انبياء است و دلالت دارد بر اينكه انبياء براي خاطر ترك اولي استغفار مي‌نموده و از خداوند طلب آمرزش مي‌نمودند حال جبر با استغفار نمي‌سازد:

‌1- آدم و حوا گفتند: رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا «اعراف 23».

‌2- يونس پيامبر گفت: سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ «انبياء 88».

‌3- موسي فرمود: رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي «قصص 18».

‌4- نوح پيامبر عرض كرد: رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ «هود 47».

‌دسته نهم: آياتي كه دلالت دارند بر اينكه در قيامت گناهكاران به گناهان خود اعتراف مي‌كنند و كفار به كفرشان حال اگر جبر است ديگر

‌اعتراف به گناه چه مفهومي دارد؟

‌1- وَ لَوْ تَري‌ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ... «انعام 94».

‌2- ما سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ... «مدثر 45».

‌3- كُلَّما أُلْقِيَ فِيها فَوْجٌ ... «ملك 96».

‌دسته دهم: آياتي كه دلالت دارند بر اينكه كافران در روز قيامت حسرت مي‌خورند و از كفرشان نادم مي‌شوند از خدا مي‌خواهند كه آنان را برگرداند ولي سودي ندارد و هكذا عاصيان امت اسلامي حال اگر جبر است ديگر حسرت و ندامت و تقاضاي رجعت چه مفهومي دارد؟.

‌1- وَ هُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيها رَبَّنا أَخْرِجْنا «فاطر 35».

‌2- رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صالِحاً «مؤمنون 102».

‌3- وَ لَوْ تَري‌ إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناكِسُوا رُؤُسِهِمْ «سجده 13».

‌4- أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَي الْعَذابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً «زمر 60».

‌و غير از آيات مذكور از آيات فراواني كه دليل بر آزادي و اختيار مي‌باشند.

‌حال ما هستيم و دو دسته آياتي كه به حسب ظاهر با يكديگر متعارضند چه بايد بكنيم؟.

‌به نظر ما آيات دسته دوّم يعني آنها كه ظهور در اختيار دارند بر آيات دسته اوّل از جهاتي ترجيح دارند:

‌1- آيات اختيار چندين برابر آيات جبر است و عند المعارضه مقدم مي‌شوند.

‌2- وجدان انسان هم مؤيد اين معنا است كه بشر در افعال خويش‌

‌مختار است نه مجبور.

‌3- تكليف و مسئوليت هم مقتضي است كه بشر آزاد باشد وگرنه معقول نيست كه ما مجبور و مسئول باشيم.

‌4- وعده‌ها و وعيدها نيز مقتضي است كه بشر مختار باشد وگرنه مفهومي ندارد.

‌5- انذار و بشير هم مقتضي است كه بشر آزاد و مختار باشد.

‌6- ثواب و عقاب و بهشت و جهنم هم مقتضي اين معنا است.

‌حال با اينهمه مرجحات ما به ظواهر دسته دوم از آيات اخذ نموده و ظواهر دسته اوّل را توجيه مي‌كنيم و مفسرين و متكلمين توجيهات بسياري براي اين آيات دارند كه بعنوان نمونه از تفاسير شيعه مي‌توان به تفسير مجمع البيان مراجعه نمود و از تفاسير عامه به تفسير كشاف زمخشري كه معتزلي مسلك است مراجعه كرد و ما يك جمله از فاضل قوشچي در شرح تجريد ص 346 نقل مي‌كنيم: و قد ذكر العلماء تأويلها في المطولات و لها تأويل عام و هو ان الفعل يجوز ان يسند الي ماله مدخل في الجمله و لا شك ان اللّه تعالي مبدء لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز استناد افعال العباد اليه.

‌در خاتمه از خوانندگان محترم تقاضامندم كه در اين رابطه كتاب انسان و سرنوشت شهيد مطهري را مطالعه فرمايند چون مباحث ما بطور مجمل بود.

‌‌ولادت 1337 هـ ش

‌محمد فاضل لنكراني‌

‌‌اصول فقه شيعه‌

‌‌إيضاح الكفاية

‌‌ولادت 1310 - وفات 1386 هـ ش

‌يوسف‌ مدني تبريزي

‌‌درر الفوائد في شرح الفرائد

‌‌ولادت 1307 - وفات 1392 هـ ش

‌‌ابن شهرآشوب مازندراني

‌‌متشابه القرآن و مختلفه‌

‌‌ولادت 474 - وفات 571 هـ ش

‌محمد حسين روحاني‌

‌‌تفسير كلامي قرآن مجيد

‌محمد كلانتر

‌‌دراسات في أصول الفقه‌

‌محمد محقق داماد

‌‌المحاضرات‌

‌‌ولادت 1286 - وفات 1347 هـ ش

‌محمدتقي فقيه

‌‌البداية و الكفاية

‌محمدصادق‌ روحاني

‌‌زبدة الأصول‌

‌‌الجبر و الاختيار

‌‌ولادت 1305 هـ ش

‌محمدمهدي ركني

‌‌جبر و اختيار در مثنوي

‌خواجه نصير در تعريف مختار مي‌نويسد: مراد ما از آن كه مردم مختار است آن است كه قادر است بر آن كه بعضي افعال از او به حسب ارادت او و جهد او صادر شود

‌جلال‌الدين در تقرير اين نظريه گويد انسان به وجدان درمي‌يابد كه در افعال خود بي‌اثر نيست و لذا از او سؤال مي‌شود: چرا كردي؟ ولي احاطه كامل به فعل ندارد و به جزئيات آن آگاه نمي‌تواند بشود. پس چون علم تفصيلي برايش نيست او را خالق فعل نتوان گفت بلكه محل ظهور و اثر آفرينش الهي است

‌‌ولادت 1309 هـ ش

# ‌حبيب الله ‌شريف كاشاني

## ‌‌بوارق القهر في تفسير سورة الدهر

‌‌ولادت 1225 - وفات 1299 هـ ش

# ‌محمدجواد ذهني تهراني

## ‌‌تحرير الفصول في شرح كفاية الأصول

‌اينكه در اشكال گفته شد وقتي كفر و عصيان اختياري نبوده و

‌منتهي به اختيار و اراده حقتعالي باشد پس چطور خداوند كافر و عاصي را عقاب مي‌كند.

‌جوابش اينست كه: عقاب و مؤاخذه باري‌تعالي معلول و تابع كفر و عصياني است كه از بنده سر زده و تحقّق اين دو نيز از روي اختيار عبد مي‌باشد چه آنكه طبق گفته قبلي تمام افعال صادره از بندگان مسبوق به مقدّمات اختياري است فلذا تصوير صدور كفر و عصيان در بنده باين نحو مي‌باشد:

‌ابتداء وي معصيت كذائي يا عقيده كفرآميز فلاني به قلبش خطور مي‌كند و با اينكه مي‌تواند آن را تعقيب نكرده و در اطرافش بيشتر از اين نينديشد و انس زائد بر اين با آن پيدا نكند مع‌ذلك آن را تعقيب كرده و احيانا منافع و مصالح احتمالي يا موهومي برآن مترتّب كرده سپس با اينكه باز مي‌تواند به همين جا آن را خاتمه داده و پي‌گيري نكند به تعقيبش ادامه داده تا در نتيجه نسبت بفعل و انجام آن در نفسش شوقي پيدا شده و هر لحظه به واسطه مأنوس بودن با اين افكار و تصوّرات بر شوقش مي‌افزايد تا كار به جائي مي‌رسد كه شوق مزبور تأكيد و تقويت شده به ناچار بر فعل آن عزم و اراده مي‌كند پس در تمام اين مراحل اختيار از وي سلب نشده و خود با سوء اختيار هر مرحله‌اي را پس از مرحله ديگر طي مي‌نمايد ازاين‌رو صحيح است بگوئيم عصيان و كفر حاصل در خارج ناشي از مقدّماتي است كه فاعل خود بسوء اختيار آنها را برگزيد.

‌و امّا اينكه چرا وي با اينكه در مقدّمات اراده نيز اختيار داشت مع‌ذلك اموري را انتخاب‌ كرد كه وي را به كفر و عصيان كشانيد بايد بگوئيم اين امر نيز معلول علّتي است و آن علّت عبارت است از اينكه ذات وي چون شقي و خبيث مي‌باشد و اين شقاوت ذاتي همچون لازمه ماهيّت نظير زوجيّت براي اربعه از ذات كافر و عاصي جدا نبوده و اساسا امكان جدائي نيز ندارد چه آنكه زوالش مساوي با زوال ذات بوده و وجودش مساوق با تحقّق ذات مي‌باشد و دليل ما بر شقاوت ذاتي حديثي است كه در اين مقام نقل شده:

‌و آن اينست كه:

‌سعيد از همان زماني كه در شكم مادر تكوّن پيدا مي‌كند سعيد بوده و شقي نيز بهمين نحو از بدو وجودش شقي درست مي‌شود و همان‌طوري‌كه معادن طلا و نقره ذاتا جنسشان طلا و نقره است مردم نيز همچون اين معادن بوده كه ذواتشان شقي و سعيد مي‌باشد.

‌پس همان‌طوري‌كه انقلاب در ذات ممكن نيست و ذاتي قابل تعليل نمي‌باشد چنانچه گفته شده:

‌ذاتي شي‌ء لم يكن معلّلا ذات شقي را نمي‌توان تغيير داد همان‌طوري‌كه ذات و جبلت سعيد قابل تغيير و تبدّل نيست پس سعيد نمي‌تواند غير طاعت عمل ديگري نمايد چنانچه شقي و خبيث قادر نيست كه غير كفر و عصيان به عمل ديگر دست بزند.

‌و وقتي سعادت و شقاوت را ذاتي دانستيم و به تبع آن صدور طاعت و عصيان را قهري و حتمي تقدير نموديم ديگر نبايد سؤال شود كه چرا سعيد سعيد قرار داده شد و شقي شقي خلق گرديد يعني تا اينجا سؤالات مورد و مجال داشت به اين معنا:

‌اوّل سؤال شد كه خداوند چرا بنده را عقاب مي‌كند؟

‌در جواب گفتيم چون كفر يا عصيان را اختيار نموده.

‌بعد سؤال شد كه چرا كفر و عصيان در بنده تحقّق و از وي صادر شد؟

‌جواب داديم كه اين دو معلول مقدّمات اختياريّه مي‌باشند يعني علّت آنها همان مقدّمات اراده است.

‌سپس سؤال شد اين مقدّمات را عبد چرا اختيار نمود؟

‌در جواب گفتيم علّت آن شقاوت ذاتي او است.

‌سؤال و جواب به اينجا كه رسيد ديگر جاي سؤال نمانده و نبايد سؤال شود علّت شقاوت ذاتي چيست چه آنكه ذاتيّات قابل تعليل نيستند زيرا كلّ‌

‌ما بالعرض لا بدّ ان ينتهي الي ما بالذّات و الذّات لا ينتهي و لا يعلّل بشي‌ء آخر.

‌و به عبارت ديگر سؤال از علّت براي شقاوت ذاتي مثل سؤال از اينست كه پرسيده شود:

‌انسان چرا انسان قرار داده شد و علّتش چيست.

‌جوابي كه از آن بايد داد اينست كه بگوئيم:

‌انّ اللّه تعالي اوجد الانسان انسانا.

‌يعني خداوند متعال او را انسان ايجاد كرد و به عبارت ديگر:

‌علّتش همان ايجاد او باين خصوصيّت مي‌باشد پس در حقّ شقي و سعيد نيز بايد گفت:

‌علّت شقي بودن و سعيد بودن همان ايجاد حقتعالي است كه ايشان را اين‌طور خلق نموده است.

‌مؤلّف گويد:

‌جاي بسي افسوس و حسرت است كه محقّقي مانند مرحوم مصنّف بحثي را كه اساسا كلامي بوده و با اصول چندان ارتباطي نداشته در اينجا عنوان كرده و آن را تا جائي تعقيب كند كه گرفتار اشكالاتي گردد و خود را اسير شبهات و انتقاداتي كند كه براي جواب از آنها خويش را به اين گونه تمحّلات و عبارات منكره مبتلا ساخته و رسما مذهب جبر را تثبيت نموده و افعال صادره از عباد را مستند به سعادت و شقاوت ذاتي دانسته كه اساسا اعتقاد به ذاتي بودن اين دو با صريح آيه شريفه هو الّذي احسن كلّ شي‌ء خلقه ثمّ هدي تنافي كلّي دارد و براي تصحيح اين كلام به حديث غير معلوم السّندي كه بفرض تصحيح سندش متن آن موضوعه بوده و از اخبار دخيله محسوب مي‌شود تمسّك كرده و در آخر كلامش رسما بفرمايد كه شقي را خداوند شقي خلق كرده و سعيد را حضرتش سعيد آفريده به‌طوري‌كه اساسا شقي غير از اختيار كفر و عصيان بر اختيار افعال ديگر قادر نبوده و سعيد نيز بغير از طاعت از انجام كارهاي ديگر متمكّن نمي‌باشد و بدين ترتيب اذهان صاف‌دلان و پاك‌نيّتان‌

‌را دستخوش برخي الفاظ بي‌محتوي و بي‌مغزي كه اساس آنها به وسيله دزدان دين و سلسله غير جليله اشعري‌ها و جبري‌ها كه بتعبير معصوم عليه السّلام يهود اين امّت مي‌باشند پايه‌گذاري شده قرار دهد درحالي‌كه حضرات علماء ربّاني و بزرگان شيعه كه علومشان از معدن وحي و اوقيانوس علوم بي‌پايان ائمّه عصمت و طهارت اخذ شده زحمات وافر و رنجهاي فراوان متحمّل شده و اين شبهات و اشكالات بي‌اساس را جواب داده و در عصر غيبت امام عليه السّلام خود و ايتام آل محمّد عليهم السّلام را همچون شباني كه گله گوسفندان را در مراقبت شديد خود قرار داده تا از دستبرد دزدان و حمله گرگان برحذر داشته باشند.

‌و عجيب آنكه پس از تثبيت اين معنا و اثبات ذاتي بودن شقاوت و سعادت و اينكه خداوند شقي را شقي خلق نموده و مستحيل است كه وي بغير از كفر و عصيان فعل ديگري را بتواند انجام دهد نام اين الفاظ توخالي را نهايت كلام گذارده و مدّعي شده است كه افهام بسياري از درك آن عاجز و ناتوان مي‌باشد درحالي‌كه اين مطالب و كلمات از حدّ بازي با الفاظ نگذشته و كساني كه اندك انسي با اخبار و روايات كه كلمات نوراني آل اللّه الطّاهره است داشته باشند مي‌دانند كه اعتقاد باين بافته‌ها، اعتقاد بواقع نبوده بلكه سبب انحراف آن از واقع مي‌شود.

‌در اينجا از كلّيّه خوانندگان و قارئين تمنّا داريم كه بيشتر گرد اين بحث نگشته و بجاي اتلاف وقت و صرف عمر از انوار تابناك و علوم حقيقي موالي و اربابان خود يعني حضرات ائمّه طاهرين سلام اللّه عليهم اجمعين استفاده كرده و خود را به واسطه توسّل به ذيل عنايت ايشان از اعتقاد به اين گونه آراء فاسده برحذر دارند.

‌‌ولادت 1326 - وفات 1381 هـ ش

# ‌علي‌اكبر قرشي بنابي

## ‌‌قاموس قرآن

‌بر گزيدن و انتخاب را اختيار گوئيم زيرا شي‌ء برگزيده نسبت به‌

‌بر گزيننده دلپسند و مرغوب است نحو وَ لَقَدِ اخْتَرْنٰاهُمْ عَليٰ عِلْمٍ عَلَي الْعٰالَمِينَ دخان: 32 روي علميكه داريم آنانرا بر مردم برگزيديم وَ أَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمٰا يُوحيٰ طه:

‌‌ولادت 1307 هـ ش