

نظريات و اقوال حول اختيار

ابوعلى سينا

الشفاء

طالب الخير الحقيقي المحض هو العقل و يسمى هذا الطلب اختيارا

الرسالة فى القضاء و القدر

أعلم ان كل ارادة و اختيار مبتدأ مستأنف و كل مبتدأ مستأنف فله سبب و كل ماله سبب فانه ينبعث عنه من حيث هو بالفعل سبب و هو من حيث هو بالفعل سبب فهو موجب و ما لم يعقد عقدة الايجاب انحلت عنه مسكة السببية و ربما استرخص «١» فى الباسه بزة الشرطية فالارادات منشأها أسباب مؤاخذه بالايجاب متزحزح عن سبيلها التجويز و هذه هى الدواعى فاذا استطالت بسلطانها على الحواجز و توافت من كل مائتى و تحوشت الى 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 بأجلتها قديرا على الدفع فى صدر عاجلتها فوقعت فى وجهها فكانما التقم سافيك حزام القيود و ضبط كفيك وثاق المكتوف و كأنما حد لسانك عن الاستصراخ فلم ترحل و لم تقل و لم تفعل حتى لحقتك الخطة فغطتك فى الورطة و كتف مع الرعب ملكك و امكان النقض عنها ملكته كالمتنظر لها و هل ذلك الا من أسباب ربها القدر و الصوارف عنها تلك دقيقة الاشباح قليلة الآثار فائتة عن الذكر لو أنشدتها فى ضوال الحفظ قلت كسل أو ظن حسن و لم «١» خانك فيه الوهم و لم يفتح دونها قفل الذكر فان نشط ناشط لمعارضنا بارادة الخالق جلت قدرته فليعلم ان تحصيل ارادته لخطب أغضى ليلا و أنأى معنى و أغلى ثمنا مما نحن فيه

ولادت ٣٥٩ - وفات ٤١٦ هـ ش

صدرالدين شيرازى

الشواهد الربوبية

فالفعل بسيط اختيار محض فى عين كونه تسخيرا صرفا و تسخير بحث فى 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 فى الاسفار العقلية الاربعة

أن النفس إذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة فى الصدور إلى النفس و لها نسبة فيه أيضا إلى البدن فإذا نسبتها إلى النفس فسمها اختيارية و إذا نسبتها إلى البدن أو آلة من آلاته فسمها تسخيرية إذ لا اختيار للبدن و قواه الطبيعية و هذه الثلاثة أيضا مشتركة فى أنها مجبورة فى 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 إلى ما كنا فيه فنقول هذه القوى 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 على 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 إلى صورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى المقارنة للنطق و التخيل قد يكون نسبتها و هي بانفرادها إلى 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 الملمذ و المؤلم و يتصور الشيء و ضده فهي كلها «» في ذاتها قوة على الشيء و ضده و بالحقيقة لا تكون تلك القوى تامة الفاعلية إلا إذا اقترن بها إرادة منبعثة عن اعتقاد أو رأى فكري أو شوق منبعث عن تخيل حيوانى شهوى أو غضبى و بالجملة لا بد من داع منبعث منها إرادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد و هي التي تسمى بالإجماع الموجب لتحريك الأعصاب و العضلات حتى صار الفعل واجبا و ذلك لأن تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل و غير منفك عنها الفعل لوجب أن يصدر عنها الفعلان المتضادان معا و هذا ممتنع جدا و أما القوى 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 الأولى هي القريبة و مراتب البعد مختلفة ففي المنى قوة أن يصير رجلا و كذا في الصبى لكن التي في المنى بعيدة لأنها تحتاج إلى أن تلقاها قوتان فاعليتان حتى تصير بالغة حد الرجولية إحداها المحركة إياها إلى الصبوية و ثانيها المحركة إياها إلى حد الرجولية بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبى فإنها يكفيها أن تلقاها قوة محرركة إلى الرجولية فقط و أبعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لأن يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعلا للمعقولات التي دونه كما سيحىء إثباته في موضعه إن شاء الله تعالى

”فصل (٢) في الإرادة

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

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

هؤلاء جعلوا مبادئ الأفعال الاختيارية التي للحيوان خمسة التصور و اعتقاد النفع أو دفع الضرر و الشوق و الإجماع المسمى 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 إلى قصد آخر و يلزم التسلسل و القول بأن البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده الوجدان بل الظاهر أنه إذا غلب الشوق تحقق الإجماع بالضرورة و مبادئ الأفعال الاختيارية ينتهي إلى الأمور الاضطرارية التي تصدر من الحيوان بالإيجاب فإن اعتقاد اللذة أو النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطبعه القوة المحركة اضطرارا فهذه أمور مترتبة بالضرورة و الاختيار في الحيوان عبارة عن علمه و الشوق التابع له سببا للفعل و قدرته عبارة

عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة التى للأعضاء و أما إرادة الله فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتم الأكمل.

فإن هذا العلم من حيث إنه كاف فى وجود النظام الأتم و مرجح لطرف وجودها على عدمها إرادة و العلم فىنا أيضا إذا تأكد يصير سببا للوجود الخارجى كالماشى على شاطئ جدار ضيق العرض إذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه و من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة و العين الذى علم تأثيره بالتجارب و أخبار المخبر الصادق فلا يستبعد أن يكون العلم الأزل سببا لوجود الكائنات

قال الشيخ الرئيس فى التعليقات «عند المعتزلة أن الاختيار يكون بداع أو بسبب و الاختيار بالداعى يكون اضطرارا و اختيار البارى تعالى و فعله ليس بداع انتهى

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

و لا يزال

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

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

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

فإن الإرادة هى الإجماع و تصميم العزم و هو ميل اختياري

إنه لو كان القصد والإرادة من الأفعال الاختيارية لاحتاج إلى قصد وإرادة أخرى ولزم التسلسل وأجيب بأنه أنما يلزم التسلسل لو أريد أن الإرادة فعل اختياري دائما وليس كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد توجد بالاضطرار وسيأتي تحقيق هذا المقام

إن الإنسان لكونه مخلوقا على صورة الرحمن لا يصدر عنه فعل خارجي أو حركة خارجية بالقصد إلا وينشأ مبدؤه من ذاته ويقع له المرور على سائر مراتبه وقواه المتوسطة بين النفس وبين مظهر أفعالها وآلة تحريكاتها وتلك القوى ومواضعها من الأرواح البخارية والأعضاء بمنزلة عالمي الملك والملوك في الإنسان الكبير وهذا الملكوت كنظيره في أن بعضه أعلى كالعقل العملي (ع) والوهم والتمخيلة (ع)

وبعضها أسفل كالخيال والحس المشترك وقوتى الشهوة الغضب وما يتلوها من القوى المحركة المباشرة للحريك المميلة للأعضاء

والغرض أن الإنسان إذا قصد إلى إحداث فعل أو حركة منه فلا بد له من علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته ثم لا بد له من إرادة وعزم له ثم لا بد له من شوق إليه ثم لا بد له من ميل في أعضائه إلى تحصيله فبالحقيقة هذه الأمور الأربعة أعنى العلم والإرادة والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالم أربعة يظهر في كل موطن بصورة خاصة تناسب ذلك الموطن فالمحبة إذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية والحكم كعالم القضاء الإلهي وإذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق وإذا وجدت

في عالم الطبيعة كانت عين الميل فإذا تبين وتحقيق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقائق من الصحة والصواب بوجه والفساد والخطأ بوجه أو وجوه فمن فسر الإرادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشعر وبوجه دون وجه ومن فسر كالأشاعرة بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين وهي غير العلم والقدرة صح ما ذكره من جهة دون أخرى وفي موضوع دون آخر ومن قال إنها شوق متأكد إلى حصول المراد صح إن لم يرد الكلية والعموم ومن ذهب إلى أنها ميل يتبع اعتقاد النفع صح أيضا في مرتبة دون أخرى وانفكاك بعض هذه المعاني عن بعض في حق الإنسان لا ينافي اتحادها في حق الله وكون القدرة في حقنا عين القوة الإمكانية والاستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والإيجاب فالقدرة هاهنا إمكان وفي الباري وجوب بالذات لأنها عين العلم بالنظام الأتم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي فافهم واغتنم واستقم يا حبيبي واتبع الحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق

الحركات الإنسانية اختيارية فيكون محركها مختارا وكل مختار فمبدأ حركته شعوره بغاية الحركة سواء كانت حركة عقلية أو حسية شهوية أو غضبية والإنسان يتحرك أقسام الحركات الاختيارية بعضها للحكم بالعقل وبعضها بالوهم وبعضها لجلب الملائم الحسى وبعضها لدفع المنافر الحسى فإذن في الإنسان شيء واحد هو المدرك بكل إدراك وهو المحرك بكل حركة نفسانية وهذا هو المطلوب فإن قلت إدراكاته وتحريكاته بوساطة القوة فبالحقيقة مبادئ الإدراكات والتحريكات هي القوى وهي أمور متعددة.

قلنا هو المدرك بالحقيقة والقوى بمنزلة الآلات وقد مر أن نسبة الفعل إلى الآلة مجاز وإلى ذى الآلة حقيقة

المبدأ والمعاد

علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقوى البدن والآلات التي هي الحواس الظاهرة والباطنة.

وهذان العلمان إنما هما علمان من العلوم الحضورية.

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

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

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

وبهذا التحقيق اندفع ما قيل من أن استعمال الحواس فعل اختياري و صدور كل فعل اختياري مسبوق بالتصور والتصديق بفائدة ما فوجب أن يحمل قبل استعمال الآلات صورة تصويرية و تصديقية.

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

فلا يكون مسبوقا بتصور ذلك الفعل بل صدور ذلك الجزئى عن النفس هو بعينه تصورها له بلا صورة مستأنفة أخرى كما أدى إليه ذوق أهل الإشراف.

تفسير القرآن الكريم

إنه تعالى قال لا إكراه فى الدين [٢/٢٥٦] يدل على أنه من الأمور الاعتقادية التى لا يمكن تحصيلها بالجبر والإكراه.

و كذا

قوله صلى الله عليه وآله: «ليس الدين بالتمنى» (١)

يعلم أنه ليس أمرا اختياريا و لو كان من باب الأعمال البدنية كالصلوة والصيام، لأمكن تحصيله فى شخص آخر بالجبر و فى الشخص نفسه بالتمنى.

عقدة و حل [اختيارنا فى أفعالنا]

و لما ثبت و تحقق مما ذكر من الكلام أن كل ما يقع فى هذا العالم أو سيقع، مقدّر مكتوب بهيئته و زمانه و وضعه و مكانه فى عالم آخر، فإن اشتبه عليك أيها القدرى حال الأفعال المنسوبة إلى الاختيار، و تخيل لك إنها على هذا التقدير واقعة بالاضطرار و الإجبار، فما بالنّا نتصرّف فيها بالتدبير و التغيير و نصرّفها بالتقديم و التأخير، و نجد الفرق بين المجبور عليه و المخير و المختار، و المضطرّ فى جريان الأمر الإلهى فى مجارى القضاء و القدر؟

و تفكّر فى ترتيب سلسلة الأسباب و العلل، و اعلم إن قدرة العبد و إرادته و علمه و شوقه من الأسباب القريبة لفعله و هى مستندة بأسباب أخرى متوسطة، و أخرى بعيدة حتى ينتهى إلى قدرة الله و علمه و إرادته و مشيئته و قضائه و قدره.

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

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 ترتّباً و انتظاماً معلوماً في القضاء السابق.

فاجتماع تلك الأسباب و الشرائط، مع ارتفاع الموانع، سبب تامّ يجب بها وجود ذلك الأمر المدبّر المقضّى المقدور «١» و عند تخلف شيء منها أو حصول مانع يبقى

في حيّز الإمكان أو الامتناع، فإذا كان من جملة الأسباب - و خصوصاً القريبة - وجود هذا الشخص الإنساني و علمه و إرادته و قدرته و تشوّقه و تفكّره و تخيّل اللذان هما مختار أحد طرفي الفعل و الترك، كان ذلك الفعل اختياريّاً واجبا وقوعه بجميع تلك الأمور التي هي علّة تامّة لوجود المقدور، ممكناً بالنسبة إلى 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 ممكناً لم يكن الفعل واجبا و إن لم يكن ممكناً لم يكن العبد مختاراً؟

قلت: الترك غير ممكن و لا يلزم من ذلك أن لا يكون مختاراً. فإنّ الفعل الاختياريّ ما يكون الإختيار من جملة أسبابه و يكون صدوره موقوفاً بالاختيار، لا ما يكون ممكناً على تقدير تحقّق علّته التامّة التي من جملتها الإرادة.

الختم و الكتم أخوان في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه (٢٧٥) كتما له، و الغشاوة: الغطاء، فعالة من غشاه إذا غطاه. و هذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة و العمامة.

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

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

و الحقّ أنّ هذا الختم موجود لبعض الكفّار لا للجميع، و هو بمنزلة طبيعة جبليّة (٢٧٦) لذلك البعض مستحيل الانفكاك عنه، و تقريره: إنّ الذي يحصل منه الكفر، إمّا أن لا يكون قادراً على تركه، أم يكون. فعلى الأول كانت مبدأ الكفر صفة لازمة له من غير اختياره و على الثاني كانت نسبة قدرته إلى فعل الكفر و تركه على السواء، فإمّا أن يكون صيرورتها مصدراً لأحد الطرفين دون الآخر يتوقّف على انضمام مرجّح أولاً، و على الثاني يلزم صدور الممكن من غير مرجّح، و تجويزه يؤدّي إلى القدح في الاستدلال بالممكن على المؤثّر و ينسُدّ منه باب اثبات الصانع و ذلك باطل.

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

فنقول: إذا انضمّ ذلك المرجّح إلى تلك القدرة، فإمّا أن يصير صدور الكفر واجبا أو جائزاً أو ممتنعاً. و الأخيران باطلان فتعيّن الأول. أما بطلان كونه جائزاً فلاّنه لو كان جائزاً 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 اخرى لا يترتّب عليه، و اختصاص أحد الوقتين بترتّبه عليه، إمّا أن يتوقّف على انضمام قرينة إليه أو لا يتوقّف، فإن توقّف كان المرجّح هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة لا ذلك المجموع، و المفروض خلافه - هذا خلف.

و ايضا فيعود التقسيم فى هذا المجموع الثانى، فإن توقّف على قيد آخر لزم التسلسل و هو محال و إن لم يتوقّف حصل ذلك المجموع بحيث يكون مصدرا تارة للأثر و اخرى لا يكون كذلك مع أنّه لم يتميّز أحد الوقتين بأمر لا يكون فى الوقت الآخر عنه فيكون هذا قولاً بترجّح الممكن لا عن مرجّح. و هو محال.

فثبت أنّ عند حصول ذلك المرجّح يستحيل أن يكون صدور ذلك الأثر جائزا
(صدرا)، ج ١، ص: ٣٥٣

و أمّا أنّه 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 الجبلى الموجب له، ختما على القلب و منعا عن قبول الايمان، فهذا هو السبب الفاعلى و الذى ذكرنا فى الفصل المتقدم هو السبب الغائى لوجود الختم و أشباهه، كالطبع و الرين و الغشاوة و الصمم و البكم و غيرها، فإنّه تعالى لما حكم بأنهم لا يؤمنون، ذكر عقبيه ما يجرى مجرى السبب الموجب له، لأنّ العلم بالعلّة يفيد العلم بالمعلول و العلم بذى السبب لا يكمل إلّا من جهة العلم بسببه، فهذا قول من أضاف جميع المحادثات إلى الله على ترتيب الأسباب و المسببات، و أمّا الأشاعرة، فهم بمعزل عن ذكر المرجّح و العلّة هاهنا، لانكارهم القول بالعلّة و المعلول مطلقا.

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

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

فليست المشيئة إليه إذ لو كانت إليه لافتقرت إلى مشيئة اخرى و تسلسل الأمر إلى غير النهاية و إذا لم يكن المشيئة إليه بل مهما وجدت المشيئة التى شأنها تصريف القدرة إلى مقدورها انصرفت القدرة لا محالة، و لم يكن لها سبيل إلى المخالفة، فالحركة لازمة ضرورة بالقدرة، و القدرة محرّكة ضرورة عند انجزام المشيئة، و المشيئة تحدث ضرورة فى القلب، فهذه ضروريات مترتبة بعضها على بعض، و ليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة و لا انصراف القدرة و انبعاثها إلى المقدور بعدها و لا وجود بعث المشيئة للقدرة فهو مضطرّ فى 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 الإختيار من غير أن يكون له سبب

و هو المسمّى عندهم بالكسب.

قلت: لو انكشف لك الغطاء، لعرفت إنّ الإنسان فى عين الإختيار مجبور فهو إذن مجبور على الإختيار و إنّ مضطرّ فى صورة مختار. و هذا كما

ورد فى الحديث الذى مرّ ذكره عن الصادق عليه السلام «١»: «لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين»

و هذا معنى ما قيل:

الوجوب بالاختيار لا ينافي الإختيار بل يؤكده، يعنى: إن الاضطراب فى الاختيار يؤكّد وجود الاختيار، لأن الشئ ما لم يجب وجوده لا يوجد، فالاختيار أيضا من جملة الأشياء الممكنة التى فى وجودها أن يصير أولا واجبا حتّى يتحقّق، وإذا وجب الاختيار حتّى يوجد، فقد سبقه الاضطراب المؤكّد لوجوده.

و إن أردت أن تفهم معنى الاختيار، فإن أكثر الناس جاهلون بمعناه فلنشرح إيّاه شرحا وجيزا فنقول: لفظ الفعل يطلق فى الإنسان على ثلاثة أوجه، إذ يقال: الإنسان يكتب بالإصبع و يتنفس بالرئة و الحنجرة، و يخرق الماء إذا وقف عليه بجسمه، فهذه أنحاء من أفاعيله فى هذا العالم - عالم الشهادة - و له ضروب أخرى من الفعل فى عالم الغيب ليس هذا المقام موضع بيان، فإذن ينسب إليه هاهنا الخرق فى الماء و التنفس و الكتبة، و هذه الثلاثة فى حقيقة الاضطراب و الجبر واحد و لكنّها تختلف وراء ذلك فى أمور أخرى، فاعرب لذلك عنها بعبارات ثلاث: فسمّى خرقه للماء - عند وقوعه على وجهه - فعلا طبيعيا، و سمّى تنفسه فعلا إراديا و سمّيت كتبته فعلا اختياريّا، و الجبر ظاهر فى الفعل الطبيعى لأنّه مهما وقف على وجه الماء انخرق لا محالة فيكون الخرق بعد التخطي من سطح الماء إلى الماء ضروريا و التنفس فى معناه، فإن نسبة حركة الحنجرة إلى إرادة التنفس كنسبة خرق الماء إلى ثقل البدن، فمهما كان الثقل موجودا وجد الانخراق بعده و ليس الثقل إليه، فكذلك ليست الإرادة و لذلك إذا قصد عين الإنسان

بأبرة طبق الأجفان بالاضطراب و لو أراد أن يتركه مفتوحا لا يقدر مع أنّ تغميض الأجفان فعل إرادى لأنه مسبوق بشعور و إرادة، و لكنّه إذا تمثّل صورة الإبرة فى مشاهدته بالإدراك، حدثت الإرادة للتغميض ضرورة و حدثت الحركة بها، و لو أراد أن يترك، لم يقدر عليه مع أنّه فعل بالقدرة و الإرادة فقد التحق هذا بالفعل الطبيعى فى كونه ضروريا.

و أما الثالث و هو المسمّى بالاختيارى - و يقال له بالقصد - فهو مظنة الالتباس كالكتبة و المشى. و هو الذى 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 بمعنى الاختيار فليكشف عنه، و بيانه إنّ الإرادة مع العلم الذى يحكم بأنّ الشئ موافق لك، فإنّ الأشياء تنقسم إلى ما يحكم مشاهدتك الظاهرة أو الباطنة بأنّه يوافقك من غير تردّد و تحيّر و إلى ما يتردّد العقل فيه فالذى يقطع به من غير تردّد كما يقصد عينك بأبرة أو بدنك بسيف، فلا يكون فى علمك تردّد فى 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 إنّّه موافق أم لا، فيحتاج إلى رويّة و فكر حتّى يتبيّن إنّ الخير فى الفعل أو الترك، فإذا حصل بالفكر أنّ أحدهما خير التحق ذلك بالذى يقطع به أنّه 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 الذى ظهر للعقل أنّه خير، سمّيت هذه الإرادة اختيارا مشتقا من الخير أى هو انبعث إلى ما ظهر للعقل أنّه خير و هو عين تلك الإرادة و لم ينتظر فى انبعثاتها إلّا إلى ما انتظرت تلك الإرادة و هو ظهور خيريّة الفعل فى حقه، إلا إنّ الخيريّة

تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج ١، ص: ٤٠٣

فى دفع السيف، ظهرت من غير رويّة بل على البديهة، و هذا افتقر إلى الرويّة.

فالاختيار عبارة عن إرادة خاصّة هى التى انبعثت بإشارة العقل فيما له فى إدراكه توقّف و لا يمكن أن ينبعث الإرادة إلّا بحكم الحسّ و التخيل، كما فى القسم الأول منها أو بحكم جزم من العقل كما فى الثانى، فداعية الإرادة - و هى كون الفعل موافقا - مسخرة لحكم العقل أو الحسّ، و القدرة مسخرة للداعية، و الحركة مسخرة للقدرة، و الكل يصدر بالضرورة فيه من حيث لا يدري فإنما هو محلّ و مجرى لهذه الأمور فأما أن يكون فاعلا فكلّا.

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

ففعل النار جبر محض و فعل الله اختيار محض لأن الاختيار و الداعى فيه عين ذاته، و فعل الإنسان منزلة بين المنزلتين فإنه جبر على الاختيار.

فإن قلت: فهل تقول: إن العلم وكد الإرادة، و الإرادة وكدت القدرة، و القدرة وكدت الحركة، و إن كل متأخر حدث من المقدم؟

فإن قلت ذلك فقد حكمت بحدوث شيء لا من قدرة الله، و إن أبيت ذلك، فما معنى ترتب البعض من هذا على البعض.

فاعلم إن الفرق حاصل بين ما منه الشيء و ما به الشيء فإن أجزاء الحركة و الزمان حصل بعضها من بعض و لم يحصل بعضها بسبب بعض و كذلك المركب كالمعجون حاصل من أجزائه و ليس بحاصل بسبب أجزائه.

فالقول بأن بعض تلك الأمور حصل بسبب بعض آخر منها، جهل محض، سواء عبّر عنه بالتوّلّد أو بغيره، بل حوالة جميعها على المعنى الذى يعبر عنه بالقدرة الأزليّة تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج ١، ص: ٤٠٤

و هو الأصل الذى لم يقف كافّة الخلق على 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 يتأخّر متأخّر إلّا بالحقّ و اللزوم. فكل ذلك جميع أفعال الله المترتبة فإن لها ضرباً آخر من التقدّم لبعضها على بعض، غير التقدّم المسمّى عند الفلاسفة بالتقدّم بالطبع، و غير الذى سمّوها التقدّم بالعلية فإنهما متحققان بين المهيئات بعضها مع بعض بواسطة. و هذا الذى كلامنا فيه تقدّم و تأخّر بين الموجودات التى هى أنوار مترتبة فى الإفاضة عن الحقّ، أو بين مراتب تنزلات الحقّ الأول، و قد سمّينا هما التقدّم و التأخّر بالحقيقة بالاعتبار الأول و التقدّم و التأخّر بالحقّ بالاعتبار الثانى، و هذا ممّا لا يظهر إلّا للخواصّ المكاشفين بنور الحقّ و لا ينفع ذكره للحمقاء الجاهلين المجانين إلّا فتنة و تحريكا لسلسلة جنونهم و حلّاً لعقائد ظواهر الشريعة عن ألسنتهم و أيديهم.

و بالجملة فلو لا الترتيب بين الموجودات، لبطل النظام و لم يكن الغايات مترتبة على الأشياء و لكان فعل الله على ذلك التقدير الذى توهّمه جماعة من الناس كأصحاب أبى الحسن الأشعري و غيرهم عبثاً و هذاراً و هباء و لعباً قال تعالى وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ خ ما خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ [٣٨ / ٣٩ - ٣٩].

فكلّ ما بين السماء و الأرض على ترتيب واجب و حقّ لازم لا يتصور أن يكون إلّا كما حدث و على الترتيب الذى حدث فما تأخّر متأخّر 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 مقدوراً فلا يتأخّر العلم عن النظر إلّا لفقد شرط الحياة، و لا يتأخّر عنها الإرادة بعد العلم إلّا لفقد شرط العلم و كل ذلك على منهاج الواجب و ترتيب الحقّ ليس فى شيء من ذلك لعب و اتفاق، بل كل ذلك بحكمة و تدبير.

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

تفسير

الفاعل على كل من هذين المعنيين، نسب الله الأفعال في القرآن مرة إلى الملائكة و مرة إلى العباد و نسبها مرة إلى نفسه فقال في الموت: قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ [١١ / ٣٢] ثم قال: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا [٣٩ / ٤٢] و قال:

فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا

[١٧ / ١٩] ثم قال: فَفَنَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا [٩١ / ٢١] و النافخ جبرئيل و قال: فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي [١٥ / ٢٩] و قال: قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ [١٤ / ٩] و التعذيب هو عين القتل بل صرّح و قال: فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ [٨ / ١٧] ثم قال و ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى [٨ / ١٧] و هو جمع بين النفي و الإثبات ظاهرا لكن معناه: رميت بالمعنى الذى يكون العبد راميا، و ما رميت بالمعنى الذى يكون الحق راميا إذ هما معنيان مختلفان و

عن رسول الله صلى الله عليه و آله «١»

فى وصف ملك الأرحام إنّه يدخل الرحم فيأخذ النطفة بيده ثم يصورها جسدا فيقول: يا ربّ أذكر أم أنثى أسوى أم معوج؟

فيقول الله ما شاء، و يخلق الملك.

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

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

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

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ [٥٣ / ٤١] ثم قال: أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ [٤١ / ٥٣]

و قال: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ [١٨ / ٣] فبيّن إنّه الدليل على نفسه.

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

عرفت ربّي برّبّي و لو لا ربّي لما عرفت ربّي.

و قد وصف الله نفسه بأنّه المحيى و المميت، ثمّ فوّض الموت و الحياة إلى ملكين ففى الخبر: إن ملك الموت و ملك الحياة تناظرا، فقال ملك الموت: أنا أميت، و قال ملك الحياة: أنا احيى الأموات. فأوحى الله إليهما: كونا على عملكما و ما سخرتما له من الصنع.

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

فالمحقّق أضاف الكلّ إلى الله لأنّه عرف الحقّ و الحقيقة.

و لَمَّا جَرَى بَيْتٌ لِبَيْدٍ عَلَى لِسَانِ بَعْضِ الْأَعْرَابِ، قَصِداً أَوْ اتِّفَاقاً،

صَدَّقَهُ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فَقَالَ «١»: أَصْدَقُ بَيْتٌ قَالَهُ الشَّاعِرُ، قَوْلُ لِبَيْدٍ: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ

أَيُّ كُلِّ مَا لَا قِوَامَ لَهُ بِنَفْسِهِ، وَ إِنَّمَا قِوَامُهُ بغيرِهِ، فَهُوَ بِاعتبارِ نَفْسِهِ بَاطِلٌ، وَ إِنَّمَا حَقِيقَتُهُ وَ حَقِيقَتُهُ بغيرِهِ لَا بِنَفْسِهِ. فَإِذَا لَا حَقِّ بِالْحَقِيقَةِ إِلَّا الْقِيُومُ الْحَقُّ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، فَإِنَّهُ قَائِمٌ بِذَاتِهِ وَ كُلُّ مَا سِوَاهُ قَائِمٌ بِقُدْرَتِهِ، فَهُوَ الْحَقُّ وَ مَا سِوَاهُ بَاطِلٌ، وَ لَنَرْجِعَ إِلَى مَا كُنَّا بِصَدَدِهِ.

وَ رُبَّمَا يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا بِأَنَّ الْإِرَادَةَ مِيلٌ اخْتِيَارِيٌّ وَ الشَّوْقُ مِيلٌ طَبِيعِيٌّ. وَ لِهَذَا يَعْقِبُ الْمَكْلَفُ بِإِرَادَتِهِ الْمَعَاصِي وَ لَا يَعْقِبُ بِاشْتِهَائِهَا وَ فِي كَوْنِ الْإِرَادَةِ مِنَ الْأَفْعَالِ الْاخْتِيَارِيَّةِ نَظَرٌ وَ إِلَّا لَأَدَى إِلَى التَّسْلُسِ لِاحْتِيَاجِهِ إِلَى إِرَادَةِ أُخْرَى هَكَذَا قِيلَ، وَ لِلْكَلامِ عَلَيْهِ مَجَالٌ لَيْسَ هَاهُنَا مَوْضِعُهُ.

لَكُونِ الطَّلَبُ فَعَلًا اخْتِيَارِيًّا لَا بَدَّ فِيهِ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَطْلُوبِ

لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْعَبْدِ إِرَادَةٌ وَ قُدْرَةٌ لَمْ يُمْكِنْ تَوْجِيهُ الْأَمْرِ وَ النِّهْيُ وَ الْوَعْدُ وَ الْوَعِيدُ، وَ لَا طَلَبُ الْخَيْرِ وَ التَّحَرُّزُ عَنِ الشَّرِّ، وَ لَا فَائِدَةٌ فِي الدَّعَاءِ وَ الْعِبَادَةِ وَ الرِّيَاضَةِ وَ كَسْبِ الْعُلُومِ وَ الْأَدَابِ، لَكِنْ كُلُّ ذَلِكَ عِنْدَ التَّحْقِيقِ لَا يَنَافِي الْجَبَرَ، بَلِ الْإِنْسَانُ فِي عَيْنِ اخْتِيَارِهِ مُجْبُورٌ - كَمَا

وَرَدَ فِي حَدِيثِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «١»: «لَا جَبَرَ وَ لَا تَفْوِيضَ، بَلِ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ».

وَ لَيْسَ مَعْنَاهُ كَمَا زَعَمَهُ أَكْثَرُ مَنْ نَظَرَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ إِنَّ لِلْعَبْدِ حَالَةَ بَيْنِ الْجَبْرِ وَ التَّفْوِيضِ خَارِجًا عَنْ حَقِيقَتِهِمَا، كَمَا إِنَّ الْفَلَكَ لَا حَارٌّ وَ لَا بَارِدٌ وَ لَا إِنَّ لَهُ حَالَةَ مُمْتَزِجَةٍ عَنْهُمَا مَتَوَسِّطَةً بَيْنَ كَمَالِ كُلِّ مَنْ طَرَفِي الْجَبْرِ وَ التَّفْوِيضِ، كَالْمَاءِ الْفَاتِرِ الْمُمْتَزَجِ مِنْ مَائَتَيْنِ مَنَكَسِرَتَيْنِ، يُقَالُ لَهُ: «لَا حَارٌّ وَ لَا بَارِدٌ» إِذْ لَيْسَ شَيْءٌ مِنْهُمَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ - ذَاكَ وَ لَا ذَا - بَلِ إِنَّ اخْتِيَارَ الْإِنْسَانِ عَيْنَ اضْطِرَّارِهِ، وَ جَبْرُهُ عَيْنَ تَفْوِيضِهِ فَهُوَ مُضْطَرٌّ فِي عَيْنِ الْاخْتِيَارِ (٨٤)، وَ مُخْتَارٌ، فِي عَيْنِ الْجَبْرِ، لِأَنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ صِفَةً لَازِمَةً هِيَ كَمَالُهُ الثَّانِي (٨٥)، وَ هُوَ صُورَةٌ كَمَالُهُ الْأَوَّلُ الَّذِي بِهِ قِوَامُ ذَاتِهِ -

كَالْحَرَارَةِ لِلنَّارِ (٨٦)، وَ الْبُرُودَةِ لِلْمَاءِ وَ الْيَبُوسَةِ لِلْأَرْضِ، وَ الرُّطُوبَةُ لِلْهَوَاءِ - وَ صِفَةُ الْإِنْسَانِ فِي هَذَا الْعَالَمِ (٨٧) - وَ مَا يَجْرِي مَجْرَاهُ مِنَ الْحَيَوَانِ - هُوَ الْاخْتِيَارُ لِمَا لَهُ أَنْ يَفْعَلَ بِهَذَا الْاخْتِيَارِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ.

فَعَلَى هَذَا - فَالْجَوَابُ عَمَّا ذَكَرُوهُ أَوَّلًا بِالْمَنْعِ عَنْ قَوْلِهِمْ: «لَمْ تَكْفُرُونَ؟» بِمَنْزِلَةِ: «لَمْ تَسُودُّونَ؟» وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْكَافِرَ الْأَسْوَدَ، لَيْسَ فِي اسْوَدَّادِهِ مَخْتَارًا فِي عَيْنِ الْإِجْبَارِ كَمَا فِي كَفَرِهِ، فَإِنَّ كَفَرَهُ وَقَعَ بِاخْتِيَارِهِ، بِخِلَافِ سِوَادِهِ.

وَ عَمَّا ذَكَرُوهُ ثَانِيًا: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَرِدْ مِنْ عِبَادِهِ أَوَّلًا وَ بِالذَّاتِ الْكَفَرِ - بَلِ ثَانِيًا وَ بِالْعَرَضِ - كَمَا قَالَ: وَ لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ [٧ / ٣٩] وَ قَوْلُهُ: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [٢ / ١٨٥].

فَقَدْ ثَبَتَ بِالْحِكْمَةِ أَنَّ الْخَيْرَ بَرَضَاهُ وَ قَضَاهُ جَمْلَةً وَ تَفْصِيلًا، وَ الشَّرَّ بِقَضَائِهِ جَمْلَةً (٨٨) وَ بِقُدْرَتِهِ تَفْصِيلًا، فَالْإِرَادَةُ الْأُولَى الرِّضَايَةُ (٨٩) تَوْدَى إِلَى الْخَيْرِ الْكُلِّيِّ (٩٠) وَ النِّظَامِ الْأَعْلَى بِالْقِيَاسِ إِلَى الْعَوَالِمِ كُلِّهَا بِحَسَبِ الْأَنْوَاعِ (٩١)، وَ الْإِرَادَةُ الثَّانِيَّةُ الْقُدْرَةُ الْجَزْئِيَّةُ تَوْدَى إِلَى الْخَيْرِ وَ السَّعَادَةِ لَطَائِفُهُ بِالْقِيَاسِ إِلَى عَالَمٍ، وَ إِلَى الشَّرِّ لَطَائِفُهُ أُخْرَى بِالْقِيَاسِ إِلَى عَالَمٍ آخَرَ، كَمَا

فِي الْحَدِيثِ الْإِلَهِيِّ «١»: «هُوَ لَئِنْ لَلْجَنَّةِ وَ لَا أَبَالِي، وَ هُوَ لَئِنْ لَلنَّارِ وَ لَا أَبَالِي»

وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ [١١ / ١١٩]. (٩٢) (٩٣)

و أمّا التوبيخ و التخويف و الزجر و الإيعاد و ما يقابلها- من التحسين و النصيحة و التعظيم و البشارة و الوعد و غير ذلك- فهي من جملة الأسباب القدرية و من المهيّجات للدواعي و الأشواق، و البواعث على الأغراض و الحركات كسائر الأمور القدرية الواقعة تحت الأسباب القريبة (٩٤) التي للاختيار فيها مدخل - كما مرّ مرارا.

و أمّا عمّا ذكره ثالثاً فبأنّ هذه الأفعال- كالكفر و الإفك و الصرف و الإعراض- لها وجهان: وجه إلى الأسباب و الدواعي الكلية العالية، و وجه إلى الدواعي و الأسباب القريبة كإرادة العبد و قدرته و شوقه و داعيته، سيّما قدرته التي يتساوى بالنسبة إليها الطرفين.

فالسؤال بكيف، و لم و أين و أنّى و بسائر الكلمات الاستفهامية عمّن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء و الأرض و لا يخرج عن قدرته و سلطانه شيء من عالمي الملك و الملكوت إنّما يكون بالقياس إلى الأسباب القريبة المكتنفة بفعل العبد، و بالنظر إلى العلوم الحادثة الزمانية المتجددة حسب تجدد الأحوال و الأجل و الأمكنة و الأوضاع و أمّا بالقياس إلى ذات الله القيوم و علمه المحيط بالكلّ فلا كيف و لا أين و لا متى و لا وضع و لا لميّة، لأنّ هناك اضمحلت الكثرات و طاحت الايون و الإشارات و هلكت الأوضاع و الكيفيات، فيصير الكلّ كلا شيء، و الأمكنة تتضائل من قهره كنقطة واحدة، و الأزمنة تنزوي بعضها إلى بعض من سطوته و هيئته، فتصير كأن واحد.

و أمّا ما ذكره صاحب التفسير الكبير من قوله «١»: «لو أراد الله منهم الشكر لأراد ذلك إمّا بشرط أن يصل للشاكر داعية الشكر، أو لا بهذا الشرط. و الأوّل باطل، لأنّ تلك الداعية إن كانت من فعل العبد لافتقر هذه الداعية إلى داعية أخرى، و الكلام فيها عائد. و إن كانت من الله فحيث خلق الله 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 على أصولهم».

فمندفع، لأنّنا نختار أنّ حصول الشكر من العبد بالاختيار مشروط بحصول الداعية فيه - سواء كانت بالاختيار، فيستدعي داعية أخرى، أو بالاضطرار، فيكون من فعل الحق، و على أيّ الوجهين ينتهي بالأخرة إلى حصول داعية ليست هي من فعل العبد، بل من فعل الله الحاصل في العبد اضطرارا.

و قد مرّ مرارا إن اختيار العبد ينتهي آخر الأمر إلى ما هو حاصل فيه بالاضطرار فإن علم الإنسان و داعيته مخلوقان لله بالاتفاق، و النزاع ليس إلّا في ترتّب هذه الأمور و افتقار بعضها إلى بعض أو في عدم الترتيب. فإنّ الأشاعرة و من يحذو حذوهم أنكروا حكمة الله في هذا الترتيب، و نفوا القول بالعلّة و المعلول، و لهذا أسندوا القبائح و الشرور كلّها إلى الله أولاً و بالذات - تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

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

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

ففعل العبد من جهة وقوعه باختياره يحكم عليه ب «القدر و التفويض» - أي: بكونه واقعا بقدرتنا، مفوضة إلينا - و من جهة وقوعه بمشيئة الله و قضائه و قدره، و الوسائط المترتبة المستندة - على ترتيبها في سلسلة العلل و المعلولات - إلى الله، يحكم عليه ب «الجبر» كما سبق.

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

فهذا هو التوحيد فى الأفعال إلا أنه وقع فى البين حجاب يمنع أن يرى هذا التوحيد بعين البصيرة، و هو أن الحوادث التى هى الأفعال الاختيارية للحيوانات- و خصوصا الإنسان- الحكم مطرّد فيها، لأنها ممكنة، فكلّ ممكن لا بدّ من استناده إلى واجب الوجود، كيف و كلّ حادث- سواء كان فعلنا الاختيارى أم لا- إذا نظرنا إلى حدوثه و إمكانه أذنا النظر اضطرارا إلى وجود تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج ٤، ص: ٢١٢

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

ف نقول فى الكشف عنه: إن حركاتك و سكناتك بمشيّتك، إلا أن مشيّتك ليست بمشيّتك، بل بقضاء الله و قدره- إذ لو كانت كذلك لافتقرت تلك المشيئة إلى مشيئة أخرى و هكذا إلى غير النهاية- فإذا لم تكن مشيّتك بمشيّتك فهى لازمة لك من أسباب قدرية مودية إليها، فإذا لم تكن المشيئة إليك فمهما وجدت المشيئة التى تصرف القدرة إلى مقدورها انصرفت و لا سبيل لها إلى المخالفة و إذا انصرفت لزمت الحركة ضرورة بالقدرة، و القدرة محرّكة ضرورة عند انجزام المشيئة، و المشيئة تحدث فى القلب بالأسباب الخارجية المشاهدة، و هى تحدث بالأسباب الغائبة عنها، فهذه ضروريات مترتبة بعضها على بعض، و ليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة، و لا انصراف القدرة إلى المقدور، و لا وجود بعث المشيئة للقدرة، فهو مضطّر فى الجميع.

و لا يتوهم من أحد أن هذا خلق الأعمال، الذى ذهب إليه الأشاعرة، القائلين بالجبر المحض من غير اختيار.

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

قلت: لو انكشف لك الغطاء عن عين البصيرة بنور الاهتداء لعرفت أنك مجبور فى عين الاختيار، و تحقيقه يفتقر إلى تحقيق معنى الاختيار، فاطلبه من كتب أولى 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 على ترتيب واجب و حق لازم، و لا يجرى فى الملك و الملكوت طرفة عين و لا فلتة خاطر و لا فلتة ناظر إلا بقضاء الله و قدره و إرادته و مشيئته، لا رادّ لقضائه و لا معقب لحكمه يُضِلُّ تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج ٤، ص: ٢١٣

مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

كيف و لو لم يكن هكذا لكانت المعاصى و الجرائم الصادرة من الأشقياء- إن كان الله يكرهها و لا يريدّها- فإنما هى جارية على وفق مراد إبليس- أذله الله- مع أنه عدوّ الله، ثم القبايح أكثر من الحسنات، و المعاصى أكثر من الطاعات فيكون الجارى على وفق إرادة العدو أكثر من الجارى على وفق إرادة الله تعالى، و هذا مما لا يليق برئيس قرية، فكيف يليق بالملك الجبار ذى الجلال و الإكرام.

فقد علم أن الإرادة الأزلية تعلّقت بنظام العالم على هذا الوجه العام، و أمّا الأوامر و النواهي الشرعية فهى أمور مقرّبة للطاعات، مبعّدة عن المعاصى، و أسباب مهيجة للخيرات، دافعة للشُرور و الآفات، حسب ما يمكن و يليق لكلّ أحد.

فإن قلت: إذا كان الواقع من المعاصى و الشرور بقضاء الله و قدره، فلما ذا يعاقب من ساقه القدر إلى اقتراف خطيئة؟

يقال: العقوبة من اللوازم و التبعات المتّصلة من غير حاجة إلى معاقب منفصل و منتقم من خارج، و يدلّ عليه كثير من الآيات القرآنية كقوله تعالى:

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

من عرف الله و عرف أفعاله علم أن الشمس و القمر و النجوم مسخرات بأمره، و كذا العقل و النفس - اللذان هما فوق هذه الأمور - مسخران بيد قدرته كالقلم و القرطاس في يد الكاتب، و كذا الحيوانات لها اختيارات، (١٠) في نفس اختيارها مسخرات له، فإذا عرفت الأمور هكذا فقد عرفت الله و عرفت فعله و نعمته عليك، و كنت موحدا و قدرت على شكره، بل كنت بهذه المعرفة بمجردها

تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج ٥، ص: ٩٢

شاكرا لله.

النفس من حيث هي نفس و إن كانت مختارة في فعلها، إلّا أنّ فعلها كاختيارها ليس يصدر عنها بالاستقلال، بل بمشاركة مبدأ عقلی و إمداد جوهر قدسیّ و تأييد ملك علویّ من الملائكة العلویّة العقلیّة، فمنه تفيض کمالاتها و منه يأتي رزقها رغدا، و ليست أرزاقها بتقديرها، بل بتقدير مقدرّ عليم، و إنّما شأنها استدعاء الرزق و النعمة و استجلابها و طلبها لا غير، و لها من

تفسير القرآن الكريم (صدرا)، ج ٧، ص: ٥١

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

ولادت ۹۵۰ - وفات ۱۰۱۴ هـ ش

محمد حسين طباطبائي

اصول فلسفه و روش رئاليسم

جلد ۳

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

انسان فعل را بواسطه اراده اختیار و انتخاب کرده و با مقارنت بقیه اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می‌نماید

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

انتخاب کننده فعل را در انسان ایجاد می‌کند پس انسان فعل را با اراده انتخاب می‌کند ولی در اراده تحت تاثیر علتی خارج از خودش است

و أما القول بالجبر و إنكار الاختيار فى الأفعال بتقريب أن فاعلية الواجب بالذات و تعلق إرادته بالفعل المسمى اختياريًا يجعل الفعل واجب التحقق ضرورى الوقوع و لا معنى لكون الفعل الضرورى الوجود اختياريًا للإنسان له أن يفعل و يترك و لا لكون إرادته مؤثرة فى الفعل.

يدفعه أن فاعليته تعالى طويلة لا تنافى فاعلية غيره أيضا إذا كانت طويلة و إرادته إنما تعلقت بالفعل بوصف أنه اختياري فأراد أن يفعل الإنسان باختياره و إرادته فعلا كذا و كذا فالفعل الاختياري واجب التحقق بوصف أنه اختياري.

و استدل بعضهم على الجبر فى الأفعال بأنه فعل المعصية معلوم للواجب تعالى فهو واجب التحقق ضرورى الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه جهلا و هو محال فالفعل ضرورى و لا يجمع ضرورة الوقوع الاختيارية الفعل.

و يعارضه أن فعل المعصية معلوم للواجب تعالى بخصوصية وقوعه و هو أنه صادر عن الإنسان باختياره فهو بخصوصية كونه اختياريًا واجب التحقق ضرورى الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه تعالى جهلا و هو محال فالفعل بما أنه اختياري ضرورى التحقق.

تنبيه

استدلّهم على الجبر فى الأفعال بتعلق علم الواجب تعالى بها و تعيين وقوعها بذلك استناد منهم فى الحقيقة إلى القضاء العلمى الذى يحتم ما يتعلق به من الأمور و أما الإرادة التى هى صفة ثبوتية زائدة على الذات عندهم فإنهم لا يرونها مبدأ للفعل موجبا له زعما منهم أن وجوب الفعل يجعل

الفاعل موجبا بفتح الجيم و الواجب تعالى فاعل مختار بل شأن الإرادة أن يرجح الفعل بالأولية من غير وجوب فللإرادة أن يخصص أى طرف من طرفى الفعل تعلق به.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

له لم يكن لنا سبيل إلى إثبات فاعل لها وراءها و هو الواجب الفاعل للكل.

و أما القول بالجبر و إنكار الاختيار فى الأفعال بتقريب أن فاعلية الواجب بالذات و تعلق إرادته بالفعل المسمى اختياريا يجعل الفعل واجب التحقق ضرورى الوقوع و لا معنى لكون الفعل الضرورى الوجود اختياريا للإنسان له أن يفعل و يترك و لا لكون إرادته مؤثرة فى الفعل.

يدفعه أن فاعليته تعالى طولية لا تنافى فاعلية غيره أيضا إذا كانت طولية و إرادته إنما تعلقت بالفعل بوصف أنه اختيارى فأراد أن يفعل الإنسان باختياره و إرادته فعلا كذا و كذا فالفعل الاختيارى واجب التحقق بوصف أنه اختيارى.

و استدلل بعضهم على الجبر فى الأفعال بأنه فعل المعصية معلوم للواجب تعالى فهو واجب التحقق ضرورى الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه جهلا و هو محال فالفعل ضرورى و لا يجمع ضرورة الوقوع اختيارية الفعل.

و يعارضه أن فعل المعصية معلوم للواجب تعالى بخصوصية وقوعه و هو أنه صادر عن الإنسان باختياره فهو بخصوصية كونه اختياريا واجب التحقق ضرورى الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه تعالى جهلا و هو محال فالفعل بما أنه اختيارى ضرورى التحقق.

تنبيه

استدلّاهم على الجبر فى الأفعال بتعلق علم الواجب تعالى بها و تعيين وقوعها بذلك استناد منهم فى الحقيقة إلى القضاء العلمى الذى يحتم ما يتعلق به من الأمور و أما الإرادة التى هى صفة ثبوتية زائدة على الذات عندهم فإنهم لا يرونها مبدأ للفعل موجبا له زعما منهم أن وجوب الفعل يجعل

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

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

على أن الفاعل المختار لو عاد موجبا بالفتح بسبب وجوب الفعل لم يكن فى ذلك فرق بين أن يستند وجوب المعلول إلى علم سابق و قضاء متقدم أو إلى إيجاب الفاعل للفعل الذى هو مفاد قولنا الشئ ما لم يجب لم يوجد.

و أيضا قد ظهر مما تقدم أن الترجيح بالأولوية مرجعه إلى عدم حاجة الممكن فى تعيين أحد طرفى الوجود و العدم إلى المرجح لبقاء الطرف المرجوح على حد الجواز مع وجود الأولوية فى الطرف الراجح و عدم انقطاع السؤال بلم بعد.

و أيضا الترجيح بالإرادة مع فرض استواء نسبتها إلى طرفى الفعل و الترك مرجعه إلى عدم الحاجة إلى المرجح.

ترجمه تفسير الميزان

فعل ارادى هم كه گفتيم با وساطت علم و اراده از فاعل سر مى زند، بتقسيم ديگرى بدو قسم منقسم ميشود، براى اينكه در اينگونه افعال همواره فاعل خود را بر سر دو راهى بكنم يا نكنم مى بيند، و ترجيح يكي از دو طرف انجام و ترك، گاهى مستند بخود فاعل است، بدون اينكه چيزى و يا كسى ديگر در اين ترجيح دخالت داشته باشد، مانند گرسنه اى كه در سر دو راهى بخورم يا نخورم، بعد از مقدارى فكر و تروى، ترجيح ميدهد كه اين نان موجود را نخورد، چون بنظرش رسيده كه مال مردم است، و صاحبش اجازه نداده، لذا از دو طرف اختيار نگهدارى آن نان را انتخاب مى كند، و يا آنكه ترجيح ميدهد آن را بخورد.

و گاهى ترجيح يك طرف مستند به تاثير غير است، مثل كسى كه از طرف جبار زوردارى مورد تهديد قرار گرفته، كه بايد فلان كار را بكنى، و گر نه، تو را مى کشم، او هم بحكم اجبار، آنكار را مى كند، و با اراده هم مى كند، 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 اختيارى، و دوم را فعل اجبارى ميناميم. و خواننده عزيز اگر دقت كند، خواهدديد: كه فعل اختيارى همانطور كه گفتيم هر چند مستند باجبار جبار است، و آن زورگو است كه با اجبار و تهديدش يكي از دو طرف اختيار را براى فاعل محال و ممتنع مى كند، و براى فاعل جز يك طرف ديگر را باقى نمى گذارد، لكن اين فعل اجبارى نيز مانند فعل اختيارى سر نمى زند، مگر بعد از آنكه فاعل مجبور، جانب انجام دادن را بر جانب انجام ندادن ترجيح دهد، هر چند كه شخص جابر بوجهى سبب شده كه او فعل را انجام دهد، و لكن انجام فعل ما دام كه بنظر فاعل، بر

ترک رجحان نیابد، واقع نمیشود، هر چند که این رجحان یافتنش، بخاطر تهدید و اجبار جابر باشد، بهترین شاهد بر این معنا و جدان خود آدمی است.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

برای خود هر کاری را که می‌خواهد اختیار کند، و به عبارتی دیگر او در هر فعلی که به آن برخورد نموده و از آن مطلع شود (هم) می‌تواند طرف انجام دادن آن فعل را انتخاب کند و (هم) می‌تواند طرف ترک آن را برگزیند، پس هر فعلی از افعال که آوردنش برای آدمی ممکن باشد وقتی به انسان پیشنهاد شود انسان به حسب طبعش در سر یک دو راهی می‌ایستد و می‌اندیشد که آیا این فعل را انجام دهم و یا ترک کنم، و اما در اصل این اختیار مجبور و به عبارتی

صحيح تر مضطر و ناچار است هر چند كه در انجام و ترك افعال مختار است و به همين جهت فعل را به او نسبت مى دهيم 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 مفيد به هيچ قيدى و معلول هيچ علتى غير از انتخاب خودش نيست و اين است معناى اينكه مى گوييم انسان تكويناً و به حسب خلقتش موجودى است آزاد.

ولادت ۱۲۸۱ - وفات ۱۳۶۰ هـ ش

امام خمينى ره

الطلب و الإرادة

[حول إرادة الإرادة]

فمنها «(۱)» - و هي أصعبها: أن الإرادة الإنسانية إن كانت واردة من الخارج بأسباب و علل منتهية إلى الإرادة القديمة كانت واجبة التحقق من غير دخالة العبد في ذلك فيكون مضطراً و ملجأ في إرادته، و لازمه الاضطرار في فعله؛ لأن ما يكون علته التامة اضطرارية يكون هو أيضاً كذلك. و إن كانت إرادته بإرادته تنقل الكلام إلى إرادة إرادته، فإما أن يتسلسل أو يلزم الاضطرار و الجبر. و لقد أجاب عنها أساطين الفلسفة و أئمة الفن بما لا يخلو عن التكلف و الإشكال، فتصدى السيد المحقق الداماد - نصر الله تربته - لجوابها: «بأن الإرادة حالة شوقية إجمالية متأكدة بحيث ما إذا قيست إلى نفس الفعل و كان هو الملتفت إليه باللحاظ بالذات كانت هي شوقاً و إرادة بالقياس إليه، و إذا ما قيست إلى إرادته و الشوق

الإجماعى إليه و كان الملتفت إليه باللحاظ بالذات تلك الإرادة و الشوق لا نفس الفعل كانت هي شوقاً و إرادة بالقياس إلى الإرادة من غير شوق آخر مستأنف و إرادة أخرى جديدة و كذلك الأمر في إرادة الإرادة، و إرادة إرادة إلى سائر المراتب. فإذن كل من تلك الإرادات المفصلة يكون بالإرادة و الاختيار و هي بأسرها مضمنة في تلك الحالة الشوقية الإجماعية المعبر عنها بإرادة الفعل و اختياره» (۱). انتهى كلامه رفع مقامه. ثم حاول «(۲)» مقايضة الإرادة في ذلك بالعلم بالشىء تارة، و بالعلم بذواتنا أخرى، و بالنية في العبادة ثالثة، و بالزوم و لزوم الزوم رابعة، و بالإرادة المتعلقة بالمسافة القابلة للانقسام إلى غير النهاية خامسة، و لك قياسها بالإمكان في الممكنات و الوجوب في الواجب و ضرورة القضايا الضرورية إلى غير ذلك. و أنت خبير بما فيه و في مقايضاته فإن الإرادة بما أنها صفة موجودة حقيقية تحتاج إلى علة موجودة؛ إما إرادة أخرى أو شىء من خارج، فيتسلسل أو يلزم الاضطرار و الجبر. و لا يمكن أن يقال:

علة تحقق الإرادة نفس ذاتها، بالضرورة كما أن العلم بالغير أو بذواتنا ليس معلولاً لنفسه بل لأمر آخر. نعم، إذا لاحظنا علمنا بصورة، يكون معلوماً بواسطة هذا اللحاظ و تنقطع اللحاظات بتركها، و كذا في اللزومات فإن اللزوم أمر اعتبارى إذا لوحظ طرفاً يعتبر لزوم آخر بينه و بين الموضوع و تنقطع بانقطاع الاعتبار، و أما الإرادة المتعلقة بالشىء فلا تكون اعتبارية و تابعة للحاظ. و بالجملة: فقياساته مع الفارق خصوصاً بالإرادة المتعلقة بالمسافة كما لا يخفى. و أما القياس بالنية في العبادة فغير معلوم الوجه؛ فإن النية فيها لا تلزم أن تكون منوية و إلّا فيرد عين الإشكال فيها أيضاً، و لا يدفع بما ذكر. و اتضح بطلان قياسنا بالإمكان و الوجوب و الضرورات أيضاً. و بالجملة: ما أفاده لا يغنى من الجواب عن الشبهة. و أشكال عليه تلميذه الأكبر رحمه الله بأن لنا أن نأخذ جميع الإرادات بحيث لا يشذ عنها شىء و نطلب أن علتها أى شىء هي فإن كانت إرادة أخرى لزم الجبر في الإرادة «(۱)». أقول: هذا نظير ما يقال في الاستدلال على وجود غنى بالذات

إنه لو فرض سلسلة غير متناهية في الوجود يكون كل فرد فرد فيها فقيراً ممكناً لنا أن نحيط بعقلنا على السلسلة إجمالاً، فنقول: السلسلة الغير المتناهية من الفقراء لا يمكن أن تدخل و لا فرد منها في الوجود إلّا بإفاضة غنى بالذات، و إلّا فالفقر الفاقد للشىء لا يمكن أن يكون معطياً و مغنياً، فكل موجود دل على الغنى بالذات، فسد فقر الفقير لا يمكن إلّا

بالغنى. و العجب أن المحقق الداماد كان متنبهاً على هذا الإشكال في تقريره أصل الشبهة و مع ذلك أجاب بما عرفت. و أجاب المحقق الخراساني رحمه الله «١» عن أصل الشبهة بأن الاختيار و إن لم يكن بالاختيار إلا أن بعض مبادئه غالباً يكون بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبة و اللوم و المذمة. و فيه: أن الفعل الاختياري على الفرض ما كان مبادئه بالاختيار، فحينئذٍ نقل الكلام إلى تلك المبادئ التي ادعى أنها بالاختيار هل تكون الإرادة المتعلقة بها بالإرادة و اختيارها بالاختيار فيتسلسل أو يلزم المحذور.

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

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

و الإشكال في أن علّتها هل هي إرادة أخرى منه أو أمر من خارج؟ و أسد ما قيل في المقام هو ما أجاب عنه بعض الأكابر «١» و إنني كنت معتمداً عليه سابقاً، و بيانه بتوضيح منّا: أن الإرادة بما هي من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، وزانها وزان سائر الصفات الكذائية، فكما أن المعلوم ما تعلّق به العلم لا ما تعلّق بعلمه العلم، و المحبوب ما تعلّق به الحب لا ما تعلّق بحبه الحب و هكذا، كذلك المراد ما تعلّق به الإرادة لا ما تعلّق بإرادته الإرادة، و المختار من يكون فعله بإرادته و اختياره لا إرادته و اختياره، و القادر من يكون بحيث إذا أراد الفعل صدر عنه و إلا فلا، لا من يكون إذا أراد إرادة الفعل فعل، و لو توقّف الفعل الإرادي على كون الإرادة المتعلقة به متعلقة للإرادة لزم أن لا يوجد فعل إرادي قطّ حتّى ما صدر عن الواجب. إن قلت: هذا مجرد اصطلاح لا يدفع به الإشكال من عدم صحة العقوبة على الفعل الإلجائي الاضطراري، فإنّ مبدأ الفعل و هو الإرادة إذا لم يكن إرادياً اختياريّاً يكون الفعل اضطراريّاً و معه لا تصحّ العقوبة. قلت: هاهنا مقامان؛ أحدهما: تشخيص الفعل الإرادي من

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

تحقيق به يدفع الإشكال

اعلم أن الأفعال الاختيارية الصادرة من النفس على ضربين: أحدهما: ما يصدر منها بتوسط الآلات الجرمانية كالكتابة و الصياغة و البناء، ففي مثلها تكون النفس فاعلة الحركة أوّلاً

و للأثر الحاصل منها ثانياً و بالعرض، فالبناء إنّما يحرك الأحجار و الأخشاب من محلّ إلى محلّ و يضعها على نظم خاصّ و تحصل منه هيئة خاصة بنائية و ليست الهيئة و النظم من فعل الإنسان إلا بالعرض، و ما هو فعله بالآلة هو الحركة

القائمة بالعضلات أولاً وبتوسطها بالأجسام، و في هذا الفعل تكون بين النفس المجردة و الفعل وسائط و مبادئ من التصور إلى العزم و تحريك العضلات. و الضرب الثاني: ما يصدر منها بلا وسط أو بوسط غير جسماني كبعض التصورات التي يكون تحققها بفعالية النفس و إيجادها- لو لم نقل جميعها كذلك- مثل كون النفس لأجل الملكة البسيطة الحاصلة لها من ممارسة العلوم خلقة للتفاصيل، و مثل اختراع نفس المهندس صورة بدعية (بدية- خ ل) هندسية، فإن النفس مع كونها فعالة لها بالعلم و الإرادة و الاختيار لم تكن تلك المبادئ حاصلة بنحو التفصيل كالمبادئ للأفعال التي بالآلات الجسمانية؛ ضرورة أن خلق الصور في النفس لا يحتاج إلى تصورهما و التصديق بفائدتها و الشوق و العزم و تحريك العضلات، بل لا يمكن توسط تلك الوسائط بينها و بين النفس؛ بدهة عدم إمكان كون التصور مبدأ (مبدأ- خ ل) للتصور بل نفسه حاصل بخلافة النفس و هي بالنسبة إليه فاعلة بالعناية بل بالتجلى؛ لأنها مجردة و المجرد

واجد لفعليات ما هو معلول له في مرتبة ذاته، فخلقيته لا تحتاج إلى تصور زائد بل الواجدية الذاتية في مرتبة تجردها الذاتي الوجودي تكفي للخلقية كما أنه لا يحتاج إلى إرادة و عزم و قصد زائد على نفسه. إذا عرفت ذلك فاعلم أن العزم و الإرادة و التصميم و القصد من أفعال النفس و لم يكن سبيلها سبيل الشوق و المحبة من الأمور الانفعالية. فالنفس مبدأ الإرادة و التصميم و لم تكن مبدئيتها بالآلات الجرمانية بل هي موجودة لها بلا وسط جسماني. و ما كان حاله كذلك في صدوره من النفس لا يكون بل لا يمكن أن يكون بينه و بينها إرادة زائدة متعلقة به، بل هي موجودة له بالعلم و الاستشعار الذي في مرتبة ذاتها و بالعزم و الإرادة و الاختيار الحاصلة في تلك المرتبة؛ لأن النفس مبدؤها و فاعل إلهي بالنسبة إليها و الفاعل الإلهي و اجد لأثره بنحو أعلى و أشرف، فكما أن المبدأ للصور العلمية و اجد لها في مرتبة ذاته البسيطة بنحو أعلى و أشرف و أكمل فكذا الفاعل للإرادة، لكن لما كانت النفس ما دامت متعلقة بالبدن و مسجونة في الطبيعة غير تامة التجرد تجوز عليها التغيرات و التبدلات و الفاعلية تارة و عدمها أخرى، و العزم و عدمه، فلا يجب أن تكون فعالة بالدوام و لا عالمة (عامل- خ ل) و عازمة

كذلك. نعم، لو فرض حصول التجرد التام لها تصير مبدأ للصور الملكوتية من غير تخلف عنها إلّا بوجه الظهور و البطون مما يعرفه الراسخون في العلم.

تنبيه

إن هاهنا نكتة لعلها أقرب إلى بعض الأفهام لدفع الشبهة و هي أن النفس في الأفعال الخارجية الصادرة منها لما كان توجهها الاستقلالي إليها و تكون المبادئ من التصور إلى العزم و الإرادة منظوراً بها؛ أي بنحو التوسل إلى الغير و بنعت الآلية لم تكن متصورة و لا مرادة و لا مشتاقاً إليها بالذات بل المتصور و المراد و المشتاق إليه هو الفعل الخارجي الذي يتوسل بها إليه، فلا معنى لتعلق الإرادة بالإرادة و لو فرض إمكانه؛ لعدم كونها متصورة و لا مشتاقاً إليها و لا معتقداً فيها النفع فتدبر.

و من الإشكالات في المقام: أنه من المقرر في الفلسفة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، و وجوب الشيء ضرورة تحققه و امتناع

لا تحققه، فحينئذ يكون صدور الفعل عن الفاعل واجب التحقق، و ما كان كذلك يكون الفاعل مضطراً في إيجاد ملجأ في فعله. و قد فصل جمع من المتكلمين (١) بين ما يصدر عن الفاعل المختار فمنعوا القاعدة لئلا ينسد باب إثبات الاختيار للواجب، و بين غيره لئلا ينسد باب إثبات الصانع تعالى، فكأنهم بنوا جريان القاعدة العقلية على أهوائهم لا على ما ساق إليه البرهان، فكأن النتائج دعيتهم إلى قبول البراهين لا هي هدتهم إلى النتائج. فانظر ما ذا ترى! و كان الأولى و الأجدر ترك التعرض لأقوالهم، لكن لما اغتر بقولهم بعض الأعيان من أهل التحقيق رحمه الله «٢» و تبعه غيره من غير تدقيق، دعانا ذلك إلى تعرض إجمالي لمعنى القاعدة فنقول: التحقيق أنها قاعدة تامة مبرهنة مؤسسة على الأوليات كلية عامة لجميع الممكنات و الحوادث الذاتية و الزمانية- صدرت من فاعل مختار أو لا- غير مصادمة لاختيار الفاعل المختار.

أما كونها تامة عامة فيتضح بعد ذكر اصول: الأول: إنَّ كلَّ ما يتعلَّل ويتصور إمَّا ضرورى التحقُّق أو ضرورى اللاتحقُّق أو لا ضرورى التحقُّق و اللاتحقُّق. الأول هو الواجب، والثانى الممتنع، والثالث الممكن. و التقسيم بينها حاصر دائر بين النفسى و الإثبات، و لا يعقل قسم آخر للزوم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما. و هذا التقسيم بحسب مقايضة ذات الشيء و مفهومه، و أمَّا بحسب نفس الأمر فكلَّ شىء ممكن إمَّا واجب التحقُّق أو ممتنع؛ لأنَّ علته التامة إمَّا محققة فيجب تحقُّقه و إلَّا لم تكن تامة، أو غير محققة فيمتنع و إلَّا ما فرض علَّة ليس بعلة و سيأتى بيانه، و لا ثالث لهما بحسب نفس الأمر، فحينئذٍ كلَّ ما خرج عن أحد القسمين دخل فى القسم الآخر. الثانى: إنَّ كلَّ ممكن بالنظر إلى ذاته و ماهيته، نسبة الوجود و العدم إليه على السواء لا يترجَّح إحداهما على الاخرى، و يستحيل ثبوت الأولوية الذاتية لها سواء كانت بالغة حدَّ الوجوب كافية فى الوجود أو لا. أمَّا الاولى فواضحة للزوم انقلاب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات، و أمَّا الثانية فلائز الممكن قبل تحقُّقه و بالنظر إلى ذاته و ماهيته ليس بشىء بل هو اعتبار محض

و اختراع عقلى صرف؛ فإنَّ ما ليس بموجود ليس محضاً لا يمكن أن يثبت له شىء حتى ذاته و ذاتياته، و الأولوية خصوصية وجودية تجعل الماهية أقرب إلى التحقُّق، و ما ليس بموجود - أى معدوم صرف - لا يعقل فيه ثبوت أمر عدمى له فضلاً عن ثبوتى و لا يتصور فيه اقتضاء رأساً، و الماهية من حيث هى ليست إلَّا هى بل فى حال العدم ليست هى. الثالث: بعد ما لم يكن للممكن اقتضاء ذاتى مطلقاً و تكون نسبة الوجود و العدم إليه على السواء، لا بدَّ فى تحقُّقه و وجوده من علَّة مؤثرة، و هى إمَّا أن تسدَّ جميع الأعدام الممكنة عليه أو لا. فعلى الثانى لا يمكن أن يصير موجوداً للزوم الأولوية الذاتية و (أو - خ ل) موجودية المعلول بلا علَّة مؤثرة و الترجَّح (الترجيح - خ ل) بلا مرجَّح و هو اجتماع النقيضين. و بعبارة اخرى لو كان لموجوديته ألف شرط فوجد الجميع إلَّا واحد منها لا يمكن أن يصير موجوداً للزوم الخلف، بل مع عدم واحد من شروطه لا يمكن أن يصير أولى بالوجود؛ لأنَّه بعدَّ فى حال العدم فلا يعقل اتصافه بصفة وجودية و جهة اقتضائية و لو غيرية. و بعد تحقُّق جميع ما يحتاج إليه فى وجوده و حصول علته التامة لا يمكن عدم تحقُّقه؛ للزوم الخلف و سلب الشىء عن

نفسه، فلا بدَّ أن ينضمَّ إليها ما يخرج الممكن عن الامتناع الوقوعى و هو بتمامية علته. فإذا خرج من الامتناع، ينسلك فى الوجوب؛ لامتناع الوساطة بينهما بحسب متن الواقع؛ لأنَّه إمَّا بقى بعدَّ على حاله الأول و لم تؤثر العلَّة فيه و هذا عين الامتناع، و إمَّا أثرت فيه و سدَّت الأعدام الممكنة عليه و هذا عين الوجوب الغيرى. و هذا الوجوب لما لم يكن ذاتياً فلا محالة يكون من قبل العلَّة و إيجابه. فإذا اعتبر فى جانب العلَّة و قيس إليها يكون العلَّة فاعلاً موجباً - بالكسر - و هو الوجوب السابق، و إذا اعتبر فى جانب المعلول و قيس إليه يكون المعلول واجباً و هو الوجوب اللاحق، فالفاعل أو العلَّة أوجب الشىء فأوجده، و الفعل أو المعلول وجب فوجد. إذا عرفت ما ذكر يتضح لك أنَّ القاعدة تامة مؤسسة على الأوليات و عامة لجميع الماهيات الممكنة و يكون الممكن - أى ممكن كان - من طباع ذاته ذلك سواء كان أثر الجاعل المختار أو لا، و لا يكون موضوع القاعدة المبرهنة ممكناً خاصاً، و فعل الفاعل المختار ممكن أيضاً يأتى فيه ما ذكر، و لا يعقل تخصيصها إلَّا على أهواء بعض أصحاب الجدل. هذا حال القاعدة. و أمَّا عدم منافاتها لمختارية الفاعل المختار فهو أيضاً بمكان من الوضوح بعد فهم مفادها؛ فإنَّ مقتضى القاعدة أنَّ الممكن ما

لم يصر واجباً لم يصر موجوداً، و العلَّة التامة باقتضاءها أوجب المعلول فأوجده، فأية منافاة بين هذا و بين كون الفاعل مختاراً؛ لأنَّ الفاعل المختار بإرادته و اختياريته فعاليته أوجب الفعل فأوجده، و هذا يؤكِّد اختياريته الفاعل. و بعبارة اخرى أنَّ العلَّة موجبة - بالكسر - فإذا كان الموجد فاعلاً مختاراً يكون موجباً - بالكسر - باختياره. و المتكلِّم لعدم استشعاره بموضوع القاعدة و برهانها و مفادها زعم أنَّ الإيجاب و الوجوب ينافيان الاختيار مع أنَّ الإيجاب بالاختيار لا يعقل أن يصير علَّة و منشأ للاضطراب، و الوجوب الإلجائى من قبل العلَّة يستحيل أن يؤثر فيها. و ممَّا ذكرنا يعلم أنَّ جواز الترجيح بلا مرجَّح أو عدم جوازه غير مربوط بمفاد القاعدة و صحَّتها؛ فإنَّه لو سلَّمنا جوازه أو منعه، لا تنهدم بهما القاعدة؛ لأنَّ معنى جوازه أنَّ الفاعل يجوز أن يختار أحد طرفى 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 مرجح موجب - بالكسر - لوجوده فموجدٌ، فيكون اختيار الفعل بلا ترجيح أو مع ترجيح مقدماً على الإرادة، و بعد الاختيار تكون النفس فاعلاً موجباً - بالكسر - للإرادة، و بها تكون فاعلاً موجباً - بالكسر - لتحريك العضلات،

و بتوسطها لتحريك الأعيان الخارجة. فامتناع الترجيح بلا مرجح لا يجعل الفاعل مضطراً و موجباً - بالفتح - كما أن جوازه لا يجعله مختاراً. فالفاعل المختار علةٌ باختياره و إرادته للفعل بعد حصول المقدمات الأخرى، و موجب - بالكسر - للفعل مع كونه مختاراً. نعم، هنا نقطة أخرى قد نبهنا عليها ينبغي تذكّرها و هو أن العلة المستقلة التامة ما تسد بذاتها جميع الأعدام الممكنة على المعلول و بهذا المعنى لم يكن و لا يكون في نظام الوجود ما يستقل بالعلية و التأثير إلّا ذات واجب الوجود - علت قدرته -، و غيره تعالى من سكّان بقعة الإمكان ليس له هذا الشأن؛ لكونهم فقراء إلى الله «وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» و لعلّ في توصيف الغنى بالحميد في المقام في القرآن الكريم «١» إشارة لطيفة إلى ما أشرنا سابقاً «٢» من أن المحامد كلّها من مختصات ذات الواجب الغنى الذي بغناه الذاتى أعطى كمال كلّ ذى كمال و جمال كلّ ذى جمال. فمبادئ المحامد و المدائح منه و إليه ف «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» «٣».

[حول علم الله تعالى و اختيار الإنسان]

و من الإشكالات «١» أن نظام الكيان بقضه و قضيه تابع إرادة الله تعالى و قضائه و تنتهى سلسلة الوجود فى الغيب و الشهود إلى إرادة أزلية واجبة بالذات لا يمكن تخلف المراد عنها، فيجب صدور ما صدر من العبد بالقضاء السابق الإلهي و الإرادة الأزلية، فيكون مضطراً فى أفعاله فى صورة المختار. و به يرجع مغزى قول من يقول «٢»: إن علمه تعالى بالنظام الأتمّ مبدأ له؛ فإنّه تعالى فاعل بالعناية و التجلّى. فنفس تعلّق علمه مبدأ لمعلوماته و هى تابعة لعلمه لا العكس كما فى العلوم الانفعالية بل العلم و الإرادة و القدرة فيه - تعالى شأنه - متحقّقات بحقيقة واحدة بسيطة، و الوجود الصرف صرف كلّ كمال. و ليست القدرة فيه تعالى كقدرة الإنسان تستوى نسبتها إلى الفعل و الترك؛ لأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، و استواء النسبة جهة إمكانيّة يستحيل تحقّقها فى ذاته البسيطة الواجبة، بل قدرتها أحديّة التعلّق بإرادته، و هما عين علمه بالنظام الأتمّ، فالنظام

الكيانى تابع لعلمه العنائى. و بما قرّرنا يدفع ما قد يقال «١»: إن العلم تابع للمعلوم و لا يمكن أن يكون علة له، فإنّ ذلك شأن العلوم الانفعالية لا مثل علمه تعالى الذى هو فعلىّ و فعل محض. و التحقيق فى الجواب عن الشبهة، ما أسلفناه فى تحقيق الأمر بين الأمرين «٢» و نزيدك بياناً: أن علمه و إرادته تعلّقاً بالنظام الكونى على الترتيب العلّى و المعلولى، و لم يتعلّق بالعلة فى عرض معلوله و بالمعلول بلا وسط حتّى يقال: إن الفاعل مضطّرّ فى فعله.

فأول ما خلق الله تعالى هو حقيقة بسيطة روحانية بوحدتها كلّ كمال و جمال و جفّ القلم بما هو كائن «٣» و تمّ القضاء الإلهي بوجوده، و مع ذلك لمّا كان نظام الوجود فانياً فى ذاته ذاتاً و صفةً و فعلاً، يكون كلّ يوم هو فى شأن. فحقيقة العقل المجردّ و الروحانية البسيطة المعبر عنها بنور نبينا صلى الله عليه و آله و سلم «٤» و الملك الروحاني «٥» صادر منه تعالى بلا وسط و هى

بما أنّها صرف التعلّق و الربط ببارئه - تعالى شأنه - تعلّقاً لا يشبه التعلّقات المتصورة و ربطاً لا يماثل الروابط المعقولة يكون ما صدر منها صدر منه تعالى بنسبة واحدة؛ لعدم بينونة العزلة «١» بينه تعالى و بين شىء لكونه تعالى صرف الوجود من غير ماهية و هى مناط بينونة العزلة، و سائر الموجودات و العلل المعانقة لها لم تكن مع ما ليلها بهذه المثابة، فالحقيقة العقلية ظهور مشيئته و إرادته كما أن الطبيعة يد الله المبسوطة

«خمرت طينة آدم بيدي أربعين صباحاً»

«۲». فمن عرف كَيْفِيَّةَ ربط الموجودات على ترتيب سببي و مسببي إليه تعالى، يعرف أنَّها مع كونها ظهوره تعالى تكون ذات آثار خاصَّة فيكون الإنسان مع كونه فاعلاً مختاراً ظلَّ الفاعل المختار و فاعليته ظلَّ فاعليته تعالى «وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» × «۳». فتحصَّل من جميع ما ذكرنا أنَّ تعلق إرادته تعالى بالنظام الأتمَّ لا ينافي كون الإنسان فاعلاً مختاراً كما أنَّ كون علمه العنائي منشأ للنظام الكياني لا ينافيه بل يؤكِّده، هذا.

ذكر کردیم که قدرت به صحت صدور فعل و لا صدور، یعنی امکان الفعل و امکان الترك تفسیر شده، ولی این معنی با قدرت خداوندی منافی است؛ چون از ذاتی که من جميع الجهات بسیط است، نمی توان مفاهیم متقابل را اخذ کرد؛ زیرا مفاهیم متخالفه منشأهای متخالفه لازم دارد و حیث اینکه فرض نمودیم ذات بسیط است نباید منشأهای متخالفه در او باشد و الا ترکیب در ذات لازم می آید و این خلف است.

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

و لکن اگر مفاهیم متعدده شدند نه به تخالف تقابلی که جهاتهای متخالف بخواهد، در این موقع گاهی انتزاع مفاهیم متعدده از یک شیء واجب می گردد با اینکه ذات من جميع الجهات بسیط است و لکن چون کمال صرف و کمال محض وجود است، انتزاع تمام مفاهیم کمالیه از وجود صرف که عین کمال صرف است لازم و واجب است؛ زیرا تقابل جهت ظلمت و نور نمی شود، بلکه منشأ همه جهات نور الوجود است متنها به حیثیات متعدده. این است که چون ذات مقدس حق صرف الکمال و صرف الکمال نور الوجود است، پس نور وجود تا هر کجا رفته کمالات رفته است، تا آن آخرین نقطه ای که نور وجود ترشح کرده قدرت، علم، اراده و دیگر کمالات هست.

این است که در آیه شریفه فرموده است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ

لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» «۱» و در آیه شریفه دیگر لفظ «ما» ی موصول آورده است «۲» نه لفظ «من» تا این معنی را برسانند. و الحاصل اینکه قدرت جهت کمال است که آن جهت کمال، مصدر اشیاء است.

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

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

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

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

پس صدور فعل از او به علم او و صدور فعل از او به اراده او و صدور فعل از او به اختیار اوست. پس هو القادر علی الاطلاق أزلاً و أبداً و لا يعجز عن شيء.

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

«خلق الأشياء بالمشية» (۱)

پس «لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ» (۲) و لا يعجز عن شيء له قابلية الوجود.

و از اینجا نیز معلوم شد چون قدرت ازلی است و کان فیما لم یزل، پس صدور فعل مقدور ازلی می‌گردد و تعطیل فیض لازم نمی‌آید.

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

سبق قدرت بر فعل

للقدرة السبق على الفعل و قد قيل معية و ليس المعتمد

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

گفته شده است: قائل این قول که قدرت با فعل معیت دارد اشعری است، (۶) یعنی تا فعل صادر نشود قدرت نیست، بلکه قدرت همراه با فعل است.

شیخ الرئيس به اینها اشکالی کرده که بنا بر این آدم نشسته نباید قادر بر قیام باشد. (۱)

مرحوم حاجی به این قول دو اشکال دارد:

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

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

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

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

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

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

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

تقریرات فلسفه

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

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

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

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

دلیل پنجم بر عمومیت قدرت حق تعالی

و كيف فعلنا إلینا فَوْضًا و إِنَّ ذَا تَفْوِیضِ ذَاتِنَا اِقْتَضَى

إِذْ خَمَرَتْ طِبْتُنَا بِالْمَلَكَةِ و تَلَكْ فِینَا حَصَلَتْ بِالْحَرَكَةِ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

و لذا به استقامت، امر شده که راه را آن طوری که باید و شاید طی نماید و حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:

«شَيْبَتُنِي سُورَةُ هُودَ لِمَكَانِ آيَةِ «فَأَسْتَقِيمُ كَمَا أُمِرْتُ»»

«۲» و لیکن ترس حضرت به خاطر صدر آیه نیست، بلکه به خاطر ذیل آن می باشد که «وَمَنْ تَابَ مَعَكَ» «۳» و الا خود حضرت مستقیم بود و انسان کامل عیار بود و از صورت حیوانیت مرده بود و لذا درباره سوره شوری که «وَأَسْتَقِيمُ كَمَا أُمِرْتُ» «۴» در آن هست آن جمله را نفرمود؛ چون آن ذیل در آن نبود.

بحثی پیرامون جبر و تفویض

لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا

چون از کلمات گذشته و ادله ای که اقامه شد برای کسانی که در تدبر ادله ناقص می باشند، توهّم جبر پیدا می شود، لذا اولاً مذهب جبر را متعرض می شویم که جبری چه می گوید و بنای مذهبش بر چیست - چون ما یک مذهب جبری شنیده ایم و از

حقیقت آن بی خبریم - و ثانیاً متعرض مذهب تفویض می شویم. ما بعد از آنکه بر ابطال هر دو مذهب برهان داریم، قهراً

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

ثابت می شود.

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

«لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین»

را چند جور معنی کرده اند. مفید «۲» - علیه الرحمة - آن را به گونه ای «۳» و مرحوم مجلسی «۴» آن را به گونه دیگری معنی کرده است «۵» که اصلاً به رشته ای که ما به آن مشغول می باشیم مربوط نیست.

مفید - علیه الرحمة - گفته است: معنای لا جبر و لا تفویض این است که: خدا تمام اشیاء را واجب نکرده و تمام آنها را هم مباح نکرده که افسار را به گردن خود انسان انداخته باشد، بلکه «أمر بین الأمرین» است، یعنی بعضی از آنها مباح و بعضی

حرام است و به عبارت دیگر خداوند همه اشیاء را حتم نکرده و همه آنها را نیز مباح نکرده بلکه «أمر بین الأمرین» است، یعنی بعضی از آنها را حتم و بعضی را مباح فرموده است.

جبر و تفویض و مراد از آن دو

اکنون باید عقیده جبری ها را بیان کرد:

عده‌ای از عقلای عالم برای تنزیه و تقدیس حق از شرک در افعال و به خاطر ظواهر کثیری از آیات، مانند: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (۱) و «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (۲) و غیر اینها از آیاتی که بر این مطلب دال است، و اخبار مثل:

«لا حول ولا قوة إلا بالله» (۳)

معتقدند بین اشیاء معلولیت و علیت نبوده و مبدأ همه چیز یک وجود واجب با قدرت است و از سایر اشیاء سلب قدرت نموده و هیچ فعلی را هم از انسان نمی‌دانند. (۴)

مثلاً اینها قائل شده‌اند به اینکه خداوند عالم جرم شمس را خلق فرموده است بدون اینکه ضوء و احراق و حرارت از آن شمس باشد، بلکه خداوند پشت سر شمس یک نور و یک حرارت هم خلق فرموده است و آنها اصلاً به شمس ربطی ندارد.

بلی، انسان جاهل غافل گمان می‌کند حرارت و ضوء و شعاع از شمس است و یا خداوند نار را خلق فرموده و عادة الله جرت بر اینکه عقب نار، احراق را ایجاد فرماید.

برای توضیح بیشتر مطلب می‌گوییم: اینها می‌گویند خداوند حرارت و نار را مثلاً در عرض هم خلق کرده است بدون اینکه علیت و معلولیتی بین آنها باشد. بلی نار محل برای خلق حرارت از جانب خدا است ولی حرارت از نار نیست؛ چنانکه

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

و الحاصل: هیچ فعلی از هیچ کسی صادر نمی‌شود و تمام اشیاء را بدون واسطه، خدا خلق فرموده است و صدور افعال از اشیاء مثل این است که کسی باری را حمل کند و شما او را نبینید و کسی هم به دروغ دست زیر بار گرفته بدون اینکه سنگینی بار روی دست او باشد و شما چون غیر او را نمی‌بینی از روی غفلت می‌گویی؛ بار را او حمل می‌کند.

پس همه اشیاء و همچنین صفات و افعال، هر یک به نحو استقلال مخلوق خداوند می‌باشند، منتها شخص جاهل گمان می‌کند که انسان موجد افعال است و حال آنکه او محل خلق افعال از سوی خداست و در تمام اشیاء قضیه این گونه است و اختصاصی به عباد ندارد و اگر حدقه چشم را باز کنیم در عالم هیچ چیزی مبدأ چیز دیگری نیست و اگر حدقه دیده را کوچک کنیم بحث در افعال عباد واقع می‌شود.

پس جوهره مسلک در تمام اشیاء است، ولی چون متکلمین از عباد بحث می‌کنند؛ لذا بحث را در افعال عباد طرح کرده‌اند. (۱)

در مقابل، طایفه دیگری گفته‌اند: قضیه به نحو تفویض و تسلیم امر است و معنای تفویض این است که اشیاء در ایجاد مستقل هستند، (۲) مانند این است که آدم ساعتی را کوک کند و آن ساعت دو روز و یا یک هفته خودش کار کند و مثل قضیه بنا و بناست که اگر - نعوذ بالله - خدا بمیرد باز این اشیاء به آن نحوی که از آنها آثار و افعال بروز می‌کرد، بروز خواهد کرد. بلی آنچه برای خداست این است که موضوع را افناء کند و الا مادامی که موضوع باقی است، خودش مستقل در تأثیر است.

آنچه ما عقیده داریم همان

«لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»

است و در

اخبار وقتی سؤال از جبر و تفویض به میان می‌آید، حضرات آن دو را نفی کرده و می‌فرمایند: غیر از آنها چیزی است که اوسع از زمین تا آسمان است و آن امر اوسع که در تمام اشیاء جاری است آنچه اهل جبر گفته‌اند نبوده و آنچه مفوضه گفته‌اند نیز نمی‌باشد. «۱»

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

تفویض امر به عقل اول شده است. «۲»

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

دلیل اول بر ابطال جبر

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

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

دلیل دوم بر ابطال جبر

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

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

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

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

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

و الحاصل: بلا تشبیه یک مبدأ را که باید بر شیئی افاضه نور کند و جلوتر از آن شیء، چیز دیگری هست فرض کنید، اگر این مبدأ نور بخواهد از جای خود تجافی کرده و پایین بیاید تا شعاع آن مستقیماً به شیء متأخر برسد، از

فرض خارج می‌شود؛ زیرا فرض این است که شیء متأخر بعد از شیء متقدم و پشت سر اوست، پس قهراً افزایه باید از شیء متقدم بگذرد تا به آنچه پشت سر اوست برسد. بنا بر این نمی‌تواند نحوه وجود شیء متأخر، تمام تعلق و معلول بدون واسطه برای مبدأ نور باشد، بلکه باید نسبت و استناد و ربطی به شیء متقدم داشته باشد.

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

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

بیان دیگر برای قضیه

«لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین»

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

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

اگر کسی از ادراکات انسانی تنها ادراک بصری را ببیند و از سرّ غیب انسانی غافل بوده و آن مرتبه باطنی و تجردی انسان را نبیند او آنچه درباره انسان می‌بیند همین نشئه ظاهری است و از هیچ نهانی در پشت پرده اعضا مطلع نیست و فقط سمع و بصر و گوشت و رگ و خون می‌بیند و غیر از این قشر، لبّ و مغزی را درک نمی‌کند. چنین آدمی همه ادراکات را به همین قوای ظاهری استناد داده و می‌گوید: چشم و جلیدتین و گوش و صماخ می‌بینند و می‌شنوند.

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

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

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

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

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

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

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

پس بعضی چشم یمنای خود را بسته و با چشم یسری نگاه می کنند و فقط چشم و گوش و صماخ می بینند.

بعضی دیده یمنای خود را باز کرده و چشم یسرای خود را بسته اند و فقط باطن و سرّ و غیب می بینند و از کثرات گذشته و آنها را شکسته اند.

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

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

اهل جبر در عالم به چشم یمنی نگریسته و چشم یسری را بسته اند و تکثرات را نمی بینند و خدا را تنزیه کرده و از غایت مآبی می گویند: فعالیت مختص به خداست و او برای اشخاص اطاعت و یا فعل معصیت خلق می کند و جاهل گمان می کند که عمل و فعل از شخص است. اگر فعل صادر از شخص باشد برای خداوند در فعل شریک پیدا می شود. پس همه افعال بدون واسطه از اوست و از هیچ موجودی فعلی صادر نمی شود.

مفوضه، چشم یسرای خود را باز کرده و دیده یمنای خود را بسته و یا کور شده است و لذا آنچه می بیند کثرات است.

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

«لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین»

می گوید و هم جلوه جمالی و ذات را و هم مجالی و مظاهر ذات را می بیند و وجودی در مرتبه شامخه غیب و سرّ می بیند و جلواتی در عوالم عقول و افلاک و طبیعت می بیند به طوری که آنها جلوه او هستند و هر چه دارند از اوست و هر چه آنها دارند، او دارد و هر گز آنها به مقام شامخ کمال و تجرد او نمی رسند.

پس اگر این مجالی و مظاهر را فعالیتی باشد از اوست، در عین حال که فعل حقیقه به آنها هم نسبت داده می شود چون فعل آنهاست، بنا بر این آنها فعال می باشند نه مستقلاً بلکه آنها در طول فعالیت او فعال می باشند و او بر آنها مانند قهاریت مرتبه غیب نفس بر مرتبه شهادت آن، قاهر است. خلاصه، فعل حقیقه هم به آنها و هم به او نسبت داده می شود.

و الحاصل: با مطالبی که در مبحث علم، آنها را تتمیم نموده و بیان کردیم که تمام نظام وجود به تمام هویت، علم خدای عزّ و جلّ است و تمام هویت وجود منبسط، علم فعلی حق است و تمام هویت علم، تمام هویت قدرت است و تمام هویت قدرت تمام هویت فعل است و تمام هویت فعل تمام هویت اراده و مشیّت است، امید داشتیم که در اینجا دچار جبر و تفویض نشویم و با اشاره بگذریم؛ زیرا وقتی وجود منبسط، علم او بود و همین علم قدرت او بود- چون بین علم و قدرت جدایی نیست، و همه جلوه یک متجلی بسیط است به ملاک واحد- این علم عین فعل نیز خواهد بود.

چنانکه به این معانی در اخبار اشاره شده است:

«خلق الله المشیة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشیة» (۱)

و همچنین در کلمات حضرت امیر علیه السلام است که:

«إنما كلامه سبحانه فعله». (۲)

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

و خلاصه: عالم را جلوه و او را متجلی ببین. این نظام عالم نور جمال اوست؛ «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۳) آیا از این بهتر می‌شود مطلب را بیان کرد؟

بلی حضرت امیر علیه السلام چه کند؟ آن حضرت گرفتار جماعتی شده بود که قدرت فهم نداشتند؛ لذا در رابطه با اینکه قضیه در «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» چگونه است،

فرمود:

«أی منور السماوات والأرض» (۱)

با اینکه همان مطلب را در پرده فرموده است؛ زیرا باید ذات منور نور باشد، نه چیزی که از اوصاف او نورانی کردن غیر است ولی خودش نورانی نیست، پس او نور حقیقی، یعنی وجود صرف است و عالم نور اوست.

تقریری دیگر در اثبات امر بین الامرین

تقریر دیگر این است که: افعال یا از روی اختیار و علم و شعور و یا از روی قوه طبیعیه و میل و طبع صادر می‌شوند و در هر دو صورت منشأ آثار، وجود است.

و الحاصل آنکه می‌گوییم: تمام آنچه از افعال و خواص و آثار از روی جبر و از روی تفویض صادر نمی‌شود، برای این است که اگر غیر این را بگوییم یا باید قائل شویم به اینکه وجود، بسیط نیست و در عالم مبدأ آثار غیر از حقیقت وجود چیز دیگری هست و یا باید بگوییم وجود مستقلاً هست که ربطی به مبدأ المبادی ندارد و هر دو حرف باطل است؛ زیرا منشأ آثار و مبدأ آنها همان تمام هویت ذات وجود است و تمام هویت وجود، همان هویت مبدئیت برای آثار است و چون چنین است، پس وجودی که منشأ آثار است، وجود ربطی و تعلقی و غیر مستقل است، بنا بر این بدون اینکه دو نسبت در میان باشد و فعل و اثر نسبتی به مبدأ المبادی و نسبت دیگری به وجود غیر مستقل ممکن که منشأ آن است داشته باشد، بلکه فعل و اثر به یک نسبت به هر دو منسوب است و در عین حالی که ممکن فاعل است حق هم فاعل است و ظهور فاعلیت حق به ممکن می‌باشد.

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

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

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

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

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

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

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

تقریب مطلب با مثال

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

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

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

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

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

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

و بالجمله: اگر در عالم شمس نبود نوری و نقصی و حدی و محدودیتی و کدورتی و صفایی نبود؛ زیرا آینه از خود نوری ندارد تا به نحو محدود یا معوج و یا با کدورت به دیوار بتابد.

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

عالم را نیز با این مثال تطبیق کن: اگر شمس وجود و حقیقت صرفه نوریه نبود

انسان و مراتب وجود، بلکه همه عالم نبود، مبدأ آثار و آثار و کمال و نقص و خلاصه هیچ چیز نبود؛ چون در مورد عدم من حیث العدم گفته نمی‌شود که ظلمت و عدم بحث در عالم بود.

ولی چون مبدأ المبادی و صرف الوجود و وجود فوق التمام که همه وجودات از اوست، موجودی است که در او هیچ نقصان نیست و هر چه کمال است از اوست و صرف الحقیقه که در خارج واقعیت دارد کمال است و اصل کمال از اوست، هر چه از اصل وجود، مجعول است از اوست و چون اصل وجود از اوست و جعل هم به اصل وجود خورده است، پس مرتبه تامه جاعل است و مرتبه مادون او که غیر تام است مجعول است، لیکن حد آن مجعول نیست، بلکه اصل حقیقت آن مجعول است. البته چون مرتبه مادون مجعول است معلول است و حکم معلولیت این است که محدود

باشد ولی حد آن، از علت نیست. بلکه حد آن، تضییق و محاطیت اوست که جهت عدمی می‌باشد و این جهت عدمی به حکم معلولیت است و از ناحیه علت نیست، آنچه از علت است اصل حقیقت و واقعیت است.

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

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

معلولیت دارای محدودیت ذاتیه‌ای است که معجول نیست، جهات نقص و عدمی و کدورت و محدودیت در آن اثر حاصل شده است.

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

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

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

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

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

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

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

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

تقریر امر بین الامرین بنا بر مذاق عقلایی و کلامی

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

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

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

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

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

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

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

دیگری بوده تسلسل لازم می‌آید و آن باطل است «و کلّ ما بالعرض لا بد و آن ینتهی الی ما بالذات» پس اختیار من اختیاری نبوده و من کی از خود وجود داشتم تا بتوانم چیزی را سرقت کنم این دست و گوشت از من نیست؛ زیرا به پشت گردن او می‌زنند و به او می‌گویند غلط نکن، این چه حرفهایی است که می‌زنی؟ او دیوانه شده و او را به دار المجانین ببرید!

و الحاصل: در اینجا دیگر عقل حکیمانه و فیلسوفانه در کار نیست، بلکه عقل کلامی است و به دأب متکلمین حرف می‌زنیم.

متکلم می‌گوید: آنچه گفته‌اند که تمام وجودات تعلق و ربط صرف است بی‌ربط است و ما با این حرفها کاری نداریم. آنچه پیش عقلا در استحقاق عقوبت و ثبوت تمام موضوع است این است که فعل از روی علم و شعور و اختیار و تمیز صادر شود و کاری به مبادی آنها نداریم که مبادی علم و اختیار چه بوده است؛ هر چه می‌خواهد باشد.

عقلا در اینکه کجا ظلم است و کجا عدل است بیش از آنچه ما گفتیم چیز دیگری مدّ نظرشان نیست.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین»

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

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

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

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

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

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

علم او به علمش هم معتبر باشد.

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

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

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

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

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

سرانجام مطلب را با چند آیه شریفه ختم می‌نماییم.

تتمیم مطلب با استناد به آیات

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

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

حمد برای غیر خدا واقع نمی‌شود

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

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

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

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

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

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

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

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

قضیه موسی و خضر در قرآن

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

ببین با چه تعبیری به او التماس می‌نماید: «قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُسُودًا». «۱»

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

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

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

«فَأَرَدْتُ».

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

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

«یا من جعل الظلمات و الأنوار و یا من خلق الظل و الحرور» (۱)

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

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

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

بالاخره این قضیه بین الامرین چیزی نیست که فقط مختص افعال مکلفین باشد، بلکه نظام وجود، همه از یک وادی است و لذا این قضیه در همه امور حتمی است و غیر آن مستحیل و محال است، این طور نیست که خدا مثل یک رئیس تشکیلات باشد که ریاست تشریفاتی داشته باشد. و یا اینکه طبیعتی در کار نیست؛ شمس اشراق ندارد، آتش حرارت ندارد و بیگانه از حرارت است، مثل اینکه نوری را از پشت کوهی بیاورند و ساطع نمایند و بیننده از دور گمان کند که از خود کوه است، و یا از پشت شجری ساطع کنند و یا میوه‌ای را از درخت بیاویزند و غافل گمان کند که این درخت بار آورده است، و یا رنگی را به میوه‌ای بزنند و غافل گمان کند که رنگ از خود میوه است، البته قضیه این طور نیست، بلکه حرارت و ضیاء از شمس است، ولی نه به

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

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

فصل در بیان معنی تفویض امر به رسول خدا، صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّم، چنانچه در این حدیث شریف است و احادیث کثیره دیگر نیز دلالت بر آن دارد.

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

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

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

مستحب نمودن روزه شعبان و سه روز از هر ماه، [۱] یا مطلق امور خلاق، چنانچه در روایات شریفه دیگر است مثل روایت کافی: بإسناده عن زرارة قال سمعت أبا جعفر، علیه السلام، و أبا عبد الله، علیه السلام، یقولان: إنّ الله عزّ و جلّ فوّض إلى نبيّه أمر خلقه لينظر كيف طاعتهم. ثمّ تلا هذه الآية: «ما اتاكم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا» [۲]. و روایات دیگر به این مضمون یا قریب به آن نیز وارد است - بر غیر این معنا محمول است.

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

و امر کرامات و معجزات را مطلقاً از قبیل استجابات دعوات دانسته‌اند و حق را فاعل آن امور دانند، ولی تفویض تعلیم و تربیت خلق و منع و اعطا در «انفال» و «خمس» و جعل بعض احکام را درست و صحیح شمارند. و این مبحث از مباحثی است که کمتر تنقیح

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

در اشاره اجمالی به معنای «تفویض»

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

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

چهل حدیث (اربعین حدیث)، ص: ۵۵۱

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

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

در ابطال جبر است

و اما بطلان مذهب جبری نیز معلوم شود پس از اشاره به مذهب آنها. و آن آن است که گویند هیچیک از وسایط وجودیه در ایجاد موجودات مدخلیت ندارد و انسان توهم مدخلیت می‌کند. مثلاً قوه ناریه در حرارت به هیچ وجه مؤثر نیست، و عادة الله جاری شده پشت سر ایجاد صورت ناریه حرارت ایجاد کند، بدون اینکه اصلاً صورت ناریه در او

مدخلیت داشته باشد، که اگر عادة الله جاری شده بود که برودت را دنباله صورت ناریه ایجاد فرماید، فرقی با الان که به این ترتیب جاری شده نداشت. و بالجمله، حق بی توسط وسایط، خود به ذات مقدس خود مباشر جمیع افعال مکلفین و آثار موجودات است. «۱» و به خیال خودشان این مذهب را برای تنزیه و تقدیس حق اختیار نمودند تا ید الله را مغلوله ندانند: غلّت أیدیهم و لعنوا «۲» با این تنزیه و تقدیس! که در سنت برهان و مذهب عرفان مستلزم نقص و تشبیه است، و آن مستلزم تعطیل است. چنانچه اشاره به آن در فصل سابق نمودیم که حق تعالی کمال

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

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

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

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

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

عاجز است. از این جهت آن را به اهلش که اولیای حق هستند باید واگذار نماییم، و ما به طریقه اصحاب بحث وارد این وادی شویم. و آن آن است که تفویض را که عبارت از استقلال موجودات است در تأثیر، و جبر را که نفی تأثیر است، برآسه نفی کنیم و منزله‌ای بین المنزلتین، که اثبات تأثیر و نفی استقلال است، قائل شویم و گوئیم منزله ایجاد مثل وجود [و] اوصاف وجود است: چنانچه موجودات موجودند و مستقل در وجود نیستند و اوصاف برای آنها ثابت است و مستقل در آن نیستند، آثار و افعال برای آنها ثابت و از آنها صادر است ولی [غیر] مستقل در وجودند، و فواعل و موجداتی غیر مستقل در فاعلیت و ایجادند. و باید دانست - که با تأمل در مطالبی که در فصل سابق اشاره به آن شد معلوم شود - که با آنکه خیرات و شرور هر دو، هم به حق و هم به خلق نسبت داده شود، و هر دو نسبت صحیح است، و از همین جهت فرموده در این حدیث که خیرات و شرور را من اجرا فرمودم به دست بندگان، مع ذلک خیرات منتسب به حق تعالی است بالذات، و به عباد و موجودات منتسب است بالعرض. و شرور به عکس آن، به موجودات دیگر

منسوب بالذات است، و به حق تعالی بالعرض منسوب است. و به این معنا اشاره فرموده در حدیث قدسی که می‌فرماید: «ای پسر آدم من اولی به حسنات تو هستم از تو، و تو اولی به سیئات خود هستی از من.» [۱] و اشاره به آن در سابق نمودیم و اکنون از ذکر آن صرف نظر می‌نماییم. و الحمد لله أولاً و آخراً.

لمحات الأصول

ولادت ۱۲۸۱ - وفات ۱۳۶۸ هـ ش

مرتضی مطهری

انسان و سرنوشت

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

پس به حکم این دو مقدمه:

الف. خداوند از همه چیز آگاه است.

ب. علم الهی نه تغییرپذیر است و نه خلاف‌پذیر.

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

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

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

می‌خوردن من حقّ ز ازل می‌دانست گر می‌نخورم علم خدا جهل بود

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

انسان در نظام هستی، چنانکه در گذشته گفته شد، دارای نوعی اختیار و آزادی است و امکاناتی در فعالیت‌های خود دارد که آن امکانات برای موجودات دیگر حتّی برای حیوانات نیست. و چون نظام عینی از نظام علمی ریشه می‌گیرد و سرچشمه عالم کیانی عالم ربّانی است، پس علم ازلی که به افعال و اعمال انسان تعلّق گرفته است به معنی این است که او از ازل می‌داند که چه کسی به موجب اختیار و آزادی خود طاعت می‌کند و چه کسی معصیت. و آنچه آن علم ایجاب می‌کند و اقتضا دارد این است که آن که اطاعت می‌کند به اراده و اختیار خود اطاعت کند و آن که معصیت می‌کند به اراده و اختیار خود معصیت کند. این است معنی سخن کسانی که گفته‌اند: «انسان مختار بالاجبار است»؛ یعنی نمی‌تواند مختار نباشد. پس علم ازلی دخالتی ندارد در سلب آزادی و اختیار آنکه در نظام علمی و نظام عینی مقررّ است که مختار و آزاد باشد؛ دخالتی ندارد در سلب اختیار و آزادی انسان به اینکه او را به معصیت یا اطاعت وادار و مجبور کند.

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

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

علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل بود

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

فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (۱).

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (۲).

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

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

شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم

جلد ۳

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

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

ما بالوجدان و العیان در خود احساس می‌کنیم که نسبت بانخاب و عدم انتخاب فعل آزادی داریم و هیچ قوه خارجی ما را اجبار نمی‌کند

ما هیچ ملازمه‌ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان قائل نیستیم و هیچ نوع ملازمه‌ای هم بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار انسان معتقد نیستیم بلکه مدعی هستیم ضرورت علی و معلولی در مورد انسان با

در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال حرکات انسان مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت به افعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی انسان است.

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

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

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

اما قسمت دوم ضرورت افعال و حرکات انسان در نظام هستی منافی با اختیار و آزادی انسان نیست زیرا هر معلولی که ضرورت پیدا می‌کند بواسطه علت تامه‌اش ضرورت پیدا می‌کند افعال انسان نیز با پیدایش علل تامه آنها ضرورت پیدا می‌کنند علت تامه فعل انسان مرکب است از مجموع غرائز و تمایلات و عواطف و سوابق ذهنی و قوه عقل و سنجش و موازنه و مال

اندیشی و قدرت عزم و اراده یعنی هر فعلی که انسان صادر می‌شود باید مطلوبی را برای انسان در بر داشته باشد یعنی باید با یکی لا اقل از تمایلات و غرائز انسان وفق بدهد از اینرو انجام هر فعلی را که انسان تصور می‌کند اگر هیچ مطلوبی را در بر نداشته باشد و هیچیک از غرائز و تمایلات را ارضا نکند و باصطلاح حکماء نفس فائده‌اش را تصدیق و امضا نکند امکان ندارد که قوای فعاله انسان بسوی آن عمل روانه شود پس از آنکه توافق آن با بعضی تمایلات محرز شد و فائده‌اش امضا شد جمیع سوابق و اطلاعات ذهنی انسان مداخله می‌کند و سپس قوه سنجش و مقایسه و موازنه و بالاخره قوه عاقله انسان جمیع جوانب را تا حد امکان در نظر می‌گیرد و مال اندیشی می‌کند اگر احیاناً آن کار در عین موافقت و ارضاء برخی تمایلات از جنبه‌های دیگری مضاری را در بر داشت مثل آنکه در عین لذت و خوشی حاضر الم و ناخوشی را بالمال همراه داشته باشد یا در آنکه در عین موافقت با بعضی از غرائز دانی غرائز عالی‌تر را ناراضی سازد در این صورت اراده در مقابل تمایل تحریک شده مقاومت می‌کند و آن را بعقب می‌راند و اگر از این لحاظها به

موانعی بر نخورد و یا آنکه آن موانع در مقابل فوایدی که از فعل حاصل می‌شود کوچکتر باشد حالت عزم و اراده پیدا می‌شود و فعل صورت وقوع پیدا می‌کند یعنی در یکی از این دو صورت انسان پس از مقایسه و سنجش و موازنه فوائد و مضار جانب ترک را ترجیح می‌دهد و در صورت دیگر جانب فعل را و در هر دو صورت آن چیزی که به فعل وجود می‌دهد و ضرورت می‌بخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است پس درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می‌شود ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر و معنای این ضرورت در اینجا اینست که افعال انسان با اختیار ضرورت پیدا می‌کند و این ضرورت منافی با اختیار نیست بلکه مؤید و مؤکد آن است.

اینکه می‌گوییم برخی افعال انسان ضروری الوجود است و برخی ضروری

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

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

در عین اینکه در حرکات خویش آزاد و مختار است و طبیعت بوی میدان داده و مسیر معینی را برای وی تعیین نکرده است و تعیین مسیر را به اراده خود حیوان واگذار کرده است این تعیین ارادی و اختیاری و انتخابی حیوان همواره با اشاره غریزه صورت می‌گیرد و بیش از این حیوان آزادی ندارد.

ولی در انسان این محدودیت نیز از بین رفته است انسان علاوه بر آنکه از لحاظ تنوع و تکامل غرائز و تمایلات غنی‌تر است از حیوان یعنی تمایلات درونی انسان منحصر به تمایل جلب غذا و آب و تمایل جنسی و چند تمایل محدود دیگر نیست بلکه چندین تمایل عالی بالاخص در انسان وجود دارد که در حیوان نیست از قبیل تمایلات

زیبائی و تمایلات اخلاقی و تمایل حقیقت جوئی حکومت مستبدانه و بلا شرط غرائز نیز در انسان وجود ندارد زیرا یک اختلاف فاحش بین طرز فعالیت انسان و فعالیت حیوان موجود است که موجب شده حکومت مستبدانه و بلا شرط تمایلات و غرائز از بین برود و حکومت مشروط و مقرون به آزادی روی کار بیاید این اختلاف فاحش روی این جهت است که نوع فعالیت حیوان التذاذی است و نوع فعالیت انسان تدبیری.

عجب اینست که این دانشمند و گروه زیاد دیگری به موضوع اختیار چسبیده و اختیار و علیت را منافی یکدیگر پنداشته‌اند و آنگاه احساس وجدانی

انسان را راجع به اختیار و آزادی خود دلیلی از ضمیر بر نفی قانون علیت بحساب آورده‌اند و حال آنکه اندک تأمل کافی است که بفهمیم آزادی و اختیار ما که امری وجدانی است و ضمیر ما بان گواهی می‌دهد اینست که در طبیعت یکره معین و خط مشی معین برای ما تعیین نشده و میدان عملی بما داده شده که می‌توانیم هر راهی را که بخواهیم انتخاب کنیم و انتخاب یکی از آن راهها به اراده و اعمال قدرت ما واگذار شده یعنی ما آزادیم که اگر میل داشته باشیم و اراده کنیم بکنیم و اگر نخواهیم و اراده نکنیم نکنیم یعنی اراده ما است که خط مشی ما را متعین می‌کند معنای اختیار این نیست که اراده ما آزاد است که خود بخود و بدون علت پیدا شود و همچنین این نیست که ما آزاد و مختاریم که اراده کنیم یا اراده نکنیم و خلاصه ما نسبت به فعل خارجی آزادیم نه نسبت بمقدمات نفسانی آن فعل و آنچه که ضمیر انسان گواهی می‌دهد بیش از این نیست

البته این بیان با نظر عقلا که فعل جبری را مستند به اختیار فاعل ندانسته و پاداش خوب و بد را ساقط می‌دانند منافات ندارد چنانکه اختیاری انتخابی بودن فعل با آنچه از آغاز سخن گفتیم که صدور فعل از قوه فعاله در مورد تشخیص ضروری است منافات ندارد.

عدل الهی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل بود

جامعه و تاریخ

توحید

مسئله اراده و انتخاب. ببینید، یک حرفی است که هنوز هم در دنیای اروپا وجود دارد- در دنیای اسلام فقط گروهی از متکلمین گفته‌اند- و آن این است که اراده و انتخاب و اختیار را منافی با اصل ضرورت علی و معلولی دانسته‌اند یعنی این دو را در مقابل همدیگر قرار داده‌اند، گفته‌اند که یا باید ما قائل به وجود اراده و انتخاب و اختیار بشویم و اصل ضرورت علی و معلولی را که «از علت معین قطعاً باید معلول معین نتیجه بشود» انکار کنیم و یا باید آن را قبول کنیم و این را انکار کنیم. آن وقت آن کسانی که اصل ضرورت را قبول کردند و اصل اراده و اختیار را منکر شدند گفته‌اند لازمه قبول اصل ضرورت، امکان پیش‌بینی است. قهراً آنهایی که اصل اراده و انتخاب و اختیار را به عنوان نقطه مقابل اصل ضرورت علی و معلولی قبول کرده‌اند

گفته‌اند بنابراین در آنجایی که پای اراده و انتخاب و اختیار [به میان] می‌آید (مثل کارهای بشر، بلکه کارهای دنیا هم چون به انتخاب و اراده الهی صورت می‌گیرد) امکان پیش‌بینی نیست. این حرف مهمل زمینه‌ای به دست مادیون داده است که تا حدودی که بتوانند مسئله پیش‌بینی را در دنیا مسلم کنند و مسئله اراده و دخالت اراده و اختیار و انتخاب را بالتجربه نفی کنند، در صورتی که اینها اصلاً با همدیگر ربط ندارد.

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

بنابراین، این قضیه که اگر ما موضوع دترمینیسم را در کار آوردیم خود به خود مسأله اراده و انتخاب از میان می رود، به هیچ وجه از میان نمی رود. صحبت در این است، منتها یک چیز دیگر هست و آن این است که - آقای مهندس ... در ضمن بیانشان اشاره کردند - مادیین در لابلای حرفهایشان یک چیزی هم اضافه می کنند، وقتی می گویند علت، همان علت تامّه، بعد می گویند علت تامّه که جز همین امور مادی چیز دیگری نیست. خوب، بحث در این است که علتیهایی که دخالت دارند، آیا تنها همین علتیهای مادی است یا علت دیگری هم دخالت دارد؟ یعنی عاملهایی که در این قضیه دخالت دارند، آیا این عاملها همین عاملهایی است که ما به صورت عاملهای مادی نشان می دهیم با وضع کارشان یا یک عامل دیگری را هم در این نظم علّیت حتماً باید دخالت بدهیم، یعنی اینها جزء علت اند نه تمام علت؟ بحث در این نیست که قانون علّیت هست یا نیست، بحث در این هم نیست که آیا جبر علّی و معلولی، ضرورت علّی و معلولی در کار هست یا نیست، و بحث در این هم نیست که علل یکسان معلول یکسان به وجود می آورند یا به وجود نمی آورند، بحث در عاملهایی است که دخالت دارد. آیا مجموع عاملهایی که دخالت دارد چندتاست؟ به اصطلاح منطقیین آن وقت بحث ما با مادیین بحث صغروی می شود، نه بحث کبروی، یعنی روی آن اصل کلی ما با آنها

بحث نداریم، بحث سر این اصل کلی است: آیا همین عاملهای محدود مادی که مادیین نشان می دهند، اینها می توانند علتهای کافی باشند یا اینها جزء علت اند؟ آنها می گویند تمام علت اند، دیگری می گوید جزء علت، یا اگر نگویند جزء علت، به تعبیر بالاتری می گویند. آیا این علتها اگر تحت تسخیر و تدبیر یک علت مافوق نباشند، کافی هستند برای به وجود آوردن این معلول یا باید این علتها تحت تسخیر و تدبیر یک علت ما فوق باشند تا بتوانند این معلول را به وجود آورند؟ بنابراین ما روی آنها بحث نداریم. مادیین هر وقت ثابت کردند که همین عواملی که ما الان داریم نشان می دهیم، برای به وجود آمدن معلول کافی است، حرف خودشان را ثابت کرده اند، و الا اینکه دترمینیسم چنین است، خوب باشد

علل گرایش به مادی گری

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

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

جواب این است: بلی. ما خود در رساله ای که در همین موضوع نوشته ایم و با نام انسان و سرنوشت چاپ شده است. در این باره بحث کرده ایم و ثابت کرده ایم که هیچ گونه منافات میان قضای عامّ الهی از یک طرف و اختیار و آزادی انسان از طرف دیگر نیست. و البته آنچه ما در آنجا گفته ایم چیزی نیست که اولین مرتبه ما گفته باشیم؛ آنچه گفته ایم اقتباس از قرآن کریم است و قبل از ما دیگران اقتباس کرده اند، مخصوصاً حکمای اسلامی مستوفی در این باب بحث کرده اند. امّا امروز که به جهان

اروپا می نگریم می بینیم افرادی مانند ژان پل سارتر در شش و پنج این مسأله گرفتارند و چون در فلسفه خود به مسأله انتخاب و اختیار و آزادی تکیه کرده اند، خدا را نمی خواهند قبول کنند. ژان پل سارتر می گوید: چون به آزادی ایمان و اعتقاد دارم نمی توانم به خدا ایمان و اعتقاد داشته باشم، زیرا اگر خدا را بپذیرم ناچارم قضا و قدر را بپذیرم و اگر قضا و قدر را بپذیرم آزادی فرد را نمی توانم بپذیرم و چون نمی خواهم آزادی را نپذیرم و به آزادی علاقه و ایمان دارم پس به خدا ایمان ندارم.

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

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

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

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

باز قرآن می‌فرماید:

مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُوماً مَّدْحُوراً. وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً. كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً (۲).

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

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

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

تصادف، خدا، علیّت؟

برای آنکه بیشتر با طرز تفکر غربی، اعمّ از الهی یا مادی، درباره خدا آگاه شویم خوب است این بحث را نیز طرح کنیم:

گروهی اثبات خدا را در گرو خدشه وارد کردن بر قانون علیّت و بر اصل ضرورت علیّ و معلولی پنداشته‌اند؛ یعنی در گرو همان چیزی که اساسی‌ترین پایه اثبات وجود خداوند است؛ نه تنها اساسی‌ترین پایه اثبات وجود خداوند، بلکه اساس

قبول هر نظریه علمی و فلسفی است.

برتراند راسل در کتاب جهان‌بینی علمی فصلی باز کرده تحت عنوان «علم و دین». مسائلی در این فصل عنوان کرده که به زعم او محلّ برخورد علم و دین است.

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

به عقیده ما طرح این مسأله زیر این تیتّر به نوبه خود نشانه دیگری است از اینکه تفکّر غربی در این گونه مسائل در چه سطحی است. به هر حال، راسل می‌گوید:

«تا این اواخر، اگر چه حکمت کاتولیکی اصل اختیار را می‌پذیرفت، با این حال میلی هم به قبول قوانین طبیعی در جهان هستی نشان می‌داد و این اصل فقط در مورد قبول معجزات استثناء می‌پذیرفت و اندکی تعدیل می‌یافت.

... یکی از مراحل رشد قابل توجّهی که اخیراً در شیوه عمل پژوهشگران مذهبی حاصل شده تلاشی است برای نجات اختیار به دستکاری جهلی که نسبت به طرز سلوک اتمها دارند ... هنوز با هیچ درجه اطمینانی نمی‌توان اعلام کرد که اصولاً قانونی که از جمیع جهات شامل حرکات اتمها باشد، وجود دارد یا حرکات این گونه اتمها تا اندازه‌ای تصادفی است ... در یک اتم حالات مختلفی روی می‌دهد که با یکدیگر توالی مستمر ندارند و با فواصل کوچکی از یکدیگر جدا می‌شوند. یک اتم می‌تواند یک مرتبه از حالتی به حالت دیگر جهش کند و از این گونه جهشها برای اتم فراوان اتفاق می‌افتد. در حال حاضر قانونی وجود ندارد تا معلوم کند که در فلان موقعیت خاص، کدام جهش روی خواهد داد و از این لحاظ گفته می‌شود که اتم تحت هیچ نظم و قاعده‌ای قرار نمی‌گیرد، اما دارای خاصیتی است که از نظر مشابهت شاید بتوان به اختیار تعبیر کرد. ادینگتون (۱) در کتاب ماهیت جهان فیزیکی با همین امکان، صحنه بزرگی آراسته است».

راسل آنگاه به تاریخچه «اصل عدم موجبیت» پرداخته و اضافه می‌کند:

«من در شگفتم از اینکه ادینگتون برای تأیید اختیار به این اصل متوسّل شده باشد، زیرا اصل مزبور به هیچ وجه نشان نمی‌دهد که در سیر طبیعت، اختیار وجود دارد».

آنگاه درباره این مطلب بحث می‌کند که آنچه از مکانیک کوانتومی نتیجه می‌شود، نفی علیّت نیست؛ نفی اصل موجبیت (و اصل ضرورت ترتّب معلول بر علّت) است. می‌گوید:

«پس در اصل عدم موجبیت، چیزی که نشان دهد یک واقعه فیزیکی بدون علّت واقع می‌شود، وجود ندارد ... حال برمی‌گردیم به اتم و اختیاری که در آن پنداشته می‌شود.

نخست باید دانست که هنوز معلوم نیست حرکت اتم کاملاً سرسری باشد. ادعای قاطعیت در تأیید و یا ردّ این نظریه به یک اندازه غیر علمی و اشتباه‌آمیز است، زیرا علم در همین اواخر به کشف این نکته نائل آمده است که اتم در

حوزه عمل قوانین فیزیکی قدیم نیست و برخی فیزیک‌دانان با بی‌پروایی از همین مقدمه نتیجه گرفته‌اند که اتم اصلاً در حوزه عمل «قانون» نیست ... آدمی تا چه اندازه باید بی‌پروا باشد که روبنای حکمتی را بر مبنای جهلی بنا کند که فقط برای لحظه‌ای قابل دوام باشد ... بعلاوه ایرادهای علمی محضی نیز علیه ایمان به اختیار، وجود دارد. بررسیهایی که تاکنون در مورد رفتار حیوانات یا موجودات انسانی به عمل آمده روشن کرده است که در اینجا نیز مانند زمینه‌های دیگر می‌توان به قوانین علمی (علّیّ ظ) دست یافت و این همان است که در تجربیات «پاولوف» آزمودیم.

صحیح است که ما نمی‌توانیم اعمال آدمی را با هیچ درجه از کلیّت پیش‌بینی کنیم، لکن این موضوع تا حدّی مربوط به پیچیدگی مکانیسم آدمی است و هرگز بیانگر بی‌قانونی محض - که باطل بودنش در همه موارد تجربی به ثبت رسیده است - نیست و کسانی که مایل‌اند جهان فیزیکی از وجود قانون بر کنار باشد، به نظر من نتیجه این میل خود را در نمی‌یابند. همه استنباط ما از جریان طبیعت بر اصل علیّت استوار است و اگر طبیعت تحت لگام قانون نباشد، مجموع چنین استنباطی نقش بر آب خواهد بود. در آن صورت، دیگر نخواهیم توانست از چیزی که همه جوانب آن را شخصاً نیازموده ایم، آگاهی داشته باشیم، و حتّی اگر جدّی‌تر صحبت کنیم، آگاهی ما منحصر به تجربه خود ما خواهد بود، آن هم فقط در همان لحظه آگاهی؛ چون حافظه نیز بکلی مشمول قوانین علیّت است. در این صورت، اگر ما ناتوان از این باشیم که از وجود دیگران و حتّی از گذشته خود استنباط موجهی داشته باشیم،

استنباط ما درباره خدا یا هر چیز دیگری که حکمای الهی آرزوی آن را دارند، بسی ناچیزتر خواهد بود ...

در واقع، هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای بر این فرض وجود ندارد که حرکات اتمها تابع قانون نباشند، زیرا فقط در همین اواخر روشهای تجربی توانسته‌اند آگاهیهایی از حرکات اتمهای مجرد را به دست بیاورند و هیچ بعید نیست قوانین حاکم بر این حرکات هنوز کشف نشده باشند.» (۱)

ما نظر راسل را دایر بر اینکه هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای بر بی‌قانون بودن حرکات اتمها ارائه نشده تأیید می‌کنیم و بلکه مدّعی هستیم محال است چنین دلیلی وجود داشته باشد یا در آینده پیدا شود. و همچنین نظر وی را درباره اینکه اگر قانون علیّت در کار نباشد و جهان بی‌قانون باشد، همه استنباطهای ما درباره جهان و درباره خدا و درباره هر چیز دیگر نقش بر آب خواهد بود، کاملاً صحیح می‌دانیم.

آنچه راسل در پاسخ مدّعیان بی‌قانون بودن جهان (لا اقل در درون ذرات اتمی) اظهار داشته است، همان است که حکمای الهی اسلامی در پاسخ اشاعره که می‌خواستند منکر ضرورت علّی و معلولی بشوند اظهار داشته‌اند. ما در پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم و در کتاب انسان و سرنوشت نظر خود را درباره این اصل بیان کرده‌ایم. ولی در اینجا نمی‌توانیم از اظهار تعجب درباره دو مطلب خودداری کنیم:

یکی اینکه گروهی به اصطلاح الهی خواسته‌اند از راه نفی علیّت، و به قول خودشان از راه اختیار، و از راه نفی ضرورت علّی و معلولی و انکار سنخیت علّت و معلول (علّت معین، معلول معین به وجود می‌آورد) وجود خداوند را اثبات کنند.

هر کس که اندک آشنایی با الهیات اسلامی داشته باشد می‌داند که قبول اصل علیّت، اصل ضرورت علّی و معلولی و اصل سنخیت علّت و معلول جزء الفبای الهیات است.

دیگر اینکه آقای راسل پنداشته که با انکار اصل علیّت، تنها ضربه‌ای که بر پیکر علوم وارد می‌شود این است که نمی‌توانیم نتیجه تجربه‌های علمی خود را تعمیم دهیم، زیرا تعمیم مورد تجربه نشده متّکی بر این اصل است که «علل یکسان در موارد یکسان به طور یکسان عمل می‌کنند». غافل از اینکه با انکار اصل علیّت حتّی در مورد چیزی

که همه جوانب آن را آزموده‌ایم نیز نمی‌توانیم در همان حدودی که آزموده‌ایم اطلاعی به دست آوریم، زیرا اطلاع حسّی و تجربی ما از خارج نیز تابع قانون علیّت است.

اگر قانون علیّت در کار نباشد چیزی عاید ما نمی‌شود.

آقای راسل مکرّر در کتاب جهان‌بینی خود این نظر را تأیید می‌کند که فیزیک جدید به سوی بی‌قانون بودن جهان پیش می‌رود. اما مطلب اساسی این است که قانون علیّت، قانون فیزیکی نیست، قانون فلسفی است؛ لذا فیزیک نه می‌تواند آن را اثبات کند و نه نفی. ولی آقای راسل به قانون فلسفی مستقل از دست آورده‌های علوم اعتقاد ندارد و ناچار در این گردابها برای همیشه باید متحیر بماند.

ما در پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم- مقاله «پیدایش کثرت در ادراکات»- درباره منشأ پیدایش مفهوم علیّت و کیفیّت انتقال ذهن به این مفهوم و تصدیق به واقعیّت آن، بحث کرده‌ایم و خواننده را به آن کتاب ارجاع می‌دهیم.

ولادت ۱۲۹۸ - وفات ۱۳۵۸ هـ ش

نصیر الدین طوسی

تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل

کشف المراد

ولادت ۵۸۰ - وفات ۶۵۲ هـ ش

محمدتقی مصباح

آموزش فلسفه

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ضمناً روشن شد که اراده بمعنای اول و اختیار بمعنای اول همواره از نظر مورد مساوی هستند ولی اراده بمعنای دوم و سوم اخص از اختیار بمعنای اول و سوم و چهارم است زیرا در مورد فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی صدق نمی‌کند به خلاف اختیار به معانی یاد شده که بر همه این موارد صدق می‌کند و بدین ترتیب روشن می‌شود که نفی اراده بمعنای دوم و سوم از خدای متعال یا مجردات تام بمعنای نفی اختیار از چنین فاعلهایی نیست.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

یکی از مسائلی که در ادیان آسمانی و بخصوص دین مقدس اسلام در زمینه خداشناسی مطرح شده و متکلمین و فلاسفه الهی به تبیین عقلانی و فلسفی آن پرداخته‌اند مساله قضاء و قدر است که یکی از پیچیده‌ترین مسائل الهیات بشمار می‌رود و محور اصلی غموض آن را رابطه آن با اختیار انسان در فعالیت‌های اختیاریش تشکیل می‌دهد یعنی چگونه می‌توان از یک سوی به قضاء و قدر الهی معتقد شد و از سوی دیگر اراده آزاد انسان و نقش آن را در تعیین سرنوشت خودش پذیرفت.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

لازم به تذکر است که قضاء به این معنی قابل تغییر نخواهد بود و بنا بر این آنچه در

روایات شریفه در باره تغییر قضاء وارد شده بمعنای قضاء مرادف با تقدیر است که حتمی بودن و نبودن آن نسبی می‌باشد.

ضمنا روشن شد که تقدیر عینی از آن جهت که مربوط به روابط امکانی پدیده‌ها است قابل تغییر می‌باشد و همین تغییر در تقدیرات است که در متون دینی به نام بداء نامیده شده و به لوح محو و اثبات نسبت داده شده است **يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ [۱]** و نیز تقدیر علمی بتبع تقدیر عینی تغییرپذیر است زیرا تقدیر علمی علم به نسبت امکانی و تحقق پدیده بطور مشروط است نه علم به نسبت ضروری و تحقق پدیده بطور مطلق

ولادت ۱۳۱۳ هـ ش

شیخ صدوق

اعتقادات الإمامية

ولادت ۲۹۶ - وفات ۳۷۰ هـ ش

شیخ مفید

تصحیح الاعتقاد

ولادت ۳۲۶ - وفات ۴۰۱ هـ ش

علامه حلی



فلم يتعرض الأستاذ له تفصيلا خوفا على بعض الطلاب من دخول بعض الشبهات فى أذهانهم القاصرة بل و أنما أحال الجواب إلى وقت آخر يقتضيه المقام، نعم أفاد فى دفع الشبهة و فسادها بنحو الإجمال محيلا ذلك إلى قضاء الوجدان بالفرق الواضح بين حركة يد المرتعش و حركة يد المختار، و هو كما أفاد (دام ظلّه) حيث نرى و نشاهد بالوجدان و العيان كوننا مختارين فيما يصدر عنا من الأفعال و فى مقام الإطاعة و العصيان و ان مجرد علمه سبحانه بالنظام الأكمل غير موجب لسلب قدرتنا و اختيارنا فيما يصدر عنا من الأفعال و الأعمال كما يقول به الجبرية «خذلهم الله سبحانه» بل كنا بعد مختارين فيما يصدر عنا من الأفعال و ان عدم صدور العمل منا فى مقام الإطاعة انما هو باختيارنا و عدم إرادتنا الإيجاد لترجيحنا ما نتخيل من بعض الفوائد العاجلة على ما فى الإطاعة من المنافع المحققة الآجلة الأخروية من غير ان نكون مجبورين فى إيجاد الفعل المأمور به أو تركه بوجه أصلا، كما لا يخفى.

لغلبة تلك النقطة البيضاء التى كانت فى قلبه إلى ان بلغت حداً أحاطت بتمامه و انعدمت النقطة السوداء، و بعضهم بالعكس فسلك سبيل الشر ترجيحاً لما يتراءى فى نظره من اللذائذ و المشتبهات النفسانية على المنافع الجليلة الأخروية باختيار منه فصار سلوكه مسلك الشر منشأ لغلبة تلك النقطة السوداء التى كانت فى قلبه إلى ان بلغت حداً أحاطت بتمامه، فصار الأول من أهل التوحيد و الإيمان و الثانى من أهل الفسوق و العصيان من غير ان يكون واحد منهم مجبوراً فى الإطاعة و المعصية بوجه أصلا، كما لا يخفى.

و إلى ما ذكرنا أيضاً لا بدّ و ان يحمل الخبر المعروف بأنّ السعيد سعيد فى بطن أمّه و الشقى شقى فى بطن أمّه [١] حيث انه على فرض صدوره عن الإمام عليه السلام و عدم كونه من الموضوعات، محمول على تقدم علمه سبحانه قبل ولادة افراد الإنسان بما يصيرون إليه فى عاقبة أمرهم بسبب سعيهم الاختيارى فى ترجيحات بعضهم المنافع الأخروية على الفوائد الدنيوية و اللذائذ الشهوانية و ترجيحات بعضهم الآخر اللذائذ الدنيوية على الفوائد الجليلة الأخروية، و إلّا فلا بدّ من طرحه لمخالفة لما يحكم به بدهة العقل و الوجدان و لما نطق به الكتاب و السنّة المتواترة.

و حينئذ إذا ظهر لك عدم مجبورية العباد فيما يصدر منهم عن الأفعال فى مقام الإطاعة و العصيان، ظهر أيضاً صحّة تعلق الإرادة التشريعية بالإيمان من الكفار و بالعمل بالأركان من أهل الفسوق و العصيان من دون ان يكون ذلك من الأمر بالمحال و بما لا يقدر عليه العباد، من جهة ما عرفت من كون العبد بعد على إرادته و اختياره فى إيجاد الفعل المأمور به و انّ عدم صدوره منه أنما هو لأجل عدم تحقّق علته التى هى إرادته للإيجاد بسوء اختياره و ترجيحه جانب المشتبهات النفسانية على المنافع الأخروية. و أمّا صحّة طلبه سبحانه منه حينئذ مع علمه صدور الفعل منه من جهة عدم إرادته، فهو كما تقدّم لأجل الاعلام بما فى الفعل من الصلاح الراجع إلى أنفسهم و لكى يهلك من هلك عن بينة و يحيى من حيّ عن بينة و لئلا يكون لهم على الله سبحانه الحجة بل كان له سبحانه عليهم حجة بالغة من جهة إعلامهم بما فيه الصلاح و الفساد، فتدبر.

الشخص إذا تصور الفعل و صدق بما فيه من الفائدة يشताقه 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، بمقتضى إرادته التكوينية تعالى شأنه، واجبة الصدور عن العبد، فيشكل، بأنّه لا معنى للتكليف حينئذٍ، إذ المفروض وجوب الصدور، فهو غير مقدور.

و الجواب أنّ إرادته تعالى لو كانت متعلّقة بفعل العبد مطلقاً، أرادته، أم لا، كان للجبري أن يستكشف عدم تأثير قدرة العبد، و إرادته في فعله، إذ المفروض أنّه واجب الصدور، أرادته، أم لا، ففيما أرادته 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 على حدّ تعلّقها بالمسببات، فلا طريق للجبري إلى عدم تأثير قدرة العبد، و إرادته، إذ المفروض أنّ نفى الاختيار بمجرد وجوب الصدور، لمكان تعلّق الإرادة الأزلية به، و بعد ما علم أنّ الإرادة لم يتعلّق بالفعل بما هو، بل بمبادئ الاختيارية، أيضاً فلا مجال لأن يقال بعدم اختياريته، لمكان الوجوب، إذ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، كيف و الشئ ما لم يجب، لم يوجد، فالوجوب بالاختيار مؤكّد لاختياريته..

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

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

وجه الفساد: أنّ كل سابق لا يجب أن يكون مؤثراً في اللاحق، فمجرد تسليم الطرفين لسبق الإرادة، لا يرفع النزاع من البين، بل الجبري يدعى عدم تأثير السابق، لمكان وجوب الصدور، و العدلي يدعى التأثير لما ذكره، من عدم المنافاة، فلا تغفل.

ثم إنّ الجبري و إن زعم أنّ نفى الاختيار عن العباد، و استناد جميع الأفعال إليه تعالى، نوع تعظيم، و تمجيد له تعالى، حيث لا مؤثّر في الوجود إلا الله، إلا أنّ عادة الله جرت على إيجاد ما يسمّى بالمسببات، بعد إيجاد ما يسمّى بالأسباب، لكنّه غفل عن أنّه ظلم عظيم، في حقّ عادل حكيم، لأنّ هذه الأفعال لا يعقل استنادها بلا واسطة، إلا إلى القوى الجسمانية المتجددة الذوات، و الطبائع المتصرّمة الأنبيات، لا إلى الأرواح القدسية، و الشامخات العقلية، فضلاً عن واجب الوجود بالذات، و للذات.

و بالجملة دعوى مباشرته تعالى لإيجاد الأفعال القبيحة، و الأعمال الرذيلة السيئة، زندقة بيّنة، كما لا يخفى، كما أنّ المفوضة زعموا أنّ استناد الأفعال إلى العباد، على وجه الاستقلال، نوع تنزيه له تعالى عن استناد القبائح إليه تعالى، و لم يعلموا أنّه شرك محض، بل هؤلاء أعظم شركاً من الثنوية، لأنّ الثنوية قالوا بشريك واحد له تعالى، و أسندوا الشرور إليه، و هؤلاء قالوا بتعدد الشركاء، بعدد الفاعلين.

و بالجملة الاستقلال في الإيجاد، فرع الاستقلال في الوجود، كما حقّق في محله، و الحال أنّ الاستقلال في الوجود، مختص بواجب الوجود الذي هو منبع كل فيض وجود، فتدبّر.

فان قلت: الإرادة من الممكنات، فلا بدّ من أن تستند إلى 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، وإلا لم يكن فعل اختياري في العالم، حتى فعل الله، تعالى عما يقول الظالمون، إذ المفروض أن اختيارية فعله، لصدوره عن العلم والإرادة، ولو كانت إرادته تعالى بإرادته، لزم أن لا تكون الإرادة عين ذاته تعالى، إذ لو كانت إرادته تعالى بإرادة أخرى، لكانت تلك الإرادة زائدة على ذاته، مضافاً إلى أن الحاجة إلى مرادية الإرادة، من جهة أن الإرادة من مقدمات الفعل، فلو لم تكن بإرادته، لم يكن الفعل بإرادته، وحينئذ فيشكل، بأن هذا الإشكال لا اختصاص له بالإرادة، بل يجري في علمه، وقدرته، ووجوده، حيث إنها مما يتوقف عليها الفعل، وليست تحت قدرته، واختياره.

و حينئذ فيجانب عنه بالنقض بفعله تعالى، فإن ذاته وصفاته، وإن كانت مرادة له تعالى، لما عرفت أنه مبتهج أتم ابتهاج بذاته، وصفاته، وأنه لا مراد في مرتبة الذات، إلا ذاته، المقدسة، لكن ذاته وصفاته، مما يتوقف عليه فعله، ومع ذلك ليس ذاته ولا صفاته، من أفعاله الاختيارية، حيث إنه موجود بلا علة،

لا أنه موجد لنفسه، وبالجمله كون الفعل بجميع مقدماته، من موجدات الفاعل، غير معقول، حتى فيه تعالى.

لا يقال: الغرض، ان لا ينتهي الفعل بمقدماته إلى غير فاعله، بأن لا يكون هناك جهة إمكانية، وهذا المعنى مفقود في الواجب، لأن واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات، فليس هناك جهة إمكانية، فلا نقض حينئذ.

لأننا نقول: ملاك المجبورية و مناط المقهورية، هو عدم اختيارية الفعل بتمام مقدماته، لا الإمكان، إذ المجبورية تجتمع مع الوجوب، كما في إحراق النار، فإن النار مقهورة في الإحراق، مع أن الإحراق لازم لذاتها، فليس ملاك الإشكال هو الإمكان، حتى لا يرد النقض بفعل الواجب، بل ملاكه عدم اختيارية الفعل بتمام مقدماته، وهو في الواجب وغيره على حد واحد.

قد شاع عن سادتنا المعصومين، سلام الله عليهم أجمعين، في الرد على الجبرية والمفوضة، أنه لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين [١]، وفي هذا المعنى أخبار متكاثرة عن العترة الطاهرة [٢]، ويمكن تقريب هذه الكلمة الإلهية بوجهين.

و ثانيهما: ما هو أدق وأقرب إلى توحيد أفعاله تعالى، فإن الموحّد كما يجب أن يكون موحّداً في الذات والصفات، كذلك يجب أن يكون موحّداً في الأفعال، فكما لا شريك له تعالى في الوجود، فكذلك لا شريك له في الإيجاد.

و ملخص هذا الوجه، أن الإيجاد يدور مدار الوجود، في وحدة الانتساب وتعدد، والاستقلال وعدمه، فلا بد من بيان أمرين:

أحدهما: كيفية الوجود، واستقلاله، وعدمه، وتعدد انتسابه وعدمه.

ثانيهما: تبعية الإيجاد للوجود فيما ذكر، فنقول:

أما الأول: فمجمّل القول فيه أنه قد تقرّر في محله، أن المَجْعُول بالذات، هو الوجود المنبسط الذي به موجودة الموجودات المحدودة، والماهيات، ومن الواضح أن المَجْعُول والمعلول بالذات، حيثية ذاته حيثية المَجْعُولية والمعلولية والارتباط، لا أن هناك شيئاً له الربط.

و البرهان عليه أن كل ما كان بذاته مصداقاً ومطابقاً لمحمول اشتقاقى، فهو مصداق ومطابق لمبدئه، أيضاً، وإلا لزم مصداقيته للمحمول الاشتقاقى، في المرتبة المتأخّرة عن ذاته، وهو خلف، وهذا معنى عدم استقلاله في الوجود، حيث إن وجوده محض الربط، وعين الفقر، وإذا عرفت أن الوجود المنبسط الذي به موجودة الموجودات المقيدة المحدودة، والماهيات، حيثية ذاته حيثية المعلولية، والمقتضائية، والارتباط، والانتساب، تعرف أن له بما هو عين كل مرتبة بلحاظ

إطلاقه، و لا بشرطيته انتسابان، انتساب إلى الفاعل بالوجوب، و هو بهذا الاعتبار فعله تعالى، و صنعه، و مشيئته الفعلية، و انتساب إلى القابل بالإمكان، و هو بهذا الاعتبار وجود زيد، و عمرو و غيرهما، من الموجودات المحدودة و الماهيات.

و أمّا الأمر 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، إلى محض الاستقلال، إذ الجاعل بالذات، حيثية ذاته، حيثية الجاعلية، فإن كانت ذاته مستقلة، كانت حيثية الجاعلية مستقلة، و إن كانت عين الربط، و محض الفقر، كانت حيثية الاقتضاء، و الجاعلية عين الربط و الفقر، إذ لا تغاير بين الحيتين حقيقة، و من هنا قلنا سابقاً، أنّ التفويض شرك بين.

و لا يخفى أنّ الأثر إنّما ينسب إليه تعالى بما هو مطلق، و إلى العبد بما هو محدود و مقيد، و إلا فجلّ جنباه تعالى من أن يستند إليه الأفعال التي لا تقوم إلا بالجسم و الجسماني، و لو كان من الأعمال الحسنة، فضلاً عن السيئة.

ربما يقال بعد ما رجع الأمر بالآخرة إلى ما لا بالاختيار، فكيف يصحّ العقوبة على الكفر و العصيان، بل الأمر كذلك في استحقاق المثوبة لأهل الطاعة و الإيمان.

و الجواب: أنّ المثوبة و العقوبة على نحوين:

أحدهما: المثوبة و العقوبة اللتين هما من لوازم الأعمال، و تبعات الأفعال، و نتائج الملكات الفاضلة و الرذيلة، و إليه أشير في قوله تعالى: «اليوم تجزون ما كنتم تعملون» [١] و قوله «و ان جهنم لمحيطة بالكافرين» [٢] فإنّ المحيط الفعلي للكافرين، هي نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة، و قوله عليه السلام: إنّما هي أعمالكم تردّ إليكم.

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

و أمّا شبهة استلزام الملكات النفسانية، للآلام الروحانية، أو الجسمانية، فمدفوعة، بوجود مثله في هذه النشأة الدنيوية، فإنّ النفس يؤلمه تصوّر المنافرات، و يحدث فيه الآلام الجسمانية، من غلبة الدم و نحوه، من الغضب و نحوه، فلا مانع من حدوث منافرات روحانية أو جسمانية، بواسطة الملكات الرديّة النفسانية، المضادة لجوهر النفس، 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 الذي ورد به التنزيل [١]، 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 للمؤاخذه عند العقلاء، فيما أمر مولى عرفي، عبده بشيء، و خالفه إذ لو كان الفعل بمجرد استناده إلى الواجب تعالى غير اختياري، لما صحّت المؤاخذه عليه، و لو من غيره تعالى، فإذا كان الفعل في حدّ ذاته قابلاً للمؤاخذه عليه، فكون المؤاخذه و المعاقب، ممّن انتهت إليه سلسلة الإرادة و الاختيار، لا يوجب انقلاب الفعل عمّا هو عليه، من القابلية للمؤاخذه و العقوبة عليه، ممّن خولف أمره و نهيه.

ولادت ١٢٥٨ - وفات ١٣٢١ هـ ش

ابوالقاسم خويي

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

و البحث عن هاتين الجهتين بحث كلامى كما هو واضح.

النقطة الأولى: فدعوى 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- على خلاف فى ذلك يبيّن إن شاء الله- قائم بالنفس و لا يعبر عن ذلك بالطلب أصلا، بل الطلب اسم للتصدى نحو المحبوب، و لذا لا يقال طالب الدنيا لمن يحبها، و لا طالب الضالة لمن لم يتصد نحو ضالته، و لا طالب العلم لمن يحبه، و إلّا لأطلق ذلك على جميع العقلاء، إذ لم نر أحدا لا يحب العلم أو لا يحب الدنيا.

نعم بعد ما تصدى الإنسان نحو محبوبه و مراده يقال: طلب العلم، أو الدنيا أو الضالة، و يطلق عليه الطالب و التصدى نحو المراد لو كان من الأمور الاختيارية التى هى تحت قدرة المحب و المريد بان كان المشتاق إليه فعل فتصديه نحوه يكون بعمله الخارجى.

و أمّا لو لم يكن ما اشتاقه فعل نفسه بل كان فعل غيره و خارجا عن اختياره، أو كان تحت اختياره أيضا، كما فى الشارع، و لكن المشتاق إليه لم يكن صدور الفعل كيف ما اتفق، بل كان المصلحة فى صدوره عن اختيار العبد، فالتصدى نحوه حينئذ يكون بأمره بذلك بقول افعل و أمثال ذلك.

فالصحيح: انّ الطلب و الإرادة مفهومان متباينان، و ان أراد الأشعرى من تغايرهما ذلك فهو المتين جدا، بل الظاهر انّ الطلب لا يطلق على مطلق التصدى نحو المراد و لو كان تحقق المطلوب و ترتبه على المقدمات مسلما يقينيا، مثلا لو

تصدى الإنسان نحو طبخ الطعام بإيجاد مقدماته لا يقال طلب الطبخ، و هكذا فيما إذا كان عدم ترتب المطلوب على المقدمات يقينيا و انما يطلق الطلب على التصدى نحو شئ يحتمل حصوله و يحتمل عدم حصوله، هذا كله فى مغايرة الطلب و الإرادة.

فى الجبر و الاختيار

، و هو من مهمّات المباحث الكلامية، و لو لا انّ صاحب الكفاية تعرّض له فى المقام لما تعرضنا له، فذهب الأشاعرة فرارا من لزوم الشرك بزعمهم إلى انّ افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى، و ليس لإرادة

العبد و اختياره تأثير فيها أصلا، لأن لا يلزم تعدد الآلهة بعدد افراد الفاعلين، و التزموا بأنّ العباد كاسبون، و إلّا فالفعل مخلوق له تعالى، غاية فى الاختيارية من الأفعال أوجد الله القدرة للعبد على إتيان العمل مقارنا لفعله من دون ان يكون مستندا إليها دون الفعل الغير الاختيارى، فتأمل.

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

و ذهب جمع من الفلاسفة إلى ما ذكر في الكفاية من أنّ الأفعال الاختيارية تكون مستندة إلى الإرادة، و بذلك فرقوا بين الفعل الإرادى و غيره، إلّا أنهم التزموا بأنّ إرادة العبد تنتهى إلى الإرادة الأزلية، و هذا أيضا جبر نتيجة.

و أما المعتزلة فذهبوا إلى أنّ، العباد مستقلون فى أفعالهم، و عزلوا الله جلّ شأنه عن التأثير فى ذلك زعما منهم كفاية العلة المحدثّة فى بقاء المعلول أيضا، و هم فرارا من الظلم و قعوا فى الشرك.

و الإمامية تبعا لأنّمتهم عليهم السّلام ذهبوا إلى الأمر بين الأمرين و المنزلة بين منزلتين، بحيث لا يلزم شىء من المحذورين، و قد مثلنا سابقا للجبر بحركة يد المرتعش إذا شدّ بيده سيف و جرى بإنسان تحت السيف، فإنّ حركة يد المرتعش تكون غير اختيارية و لو كان ملتفتا إلى أنّ من تحت السيف يقتل بذلك، بل و لو كان فى نفسه محبا لذلك أيضا، و مثلنا للتفويض بما إذا كان سبع فى سجن، فأرسله

السجان، و بذلك خرج عن قدرته و اختياره، أو بإرسال حاكم إلى البلد و تفويض أمر البلد إليه بحيث لا يتدخل السلطان فى أفعاله و أحكامه و تصرفاته و لو كان قادرا على عزله كما كان ذلك متعارفا فى زمان الاستبداد، و أمّا الأمر بين الأمرين، فمثاله ما إذا فرضنا أنّ إنسان مصاب بالفلج لا يقدر على الحركة أصلا، و لكن أوصل الطبيب السلك الكهربائى إلى يده فتحرّكت ما دامت متّصلة بالسلك، فإنّ المريض بعد ذلك يكون مختارا فى أفعاله إلّا أنّ إفاضة القدرة عليه يكون من السلك أنا فأنا، ففى كل آن هو غير مستغن عن الطبيب و مهما رفع الطبيب يده عن «سويج» الكهرباء تغلج يد المريض و تسقط عن الحركة، و فى هذا الغرض لو فعل المريض فعلا بلا مسامحة يكون الفعل مستندا إلى المريض لصدوره عن مشيئته و اختياره، و يستند إلى الطبيب أيضا، لأنّه كان بإفاضة القدرة عليه أنا فأنا، و أفعال العباد كلها من هذا القبيل، فإنّ الإنسان غير مستغن عن المؤثر دائما.

و الحاصل: أصول الأقوال فى المقام أربعة:

الأول: ما ذهب إليه أكثر الفلاسفة من أنّ الأفعال الاختيارية معلولة للإرادة، فهى إرادية غير أنّ الإرادة تنتهى إلى ما ليس بالاختيار فهى غير اختيارية.

الثانى: ما ذهب إليه الأشاعرة من أنّ الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى، و ليس لقدرة العبد و اختياره تأثير فيها أصلا، و أنّ العبد معرض و محل للفعل نظير الجسم الذى يعرضه السواد، و انما الفرق بينهما فى أنّ خلق الفعل فى الإنسان يكون مقارنا لقدرته بخلاف خلق السواد فى الجسم.

الثالث: ما ذهب إليه المعتزلة من استغناء العباد فى أفعالهم عن المؤثر، و انهم لا يستمدون فيها من الله تعالى و ان كان إيجاد مبادئ الفعل فيهم ابتداء من الله، و هو قادر على إعدام ما أوجده فيهم من المبادئ إلّا أنه بعد ما أعطاهم الحياة و القدرة

و بقية المقدمات فما لم يسترجعها يكونون مستقلين فى أعمالهم.

الرابع: ما اختاره الإمامية من الأمر بين الأمرين.

أما الأشاعرة فيرد عليهم:

أولا: انا بالوجدان نفرّق بين حركة يد المرتعش و غيرها من الحركات الاختيارية، و بين حركة النبض و تحريك الإصبع اختيارا، و الوجدان أعظم البراهين، فحينئذ نسأل من الأشعرى و نقول: ما الفرق بين الحركة الاختيارية و الغير الاختيارية؟

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

و ان قال: بأنّ الفرق بينهما بمقارنة الفعل الاختيارى مع القدرة، نقول: ما المراد من القدرة؟ ان أريد بها الإرادة و الاختيار على الفعل فمعها لا معنى لأن يكون الفعل مخلوقا لله تعالى مع صدوره عن اختيار الفاعل، و ان كان المراد منها مجرد الشوق و حب الفعل فهو غير موجب لاختيارية الفعل، و لذا لا تكون حركة النبض اختيارية مع انّ الإنسان يحبها و هو يشقّاق إليها لأنها سبب حياة الإنسان، فما هو الفارق بين الفعلين؟

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

الجواب الأول: انّ العقاب يكون على الكسب.

و فيه: انه ما المراد من الكسب ليكون العقاب عليه، ان أريد منه معناه المتعارف الظاهر من اللفظ فى الاستعمالات العرفية كما فى قوله تعالى: لَهَا ما

أحدهما- انّ العقاب يكون على تقارن الفعل مع القدرة.

و فيه: انّ التقارن غير اختيارى أيضا، و ليس العقاب عليه إلّا كالعقاب على تقارن أمر غير اختيارى مع قصر قامته العبد أو سواد وجهه.

ثانيهما- ما ذكره الباقلانى من انّ العقاب و الثواب يكون على الإطاعة و العصيان، فانّ للفعل حيثيتين، فانه بما هو فعل مخلوق لله تعالى 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 بمنشأ انتزاعهما، فالإطاعة تنتزع عن انطباق المأمور به على المأتمى به و المعصية عن انطباق المنهى عنه عليه، و لا معنى للعقاب على ذلك.

و بعبارة أوضح: ان كانت الإطاعة أو العصيان فعلا مستقلا فننقل الكلام فيها، إذ لو كانت مخلوقة للعبد يلزم الشرك المتوهم عند الأشعرى، و لو كانت مخلوقة لله فالعقاب لما ذا؟

و ان أريد من الكسب الإرادة و الاختيار فننقل الكلام فى ذلك و نقول: ان كان الاختيار فعلا نفسانيا مخلوقا للعبد فقد وقع المحذور و هو الشرك المتوهم عنده، و عليه فلما ذا لم يكن أصل الفعل مخلوقا للعبد؟! و ان كان هو أيضا فعل الله تعالى فالعقاب عليه أيضا ظلم قبيح.

الجواب الثانى: عن إشكال الظلم هو إنكارهم الحسن و القبح فى الأفعال

و نقول: أما قولهم بأنه ليس للعبد ان يحكم على المولى بشيء فهو حق، إلّا انّ المراد من الحكم فى المقام ليس هو الإلزام و جعل الوظيفة، و انما المراد منه الإدراك، فالحكم بأنه عادل كالحكم بأنه عالم و قادر.

و اما قولهم بأنّ الظلم هو التصرف فى سلطان الغير و لا معنى له فى افعال البارى.

ففيه: انه مغالطة و اشتباه بالغصب، فانّ الغصب هو التصرف فى سلطان الغير و لا يعقل بالقياس إلى مالك الملوک، و اما الظلم فهو بمعنى الاعوجاج و الخروج عن العدالة و الاستقامة إلى حد الإفراط أو التفريط و لو فى ملكه أو نفسه، مثلا

إنّ الإنسان على نفسه حقوقا فلا بدّ و ان يصرف مقدارا من زمانه في الأمور الأخروية و مقدارا منه في الأمور الدنيوية يقال انه ظلم نفسه، و هكذا لو كان للإنسان عبادان و كان أحدهما مطيعا لمولاه في تمام عمره و الآخر عاصيا له كذلك لو أثنى المولى العبد العاصي و عاقب المطيع فهو ظالم و يعد عند العقلاء مجنونا.

و أما قولهم يجوز ان يدخل الله نبيه في الجحيم و يخلد عدوه في الجنة فهو أيضا كالمثال المتقدم مما لا يجوز العقل و العقلاء و لو كان تصرفا في ملكه و سلطانه.

هذا مضافا إلى 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 يبقى لهذا دافع إلّا القول بأنّ الوعد و الوعيد ينفي ذلك، فانه لا يخلف الميعاد.

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

ففيه: انه متى عاشرنا مع الله تعالى و كم مدة كنّا معه حتى علمنا عاداته في الأمور الدنيوية؟ و من رجع من الآخرة و أخبر عن عاداته تعالى فيها؟ فهذه الكلمات مما تضحك الشكلى.

ثم انهم استدلوا على مطلبهم بوجهين.

أحدهما: عقلى.

و فيه: أولا: انّ المسألة عقلية لا يمكن الرجوع فيها إلى الظهورات.

و ثانيا: يخالف هذه الظهورات ظهورات آخر على خلافها مما أسند الفعل فيها إلى العبد كقوله تعالى: **إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا** [٤]، و قوله تعالى: **وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ** [٥]، و قوله عزّ شأنه: **فَتَبَارَكَ اللَّهُ**

أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ [٦]، و قوله تعالى: **وَ تَخْلُقُونَ إِفْكَاً** [٧] إلى غير ذلك، و قد صرح فيها بإسناد الخلق إلى الله تعالى، فلا بدّ و ان يراد من قول الله خالق كل شيء الأشياء الموجودة في نفسها غير الأفعال، و أعجب من هذا استدلالهم بقوله تعالى:

وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ [٨]، فانّ صدر الآية قال **أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجُتُونَ وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ**، أى الذى تعملونه و هو الخشب فانّ ال «ما» موصول بمعنى و معرفة صلته، فالمعنى الله خلقكم و ما تنحتونه من الأخشاب لا انّ الله خلق نفس عملكم و فعلكم.

و اما العقلى فأمران:

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

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

و قد أضاف إلى الشبهة بعضهم ما مضمونه انّ الله تعالى أخبر عن دخول أبى لهب النار بقوله تعالى: **سَيَصْلَى نَاراً** ذات لهب، فلو لم يكن كفر أبى لهب ضروريا و أمكن إيمانه، و الإيمان يجب ما قبله، يلزم الكذب و الجهل في ذاته المقدسة.

و فيه: انّ العلم عبارة عن الانكشاف، و الانكشاف يتعلّق الواقع المنكشف

على ما هو عليه واقعا، فالعلم تابع للمعلوم، لا انّ المنكشف تابع للعلم، نظير من وقف امام المرأة فانّ ما يرسم في المرأة يكون تابعا لصاحب الرسم لا العكس، فالرسم يكون رسم إنسان يتبع كون الواقف امام المرأة إنسانا، لا انّ الإنسان إنسان لأنّ رسمه رسم إنسان.

و بالجملة لا فرق بين علمه تعالى و علمنا بالأشياء في ذلك، فكما انا لو علمنا بأنّ زيدا يصلى غدا لا يؤثر ذلك في فعله، و كلنا نعلم بأنّه في الغد تطلع الشمس و لكن لا يؤثر علمنا في طلوعها، كذلك علمه تعالى بافعال عباده لا يؤثر في تحققها فهو عزّ شأنه يعلم بصدور الفعل أو الترك من العبد بقدرته و اختياره، لأنّه يصدر منه كذلك.

و أما ما ذكروه من قياس علمه تعالى بعلم البناء و الخياط بعمله، و تأثير ذلك فيه.

ففيه: انّ هذا العلم هو العلم الفعلى باصطلاح بعضهم أى 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 بمعنى انكشاف الواقع.

و الذى يؤيد ما ذكرناه هو انه تعالى عالم بالملازمات و باستحالة الأمور المستحيلة كاجتماع النقيضين مع انه لا دخل لعلمه في شيء من ذلك، فاستحالة اجتماع النقيضين ثابتة لا من جهة علمه تعالى بذلك، هذا في الحل.

و النقض: انه تعالى كما هو عالم بافعال العباد عالم بافعال نفسه من إنزال المطر في الوقت الخاص، و إرسال الريح في الزمان المعين، و خلق زيد في الساعة الفلانية إلى غير ذلك، فيلزم ان يكون تحققها ضروريا، و ان يكون جلّ شأنه مضطرا في افعال نفسه، و لا يلتزم به 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 على حد سواء.

و أما ما ذكروه من انه بعد تعلق علمه بصدور الفعل عن الشخص لو لم يكن ضروريا ينقلب علمه إلى الجهل فهو فاسد، إذ لو فرضنا تعلق علمه بصدور الفعل من العبد اختياريا فصدوره عنه بالاضطرار مستلزم لانقلاب علمه جهلا.

الثاني: انّ نسبة الفعل و الترك في كل فعل اختياري إلى الفاعل يكون على حد سواء، لأنّ المفروض انّ الفعل ممكن فلا بدّ في تحقق أحد طرفيه من ثبوت مرجح لذلك، و إلّا لزم الترجيح بلا مرجح، فان ثبت مرجح لأحد الطرفين و أوجب تحققه، فقد خرج إلى حد الوجوب فيجب تحققه، و هذا هو المطلوب، و إلّا فهو باق على حد الإمكان و داخلا تحت قدرة الفاعل، و لا بدّ في تحقق أحد طرفي الممكن من مرجح، فان كان ذلك المرجح الثاني أيضا موجبا فقد ثبت المطلوب، و إلّا فالفعل باق على إمكانه إلى ان يتسلسل أو يتحقق مرجح موجب.

و فيه: انّ هذه الشبهة أيضا موهونة بعد التأمل.

فنقول: نحن لا شغل لنا بالألفاظ و الاصطلاحات، بداهة انّ نزاع الجبر و التفويض غير مبني على وضع لفظ الإرادة و نظائره، بل نريد ان نتأمل الواقع و نرى ما يتحقق في أنفسنا وجدانا عند صدور الفعل عنّا، لا شبهة في انه:

أولا: لا بدّ لنا من ملاحظة الفعل و تصوّره، ثم بعد ذلك لا بدّ من إدراك كون الفعل و الترك ملائما لإحدى قواني الظاهرية أو الباطنية و ربما يعبرون عنه بالتصديق بالفائدة، ثم إدراك ما يترتب عليه من المفسدة و دفعها أو توطين النفس

عليها، ثم نشأته ونميله إليه، وبعد ذلك نرى أنّ لنا قدرة على الفعل وعلى الترك، وبعد ذلك ليس إلّا إعمال القدرة فتحريك العضلات من دون أن يكون هناك مرجح إلى كونه

ملائماً للطبع، ونعم ما عبروا عن إعمال القدرة بالاختيار أى طلب الخير والملائم للطبع، فلو كان هناك مرجح موجب لم يكن مجال للاختيار أصلاً، ولا ملزم للالتزام بوجوب المرجح الملزم غير الملائمة للطبع أصلاً.

وما قيل: من استحالة الترجيح بلا مرجح فليس معناه إلّا توقف كل فعل على فاعل كما يشير إليه قوله تعالى: أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ [٩]، ولذا نرى بالوجدان أنا إذا وصلنا فى سيرنا إلى طريقين فى أحدهما سبع يفترس من ذهب إليه، وفى الآخر رجل يقيم بشئون المسافرين، فمن جهة ملائمة الثانى لطبعنا وحبنا لحياتنا نسير فيه، ولكن مع ذلك لنا القدرة فى الذهاب من الطريق الآخر وتكون قدرتنا بالنسبة إلى السير من الطريق الثانى كالقدرة على أن نسير فى الطريق الأول، وهذا ظاهر واضح.

و بالجمله نرى بالوجدان أنا نفرّق بين حركة نبضنا مثلاً، وتحريك إصبعنا بالاختيار، والأول يتحقق ولو لم تكن ملتفتين إليه وشاعرين به بخلاف الثانى، فانه لا بدّ فى تحقيقه أولاً: من الالتفات إليه، ولذا ربما يموت الإنسان جوعاً أو عطشاً مع وجود الطعام والشراب عنده لعدم التفاته إليهما، وثانياً: إلى ملائمته لإحدى القوى وإلى عدم مزاحمته بما ينافى النفس من الجهات الأخرى، فيشتاقه ويميل إليه ثم بعد ذلك بينى على فعله أو على تركه بسبب ملائمة ذلك لإحدى قواه، ولا يبعد أن يكون هذا هو المراد من الإرادة أو المشيئة أو الاختيار، فيقال: أردت ففعلت، وفى الفارسية يقال: (خواستم پس کردم) وربما يكون البناء متعلقاً بأمر حالى كما قد يتعلق بأمر استقبالى فيقال أريد زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة، أى أنا بأن على ذلك ومتهيئ له فى نفسى، وربما يعبر عنه بعقد القلب.

[- معنى الإرادة والاختيار لغة]

ثم أنّ المراد من الإرادة المستندة إلى غير ذوى الشعور، كما فى قوله تعالى:

جداراً يُريدُ أَنْ يَنْقُضَ [١٠]، هو أيضاً البناء والتهيؤ غايةً أنّ التهيؤ هناك يكون طبعياً، فإنّ كل ثقل يميل إلى الأرض طبعاً لو لم يكن له مانع، وفى الفعل الاختيارى البناء اختيارى، وهذا هو المراد من القصد والجزم والعزم ونحو ذلك من العبارات والإحاطة بجميع مزايا لغات هذه الكلمات غير ميسور لنا، وما ذكرناه هو الذى نراه فى أنفسنا، ثم بعد ذلك تعمل النفس قدرتها فى إيجاد الفعل خارجاً، ويكون المرجح لذلك مجرد ملائمة ما اختارته مع بعض قواها، وليس فى أنفسنا وراء ذلك شيء أصلاً، وكأنّ توهم الأشعرى ناشئ من مغالطة واضحة وهى الخلط بين مرجح الوجود ومرجح الإيجاد، فمرجح الوجود لا بدّ وأن يكون موجبا ويستحيل صدور الفعل من غير فاعل، وهذا بخلاف مرجح الإيجاد فإنّ أدنى مرجح يكفى فى ترجيح الفاعل الفعل على الترك أو العكس وهو الملائمة للطبع، ولذا لو سئل الفاعل عن سبب فعله يقول فعلته لكونه موافقاً لميلى وشهوته، فلا معنى بالفعل الاختيارى إلا الفعل المسبوق بالعلم أو القدرة وليس فى مقدماته سوى الالتفات وإدراك ملائمته للطبع والبناء، ثم إعمال القدرة وهو الفعل أو الترك.

و اما معنى لفظ الإرادة والاختيار لغة، فالإرادة مشتقة من الرود ومنه الرائد، أى طالب الماء والكلاء، وهى على ما فى اللغة تستعمل تارة: بمعنى المشيئة وهى بمعنى إعمال القدرة، وأخرى: فى التهيؤ للفعل، ولذا ربما تسند الإرادة إلى الجدار كما فى قوله تعالى: جداراً يُريدُ أَنْ يَنْقُضَ [١١] أى كان مشرفاً على ذلك، ولم نر من ذكر من معانيه الشوق الأكيد المحرّك للعضلات.

و أما الاختيار فهو بمعنى طلب الخير أو قبوله، والروايات أيضاً تساعد ما ذكرنا، ففى بعضها سأل الإمام عليه السلام عن الراوى: (أ تقول أفعّل ذلك، ثم إن شاء الله قال: نعم، فقال عليه السلام: أ تقول أفعّل إن علم الله، قال: لا)، فيظهر من بيانه عليه السلام أنّ الإرادة إنما هى بمعنى المشيئة التى هى من أفعاله تعالى لا صفاته، ثم أنّ المشيئة أعنى إعمال القدرة

بنفسها مقدورة، و الفعل المترتب عليها مقدور بسببها، و قد أشير إلى ذلك فى قوله عليه السّلام: (إنّ الله خلق المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة) فظاهره ان المشيئة بنفسها مقدورة و سائر الأفعال بها، و من الغريب ما حكاه فى الوافى عن المير الداماد من تفسيره الرواية بأنّ المراد انه تعالى خلق مشيئة العباد بنفسها ثم خلق سائر الأفعال بها، و لا ندرى بأى وجه استظهر ذلك من الرواية.

و كيف كان لم يرد دليل على أنّ الإرادة تجيء بمعنى الشوق المحرّك للعضلات، لنفع فى محذور الجبر، بل المحرك للعضلات هو النّفس و الروح.

ثم لا يخفى أنّ المشتاق إليه حقيقة و ما هو المقصود واقعا انما هو الفعل الجوارحى، و أما قصده و العزم أو الجزم و البناء عليه و غير ذلك من الأفعال الجوانحية فليست مقصودة بالاستقلال، و انما هى أمور آلية نظير الواجب النفسى أو الغيرى، و لذا كثيرا ما تكون مغفولا عنها، فنريد أن ندعى أنّ الفعل الجوارحى الاختيارى ما يكون مسبوقا بالعلم و القدرة، و هذا هو الميزان فى الاختيارية و غيرها.

ثم أنّ هنا للأشعرى 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 هى التى ذكرها المحقق الخراسانى [١٢] فأجاب عنها بأنّ الإرادة الأزلية انما تعلّقت بصدور الفعل أو بعدمه عن الفاعل بالاختيار.

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

و الصحيح فى الجواب أنّ الإرادة بمعنى البناء و المشيئة و ما شئت فعبّر انما تتعلق بفعل نفس الإنسان فإذا التفت اما ان يريد فعل شىء أو تركه. و اما الفعل الاختيارى للغير فلا معنى لتعلق إرادة الإنسان به أصلا، و عليه فما يصدر من العبد اضطارا من غير اختياره كحركة النبض مثلا لا مانع من تعلق الإرادة الأزلية به وجودا أو عدما، و اما 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 تعالى: وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ^{١٣} فالمراد منه ظاهر بعد ما بيّناه، فإنّ معنى مشيئته بالنسبة إلى الأفعال الاختيارية للعبد انما هو الإقذار أنّا فانا، و الإفاضة دائما كالسلك الكهربائى بحيث لو انفصل أقل من آن ينطفئ الضوء و يخمد النور، و هذا معنى كلمة (لا حول و لا قوة إلّا باللّهِ)، فتحصل بحمد الله اندفاع شبهات الأشاعرة بحذافيرها.

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

و أما الفلاسفة فذهبوا إلى أنّ الأفعال الاختيارية معلولة للإرادة تترتب عليها كترتب الصفرة على الوحل، لا فرق بينهما إلّا فى أنّ الأول مسبوق بالإرادة و لذا يسمى بالاختيارى دون الثانى، زعما منهم أنّ كل فعل لا بد له من علّة تامة موجبة، لأنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد، و هذا هو الوجه الذى يستلزم الجبر و القول

بقدم العالم لجريان هذا الكلام هناك أيضا، و قد ذكر العلّامة قدّس سرّه فى منهجه أنّ الفرق بين الفلسفة و الإسلام هو ذلك، فإنّ الفلاسفة يقولون بان كل فعل متوقف على موجب، لأنه ما لم يجب لم يوجد، بخلاف الإسلام إذ ليس من هذه العناوين كعنوان العلّة و المعلولية فى الأخبار عين و لا أثر، و المذكور فيها انما هو احتياج الفعل إلى الفاعل و إلى الصانع، و احتياج الخلق إلى الخالق.

و بالجملة الفارق المذكور فى كلامهم لا يكون مؤثرا فى دفع شبهة الجبر و قدم العالم مثقال ذرة، و انما هو فرق اصطلاحى لمجرد التعبير.

فالجواب الصحيح عن كلامهم هو ما تقدم من أنّ ما يتوقف عليه الفعل انما هو الفاعل و لو كان مختاراً، فان شاء يعمل قدرته و يجعلها فعلها أى بفعله، و ان لم يشأ لم يفعله، نعم لا بدّ و ان يكون ذلك لفائدة مترتبة عليه، أمّا راجعة إلى نفسه أو إلى غيره، و أمّا الموجب فلم يدل دليل على اعتباره لا شرعاً و لا عقلاً.

و بهذا تندفع شبهة الجبر و شبهة قدم العالم، و ما تخيلوه من ترتب عقول عشرة و أنّ المخلوق الأول هو العقل الأول، ثم بقية العقول بحسب الترتيب إلى ان ينتهي الأمر إلى النفوس الفلكية، ثم إلى عالم الطبيعة، فإنّ كل ذلك مبنى على الجبر و أنّ الشئ ما لم يجب لم يوجد، و إلّا فالبارئ فاعل مختار إذا رأى المصلحة فى إيجاد شئ قبل ألف سنة يوجد فى ذلك الظرف، و إذا رأى المصلحة فى إيجاد بعد ألف سنة يوجد فى ذلك الزمان، فلا يلزم القدم، و هذا هو الذى يستفاد من الأخبار و يراه الإنسان وجدانا و لذا ذكر الشيخ فى الرسائل أنّ ضرورة الأديان قد دلّت على حدوث العالم، فان كانت هناك شبهة، كاستحالة الخلق المعلول عن العلّة، فهى شبهة فى مقابل البديهيّة [١٤].

[- مناقشة صاحب الكفاية فيما ذكره من انقسام الإرادة إلى التكوينية و التشريعية]

ثم بما ذكرناه ظهر الخلل فى كثير من عبارات الكفاية فى المقام، و نحن نتعرض إلى موردين منها:

أحدهما: ما ذكره من انقسام الإرادة إلى التكوينية و التشريعية، فان الإرادة على ما عرفت بمعنى البناء القلبي، و لا يعقل تعلّقه بفعل الغير. نعم ربما يتعلّق الشوق بذلك، و أما العزم و المشيئة و البناء فلا، و عليه فالفاعل دائماً تكون إرادته تكوينيّة، غايته تارة: تتعلّق بالفعل الخارجى التكوينى، و أخرى بالجعل و تشريع الحكم، فالفرق فى المتعلّق.

[- مناقشة صاحب الكفاية فيما ذكره من أنّ اختيار السعادة و الشقاوة و الشقاوة ينتهى إلى الذاتى]

ثانيهما: ما ذكره [١٥] من أنّ اختيار السعادة و الشقاوة بالآخرة ينتهى إلى الذاتى و لا يسأل عنه، فانّ الاختيار فعل النفس و لا معنى لكونه ذاتياً و لذا يتخلف و يتبدل، فربما يكون الإنسان فى أول عمره يختار المعاصى و فى أواخر عمره يختار الطاعات و ربما ينعكس الأمر، فالتخلف أقوى دليل على عدم كونه ذاتياً.

ثم أنّ بعض أعظم تلامذته وجهه كلامه ببيان مقدّمة، و حاصل ما ذكره: أنّ الأعراض تارة: تكون لازمة أما من عوارض الماهية، و أما من عوارض الوجود، و أخرى: تكون مفارقة اتفاقية كالبياض بالقياس إلى الجسم، فما كان من قبيل الأول لا يحتاج إلى جعل مستقل، بل لا معنى لجعله مستقلاً، بل يجعل بجعل ملزومه.

و أما القسم الثانى فجعله يكون بجعل مستقل، ثم طبق هذه المقدّمة على المقام، و ذكر أنّ العلم بالنسبة إلى الإنسان يكون من العوارض المفارقة، و لذا لا يكون الإنسان عالماً، ثم يعلم.

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

يكون مختاراً، فثبوت الاختيار فى الإنسان غير محتاج إلى جعل مستقل، و عليه فحيث أنّ الاختيار فعل العبد و يكون دخيلاً فى تحقق فعله الاختيارى يستند الفعل إلى العبد، و حيث أنّ بعض أسبابه و هو العلم و الإدراك يكون جعله من الله تعالى يستند الفعل إليه جلّ شأنه، و هذا معنى أمر بين أمرين، و فى كلامه صغرى و كبرى و تطبيقاً نظراً.

و الحاصل: انه تلخّص مما ذكر ان أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى كما ذهب إليه الأشاعرة، و لا هى معلولة للإرادة كما ذهب إليه الفلاسفة، بل هى فعل العبد صادرة باختياريه.

نعم القدرة على ذلك أننا نكون من الله تعالى، حتى في حال العصيان، وهذا معنى الأمر بين أمرين، كما ورد في الروايات، وفي بعضها سئل عن الإمام ما حاصله: انه هل يكون الفاعل هو الله، فقال عليه السلام ما مضمونه: هو أعدل من ذلك، فقال: فالعبد هو الفاعل، فقال عليه السلام: هو أعجز من ذلك.

و منشأ ما ذهب إليه الفلاسفة انما هو ذهابهم إلى احتياج كل فعل إلى علّة تامّة يستحيل تخلفها عن المعلول، وقد ذكرنا انه لا دليل عليه، وانما الفعل يحتاج إلى الفاعل ليس إلّا، وبهذا ظهر ما في الكفاية من الخلل، وذكرنا من مواردها موردين:

الأول: تقسيمه الإرادة إلى التكوينية والتشريعية، فإنّ ذلك على مسلكهم من أنّ الإرادة من الصفات تام، حيث لا معنى لها في البراءة إلّا العلم، فعلمه تعالى تارة: يتعلّق بما له دخل في النظام الأتم فيعبر عنه بالإرادة التكوينية، وأخرى: بما له دخل في مصلحة شخص خاص و يسمى بالإرادة التشريعية، ولكن على ما اخترناه من أنّ الإرادة هي من افعال النفس، فالإرادة دائما تكون تكوينية، والفرق يكون في متعلّقها.

الثاني: ما ذكره من انتهاء الإرادة إلى الذات، والذاتي لا يعلل، فإنّ الله تعالى ما جعل المشمش مشمسا، بل أوجده، فانه لا معنى لأن تكون الإرادة جنسا و لا فصلا للإنسان، وقد وجّه كلامه بعض أعظم تلاميذه بذكر مقدّمة، و هي: أنّ الاعراض، تارة: تكون من أعراض الماهية، وأخرى: من أعراض الوجود، وعلى الثاني أما تكون دائمة، و اما تكون مفارقة، و جعل العرض اللازم مطلقا يكون بتبع جعل معروضه و ليس له جعل مستقل، بخلاف العرض المفارق فانه مجعول بجعل مستقل، ثم طبق ذلك على المقام و ذكر أنّ الاختيار من عوارض الإنسان الغير المفارقة بخلاف العلم و الشوق، فالاختيار غير مجعول في الإنسان مستقلا بخلاف العلم، و الفعل المتوقف على هاتين المقدّمتين من حيث دخل العلم المجعول من الله تعالى فيه يكون مستندا إليه، و من حيث توقّفه على الاختيار الذي ليس بمجعول مستقلا يستند إلى الفاعل، و هذا معنى الأمر بين أمرين، انتهى.

و هو غير تام صغرى و كبرى و تطبيقا.

أما كبرى فلأنّ تقسيم العارض بمعنى اللاحق، لا الانتزاع إلى عارض الماهية و الوجود و ان كان من الفلاسفة إلّا انه غير تام، فإنّ الماهية ليست بشيء أصلا، فهي ليست حرف فكيف يمكن ان يلحقها أمر آخر، بل العرض دائما يعرض الوجود، غايته تارة: يعرض كلا الوجودين الخارجى و الذهنى كالزوجيّة للأربعة مثلا، و يسمى بلازم الماهية أيضا، و أخرى: يعرض أحد الوجودين دون الآخر كالمعقولات الثانوية و الحرارة للنار.

و أما ما ذكره من أنّ 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 أنّ الإيجاد و الوجود متّحدان ذاتا و اختلافهما يكون بالاعتبار، فكل وجود إيجاد لو قيس إلى فاعله، فلا محالة يكون هناك إيجادان و يستحيل اتحادهما.

و مع التنزل عن ذلك، نقول: ما المراد من الاعتبار الذي جعله من العوارض الدائمة و ما المراد من العلم الذي جعله مفارقا؟ فان كان المراد من الاختيار قابلية الاختيار، فجميع صفات الإنسان تكون كذلك، فإنّ الكاتب بالقوّة و العالم بالقوّة و الصانع بالقوّة، تكون من لوازم الإنسان الغير المنفكة عنه حتى عرف الإنسان في المنطق بالكاتب بالقوّة، فما وجه الفرق بينهما؟ و ان أراد من الاختيار الاختيار الفعلى الذي هو محل كلامنا فهو مفارق بالنسبة إلى الإنسان، فانه ربما يريد شرب الماء و ربما لا يريد، فكيف يكون لازما له، و هو يتخلف عنه.

هذا مضافا إلى انه نسلم جميع ما تقدّم، و لكن نقول: لو كان هناك فعل مترتب على مقدمتين. إحداهما: تكون مجعولة بجعل المولى تبعا، و الأخرى: تكون مجعولة بجعله مستقلا، فمع ذلك كيف يمكن ان يكون الفعل اختياريا مع انّ كلنا مقدمتيه كانتا بغير اختياره؟ و هل هذا إلّا مجرد 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 على انّ الوجه في احتياج الممكن إلى المؤثر هل هو حدوثه أو إمكانه؟ و الصحيح هو الثاني، و عليه فالحدث في بقاءه أيضا محتاج إلى المؤثر لبقاء ملاك حاجته و هو الإمكان، هذا تمام الكلام في التفويض.

تنبيهان

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

الأول: أنّ قولك في الصلوات «بحول الله و قوته أقوم و أقعد» يشير إلى ما

ذكرناه من الأمر بين الأمرين، و أنّ إفاضة القدرة دائما يكون من المولى، و هكذا جميع مبادئ الفعل من الإدراك و الحب و الاشتياق و القدرة يكون منه تعالى، و أنّ البناء و الاختيار يكون من العبد، و لذا أسند الفعل في قول «بحول الله أقوم» إلى نفس العبد، و الحول و القوة إلى الله تعالى، و أما قوله تعالى: «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» [١٦]، فقد ذكر بعض المفسرين أنّ الاستثناء يكون من المنهى عنه، و أنّ المعنى هو النهي عن قول اني فاعل ذلك غدا بتا، و عدم النهي عنه إذا انضم إليه قول إلّا أنّ يشاء الله، و لكنه محتاج إلى 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 الله يكون هو المنهى عنه، و ذلك لأن ظاهره التفويض.

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

[الثاني: لا منافاة بين الأمر بين الأمرين و ما ورد في بعض الآيات و الروايات من إسناد فعل العبد إلى الله تعالى و تعليقه على مشيئته]

الثاني: انه لا ينافي ما ذكرناه من الأمر بين الأمرين ما ورد في بعض الآيات و الأخبار من إسناد فعل العبد إلى الله تعالى أو تعليقه على مشيئته كما في قوله

تعالى شأنه في سورة هل أتى و ما تشاؤون إلّا أنّ يشاء الله [١٧] فانه واقع في ذيل قوله تعالى: فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا، و حيث انه أمر خير أسند ذلك إلى الله، و هكذا ما ورد في الحديث القدسي و ما مضمونه «بمشيئتي أنت الذي تشاء».

و بالجملة لا منافاة بين ثبوت الأمر بين الأمرين، و كون نسبة الأعمال من المعاصي و الطاعات إلى المولى و إلى العبد على حد سواء بحسب الدقة العقلية، و كون إسناد الطاعة إلى الله جلّ شأنه أولى عرفا، و إسناد المعصية إلى العبد أولى كذلك، و نوضحه بمثال عرفي، فانه لو أعطى الوالد لولده مالا و بين له طرق التجارة و طرق الملاهي، و أمره بالتجارة و

نهاه عن صرف المال فى الملهى و حذرّه ذلك، فان صرف الولد المال فى التجارة و ربح منها يسند الربح إلى المولى عرفا، و يقال هذا الخير وصل إلى الولد من والده، و أما لو صرفه فى اللهو و الخسران يسند ذلك عرفا إلى الولد، و يقال هو خسر نفسه، و نظير ذلك إسناد الطاعات إلى المولى الحقيقى و المعاصى إلى العبد، و هذا معنى الأولوية.

و اما ما ورد فى الأخبار من أنّ الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، فلا ينافى ما اخترناه من الأمر بين الأمرين، فإنّ المراد منه الصفات و الملكات النفسانية، و كما تختلف القوى الجسمانية فى الأشخاص من الباصرة و السامعة و نحو ذلك، فترى إنسانا لا يقدر على حمل منّ و إنسانا آخر يقدر على حمل وزنة أو أكثر، و قد سمعنا بمن كان قادرا على حمل عشرين وزنة، كذلك يختلف الأشخاص من حيث المحامد و الرذائل النفسية، فنرى إنسانا يكون فى ذاته كريما أو سخيّا أو شجاعا و نرى الآخر بخيلا لثيما، و ربما تتبدّل تلك الصفات بالرياضات.

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

المعاصى من غير اختياره، مثلا يكون أحد الناس ابن عالم عادل و يرّبى فى بيت العبادة و يكون الآخر ابن فاسق و يرّبى فى بيت لا يرى فيه إلّا المعصية و أنحاء الفسوق فبحسب طبعه يميل الأول إلى الطاعة و يأنس بها، و الثانى إلى المعاصى و يأنس بها، و لكن كل ذلك لا ينافى الاختيار فى الأفعال و لا يستلزم الجبر.

و بالجملة نحن لم ندع كون الأفعال بجميع مبادئها اختيارية، و لم ننكر كون أغلب مبادئ الفعل خارجا عن تحت اختيار المكلف، و كيف يمكننا ذلك مع ما نشاهده من خلافه وجدانا، و لكن نريد ان ندعى أنّ ذلك لا ينافى الاختيار فمن تهيأ 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 جدّا.

و كيف كان فالرواية تشير إلى الصفات و الملكات التى يناسب بعضها الطاعة و بعضها العصيان.

و أما الرواية الثانية المروية فى الخصال و مضمونها «السعيد سعيد فى بطن أمّه، و الشقى شقىّ فى بطن أمّه» فمن الواضح انه ليست السعادة أو الشقاوة ذاتية للإنسان من قبيل ذاتى كتاب الكليات، إذ ليست جنسا له و لا فصلا، و لا من قبيل ذاتى كتاب البرهان، لأنّ السعادة و الشقاوة انما تنتزعان عن جرى العبد على طبق أوامر مولاه و نواهيه بعد ثبوت التكليف عليه، فلا معنى لكونهما ذاتيين للعبد فى بطن أمّه.

فان قلنا: ثبوت عالم الذر و خلق الأرواح بأجمعها فى ذلك العالم و تكليفهم بالإيمان كما هو مقتضى جملة من الأخبار، فعليه لا إشكال فى مفاد الرواية لحصولهما له بالاكْتساب و الاختيار فى ذاك العالم.

و ان لم نقل به، فاما ان يراد من السعادة و الشقاوة أسبابهما القريبة من الصفات و الملكات و نحو ذلك، أو يراد منهما كتابتهما فى لوح المحو و الإثبات أو

المحفوظ بحسب علمه تعالى، بأنّ العبد يختار السعادة أو يختار الشقاوة، و قد ورد فى بعض الأدعية طلب محو الاسم من ديوان الأشقياء و إثباته فى ديوان السعداء، و فى بعض الأخبار أنّ السعيد ربما يدخل فى الأشقياء بحيث يتخيّله منهم كل من يراه، و لكن ينقلب إلى السعادة و لو فى آخر عمره، و فى بعضها ينقلب فى أقل من زمان الفواق و ما يمكث الحالب من الحلب بين الحلبتين.

و بالجملة لا ينافى شىء من هذه الأخبار مع الأمر بين الأمرين أصلا.

محاضرات فى أصول الفقه

أنّ كل فعل صادر عن الانسان بالاختيار لا بدّ أن يكون مسبوقاً بالتصور والالتفات، وإلّا فلا يكون اختيارياً، وعلى هذا فكل فعل اختياري ينقسم إلى نوعين: الأوّل الفعل النفسى. الثانى: الفعل الخارجى

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

الأفعال الاختيارية، فقد تقدّم أنّها تصدر بالاختيار وإعمال القدرة، فمتى شاء الفاعل إيجادها أو جدها فى الخارج، وليس الفاعل بمنزلة الآلة كما سيأتى بيانه [١] بصورة مفصّلة.

على أنّه كيف يمكن أن تثبت العادة فى أوّل فعل صادر عن العبد، فإذا ما هو المؤثر فى وجوده، فلا مناص من أن يقول إنّ المؤثر فيه هو إعمال القدرة والسلطنة، ومن الطبيعى أنّه لا فرق بينه وبين غيره من هذه الناحية.

فالتنتيجة: أنّ ما نسب إلى أبى الحسن الأشعرى لا يرجع إلى معنى محصّل أصلاً، هذا تمام الكلام فى هذه الوجوه ونقدها.

بقى هنا عدّة وجوه اخر قد استدللّ بها على نظرية الأشعرى أيضاً:

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

ومن ناحية اخرى: أنّها إذا بلغت حدّها التام تكون علّة تامّة لها.

وتبعهم فى ذلك جماعة من الاصوليين منهم المحقق صاحب الكفاية [٢] وشيخنا المحقق [٣] (قدس سرهما). فالتنتيجة على ضوء ذلك هى وجوب صدور الفعل

عند تحقق الارادة واستحالة تخلفه عنها، بدهاء استحالة تخلف المعلول عن العلّة التامة.

وإلى هذا أشار شيخنا المحقق (قدس سره) بقوله: الارادة ما لم تبلغ حدّاً يستحيل تخلف المراد عنها لا يمكن وجود الفعل، لأنّ معناه صدور المعلول بلا علّة تامّة، وإذا بلغت ذلك الحد امتنع تخلفه عنها، وإلّا لزم تخلف المعلول عن علّته التامة [٤].

وقال صدر المتألهين: إنّ إرادتك ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لرجحان أحد ذينك الطرفين على الآخر، وأمّا إذا صارت حدّ الوجوب لزم منه وقوع الفعل [٥]. ومراده من التساوى بعض مراتب الارادة كما صرّح بصحّة إطلاق الارادة عليه، كما أنّ مراده من صيرورتها حدّ الوجوب بلوغها إلى حدّها التام، فإذا بلغت ذلك الحد تحقق المراد فى الخارج، وقد صرّح بذلك فى غير واحد من الموارد.

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

ومن ناحية اخرى: أنّ الارادة بكافة مبادئها من التصور والتصديق بالفائدة والميل وما شاكلها غير اختيارية وتحصل فى افق النفس قهراً من دون أن تنقاد لها. نعم، قد يمكن للانسان أن يحدث الارادة والشوق فى نفسه إلى إيجاد شىء بالتأمل فيما يترتب عليه من الفوائد والمصالح، ولكن نقل الكلام إلى ذلك الشوق

المحرّك للتأمل فيه، ومن الطبيعى أنّ حصوله للنفس ينتهى بالآخرة إلى ما هو خارج عن اختيارها، وإلّا لذهب إلى ما لا نهاية له.

وعلى ضوء ذلك أن الإرادة لا بد أن تنتهي إما إلى ذات المرید الذى هو بذاته وذاتيته وصفاته وأفعاله منتبه إلى الذات الواجبة، وإما إلى الإرادة الأزلية.

وقد صرح بذلك المحقق الاصفهاني (قدس سره) بقوله: إن كان المراد من انتهاء الفعل إلى إرادة البارى تعالى بملاحظة انتهاء إرادة العبد إلى إرادته تعالى، لفرض إمكانها المقتضى للانتهاء إلى الواجب، فهذا غير ضائر بالفاعلية التى هى شأن الممكنات، فإن العبد بذاته وبصفاته وأفعاله لا وجود له إلا بإفازة الوجود من البارى تعالى، ويستحيل أن يكون الممكن مفيضاً للوجود [٦].

فالتنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هى أنه لا مناص من الالتزام بالجبر وعدم السلطنة والاختيار للانسان على الأفعال الصادرة منه فى الخارج.

ولنأخذ بنقد هذه النظرية على ضوء درس نقطتين:

الاولى: أن الإرادة لا تعقل أن تكون علّة تامة للفعل.

الثانية: أن الأفعال الاختيارية بكافة أنواعها مسبوقة بأعمال القدرة والسلطنة.

أما النقطة الاولى: فلا ريب فى أن كل أحد إذا راجع وجدانه وفطرته فى صميم ذاته حتى الأشعرى يدرك الفرق بين حركة يد المرتعش وحركة يد غيره، وبين حركة النبض وحركة الأصابع، وبين حركة الدم فى العروق وحركة اليد يمنية ويسرة وهكذا، ومن الطبيعى أنه لا يتمكن أحد ولن يتمكن من إنكار ذلك الفرق بين هذه الحركات، كيف حيث إن إنكاره بمثابة إنكار البديهي كالواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء وما شاكلهما، ولو كانت الإرادة علّة تامة وكانت حركة العضلات معلولة لها، كان حالها عند وجودها حال

حركة يد المرتعش وحركة الدم فى العروق ونحوهما، مع أن ذلك - مضافاً إلى أنه خلاف الوجدان والضمير - خاطئ جداً ولا واقع له أبداً.

والسبب فى ذلك: أن الإرادة مهما بلغت ذروتها لا يترتب عليها الفعل كترتب المعلول على علته التامة، بل الفعل على الرغم من وجودها وتحققها كذلك يكون تحت اختيار النفس وسلطانها، فلها أن تفعل ولها أن لا تفعل.

وإن شئت قلت: إنه لا شبهة فى سلطنة النفس على مملكة البدن وقواه الباطنة والظاهرة، وتلك القوى بكافة أنواعها تحت تصرفها واختيارها. وعليه فبطبيعة الحال تنقاد حركة العضلات لها وهى مؤثرة فيها تمام التأثير من غير مزاحم لها فى ذلك، ولو كانت الإرادة علّة تامة لحركة العضلات ومؤثرة فيها تمام التأثير لم تكن للنفس تلك السلطنة ولكانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها، وهو خاطئ وجداناً وبرهاناً.

أما الأول: فلما عرفت من أن الإرادة - مهما بلغت من القوة والشدة - لا تترتب عليها حركة العضلات كترتب المعلول على العلّة التامة، ليكون الانسان مقهوراً فى حركاته وأفعاله.

وأما الثانى: فلأن الصفات التى توجد فى افق النفس غير منحصرة بصفة الإرادة، بل لها صفات اخرى كصفة الخوف ونحوها، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى: أن صفة الخوف إذا حصلت فى النفس تترتب عليها آثار قهراً وبغير اختيار وانقياد للنفس كارتعاش البدن واصفرار الوجه ونحوهما، ومن المعلوم أن تلك الأفعال خارجة عن الاختيار، حيث كان ترتبها عليها كترتب المعلول

على العلة التامة، فلو كانت الارادة أيضاً علةً تامةً لوجود الأفعال فإذن ما هو نقطة الفرق بين الأفعال المترتبة على صفة الارادة والأفعال المترتبة على صفة الخوف، إذ على ضوء هذه النظرية فهما في إطار واحد فلا

فرق بينهما إلا بالتسمية فحسب من دون واقع موضوعي لها أصلاً.

مع أن الفرق بين الطائفتين من الأفعال من الواضحات الأولية، ومن هنا يحكم العقلاء باتصاف الطائفة الاولى بالحسن والقبح العقليين واستحقاق فاعلها المدح والذم، دون الطائفة الثانية، ومن الطبيعي أن هذا الفرق يركز على نقطة موضوعية، وهي اختيارية الطائفة الاولى دون الطائفة الثانية، لا على مجرد تسمية الاولى بالأفعال الاختيارية والثانية بالأفعال الاضطرارية، مع عدم واقع موضوعي لها. ومن ذلك يظهر أن الارادة تستحيل أن تكون علةً تامةً للفعل.

ولتوضيح ذلك نأخذ بمثالين، الأول: أننا إذا افترضنا شخصاً تردد بين طريقتين: أحدهما مأمون من كل خطر على النفس والمال والعرض، وفيه جميع متطلباته الحيوية وما تشتهيه نفسه. والآخر غير مأمون من الخطر، وفيه ما ينافي طبعه ولا يلائم إحدى قواه، ففي مثل ذلك بطبيعة الحال تحدث في نفسه إرادة واشتياق إلى اختيار الطريق الأول واتخاذ مسلكاً له دون الطريق الثاني، ولكن مع ذلك نرى بالوجدان أن اختياره هذا ليس قهراً عليه، بل حسب اختياره وإعمال قدرته، حيث إن له والحال هذه أن يختار الطريق الثاني.

الثاني: إذا فرضنا أن شخصاً سقط من شاهق ودار أمره بين أن يقع على ولده الأكبر المؤدى إلى هلاكه، وبين أن يقع على ولده الأصغر، ولا يتمكن من التحفظ على نفس كليهما معاً، فعندئذ بطبيعة الحال يختار سقوطه على ابنه الأصغر مثلاً من جهة شدة علاقته بابنه الأكبر حيث أنه بلغ حد الرشد والكمال من جهة وارتضى سلوكه من جهة أخرى، ومن البديهي أن اختياره السقوط على الأول ليس من جهة شوقه إلى هلاكه وموته وإرادته له، بل هو يكره ذلك كراهة شديدة ومع ذلك يصدر منه هذا الفعل بالاختيار وإعمال القدرة، ولو

كانت الارادة علةً تامةً للفعل لكان صدوره منه محالاً لعدم وجود علة له وهي الارادة، ومن المعلوم استحالة تحقق المعلول بدون علة.

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه أمران:

الأول: أن الارادة في أية مرتبة افترضت بحيث لا يتصور فوقها مرتبة أخرى لا تكون علةً تامةً للفعل ولا توجب خروجه عن تحت سلطان الانسان واختياره.

الثاني: على فرض تسليم أن الارادة علةً تامةً للفعل إلّا أن من الواضح جداً أن العلة غير منحصرة بها، بل له علة أخرى أيضاً وهي إعمال القدرة والسلطنة للنفس، ضرورة أنها لو كانت منحصرة بها لكان وجوده محالاً عند عدمها، وقد عرفت أن الأمر ليس كذلك.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره الفلاسفة [٧] وجماعة من الاصوليين منهم شيخنا المحقق (قدس سره) [٨] من امتناع وجود الفعل عند عدم وجود الارادة خاطئ جداً.

ولعل السبب المبرر لالتزامهم بذلك - أي بكون الارادة علةً تامةً للفعل مع مخالفته للوجدان الصريح ومكابرتة للعقل السليم، واستلزامه التوالى الباطلة:

منها كون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً - هو التزامهم بصورة موضوعية بقاعدة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، حيث إنهم قد عمّموا هذه القاعدة في كافة الممكنات بشتى أنواعها وأشكالها، ولم يفرّقوا بين الأفعال الارادية والمعاليل

الطبيعية من هذه الناحية، وقالوا سرّ عموم هذه القاعدة حاجة الممكن وفقره الذاتى إلى العلة. ومن الطبيعى أنّه لا فرق فى ذلك بين ممكن وممكن آخر، هذا

من ناحية.

ومن ناحية اخرى: حيث إنّهم لم يجدوا فى الصفات النفسانية صفة تصلح لأن تكون علّة للفعل غير الارادة، فلذلك التزموا بترتب الفعل عليها ترتب المعلول على العلة التامة.

فالتنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هى أنّ كل ممكن ما لم يجب وجوده من قبل وجود علته يستحيل تحقيقه ووجوده فى الخارج، ومن هنا يقولون: إنّ كل ممكن محفوف بوجوبين: وجوب سابق وهو الوجوب فى مرتبة وجود علته - ووجوب لاحق - وهو الوجوب بشرط وجوده خارجاً.

ولنبحث هنا عن أمرين:

الأول: عن الفرق الأساسى بين المعاليل الطبيعية والأفعال الاختيارية.

الثانى: عدم جريان القاعدة المذكورة فى الأفعال الاختيارية.

أما الأمر الأول: فقد سبق بشكل إجمالى [٩] أنّ الأفعال الإرادية تمتاز عن المعاليل الطبيعية بنقطة واحدة، وهى أنّها تحتاج فى وجودها إلى فاعل، وقد أشار إلى ذلك قوله تعالى: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» [١٠] فأثبت (عزّ من قائل) بذلك احتياج الفعل إلى فاعل وخالق وبدونه محال، والفاعل لهذه الأفعال هو نفس الانسان، فإنّها تصدر منها بالاختيار وإعمال القدرة والسلطنة، وليس فى إطارها حتم ووجوب، فلها أن تشاء وتعمل، ولها أن لا تشاء ولا تعمل، فهذه المشيئة والسلطنة لا تتوقف على شىء آخر كالارادة ونحوها، بل هى كامنة فى صميم ذات النفس حيث إنّ الله تعالى خلق النفس

كذلك. وهذا بخلاف المعاليل الطبيعية، فإنّها تحتاج فى وجودها إلى علل طبيعية تعاصرها وتؤثر فيها على ضوء مبدأ السنخية، فى إطار الحتم والوجوب، ولا يعقل فيها الاختيار.

وإن شئت فقل: إنّ الفعل الاختيارى حيث كان يخضع لاختيار الانسان ومشيئته فلا يعقل وجود نظام له كامن فى صميم ذاته، ليكون سيره ووجوده تحت إطار هذا النظام الخاص من دون تخلفه عنه، والوجه فى هذا واضح، وهو أنّ مشيئة الانسان تختلف باختلاف أفراده كما تختلف باختلاف حالاته النفسية ودواعيه الداخلية والخارجية، فلهذا السبب جعل لها نظم وقوانين خاصة، ليكون سيرها الوجودى تحت إطار هذه النظم.

وهذا بخلاف سلسلة المعاليل الطبيعية، فإنّها تخضع فى سيرها الوجودى نظاماً خاصاً وإطاراً معيّناً الذى أودعه الله تعالى فى كمون ذاتها، ويستحيل أن تتخلف عنه، ولذا لا يعقل جعل نظام لها من الخارج، لعدم خضوعها له واستحالة تخلفها عن نظمها الطبيعية، وهذا برهان قطعى على أنّ السلسلة الاولى سلسلة اختيارية، فأمرها وجوداً وعدمياً بيد فاعلها، دون السلسلة الثانية فإنّها مقهورة ومجبورة فى سيرها على طبق نظمها الطبيعية الموضوعية فى صميم ذاتها وكمون واقعها.

لحدّ الآن قد تبين افتراق السلسلة الاولى عن السلسلة الثانية بنقطة موضوعية، فلو كانت السلسلة الاولى كالسلسلة الثانية مقهورة ومجبورة فى سيرها الوجودى لم يمكن الفرق بينهما.

وأما الأمر الثاني: فالقاعدة المذكورة وإن كانت تامة في الجملة، إلّا أنّه لا صلة لها بالأفعال الاختيارية، والسبب في ذلك: أنّ هذه القاعدة ترتكز على مسألة التناسب والسنخية التي هي النقطة الأساسية لمبدأ العلية، فإن وجود المعلول - كما تقدّم - مرتبة نازلة من وجود العلّة، وليس شيئاً أجنبياً عنه.

وعلى هذا فبطبيعة الحال أنّ وجود المعلول قد أصبح ضرورياً في مرتبة وجود العلّة، لفرض أنّه متولد منها ومستخرج من صميم ذاتها وواقع مغزاها، وهذا معنى احتفاف وجوده بضرورة سابقة. ومن الطبيعي أنّه لا يمكن تفسير الضرورة في القاعدة المذكورة على ضوء مبدأ العلية إلّا في المعاليل الطبيعية، ولا يمكن تفسيرها في الأفعال الاختيارية أصلاً، وذلك لأنّ الأفعال الاختيارية - سواء أكانت معلولة للارادة أم كانت معلولة لإعمال القدرة والسلطنة - لا يستند صدورهما إلى مبدأ السنخية، بداهة أنّها لا تتولد من كمون ذات علّتها وفاعلها، ولا تخرج من واقع وجوده وصميم ذاته لتكون من شؤونه ومراتبه، بل هي مباينة له ذاتاً ووجوداً. وعلى هذا فلا يمكن التفسير الصحيح لاحتفافها بالضرورة السابقة، فإنّ معنى هذا كما عرفت وجود المعلول في مرتبة وجود علّته، وهذا لا يعقل إلّا في المعاليل الطبيعية.

ومن هنا يظهر أنّنا لو قلنا بأنّ الارادة علّة تامة لها فمع ذلك لا صلة لها بالقاعدة المزبورة، لوضوح أنّه لا معنى لوجوب وجودها في مرتبة وجود الارادة ثمّ خروجها من تلك المرتبة إلى مرتبتها الخاصة.

وعلى الجملة: فإذا كانت العلّة مباينة للمعلول وجوداً ولم تكن بينهما علاقة السنخية فبطبيعة الحال لا يتصور هنا وجوب وجود المعلول من قبل وجود علّته، فإذا لم يكن هنا إلّا وجوده بعد وجودها من دون ضرورة سابقة، ومردّد هذا بالتحليل العلمي إلى عدم قابلية الارادة للعلية. وقد تحسّل من ذلك: أنّ الفعل في وجوده يحتاج إلى فاعل ما، ويصدر منه باختياره وإعمال قدرته، ولا تأثير للارادة فيه بنحو العلّة التامة، نعم قد يكون لها تأثير فيه بنحو الاقتضاء.

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

وأما النقطة الثانية: وهي أنّ الفعل الاختياري ما أوجده الانسان باختياره وإعمال قدرته، فقد تبين وجهها على ضوء ما حققناه في النقطة الاولى، من أنّ الارادة مهما بلغت ذروتها من القوة لن تكون علّة تامة للفعل، وعليه فبطبيعة الحال يستند وجود الفعل في الخارج إلى أمر آخر، وهذا الأمر هو إعمال القدرة والسلطنة المعبر عنهما بالاختيار، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى: أنّ الله (عزّ وجلّ) قد خلق النفس للانسان واجدة لهذه السلطنة والقدرة، وهي ذاتية لها وثابتة في صميم ذاتها، ولأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها وتنقاد في حركاتها، فلا تحتاج النفس في إعمالها لتلك السلطنة والقدرة إلى إعمال سلطنة وقدرة اخرى.

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

وقد تحسّل من مجموع ما ذكرناه أمران:

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

الثاني: أنّ اختيار النفس للفعل وإن كان يفتقر غالباً إلى وجود مرجح، إلّا أنّه ليس من ناحية استحالة صدوره منها بدونه، بل من ناحية خروجه عن اللغوية.

ولشيخنا المحقق (قدس سره) في هذا الموضوع كلام، حيث إنّ (قدس سره)

بعد ما أصرّ على أنّ الإرادة علّة تامّة للفعل، أورد على ما ذكرناه- من أنّ الفعل الاختيارى ما أوجده الفاعل بالاختيار وإعمال القدرة وليس معلولاً للإرادة- بعدّة وجوه، وقبل بيان هذه الوجوه تعرّض (قدس سره) لكلام لا بأس بالإشارة إليه ونقده، وإليك نصّه:

إنّ الالتزام بالفعل النفسانى المسمّى بالاختيار إمّا لأجل تحقيق استناد حركة العضلات إلى النفس حتّى تكون النفس فاعلاً ومؤثراً فى العضلات، بخلاف ما إذا استندت حركة العضلات إلى صفة النفس وهى الإرادة، فإنّ المؤثر فيها هى تلك الصفة لا النفس. وإمّا لأجل أنّ الإرادة حيث إنّها صفة قهرية منتهية إلى الإرادة الأزلية، توجب كون الفعل المترتب عليها قهرياً غير اختيارى، فلا بدّ من فرض فعل نفسانى هو عين الاختيار، لئلا يلزم كون الفعل بواسطة تلك الصفة القهرية قهرياً.

فان كان الأول، ففيه: أنّ العلّة الفاعلية لحركة العضلات هى النفس بواسطة اتحادهما مع القوى، والعلم والقدرة والإرادة مصححات لفاعلية النفس، وبها تكون النفس فاعلاً بالفعل، والفعل مستند إلى النفس، وهى العلّة الفاعلية دون شرائط الفاعلية كما فى غير المقام، فإنّ المقتضى يستند إلى المقتضى دون الشرائط، وإن كان له ترتب على المقتضى وشرائطه، فمن هذه الحيثية لا حاجة إلى فعل نفسانى يكون محققاً للاستناد.

وإن كان الثانى، ففيه: أنّ هذا الأمر المسمى بالاختيار، إن كان عين تأثير النفس فى حركة العضلات وفعاليتها لها، فلا محالة لا مطابق له فى النفس، ليكون أمراً ما وراء الإرادة، إذ ما له مطابق بالذات ذات العلّة والمعلول، وذات الفاعل والمفعول، وحيثية العلّة والتأثير والفاعلية انتزاعية، ولا يعقل أن يكون

لها مطابق [١١]، إذ لو كان لها مطابق فى الخارج لاحتاج ذلك المطابق إلى فاعل، والمفروض أنّ لحيثية فاعلية هذا الفاعل أيضاً مطابقاً فيه، وهكذا إلى ما لا نهاية له، ولأجل ذلك لا يعقل أن يكون لهذه الامور الانتزاعية مطابق بالذات، بل هى منتزعة عن مقام الذات، فلا واقع موضوعى لها أصلاً.

وإن كان أمراً قائماً بالنفس، فنقول: إنّ قيامه بها قيام الكيف بالمتكيف، فحاله حال الإرادة من حيث كونه صفة نفسانية داخلية فى مقولة الكيف النفسانى، فكل ما هو محذور ترتب حركة العضلات على صفة الإرادة وارد على ترتب الحركات على الصفة المسماة بالاختيار، فإنّها أيضاً صفة تحصل فى النفس بمبادئها قهراً، فالفعل المترتب عليها كذلك [١٢].

وغير خفى أنّه لا وجه لتشقيقه (قدس سره) الاختيار بالشقوق المذكورة، ضرورة أنّ المراد منه معلوم، وهو كونه فعل النفس ويصدر منها بالذات- أى بلا واسطة مقدّمة اخرى- كما عرفت. وبقية الأفعال تصدر منها بواسطته، وهو فعل قلبى لا خارجى. ومن هنا يظهر أنّه ليس من مقولة الكيف، ولا هو عبارة عن فاعلية النفس، وعليه فبطبيعة الحال يكون قيامه بها قيام الفعل بالفاعل، لا الكيف بالمتكيف، ولا الحال بالمحل، ولا الصفة بالموصوف.

ولكنّه (قدس سره) أورد على ذلك- أى على كون قيامه بها قيام الفعل بالفاعل- بعدّة وجوه:

الأول: ما إليك لفظه: إنّ النفس بما هى مع قطع النظر عن قواها الباطنة

والظاهرة لا فعل لها، وفاعلية النفس لموجودات عالم النفس التى مرّت سابقاً هو إيجادها النورى العقلانى فى مرتبة القوة العاقلة، أو الوجود الفرضى فى مرتبة الواهمة، أو الوجود الخيالى فى مرتبة المتخيلة. كما أنّ استناد الإبصار والاستماع إليها أيضاً بلحاظ أنّ هذه القوى الظاهرة من درجات تنزل النفس إليها. ومن الواضح أنّ الإيجاد النورى المناسب لإحدى القوى المذكورة أجنبى عن الاختيار الذى جعل أمراً آخر ممّا لا بدّ منه فى كل فعل اختيارى، بداهة أنّ النفس بعد حصول الشوق الأكيد ليس لها إلهيجان بالقبض والبسط فى مرتبة القوة العضلاتية [١٣].

نلخص ما أفاده (قدس سره) فى عدّة نقاط:

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

الثانية: أنّه لا فعل للنفس بالمباشرة، وإنّما الفعل يصدر منها بواسطة هذه القوى، ومن المعلوم أنّ شيئاً من الأفعال الصادرة منها ليس بصفة الاختيار.

الثالثة: أنّ النفس في وحدتها لا تؤثر في شيء من الأفعال الخارجية، وإنّما تؤثر فيها بعد حصول الارادة والشوق الأكيد، حيث يحصل لها بعده هيجان بالقبض والبسط في مرتبة القوة العضلاتية، فتكون الارادة الجزء الأخير من العلة التامة.

ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

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

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

منها: البناء القلبي، فإنّ لها أن تبني على شيء، وأن لا تبني عليه، وليس البناء فعلاً يصدر من إحدى قوة من قواها كما هو ظاهر.

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

ومنها: عقد القلب، وقد دلّ عليه قوله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» [١٤] فأثبت سبحانه أنّ عقد القلب على شيء غير اليقين به، فإنّ الكفار كانوا متيقنين بالرسالة والنبوة بمقتضى الآية الكريمة ولم يكونوا عاقلين بها.

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

وثانيًا: على فرض تسليم عدم صدور الفعل من النفس من دون توسيط إحدى قواها الباطنة والظاهرة، إلّا أنّك عرفت أنّ الأفعال التي تصدر من قواها في الحقيقة تصدر منها، وهي الفاعل لها حقيقة وواقعاً.

والسبب في ذلك: أنّ هذه القوى بأجمعها تصحح فاعلية النفس بالفعل، فإنّ

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

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

وعلى هذا، فبطبيعة الحال أنّ هذه الأفعال التي تصدر منها بواسطة تلك القوى جميعاً مسبقة بإعمال قدرتها واختيارها، ولا فرق من هذه الناحية بين الأفعال الخارجية التي تصدر منها بالقوة العضلاتية، وبين الأفعال الداخلية التي تصدر منها بإحدى تلك القوى.

فما أفاده (قدس سره) من أنّ أفعال تلك القوى أجنبية عن الاختيار، مبني على 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: الأولى: أنّ الاختيار يصدر من النفس بالذات لا بواسطة اختيار آخر وإلّا لذهب إلى ما لا نهاية له، وتلك الأفعال تصدر منها بواسطة لا بالذات. الثانية: أنّ الاختيار لم يصدر منها بواسطة شيء من قواها، دون تلك الأفعال حيث إنّها تصدر منها بواسطة هذه القوى.

وأما النقطة الثالثة: فقد ظهر خطؤها ممّا قدّمناه آنفاً [١٥] من أنّ الإرادة

ليست علّة تامّة للفعل، ولا جزءاً أخيراً لها، فلاحظ ولا نعيد.

الثاني: ما إليك لفظه: إنّ هذا الفعل النفساني المسمى بالاختيار إذا حصل في النفس، فإن ترتبت عليه حركة العضلات بحيث لا تنفك الحركة عنه، كان حال الحركة وهذا الفعل النفساني حال الفعل وصفة الإرادة، فما المانع عن كون الصفة علّة تامّة للفعل دون الفعل النفساني، وكونه وجوباً بالاختيار مثل كونه وجوباً بالإرادة [١٦].

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

وبكلمة أخرى: أنّ النفس باختيارها وإعمال قدرتها أوجدت الفعل في الخارج، فيكون وجوب وجوده بنفس الاختيار وإعمال القدرة، ومردّه إلى الوجوب بشرط المحمول - أي بشرط الوجود - ومن الطبيعي أنّ مثل هذا الوجوب لا ينافي الاختيار، حيث إنّ وجوبه معلول له فكيف يعقل أن يكون منافياً له، فيكون المقام نظير المسبب المترتب على السبب الاختياري، وهذا بخلاف وجوب وجود الفعل من ناحية وجود الإرادة، فإنّه ينافي كونه اختياريّاً، وذلك لأنّ الإرادة كما عرفت بكافة مبادئها غير اختيارية، فإذا فرضنا أنّ الفعل معلول لها ومترتب عليها كترتب المعلول على العلّة التامة، فكيف يعقل كونه اختياريّاً، نظير ترتب المسبب على السبب الخارج عن الاختيار. وعلى ضوء هذا البيان يمتاز وجوب الفعل المترتب على صفة الاختيار عن وجوب الفعل المترتب على

صفة الإرادة.

الثالث: ما إليك نص قوله: إنّ الاختيار الذي هو فعل نفساني، إن كان لا ينفك عن الصفات الموجودة في النفس من العلم والقدرة والإرادة، فيكون فعلاً قهريّاً 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 إلّا بعلته التامة.

وتوهم الفرق بين الفعل الاختياري وغيره من حيث كفاية وجود المرجّح في الأوّل دون الثاني من الغرائب، فإنّه لا فرق بين ممكن وممكن في الحاجة إلى العلّة، ولا فرق بين معلول ومعلول في الحاجة إلى العلّة التامة، فإنّ الامكان مساوق للافتقار إلى العلّة، وإذا وجد ما يكفي في وجود المعلول به كان علّة تامّة له، وإذا لم يكن كافياً في وجوده فوجود المعلول به خلف، فتدبرّه فإنّه حقيق [١٧].

ولا يخفى أنّ ما أفاده (قدس سره) مبنى على عموم قاعدة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد للأفعال الاختيارية أيضاً، وأنّه لا فرق بينها وبين المعاليل الطبيعية من هذه الناحية. ولكن قد تقدّم [١٨] بشكل واضح عدم عمومية القاعدة المذكورة واختصاصها على ضوء مبدأ السنخية والتناسب بسلسلة المعاليل الطبيعية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: قد سبق [١٩] أنّ الإرادة وكذا غيرها من الصفات النفسانية لا تصلح أن تكون علّة تامّة لوجود الفعل فى الخارج.

ومن ناحية ثالثة: أنّ الصفات الموجودة فى النفس كالعلم والقدرة والإرادة

وما شاكلها ليست من مبادئ وجوده وتحققه فى النفس كى يوجد فيها قهراً عند وجود هذه الصفات، بل هو مباين لها، كيف حيث إنّ فعل النفس وتحت سلطانها، وهذا بخلاف تلك الصفات فإنّها أمور خارجة عن إطار اختيار النفس وسلطانها.

وعلى ضوء هذه النواحي يظهر أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ الاختيار على تقدير انفكاكه عن النفس يلزم كون النفس مع هذه الصفات علّة ناقصة لا تامّة، مع أنّ المعلول لا يوجد إلّا بوجود علته التامّة، خاطئ جداً، والسبب فى ذلك:

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

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

فاذن لا معنى لما أفاده (قدس سره) من أنّ الفعل ممكن وكل ممكن يحتاج إلى علّة تامّة.

وإن أصررت على ذلك وأبيت إلّا أن يكون للشيء علّة تامّة، ويستحيل وجوده بدونها فنقول: إنّ العلّة التامّة للفعل إنّما هى إعمال القدرة والسلطنة بتحريك القوّة العضلاتية نحوه، ومن الطبيعى أنّ الفعل يتحقق بها ويجب وجوده، ولكن بما أنّ وجوب وجوده مستند إلى الاختيار ومعلول له فلا ينافى الاختيار.

فالنتيجة: هى أنّ الممكن وإن كان بكافة أنواعه وأشكاله يفتقر من صميم ذاته إلى علّة تامّة له، إلّا أنّ العلّة التامّة فى 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 المسمى بالاختيار إن كان ملاكاً لاختيارية الأفعال، وأنّ ترتب الفعل على صفة الإرادة مانع عن استناد الفعل إلى الفاعل، لكان الأمر فى الواجب تعالى كذلك، فإنّ الملاك عدم صدورها عن اختياره، لا انتهاء الصفة إلى غيره، مع أنّ هذا الفعل المسمى بالاختيار يستحيل أن يكون عين ذات الواجب، فإنّ الفعل يستحيل أن يكون عين فاعله، فلا محالة يكون قائماً بذاته قيام الفعل بالفاعل صدوراً، فإن كان قديماً بقدمه، كان حال هذا القائل حال الأشعرى القائل بالصفات القديمة القائمة بذاته الزائدة عليها، وإن كان حادثاً كان محلّه الواجب فكان الواجب محلاً للحوادث، فيكون حاله حال الكرامية القائلين بحدوث الصفات، ويستحيل حدوثه وعدم قيامه بمحل، فإنّ سنخ الاختيار ليس كسنخ الأفعال الصادرة عن اختيار من الجواهر والأعراض حتّى يكون موجوداً قائماً بنفسه أو قائماً بموجود آخر، بل الاختيار يقوم بالمختار لا بالفعل الاختيارى فى ظرف وجوده وهو واضح [٢٠].

يحتوى ما أفاده (قدس سره) على عدّة نقاط:

الاولى: أنه لا فرق بين فاعليته (سبحانه وتعالى) وفاعلية غيره من ناحية صدور الفعل بالارادة والاختيار، نعم فرق بينهما من ناحية اخرى وهو أن فاعليته تعالى تامة وبالذات من كافة الجهات، كالعلم والقدرة والحياة والارادة وما شاكلها، دون فاعلية غيره فإنها ناقصة وبحاجة إلى الغير في تمام هذه الجهات، بل هي عين الفقر والحاجة، فلا بد من إفاضتها آنأ فأنأ من قبل الله تعالى.

الثانية: أنه لو كان ملاك الفعل الاختيارى صدوره عن الفاعل باعمال القدرة والاختيار، لكان الأمر فى البارى (عز وجل) أيضاً كذلك، وعندئذ نسأل عن

هذا الاختيار هل هو عين ذاته أو غيره، وعلى الثانى فهل هو قديم أو حادث، والكل خاطئ. أمأ الأول، فلاستحالة كون الفعل عين فاعله ومتحدأ معه خارجأ وعينأ. وأمأ الثانى، فيلزم تعدد القدماء وهو باطل. وأمأ الثالث، فيلزم كون البارى تعالى محلاً للحوادث وهو محال.

الثالثة: أن سنخ الاختيار ليس كسنخ بقية الأفعال الخارجية، فإنها لا تخلو من أن تكون من مقولة الجوهر أو من مقولة العرض، ومن الواضح أن الاختيار ليس بموجود فى الخارج حتى يكون فى عرض هذه الأفعال وداخلأ فى إحدى المقولتين، بل هو فى طولها وموطنه فيه تعالى ذاته وفى غيره نفسه، فالجامع هو أن الاختيار قائم بذات المختار لا بالفعل الاختيارى، ولا بموجود آخر ولا بنفسه.

وعلى هذا فتأتى الشقوق المشار إليها فى النقطة الثانية، وقد عرفت استحالة جميعها.

فالنتيجة لحدأ الآن قد أصبحت أن الاختيار أمر غير معقول.

هذا، ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أمأ النقطة الاولى: فهي وإن كانت تامة من ناحية عدم الفرق بين ذاته تعالى وبين غيره فى ملاك الفعل الاختيارى، إلأ أن ما أفاده (قدس سره) من أن ملاكه هو صدوره عن الفاعل بالارادة والعلم خاطئ جداً، وذلك لأن نسبة الارادة إلى الفعل لو كانت كنسبة العلة التامة إلى المعلول استحال كونه اختيارياً، حيث إن وجوب وجوده بالارادة منافٍ للاختيار، ولا فرق فى ذلك بين البارى (عز وجل) وغيره، ومن هنا صحت نسبة الجبر إلى الفلاسفة فى أفعال البارى تعالى أيضاً، بيان ذلك:

هو أن مناط اختيارية الفعل كونه مسبوقأ بالارادة والالتفات فى افق النفس، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: الارادة علة تامة للفعل على ضوء

مبدأ افتقار كل ممكن إلى علة تامة واستحالة وجوده بدونها، ولا فرق فى ذلك بين إرادته تعالى وإرادة غيره. نعم، فرق بينهما من ناحية اخرى، وهي أن إرادته سبحانه عين ذاته، ومن هنا تكون العلة فى الحقيقة هي ذاته، وحيث إنها واجبة من جميع الجهات وكافة الحثيات فبطبيعة الحال يجب صدور الفعل منه على ضوء مبدأ أن الشئ ما لم يجب لم يوجد.

ومن ناحية ثالثة: أنهم قد التزموا بتوحيد أفعاله تعالى على ضوء مبدأ أن الواحد لا يصدر منه إلأ الواحد واستحالة صدور الكثير منه.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي: هي ضرورة صدور الفعل منه واستحالة انفكاكه عنه، وهذا معنى الجبر وواقعه الموضوعى فى أفعاله سبحانه.

وإن شئت قلت: إنّ الإرادة الأزليّة لو كانت علّة تامّة لأفعاله تعالى لخرجت تلك الأفعال عن إطار قدرته سبحانه وسلطته، بدهاة أنّ القدرة لا تتعلق بالواجب وجوده أو المستحيل وجوده، والمفروض أنّ تلك الأفعال واجبة وجودها من جهة وجوب وجود علّتها، حيث إنّ علّتها- وهى الإرادة الأزلية على نظريّتهم- واجبة الوجود وعين ذاته سبحانه، وتامّة من كافّة الحثيات والنواحي ولا يتصور فيها النقص أبداً، فإذا كانت العلّة كذلك فبطبيعة الحال يحكم على هذه الأفعال الحتم والوجوب، ولا يعقل فيها الاختيار، ومن الواضح أنّ مردّ هذا إلى إنكار قدرة الله تعالى وسلطته.

ومن هنا قلنا إنّ أفعاله تعالى تصدر منه بالاختيار وإعمال القدرة، وذكرنا أنّ إرادته تعالى ليست ذاتية بل هى عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة، كما أنّنا ذكرنا أنّ معنى تمامية سلطته تعالى من جميع الجهات وعدم تصور النقص فيها ليس وجوب صدور الفعل منه، بل معناها عدم افتقار ذاته سبحانه إلى غيره، وأنّه سلطان بالذات دون غيره فأنّه فقير بالذات والفقر كامن فى صميم ذاته.

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

وأما النقطة الثانية: فقد تبين من ضمن البحوث السابقة بصورة موسّعة أنّ صدور الفعل من البارى (عزّ وجلّ) إنّما هو بإعمال قدرته وسلطته، لا بغيرها.

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

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

فالنتيجة: أنّ الاختيار يشترك مع بقية الأفعال الاختيارية فى نقطة، ويمتاز عنها فى نقطة اخرى.

أما نقطة الاشتراك: فهى أنّ قيام كليهما بالفاعل قيام صدور وإيجاد، لا قيام صفة أو حال.

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

وأما النقطة الثالثة: فهى خاطئة جداً، والسبب فى ذلك: أنّ الأفعال الصادرة

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

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

الوجه الثاني: أنَّ أفعال العباد لا تخلو من أن تكون متعلقةً لإرادة الله سبحانه وتعالى ومشيتته أو لا تكون متعلقة لها ولا ثالث لهما، فعلى الأول لا بدّ من وقوعها في الخارج، لاستحالة تخلف إرادته سبحانه عن مراده، وعلى الثاني يستحيل وقوعها، فإنّ وقوع الممكن في الخارج بدون إرادته تعالى محال حيث لا مؤثر في الوجود إلّا الله، ونتيجة ذلك أنَّ العبد مقهور في إرادته ولا اختيار له أصلاً.

والجواب عن ذلك: أنَّ أفعال العباد لا تقع تحت إرادته (سبحانه وتعالى) ومشيتته، والوجه فيه: ما تقدّم بشكل مفصّل [١] من أنَّ إرادته تعالى ليست من الصفات العليا الذاتية، بل هي من الصفات الفعلية التي هي عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة، وعليه فبطبيعة الحال لا يمكن تعلّق إرادته تعالى بها لسببين:

الأول: أنَّ الأفعال القبيحة كالظلم والكفر وما شاكلهما التي قد تصدر من

العباد لا يمكن صدورها منه تعالى بأعمال قدرته وإرادته، كيف حيث إنّ صدورها لا ينبغي من العباد فما ظنك بالحكيم تعالى.

الثاني: أنَّ الإرادة بمعنى إعمال القدرة والسلطنة يستحيل أن تتعلق بفعل الغير، بداهة أنّها لا تعقل إلّا في الأفعال التي تصدر من الفاعل بالمباشرة، وحيث إنّ أفعال العباد تصدر منهم كذلك، فلا يعقل كونها متعلقةً لإرادته تعالى وإعمال قدرته.

نعم، تكون مبادئ هذه الأفعال كالحيّة والعلم والقدرة وما شاكلها تحت إرادته سبحانه ومشيتته. نعم، لو شاء (سبحانه وتعالى) عدم صدور بعض الأفعال من العبيد فيبدى المانع عنه أو يرفع المقتضى له، ولكن هذا غير تعلق مشيئته بأفعالهم مباشرة ومن دون واسطة.

الوجه الثالث: أنَّ الله تعالى عالم بأفعال العباد بكافة خصوصياتها من كمّها وكيفها ومتاها وأينها ووضعها ونحو ذلك، ومن الطبيعي أنّه لا بدّ من وقوعها منهم كذلك في الخارج، وإلّا لكان علمه تعالى جهلاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وعليه فلا بدّ من الالتزام بوقوعها خارجاً على وفق إطار علمه سبحانه، ولا يمكن تخلفه عنه، فلو كانوا مختارين في أفعالهم فلا محالة وقع التخلف في غير مورد وهو محال.

وقد صرّح بذلك صدر المتألهين بقوله: ومما يدل على ما ذكرناه من أنّه ليس من شرط كون الذات مريداً وقادراً إمكان أن لا يفعل، حيث إنّ الله تعالى إذا علم أنّه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني، فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلاً، وذلك محال، والمؤدى إلى المحال محال، فعدم وقوع ذلك الفعل محال، فوقوعه واجب، لاستحالة خروجه من طرفي النقيضين [٢].

والجواب عنه: أنَّ علمه (سبحانه وتعالى) بوقوع تلك الأفعال منهم خارجاً في زمان خاص ومكان معيّن لا يكون منشأ لاضطرارهم إلى إيقاعها في الخارج في هذا الزمان وذاك المكان، والسبب في ذلك: هو أنَّ علمه تعالى 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 على ما هو عليه لدى العالم من دون أن يوجب التغيير فيه أصلاً، ونظير ذلك ما إذا علم الإنسان بأنّه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني من جهة إخبار المعصوم (عليه السلام) أو نحوه، فكما أنّّه لا يوجب اضطراره إلى إيجادها في ذلك الوقت، فكذلك علمه سبحانه.

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

الأول: تفسيره على ضوء مبدأ العلّية، بدعوى أنّ العلم الأزلي علّة تامّة للأشياء، منها أفعال العباد.

الثاني: تفسيره على ضوء مبدأ الانقلاب، أي انقلاب علمه تعالى جهلاً من دون وجود علاقة العلّية والمناسبة بينهما.

ولكن كلا التفسيرين خاطئ جداً.

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

به ذاتاً وتعاصره زماناً، وهذا غير معقول.

وأما الثاني: فلفرض أنّ العلم لا يقتضى ضرورة وجود الفعل في الخارج، حيث إنّ 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 دعوى الانقلاب، ولكن قد عرفت خطأها وعدم واقع موضوعي لها.

ونزيد على 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 [٣] من أنّ الذات الأزلية علّة تامّة للأشياء، وتصدر منها على ضوء مبدأ السنخية والمناسبة، حيث إنّ الحقيقة الإلهية بوحدتها وأحديتها جامعة لجميع حقائق تلك الأشياء وطبقاتها الطولية والعرضية، ومنها أفعال العباد فإنّها داخلية في تلك السلسلة التي لا تملك الاختيار ولا الحرّية.

والجواب عنه أنّ هذه النظرية خاطئة من وجوه:

الأول: ما تقدّم [٤] بشكل موسّع من أنّ هذه النظرية تستلزم نفى القدرة والسلطنة عن الذات الأزلية، أعاذنا الله من ذلك.

الثاني: أنّه لا يمكن تفسير اختلاف الكائنات بشئى أنواعها وأشكالها ذاتاً وسنخاً على ضوء هذه النظرية، وذلك لأنّ العلّة التامة إذا كانت واحدة ذاتاً ووجوداً وفاردة سنخاً، فلا يعقل أن تختلف آثارها وتباين أفعالها، ضرورة

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

ودعوى الفرق بين الذات الأزلية والعلّة الطبيعية هو أنّ الذات الأزلية وإن كانت علّة تامّة للأشياء، إلّا أنّها عالمة بها، دون العلّة الطبيعية فإنّها فاقدة للشعور والعلم، وإن كانت صحيحة إلّا أنّ علم العلّة بالمعلول إن كان مانعاً عن تأثيرها فيه على شكل الحتم والوجوب بقانون التناسب فهذا خلف، حيث إنّ في ذلك القضاء الحاسم على علّة الذات الأزلية وأنّ تأثيرها في الأشياء ليس كتأثير العلّة التامة في معلولها، بل كتأثير الفاعل المختار في فعله.

وإن لم يكن مانعاً عنه كما هو الصحيح، حيث إنّ العلم لا يؤثر في واقع العلّة وإطار تأثيرها - كما درسنا ذلك سابقاً [٥] - فلا فرق بينهما عندئذ أصلاً، فإذن ما هو منشأ هذه الاختلافات والتناقضات بين الأشياء، وما هو المبرر لها؟

وبطبيعة الحال لا يمكن تفسيرها تفسيراً يطابق الواقع الموضوعي إلا على ضوء ما درسناه سابقاً [٦] بشكل موسّع من أن صدور الأشياء من الله سبحانه بمشيئته وإعمال سلطته وقدرته، وقد وضعنا هناك الحجر الأساسى للفرق بين زاوية الأفعال الاختيارية، وزاوية المعاليل الطبيعية، وعلى أساس هذا الفرق تحل المشكلة.

الثالث: أنّه لا يمكن على ضوء هذه النظرية إثبات علّة أولى 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.

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

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

ومن ناحية أخرى: أنّّه لا علّة له. فالنتيجة على ضوءها هي وجود الممكن بلا علّة وسبب وهو محال، كيف حيث إنّ في ذلك القضاء المبرم على مبدأ العلّة. فإذن على القائلين بهذه النظرية أن يلتزموا بأحد أمرين: إمّا بالقضاء على مبدأ العلّة أو بالتسلسل وكلاهما محال.

الرابع: أنّ لازم هذه النظرية 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. وعلى هذا الضوء إذا انتفى شيء من تلك السلسلة فبطبيعة الحال يكشف عن انتفاء العلّة، ضرورة استحالة انتفاء المعلول مع بقاء علّته وتخلّفه عنها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: أنّّه لا شبهة في انتفاء الأعراض في هذا الكون، ومن الطبيعى أنّ انتفاءها من ناحية انتفاء علّتها وإلا فلا يعقل انتفاؤها، فالتحليل

العلمي في ذلك أدّى في نهاية المطاف إلى انتفاء علّة العلل. وعلى هذا الأساس فلا يمكن تفسير انتفاء بعض الأشياء في هذا الكون تفسيراً يلائم مع هذه النظرية.

فالنتيجة في نهاية الشوط هي أنّ تلك النظرية خاطئة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي بطلان نظرية الجبر مطلقاً - يعنى في إطارها الأشعري والفلسفي - وأنها نظرية لا تطابق الواقع الموضوعي، ولا الوجدان ولا البرهان المنطقي.

(٤) نظرية المعتزلة مسألة التفويض، ونقدها

ذهب المعتزلة إلى أنّ الله (سبحانه وتعالى) قد فوّض العباد في أفعالهم وحركاتهم إلى سلطتهم المطلقة على نحو الأصالة والاستقلال، بلا دخل لارادة وسلطنة أخرى فيها، وهم يفعلون ما يشاؤون ويعملون ما يريدون، من دون حاجة إلى الاستعانة بقدره أخرى وسلطنة ثانية، وبهذه النقطة تمتاز عن نظرية الأمر بين الأمرين، فإنّ العبد على ضوء تلك النظرية وإن كان له أن يفعل ما يشاء ويعمل ما يريد، إلّا أنّّه في عين ذلك بحاجة إلى استعانة الغير فلا يكون مستقلاً فيه [٧].

وغير خفى أنّ المفوضة وإن احتفظت بعدالة الله تعالى، إلّا أنّهم وقعوا في محذور لا يقل عن المحذور الواقع فيه الأشاعرة وهو الاسراف في نفى السلطنة المطلقة عن البارى (عزّ وجلّ) وإثبات الشريك له في أمر الخلق والايجاد.

ومن هنا وردت روايات كثيرة تبلغ حدّ التواتر في ذم هذه الطائفة، وقد ورد فيها أنّهم مجوس هذه الامة [٨] 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 على أساس أنّ كلّاً منهم خالق وموجد بصورة مستقلة بلا حاجة منه إلى الاستعانة بغيره، غاية الأمر أنّ الله تعالى خالق للأشياء الكونية كالإنسان ونحوه، والإنسان خالق لأفعاله الخارجية من دون افتقاره في ذلك إلى خالقه.

وقد استدللّ على هذه النظرية: بأنّ سرّ حاجة الممكنات وفقرها إلى العلة هو حدوثها، وبعده فلا تحتاج إليها أصلاً، لاستغناء البقاء عن الحاجة إلى المؤثر.

وعليه فالإنسان بعد خلقه وإيجاده لا يحتاج في بقاءه إلى إفاضة الوجود من خالقه. فإذا بطبيعة الحال يستند صدور الأفعال إليه استناداً تاماً لا إلى العلة المحدثة، ومن الواضح أنّ مردّ هذا إلى نفى السلطنة عن الله (عزّ وجلّ) على عبده نفيّاً تاماً.

والجواب عن ذلك: يظهر على ضوء درس هذه النقطة - استغناء البقاء عن المؤثر - ونقدها: مرّة في الأفعال الاختيارية، واخرى في الموجودات التكوينية.

أمّا في الأفعال الاختيارية، فهي واضحة البطلان، والسبب في ذلك: ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ كل فعل اختياري مسبوق بأعمال القدرة والاختيار، وهو فعل اختياري للنفس، وليس من مقولة الصفات، وواسطة بين الإرادة والأفعال الخارجية، فالفعل في كل آن يحتاج إليه ولا يعقل بقاءه بعد انعدامه وانتفائه، فهو تابع لأعمال قدرة الفاعل حدوثاً وبقاءً، فإن أعمل قدرته فيه تحقق في الخارج، وإن لم يعملها فيه استحال تحقّقه، فعلى الأوّل إن استمرّ في أعمال القدرة فيه استمرّ وجوده وإلّا استحال استمراره.

وعلى الجملة: فلا فرق بين حدوث الفعل الاختياري وبقائه في الحاجة إلى السبب والعلّة - وهو أعمال القدرة والسلطنة - فإن 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 أنّه 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 إلى أعمال القدرة فيه والاختيار، كذلك يحتاج إليه في الآن الثاني والثالث وهكذا، فلا يمكن أن نتصور استغناءه في بقاءه عن الفاعل بالاختيار.

وبكلمة اخرى: أنّ كل فعل اختياري ينحلّ إلى أفعال متعددة بتعدد الآنات والأزمان، فيكون في كل آنٍ فعل صادر بالاختيار وإعمال القدرة، فلو انتفى الاختيار في زمان يستحيل بقاء الفعل فيه. ومن هنا لا فرق بين الدفع والرفع عقلاً إلّا بالاعتبار، وهو أنّ الدفع مانع عن الوجود الأوّل، والرفع مانع عن الوجود الثاني، فكلاهما في الحقيقة دفع.

فالتنتيجة: أنّ احتياج الأفعال الاختيارية في كل آنٍ إلى الإرادة والاختيار من الواضحات الأولى، فلا يحتاج إلى زيادة مؤونة بيان وإقامة برهان.

وأمّا في الموجودات التكوينية، فالأمر أيضاً كذلك، إذ لا شبهة في حاجة الأشياء إلى علل وأسباب، فيستحيل أن توجد بدونها، وسرّ حاجة تلك الأشياء بصورة عامّة إلى العلة وخضوعها لها بصورة موضوعية، هو أنّ الحاجة كامنة في ذوات

تلك الأشياء، لا في أمر خارج عن إطار ذواتها، فإن كل ممكن في ذاته مفتقر إلى الغير ومتعلق به، سواء أكان موجوداً في الخارج أم لم يكن،

ضرورة أن فقرها كامن في نفس وجوده، ومن الطبيعي أن الأمر إذا كان كذلك فلا فرق بين الحدوث والبقاء في الحاجة إلى العلة، فإن سرّ الحاجة - وهو الامكان - لا ينفك عنه، كيف فإن ذاته عين الفقر والامكان لا أنه ذات لها الفقر.

وعلى ضوء هذا الأساس، فكما أن الأشياء في حدوثها في أمسّ الحاجة إلى وجود سبب وعلة، فكذلك في بقائها، فلا يمكن أن تصوّر وجوداً متحرراً عن تلك الحاجة، إذ النقطة التي تنبثق منها حاجة الأشياء إلى مبدأ العلية والايجاد ليست هي حدوثها، لاستلزام هذه النظرية تحديد حاجة الممكن إلى العلة من ناحيتين: المبدأ والمنتهى.

أما من الناحية الاولى: فلا نّها توجب اختصاص الحاجة بالحوادث وهي الأشياء الحادثة بعد العدم، وأما إذا فرض أن للممكن وجوداً مستمراً بصورة أزلية لا توجد فيه حاجة إلى المبدأ، وهذا لا يطابق مع الواقع الموضوعي للممكن حيث يستحيل وجوده من دون علة وسبب، وإلا لانقلب الممكن واجباً، وهذا خلف.

وأما من الناحية الثانية: فلا نّها الأشياء على ضوء هذه النظرية تستغنى في بقائها عن المؤثر، ومن الطبيعي أن نّها نظرية خاطئة لا تطابق الواقع الموضوعي، كيف فإن حاجة الأشياء إلى ذلك المبدأ كامنة في صميم ذاتها وحقيقة وجودها كما عرفت.

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

فالصحيح إذن هو نظرية ثانية، وهي أن منشأ حاجة الأشياء إلى المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتياً هو إمكانها الوجودي وفقرها الذاتي. وعلى هذا الأساس فلا فرق بين الحدوث والبقاء أصلاً.

ونتيجة ذلك: أن المعلول يرتبط بالعلة ارتباطاً ذاتياً وواقعياً، ويستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر، فلا يعقل بقاء المعلول بعد ارتفاع العلة، كما لا يمكن أن تبقى العلة والمعلول غير باق، وقد عبّر عن ذلك بالتعاصر بين العلة والمعلول زماناً.

وقد يناقش في ذلك الارتباط: بأنّه مخالف لظواهر الموجودات التكوينية من الطبيعية والصناعية، حيث إنّها باقية بعد انتفاء علّتها، وهذا يكشف عن عدم صحّة قانون التعاصر والارتباط، وأنّه لا مانع من بقاء المعلول واستمرار وجوده بعد انتفاء علّته، وذلك كالعمارات التي بناها البنّاءون وآلاف من العمّال، فإنّها تبقى سنين متمادية بعد انتهاء عملية العمارة والبناء، وكالطرق والجسور ووسائل النقل المادية بشتّى أنواعها، والمكائن والمصانع وما شاكلها ممّا شاده المهندسون وذوو الخبرة والفن في شتّى ميادينها، فإنّها بعد انتهاء عمليتها تبقى إلى سنين متطاولة وأمد بعيد من دون علة وسبب مباشر لها، وكالجبّال والأحجار والأشجار وغيرها من الموجودات الطبيعية على سطح الأرض، فإنّها باقية من دون حاجة في بقائها إلى علة مباشرة لها.

فالنتيجة: أن ظواهر تلك الأمثلة تعارض قانون التعاصر والارتباط، حيث إنّها بظواهرها تكشف عن أن المعلول لا يحتاج في بقائه واستمرار وجوده إلى علة، بل هو باق مع انتفاء علّته.

ولنأخذ بالنقد على تلك المناقشة، وحاصله: هو أنّها قد نشأت عن عدم فهم معنى مبدأ العلية فهماً موضوعياً، وقد تقدّم بيان ذلك وقلنا هناك إنّ حاجة الأشياء إلى مبدأ وسبب كامنة في واقع ذاتها وصميم وجودها، ولا يمكن أن تملك حرّيتها بعد حدوثها، والوجه في ذلك: هو أن علة تلك الأشياء والظواهر حدوثاً غير علّتها بقاءً، وبما أن الرجل المناقش لم ينظر إلى علة تلك الظواهر

لا حدوثاً ولا بقاءً نظرة صحيحة موضوعية وقع في هذا الاشتباه والخطأ، بيان ذلك:

أنّ ما هو معلول للمهندسين والبنّائين وآلاف من العمّال في بناء العمارات والدور بشتّى ألوانها، وصنع الطرق والجسور والوسائل المادية الأخرى بمختلف أشكالها، من السيّارات والطائرات والصواريخ والمكائن وما شاكلها، إنّما هو نفس عملية بنائها وصنعها وتركيبها وتصميمها في إطار مخصوص، ومن الطبيعي أنّ تلك العملية نتيجة عدّة من حركات أيدي الفنّانين والعمّال والجهود التي يقومون بها، ونتيجة تجميع المواد الخام الأولية من الحديد والخشب والآجر وغيرها لتصنيع هذه الصناعات وتعمير تلك العمارات، ومن المعلوم أنّ ما هو معلول للعمّال والصادر منهم بالارادة والاختيار إنّما هو هذه الحركات لا غيرها، ولذا تنقطع تلك الحركات بصرف إضراب العمّال عن العمل وكف أيديهم عنها.

وأما بقاء تلك الأشياء والظواهر على وضعها الخاص وإطارها المعيّن، فهو معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية، وقوّة حيويتها، وأثر الجاذبية العامّة التي تفرض على تلك الجاذبية المحافظة على وضع الأشياء بنظامها الخاص، ونسبة الجاذبية إلى هذه الأشياء كنسبة الطاقة الكهربائية إلى الحديد عند اتصاله بها بقوة جاذبية طبيعية تجرّه إليها أنا فأنّاً بحيث لو انقطعت منه تلك القوة لانقطع منه الجذب لا محالة.

ومن ذلك يظهر سرّ بقاء الكرة الأرضية وغيرها بما فيها من الجبال والأحجار والأشجار والمياه وما شاكلها من الأشياء الطبيعية على وضعها الخاص ومواضعها المخصصة، وذلك نتيجة خصائص طبيعية موجودة في صميم موادها، والقوّة الجاذبية التي تفرض على جميع الأشياء الكونية والمواد الطبيعية. وقد أصبحت عمومية هذه القوّة في يومنا هذا من الواضحات وقد أودعها الله (سبحانه وتعالى)

في صميم هذه الكرة الأرضية وغيرها للتحفظ على الكرة وما عليها على وضعها المعيّن ونظامها الخاص، في حين أنّها تتحرك في هذا الفضاء الكوني بسرعة هائلة وفي مدار خاص حول الشمس.

وإن شئت فقل: إنّ بقاء تلك الظواهر والموجودات الممكنة معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية من ناحية، والقوّة الجاذبية المحافظة عليها من ناحية أخرى، فلا تملك حرّيتها بقاءً، كما لا تملك حدوثاً.

الأولى: بطلان نظريّة أنّ سرّ حاجة الأشياء إلى العلّة هو الحدوث، لأنّ تلك النظريّة ترتكز على أساس تحديد حاجة الأشياء إلى العلّة في إطار خاص ونطاق مخصوص لا يطابق الواقع الموضوعي، وعدم فهم معنى العلّة فهماً صحيحاً يطابق الواقع.

الثانية: صحّة نظريّة أنّ سرّ الحاجة إلى العلّة هو إمكان الوجود، فإن تلك النظريّة قد ارتكزت على أساس فهم معنى العلّة فهماً صحيحاً مطابقاً للواقع، وأنّ حاجة الأشياء إلى المبدأ كامن في صميم وجوداتها فلا يعقل وجود متحرر عن المبدأ.

وقد تحصّل من ذلك: أنّ الأشياء بشتّى أنواعها وأشكالها خاضعة للمبدأ الأوّل خضوعاً ذاتياً، وهذا لا ينافي أن يكون تكوينها وإيجادها بمشيئة الله تعالى وإعمال قدرته من دون أن يحكم عليه قانون التناسب والسنخية، كما فصلنا الحديث من هذه الناحية. أو فقل: إنّ الأفعال الاختيارية تشترك مع المعاليل الطبيعية في نقطة واحدة، وهي الخضوع للمبدأ والسبب خضوعاً ذاتياً الكامن في صميم ذاتها ووجودها. ولكنّها تفرق عنها في نقطة أخرى، وهي أنّ المعاليل تصدر عن عللها على ضوء قانون التناسب، دون الأفعال فإنّها تصدر

عن مبدئها على ضوء الاختيار وإعمال القدرة.

(٥) نظريّة الإماميّة مسألة الأمر بين الأمرين

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

الأمر بين الأمرين، وهي نظرية وسطى لا إفراط فيها ولا تفريط، وقد أرشدت الطائفة إلى هذه النظرية الروايات الواردة في هذا الموضوع من الأئمة الأطهار (عليهم السلام) [٩] الدالة على بطلان الجبر والتفويض من ناحية، وعلى إثبات

منها: صحيحة يونس بن عبدالرحمن عن غير واحد عن أبي جعفر وأبي عبدالله (عليه السلام) «قالا: إنَّ الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثمَّ يعذبهم عليها، والله أعزَّ من أن يريد أمراً فلا يكون، قال: فسئلا هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قال: نعم، أوسع ممَّا بين السماء والأرض» [اصول الكافي ١: ١٥٩ ح ٩].

ومنها: صحيحة الاخرى عن الصادق (عليه السلام) قال: «قال له رجل: جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثمَّ يعذبهم عليها، فقال له: جعلت فداك ففوض الله إلى العباد؟ قال فقال: لو فوض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي، فقال له: جعلت فداك فبينهما منزلة؟ قال فقال: نعم، أوسع ممَّا بين السماء والأرض» [المصدر السابق ح ١١].

ومنها: صحيحة هشام وغيره قالوا: «قال أبو عبدالله الصادق (عليه السلام): إنَّا لا نقول جبراً ولا تفويضاً» [بحار الأنوار ٥: ٤ ح ١].

ومنها: رواية حريز عن الصادق (عليه السلام) «قال: الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أنَّ الله (عزَّ وجلَّ) أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله (عزَّ وجلَّ) في حكمه وهو كافر. ورجل يزعم أنَّ الأمر مفوض إليهم، فهذا وهن الله في سلطانه فهو كافر. ورجل يقول: إنَّ الله (عزَّ وجلَّ) كلَّف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ» [المصدر السابق ص ٩ ح ١٤].

ومنها: رواية صالح عن بعض أصحابه عن الصادق (عليه السلام) قال: «سئل عن الجبر والقدر، فقال: لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما، لا يعلمها إلَّا العالم أو من علَّمها إيَّاه العالم» [الكافي ١: ١٥٩ ح ١٠].

ومنها: مرسلة محمد بن يحيى عن الصادق (عليه السلام) «قال: لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين» [المصدر السابق ح ١٣].

ومنها: رواية حفص بن قرط عن الصادق (عليه السلام) «قال قال رسول الله (صلَّى الله عليه وآله): من زعم أنَّ الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أنَّ الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أنَّ المعاصي بغير قوَّة الله فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله النار» [المصدر السابق ح ٦].

ومنها: رواية مهزم قال: «قال أبو عبدالله (عليه السلام) أخبرني عمَّا اختلف فيه من خلَّفت من موالي، قال فقلت: في الجبر أو التفويض؟ قال: فاسألني، قلت: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: الله أقهر لهم من ذلك، قال قلت: ففوض إليهم؟ قال: الله أقدر عليهم من ذلك، قال قلت: فأى شيء هذا أصلحك الله؟ قال: فقلَّبت يده مرتين أو ثلاثاً ثمَّ قال: لو أجبتك فيه لكفرت» [بحار الأنوار ٥: ٥٣ ح ٨٩].

ومنها: مرسلة أبي طالب القمي عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال قلت: «أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا، قلت: ففوض إليهم الأمر؟ قال قال: لا، قال قلت: فماذا؟ قال: لطف من ربك بين ذلك» [اصول الكافي ١: ١٥٩ ح ٨].

ومنها: رواية الوشاء عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: «سألته فقلت: الله فوَّض الأمر إلى العباد؟ قال: الله أعزَّ من ذلك، قلت: فجبرهم على المعاصي؟ قال: الله أعدل وأحكم من ذلك، قال: ثمَّ قال: قال الله يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك» [المصدر السابق ح ٣].

ومنها: رواية هشام بن سالم عن الصادق (عليه السلام) «قال: الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون، والله أعزَّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد» [المصدر السابق ح ١٤].

ومنها: ما روى عن الصادق جعفر بن محمد (عليه السلام) أنه «قال: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين» إلخ [بحار الأنوار ٥: ١٧ ح ٢٨ نقلًا عن الاعتقادات للشيخ الصدوق (ضمن مصنفات الشيخ المفيد): ٢٩].

ومنها: رواية عن أبي حمزة الثمالي أنه قال «قال أبو جعفر (عليه السلام) للحسن البصري: إياك أن تقول بالتفويض، فإنَّ الله (عزَّ وجلَّ) لم يفوِّض الأمر إلى خلقه وهنا منه وضعفٌ، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً» [المصدر السابق ح ٢٦].

ومنها: رواية المفضل عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» إلخ [المصدر السابق ح ٢٧] وغيرها من الروايات الواردة في هذا الموضوع، وقد بلغت تلك الروايات من الكثرة بحدِّ التواتر.

فهذه الروايات المتواترة معنى وإجمالاً الواضحة الدلالة على بطلان نظريتي الجبر والتفويض من ناحية، وعلى إثبات نظرية الأمر بين الأمرين من ناحية أخرى، بوحدتها كافية لإثبات المطلوب فضلاً عما سلف من إقامة البرهان العقلي على بطلان كلتا النظريتين. وعلى هذا الأساس فكل ما يكون بظاهره مخالفاً لتلك الروايات فلا بدَّ من طرحه بملاك أنه مخالف للسنة القطعية وللدليل العلمي العقلي.

نعم، قد فسّر الأمر بين الأمرين بتفسيرات أخرى وقد تعرّضنا لتلك التفسيرات في ضمن رسالة مستقلة، وناقشناها بصورة موسعة. كما تعرّضنا لنظرية الفلاسفة فيها بكافة أسسها التي تقوم نظريتهم على تلك الاسس ونقدناها بشكل موسع.

الأمر بين الأمرين من ناحية أخرى. ولولا تلك الروايات لوقعوا بطبيعة الحال في جانبي الإفراط أو التفريط، كما وقع أصحاب النظريتين الأوليين.

وعلى ضوء هذه الروايات كان علينا أن نتخذ تلك النظرية لكي نثبت بها العدالة والسلطنة لله (سبحانه وتعالى) معاً، بيان ذلك: أن نظرية الأشاعرة وإن تضمنت إثبات السلطنة المطلقة للباري (عزَّ وجلَّ) إلّا أنَّ فيها القضاء الحاسم على عدالته (سبحانه وتعالى)، وستكلم فيها من هذه الناحية في البحث الآتي إن شاء الله تعالى. ونظرية المعتزلة على عكسها، يعني أنها وإن تضمنت إثبات العدالة للباري تعالى إلّا أنَّها تنفي بشكل قاطع سلطنته المطلقة وأسرفت في تحديدها.

وعلى هذا، فبطبيعة الحال يتعيّن الأخذ بمدلول الروايات لا من ناحية التبعّد بها حيث إنّ المسألة ليست من المسائل التبعّدية، بل من ناحية أنّ الطريق الوسط الذي يمكن به حل مشكلة الجبر والتفويض منحصر فيه.

تفصيل ذلك: أنّ أفعال العباد تتوقف على مقدّمتين:

الأولى: حياتهم وقدرتهم وعلمهم وما شاكل ذلك.

الثانية: مشيئتهم وإعمالهم القدرة نحو إيجادها في الخارج.

والمقدّمة الأولى تفيض من الله تعالى وترتبط بذاته الأزلية ارتباطاً ذاتياً وخاضعة له، يعني أنّها عين الربط والخضوع، لا أنّها شيء له الربط والخضوع.

وعلى هذا الضوء لو انقطعت الافاضة من الله (سبحانه وتعالى) فى آنٍ، انقطعت الحياة فيه حتماً. وقد أقمت البرهان على ذلك بصورة مفصلة عند نقد نظرية المعتزلة [١٠] وبيننا هناك أن سرّ حاجة الممكن إلى المبدأ كامن فى صميم ذاته وجوده، فلا فرق بين حدوثه وبقائه من هذه الناحية، أصلاً.

والمقدمة الثانية: تفيض من العباد عند فرض وجود المقدمة الاولى، فهى مرتبطة بها فى واقع مغزاها ومتفرعة عليها ذاتاً، وعليه فلا يصدر فعل من العبد إلّا عند إفاضة كلتا المقدمتين، وأمّا إذا انتفت إحداهما فلا يعقل تحققه.

وعلى أساس ذلك صحّ إسناد الفعل إلى الله تعالى، كما صحّ إسناده إلى العبد.

ولتوضيح ذلك نضرب مثلاً عرفياً لتمييز كل من نظريتي الجبر والتفويض عن نظرية الإمامية، بيانه: أن الفعل الصادر من العبد خارجاً على ثلاثة أصناف:

الأول: ما يصدر منه بغير اختياره وإرادته، وذلك كما لو افترضنا شخصاً مرتعش اليد وقد فقدت قدرته واختياره فى تحريك يده، ففى مثله إذا ربط المولى بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً، وفرضنا أن فى جنبه شخصاً راقداً وهو يعلم أن السيف المشدود فى يده سيقع عليه فيهلكه حتماً. ومن الطبيعى أن مثل هذا الفعل خارج عن اختياره ولا يستند إليه، ولا يراه العقلاء مسؤولاً عن هذا

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

الثانى: ما يصدر منه باختياره واستقلاله من دون حاجة إلى غيره أصلاً، وذلك كما إذا افترضنا أن المولى أعطى سيفاً قاطعاً بيد شخص حر وقد ملك تنفيذ إرادته وتحريك يده، ففى مثل ذلك إذا صدر منه قتل فى الخارج يستند إليه دون المعطى، وإن كان المعطى يعلم أن إعطائه السيف ينتهى به إلى القتل، كما أنه يستطيع أن يأخذ السيف منه متى شاء، ولكن كل ذلك لا يصحح استناد الفعل إليه، فإن الاستناد يدور مدار دخل شخص فى وجوده خارجاً، والمفروض أنه لا مؤثر فى وجوده ما عدا تحريك يده الذى كان مستقلاً فيه. وهذا واقع نظرية التفويض وحقيقتها.

الثالث: ما يصدر منه باختياره وإعمال قدرته على رغم أنه فقير بذاته، وبحاجة فى كل آن إلى غيره بحيث لو انقطع منه مدد الغير فى أن انقطع الفعل فيه حتماً، وذلك كما إذا افترضنا أن للمولى عبداً مشلولاً غير قادر على الحركة، فربط المولى بجسمه تياراً كهربائياً ليعث فى عضلاته قوةً ونشاطاً نحو العمل، وليصبح بذلك قادراً على تحريكها، وأخذ المولى رأس التيار الكهربائى بيده، وهو الساعى لايصال القوة فى كل آن إلى جسم عبده بحيث لو رفع اليد فى آنٍ عن السلك الكهربائى انقطعت القوة عن جسمه وأصبح عاجزاً.

وعلى هذا فلو أوصل المولى تلك القوة إلى جسمه وذهب باختياره وقتل شخصاً والمولى يعلم بما فعله، ففى مثل ذلك يستند الفعل إلى كل منهما، أمّا إلى العبد فحيث أنه صار متمكناً من إيجاد الفعل وعدمه بعد أن أوصل المولى القوة إليه وأوجد القدرة فى عضلاته وهو قد فعل باختياره وإعمال قدرته، وأمّا إلى المولى فحيث أنه كان معطى القوة والقدرة له حتى حال الفعل والاشتغال بالقتل،

مع أنه متمكن من قطع القوة عنه فى كل آنٍ شاء وأراد، وهذا هو واقع نظرية الأمر بين الأمرين وحقيقتها.

وبعد ذلك نقول: إن الأشاعرة تدعى أن أفعال العباد من قبيل الأول، حيث إنها لم تصدر عنهم باختيارهم وإرادتهم بل هى جميعاً بارادة الله تعالى التى لا تتخلف عنها، وهم قد أصبحوا مضطربين إليها ومجبورين فى حركاتهم وسكناتهم كالميت فى يد الغسال، ومن هنا قلنا إن فى ذلك القضاء الحاسم على عدالته سبحانه وتعالى، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى: قد تقدّم [١١] نقد هذه النظرية بشكل موسّع وجداناً وبرهاناً. وقد أثبتنا أنّ تلك النظرية لا تتعدى عن مجرد الافتراض بدون أن يكون لها واقع موضوعي.

والمعتزلة تدّعي أنّ أفعال العباد من قبيل الثاني، وأنّهم مستقلون في حركاتهم وسكناتهم، وإنّما يفتقرون إلى إفاضة الحياة والقدرة من الله تعالى حدوثاً فحسب، ولا يفتقرون إلى علّة جديدة بقاءً، بل العلّة الاولى كافية في بقاء القدرة والاختيار لهم إلى نهاية المطاف. ومن هنا قلنا إنّ هذه النظرية قد أسرفت في تحديد سلطنة الباري (سبحانه وتعالى)، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: قد سبق أنّ تلك النظرية تقوم على أساس نظرية الحدوث وهي النظرية القائلة بأنّ سرّ حاجة الأشياء إلى أسبابها هو حدوثها، ولكن قد أثبتنا أنّها خطأ تلك النظرية بشكل واضح، وأنّ سرّ حاجة الأشياء إلى أسبابها هو إمكانها الوجودي لا حدوثها، ولا فرق فيه بين الحدوث والبقاء.

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

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

ومن ناحية اخرى: أنّه 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 على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنّ الأشياء الخارجية بكافة أشكالها أشياء تعلّقية وارتباطية، وأنّها عين التعلق والارتباط، وهو مقوم لكيانها ووجودها، فلا يعقل استغنائها عن المبدأ، ضرورة استحالة استغنائها عن شيء ترتبط به وتتعلق.

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

فبالنتيجة: أنّ الموجود الخارجي لا يخلو إمّا أن يكون ممكن الوجود وهو عين التعلق والارتباط، أو يكون واجب الوجود وهو الغنى بالذات، ولا ثالث لهما. وعلى أساس ذلك أنّ تلك الأشياء كما تفتقر في حدوثها إلى 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 الإفاضة عليها في آن، 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 القوة والطاقة الكهربائية التي تصل إليه بالأسلاك والتيارات من مركز توليدها، ولا يمكن استغناء وجود النور بقاءً عن وجود هذه الطاقة، فاستمرار وجوده فيه باستمرار وصول تلك الطاقة إليه آنأ بعد آن، ولو انعدمت تلك الطاقة عنه في آنٍ انعدم النور فيه فوراً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة الدقيقة: وهي أنّ الوجود الممكن بشئ ألوانه وأشكاله وجود تعلّقي وارتباطي، فالتعلق والارتباط مقوم لوجوده وكيانه، وعلى أساس تلك النتيجة فالإنسان يفتقر كل آنٍ في حفظ كيانه ووجوده وقدرته إلى الإفاضة من المبدأ عليه، ولو انقطعت إفاضة الوجود منه مات كما لو انقطعت إفاضة القدرة عنه عجز.

وقد يناقش في هذه النتيجة: بأنّها مخالفة لظواهر الأشياء الكونية، فإنّها باقية بعد انتفاء علّتها، ولو كان وجود المعلول وجوداً تعلّقياً ارتباطياً لم يعقل بقاءه بعد انتفاء علّته.

والجواب عن هذه المناقشة: قد تقدّم بصورة مفصّلة [١٢] عند نقد نظرية المعتزلة، وأثبتنا هناك أنّ المناقش بما أنّه لم يصل إلى تحليل مبدأ العلّة لتلك الظواهر حدوثاً وبقاءً وقع في هذا الخطأ والاشتباه فلاحظ.

لا بأس أن نشير في ختام هذا الشوط إلى نقطتين:

الأولى: أنّ مردّد حديثنا عن أنّ الأشياء الخارجية بكافّة أنواعها أشياء تعلّقية وارتباطية تتعلق بالمبدأ الأعلى وترتبط به، ليس إلى نفى العلّة بين تلك الأشياء، بل مردّه إلى أنّ تلك الأشياء بعّللها ومعاليلها تتصاعد إلى سبب أعمق وتنتهي إلى مبدأ أعلى ما وراء حدودها، والسبب في ذلك: أنّ تلك الأشياء بكافّة سلسلتها التصاعديّة وحلقاتها الطولية والعرضية خاضعة لمبدأ العلّة، ولا يمكن افتراض شيء بينها متحرر عن هذا المبدأ، ليكون هو السبب الأوّل لها، فإذن لا بدّ من انتهاء السلسلة جميعاً في نهاية المطاف إلى علّة غنية بذاتها، لتقطع السلسلة بها وتضع لها بداية أزلية.

مثلاً بقاء ظواهر الأشياء استند إلى بقاء علّلها، وهي الخاصية الموجودة في موادها من ناحية، والقوّة الجاذبية التي تفرض المحافظة عليها من ناحية أخرى، وترتبط تلك الظواهر بهما ارتباطاً ذاتياً، فلا يعقل بقاءها على وضعها بدونهما، ثمّ ننقل الكلام إلى علّلها وهي تواجه نفس مسألة الافتقار إلى مبدأ العلّة وهكذا إلى أن تصل الحلقات إلى السبب الأعلى الغني بالذات المتحرر من مبدأ العلّة.

الثانية: أنّ ارتباط المعلول بالعلّة الطبيعية يفترق عن ارتباط المعلول بالعلّة الفاعلية في نقطة، ويشترك معه في نقطة أخرى.

أمّا نقطة الافتراق: فهي أنّ المعلول في العلل الطبيعية يرتبط بذات العلّة وينبثق من صميم كيانه ووجودها، ومن هنا قلنا إنّ تأثير العلّة في المعلول يقوم على ضوء قانون التناسب. وأمّا المعلول في الفواعل الإرادية فلا يرتبط بذات الفاعل والعلّة ولا ينبثق من صميم وجودها، ومن هنا لا يقوم تأثيره فيه على أساس مسألة التناسب. نعم، يرتبط المعلول فيها بمشيئة الفاعل وإعمال قدرته ارتباطاً ذاتياً، يعنى يستحيل انفكاكه عنها حدوثاً وبقاءً، ومتى تحققت

المشيئة تحقّق الفعل، ومتى انعدمت انعدم. وعلى ذلك فمردّد ارتباط الأشياء الكونية بالمبدأ الأزلّي وتعلّقها به ذاتاً إلى ارتباط تلك الأشياء بمشيئته وإعمال قدرته، وأنّها خاضعة لها خضوعاً ذاتياً وتتعلق بها حدوثاً وبقاءً، فمتى تحققت المشيئة الإلهية بإيجاد شيء وجد، ومتى انعدمت انعدم، فلا يعقل بقاءه مع انعدامها، ولا تتعلق بالذات الأزلية، ولا تنبثق من صميم كيانه ووجودها، كما عليه الفلاسفة.

ومن هنا قد استطعنا أن نضع الحجر الأساسى للفرق بين نظريّتنا ونظرية الفلاسفة، فبناءً على نظريّتنا ارتباط تلك الأشياء بكافّة حلقاتها بمشيئته تعالى وإعمال سلطته وقدرته، وبناءً على نظرية الفلاسفة ارتباطها في واقع كيانه بذاته الأزلية وتنبثق من صميم وجودها، وقد تقدّم عرض هذه الناحية ونقدتها في ضمن البحوث السابقة بشكل موسع.

وأما نقطة الاشتراك: فهي أنّ المعلول كما لا واقع له ما وراء ارتباطه بالعلّة وتعلّقه بها تعلّقاً في جوهر ذاته وكيانه وجوده، لما مضى من أنّ مطلق الارتباط القائم بين شيئين لا يشكّل علاقة العلّة بينهما، فكذلك الفعل لا واقع موضوعي له ما وراء ارتباطه بمشيئة الفاعل وإعمال قدرته وتعلّقه بها تعلّقاً في واقع ذاته وكيانه، ويدور وجود مدارها حدوثاً وبقاءً، فمتى شاء إيجاده وجد، ومتى لم يشأ لم يوجد.

فالتنتيجة: أنَّ المعلول الطبيعي والفعل الاختياري يشتركان في أنَّ وجودهما عين الارتباط والتعلق، لكن الأول تعلق بذات العلة، والثاني بمشيئة الفاعل لا بذاته، رغم أنَّ صدور الأول يقوم على أساس قانون التناسب ومبدأ الحتم والوجوب، وصدور الثاني يقوم على أساس الاختيار، وقد تقدّم [١٣] درس هذه

النواحي بصورة موسّعة في ضمن البحوث السالفة.

قد انتهينا في نهاية المطاف إلى هذه النتيجة: وهي أنَّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعتين:

إحدهما: نسبته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره وإعمال قدرته.

وثانيتها: نسبته إلى الله تعالى باعتبار أنَّه معطى الحياة والقدرة له في كل آن وبصورة مستمرة حتّى في آن اشتغاله بالعمل، وتلك النتيجة هي المطابقة للواقع الموضوعي والمنطق العقلي ولا مناص عنها، ومردّها إلى أنَّ مشيئة العبد تتفرّع على مشيئة الله (سبحانه وتعالى) وإعمال سلطته، وقد أشار إلى هذه الناحية في عدّة من الآيات الكريمة.

منها قوله تعالى: «وَمَا تَشَاؤُنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» [١٤] حيث قد أثبت (عزّ وجلّ) أنَّه لا مشيئة للعباد إلّا بمشيئة الله تعالى، ومدلول ذلك كما مضى في ضمن البحوث السابقة [١٥] أنَّ مشيئة الله تعالى لم تتعلق بأفعال العباد وإنّما تتعلق بمبادئها كالحياة والقدرة وما شاكلهما، وبطبيعة الحال أنَّ المشيئة للعبد إنّما تتصور في فرض وجود تلك المبادئ بمشيئة الله 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 إلى هذا المعنى.

ومنها قوله تعالى: «وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» [١٦] حيث قد عرفت أنَّ العبد لا يكون فاعلاً لفعل إلّا أن يشاء الله تعالى حياته وقدرته ونحوهما ممّا يتوقف عليه فعله خارجاً، وبدون ذلك لا يعقل كونه فاعلاً له، وعليه فمن الطبيعي أنَّ فعله في الغد يتوقف على تعلّق مشيئة الله تعالى بحياته وقدرته فيه، وإلّا استحال صدوره منه، فالآية تشير إلى هذا المعنى.

ويحتمل أن يكون المراد من الآية معنى آخر، وهو أنكم لا تقولون لشيء سنفعل كذا وكذا غداً إلّا أن يشأ الله خلافه، فتكون جملة «إلّا أنَّ يَشَاءَ اللَّهُ» مقولة القول، ويعبر عن هذا المعنى في لغة الفرس «اگر خدا بگذارد» ومرجع هذا المعنى إلى استقلال العبد وتفويضه في فعله إذا لم يشأ الله خلافه، ولذا منعت الآية المباركة عن ذلك بقوله «وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ» إلخ، ولعل هذا المعنى أظهر من المعنى الأول كما لا يخفى.

ومنها قوله تعالى: «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» [١٧] حيث قد ظهر ممّا تقدّم أنَّ الآية الكريمة لا تدل على الجبر، بل تدل على واقع الأمر بين الأمرين، بتقريب أنَّ المشيئة الإلهية لو لم تتعلق بافاضة الحياة للإنسان والقدرة له فلا يملك الإنسان لنفسه نفعاً ولا ضرراً، ولا يقدر على شيء، بدهاة أنَّه لا حياة له عندئذ ولا قدرة كي يكون مالِكاً وقادراً، فملكه النفع أو الضرر لنفسه يتوقف على تعلّق مشيئته تعالى بحياته وقدرته آنأ فآنأ، ويدور مداره حدوداً وبقاءً، وبدونه فلا ملك له أصلاً ولا سلطان.

ومنها قوله تعالى: «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» [١٨] حيث قد أسندت

الآية الكريمة الضلالة والهداية إلى الله (سبحانه وتعالى) مع أنَّهما من أفعال العباد، وسرّه ما ذكرناه من أنَّ أفعال العباد وإن لم تقع تحت مشيئة الباري (عزّ وجلّ) مباشرة، إلّا أنَّ مبادئ تلك الأفعال بيد مشيئته تعالى وتحت إرادته، وقد تقدّم [١٩] أنَّ هذه الجهة كافية لصحة إسناد هذه الأفعال إليه تعالى حقيقةً من دون عناية ومجاز.

فالتنتيجة: أنّ هذه الآيات وأمثالها تطابق نظرية الأمر بين الأمرين ولا تخالفها. وتوهم أنّ أمثال تلك الآيات تدل على نظرية الجبر خاطئ جداً، فإن هذا التوهم قد نشأ من عدم فهم معنى نظرية الأمر بين الأمرين فهماً صحيحاً كاملاً ومطابقاً للواقع الموضوعي، وأما بناءً على ما فسّرنا به هذه النظرية فلا يبقى مجال لمثل هذا التخيّل والتوهم أبداً.

ثمّ إنّّه لا بأس بالإشارة في نهاية المطاف إلى نقطتين:

الأولى: أنّ الفخر الرازي قد أورد شبهةً على ضوء الهيئة القديمة وحاصلها:

هو أنّ الله تعالى خلق الكائنات على ترتيب خاص وحلقات تصاعدية مخصوصة، وهي أنّ الله تعالى خلق الكرة الأرضية وجعلها نقطة الدائرة ومركزاً لها، ثمّ كرة الماء، ثمّ كرة الهواء، ثمّ كرة النار، ثمّ الفلك الأول، وهكذا إلى أنّ ينتهي إلى الفلك التاسع وهو فلك الأفلاك المسمّى بالفلك الأطلس، وأما ما وراءه فلا خلاً ولا ملاً ولا يعلمه إلّا الله (سبحانه وتعالى) ثمّ إنّّه تعالى جعل لكل من تلك الكرات والأفلاك حركة خاصّة من القسرية والطبيعية، فجعل حركة الشمس مثلاً من المشرق إلى المغرب، ولم يجعلها من الشمال إلى الجنوب أو من المغرب

إلى المشرق، وهكذا.

وبعد ذلك قال: إنّ للسائل أن يسأل عن أنّ الله تعالى لم يجعل العالم على شكل آخر وترتيب ثانٍ بأن يجعل حركة الشمس مثلاً من المغرب إلى المشرق، وهكذا، وبأيّ مرجح جعل العالم على الشكل الحالي دون غيره، فيلزم الترجيح من دون المرجح وهو محال.

وحكى صدر المتألهين هذه الشبهة عنه في مشاعره [٢٠] وأجاب عنها بعدة وجوه.

ونقل شيخنا الاستاذ (قدس سره) [٢١] أنّ صدر المتألهين قد تعرّض لهذه الشبهة في شرح اصول الكافي، ولكن لم يأت بالجواب عنها إلّا باللعن والشتم واعترف بأنّه أتى بشبهة لا جواب لها.

وغير خفى أنّ إيراد الفخر هذه الشبهة على ضوء الهيئة القديمة لا من جهة ابتناء الشبهة عليها، بل من ناحية أنّ أفكارهم عن العالم في ذلك العصر وتصوّرهم عنه كانت قائمة على أساس تلك الهيئة، وإلّا فالشبهة غير مختصة بها، بل تجيء على ضوء الأفكار الجديدة عن العالم في العصر الحاضر أيضاً، حيث إنّ للسائل أن يسأل عن أنّ الله تعالى لماذا جعل حركة الأرض حول الشمس دون العكس، وهكذا.

ولنأخذ بالنقد في هذه الشبهة على ضوء كلتا النظريتين، يعني: نظريتنا ونظرية الفلاسفة.

أما على نظريتنا، فلاّ أنّها ساقطة جداً ولا واقع موضوعي لها أصلاً، والسبب في ذلك: هو أنّ الفعل الاختياري إنّما يفتقر في وجوده إلى إعمال قدرة الفاعل

واختياره، فمتى أعمل قدرته نحو إيجاده وجد وإلّا فلا، سواء أكان هناك مرجّح خارجي يقتضي وجوده أم لم يكن، وهذا بخلاف المعلول فإنّ صدوره عن العلة إنّما هو في إطار قانون التناسب، ويستحيل صدوره في خارج هذا الإطار، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: قد ذكرنا في بحث الوضع [٢٢] أنّ الترجيح بلا مرجّح لم يكن قبيحاً فضلاً عن كونه مستحيلاً، وذلك كما إذا تعلّق الغرض بصرف وجود الطبيعي في الخارج وافترضنا أنّ أفراد كانت متساوية الأقدام بالإضافة إليه، فعندئذ اختيار أيّ فرد منها دون آخر لم يكن قبيحاً فضلاً عن كونه محالاً.

نعم، اختيار فعل من دون تعلّق غرض به لا بشخصه ولا بنوعه لغو وقبيح، لا أنّّه محال.

فالتنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أن المشيئة الإلهية حيث تعلّقت بخلق العالم وإيجاده، فاخياره تعالى هذا الشكل الخاص له والترتيب المخصوص المشتمل على الأنظمة الخاصة المعيّنة من بين الأشكال المتعددة المفترض تساويها لا يكون قبيحاً فضلاً عن كونه محالاً.

على أن الترجيح بلا مرجح لو كان قبيحاً لقلنا بطبيعة الحال بوجود المرجح في اختياره، وإلا استحال صدوره من الحكيم تعالى، بداهة أنه ليس بإمكاننا نفى وجود المرجح فيه ودعوى تساويه مع بقية الأفراد والأشكال، وكيف كان فالشبهة واهية جداً.

وأما على نظرية الفلاسفة، فالأمر أيضاً كذلك، والوجه فيه: أن صدور

المعلول عن العلة وإن كان يحتاج إلى وجود مرجح، إلا أن المرجح عبارة عن وجود التناسب بينهما، وبدونه يستحيل صدوره منها. وعلى هذا الأساس لا محالة يكون وجود العالم بهذا الشكل والترتيب الخاص معلولاً لعلة مناسبة له وإلا استحال وجوده كذلك.

وبكلمة أخرى: قد تقدّم [٢٣] أن تأثير العلة في المعلول على ضوء قانون التناسب بينهما، وعليه فالتناسب الموجود بين العالم وعَلته لا يخلو من أن يكون موجوداً بين وجوده بهذا الشكل ووجود عِلته أو يكون موجوداً بين وجوده بشكل آخر ووجود عِلته، ولا ثالث لهما، فعلى الأول يجب وجوده بالشكل الحالى ويستحيل وجوده بشكل آخر، وعلى الثانى عكس ذلك، وحيث إن العالم قد وجد بهذا الشكل فنستكشف عن وجود المرجح فيه لا فى غيره.

الثانية: قد عرفت أن للفعل الصادر من العبد إسنادين حقيقيين:

أحدهما: إلى فاعله مباشرة.

وثانيهما: إلى معطى مقدّماته ومبادئه التى يتوقف الفعل عليها، وهو الله (سبحانه وتعالى).

ولكن قد يكون إسناده إلى الله تعالى أولى فى نظر العرف من إسناده إلى العبد، وقد يكون بالعكس، ولتوضيح ذلك نأخذ بمثال: وهو أن من هيأ جميع مقدّمات سفر شخص إلى زيارة بيت الله الحرام مثلاً من الزاد والراحلة ونحوهما وسعى له فى إنجاز تمام مهماته وقد أنجزها حتّى أحضر له سيارةً خاصّة أو طائرة فلم يبق إلّا أن يركب فيها ويذهب بها إلى الحج، فعندئذ إذا ركب فيها

وذهب وأدى تمام المناسك، فالعرف يرى أولوية إسناد هذا العمل إلى من هيأ له المقدمات دون فاعله. وأما لو استغلّ هذا الشخص الطائرة وذهب بها إلى مكان لا يرضى الله ورسوله به وعمل ما عمل هناك، فالفعل فى نظر العرف مستند إلى فاعله مباشرة دون من هيأ المقدمات له.

وكذلك الحال فى أفعال العباد، فإن كافّة مبادئها من الحياة والقدرة ونحوهما تحت مشيئته تعالى وإرادته كما عرفت سابقاً، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى:

أن الله تعالى قد بيّن طريق الحق والباطل، والهداية والضلال، والسعادة والشقاوة، وما يترتب عليهما من دخول الجنة والنار بارسال الرسل وإنزال الكتب.

فالتنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أن الله تعالى يعطى تلك المبادئ والمقدمات لهم ليصرفوها فى سبيل الخير وطرق الهداية والسعادة ويرتكبوا بها الأفعال الحسنة، لا فى سبيل الشر وطرق الضلالة والشقاوة، وعندئذ بطبيعة الحال الأفعال الصادرة منهم إن كانت حسنة ومصادقاً لسبيل الخير وطرق الهداية لكان استنادها فى نظر العرف إلى الله تعالى

أولى من استنادها إليهم، وإن كانت قبيحةً ومصادقاً لسبل الشرّ وطرق الضلالة، لكان استنادها إليهم أولى من استنادها إليه (سبحانه وتعالى) وإن كان لا فرق بينهما في نظر العقل.

وعلى هذا نحمل ما ورد في بعض الروايات بهذا المضمون «إنّى أولى بحسناتك من نفسك وأنت أولى بسيئاتك منّي» [٢٤] فإنّ النظر فيه إلى ما ذكرناه من التفاوت في نظر العرف دون النظر الدقي العقلي. وهذا لا ينافي ما حققناه من صحة استناد العمل إلى الله تعالى وإلى فاعله المباشر حقيقةً.

(٦) نظرية العلماء مسألة العقاب

لا إشكال في صحة عقاب العبد وحسنه على مخالفة المولى على ضوء نظريتي الإمامية والمعتزلة، حيث إنّ العقاب على ضوئهما عقاب على أمر اختياري، ولا يكون عقاباً على أمر خارج عن الاختيار ليكون قبيحاً، ومن الطبيعي أنّ العقل يستقل بحسن العقاب على أمر اختياري. وقد تقدّم أنّ العبد مختار في فعله في ضمن البحوث السالفة بشكل موسّع.

وأما على نظرية الأشاعرة فيشكل عقاب العبيد على أفعالهم وكذلك على نظرية الفلاسفة، ضرورة أنّ العقاب على ضوء كلتا النظريتين عقاب على الأمر الخارج عن الاختيار، ومن الطبيعي أنّ العقل قد استقلّ بقبح العقاب على ما هو الخارج عن الاختيار، بل عندئذ لا فائدة لبعث الرسل وإنزال الكتب أصلاً، حيث إنّ الكل بقضاء الله وقدره، فما تعلّق قضاء الله بوجوده وجب وما تعلّق قضاء الله بعدمه امتنع، فإذن ما فائدة الأمر والنهي. ومن هنا قد تصدّوا للجواب عن ذلك بوجوه.

الأول: ما عن صدر المتألهين وإليك نصّه: أمّا الأمر والنهي فوقوعهما أيضاً من القضاء والقدر، وأمّا الثواب والعقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء، فإنّ الأغذية الرديئة كما أنّها أسباب للأمراض الجسمانية، كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب للأمراض النفسانية، وكذلك في جانب الثواب [٢٥].

وهذا الجواب غير مفيد، والسبب في ذلك:

أولاً: أنّ الثواب والعقاب ليسا من لوازم أفعال العباد التي لا تنفك عنها، بل هما فعلاّن اختياريان للمولى، وإلّا فلا معنى للشفاعة والغفران اللذين قد ثبتا بنص من الكتاب والسنة.

وثانياً: أنّ أفعال العباد إذا كانت واقعة بقضاء الله تعالى فبطبيعة الحال هي خارجة عن اختيارهم، ومن هنا قد صرح بأنّ ما تعلّق به قضاء الله وجب ولا يعقل تخلفه عنه. وعلى هذا فما فائدة بعث الرسل وإنزال الكتب والأمر والنهي.

وبكلمة أخرى: بهذا الجواب وإن كان تدفع مسألة قبح العقاب على أمر خارج عن الاختيار، حيث إنّ تلك المسألة تقوم على أساس أنّ العقاب فعل اختياري للمولى، فعندئذ لا محالة يكون قبيحاً. وأمّا لو كان من لوازم الأفعال القبيحة والعقائد الفاسدة فلا يعقل قبحه، إلّا أنّه لا يعالج مشكلة لزوم لغوية بعث الرسل وإنزال الكتب.

الثاني: ما عن أبي الحسن البصري [٢٦] رئيس الأشاعرة والمجبرة من أنّ الثواب والعقاب ليسا على فعل العبد الصادر منه في الخارج، ليقال إنّّه خارج عن اختياره ولا يستحق العقاب عليه، بل إنّما هما على اكتساب العبد وكسبه بمقتضى الآية الكريمة «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» [٢٧].

وهذا الجواب لا يرجع إلى معنى محصّل أصلاً، وذلك لأنّه إن أراد بالكسب

والاكتساب كون العبد محلاً للفعل كالجسم الذى يكون محلاً للسواد مثلاً تارةً وللبياض أخرى، فیردّه: أنّه لا يعالج مشكلة العقاب على أمر غير اختیاری، ضرورة أنّ كونه محلاً له ككون الجسم محلاً للسواد أو البياض أمر خارج عن اختیاره فلا یعقل عقابه علیه.

هذا، مضافاً إلى اختلاف الفعل فى الخارج فلا يكون على نسبة واحدة، حيث قد يكون قيامه بالفاعل قيام صدور وإيجاد، وقد يكون قيامه به قيام الحال بالمحل، وهذا الجواب لو تمّ فأنما يتم فى خصوص ما كان قيام الفعل به قيام الحال بالمحل لا مطلقاً.

وإن أراد بهما الفعل الصادر من العبد باختیاره وإعمال قدرته، فهو یناقض التزامه بالجبر وأنّ العبد لا اختیار له.

وإن أراد بهما شيئاً آخر یغیر الفعل الخارجی، فهو مضافاً إلى أنّه خلاف الوجدان، ضرورة أنّه ليس هنا شىء آخر یصدر من العبد خارجاً ما عدا فعله، ننقل الكلام فيه ونقول: إنّّه لا یخلو من أن يكون صدوره منه باختیاره أو لا يكون باختیاره.

وعلى الأول فلا موجب للفرقة بينه وبين الفعل والالتزام بأ أنّه اختیاری دونه، وذلك لأنّ مقتضى الأدلة المتقدمة أنّ الاختیار للعبد وهو بمنزلة الآلة فكل ما یصدر منه فى الخارج یصدر فى الحقيقة بإرادة الله تعالى ومشیئته، سواء أسمى فعلاً أم كسباً، وعليه فكما أنّ الالتزام بكون الفعل اختیاریاً یناقض مذهبه، فكذلك الحال فى الكسب فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

وعلى الثانى فما هو المصحح للعقاب إذا كان الكسب كالفعل یصدر بغير اختیار للعبد.

ومن ضوء هذا البیان یظهر أنّه لا وجه للاستشهاد على ذلك بالآية الكريمة،

لوضوح أنّ المراد من الكسب فيها هو العمل الخارجی لا شىء آخر فى مقابله.

ومن هنا قد رتب سبحانه وتعالى فى كثير من الآيات الجزاء والعقاب على العمل.

الثالث: ما عن الباقلانى [٢٨] من أنّ الثواب والعقاب إنّما هما على عنوان الاطاعة والمعصية، بدعوى أنّ الفعل الخارجی وإن كان یصدر من العبد بغير اختیاره، إلّا أنّ جعله معنوياً بعنوان الاطاعة والمعصية بيده واختیاره، فإذن العقاب علیها ليس عقاباً على أمر غير اختیاری.

وغير خفى أنّ الاطاعة والمعصية لا تخلوان من أن تكونا عنوانین انتزاعیین من مطابقة الفعل المأتى به فى الخارج للمأمور به ومخالفته له، أو تكونا أمرین متأصلین فى الخارج.

وعلى الأول فلا مناص من الالتزام بعدم كونهما اختیاریین، بداهة أنّهما تابعان لمنشأ انتزاعهما، وحيث فرض عدم اختیاریته فبطبيعة الحال يكونان خارجین عن الاختیار، فإذن عاد المحذور.

وعلى الثانى فیرد علیه أولاً: أنّه خلاف الوجدان والضرورة، بداهة أنّنا لا نعقل شيئاً آخر فى الخارج فى مقابل الفعل الصادر من العبد المنتزع منه تارةً عنوان الاطاعة وأخرى عنوان المعصية. وثانياً: أنّنا ننقل الكلام إليهما ونقول أنّهما لا یخلوان من أن یصدرا عن العبد بالاختیار أو یصدرا قهراً وبغير اختیار، فعلى الأول یلزمهم أن یعترفوا بعدم الجبر واختیارية الأفعال، ضرورة عدم الفرق بين فعل وآخر فى ذلك، فلو أمكن صدور فعل عنه بالاختیار لأمكن صدور غيره أيضاً كذلك، فانّ الملاك فيه واحد. وعلى الثانى یعود المحذور.

الرابع: أن الأشاعرة [٢٩] قد أنكرت التحسين والتقبيح العقليين وقالوا: إن القبيح ما قبحه الشارع، والحسن ما حسنه الشارع، ومع قطع النظر عن حكمه بذلك لا يدرك العقل حسن الأشياء ولا قبحها في نفسه، وقد أقاموا على هذا الأساس دعويين:

الاولى: لا يتصور صدور الظلم من الله (سبحانه وتعالى) والسبب في ذلك:

أن الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بدون إذنه، والمفروض أن العالم بعرضه العريض من العلوى والسفلى والديوى والاخرى ملك لله سبحانه وتحت سلطانه وتصرفه، ولا سلطان لغيره فيه ولا شريك له في ملكه، ومن الطبيعي أن أي تصرف صدر منه تعالى كان في ملكه فلا يكون مصداقاً للظلم، وعلى هذا فلا محذور لعقابه تعالى العبيد على أفعاله غير الاختيارية، بل ولا ظلم لو عاقب الله (سبحانه وتعالى) نبياً من أنبيائه وأدخله النار وأثاب شقيماً من الأَشقياء وأدخله الجنة، حيث إن له أن يتصرف في ملكه ما شاء، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون عما يفعلون.

فالنتيجة: أن انتفاء الظلم في أفعاله تعالى بانتفاء موضوعه، وعلى هذا المعنى نحمل الآيات النافية للظلم عن ساحته (تعالى وتقدس) كقوله «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» [٣٠] ونحوه، يعني أن سلب الظلم عنه لأجل عدم موضوعه واستحالة تحققه، لا لأجل قبحه.

ومن ضوء هذا البيان يظهر وجه عدم اتصاف أفعال العباد بالظلم، حيث إنها أفعال لله تعالى حقيقة وتصدر منه واقعاً، ولا شأن للعباد بالاضافة إليها في

مقابل شأنه تعالى، ولا إرادة لهم في مقابل إرادته.

الثانية: أن الله (سبحانه وتعالى) هو الحاكم على الاطلاق، فلا يتصور حاكم فوقه، وعليه فلا يعقل أن يكون محكوماً بحكم عبيده، ولا معنى لعدم تجويز الظلم عليه بحكم العقل، فإن مرده إلى تعيين الوظيفة له تعالى وهو غير معقول.

ولنأخذ بالنقد على كلتا الدعويين:

أما الدعوى الاولى: فهي ساقطة جداً، والسبب في ذلك: أن قضيتي قبح الظلم وحسن العدل من القضايا الأولية التي يدركهما العقل البشرى في ذاته، ولا يتوقف إدراكه لهما على وجود شرع وشرعية، وتكونان من القضايا التي هي قياساتها معها، ولن يتمكن أحد ولا يتمكن من إنكارهما، لا في أفعال الباري (عز وجل) ولا في أفعال عباده.

وأما ما ذكره الأشاعرة في وجه عدم اتصاف أفعاله تعالى بالظلم فهو خاطئ، وذلك لأن حقيقة الظلم هي الاعوجاج في الطريق والخروج منه يمنةً ويسرةً، وعدم الاستقامة في العمل، وهو المعبر عنه بجعل الشيء في غير موضعه، كما أن حقيقة العدل عبارة عن الاستواء والاستقامة في جادة الشرع وعدم الخروج منها يمنةً تارةً ويسرةً أخرى، وهو المعبر عنه بوضع كل شيء في موضعه، وبطبيعة الحال أن صدق الظلم بهذا التفسير لا يتوقف على كون التصرف تصرفاً في ملك الغير وسلطانه. ومن هنا لو قصر أحد في حفظ نفسه يقال إنه ظلم نفسه، مع أن نفسه غير مملوكة لغيره، كما أنه لو وضع ماله في غير موضعه عد ذلك ظلماً منه. وعلى ضوء هذا التفسير لو أثاب المولى عبده العاصي وعاقب عبده المطيع عد ذلك منه ظلماً ووضعاً لهما في غير محلّهما، وإن كان التصرف تصرفاً في ملكه وسلطانه.

وعلى الجملة: كما أن العقل يدرك أن مؤاخذه المولى عبده على العمل

الصادر منه قهراً وبغير اختيار ظلم منه ووضعه في غير موضعه، وإن كان الملك ملك نفسه والتصرف تصرفاً في سلطانه، كذلك يدرك أن مؤاخذه المطيع وإثابة العاصي ظلم.

فالتنتيجة: أنَّ الظلم لا ينحصر بالتصرف في ملك غيره. نعم، عنوان الغضب لا يتحقق في فعله تعالى، حيث إنه عبارة عن التصرف في ملك الغير من دون إذنه ورضاه، وقد عرفت أنَّ العالم وما فيه ملك له تعالى.

ونزيد على هذا: أنَّ إنكار التحسين والتقييح العقليين يستلزم سدَّ باب إثبات النبوة وهدم أساس الشرائع والأديان، والوجه في ذلك: هو أنَّ إثبات النبوة يرتكز على إدراك العقل قبح إعطاء المعجزة بيد الكاذب في دعوى النبوة، وإذا افترضنا أنَّ العقل لا يدرك قبح ذلك وأنَّه لا مانع في نظره من أنَّ الله (سبحانه وتعالى) يعطي المعجزة بيد الكاذب، فإذن ما هو الدليل القاطع على كونه نبياً وما هو الدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعوته. ومن الطبيعي أنَّه لا دافع له ولا مبرر إلَّا إدراك العقل قبح ذلك.

ومن ذلك يظهر أنَّ الأشاعرة لا يتمكنون ولن يتمكنوا من إثبات مسألة النبوة على ضوء مذهبهم.

هذا، مضافاً إلى أنَّ عقاب المطيع لو كان جائزاً ولم يكن قبيحاً من الله سبحانه لزم كون إرسال الرسل وإنزال الكتب لغواً، فإنَّهما لدعوة الناس إلى الطاعة والثواب وتبعيدهم عن المعصية والعقاب، وإذا افترضنا أنَّ كلاً من المطيع والعاصي يحتمل العقاب على فعله كما يحتمل الثواب عليه، فلا داعي له إلى الطاعة، لجواز أن يثيب (سبحانه وتعالى) العاصي ويعاقب المطيع.

ودعوى أنَّ عادة الله تعالى قد جرت على إظهار المعجزة بيد الصادق دون الكاذب، خاطئة جداً.

أمَّا أوَّلًا: فلاَّ أنَّه لا طريق لنا إلى إثبات هذه الدعوى إلَّا من طريق إدراك العقل، وذلك لأنَّها ليست من الأمور المحسوسة القابلة للإدراك بإحدى القوى الظاهرة، ولكن إذا عزلنا العقل عن حكمه وأنَّه لا يدرك الحسن والقبح فما هو المبرر لها والحاكم بها وكيف يمكن تصديقها والعلم بثبوتها له تعالى.

وأمَّا ثانياً: فلاَّ أنَّ إثبات هذه العادة له تعالى تتوقف على تصديق نبوة الأنبياء السابقين الذين أظهروا المعجزة وجاؤوا بها، وأمَّا من أنكر نبوتهم أو أظهر الشك فيها فكيف يمكن حصول العلم له بثبوت هذه العادة.

وبكلمة أخرى: العادة إنَّما تحصل بالتكرار وتعاقب الوجود، وعليه فننقل الكلام إلى أوَّل نبي يدعى النبوة ويظهر المعجزة، فكيف يمكن تصديقه في دعواها، وما هو الطريق لذلك والدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعوته بعد عدم إدراك العقل قبح إظهار المعجزة بيد الكاذب من ناحية، وعدم ثبوت العادة المفروضة من ناحية أخرى.

وقد تحسَّل من ذلك: أنَّه لا طريق إلى إثبات نبوة مَنْ يدَّعيها إلَّا إدراك العقل قبح إظهاره تعالى المعجزة بيد الكاذب، ولولاه لا نسدَّ باب إثبات النبوة.

وأمَّا ثالثاً: فلاَّ أنَّ لو تنزَّلنا عن ذلك وسلَّمنا أنَّ عادة الله تعالى قد جرت على ذلك، ولكن ما هو المانع من تغيير هذه العادة وما هو الدافع لهذا الاحتمال، ومن الطبيعي أنَّه لا دافع له إلَّا إدراك العقل قبح ذلك، وإذا افترضنا أنَّ العقل لا يدرك قبحه ولا مانع عنده من هذا التغيير، فإذن ما هو الدافع له؟

ومن ضوء هذا البيان يظهر بطلان دعوى جريان عادته تعالى على مؤاخذه العاصي وإثابة المطيع أيضاً، بعين ما قدَّمناه فلا نعيد.

وتوهم أنَّ إثابة المطيع ومؤاخذه العاصي مستندة إلى وعده تعالى ووعيده

فى كتابه الكرىم من الحسنات والسئئات؁ والدخول فى الجنة والنار؁ والهور والقصور؁ والويل والعذاب وما شاكل ذلك من ألوان الثواب والعقاب خاطئ جداً والسبب فى ذلك: أنه لا يمكن الوثوق بوعدة تعالى ووعيده بعد الالتزام بعدم إدراك العقل قبح الكذب وخلف الوعد عليه سبحانه.

فالتنتيجة: أن فى عزل العقل عن إدراك الحسن والقبح وتجويز ارتكاب الظلم على الله تعالى القضاء الحاسم على أساس كافة الشرائع والأديان.

وأما الدعوى الثانية: فلا نأها نشأت من الخلط بين حكم العقل العملى وحكم العقل النظرى؁ وذلك لأن الله تعالى لا يعقل أن يكون محكوماً بحكم العقل العملى؁ وهو حكم العقلاء باستحقاقه تعالى المدح تارةً والذم اخرى على الفعل الصادر منه فى الخارج؁ بداهة أنه لا يتصور أن يحكم عليه سبحانه عبده.

وأما العقل النظرى؁ فهو كما يدرك وجوده تعالى ووحدانيته وقدرته وعلمه وحكمته التى هى من لوازم علمه وقدرته؁ كذلك يدرك قبح ارتكابه سبحانه الظلم واستحالة صدورده منه؁ كيف حيث إنه منافٍ لحكمته؁ ومن الطبيعى أن ما ينافى لها يستحيل صدورده من الحكيم تعالى؁ والسبب فى ذلك: أن صدور الظلم من شخص معلول لأحد أمور: الجهل؁ التشفى؁ العجز؁ الخوف؁ وجميع ذلك مستحيل فى حقه تعالى.

وكيف كان؁ فادراك العقل استحالة صدور الظلم منه سبحانه وقبحه من القضايا الأولية التى هى قياساتها معها. ومن هنا لولا إدراك العقل قبح الظلم لاختلت كافة الأنظمة البشرية المادية والمعنوية.

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا أن أفعال الله تعالى لا تتصف بالقبح؁ وأن كل ما يصدر منه سبحانه حسن؁ إلّا أنه لا ينبغى الشك فى أن العقلاء يعاقبون عبيدهم على مخالفتهم ويشيرون على إطاعتهم؁ كما أنهم يمدحون الفاعل على فعل

ويذموناه على فعل آخر؁ وهكذا؁ ولو كانت الأفعال الصادرة منهم غير اختيارية كما هو مختار الأشاعرة ومذهب الفلاسفة؁ فلا معنى لاستحقاقهم المدح والثواب عليها تارةً؁ والذم والعقاب اخرى. ومن هنا لا يستحقون ذلك على الفعل الصادر منهم بغير اختيار؁ وأنهم يفرقون بين الأفعال الاختيارية وغيرها؁ فلو كانت الأفعال بشئى أنواعها وأشكالها غير اختيارية؁ فما هو سبب هذه التفرقة وحكمهم باستحقاق المدح أو الذم فى بعضها دون بعضها الآخر. ومن الطبيعى أن كل ذلك يكشف بصورة قاطعة عن بطلان نظرية الجبر وصحة نظرية الاختيار.

الخامس: ما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) وإليك نصّه: العقاب إنما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما؁ فإن السعيد سعيد فى بطن أمه؁ والشقى شقى فى بطن أمه؁ والناس معادن كمعان الذهب والفضة كما فى الخبر؁ والذاتى لا يعلل؁ فانقطع السؤال أنه لم جعل السعيد سعيداً والشقى شقىاً؁ فإن السعيد سعيد بنفسه والشقى شقى كذلك؁ وإنما أوجدهما الله تعالى؁ قلم إينجا رسيد سر بشكست [١].

وملخص كلامه (قدس سره) هو أن العقاب ليس من معاقب خارجى حتى يلزم المحذور المتقدم؁ بل هو من لوازم الأعمال السيئة التى لا تنفك عنها؁ فان نسبة العقاب إلى العمل كنسبة الثمر إلى البذر؁ ومن الطبيعى أن البذر إذا كان صحيحاً كان نتاجه صحيحاً؁ وإذا كان فاسداً كان نتاجه فاسداً؁ هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى: أن تلك الأعمال تنتهى بالأخرة إلى الشقاوة التى هى

ذاتية للانسان والذاتى لا يعلل.



فالتنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هي أنه لا إشكال لا من جانب العقاب حيث إنه من لوازم الأعمال وآثارها، ولا من جانب تلك الأعمال حيث إنها تنتهي في نهاية المطاف إلى الذات.

ولنأخذ بالمناقشة على هذه النظرية:

أولاً: أنها مخالفة صريحة لنصوص الكتاب والسنة، حيث إن لازمها عدم إمكان العفو بالشفاعة ونحوها، مع أنهما قد نصتا على ذلك وأنّ العقاب بيده تعالى وله أن يعاقب وله أن يعفو، فهو فعل اختياري له سبحانه. وعلى الجملة:

فلا ينبغي الشك في بطلان هذه النظرية على ضوء الكتاب والسنة.

وثانياً: أنها لاتحل مشكلة العقاب على أمر غير اختياري فتبقى تلك المشكلة على حالها، بل هي تؤكد كما هو واضح. نعم، لو كان مراده (قدس سره) من تبعية العقاب للكفر والعصيان التبعية على نحو الاقتضاء، فلا إشكال فيها من الناحية الاولى ولا تكون مخالفة للكتاب والسنة، فيبقى الاشكال فيها من الناحية الثانية وهي أن الأعمال إذا كانت غير اختيارية فكيف يعقل العقاب عليها [١]

إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان بارادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد فلا يصح أن يتعلق بها التكليف، لكونها خارجة عن الاختيار المعبر فيه عقلاً.

قلت: إنما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلّق الارادة بها مسبوقاً بمقدّماتها الاختيارية وإلا فلا بدّ من صدورها بالاختيار، وإلا لزم تخلف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بارادتهما إلا أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف وقد سبقهما الارادة الأزلية والمشيئة الإلهية، ومعه كيف تصح المؤاخذه على ما يكون بالأخرة بلا اختيار.

قلت: العقاب إنما بتبعية الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ السعيد سعيد في بطن أمّه، والشقي شقي في بطن أمّه، والناس معادن كمعادن الذهب والفضة كما في الخبر، والذاتي لا يعلل، فانقطع سؤال إنه لم جعل السعيد سعيداً، والشقي شقياً، فإنّ السعيد سعيد بنفسه، والشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى [٢].

نلخص كلامه (قدس سره) في عدة نقاط:

الاولى: أن الارادة التكوينية علّة تامّة للفعل ويستحيل تخلفها عنه.

الثانية: أن إرادة العبد تنتهي إلى الارادة الأزلية بقانون أن كل ما بالغير ينتهي بالأخرة إلى ما بالذات.

الثالثة: أن إرادته تعالى من الصفات العليا الذاتية كالعلم والقدرة وما شاكلهما.

الرابعة: أن الشقاوة والسعادة صفتان ذاتيتان للانسان.

الخامسة: أن منشأ العقاب والثواب إنما هو الشقاوة والسعادة الذاتيتان اللازمتان للذات.

أما النقطة الاولى والثانية والثالثة: فقد تقدّم الكلام فيها في ضمن البحوث السالفة بشكل موسع من دون حاجة إلى الاعادة.

وأما النقطة الرابعة: فإن أراد بالذاتى الذاتى فى باب الكلّيات أعنى الجنس والفصل فهو واضح الفساد، بدهاءة أنّ السعادة والشقاوة ليستا جنسين للانسان ولا فصلين له، وإلّا لكانت حقيقة الانسان السعيد مباينة لحقيقة الانسان الشقى وهو كما ترى، فعندئذ لا محالة يكون مراده منه الذاتى فى باب البرهان، وعليه فنقول:

إن أراد به الذاتى بمعنى العلة التامة، يعنى أنّ شقاوة الشقى علة تامة لاختياره الكفر والعصيان، وسعادة السعيد علة تامة لاختياره الايمان والاطاعة، فيردّه:

البرهان والوجدان من ناحية، والكتاب والسنة من ناحية اخرى.

أما الأول: فمضافاً إلى ما تقدّم فى ضمن البحوث السالفة بصورة مفصلة من نقد نظرية الجبر وإثبات الاختيار، أنّ الشقاوة والسعادة لو كانتا كذلك لزم هدم أساس كافّة الشرائع والأديان وأصبح كون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً محضاً، فلا تترتب عليه أيّة فائدة، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: لزم من ذلك هدم أساس التحسين والتقبيح العقليين اللذين قد التزم بهما العقلاء لحفظ نظم حياتهم المادية والمعنوية وإبقاء نوعهم. فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هى أنّه لا يمكن الالتزام بذلك.

وأما الثانى: فلأنّ الوجدان حاكم بالاختيار، وأنّه ليس فى كمون ذات الانسان ما

يجبره على اختيار الكفر والعصيان مرّةً، واختيار الايمان والاطاعة مرّةً اخرى.

وأضف إلى ذلك: أنّ فى المشاهد والمحسوس الخارجى القضاء الحاسم على تلك الدعوى، حيث إنّنا نرى شخصاً واحداً كان شقىً فى أوّل عمره وصار سعيداً فى آخره أو بالعكس، فلو كانت الشقاوة والسعادة ذاتيتين فكيف يعقل تغييرهما، لاستحالة تغيير الذاتى وانقلابه.

وأما الكتاب: فمضافاً إلى أنّه بنفسه شاهد صدق على بطلان هذه الفرضية، فقد دلت عدّة من الآيات الكريمة على نظرية الاختيار والأمر بين الأمرين، وبطلان نظرية الجبر، وأنّ الأعمال الصادرة عن الانسان تصدر بالاختيار، لا بالقهر والجبر، كما تقدّم التكلم فى جملة منها فى ضمن البحوث السابقة، ولو كانت الشقاوة والسعادة ذاتيتين له بالمعنى المتقدم لكان مقهوراً فى أعماله ومجبوراً فيها.

وأما السنة: فقد نصّت الروايات المتواترة على خطأ نظريتي الجبر والتفويض، وإثبات نظرية الاختيار والأمر بين الأمرين، ومن الطبيعى أنّ فيها القضاء المبرم على هذه الفرضية. وأضف إلى ذلك: أنّ هاتين الصفتين لو كانتا ذاتيتين بالمعنى المزبور لكان الأمر بالدعاء وطلب التوفيق من الله تعالى، وحسن العاقبة، وأن يجعل تعالى الشقى سعيداً، لغواً محضاً وكان مجرد لقلقة اللسان، بدهاءة استحالة انقلاب الذاتى وتغييره عمّا يقتضيه. إذن فى نفس هذه الأدعية شاهد صدق على بطلانها.

فالنتيجة: أنّ الذاتى بهذا المعنى غير معقول.

وإن أراد بالذاتى الذاتى بمعنى الاقتضاء، فهو وإن كان أمراً ممكناً فى نفسه، وليس فيه القضاء الحاسم على أساس كافّة النظم الانسانية: المادية والمعنوية، السماوية وغيرها، وكما ليس على خلافه حكم العقل والوجدان، إلّا أنّ الاستفادة من بعض الأدعية أنّهما ليستا بذاتيتين بهذا المعنى أيضاً، وذلك لما ورد فيها من أنّ الشقى يطلب

من الله تعالى أن يجعله سعيداً، فلو كانت الشقاوة صفة ذاتية له ولازمة لذاته فكيف يعقل تغييرها وانقلابها إلى صفة اخرى وهى السعادة. ودعوى أنّ قوله (صلّى الله عليه وآله) فى صحيحة الكنانى: «الشقى من شقى فى بطن امّه، والسعيد

من سعد فى بطن امّهِ» [٣] وقوله: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة» [٤] يدلّان على أنّ السعادة والشقاوة صفتان ذاتيتان للانسان، خاطئة جداً.

وذلك أمّا صحيحة الكنانى فلو كنّا نحن وهذه الصحيحة ولم تكن قرينة خارجية على الخلاف لأمكن أن يقال بدلالاتها على أنّهما صفتان ذاتيتان له، ولكن حيث لا يمكن كونهما ذاتيتين على نحو العلّة التامّة فبطبيعة الحال تكونان على نحو الاقتضاء، ولكن القرينة الخارجية قد منعنا عن الأخذ بظاهرها، وهى صحيحة ابن أبى عمير الواردة فى بيان المراد منها قال: «سألت أبا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) عن معنى قول رسول الله (صلّى الله عليه وآله): الشقى من شقى فى بطن امّهِ السعيد من سعد فى بطن امّهِ، فقال: الشقى من علم الله (علمه الله) وهو فى بطن امّهِ أنّه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم الله (علمه الله) وهو فى بطن امّهِ أنّه سيعمل أعمال السعداء» [٥] فإنّها واضحة الدلالة على بيان المراد من تلك الصحيحة وإطار مدلولها، وقد تقدّم فى ضمن البحوث السابقة بشكل موسّع أنّ العلم الأزلى لا يكون سبباً للجبر ومنشأً له، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى: أنّ نفس هذه الصحيحة تدل على أنّ الشقاوة والسعادة صفتان

عارضتان على الانسان بمزاولة الأعمال الخارجية كسائر الملكات النفسانية الطيّبة والخبيثة التى تحصل لنفس الانسان من مزاولة الأعمال الحسنة والسيّئة، وليستا من الصفات الذاتية اللازمة لذاته منذ وجوده فى هذا الكون أو انعقاده فى الرحم.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هى أنّهما صفتان عارضتان، المنتزعتان من الأعمال الخارجية.

وأضف إلى ذلك: أنّنا إذا حلّلنا الانسان تحليلاً موضوعياً فلا نجد فيه غير الصفات المعروفة، والملكات النفسانية، والقوى الشهوانية، والقوى العقلية صفةً اخرى ذاتية له تسمى بصفة الشقاوة أو السعادة.

وبكلمة اخرى: أنّ الانسان لحظة تكوّنه فى بطن امّهِ أو لحظة وجوده على وجه الأرض لا توجد لديه أيّة صفة من الصفات والملكات النفسانية، والقوى العقلية والشهوانية، ما عدا حياته الحيوانية، وتحصل هذه الصفات والملكات والقوى له بمرور الأيام وطول الزمن، وبطبيعة الحال أنّ صفتي الشقاوة والسعادة لو كانتا ذاتيتين له لكان الانسان واجداً لهما من تلك اللحظة وهو كما ترى.

ومن هنا لا يصح إطلاق الشقى عليه منذ تلك اللحظة وكذلك السعيد.

وعلى هذا الضوء فلا مناص من الالتزام بأنّهما كسائر الملكات النفسانية تحصل لنفس الانسان من مزاولة الأعمال الخارجية، مثلاً تحصل صفة الشقاوة لها من مزاولة الأعمال السيّئة، وصفة السعادة من مزاولة الأعمال الحسنة، وليس لهما واقع موضوعى غير هذا.

وقد تحسّل من ذلك: أنّ هذا البيان التحليلى قرينة على حمل الصحيحة على ما ذكر آنفاً مع قطع النظر عمّا ورد فى تفسيرها وبيان المراد منها.

السادس: أنّ شيخنا المحقق (قدس سره) قد أجاب عن هذه المسألة بجوابين:

الأوّل: أنّ العقوبة والمثوبة ليستا من معاقب ومثيب خارجى، بل هما من تبعات الأفعال ولوازم الأعمال، ونتائج الملكات الرذيلة، وآثار الملكات الفاضلة، ومثل تلك العقوبة على النفس لخطيئتها كالمرض العارض على البدن لهنمه، والمرض الروحاني كالمرض الجسماني، والأدوية العقلانية كالأدوية الجسمانية، ولا استحالة فى استلزام الملكات النفسانية الرذيلة للآلام الجسمانية والروحانية فى تلك النشأة- أى النشأة الاخرية- كما أنّها تستلزم فى 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 أن العقاب ليس من معاقب خارجي حتى يقال:

وأما الرواية الثانية: فهي لا تدل بوجه على أنهما صفتان ذاتيتان للانسان، بداهة أنها لا تتعرض لهما لا تصريحاً ولا تلويحاً، فكيف تكون ناظرة إليهما ودالة على كونهما ذاتيتين، بل هي ناظرة إلى اختلاف أفراد الانسان بحسب الملكات والكمالات النفسانية، ومراتبها الدانية والعالية، كاختلاف الذهب والفضة.

فالنتيجة من مجموع ما ذكرناه: قد تبين أن القول بكون صفتي السعادة والشقاوة ذاتيتين للانسان لا يخرج عن مجرد الفرض والخيال.

وأما النقطة الخامسة: فقد ظهر خطأها من ناحيتين: الاولى: أن الشقاوة ليست صفة ذاتية للانسان ليكون في انتهاء العقاب إليها القضاء الحاسم على قاعدة قبح العقاب على أمر خارج عن الاختيار. الثانية: أن العقاب لا يعقل أن يكون من لوازم تلك الصفة على نحو العلة التامة، بل هو من معاقب خارجي كما تقدم بشكل مفصل.

كيف يمكن صدور العقاب من الحكيم المختار على ما لا يكون بالاختيار.

وفي الآيات والروايات تصريحات وتلويحات إلى ذلك، فقد تكرر في القرآن الكريم «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» وقال (عليه السلام): «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تَرُدُّ إِلَيْكُمْ».

الثاني: أن المثوبة والعقوبة من مثبت ومعاقب خارجي كما دل على ذلك ظاهر الكتاب والسنة، وتصحيحهما بعد صحة التكليف بذلك المقدار من الاختيار في غاية السهولة، إذ كما أن المولى العرفي يؤخذ عبده على مخالفة أمره، كذلك المولى الحقيقي، لوضوح أن الفعل لو كان بمجرد استناده إلى الواجب تعالى غير اختياري وغير مصحح للمؤاخذه، لم تصح مؤاخذه المولى العرفي أيضاً، وإذا كان في حد ذاته قابلاً للمؤاخذه عليه، فكون المؤاخذه ممن انتهت إليه سلسلة الإرادة والاختيار لا يوجب انقلاب الفعل عما هو عليه من القابلية للمؤاخذه ممن خولف أمره ونهيه.

وقد أجاب عن ذلك بجواب آخر: وهو أن الحكم باستحقاق العقاب ليس من أجل حكم العقلاء به حتى يرد علينا إشكال إنتهاء الفعل إلى ما لا بالاختيار، بل نقول بأن الفعل الناشئ عن هذا المقدار من الاختيار مادة لصورة اخروية، والتعبير بالاستحقاق بملاحظة أن المادة حيث كانت مستعدة فهي مستحقة لإفاضة الصورة من واهب الصور.

ومنه تعرف أن نسبة التعذيب والادخال في النار إليه تعالى بملاحظة أن إفاضة تلك الصورة المؤلمة المحرقة التي تطلع على الأفتدة منه تعالى بتوسط ملائكة العذاب، فلا ينافي القول باللزوم، مع ظهور الآيات والروايات في العقوبة من معاقب خارجي [٦].

ولنأخذ بالنقد على ما أفاده (قدس سره) من الأجوبة.

أما الأول: فيرد عليه ما أوردناه على الجواب الأول حرفاً بحرف فلا نعيد.

وأما الاستشهاد على ذلك بالآيات والروايات فغريب جداً، لما سبق من أن الآيات والروايات قد نصت على خلاف ذلك، وأما قوله تعالى: «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» [٧] فلا يكون مشعراً بذلك فضلاً عن الدلالة، ضرورة أن مدلوله جزاء الناس بسبب الأعمال الصادرة منهم في الخارج، وأما كونه من آثارها ولوازمها التي لا تتخلف عنها فلا يدل عليه بوجه أصلاً.

وأما قوله (عليه السلام): «إنما هي أعمالكم ترد إليكم» [٨] فظاهر في تجسم الأعمال، ولا يدل على أن العقاب ليس من معاقب خارجي، بدهة أنه لا تنافي بين الالتزام بتجسم الأعمال في الآخرة وكونه بيد الله تعالى وتحت اختياره.

وأما الثاني، فيرد عليه ما تقدّم في ضمن البحوث السابقة [٩] من أن مجرد كون الفعل مسبوقاً بالارادة لا يصحح مناط اختياريته رغم أن الارادة بكافة مبادئها غير اختيارية من ناحية، وكونها علة تامة من ناحية أخرى ومنتية [إلى] الارادة الأزلية من ناحية ثالثة، بدهة أن الفعل والحال هذه كيف يعقل كونه اختيارياً. وعلى هذا الضوء فلا يمكن القول باستحقاق العقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب على الفعل الخارج عن الاختيار. فإذن هذا الجواب

لا يجدي في دفع المحذور المزبور.

وأما الثالث، فهو مبني على تجسم الأعمال، وهو وإن كان غير بعيد نظراً إلى ما يظهر من بعض الآيات [١٠] والروايات [١١] إلّا أن مرده ليس إلى أن تلك الأعمال مادية لصورة اخروية المفاضة من واهب الصور على شكل اللزوم بحيث يستحيل تخلفها عنها، بدهة أن التجسم بهذا المعنى مخالف صريح للكتاب والسنة، حيث إنهما قد نصّا على أن العقاب بيده تعالى، وله أن يعاقب وله أن يعفو.

وعلى الجملة: فالمجيب بهذا الجواب وإن كان يدفع مسألة قبح العقاب على الأمر الخارج عن الاختيار، حيث إن العقاب على أساس ذلك صورة اخروية للأعمال الخارجية اللازمة لها الخارجية عن اختيار المعاقب الخارجي فلا يتصف بالقبح، إلّا أنه لا يعالج مشكلة لزوم لغوية بعث الرسل وإنزال الكتب.

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه في نهاية المطاف: أن الالتزام باستحقاق العقاب من معاقب خارجي وحسنه لا يمكن إلّا على ضوء نظريتي الإمامية والمعتزلة. وأما على ضوء نظريتي الأشاعرة والفلاسفة فلا يمكن حل هذه المشكلة إلّا بوجه غير ملائم لأساس الأديان والشرائع.

ولادت ١٢٧٨ - وفات ١٣٧١ هـ ش

محمد باقر الصدر

بحوث في علم الأصول

ان طرح مفهومًا ثالثًا في مقابل مفهومى الوجوب و الإمكان و هو مفهوم السلطنة و هذا الوجه هو الذى يبطل به البرهان على الجبر كما نوضح ذلك من خلال عدة نقاط:

الأولى - ان قاعدة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لو كان قاعدة قام عليها البرهان فلا معنى للالتزام بالتخصيص إذ ما يقوم عليه البرهان العقلى لا يقبل التخصيص و التقييد و لكن الصحيح انها ليست قاعدة مبرهنة بل هى قاعدة وجدانية من المدركات الأولية للعقل و ان كان قد يبرهن على ذلك بان الحادثة لو وجدت بلا علة و وجوب لزوم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح و هو محال لكنك ترى ان استحالة الترجيح أو الترجيح بلا مرجح هى عبارة أخرى عن ان المعلول لا يوجد بلا علة اذن فلا بد من الرجوع فى هذه القاعدة إلى الفطرة السليمة مع التخلص من تشويش الاصطلاحات و الألفاظ لنرى ما هو مدى حكم الفطرة و الوجدان بهذه القاعدة فننتقل إلى النقطة الثانية.

الثانية - ان الفطرة السليمة تحكم بان مجرد الإمكان الذاتى لا يكفى للوجود و هنا أمران إذا وجد أحدهما رأى العقل انه يكفى لتصحيح الوجود (أحدهما) الوجوب بالغير فانه يكفى لخروجه عن تساوى الطرفين و يصحح الوجود (و الثانى) السلطنة فلو وجدت

ذات فى العالم تملك السلطنة رأى العقل بفطرته السليمة ان هذه السلطنة تكفى للوجود و توضيح ذلك ان السلطنة تشترك مع الإمكان فى شىء و مع الوجوب فى شىء و تمتاز عن كل منهما فى شىء:

فهى تشترك مع الإمكان فى ان نسبتها إلى الوجود و العدم متساوية لكن تختلف عن الإمكان فى ان الإمكان لا يكفى لتحقيق أحد الطرفين بل يحتاج تحقيقه إلى مئونة زائدة و أما السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلى ضم شىء آخر إليها لأجل تحقيق أحد الطرفين إذ بذلك تخرج السلطنة عن كونها سلطنة و هو خلف بينما فى الإمكان لا يلزم من الحاجة إلى ضم ضميمة خلف مفهوم الإمكان اذن فالسلطنة لو وجدت فلا بد من الالتزام بكفايتها.

و هى تشترك مع الوجوب فى الكفاية لوجود شىء بلا حاجة إلى ضم ضميمة و تمتاز عنه بان صدور الفعل من الوجوب ضرورى و لكن صدوره من السلطنة ليس ضروريا إذ لو كان ضروريا لكان خلف السلطنة و فرق بين حالة (له أن يفعل) و حالة (عليه أن يفعل) و قد فرضنا اننا وجدنا مصداقا للسلطنة و أن له ان يفعل و من السلطنة ينتزع العقل - باعتبار وجدانها لهذه النكات - مفهوم الاختيار لا من الوجوب و لا من الصدفة. و قد تحصل ان المطلوب فى هذه النقطة الثانية انه لو كانت هناك سلطنة فى العالم لكانت مساوقة للاختيار و كفت فى صدور الفعل.

الثالثة - ان هذه السلطنة هل هى موجودة أم لا؟ يمكن البرهان على إثباتها فى الجملة و تعيينها فى الله و هذا خارج عما نحن بصدد و يرجع إلى بحث قدرة الله و اما فى الإنسان الذى هو الداخل فى محل البحث فلا برهان عليه بل ينحصر الأمر فى إثبات ذلك بالشرع أو بالوجدان بان يقال مثلا اننا ندرك مباشرة بالوجدان ثبوت السلطنة فينا و اننا حينما يتم الشوق الأكيد فى أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهرا و لا يدفعنا إليه أحد بل نقدم عليه بالسلطنة بناء على دعوى ان حالة السلطنة من الأمور الموجودة لدى النفس بالعلم الحضورى من قبيل حالة الجوع أو العطش أو حالة الحب أو البغض أو بان يقال اننا كثيرا ما نرى اننا نرجح بلا مرجح كما يقال فى رغبة الجائع و طريقى الهارب فلو كان الفعل لا يصدر الا بقانون الوجوب بالعلة اذن لبقى جائعا إلى ان يموت

لعدم المرجح لأحدهما بينما بناء على قاعدة السلطنة يرجح أحدهما بلا مرجح و ان عرض هذا الكلام على الحكماء لقالوا ان المرجح موجود فى علم المولى أو بعض الملائكة المدبرين للأمر الا ان يقال فى مقابل ذلك ان الوجدان يحكم بعدم المرجح دائما حتى فى علم المولى أو الملائكة فائضا رجع إلى الوجدان.

مباحث الأصول

أن نطرح مفهوماً ثالثاً فى مقابل مفهومي الوجوب والإمكان، وهو مفهوم السلطنة، وهذا الوجه هو الذى يبطل به البرهان على الجبر، كما نوضح ذلك فى خلال عدة نقاط:

الاولى: أن قاعدة (أن الشىء ما لم يجب لم يوجد) لو كانت قاعدة قام عليها البرهان، فلا معنى للالتزام بالتخصيص؛ إذ ما يقوم عليه البرهان العقلى لا يقبل التخصيص والتقييد، ولكن الصحيح: أنها ليست قاعدة مبرهنة، بل هى قاعدة وجدانية، من المدركات الأولية للعقل وإن كان قد يبرهن على ذلك بأن الحادث لو وجد بلا علة ووجوب، للزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح، وهو محال، لكنك ترى: أن استحالة الترجيح أو الترجيح بلا مرجح هى عبارة اخرى عن أن المعلول لا يوجد بلا علة، إذن فلا بد من الرجوع فى هذه القاعدة إلى الفطرة السليمة مع التخلص من تشويش الاصطلاحات والألفاظ، لنرى ما هو مدى حكم الفطرة والوجدان بهذه القاعدة، فننتقل إلى النقطة الثانية.

الثانية: أن الفطرة السليمة تحكم بأن مجرد الإمكان الذاتى لا يكفى للوجود.

وهنا أمران إذا وجد أحدهما رأى العقل أنه يكفى لتصحيح الوجود:

أحدهما: الوجوب بالغير، فإنه يكفى لخروجه عن تساوى الطرفين، ويصحح الوجود.

والثاني: السلطنة، فلو وجد ذات في العالم يملك السلطنة، رأى العقل بفطرته السليمة أنّ هذه السلطنة تكفي للوجود.

وتوضيح ذلك: أنّ السلطنة تشترك مع الإمكان في شيء، ومع الوجوب في شيء، وتمتاز عن كل منهما في شيء:

فهى تشترك مع الإمكان في أنّ نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية، لكن تختلف عن الإمكان في أنّ الإمكان لا يكفي لتحقيق أحد الطرفين، بل يحتاج تحقيقه إلى مؤونة زائدة، وأمّا السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلى ضمّ شيء آخر إليها لأجل تحقيق أحد الطرفين؛ إذ بذلك تخرج السلطنة عن كونها سلطنة، وهو خلف، بينما في الإمكان لا يلزم من فرض الحاجة إلى ضمّ ضميمة خلف

مفهوم الإمكان، إذن فالسلطنة لو وجدت، فلا بدّ من الالتزام بكفائيتها.

وهى تشترك مع الوجوب في الكفاية لوجود شيء بلا حاجة إلى ضمّ ضميمة، وتمتاز عنه بأنّ صدور الفعل من الوجوب ضروريّ، ولكن صدوره عن السلطنة ليس ضرورياً؛ إذ لو كان ضرورياً لكان خلف السلطنة، وفرق بين حالة (له أن يفعل) وحالة (عليه أن يفعل)، وقد فرضنا أنّنا وجدنا مصداقاً للسلطنة، وأنّ له أن يفعل، وينتزع العقل من السلطنة - باعتبار وجدانها لهذه النكات - مفهوم الاختيار، لا من الوجوب ولا من الصدفة.

وقد تحصّل: أنّ المطلوب 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 على إثباتها في الجملة، وتعيينها في الله «١». وهذا خارج عمّا نحن بصدده، ويرجع إلى بحث قدرة الله. وأمّا في الإنسان الذي هو الداخل في

محلّ البحث، فلا برهان عليها، بل ينحصر الأمر في إثبات ذلك بالشرع أو بالوجدان، بأن يقال مثلاً: 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 على دعوى: أنّ حالة السلطنة من الأمور الموجودة لدى النفس بالعلم الحضورى من قبيل حالة الجوع أو العطش، أو حالة الحبّ أو البغض، أو بأن يقال: إنّنا كثيراً ما نرى: أنّنا نرجّح بلا مرجّح كما يقال في (رغيفي الجائع) و (طريقي الهارب)، فلو كان الفعل لا يصدر إلّا بقانون الوجوب بالعلّة، إذن لبقى جائعاً إلى أن يموت؛ لعدم المرجّح لأحدهما، بينما بناءً على قاعدة السلطنة يرجّح أحدهما بلا مرجّح. وإن عرض هذا الكلام على الحكماء، لقالوا: إنّ المرجّح موجود في علم المولى، أو بعض الملائكة المدبّرين للأمور، إلّا أن يقال في مقابل ذلك: إنّ الوجدان يحكم بعدم دخل المرجّح دائماً في تصميماتنا وما يصدر منّا من الأفعال في مقابل بدائله، فرجع الأمر أيضاً مرة أخرى إلى الوجدان

وعلى أيّ حال، فيكفي لإبطال برهان الجبر ما عرفته من إبداء احتمال كون الإنسان مصداقاً لمفهوم السلطنة

أنّ اختيارية الفعل - بالمعنى الذي يكون موضوعاً للأحكام العقلية من الحسن والقبح واستحقاق الثواب والعقاب و غير ذلك - ليس هو تعلّق الإرادة بمعنى الشوق المؤكّد بل هو السلطنة بمعنى أنّ له أن يفعل وله أن لا يفعل وهي متقوّم بالقدرة والالتفات.

فإذا حصلت القدرة والالتفات فقد تحقّق الاختيار وهما حاصلان في المقام. أمّا الإرادة فلا دخل لها في الاختيار. نعم لو سمّيت الإرادة اختياراً كمصطلح لا نناقش في ذلك فلا مشاحة في الاصطلاح. ولكن المهم أنّ مناط الأحكام العقلية - كالحسن والقبح، أو استحقاق المدح والذم - هو الاختيار المتقوّم بالقدرة والالتفات. أمّا الإرادة فهي أجنبية عنه على ما برهنّا عليه في بحث الطلب والإرادة.

ان نسبة الفعل الاختياري الى فاعله هي - بالتعبير الاسمي - نسبة السلطنة و - بالتعبير الحرفي - نسبة «له أن يفعل و له أن لا يفعل». فنحن ننكر انحصار النسبة في الوجوب و الإمكان، و نؤمن بأن النسب ثلاثة: نسبة الوجوب، و نسبة الإمكان، و نسبة السلطنة أو «له أن يفعل و أن لا يفعل». و نؤمن بأن موضوع القاعدة العقلية الصادقة في كل العالم بالدقة هو الجامع بين الوجوب و السلطنة، لا نفس الوجوب فقط. فالقاعدة التي تصح في كل المواضع هي «أن الشيء لا يوجد إلا بالوجوب أو السلطنة»، لا أن الشيء بشكل عام ما لم يجب لم يوجد. نعم بما أن السلطنة غير موجودة في العلل التكوينية فوجود معلولاتها لا يكون إلا بالوجوب، هذا.

و ما ادعيناه من وجود نسبة أخرى إلى صف نسبة الوجوب و الإمكان، يكون - بحسب عالم التصور بديهيا - كبداية الوجوب و الإمكان و الوجود و العدم. فلا غبار بحسب عالم التصور على وجود نسبة ثلاثة في قبال نسبة الوجوب و الإمكان، فهذه غير الوجوب و غير الإمكان. أما أنها غير الوجوب: فللتضاد الواضح بين عنوان «له أن يفعل» و عنوان «لا بدله أن يفعل».

و أما أنها غير الإمكان: فلأن الإمكان عبارة عن القابلية، و هي التأهل للقبول، و هذا مفهوم لا يتصور إلا بين الشيء و قابله، دون الشيء و فاعله، بخلاف مفهوم «له». هذا.

و بالإمكان أن نقيم برهانا على وجود نسبة السلطنة واقعا في الجملة، و يكون هذا أول مرة في تاريخ هذه المسألة، لعدم الاقتصار في مقام إثبات هذه السلطنة على الوجدان، و إثباتها بالبرهان و بيان ذلك إجمالا:

إن هناك قاعدتين عقليتين ثابتتين في محلها:

١- إن الممكن بالذات يستحيل أن يصبح علة للمحال بالذات، و لو فرض أن المحال بالذات قد يكون معلولا لمحال آخر.

٢- إن المحال بالذات يستحيل أن يكون معلولا و لو لمحال ذاتي آخر.

و بعد هذا نقول: إن ارتفاع ضدين وجوديين لا ثالث لهما كالحركة و السكون - بعد فرض وجود جسم مثلا كي يتصف بالحركة و السكون - محال بالذات، كارتفاع النقيضين. و حينئذ نلفت النظر الى ضدين لا ثالث لهما و نقول:

إن من الممكن أن لا يوجد في سلسلة العلل لهذين الضدين مرجح لأحدهما على الآخر. فلو ثبت هذا الإمكان (من دون حاجة الى دعوى الفعلية كما قيل في رغيقي الجائع و طريقي الهارب كي يقال لا برهان على عدم المرجح). قلنا: إنه لو بنى على انحصار النسبة خارجا في الوجوب و الإمكان، للزم كون الممكن بالذات - و هو عدم المرجح لكل من الضدين - علة لارتفاع الضدين اللذين لا ثالث لهما، الذي هو محال بالذات. و هذا انخرام لكلتا القاعدتين العقليتين اللتين أشرنا إليهما. و لو قلنا باستحالة انتفاء المرجح في سلسلة العلل، لزم انخرام القاعدة الثانية فحسب. بينما لو سلمنا وجود النسبة الثالثة في الخارج، فلا يبقى هناك إشكال،

إذ يوجد أحد الضدين حينئذ بالسلطنة بلا حاجة الى مرجح [١].

إذا عرفت هذا قلنا في المقام:

إن الضرورة التكوينية - التي هي النسبة بين الفعل و فاعله، من دون فرق بين الأفعال، على مذهب الفلاسفة - تكون في عرض السلطنة - التي هي النسبة عندنا بين الفعل و فاعله المختار - بينما الحسن و القبح عبارة عن ضرورة خلقية، و هي في طول السلطنة، إذ لا تتصف الأمور غير الاختيارية بالحسن و القبح، و تباين ماهية الضرورة التكوينية، و إلا لكانت خلف فرض السلطنة المفروضة في الرتبة السابقة عليها.

فالضرورة الخلقية عبارة عن كون الأولى أن يقع هذا الفعل أو أن لا يقع، والضرورة التكوينية عبارة عن أنه لا يمكن أن لا يقع أو أن يقع. وليس المقصود بيان التعريف المنطقي، فإن الأولوية وكذا الضرورة التكوينية وما أشبه ذلك كالإمكان والامتناع والوجود والعدم، مفاهيم واضحة، ومن أوضح المفاهيم، ولا يمكن توضيحها بمفاهيم أخرى. وإنما المقصود إلفات النظر وتوجيهه نحو المعنى الخاص، وهو - كما اتضح - الضرورة

الخلقية، وهي نسبة واقعية بين السلطنة والفعل.

ولادت ١٣١٣ - وفات ١٣٥٩ هـ ش

على أكبر الحائري

حياة الشهيد الصدر

وفى مسألة (مبدأ العلية). كان يرى (رحمه الله). إن هناك مبدأ آخر إلى جنب مبدأ العلية يسمى بحسب تعبره بمبدأ السلطنة، ففي الوقت الذي يقول الفلاسفة: إن الممكن بالذات لا يتحقق له الوجود إلا إذا خضع لقوة الوجوب بالغير، يقول أستاذنا الشهيد (رحمه الله): إن الممكن بالذات لا يتحقق له الوجود إلا إذا خضع لأحد أمرين: إما لقوة الوجوب بالغير، أو لقوة القدرة والسلطنة المساوقة للاختيار.

والنتيجة التي تترتب على هذه النظرية هي أن الفعل الذي يصدر عن الفاعل المختار لا يخضع لقوانين العلية التكوينية بمعنى أن علاقة هذا الفعل بفاعله ليست علاقة الضرورة وال لزوم، بل إنها علاقة السلطنة والاختيار، بمعنى كونه قادراً ومسلطاً على الفعل والترك فإن شاء فعل وإن شاء لم يفعل.

وهذه النتيجة وإن كانت مطروحة إجمالاً من قبل بعض علماء الكلام في مسألة (الجبر والاختيار). في مقابل الفلاسفة الذين كادوا يتورطون في قبول فكرة (الجبر). إلا أن علماء الكلام لم يستطيعوا اكتشاف الأساس الفلسفي للنتيجة المذكورة أو أن عباراتهم قاصرة عن ذلك على أقل

تقدير فإنهم اقتصروا على دعوى أن قاعدة (الممكن ما لم يجب بالغير لا يوجد). غير جارية في الأفعال الاختيارية، وإن الأفعال الاختيارية ليست بحاجة إلى الوجوب بالغير، وهذا يساوي رفض مبدأ العلية في نطاق الأفعال الاختيارية، أما هل أن هذا يعني الإيمان بالصدفة في الأفعال الاختيارية؟ أو ماذا؟! فهذا ما لا نجد جواباً واضحاً عليه في كلماتهم، فإنهم يعترفون بأن الإمكان الذاتي وحده لا يكفي لتحقيق الوجود، فكيف نبرر وجود الممكن الذاتي في نطاق الأفعال الاختيارية بعد انحسار مبدأ العلية عن هذا النطاق؟.

أما الأستاذ الشهيد (رحمه الله). فقد اكتشف الأساس الفلسفي لما قاله المتكلمون ضمن النظرية التي ذكرناها، فإنه يرى أن هناك مفهوماً ثالثاً في مقابل مفهومى (الوجوب). و (الإمكان). وهو مفهوم (السلطنة). فلو بقى الممكن على إمكانه الذاتى ولم يخضع للوجوب بالغير ولا للسلطنة استحالة ترجيح وجوده على عدمه، لأنه يساوق (الصدفة). وهى مستحيلة، لكنه إذا خضع لأحد هذين الأمرين كفى ذلك مبرراً لتحقيق الوجود، وذلك على فرق بين خضوعه للوجوب بالغير وخضوعه للسلطنة، فإنه لو خضع للوجوب بالغير أصبح وجوده ضرورياً، أما إذا خضع للسلطنة لم يصبح وجوده ضرورياً وإن كفى ذلك مبرراً لتحقيق الوجود. فالسلطنة إذاً وإن كانت تشترك مع (الإمكان). فى كون نسبتها إلى الوجود وإلى العدم على حد سواء، لكنها تشترك فى نفس الوقت مع (الوجوب). فى كونها مبرراً كافياً لتحقيق الوجود. كما أنها وإن كانت تختلف مع (الإمكان). فى كونها لا تؤدى إلى ضرورة الوجود.

ويمكن الحصول على تفاصيل النظرية المذكورة فى طى الأبحاث

الأصولية لأستاذنا الشهيد (رحمه الله). حيث إنه تطرق إلى بحث (الجبر والاختيار). تبعاً لجملة من علماء الأصول بمناسبة البحث عن الطلب والإرادة في (دلالات الأمر). فطرح النظرية المذكورة بوجوب مبسوط «١»

وبالنظرية المذكورة أيضاً استطاع (رحمه الله). أن يحل مشكلة (الترجيح بلا مرجح). في مثل مسألة (رغيفي الجائع). و (طريقي الهارب). من دون تجشم دعوى وجود مرجح خفي لا يعرفه حتى الإنسان الذي يمارس الترجيح، فإن الترجيح بلا مرجح إنما هو مستحيل في نطاق القضايا التي تخضع للعلية التكوينية، وأما القضايا الاختيارية التي تخضع لقانون (السلطنة). فلا يستحيل فيها الترجيح بلا مرجح أصلاً، فإن من بيده قوة السلطنة يستطيع أن يمارس الترجيح في حدود ما هو مسلط عليه من دون وجود مرجح أصلاً، وإلا لكان ذلك خلاف قانون السلطنة.

ولادت ١٣٣٤ هـ ش

ميرزا جواد تبریزی

دروس في مسائل علم الأصول

إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي و لو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلّا أنّهما متّهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف؟ وقد سبقهما الإرادة الأزليّة والمشيّة الإلهيّة، و معه كيف تصح المؤاخذه على ما يكون بالآخرة بلا اختيار؟

قلت: العقاب إنّما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن (تعالى) و مشيّه، حيث إنّ خطور الفعل و التصديق بفائدته و الميل (أى هيجان الرغبة) و الجزم بعدم المانع لا يكون من واجب الوجود حتّى لا يحتاج إلى علّة، و لا يكون حصولها بإرادة العبد و إلّا لزم التسلسل، فلا بدّ من أن يؤثّر فيها إرادة الله (تعالى) و مشيّه، فتكون النتيجة أنّ العقاب و المؤاخذه تكون على ما يكون بالمأل بلا اختيار، و هذا في الحقيقة مذهب الجبرية، و هو أنّ المؤثّر في فعل العبد إرادة الله (تعالى) و مشيّه.

و أجب عن ذلك أنّ العقاب يكون على الكفر والعصيان، و بتعبير آخر:

استحقاق العقاب يتبع الكفر والعصيان (أى يلزمهما) و الكفر والعصيان يتبعان إرادتهما، و إرادتهما ناشئة عن مبادئها الناشئة عن الشقاوة الذاتية للكافر والعاصي، و اللازم الذاتى لا يحتاج إلى الجعل و العلّة، فإنّ «السعيد سعيد فى بطن أمّه، و الشقى شقى فى بطن أمّه» [١]، و «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة» [٢] كما فى 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 والعصيان

مقدماته، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإن (السعيد سعيد فى بطن أمّه، و الشقى شقى فى بطن أمّه) و (الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة)، كما فى الخبر، و الذاتى لا يعلّل، فانقطع سؤال: أنّه لم جعل السعيد سعيداً حاصله بإرادة الحقّ (جلّ و علا)، كما هو مقتضى مذهب الجبرية. و قوله: «قلم اينجا رسيد سر بشكست» كناية عن انقطاع السؤال بلم.

حقيقة الإرادة من الله (سبحانه) و من العبد:

أقول: ما ذكره فى المقام و إن كان غير مذهب الجبرية الملتزمين بأنّ تعلّق الإرادة الازلية بفعل العبد، هو الموجب لحصول الفعل منه بالإرادة، و أنّ إرادة العبد مغلوّبة لإرادة الله (تعالى) و إرادة الله هو الموجب للفعل، إلّا أنّ ما ذكره شبه

الجبر فى نفى الاختيار حقيقة عن العباد فى أفعالهم، فإنّ أفعالهم و إن كانت بإرادتهم، و إرادتهم هى الموجبة لحصولها، إلّا أنّ سلسلة صدور الفعل ينتهى إلى ما لا يكون باختيار العباد، و هى المبادئ المنتهية إلى شقاوة الذوات و سعادتها.

فينبغى فى المقام التعرّض لما يظهر من كلام الماتن قدّس سرّه و جوابه، و بسط الكلام عن إرادة الله (عزّ و جل) و إرادة العبد بما يسع المجال فى هذا المختصر، فنقول و عليه التكلان:

إنّه يمكن تلخيص ما ذكره ضمن أمور:

الأوّل: إن المنشأ بالأمر حتّى فى الخطابات الإلهية هو الطلب الإنشائي، و الطلب الإنشائي يكون منبعثا من الطلب الحقيقى، و الطلب الحقيقى من الله (سبحانه) هو علمه بصلاح الفعل الصادر عن المكلف دون الإرادة التكوينية منه (تعالى) التى هى العلم بالنظام الكامل التام. نعم ربّما توافقت الإرادة التكوينية

و الشقى شقيا؟ فإن السعيد سعيد بنفسه و الشقى شقى كذلك، و إنّما أوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد سر بشكست)، قد انتهى الكلام فى المقام إلى ما ربّما لا يسعه كثير من الافهام، و من الله الرشد و الهداية و به الاعتصام.

وهم و دفع: لعلك تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، لزم- بناء على أن تكون عين الطلب- كون المنشأ بالصيغة فى و الطلب الحقيقى المعبر عنه بالإرادة التشريعية، فلا محيص عن اختيار الطاعة و الإيمان، و ربّما تخالفتا فلا محيص عن اختيار الكفر و العصيان.

الثانى: 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 المؤثر فى حصول الفعل هى إرادة العبد التى فسرها فى كلماته- تبعا للقوم- بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات.

الثالث: أنّ إرادة العبد المتعلقة بالطاعة و الإيمان أو بالكفر و العصيان، و إن افتقرت فى تحقّقها إلى المؤثر لعدم كونها ضرورية و واجبة حتّى تستغنى عن العلة و إنّ مبادئها عند اجتماعها هى المؤثرة فى تحقّق الإرادة، إلّا أنّ حصول تلك المبادئ غير مستند إلى إرادة الله (سبحانه)، بل تستند إلى ما هو لازم الذات من السعادة و الشقاوة، و شىء منهما لا يعلّل، حيث إنّ اللازم للذات لا يحتاج إلى علة، بل يوجد بتبع وجود الشىء لا محالة.

و أساس هذه الأمور الثلاثة، هو الالتزام بأمرين:

أحدهما: إنّ إرادة الله (سبحانه) من صفات الذات، و عليه تكون إرادته تعالى عين علمه، سواء كانت الإرادة تكوينية أو تشريعية، و بذلك صرّح فى كلامه قدّس سرّه فى

الخطابات الإلهية هو العلم، و هو بمكان من البطلان.

لكنك غفلت عن أنّ اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح، إنّما يكون خارجا لا مفهوما، و قد عرفت أن المنشأ ليس إلّا المفهوم، لا الطلب الخارجى، و لا غرو أصلا فى اتحاد الإرادة و العلم عينا و خارجا، بل لا محيص عنه فى جميع صفاته تعالى، لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين (صلوات الله و سلامه عليه): (و كمال توحيده الإخلاص له، و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه).

«وهم و دفع» فذكر أنّ المنشأ فى الخطابات الإلهية ليس هو العلم، إذ العلم بالصلاح يتحد مع الإرادة خارجا، لا مفهوما. و قد عرفت أنّ المنشأ ليس إلّا المفهوم لا الطلب الخارجى، و لا غرو أصلا فى اتحاد الإرادة و العلم عينا و خارجا، بل لا محيص عنه فى جميع صفاته (تعالى) لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين عليه السلام:

«و كمال توحيده الاخلاص له، و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه»[١].

ثانيهما: أنّ الممكن لا يوجد إلّا مع تماميّة علّته على ما هو المعروف بينهم من «أنّ الشئ ما لم يجب لم يوجد»[٢]، بلا فرق بين الأفعال و غيرها، إرادية كانت أو غير إرادية.

أقول: أمّا الأمر الأوّل و هو ما ذكره قدّس سرّه من أنّ إرادة الله (سبحانه) من صفات الذات و عين العلم بالنظام على النحو التامّ الكامل، و إرادته التشريعية عين العلم بمصلحة الفعل، فقد أورد عليه المحقّق الاصفهاني قدّس سرّه في تعليقه بأنّ صفات الذات تختلف كلّ منها مع الصفات الأخرى مفهوماً، و إنّما يكون مطابقتها - بالفتح - واحداً

خارجاً؛ لأنّه تعالى بذاته صرف القدرة و صرف العلم و صرف الإرادة، و لكن كلّ منها غير الآخر مفهوماً، و على ذلك فلا يصحّ تحديد إرادته (سبحانه) بالعلم بالنظام الكامل التامّ و العلم بالصلاح؛ و لذا قال أكابر القوم[٣]: إنّ الإرادة في ذات الحق (جلّ و علا) هو الابتهاج و الرضا و ما يقاربهما في المعنى، لا العلم بالنظام أو الصلاح في الفعل. نعم الإرادة فينا هي الشوق المؤكّد.

و السرّ في الاختلاف و تحديد الإرادة ممّا بالشوق المؤكّد و في ذات الحق (جلّ و علا) بصرف الابتهاج الذاتي و الرضا هو إنّنا لمكان إمكاننا و قصور فاعليّتنا حيث نحتاج - في ظهور هذه الفاعلية إلى الفعلية - إلى مقدمات زائدة على ذاتنا من تصور الفعل و التصديق بالفائدة، فبالشوق الأكيد تصير القوة الفاعلية فعلية و محرّكة للعضلات، بخلاف ذات الحق (جلّ و علا)، فإنّه خال عن جهات القوة 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 الأئمة الأطهار (صلوات الله و سلامه عليهم)، انتهى ما أردنا إيراده من كلامه قدّس سرّه[٤].

و لكن لا يخفى أنّ الشوق المؤكّد ممّا لا يطلق عليه الإرادة، فإنّ الإرادة تطلق على أحد أمرين:

أحدهما: القصد إلى الفعل و العزم و البناء على العمل.

ثانيهما: بمعنى الاختيار، و هو صرف القدرة في أحد طرفي الشئ من الفعل

أو إبقائه على عدمه، و الشوق المؤكّد غير هذين الأمرين، و الشاهد على عدم كون الشوق المؤكّد علّة لصدور الفعل ممّا فضلاً عن كونه علّة تامّة هو صدور بعض الأفعال عن الإنسان باختياره بلا اشتياق منه إلى الفعل المفروض، فضلاً عن كونه مؤكّداً، كما إذا أصابت عضو الإنسان آفة، يتوقّف دفع سرايتها إلى سائر بدنه و التحفّظ على حياته على قطع ذلك العضو، فإنّ تصديّه لقطعه بالمباشرة أو بغيرها يكون بلا اشتياق منه إلى القطع، بل ربّما لا يحبّ الحياة بدون ذلك العضو المقطوع، و لكن يقطعه امتثالاً لما هو الواجب عليه شرعاً تخلصاً من عذاب مخالفة التكليف، و أيضاً 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 على أنّ الشوق المؤكّد غير الإرادة التي لا تتعلّق بغير المقدور مع الالتفات إلى أنّه غير مقدور، نعم قد يكون الاشتياق - مؤكّداً أو غير مؤكّد - داعياً له إلى إرادة المشتاق إليه أو إرادة الإتيان بأعمال يترتّب عليها ذلك المشتاق إليه جزماً أو احتمالاً، و هذا أمر نتعرّض له إن شاء الله تعالى.

هذا بالإضافة إلينا، و أمّا بالإضافة إلى ذات الحق (جلّ و علا) فلا دليل على أنّ إرادة الله (سبحانه) من صفات الذات حتّى تفسّر بالعلم أو بالابتهاج الذاتي و الرضا، بل قام الدليل على أنّها من صفات الأفعال، كما أنّ الرضا و السخط أيضاً من صفات الأفعال، و لا يرتبطان بصفات الذات، كالقدرة و العلم و الحياة.

فقد ورد في صحيحة عاصم بن حميد عن أبي عبد الله عليه السّلام قال قلت: لم يزل الله مريداً، قال: لا يكون المريد إلّا لمрад معه، لم يزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد[٥].

و فى صحيحة صفوان بن يحيى قال: قلت لأبى الحسن عليه السّلام: أخبرنى عن الإرادة من الله و من الخلق؟ فقال: الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، و أمّا من الله تعالى فإنّ إرادته إحداثه لا غير ذلك؛ لأنّه لا يروى و لا يهّم و لا يتفكّر، و هذه الصفات منفية عنه و هى صفات الخلق، فإنّ إرادة الله الفعل لا غير، يقول له كن فيكون، بلا لفظ و لا نطق بلسان، و لا همّة و لا تفكّر، و لا كيف لذلك، كما أنّه لا كيف له [٦]، و ظاهر نفى كيف نفى الابتهاج.

و الوجدان أكبر شاهد على أنّ أفعال العباد من الطاعة و العصيان و الإيمان و الكفر، كلّها خارجة عن إرادة الله و مشيئته، بل إرادته و مشيئته (جلّت عظّمته) قد تعلّقت بتشريع تلك الأفعال على العباد، و جعل الدنيا دار الابتلاء و الامتحان لهم؛ لتمييز الخبيث من الطيّب، و من يستمع قول الحقّ و يتبعه عمّن يعرض عنه و ينسى ربّه و يوم الحساب، و يشتغل بالدنيا و غرورها. نعم بما أنّ أفعال العباد تصدر عنهم بحول الله و قوّته، يعنى بالقدرة التى أعطاه ربّ العباد إيّاهم، و أرشدهم إلى ما فيه الرشاد و الهداية و سعادة دنياهم و عقابهم، يصحّ أن يسند الله (سبحانه) أفعال الخير إلى نفسه، كما فى قوله سبحانه: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى الْآيَةِ [٧]، و قوله سبحانه: وَ مَا تَشَاوَوْنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ [٨]، حيث إنّ كلّ ما يصدر عنّا هو من قبيل تحريك العضلات، و لكن معطى قوة الحركة و نفس العضلات هو الله (سبحانه)، و إذا أمسك قوّتها فلا نتمكّن من الفعل، فيكون صدور الفعل عنّا باختيارنا و إرادتنا،

على تقدير إعطاء الله و عدم إنهاء ما بذله، فيصحّ أن يقول الله (سبحانه): لا يصدر عنك فعل إلّا بمشيئتي، و إذا لاحظت مثل هذه الأمور كما إذا أوجد شخص أمرا تكون تمام آلاته و معدّاته بيد الغير و كانت بإعطائه، تجد من نفسك أنّه يصحّ للغير أن يقول: أنا أوجدت الأمر و فعلك ذلك كان بمشيئتي، فكذلك يصحّ أن يقال إنّ أفعال العباد تكون بمشيئة الله (عزّ و جلّ)، و ربما يضاف إلى صحّة الإسناد إلى الله (عزّ و جلّ) ملاحظة لطفه و تأييده و عنايته (سبحانه) إلى العبد.

فى قاعدة «الشىء ما لم يجب لم يوجد» و موردها:

و أمّا الأمر الثانى إنّ ما بنى عليه الماتن قدّس سرّه - تبعاً لأهل المعقول من «أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد» [٩] و أنّ فعل العبد ما لم يكن بالغاً حدّ الوجوب لم يتحقّق خارجاً، بدعوى أنّ هذا لازم إمكان الشىء بلا فرق بين الأفعال و غيرها، و لذلك التزموا بأنّ الإرادة بالمعنى الذى فسّروها به من الشوق المؤكّد علّة للفعل، و ذلك الشوق أيضاً يوجد بمبادئه المترتبة على حسن الذات و سعادتها أو خبيثها و شقاوتها، و السعادة و الشقاوة من لوازم الذات لا تحتاج إلى 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 فى البين من حقيقة الاختيار شىء.

كما أنّ ما تقدّم منه قدّس سرّه، من تعلّق إرادة الله (عزّ و جلّ) التكوينية بالأفعال الصادرة عن العباد باختيارهم، إنّ كان المراد منه أنّه على تقدير صدور الفعل عن العباد بإرادتهم، فذلك الفعل متعلق بإرادة الله (عزّ و جلّ)، فهذا من قبيل إرادة ما هو

الحاصل. و إنّ كان المراد أنّه لا محيص عن صدور الفعل المذكور، فيكون مقتضى إرادة الله حصول مبادئ الإرادة للعبد، و هو يقتضى لا بدّية صدور الفعل، فهذا أيضاً يساوى مسلك الجبر؛ إذ مع حصول مبادئ الإرادة تكون إرادة العبد واجبة الوجود و المفروض أنّ إرادة العبد علّة تامّة لصدور الفعل عنه، فأين الاختيار، و كيف يصحّ التكليف، و كيف يصحّ عقابه على مخالفة التكليف؟ مع أنّ العبد البائس المسكين لا يتمكّن من ترك المخالفة مع حصول مبادئ الإرادة بتبع شقاوة ذاته، أو بإرادة الله (عزّ و جلّ)، و معه كيف يصحّ التوبيخ بمثل قوله سبحانه قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ [١٠].

مع أنّ للعبد المسكين أن يجيب بأنّى لا أتمكّن من الشكر لك، فأنت الذى أوجدت مبادئ إرادة الكفر و الطغيان فى نفسى، أو إنّ لى ذاتاً لازمها الشقاوة المستتبعة لمبادئ الكفر و النفاق و الطغيان، و لا حيلة لى غيرها، فكيف يصحّ عقابه؟ و فى الصحيح عن يونس بن عبد الرحمن، عن عدة، عن أبى عبد الله عليه السّلام قال له رجل: جعلت فداك أجبر الله

العباد على المعاصي؟ فقال: الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي، ثم يعذبهم عليها، فقال له: جعلت فداك، ففوض الله إلى العباد؟ فقال: لو فوض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي، فقال له: جعلت فداك، فبينهما منزلة؟ قال فقال: نعم، أوسع ما بين السماء والأرض [١١].

الملاك في اختيارية أفعال العباد:

و بالجملة ما ذكره من قاعدة «عدم إمكان حدوث شيء إلّا عن علّة تامّة» و «أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد» لا تجرى في الأفعال الاختيارية، حيث إنّ المعلول وجوده ترشحي، أو انفعالي بالخاصية، بخلاف الفعل الاختياري، فإنّ قدرة الفاعل على أمر لا تتحقّق إلّا إذا تساوى طرفاه من الفعل أو الترك بالإضافة إلى الفاعل، فلو لم يكن الفاعل متمكّنًا على كلّ من إيجاده وتركه قبل أن يصدر منه الفعل، لما كان في البين قدرة، بل كان جبر واضطرار، حتّى بالإضافة إلى 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 إلى غير قدرته عليه، نعم العاقل لا يصرف قدرته فيما لا يعنيه و ما ليس له فيه صلاح، بل يصرفها على أحد طرفي الشيء لغرض، من غير أن يكون ترتّب الغرض على ذلك الطرف موجبا لسلب قدرته عن الطرف الآخر، و بتعبير آخر: يكون ترتّب الغرض على أحد طرفي الشيء مرجّحا لذلك الطرف على الآخر؛ و لذا يسمّى إعمال القدرة و صرفها في أحد طرفي الشيء اختيارا؛ لأنّ الإنسان يأخذ بما فيه الخير، و قد اعترف الماتن قدّس سرّه في بحث التجري [١٢] 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 مقتضى التوحيد و الاعتراف بوحدانية الخالق، هو الالتزام بأنّ ما يحصل في الكون - و منها أفعال العباد - مخلوقة لله (سبحانه)، لئلا يكون مؤثرا في الوجود و خالقا للكون إلّا هو و إنّما يصحّ العقاب حينئذ على فعل العبد، فلاجل أنّ الفعل في الحقيقة و إن كان بإرادة الله، إلّا أنّ الله تعالى يريد فعل العبد، إذا تعلّقّت إرادة العبد به، فيكون المؤثّر في ذلك إرادة الله، و العبد أيضا أراد تحقيقه و إيجاده، و لكن إرادته لا تؤثر في الواقع شيئا، و يعبر عن إرادة العبد كذلك بالكسب، فيكون العقاب على كسب العبد، و إن شئت فلاحظ من أراد رفع حجر عن مكان، باعتقاد أنّه متمكّن من رفعه، و لكن عند تصدّيه للرفع يظهر عدم تمكّنه منه، فيضع شخص آخر أقوى منه يده تحت ذلك الحجر و يرفعه، فارتفاع الحجر عن مكانه يكون برفع هذا الشخص الثاني خاصّة، و يستند الرفع إليه دون الأوّل، إلّا أنّ سبب رفع الثاني للحجر هو تعلّقّ إرادة الأوّل برفعه، و لأجله لا مانع من إسناد الرفع إلى المريد خاصّة.

قلت: إنّ ما ذكر لا في تصحيح العقاب يجدي و لا في التحفّظ على وحدة الخالق و المؤثّر في الكون و منه أفعال العباد.

أمّا الأوّل؛ فلا أنّه لا يصحّ عند العقل أن يذمّ رافع الحجر حقيقة، مريد الرفع خاصّة و يوبّخه على الرفع؛ لأنّه لم يرفعه، بل أراد رفعه فحسب، فالتوبيخ و الذمّ يرد على رافع الحجر حقيقة الذي هو الشخص الثاني. نعم يصحّ توبيخ الأوّل على إرادة الرفع لا على نفس الرفع، و إذا فرض أنّ إرادته أيضا فعل مخلوق يكون المؤثّر فيه إرادة الله (سبحانه) فلا يصحّ عقابه و لا توبيخه على الإرادة المخلوقة، و إن قيل بأنّ إرادة المريد ناشئة عن مبادئها، و مبادئها ناشئة عن خبث السريرة و الشقاوة الذاتية

كما تقدّم في كلام الماتن قدّس سرّه ثبت أيضا أنّه لا مصحّح للعقوبة على إرادته و لا على فعله.

و أمّا الثاني فيظهر جوابه ممّا أجابنا 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 يجرى في الفاعل بالاختيار، فإنّه بعد لحاظ الشيء و التصديق بفائدته و الميل إليه و الجزم بعدم المانع، يبقى الفاعل المختار قادراً على اختيار كلّ من الفعل و الترك، و المبادى 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 مزية في خصوص أحد الفعلين بالإضافة إلى الآخر، فإنّ قيام المزية في الجامع كاف في كون اختيار الفعل بالحكمة، و يدلك على ذلك أنّ الهارب يختار أحد الطريقين مع عدم المزية لأحدهما بالإضافة إلى الآخر.

و حكى عن الفخر الرازى [١٣] استدلاله على ذلك بأنّه لا مرجّح لحركة الشمس من المشرق إلى المغرب، و قد طعن عليه صدر المتألّهين في شرحه على أصول الكافى [١٤]، و لم يأت في الردّ عليه إلّا بالطعن و الشتم.

و لكن لا يخفى ما فى المحكى، حيث إنّ حركة الأرض حول نفسها، أو حركتها

حول الشمس، ليست من الأفعال الاختيارية لها، فلا بدّ من خصوصية خارجية تقتضى تعيين تلك الحركة. نعم خلق الشمس أو الأرض بتلك الخصوصية من فعل الله (سبحانه)، و لا سبيل لنا إلى الجزم بأنّ الخلق بتلك الخصوصية كان لمرجّح فى الجامع بين الخصوصيتين.

و نظير ما ذكره الفلاسفة بالإضافة إلى الأفعال - من دعوى اقتضاء التوحيد و نفى الشرك فى الخلق - الالتزام بأنّ أفعال العباد مخلوقة لله (سبحانه) تمسّكا ببعض الآيات:

مثل قوله (سبحانه): وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ [١٥].

و قوله (سبحانه): وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ^x [١٦].

و قوله (سبحانه): وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ [١٧].

و قوله (سبحانه): وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ [١٨].

و قوله (سبحانه): الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ [١٩] أى الخلق. إلى غير ذلك.

و الجواب عنها: أنّ الآيات المذكورة و نحوها إذا لوحظت فى مقابل مثل قوله (سبحانه): إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا

عَظِيمًا ^x [٢٠].

و قوله (سبحانه): وَاجِدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا [٢١].

و قوله (سبحانه): إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا [٢٢].

و مثل قوله (سبحانه) حكاية عن أهل النار: قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ فَاعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ فَسُخِّقُوا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ [٢٣] و نحوها، يتّضح كمّال الوضوح أنّ إسناد الأفعال إلى الله (سبحانه) فى مثل الحسنات و الأفعال الحسنة، إنّما هو باعتبار أنّ القدرة على العمل و المعدات التى يتوقّف عليها العمل كلّها من الله (سبحانه)، و لذا لن تجد موردا فى كتاب الله (سبحانه) أو غيره أسند فيه العمل القبيح الصادر عن العبد إليه (تعالى)؛ و لذا ذكرنا أنّ التوحيد لا يقتضى إسناد الظلم إلى الله (تعالى)

بأن تكون إرادته المشار إليها في قوله تعالى: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا [٢٤] متعلّقة بأفعال العباد الاختيارية التي يتعلق بها التشريع، بل تلك الإرادة تعلّقت بكونهم مختارين، حيث إنّ الدنيا دار الفتنة والامتحان. و أمّا قولنا: أراد الله أن نصلي ونصوم، فمعناه أنّه سبحانه طلب منّا العمل وأمرنا أن نفعل.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّه إذا لوحظ صحّة تكليف العباد و جواز

مؤاخذتهم على ما ارتكبوا من المعاصي، و لوحظت الآيات الواردة في أمر العاصين بالتوبة والاستغفار و أمر المؤمنين بالاستقامة في الدين، و لوحظ ما ورد من الآيات من كون العاصين ظالمى أنفسهم، تجد أنّ إسناد بعض الأفعال إلى الله (سبحانه) ليس بمعنى نفى اختيار العبد فيها، بل بمعنى أنّ القدرة عليها بمشيئة الله و إرادته، و ربما يلقي (سبحانه) حبّ العمل و الشوق إليه في أنفسهم، فيكون ذلك تأييدا للعبد على الاستقامة و نيل الثواب، بعد علمه (سبحانه) أنّ العبد يهمل بالطاعة و الاجتناب عن السيئات ما أمكن.

و يظهر من ذلك بطلان توهم عليّة سوء السريرة، أو حسنّها لحصول المبادئ التي من قبيل العلة التامة لحصول الإرادة- يعنى الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات-، و كذا بطلان توهم أنّ اختيارية فعل العبد ينافي مسلك التوحيد الأفعالي، و الالتزام بالملك المطلق لله (سبحانه).

و لكن لا يخفى أنّ الشوق المؤكّد منّا لا يطلق عليه الإرادة، فإنّ الإرادة تطلق على أحد أمرين:

أحدهما: القصد إلى الفعل و العزم و البناء على العمل.

ثانيهما: بمعنى الاختيار، و هو صرف القدرة في أحد طرفي الشيء من الفعل

أو إبقائه على عدمه، و الشوق المؤكّد غير هذين الأمرين، و الشاهد على عدم كون الشوق المؤكّد علة لصدور الفعل منّا فضلا عن كونه علة تامة هو صدور بعض الأفعال عن الإنسان باختياره بلا اشتياق منه إلى الفعل المفروض، فضلا عن كونه مؤكّدا، كما إذا أصابت عضو الإنسان آفة، يتوقّف دفع سرايتها إلى سائر بدنه و التحفّظ على حياته على قطع ذلك العضو، فإنّ تصديّه لقطعه بالمباشرة أو بغيرها يكون بلا اشتياق منه إلى القطع، بل ربّما لا يحبّ الحياة بدون ذلك العضو المقطوع، و لكن يقطعه امتثالا لما هو الواجب عليه شرعا تخلصا من عذاب مخالفة التكليف، و أيضا الشوق المؤكّد قد يتعلّق بفعل لا يتمكّن منه و يعلم بعدم الوصول إليه، مع أنّ العاقل لا يريد غير المقدور له، و كلّ من الأمرين شاهد قطعي على أنّ الشوق المؤكّد غير الإرادة التي لا تتعلّق بغير المقدور مع الالتفات إلى أنّه غير مقدور، نعم قد يكون الاشتياق- مؤكّدا أو غير مؤكّد- داعيا له إلى إرادة المشتاق إليه أو إرادة الإتيان بأعمال يترتب عليها ذلك المشتاق إليه جزما أو احتمالا، و هذا أمر نتعرّض له إن شاء الله تعالى.

ولادت ١٣٠٥ - وفات ١٣٨٥ هـ ش

محمد حسن مظفر

دلائل الصدق لنهج الحق

ولادت ١٢٦٣ - وفات ١٣٣٥ هـ ش

حسن حسن زاده آملی

خير الاثر در رد جبر و قدر



اختیار و اراده و قدرت چیست؟ مختار و مرید و قادر کیست؟ آیا هر یک از آنها، در خلق و خالق، چنان است که معانی الفاظ در عالم ماده، چون به عالم و رای ماده سفر کند، مطابق سلسله طولی موجودات و ضعف و شدت مراتب وجودات، مثل اراده از «جدارا یزید آن ینقض» تا «فأراد ربک» تطوّر و تشّان طولی می‌یابند، یا در هر عالم به وجهی خاص مثلاً به اشتراک لفظی مستعملند؟

باید به میزان برهان سنجیده شود تا هرچه را برهان معصوم از خطا حکم کند، پیروی کنیم.

شیخ رئیس در تعلیقات فرماید:

يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، و في الاختيار اختيار بالذات، و في الإرادة إرادة بالذات، و في القدرة قدرة بالذات حتى يصح أن تكون هذه الأشياء لا بالذات في شيء.

و معناه يجب أن يكون واجب الوجود وجوداً بالذات، و مختاراً بالذات، و قادراً

بالذات، و مریداً بالذات حتى تصح هذه الأشياء لا بالذات في غيره. «۱»

واجب است که در وجود، وجود بالذات و در اختیار، اختیار بالذات و در اراده، اراده بالذات و در قدرت، قدرت بالذات بوده باشد تا صحیح باشد که این اشیاء در چیزی لا بالذات بوده باشند. و معنی این سخن این است که واجب است واجب الوجود وجود بالذات و قادر بالذات و مرید بالذات بوده باشد تا درست آید که این اشیاء در غیر او لا بالذات بوده باشند.

و این کلام کامل، همان است که میرفندرسکی در قصیده معروفش گوید:

هرچه عارض باشد او را جوهری باید نخست

آری، هرچه حادث باشد او را محدثی باید نخست. همچنان که موجود حادث به وجودی که واجب بالذات است منتهی می‌شود، قدرت و اراده و اختیار و دیگر حوادث نیز بر همین حکمند.

حیات و قدرت و علم و اختیار و اراده و مشیت و نظایر آنها، هر یک به حسب مفهوم، جز دیگری است و لکن به حسب وجود در عقول مفارقه و بخصوص در حقیقة الحقائق یکی‌اند؛ یعنی، یک ذات بحث محض و بسیط صرف است که آن همه مفاهیم از وی مستفادند؛ زیرا، به براهین توحید، تعدّد قدما- بدان نحو که شهرت دارد- نا به جای است، و اگر اشعری بدان قائل است ژاژخای است. و چون واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات و واحد أحدی الذات است، جمیع صفات حقیقه محضه و حقیقه ذات اضافه، عین آن ذاتند، و به وجود او، وجود دارند و به وجوب او، وجوب؛ یعنی، یک وجود واجبند به حسب عین خارجی نه مفهوم ادراکی؛ زیرا که حق سبحانه یکتای همه است.

هرگاه اختیار در ما تحقق یابد که گوییم: «فلانی، در فعل اختیاری خود مختار است»، در حقیقت، معنی این حرف این است که: «بالقوه، مختار بوده است و حالا بالفعل مختار شده است»، به این معنی که این صفت اختیار فعل نیک و بد در او وجود نداشت و بعد وجود یافت.

بیانش این که هرگاه خواهیم فعلی را اختیار نماییم، نخست آن را تصوّر می‌کنیم و نفع یا ضرر آن را در نظر می‌گیریم و فعل و ترکش را با هم می‌سنجیم، و بالأخره یکی از دواعی که ادراک شیء ملایم و تصدیق به غایت است، خواه ادراک یقینی و یا ظنی و یا تخیلی، موجب اختیار آن فعل و ترک خلاف آن می‌شود که حالا اختیار از قوه به فعل

می‌رسد. پس این شخص مختار، فاعل مختار بالذات نیست و صفت سببیت و علّیت را باید کسب کند تا فاعل بالفعل گردد و علّت بالفعل شود. پس فعل او را غایتی است که غیر عین ذات او است.

این چنین فاعل در صفات کمالیه ناتمام است و فعلیت محض نیست و دارای امکان استعدادی است. و قوه و امکان استعدادی، در مادیات است نه در ماورای ماده، بخصوص مبدأ المبادی که فعلیت علی الاطلاق است، و تمام بلکه فوق التّمام است، و در آن ذات، حالت منتظره راه ندارد، و جز او دیگری نیست تا مرجّح فعل او باشد و غایت فعل او گردد؛ زیرا، بسیط الحقيقة کلّ الأشياء است، و حقیقتی که صمد است، جوفی برای او نیست، و از حقیقت و کمالی خالی و عاری نیست تا غایت فعل او گردد، بلکه لم یزل و لا یزال در همه صفات کمالیه، فعلیت محض است.

و حال که به حکم برهان چنین است، مختار او، عین همان فعل او است که از او صادر شد، نه این که دو چیز تواند بود و به مرجّحی این جانب از قوه به فعل رسید و متحقق شد، پس غایت فعلش جز ذاتش نتواند بود که هو الأول و الآخر.

چون انسان بذاته فعلیت محض نیست و فعل اختیاری او از یک داعی رجحان یافت و مختار بودن انسان بدان داعی است به این معنی که مرجّحی اختیار را از قوه به فعل آورد، گفته‌اند که: «الإنسان مختار فی حکم مضطر». و یا به عبارت دیگر: «الإنسان مضطر فی صورة مختار». و یا: «النفس مضطرة فی صورة مختارة».

شیخ اجل ابن سینا در بیان آن در تعلیقات گوید:

معناه أنّ المختار ممّا لا یخلو فی اختیاره من داع یدعوه إلى فعل ذلك، فإن كان الداعی - الذی هو الغایة - موافقا لأقوی القوى فیها، قیل: «فلان مختار فیما یفعله».

و ربما یكون ذلك الداعی من جهة انسان آخر.

و فی حالة أخرى لا یوافقنا فیها ذلك الداعی، فیکون صدور الفعل ممّا بحسبه علی سبیل الإکراه.

و إذا كان الداعی ذاتنا كان مختاراً بحسبه. فالمختار بالحقیقة هو الذی لا یدعوه داع إلى فعل ما یفعله الخ. «۱»

پس انسان، دارای اختیار حقیقی نیست به این معنی که اختیار واقعی و حقیقی آن است که صدور فعل از او به غایتی نباشد، و انسان را غایتی که مرجّح فعل است، به اختیار آن فعل کشانده است. و چون صدور فعل از باری تعالی به غایتی که خارج از ذات او باشد، نیست پس مختار حقیقی او است.

در فذلکه بحث معنی اختیار به دو سه سطری از رساله الهیات استاد بزرگوارم حکیم محقق جامع، و عارف مدقق متضلع، جناب محمد حسین فاضل تونی - رضوان الله تعالی علیه - تبرک می‌جویم:

اختیار، آن است که شخص، یکی از دو طرف را که برای فعل ثابت است

(وجود یا عدم) ترجیح دهد. به این که اراده جازمه‌ای پیدا شود که متعلق به یکی از دو طرف باشد: اگر اراده جازمه به عدم باشد، طرف عدم را ترجیح بدهد، و إلّا طرف وجود را.

ترجیح، شرطی دارد و آن این است که علم پیدا کند به مصلحت وجود یا مفسده عدم یا بالعکس. پس مختار باید علمی به وجود صلاح داشته باشد.

البته علم به وجود صلاح، زمانی می‌خواهد که در آن زمان، شخص تعمق و تأمل نماید. و بنابراین برای اشخاصی که بصیر هستند زمان لازم نیست.

و از این جا معلوم می‌شود که واجب تعالی زمانی برای تأمل لازم ندارد. «۱»

بدان که فاعل مختار، مطلقا، آن است که فعلش مسبوق به مبادی اربعه حیات و علم و قدرت و مشیت باشد. و این مبادی در حق تعالی که فاعل مختار حقیقی است، قبل از اختیار، اعتبار می‌شوند که همه، عین ذاتند و فاصله ترتب زمانی در آنها نیست و تقدّم آنها بدین لحاظ و اعتبار، با اختیار ازلی منافات ندارد بلکه مؤکّد آن است. فتبصر!

متأله سبزواری را در غرر «عموم قدرت حق تعالی» از حکمت منظومه در شرح و تعلیقه، نکاتی لطیف در رد جبر و تفویض و اثبات امر بین امرین است از آن جمله در اختیار فرماید:

إِنَّ عِلْمَ الْأَوَّلِ - تعالی شأنه - فعلی، و کیف لا یكون فعليا و علمه عین ذاته التی هی عین حیثیة العلیة لكلّ شیء و علمه تعلق بكل شیء فقدرته تعلق بكل شیء.

و لا تتوهمنّ الجبر من ذلك! لأنّ علمه الفعلی كما تعلق بفعلک كذلك تعلق بمبادیه القریبة و البعیده و المتوسطة من قدرتك و اختیارک الحسن و السیئ، و تصورک إیاه، و تصدیقک بغایتة العقلیة الدائمة أو الوهمیة الدائرة.

و بالجملة تعلق علمه بفعلک مسبوقا بمبادیه، فلزمت المبادی، فاخیارک أيضا

حتم، فالوجوب بالاخیار و وجوب الاخیار لا ینافی الإخیار. فأین المفرّ من الاخیار؟ کیف و أنت و أمثالک أظلال القادر المختار؟! فتبصر! «۱»

و در تعلیقه آن فرماید:

و ما یقال من «أنّ علمه تعالی لا یكون علة للعصیان» فهو حق. و لا ینافی ذلك - أی لا ینافی کون علمه عین ذاته - لأنّ علة للوجود فی أیّ شیء کان، و الوجود خیر و حسن مطلقا و الشرّ عدم و أصنافه أعدام.

در شبهه تعلق علم و جواب آن، بحث در پیش است.

و هم در آن تعلیقه فرماید:

ثبوت الاختیار لک من أوجه ثلاثة:

أحدها کون فعلک مسبوقا بالمبادئ الأربعة و مضیّه فی علم الواجب تعالی.

و ثانیها - و فیہ دقّة و شموخ أمرنا فیہ بالتبصر - هو مظهریتنا للقادر المختار.

و بهذا النظر لا مضطر إذا لكلّ من صقع المختار الحقیقی و المظهر فان فی الظاهر.

و ثالثها ما یقال من أنّا نجد التفرقة بالضرورة الوجدانیة بین حركة ید المرتعش، و حركة الید الصحیحة بالقصد كما قال العارف الرومی:

این که گویی این کنم یا آن کنم



در این جا مناسب است که سخن در جبر و تفویض به میان آوریم، و در سبب پیدایش این دو قول، و ادله طرفین بحث کنیم تا ببینیم که: «آیا قائلان به جبر و تفویض به حقند یا به باطل؟ و اگر برهان، این هر دو مذهب را باطل دانست و حکم به فساد آنها کرد و دلیلشان را علیل دانست، قول حق و مذهب صحیح چه خواهد بود، و دلیل بر حقانیت آن چیست؟».

در کتب ملل و نحل آوردند اوّل کسی که مذهب جبر آورد، جهّم بن صفوان بوده. ابن حزم اندلسی در فصل گوید:

الكلام في القدرة. اختلف الناس في هذا الباب فذهب طائفة إلى أنّ الإنسان مجبر على أفعاله و أنّه لا استطاعة له أصلا و هو قول جهّم بن صفوان و طائفة من الأزارقة. «۱»

شهرستانی که خود اشعری است - چنان که از گفته‌هایش پیدا است، و ابن خلکان در تاریخش «۱» بدان تصریح کرده است - در ملل و نحل گوید:

الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد و إضافته إلى الربّ تعالى.

و الجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا و لا قدرة على الفعل أصلا - إلى أن قال: - و من ذلك الجهميّة أصحاب جهّم بن صفوان و هو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمد و قتله سالم بن أحوز المازنی بمرور في آخر ملك بنی أمّیه و وافق المعتزلة في نفی الصفات الأزلیة و زاد علیهم بأشیاء ...

منها قوله في القدرة الحادثة أنّ الإنسان ليس يقدر على شيء و لا يوصف بالاستطاعة و إنّما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له و لا إرادة و لا اختيار و إنّما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، و تنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات. كما يقال: «أثمرت الشجرة» و «جرى الماء» و «تحرك الحجر» و «طلعت الشمس و غربت» و «تغيّمت السماء و أمطرت» و «اهتزّت الأرض فأنبئت»، إلى غير ذلك. و الثواب و العقاب جبر كما أنّ الأفعال جبر. قال: و «إذا ثبت الجبر و التكليف أيضا جبر». «۲»

در کتب کلامی و غیر کلامی، نوعا مذهب جبر را به اشعری نسبت می‌دهند و شاید این نسبت بدین جهت باشد که وی در ترویج آن سعی بلیغ داشت.

این اشعری، ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری منتسب به ابو موسی اشعری است.

ابن خلکان که خود اشعری است در تاریخش به نام وفیات الأعیان آورده است که: «ابو الحسن اشعری، به هشت واسطه به ابو موسی اشعری می‌رسد و طایفه اشعریه به او منسوبند و مذهب اشاعره از زمان وی آغاز شد.».

ابو الحسن اشعری، در اوّل معتزلی بود، و علم کلام را از ابو علی محمد بن

عبد الوهّاب - معروف به جبائی - که یکی از ائمه معتزله و رئیس متکلمین در عصر خود بود فرا گرفت. ابو علی جبائی، هم استاد ابو الحسن اشعری بوده و هم شوهر مادرش. ابو الحسن اشعری در ابتدا به مذهب شوهر مادرش بود و سپس از اعتزال عدول کرد و بزرگترین خصم معتزلی گردید.

و كان أبو الحسن الأشعري أولا معتزليا ثم تاب من القول بالعدل و خلق القرآن في يوم الجمعة بالمسجد الجامع بالبصرة رقي كرسیه و نادى بأعلى صوته: «من عرفني فقد عرفني و من لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسی و أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن، و أنّ الله لا تراه الأبصار، و أنّ أفعال الشرّ أنا أفعالها. و أنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة.».

فخرج بفضائحهم و معائبهم. «۱»

ابن خلکان در شرح حال ابو علی جبائی گوید که: ابو الحسن اشعری با استادش ابو علی جبائی مناظره‌ای دارد که علما آن را نقل کرده‌اند و آن این است که ابو الحسن اشعری از وی پرسید: «چه می‌گویید درباره سه برادر که یکی مؤمن و نیکوکار و پرهیزکار بود و مرد، و دومی کافر و فاسق و شقی بود و مرد، و سومی کودک خردسال که در همان کودکی بمرد؟ حال این سه تن چگونه است؟».

جبائی در جواب گفت: «زاهد در درجات است، و کافر در درکات است، و صغیر از اهل سلامت است.».

سپس اشعری گفت: «اگر صغیر بخواهد به سوی درجات زاهد برود آیا به او اذن داده می‌شود؟».

جبائی گفت: «نه؛ زیرا، به او می‌گویند: "برادرت به سبب طاعات کثیرش به این درجات رسید و تو را آن طاعات نبود."».

اشعری گفت: «صغیر می‌گوید: "خدایا! تقصیر من نبود؛ زیرا، تو مرا باقی نگذاشتی و مرا قدرت بر طاعت ندادی."».

جبائی در جواب گفت: «باری جلّ و علی می‌گوید: "من می‌دانستم اگر تو باقی می‌ماندی گناه می‌کردی و مستحق عذاب الیم می‌شدی، لذا رعایت مصلحت تو کردم."».

اشعری گفت: «برادر کافر می‌گوید: "یا إله العالمین! همچنان که حال برادر صغیر مرا می‌دانستی، به حال من نیز دانا بودی، چرا مصلحت او را رعایت کردی و مصلحت مرا رعایت نکردی؟"».

جبائی در جواب اشعری بدو گفت: «تو دیوانه ای.».

اشعری بدو گفت: «نه، من دیوانه نیستم، بلکه حمار شیخ در گردنه بماند.».

سپس از جبائی منقطع شد و ترک مذهب وی کرد و اعتراضات بسیار بر گفته‌هایش داشت، به طوری که وحشت بزرگی در میان‌شان پدید آمد.

این بود صورت و حکایت مناظره اشعری با جبائی که از تاریخ ابن خلکان نقل به ترجمه کرده‌ام.

آن گاه ابن خلکان که خود اشعری است، بعد از نقل این مناظره در تأیید مذهب خود گفت:

وهذه المناظرة دالة على أنّ الله تعالى خصّ من شاء برحمته، و خصّ آخر بعذابه، و أنّ أفعاله غير معللة بشيء من الأغراض.

شهرستانی در ملل و نحل در بیان مذهب اشعری می‌گوید:

ثمّ على أصل أبي الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث؛ لأنّ جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر و العرض، فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كلّ محدث حتّى يصلح لإحداث الألوان و الطعوم و الروائح و يصلح لإحداث الجواهر و الأجسام فتؤدّي إلى تجويز وقوع السماء و الأرض بالقدرة الحادثة غير أنّ الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أَرَادَ العبد و تجرّد له و يسمّى هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا و احداثا و كسبا من العبد حاصلًا تحت قدرته.

و القاضي أبو بكر الباقلاني تخطّى عن هذا القدر قليلا فقال: «الدليل قد قام على أنّ القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد لكن ليس يقتصر صفات الفعل و وجوهه و اعتباراته على جهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه آخر

وراء الحدود من كون الجوهر جوهرًا متحيزًا قابلاً للعرض، و من كون العرض عرضاً و لونا و سواداً و غير ذلك. و هذه أحوال عند مثبتى الأحوال». قال:

«وجهة كون الفعل حاصلًا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة يسمى ذلك كسباً و ذلك هو اثر القدرة الحادثة».

اشعری منکر علیت و معلولیت در سلسله موجودات است. و نیز قائل است که احکام خمسہ مبتنی بر مصالح و مفسد در اشیاء نیست و به عبارت دیگر اوامر و نواهی شرع مبتنی بر مصالح و مفسد در اشیاء نیست، و همه چیزها را، بدون واسطه، اسناد به باری تعالی می‌دهد بدون مدخلیت چیزی از وسایط. و در پیدایش حوادث گوید: عادت خدا بر این جاری است که فعلی را در کنف چیزی به صرف توافی و معیت آن دو بیافریند. مثلاً احراق، فعل خداوند است بدون علیت و وساطت نار برای احراق. و همچنین است افعال عباد که همان طور که وجود آنها و نمو و رنگ و روی آنها از خودشان نیست، افعال آنان هم چنین است.

ولی افعال عباد مکسوبشان است، لذا ثواب و عقاب دارند که در ثواب و عقاب قائل به کسب است.

انکار علیت و اتکای به عادت را در مطلق امور حتی در انتاج مقدمتین یعنی صغرا و کبرا مر نتیجه را، جاری می‌کند و می‌گوید: «عادة الله جاری است که نتیجه، عقیب مقدمتین حاصل شود». و بحث آن در پیش است.

انیس الموحدین

بدان که «اراده» عبارت است از قصدی که حاصل می‌شود در فاعل، بعد از تصور مصلحت یا مفسده‌ای و آن قصد را «عزم» و «اجماع» هم می‌گویند.

و فرق میان «اراده» و «اختیار» آنست که: «اختیار» عبارتست از اینکه فاعل به یک طرف از کردن و یا نکردن میل داشته باشد؛ و «اراده» آنست که فاعل قصد کند که آن طرفی را که میل دارد، بعمل آورد.

و فرق میان «اراده» و «مشیت» اینست که: «مشیت» امریست کلی که عبارتست از خواستن، مطلقاً؛ و «اراده» امریست جزئی که قصد کردن به فعل خاص یا ترک خاص باشد. و مشیت پیش از اراده می‌باشد، زیرا که خواستن فعل یا ترک، مقدم است بر قصد کردن که آن فعل را بکند.

و آنچه مذکور شد از معنی اراده و فرق آن با اختیار و مشیت در اراده و اختیار و مشیت بندگانست

ولادت ۱۳۰۷ هـ ش

ناصر مکارم شیرازی

أنوار الأصول

فالحق فيه أيضاً أنَّ هناك مرتبة أخرى بعد الإرادة تسمى بالطلب و هو نفس الاختيار و تأثير النفس في حركة العضلات وفاقاً لجماعة من محققى المتأخرين، و منهم المحقق صاحب الحاشية رحمه الله، و البرهان عليه أنَّ الصفات القائمة بالنفس من الإرادة و التصور و التصديق كلها غير اختيارية فإن كانت حركة العضلات مترتبة عليها من غير تأثير النفس فيها و بلا اختيارها فيلزم أن لا تكون العضلات منقادة للنفس في حركاتها و هو باطل وجداناً، و للزم أن تصدق شبهة أمام المشككين في عدم جواز العقاب بأن الفعل معلول للإرادة، و الإرادة غير اختيارية و أن لا يمكن الجواب عنها و لو تظاهر الثقلان كما ادَّعاه، و أمَّا الجواب عنها بأن استحقاق العقاب مترتب على الفعل الاختيارى أى الفعل الصادر عن الإرادة و إن كانت الإرادة غير اختيارية فهو لا يضمن و لا يغنى من جوع بدهاة أنَّ المعلول لأمر غير اختياري غير اختياري.

و الحاصل: أنَّ عِلْيَةَ الإرادة للفعل هادم لأساس الاختيار و مؤسّس لمذهب الجبر بخلاف ما إذا أنكرنا عِلْيَةَ الصفات النفسانية من الإرادة و غيرها للفعل، و قلنا: بأنّ النفس مؤثّرة بنفسها في حركات العضلات من غير محرّك خارجي، و تأثيرها المسمّى بالطلب إنّما هو من

قبل ذاتها فلا يلزم محذور أصلاً و يثبت الأمر بين الأمرين.

إن قلت: إنّ الأمر الرابع الذي بنيت عليه ثبوت الأمر بين الأمرين هل هو ممكن أو واجب؟ لا سبيل إلى الثاني و على الأول فهل علته التامة اختيارية أو غير اختيارية و على الأول يلزم التسلسل، و على 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 إلى علة موجبة لا ينفكّ عنها أثرها، إذ العلية بنحو الإيجاب إنّما هي في غير الأفعال الاختيارية، نعم لا بدّ في وجوده من فاعل، و هو النفس، و مرجّح و هي الصفات النفسانية، و الاحتياج إلى المرجّح إنّما هو من جهة خروج الفعل عن العبيّة، و إلّا فيمكن للإنسان إيجاد ما هو منافر لطبعه فضلاً عن إيجاد ما لا يشتاقه لعدم فائدة فيه، ثمّ إنّ المرجّح المخرج للفعل عن العبيّة هي الفائدة الموجودة في نوعه دون شخصه بدهاء أنّ الهارب و الجائع يختار أحد الطريقتين و أحد القرصين مع عدم وجود مرجّح في واحد بالخصوص» (١) (انتهى ملخص كلامه).

و هناك عدّة ملاحظات في كلامه:

الاولى: أنّه قد ظهر بملاحظة تاريخ المسألة أنّها ليست مسألة لفظية لغوية حتّى نتكلّم عن معنى الإرادة و الطلب في اللغة، فلا يمكن أن يكون النزاع في اتّحادهما مفهوماً و لغوياً بل أنّه بحث كلامي وقع في اتّحادهما أو اختلافهما خارجاً بحسب ما اختاروه في بحث صفات الباري.

الثانية: أنّ الإرادة في تعريفهم ليست هي الشوق المؤكّد النفساني كما قال، كما أنّ دعوى 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 على ما جاء في كلامه، فكلّ من الطلب و الإرادة يطلق على تلك المرتبة، فاللازم هو اتّحاد الإرادة و الطلب فتأمل.

الثالثة: أنّ ما ذكره من المراحل الأربعة في إرادة الإنسان خارج عن محلّ النزاع بأسره،

لأنّ النزاع في إرادة الله تعالى و طلبه لا إرادة الإنسان و طلبه، و في الباري تعالى لا تتصوّر هذه المراحل، بل طلبه عين إرادته، و إرادته عين علمه على ما هو المعروف.

الرابعة: مع غضّ النظر عمّا ذكر، فلا ريب في أنّ الكلام في الطلب التسبيبي لا المباشر، 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 المباشر لا التسبيبي و الإنشاء الخارجي، لأنّ انتفاء المرحلة الرابعة في طلب الأمر لا يلزم الجبر في أفعال العبد المأمور.

الخامسة: أنّ التصوّر و التصديق و الشوق كثيراً ما تكون اختيارية فلا يمكن أن يقال أنّها دائماً غير اختيارية.

و أمّا ما ورد في كلامه ممّا يتعلّق بمسألة الجبر و الاختيار من الإشكال و الجواب فستكلّم عنها إن شاء الله عن قريب عاجل، كما ستكلّم أنّ الإرادة عين الاختيار فهي فعل إرادى بذاتها لا بإرادة أخرى، و على كلّ حال فهذا مرتبط بحلّ مشكلة الجبر لا مسألة اتّحاد الطلب و الإرادة.

الرابع: فى الجبر و الاختيار

و حيث انتهى كلام بعضهم فى مسألة اتّحاد الطلب و الإرادة إلى مسألة الجبر و الاختيار حتّى أنّ بعضهم صرّح بأنّ لازم القول باتّحادهما هو القول بالجبر، و أنّه لا مناصّ عن القول بتعدّدهما على مذهب الاختيار فلا بدّ لنا أن نتعرّض لهذه المسألة تنميماً لما اخترناه من مسألة الاتّحاد، مضافاً إلى ما فى نفس المسألة من الأهميّة الكبيرة فى جميع الأبواب من العقائد و الاصول و الفروع و الأخلاق و التفسير و الحديث، فنقول (و من الله نستمدّ التوفيق و الهداية):

ذهب جماعة إلى أنّ العبد مجبور فى أعماله، و هم على طائفتين، طائفة من الالهيّين، و طائفة اخرى من الماديّين.

و الإلهيّون ذهبوا إلى أنّ أفعال العباد تتحقّق بإرادة الله، أى عند إرادة العبد لفعل معين تؤثر إرادة الله فى تحقّقه و لا أثر لإرادة العبد نفسه، بل إنّما هو مكتسب فى البين، أى الفاعل إنّما

هو الله تعالى فقط و أمّا العبد فهو يوجد الفعل عند إرادته.

و كلامهم هذا لا يختصّ بالأفعال الاختيارية للإنسان بل يأتى فى جميع العلل و المعلولات، فكلّ علّة تؤثر فى معلولها بإرادة الله تعالى، فالنار مثلاً لا تحرق بل إرادته محرقة مقارنة لإلقاء شىء فى النار.

و بعبارة اخرى: عادة الله جرت على إيجاد كلّ معلول عند وجود علّته، و بعبارة ثالثة: صدور الفعل من الله يقترن دائماً بإرادة الإنسان، فالإحراق هو فعل الله مباشرةً و لكنّه يفترن بنحو الصدفة الدائمة بالنار.

و الماديّون يقولون: أنّ فعل الإنسان معلول كسائر المعلولات فى عالم الطبيعة يتحقّق فى الخارج جبراً و قهراً من دون أن يكون اختيارياً، و الاختيار مجرد توهم و خيال يرجع فى الواقع إلى عدم تشخيص العلل الخفية المؤثرة فى وجود الفعل كالمحيط و الوراثة و الغريزة.

و هذه مسألة لها جذور تاريخية قديمة بل هى من أقدم المسائل التاريخية، تمتد إلى حيث بداية الإنسان، فإنّ الإنسان من بدو وجوده كان يرى نفسه متردداً بين الأمرين، فمن جانب كان يرى عدّة من العوامل الخارجية تؤثر فى أفعاله و إرادته، و من جانب اخرى يرى فرقاً بينه و بين الحجر الذى يسقط من فوق على الأرض، فقال قوم بالاختيار، و قال قوم بالجبر.

استدلّ الطائفة الاولى من الجبريين على مذهبهم بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّه لا شكّ فى أنّ الله تعالى مريد، و إرادته نافذة فى كلّ الأشياء، و لا حدّ لإرادته، و لا يوجد شىء فى عالم الوجود من دون إرادته، و من جملة الأشياء جميع أفعال العباد، فهى أيضاً تحت نفوذ إرادته، و إلّا يلزم تخلف إرادته عن مراده أو خروج أفعال العباد عن سلطانه، فإذا تعلّقت إرادته بعصيان العبد أو اطاعته لا يمكن للعبد التخلف عنه فإنّه إذا أراد الله شيئاً فإنّما يقول له كن فيكون، و لا يقال أنّ هذه إرادة تشريعية له، بل إرادته التكوينية نافذة فى كلّ شىء و محيط على كلّ شىء و لا يوجد شىء فى هذا العالم إلّا بهذه الإرادة.

هذا ملخص كلامهم فى الدليل الأوّل الذى يمكن تسميته باسم توحيد الإرادة و شمولها.

و الجواب عنه: أنّا نكر نفوذ إرادته تعالى فى جميع الأشياء، بل نقول أنّ من الأشياء التى

تعلّقت مشيئته و إرادته بها هو كون العبد مختاراً فى أفعاله، فهو أراد و اختار أن يكون العبد مريداً و مختاراً، و حينئذٍ لازم عدم كون الإنسان مختاراً تخلف إرادته عن مراده و عدم نفوذ إرادته و مشيئته فى جميع الأشياء، و هو خلف.

و بعبارة اخرى: المؤثر فى تحقّق الأفعال فى الخارج ارادتان: إرادة العبد وإرادة الله، و لكن إرادة العبد فى طول إرادة الله، فلا تنافى إطلاق سلطته و نفوذ مشيئته فى جميع الأشياء، فالله يريد كون العبد مختاراً فى أفعاله، و العبد يريد الفعل باختياره و إرادته.

الوجه الثانى: ما يشبه الدليل الأول، و لكنّه من طريق آخر و هو وصف الخالقية، ببيان إنّ الله تعالى خالق لكلّ شىء، و لا شريك له فى خالقيته لجميع الأشياء التى فالله أفعال العباد هو الخالق لأفعال الإنسان لا أنّ الإنسان هو خالق لها (و هذا دليل عموم الخلقة و توحيدها).

و الجواب عنه: يشبه الجواب عن الوجه السابق، و هو أنّ خلق العبد أفعاله أيضاً يكون ناشئاً من إرادته و خالقيته، فإنّه تعالى خلق للعبد إرادة خالقة و جعله قادراً على الخلق و الإيجاد فى أفعاله، فخلق العبد فى طول خلق الله، و قدرته على الخلق فى طول قدرته، فالله تبارك و تعالى خالق بالذات و مستقلاً، و العبد خالق بالغير و فى طول خلقه، و خلقه مستند إلى خلقه، و هذا لا يعدّ شركاً بل هو عين التوحيد.

الوجه الثالث: دليل العلم، و بيانه أنّ الله تعالى كان عالماً بأفعال العباد خيرها و شرّها و طاعتها و معصيتها بتمام خصوصياتها من الأزل و لا بدّ من وقوعها مطابقة لعلمه (سواء كان علمه علّة لها أو كاشفاً عنها) و إلّا يلزم أن يصير علمه جهلاً، فنحن مجبورون فى أفعالنا حتّى لا يلزم هذا المحذور الفاسد (و هذا ممّا ظهر فى لسان بعض الأشعار كقول الشاعر الفارسى: «گر مى نخورم علم خدا جهل شود» أى لو لم أشرب الخمر لكان علمه تعالى جهلاً لأنّه كان يعلم من الأزل أنّى أشرب الخمر!

و الجواب عنه أيضاً واضح، لأنّه تعالى كان يعلم من الأزل أنّ العبد يصدر منه الفعل باختياره و إرادته (أى إرادة العبد) فلو صدر منه الفعل جبراً لزم صيرورة علمه تعالى جهلاً، لأنّه كان يعلم بصدوره عن اختياره، و لذا قال الشاعر الفارسى العالم الخبير فى الجواب عن الشعر السابق «علم ازلى علت عصيان گشتن - نزد عقلا ز غایت جهل بود»، و هذا نظير نسخة المريض التى يكتبها الطبيب لرفع مرضه مع أمره باجتنابه عن بعض المأكول أو

المشروب، فلو فرضنا أنّ الطبيب علم من بعض القرائن عدم امثاله و ارتكابه لما نهى عنه و بالنتيجة دوام مرضه و موته، فهل يمكن حينئذٍ أن يستند موت المريض إلى علم الطبيب؟

و هكذا إذا علم الاستاذ الممتحن عدم نجاح تلميذه فى الامتحان من بعض القرائن من قبل، فهل يصحّ أن يستند عدم نجاحه إلى علم الاستاذ؟ أو فرضنا اختراع آلة ينعكس فيها جميع أفعال العباد و الحوادث الآتية فهل يجوز استناد جميع تلك الحوادث إلى تلك الآلة؟ كلّاً، فإنّ علم البارى تعالى بأفعال عباده من هذا الباب.

و الإنصاف أنّ هذا الدليل أشبه شىء بالمغالطة، و سيأتى أنّ الميل إلى مذهب الجبر ليس له دليل فلسفى برهانى، بل له جذور أخلاقية أو اجتماعية أو نفسانية، و أنّ الإنسان يميل إليه و يلتزم به لأن يكون مستريحاً فى المعاصى فى مقابل وجدانه القاضى بعصيانته و الحاكم باستحقاقه للمدّة و العقاب، و قد قال الله تعالى فى حقّ منكرى القيامة: «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ» (١) و هكذا حال منكرى الاختيار المتمسكين بمذهب الجبر.

هذا كلّ ما استدللّ به الجبريون المعتقدون بالله.

و هناك وجوه اخرى للقول بالجبر

يشارك فيها كلتا الطائفتين الإلهيون و الماديون:

الوجه الأول: برهان التكرار



و هو أنّه لو كنّا مختارين فى أعمالنا لوجب القدرة على تكرار الأعمال بعينها، فإذا ألقينا حجراً فى موضع خاصّ و كان هو معلولاً لاختيارنا و إرادتنا فلنكن قادرين على إلقائه فى نفس ذلك الموضع فى المرّة الثانية مع أنّه نتخلّف عنه غالباً، بل قد يقع على نفس الموضع السابق صدفة.

و أجاب عنه المحقّق الطوسى رحمه الله: بوجهين و لنا جواب ثالث لعلّه أدقّ منهما:

الأوّل: فهو النقض بأنّه قد يصدر عنّا أعمال تكراريّة متشابهة كحركة اليد و الأصابع.

الثانى: (هو جواب حلّى منه رحمه الله) فهو إنّنا غير عالمين بتفاصيل العمل و إلّا لو علمنا به تفصيلاً لكنّا قادرين على تكراره بعينه، فمثلاً لو علمنا بمقدار الماء فى الاغتراف الأوّل لاستطعنا أن نغترف منه بنفس ذلك المقدار فى المرّة اللّاحقة.

و أمّا الجواب الثالث فهو أن نقول: إنّ الاختيارى من العمل فى 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 اخرى: هاهنا عدّة من العوامل الجبريّة تكون دخيلة فى عمل الإلقاء كبعض ارتعاشات اليد و مقدار القوّة الموجودة فى اليد فى كلّ مرّة و لكنّها لا تنافى اختياريّة أصل العمل كما لا يخفى.

الوجه الثانى: برهان العلم بالتفاصيل

و بيانه أنّ اختياريّة العمل تستلزم العلم بتفاصيله و هو مفقود بالوجدان كما فى حركة الساهى أو النائم و انقلابه من جنب إلى جنب و فى الأعمال الاعتياديّة، فلا يعلم الإنسان بكميّة عمله و كيفيته (فى المثال الأوّل) كما لا يعلم بعدد خطواته و كيفيتها (فى المثال الثانى و فى الأعمال الاعتياديّة) فإن كانت هذه الأعمال اختياريّة له فكيف لا يكون عالماً بتفاصيلها؟

و أجاب عنه المحقّق الطوسى رحمه الله: بما يخصّ بالمثال الأوّل بأنّ ملاك اختياريّة العمل إنّما هو صدوره عن علم و التفات، و هما منفيان فى حال النوم أو السهو، فلا يكون العمل فى هذا الحال اختياريّاً.

و أمّا فى المثال الثانى و هو الأعمال الاعتياديّة فيمكن أن يقال: أنّها معلومة إجمالاً 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 على نحو الإجمال، و لا دليل على اعتبار العلم التفصيلي فى اختياريّة الأعمال.

الوجه الثالث: برهان العلّة

أى «قاعدة الشىء ما لم يجب لم يوجد»

بيانه: أنّه لا إشكال فى أنّ كلّ معلول ما لم تتحقّق علّته التامة لم يوجد، بل يمتنع وجوده، فإذا تحقّقت علّته التامة 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، أى أنّه إمّا ضرورى الوجود، أو ضرورى العدم، و هذا هو معنى الجبر، فلا اختيار فى البين.

و الجواب عنه: أنّ الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار كما أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافيه أيضاً

و توضيحه: إنّنا نقبل قاعدة «إنّ الشئ ما لم يجب لم يوجد» و لكن نقول أيضاً: إنّ الجزء الأخير للعلّة التامة في الأفعال الاختيارية هو الإرادة والاختيار، 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 العلّة و لكن ينبغي إفراده عنه لما فيه من خصوصيّة التبيين) و هو عبارة عن «أنّ اختيارية العمل إنّما تكون بالإرادة، فننقل الكلام إلى الإرادة و نقول: هل الإرادة أيضاً إرادية و اختيارية، أو لا؟ فإن لم تكن إرادية لزم، كون الفعل الذي ينتهي إليها غير ارادى أيضاً، و إن كانت إرادية فلا بدّ أن تكون تلك بإرادة اخرى، ثمّ ننقل الكلام إلى تلك الإرادة، فإن كانت إرادية فيلزم التسلسل و إلّا لزم الجبر، فيدور الأمر بين قبول التسلسل و قبول مذهب الجبر، و حيث إنّ الأوّل باطل فيتعيّن الثاني.

و هذا هو من أهمّ أدلّتهم، و هو الذي بالغ فيه أمام المشكّكين حتّى 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 يترتبان على الإطاعة و المعصية، و هما تنشئان من الإرادة، و الإرادة أيضاً تنشأ من مقدّماتها الناشئة من الشقاوة و السعادة الذاتيتين، و الذاتى لا يعلّل، و السعيد سعيد في بطن أمّه و الشقى شقى في بطن أمّه و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة كما في الخبر.

و قد نقل عنه رحمه الله أنّه عدل عن هذه المقالة بعد ذلك.

و كيف كان، يردّ عليه:

أولاً: أنّ كلامه هذا يوجب إرادية 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 ذاتية و تكون هي المنشأ الأصلي للعصيان فكيف يؤاخذ الله العاصى بما هو ذاتى له؟ فهل هو إلّا ظلم فاحش (تعالى الله عنه علواً كبيراً)؟

و أمّا ما استشهد به من الروايتين فالحق أنّ الثاني منهما (و هو قوله صلى الله عليه و آله الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة) على خلاف مقصوده أدلّ، لأنّه يقول: أنّ جميع الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، فهم على تفاوتهم و اختلاف درجاتهم (كتفاوت درجات معادن الذهب و الفضة) حسن السريرة بحسب ذواتهم و سعداء بحسب فطرتهم الأولية فلا شقاوة ذاتية لهم.

الأوّل: منهما و هو قوله صلى الله عليه و آله: «السعيد سعيد في بطن أمّه و الشقى شقى في بطن أمّه» فقد فسّر بتفسيرين:

أحدهما: أنّ الله تبارك و تعالى يعلم أنّ المولود الفلانى يصير سعيداً أو شقيّاً. (كما في الخبر).

و ثانيهما: حمّله على المقتضيات الذاتية، فيكون المراد منه أنّ بعض الناس أقرب إلى السعادة بحسب اقتضائه الذاتى و استعداده الفطرى، و بعض آخر أقرب إلى الشقاوة كذلك من دون أن يكون هذا القرب أو البعد علّة تامة للطاعة أو العصيان، بل الجزء الأخير هو إرادة و اختيار الإنسان نفسه.

إن قلت: هذا و إن كان يرفع الجبر و لكن أليس هو تبعيض قبيح عند العقل؟

قلنا: أنه كذلك إذا كانت مجازاتهما بنسبة واحدة، مع أنه ليس كذلك، لأن كل إنسان يجازى على عمله بملاحظة الشرائط و المساعدات الذاتية و العائلية و الوراثية و الاجتماعية، فيكون الميزان فى الثواب و العقاب نسبة العمل مع مقدار الإمكانيات و العلم و الاستعداد، فمن كانت قدرته و مكنته أكثر، ينتظر منه سعى أكثر و عمل أوفر، و من هذا الباب يقال حسنات الأبرار سيئات المقربين، و قوله تعالى لنساء النبی صلى الله عليه و آله: «يا نساء النبی من یأت منكن بفاحشة مبينة یضاعف لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ...» (١) و قوله تعالى للحواریین بعد طلبهم نزول المائدة من السماء: «إِنِّی مُنْزِلُهَا عَلَیْكُمْ فَمَنْ یَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّی أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِینَ». (٢)

الوجه الثانى: ما مر من المحقق النائینی رحمه الله فى البحث عن اتحاد الطلب و الإرادة (و استحسنة بعض أعظم تلامذته فى هامش تقريراته و زاده توضيحاً و مثلاً و قال: ما أفاد شيخنا الاستاذ هو محض الحق الذى لا ريب فيه) و قد وعدنا أن نجيب عن ما يرتبط من كلامه بمبحث الجبر و الاختيار فى هذا المقام.

فنقول: كان كلامه ذاك مركباً من خمس مقدمات:

الاولى: إن الإرادة عبارة عن الشوق المؤكد، و لكن هناك أمر آخر متوسط بين الإرادة و حركة العضلات يسمى بالطلب، و هو عبارة عن نفس الاختيار و تأثير النفس فى الحركة.

الثانية: إن النفس مؤثرة بنفسها فى حركات العضلات من غير سبب خارجى و واسطة فى البين.

الثالثة: إن قاعدة «الشىء ما لم يجب لم يوجد» مختصة بالأفعال غير الاختيارية.

الرابعة: إن الاحتياج إلى المرجح فى وجود الفعل من ناحية فاعله (و هو النفس) إنما هو من جهة خروج الفعل عن العبيية و إلّا فيمكن للإنسان إيجاد ما هو منافر لطبعه فضلاً عن إيجاد ما لا يشताقه لعدم فائدة فيه.

الخامسة: إن المرجح المخرج للفعل عن العبيية هى الفائدة الموجودة فى نوعه، دون شخصه بداهة أن الهارب و الجائع يختار أحد الطريقتين و أحد القرصين مع عدم وجود مرجح فى واحد بالخصوص، و يعلم من ذلك عدم وجود أمر إلزامى إجبارى يوجب صدور الفعل حتى يهدم أساس الاختيار، و أمّا الاختيار فهو فعل النفس و هى بذاتها تؤثر فى وجوده، و المرجحات التى تلاحظها النفس إنما هى لخروج الفعل عن كونه عبثاً لا أنها موجبة للاختيار.

أقول: يرد على الاولى: مناقشة لفظية و هى أن الإرادة عند المشهور ليست عبارة عن مجرد الشوق المؤكد فحسب بل إنما هى الشوق المؤكد المحرک للعضلات.

و على الثانية: أن كون النفس علة تامّة للفعل أو الترك ينافى تسويتها بالنسبة إلى كل من الفعل و الترك و أنها إن شاءت فعلت و إن شاءت تركت، أى ينافى حالة اختيارها، لأن كونها علة تامّة للفعل أو الترك يستلزم دوران الأمر بين الوجوب و الامتناع بمقتضى قاعدة «الشىء ما لم يجب لم يوجد»، و إنكاره جريان هذه القاعدة فى الأفعال الاختيارية (و هى المقدمة الثالثة) يساوق إنكار قانون العلية و التسليم بالصدفة كما لا يخفى.

و على الرابعة و الخامسة: أن كفاية المرجح النوعى إنما هى فى رفع العبيية، و أمّا إذا كان المرجح مؤثراً فى تكون العلة التامة و تحققها فلا يكفى بل لا بد من المرجح الشخصى، لأن المرجح النوعى قد تكون نسبته إلى الفعل و الترك على السواء، نعم إن كلامه صحيح بناءً على مبناه من عدم جريان قاعدة «الشىء ما لم يجب لم يوجد» فى الأفعال الاختيارية.

و أمّا مثال الهارب و العطشان فإننا ننكر عدم وجود مرجح شخصى فيهما بل ندعى وجود مرجح خاص فيهما قطعاً كقرب أحد الإنائين أو سبق النظر إلى أحدهما من الآخر، و إلّا لو لم يلتفت إلى مرجح خاص لتوقف فى المشى أو

الشرب، و لكن هذا مجرد فرض، فتلخص أن حل مشكلة الإرادة من هذا الطريق غير ممكن و إن كان بعض ما ذكره من المقدمات صحيح، و عمدة ما يرد عليه هو ما ذكره في استثناء الأفعال الاختيارية من قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد، فإنه مساوق لانكار قانون العلية كما لا يخفى.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام و إليك نص كلامه: «إن عوارض الشيء على أقسام ثلاثة:

أحدها: ما يعرض على الشيء و ليس بلازم لوجوده و لا لماهيته كالبياض للجسم مثلاً.

ثانيها: ما يعرض الشيء و يكون لازماً لماهيته (كزوجية الأربعة).

ثالثها: ما يعرض الشيء و يكون لازماً لوجوده كالحرارة للنار، أمّا القسم الأول فلا ريب في أن جعل المعروض (بمعنى إيجاد) لا يستلزم جعل عارضه، بل يحتاج العارض إلى جعل مستقل، و أمّا القسمان الآخران فما هو قابل لتعلق الجعل به هو المعروض و هو المجهول بالذات، و أمّا لازم كل من القسمين المذكورين فيحقق قهراً بجعل نفس ملزومه و معروضه بلا حاجة إلى جعل مستقل، فإرادة المعروض تكفي في تحققه عن تعلق إرادة أجنبية أخرى به.

ثم قال: إذا عرفت ذلك: فاعلم أن أوصاف الإنسان على قسمين:

أحدهما: إنه يكون من عوارض وجوده و ليس بلازم لوجوده أو ماهيته كالعلم و الضحك

و نحوهما، و قد عرفت أن هذا النحو من العوارض يحتاج إلى جعل مستقل يتعلق به.

ثانيهما: أن يكون الوصف من لوازم وجوده كصفة الاختيار للإنسان، فإنه من لوازم وجوده و لو في بعض مراتبه، و قد عرفت أن هذا النحو من الأوصاف لا يحتاج في تحققه إلى جعل مستقل غير جعل معروضه، فالإنسان و لو في بعض مراتب وجوده مقهور بالاتصاف بصفة الاختيار، و يكفي في تحقق صفة الاختيار للإنسان تعلق الإرادة الأزلية بوجود نفس الإنسان.

ثم قال: لا ريب في أن كل فعل صادر من الإنسان بإرادته، له مبادئ كعلم بفائدته و كشوق إليه و قدرة عليه و اختياره في أن يفعله و أن لا يفعله و إرادته المحركة نحوه، وعليه يكون للفعل الصادر من الإنسان نسبتان:

إحدهما: إليه باعتبار تعلق اختياره به الذي هو من لوازم وجود الإنسان المجعولة بجعله لا بجعل مستقل.

و الأخرى: إلى الله تعالى باعتبار إيجاد العلم بفائدة ذلك الفعل في نفس فاعله و إيجاد قدرته عليه و شوقه إليه إلى غير ذلك من المبادئ التي ليست من لوازم وجود الإنسان، و حينئذ لا يكون الفعل الصادر من الإنسان بإرادته مفوضاً إليه بقول مطلق و لا مستنداً إليه تعالى كذلك ليكون العبد مقهوراً عليه، و معه يصح أن يقال: لا جبر في البين لكون أحد مبادئ الفعل هو اختيار الإنسان المنتهى إلى ذاته، و لا تفويض بملاحظة كون مبادئه الأخرى مستندة إليه تعالى و لا مانع من أن يكون ما ذكرنا هو المقصود بقوله عليه السلام: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين» (١).

و يمكن تلخيص مجموع كلامه هذا في ثلاث مقدمات:

الاولى: أن الاختيار من لوازم وجود الإنسان و ذاته و لا يحتاج إلى جعل مستقل عن جعل ذاته.

الثانية: أن الاختيار غير الإرادة فإنه صفة كامنة في النفس و موجود فيها بالفعل و عند تحقق الفعل يصير بالفعل.

الثالثة: أن الفاعل للفعل هو الإنسان بوصف كونه مختاراً و الباقي شروط و معدات.

و لكن يرد على المقدمة الاولى: أنه لا حاجة إليها لأنه و إن كان الاختيار مجعولاً بجعل مستقل فمع ذلك لا يضرّ بكون العمل اختيارياً، لأنه على أى حال: خلق مختاراً، أى تكون أصل قوة الاختيار جبرياً وقهرياً، وهذا لا ينافى أن يكون الفعل المستند إلى هذه القوة اختيارياً كما لا يخفى.

و على الثانية: أنها مبهمة من جهة أنه لا يعلم أن مراده ما ذكره المحقق النائيني؛ من أن الاختيار نفس الطلب و الطلب غير الإرادة، أو غير ذلك، فإن كان الأول فقد عرفت الكلام فيه، و إن كان غير ذلك فليبين حتى يبحث عنه.

و أمّا الثالثة: فلا مانع من المساعدة عليها، لكن يبقى الكلام فى أن الإنسان المختار متساوى النسبة إلى وجود الفعل و عدمه فكيف يصدر الفعل منه دون عدمه فإن كان هو من جهة تخصيص قاعدة الوجوب فيعود الإشكال الذى ذكرناه فى كلام المحقق النائيني رحمه الله أو شىء آخر فما هو؟

المختار فى حلّ مشكلة الإرادة على مذهب الاختيار

الحقّ فى المسألة أن يقال: إن هناك أمرين:

١- صفة الاختيار و قوّته التى تكون ذاتية للإنسان، و مقتضى هذه الصفة هى كون الإنسان بالنسبة إلى أفعاله على نحو سواء بحيث إن شاء فعل و إن شاء ترك.

٢- الاختيار الفعلى، و هو نفس الإرادة و الانتخاب فى الخارج و التصدى للعلم.

فإنه بعد تصوّر الإنسان لفعل و تصديق الفائدة فيه و حصول الشوق المؤكّد له ترد صفة الاختيار فى ميدان العمل و تنتخب الفعل أو الترك.

و إن شئت قلت: ترد النفس فى ميدان العمل بصفة الاختيار و قوّته التى تكون من شئونها و ذاتياتها فتريد الفعل أو الترك و تنتخب أحدهما.

و لازم هذا أن تكون الإرادة نفس الاختيار، و لكن - الاختيار الفعلى لا صفة الاختيار أى الاختيار بالقوة.

توضيح ذلك: أن الإنسان يكون بفطرته و ذاته طالباً للمنفعة و دافعاً للضرر، أى من غرائزه الفطرية الجبلية غريزة طلب المنفعة و دفع الضرر، و بمقتضى هذه الغريزة إذا لاحظ شيئاً و التفت إلى منفعة أو ضرر، أى إذا تصوّر أحدهما و صدّقه يحصل فى نفسه شوق إلى تحصيل المنفعة أو دفع الضرر، و مع ذلك يرى نفسه قادراً على الجلب و عدمه، أو على الدفع و عدمه، و أن له أن يتحرّك و يجلب المنفعة أو يدفع الضرر، و له أن يجلس و يتحمّل الضرر أو يحرم نفسه عن المنفعة و يشتري المذمة و الملامة، فإذا اختار الفعل و انتخبه و أراده و رجّحه على الترك تتحرّك عضلاته نحو العمل فيفعله و يحققه فى الخارج.

و بهذا يظهر أن التصرّ و التصديق و الشوق كثيراً ما تكون جبرية غير اختيارية، فإنّ التصرّ كثيراً ما يحصل للإنسان جبراً بمعونة حواسّه و ادراكاته، و يترتب عليه التصديق فيكون التصديق أيضاً جبرياً غالباً و يترتب على التصديق الشوق أو الكراهة بمقتضى غريزة جبرية و هى غريزة جلب المنفعة و دفع الضرر.

ثمّ تصل النوبة بعد هذه إلى أعمال النفس و اختيارها و ارادتها بمقتضى سلطانه الذاتى و قوة الاختيار و قدرة الانتخاب التى جعلها الله تعالى لذاتها، فلها أن تختار و تنتخب، و لها أن لا تختار و لا تنتخب.

ثمّ إذا اختارت و انتخبت تصل النوبة إلى حركة العضلات نحو العمل، و الإرادة عين هذا الاختيار الفعلى و الانتخاب الخارجى، هذا أولاً.

و ثانياً: ظهر أنّ الإرادة ليست فى طول الشوق المؤكّد بلا تخلّل شىء، بل صفة الاختيار متخلّلة بينهما، والشاهد على ذلك أنّ الإنسان كثيراً ما يتصوّر شيئاً ذا منفعة و فائدة و يصدّق فائدته و يشترى إليه، و لكن مع ذلك لا يتصدّى له فى 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 الخارجى الفعلى و التصدّى فى الخارج بمقتضى صفة الاختيار الذاتيّة للإنسان كانت إراديّة، و إراديّتها إنّما تكون بذاتها لا بقوّة اختياريّة اخرى حتّى يتسلسل.

و إن شئت قلت: إنّ إراديّة كلّ فعل إنّما هى بالإرادة، و إراديّة الإرادة إنّما هى بصفة

الاختيار الكامنة فى النفس، و إراديّة صفة الاختيار و اختياريّتها إنّما هى بذاتها فإنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات، و ذلك مثل أنّ المعلوم يكون معلوماً بتعلّق العلم به، و العلم معلوم بذاته لا يتعلّق علم آخر به.

يبقى الكلام فى توضيح نكته أنّ الإرادة كيف تترشّح و تنشأ من صفة الاختيار الكامنة فى النفس و أنّ النفس تخلّقها و توجدّها بذاتها و بلا وسائط اخرى خارجيّة، فنذكر فى هذا المجال ما أفاده فى رسالة الطلب و الإرادة، و نعم ما أفاد، فإنّه جدير بالدقّة و التأمل و إليك نصّ كلامه:

«اعلم أنّ الأفعال الاختياريّة الصادرة من النفس على نوعين:

النوع الأوّل: ما يصدر منها بتوسّط الآلات الجرمانيّة كالكتابة و الصياغة و البناء ففى مثلها تكون النفس فاعلة الحركة أوّلًا و للأثر الحاصل منها ثانياً و بالعرض، فالبناء، إنّما يحركّ الأحجار و الأخشاب من محلّ إلى محلّ و يضعها على نظم خاصّ و تحصل منه هيئة خاصّة بنائيّة و ليست الهيئّة و النظم من فعل الإنسان إلّا بالعرض، و ما هو فعله هو الحركة القائمة بالعضلات أوّلًا و بتوسّطها بالأجسام، و فى هذا الفعل تكون بين النفس المجرّدة و الفعل وسائط و مبادٍ من التصوّر إلى العزم و تحريك العضلات.

النوع الثانى: ما يصدر منها بلا وسط أو بوسط غير جسمانى ك بعض التصوّرات التى يكون تحقّقها بفعاليّة النفس و إيجادها لو لم نقل جميعها كذلك، مثل كون النفس خلّاقة للتفاصيل، و مثل اختراع نفس المهندس صورة بدعيّة هندسيّة، فإنّ النفس مع كونها فعّالة لها بالعلم و الإرادة و الاختيار لم تكن تلك المبادئ حاصلة بنحو التفصيل كالمبادئ للأفعال التى بالآلات الجسمانيّة، ضرورة أنّ خلق الصور فى النفس لا يحتاج إلى تصوّرها و التصديق بفائدتها و الشوق و العزم و تحريم العضلات، بل لا يمكن توسيط تلك الوسائط بينها و بين النفس بداهة عدم إمكان كون التصوّر مبدأً للتصوّر بل نفسه حاصل بخلّاقيّة النفس، و هى بالنسبة إليه فاعلة بالعناية بل بالتجلّى لأنّها مجرّدة، و المجرّد واجد لفعليات ما هو معلول له فى مرتبة ذاته، فخلّاقيته لا تحتاج إلى تصوّر زائد بل الواجديّة الذاتيّة فى مرتبة تجرّدها الذاتى الوجودى تكفى للخلّاقية، كما أنّه لا يحتاج إلى إرادة و عزم و قصد زائد على نفسه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ العزم و الإرادة و التصميم و القصد من أفعال النفس، و لم يكن سبيلها سبيل الشوق و المحبّة من الامور الانفعاليّة، فالنفس مبدأ الإرادة و التصميم، و لم تكن

مبدئيّتها بالآلات الجرمانيّة بل هى موجدة لها بلا وسط جسمانى، و ما كان حاله كذلك فى صدوره من النفس لا يكون بل لا يمكن أن يكون بينه و بينها إرادة زائدة متعلّقة، به بل هى موجدة له بالعلم و الاستشعار الذى فى مرتبة ذاتها، لأنّ النفس فاعل إلهى واجد لأثره بنحو أعلى و أشرف» «١» (انتهى).

إن قلت: إن كانت النفس علّة تامّة و فاعلة للفعل باختيارها من دون دخالة شيء آخر من الخارج فلما ذا صدر الفعل
الفلاني منها في اليوم دون الأمس مع أنّ المعلول لا ينفك عن علته التامة؟

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 تعالى مختار و اختياره عين ذاته،
و لازمه تخصيص فعله (و هو خلق حادثة فلانيّة كخلق الشمس و القمر) بزمن خاص لا من الأزل.

و الحاصل: أنّه يمكن قياس فعل العبد من هذه الجهة على فعل الله، فهل العالم قديم؟ لا إشكال في حدوثه، فهل
العلّة التامة 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 تعالى بما له من الاختيار كان سبباً و علّة، و هكذا الكلام في أفعال العباد من هذه الجهة و إن كان
يتفاوت مع أفعاله تعالى من جهات أخرى.

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 عقلية لم يكن هناك معنى للالتزام بالتخصيص
فيها، لكن الصحيح أنّها ليست قاعدة عقلية مبرهنة بل هي قاعدة وجدانية، إذن فلا بدّ من الرجوع في هذه القاعدة إلى
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
إلى الوجود و العدم و إن كانت متساوية لكنّها كافية

في إيجاد المطلوب بلا حاجة إلى ضمّ شيء آخر إليها لأجل تحقّق أحد الطرفين، فلا يجرى فيه قاعدة «إنّ الشيء ما
لم يجب لم يوجد» و إلّا لزم الخلف، لأنّ السلطنة لو وجدت لا بدّ من الالتزام بكفائتها «١». (انتهى ملخصاً).

و فيه: إنّنا لا نجد فرقاً بين مفهوم السلطنة و الاختيار، و ما ذكره ليس أمراً جديداً فقد عبّر بالسلطنة بدل الاختيار كما
عبّر بعض آخر بهجوم النفس (فإنّه عبارة أخرى عن أعمال الاختيار أى الاختيار الفعلي) أو الطلب الموجود في النفس فلو
لم يكن وجود الاختيار كافياً في حلّ هذه المشكلة فالتعبير عنه بعبارة أخرى لا يفيد في حلّها أيضاً فإنّه يبقى السؤال في
أنّ هذه السلطنة متساوية النسبة إلى الوجود و العدم فترجيح أحد الطرفين يحتاج إلى 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 معنى لتخصيص فعل بزمن دون زمان، فلا يبقى طريق لحلّ هذه المشكلة إلّا ما
عرفت سابقاً.

أدلة القائلين بالاختيار:

و أمّا القائلون بالاختيار فاستدلّوا لمقاتلتهم بوجوه أيضاً:

الوجه الأوّل: ما هو مشترك بين الإلهيين و الماديين و هو الرجوع إلى الوجدان، فإنّ الضرورة قاضية باستناد أفعالنا
إلينا على تعبير المحقّق الطوسي رحمه الله (و المراد من الضرورة في كلامه ضرورة الوجدان لا ضرورة دليل العقل).

و توضيحه: أنّ الوجدان على نوعين: الوجدان الفردي و الوجدان العمومي، أمّا الوجدان الفردي فهو قاض بوجود
الفرق الواضح بين أفعالنا نظير ضربان القلب و جريان الدم في العروق و حركة يد المرتعش، و بين أفعال أخرى لا تصدر

من الإنسان إلّا بعد التصوّر والتصديق والإرادة سواء صدرت من الإنسان بلا تأمل ومشقة وبمجرد تعلّق الإرادة والمشية عليه كحركة اليد غير المرتعش فإنّها تتحقّق بمجرد الإرادة، أو لا تتحقّق بمجرد الإرادة بل تحتاج إلى حصول مقدمات ومبادئ كسيلان الدموع، فلا إشكال في أنّ الوجدان حاكم على عدم

اختيارية القسم الأول كما لا إشكال في أنّه يقضى باختيارية القسم الثاني والثالث، بل لو اقيمت صورة الف برهان على العكس نعلم إجمالاً بوجود اختلال في بعض مقدماته، لأنّه لا يقاوم الوجدان.

وأما الوجدان العمومي فلا إشكال أيضاً في أنّ جميع العقلاء من الإلهي والمادّي حتّى القائلين بمذهب الجبر يحكمون بأنّ المسئول في الجرائم والتخلّفات والجنائيات إنّما هو الإنسان نفسه، فيذمّونه ويجعلون لشخص المتخلّف غرامة معيّنة، والقول بالجبر يستلزم كون جميع المحاكم القضائية ظالمة ويستلزم أن يكون جميع المجازات ظلماً.

وبعبارة أخرى: أنّ أصل المجازاة واستحقاق الظالم لها وجداني وإن كانت كيفيتها وخصوصياتها اعتبارية ومجعولة من قبل المقتنّ المشرّع.

وهذا ممّا يقضى به الجبريون أيضاً بوجدانهم، والمنكر إنّما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان، نظير إنكار السوفسطائي لأصل الوجود والمثالي للوجود الخارجي، فلا إشكال في أنّ القائلين بهذه المقالات يعترفون في مقام العمل بوجود الأعيان الخارجية كالنار والماء والهواء والسيارات والطائرات فيطلبونها ويركبنها كسائر الناس من دون أي فرق.

كذلك العالم الجبري إذا قام في ميدان العمل ورأى نفسه في المجتمع البشري يلوم من غصبه حقّه ويشكو منه ويرى تعزيره وسجنه عدلاً بينما تكون جميع هذه الأمور على اعتقاده ظلماً وجوراً.

ويؤيّد ما ذكرنا من قضاء الوجدان بالاختيار ما رواه في أصول 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 إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدر؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «أجل يا شيخ، ما علوتم تلة ولا هبطتم بطن وادٍ إلّا بقضاء من الله وقدر» فقال له الشيخ:

عند الله أحسب عنائي يا أمير المؤمنين؟ فقال له: «مه يا شيخ فوالله لقد عظم الله الأجر في مسيركم وأنتم سائرون وفي مقامكم وأنتم مقيمون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين» فقال له الشيخ: وكيف لم تكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟ فقال له: «و تظنّ أنّه كان قضاء حتماً وقدرًا لازماً؟ إنّ لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر

والنهي والزجر من الله وسقط معنى الوعد والوعيد فلم تكن لائمة للمذنب ولا محمداً للمحسن ولكان المذنب أولى بالاحسان من المحسن ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان، وقدريّة هذه الامة مجوسها، إنّ الله تبارك وتعالى كلّف تخييراً ونهى تحذيراً وأعطى القليل كثيراً ولم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً ولم يملك مفوضاً ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً، ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار».

فأنشأ الشيخ يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا

أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً جزاك ربك بالاحسان احساناً «١»

و فى نقل آخر «٢» رواه العلامة المجلسى فى البحار بعد ذكر ما مرّ: ثمّ تلا عليهم «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» و فى نقل ثالث فى البحار «٣» أيضاً بعد عدّه عليه السلام الموارد العشرة من قضاء الله تعالى و قدره قال: «كلّ ذلك قضاء الله فى أفعالنا و قدره لأعمالنا».

و هذا الحديث الذى هو من غرر الأحاديث و محكمات الأخبار المأثورة عن المعصومين عليهم السلام الذى تلوح عليه آثار الصديق ناظر إلى تفسير القضاء و القدر بالقضاء و القدر التشريعيين (كما ورد فى ذيله) ثمّ تمسّك لإثبات بطلان مقالة الجبريين و القدريين بالوجدان الصريح من عشرة وجوه: أحدها: الثواب و الآخر: العقاب و الثالث: الأمر الرابع: النهى ... إلى آخر ما ذكره عليه السلام فإنّه لا يجتمع الثواب مع الجبر على الطاعة و لا العقاب مع الجبر على المعصية كما أنّه لا معنى للأمر على فرض الجبر على الطاعة لأنّه تحصيل للحاصل، و لا فى فرض الجبر على المعصية فإنّه تكليف بما لا يطاق، و هكذا مسألة اللائمة و المحمّدة و السؤال و العتاب كلّ ذلك لغو أو ظلم على القول بالجبر، و هو أمر واضح لكلّ أحد.

الوجه الثانى: ما يختصّ بالالهيّين و هو «دليل العدالة» و هو أنّ الجبر ينافى عدله تعالى كما أنّ القول بالتفويض ينافى التوحيد و يلزم منه خروجّه تعالى عن سلطنته، و قد نصّ على هذا

المعنى أبو الحسن الرضا فى عبارة و جيزة لطيفة و قد سأل عنه الراوى و قال: الله فوّض الأمر إلى العباد؟ قال: الله أعزّ من ذلك. قلت: فيجبرهم على المعاصى؟ قال: «الله أعدل و أحكم من ذلك» «١».

و قد أجاب عنه الأشاعرة بوجهين:

أحدهما: من طريق إنكار الحسن و القبح العقليّين و إنّ الظلم ليس قبيحاً على البارى تعالى.

ثانيهما: أنّه لو سلّمنا و قبلنا الحسن و القبح عند العقل إلّا أنّه لا يصدق الظلم على أفعاله تعالى حتّى يحكم العقل بقبحه لأنّها تصرّفات فى ملك نفسه و له أن يتصرّف فى ملكه بما يشاء كيف يشاء لا يسأل عمّا يفعل.

و يجاب عن الوجه الأوّل: بأنّه سفسطة مخالفة للوجدان، مضافاً إلى أنّه مستلزم لانهدام أساس المذهب و هو معرفة البارى لأنّها مبنية على قبول وجوب التحقيق عن وجوده تعالى، و هو مبنى على وجوب شكر المنعم و وجوب دفع الضرر المحتمل و قبح تركهما، و كذلك معرفة النبى صلى الله عليه و آله لأنّها أيضاً متوقّفة على قبح اعطاء الله تعالى المعجزة بغير النبى الصادق لمقام النبوة و إلّا لو لم يكن اعطائه بالشیطان مثلاً قبيحاً لم تثبت النبوة و الرسالة و لم يحكم العقل بوجوب النظر إلى دعوى من يدعى النبوة و معجزته.

و عن الوجه الثانى: بأنّه لا دليل على جواز تصرّف الإنسان مثلاً فى مملوكاته مطلقاً بما شاء و كيف يشاء، فلا يجوز له مثلاً إحراق أمواله بل العقل يحكم بخلافه و بجواز التصرفات غير القبيحة، كذلك بالنسبة إلى أفعال البارى تعالى 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 الله تعالى أراد طاعة عبده و أنّ ذات العبد مقتضية للطاعة فبعثه و زجره تحصيل للحاصل، و إمّا أن لا تكون ذاته مقتضية للطاعة بل لها اقتضاء العصيان فيكون بعثه أو زجره تكليفاً بما لا يطاق و كلاهما ينافيان حكمة البارى تعالى.

و هذا الوجه تامّ حتّى بناءً على إنكار الحسن و القبح العقليّين، لأنّ كونه تعالى حكيماً ثابت بالنقل.

نعم أنه وارد على مقالة من يقول: بأن الجبر في أفعال الإنسان ينشأ من إرادة الله تعالى و مشيئته الأزلية، و لا تدفع قول من يرى أنه ناش من عوامل أخرى أمّا نفسانية ذاتية للإنسان كعامل الوراثة، أو خارجية عن ذاته كعامل الطبيعة و المجتمع إذا كانت قابلة للتغيير و لو جبراً.

ثم إن المحقق الخراساني رحمه الله أورد مسألة الجبر و الاختيار في مبحث التجري أيضاً، ثم ذكر هذا الوجه تحت عنوان «إن قلت» و أنه ما فائدة انزال الكتب و إرسال الرسل؟ و أجاب عنه بأن فائدة انزال الكتب و إرسال الرسل هو انتفاع من حسنت سريره منها و تكامله بها، و إتمام الحجة بالنسبة إلى من خبث سريرته.

أقول: هذا البيان مثله من مثله بعيد جداً لأنه لا معنى للانتفاع أو إتمام الحجة بناءً على العلية التامة في مقام الذات، اللهم إلاً أن يقال إن مقصوده من العلية إنما هو الاقتضاء لا العلية التامة، و لكن هذا عدول عن ظاهر كلامه و من يقول بمقالته و يحذو حذوه. هذا تمام الكلام في الأدلة العقلية لمذهبي الجبر و الاختيار.

الأدلة العقلية على القول بالاختيار:

و أمّا الأدلة العقلية: من الآيات و الروايات فهي كثيرة لكل من الطرفين، فالجبريون استدّلوا بطوائف خمسة من الآيات التي تدلّ بظاهرها على أن الفاعل إنما هو البارئ تعالى فقط (و لعل من مناشئ القول بالجبر هو ظاهر هذا القبيل من الآيات مع الجمود على ظواهرها من دون ملاحظة سائر الآيات و القرائن العقلية):

الطائفة الاولى: ما تدلّ على أنه تعالى خالق لكل شيء كقوله تعالى: «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» (١) و قوله تعالى: «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (٢) و قوله تعالى: «فَأَقْبِلُوا إِلَيْهِ يَزِفُونَ قَالَ أَ تُعْبَدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (٣).

و الجواب عنها: أمّا الآيتان الأوليان فالمراد من «كل شيء» فيهما إنما هو الذوات و الأعيان الخارجية بقرينة أن الكلام فيهما و فيما قبلهما من الآيات إنما هو في خلق السموات و الأرض و بقرينة أوائل الآية الثانية و هو قوله تعالى: «قُلْ أَ فَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعاً وَ لَا ضَرّاً» فإنه وارد في ما اتخذه شركاء لله تعالى و ليست ناظرة إلى أفعال الإنسان كما لا يخفى.

و أمّا الآية الثالثة فهي أيضاً ناظرة إلى أوثانهم بما هي أوثان و ذوات خارجية لا بما هي أعمال، و الشاهد على ذلك قوله تعالى «ما تنحتون» فإن كلمة «ما» هنا موصولة لا مصدرية، و بالجملة يستفاد من مجموع هذه القرائن أن هذا القبيل من الآيات منصرفة إلى الأعيان و الذوات الخارجية، كما يشهد على ذلك كلمة «شيء» حيث إنها أيضاً تنصرف إلى خصوص الأعيان غالباً و لا يطلق على العمل.

هذا- و لو سلمنا عموم هذه الآيات بالنسبة إلى الأفعال أيضاً، لكن قد عرفت أن إسناد العمل إلى الله تعالى لا يمنع عن إسناده إلى الإنسان نفسه، لأن أحدهما في طول الآخر، و هو معنى الأمر بين الأمرين كما سيأتي تفصيلاً إن شاء الله.

الطائفة الثانية: الآيات التي تدلّ على نفى المشيئة عن العبد نحو قوله تعالى: «وَ مَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (١).

و الجواب عنها: أن مقتضى مذهب الأمر بين الأمرين عدم استقلال مشيئة العبد عن مشيئة الله تعالى و إن كانت إرادة العبد و اختياره في طول ارادته و إن الله أراد أن يختار العبد و يريد الفعل الفلاني كما سيأتي في توضيح الأمر بين الأمرين مزيد بحث لذلك، فمشيئة العبد حينئذ لا تنفك عن مشيئة الله أبداً، و هذا لا ينافي الاختيار كما لا يخفى.

الطائفة الثالثة: الآيات التي تدلّ على نفى الفعل عن العباد كقوله تعالى: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (٢).

و يمكن الجواب عنها بوجهين:

الجواب الأول: أن المراد منه نفى استقلال العبد في التأثير و كون الفاعل المستقل هو الله

تعالى. و بعبارة أخرى: كما أن الوجود بالأصالة مختص بذاته تعالى، و غيره موجود بإرادته، فكذا الأفعال الإنسانية منسوبة إلى الله تعالى بالأصالة و منسوبة إلى العباد بسبب أن الله تعالى أعطاهم القدرة و الاختيار و القوة.

الجواب الثاني: أن هذا التعبير وارد في شأن غزوة بدر التي تختص بالامدادات الغيبية و نزول الملائكة حيث إن القتل إما أن يكون قد تحقق بأيدي الملائكة، فسلب القتل عن المقاتلين لا بأس به، و إما أن يكون قد صدر من المقاتلين مع نصرة من الملائكة فكذا يمكن سلب القتل عنهم بهذا الاعتبار، أي لو لا الامداد الغيبية و نصرة الملائكة لم تقدرُوا على شيء، و حينئذ يصدق قوله تعالى: «وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ».

هذا بالنسبة إلى الفقرة الأولى، و أما الفقرة الثانية فالمراد منها أن تأثير الرمي كان من الله تعالى، أي و ما رميت إذ رميت رمياً مؤثراً، و الشاهد على هذا وجود إسنادين في الآية، فكما أنه تعالى يسند الرمي إلى نفسه يسنده إلى رسوله أيضاً، و هذا يشهد على أن المقصود من الرمي الأول إنما هو رمي التراب أو الحصى، و من الرمي الثاني تأثيرها في قبض عيون الناظرين كما في الروايات (١)، و بالجملة الفقرتين كليهما تفسران بالقرينة المقامية الموجودة في الآية.

الطائفة الرابعة: ما تدل على أن الإيمان و العمل بجعل الله تعالى و بمساعدته نحو قوله تعالى:

«رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَ تَقَبَّلْ دُعَاءِ» (٢) و قوله تعالى: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» (٣).

و الجواب عنها أوضح من الجواب عن الطائفة السابقة عليها، فإنها من قبيل التعبير الرائج بيننا من أن التوفيق بيد الله، و التوفيق عبارة عن تهئية أسباب الخير و مقدمات العمل الصالح على حد الاقتضاء و الاعداد لا العلوية التامة كما لا يخفى، و أما المراد من كتابة الإيمان فهو إثبات

(١) فقد ورد في الروايات أن النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال لعلي عليه السلام: «ناولني كفاً من حصي و ناوله و رمي به في وجوه قريش فما بقي أحد إلا امتلأت عيناه من الحصى» (تفسير البرهان ذيل الآية ١٧ من سورة الأنفال) و في الدر المنثور ذيل نفس الآية: «أخذ رسول الله قبضة من تراب فرمى بها».

الإيمان و استقراره في القلب، و المستفاد من الآية بقرينة الآيات السابقة عليها أن الحب في الله و البغض في الله يوجب ثبوت الإيمان و رسوخه في القلب، فهو بمنزلة الجزاء و النتيجة لعمل اختياري صالح للإنسان، أي التولي و التبري في الله، فلا ينافي كونه اختياريًا، فإن ما يكون بعض مقدماته اختياريًا اختياري.

الطائفة الخامسة: آيات الهداية و الضلالة و التي تسندهما إلى الله تعالى و هي كثيرة:

منها: قوله تعالى: «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (١).

و منها: قوله تعالى: «وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (٢).

و منها: قوله تعالى: «مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَ مَنْ يَشَأِ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (٣).

و منها: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (٤).



و منها: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا» (٥).

و الجواب عنها أيضاً واضح، و لكن قبل بيان الجواب الأصلي و المختار نقل هنا ما قاله بعض الأعلام في مقام الجواب عنها، و هو أن الهداية على معانٍ ثلاثة:

المعنى الأول: أن الهداية بمعنى إراءة الطريق و منه قوله تعالى: «وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (٦).

المعنى الثاني: أنها بمعنى الإيصال إلى المطلوب، و منه ما مرّ آنفاً من قوله تعالى: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أُحْبِبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» فإنّ ما على النبي صلى الله عليه و آله إنّما هو إراءة الطريق فقط لا الإيصال إلى المطلوب (و المراد من الإيصال اعداد المقدمات و التوفيق الموصل إلى المقصود).

الثالث أنّها بمعنى ترتّب الثواب على العمل، و تقابلها الضلالة بمعنى حبط الأعمال، و منه قوله تعالى: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسًا لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالُهُمْ» (١).

أقول: إن كان مراده تفسير الضلالة بالمعنى الأخير كما يظهر من بعض كلماته فهو واضح الإشكال، فإنّ كثيراً من آيات الضلالة لا تلائم هذا المعنى و لا دخل لها بمسألة الثواب و العقاب، و إن كان المراد إنّ كلّاً من هذه المعاني الثلاثة للهداية تقابله الضلالة فهو حقّ لا ريب فيه، فإنّ كثيراً من آيات الضلالة بمعنى سلب التوفيق و عدم اعداد المقدمات نحو المطلوب كما ذكره كثير من المحقّقين، و هذا أيضاً أمر اختياري، لأنّ التوفيق و كذا سلبه من قبل الله لا يكون بلا دليل بل هو ناشٍ عن بعض أعمال الإنسان الحسنة أو السيئة أو نيّاته و صفاته الحسنة و الخبيثة.

و المختار في الجواب - عن مسألة الهداية و الضلالة في القرآن - هو ما يستفاد من نفس الآيات الكريمة، تارةً: على نحو الإجمال و اخرى: على نحو التفصيل:

فالجواب الإجمالي: ما جاء في ذيل بعض الآيات المزبورة (و هو قوله تعالى: «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ») فإنّ قوله «و هو العزيز الحكيم» إشارة إجمالية إلى أنّ مشيئة الله 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 مشيئته ناشئة من كليهما معاً لا من القدرة فقط، فإذا علمنا بأنّ إرادته تنشأ من الحكمة فإضلاله أو هدايته مبنية على ما يصدر من العباد أنفسهم من الأعمال السيئة أو الحسنة، و على 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 إلى الهداية نظير قوله تعالى:

١- «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (٢).

٢- «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ» (٣).

٣- «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (١).

٤- «قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ» (٢).

٥- «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ» (٣).

و المراد من التقوى هنا ظاهراً هو حالة قبول الحقّ و عدم اللجاج.

و بالنسبة إلى الضلالة نظير قوله تعالى:

١- «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (٤).

٢- «فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (٥).

٣- «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ» (٦).

٤- «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ» (٧).

٥- «كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ» (٨).

٦- «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» × (٩).

فالمستفاد من الطائفة الأخيرة من الآيات أن أسباب الضلالة عبارة عن الفسق و الظلم و الكذب و الكفر و الإسراف و الريب و الاصرار على الكفر، و هي بأجمعها أمور اختيارية تصدر من الإنسان و توجب سلب توفيقه و قدرته على الهداية، فيضل عن طريق الحق بسوء اختياره، و لا إشكال في أن الآيات المطلقة التي تسند الهداية أو الضلالة إلى الله تعالى مطلقاً تقيد بهذه الآيات طبقاً لقاعدة الإطلاق و التقييد و تفسر بها، و يستنتج أن هدايته فيض من

جانبه يفاض على النفوس المستعدة و القلوب المطهرة بالأعمال الصالحة، كما أن الضلالة عبارة عن قطع الفيض و الاستعداد و التوفيق عن النفوس غير المساعدة و ذلك بسبب الأعمال السيئة و النيات الخبيثة الصادرة عنهم، فهذه الآيات مضافاً إلى أنها غير دالة على مذهب الجبر، ظاهرة بل كالصريحة في مذهب الاختيار، لأنها بعد ضم بعضها إلى بعض تدل على أن الهداية و الضلالة ناشئتان من الإنسان نفسه و إن كان ذلك بتسبب إلهي من باب أن الأسباب تستمد قوتها من ساحته المقدسة، و من هنا تنسب المسببات إليه تعالى أيضاً حقيقة.

الآيات الدالة بصراحاتها على نفى الجبر:

ثم إن هناك آيات كثيرة تدل على الاختيار بصراحاتها أو ظهورها، و هي على طوائف عديدة:

الطائفة الاولى: ما ينطق بمذهب الاختيار بالصراحة: نحو قوله تعالى «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرُوا وَ إِنَّمَا كَفَرُوا» (١) فإنه يدل بوضوح على الاختيار خصوصاً بملاحظة ما قبله من الآية: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (٢) (و المشيخ بمعنى الخليط) فإنه يستفاد منه أن الإنسان بحسب الفطرة مخلوط و معجون من أسباب الهداية و الضلالة و لذلك يكون في موقف الابتلاء و الامتحان بإراءة الطريق و هداية السبيل، فهو إما يشكر فيهدى، و إما يكفر فيضل. و هو مجموع ما يستفاد من الآيتين، و نحو قوله تعالى: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (٣).

و قوله تعالى: «إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» × (٤).

و قوله تعالى: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ» (٥).

الطائفة الثانية: ما يدل على أن الإنسان رهين لأعماله، و لازمه كونه مختاراً و إلا لا يكون مرتهاً بها:

منها: قوله تعالى: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (١).

و منها: قوله تعالى: «كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ» (٢).



و منها: قوله تعالى: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (٣).

الطائفة الثالثة: ما يدل على حسرة أهل النار و تمنّيهم الرجوع إلى الدنيا لجبران ما فاتهم من الإيمان و الأعمال الصالحة، فلو كانوا مضطرين في أعمالهم لم ينفعهم الرجوع إلى الدنيا و لو ألف مرة.

منها: قوله تعالى: «قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ» (٤).

و منها قوله تعالى: «وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ» (٥).

و منها قوله تعالى: «لَوْ أَن لِي كَرَّةٌ فَأَكُونُ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (٦).

و كيف ينطق إنسان بذلك إذا لم ير نفسه مختارة؟

الطائفة الرابعة: جميع الآيات الدالة على ترتب الثواب و العقاب و المدح و الذمّ و السؤال و العتاب على أعمال العباد، فإنها مع القول بالجبر لا معنى لها و لا تكون مقبولة لدى العقل السليم بل تكون خطابات غير معقولة و كلمات مزورة باطلة (العياذ بالله).

الطائفة الخامسة: جميع الأوامر و النواهي الواردة في الكتاب الكريم الدالة على تكليف الناس، فإن لازم مذهب الجبر خلوها عن المغزى و المحتوى و لغوية تبليغ الأنبياء و جميع معلّمى الأخلاق، لأنها إما أن تكون تحصيلاً للحاصل أو تكليفاً بالمحال كما لا يخفى على أرباب النهى.

الطائفة السادسة: جميع الآيات الدالة على الامتحان و الاختيار كقوله تعالى: «أَحْسِبْ

النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (١).

الطائفة السابعة: مجموع الآيات الدالة على إسناد الأفعال إلى العباد حقيقة و هي كثيرة جداً كقوله تعالى: «الَّذِي يُؤَسُّسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ» فإن نسبة إيجاد الوسوسة في صدور الناس إلى الجنّ و الانس دليل على أنها مستندة إليهم حقيقة لا مجازاً، و القرآن مشحون بمثل هذه الآيات.

و بها نجيب عن طائفة من الجبريين الذين يقولون: بأنّ إسناد الأفعال إلى العباد في الآيات الكريمة إسناد مجازى و إنّ عادة البارئ تعالى جرت على أعمال إرادته عند إرادة الإنسان و إنّ العلّة التامة إنّما هو إرادة الله فقط، فإنّ هذا يناهى ظهور هذه الإسنادات بكثرتها في الحقيقة، فإنّ حملها كلّها على المجاز مجازفة جداً.

إلى هنا تمّ الكلام فى الأدلّة النقلية و العقلية الدالة على نفى الجبر و التفويض.

بقى هنا امور:

الأول: فى مسألة الأمر بين الأمرين

و هو مذهب أهل بيت العصمة الذين لا يزالون يدعون إليه فى مقابل مذهبى الجبر و التفويض، و قد وردت من جانبهم فى هذا المجال روايات كثيرة فى الجوامع المعتمدة للحديث، و حيث إنّ بعض القائلين بهذا المذهب انسحب بالمآل إلى مذهب الجبر كمن يقول: بأنّ العلّة النهائية فى إرادات الإنسان إنّما هى حسن سريره أو سوءها، كما أنّ بعضاً آخر انجرّ إلى مذهب التفويض كذلك، فلا بدّ أوّلًا من تفسير الأمر بين الأمرين و بيان حقيقته ثمّ إيراد جملة من تلك الروايات الماثورة عنهم عليهم السلام.

فنقول: إنّ «الأمر بين الأمرين» عبارة عن الجمع بين الأصلين: التوحيد الأفعالي (أى فاعليته تعالى فى الأفعال كلّها) و العدالة، فإنّ حقيقة هذا المذهب أنه لا يخرج البارى تعالى عن

سلطانه المطلق فى جميع الأشياء حتّى فى الأفعال الاختيارية للإنسان، هذا من جانب، و من جانب آخر لا يتّهمه بإجباره العباد على المعاصى ثمّ أخذهم بالعذاب.

و قد ورد عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «من زعم أنّ الله يأمر بالفحشاء فقد كذب على الله و من زعم أنّ الخير و الشرّ إليه فقد كذب على الله»

و عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون و الله أعزّ من أن يكون فى سلطانه ما لا يريد»

فلا يخفى أنّه جمع فى هذين الخبرين بين عدالته تعالى و عدم ظلمه على العباد بإجبارهم و تكليفهم بما لا يطيقون و لا يقدرّون على إتيانه أو على تركه و بين سلطانه و توحيده فى جميع الأفعال.

و عن اسماعيل بن جابر قال: كان فى مسجد المدينة رجل يتكلّم فى القدر و الناس مجتمعون قال: فقلت يا هذا أسألك؟ قال: سل قلت: قد يكون فى ملك الله تعالى ما لا يريد؟ قال: فأطرق طويلاً ثمّ رفع رأسه إلىّ فقال: يا هذا لئن قلت أنّه يكون فى ملكه ما لا يريد أنّه لمقهور، و لئن قلت لا يكون فى ملكه إلّا ما يريد أقررت لك بالمعاصى قال: فقلت لأبى عبد الله عليه السلام سألت هذا القدرى فكان من جوابه كذا و كذا، فقال: «لنفسه نظر أمّا لو قال غير ما قال لهلك»

«٣»، (و المراد منه أنّه بسبب هذا الجواب أنجى نفسه من هلكة الكفر و العذاب لأنّ كلّ واحد من الأمرين الجبر و التفويض ينتهى إلى الكفر أحدهما يوجب سلب العدالة عنه تعالى عن ذلك و ثانيهما يوجب الشرك فى الأفعال).

فقد ظهر لك أنّ معنى الأمر بين الأمرين أنّ أفعال العباد تكون باختيارهم و إرادتهم و لذلك يكونون مسئولين و يجزون بالثواب أو العقاب فى مقابل طاعتهم أو معصيتهم، و لكن فى نفس الوقت و من جانب آخر تستند أفعالهم إلى البارى تعالى حقيقة لأنّ اختيارهم من جانب الله و تفاض إرادتهم من ناحيته تعالى إليهم فى كلّ لحظة لحظة و هو القيوم عليهم و على أفعالهم و جميع الأشياء، و ليس شىء منها خارجاً عن سلطانه و سطوته، فاختيار الإنسان و إرادته ينشأ من اختياره تعالى الذى أفاضه عليه و حيث إنّ أفعال الإنسان الاختيارية ناشئة من

اختياره و إرادته تعالى فهى ناشئة حقيقة من اختيار الله و إرادته، لأنّ إرادة الملزوم لا تنفك عن إرادة اللزوم، فهذا هو الأمر بين الأمرين.

فهو كما ذكره بعض الأعلام نظير ما إذا فرضنا أنّ يد العبد مشلولة لا يتمكّن من تحريكها إلّا مع إيصال الحرارة إليها بالقوة الكهربائية، فأوصل المولى القوة إليها بوساطة سلك الكهرباء الذى يكون زرّه بيد المولى فقام العبد باختياره بفعل حسن أو قبيح، و المولى كان يعلم بذلك فحينئذ يكون الفعل اختيارياً للعبد و يستند إليه حقيقة لأنّه صدر منه باختياره، و يستند إلى مولاه أيضاً حقيقة لأنّ السلك بيد المولى و هو الذى يعطى القوة للعبد آنأ فأنأ.

نعم ما يستند إلى العبد إنّما هو نسبة المسئولية، و ما يستند إلى المولى إنّما هو نسبة الخالقية كما لا يخفى.

الثانى: دوافع القول بالجبر

و هى على ثلاثة أنواع: فلسفية، روحية (نفسانية)، سياسية.

أمّا الأسباب الفلسفية فهى امور:

١- ملاحظة تفاوت الأشخاص من حيث الذاتيات والاستعدادات، فبعضهم ذو سريرة حسنة و لبعضهم الآخر سريرة سيئة خبيثة من أول الأمر و قبل التأثير بتربية مربّ و تعليم معلّم من الخارج.

٢- 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 و ضيعة دنئة غالباً.

٣- الانغمار في مسألة التوحيد الأفعالي و توهم أنّه لا يلائم فاعلية غير الله تعالى في أفعاله.

٤- عدم القدرة على 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 على حدّ الاقتضاء و العلّة الناقصة، فربّ إنسان له سريرة حسنة لكن بسوء اختياره يهوى إلى النار، و ربّ إنسان له سريرة سيئة ينجو بحسن اختياره و يعمل على تحسين سريرته و خلقياته و يكون من أهل الجنة.

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 بأقصى مراتبه لا ينافي القول بالاختيار كما عرفت تفصيل الكلام فيه و لا حاجة إلى مزيد توضيح أو تكرار.

و أمّا السبب الروحي و النفساني فهو ما يحاوله الإنسان عند الفشل و الهزيمة من سلب المسؤولية عن نفسه و إسناد العلّة و السبب إلى أمر آخر جبري فيقول: «إنّي سيئ الحظّ» مثلاً أو يقول: «فلان حسن الحظّ» و هكذا الحال في تبريره لسلوكه الشائن و أفعاله الشريرة من أجل التخلص من الضغط الروحي و الملامات الوجدانيّة فيقول: «أراد الله هكذا و لم يكن فعلي تحت اختياري و إرادتي، بل كان مقدراً من قبل، و لا يمكن الفرار عن تقديره تعالى» أو «لا يمكن الفرار عن جبر المحيط و الدوافع» إلى 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 قوى الانحراف في طرح مسألة الجبر و القضاء و القدر لتوجيه تحكّماتهم و جنائياتهم و بغرض تسليم الناس في مقابل رغباتهم الشريرة و لتخدير أفكارهم و التقدّم في مقاصدهم الخبيثة، كما نسب في التاريخ إلى جنود المغول و كما جاء في كلمات بعض الأعظم «أنّ الجبر و التشبيه امويان و العدل و التوحيد (أو التوحيد و التنزيه) علويّان» و معناه أنّ بني اميّة كانوا ينشرون مذهب الجبر لتوجيه جنائياتهم.

الثالث: في معنى السعيد سعيد في بطن امّه ...

أمّا ما استند به المحقّق الخراساني رحمه الله من الحديثين (حديث:

«السعيد سعيد في بطن امّه و الشقي شقي في بطن امّه» و حديث «الناس معادن كمعادن المذهب و الفضّة»

(. و هما ممّا ورد في منابع الفريقين، فأما الرواية الاولى

فقد رواها الكنانى عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «الشقي من شقى في بطن امّه
الخبر»

«١»، و من طريق العامة «٢» رواها

عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وآله بنفس التعبير.

و أمّا الرواية الثانية

فقد رواها الكليني رحمه الله عن سهل عن بكر بن صالح رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّة فمن كان له في الجاهلية أصل فله في الإسلام أصل»

كما أنّها رويت أيضاً من طريق العامة «٢» عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله بتقديم الفضّة على الذهب. و كيف كان يمكن تفسير مجموع الحديثين بوجهين:

الوجه الأول: حمل قوله صلى الله عليه وآله

«السعيد سعيد في بطن أمّه و الشقي شقي في بطن أمّه»

على علم البارئ تعالى بأنّه سيكون كذلك كما فسّره المعصوم عليه السلام بذلك في رواية أخرى

رواها ابن أبي عمير قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله عليه و آله «الشقي من شقي في بطن أمّه و السعيد من سعد في بطن أمّه» فقال: «الشقي من علم الله و هو في بطن أمّه أنّه سيعمل أعمال الأشقياء، و السعيد من علم الله و هو في بطن أمّه أنّه سيعمل أعمال السعداء ... الحديث»

«٣»، فلا إشكال في أنّ الحديث بهذا المعنى يخرج عن ظاهره و لا ينافي اختيار الإنسان في أعماله كما لا يخفى.

الوجه الثاني: ما ينطبق على كلا الحديثين و هو الحمل على اختلاف الاستعدادات و المقتضيات الذاتية للأفراد، و الروايتان كلتاهما تعبّران عن أنّ الناس يختلفون من ناحية الاستعداد الذاتي للطاعة أو العصيان، فبعضهم قريب إلى الطاعة في ذاته و بعض آخر قريب إلى المعصية كذلك، لكن لا على حدّ الإلزام و العلة التامة بل على حدّ الاقتضاء، نظير ما نشاهده من اختلاف الأفراد في استعدادهم للصيام مثلاً فبعضهم يجد في نفسه استعداداً للصوم أكثر من الآخر، إلّا أنّ هذا لا يعنى أنّه مجبور على الصيام و أنّ الآخر مجبور على تركه، و هكذا في الأمور العارضة على الذات كالتفاوت الجغرافي و اختلاف المناطق في الحرارة الجوية في المناطق الحارة أو الباردة أو لجهة شغلية كالتفاوت الموجود بين الخبّاز و البقال بالنسبة إلى

الصيام في شهر رمضان، و الحاصل أنّ صاحب الاستعداد القوي للصيام و كذا من يعيش في المناطق الباردة مثلاً يكون أقرب إلى طاعة الله من غيره و بهذه المناسبة يعدّ أقرب إلى السعادة من غيره من دون أن يكون ذلك علة تامة للطاعة أو المعصية.

إن قلت: سلّمنا، و لكن أليس هذا الاختلاف بهذا المقدار مخالفاً للعدالة؟

قلنا: قد اجيب عن هذه الشبهة في لسان الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام ببيان واضح و هو

«إنّ أفضل الأعمال أحمرها». «١»

و توضيحه: أنّ التفاوت هذا إنّما يستلزم عدم العدالة فيما إذا لم تلاحظ تلك الخصوصية الذاتية أو العرضية في ميزان الأعمال و ترتّب الثواب و العقاب مع أنّه لا ريب في دخلها في ميزان الأعمال، فيكون أفضل الأعمال أحمرها و تلاحظ النسبة الموجودة بين الاستعداد و العمل، فمن كان له استعداد أكثر و فرض أفضل للطاعة و العمل الصالح يطلب منه عمل أوفر و حصيلة أكثر، و من كان بعكس ذلك ولديه استعداد أشدّ للمعصية ينتظر منه عمل أقلّ و حصيلة أخفّ و لا ريب

أن صلاة جاز المسجد في المسجد لا تعادل في الفضيلة مع صلاة من يكون بعيداً منه، و عين هذا الكلام يجرى في الاختلافات الذاتية و تفاوت الاستعدادات الخلقية.

الكلام في القضاء و القدر:

و حيث انتهى الكلام إلى مسألة الجبر و الاختيار ينبغي أن نتكلم بكلام موجز عن مسألة القضاء و القدر التي هي من أهم المسائل كتاباً و سنة و عقلاً لما بينهما من الصلة الوثيقة، و قد ورد الكلام في القضاء و القدر في الأخبار المأثورة عن أئمتنا عليهم السلام «٢».

و لا بدّ قبل بيان المختار في أصل المسألة من تقديم امور:

الأمر الأول: في أنه 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: أن الأولى أعم من الثانية من ناحية سعة شمولها لأعمال العباد و غيرهم فإن القضاء و القدر جاريان في جميع الكائنات بخلاف مسألة الجبر و الاختيار فإنها مطروحة في مجال أعمال الإنسان فقط.

ثانيهما: أن المسألة الأولى بلحاظ انتساب الأفعال إلى الله تعالى و المسألة الثانية بلحاظ انتساب الأفعال إلى العباد أنفسهم كما لا يخفى. و لكن مع ذلك فإن بينهما قرابة شديدة و ربط وثيق و إن أدلة المسألتين متقاربة جداً.

الأمر الثاني: أن القضاء و القدر في لسان الفلاسفة يأتي على معنيين:

أحدهما: القضاء و القدر العلميين، بمعنى أن القضاء عبارة عن العلم الإجمالي للباري تعالى بجميع الموجودات و هو عين ذاته تعالى، و أمّا القدر فهو علمه التفصيلي بجميع الموجودات و هو عين ذات الموجودات نفسها.

ثانيهما: القضاء و القدر العمليين التكوينيين، بمعنى أن القضاء هو خلق الصادر الأول الذي يتضمن جميع الموجودات و اندرج فيه العالم بتمامه، و القدر عبارة عن إيجاد الموجودات المتكثرة، و لا يخفى ما فيه من الإشكال في المباني.

الأمر الثالث: في معنى القضاء و القدر في اللغة و في لسان الآيات.

ففي مفردات الراغب: «القضاء فصل الأمر، قولاً كان ذلك (مثل قول القاضي) أو فعلاً (نحو قوله تعالى فقضاهن سبع سماوات) و كل واحد منهما على وجهين: إلهي و بشري ... إلى أن قال في مقام بيان الفرق بين القضاء و القدر: و القضاء من الله أخص من القدر لأنه الفصل بعد التقدير، فالقدر هو التقدير و القضاء هو الفصل بعد التقدير».

و أمّا المستفاد من موارد استعمالها في القرآن فهو أن القضاء هو الحكم القطعي الإلزامي تكوينياً كان أو تشريعياً، فالتكويني منه نظير ما جاء في قوله تعالى: «إِذَا قُضِيَ أَمْرٌ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^(١) و التشريعي ما جاء في قوله تعالى: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»^(٢)، و أمّا القدر فهو بمعنى تعيين المقدار إمّا تكويناً نحو قوله تعالى: «وَإِنْ

مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»^(١) و نحو قوله تعالى: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ»^(٢)، أو تشريعاً نحو قوله تعالى: «عَلَى الْمَوْسَىٰ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرُهُ»^(٣) الذي ورد في تعيين و تحديد تكليف المعسر و الموسع في متعة المطلقات اللاتي لم يفرض لهنّ المهر.

و المختار فى المقام الذى يلائم المعنى اللغوى و ظواهر الآيات و الروايات هو أنّ القضاء و القدر على نحوين: تشريعى و تكوينى، و المراد من القضاء التشريعى هو مطلق الواجبات و المحرّمات التى أمر المكلف بإتيانها أو نهى عن ارتكابها، و من القدر التشريعى هو مقدار هذه الواجبات و المحرّمات و حدودها و مشخصاتها، فمثلاً أصل وجوب الصّلاة قضاء الله، و وجوب إتيانها سبع عشرة ركعات فى الأوقات الخمسة قدره، و هكذا بالنسبة إلى الزّكاة و الصّيام و الحجّ و سائر التكليف، و من أوضح الشواهد على هذا المعنى و أتقنها ما مرّ من بيان المولى أمير المؤمنين عليه السلام حينما كان جالساً بالكوفة منصرفاً من صفّين و هو حديث طويل يشتمل على فوائد جمّة، و قد ورد فى ذيله: «ثمّ تلا عليه:» «وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» و لا إشكال فى أنّ المراد من القضاء فى هذه الآية إنّما هو القضاء التشريعى.

و أمّا المراد من القضاء و القدر التكوينيّ فهو نفس قانون العليّة و إنّ كلّ شىء يوجد فى عالم الوجود و كلّ حادث يتحقّق فى الخارج يحتاج إلى علّة فى أصل وجوده (و هو القضاء)، و فى تقديره و تعيين خصوصيّاته (و هو القدر) فمثلاً إذا انكسر زجاج بحجر فأصل الانكسار هو القضاء، أى عدم تحقّقه بدون العلّة، و أمّا مقدار الانكسار المناسب لقدر الحجر و شدة الاصابة فهو القدر.

لا يقال: «لو كان الأمر كذلك أى كانت جميع الكائنات محكومة لقانون العليّة و القضاء و القدر التكوينيّ لزم أن تكون أفعال العباد أيضاً محكومة لهذا القانون و يلزم منه الجبر» لأنّه قد مرّ سابقاً أنّ من قضاء الله التكوينيّ و قدره صدور أفعال العباد من محض اختيارهم و إرادتهم و أنّ الجزء الأخير للعلّة التامة فيها إنّما هو اختيار الإنسان الذى قضى الله عليه و قدره فى وجوده، و لذلك قلنا: أنّ إسناد الفعل إلى الإنسان حقيقى كما أنّ إسناده إلى الله تعالى فى نفس الوقت حقيقى أيضاً.

و الشاهد على ذلك ما هو المعروف من رواية ابن نباتة قال: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام عدل من عند حائط مائل إلى حائط آخر فقيل له: يا أمير المؤمنين، تفرّ من قضاء الله؟ قال: «أفرّ من قضاء الله إلى قدر الله عزّ و جلّ» «١».

فإنّه على كلا تفسيريه شاهد لما قلناه، فإن كان المراد منه القضاء و القدر التكوينيّ فمعناه أنّى أفرّ من قضاء الله التكوينيّ (و هو أصل سقوط الحائط المائل على الإنسان الموجب للجرح أو القتل) إلى قدره التكوينيّ 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 الله، و لكن هذا القضاء مقدّر و مشروط بعدم إعمال الإنسان اختياره و إرادته و بعدم عدوله و فراره منه إلى مكان آخر.

و إن كان المراد منه القضاء التكوينيّ و القدر التشريعى فمعناه أنّ موت الإنسان بالحائط المائل و إن كان بقضاء الله و إرادته و لكنّه تعالى أمر الإنسان تشريعاً بالعدول و الفرار، فكما أنّ موت الإنسان بالحائط من قضاء الله التكوينيّ يكون فرار الإنسان منه أيضاً من قدره التشريعى.

و لا يخفى أنّ الحديث على كلا المعنيين أصدق شاهد على أنّ شمول قانون العليّة لجميع الأشياء التى منها أفعال الإنسان الاختيارية لا ينافى اختياره و إرادته.

تفسير نمونه

آيه فوق، از آياتى است كه اشاره بمسئله مصونيت پيامبر ص از خطا و اشتباه و گناه مى كند و مى گويد: اگر امدادهاى الهى شامل حال تو نبود تو را گمراه مى ساختند ولى با وجود اين امدادها قادر به اين كار نخواهند بود و هيچگونه زيانى در اين راه به تو نمى رسانند.

به این ترتیب خداوند برای اینکه پیامبر ص بتواند در هر چیز سرمشقی برای امت باشد و الگویی برای نیکبها و خیرات گردد، و از عواقب دردناک لغزشهایی که ممکن است دامن یک رهبر بزرگ را بگیرد، برکنار باشد و امت از سرگردانی در مسئله اطاعت پیامبر ص در امان باشند و گرفتار تضاد در میان اطاعت و عدم اطاعت نشوند پیامبر خود را در برابر خطا و گناه بیمه می‌کند تا اعتماد کامل مردم را که از نخستین شرطهای رهبری الهی است بخود جلب نماید.

و در ذیل آیه یکی از دلایل اساسی مسئله عصمت بطور اجمال آمده است و آن اینکه: خداوند علوم و دانشهایی به پیامبر ص آموخته که در پرتو آن در برابر گناه و خطا بیمه میشود، زیرا علم و دانش (در مرحله نهایی) موجب عصمت است مثلاً پزشکی که آب آلوده‌ای را که به انواع میکربهای: وبا، مالاریا، و دهها بیماری خطرناک دیگر آلوده است و آن را در آزمایشگاه در زیر میکروسکوپ مطالعه کرده و اثر کشنده آن را به روشنی دریافته است، ممکن نیست از آن آب بنوشد، یعنی این علم به او مصونیت در برابر ارتکاب این عمل می‌دهد، در حالی که جهل به آن ممکن است موجب ارتکاب گردد.

همچنین سرچشمه بسیاری از اشتباهات جهل به مقدمات یا لوازم و عواقب یک کار است، بنا بر این کسی که از طریق وحی الهی و تعلیم پروردگارا آگاهی

تفسیر نمونه، ج ۴، ص: ۱۲۴

کامل از مسائل مختلف دارد، نه گرفتار لغزش میشود، نه گمراهی و نه گناه.

ولی اشتباه نشود با اینکه چنان علمی برای پیامبر ص از ناحیه خدا است ولی باز جنبه اجباری بخود نمی‌گیرد، یعنی هیچگاه پیامبر مجبور نیست به علم خود عمل کند بلکه از روی اختیار به آن عمل می‌کند، همانطور که طبیب مزبور با داشتن آگاهی از وضع آن آب آلوده اجباری به نوشیدن آن ندارد بلکه از روی اراده از شرب آن خودداری می‌کند.

و اگر گفته شود چرا پیامبر ص مشمول چنین فضل الهی شده است نه دیگران، باید گفت این به خاطر مسئولیت سنگین رهبری است که بر دوش او گذاشته شده است و بر دوش دیگران نیست زیرا خداوند به همان مقدار که مسئولیت می‌دهد، توان و نیرو می‌بخشد. (دقت کنید).

مشرکان مانند بسیاری از گناهکارانی که می‌خواهند با استتار تحت عنوان جبر از مسئولیت خلافاکاری‌های خود فرار کنند، معتقد به اصل جبر بوده‌اند، و می‌گفتند: هر کاری را ما می‌کنیم خواست خدا و مطابق اراده او است، و اگر نمی‌خواست چنین اعمالی از ما سر نمی‌زد، آنها در حقیقت می‌خواستند خود را از این همه گناه تبرئه کنند، و گر نه و جدان هر انسان عاقلی گواهی می‌دهد که بشر در اعمال خویش آزاد است نه مجبور، به همین دلیل اگر کسی ظلمی در حق او کند، ناراحت می‌شود و او را مؤاخذه می‌کند و در صورت "توانایی" مجازات می‌نماید، همه اینها نشان می‌دهد که مجرم را در عمل خویش آزاد می‌بیند، نه مجبور، و هرگز به این عنوان که عمل او مطابق خواست خدا است، حاضر تفسیر نمونه، ج ۶، ص: ۲۳

نمی‌شود از عکس العمل صرف نظر کند. (دقت کنید) البته این احتمال در معنی آیه نیز هست که آنها مدعی بوده اند سکوت خدا در برابر بت پرستی و تحریم پاره‌ای از حیوانات، دلیل بر رضایت او است زیرا اگر راضی نبود می‌بایست به نوعی ما را از این کار باز دارد.

و با ذکر جمله و لا آباؤنا می‌خواسته‌اند به عقاید پوچ خود رنگ قدمت و دوام بدهند و بگویند این چیز تازه‌ای نیست که ما می‌گوئیم، همواره چنین بوده است.

اما قرآن در پاسخ آنها به طرز قاطعی بحث کرده، نخست می‌گوید: تنها اینها نیستند که چنین دروغهایی را بر خدا می‌بندند" بلکه جمعی از اقوام گذشته نیز همین دروغها را می‌گفتند ولی سرانجام گرفتار عواقب سوء اعمالشان شدند و طعم مجازات ما را چشیدند" (كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا). «۱»

آنها در حقیقت با این گفته‌های خود، هم دروغ می‌گفتند و هم انبیاء را تکذیب می‌کردند زیرا پیامبران الهی با صراحت، بشر را از بت‌پرستی و شرک و تحریم حلال خداوند باز داشتند، نه نیاکانشان گوش دادند و نه اینها، با این حال چگونه ممکن است خدا را راضی به این اعمال دانست، اگر او به این اعمال راضی بود چگونه پیامبران خود را برای دعوت به توحید می‌فرستاد، اصولاً دعوت انبیاء خود مهمترین دلیل برای آزادی اراده و اختیار انسان است.

سپس می‌گوید: "به آنها بگو آیا راستی دلیل قطعی و مسلمی بر این ادعا دارید اگر دارید چرا نشان نمی‌دهید" (قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا) و سرانجام اضافه می‌کند که "شما به طور قطع هیچ دلیلی بر این ادعاها ندارید، تنها از پندارها و خیالات خام پیروی می‌کنید" (إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ).

در آیه بعد برای ابطال ادعای مشرکان دلیل دیگری ذکر می‌کند، و می‌گوید:

بگو خداوند دلائل صحیح و روشن در زمینه توحید و یگانگی خویش و همچنین احکام حلال و حرام اقامه کرده است هم به وسیله پیامبران خود و هم از طریق عقل، به طوری که هیچگونه عذری برای هیچکس باقی نماند (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ).

بنا بر این آنها هرگز نمی‌توانند ادعا کنند که خدا با سکوت خویش، عقائد و اعمال ناروایشان را امضا کرده است، و نیز نمی‌توانند ادعا کنند که در اعمالشان مجبورند، زیرا اگر مجبور بودند، اقامه دلیل و فرستادن پیامبران و دعوت و تبلیغ آنان بیهوده بود، اقامه دلیل، دلیل بر آزادی اراده است.

ضمناً باید توجه داشت که "حجت" در اصل از ماده "حج" به معنی قصد می‌باشد و به جاده و راه که مقصود و منظور انسان است، "محجه" گفته می‌شود، و به دلیل و برهان نیز "حجت"، اطلاق می‌گردد، زیرا گوینده قصد دارد به وسیله آن مطلب خود را برای دیگران ثابت کند.

و با توجه به معنی "بالغه" (رسا) روشن می‌شود که دلائل خداوند برای بشر از طریق عقل و نقل و بوسیله دانش و خرد، و همچنین فرستادن پیامبران، از هر نظر روشن و رسا است، به طوری که جای هیچگونه تردید برای افراد باقی نماند، و به همین دلیل خدا پیامبران را معصوم از هر گونه خطا و اشتباه قرار داده تا هر گونه تردید و دودلی را از دعوت آنان دور سازد.

و در پایان آیه می‌فرماید: "خداوند اگر بخواهد، همه شما را از طریق اجبار هدایت خواهد کرد" (فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ) تفسیر نمونه، ج ۶، ص: ۲۵

در حقیقت این جمله اشاره به آن است که برای خدا کاملاً امکان دارد، همه انسانها را اجباراً هدایت کند، آن چنان که هیچکس را یارای مخالفت نباشد ولی در این صورت نه چنان ایمانی ارزش خواهد داشت و نه اعمالی که در پرتو این ایمان اجباری انجام می‌گردد، بلکه فضیلت و تکامل انسان در آن است که راه هدایت و پرهیزکاری را با پای خود و به اراده و اختیار خویش پییماید.

بنا بر این هیچگونه منافاتی بین این جمله و آیه سابق که نفی جبر در آن آمده است نیست، این جمله می‌گوید: اجبار کردن بندگان که شما ادعا می‌کنید، برای خدا امکان دارد، ولی هرگز چنین نخواهد کرد، چون بر خلاف حکمت و مصلحت آدمی است.

در حقیقت آنها قدرت و مشیت خداوند را بهانه‌ای برای انتخاب مذهب جبر کرده بودند در حالی که قدرت و مشیت خدا حق است، ولی نتیجه آن جبر نیست او خواسته است که ما آزاد باشیم و راه حق را به اختیار خود بپیمائیم.

در آیات مورد بحث خواندیم **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ** ابراهیم به بت پرستان می‌گوید "هم خودتان مخلوق خدا هستید و هم بتهای ساختگی شما".

بعضی آیه فوق را توجیهی برای مذهب فاسد جبر پنداشته‌اند (به این ترتیب که "ما" در جمله "ما تعملون" را "ما مصدریه" گرفته‌اند و گفته‌اند: مفهوم جمله این می‌شود که خداوند شما و اعمالتان را آفریده است، و هنگامی که اعمال ما مخلوق خدا است پس ما از خودمان اختیاری نداریم.

این سخن از چند جهت بی اساس است:

اولا چنان که گفتیم منظور از "ما تعملون" در اینجا بتهایی است که با دست خود می‌ساختند، نه اعمال انسانها، و بدون شک آنها این مواد را از عالم خلقت می‌گرفتند ولی به آن شکل می‌دادند (بنا بر این "ما" ما موصوله است).

ثانیا اگر مفهوم آیه آن باشد که آنها پنداشته‌اند دلیلی می‌شد به نفع بت پرستان، نه بر ضد آنها، چرا که آنها می‌توانستند بگویند چون عمل بت‌سازی و بت پرستی ما را خدا آفریده پس ما در این میان بی تقصیر هستیم!

ثالثا به فرض اینکه معنی آیه چنین باشد باز دلیل بر جبر نیست، زیرا در عین آزادی اراده و اختیار باز هم به یک معنی خداوند خالق اعمال ما است، چرا که این آزادی اراده و قدرت بر تصمیم‌گیری و نیروهای جسمی و فکری و مادی و معنوی را چه کسی به ما داده است جز خدا؟ پس خالق او است در عین اینکه فعل، فعل اختیاری ما است.

جمعی از پیروان مکتب جبر از جمله "اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" برای عقیده انحرافی خود استدلال کرده‌اند و می‌گویند: اعمال ما نیز در مفهوم آیه وارد است، بنا بر این خداوند خالق آن است، هر چند محل ظهور آن اعضای تن ما است! اشتباه بزرگ آنها اینجاست که نتوانسته‌اند این مطلب را درک کنند که خالقیت خداوند نسبت به افعال ما هیچگونه منافاتی با اختیار و آزادی اراده ما ندارد، چرا که این دو نسبت در طول هم است نه در عرض هم
تفسیر نمونه، ج ۱۹، ص: ۵۲۲

توضیح اینکه: اعمال ما نسبتی به خدا دارد، و هم نسبتی به ما از یک سو چیزی در تمام عالم هستی از حیطه قدرت خداوند بیرون نیست، و اعمال ما از این نظر مخلوق او است، زیرا قدرت و عقل و اختیار و ابزار کار و آزادی عمل را او به ما داده است، و از این نظر عمل ما را می‌توان به او نسبت داد، او خواسته است که ما آزاد باشیم و اعمال اختیاری بجا آوریم، و تمام وسائل را او در اختیار ما گذارده.

ولی در عین حال ما در عمل خود آزاد و مختاریم و از این نظر افعال ما به ما منتسب است و ما در برابر آن مسئولیم.

اگر کسی بگوید ما خالق اعمال خویش هستیم و خداوند هیچ دخالتی در آن ندارد، او مشرک است، چون معتقد به دو خالق شده، خالق بزرگ و خالق کوچک، و اگر بگوید خالق اعمال ما خداست و ما هیچ دخالتی نداریم، او منحرف است، چرا که حکمت و عدالت خدا را انکار کرده، مگر می‌شود اعمال مال او باشد و ما در مقابل آن مسئول باشیم؟ در این صورت مجازات و پاداش و حساب و معاد و تکلیف و مسئولیت معنی ندارد.

بنا بر این اعتقاد صحیح اسلامی که از جمع‌بندی آیات قرآن به خوبی به دست می‌آید این است که تمام اعمال ما هم متناسب به او است و هم متناسب به خود ما و این دو نسبت هیچگونه منافاتی با هم ندارد چرا که دو نسبت طولی است نه عرضی (دقت کنید).

ممکن است از آیه مورد بحث و شبیه آن این توهم، یا سوء استفاده پیش آید که اگر همه چیز را خداوند روی اندازه و حسابی آفریده است پس اعمال و افعال ما نیز مخلوق او است، و بنا بر این از خود اختیاری نداریم.

ولی چنان که قبلاً نیز گفته‌ایم گرچه اعمال ما به تقدیر و مشیت الهی است و هرگز خارج از محدوده قدرت و اراده او نیست ولی او مقدر ساخته که ما در اعمال خود مختار باشیم، و لذا برای ما تکلیف و مسئولیت قائل شده که اگر اختیار نداشتیم تکلیف و مسئولیت نامفهوم و بی معنی بود بنا بر این اگر ما در اعمال خود فاقد اراده و مجبور باشیم این بر خلاف تقدیر الهی است.

ولی در مقابل افراط "جبریون" گروهی به تفریط و تندروی در جهت مقابل افتاده‌اند که آنها را "قدریون" و مفوضه می‌نامند، آنها صریحاً می‌گویند:

اعمال ما به دست ما است، و خدا را مطلقاً به اعمال ما کاری نیست، و به این ترتیب قلمرو حکومت الهی را محدود ساخته و خود را مستقل پنداشته، و راه شرک را می‌پویند. تفسیر نمونه، ج ۲۳، ص: ۸۴

حقیقت این است که جمع میان این دو اصل (توحید و عدل) نیاز به دقت و ظرافت خاصی دارد، اگر توحید را به این معنی تفسیر کنیم که خالق همه چیز حتی اعمال ما خداست، بطوری که ما هیچ اختیاری نداریم "عدل" خدا را انکار کرده‌ایم، چرا که گنهکاران را مجبور بر معاصی ساخته و سپس آنها را مجازات می‌کند.

و اگر عدل را به این معنی تفسیر کنیم که خدا هیچ دخالتی در اعمال ما ندارد او را از حکومتش خارج ساخته‌ایم و در دره "شرک" سقوط کرده‌ایم.

امر بین الامرین که ایمان خالص و صراط مستقیم و خط میانه است این است که معتقد باشیم ما مختاریم ولی مختار بودنمان نیز به اراده خدا است و هر لحظه بخواهد می‌تواند از ما سلب اختیار نماید و این همان مکتب اهل بیت ع است.

قابل توجه این که در ذیل آیات مورد بحث روایات متعددی در مذمت از این دو گروه در کتب تفسیر اهل سنت و شیعه وارد شده است:

از جمله در حدیثی می‌خوانیم که پیغمبر اکرم فرمود

صَنَفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَيْسَ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ نَصِيبٌ: الْمَرْجُئَةُ وَالْقَدَرِيَّةُ، انْزَلَتْ فِيهِمَا آيَةٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ، إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ.

..: "دو گروه از امت هستند که سهمی در اسلام ندارند! جبری‌ها، و قدری‌ها و در باره اینها آیه إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ ... گنهکاران در گمراهی و جنون و شعله‌های آتش‌اند ... " نازل شده "۱».

مرجئه از ماده "ارجاء" به معنی تاخیر انداختن است و این اصطلاحی است که در مورد جبریون به کار می‌رود چرا که آنها اوامر الهی را نادیده

گرفته، و رو به سوی معصیت می‌آورند به گمان این که مجبورند، یا این که معتقدند مرتکبین گناهان کبیره سرنوشتشان روشن نیست و آن را به قیامت می‌اندازند «۱».

و در حدیثی از امام باقر ع می‌خوانیم:

نزلت هذه في القدرية "ذوقُوا مَسَّ سَقَرٍ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ"

این آیات در باره قدریه نازل شده در قیامت به آنها گفته می‌شود آتش دوزخ را بچشید ما هر چیزی را روی حساب و اندازه آفریدیم «۲» (اشاره به این که منظور از اندازه و حساب این است که برای هر گناهی مجازات دقیقی معین ساخته‌ایم، و این یکی دیگر از تفسیرهای آیه است، و یا این که شما که منکر تقدیر الهی بودید و خود را قادر بر هر چیز می‌پنداشتید و خدا را از قلمرو اعمال خود بیرون فکر می‌کردید اکنون قدرت خدا را ببینید، و بچشید عذاب انحراف خود را).

جمله "فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرَهُ" که در آیه قبل آمده، ممکن است این توهم را ایجاد کند که همه چیز بسته به اراده خود انسان است، و اراده او از هر نظر استقلال دارد، این آیه برای رفع این اشتباه می‌گوید انسان در عین مختار و آزاد بودن وابسته به مشیت الهی است، مشیتی که بر سراسر عالم هستی و جهان آفرینش حاکم است، و به تعبیر دیگر: همین اختیار و آزادی انسان نیز با مشیت او است، و هر لحظه بخواهد می‌تواند آن را بگیرد.

این مساله از قدیمی‌ترین مسائلی است که در میان دانشمندان مطرح بوده گروهی طرفدار آزادی اراده انسان، و گروهی طرفدار جبر بوده‌اند و هر کدام دلایلی برای اثبات مقصد خود ذکر کرده‌اند.

ولی جالب این است که هم "جبریین" و هم "طرفداران اختیار" در عمل اصل اختیار و آزادی اراده را به رسمیت شناخته، و پذیرفته‌اند، یا به تعبیر دیگر تمام این جر و بحثها در دائره مباحث علمی بوده نه در مقام عمل، و این به خوبی نشان می‌دهد که اصل آزادی اراده و اختیار فطری همه انسانها است، و اگر پای وسوسه‌های مختلف پیش نیاید همه طرفدار اصل آزادی اراده‌اند.

این و جدان عمومی و فطرت همگانی که یکی از روشترین دلایل اختیار است به صورتهای گوناگونی در زندگی انسان تجلی می‌کند زیرا اگر انسان خود را در اعمالش مجبور می‌دانست و اختیاری برای خود قائل نبود چرا:

۱- گاه به خاطر اعمالی که انجام داده و یا به خاطر اعمالی که انجام نداده پشیمان می‌شود، و تصمیم می‌گیرد در آینده از تجربه گذشته استفاده کند، این حالت ندامت برای طرفداران عقیده جبر فراوان است، اگر اختیاری در کار نیست ندامت چرا؟! ۲- بدکاران را همه ملامت و سرزنش می‌کنند، اگر جبر است سرزنش چرا؟.

۳- نیکوکاران را مدح و تمجید و ستایش می‌نمایند.

۴- در تربیت و تعلیم فرزندان می‌کوشند تا آنها سعادتمند شوند، و اگر همه مجبورند تعلیم چه مفهومی دارد؟ تفسیر نمونه، ج ۲۶، ص: ۶۵

۵- برای بالا بردن سطح اخلاق جامعه همه دانشمندان بدون استثنا تلاش دارند.

۶- انسان از خطاهای خود توبه می‌کند، با قبول اصل جبر توبه معنی ندارد.

۷- انسان بر کوتاهی‌هایی که کرده حسرت می‌خورد، چرا؟



۸- در تمام دنیا بدکاران و مجرمان را محاکمه می‌کنند و آنها را تحت بازپرسی شدید قرار می‌دهند، کاری که از اختیار بیرون است بازپرسی و محاکمه ندارد.

۹- در همه دنیا و میان تمام اقوام اعم از خداپرستان و مادیین برای مجرمان مجازات قائلند، مجازات بر کاری که مجبور بوده؟! ۱۰- حتی طرفداران مکتب جبر هنگامی که کسی به منافع و حیثیت آنها تجاوز کند فریاد می‌کشند و او را مقصر می‌شمارند و به دادگاه می‌کشانند! خلاصه اگر راستی انسان از خود اختیاری ندارد، پشیمانی چه معنی دارد؟

ملامت و سرزنش برای چیست؟ آیا می‌شود کسی را که دستش بی‌اختیار مرتعش و لرزان است ملامت کرد؟

چرا نیکوکاران را مدح و تشویق می‌کنند، مگر از خود اختیاری داشته‌اند که با تشویق به کار نیک ادامه دهند؟

اصولاً با پذیرش تاثیر تعلیم و تربیت جبر مفهوم خود را از دست خواهد داد و از این گذشته مسائل اخلاقی بدون قبول آزادی اراده ابداً مفهومی ندارد.

اگر ما در کارها مجبوریم توبه یعنی چه؟ حسرت خوردن چرا؟ محاکمه شخص مجبور از ظالمانه‌ترین کارها است، و مجازات او از محاکمه‌اش بدتر.

همه اینها نشان می‌دهد که اصل آزادی اراده، فطری همه انسانها و موافق تفسیر نمونه، ج ۲۶، ص: ۶۶

و جدان عمومی بشر است، نه تنها عوام که همه خواص و همه فلاسفه در عمل چنینند و حتی جبریه‌ها در عمل اختیاری هستند" الجبريون اختیاریون من حیث لا يعلمون! و جالب اینکه قرآن مجید نیز کرارا روی همین مساله تکیه کرده نه تنها در آیات مورد بحث می‌فرماید: فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَآبًا" هر کس بخواهد می‌تواند راهی را به سوی پروردگارش برگزیند".

بلکه در آیات دیگر نیز روی مشیت و اراده انسان بسیار تکیه کرده است که ذکر همه آنها طولانی می‌شود تنها به سه آیه زیر اکتفاء می‌کنیم:

إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا" ما راه را به انسان نشان دادیم خواه پذیرا شود و شکرگزار گردد یا مخالفت کند و کفران نماید" (دهر - ۳).

و در آیه ۲۹ سوره کهف می‌فرماید فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ

هر کس می‌خواهد ایمان بیاورد و هر کس نمی‌خواهد راه کفر پیش گیرد (ولی بدانند ما برای کافران آتش عظیمی فراهم ساخته‌ایم).

و نیز در آیه ۲۹ دهر می‌خوانیم: إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا" این تذکری است، هر کس بخواهد راهی به سوی پروردگارش انتخاب می‌کند".

سخن درباره مساله جبر و تفویض بسیار طولانی است و در این زمینه کتابها یا مقاله‌ها نوشته شده، آنچه در بالا گفته شد تنها نگاهی به این مساله از زاویه "قرآن" و "جدان" بود، و این کلام را با یادآوری یک نکته مهم پایان می‌دهیم:

طرفداری گروهی از مساله جبر تنها به خاطر پاره‌ای از مشکلات فلسفی و استدلالی نبوده بلکه عوامل مهم روانی و اجتماعی دیگری بدون شک در پیدایش و ادامه این عقیده دخالت داشته است. تفسیر نمونه، ج ۲۶، ص: ۶۷

بسیاری از افراد عقیده به "جبر" یا "سرنوشت جبری" یا "قضا و قدر" به معنی جبری آن را که همه ریشه‌های مشترکی دارند به خاطر فرار از زیر بار مسئولیتها پذیرفته‌اند یا این عقیده را پوششی برای شکستها و ناکامیهای خود که بر اثر کوتاهی و سهل‌انگاری حاصل شده قرار داده‌اند.

و یا پوششی برای هوسهای سرکش خویش که "می خوردن ما را حق ز ازل می دانسته و ما برای این می می خوریم که علم خداوند جهل نشود!" گاه استعمارگران برای درهم کوبیدن مقاومت مردم، و خاموش کردن آتش قهر ملت‌ها با توسل به این عقیده خود را بر همه تحمیل می کردند که سرنوشت شما از اول همین بوده و غیر تسلیم و رضا کو چاره ای؟! با قبول این مکتب اعمال همه جنایتکاران موجه می شود، و گناه همه گنهکاران توجیه منطقی می یابد، و فرقی میان مطیع و مجرم باقی نخواهد ماند.

این نکته نیز قابل توجه است که می فرماید: "راه را برای انسان آسان ساخت" و نمی فرماید: "او را مجبور بر پیمودن این راه کرد" و این خود تاکید دیگری بر مساله آزادی اراده انسان و اختیار است.

این بیان هماهنگ با روایات متعددی است که می گوید: در آن شب، مقدرات یک سال انسانها تعیین می گردد، و ارزاق و سرآمد عمرها، و امور دیگر، در آن ليله مبارکه تفریق و تبیین می شود.

البته این امر هیچگونه تضادی با آزادی اراده انسان و مساله اختیار ندارد، چرا که تقدیر الهی به وسیله فرشتگان بر طبق شایستگیها و لیاقتهای افراد، و میزان ایمان و تقوی و پاکی نیت و اعمال آنها است.

یعنی برای هر کس آن مقدر می کنند که لایق آن است، یا به تعبیر دیگر زمینه‌هایش از ناحیه خود او فراهم شده، و این نه تنها منافاتی با اختیار ندارد و بلکه تأکیدی بر آن است.

در اینجا سؤالی مطرح است و آن اینکه با این پیشگویی قرآن مجید دیگر ممکن نبوده است ابو لهب و همسرش ایمان بیاورند، و الا این خبر کذب و دروغ می شد.

این سؤال مانند سؤال معروفی است که در باره مساله "علم خدا" در بحث جبر مطرح شده، و آن اینکه می دانیم خداوندی که از ازل عالم به همه چیز بوده، معصیت گنهکاران و اطاعت مطیعان را نیز می دانسته است، بنا بر این اگر گنهکار گناه نکند علم خدا جهل شود! پاسخ این سؤال را دانشمندان و فلاسفه اسلامی از قدیم داده‌اند و آن اینکه خداوند می داند که هر کس با استفاده از اختیار و آزادیش چه کاری را انجام می دهد، مثلاً در آیات مورد بحث خداوند از آغاز می دانسته است که ابو لهب و همسرش با میل و اراده خود هرگز ایمان نمی آورند نه از طریق اجبار و الزام.

و به تعبیر دیگر عنصر آزادی اراده و اختیار نیز جزء معلوم خداوند بوده، او می دانسته است که بندگان با صفت اختیار، و با اراده خویش چه عملی را انجام می دهند.

مسلم‌ا چنین علمی، و خبر دادن از چنان آینده‌ای تأکیدی است بر مساله
تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص: ۴۲۴

اختیار، نه دلیلی بر اجبار (دقت کنید).

یعنی هر وجودی، هر حرکتی، هر فعلی در عالم است به ذات

تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص: ۴۴۷

پاک خدا برمی گردد، مسبب الاسباب او است و علت العلل ذات پاک او می باشد، حتی افعالی که از ما سر می زند به یک معنی از او است، او به ما قدرت و اختیار و آزادی اراده داده، بنا بر این در عین حال که ما فاعل افعال خود هستیم، و در مقابل آن مسئولیم، از یک نظر فاعل خداوند است، زیرا همه آنچه داریم به او بازمی گردد (لا مؤثر فی الوجود الا الله).

همانگونه که گفتیم بعضی خواسته اند از آیات فوق ذاتی بودن سعادت و شقاوت را اثبات کنند در حالی که نه تنها آیات فوق دلالتی بر این امر ندارد بلکه به وضوح ثابت می کند که سعادت و شقاوت اکتسابی است، زیرا می گوید:

فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا (آنها که شقاوت مند شدند) و یا می گوید: "أَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا" (اما آنها که سعادت مند شدند) اگر شقاوت و سعادت ذاتی بود می بایست گفته شود "اما الاشقياء و اما السعداء" و مانند آن. و از اینجا روشن می شود آنچه در تفسیر فخر رازی آمده که "در این آیات خداوند از هم اکنون حکم کرده که گروهی در قیامت سعادت مندند و گروهی شقاوت مند، و کسانی را که خداوند

تفسیر نمونه، ج ۹، ص: ۲۳۷

محکوم به چنین حکمی کرده و می داند سرانجام در قیامت سعید یا شقی خواهند بود محال است تغییر پیدا کنند، و الا لازم می آید که خبر دادن خداوند کذب، و علمش جهل شود و این محال است!! ... بکلی بی اساس است.

این همان ایراد معروف "علم خدا" در مساله جبر و اختیار است که پاسخ آن از قدیم داده شده است و آن اینکه:

اگر ما افکار پیش ساخته خود را نخواهیم بر آیات تحمیل کنیم مفاهیم آن روشن است، این آیات می گوید: در آن روز گروهی در پرتو اعمالشان سعادت مند و گروهی بخاطر اعمالشان شقاوت مندند و خدا می داند چه کسانی به اراده خود و به خواست و اختیار خود در طریق سعادت گام می نهند و چه گروهی با اراده خود در مسیر شقاوت گام می نهند بنا بر این بعکس آنچه او گفته اگر مردم مجبور به انتخاب این راه باشند علم خدا جهل خواهد شد چرا که همگان با میل و اختیار خود راه خویش را انتخاب می کنند.

شاهد سخن اینکه آیات فوق به دنبال داستانهای اقوام پیشین است که گروه عظیمی از آنها بر اثر ظلم و ستم و انحراف از جاده حق و عدالت، و آلودگی به مفسد شدید اخلاقی، و مبارزه با رهبران الهی گرفتار مجازاتهای دردناکی در این جهان شدند که قرآن برای تربیت و ارشاد ما و نشان دادن راه حق از باطل و جدا ساختن مسیر سعادت از شقاوت این داستانها را بازگو می کند.

اصولا اگر ما- آن چنان که فخر رازی و هم فکراش می پندارند- محکوم به سعادت و شقاوت ذاتی باشیم، و بدون اراده به بدیها و نیکیها کشانده شویم تعلیم و تربیت لغو و بیهوده خواهد بود. آمدن پیامبران و نزول کتب آسمانی و نصیحت و اندرز و تشویق و توبیخ و سرزنش و ملامت و مؤاخذه و سؤال و بالآخره کیفر و پاداش همگی بیفایده یا ظالمانه محسوب می گردد.

آنها که مردم را در انجام نیک و بد مجبور می دانند خواه این جبر را،

تفسیر نمونه، ج ۹، ص:

۲۳۸

جبر الهی، یا جبر طبیعی، یا جبر اقتصادی، و یا جبر محیط بدانند تنها به هنگام سخن گفتن و یا مطالعه در کتابها از این مسلک طرفداری می کنند، ولی در عمل حتی خودشان هرگز چنین عقیده ای ندارند، بهمین دلیل اگر به حقوق آنها

تجاوز می شود متجاوز را مستحق توبیخ و ملامت و محاکمه و مجازات می دانند، و هرگز حاضر نیستند به عنوان اینکه او مجبور به انجام این کار است از وی صرف نظر کنند و یا مجازاتش را ظالمانه به پندارند و یا بگویند او نمی توانسته است این عمل را مرتکب نشود چون خدا خواسته یا جبر محیط و طبیعت بوده است، این خود دلیل دیگری بر فطری بودن اصل اختیار است.

بهر حال هیچ جبری مسلکی را نمی یابیم که در عمل روزانه خود به این عقیده پای بند باشد بلکه بر خوردش با تمام انسانها برخورد با افراد آزاد و مسئول و مختار است.

تمام اقوام دنیا به دلیل تشکیل دادگاهها و دستگاههای قضایی برای کیفر متخلفان عملاً آزادی اراده را پذیرفته اند.

تمام مؤسسات تربیتی جهان نیز بطور ضمنی این اصل را قبول کرده اند که انسان با میل و اراده خود کار می کند و با تعلیم و تربیت می توان او را راهنمایی و ارشاد کرد و از خطاها و اشتباهات و کج اندیشیها بر کنار ساخت.

[۲- فعل "شقوا" و "سعدوا"]

۲- جالب اینکه در آیات فوق "شقوا" به عنوان فعل معلوم و "سعدوا" به عنوان فعل مجهول آمده است (۱).

این اختلاف تعبیر شاید اشاره لطیفی به این نکته باشد که انسان راه شقاوت را با پای خود می پیماید، ولی برای پیمودن راه سعادت تا امداد و کمک الهی نباشد و او را در مسیرش یاری ندهد پیروز نخواهد شد و بدون شک این امداد و کمک تنها شامل کسانی می شود که گامهای نخستین را با اراده و اختیار خود برداشته اند و شایستگی چنین امدادی را پیدا کرده اند. (دقت کنید).

آیات ولایت در قرآن

توحید افعال: هر فعل و حرکت و پدیده ای در جهان رخ دهد از سوی خداوند است و هیچ چیزی بدون اذن و اراده خداوند تأثیرگذار نیست؛ «لَا مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ»، اگر آتش هم می سوزاند به فرمان خداست؛ بدین جهت، آتشی که ابراهیم خلیل در آن انداخته می شود، آن حضرت را نمی سوزاند؛ چون چنین اجازه ای از ناحیه خداوند به او داده نشده بود. و اگر آب هم آتش را خاموش می کند، آن هم با اذن و اراده خداوند تأثیر می گذارد. بنابراین، ما هر کاری کنیم به فرمان خداوند است؛ چرا که خدا به ما اختیار داده، تا انتخاب کنیم؛ قدرت، عقل، انتخاب، اختیار ما، همه از ناحیه خداوند است و همه حرکات ما به ذات پاک او برمی گردد. خلاصه این که مؤثر مستقل خداوند است و بقیه اسباب، هر اثری داشته باشند به اراده الهی است

توحید افعالی هیچ منافاتی با اختیار و اراده انسان و همچنین با عالم اسباب ندارد، چون اراده و سببیت، همه کار خداست. خداوند به انسان قدرت و قوت و عقل و اختیار و اراده و انتخاب داده است و چون همه اینها از ناحیه اوست، پس همه کارها را خداوند انجام می دهد؛ هر چند انسان در مقابل آنچه انتخاب می کند مسئول است.

برای روشن تر شدن مطلب به این مثال توجه کنید: پدری، پولی در اختیار فرزندش قرار می دهد تا خرج زندگی اش کند؛ اما پدر در کنار اوست، هر لحظه بخواهد پول را پس می گیرد. در اینجا پول متعلق به پدر است؛ هر چند فرزند در مقابل خریدی که انجام می دهد و مصرفی که می کند مسئول است.

نتیجه این که، توحید افعالی هیچ منافاتی با اختیار و اراده انسان ندارد و نباید آن را به صورت افراطی و شرک آلود معرفی کرد.

ولادت ۱۳۰۵ هـ ش

جعفر سبحانی

الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل

العقيدة الإسلامية

بحوث فی الملل و النحل

رسائل و مقالات

جبر و اختیار

تعلّق اراده خدا بر افعال بندگان به صورتی است که آنان را در مقام عمل، مقهور و مجبور نمی سازد و به حریت و آزادی آنها آسیبی نمی رساند

علی(علیه السلام) و علویان و دیگر مسلمانان به دور از سیاستهای وقت، اندیشه اختیار و آزادی بشر را در اعمال و سرنوشت خود، در میان جوامع اسلامی رواج داده و به شدت از جبری گری انتقاد می نمودند.

اندیشه آزاد بودن انسان نه به معنی نفی قضاء و قدر الهی است که هیچ مسلمان آشنا به قرآن و حدیث نمی تواند آن را انکار کند و نه به معنی تفویض و وانهادگی و به خودواگذاری انسان است و این نوع تفسیر برای اختیار که معتزله بر آن گرویده اند، عکس العمل عقیده به جبر بود که امویان و برخی از خلفاء عباسی در ترویج آن می کوشیدند، بلکه عقیده به اختیار، در عین عقیده به تقدیر و در عین عقیده به وابستگی انسان به خدای واجب (در وجود و فعل) می باشد

هر انسان سالمی در نهاد خود، میان حرکت دست انسان مرتعش و حرکت دست انسان سالم، فرق می گذارد

اختیار انسان، مفهوم پیچیده ای نیست که به شرح آن پردازیم

حقیقت اختیار با مقایسه دو گونه حرکت دست (حرکت دست مرتعش و حرکت دست سالم) کاملاً روشن و نمایان است در این جا به نقل گفتار جلال الدین بلخی اکتفا میورزیم: این که گویی این کنم یا آن کنم xxx این دلیل اختیار است ای صنم

برای نظریه اختیار، نمی توان مبدأ تاریخی مشخصی را نشان داد، زیرا اختیار یک اندیشه انسانی است که از درون او سرچشمه می گیرد، و به اصطلاح ندایی است که انسان آن را از درون، می شنود و از روزی که انسان در روی زمین به صورت یک موجود مُدرک پدید آمد، پیوسته، فطرت او این ندا را سر داده و او با گوش جان آن را می شنید

فطرت و وجدان یکی از عوامل ظهور این اندیشه بر صفحات ذهن متفکران بشمار می رود

اگر از وجدان و فطرت صرف نظر کنیم خردمندان جهان که برای زندگی فردی و اجتماعی انسان، اصولی را ارائه داده اند، طرفدار اصل اختیار بوده اند، زیرا بدون پذیرفتن اصل اختیار، هر نوع قانونگذاری و بازخواست و کیفر و پاداش، بیهوده و لغو می باشد. اصولاً اساس تمام شرایع الهی بر اصل اختیار استوار است و هدف نهایی شرایع آسمانی، تربیت و تهذیب نفوس انسانها است، اگر تمام شئون انسان از پیش ساخته و پرداخته است و او باید به طور اجبار، طریق

مشخصی را طی کند و سر سوزنی نمی تواند از آن تخطی نماید، در این صورت بعثت پیامبران، بی اثر و بیهوده خواهد بود

برای انسان راه انتخاب گشوده است، تا این که او امر الهی را انجام داده و از نواهی و محرمات الهی اجتناب نماید افعال انسانها در حقیقت هم به خدا و هم به انسان منتسب است و هر دو در تحقق آن مؤثر می باشند، نه انسان می تواند در خارج از اراده و سلطنت خدا کاری صورت دهد و نه خدا انسان را بر انجام کاری مجبور می سازد

درک انسان از اختیار و آزادی خود، یک درک وجدانی و بدیهی است

اختیار برای انسان یک امر ضروری و حتمی است و اگر صدور افعال او به مرز ضرورت و لزوم می رسد این ضرورت از قدرت و اختیار وی نشأت گرفته و هرگز با اختیار او منافات ندارد

اگر چه انسان در همه دوران زندگی خود محکوم به تقدیر الهی است و تدبیر ربوبی از هر طرف او را دربر گرفته است و او نمی تواند از مرز تقدیر الهی پا فراتر گذارد، ولی او هرگز نمی تواند به این بهانه از زیر بار مسئولیت کارهای خود شانه خالی کند و طغیانگری و کفر خود را به حساب تقدیر الهی بگذارد، زیرا خداوند او را از انتخاب راه خیر و سعادت متمکن ساخته و این استعداد و توانایی را در اختیار او گذاشته است (ثُمَّ السَّيْلَ يَسْرُهُ) و اصولاً این اختیار و توانایی او بر انتخاب راه خیر و سعادت نیز حلقه ای از سلسله تقدیر الهی، در مورد انسان و کارهای او به شمار می رود، زیرا کارهای انسان با ویژگی اختیار و توانایی، تقدیر و اندازه گیری شده است

ملاک و معیار اختیاری بودن کاری این است که آن فعل مسبوق به اراده باشد

اختیار و انتخاب آزادانه انسان به حکم علم ازلی امری حتمی و تخلف ناپذیر است و ضروری و واجب بودن اختیار با اختیار منافات ندارد

معنی اختیار، امکان وجود وعدم فعل است

الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار بل یؤکده وجوبی که از اختیار ناشی می شود منافات با اختیار ندارد، بلکه آن را تأکید می نماید. به عبارت روشن تر، مادامی که فعل از نظر تحقق به حدّ وجوب نرسد، تحقق نمی پذیرد ولی آن کس که به آن، وصف وجوب افاضه می کند، نفس انسانی است در این صورت او فاعل « موجب » به کسر (افاضه کننده وجوب) خواهد بود نه فاعل موجب (به فتح جیم) و اساس اشتباه مستدل، خلط میان دو نوع فاعل است

در میان مسلمانان قرآن و احادیث پیامبر و خاندان گرامی او، بر اختیار انسان تکیه کرده و هرگز او را مجبور بر اعمال و انتخاب یک راه نمی دانند

خداوند می داند که انسان کارهای خود را با اختیار و انتخاب خویش انجام می دهد

او در کارهای خود، مختار و آزاد بوده و بر انتخاب راه خیر و سعادت، متمکن و توانا است

تقدیرها و سرنوشتها، از یک سنت پایدار سرچشمه می گیرند و اگر چه به ظاهر از قلمرو قدرت و اختیار انسان بیرون می باشند، لکن با یک نظر واقع بینانه، سرانجام به اختیار و انتخاب انسان منتهی می گردند

انسان با مراجعه به وجدان خود این حقیقت را درک می کند که از نوعی آزادی و حق انتخاب در تصمیم گیری های خود برخوردار است

آزادی و حق انتخاب برای انسان یک واقعیت وجدانی است

ایمان به خدا و گرایش به سوی خوبی ها از پدیده های هستی است و به حکم قانون علیت در تحقق خود، به اسباب و شرایط ویژه ای نیازمند است که انتخاب و اراده انسان از جمله عوامل و اسباب پیدایش آن می باشد

هستی نفس انسانی وابسته و نیازمند به آفریدگار یکتا است ولی آفرینش آن به گونه ای است که ویژگی اختیار و انتخاب از آن انفکاک ناپذیر است

اختیار و انتخاب آزادانه انسان به حکم علم ازلی امری حتمی و تخلف ناپذیر است

مفاهیم القرآن

لب الاثر ویلیه رساله فی الامر بین الامرین

الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف

ولادت ۱۳۰۸ هـ ش

مرتضی عسکری

عقاید اسلام در قرآن کریم

نقش ائمه در احیای دین

جبر و تفویض و اختیار

اختیار در لغت به معنای حق انتخاب و گزینش است . برگزیدن و پسندیدن و آزاد بودن در انتخاب را ، اختیار گویند.

خدای متعال بندگان را به وسیله انبیا و رسولان خود بر برخی از کارها مکلف و از برخی نهی فرموده است . خداوند پس از آنکه قدرت و اراده انجام کار و ترک آن را به بندگان بخشیده و برای آنان در آنچه می کنند، حق انتخاب و گزینش قرار داده ، و هیچ کس را در این راه مجبور نکرده ، از آنان خواسته است تا در آنچه که به آن فرمان داده یا از آن باز داشته ، او را اطاعت نمایند.

ما ، در کتاب عقاید اسلام مثالی زدیم و گفتیم: خداوند این دنیا را همانند مهمانسرای از نوع سلف سرویس برای مومن و کافر هر دو آماده کرده است ، چنان که در سوره اسراء می فرماید: کلا نمد هولاء و هولاء من عطاء ربک و ماکان عطاء ربک محظورا. هر دو گروه ، اینان و آنان را ، از عطای پروردگار افزون می دهیم، زیرا عطای پروردگار هرگز از کسی دریغ نشده است .

اگر امداد الهی نبود ، و بندگان خدا توان جسمی و فکری خویش و امکانات آماده و مسخر این عالم را از خدای سبحان نداشتند، نه مومن ره یافته می توانست عمل صالح و شایسته انجام دهد، و نه کافر همراه توانا قدم زیانبار فاسد را داشت

اگر خداوند یک لحظه عطای خود را از انسان سلب کند، حتی اگر جزء کوچکی از آن باشد: بینایی، سلامت ، عقل و اندیشه و . . چه می تواند بکند؟

انسان هر چه می‌کند به اختیار خود و به وسیله ابزاری است که خداوند به او بخشیده است .

انسان در انتخاب مختار و در اکتساب وامدار است .

انسان در این عالم خودکار محض نیست ، همان گونه که مجبور صرف هم نیست . نه همه کارها به او واگذار شده و نه بر کاری (که انتخاب می‌کند) مجبور است ، بلکه امری است میان دو امر (= امر بین امرین) ، و این همان مشیت خدا و سنت و قانون او درباره افعال بندگان است . و لن تجد لسنة الله تبديلا و هرگز در سنت الهی تغییر و تبدیلی نیابی

ولادت ۱۲۹۳ - وفات ۱۳۸۶ هـ ش

مصطفی خمینی

تفسير القرآن الكريم

ولادت ۱۳۰۹ - وفات ۱۳۵۶ هـ ش

ابو الصلاح حلبی

تقریب المعارف

ولادت ۳۶۳ - وفات ۴۳۴ هـ ش

جعفر سیدان

جبر و تفویض

خداوند انسان را آفریده است، و به او قدرت و وسائل انتخاب و اراده داده

ولادت ۱۳۱۳ هـ ش

جلال‌الدین همایی

جبر و اختیار و قضا و قدر

انسان دارای قوه اختیاری است که در روح او متمکن و راسخ است

ادله جبریون و پاسخ مولوی و پاره‌ای دیگر از بزرگان از آنها

ولادت ۱۲۷۸ - وفات ۱۳۵۹ هـ ش

حسنعلی مروارید

تنبيهات حول المبدأ و المعاد

ولادت ۱۲۹۰ - وفات ۱۳۸۳ هـ ش

حسین طباطبایی بروجردی



ولادت ۱۲۵۴ - وفات ۱۳۴۰ هـ ش

حیدر تربتی کربلایی

پرسش‌ها و پاسخ‌ها

تعریف اختیار: واژه « اختیار » از ریشه « خیر » و به معنای برگزیدن می باشد. « مخیر » اسم مفعول و به معنای کسی است که به او اختیار داده شده است. عمل اختیاری نیز عملی است که با رضایت نفس و بدون الزام یا اجبار انجام شود.

اگر خدای تعالی همه را از روی اجبار به ایمان و عمل هدایت می کرد، جریان تکلیف و استحقاق ثواب و عقاب از بین رفته و لغو می شد و معیارها بیهوده می گشت، ولی او هدایت و ضلالت را به اختیار انسان گذاشت تا هرکس راه خود را انتخاب و طی نماید

پیروان راه حق نیز از روی اختیار این مسیر را انتخاب و طی می کنند

آیه در حقیقت بر اختیاری بودن انتخاب راه تأکید دارد نه بر اجباری بودن آن

همچنین به آنان اختیار داده بود تا بتوانند هر کدام را که می خواهند برگزینند. بنابراین از روی تشخیص می توانستند راه حق را انتخاب کنند اما چنین نکردند

می توانیم با استفاده از اختیار خود، خوب یا بد را انتخاب کنیم

ولادت ۱۳۳۸ هـ ش

امیر محمد قزوینی

الآلوسی و الشیع

ولادت ۱۲۹۶ - وفات ۱۳۷۳ هـ ش

فضل بن حسن طبرسی

ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن

ولادت ۴۵۴ - وفات ۵۳۲ هـ ش

عبد الحسین طیب

اطیب البیان فی تفسیر القرآن

ولادت ۱۲۸۲ - وفات ۱۳۷۰ هـ ش

محمد ابراهیم بروجردی



تفسير جامع

ولادت ١٢٩٣ هـ ش

جلال الدين آشتياني

مقدمه مصباح الهداية إلى الخلافة و الولاية

ولادت ١٣٠٤ - وفات ١٣٨٤ هـ ش

محمود حسيني شاهرودي

نتائج الأفكار في الأصول

ولادت ١٢٦٢ - وفات ١٣٥٣ هـ ش

محمود هاشمي شاهرودي

أضواء و آراء

هو الشبهة الفلسفية التي بينها السيد الشهيد قدس سره ضمن المقدمتين في المسألة الثانية. ويمكن تقريرها بنحو آخر حاصله: إنّ الفعل الصادر من الإنسان عرض ممكن الوجود فما لم يجب لم يوجد فلا بد من تحقق علته وهي الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات، وهذا بدوره ممكن كذلك فلا بد وأن ننتهي إلى الإرادة الأولية الواجبة الذات، وهذا هو الجبر.

واجب عليه بما في الكتاب فلا نعيد؛ إذ لا زيادة عليه.

ثم 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 لأن نفس السلطنة والقدرة بل الوجود أنا فأنا من قبل الله سبحانه لأنّ الممكن محتاج إلى الفاعل حدوثاً وبقاءً لا حدوثاً فقط؛ لأنّ نكتة احتياجه وافتقاره إنّما هو في ذاته. فيكون نظير حركة اليد المشلولة بعد اتصال الطبيب للسلك الكهربائي إليه ليصبح سالماً.

ومنها- حلّ مشكلة قدم العالم، فإنّه بناءً على تفسير الاختيارية بالسلطنة ووضوح كون أفعال الله سبحانه اختيارية فلا موضوع لشبهة قدم العالم، فإنّها مبنية على قانون الشيء ما لم يجب لم يوجد وتفسير صدور المخلوقات عن الله

بقانون العلية بمعناها الفلسفي. ومن هنا أيضاً اضطروا إلى القول بالعقول العشرة وإنّ المخلوق الأوّل هو العقل الأوّل ثمّ العقول الاخرى بحسب الترتيب إلى أن ينتهي الأمر إلى النفوس الفلكية ثمّ إلى عالم الطبيعة فإنّ كل ذلك مبنى على قاعدة الوجوب والعلية بالتفسير الفلسفي.

ومنها- أنّ تحقيق صغرى قانون العلية الفلسفية كون الموجودات صادرة به يصبح مشكوكاً فيه بهذا البيان وبما حققه السيد الشهيد في بحث الاسس المنطقية بل لا يثبت أكثر من وجود فاعل ونكتة مشتركة لتحقيق الأشياء والمخلوقات فلعلها عبارة عن الإرادة الالهية المباشرة أو الملك الموكل بالخلق المعين وبذلك يمكن الأخذ والحفاظ على ظواهر الآيات

والروايات والتصورات المستفادة منها فى تفسير الخلق والمبدأ والمعاد فينهار كثير من البناءات الفلسفية فى هذه المجالات كالعقول العشرة والحركة الجوهرية وغير ذلك من البحوث.

وهذا منهج جديد فى بناء الفلسفة الإسلامية بحاجة إلى كثير بحث ونقد وتمحيص بحيث قد يمكن على أساس ذلك إعطاء التفسير المنطقي والفلسفي الرصين للظواهر القرآنية والروائية بلا حاجة إلى التأويلات التى وقع فيها بالفعل الفلاسفة فيكون مثلاً قوله تعالى: «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا...» (١) قابلاً للقبول بتمام ظاهره من أن النار أصبحت غير حارة وغير محرقة.

وقوله تعالى: «... أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (٢) يؤخذ بظاهره، وكذلك يمكن تفسير المعاجز والكرامات بلا مشكلة أصلاً.

براهين صاحب الكفاية على عدم قبح التجري:

البرهان الأول: عدم امكان قبح التجري وهو هنا شرب مقطوع الخمرية لعدم تعلق الارادة به، بل بالخمير وهو لم يتحقق، والقبح لا يكون إلا للفعل الارادى.

وجوابه الأساسى: أن الاختيارية والارادية ليست بمعنى الشوق، بل بمعنى السلطنة التى يكفى فيها القدرة والالتفات سواء كان الشوق نحوه أو نحو ملازماته وهو يعلم هنا انطباق عنوان مقطوع الخمرية على فعله وإن لم يشق إليه.

ونقض عليه تارة: بمورد ما إذا اشتاق إلى شرب الخمر لا لخمريته بل لبرودته مثلاً الملازم مع الخمرية، واخرى: بما إذا تعلق ارادته بالجامع بين الحرام وغيره فطبقه على فرد من الخمر ولو من باب عدم الترجيح.

واجيب على الأول: بوجود ارادة غيرية.

وفيه: أنه قد يكون ذلك الأمر ملازماً أو علة لشرب الخمر لا معلولاً.

واجيب على الثانى: بأن ارادة الجامع تتوقف على ارادة الفرد لاستحالة الترجيح بلا مرجح. وفيه: مضافاً إلى بطلان المبني حيث يمكن الترجيح بلا مرجح فى الأفعال الاختيارية أن المرجح قد يكون ملازماً للخميرية كما أنه قد يكون شرب الفرد للانحصار بناءً على عدم سراية الشوق من الجامع إلى الفرد.

والصحيح أنه بناءً على مسلكه فى الارادية تارة: يقال بسريان الشوق من أحد المتلازمين إلى الآخر، واخرى: يقال بعدم سريانه، فعلى الأول تندفع كل النقوض، لأن شرب الخمر لا يلازم شرب مقطوع الخمرية بل بينهما عموم من وجه.

نعم، يرد عليه عندئذٍ، مضافاً بطلان مبني السراية، ثبوت الملازمة فى التجري بنحو الشبهة الحكمية، فإن العالم بحرمة التتن يكون قصده لشرب التتن ملازماً لا محالة مع قصده لشرب معلوم الحرمة؛ لأنه أعم منه، بل وثبوته فى الشبهة الموضوعية أمّا اتفاقاً كما لو تعلّق له غرض فى شرب معلوم الخمرية أو من باب صدور فعل منه اختياري وهو ملازم مع شرب معلوم الخمرية لا محالة.

ولادت ١٣٢٧ هـ ش

عبدالاعلى سبزواري

تهذيب الأصول



ولادت ۱۲۸۹ - وفات ۱۳۷۲ هـ ش

علی بن حسین علم الهدی

رسائل الشریف المرتضی

ولادت ۳۴۵ - وفات ۴۲۴ هـ ش

علی بن فتح الله نهاوندی نجفی

تشریح الأصول

وفات ۱۲۸۳ هـ ش

علی محمدی خراسانی

شرح کشف المراد

یکی از مسائلی که از قدیم الایام در میان متکلمین اسلامی مطرح بوده و هست مسأله مهم جبر و اختیار است سؤال اینست که آیا بشر در کارهائی که انجام می دهد چه کار خوب و چه کار بد مجبور است و هیچ اراده و اختیاری از خود ندارد بلکه چه بخواهد و چه نخواهد آن فعل از او صادر خواهد شد؟ و یا ما انسانها در افعال خود مختار هستیم و هر کاری که انجام می دهیم به اراده خود ما است و جبری در میانه نیست؟

در این زمینه بطور کلی دو نظریه وجود دارد:

۱- گروهی از دانشمندان اسلامی طرفدار مذهب جبر هستند و بقول پیر هرات خواجه عبد الله انصاری: همه از روز ابد ترسند ولی عبد الله از روز ازل ترسد یعنی سرنوشت ما از پیش تعیین شده و عنان اختیار از کف ما بیرون است، نخستین کسی که مذهب جبر را اختراع نمود شخصی بنام جهم بن صفوان بود که پیروان او را جهمیه می گفتند و امروز اشاعره پیروان این مسلک بوده و به جبریه یا مجبره شهرت دارند و خود اینها چهار گروه شده و هر

کدام سخنی دارند که عبارتست از:

الف: خود جهم بن صفوان می گوید: فاعل جمیع افعالی که بدست بشر انجام می پذیرد خداوند است و اسناد آن افعال بسوی ما مجازی است و وقتی می گوئیم فلانی نماز خواند یا روزه گرفت بمنزله آنست که بگوئیم فلانی قد کشید و یا چاق شد که هرگز اختیاری نیست.

ب: ابو الحسن اشعری و بعض دیگر می گویند: فاعل افعالی که بدست ما انجام می گیرد خداوند است منتها عبد تنها مکتسب است یعنی به قول فاضل قوشچی در شرح تجریدش در ص ۳۴۱:

المراد بکسبه ایه مقارنته لقدرته و ارادته من غیر ان یکون هناك منه تأثیر او مدخل فی وجوده سوی کونه محلا له. پس قدرت عبد تأثیری ندارد بلکه قدرت و مقدور همه به تأثیر الهی یافت می شوند.

ج: قاضی ابو بکر باقلانی گفته: فاعل کلیه افعال ما خداوند است ولی عنوان اطاعت و عصیان از عبد است یعنی کار خوب را خدا بدست ما انجام می دهد ولی ما مطیع شمرده می شویم و کار زشت را خدا بدست ما انجام می دهد ولی ما عاصی نامیده می شویم.

د: ابو اسحاق اسفراینی گفته: افعالی که در خارج از ما سر می‌زند هم به قدرت خدا و هم به قدرت بنده واقع می‌شود و قدرت هر دو در صدور آن دخیل است و این جمله معروف است که روزی قاضی عبد الجبار معتزلی وارد بر صاحب بن عباد شد و دید که ابو اسحاق اسفراینی در آنجا جلوس کرده فوراً گفت:

سبحان من تنزه عن الفحشاء، ابو اسحاق بلا فاصله در جواب گفت: سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء.

۲- گروه دیگر از متکلمین اسلامی که معتزله و امامیه باشند طرفدار آزادی و اختیار هستند و اولین کسی که این نظریه را اظهار نمود معبد جهنی

عراقی و غیلان دمشقی بودند که در زمان هشام بن عبد الملک زندگی می‌کردند و خود این گروه دو دسته شده‌اند:

۱- برخی همانند ابو الحسین بصری می‌گویند: علم به اینکه: ما انسانها فاعل افعال اختیاریه خود هستیم و جبری در کار نیست از ضروریات و بدیهیات است و ما فوق استدلال است.

۲- و گروهی همانند جبائیان و ... می‌گویند: علم به این مطلب نظری و استدلالی است.

خواجه طوسی قول اوّل را برگزیده و مدعی است که: الضرورة قاضية باستناد افعالنا الینا.

و بیان مطلب اینست که: هر کدام از ما به وجدان خود مراجعه کنیم و برخی از افعال را با برخی دیگر مقایسه کنیم فرق ما بین افعال اختیاریه و غیر آن را خواهیم یافت بعنوان مثال:

آیا حرکات دست انسان مرتعش با حرکات دست انسان سالم و طبیعی یکسانند و فرق ندارند؟ آیا از بالای مناره پله پله آمدن با سقوط از بالای مناره و با سر بزمین آمدن فرقی ندارد؟ آیا پریدن یک انسان چتر باز از داخل هواپیما و پرواز در فضای بیکران با سقوط بهمن عظیم از بلندترین قلّه‌های جهان یکسان است؟ و هر دو جبر است؟.

آیا سقوط یک سنگ و خوردن بر مغز انسان با فرود آمدن مشت گره کرده و خوردن بر فرق سر یکسان است؟ هرگز اینها مساوی نیستند و وجدانا فرق دارند و آن اینکه یکی از این دو تا همراه با قدرت است که فاعل اگر نخواهد انجام نمی‌دهد ولی آن دیگری همراه با قدرت نیست.

از همه بالاتر اینکه انسان همواره بر سر دوراهی‌ها محاسبه می‌کند و راهی را انتخاب می‌کند خود بهترین دلیل بر اختیار است:

اینکه گوئی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم

و اصولاً آقای اشعری در شعار و بحثهای علمی جبری است ولی در عمل سراسر اختیاری است زیرا اگر جبر است مذمت چرا؟ وجود قوانین جزائی و کیفری چرا؟ شلاق چرا؟ اعدام چرا؟ و ..

و اما سخنان اشاعره: اشاعره برای اثبات مدعای خود حدود نه برهان اقامه کرده‌اند که یک به یک آورده و جواب می‌دهیم:

دلیل اوّل: افعالی که از ما صادر می‌شود از دو حال خارج نیست:

۱- یا همراه با احتمال عدم صدور است یعنی امکان صدور و عدم صدور هر دو موجود بود مع ذلک موجود شد.

۲- و یا همراه با احتمال عدم صدور نیست بلکه عدم صدورش ممتنع است و حتماً باید صادر شود.



اما فرض ثانی اشکالش اینست که مستلزم جبر است زیرا چیزی که جانب فعلش ممکن و جانب ترکش محال باشد واجب الصدور است و تحت قدرت نیست که طرف فعل و ترک مساوی باشد و اما فرض اول خود دو صورت دارد.

۱- با اینکه هر دو طرف ممکن بود ولی صادر شد و محقق گردید در سایه وجود مرجح.

۲- با امکان دو طرف مع ذلک موجود شد آن هم بدون اینکه عاملی مرجحی در کار باشد.

اما احتمال ثانی باطل است چون مستلزم ترجیح بلا مرجح است و اما احتمال اول خود دو صورت دارد:

۱- یا آن عامل مرجح از فعل خود مکلف است.

۲- و یا از فعل خداوند است اگر فعل خود مکلف باشد نقل کلام به خود آن مرجح نموده و همین سخنان را تکرار می‌کنیم و تسلسل لازم می‌آید که باطل است پس بناچار باید امر منتهی شود به یک مرجحی از خارج که مجبور سازد بر فعل و فعل با وجود آن واجب الوجود شود و این همان جبر است.

جواب ما: اولاً: مکرر گفته‌ایم که در فاعلهای مختار علت تامه دارای دو رکن است: ۱- قدرت ذاتیه فاعل ۲- داعی فاعل و مکرر گفته‌ایم که اگر نظر به ذات قدرت بدوزیم و از داعی صرفنظر کنیم صدور الفعل من الفاعل ممکن به امکان ذاتی است ولی اگر داعی را هم مد نظر قرار دهیم صدور الفعل ضروری و واجب می‌گردد ولی چنین وجوبی سبب جبر نیست الوجوب بالاخیار لا ینافی الاختیار بل یحققه زیرا هر قادر مختاری عند وجود الداعی صدور فعل از او ضروری خواهد بود این مطلب در حق پروردگار ثابت است و همین معنا را نسبت به مکلفین می‌گوئیم که بالنظر الى القدرة الذاتیه صدور فعل همراه با احتمال لا صدوری است ولی بالنظر الى الداعی صدور الفعل حتمی شده و لا صدورش ممتنع می‌شود ولی جبر هم نیست ثانیاً خود شما اشاعره معتقدید که قادر مختار می‌تواند یکی از دو مقدورش یعنی فعل یا ترک را بر دیگری ترجیح دهد بدون هیچ مرجحی و ترجیح بلا مرجح را تجویز می‌کنید و بقول ابو الحسن اشعری: انسانی که از درنده‌ای می‌گریزد اگر بر سر دوراهی برسد که هر دو مساویند بدون مرجح یکی را برمی‌گزیند و کذا انسان گرسنه اگر دو قرص نان مساوی داشته باشد یکی را بر دیگری بدون مرجح انتخاب می‌کند و کذا انسان تشنه اگر دو ظرف آب مساوی داشته باشد یکی را بر دیگری انتخاب می‌کند بلا مرجح و اصولاً بر

همین اصل از شبهه بعض فلاسفه جواب می‌دهید که آنها می‌گویند خدا فاعل موجب است زیرا افعالی را که انجام می‌دهد یا با مرجح است و یا بدون مرجح که ترجیح بلا مرجح است و محال و اما با مرجح که جبر است پس فاعل موجب است شما می‌گوئید: خیر قادر مختار یکی از دو طرف فعل و ترک را ترجیح می‌دهد بدون مرجح حال آقای اشعری: باؤک تجر و باؤنا لا تجر؟

چگونه در جواب از شبهه فلاسفه می‌گوئید ترجیح بلا مرجح جایز است ولی در این دلیل اولتان می‌گوئید ترجیح بلا مرجح محال است؟! آیا غیر از اینست که هرکجا صرفاً برای اثبات مدعای خویش تلاش مذبوحانه می‌کنید؟

و متعصبانه بدنبال اثبات مطلب خویش هستید و لو موجب رفع ید از هر مبنائی باشد؟.

دلیل دوم: اگر ما انسانها فاعل و بوجودآورنده افعال و کارهای خود بودیم لازم‌ه‌اش این بود که به آن افعال عالم باشیم ولی این لازم باطل است پس آن ملزوم هم باطل است.

بیان ملازمه: ملازمه از بدیهیات است زیرا که تا فاعل علم به فعل خویش نداشته باشد چگونه می‌تواند بوجودآورنده فعل باشد پس اگر ما خود فاعلیم باید عالم هم باشیم که چه می‌کنیم.

بیان بطلان لازم: در بعض موارد ما می‌بینیم که به افعال خود علم نداریم فی المثل کسی که مسافتی را می‌خواهد که طی کند اصل حرکت و مسافت مورد نظر از لحاظ مبدء و منتهی معلوم او است ولی حرکات جزئی‌ای که در اثناء حرکت به سمت مقصد انجام می‌دهد مورد التفات و علم او نیست و اگر بررسی چندین گام برداشتی تا به مقصد رسیدی؟ جوابی ندارد و نمی‌داند یا مثلاً کسی که یک ساعت سخنرانی می‌نماید اصل سخنرانی و موضوع کلی آن و مبدء

و منتهای آن مشخص است ولی کلمات جزئی‌ای که در اثناء سخنرانی بکار گرفته اگر از او بررسی که چند کلمه گفته‌ای؟ نمی‌داند و نیز توجه به ابراز تکلم یعنی حنجره مخارج حروف- صوت- هوا- زبان- کام و ... ندارد یا مثلاً شخصی که نامه‌ای می‌نویسد اصل نوشتن نامه و موضوع آن را سربسته می‌داند و بیاد دارد ولی جزئیات حروف و کلماتی که بر روی کاغذ آورده و اصل قلم و مرکب و کاغذ و انگشتان دست و حرکت اصابع و ... معلوم و ملتفت او نیست پس ملزوم هم باطل است یعنی ما انسانها خود فاعل افعالمان نیستیم بلکه خدا فاعل آنها است.

جواب ما: مقدمه: همانگونه که مکرر گفته‌ایم: ما دو نوع فاعل داریم:

۱- فاعل موجب و بدون اختیار و اراده همانند آتش که بوجود آورنده حرارت است و شمس که ایجاد کننده روشنائی است و ...

۲- فاعلهای مختار و با قصد همانند خداوند و انسان به عبارت دیگر:

ما یک فاعل بالطبع داریم و یک فاعل بالقصد با حفظ این مقدمه می‌گوئیم:

اما در مورد فاعلهای موجب ما ملازمه کلام شما را قبول نداریم که اگر فاعل است باید عالم هم باشد بلکه می‌گوئیم: نار فاعل احراق است ولی عالم به فعل خویش نیست و این را شما هم قبول دارید.

و اما در مورد فاعلهای مختار و بالقصد ما ملازمه استدلال شما را تا حدودی می‌پذیریم یعنی قبول می‌کنیم که صدور فعل از فاعل بالقصد مستلزم علم به آن فعل است و لکن لازم نیست که علم تفصیلی به همه حرکات جزئی داشته باشد بلکه علم اجمالی کافی است یعنی اجمالاً می‌دانند که در مسیر از قم به تهران حرکات جزئی فراوانی خواهد داشت اما اینکه نقطه به نقطه و لحظه به لحظه حرکات جزئی مدّ نظر او باشد دلیلی ندارد.

دلیل سوم: اگر ما انسانها فاعل افعال خویش باشیم لازم می‌آید اجتماع دو قادر مستقل بر مقدور واحد و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: بدون تردید قدرت خداوند عام است و به هر مقدوری و ممکنى تعلق می‌گیرد پس خداوند قادر بر هر مقدوری است و از جمله اموری که مقدور حق هستند همین افعال بندگان است آنگاه اگر بنده هم بر این افعال قادر باشد لازم می‌آید اجتماع قدرت خدا با قدرت بنده در فعل واحد.

بیان بطلان لازم: زیرا که اگر فرض کنیم در موردی خداوند اراده کند ایجاد آن فعل را و عبد اراده کند اعدام آن را از سه حال خارج نیست:

۱- یا اینست که مراد هر دو واقع می‌شود که این مستلزم اجتماع نقیضین است.

۲- و یا اینست که مراد هیچ‌کدام واقع نمی‌شود که این مستلزم ارتفاع نقیضین است.



۳- و یا اینست که مراد یکی از آن دو جامه عمل می‌پوشد نه آن دیگری که اینهم مستلزم ترجیح بلا مرجح است فاللزام باطل پس ملزوم هم باطل می‌شود یعنی اینکه عبد فاعل افعال خویش باشد و قادر بر آنها باشد باطل است بلکه عادت الهی بر این جاری شده که کارهایش را با این وسیله و سبب انجام دهد.

جواب ما: ما می‌گوئیم: در موردی که خدا اراده کند فعل را و عبد اراده کند ترک را در اینجا مراد خدا واقع خواهد شد یعنی آن عمل صادر می‌گردد و اینکه گفتید ترجیح بلا مرجح است می‌گوئیم: خیر ترجیح مع المرجح است و آن اقوائت قدرت خداوند است و عند المعارضه بر قدرت عبد غلبه می‌کند

و اراده الهی اراده عبد را در هم می‌شکند.

در خاتمه این دلیل جناب علّامه رحمه الله می‌فرماید: این استدلال را بعض الاشاعره از دلیل متکلمین در باب توحید الهی اقتباس نموده‌اند و خلاصه آن دلیل اینست که: هرگاه در هستی دو آفریدگار باشند عالم تباه می‌شود زیرا که اگر فرض کنیم یکی از آن دو اراده کند آمدن باران را و دیگری اراده کند نیامدن آن را یا اینست که مراد هر دو واقع خواهد شد که اجتماع نقیضین است و یا مراد هیچ‌کدام واقع نخواهد شد که ارتفاع نقیضین است و یا مراد یکی واقع می‌شود نه دیگری که اینهم ترجیح بلا مرجح است و فاسد است پس وجود دو آفریدگار در عالم باطل است و این همان برهان تمناع است که قرآن به آن اشاره کرده آنجا که می‌گوید: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا.

حال این طرز استدلال در باب دو واجب الوجود قابل تصور هست باینکه فرض کنیم که هر دو قدرت مساوی باشند ولی در ما نحن فیه جاری نیست زیرا که دو قادر قدرتشان مساوی نیست بلکه قدرت عبد مغلوب و قدرت حق غالب است.

دلیل چهارم: مقدمه: هر چیزی بخواهد در چیز دیگر تأثیر گذاشته و آن را ایجاد کند باید از آن جهت که تأثیر می‌گذارد مخالف و مباین با او باشد یعنی خود این حکم برای او ثابت نباشد فی المثل باید واجب الوجود باشد تا بتواند تأثیر کند و ممکنات را ایجاد کند یا قدیم باشد تا بتواند در حوادث اثر بگذارد، باید مجرد باشد تا جسم آفرین باشد باید نامتناهی باشد تا بتواند متناهیات را بیافریند و ... با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: تردیدی نیست در اینکه ما انسانها موجوداتی حادث هستیم یعنی نبوده و بعد پیدا شده‌ایم آنگاه امر حادث

نمی‌تواند حدوث آفرین باشد چون همین حدوث که علت فعل من است علت خودم نیز هست پس من خود به حدوث محتاج چگونه بتوانم حدوث آفرین باشم؟ نظیر اینکه آب در گرم شدن به آتش محتاج است چگونه ممکن است که همین آب سبب گرمی آتش باشد؟.

جواب ما: ما نگفته‌ایم که انسان تأثیر می‌گذارد و حدوث می‌آفریند خیر حدوث یک عنوان اعتباری است که ما برای اشیاء اعتبار می‌کنیم یعنی چیزی که نبوده سپس بوجود آمده می‌گوئیم: حادث است اما حدوث یک عنوان است و سخن ما اینست که انسان در ذات و ماهیت این امر حادث از قبیل کتابت و ... تأثیر گذارده و احداث کند و اصل ذات مغایر با حدوث است.

دلیل پنجم اشاعره: اگر ما انسانها فاعل افعال خود بودیم لازمه‌اش این بود که بتوانیم جسم هم احداث کنیم و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: علتی که مصحح و مجوز تعلق قدرت و احداث باشد در جسم هم موجود است و آن علت حدوث است یعنی همانطوری که فعل ما حادث است و نبوده سپس ایجادش می‌کنیم همچنین جسم هم حادث است پس اگر ما قادریم بر ایجاد افعال و حوادث باید قادر باشیم بر ایجاد جسم لانّ العلة تعمم.

بیان بطلان لازم: بالاجماع ما قادر بر ایجاد جسم نیستیم پس ملزوم هم باطل است یعنی ما قادر بر ایجاد افعال خویش نیستیم.

جواب ما: ما نمی‌گوئیم که هر فاعلی بر هر فعلی قادر است بلکه ما می‌گوئیم: انسانها بر بعضی از افعال قادرند و پاره‌ای از افعال اختیاری آنها

است ولی بر افعال زیادی هم قادر نیستند و به بیان مرحوم علامه رحمه الله:

امتناع صدور جسم از ما نه بخاطر حادث بودن آنست تا شما بگوئید پس هیچ مقدور ما نیست بلکه امتناع صدور جسم از ما بلحاظ اینست که ما خود جسم هستیم و جسم در جسم تاثیر نمی‌گذارند و در بیان جواب دلیل چهارم گفتیم که هر چیزی که می‌خواهد در شیء دیگر تأثیری بگذارد باید از آن جهت مغایر با او باشد و خود محکوم به آن حکم نباشد.

دلیل ششم: اگر ما انسانها فاعل افعال خویش بودیم لازمه‌اش آن بود که دوباره هم بتوانیم عملی را انجام دهیم که من جمیع الجهات همانند عمل نخستین باشد فی المثل خطی را بنویسیم که از هر جهت همانند خط اول باشد درحالی که چنین نیست زیرا که اگر در نوشته دوم دقت کنیم خواهیم دید که میان اولی و دومی تفاوتهاست پس جبر در کار است.

جواب ما: اولاً بعضی از افعالی که که از ما انسانها در زمان ثانی صادر می‌شود عیناً مثل همان افعالی است که در زمان اول از ما صادر شده مثل بسیاری از حرکات و رفتن و گفتن و دیدن و خوردن و ... ثانیاً بعضی دیگر از افعال هم که در زمان ثانی متعذر است مثل زمان اول باشد به خاطر استحاله آن نیست بلکه بخاطر عدم احاطه کلیه است یعنی بار اول دقت نکرده و مقادیر حروف را بدرستی ضبط نکردیم و لذا بار ثانی با بار اول فرقی دارد ولی یک خطاط هنرمند حاضر است هزار خط بنویسد که همه آنها از هر جهت مثل هم باشند.

دلیل هفتم: اگر انسان فاعل افعال خویش می‌بود یکی از افعالش ایمان آوردن به خدا بود آنگاه لازم می‌آمد که انسان فاعل ایمان هم باشد و اگر

انسان فاعل مختار ایمان می‌بود لازمه‌اش این بود که برخی از افعال انسانها از افعال خداوند بهتر بود زیرا که ایمان از فعل عبد است ولی بوزینه و خوک و ... از فعل خداوند است و واضح است که ایمان از بوزینه بهتر است درحالی که بالاجماع فعل عبد از فعل خدا بهتر نیست پس معلوم می‌شود که ایمان فعل خدا است نه فعل عبد.

جواب ما: چنین مقایسه‌ای باطل است زیرا شما که می‌گوئید: ایمان بهتر است از چه جهت ایمان بهتر است؟ اگر مرادتان اینست که از نظر دنیوی و منافع آن بهتر است یعنی اگر انسان ایمان بیاورد در دنیا ثروت و مکنت پیدا می‌کند زندگی‌اش سر و سامان می‌یابد از خوشی‌های دنیا مستفیض و از بدیهای آن در امان می‌ماند خواهیم گفت: نه چنین است زیرا ایمان به خدا آغاز محرومیتها در این دنیا است، ایمان همان و گذاشته شدن اعمال سنگین و مشقت بار از روزه- حج- جهاد- و ... همان کجای ایمان نفع دنیوی و خیر عاجل دارد اینکه همه‌اش زحمت است، سراسر سختی است و ...

و اگر مرادتان اینست که ایمان دارای خیر اخروی است یعنی بدنبال ایمان به خداوند و عمل صالح مدح و ثواب الهی در کار است و در قیامت انسان متنعم می‌شود خواهیم گفت پس خود ایمان بما هو ایمان خیر نیست بلکه خیرات نتایجی هستند که از ایمان سر چشمه می‌گیرند پس در حقیقت مدح و ثواب خیر است و اینها فعل خدا هستند نه فعل بشر پس باز هم فعل خدا از فعل خلق خیر است.

دلیل هشتم: بدون تردید شکر ایمان مثل سایر نعمتها واجب است و روایات بسیاری هم دالّ بر این معنا است و مسأله اجماعی هم هست حال اگر ایمان از فعل خدا نبود بلکه از فعل عبد بود نباید شکر خدا بر ما بندگان واجب باشد و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: روشن است که اگر فعلی از افعال خود ما بود وجهی ندارد که دیگری را بر آن شاکر باشیم بلکه باید از خودمان متشکر باشیم.

بیان بطلان لازم: اجماعی است، پس ملزوم هم باطل است.

جواب ما: شکر خدا نه بر خود ایمان است بلکه بر توفیق خدا و تسهیل اسباب و آماده کردن وسائل است چون ایمان ما حاصل از دعوت انبیاء و ترغیب اولیاء و تعلیم علماء دین است و اینکه خدا ما را قدرت داده که بتوانیم ایمان بیاوریم او را شاکریم و اینها از افعال ما نیستند بلکه فعل خداوند است خلاصه خدا را بر لطف او و زمینه سازی او بر ایمان ما شاکریم.

دلیل نهم: ادله ای که تا بحال ذکر شده عموماً استدلال عقلی بودند ولی دلیل نهم استدلال نقلی است و آن اینکه اشاعره به آیاتی چند از قرآن که از آنها بوی جبر می آید و یا ظهور در جبر دارند استدلال کرده اند به منظور اثبات اینکه انسان مجبور است و آن آیات عبارتند از:

۱- قرآن فرموده: **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** یعنی خداوند آفریننده هر چیزی است و از جمله اشیاء همانا افعال بندگان است پس الله خالق افعال العباد.

۲- قرآن فرموده: **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** یعنی خدا شما را و اعمالتان را آفریده پس خالق و فاعل افعال ما خدا است.

۳- قرآن فرموده: **خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً** یعنی خداوند بر دلهای کافران مهر زده و قادر بر ادراک حقایق نیستند پس جبر است.

۴- قرآن فرموده: **وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا** یعنی هر کسی که خدا را بخواهد گمراه سازد دل او را بسیار ضیق و تنگ قرار می دهد ... پس گمراه کننده خدا است.

۵- **وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ** و آیاتی از این قبیل:

جواب ما: اگر ما چندین آیه داریم که حد اکثر ظهور در جبر دارند در مقابل چندین برابر آیاتی داریم که در اختیار و آزادی ظهور دارند و بلکه اظهر و بلکه نص اند و دانشمندان شیعه این آیات را به ده دسته تقسیم نموده اند که عبارتند از:

دسته اول: آیاتی که خداوند در آن آیات افعال و کارهای بندگان را به خود آنها نسبت داده و تصریح می کند که فاعل این افعال خود بشر است حال اگر بوجود آورنده این افعال خدا باشد لازم می آید که اسناد آنها به انسانها مجازی باشد و مجازیت خلاف اصل است و مادامی که کلام را بر ظاهرش حمل می توان کرد نباید بر خلاف ظاهر حمل کنیم. و این آیات عبارتند از:

۱- **فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ** «آل عمران ۷۴».

۲- إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ «انعام ۱۱۷».

۳- إِنْ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّى يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ «انفال ۵۶».

۴- بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ «یوسف ۱۹».

۵- فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ «مائدہ ۳۴».

۶- مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ «نساء ۱۳۳».

۷- كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ «مدثر ۲۳».

۸- كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهينٌ «نجم ۲۲».

۹- مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا

تَلُومُونِي وَلَوْمُوا أَنْفُسَكُمْ «ابراهيم ۲۲».

دسته دوم: آیاتی که مؤمنین را بخاطر ایمانشان ستایش نموده و کافران را بخاطر کفرشان نکوهش نموده است حال اگر فاعل ایمان شخص مؤمن نبود بلکه خداوند است پس مؤمن مدحی ندارد و نیز اگر فاعل کفر در شخص کافر خدا است نه خود شخص پس مذمت کافر بی وجه است از این مدح و مذمت پیدا است که فاعل خود عبد است حال آن آیات عبارتند از:

۱- الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ «مؤمن ۱۷».

۲- الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «احقاف ۲۸».

۳- وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى «وفا کرد» «نجم ۳۹».

۴- وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى «انعام ۱۶۵».

۵- لَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى «طه ۱۷».

۶- هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «یونس ۵۳».

۷- مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا «انعام ۱۶۲».

۸- وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً «طه ۱۲۴».

۹- أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا «بقره ۸۱».

۱۰- إِنْ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ «آل عمران ۸۵».

دسته سوم: آیاتی که می گوید: افعال خدا با افعال بندگان قابل مقایسه نیست زیرا در افعال خدا تفاوت نیست ولی در افعال عباد هست، در افعال خدا اختلاف نیست ولی در افعال عباد هست خدا ظلم نیست ولی در افعال عباد هست حال اگر فاعل جمیع افعال خدا باشد دیگر این تقسیم بندی بی جا است و اما آیات:

۱- ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ «ملک ۴».

۲- الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ درحالی که کفر و ظلم حسن نیستند پس مخلوق خدا نیستند «سجده ۷».

۳- وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ «نحل ۸۶».

۴- إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ «نساء ۴۵».

۵- وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ «شوری ۴۷».

۶- وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ «هود ۱۰۴».

۷- لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ «مؤمن ۱۸».

۸- وَ لَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا «رشته میان هسته خرما» «نساء ۵۶».

دسته چهارم: آیاتی که بندگان را ملامت و سرزنش می کند بر اینکه چرا کفر می ورزند یا معصیت خدا می کنند حال اگر فاعل کفر خدا است، بوجود آورنده معاصی خدا است دیگر چرا ما را مذمت می کند؟.

۱- كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ «بقره ۲۷».

۲- وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى «اسرا ۹۷».

۳- وَ مَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ «نساء ۴۴».

۴- مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ «زمر ۷۶».

۵- فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِيرَةِ مُغْرِضِينَ «مدثر ۵۱».

۶- لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ «احزاب ۶۳».

۷- لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ «آل عمران ۹۵».

دسته پنجم: آیاتی که در مقام تهدید انسان است و نیز بر تخیر و بر سر دوراهی بودن بشر دلالت دارد حال اگر جبر باشد و خدا خالق اعمال ما باشد

دیگر انذار و تخیر چه مفهومی دارد؟ انتخاب من چه کاره است؟ و آن آیات عبارتند از:

۱- فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ «کهف ۲۹».

۲- اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ «سجده ۴۱».

۳- لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ «مدثر ۴۱».

۴- فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ «مدثر ۵۵».

۵- فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا «مزل ۲۰».



۶- فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَآبًا «بناء ۳۹».

۷- سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا «انعام ۱۵۰».

۸- وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ «زخرف ۲۰».

دسته ششم: آیاتی که فرمان می‌دهد و دعوت می‌کند به اینکه بشتابید بسوی نیکیها و قبل از اینکه فرصت از دست برود کاری کنید حال اگر جبر باشد دیگر شتاب بسوی خیرات چه مفهومی دارد؟ و آن آیات عبارتند از:

۱- وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ «انعام ۱۲۸».

۲- أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ «احقاف ۳۱».

۳- اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ «انفال ۲۵».

۴- اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ «زمر ۵۷».

۵- وَ أَتَّبِعُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ «زمر ۵۶».

دسته هفتم: آیاتی که خداوند در آنها مردمان را تشویق و تحریص نموده به اینکه فقط از ما کمک بجوئید و الطاف ما شامل احوال شما است و این با

جبر منافات دارد:

۱- إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ «فاتحه الكتاب».

۲- فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ «نحل ۱۰۱».

۳- اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ «اعراف ۱۲۶».

۴- أَوْ لَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ ... «توبه ۱۲۶».

۵- وَلَوْ لَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً «زخرف ۳۳».

۶- وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ «شوری ۲۷».

۷- فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ «آل عمران ۱۴۵».

۸- إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ «عنکبوت ۴۵».

دسته هشتم: آیاتی که راجع به انبیاء است و دلالت دارد بر اینکه انبیاء برای خاطر ترک اولی استغفار می‌نموده و از خداوند طلب آمرزش می‌نمودند حال جبر با استغفار نمی‌سازد:

۱- آدم و حوا گفتند: رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا «اعراف ۲۳».

۲- یونس پیامبر گفت: سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ «انبیاء ۸۸».



۳- موسی فرمود: رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي «قصص ۱۸».

۴- نوح پیامبر عرض کرد: رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ «هود ۴۷».

دسته نهم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه در قیامت گناهکاران به گناهان خود اعتراف می‌کنند و کفار به کفرشان حال اگر جبر است دیگر

اعتراف به گناه چه مفهومی دارد؟

۱- وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ... «انعام ۹۴».

۲- مَا سَأَلَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ... «مدثر ۴۵».

۳- كُلَّمَا أَلْقَىٰ فِيهَا فَوْجٌ ... «ملک ۹۶».

دسته دهم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه کافران در روز قیامت حسرت می‌خورند و از کفرشان نادم می‌شوند از خدا می‌خواهند که آنان را برگرداند ولی سودی ندارد و هکذا عاصیان امت اسلامی حال اگر جبر است دیگر حسرت و ندامت و تقاضای رجعت چه مفهومی دارد؟

۱- وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا «فاطر ۳۵».

۲- رَبِّ ارْجِعُونَا لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا «مؤمنون ۱۰۲».

۳- وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ «سجده ۱۳».

۴- أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَىٰ الْعَذَابَ لَوْ أَنِّي كَرَّاهُ «زمر ۶۰».

و غیر از آیات مذکور از آیات فراوانی که دلیل بر آزادی و اختیار می‌باشند.

حال ما هستیم و دو دسته آیاتی که به حسب ظاهر با یکدیگر متعارضند چه باید بکنیم؟

به نظر ما آیات دسته دوم یعنی آنها که ظهور در اختیار دارند بر آیات دسته اول از جهاتی ترجیح دارند:

۱- آیات اختیار چندین برابر آیات جبر است و عند المعارضه مقدم می‌شوند.

۲- وجدان انسان هم مؤید این معنا است که بشر در افعال خویش

مختار است نه مجبور.

۳- تکلیف و مسئولیت هم مقتضی است که بشر آزاد باشد و گرنه معقول نیست که ما مجبور و مسئول باشیم.

۴- وعده‌ها و وعیدها نیز مقتضی است که بشر مختار باشد و گرنه مفهومی ندارد.

۵- انذار و بشیر هم مقتضی است که بشر آزاد و مختار باشد.

۶- ثواب و عقاب و بهشت و جهنم هم مقتضی این معنا است.



حال با اینهمه مرجحات ما به ظواهر دسته دوم از آیات اخذ نموده و ظواهر دسته اوّل را توجیه می‌کنیم و مفسرین و متکلمین توجیهات بسیاری برای این آیات دارند که بعنوان نمونه از تفاسیر شیعه می‌توان به تفسیر مجمع البیان مراجعه نمود و از تفاسیر عامه به تفسیر کشاف زمخشری که معتزلی مسلک است مراجعه کرد و ما یک جمله از فاضل قوشچی در شرح تجرید ص ۳۴۶ نقل می‌کنیم: و قد ذکر العلماء تأویلها فی المطولات و لها تأویل عام و هو ان الفعل يجوز ان يسند الى ماله مدخل فی الجملة و لا شک ان الله تعالى مبدء لجميع الممكنات ينتهی الیه الكل فلهذا السبب جاز استناد افعال العباد الیه.

در خاتمه از خوانندگان محترم تقاضا نمودم که در این رابطه کتاب انسان و سرنوشت شهید مطهری را مطالعه فرمایند چون مباحث ما بطور مجمل بود.

ولادت ۱۳۳۷ هـ ش

محمد فاضل لنکرانی

اصول فقه شیعه

إيضاح الكفاية

ولادت ۱۳۱۰ - وفات ۱۳۸۶ هـ ش

یوسف مدنی تبریزی

درر الفوائد فی شرح الفرائد

ولادت ۱۳۰۷ - وفات ۱۳۹۲ هـ ش

ابن شهر آشوب مازندرانی

متشابه القرآن و مختلفه

ولادت ۴۷۴ - وفات ۵۷۱ هـ ش

محمد حسین روحانی

تفسیر کلامی قرآن مجید

محمد کلانتر

دراسات فی أصول الفقه

محمد محقق داماد

المحاضرات

ولادت ۱۲۸۶ - وفات ۱۳۴۷ هـ ش



محمدتقی فقیه

البداية و الكفاية

محمدصادق روحانی

زبدة الأصول

الجبر و الاختیار

ولادت ۱۳۰۵ هـ ش

محمد مهدی رکنی

جبر و اختیار در مثنوی

خواجه نصیر در تعریف مختار می نویسد: مراد ما از آن که مردم مختار است آن است که قادر است بر آن که بعضی افعال از او به حسب ارادت او و جهد او صادر شود

جلال الدین در تقریر این نظریه گوید انسان به وجدان درمی یابد که در افعال خود بی اثر نیست و لذا از او سؤال می شود: چرا کردی؟ ولی احاطه کامل به فعل ندارد و به جزئیات آن آگاه نمی تواند بشود. پس چون علم تفصیلی برایش نیست او را خالق فعل نتوان گفت بلکه محل ظهور و اثر آفرینش الهی است

ولادت ۱۳۰۹ هـ ش

حبیب الله شریف کاشانی

بوارق القهر فی تفسیر سورة الدهر

ولادت ۱۲۲۵ - وفات ۱۲۹۹ هـ ش

محمدجواد ذهنی تهرانی

تحریر الفصول فی شرح کفاية الأصول

اینکه در اشکال گفته شد وقتی کفر و عصیان اختیاری نبوده و

منتهی به اختیار و اراده حق تعالی باشد پس چطور خداوند کافر و عاصی را عقاب می کند.

جوابش اینست که: عقاب و مؤاخذه باری تعالی معلول و تابع کفر و عصیانی است که از بنده سر زده و تحقق این دو نیز از روی اختیار عبد می باشد چه آنکه طبق گفته قبلی تمام افعال صادره از بندگان مسبوق به مقدمات اختیاری است فلذا تصویر صدور کفر و عصیان در بنده باین نحو می باشد:

ابتداءً وی معصیت کذائی یا عقیده کفرآمیز فلانی به قلبش خطور می‌کند و با اینکه می‌تواند آن را تعقیب نکرده و در اطرافش بیشتر از این نیندیشد و انس زائد بر این با آن پیدا نکند مع ذلک آن را تعقیب کرده و احیاناً منافع و مصالح احتمالی یا موهومی بر آن مترتب کرده سپس با اینکه باز می‌تواند به همین جا آن را خاتمه داده و پی‌گیری نکند به تعقیبش ادامه داده تا در نتیجه نسبت بفعل و انجام آن در نفسش شوقی پیدا شده و هر لحظه به واسطه مأنوس بودن با این افکار و تصوّرات بر شوقش می‌افزاید تا کار به جائی می‌رسد که شوق مزبور تأکید و تقویت شده به ناچار بر فعل آن عزم و اراده می‌کند پس در تمام این مراحل اختیار از وی سلب نشده و خود با سوء اختیار هر مرحله‌ای را پس از مرحله دیگر طی می‌نماید از این رو صحیح است بگوئیم عصیان و کفر حاصل در خارج ناشی از مقدماتی است که فاعل خود بسوء اختیار آنها را برگزید.

و اما اینکه چرا وی با اینکه در مقدمات اراده نیز اختیار داشت مع ذلک اموری را انتخاب کرد که وی را به کفر و عصیان کشانید باید بگوئیم این امر نیز معلول علّتی است و آن علّت عبارت است از اینکه ذات وی چون شقی و خبیث می‌باشد و این شقاوت ذاتی همچون لازمه ماهیّت نظیر زوجیّت برای اربعه از ذات کافر و عاصی جدا نبوده و اساساً امکان جدائی نیز ندارد چه آنکه زوالش مساوی با زوال ذات بوده و وجودش مساوق با تحقّق ذات می‌باشد و دلیل ما بر شقاوت ذاتی حدیثی است که در این مقام نقل شده:

و آن اینست که:

سعید از همان زمانی که در شکم مادر تکوّن پیدا می‌کند سعید بوده و شقی نیز بهمین نحو از بدو وجودش شقی درست می‌شود و همان‌طوری که معادن طلا و نقره ذاتاً جنسشان طلا و نقره است مردم نیز همچون این معادن بوده که ذواتشان شقی و سعید می‌باشد.

پس همان‌طوری که انقلاب در ذات ممکن نیست و ذاتی قابل تعلیل نمی‌باشد چنانچه گفته شده:

ذاتی شیء لم یکن معلّلاً ذات شقی را نمی‌توان تغییر داد همان‌طوری که ذات و جبلت سعید قابل تغییر و تبدّل نیست پس سعید نمی‌تواند غیر طاعت عمل دیگری نماید چنانچه شقی و خبیث قادر نیست که غیر کفر و عصیان به عمل دیگر دست بزند.

و وقتی سعادت و شقاوت را ذاتی دانستیم و به تبع آن صدور طاعت و عصیان را قهری و حتمی تقدیر نمودیم دیگر نباید سؤال شود که چرا سعید سعید قرار داده شد و شقی شقی خلق گردید یعنی تا اینجا سؤالات مورد و مجال داشت به این معنا:

اوّل سؤال شد که خداوند چرا بنده را عقاب می‌کند؟

در جواب گفتیم چون کفر یا عصیان را اختیار نموده.

بعد سؤال شد که چرا کفر و عصیان در بنده تحقّق و از وی صادر شد؟

جواب دادیم که این دو معلول مقدمات اختیاریّه می‌باشند یعنی علّت آنها همان مقدمات اراده است.

سپس سؤال شد این مقدمات را عبد چرا اختیار نمود؟

در جواب گفتیم علّت آن شقاوت ذاتی او است.

سؤال و جواب به اینجا که رسید دیگر جای سؤال نمانده و نباید سؤال شود علت شقاوت ذاتی چیست چه آنکه ذاتیات قابل تعلیل نیستند زیرا کلّ

ما بالعرض لا بدّ ان یتتهی الی ما بالذات و الذات لا یتتهی و لا یعلل بشیء آخر.

و به عبارت دیگر سؤال از علت برای شقاوت ذاتی مثل سؤال از اینست که پرسیده شود:

انسان چرا انسان قرار داده شد و علتش چیست.

جوابی که از آن باید داد اینست که بگوئیم:

انّ الله تعالی اوجد الانسان انسانا.

یعنی خداوند متعال او را انسان ایجاد کرد و به عبارت دیگر:

علتش همان ایجاد او باین خصوصیت می باشد پس در حقّ شقی و سعید نیز باید گفت:

علت شقی بودن و سعید بودن همان ایجاد حق تعالی است که ایشان را این طور خلق نموده است.

مؤلف گوید:

جای بسی افسوس و حسرت است که محقّقی مانند مرحوم مصنف بحثی را که اساسا کلامی بوده و با اصول چندان ارتباطی نداشته در اینجا عنوان کرده و آن را تا جائی تعقیب کند که گرفتار اشکالاتی گردد و خود را اسیر شبهات و انتقاداتی کند که برای جواب از آنها خویش را به این گونه تمخّلات و عبارات منکره مبتلا ساخته و رسماً مذهب جبر را تثبیت نموده و افعال صادره از عباد را مستند به سعادت و شقاوت ذاتی دانسته که اساساً اعتقاد به ذاتی بودن این دو با صریح آیه شریفه هو الذی احسن کلّ شیء خلقه ثمّ هدی تنافی کلّی دارد و برای تصحیح این کلام به حدیث غیر معلوم السندی که بفرض تصحیح سندش متن آن موضوعه بوده و از اخبار دخیله محسوب می شود تمسّک کرده و در آخر کلامش رسماً بفرماید که شقی را خداوند شقی خلق کرده و سعید را حضرتش سعید آفریده به طوری که اساساً شقی غیر از اختیار کفر و عصیان بر اختیار افعال دیگر قادر نبوده و سعید نیز بغیر از طاعت از انجام کارهای دیگر متمکّن نمی باشد و بدین ترتیب اذهان صاف دلان و پاک نیتان

را دستخوش برخی الفاظ بی محتوی و بی مغزی که اساس آنها به وسیله دزدان دین و سلسله غیر جلیله اشعری ها و جبری ها که بتعبیر معصوم علیه السلام یهود این امت می باشند پایه گذاری شده قرار دهد درحالی که حضرات علماء ربّانی و بزرگان شیعه که علومشان از معدن وحی و اوقیانوس علوم بی پایان ائمه عصمت و طهارت اخذ شده زحمات وافر و رنجهای فراوان متحمّل شده و این شبهات و اشکالات بی اساس را جواب داده و در عصر غیبت امام علیه السلام خود و ایّام آل محمّد علیهم السلام را همچون شبانی که گله گوسفندان را در مراقبت شدید خود قرار داده تا از دستبرد دزدان و حمله گرگان برحذر داشته باشند.

و عجیب آنکه پس از تثبیت این معنا و اثبات ذاتی بودن شقاوت و سعادت و اینکه خداوند شقی را شقی خلق نموده و مستحیل است که وی بغیر از کفر و عصیان فعل دیگری را بتواند انجام دهد نام این الفاظ توخالی را نهایت کلام گذارده و مدّعی شده است که افهام بسیاری از درک آن عاجز و ناتوان می باشد درحالی که این مطالب و کلمات از حدّ بازی با الفاظ نگذشته و کسانی که اندک انسی با اخبار و روایات که کلمات نورانی آل الله الطّاهره است داشته باشند می دانند که اعتقاد باین بافته ها، اعتقاد بواقع نبوده بلکه سبب انحراف آن از واقع می شود.

در اینجا از کلیّه خوانندگان و قارئین تمّنّا داریم که بیشتر گرد این بحث نگشته و بجای اتلاف وقت و صرف عمر از انوار تابناک و علوم حقیقی موالی و اربابان خود یعنی حضرات ائمه طاهرین سلام الله علیهم اجمعین استفاده کرده و خود را به واسطه توسّل به ذیل عنایت ایشان از اعتقاد به این گونه آراء فاسده برحذر دارند.

ولادت ۱۳۲۶ - وفات ۱۳۸۱ هـ ش

علی اکبر قرشی بنابی

قاموس قرآن

بر گزیدن و انتخاب را اختیار گوئیم زیرا شیء برگزیده نسبت به

بر گزیننده دلپسند و مرغوب است نحو وَلَقَدْ اخْتَرْنَاهُمْ عَلٰی عِلْمٍ عَلٰی الْعَالَمِينَ دخان: ۳۲ روی علمیکه داریم آنانرا بر مردم برگزیدیم وَ اَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحٰی طه:

ولادت ۱۳۰۷ هـ ش

