



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

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

# جبر و اختیار

تالیف

مراجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمیٰ

آقای آقا سید علی علامہ فانی

ترجمہ سید نور الدین شریعتمدار جزائری

—•••—

جہاز ۱۳۹۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# جبر و اختیار

نویسنده:

آیت الله العظمی سید علی علامه فانی اصفهانی

ناشر چاپی:

مؤلف

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۷	جبر و اختیار
۷	مشخصات کتاب
۷	پیش گفتار مترجم
۱۰	مقدمه اول
۱۷	تنبيه
۱۹	مقدمه دوم
۲۲	مقدمه سوم
۲۶	مقدمه چهارم
۲۸	مقدمه پنجم
۳۰	مقدمه ششم
۴۰	مقدمه هفتم
۴۶	اگر نازی کند بر هم فرو ریزند قالب ها
۵۵	مقدمه هشتم
۵۹	فصل اول در جبر و اختیار
۶۳	فصل دوم استدلال اشاعره بر گفتار اول
۶۶	دلیل چهارم
۶۹	فصل سوم
۸۹	فصل چهارم در تفویض است
۹۲	تنبيه
۹۷	فصل پنجم آیات و روایات
۱۰۰	آیاتی که هدایت و اضلال بخدا نسبت داده شده
۱۰۴	آیاتی که در موارد خاصه وارد شده است
۱۰۶	آیاتی که دلالت دارد هر چه در جهان هستی بوده و هست همه در لوح محفوظ است

۱۰۸	آیاتی که بر تفویض استدلال شده
۱۱۲	روایاتی که بر جبر آورده اند
۱۲۱	خاتمه روایات جبر و اختیار و قضا و قدر
۱۲۸	دسته دوم روایات
۱۳۹	دسته سوم روایات
۱۵۱	دسته چهارم روایات
۱۷۴	درباره مرکز

## جبر و اختیار

### مشخصات کتاب

سرشناسه : فانی شیرازی دهدار، محمد بن محمود، 947 - 1016ق.

عنوان و نام پدیدآور : جبر و اختیار/ علی علامه فانی؛ ترجمه سیدنورالدین شریعتمدار جزائری.

مشخصات نشر : [بی جا]: [بی نا]، 1396ق.= 1354.

مشخصات ظاهری : 166 ص.

موضوع : جبر و اختیار

Free will and determinism

شناسه افزوده : شریعتمدار جزائری، سیدنورالدین، 1327-، مترجم

رده بندی کنگره : BP219/6

رده بندی دیویی : 297/465

شماره کتابشناسی ملی : 8540004

اطلاعات رکورد کتابشناسی : رکورد کامل

ص: 1

پیش گفتار مترجم

مسئله جبر و اختیار از دیر زمانی اندیشه بشر را بخود مشغول کرده و می توان گفت پیدایش این انگیزه با پیدایش بشر ارتباط مستقیم دارد.

بدین معنی از آغاز آفرینش انسان در این فکر بوده که انجام کار هایش از نتیجه فکری و توانائی خود اوست و بجائی ارتباط ندارد یا این که دست سر نوشت او را بانجام کار می کشاند و آن چه از ازل تعیین شده همان می شود و کوشش او بجائی نمی رسد.

این اندیشه در خدا پرستان بیش تر مورد توجه شد زیرا اعتقاد به یک مبدء توانا که برگشت تمام موجودات جهان هستی باوست باعث شد که یک دسته از مسلمانان چون نظر بقدرت غیر متناهی او کنند جبری مذهب شوند. و اعتقاد پیدا کنند آن چه در جهان هستی پدید می آید همه از خدا است و حتی بشری که دارای شعور و ادراک است در کار های خود اختیاری ندارد.

در مقابل دسته دیگری چون دیدند این گفتار با اشکالات فراوان روبروست از جمله آن که باید مفسد و جنایات را نیز بخدا نسبت داد و این نسبت با عدالت او درست نیست قائل به تفویض شدند یعنی گفتند تمام کار هائی که از بشر سر می زند از توانائی خود اوست و هیچ گونه ارتباطی بخداوند ندارد و دستگاه الهی بعد از آفرینش موجودات بسته شده.

این دسته نیز به حقیقت نرسیدند و دچار اشکالاتی شدند که از جمله اثبات ناتوانی ذات مقدس باری تعالی و قطع سلسله فیض از مبدع فیاض باشد. لیکن آن چه از سر چشمه های علم الهی و منابع وحی ربانی و راهنمایان دین مبین و پیشوایان راستین یعنی ائمه طاهرین علیهم السلام بما رسیده است عقیده ای است مستقل از آن دو عقیده مذکور. و دو گوشه از آن دو عقیده را در یک عقیده جمع نموده و برزخی است میان آن ها بنام امر بین امرین که عبارت است از این که توانائی



بشر در جمیع لحظات از خداست و تمام قوائی که باید در انجام کارها صرف شود از حق تعالی افاضه می شود و هر زمان که بخواهد می تواند سلسله فیض را قطع کند و هستی تمام موجودات را بگیرد.

زیرا هستی تمام موجودات همانند چراغ برقی است که در روشنائی از مرکز برق کمک می گیرد و اگر در یک لحظه سیم ارتباط قطع شود چراغ خاموش می شود و با تمام اینها انسان دارای اختیار است و کارها از نتیجه فکر و توانائی خود او سر می زند.

بهترین کتابی که رفع اشکالات می نماید و شبهات دو دسته را از بین می برد و عقیده حقه پیشوایان ما را روشن و آفتابی می سازد بطوری که بعد از مطالعه هیچ گونه شبهه ای در ذهن باقی نمی ماند کتاب (المختار فی الجبر و الاختیار) است که نتیجه آراء و افکار علمی علامه بزرگوار و محقق عالی مقداری که در دانش مندان دینی و علماء بزرگ عالم تشیع نظیر ایشان کم تر یافت می شود که جامع علوم معقول و منقول با فکری دقیق و نظری رشیق باشد یعنی حضرت آیه الله العظمی جناب آقای سید علی علامه فانی اصفهانی مد ظله العالی می باشد.

و چون این کتاب بزبان عربی بود و فارسی زبانان از فیض آن محروم بودند و از طرف دیگر اشکالات جبر و تقویض همگانی است بویژه برای کسانی که از علوم اسلامی اطلاعی دارند و می خواهند به حقیقت برسند. و این کتاب برای حل مشکلات آن ها کافی بود لازم دانستم بترجمه آن و توضیح بعضی از عبارات در پاورقی اقدام نمایم تا در راه رساندن افکار اسلامی و اندیشه پیشوایان بزرگ دینی خدمتی کرده باشم و نیز از فیوضات علمی باندازه استعداد خویش بی بهره نمانم امید این که خداوند بزرگ این هدیه نا چیز را بکرم و بزرگی خودش بپذیرد. و الله ولی التوفیق.

سید نور الدین شریعت مدار جزائری

- قم -

ص: 3

این حقیقت بر ما روشن است که پدید آورنده و آفریننده اشیاء خدا است بعد از نیستی مطلق و نبود کامل و تمام جهان هستی در هستی خود باو نیازمند است زیرا هستی نیاز به هستی بخش دارد.

و پیدایش این پدیده ها از پدیده و چیز دیگری نبود زیرا پیدایش چیزی از چیز دیگر از خواص هستی گیر (ما به الوجود) است نه از صفات هستی بخش که خدای بزرگ باشد که آفرینش اشیاء را باو نسبت می دهیم زیرا معنای آفریدن و پدید آوردن اشیاء هستی آن ها بعد از نیستی است.

و باین سبب هستی را بخدا نسبت می دهیم که نیست را هست کرد پس خدا بود و با او چیز دیگری نبود تا این موجودات از او پدید شود. از این رو گفتار خداوند در قرآن فطر السموات یعنی پدید آورد آسمان ها را بدین معنی است که در اول هیچ چیز نبود و خداوند چیزی را خلق کرد که آن آسمان ها بود نه آن که نخست چیزی موجود بود خداوند آن ها را خلق کرد و آسمان شان قرار داد.

لکن بهره موجودات از وجود یکسان نیست و وجود بنحو تشکیک و اختلاف مراتب بر آن ها صدق می کند و از هر فردی از افراد موجودات در حس مشترک صورتی در گنجینه عقل باقی می ماند (چون عکس که در آئینه می افتد).

و بخاطر اختلاف مراتب موجودات در وجود و بهره گیری آن ها از هستی عکس در آئینه ذهن مختلف می شود.

و این عکس ها وجودات ذهنیه ای هستند که به پیروی از وجودات خارجی در حدود و مراتب وجود با هم تباین و اختلاف دارند که هر گاه از حقیقت آن وجود خارجی سؤال شود در جواب جز آن وجود ذهنی چیز دیگری واقع نمی گردد.

و این موجودات ذهنی همان ماهیات هستند که رتبه از وجود متأخرند زیرا تا آن وجود خارجی نباشد وجود ذهنی در آئینه عقل نقش نمی بندد (چنانچه اگر در مقابل آئینه چیزی نباشد عکسی در آن نیست) و این وجود ذهنی را عقل تجزیه و تحلیل بجنس و فصل می کند.

و گاهی ذهن بهره هائی از هستی و حدود منتزعه از موجوداتی را با هم جمع می کند و برخی از آن ها را با برخی دیگر تلفیق می نماید و آن ها را یک ماهیت مستقل در قبال ماهیات دیگر قرار می دهد و آن را ماهیت عملیه گویند که بتعمل عقل و ذهن تصور شده است اگر چه در خارج مطابق ندارد.

و عقل آن را از برکت وجود ایجاد کرده پس ماهیات همیشه تعیین کننده حدود وجود و تشخیص دهنده مرز وجودی هستند.

و در خارج جز وجود چیز دیگری نیست زیرا ظرف شناخت ماهیت عقل است و گاهی اگر وجود را بر ماهیت حمل کنیم تنها بلحاظ عقد قضیه حملیه است و مورد لحاظ آن عقل است نه این که در خارج وجود دارد و وجود عارض آن می گردد.

و هر گاه در قضیه حملیه وجود بر ماهیت حمل شود مصحح آن وجود انتزاعی ماهیت است و آن برای صحت حمل کافی است مثلاً حیوان ناطق را که بر انسان حمل می کنیم از این جهت است که جمله حیوان ناطق معرف و نماینده بهره وجودی انسان است و این که مقدار بهره گیری انسان از هستی همین است.

از این رو کسی که قائل بعروض وجود بر ماهیت شده است تنها در مرحله تصور و سنجش عقلی گفته نه در خارج و در خارج قائل به اتحاد و یگانگی گشته. (1)

و صدر شیرازی در اسفار گفته وجود بر نحو حقیقت صفت اشیاء و ماهیات

ص: 5

قرار نمی گیرد (1) و در جایی دیگر گفته ماهیات آئینه نشان دهنده وجود هستند و علت آنست که گذشت از این که رتبه ماهیات از وجود متأخر است و در خارج تعددی ندارند و حمل وجود بر ماهیت باعث تعدد آن ها نمی گردد.

ولی فاضل قزوینی در کتاب نور البصر گفته وجود در خارج تأصل و قوام بذات ندارد زیرا صفت و عارض اشياء قرار می گیرد و ماهیت نیز چیزی نیست تا تأصل داشته باشد و قیام وجود بآن باشد زیرا اگر قوام وجود بماهیت بماهی موجود باشد تسلسل لازم می آید. (2)

پس برای رفع تسلسل لازم است بگوئیم قیام ماهیات بیک متأصل بالذات است و آن ذات مقدس باری تعالی است.

و بر این گفته قائل باستعداد ماهوی شده است لکن سستی آن روشن است اگر مراد او از عدم تأصل وجودی در مرحله تحقق باشد زیرا تحقق هر محققى به وجود است پس چگونه خود وجود تحقق و تأصل نداشته باشد تا در قوام نیازمند به ماهیت باشد. بنا بر گفته این فیلسوف و از این روزمانی که می گوئیم الوجود موجود معنایش این است که قیام وجود بخودش می باشد بقیام عینی و بهترین دلیل این مطلب وجدان است.

و قرار گرفتن وجود صفت از برای ماهیت تنها در عقد قضیه حملیه است برای آن غرضی که گفته شد و چنان چه از اسفار نقل شد این صفت بر نحو حقیقت نیست

ص: 6

---

1- فصل پنجم از منهج اول از مرحله اولی از سفر اول

2- بیان تسلسل آنست که اگر قوام وجود بماهیت بماهی موجود باشد خود این ماهیت نیز بفرض متوقف و قائم بر وجود است زیرا قید وجود را در آن فرض کرده ایم پس وجود متوقف بر وجود می شود و آن وجود اگر همان وجود اول باشد دور لازم می آید و اگر وجود دیگر باشد تسلسل است. (مترجم)

و هم دلیل این نیست که قوام وجود بماهیت است تا برای دفع تسلسل بگوئیم قوام ماهیات بمتأصل بالذات است که ذات باری تعالی باشد پس غیر از وجود در جهان هستی چیز دیگری نیست تا معروض وجود قرار گیرد.

و از این مطلب فساد قول بثبوت اعیان ثابتۀ پیش از عروض و آفرینش وجود نیز روشن می گردد زیرا اگر مقصود از اعیان ثابتۀ و تقرر ماهیات در صقع ربوبی ثبوت موجبات ایجاد موجودات در ذات مقدس باشد که همان صفات جلالیه و جمالیه و کمالیه ای که عین ذات بسیط اش هست می باشند از علم و قدرت و حیات و غیره.

پس این موجبات ایجاد که در صفات باری تعالی است ماهیت بدان معنی که صدر شیرازی گفته نیستند زیرا در برخی از کلماتش چنین گفته ماهیت نه موجود است و نه معدوم و گفتار شاعر را شاهد آورده.

سیه روئی ز ممکن در دو عالم \*\*\* جدا هرگز نشد و الله اعلم

و موجبات ایجاد همان بهره های هستی و وجود است که با ذات مقدس کمال اتحاد بنحو بساطة و عینیت دارند و غیر از ذات و صفات که عین ذاتند چیز دیگری نیست که موسوم بماهیت باشد.

و دیگر آن که لوازم ماهیت از لا اقتضائی نسبت بوجود و عدم و استناد شرور و اعدام بماهیات بطوری که پرسش از آن ها قطع شود و هم چنین مطالبه کردن ماهیات وجود را از خدا بزبان استعداد ماهوی بر آن ها بار نمی شود با این که بزرگان از فلاسفه بچنین لوازمی اعتراف کرده اند (1) و اگر مقصود از اعیان ثابتۀ و ماهیات. ثبوت صور موجودات در صقع ربوبی باشد و مقصود از صور علم خدا بذات خویش باشد که همان علم بقدرت بی انتهایش باشد بر ایجاد موجودات مختلفه چنان چه در حدیث آمده است علم

ص: 7

خدا باشیاء پیش از آفرینش مانند علم اوست بآن ها بعد از آفرینش باز دردی را دوا نمی کند.

زیرا علم او با ذات بنحو بساطة متحد است و غیر از ذات مقدس چیز دیگری نیست که باعیان ثابته یا ماهیت موسوم باشد.

و اگر مقصود از صور موجودات تقرر و ثبوت آن ها باشد در مرحله متأخره ای از ذات پروردگار از جهت پستی ماهیت و کثرت ابهام که در اوست باز هم دلیل بر اعیان ثابته نیست زیرا وجدان شاهد است بر این که غیر از ذات مقدس و صفات که عین ذاتند چیزی نیست.

و از آن چه گفته شد روشن گردید که ثبوت ماهیات در ظرف مناسب خودشان پیش از آفرینش و افاضه وجود تا آن که معروض وجود قرار گیرند مطلبی سست و بی دلیل است اگر چه بزرگان فلاسفه برای اثبات آن اصرار زیاد کرده و آن را از بدیهی ات شمرده اند.

و در نتیجه نسبت دادن شرور و بدی ها و تفر و عصیان بماهیت و این که این ها از ذاتیات هستند و الذاتی لا یعلل بی دلیل است زیرا در ذهن و خارج و اعتبار جزو وجود چیزی نیست که ماهیت گفته شود و آن چه را ماهیت نامیده اند همان عکس وحد وجود است که در ذهن نقش می بندد.

از این رو حکیم سبزواری در منظومه گفته است خالی کردن ماهیت از وجود پوشیدن لباس وجود است بر او.

و تحقق ماهیت در ذهن ما همان تصور وجود است و نسبت بخدا عین علم او است بذات خودش و ماهیت تقرر ذاتی که نیاز بجعل نداشته باشد ندارد.

شاهد ما گفته صدر شیرازی است در پاسخ شیخ اشراق که قائل بتأصل ماهیات است. و او چنین گفته که وجود امر عینی بالذات است چه اطلاق مشتق لغوی بر آن

درست باشد یا نه.

پس هر گاه بگوئی این چیز موجود است بدین معنی نیست که وجود امر زائدی بر آن باشد یعنی ماهیت چیزی است که وجود در خارج بر آن عارض گردیده بلکه ماهیت گاهی هست و گاهی نیست چنان چه واجب الوجود ماهیتش همان وجودش است و حمل وجود بر ماهیت باعث تعدد و عروض نمی شود زیرا وجود بین این دو قسم مشترک است و اثبات ماهیت محتاج بدلیل است.

بعد از این روشن شد که حمل وجود بر چیزی مانند الانسان موجود باعث تعدد نمی شود و این که وجود عارض و صفت زائد بر آن باشد وگر نه در مثل الله موجود نیز باید باعث تعدد و تغایر باشد با آن که وجود نیز خود موجود است و با ماهیت اتحاد دارد تنها تغایر بر آن ها بحسب اعتبار است که باعث صحت حمل می شود.

لکن این تغایر اعتباری در حمل باعث تغایر خارجی نمی گردد تا آن که بر اثبات تقرر ماهوی ماهیت پیش از آفرینش دلیل باشد و در مثالی که گفته شد بخصوص در مثال دوم حمل دلیل بر این است که قوام وجود بذات خویش است و ماهیت در مورد احتیاج بحد محدود است نه در مورد عدم معقولیت حد مانند وجود واجب الوجود .

سپس آن چه گفته شد از انکار تقرر ماهیات پیش از وجود و عدم تعدد وجود و ماهیت بمسئله اصالة الماهیه و اصالة الوجود ارتباطی ندارد و بهر کدام قائل شدیم دلیلی بر ثبوت ماهیت پیش از آفرینش نداریم.

زیرا بنا بر اصالت ماهیت تحقق ماهیت و قوام آن بذات خودش می باشد و وجود امر انتزاعی و اعتباری متفرع بر آن است نه آن که چیزی در قبال ماهیت است.

و بنا بر اصالت وجود که مذهب حق است وجود متأصل و قوام و تحققش بذات خودش می باشد و ماهیت امر اعتباری است و مدعا آن است که ماهیت عبارت است از صورت ذهنی که از بهره وجودی انتزاع شده است بعد از توجه عقل بآن حدود و بهره ها.

یا تلفیق برخی از آن‌ها با برخی دیگر و در خارج معروض وجود قرار نگرفته و تقرر و ثبوتی پیش از آفرینش نداشته تا وجود خارجا بر آن عارض گردد.

و باید دانست که ماهیت را حدود عدمیه موجودات نمی‌شود قرار داد زیرا عدم چیزی نیست تا معروض وجود قرار گیرد علاوه بر این ماهیات بنا بر قول بتقرر شان خارجا با هم اختلاف و تباین دارند که وجودات را از هم تمیز می‌دهند و بدیهی است که در بین اعدام تمیز نیست و اعدام نمی‌تواند ممیز و مشخص باشد پس چگونه ماهیات حدود عدمیه باشند.

و ماهیات را نیز نمی‌شود صور مقرر در صقع ربوبی دانست زیرا خداوند نا متناهی است و ماهیات متناهی و متناهی در نا متناهی تقرر پیدا نمی‌کند با این که لازمه آن عروض یا ترکب در ذات مقدس باری تعالی است و از نا متناهی بیرون شدن تعالی عن ذلك علوا کبیرا و بر تقدیر عینیت و بساطت آن‌ها با ذات مقدس لازم می‌آید که ماهیات نا متناهی باشند و هم چنین اموری باشند زائد بر ذات و صفات که عین ذات است.

تا صلاحیت داشته باشند که معروض وجود شوند و شرور و اعدام و کفر و عصیان را بآن‌ها نسبت دهیم و بخودی خود باشند و نیاز بجعل جاعل نه بجعل بسیط و نه به جعل تألیفی یعنی جعل ذات و ذاتیات نداشته باشند.

زیرا چیزی که هست بخود هستی نمی‌بخشد و محتاج بهستی بخش دیگری نیست و نیز ماهیات صور متأخره از ذات مقدس نیستند زیرا دلیل بر تقرر و ثبوت شان بدین نحو نیست.

پس قول بتقرر ماهوی پیش از آفرینش ولو در صقع ربوبی که کفر و عصیان بدان نسبت داده شود و جزء ذاتیات آن باشد بطوری که از علت سؤال نشود مطلبی سست و بی پایه است.



و شگفت تر از آن این است که گفته اند ماهیات پیش از آفرینش دست خواستن هستی را به بخشنده آن دراز کرده و پذیرش هستی را داشته اند تا آن که واجب الوجود بالغیر شوند.

آیا پذیرش و اقتضا وجود مگر جز امر وجودی چیز دیگری می تواند باشد و ماهیات که اعدام هستند چگونه بامر وجودی متصف شده اند. پس تمام این گفته ها بدون دلیل و ادعاهائی بی پایه است زیرا ماهیت چیزی نیست و جز نام و نشان حقیقتی ندارد و لکن بخشنده مطلق هستی را بخشید و موجودات گوناگونی را بحسب مراتب وجود بیافرید و بهر کدام بهره وحدی از وجود داد .

سپس بعد از تحقق و آفرینش موجودات عقل به ادراک ثانوی و انتزاع ذهنی صورتی را بهر یک از آن ها ایجاد و انتزاع کرد و بواسطه آن اشاره به بهره ها و حدود وجود نمود.

و به آن بهره ها موجودات از هم دیگر ممتاز گردیدند لکن پیش از آفرینش خدا تنها بود

ما نبودیم و تقاضامان نبود \*\*\* فیض تو بخشید بر ما ها وجود

و آن چه فاضل قزوینی گفته از تقرر ماهیات و صفتیت و عارض شدن وجود بر ماهیت باطل شد زیرا او تمام مقدمات مسئله را بر مقدمه اول بار کرده و آن را بر یک کلمه و آن عارض شدن وجود بر ماهیت است قرار داده بمقتضی حمل وجود بر ماهیت چنان چه قوام ماهیت را بمتأصل ذاتی که ذات کردگار باشد قرار داده.

و ما گفتیم که وجود صفت و عارض ماهیت نیست و قوامش بذات خودش می باشد و از این جا تمام لوازم گفته های او نیز باطل می شود چنان چه بعد از این نیز اشاره خواهیم کرد.

## تنبیه

سید داماد در کتاب ایقاعات برای این که از برخی اشکالات فرار کند گفته

است لزوم بین ماهیات و لوازم آن ها ذاتی است و این سخن بسیار عجیب است زیرا وقتی تقرر ملزوم و لازم بجعل باشد لزوم بین آن ها نیز نیاز به جعل دارد و ذاتی نیست.

و بعلاوه آیا می شود لازم و ملزوم را لازم و ملزوم دانست به حسب اصل ذات ولی لزوم بین آن ها را محتاج بجعل دانست و باز هم اگر لازم و ملزوم را محتاج بجعل ندانیم ولی لزوم را محتاج بدانیم باز اشکال سابق بر طرف نمی شود.

زیرا عدم هر چه باشد ولو بمغاد هیئت تألیفی باز صریح در ابهام است و قابل تصور ولو در اوهام نیست و هیچ گونه استعدادی در آن یافت نمی شود از این رو برای استعداد ماهوی هیچ برهانی چه از ناحیه تقرر ماهوی و چه از ناحیه ذاتیت لزوم بین لوازم و ملزومات نیست.

\*\*\*

ص: 12

علل قوام نوعی و تمام قوائی که در نوعیت نوع دخالت دارند در تمام افراد نوع یکسان است بدین معنی که در فرد نوع از جهت مقتضیات و غرائز نوعی کم و کاستی نیست.

نوع انسان که دارای افراد بسیار است چه در غرائز حیوانی چون شهوت و چه در قوای ملکوتی چون عقل نسبت با افراد خودش مساوی است و فرد فرد آن از این بهره های هستی بر خور دارند از این رو آن چه در نطفه یک فرد انسان از آغاز پیدایش و در حال پیمودن راه تکامل و پرورش و نمو تا سر انجام آخرین حد نهائی کمال بودیعت گذاشته شده است در افراد دیگر نیز همانند آن سرشته شده است.

و از این راه راست طبیعی اگر گاهی انحراف حاصل شود و برخی از افراد انسانی راه کمال نه پویند یا برخی از قوای درونی و برونی آن ها ناقص باشد تقصیر از این مادر مهربان مساوی بین نیست بلکه از وجود مانع و راه گیر از این سیر طبیعی است ولو از ناحیه تقصیر یا قصور پدر و مادر در طرز انعقاد نطفه باشد یا سائر حوادثی که در بر خورد با غرائز و مقتضیات سازمان نوعی بر خورد کند.

بلی گاهی برخی از افراد در تمام قوا یا بعضی از آن ها بر افراد دیگر برتر می شوند و بهره هستی آن ها از دیگران زیاد تر می شود لکن زیادی قوا در این فرد باعث جدائی او از کاروان افراد دیگر نمی شود و فرد ناقص نیز در نوعیت خود عقب نمی ماند.

از این رو پیامبران و جانشینان آن ها که در مراتب بالا و درجات والای عقل و تفکر قرار گرفته اند باز هم انسان هستند و با افراد دیگر در نوعیت یکسان و از این جهت هیچ گونه امتیاز و جدائی ندارند زیرا علل قوام نوعی در تمام افراد انسان بنحو مساوی موجود است خواه بهره های هستی یکسان یا بدو گونه باشد.

و بخشنده هستی از توانائی بی پایان خویش که این برتری را به برخی از افراد

انسان داد از جهت نمایان کردن توانائی و سلطنت بی حد و مرز اوست و یا ظاهر کردن نشانه های قدرتش یا مصالح دیگر که بر ما پوشیده است .

و اما افراد دیگر که از این موهبت الهی بر خوردار نشده اند آن هم از نبود استعداد یا علت خارجی است نه آن که امر وجودی است و مستند بذات مقدس خداست پس تمام افراد انسانی چه در قوای نوعی و چه در علت های قوام آن که تکالیف بدان تعلق می گیرد و ملاک توجه خطاب است در یک رتبه هستند و راهنمای ما بر این جهت دو چیز است.

1- وجدان و یافت عقلی ، زیرا ما آثار نوعی و نمایان شدن قوای نوعی را در تمام افراد انسان یکسان می بینیم چه حیوانی باشد چون شهوت و غضب و چه ملکوتی باشد چون دانش و عدالت و ریشه های این غرائز در نهاد همگان هست و برتری برخی از افراد چون پیامبران و جانشینان آن ها یا نقصان و کمبود دیگران که بواسطه مانع و نبود علت حادث شده است به یکسان بودن افراد در انسانیت ضرری نمی رساند

2- برهان و دلیل، آن چه ملاک تعلق تکلیف و باعث توجه خطاب است اگر در افراد تفاوت داشته باشد توجه دادن خطاب بتمام افراد نیز نباید یکسان باشد زیرا تکلیف کسی که فاقد ملاک است و فرمان بری از او ممکن نیست در نزد عقل قبیح است.

از این رو پیامبران و جانشینان آن ها با افراد دیگر در داشتن ملاک تکالیف عمومی حتی با کفار و عصاة نیز مساویند و هیچ گونه امتیازی در اطاعت کردن و فرمان بری با دیگران ندارند چنان چه سر کشان نیز هیچ امتیاز نوعی در سر کشی و فرمان نبری با دیگران ندارند.

و بآن چه گفته شد گفته فاضل قزوینی در مقدمه چهارم در کتاب نور البصر مردود می شود زیرا او گفته مردم همه از داشتن روح بر خور دارند لکن برخی از

ارواح بذات مقدس الهی نزدیک است و باعث سعادت و فرمان بری شده است و برخی دیگر از ساحت او دور و باعث کفر و طغیان آن ها شده است بنابراین ارواح پیامبران با سائر افراد تباین دارند.

زیرا پیش از آفرینش برخی از ماهیات بخدا نزدیک بوده اند و برخی از آن ها دور آن ارواحی که از حیث ماهیت بخدا نزدیک بوده اند سعادتمند و پاک اندیش و آن ارواحی که از حیث ماهیت از ذات مقدس دور بوده اند کافر و بد منش.

پاسخ این سخن از گفته های سابق روشن می شود زیرا ماهیت با قطع نظر از وجود چیزی نیست که باعث اختلاف و تفاوت شود با آن که گفتیم در صقع ربوبی تقرر و ثبوتی نداشته تا آن که بخدا دور یا نزدیک باشد.

و بر فرض تقرر ماهیات نوعیه از جهت نوعیت در مرتبه ذات مقدس همه یکسانند و نسبت به خدا مساوی و دور بودن یا نزدیک بودن بعضی با بعضی دیگر معنی ندارد چنان چه اگر فرض کردیم که همه بواسطه پستی و کثرت پیچیدگی و تاریکی در مرتبه متأخره ای از ذات مقدس بوده اند باز هم همه در یک رتبه اند و تفاوت و اختلاف از نظر دوری و نزدیکی ندارند و بعد از آن که دلیل بر اصل تقرر نداشتیم ثابت نشدن لوازم آن ها روشن تر است پس جائی برای امثال این ادعا ها باقی نمی ماند.

نیک بختی و بد منشی نتیجه کردار نیک و بد دامن گیر انسان می شوند و در حقیقت همان کردار نیک است که انسان را نیک بخت و سعید می کند و کردار بد است که او را بد منش و شقی می نماید و روشن است که کردار نیک از ملکات و صفات فاضله و بد رفتاری ها از خوی فاسد و زشت سر چشمه می گیرند.

و لکن خوی نیک و زشت از ذاتیات انسان نیست زیرا گفتیم که تمام افراد انسان از قوی و غرائز حیوانی و ملکوتی انسانی بر خور دارند و اگر شخص آن غرائز را در راه های نیک صرف کند باو خوشبخت و سعید می گویند و اگر در راه های زشت بکار بندد او را بد منش و شقی می نامند.

و چنان چه همه از غرائز بر خور دارند بکار بستن آن ها در راه مشروع و غیر مشروع نیز برای همگان امکان دارد یعنی هر فردی توانائی آن را دارد که از غرائز بهره برداری نیک کند یا سوء استفاده و در راه های زشت صرف نماید که این امکان را صفت اختیار می دانیم.

و بحسب ذات هیچ فردی در شکل بهره برداری از غرائز با افراد دیگر تفاوتی ندارد و چون گفتیم سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان نیست از این رو این دو صفت افراد انسان را بدو دسته نمی کند بطوری که یک دسته از افراد انسان بحسب ذات سعید باشند و یک دسته شقی (چنان چه برخی از افراد انسان سفید پوست و برخی سیاه پوست است).

و بهمان گونه که دو ضد با هم جمع نمی شوند و در یک جا گرد هم نمی آیند سعادت و شقاوت نیز چنین باشند آن که سعید باشد هیچ گاه شقی نشود و بد کار در هیچ زمانی نیک کردار نشود.

زیرا گفتیم که این صفات از ذاتیات انسان نیست و تمام افراد در داشتن غرائز

با هم یکسانند پس دو دسته بودن معنی ندارد بلکه این معنی با عدالت در تشریح و قانون گذاری نسبت بهمگان نیز بطور مساوی سازگار نیست و همه را بیک چیز فرمان دادن و از یک چیز نهی کردن باطل می شود زیرا بر فرض دسته بندی افراد بسعید و تقی نباید تکلیف را بیک طرز بهمگان القاء کرد.

علاوه بر این فرمان دادن افراد خطا کار به نیکی ها و نهی کردن نیکان از بدی ها لغو و بی اثر خواهد شد و باصطلاح علمی طلب حاصل است زیرا با این فرض سعید بطور اتوماتیک کار های نیک می کند و زشتی ها را ترک می نماید و بر عکس بد کار بی اختیار از کار های نیک بیزار و بکردار زشت مایل است (و در حقیقت دو ماشین اتوماتیکی هستند که هر کدام کار های نیک و زشت بیرون می ریزند) و با این شکل بر امر و نهی هیچ اثری بار نمی شود.

و همان طور که سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان نیست و گرنه باین اشکال بر می خوریم هم چنان است اگر آن ها را بنحو اقتضاء و خواست باطنی بدون شعور و ادراک افراد بگیریم.

زیرا در این صورت اگر چه امر و نهی شرط تحقق بندگی و دوری از گناه برای شخص مطیع است لکن نسبت بعاصی لغو و بی اثر است زیرا کسی که باقتضای نفس گناه می کند و اقتضای اطاعت بکلی در او نیست و چون مقتضی نباشد شرط بی فائده است پس امر و نهی هیچ اثری در او ندارند.

پس وجدان و یافت عقلی و هم چنین برهان و دلیل بما نشان می دهند که سعادت و شقاوت دو خویند که از نتیجه کردار انتزاع می شوند و در طول اعمال و کردارند و در ذات انسان سرشته نشده اند و دست تقدیر افراد را تکوینا بدو دسته نکرده است.

بلی تکرار کردار نیک یا زشت هر کدام در نفس انسان از خود اثر باقی می گذارد که اگر نیک باشد بدان ملکه فاضله گویند و اگر زشت باشد ملکه رذیله نامند و چنان چه

در علم اخلاق گفته اند صفات نفسانی در مراحل اعتدال و زیاده و نقصان بر سه حالت است و برای هر حالتی نامی گفته اند.

حالت افراط، حالت تفریط، و حد وسط بین هر دو مانند آن که گاهی نفس بواسطه موانع اختیاری اظهار حالت غضب نمی کند و از آن در هیچ موردی بهره برداری نمی نماید و این حالت را ترس گویند و گاهی در غضب افسار گسیخته می شود و برای آن حد و مرزی قائل نیست بطوری که از هر چیزی و یا از هر کسی خشم می گیرد و آن را تهور می گویند و هر دو حالت از صفات زشت و ناپسند است و میان این کوتاه روی و افسار گسیختگی یک راه متوسط هست که از هر گونه انحراف خالی است و آن بکار بستن غضب است در هنگامی که عقل و شرع به پسندد و نیکو شمارد و مهار کردن قوه غضبیه از زیاد روی و نجات آن از خمول و بی اثری را حالت شجاعت نامند که از صفات نیک و خوی جوان مردان است.

و هر یک از صفات نفسی را که ملاحظه کنیم این سه حالت را دارد لکن هیچ یک از این حالات و صفات از ذاتیات انسان نیست بطوری که قابل تغییر نباشد و دست سر نوشت در پیشانی او چیزی نه نگاشته لکن در اثر کار هائی که انجام می دهد یا از دسته نیکان و سعادت می شود و یا از جمعیت بدان و اشقیاء می گردی. (1)

و گفتار ما با آن که مطلبی عقلی است و خلاف آن در نظر عقل محکوم است روایات نیز بر طبق آن از شرع رسیده علامه مجلسی قده در باب قضا و قدر کتاب بحار الانوار از امیر المومنین علیه السلام در روایت صحیحی ای چنین نقل کرده که از آن حضرت پرسیدند تفسیر این آیه را ( رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا ) پروردگارا شقاوت بر ما غالب شد.

فرمود مردم به کردار خویش شقی و بدبخت می شوند پس گفتار این که سعادت و شقاوت

ص: 18

---

1- و آن چه را برخی علماء اخلاق گفته اند که اخلاق باطنی انسان ها در سر نوشت آنان است همانند صورت های گوناگون حیوان ها مطلبی است بر خلاف وجدان و تجربه. (مترجم)



از ذاتیات انسان هستند و قابل تغییر و تبدیل نیستند و در نهاد هر کسی سرشته شده اند مخالف با عقل و نقل است.

ص: 19

دستگاه قانون گذاری الهی برای بکار بستن غرائز انسان و بجریان انداختن آن ها در راهی که عقل پسند و مطابق با فطرت و سرشت طبیعی است می باشد و تنها مصالح و مفاسد در تعیین راه بهره برداری از آن ها در نظر گرفته شده است (آن چه که با فطرت انسان سازگار بوده بدان فرمان داده و آن چه با فطرت او سازش نداشته از آن نهی کرده است) و قانون الهی از بکار بستن قوا و غرائز مانع نشده و از پیروی کردن خواسته آن ها جلوگیری ننموده.

و چون خداوند دانا باسرار پیچیده و مرموز جهان هستی است فرمان داده تا غرائز تنها در راه هائی که سلسله هستی بدان محکم می شود و پرورش و تکامل آن حاصل می گردد صرف شود و در جائی که اجتماع را پریشان و زنجیر هستی را پاره و پیشرفت را راکد می کند بکار نیفتند.

مانند بکار بستن غریزه شهوت در دو راه نکاح و زنا که با هم از نظر لذت و ترتیب آثار شهوی یکسانند و همان طور که در راه غیر مشروع زنا اطفاء شهوت می شود با نکاح مشروع نیز آتش شهوت خاموش می شود.

لکن زنا باعث قطع سلسله وجود می شود و با بقاء نسل ولو نوعا سازگار نیست اما نکاح مشروع نگه دارنده ی نسل و باعث زیاد شدن آن است از این جهت بدان امر شده است.

و هر یک از غرائز بدین گونه است آن راهی که در آن نظام اجتماعی و وجود است و برای اجتماع انسان خیر و فائده دارد باید غرائز در آن مصرف شود و آن چه شر و نیستی است و بسازمان نیازمندی های بشری زیان بخش است باید از جهان هستی بر خیزد و در عدم بماند و کسی در راه آن قدم نگذارد.

ولی گاهی هستی نیز از جهت نبود بریشه خود تیشه می زند و نگاه داری هستی بریشه کن کردن آن فرد وجود زیان بخش است مانند اعدام قاتل که باجرا این حکم الهی - حیات و زندگانی بشر پیوستگی تمام دارد و گاهی نیستی شر و زیان بخش است و با هستی سازگار

نیست چون عزوبت و زن نخواستن که باعث قطع نسل انسان می شود و این نیستی باید بهستی گراید تا ریشه هستی قطع نشود .

پس شرور و بدی ها که از مفسد سر چشمه می گیرند همیشه عدمی هستند و نیکی ها که از مصالح زائیده می شوند از برکات هستی و امر وجودی می باشند و چون بشر از نیکی ها و بدی ها اطلاعی ندارد و از اسرار پیچیده فطرت نا آگاه است و نیک و زشت را تشخیص نمی دهد دستگاه قانون گذاری الهی برای روشن شدن راه دستوراتی داده تا بشر غرائز و قوای طبیعی خود را تنها در راه نیک صرف کند و از بکار بستن آن ها در راه های زشت و زیان بخش جلوگیری نماید.

از این رو گفته اند دستور های شرع نسبت بدستور های عقل لطف هستند و این جمله بدان معنی است که قانون خدائی مردم را بمصالح و نیکی ها می رساند و از مفسد و بدی ها نگه می دارد و بیدار کننده عقل انسان و راهنمای او به نیکی ها و زشتی ها است.

\*\*\*

هر موجود ممکن الوجودی (1) در آغاز پیدایش (حدوث) و ماندن (بقاء) نیاز بمؤثر و علت دارد و گذشته از این در تمام مراتب و بهره های هستی نیز بدان نیازمند است اگر چه توانایش از غرائز و قوای هستی بهر اندازه که زیاد باشد چون پیامبران و اولیاء اللہ زیرا فرض این است که هستی او از دیگری است و در تمام لحظات و آنات وجود از مرکز باید فیض بگیرد (هم چنان که چراغ برق در روشنی خود در هر لحظه ای از مرکز برق کمک می گیرد و هر گاه سیم ارتباط قطع شد چراغ خاموش می شود).

و در این قاعده عقلی هیچ یک از افراد ممکن الوجود تفاوت ندارند زیرا در قاعده عقلی استثناء نیست و طبع معلول اقتضای نیاز و احتیاج بعلت را دارد.

ولی گاهی معد (2) بعلت مشتبه می گردد و آن چه معد است علت گفته می شود از جهت کوتاهی در فهم یا خفاء علت از این رو خیال می شود با رفتن علت معلول هنوز باقی است و چنین نتیجه می گیرند که ممکن الوجود محتاج بعلت نیست.

و برای این ادعا بساختمان و بناء مثل زده اند که با مردن بناء که علت ساختمان است معلول که هیئت ساختمان باشد از بین نمی رود از این جهت ممکن الوجود در بقاء محتاج بعلت نیست لکن این خیال فاسد است زیرا کار بنا تنها برای چیدن آجرها و گذاشتن آن ها روی هم علت است و برای باقی ماندن ساختمان معد است

ص: 22

---

1- هر موجودی نسبت بوجود یا واجب الوجود است یعنی هستی او لازم و حتمی چون خداوند و یا ممتنع الوجود است یعنی نیستی او حتم و لازم است چون شریک خدا و یا ممکن الوجود است یعنی نه هستی او لازم و نه نیستی او حتمی و بود و نبودش تفاوتی ندارد بحسب اصل ذات چون تمام موجودات جهان هستی غیر از آفریننده آن ها . ( مترجم )

2- معد آن چیزی است که زمینه را برای تأثیر علت آماده می سازد مانند زمین که علت نمو گیاهان را کمک می کند. (مترجم)

نه علت.

و علت باقی ماندن ساختمان فعل بناء نیست تا با مردن او و از بین رفتنش ساختمان خراب شود بلکه علت آن چیده شدن آجرهاست بوضع مخصوص بر روی هم و ارتباط آلات بنائی با یک دیگر از این جهت تا آن چیدن مخصوص باقی است ساختمان هم باقی است و اگر از هم پاشیده شد ساختمان هم خراب می شود خواه بناء مرده باشد یا زنده.

و خلاصه آن که خیال و وهم گاهی با عقل در تطبیق قاعده بر مصادیق یعنی تشخیص مصادیق قاعده معارضه و نزاع می کنند و لکن این نزاع با قاعده مسلمه (احتیاج ممکن الوجود به علت) ارتباطی ندارد و ضرری بدان نمی رساند.

\*\*\*

ص: 23

موجودات جهات هستی بر دو گونه اند، - واجب الوجود و ممکن الوجود- و پیش از این گفتیم ممکن الوجود در حدوث و بقاء و در تمام شئون و بهره های هستی بعلت و مؤثر نیازمند است و اما واجب الوجود وجودی است مطلق و هیچ گونه آمیختگی به نیستی و عدم ندارد بطوری که هیچ حیثیت عدمی در آن راه ندارد.

و تنها تمحض آن در هستی و وجود است و لازمه چنین وجودی چند چیز است.

(1)- آن که وجود و عدم در عالم ازل پیش از آن نبوده وگر نه فاقد برخی از بهره های هستی می شود و در نتیجه نقص و کمبود دارد (که بهره ازلیت باشد) و عدم در آن راه می یابد و این با فرض اول که واجب الوجود باشد و عدم در آن راه نیافته باشد از تمام جهات سازگار نیست و خلاف فرض است.

(2)- آن که انتها و آخری نداشته باشد بطوری که روزی از بین رود و نیست شود زیرا اگر نیستی به سراغ او آید با فرض اول (بهره ابدیت) سازگار نیست از این جهت گفته اند خداوند ازلی و ابدی است ازلی است یعنی پیش از او نه هستی بوده و نه نیستی ابدی است یعنی بعد از او هستی دیگر یا نیستی نیست.

(3)- آن که هر معنی وجودی که برای او تصور شود عین ذات اوست و خارجا با او متحد است نه آمیخته و مرکب و هر اسم جلالی یا جمالی که بجهت وجودی بذات مقدس او اشاره می کند در ذات او ایجاد جهت نمی کند و بعبارت دیگر غیر از لفظ جلاله (الله) و نظائر آن اسامی دیگر خداوند در فهمانیدن کمال الهی قاصرند و وقتی می گوئیم خدا موجود است یعنی تماشش وجود است و اگر گوئیم دانا است یعنی همه اش دانش است توانا است یعنی ذاتش توانائی است نه آن که هستی و دانش و توانائی عارض ذات شده است و یا ضمیمه ذات باشد.

(4)- آن که واجب الوجود یک است و دومی ندارد و هر چه را نسبت به او، دوم

حساب کنیم باز هم اوست و از این جهت یکی از اسامی خداوند (یا من لا هو الا هو) است ای کسی که غیر از او هم اوست زیرا واجب الوجود اشاره به ذات بی انتهای والائی است که بالا تر از آن چیزی نیست و برای او نمی توان حد و مرزی دانست وگرنه با داشتن حد در دائره احاطه می افتد و آن خلاف فرض اول است و اگر می گوئیم (شریک الباری ممتنع (1)) قضیه ای است که در خارج نه موضوع دارد و نه محمول و با وجود این با قاعده ثبوت شی لشی فرع ثبوت المثبت له (2) هم منافات ندارد زیرا در صدق این قاعده ثبوت و تقرر کفایت می کند ولو در عالم وهم و خیال باشد.

و معنی قضیه این است آن چه در وهم و خیال شریک خداوند فرض شود در خارج وجودش محال است پس ممتنع بودن شریک منتزاع از وجود ذات مقدس است و برای عنوان امتناع در خارج مطابقی نیست بدین معنی که عقل پس از آن که ذات واجب الوجود را درست شناخت و تصدیق بهستی او کرد سپس باتحاد و صرف وجود آن توجه نمود هر ماهیتی را که در وهم شریک او فرض کند در خارج عقل بامتناع آن حکم می کند.

پس از این باید دانست که هر گاه عقل مفهوم وجود را تصور کند می بیند که بهره تمام موجودات از وجود یکسان نیست و هر کدام از آن ها در یک مرتبه ای از وجود است یا وجود شدید و یا وجود ضعیف (چون نور که افراد آن یکسان نیست از نور خورشید و بالا تر گرفته تا نور شمع و پائین تر از آن).

و هر یک از این موجودات باندازه بهره وجودی خویش ماهیتی مخصوص بخود دارد

ص: 25

---

1- خداوند شریک ندارد

2- هر چه برای چیز دیگری ثابت شود باید آن چیز دوم در خارج ثابت باشد مانند آن که می گوئیم کاغذ سفید است باید در خارج کاغذ باشد تا سفیدی برای آن ثابت شود. (مترجم)

که بآن ماهیت با اشاره می شود و از آن شناخته می گردد و تمام این موجودات از فیض و برکت وجودند و در مرتبه او نیستند پس شریک و برابر او نمی توانند باشند.

و ما اگر در این سخنان قائل به اثبات ماهیت و تصور ذهنی موجودات شدیم با گفتارمان در مقدمه اول از انکار ماهیات پیش از وجود منافاتی ندارد زیرا آن چه منکر شدیم ثبوت ماهیات بود پیش از وجود با قطع نظر از جاعل و آفریننده و آن چه در این جا ثابت می نماییم ثبوت ماهیات است در آئینه ذهن هنگامی که موجودات را پس از هستی تصور کنیم و هر کدام را باندازه بهره هستیش در ذهن برایش حدی اثبات کنیم و اثبات ماهیت بدین نحو در تصور ذهنی هیچ اشکالی ندارد چنان چه بر اثبات ماهیات پیش از وجود اشکال بود (1)

آری تصور ماهیت ممکن الوجود نیاز به بمطابق خارجی ندارد چون عقل می تواند با آن که در خارج چیزی نیست برایش یک ماهیت تصور کند مانند کوه طلا، حیوان هزار سر، درختی که در تنه آن یک شهر ساخته شود و... و...

و روشن است که تصور این چنین ماهیات بعد از توجه به موجودات خارجی که از هر کدام بهره و حدی را عقل انتزاع کرده و خود از مجموع آن ها ماهیتی فرضی اختراع می کند یعنی عقل هنگامی که کوه سنگی موجود را دیده و طلا را هم دیده از هر دو یک ماهیت سومی بنام کوه طلا در خاطر تشکیل می دهد حیوان یک سر را که مشاهده کرد برای آن هزار سر تصور می نماید پس ماهیات عملیه فرضیه اشباه و نظائر ماهیات موجوده هستند.

زیرا انسانی که فرض این ماهیات می نماید خود از ممکنات است و تمام قوا و غرائزش محدود است و ادراکات خود را از محسوسات و مشاهدات استفاده می نماید لکن اگر مرغ عقل پرواز آید و چشم از محسوسات بر بندد و از مخلوق بخالق سفر کند و پی

ص: 26

---

1- چون فرق است میان این که بگوئیم برای هر موجودی پیش از پیدایش مثالی در عالم تقرر بنام ماهیت بوده و میان آن که بگوئیم از هر موجودی بعد از وجود عقل بهره و حدی را انتزاع می کند و ماهوی او قرار می دهد بنابراین ماهیت همیشه بعد از وجود است. (مترجم)



بتوانائی بی انتہائش ببرد در تصور هر ماهیتی از ماهیات ممکن الوجود نیاز بالتفات بماهیات موجوده ندارد و چون می داند خدا توانا است و هر چه را بخواهد می تواند ایجاد کند آن گاه عقل می تواند ماهیت هر ممکن الوجودی را تصور کند و امکان صدور وجودش را از خدا بخدا نسبت دهد اگر چه در این فرض هم نظائرش در محسوسات باشد.

و این تصورات نیز تقرر ماهیت را پیش از وجود ثابت نمی کند تا اشکال سابق بر گردد و نتیجه این مطلب آن که هر ماهیتی نسبت به وجود بی اقتضاء است و نسبت آن بوجود و عدم مساوی است و با هر دو سازگار است (1) ولی اگر آن ماهیت را نسبت بخارج ملاحظه کنیم یا هست یا نیست و در صورت اول واجب الوجود بالغیر است. (2)

و در صورت دوم ممتنع الوجود بالغیر زیرا اگر علت تامه آن موجود شد پس آن هم موجود خواهد شد چون با فرض وجود علت تامه انفکاک معلول از آن امکان ندارد و وجودش حتمی است و اگر علت تامه موجود نشده وجود آن هم ممتنع است.

و هر گاه علت تامه پیدا شد معلول نیز موجود خواهد شد و معنی وجوب خالص شدن چیزی است برای پیدایش که متوقف بر وجود علت تامه است و تمحض که معنای آن وجوب وجود است با اصل وجود در یک زمان حاصل می شود و مصداق آن ها یکی است و تفاوت آن ها باعتبار است زیرا هر چیزی تا تمحض در وجود پیدا نکند بدین

ص: 27

---

1- هر گاه عقل ماهیت را با قطع نظر از خارج تصور کند نه اقتضای وجود را دارد و نه اقتضای عدم را مانند تصور حیوان ناطق که نوع انسان است نه وجودش حتمی است و نه عدمش و این در مقابل واجب الوجود و ممتنع الوجود است که اول ذاتش اقتضای وجود را دارد و دوم اقتضای عدم و نیستی را.

2- واجب الوجود بالغیر در مقابل واجب الوجود بالذات است که هستی او از علت تامه اش می باشد چون حرارت که از آتش حاصل می شود و هر گاه آتش موجود شد حرارت حتما موجود می شود بخلاف واجب الوجود بالذات که هستی او حتمی و مستند بخودش می باشد و منحصر بذات حضرت باری تعالی است. (مترجم)

معنی که علت تامه اش موجود نشود موجود نمی شود تا موجود نشود تمحصص در وجود پیدا نمی کند و قاعده معروفه بین بزرگان فلاسفه ( الشی مالِم یَجِبُ لَمْ یُوجَدُ )<sup>(1)</sup> همین است.

و آن ها بین زمان وجوب و وجود تقدم و تأخری قائل نشده اند و آن ها را در یک رتبه قرار داده اند و حال آن که هر چیزی موجود شد در همان حال نیز واجب می شود و برخی خیال کرده اند وجود در رتبه متأخره از وجوب است یعنی اول هر چیزی واجب می شود سپس موجود می گردد پس این قاعده در افعال اختیاریه جاری نمی گردد زیرا اختیار واسطه بین فعل و فاعل است و افعال مختار هرگز واجب نمی شوند و اما افعال اضطراریه که از روی اختیار صادر نمی شود چون تابیدن آفتاب و سوزاندن آتش این قاعده در آن ها جاری است زیرا در این گونه افعال رتبه وجوب پیش از رتبه وجود است. و خلاصه آن که در افعال انسان که از روی اختیار انجام می شود این قاعده جاری نیست

ولکن این خیال باطل است و هیچ گونه فرقی بین افعال اضطراریه و اختیاریه نیست زیرا تا اختیار که جزء اخیر علت تامه در افعال اختیاریه است محقق نشود افعال انسان واجب نمی شود و موجود نمی گردد و با پیدایش اختیار فعل هم واجب می شود و هم موجود در یک زمان و در یک رتبه پس دو دسته کردن افعال صحیح نیست.

و معنی درست قاعده همین است و هر کس بکلمات بزرگان فلاسفه رجوع کند و در آن ها نیک تأمل نماید می فهمد که معنی درست قاعده آنست که گفته شد و رتبه وجود متأخر از رتبه وجوب نیست و هر دو در یک رتبه اند.

و بیان این نکته لازم است که ماهیات یا در خارج هستند و واجب الوجود بالغیرند و یا نیستند و ممتنع الوجود بالغیرند و نسبت آن ها بوجود و عدم یکسان است از

ص: 28

---

1- هر چیزی تا واجب نشود موجود نخواهد شد مقصود از واجب شدن پیدا شدن علت تامه است مانند سوختن که با افتادن چوب خشک در آتش حاصل می شود (مترجم)

این رو برای پیدایش یا نیستی و یک طرفی گشتن نیاز بمرجح دارند و پیدایش آن ها در خارج امتیاز می خواهد و در عدم ماندن شان نیز محتاج به امتیاز است.

و این نیاز: اختصاص بجواهر و اعیان خارجیه ندارد بلکه اعراض و اشباه آن ها که افعال انسان ها باشد نیز این نیاز را دارند زیرا نسبت توانائی انسان نسبت بجا آوردن فعل و ترک آن یکسان است و هم چنین در بجا آوردن هر فعلی از افعال ممکنه مختار است و توانائی بهمگان دارد و اختیار انجام فعلی از افعال یا ترک آن نیازمند بمرجح است.

و برهان آن روشن است چون هر گاه علت چند چیز یکی باشد و نسبت آن علت بتمام معلول های خود یکسان باشد صدور یک معلول از بین معلول های دیگر محتاج بامتیاز و مرجح است وگرنه ترجیح بلا مرجح (1) لازم می آید و لازمه آن ترجیح بلا مرجح است و آن مستلزم پیدایش معلول است بدون علت و این که ممکن الوجود که مسبوق بعدم و نیازمند بعلت است نیازی به علت نداشته باشد و بخودی خود وجود پیدا کند و این معنی ترجیح بلا مرجح است که بمعنی خود پیدا شدن است و نتیجه این که آن چه ممکن الوجود است ممکن الوجود نباشد.

مثلا هر گاه الف برای ب و ج علت باشد نسبت علیت آن بهر کدام از ب و ج یکسان است حال اگر ب از الف صادر گردد و ج صادر نشود حتما باید برای پیدایش ب امتیازی باشد که باعث صدورش شده که آن امتیاز در ج نیست و اگر صدور ب از الف بدون امتیاز باشد مانند آنست که ب بدون علت صادر شده و نتیجه این است که یا باید بگوئیم ممکن الوجود محتاج بعلت نیست یا این که واجب الوجود است و هر دوی این ها باطل است.

ص: 29

---

1- ترجیح بلا مرجح یعنی چیزی را که امتیاز و برتری نداشته باشد آن را برتر دانست و ترجیح بلا مرجح برتر شدن یک چیز است با آن که در آن وجه برتری و ترجیح نباشد. (مترجم)

و چنان چه ترجیح بلا مرجح نا درست و قبیح است هم چنین ترجیح بلا مرجح اگر چه برخی گفته اند مانعی ندارد مانند آن که هر گاه نسبت یک علت بدو چیز یکسان باشد مانند دو نان که در پیش روی شخص گرسنه باشد یا دو ظرف آب که در مقابل شخص تشنه است و برای هیچ کدام از نان ها یا ظرف های آب امتیازی نباشد که ناچار شخص گرسنه یک قرص نان از آن دو قرص و تشنه یک ظرف آب از آن دو ظرف را اختیار می کند و هیچ امتیازی برای آن نان برداشته شده یا آن ظرف آب نیست.

زیرا او گرسنه است و هر یک از نان ها سیرش می کند و یا تشنه است و هر ظرف آب سیر آتش می نماید پس بدون امتیاز و مرجح یک قرص نان را بر می دارد و هیچ گونه مانع و محذوری نیست و همین دلیل است بر این که ترجیح بلا مرجح مانعی ندارد و آن چه مانع دارد ترجیح بلا مرجح است.

پاسخ آن بسیار روشن است زیرا قاعده عقلی استثنا ندارد و آن چه را عقل مانع دانست همه جا و همیشه مانع می داند و صدور هر فعلی نیاز بمرجح دارد لکن گاهی مرجح روشن نیست و در این مثال مرجح همان توجه و التفات بیک قرص نان پیش از توجه بقرص دیگر است ولو آن که شخص گرسنه خود او غافل باشد.

مانند بی التفاتی به بعضی از معلومات که گاهی انسان چیزی را می داند و نمی داند که به آن داناست و زیاد اتفاق می افتد که انسان از برخی از محسوسات خود غافل است با آن که در پیش روی اوست مانند کسی که در آفتاب نشسته و از آن غافل است.

پس خفاء مرجح در برخی از موارد این توهم را پیش می آورد که فعل محتاج بمرجح نیست و بدون آن صادر می شود لکن با تأمل عقل خطاء این توهم روشن می گردد و این از مواردی است که عقل باو هم منازعه دارد.

با توجه باین گفتار معلوم می شود که تفاوتی میان ترجیح بلا مرجح و ترجیح بلا مرجح

نیست و حقیقت آن‌ها یکی است و تنها تفاوت آن‌ها باعتبار است (1) و ناچار ترجیح یک قرص نان بر دیگری همان ترجیح اوست و محذور در هر دو یک است که تحقق معلول بدون علت باشد.

و نیز باید دانست هر فعل که از شخص مختار صادر می‌شود و بعد از تحقق اختیار که فعل واجب می‌گردد باز هم اختیاری است و پیدایش اختیار که جزء اخیر علت تامه اش است و آن را واجب الوجود بالغیر می‌کند فعل را از اختیار او بیرون نمی‌برد و هم چنان که گفته شد وجوب فعل و وجود آن در یک زمان و یک رتبه اند و در آن‌ها تقدم و تأخر نیست

حکیم متأله محقق طوسی گوید فعل اختیاری که با پیدایش اختیار واجب الوجود بالغیر بسبب اختیار می‌شود مانند ممکن الوجود است که با پیدایش علت تامه اش واجب الوجود بالغیر می‌شود و چنان چه وجوب بالغیر که ناشی از پیدایش علت تامه است منافات با امکان ذاتی آن ندارد هم چنین وجوب بالغیر در فعل اختیاری که با پیدایش جزء اخیر علت تام آن که اختیار باشد منافات با اختیاری بودن فعل بحسب ذات ندارد.

و توهم این که وجوب فعل با اختیاری بودن آن منافات دارد بی‌اساس و فاسد است چون سرچشمه این توهم همان خیالی است که بیان شد و آن تفاوت داشتن افعال اختیاری مانند افعال انسان‌ها با افعال اضطراری مانند تابش خورشید است بلکه این توهم ممکن است از این هم سرچشمه گرفته باشد که خیال شده وجوب فعل بمعنی الجاء است.

و این باطل است زیرا وجوب فعل در مقابل امکان آن است و الجاء (کسی را بجبر بکاری و داشتن) مثل آن که کسی را بجبر آب در دهانش بریزند در مقابل اختیار است پس خیال شده وجوب فعل معنایش الجاء و اضطرار بر آن است.

و برای توضیح بیش تر ناگزیریم گفتاری از سلطان الحکماء میر داماد نقل کنیم و

ص: 31

---

1- بدیهی است هر معنی اسم مصدری همان معنای مصدری است مانند غُسل و غَسَل و همین معنی است که در بالا ذکر شده. از این که تفاوت میان ترجیح و ترجیح تنها بمجرد اعتبار عقل است. (مترجم)

هم چنین اشتباه بعضی را در فهم مراد ایشان باز گو کنیم.

در کتاب قبسات فرموده هر گاه مشیت خدا واجب شد و تمام گردید فعل خدا نیز واجب می شود و او این سخن را در مقام اثبات اختیار برای خدا گفته حتی در نظر فلاسفه و این که آن ها قائل به اختیار برای خدایند و خدا فاعل موجب نیست (1) و علت این که خیال کرده اند خداوند فاعل موجب است آنست که خدا همیشه دارای مشیت بوده یا وجوب مشیت باعث شده که خدا فاعل موجب باشد.

لکن شگفت آنست که برخی خیال کرده اند خود میر داماد قائل شده است به این که خدا فاعل موجب است و حال آن که گذشته از این که خودش چنین نمی گوید راضی نیست آن را بفلاسفه نیز نسبت دهند و برای روشن شدن مقصود او می گوئیم که وجوب مشیت خدا ناشی از لطف فراوان و پاک بودن ساحت قدس او از بخل است.

و آن منافات با اختیار و سلطنت او ندارد و چه مانعی دارد که خداوند فیاض و با جود باشد و صدور خیرات از او با اختیار باشد هر گاه بخواهد انجام دهد و هر گاه خواست ترک کند پس معنی وجوب مشیت ثبوت و فعلیت آن است و آن چه مفاد کتابت است که در این آیه شریفه آمده است ( كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ) (2)

نوشته است خداوند بر خودش مهربانی و رحمت را نه آن که معنی وجوب مشیت این باشد که خداوند فاعل موجب است چنان چه آن شخص خیال کرده و هم چنین اگر وجوب مشیت در مقابل امکان آن باشد باز هم بر این دلالت ندارد که خدا فاعل موجب است و اختیار از او سلب شده زیرا هر فعل ممکن الوجودی علت می خواهد و علت آن تصور فعل و تصدیق بفائده است تا بسر حد اختیار و اراده برسد و در این هنگام فعل واجب می شود پس از آن که مشیت واجب شد.

ص: 32

---

1- فاعل موجب آن است که فعل بدون اختیار از او صادر شود و در صدور فعل ناچار است چون آتش که سوختن از او بدون اختیار صادر می شود و در مقابل آن فاعل بالا اختیار است چون انسان. (مترجم)

2- سوره انعام آیه 12. (مترجم)

و هم چنین اگر بگوئیم اختیار همان مشیت است چنان چه از سید میر داماد معلوم می شود پس وجوب مشیت از خود مشیت است و اگر اختیار را غیر از مشیت دانستیم و اختیار واسطه بین مشیت و فعل شد و حق همین است می گوئیم که اختیاری بودن اختیار بخود او است (چنان چه چربی روغن از خود روغن و شیرینی شکر از ذات شکر است) و توضیح آن بعد از این خواهد آمد.

حال اگر اختیار را پیش از مشیت دانستیم وجوب مشیت بواسطه اعمال اختیار حاصل می شود و اگر آن را بعد از مشیت دانستیم وجوب مشیت با اعمال خودش است در زمان اختیار نه پیش از آن و بعد از آن و از این گفتار روشن شد وجوبی که در مقابل امکان است با اختیار که در مقابل الجاء است تفاوت دارد و نباید آن ها را یکی دانست زیرا وجوب بمعنی پیدایش علت تامه است ولو با اختیار باشد و الجاء بمعنی سلب شدن اختیار است یا بحسب ذات چون تابش خورشید و یا عارضی چون ریختن آب در گلو باجبار و زور.

صفات خدا بر دو گونه اند 1- صفات ذات 2- صفات فعل، و در معنی اول چنین گفته اند صفاتی که هیچ گاه از ذات خدا جدا نمی شود و همیشه با او است و انفکاک آن ها از ذات معقول نیست و با وجوب وجود او سازگار نیست و عمده این صفات علم و قدرت و حیات است که برگشت صفات دیگر بدان ها و این صفات عین ذاتند و در خارج با هم متحد و یگانه می باشند اگر چه در مفهوم مختلفند. (1)

پس علم خدا بذات خویش همان انکشاف ذات است در نزد ذات و همین انکشاف و علم نیز علم بمصنوعات است و ذات خدا و علم بذات و علم بمصنوعات همه یکی است چنان چه ذات مقدس عین قدرت و حیات است نه آن که قدرت و حیات عارض ذات شده یا ترکیب در آن شده باشند.

و اما صفاتی که با ذات متحد نیستند و گاهی منفک و جدا می شوند مانند خلاقیت و رزاقیت صفات فعلند که ناشی از صفات ذاتند و در این اختلافی نیست لکن اختلاف در این است که اراده از صفات ذات است یا از صفات فعل.

بیش تر محققین گفته اند از صفات فعل است زیرا اگر از صفات ذات باشد و هیچ گاه انفکاک پیدا نکند موجودات همه قدیم می شوند همان طوری که خود اراده قدیم می شود و تعدد قدماء لازم می آید و آن باطل است. (2)

ص: 34

1- زیرا مفهوم علم غیر از مفهوم الله است چون علم بمعنی انکشاف است و الله اسم است برای واجب الوجود و هم چنین خود صفات با هم چون در خارج با ذات متحد هستند خودشان با هم نیز متحدند لکن مفهوم آن ها مختلف زیرا علم و قدرت و حیات هر کدام مفهوم جدا گانه ای دارند اگر چه در خارج با هم متحدند. (مترجم)

2- مقصود از قدیم آنست که همیشه بوده و حادث نشده و آن منحصر بذات باری تعالی است و غیر از او همه حادث است و در آغاز نبوده سپس آن ها را خداوند آفریده پس موجود قدیم یکی است و بیش تر از آن نیست از این جهت گفته اند تعدد قدماء باطل است و چون اراده احتیاج بمراد دارد اگر اراده ازلی و قدیم شد مراد که موجوداتند هم باید ازلی و قدیم باشند و تعدد قدماء لازم می آید.



و برخی از محققین چون صدر شیرازی و حکیم سبزواری گفته اند از صفات ذات است و لازمه آن قدیم بودن مراد نیست و اراده از ذات مقدس جدا نمی گردد زیرا اراده بمعنی علم به شایسته ترین و تمام ترین نظام جهانی است و هر موجودی در زمان پیدایش خویش دخالت تمام در آن نظام شایسته دارد.

و علم خدا بزمان پیدایش هر موجودی تعیین کننده وجود آن موجود است در آن زمان و تحقق بخشنده آن پس هر موجودی در زمان خاص خویش موجود شده که اگر در غیر از آن زمان موجود می شد اختلال نظام حاصل می گردید و خداوند علم بآن زمان داشته است.

و لازمه این گفتار قدیم بودن موجودات نیست و موجودات همه حادث است تنها خداوند علم بحدوث آن ها در زمان خاص داشته و ازاده با علم یکی است چنان چه ذات با آن ها هم یکی است اگر چه مفهوما با هم مختلفند مانند دیگر صفات که اختلاف مفهومی دارند و اتحاد ذاتی.

لکن ما در صدد بحث و گفت گو در اطراف این دو قول نیستیم و نمی خواهیم بگوئیم کدام درست است و کدام نا درست بلکه مقصود ما در این مقدمه روشن شدن اراده تکوینیه و تشریحیه و تفاوت بین این دو قسم است بر هر کدام از این دو قول (1)

اراده اگر از صفات ذات باشد تکوینیه آن علم بمصلحت در فعل یا موجود امکانی است که در زمان خاص خود موجود می شود و بین فعل و فاعل اختیار فاعل مختاری واسطه نمی شود (2)

ص: 35

---

1- زیرا هر کدام از این دو دسته بر وفق مذهب خویش اراده تکوینیه یا اراده تشریحیه را معنائی کرده که با معنای دسته مقابل تفاوت دارد.

2- چون تابش خورشید و سوختن آتش که بدون توسط اختیار واقع می شود. (مترجم)

و حسن مراد تکوینی همان تحقق و پیدایش اوست در زمان مخصوص بخوبیش بهمان گونه که اراده بدان تعلق گرفته و اراده تکوینی هیچ گاه تخلف از مراد پیدا نمی کند

و اراده تشریحیه علم بمصلحت در افعال صادره از فاعل مختار است بواسطه شدن اختیار بین فعل و فاعل و حسن مراد تشریحی پیدایش اوست از روی اختیار و تسلط مکلف بر انجام آن زیرا اختیار و تسلط انسان بر انجام کارها کمالی است که فیاض مطلق بخشیده و مثال آن عبادات است که مقصود از آن ها خضوع و کرنش است که تنها با اختیار حاصل می شود و اما فعلی که از روی اجبار و اکراه صادر می شود و مکلف در انجام اختیار نداشته باشد حسن ندارد و هیچ گونه مصلحتی در آن نیست مانند دست گذاشتن بر سر طفل یتیم که از روی اختیار نباشد و اظهار خضوع بفعلی که از تحت سلطنت و اختیار خارج باشد و اراده تشریحیه نیز از مراد تشریحی تخلف پیدا نمی کند بدین معنی فعلی که از روی اختیار صادر شود خالی از مصلحت نیست.

و گاهی اگر فعل اختیاری از فاعل مختار صادر نشود باعث تخلف اراده تشریحی از مراد نمی گردد زیرا اختیار بدین معنی است که اگر بخواهد فعل را انجام دهد یا ترک کند و این معنی در او هست و خلاصه تفاوت بین دو اراده این است که حسن اراده تکوینی این است که فعل بدون اختیار از فاعل صادر شود و در اراده تشریحیه آن است که فعل با اختیار از فاعل صادر شود و اگر در تکوینی اختیار واسطه شود یا در تشریحی اختیار نباشد تخلف اراده از مراد می گردد.

و اما اگر اراده از صفات فعل باشد و در اخبار نیز تأیید شده است ارادته ایجاد (1)

پس اراده تکوینی همان آفرینش اشیاء است که بیک تعبیر وجود است و به تعبیر دیگر ایجاد و تفاوتی میان آن ها نیست مگر از جهت اضافه و صدور (2) و بهمین معنی

ص: 36

---

1- اراده خداوند آفرینش او است

2- ایجاد و وجود هر دو یکی است و تفاوت آن ها به اعتبار است زیرا وقتی موجود را نسبت بخدا ملاحظه کنیم ایجاد است و اگر نسبت به خود موجود ملاحظه کنیم وجود است. (مترجم)

(إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (1)

و اراده تکوینی از مراد تخلف پیدا نمی کند. و هر گاه خداوند اراده آفرینش چیزی را کرد، بلافاصله مراد او آفریده شد.

و اراده تشریحیه قانون گذاری و انشاء احکام است برای تحریک اراده عبد بطرف فعل اختیاری تا این که قانون او را با اختیار کردن انجام فعل یا ترک آن بکشاند اما اختیار را از او سلب نمی کند و تنها برای او داعی و باعث است.

و مقصود از اراده تشریحیه خود فعل نیست و گر نه با اراده تکوینی یکی می شود و هم چنین مرکب از فعل و اختیار نیست بطوری که فعل را با قید اختیار معجون سازیم و آن را اراده تشریحیه بنامیم و گر نه در عالم تکوین از عبد سلب اختیار می شود پس اراده تشریحیه و فعل توأم با اختیار است به نحو قضیه حسینیّه (2) نه مانند قضیه مطابقه (3) و نه مانند قضیه مقیده.

و چنان چه انجام فعل بعد از اراده آنست و تا اراده نباشد فعل انجام نمی گیرد هم چنان اراده تشریحیه نیز بعد از قدرت بر انجام فعل است یعنی خداوند نخست توانائی بدو طرف فعل و ترک بخشیده سپس اراده تشریحیه از او صادر شده که ناشی

ص: 37

---

1- همانا فرمان خدا آنست که هر گاه چیزی را بخواهد بیافریند آفریده می شود یعنی بمجرد اراده خلقت آن چیز آفریده می شود و هیچ فاصله ای بین اراده و مراد نیست . سوره یس آیه 82

2- یعنی فعل در حین اختیار موجود شود که اختیار ظرف زمان وقوع فعل باشد

3- یعنی فعل تنها و بدون اختیار منظور نیست و هم چنین فعل مقید با اختیار نیست بدین نحو که اختیار جزء و قید باشد همان طور که در بالا ذکر شده است . (مترجم)

از علم بوجود مصلحت در فعل عبد است و این اراده تشریحیه برای تحریک عبد است بطرف انجام فعل.

و این گونه مراد نیز از اراده خود منفک نمی شود زیرا اراده بمعنای طلبی است که صلاحیت داعی شدن را داشته باشد و چنین طلبی با آن اراده حاصل می شود و در جای خود محفوظ است و اگر عبد توانائی خود را در طرف ترک صرف کند ارتباطی با اراده تشریحیه خداوند ندارد و تخلف مراد از اراده حاصل نمی گردد.

چرا اگر مقصود از اراده تشریحیه فعل مرکب با اختیار باشد بدین گونه که اراده تشریحیه باعث از بین رفتن اختیار باشد و فعل انجام نگیرد آن گاه از باب تخلف اراده از مراد می شود لکن این خلاف فرض است و امتیاز اراده تشریحیه و تکوینیه را درست نفهمیدن.

و در مرحله امثال و فرمان بری اگر چه عقل انسان را نسبت به ترک مأمور به مسلوب الاختیار می کند و او را وادار بانجام فعل می نماید لکن این واداری عقل اختیار را در عالم تکوین و توانائی از او سلب نمی کند و باز هم می تواند انجام دهد یا ترک کند و هیچ منافاتی در این حکم عقلی و توانائی تکوینی نیست.

و روشن است که حکم عقل بفرمان بری از جهت این است که ترک کردن فرمانی که از طرف مولی بعنوان مولویت و فرمان صادر شده باید اطاعت شود چون خدا دانای بمصالح افعال است و بدین طریق راه خیر را بر مردم باز کرده و فرمان داده تا در این راه قدم گذارند و اگر ترک فرمان کرد عقل حکم باستحقاق عقاب می کند.

لکن اندازه عقاب در صورت نافرمانی و ثواب در صورت فرمان بری از طرف شرع معین می شود و بصورت وعد و وعید بمردم اعلام شده است و این وعده های ثواب و عقاب سبب تشویق مردم است بانجام کار های نیک و ترک کار های زشت و چون خداوند دانا به نیکی ها و زشتی ها است اوست که در انجام نیکی ها ثواب می بخشد

و در بجا آوردن زشتی ها عقاب می کند.

و برخی گفته اند فرمان بفعل یا ترک اگر جدی باشد ناشی از شوق و میل فرمان ده است و باید از انجام دادن فرمان فرمان ده سودی برسد تا فرمان درست باشد وگرنه آن چه سودش بفرمانده نمی رسد امر و فرمان نیست بلکه خواهش و التماس است و خواهش از کسی سر می زند که ناقص باشد و اراده کمال را داشته باشد و این از خدا دور است پس فرمان های الهی درست نیست.

لکن این خیال باطل است زیرا در خدا شوق نیست و اراده سود از بندگان ندارد (1)

و داعی خدا برای تشویق بندگان و فرمان دهی او تنها علم به نیکی ها و زشتی ها است و خوشنود شدن ذات است بذات خویش (ابتهاج الذات بالذات) تا مردم گرد بدی ها نروند و به نیکی ها رو آورند.

بلی در این جا توهم دیگری است و آن این است که بدی ها و نافرمانی سرکشان در نظام همگانی جهان دخالت دارند و باید باشند وگرنه اختلال نظام حاصل می شود. (2)

و پاسخ آن این است که بدی ها و نافرمانی ها هیچ گونه تأثیری در حقایق موجودات جهان هستی ندارند و دلیل عقلی و نقلی بر خلاف آن است زیرا لازمه آن این است

نظامی که در آن مفاسد و بدی ها نیست شایسته نباشد بلکه اختلال نظام لازم آید و آن همه افسوس پیامبران و اولیاء الله از بدی ها و اشخاص فاسد قبیح باشد.

و افسوس خوردن آن ها بر نظام کامل باشد آن نظامی که پر از مفاسد و بدی ها است و نتیجه آن همه کوشش برای بر انداختن ستم و از بین رفتن ستم کاران تبدیل یک نظام

ص: 39

---

1- من نکردم خلق تا سودی کنم \*\*\* بلکه تا بر بندگان جودی کنم

2- چون خدا دانا بصدور کفر و عصیان بوده است و اراده را بمعنی علم بنظام شایسته گرفتیم پس کفر و عصیان نیز نظام شایسته می شوند و اگر نباشند نظام نا شایسته است. (مترجم)

کامل به ناقص باشد و ساحت قدس آن ها از تمام این توهمات پاک و گفتن چنین سخن درباره شان از عقل بدور است با این که مفسد امور عدمیه هستند و امر عدمی تأثیر در جهان هستی ندارد.

و اگر مقصود آن است که افعال صادره از مردم خواه طاعت باشد و خواه معصیت از اجزاء نظام شایسته جهان است بطوری که با جواهر و اعراض جفت باشند آن هم دلیلی ندارد بلکه دلیل بر خلاف آن است زیرا گذشته از آن که خود امری محال است گفتیم که بدی ها و شرور عدمی هستند و امر عدمی نمی تواند در امر وجودی اثر داشته باشد.

تا چه رسد از امور وجودیه باشند با این که نهی از مفسد از جهت آن است که مستلزم امور عدمیه هستند و قرآن نیز بشدت آن را مردود ساخته ( اِنَّ يَشَاءُ يُدْهِبُكُمْ وَيَاْتِ بِخَلْقٍ جَدِيْدٍ ) (1)

و این آیه دلالت دارد بر این که خدا توانا است جهانی را که در آن جرائم و بدی ها باشد بیک جهان شایسته تبدیل کند.

### اگر نازی کند بر هم فرو ریزند قالب ها

و روشن است جهانی که از بدی ها خالی باشد شایسته تر و بهتر است از اجتماعی که در آن مفسد باشد بنابراین اراده تشریحیه همان قانون گذاری است و از صفات فعل است که ناشی از صفات ذات می باشند و آن علم بمصالح و مفسد واقعیه است و چون مقتضی فیض بخشی خدا و سرور ذات بذات لطفی بزرگ است همگان را تکلیف کرده و فرمان عمومی داده و فیض خویش را بهمه رساننده با آن که می داند چه کس فرمان بر است و چه کس سر کش.

و حجت را بر همه تمام کرده (تا عذری برای کسی باقی نماند) و امر و نهی او

ص: 40

---

1- سوره ابراهیم آیه/ 22 اگر خدا بخواهد شما را از بین می برد و آفرینش تازه ای می آورد - (مترجم)

باعث تخلف اراده از مراد نمی گردد نه از مراد تشریحی چون گفتیم که آن همان تکلیف است از طلب فعل یا ترک و بمجرد اراده واقع شده و نه از مراد تکوینی چون هیچ یک از افعال بندگان تحت مشیت ازلیه الهیه که در اخبار باراده حتمیه تفسیر شده است واقع نشده تا آن که اگر خلافش واقع شد باعث تخلف مراد از اراده باشد و هیچ کدام از کفر کافر یا ایمان مؤمن تحت مشیت تکوینی خدا نیست.

از این رو متعلق اراده تکوینی و تشریحیه از هم جدا هستند چنانچه نحوه تعلق آن ها نیز بدو گونه است و ارتباطی با هم ندارند و یک جا با هم جمع نمی شوند و آن چه را محقق خراسانی به پیروی از سید داماد فرموده که گاهی هر دو اراده با هم جمع می شوند و گاهی از هم جدا می گردند بی پایه و اساس است و دلیل بر خلاف آن است

بلی خدا دانا فاسق فاسق و کفر کافر است چنانچه ایمان مؤمن و طاعت مطیع را می داند اما این علم مانع از قانون گذاری جدی و جعل احکام نمی شود و بعد از این باز هم در این باره توضیح بیش تری خواهم داد.

دیگر آن که علم خدا بکفر کافر و فسق فاسق باعث نمی شود که این ها از شایسته ترین و بهترین نظام ها باشند به این ادعا که علم خدا بهر چه تعلق گیرد شایسته و زیباست.

زیرا علم طریق به معلوم است و رتبه او متأخر است.

البته خود علم چون امر وجودی و نور و انکشاف است نیک است اما هر گاه او را بمعلوم نسبت دهیم در نیکی و زشتی پیرو اوست و هیچ گاه دلالت بر نیکی معلوم ندارد چه رسد به آن که معلوم زشت را شایسته و زیبا سازد.

و فرض این است که معلوم خدا مفسد واقعیه هستند پس چگونه آن ها شایسته و نیک می شوند و چگونه علم خدا که بدان ها تعلق گرفت حقیقت خود را از دست داده و به حقیقت دیگری می گرایند.

پس علم خدا بکفر کافر و فسق فاسق کاشف از لزوم وجود شان در نظام شایسته

نیست و هیچ گونه تأثیری در جهان هستی ندارند چنان چه واقع شدن کفر و فسق در جهان هستی نیز بر این معنی دلالت ندارد.

و عقل اجتماعی را که در آن ستم و دیگر مفساد باشد آن رازشت و محکوم می داند و در مقابل جهانی را که از این ها خالی باشد و در آن عدالت و نیکی باشد نیکو می شمارد و آن را اجتماعی سالم می داند و خداوندی که این جهان را آفریده و این نظام را ابداع کرده خود فرموده که بر افراشته شدن آسمان ها بعدالت بوده و خود فرمان بعدل و نیکوئی داده و از بدی ها و زشتی ها مردم را باز داشته. (1)

پس چگونه می توان گفت بر افراشته شدن آسمان و تمام جهان هستی از ضد عدالت که ستم است می باشد و اگر ستم در ساختن اجتماع سالم و نظام شایسته تأثیری داشته باشد چگونه خداوند از آن نهی کرده و به ضد آن که عدالت باشد و باعث اختلال نظام است فرمان داده.

و گذشته از این اگر این جهان که پر از ستم و بدی است شایسته و نیک و کامل باشد دیگر نیازی به جهان برزخ و قیامت نیست و آفرینش این دو جهان لغو و بی فایده خواهد بود چون پاداش مؤمنین و کیفر کفار بیهوده می شود.

با این که تمام ملت ها بلزوم این ها حکم می کنند و عقل و وجدان نیز بر آن گواهی می دهد از این رو آن چه محقق اصفهانی قده گفته که فسق و کفر در جهان هستی تأثیر دارند و باید باشند سست و بی پایه است چون گفتیم کفر کافر هیچ گونه ارتباطی در پیدایش و بقاء جهان ندارد چه رسد آن که جهان را شایسته سازد بلکه گفتیم آن ها سبب اختلال نظام و پریشانی و پراکندگی اجتماع می شود و ما این را از ضروریات مذهب می دانیم که اگر فسق فاسق و کفر کافر نباشد برکات از آسمان نازل می شود و در کار مردم وسعت حاصل می گردد و ناراحتی ها و نا امنی ها از بین می رود و آتش دوزخ آفریده

ص: 42

---

1- (انَّ اللّٰهَ يَمَّا مَرَّ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَ اِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَ الْبَغَى) "سوره نحل آیه 92" خداوند بعدالت و رسیدگی بخویشان و نیکی فرمان می دهد و از بدی ها و ستم باز می دارد. (مترجم)



نمی شد (1) علاوه بر این می دانیم خداوند از کفر و سرکشی بندگان خوشنود نیست.

چنان چه می فرماید ( وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ) (2) و اگر از کفر بهترین اجتماع ساخته می شد چرا خداوند از آن خوشنود نباشد پس هیچ گونه مانعی نیست که خدا دانا بکفر کافر و فسق فاسق باشد و فرمان بانجام دادن نیکی ها و نهی از بدی ها داشته باشد و دستوراتش همگانی و جدی باشد و کفر و فسق از کافر و فاسق در تحت اراده حتمیه خدا نباشد.

فاضل قزوینی گفته تکالیف و دستورات شرع نسبت به فاسق و کافر صوری و ظاهری است و حقیقت و واقعیت ندارد و در اطراف این سخن اشکالات و جواب هائی گفته اول آن که اگر تکالیف واقعی نباشد و وا دار کردن مخاطب و تحریک او مقصود نباشد تکلیف لغو و بی اثر خواهد بود.

پاسخ داده که تکالیف برای بیان مصالح و مفاسد است که در متعلقات اوامر و نواهی است تا خداوند اتمام حجت کند و هر کس هدایت شد از روی دلیل و برهان باشد و هر کس گم راه شد از روی دلیل و برهان باشد، ( لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ) (3)

ص: 43

---

1- ( وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ) - اگر اهالی شهر ها ایمان آورند و پرهیزگار باشند در های برکت را از آسمان و زمین بروی شان باز می کنیم و لکن تکذیب کردند پس بآن چه کسب کردند آن ها را گرفتیم. سوره اعراف آیه 94

2- سوره زمر آیه / 9 خداوند از کفر بندگانش خوشنود نیست. ( مترجم )

3- سوره انفال آیه / 44

و تکالیف شرع مانند دستور دکتر ماهرند که درست سود و زیان غذا و دواها را می داند و بمریض می گوید و امر ارشادی است نه مولوی (1) چون در آن ها اعمال مولویت نشده است.

اشکال دوم اگر تکالیف تنها برای بیان مصالح و مفاسد باشد و شارع در آن ها اعمال مولویت نکند اگر کسی مخالفت تکلیف کرد نباید عقاب شود و دستگاه کیفری الهی بیهوده خواهد بود.

پاسخ گفته عقاب از لوازم مفاسدی است که در متعلقات نواهی است نه آن که از لوازم مخالفت تکلیف است بدین معنی که چون در فعلی که خدا از آن نهی کرده مفسده است و هر کس آن فعل را انجام دهد بآن مفسده رسیده و همان باعث بر کیفر الهی می شود.

و هم چنین شیخ الرئیس بوعلی سینا در اشارات گفته (وهم و تنبیه) اگر بگوئی که قدر حق است پس عقاب روز قیامت برای چیست ؟

پاسخ آن که عقاب برای نفس است از جهت خطا کاری آن چنان چه مرض در بدن انسان در اثر شکم خواری پیدا می شود بنابراین عقاب یکی از لوازم حالاتی است که در گذشته بر انسان عارض شده و می بایستی آن حالت عارض بشود و تبعات آن حالت نیز بر نفس وارد بشود.

و اما عقابی که از ناحیه دیگر یعنی مبدئی خارج از ذات انسانی باشد کلام دیگری است (مقصود عقاب الهی است) سپس گفته و بر فرض ما پذیرفتیم که عقاب کننده

ص: 44

---

1- اوامر مولوی دستوراتی است که بدون چون و چرا و سؤال از علت باید پذیرفت چون عبد که دستورات آقا و مولی را می پذیرد مانند او امر نماز و روزه او امر ارشادی دستوراتی است که شارع برای تشخیص سود و زیان بمردم گفته و پذیرفتن یا نپذیرفتن با اختیار مردم است چون روایاتی که درباره سود و زیان غذاها و میوهها است. (مترجم)

از خارج نفس انسانی باشد آن هم درست است.

زیرا تخویف الهی لازم است که در اسباب خارجی که صورت وقوع می پذیرد وجود داشته باشد و در بیش تر اشخاص همین تخویف و ترسانیدن نتیجه بخش است و مطابق تخویف عمل کردن خداوند بر وعید خودش تخویف او را مؤکد می کند.

و بنابراین اگر در اسباب قدر و تکوین این طور باشد که کسی بر خلاف مقتضای تخویف و اعتبار عقلانی سیر کند و سوار بر مرکب خطا شود بر خداوند واجب است بر وعید خود عمل نماید برای غرض عام (مراد نظام کلی است) اگر چه این مؤاخذه به طبیعت یک نفر (شخصی که عقاب می شود) ملائم نباشد.

و نیز اگر چه بر خداوند مهربان این مؤاخذه واجب نباشد اگر نبود اقتضای حال کسی که بقدر مبتلاء شده (بواسطه قدر الهی گناه کرده) و اگر نبود در این مفسده جزئی (عقاب گناه کار) مصلحت کلی و عمومی که بسیار می باشد و لکن التفات بجزئی در مقابل مصلحت کل نمی شود چنان چه در مورد حفظ بدن التفات بجزئی از اجزاء بدن نمی شود.

از این رو می بینیم عضو دردناک را برای سلامت بدن قطع می کنند و اما اشکال از ناحیه ظلم و عدل که گفته شود این افعال ظلم است و مقابل آن گفته شود که عدل است و حکم شود افعال ظالمانه باید ترک و افعال عادلانه آورده شود این ها اگر چه بعنوان مقدمات اولیه پذیرفته می شود لکن بطور کلی لازم نیست و بلکه این ها مقدمات مشهوره ای است که بواسطه مصلحت بینی عمومی عقلاء بر آن اجماع کرده اند.

آری ممکن است پاره ای از این مقدمات نسبت ببرخی از فاعل ها درست باشد الخ ...

پاسخ این گفتار از چند جهت است اول- در صورتی بودن تکالیف دوم- این که تکالیف برای بیان مصالح و مفاسدند و مولوی نیستند سوم- عقاب از جهت مفسده است

اما پاسخ از اول - که اراده تشریحیه غیر از اراده تکوینیه است و مراد تشریحی تحت اراده حتمی خدا واقع نشده است تا آن که اگر مکلف مراد را بجا نیاورد تخلف مراد از اراده لازم آید و با اعمال مولویت سازگار نباشد و از این جهت ناچار باشیم تکالیف را صوری بدانیم تا از محذور تخلف مراد از اراده برهیم زیرا گفتیم با اراده تشریحی خدا مراد تشریحی واقع شده و آن طلبی است که برای داعی بودن مکلف شایسته باشد و مکلف در هر حال از فرمان بری و نافرمانی که باشد باز تخلف اراده از مراد واقع نمی شود پس تکالیف خدا جدی هستند و واقعیت دارند.

و اما پاسخ دوم - آن که اگر بنا شد تکالیف صوری و ظاهری باشند نمی شود با آن ها اتمام حجت نمود زیرا حجت چیزی است که فرمان بری آن لازم باشد تا خدا بتواند بوسیله آن بر مردم استدلال کند و عذر آن ها را بپذیرد و این تنها در اوامر مولوی است و اما او امر شادی که طبق آن ها عمل کردن لازم نیست حجت نیستند.

پاسخ سوم - عقاب برای رسیدن به مفسده نیست و عقل از جهت عصیان و سرکشی حکم بکیفر می نماید و لکن افتادن در زیان دنیوی که مستلزم عصیان الهی نباشد کیفر اخروی ندارد با آن که خود با اختیار آن مفسده را خواسته و برای پذیرفتن آن خود را مهیا کرده است.

و بعلاوه رسیدن بزبان دنیوی خود یک کیفر دنیوی است و زیاد کردن کیفر اخروی بر آن با مهربانی خدا سازشی ندارد و باز هم عقاب فعل الهی است و فعل فاعل مختار از لوازم ماهوی فعل فاعل مختار دیگری نیست و چرا تا روز قیامت بتأخیر می افتد اگر از لوازم مفسده باشد.

لکن چون اوامر مولویه است لطف و فیض خدا اقتضا دارد که برای تشویق مردم بکار های خیر و دوری آن ها از بدی ها وعده پیا داشته ای نیک داده و آن ها را از عذاب ترسانیده

و تمام ملل اتفاق دارند که کيفر از جهت عصيان و مخالفت امر است نه از لوازم مفسده و از اين راه مطلبی ديگر روشن می شود و آن اين است که بيش تر محققين از فلاسفه گفته اند مفسد مستند به ماهيات و حدود عدميه موجودات امکانيه اند که در ظرف مناسب خود تقرر دارند.

پاسخ اين است که در مقدمه اول گفتيم تقرر ماهيات پيش از وجود ولو در صقع ربوبي بی اساس است و ما منکر علم خدا نيستيم که خدا دانا بصدور کفر و فسق در زمان مخصوص بخودشان است.

اما تقرر اين ها پيش از صدور از فاعل را منکریم و غير از ذات خدا و صفات او که با ذات متحدند چيز ديگری نبوده که بماهيت موسوم باشد.

با اين که تمام افراد انسان از مومن و کافر در ماهيت مشترکند و اين گفتار چنان چه ماهيت کفار را پيش از وجود ثابت می کند ماهيت مومنين را نيز بايد ثابت کند زيرا تمام افراد انسانی چنان چه در مقدمه دوم گفتيم در تمام قوا و غرايز و موجوديت و نقائص با هم یکسانند پس به چه سبب اين ها از لوازم ماهيت کفار باشد و اثبات ماهيت کفار بنمايد اما اثبات ماهيت مومنين ننمايد.

و اگر مفسد و شرور مستند بذاتيات انسان باشد بايد از تمام انسان ها سر بزند و در تمام احوال و زمان ها باشد بمقتضی گفتار خود فلاسفه (الذاتی لا يتغير) ذاتی هيچ گاه تغيير نمی کند و همه اتفاق کرده اند بر تغيير نکردن ذاتی با آن که ما می بينيم که مفسد از برخی از انسان ها يا هيچ گاه سر نمی زند يا در برخی از اوقات سر می زند.

پس می بریم که گفتار فلاسفه در استناد مفسد بذاتيات انسان بی پایه است و استناد فسق و کفر و مفسد بماهيات نيز باطل است و بر ما روشن است که آن ها مستند بوجود و اختيار خود فاعل هستند.

و خلاصه اين مقدمه آن است که اوامر و نواهي مولوی هستند که با اراده تشريعيه

خداوند یافت شده اند و اراده تشریحیه ناشی از علم بمصلحت است و دستورات الهی برای تمام افراد انسان از فاسق و کافر و مومن یکسان است.

و حتی در حال انجام فسق نیز خطاب با او متوجه است و کفر و فسق او مانع از عمومیت تکلیف نمی شود و تکالیف نسبت بکفار هم هست با آن که خدا می دانسته که اختیار کفر و فسق می نماید و در این باره باز مطالبی دیگر خواهیم گفت.

ص: 48

در زبان عرفا شایع شده که موجودات مظهر های خدایند (الاشیاء مظاهر لله) و در روشن ساختن آن بیانات گوناگونی گفته اند.

اعرابی گفته موجودات آئینه های نشان دهنده خدایند و نشان دادن هر آئینه مخصوص بخودش است و هر آئینه باندازه معینی نشان دهنده است که همان بهره وجودی موجود باشد و روشن است که این اختلاف از جهت آئینه است نه از جهت عکس در میان آئینه و صاحب عکس در تمام آئینه ها یکی است.

صدر شیرازی دامنه بحث را گسترده تر و روشن تر ساخته و در بیان این جمله (فهی منفیة ثابتة موجودة معدومة مجهولة معلومة) یعنی ماهیت در عین حالی که منفی است ثابت است و در حالی که موجود است معدوم است و در حالی که مجهول است معلوم است.

چنین گفته عقل ماهیت را بعدم صرف ملحق نمی کند و آن را معدوم مطلق نمی داند و می دانیم که ماهیت لاشی نیست یعنی چیزی هست و وجود محض هم نیست و می دانیم که آن موجودی در مقابل وجود نیست. (1)

ولکن این سخنان بی پایه است زیرا ماهیات ساخته خدایند و راهنما بتوانائی و آفرینش او و جز این هر چه باشد باطل و بی اساس است و باز می گوئیم آئینه مگر نه همان ماهیت است و روشن است که ماهیت جز صور علمیه چیزی نیست و تحقق آن تنها از برکت حق بودن خداست آن وقت آئینه و بیننده و دیده شده همه یکی می شود. (2)

ص: 49

1- المرحلة السادسة من المسلك الاول من السفر الاول من الاسفار

2- بنابراین قول انسان بیننده است که خود ماهیتی است و آئینه نیز ماهیت است و دیده شده در آئینه ذات خداست که از مرتبه خود پائین آمدم و بمرتبه ماهیت رسیدم و مانند آن شده. (مترجم)

و آیا مگر ماهیت اصیل است و دارای شأن است و پیدایش او با این حال سبب دیدن خدا گردیده و حدود ذاتی و لوازم واقعی آن نشان دهنده صورت خدایند در حالی که ذاب مقدس را پائین بیاوریم تا در آئینه لوازم ماهیت دیده شود و کوچک کنندگان صورت در حالی که مشتاق به شر باشد و روشن است که هیچ کدام این لوازم را قبول ندارد و هیچ دلیلی بر صحت این گفتار نداریم.

و برخی دیگر گفته اند آفرینش موجودات از اسامی خاص خدا سر چشمه گرفته حتی شیطان هم از اسم مصل آفریده شده و بطلان این قول نیز روشن است زیرا اگر مقصود این باشد در موقعی که ذات باصفات آفریننده موجودات شدند هر کدام از موجودات باندازه بهره هستی مخصوص بخویش آفریده شد و استعداد هر ماهیتی آفرینش یافت.

پس بنور وجود تمام موجودات ظاهر شدند و هر ماهیتی از نور وجود بر خور دار شد و در تجلی نور وجود تکراری حاصل نشد و نقص و کمبود در آن نبود و در اسماء الهی پستی و پائین آمدن حاصل نگردید و هر کدام بهمان رتبه روشنی و نورانیت خود باقی ماند و پستی ماهیات که محل پذیرش نور وجود بودند سبب پیدایش شرور و بدی ها شدند در زمان تابش نور وجود پاسخ آن این است که ماهیت چیزی نیست تا این که استعداد داشته باشد و برای آن لوازمی باشد و شیطان که بخدا می گوید

(بما اغویتنی) چون مرا گم راه کردی. (1)

معنی آن این نیست که مرا گم راه آفریدی یا ماهیت گم راه شده ای آفریدی با آن که گوینده این سخن شیطان است.

و اگر مقصود این باشد که هر اسمی از اسامی خداوند علت است برای آفرینش برخی از موجودات که مناسب با آن اسم باشد از باب مناسب بودن هر علتی با معلولش آن هم

ص: 50

---

1- هنگامی که شیطان از در گاه خدا طرد شد می گوید تمام فرزندان آدم را اغوا می کنم مگر بندگان شایسته را چون مرا اغوا کردی.  
(مترجم)



درست نیست زیرا اسامی خداوند تنها بذات بسیط و یگانه او اشاره می کنند و هیچ گونه تفاوتی حیثی یا جهت‌ی در آن‌ها نیست تا این که هر اسمی علت خاص برای مخلوقی مخصوص باشد.

علاوه بر آن لازم می آید ستم‌هایی که بر نا توان‌ها می شود و تمام خیانت‌ها و جنایت‌ها که از مردم سر می زند بلکه خود ستم‌کاران نیز مستند با سماء الهی باشند و علت آفرینش آن‌ها اسامی خدا باشد خواه ستم از روی اختیار صادر باشد یا بدون اختیار.

و لازم است خدا ستم‌کاران را پاداش نیک دهد چون آئینه نشان دهنده اسامی اویند نه آن که آن‌ها را کیفر کند مگر بگونه‌ای مناسب با آن‌ها عقوبات و کیفر است لکن پاسخ آن گذشت. (1)

برخی برای اثبات این مطلب استدلال کرده اند بحدیث معروف ( كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ ) من گنج پنهانی بودم دوست داشتم شناخته شوم پس موجودات را آفریدم تا شناخته شوم .

و چنین گفته اند خداوند در مقام تجلی و آفرینش بوده تا ذاتش را بشناساند با آن صفاتی که دارد و روشن است که در این مقام باید تجلی و آفرینش تمام باشد و تمام شدن باین است که همه چیز را فرا گرفته باشد پس موجودات که نشان دهنده او هستند از ذات و صفات او سر چشمه گرفته اند تا موجودات صفات و اسامی خدا را معرفی کنند.

پاسخ آن است که شناسائی خدا لازم است لکن از هر چه حاصل شود کافی است زیرا ذات یگانه خداوند حاوی تمام اسامی و صفات نیک هست و کسی که ذات او را شناخت صفات او را نیز شناخته و دیگر نیاز بمظهر خاص ندارد و اگر کسی بگوید.

ص: 51

---

1- در سابق بیان شد که عقوبت بدکاران فعل اختیاری خداست و از لوازم ذاتی اعمال بندگان نمی تواند باشد. (مترجم)

هر صفتی از صفات خداوند باید مظهر و نشان دهنده ای داشته باشد پاسخ آن است که این ادعائی بدون دلیل است و اگر بگوئی دلیل آن ذوق عرفانی است گوئیم با آن که دلیل نیست در این جا بر خلاف آن است و دلیل دیگر اگر باشد باید آن را دید.

علاوه بر این یکی از صفات کمالیه خداوند اختیار است و مظهر آن انسان مختار است با آن که اضلال که بخدا نسبت داده می شود خذلان است و آن بمعنی وا گذاری عبد است و باو کار نداشتن در عالم تکوین و علت این است که چون خداوند با آن که توانا است بر اجبار کردن بنده ای بر طاعت و بندگی مع ذلک او را مجبور نکند و زمام اختیارش را بر گردن خودش بگذارد گویا این که او را گم راه کرده و بعبارت دیگر اضلال درباره خدا این است که شیطان گم راه کننده را بخودش وا گذارد و از او در گم راه کردن جلوگیری ننماید. (1)

و این اضلال از صفات خدا است لکن نشان دهنده آن شیطان نخواهد بود زیرا شیطان انسان را گم راه می کند و در چشم او بدی ها را جلوه خوبی می بخشد و او را در پرتگاه و لجن زار های معاصی می کشاند پس چگونه شیطان مظهر و نشان دهنده صفت خدا باشد و حال آن که معلول که شیطان باشد با علت که صفت مصل در خدا باشد دو چیز و بدو معنی است.

ص: 52

---

1- پاسخ آن هائی که گفته اند آفرینش شیطان از اسم مصل سر چشمه گرفته است. (مترجم)

## فصل اول در جبر و اختیار

گفتار های زیادی است و مهم ترین آن ها چهار است، اول گفتار اشاعره و اول کسی که آن را اختیار کرد جهم بن صفوان بوده سپس رئیس اشاعره ابو الحسن اشعری آن را گسترش داد آن ها چنین گفته اند که موثر در افعال عباد قدرت خداست. (1)

و درباره تفسیر کلام ابو الحسن اشعری که گفته کار بندگان خدا اکتسابی است اختلاف کرده اند برخی گفته اند خدا فاعل فعل است و عبد محل پذیرش آن و برخی گفته اند فعل زمانی از عبد صادر می شود که خدا اعمال قدرت کرده است.

و قاضی ابو بکر باقلانی گفته قدرت عبد بچگونگی فعل تعلق می گیرد خواه فعل طاعت باشد خواه معصیت و در انجام هر کاری دو نیرو لازم است نیروی خدا در اصل فعل و نیروی عبد در صفت و چگونگی آن.

و چون نیروئی که در صفت فعل است تابع نیروی اصل فعل است از این رو قول قاضی باقلانی یک شعبه از قول اشعریین است و برگشت آن بقول ایشان که گفته اند تنها نیروی خدا است که افعال از آن صادر می شوند از این جهت ما این گفتار را مستقل بحساب نمی آوریم و از قول اشعریین محسوب می شود.

گفتار دوم بخلاف گفتار اول است به این که افعال از نیروی خود مردم سر می زند و خداوند هیچ گونه دخالتی در آن ها ندارد و این قول را معتزله اختیار کرده اند.

گفتار سوم این است که در صدور افعال دو نیرو با هم مشترکند و کار هائی که از مردم سر می زند فاعل هم خداست و هم مردم و قائلین آن بر دو دسته اند اول ابو اسحاق که گفته است دو نیرو در انجام فعل در عرض همدند و هر کدام بالا استقلال تأثیر می کند

ص: 53

---

1- بدین معنی کار هائی که از مردم سر می زند در حقیقت از خداست و این توانائی اوست که کار ها را انجام می دهد و فاعل تنها آلتی است چون بیل و کلنگ که بقدرت انسان بالا و پائین می رود. (مترجم)

و دوعلت با هم جمع می شوند و یک معلول از آن ها سر می زند. (1)

دوم فلاسفه اند که گفته اند نیروی عبد در طول نیروی خداست بدین نحو که نخست قدرت خداوند اثر می کند در قدرت عبد سپس قدرت عبد اثر می کند در انجام دادن کار و تاثیر قدرت عبد در تحت تاثیر قدرت خداست و از این تعبیر کرده اند باضطرار عبد در اختیار (2)

و این قول اگر چه بظاهر جبر را می رساند و این که مردم تکوینا از خود اختیاری ندارند لکن ممکن است آن را سر و صورتی داد بطوری که منافات با اختیار نداشته باشد و برگشت آن بقول چهارم باشد که آن را ذکر می کنیم.

گفتار چهارم که بهترین آن هاست امر بین الامرین است (3) بدین معنا که قدرت و و نیروی انسانی از فیض و بخشندگی خداست مانند دیگر معادات (4) فعل از قوای ظاهری و باطنی

ص: 54

1- چون ظرف آبی که روی آتش باشد و در آفتاب هم گذاشته شود و آتش و آفتاب هر دو با هم آن را گرم کنند یا با آتش و نیروی برق حرارت را بگیرد.

2- بدین معنی که چون فعل از عبد صادر می شود پس از روی اختیارست چون قدرت او در تحت قدرت خداست پس از روی اضطرار و اجبارست و اختیارا از اضطرار سر چشمه می گیرد از این رو در متن خواهد آمد انسان مضطری است که تنها نمایش مختار را دارد.

3- مقصود از امرین جبر و اختیارست و این گفتار را امامیه اختیار کرده اند و حدیث مشهور (لَا جَبْرَ وَلَا تَقْوِيصَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ) در میان علماء شیعه شهرت زیادی دارد و معنای آن این است که کارها نه از روی اجبار از مردم صادر می شود بطوری که اختیار نداشته باشند و چون ماشین اتوماتیک باشند و نه آن که خداوند بی کاره و دست بسته است بلکه کارها از مردم است و نیروی مصرف در کار از خدا است

4- هر چه در انجام کار دخالت داشته باشد آن را معد گویند و رتبه آن از علت پائین تر و اثرش کم تر است و زایش فعل از معادات نیست بلکه معد زمینه تاثیر علت را آماده می سازد. (مترجم)

و اعضا بدن و هر چه در انجام کار دخالت دارد خواه از اسباب و علل فعل باشد از شرائط و هم چنین چیز هائی که باعث رغبت بطاعت می شود و انسان را از معاصی و گناهان نگه داری می نماید که آن را لطف رحمانی گویند که تمام این ها از فیض خداست و همه از نیرو و از بخشش اوست.

و با تمام این ها باز هم انسان در انجام دادن کار مختار است اگر بخواهد انجام می دهد و اگر بخواهد ترک می نماید اگر طرف ایجاب را گرفت و بدنبال کار افتاد انجام می گیرد و اگر طرف سلب را اختیار کرد و حرکتی از خود ظاهر نساخت ترک می شود و هر کدام از فعل و ترک در تحت اختیار و سلطنت اوست و هم اوست که خود در تحت قدرت خداست و همه چیز او از خداست و چنان چه فعل معلول اوست خودش معلول خداست لکن صدور فعل یا ترک آن با اختیار خود عبد است.

و معنای اضطرار عبد در اختیار چنان چه گفته اند این می شود که عبد در اختیار فعل مجبور است و از خود اختیاری ندارد و برایش ممکن نیست که اختیار را از خود سلب نماید نه این که در یک طرفی شدن از انجام یا ترک فعل مجبور است و این است مقصود از گفتار امام علیه السلام ( لَا يُعْصَى مَغْلُوبًا وَلَا يُطَاعُ مَكْرُهَا ) هر کس نا فرمانی خدا کند بر خدا غالب نشده و هر کس اطاعت و بندگی او نماید مجبور بوده و از روی اختیار آن را انجام داده نه از اکراه و اجبار.

از این می توان گفت استناد صدور حسنات و کار های نیک بخدا اولی و سزاوار تر است از استناد آن ها بفاعل شان زیرا نیروئی که در انجام کار نیک صرف شده از لطف الهی است و اما استناد صدور بدی ها و سیئات بفاعل شان سزاوار تر است از استناد آن ها بخدا.

چون آن ها از سوء اختیار مردم سر می زنند و با اختیار به خود نیروی الهی را صرف در نا فرمانی او می کنند و از این گفتار معنای آیه شریفه روشن شد ( مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ) (1)

ص: 55

---

1- آن چه از کار های نیک انجام می دهی از خداست و آن چه از کار های زشت می کنی از توست. سوره نساء آیه 81 (مترجم)

و خلاصه معنای امر بین الامرین این است که مقتضیات و معدات و مرغبات و آن چه در پیدایش دخالت دارد و حرکت بطرف فعل بدان آسان می شود و حتی نیروئی که با آن یک طرف فعل را از انجام یا ترک اختیار می کند همه از خداست و در تحت قدرت اوست که از لطف و رحمانیت او سر چشمه گرفته و جزء اخیر از علت تامه فعل که علیت بدان تمام می گردد و اثر تمام مقدمات کامل می شود مستند است به نیروی عبد.

و از آن چه گفته شد این معنی را نباید فهمید که اختیار عبد مقهور قدرت خداست و عبد بقهر و جبر الهی یک طرف را اختیار می کند زیرا این معنی با معنی اختیار سازگار نیست چون معنی اختیار این است که اگر بخواهد انجام دهد و اگر بخواهد ترک نماید.

و هم چنان دو نیرو در فعل تاثیر ندارند که در گفتار سوم بود چون این معنی نیز با اختیار سازشی ندارد و برگشت آن بجبر و الجاء است حتی اگر گفتیم که این معنی با اختیار هم منافات ندارد باز هم لازمه آن این است که هر قدرتی جزء علت و سبب فعل می شود و باز هم اشکالات بر می گردد.

که مجبور بودن عبد در یک طرفی شدن از انجام یا ترک فعل باشد صاحب اسفار برای بیان معنای امر بین الامرین تفسیر دیگری گفته و آن را بمزاج فلک که از حرارت و برودت آمیخته شده تشبیه کرده و گفته مزاج فلک با آن که هم حار و هم بارد است. نه حار است و نه بارد.

لکن دلیل بر وجود فلک بی پایه است تا چه رسد بمزاج آن که آیا حار است یا بارد و بر فرض وجود فلک دلیل مزاج آن نیز مردود است لکن گفته او اگر با گفته ما یکی باشد حرفی نیست و گر نه حواله دادن به یک امر مبهم و مجهول است.

آن چه از اقوال گفتیم مهم ترین اقوال در مسئله است و باز هم ممکن است اقوالی دیگر باشد که با تتبع روشن شود و لکن تاثیر اساسی در مطلب ما ندارد.

## فصل دوم استدلال اشاعره بر گفتار اول

اشاعره چهار دلیل بر گفتار خود آورده اند اول دانش بی پایان خدا بهمه چیز خداوند بهمه چیز داناست و در قرآن خود را باین وصف ستوده  
( وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ) (1)

و روشن است از جمله چیز هائی که برای خدا معلوم است افعال عباد است و چون علم با معلوم باید مطابق باشد (وگر نه جهل می شود)  
پس هر کدام از افعال باید در زمان مخصوص خود موجود شود و علم بافعال عین قدرت بر ایجاد آن هاست و قدرت عین ذات است و  
ذات عین علت ایجاد و آفرینش است پس علم عین علت ایجاد معلومات می شود و تمام افعال بهر کیفیت که باشند از علم خدا سر  
چشمه می گیرند و همه از او سر می زنند. (2)

فاضل قزوینی در پاسخ این دلیل گفته علم خدا تعلق بافعال عباد نمی گیرد و خدا از کار های مردم خبری ندارد چون این افعال از روی  
اختیار صادر می شود و از افعال خدا نیست پس از دایره علم او خارجند.

و تعلق نگرفتن علم خدا بافعال عباد از جهت نقص در خود آن هاست نه آن که از ناحیه علم خداست باین که در آن قصوری باشد چنان  
چه چیز هائی که وجود آن ها ممتنع است قدرت الهی بدان ها تعلق نمی گیرد از جهت این که پیدایش آن ها ممکن نیست در تحت  
قدرت واقع نمی شوند نه از جهت قصور در قدرت خدا. (3)

ص: 57

---

1- خداوند به همه چیز دانا است. سوره بقره آیه 27

2- و این استدلال را خیام در قالب شعر چنین آورده. من می خورم و هر که چو من اهل بود \*\*\* می خوردن من نزد خدا سهل بود \*\*\*  
می خوردن من حق ز ازل می دانست \*\*\* گر می نخورم علم خدا جهل بود. خواهی نصیر در پاسخ او گفته. علم ازلی علت عصیان کردن  
\*\*\* نزد عقلا ز غایت جهل بود.

3- مانند آن که می گویند آیا خدا توانا است دنیا را در یک تخم مرغ قرار دهد بدون این که تخم مرغ بزرگ شود یا دنیا کوچک و آیا خدا  
می تواند موجودی را بیافریند که توانائی بر از بین بردنش، نداشته باشد در چنین موارد هر چه جواب گوئی در قدرت خدا نقص لازم می آید  
زیرا اگر گوئی خدا قادر است این چنین موجودی را بیافریند لازمه آن اینست که در از بین بردنش ناتوان باشد و اگر گوئی توانائی بر آفرینش  
آن ندارد باز خدا را نا توان کرده ای لکن پاسخ این گونه اشکالات همان است که در بالا ذکر شده. (مترجم)

و علت این که قدرت باین ها تعلق نمی گیرد آنست که ماهیت آن ها باطل است و امکان پیدایش ندارند و هم چنین علم با فعال عباد تعلق نمی گیرد از جهت قصور و کوتاهی خود افعال نه نقص در علم خدا.

لکن پاسخ فاضل قزوینی از استدلال اشاعره درست نیست زیرا علم خدا بهمه چیز تعلق گرفته از چیز هائی که بوده و خواهد بود حتی در تمام جزئیات و پیشامد ها و فرض این است که اختیار عبد نیز یکی از مخلوقات خداست و بکار بستن اختیار در اختیار کردن یک طرف از انجام و ترک فعل نیز از شئون و کیفیات اختیاریست.

پس اختیاری که از مخلوقات خداست خودش و تمام آثار و کیفیاتش همه در تحت علم خداست و اگر ما پذیرفتیم که پیدایش علت معلوم است ملترزم بجبر شده ایم.

و پاسخ صحیح این است که بگوئیم در خود افعال خدا چه می گوئید آیا خداوند دانا بفعل خودش هست یا نه و شما می گوئید داناست و اگر علم علت فعل باشد پس علم خدا بفعل خودش نیز باید علت فعلش باشد و اختیار واسطه بین خدا و فعل نباشد و سلب اختیار از او شود و خداوند در افعال خود مجبور باشد و جبر در افعال خدا را اشاعره قبول ندارند و می گویند که او در افعال خود مختارست و وقتی علم خدا در افعالش علت معلوم نشد در افعال عباد نیز علت نخواهد شد و ثانیاً علم اقتضای علیت را ندارد و تنها طریق بمعلوم و در طول آن و رتبه از او متاخر اگر چه از حیث وجود از او متقدم است.

و معنی علم خدا بافعال این است که خدا می داند این کار انجام می گیرد نه آن که می داند و به سبب علم او انجام می گیرد و نهایت چیزی که از این دلیل بر می آید این است



که معلوم از علم تخلف پیدا نمی کند و حتما معلوم متحقق می شود و اما استناد معلوم بعلم را ثابت نمی کند.

پاسخ سوم آن که چیزی که برای خدا معلوم است صادر شدن فعل است از روی اختیار عبد و اگر بنا شد علم علت صدور فعل باشد نه اختیار خلاف معلوم اولی خدا لازم می آید و معلوم اول خدا حقیقت خود را از دست داده بحقیقت دیگر می گراید که صدور فعل از علم باشد و این فرض هم خلاف علم اول است و هم خلاف معلوم اول (1)

و خلاصه آن که علم خدا علت صدور افعال نخواهد شد دلیل دوم قدرت بی انتهای خدا در قرآن مجید خداوند خود را چنین ستوده (انَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ) (2)

و از جمله چیز هائی که خدا بر آن تواناست کار های مردم است و می دانیم صفات خدا با ذات او متحدند و قدرت او عین ذات اوست و ذات او عین آفرینش مقدورات و مخلوقات است پس کار های مردم معلول ذات خدایند پاسخ آن این است که از جمله چیز هائی که خدا بر آن تواناست اختیار کردن یکی از دو طرف فعل از انجام دادن و ترک آن است.

و مقتضی قدرت بی انتهای خدا این است که اختیار را به مردم عطا کند چنان چه عطا هم کرده است و مقتضی آن این است که علت افعال عباد قدرت و اختیار خود مردم است که خداوند آن را عطا کرده نه آن که علت در افعال عباد قدرت خدا باشد بلکه اختیار و قدرت عبد واسطه بین قدرت خدا و فعل مردم است.

دلیل سوم افعال عباد چون از ممکنات هستند در حدوث و پیدایش نیاز به علت

ص: 59

- 
- 1- زیرا معلوم اول صدور فعل از روی اختیار بود و معلوم حال صدور فعل است از علم خدا و هم چنین نخست علم خدا تعلق گرفته بفعلی که از روی اختیار صادر شود اکنون علم تعلق گرفته به آن چیزی که از روی علم خدا صادر می شود بدون دخالت اختیار عبد.
  - 2- همانا خداوند بر هر چیزی توانائی دارد سوره بقره آیه 20 (مترجم)

و موثر دارند چنان چه خود مردم نیز که فاعل فعل هستند نیازمند بعلت هستند و این علت که افعال بدان نیاز دارند چیست آیا قدرت خداست یا قدرت مردم اگر قدرت خدا باشد جبر ثابت می شود و اگر قدرت مردم باشد آیا خداوند نیز مانند عبد اراده کرده است یا نه اگر اراده کرده باشد لکن اراده مردم کارگر بوده نه اراده خدا نا توانی خداوند لازم می آید و هم چنین اگر خدا اراده کرده باشد ترک را و عبد آن را انجام دهد پس باید گفت که افعال عباد از اراده خداوند صادر می شوند پاسخ آن است که خداوند اراده کرده صدور افعال را از مردم با اختیار و قدرت خودشان.

## دلیل چهارم

از جامع المقاصد نقل شده که فعل عبد اگر با اختیار و قدرت خودش باشد باید به تواند آن را انجام دهد یا ترک کند و اختیار کردن فعل آیا مرجح می خواهد یا نه در صورت اول آن مرجح از کیست اگر از خدا باشد جبر ثابت می شود و اگر از عبد باشد گوئیم صدور این مرجح خود فعلی از افعال است و اشکال نیاز به مرجح بر می گردد و تسلسل (1) لازم می آید و آن محال است و ناچار باید بمرجحی برسیم که از عبد نباشد و از خدا باشد پس صدور افعال از خداست.

و در صورت دوم ترجیح بلا مرجح لازم می آید زیرا اختیار یک طرف از فعل یا ترک

ص: 60

---

1- تسلسل آن است که زنجیر علت و معلول انتهائی نداشته باشد مانند آن که بگوئیم علت وجود زید عمر است و علت عمر بکر است و . . . و . . . حال اگر سلسله قطع شود مانعی نیست مانند آن که در همین مثال وجود بکر را نسبت بخدا دهیم و چون وجود خداوند ذاتی و از خودش می باشد دیگر مانعی ندارد و چنان چه گوئی چربی غذا از روغن است و چربی روغن از مواد چربی آن است باز هم چون چربی مواد چربی ذاتی و از خودش می باشد در آن اشکال نیست اشکال هنگامی است که علت ها آخری نداشته باشند و برای باطل بودن تسلسل در کتب فلسفه دلیل هائی آورده اند. (مترجم)

فعل ممکن بدون وجه ترجیح ممکن نیست و راه اثبات صانع نیز بسته می شود (1) و ممکن است این دلیل را توجیه کرد باین نحو که چون انسان نیست و عدم محض است عقل روا نمی دارد وجود را باو نسبت دهیم زیرا نیست نمی تواند هستی را ایجاد کند و انسانی که در آفرینش خود نیازمند به علت و آفریننده است کار های او نیز نیاز به علت دارد و فعل او را بهر کدام از قوا و غرائزش که نسبت دهیم آن قوه و غریزه مسبوق بعدم است و نیازمند بعلت و آن علت باز اگر از خود عبید باشد همین کلام را در آن می گوئیم و اگر منتهی بحدی نشد تسلسل لازم می آید و اگر منتهی به علتی شد که وجودش ذاتی است و آن خداست جبر لازم می آید و پاسخ آن این است که قاعده الشی مالم یجب لم یوجد (2) در تمام موجودات هست لکن بدان معنی که گفته شد و خلاصه آن این است که وجوب هر فعلی خالص شدن و تمحض آن است برای وجود به بیرون آمدن از عدم نه آن که بین وجود و وجوب تقدم و تا حراست (3) و هر دو یکی است خواه وجوب ذاتی باشد یا بالغیر (4)

ص: 61

- 1- زیرا موجودات ممکن الوجود که نسبت به وجود و عدم اقتضا ندارند برای پیدایش و وجود باید چیزی طرف وجود شان را ترجیح دهد و آن ها را از بی اقتضائی بیرون آورد و وجود بخشد و آن ترجیح دهنده خداست حال اگر بگوئیم که وجود نیاز بمرجح ندارد این سبب می شود که اثبات صانع از راه استدلال بر نیاز وجود ممکن بعلت وجود بار گردد. (مترجم)
- 2- هر چیزی تا وجودش واجب نشد موجود نمی گردد مقصود از واجب شدن پیدایش علت تامه است یعنی هر چیزی تا علت تامه اش نباشد موجود نمی شود سوختن زمانی است که آتش و شرائط سوختن باشند و چیزی که مانع سوختن است نباشد. (مترجم)
- 3- در مقدمه ششم گذشت که برخی خیال کرده اند وجود فعل از وجوب آن متأخرست و تفصیل داده اند بین افعال اختیاری و اضطراری و پاسخ آن نیز همان جا گفته شد. (مترجم)
- 4- وجوب ذاتی منحصر است در خدا که واجب بالذات است و واجب بالغیر موجوداتند در زمان پیدایش علت تامه آن ها. (مترجم)

و روشن است که وجود فعلی ممکن الوجود که هم وجود است و هم وجوب همان علت در ایجاد افعال ممکنه است (1) بلی هر چیزی ما بالعرض منتهی به ما بالذات (2) می شود و اختیار که ما بالعرض است و وجودش از انسان است و انسان وجودش از خدا است پس همه منتهی می شوند به خدا که ما بالذات است و وجودش ذاتی است لکن آن باعث نمی شود که افعال بخود مردم استناد پیدا نکنند و بخدا نسبت داده شوند.

بلی قدرت مردم مانند خودشان همه مخلوق خدایند و در تحت قدرت او لکن بکار بستن اختیار در مردم از خودشان است از این رو فعل را به خود مردم استناد می دهیم نه بخدا و اما این که گفته بودند در ترجیح دادن فعل یا ترک نیازمند به مرجح هستیم گوئیم این مطلب درست است لکن نیاز بمرجح اجبار و الجاء را ثابت نمی کند زیرا مرجح همان اختیار عبد است.

و اما خود اختیار صفتی است نفسانی که خداوند آن را به بشر عطا فرموده و طبع آن اقتضای ترجیح را دارد و خودش می تواند یکی از دو طرف فعل یا ترک را ترجیح دهد و برای روشن شدن آن باز گفتاری خواهیم گفت.

ص: 62

- 
- 1- وجوب و وجود افعال عباد همان پیدایش علت تامه است و جزء اخیر در آن ها اختیار و قدرت خودشان است. (مترجم)
  - 2- ما بالعرض یعنی چیزی که وجودش از خودش نباشد چون چربی غذا که از خود غذا نیست ما بالذات آن است که وجودش از خودش باشد چون چربی مواد چربی و هر چه وجودش از خودش نباشد حتما باید برسد بچیزی که وجودش از خودش است از این جهت چربی غذا منتهی می شود بمواد چربی روغن. (مترجم)

دلیل های فلاسفه در این که اختیار انسان اضطراری است فلاسفه گفته اند انسان اگر چه مختار است اما در اختیار کردن مجبور و مقهور است و برای گفتار خود چند دلیل گفته اند.

اول اراده انسان باید باراده خدا برسد وگر نه تسلسل لازم می آید و آن باطل است (1) و هنگامی که تمام اراده ها منتهی بخدا شدند پس مستند بقضاء و قدر الهی می شوند و از انسان سلب اختیار می شود زیرا آن چه خدا می خواهد می شود.

و این گفتار را رازی در محصل گفته و شاید برگشت گفتار معلم ثانی در شرح فصوص نیز بهمین باشد و خلاصه گفتار او این است که اختیار قدیم نیست و حادث است مانند خود انسان که حادث است ، و پیدایش آن یا از خداست و یا از انسان اگر از خدا باشد جبر ثابت می شود و اگر از انسان باشد پیدایش آن نیازمند باراده دیگری است و آن اراده دیگر باز هم محتاج باراده دیگر و هکذا و این تسلسل است و باطل اما اگر اراده انسان را مستند باراده خدا دانستیم تسلسل لازم نمی آید و گفتار ما ثابت می شود.

پاسخ آن این است که خداوند در یک آفرینش و بجعل بسیط انسان را با اراده و اختیار آفرید و اختیار بدان معنی است که اگر بخواهد انجام می دهد یا ترک کند و خداوند انسان را از اختیار و دیگر معانی وجودی مرکب نیافرید بطوری که اجزاء خارجی داشته باشد و با دست اشاره بدان اجزاء کنیم و یکی از آن اجزاء صفت اختیار باشد بلکه انسان با اختیار بترکیب اتحادی مرکب شده که در خارج قابل انحلال نیست.

ص: 63

---

1- تسلسل در اراده این است که زمانی که ما اراده انجام دادن کاری داریم خود این اراده فعلی است که نیازمند باراده ای است و آن هم باز باراده دیگر نیاز دارد و برای این که این سلسله بجائی رسد باید مستند باراده خدا شود وگر نه انتهائی ندارد و آن تسلسل است و برای بطلان آن در کتب فلسفه دلیل هائی آورده اند. (مترجم)

لکن عقل آن را تحلیل و تجزیه می کند و برای آن اجزائی قرار می دهد مانند اختیار، عقل، علم، فکر و. و. و خداوند در یک آفرینش موجودی آفرید با تمام قوا و غرائز و آن غرائز را چون اندامش در خارج نمی توان دید و بآن اشاره کرد چنان چه گوئیم این دست اوست و این پای او و. و...

بلکه دلیل بر وجود قواء و غرائز آثار آن هاست مانند آن که می بینیم هر کاری را بخواهد انجام دهد درباره آن فکر می کند گاهی برایش تردید حاصل می شود که آن را انجام دهد یا نه از این می فهمیم که او دارای صفت اختیار است. (1)

و هم چنین دلیل بر دیگر صفات نفسانی آثاری است که از آن ها ظاهر می شود و اما خود صفات را نمی شود دید.

و گاهی آثار با هم شبیه است و خیال می شود که چند صفت یک صفت است و با هم مترادفند.

چون عزم و جزم میل و شوق که خیال می شود بین آن ها امتیاز و تفاوتی نیست. و هم چنین بهره های وجودی دیگر که آثارشان مختلف است و از یک بهره وجودی انتزاع می شوند مانند حس بینائی و شنوائی و چشائی و بویائی و تمام آن آثار بآن یک چیز قائمند پس بین عقل و خیال معارضه می افتد و وهم آن ها را یک چیز می بیند اما عقل با تامل آن ها را جدا گانه از هم می بیند و برای هر یک از آن مفاهیم مطابقی جدا گانه است.

از این جهت گفته اند (النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهَا كُلُّ الْقُوَى) یعنی نفس با آن که یکی است حاوی تمام قوا و غرائز هست و از جمله آن ها صفت اختیار است که اگر بخواهد کاری را انجام می دهد یا آن را ترک می کند و آن فطری و جبلی انسان است مانند دیگر

ص: 64

---

1- مولوی چنین گفته: این که گویی این کنم یا آن کنم \*\*\* این دلیل اختیار است ای صنم (مترجم)

معانی ثبوتیه بدان معنی که گفتیم از راه انحلال عقلی آن موجود یگانه بتمام معانی ثبوتیه.

و برخی خیال کرده اند اختیار از ذاتیات انسان و از لوازم ماهیت اوست نظیر جفت بودن عدد چهار که هیچ گاه از او جدا نمی گردد لکن این خیال باطل است زیرا در مقدمه اول گفتیم که دلیل بر اصل تقرر ماهیت پیش از وجود نداریم تا چه رسد با ثبات لوازمی برای آن تا آن که وجود که بر خود ماهیت عارض شده بر لوازم آن نیز عارض شده باشد.

بلکه اختیار یک بهره وجودی است که با پیدایش انسان پیدا شده است از این جهت گفتار برخی که اختیار از لوازم وجود انسان است که بجعل مستقل جعل نشده نیز بی پایه است برای آن که لوازم انتزاعی مطابق خارجی ندارند و اختیار مطابق وجدانی دارد و بنابراین صفت اختیار حادث است که با انسان آفریده شده و ممکن نیست بیرون کردن آن از انسان.

و اما بکار بستن آن در یک طرفی شدن از فعل و ترک از خود انسان است و نیازمند به اختیار دیگر نیست تا آن که تسلسل لازم آید (1) و هم چنین اختیار تحت اختیار کس دیگری واقع نمی شود تا آن که اضطرار در اختیار لازم آید (2)

بلکه جبر در اختیار با بکار بستن اختیار منافات دارد (3) و با مفاد لام که در

ص: 65

- 
- 1- و باین ترتیب اختیاری بودن اختیار ذاتی است و از خودش می باشد چنان چه چربی مواد چربی ذاتی است پس تسلسل لازم نمی آید. (مترجم)
  - 2- زمانی که اختیاری بودن اختیار ذاتی شد و نیاز به اختیار دیگری نبود گفتار فلاسفه در اضطراریت اختیار ساقط می شود زیرا دیگر منتهی باختیار خدا نمی شود تا جبر در اختیار لازم آید چنان چه آن ها گفته اند. (مترجم)
  - 3- بکار بستن اختیار یک طرفی شدن است در فعل و ترک و این معنی با جبر در اختیار سازش ندارد. (مترجم)

معنی اختیار می گوئیم (لَهُ أَنْ يَفْعَلَ وَلَهُ أَنْ لَا يَفْعَلَ) برای اوست که انجام دهد یا ترک کند نیز سازگار نیست و همین مفاد که بهره وجودی اختیار را می رساند از حقیقت خود منقلب بحقیقت دیگر می شود. (1)

دلیل دوم، کلامی است که بزرگان فلاسفه گفته اند که اختیار بداعی اضطرار است و توضیح آن این است انسان زمانی که چیزی را تصور کرد سپس تصور فائده آن را نمود بان میل و شوق پیدا می کند و برای رسیدن بآن بحرکت می افتد و بهر کیفیتی که باشد آن را تحصیل می کند بطوری که نمی تواند از آن دست بکشد و آن را ترک نماید.

پس تا شوق اکید حاصل نشود برای رسیدن بچیزی اراده و اختیار نیست و هر گاه اراده و اختیار حاصل شد نمی تواند از آن دست بکشد و بالا جبار آن را انجام می دهد پس انسان در انجام دادن مجبور است و اختیار فعل بسبب وجود داعی و محرک باعث عدم قدرت بر ترک آن می شود.

پاسخ این است تصور که از مقدمات اختیار است از فعل نفس است و مانند سائر افعال مستند با اختیار است و هم چنین مقدمات دیگر اختیار چون شوق هم امر اختیاری است و هر فعلی که مترتب بر شوق باشد و همیشه مقدمات اختیار امور قهریه جبریه ای نیستند بلکه گاهی با اختیار صادر می شوند پس اختیار از اختیار سر چشمه می گیرد نه از جبر و اضطرار تا ثابت کند جبر در اختیار را و ایجاب جزئی کافی

ص: 66

---

1- زیرا مفاد لام این است که انسان توانائی دارد کار را انجام دهد و توانائی دارد آن را ترک کند و اگر جبر در اختیار گفتیم این توانائی از او سلب می شود و اختیار از حقیقت اصلی خود که توانائی بر فعل و ترک باشد بحقیقت دیگر که نا توانی از فعل و ترک باشد مبدل می شود. (مترجم)



است در باطل کردن گفتار فلاسفه در این که اختیار همیشه جبری است. (1)

پاسخ دیگر بعد از آن که مقدمات اختیار تحقق یافتند باز می بینیم که انسان می تواند از مشتاق خود دست بکشد و بعد از اراده فعل باز هم جای تصمیم برای ترک آن هست اگر چه شوق و رغبت بفعال هم دارای مراتب بسیاری از تاکید باشد.

زیرا در صورت اجتماع تمام مراتب مؤکده شوق و رفع تمام موانع و دفع مزاحمات که قدرت بر ترک کم تر است گاهی در این صورت نیز انسان بچیز دیگری که اهمیت آن بیش تر است توجه می کند و از اراده اولی خود دست بر می دارد مانند آن که نخست تصور گناه می کند و لذتی که در آن است سپس بآن مایل می شود و برایش شوق حاصل می شود لکن چون بایمان خود رجوع می کند و معاد و حساب و عذاب را در نظر می آورد از اراده نخستین خود منصرف می شود.

و این خود دلیلی است بر این که زمانی که برای انسان شوق و اراده حاصل شد در دنبال گیری آن مجبور نیست و باز هم اختیار را دارد و قدرت بر ترک برای او هست و از این گفتار معنی این حدیث واضح می شود.

که هیچ کس باحالت ایمان زنا نمی کند و با حالت ایمان شراب خواری نمی نماید. (2) و معلوم است که زنا کار در هنگام زنا التفاتی بایمان خود ندارد و کيفر الهی را تصدیق نکرده و گر نه مانع از زنا می شدند و او را از اراده زشت باز می داشتند.

و هم چنین معنی آیه شریفه روشن شد (وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ) (3)

ص: 67

1- یعنی اثبات این که گاهی اختیار از روی اختیار صادر می شود کافی است برای باطل کردن گفتار کسی که می گوید همیشه اختیار جبری است و هیچ گاه اختیاری نیست.

2- لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يُشْرَبُ الشَّارِبُ حِينَ يُشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ.

3- سوره یوسف آیه 24 (مترجم)

زلیخا به یوسف مایل شده بود و یوسف نیز به او مایل شده بود اگر دلیل خدا را نمی دید (دلیل خدا ایمان و عصمت نبوت یوسف بود که مانع زنا شد).

و خلاصه آن که اختیار و اراده که ناشی از داعی و محرک است با اختیاری بودن فعل سازش دارد و جبر در اختیار را نمی رساند و شاید سبب این خیال باقی این بوده چون دیده اند افعال نفس بسرعت انجام می گیرد و در یک زمان تمام مقدمات اختیار از تصور تا حاصل شدن شوق حاصل می شود و هم چنین بعد از اراده بلافاصله انسان شروع در کار می کند خیال کرده اند که فعل از روی اضطرار و جبر صادر می شود نه اختیار و زمانی که اراده فعل از انسان سر زد دیگر قدرت بر ترک را ندارد و این اراده قابل تخلف نیست.

لکن این خیال از دقت نکردن در نفس و افعال و صفات آن است زیرا با دقت عقلی این شبهه زائل می شود و اختیاری بودن تمام افعال جارحی و جانحی (1) روشن می گردد چون زمانی که انسان اراده کرد انجام دادن فعل را و بسوی آن حرکت کرد دیگر علت تامه اش پیدا شده و فعل واجب می شود و لا محاله صادر می گردد لکن این از لوازم طبیعی اختیار است و هر فعلی علت تامه آن حاصل شد موجود می گردد.

دلیل سوم - این که هر چه در جهان هستی است آئینه نشان دهنده خدا است زیرا تمام موجودات پیش از آفرینش در علم خدا از ازل بوده اند و روشن است علم خدا تنها بچیزی تعلق می گیرد که شایسته تر و بهتر باشد و از این جهان کنونی بهتر و شایسته تر نیست و گر نه خداوند آن را خلق می کرد و علم خدا همان اراده اوست و معلوم است که فسق فاسق و کفر کافر نیز از نظام کنونی جهان است پس آن ها داخل در اراده

ص: 68

---

1- افعال جارحی افعالی است که از اعضاء بدن صادر می شوند و افعال جانحی افعالی است که از نفس صادر می شوند چون تصور و تصدیق و ادراک. (مترجم)

ازلیه خدا بوده اند و توضیح این دلیل چنان چه برخی گفته اند این است که فاعل (1) امکانی همیشه در فاعلیت خود قاصر و کوتاه است زیرا صدور فعل از او متوقف است بر معادات خارجی (2) از اعضای بدن و غیره از آلاتی که صدور فعل بآن نیازمند است.

و هم چنین نیاز دارد بمقدمات باطنیه نفسیه از تصور چیز و تصور فائده آن که باعث بر مایل شدن اوست بآن چیز و آن سبب تحریک عضلات است بطرف فعل و هم چنین امور دیگر که مورد احتیاج است و هر گاه تمام این مقدمات حاصل شد آن گاه تصمیم پیدا می کند بر انجام دادن فعل و گاهی برای او تردد حاصل می شود از جهاتی که آن کار را گاهی در نظرش زیبا جلوه می دهد و گاهی زشت.

و بعد از تفکر و سنجش آن جهات بالاخره تصمیم می گیرد یا بر فعل یا بر ترک اما خدای تبارک و تعالی در فاعلیتش قصور و کوتاهی نیست زیرا صدور فعل از او متوقف بر هیچ یک از این ها نیست تنها اراده ازلیه که علم بصلاح و شایستگی باشد کافی است و برای فعل خدا تنها کافی است که خوبی را دوست داشته باشد و این دوست داشتن مستند است به ابتهاج ذات او بذاتش که فیض بخش است.

پس هر چه در جهان هستی است داخل در اراده ازلیه و علم بشایستگی نظام کامل تام است باین معنی آن چه در این جهان آمده با علم خدا مطابق است و بهتر از آن ممکن نبوده و چون ایمان از کافر پیدا نشد و کفر از مومن بر ما واضح می شود که از اراده ازلیه خارج بوده اند.

بلی از جمله اموری که داخل در نظام هستی است که در علم خدا بوده فرستادن کتاب های آسمانی و بر انگیختن پیامبران و قانون گذاری و فرمان بآن چیزی که در آن

ص: 69

---

1- فاعل امکانی ممکن الوجود است در مقابل واجب الوجود یعنی هر فاعلی غیر از خدا

2- هر چه زمینه را برای تاثیر علت آماده می سازد آن را معد گویند. (مترجم)

مصلحت است و نهی از چیزی که در آن مفسده است می باشد اما انجام دادن یا ترک فرمان در علم خدا نیست و جزء نظام تام نیستند بلکه از آن ها آن چه که از ایمان و کفر یا اطاعت و معصیت در خارج واقع می شود داخل در نظام هست و این معنای توافق دو اراده است (1) و آن چه از آن ها در خارج واقع نمی شود در نظام هستی نیست و این معنای تخالف دو اراده است. (2)

پاسخ آن باضافه گفتار سابق این است که آیا این افعال با قطع نظر از انتساب با اختیار فاعل و اراده او داخل در نظام شایسته هستند یا با انتساب و اضافه با اختیار فاعل در نظام شایسته داخل می شوند در صورت اول روشن است که هر فعلی با قطع نظر از اسناد و اضافه با اختیار فاعل نه حسن دارد و نه قبیح و در صورتی که از روی قصد و اختیار صادر شوند نیک هستند یا زشت و گرنه هیچ عاقلی نگوید که هر حرکت یا سکونی از هر کس واقع شود در هر جا و در هر زمان که باشد و بدون قصد صادر شود نیک است و وقوع آن حتمی است.

یا آن که هر حرکت یا سکون از هر کس در هر زمان بدون قصد و اختیار که صادر شود زشت است و ترک آن لازم و اگر در حسن و قبیح اشیاء اضافه و اسناد بفاعل شرط باشد تا داخل در نظام هستی شود پاسخ آن است که گذشت. (3)

و خلاصه آن این است که اگر نظام کنونی که پر از فسق و کفر است شایسته باشد پس چرا ضد این نظام و آن نظامی است که پر از عدالت و نیکی است مطلوب خدا است و بعلاوه چرا خلاف آن نظام را بما وعده داده اند و مژده بیرون آمدن از هر فساد و آلائش و شری را بظهور حضرت مهدی عجل الله فرجه الشریف بما داده اند و وجود

ص: 70

- 
- 1- یعنی اراده تکوینیه الهی که همان ایجاد موجودات باشد و اراده تشریحیه که قانون گذاری است. (مترجم)
  - 2- یعنی اراده تکوینیه الهی که همان ایجاد موجودات باشد و اراده تشریحیه که قانون گذاری است. (مترجم)
  - 3- در مقدمه هفتم (مترجم)

چنین نظامی در زمان امام علیه السلام از ضروری مذهب ما است.

و سوم، آن که چرا خداوند بر این نظام کنونی که شایسته و صالح است بنا بر تصور گوینده عذاب می کند و در برخی موارد عذاب را خلود در آتش قرار داده بلکه می بایست کفار و سرکشان را پاداش نیک دهد زیرا آن ها نظام شایسته را با افعال شان بر پا داشتند مانند اهل ایمان که آنان نیز شریک کفارند در تشکیل نظام شریف کیانی موافق با علم ازلی ربانی زیرا اگر افعال آن ها نبود نظام شایسته کنونی ایجاد نمی شد.

مگر آن که بگوئیم مقصود از نظام تمام قطعات زمان است که قطعه ای از آن پر از مفاسد بوده چون زمان جاهلیت و قطعه ای چون زمان ما در آن هم نیک بوده و هم زشت و قطعه ای تنها نیکی چون زمان ظهور امام علیه السلام و بگوئیم تمام این قطعات سه گانه با هم نظام شایسته هستند که علم ازلی بآن تعلق گرفته است.

پاسخ این است که تنها این حرف تصویری باطل و بی دلیل است علاوه بر آن غیر از این جهان جهان رستا خیز است که برای دادن پاداش ها آماده شده است آن پاداشی که نتیجه اعمالی است که از روی قصد و اختیار صادر شده است و هرگز خداوند کفر کافر و فسق فاسق را نخواستسته بلکه اراده از لیه خدا این است که هر کس به اختیار خود کفر را اختیار کرد داخل آتش جهنم شود از سوء عملش و هر کس ایمان را اختیار کرد داخل بهشت شود از حسن عملش و کفر را از کافر یا ایمان را از مومن باراده تکوینیه نخواستسته و کفر و ایمان را تکوینا در تحت قدرت و اختیار خودشان قرار داده و آن ها را مجبور در اختیار نکرده و نظام شایسته آن است که کارها از روی اختیار صادر شوند و هر کس با اختیار و قصد خویش هر چه را بخواهد اختیار کند نه آن که بدی و بد کار وجود داشته باشد.

دلیل چهارم، تمام هستی از خداست ( لا مُؤَثَّرُ فِي الْوُجُودِ بِمَالِهِ مِنَ الْمَعْنَى إِلَّا اللَّهُ ) هیچ موثری در هستی بآن معنی که دارد غیر از خدا نیست، و این قاعده

در موجوداتی که وجودشان بدون واسطه بخدا منتهی می شود روشن است و هم چنین موجوداتی که در وجود محتاج بعلتی غیر از خدا هستند نیز مشمول این قاعده هستند زیرا علتی که سبب پیدایش آن ها می شود بوجود آورنده معلول خود نیست بلکه تنها آلتی است برای پیدایش آن و چون در تمام موجودات این قاعده ثابت شد و معلوم گشت که پیدایش تمام موجودات از قدرت و توانائی خداست روشن می گردد که انسان تنها رهگذر افعال خداست نه ایجاد کننده آن ها مولوی در این شعر بهمین اشاره می کند

ما همه شیران ولی شیر علم \*\*\* حمله مان از باد باشد دم بدم

پاسخ آنست که دلیل بر قاعده (لا موثر فی الوجود الا الله) غیر از خدا در هستی موثری نیست همان نیازمندی ممکن الوجود است در هستی به خدا و پیش از این گفتیم (1) افعال انسان را اگر بخدا نسبت دهیم از این جهت است که قدرت و توانائی انسان از خداست نه آن که فاعل فعل خداست بلکه فاعل خود انسان است و توانائی او بر فعل از خداست.

و لازم است چند نکته را یاد آور شویم، اول محقق خراسانی در چند جا گفته مقدمات اختیار اختیاری نیستند و مستند به سعادت یا شقاوت ذاتی هستند و از علت ذاتی پریشی نیست (2) زیرا ذاتیات قابل جعل و تغییر نیستند و وجود آن ها لازم و ضروری است و قائل به تقرر ماهیات شده است و باین حدیث استدلال کرده ( السَّعِيدُ سَعِيدٌ

ص: 72

---

1- در مقدمه پنجم. (مترجم)

2- چون ذاتیات هر چیزی قابل تغییر نیست و از تحت اختیار آن خارج است مانند نطق در انسان از این رو سؤال کردن از آن بیهوده است و محقق خراسانی سعادت و شقاوت را ذاتی دانسته و آن ها را سر چشمه کار های نیک و زشت انسان پنداشته از این رو نمی شود سؤال کرد که چرا سعید سعید است و چرا شقی شقی است. (مترجم)

فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَالشَّقِيَّةِ شَقِيَّةٍ فِي بَطْنِ أُمَّهِ) نیک بخت در شکم مادرش نیک بخت است و بد بخت در شکم مادرش بد بخت است.

و حدیث دیگر (الْأَنَسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ) مردم (در اختلاف حالات) چون معدن های طلا و نقره اند.

پاسخ آن این است که هیچ گونه دلیلی بر تقرر ماهیات پیش از وجود نداریم لکن اندازه گیری وجود پیش از ایجاد بوده و روایات از اهل بیت علیهم السلام نیز آن را تأیید می نماید از این که خدا دارای علم و مشیت و تقدیر و قضا و امضاء است و لکن بازگشت تقدیر به علم خدا است بر این که قدرت نامتناهی دارد بر آفرینش و فیض بخشی و غیر از آن که عالم و معلوم که با هم متحد و عین یک دیگرند چیز دیگر را ثابت نمی کند که موسوم بماهیت باشد تا این که ماهیت برای خودش ضروری باشد و لوازمی داشته باشد که آن لوازم قابل انفکاک از ماهیات بعد از وجود آن ها در عالم خارج نباشند.

یا اقتضای سعادت و شقاوت در او باشد و گفتیم (1) ماهیت همان حدود وجودند که تعیین کننده بهره وجودی هستند و اما پیش از وجود چیزی نبوده تا سعادت و شقاوت از لوازم آن باشد و خود و لوازمش منجمله و غیر قابل جعل باشند (2) و اختیار عبد در کفر و معاصی مستند بآن باشد و بر فرض تقرر ماهیات روشن است که ماهیات شخصیه افراد ماهیات نوعیه اند و لوازم ماهیات نوعیه در تمام افراد آن ساری و جاری است.

ص: 73

---

1- در مقدمه اول (مترجم)

2- یعنی خود ماهیت ثابت بوده و نیازمند به آفرینش نیست بخلاف وجود که نبوده و نیازمند بآفرینش و جعل بوده. (مترجم)

و هر اقتضائی که در ماهیت نوعیه باشد در تمام افراد شخصیه هست (1) و اثبات لازم خاصی برای برخی از افراد که در فرد دیگر نباشد از دلیل خالی بلکه دلیل بر خلاف آنست زیرا تمام افراد نوع در لوازم نوعیه با هم مشترک و متحدند پس هر گاه سعادت یا شقاوت برای ماهیت شخصیه ای از افراد انسان لازم ذاتی شد باید برای تمام افراد انسان لازم ذاتی باشد و همه افراد یا سعادت مند باشند و یا همه شقی و تیره بخت.

و اختصاص دادن برخی از افراد سعادت یا شقاوت و آن را لازم ذاتی قرار دادن بی اساس است و با وجدان و محسوس سازگار نیست.

و هم چنین آن را لازم ذاتی قرار دهیم برای ماهیت صنفیه باز هم با دلیل متحد بودن نوع در لوازم ذاتی منافی است (2) و این هم روشن است که آن چه نوع را بر دو صنف و دو دسته می کند از ذاتیات نیست و از اعراض است (3) و تمام افراد نوع

ص: 74

- 
- 1- در مقدمه دوم گذشت که افراد نوع در لوازم و علل قوام نوعی با هم مساوی و مشترکند. (مترجم)
  - 2- یعنی اگر بخواهیم سعادت و شقاوت را لازم ذاتی برای صنف و دسته خاصی قرار دهیم با آن چه که در باره حقیقت نوعیه گفتیم سازش ندارد از این که تمام افراد و صنف های حقیقت نوعیه در داشتن لازم ذاتی مانند هم دگرند و آن چه لازم ذاتی برای فرد یا صنف شد باید برای تمام افراد و اصناف آن حقیقت لازم ذاتی باشد مگر این که برای هر ماهیت فردیه لوازمی در عالم تقرر مخالف با لوازم ماهیت فردیه دیگر گوئیم در این صورت پاسخ همان نفی تقرر ماهیات است چه جزئی باشد چه کلی (مترجم)
  - 3- مانند سیاه پوستی یا سفید پوستی که افراد را بدو دسته می کند لکن هیچ گونه دخالتی در ذات انسان ندارد. و افراد انسان همه از انسانیت برخوردارند خواه سفید پوست باشند یا سیاه است و آن چه در انسانیت یک فرد انسان دخیل است در تمام افراد هست (مترجم)



در واقع یکی هستند و تمام آن چه که گفته شد همه بر فرض تقرر ماهیات است (1) و گر نه ما در مقدمه سوم گفتیم که سعادت و شقاوت دو عنوان انتزاعی هستند که ناشی از اعمال نیک و زشت می باشند.

بد کار را شقی و نیکو کار را سعید گویند و کردار همه از اختیار سر می زند و آن یک صفت فطری و جبلی است که خداوند در نهاد بشر قرار داده و وجدان بهترین شاهد است بر این که سعادت و شقاوت قابل تغییر و تبدیل هستند و ذاتی نمی باشند زیرا می بینیم که صفات انسان در تغییرند چه بسا شخص نیک صفتی که با غواء شیطان یا غرور نفس یافته بد کاران یا نشست و بر خاست با آن ها و یا در اثر ارتکاب گناه و ترک طاعت بد رفتار می شود و چه بسا بد صفتانی که با خوبان نشست و بر خاست کردند و بعقل مراجعه نمودند و از بدان دوری گزیدند و کار های نیک انجام دادند از خوبان شدند و آنان سعید می گویند.

و صفت اختیار نه تنها در انسان بلکه در هر حیوان و حساسی فطری است حتی کرم های ریز خاکی که از دشمن و ناراحتی فرار می کنند هم از اراده و اختیار است و هیچ عاقلی نمی گوید این فرار کردن آن ها قسری و بدون اختیار و از لوازم ماهیت آن ها است.

پس سعید به اختیار و اراده خودش سعادت مند شده و شقی به اختیار و اراده اش شقی و بدبخت شده چنان چه روایات از اهل بیت علیهم السلام در ذیل آیه شریفه ( رَبَّنَا عَلَّيْنَا شِقْوَتُنَا ) یعنی خدایا شقاوت ما بر ما غالب شد چنین آمده است که مردم به اعمال بد خویش شقی و بدبخت شدند.

ص: 75

---

1- در مقدمه اول گذشت که تقرر ماهیات بی اساس است و پیش از وجود چیزی نبود که موسوم بماهیت باشد. ( مترجم )

پس با بکار بستن اختیار در چیزی که موافق با خواهش های نفسی و مخالف با عقل باشد و قرار دادن توانائی و غرائز بشری را فرمان بر نفس و قرار دادن چراغ عقل را تحت ادراک و شعور شقاوت حاصل می شود و با ممارست در این صفات زشت ملکات رذیله پیدا می شود.

و با بکار بستن اختیار در چیز هائی که مخالف با خواهش های نفس باشد و قرار دادن غرائز و توانائی را تحت فرمان عقل سعادت حاصل می شود و با ممارست بر این صفات نیک ملکات فاضله پیدا می شود چنان چه پیش از این گفتیم (1) و در جای خود ثابت شده است و سخن پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره بدین جهت است که مومن با حالت ایمان زنا نمی کند و شراب نمی نوشد مگر آن که چراغ عقل را در زیر پرده خواهش های نفس پنهان کند.

پس حتی بنا بر قول بتقرر ماهیات دلیل بر ذاتی بودن سعادت و شقاوت نداریم و اما روایاتی که مرحوم آخوند ذکر کرده است گفتار ما بعد از این در باره آن ها و نظائر شان از جهت سند و دلالت خواهد آمد.

دوم، جماعتی از فلاسفه قائل با استعداد ماهوی شده و گفته اند ماهیت قابلیت پذیرش هستی را داشته و آن را از بخشنده هستی طلب می کرده و کتاب های خود را از این گفتار پر کرده اند و این گفتار را برخی از آن ها پاسخ قرار داده اند از این اشکال که چگونه خداوند کفار را آفرید و آن ها را عذاب می کند (2) و برای توضیح آن

ص: 76

---

1- مقدمه سوم. (مترجم)

2- اشکال این است خدائی که پیش از آفرینش کافر و فاسق می دانست چکاره می شوند و برای کیفر عمل شان بجهنم می روند چرا او را آفرید و بعد از خلقت با علم به عملش چرا او را عذاب می کند برخی از فلاسفه برای پاسخ از این اشکال قائل با استعداد ماهوی شده اند و این که شرور و بدی ها از ماهیات است نه از وجودی که خدا بخشیده لکن پاسخ صحیح این اشکال آن است که پیش از این گذشت در ادله جبری ها باین که علم خدا علت افعال مردم نمی شود و افعال از اختیار سر می زند لکن خداوند دانا بعاقبت مردم است و علم او اثری در سر نوشت مردم ندارد.

چهار مقدمه گفته اند اول این که هر ماهیتی دو جهت دارد جهت وجدان و دارائی و جهت فقدان و کمبود که اگر بر آن ماهیت چیزی زیاد شود یا کم گردد از حقیقت اولی خود دست برداشته بحقیقت دیگری می گراید مانند جسم نامی که ماهیت درخت است اگر بر آن حساسیت را زیاد کنیم ماهیت حیوان می شود و اگر نمود را از آن برداریم ماهیت جماد می شود. (1)

مقدمه دوم این که تقرر ماهیات در صقع ربوبی تابع علم بوجودات یا تابع اسماء و صفات خدا است چنان چه عرفا گفته اند با فرض این که ماهیات از ذات خدا متأخرند زیرا ماهیات که نه اقتضای وجود دارند و نه اقتضای عدم هیچ گاه در رتبه ذات مقدس که واجب الوجود است نیستند زیرا هستی او ذاتی است و عدم را طرد می کند

مقدمه سوم، مجعول بالاصاله وجود است و ماهیت در جعل تابع آن است به

ص: 77

---

1- جسم نامی یعنی جسمی که رشد و نمو دارد که گیاهان و درختان این گونه اند حال اگر حساس را بر آن زیاد کنیم می شود جسم نامی حساس یعنی جسمی که نمو می کند درک هم دارد و روشن است که این جسم با این صفات حیوان است و اگر نمود را از آن برداشتیم و تنها گفتیم جسم شامل جمادات هم می شود زیرا جمادات رشد و نمو ندارند پس با کم و زیاد کردن هر ماهیتی چه در جهت وجدان و دارائیش یا در جهت فقدان و کمبودش حقیقت آن تغییر پیدا می کند. (مترجم)

مقدمه چهارم فیضی که از خدا سرزد وجود بود که خیر محض است و ماهیات پیش از وجود خود با لوازم خیریه و شریه از خدا طلب وجود می کردند و چون خداوند بخشنده مطلق بود و مقتضی فیض بخشی او این بود که طالب وجود را محروم نکند بر ماهیات افاضه وجود نمود و این فیض با طبع ماهیات ملائم و با طلب آن ها موافق بود.

ماهیات سعید مطاعات را انجام می دهند چنان چه از ماهیات شقیه شرور و معاصی سر می زنند و روشن است که افاضه وجود بر ماهیات بد سرشت از قبیل شمشیر دادن بنادان نیست زیرا شمشیر دادن بنادان با طبع او ملائم نیست اما افاضه وجود با طبع ماهیات موافق است و آن چه از طرف خداست خیر محض است و شرور و بدی ها از خود ماهیات است و شکم مادر که در این حدیث آمده است همان ماهیت است.

( السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ ) نیک بخت در شکم مادر نیک بخت است و بد بخت در شکم مادر بد بخت است و هم چنین حدیث ( النَّاسُ مَعَادِنٌ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ ) مردم چون معدن های طلا و نقره اند. (2)

ص: 78

1- یعنی چیزی که در آفرینش اصل است وجود است و ماهیت فرع و تابع آن لکن جعل و آفرینش وجود غیر از آفرینش ماهیت نبوده بلکه هر دو با هم در یک جعل و آفرینش پدید آمدند. (مترجم)

2- باین بیان که ماهیات پیش از وجود با هم اختلاف داشته ماهیت سعید با ماهیت شقی با هم تفاوت و هر کدام لوازم خاصی برای خود داشته اند و وجود بر آن ها افاضه شده است و شکم مادر سعید که از آغاز سعادتش در آن پایه گذاری شده همان ماهیت او پیش از افاضه وجود است که اقتضای سعادت را داشته و هم چنین شکم مادر شقی ماهیت او پیش از وجود است و هم چنین در روایت دوم مقصود از معادن طلا و نقره اختلاف ماهیات پیش از وجود است. (مترجم)

پاسخ مقدمه اول و دوم آنست که آن چه گفته شد بر فرض تقرر ماهیات است و پیش از این دانستیم که تقرر ماهیات مطلبی بی پایه و بی اساس است. (1)

علاوه بر این ماهیات اگر وجود علمی برای خدا باشند پس تقرر آن ها بعلم خداست و از تقرر ضروری لا جعلی بیرون می روند (2) و هر گاه علم طریق بماهیت باشد باید تابع آن ها باشد نه آن که ماهیت تابع علم باشد.

و مقدمه سوم اگر آن معنائی که ما اختیار کردیم از این که ماهیات حدود انتزاعی وجودند که تعیین کننده بهره های آنند درست است لکن مدعای آن ها را ثابت نمی کند.

اما مقدمه چهارم از این که وجود خیر محض است شکی نیست لکن تقرر ماهیات ثابت نمی کند استعداد آن ها را و این که از خدا طلب وجود می کرده اند و آن چه گفته شد از این که ماهیات سعیده و شیریه بزبان استعداد طلب وجود از خدا می کرده اند و هم چنین حمل روایات بر استعداد ماهوی بی اساس و فاسد است و بعد از این درباره آن توضیحاتی داده خواهد شد.

سوم برخی از صاحب نظران خواسته اند کلمات فلاسفه را که نزدیک بجبر است توجیه کنند تا جبر از آن ها فهمیده نشود و آن چه گفته اند اگر چه مطلبی صحیح است

ص: 79

---

1- در مقدمه اول. (مترجم)

2- تقرر ضروری لا جعلی یعنی ماهیات تقرر و ثبوت شان از ناحیه خودشان باشد و در تقرر نیازمند بجعل و آفرینش خدا نباشند و این مدعای فلاسفه است و حال آن که اگر آن ها را وجود علمی فرض کنیم پس تقرر شان از جهت علم خدا می شود و این خلاف گفته آن ها است از این که ماهیات تقرر شان ضروری و بالذات است و ازلیه هستند. (مترجم)

و مطابق با دلیل عقلی و نقلی هست لکن قطعاً آن مقصود فلاسفه نیست و کسی که اطلاعی از اسالیب کلام آن‌ها داشته باشد امتناع دارد از این که مقصود آن‌ها این باشد.

در بحث شقاوت و سعادت گفته است که سعادت و شقاوت مستند به هویات موجودات و ذوات اصلیه آن‌ها است که پیش از وجود در ظرف مناسب با خودشان تقرر داشته اند و در مرحله ذات استعداد پذیرش وجود را داشته اند و بزبان استعداد طلب وجود از خدا می‌کرده اند و اراده تکوینیه ربانیه که کلمه امر کن (1) (باش) باشد اجازه ماهیت برای داخل شدن بعالم وجود و پوشیدن لباس شهود را بآن‌ها داده سپس بر خود اشکال کرده که ماهیات پیش از وجود معدوم بوده اند و معدوم زبان ندارد تا طلب وجود کند پاسخ داده که پیش از وجود در بعضی از مراتب علم خدا تقرر و ثبوت داشته اند و گفتار امام علیه السلام را دلیل آورده ( اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمِهِ ثُمَّ رُشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ) خداوند موجودات را در تاریکی بیافرید سپس از نور خود بر آن‌ها افشاند.

پاسخ آن است که اگر مقصود از ثبوت در بعضی از مراتب علم خدا اندازه‌گیری مخلوقات باشد چنان‌چه از دلیل شان معلوم می‌شود و همان هم ظاهر برخی از روایات است که بعد از این ذکر خواهد شد و خلاصه گفتار آن‌ها این باشد که ماهیات در مرحله اندازه‌گیری در مرتبه ای پائین تر از علم خدا بوده اند و در همان تقرر تعلق بعلم خدا داشته اند.

می‌گوئیم که تقدیر شده با تقدیر یکی می‌شود و آن چه علم بآن تعلق گرفته که معلوم باشد با علم متحد می‌گردد و چون علم عین ذات خداست پس لازم می‌آید

ص: 80

---

1- اشاره بآیه شریفه است ( اَتَمَّا أَمْرَهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) سوره یس آیه 82 همانا فرمان خدا این است که هر گاه چیزی را بخواهد باو می‌گوید باش پس موجود می‌شود و مقصود از هویات موجودات ماهیت است. (مترجم)

آن چه تقدیر شده و علم بدان تعلق گرفته که ماهیات باشند با ذات خدا یکی شوند و بطلان آن واضح است.

و این که گفته اند تقدیر بعضی از مراتب علم است و رتبه آن پائین تر از ذات مقدس است بنحو مسامحه می باشد زیرا غیر از علم ذاتی خدا بقدرت غیر متناهی خویش بر آفرینش غیر متناهی چیز دیگری نیست و آن هم خلاف فرض گفته بزرگان فلاسفه است در جایی که ظرف تقرر ماهیت را تمام مراتب علم قرار داده اند و تصریح کرده اند باین که ماهیات امور ذاتیه ای هستند که قابل جعل و آفرینش نیستند و هیچ گونه تصرف نفی یا اثباتی در آن ها نمی شود کرد زیرا ذات با ذاتیات هر چیزی را نمی شود برای ذات همان چیز جعل کرد و ثبوت شان پیش از تقدیر ضروری است و بعد از تقدیر نه موجودند و نه معدوم و از ازل بهره ای از وجود نبرده اند و بدی ها اولاً و بالذات مستند بخود ماهیات است و ثانیاً و بالعرض باراده ازلیه خداوند استناد دارند و دلیل بر این گفتار سید داماد است در حاشیه قسبات که چنین گفته.

شروع و آلامی که در این جهان و جهان دیگر واقع می شود بالعرض مستند باراده ربانیه و افاضه سبحانیه اند زیرا آن ها لوازم خیرات کثیره اند که در روش فیض بخشی خدا اراده اش بدان ها تعلق گرفته و در جای خود ثابت است که لوازم ماهیت را بخود ماهیت اسناد بالذات می دهیم و بجاعل و آفریننده آن اسناد بالعرض می دهیم و خلاصه کلمات بزرگان حکمت پر است از این که ماهیات و لوازم آن ها ذاتی هستند و مجعول نیستند.

و این صاحب نظر ماهیت را بالعرض و مجعول و مخلوق در ظلمت قرار داده که از تقدیر متأخر است و بآن حادث شده است پس چگونه مناسب با گفتار فلاسفه می شود تا آن که بگوئیم آن چه این صاحب نظر گفته همان مقصود فلاسفه است و چون هر ما بالعرض باید منتهی به ما بالذات شود. (1)

ص: 81

---

1- ما بالعرض آن چیزی است که وجودش از غیر است چون چربی غذا که از روغن است و ما بالذات آن است که وجودش از خودش باشد چون چربی مواد چربی (مترجم)

پس تمام ماهیات بخدا منتهی می شوند و سوء استعداد آن ها و تأثیر شان در بدی ها همه مستند بآفرینش خدا می شود. و ساحت قدس الهی از این گفتار باطل پاک است و اگر مقصودش آن چیزی است که الهیون فلاسفه گفته اند از تقرر ماهوی بآن نحو که گذشت اگر چه این هم خلاف گفته فلاسفه است لکن در مقدمه اول گفتیم که تقرر ماهیات پیش از وجود بی اساس است تا چه رسد به استعداد ماهوی و قابلیت آن برای پذیرش وجود و طلب کردن بزبان استعداد وجود را.

و چگونه ممکن است چیزی که از وجود بهره ای ندارد استعداد آن را داشته باشد و بزبان استعداد آن را طلب نماید و وجدان بر خلاف تمام این گفته ها است.

و بین وجود و عدم چیز دیگر نیست حتی آن که غیر از وجود چیزی نیست و عدم را از برکت وجود اخذ می کنیم تا اشاره به نبود مطلق نمائیم.

ص: 82



## فصل چهارم در تفویض است

تفویض را سه معنی کرده اند، اول واگذار شدن کار های خدا بدسته مخصوصی از بندگان چون معصومین علیهم السلام و قائلین آن را غلات و مفوضه گویند و بر بطلان این گفتار دلیل های بسیاری است از جمله آن که در ذات مقدس تعطیل لازم می آید و قدرت فیض بخشی خدا که همیشه بوده و هست و باید باشد با آن سازگار نیست.

دوم واگذاری دستگاه قانون گذاری و شرع بخود مردم و این قول را اباحیه گفته اند و بطلان آن بدیهی است زیرا با تمام شرایع و فطرت مردم سازگار نیست و کفر و زندقه است.

سوم واگذاری کار ها بخود مردم و استقلال آن ها در قدرت بر افعال با اعتراف بلزوم شرایع و وضع تکالیف و این قول را معتزله اختیار کرده اند و این هم مستلزم تعدیل در ذات مقدس و نا توانی در ناحیه اوست (جلت قدرته) بلکه فساد این از قول ثنویه (1) روشن تر است زیرا به اندازه افراد انسان برای خدا شریک بعمل می آید و برای این قول بچند امر استدلال کرده اند.

اول، کار های انسانی بر دو نوعند یک کار هائی که از قدرت و توانائی بشر خارج است چون آب افتادن دهن هنگام تصور ترشی و لرزه دست مرتعش.

دوم کار هائی که تحت اختیار بشر هست و می تواند ضد آن ها را انجام دهد یا ترک کند مانند کار هائی که شبانه روز از او سر می زند و این دلیل است بر این که خود بشر است که کار هایش را انجام می دهد و خدا در آن ها دخالتی ندارد.

ص: 83

---

1- ثنویه آن هائی هستند که قائل بدو خدا می باشند چون زردشت که یک خدا را آفریننده نور و بنام یزدان و یک خدا را آفریننده تاریکی و بنام اهریمن می خوانند. (مترجم)

پاسخ آن است که این افعال از اختیار سر می زند و در تحت قدرت او هست لکن این قدرت ثابت نمی کند که این کارها تمام با او گذار شده و خداوند هیچ گونه دخالتی ندارد زیرا تمام قوائی که در انجام کار صرف می شود همه از خداست و در تحت قدرت و اختیار اوست. حتی اختیار که جزء اخیر علت تامه هر فعلی است مستند بقدرت خداست چون ممکن الوجود چنانچه پیش از این گفتیم. (1)

در بقاء خود نیازمند به موثر است چنانچه در حدوث و پیدایش نیازمند آن است و در تمام لحظات از سر چشمه هستی استمداد و کمک می گیرد.

بطوری که اگر در یک لحظه فیض قطع شود جهان هستی نیست و نابود می شود. (2) پس اختیار فاعل در هر لحظه مستند به قدرت خداست که از رحمت او سر چشمه می گیرد و می تواند آن را قطع کند چنانچه می تواند آن را ادامه دهد و واسطه شدن اختیار بین فعل و فاعل خدا را دست بسته نمی کند و ما بتوانائی او بر می خیزیم و می نشینیم.

دوم، اگر کارهای انسان مستند بقدرت خدا باشند تمام این جنایات و تبه کاری هائی که در جهان است از خدا سر می زند و ذات مقدس او از این گفتار پاک است.

پاسخ آن که کارها را اگر بخدا نسبت دهیم از جهت این که قوای انسانی از اوست جبر لازم نمی آید و اگر بخود انسان نسبت دهیم تقویض نیست بلکه امر بین الامرین است و خود انسان است که کارهای نیک یا کارهای زشت را با اختیار خود انجام می دهد.

سوم، اگر کارهای انسان مستند بخدا باشند کیفر بر کارهای زشت درست نیست

ص: 84

---

1- در مقدمه پنجم

2- هم چون چراغ برق که در روشنی خود در تمام لحظات از مرکز برق نور می گیرد و اگر از مرکز سیم قطع شود بلافاصله چراغ خاموش می شود. (مترجم)

و حال آن که عقل و شرع هر دو حکم بلزوم آن می کنند پس معلوم می شود کارها از مردم است و استناد بخدا ندارند.

پاسخ آن که کارها از روی اختیار از مردم سر می زند و کیفر هم از جهت اختیار کردن کارهای زشت است و آن هم تفویض را ثابت نمی کند و منافات ندارد کاری که از روی اختیار سر می زند قوای مصرفی آن از خدا باشد.

چهارم، اگر افعال از خدا باشد بر انگیختن پیامبران و فرستادن کتاب های آسمانی درست نیست و از لزوم آن ها روشن می شود که افعال از مردمند.

پاسخ آن گذشت که این دلیل اثبات تفویض و این که خدا در افعال بی کاره محض است نمی کند و بگمانم معتزله این دلیل ها را برای پاسخ گوئی اشاعره در مذهب جبر آورده اند و این ها اگر چه برای پاسخ اشاعره و قول بجبر کافی است لکن اثبات تفویض نمی نماید.

و معتزله گفتار پیشوایان اهل بیت علیهم السلام را در امر بین الامرین ندیده و نتوانسته اند گفتاری را که نه جبر باشد و نه تفویض بگویند و برای این که از اشکال جبر بیرون آیند در اشکالی بزرگ تر از آن افتادند که قول بتفویض باشد زیرا تفویض نفی سلطنت الهیه و قیومیت مطلقه را بر بندگان و قوا و غرائز آنان می نماید.

حکیم سبزواری در منظومه پس از پاسخ گوئی از ادله معتزله بآن چهار جواب که گفتیم از طرف اشاعره پاسخ دیگری گفته باین که فعل انسان اگر بخودش تفویض شده باشد و بالاستقلال از او صادر شود باید پدید آمدن ذاتش نیز از خودش باشد و از هستی بخش قطع رابطه شود زیرا طینت انسان با ملکات فاضله یا رذیله تخمیر شده و آن ملکه از حرکات و افعال انسان حاصل می شود و آن ملکه با نفس و ذات متحد با افعال نیک و زشت نیز اتحاد دارد پس تفویض افعال باعث تفویض در ذات انسان می شود.

سپس برای این که پاسخ معتزله را گفته باشد و گفتارش جبر هم نباشد این چنین گفته چنان چه وجود بخود ما منسوب است فعل که فعل خداست فعل ما هم هست و خلاصه پاسخ او این است که نفوس بشری به ملکات فاضله یا رذیله تخمیر شده که اگر طینت او در عالم امر از علین گرفته شده باشد بملکات فاضله تخمیر شده و اگر از سجین گرفته شده باشد بملکات رذیله جهلیه تخمیر شده است.

و بعبارت دیگر چنان چه بدن انسان از آب و خاک ترکیب یافته هم چنین نفس او نیز از آب دانش و خاک اخلاق ترکیب یافته اگر نیک باشد نیک است و اگر زشت باشد زشت است و آن ملکه فاضله یا رذیله از حرکت و تکرار شدن افعال حاصل می شود و ملکات همان چگونگی ذوات است که با ذات متحد است بنحو اتحاد انضمامی بنا بر تعدد علم با عالم و معلوم یا بنحو اتحاد عینی بنا بر اتحاد علم و عالم و معلوم و بر هر تقدیر آن ملکات در سیر تکاملی هستند تا هنگام مرگ که تکامل یافته و تخمیر ذات تمام می شود از این رو در تعریف انسان گفته اند حیوان ناطق مائت

و این بخلاف حالات و خاطرات است که نفس با آن ها کامل نمی شود. آری تکامل

نفس با مرگ اختیاری که از آن باستقامت تعبیر شده است حاصل می گردد آن استقامتی که انسان را بمقام شامخ با قدمی راسخ برساند و از رنگ های گوناگون پاک سازد و با خلاق الهی متخلق شود که خداوند در کلام خود اشاره نموده ( فَاسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتَ ) (1) و از صعوبت آن پیامبر فرمود هراس سوره هود مرا پیر کرد و این ملکات نسبت به درجه بندی شان در وجود اشتدادی استمراری متجدد می باشند و آفریننده آن ها نیز نسبت به بقاء متجدد است ( كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ) (2)

مگر آن که نسبت به سر آغاز از تقدیر و خلق و ایجاد غیر قابل تغییرند زیرا که آن ها باقتضای طینت علیین و یا سجین است و بآن طرز تخمیر شده و سلطنت بر امور در هر زمانی برای خداست.

چون این مطلب روشن شد می گوئیم برگشت تقویض در افعال تقویض در ذات و ملکات است و آن باعث قطع رابطه بین خالق و مخلوق می شود و او را از حد امکان خارج نموده لکن بطلان تقویض جبر را ثابت نمی کند چون بدین گونه پاسخ می دهیم که چنان چه وجود سعی و حدانی که عارض بر محل های قابل می شود با آن تعدد و کثرت که دارند یعنی ماهیات متکثره گاهی وجود را بخود محل قابل که ممکن الوجود است نسبت می دهیم و می گوئیم زید موجود است و گاهی وجود را بخدا نسبت می دهیم هم چنین افعال این موجودین را گاهی بخود شان نسبت می دهیم در عین حالی که بخدا نیز آن ها را نسبت می دهیم.

و مقتضی استناد بخدا و مردم این است که شرور و بدی ها از ماهیات است نه از خدا و تعجب از اشعری است که وجود امکانی را بخودش نسبت می دهد و افعال زشت را بخدا نسبت می دهد با این که ماهیت سپری است برای نسبت دادن زشتی ها

ص: 87

---

1- چنان چه مامور شده ای استقامت کن سوره هود آیه 115 (مترجم)

2- هر لحظه ای در کاری دیگر است سوره الرحمن آیه 30 (مترجم)

بخدا چون آن ها کثرت و شرور و اعدام هستند و ذات مقدس بالا تر از این نسبت های ناروا است و این پاسخی است که حکیم سبزواری گفته لکن آن مردود است.

زیرا مقصود از طینت و تقویض ملکات بر تقدیر تقویض افعال چیست اگر مقصود این باشد که حصول ملکات و طینت از اختیار خود انسان است که با استمرار افعال ملکه حاصل می شود هیچ محذوری نیست زیرا اختیار را که خداوند بانسان بخشیده مستدعی حصول ملکات نفسانیه است.

و آن ملکات از تکرار شدن افعال خیر یا شر حاصل می شود. آن ملکه ای که از کار های نیک حاصل می شود فاضله و صاحبش را سعید می گویند و آن ملکه ای که از کار های زشت حاصل می شود رذیله و صاحبش را شقی گویند و اگر تا هنگام مرگ بر اول باشد نیک بخت مرده و اگر بر دوم باشد بد بخت و شقی بوده است و آن ملکات چون خود افعال اکتسابی و حادثند در اثر اختیار حاصل می شوند که بخود انسان تقویض شده اند و می تواند صفات نیک را به بد و صفات زشت را به نیک مبدل سازد.

و اگر مقصود از تخمیر ملکات فاضله یا رذیله آن است که طینت اصلیه علین یا سجین تاثیر در سر نوشت و طینت بقائی انسان ها دارد چنان چه در کلام حکیم سبزواری تشبیه شده است بآب و خاک که بدن انسان از آن ترکیب یافته مردود است.

اولا این که انسان دارای صفت اختیار است و می تواند هر کاری را انجام دهد یا ترک کند و طینت اصلی مانع اختیار او نیست و ثانيا افراد انسان بحسب حقیقت نوعیه و علل قوام آن با هم مساویند چنان چه در مقدمه دوم گفتیم و این تساوی باعث تساوی در طینت می شود آن طینت که باعث حصول ملکات و افعال صادره از انسان می گردد و لازم آن این است که تمام مردم یا سعید باشند و یا همه شقی با آن که می بینیم مردم مختلفند.

و ثالثا دستگاه کیفر الهی بسته می شود و هیچ کس استحقاق پاداش نیک یا بد

را ندارد زیرا باعث بر صدور خیر طینت علین و باعث بر صدور شر طینت سجین است نه اختیار خود مردم چنان چه در افعال اضطراریه استحقاقی نیست چون رعشه دست و هم چنین افعال صادره از فاعل بدون شعور چون تابیدن آفتاب.

و چهارم آن که دستگاه قانون گزاری و فرستادن کتاب های آسمانی بی اثر خواهد بود زیرا مردم قابل هدایت و تغییر نیستند و آن چه طینت اصلی اولی آن ها بوده بر طبق آن پیش می روند و فرمان های خدا در مردم اثر نمی کند و فرمان خداوند پیامبر را باستقامت (در قرآن) فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ (1) بی اثر خواهد بود.

زیرا آن ملکات فاضله که در نفس نبوی هستند چون افعال نیک صادره از او بر طبق طینت علین او هستند و معنی ندارد خداوند او را فرمان بمجاهده با نفس دهد و هراس انجام وظیفه پیامبر را پیر کند که فرموده سوره هود مرا پیر کرد.

و اما اخبار طینت را باید تأویل کرد زیرا ظاهر آن ها با وجدان و دلیل مخالف است و بعد از این در آن ها بحث می کنیم و استناد شرور بماهیات را در مقدمه اول گفتیم که بی اساس است و پیش از وجود چیزی نیست که موسوم بماهیات باشد و بعد از وجود حدودی که از آن منتزع می شود و تعیین کننده بهره هستی هستند ماهیات می گوئیم و آن ها وجود ذهنی هستند.

و شرور استناد دارند بخود وجود یعنی اختیار انسان موجود و هیچ نیازی نداریم که شرور را بماهیات نسبت دهیم تا بزحمت ادعای تقرر ماهیت دچار شویم و آن چه را حکیم سبزواری از تشبیه افعال بوجود گفته برگشت آن بقول اشعریین است که موثر در افعال را تنها قدرت خدا دانسته اند بدین جهت برخی از آن ها تفسیر کرده اند این کلام را باین که عبد محل پذیرش فعل خداست و از آن چه می خواسته اند فرار کنند در بد تر از آن افتاده اند و ممکن است برگشت کلام سبزواری به

ص: 89

کلام باقلانی باشد که گفته قدرت خدا بخود فعل تعلق می گیرد و قدرت عبد بصفه آن و بازگشت این کلام هم بکلام اشعریین است.  
این خلاصه گفتار در جبر و تفویض و کلام فلاسفه است و از بطلان ابر گفتار درستی گفتار چهارم که امر بین الامرین باشد روشن می  
شود.

ص: 90



نخست آیاتی که برای اثبات جبر بآن‌ها استدلال شده است 1- ( وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ) (1) اراده شما باراده خداوند بستگی دارد پاسخ آنست که اول باید بگوئیم معنی آیه این است که خواست خدا و خواست بندگان هر دو بالاستقلال علت صدور فعل هستند آن‌گاه آیه را تأویل کرد چون با عقل فطری که می‌گوید اجتماع دو علت مستقل بر معلول واحد محال است سازگار نیست وگر نه ظاهر آیه دلالت بر مذهب حق و امر بین الامرین دارد و این که خواست مخلوق در طول خواست خالق است بدین معنی که خواست مخلوق در هر لحظه مستند بخواست خداست و چنان چه در مقدمه پنجم گفتیم موجود امکانی در تمام لحظات وجود استمراری خویش نیازمند بموثر است و حقیقت مشیت که همان قدرت بر فعل و ترک باشد بآفرینش خدا ایجاد شده و از او افاضه گردیده است.

و این وجود استمراری (صفت اختیار) در نظر عقلی که حاکم به نیازمندی آن به موثر است منحل می‌شود بوجودات متعدده حادثی و درست است که بگوئیم در هر لحظه ای خواسته ای دارند و آن خواسته بخواست خدا بستگی دارد چنان چه هستی آن‌ها هم از مشیت و خواست خداست و این معنی امر بین الامرین است که خواسته عبد بخواست خدا بستگی داشته باشد و از آن ناشی شود و جبر لازم نمی‌آید.

و باز یک بستگی و تعلق دیگر بالا تر از آن هست و آن اندکاک و بستگی تام خواست عبد است بخواست تشریعی و قانون‌گذاری خدا که در مقابل فرمان‌های او تسلیم و فرمان بر باشد و آن حقیقت اسلام است و بآن اشاره شده است در این کلام ( أَلْعَبْدُ كَالْمَيِّتِ بَيْنَ يَدَيْ الْعَسَّالِ )

بنده خدا در مقابل دستورهای او چون مرده در دست غسل دهنده است بهر

طرف که بخواهد او را بر می گرداند و شاید این آیه شریفه نیز بهمین اشاره می کند.

و مفسر بزرگ طبرسی در مجمع البیان معنای آیه را چنین گوید خدا نخواستہ مردم را باکراه و اجبار هدایت کند زیرا در آن وقت تکلیف زائل می شد چون خدا خواسته است مردم ایمان را بخواست خود شان اختیار کنند تا مستحق پاداش نیک شوند و این معنی را ابی مسلم گفته و دیگران گفته اند معنای آن این است آن چه را از طاعات و کار های نیک که شما می خواهید خداوند آن را می خواهد و این معنی غلط است که بگوئیم هر چه را عبد خواسته باشد از معاصی و مباحات و غیر از آن خداوند آن را بخواست تشریحی خواسته است زیرا دلیل های روشنی داریم بر این که خداوند زشتی ها را نمی خواهد و خودش فرموده ( وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ ) (1) خداوند سختی را بر شما نخواستہ و فرموده ( وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ) (2) خداوند ستم بر بندگان را نخواستہ و نیز طبرسی در جای دیگر (3) گفته چند قول در معنای آیه هست اول و نمی خواهید استقامت بر حق و راه راست را مگر آن که خدا خواسته باشد زیرا او شما را آفرید و راه راست را برای شما خلق کرد و شما را به آن تکلیف کرد پس خواست خدا در رو بروی خواسته شماست.

دوم، این آیه خطاب به کفار است و این که اسلام را نمی خواهند مگر این که خدا خواسته باشد آن ها را بر اسلام اجبار کند لکن خدا اجبار نمی کند چون او می خواهد بندگانش از روی اختیار ایمان آورند تا مستحق پاداش نیک شوند نه آن که آن ها را اجبار و الجاء کند.

سوم شما اسلام را نمی خواهید مگر آن که خداوند بشما لطف کند در استقامت زیرا آیه در مقام بیان نعمت است.

ص: 92

---

1- سوره بقره آیه 183

2- سوره مومن آیه 34

3- در تفسیر سوره کورت (مترجم)

2- ( وَ لَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ) (1) و نگویید این کار را می‌کنم مگر آن که خدا بخواهد صدور افعال از مردم در وقتی است که خدا بخواهد و آن چه خدا خواست همان می‌شود نه آن چه مردم بخواهند پاسخ این است که در آیه دو مطلب است اول نهی مردم از اسناد فعل بخودشان بدون خواست خدا دوم جواز اسناد فعل بخودشان در زمان خواست خدا و هر دو مطلب مذهب جبر و تقویض را مردود می‌سازد.

زیرا با هر یک از جبر و از تقویض نهی از اسناد فعل و جواز اسناد آن معنی ندارد زیرا بنا بر مذهب جبر نهی از اسناد فعل در صورت عدم تعلیق بر مشیت الهی درست نیست و امر باستاد در صورت تعلیق هم صحیح نمی‌باشد (2) و بنا بر مذهب تقویض نیز نهی از اسناد فعل و جواز آن درست نیست (3)

و نهی از اسناد فعل مگر در صورت تعلیق بر مشیت الهی مذهب تقویض را باطل می‌کند چنانچه جواز اسناد فعل بخودشان در صورت تعلیق بر مشیت الهی مذهب جبر را مردود می‌سازد و نتیجه آن که امر بین الامرین ثابت می‌شود و آیه بر خلاف مقصود آن‌ها دلالت دارد.

ص: 93

---

1- سوره کهف آیه 24. (مترجم)

2- زیرا تمام کارها از خدا صادر می‌شود و مشیت تنها برای او است و خواست عبد کاره ای نیست تا در صورت تعلیق بر مشیت خدا اسناد فعل درست باشد و در صورت عدم تعلیق اسناد درست نباشد. (مترجم)

3- زیرا تنها خواست عبد است که کارها را انجام می‌دهد و خواست خدا هیچ کاره پس تعلیق بر مشیت الهی یا عدم تعلیق اثری ندارد. (مترجم)

## آیاتی که هدایت و اضلال بخدا نسبت داده شده

1- (فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) (1) پس گم راه می کند خدا آن که بخواهد و هدایت می نماید هر که را بخواهد.

(وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَهُ لِيًّا مَرشِدًا) (2) و کسی را که خدا هدایت کرد هدایت یافته است و کسی را که گم راه کرد برایش سر پرست و راهنمایی نیست (مَنْ يَهْدِي اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلُّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ) (3) کسی را که خداوند هدایت کرد هدایت یافته است و کسی را که گم راه کرد غیر از خدا برای او سر پرست نیست و غیر از این آیات دیگری که بدین معنی است.

پاسخ این آیات این است که هدایت بمعنای نشان دادن راهی است که بمقصود می رساند و آن از مفاهیم عامه است که دارای مصادیق بی شماری است و درجات و مراتب زیادی دارد و مستفاد از آیات قرآن پس از رجوع به تفسیر و عقل فطری آن است که هدایت و راهنمایی لطف و عنایت الهی است نسبت به تمام بندگان و مرتبه خاص آن تنها بمؤمنین اختصاص دارد.

هدایت عامه شامل تمام بندگان می شود و آن آماده کردن دلایل خیر و افاضه مقتضیات آن ها است و بیان کردن زشتی ها و قدرت دادن بر اجتناب از آن ها به بخشیدن عقل و فرستادن پیامبران و نزدیک کردن راه های خیر و دور کردن راه های بد و این معنی را قرآن تأیید می کند (هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ أَمَّا شَاكِرًا وَ أَمَّا كَفُورًا) (4) ما راه را بانسان نشان دادیم

ص: 94

1- سوره ابراهیم آیه 4

2- سوره کهف آیه 16

3- سوره اسراء آیه 99

4- سوره دهر آیه 3 (مترجم)

یا سپاس گزار است و یا نا سپاس ( وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ) (1) و دوراه را بانسان نشان دادیم.

و این راهنمایی و هدایت همگانی برای آن است که هر کس هدایت و رستگار می شود از روی دلیل و برهان باشد و هر که گم راه می شود بدون دلیل نباشد و این هدایت جبر آور نیست و با اختیار سازگار است هر که بخواهد راه راست را اختیار می کند و هر کس خواست پرتگاه گم راهی و ذلت را اختیار می کند.

و اما هدایت خاصه لطف و عنایت بیش تری است که خداوند نسبت به بندگان مومن و آنان که اخذ بهدایت عامه کرده اند و در مقام سپاس گذاری بر آمده اند آن گاه خداوند بصیرت و بینائی بآن ها می دهد و وسائل رسیدن بخیرات را زیاد می کند و توفیق و نعمت هائی را که اسباب اعمال خیریه هستند بآن ها عنایت می فرماید و باین معنی قرآن اشاره کرده است ( أَتَاهُمْ فَتَبَيَّنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى ) (2) اصحاب کهف جوان مردانی بودند که بخدا ایمان آورده بودند و ما هدایت آن ها را بیش تر کردیم.

و اما اضلال که در آیات قرآن بخدا نسبت داده شده است در مقابل هدایت خاصه است و باشخاصی اختصاص دارد که قدم در راه هدایت عامه نگذاشته و از وسائل خیر استمداد نجسته و به نعمت های خدا نا سپاسی کرده اند در این هنگام راه های کمک غیبی بسته می شود و بصیرت و بینائی الهی از آن ها قطع می گردد و در بیابان حیرت سرگردان می شوند نیکی ها را زشت و زشتی ها را نیک می پندارند نور برای آن ها ظلمت و دارو برای آن ها مرض آور است.

و قرآن بآن اشاره کرده است ( فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ) (3) پس خداوند مرض آن ها را زیاد کرد و این همه ذلت و خواری را خود باختیار گرفته اند زیرا کوری را بر بینائی ترجیح

ص: 95

---

1- سوره بلد آیه 10

2- سوره کهف آیه 12

3- سوره بقره آیه 9 (مترجم)

داده اند و خلاصه آن که با ننگه داری نفس از شهوات و قدم گذاشتن در راه طاعات بینائی عقل زیاد می شود و از نشانه های قدرت الهی استمداد می جویند و نفس آماده صعود بدرجات روحانی و تکامل اخلاقی می شود و هم چنین اعضاء و جوارح بکار های شایسته و افعال حسنه عادت پیدا می کنند.

و به همان نسبت که ایمان و فرمان بری زیاد تر می گردد هدایت و عنایت الهی نیز زیاد تر می گردد و در مقابل اضلال رفع ید از افاضات است از جهت آن که عبد از قابلیت استفاده و استفاضه افتاده و درباره او راهنمایی خدا بی اثر است تا آن جائی که می فرماید (ذَرُّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَمْتَعُوا وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ) (1)

پیامبر بگذار ایشان را که بخورند و ذلت برند و غافل کند ایشان را آرزو ها و بعد از آن خواهند دانست (نتیجه اعمال زشت خود را).

و معنی دیگر اضلال خذلان و مجبور نکردن بر ایمان است چنان چه می فرماید ( وَ لَوْ شَاءَ لَهَدِيكُمْ أَجْمَعِينَ ) (2) اگر خدا می خواست تمامی شما را هدایت می کرد یعنی با جبار و قهر هدایت می یافتید لکن این هدایت با اختیار سازش ندارد و هدایت اجباری هم ارزشی ندارد و دور از صلاح است زیرا باعث سلب اختیار می شود آن اختیاری که بهره وجودی است و خداوند بالا تر از آن است که از دادن بهره وجودی و صفت کمالی اختیار بخل کند گذشته از آن که اگر اختیار نباشد و تمامی مردم جبرا هدایت یابند برای هدایت یافتگان حقیقی و مومنین واقعی ارزشی نیست و دوری از گناه بهائی ندارد.

پس خذلان از سوء اختیار عبد است بعد از آن که خداوند حجت و دلیل را تمام و آشکار ساخته و معنای گفتار خداوند روشن شد ( لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ ) (3)

ص: 96

1- سوره حجر آیه 3

2- سوره انعام آیه 150

3- سوره انبیاء آیه 23 (مترجم)

از کار خدا سؤال نمی شود اما سؤال از کار های مردم می شود بدین معنی که چون کار های خدا بجا و در محل خویش است و بر طبق مصلحت و حکمت است سؤال کردن مورد ندارد ولکن مردم بعد از هدایت و راهنمایی اگر خلاف روند در کار شان مسئولند و هدایت و اضلال هیچ کدام باعث سلب اختیار نمی شوند و جبر را ثابت نمی نمایند.

ص: 97

(فَلَا تُمْتِلُوهُمْ وَلَا يَحْزَنُوا لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (1) شما کفار را نکشتید لکن خدا آن ها را کشت و تو ای پیامبر نیانداختی و خدا انداخت در این آیه تمام کار هائی را که از مسلمان ها در جنگ سر زد خداوند بخود نسبت داده و آن ها را از مسلمان ها سلب کرده و این بهترین دلیل است بر اثبات جبر.

پاسخ آن است که این وقایع برای نا توان ساختن معاندین و قدرت نمائی خدا و بالا بردن دین مبین اسلام است و مقصود این است کار هائی که مسلمان ها در جنگ کرده اند علت تامه نبوده و تاثیر اصلی از خداست که کار های ناقص مردم را تمام می کند و آن ها را بسر منزل مقصود می رساند و خداوند دارای لشکر های ظاهری و باطنی است.

و یا مقصود این است شرایط تاثیر را خدا بوجود می آورد و موانع را از او دفع می نماید مثلا انداختن تیر از فاعل مختار است و تاثیر آن و رسیدن به هدف از خدا است پس خداوند کمک کننده و تمام کننده فعل است و این کمک باعث سلب اختیار و اسناد بفاعل نمی شود و از این گونه وقایع زیاد است چون جنگ بدر که فرشتگان را فرستاد و در تفسیر این آیه چنین آمده است که جبرئیل در جنگ بدر پیامبر عرض کرد مقداری خاک بردار و بطرف دشمن بیانداز پس چون دو لشکر در مقابل هم رسیدند پیامبر صلی الله علیه و آله بعلی علیه السلام فرمود مقداری از ریگ های دره بمن ده امیر المؤمنین علیه السلام مقداری ریگ که خاک با آن ها هم راه بود به پیامبر داد و آن حضرت آن ها را بطرف دشمن انداخت و فرمود زشت باد روی دشمن پس بتمام مشرکین از آن خاک رسید و در چشم و دهن و بینی آن ها وارد شد سپس مؤمنین

ص: 98



به جنگ پرداختند و بر آن ها غالب شدند. (1)

و در برخی دیگر از تفاسیر است که فرشتگان آن خاک ها را بردند و در چشم مشرکین رسانیدند و آن خاک سبب نا توانی آن ها شد تا مسلمان ها بر آن ها غالب شدند آن گاه مسلمان ها بقلبه بر کفار تفاخر می کردند که ما مشرکین را کشتیم و بر آن ها غالب شدیم و آیه نازل شد که علت اصلی غلبه قدرت باطنی خدا بوده نه قدرت مسلمین پس پیامبر صلی الله علیه و آله فعل اختیاری انجام داد که انداختن خاک باشد و خداوند با فرشتگان او را یاری کردند تا آن خاک را در چشم مشرکین برسانند.

انداختن خاک از پیامبر بود و رسانیدن آن به مشرکین از خدا جد و جهد در جنگ از مسلمان ها بود و کشته شدن مشرکین از خدا و در آیه نخست انداختن را به پیامبر اسناد می دهد سپس بخدا و این معنی را می رساند انداختن که با تاثیر باشد از خدا بوده نه از پیامبر صلی الله علیه و آله اما اصل انداختن از پیامبر بوده پس این آیه دلالت بر جبر و این که مسلمان ها چون آلتی بوده و فعل از خدا صادر شده ندارد.

ص: 99

---

1- مجمع البیان جلد دوم ص 530 (مترجم)

## آیاتی که دلالت دارد هر چه در جهان هستی بوده و هست همه در لوح محفوظ است

( وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ) (1) کتاب اصل نزد خداست ( وَ كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي أَمَامٍ مُّبِينٍ ) (2) تمام چیزها را در پیشوائی روشن شمرده ایم ( وَ كُلُّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا ) (3) هر چیزی را بخوبی تفصیل داده ایم بنا بر آن که مقصود از تفصیل تقدیر و اندازه گیری باشد و خلاصه این آیات این است که خداوند به همه چیز آگاهی دارد و علم او احاطه کلی بتمام موجودات دارد.

پاسخ آن گذشت از این که علم علت معلوم خود نیست و علم خدا بموجودات و ریزه کاری های جهان هستی سبب جبر بندگان و سلب اختیار از آن ها نخواهد شد و چنان چه علم خدا مانع از اختیار مردم نمی شود انعکاس و ثبت آن ها در لوح محفوظ نیز مانع نخواهد شد و بعد از این درباره تقدیر مطالبی خواهیم گفت.

آن چه گذشت آیاتی بود که بآن ها استدلال شده بود بر مذهب جبر و گفتیم هیچ کدام از آن ها دلالت بر جبر ندارد گذشته از آن چیزی که در باب عقائد لازم است قطع و یقین است و آن چه از ظاهر آیات و روایات که با دلیل قطعی مخالف باشد بدان اعتنائی نمی شود و باید تاویل گردد اگر چه تاویل بعیدی باشد لکن باید موافق با عقل باشد و در بحث ما چون دلیل قطعی بر اختیار هست و وجدان نیز شاهد آن است هر گاه ظاهر آیه یا روایتی بر خلاف اختیار باشد باید آن را تاویل کرد گذشته از آن که آیات دیگر را که ملاحظه کنیم یا پیش از آن آیه یا بعد از آن را ببینیم و آن چه در تفسیر آن وارد شده است بر ما ثابت می شود که ظاهر آیه اراده

ص: 100

1- سوره رعد آیه 39

2- سوره یس آیه 11

3- سوره اسراء آیه 13 (مترجم)

نشده از این رو نمی توان ظاهر آیات را بدون مراجعه بما قبل و ما بعد آن و بدون ملاحظه تفسیر گرفت و معنی آیات را باید از اهل بیت علیهم السلام که گنجینه های علم الهی هستند گرفت نه از فلاسفه که از کتاب خدا بی خبر و از خانه وحی و قرآن بدورند.

ص: 101

و آن ها بر چند دسته اند نخست آیاتی که دلالت دارد بر این که خدا ستم کار نیست ( وَ مَا ظَلَمْنَا هُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ) (1) ما بر ایشان ستم نکردیم و ایشان بر خود ستم کردند ( وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ) (2) پروردگارت ستم گر بر بندگان نیست ( اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ) (3) همانا خداوند کوچک ترین ستمی نمی کند و غیر از این ها از آیات دیگر که باین معنی است.

و اگر بندگان خدا در اعمال خود مجبور بودند عقاب و کیفر آن ها ستم بود زیرا بر مذهب جبر فاعل خداست و خدا دیگری را اگر بفعل خودش کیفر دهد در باره او ستم کرده و این آیات دلالت دارند بر این که خداوند ستم نمی کند پس کیفر بر فعل خود مردم است و مردم فاعل فعل هستند بالاستقلال و خداوند در آن دخالتی ندارد.

دوم آیاتی که با اشاره بما می فهماند خدا ظالم نیست ( اللّٰهُ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ) (4) خدائی که نیکو کرد آفرینش هر چیزی را و چون ظلم در آفرینش نیک نیست پس در کار خدا نیست و اگر بگوئی ظلم از خدا قبیح نیست چون قدرت غیر متناهی دارد و از آن چه می کند مسئول نیست پاسخ آن است آن چه را عقل قبیح و زشت دانست از هر که باشد زشت است و ظلم از خدا نیز زشت است و کیفر کفار ظلم نیست زیرا فعل از خودشان بالاستقلال بوده نه از خدا.

ص: 102

---

1- سوره نحل آیه 119

2- آل عمران آیه 178

3- سوره نساء آیه 45

4- سوره سجده آیه 6 (مترجم)

پاسخ این دو دسته از آیات این است که اگر چه این ها دلالت دارند بر این که فعل از خود مردم است نه از خدا لکن این مطلب را نمی رساند که مردم در فعل خود استقلال کامل دارند و نیازی بقدرت و عنایت الهی ندارند.

سوم آیاتی که دلالت دارد بر کیفر امت های گذشته (فَأَخَذْتَهُمُ الصَّاعِقَةَ يُظْلِمِهِمْ) (1) گرفت آن ها را صاعقه بستم خود شان (فانزلنا عَلَيْهِمُ صَاعِقَةً مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ) (2) پس فرستادیم بر ایشان صاعقه ای از آسمان در برابر کار های زشت ایشان.

و اگر مردم در کار خود مجبور بودند کیفر آن ها زشت بود و چون خداوند کار زشت نمی کند پس کیفر آن ها در اثر افعال خود شان بوده که باختیار خویش انجام داده اند پاسخ این آیات مانند پاسخ دسته اول و دوم است.

چهارم آیاتی که دلالت دارد بر فرستادن پیامبران و کتاب های آسمانی و تمام کردن حجت بامر و نهی و وعد و وعید (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا) (3) ما کیفر نمی دهیم مگر پس از فرستادن پیامبران.

(إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) (4) ما راه را بانسان نشان دادیم یا سپاس گزار است یا نا سپاس (قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا) (5) برای شما از طرف خدا بیش هائی آمد کسی که بینا شد بسود اوست و کسی که کور گردید بزیان اوست.

(لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) (6) خداوند مردم را باندازه

ص: 103

1- سوره نساء آیه 154

2- سوره

3- سوره اسراء آیه 17

4- سوره دهر آیه 4

5- سوره انعام آیه 104

6- سوره بقره آیه 286 (مترجم)

توانائی شان فرمان می دهد آن چه بدست آورد بسود یا زیان اوست ( يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ) (1) ای مردم حق از طرف خدا آمد کسی که هدایت یافت بسود اوست و کسی که کور ماند بزبان اوست.

( وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ) (2) هیچ کس گناه دیگری را بر نخواهد داشت و اگر مردم در کار های خود مجبور بودند فرستادن پیامبران و امر و نهی عبث و بیهوده خواهد بود پاسخ این آیات نیز مانند آیات گذشته است.

پنجم آیاتی که بر کیفر کردار مردم در روز قیامت دلالت دارد و کیفر هنگامی درست است که فعل از مردم باشد و مردم در کار شان مجبور نباشند ( الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ) (3) امروز بپاداش اعمال خود می رسید ( مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَىٰ بِهِ ) (4) کسی که بد کند کیفر می شود ( كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةً ) (5) هر کس گروگان کردار خویش است پاسخ این آیات آن است که گفته شد.

ششم آیاتی که دلالت دارد بر پشیمانی کفار و تبه کاران در روز قیامت و اگر فعل از خودشان نباشد پشیمانی معنایی ندارد ( يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا ) (6) روزی که مرد نگاه می کند بسابقه خویش و کافر می گوید ای کاش خاک بودم و پاسخ این دسته از آیات همانست که گفته شد.

هفتم آیاتی که دلالت دارد بر تکذیب گفتار کسانی که فعل خود شان را بخدا نسبت

ص: 104

1- سوره انعام آیه 104

2- سوره نجم آیه 39

3- سوره جاثیه آیه 28

4- سوره نساء آیه 122

5- سوره مدثر آیه 41

6- سوره نبا آیه 41 (مترجم)

می دهند و اگر فعل از خدا باشد نباید تکذیب شوند چون راست گفته اند (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ) (1) پس از این مشرکین می گویند اگر خدا می خواست ما و پدران ما مشرک نمی شدیم این چنین دروغ گفته اند کسانی که بیش از آن ها بودند و پاسخ آن است مستند نبودن شرک آن ها بمشیت خدا با بودن قدرت آن ها از طرف خدا منافات ندارد باین معنی که قدرت و توانائی بر افعال از خداست و اختیار شرک از خود مردم است.

هشتم آیاتی که دلالت دارد بر استناد افعال بخود مردم نه خدا (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ) (2) نفس قابیل آماده کشتن برادرش شد (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ) (3). خداوند تغییر نمی دهد آن چه مردم دارند تا خودشان کردار خود را تغییر دهند و پاسخ این آیات نیز روشن است.

و خلاصه پاسخ از تمام آیات آن است که افعال اگر چه از خود مردم سر می زند اما مانعی نیست که قوای مصرفی در فعل از خدا باشد و هر دو با هم در ظرف وجود و تحقق سیر می کنند و قتل از قدرت بخشیده شده کمک می گیرد و آن قدرت باعث سلب اختیار نمی شود و این معنی امر بین الامرین است.

ص: 105

---

1- سوره انعام آیه 149

2- سوره مائده آیه 33

3- سوره رعد آیه 12 (مترجم)

اول روایاتی که دلالت دارد بر این که کردار انسانی از ذاتیات او سر چشمه می گیرند و مردم از سر آغاز دسته بندی شده اند مانند نبوی معروف ( السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَ الشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمَّهِ ) نیک بخت در شکم مادر نیک بخت است و بد بخت در شکم مادر بد بخت است. ( وَ النَّاسُ مَعَادِنٌ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ ) مردم چون معدن های طلا و نقره اند.

و گفتار امام صادق علیه السلام که خداوند سعادت و شقاوت را پیش از آفرینش موجودات آفرید کسی را که بداند سعید است دشمنی با او ندارد و اگر کار زشتی کرد تنها کارش را دوست ندارد و با خودش دشمنی ندارد و هر که را بداند شقی است او را دوست ندارد و اگر کار نیکی کرد تنها کارش را دوست دارد نه خودش را زیرا او شقی است و هر چه را خداوند دوست داشت همیشه دوست دارد و هر چه را دشمن داشت هرگز با او دوست نمی شود.

پاسخ این است که سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان نیستند بطوری که دو چیز متأصل باشند و در نهاد بشر نهفته، بطوری که مردم از نخست بر دو دسته باشند یک دسته سعید و یک دسته شقی دسته اول نتوانسته باشند کار بد کنند و دسته دوم نتوانسته باشند کار های شایسته انجام دهند و در مقدمه سوم گفتیم سعادت و شقاوت دو امر انتزاعی هستند که در اثر کار ها بوجود می آیند و نتیجه کردار مردمند بدین معنی کسی که آخر عمرش نیکی و خیر باشد سعید است و کسی که شر و زشتی باشد شقی است بلی چون خداوند دانش بی انتها دارد پیش از آفرینش مردم می دانست چه کسی سعید خواهد شد و چه کسی شقی خواهد گردید و بر این مطلب روایت صحیح از امام هفتم علیه السلام است :

که ابن ابی عمیر از آن حضرت سؤال می کند از گفتار پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) که آن حضرت



فرموده شقی در شکم مادرش شقی است و سعید در شکم مادرش سعید است فرمود معنای حدیث این است شقی آن کسی است که از شکم مادرش خداوند می داند کردار اشقیاء را انجام می دهد و سعید آن است که خداوند از شکم مادرش می داند کردار سعداء را انجام می دهد گفتم معنای این حدیث چیست هر کس آمادگی دارد برای آن چه آفریده شده فرمود خداوند آفرید جن و انس را تا عبادتش کنند و نیافرید شان تا گناه کنند و این است معنای گفتار خدا خلق نکردم جن و انس را مگر برای بندگی پس هر کس برای آن چه آفریده شده آمادگی دارد وای بر کسی که گم راهی را بهتر از هدایت بداند (1) و پیش از این گفتار امیر المؤمنین علیه السلام که فرموده مردم به سبب کار های خود شقی می شوند گذشت و از پاسخ روایت اول پاسخ آن دو روایت دیگر نیز روشن می شود و پس از این باز گفتاری در این باره خواهیم داشت

دوم روایاتی که در باره طینت وارد شده است و پیش از بیان آن ها آن چه از روایات استفاده می شود در چند بخش ذکر می کنیم اول این که غرض از آفرینش عبادت و اطاعت است و آن عبادتی مطلوب است که از روی اختیار باشد چنان چه تعبیر باطاعت و ایمان و اتباع و مانند این الفاظ اقتضاء دارد که این ها از روی اختیار باشد و خبر طویلی که از عیون اخبار الرضا بسند صحیح روایت کرده این معنا را می رساند ( لِيَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ يُؤْمِنُونَ بِرُسُلِي وَ يَتَّبِعُونَهُمْ ) تا مرا عبادت کنند و چیزی را شریک من قرار ندهند و به پیامبران من ایمان آورند و آن ها را پیروی کنند.

دوم طینت نیک و زشت منشأ اطاعت و معصیت هستند و اگر گاهی خبیث کار نیک کند یا طیب گناه نماید از جهت مخلوط شدن دو طینت است با هم و در خبری

ص: 107

---

1- این حدیث و احادیث دیگر که بعد از این ذکر می شود در کتاب های توحید صدوق تفسیر علی بن ابراهیم عیون اخبار الرضا سرائر محاسن کافی ذکر شده و ما مدرک خصوص هر روایت را ذکر نکردیم و هم چنین از ذکر سند روایات خود داری شد. (مترجم)

غیر صحیح از عیون نقل کرده، امام هشتم فرمود آن چه شیعیان ما از زنا و لواط یا ترک نماز و روزه و حج و جهاد یا خیانت یا گناه بزرگ انجام دهند از طینت ناصبی است که در آن ها مخلوط شده چون طینت ناصبی اقتضای گناه را دارد و اگر ناصبی مواظبت بر نماز و روزه و زکوة و حج داشته باشد یا کار های نیک دیگر انجام دهد از طینت مومن است که در او مخلوط شده چون طینت مومن اقتضای کار های نیک و پرهیز از گناهان را دارد.

و امیر المومنین فرمود خداوند به طینت نیک فرمود پیامبران و بندگان شایسته و پیشوایان هدایت و کسانی که مردم را بهشت دعوت می کنند و پیروان شان را تا روز قیامت از تو خلق می کنم.

امام صادق علیه السلام فرمود خداوند آبی گوارا بیافرید و از آن اهل طاعت را خلق کرد و آب تلخی آفرید و از آن اهل معصیت را خلق کرد سپس آن ها را بهم مخلوط کرد و اگر این مخلوط کردن نبود فرزندان مومن همیشه مومن بودند و فرزندان کافر همیشه کافر بودند و فرمود خداوند کفار را از طینت سجنین آفرید.

امیر المومنین علیه السلام فرمود خداوند آدم را از خاک زمین خلق کرد از زمین شوره زار و از زمین خوب و هم چنین ذریه او نیک اند و زشت و دو خبر دیگر در عیون بمضمون این روایت هست.

امام صادق علیه السلام فرمود خداوند دل های شیعیان ما را از چیزی خلق کرد که بدن های ما را از آن آفرید و فرمود ما را از علیین آفرید و ارواح ما را از بالا تر از آن و ارواح شیعیان ما را از علیین آفرید و بدن های آن ها را از پائین تر از آن از این جهت دل های شیعه بما مایل است و در روایت دیگر فرمود از کتف راست قبضه ای بیرون آورد پس خارج شدند چون ذره ها و فرمود این ها اهل بهشتند و از کتف چپ قبضه ای گرفت و فرمود این ها اهل دوزخند.

و این روایت دلالت می‌کند بر این که اختلاف در آفرینش از جهت علم خداست بعاقبت مردم پس بحث در آن موقوف می‌شود به بخش ششم که ذکر خواهیم کرد و دلالت می‌کند بر این که آزمایش مردم بامر بوده و همان عهد و میثاقی که از آن‌ها گرفته تا حجت تمام شود و در برخی از روایات است خدا آزمایش کرد ارواح مردم را پیش از آفرینش بداخل شدن در آتش کسی که داخل شد اهل طاعت و کسی که داخل نشد عاصی شد و این بحث مربوط به بخش چهارم است که ذکر خواهد شد.

و در روایت دیگر ذکر شده که آیا اهل علیین می‌توانند از اهل سجین شوند امام چهارم علیه السلام فرمود خداوند جبرئیل را به بهشت فرستاد تا از خاک آن بیاورد تا آخر روایت و در کتاب‌های محاسن و تفسیر عیاشی و غیره روایاتی در این باب ذکر شده که خداوند اهل طاعت را از طینت پاک یا آب گوارا آفرید و اهل عصیان را از طینت خبیث یا آب شور.

بخش سوم طینت خبیث ولایت ائمه علیهم السلام را نپذیرفت و طینت طیب پذیرفت و اولی طینت مخالفین است و دومی طینت مومنین و ظاهر این روایات این است که پذیرفتن یا نپذیرفتن با اختیار بوده.

ابو جعفر علیه السلام فرمود خداوند ولایت و دوستی ما را بر زمین عرضه کرد پس پذیرفت آن را سپس آب را بر آن جاری کرد تا تمام آب آن را فراگرفت سپس آب در زمین فرورفت و زمین خشک شد و از بهترین گل آن گل ائمه را اختیار کرد و از زیادی آن شیعه را آفرید، ای ابراهیم اگر طینت شما بحال خود باقی می‌ماند ما و شما یکی بودیم گفتم یا بن رسول الله صلی الله علیه و آله به طینت ما چه شد فرمود ترا خبر می‌دهم از این که خداوند بعد از آن زمین خبیث شوره زار بد بوئی آفرید و بر آن آب ناگوار شوری جاری کرد پس ولایت ما را بر آن عرضه کرد نپذیرفت تا آخر خبر.

و امام صادق علیه السلام فرمود خداوند بدریا صدا زد دریا پاسخ گفت ( لَبِيك وَ سَعَدِيك ) سپس فرمود برکت و رحمت من در توست و اهل طاعت و بهشت را از تو خلق می کنم سپس نگاهی بدریای دیگر کرد و او را صدا زد جواب نداد تا آخر خبر.

بخش چهارم، خداوند ارواح را فرمان داد برخی اطاعت کردند و برخی مخالفت ارواح مطیع متعلق باهل طاعت شد و ارواح سرکش باهل معصیت، امام صادق علیه السلام فرمود برخی از ارواح ایمان آوردند و برخی انکار کردند باین مضمون 12 روایت هست که همه در کتاب های تفسیر عیاشی سرائر محاسن ذکر شده است از امام صادق علیه السلام در ذیل آیه ( وَ اِذْ اَخَذْنَا مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ اَنْفُسِهِمْ السَّيِّئَاتِ بِرَبِّكُمْ فَقَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ) پرسیدند این جریان بوده فرمود بلی در آن زمان شناسائی خدا ثابت شد و لکن موقف را فراموش کردند و بعد از این بیاد خواهند آورد و اگر عالم ذر نبود هیچ کس خدای روزی دهنده خود را نمی شناخت برخی از آن ها در عالم ذر بزبان خویش اقرار کردند و به قلب ایمان نیاوردند سپس این آیه را تلاوت کرد فما ( كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهٖ مِنْ قَبْلُ ) آن چه را پیش از این تکذیب کردند و بآن ایمان نیاوردند حال ایمان نخواهند آورد.

و قریب به این مضمون روایاتی است که در تفسیر عیاشی و محاسن ذکر شده است ابو جعفر علیه السلام فرمود با مردم دشمنی نکنید اگر می توانستند دوست ما باشند می شدند لکن خداوند عهد و میثاق از شیعه گرفته است پس بر عدد آن ها افزوده نخواهد شد و کم نخواهد گردید و روایات دیگری بمضامین مختلف این مطلب را می رساند و در تفسیر عیاشی روایت کرده که از آن ها از نخست ملعون هستند یا ایمان نیاورده اند و خدا بر آن ها حجت را تمام کرده است.

بخش پنجم روایاتی که دلالت می کند بر این که اختلاف طینت از جهت علم خدا است بعاقبت مردم و برای اعلام مقربین و جدا شدن مطیع از عاصی است

نعیم بن صحاف گوید از معنای این آیه از امام صادق علیه السلام پرسیدم (فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنٌ) فرمود خداوند معرفی کرد ایمان آن ها را بولایت ما و کفر آن ها را بترک آن در روزی که عهد و میثاق گرفت و ایشان ذره هائی بودند در صلب آدم علیه السلام.

و در سرائر بمضمون این مطلب روایت است که ابی جعفر فرمود خداوند ما را از علی علین خلق کرد و دل های شیعیان ما را از آن چه ما از آن خلق شده بودیم آفرید و بدن های ایشان را از پائین تر از آن پس دل های آن ها بما مایل است چون از چیزی آفریده شده اند که بدن های ما را از آن خلق کرده اند سپس این آیه را فرمود (كَلَّا إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي عَلِيٍّ وَ مَا أَذْرَاكَ مَا عَلِيُّونَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُ الْمُقَرَّبُونَ) کتاب نیکان در علین است و تو چه دانی که علین چیست کتابی است نوشته شده که نزدیکان بخدا آن را می بینند و این روایت چون علین را کتاب نوشته شده ای حساب می کند و پیش از آن ذکر کرده که آفرینش آن ها از علین بوده است به بحث ما مربوط می شود و چون روایاتی که دلالت بر اختلاف طینت است متواتر است و باعث اختلاف بزرگان شده ناچاریم درباره آن ها بحث کنیم و آن ها را نادیده نگیریم و آن چه شیخ مفید علیه الرحمه فرموده که سند آن ها ضعیف است درست نیست اگر چه در پاسخ باید از خصوصیات که در روایات صحیحه آن ها وارد شده بررسی شود سپس می گوئیم و کمک از خداست اگر خداوند برخی را در جهات خیر کمک کند و بآن ها مقتضیات نیکی را بیش تر عنایت کند بر دسته دیگر ستم نکرده لکن کمک کردن دسته دیگر در کار های زشت و قرار دادن مقتضی بد کاری در آن ها ستم است گذشته از آن که اگر علت تامه بد کاری را در ایشان قرار دهد و عقل سالم نیز این مطلب را نمی پذیرد و ما روایات زیادی داریم که بآن ها اشاره خواهیم کرد از این که خداوند بالا تر از آن است که ستم بر بندگان کند یا آن ها را بر معاصی مجبور نماید زیرا آن با پاداش های

نیک و بد که در روز قیامت می دهد نیز سازگار نیست.

و آن همه وعد و وعیدها و فرستادن پیامبران و کتاب های آسمانی آن را مردود می سازد و چون این روایات با عقل صریح و روایات صحیحیه دیگر که ذکر می کنیم منافات دارند باید آن ها را تاویل کنیم یا درباره آن ها ساکت بمانیم و علم آن ها را باهل بیت علیهم السلام واگذار نمائیم چنان چه دستور در باب روایات متعارضه همین است و آن چه در بحار مرحوم مجلسی از اخباریین نقل کرده که باید در مقابل این اخبار ساکت بمانیم مطلبی بعید نیست بلکه گفتیم ما در باب عقائدی که باید قطع و یقین داشته باشیم نباید بظاهر تعبد نمائیم (1)

گذشته از آن که این ظواهر با قطع و یقینی که درباره عدل الهی داریم سازگار نیستند.

و گفتیم مضامین این اخبار با هم مختلف است در برخی از آن ها طینت خبیثه را از آتش گرفته اند که در روز قیامت اهل آتش از آن شده اند و از این جهت طینت خبیث اقتضای فجور و سرکشی را دارد نه آن که علت تامه است و آن مضمون دسته دوم روایات است.

و دسته سوم از آن ها می گوید علت این که طینت عاصی خبیث است از جهت پذیرفتن ولایت ائمه علیهم السلام است و تکالیف صوری و ظاهری هستند نه حقیقی و ما در مقدمه هفتم آن را مردود ساختیم و دسته چهارم می گویند ارواح در عالم ذر امتحان شدند خداوند آن ها را امر کرد داخل آتش شوند هر کدام داخل شد اهل اطاعت شد و هر کدام داخل نشد اهل معصیت گردید و این اطاعت و مخالفت مخالفت با اختیار بوده پس تکلیف در آن جا تمام شده و آزمایش کامل گردیده و دیگر احتیاجی به تکلیف در این دنیا نیست و تکالیف صوری هستند اطاعت و معصیت در این دنیا نیست

ص: 112

---

1- چون ظاهر قطع آور نیست و تنها ظن آور است و در باب عقائد ظن حجت نیست. (مترجم)

و تمام این‌ها با غرض اصلی آفرینش که عبادت اختیاری باشد چنان چه دسته اول روایات دلالت دارد سازگار نیست زیرا کسی که غرضی دارد نباید مانع از تحصیل آن غرض شود و یا مانع آن را بیافریند از این رو بهترین پاسخ این است که بگوئیم خداوند بعلم نافذ خویش از آغاز مطیع و عاصی را می‌شناخته چنان چه دسته ششم روایات بر آن دلالت دارد پس جسد مطیع را از طینت نیک و جسد عاصی از طینت خبیث قرار داده سپس طینت نیک و زشت چون دارای شعوری که لازم هر موجودی است بوده اند در عالم ذر اطاعت یا عصیان کرده اند لکن آن اطاعت یا عصیان بعالم آزمایش ارواح مربوط نیست.

و خداوند اعلام می‌کند فرشتگان بلکه تمام مردم را که بین ارواح بر دو نوعند یک دسته در بهشت و یک دسته در دوزخ، پس بر ارواح مخالفین اتمام حجت کرده و آن‌ها را امتحان نموده و آن اعلام از جهت آنست که دانا باحوال ایشان است در عالم ذر بر آن‌ها اتمام حجت می‌کند.

و این اخبار اگر بر چیزی دلالت کنند در صورتی که ما اخذ بظاهر شان کنیم و دلالت آن‌ها کنایه از علم خدا نباشد تنها دلالت آن‌ها بر این است که خداوند در عالم ذر مردم را امتحان کرده و اطاعت و عصیان آن‌ها با اختیار خود شان بوده.

و بعضی این روایات را بر استعداد ماهوی حمل کرده اند لکن آن درست نیست و ملزومی هم ندارد زیرا روایات صراحت دارند که ارواح سخن گفته اند، چنان چه حمل این اخبار بر اقتضاء طینت برای اطاعت یا عصیان بعد از آن که بگوئیم طینت دخیل در امر نیست چنان چه گذشت از این که معیار امتحان ارواح است و جسم مادی موضوع احکام نیست درست نیست.

با این که روایات دلالت دارند بر این که خود طینت مطیع یا عاصی است پس باید بگوئیم مقصود از اختلاف طینت اختلاف مردم است در اطاعت و عصیان در

این دنیا و چون خداوند دانا بعاقبت مردم است از جهت تشریف و خوار کردن و اعلام ملائکه و تمیز بین مطیع و عاصی در عالم در آن کار را انجام داد و این مطلب ثبوتاً مانعی ندارد و اثباتاً هم روایات دسته پنجم بر آن دلالت دارند بنا بر این طینت علیین لباس زیبای روح است و طینت سجیین لباس زشت آن.

ص: 114



برای این که مستفاد از این روایات روشن تر شود و مطلب را پیش از بیان آن ها ذکر می کنیم اول آن چه در باب عقائد مطلوب است قطع و یقین است و ظهورات در باب عقائد حجت نیستند. (1)

و اگر ما حجیت سند و دلالت روایت را از راه تعبد بپذیریم و نگوئیم در باب طرق تعبد در سند و دلالت معنی ندارد بلکه حجیت آن عقلانی است در خصوص بحث ما تعبد بسند و دلالت معنی ندارد بخصوص هر گاه وجدان بر خلاف ظاهر روایت باشد زیرا اخذ بظاهر با قطع بخلاف آن درست نیست عقلاً و صناعتاً و عرفاً بنا بر این اگر ظاهر کلامی جبر یا لوازم آن باشد باید آن را تأویل کرد یا ساکت ماند و علمش را باهل بیت علیهم السلام واگذار نمود.

دوم سخن گو تا سخش تمام نشده آن چه از قیود و شرائط و چیزی که مخالف با ظاهر کلامش باشد می تواند بگوید اگر چه ذکر قید یا شرط بعد از فاصله ای باشد و پیش از تمام شدن سخن و شرائط آن طرف خطاب نمی تواند ظاهر کلام او را بگیرد و بملحقات آن اعتنا ننماید مگر در صورتی که بیان قید یا شرط یا چیزی که مخالف با کلامش هست بعد از گذشتن زمان حاجت و بکار بستن کلام باشد که در این صورت از شخص حکیم زشت و قبیح است.

و ما تمام پیشوایان دین را چون یک سخن گو می دانیم زیرا ایشان امین وحی خدا و بیان کننده احکام و پیام رسان او هستند از این رو کسی که در صدد فهمیدن مطلبی از ایشان است باید تمام آن چه که از تمام ائمه علیهم السلام صادر شده به بیند و با هم ملاحظه نماید و آن چه بعد از انضمام احادیث نتیجه گیری شد همان را عقیده

ص: 115

---

1- زیرا ظهور ظن آور است و در باب عقائد قطع و یقین لازم است. (مترجم)

بعد از ذکر این مقدمه باید دانست اخباری که به بحث ما ارتباط دارد بر چهار دسته است اول نفی جبر و تقویض می نماید و دلالت دارد بر این که افعال با اختیار مردم سر می زند و در آن تعلیلات عقلیه ای است که بآن ها اشاره خواهیم کرد.

دوم ظاهر شان این است که افعال در علم خدا تقدیر شده و تحت مشیت ازلیه واقع اند و برخی از آن ها دلالت دارد بر این که خداوند دو اراده دارد تشریحیه و تکوینیه و برخی دیگر دلالت دارد بر این که صدور معاصی از سوء قابلیت مردم است و این دو دسته از روایات با هم تعارض دارند و با قطع نظر از آن چه گفتیم در باب عقائد که ظهورات حجت نیستند اگر بر خلاف ظاهر یکی از این دو دسته دلیلی داشته باشیم باید آن ظاهری را بپذیریم که بر خلافش دلیل نیست و اگر دلیل بر خلاف هیچ یک نباشد و هر دو مساوی باشند باید آن ها را علاج کرد و گرنه سکوت اختیار کرد زیرا در باب عقائد تخییر معنی ندارد.

دسته سوم روایات دسته دوم را توضیح می دهد و می گوید مقصود از مشیت و اراده و قدر علم الهی است که اثری در افعال مردم ندارد.

دسته چهارم می گوید قدر در تکوین غیر از قدر در تشریح است و خلاصه نتیجه گیری این روایات این است که خداوند انسان را آفرید و باو قدرت و اختیار داد و می دانست که چکاره می شود لکن این علم باعث سلب قدرت از او نمی شود بلکه هستی انسان در تمام لحظات از خدا است بطوری که اگر بخواهد می تواند از افعال زشت او جلوگیری کند و هیچ کس خدا را از روی نا توانیش معصیت نکرده چنان چه قدرت بخشی خدا به بندگان اجازه گناه و عصیان نیست.

اینک شروع می کنیم به ذکر روایات دسته اول.

1- امام محمد باقر و امام صادق علیهما السلام فرمودند خداوند مهربان تر از

آن است که بندگان را بر گناه مجبور نماید سپس آن ها را عذاب کند و خداوند بالا تر از آن است که چیزی را بخواهد و بوجود نیاید پس از ایشان پرسیدند آیا بین جبر و قدر امر سومی هست فرمودند بلی چیزی هست که از میان آسمان و زمین وسیع تر است.

این حدیث بر دو قاعده عقلی دلالت دارد اول مهربانی خدا با قول بجبر و آن چه جبر را ثابت کند چون اخبار طینت سازگار نیست ، دوم خداوند بواسطه توانائی غیر متناهی هیچ گاه مغلوب واقع نمی شود.

توانائی بمردم بخشید تا افعال با اختیار از آن ها سرزند و اگر گناه کنند از مقهوریت خدا نیست و می تواند از او جلو گیری نماید.

2- ابن ابی نصر بزنی گوید بامام هشتم عرض کردم برخی از اصحاب ما قائل بجبرند و برخی قائل با اختیار و توانائی فرمود بنویس بنام خداوند بخشنده مهربان امام چهارم فرمود که خداوند فرموده ای پسر آدم بخواست من اراده داری و بتوانائی که بتو بخشیده ام واجبات را ادا می کنی و به نعمت من بر معصیت توانائی داری تو را بینا و شنوا آفریدم آن چه از نیکی ها بتو می رسد از خداست و آن چه از بدی ها بتو می رسد از اختیار خودت می باشد از جهت آن که من بصدور نیکی ها از تو سزاوار ترم و تو بصدور گناهان از من سزاوار تری از آن چه می کنم مسئول نیستم و از آن چه مردم می کنند مسئولند و آن چه بخواهی برای تو ردیف کرده ام.

این حدیث دلالت دارد بر این که قوای انسانی که با آن ها کار های خود را از طاعت و معاصی انجام می دهد از خداست و بکار بستن آن قوا در راه معاصی و کسب رذائل از سوء اختیار اوست از این جهت بگناهان خود سزاوار تر است و از این جا معنای این که خداوند در کار های خود مسئول نیست روشن می شود زیرا جای سؤال نیست و آن چه می بایست انجام گیرد و با عدالت موافق است انجام داده و اما مسئولیت مردم

از آن است که آن‌ها بر خلاف عدل و انصاف توانائی بخشیده شده الهی را در راه گناه صرف می‌کنند.

3- مردی بامام صادق علیه السلام عرض کرد فدایت شوم آیا خداوند مردم را بگناه مجبور کرده.

فرمود خداوند عادل تر از آن است که آن‌ها را بر معاصی اجبار کند سپس آن‌ها را عذاب نماید پرسید آیا خداوند افعال را بدست خود مردم سپرده و خود بی‌کاره است فرمود اگر این طور بود امر و نهی نمی‌کرد پرسید آیا میان دو چیز امر دیگری هست فرمود بلی چیزی که وسیع تر از آن چه میان آسمان و زمین است.

این حدیث دلالت دارد بر این که آن تقویضی که سائل پرسیده قول اباحیه است که خداوند هیچ دستوری ندارد از این جهت حضرت فرمود خداوند دارای قانون و دستور است.

4- ابی بصیر از امام صادق علیه السلام نقل کرده هر کس گمان کند خداوند بدی‌ها فرمان داده بر او دروغ بسته و کسی که گمان کند بدی و نیکی بخدا بر می‌گردد بر او دروغ بسته.

مقصود از جمله اخیر روایت این است که چون نیکی از خداست نه برای او و بدی نه از اوست و نه برای او پس استناد آن‌ها بخدا دروغ است چنانچه در روایت گذشته این معنا روشن شد.

5- حسن بن علی و شاء از امام هشتم سؤال کرد آیا خداوند امر مردم را بخودشان وا گذاشته فرمود خداوند از آن بالا تر است گفتم آیا آن‌ها را مجبور کرده فرمود خدا از آن عادل تر است سپس فرمود که خداوند فرموده ای پسر آدم من بکارهای نیک تو از تو سزاوارترم و تو بگناهان خود از من سزاوارتری و بقدرت من نا فرمانی کردی این روایت بخوبی بر امر بین الامرین دلالت دارد.

6- امیر المؤمنین علیه السلام بعد از بازگشت از جنگ صفین نشسته بود پیر مردی پیش روی او آمد و عرض کرد ما را خبر ده از رفتن مان بشام آیا بقضا و قدر الهی بود امیر المومنین علیه السلام فرمود بلی ای پیر مرد به تپه ای بالا نرفتید و بدره ای فرود نیامدید مگر بقضا و قدر الهی پس پیر مرد گفت بنا بر این زحمت خود را بحساب خدا می گذارم؟ (پاداش زحمات خویش را از خداوند می طلبم؟) در حالی که کار های ما بقضا و قدر الهی بوده است امیر المومنین علیه السلام فرمود ساکت باش ای مرد.

خداوند در هر حالی بشما پاداش داد هنگام سیر و حرکت و هنگام ایستادن و استراحت و حتی در بازگشت شما هم پاداش هست زیرا شما در هیچ حالی از روی اکراه و اجبار کاری انجام ندادید پیر مرد گفت چگونه حالات ما از روی اجبار نبود با آن که رفتن و بازگشت ما از قضا و قدر الهی بوده است؟ فرمود آیا قضا و قدر خدا را امر حتمی و لازمی می دانی؟ اگر این باشد ثواب و عقاب و امر و نهی باطل می شود و دیگر برای وعد و وعید معنائی باقی نمی ماند و برای زشت کردار سرزنش و برای نیکو کار پاداش نیکی نباید باشد و نیکو کار بیش تر خود را ملامت کند چنان چه بد کار باید تشویق شود (1) این گفتار پرستندگان بت ها و دشمن های خدا و گروه شیطان و قدریه و معجوس این امت است زیرا خداوند با اختیار خود شان آن ها را تکلیف کرده و با اختیار خود شان آن ها را ترسانیده و بر عمل کوچک پاداش بزرگ می دهد و هر کس او را نافرمانی کند از نا توانی او نیست و هر کس او را فرمان برد از روی اکراه و اجبار نیست و کار مردم بخود شان واگذار نشده و آسمان ها و زمین و آن چه در میان آن ها

ص: 119

---

1- زیرا نیکو کار می توانسته از لذات زود گذر و زشتی ها استفاده کند و نکرده پس باید خود را سرزنش کند که چرا از لذات دنیوی و شهوات نفسی بدون انگیزه ای خود را محروم کرده و بد کار چون بمقتضای سرشت خویش بدی کرده قضا و قدر خدا را انجام داده و انجام وظیفه نموده و کار او قابل تحسین است. (مترجم)

است باطل و عبث خلق نشده و پیامبران که مژده پاداش نیک و بد را بمردم داده اند بیهوده نبوده این گمان آن هائی است که کافر شده اند و آتش برای کسانی است که بخدا کافر می شوند.

سپس پیر مرد بر خاست و اشعاری خواند، تو آن پیشوائی که بطاعتش از خدا در روز قیامت امید بخشش داریم، آن چه را بر ما روشن نبود آشکار کردی، خداوند بتو پاداش نیک دهد.

چون امام علیه السلام در آغاز سخن فرمود رفتن ما بقضا و قدر الهی بوده است از آن ظاهر می شود این که افعال صادره از عباد در تصرف و قضا و قدر الهی است و نتیجه آن سلب قدرت از آن ها است و پاداشی بر اعمال نیست و این مطلب بر سائل گران آمد و پرسید از پاداش و اجر و چون شنید که خداوند پاداش می دهد و مردم در کار های شان مجبور نیستند پرسید چگونه ممکن است کار ها باختیار از مردم سرزند و قضا و قدر هم باشد.

امام علیه السلام فرمود مقصود از قضا و قدر علم خداست بافعالی که از مردم سر می زند نه اراده تکوینی که مستلزم جبر باشد سپس برای این که روشن تر شود که مردم اختیار کامل دارند فرمود عصیان خدا باعث مغلوبیت او نمی شود و این همان امر بین الامرین است.

7- امام صادق علیه السلام فرمود مردم در اعتقاد بقدر الهی بر سه دسته اند اول کسی که گمان می کند مردم را خداوند بگناهان مجبور کرده است او کافر است و خداوند را ستم کار قلم داد کرده دوم کسی که گمان می کند کار ها بخود مردم واگذار شده او خداوند را نا توان دیده و کافر است سوم کسی که گمان می کند خداوند به اندازه توانائی مردم بآن ها فرمان داده و آن چه را نمی توانند از آن ها بر داشته هر گاه کار نیک می کند سپاس خدا گوید و هر گاه بدی کند از خدا پوزش می طلبد او مسلمانی

است که بحق رسیده.

مقصود از دسته دوم مفوضه هستند یا کسانی که خیال می کنند خدا مقهور و مغلوب است و یا با هر دو معنی حدیث سازش دارد و دلالت می کند بر این که نیکی ها از خداست و زشتی ها از مردم است.

8- محمد بن عجلان از امام صادق علیه السلام پرسید خدا کارها را بخود مردم واگذار نموده فرمود خدا بزرگ تر از آن است پرسید آیا مجبور کرده است آن ها را در کارشان فرمود خداوند عادل تر از آن است که بندگان را بر چیزی مجبور کند سپس آن ها را بر آن عذاب نماید.

این روایت دلالت می کند بر این که تفویض چه تشریحی باشد چه تکوینی با عظمت خدا سازش ندارد و هم چنان جبر با عدالت او.

9- ابو حنیفه از خانه امام صادق علیه السلام بیرون می آمد بموسی بن جعفر علیه السلام بر خورد کرد گفت ای پسر گناهان از کیست پاسخ داد از سه حال خارج نیست یا از خداست و سزاوار نیست خداوند بنده اش را عذاب کند بر فعل خودش و یا از خدا و بنده هر دو است باز هم سزاوار نیست شریک قوی شریک نا توان را ستم کند و یا از خود عبد است و از او گناه هست، اگر خدا عقابش کند بسبب گناهش می باشد و اگر او را ببخشد از کرم وجود خداست.

10- مردی از امام رضا علیه السلام پرسید آیا خداوند بندگان را بآن چه نمی توانند تکلیف کرده فرمود خدا از آن عادل تر است گفت آیا توانائی بر هر چیزی دارند فرمود مردم نا توان تر از این هستند.

این روایت دلالت دارد بر این که توانائی بر انجام کارها از خداست و تا اذن تکوینی که بخشیدن توانائی باشد از خدا نباشد قدرت بر انجام فعل نیست از این جهت فرموده هر چه مردم اراده می کنند نمی توانند انجام دهند.

1- پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود کسی که گمان کند خدا بدی و گناه دستور داده بر او دروغ بسته و کسی که گمان کند بدی و نیکی از اراده خدا بدورند توانائی را از او گرفته و کسی که گمان کند گناهان از توانائی خدا نیستند بر خدا دروغ بسته و کسی که بر خدا دروغ بندد او را در آتش وارد می کند.

آن هائی که قائل بدو اراده تشریحیه و تکوینیه هستند چون محقق خراسانی و محقق اصفهانی که پیروی از سید داماد کرده اند می توانند باین روایت بر مقصود خود شان استدلال کنند لکن مقصود از اراده خداوند اذن تکوینی است که بخشیدن قدرت بر فعل باشد چنان چه فرمود کسی که گمان کند گناهان از توانائی خدا نیستند بر او دروغ بسته و خداوند بر نیکی و بدی هر دو قدرت دارد زیرا قدرت فاعل را او داده و بدی از خدا نیست و باختیار از فاعل سر می زند.

برخی در معنای این روایت چنین گفته اند کار نیک و زشت هر دو از خداست اما صفت نیکی و زشتی از فاعل است لکن این معنا دلیل ندارد با آن که اشکالاتی نیز در بر دارد زیرا باعث توارد دو اراده بر مراد واحد می شود (1) و یا اکتساب و قرار دادن دو اراده در طول هم دیگر.

و این نحو از قرار دادن اراده هم باعث جبر می شود زیرا وجود فعل از اراده

ص: 122

---

1- هر اراده خاصی مراد مخصوصی دارد و زمانی که دو اراده باشد یکی از خدا و دیگری از فاعل حتما باید دو مراد باشد و در این جا مراد که همان فعل باشد یکی است و نمی شود دو اراده بر انجام یک فعل تعلق بگیرند زیرا توارد دو علت مستقل بر معلول واحد محال است. (مترجم)



خدا ناشی می شود و اراده عبد ظرف تحقق آن است. (1)

و اگر گوئی اراده عبد در طول اراده خدا است بنحو علیت گوئیم این باعث نمی شود که فعل را بعلت اخیره که اراده عبد است اسناد دهیم نه بعلت سابقه که اراده خدا باشد.

و اگر گوئی فعل را اسناد به اراده عبد می دهیم از جهت حد وجودی او که مادیت باشد گوئیم حد وجودی فقدان و عدم است و آن تنها در امور عدمیه درست است و روشن است معاصی را که بفاعل اسناد می دهیم از این جهت است که امور وجودیه هستند نه امور عدمیه گذشته از آن که عدم را بفاعل نباید اسناد داد زیرا عدم نیاز به علت ندارد.

و این گفتار شبیه گفتار کسانی است که قائل بترتیب عقول و نفوس هستند با این که آن ها دارای دو جهت هستند یکی مستند بوجود خودش که طولاً بواجب الوجود می رسد و دیگری مستند بذات خودش و در اصطلاح قوم انتساب اول را (یلی الربی) و دوم را (یلی النفسی) گویند ، و وقتی بآن ها اشکال شود که حدود اعتباری هستند پاسخ می دهند حدود واقع و حقیقتی دارند.

لکن این سخن مردود است زیرا فقدان و عدم حقیقت ندارد تا علت چیزی شود سپس آن چه گفتیم منافات ندارد بر این که وجود را بمعنای خودش بخدا نسبت دهیم بآن تقریبی که گذشت.

2- امام صادق علیه السلام فرمود خداوند بالاتر از آن است که فرمان دهد به بیش از توانائی مردم و خداوند بزرگ تر از آن است که آن چه نمی خواهد واقع شود.

ص: 123

---

1- اراده اکتسابی آن است که یک اراده از اراده دیگر حاصل شود و هنگام حصول این اراده از اراده دیگر نباشد و اراده دوم که از عبد است عارض شدن صفت نیکی یا زشتی بر فعل است. (مترجم)

مقصود از این روایت با ملاحظه کردن روایات دیگر این است که آن چه در جهان هستی است خدا دانا بآن است و اگر آن را نخواهد ایجاد نمی شود و آن چه یافت شده از اراده اوست و در کار های او مردم دخالتی ندارند لکن توانائی بندگان از او است و کار ها از اذن تکوینی که دادن قدرت باشد سر می زنند.

3- حمزه بن حرمان از امام صادق علیه السلام از اختیار و توانائی مردم پرسید امام علیه السلام پاسخ نداد باز هم بخدمت آن حضرت رسید عرض کرد مطلبی در دلم خطور کرده حل آن بکلامی است که از تو بشنوم فرمود آن چه در قلب توست زیانی ندارد گفتم عقیده ام این است که خداوند باندازه توانائی مردم آن ها را تکلیف کرده و آن چه را نمی توانند بدان فرمان نداده و آن چه می کنند باراده و قضا و قدر او است فرمود آن چه گفتمی همان دین خداست که من و پدرانم بآن عقیده داریم.

مقصود از اراده و قضا و قدر همان دانش غیر متناهی خداست بموجودات و افعال بندگان.

4- امام صادق علیه السلام فرمود از چیز هائی که خداوند بموسی علیه السلام وحی کرد و در تورات فرستاد این است که من خدای یگانه ام و جهان را آفریدم و نیکی را خلق کردم و آن را بر دست هر کس که دوست داشته باشم جاری می سازم خوشا بحال کسی که نیکی را بر دستش جاری سازم و منم خدای یگانه جهان را آفریدم و زشتی را خلق کردم و آن را بر دست کسی که خواهم جاری می سازم وای بر کسی که زشتی را بر دستش جاری سازم.

مقصود از جریان نیکی و زشتی دادن قوه اختیار و تهیه اسباب آن ها است که مردم باختیار خود شان نیکی یا بدی می کنند.

5- امام محمد باقر علیه السلام فرمود در برخی از کتاب های آسمانی خداوند فرموده من خدای یگانه ام نیکی و زشتی را آفریدم خوشا بحال کسی که نیکی بر دستش

جاری شود و وای بر کسی که زشتی بر دستش جاری شود و وای بر کسی که بگوید این چرا این گونه است و آن چرا آن چنان است.

6- امام صادق علیه السلام فرمود خدا فرموده منم خدای یگانه آفریننده نیکی و بدی خوشا بحال کسی که نیکی را بر دستش جاری سازم و وای بر کسی که بدی را بر دستش جاری سازم و وای بر کسی که بگوید چرا این گونه است، یونس گوید: یعنی کسی که منکر این مطلب شود نه کسی که در آن دقت کند تا حقیقت را دریابد. مقصود از این روایات بقرینه آن چه گذشت و آن چه می آید این است که خوشا بحال کسی که اسباب خیر برایش مهیا شده و آن ها را در اعمال نیک بکار بندد و بدا بحال کسی که اسباب اعمال خیر را صرف در کار های شر نماید و من او را واگذار بخودش نمایم. و معنای جریان خیر از طرف خدا تهیه اسباب و توفیق کار های نیک است و معنای جریان شر بدست اشخاص بد کار خذلان و واگذاری آن ها است به خودشان.

7- ابی بصیر گوید در خدمت امام صادق علیه السلام بودم کسی پرسید از کجا شقاوت باهل معصیت رسید که خداوند در علم خویش حکم بعذاب آن ها کرد.

در اثر کار شان فرمود کسی حقیقت حکم خدا را نمی داند چون خداوند از اول دانا بود بدوستانش توانائی معرفت را داد و سنگینی اعمال را از ایشان بر داشت زیرا آن ها شایسته آن بودند و برای اهل معصیت توانائی بر معصیت را داد زیرا پیش از آن می دانست و آن ها را از توانائی پذیرش منع کرد پس بآن چه خدا پیش از آن می دانست موافق آمدند و نتوانستند صفتی را که باعث نجات آن ها از عذاب شود بیاورند زیرا علم خدا بحقیقت و واقع نزدیک تر است و این است معنای هر چه را خدا می خواهد همان می شود.

سید داماد بعد از بیان این روایت فرموده مقصود حضرت استعداد بد فطری

و کمبود ذاتی و قصور قابلیت طبیعت آن‌ها است که باعث سوء اختیار و بدی تجارت آن‌ها شده است.

ولی مقصود از روایت با انضمام روایات دیگر که ذکر خواهیم کرد این است که چون خدا می‌دانسته برخی از بندگان با اختیار خود شان راه اطاعت را پویند و برخی چاه گناه و معصیت را جویند برای مطیع توانائی بر عبادت را بخشید و برای عاصی توانائی بر گناه را داد و آن‌ها را بر پذیرش حق اجبار نکرد چنان چه می‌فرماید اگر خدا می‌خواست همگی شما را هدایت می‌کرد.

و اطاعت مطیع و عصیان عاصی موافق با علم خدا در خارج تحقق یافت نه آن که علم او علت شد از این رو عاصیان بعد از آن که با اختیار خویش گناه کردند دل‌های شان سیاه شده و دیگر نمی‌توانند عمل نجات بخشی بجا آورند و سنت الهی را که بر تعدیب آن‌ها جاری شده است دگرگون سازند و علم خدا که از خطاء دور است به تصدیق و حقیقت نزدیک تر است و حکم بکیفر عاصیان چون موافق با عدالت است حتمی الوقوع است.

8- یکی از پیروان بنی امیه بر امام صادق یا امام باقر علیهما السلام وارد شد عبد الله بن میمون گوید ما از آن شخص ترسیدیم که بر امام زبانی وارد سازد بآن حضرت عرض کردیم خوبست خودت را پنهان کنی و بآن شخص بگوئیم کسی نیست امام علیه السلام فرمود نه باو اجازه ورود دهید زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود توانائی بر سخن گفتن و دست دراز نمودن با خداست و این شخص جز آن چه خدا بخواهد نمی‌تواند دست درازی کند سپس آن شخص وارد شد و سئوالاتی کرد و رفت.

این روایت دلالت دارد بر این که خداوند استیلاء تام در تمام آنات بندگان دارد زیرا توانائی مردم از اوست.

9- امام صادق علیه السلام فرمود هر گاه خداوند برای یکی از بندگانش نیکی بخواهند دلش را روشن می کند و گوشه ای قلبش را باز می نماید و فرشته ای بر او قرار می دهد که او را از بدی ها باز دارد و هر گاه برای یکی از بندگانش بدی بخواهد دلش را سیاه می کند و گوشه ای قلبش را می بندد و شیطانی را با او قرار می دهد که او را گم راه کند سپس این آیه را تلاوت فرمود ، هر که را خدا بخواهد هدایت کند سینه اش را برای پذیرش اسلام گشاد می کند و کسی را که بخواهد گم راه کند سینه اش را چنان تنگ می نماید که گویا او را با آسمان بالا می برند و نفس او قطع می شود.

ظاهر این حدیث این است که روشنائی در دل همان صفات نیک و پسندیده است و سیاهی دل صفات زشت و ناپسند است لکن مقصود حقیقی از روشنائی نور توفیق خدا و الهام ربانی است که بانسان توانائی می دهد خود را بصفات نیک زینت دهد و هم چنان سیاهی دل پوشیده شدن آنست از فهمیدن حق و حقیقت و خو کردن بصفات زشت و با شیطان یار گشتن و واگذار شدن خودش بخودش چنان چه در فصل پنجم این کتاب گذشت.

10- امام صادق علیه السلام فرمود کار های خود را برای خدا انجام دهید نه برای مردم زیرا آن چه برای خدا است می ماند در نزد او و آن چه برای مردم است با آسمان بالا نمی رود و با مردم برای دین تان دشمنی نکنید چون دشمنی دل را مریض می کند زیرا خداوند به پیامبر فرمود تو هر کس را دوست داشته باشی نمی توانی هدایت کنی ولکن خداوند هر که را بخواهد هدایت می کند و فرموده است آیا تو ای پیامبر مردم را مجبور می کنی که مومن شوند مردم را وا گذارید زیرا آن ها خو از مردم گرفته اند و شما از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) خو گرفته اید زیرا شنیدم از پدرم که می فرمود هر گاه خدا بنده ای از بندگانش را بخواهد شیعه کند از پرنده ای که با آشیانه خود می رود سریع تر بطرف ما می آید.

ذیل این روایت اگر چه دلالت دارد بر این که مردم در اطاعت و عصیان مجبورند الا آن که از آغاز آن روشن است که مردم باختیار خود مختلف شده اند زیرا برخی از آن ها علوم و صفات خود را از مردم خطا کار گرفته اند و برخی از پیامبر صلی الله علیه و آله و مقصود از جمله اخیر این است که خداوند دانا است باین که چه کس شیعه می شود و هر که را خدا دانست شیعه می شود خود بطرف مذهب حق می رود.

11- امام صادق علیه السلام فرمود ای ثابت مردم را بحال خود وا گذارید و هیچ کس را بمذهب خود نخوانید زیرا اگر اهل آسمان ها و زمین جمع شوند بر این که هدایت کنند کسی را که خدا گم راهی او را خواسته نمی توانند او را هدایت کنند و اگر آن ها بخواهند کسی را که خدا هدایت او را خواسته گم راه کنند نمی توانند.

مردم را وا گذارید و کسی نگویید چرا عمو و برادر و پسر عمو و همسایه من گم راه است زیرا خداوند هر گاه برای بنده ای نیکی بخواهد جانش را نیکو می کند هر حقی را که شنید آن را می گیرد و هر بدی را که شنید آن را انکار می نماید سپس خداوند دلش را در اختیار می گیرد تا کار های نیک او تمام شود.

این روایت از آن چه پیش از این گذشت روشن است.

12- فضیل بن یسار از امام صادق علیه السلام پرسید آیا مردم را بمذهب شما دعوت کنیم فرمود نه یا فضیل همانا خداوند هر گاه برای بنده ای نیکی بخواهد دستور می دهد فرشته ای را که او را بمذهب ما وارد کند چه بخواهد و چه نخواهد.

معنای این روایت این است که خداوند آن بنده ای را هدایت می کند که باختیار خویش شیعه شود و وسائل بینائی را برایش فراهم می کند نه این که او را مجبور می کند یا این که معنا این است که هر گاه خداوند برای یکی از بندگانش نیکی بخواهد فرشته ای را دستور می دهد بر آن کار لکن هیچ اکراه و اجباری نیست در پذیرش دیانت پس خودتان را در بحث با معاندین و زحمت دهندگان در زحمت نیفکنید.

13- امام صادق علیه السلام فرمود گاهی خداوند بچیزی امر می کند و آن را نمی خواهد و گاهی چیزی را می خواهد و بدان امر نمی نماید فرمان داد ابلیس را که بر آدم سجده کند و نمی خواست سجده نماید و اگر خدا می خواست سجده کند ابلیس سجده می کرد و آدم را از خوردن میوه درخت در بهشت منع کرد و می خواست که بخورد و اگر خدا می خواست آدم از آن نخورد نمی خورد.

14- موسی بن جعفر علیه السلام فرمود خداوند دو اراده دارد اراده حتم و اراده عزم که باین اراده از چیزی نهی می کند اما آن را می خواهد و فرمان بچیزی می دهد و آن را نمی خواهد آیا ندیدی که آدم و زانش را نهی کرد از خوردن میوه درخت و می خواست که آن ها بخورند و اگر نمی خواست خواست آدم و حوا بر خواست خدا غالب نمی آمد و ابراهیم را فرمان داد که اسحاق را بکشد و خدا نمی خواست و اگر می خواست خواست ابراهیم بر خواست خدا غالب نمی آمد (1)

15- فتح بن یزید جرجانی گوید یکی از ائمه علیهم السلام را گفتم عیسی از گل پرنده ای ساخت تا دلیل بر پیامبریش باشد سامری نیز گوساله ساخت برای بهم زدن نبوت حضرت موسی و خداوند این ها را خواست و این خیلی عجیب است ، فرمود وای بر تو ای فتح خداوند دو اراده دارد اراده حتم و اراده عزم که بآن از چیزی نهی می کند و آن را می خواهد و بچیزی فرمان می دهد و آن را نمی خواهد آیا ندیدی خدا آدم و زانش را از خوردن میوه درخت نهی کرد و می خواست که بخورند و اگر نمی خواست نمی توانستند بخورند و اگر نه خواست آن ها بر خواست خدا غالب می آمد و دستور داد ابراهیم را که پسرش را بکشد و خواست که او را نکشد و اگر می خواست

ص: 129

---

1- این روایت با روایاتی که می گویند ذبیح الله اسماعیل بوده است منافات دارد و صحیح آن روایاتی است که اسماعیل جد حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله ذبیح الله بوده است. (مترجم)

اورا بکشد خواست ابراهیم بر خواست خدا غالب می آمد.

این روایت بهترین دلیل است بر این که خداوند دو اراده دارد چنان چه برخی گفته اند یکی اراده تکوینیه و دیگری اراده تشریحیه و این که اراده تشریحیه تعلق می گیرد بچیزی که اراده تکوینیه بدان تعلق نگرفته و دلالت دارد بر گفتار کسانی که می گویند تکالیف نسبت بعصاة صوری هستند و واقعی نیستند لکن از آن جمله که می فرماید خواست آدم و حوا یا ابراهیم بر خواست خدا غالب می آمد معلوم می شود که آدم و حوا در مقابل اراده خدا اراده ای دارند پس باید بگوئیم مقصود از خواست خدا همان اراده تکوینیه اوست که بمردم توانائی و اراده داده بر انجام کارها و آنها را در بجا آوردن مراد تشریحی مجبور نکرده است.

و این مطلب درست است بعد از آن که دانستیم مردم در خواست خودشان به خواست الهی نیاز دارند و خواست آنها از خداست که بآن ها عطا فرموده مگر آن که بگوئیم مقصود روایت این است که خواست مردم تحت خواست خداست و اوست که مشیت بخشیده و در کیفیت بکار بستن مشیت مردم نیز دخالت دارد چنان چه برخی از فلاسفه گفته اند.

لکن این گفتار مردود است زیرا این نحو مشیت تنها در ظاهر مشیت است و در واقع انسان مجبور در بجا آوردن افعال خویش است و دیگر آن که این شکل اراده تاویل و تصرف در لفظ اراده است و از حقیقت آن بدور و هیچ دلیلی بر صحت این تاویل نیست و صحیح آن است که ما گفته ایم زیرا موافق با عقل و نقل است. (1)

و آن جمله در روایت اول که فرمود خواست ابراهیم بر خواست خدا غالب می آمد بدین معنی است که چون خداوند باراده تکوینیه نمی خواست ابراهیم فرزندش را بکشد

ص: 130

---

1- از این که اصل اراده و اختیار را خداوند بانسان داده و در کیفیت بکار بستن آن او را مختار قرار داده و خود در آن دخالتی ندارد. (مترجم)



کشتن واقع نشد و این هم با خواست طبیعی و تکوینی ابراهیم موافق بود و با اراده عزم خدا که فرمان بکشتن داده بود مخالف بود.

و هم چنین در روایت دوم بدین معنی است که نکشتن اگر با مشیت تکوینی خدا مطابق نبود و مخالف بود هر آینه مشیت طبیعی ابراهیم بر مشیت تکوینی الهی غالب می آمد.

علامه مجلسی قده بعد از بیان این روایت در باب عدل از شیخ صدوق نقل کرده که خداوند نهی کرد آدم و زنش را از میوه درخت و می دانست که آن ها می خورند و نخواست مانع آن ها شود و بجبر از آن ها جلو گیری نماید. و تنها با نهی و باز داشت از آن ها جلوگیری کرد و این معنای مشیت خدا است درباره آدم و حوا و اگر خدا می خواست بجبر از آن ها جلوگیری کند می توانست و آدم و حوا نمی توانستند بخورند و خواست آن ها بر خواست خدا غالب نمی آمد چنان چه در روایت آمده است.

سپس علامه مجلسی قده فرموده بهتر این است که بگوئیم معنای خواست خدا راهنمایی و لطف اوست که بیندگان دارد.

16- ابی بصیر گوید از امام صادق علیه السلام پرسیدم خداوند خواست و اراده کرد و تقدیر نمود و حکم کرد ، فرمود بلی گفتم آیا دوست داشت فرمود نه گفتم چگونه خواست و حکم کرد و دوست نداشت فرمود این گونه بر ما ثابت شده است.

17- موسی بن جعفر علیه السلام فرمود هیچ چیزی نیست مگر آن که بخواست خدا است و خداوند اراده کرده و تقدیر نموده و حکم کرده است.

18- امام صادق علیه السلام فرمود هیچ چیزی در آسمان ها و زمین نیست مگر آن که باین هفت چیز است بمشیت خدا و اراده و قضا و قدر و اذن او و کتاب و اجل و کسی که گمان کند می تواند یکی از آن ها را نقض کند و بخلاف آن رفتار نماید کافر است.

و بهمین معنی روایتی است از موسی بن جعفر علیه السلام و بحث در این گونه روایات در دسته چهارم روایات خواهد آمد.

19- امام صادق علیه السلام فرمود گاهی سعید راه بدان پوید تا این که مردم گویند از بدان شده سپس تدارک کرده و سعادت مند می شود و گاهی شقی راه نیکان رود سپس او را شقاوت می گیرد هر کس را خدا نیک بخت نوشت در آخر نیک بخت می شود اگر چه از عمرش باندازه دوشیدن شتر باقی مانده باشد.

مقصود از نوشتن خدا برخی را سعید علم اوست بعاقبت آن ها که سعید می شوند و در روایات مشیت نیز بعلم معنا شده است.

20- امام صادق علیه السلام فرمود خداوند سعادت و شقاوت را آفرید پیش از آفرینش مردم کسی را که سعید آفرید او را دشمن ندارد و اگر بدی کند تنها کارش را دشمن دارد نه خودش را و اگر شقی باشد او را دوست ندارد و اگر کار نیکی کرد تنها کارش را دوست دارد و خودش را دشمن از جهت بازگشت او بشقاوت.

و هر چه را خداوند دوست داشت با او دشمن نگردد و هر چه را دشمن داشت با او دوست نمی شود.

ظاهر این حدیث این است که سعادت و شقاوت ذاتی هستند لکن بعد از این در دسته چهارم روایات می گوئیم مقصود از آفریدن سعادت و شقاوت تقدیر و اندازه گیری آن ها است و تقدیر همان علم خداست بعاقبت مردم که در اثر کار های اختیاری شان که از آن ها سر می زند یا سعید می شوند یا شقی می گردند.

1- امام صادق علیه السلام فرمود خداوند مردم را آفرید و می دانست که بازگشت آن ها بچیست و ایشان را امر و نهی کرد و بهر چه دستور داده است بآن ها توانائی داده که آن را انجام دهند و از هر چه نهی کرده توانائی داده که آن را ترک نمایند و انجام فعل یا ترک آن باذن خداست.

مقصود از اذن در روایت اذن تکوینی است که بخشیدن قدرت و توانائی فعل باشد و مجبور نکردن آن ها نه این که خداوند حرام و حلال خود را برای مردم مباح کرده یا آن که آن ها با جبار کار ها را انجام می دهند زیرا این معنی با روایت سازگار نیست.

2- امیر المؤمنین علیه السلام بجماعتی گذشت در شهر کوفه که در بحث در تقدیرات الهی با هم نزاع داشتند برای گوینده آن ها فرمود آیا با توانائی خدا توانا شده ای یا با او شریکی در توانائی یا توانائی از خودت می باشد؟ آن مرد نتواست پاسخ گوید فرمود اگر بگوئی توانائی من از خداست چیزی بر تو نیست و اگر توانائی خودت را با خدا شریک کنی مشرک گشته ای و اگر آن را از خودت بدانی ادعای خدائی کرده ای آن مرد گفت یا امیر المومنین توانائی من از خداست فرمود اگر غیر از این یگفتی گردنت را می زدم.

چون گویند قدری و قائل به تفویض بود امیر المومنین علیه السلام بطلان مذهبش را روشن کرد و معلوم است که انسان در تمام لحظات توانائی خود نیازمند بخداست که در هر لحظه افاضه توانائی از خدا می شود.

3- حمزة بن محمد از امام صادق علیه السلام از این آیه پرسید ( وَ قَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سَالِمُونَ ) ایشان را بسجده دعوت کردند و آن ها تندرست بودند

فرمود ایشان توانا بودند و توانائی بر آن چه امر شده بودند یا ترک آن چه نهی شده بودند داشتند و بهمین آزمایش شدند سپس فرمود خداوند هر فرمانی داده یا از هر چه نهی کرده در آن آزمایش و ابتلا و قضائی دارد.

مقصود از ابتلاء و قضا اختیار و حکم خداست.

4- امام صادق علیه السلام فرمود چنان چه آغاز نعمت ها از خدا بوده و آن ها را بشما بخشیده هم چنان بدی ها از خود شماست اگر چه تقدیر الهی بر آن جاری شده است.

مقصود از تقدیر الهی علم اوست چنان چه بعد از این نیز خواهیم گفت و این حدیث حاکم است بر آن حدیثی که فرمود بدی را بر دست های مردم جاری می سازم و این حدیث از یک جهت محکوم است و از جهت دیگر حاکم (1)

5- امام صادق علیه السلام فرمود خداوند خواسته است که من توانا باشم بر آن چه نمی خواهد آن را انجام دهم و فرمود خدا خواسته و اراده کرده اما دوست نداشته و راضی نبوده و خواسته است هر چه در ملکش باشد بدان دانا باشد و مانند آن را هم اراده کرده است و دوست نداشته است که او را سومی حساب کنند (2) و برای بندگانش راضی بکفر نبوده است.

مقصود این است که خداوند توانائی مرا خواسته و می دانسته که من آن را انجام نمی دهم و روشن است که توانائی دادن بر فعل و تعلق مشیت تکوینی بر ترک با هم

ص: 134

---

1- حاکم است بر آن حدیث که فرمود خداوند بدی را بر دست مردم جاری کرده است باین جهت که بیان می کند از این که بدی از مردم است نه از خدا و محکوم است نسبت بان روایات که می گوید مقصود از تقدیر علم است. ( مترجم )

2- چون گفتار نصاری که قائلند با قانیم ثلثه (اصول سه گانه) که عیسی و مادرش مریم را با خدا شریک می دانند و خدا را سومی آن ها بحساب در می آورند. (مترجم)

سازگار نیستند یا مقصود این است که خداوند تکویناً توانائی مرا خواسته بر آن چه مرا در انجام آن مجبور نکرده است از باب سالبه بانتفاء موضوع .

6- پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود علم خدا سبقت گرفت و قلم خشک شد و تقدیر الهی تمام گشت به تحقیق کتاب و تصدیق پیامبران و بسعادت از خداوند برای کسی که ایمان آورد و پرهیزگار گشت و بشقاوت برای کسی که تکذیب کرد و کافر شد و بدوست داشتن خدا مومنین را و بی زاری از مشرکین سپس آن حضرت فرمود خداوند فرموده ای پسر آدم باراده من هستی یافتی تو هستی که برای خودت آن چه را می خواهی اراده می کنی و بغضل و رحمت من توانائی بر معصیت پیدا کردی و بحفظ و نگه داریم و صحت عافیت من واجبات را ادا می کنی پس بحسنات و کار های نیک از تو سزاوار ترم و تو نسبت به کار های زشتت از من سزاوار تری (1)

پس خیر از من بسوی توست زیرا از آغاز نعمت ها از من بتو رسید و سپس کیفر من بتو خواهد رسید به پاداش جنایات و باحسان من بر طاعت توانا شدی و از سوء ظنت از رحمت من مایوس گشتی پس حمد و ستایش مرا سزاست و حجت و دلیل بزبان توست بواسطه روشن شدن راه و من بر تو حق کیفر دارم از جهت گناهت و هر گاه نیکی کنی در نزد من پاداش نیک داری همیشه ترا از عواقب گناه می ترسانیدم و ترا در حال غفلت نه گرفتم و بالا تر از توانائیت دستور ندادم و باندازه اقرار و اعتراف بامانت و پذیرش تکلیف از تو خواستم آن چه خود برای خودت خواستی بهمان راضی شدم.

ص: 135

---

1- یعنی اسناد کار های نیک بمن سزاوار تر است از اسناد آن ها بخودت زیرا توانائی کار نیک را من بتو دادم و به نیکی راهنمائی کردم و اسناد کار های زشتت بخودت سزاوار تر است از من زیرا من بتو توانائی دادم و تو بسوء اختیار آن را در راه گناه و زشتی صرف کردی.  
(مترجم)

این حدیث دارای معانی شگفت انگیز و دقائق علمی عمیق است که بآن ها مشکلات زیادی از این مسئله حل می شود و از آن معانی در های حکمت و معرفت برای اهل بصیرت باز می شود زیرا معنای جف القلم (قلم خشک شد) که در زبان فلاسفه جاری است در این حدیث واضح گشته و آن معانی را که خیال کرده اند از این که مقصود از آن سوء قابلیت مردم است و سعادت و شقاوت ذاتی هستند و ماهیات انسان از ازل مختلف باطل است.

1- زیرا معنا این است که دفتر حساب از آغاز جهان باز بوده و در آن بعلم ازلی ثبت بوده که مردم از سعادت و شقاوت کدام را اختیار می کنند و اهل طاعت با اختیار خویش سعادت مند می شوند و کفار با اختیار خود شقی و تیره بخت.

2- و ثواب و عقاب آثار اعمال است چنان چه سعادت و شقاوت عنوان اعمال آن ها می باشد ، چنان که می فرماید بدی من بتو پاداش جنایات توست و هر گاه نیکی کنی در نزد من پاداش نیک داری و من بتو حق کیفر دارم زیرا گناه کردی.

3- اثبات حقانیت کتاب و پیامبر و آن دستوراتی که آورده و دوست داشتن مومنین و بیزاری از مشرکین و اتمام حجت بر بندگان باظهار پیامبری راست گو و رهبری گوینده چنان چه می فرماید ستایش از من است و دلیل بزبان توست بواسطه بیان و نشان دادن راه.

4- و این که مردم در کار ها اضطرار و اجباری ندارند چنان چه می فرماید من بالا تر از توانائیت دستوری ندادم.

5- و این که کار های مردم از اراده آن ها سر می زند و از قدرت خدا هم خارج نیست زیرا استعداد از اوست چنان چه می فرماید هستی تو بخواست من است تا آن جا که فرموده از فضل و رحمت من واجبات را ادا کردی پس قبض و بسط و حصر و منع از برای خدا است لکن عنان قدرت بنده اش را بخودش وا گذار نموده و زمام اختیار را بدست او

داده تا آن چه بخواهد از طاعات و معاصی یا کفر و ایمان اختیار کند و آن چه را از سعادت یا شقاوت که بخواهد برای خود تحصیل نماید.

6- و خداوند از ازل می دانسته که چه چیزی را اراده خواهد کرد از این جهت خداوند بحسنات عبد سزاوار تر و عبد به سیئات سزاوار تر است از این جهت تفریع کرده است سزاوار بودن نیکی ها را بدادن نعمت ها از قدرت و غیر از آن.

و درست در مضامین این روایت دقت کن و آن را چراغ نور بخشی برای کشف حقایق قرار بده تا روشنایش تاریکی های مطالب فاسد را بزدايد و علم را باید از سر چشمه صاف و زلال آن گرفت نه از لجن زار های بد بو.

7- شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید آیا معرفت خدا اکتسابی است فرمود نه گفت آیا از کار خدا و عطای اوست فرمود بلی بندگان در آن دخالتی ندارند تنها اعمال را اکتساب می کنند و فرمود کار های مردم را خداوند بخلق تقدیر آفریده است نه بخلق تکوین.

این روایت دلالت دارد بر این که اعمال که اعتقاد بقلب هم جزء آن هاست اکتساب هستند بخلاف شناسائی خدا و شناسائی برخی از صفات او و شناسائی پیامبر و جانشینان او زیرا آن وجدانی و فطری است و مقصود از خلق تقدیر همان آفرینش با علم است که خداوند سر انجام مردم را از آغاز می دانسته . زیرا آن را در مقابل خلق تکوین قرار داده.

8- حمدان بن سلیمان گفت نامه ای به حضرت رضا علیه السلام نوشتم و پرسیدم از کار های مردم که آیا آفریده شده ی خدایند یا نه پاسخ داد افعال عباد مقدر شده اند علم خدا پیش از آفرینش بدو هزار سال (1)

ص: 137

---

1- مقصود از دو هزار سال تحدید علم خدا نیست بلکه مثال است و این که خدا پیش از آفرینش سالیان درازی علم بعاقبت مردم داشته جمله کنائی است. ( مترجم )

9- امام صادق علیه السلام فرمود خداوند باندازه توانائی مردم آن ها را تکلیف کرده و بالا تر از آن دستوری نداده و کار های مردم آفریده شده بخلق تقدیر نه خلق تکوین و خدا آفریننده همه چیز هاست.

معنی خلق تقدیر علم است زیرا در مقابل خلق تکوین قرار گرفته .

10- مردی از اهل بصره از توانائی مردم از امام صادق علیه السلام پرسید فرمود آیا می توانی آن چه تکوین نشده بجا آری گفت نه فرمود می توانی آن چه را تکوین شده نکنی گفت نه فرمود در چه زمان توانا هستی گفت نمی دانم فرمود خدا آفرید مخلوقی را و جبلی آنان قدرت و اختیار را قرار داد و بایشان امور شان را تفویض نکرد و ایشان در زمان انجام کار برای آن کار توانا هستند و هر گاه آن را ترک کنند توانائی بر آن نداشته اند و خدا بالا تر از آن است که کسی در سلطنت او ضد باشد پس آن مرد بصری پرسید آیا مردم در کار شان مجبورند فرمود اگر مجبور بودند معذور بودند گفت آیا بایشان تفویض شده است فرمود نه ، پرسید پس مردم در کار شان چگونه اند فرمود خداوند دانسته که فعل را انجام می دهند پس آلت توانائی در ایشان قرار داد و هر گاه انجام دهند بر آن فعل توانا هستند عرض کرد آن چه فرمودی حق است و شما اهل بیت نبوت و رسالت هستید.

گفتار امام علیه السلام که مردم در هنگام فعل توانا هستند ناظر است بگفتار قدری که قائل است باین که قدرت مردم از خودشان می باشد و آن حضرت آن را مردود کرده باین که توانائی امر وجودی امکانی است و در هر لحظه ای حصه ای از آن بخدا استناد دارد و علت فعل تنها در زمان پیدایش آن حاصل می شود که در هر لحظه ای از خدا افزای می شود و این معنی منافات ندارد بر این که انسان پیش از انجام فعل هم قدرت دارد باین معنی که اگر خواست فعل را انجام دهد و گرنه ترک نماید چنان چه روایت بر آن دلالت دارد و گویا بازگشت گفتار برخی از بزرگان محمد رفیع



بن محمد مومن " که در تعلیقه اش بر کتاب کافی چنین گفته استطاعت و توانائی بر دو معنی اطلاق می شود یکی بر حالتی که برای انسان حاصل می شود بعد از آمادگی تمام آن چه فعل بدان نیاز دارد حتی هیجان اراده و مقصود از آن علت تامه فعل است و دوم حالتی که فعل و ترک با هم مساوی است.

11- صالح نیلی از امام صادق علیه السلام پرسید آیا بندگان خدا توانائی دارند فرمود هر گاه فعل را انجام دهند توانا هستند بآن توانائی که خداوند در آن ها قرار داده گفت پرسیدم آن توانائی چیست فرمود آلت توانائی چون زنا کننده که هر گاه زنا کند توانا است بر آن و بر ترک آن سپس فرمود پیش از فعل توانائی نیست نه زیادش و نه کمش لکن با انجام آن یا ترک آن توانائی هست گفتم چرا خداوند او را عذاب می کند فرمود بحجت و دلیل همگانی و بآن آلت توانائی که در او قرار داده و خداوند هیچ کس را بر گناه مجبور نکرده است و اراده حتمی بر کفر هیچ کس ندارد لکن چون کفر را اختیار کرده است در اراده و مشیت خداست که می داند بخیر و خوبی نخواهد رسید. گفتم خداوند اراده کرده است که ایشان کافر شوند فرمود این چنین نمی گویم؟ گفتار من این است که آن ها کافر می شوند و خداوند هم اراده کرده است زیرا می دانست حال ایشان را و اراده او حتمی نیست بلکه اراده اختیاری است (1)

از این روایت معلوم شد که توانائی از خداست و در هر لحظه باید از او افاضه شود و آن توانائی که علت فعل است در زمان انجام فعل است. و اما قدرت بر فعل که پیش از آن هم هست باین معنی نیست و گفتیم که توانائی دو معنی دارد و چون سائل خیال کرد پیش از فعل توانائی بر فعل نیست پرسید چرا خداوند مردم

ص: 139

---

1- یعنی اراده خداوند بکفر کافر تعلق گرفته اما به آن کفری که از روی اختیار خودش سر می زند نه این که خدا اراده کفر از او کرده و او را کافر آفریده (مترجم)

را عذاب می کند با این که توانائی بر انجام فعل را ندارند امام علیه السلام پاسخ داد علت عذاب حجت و دلیل است که به همه رسیده و آن قدرت بر فعل است که در این روایت بآلت از آن تعبیر شده است.

و خلاصه آن که این روایت برای روشن کردن فساد قدری است که قائل با استطاعت و توانائی مستقل مردم است.

12- سلیمان نیشابوری از امام رضا علیه السلام از این آیه پرسید (فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا) کسی را که خدا بخواهد هدایت کند سینه او را برای پذیرش اسلام گشاده می گرداند و کسی را که بخواهد گم راه کند سینه اش را تنگ می نماید. فرمود کسی را که خدا بخواهد او را به سبب ایمانش هدایت کند در دنیا به بهشت و خانه کرامتش سینه اش را برای تسلیم خدا و اعتماد باو و اطمینان بر وعده های ثوابش گشاد می نماید تا این که بخدا اعتماد پیدا کند و کسی را که خواسته باشد از بهشت و خانه کرامتش در آخرت گم راه کند از جهت کفر و عصیان در دنیا سینه اش را تنگ می کند تا در کفر خود شک نماید و از اعتقاد قلبی خود در اضطراب و سرگردانی باشد و چنان سینه اش تنگ می شود که گویا با آسمان بالا می رود (و نفسش تنگ می شود) و این چنین خداوند پلیدی را بر کسانی که ایمان نیاورده اند قرار می دهد.

و پیش از این مقصود از سعه و ضیق صدر را گفتیم.

13- مامون عباسی از امام صادق علیه السلام معنای این آیه را پرسید (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) اگر خدایت بخواهد همگی مردم روی زمین مومن می شوند آیا تو مردم را وادار می کنی که ایمان بیاورند و هیچ کس ایمان نمی آورد مگر باذن خدا فرمود پدرم موسی بن جعفر از پدرش محمد بن علی از پدرش علی بن الحسین از پدرش

حسین بن علی از پدرش علی بن ابی طالب روایت کرده که مسلمانان به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) گفتند هر کس را می توانی وا دار کنی مسلمان شود تا عدد ما زیاد گردد و بر دشمن قوی شویم فرمود نمی خواهم خدا را ملاقات کنم در روز قیامت به پدیده ای از طرف خودم که از خدا بر آن بمن دستوری نرسیده و من از دسته ای نیستم که بزحمت فکری رأی تازه ای بیاورم آن گاه این آیه نازل شد که اگر خدا بخواهد هر که روی زمین است مومن می شود اجبارا چنان چه هنگام مرگ از دنیا مایوس می شوند یا در روز قیامت ایمان می آورند لکن این ایمان نه پاداشی دارد و نه ستایشی و من می خواهم مرده با اختیار خویش ایمان آورند تا مستحق بهشت و کرامت و ماندن دائمی در نعمت ها باشند آیا تو ای پیامبر وا دار می کنی مردم را که مومن باشند.

از این روایت مقصود دو روایتی که در آن ها نهی از دعوت به تشیع شده بود معلوم می شود.

14- در نزد امام هشتم از جبر و تفویض سخن بمیان آمد فرمود آیا می خواهید قاعده ای را بشما بگویم که هیچ گاه اختلاف نکنید و هر کس با شما نزاع کرد بر او غالب شوید گفتم بفرمائید فرمود خداوند باکراه و اجبار اطاعت نمی شود و از جهت مغلوبیت عصیان نمی نمایند. کسی را در سلطنت و ملک شریک نکرده و هر چه در نزد مردم است ملک خداست و توانای مردم از توانائی اوست و دستوراتی که به بندگانش در عبادت داده مانع آن ها نخواهد بود و از بجا آوردن شان جلوگیری نمی کند و هنگام معصیت اگر بخواهد حائل شود بین ایشان و گناه می تواند و اگر جلوگیری نکند و آن ها گناه کنند بخدا ارتباطی ندارد و ایشان را وا دار نکرده سپس فرمود کسی که حدود این کلام را ضبط کند و متوجه باشد می تواند بر مخالفین غالب آید.

مقصود از اطاعت اکراهی آن است که خداوند مردم را باطاعت خویش مجبور

نماید و معصیت به غلبه استیلاء کامل عبد است بر فعل بطوری که با گناه خویش بر خدا غالب آید، و در روایت این مطلب روشن گشته که اطاعت از روی اختیار سر می زند و معصیت از ترخیص تکوینی است (که اعطاء قدرت بر فعل است)

سپس امام علیه السلام فرمود آن چه در اختیار انسان است در اختیار خداست بطوری که هستی او در هر لحظه از خداست و باوقائم است و با این انسان هم دارای اختیار است آن اختیاری که خدا بخشیده و مجرد این که خدا تواناست قدرت را از مردم بگیرد تا گناه نکنند سبب آن نمی شود که ایشان را در معصیت داخل کرده و کسی در انجام گناه عذری ندارد.

15- امام صادق علیه السلام فرمود مقصود از عبادت در این آیه شریفه ( إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي ) کسانی که از عبادت من کبر می ورزند فرمود عبادت در این آیه دعا کردن بنده است و طلب حاجت از او و این که بنده خیال نکند که هر چه از ازل تعیین شده باو می رسد. از خدا بخواه و نگو کار تمام شد و تقدیرات الهی تغییر نمی کند، زراره گفت مقصود حضرت این است که ایمان تو بقضا و قدر مانع از دعا کردن نباشد سپس از آن حضرت روایت کرده که امیر المومنین فرمود بیش تر چیزی را که خدا دوست دارد در زمین دعا کردن است و بهترین عبادت عفت ورزیدن است و فرمود امیر المومنین (علیه السلام) بسیار دعا می کرد.

16- محمد بن ابی عمیر از موسی بن جعفر علیه السلام از معنای گفتار پیامبر صلی الله علیه و آله پرسید شقی آن کسی است که در شکم مادر شقی است و سعید آن کسی است که در شکم مادر سعید است فرمود معنی این است شقی آن کسی است که خداوند می دانستم از هنگامی که در شکم مادر بوده کارهای اشقیاء را خواهد کرد و سعید آن کسی است که خدا می دانسته هنگامی که در شکم مادر بوده کار سعداء را خواهد کرد گفت پس معنای این سخن چیست که هر کس آمادگی دارد برای آن چه آفریده شده فرمود خداوند جن و انس را نیافرید مگر

برای عبادت و آن‌ها را نیافرید برای معصیت و این است معنای گفتار خدا (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) نیافریدم جن و انس را مرگ برای عبادت پس هر کدام آمادگی دارد برای آن چه آفریده شده پس وای بر کسی که کوری را بر روشنائی ترجیح دهد (گم راهی را بر هدایت).

اگر درست در معانی این روایت دقت کنی متوجه می‌شوی که چگونه امام علیه السلام گفتار پیامبر صلی الله علیه و آله را معنی می‌کند و این که مقصود علم خداست بعاقبت مردم که در دنیا چکاره خواهند شد از روی اختیار خودشان، و مقصود از شکم مادر ماهیات و ذاتیات منجمله نیستند که دیگران گفته‌اند زیرا لازمه این حرف‌ها جبر و چیزهائی است که عقل نمی‌پسندد و با دلیل سازگار نیست از این رو تفسیر اخبار متشابه را از سر چشمه‌های علم و دانش و معادن وحی باید گرفت و رای کسانی را که رای‌های اختراعی و خیالات نفسانی باطل دارند باید کنار گذاشت، و این‌ها تمام در صورتی است که امام علیه السلام این روایت را منسوب به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بدانند و اگر گفتیم که آن حضرت در مقام تکذیب این نسبت است و این که این روایت از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست مطلب روشن‌تر است.

17- امام رضا علیه السلام به یونس بن عبد الرحمن فرمود یونس گفتار قدریه (اهل تفویض) را نگو زیرا آن‌ها گفتار اهل بهشت و گفتار اهل دوزخ و گفتار شیطان را نیز نگفتند زیرا اهل بهشت می‌گویند ستایش برای خدائی که ما را باین راهنمایی کرد و اگر خدا ما را راهنمایی نمی‌کرد هدایت نمی‌یافتیم و اهل جهنم می‌گویند پروردگارا شقاوت ما بر ما غالب آمد و ما را گم راه کرد و شیطان گفت پروردگارا چون مرا اغوا کردی، یونس گفت بخدا قسم مانند این گفتار نگویم بس همین گویم آن چه هست از مشیت خداست و او اراده کرده و قضا و قدر دارد. فرمود یونس این چنین نیست هر چه هست از خدا و اراده و قضا و قدر اوست، یونس می‌دانی مشیت چیست

گفتم نه فرمود ذکر اول است می دانی اراده چیست گفتم نه فرمود عزم بر آن چه بخواهد می دانی قدر چیست گفتم نه فرمود هندسه و تعیین حدود از بقاء و فنا، سپس فرمود قضا ابرام و محکم کردن و اقامه عین است، آن گاه یونس از آن حضرت اجازه گرفت تا پیشانی او را ببوسد و عرض کرد برای من مطالبی فرمودی که من از آن ها غافل بودم.

بعد از این معنای مشیت و اراده و قضا و قدر در دسته چهارم روایات خواهد آمد.

18- اسماعیل بن جابر گوید در مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله مردی از قدر سخن می گفت و مردم گرد او جمع شده بودند پیش رفتم و گفتم سئوالی دارم گفت بپرس گفتم آیا در ملک خدا چیزی هست که خدا آن را نخواهد، سر خود را مدت زیادی پائین انداخت سپس سر بلند کرد و گفت اگر بگویم در ملک خدا هست چیزی که آن را نمی خواهد پس مقهور و مغلوب خواهد شد، و اگر بگویم آن چه هست همه باراده اوست گناهان را هم مقدر دانسته ام اسماعیل گوید جریان را بامام صادق علیه السلام با پاسخ آن مرد نقل کردم فرمود بر خلاف مسلک خود شهادت داد برای حفظ خودش و اگر غیر از آن چیزی می گفت هلاک می شد در این روایت آن مرد اقرار به معاصی را تقریر کرد بر آن که هر چه در خارج است از اراده خداست پس معلوم می شود که مراد از اراده خدا نسبت بمعاصی رخصت تکوینی است (که دادن توانائی بر انجام افعال باشد) زیرا آن مرد قائل بوده باستطاعت و توانائی مستقل غیر مربوط بنخدا و امام علیه السلام در صدد پاسخ اوست نه اثبات جبر.

1- امیر المومنین علیه السلام درباره قدر فرمود دانسته باشید که قدر سری از اسرار خداست و پناه گاهی از پناه گاه های اوست که بالا تر از حجاب های خداست و بر مخلوقین پیچیده شده و بخاتم الهی مختوم گردیده و خداوند از پیش بدان آگاه بوده است و علمش را از بندگان پنهان داشته و بالا تر از دید عقل آن ها قرار داده زیرا مردم آن را بحقیقت ربانی و قدرت صمدانی و عظمت نورانی و عزت وحدانی درک نمی کنند زیرا آن در پناه گاه دیگری است موج زنان که تنها برای خداست ، و عمق آن ما بین آسمان و زمین است و عرض آن بین مشرق و مغرب است ، سیاه و تاریک است چون شب های تاریک و در آن مارها و دیوار های زیادی است که گاهی بالا می رود و گاهی پائین می آید، و در قعر آن آفتابی تابان است که هیچ کس جز خدا و یگانه های دهر بر آن مطلع نمی شود و کسی که خواسته باشد از آن اطلاع یابد با عزت خدا ضدیت کرده و در سلطنت و استیلاش با او به منازعه برخاسته و دیده به سرا پرده اسرار با عظمت او دوخته و بغضب خدا رسیده و نشیمن گاه او جهنم است و بد جائی است.

این حدیث بما می رساند که علم بحقائق جهان هستی و آن چه از حوادث و مصالح وجود است بخدا و کسی که پسندیده اوست از پیامبران و جانشینان آن ها اختصاص دارد از این جهت کسانی که خواسته اند در دریای عمیق قدر شناور شوند و ریزه کاری های جهان هستی را بدانند در محاذیر زیادی واقع شده اند.

برخی از آن ها قدر تشریحی را که عبارت از افعال مردم است از جهت این که معروض احکام شرعیه اند از امر و نهی بقدر تکوینی که آفرینش موجودات باشد بهم مخلوط کرده و برخی خیال کرده اند اختلاف در بهره های هستی و مقدرات تکوینی چه خیر باشد چه شر از خدا بر بندگان ستم است.

و این از جهت قصور و نارسائی عقل های ایشان است در این که اعطاء و منع خدا همه تفضل است و این که برای این جهان تتمه ای هست که عوض مرض و فقر و دشمنی و غیره در آن جهان داده می شود. و دسته دیگری خیال کرده اند افعال زشت از خبث باطنی و سوء استعدادی که جبلی و فطری است سر چشمه می گیرد، وعده دیگری خیال کرده اند خداوند تمام افعال بندگان را بخلق تکوینی خلق کرده و طائفه ای گفته اند حوادث معلول عادتند و خداوند هم قادر بخرق این عادت نیست و غیر از این از سخنان باطل و بی دلیل که روی پایه و اساسی نیست، از این جهت در امور اعتقادی اعتقاد اجمالی کافی است باین طریق که بگوئیم آن چه امناء و وحی بدان عقیده داشته اند ما بآن معتقدیم تا این که از لغزش محفوظ بمانیم و غیر از حق نگوئیم بویژه در این مسائل کلامیه که از ضروریات دین نیست و اعتقاد بآن ها واجب نمی باشد و شگفت آن است کسی که قائل باستعداد جبلی شده (1) خیال کرده بواقع رسیده و حقیقت مطلب را کشف کرده و او همان یگانه روزگار است که به حقیقت قدر رسیده که در حدیث آمده جز خدا و یگانه های زمان بآن نخواهند رسید.

2- پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود هیچ کس از شما ایمان ندارد مگر آن که ایمان بقدر داشته باشید بقدر خیر و شر و شیرین و تلخ آن.

3- از امیر المومنین علیه السلام روایت شده در هنگامی که برای مردم بر منبر کوفه سخن می گفت، کسی که بقدر خیر یا شرش ایمان نداشته باشد از ما نیست.

4- قنبر غلام امیر المومنین آن حضرت را بسیار دوست می داشت و هر گاه آن حضرت از خانه خارج می شد قنبر پشت سرش شمشیر بر می داشت و براه می افتاد یک شب امیر المومنین او را دید فرمود این چه کاری است می کنی عرض کرد پشت سر تو می آیم

ص: 146

---

1- استعداد جبلی آن است که ماهیات بواسطه قرب و بعدشان از حق در سعادت و شقاوت و استعداد پذیرش حقائق مختلف می باشند (مترجم)



زیرا مردم آن چنان هستند که می بینی و من بر تو از ایشان ترسانم فرمود وای بر تو آیا از اهل آسمان مرا حفظ می کنی یا اهل زمین گفت از اهل زمین فرمود اهل زمین بر من توانائی ندارند مگر باذن خدای آسمان بر گرد بخانه پس قنبر برگشت.

مقصود حضرت این بود که خداوند قدرت دارد تکویناً از مردم جلوگیری کند و هیچ کس جز برخصت تکوینی او بر چیزی قادر نیست  
[\(1\)](#)

5- امیر المومنین علیه السلام فرمود بنده خدا طعم ایمان را نمی یابد تا بداند آن چه باو رسیده حتما باو می رسید و خطا نمی کرد و آن چه باو نرسیده و داده نشده حتما باو نمی رسید ، و سود بخش و زیان بخش تنها خداست.

این روایت بصراحت دلالت دارد بر این که قضا و قدر تکوینی خدا را نمی توان رد کرد یا از آن فرار نمود.

6- امام صادق علیه السلام فرمود امیر المومنین علیه السلام بر منبر کوفه فرمود کسی طعم ایمان را نمی یابد تا آن که بداند آن چه باو رسیده از او خطا نمی کرد و باو می رسید و آن چه باو نرسیده باو نخواهد رسید و نمی رسید.

این روایت مانند روایت گذشته است.

7- سید الشهداء علیه السلام بر معاویه وارد شد معاویه از آن حضرت پرسید پدرت علی با آن که اهل بصره را کشت چگونه شب در کوچه های ایشان با دو جامه می رفت [\(2\)](#) فرمود چون می دانست آن چه باو می رسد باو خواهد رسید و خطا نمی شود و آن چه باو

ص: 147

---

1- رخصت تکوینی دادن توانائی و قدرت است بر انجام کارها (مترجم)

2- چون اهل بصره دشمن امیر المومنین علیه السلام بودند و از عزیزان ایشان در جنگ جمل کشته شده بود و حضرت شب ها بدون اسلحه و پوشیدن زره و لباس های دفاعی در کوچه های بصره می رفت و از دشمنان بیم نداشت که ناگهان بر او حمله کنند و او بی وسیله باشد معاویه از سید الشهداء علیه السلام علت آن را پرسید و حضرت آن پاسخ را فرمود. (مترجم)

نخواهد رسید نمی رسد معاویه گفت راست گفتمی و هنگامی که اراده جنگ با خوارج را داشت باو گفتند بهتر است از این جنگ پرهیز کنی شعری فرمود که مضمونش این است. از چه روزی از مرگ فرار کنم آن روزی که مردنم مقدر شده یا آن روزی که مقدر نشده است روزی که مقدر نشده از آن بیم ندارم و هر گاه مقدر شد پرهیز اثری ندارد.

8- جابر بن یزید جعفری از امام محمد باقر علیه السلام پرسید چرا برخی نوزادان مرده بدنیا می آیند و برخی پیش از زمان ولادت سقط می شوند و برخی کور یا لال یا کزب در زمان ولادت می میرند و برخی تا بحد بلوغ می رسند و می میرند و بعضی تا پیر می شوند علت این حالات چیست فرمود خداوند آن چه درباره مخلوقات خود می کند دانا تر و سزاوار تر است زیرا او آفریننده و مالک آن ها است به کسی که عمر و حیات نداد (درباره او ستم نکرده) و آن چه را طلب نداشته باو نداده زیرا عمر از فیض خداست و بهر کس عمر و حیات داد درباره او تفضل کرده و آن چه را از او نبوده باو داده است و هر چه می دهد از فضل و بزرگواری اوست و از هر کس می گیرد و نمی دهد عادل است و ستم گر نیست و از آن چه می کند مسئول نیست لکن مردم هر چه می کنند مسئولیت دارند، پرسید یا بن رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) چگونه خداوند در کار های خودش مسئولیت ندارد فرمود زیرا آن چه او می کند بجای خویش و از روی حکمت است و اوست بزرگواری با جبروت و واحدی با قدرت و کسی که پذیرش کار های خدا بر او سخت باشد و بر آن ها اعتراض کند کافر است و کسی که انکار کار های خدا کند جاحد است.

در آغاز این حدیث که فرمود اعطاء و منع خدا از تفضل و عدالت اوست و هر دو حکمت و بجا است و روشن است که ندادن آن چیزی که علت وجودیش تفضل است ستم نیست از این رو گفته ایم جبر در تکوینیات ستم نیست و هر گاه

منع مستند بحکمت باشد باز هم تفضل و نعمتی است، و منزله است خدائی که اعطاء و منعش همه تفضل است، و در برخی از نسخه های حدیث در ذیل روایت چنین آمده که هر کس از کفر و معاصی شاد باشد از جهت این که علت آن ها را قضاء الهی بداند کافر است زیرا خداوند کفر و معصیت را دوست ندارد، آری او داناست به این که چه کس آن ها را اختیار می کند و علم خدا باعث ایمنی مردم از عذاب نمی شود تا این که مردم بکفر و معصیت شاد باشند.

9- امیر المومنین علیه السلام فرمود اعمال بر سه دسته اند - فرائض، فضائل معاصی، اما فرائض بفرمان خدا و رضایت و قضا و قدر و مشیت و علم اویند و اما فضایل از فرمان خدا نیستند و لکن بر رضایت و قضا و قدر و مشیت و علم اویند و اما معاصی از فرمان او نیستند و بقضا و قدر و مشیت و علم او هستند و بر آن ها کیفر می نماید.

10- یزید بن عمیر شامی از امام رضا علیه السلام پرسید که از امام صادق علیه السلام روایت شده نه جبر درست است و نه تقویض و امر بین الامرین است آیا معنای آن چیست فرمود کسی که بگوید کار های ما را خدا می کند سپس ما را بر آن ها کیفر می نماید جبری است و کسی که بگوید خداوند آفرینش و روزی مخلوقاتش را به رهبر های دینی (ائمہ علیهم السلام) تقویض کرده است قائل به تقویض است و هر دو دسته مشرکند، گفتم یا بن رسول الله پس امر بین الامرین چیست فرمود اختیار و توانائی بر انجام دستورات الهی و ترک آن چه نهی فرموده، گفتم آیا خداوند در این ها مشیت و اراده ای دارد فرمود اراده خدا در طاعات فرمان به آن هاست و رضایت از آن ها و کمک کردن مردم بر آن ها و اراده او در معاصی نهی از آن ها و غضب بر آن ها و واگذاری مردم است بخود شان در آن ها و مجبور نکردن مردم در ترک معاصی گفتم آیا در آن ها قضاء الهی هست فرمود بلی هر کار نیک یا بدی که مردم انجام

دهند قضاء الهی در آن هست گفتم معنای این قضا چیست فرمود حکم و قرار داد خدا بر مردم که در کار های نیک پاداش نیک و در کار های زشت کیفر کند چه در دنیا و چه در آخرت.

این حدیث بر پنج مطلب دلالت دارد اول آن که افعال عباد بخود شان استناد دارد و بخدا مستند نیست پس جماعتی از متکلمین و فلاسفه که گفته اند افعال عباد در حالی که افعال خدا هستند افعال عباد هم هستند و بخود مردم به تنهایی استناد ندارد گفته آن ها سست و بی اساس است.

دوم تفویض باطل آنست که انسان معتقد باشد خداوند کار هایش را برهبران دینی واگذار کرده و این اعتقاد شرک بخداست زیرا در افعال او برایش شریک قرار داده

سوم امر بین امرین عبارت است از دادن قوی و توانائی بر انجام کار ها و فراهم کردن آن چه در انجام کار دخیل است.

چهارم مشیت و اراده همان امر و نهی تشریحی هستند.

پنجم معنای قضاء الهی حکم به پاداش برای مطیع و کیفر برای عاصی است و این خود هم یکی از معانی قضاء است.

11- پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود خداوند فرموده است کسی که بقضاء من خشنود نباشد و ایمان بقدر من نداشته باشد خدائی غیر از من گزیند و فرمود در هر قضاء الهی برای شخص مومن خیر و خوبی هست.

12- حمدان بن سلیمان بحضرت رضا علیه السلام نامه نوشت که آیا افعال عباد را خدا آفریده یا نه در پاسخ فرمود افعال عباد در علم خدا مقدر شده بودند پیش از آفرینش بندگان بدو هزار سال (1)

ص: 150

---

1- مقصود از دو هزار سال مثال است بر این که خداوند از دیر باز علم بافعال عباد داشته به محدود کردن زمان علم خداست پس جمله کنائی است. (مترجم)

مقصود از مقدر شدن افعال در علم خد این است که او بافعال دانا بوده و پیش از آفرینش هر کسی می دانست چکاره خواهد شد و این دلیل است بر این که حق تعالی در پیدایش کار های بندگان دخالتی ندارد، و همین حدیث را پیش از این برای مطلبی دیگر ذکر کرده بودیم.

13- مردی بامام سجاد علیه السلام عرض کرد فدایت شوم آیا بقدر خداست آن چه بمردم می رسد یا در اثر کار های خودشان است فرمود کار مردم و قدر خدا مانند روح و جسدند، روح بدون جسد حس ندارد و جسد بدون روح شکلی است که حرکتی ندارد و هر گاه با هم جمع شدند توانا و شایسته می گردند کار و قدر نیز چنین هستند اگر قدر بر کار واقع نشود خالق از مخلوق شناخته نمی شود و قدر چیزی است که حس ندارد و اگر عمل بموافقت قدر نباشد انجام نمی گیرد و لکن هر گاه با هم جمع شدند توانا می شوند و خداوند در آن کار بنده نیکو کارش را کمک می کند ، سپس فرمود بدانید ستم گر ترین مردم آنست که ستم خود را عدالت بدانند و عدالت هدایت یافته و نیکو کار را ستم بحساب آورد بدانید مردم چهار چشم دارند با دو چشم کار های آخرت خود را درست می کنند و با دو چشم کار های دنیای خود را هر گاه خداوند برای یکی از بندگان نیکو بخواهد آن دو چشمی را که در دل دارد برایش باز می کند آن گاه عیوب و زشتی ها را تشخیص می دهد ، و هر گاه خداوند غیر از این را بخواهد دل را بهمان حال خود با آن عقائد و افکار گوناگون و فاسدی که دارد وا می گذارد.

سپس آن حضرت بطرف کسی که از قدر سؤال کرده بود رو کرد و فرمود این از آن است این از آن است.

در آن جمله که فرمود اگر قدر بر کار واقع نشود مقصود این است که تقدیر الهی در حوادث باید بر آن ها منطبق شود و کار هائی که دخالت در مقدرات تکوینی دارند

چون فرار کردن از دیواری که مشرف بخراب شدن است یا رُقی (1)

و علاج مرض مهلك نیز از حوادث هستند و اگر عمل به تنهایی دخالت در مقدرات داشته باشد خدا شناخته نمی شود زیرا خداوند بآفرینش چیزهای عادی و بر هم زدن وضع عادی شناخته می شود (2) و قدر در خارج اثر نموداری ندارد تا بآن اثر شناخته شود از این جهت باید کار با قدر توافق پیدا کند تا در خارج انجام گیرد و چون از این سخنان ممکن بود کسی توهم کند ستم هائی که در خارج است از مقدرات الهی هستند و با تقدیرات خدا توافق پیدا کرده و از آن سر چشمه گرفته اند چنین ناسخ فرموده معنای توافق قدر با ستم ها این نیست که ستم از تقدیر الهی سر زده باشد بلکه آن است که خداوند توانائی بانسان بخشیده و عنان اختیار را در کف خودش گذاشته و تشریحاً از ستم نهی کرده اگر چه تکویناً قدرت بر ستم را داده است.

و بمجرد این که خداوند قدرت داده که انسان می تواند بر دیگران ستم کند نباید کار خود را عدالت بداند و ستم خود را از خدا حساب کند.

و در آن جمله که فرمود خداوند دو چشم دل کسی را که برایش نیکی بخواهد باز می کند تا زشتی ها را تشخیص دهد و بعضی دل ها را بحال خودشان وا می گذارد بگفته سابق نظر دارد از این که خداوند نسبت به کسانی که قدم در راه او گذاشته و فرمان او را برده اند مرحام خاصه ای دارد و کسانی که از او رو بر تافته اند خذلان خاصی دارد و وا گذاری دل با آن صفات و حالاتش اضلال است و اضلال خذلان و وا گذاری

ص: 152

---

1- رُقی دعا هائی است که برای دفع امراض نوشته می شود و بآن تعویذ می گویند.

2- چون کلامی که از امیر المومنین علیه السلام نقل شده که خدا را به از بین رفتن قصد ها و شکسته شدن همت ها شناختم، گاهی انسان اراده جدی کاری را دارد که عادتاً باید آن کار انجام شود ولی دست غیبی مانع شده یا نتیجه را بر خلاف مقصود انجام می دهد (

مترجم)

عنان عبد است بر گردن خودش آن چه بخواهد انجام دهد و دور شدنش از توفیقات الهی و وسائل خیر و خوبی و جمله آخری روایت که فرمود این از آن است این از آن است اشاره است بر این که هدایت خاص و اضلال خاص از قدر الهی هستند زیرا آن ها از تحدیدات خدا هستند که با عدالت و صواب موافقند.

14- امام صادق علیه السلام فرمود در هر بستن و باز شدن مشیت و قضا و امتحان خدائی هست (1)

15- امام صادق علیه السلام فرمود بعلی بن ابی طالب گفتند مردی درباره مشیت خداوند سخنرانی می کند فرمود او را بیاورید چون آمد از او پرسید ای بنده خدا آفرینش تو از خواست خودت بود یا از خواست خداوند عرض کرد از خواست خدا بود فرمود آیا مریض شدن تو از خودت می باشد یا از خواست خدا گفت هر گاه خدا بخواهد مرا مریض می کند فرمود بهبودی تو از مرض از خواست خداست یا از خواست خودت گفت از خداوند فرمود آیا خداوند هر جا بخواهد ترا داخل می کند یا هر جا خودت بخواهی داخل می شوی گفت هر جا خدا بخواهد آن گاه امیر المومنین علیه السلام فرمود اگر غیر از این پاسخ چیز دیگری می گفتمی سر از بدنت جدا می کردم.

این روایت دلالت دارد بر آن که زندگی و مردن و تندرستی و مرض و حالات دیگر انسان همه مستند بمشیت و خواست خداست و بندگان او در توانائی و هستی از خود به تنهایی استقلال ندارند.

16- امیر المومنین علیه السلام فرمود خداوند بحضرت داوود وحی فرستاد تو

ص: 153

---

1- با در نظر گرفتن روایات گذشته که مشیت و قضا در آن ها معنی شده بود مشیت خدا در کار های بندگان علم اوست بآن ها پیش از آفرینش قضا حکم باستحقاق پاداش نیک است برای فرمان بر و مطیع و کیفر برای سرکش و عاصی، امتحان آزمایش بندگان است تا جوهر هر کس بخوبی بر خودش و دیگران روشن شود. (مترجم)

اراده داری من هم اراده دارم و آن چه را من بخواهم انجام می‌گیرد اگر تسلیم اراده من شوی و آن چه را خواسته‌ام بپذیری آن چه را بخواهی بتو می‌دهم و اگر تسلیم خواست من نشوی در تحصیل آن چه بخواهی در زحمت می‌افتی و در آخر هم بان نخواهی رسید این روایت دلالت دارد بر این که انسان در مقابل قضا و قدر تکوینی خداوند باید تسلیم و بان‌ها خشنود باشد.

17- علی بن سالم از امام صادق علیه السلام پرسید آیا رقی (1) از تقدیرات خدا جلوگیری می‌نماید و در آن اثری دارد فرمود رقی خود از تقدیر خداست (2) سپس فرمود قدریه (3) مجوس این امت هستند آن‌هایی که خواستند خدا را صاف و پاک نمایند توانائی را از او گرفتند و درباره ایشان این آیه نازل شد (يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ أَنَا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) روزی که آن‌ها را بر صورت‌های شان در آتش می‌کشاند بچشید طعم رسیدن بآتش جهنم را ما هر چیزی را طبق اندازه‌گیری آفریدیم این روایت و آن

چه از روایات دیگر که بمضمون آن هستند صراحت دارند بر قدر در تکوینیات و آن ارتباط به افعال عباد ندارد تا مستلزم جبر باشد (4) و ممکن

ص: 154

---

1- رقی دعا هائی است که برای دفع مرض‌ها می‌نویسند و بان تعویذ می‌گویند

2- یعنی همان طور که خداوند مرض را آفریده علاج و بهبودی را نیز آفریده و حتی در دعاها و تعویذات هم اثر تکوینی قرار داده است (مترجم)

3- گروهی برای این که ساحت قدس الهی را از ستم پاک کنند گفتند مردم در کارها توانائی بالاستقلال دارند و خداوند در کارهای مردم هیچ گونه دخالتی ندارند تا ستم هائی که در جهان واقع می‌شود بخدا مربوط نباشد و خداوند بکسی ستم نکرده باشد و این خود شرک است از این رو آنان را بمجوس تشبیه کرده‌اند که معتقد بیزدان و اهریمن هستند.

4- قدر در تکوینیات و جهان هستی همان اندازه‌گیری دقیقی است که خداوند در آفرینش موجودات بکار برده و هر چیز را باندازه معین از عناصر یا اجزاء مخصوصش ترکیب کرده و نظم کلی در تمام موجودات بکار برده و آن هیچ گونه ارتباطی بکارهای مردم ندارد زیرا آن در اندازه‌گیری الهی در سازمان موجودات است که از آن جمله تقدیر تکوینی اختیار است در نوع بشر پس ارتباطی باستناد افعال در آخرین مرحله اختیار که باختیار خود آن‌ها است ندارد. (مترجم)



است پاسخ کسانی باشد که قائل باستطاعت و توانائی مستقل عباد هستند و می گویند اراده خداوند هیچ گونه دخالتی در هیچ یک از حوادث ندارد و دلیل این احتمال این است که امام علیه السلام بعد از آن که پاسخ از تاثیر تعویذها و دعاها می دهد حال قدریه را بیان می کند.

18- از امام صادق علیه السلام پرسیدند آیا رقی جلوگیری از قدر الهی می نماید فرمود رقی خود از قدر الهی است (1)

19- از پیامبر صلی الله علیه و آله پرسیدند آیا دواء و رقیه تاثیری در قدر الهی دارند و از آن جلوگیری می نمایند فرمود دوا و رقیه نیز از قدر الهی هستند

این روایت و روایات دیگری که شبیه او هستند ناظرند بر این که قدر در تکوینیات و جهان هستی مستلزم جبر در اعمال اختیاری عباد با آن آثاری که اعمال دارند نمی شود بلکه آن ها نیز از تحدیدات خدا هستند که در جهان هستی بنظم آمده اند.

20- از امام صادق علیه السلام پرسیدند به چه چیز خدا را شناختی فرمود به از بین رفتن عزم و شکستن همت ها عزم کردم و از بین رفت و کوشش نمودم و شکسته شد و کوشش بی نتیجه ماند.

چون عزم از صفات وجدانیه است تعلق اراده تکوینیه خدا بشکستن آن درست است.

ص: 155

---

1- پیش از این گفتیم رقی دعاهایی است که برای دفع امراض می نویسند

21- مردی در حضور امیر المومنین علیه السلام بر خاست و عرض کرد یا امیر المومنین بچه چیز خدایت را شناختی فرمود بر از بین رفتن عزم و شکستن همت ها چون همت کردم (بر انجام کاری) بین من و همتم مانع و حائل پیدا شد (و بر انجام آن کار موفق نشدم) و عزم کردم پس قضاء الهی با عزم من مخالف در آمد آن گاه دانستم کسی دیگر تدبیر کار ها را می کند گفت به چه چیز سپاس گزاری نعمت های خدا را کردی فرمود نگاه کردم بان بلائی که دامن گیر من نشده بود و بغیر از من رسیده بود آن گاه دانستم که خداوند بمن نعمت داده سپاس گزاری او کردم گفت برای چه ملاقات خدا را دوست داری فرمود چون دیدم برای من دین فرشتگان و پیامبران و فرستادگانش را اختیار کرده است دانستم آن کسی که مرا به این جهات گرامی داشته هرگز مرا فراموش نخواهد کرد پس ملاقات او را دوست دارم.

22- پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید خداوند پنجاه هزار سال پیش از آفرینش زمین ها و آسمان ها مقدرات را تقدیر کرد (1)

23- حمزه بن طیار گفت امام صادق علیه السلام بمن فرمود بنویس سپس بر من املاء کرد از گفتار ما این است که خداوند احتجاج می کند بر بندگانش بآن چه برای ایشان آورده و بایشان شناسانده.

سپس بر ایشان پیامبری فرستاد و بر ایشان کتاب نازل کرد و در آن کتاب فرمان داد و نهی نمود امر بنماز و روزه کرد و پیامبر را خواب گرفت تا وقت نماز گذشت سپس خداوند باو فرمود من تو را خواب می کنم و بیدار می نمایم.

و هر گاه از خواب بیدار می شوی نماز بخوان تا مردم دانسته باشند هر گاه چنین

ص: 156

---

1- پیش از این گفتیم با ملاحظه روایات دیگر مقصود از تقدیر خدا علم خداست بکار های مردم و جهان هستی ، و عدد پنجاه هزار سال هم برای تحدید علم خدا نیست و مثال است از سبقت علم او بآفرینش از پیش و آغاز پس آن جمله ای کنائی است.

شدند چه کنند و نگویند هر گاه ما را خواب گرفت و وقت نماز گذشت هلاک شده ایم و روزه نیز چنین است من تو را مریض می کنم و من بهبودی از مرضت می بخشم و هر گاه تو را از مرضت بهبودی بخشیدم قضای روزه را بجای آور.

سپس آن حضرت فرمود تمام دستورات الهی چنین هستند و در هیچ کدام از آن ها ضیق و مشقت نیست و هر کس نسبت به خودش تکلیفی دارد که خداوند به آن تکلیف با او احتجاج می کند و خداوند نسبت به همگان مشیت و اراده دارد و نمی گویم مردم هر چه می خواهند می توانند انجام دهند سپس فرمود خداوند هدایت می کند و اضلال می نماید و هر دستوری را که خدا داده پائین تر از سطح توانایی مردم است و در هر دستوری مردم در وسعت و راحت هستند و هر دستوری که بالا- تر از توانایی آن ها باشد و بر ایشان ایجاد زحمت نماید آن را از آن ها برداشته است.

لکن در بیش تر مردم خیر و نیکویی نیست ، سپس آن بزرگوار این آیه شریفه را تلاوت فرمود ( لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ )

نا توانان مریضان و کسانی که مال ندارند تا مصرف نمایند بر آن ها دستوری نیست هر گاه بسود خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله مردم را پند و اندرز دهند.

پس از این سه دسته خداوند تکلیف را بر داشته است و فرمود ( مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا اتَّوَكَّلُوا لِيَتَحَمَّلَهُمْ ) بر نیکو کاران ملامت و سرزنشی نیست و خداوند بخشنده مهربان است و نه بر کسانی که در نزد تو می آیند تا وسائل حضور در جنگ را برای آنان فراهم سازی.

پس خداوند ملامت و سرزنش را از این ها بر داشت چون توانائی نداشتند (یا توانائی بدنی و یا توانائی مالی).

این روایت بین افعال اختیاریه و غیر اختیاریه تفصیل می دهد و دلالت دارد

بر این که تنها افعال اختیاریه موضوع امر و نهی هستند نه غیر از آن ها و هر گاه خداوند توانائی یکی از بندگانش را در جهتی از جهات گرفت همان عذر او می شود و دیگر تکلیفی بر او نیست و خداوند عذر پذیر است.

24- امام صادق علیه السلام فرمود امیر المومنین علیه السلام در زیر دیواری که کج شده و نزدیک بخراب شدن بود نشسته و بین مردم قضاوت می کرد، برخی از مردم باو گفتند در زیر این دیوار منشین که کج شده و ممکن است خراب شود فرمود اجل از مرد نگهبانی می کند (1) سپس چون آن حضرت از آن جا بر خاست دیوار افتاد و خراب شد و امام صادق علیه السلام می فرماید امیر المومنین همیشه آن طور می کرد و این مطلب یقینی است.

مقصود امام علیه السلام که می فرماید اجل از مرد نگهبانی می کند شاید ناظر باجل و مرگ حتمی باشد و این منافات ندارد با این مطلب که انسان برای حفظ جان خودش باید احتیاط و تحفظ نماید، و فرار کردن از دیوار کج برای حفظ جان نیز از قدر الهی باشد.

25- امام صادق علیه السلام فرمود مرد مسلمانی زمانی یقینش کامل می گردد که با غضب خدا مردم را از خود راضی و خوشنود نکند و آن چه خود ندارد و نمی تواند انجام دهد دیگری را بر آن ملامت و سرزنش ننماید چون رزق و روزی را از آز و طمع هیچ صاحب طمع نمی تواند جلب کند و کراهت هیچ صاحب کراهتی نمی تواند بر گرداند و اگر یکی از شما از روزی خودش فرار نماید چنان چه از مرگ فرار می کند روزیش باو می رسد چنان چه مرگ او را می گیرد، سپس فرمود خداوند از عدالت و میانه روی خوشی و راحت را در یقین

ص: 158

---

1- یعنی تا آن زمان معین مرگ فرا نرسد هیچ آفتی اثر ندارد و خود مرگ پیش از رسیدن زمانش از صاحبش نگه داری می کند تا آن که تا زمان مرگ محفوظ بماند. (مترجم)

و خوشنودی قرار داده و ناراحتی و حزن را در شک و تردید و غضب قرار داده (1)

این روایت چون روایت گذشته است از حیث معنی و نظارت روزی حتمی و دیگر جهات غیر اختیاری که سپرده دست بشر نیست.

26- سعید بن قیس همدانی گوید در جنگ نگاهم بمردی افتاد هر لباس در تن داشت (2) اسبم را بطرفش راندم چون نزدیک شدم دیدم امیر المومنین علیه السلام است عرض کردم یا امیر المومنین آیا در مثل چنین موقعیتی در جنگ با این لباس ها بیرون آمده اید فرمود بلی ای سعید هر بنده ای از بندگان خدا با او از طرف خداوند نگهبان و حفظ کننده ای هست، دو فرشته با او هستند که از بالای کوه نیفتند یا در ته چاه واقع نشود و هر گاه قضاء الهی آمد آن دو فرشته او از او جدا می شوند و هر چه باید باو برسد می رسد.

27- بحضرت امام رضا علیه السلام گفتند تو از این گونه سخنان می گوئی و از شمشیر خون می چکد (3) فرمود خداوند دره ای دارد پر از طلا و آن را با نا توان ترین مخلوقاتش یعنی مورچه حفظ می کند که اگر شتر قوی هیکل بخواهد وارد آن شود از

ص: 159

1- یعنی کسی که یقین بمبدء و معاد داشته باشد و بداند هر چه در دنیا هست حساب دارد و بآن خوشنود باشد خوش و راحت است، در مقابل کسی که در تردید و سرگردانی و بی ایمانی باشد از وضع خود ناراضی و همیشه در حزن و اندوه است.

2- یعنی زره و سائر لباس های دفاعی نپوشیده بود و خود را برای دفاع از تیر و شمشیر دشمن مسلح نکرده بود.

3- بعد از رحلت امام هفتم موسی بن جعفر علیه السلام که بدستور هارون الرشید مسموم شده بود و اقتدار هارون سراسر جهان اسلام را فرا گرفته بود بعضی از شیعیان بحضرت امام رضا علیه السلام می گفتند درست نیست امامت خود را علنی و آشکار سازی و حضرت بدان گونه پاسخ می فرمود (مترجم)

مورچه ها نمی تواند پیش برود.

28- امیر المومنین علیه السلام فرمود اگر اطاعت خالفت را نمی کنی از روزی او نخور و اگر با دشمنان او دوست شده ای از ملک و سلطنت او بیرون رو و اگر قانع بقضاء و قدر او نیستی پروردگاری غیر از او بخواه.

29- امام محمد باقر علیه السلام فرمود روزی در هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله سوار بود در بعضی از سفر هایش ناگهان کاروانی رسید و عرض کردند درود بر تو ای پیامبر خدا پس حضرت بطرف آن ها رو کرد و فرمود شما کیستید گفتند ما گروهی مومن هستیم فرمود حقیقت ایمان شما چیست گفتند خشنودی و رضایت بقضاء الهی و تسلیم شدن در مقابل اوامر او، و امور خود را باو تفویض کردن پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود این ها دانش مندان و صاحب حکمت هستند که نزدیک است از دانائی و حکمت به پیامبران برسند.

سپس آن حضرت فرمود اگر راست می گوئید خانه ای را که در آن ساکن نخواهید شد بنا نکنید و آن چه را از مال که بمصرف خود نمی رسانید جمع آوری ننمائید و بترسید از خدائی که باز گشت شما بسوی اوست.

30- مردی بحضور امام صادق علیه السلام آمد و عرض کرد پدر و مادرم بفدایت مرا پند و اندرزی بفرما فرمود اگر خداوند متکفل روزی تو شده پس همت کردن زیاد برای چه و اگر روزی را خداوند بین مردم تقسیم کرده پس حریص بودن برای چه.

و اگر حساب در روز قیامت حق باشد پس جمع آوری مال برای چه و اگر خداوند پاداش می دهد و آن چه می دهی عوض دارد پس بخل کردن برای چه و اگر کیفر خدائی آتش سوزنده باشد پس نافرمانی او برای چه و اگر مرگ حق باشد و حتمی است پس خشنودی بدنیا برای چه و اگر اعمال ما بر خدا عرضه می شود و همه را می بیند پس مکر و حيله برای چه و اگر دشمن سخت ما شیطان است پس غفلت از او برای چه.

و اگر گذشتن از صراط حق و حتمی باشد پس عجب و خوش بودن از خود برای چه و اگر هر چیزی بقضاء و قدر الهی است پس محزون شدن برای چیست و اگر دنیا فنا شدنی است پس اعتماد کردن بر آن برای چه.

و فرمود امیر المومنین علیه السلام زیاد می فرمود ای مردم بدانید بعلم یقینی (شک و تردید در آن نداشته باشید) که خداوند برای بنده اش هر چه هم کوشش او زیاد باشد و مکر و حيله او بزرگ گردد و راه های کید او بیش تر باشد از آن چه در سر نوشت برای او معین شده است (ذکر حکیم) سبقت نخواهد جست و آن چه برای او در ذکر حکیم نام برده شده است بآن می رسد اگر چه نا توان باشد و حيله و مکر او کم باشد.

ای مردم آگاه باشید که سستی در حرفه و کار روزی را کم یا زیاد نمی کند.

این روایت دلالت دارد بر این که خداوند در روزی و غیر از آن از امور تکوینی تقدیر دارد چنان چه در افعال اختیاریه تشریح دارد و دلیل این مطلب آن جمله است که فرمود اگر کیفر خدائی آتش سوزنده باشد پس نا فرمانی برای چه.

31- معلی گوید از عالم سنوال شد از چگونگی علم خدا فرمود دانست و خواست و ازاده کرد و تقدیر نمود و حکم کرد و امضاء فرمود ، پس امضاء نمود آن چه را حکم کرده بود و حکم کرد آن چه را تقدیر نموده بود و تقدیر کرد آن چه را اراده کرده بود پس بعلم او مشیت موجود شد و بمشیت او اراده پیدا گردید و از اراده او تقدیر ظاهر گشت و بتقدیرش قضا و حکم صادر شد و بقضای او امضاء تعلق گرفت.

و علم بر مشیت متقدم است و مشیت بعد از آن است و اراده سومی آن ها است و تقدیر بر قضاء واقع شد بواسطه امضائی که بر آن تعلق گرفت و برای خدا باز هم بدا هست در آن چه می داند هر گاه بخواهد و در هر چه اراده کند برای تقدیر و هر گاه امضاء بر حکم واقع شد دیگر بدائی نیست و علم برای خدا حاصل بود نسبت بمعلومات پیش از آن که در خارج وجود پیدا کرده باشند و خواست خدا در آن چه خواسته

است پیش از هستی آن چیز است و اراده آن چه را اراده کرده است پیش از آن است که آن مراد حاصل شود و تقدیر و اندازه گیری این معلومات پیش از تفصیل آن ها بود و پیش از آن که زمان آن ها و خود آن ها مشخص و متأصل شوند.

و قضائی که امضاء بر آن واقع شد کار هائی است که وجود آن ها حتمی و مبرم است و صاحب جسم هستند که با حواس درک می شوند و رنگ یا بویا وزن و کیل دارند و آن چه از انسان ها و پری ها که حرکت می کنند و یا از پرندگان و درندگان و غیر از آن ها که با حواس درک می شود.

و اما بداء پس برای حق تعالی در چیز هائی است که هنوز تعیین خارجی پیدا نکرده اند و هر گاه عین او واقع شد در خارج دیگر بدائی نیست و آن چه خدا می خواهد می کند.

بنابراین بعلم ذاتی پیش از آفرینش علم بآن ها داشت و بواسطه مشیت صفات و حدود چیز ها را شناسانید.

و اندازه گیری آن ها را پیش از بخشش لباس وجود قرار داد و باراده از لیه رنگ ها و صفات چیز ها را در رنگ و صفت و حد و شکل از یک دیگر متمایز نمود ، و بواسطه تقدیر نیازمندی های آن ها را اندازه گیری کرد و اول و آخر شان را شناسانید.

و بواسطه قضا برای مردم ظاهر کرد مکان (وعاء وجودی) آن ها را و مردم را نسبت به اشیاء و مخلوقات راهنمایی فرمود بسبب دادن امکانه وجودی و ظرف هستی بهر یک از مخلوقات و بواسطه امضاء و انفاذ علت های آن ها را تشریح کرد و امر آن ها را ظاهر ساخت و این است تقدیر خدای عزیز علیم.

این روایت دلالت دارد بر این که علم خدا دارای شئون و مراتبی است و مظاهر و محل های ظهور و نموداری دارد و چون سنت تکوینی خداوند برای تقدیر تکوینی او مظهري است چه بسا کسی که نگاه به اوائل کاری کرده آخر آن را نتیجه گیری می کند



بحدس و قیاس با این که تحدید واقعی امور بر خلاف نظر اوست و این از جهت آن است که خیال می کند عادت بر یک میزان مضبوط جاری است در حالی که حق تعالی بسبب علم ازلی و ذاتی خود که احاطه بجمیع جهان هستی و حقائق عالم وجود دارد و نیز بواسطه علم بمصالح و مفاسد واقعی امور خرق عادات جاریه می فرماید و تصرف در اسباب و مسببات تکوینیه می نماید.

و از این جهت جریان امور بر خلاف پیش بینی اشخاص ظاهر بین می شود و در نتیجه جهل بعواقب امور بر آنان که پیش بینی کارها را موافق اندازه گیری عقلانی خود و حدسیات روزمره می کرده اند ظاهر می شود و این حدیث متضمن هفت صفت برای خداست از آن ها غافل مباش. (1)

سید سند (رفیعا نائینی طباطبائی) مطلبی زیبا در حاشیه اش بر کافی گفته و آن این است ظاهر از سؤال سائل این است که خداوند چگونه علم پیدا می کند آیا علم او مستند است بحضور عینی معلوم در زمان خودش و دیدن موجودی که در خارج عین او متحقق شده است یا در موجودی که عین او در خارج متحقق شده چون علوم ما و یا بعلمی که مستند است بذات خودش که سابق است بر آفرینش اشیاء و موجودات امام علیه السلام فرموده است علم خداوند بر موجودات بمراتب و درجاتی پیش تر بوده از این رو می فرماید خداوند اول علم داشته و بعد از آن مشیت و سپس اراده کرده پس از آن تقدیر نموده بعد از آن قضا و حکم کرده و در آخر امضاء نموده است.

پس علم آن چیزی است که بواسطه آن اشیاء و موجودات کشف می شود، و مشیت ملاحظه چیز است بحالاتی که در آن رغبت شود که در ما باعث میل و رغبت می شود اما در خداوند مشیت این قبیل نیست زیرا ساحت قدس خدا بالا تر از تغییر است

ص: 163

---

1- آن هفت صفت علم، مشیت، اراده، تقدیر، قضا، امضاء، و بدهاء هستند که در اول حدیث ذکر شده اند و تمام مراتب طولیه یک حقیقت هستند که علم باشد.

و متصف بصفاتی که زائد بر ذاتش باشند نمی شود.

و اراده حرکت دادن وسائل و اسباب است بطرف مخلوق در ما بحرکت نفسانی بخلاف اراده خداوند که در او بنحو دیگری است.

و قدر تحدید و تعیین حدود و اوقات است و قضا ایجاب و اثبات چیز است و امضاء ایجاد موجود کردن آن است پس پیدایش مخلوقات بعد از علم خداست باین مراتب و درجاتی که گفته شد.

پس معنای امضاء کرد آن چه حکم کرده بود این است که ایجاد کرد آن چه را که اثبات کرده بود و اثبات کرد آن چه را که تقدیر نموده بود و تقدیر کرد آن چه را که اراده فرموده بود.

سپس بعد از آن که مطلب را فرموده به بیان روشن تری همان را ذکر کرده است زیرا فرموده است بعلم خدا مشیت حاصل شد و مشیت بعد از علم خدا بود و بمشیت اراده موجود گردید پس اراده بعد از مشیت بود و باراده اش تقدیر آمد پس تقدیر بعد از اراده است و از تقدیرش قضا و حکم آمد پس قضا و ایجاب بعد از تقدیر است زیرا ایجاب و اثبات تنها برای چیزی است که حدود آن و زمان آن مشخص شده باشد و امضاء و ایجاد بر قضا واقع شد و برای خدا در آن چه می داند باز هم ، بداء هست (1) زیرا اول مرتبه وجودی هر چیزی وقتی است که علم خدا به آن تعلق می گیرد. (2) و به هر چه علم او تعلق گیرد هر گاه بخواهد می تواند بر خلاف آن وضع را قرار دهد و بداء خدا در آن چه اراده کرده است و اسباب و وسائل را بطرف آن

ص: 164

---

1- بداء آن است که خداوند بر خلاف وضع عادی در نظر مردم کاری را انجام دهد

2- همان طوری که در متن حدیث آمده اول علم خدا بچیز تعلق می گیرد سپس مشیت او آن گاه اراده سپس تقدیر پس قضا و حکم او آن گاه امضاء و اولین مرتبه از این هفت مرتبه علم است. (مترجم)

حرکت داده است پیش از ایجاب است زیرا هر گاه ایجاب واقع شد و امضاء بر آن قرار گرفت دیگر بدائی نیست، پس از آن چه گفته شد معلوم شد که علم خدا پیش از معلوم است و پیش از حاصل شدن آن است در اذهان و پیش از تحقق آن در خارج و آن چیزی که مورد مشیت خداوند قرار گرفته مشیت پیش از وجود خارجی آن است، و در برخی از نسخه های روایت بجای (مشاء) که بمعنای خواسته شده است (منشاء) آمده است و شاید مقصود انشاء پیش از اظهار است چنان چه در آخر حدیث آمده است و در مراد اراده پیش از آن است در جهان هستی و تقدیر این معلومات پیش از تفصیل و تشریح آن ها است و پیش از رساندن آن ها بعالم ظهور و حضور عینی است در زمان های خود شان، و قضائی که بر آن امضاء شده باشد آن حکم مبرمی است که وجود (مقضی) آن چیزی که حکم بر آن واقع شده است حتمی و لازم است پس بواسطه علم اشیاء را دانسته پیش از هستی آن ها و علم ارتباطی به حصول معلوم ندارد و علم با خصوصیات علم بودنش باعث ایجاد موجودات نمی گردد، و خداوند بواسطه مشیت و معرفت امور بصفات و حدود شان پیش از اظهار در عالم وجود هندسه آن ها را تعیین کرده بود و بواسطه اراده و حرکت دادن اسباب بطرف وجود عینی خارجی بعضی از

اشیاء را با برخی دیگر متمایز ساخت بدین نحو که اسباب را بطرف وجود بعضی حرکت داده و بطرف دیگر حرکت نداد و بواسطه تقدیر آن ها را اندازه گیری کرده و تعیین حدود و زمان آن ها نموده و آجال و مدت هستی آن ها را محدود کرده است و بواسطه قضا با چیز هائی که باعث ایجاب آن ها شده برای مردم اماکن آن ها را ظاهر کرده و مردم را بطرف آن ها راهنمایی نموده بواسطه دلائلی که بوده پس مردم هدایت شدند بعلم بوجود آن ها بر حسب آن چیزی که باعث ایجاب و اثبات آن ها شد بعد از آن که علم بموجب پیدا کردند و بواسطه امضاء و ایجاد تفصیل علت های آن ها را واضح و روشن نمود و امر آن ها را با وجود عینی خارجی آن ها ظاهر ساخت

تمام شد کلام سید سند که در حاشیه کافی مرقوم فرموده بود و تمام شد ترجمه کتاب در تاریخ 12/ ربیع المولود سال/ 1396 هجری ( وَ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ أَوْلَىٰ وَأَخْرَأً )

\*\*\*\*

ص: 166



بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتاب خانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارك امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : ( موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه )

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

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

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

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

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



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

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

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

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

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

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

