

الكتاب: قضاء وقدر ، جبر واختيار (فارسي)

المؤلف: دكتور محمد مهدي گرجيان

الجزء:

الوفاة: معاصر

المجموعة: من مصادر العقائد عند الشيعة الإمامية

تحقيق:

الطبعة:

سنة الطبع: ١٣٧٤ ش

المطبعة: چاپخانه دفتر تبليغات إسلامي

الناشر: دفتر انتشارات إسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم

ردمك:

ملاحظات:

قضاء و قدر
و جبر و اختيار
تأليف
حجة الاسلام دكتور محمد مهدى گرجيان
با ترجمه:
انتهاء رساله عرشيه
رساله سر القدر
و رساله قضاء و قدر
دفتر انتشارات اسلامي
وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

قضاء و قدر

و

و جبر و اختيار

مؤلف

حجة الاسلام دكتور محمد مهدى گرجيان

موضوع: كلام

محل چاپ: چاپخانه دفتر انتشارات اسلامي

تعداد مجلدات: يك جلد

تعداد صفحات: ۲۳۲ صفحه

تاريخ انتشار: پاییز ۱۳۷۴

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

دفتر انتشارات اسلامي

وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

بسمه تعالی
از لحظه ای که بشر پا به عرصه وجود و هستی نهاد، فکر و اندیشه نیز همراه و معین او بوده است. در طول تاریخ همیشه انسان برای حل مشکلات و نابسامانیهای خویش از فکر خود بهره جسته و امروزه که هزاران سال از عمر بشر مگذرد شاهد پیشرفتهای سریع و شگفت انگیز علوم مختلف در موضوعات متفاوت و تألیف هزاران کتاب، مقاله و جزوه در زمینه آنها بوده و هستیم، همه اینها محصول اندیشه ها ژرف اندیشمندان سلف بوده است.
در عصر حاضر نیز دانشمندان و صاحبان تفکرات نوین، در عرصه جهانی، ظهور نموده اند که با تلاش و کوشش بی وقفه خویش، سعی می کنند تا مشکلات علمی و پیچیده بشری را به نحوی صحیح و معقول، حل نمایند.
از موضوعات بسیار غامض و پیچیده که در طول تاریخ بشر، مورد عنایت و توجه ویژه بوده و نظر اغلب اندیشمندان را به خود جلب نموده (مسأله قضاء و قدر و جبر و اختیار) می باشد.
انسان، سخت مایل است بداند که آیا افعال و کردار او ناشی از اختیار و اراده خود او است و یا او مانند پر کاهی در کف تند باد تقدیر، و از خود هیچ اختیاری

ندارد و هر چه انجام می دهد طبق برنامه و طرح قبلی به صورت غیر قابل تخلف صورت می گیرد، و قدرتی نامرئی اما بسیار مقتدر و نیرومند به نام سرنوشت یا قضاء و قدر، بر او حکمرانی می کند.

بشر مایل است بداند که محکوم سرنوشت است و یا مختار و فعال ما ایشاء؟ و آیا همانطور که بدون اختیار پا به جهان فانی نهاده، بی اختیار نیز پا به عالم باقی می نهد؟ در طول حیات و زندگی خویش نیز بی اختیار است یا چنین نیست؟ و اگر چنین نیست، حد و مرز اختیارات او تا کجاست؟

مؤلف محترم، در این کتاب، با بیانی روان، به بحث پیرامون قضاء و قدر و جبر و اختیار پرداخته و با بهره گرفتن از آیات و روایات و نظرات اندیشمندان اسلامی سلف و عصر حاضر، تلاش می کند تا با تصویری روشن تر مسأله (قضاء و قدر را) تبیین و بررسی نماید.

این دفتر بعد از بررسی و تدقیق، آن را طبع و در اختیار علاقه مندان قرار می دهد. امید است مورد قبول حق تعالی قرار گیرد.

دفتر انتشارات اسلامی

وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه - قم

(يا أيها العزيز مسنا وأهلنا
الضر وجئنا ببضاعة مزجاة
فأوف لنا الكيل وتصدق علينا
إن الله يحزير المتصدقين)
(سوره يوسف، أيه ٨٨)

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم

نوشته حاضر، تحت عنوان (قضاء و قدر و جبر و اختیار) است که به عنوان پایان نامه دوره کارشناسی ارشد رشته عرفان اسلامی دانشگاه دوره عالی تحقیقات و تحصیلات تکمیلی تهران، توسط اینجانب به رشته تحریر در آمده است. بحث (قضاء و قدر و جبر و اختیار) به حق از غامض ترین مباحث کلامی می باشد که متکلمین و فیلسوفان گرانستگی چون ابن سینا و صدر المتألهین به تأسی از آن حکیم الهی و باب شهر علم امیر المؤمنین علی - علیه افضل صلوات المصلین - از آن به عنوان دریای موج و گردنه صعب العبور یاد نمودند که توفیق نجات از آن، قرین هر محققى نخواهد شد. و از طرف دیگر: از مسائلی است که هر انسانی کم و بیش با آن دست به گریبان است و برای رهائی از آن وحل نمودنش تلاش وجد و جهد می کند.

سعی وافر در این نوشتار بر آن است که مباحث مشکل مورد بحث در (باب

قضاء و قدر) با قلمی روان تقریر شود تا مورد استفاده خاص و عام قرار گیرد و در عین حال استفاده از نظریات بزرگان فن و نقد و بررسی و تحلیل آنها یکی از اصولی است که مورد توجه خاص قرار گرفته است. ذکر این نکته لازم می نماید که ورود به بحث به نحو مستقصی موجب می گشت که

این نوشته از هدف تعیین شده، دور بماند و بسیار حجیم گردد، گرچه هدف مذکور، مشکلات خاصی را برای نوشته موجود از قبیل گستردگی موضوع، عمق زیاد، سهل و ممتنع بودن آن و توجه خاص به اختصار، ایجاد نموده است که با بضاعت اندک این نگارنده همراه شده و راه را بر نقادان و ناصحان خیر، هموار نموده تا با نظرات اصلاحی خود، این جانب را مورد عنایت خاص خویش قرار دهند. ادب مقتضی است که از فرزنانگان و ستارگان آسمان علم و تقوا که نقش عظیمی در پرورش روحی و علمی این جانب ایفا نمودند، حضرات آیات، اساتید معظم: حسن زاده آملی، جوادی آملی، مصباح یزدی محمدی بابلی، دکتر علی شیخ الاسلامی، دکتر ابراهیمی دنیانی، دکتر حاکمی، مراتب تقدیر و امتنان خویش را نسبت به آن سروران ابراز نمایم.

همچنین از مسئولین خدوم و صدیق دوره عالی تحقیقات و تحصیلات تکمیلی دانشگاه خصوص معاونت آموزشی جناب دکتر بدری فر تشکر نمایم. در خاتمه از در گاه احدیت خواستارم این نوشته نا چیز را مقبول در گاهش قرار داده و بعنوان ذخیره آخرتم قبول نماید.

قم مقدس:

محمد مهدی گرجیان
(۱۳۷۲ هجری شمسی)

پیشگفتار

بسم الله الرحمن الرحيم

بشر، از دیر باز میل داشت بداند آیا اعمالی که از او صادر می شود صد در صد مربوط به اراده و اختیار خود اوست و هیچ عامل خارجی در پیدایش آن مؤثر نمی باشد و یا اینکه موجود بلا اراده ای بیش نبوده علل و عواملی بیرون از ذاتش - خواه مادی یا مجرد - او را به این سو و آن سو می کشاند؟

در میان فلاسفه یونان، نخستین کسی که به سبک خاص و منظم، این مسأله را بررسی کرده (ارسطو) است که در کتاب اخلاق، شانزده فصل را به مسأله (اراده و اختیار) اختصاص داده است. (۱) ولی با طلوع نور اسلام و تقسیم عامه مسلمین به دو گروه اشاعره و معتزله، (۲) این مسأله وارد يك مرحله جنجالی شدیدی شد. و

-
- (۱) - جبر و اختیار، استاد محمد تقی جعفری، ص ۸
(۲) - جامعه اهل سنت از لحاظ اعتقادی و فکری، به دو گروه اصلی (اشاعره و معتزله) تقسیم گردید که بعدها هر کدام آنها نیز به گروههای دیگری منشعب شدند.
(اشاعره) که پیرو ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (متوفای سال ۳۳۰) می باشند.
از جمله عقاید مخصوص آنان: عبارتند از
الف - اعتقاد به امکان رؤیت خدا.
ب - زاید و قدیم بودن صفات خداوند.
ج - مخلوق بودن اعمال بندگان به طور مستقیم از ناحیه خدا (جبر).
د - شرعی بودن حسن و قبح اشیاء.
ه - افعال خدا برای غایت و غرضی نیست (بر خلاف فلاسفه و معتزله)..
در مقابل، (معتزله) که پیرو و اصل بن عطا (متوفای سال ۳۳۱) پنج مسأله را از اصول اعتزال می شمارند:
الف - توحید، یعنی عدم مکثرات و صفات.
ب - عدل، یعنی خداوند عادل است و ظالم نیست.
ج - وعد و وعید، یعنی خداوند به بندگان وعده پاداش اطاعت و وعید کیفر معصیت داده است، و همان طوری که وعده پاداش مطیعان تخلف بردار نیست، وعید معصیت کاران نیز تخلف بردار نیست. پس آموزش تنها هنگامی میسر است که بنده توبه کرده باشد. مغفرت بدون توبه هرگز صورت نمی گیرد.
- منزلت بین المنزلتین. یعنی فاسق (مرتکب گناه کبیره، مثلاً شارب الخمر، زناکار، دروغگو و امثال اینها) نه مؤمن است و نه کافر، فسق حالتی است بین کفر و ایمان.
ه - امر به معروف و نهی از منکر، نظر خاص معتزله درباره امر به معروف و نهی از منکر اینست که اولاً راه شناخت معروف و منکر منحصر به شرع نیست. عقل نیز قادر است لا اقل پاره ای از معروف ها و منکرها را مستقلاً تشخیص دهد. و ثانیاً مشروط به وجود امام نیست، وظیفه عموم مسلمین است، خواه امام و پیشوائی باشد و خواه نباشد تنها بعضی از مراتب آن است که اجراء آنها بر عهده امامان و متصدیان امور مسلمین است، از قبیل اقامه حدود شرعی و حفظ مرزهای کشورهای اسلامی و سایر کارهای حکومتی اسلامی.
متکلمین معتزلی احیاناً کتابهای مستقلاً درباره این اصول پنجگانه نوشته اند مانند کتاب معروف قاضی عبد الجبار معتزلی معاصر صاحب ابن عباد و سید مرتضی علم الهدی، به نام (الأصول الخمسة). البته

عقائد خاص در رابطه با طبیعیات و مسائل اجتماعی سیاسی داشتند که بعنوان مقدمه برای اثبات يك اصل دینی از آن استفاده می کردند.

گویند اول کسی که این عقیده (منزله بین المنزلتین) را ابراز کرد و اصل بن عطاء شاگرد حسن بصری بود.

روزی و اصل در محضر استادش نشسته بود که همین مسأله مورد اختلاف خوارج (که مرتکب کبیره را کافر

مداستند) و مرجئه (که اساس کار را عقیده و ایمان می دانستند و مرتکب کبیره را مؤمن دانسته و ایمان او را

کفاره گناهش می شمردند) را پرسیدند، پیش از اینکه حسن جوابی بدهد و اصل گفت: به عقیده من اهل کبائر فاسقند نه کافر، بعد از جمعیت جدا شد - و به قولی حسن بصری او را اخراج کرد - و کناری گرفت و به

تبلیغ عقیده خود پرداخت. شاگرد و برادر زنش عمرو بن عبید نیز به او ملحق شد. اینجا بود که حسن گفت

(اعتزلنا) یعنی و اصل از ما جدا شد. و به قولی مردم گفتند: (اعتزلا قول الأمة) یعنی و اصل و عمرو بن عبید از قول همه امت جدا شدند و قول سومی اختراع کردند.

ولی بعضی دیگر معتقدند که علت این نامگذاری چیز دیگر است. کلمه معتزله ابتداءً به گروهی گفته شده که در جریان جنگ جمل و صفین روش بی طرفی و کناره گیری را انتخاب کردند، مانند سعد بن ابی

وقاص وزید بن ثابت و عبد الله بن عمر.

بعدها که مسأله کفر و ایمان فاسق به وسیله خوارج مطرح شد و مسلمین دو دسته شدند، گروهی راه سومی انتخاب کردند و آن کناره گیری و بی طرفی بود. یعنی همان روشی که امثال سعد بن ابی وقاص در

سیاست و مسائل حاد اجتماعی زمان خود پیش گرفتند، اینها در يك مسأله فکری پیش گرفتند از اینرو به اینها نیز (معتزله) گفته شد یعنی (بی طرفها) و بعد این نام برای اینها باقی ماند. (اشنائی با علوم اسلامی مبحث کلام: ص ۱۷۱ و ۱۷۰ - ۱۶۶ - ۱۶۰ - ۴ و ۱۵۳).

مکتبهای افراطی و تفریطی، (جبر و تفویض) را در سطح گسترده تری پدید آورد و

سبب کشمکشهای عظیمی در جهان اسلام گردید. به هر صورت، شناخت چگونگی صدور افعال آدمی، از جهات متعددی از جمله جهات ذیل، ضروری می نمود:

۱ - قضاء و قدر و خودشناسی

بی شك (اراده و اختیار) از شئون نفس ماست، هرگاه آدمی را در انجام کارها مختار بدانیم، خود را از دیگر موجودات، برتر خواهیم یافت، زیرا حرکات و سکناات دیگر موجودات، بر اساس طبیعت و غرایز است نه از روی اراده و اختیار، ولی اگر او را در انجام کارها مجبور و آلت بلا اراده عوامل بیرونی دانستیم، در این صورت، آدمی با چوب، سنگ، درخت، حیوانات، فرقی نخواهد داشت. بنابراین، اصل (خودشناسی) ایجاب می کرد که بشر، از دیر باز، به تحقیق درباره اجبار و اختیار اعمال آدمی، به بررسی و تحقیق پردازد و از این رهگذر، گامهای منطقی دیگری درباره خودشناسی بردارد.

۲ - قضاء و قدر و خداشناسی

مسأله جبر و اختیار، از جهتی به توحید و از لحاظی به عدل و از جهتی دیگر به قدرت خداوند ارتباط دارد، زیرا - چنان که بعدا خواهیم دید - اگر (جبر) در اعمال،

درست باشد، عدل الهی، مفهوم نخواهد داشت. و اگر (تفویض) درست باشد، توحید افعالی و عموم قدرت الهی از بین خواهد رفت، زیرا اعمال مردم در صورت تفویض، مخصوص به خود آنها خواهد بود و خداوند هیچ گونه دخالت و تأثیری در آن نخواهد داشت. به علاوه، انسانها در دایره افعال ارادی از خداوند بی نیاز خواهند بود با اینکه می دانیم:

(لا مؤثر في الوجود الا الله - والله على كل شيء قدير (۱) - انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد (۲) - شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط) (۳)

روی این حساب، امور یاد شده ایجاب می کرد که مسلمین در میان صدها مسائل اعتقادی، نگرش خاصی به مسأله (جبر و اختیار) داشته، در این باره تلاش و تدبر بیشتری کرده و کتابهای زیادتری به رشته تحریر در آورند. (۴)

۳ - قضاء و قدر و معاد شناسی

یکی از مهمترین اصول اعتقادی اسلام که ۱۴۰۰ آیه قرآن، درباره آنها نازل شده، مسأله معاد و جهان ابدی است. و بسیار روشن است که این اصل، مبتنی بر آزادی و اختیار آدمی در انجام اعمال است و معنا نخواهد داشت که خداوند، هم مردم را مجبور به انجام اعمال کند و هم آنها را معذب و یا مثاب فرماید!! علی هذا، جا داشت که مسلمین از دیر باز، زیر بنای این اصل اعتقادی را محکم کنند و توضیح دهند که آدمی در انجام کارها مجبور یا مختار و یا به گونه دیگر است.

۴ - قضاء و قدر و حقوق و اخلاق

این مسأله، پیش از همه، ارتباط مستقیم با کار قانونگذاران و دانشمندان علم حقوق و اخلاق دارد، زیرا نخستین چیزی که توجه به آن، در کار قانونگذاری و اخلاق، ضرورت دارد، مسأله اراده و اختیار انسان در انجام کارهاست که اگر آدمی، دارای چنین اراده و اختیاری نباشد، هیچ گونه تکلیفی نخواهد داشت. و نظام حقوقی و اخلاقی از بین خواهد رفت. و روح تلاش و کوشش به سوی يك

(۱) - سوره بقره، آیه ۱۴۸. (۲) - سوره فاطر، آیه ۱۵.

(۳) - سوره آل عمران، آیه ۱۸.

(۴) - در این باره به کتاب الذریعه و کشف الظنون، مراجعه شود.

زندگی بهتر، نابود خواهد شد.
بنابراین، چون شناخت چگونگی صدور عمل از آدمی زیربنای نظام قانونگذاری و اخلاق به شمار می رفته، از این رو، این همه بحث و بررسی درباره مسأله (جبر و اختیار) به عمل آمده و یکی از جنجالتی‌ترین مسائل اعتقادی اسلامی، شمرده شده است.

۵ - قضاء و قدر و شناخت صحیح آیات و روایات از آنجا که آیات و روایات زیادی در این زمینه وارد شده و دواعی سیاسی و فرقه خاصی - چنان که بعداً خواهیم دید - از ظواهر آنها بهره برداریهای نادرست می کردند

از این رو، شناخت صحیح آیات و روایات مربوطه و در نتیجه درک صحیح جهان بینی اسلامی، ایجاب می کرده که دانشمندان اسلامی به این مسأله با دقت بیشتری نگریسته و در این زمینه کار بیشتری نمایند.

جهات یاد شده، به علاوه جلوگیری از انحرافها و سوء استفاده هایی که از اصل اعتقادی یاد شده انجام گرفته و تهمتهایی که از این رهگذر به اسلام راستین زده اند، مسلمین را وادار کرد که از همان سده های اول، در این زمینه به تحقیق و بررسی پردازند تا منطق اسلام راستین را در این زمینه نشان دهند.

مرحوم سید جمال الدین اسد آبادی در این زمینه منویسد: (باید متذکر شد که از جمله سنتهای جاری الهی در آفرینش، آن است که عقائد قلبی و درونی، بر کارهای جسمی و ظاهری، حکومت می کند. در واقع هر کار نیک یا بدی، ناشی از صلاح یا فساد عقیده صاحب آن است! و چه بسا یک عقیده، سرچشمه اندیشه های گوناگونی شود و افکار و اعمال دیگری را به وجود آورد و در نفس، اثر

خود را باقی بگذارد. و چه بسا بعضی از اصول خیر و قواعد کمال، در تعلیم و

تربیت یا تبلیغ شریعت، بر نفس عرضه گردد و مورد اشتباه شنونده قرار گیرد و با صفات ناپسند و معتقدات غلط، درآمیزد و در نتیجه، نفس به پلیدی آن صفات زشت، آلوده شود.

در هر دو صورت است که عقیده خیر و اصل کمال، تغییر شکل می دهد و گاهی نیز در نتیجه اشتباه در فهم، موجب پیدایش افکار فاسدی می گردد و کارهای ناشایستی را موجب می شود که صاحب عقیده صحیح، خود نمی داند که چگونه به آن عقیده فاسد گرویده است. البته کسی که گول ظواهر را می خورد، چنین می پندارد که این اعمال ناروا، ناشی از آن عقیده و قانون صحیح و اصیل بوده است! در نتیجه همین وارونه اندیشیها و سوء درك، اغلب دگرگونیها و تحریفات در بعضی از اصول ادیان به وجود آمده، به طوری که می توان گفت: علت اصلی بیشتر بدعتهایی که در هر دینی پیدا شده همین نکته بوده است. و بسیار دیده شده که این انحرافات و کج رویها و بدعتهایی که به دنبال دارد، سرچشمه فساد و تباهی طبیعت و خصلت افراد و منشأ اعمال ناپسند گردیده تا آنجا که افراد گرفتار و مبتلا به آن را به

نابودی و اضمحلال و سرنوشت نهایی ناگوار، سوق داده است. و همین اشتباه موجب شده که بعضی از مردم ناآگاه و غیر مطلع، دینی از ادیان را مورد حمله قرار دهند و یا به استناد کردارهای ناپسند بعضی از مردم ساده لوح وابسته به يك دين یا عقیده ای، عقاید صحیح و اصیل را هم موهوم قلمداد کنند. از جمله همین موارد، عقیده (قضاء و قدر) است که در آیین اصیل اسلام، یکی از مواد اساسی عقیدتی به شمار می رود. در این مسأله بسیاری از افراد غیر مطلع اروپائی دچار اشتباه شدند، و درباره آن، گمانهای غیر صحیح برده و چنین پنداشته اند که همین عقیده در میان ملتی از ملل عالم، رسوخ پیدا نکرده مگر آنکه همت و قدرت را از دست آنان گرفته است و ناتوانی و سستی را در میان آنان،

پابرجا ساخته است.
این گروه ناآگاه، صفات ناپسندی را به مسلمانان نسبت داده و بر ضد آنها چیزها گفته و نشر داده اند. و سپس علت اصلی آنها را اعتقاد به قضاء و قدر قلمداد کرده و گفته اند:

مسلمانان گروه بیچاره و بسواد هستند که به هر پیشامد، راضی و تسلیم شده و برای پذیرفتن و تحمل هرگونه حادثه ناگواری آماده اند. آنان کنج خانه هایشان را انتخاب نموده و آسوده خفته اند و سرنوشت حیات خود را به دست دیگران سپرده اند!!..

اگر بر گروهی از برادرانشان حادثه ای پیش آید و مصیبتی رخ دهد، هیچ گونه واکنشی از خود نشان نمی دهند و در تسکین آلام و دردهای آنان، گامی بر نمیدارند و برای یاری و کمک آنان نمی شتابند!!

در بین آنان جمعیتها و انجمنهای ملی بزرگ یا کوچک، مخفی یا آشکار، وجود ندارد که هدف آنها، زنده ساختن غیرت و همت، بیدار نمودن، شجاعت و مردانگی، یاری بیچارگان و درماندگان، نگهداری حق مردم ستمدیده از تجاوز زورمداران و تسلط بیگانگان باشد!!.. (۱)

آری این چنین مطالب ناروایی را به مسلمانان نسبت داده و اوضاع اجتماعی آنان را چنین توصیف کرده اند. و سپس چنین پنداشته اند که سرچشمه و منشأ این تباهیها، فقط اعتقاد به (قضاء و قدر) بوده و ناشی از حواله دادن همه این امور به قدرت الهی است!

دشمنان اسلام سپس چنین داوری می کنند که اگر مسلمانان بر این عقیده (قضاء و قدر) خود باقی بمانند، دیگر حسابشان پاك است! و هرگز عزت و احترام،

(۱) - نقل از کتاب قضاء و قدر، سید جمال الدین اسدآبادی.

شوکت و مجد گذشته را به دست نخواهند آورد.. این گروه از اروپائیان چنین گمان کرده اند که بین اعتقاد به قضاء و قدر و اعتقاد به مذهب جبریها که معتقدند انسان در

همه اعمال و افعال خود، مجبور است و از خود صاحب اختیاری نیست، هیچ گونه فرقی وجود ندارد.

ولی باید گفت که این پندارهای دروغ و گمانهای نادرست را دشمنان اسلام ساخته اند و در واقع بر مسلمانان تهمت زده اند، زیرا در دنیای امروز، هیچ مسلمانی اعم از شیعی و سنی و حتی زیدی و اسماعیلی و.. که معتقد به جبر محض بوده و خود را در امور، هیچ کاره و بی اختیار کامل بدانند، وجود خارجی ندارد، بلکه همه این فرقه ها و مذاهب اسلامی، عقیده دارند که يك قسمت از اختیار امور و اعمال آنان به دست خودشان است و همین اختیار و اراده، مناط و ملاك پاداش و کیفر، ثواب و عقاب خواهد بود.

بله در بین مسلمانان، در قرون نخستین، فرقه ای پیدا شدند که آنها را (جبری) می نامیدند. آنان می گفتند که انسان در هر کاری که انجام می دهد، مجبور است و از

خود هیچ گونه اختیار و اراده ای نمی تواند داشته باشد. آنان چنین پنداشتند که بین اینکه انسان، دهان و دندان خود را برای خوردن چیزی به حرکت درآورد با آنکه از شدت سرما بلرزه در آید هیچ فرقی وجود ندارد. ولی باید توجه داشت که اکثریت مسلمانان، عقیده این فرقه را جزء مسائل سفسطی و بی پایه خواندند. و در سایه همین مخالفتها، این فرقه دوامی پیدا نکرد و در اواخر قرن چهارم هجری، هواداران آن به کلی منقرض شده و جز نامی از آنان باقی نماند.

بدون شك، اعتقاد به قضاء و قدر، همانند اعتقاد به جبر نیست و از لوازم و مقتضیات آن نیز، پدید آمدن مطالبی نیست که بعضی از اروپائیان آن را بیان کرده اند.

بلکه عقیده به قضاء و قدر را دلیل قاطع و برهان روشن، ثابت نموده و تأیید می کند و بلکه فطرت و طبیعت نیز انسان را به آن رهنمون می گردد. و برای هر صاحب اندیشه ای، آسان است متوجه شود که هر حادثه و پدیده ای را سبب و عاملی است که مقرون به زمان وقوع آن است. و هیچ کس، در هیچ پدیده ای، جز يك سلسله علل و عوامل نزدیک را نمی تواند ببیند و درك کند، و در واقع گذشته آن را جز پدید آورنده آن، کسی نمی تواند به طور صحیح به دست آورد. و بدون شك، هر يك از علل و عوامل پیشین هر پدیده ای، تأثیر آشکاری در آینده آن دارد، و این يك نظام طبیعی الهی است که بحث مفصل آن در فصلهای آینده خواهد آمد.

البته بعضی از فلاسفه اروپا و دانشمندان سیاسی، ناگزیر از این شده اند که به سلطه و قدرت قضاء و قدر، اعتراف کرده و در اثبات آن هم، سخن به درازا بگویند.

اعتقاد به قضاء و قدر اگر با عقیده زشت جبر، مورد اشتباه قرار نگیرد، موجب پیدایش صفت جرئت و اقدام، شجاعت و راد مردی می گردد و نفوس مردم را بر ثبات و پایداری و تحمل مشکلات و نبرد با سختیها آماده می سازد. خداوند، مسلمانان را به خاطر داشتن این چنین عقیده و ایمانی، تحسین می کند و فضیلت آن را در گفتار حق خود، چنین بیان می نماید:

(الذین قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو

فضل عظيم). (۱)

یعنی: (آنان که وقتی مردم به آنها گفتند: دشمنان بر علیه شما اجتماع کرده اند

(۱) - سوره آل عمران، آیه ۱۷۳.

پس از آنان بترسید، ایمانشان بیشتر شد و گفتند: خداوند پشتمان و بهترین و کیل ماست پس به نعمت و فضلی از جانب خداوند نایل شدند. در آن زمان، هیچ مشکلی متوجه آنان نشد و به دنبال خوشنودی خداوند بودند و خداوند صاحب فضلی عظیم است).

آری از همین اعتقاد به قضاء و قدر بود که مقام مسلمانان تا آنجا بالا رفت که دشمنان از شنیدن نامشان بر خود ملرزیدند، به طوری که بیشتر پیروزی آنان در سایه رعب و هراسی بود که در دل دشمنان ایجاد شده بود و به وسیله همان قدرت روحی، لشکریان دشمن را پیش از آنکه برق شمشیرشان بدرخشد و یا حتی نزدیکشان برسند، شکست داده و فراری می دادند.

(کنتم خیرامة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنکر). (۱)
یعنی: (شما بهترین امتی هستید که برای مردم قیام کرده و امر به معروف و نهی از منکر می کنید).

قم مقدس:

محمد مهدی گرجیان
(۱۳۷۲ هجری شمسی)

(۱) - سوره آل عمران، آیه ۱۱۰.

۱ - اهمیت مسأله قضاء و قدر

یکی از مسائلی که در ادیان آسمانی و به خصوص دین مقدس اسلام در زمینه خداشناسی مطرح شده است و متکلمین و فلاسفه الهی در بحث الهیات (ذات و صفات و افعال) به تبیین آن چه از دیدگاه عقل و چه از دیدگاه نقل پرداخته اند، مسأله قضاء و قدر است که حقیقتاً از پیچیده ترین و غامض ترین مسائل الهیات به شمار می رود. محور اصلی غموض آن را رابطه آن با اختیار انسان در فعالیت‌های اختیاریش تشکیل می دهد، یعنی چگونه می توان از يك سوی به قضاء و قدر الهی معتقد شد و از سوی دیگر، اراده و آزادی انسان و نقش آن را در تعیین سرنوشت خودش پذیرفت.

به تعبیر دیگر: این مسأله همیشه توجه بشر را به خود جلب می کرده است که آیا جریان کارهای جهان، طبق يك برنامه و طرح قبلی غیر قابل تخلف صورت می گیرد و قدرتی نامرئی ولی بی نهایت مقتدر به نام سرنوشت و قضاء و قدر بر جمیع وقایع عالم حکمرانی می کند و آنچه در زمان حاضر در حال صورت گرفتن است و یا در آینده صورت خواهد گرفت، در گذشته معین، قطعی و حتمی شده است و انسان، مقهور و مجبور به دنیا می آید و در دنیا زیست می کند و از دنیا می رود؟ یا اصلاً و ابداً

چنین چیزی وجود ندارد. اصلاً کارهای این جهان و از جمله افعال انسان، با طرح و

برنامه قاطع و غیر قابل تخلف، صورت نمی گیرد. و بنابراین، بر انسان هیچ گونه جبر

سرنوشت و قضاء و قدر حکومت نمی کند و انسان از حریت و آزادی و تسلط کامل

بر مقدرات خویش برخوردار است، یا اینکه فرض سومی در کار است و آن اینکه: سرنوشت و قضاء و قدر در نهایت اقتدار و غیر قابل تخلف، بر سراسر وقایع و حوادث جهان، حکمرانی می کند و نفوذش بر سراسر هستی، بدون استثنا گسترده است، اما در عین حال این نفوذ غیر قابل تخلف و مقاومت ناپذیر، کوچکترین لطمه ای به حریت و آزادی بشر نمی زند، اگر چنین است چگونه می توان آن را توجیه کرد و توضیح داد؟

اینجاست که بعضی، عنصر محول قضاء و قدر الهی را نسبت به افعال اختیاری انسان پذیرفته اند ولی اختیار حقیقی انسان را نفی کرده اند و برخی دیگر دایره قضاء و قدر را به امور غیر اختیاری، محدود کرده اند و افعال اختیاری انسان را خارج از محدوده قضاء و قدر شمرده اند. و گروه سومی در مقام جمع بین شمول قضاء و قدر

نسبت به افعال اختیاری انسان و اثبات اختیار و انتخاب وی در تعیین سرنوشت خویش، بر آمده اند و نظریه های گوناگونی را ابراز داشته اند. باید توجه داشت که این مسأله هر چند به اصطلاح يك مسأله متافیزیکی است و به فلسفه کلی و ما بعد الطبیعه مربوط است ولی از دو نظر شایستگی دارد که این مسأله الهی و فلسفی، در ردیف مسائل علمی و اجتماعی نیز قرار گیرد. یکی از این نظر که طرز تفکری که شخص در این مسأله پیدا می کند، در زندگی عملی و روش اجتماعی و کیفیت برخورد در مقابله او با حوادث مؤثر است. بدیهی است که روحیه و روش کسی که معتقد است انسان موجودی است دست بسته و تأثیری در سرنوشت خویش ندارد، با کسی که خود را حاکم بر سرنوشت خویش می داند و معتقد است که حر و آزاد آفریده شده است، بسیار متفاوت است. در صورتی که بسیاری از مسائل فلسفی این گونه نمی باشند و در روحیه و عمل و روش

زندگی انسان، اثر فاحش ندارند از قبیل حدوث و قدم زمانی عالم، تناهی و عدم تناهی ابعاد عالم، مسأله عینیت ذات و صفات واجب الوجود، مسأله امتناع صدور کثیر از واحد و..

دیگر از این جهت که مسأله سرنوشت و قضاء و قدر، هر چند يك مسأله غامض فلسفی است و بالنتیجه جز خواص، توان پیدا کردن راه حل آن را ندارد اما در عین حال این مسأله، ذهن همه کسانی که في الجملة توانایی اندیشیدن و تفکر کردن در مسائل را دارند به خود مشغول می کند، یعنی يك مسأله عمومی و فراگیر است. و هر کس برای پیدا کردن پاسخ و راه حل آن، سخت اظهار علاقه می کند، زیرا هر کس طبعاً علاقه مند است بداند آیا يك سرنوشت محتوم و مقطوعی که تخلف از آن امکان پذیر نیست، مسیر زندگانی او را تعیین می کند و از خود در این مسیر و راهی که طی می کند اختیاری ندارد؟ مانند پر کاهی است در کف تند بادی؟ یا چنین

سرنوشتی در کار نیست و او خود می تواند مسیر زندگانی خویش را تعیین کند؟ بنابراین، از این دیدگاه نیز این مسأله تفاوت روشنی با بسیاری از مسائل فلسفه دارد، چون اکثر مسائل فلسفه هم چنان که از نظر یافتن راه حل، جنبه خصوصی دارند، از جنبه توجه اذهان به جستجو برای یافتن راه حل نیز دارای جنبه خصوصی است. از این نظر این مسأله (سرنوشت و قضاء و قدر) را می توان در ردیف مسائل عملی و عمومی و اجتماعی نیز طرح کرد.

در قدیم، کمتر از جنبه عملی و اجتماعی به این مسأله توجه می شد و بیشتر از جنبه نظری و فلسفی و کلامی این مسأله طرح و عنوان می شد ولی دانشمندان امروز بیشتر به جنبه اجتماعی و عملی آن اهمیت می دهند و از زاویه تأثیر این مسأله در طرز تفکر اقوام و ملل و عظمت و انحطاط آنها به آن منگردند تا آنجا که برخی از منتقدین اسلام، بزرگترین علت انحطاط مسلمین را اعتقاد به قضاء و قدر و سرنوشت قبلی ذکر کرده اند.

برخی از مستشرقین در بررسی عوامل انحطاط مسلمین، از جمله به تعلیمات و محتویات دین اسلام نظر می کنند به مسائلی همچون قضاء و قدر، شفاعت، تقیه، انتظار فرج، زهد، رضا و تسلیم، صبر، آخرت گرایی و پرهیز از دنیاگرایی اشاره می کنند و این را به عنوان تعلیماتی که انحطاط مسلمین از آنها ناشی شده است، مطرح می کنند.

اینجا طبعاً این سؤال مطرح می شود که اگر اعتقاد به این امور از جمله اعتقاد به قضاء و قدر، سبب رکود و انحطاط فرد و یا اجتماع می شود، پس چرا مسلمانان صدر اسلام این طور نبوده اند؟ آیا می توان گفت آنها به این امر عقیده نداشته اند؟ آیا

مسألة قضاء و قدر، جزء تعلیمات اولیه اسلام نبود و بعد در عالم اسلام وارد شد؟ هم چنان که بعضی از مورخین اروپائی گفته اند؟ و یا اینکه حقیقتاً اعتقاد به قضاء و قدر، امری است که از متن اسلام سرچشمه می گیرد، اما اعتقاد آنها با این امور به گونه ای نبوده است که باعث انحطاط و عقب ماندگی شود؟ حقیقت این است که اعتقاد مسلمانان صدر اسلام به گونه ای نبوده است که به عنوان يك نیروی باز دارنده و ارتجاعی قلمداد شود بلکه به کلی باعث رشد و تعالی و واقع بینی بیشتر آنها بوده است؟

از آنچه گذشت روشن شد که مسألة قضاء و قدر و جبر و اختیار هم يك مسألة کلامی و فلسفی است و هم يك مسألة عملی و اجتماعی و هم در ردیف مسائل و مباحثی است که مورد طعن و بدگویی مخالفین اسلام قرار گرفته است. از این جهت

طرح و بررسی این بحث، بسیار ضروری و جدی است و باید نظریه صحیح را هم از دیدگاه آیات و روایات و هم از دیدگاه عقل و منطق، روشن کرد.

۲ - تاریخچه بحث قضاء و قدر در میان مسلمین
می دانیم که بحثهای کلاسیک آنچنان که از تواریخ استفاده می شود، از نیمه اول
قرن اول هجری آغاز شد در میان بحثهای کلامی، ظاهراً از همه قدیمی تر مسأله
قضاء و قدر و بحث جبر و اختیار است. طرح این مسأله در میان مسلمین آن هم در
صدر اسلام، يك امر طبیعی بود زیرا:

اولاً: این مسأله چون با سرنوشت انسانها مربوط است، مورد علاقه هر انسانی
است که به بلوغ فکری رسیده است، شاید انسانی یافت نشود که اندک مایه تفکر
علمی و فلسفی در او باشد و این مسأله برایش طرح نشده باشد، چنان که جامعه ای
یافت نمی شود که وارد مرحله ای از مراحل تفکر شده باشد و این مسأله را برای
خود طرح نکرده باشد. جامعه اسلامی هم که به علل بسیاری زود و سریع وارد
مرحله تفکر علمی شد، خواه ناخواه در ردیف اولین مسائلی که برایش مطرح شد،
همین مسأله قضاء و قدر و جبر و اختیار بوده است.

ثانیاً: در قرآن مجید و کلمات رسول الله (ص) سخنان و مطالب زیادی در این
رابطه مطرح شده است که محرك اندیشه ها در این مسأله اساسی است به طور
مکرر و صریح، در آیات و روایات، مسأله سرنوشت و قضاء و قدر را تأیید کرده،

چنان که در آیات و روایات فراوان به همین صراحت، مسأله اختیار و آزادی انسان، مطرح شده است.

به طور کلی، می توان گفت فلسفه اسلامی، فوق العاده تحت تأثیر مآثر اسلامی است و این تأثیر بر خلاف ادعای مستشرقان به این صورت نیست که عقاید مذهبی اسلامی چیزی را بر حکمت اسلامی، تحمیل کرده باشد، بلکه الهام بخش فلسفه اسلامی شده است، یعنی فلسفه و حکمت اسلامی در عین حال که آزادی خود را حفظ کرده و صرفاً در چهارچوب براهین عقلی، طی طریق کرده است، از کتاب و سنت، الهامات ذیقیمتی گرفته است. و همین الهامات سبب شده است که میان الهیات اسلامی و الهیات غیر اسلامی - اعم از یونانی و مسیحی و یهودی و غیره - تفاوتی از زمین تا آسمان پیدا شده باشد.

علی هذا دلیلی ندارد که ما در جستجوی منشأ دیگری برای طرح این مسأله در جهان اسلام باشیم. مستشرقین معمولاً برای اینکه اصالت علوم و معارف اسلامی را نفی کنند کوشش دارند به هر نحو هست، برای همه علوم که در میان مسلمین پدید آمده ریشه ای از خارج از دنیای اسلام، خصوصاً از دنیای مسیحیت بیابند. از این رو کوشش دارند به هر نحو هست، ریشه اصلی علم کلام را از خارج بدانند، هم چنان که نظیر این کار را در مورد علم نحو و عروض و عرفان اسلامی و غیره کرده اند.

بعضی از مورخین اروپائی را عقیده بر این است که مسأله سرنوشت و جبر و اختیار بعدها در میان متکلمین اسلامی مطرح شد و در اسلام سخنی از این مطالب نیست نه از جبر و نه از اختیار، اما بعضی دیگر در سخنان چنین وانمود می کنند که فکر اشاعره مبنی بر جبر و عدم اختیار و آزادی بشر، همان چیزی است که اسلام تعلیم داده است، اما معتزله زیر بار این حرف اسلام مانند بسیاری از حرفهای دیگر

اسلام - که با عقل و منطق منطبق نمی شد - نرفتند و مسأله اختیار و آزادی بشر را معتزله برای اولین بار در میان مسلمین عنوان کرده اند! تازه معتزله نیز این فکر را از پیش خود ابداع نکرده اند بلکه در اثر معاشرت و مجاورت با ملل دیگر و مخصوصاً مسیحیان، متوجه این فکر بکر عالی شدند.

ادوارد براون می گوید: (فن کرمر، معتقد است فکر آزادی اراده را معبد الجحنی به تقلید و تبعیت از يك ایرانی، موسوم به سنبویه، در پایان قرن هفتم میلادی در دمشق ترویج می کرد). (۱)

و در جای دیگر می گوید: (به نظر فن کرمر، محل تکوین و تکامل معتقدات این قوم، دمشق بوده و تحت نفوذ متألّهین بیزانس، علی الخصوص (یحیی دمشقی) و مرید او (ثیود) و (رابومزه) بوده است (۲)).

معلوم می شود به نظر فن کرمر، آن ایرانی هم که به عقیده او ابتدائاً فکر آزادی و اختیار را به معبد جحنی تلقین کرد، از فیوضات متألّهین مسیحی رومی بهره مند شده است. اگر این چنین است پس برای بحث در مسائل توحید و معاد و بلکه نماز و روزه هم باید این چنین ریشه تاریخی جستجو کنیم. و به هر علت، اینکه مسلمین متوجه بحث در توحید، معاد، نماز و روزه شدند، سوابقی است که این مباحث در حوزه های مسیحی داشته است!

حقیقت این است که مستشرقین، نه صلاحیت تحقیق در عقاید و افکار اسلامی را دارا می باشند و نه غالباً حسن نیت آن را. (۳)
از آن موقعی که مسأله قضاء و قدر و جبر و اختیار در بین مسلمین مطرح شد،

(۱) - تاریخ ادبیات ایران، تألیف ادوارد براون، ج ۱، ص ۴۱۳.

(۲) - همان مدرک، ص ۴۱۲.

(۳) - انسان و سرنوشت، ص ۱۱۰ - ۱۱۳، کتاب عدل الهی، ص ۱۳ و ۱۴

عقاید مختلف، باعث صف بندیها، کشمکشها و پیدایش فرقه ها و گروه هایی در جهان اسلام گردید. پیدایش عقاید گوناگون و فرقه های مختلف بر مبنای آن عقاید، در طول این چهارده قرن، آثار شگرفی در جهان اسلام داشته است.

۳ - مفهوم قضاء و قدر لغة و اصطلاحاً

واژه قضاء

کلمه (قضاء) به حسب اصل لغت، همانطور که راغب در مفردات القرآن می گوید، به معنی فیصله دادن است، خواه فعلی باشد و خواه قولی، خواه به خداوند نسبت داده شود و یا به غیر خداوند.

به تعبیر دیگر: واژه قضاء به معنای گذراندن و به پایان رساندن و یکسره کردن است و نیز به معنای داوری کردن (که نوعی یکسره کردن اعتباری است) به کار می رود. قاضی را از این جهت قاضی گویند که میان متخاصمین، حکم و داوری می کند.

لذا کلمه (قضاء) در مورد (حکم) زیاد استعمال می شود همانطور که گفته شد، ظاهراً این بدان جهت است که حکم، پایان دهنده و قطع کننده يك جریان است. کلمه قضاء مرادف با حکم نیست، زیرا در مواردی به کار برده می شود که استعمال کلمه حکم در آن مورد به هیچ وجه صحیح نیست مثل (ففضاهن سبع سموات) (۱) و یا (فاذا قضیتم مناسککم) (۲) و یا (قضی الامر) (۳) در همه این موارد، مفهوم

(۱) - سوره فصلت، آیه ۱۲. (۲) - سوره بقره، آیه ۲۰۰.

(۳) - سوره یوسف، آیه ۴۱.

فیصله دادن، پایان بخشیدن و قطعی کردن را می دهد، ولی صحیح نیست که در این موارد به جای کلمه قضاء، کلمه حکم به کار برده شود. البته بسیاری از موارد نیز وجود دارد که صحیح است به جای این کلمه، کلمه حکم به کار برده شود و آنها مواردی است که حکم تشریحی یا تکوینی، سبب فیصله دادن و قطعی شدن يك چیز شده است مثل: (والله یقضی بالحق والذین یدعون من دونه لایقضون بشئ) (۱) و یا: (وکان امرا مقضیا) (۲) واژه قدر

واژه (قدر و تقدیر) به معنای اندازه و اندازه گیری و چیزی را با اندازه معینی ساختن، استعمال می شود. موارد استعمال این کلمه، همین مفهوم را می رساند مثل: (کل شیء خلقناه به قدر) (۳) علی هذا، کلمه تقدیر به معنای اندازه گیری و یا تعیین و تشخیص اندازه يك شیء است در تجرید و شروح آن در مبحث افعال باری، ادعا شده است که هر يك از قضاء و قدر به سه معنا اطلاق شده است.

الف - خلق

ب - الزام و ایجاب

ج - اعلام.

ولی به نظر می رسد که این مطلب صحیح نیست. همه مواردی که ادعا شده است که به معنای خلق یا اعلام استعمال شده است، همان مفهوم فیصله دادن و قطعی کردن را می دهد. ادعای اینکه این کلمه، مفهوم خلق یا اعلام دارد، از باب اشتباه مفهوم با مصداق است و یا نوعی تأویل و توجیه کلامی است. متکلمین

(۱) - سوره غافر، آیه ۲۰. (۲) - سوره مریم، آیه ۲۱.

(۳) - سوره قمر، آیه ۴۹.

معمولا هنگامی که با تعبیری در قرآن مواجه می شوند که با اصول مسلم خودشان جور نمی آید، دست به توجیه و تأویل می زنند، گرچه لزومی ندارد در این باره زیاد بحث کنیم.

بنابراین، معنای قضاء الهی درباره حوادث جهان این است که این حوادث از ناحیه ذات حق، قطعیت و حتمیت یافته اند، حکم قطعی حق درباره آنها چنین و یا چنان است. و معنای تقدیر الهی این است که اشیاء اندازه خود را از آن ناحیه کسب کرده اند و چون خداوند فاعل بالعلم و بالمشیة و بالاراده است، بازگشت قضاء و قدر به علم و به اراده و مشیت الهیه است.

صاحب مواقف - که از مشاهیر متکلمین است - درباره معنا و مفهوم قضاء و قدر می گوید: (قضاء الهی از نظر اشاعره عبارت است از اراده ازلی حق که به وجود اشیاء در ظرف خود تعلق گرفته است. و قدر الهی عبارت است از ایجاد اشیاء به وجه خاص و اندازه معین از نظر ذات و صفات.

گاهی قضاء و قدر به صورت مترادفین به معنای (سرنوشت) به کار می رود. و گویا نکته استفاده از واژه نوشتن در ترجمه آنها این است که بر حسب تعالیم دینی، قضاء و قدر موجودات، در کتاب و لوحی نوشته شده است. با توجه به اختلاف معنای لغوی قضاء و قدر می توان مرتبه قدر را قبل از مرتبه قضاء دانست، زیرا تا اندازه چیزی تعیین نشود، نوبت به اتمام آن نمی رسد. و این نکته ای است که در بسیاری از روایات شریفه، بر آن اشاره شده است.

جمعی از عوام در تفسیر این دو کلمه چنین پنداشته اند: سرنوشت هر يك از روز نخست بدون اطلاع و حضور او از طرف خداوند تعیین شده و بنابراین، هر کسی با سرنوشت معینی از مادر متولد می شود که قابل دگرگونی نیست. هر انسانی نصیب و قسمتی دارد که ناچار باید به آن برسد چه

بخواهد. چه نخواهد و کوششها و تلاشها برای تغییر سرنوشت و نصیب و قسمت و قضاء و قدر. بیهوده و مبارزه با مشیت الهی است.

اگر قضاء و قدر را چنین تفسیر کنیم، جنبه تخدیری آن قابل انکار نیست، زیرا چنین تفسیری به ما می گوید: اگر يك روز کسانی مانند بنی امیه و یا بنی عباس و یا ارتش مغول بر ما چیره شدند و به ما حمله کردند، باید تسلیم باشیم که قضاء و قدر الهی است!

و بررسی منابع نشان می دهد که چنان تفسیری بشدت از طرف اسلام محکوم شده است و قبول و پذیرش آن، تمام مفاهیم مسلم اسلامی از قبیل: تکلیف، جهاد، سعی و کوشش، استقامت و پاداش، کیفر و بهشت، دوزخ و سؤال، حساب و.. را به هم می ریزد، و مفهومی برای آنها باقی نمی گذارد.

گذشته از مفاسد عملی، اجتماعی و اعتقادی که این نظریه دارد، منطقا محکوم و مردود است، زیرا از نظر براهین عقلی و فلسفی - چنان که توضیح آن خواهد آمد

-
تردیدی در بطلان این نظریه نیست. نظام اسباب و مسببات و رابطه علی و معلولی بین حوادث، غیر قابل انکار است، نه تنها علوم طبیعی و مشاهدات حسی و تجربی بر نظام اسباب و مسببات، دلالت می کند، در فلسفه الهی، متقن ترین براهین، بر این مطلب اقامه شده است. افزون بر این، قرآن کریم نیز اصل علیت عمومی و نظام اسباب و مسببات را تأیید کرده است که در فصلهای آینده ذکر آن به میان خواهد آمد.

بدون تردید، معتقدان به این تفسیر، همانند اشاعره، گویا افرادی می باشند که روح و اراده آنها مبتلی به فلج شده است، این عقیده که دست تطاول زورگویان را درازتر و دست انتقام و دادخواهی مظلومان را بسته تر می کند، آن فردی که مقامی را

غصب کرده و یا مال و ثروت عمومی را ضبط نموده است، دم از موهبتهای الهی

می زند و به عنوان اینکه هر چه به هر کس داده می شود، خدا دادی است و خداست که به منعم، دریا دریا نعمت، و به مفلس، کشتی کشتی محنت، ارزانی فرموده است، بهترین سند برای حقانیت و مشروعیت آنچه تصاحب کرده ارائه می دهد.

و آن که از مواهب الهی محروم مانده به خود حق نمی دهد که اعتراض کند، زیرا فکر می کند اعتراض، اعتراض به قسمت و تقدیر الهی است و در مقابل قسمت و تقدیر الهی، باید صابر بود، باید راضی و شاکر بود. ظالم و ستمگر از اعمال جابرانه خود به بهانه سرنوشت و قضاء و قدر، رفع مسئولیت می کند، زیرا او دست حق است و دست حق سزاوار طعن نیست. و به همین دلیل، مظلوم و ستمکش نیز آنچه از دست ستمگر می کشد، تحمل می کند، زیرا فکر می کند آنچه بر او وارد می شود، مستقیماً و بلاواسطه از طرف خداست. و با خود می گوید: مبارزه با ظلم و ستمگری هم بیهوده است، زیرا پنجه در پنجه قضاء افکندن است و هم ضد اخلاق می باشد، چون منافی مقام رضا و تسلیم است.

معتقد به جبر چون رابطه سببی و مسببی را در اشیاء - آن طور که گفته شد - بویژه در میان انسان و اعمال و شخصیت روحی و اخلاقی او از يك طرف، و میان آینده سعادت بار یا شقاوت بار او از سوی دیگر، منکر است، هرگز در فکر تقویت شخصیت و اصلاح اخلاق و کنترل اعمال خود نمی افتد و همه چیز را حواله به تقدیر می کند. این چنین اعتقاد منحطی، عامل اجتناب هر گروهی از کلمه (قدری) بود آنجا که از رسول خدا (صلی الله علیه وآله) حدیثی بدین مضمون روایت شده: (القدرية مجوس هذه الامة) یعنی قدریها مجوس این امتند، جبریون می گفتند مقصود از کلمه قدری منکرین تقدیر الهی می باشند مخالفانشان می گفتند: مقصود از کلمه قدری، کسانی هستند که همه چیز حتی اعمال بشر را معلول قضاء و قدر

می دانند.

شاید علت اینکه این حدیث بر منکرین تقدیر بیشتر چسبید، یکی رواج و شیوع مکتب اشعری و در اقلیت قرار گرفتن مخالفین اشعریه بود، و دلیل دیگر، تشبیه نمودن رسول خدا قدریه را به مجوس می باشد، زیرا آنچه از مجوس، معروف می باشد این است که تقدیر الهی را محدود می کردند، به آنچه به اصطلاح خیر می نامیدند، و اما شرور را خارج از تقدیر الهی می دانستند و مدعی بودند که عامل اصلی شر (اهریمن) است. و یا علت اجتناب از انتساب به قدری، روایاتی است که از امیر مؤمنان (علیه السلام) صادر شده است، از آن جمله در حکمت حکیمانانه نهج البلاغه است که آمده است: و سئل عن القدر فقال (علیه السلام): (طریق مظلّم فلا تسلكوه و بحر عمیق فلا تلجوه، و سر الله فلا تتكلفوه) (۱).

(راهی است تاریک، در آن گام نزنید، دریایی است ژرف، در آن پا ننهید، سر خداست در آن چنگ نیندازید).

ابن ابی الحدید معتزلی در ذیل حکمت یاد شده، آورده است: (والمراد نهی المستضعفین عن الخوض فی ارادة الكائنات و فی خلق اعمال العباد فانه ربما افضى بهم القول بالجبر لما فی ذلك من الغموض و ذلك ان العامی اذا سمع قول القائل کیف يجوز ان يقع فی عالمه ما یكرهه، و کیف يجوز ان تغلب ارادة المخلوق ارادة الخالق؟! و یقول ایضا اذا علم فی القدم ان زیدا یكفر فكیف لزید ان لا یكفر وهل یمكن يقع خلاف ما علمه الله تعالی فی القدم اشتبه علیه الامر و صار شبهة فی نفسه و قوی فی ظنه مذهب المجبره فنهی (علیه السلام) هؤلاء عن الخوض فی هذا النحو من البحث، و لم ینه غیرهم من ذوی العقول الكاملة - انتهى) (۲).

یعنی: (نهی آن حضرت متوجه مستضعفین فکری در رابطه با تفکر در کائنات

(۱) - حکمت ۲۷۶ شرح نهج البلاغه میرزا حبیب الله خویی، ج ۲۱، ص ۳۷۵.

(۲) - شرح ابن ابی الحدید، ج ۱۹، ص ۱۸۱.

و کیفیت صدور افعال انسان می باشد، زیرا تعمق مستضعفین فکری در اموری که فکرشان قصور دارد، منجر به جبر می شود، زیرا عامی هنگامی که بشنود که کسی می گوید: چطور ممکن است در این عالم چیزی اتفاق بیافتد که هیچ گونه تمایلی به آن نداشت و چطور می شود که اراده مخلوق برگشت به اراده خالق کند. و

همچنین

بگوید: هنگامی که در لوح نوشته شده و در علم الهی نهفته بود که (زید) کافر می شود، پس چگونه زید می تواند از بند کفر رهایی یابد و آیا ممکن است خلاف علم الهی که در لوح نقش بسته است، تحقق یابد. و سخنانی از این قبیل، عامل می شود که امر بر او مشتبه شود و شبهه ای در نفس او ایجاد شده گمان او را نسبت به

صحت مذهب جبریه، استحکام بخشد. برای همین مسائل بود که حضرت امیر (علیه السلام) ایشان را از تعمق در این گونه مباحث، نهی نمود اما اندیشمندان و فرزندگان، مورد نهی آن حضرت واقع نشده اند).

۴ - تبیین فلسفی بحث قضاء و قدر و نظرات پیرامون آن
به طور کلی درباره حوادثی که در جهان واقع می شود، می توان سه گونه نظر داد:
اول اینکه: بگوییم: حوادث، با گذشته خویش هیچ گونه ارتباطی ندارند، هر
حادثه در هر زمان که واقع می شود مربوط و مدیون اموری که بر او تقدم دارند (چه
تقدم زمانی و چه تقدم غیر زمانی) نیست، نه اصل وجود او به امور قبلی مربوط و
متکی است و نه خصوصیات و شکل و مختصات زمانی و مکانی و اندازه و حدود
او مربوط به گذشته است و در گذشته تعیین شده است. البته با این فرض،
سرنوشت معنا ندارد. سرنوشت هیچ موجودی قبلا، یعنی در مرتبه وجود يك
موجود دیگر، تعیین نمی شود، زیرا رابطه وجودی میان آنها نیست. مطابق این
نظر، باید اصل علیت را یکسره انکار کنیم و حوادث را با گزاف و اتفاق، توجیه
کنیم.

اصل علیت عمومی و پیوند ضروری و قطعی حوادث با يك دیگر و این که
هر حادثه ای تحتم و قطعیت و همچنین تقدر و خصوصیات وجودی خود را از امری
یا امری مقدم بر خود گرفته است، امری است مسلم و غیر قابل انکار. اصل علیت
و اصل ضرورت علی و معلولی و اصل سنخیت علی و معلولی را از اصول متعارفه

همه علوم بشری باید شمرد. دوم اینکه: برای هر حادثه، علتی قائل شویم، اما نظام اسباب و مسببات و اینکه هر علتی، معلولی خاص ایجاد می کند و هر معلولی از علت معین، امکان صدور دارد را منکر شویم و چنین پنداریم که در همه عالم و جهان هستی، يك علت و يك فاعل بیشتر وجود ندارد و آن ذات حق است در این صورت، باید فاعلیت را منحصر در حق سبحانه دانست، یعنی چنین پنداریم که همه حوادث و موجودات، مستقیما و بلاواسطه از او صادر می شوند و اراده خدا به هر حادثه ای مستقیما و جداگانه، تعلق می گیرد و چنین فرض کنیم که قضاء الهی، یعنی علم و اراده حق به وجود هر موجودی، مستقل است از هر علم دیگر و قضاء دیگر، در این صورت باید قبول کنیم که عاملی غیر از خدا وجود ندارد، علم حق در ازل تعلق گرفته که فلان حادثه در فلان وقت، وجود پیدا کند و قهرا آن حادثه در آن وقت وجود پیدا می کند، افعال و اعمال بشر نیز یکی از آن حوادث است. این افعال و اعمال را مستقیما و بلاواسطه قضاء و قدر، یعنی علم و اراده الهی به وجود می آورد و اما خود بشر و قوه و نیروی او، دخالتی در کار ندارند. اینها صرفا يك پرده ظاهری

و يك نمایش پنداری است.

این نظریه، همان مفهوم جبر و سرنوشت جبری و اعتقادی است که اگر در فرد و یا قومی پیدا شود، زندگی آنها را تباه می کند. این نظر، گذشته از مفساد عملی و اجتماعی که دارد، منطقا و عقلا محکوم و مردود است، زیرا از نظر براهین عقلی و فلسفی تردیدی در بطلان این نظریه نیست. نظام اسباب و مسببات و رابطه علی و معلولی بین حوادث، غیر قابل انکار است، نه تنها علوم طبیعی و مشاهدات حسی و تجربی بر نظام اسباب و مسببات دلالت دارند، بلکه در فلسفه الهی، متقن ترین براهین بر این مطلب اقامه شده است. به علاوه قرآن کریم نیز اصل علیت عمومی و

نظام اسباب و مسببات را تأیید کرده است.

سوم اینکه: اصل علیت و نظام اسباب و مسببات بر جهان و جمیع حوادث جهان حکم فرماست، هر حادثی ضرورت و قطعیت وجود خود را و همچنین شکل و خصوصیت زمانی و مکانی و سایر خصوصیات وجودی خود را از علل متقدمه خود، کسب کرده است و يك پیوند ناگسستنی بین گذشته و حال و استقبال، میان هر موجودی و علل متقدمه او هست.

بنابراین نظر، سرنوشت هر موجودی به دست موجودی دیگر است که علت اوست. و آن علت است که وجود این موجود را ایجاب کرده و به او ضرورت و حتمیت داده است. و هم آن علت است که خصوصیات وجودی او را ایجاب کرده است و آن علت نیز به نوبه خود، معلول علت دیگری است و همینطور..

پس لازمه قبول اصل علیت عمومی، پذیرفتن این نکته است که هر حادثه ای، ضرورت، قطعیت و همچنین خصوصیت، اندازه و کیفیت خود را از علت خود می گیرد. در این جهت، فرق نمی کند که ما الهی مسلک باشیم و به علت العللی که اصل همه ایجابها (قضاءها) و اصل همه تعینها (قدرها) هست، معتقد باشیم یا نباشیم و چنین علت العللی را نپذیریم.

اعتقاد به (قضاء و قدر) ناشی از اعتقاد به اصل علیت عمومی در جهان است، بر اساس اعتقاد به این اصل، در عالم، هر پدیده ای علت و اندازه ای دارد و چیزی بدون علت و بدون اندازه گیری معین، به وجود نمی آید.

فرض کنید سنگی پرتاب می کنیم و شیشه ای مشکند، شکستن شیشه، يك حادثه است و حتما علتی دارد که آن را ایجاب می کند. و نیز مسلما میزان شکستگی و اندازه و حدود آن، بستگی به کوچکی و بزرگی سنگ و قوت و فشار دست و نزدیکی و دوری فاصله و غیر اینها دارد.

مرحوم (علامه طباطبائي) در كتاب نهاية الحكمة اين گونه مي فرمايد:
(و اما القضاء فهو بمفهومه المعروف، جعل النسبة التي بين موضوع و محموله
ضرورية موجبة.. وبالجملة قضاء القاضى ايجابه الأمر ايجابا علميا يتبعه ايجابه
الخارجى
اعتبارا.

و اذا اخذ هذا المعنى حقيقيا بالتحليل غير اعتبارى، انطبق على الوجوب الذى يتلبس
به الموجودات الممكنة من حيث نسبتها الى عللها التامة. فأن الشئ مالم يجب لم
يوجدو هذا

الوجوب الغيرى من حيث نسبتته الى العلة التامة ايجاب ولاشئ في سلسلة الوجود
الأمكاني الا وهو واجب موجب بالغير والعلل تنتهى الى الواجب بالذات فهو العلة
الموجبة لها ولمعلولاتها. و اذا كانت الموجودات الممكنة بما لها من النظام الأحسن
في مرتبة

وجوداتها العينية علما فعليا للواجب تعالى فما فيها من الأيجاب قضاء منه تعالى..
واما القدر فهو ما يلحق الشئ من كمية او حد في صفاته وآثاره، والتقدير تعيين
ما يلحقه من الصفات والاثار تعيينا علميا يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب و
الأدوات الموجودة.. فالتقدير بالنسبة الى الشئ المقدر كالثالب الذى يقرب به الشئ
فيحد

به الشئ بحد او حدود لا يتعداها.

و اذا اخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقيا انطبق على الحدود التى تلحق الموجودات المادية
من ناحية عللها الناقصة بما لها من الصور العلميه في النشأة التى فوقها، فأن لكل واحدة
من العلل الناقصة بما فيها من الحثيات المختلفه اثرا في المعلول يخص اطلاقه في
صفته و

اثره فأذا تم التخصيص بتمام العلة التامة حصل له التعين والتشخص بالوجود الذى
تقتضيه العلة التامة.

فلانسان مثلا خاصة الرؤية لكن لا بكل وجوده بل من طريق بدنه ولا ببدنه كله بل
بعضو منه مستقر في وجهه فلايرى الا ما يواجهه ولا كل ما يواجهه، بل الجسم. ولا
كل

جسم، بل الكثيف من الأجسام ذاللون ولانفس الجسم بل سطحه ولا كل سطوحه بل

السطح المحاذی ولا فی کل وضع ولا فی کل حال ولا فی کل مکان ولا فی کل
زمان فلئن

احصیت الشرائط الحافة حول رؤية واحدة شخصية ألفت جما غفیرا لایحیط به
الأحصاء

وماهی الا حدود الحقها بها العلل الناقصة التي تحد الرؤية المذكورة بما تضع فیها من
اثر و

منها ما یمنعه الموانع من التأثير.. (۱)

یعنی: (اما قضاء) به معنای معروف خودش، عبارت است از قراردادان
نسبت، بین موضوع و محمول به صورت ایجابی.. خلاصه اینکه: (قضاء قاضی)
عبارت است از ایجاب قاضی امری را به صورت ایجاب علمی، به صورتی که
ایجاب خارجی نیر به اعتبار عقلی، تابع آن می باشد.
و این معنای اعتباری اگر بخواهد با تحلیل عقلی، معنای حقیقی غیر اعتباری را
به خود بگیرد، معنای قضاء، منطبق بر وجوب می گردد، وجوبی که موجودات
ممکن از لحاظ نسبت آنها به علل تا مشان، متلبس به آن وجوب می گردند، زیرا يك
شیء تا واجب نشده باشد، موجود نمی گردد (الشیء ما لم یجب لم یوجد) و این
وجود غیری، از جهت استناد آن به علت تامه ایجاب می باشد و در سلسله وجود
امکانی شیء خاصی نیست جز اینکه آن شیء، واجب با ایجاب غیر می باشد،
و علل شیء همین طور ادامه پیدا کرده به واجب بالذات منتهی می گردد. پس
واجب بالذات علت موجب این علل و معلولات اشیاء می باشد..

و چون موجودات ممکن از این جهت که در مرتبه عینی وجود عینی خویش
دارای نظام احسن است علم، فعلی واجب بالذات محسوب می گردند. پس آنچه
از ایجاب در موجودات ممکن در مرتبه وجودات عینی شان وجود دارد، در
حقیقت حکم و قضایی است که از ناحیه واجب بالذات انجام گرفته است.
اما (قدر) عبارت از کمیت یا حدی است در صفات، آثار، تقدیر تعینی صفات

(۱) - نهاية الحکمة، علامه طباطبائی، ص ۲۹۳ - ۲۹۵ (چاپ دفتر انتشارات جامعه مدرسین).

و آثاری که به شیء ملحق می گردد، به نحو تعیین علمی که بر حسب اقتضای اسباب و ادوات موجود، و وسعت آن عمل به دنبال آن مترتب می گردد.. پس تقدیر نسبت به شیء مقدر به منزله قالبی است که شیء مقدر در آن قالب قرار می گیرد، پس شیء به مقدار آن قالب محدود به حدی یا حدودی می شود که از آن مقدار تجاوز نمی کند.

و اگر این معنای قدر را با تحلیل عقلی به صورت حقیقی و واقعی در بیاوریم، طبعا منطبق می گردد بر حدودی که به موجودات از ناحیه علل ناقص شان ملحق می شود، از آن جهت که برای این موجودات صور علمی است در نشأت و عوالمی که در آن علل است، حیثیات گوناگون که برای آنها اثری است در معلول که اطلاق معلول را در صفت و اثرش تخصیص زده آن را مختص به صفت خاص و اثر خاصی می نماید، پس هنگامی که برای تخصیص معلول به صفتی یا اثری با تمامیت علت تامه اش، تمامیت پیدا کرده برای معلول، تعیین و تشخیص به وجودی که علت تامه آن را اقتضا می کند، پدید می آید.

پس مثلا برای انسان ویژگی دیدن است و لکن نه به جمیع وجودش، بلکه از طریق بدنش و نه به تمام بدنش، بلکه به عضوی از اعضای او که در صورتش قرار دارد، پس انسان با مواجهه چشم به آن شیء مرئی، مسببند نه مطلق مواجهه، بلکه مواجهه با جسم و نه هر جسمی، بلکه جسم کثیف، یعنی غیر رقیق، از اجسام صاحب رنگ و نه خود جسم، بلکه سطح خارجی آن و نه همه سطوح آن، بلکه سطح محاذی با چشم، و نه در هر وضعی و نه در هر حالی و نه در هر مکانی و نه در هر زمانی.

پس اگر بخواهی شرایط پیچیده شده بر اطراف يك رؤیت شخصی خاصی را بشماری، شرایط زیادی را می یا بی که قابل احصاء نیست و هر يك از اینها حدی

است که از طریق علل ناقصه برای محدود ساختن يك امر، مانند دیدن، حاصل آمده است هر يك اثری خاص در محدود کردن آن دارد و برخی از این عوامل نیز، صرفاً مانع تأثیر عوامل دیگرند..).

استاد بزرگوار (مصباح یزدی) در مورد کلام علامه در نهاییه چنین می فرماید: ويظهر من کلام سيدنا الأستاذ - قدس سره الشريف - : أن القضاء هو العلم بالنسبة الوجوبية للشيء الى فاعله التام والقدر هو العلم بنسبته الأمكانية الى السبب الناقص وقد صرح به في موارد أخرى ويتفرع عليه ان القضاء لا يتغير بخلاف القدر كما هو مقتضى

نسبة القضاء الى اللوح المحفوظ ونسبة القدر الى لوح المحو والأثبات. ولاريب ان التغير

انما يتصور في الماديات، وهذا يوجب اختصاص القدر بها، بخلاف القضاء حيث عمومه

الى المجردات ايضا.. (۱)

یعنی: (از کلام استاد بزرگوار - قدس سره الشريف - معلوم می شود که (قضاء) همان علم به نسبت ضروری بین علت و معلول می باشد و (قدر) نیز عبارت است از علم به نسبت امکانیه به سبب ناقص، یعنی علیت به حد ضروری و تمامیت نرسید و به همین مطلب در موارد دیگری نیز تصریح نموده است. بنابر این تعریف، (قضاء) هیچ وقت تغییر نمی کند، به خلاف (قدر)، همان طوری که نسبت قضاء به لوح محفوظ و قدر به لوح محو واثبات، اقتضای این مطلب را می کند. و شکی نیست که تغییر تنها در مادیات متصور است و این موجب

می شود که (قدر) تنها در مورد مادیات معنا پیدا کند، به خلاف قضاء که شامل مجردات نیز می شود..).

(استاد مصباح) در کتاب (آموزش عقاید) در تبیین قضاء و قدر، این گونه می فرماید: منظور از تقدیر الهی، این است که خدای متعال، برای هر پدیده ای

(۱) - تعلیقة علی نهاییة الحکمة، محمد تقی مصباح یزدی، ص ۴۴۹ - ۴۵۰ (چاپ مؤسسه در راه حق)

اندازه و حدود کمی و کیفی و زمانی و مکانی خاصی قرار داده است که تحت تأثیر علل و عوامل تدریجی، تحقق می یابد. و منظور از قضای الهی این است که پس از فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط يك پدیده، آن را به يك مرحله نهایی و حتمی می رساند.

طبق این تفسیر، مرحله تقدیر، قبل از مرحله قضاء و دارای مراتب تدریجی است. و شامل مقدمات بعید و متوسط و قریب می شود. و با تغییر بعضی از اسباب و شرایط، تغییر می یابد مثلاً سیر تدریجی جنین از نطفه و علقه و مضغه تا حد يك جنین کامل، مراحل مختلف تقدیر آن است که شامل مشخصات زمانی و مکانی نیز می شود و سقوط آن در یکی از مراحل، تغییری در تقدیر آن به شمار می رود. ولی مرحله قضاء، دفعی و مربوط به فراهم شدن همه اسباب و شرایط و نیز حتمی و غیر قابل تغییر است (اذا قضی امرنا یقول له کن فیکون) (۱) و (۲).

(۱) و (۲) - سوره غافر، آیه ۶۸ - آموزش عقاید، استاد مصباح یزدی، ج ۱، ص ۱۸۰.

۵ - رابطه قضاء و قدر با مسأله جبر و اختیار
بر اساس آنچه که در تبیین فلسفی قضاء و قدر گفته شد، روشن گردید که پذیرش
قضاء و قدر الهی در مورد موجودات و حوادث جهان، چیزی جز پذیرش نظام
قطعی و حتمی علی و معلولی در جهان بر اساس اراده و مشیت الهی نیست. از
اینجا این سؤال مطرح می شود که اگر سرنوشت همه پدیده ها و حوادث، با علل
متقدمه خود، بستگی کامل دارد و هر چه در این جهان، تحقق می یابد، در دایره این
نظام قطعی است پس چه جایی برای آزادی و اختیار انسان باقی می ماند.
به تعبیر دیگر: با قبول اصل علیت عمومی، آیا می توان آزادی و اختیار بشر را
پذیرفت. این بحث از مباحثی است که همیشه مورد توجه علما و فلاسفه بوده
است. بسیاری از متفکران قدیم و جدید، چنین گمان کرده اند که پذیرش نظام
ضروری موجودات، بر اساس اصل علیت عمومی، با آزادی و اختیار بشر، منافات
دارد.

چون مطابق اصل ضرورت و وجوب نظام هستی، هیچ حادثه ای در این جهان،
بدون وجوب و ضرورت، موجود نمی شود، یعنی هر حادثه ای از حوادث، اگر
علت تامه وی محقق شد، جبرا و ضرورتا تحقق خواهد یافت و محال است که

وجود پیدا نکند. و اگر علت تامه وی محقق نگشت، خواه از آن جهت که در یکی از

شرایط وجود وی نقصانی باشد و خواه از آن جهت که مانعی پیدا شود و اقتضای علت را خنثی کند، جبرا و ضرورتا آن حادثه، تحقق نخواهد یافت، یعنی محال است که در این فرض، آن حادثه پدید آید. حادثه ای که در این جهان تحقق پیدا می کند از وجود علت تامه وی وبالنتیجه از ضرورت وی حکایت می کند. و هر حادثه ممکنه که وجود پیدا نمی کند، از عدم علت تامه وی وبالنتیجه از عدم ضرورت وی بلکه از ضرورت عدم وی حکایت می کند.

انکار جریان علیت عمومی در پیدایش حوادث جهان، مساوی با صدفه و اتفاق و انکار قانون مندی و نظم حقیقی در کار جهان است، هم چنان که انکار ضرورت نظام

هستی نیز مساوی با صدفه و اتفاق و انکار قانون مندی است. این قانون استثنا ندارد، یعنی این طور نیست که در برخی موارد، حوادث جهان بر اساس اصل علیت و یا اصل ضرورت علی و معلولی، تحقق پیدا نکنند.

روی این اساس، اشکال (جبر) جان می گیرد، زیرا اگر نظام هستی، ضروری و وجوبی است و هر چه شدنی است می شود و محال است که نشود و هر چه نشدنی است و نمی شود، محال است که بشود، افعال و حرکات صادره از انسان نیز که جزئی از حوادث این جهان است، همینطور می باشد، یعنی آنچه باید از انسان صادر شود، خواه و ناخواه صادر می شود. و آنچه باید صادر نشود خواه و ناخواه صادر نمی شود و هیچ فعلی از افعال انسان نیست که بتوان گفت، ممکن است صادر بشود و ممکن است صادر نشود، پس هیچ گونه اختیار و آزادی برای انسان در اعمال و افعالش نیست، زیرا (اختیار) امکان است و (جبر) ضرورت.

و چنان که دیدیم، جهان، جهان ضرورت است نه جهان امکان. به عبارت دیگر: همان طوری که حرکات اجرام بزرگ و کوچک این جهان، از اتم گرفته تا

کواکب و سیارات عظیم، همه به حکم نوامیس و قوانین ضروری خلاف ناپذیر، صورت می گیرد. و همان طوری که حوادثی مانند خسوف، کسوف، زلزله، آمد و شد روز و شب و نزول برف و باران و غیره، تحت تأثیر علل معین، قطعی و قابل پیش بینی است، حرکاتی که از انسان صادر می شود و حوادثی که به وسیله انسان رخ می دهد نیز، همینطور است، یعنی این حرکات و این حوادث نیز به حکم قوانین و نوامیس معین صورت می گیرد و تحت تأثیر علل معین، قطعی می شود از این رو، هیچ گونه امکان و اختیار و آزادی در بین نیست و هر چه هست ضرورت جبر و محدودیت است. پس ما نمی توانیم هیچ گونه تکلیف و قانون و مسئولیت (الهی یا بشری) به عهده بگیریم. و نمی توانیم مستوجب هیچ گونه پاداش یا کیفری بوده باشیم، زیرا تکلیف و مسئولیت و پاداش و کیفر، فرع آزادی است و چون هر چه هست، جبر و محدودیت است، هیچ يك از این امور معنا ندارد.

بدون تردید، یکی از معضلات بزرگی که تاکنون فکر دانشمندان را به خود متوجه ساخته، این مسأله است. و بسیار کم دیده می شود که کسی در این مسأله وارد شده باشد و جمیع جوانب و اطراف مسأله را در نظر گرفته باشد. و به درستی از عهده حل آن بر آمده باشد. غالباً کسانی از مدعیان فلسفه یا روانشناسان یا علمای اخلاق یا اصولیین که وارد این مطلب شده اند، یا از اول، راه خطا پیموده اند یا آنکه به قسمتی از مطلب توجه کرده و جمیع اطراف و جوانب مطلب را در نظر نگرفته یا نتوانسته اند در نظر بگیرند.

و چون این مسأله، علاوه بر جنبه نظری، دارای جنبه عملی نیز هست، زیرا چنان که می دانیم لازمه جبر، خارج شدن از زیر بار تکلیف و مسئولیت و بی اثر دانستن تربیت و اخلاق و در نتیجه، لاقیدی تنبلی، انحطاط و بچارگی است و

کمتر فکری است که به اندازه فکر (جبر) زیانهای عملی و اخلاقی دربر داشته باشد. و بسا اشخاصی پیدا می شوند که برای آنکه فلسفه ای برای اعمال زشت خویش پیدا کنند، به (نظریه جبر) متمسک می شوند لهذا ما تفصیلاً وارد این مبحث می شویم و سعی می کنیم با طرز جالب توجهی، مطلب را روشن نماییم. به قول مرحوم مطهری: (مجموع راههایی را که بشر در مسأله جبر و اختیار، پیش گرفته، می توان این طور خلاصه کرد:

۱ - نظریه جبریون مطلق (کسانی که در هر دوره ای کم و بیش پیدا می شوند و مکتب مشخصی ندارند):

صدور افعال انسان از انسان، ضروری و جبری است و هیچ گونه اختیار و آزادی برای انسان در کار نیست و هیچ گونه تکلیف و مسئولیتی هم برای انسان صحیح نیست.

۲ - نظریه مادیین جدید:

صدور افعال انسان از انسان، جبری است و هیچ گونه اختیار و آزادی در کار نیست، ولی در عین حال تکلیف و مسئولیت، صحیح است.

۳ - نظریه منکرین ضرورت علی و معلولی، مانند برخی از متکلمین و بعضی از علمای فیزیک جدید و برخی از فلاسفه حسی و تجربی:

هیچ گونه ضرورت و وجوبی در کار جهان، حکم فرما نیست و در نتیجه بر افعال انسان نیز ضرورتی حکم فرما نیست.

۴ - نظریه بعضی از متکلمین و برخی از اصولیین:

علیت و معلولیت و همچنین ضرورت علی و معلولی، منحصر به ماده و مادیات است و غیر ماده، مثل نفس انسان و ذات باری، نسبت به آثار خود، فاعل است نه علت و نسبت معلول به علت ضرورت است ولی نسبت به فاعل ضرورت نیست.

۵ - نظریه بعضی از روانشناسان:

هیچ گونه ضرورت و وجوب و جبری بر اعمال انسان حکومت نمی کند، زیرا افعال انسان با اراده انجام می یابد و اراده از قانون علیت عمومی آزاد است.

۶ - نظریه محققین حکمای اسلامی:

نظام هستی، نظام ضروری است و استثنا پذیر هم نیست. در عین حال، انسان در افعال و آثار خود، مختار و آزاد است و حد اعلای آزادی، برای انسان موجود است و این اختیار و آزادی، با ضرورت نظام هستی، منافات ندارد چنان که از تقسیم فوق معلوم است، مخالفین نظریه ما مجموعاً دو صف عمده را تشکیل می دهند، یکی صف کسانی که به ضرورت علی و معلولی اذعان دارند و قائل به عدم اختیار انسان هستند، و دیگری صف کسانی که به نوعی منکر ضرورت علی و معلولی در مورد افعال انسان هستند و قائل به اختیار می باشند. در حقیقت، هر دو صف، يك عقیده مشترك دارند و آن این است که هر دو دسته يك نوع ملازمه ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان از يك طرف و بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیاری و آزادی انسان از سوی دیگر، قائل هستند منتها يك دسته، ضرورت علی و معلولی را پذیرفته اند و اختیار را نفی کرده اند و دسته دیگر، اختیار را پذیرفته و ضرورت علی و معلولی را در مورد افعال انسان، نفی کرده اند.

نظریه ما، درست نقطه مقابل نظریه مشترك این دو دسته است، یعنی ما هیچ ملازمه ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان، قائل نیستیم. و هیچ نوع ملازمه ای هم بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار انسان، معتقد نیستیم، بلکه مدعی هستیم: ضرورت علی و معلولی در مورد انسان با در نظر

گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال و حرکات انسان، مؤید اختیار و آزادی انسان است. و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت به افعال انسان، موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی از انسان است. این جاست که مطلب، يك قیافه تازه، بدیع و حیرت آوری به خود می گیرد و باید در این جا به دو قسمت پردازیم، یکی اینکه: نفی ضرورت علی و معلولی ملازم با آزادی و اختیار نیست، بلکه منافی با آن است. و دیگر این که: ضرورت علی و معلولی افعال انسان، منافی با اختیار نیست، بلکه مؤید و مؤکد آن است (۱).

مرحوم مطهری در ادامه می فرماید:

قسمت اول:

فرضا افعال انسان یا مبادی افعال انسان (مثلا اراده) را دارای ضرورت علی و معلولی ندانیم، یعنی برای این امور، علت تامه ای که نسبت آن علت تامه و این امور ضرورت باشد قائل نشویم، ناچار باید پیدایش این امور و عدم پیدایش آنها را با صدفه توجیه کنیم (خواه آنکه اصلا این امور را معلول علت و فعل فاعلی ندانیم و خواه آنکه برای این امور، منشأ استنادی قائل بشویم ولی ترتب وجود و عدم این امور را بر وجود و عدم آن منشأ استناد، غیر حضوری بدانیم، زیرا چنان که در مقدمه این مقاله دیدیم، نفی ضرورت علی و معلولی، ملازم با فرض صدفه و گراف و اتفاق است) و در این صورت، انسان در هر حالتی و هر آنی و تحت هر شرایطی، می تواند انتظار هرگونه حرکت و عملی از خود داشته باشد و در هر حالتی و هر آنی

و تحت هر شرایطی نمی تواند از وقوع هیچ گونه عملی از خود مطمئن باشد، زیرا

(۱) - اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۴۱ (چاپ آخوندی).

اگر بنا بشود ما برای افعال انسان، علل تامه ای که نسبت آن افعال با آن علل تامه، ضرورت باشد و وجود و عدم آن افعال، صرفا وابسته به وجود و عدم آن علل تامه باشد، قائل نشویم، باید زمام آن فعل را صرفا به دست تصادف بسپاریم و معتقد شویم که خود انسان نمی تواند به هیچ نحو دخالتی در آن فعل داشته باشد. جای تردید نیست که این فرض، ملازم با محدودیت و سلب قدرت و اختیار و آزادی انسان است. و اساسا با این فرض، آزادی، معنا ندارد بلکه در این فرض، اساسا نمی توان این فعل را فعل انسان بالخصوص، بلکه فعل هیچ فاعلی دانست. پس کسانی که خواسته اند از راه انکار کلی قانون علیت عمومی، یا انکار کلی قانون ضرورت علی و معلولی، یا از راه استثناء یکی از این دو قانون، در مورد افعال انسان یا اراده و اختیار انسان به فرض از جبر، فرار کنند و به اختیار برسند، راه بیهوده ای رفته اند.

آری پیمودن این راهها (به فرض صحت) موجب می شود که انسان را اجبار شده از طرف يك علت خارجی ندانیم، ولی از طرف دیگر، به صورت دیگری، یعنی به صورت صدفه و گزاف و اتفاق، آزادی و اختیار را از انسان سلب کنیم و محدودیت عجیبی برایش قائل شویم. اشتباه این گروه از دانشمندان همین جاست، یعنی این دانشمندان، همین قدر را دیده اند که با فرض انکار ضرورت علی و معلولی، از چنگ

اعتقاد به جبر انسان در مقابل علل طبیعی یا ما فوق الطبیعی، رهایی می یابند، اما توجه نکرده اند که فرضیه آنها موجب می شود که از راه دیگر از انسان سلب آزادی و

اختیار بشود و زمام امور به دست تصادف کور، کر و بی حساب بیفتد.
قسمت دوم:

ضرورت افعال و حرکات انسان در نظام هستی، منافای با اختیار و آزادی انسان

نیست، زیرا هر معلولی که ضرورت پیدا می کند به واسطه علت تامه اش ضرورت پیدا می کند. افعال انسان نیز با پیدایش علت تامه آنها، ضرورت پیدا می کنند. علت تامه فعل انسان، مرکب است از: مجموع غرایز، تمایلات، عواطف، سوابق ذهنی، قوه عقل، سنجش و موازنه، مآل اندیشی، قدرت عزم و اراده، یعنی هر فعلی که از انسان صادر می شود باید مطلوبی را برای انسان دربر داشته باشد، یعنی باید (لا اقل) با یکی از تمایلات و غرایز انسان، وفق بدهد.

از این رو انجام هر فعلی را که انسان تصور می کند اگر هیچ مطلوبی را دربر نداشته باشد و هیچ يك از غرایز و تمایلات را ارضاء نکند و به اصطلاح حکما (نفس)، فایده اش را تصدیق و امضا نکند، امکان ندارد که قوای فعاله انسان به سوی آن عمل روانه شود. پس از آنکه توافق آن با بعضی تمایلات محرز شد و فایده اش امضا گردید، جمیع سوابق و اطلاعات ذهنی انسان، مداخله می کند و سپس قوه سنجش، مقایسه، موازنه و بالأخره قوه عاقله انسان، جمیع جوانب را تا حد امکان در نظر می گیرد و مآل اندیشی می کند. اگر احیانا آن کار در عین موافقت و

ارضاء برخی تمایلات از جنبه های دیگری مضاری را دربر داشت، مثل آنکه در عین لذت و خوشی حاضر، الم و ناخوشی را بالمآل همراه داشته باشد یا آنکه در عین موافقت با بعضی از غرایز دانی، غرایز عالتر را ناراضی سازد، در این صورت، اراده در مقابل تمایل، تحریک شده، مقاومت می کند و آن را به عقب می راند. و اگر از این لحاظها به موانعی برنخورد و یا آنکه آن موانع در مقابل فوایدی که از فعل حاصل می شود کوچکتر باشد، حالت عزم و اراده پیدا می شود و فعل، صورت وقوع پیدا می کند، یعنی در یکی از این دو صورت، انسان پس از مقایسه و سنجش و موازنه، فواید و مضار جانب ترك را ترجیح می دهد. و در صورت دیگر، جانب فعل را. و در هر دو صورت، آن چیزی که به فعل وجود می دهد و ضرورت

می بخشند، همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است، پس درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد، طبق ضرورت، تحقق پیدا می کند و اگر ترك شد، طبق ضرورت ترك می شود، ولی آن علتی که به تحقق آن فعل و یا ترك آن فعل، ضرورت داده، همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر. و معنای این ضرورت در این جا این است که افعال انسان با اختیار ضرورت پیدا می کند و این ضرورت، منافی با اختیار نیست بلکه مؤید و مؤکد آن است. این که می گوئیم برخی افعال انسان ضروری الوجود و بعضی ضروری العدم، نباید موجب اشتباه بشود و این تصور را پیش آورد که افعال انسان به هیچ وجه متصف به امکان نمی شود، یعنی درباره هیچ فعلی از افعال نمی شود گفت که ممکن است بشود و ممکن است نشود، زیرا اینکه می گوئیم برخی شدنی است، یعنی با فرض تحقق جمیع شرایط و اجزاء علل، شدنی است. و آن را که می گوئیم نشدنی است، یعنی با فرض عدم اجتماع شرایط و مقدمات، نشدنی است و اگر نه هر فعلی در ذات خود ممکن است بشود و ممکن است نشود

و همچنین هر فعلی با در نظر گرفتن بعضی از شرایط و مقدمات وجودی اش (نه همه آنها) باز ممکن است بشود و ممکن است نشود، مثلا اگر فعل را صرفا با ذات انسان در نظر بگیریم و اراده و علم و اختیار انسان را در نظر نگیریم، آن فعل ممکن است از انسان صادر بشود و ممکن است صادر نشود، ولی اگر فعل را با انسانی در نظر بگیریم که علم و اراده و اختیار وی نیز به فعل تعلق گرفته، البته در این صورت نسبت فعل به انسان، ضرورت است نه امکان. (۱)

برای اینکه معنای اختیاری بودن افعال انسان به آسانی روشن شود، بهتر این است که مقایسه ای بین طرز فعالیت های انسانی و طرز فعالیت های جمادی، نباتی و

(۱) - در این بحث می توان به کتاب طلب و اراده، تألیف حضرت امام خمینی (ره) با ترجمه و شرح

سید

احمد فهری (چاپ مرکز انتشارات علمی و فرهنگی) از صفحه ۱۱۳ - ۱۲۵ مراجعه کرد.

حیوانی واقع شود). (۱)
مرحوم مطهری در ادامه کلامش می فرماید: (از مشخصات فعالیت‌های جمادی این است که همواره بر نهج واحد و محدود و یکنواخت است. هر جسم جامدی، از کوچکترین ذره گرفته تا بزرگترین منظومه‌ها، هر خاصیتی که دارد آن را به نهج واحد و به طور یکنواخت انجام می دهد. جسم جامد به خودی خود، قدرت انحراف از مسیری که پیش گرفته است را ندارد مگر آنکه عوامل خارجی دخالت کنند و مسیر آن را تغییر دهند، یا آنکه آن عوامل خارجی در وضع داخلی آن جسم جامد، تغییراتی ایجاد نماید که موجب اختلاف در اثر و خاصیت و طرز فعالیت آن جسم جامد گردد.

اما هنگامی که فعالیت‌های نباتی را مطالعه می کنیم، اختلافاتی بین نوع فعالیت‌های نباتی و فعالیت‌های جمادی ملاحظه می کنیم و از آن جمله اینکه: آن محدودیت و یکنواختی و بر نهج واحد بودن، به آن صورت که در جمادات مشهود است، در نباتات نیست، زیرا خاصیتی در نبات است که در برخی موارد، می تواند مجرای عمل خود را به منظور حفظ بقای خود، تغییر دهد و حتی اگر عوامل محیط خارج، نامساعد باشد، تا حدی می تواند در وضع تجهیزات ساختمان داخلی خود، تغییرات متناسب با ادامه بقاء در آن محیط ایجاد نماید.

گیاهان دارای خاصیت و انطباق با محیط هستند و این خاصیت، مستلزم قدرت تغییر مسیر و مجرای عمل است. ریشه گیاه که در زیر زمین حرکت می کند، همین که

به نزدیک دیواری برسد، جهت سیر خود را عوض می کند و متوجه بالا می شود و همینطور... (۱)

پس معلوم می شود که آن یکنواختی و محدودیت عمل که در جماد است، در

(۱) - اصول فلسفه، ج ۳، ص ۴۶۶ (چاپ دفتر انتشارات جامعه مدرسین، سه جلد در يك جلد).

(۲) - اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۸۲.

نبات نیست وفي الجملة، میدان عملی برای نبات است که برای جماد نیست. البته واضح است که نبات به واسطه پرتو ضعیفی از حیات که به وی رسیده، قدرت تطبیق با محیط پیدا کرده و می تواند بر ماده مرده بی جان، سلطه پیدا کند و آن را تابع

خود نماید. و به منظور حفظ حیات و ادامه حیات، تصرفات متناسبی در ماده نماید.

همین که فعالیت‌های حیوانی را مورد مطالعه قرار دهیم، می بینیم فعالیت‌های مخصوص حیوانی، یعنی فعالیت‌های ارادی حیوان، به هیچ نحو آن محدودیت و یکنواختی و بر نهج واحد بودن را ندارد.

حیوان، در حرکات ارادی خویش، از قبیل آشامیدن آب، غذا خوردن، راه رفتن و غیره، هیچ گونه محدودیتی ندارد، زیرا از طرفی این حرکات و فعالیت‌ها به اراده حیوان وابسته است نه چیز دیگر، و از طرف دیگر، یکنواخت و بر نهج واحد نیست. حیوان قادر است در حالی که رو به نقطه ای حرکت می کند، آنا اراده کند و

درست در جهت مخالف حرکت اولی خود، حرکت کند. قادر است حرکت دورانی

کند، یعنی آنا فانا تغییر مسیر و جهت بدهد. از محدودیت و یکنواختی فعالیت جمادات به هیچ نحو در حیوان مشاهده نمی شود. اگر يك جسم جامد، بخواهد حرکات مختلفی بکند (مانند يك دستگاه ماشین) حتما لازم است نیروی خارجی او را اداره کند، ولی حیوان، صرفا با استفاده از نیروی داخلی، یعنی نیروی (احساس و اراده) می تواند از خود هزار جور حرکت و اثر مختلف نشان بدهد. يك (کبوتر) می تواند به میل خود، پشت سر هم، چندین معلق بزند. بنابراین، حیوان بیش از نبات قادر است مجرای عمل خود را تغییر دهد، و برای حیوان میدان عمل وسیع تری باز است. و بدیهی است که به هر اندازه محدودیت عمل از بین برود و میدان وسیع تری پیدا شود، آزادی بیشتری پدید می آید. نسبت حیوان

با حرکت به این سو و حرکت به آن سو متساوی است و هر دو طرف، برایش امکان

دارد. و این اختیار حیوان، یعنی میل و اراده حیوان است که از آزادی مسیر، استفاده کرده و یک سو را انتخاب می کند.

یک قدم بالاتر، عالم فعالیت انسان را مورد مطالعه قرار می دهیم. در اینجا آزادی را به حد اعلا که ممکن است فرض شود، مشاهده می کنیم. حیوان هر چند در حرکات مخصوص حیوانی خویش، آزاد است و (طبیعت) مسیر معین و خط سیر مشخصی برای حیوان تعیین نکرده. و میدان عمل وسیعی به حیوان داده است. حیوان با انواع مختلف حرکات، نسبت متساوی دارد و فقط اراده و اختیار خود حیوان است که مسیر را تعیین و مشخص می کند، ولی یک چیز هست و آن اینکه: اراده و اختیار حیوان محدود به اطاعت از تمایلات و غرایز حیوانی است و هر چه مورد تصویب و موافقت غرایز و تمایلات حیوان واقع شود، اراده حیوان بی درنگ عمل می کند.

در وجود حیوان و انسان، اراده بیشتر به قوه مجریه شبیه است و این قوه مجریه، در وجود حیوان، تابع فرمان بلا شرط و مستبدانه غرایز و تمایلات است. و در حقیقت، کشور در دست یک سلسله تمایلات و غرایز است و تحت هدایت و رهبری آن تمایلات و نیروی اجرای قوه مجریه است که مناسبات و روابط این کشور با خارج، رعایت می شود و مبادلاتی صورت می گیرد و دستگاه وجود حیوان اداره می شود.

در دستگاه وجود حیوان، به صرف اینکه تصور مطلوبی که موافق با یکی از تمایلات است، پدید آمد و موافقت وی با یکی از غرایز و تمایلات روشن شد، بی درنگ به حکم آن تمایل، نیروی اراده درصدد اجرا بر می آید و اجرا می کند مگر

آنکه یک مانع خارجی پیدا شود و مانع اجرا گردد. پس حیوان در عین اینکه در

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

ولی در انسان، این محدودیت نیز از بین رفته است، انسان، علاوه بر آنکه از لحاظ تنوع و تکامل غرایز و تمایلات، از حیوان غنی تر است یعنی تمایلات درونی انسان منحصر به تمایل جلب غذا و آب و تمایل جنسی و چند تمایل محدود دیگر نیست بلکه چندین تمایل عالی ویژه در انسان وجود دارد که در حیوان نیست از قبیل تمایلات اخلاقی و تمایل حقیقت جویی، حکومت مستبدانه و بلاشرط غرایز نیز در انسان وجود ندارد، زیرا يك اختلاف فاحش بین طرز فعالیت انسان و فعالیت حیوان موجود است که موجب شده حکومت مستبدانه و بلاشرط تمایلات و غرایز از بین برود و حکومت مشروط و مقرون به آزادی، روی کار بیاید. این اختلاف فاحش، روی این جهت است که نوع فعالیت حیوان، التذادی و نوع فعالیت انسان، تدبیری است.

مرحوم استاد شهید مطهری - رضوان الله تعالی علیه - در مقام فرق بین فعالیت التذادی و تدبیری، بیانی را مطرح نموده و بر سبیل احتمال فرموده است: (هر چند هنوز کنه فعالیت‌های غریزی حیوان، کشف نشده، ولی با قرب احتمال حتی عجیب ترین اعمال دقیق غریزی حیوانات از قبیل اعمال مورچگان و زنبور عسل، از نوع فعالیت التذادی است نه فعالیت تدبیری. فعالیت تدبیری انسان به این نحو است که صرف مورد موافقت قرار گرفتن يك عملی با بعضی تمایلات، کافی نیست.

برای اینکه قوه اراده درصدد اجرا در آید و انسان را وادار به عمل کند بعد از اینکه

تصور مطلوبی که موافقت با یکی از تمایلات دارد، پیش آمد، انسان روی استعداد مخصوص خود، به سنجش مقایسه و مآل اندیشی می پردازد و سوابق ذهنی خود را دخالت می دهد و قوه پیش بینی خود را به کار می اندازد و در نتیجه، جمیع لوازم و نتایج منطقی که ممکن است این عمل دربر داشته باشد، تا حد امکان، در نظر می گیرد. و انواع و اقسام فواید و مضار متصوره آن شیء را مسنجد، اگر فواید آن عمل بر مضارش چربید، آن را انتخاب و اختیار می کند و اگر مضار آن کار را بیشتر یافت، مثل آنکه در عین لذت و خوشی حاضر، الم و ناخوشی بیشتری را بآمال همراه داشت. یا آنکه در عین موافقت با غرایز دانی، برخی از غرایز عالی را ناراحت و متأثر سازد، در این صورت، اراده در مقابل تمایل، تحریک شده، مقاومت می کند و آن را به عقب می راند.

البته این نکته، مورد تصدیق است که مقیاس مفید بودن و مضر بودن، همانا موافقت و مخالفت با غرایز و تمایلات مختلف انسان است، ولی هدایت غریزه در انسان عاجز است که خط مشی انسان را در حیات، معین کند، زیرا تحریک و هدایت غریزه همیشه آنی است، یعنی (غریزه) همواره انسان یا حیوان را به سوی لذت حاضر و رفع الم حاضر رهبری می کند.

خط مشی انسان در حیات، باید به وسیله هدایت عقل، علم، قانون و تکلیف، معین شود. با هدایت و راهنمایی عقل، انسان بر خلاف میل غریزه، دوای تلخ را منوشد و از لذت و خوشیهای آنی صرف نظر می کند، به خاطر نسیه زیاد و بادوام، از نقد کم و بی دوام، صرف نظر می کند و از منافع زیاد با کمال میل و رغبتی که دارد،

به خاطر فضیلت اخلاقی، صرف نظر می کند، رنج خود و راحت یاران می طلبد و احیانا خود را از قید اطاعت غرایز دانی به کلی خلاص می کند و در زیر این چرخ کبود از هرچه رنگ تعلق پذیرد، خود را آزاد می سازد.

در حکومت غریزه، محرکات غریزی، حیوان را به طرف عمل بر می انگیزاند و بدون آنکه فرصت به حیوان بدهد، اراده او را منبعث و به عمل، صورت وقوع می بخشد، یعنی حکومت غریزه، حکومت مستبدانه و بلاشرط برای جلب لذت و دفع آلام است. اما در حکومت (عقل) هر چند محرکات غریزی، انسان را به طرف عمل بر می انگیزد، ولی این فرصت و آزادی، برای انسان باقی است که به تأمل و تفکر و سنجش و محاسبه پردازد. و حاصل جمع مصالح و مفاسدی که این عمل از هر لحاظ در بردارد، در نظر بگیرد و سپس به ترجیح جانب فعل یا ترك پردازد. یعنی در حکومت عقل، استبداد محرکات غریزی از بین رفته و جای آن را حکومت اکثریت مصالح که مقرون به سنجش و موازنه و محاسبه است گرفته. انسان این آزادی کامل را در پرتو موهبت نیروی (تعقل) یافته است و همین موهبت است که وی را مستعد پذیرفتن و بهره مند شدن از تشریح و تکلیف و قانون و اخلاق نموده است. و به او توانایی داده است که بار امانتی را که آسمانها نتوانستند بکشند، به دوش بگیرد.

حکومت استبدادی غرایز در حیوان، همیشه يك راه معین برای حیوان تعیین می کند و اراده حیوان، حیوان را در آن راه، به عمل وامی دارد ولی حکومت عقل در انسان او را در سر دو راهی ها نگاه می دارد. و ابتدا در وی ایجاد تردید می کند و تا

ترجیح يك راه به تصویب نرسد، اجازه حرکت نمی دهد. شك و تردید پیدا کردن در انجام کاری، از مختصات انسان است و انسان این اختصاص را از ناحیه طرز حکومت مشروطه عقل، باز یافته است. انسان می تواند دارای شخصیت اخلاقی بشود. انسان شخصیت اخلاقی خود را مدیون این جهت است که توانایی دارد در برابر محرکات غریزی حیوانی، مقاومت کند و آنها را به عقب براند. این توانایی از آنجا پیدا می شود که از يك طرف

در پرتو غرایز عالی، می تواند هدفهای عالی معنوی، از قبیل خیر اخلاقی و کمال

علمی و قرب به ذات حق سبحانه را در نظر بگیرد و از سوی دیگر، در پرتو قوه تعقل، می تواند اهمیت يك هدف و موجبات و موانع رسیدن آن را بطور منطقی، تحت محاسبه درآورد). (۱)

خلاصه بحث

از بحثهای گذشته معلوم شد که:

اولاً: افعال صادره از انسان، مانند هر ممکن الوجود دیگری، در ذات خود، به طوری است که ممکن است بشود و ممکن است نشود و در پرتو علل و مقدمات معینی است که ضرورت و وجوب پیدا می کند.

ثانیاً: فعالیتهای انسان و حیوان با فعالیتهای جمادی از قبیل سوختن آتش و جذب جاذبه و مغناطیس و غیره، فرق دارد و آن فرق این است که برای فعالیتهای جمادی، فقط يك راه در طبیعت تعیین شده و امکان انحراف از آن راه به جمادات داده نشده و از این رو، فعالیتهای جمادی، محدود و یکنواخت است ولی این محدودیت و یکنواختی از فعالیتهای حیوانی برداشته شده و میدان عملی به آنها داده شده و تعیین راه به اراده و انتخاب خود حیوان واگذار شده است.

ثالثاً: انسان در کیفیت اختیار و انتخاب، با حیوان فرق می کند و آن اینکه:

حیوان فقط تحت تأثیر غریزه، راهی را که تعیین آن به اراده و اختیار خود حیوان واگذار شده است، تعیین و اختیار می کند و در مقابل حکومت غریزه، آزادی ندارد ولی انسان به عللی در مقابل تحریکات غریزی اجبار ندارد و آزاد است که اثر تحریک غریزه را تحت محاسبه درآورد. و احیاناً در مقابل آن مقاومت کند و آن را

به

عقب براند.

(۱) - اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۴۷۱ (سه جلد در يك جلد، چاپ دفتر انتشارات جامعه مدرسین).

با توجه به مطالب گذشته، ذیلا باید چند مطلب بیان شود:

۱ - تحلیلی درباره افعال اختیاری.

۲ - جبر و اختیار و اخلاق.

۳ - امر بین امرین از نظر فلسفی، کلامی و اخلاقی.

۴ - بحثی با مادیین.

تحلیلی درباره افعال اختیاری

هیچ کار ارادی و اختیاری (به معنای عام اراده و اختیار) نیست که بدون شعور و علم فاعل به آن، انجام بگیرد. خواه علمی که عین ذات فاعل باشد - چنان که در فاعل بالتجلی وجود دارد - و خواه علمی که عین خود فعل باشد - چنان که در مورد

فاعل بالرضا ملاحظه می شود - و خواه علمی که لازمه علم به ذات باشد - چنان که

در فاعل بالعنایه قائل شده اند - و خواه علمی که از عوارض انفکاک پذیر از ذات باشد - چنان که در فاعل بالقصد تحقق می یابد.

همچنین هیچ کار ارادی و اختیاری نیست که (فاعل) هیچ گونه محبت و رضایت و میل و کششی نسبت به آن نداشته باشد و با کمال بی علاقگی و نفرت و اشمئزاز، آن را انجام دهد.

حتی کسی که داروی بد مزه ای را با بی رغبتی می خورد یا خود را در اختیار جراح قرار می دهد تا عضو فاسدی را از بدنش قطع کند، چون علاقه به سلامتی خودش دارد و سلامتی وی جز از راه خوردن داروی تلخ یا بریدن عضو فاسد، تأمین نمی شود، از این جهت به خوردن همان دارو و از دست دادن عضو بدنش میل پیدا می کند، میلی که بر کراهت از مزه بد و ناراحتی از قطع عضو، غالب می شود.

محبت و خواستن کار هم به اختلاف انواع فاعل، متفاوت می شود و مفاهیم

مختلفی به آن صدق می کند، گاهی تنها مفهوم (محبت) صادق است، محبتی که عین ذات فاعل می باشد، مانند فاعل بالتجلی. و گاهی مفهوم (رضایت) بر آن صدق می کند، مانند فاعل بالرضا. و گاهی (لازمه محبت به ذات) است، مانند فاعل بالعنايه. و گاهی از قبیل (کیفیات نفسانی و از عوارض انفکاک پذیر از ذات) است، مانند شوق در فاعل بالقصد. و جامع ترین مفهومی که شامل همه موارد می شود، محبت به معنای عام است و ملاک آن، درک ملائمت و کمال محبوب است و می توان از آن به مطلوبیت تعبیر کرد.

بنابراین، می توان گفت که قوام فعل اختیاری به این است که فاعل، فعل را ملائمت با ذات خودش بداند و از این جهت آن را بخواهد و دوست بدارد. نهایت این است که گاهی فاعل اختیاری، واجد همه کمالات خودش می باشد و محبت وی به فعل، از آن جهت که اثری از کمالات خود اوست، تعلق می گیرد، مانند مجردات تام. و گاهی محبت او به کمالی که فاقد آن است، تعلق می گیرد و کار را برای رسیدن

و به دست آوردن آن، انجام می دهد، مانند نفوس حیوانی و انسانی که کارهای اختیاری خودشان را برای رسیدن به امری که ملائمت با ذاتشان هست و از آن لذت و فایده ای می برند، انجام می دهند.

فرق این دو قسم آن است که مورد اول، محبت به کمال موجود، منشأ انجام کار می شود، اما در مورد دوم، محبت به کمال مفقود و شوق به دست آوردن آن، منشأ فعالیت می گردد.

و نیز در مورد اول، کمال موجود، علت انجام دادن فعل است و به هیچ وجه، معلولیتی نسبت به آن ندارد، ولی در مورد دوم، کمال مفقود، به وسیله فعل، حاصل می شود و نوعی معلولیت نسبت به آن دارد، ولی در هر دو مورد، (کمال)، مطلوب و محبوب بالاصاله است و (کار)، مطلوب و محبوب بالتبع.

کمال و خیر

نکته ای را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است که منظور از (کمال) در اینجا (صفت وجودی ملائم باذات فاعل) است که گاهی منشأ انجام کار اختیاری می شود و گاهی در اثر آن به وجود می آید و کمالی که در اثر انجام کار ارادی حاصل

می شود، گاهی کمال نهایی فاعل و یا مقدمه ای برای رسیدن به آن است. و در این صورت، در اصطلاح فلاسفه (خیر حقیقی) نامیده می شود. و گاهی تنها با یکی از قوا و نیروهای فاعل، ملائمت دارد هر چند مزاحم با کمالات دیگر و کمال نهایی وی باشد و در مجموع، به زیان فاعل تمام شود. و در این صورت، (خیر مظنون) نامیده می شود.

مثلا نتیجه طبیعی که بر خوردن غذا مترتب می شود، کمالی است برای قوه نباتی که مشترك بین انسان و حیوان و نبات است. و لذتی که از آن حاصل می گردد، کمالی است برای قوه ای که آن را درک می کند و مشترك میان حیوان و انسان است.

اما اگر غذا خوردن با نیت صحیح و به منظور کسب نیرو برای انجام وظایف الهی انجام گیرد، موجب کمال انسانی هم می شود. و در این صورت، وسیله ای برای کسب خیر حقیقی هم خواهد بود.

ولی اگر صرفاً برای التذاذ حیوانی باشد، مخصوصاً اگر از مأكولات و مشروبات حرام استفاده شود، تنها موجب کمال برای بعضی از قوای شخصی می شود و به کمال نهایی وی، زیان می زند. و در نتیجه، کمال حقیقی انسان را به بار نمی آورد.

و

از این روی، (خیرپنداری یا خیرمظنون) نامیده می شود.

ضمناً مناسبت واژه های (اختیار و خیر) نیز روشن شد، زیرا هر فاعل مختاری، فقط کارهایی را انجام می دهد که مناسبت با کمال خودش داشته باشد، و از جمله

فاعلهای بالقصد کارهایی را انجام می دهند که وسیله ای برای رسیدن به کمال و خیر

خودشان باشد، یا خیر حقیقی، و یا خیر پنداری، هر چند خیر مفروض، لذتی باشد یا رهایی از رنج و المی.

ممکن است بر کلیت این قاعده، اشکال شود به اینکه: انسانهای وارسته ای یافت می شوند که دست کم بعضی از کارهای اختیاری خودشان را برای خیر دیگران انجام می دهند و ابدا توجهی به خیر خودشان ندارند. و حتی گاهی جان خودشان را نیز فدای دیگران می کنند. پس به طور کلی نمی توان گفت که هر فاعل بالقصدی، کارش را برای رسیدن به کمال و خیر خودش، انجام می دهد! جواب این است که این گونه کارها، خواه در اثر هیجان عواطف، انجام داده شود و خواه به منظور رسیدن به پاداش اخروی و رضای الهی، در نهایت، موجب خیری برای خود فاعل می شود، یعنی یا عواطف وی را ارضاء می کند و یا در اثر این فداکاریها به مقامات معنوی و اخروی و رضایت الهی، نائل می شود.

پس انگیزه اصلی فاعل، رسیدن به کمال و خیر خودش می باشد. و خدمت به دیگران در حقیقت، وسیله ای برای تحصیل کمال است. نهایت این است که: گاهی انگیزه های انسان به صورت آگاهانه، مؤثر واقع می شود و گاهی به صورت نیمه آگاهانه و حتی نا آگاهانه، اثر می کند، مثلا در مواردی که در اثر هیجان عواطف،

توجه انسان، معطوف به منافع و مصالح دیگران می گردد، دیگر توجه آگاهانه ای به خیر و کمال خودش ندارد ولی بدان معنا نیست که هیچ گونه تأثیری نداشته باشد. و دلیلش این است که اگر از او سؤال کنند که چرا این فداکاری را انجام می دهی؟ خواهد گفت: چون دلم مسوزد، یا چون این کار، فضیلت و مقتضای انسانیت است. و یا چون ثواب دارد و موجب رضای خداست.

پس انگیزه اصلی، ارضاء عاطفه و لذت بردن از خدمت به دیگران، یا نائل

شدن به فضیلت و کمال انسانی و یا رسیدن به پاداش اخروی و رضایت و قرب الهی است هر چند فاعل، هنگام انجام کار، توجه آگاهانه ای به این انگیزه باطنی ندارد. البته در هر فعل ارادی و قصدی، قدر مسلم این است که دو مقدمه ادراکی و يك مقدمه انفعالی و يك مقدمه فعلی وجود دارد. دو مقدمه ادراکی عبارت است از: ۱ - ادراك فعل ۲ - ادراك فایده فعل.

(ادراك فعل) عبارت است از: تصور فعل. و (ادراك فایده فعل)، عبارت است از: تصدیق موافقت اثر نهایی فعل با تمایلات حیاتی فاعل. (مقدمه انفعالی)، عبارت است از: هیجان شوقی یا خوفی درونی، نسبت به اثر نهایی فعل.

و (مقدمه فعل) عبارت است از: عزم و اراده که آخرین مقدمات فعل اختیاری و منجر به صدور فعل خارجی است.

البته در انسان بالخصوص يك مقدمه و مرحله دیگری قبل از مرحله عزم و اراده هست که همان مقدمه موجب امتیاز مخصوص انسان از حیوانات است، آن مرحله عبارت است از مرحله سنجش، مقایسه، محاسبه و تأمل.

برخی از متکلمین قائل به يك مرحله علاوه ای شده و مدعی شده اند که علاوه بر مراحل گذشته، يك مرحله دیگر وجود دارد و آن عبارت است از (تهاجم و حمله نفس، به سوی عمل) نام این مرحله را گاهی (طلب) و گاهی (اختیار) گذاشته اند، ولی این فرضیه مبتنی بر ملاحظات علمی فنی نیست، بلکه صرفاً منظور فرض کنندگان این فرض، فرار از شبهه جبر (به زعم خودشان) بوده و از این رو، ارزش علمی ندارد که قابل بحث و انتقاد باشد، طلب کردن یا اختیار کردن، چیزی سوای اراده کردن نیست.

جبر و اختیار و اخلاق
یکی از سؤالاتی که مطرح است آن است که آیا سجایا و ملکات روحی انسان، قابل تغییر و تبدیل هست یا نیست؟
تمام سیستم های اخلاقی با همه اختلافاتی که از لحاظ هدف و وسیله، با یکدیگر دارند، يك مطلب را به عنوان اصل مسلم پذیرفته اند و آن اینک: سجایا و ملکات روحی انسان، قابل تغییر است. و ممکن است (عادت) جای (طبیعت) را بگیرد.

علمای اخلاق می گویند: (تربیت) عبارت است از فن تشکیل عادت، و عادت برای بشر (طبیعت ثانویه) می شود، معنای این جمله این است که ساختمان روحی انسان، قابل انعطاف است و هر حالت جدیدی که به وی داده و مدتی ادامه بدهند، آن حالت جدید، صفت راسخه می شود.
در مقابل این نظریه، نظریه کسانی است که معتقدند: تعلیم و تربیت در افرادی که سرشت بد دارند، تأثیری ندارد. و معتقدند که تربیت، نااهل را چون گردکان بر گنبد است.

به عقیده این دسته، امزجه روحی بشر، عینا مانند طبایع مخصوص نباتات، جمادات و حیوانات است. و همان طوری که هرگز شاخ بید، بر ندهد، و نی بوری، شکر ندهد، و زمین شور، سنبل بر نیاورد، و آهن بد به شمشیر نیک تبدیل نشود، آدم بد سرشت، زشت طینت و بد گوهر نیز پاك نهاد و پاکیزه نفس نشود. و مصدر اعمال نیک نگردد. و آن کس که سرشت او را بد آفریدند، تغییر سرشت نخواهد داد.

گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه* به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد

مولوی از زبان منکرین انبیاء که منکر تأثیر تربیت و ارشاد بودند، می گوید:
قوم گفتند ای نصحان بس بود * آنچه گفتیدار در این ده کس بود
نقش ما این کرد آن تصویر گر * این نخواهد شد بگفت و گو، دگر
سنگ را صد سال گوئی لعل شو * کهنه را صد بار گوئی باش نو
خاک را گوئی صفات آب گیر * آب را گوئی غسل شو یا که شیر
نار را گوئی که نور محض شو * پشه را گوئی که سوی باد رو
قلب را گوئی که زر پاک شو * یا که اکسیری شو و چالاک شو
هیچ از آن اوصاف دیگرگون شوند * آب کی گردد غسل ای هوشمند؟
آنگاه از زبان انبیا به آنها جواب می دهد:

انبیا گفتند کاری آفرید * وصفهائی که نتان زان سر کشید
و افرید او وصفه‌های عارضی * که گهی مبعوض، می گردد رضی
رنجها داده است که آن را چاره نیست * آن به مثل گنگی و فطس و عمی است
رنجها داد است که آن را چاره هست * آن به مثل لقوه و درد سر است
بلکه اغلب رنجها را چاره هست * چون بجد جوئی بیاید آن بدست
این دواها ساخت بهر ایتلاف * نیست این درد و دواها از گزاف
گذشته از اینکه موضوع سرشت پاک و ناپاک با موضوع جبر و اختیار به مفهوم
فلسفی آن چندان ارتباطی ندارد، این موضوع از جنبه علمی، مردود شناخته شده
است. اگر بخواهیم این موضوع را از جنبه علمی مورد مطالعه قرار دهیم، باید در
قانون وراثت از جنبه بیولوژی مطالعه کنیم. در بیولوژی ثابت شده که هر چند
صفات و ملکات اخلاقی نیز تا حدی مانند مشخصات نوعی از نسلی به نسلی

منتقل می شود، ولی این صفات و سجایا آن ثبات و استحکامی را که در مشخصات نوعی موجود است واجد نیستند و با عوامل تربیتی و اخلاقی، قابل تغییر و تبدیل و کاهش و افزایش اند.

به علاوه ما حسا و وجدانا اثر تربیت را در افراد وامم، مشاهده می کنیم. امروز مهمترین چیزی که نظر علمای اجتماع را جلب کرده، تجهیزات تربیتی و اخلاقی ملل و اقوام است.

امر بین الامرین از دیدگاه فلسفی، کلامی و اخلاقی با بحثهایی که گذشت، اثبات شد که (جبر و اختیار) از جنبه فلسفی، کلامی و اخلاقی، نظر صحیح آن همان نظریه امر بین الامرین است، زیرا افعال صادره از انسان از دیدگاه فلسفی در عین اینکه از نظری، امکان شدن و امکان نشدن دارد، از نظر دیگری آنچه شدنی است، شدنی است و آنچه نشدنی است، نشدنی است. یعنی نه ضرورت به طور مطلق حکم فرماست و نه امکان، بلکه امری است بین امرین و از نظری ضرورت و وجوب حکم فرماست و از نظر دیگر امکان، و هنگامی که از جنبه کلامی، این مسأله را مورد مطالعه قرار می دهیم، می بینیم: نه این است که افعال انسان صرفا مستند به اراده ذات باری است و انسان منعزل است از تأثیر و نه این است که صرفا مستند به خود انسان است، بلکه رابطه فعل با انسان است، لکن مستند به اراده ذات باری نیز هست، منتها در طول یکدیگر (نه در عرض و به طور شرکت).

هنگامی که از جنبه اخلاقی، مطالعه می کنیم، باز می بینیم نه این است که سرشتهای موروثی ثابت و غیر قابل تغییر باشد و نه این است که موضوع سرشت و طینت و اخلاق موروثی، به کلی دروغ باشد، بلکه امری است بین امرین، یعنی در

عین اینکه پاره ای از اخلاق با عوامل وراثت از نسلی به نسلی دیگر منتقل می شود، با عوامل تربیتی، قابل تغییر، تبدیل، کاهش و افزایش است. طرح يك اشكال مهم

آیا مقدمات افعال ارادی، اختیاری هستند یا غیر اختیاری؟ اگر این مقدمات که از جمله آنها اراده و قصد بر فعل است، اختیاری باشد، لازمه اش تسلسل ارادات است که یقیناً، هم خلاف وجدان است و هم خلاف برهان. و اگر این مقدمات، اختیاری نیستند، لازمه اش این است که خود فعل که از این مقدمات غیر اختیاری ناشی شده است، غیر اختیاری باشد، چون معنا ندارد که ذی المقدمه، اختیاری باشد، اما مقدمات، غیر اختیاری باشند.

حضرت امام خمینی - رضوان الله تعالی علیه - بعد از ذکر این اشکال، جواب هایی که به این اشکال داده شد را تك - تك ذکر کرده و به قضاوت می پردازد، که ما برای

حفظ امانت، عین عبارت را می آوریم. (۱)

(ولقد اجاب عنها اساطين الفلسفه وائمة الفن بما لا يخلوا عن التكلف والاشكال

فتصدى المحقق الداماد (۲) نضرالله تربته لجوابها بان:

الارادة حالة شوقيه اجماليه متأكده بحيث ما اذا قيست الى نفس الفعل و كان هو الملتفت

اليه باللحاظ بالذات كانت شوقا و ارادة بالقياس اليه و اذا بالذات تلك الارادة والشوق لانفس الفعل كانت هي شوق و ارادة بالقياس الى الارادة من غير شوق آخر مستأنف و ارادة اخرى جديدة كذا الامر في ارادة الارادة و ارادة الارادة الى سائر المراتب فأذا

كل من تلك الارادات المفصله يكون بالارادة والاختيار وهي باسرها منضمة في تلك

(۱) - طلب و اراده، ص ۹۲، اثر حضرت امام خمینی - رضوان الله تعالی علیه - با ترجمه و شرح احمد فهري، (چاپ مرکز انتشارات علمی و فرهنگی) (۲) - محقق داماد (متوفای ۱۰۴۰ یا ۱۰۴۱ ه. ق)

الحاله الشوقيه الاجماليه المعبر عنها بارادة الفعل واختياره انتهى كلامه رفع مقامه).
ثم حاوله مقايسة الارادة في ذلك بالعلم بالشئ تارة وبالعلم بذواتنا اخرى وبالنية
في العباده ثالثة وباللزوم ولزوم لزوم الرابعة وبالاراده المتعلقة بالمسافة للانقسام
الى

غير النهاية خامسة ولك قياسها بالامكان في الممكنات والوجوب في الواجب وضرورة
القضايا الضرورية الى غير ذلك (١) وانت خبير بما فيه وفي مقايساته).

يعنى:.. اراده، عبارت است از: شوق مؤكد در دل انسان با يك صورت
اجمالي به گونه اى كه هرگاه نسبت به خود فعل سنجيده مى شود و فعل بالحاظ
مستقل ملاحظه شود و مورد الثفات قرار گيرد آن حالت را در مقايسه با آن فعل،
اراده و شوقش گوئيم. و هرگاه نسبت به اراده فعل و شوق اجمالى بر فعل، سنجيده
شود و خود اراده، مورد لحاظ قرار گيرد، آن حالت، يك شوق و اراده اى مى شود
نسبت به اراده قبلى بدون آنكه اراده ديگر و شوق ديگر لازم داشته باشد. و
همچنين نسبت به اراده اراده و اراده اراده و مراتب بالاتر و بيشتتر.

پس بنا بر اين، هر يك از اين اراده ها كه به تفصيل مورد توجه است، با اراده و
اختيار انجام مى گيرد و اين اراده ها همه در آن حالت شوقى اجمالى گنجانده شده
است كه از آن، به (اراده فعل و اختيار) تعبير مى شود. پايان كلام.

مرحوم ميرداماد با ذكر پنج مثال (اراده) را با آنها مقايسه کرده است:

١ - علم به چيزى ٢ - علم ما بر ذات خود ما ٣ - نيت در عبادات ٤ - لزوم و
لزوم

٥ - متعلق به مسافت كه قابل انقسام بر اجزاء غير متناهى است. و مى توان
موارد ديگرى نيز بر مثالهاى محقق ميرداماد - رحمة الله تعالى عليه - افزود، مانند:
امكان در ممكنات، وجوب در واجب، ضرورت در قضايای ضرورى و ديگر موارد
(مشابه..)

(١) - برای اطلاع بيشتتر، به اسفار اربعه، ج ٦، ص ٣٨٩ مراجعه شود.

خلاصه سخن اینکه: باید توجه نمود که گروهی اختیاری بودن فعل را بر این اساس می دانند که باید فعل، مسبوق به اراده باشد تا خود فعل، متصف به صفت ارادی بودن گردد، آنگاه این گروه درباره خود اراده، دچار اشکال شده اند، زیرا اگر ملاک اختیاری بودن آن است که فعل مسبوق به اراده باشد، سؤال می شود: خود اراده که يك فعلی از افعال است آیا مسبوق به اراده است تا بگوییم اراده فعلی است اختیاری؟ و یا آنکه مسبوق به اراده نیست که در این صورت، لامحاله اراده، غیر اختیاری خواهد بود. اگر گفته شود که مسبوق به اراده نیست، لازمه اش جبر در اراده است و در نتیجه، فعلی که از روی جبر صادر می شود، جبری و غیر اختیاری خواهد بود. و اگر گفته شود که اراده فعل، مسبوق به اراده دیگری است، نقل کلام به آن اراده می کنیم و هكذا.

و لازمه این سخن آن است که اراده های بی شمار در لوح نفس، اجتماع کنند و این اجتماع، اگر به صورت غیر متناهی باشد، لازمه اش تسلسل است که محال است و اگر در نقطه ای قطع شود، آن اراده اخیری که مقطع اراده هاست، چون مسبوق به اراده نیست، قهرا اضطراری و غیر اختیاری خواهد بود و موجب اضطراری بودن همه اراده های بعدی، زیرا نتیجه، تابع اخس مقدمات است.

در این مورد، مرحوم (میرداماد) پاسخی دارد که اجمال آن این است: اراده ای که در لوح نفس است به دو صورت قابل ملاحظه است:

۱ - اراده را نسبت به مراد (فعل) بسنجیم به گونه ای که اراده مورد توجه نباشد بلکه خود فعل، مورد التفات تفصیلی باشد که در این صورت، این حالت قبلی را شوق و اراده به خود فعل، منامیم.

۲ - خود اراده را به طور مستقل، مورد توجه قرار دهیم، مانند آنکه انسان، گاهی خود نیت را به طور مستقل مورد توجه قرار می دهد، بر خلاف آنکه در مورد نیت

نماز مثلا خود نیت مورد توجه نیست. در این صورت است که اراده به طور مستقل، مورد لحاظ شود.

این حالت قلبی، خودش نسبت به خودش، شوق و اراده خواهد بود که گویی اراده دومی در کنار اراده اول است و همچنین است اگر آن اراده دوم را که در کنار اراده اول هست، به طور مستقل در نظر بگیریم، قطعاً خواهیم دید که اراده دیگری در درون آن هست که نسبت به دومی اراده و شوق شمرده خواهد شد. بنابراین، يك اراده می تواند به اراده های بی شمار و شوق های فراوان، تحلیل یابد که هر اراده ای نسبت به اراده بعدی متقدم خواهد بود.

و به عبارت دیگر: يك اراده به وجود و حدانش دارای اراده ها و شوقهاست که تمام آن اراده ها و شوقها بر وجود واحد، منضم و مجتمع هستند.

سپس مرحوم میرداماد برای توضیح مطلبی که گفته است، مثال هایی چند می آورد:

۱ - ما وقتی علم به چیزی پیدا می کنیم تا مادامی که متوجه خود علم نیستیم، يك علم بیشتر نیست و آن علمی است که متعلق است به آن چیز. و اما اگر متوجه خود علم شدیم، علم دیگری به آن علم تعلق می گیرد. و همچنین اگر متوجه به علمی که به علم اول گرفته باشیم، قهراً علم دیگری متولد می شود و هکذا..

۲ - علم ما بر ذات خود ما، به همان کیفیت که در مورد اول گفته شد.

۳ - نیت در عبادات، که اگر کسی متوجه عبادات باشد، نیتی برای انجام آن دارد، ولی اگر متوجه خود نیت باشد، آن نیت نیز نیت دیگری را متضمن خواهد بود.

۴ - لزوم و لزوم لزوم، مثلا وقتی می گوئیم (زوجیت) لازمه (اربعه) است، سؤال می شود: آیا این لزوم زوجیت برای اربعه، همیشگی است و یا آنکه اربعه،

گاهی زوج است و گاهی زوج نیست؟ بدیهی است که پاسخ این سؤال، مثبت است.

۵ - اراده ای که به مسافتی تعلق می گیرد، مثلا کسی اراده می کند که یک کیلومتر راه طی کند، این اراده بر هر قدم و هر جزء از این راه تعلق گرفته و به تعداد اجزاء راه

قابل تجزیه است. و انقسام جزء هم نهایت ندارد، پس اراده متعلق به آنها نیز بی نهایت است.

حضرت امام - رضوان الله تعالی علیه - نیز چند مثال بر مثالهای میرداماد - رحمة الله تعالی علیه - افزود و ضمنا اشاره فرمود بر اینکه مثال برای قیاس مزبور، فراوان است و ما به توضیح يك مثال اکتفا می کنیم:

(امکان در ممکنات)، فرض کنید می گوئیم: (زید موجود بالامکان). در این صورت سؤال می شود که آیا خود امکان هم در خارج واقعیت دارد یا نه؟ صورت دوم باطل است، زیرا معنا ندارد که شیء بی واقعیت، بیانگر حال نسبت محمول به موضوع باشد، پس قهرا صورت اول صحیح خواهد بود. و بر این فرض، می گوئیم که خود امکان واقعیت دار، آیا ممکن است یا واجب و یا ممتنع؟ و چون به دو شق اخیر، راهی نیست، قهرا خود آن امکان، ممکن خواهد بود. و در این صورت، نقل کلام به آن امکان دوم می کنیم و همچنین سوم و چهارم و .. و به همین قیاس است وجوب در واجب و ضرورت در قضایای ضروریه.

پس به این بیان، همان طوری که مثلا در يك امکان، امکانهای بی شماری نهفته بود و این امکانها به شکل مرتب و منظم در وجود واحد جمع آمده بودند، همچنین در اراده واحد، ارادات بی شماری جمع و گرد آمده اند. و باید توجه داشت که در بحثهای فلسفی و کلامی، دانشمندان فن در این مورد

بیانی دارند و آن اینکه می گویند: درست است که مثلاً يك امکان به امکانات بی شماری تحلیل می شود ولی این يك تحلیل اعتباری است و قائم به اعتبار معتبر و کارکردن ذهن است. و هرگاه که ذهن از کار تحلیل باز ایستد، تسلسل امکانات نیز

پایان می پذیرد و به تعبیر مرحوم محقق طوسی - رضوان الله تعالی علیه -: (ینقطع بانقطاع الاعتبار) (۱)

حضرت امام خمینی (ره) پس از آنکه جواب مرحوم محقق داماد و مثال های قیاسی او را نقل می نماید، و بر مثالهایش مثال چندی اضافه می کند می فرماید: (۲) (فان الارادة بما انها صفة موجودة حقيقية تحتاج الى علة موجودة اما ارادة اخرى او شیء

من خارج فیتسلسل او یلزم الاضطرار والجبر). (ولایمکن ان یقال ان علة تحقق الارادة نفس ذاتها بالضرورة كما ان العلم بالغير او بذواتنا لیس معلوما لنفس بل لامر آخر نعم اذا لاحظنا علمنا بصورة یكون معلوما بواسطة

هذا اللحاظ وتنقطع اللحاظات بتركها وكذا في الزومات فان اللزوم امر اعتباری اذا لوحظ ملزما یعتبر لزوم آخر بینه وبين الموضوع وتنقطع بانقطاع الاعتبار واما الارادة: المتعلقة بالشیء لم تكن اعتبارية وتابعة للحاظ. وبالجملة فقیاساته مع الفارق خصوصا بالارادة المتعلقة بالمسافة كما لا یخفی واما القیاس

بالنية بالعبادة فغير معلوم الوجه فان النية فیها لاتلزم ان تكون منوية والا فیرد عین الاشكال فیها ایضا ولا یدفع بما ذكر واتضح بطلان قیاسنا بالامكان والوجوب والضرورات ایضا وبالجملة ما افاده لا یغنی عن الجواب عن الشبهة). یعنی: نه جواب مرحوم میرداماد درست است و نه مثالهایش، به این بیان که: اراده را به هر نحو که معنا و توجیهش کنی، بالأخره صفتی است که واقعا و حقیقتا

(۱) - تجرید الاعتقاد، محقق طوسی (ره)، (۵۹۷ - ۶۷۲ ه. ق)

(۲) - طلب و اراده، حضرت امام خمینی (ره)، (چاپ مرکز انتشارات علمی و فرهنگی) ص ۹۷.

در نفس ما وجود دارد. و این موجود واقعی، نیازمند به علت است تا آن را به وجود آورده و آن علت یا اراده دیگری و یا غیر اراده، يك امر خارجی است، اگر علتش اراده باشد، تسلسل لازم می آید و اگر چیز دیگری از خارج باشد، اضطرار و جبر، لازم خواهد آمد.

و اگر کسی بگوید که علت اراده، خود اراده است، گوییم این سخن درست نیست، نه تنها در اراده، بلکه درباره دیگر صفات نفسانی نیز درست نیست، مثلاً علم انسان چه به غیر خودش و چه به خودش، نمی تواند معلول خود علم باشد، بلکه لامحاله معلول چیز دیگری است.

بلی هرگاه علم را به گونه ای ملاحظه کنیم که لحاظ ما متوجه خود علم باشد، در این صورت می توان از برای این علم، يك علم دیگری فرض کرد، و برای آن علم نیز به همین صورت، علم سومی اندیشید. و همچنین در لزومها که هر لزومی ملازم با لزومی است. ولی آنچه در میان این فرضها واقعیت و حقیقت دارد، همان اصل علم و لزوم است. و بقیه علمها و لزومها، دارای واقعیت نیست، بلکه يك سلسله فرضهایی است که با کار کردن ذهن، آن فرضها نیز امتداد دارد و با باز ایستادن ذهن از کار که عبارت است از انقطاع اعتبار، همه آنها از بین می رود. و این بر خلاف آن

اراده واقعی است که حقیقتاً وجود دارد و متعلق به فعل است و صفتی است واقعی و نفسانی نه آنکه امری باشد اعتباری و تابع لحاظ کسی که لحاظ آن را می کند. بنابراین يك چنین صفت واقعی مانند سایر صفات نفسانی، محتاج به علت است. مرحوم (صدر المتألهین) - رضوان الله تعالی علیه - بر استاد خود، چنین اشکال نموده که ما می توانیم همه اراده های فاعل را در داخل محیط دایره ای فرض کنیم، به طوری که هیچ اراده ای از فاعل آن فعل، بیرون آن دایره نماند. و آن گاه پرسیم که

علت مجموع این اراده ها چیست؟ اگر گفته شود که علت این اراده ها، اراده ای از

خود اراده کننده است، این جواب بر خلاف فرض خواهد بود، زیرا همه اراده های فاعل را در داخل دایره فرض کردیم و دیگر اراده ای باقی نمانده تا علت شود، پس به ناچار باید گفته شود که اراده دیگری غیر از اراده صاحب این اراده ها، علت آنهاست. و اگر پای اراده دیگری به میان آید، (جبر) در اراده، لازم می آید. (۱) مرحوم حضرت امام خمینی - رحمة الله علیه - در مقام قضاوت به اشکال مرحوم ملاصدرا بر مرحوم میرداماد فرموده است:

(اقول هذا نظير مايقال في الاستدلال على وجوب غنى بالذات انه لو فرض سلسلة غير متناهية في الوجود يكون كل فرد فيها فقيرا ممكنا لنا ان نحيط بعقلنا على السلسلة

اجمالا فنقول: السلسلة الغير المتناهية من الفقراء لايمكن ان تدخل ولافرد منها في الوجود

الا بافاضة غنى بالذات والا بالغنى والعجب ان المحقق الداماد كان متنبها على هذا الاشكال

في تقريره اصل الشبهه ومع ذلك اجاب بما فرقت). (۲) یعنی: من می گویم: این اشکال همانند استدلالی است که کرده اند بر این که باید

غنی بالذاتی وجود داشته باشد. به این بیان که اگر تمام سلسله نامتناهی موجودات را که هر يك به تنهایی فقیرند و احتیاج به دیگری دارند تا به آنجا (وجود) افاضه کند، يك جا مجموعا فرض کنیم و بگوییم که این سلسله غیر متناهی از فقرا نمی تواند پا به عرصه وجود بگذارد، مگر آنکه غنی بالذاتی وجود داشته باشد. و فردی که ذاتا بی نیاز باشد، باید به آنها افاضه وجود کند و اگر نه:

ذات نایافته از هستی بخش* کی تواند که شود هستی بخش

بنابراین، هر يك از این موجودات فقیر، دلیلی بر وجود غنی بالذات خواهد بود، زیرا نیاز نیازمند بجز با بی نیاز، علاج پذیر نیست و شگفت آور است که (محقق)

(۱) - اسفار، ج ۶، تألیف مرحوم صدر المتألهین (۹۷۹ - ۱۰۵۰ ه. ق)

(۲) - طلب و اراده حضرت امام خمینی (ره)، ص ۹۹.

داماد) در تقریر اصل شبهه - با اینکه به اشکال شاگرد توجه داشته است - چنان پاسخی را که ذکر شد بیان داشت.

مرحوم (محقق خراسانی) - رضوان الله تعالی علیه - نیز در پاسخ به این شبهه، فرموده: اختیار هر چند اختیاری نیست ولی مبادی و مقدمات آن غالباً به اختیار است، زیرا انسان می تواند با تأمل کردن در پیامدهای آنچه که تصمیم دارد انجام دهد - از عذاب و ملامت و سرزنش - از تصمیم گیری منصرف شود. (۱) ولی به پاسخی که (محقق خراسانی) داده می توان اشکال نمود به اینکه: ما فرض کنیم که فعل اختیاری را از آن جهت اختیاری می گوئیم که مبادی آن اختیاری است، در این صورت نقل کلام می کنیم به همان مبادی که شما می گوئید به اختیار است و می پرسیم: آیا آن اراده ای که به مبادی تعلق یافته: ارادی و اختیاری بوده یا نه؟ اگر ارادی بود، تسلسل لازم می آید و اگر ارادی نبوده، مشکل (جبر) مجدداً پیش می آید.

مرحوم (حاج شیخ عبد الکریم حائری یزدی) - اعلی الله مقامه - در مقام رفع این اشکال گفته اند که: لازم نیست همیشه مصلحت در مبادی و مقدمات اراده باشد، بلکه گاهی مصلحت در خود اراده می شود و انسان به واسطه مصلحتی که در اراده است، آن را اختیار می کند، مثلاً مسافری که می خواهد ده روز در محلی اقامت کند، باید نمازش را تمام بخواند و روزه اش را بگیرد، در این فرض مصلحت در خود قصد اقامه است نه در ماندن ده روز، فلذا اگر قصد کرد و پس از خواندن نماز چهار رکعتی، از اقامت در آن محل منصرف شد و خواست که مسافرت کند باز باید

در بقیه روزها نماز را تمام بخواند. پس در این فرض، مصلحت که عبارت از (تمام

(۱) - کفایة الاصول، تألیف مرحوم محقق خراسانی (۱۲۵۵ - ۱۲۹۵، ۵. ق)

خواندن نماز) است مترتب بر قصد است نه به اصل ماندن (۱). حضرت امام خمینی (ره) این پاسخ را دافع اشکال نمی داند و در مقام رفع آن فرموده: به فرض آنکه در موردی مصلحت در اراده فرض بشود، باز ریشه اشکال کنده نمی شود، زیرا اشکال در آن است که اراده از کجا پیدا شده است؟ و در این فرض که قصد ماندن ده روز را می کند، هر چند مصلحت در خود قصد است ولی سؤال این است که این قصد را چگونه قصد کرد؟ آیا به اراده و اختیار بود یا بدون اراده و اختیار؟ در صورت اول، تسلسل اراده لازم می آید و در صورت دوم محذور جبر. و علاوه بر آن، اگر موضوعی خالی از مصلحت باشد، مثلا در موردی که فرض ماندن ده روز شد، هیچ مصلحتی در ماندن نباشد، محال است که اراده به ماندن تعلق بگیرد. بنابراین، در موردی که به طور مثال، شیخ ما گفت: باید مصلحتی در ماندن فرض شود تا ماندن در نظر آن شخص، رجحان پیدا کند ولو اینکه آن مصلحت، بالعرض و بالواسطه باشد تا متعلق اراده قرار گیرد و اگر نه معقول نیست که بدون هرگونه ترجیح و گزینش در چیزی، اراده به آن چیز تعلق گیرد).

حضرت امام در ادامه، پاسخ دیگری را از دیگران ذکر نمود:
(وقد يقال ان ارادية الفعل بالارادة لكن ارادية الارادة بنفسها لا بارادة اخرى كموجودية الموجود ومنورية النور).
و در مقام جواب به اشکال فرمود:
(وفيه ان ذلك خلط بين الجهات التقييدية والتعليلية فان معنى موجودية الوجود بذاته انه لا يحتاج في صدق المشتق عليه الى حيشة تقييدية وان احتاج الى حيشة تعليلية اذا كان
ممكنا وبهذا المعنى لو فرض كونها مرادة بذاتها لاتستغنى عن العلة والاشكال في ان علتها

(۱) - همان مدرک، ص ۱۰۱.

هل هي ارادة اخرى منه؟ او امر من خارج؟ (۱).
یعنی: (و گاهی در جواب از این اشکال گفته می شود که: ارادی بودن (فعل)
با (اراده) است اما ارادی بودن اراده با خودش می باشد نه با اراده دیگر تا تسلسل
لازم بیاید، مانند اینکه می گوییم موجودیت هر ماهیتی با (وجود) است ولی
موجودیت (وجود) با خود (وجود) است. یا آنکه می گوییم نورانیت هر چیز با
(نور) است اما نورانیت نور با خود (نور) است.

ولی این پاسخ درست نیست، از آن جهت که در این پاسخ، میان جهات تقییدی
و جهات تعلیلی، فرق گذاشته نشده است، زیرا معنای اینکه می گوییم موجودیت
موجود با خود او است آن است که در صدق مشتق بر وجود، نیازی به حیثیت
تقییدیه نیست، هر چند به حیثیت تعلیلیه نیاز است، اگر موجود، ممکن باشد)
توضیح بیشتر:

در اصطلاح حکما و فلاسفه گفته می شود که (وجود)، عین (وجوب) است یا
وجود مساوق وجوب است. افرادی که درس نخوانده اند چنین گمان می کنند که
اگر

چنین است، پس همه ما که وجود داریم واجب الوجود هستیم!! و نمی دانند که
معنای اینکه (وجود) عین (وجوب) است این است که وجود در وجوبش،
احتیاج به (جهت تقییدی) ندارد، یعنی اگر وجود، بخواهد موجود بشود، لازم
نیست که به آن وجود، چیزی دیگری ضمیمه شود، مثلا ما که می گوییم انسان
موجود است، معنای آن این است که انسان اگر بخواهد موجود بشود، احتیاج به
جهت تقییدی دارد، یعنی باید در کنار ماهیت يك موجودی باشد تا بگوییم
(الانسان موجود).

(۱) - طلب و اراده، حضرت امام خمینی (ره)، ص ۱۰۲.

و به عبارت دیگر: يك وقتی است که می گوئیم: (الجسم ایض) (جسم و گچ مثلا سفید است) در حمل ایض بر جسم (که جسم، موضوع باشد و ایض، محمول آن) تنها وجود جسم، کافی نیست، زیرا ممکن است جسم باشد ولی سفید نباشد، بلکه حمل ایض بر جسم، احتیاج به جهت تقییدی دارد و باید در کنار آن جسم چیزی باشد علاوه بر خود جسم و آن چیز عبارت از (سفید) است. اما اگر بگوئیم (البیاض ایض) (سفیدی سفید است) در حمل ایض بر بیاض، احتیاج به آن نیست که در کنار بیاض، چیز دیگر باشد، یعنی جهت تقییدی ندارد بلکه خود وضع بیاض کافی است در حمل ایض بر آن. پس حمل ایض در بیاض، نیازی به قید زاید ندارد، به خلاف حمل ایض بر جسم که محتاج به قید زاید است.

این هر دو مثال که گفته شد، مثال برای جهت تقییدی است، یعنی اولی که (البیاض ایض) بود، جهت تقییدی نمی خواست ولی دومی که (الجسم ایض) بود، جهت تقییدی لازم داشت.

اما جهت تعلیلی، عبارت است از علة الشئ و هیچ ممکنى بدون علت موجود نمی شود پس ما اگر بنخواهیم بگوئیم (الانسان موجود) در صحت حمل موجود بر انسان، دو چیز لازم است:

۱ - جهت تقییدی.

۲ - جهت تعلیلی.

اما اینکه (جهت تقییدی) می خواهد، چون تنها وجود انسان در حمل موجود بر او کافی نیست، بلکه باید در کنار ماهیت انسان، وجودی هم باشد تا بتوان (موجود) را بر انسان حمل کرد. و اما اینکه علاوه بر جهت تقییدی، (جهت تعلیلی) هم لازم دارد، برای آنکه این موجود، ممکن الوجود است و وجود امکانی

بدون علت، محال است و باید علت داشته باشد. پس (الانسان موجود) هم به جهت تقییدی احتیاج دارد و هم به جهت تعلیلی، ولی در (الوجود موجود) این چنین نیست که هم جهت تقییدی و هم جهت تعلیلی بنخواهیم، بلکه (الوجود موجود) احتیاجی به جهت تقییدی، ندارد زیرا نفس (وجود) در حمل (موجود) بر آن کافی است. و (وجود) احتیاجی به چیز دیگری که در کنارش ندارد تا وجود پیدا کند، مانند (البیاض ایض) ولی در عین حال وجودش وجود امکانی است و ممکن بدون علت، وجود پیدا نمی کند و باید علت داشته باشد.

پس روشن شد که (البیاض ایض) محتاج به جهت تقییدی نیست ولی (الجسم ایض) محتاج به جهت تقییدی است که در دومی وضع موضوع برای حمل کافی نیست و در اولی نفس موضوع برای حمل کافی است.

و اما (الانسان موجود) به دو حیثیت احتیاج دارد: ۱ - حیثیت تقییدیه ۲ - حیثیت تعلیلیه.

(حیثیت تقییدیه) می خواهد برای اینکه وجود به کنارش بیاید، و (حیثیت تعلیلیه) می خواهد برای اینکه وجود امکانی است و علت می خواهد. بر خلاف (الوجود موجود) که جهت تقییدی نمی خواهد اما (جهت تعلیلی) می خواهد. با توضیحات گذشته، پاسخ حضرت امام خمینی - رضوان الله تعالی علیه - روشن شد که فرمود: این جواب، ناشی از خلط میان جهت تقییدی و جهت تعلیلی است، زیرا در (الوجود موجود) که وجود بر موجود، حمل می شود، نیازی به ضم جهت تقییدی نداریم.

و جهت وجود موضوع در صحت حمل کافی است، بر خلاف (الجسم ایض) که گفتیم باید حیثیت تقییدی داشته باشد که اولی را اصطلاحاً (خارج محمول) و دومی را (محمول بالضمیمه) می گویند.

ولی عدم احتیاج به جهت تقییدی، دلیل آن نمی شود که جهت تعلیلی نداشته باشد، پس اگر مقصود ما در (الوجود موجود) حمل موجود بر وجود امکانی باشد، این چنین حمل هر چند نیازی به جهت تقییدی ندارد، ولی چون وجود امکانی است و هیچ ممکن بی نیاز از علت نیست، نفس وجود، کافی در صحت حمل نیست، بلکه جهت تعلیلی باید داشته باشد.

اکنون در تطبیق مطلب فوق به مورد بحث گوئیم: اینکه گفته اند که ارادی بودن اراده با خود اراده است، مانند منور بودن نور، این سخن نسبت به جهت تقییدی درست است و اما نسبت به جهت تعلیلی درست نیست، زیرا اراده یکی از موجودات ممکنه است و نیاز به علت دارد، باید لامحاله جهت تعلیلی داشته باشد، و بدون علت، محال است موجود شود. پس سؤال می کنیم که آیا علت وجود این اراده تحت اختیار بوده یا خارج از اختیار بوده است؟ و اشکال، همچنان به حال خود باقی می ماند.

حضرت امام خمینی - رحمة الله تعالی علیه - جواب دیگری را نیز بر این اشکال نقل نموده و در این رابطه فرمود:

(واسد ما قیل فی المقام هو ما اجاب عنه بعض الاکابر وان کنت معتمدا علیه سابقا و بیانه به توضیح منا:

ان الارادة بما هي من الصفات الحقيقية ذات الاضافة وزانها وزان سائر الصفات الكذائية فكما ان المعلوم ما تعلق به العلم لاماتعلق بعلمه العلم والمحبوب ماتعلق به المحب لا

ماتعلق بحبه الحب وهكذا كذلك المراد ماتعلق به الارادة لا ما تعلق بارادته الارادة والمختار

من يكون فعله بارادته واختياره لارادة واختياره والقادر من يكون بحيث اذا اراد الفعل صدر عنه والا فلا، لا من يكون اذا اراد الفعل ولو توقف الفعل الارادي على كون الارادة المتعلقة به متعلقا للارادة لزم ان لا يوجد فعل ارادي قط حتى ما صدر عن

الواجب). (۱)

و ما به خاطر وضوح از ترجمه آن صرف نظر می کنیم. حضرت امام خمینی (ره) در ادامه می فرماید: ممکن است بر این جواب اشکال شود که: جواب مذکور، تنها اصطلاح پردازی بیش نیست و جز تغییر عبارت، چیزی را به دنبال ندارد، چرا که مشکل اصلی بر جای خود باقی است و آن اینکه: اگر مبدأ فعل - که اراده است - ارادی نباشد و از روی اختیار نباشد، ناچار (فعل) اضطراری خواهد بود و عقاب بر کاری که از روی اضطرار انجام گرفته باشد، صحیح نیست، پس عقاب و مؤاخذه بر کارهایی که از مردم صادر می شود، صحیح نخواهد بود.

جواب: در اینجا دو مطلب است یکی آنکه باید (فعل ارادی) از (فعل اضطراری) مشخص شود و معلوم گردد فعل ارادی کدام است و اضطراری کدام؟ مطلب دوم آنکه بینیم ملاك صحت عقوبت در نظر عقلا چیست؟ اما مطلب اول: یعنی: (تشخیص فعل ارادی از اضطراری). پس شبهه ای نیست در اینکه ملاك ارادی بودن فعل و اضطراری نبودن آن در همه افعال ارادی از هر فاعلی که صادر شود، خواه از واجب الوجود صادر شود و خواه از ممکن الوجود، آن است که اراده به آن فعل تعلق یابد، نه آنکه اراده به فعل تعلق بگیرد. و فعل اضطراری که اراده بر آن تعلق بگیرد، مانند ارزش دست کسی است که مبتلا به مرض رعشه است. و تمام ملاك مطلب، همین است و چیزی غیر از این ملاك نیست همانطور که تمام ملاك در معلوم بودن چیزی آن است که آن چیز متعلق علم قرار گیرد، یعنی علم من به آن تعلق گیرد نه به مبادی علم و نه به علم آن چیز. اما مطلب دوم: پس بدون شك عقلاء تمام ملل و مذاهب میان حرکتی که در

(۱) - طلب و اراده، حضرت امام خمینی (ره)، ص ۱۰۵ - ۱۰۶.

دست بیمار مبتلا به رعشه است و حرکت دست شخص سالم فرق می گذارند و عقاب را بر اولی صحیح نمی دانند و بر دومی تصحیح می کنند و این حکم عقلا فقط

از آن جهت است که حرکت دومی را يك فعل اختیاری می دانند که از روی اراده و اختیار و بدون هیچ اجبار و اضطرار صادر می شود. و این گونه شبهه ها که گفته می شود، در نظر عقلا (شبهه سوفسطائی) است و شبهه ای در مقابل بداهت است که هیچ ارزش عقلایی ندارد. (۱)

امر بین الامرین از دیدگاه عرفان

برای تبرک و تیمن به آیه کریمه ذیل تمسک می نماییم:

(اسروا قولکم او اجهروا به انه علیم بذات الصدور الا یعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر). (۲)

که خلق و ایجاد افعال را مطلقاً از آن خداوند متعال دانست و مؤثری در وجود، جز او ندانست. این (توحید افعالی) است که موحد بعد از توحید ذات و صفات به آن می رسد که: (لا إله الا الله وحده وحده وحده) و بروز و صدور هر اثری را از ذات

حق می داند و بس، که موجد و خالق آن است. و در عین حال، نسبت افعال را به مخلوق، حفظ می کند و به قول عالم بزرگوار (محمد دهمدار) در رساله قضاء و قدر: با آنکه خداوند متعال، قول را به اشخاص اضافه کرد که فرمود (قولکم) در عین حال خلق و ایجاد قول را به جانب قدس خود حواله داده است که فرمود: (الا یعلم من خلق)، یعنی آن کسی که قول شما را خلق کرده است، بدان دانا نیست؟ گرچه قرآن از لب پیغمبر است* هر که گوید حق نگفت، او کافر است (ناصر الدین شاه قاجار) در سفر خراسان، به (سبزوار) که رسید، به زیارت

(۱) - طلب و اراده، تألیف حضرت امام خمینی (ره)، ص ۱۰۸.

(۲) - سوره ملک، آیه ۱۳.

حکیم سبزواری نائل شد، از او سؤال کرد مقصود مولوی از این بیت چیست
 ما همه شیریم ولی شیر علم * حمله مان از باد باشد دم به دم
 در پاسخ فرمود که: مولوی (لا حول ولا قوة الا بالله) را ترجمه می کند.
 در تبیین این حقیقت، شبستری گوید:
 اگر خورشید در يك حال بودی * شعاع او به يك منوال بودی
 ندانستی کسی کاین پرتو از اوست * نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست
 جهان جمله فروغ نور حق دان * حق اندر وی ز پیدایی است پنهان
 چو نور حق ندارد نقل و تحویل * نیاید اندر او تغییر و تبدیل
 تو پنداری جهان خود هست دائم * به ذات خویشتن پیوسته قائم (۱)
 و آن کس که نظر بر خورشید دارد، داند که نور دیوار از خورشید است، اگر چه
 روشنی به دیوار، انتساب دارد که براستی دیوار روشن است. و در این انتساب
 شکی نیست و بدیهی و ضروری است، ولی روشنی او از خورشید است.
 هم چنان که گفته ایم، قیام و قعود به ما منسوبند، ولی (حول و قوت) از خداوند
 است. و نیز چنان که روشن است، ایجاد ضحك و بکاء فقط از خداوند است که:
 (انه اضحك و ابکی) ولی ضاحك و باکی، زید و عمروند به قول شیخ اجل
 سعدی:

گرچه تیر از کمان همی گذرد * از کماندار بیند اهل خرد
 این بیت اشارت به قول حق تعالی است که فرمود: (و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله
 رمی). (۲)
 عارف رومی در اوایل دفتر اول مثنوی، بدان تصریح کرده است که:

(۱) - شرح لاهیجی، ص ۵۲ (۲) - سوره انفال، آیه ۱۸.

تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت * گفت ایزد (ما رمیت اذ رمیت)
گر پیرانیم تیر آن نی زماست * ما کمان و تیر اندازش خداست
این نه جبر این معنی جباری است * ذکر جباری برای زاری است
جناب استاد بزرگوار عارف کامل (آیت الله حسن زاده آملی - دام عزه) در این
باب می فرماید:

(باری دیوار می گوید من روشنم و راست می گوید، ولی روشنی برای او بالذات
نیست بلکه بالعرض است، چه اینکه روشن نبود و روشنی بر او عارض شد و عقل
گوید: (ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات). (۱)
و به قول میرفندرسکی:

هرچه عارض باشد او را جوهری باید نخست * عقل بر این دعوی ما شاهد یکتاستی
جان اگر نه عارضستی زیر این چرخ کبود * این بدنها نیز دائم زنده و برپاستی
باز می بینیم که دیوار سایه داده است، و هر کس می داند که این سایه به دیوار
قائم است، چه، سایه از خود، وجود فی ذاته ندارد و سایه دیوار از شمس صادر
نشد، چنان که نور دیوار از شمس صادر شد، ولی اگر خورشید بر دیوار نمی تابید،
سایه وجود نمی یافت. پس خورشید اگر چه بالذات، به دیوار سایه نداده بلکه
بالذات به او نور داده است، ولی وجود سایه به اشراق خورشید است. پس دیوار
بالذات روشنی ندارد و بالعرض روشن است که روشنی از شمس است. و نیز دیوار

(۱) - خیرالآثر در رد جبر و قدر، تألیف علامه، استاد حسن زاده آملی، ص ۱۰۸.

بالذات سایه نداده است اگر چه سایه از ناحیه اوست که سایه وی از تابیدن خورشید است. پس در وجود نور دیوار و در وجود سایه دیوار مطلقا (سلطان شمس) حکم فرماست، و سلطان شمس را نتوان از وجود سایه دیوار برداشت، اگر چه سایه از ناحیه دیوار است.

حال بدان که به مثل نور شمس حسنه است و سایه دیوار سیئه. شمس به دیوار می گوید: اگر چه تو روشنی ولی (انا اولی بنورک منک). و نیز به دیوار می گوید: اگر چه ظهور سایه تو نیز از من است، ولی (انت اولی بظلمک منی).

و نیز به دیوار می گوید: (ما اصابک من نور فمن الشمس و ما اصابک من ظل فمن نفسک) بدین ترتیب معنای (امر بین الامرین و منزلة بین المنزلتین) روشن تر شده است که هم (جبر) باطل است وهم (تفویض) و حق، (منزلت بین المنزلتین و امر بین الامرین) است.

جبری با دیده راست، کج و قدری با دیده چپ، کج دیده اند. و قائل به منزلت بین المنزلتین با دو دیده راست بینش گوید: (ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسك) (۱)، و در عین حال موقن است که: (کل من عند الله). و

گوید: (الله تعالی اولی بحسناتنا منا ونحن اولی بسیئاتنا منه). راست بین از نظر راست به مقصود رسید * احوال از چشم دو بین در طمع خام افتاد حافظ

جناب استاد بزرگوار، عارف کامل (آیت الله حسن زاده آملی) در این باب مثالی

(۱) - سوره نساء، آیه ۸۰.

دارد که می فرماید:

عامه مردم (شمس وقمر)، هر يك را به استقلال (نیر) دانند، و از لسان ارباب فضل و قلم هم مشنوی و می بینی که شمس و قمر را (نیرین) گویند، حتی در کتب هیأت و نجوم نیز از شمس وقمر تعبیر به (نیرین) می شود، بلکه ظاهراً این تعبیر از اهل هیأت و نجوم، شایع شده است.

چون شب به نور ماه روشن است، در بادی نظر گمان می رود که روشنی از خود ماه به زمین رسیده است و کسی که از واقع خبر دارد، می داند که نور ماه نیز از شمس است، یعنی شب هم چون روز به نور شمس روشن است. و (قمر) به مثل، چون آئینه ای که در درون خانه نصب است و شمس، چراغی است که از بیرون خانه مواجه با آئینه است و نور چراغ در آن آئینه منعکس می شود و در صحن خانه متباد. آنکه از بیرون خانه بی خبر است، پندارد که این روشنایی از آئینه است و به این بیان، سر گفتار حضرت وصی امیر المؤمنین علی (ع) در دعای (صبح) دانسته می شود که فرمود: (وجعلت الشمس والقمر للبرية سراجا وهاجا)، یعنی خدایا! خورشید و ماه را برای خلق، چراغ فروزان گردانیدی، که فرمود: دو چراغ فروزان و به تازی نگفت: (سراجین وهاجین).

غرض اینکه: اگر کسی بگوید ماه روشن نیست و نور ندارد و شب را روشن نکرد، نادرست است، زیرا بالبداهه ماه است که روشن است و روشن کرد. در عین حال، اگر بگوید (نور) مستقلاً از ذات اوست، باز نادرست است که نور قمر مستفاد از شمس است. و اگر بگوید خورشید است که شب را روشن کرد بدون

واسطه، باز نادرست است، گرچه نور، نور خورشید است. (۱)
مرحوم (استاد علامه شعرانی) - قدس سره الشریف - فرموده است: باید عمل

(۱) - خیرالآثر در رد جبر و قدر، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

مردم را به عمل لشکریانی تشبیه کرد که رئیس لشکر، آنها را به جنگ وامی دارد و آنها به اختیار خود، فرمان رئیس می برند و شهری مگشایند و دشمن را مشکنند و همه مستحق اجر وانعامند، هم رئیس و هم لشکریان. (۱)

مرحوم استاد علامه (حاج میرزا احمد آشتیانی) - قدس سره العزیز - فرموده است: مقصود از (توکل) این نیست که سعی و کوشش در امور و تحصیل اسباب و شرایط عادی آنها ننماید و تدبیر و فکر درباره آنها را یکسره به کنار بگذارد، بلکه امور نامبرده و هر چه را حوایج بر آن توفقی دارد باید انجام دهد و اعتماد و اطمینان شخص در رسیدن به مقصود و حاجت خود، تنها به خدا و فضل او باشد. و حکایت شکایت صاحب مزرعه از شتر داری به پیغمبر (صلی الله علیه و آله) و پرسش حضرت که

به چه جهت شتر خود را عقال نمودی و پابند نزدی. و جواب آن مرد که عرض کرد: توکل من باعث شد که پابند نزدم. و فرمایش حضرت به آن مرد که عقال نما

و پابند بزنی شتر خود را پس از آن، توکل نما (اعقلها ثم توکل) و با توکل زانوی اشتر ببند، مطلب را کاملاً روشن و واضح می نماید. (۲)

و از آنچه در اینجا آورده شد، مراد از حدیث (لا جبر ولا تفویض بل امرین الامرین) ظاهر می شود، زیرا سعی در تحصیل مقدمات و شرایط و اسباب در عهده انسان است، پس جبر نیست. و رسیدن به مقصود و مطلوب، بسته به مشیت و فضل خداوند است و به کوشش آدمی نیست، چون تفویض، یعنی خدا امور را به بندگان واگذار نموده است معنا ندارد.

مرحوم (محمد دهدار) در آخر رساله (قضاء و قدر) پس از رد جبری و قدری و اثبات بین الامرین با برهان، گوید:

و عاقل را همین قدر کفاف است لیکن به جهت ثبات اعتقاد در تحقیق این

(۱) - شرح تجرید، ص ۴۲۹ (چاپ اول). (۲) - طرائف الحکم، ج ۱، ص ۳۵۴.

مسألة، دو مثل عامی بگوییم:
اگر بینی که برادر تو دست و پای غلام را بسته و می گوید که برو آن مرغ را بگیر
و اگر نه تو را می زخم. البته از برادر خود این عمل را نمی پسندی و او را به جنون یا
ظلم نسبت می دهی، پس چگونه نسبت چنین امری به جناب قدس الهی توان
نمود؟

مرحوم (سید حیدر آملی) (۱) و همچنین مرحوم (صدر المتألهین) (۲) در این
موضوع که رد جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین است به فعل نفس و صدور
افعال از قوای او مثال زده اند که (من عرف نفسه فقد عرف ربه) و در این باره شیخ
عارف (محبی الدین عربی) را در مواضع عدیده دو کتاب عظیم الشأن: (فتوحات
مکیه و فصوص الحکم) بیاناتی بسیار لطیف و دقیق است.
جناب استاد حسن زاده آملی - حفظه الله تعالی - در این مورد می فرماید:
بدان که امر بین الامرین و منزلة بین المنزلتین - چنان که تذکر داده ایم - به (توحید
فعلی) اشارت دارد و در عین حال که فعل به حسب وجود و ایجاد مطلقاً به علة
العلل و مسبب الاسباب و مبدء المبادی عزوجل تعلق دارد، نسبت به کثرات در هر
موطن و محلی محفوظ است و در مباحث سابقه داشته ایم که (النفس في وحدته کل
القوی)، یعنی جمیع قوا در مملکت وجود يك انسان، همه شأنی از شؤون نفس
ناطقه و مظهر و مجلایی از بروز و ظهور اویند که نفس هم چنان که در مقام قوت،
عاقله، عاقله، در مقام، ما فوق آن، آن مقام، ما فوق عاقله است. همچنین
حقیقت، در مرتبه قوه لامسه نیز هست که يك حقیقت واحد از مقام فوق التجرد و
ظل الوحدة الحقه واجب الوجودی تا مراتب کثرات قوای منبث در بدن است که
نفس، اصل محفوظ در جمیع قواست و قوام و تحقق و وجود آنها بدوست و

(۱) - جامع الاسرار، تألیف عارف کامل، سید حیدر آملی به نقل از: خیر الاثر، ص ۱۱۳.

(۲) - رساله خلق الاعمال، تألیف مرحوم صدر المتألهین به نقل از: خیر الاثر، ص ۱۱۳.

نیستند مگر تطورات وجودی و تجلیات ظهوری نفس که به لحاظی مقام وحدت در کثرت و به لحاظی مقام کثرت در وحدت است. و به عبارت دیگر: (مقام شهود) محمل در مفصل و مقام شهود مفصل است در مجمل. و چون نفس، ذات مراتب است و جمیع قوا از مراتب اوست نه آنکه استقلال وجودی داشته باشند و نه آنکه انتساب افعال بدانها مطلقا مسلوب بوده باشد، پس جمیع افعال آنها به طور حقیقت صادر از نفس است و خود قوا و افعال آنها فانی در نفس و فعل اویند. و در عین حال افعال نفس از مجاری آن قوا بدانها نیز منسوب است: (۱)

النفس في وحدته كل القوى * و فعلها في فعله قد انطوى
مرحوم (خواجه) می فرماید: این به غایت دقیق باشد و جز به ریاضت قوه عاقله، بدان مقام نتوان رسید.

به قول (صاحب ابن عباد):

رق الزجاج ورق الخمر * وتشابها فتشا كل الامر
فكانما خمر ولا قدح * و كانها قدح ولا خمر
یا به قول عراقی:

از صفای می و لطافت جام * درهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جام است و نیست گوئی می * یا مدام است و نیست گوئی جام
پس با توجه به آنچه گذشت، مذهب ما روشن تر شد و در آخر با اشعاری از مولانا

(۱) - خیرالآثر در رد جبر و قدر، ص ۱۱۳ و ۱۱۴.

و شبستری و حسن زاده آملی، بر رد جبر و قدر، به مقال خاتمه می دهیم:
در خرد جبر از قدر رسواتر است * زانکه جبری حس خود را منکر است
منکر حس نیست آن مرد قدر * فعل حق حسی نباشد ای پسر
منکر فعل خداوند جلیل * هست در انکار مدلول دلیل
وان بگوید دود هست و نار نی * نور شمعی نی ز شمع روشنی
وین همی بیند معین نار را * نیست می گوید پی انکار را
دامنش سوزد بگوید نار نیست * جامه اش دوزد بگوید تار نیست
پس تسفسط آمد این دعوی جبر * لاجرم بدتر بود زین روز گبر
مولانا

و (شبستری) گوید:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است * نبی فرموده کو مانند گبر است
چنان کان گبر یزدان و اهرمن گفت * همین نادان احمق او و من گفت
به ما افعال را نسبت مجازی است * نسب خود در حقیقت لهو و بازی است
و ملای رومی (در اواسط دفتر سوم مثنوی) در رابطه با منع کردن منکرات انبیا
علیهم السلام را از نصیحت کردن و حجت آوردن به طریقه جبریان، شعری را آورده
بعد به مقام جوابش پرداخت:

قوم گفتند ای نصوحان! بس بود * آنچه گفتید ار در این ره کس بود
قفل بر دلهای ما بنهاد حق * کس نداند برد بر خالق سبق
نقش ما این کرد آن تصویر گر * این نخواهد شد به گفت و گو دگر
سنگ را صد سال گوئی لعل شو * کهنه را صد بار گوئی باش نو

خاک را گوئی صفات آب گیر * آب را گوئی غسل شو یا که شیر
نار را گوئی که نور محض شو * پشه را گوئی که سوی باد رو
قلب را گوئی که زر پاک شو * یا که اکسیری شو و چالاک شو
هیچ از آن اوصاف دیگرگون شوند * آب کی گردد غسل ای ارجمند
خالق افلاک وهم افلاکیان * خالق آب و تراب و خاکیان
آسمان را داد دوران و صفا * آب و گل را تیره روئی و نما
کی تواند آسمان دردی گزید * کی تواند آب و گل صفوت خرید
قسمتی کرده است هر یک راهی * کی کهی گردد به جهدی چون کهی
جواب دادن انبیا علیهم السلام جبریان را:

انبیاء گفتند که آری آفرید * وصفهائی که نتان زان سرکشید
وافرید او وصفهای عارضی * که گهی مبعوض می گردد رضی
سنگ را گوئی که زر شو بیهده است * مس را گوئی که زر شو راه هست
ریگ را گوئی که گل شو عاجز است * خاک را گوئی که گل شو جایز است
رنجها داده است کان را چاره نیست * آن به مثل گنگی و فطس و عمی است
رنجها داده است کان را چاره هست * آن به مثل لقوه و درد سر است
این دواها ساخت بهر ایتلاف * نیست این درد و دواها از گزاف
بلکه اغلب رنجها را چاره هست * چون بجد جوینی بیاید آن به دست
جناب استاد علامه آیت الله حسن زاده آملی در دیوان خویش در رابطه با بطلان
(جبر و قدر و اثبات امر بین الامرین) ابیات ذیل را آورده است:
نه جبر محض و نی صرف قدر هست * و رای آن دو امری معتبر هست
لان الباطل کان زهوقا * کلام کان فیهما صدوقا

که هم جبر است و هم تفویض باطل* بل امر بین الامرین است حاصل
چه هر دو واحد العینند و احول* نبیند چشم احول جز محول
ولی جبری ز يك چشم چپ راست* که يك چشم چپ چپ مقرر راست
چه تفویضی به تفریط غلط رفت* و هم جبری به افراط شطط رفت
و لیکن صاحب چشمان سالم* بر این مبنای مرصوص است قائم
که قول حق نه تفویض و نه جبر است* که آن گبر است و این بدتر ز گبر است
نظریات مادیین و نقد آن

بعضی در این تصورند که معضله (جبر و اختیار) تنها برای الهیون مطرح است و
مادیها از طرح چنین مسأله ای و زحمت درک و حل آن فارغند.
این تصور باطل است، برای کسانی که طرز تفکر مادی دارند عینا همین مشکل
با اندک تفاوت وجود دارد، زیرا طبق قانون ثابت و مسلم علت و معلول، هر پدیده
و حادثه ای، مولود علت یا عللی است و آن علت یا علل نیز به نوبه خود، مولود
علت یا علل دیگر می باشند، و از طرفی به وجود آمدن معلول با فرض وجود علت
مربوطه، ضروری و قطعی و اجتناب ناپذیر است، و با فرض عدم وجود آن علت،
ممتنع و ناشدنی است. مادیون اصل علیت عمومی و ضرورت علی و معلولی را
به همین ترتیب پذیرفته اند. (۱) و این را بزرگترین تکیه گاه فلسفه مادی می
شمارند.

اینجاست که این پرسش برای آنها و مکتب آنها پیش می آید که اعمال و افعال بشر،
مانند همه پدیده های دیگر، تابع این قانونند و نمی توانند از آن مستثنا باشند، یعنی
اعمال بشر تحت قوانینی مسلم، قطعی و جبری انجام می یابد و در این صورت،
آزادی و اختیار را چگونه و از چه راه باید توجیه کرد؟ لهذا می بینیم در تمام

(۱) - جز دیوید هیوم و پوزیتویستها و حسیون. (برای اطلاع بیشتر به آموزش فلسفه، تألیف جناب استاد
آیت الله مصباح یزدی، ج ۱، مراجعه شود)

سیستم های فلسفی قدیم و جدید - خواه الهی و خواه مادی - مسأله (جبر و اختیار) مطرح است.

البته مشکل مسأله در فلسفه الهی با فلسفه مادی متفاوت است و این تفاوت در جوهر مسأله تأثیری ندارد، بلکه اعتقاد به قضاء و قدر الهی، امتیازاتی دارد که اعتقاد به قضاء و قدر مادی و جبر طبیعی، آن امتیازات را ندارد). (۱)

مرحوم مطهری در این رابطه می فرماید: مادیین صد در صد طرفدار عقیده جبر هستند و هرگونه اختیار و آزادی را از انسان در مقابل عوامل مادی محیط و جبر تاریخ، منتفی می دانند. مادیین کوشش می کنند که انسان را صد در صد محکوم طبیعت و تابع طبیعت و مقهور طبیعت جلوه بدهند و او را در تمام افعال و آثار و افکار و انتخاب خطمشی و راه و روش و مسلک و عمل، تابع وضع مخصوص محیط مادی جلوه بدهند. (مادیین) طبق همین عقیده مادی خود، تاریخ بشر را به طور مادی، توجیه و تفسیر می کنند، یعنی هر عمل و هر وضع و هر نمود اجتماعی و هر حرکت و تطور و انقلاب اجتماعی را صرفاً مولود وضع مادی (محیط) می دانند و شرایط مختلف محیط مادی را به وجود آورنده آن وضع و آن حالت می دانند.

به عقیده مادیین، پیدایش مرامها و مسلکها و مذاهب و سیستم های فلسفی و هنرها و دانشها در هر عصری، انعکاس وضع مخصوص حوایج مادی زندگانی بشر در آن عصر است. و خلاصه: نه تنها مایه عیش آدمی (شکم) است، بلکه مایه فکر و عقل و علم و فلسفه و هنر و اخلاق و تجلی روحی و معنوی انسان نیز همانا شکم و ماندهای شکم است). (۱)

(۱) - انسان و سر نوشت، ص ۳۱ - ۳۲ (چاپ دفتر انتشارات جامعه مدرسین).
(۲) - اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۴۸۰ - ۴۸۱ (سه جلد در يك جلد، چاپ دفتر انتشارات جامعه مدرسین).

در جای دیگری منویسد: در این مورد يك نکته روان شناسی هست که به نوبه خود، حاوی سر فلسفی بزرگی است و آن نکته این است که انسان هنگامی که به منظور مسائل اخلاقی، در مقابل تحریکات شهوانی مقاومت می کند، در خود احساس پیروزی و موفقیت می کند و درست مثل این است که بر حریفی فائق آمده و او را شکست داده است. و بر عکس، هرگاه که به منظور هدف شهوانی از هدف اخلاقی، صرف نظر می کند، در خود احساس ضعف و شکست می نماید و درست همان حالتی به وی دست می دهد که از حریفی شکست می خورد و حال آنکه در هر دو حال، فاعل يك شخص است و اراده يك شخص که مبادرت به عمل نموده است. این نکته ای است که (روانشناسان) یادآوری کرده اند. و به علاوه، هر کس می تواند از مطالعه ضمیر خود، آن را بیابد.

این نکته می رساند که حیات معنوی و اخلاقی انسان، نسبت به حیات مادی وی، اصالت بیشتر دارد و شخصیت واقعی انسان، وابسته به هدفهای معنوی و اخلاقی است. و جنبه های حیوانی و شهوانی، طفیلی های شخصیت واقعی انسان است و آن جا که احساس ظفر می کند، چون شخصیت واقعی، یعنی خودش بر طفیلی های وجودش، فائق آمده و آن جا که احساس شکست خوردگی می کند از این

که شخصیت واقعی از طفیلی های وجودش شکست خورده است، یعنی این احساس ظفر و احساس شکست خوردگی از غریزه علاقه به شخصیت، سرچشمه می گیرد. و از اینجا اجمالا باید فهمید که بر خلاف نظر مادیین، حیات معنوی و اخلاقی انسان، تابع حیات مادی وی نیست و از خود، استقلال دارد. (۱)

(۱) - اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۴۸۳ (چاپ دفتر انتشارات جامعه مدرسین، سه جلد در يك جلد).

۶ - اقسام قضاء و قدر و نظریات در محل کلام
برای مفهوم (قضاء و قدر) تقسیماتی را متعرض شده اند که اهم آنها عبارتند از:
الف - تقسیم قضاء و قدر به تکوینی و تشریحی.
ب - علمی و عینی.

ج - حتمی و غیر حتمی (به توضیح و تبیین هر يك خواهیم پرداخت).
الف: قضاء و قدر تکوینی و تشریحی

۱ - (قضاء و قدر تکوینی): مراد از (قضاء و قدر تکوینی) این است که در عالم
هر موجود و پدیده ای علت و اندازه ای دارد نه چیزی بدون علت به وجود می آید
و

نه بدون اندازه گیری معین، پدید می آید.
فرض کنید سنگی را پرتاب می کنیم و شیشه ای بشکند، شکستن شیشه يك
حادثه است که حتما علتی دارد. اینکه می گوئیم دارای علت است یعنی (قضاء
تکوینی) است. و نیز مسلما میزان شکستگی و اندازه و حدود آن، بستگی به
کوچکی و بزرگی سنگ، قوت و فشار دست، نزدیکی و دوری فاصله، وزش و عدم
وزش باد و مانند اینهاست. این ارتباط حادثه فوق، با چگونگی علت آن، همان

(قدر تکوینی) می باشد، بنابراین، به طور خلاصه: يك معنای قضاء و قدر، به رسمیت شناختن قانون علت و نظام خاص علت و معلول است. روشن است که حکم و فرمان در جهان تکوین، همان انجام دادن يك موضوع است، خواه این کار بدون واسطه (و به اصطلاح بالمباشره) انجام گیرد یا با واسطه (و)

به اصطلاح بالتسبیب) بنابر این، قضای الهی، تمام کارهایی است که به فرمان خداوند در جهان هستی صورت می گیرد، خواه بدون واسطه باشد و یا با استفاده از نظام علت و معلول. و قدر الهی نیز اندازه گیری این حوادث، در عالم تکوین است. به عنوان مثال: تولد يك فرزند از ترکیب نطفه پدر و مادر (اسپرم و اوول) يك فرمان تکوینی و قضاء الهی است، در حالی که لحظه تولد و چگونگی آن و مشخصات کودک، قدر الهی است. در آیات قرآن نیز (قضاء و قدر) کرارا به این معنا آمده است: (فقضاهن سبع سموات). (۱)

طبق این آیه، ایجاد آسمانهای متعدد، يك قضای الهی است. و در آیات متعددی می خوانیم (اذا قضی امرنا نقول له کن فیکون) (۲) (قضاء) همانند (قول و امر) (که در این آیات وارد شده) چیزی جز فرمان خلقت و آفرینش و نظام علت و معلول نیست) در مورد (قدر) نیز آیات متعددی بر معنای یاد شده تأکید دارد: (والله یقدر اللیل والنهار) (۳)

و یا (والقمر قدرناه منازل). (۴) احتیاج به تذکر ندارد که (قدر) در این آیات، چیزی جز اندازه گیری در مورد

(۱) - سوره فصلت، آیه ۱۲.

(۲) - سوره بقره، آیه ۱۱۷، سوره آل عمران، آیه ۴۷، سوره مریم، آیه ۳۵.

(۳) - سوره مزمل، آیه ۲۰. (۴) - سوره یس، آیه ۳۹.

شب و روز و یا در مورد سیر ماه و مانند آن نیست.

بنابر این، ایمان به قضاء و قدر تکوینی، همان ایمان به قانون علیت و سلسله نظام علت و معلول و حدود و کیفیت و کمیات آنهاست که در واقع مشتمل بر دو مطلب است: نخست اینکه بدانیم هیچ حادثه ای در عالم بدون علت نیست و حتی مقدار و کیفیت حادثه، بستگی به مقدار و کیفیت علت آن دارد. و دیگر اینکه: بدانیم سرچشمه همه موجودات و علت العلل همه پدیده ها و آفریده ها (خداوند) است و همه از وجود او سرچشمه می گیرند، که ایمان به (قضاء و قدر) به این معنا هیچ گونه اثر تحدیری که دیگران ادعا کردند را به دنبال نخواهد داشت.

۲ - (قضاء و قدر تشریحی): منظور از (قضاء و قدر تشریحی) همان فرمان الهی در تعیین وظایف فردی و اجتماعی انسانها و مقدار و حدود این وظایف است، مثلاً می گوئیم نماز واجب است (این يك فرمان الهی و قضای تشریحی است) سپس می گوئیم: مقدار نماز در هر شبانه روز (هفده رکعت) است (این يك قدر الهی و تشریحی است) و می گوئیم: زکات و پرداختن حقوق نیازمندان، واجب است (این قضاء است) سپس می گوئیم مقدار آن ده درصد و گاهی پنج درصد و گاهی دو و نیم درصد است (این قدر است).

در قرآن مجید (قضاء و قدر) به معنای دوم نیز آمده است، مثلاً:

(و ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم). (۱)

طبق این آیه، هرگاه خدا و پیامبر، دستوری درباره چیزی صادر کنند، کسی اختیاری از خود در تغییر آن ندارد (در اینجا قضاء به معنا دستور تشریحی است) و یا آمده است که: (وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا). (۲)

(۱) - سوره احزاب، آیه ۳۶.

(۲) - سوره اسری، آیه ۲۳.

خداوند دستور داده است که بجز او را نپرستید به پدر و مادر نیکی کنید. در مورد (قدر) نیز وارد شده است که می فرماید: (قد جعل الله لكل شیء قدرا). (۱) یعنی: (خداوند برای هر چیز (از تکالیف و وظایف) قدر و اندازه ای قرار داده است)، (البته این یکی از تفاسیر آیه است و طبق تفسیر دیگری (قدر) در این آیه، به معنای قدر تکوینی است).

آیا ایمان و اعتقاد به این واقعیت که هر کار انسان، باید طبق دستور و فرمان بوده باشد و حتی مقدار، کیفیت و اندازه گیری آن نیز مطابق برنامه انجام گیرد، می تواند جنبه تخدیر کننده داشته باشد و یا بالعکس؟ يك جمعیت پیشرو و پیروز، جمعیتی است که در تمام شئون خود (قضاء و قدر) را به این معنا رعایت کند، یعنی همواره پیرو برنامه، دستور و فرمان بوده باشد که با توجه به احکام عقلیه و منابع روایی، اعتقاد به قضاء و قدر به این معنا، تأثیر بسیار مثبتی در پیشرفت زندگی انسانها دارد.

ب: قضاء و قدر علمی و عینی
از جمله تقسیماتی که در باب (قضاء و قدر) مطرح می شود، تقسیم به (قضاء و قدر عینی و علمی) است.

قضاء و قدر علمی بر مبنای علم خداوند، به چند و چون و حد و اندازه اشیاء و نیز حتمیت و قطعیت وجود آنها از راه مقدمات، اسباب و شرایط خاصه آنهاست، و قضاء و قدر عینی به معنای انتساب حد و اندازه و نیز ضرورت و حتمیت وجود عینی اشیاء به خداوند است.

استاد مطهری می فرماید: (بدیهی است علم الهی (خواه علم در مرتبه ذات و خواه علم در مرتبه فعل) از آن جهت، (قضاء) الهی نامیده می شود که مؤثر در

(۱) - سوره طلاق، آیه ۳.

وجود و ایجاد اشیاء است. و حکم به وجود اشیاء است. و اشیاء به موجب آن، ضرورت و حتمیت پیدا می کنند. و همچنین علم الهی (و یا مرتبه ای از علم الهی) از آن جهت (قدر) نامیده می شود که حدود و اندازه اشیاء، بدان منتسب است. علی هذا، (قضاء علمی) عبارت است از علمی الهی که منشأ حتمیت و ضرورت اشیاء است، و (قدر علمی) عبارت است از علمی که منشأ حدود و اندازه اشیاء است.

(قضاء و قدر) احیاناً در مورد اعیان موجودات نیز اطلاق می شود و قضاء و قدر عینی نامیده می شود و در این صورت، قضاء الهی عبارت است از نفس ضرورت و حتمیت اشیاء از آن جهت که منتسب است به واجب الوجود، و قدر الهی عبارت است از نفس تعیین وجود و اندازه وجود اشیاء از آن جهت که منتسب است به خدای واجب الوجود). (۱)

می دانیم که برای علم خداوند، مراتبی است:

- الف - يك مرتبه از علم خداوند، علم به اشیاء است، در مرتبه ذات که به (علم ذاتی) تعبیر می شود که به بیان حکمت متعالیه، این علم، علم اجمالی در عین - کشف تفصیلی و یا به تعبیر دیگر: علم قبل الایجاد است.
 - ب - مرتبه دیگر علم به اشیاء و پدیده های عالم طبیعت از طریق علم به مفارقات نوریه و به تعبیر آیات و روایات، علم به خزائن و لوح محفوظ و کتاب مبین است که به (علم فعلی و یا علم خارج از ذات) نامیده می شود.
 - ج - مرتبه دیگر: (علم به اشیاء و موجودات) است در مرتبه خود اشیاء و موجودات، که این نیز به (علم فعلی) موسوم است.
- مشهور از حکما، منظور از (قضاء علمی) را علم خداوند به موجودات و اشیاء

(۱) - اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، پاورقی صفحه ۱۶۶ - ۱۶۷ (از انتشارات مطبوعات دار العلم).

در مرتبه مفارقات نوریه و عقلیه دانسته اند. اما (ملاصدرا) منظور از قضاء علمی را علم به اشیاء در مرتبه ذات دانسته و نظر مشهور را تخطئه کرده است. اما مرحوم (علامه طباطبائی) هر دو قول را ضعیف می داند و می فرماید: صدق قضاء علمی بر یکی از این دو مرتبه از علم (مرتبه علم ذاتی و مرتبه علم فعلی) نافی صدق آن، بر مرتبه دیگر نیست، یعنی هم می توان قضاء علمی را بر علم، در مرتبه ذات، منطبق کرد و هم بر علم، در مرتبه مفارقات نوریه. (۱)

استاد (مصباح یزدی) نظر خاص به خود را دارد، ایشان این گونه می فرماید: (ان لعلمه سبحانه مراتب منها ما ينطبق على الوسائط النورية التي يسمي بعضها بالكتاب المبين والكتاب المكنون وام الكتاب واللوح المحفوظ، فثبوت الحوادث في ذلك

الوعاء الرفيع ثبوتا علميا مطابقا لما يوجد في الخارج يصح اعتباره، قضاء علميا الهيا سابقا على الأشياء.

فالقضاء بهذا المعنى ينتزع عن مقام الفعل ای مقام وجود المفارقات.. واما إرجاع القضاء الى العلم الذاتي فإنه وان كان في حد نفسه معنى صحيحا الا انه لا ينطبق على ماورد

في الكتاب والسنة، فلاموجب له فضلا عن القول بحصر القضاء فيه، فتدبر). (۲) یعنی: (همانا علم خداوند سبحان، دارای مراتبی است که یکی از آن مراتب، آن علمی است که منطبق بر وسایط نوریه ای است که بعضی از آن وسایط نوریه، کتاب مبین و کتاب مکنون و ام الكتاب و لوح محفوظ نام گرفته اند. پس ثبوت و وجود

این حوادث و پدیده ها در این ظرف رفیع به نحو ثبوت علمی که مطابق با موجودات خارجی باشد را می توان قضاء علمی الهی فرض کرد که بر همه اشیاء تقدم دارد. پس قضاء به این معنا از مقام فعل که همان مقام وجود مفارقات است انتزاع می شود..

اما بر گرداندن قضاء به علم ذاتی خداوندی، گرچه في حد نفسه معنای

(۱) - ر. ك: نهاية الحكمة، مرحوم علامه طباطبائی (ره)، ص ۲۵۸ - ۲۵۹.

(۲) - ر. ك: تعليقه بر نهاية الحكمة، تألیف استاد محقق آیت الله مصباح یزدی - دام عزه - ص ۴۴۸.

صحیحی است الا اینکه منطبق با آیات قرآن کریم و احادیث وارده از جانب معصومین نیست، پس هیچ گونه وجهی برای این قول نیست چه برسد به اینکه قضاء الهی را منحصر به همین تفسیر بدانیم، پس با دقت بیشتری به این نکته توجه کن).

ج: قضاء و قدر حتمی و غیر حتمی از تقسیمات دیگری که در باب قضاء و قدر مطرح است، تقسیم آن به (حتمی و غیر حتمی) است، در آثار و روایات دینی و در اشارات قرآنی، از قضاء و قدر حتمی و لازم، قضاء و قدر غیر حتمی و غیر لازم، یاد شده است. و چنین می نماید که دو گونه قضاء و قدر در کار است: (حتمی و غیر قابل تغییر، غیر حتمی و قابل تغییر) از جمله آیات، آیه: (لکل اجل کتاب یمحو الله ما یشاء ویثبت وعنده ام الکتاب) (۱) و نیز آیه: (هو الذی خلقکم من طین ثم قضی اجلا واجل مسمی عنده ثم أنتم تموتون) (۲) است.

و از جمله روایات، روایاتی است که در ذیل این آیات آمده و مثلا (اجل) را به (اجل محتوم، اجل موقوف، یا اجل مطلق و اجل معین) تقسیم کرده. و یا روایاتی که بیان می کند: دعا، صله رحم، تصدق و امثال اینها، قضاء و قدر الهی را تغییر می دهد، مثلا در روایتی است که پیامبر اکرم (ص) روزی با اصحاب خود نشسته بود، یک نفر یهودی عبور می کرد، حضرت فرمود: این پیر مرد خار کن، به صحرا می رود تا خار بکند ولی مسمیرد و بر نمی گردد، اصحاب بعد از چند ساعتی دیدند پیر مرد بازگشت، اصحاب عرض کردند شما که فرمودید بر نمی گردد، حضرت، پیر مرد را صدا کرد. پیر مرد آمد، به او فرمود: بار خار را بر زمین بگذار و باز کن،

(۱) - سوره رعد، آیه ۳۹. (۲) - سوره انعام، آیه ۲.

وقتی که باز می کند، می بینند مار بزرگی در میان آن بود، حضرت فرمود: مقدر بود که این مار، پیر مرد را بزند ولی صبح صدقه داد و این بلا را دفع کرد. (شاید این پیشگویی، به خاطر نشان دادن نمونه عینی تأثیر صدقه به اصحاب بوده است).

توجیه و تبیین قضاء و قدر حتمی و غیر حتمی
بعد از آنکه دانستیم طبق منطق قرآن و روایات، دو جور سرنوشت و قضاء و قدر، در کار است، حتمی و غیر حتمی، این پرسش مطرح می شود که معنای قضاء و قدر حتمی و غیر حتمی چیست؟ اگر حادثه خاصی را در نظر بگیریم، یا علم ازلی حق و اراده او به آن حادثه تعلق گرفته است یا نگرفته است؟ اگر تعلق نگرفته است، پس قضاء و قدر در کار نیست. اگر تعلق گرفته است، حتما باید واقع شود و الا لازم

می آید علم حق با واقع مطابقت نکند و تخلف مراد از اراده حق گردد که مستلزم نقصان و ناتمامی ذات حق است.

به بیان جامع تر، در واقع (قضاء و قدر) عبارت است از: انبعاث و سرچشمه گرفتن همه عمل و اسباب از اراده و مشیت و علم حق که علة العلل است. و به اصطلاح: (قضاء) عبارت است از علم به نظام احسن که منشأ و پدید آورنده آن نظام است.

والکل من نظامه الکیانی * ینشأ من نظامه الربانی
و از طرفی - چنان که می دانیم - قانون علیت عمومی، ضرورت و حتمیت را ایجاب می کند، لازمه قانون علیت این است که وقوع حادثه ای در شرایط مخصوص مکانی و زمانی خودش، قطعی و حتمی و غیر قابل تخلف بوده باشد. همان طور که واقع نشدن او در غیر آن شرایط نیز حتمی و تخلف ناپذیر است، و چون

قضاء و قدر، ایجاب و تقدیر حوادث است از طریق علل و معلولات نظام سببی و مسببی، پس قضاء و قدر، عین حتمیت و قطعیت است. علی هذا، تقسیم قضاء و قدر به حتمی و غیر حتمی و یا قابل تبدیل و غیر قابل تبدیل، چه معنا و مفهومی می تواند داشته باشد؟

اینجاست که این بن بست، پیش می آید که یا باید مانند اشاعره به يك گونه (قضاء و قدر) بیشتر قائل نشویم و قابل تبدیل بودن سرنوشت را به هر صورت و هر شکل، منکر شویم و بالنتیجه برای بشر هیچ گونه قدرتی در تبدیل سرنوشت و هیچ گونه آزادی و اختیاری قائل نشویم و یا مانند (معتزله) منکر قضاء و قدر در جریان عالم و لااقل در افعال و اعمال بشر بشویم. اکنون باید ببینیم راهی برای خروج از این بن بست هست یا نیست؟

باید بگوییم که اگر مقصود از تغییر و تبدیل سرنوشت و غیر حتمی بودن آن از جنبه الهی، این باشد که علم و اراده الهی، چیزی را ایجاب می کند و آن گاه عاملی مستقل که از قضاء و قدر، سرچشمه نگرفته است، در مقابل آن پیدا شود و آن را بر خلاف آنچه مشیت و اراده و علم حق، اقتضا کرده ایجاد کند، و یا آنکه آن عامل مستقل خارجی، علم و مشیت حق را عوض کند، البته چنین چیزی محال است. و همچنین از جنبه علیت عمومی، اگر مقصود این باشد که علیت عمومی، چیزی را ایجاب می کند و عاملی در مقابل علیت عمومی پیدا شود و آن را بی اثر کند، البته محال است، زیرا تمام عوامل هستی، از علم و اراده حق، سرچشمه می گیرد و هر عاملی که در جهان خود نمایی می کند، تجلی علم، اراده حق، مظهر خواست خداوند و ابزار اجرای قضاء و قدر اوست.

و نیز هر عاملی را که در نظر بگیریم، محکوم قانون علیت و مظهري از مظاهر آن است. عاملی که خود تجلی اراده حق و مظهر خواست او و ابزار اجرای قضاء و قدر

او نباشد، یا از حوزه قانون علیت خارج بوده باشد و در مقابل آن، عرض اندام کند، تصور ندارد. پس تغییر و تبدیل سرنوشت به معنای قیام عاملی در نقطه مقابل قضاء و قدر یا در جهت مخالف قانون علیت، محال و ممتنع است. و اما تغییر سرنوشت به معنای اینکه عاملی که خود نیز از مظاهر قضاء و قدر الهی و حلقه ای از حلقات علیت است، سبب تغییر و تبدیل سرنوشتی بشود و به عبارت دیگر: تغییر سرنوشت به موجب سرنوشت و تبدیل قضاء و قدر به حکم قضاء و قدر، هر چند شگفت و مشکل به نظر می رسد اما حقیقت است. در مورد سرنوشت حتمی و غیر حتمی، تفسیرهای گوناگونی کرده اند که معروف ترین آنها عبارتند از:

نظریه اول

هر پدیده ای که علل و اسباب ویژه ای دارد، چنانچه همه آنها در وقت مخصوص به خود، وجود پیدا کند، قضاء و قدر الهی نسبت به آن پدیده در آن وقت، حتمی و قطعی خواهد بود، ولی اگر در آن وقت به خاطر آماده نبودن همه اسباب و علل و یا پدید آمدن موانع، پدید نیاید، قضاء و قدر الهی نسبت به آن در آن وقت، غیر حتمی خواهد بود، گرچه برای کسی که از حقایق امور ناآگاه است، جلوه حقیقی داشته باشد.

مثلا پزشکی، شخصی را مورد معاینه قرار می دهد، از لحاظ توانائی جسمی و روحی، عمر صد ساله را به او نوید می دهد، چنین شخصی که استعداد و آمادگی عمر صد ساله را دارد، چنانچه تمام شرایط و اسباب و عوامل زندگی تا صد سال، برایش فراهم گردد و عوامل نابودی از او دور شود، برایش عمر صد ساله سرنوشت قطعی خواهد بود، و اگر نه با آن که ظواهر امر، چنین عمری را اقتضاء می کرده،

چنین سرنوشتی درباره او قطعیت پیدا نخواهد کرد و آنچه که واقع می شود و کمتر از صد سال است، سرنوشت قطعی او خواهد بود و عمر صد ساله، سرنوشت غیر حتمی او خواهد بود. استاد علامه طباطبائی - رضوان الله تعالی علیه - در تفسیر المیزان، سرنوشت حتمی و غیر حتمی را - چنان که توضیح دادیم - تصویر می کند و در این مورد چنین

مثال می زند: آنچه در مورد سبب تام و ناقص گفتیم، به عنوان مثال: در مورد روشنائی خورشید چنین فرض کن، ما می دانیم بالأخره تا چند ساعت دیگر، این شب به پایان می رسد و خورشید عالم تاب، طلوع می کند و روی زمین را روشن می نماید، اما ممکن است ابر یا ماه و یا مانعی دیگر، میان آن و زمین حائل گردد و نگذارد خورشید، نورش را بر زمین بتاباند و آن را روشن نماید، ولی اگر خورشید از افق، بالا آید و هیچ يك از موانعی که گفته شد، وجود نداشته باشد، در این صورت، خورشید قطعا روی زمین خواهد تابید و آن را روشن خواهد نمود. بنابراین، نسبت میان طلوع خورشید و روشن کردن روی زمین، به منزله لوح محو و اثبات است که ممکن است حاصل شود و ممکن است حاصل نشود، ولی نسبت طلوع آن در وقت مخصوص به خود، بدون آنکه هیچ يك از آن موانع مفروض، وجود داشته باشد و روشن کردن روی زمین، به منزله ام الكتاب است که به نام (لوح محفوظ) نامیده می شود.

روی این حساب، ترکیب خاصی که ساختمان وجودی این انسان با مقتضیات محدودی که در ارکان وجودی آن است دارد، اقتضا می کند که عمر طبیعی که آن را

در صد سال و یا صد و بیست سال، محدود کرده اند، داشته باشد. و این همان چیزی است که در (لوح محو و اثبات) نوشته شده است. نهایت آنکه چون جمیع اجزاء جهان، ارتباط و تأثیر خاصی در وجود آدمی دارد

و چه بسا ممکن است فعل و انفعالاتی صورت گیرد و یا مواضعی پدید آید که از وجود آنها آگاهی نداشته باشیم، از این رو ممکن است پیش از اجل طبیعی، عمر آدمی به سر آید و این همان مرگ اخترامی و غیر طبیعی است. و با این بیان، رمز تقسیم اجل به مسمی (قطعی) و غیر مسمی (غیر قطعی) در نظام آفرینش، معلوم گردید. و روشن است ابهامی که اجل غیر مسمی دارد، منافاتی با تعیین اجل مسمی نخواهد داشت، و چه بسا ممکن است اجل مسمی با غیر مسمی یکی بشوند و گاهی هم ممکن است با هم اختلاف پیدا کنند، ولی آنچه که واقع می شود، همان اجل قطعی است. (۱)

مرحوم علامه طباطبائی نیز، در این باره به شکل گسترده تری بحث کرده است، ولی جان کلام همان است که گفته شد. برای تحقیق بیشتر، به آنجا مراجعه شود. (۲)

اشکالاتی که به این نظریه شده است

برخی از بزرگان با اینکه فی حد ذاته این تفسیر را قابل قبول و مطابق با بعضی از روایات و تعابیر دینی می دانند، در عین حال، آن را از دو ایراد ذیل به دور نمی دانند.

۱ - به يك معنا تمام تقدیرها (قطعی و تغییر ناپذیرند) زیرا قوانینی که بر این جهان حکومت می کنند، همه آنها قطعی هستند، تغییر و تخلف در آنها راه ندارد، في المثل کسی که دارای توانائی جسمی و روحی خاصی است، اگر رعایت بهداشت کند و برایش عوامل غیر مترقبه دیگر پیش نیاید، صد و بیست سال عمر خواهد کرد، این يك قانون قطعی و تغییر ناپذیر است، و اگر رعایت بهداشت نکند

(۱) - تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۷۰۷. (۲) - تفسیر المیزان، ج ۱۳، ص ۷۵ - ۸۰.

و یا پرایش عوامل غیر مترقبه دیگر پیش بیاید، پنجاه سال عمر می کند، این نیز قانون قطعی و تغییر ناپذیر است، در این صورت، تقدیر قابل تغییر نخواهیم داشت، زیرا قوانین کلی، تغییر پذیر نیست.

۲ - و به معنای دیگر، تمام تقدیرها، غیر قطعی هستند، زیرا در موردی که شرایط يك قانون کلی، تحقق پیدا کرده است، امکان تغییر، جایی نرفته است، قضیه از نظر ذات خود، امکان تغییر را نیز دارد، پس با فرض تحقق شرایط، باز قضاء و قدر، جنبه غیر حتمی خود را از دست نمی دهد. (۱)

پاسخ به اشکالات:

بعضی از ناظرین، به این اشکالات چنین پاسخ گفته اند:
(ملاك در این تقسیم، قوانین کلی جهان آفرینش نیست تا همگی حتمی و قطعی گردند، بلکه ملاك در آن، مصادیق و موضوعات آنهاست، چه بسا شرط جریان يك سنت الهی (مانند عمر صد ساله) در فردی هست و در فرد دیگر نیست، موضوعی که واجد این شرط است، جریان قانون آفرینش در آن حتمی است. و او قطعاً از يك عمر طبیعی بهره مند خواهد شد، ولی درباره فردی که فاقد این شرط است، اگر چه در پیشگاه خداوند و کسانی که به نوعی از وضع او آگاهی دارند، عکس آن حتمی و قطعی است، ولی با در نظر گرفتن اصل شایستگی و قابلیت او نسبت به این زندگی، و با توجه به اینکه آینده او برای ما مبهم و مردد است، چنین تقدیری درباره او قطعیت ندارد.

اصولاً هر موقع، سخن از تقدیر لازم و غیر لازم به میان می آید، هرگز مقصود، قوانین کلی جهان نیست که همواره قطعی و حتمی می باشند، بلکه مقصود، موارد

(۱) - انسان و سرنوشت، مرحوم استاد شهید مطهری ص ۷۴ - ۷۵.

و موضوعاتی است که خصوصیات آنها برای ما در آینده روشن نیست (یعنی نمی دانیم کدام يك از این قوانین بر او حکومت خواهد نمود) از این نظر، چنین فردی، دارای سرنوشتی مبهم و غیر معین است.

و اما در مورد ایراد دوم: کوتاه سخن آنکه: مقصود از حتمی، همان قطعیت عارضی است که با امکان خلاف آن، منافات نخواهد داشت و اصولاً هر موقع درباره غیر خدا سخن از ضرورت و وجوب به میان می آید، مقصود قطعیتی است که بر روی يك امر ممکن، عارض می گردد.. (۱) نظریه دوم و نقد آن

موجودات جهان بر دو قسمند: برخی از آنها امکان بیشتر از يك نوع خاص از وجود، در آنها نیست، مانند مجردات علوی، برخی دیگر این گونه نیستند، امکان بیش از يك نوع خاص از وجود، در آنها هست و آنها مادیات می باشند. موجودات مادی، آنهایی هستند که از يك ماده خاص به وجود می آیند و زمینه به وجود آمدن موجودات دیگر می باشند، مانند همه موجوداتی که محسوس و ملموس ما می باشند.

ماده طبیعی، نقش پذیر صورتهای مختلف است، ماده طبیعی، استعداد تکامل دارد. ماده طبیعی از بعضی عوامل طبیعت، قوت و نیرو می گیرد و از بعضی دیگر، نقصان پیدا می کند و یا راه فنا و زوال می گیرد. ماده طبیعی استعداد دارد که با علل و عوامل مختلف، مواجه شود و قهراً تحت تأثیر هر کدام از آنها يك حالت و کیفیت و اثری پیدا کند، مخالف با حالت و اثری که از آن دیگری می توانست پیدا کند. يك تخم که در زمین کاشته می شود، اگر مصادف شود با آب، هوا حرارت،

(۱) - سرنوشت از دیدگاه علم و فلسفه، ص ۱۸۵ - ۱۸۶.

نور، و آفتی هم بر او برخورد نکند، از زمین می‌روید و رشد می‌کند و بسرحد کمال

می‌رسد، و اگر یکی از عوامل رشد و کمال، کسر شود یا آفتی برسد، به آن حد نخواهد رسید. برای یک ماده طبیعی، هزارها (اگر) وجود دارد، اگر چنین بشود چنان می‌شود و اگر چنان بشود چنین می‌شود، یعنی اگر مواجه با فلان سلسله از علل شود، چنین می‌شود و اگر با فلان سلسله دیگر مواجه گردد، چنان می‌گردد. در مجردات که بیشتر از یک نحو نمی‌توانند وجود داشته باشند و تحت تأثیر عوامل مختلف قرار نمی‌گیرند، قضاء و قدر، حتمی و غیر قابل تبدیل است، زیرا با بیش از یک سلسله علل، سر و کار ندارند و سرنوشت معلول با علت است، پس یک سرنوشت بیشتر ندارند. و چون امکان جانشین شدن سلسله ای از علل به جای این سلسله نیست، پس سرنوشت آنها حتمی است.

اما در غیر مجردات که امکان هزاران نقش و رنگ را دارند و تحت قانون حرکت می‌باشند، همواره بر سر دو راهیها و چهار راهیها می‌باشند، قضاء و قدرهای غیر حتمی وجود دارد، یعنی یک نوع قضاء و قدر، سرنوشت آنها را معین نمی‌کند، زیرا سرنوشت معلول در دست علت است، و چون این امور با علل مختلف سروکار دارند، پس سرنوشتهای مختلف در انتظار آنهاست و چون هر سلسله از علل را در نظر بگیریم، امکان جانشین شدن یک سلسله دیگر در کار هست، پس سرنوشت آنها غیر حتمی است، به هر اندازه که (اگر) درباره آنها صحیح است قضاء و قدرهاست و امکان تغییر و تبدیل وجود دارد.

اگر کسی به نوعی بیماری مبتلا باشد، ناچار علت خاصی سبب رنجوری او شده و این سرنوشت خاص، از آن علت ناشی شده است. حالا اگر این بیمار، دارو بخورد، دارو علت دیگری است و سرنوشت دیگری همراه دارد، با خوردن دارو، بیماری از میان می‌رود، یعنی سرنوشت بیمار، تغییر می‌کند.

اگر از این بیمار دو پزشك، عیادت کرده باشند و تشخیص و نسخه شان مخالف یکدیگر باشد، یعنی يك نسخه، مفید و شفا بخش بیمار، و نسخه دیگر، مهلك و کشنده باشد، باید گفت دو سرنوشت مختلف در انتظار این بیمار است و از آن نظر که از جانب بیمار، هم امکان انتخاب این نسخه موجود است و هم امکان انتخاب آن نسخه، پس از نظر بیمار، هیچکدام از این دو سرنوشت، حتمی نیست. گو اینکه بالأخره یکی از آنها را انتخاب خواهد کرد و انتخاب آن بستگی به يك سلسله علل آشکار و پنهان دارد، ولی این جهت، موجب سلب این امکان نمی گردد، یعنی در عین اینکه یکی بالخصوص انتخاب می شود، امکان اینکه انتخاب نشود و به اصطلاح امکان استعدادی انتخاب نسخه مخالف، موجود و محفوظ بوده است.

پس سرنوشت‌های گوناگون در کار است و این سرنوشتها می توانند جانشین یکدیگر بشوند، جانشین شدن آنها نیز به حکم سرنوشت است. علی هذا اگر کسی بیمار بشود و دارو بخورد و نجات پیدا کند، به موجب سرنوشت و قضاء و قدر است. و اگر دارو نخورد و رنجور بماند و یا داروی زیان بخش بخورد و بمیرد، باز به موجب سرنوشت و قضاء و قدر است. و اگر هم از محیط بیماری، دوری گزیند و

مصون بماند، باز به حکم سرنوشت و قضاء و قدر است. بالأخره هر چه انجام دهد، نوعی سرنوشت و قضاء و قدر است و نمی تواند از حوزه قضاء و قدر بیرون بماند. مولوی می گوید:

همچنین تأویل قد جف القلم * بهر تحریض است بر شغل اهم
پس قلم بنوشت که هر کار را * لایق آن هست تأثیر و جزا
کثر روی جف القلم، کثر آیدت * راستی آری، سعادت زایدت
چون بدزدد، دست شد، جف القلم * خورده باده، مست شد، جف القلم

ظلم آری، مدبری، جف القلم * عدل آری، برخورداری، جف القلم
تو روا داری روا باشد که حق * همچو معزول آید از حکم سبق!
که ز دست من برون رفته است کار * پیش من چندین میا چندین مزار
بلکه آن معنی بود جف القلم * نیست یکسان نزد او عدل و ستم
این تفسیر، گر چه فی حد نفسه، منطقی و اصولی است، اما با ظواهر آیات و
روایاتی که در باب قضاء و قدر حتمی و غیر حتمی، وارد شده است، انطباق کامل
ندارد.

مثلا روایاتی که در باب (بداء) در مورد ذبح حضرت اسماعیل آمده و یا اخباری
که در باب اجل و تقسیم آن به مسمی و غیر مسمی وارد شده است و یا ادعیه ای
که

در شبهای قدر و غیره به این مضمون می خوانیم: (اللهم اجعل فیما تقضی و تقدر من
الامر المحتوم و فیما تفرق من الامر الحکیم فی لیلۃ القدر و فی القضاء الذی لایرد و لا
یبدل ان

تکتبني من حجاج بيتك الحرام.. (۱) (خدایا! در قضاء و قدر حتمیت و در کار
حکیمانیه ای که در شب قدر، یکسره می کنی و در قضایی که رد و تغییر ندارد، این
حقیقت را قرار بده که من از حجاج خانه ات باشم).

و یا در مورد روایاتی که در مورد رفع بلا از قوم یونس به خاطر توبه و بازگشتشان
به سوی خدا وارد شده است (۲) و همچنین با روایاتی که در مورد تأثیر صدقه، صله
رحم، دعا و غیره وارد شده است، انطباق تا می ندارد، همه این روایات تأیید
می کنند که مقصود از قضاء حتمی و غیر حتمی، همان است که در نظر اول، بیان
گردیده است.

(۱) - مفاتیح الجنان، از ادعیه شب قدر.

(۲) - قسمتی از این روایات، در جلد ۴ بحار الانوار مجلسی، باب بداء و نسخ، ص ۹۲ - ۱۳۲ آمده
است.

نظریه سوم و نقد آن
این مسأله به شکل‌های دیگر نیز تفسیر شده است، بعضی به مقیاس (انسان) تفسیر کرده اند. گفته اند واقعیت‌هایی که تغییر و تبدیل آنها در اختیار انسان نیست، تقدیرشان حتمی است و واقعیت‌هایی که تغییر و تبدیل آنها در اختیار انسان است، تقدیرشان غیر حتمی است، مثلاً برای بشر (لااقل در حال حاضر) تغییر دادن اوضاع جوی از قبیل: گرما، سرما، برف، باران و باده‌ها، و تغییر دادن اوضاع عمومی زمین از قبیل: زلزله‌ها، طوفانها و سیلابها غیر مقدور است، بشر چه بخواهد و چه نخواهد، اینها صورت می‌گیرند، پس آنها امور حتمیه هستند و مقدرات الهی در این امور، حتمی است، اما تغییر اوضاع اجتماعی و اصلاح امور به موازین عدالت و رفاه عمومی و سعادت همگانی، مقدور بشر است، و خواست بشر، می‌تواند اینها را عوض کند. پس اینها امور غیر حتمیه هستند و مقدرات الهی در این امور، غیر حتمی است.

این تفسیر، صحیح نیست، زیرا علت ندارد قدرت و امکانات بشر را ملاک حتمی یا غیر حتمی بودن مقدرات قرار بدهیم. زبان اخبار و آثار دین نیز با این تفسیر، قابل تطبیق نیست.

نظریه چهارم و نقد آن
بعضی دیگر، قضاء و قدر حتمی و غیر حتمی را به مقیاس تحقق و عدم تحقق شرایط تفسیر کرده اند. به این معنا - چنان که گفتیم - برخی موجودات، امکانات متعدد و با علل مختلف، ارتباط و پیوند دارند. به هر اندازه که با علل گوناگون، بستگی دارند، مقدرات داشته و در حقیقت سرنوشت آنها به دست آن علتهاست. هر علتی برای این موجود يك سرنوشتی در دست دارد، و هر سرنوشتی،

مشروط است به وقوع و تحقق آن علتی که آن سرنوشت را در دست دارد. بدیهی است که در میان علل و شرایط گوناگون، بعضی صورت وقوع پیدا می کنند و برخی نه.

و باز واضح است، علت اینکه بعضی از علل و شرایط وجود پیدا می کنند و بعضی نه، این است که علل و شرایط آن علل، موجود بوده است، و علت اینکه آن علل و شرایط دیگر وجود پیدا نکرده اند، این است که علل و شرایط آن علل، موجود نبوده، و همینطور علل و شرایط درجه سوم و چهارم.. مقدرات حتمی، یعنی مقدراتی که در چنگ علل و شرایطی هستند که آن علل و شرایط وجود پیدا می کنند.

و اما مقدرات غیر حتمی یعنی مقدراتی که در دست علل و شرایطی می باشند که زمینه وجود برای آنها پیدا نمی شود. فرض کنیم شخص معینی از لحاظ ساختمان جسمی، استعداد دارد که اگر حفظ الصحه را رعایت کند، صد و پنجاه سال عمر کند، ولی اگر رعایت نکند عمر او به نصف تقلیل پیدا می کند. مقدر او چنین است که اگر رعایت حفظ الصحه بکند، صد و پنجاه سال عمر کند و اگر نکند، هفتاد و پنج سال. آنگاه آن شخص، رعایت نکرد و در هفتاد و پنج سالگی مرد. پس برای این شخص، دو عمر، تقدیر شده و هر دو مشروط بوده است، ولی شرط یکی، محقق شده و شرط دیگر، تحقق نیافته است.

آن تقدیری که شرطش واقع شده و صورت واقع به خود گرفته، قضاء و قدر حتمی است، و آن که شرطش واقع نشده، قضاء و قدر غیر حتمی است. در مقابل تمثیل، این دو تقدیر، مانند دو قانون است درباره يك نفر در زمینه دو شرط مختلف، مثلا قانون حکم می کند که اگر متهم، به جرم خود اقرار کند، مجازات مربوطه اجرا شود، و اگر اقرار نکند و دلائل دیگری هم علیه او نباشد، آزاد گردد. حالا اگر متهم اقرار کرد، قهرا مجازات اجرا می شود. قانون در باره این شخص، از جنبه اینکه اگر اقرار کرد، باید مجازات شود، قطعیت و حتمیت

پیدا کرده است. و از جنبه اینکه اگر اقرار نکرد و علی الفرض، دلیل دیگری هم در کار نیست، باید آزاد شود، قطعیت و حتمیت پیدا نکرده است. مطابق این تفسیر، مقصود از قطعیت و حتمیت در اینجا، وجود پیدا کردن شرط و انطباق عملی مفاد قانون است، و الا قانون از آن جهت که يك امر کلی است از هر دو جهت، قطعی و حتمی و غیر قابل تخلف است.

بر جهان تکوین، يك سلسله قوانین و نوامیس قطعی و غیر قابل تخلف، حکم فرماست. همه قوانین از آن نظر که قانون کلی هستند، حتمی و استثنا ناپذیر می باشند، مثلا اینکه اشخاص دارای فلان استعداد جسمی، اگر رعایت حفظ الصحه بکنند، عمرشان به صد و پنجاه سال می رسد، قانون قطعی جهان است، و هم اینکه اگر همانها رعایت حفظ الصحه نکنند، عمرشان به نصف آن مدت، تقلیل می یابد، باز قانون قطعی جهان است. و این قوانین و سنن قطعی، مظاهر و مجاری قضاء و قدر الهی می باشند. علی هذا قضاء و قدر حتمی، یعنی آن قانون و سنت و ناموس که شرایطش وجود پیدا کرده و عملا اجرا شده است، و قضاء و قدر غیر حتمی، یعنی آن قانون و سنت جهانی که شرطش واقع نشده و عملا مصداق پیدا نکرده است.

این تفسیر، هر چند في حد ذاته مطلب قابل قبولی است و بعید نیست بعضی تعبیرات دینی، ناظر به همین جهت باشد، اما نمی توان تعبیراتی که به نام قضاء لازم و غیر لازم و حتمی و غیر حتمی در اخبار و آثار دینی آمده است، به این معنا حمل کرد. مسلما مقصود از قضاء و قدر لازم یا غیر لازم، قضاء و قدر قابل تغییر و غیر قابل تغییر است، باز مسلما در مواردی که شرایط يك قانون کلی، تحقق پیدا کرده است، امکان تغییر، جایی نرفته است. قضیه از نظر ذات خود، امکان اینکه جور دیگر صورت بگیرد را داشته است.

پس با فرض تحقق شرایط باز قضاء و قدر، جنبه غیر حتمی خود را از آن نظر که

گفتیم از دست نمی دهد. تفسیر دیگر اینکه: (قضاء و قدر حتمی) آن است که از طرف خداوند، تأکید و ایجاب شده است که حتما باید واقع شود و حتما هم واقع خواهد شد، ولی (قضاء و قدر غیر حتمی) آن است که اراده خداوند نسبت به او بی طرف و بی تفاوت است، و یا بی تفاوت نیست اما الزام و ایجابی هم در کار نیست، همانطور که احکام

تکلیفی از این قبیل است. گاهی يك چیز از طرف امر و مقنن، حتم و ایجاب می شود (وجوب) و گاهی امر و مقنن، نسبت به چیزی بی طرف است و از نظر او تفاوتی نیست که آن کار، صورت بگیرد یا صورت نگیرد (اباحه)، و گاهی امر، طرف وقوع یا عدم وقوع را ترجیح می دهد اما الزام و ایجاب نمی کند (استحباب یا کراهت).

در امور تکوینی نیز همینطور است، گاهی ایجاب و الزام است و آن (قضاء و قدر حتمی) است، و گاهی بی طرفی است و یا آنکه يك طرف (وقوع یا عدم وقوع) ترجیح دارد، اما الزام و ایجابی در کار نیست و آن (قضاء و قدر غیر حتمی) است. این تفسیر، غیر علمی ترین تفسیر این مطلب است و این، نفی قضاء و قدر است، زیرا محال است که اراده حق نسبت به حادثه خاصی، بی طرف و بی تفاوت باشد و یا بی طرف نباشد ولی ایجاب نکند، همانطور که محال است حادثه ای از قانون علیت مستثنا باشد و یا تحت قانون علیت باشد، اما ضرورت و ایجاب در کار نباشد.

قیاس کردن حقایق تکوینی به امور عرفی و قراردادی، درست نیست.

۸ - بداء در آثار اسلامی و ارتباط آن با قضاء و قدر
ما در اینجا نمی توانیم تفصیلاً وارد این مبحث عالی فلسفی بشویم و درست
مطلب را آن چنان که هست، روشن کنیم. در اینجا همین قدر اشاره کرده و می
گوییم:

مسألة (بداء) ریشه قرآنی دارد و از لطیف ترین حقایق فلسفی است.
در میان فلاسفه شیعه نیز جز بعضی که در قرآن زیاد تدبر می کرده اند و از آثار و
کلمات پیشوایان شیعه بویژه کلمات امام اول، امیر المؤمنین علی (علیه السلام)
استفاده

می کرده اند کسی دیگر به غور این مطلب نرسیده است.
برای نمونه، عبارتی از مرحوم آیت الله خوئی را ذکر می کنیم:
(قد التزم الشيعة بالبداء في التكوینیات وخالف في ذلك العامة وقالوا باستحالة
البداء فيها لاستلزامه الجهل علی الحكيم تعالی، ومن هنا نسبوا الی الشيعة ما هم براء
منه و

هو تجویز الجهل علیه تعالی باعتبار التزامهم بالبداء.
ولكن من الواضح انهم لم يحسنوا في الفهم ما هو مراد الشيعة من البداء ولم يتأملوا في
كلماتهم حول هذا الموضوع والا لم ينسبوا اليهم هذا الافتراء الصريح وممن نسب
ذلك الی

الشيعة الفخر الرازی في تفسيره الكبير عند تفسير قوله تعالی: (يمحوا الله ما يشاء ويثبت
و
عنده ام الكتاب) قال: قالت الرافضة البداء جائز علی الله تعالی وهو ان يعتقد شيئاً ثم

يظهر له ان الامر بخلاف ما اعتقده.

وهذا كما ترى كذب صريح على الشيعة، وكيف كان فلا يلزم من الالتزام بالبداء الجهل عليه تعالى كيف فان الشيعة ملتزمون به، فمع ذلك يقولون باستحالة الجهل عليه سبحانه وتعالى.

وقد ورد في بعض الروايات ان من زعم ان الله عزوجل يبدو له في شئ لم يعلمه امس فابراً منه وفي بعضها الاخر فاما من قال بالله تعالى لا يعلم الشئ الا بعد كونه فقد كفر و

خرج عن التوحيد. وقد اتفقت كلمة الشيعة الامامية على ان الله تعالى لم يزل عالماً قبل ان

يخلق الخلق بشئى انواعه بمقتضى الحكم العقل الفطرى وطبقاً للكتاب والسنة (١). خلاصه اينكه: شيعه بر خلاف يهود و آ نهايى كه مى پندارند آدمى تنها يك نوع، سرنوشت دارد و آن هم سرنوشت قطعى است و از روز اول، خداوند آن را براى مردم نوشته است و به هيچ وجه قابل تغيير و تبديل نيست، معتقد است كه خداوند براى مردم، دو نوع سرنوشت مقرر فرموده است و همواره دست خدا در تغيير و تبديل سرنوشتها از راه دگرگون شدن اسباب و مسببات مفتوح است: (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء). (٢)

يعنى: (يهود گفتند كه دستهاى خدا بسته است، بسته باد دست خودشان. و به واسطه همين كلام، مورد لعن الهى واقع شدند، بلكه داستان خداوند مفتوح است و به هر صورتى كه بخواهد (و مشيت او حكم كند). انفاق مى كند). بايد گفت آنچه را كه به ظاهر مى نمايد قطعى و جاودانه است با تغيير رژيم و دگرگونى در كردار و رفتار، دگرگون مى شود و چهره عوض مى كند: (يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب) (٣)

(١) - براى اطلاع بيشتر، به جلد ٥، محاضرات في اصول الفقه، ص ٣٣٣ - ٣٤٣ مراجعه شود.

(٢) - سوره مائده، آيه ٦٣. (٣) - سوره رعد آيه ٣٩.

یعنی: (محو و اثبات می کند هر آنچه را که بخواهد (و حکمت او طلب کند) و در نزد اوست ام الكتاب (لوح محفوظ)).

علی هذا، شیعه با اعتقاد به اصل (بداء) که همان دگرگون شدن چیزی است که علی الظاهر دائمی می نماید ولی دگرگونی اعمال و رفتار آدمی، خلاف آن را ایجاب می کند، نه تنها روح امید و تحرك را در جامعه زنده نگه می دارد، بلکه با این اعتقاد که ملازم با عموم و شمول قدرت الهی است، هر گونه ضعف و ناتوانی و عجز را که

از صفات سلبيه است از ساحت قدس الهی، دور می دارد.

(شیعه) معتقد است که دعا، صدقه، صله رحم، توبه، احسان و اعمالی نظیر اینها ممکن است موجب شوند آنچه را که در پس پرده قرار دارد و با ظواهر اموری که در جریان است، مخالف می باشد، آشکار نمایند، مثل (قوم یونس) که به ظاهر محکوم به هلاکت بودند، در اثر توبه، بلا از آنها دور گردید و مشمول رحمت الهی قرار گرفتند. (۱)

و یا اسماعیل فرزند امام صادق - علیه السلام - که در معرض کشته شدن قرار داشت، ولی با دعای حضرتش از شر دشمنان محفوظ ماند. (۲)
و یا ماری که مأمور بود مرد یهودی را که به رسول خدا توهین کرده بود بکشد، اما به خاطر صدقه دادنش، مأموریت خود را انجام نداد. (۳) و نظایر اینها.
(بداء) به این معنا نه تنها مخالف با عقل و شرع نیست بلکه آیات و روایات زیادی آن را تأیید می کند تا جایی که امام هفتم - علیه السلام - می فرماید:
(خداوند

هیچ پیامبری را نفرستاد مگر آنکه حرمت خمر و اصل بداء را جزء برنامه ها و اعتقادش قرار داد. (۴)

(۱) - بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۱۶. (۲) - بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۲۷.

(۳) - بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۲۲.

(۴) - بحار الانوار، ج ۴، ص ۹۹: (مابعث الله عزوجل نبیا الا بتحريم الخمر وان يقوله بالبداء).

اما آن عده از برادران اهل سنت، که منکر اصل بداء شده و به شیعه به خاطر اعتقادش به بداء، خرده گرفته اند، آنها خیال کرده اند که منظور شیعه از (بداء) این است که حقیقت کار بر خدا پنهان بوده سپس آشکار شده، از این رو تصمیمش را عوض کرده است!! در صورتی که چنین اعتقادی - چنان که امام صادق (علیه السلام) فرمود -

كفر است. (عن ابی عبد الله - علیه السلام - قال من زعم ان الله عزوجل یبدو له فی شیء لم

یعلمه امس فأبرئوا منه) (۱).

و با علم و احاطه همه جانبه الهی سازگاری ندارد، آنچه که شیعه در مورد بداء معتقد است - چنان که شیخ مفید - علیه الرحمه - می گوید - این است که: امر تازه ای

از راه تغییر شرایط و اسباب از ناحیه خداوند آشکار گردد و در حقیقت مصلحت امر اول تا پیدایش امر دوم بوده چنان که در مورد نسخ احکام گفته شده است (۲). برای اطلاع بیشتر از روایات (باب بداء) و گفته های بزرگان، به مدارك ذیل رجوع شود (۳).

(۱) - تعلیقه بر نهایة الحکمه، تألیف استاد مصباح یزدی - دام عزه -، ص ۴۵۰، شماره ۴۴۱

(۲) - اوائل المقالات تألیف شیخ مفید (ره)، ص ۲۴ - ۲۶

(۳) - اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۶ - ۱۴۹ و بحار الانوار، ج ۴، ص ۹۲ - ۱۳۴ و اسفار اربعه، مرحوم ملاصدرا، ج ۶، ص ۳۹۵ - ۴۰۲ و محاضرات فی اصول الفقه، تألیف مرحوم آیت الله خوئی، ج ۵، ص ۳۳۳ (چاپ دار الهادی).

۸ - نقش عوامل معنوی در حوادث، از دیدگاه

قضاء و قدر

جهان بینی مادی، تنها به عوامل مادی و تأثیرات آنها و روابط علی و معلولی میان آنها، اکتفا می کند. اما از نظر جهان بینی الهی که واقعیت را در چهار چوب ماده

و جسم و کیفیات و انفعالات جسمانی محدود و محصور نمی داند، دنیای حوادث دارای تار و پودهایی بیشتر و پیچیده تر است، عواملی که در پدید آمدن حوادث، شرکت دارند بسی افزون تر می باشند.

مرحوم مطهری در این راستا می فرماید: (از نظر مادی، عوامل مؤثر در اجل و روزی و سلامت و سعادت و خوشبختی، منحصر مادی است. تنها عوامل مادی است که اجل را نزدیک یا دور می کند، روزی را توسعه می دهد یا تنگ می کند، به تن سلامت می دهد یا می گیرد، خوشبختی و سعادت را تأمین یا نابود می کند، اما از نظر جهان بینی الهی، علل و عوامل دیگری که عوامل روحی و معنوی نامیده می شوند نیز، همدوش عوامل مادی، در کار اجل و روزی و سلامت و سعادت و امثال این امور، مؤثرند.

از نظر جهان بینی الهی، جهان يك واحد زنده و با شعور است، اعمال و افعال

بشر، حساب و عکس العمل دارد. خوب و بد در مقیاس جهان، بی تفاوت نیست. اعمال خوب و بد بشر، مواجه می شود با عکس العمل هایی از جهان که احیاناً در دوره حیات و زندگی خود فرد، به او می رسد.

ایذاء جاندار، اعم از حیوان و انسان خصوصاً ایذاء به صاحبان حقوق از قبیل: پدر، مادر و معلم، آثار سوئی در همین زندگی دنیایی به بار می آورد، در طبیعت مکافات هست.

این آثار و نتایج، خود قسمتی از مظاهر قضاء و قدر است. بدیهی است که این گونه قضایا و ارتباطات میان حوادث و پدیده ها با جهان بینی الهی که جهان را يك دستگاہ واحد زنده صاحب اراده و شعور می داند، قابل توجیه است و بخشی از روابط علی و معلولی را تشکیل می دهد، و اما با طرز تفکر مادی و (جهان بینی ماتریالیستی) قابل توجیه نیست.

از نظر جهان بینی الهی، جهان هم شنواست و هم بینا، ندا و فریاد جاندارها را می شنود و به آنها پاسخ می دهد، به همین جهت (دعا) یکی از علل این جهان است که در سرنوشت انسان مؤثر است، جلو جریانهایی را می گیرد و یا جریانهایی به وجود می آورد. به عبارت دیگر: (دعا) یکی از مظاهر قضاء و قدر است که در سرنوشت حادثه ای می تواند مؤثر باشد و یا جلو قضاء و قدری را بگیرد. (الدعا یرد القضاء ولو ابراما). (۱)

(دعا، قضاء را بر می گرداند، هر چند آن قضاء محکم شده باشد).

(وإذا سئلك عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة الداع إذا دعان). (۲)

(هرگاه بندگانم مرا از تو بخواهند، من نزدیکم، خواسته آنکه مرا بخواند. اجابت می کنم).

(۱) - سفینه البحار، ماده دعا. (۲) - سوره بقره، آیه ۱۸۶.

همچنین صدقات و احسانها یکی دیگر از عوامل و مظاهر قضاء و قدر است که از مجاری معنوی، در تغییر و تبدیل سرنوشتها، مؤثر هستند. بطور کلی، گناه و طاعت، توبه و پرده دری، عدل و ظلم، نیکوکاری و بد کاری، دعا و نفرین و امثال اینها از اموری می باشند که در سرنوشت بشر، از نظر عمر، سلامت و روزی، مؤثر می باشند. امام صادق (علیه السلام) فرمود: (من یموت بالذنوب اکثر ممن یموت بالاجال و من یعیش بالاحسان اکثر ممن یعیش بالاعمار) (۱)

یعنی: (عدد کسانی که به واسطه گناهان ممیرند، از کسانی که به واسطه سر آمدن عمر، ممیرند بیشتر است. و عدد کسانی که به سبب نیکوکاری، زندگی دراز می کنند، از کسانی که با عمر اصلی خود، زندگی می کنند، افزون تر است). مقصود حدیث این است که (گناهان)، اجل را تغییر می دهند و احسانها و نیکو کاریها، عمر را زیاد می کنند، یعنی با اینکه (اجل و عمر) به حکم قضاء و قدر الهی، تعیین شده اند و این امور، عامل تغییر و تبدیل قضاء و قدر می باشند. و البته - چنان که قبلا گفته شد - خود این تغییر هم، به قضاء و قدر الهی است. ما در اینجا نمی توانیم به بررسی کیفیت تأثیر امور معنوی، در امور مادی پردازیم و مجاری علی و معلولی این قضیه را نشان بدهیم. در اینجا نظرات فلسفی دقیقی که با تعبیرات مذهبی نیز کاملا سازگار است اظهار شده، و همچنین در مقام بیان شرایط تأثیر علل معنوی نیستیم که مثلا دعا یا صدقات و همچنین ظلم و ستم و پایمال کردن حقوق در چه شرایطی عکس العمل هایی ایجاد می کند. شاید توضیح و شرح این مطلب با توجه به قضایا، مشهودات و تجربیاتی که افراد بشر دارند، کتابی پر حجم را تشکیل دهد. مقصود ما فقط تذکر این نکته بود که از مثالهایی که گفته شد، این توهم پیش

(۱) - بحار الانوار (چاپ جدید) ج ۵، ص ۱۴۰.

نیاید که سلسله علل و معلولات جهان، منحصر است به امور مادی و محسوس (۱). در اخبار و روایاتی که از رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) با ائمه اطهار (ع) رسیده است، مطلبی

با این مضمون به چشم می خورد: (اگر قضاء و قدر بیاید، اسباب و علل مخصوصا عقل و قوه تدبیر انسان، از کار می افتد). این مطلب در ادبیات فارسی و عربی، به همین مضمون، منعکس است.

در (جامع الصغیر) چندین حدیث در این معنا از رسول اکرم نقل می کند، از آن جمله:

(ان الله اذا اراد امضاء امر نزع عقول الرجال حتی یمضی امره فاذا امضاه رد الیهم عقولهم ووقعت الندامة) (۲).

یعنی: (هرگاه خدا بخواهد کاری به انجام رسد، خردهای مردم را از آنها جدا می کند تا وقتی که امر خود را به انجام رساند. همین که به انجام رساند، خردهای آنان را به آنها باز می گرداند و در این وقت است که پشیمانی صورت می گیرد).

در تحف العقول از امام رضا - علیه السلام - روایت شده است: (اذا اراد الله سلب العباد عقولهم فانفذ امره وتمت ارادته فاذا انفذ امره ردالی کل ذی عقل عقله فیقول کیف ذا؟ و من این ذا؟). (۳)

(هرگاه خدا چیزی را بخواهد، عقلهای بندگان را از آنها سلب می کند و حکم خود را اجرا می کند و خواسته خود را به پایان می رساند، همین که حکم خود را اجرا کرد، عقل هر صاحب عقل را به او بر می گرداند آنگاه او مرتب می گوید: چگونه شد که این کار شد؟ از کجا این کار صورت گرفت؟).

(۱) - انسان و سر نوشت، ص ۵۷ (چاپ جامعه مدرسین).

(۲) - به نقل از: کتاب انسان و سر نوشت، ص ۵۸ (چاپ جامعه مدرسین).

(۳) - تحف العقول، ص ۴۴۲.

مولوی می گوید:
چون قضا آید نماند فهم و رأی * کس نمی داند قضا را جز خدای
چون قضا آید فرو پوشد بصر * تا نداند عقل ما، پا راز سر
زان امام المتقین داد این خبر * گفت اذا جاء القضا عمی البصر
چون قضا بگذشت خود را می خورد * پرده به دریده گریبان می درد

چون قضا آید نبینی غیر پوست * دشمنان را باز شناسی ز دوست

چون قضا آید طبیب ابله شود * و آن دوا در نفع هم گمره شود
اشکال

اشکالی که در اینجا به نظر می آید این است که در این بیانات، (قضاء و قدر)
به عنوان ناقض و باطل کننده اصل علیت عمومی و به عنوان عاملی در مقابل سایر
عوامل جهان، ولی قویتر و نیرو مندتر از آنها ذکر شده است. و این با آنچه در
گذشته

گفته شد که قضاء الهی، هیچ چیزی را جز از مجرای علل و اسباب خود ایجاب
نمی کند و در زبان حدیث نیز تأیید شده، منافات ندارد.
در حدیث است: (ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها - ابی الله ان یجری الاشیاء الا
باسباب فجعل لكل شیء سببا ولكل سبب شرحا وجعل لكل شرح علما وجعل لكل
علم
بابا ناطقا). (۱)

(۱) - مجمع البحرین، ماده سبب.

یعنی: (خداوند امتناع دارد که امور عالم را جاری کند مگر از طریق وسایط و اسبابی، خداوند برای هر چیز سببی، و برای هر سبب، حکمتی و برای هر حکمتی، دانشی و برای هر دانشی، دروازه گویایی قرار داده است). اشکال دیگر

آنچه در این بیانات آمده، با عمومیت قضاء و قدر - با اینکه هیچ چیزی خارج از حوزه قضاء و قدر نیست و قرآن کریم نیز با کمال صراحت آن را تأیید می کند - منافات دارد. اگر همه چیز و همه جریانها به قضاء و قدر الهی نباشد. پس (اگر قضاء و قدر بیاید) یعنی چه؟ پس گذشته از اینکه مضمون احادیث و آیات فوق با اصل علیت عمومی، مناقض است با عمومیت قضاء و قدر نیز مناقض است، می رساند که قضاء و قدر الهی در مواقع خاص و استثنایی پا به میان می گذارد، و اگر استثنائاً پا

به میان گذاشت، همه چیز از کار می افتد، عقلها از سرها میپرد، چشمها کور می شود، داروها از اثر می افتند، و روغن بادام خشکی می نماید.. اکنون چه باید گفت؟ آیا این اخبار و روایات، با متن اسلام قابل انطباق نیست و ساخته جبری مذهبان است یا توجیه و تفسیر صحیحی دارد؟ باید گفت این اخبار و روایات، ناظر به يك مطلب صحیحی است و نه با اصل علیت عمومی منافات دارد و نه با عمومیت قضاء و قدر. بلکه ناظر به نظام کلی عالم و مجموع علل و اسباب، اعم از مادی و معنوی است، ناظر به مواردی است که علل و اسباب معنوی، علل و اسباب مادی را تحت الشعاع قرار می دهد.

باید توجه داشت که علل و اسباب را تنها در ابعاد مادی نباید محصور کرد، نظام اتم، از مجموع علل و اسباب آشکار و نهان تشکیل شده است، همان طوری که علل

مادی و محسوس، بعضی بعض دیگر را خنثی می کنند و از کار می اندازند، در مواقع خاصی تحت تأثیر علل معنوی نیز از کار می افتند.

کسی که تنها علل مادی و محسوس را می بیند، خیال می کند سبب، منحصر به همین چیزهاست، نمی داند که هزاران علل و اسباب دیگر نیز ممکن است به حکم قضاء و قدر الهی در کار باشند و آن گاه که آن علل و اسباب پا به میان گذاشتند، اسباب و علل مادی را خنثی و بی اثر می کنند.

در خود قرآن کریم این مطلب به بیانی بلیغ تر و رساتر از آنچه در زبان اخبار و احادیث آمده، بیان شده است.

در جریان جنگ بدر می فرماید: (واذ یریکم وهم اذ التفتیم فی اعینکم قليلا ویقللکم فی اعینهم لیقضی الله امرا کان مفعولا والی الله ترجع الامور). (۱)

یعنی: (یاد کن آن زمان را که خداوند، آنان (خصم) را هنگامی که با آنها برخوردید، در چشم شما اندک، و شما را در چشم آنها اندک نمایاند، برای اینکه به انجام رساند چیزی را که شدنی بوده است، همه کارها به خداوند باز گردانده می شود).

این جریان یکی از موارد تقدم پیدا کردن علل معنوی بر علل مادی است. هنگامی که قومی در اثر گام برداشتن در راه درستی و صلاح، شایستگی، تأیید و نصرت پیدا کنند، و قومی دیگر بر عکس، مستحق خذلان و نابودی گردند، نظام متقن و اتم و اکمل جهان، قوم اول را با همه کمبود وسائل و تجهیزات مادی، تحت حمایت خود قرار می دهد و قوم دوم را با همه وسائل و اسباب مادی، به زوال، محکوم می کند.

و نیز قرآن کریم می فرماید:

(۱) - سوره انفال، آیه ۴۷.

(و من يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شئ قدرا) (۱)
یعنی: (آن کس که در راه حق به خدا اعتماد کند، خداوند او را بس است، خدا فرمان و حکم خود را به نتیجه می رساند، خداوند برای هر چیزی، قدر و اندازه و حدی قرار داده است).

در این آیه کریمه با اینکه با جمله: (قد جعل الله لكل شئ قدرا) به نظام عالم و اینکه هیچ چیز به گزاف صورت نمی گیرد، و هر چیز در مرتبه خود قرار دارد، تصریح شده، یعنی نظام اسباب و مسببات، به رسمیت شناخته شده است، در عین حال می فرماید: خداوند، فرمان خود را به نتیجه می رساند، یعنی آنجا که پای روابط معنوی و تأییدات غیبی به میان می آید، جریان دیگری پیش می آید و علل و اسباب ظاهری بی اثر می گردند.

خلاصه اینکه: آنچه گفته شد که جهان آفرینش بر اساس نظام سببی و مسببی و علی و معلولی استوار است و تا حادثه ای از ناحیه علل و اسباب پیشین، ضرورت پیدا نکند، وجود پیدا نمی کند: (الشیء مالم یجب لم یوجد) این علل و اسباب، منحصر به امور مادی نیستند، چه بسا ممکن است عواملی معنوی در پیدایش آن حادثه مؤثر باشند، زیرا در جهان بینی الهی بر خلاف جهان بینی مادی، تار و پودهایی که برای آفرینش به کار گرفته شده، نه تنها منحصر به امور مادی نیستند، بلکه از آن بیشتر و پیچیده تر است.

از نظر يك فرد الهی، همانطور که خورشید موجب تبخیر و بهار، علت تلطیف، و تابستان، عامل رسیدن میوه هاست، ایمان و پرهیز گاری نیز مایه فراوانی نعمت، توبه و صدقه و دعا، موجب دفع بلا و نعمت، و ظلم و تجاوز و گناه نیز عامل سقوط و بدبختی، احسان به والدین و مستمندان و دستگیری از درماندگان و کمک

(۱) - سوره طلاق آیه ۲.

به نیازمندان هم سبب آسایش در دو جهان است.
 روی همین اصل است که می بینیم در قرآن مجید، در مورد نقش ایمان و پرهیزگاری می فرماید:
 (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض و لكن كذبوا فآخذناهم بما كانوا يكسبون). (۱)
 یعنی: (اگر مردم روی زمین ایمان داشتند و تقوا پیشه می کردند، درهای رحمتمان را از هر سو به سویشان باز می کردیم، ولی آنان حق را تکذیب کردند، ما نیز به کیفر اعمال زشت شان گرفتیم).
 در مورد سرپیچی از فرمان الهی و ستم گری می فرماید: (وما كنا مهلكي القرى إلا واهلها ظالمون). (۲)
 یعنی: (ما هیچ منطقه ای را نابود نمی کنیم مگر آنکه مردم آن منطقه، ستمگر و متجاوز باشند).
 در روایات، در مورد صله رحم آمده است: (صلة الرحم تعمر الديار وتزید فی الاعمار وتهون الحساب وتقی مینة السوء). (۳)
 یعنی: (صله رحم، کشور را آباد و عمرها را زیاد و حساب قیامت را آسان می کند و مرگ بد و نابهنگام را دور می نماید).
 و در مورد دعا می فرماید: (الدعا یرد القضاء بعد ما ابرم ابراما فاکثر من الدعاء فانه مفتاح کل رحمة ونجاح کل حاجة ولا ینال ما عند الله الا بالدعاء ولیس باب یكثر قرعه الا یوشک ان یفتح لصاحبه). (۴)
 یعنی: (دعا قضاء و قدر را بعد از محکم شدن، دفع می کند. پس زیاد دعا کن که آن کلید هر رحمت و وسیله بر آوردن هر حاجت است و آنچه پیش خداست، جز

(۱) - سوره اعراف، آیه ۹۶. (۲) - سوره قصص، آیه ۵۹.
 (۳) - سفینه البحار، ج ۱، ص ۵۱۴. (۴) - سفینه البحار، ج ۱، ص ۴۴۶.

از دعا به دست نمی آید. و هیچ دری نیست مگر اینکه در اثر زیاد کوبیدن، برای صاحبش باز می شود).

و در مورد تأثیر گناه و نیکوکاری می فرماید: (من يموت بالذنوب اكثر ممن يموت بالاجال و من يعيش بالاحسان اكثر ممن يعيش بالاعمار) (۱)

یعنی: (کسانی که با گناهان مسمیرند، بیشترند از کسانی که به مرگ طبیعی مسمیرند. و کسانی که با نیکوکاری زندگی می کنند؟ بیشترند از کسانی که با عمر اصلی زندگی می کنند).

در مورد صدقه نیز می فرماید: (ان الصدقة تدفع ميتة السوء عن الانسان). (۲)

یعنی: (صدقه، مرگ بد را از آدمی دور می کند).

علی هذا، همان طوری که علل مادی می توانند سرنوشت ساز باشند، عوامل معنوی نیز ممکن است در پیدایش پدیده ها مؤثر باشند و در زمره علل و اسباب پیدایش حوادث این جهان قرار داشته باشند.

توبه و دعا می تواند یونس و قومش را از ورطه هلاکت نجات دهد، صله رحم می تواند عمر را زیاد کند. اذیت به دیگران و ستم به بندگان خدا، ممکن است مایه هلاکت و سقوط گردد، پرهیزگاری و احسان به دیگران ممکن است مایه فراوانی نعمت و آسایش در زندگی شود و.. حال چگونه این عوامل معنوی می توانند چنین نقش سرنوشت سازی را داشته باشند و در زمره اسباب و مسببات این عالم قرار گیرند، خود بحثی است که از حوصله این رساله بیرون است.

(۱) - سفينة البحار، ج ۱، ص ۴۸۸. (۲) - بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۲۲.

۹ - خیر و شر در جهان و ارتباط آن با قضاء و قدر
این بحث را تحت عناوین: مفهوم خیر و شر، تحلیل فلسفی خیر و شر - و راز
شرور جهان، پی می گیریم.

مقدمه

مقدمتاً لازم است گفته شود که موجودات جهان، از جهت کمال و خیری که دارند، متعلق محبت و اراده الهی قرار می گیرند و حکمت و عنایت الهی، اقتضاء دارد که جهان، با نظام احسن و با بیشترین خیرات و کمالات به وجود آید. با توجه به این مطلب، چنین سؤالی مطرح می شود که منشأ شرور و جهات نقص در جهان چیست؟ و آیا بهتر این نبود که جهان خالی از شرور و نقایص باشد. چه شروری که در اثر عوامل طبیعی پدید می آید مانند: زلزله ها، سیلها، امراض و آفات، و چه شروری که به وسیله انسانهای تبهکار به وجود می آید مانند: انواع ظلم و

جنایات؟

و از همین جاست که بعضی از مذاهب شرك آمیز، قائل به دو مبدأ برای جهان شده اند: یکی مبدأ خیرات، و دیگری مبدأ شرور. و نیز گروهی وجود شرور را

نشانه عدم تدبیر حکیمانه برای جهان پنداشته اند و در دره کفر والحاد، فرو غلطیده اند. و به همین دلیل است که حکمای الهی، عنایت خاص به مسأله خیر و شر، مبذول داشته اند و شرور را به جهان عدمی برگردانده اند. برای حل این مسأله، لازم است نخست توضیحی پیرامون مفهوم عرفی خیر و شر بدهیم و سپس به تحلیل فلسفی آنها بپردازیم. مفهوم خیر و شر

جناب استاد مصباح یزدی در این رابطه منویسد: (برای دریافتن معنای خیر و شر در محاورات عرفی، می توان از دقت در ویژگیهای مشترك میان مصادیق واضح آنها سود جست، مثلا سلامتی و علم و امنیت از مصادیق واضح خیر، و بیماری و جهل و نا امنی از مصادیق واضح شر به شمار می رود. بدون شك آنچه موجب این می شود که انسان چیزی را برای خودش خیر یا شر بداند، مطلوبیت و عدم مطلوبیت است، یعنی هر چه را موافق خواسته های فطری خودش یافت آن را خیر، و هر چه را مخالف با خواسته های فطریش یافت، آن را شر منامد. به دیگر سخن برای انتزاع مفهوم خیر و شر، در وهله اول، مقایسه ای بین رغبت خودش با اشیاء انجام می دهد و هر جا رابطه مثبت وجود داشت، آن شیء را خیر و هر جا رابطه منفی بود، آن شیء را شر به حساب می آورد. در وهله دوم، ویژگی انسان از يك طرف اضافه و مقایسه، حذف می شود و رابطه بین هر موجود ذی شعور و صاحب میل و رغبتی با اشیاء دیگر، لحاظ می گردد و بدین ترتیب، (خیر) مساوی بامطلوب برای هر موجود ذی شعور، و (شر) مساوی با نامطلوب برای هر موجود ذی شعوری خواهد بود. در اینجا اشکالی پیش می آید، و آن این است که گاهی چیزی برای يك نوع از

موجودات ذی شعور، مطلوب، و برای نوع دیگری نامطلوب است، چنین چیزی را باید خیر بدانیم یا شر؟

ولی این اشکال، جواب ساده ای دارد و آن این است که: شیء مفروض، برای اولی، خیر و برای دومی، شر است. این تعدد حیثیت، در مورد دو فرد از يك نوع و حتی در مورد دو قوه از يك فرد نیز صادق است.

مثلا ممکن است غذایی برای يك فرد، مطلوب و برای دیگری، نامطلوب باشد یا نسبت به یکی از قوای بدن، خیر و نسبت به دیگری شر باشد.

در وهله سوم، ویژگی شعور هم از طرف اضافه و مقایسه، حذف می شود و مثلا سر سبزی خرمی و بارداری، خیر درخت و پژمردگی، خشکیدگی و بی باری، شر آن محسوب می شود.

در اینجا است که بعضی گمان کرده اند که چنین تعمیمی در مفهوم خیر و شر، برخاسته از نوعی (انسان انگاری طبیعت) (۱) است و بعضی دیگر پنداشته اند که ملائک آن، نفع و ضرر اشیاء برای انسان است، یعنی میوه داری درخت، در واقع برای انسان، خیر است نه برای درخت. ولی از نظر ما این تعمیم، نکته دیگری دارد که به آن اشاره خواهد شد.

استعمال خیر و شر، در محاورات عرفی، منحصر به ذوات و اعیان نمی شود، بلکه در مورد افعال هم جریان می یابد. و بعضی از کارها (خیر) و بعضی (شر) تلقی می گردد. و بدین ترتیب، مفهوم خیر و شر و خوب و بد، در زمینه اخلاق و ارزشها، مطرح می شود و در اینجا است که معرکه آرای بی فلاسفه اخلاق در تبیین مفاهیم ارزش و تعیین ملائک خیر و شر اخلاقی بر پا می گردد (۲)

(۱) - انتر و پومور فیزم.

(۲) - برای اطلاع بیشتر به آموزش فلسفه، ج ۱، درس بیستم و فلسفه اخلاق جناب استاد معظم آیت الله مصباح یزدی، مراجعه شود.

تحلیل فلسفی خیر و شر
و در ادامه می فرماید: (برای اینکه تحلیل دقیقی درباره خیر و شر) از دیدگاه
فلسفی داشته باشیم باید به چند نکته توجه کنیم:
۱ - اموری که متصف به خیر و شر می شوند از يك نظر، قابل تقسیم به دو دسته
هستند:

الف - يك دسته اموری که خیریت و شریّت آنها قابل تعلیل به چیز دیگری
نیست، مانند خیر بودن حیات و شر بودن فناء.
ب - دسته دیگر اموری که خیریت و شریّت آنها معلول امور دیگری است، مانند
خیر بودن آنچه در ادامه حیات، مؤثر است و شر بودن آنچه موجب فناء می گردد.
در واقع، خیریت افعال هم از قبیل دسته دوم است، زیرا مطلوبیت آنها تابع
مطلوبیت غایات و نتایج آنهاست. و اگر غایات آنها هم وسیله ای برای تحقق
اهداف بالاتری باشند، نسبت به اهداف نهایی، حکم فعل را نسبت به نتیجه
خواهند داشت.

۲ - همه میلها و رغبتهای فطری، شاخه ها و فروعی از حب ذات هستند و هر
موجود ذی شعوری چون خودش را دوست می دارد، بقای خودش و کمالات
خودش را دوست می دارد و از این جهت، میل به چیزهایی پیدا می کند که در ادامه
حیات یا در تکاملش مؤثر هستند، و به دیگر سخن: نیازی از نیازهای بدنی یا روانی
او را تأمین می کنند.

و در حقیقت، این میلها و رغبتها وسایلی هستند که دست آفرینش در نهاد هر
موجود ذی شعور قرار داده است تا او را به سوی چیزهایی که مورد نیازش هست،
سوق دهند.

بنابر این، مطلوب بالا صاله خود ذات و به دنبال آن بقای ذات و کمالات ذات است و مطلوبیت اشیاء دیگر به جهت تأثیری است که در تأمین این مطلوبهای اصیل دارند. و همچنین منفور بالذات، فناء و نقص وجود خودش می باشد و منفوریت اشیاء دیگر به جهت تأثیری است که در منفور بالذات دارند. بدین ترتیب، وجه روشنی برای تعمیم خیر و شر به کمال و نقص، و سپس به وجود و عدم به دست می آید، یعنی با قرار دادن مصداق مطلوب و نامطلوب (کمال و نقص وجود) به جای این عنوانها در يك طرف اضافه، و حذف ویژگی شعور و میل از طرف دیگر، تعمیم به کمال و نقص، حاصل می شود. سپس با توجه به اینکه مطلوبیت کمال وجود، تابع مطلوبیت اصل وجود است و کمال شیء هم چیزی جز مرتبه ای از وجود آن نیست، نتیجه گرفته می شود که اصیل ترین (خیر) برای هر موجودی، وجود آن، و اصیل ترین شر برای هر موجودی، عدم آن خواهد بود.

این تعمیم اگر با نظر عرف هم موافق نباشد، از نظر فلسفی صحیح بلکه لازم است، زیرا فلسفه از حقایق نفس الامری بحث می کند، صرف نظر از اینکه مورد میل و رغبت کسی باشد یا نباشد.

۳ - هرگاه به کمال رسیدن موجودی، متوقف به شرط عدمی (عدم مانع) باشد، می توان آن امر عدمی را به يك معنا از اجزاء علت تامه برای حصول کمال مفروض شمرد و از این جهت، آن را خیری برای چنین موجودی محسوب داشت. و بر عکس، هرگاه نقص موجودی معلول مزاحمت موجود دیگری باشد، می توان موجود مزاحم را شری برای آن تلقی کرد، ولی از نظر دقیق فلسفی، اتصاف امر عدمی به خیر، و همچنین اتصاف امر وجودی به شر، بالعرض است، زیرا امر عدمی از آن جهت که کمال موجود دیگری، به نوعی استناد به آن پیدا کرده،

متصف به شر شده است.

پس خیر بالذات، همان کمال وجودی، و شر بالذات، همان نقص عدمی است، مثلاً سلامتی خیر بالذات، نبودن میکروب بیمارنا، خیر بالعرض است و ضعف و بیماری، شر بالذات و سموم و میکروبها، شر بالعرض می باشد.

۴ - در موجوداتی که دارای ابعاد و شئون مختلف یا اجزاء و قوای متعدد هستند، ممکن است تزاممی بین کمالاتشان یا اسباب حصول آنها پدید بیاید (البته تزامم فقط در مورد مادیات، قابل فرض است)، در این صورت، کمال هر جزء یا هر قوه ای، نسبت به خودش، خیر است و از آن جهت که با کمال قوه دیگری مزاحم می شود، برای این قوه، شر خواهد بود و برآیند کمالات و نقایص اجزاء و قوا، خیر یا شر برای خود آن موجود، به شمار می رود.

این بیان، درباره مجموع جهان مادی که مشتمل بر موجودات متزاممی هست نیز جاری می شود، یعنی خیر بودن کل جهان به این است که مجموعاً واجد کمالات بیشتر و بالاتری باشد، هر چند بعضی از موجودات به کمال مورد نیازشان نایل نشوند، و همچنین شر بودن آن به غلبه کمی و یا کیفی جهات نقص و فقدان است.

با توجه به نکات فوق، می توان نتیجه گرفت که:

اولاً: خیر و شر از قبیل معقولات ثانیه فلسفی (۱) است. و همان گونه که هیچ موجود عینی نیست که ماهیت آن، علیت یا معلولیت باشد، هیچ موجود عینی هم یافت نمی شود که ماهیت آن، خیریت یا شریت باشد.

ثانیاً: همان گونه که علیت و معلولیت و سایر مفاهیم فلسفی، قابل جعل و ایجاد نیستند بلکه عناوینی هستند که عقل از دیدگاههای معینی از وجودهای خاصی

(۱) - برای اطلاع بیشتر به کتاب آموزش فلسفه، حضرت استاد، مصباح یزدی - دام عزه - ج ۱، درس پانزدهم، مراجعه نمایید.

انتزاع می کند، خیریت و شریّت هم عناوینی است انتزاعی که تنها منشأ انتزاع آنها را

باید در عالم جستجو کرد و نه ما بازاء عینی آنها را.

ثالثاً: وجود هیچ چیزی برای خودش شر نیست و همچنین بقاء و کمال هر موجودی برای خودش خیر است، و شر بودن موجودی برای موجود دیگر هم بالعرض است. پس هیچ موجودی نه از نظر ماهیت، شر است و نه می توان آن را منشأ انتزاع ذاتی برای مفهوم شر دانست.

پس آنچه ذاتاً منشأ انتزاع شر به شمار می رود، جهت نقصی است که در موجودی لحاظ می شود که شأنیت کمال مقابل آن را داشته باشد. و به دیگر سخن: شر بالذات، عدم ملکه خیر است: مانند کری، کوری، بیماری، نادانی و ناتوانی در برابر شنوایی، بینایی، سلامتی، دانایی و توانایی.

بنابر این، ناقص بودن هر یک از مجردات تام، نسبت به مجرد بالاتر یا فاقد بودن هر یک از مجردات هم عرض نسبت به کمالات دیگران را نمی توان شری برای آن به حساب آورد، زیرا شأنیت واجد شدن آن کمال را ندارد.

حاصل آنکه: هیچ موجودی نیست که وجودش ذاتاً متصف به شر شود و از این روی، شر نیاز به مبدأ و آفریننده ای نخواهد داشت، زیرا ایجاد و آفرینش، اختصاص به وجود دارد. و این، پاسخ نخستین سؤال است که مطرح شد. (۱)

راز شرور جهان

سؤال دیگر این است که چرا جهان به گونه ای آفریده شده که دارای این همه شرور و نقایص باشد؟ این سؤال حتی بعد از پذیرفتن اینکه انتزاع شر، عدم است نیز مطرح می شود، زیرا می توان گفت: چرا جهان به صورتی آفریده نشده که جای

(۱) - آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۴۲۴.

این اعدام را وجودات گرفته باشد؟ پاسخ به این سؤال از دقت در ویژگیهای ذاتی جهان طبیعت به دست می آید. توضیح آنکه: تأثیر و تأثر موجودات مادی در یکدیگر و تغییر و تحول و تضاد و تراحم، از ویژگیهای ذاتی جهان مادی است، به گونه ای که اگر این ویژگیها نمی بود،

چیزی به نام (جهان مادی) وجود نمی داشت.

به دیگر سخن: نظام علی و معلولی خاص در میان موجودات مادی، نظامی است ذاتی که لازمه سنخ وجودهای مادی می باشد. پس یا باید جهان مادی با همین نظام به وجود بیاید و یا اصلاً به وجود نیاید. اما علاوه بر اینکه فیاضیت مطلقه الهی اقتضای ایجاد آن را دارد، ترك ایجاد آن، خلاف حکمت نیز هست، زیرا خیرات آن به مراتب بیش از شرور بالعرضش می باشد، بلکه تنها کمالات وجودی انسانهای کامل، بر همه شرور جهان برتری دارد.

از يك سوی، پدید آمدن پدیده های نوین در گرو نابود شدن پدیده های پیشین است. و همچنین بقای موجودات زنده به وسیله ارتزاق از نباتات و حیوانات دیگر تأمین می شود. و از سوی دیگر: کمالات نفسانی انسانها در سایه تحمل سختیها و ناگواریها حاصل می گردد. و نیز وجود بلاها و مصیبتها مایه بیداری از غفلتها و بی بردن به ماهیت این جهان و عبرت گرفتن از حوادث می شود.

اندیشیدن درباره تدبیر نوع انسان، کافی است که به حکیمانه بودن این نظام پی ببریم، بلکه اندیشیدن پیرامون یکی از شئون تدبیر وی، یعنی موت و حیاتش نیز کفایت می کند، زیرا اگر قانون مرگ و میر بر انسانها حاکم نبود، علاوه بر اینکه به سعادت‌های اخروی، نایل نمی شدند و نیز از مشاهده مرگ دیگران، عبرت نمی گرفتند، اساساً آسایش دنیوی هم به هیچ وجه برای آنان میسر نمی گشت، مثلاً اگر همه انسانهای پیشین، امروز زنده بودند، پهنه زمین برای مسکن آنان هم کفایت

نمی کرد تا چه رسد به تأمین مواد غذایی و سایر لوازم زندگیشان. پس برای تحقق چنین خیراتی، چنان شروری ضرورت دارد.

حاصل آنکه: اولاً: شرور و نقایص این جهان، لازمه لاینفک نظام علی و معلولی آن است و حیثیت شریعت آنها - که بازگشت به جهات عدمی می کند - ذاتاً متعلق محبت و اراده الهی قرار نمی گیرد. و تنها آنها را می توان بالعرض، متعلق اراده و ایجاد و قضاء و قدر، قلمداد کرد.

ثانیاً: خیرات جهان بر همین شرور بالعرض، غالب است و ترك خیر کثیر، برای پدید نیامدن شر قلیل، خلاف حکمت و نقض غرض است.

ثالثاً: همین شرور قلیل و نسبی و بالعرض هم فواید زیادی دارد که به بعضی از آنها اشاره شد. و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود، بیشتر از حکمتها و اسرار این جهان آگاه می گردد.

مرحوم علامه طباطبائی - رضوان الله تعالی علیه - بحثی را تحت عنوان (خیر و شر و سعادت و شقاوت) بیان نمود که به لحاظ جامعیت و اختصار، ذکر می کنیم (شك نیست که در جهان ماده، شر و فساد و بدبختیها و ناکامیهای بسیاری موجود است که هیچ گونه تردیدی در واقعیت آنها نمی توان داشت. و از سوی دیگر، جهان و اجزای جهان در واقعیت و هستی خود مستند به خدای جهان است، خدایی که همه براهین وجودش او را وجودی آراسته با هر کمال، و پاك از آرایش هر ناروایی، معرفی می کند.

و روشن است که این دو مطلب (واقعیت شر و فساد و تنزه واجب) در بادی نظر با هم وفق نمی دهد. یا خدائی باید در کار نباشد یا اگر باشد هستی های پر از شر و فساد به وی مستند نباید باشد.

این مطلب را در صورت اشکال با یکی از دو تقریر می توان در آورد.

اشکال: اگر آفرینش، خدای آفریدگاری داشت، این همه شر و فساد را نمی آفرید.

پاسخ: شر و فساد و نظایر آنها روی هم رفته، بدیها و نارواییهایی هستند که در جهان ماده پیدا می شوند. و مفهوم بد و ناروا مفهومی است که با مقایسه به خوب و روا محقق می گردد. اگر تندرستی که خواسته نفس و ملائم طبع ما است نبود، هرگز

بسیاری را بد نمی شمردیم. و اگر آسایش و امن و هر يك از لذایذ حواس و حظوظ نفس نبود، هیچ گاه از دست دادن آنها برای ما تلخ نبود و بدبختی خوانده نمی شد، چنان که هرگز زوجیت را برای عدد چهار و فردیت را برای عدد سه، خوب یا بد، خوشبختی یا بدبختی نمشماریم، زیرا قیاس در کار نیست.

و از اینجا پیدا است که (شر) امری است قیاسی و مفهومی است عدمی در مقابل يك امر وجودی ممکن الحصول، یعنی در مورد (شر) موضوعی باید باشد دارای صفتی وجودی که مطلوب موضوع مفروض بوده باشد تا داشتن این صفت مطلوب، برای آن، (شر) شمرده شود.

چنان که داشتن چشم برای انسان که طبعاً چشم می خواهد و ممکن هم هست نداشته باشد، خیر بوده، نابینایی برای وی (شر) شناخته می شود. در نتیجه این کاوش، به این نکته بر میخوریم که: (شر) هر جا باشد - اولاً امر عدمی و ثانیاً امری امکانی است.

در بالا گفتیم: چیزی را که به خدای جهان نسبت می دهیم اولاً باید امری وجودی و ثانیاً دارای نسبت ضرورت و وجوب بوده باشد. و تا در مورد (شر) قیاس نکرده و امری عدمی فرض نکنیم، مانند مرض با صحت، فقر با غنی، ذلت با عزت، ظلم با عدل و همچنین خیر و شر هر دو را ممکن فرض نکنیم، شر محقق نخواهد شد؟ پس شر به (خدا) نسبت ندارد.

اشکال: درست است که (شر) امری قیاسی و امکانی است ولی چرا خدای آفرینش، جهان را به نحوی نیافریده و نچیده است که قیاس و امکان در کار نباشد؟ و به عبارت دیگر: چرا هر موجودی را هم آغوش با خوشبختی و کامروایی خودش نیافرید که روی بدی و بدبختی و ناکامی را نبیند، چنان که عدد چهار، هرگز

روی فردیت و عدد سه، هرگز روی زوجیت نمی بیند؟ پاسخ: معنای این سخن به حسب تحلیل این است که: چرا خدای ماده و طبیعت، ماده و طبیعت را لاماده و لاطبیعت قرار نداد؟ زیرا قیاس و امکان نامبرده لازمه معنای ماده است، و اگر موجودی امکان داشتن و نداشتن کمال را نداشته باشد، مادی نخواهد بود. اگر این جهان، این خاصه را نداشت که هر يك از اجزاء آن، قابل تبدیل به دیگری است و با اجتماع شرایط منافع وجودی خود را می یابد و بی آن، تهیدست و بدبخت می ماند، اساسا جهان ماده نبود. پس روشن شد که: هر شر و فساد از آن جهت که شر و فساد است، نسبتی به واجب الوجود ندارد و از آن جهت که نسبت به واجب الوجود دارد، شر و فساد نیست). (۱)

(۱) - اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۱۷۱ - ۱۷۳ (چاپ انتشارات صدرا).

۱۰ - فایده اعتقاد به قضاء و قدر

در این راستا استاد مصباح یزدی، بیانی بسیار شیوا و قابل استنادی دارند که می فرماید: (با توجه به تأکیدی که در تعالیم دینی در مورد اعتقاد به (قضاء و قدر) شده است، این سؤال مطرح می شود که راز این تأکیدها چیست؟ پاسخ این است که اعتقاد به قضاء و قدر، دو نوع فایده مهم علمی و عملی دارد:

اما فایده علمی آن، بالا رفتن سطح معرفت انسان، نسبت به تدبیر الهی، و آمادگی برای درك توحید افعالی به معنای توحید در افاضه وجود، و توجه به حضور الهی در مقام تدبیر همه شئون جهان و انسان است که تأثیر بسزایی در کمال نفس در بعد عقلانی دارد. و اساسا هر قدر معرفت انسان نسبت به صفات و افعال الهی، عمیق تر و استوارتر شود، بر کمالات نفسانی او افزوده می گردد. و اما از نظر عملی، دو فایده مهم بر این اعتقاد، مترتب می شود: یکی آن که هنگامی که انسان دانست که همه حوادث جهان بر اساس قضاء و قدر و تدبیر حکیمانه الهی پدید می آید، تحمل سختیها و دشواریهای زندگی برای او آسان می شود و در برابر مصائب و حوادث ناگوار، خود را نمبازد بلکه آمادگی خوبی برای کسب ملکات فاضله ای مانند: صبر، شکر، توکل، رضا و تسلیم پیدا می کند.

دوم آنکه: به خوشیها و شادیهای زندگی نیز سرمست و مغرور نمی شود و مبتلا

به شیفتگی و دل دادگی نسبت به لذایذ دنیا و غفلت از خدا نمی گردد: (لکیلا تأسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما آتاکم والله لایحب کل مختال فخور) (۱)
با این همه باید توجه داشت که مسأله قضاء و قدر به صورت نادرستی تفسیر نشود و بهانه ای برای تنبلی و راحت طلبی و سلب مسئولیت، قرار نگیرد، زیرا این گونه برداشتهای غلط از معارف دینی، نهایت آرزوی شیاطین انس و جن، و موجب سقوط در خطرناک ترین دره های شقاوت و بدبختی دنیا و آخرت است) (۲).

و شاید به همین سبب باشد که در بسیاری از روایات، از ورود اشخاص کم استعداد در این گونه مسائل منع شده است.
اعتقاد به قضاء و قدر الهی، علاوه بر اینکه درجه ارزشمندی از معرفت خدا و موجب تکامل انسان در بعد عقلی به شمار می رود، آثار عملی فراوانی دارد که به برخی از آنها اشاره شد. و اینک به بیان برخی دیگر از آنها می پردازیم:
کسی که پیدایش حوادث را تابع اراده حکیمانه خدای متعال و مستند به تقدیر و قضاء الهی می داند، از پیشامدهای ناگوار نمهراسد. و در برابر آنها خود را نمبازد و به جزع و فزع نمی افتد، بلکه توجه به اینکه این حوادث، جزئی از نظام حکیمانه جهان است و طبق مصالح و حکمتهایی رخ داده و می دهد، با آغوش باز از آنها استقبال می کند و ملکات فاضله ای از قبیل: صبر، توکل، رضا و تسلیم را به دست می آورد.

و نیز شیفته و فریفته خوشیها و شادیهای زندگی نمی شود و به آنها مغرور و سرمست نمی گردد و نعمتهای خدا داده را وسیله فخر فروشی و به خود بالیدن، قرار نمی دهد.

این آثار ارزنده، همان است که در این آیه شریفه، به آنها اشاره شده است.
(ما اصاب من مصیبة فی الارض ولا فی انفسکم إلا فی کتاب من قبل ان نبرأها ان

(۱) - سوره حدید، آیه ۲۳. (۲) - آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۴۱۳.

ذلك على الله يسير. لكيلا تأسوا على مافاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم والله لا يحب كل مختال فخور). (١)

در عین حال، باید توجه داشته باشیم که برداشت نادرست از مسأله قضاء و قدر و توحید، در تأثیر استقلالی، موجب سستی، تنبلی، زبونی، ستم پذیری و تهی کردن شانه از زیر بار مسئولیت نشود و بدانیم که سعادت و شقاوت جاودانی انسان، در گرو فعالیتهای اختیاری خود اوست:

(لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)، (٢) (و أن ليس للانسان الا ما سعی). (٣)

جناب آیت الله مصباح یزدی، در ذیل کلام مرحوم علامه طباطبائی در
نهاية الحكمة در مورد غرض قضاء و قدر می فرماید:

(كثيرا ما ينقدح سؤال بشأن القضاء والقدر، هو انه ما هو السر في طرح هذه المسألة والتأكيد على ثبوتها ولزوم الاعتقاد بهما مع ما تثار حولها من شبهات؟ ومن جهة اخرى

فقد ورد النهي عن الخوض فيها من ائمة الدين (عليهم السلام) ووصفوها بحر عميق لا يأمن

ولجه، وطريق وعر لا يسلم من سلكه، وسرالله الذي لا ينبغي تكلف كشفه!).

(والجواب ان معرفة التوحيد الافعالى هي من اشرف المعارف، وانفعها واعزها، ولفهمه الصحيح والاعتقاد به تأثير بالغ في كمال الايمان وقيمة العمل مما يؤدي الى رقى

الروح والوصول الى السعادة المنشودة. والمعارف التي اشير اليها في الكتاب والسنة من

اناطة جميع الحوادث وحتى الافعال الاختيارية باذن الله تعالى ومشيته و ارادته وقدره و قضائه هي في الواقع تعاليم متدرجة للهداية الى التوحيد الافعالى، وفوقه التوحيد الصفاتى والذاتى بالمعنى الدقيق الذى لا يتيسر نيله لكل احد. واما النهي عن خوض هذه اللج فانما هو لرعاية الضعفاء لئلا يقعوا في ورطات الجبر والاستخذاء والكسل واللامبالاة

بل الكفر والالحاد مما هو قره عيون شياطين الانس والجن، اعاذنا الله تعالى). (٤)

(١) - سورة حديد، آيه ٢٢ و ٢٣. (٢) - سورة بقره، آيه ٢٨٦.

(٣) - سورة نجم، آيه ٣٩.

(٤) - تعليقه بر نهاية الحكمة، تأليف استاد مصباح يزدى - دام عزه -، ص ٤٥٠، شماره ٤٤١.

یعنی: (بسیاری از اوقات در مورد (قضاء و قدر) سؤال می شود و آن عبارت است از: سر طرح این مسأله و فلسفه تأکید بر ثبوت (قضاء و قدر) و لزوم اعتقاد به این دو با توجه به شبهات پیرامون آن، چیست؟
و از دیدگاه دیگر: نهی زیادی در رابطه با تفکر در آن از جانب معصومین - (علیهم السلام) - وارد شده است و این مسأله را به دریای عمیق، گرداب سخت و راه پر

پیچ

و خمی که نجات از آن مقدر نیست، تشبیه کرده اند و فرموده اند: این مسأله، سر خدایی است که برای کشف آن، سزاوار نیست متحمل تکلفی شوند.
پاسخ این است که: شناخت (توحید افعالی) از شریفترین، نافع ترین و عزیز ترین معارفی است که فهم صحیح و اعتقاد به آن، تأثیر بسیار زیادی در تکمیل

ایمان و ارزش عمل انسانی دارد که در تصفیه روح و رسیدن به سعادت، بسیار مؤثر است، زیرا شناخت همه حوادث حتی افعال اختیاری انسان با اذن، مشیت، اراده و قضاء و قدر او جهت پیمودن راه هدایت به سوی (توحید افعالی) آثیر سبزانی دارند و بالاتر از آن، (توحید صفاتی) و (توحید ذاتی) است که رسیدن به قله رفیع آن برای هر کسی میسر نیست اما نهی وارده از جانب معصومین - (علیهم السلام) - در

رابطه با (قضاء و قدر) در واقع مربوط به افرادی است که توان علمی و فکری چندانی ندارند. و با غوطه و رشدن در این دریای پر گرداب، غرق می شوند و نهایت

سیر آنان به خمودی، بی مباراتی و حتی کفر کشیده می شود که در این صورت، موجب مسرت شیاطین انس و جن می شود. خداوند ما را از آن حفظ نماید).
قم مقدس:

محمد مهدی گرجیان
(۱۳۷۲ هجری - شمسی)

- * فهرست منابع و مآخذ *
- ۱ - الفرق بين الفرق * عبد القاهر اسفراينى
 - ۲ - رساله جبر و اختيار * خواجه طوسى
 - ۳ - انقاذ البشر من الجبر والقدر * سيدمرتضى
 - ۴ - انوار النعمانية * سيد جزايرى
 - ۵ - الوافى * ملامحسن فيض كاشانى
 - ۶ - سنن ابن ماجه * ابن ماجه
 - ۷ - سنن ابى داود * ابى داود سجستانى
 - ۸ - هياكل * شيخ شهاب الدين سهروردى
 - ۹ - اشارات * ابن سينا
 - ۱۰ - شرح اشارات * خواجه طوسى
 - ۱۱ - شمع اليقين * عبد الرزاق لاهيجى
 - ۱۲ - شرح اسرار ملاحادى سبزوارى
 - ۱۳ - روضات الجنات * خوانسارى
 - ۱۴ - حديقه الحقيقه * ابو الفتح محمدابن مطهر
 - ۱۵ - فتوحات مكيه * شيخ عارف ابن عربى

- ١٦ - فصوص الحکم * شیخ عارف ابن عربی
 ١٧ - مصباح الانس * ابن فناری
 ١٨ - رساله الهیات * فاضل تونی
 ١٩ - شرح فصوص قیصری * داود قیصری
 ٢٠ - حکمت الهی * الهی قمشه ای
 ٢١ - نفحات * صدرالدین قونوی
 ٢٢ - امالی * شیخ صدوق
 ٢٣ - تفسیر کبیر * امام فخر رازی
 ٢٤ - هدایة الطالبین * ملا محمد تقی کاشانی
 ٢٥ - سرنوشت از دیدگاه علم و فلسفه * جعفر سبحانی
 ٢٦ - مفاتیح الجنان * شیخ عباس قمی
 ٢٧ - بحار الانوار * علامه مجلسی
 ٢٨ - نهج البلاغه * بقلم فیض الاسلام
 ٢٩ - محاضرات فی اصول الفقه * آیت الله ابوالقاسم خوئی
 ٣٠ - اوائل المقالات * شیخ مفید
 ٣١ - اصول کافی * ثقة الاسلام کلینی
 ٣٢ - سفینة البحار * شیخ عباس قمی
 ٣٣ - جامع الصغیر * سیوطی
 ٣٤ - مجمع البحرین * طریحی
 ٣٥ - شرح تجرید * علامه شعرانی
 ٣٦ - آموزش فلسفه * مصباح یزدی
 ٣٧ - حکمت منظومه * ملاحادی سبزواری
 ٣٨ - المیزان * علامه طباطبائی
 ٣٩ - خلق الاعمال * صدر المتألهین

- ۴۰ - جامع الاسرار * سید حیدر آملی
- ۴۱ - رساله قضاء و قدر * محمد دهدار
- ۴۲ - طرائف الحکم * میرزا احمد آشتیانی
- ۴۳ - دعای صباح * امیر مؤمنان علی (علیه السلام)
- ۴۴ - دیوان اشعار * حافظ شیرازی
- ۴۵ - خیر الاثر فی رد الجبر والقدر * استاد حسن زاده آملی
- ۴۶ - گلشن راز * شیخ محمود شبستری
- ۴۷ - شرح گلشن راز * لاهیجی
- ۴۸ - درر الفوائد * شیخ عبد الکریم حائری یزدی
- ۴۹ - کشف الظنون * حاجی خلیفه
- ۵۰ - الذریعه * شیخ آقا بزرگ تهرانی
- ۵۱ - ملل و نحل * شهرستانی
- ۵۲ - ریحانة الادب * محمد علی مدرس
- ۵۳ - جبر و اختیار * محمد تقی جعفری
- ۵۴ - تحف العقول * ابن شعبه
- ۵۵ - قضاء و قدر * سید جمال الدین اسد آبادی
- ۵۶ - تاریخ ادبیات ایران * ادوارد براون
- ۵۷ - انسان و سرنوشت * شهید مرتضی مطهری
- ۵۸ - مفردات القرآن * راغب اصفهانی
- ۵۹ - مواقف * محمد مزالی
- ۶۰ - نهاية الحکمه * علامه طباطبائی
- ۶۱ - تعلیقه نهاية الحکمه * مصباح یزدی
- ۶۲ - آموزش عقائد * مصباح یزدی
- ۶۳ - طلب و اراده * حضرت امام خمینی (ره)

- ٦٤ - اصول فلسفه و روش رئالیسم * علامه طباطبائی
- ٦٥ - مثنوی مولوی * جلال الدین رومی
- ٦٦ - اسفار اربعه * صدر المتألهین
- ٦٧ - تجرید الاعتقاد * محقق طوسی
- ٦٨ - کفایة الاصول * آخوند خراسانی
- ٦٩ - روضات الجنات * خوانساری
- ٧٠ - جبر و اختیار * زین العابدین قربانی
- ٧١ - قاموس المحيط * مجد الدین محمد فیروز آبادی
- ٧٢ - المنجد * لوئیس مألوف
- ٧٣ - الصحاح * جوهری
- ٧٤ - نهاییه * ابن اثیر
- ٧٥ - قاموس اللغة * ابن فارس
- ٧٦ - فرهنگ معین * دکتر معین
- ٧٧ - لسان العرب * ابن منظور
- ٧٨ - مفردات الفاظ القرآن * راغب اصفهانی
- ٧٩ - اقرب الموارد * سعید الخوری الشرتونی
- ٨٠ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم * محمد فؤاد عبد الباقي
- ***

ضمائم:

۱ - القول في قضائه وقدره على سبيل الاختصار

ترجمه بحث قضاء و قدر

۲ - رسالة سر القدر

ترجمه رساله سر القدر

۳ - رسالة في القضاء والقدر

ترجمه رساله قضاء و قدر

شرح لغات و اصطلاحات مشكل

از نسخ ميكائيل بن يحيى مهرنى، چاپ ليدن ۱۸۹۹ ميلادى

و قاسم محمد الرجب، مكتبه مثنای بغداد و از مجموعه رسائل

بوعلی، چاپ انتشارات بيدار - قم.

١ -؟؟ القول في قضائه وقدره
على سبيل الاختصار
من تنمة
الرسالة العرشية للشيخ الرئيس

١ - القول في قضائه وقدره على سبيل الاختصار
(من تنمة الرسالة العرشية للشيخ الرئيس)

قد عرفت انه واحد وانه لا يتغير وعرفت صفاته فينبغي ان تعرف من جملة ما عرفت
ان قضاءه هو علمه المحيط بالمعلومات مبدعاته ومكوناته وان قدره ايجاب الاسباب
للمسببات وانه لا علة له غائية حاملة وانه اذا وجد السبب وجد المسبب، وبذكر
السبب

والمسبب وتفصيلها يظهر اثبات الحكمة الالهية في وجود هذه الموجودات وانها
وجدت على
اكمل ما يمكن ان يكون وانه لم يختلف عنها شئ من كمالها الممكن لها في نفس
الامر ولو كان

في الامكان وجود اكمل مما هي عليه لما وجدت على غيره. وان هذه الشرور
الحاصلة في

بعض الموجودات وان كان حصولها على سبيل الوجوب واللزوم لكنها غير خالية عن
حكمة تامة بها يكون قوام العالم ولولا تلك الحكمة لما وجدت هذه الشرور لأن
الخيرات هي

مبادئ الشرور فعند استيفاء الخيرات وانتهائها ربما ظهرت الشرور وربما خفيت هذا
في
الشئ الواحد وفي المصادرات (١) أمور شريرة لأجل المنافرات والمنافيات ولكنها
نادرة

جدا بالاضافة الى الوجود اذ هو خير كله او الغالب خيره (٢) واما الشرور فيجب
اضافتها

الى الاشخاص والازمان والطبائع وسيأتي لذلك زيادة شرح.

(١) - (ظ) المصادفات والمصادمات وان لم أجد في النسخ غير لفظة المصادرات.

(٢) - (ظ) خير.

وانه متى حصل حينئذ نقص في آحاد نوع ما كان ذلك النقص عائدا الى ضعف في القابل

وقصور في المستعد والا فالفيض عام من غير بخل به ولا منع عنه فلا ينبغي ان يتوهم الاغمار وضعفاء العقول ان هذا التعليل يرجع الى افعاله تعالى لان افعاله نتائج صفاته و صفاته لذاته والذات موجبة ابدا فلو كان لافعاله علة لكان لصفاته علة لان صفاته مصادر افعاله ولو كان كذلك لكانت ذاته مركبة وقد سبق انه محال فاذا كل ما في الوجود

كما ينبغي، فعدله فضل وفضله عدل وليعلم لا معقب لحكمه ولا راد لقضائه. نعم، ينبغي

ان يتلطف في اضافة الخير والشر اليه وهذا انما يعلم بعد ان يوسط بتقسيم حاصر. فنقول: المعلوم لا يخلو اما ان يكون خيرا محضا او شرا محضا او شرا من وجه وخيرا من

وجه والذي هو خير من وجه وشر من وجه اما ان يكون خيره غالبا (١) او يكون الخيرو

الشر فيه متساويين.

فاما الخير المطلق فقد وجد وهو الحق تعالى وكذلك العقول الفعالة ومن يقرب منهم، اذ

هي اسباب الخيرات والبركات.

واما الشر المطلق والغالب والمساوي فلم يوجد لان احتمال الشر الكثير لاجل ان يحصل خير يسير شر كثير، هذا في الغالب والمساوي.

واما الشر المطلق فممتنع الوجود اصلا فلا تقتضى الحكمة ايجاده.

واما الخير الغالب فيجب في الحكمة ايجاده ولا يليق بالجواد اهماله لانه نتيجة العلم السابق بنظام الكل على الوجه التام وهو لازم للوجود ولان احتمال الشر اليسير لاجل ان

يحصل الخير الكثير (٢) فهذا القسم كالمقابل لما قبله فاذا اضيف الشر اليه فاضفه (٣) على العموم مثل: الله خالق كل شئ - والله خلقكم وما تعملون.

واذا اضيف الخير اليه فعلى الخصوص مثل: بيده (٤) الخير وهو على كل شئ قدير - يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لان الحق الاول تعالى مفيض الخيرات ومنزل

(١) - (ظ) أو بالعكس. (٢) - كذا ولعل ههنا سقط - وهو - خير كثير.

(٣) - كذا ولعله فاحمله. (٤) - بيدك الخير.

(108)

البركات فالخير مقتضى (١) بالذات وبالقصد الاول والشر مقتضى (٢) بالعرض
وبالقصد
الثاني ولست اريد بالقصد ههنا القصد والاختيار اللذين هما من موجبات الكمال و
مخصصات الزمان لان ذلك في الحق الاول محال لما سبق ان فيضان الخير منه على
سبيل
اللزوم، فاذا كان كذلك لزم من ذلك اللزوم ان يكون له مقابل (٣) هو اثر لذلك
الفيض. و
مثاله من المحسوسات الضياء للشمس والظل للشخص.
وهو الموجود المطلق فممنه ما وجوده بغير وسط وهو العقل الاول الذى وجوده ابداعى
و
تتلوه العقول الفعالة فذلك السلوك العقلى الاخذ من المبدأ الال (٤) و (٥) ذلك الاثر
الذى
هو المعلول الاول يسمى قصدا اولاً وذلك لضرورة الترتيب الحاصل بغير وسط وضيق
العبارة عن كنه هذا السلوك والترتيب العقليين (٦) وهذا هو الخير المحض الذى
لا يشوبه
شر البتة وهو المراد بالقضاء في لسان الشرع لأنه الحكم الثابت المستمر على سنن
واحد وعلى
هذا الترتيب ما حصل من العقول التالين له اولاً فاولاً.
واما ما بعده (٧) عن الفيض وقبول الامر فان الخير فيه غالب من حيث دخوله في
الوجود، لكن ذلك الخير الغالب لما كثرت مبادئه وتباينت اسبابه لزم من ذلك التباين
والكثرة شر ما على سبيل المصادفات وصار للزومه كأنه مقصود ولكنه مقصود ثانياً
ليتميز عن الاول هو وسائر المعلومات الصادرة عن العقل الاول الجارية مجرى تفصيل
الجملة الواقعة تارة والمرتفعة اخرى، وهو المراد بلفظ القدر، قال الله تعالى: وانزلنا من
السماء ماء طهوراً لنحيى به بلدة ميتاً ونسقيه مما خلقنا انعاماً واناسى كثيراً ولكن
استقصاء الكائنات وعلى الجملة فجميع ما في الكائنات من الخير لا يتأتى بدون الماء
ولكن
علم قطعاً انه اذا وقع فيه ناسك غرق وكذلك النار وما فيها من المنافع واصلاح العالم
مع
احراقها ما تقارنه وعلى هذا جميع ما في العالم، فاذا قد ثبت ان الخير مقصود بالقصد
الاول

(١) - (ظ) مقتضى.

(٢) - (ظ) ملازم.

- (٣) - الاول.
- (٤) - (ظ) الى.
- (٥) - العقلي.
- (٦) - (ظ) مقضى.
- (٧) - ما بعد.

وبالذات وان الشر داخل بالعرض والقصد الثاني وان كان كل به قدر
والحمد لله واهب العقل وملهم الصواب والصلوة على محمد سيد الابرار وآله الاطهار
وصحبه الأخيار.
والله أعلم وأحكم
تمت الرسالة بعونه

ترجمه بحث قضاء و قدر

(از انتهای رساله عرشیه شیخ الرئیس)

پس از آنکه شناختی که حق تعالی واحد و غیر متغیر است و همچنین صفات او را شناختی و دانستی که برای او علت غایی نیست، اکنون شایسته است قضاء حق تعالی را بشناسی و آن عبارت است از: علم او که محیط به تمام معلومات از مبدعات و مکونات است.

و همچنین سزاوار است بدانی (قدر) او را که عبارت است از: ایجاب اسباب برای مسببات به طوری که هرگاه سبب یافت شد مسبب یافت می شود. و به واسطه ذکر سبب و مسبب و تفصیل آن واضح می شود و ثابت می گردد (حکمت الهی) در

وجود موجودات که پدید آمده اند به کاملترین وجهی و نیکوترین خلقی که ما فوق آن متصور نیست، زیرا آنچه شایسته و در خور استعداد آنهاست در واقع و نفس الامر، از آن تخلف نشده چون اگر بهتر از آن ممکن بود، به همان قسم موجود می شدند.

و بدان که این شروری که در بعضی از موجودات دیده می شود، هر چند حصول آن بر سبیل وجوب و لزوم است و لکن خالی از حکمت تامه ای نیست، که قوام

عالم به آن حکمت است و اگر نبود آن حکمت هر آینه این شرور، یافت نمی شدند، زیرا (خیرات) مبادی (شرور) می باشند پس هنگام استیفاء خیرات و انتهای آنهاست که گاهی (شرور) ظاهر می گردند و چه بسا در همان حالت خفی، باقی می مانند. این سخن در شیء واحد مطرح است.

(ولی) در چند سی که با هم تصادم دارند شرور به خاطر تنافر و تنافی بوجود می آیند و لکن این شرور نسبت به وجود جدا بسیار نادر هستند، زیرا وجود، همه اش خیر است یا غالب آن خیر می باشد. و اما شرور را نمی توان به مبدأ خیرات نسبت داد، بلکه باید آنها را به اشخاص و طبایع و زمان نسبت داد. به زودی توضیح بیشتر؟؟ آن می آید.

و هر گاه نقصی در آحاد نوعی پدید آید، این نقصان به واسطه ضعف و قصور در (قابل) است و اگر نه در مبدأ فیاض، منع و بخلی نیست، بلکه فیض نسبت به تمام موجودات عام است، پس سزاوار نیست که عقلهای ضعیف و عوام الناس توهم نموده و علت نقص در افعال را به فعل حق نسبت بدهند، زیرا افعال حق، نتیجه صفات اوست و صفاتش که عین ذاتش می باشد، و ذات حق واجب دائمی است.

پس اگر برای افعال حق، علتی باشد، چون منشأ افعال، صفات است لازم می آید که علت برای صفات او باشد، و این مطلب باعث می شود که ذات حق، مرکب باشد و حال آنکه ما از پیش گفتیم که ذات حق، بسیط است و ترکیب در او روا نیست. اکنون معلوم شد آنچه را که شایسته هر موجودی است به او عطا گردیده و از کمالات لایق به او دریغ نشده است، زیرا عدل خدای تعالی فضل است و فضل او عدل و نه برای حکمش مانعی و نه برای قضائش، عائقی و لکن در نسبت دادن خیر و شر به خدای تعالی باید دقت نمود و بیشتر سخن گفت تا مورد بحث

کوتاه نظران واقع نشود.

کلیه معلومات به تقسیم اولیه، از سه قسم خارج نیست: یا خیر محض است یا شر محض و یا اینکه از جهتی خیر و از جهت دیگر شر می باشد که این قسم سوم یا آن است که خیر او غالب است و یا شر آن و یا خیر و شر در او مساوی است. وجوه

محتمله در این مورد از این پنج قسم خارج نیست:

الف - اما خیر مطلق حتما محقق خواهد بود و آن وجود باری تعالی و عقول فعاله و آنچه که به عقول فعاله نزدیکتر، می باشد زیرا اینها منشأ خیرات و منبع برکات می باشند.

ب و ج - اما شر غالب و مساوی، یافت نشده زیرا احتمال شر کثیر برای حصول خیر قلیل، خود شر کثیر است.

د و ه - اما شر مطلق پس ممتنع الوجود است، حکمت الهی ایجاد او را اقتضاء نمی کند و لکن خیر غالب، سنت و حکمت حق وجود او را، ایجاب می کند و شایسته مقام جواد مطلق نیست که اهمال در آن روا دارد، زیرا خیر غالب نتیجه علم سابق الهی به نظام کل موجودات بر وجه تام است و تمامیت و ایجاد آن، لازمه عالم وجود است. به علاوه تحمل شر قلیل به جهت حصول خیر کثیر، خود خیر است این قسم پنجم از وجوه محتمله، مقابل قسم دوم است. پس هر گاه شر به واجب نسبت داده شود آن را باید به نحو عموم به او نسبت داد مثل این آیه شریفه که می فرماید:

الله خالق کل شیء (۱) و این آیه که می فرماید: (والله خالقکم و ما تعملون) (۲) و لکن هرگاه خیر به او نسبت داده شود، به طریق خصوص است مانند این آیه مبارکه: (بیده الخیر وهو علی کل شیء قدیر) (۳) و یا این آیه شریفه که

(۱) - سوره زمر، آیه ۶۲.

(۲) - سوره صفات، آیه ۹۶.

(۳) - سوره آل عمران، آیه ۲۶.

می فرماید: (یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر) (۱)، زیرا خدای تعالی افاضه کننده خیرات و نازل کننده برکات است. پس خیر مقصود بالذات و مقصود اساسی است و لکن شر، مقصود بالعرض و به قصد دوم است و منظور از قصد هم در این مورد آن قصد و اختیاری که از موجبات کمال و مخصصات زمان می باشد، نیست، زیرا این نحو از قصد و اختیار در مورد خدای تعالی محال است به واسطه آنکه از پیش گفتیم که فیضان خیر از او بر سبیل لزوم است و لازمه این لزوم، آن است که برای او مقابلی باشد که آن اثر برای فیض حق است، مثل آن از محسوسات مثل نور است برای آفتاب و یا سایه است برای انسان. (آنکه از آفتاب افاضه می شود نور است و لکن لازمه این نور اثری بنام سایه است).

موجود مطلق اوست و از اوست آنچه بدون واسطه پدید آمده که عبارت باشد از (عقل اول) که وجودش ابداعی است. پس از آن (عقول فعاله و نفوس فلکیه) است و این سلوک عقلی که از مبدأ اول شروع شده و به این اثر یعنی معلول اول قصد اول اطلاق می شود و وجه تسمیه آن این است که ترتیب ضروری بدون واسطه بین مبدء اول و معلول اول وجود دارد و کنم این ترتیب عقلی در عبارت نمکنجد. این است آن خیر محضی که شائبه شر در آن متصور نیست و در لسان شرع به (قضاء الهی) تعبیر شده است به جهت اینکه این حکمی ثابت و مستمر و بر سنن واحد است و به همین ترتیب است آنچه از عقولی که یکی پس از دیگری بعد از عقل اول صادر می گردد.

و لکن آنچه که از منبع فیض و قبول امر دور است، گرچه خیر در او بواسطه دخولش در حیطة وجود غالب است و لکن آن خیر غالب چون که مبادی او زیاد و اسبابش متباین گردید از این تباین و کثرت، اندک شری به صورت تصادف لازم

(۱) - سوره بقره، آیه ۱۸۵.

می آید و در ابتداء به واسطه لزوم این شر چنین تصور می شود که مقصود به قصد اول است و حال آنکه چنین نیست، بلکه مقصود به قصد ثانی است تا اینکه او و سایر معلولاتش که از عقل اول صادر می شوند از عقل اول متمایز گردند، و مراد از لفظ قدر همین معنایی است که ذکر شد، و خداوند می فرماید: (انزلنا من السماء ماء طهورا لنحیی به بلدة میتا ونسقیه مما خلقنا انعاما واناسی کثیرا) (۱) ناظر به این مسأله است.

و لکن استقصاء کائنات و به طور کامل جمیع خیراتی که در کائنات مادی وجود دارد بقای آنها بدون (آب) ممکن نیست، و حال آنکه اگر عابدی در آن واقع شود، غرق می گردد، و همچنین آتش که مصالح و منافع آن برای عالم وجود معین و مسلم است و در عین حال هرچه به او نزدیک شود مسوزاند، و آنچه که در این عالم است، این چنین است. پس معلوم شد خیر است که مقصود به ذات و منظور به قصد اول است، و لکن دخول شر، بالعرض و به قصد ثانی می باشد هر چند همگی به قدر حق است.

و حمد مخصوص خداوند بخشنده عقل است و الهام کننده صواب و درود خداوندی بر سید ابرار محمد و آل اطهارش و صحابی پاکش که آقا و سرور نیکانند.

(۱) - سوره فرقان، آیه ۴۸.

٢ - رسالة سر القدر
للشيخ الرئيس ابي علي سينا

(١٦٧)

والله يقضى بالحق

٢ - رسالة في سرالقدر

عن معنى قول الصوفية (من عرف سرالقدر فقد الحد) للشيخ الرئيس
ابى على الحسين بن عبد الله بن سينا البخارى المتوفى يوم الجمعة من
رمضان سنة ثمان وعشرين واربعمائة

سأل بعض الناس الشيخ الرئيس ابا على بن سينا عن معنى قول الصوفية (من عرف
سرالقدر فقد الحد) فقال في جوابه: ان هذه المسألة فيها ادنى غموضة وهى من
المسائل

التي لاتدون إلا مرموزة ولاتعلم الا مكنونة لما في اظهارها من افساد العامة والاصل فيه
ما روى عن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) انه قال: (القدر سر الله ولا تظهروا سر
الله) و

ما روى ان رجلا سأل امير المؤمنين عليا (عليه السلام) فقال: (القدر بحر عميق فلا
تلجه) ثم

سأله فقال: (انه طريق وعر فلا تسلكه) ثم سأله فقال: (انه صعود عسر فلاتتكلفه).
واعلم ان سرالقدر مبنى على مقدمات:

منها: نظام العالم، ومنها: حديث الثواب والعقاب. ومنها: اثبات المعاد للنفوس. فالمقدمة الاولى: هي ان تعلم ان العالم لجملته واجزائه العلوية والسفلية ليس فيه ما يخرج عن ان يكون الله سبب وجوده وحدوثه وعن ان يكون الله عالما به ومدبرا له و مريدا لكونه، بل كله بتدبيره وتقديره وعلمه وارادته، هذا على الجملة، والظاهر وان كنا نريد بهذه الاوصاف ما يصح في وصفه دون ما يعرفه المتكلمون ويمكن ايراد الادلة والبراهين على ذلك فلولا ان هذا العالم مركب عن ما تحدث فيه الخيرات والشرور و يحصل من اهله الصلاح والفساد جميعا لما تم للعالم نظام اذ لو كان العالم لا يجرى فيه الا

الصلاح المحض لم يكن هذا العالم عالما بل كان عالما آخر ولكان يجب ان يكون العالم مركبا

على هذا الوجه والنظام، فانه يجرى فيه الصلاح والفساد جميعا.

والمقدمة الثانية: ان القدماء عندهم ان الثواب حصول لذة للنفس بقدر ما حصل لها من الكمال وان العقاب حصول ألم للنفس بقدر ما يحصل لها من النقص، فكان بقاء النفس في

النقص هو البعد عن الله وهو اللعنة والعقوبة والسخط والغضب فيحصل لها ألم بذلك النقص، وكمالها هو المراد بالرضى عنها والزلفى والقرب والولاية فهذا معنى الثواب والعقاب عندهم لا غير.

والمقدمة الثالثة: هي ان المعاد انما هو عود النفوس البشرية الى عالمها ولهذا قال الله تعالى: (يا أيها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية) (١) وهذه جمل تحتاج الى

اقامة البراهين عليها.

فاذا تقررت (٢) هذه المقدمات قلنا: ان الذى يقع في هذا العالم من الشرور في الظاهر فعلى

(١) - سورة فجر، آيه ٢٧ - ٣٠.

(٢) - (ظ) تقررت.

اصل الحكم ليس بمقصود من العالم وانما الخيرات هي المقصودة والشروع اعدام.
وعند

افلاطن ان الجميع مقصود ومراد.

وان ماورد به الامر والنهي في العالم من افعال المكلفين فانما هو ترغيب لمن كان في
المعلوم انه يحصل (١) في المأمور والنهي تنفير لمن كان في المعلوم انه ينتهي عن
المنهي، فكان

الامر سببا لوقوع الفعل ممن كان معلوما وقوع الفعل منه والنهي سببا لانزجار من
يرتدع

عن القبيح لذلك ولولا الامر لكان لايرغب ذلك الفاعل ولولا النهي لكان لاينزجر.
هذا،

فكان يتوهم ان مائة جزء من الفساد كان يمكن وقوعها لولا النهي واذا دخل النهي وقع
خمسون جزءاً من الفساد ولو لم يكن نهى وقع مائة جزء وكذلك حكم الامر لو لم
يكن امر

لكان لايقع شئ من الصلاح فاذا ورد الامر حصل خمسون جزءاً من الصلاح.

فاما المدح والذم فانما ذلك لامرين: احدهما حث فاعل على الخير على معاودة مثله
الذى هو المراد منه وقوعه والذم زجر من حصل منه الفعل عن معاودة مثله ولمن
يحصل

منه ذلك ان يحجم عن فعل مالم يرد منه وقوعه مما في وسعه ان يفعله.

ولا يجوز ان يكون الثواب والعقاب على ما يظنه المتكلمون من اجزاء (٢) الزانى مثلا
بوضع الانكال والاغلال واحراقه بالنار مرة بعد اخرى وارسال الحيات والعقارب عليه
فان ذلك فعل من يريد التشفى من عدوه بضرر او ألم يلحقه بتعديه عليه وذلك محال
في

صفة الله تعالى او قصد من يريد ان يرتدع عن المتمثل به عن مثل فعله او ينزجر عن
معاودة

مثله ولايتوهم ان بعد القيامة تكوين تكليف وامر ونهي على احد حتى ينزجر او يرتدع
لاجل ما شاهده من الثواب والعقاب على ما توهموه.

واما الحدود المشروعة في مرتكبي المعاصي فانها تجرى مجرى النهي في انه ردع لمن
ينتهي عن المعصية مما لولاه لتوهم وقوعه منه وقد تكون منفعة الحدود في منعه عن
فساد

آخر ولان الناس ينبغي ان يكونوا مقيدين باحد قيدين: اما بقيد الشرع واما بقيد العقل

(١) - كذا. (ظ) يقع.

(٢) - (ظ) اجزاء.



(۱۷)

ليتم نظام العالم. ألا ترى ان المحلول من القيدين جميعا لا يطاق حمل ما يرتكبه من
الفساد و
يختل نظام احوال العالم بسبب المنحل عن القيدين.
والله اعلم واحكم
تمت الرسالة بعونه

ترجمه رساله سر القدر
شخصی از شیخ - علیه الرحمه - در باره معنای این کلام صوفیه که گفته اند: (من عرف سر القدر فقد الحد)، یعنی: کسی که اسرار قدر را شناخت گمراه شد)، سؤال کرد.

حضرت شیخ هم جواب فرمود: گرچه این مسأله خالی از اشکال نیست و اگر خواسته باشی که بنویسم، ناچار باید به طور رمز باشد، زیرا نمی توان آن را به همه افراد تعلیم داد و باید از کسانی که استعداد فهم آن را ندارند، دریغ داشت زیرا اظهار آن موجب فساد اکثری است به مفاد کلام معجز ختام، حضرت خاتم الانبیاء - (صلی الله علیه وآله) - که فرمود: (القدر سر الله ولا تظهروا سر الله) و همچنین فرمایش

مولای متقیان علی - (علیه السلام) - که در جواب سائل فرمود: (القدر بحر عمیق فلا

تلجه)، یعنی: قدر، دریایی است بی پایان، داخل آن مشو).
باز راوی سؤال کرد، حضرت فرمود: (انه طریق وعر فلا تسلکه) باز سؤال کننده تکرار سؤال نمود و حضرت فرمود: (انه صعود عسر فلا تتكلفه)، یعنی: قدر،

صعودی (جای بلند پر مشتقی) است بسیار سخت خود را در آن به زحمت نیفکنید).

بدان که (سر قدر) مبتنی بر سه مقدمه است که تا این مقدمات معلوم نشود معنای سر قدر، واضح و هویدا نمی گردد. مقدمه اول

خدای تعالی سبب وجود تمام موجودات عوالم علوی و سفلی است. هیچ موجودی نیست مگر آنکه خدای تعالی موجد، مدبر، مرید تحقق او و عالم به اوست. مشخص است که مراد ما از این اوصاف مذکوره (ایجاد و تدبیر و اراده و علم) آن اوصافی است که متصف شدن حق تعالی به آنها جایز می باشد نه آن اوصافی که متکلمین در باره حق قائلند. و بر این اوصاف مذکوره می توان اقامه دلیل و برهان نمود.

اگر این عالم مرکب از خیرات و شرور نبود و از اهل آن صلاح و فساد پدید نمی آمد، هر آینه نظام عالم تکمیل نمی شد، زیرا اگر تمام وقایع و حوادثی که جاری در عالم است، خیر محض و صلاح صرف می بود و شروری در آن یافت نمی شد در این صورت دیگر این عالم، این عالم نبوده بلکه عالم دیگری می بود و باید عالم مرکب بر این منوال و نظام می بود چون در او هم صلاح و هم فساد هر دو وجود دارد.

مقدمه دوم

همانا قدمای از حکما گفته اند: (ثواب) عبارت از حصول لذت برای نفس به اندازه آنچه که تحصیل کمال نموده است. و (عقاب) حصول الم است برای

نفس، آن مقدار که دارای نقصان است. پس عقاب نفس که سبب آن نقصان کمال است، عبارت است از: دوری به مقام قدس الهی که همین بعد از حق، باعث لعنت و عقوبت و سخط و غضب پروردگار است. پس به خاطر این نقص، برای نفس درد و

الم حاصل می گردد.
و اما مراد از (کمال نفس) همان خشنودی خدا و تقرب به او و ولایت اوست. پس قدمای از حکماء در واقع معنای ثواب و عقاب را این می دانند.
مقدمه سوم

همانا معاد، بازگشت نفوس بشری به سوی عالم اصلی خود است، به مفاد آیه شریفه ای که می فرماید: (یا ایها النفس المطمئنة ارجعی الی ربك راضیة مرضیة فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی). (۱) این مقدمه سوم هم یکی از مسائلی است که محتاج به اقامه براهین است (که در جای دیگر ثابت شده است و فقط در اینجا باید بعنوان اصول موضوعه قبول نمود).
نتیجه بحث

- اکنون بعد از ذکر مقدمات مگویییم: شرور و فساد که بر حسب ظاهر در این عالم واقع می شود، بر حسب مراد و مقصود حکیم علی الاطلاق از عالم نیست، بلکه منظور او خیرات است که از امور وجودیه می باشد و لکن شرور در عداد اعدام می باشند، (ظهور آنها بالتبع و به قصد دوم است نه اینکه مقصود بالاصاله باشند). و افلاطون قائل است که جمیع آنچه که در این عالم واقع می شود، مقصود و مراد است.

اوامر و نواهی شرعیه ای که برای مکلفین وارد شده است، ترغیب است برای کسانی که بجا آورنده اعمال مأمور به و (نواهی) زجر و تنفیر است برای کسانی که

(۱) - سوره فجر، آیه ۲۷ - ۳۰.

در علم حق مشخص است آنها ترك كننده آن اعمال مورد نهي هستند. پس امر، سبب وقوع فعل است، نسبت به آن كسانی كه در علم حق معين بوده است كه بجا آورنده اعمال خيرند و نهي، سبب تنفير و زجر است، نسبت به آن اشخاصی كه مرتكب اعمال قبيح می شوند، زیرا اگر (امر) نبود بجا آورنده كار خير، مایل و راغب به آن اعمال خير نمی شد و اگر (نهي) نبود بجا آورنده اعمال قبيح، منزجر و متنفر نمی گردید.

برای آنكه مطلب، بهتر واضح شود می گوئیم كه: اگر ما تمام شرور و فساد عالم را به صد قسم فرض كنیم، در صورت بودن نهي، پنجاه جزء آن واقع می شود و لكن در صورت نبودن نهي، ممكن بود كه كليه شرور و فساد، ظاهر گردد. و همچنين است در طرف خيرات كه با بودن امر، نصف آن بجا آورده می شود و در صورتی كه اگر امر نبود، اصلا عمل خیری به حيز ظهور نمی رسيد. و اما مدح و ستایشی كه در كتب سماوی وارد شده است، برای تحريض و ترغيب بجا آورنده خيرات است كه باز آن اعمال خير را تكرر كند و غفلت نرزد و آن را ترك نكند.

مذمت و سرزنشی هم كه در شرايع انبيا ديده می شود به جهت آن است كه كننده كار زشت، آن را ترك كند و ديگر مرتكب اعمال ناشايست نشود، و همچنين برای كسانی كه هنوز اقدام به امور قبيح ننموده اند و لكن ممكن است كه بعدها مرتكب گردند، به واسطه اين مذمتها آنان را متنبه ساخته و بواسطه اين نهي آنها را باز داشته

و از عاقبت وخيم آن مطلع نمود. (به آنكه متكلمين می گویند: عقاب) عبارت است از غل و زنجير كردن و مكرر او را به آتش سوزانیدن و كژدم و مار به جان او انداختن،

زيرا اين نوع از اعمال، سزاوار است يا برای کسی كه بخواهد از دشمن خود انتقام كشد و تلافی دشمنی او را نمايد تا به جهتش تشفی قلب حاصل شود، در حالی كه

مطلب مسلمانان از ساحت قدس پروردگار دور است و شایسته مقام خدایی نیست و یا برای آن است که معصیت کننده از اعمال بد خود منزجر شود و توبه نماید که بعدها مرتکب معاصی نشود و اعمال زشت و قبیح بجا نیاورد، این هم فرضش در صورتی ممکن است که تکلیفی باشد و حال آنکه در آن عالم، نه امریست و نه نهی و نه تکلیفی).

و آن حدود و تعزیراتی که در شرع برای اشخاص گناهکار وارد شده و معین گردیده، نازل منزله نهی است که آنان را از اعمال ناشایست باز دارد، چه اگر نبود این

حدود مشروعه، محققا اشخاص شرور و نادان، متجری در معاصی می شدند (و از قتل نفس و هتك عرض و ضبط اموال مردم، خودداری نمی کردند) زیرا عموم مردم، ناچار باید مقید به يك قیدی باشند تا محل آسایش دیگران نشوند و باعث اختلال نظام عالم نگردند، که در اینجا یا باید مقید به قید عقل باشند، (زیرا انسان عاقل، پیرامون کردار زشت و عمل ناشایست نمی گردد و یا باید مقید به قید شرع شوند تا ترس از نکال دنیوی و عذاب اخروی، مانع شرارت و فساد آنها گردد). آیا نمیبینی آن کسی که آزاد از قید شرع و قید عقل هر دو است تحمل عقوبت فسادی که مرتکب شده است را ندارد و اصولا نظام احوال عالم به دست انسان لا ابالی و آزاد از قید عقل و شرع مختل می گردد. این رساله به یاری حق تعالی پایان یافت.

٣ - رسالة
في القضاء والقدر
للشيخ الرئيس ابي علي سينا

٣ - رسالة في القضاء والقدر للشيخ الرئيس
ناظر فيها أحد القدرية المنكرين للقدر وأجاد في دحض شبههم ببلغ الكلام وقواطع
البرهان وضمنها حظا عظيما من الادب السامى والحكم العالية وألمع الى كثير من
الاسرار

والحقائق مما هو زبد الشريعة وخلصتها.
(ان أريد الاصلاح ما استطعت (١) وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه أنيب).
[مقدمة]

حاطكم الله جماعة الاصدقاء (٢) وأسبغ عليكم جسامم الالاء انه لما تيسر عودى من
شلمبه راكبا جدد اصفهان عرست ببعض القلاع المعقوده على الجادة فاذا أنا برفيقى
الذى

شغفه الجدال حبا ونشأ فيه اللداد طبعاً وحسب ان طريقه الى الحق من الخصام
والحرفة

المسماة بالكلام مهيع وان سبيله اليه من المشاجرة والشغب في المحاوره مئتا
فتطارحنا (٣)

الحديث وخلصنا خواجه الى أمر القدر.
ورفىقى - كما تعرفونه - من تجافيه عن أفعالنا وبرزخ بينه وبين أعمالنا وبقصر ما
يفعله

(١) - ساقط است.

(٢) - جماعة الاخوان.

(٣) - فيطارحنا.

ويؤثره عن اختيارنا لا يضرب عروقه في بقعة القضاء ولا يسقيها (١) من شراب القدر و تأدت محاورتنا به الى صخب وبي الى مداراة رخيمة رجاء أن أرفق بدائه وأحط من غلوائه،

فتبين شيخ من بعيد اجتهرتة وقلت لله من شيخ شبيه بحى بن يقظان ولا أبعد أن يكونه ولعل الذي بيده ملكوت كل شئ أن يمتعنى بقاء ثنى يعود جذعا بعد تناء طال طوله و تمادت مدته، فان الغيب جونة للعجائب مطبقة يفكها فاجئ من قدر غير مرقوب عن عبر

غير محسوبة وكأين من بعيد قربه القدر أى قرب وقريب قذفه الى أعماق شعب وأعظم العبر القدر.

[الانسان خالق لافعاله الاختيارية]

وأنت يا أخي! دفعوع لما اتلوه من آياته بالراح، أفوف في وجه لا تبسط رؤيته ما بين حاجبيك له، مستبعدا أن يكون القدر ذا سلطان مبسوط الا على عدد من الأسباب مضبوط ومعتقدا ان المعروف من أفعالك والمنكر والجد من تسخطك واللعب والحق من

أقوالك والباطل بمعزل عن عصمة القدر وبمعيد من مجازه وبحبنة من مشيته وبخلاص من

شركه وبمنأى عن سهامه (٢) انما هي منك لك (٣) أو عليك (٤) ولو كانت ألقيت (٥) عليك من

حوش القدر لما أرصدت لوعيد عقاب ولا وعد ثواب (٦). هذا غاية ما استهدف لوقع فكرك ووقف عنده خيب خاطرک وسمح به رشح لدك وعرست فيه رجاك لغدك وان صدقتنى فراستى في هذا الال المقبل استعنته نصيرا عليك وشريكا في استنقاذك مما سول لك

فليأته صاحب لى يتلطف بين يديه لتتعرف اليه فلما أتاه ألقاه من ابتغائه فاذا هو هو واذا نحن بدارى (٧) اليه حيناه ورفهناه قدر نقض الحشمة ومزج (٨) أسباب المباشطة وأخذ

-
- (١) - ولا يسقيه.
 - (٢) - ومصيب من سهامه.
 - (٣) - منك ولك.
 - (٤) - وعليك.
 - (٥) - لقيت.
 - (٦) - لوعد ثواب او وعيد عقاب.
 - (٧) - نحن ندارى - مدار - قدام.
 - (٨) - مزاج.



(۱۸۲)

الحديث في شجونه.

فأقبل على يقول: مالي أراك غير ذى العهد (١) الذى عهدته وغير ذى الألف الذى عرفته؟ أراك زمر النشاط، ذابل الورق، ممصوص النقى، معقول الأسله، رائب النفس، واجم السحنة بعد عهدى بك ضرمة تلتهب ونبعا تموج واعصارا تعصف وشفرة هداذة الغرب وجوادا غير مكبوح الجماح فكانما بلى (٢) غليانك يفتأ (٣) وعنود عرقك يرقأ. (٤)

فقلت: كذلك للدهر ضربات اخياف والمرء في تصاريفه فانه ليكسو ثم ينضو ويخلع ثم

يخلع، والتغيير ديدنه والتبديل هجيره ولقد كنت على بينة من ثبوت القدر بقياس معتبر فتلفق اليه من التجارب ما رفده وعضده واذا شهد القياس للحق وشهدت التجربة للقياس تأكد الايمان وعقدت النفس على سرده وأعرض الوهم عن همز الشبهة ولمزها ولم

يمنحهما الاصغاء ولم يؤلفهما البال وانشر عنهما الذهن وهذا رفيقى لقد أطاع نزغات الشيطان في جحد القدر وهو زلوق عن القبضة لاتملكه الحجة لقد غرى بشبهة ترين (٥) على

قلب من لم يعجم الخليقة بناجد الحلم واجتلى وجه الحق من وراء سحق رفيف فما باح له الطباع بسره ولا هش وجه الحق في وجيه وانما يضرب لله من عادات برية امثالا ويجرى

عليه من مذاهبهم احكاما ولقد بردت عين عقله بكل برود فلحظه لحظ القذى وعرضت

عليه كل آية فتولت عنه بركتها (٦) فكان الذى نلته من لقائك عفو أمنية أعلل بها النفس

تبينها مقلبة الاحوال (٧) غير مرتصدة.

ولقد كان الاستصراخ اليك والاستنصار بك من مثله واستدناء تطوفك وامتراء شطرك واستجرا لسانك ببيانك والاصاخة لنيل موعظتك من غرر الاغراض المقصودة بتيسير الله لقائك ومنه بقربك واجسام الصنع بأدائه والادناء منك ولقد تيسر فانعم بيان

(١) - غير العهد. (٢) - يلى.

(٣) - يفتؤ. (٤) - يرقؤ.

(٥) - شبهة تدين. (٦) - فتولت عنها بركته.

(٧) - مقلب الاحوال.



(۱۸۳)

لعله يشخذ (١) منه بصيرة غشيها (٢) كلول ولبسها طبع واستحوذ عليها هوى وثار
عنها السكينة واستوحشت منها الهداية ولعله ليس بجاهل (٣) في الله مخلصا ولا يلوى
على

عصية كلما أسفر له وجه الحق لفتته عنه فان المجاهدين فيه حق الجهاد مهتدون منه
سبيل الرشاد ولعله بموعد من ميقات مكتوب تنفتق فيه أكمام ذهنه ويميع جامس فهمه
و

يركد تيار لجاجه فان لكل أحد كتابا.

وان ابتلائي بأصدقائي تعصني بهم المشاكلة في النوع والمصابقة في الوطن والمشاركة
في الحاجة وعود (٤) الغنى عن التعاون والتعاوذ وكل ذلك مما يحدث الالفة ثم تزرع
المحبة ثم

تحصد الشفقة والشفقة بيضة تنفقى (٥) عن النصيحة، والنصيحة لقمة قلما تساغ ولقد
يقص بها من لو ساقها استهنأها فاذا عافها مستطعمها فمجها كان فتا في عضد النشاط
رد

ما لباب الرجاء وغما مضروبا على النفس، لواضح اخفاقها فيما حاولت من اشفاقها
ولما

أعضل من دائه الصديق كل اعضاء وإياس من منظور الابلال حتى حلل (٦) الطبيب
شرب الشهوة ورفع عنه قلم الحمية لاجرم أراكنى أيها الشيخ كتيب النفس سليب الانس
وله أخوات بل أمهات ترق على (٧) الغر الغبي وتجد على المحتنق الابي.

فقال لي: هون عليك، فان الملك لغيرك ولقد علم - قبل أن خلق ما خلق وخلق ما فلق
ونظم من الاسباب ما نظم وخلق من الاضداد ما خلط وضرب من الاساليب ما ضرب
ورافق من الحار والقار والبلبة والصلة ما رافق وزاوج بين مسكة من عقل كرية الاحناء،
عارية الملامح، قليلة الاعوان وبين شهوة وافقة النجاة، حاضرة القنص (٨) وغضب ذي
تدرء بطوش وامل ذاهب في سنن الامتداد، لا على مهل عابر لموقف الاجل بعجل
وحرص

أصم عن الدم، أعمى عن العبرة مازاوج - ان هدى وضلالا وان تقوى وانهماكا وان

(١) - يشخذ. (٢) - غشاها.

(٣) - بجاهد. (٤) - عوز.

(٥) - تنفقو. (٦) - حتى خلى.

(٧) - ترق عن العز وتجد عن الغر. (٨) - حاضر القبض.

استقامة واودا وان عصيانا وطاعة وان انصاتا ولجاجة وان سعادة وشقاوة، بل علم أي
العدوين الاغلب وأي الحزين الاقوى والاثور، لاتخفى عليه خافية فيجوز أن يمضى
أمره

ويقضى قدره وينفذ، حكمه ما صرفه عن ذلك وكيف يصرف؟! ولا وقفه وكيف
يوقف؟!!

فاسلم واستمر مع المقدور. اما تكرهن شيئا فكراهة لاتأخذ بيدك الى (١) رؤوب (٢)
النفس

وانحلال الازر وخرج الصدر، بل قف عند الاستنكار والانكار وعبر برفق وعظ بلطف
فان

العنف مصرفة عن المساعدة، محرصة على اللجاج، وعليك بالرحمة (٣) فانها لاولى
بسقيم

الحوباء منها بسقيم الاعضاء واذا رمقت أمثالهم بعين الرحمة (٤) والقيت عليهم الرأفة
بورك

لك ولهم فيما تنحلهم وما كل يعصم عصمة يوسف (٥) حين رأى برهان ربه وكانت
همت به

وهم بها ولا عصمة ابسال (٦) حين نشأ عليه كنهورة من حيث شب سلالة فارته
وجهها.

فاما أنت أيها الكليم فقد ذهبت في أمر الوعد المرغوب والوعيد المرهوب وانهما
للكاسب دون المدبر ومن يجرى مجرى المجبر، وللكادح دون المقسور ومن يجرى
مجرى

المجرور مذهبا. لو كان عقد المصلحة والعادة لجج بنا كما لججنا ونقضى عليه كما
يقضى علينا

وكان لشيء نسميه عقلا أو حكمة عليه سلطان باباحة (٧) او حظر (٨) وكان جناب
القدس

عرضة لعذل وعذر لكان انشاؤه ما أنشأه وابدأؤه ما أبدأه وتقديره ما قدره لغرض أوجب
داعيه وأبغى عليه باغيه أو لعله سئمه فسام وبسبب أقام عزمه. فقام كلا، انه لايسأل
عما

يفعل، يعلم ذلك من يعلمه ممن رسخ في سواء العلم رسوخا وشرب منه ريا نميرا
والقيت

اليه مقاليد الاسرار القاء وجلية له شبهات الحكمة جلاء، ثم انفقت عليه كنوز من
عمره و

ذخائر من زمانه. وقد سئلت ارشادك ولمثله في مثلك مهلة وأنت على خوف من
مخالطتي،

لاتسع الريث ولا ينبع بحر طلبتك وكشف هذا المعتاص عليك الا الريث بعد أن يناسبه

-
- (۱) - الا الي. (۲) - دؤوب.
(۳) - بالرخمة. (۴) - الرخمه.
(۵) - اشاره است به جريان حضرت يوسف وزليخا در قرآن كريم.
(۶) - برای اطلاع از آن به كتاب اشارات ابن سينا، نمط نهم مراجعه شود.
(۷) - اباحة. (۸) - وخطر.

طبع ويساعده من الله صنع وتكون عبر أسفار ذلك المنهج قد بلغته ذلك المحط
وشرحت
صدره فلا تفرضه المجاهدة في تلك السبل ولا يغشى بصره ذلك السناء، فعد عن ذلك
الى
نهج آخر مما الفتة، فان ذلك النهج مضمون باعلاقه معجوز عن لحاقه لا يخرقه الا
الخرية
المشيوع والمهدى الموفق في زمان ممطول. فهلم بنا الى طريق أفرغ من طريقك فرغا
وتحميل
أخف على كاهلك عبئا وسبيل ان لم ينفذك الى حرى الحق ومعاينة طرفك فيه طيفه
وفي
عليك ظله فلنضرب الان الى أرض أخرى هي أخرى.
واعلم ان جناب القدس منيع ان تطأه اقدام الاوهام، وأحكام الجبروت عجيبة عن هذه
الاحكام، وان خالكك ليس أنما يفعل ويذر ويقدم ويؤخر لمثل ما تفعل وتذر وتقدم و
تؤخر، وانك ان استحبيت مقايسة صنيع رب العزة بصنيعنا اختلف اللغتان وتفاوت
اللفظان (١) وهجمت عليك شبه مدلهمة هي أدجى من شبهك المثارة في باب الوعد
والوعيد المطارة من وكر الثواب والعقاب ويلزمك في كل شبهة منها ترجو محققها
وضلالة
تتحرى أزهاقها من كلفة التحسين والاعتذار والتخلص من ربة خالق الاستنكار أكثر
مما
يلزم خصمك القائل بالقدر.
فان كنت تضرب من أفعالك لافعال الله (٢) امثالا وتحاذيها بها قياسا فأثبت لامثال
تضرب لك، رجلا ن كل منهما سمت همته الى عقد بنية في برية عطشى فل لا يغاث
ولا يسيب
فيها فجرة من ينبوع ولا ينحط اليها مد من أتى ولا يبض اديمها برشح وهي ملصة
مسبعة
لا يعتسفها الا شرطة (٣) مغوار (٤) بنفسه وهي مع ذلك سهلية اقصر جددا الى فرض
البحر
ومراق التجر وبلاد الفلاح في الكسب من غيرها وقد هجرت الى سبل وعرة حزون
هضبات وامتون في اهضام وبطون وعقبات (٥) كؤودة وثنايا محصورة وشعوب حرجة
لايكاد الركوبة والحمولة تجوبها الا عن انبتات. فقال كل واحد منهما: ساشيد فيها
بنية

- (١) - القدان. (٢) - لا افعالك من افعال الله.
(٣) - الا شرط. (٤) - مغور - مغور.
(٥) - عبقات.

مكورة مسورة ذات مسالح وفراديس ومحال ومساجد وحمامات ودور قور لها قياطين فيح وآزاج وأروقة وأزوج ومصائف ومشات (١) وأنابير وجرن وابتر فيها آبار او أخرج

اليها قنيا استنزلها الماء من سواعد الارض استنزاوا واسترشحه من قصبها استرشاحا ثم أعينه وأسيله وأسيحة جداول في حوايا الارض أذيب سريانها وأوديتها الى وجنات البراح

وادي غمر الماء (٢) عبابا أسقى (٣) به صفحات الرياض وعروق الاغراس والزروع ويكون

للمارة شربا وطهورا. وكل من هذين غني عن رادة تترد اليه مما أزمع عليه، ليس بيتغى به

عوضا عن الاملاق (٤) ولا يغشاه من الشاء أريحية وهزة ولا يحبوه الشكر بهجة ولا يذيقه

الذكر لذة ولا يتغير منه بسبب ما يفقده حال راهنة الى حال طارفة.

واحداهما ابن نجدة مايؤوب (٥) عليه عمله وما يستغنيه صنعه ويعلم علما يقينا - لا يخذش جبينه ريب ولا يطعن في حرمة شك - انه وان انتحى صلاحا وتحري نفعا فلايتفق في الغالب الذي هو اكثر احصاء (٦) وأمد مدة الا ضد ما اشرب اليه قصده و خلاف ما ولى شطره رضاه وان استظهر على أهلها بكل مصقع يسمع الوعظ الا بلغ ويهد

وزاجر يفرى في التهديد ويقد، فان عقدته لتكون زريبة لمن يستعرض القوافل ويغشى السبل ويسلب المارة يغير في السبيل الاجدى (٧) السلوكة يغدو منها اليها ويروح الى

مأمنة منها وانها لتكون مصطبة للفجور ومسبأة للخمور ومظنة للفواحش وانما يسلم فيها العدد القل شاذا بعد شاذ وفذا بعد فذ.

وأما الثانى فقد حسن الظن بعقبى ما أجمعه وخال ان ما سمت بطويته سمته ولفت بنيته،

لفته من صلاح قدره وخير هم اليه ومعونة حرد حرداها واهتمام شام فضله واحسان ام صوبه أمما بتيسير، ثم ان كلامهما لم يعرج الا على تنفيذ مشيته وتشيد البنية على الصورة

(١) - مشات. (٢) - الماءة.

(٣) - أسقيه. (٤) - الاعلاق.

(٥) - ما يؤود - واحداهما مع نجدة ما يؤول اليه عمله.

(٦) - حصى. (٧) - السبل الاخرى.



(187)

المحكّية فصدق علم الاول وأخلف ظن الثاني، فاخبرني أيها الكلّيم هداك الله ماذا يفتى به

امامك من المعاني التي تعرف بالعقول ذلك الذي سلمت لحكمه في باب الجزاء على القدر اذا

استفتيته عن صنيعهما؟ فعله ينحل ثاني الرجلين قبولا للعدر ويعزوه الى حسن نية عارضتها دون تمام العمل يد حازجة أو لعله (١) يشح عليه بتمهيد عذره ويفيض في تأنيب و

تبليم (٢) رأيه قائلا له ما كان بك افتياق الى عمل شاه وجه مغبته وعمت الفتنة بسببه وهلا

فكرت ثم قضيت ونظرت ثم أمضيت ولم لم تفكر (٣) في نفسك لاكونن قادحا لزناد (٤) فتنة أو

ماهدامهاد آفة وعرضة لندم. وأما الاول ففتواه فيه جزم حتم (٥) وهو انه المغموس في مغاط العذل لا متنفس له الى العذر.

ثم ان كنت أيها الكلّيم تضرب لله أمثالا مما خلق وتجرى عليه أحكام الجميل والقبيح والمباح والمحظور، فأبي الرجلين تضرب له مثلا وتشبه به عملا لاسيما اذا تذكرت رأيك أن

الناجي زمرة زمرة ممن يهوى هواك ويأتي الحق من مأتاك لو جمعت لم يشبع جوف قرية

ولا اسودت لمعة بقعة والآخرين مردودون عندك في وهدة الهلاك، أليس فتواه ان الاول

منهما هو المثل؟ تعالى الله عن أن تضرب له الامثال وتعرض (٦) عليه الاحكام أو يكون له

فيما يقتضيه غرض أو أرب أو علة أو سبب، علا مكانه وجل شأنه وسفلت الاوهام عن كنهه وكل شئ هالك غير وجهه لا يسأل عما يفعل ولا يعلل ولا يشبه ولا يمثل هذا.

والقدر من نية الرجل وعمله هذا القدر، فكيف اذا كان هذا المظلم قد حشر على من أسكنه عقده وجزم (٧) عليه أن يخدمه (٨) ويخلى واردة الفساد عنه من المرابطين - عدة

ديدنهم السعي بالفساد في البلاد والعباد وتجنّيب كل من (٩) لم يصغ صغوهم ولم يضلّع

ضلّعهم وحرده عنهم وعاف شرعتهم بكل حيلة ووسيلة الى تضليله - وأقعد أيضا بازائهم

- (١) - ولعله. (٢) - تبلييم به.
(٣) - ولم تفكر - لم ساقط است. (٤) - لزيادة.
(٥) - ختم. (٦) - وتفرض.
(٧) - وحزم. (٨) - ان يحذوه.
(٩) - كل من لم يضغ.

وزعة. فأما أولئك المرابطون فقد ملكهم من المضاء والرواح واللسن واللحن وخلاصة المنطق ورشاقة الوحي ووقوع الأشارة ووشك القبول ما هو رء (١) عظيم واداة عاملة و

آلة معينة. وأما الوزعة فحاملة (٢) النفوذ خافطة (٣) النغم شاسعة المبادئ نائمة الاشارات

لاجنبية المناسبة واستيحاش العادة وبعد المصلحة ونزوح المقامة فلايكاد يؤبه (٤) لها ولا

تروح بنيات الخواطر منها الا اذا تسنى من الاسباب ومن الدواعى ما يطيرالوسن من عين

المعتبر، فيحذق الى الوزعة تحديق متبصر ويكشف الغشاوة عن قلبه فيفكر تفكير معتبر و

ينفخ التوفيق في خمدة ذهنه فتعود وقدة وفي فحمتة فتعود جمرة ويسلم مع ذلك من معارضة نشء آخر من أعضاء (٥) المرابطين فحينئذ ربما رجيت سلامته. وأما إن وازن الدواعى أيضا من الصوارف ما يزنها (٦) فانه ييوء (٧) به الى النادي الجنيب والمجمع الاثيم

والمستغنى (٨) بقربان اليد للمرابطين ولمن يتألب معهم (٩) على الساكن المسكين فان الساكن

المسكين مخلوب مأمور عليه مغلوب يصبو الى أولئك الغاشة (١٠) المتحددين المحبين، فان

الوزعة في العام الغالب لاتوصل اجنحتهم (١١) بمؤازرين. [مبادئ الارادة]

واعلم أنار الله قلبك وسن غرار ذهنك انه لاتنهض فيك ارادة الا وقد تمثل قبلها في وهمك صورة شخصت بسببها منك همة توجهت بك الى قبة (١٢) وربما كان الذي ضرب

يده الى منكب وهمك فهزه عقلا رصينا وظنا مستحوذا وتخيللا لازما وربما لم يكن كذلك،

بل كان سنحة غير مضبوطة ونفثة في روعك غير واصبة وخلجة غير محصلة وآخذة

(١) - رد. (٢) - فحاملها.

(٣) - خافية. (٤) - نوبة.

(٥) - من اعضاء. (٦) - ما يزمهم.

(٧) - لييوا. (٨) - المستغنى - المستبقى.

(٩) - معه. (١٠) - الغائه.

(۱۱) - اِحْتِثَم. (۱۲) - قِبَلَه.

(۱۸۹)

من الخواطر المضمحلة الى غايات نافرة بارادة خداج لا يتلقى منقوشها قوابل الذكر
واعمل
ما تكون هذه السنحات اذا شيعها من العادة اذعان أو كانت من أفنان شرح اللذة
فوافها
من الشهوة استيقاظ أو كانت من شرر سعيير (١) الغضب فقادها من السخط ابتهاج
(٢)
مطابقات من معان أخرى في سنحات اخرى ربما أعيأ عدها وآذى التذكر استحضارها
(٣) و
هنا لك اذا أومض من السنحات برق فكأنما أوقع ودقا فتنهض ارادة لائزة بالارض
تحكى
نهضة الطلاء الربض رتعا ولولا تلك المعاون المزعجة لحشم منها الواقع ونام الواقع
ولو
كان بدل ذلك الوميض ودق وبدل ذلك البرق صعق.
[غاية فعل العايب والنائم]
وما (٤) تذهب (٥) اليه من أن فعل العايب والنائم غير موصول بغاية ولا مسند الى
غرض
ولا منزعج اليه عن طارق ببال ولا معقود عليه قصد وهم، بل ان العيب لفعل غير موصول
بغاية عقلية أو غرض فكري انما له من لمعان التخيل مبدأ ومن غاياته منتهى، (٦)
فالنائم
المنقوص في سبات الغرق هو أيضا في سباته متوهما (٧) وبتوهمه حاس نازع وبنزاعه
متحرك
وان كان نزاعا غير مخروط في سلك رأى قار أو ظن معقود، انما هو تلويح مجتاز
المشير محلول
المغزى، والنائم قد يحس بالاذى احساسا محله من الاحساس محل التلويح من الفكر
وان لم
يكن علنا أو راسخا مر كوزا.
ثم ان باطن النائم يقظان وتوهمه عامل وغريزة التوقان فيه رصد (٨)، انما نام عن عدده
الظاهرة دون أدواته الباطنة وقوة الشوق من داخله قائمة (٩) وكامنه منتبه لابنائم عنه
ولا
لاه (١) فيه وسنحاته تحرك من شوقه تحريكها منه وهو مفصول ما بين شفرتين مفتوح

(١) - سعر. (٢) - ابتجاج.
(٣) - احضارها. (٤) - واما ما.

- (۵) - نذهب. (۶) - منهي (ظ) منته.
(۷) - متوهم. (۸) - ترصد.
(۹) - قواه.

العين، كانت السنحات الهام رأى أو ايهام ظن أو كانت نزعة من خيال وشوق شفيح
الى قوة
العزم وهى ربة (١) السلطان على قوة الحركة، فاذا راودها الشوق واستنجد (٢) عونها
(٣)
أسعفته (٤) بتحريك العضو واطمام الفعل.
فاجتمع من هذا ان كل فعل مصدره أية ارادة كانت فهو طاعة الشوق، بل أعلم ان كل
ارادة واختيار مبتدأ مستأنف وكل مبتدأ (٥) مستأنف فله سبب وكل (٦) ما له سبب
فانه
ينبعث عنه من حيث هو بالفعل سبب وهو من حيث هو بالفعل سبب فهو موجب وما
لم
يعقد عقدة الايجاب انحلت عنه مسكة السببية وربما استرخص في إلباسه بزة الشرطية.
فالارادة منشأها أسباب مؤاخذة بالايجاب متزحزح عن سبيلها التجويز وهذه هى
الدواعي، فاذا استطالت بسلطانها على الحواجز وتوافت من كل مأتى وتحوشت الى
قوة
العزم من كل أوب وأخذته بين قود حاد وسوق داع لاريتها فيها ولا تعريج خضعت لها،
رقاب الارادات صاغرة اليها منفذة أعمالها وكأين (٧) من خطة كنت خبيرا بأجلتها
قديرا
على الدفع في صدر عاجلتها فوقعت في وجهها فكأنما التقم (٨) ساقيك (٩) حزام
القيود و
ضبط كفيك وثاق المكتوف وكأنما حد (١٠) لسانك عن الاستصراخ فلم ترحل ولم
تقل ولم
تفعل حتى لحقتك الخطة فغطتك في الورطة وكتف مع الرعب ملكك وامكان النقض
عنها
ملكته كالمنتظر لها وهل ذلك الا من أسباب ربها القدر والصوارف (١١) عنها، تلك
(١٢) دقيقة
الاشباح قليلة (١٣) الاثار فائتة عن الذكر، لو أنشدتها في ضوال الحفظ قلت: كسل أو
ظن
حسن ولم... (١٤) خانك فيه الوهم ولم ينفتح دونها قفل الذكر.

(١) - ربه. (٢) - ويجد.
(٣) - عزها. (٤) - فأسعفته.
(٥) - بمبتدأ. (٦) - فكل.
(٧) - وكأنت. (٨) - النعم.

(۹) - سائقك. (۱۰) - حذر.

(۱۱) - في الصوارف. (۱۲) - لك.

(۱۳) - جليله

(۱۴) - در اصل نسخه سفید است احتمالاً (ولم تدرانه است ودر بعضی نسخ را
(ولم یكون وحدهما بل و دواع لها) و در نسخ دیگر: (ولم تکن وجدتها بل ودواعی لها).

[جواب عن اشكال]

فان نشط ناشط لمعارضتنا بارادة الخالق جلت قدرته فليعلم ان تحصيل ارادته لخطب
أغضى ليلا وأنأى معنى وأعلى ثمنا مما نحن فيه ومن الذى ساعد على أنها من قبيل
ارادتنا

الا بالاسم؟ ومن الذي أنعم بأنها حادثة من العدم؟ وكيف ما كان فان الامور التي
يسلك

اليها النهج المتضح ويسافر نحوها من جواد الطرق لا يضلل عنها بالخفيات التي الطريق
اليها أوعر والاحاطة بها أعسر، وما أنصف من جعل الجهل بمجهول دليلا على الجهل
بمعلوم

ولعل الذين ناجتهم الحكمة بالبيان انجتهم عن أخذة هذه المعارضة وعرفت اليهم
الارادة

الألهية تعريفا نزهها عن ملامة هذه المناقضة ولقد ضل من خام عن مسaire العقل في
كتم

الحق، تقية أن يحط رحاله بمطرح من الألف وانما الراشد من الحر مع موضوع العقل
ومرفوعه الى أي معرس اتفق ومن استأثر صحابة رفقة لم ينص على الرحلة ومن تعرفت
اليه الوجهة كان من الرفاق على حرف فلنرجع الى ما انحرفنا عنه في شجن منه.

ونقول: تسمع هداك الله، ان هذه الدواعي لاتتناول النفوس كلها ببطش واحد وانما
بينها وبين النفوس مناسبات شتى ولربما خشعت لعدة منها نفس، لاتنعجم لضعافها
فتات (١) اخرى كالمشرفية تعمل في ضريبة وتنبو عن اخرى والساعد واحد، وذلك
اذا

صلبت الضريبة (٢) ولان المعمول فيه ورجعت كفه متأنثة والسبب في ذلك تفاوت
النفوس

في السجايا والاخلاق والتربية والعادات والفظانة والغباوة والهيابة والجسارة فان
الدواعي الدارجة عن عش الشهوة لاتصبي المعشعش (٣) كما تصبي الغر الشارخ
ولاتصبي

العزهاة كما تصبي الزير ولاتصبي (٤) المتنسك كما تصبي (٥) المنهمك المتهتك
والدواعي التي

(١) - فتات.

(٢) - النبوعة.

(٣) - المعسوس - المعشعش.

(٤) و (٥) - ولاتصبي كما تصبي، به نظري رسد كه متن به قرينه ماقبل اشتباه باشد.

تفشو بها أو اذى الغضب لا تستهوى المبرود كما تستهوى (١) المحرور ولا تسور
المبتهج كما
تسور المبتئس ولا تستخف الظاعن في ذنابة العمر كما تستخف من ألقى عصاه في
روق
الشباب.

واعلم ان الاسباب موصولة بأسباب والدواعى مقابلة بالحواجز ولخيل الدهر ركض
في مشوار طويل وحلبة مديدة وقد تتحصل (٢) مصادمات أسباب تحرف عن مقاصد
و

جهات الى مقاصد وجهات وربما وجهت صدمة الى اخرى وربما كانت الصدمة
حبسة و

ربما كانت صرفة وربما كانت همزة بشد، فخذ من هذا كله ان ارادتك موجبة
وأفعالك نتائج

وأقرب ما يساعد عليه من هواك انها ان لم تكن موجبة فهى كالموجبة ولو لا ان اسم
الاجبار ينطبق على معنى من الحمل المستكره لقضيت عليك بانك مجبر، فان لم تكن
مجبرا
فكمجبر.

ولا يفيد فرق عند اعتداد (٣) عظمة الصانع جلت قدرته بما دونه بين السابق (٤) وبين
ماهو مصلى سابقه وتالى عاتقة وضيع (٥) وضيعن ضيفه، فان ما بين كفتين كعين
لا كثير

بين فكيف اذا كان السبب ألح من هذا، والشبه أجمع وكان الانحدار عن تسليم
المساواة الى

المداناة وعن المجانسة الى المشابهة وعن فرض (٦) الارادة موجبة الى قبولها (٧)
مؤاتاة لا التزاما وتطوعا لاستيجابا. هذا، ثم لا كثير فرق بين إزهاق ماتنفيه من القدر
وازهاق ماتنفته من الدواعى المتسلطة على الصوارف، فان كان المتهجم على الخطيئة
اذعانا للقدر معذورا فالمقود (٨) اليها بأزمة الدواعى معذور أو في تخوم المعذور، وان
كان (٩)

صنيعنا قياسا لصنيع ذى الملكوت الأعلى فالكريم منا لايمهل عذرتة في مؤاخذة
المعذور حقا

أو من له شنشنة منه فكيف اذا كاد (١) ان يكون، فهل يقضى عليه - عزت قدرته -
فيما

(١) - كما لا تستهوى. (٢) - تحصل

(٣) - اعتذار. (٤) - الشى.

- (۵) - این کلمه در نسخه دیگر ساقط است. (۶) - غرض.
(۷) - فعلها. (۸) - فالمعقود.
(۹) - وان كانا. (۱۰) - کان.

تنسبه اليه من الوعيد والتخليد بهذه القضية وان كنت تنزه جبروته عن المقايسة بعملك
فمن عزلك عن الارحاء خائبا وسول لك القول بالتخليد واجبا؟
[نقد لنظرية الحسن او وجوب التكليف]

واعلم ان قولك بحسن التكليف أو بوجوبه شيء عويص (١) بميزانك (٢) ولو رجعت
(٣)

فيه الى فتيا عقلك كان لوكة لك لاتسغيها. ولأضربن لك مثلا من رجل ثالث حشر
رمزة (٤)

وجمع عصابة وقال: كل من أقل حصاة من هذه الحصى قيد شبر أثبتته طودا من نضار و
هضبة من ياقوت وزبرجد ومن خالف جدعته وسملته ثم صلبته وقتلته وهو رجل غني
عما

سام الزمرة وندب اليه العصابة، سواء له انعم أو حرم لا يبخله (٥) أحدهما شيئا يبخل
عنه (٦) الاخر لانه في نفسه محول كل شر (٧) ونائل كل خير ومزدري (٨) كل بهاء
ومحبو بكل

سنا (٩) لاتكسبه الكلفة مزية لو وضعها خسرها، ولا به خصاصة يسدها باقتبال صنع
واعتناق سعي بانعام أو غيره.

[خلاصة]

وليس كالواحد منا ينعم لقضاء حق أو جزاء ولا لسان صدق وثناء يسرانه والمسرة
ربح مفاد ولا شيوع ذكر وذيوع صيت يشرفانه - والشرف نعم اللباس - ولا اتيان
بالاجمل

في الفعل، فتكون حاله وقد أتى به أسعد من حاله لو تركه، لكنه غير مثلنا غني لا يؤتى
اليه

آت يمدده مجدا لولاه لحرز عنه وارث دونه ما ينهيه. ثم لا يؤذيه خلاف ما كلفه
ولا يؤيسه و

لاينكى بوجه من الوجوه فيه، سواء آتت الزمرة أمره طائعين أو صدوا عنه أجمعين. ومع

(١) - عويص. (٢) - لميزانك.

(٣) - ورجع. (٤) - (ظ) زمرة.

(٥) - لاينحو. (٦) - ينحو به عنه.

(٧) - كل شف. (٨) - مردى - مردى.

(٩) - نبا.

ذلك فقد أعزى (١) بهم مكسلين عما أمرهم وأصحابهم من المنشطين نفرا قريبا ممن تكون (٢)

سورتهم على (٣) المرابطين لاتجدى بتنشيطهم (٤) من الموقع ما تجدى تكسيل الاخرين، و قبل ذلك كله فانك اذا حققت ذلك لم تجد الكلفة تقوم ذلك الجزاء الا جعالة تلك الاقلالة

جبل من عسجد وهضبة (٥) من ياقوت وزبرجد والاغرامة ترك (٦) الاقلالة جدع وسمل

يقفى على أثرهما صلب وقتل.

ثم انه وفي بما وعد وأوعد فليل له: هلا سمحت (٧) بما أثبت عفوا وصفحت عمان عاقبت

تكرما؟ فقال: لقد أدققت في ذلك نظرا واعمقت فكرا وأردت أن أزيد من أنعمت عليه غبطة واضاعف له بهجة، فانه اذا ذكر الذى صار اليه (٨) من النعيم وناله من البلاء الجسيم

كسب كسبه بسعى أجمله وأثر أحمده وغناء أبدائه هب نشاطه عن هجدته وقام طربه على

ساقه و غشيته أريحية تقابل الحسرة وجذل يقابل الندم. وكما لم أجد بدا من التحريض والتحريض بالوعد والتأميل، لم أجد بدا من الترهيب والتحذير بالوعيد والتهديد وان أخذ فيهما الى أطوار المبالغة. ثم ألزمني التدين (٩) بالصدق والنفور من الخلف، الوفاء بالامرین اثابة للاقلين عدا - (١٠) وهم السمحاء بالطاعة - ومعاقبة للاكثرين حدا - وهم

الاشحة بها - فكل علمته قبل ما كلفته.

ليس مفتيك الذى سميته عقلا وجعلته اصلا يقول لك: ليتك! توقفت قليلا وتأملت تأملا ولم تجل (١١) على مطايا العجلة (١٢)، فلعله كان يسرك ان تعتبر في نفسك فتقول: ما

عسى ان تبلغ العبارة عن نائل هذا الثواب مبلغا يعتد بعمله عملا تكون أجرته من الياقوت

(١) - اعزى. (٢) - تلونا - قلونا.

(٣) - من. (٤) - تنشيطهم.

(٥) - هضب. (٦) - تلك.

(٧) - اشححت. (٨) - عليه.

(٩) - الدين. (١٠) - جدا.

(١١) - لم تحل. (١٢) - مطالعجله.

(١٩٥)

جبلا، فان يفترق الحال عنده بين افضال عليه بعرف ابتداء وايصاله (١) اليه جزاء.
فان افترق فيما يحمل من أن يسف بعين اعتدال أو لحظ (٢) كفه اعتبارا أو يكون
لقدره
عنده قدر الامتنان بالجزاء المذكور والجائزة الموصوفة اشاه أو يكون لاحلال (٣)
النعمة
بالنائل الذي أعظمته والنوفل الذي أجسمته من هذه العلاوة في ترفيق قدر المنة أثر. وان
كان قصدك في هذه العلاوة تحويل مزيد غبطة فهل حرية تعدل ذلك نعمة اخرى أو
اضخم
منها حجما وأنعم بالا وأوزن الوعيد عائدة؟ وأبعد من أن يكون في واجباته الوعيد
بالجدع
والسمل والصلب والقتل والتصديق لذلك الوعيد المبير عند الخلاف في ذلك الأمر
الحقير.
وقد علمت أن من سيرح به وعيدك ويلمسه (٤) سوط عذابك ويقضي عليه سخطك
و
يفسده مكافأتك هم الجحيم والغفير والدهم الكثير والقبيل الاعد والسواد الاعم. فلقد
بذرت
لربح (٥) وتيه بذرا أحصد ما شئت من وبال، واربح ما شئت من خسران.
فان كنت تضرب لله الامثال فهل موقع طاعتنا في هذه الدنيا عند ما نجازى به عنها
في الاخرى الا دون موقع نقل الحصاة عند الجبلين بل دون دونه؟ أو هل موضعها من
اعتداد الله الغنى بها الا دون موضعها من اعتداد الرجل ودون دونه؟ أفتعرض الله الان
لما
عرضت له ذلك المفند (٦) في صنعه، الموبخ على أحواله، العابث (٧) في أفعاله،
المسفه في
أعماله (٨)، لا تضرب لله الأمثال ولا تجعله غرض الاوهام ومحط الظنون ومعتقد
القياس، ثم
تأمل.
واعلم انه لو كان أمرالله تعالى كامرك وصوابه كصوابك وجميله كجميلك وقبيحه
كقبيحك لما خلق أبا الأشبال اعصل الانياب، احجن البراشن لا يغذوه العشب (٩)
ولا يعيشه
الحب، انما يقيمه الابيض والخض الغريض الذى لم تطفأ غريزته ولم تبرد حرارته، ثم

(١) - اتصاليه. (٢) - بحظ
(٣) - لاجمال. (٤) - ولمسه.

(٥) - لريح. (٦) - المعند.
(٧) - العبث. (٨) - في زمانه.
(٩) - العذب.

لا يطعم إياه الا الغرس والوقص والبقر والنقع (١) والنهز والنهس وقد آتاه (٢) من الشدق
الهريت والنباب الصليب والكف اللطومة والارض الابوزة والعصب المدمج والعظام
الصم
والرقبة الغلباء والكاهل المشرف واللبان الرحب والجنب المحفر والاطل اللاحق والمتن
الازل والزند الالف ادوات اشدد بها معاون على لحاق الشارد وجدل المجاهد وفرس
القص. ولما خلق العقاب العنقاء (٣) ذات مخالب عقف ومنسر اشغى وجناح افتخ
ومنكب
شبح وقوادم جثلة وخوافي مطارفة ومناكب لبدة وكلى واباهر كثة وشكير اثيث الى
هامة
فطحاء ومقلة غائرة وحدقة سحراء وحوصلة (٤) مسجورة وعنق اتلع وفخذ اعصل
محطوط وساق مجتدلة (٥) مفتولة (٦) ماخلقها لاقطة لحب ولا قاصلة لعشب ولا
لاسة ولا
حاسة، انما خلقها خارقة مازقة فاتكة هانكة (٧) قادة فارية قاطة بارية.
ما كان بالعزير القدير - جلت قدرته - عن ذلك رقة كركتك او رقة كركبتك لايراعى
ما
تراعى (٨) في مثله ماسميته عقلا. اذا صدقت عنه رواية ولم تأثر منه على وفاق هواك
الان
شهادة من كف الاذى واطفاء نار الهرج، بل جوز وامضى بحكم أدق سراطا وأشد
تواريا
من أن تلحظه عين ما سميته عقلا وجعلته اماما، واليك عن الاعتذار بالأعواض
المذكورة
عن آلام البطون الممزوقة (٩) والفرائص المفصولة والاعناق المفروسة (١٠) بعد زمان
ينسى
المضيض ويزهق الترة ويفثأ الغيظ ويسل السخيمة وينزع الضب ويكون فيه ما كان،
كأن لم يكن وما فجع كان لم يفجع وما اوجع كأن لم يوجع، لايفرق فيه بين التعويض
و
الحباء وبين الابتداء والجزاء، فان المهل اذا طالت والادوار اذا دارت والخطوب اذا
تجللت
انست العدو (١١) عداوة الشئ.

(١) - والنقع والنقع. (٢) - وقد اداه.

(٣) - العقباء. (٤) - حصوله.

- (٥) - مجتذل . (٦) - مفتول .
(٧) - (ظ) هاتكة . (٨) - تراعيه .
(٩) - المرجوه . (١٠) - المفروشه .
(١١) - البدو بدأة - بدأت .

ولو ابتداءً (١) منعم (٢) لا بعلم، ثم عزاه الى انه عوض عن شجة او لكمة أو لكمة أو سبة أو اهانة أو زرية أو روعة أو افناط أو اصابة أو كتم (٣) نصيحة ماعهدا خصمون سنة ماوقع موقع العوض وكيف؟ والمهلة أشد تراخيا وبعدا وبين حدية (٤) خفوت طويل وهمدة متمادية يعقبها نشور جديد واستئناف أمر يجري واديه على الذكر. كلا انه تعالى يثيب فضلا

وابتداء، لا اسقاط فرض وأداء، اذ لا فرض عليه ولا حق، يعلم ذلك من رزق علمه و عرف حكمه. هذا. ولعلك تحلني محل من يعقل عن نابغ من أهل طاعة عقلك، ربما نبغ فشام

على كلامي من غمد ذلك العقل سيفا وارسل اليه من جعبته رشقا وحاول نكت ماغزله و فصل ماوصلته أو محل من يجهل.

ان على كل كلام كلاما وزمم كل قول قولاً، فان السنة لن تفحمها الا غزارة (٥) بصدق الكلام (٦) وشفاهها بالمحاجة (٧) وجاها وان الاجراء (٨) في الخلاء مبذول وكل في البراح هاتف، فلاتحلني هذاالمحل ولاتبعدن (٩) ان اكون اخبرهم بما على هذا الكلام بحسب عقلهم و

أرماهم لفرائضه عن قوس وأهداهم الى (١٠) الزوجان عنه الى عقل الشغزية ومماشاة العرصة والمحاربة والمجاهرة على عناد اصلهم ولعلني (١١) اجري لسانا واشفى بيانا واضى بها

رحجة واطماً بحرقريحة وامضى ذباب خصومة، لكن كل سعى من هذا الشجار (١٢) في ذلك خائب وكل اضطراب فيه استنشار وكل ايماء (١٣) مخطئ، لان الفيصل في هذاالشجار الى عقل غير هذا العقل والمعبر اليه من طريق غير هذا الطريق وبفادزهر (١٤) غير هذا العقار و اسوة (١٥) غير هذا اللطوخ وغيضة (١٦) غير هذا الخم.

- (١) - انبرى. (٢) - منعم الانعام.
(٣) - كشف اخابه - كشف اصابة. (٤) - (ظ) حديه.
(٥) - غزازه. (٦) - واو ساقط است.
(٧) - وبالمحاجة. (٨) - (ظ) الاجزاء.

- (٩) - تعتقدن. (١٠) - على.
(١١) - لعلى. (١٢) - التجار - التجارى.
(١٣) - وكل تومية. (١٤) - وباذهره - وباذهر.
(١٥) - اسوه. (١٦) - وعيصه.

فان اسم العقل مشترك فيه، وماكل من استعار اسم العقل رشح لهذا الفضل وان كان كل
منه له متصديا وعليه متهافتا وبه مترائيا، وانما المعنى (١) المميز له (٢) عمايوشه (٣)
في هذا الاسم واحد، اذا دبره برد الفؤاد وجلب السكينة (٤) وجلا عنه السدفة وانشده الضالة
واقامه عن تردده واجلسه من قيامه ومداراته الى أن يصرح المحض عن الزبدة غير مضبور
عليها الا من همم عليه ونفوس (٥) ابية وقرائح ذكية وتوفق حاضر وطبع مشاكل
وزمان غير مشغول الفرصة (٦) برجاء (٧) غير خاطئة على عجز الفكر ووسائل (٨) النظر.
واما ما اتكلفه أنا أو غيرى على قاعدة العقل السوقي فملفق من قوى لاتمر الا على عجز ومن
درر لا تمحض (٩) الا الى ارتجان وربما خدعت نفس نفسها فاشتبهت تلبيسا يكاد مخربق
الندامة عنه ينباع. وما لم توطئ نفسه العشرة لم تقبض الخير (١٠) يده عن لسانه، فاذا أفاض
فيه افاض ووجهه خافر، وقاحة أو أفاض ووجهه في قبائح نوم، او افاض وهو على اللسان
متوكل وعلى اللفظ معول، او افاض وهو مألوس الغريزة أذل للاوهام مغفل.
ولعمرى، ان قرنه الذى يناطحه وخصمه الذى يقاوله ويطاوله اذا لده العقل السوقي
الى مافي الوعد والوعيد على المقدور والمورود وجد المجال ضنكا والقلادة خانقة
والقيد حابسا والتخلص صعبا، لكنه أسوأ حالا من قرنه واطلب للهرب من خصمه وذلك اذا
استرسلت عليه بعض هذه الضوراي وعلقته بعض هذه الشرك وطفق يتقى بيد مرتعشة و
يرتئى (١١) بعين عمشة وهو يرتعص تحت لدغ (١٢) ماسة ويشيم رجوما من ظنه غير
شهب، لعله يغتاث منها غيثا أو غوثا. فاذا خير حويره وروزه وأسداه والحمه كان قدر

-
- (١) - المعين. (٢) - المهيمن عليه.
(٣) - عماينوشه. (٤) - وجلاء السكينة.
(٥) - اسيه. (٦) - العرضه.
(٧) - رجال. (٨) - وسائل.
(٩) - لاتمحض. (١٠) - الحين.
(١١) - يرتئى. (١٢) - لدغ.

قرق آلا وافرځ (١) خيالا واستطاب خبيثا (٢) ورفع وضيعا (٣)، مأجدي ولا اغني
عنا و
كيف، وما هو بناسج برده ولاقاده زنده ولا بار قوسه ولا حابس حبسه، قد عوزه
مفتاح
رتاجه وسليط سراجيه وتقلص عنه من الحق ظله ولم ينده طله، اذ ليست وجهته الى
قبلته.
ولا منجله في حصده ولا دلاؤه في قلبه انما يحرش ضبا من غير حجره ويغرف باجا
من غير
قدره، فهو كحاطب ليل أو حالب طير أو ناتج غير وقاذف بعطب او داعس بسير.
واعلم ان لكل درك تيسيرا ولو كفت الفطرة والجد لكتب كل مايكتبه ابن مقلة و
للعب كل مايلعبه النابغة (٤) ولربما فضلها بعضهم جدا وبعضهم جهدا ونسيت (٥)
وكذا يراوغه التيسير الى مضلة وكأنما حبسه (٦) على شأوهما فح ضبوط.
واضرب عن الكتابة واللعب مثلا لغيرهما من الاسباب وقف عند حدك واعترف و
ما اصدق ما قيل: اعملوا، فكل ميسر لما خلق له. وهذا ماجرى وأنا شاهد والله على
مانقول وكيل.
تمت رسالة القدر والحمد لوهاب العقل ومفيض العدل بلانهاية كما هو أهله والصلاة
والسلام على خيرته وصفوته من بريته محمد النبي وآله وصحبه اجمعين.

-
- (١) - فرح. (٢) - اطاب حديثا.
(٣) - وقتا. (٤) - النابغ.
(٥) - وتسبب - وتسنى.
(٦) - خنسه.

ترجمه رساله قضاء و قدر

این رساله از شیخ الرئیس، پیرامون (قضاء و قدر) است که در آن با یکی از قدریه - منکران قدر - مناظره نموده و با کلام رسا و برهانی قاطع و استوار به نیکی شبهه های آنان را ابطال نموده است، و در آن سهم بزرگی از ادب عالی و حکمت‌های

بلند تضمین نموده و به بسیاری از اسرار و حقایقی که زبده ها و خلاصه های شریعت می باشد، اشاره کرده است.

تا آنجا که در توان دارم جز اصلاح، مقصودی ندارم و توفیقم جز با واسطه خداوند نیست، به او توکل نموده و به سوی او توجه و تضرع می نمایم.

مقدمه

خداوند، شما دوستان را حفظ نموده و نعمت‌های بزرگ خود را بر شما ارزانی دارد. به درستی همانا زمانی که از شلمبه باز گشته و به جانب اصفهان رهسپار شدم، در بعضی از قلعه های بنا شده در کنار جاده (مشرف بر جاده) به قصد استراحت، منزل نمودم. در این هنگام رفیقی را یافتم که قلبش سرشار از حب به جدال گردیده و لجاجت و سرسختی با طبیعت وی در آمیخته و گمان می کرد

طریقه ای را که برای وصول به حق برگزیده و آن عبارت است از: خصومت ورزی در بحث و گفتگو که (علم کلام) نامیده می شود، طریقه ای است روشن و نمایان. پس به گفتگو و مناظره پرداختم و جاذبه های بحث، ما را به (مسأله قدر) سوق داد. و رفیق بحث من - همان گونه که او را میشناسید - به خاطر اینکه قدر از حقیقت افعال ما فاصله دارد، و به واسطه برزخ و حائلی که میان قدر او و واقعیت اعمال انسان وجود دارد و این که فعل قدر و اراده اش شامل اختیار ما نمی شود، ریشه های افعال ما را در سرزمین قضاء نمی نهد و آنها را از شراب (قدر) سیراب نمی سازد. گفتگوی ما موجب بلند شدن فریاد او گردید، ولی من به امید اینکه بتوانم وی را درمان نموده و از زیاده روی او بکاهم، روش مدارا را پیش گرفتم. پس در این هنگام، مردی بزرگ از دور در نظرم جلوه نمود. گفتم: خدا جزاء دهد مردی را که همانند حی بن یقظان است و بعید نمی دانم که خود او باشد، و شاید آنکه ملکوت هر چیزی به دست اوست پس از مدتی طولانی مرا به ملاقات چنین دوستی بهره مند ساخته است، زیرا عالم غیب، بسان انبان سر بسته ای از شگفتیها است که به صورت غیر مترقب، گشوده شده و قدرهای دور از انتظار از طرق پیش بینی نشده، نمایان می گردند، و چه بسا حادثه دوری که (قدر) آن را نزدیک نموده و چه بسا نزدیکی که (قدر) آن را به عمیق ترین دره پرتاب می کند و قدر از بزرگترین راههاست.

انسان، فاعل کارهای اختیاری خود است

و تو ای برادر! آنچه را که من از (آیات قدر) بر تو می خوانم به آسانی دفع می کنی و بشدت آن را انکار می نمایی و روی خوش به آن نشان نمی دهی، و بعید می شماری که (قدر) جز در موارد خاصی دارای چنین اقتدار گسترده ای باشد، و بر این عقیده ای که افعال و اقوال خوب و بد وجدی و شوخی و حق و باطل تو همگی

از پناهگاه و گذرگاه (قدر) دور می باشند و مشیت الهی از آن فاصله داشته و در تحقق افعال تو سهمی ندارد - خواه به سود و یا زیان تو باشد - و همگی از اراده تو سرچشمه می گیرند، و اگر افعال یاد شده از قدر الهی سرچشمه می گرفت و عید عقاب و وعده ثواب، متوجه تو نمی گردید. این نهایت چیزی است که فکر تو آن را هدف قرار داده و حرکت خاطر تو در آن محل، توقف نموده و عناد تو در بحث به آن دست یافته و نسبت به آینده خود به آن دل بسته است.

و اگر فراست و هوشیاری من در این نتیجه گیری و این که آن شبیح همراه تو، همان (حی بن یقظان) است، (۱) مرا تصدیق نماید در پیروزی بر تو از آن کمک گرفته و در

نجات تو از آنچه بر تو مشتبه گردیده او را شریک خود می سازم، پس باید مصاحب من نزد او رود و به نحوی در برابر او بایستد تا ما را با او آشنا کند و هنگامی که نزد او

رفت و او را همان فرد مطلوب خود یافت، در این هنگام ما به سوی او مبادرت کرده

و بر او درود فرستادیم و برای از بین بردن استیحاش و فراهم آمدن اسباب انبساط و گشاده رویی، وی را از جانب خود در رفاه قرار دادیم و سخن گفتن در فنون مختلف آغاز شد.

پس او رد به جانب من کرده و گفت: چگونه است که تو را بر غیر آنچه قبلاً می شناختم می یابم، تو را کم نشاط و خشکیده و پژمرده، استخوان فرسوده، زبان بسته، بی رمق، عبوس و گرفته می بینم با این که شناخت من از تو غیر از این است. تو بسان آتش شعله ور و چشمه ای جوشان و گردبادی تند، کاردی بران و اسبی سرکش بودی، پس گویا جوششهای گذشته تو فروکش نموده و جریان خون در رگهایت باز می ایستاده است.

گفتم: آری روزگار، ضربه های گوناگونی دارد و مرد در کشاکش آن است. گاهی انسان جامه به تن می کند و گاهی آن را بیرون می آورد، گاهی برخوردار از خلعت و

(۱) - لفظی است که از آن اراده (عقل فعال) می کنند.

گاهی مخلوع از آن است، تغییر و دگرگونی، رسم و آیین زمانه است. هر آینه من بر اثبات (قدر) بینه و قیاس معتبر داشتم که تجربه های مختلف نیز آن را تأیید میکرد و هرگاه قیاس معتبر بر حق اقامه گردد و تجربه نیز آن را تأیید نماید، (ایمان) مؤکد و استوار می شود و و هم عیب جویی شبهه انگیز خود روی بر متابد، و به آنها گوش نمی سپارد و ذهن از آنها سر باز می زند.

اما این رفیق من در انکار قدر از وسوسه های شیطان پیروی نموده و به قدری ذهن او در این مسأله لغزنده است که نمی توان آن را به چنگ آورد و حجت بر آن فائق نمی گردد. به درستی که وی فریب شبهه ای را خورده که به صورت زنگاری ضخیم، قلب او را فرا گرفته است به گونه ای که دندان تیز اندیشه و عقل بر آن تأثیر نمی گذارد. او می خواهد چهره حق را از پشت پارچه ای کهنه، روشن بنگرد، در نتیجه، کنه حقیقت بر وی نمایان نگشته، و صورت حق در برابر او ظاهر نمی شود وی فقط برای خداوند از عادات و روشهای بندگان او مثالهایی را می آورد و احکام ویژه آنان را بر او جاری می سازد و من با هر سرمه ای، چشم عقل او را سرمه کشیدم،

ولی او با دیده خار و خاشاک به آن نگریست و هر آیه ای که به وی نشان دادم، برکت

آن به او پشت نمود. پس شاید دیدار تو بهترین آرزوی ناخواسته ای باشد که بواسطه آن نفس معالجه شده و برای ما مشخص شد که این آرزو بطور غیر مترقبه به سمت ما آمد.

از يك چنین رفیق و مصاحبی باید به سوی تو فریاد برآورد و از تو یاری طلبید و درخواست نزدیک شدن به تو نمود و طواف بر گرد وجود تو را طلب کرد که بدست

آوردن خوبیهای تو و به سخن آوردن برای نیل به موعظه های تو از بهترین اغراض و مقاصدی است که خداوند ملاقات با تو را فراهم نمود و به نزدیک شدن به تو، بر ما منت نهاد. پس بر ما انعام کن، شاید بصیرت او تیز و بینا گردد، بصیرتی که خستگی و درماندگی آن را فرا گرفته و میل و هوی بر آن مستولی گردیده و آرامش و

هدایت، از او رخت بر بسته است.

شاید او در راه خدا خالصانه جهاد و تلاش نمی کند و آن گاه که چهره حق بر او آشکار می شود از عصبیتها اعراض نمی کند، و اگر نه مجاهدان راستین راه حق به راه

راست و رشد هدایت می شوند، و شاید برای او موعد و میقات مکتوبی است که در آن با فرا رسیدن وقت آن، غلاف و پوسته های ذهنش گشوده می گردد و فهم جامد او روان می شود و امواج لجاجتهای وی، راکد و آرام می شود، زیرا برای هر فردی مقدر و سرنوشتی است.

به درستی که ابتلای من به دوستانم، تعصب مرا در مورد آنان بر می انگیزد، زیرا همانندی در نوع و نزدیکی در وطن و اشتراك در نیاز و بی نیاز نبودن از تعاون و

همیاری دادن یکدیگر - همه این امور - موجب پیدایش الفت و پاشیدن بذر محبت و برداشت محصول شفقت می گردد. و (شفقت) تخمی است که از نصیحت و خیر خواهی به دست می آید و (نصیحت) لقمه ای است که کمتر از گلو فرو می رود و

گوارا می نماید و گاهی گلو گیر فردی می شود که اگر فرو می رفت آن را گوارا می یافت

و هر گاه که کسی آن را بچشد و از دهان بیرون افکند، دریچه امید به روی او بسته می شود و غمی بزرگ بر نفس او سایه می افکند، زیرا آنچه به قصد مهربانی و خیر خواهی به او عرضه شد، بر زمین افکند. چون که دوست در معالجه بیماری او به کلی درمانده و مأیوس می شود تا آن جا که پزشك بهره بردن از شهوت را بر او جایز

می شمارد و قلم حمیت از او بر می دارد. به ناچار ای پیر مرد دانا به خاطر همین چیزها مرا محزون و افسرده و بدون انس و محبت می یا بی. که مثل او مثل جوان مملوکی است که خواهران بلکه مادران بر او بسیار مگریند.

پس آن مرد (حی بن یقظان) به من گفت: کار را بر خود آسان نما، زیرا ملك هستی از آن غیر توست و بدرستی که او قبل از آفریدن موجودات و نظم بخشیدن به اسباب و در هم آمیختن اضداد و به کار بستن اسلوبهای گوناگون و هماهنگ ساختن

گرم و سرد و خشك و تر و جفت ساختن بین عقل و بین شهوت و خشم و آرزو و حرص، عقل ناخشنود از خودآرایی و فاقد درخشش و زیبایی، و کم یاور، و شهوت موافق با نجات و حاضر در صیدگاه، و خشم دفع کننده و سازش ناپذیر، و آرزوی طولانی و گذر کننده از اجل به سرعت، و حرص کور و کر از دیدن عبرتها و

شنیدن ملامتها - آری خداوند قبل از همه اینها - به هدایت و ضلالت، پرهیزگاری و بی تقوایی، راستی و کجی، عصیان و طاعت، سکوت و لجاجت، سعادت و شقاوت عالم بود، بلکه می دانست که کدام يك از دو حریف، غالب تر و کدام يك از

دو رقیب، قویتر است، چیزی بر او پوشیده نیست پس جایز و رواست که امر آفرینش را امضا نموده و (قدر) خود را حتمی سازد و حکم خود را جاری نماید. هیچ چیز او را از انجام این کار منصرف ننموده و متوقف نمی سازد. چگونه چنین چیزی ممکن است (در حالی که او شريك و رقیبی ندارد) بنابراین بر تو لازم است که

تسلیم بوده و با قدر الهی همراه شوی و ناخوشنودی تو از پاره ای مقدرات الهی، سودی نمی بخشد، بلکه باید در مواقع استنکار و انکار باز ایستی و از سر مهربانی پند دهی و با نرمی و لطافت، موعظه نمایی، زیرا درشتی نمودن و سخت گرفتن باز دارنده، از طرفی باز دارنده مساعدت و همکاری و از طرف دیگر برانگیزنده لجاجت و سر سختی است.

بر تو باد به رحمت و مهربانی، زیرا آن برای معالجه بیماری نفس از معالجه بیماری اعضا سزاوارتر است، و اگر با چنین افرادی با دیده رحمت بنگری و رحمت را بر ایشان مبذول داری، برای تو و آنان مایه برکت خواهد بود، و حال آنکه همه از عصمت یوسف برخوردار نیستند آنگاه که برهان پروردگار خود را دید و مورد طمع زلیخا واقع شده بود. و همچنین از عصمت ابراهیم هم برخوردار نیست زمانی که ابر تاریکی او را فرا گرفته بود و زن سلامان چهره اش را به او نشان داد. و اما تو ای متکلم! در امر وعد و وعید، عقیده ات این است که این دو مربوط به

فاعل و کاسب می باشند، نه اینکه مدبر او دیگری باشد و بسان مجبور شدگان است، و مربوط به تلاش گر است، نه فردی که جبرا به سوی عمل کشیده می شود. اگر قانون مصلحت و عادت آن گونه با ما ملازم و همراه بود که ما ملازم او هستیم

و آن گونه که ما درباره او قضاوت می کنیم او نیز در مورد ما همین قضاوت را داشت

و آنچه را (عقل و حکمت) منامیم بر او سلطنت و فرمانروایی داشت که چیزی را مباح یا حرام سازد و جناب قدس الهی در معرض نکوهش و عذر خواهی بود، در این صورت، آفرینش و تقدیر او به خاطر غرض و هدفی بود که برخی آن را اجابت کرده و برخی نیز بر او ستم نموده اند و یا به خاطر این بود که علتی او را خسته نموده

و سببی عزم او را استوار ساخته است.

ولی هرگز چنین نیست، خداوند در مورد آنچه انجام می دهد مورد بازخواست قرار نمی گیرد، این مطلبی است که راسخان در علم و سیراب شدگان از دریای معرفت و آنان که کلیدهای اسرار به آنان داده شده و شبهه های حکمت برای آنان روشن گردیده است، به آن آگاهند.

و از من خواسته شده است که تو را ارشاد کنم و این امری است که نیاز به مهلت و فرصت دارد و تو از مخالطت با من بیمناسکی و این گنجایش و مهلت و فرصت را نداری و دریای طلب تو جوشان نیست. باید گفت این معضل نیز کشف نمی شود مگر با مهلت و فرصت و فراهم آمدن طبعی مناسب و با مساعدت صنع و توفیق الهی به گونه ای که با پشت سر گذاشتن سفرهای آن راه و طریق، او را به آن منزل رسانده و مجاهدت و تلاش در آن راهها بر او لازم نیست و طوری نیست که درخشش آن، چشمانش را خیره سازد.

پس از این راه به طریق دیگری روی آور که با آن انس و الفت داری، زیرا جز افراد ورزیده و کار آزموده، توانایی طی آن طریق را ندارند. پس بیا تا به سوی راهی وسیعتر رویم که مؤونه و رنج کمتری را بر دوش تو می نهد، راهی که اگر تو را به گوهر

حقیقت نمی رساند و دیدگانت به نور رؤیت آن روشن نمی شوند، اقلا ظل و پرتو آن

را بر تو می نمایاند، بنابراین اکنون به سرزمین سزاوارتری روی می آوریم. بدان که جناب قدس الهی، منیع است از این که اوهام در آنجا قدم گذارند و احکام جبروت نسبت به احکام این عالم، عجیب و شگفت آور است و فعل و ترك و تقدیم و تأخیر پروردگار تو مانند فعل و ترك و تقدیم و تأخیر تو نیست. اگر بخواهی افعال پروردگار بزرگ را با افعال بشر مقایسه کنی باید دو نوع واژه و اصطلاح به کار ببندی و در نتیجه این مقایسه، شبهه های تاریکی بر تو روی می آورند

که از شبهه های مربوط به باب وعد و وعید که از آشیانه ثواب و عقاب برخاسته اند تاریک تر می باشند، و در هر شبهه، و ضلالت که امید نا بودی و دفع آن را از طریق تکلمات تحسین و اعتذار و روهایی از طوق آفریننده استنکار داری، به اموری ملزم می گردی بیش از آنچه خصم تو که قائل به قدر است به آن ملزم می گردد. اگر از افعال خود برای افعال الهی مثالی می آوری و افعال الهی را با کارهای خود می سنجی پس در مثال زیر نیک بیندیش:

دو نفر را در نظر آور که هر يك از آن دو تصمیم دارند در سرزمینی خشك و سوزان که جز دزدان و درندگان در آن سکنی نمگزینند، بناهایی با شکوه و استوار بسازند و در آن باغها و محله ها و مساجد و حمامها و خانه های بزرگ احداث نمایند

و چاههای آب حفر نموده و نهرها در آن جاری سازند تا که کشتزارها و باغها آبیاری

شده و ساکنان و رهگذران از آب گوارای آن بنوشند، بدون این که هیچ يك از این دو

نفر از ساختن این بناها و احداث منازل و باغها و سایر آنچه که ذکر گردید، طالب منفعت و بهره ای باشند و یا این که شکر و ثنای ساکنان آن بناها و منازل برای آنان لذت بخش باشد و تغییر حالتی را در آنان پدید آورد.

ولی این دو از يك نظر تفاوت دارند و آن علم و آگاهی نسبت به فرجام این اعمال است، زیرا یکی از آنان نسبت به عاقبت این کار، علم قطعی دارد به گونه ای که

هیچ

شك و تردیدی در او راه نمی یابد و می داند که بنا کردن چنین بناهایی در این سرزمین، در غالب موارد به صلاح افراد نبوده و هر چه موعظه و انداز نیز بنماید چندان سود نبخشیده بلکه دزدان و راهزنان بر آنها سکنی گزیده و راهها را بر قافله ها

نا امن می سازند و آن منازل، جایگاه تبهکاران و میگساران می گردد و جز گروه بسیار

اندکی، راه صلاح را نمی پویند. لیکن فرد دیگر نسبت به عاقبت و فرجام این عمل، خوش بین بوده و علم قطعی و روشن نسبت به آنچه یاد گردید ندارد.

آنگاه هر يك از آنان بر تنفیذ اراده خود، تصمیم گرفته و بناها را به شرحی که گذشت بنا می نماید ولی نتیجه، مطابق به اعلم فرد نخست بوده و با حسن ظن فرد دوم، مخالف می باشد. در این صورت، ای فرد متکلم! امام و پیشوای مذهب تو چگونه حکم و داوری کرده و فتوای او در این باره چیست؟

هنگامی که از عمل این دو نفر از آن معلوماتی که در باب خدا بر اساس قدر، تسلیم حکم آنها شده ای، ببرسی شاید آن معلومات فرد دوم را معذور داشته و بگوید: نیت او خوب و پسندیده بوده است، اگر چه موانع و حواجز از تحقق آن ممانعت کرده اند و نیز شاید او را ملامت نموده و بگوید: چرا در ابتدا، نیک به عاقبت کار نیندیشیدی که آیا این عمل من فتنه ای را خاموش می کند و یا اینکه

زمینه

آفت و خطری را فراهم می سازد و موجب ندامت خواهد بود؟ اما فتوای آن معلومات در مورد فرد اول، جزمی و قطعی است و آن اینکه او به سبب عملی که انجام داده، مستحق ملامت است و هیچ عذری از او پذیرفته نیست.

اینک ای متکلم! خوب بیندیش که اگر بخواهی برای خداوند از افعال بندگان، مثالی بیاوری و احکام را در مورد خداوند جاری سازی و کارهای پسندیده و ناپسند و مباح و حرام را در نظر بگیری، کدام يك از این دو فرد مزبور را مثال و مقیاس برای

افعال الهی قرار می دهی؟ بخصوص اگر به این نکته توجه کنی که اهل نجات

در مقایسه با سایر افراد، بسیار اندکند و اکثریت قاطع افراد در هلاکت و ضلالت می باشند. در این صورت، آیا فتوای پیشوای تو این نیست که فرد نخست را باید مثال خداوند قرار داد؟ خداوند برتر است از اینکه برای او مثالهایی ذکر شود و احکام آنها بر او عارض گردد و یا اینکه در کارهای خود، غرضی داشته و حاجتی را طلب نماید اوهام از درك كنه او عاجزند و همه چیز جز ذات الهی، هالك است. او

از چیزی بازخواست نمی شود و به چیزی تشبیه و تمثیل نمی گردد. اندازه ارزش نیت و عمل این مرد همین قدر است، پس چگونه خواهد بود آنگاه که این گمراه محشور شده باشد با کسی که مشکلش را حل کند او را تسکین و آرامش

دهد و تصمیم بر خدمت او بگیرد و بدیها را از او بر طرف کند - بدیهایی که از دشمنان

خط مقدم متوجه اوست، آنان که روششان سعی در فساد می باشد و تلاش آنان در گمراهی کسانی است که به حرف آنان گوش نمی دهند و به میل و خواهش نفسانی آنها عمل نمی کنند تا از آنها جدا گردند و از روش آنها پرهیزند - و حتی در

برابر این دشمنان پاسبانانی بگمارد.

اما آن دشمنان که دارای اراده قوی و سرور و زبان و لحن خوب و منطقی فریبنده می باشند در وسوسه، چابك و چالاک هستند، اشاره آنها واقعی است و خوف آن می رود که حرف آنان اثر کند و مورد پذیرش واقع شود که البته این امور به صورت ابزاری کار آمد در اختیار آنان است.

اما در مورد آن پاسبان باید گفت: به خاطر نافذ نبودنش در عین اینکه صدای او بسیار آهسته و هدف او بسیار پست و اشاره او مرموز و بی رمق و عاداتهای او نامأنوس و مصلحت او دور و مقامش بی اثر است، پس بعید است که به او توجه و اعتنایی بشود، مگر آنکه اسباب و انگیزه هایی که خواب گران را از چشم عبرت گیرند دور کند آماده گردد اسباب و دواعی او خالی و تهی است به طوری که خواب

گران را از چشم عبرت گیرنده دور کند آماده گردد. پس نگاهی به آن پاسبانان

می کند البته نگاهی با بصیرت و پرده را از روی قلب بر می دارد، پس فکر می کند
بسان تفکر عبرت گیرنده و توفیق را در ذهن از کار افتاده اش مدمد، پس باز می
گردد

به شکل پاره آتش سوزان، در عین حال سالم می شود و از معارضه و سوسه گر دیگر
از یاران آن دشمنان، در امان می ماند و در این هنگام چه بسا امید می رود که سالم
و
سلامت باشد.

اما اگر صوارف و موانع به اندازه آن دواعی و اسباب باشد او را وادار می کند که به
مجمع بیگانه و گروههای زیانکار و مقتولین توسط دشمنان و همراهان آنان قربانی
گشته، احساس بی نیازی می کند. و آن همراهان، با همراهی آن مسنگدلان، بر
مسکین بیچاره حمله می کنند و آن فقیر مسکین، مغلوب است و در آن حال میل
می کند به افرادی خدعه گر که متحد شده اند و غالباً بال و پر پاسبانان به آنان
نمی رسد و دست یا بی ندارد.

مبادی اراده

خداوند، قلبت را نورانی و ذهنت را تیز نماید، بدان که هرگز اراده ای در تو پدید
نمی آید مگر اینکه قبل از آن، صورتی مشخص را در قوه و هم خود، تصور نمایی و
آن صورت موجب تحقق همتی در تو شود که آن همت تو را به سمت مقصودی
سوق دهد، و چه بسا آن عاملی که وهم را به حرکت وامی دارد، عقلی ثابت
و استوار و یا ظن و گمانی مستولی و یا تخیلی لازم و انفکاک ناپذیر است، و گاهی
نیز

عامل مزبور، ضابطه روشنی نداشته و ناخود آگاه اندیشه و خاطره ای ناپایدار
در ذهن، افکنده می شود و چه بسا به غایت هایی ناپایدار و اراده هایی ناتمام
می انجامد، ولی نقش ذهنی آنها در قالبهای ذکر نمکنجد و کار آمدترین این نوع
سانحه ها و خاطره های ذهنی، آن است که با عادت همهانگ بوده و یا لذتی را به
دنبال داشته باشد که قوه شهوت آن را تأیید کند و یا با شعله ای از غضب درآمیزد و

قوه خشم آن را رهبری نماید، و به همین نحو است سایر معانی و سانحه های ذهنی که شمارش آنها از توان بیرون و استحضار آنها موجب ایذاء قوه تذکر می باشد. غایت فعل عاثر و نائم

و این اعتقاد تو که فعل (عاثر و نائم) به غایتی نرسیده و مستند به غرضی نیست و از قصد ذهنی سرچشمه نگرفته است، وهم و پنداری بیش نیست بلکه چیزی که در مورد فعل عاثر وجود دارد این است که غایت عقلی و غرض فکری ندارد و مبدأ و غایت آن از سنخ تخیل است انسان نائم نیز در حالت خواب، دارای نوعی توهم است و به واسطه آن توهم، جنبش و حرکت می کند، اگر چه این جنبش او ناشی از رأی ثابت یا اعتقاد ظنی نیست، بلکه برخاسته از نوعی اشاره گذرا و برانگیزنده معنا می باشد، و گاهی نیز دارای نوعی احساس است که نسبت آن به احساس انسان بیدار نسبت تلویح به فکر است، هر چند احساس مزبور آشکار و راسخ و مرکوز در ذهن نمی باشد.

اصولاً باطن انسان خوابیده، بیدار و قوه و هم او عامل، و غریزه طلب و آرزوی او مشغول رصد است، تنها قوای ظاهری او خوابیده اند نه قوای باطنی وی، و قوه شوق در درون او سرپا و هوشیار است. در نتیجه، سنحات ذهنی انسان خوابیده آن گونه قوه شوق وی را تحریک می کند که در حال بیداری قوه شوق تحریک می کند، خواه این سوانح ذهنی از قبیل الهام رأی باشد و یا از قبیل ایهام ظن و یا اینکه جنبشی از سوی خیال و شوق باشد که با قوه عزم و تصمیم همراه شده است، و قوه عزم، سلطان و مربی قوه حرکت است، پس هرگاه قوه شوق با او همراه شده و یاریش دهد قوه عزم را به تحریک عضو و امی دارد و در نتیجه فعل، تحقق می پذیرد.

از این بحث روشن شد که هر فعل ارادی که از انسان صادر می شود مصدر و منشأ

آن هر نوع اراده ای که باشد، در حقیقت برخاسته از شوق است. بلکه باید دانست که هر اراده و اختیاری ابتدا و آغازی دارد و آنچه که دارای آغاز است، سببی دارد،

و آنچه دارای سبب است از آنچه که بالفعل سبب است پدید می آید، و آنچه که سبب بالفعل است موجب است، و اگر وصف ایجاب، قوام نگیرد، وصف سببیت بالفعل نیز منحل خواهد شد. بنابراین منشأ اراده ها اسبابی است که همگی دارای صفت ایجاب بوده و جواز و امکان در آنها راه ندارد و اینها همان دواعی افعال انسان

است. آنگاه که این دواعی، بر موانع چیره گشته و همه چیز با آن هماهنگ گردد، از هر طرف عزم و تصمیم را احاطه می نماید و قوه عزم هم هیچ درنگ را روا نداشته و اراده ها در تسخیر او قرار گرفته و او اعمال آنها را تنفیذ می کند، و چه بسا کاری که تو

به فرجام آن آگاه بوده و در آغاز، در دفع آن قادر بوده ای ولی آنگاه که در برابر آن قرار

گرفته ای، گویا قید و بندهایی دستها و پاهای تو را بسته و گویا زبانت از فریاد برآوردن، بسته شده و در نتیجه تو برای ترك آن هیچ اقدامی نکرده و فریادی بر نیآورده ای، بلکه تسلیم آن امر گردیده و آن را انجام می دهی. آیا این امر بدون اسبابی که قدر الهی آنها را تربیت می کند، تحقق می پذیرد؟ اینها معانی دقیقی است که آثار و نشانه های آن اندک است و در قوه ذکر نمی ماند و اگر آنها را در میان گمشده های حافظه خود به دست آوری، خواهی گفت: چیزی جز نتیجه ذهن یا خوش باوری نیست، ولی نمی دانی که و هم به تو خیانت کرده و قفل ذکر و فکر تو

گشوده نشده است.

پاسخ به يك اشكال

اگر کسی درصدد معارضه بر آمده و اراده آفریدگار متعال را یادآور شود (که مستند به دواعی و اسباب نمی باشد) باید بداند که اراده الهی به هیچ وجه با اراده مورد بحث ما (اراده انسان) قابل مقایسه نیست. کیست که با این رأی مساعدت

نماید که اراده خدا جز در اسم همانند اراده ما بوده و حادث می باشد. مگر در اسم و

لفظ در هر حال، اموری که راه فهم آنها روشن است را نباید به خاطر اموری که راهی

برای فهم و درك حقیقت آنها وجود ندارد و احاطه بر آنها دشوار می باشد، مبهم و نامعلوم تلقی کرد. این منصفانه نیست که جهل به مجهولی را دلیل بر جهل معلومی قلمداد کنیم، و چه بسا آنان که روش حکمت، ایشان را نجات داده است (حکیمان الهی) از چنین معارضه ای کاملاً رها گردیده اند، زیرا آنان برای اراده الهی تعریفی دارند که از نكوهش چنین مناقضه ای پیراسته است. بدرستی که گمراه است آن کس

که در شناخت حق از همراهی با عقل باز می ایستد از ترس اینکه مبادا به منزلی فرود آید که با آن مأنوس نیست.

هدایت یافته از تاریکی کسی است که وضع و رفع او با هدایت عقل باشد. به هر منزلی که باشد. آن کس که مصاحبت رفیقانی را بر می گزیند از مقصد حرکت و سفر

نمیرسد، و آن کس که به مقصد می اندیشد رفاقتش پایدار نیست. پس به بحث اصلی خود که از آن فاصله گرفته ایم باز می گردیم و مسکوئیم: خداوند تو را هدایت کند، بدان که تأثیر دواعی یاد شده در همه نفوس، یکسان نبوده و میان آنها نسبتهای گوناگونی وجود دارد و چه بسا برخی از نفوس از پاره ای از

این دواعی، متأثر می گردند با آنکه نفوس دیگر، از اضعاف (چند برابر) آن دواعی نیز متأثر نمی شوند، همانند پتك آهنگر که بر يك قطعه آهن اثر می گذارد و در قطعه دیگر اثر نمی گذارد با آنکه بازو و توان آهنگر تفاوتی ندارد، ولی سختی و نرمی آهن، موجب تفاوت تأثیر گذاری پتك بر آنها می گردد، نفوس انسانها نیز از نظر سجایا و اخلاق و تربیت و عادات و فطانت و عبادت متفاوتند، مثلاً دواعی مستند به شهوات در جوانان بیشتر از سالخوردهگان تأثیر می گذارد، همچنین تأثیر آن بر افراد

بی پروا بیشتر از افراد زاهد است، و دواعی بر خاسته از غضب در انسانهای سردحوی کمتر از انسانهای خون گرم و تند مزاج اثر می گذارد و نیز تأثیر آن

بر انسانهای مسرور و شاد، کمتر از انسانهای گرفته و غمگین است و نسبت به سالخوردگان و جوانان نیز همین حکم را دارد. آگاه باش که اسباب مختلف در یکدیگر تأثیر می گذارند و در برابر دواعی، موانعی وجود دارد. گاهی مصادمات و موانع، اسبابی را از مقاصد و جهاتی منصرف نموده و به سوی جهات و مقاصد دیگری سوق می دهند، و گاهی نیز به کلی اسباب را از رسیدن به مقاصد باز مدارند، و همه اینها دلیل بر این است که اراده تو پدیده ای است مجبور و افعال تو نیز نتایج چنین اراده ای می باشند. نزدیکترین تعبیری که می توان این مطلب را با آن بیان نمود به گونه ای که با عقیده و

خواهش تو (که طرفدار آزادی اراده می باشی) نیز مطابق باشد، این است که بگوییم اگر اراده پدیده مجبور نیست، ولی بسان مجبور و موجب است و اگر این چنین نبود که عنوان اجبار و جبری بودن بر معنایی ناخوشایند منطبق می گردد، حکم می کردم که تو مجبوری، و اگر مجبور نباشی، مانند آن و در حکم مجبور می باشی. فرق چندانی میان باطل نمودن اعتقاد به قدر که تو آن را نفی می کنی و ابطال نمودن دواعی مسلط بر صوارف که تو آن را اثبات می کنی، وجود ندارد، زیرا اگر فرد خطا کار با استناد و اعتقاد به قدر معذور است، کسی که دواعی بر گناه او را به خطا سوق داده است نیز معذور یا در حد معذور خواهد بود، حتی اگر کارهای خداوند را با کارهای انسانها بسنجیم نیز باید گفت: انسان کریم هیچ گاه گناهکار معذور و یا آنکه در حکم معذور است را مؤاخذه نمی کند. در این صورت، آیا می توان نظریه وعید و حکم به خلود گناهکاران در عذاب را به خداوند نسبت داد و اگر جبروت الهی را از مقایسه با اعمال خود، منزه می دانیم پس چه چیز موجب این گردیده که خود را از امید به غفران الهی، محروم ساخته و خلود گناهکاران در عذاب را واجب بدانیم؟

نقد نظریه حسن یا وجوب تکلیف

بدان که نظریه تو درباره حسن یا وجوب تکلیف نیز بر پایه میزان تو، امری مشکل و دشوار است. و اگر در این مورد به فتوای عقل خود رجوع کنی، می بینی که

این مطلب بسان لقمه ای گلوگیر است که نمی توانی آن را فروبری. اکنون برای روشن

شدن آن، مثالی می آورم و آن این که: فردی گروهی را جمع نموده و به آنان می گوید:

هر کس به اندازه يك و جب از این تپه سنگریزه کم کند، کوهی از طلا و تپه ای از یاقوت و زبرجد به او می دهم و اگر مخالفت نماید، بینی او را قطع و چشمانش را کور نموده، او را به دار آویخته و سرانجام خواهم کشت، و حال آنکه فرد مزبور

هیچ

گونه نیازی به مشقت و رنج آن گروه نداشته و از بخل و تنگ نظری، منزّه است. بدین جهت انعام و ترك آن نزد او یکسان است، زیرا خود، هرگونه خیری را دارا بوده و بر دفع هرگونه شری نیز توانا می باشد، بنابراین، رنج و زحمت دیگران برای او فایده ای نمی بخشد که عدم آن مایه خسران و زیان او گردد.

البته فرض بر این است که او با ما تفاوت دارد و چنین نیست که انعام او به خاطر ادای حق و یا جزاء برعملی و یابه انگیزه مدح و ثنای دیگران باشد که موجب مسرت او گردد، زیرا مدح و ثنای مسرت بخش نیز فایده ای به شمار نمی آید، زیرا فرد مزبور، مستغنی از آن است.

خلاصه بحث فوق

فرد مزبور با ما کاملاً تفاوت دارد، زیرا نه رنج و زحمت دیگران برای او فایده ای دارد، و نه مدح و ثناء و سپاس دیگران و خوشنامی و شهرت در میان افراد، نزد او ارزش و اعتباری دارد، و نه مخالفت تکالیف به او زیانی رسانده و مایه یأس و نگرانی خاطر او می گردد. با این همه، اکثریت مکلفان در برابر تکالیف، احساس

کسالت و دشواری نموده و از انجام آن سرپیچی می کنند، و تنها اندکی از آنان احساس نشاط کرده و به انجام آن اقدام می نمایند.

ناگفته معلوم است که پادشاهی که برای حمل سنگریزه ها مقرر داشته به منزله جعاله در برابر کلفت و رنج مکلفان است، چنان که کیفرهای مقرر نیز به منزله غرامت مخالفت متمردان می باشد. اگر فرد مزبور وعده و وعید خود را عملی سازد، آنگاه به وی اعتراض شود که چرا پادشاهی مطیعان را از سر تفضل و بدون وادار کردن آنان به رنج و زحمت، عطا نکردی و چرا بر سبیل تکرم و ترحم، از عقوبت خطا کاران چشم پوشی نکردی؟

او در پاسخ خواهد گفت: من در این باره نیک اندیشیدم و خواستم بر غبطه و بهجت نعمت داده شدگان بیفزایم، زیرا هرگاه یادآوری کند که این نعمتهای بزرگ، نتیجه کسب و تلاش نیکوست نشاط و شادمانیش مضاعف می گردد به گونه ای که هیچ گونه حسرتی بر او وارد نمی شود، و همانگونه که از تحریض و تشویق به وعده ها و آرزوها چاره ای نبود، از ترهیب و تحذیر به وعید و تهدید نیز گریزی نبود

(تشویق و تهدید از اهرمهای لازم برای تحقق بخشیدن به اهداف تکلیف می باشند). و از طرفی التزام به وفای به وعده و نفرت از تخلف از آن، مرا بر آن داشت که وعده ها و وعیدها را وفا نمایم، و مطیعان را که گروه کمی می باشند پاداش داده و متمردان را که اکثریت را تشکیل می دهند به عقوبت رسانم، و قبل تکلیف هر دو گروه را می شناختم.

اکنون ای متکلم قدری! آیا مفتی تو که آن را (عقل) نامیده و در داوریهای خود به آن روی می آوری، در این مسأله در پاسخ نمی گوید: ای کاش! قدری تأمل نموده

و بر مرکب شتاب سوار نمی شدی و با خود می اندیشیدی که هرگز این پادشاهی بزرگ با آن رنجهای اندک، قابل مقایسه نیست تا بتوان آن را اجرت آن اعمال قرار داد

و در این صورت، چنین پاداشی جز بر ملاک تفضل، قابل توجیه نیست. بنابراین،

چه تفاوتی است میان این تفضل، ابتدائاً، و بدون تکلیف، با تفضل به عنوان جزا و مترتب بر تکلیف؟

پس هرگاه تفاوت کند در آنچه که دارا هست به اینکه عادلانه توجه کند و یا توجه خود را با دیده عبرت، باز دارد و یا به اندازه ارزش و ارجی که نزد او دارد، منت نهاده

و آن جایزه وصف شده را بدهد، پس با هدف و نیکو انجام داده است، و یا جهت به

دست آوردن نعمت - آنچه را که بزرگ شمرده و بخشش را از آن جلوه دادی - باشد

که این هم در کم کردن بار منت مؤثر است. و اگر قصد و منظور تو افزودن غبطه و مسرت است پس آیا مناسب است که نعمتی دیگر، برابر آن یا بالاتر و پربارتر از آن باشد و وعید سنگین تر در پی داشته باشد؟ و بعیدتر از همه این که: در مخالفت با کوچکترین امری از او و یا واجبی از واجبات او و تصدیق ننمودن آنها وعده به خواری و کوری و اعدام و کشتن باشد.

و همانا دانستی که بر کسانی که گرفتار وعید تو می شوند و تازیانه عذاب تو متوجه آنان می شود و خشم تو بر آنها حکومت می کند و مکافات تو آنها را تباه می سازد،

آنان گروهی بسیار و جمعیتی انبوه می باشند. پس بدان که سودی را که کاشتی بذر آن

سرگردانی است، پس هر اندازه از و بال و سوء عاقبت می خواهی، خوشه بر گیر و هر چه از زیان و خسارت می خواهی، سود ببر.

اگر برای خدا مثل می زنی پس بدان که طاعات ما در این دنیا پست تر از ریگ کوچک است در برابر دو کوه بزرگ، بلکه از آن هم پست تر است. و توجه خدای بی نیاز به آنها پایین تر و پست تر از توجه آن فرد به آن است.

آیا بر خداوند معترض می شوی با آنچه که عرضه نمودی از آن فردی که کارهای او سست و بی پایه است و افعال او مورد سرزنش قرار می گیرد و کردار او بی هدف و

رفتار او فرو مایه است؟ برای خداوند تمثیل نیاور و او را در معرض پندارها و گمانها و قیاسهای خود قرار مده، پس تأمل کن و آگاه باش.

بدان! اگر کارهای خداوند همانند کارهای تو و امر و فرمان او مانند فرمان تو و نیکیه‌ها و زیباییها و زشتیهای او همانند نیکیه‌ها و زیباییها و زشتیهای تو بود، هر آینه دندانهای شیر را محکم و پنجه او را کج و معوج نمی آفرید که هرگز توسط دانه و گیاه

تغذیه نمی شود بلکه توسط شکاری تر و تازه تغذیه می گردد. این درنده ای که هرگز

غریزه او خاموش نشده و حرارت و گرمی بدن او نیز به سردی نمی گراید، طعام و غذای او از راه زد و خورد و کشتن و دریدن و شکستن و در هم کوفتن استخوان دیگر

درندگان و حیوانها می باشد که توسط دندانهای تیز پیشین خود، می تواند مقداری گوشت برای خود فراهم نماید. خداوند به او دهانی بس فراخ و بازوانی پرتوان و دندانهایی محکم و به هم نزدیک و عضلاتی به هم پیوسته و استخوانهایی استوار، گردنی ستبر و شانه های بلند و مرتفع و پهلوهای فراخ و تهنگاه به هم پیوسته و کتفهای محکم و بازوان و ساقهای قوی به او عنایت فرموده تا بتواند شکاری که از دست او فرار می کند، به دام اندازد و در برابر او مقاومت کند و او را به هلاکت برساند.

و نیز خداوند نمی آفرید عقاب عنقاء را با چنگالهای معوج و منقاری مختلف و بالهای نرم و شانه های پهن و پرهایی دراز و خشن و آوازهای یکنواخت و چهار بال به

هم پیوسته و پره‌های انباشته و موهای زیاد که نزدیک فرق اوست و چشمانی فرو رفته و حدقه ای سحرآمیز و چینه دانی سخت و گردنی راست و رانی محکم و ساقهایی قوی (تمام این خصوصیات را که به او عنایت فرموده نه برای آن بود) که دانه ای را برچیند و یا گیاهی را قطع کند و یا دهانی را از گیاهان پر کند، بلکه (برای)

این جهت آن خصوصیات را به او عنایت فرموده که) بتواند درنده و شکافنده و کشنده و خون آشام و گریز پا و قطع کننده و جنگجو باشد. خداوند عزیز و توانا، آفریدن چنین موجودی او را به رقت نمی آورد آنگونه که موجب رقت تو می گردد و یا مراقبتی چون مراقبت تو ندارد که رعایت نکند آنچه که

تو رعایت می کنی و نام او را (عقل) گذاشتی، هر گاه به نقل از او راستگو باشی و هم

اکنون به شهادت آزار نرساندن به مردم و شعله ور نمودن آتش هرج و مرج، تحت تأثیر هواهای نفسانی خود قرار نگرفته باشی، بلکه حکم او دقیق تر است از حکم آنچه را که تو او را (عقل) نامیدی و او را پیشوای خود قراردادی. بر توست که پوزش نطلبی و عذر نیاوری که عوض داده می شود به عوض شکمهای دریده و دستهای جدا شده و گردنهای بریده، منتها پس از زمانی طولانی که سختیها فراموش شده آن حسدها و غیظها و حقدها از اذهان بیرون می رود، به طوری که پنداشته می شود که هرگز چنین چیزی نبوده و درد و آزار و مصیبتی در کار نبوده است، حال تفاوتی نمی کند بین آنکه آن پاداش را به عنوان عوض و عطیه و بخشش دهد، و یا خود ابتدائاً پاداش دهد و بخشش نماید، چه آنکه هرگاه مهلت طولانی گذشت و مصیبتها از جوش و خروش افتاد، دشمن دشمنی خود را فراموش کرده، (۱) و سرافکنده می گردد.

اگر چنان که ولی نعمتی، نعمت و پاداشی را به کسی بدهد بدون اینکه به او بگوید برای چه داده است، آنگاه به او اطلاع دهد که این پاداش آن ضربه و آن اهانت و مصیبت و آن مشکل و کتمان نصیحت و آن آزار و اذیت و یا ناسزایی است

که به تو پنجاه سال پیش وارد آمده، هرگز این پاداش به عنوان عوض آنها واقع نمی شود، چگونه چنین باشد، در حالی که بین دو زمان، فاصله بسیار زیادی است، و بر انگیختن دوباره و تجدید نمودن و به یاد آوردن آنها را به دنبال دارد. خداوند به فضل و کرم خود پاداش را عطا می فرماید، نه آنکه حق و یا واجبی را ادا کند، چرا که

هیچ چیزی بر او واجب نمی باشد و هیچ حقی بر او به نفع بندگانش ثابت نیست و این را کسی آگاه می شود که علم و حکمت، به او اعطا گردد.

(۱) - اشاره است به قول متکلمان.

و شاید تو مرا در نزد عقل خود با فردی بزرگوار و اهل طاعت برابر خوانی، پس بر کلام من از نیام عقل خود، شمشیری را بیرون کشد و یا تیری را از جعبه تیر خود بیرون آورده و رها کند و تلاش او این است که آنچه را من بافته ام (بازگو نمودم)

پنبه

نماید (نابود نماید) و جدا کند آنچه را به هم پیوند داده ام. ولی این را بدان که هر کلامی

را کلام و سخنی است بالاتر و هر گفتاری را گفتاری است برابر، چه آنکه زبانهایی راست و گویا هستند که آن زبانها را کلمات و سخنان زیاد از دیگران، ساکت و خاموش نمی کند مگر سخن راست و صدق، و پاداش آنها در نهان داده می شود. پس مرا در این محل و جایگاه قرار مده (و مقابل آن عظیم الشأن از دیدگاه خود) بعید ندان که من از آنها داناتر و توان مند تر باشم بر حسب خرد آنها، و توانم از آنها بیشتر باشد برای رها کردن تیرها، و از همه آنها نسبت به منطق و خرد و

عقل

آگاه تر باشم. در عرصه جدال و ستیز و آشکار بر خورد نمودن و لجاجت با آنها شاید زبانم جری تر و با جرأت بیشتری باشد، عقلم سنگین تر، (وزین تر) و بیانم عالتر باشد که قریحه ام تشنگان را سیراب کند.

مطمئن باش که تلاش کننده و اختلاف ایجاد کننده زیانکار است و هر اضطرابی و اشاره ای در این زمینه، اشتباه و خطا می باشد، زیرا حاکم برای حل این اختلاف، عقلی است غیر از این عقل و غیر از این راه موجود را باید رفت، و نوری است که در

غیر از این سامان متابد، و راهنمایی غیر از این راهنما و سرا و جایگاهی غیر این زندان تنگ می خواهد.

پس (عقل) يك عنوان مشترکی است بین آن عقل و عقل عاریه، و هر کس نام عقل را به عاریت گرفت چنین نیست که از این فضل بهره بگیرد، زیرا آن رشحه ای است از این فضل، گرچه هر کدام از آنها متصدی این هست و منادی آن می باشد و عقل را جلوه می دهد.

و عقل عاریه با عقل واقعی در نام متحد هستند، ولی عقل واقعی اگر به او

رسیدگی شود، کام را خنک می کند و به انسان، وقار می دهد و حماقت را از بین می برد و گمشده را پیدا می کند و انسان را از تردد و دوگانگی نجات می دهد و از

توقف باز می دارد و مدارا می کند انسان را تا جایی که خالص می شود و همت او عالی می گردد و نفس او عزیز و ذلت ناپذیر و مستقل می شود و قریحه ها سرشار و پاک می شود، البته مشروط به اینکه هواهای نفسانی بر آنها پیروز نگشته و آنها بر نفس خود غالب آیند و به آنها توفیقی خاص و طبعی عالی و اشتغالات مفید و امیدهای صحیح که اندیشه آنها در توان باشد و وسائل دید آنها کاملاً آماده و مهیا باشد، عنایت شود.

و اما آنچه را که من و غیر از من به خود نسبت می دهیم بر اساس عقل بازاری (عقل معمولی) است، پس سر منشأ آنها عجز و ناتوانی است که از کثافت‌های به هم ترکیب شده نشأت گرفته و چه بسا نفسی نفس خود را مکر کند، پس اشتباهی مرتکب شود که به موجب آن سرافکنده گردد.

اگر نفس به معاشرت عادت نکند، هرگز خیر از زبان او بر دست او افزوده نمی شود، پس اگر افزوده کند در حالی است که صورت او از بی شرمی برافروخته و یا افزوده می کند در حالی که هنوز چهره اش از زشتی خواب آلوده است و یا افزوده می کند در حالی که زبانا متوکل است، اما بر لفظ اعتماد و تکیه نموده است و یا افزوده می کند در حالی که عقل و خرد او مغشوش است که اوهام، او را غافل نموده است.

به جان خود سوگند، شاخی که با او به جنگ بر می خیزد و دشمنی را که با او به مخاصمه مشغول بوده و جدال می کند، اگر عقل بازاری او، او را به آن وعده‌ها و وعیدها و کیفرها - وعده و وعید و کیفری که واقع می شوند بر آنچه که حتماً اتفاق

می افتد -، وعده دهد، هر آینه می بیند که وقت بسیار کم و گردن‌بند خفه کننده است، و همانا زنجیری است که انسان را زندان می کند و نجات از آن بسی مشکل

است، و لکن او از همنشین خودش بسیار بد حال تر و از خصم خود فراری تر است به جهت اینکه شاید بعضی از ضررها و زیانها به او برسد. تلاش می نماید که با دست

لرزان خود، خود را نجات دهد و با چشمان نابینا واقعیتها را ببیند، در حالی که از سوز نیشها ملرزد و سنگهای آسمانی به او اصابت می کند بدون اینکه شهابی باشد و او پنداشته که شاید ابری جهت نجات او یا فریاد رسی باشد. و اگر برای پاسخ و فهمیدن مخیر گردد، پاسخ می دهد و سر و ته مطلب را به هم می آورد، در این صورت است (که به جای پاسخ حقیقی) وسیله ای را حرکت داده و

خیال و شبخی را ظاهر ساخته، و چیز پلیدی را پاکیزه جلوه داده، فرو مایه ای را برتری می دهد و این (کلام) هرگز ما را بی نیاز نمی کند، چگونه ما را بی نیاز گرداند در حالی که هنوز نتوانسته لباس خود را بیافد و یا بفندک خود آتش افروزد و یا از کمان خود تیری را رها کند و یا زندانی خود را در بند کند که خود کلید درب منزل و روغن

چراغ خود را کم دارد، زیرا جهت او به سوی قبله خود نمی باشد (روش او صحیح نمی باشد) و وسیله درو کردنش در زمین خودش نمی باشد و دلو او نیز در چاه خودش بسته نشده است. همانا این شخص، سوسمار را در غیر لانه اش شکار می کند و ملاقه ای را در غیر دیگ فرو می برد و او مثل هیزم کشی است در هنگام شب و یا دوشنده کبوتر یا پرتاب کننده بدون هدف یا در مصیبتی بسیار بزرگ غوطه ور شده و از آن، بلا کفی بر می دارد.

بدان که فهم هر چیزی آسان است و اگر او از فطرت بهره مند شود هر آینه قدرت دارد بنویسد هرچه را که ابن مقله منویسد و هر آینه بازی کند با آنچه که نابغه بازی می کرد و چه بسا بر بعضی برتر شود به جدیت و تلاش و کوشش. و ممکن است آسانی آن مطلب او را فریب دهد که در آن حال از هدف اصلی باز بماند. نوشتن و بازی لفظ را مثال برای دیگر اسباب قرار بده پس توقف کن و اکتفا بر مقدار علم و فهم خود بنما و چه خوب فرموده است: (کار کنید، چه اینکه هر که توانایی دارد

بر انجام آنچه که برای او آفریده شده است).
این است آنچه جاری شد بر زبانم و خدا را بر آنچه گفتم گواه می گیرم.
رساله قضاء و قدر تمام شد. و سپاس آفریننده خرد و افاضه کننده عدل
بی نهایت را سزد، همانطوری که او سزاوار آن است، و درود و سلام بر بهترین
برگزیده او از مخلوقاتش (محمد) پیامبر خدا و بر همه اهل بیت و یاران او باد.
قم مقدس:

محمد مهدی گرجیان
(۱۳۷۲ هجری - شمسی)