به نام خدا

۱۳ مرداد ۱۳۹۶

طبقه‌بندی نظریات و اقوال اندیشمندان مسلمان درباره اختیار

عناوین طبقه‌بندی

تعریف اختیار ۲

تعریف نظری ۲

اختیار به معنای امکان در مقابل ضرورت ۲

تعریف عملی ۷

اختیار به معنای انتخاب ۷

اختیار به معنای طلب خیر ۱۱

اختیار در مقابل اجبار ۱۲

اختیار در مقابل اکراه ۱۴

براهین اختیار ۱۶

ادله نفی اختیار ۱۶

رابطه علیّت ۱۶

علم ازلی خداوند بر افعال بندگان ۳۳

اراده ازلی خداوند بر صدور فعل از عباد ۴۹

عدم علم تفصیلی فرد به افعال خود ۶۰

توحید افعالی و ادله نقلی بر نسبت دادن افعال بندگان به خدا ۶۱

روایات طینت و کیفیّت خلقت بشر ۱۰۵

استناد هدایت و ضلالت بندگان به خداوند ۱۲۳

قضا و قدر ۱۲۷

علل و مبادی غیراختیاری در فعل ۱۳۵

مهر نهادن خداوند بر قلوب کفّار ۱۳۸

معلول علم بودن اراده ۱۳۹

به تسلسل منجر شدن در صورت اختیاری بودن اراده ۱۳۹

ترجیح بلامرجّح بودن فعل اختیاری ۱۵۶

امتناع اجتماع دو اراده بر امر واحد ۱۶۱
عدم قدرت بر تکرار اعمال ۱۶۲
امتناع حدوث بواسطه حادث ۱۶۲
ادله اثبات اختیار ۱۶۳
ثواب و عقاب ۱۶۳
منافات جبر با عدالت ۱۷۳
امر و نهی ۱۷۷
پشیمانی بر فعل ۱۸۱
احساس لذّت ۱۸۲
احساس فرق بین حرکات ارتعاشی و ارادی ۱۸۳
درک وجدانی ۱۸۴
مستثنی بودن سلطنت فرد بر افعال خود از رابطه علیّت ۱۸۶
آیات مصرّح بر اختیار بشر ۱۹۶
منتج بودن تلاش‌های مصلحان اجتماعی ۱۹۸
تاریخچه بحث از اختیار ۱۹۹
خلفای راشدین ۱۹۹
ابی بکر ۱۹۹
عمر بن الخطاب ۱۹۹
بنی امیه ۱۹۹
مدعیان جبر ۲۰۰
طرفداران اختیار ۲۰۳

متن فیش‌ها

تعریف اختیار

تعریف نظری

اختیار به معنای امکان در مقابل ضرورت

فالفعل بسیط اختیار محض فی عین کونه تسخیرا صرفا و تسخیر بحت فی عین کونه اختیارا محضا و لذا حین سئل بعض أئمتنا علیهم السلام: هل یکون منزلة بین الجبر و التفویض. قال علیه السلام: نعم منزلة بین المنزلتین أوسع مما بین السماء و الأرض و سبب الأوسعیة: أن ما بین السماء و الأرض لیس سماء و لا أرض بخلاف ما نحن فیه [شماره منبع:۳]

(فعل بسیط است و اختیاری محض در عین حالی که تسخیری صرف می‌باشد و تسخیری محض است در حالی که اختیاری محض می‌باشد. از همین روست که وقتی از بعضی امامان ما علیهم السلام سؤال شده است: آیا جایگاهی بین جبر و تفویض وجود دارد. فرموده‌اند: بله، جایگاهی بین دو جایگاه وسیع‌تر از آن‌چه بین آسمان و زمین است و سبب وسیع بودن آن این است که: بین آسمان و زمین آسمن و زمینی نیست، بر خلاف این‌جا)

إنه لو كان القصد و الإرادة من الأفعال الاختيارية لاحتاج إلى قصد و إرادة أخرى و لزم التسلسل و أجيب بأنه أنما يلزم التسلسل لو أريد أن الإرادة فعل اختيارى دائما و ليس كذلک بل قد توجد بالاختيار و قد توجد بالاضطرار و سيأتى تحقيق هذا المقام [۴]

(چون قصد و اراده از افعال اختیاری هستند، پس نیاز به قصد و اراده دیگری دارند و این به تسلسل منجر می‌شود. پاسخ این است که زمانی به تسلسل می‌انجامد که اراده به صورت همیشگی فعل اختیاری باشد، در حالی‌که این طور نیست. بلکه گاهی با اختیار و گاهی با اضطرار به وجود می‌آید.)

إن الإنسان لكونه مخلوقا على صورة الرحمن لا يصدر عنه فعل خارجى أو حركة خارجية بالقصد إلا و ينشأ مبدؤه من ذاته [۴]

(انسان به دلیل آن‌که بر صورت خداوند خلق شده است، افعال و حرکات خارجی عمدی از وی صادر نمی‌شود مگر این‌که مبدأ آن از ذات آن فرد ناشی شود)

الإنسان إذا قصد إلى إحداث فعل أو حركة منه فلا بد له من علم و هو تصور ذلک الفعل و التصديق بفائدته ثم لا بد له من إرادة و عزم له ثم لا بد له من شوق إليه ثم لا بد له من ميل فى أعضائه إلى تحصيله فبالحقيقة هذه الأمور الأربعة أعنى العلم و الإرادة و الشوق و الميل معنى واحد يوجد فى عوالم أربعة يظهر فى كل موطن بصورة خاصة تناسب ذلک الموطن [۴]

(انسان وقتی قصد انجام فعل یا حرکتی را دارد، ناگزیر باید به آن علم داشته باشد و علم همان تصویری آن فعل و تصدیق به فایده‌داری آن است. سپس ناگزیر از اراده و عزم است و پس از آن ناگزیر از شوق به آن فعل است. بعد هم ناچار باید میل در اعضا پیدا شود به سمت تحصیل آن فایده. پس در حقیقت این چهار چیز؛ علم، اراده، شوق و میل، معنای یکسانی دارند که در چهار عالم مختلف موجود می‌شوند. در هر عالم نیز به صورت خاصّی که متناسب با همان عالم باشد پدید می‌آیند)

الحركات الإنسانية اختيارية فيكون محركها مختارا و كل مختار فمبدأ حركته شعوره بغاية الحركة سواء كانت حركة عقلية أو حسية شهوية أو غضبية و الإنسان يتحرک أقسام الحركات الاختيارية بعضها للحكم بالعقل و بعضها بالوهم و بعضها لجلب الملائم الحسى و بعضها لدفع المنافر الحسى فإذن فى الإنسان شىء واحد هو المدرک بكل إدراک و هو المحرک بكل حركة نفسانية و هذا هو المطلوب فإن قلت إدراكاته و تحريكاته بوساطة القوة فبالحقيقة مبادى الإدراكات و التحريكات هى القوى و هى أمور متعددة. [۴]

(حرکت‌های انسانی اختیاری هستند. پس حرکت‌دهنده آن‌ها مختار است و مبدأ حرکت هر مختاری اطلاع او از نتیجه و هدف و غایت حرکت است، چه حرکت عقلی باشد، یا حرکت حسّی شهوی، یا حرکت حسّی غضبی. انسان به اقسام حرکت‌های اختیاری حرکت می‌نماید که بعضی از آن‌ها به خاطر حکم عقل است و بعضی به خاطر حکم وهم و بعضی برای جلب هماهنگی حسّی و بعضی برای دفع نفرت‌های حسّی. بنابراین یک چیز واحدی در انسان هم تمامی ادراکات را درک می‌کند و هم خودش حرکت‌دهنده به تمام حرکت‌های نفسانی‌ست. این نظر مورد پذیرش است.)

بهذا التحقيق اندفع ما قيل من أن استعمال الحواس فعل اختيارى و صدور كل فعل اختيارى مسبوق بالتصور و التصديق بفائدة ما فوجب أن يحمل قبل استعمال الآلات صورة تصورية و تصديقية. و ذلک لأن نسبتى صدور استعمال الآلات و عدمه ليستا متساويتين. ليلزم الاحتياج إلى المرجح من تصور الفعل و التصديق بالغاية قبل الاستعمال بل المرجح و المقتضى ذات النفس فينبعث الاستعمال عن الشوق الذاتى الذى هو عين ذاتها الدراكة الفعالة. فلا يكون مسبوقا بتصور ذلک الفعل بل صدور ذلک الجزئى عن النفس هو بعينه تصورها له بلا صورة مستأنفة أخرى كما أدى إليه ذوق أهل الإشراق. [۵]

(با این بررسی این شبهه دفع می‌شود که: به کار گیری حواس فعل اختیاری است و هر فعل اختیاری نیاز به تصوّر و تصدیق به فایده آن فعل دارد، پس قبل از استفاده از حواس باید علم به محصول آنها وجود داشته باشد، پس استفاده از حواس لغو می‌شود، چون قبلش ما علم به محصول آنها داریم. این شبهه غلط است زیرا: نسبت صدور به‌کارگیری از ابزارها و عدم استفاده از آنها مساوی نیست، تا نیازمند به مرجح باشد. مرجحی که با تصوّر فعل و تصدیق هدف‌داری آن قبل از استعمال پدید می‌آید. به‌کارگیری حواس ناشی از ذات نفس است که شوق ذاتی‌ای دارد که عین همان ذات درک‌کننده فعّال نفس است.)

قلت: لو انكشف لک الغطاء، لعرفت إنّ الإنسان فى عين الاختيار مجبور فهو إذن مجبور على الاختيار و إنّه مضطرّ فى صورة مختار. و هذا كما ورد فى الحديث الذى مرّ ذكره عن الصادق عليه السلام «۱»: «لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين» و هذا معنى ما قيل: الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يؤكّده، يعنى: إنّ الاضطرار فى الاختيار يؤكّد وجود الاختيار، لأن الشىء ما لم يجب وجوده لا يوجد، فالاختيار أيضا من جملة الأشياء الممكنة التى فى وجودها أن يصير أولا واجبا حتّى يتحقّق، و إذا وجب الاختيار حتّى يوجد، فقد سبقه الاضطرار المؤكّد لوجوده. [۶]

(اگر پرده بر تو گشوده گردد، خواهی فهمید که انسان در عین اختیار داشتن، مجبور است. پس او مجبور است بر اختیار و فردی مضطرّ است در ظاهر یک فرد مختار. و همین‌طور در حدیثی که ذکرش رفت وارد شده است از امام صادق (ع): نه جبر است و نه تفویض، بلکه چیزی بین دو چیز است. و این معنای آن گفته است: وجوب به واسطه اختیار منافاتی ندارد با اختیار، بلکه آن را تأکید می‌کند. یعنی اضطرار در اختیار تأکید می‌کند وجود اختیار را. زیرا شیء تا وجودش واجب نشده باشد موجود نمی‌گردد. پس اختیار از جمله اشیاء ممکن است که در وجود خودش باید ابتدا واجب شود تا محقق گردد. و چون اختیار واجب شود تا موجود گردد، پس اضطرار تأکیدکننده بر وجودش سبقت می‌گیرد بر آن.)

و إن أردت أن تفهم معنى الاختيار، فإنّ أكثر الناس جاهلون بمعناه فلنشرح إيّاه شرحا وجيزا فنقول: لفظ الفعل يطلق فى الإنسان على ثلثة أوجه، إذ يقال: الإنسان يكتب بالإصبع و يتنفّس بالرئة و الحنجرة، و يخرق الماء إذا وقف عليه بجسمه، فهذه أنحاء من أفاعيله فى هذا العالم- عالم الشهادة- و له ضروب اخرى من الفعل فى عالم الغيب ليس هذا المقام موضع بيانه، فإذن ينسب إليه هاهنا الخرق فى الماء و التنفّس و الكتبة، و هذه الثلاثة فى حقيقة الاضطرار و الجبر واحد و لكنّها تختلف وراء ذلک فى امور اخرى، فاعرب لذلک عنها بعبارات ثلاث: فسمّى خرقه للماء- عند وقوعه على وجهه- فعلا طبيعيا، و سمّى تنفّسه فعلا إراديّا و سمّيت كتبته فعلا اختياريّا، و الجبر ظاهر فى الفعل الطبيعى لأنه مهما وقف على وجه الماء انخرق لا محالة فيكون الخرق بعد التخطّى من سطح الماء إلى الماء ضروريا و التنفّس فى معناه، فإن نسبة حركة الحنجرة إلى ارادة التنفّس كنسبة خرق الماء إلى ثقل البدن، فمهما كان الثقل موجودا وجد الانخراق بعده و ليس الثقل إليه، فكذلک ليست الإرادة و لذلک إذا قصد عين الإنسان بابرة طبق الأجفان بالاضطرار و لو أراد أن يتركه مفتوحا لا يقدر مع انّ تغميض الأجفان فعل إرادى لأنه مسبوق بشعور و إرادة، و لكنّه إذا تمثّل صورة الإبرة فى مشاهدته بالإدراک، حدثت الإرادة للتغميض ضرورة و حدثت الحركة بها، و لو أراد أن يترک، لم يقدر عليه مع انّه فعل بالقدرة و الإرادة فقد التحق هذا بالفعل الطبيعى فى كونه ضروريّا. و أما الثالث و هو المسمّى بالاختيارىّ- و يقال له بالقصد- فهو

مظنّة الالتباس كالكتبة و المشى. و هو الذى يقال فيه: إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، و تارة يشاء و تارة لا يشاء.

فيظنّ من هذا إنّ الأمر إليه و مبناه الجهل بمعنى الاختيار فليكشف عنه، و بيانه إنّ الإرادة مع العلم الذى يحكم بأنّ الشيء موافق لک، فإنّ الأشياء تنقسم إلى ما يحكم مشاهدتک الظاهرة أو الباطنة بأنّه يوافقک من غير تردّد و تحيّر و إلى ما يتردّد العقل فيه فالذى يقطع به من غير تردّد كما يقصد عينک بابرة أو بدنک بسيف، فلا يكون فى علمک تردّد فى أنّ دفع ذلک خير و موافق لک، فلا جرم ينبعث الإرادة بالعلم و القدرة بالإرادة و يحصل حركة الأجفان بالدفع و حركة اليد بدفع السيف و ذلک من غير رويّة و فكر. و من الأشياء ما يتوقّف التمييز و العقل فيه فلا يدرى إنّه موافق أم لا، فيحتاج إلى رويّة و فكر حتّى يتبيّن إنّ الخير فى الفعل أو الترک، فإذا حصل بالفكر انّ أحدهما خير التحق ذلک بالذى يقطع به انّه خير من غير رويّة و فكر و انبعث الإرادة هاهنا كما ينبعث لدفع حوالة السيف و السنان من غير رويّة و فكر. فإذا انبعثت الإرادة للفعل الذى ظهر للعقل انّه خير، سميّت هذه الإرادة اختيارا مشتقّا من الخير أى هو انبعاث إلى ما ظهر للعقل انّه خير و هو عين تلک الإرادة و لم ينتظر فى انبعاثها إلّا إلى ما انتظرت تلک الإرادة و هو ظهور خيريّة الفعل فى حقه، إلا إنّ الخيريّة فى دفع السيف، ظهرت من غير رويّة بل على البديهة، و هذا افتقر إلى الرويّة. فالاختيار عبارة عن إرادة خاصّة هى التى انبعثت بإشارة العقل فيما له فى إدراكه توقّف و لا يمكن أن ينبعث الإرادة إلّا بحكم الحسّ و التخيّل، كما فى القسم الأول منها أو بحكم جزم من العقل كما فى الثانى، فداعية الإرادة- و هى كون الفعل موافقا- مسخّرة لحكم العقل أو الحسّ، و القدرة مسخّرة للداعية، و الحركة مسخّرة للقدرة، و الكلّ يصدر بالضرورة فيه من حيث لا يدرى فإنما هو محلّ و مجرى لهذه الأمور فأما أن يكون فاعلا فكلّا. فإذا معنى كون الإنسان مجبورا أنّ جميع ذلک وارد عليه حاصل فيه من غيره لا منه، و معنى كونه مختارا أنّه محلّ الإرادة لا غير فإذا هو مجبور على الاختيار. ففعل النار جبر محض و فعل اللّه اختيار محض لأنّ الاختيار و الداعى فيه عين ذاته، و فعل الإنسان منزلة بين المنزلتين فإنه جبر على الاختيار. [۶]

لو لم يكن للعبد إرادة و قدرة لم يمكن توجيه الأمر و النهى و الوعد و الوعيد، و لا طلب الخير و التحرّز عن الشر، و لا فائدة فى الدعاء و العبادة و الرياضة و كسب العلوم و الآداب، لكن كل ذلک عند التحقيق لا ينافى الجبر، بل الإنسان فى عين اختياره مجبور- كما ورد فى حديث الصادق عليه السّلام «۱»: «لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين أمرين». و ليس معناه كما زعمه أكثر من نظر فى هذا الحديث إن للعبد حالة بين الجبر و التفويض خارجا عن حقيقتهما، كما إنّ الفلک لا حارّ و لا بارد و لا إنّ له حالة ممتزجة عنهما متوسّطة بين كمال كل من طرفى الجبر و التفويض، كالماء الفاتر الممتزج من مائين منكسرى السورتين، يقال له: «لا حارّ و لا بارد» إذ ليس شيء منهما هو المقصود من هذا الحديث- لا ذاک و لا ذا- بل إن اختيار الإنسان عين اضطراره، و جبره عين تفويضه فهو مضطرّ فى عين الاختيار (۸۴)، و مختار، فى عين الجبر، لأن لكلّ شيء صفة لازمة هى كماله الثانى (۸۵)، و هو صورة كماله الأول الذى به قوام ذاته- كالحرارة للنار (۸۶)، و البرودة للماء و اليبوسة للأرض، و الرطوبة للهواء- و صفة الإنسان فى هذا العالم (۸۷)- و ما يجرى مجراه من الحيوان- هو الاختيار لما له أن يفعل بهذا الاختيار بالنسبة إلى الإنسان. فعلى هذا- فالجواب عمّا ذكروه أولا بالمنع عن قولهم: «لم تكفرون؟» بمنزلة: «لم تسودّون؟» و ذلک لأنّ الكافر الأسود، ليس فى اسوداده مختارا فى عين الإجبار كما فى كفره، فإنّ كفره وقع باختياره، بخلاف سواده. و عمّا ذكروه ثانيا: إنّ اللّه لم يرد من عباده أولا و بالذات الكفر- بل ثانيا و بالعرض- كما قال: وَ لا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ [۳۹/ ۷] و قوله: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [۲/ ۱۸۵]. فقد ثبت بالحكمة إن الخير برضاه و قضاه جملة و تفصيلا، و الشرّ بقضائه جملَة (۸۸) و بقدره تَفصيلا، فالإرادة الأوليّة الرضائيّة (۸۹) تؤدى إلى الخير الكلّى (۹۰) و النظام الأعلى بالقياس إلى العوالم كلّها بحسب الأنواع (۹۱)، و الإرادة الثانويّة القدريّة الجزئيّة تؤدّى إلى الخير و السعادة لطائفة بالقياس إلى عالم، و إلى الشرّ لطائفة اخرى بالقياس إلى عالم آخر، كما فى الحديث الإلهى «۱»: «هؤلاء للجنّة و لا أبالى، و هؤلاء للنار و لا أبالى» و قوله تعالى: وَ لا يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ× إِلَّا مَنْ رَحِمَ [۱۱/ ۱۱۹]. (۹۲) (۹۳) و أمّا التوبيخ و التخويف و الزجر و الإيعاد و ما يقابلها- من التحسين و النصيحة و التعظيم و البشارة و الوعد و غير ذلک- فهى من جملة الأسباب القدريّة و من المهيّجات للدواعى و الأشواق، و البواعث على الأغراض و الحركات كسائر الأمور القدريّة الواقعة تحت الأسباب القريبة (۹۴) التى للاختيار فيها مدخل- كما مرّ مرارا. و أمّا عمّا ذكروه ثالثا فبأنّ هذه الأفعال- كالكفر و الإفک و الصرف و الإعراض- لها وجهان: وجه إلى الأسباب و الدواعى الكلّية العالية، و وجه

إلى الدواعی و الأسباب القریبة کإرادة العبد و قدرته و شوقه و داعیته، سیّما قدرته التی یتساوی بالنسبة إلیها الطرفین. فالسؤال بکیف، و لم و أین و أنّی و بسائر الکلمات الاستفهامیة عمّن لا یعزب عن علمه مثقال ذرّة فی السماء و الأرض و لا یخرج عن قدرته و سلطانه شیء من عالمی الملک و الملکوت إنّما یکون بالقیاس إلی الأسباب القریبة المکتنفة بفعل العبد، و بالنظر إلی العلوم الحادثة الزمانیّة المتجدّدة حسب تجدّد الأحوال و الآجال و الأمکنة و الأوضاع و أما بالقیاس إلی ذات اللّه القیّوم و علمه المحیط بالکلّ فلا کیف و لا أین و لا متی و لا وضع و لا لمّیة، لأنّ هناک اضمحلّت الکثرات و طاحت الایون و الإشارات و هلکت الأوضاع و الکیفیّات، فیصیر الکلّ کلا شیء، و الأمکنة تتضائل من قهره کنقطة واحدة، و الأزمنة تنزوی بعضها إلی بعض من سطوته و هیبته، فتصیر کآن واحد. [۶]

أن الملاک فی اختیاریة الفعل تساوی نسبة الإنسان إلی الفعل و الترک و إن کان بالنظر إلیه و هو تام الفاعلیة ضروری الفعل [۸]

و أیضا قد ظهر مما تقدم أن الترجیح بالأولویة مرجعه إلی عدم حاجة الممکن فی تعین أحد طرفی الوجود و العدم إلی المرجح لبقاء الطرف المرجوح علی حد الجواز مع وجود الأولویة فی الطرف الراجح و عدم انقطاع السؤال بلم بعد. و أیضا الترجیح بالإرادة مع فرض استواء نسبتها إلی طرفی الفعل و الترک مرجعه إلی عدم الحاجة إلی المرجح. [۸]

پس در نتیجه بحث از مسئله جبر و اختیار بحث فلسفی نیست، چون بحث فلسفی تنها شامل موجودات خارجی، و آثار عینی میشود، و اما اموری که بانحاء اعتبارات عقلایی منتهی میشود، مشمول بحث فلسفی و برهان عقلی نیست، هر چند که آن امور در ظرف خودش، یعنی در ظرف اعتبار معتبر و منشا آثاری باشد، پس ناگزیر باید بحث از جبر و اختیار را از غیر راه فلسفه بررسی کنیم. لذا می‌گوییم: هیچ شکی نیست در اینکه هر ممکنی حادث و محتاج بعلت است، و این حکم با برهان ثابت شده، و نیز شکی نیست در اینکه هر چیز ما دام که واجب نشده، موجود نمیشود، چون قبل از وجوب، هر چیزی دو طرف وجود و عدمش مانند دو کفه ترازو مساویند، و تا علتی طرف وجودش را تعیین نکند، و ترجیح ندهد، نسبتش به وجود و عدم یکسان است، و موجود نمیشود، و در چنین حالی فرض وجود یافتنش برابر است با فرض وجود یافتن بدون علت، و اینکه ممکن الوجود محتاج بعلت نباشد، و این خلف فرض و محال است. پس اگر وجود چیزی را فرض کنیم، باید قبول کنیم که متصف بوجوب و ضرورت است، و این اتصافش باقی است ما دام که وجودش باقی است، و نیز این اتصاف را از ناحیه علت خود گرفته است. پس اگر عالم وجود را یک جا در نظر بگیریم، در مثل مانند سلسله زنجیری خواهد بود، که از حلقه‌هایی مترتب بر یکدیگر تشکیل یافته، و همه آن حلقه ها واجب الوجودند، و در آن سلسله هیچ جایی برای موجودی ممکن الوجود یافت نمیشود. حال که این معنا روشن گردید، می‌گوییم: این نسبت وجوبی از نسبت معلول بعلت تامه خود سرچشمه گرفته، چه اینکه آن علت بسیط باشد، و یا از چند چیز ترکیب یافته باشد، مانند علل چهارگانه مادی و صوری و فاعلی و غایی، و نیز شرائط و معدات.

و اما اگر معلول نامبرده را با بعضی از اجزاء علت، و یا با هر چیز دیگری که فرض شود، بسنجیم، در اینصورت باز نسبت آن معلول نسبت امکان خواهد بود، چون این معنا بدیهی است که اگر در این فرض هم نسبت ضرورت و وجوب باشد، معنایش این میشود که پس وجود علت تامه زیادی است، و مورد حاجت نیست، با اینکه ما آن را علت تامه فرض کردیم، و این خلف فرض است و محال. پس بر رویهم عالم طبیعی ما، دو نظام، و دو نسبت هست، یکی نظام وجوب و ضرورت، و یکی نظام امکان، نظام وجوب و ضرورت گسترده بر سراپای علت‌های تامه، و معلولهای آنها است، و در تک تک موجودات این نظام، چه در تک تک اجزاء این نظام امری امکانی بهیچ وجه یافت نمیشود، نه در ذاتی و نه در فعلی از افعال آن. دوم نظام امکان است، که گسترده بر ماده، و صورتهایی است که در قوه ماده و استعداد آن نهفته شده، و نیز آثاری که ممکن است ماده آن را بپذیرد، حال که این معنا روشن شد، می‌گوییم: فعل اختیاری آدمی هم که یکی از موجودات این عالم است، اگر نسبت بعلت تامه‌اش که عبارت است از خود انسان، و علم، و اراده او، و وجود ماده‌ای که آن فعل را می‌پذیرد، و وجود تمامی شرائط زمانی و مکانی، و نبودن هیچیک از موانع، و بالآخره فراهم

بودن تمامی آنچه را که این فعل در هست شدنش محتاج بدانست، بسنجیم، البته چنین فعلی ضروری و واجب خواهد بود، یعنی دیگر نبودنش تصور ندارد، و اما اگر تنها با بود انسان سنجیده شود، البته معلوم است که جز امکان نسبتی نخواهد داشت، و جز ممکن الوجود نخواهد بود، برای اینکه انسان، جزئی از اجزاء علت تامه آنست. [۹]

معنی اختیار، امکان وجود وعدم فعل است [۴۲]

معنی الاختیار هو استواء الطرفین بالنسبة إلی القدرة وحدها و وجوب وقوع أحدهما بحسب الإرادة [۲۰]

معنی اختیار، امکان وجود وعدم فعل است [۴۲]

الاختیار کون الفاعل بحیث یصحّ منه الفعل و الترک بمعنی أنّه لا یلزمه أحدهما إلّا بشرط الإرادة [۵۹]

تعریف عملی

اختیار به معنای انتخاب

لکون الطّلب فعلا اختیاریّا لا بدّ فیه من تصور المطلوب [۶]

إن اختیار العبد ینتهی آخر الأمر إلی ما هو حاصل فیه بالاضطرار فإن علم الإنسان و داعیته مخلوقان للّه بالاتّفاق، و النزاع لیس إلّا فی ترتّب هذه الأمور و افتقار بعضها إلی بعض او فی عدم الترتیب. فإنّ الأشاعرة و من یحذو حذوهم أنکروا حکمة اللّه فی هذا الترتیب، و نفوا القول بالعلّة و المعلول، و لهذا أسندوا القبائح و الشرور کلّها إلی اللّه أوّلا و بالذات- تعالی عن ذلک علوّا کبیرا [۶]

فإنّ أفعال العباد من جهة نسبتها إلی مبادیها القریبة واقعة باختیاره علی سبیل الاحتمال و الإمکان. و من جهة نسبتها إلی السبب الأوّل و مبادیها البعیدة- من قضاء اللّه و قدره و علمه و قدرته- واقعة من العبد علی سبیل البتّ و الوجوب. ففعل العبد من جهة وقوعه باختیاره یحکم علیه ب «القدر و التفویض»- أی: بکونه واقعا بقدرتنا، مفوّضة إلینا- و من جهة وقوعه بمشیّة اللّه و قضائه و قدره، و الوسائط المترتّبة المستندة- علی ترتیبها فی سلسلة العلل و المعلولات- إلی اللّه، یحکم علیه ب «الجبر» کما سبق [۶]

لا ریب أنه إنما جهز به لتمییز ما هو کماله من الأفعال مما لیس بکمال له لیفعل ما فیه کماله و یترک ما لیس فیه ذلک کالصبی یلتقم ما أخذه فإن وجده صالحة للتغذی کالفاکهة أکله و إن لم یجده کذلک ترکه و رمی به فتوسیطه العلم لتشخیص الفعل الذی فیه کمال و تمییزه من غیره و الذی یوسطه من العلم و التصدیق إن کان حاضرا عنده غیر مفتقر فی التصدیق به إلی تروی فکر کالعلوم الناشئة بالملکات و نحوها لم یلبث دون أن یرید الفعل فیفعله و إن کان مشکوکا فیه مفتقرا إلی التصدیق به أخذ فی تطبیق العناوین و الأوصاف الکمالیة علی الفعل فإن انتهی إلی التصدیق بکونه کمالا فعله و إن انتهی إلی خلاف ذلک ترکه و هذا المیل و الانعطاف إلی أحد الطرفین هو الذی نسمیه اختیارا و نعد الفعل الصادر عنه فعلا اختیاریا. [۸]

فعل ارادی هم که گفتیم با وساطت علم و اراده از فاعل سر می‌زند، بتقسیم دیگری بدو قسم منقسم میشود، برای اینکه در اینگونه افعال همواره فاعل خود را بر سر دو راهی بکنم یا نکنم می‌بیند، و ترجیح یکی از دو طرف انجام و

ترک، گاهی مستند بخود فاعل است، بدون اینکه چیزی و یا کسی دیگر در این ترجیح دخالت داشته باشد، مانند گرسنه ای که در سر دو راهی بخورم یا نخورم، بعد از مقداری فکر و تروی، ترجیح میدهد که این نان موجود را نخورد، چون بنظرش رسیده که مال مردم است، و صاحبش اجازه نداده، لذا از دو طرف اختیار نگهداری آن نان را انتخاب می‌کند، و یا آنکه ترجیح میدهد آن را بخورد. [۹]

حقیقت آن این است که انسان بدان جهت که انسان است دارای فکر و اراده است، و نیز دارای اختیار است، می تواند آنچه برایش سودمند است از آنچه مضر است انتخاب کند، و در این اختیارش استقلال دارد، و همین انسان وقتی وارد اجتماع می‌شود، در آن حال نیز اختیار دارد، و لیکن در حدودی که مزاحم با سعادت مجتمع انسانی نباشد، در این چهار دیواری استقلال در انتخاب را دارد، و هیچ مانعی نمی‌تواند از اختیار او جلو بگیرد، و یا او را در انتخاب و اختیار تابع بی‌چون و چرای غیر سازد. [۹]

انسان به حسب خلقتش موجودی است دارای شعور و اراده تنها او است که می‌تواند برای خود هر کاری را که می خواهد اختیار کند، و به عبارتی دیگر او در هر فعلی که به آن برخورد نموده و از آن مطلع شود (هم) می‌تواند طرف انجام دادن آن فعل را انتخاب کند و (هم) می‌تواند طرف ترک آن را برگزیند، پس هر فعلی از افعال که آوردنش برای آدمی ممکن باشد وقتی به انسان پیشنهاد شود انسان به حسب طبعش در سر یک دو راهی می‌ایستد و می‌اندیشد که آیا این فعل را انجام دهم و یا ترک کنم، و اما در اصل این اختیار مجبور و به عبارتی صحیح‌تر مضطر و ناچار است هر چند که در انجام و ترک افعال مختار است و به همین جهت فعل را به او نسبت می‌دهیم چون انسان به حکم فطرتش نسبت به فعل و ترک مطلق العنان است و این انتخابش نه در طرف فعل و نه در طرف ترک مقید به هیچ قیدی و معلول هیچ علتی غیر از انتخاب خودش نیست و این است معنای اینکه می‌گوییم انسان تکوینا و به حسب خلقتش موجودی است آزاد. [۹]

ما بالوجدان و العیان در خود احساس می‌کنیم که نسبت بانتخاب و عدم انتخاب فعل آزادی داریم و هیچ قوه خارجی ما را اجبار نمی‌کند [۱۵]

مرتبه وجودی انسان ایجاب می‌کند که حرّ و آزاد و مختار باشد. موجود مختار همواره باید بر سر دو راه و میان دو دعوت قرار گیرد تا کمال و فعلیّت خویش را که منحصراً از راه «اختیار» و «انتخاب» بدست می‌آید تحصیل کند. [۱۶]

مسأله اراده و انتخاب. ببینید، یک حرفی است که هنوز هم در دنیای اروپا وجود دارد- در دنیای اسلام فقط گروهی از متکلمین گفته‌اند- و آن این است که اراده و انتخاب و اختیار را منافی با اصل ضرورت علّی و معلولی دانسته‌اند [۱۸]

مسأله معروفی هست در فلسفه و کلام و اخلاق به نام جبر و اختیار. بحث در این است که آیا انسان در کارهای خود مجبور است و آزادی برای انتخاب ندارد، و یا حرّ و آزاد و مختار است؟ [۱۹]

بعضی از متکلمین پنداشته‌اند که این قاعده مخصوص علتهای جبری و بی‌اختیار است و اما در مورد فاعلهای مختار بعد از تحقق جمیع اجزاء علت باز جای اختیار و انتخاب فاعل محفوظ است غافل از اینکه قاعده عقلیه قابل تخصیص نیست و در این موارد اراده فاعل یکی از اجزاء علت تامه می‌باشد و تا اراده وی به انجام کار اختیاری تعلق نگرفته باشد هنوز علت تامه آن تحقق نیافته است هر چند سایر شرایط وجودی و عدمی فراهم باشد. [۲۲]

الاختیار الفعلی، و هو نفس الإرادة و الانتخاب فی الخارج و التصدّی للعمل [۳۵]

بنابراین، ما هر کاری کنیم به فرمان خداوند است؛ چرا که خدا به ما اختیار داده، تا انتخاب کنیم... خداوند به انسان قدرت و قوّت و عقل و اختیار و اراده و انتخاب داده است و چون همه این‌ها از ناحیه اوست، پس همه کارها را خداوند انجام می‌دهد؛ هر چند انسان در مقابل آنچه انتخاب می‌کند مسئول است [۳۷]

فلأجل الحفاظ علی حریة الإنسان و کونه موجودا فعّالا بالاختیار و حرّا فی الانتخاب یجب إنکار کل عقیدة مسبقة (یرید نفی القضاء و القدر)، و کل مصیر یجعله مسیّرا. و هذا هو المراد ممّا اشتهر منهم بأنّ الإنسان یتکون بلا ماهیة «۱». [۳۸]

و بعبارةٍ أُخری؛ إنّ العلم الإلهیّ کما تعلّق بأصلِ صُدُور الفِعل مِنَ الإنسان تعلّق کذلک بِکیفیّة صُدُور الفِعل عنه (و هو اختیار الإنسان و انتخابه بنفسه). [۳۹]

و أمّا شعار الإسلام و المسلمین فهو شعار الاختیار و الحریة و أنّ الإنسان لیس مسلوب الاختیار، و لا کالریشة فی مهبّ الریح، و اللّه سبحانه خلقه و وهب له قدرة الاختیار و الانتخاب [۴۱]

برای انسان راه انتخاب گشوده است، تا این که اوامر الهی را انجام داده و از نواهی و محرمات الهی اجتناب نماید [۴۲]

خداوند او را از انتخاب راه خیر و سعادت متمکن ساخته و این استعداد و توانایی را در اختیار او گذاشته است(ثُمَّ السَّبیلَ یَسَّرَهُ)واصولًا این اختیار و توانایی او بر انتخاب راه خیر و سعادت نیز حلقه ای از سلسله تقدیر الهی، در مورد انسان و کارهای او به شمار می رود، زیرا کارهای انسان با ویژگی اختیار و توانایی، تقدیر و اندازه گیری شده است [۴۲]

اختیار و انتخاب آزادانه انسان به حکم علم ازلی امری حتمی و تخلف ناپذیر است و ضروری و واجب بودن اختیار با اختیار منافات ندارد [۴۲]

خداوند می داند که انسان کارهای خود را با اختیار و انتخاب خویش انجام می دهد او در کارهای خود، مختار وآزاد بوده و بر انتخاب راه خیر و سعادت، متمکن و توانا است [۴۲]

انسان با مراجعه به وجدان خود این حقیقت را درک می کند که از نوعی آزادی و حق انتخاب در تصمیم گیری های خود برخوردار است آزادی و حق انتخاب برای انسان یک واقعیت وجدانی است [۴۲]

هستی نفس انسانی وابسته و نیازمند به آفریدگار یکتا است ولی آفرینش آن به گونه ای است که ویژگی اختیار و انتخاب از آن انفکاک ناپذیر است اختیار و انتخاب آزادانه انسان به حکم علم ازلی امری حتمی و تخلف ناپذیر است [۴۲]

اختیار در لغت به معنای حق انتخاب و گزینش است. برگزیدن و پسندیدن و آزاد بودن در انتخاب را اختیار گویند. [۴۵]

خداوند انسان را آفریده است، و به او قدرت و وسائل انتخاب و اراده داده [۴۹]

تعریف اختیار: واژه « اختیار » از ریشه « خیر » و به معنای برگزیدن می باشد. « مخیّر » اسم مفعول و به معنای کسی است که به او اختیار داده شده است... اگر خدای تعالی همه را از روی اجبار به ایمان و عمل هدایت می کرد، جریان تکلیف و استحقاق ثواب و عقاب از بین رفته و لغو می شد و معیارها بیهوده می گشت، ولی او هدایت و ضلالت را به اختیار انسان گذاشت تا هرکس راه خود را انتخاب و طی نماید پیروان راه حق نیز از روی اختیار این مسیر را انتخاب و طی می کنند آیه در حقیقت بر اختیاری بودن انتخاب راه تأکید دارد نه بر اجباری بودن آن همچنین به آنان اختیار داده بود تا بتوانند هر کدام را که می خواهند برگزینند. بنابراین از روی تشخیص می توانستند راه حق را انتخاب کنند امّا چنین نکردند می توانیم با استفاده از اختیار خود، خوب یا بد را انتخاب کنیم [۵۳]

از همه بالاتر اینکه انسان همواره بر سر دوراهی‌ها محاسبه می‌کند و راهی را انتخاب می‌کند خود بهترین دلیل بر اختیار است: اینکه گوئی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم [۶۳]

و امّا اینکه چرا وی با اینکه در مقدّمات اراده نیز اختیار داشت معذلک اموری را انتخاب کرد که وی را به کفر و عصیان کشانید [۷۲]

بر گزیدن و انتخاب را اختیار گوئیم زیرا شیء برگزیده نسبت به بر گزیننده دلپسند و مرغوب است نحو وَ لَقَدِ اخْتَرْناهُمْ عَلىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعالَمِينَ دخان: ۳۲ روی علمیکه داریم آنانرا بر مردم برگزیدیم وَ أَنَا اخْتَرْتُکَ فَاسْتَمِعْ لِمٰا يُوحىٰ [۷۳]

معنای دوم اختیار این است که فاعلی دارای دو نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد و به این معنی مساوی با انتخاب و گزینش بوده ملاک تکلیف و پاداش و کیفر بشمار می‌رود. [۲۲]

شیخ رئیس در تعلیقات فرماید: یجب أن یکون فی الوجود وجود بالذات، و فی الاختیار اختیار بالذات، و فی الإرادة إرادة بالذات، و فی القدرة قدرة بالذات حتّی یصحّ أن تکون هذه الأشیاء لا بالذات فی شیء. و معناه یجب أن یکون واجب الوجود وجودا بالذات، و مختارا بالذات، و قادرا بالذات، و مریدا بالذات حتّی تصحّ هذه الأشیاء لا بالذات فی غیره. «۱» واجب است که در وجود، وجود بالذّات و در اختیار، اختیار بالذّات و در اراده، اراده بالذّات و در قدرت، قدرت بالذّات بوده باشد تا صحیح باشد که این اشیاء در چیزی لا بالذّات بوده باشند. و معنی این سخن این است که واجب است واجب الوجود وجود بالذّات و قادر بالذّات و مرید بالذّات بوده باشد تا درست آید که این اشیاء در غیر او لا بالذّات بوده باشند. و این کلام کامل، همان است که میرفندرسکی در قصیده معروفش گوید: هرچه عارض باشد او را جوهری باید نخست آری، هرچه حادث باشد او را محدثی باید نخست. همچنان که موجود حادث به وجودی که واجب بالذّات است منتهی می‌شود، قدرت و اراده و اختیار و دیگر حوادث نیز بر همین حکمند. حیات و قدرت و علم و اختیار و اراده و مشیت و نظایر آنها، هر یک به حسب مفهوم، جز دیگری است و لکن به حسب وجود در عقول مفارقه و بخصوص در حقیقة الحقائق یکی‌اند؛ یعنی، یک ذات بحت محض و بسیط صرف است که آن همه مفاهیم از وی مستفادند؛ زیرا، به براهین توحید، تعدّد قدما- بدان نحو که شهرت دارد- نا به جای است، و اگر اشعری بدان قائل

است ژاژخای است. و چون واجب الوجود بالذّات، واجب الوجود من جمیع الجهات و واحد أحدی الذّات است، جمیع صفات حقیقیه محضه و حقیقیه ذات اضافه، عین آن ذاتند، و به وجود او، وجود دارند و به وجوب او، وجوب؛ یعنی، یک وجود واجبند به حسب عین خارجی نه مفهوم ادراکی؛ زیرا که حق سبحانه یکتای همه است. هرگاه اختیار در ما تحقق یابد که گوییم: «فلانی، در فعل اختیاری خود مختار است.»، در حقیقت، معنی این حرف این است که: «بالقوه، مختار بوده است و حالا بالفعل مختار شده است.»، به این معنی که این صفت اختیار فعل نیک و بد در او وجود نداشت و بعد وجود یافت. بیانش این که هرگاه خواهیم فعلی را اختیار نماییم، نخست آن را تصوّر می‌کنیم و نفع یا ضرر آن را در نظر می‌گیریم و فعل و ترکش را با هم می‌سنجیم، و بالأخره یکی از دواعی که ادراک شیء ملایم و تصدیق به غایت است، خواه ادراک یقینی و یا ظنّی و یا تخیّلی، موجب اختیار آن فعل و ترک خلاف آن می‌شود که حالا اختیار از قوه به فعل می‌رسد. پس این شخص مختار، فاعل مختار بالذّات نیست و صفت سببیّت و علیّت را باید کسب کند تا فاعل بالفعل گردد و علّت بالفعل شود. پس فعل او را غایتی است که غیر عین ذات او است. [۳۳]

در فذلکه بحث معنی اختیار به دو سه سطری از رساله الهیات استاد بزرگوارم حکیم محقق جامع، و عارف مدقق متضلع، جناب محمد حسین فاضل تونی- رضوان اللّه تعالی علیه- تبرک می‌جوییم: اختیار، آن است که شخص، یکی از دو طرف را که برای فعل ثابت است (وجود یا عدم) ترجیح دهد. به این که اراده جازمه‌ای پیدا شود که متعلق به یکی از دو طرف باشد: اگر اراده جازمه به عدم باشد، طرف عدم را ترجیح بدهد، و إلّا طرف وجود را. [۳۳]

بدان که «اراده» عبارت است از قصدی که حاصل می‌شود در فاعل، بعد از تصوّر مصلحت یا مفسده ای و آن قصد را «عزم» و «اجماع» هم می‌گویند. و فرق میان «اراده» و «اختیار» آنست که: «اختیار» عبارتست از اینکه فاعل به یک طرف از کردن و یا نکردن میل داشته باشد؛ و «اراده» آنست که فاعل قصد کند که آن طرفی را که میل دارد، بعمل آورد. و فرق میان «اراده» و «مشیّت» اینست که: «مشیّت» امریست کلّی که عبارتست از خواستن، مطلقا؛ و «اراده» امریست جزئی که قصد کردن به فعل خاص یا ترک خاص باشد. و مشیّت پیش از اراده می‌باشد، زیرا که خواستن فعل یا ترک، مقدّم است بر قصد کردن که آن فعل را بکند. و آنچه مذکور شد از معنی اراده و فرق آن با اختیار و مشیّت در اراده و اختیار و مشیّت بندگانست [۳۴]

اختیار در لغت به معنای حق انتخاب و گزینش است. برگزیدن و پسندیدن و آزاد بودن در انتخاب را اختیار گویند. [۴۵]

تعریف اختیار: واژه « اختیار » از ریشه « خیر » و به معنای برگزیدن می باشد. « مخیّر » اسم مفعول و به معنای کسی است که به او اختیار داده شده است. [۵۳]

بر گزیدن و انتخاب را اختیار گوئیم زیرا شیء برگزیده نسبت به بر گزیننده دلپسند و مرغوب است نحو وَ لَقَدِ اخْتَرْنٰاهُمْ عَلیٰ عِلْمٍ عَلَی الْعٰالَمِینَ دخان: ۳۲ روی علمیکه داریم آنانرا بر مردم برگزیدیم وَ أَنَا اخْتَرْتُکَ فَاسْتَمِعْ لِمٰا یُوحیٰ [۷۳]

اختیار به معنای طلب خیر

طالب الخیر الحقیقی المحض هو العقل و یسمی هذا الطلب اختیارا [۱]
(عقل طالب خیر حقیقی محض است. به این طلب کردن اختیار گفته می‌شود.)

«اختیار» نیز به معنای اخذ نمودن خیر است و نیکویی [۱۲]

و أما الاختیار فهو بمعنی طلب الخیر أو قبوله، و الروایات أیضا تساعد ما ذکرنا، ففی بعضها سأل الإمام علیه السّلام عن الراوی: (أ تقول افعل ذلک، ثم إن شاء اللّه قال: نعم، فقال علیه السّلام: أ تقول افعل ان علم اللّه، قال: لا)، فیظهر من بیانه علیه السّلام انّ الإرادة انما هی بمعنی المشیئة التی هی من أفعاله تعالی لا صفاته، ثم انّ المشیئة أعنی إعمال القدرة بنفسها مقدورة، و الفعل المترتّب علیها مقدور بسببها، و قد أشیر إلی ذلک فی قوله علیه السّلام: (انّ اللّه خلق المشیئة بنفسها ثم خلق الأشیاء بالمشیئة) فظاهره ان المشیئة بنفسها مقدورة و سائر الأفعال بها، و من الغریب ما حکاه فی الوافی عن المیر الداماد من تفسیره الروایة بأنّ المراد انه تعالی خلق مشیئة العباد بنفسها ثم خلق سائر الأفعال بها، و لا ندری بأی وجه استظهر ذلک من الروایة. [۲۶]

أنّ الطلب مغایر للارادة مفهوماً وواقعاً، حیث إنّ الطلب فعل اختیاری للانسان، والارادة من الصفات النفسانیة الخارجة عن الاختیار [۲۷]

اختیار در مقابل اجبار

أن النفس إذا حرکت البدن بالاختیار فهذه الحرکة لها نسبة فی الصدور إلی النفس و لها نسبة فیه أیضا إلی البدن فإذا نسبتها إلی النفس فسمها اختیاریة و إذا نسبتها إلی البدن أو آلة من آلاته فسمها تسخیریة إذ لا اختیار للبدن و قواه الطبیعیة و هذه الثلاثة أیضا مشترکة فی أنها مجبورة فی فعلها و لو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختیار المحض إلا الباری جل ذکره و غیره مسخرون له فیما یفعلونه سواء کانوا مختارین أو مجبورین فإن کثیرا من الفاعلین مجبورون فی عین اختیارهم [۴]

(نفس هنگامی که بدن را به صورت اختیاری حرکت می‌دهد، این حرکت یک نسبت صدوریه با نفس دارد و یک نسبت دیگر با بدن دارد. نسبتش با نفس را اختیار نامیده‌اند و نسبتش با بدن را به عنوان یکی از ابزارهای آن تسخیری می‌نامند. زیرا بدن و قوای طبیعی آن دارای اختیار نمی‌باشند. این سه در این‌که در افعال خود مجبور هستند مانند هم می‌باشند. اگر به درستی بنگریم، اصلاً هیچ فاعل اختیاری محض یافت نمی‌شد، جز خالق. غیر خدا همه مسخر او هستند در آن‌چه انجام می‌دهند؛ چه مختار باشند یا مجبور باشند. بنابراین بسیاری از فاعل‌ها در عین این‌که اختیار دارند مجبور هستند)

معنی ما ورد من کلام إمام الموحدین علی ع: لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین إذ لیس المراد منه أن فی فعل العبد ترکیبا من الجبر و التفویض و لا أیضا معناه أن فیه خلوا عنهما و لا أنه اختیار من جهة و اضطرار من جهة أخری و لا أنه مضطر فی صورة الاختیار کما وقع فی عبارة الشیخ رئیس الصناعة و لا أن العبد له اختیار ناقص و جبر ناقص بل معناه أنه مختار من حیث إنه مجبور و مجبور من الوجه الذی هو مختار و أن اختیاره بعینه اضطراره و قول القائل خیر الأمور أوسطها یتحقق فی هذا المذهب [۴]

(معنای آن‌چه از امام علی (ع) نقل شده: نه جبر هست و نه تفویض، بلکه چیزی میان آن دوست، این نیست که فعل بنده ترکیبی از جبر و تفویض است. این معنی را هم نمی‌دهد که فعل عبد خالی از جبر و تفویض است و نه به این معنی‌ست که فعل او از یک جهت اختیاری‌ست و از جهت دیگری اضطراری و نه به این معنا که در ظاهر اختیاری‌ست و در حقیقت مضطر می‌باشد، آن‌طور که در عبارت ابن سینا آمده. به این معنا هم نیست که عبد اختیار ناقص و جبر ناقص دارد. بلکه معنایش این است که او مختار است از آن حیث که مجبور است و مجبور است از وجهی که مختار است. اختیار او عین اضطرارش است و این گفته که خیرالامور اوسطها در همین دیدگاه تحقق می‌یابد)

مفید- علیه الرحمة- گفته است: معنای لا جبر و لا تفویض این است که: خدا تمام اشیاء را واجب نکرده و تمام آنها را هم مباح نکرده که افسار را به گردن خود انسان انداخته باشد، بلکه «أمر بین الأمرین» است، یعنی بعضی از آنها مباح و بعضی حرام است و به عبارت دیگر خداوند همه اشیاء را حتم نکرده و همه آنها را نیز مباح نکرده بلکه «أمر بین الأمرین» است، یعنی بعضی از آنها را حتم و بعضی را مباح فرموده است. [۱۱]

و طبق این بنا چنانکه مرحوم مجلسی فرموده است جبر نیست، «۲» یعنی چنین نیست که انسان را اجبار کرده باشند و از او سلب اختیار در فعل نموده باشند و چنین هم نیست که انسان هر چه بخواهد، انجام دهد و در همه جا مطلق العنان باشد. بلی قادر است مادامی که جلوی او را نگرفته‌اند، ولی این طور هم نیست که هیچ تصادفی نتواند او را عقب بنشاند، بلکه گاهی خدای متعال جلوی او را می‌گیرد و گاهی هم با او کاری ندارد و دلیلی بر بطلان تفویض به این معنی نداریم که انسان می‌تواند مثلًا دزدی کند و گاهی هم می‌شود که جلوی او را می‌گیرند. [۱۱]

اختیار واژه اختیار نیز معنای عامی دارد که در مقابل جبر محض قرار می‌گیرد و آن عبارت است از این که فاعل ذی شعوری کاری را بر اساس خواست خودش و بدون اینکه مقهور فاعل دیگری واقع شود انجام بدهد. [۲۲]

و سرانجام این نتیجه بدست آمد که عالیترین مراتب اختیار مخصوص به خدای متعال است زیرا نه تنها تحت تاثیر هیچ عامل خارجی قرار نمی‌گیرد بلکه از تضاد گرایشهای درونی هم منزه است سپس مرتبه اختیار مجردات تام است زیرا تنها تحت تسخیر اراده الهی هستند ولی نه هیچگونه فشاری بر آنها وارد می‌شود و نه دستخوش تضادهای درونی و تسلط یکی از گرایشها بر دیگری قرار می‌گیرند و اما نفوس متعلق به ماده مانند انسان دارای مرتبه نازلتری از اختیار هستند و کم بیش اراده آنان تحت تاثیر عوامل بیرونی و درونی شکل می‌گیرد در عین حال همه افعال اختیاری ایشان در یک سطح نیست و مثلا اختیار انسان در ایجاد صورتهای ذهنی که از قبیل فعل بالرضا است خیلی بیشتر و کاملتر از اختیار وی در انجام کارهای بدنی می‌باشد که از قبیل فعل بالقصد است زیرا کارهای اخیر نیاز به شرایط غیر اختیاری نیز دارند [۲۲]

قال الشیخ أبو جعفر- رحمة اللّه علیه-: اعتقادنا فی ذلک قَوْلُ الصَّادِقِ- عَلَیْهِ السَّلَامُ-: «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ، بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ». فَقِیلَ لَهُ: وَ مَا أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ؟ قَالَ: «ذَلِکَ مَثَلُ رَجُلٍ رَأَیْتَهُ عَلَی مَعْصِیَةٍ، فَنَهَیْتَهُ فَلَمْ یَنْتَهِ، فَتَرَکْتَهُ فَفَعَلَ تِلْکَ الْمَعْصِیَةَ، فَلَیْسَ حَیْثُ لَا یَقْبَلُ مِنْکَ فَتَرَکْتَهُ کُنْتَ أَنْتَ الَّذِی أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِیَةِ» «۲». [۲۳]

۳- الاختیار بمعنی الأمر بین الأمرین لا علی نحو الجبر و لا علی نحو التفویض. و هذا هو موقف القرآن الکریم و أئمة أهل البیت (علیهم السّلام) کما سیوافیک شرحه. [۳۸]

من جملة المسائل المترتبة علی عدله تعالی، اختیار الإنسان فی أفعاله دون أن یکون مجبوراً مسیَّراً فیما یقوم به من ظلم و جور. إنّ للشخصیة الإنسانیة أبعاداً مختلفة، و من تلک الأبعاد معرفة کون الإنسان فاعلًا مختاراً فیما یفعل أو یترک، أو کونه مسیّراً قد رُسِم مصیرُ حیاته بید القَدَر أو عامل آخر- کما سیوافیک- و لا محیص له إلّا السیر فی الطریق الذی خُطّ له. [۴۱]

ملاک و معیار اختیاری بودن کاری این است که آن فعل مسبوق به اراده باشد [۴۲]

جبر در لغت واداشتن به کاری با زور است و" مجبور" یعنی کسی که با زور به کاری وادار شده است.
ب- جبر در اصطلاح علمای عقاید اسلامی جبر در این اصطلاح یعنی: خدای متعال بندگانش را بر آنچه می‌کنند مجبور کرده است، در کار نیک باشد یا بد، زشت باشد یا زیبا، بگونه‌ای که بنده در این باره اراده و اختیار ترک فعل و سرپیچی از آن را ندارد. [۴۵]

خدای متعال بندگانش را به وسیله انبیا و رسولان خود بر برخی از کارها مکلّف و از برخی نهی فرموده است. خداوند پس از آنکه قدرت و اراده انجام کار و ترک آن را به بندگانش بخشیده و برای آنان در آنچه می‌کنند، حق انتخاب و گزینش قرار داده، و هیچ کس را در این راه مجبور نکرده، از آنان خواسته است تا در آنچه که به آن فرمان داده یا از آن بازداشته، او را اطاعت نمایند. استدلال بر این موضوع- به یاری خدا- در بحث آینده می‌آید. [۴۵]

عمل اختیاری نیز عملی است که با رضایت نفس و بدون الزام یا اجبار انجام شود. [۵۳]

و نیز معنای این اصل مسلم نزد ارباب درایت و صومعه نشینان بارگاه جبروتی و لاهوتی که لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین. جمع بین جبر و تفویض نمی‌باشد بلکه اضطرار در عین اختیار، و اختیار در عین اضطرار است: «در عین اختیار مرا اختیار نیست» و یا «در اختیار خویش مرا اختیار نیست». و مختار حقیقی حق است که تمام جهات فاعلیه، از جمله غایت و غرض از ایجاد، ذات اوست. کلیه مبادی آثار متقوم به حق‌اند و تقوم به حق و فقر و احتیاج به سلطان وجود نحوه تحقق اشیاست: کل سمیع یسمع بسمعه و کل بصیر یبصر ببصره. لأن کل سمیع مظهر لاسمه «السمیع» و کل بصیر یبصر باسمه «البصیر». و لا حول و لا قوة إلا باللّه العلی العظیم. [۵۵]

خواجه نصیر در تعریف مختار می‌نویسد: مراد ما از آن که مردم مختار است آن است که قادر است بر آن که بعضی افعال از او به حسب ارادت او و جهد او صادر شود [۷۱]

اختیار در مقابل اکراه

اکراه بیرونی

امر و نهی موالی و صاحبان قدرت

و من هنا یظهر أن الفعل الإجباری لا یباین الفعل الاختیاری و لا یتمیز منه بحسب الوجود الخارجی بحیث یصیر الفاعل بالجبر قسیما للفاعل بالقصد فقصاری ما یصنعه المجبر أنه یجعل الفعل ذا طرف واحد فیواجه الفاعل المکره فعلا ذا طرف واحد لیس له إلا أن یفعله کما لو کان الفعل بحسب طبعه کذلک. نعم العقلاء فی سننهم الاجتماعیة فرقوا بین الفعلین حفظا لمصلحة الاجتماع و رعایة لقوانینهم الجاریة المستتبعة للمدح و الذم و الثواب و العقاب فانقسام الفعل إلی الاختیاری و الجبری انقسام اعتباری لا حقیقی. [۸]

و گاهی ترجیح یک طرف مستند به تاثیر غیر است، مثل کسی که از طرف جبار زورداری مورد تهدید قرار گرفته، که باید فلان کار را بکنی، و گر نه، تو را می‌کشم، او هم بحکم اجبار، آنکار را می‌کند، و با اراده هم می‌کند، اما انتخاب یکی از دو طرف کردن و نکردنش مستند بخودش نیست، چون اگر مستند بخودش بود، هرگز طرف کردن را ترجیح نمیداد، صورت اول را فعل اختیاری، و دوم را فعل اجباری مینامیم. و خواننده عزیز اگر دقت کند، خواهد دید: که فعل اختیاری همانطور که گفتیم هر چند مستند باجبار جبار است، و آن زورگو است که با اجبار و تهدیدش یکی از دو طرف

اختیار را برای فاعل محال و ممتنع می‌کند، و برای فاعل جز یک طرف دیگر را باقی نمی‌گذارد، لکن این فعل اجباری نیز مانند فعل اختیاری سر نمی‌زند، مگر بعد از آنکه فاعل مجبور، جانب انجام دادن را بر جانب انجام ندادن ترجیح دهد، هر چند که شخص جابر بوجهی سبب شده که او فعل را انجام دهد، و لکن انجام فعل ما دام که بنظر فاعل، بر ترک رجحان نیابد، واقع نمیشود، هر چند که این رجحان یافتنش، بخاطر تهدید و اجبار جابر باشد، بهترین شاهد بر این معنا و جدان خود آدمی است. [۹]

و از همین جا معلوم میشود: اینکه افعال ارادی را بدو قسم اختیاری و اجباری تقسیم می‌کنیم، در حقیقت تقسیم واقعی نیست، که آن دو را دو نوع مختلف کند، که در ذات و آثار با هم مختلف باشند، چون فعل ارادی بمنزله دو کفه ترازو است، که اگر در یکی از آنها سنگی نیندازند، بر دیگری رجحان پیدا نمی‌کند، فعل ارادی هم در ارادی شدنش بیش از این که رجحان علمی، یک طرف از انجام و یا ترک را سنگین کند، و فاعل را از حیرت و سرگردانی در آورد، چیز دیگری نمیخواهد، و این رجحان، در فعل اختیاری و اجباری هر دو هست. چیزی که هست در فعل اختیاری ترجیح یکی از دو طرف را خود فاعل میدهد، و آنهم آزادانه میدهد، ولی در فعل اجباری، این ترجیح را آزادانه نمیدهد، و این مقدار فرق باعث نمیشود که این دو فعل دو نوع مختلف شوند، و در نتیجه آثار مختلفی هم داشته باشند. شخصی که در سایه دیواری دراز کشیده، اگر ببیند که دیوار دارد برویش می‌ریزد، و خراب میشود، فورا برخاسته، فرار می‌کند، و اگر هم شخصی دیگر او را تهدید کند که اگر برنخیزی دیوار را بر سرت خراب می‌کنم، باز برمی‌خیزد و فرار می‌کند، و در صورت اول فرار خود را اختیاری، و در صورت دوم اجباری میداند، با اینکه این دو فرار هیچ فرقی با هم ندارند، هر دو دارای ترجیحند، تنها فرقی که میان آن دو است، اینست که ترجیح در فرار اول مستند بخود او است، و در صورت دوم مستند بجبار است، یعنی اراده جبار در آن دخالت داشته. [۹]

از جمله مسائل اساسی که میان دانشمندان بالخصوص در قرن اخیر مطرح است مسأله ی جبر و یا اختیار فرد در مقابل جامعه، به عبارت دیگر، جبر و اختیار روح فردی در مقابل روح جمعی است. اگر نظریه ی اوّل را در مسأله ی ترکیب جامعه بپذیریم و ترکیب جامعه را ترکیب اعتباری محض بدانیم و اصالت فردی کامل بیندیشیم، جای توهّم هیچ گونه جبر اجتماعی نیست، زیرا جز فرد و قدرت و نیروی فردی قدرت و نیروی دیگری به نام قدرت جمعی وجود ندارد که بر فرد حکم براند و توهّم جبر اجتماعی پیش آید، اگر جبری وجود پیدا کند، جبر فرد وسیله ی فرد یا افراد است نه جبر فرد وسیله ی جامعه به مفهومی که طرفداران جبر اجتماعی قائل اند، همچنانکه اگر نظریه ی چهارم را بپذیریم و فرد را از نظر شخصیت انسانی به منزله ی مادّه ی خام و مانند یک ظرف خالی بدانیم و تمام شخصیت انسانی فرد- عقل فردی و اراده ی فردی- را که مبنای اختیار اوست پرتوی از تجلّی عقل جمعی و اراده ی جمعی بدانیم و معتقد گردیم که روح جمعی است که برای راه یافتن به مقاصد جمعی خود به صورت یک فریب فردی در فرد ظهور کرده است، و بالأخره اگر اصالت جمعی محض بیندیشیم، جایی برای تصوّر آزادی و اختیار فرد در امور اجتماعی باقی نخواهد ماند. [۱۷]

عمل اختیاری نیز عملی است که با رضایت نفس و بدون الزام یا اجبار انجام شود. [۵۳]

معنای سوم آن این است که انتخاب کار بر اساس گرایش درونی فاعل باشد و شخص دیگری هیچگونه فشاری برای انجام دادن آن بر او وارد نکند در مقابل فعل اکراهی که در اثر فشار و تهدید دیگری انجام می‌گیرد. [۲۲]

امیال و خواهش‌های نفسانی

کل ارادة و اختیار مبتدأ مستأنف و کل مبتدأ مستأنف فله سبب و کل ماله سبب فانه ینبعث عنه من حیث هو بالفعل سبب و هو من حیث هو بالفعل سبب فهو موجب و ما لم یعقد عقدة الایجاب انحلت عنه مسکة السببیة و ربما استرخص فی الباسه بزة الشرطیة فالارادات منشاها أسباب مؤاخذة بالایجاب متزحزح عن سبیلها التجویز و هذه هی الدواعی [۲]

و معنای چهارم آن این است که انتخاب کار در اثر محدودیت امکانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد در مقابل کار اضطراری که در اثر چنین محدودیتی انجام می‌گیرد طبق این معنی کسی که در زمان قحطی برای ادامه حیاتش ناچار شود که از گوشت مردار بخورد کارش اختیاری نخواهد بود هر چند طبق اصطلاحات دیگر اختیاری نامیده می‌شود. [۲۲]

براهین اختیار

ادله نفی اختیار

رابطه علیّت

و من الإشکالات فی المقام: أنّه من المقرّر فی الفلسفة أنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد، و وجوب الشی ء ضرورة تحقّقه و امتناع لا تحقّقه، فحینئذٍ یکون صدور الفعل عن الفاعل واجب التحقّق، و ما کان کذلک یکون الفاعل مضطرّاً فی إیجاده ملجأ فی فعله. و قد فصّل جمع من المتکلّمین «۱» بین ما یصدر عن الفاعل المختار فمنعوا القاعدة لئلّا ینسدّ باب إثبات الاختیار للواجب، و بین غیره لئلّا ینسدّ باب إثبات الصانع تعالی، فکأنّهم بنوا جریان القاعدة العقلیّة علی أهوائهم لا علی ما ساق إلیه البرهان، فکأنّ النتائج دعتهم إلی قبول البراهین لا هی هدتهم إلی النتائج. فانظر ما ذا تری! و کان الأولی و الأجدر ترک التعرّض لأقوالهم، لکن لمّا اغترّ بقولهم بعض الأعیان من أهل التحقیق رحمه الله «۲» و تبعه غیره من غیر تدقیق، دعانا ذلک إلی تعرّض إجمالی لمعنی القاعدة فنقول: التحقیق أنّها قاعدة تامّة مبرهنة مؤسّسة علی الأوّلیّات کلّیّة عامّة لجمیع الممکنات و الحوادث الذاتیّة و الزمانیّة- صدرت من فاعل مختار أو لا- غیر مصادمة لاختیار الفاعل المختار. أمّا کونها تامّة عامّة فیتّضح بعد ذکر اصول: الأوّل: إنّ کلّ ما یتعقّل و یتصوّر إمّا ضروری التحقّق أو ضروری اللّاتحقّق أو لا ضروری التحقّق و اللّاتحقّق. الأوّل هو الواجب، و الثانی الممتنع، و الثالث الممکن. و التقسیم بینها حاصر دائر بین النفی و الإثبات، و لا یعقل قسم آخر للزوم اجتماع النقیضین أو ارتفاعهما. و هذا التقسیم بحسب مقایسة ذات الشیء و مفهومه، و أمّا بحسب نفس الأمر فکلّ شیء ممکن إمّا واجب التحقّق أو ممتنعه؛ لأنّ علّته التامّة إمّا محقّقة فیجب تحقّقه و إلّا لم تکن تامّة، أو غیر محقّقة فیمتنع و إلّا ما فرض علّة لیس بعلّة و سیأتی بیانه، و لا ثالث لهما بحسب نفس الأمر، فحینئذٍ کلّ ما خرج عن أحد القسمین دخل فی القسم الآخر. الثانی: إنّ کلّ ممکن بالنظر إلی ذاته و ماهیّته، نسبة الوجود و العدم إلیه علی السواء لا یترجّح إحداهما علی الاخری، و یستحیل ثبوت الأولویّة الذاتیّة لها سواء کانت بالغة حدّ الوجوب کافیة فی الوجود أو لا. أمّا الاولی فواضحة للزوم انقلاب الممکن بالذات إلی الواجب بالذات، و أمّا الثانیة فلأنّ الممکن قبل تحقّقه و بالنظر إلی ذاته و ماهیّته لیس بشیء بل هو اعتبار محض و اختراع عقلی صرف؛ فإنّ ما لیس بموجود لیسٌ محضٌ لا یمکن أن یثبت له شیء حتّی ذاته و ذاتیّاته، و الأولویّة خصوصیّة وجودیّة تجعل الماهیّة أقرب إلی التحقّق، و ما لیس بموجود- أی معدوم صرف- لا یعقل فیه ثبوت أمر عدمی له فضلًا عن ثبوتی و لا یتصوّر فیه اقتضاء رأساً، و الماهیّة من حیث هی لیست إلّا هی بل فی حال العدم لیست هی هی. الثالث: بعد ما لم یکن للممکن اقتضاء ذاتی مطلقاً و تکون نسبة الوجود و العدم إلیه علی السواء، لا بدّ فی تحقّقه و وجوده من علّة مؤثّرة، و هی إمّا أن تسدّ جمیع الأعدام الممکنة علیه أو لا. فعلی الثانی لا یمکن أن یصیر موجوداً للزوم الأولویّة الذاتیّة و (أو- خ ل) موجودیّة

المعلول بلا علّة مؤثرة و الترجّح (الترجيح- خ ل) بلا مرجّح و هو اجتماع النقيضين. و بعبارة اخرى لو كان لموجوديّته ألف شرط فوجد الجميع إلّا واحد منها لا يمكن أن يصير موجوداً للزوم الخلف، بل مع عدم واحد من شروطه لا يمكن أن يصير أولى بالوجود؛ لأنّه بَعدُ فى حال العدم فلا يعقل اتّصافه بصفة وجوديّة وجهة اقتضائيّة و لو غيريّة. و بعد تحقّق جميع ما يحتاج إليه فى وجوده و حصول علّته التامّة لا يمكن عدم تحقّقه؛ للزوم الخلف و سلب الشيء عن نفسه، فلا بدّ أن ينضمّ إليها ما يخرج الممكن عن الامتناع الوقوعى و هو بتماميّة علّته. فإذا خرج من الامتناع، ينسلك فى الوجوب؛ لامتناع الواسطة بينهما بحسب متن الواقع؛ لأنّه إمّا بقى بَعدُ على حاله الأوّل و لم تؤثّر العلّة فيه و هذا عين الامتناع، و إمّا أثّرت فيه و سدّت الأعدام الممكنة عليه و هذا عين الوجوب الغيرى. و هذا الوجوب لمّا لم يكن ذاتيّاً فلا محالة يكون من قبل العلّة و إيجابه. فإذا اعتبر فى جانب العلّة و قيس إليها يكون العلّة فاعلًا موجباً- بالكسر- و هو الوجوب السابق، و إذا اعتبر فى جانب المعلول و قيس إليه يكون المعلول واجباً و هو الوجوب اللاحق، فالفاعل أو العلّة أوجب الشيء فأوجده، و الفعل أو المعلول وجب فوجد. إذا عرفت ما ذكر يتّضح لک أنّ القاعدة تامّة مؤسّسة على الأوّليّات و عامّة لجميع الماهيّات الممكنة و يكون الممكن- أىّ ممكن كان- من طباع ذاته ذلک سواء كان أثر الجاعل المختار أو لا، و لا يكون موضوع القاعدة المبرهنة ممكناً خاصّاً، و فعل الفاعل المختار ممكن أيضاً يأتى فيه ما ذكر، و لا يعقل تخصيصها إلّا على أهواء بعض أصحاب الجدل. هذا حال القاعدة. و أمّا عدم منافاتها لمختاريّة الفاعل المختار فهو أيضاً بمكان من الوضوح بعد فهم مفادها؛ فإنّ مقتضى القاعدة أنّ الممكن ما لم يصر واجباً لم يصر موجوداً، و العلّة التامّة باقتضائها أوجب المعلول فأوجده، فأيّة منافاة بين هذا و بين كون الفاعل مختاراً؛ لأنّ الفاعل المختار بإرادته و اختياريّته فعّاليّته أوجب الفعل فأوجده، و هذا يؤكّد اختياريّة الفاعل. و بعبارة اخرى أنّ العلّة موجبة- بالكسر- فإذا كان الموجد فاعلًا مختاراً يكون موجباً- بالكسر- باختياره. و المتكلّم لعدم استشعاره بموضوع القاعدة و برهانها و مفادها زعم أنّ الإيجاب و الوجوب ينافيان الاختيار مع أنّ الإيجاب بالاختيار لا يعقل أن يصير علّة و منشأ للاضطرار، و الوجوب الإلجائى من قبل العلّة يستحيل أن يؤثّر فيها. و ممّا ذكرنا يعلم أنّ جواز الترجيح بلا مرجّح أو عدم جوازه غير مربوط بمفاد القاعدة و صحّتها؛ فإنّه لو سلّمنا جوازه أو منعناه، لا تنهدم بهما القاعدة؛ لأنّ معنى جوازه أنّ الفاعل يجوز أن يختار أحد طرفى الفعل من غير أن يكون فيه ترجيح بل يختار أحد المتساويين من جميع الجهات، فإذا اختار أحدهما أراده و أوجده. فالفاعل بعد اختياره أحد المتساويين بلا مرجّح موجب- بالكسر- لوجوده فموجدٌ، فيكون اختيار الفعل بلا ترجيح أو مع ترجيح مقدّماً على الإرادة، و بعد الاختيار تكون النفس فاعلًا موجباً- بالكسر- للإرادة، و بها تكون فاعلًا موجباً- بالكسر- لتحريک العضلات، و بتوسطها لتحريک الأعيان الخارجة. فامتناع الترجيح بلا مرجّح لا يجعل الفاعل مضطرّاً و موجباً- بالفتح- كما أنّ جوازه لا يجعله مختاراً. فالفاعل المختار علّة باختياره و إرادته للفعل بعد حصول المقدّمات الاخر، و موجب- بالكسر- للفعل مع كونه مختاراً. نعم، هنا نكتة اخرى قد نبّهنا عليها ينبغى تذكارها و هو أنّ العلّة المستقلّة التامّة ما تسدّ بذاتها جميع الأعدام الممكنة على المعلول و بهذا المعنى لم يكن و لا يكون فى نظام الوجود ما يستقلّ بالعلّية و التأثير إلّا ذات واجب الوجود- علت قدرته-، و غيره تعالى من سكّان بقعة الإمكان ليس له هذا الشأن؛ لكونهم فقراء إلى اللّه «وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» و لعلّ فى توصيف الغنىّ بالحميد فى المقام فى القرآن الكريم «۱» إشارة لطيفة إلى ما أشرنا سابقاً «۲» من أنّ المحامد كلّها من مختصّات ذات الواجب الغنىّ الذى بغناه الذاتى أعطى كمال كلّ ذى كمال و جمال كلّ ذى جمال. فمبادى المحامد و المدائح منه و إليه ف «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» [۱۰]

ما هیچ ملازمه‌ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان قائل نیستیم و هیچ نوع ملازمه‌ای هم بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار انسان معتقد نیستیم بلکه مدعی هستیم ضرورت علی و معلولی در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال حرکات انسان مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت به افعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی انسان است. آن چیزی که به فعل وجود می‌دهد و ضرورت می‌بخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است پس درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می‌شود ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز

دیگر و معنای این ضرورت در اینجا اینست که افعال انسان با اختیار ضرورت پیدا می‌کند و این ضرورت منافی با اختیار نیست بلکه مؤید و مؤکد آن است. [۱۵]

ما هیچ ملازمه‌ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان قائل نیستیم و هیچ نوع ملازمه‌ای هم بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار انسان معتقد نیستیم بلکه مدعی هستیم ضرورت علی و معلولی در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال حرکات انسان مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت به افعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی انسان است. فرضا افعال انسان یا مبادی افعال انسان مثلا اراده را دارای ضرورت علی و معلولی ندانیم یعنی برای این امور علت تامه‌ای که نسبت آن علت تامه و این امور ضرورت باشد قائل نشویم ناچار باید پیدایش این امور و عدم پیدایش آنها را با صدفه توجیه کنیم خواه آنکه اصلا این امور را معلول علت و فعل فاعلی ندانیم و خواه آنکه برای این امور منشا استنادی قائل بشویم ولی ترتب وجود و عدم این امور را بر وجود و عدم آن منشا استناد غیر ضروری بدانیم زیرا چنانکه در مقدمه این مقاله دیدیم نفی ضرورت علی و معلولی ملازم با فرض صدفه و گزاف و اتفاق است و در این صورت انسان در هر حالتی و هر آنی و تحت هر شرایطی انتظار هر گونه حرکت و عملی از خود میتواند داشته باشد و در هر حالتی و هر آنی و تحت هر شرایطی از وقوع هیچگونه عملی از خود نمی‌تواند مطمئن باشد زیرا اگر بنا بشود ما برای افعال انسان علل تامه‌ای که نسبت آن افعال با آن علت تامه ضرورت باشد و وجود و عدم آن افعال صرفا وابسته بوجود و عدم آن علل تامه باشد قائل نشویم باید زمام آن فعل را صرفا بدست تصادف بسپاریم و معتقد شویم خود انسان به هیچ نحو دخالتی در آن فعل نمی‌تواند داشته باشد جای تردید نیست که این فرض ملازم با محدودیت و سلب قدرت و اختیار و آزادی انسان است و اساسا با این فرض آزادی معنا ندارد بلکه در این فرض اساسا نمی‌توان این فعل را فعل انسان بالخصوص بلکه فعل هیچ فاعلی دانست. پس کسانی که خواسته‌اند از راه انکار کلی قانون علیت عمومی یا انکار کلی قانون ضرورت علی و معلولی یا از راه استثناء یکی از این دو قانون در مورد افعال انسان یا اراده و اختیار انسان از جبر فرار کنند و به اختیار برسند راه بیهوده‌ای رفته‌اند آری پیمودن این راهها بفرض صحت موجب می‌شود که انسان را اجبار شده از طرف یک علت خارجی ندانیم ولی از طرف دیگر بصورت دیگری یعنی به صورت صدفه و گزاف و اتفاق آزادی و اختیار را از انسان سلب کرده‌ایم و محدودیت عجیبی برایش قائل شده‌ایم اشتباه این صف دانشمندان هم همین جا است یعنی این دانشمندان همین قدر دیده‌اند که با فرض انکار ضرورت علی و معلولی از چنگ اعتقاد باجبار انسان در مقابل علل طبیعی یا ما فوق الطبیعی رهائی می‌یابند اما توجه نکرده‌اند که فرضیه آنها موجب می‌شود که از راه دیگر از انسان سلب آزادی و اختیار بشود و زمام امور بدست تصادف کور و کر و بی حساب بیفتد. اما قسمت دوم ضرورت افعال و حرکات انسان در نظام هستی منافی با اختیار و آزادی انسان نیست زیرا هر معلولی که ضرورت پیدا می‌کند بواسطه علت تامه‌اش ضرورت پیدا می‌کند افعال انسان نیز با پیدایش علل تامه آنها ضرورت پیدا می‌کنند علت تامه فعل انسان مرکب است از مجموع غرائز و تمایلات و عواطف و سوابق ذهنی و قوه عقل و سنجش و موازنه و مال اندیشی و قدرت عزم و اراده یعنی هر فعلی که انسان صادر می‌شود باید مطلوبی را برای انسان در بر داشته باشد یعنی باید با یکی لا اقل از تمایلات و غرائز انسان وفق بدهد از اینرو انجام هر فعلی را که انسان تصور می‌کند اگر هیچ مطلوبی را در بر نداشته باشد و هیچیک از غرائز و تمایلات را ارضا نکند و باصطلاح حکماء نفس فائده‌اش را تصدیق و امضا نکند امکان ندارد که قوای فعاله انسان بسوی آن عمل روانه شود پس از آنکه توافق آن با بعضی تمایلات محرز شد و فائده اش امضا شد جمیع سوابق و اطلاعات ذهنی انسان مداخله می‌کند و سپس قوه سنجش و مقایسه و موازنه و بالاخره قوه عاقله انسان جمیع جوانب را تا حد امکان در نظر می‌گیرد و مال اندیشی می‌کند اگر احیانا آن کار در عین موافقت و ارضاء برخی تمایلات از جنبه‌های دیگری مضاری را در بر داشت مثل آنکه در عین لذت و خوشی حاضر الم و ناخوشی را بالمال همراه داشته باشد یا در آنکه در عین موافقت با بعضی از غرائز دانی غرائز عالی‌تر را ناراضی سازد در این صورت اراده در مقابل تمایل تحریک شده مقاومت می‌کند و آن را بعقب می‌راند و اگر از این لحاظها به موانعی بر نخورد و یا آنکه آن موانع در مقابل فوائدی که از فعل حاصل می‌شود کوچکتر باشد حالت عزم و اراده پیدا می‌شود و

فعل صورت وقوع پیدا می‌کند یعنی در یکی از این دو صورت انسان پس از مقایسه و سنجش و موازنه فوائد و مضار جانب ترک را ترجیح می‌دهد و در صورت دیگر جانب فعل را و در هر دو صورت آن چیزی که به فعل وجود می‌دهد و ضرورت می‌بخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است پس درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می‌شود ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر و معنای این ضرورت در اینجا اینست که افعال انسان با اختیار ضرورت پیدا می‌کند و این ضرورت منافی با اختیار نیست بلکه مؤید و مؤکد آن است. اینکه می‌گوییم برخی افعال انسان ضروری الوجود است و برخی ضروری العدم نباید موجب اشتباه بشود و این تصور را پیش آورد که افعال انسان به هیچ نحو متصف به امکان نمی‌شود یعنی در باره هیچ فعلی از افعال نمی شود گفت که ممکن است بشود و ممکن است نشود زیرا اینکه می‌گوییم برخی شدنی است یعنی با فرض تحقق جمیع شرائط و اجزاء علل شدنی است و آن را که می‌گوییم نشدنی است یعنی با فرض عدم اجتماع شرائط و مقدمات نشدنی است و گر نه هر فعلی در ذات خود ممکن است بشود و ممکن است نشود و همچنین هر فعلی با در نظر گرفتن بعضی از شرائط و مقدمات وجودیش نه همه آنها باز ممکن است بشود و ممکن است نشود مثلا اگر فعل را صرفا با ذات انسان در نظر بگیریم و اراده و علم و اختیار انسان را در نظر نگیریم آن فعل ممکن است از انسان صادر بشود و ممکن است صادر نشود ولی اگر فعل را با انسانی در نظر بگیریم که علم و اراده و اختیار وی نیز به فعل تعلق گرفته البته در این صورت نسبت فعل بانسان ضرورت است نه امکان یک قدم بالاتر عالم فعالیت انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهیم در اینجا آزادی را به حد اعلا که ممکن است فرض شود مشاهده می‌کنیم حیوان هر چند در حرکات مخصوص حیوانی خویش آزاد است و طبیعت مسیر معین و خط سیر معین برای حیوان معین نکرده است و میدان عمل وسیعی به حیوان داده است حیوان با انواع مختلف حرکات نسبت متساوی دارد و فقط اراده و اختیار خود حیوان است که مسیر را تعیین و مشخص می‌کند ولی یک چیز هست و آن اینکه اراده و اختیار حیوان محدود است باطاعت از تمایلات و غرائز حیوان و هر چه مورد تصویب و موافقت غرائز و تمایلات حیوان واقع شود اراده حیوان بی درنگ عملی می‌کند اراده در وجود حیوان و انسان بیشتر شبیه است به قوه مجریه و این قوه مجریه در وجود حیوان تابع فرمان بلا شرط و مستبدانه غرائز و تمایلات است و در حقیقت کشور وجود حیوان در عین استقلال و آزادی و خود مختاری زمام اختیار این کشور در دست یک سلسله تمایلات و غرائز است و تحت هدایت و رهبری آن تمایلات و نیروی اجراء قوه مجریه است که مناسبات و روابط این کشور با خارج رعایت می‌شود و مبادلاتی صورت می‌گیرد و دستگاه وجود حیوان اداره می‌شود در دستگاه وجود حیوان به صرف اینکه تصور مطلوبی که موافق با یکی از تمایلات است پدید آمد و موافقت وی با یکی از غرائز و تمایلات روشن شد بی درنگ بحکم آن تمایل نیروی اراده در صدد اجراء بر می‌آید و اجراء می‌کند مگر آنکه یک مانع خارجی پیدا شود و مانع اجراء گردد پس حیوان در عین اینکه در حرکات خویش آزاد و مختار است و طبیعت بوی میدان داده و مسیر معینی را برای وی تعیین نکرده است و تعیین مسیر را به اراده خود حیوان واگذار کرده است این تعیین ارادی و اختیاری و انتخابی حیوان همواره با اشاره غریزه صورت می‌گیرد و بیش از این حیوان آزادی ندارد. ولی در انسان این محدودیت نیز از بین رفته است انسان علاوه بر آنکه از لحاظ تنوع و تکامل غرائز و تمایلات غنی‌تر است از حیوان یعنی تمایلات درونی انسان منحصر به تمایل جلب غذا و آب و تمایل جنسی و چند تمایل محدود دیگر نیست بلکه چندین تمایل عالی بالاختصاص در انسان وجود دارد که در حیوان نیست از قبیل تمایلات زیبائی و تمایلات اخلاقی و تمایل حقیقت جوئی حکومت مستبدانه و بلا شرط غرائز نیز در انسان وجود ندارد زیرا یک اختلاف فاحش بین طرز فعالیت انسان و فعالیت حیوان موجود است که موجب شده حکومت مستبدانه و بلا شرط تمایلات و غرائز از بین برود و حکومت مشروط و مقرون به آزادی روی کار بیاید این اختلاف فاحش روی این جهت است که نوع فعالیت حیوان التذاذی است و نوع فعالیت انسان تدبیری. عجب اینست که این دانشمند و گروه زیاد دیگری به موضوع اختیار چسبیده و اختیار و علیت را منافی یکدیگر پنداشته‌اند و آنگاه احساس وجدانی انسان را راجع به اختیار و آزادی خود دلیلی از ضمیر بر نفی قانون علیت بحساب آورده‌اند و حال آنکه اندک تامل کافی است که بفهمیم آزادی و اختیار ما که امری وجدانی است و ضمیر ما بان گواهی می‌دهد اینست که در طبیعت یکراه معین و خط

مشی معین برای ما تعیین نشده و میدان عملی بما داده شده که می‌توانیم هر راهی را که بخواهیم انتخاب کنیم و انتخاب یکی از آن راهها به اراده و اعمال قدرت ما واگذار شده یعنی ما آزادیم که اگر میل داشته باشیم و اراده کنیم بکنیم و اگر نخواهیم و اراده نکنیم نکنیم یعنی اراده ما است که خط مشی ما را متعین می‌کند معنای اختیار این نیست که اراده ما آزاد است که خود بخود و بدون علت پیدا شود و همچنین این نیست که ما آزاد و مختاریم که اراده کنیم یا اراده نکنیم و خلاصه ما نسبت به فعل خارجی آزادیم نه نسبت بمقدمات نفسانی آن فعل و آنچه که ضمیر انسان گواهی می‌دهد بیش از این نیست البته این بیان با نظر عقلا که فعل جبری را مستند به اختیار فاعل ندانسته و پاداش خوب و بد را ساقط می‌دانند منافات ندارد چنانکه اختیاری انتخابی بودن فعل با آنچه از آغاز سخن گفتیم که صدور فعل از قوه فعاله در مورد تشخیص ضروری است منافات ندارد. [۱۵]

مسأله اراده و انتخاب. ببینید، یک حرفی است که هنوز هم در دنیای اروپا وجود دارد- در دنیای اسلام فقط گروهی از متکلمین گفته‌اند- و آن این است که اراده و انتخاب و اختیار را منافی با اصل ضرورت علّی و معلولی دانسته‌اند یعنی این دو را در مقابل همدیگر قرار داده‌اند، گفته‌اند که یا باید ما قائل به وجود اراده و انتخاب و اختیار بشویم و اصل ضرورت علّی و معلولی را که «از علت معین قطعا باید معلول معین نتیجه بشود» انکار کنیم و یا باید آن را قبول کنیم و این را انکار کنیم. آن وقت آن کسانی که اصل ضرورت را قبول کردند و اصل اراده و اختیار را منکر شدند گفته‌اند لازمه قبول اصل ضرورت، امکان پیش‌بینی است. قهرا آنهایی که اصل اراده و انتخاب و اختیار را به عنوان نقطه مقابل اصل ضرورت علّی و معلولی قبول کرده‌اند گفته‌اند بنابراین در آنجایی که پای اراده و انتخاب و اختیار (به میان) می‌آید (مثل کارهای بشر، بلکه کارهای دنیا هم چون به انتخاب و اراده الهی صورت می‌گیرد) امکان پیش‌بینی نیست. این حرف مهمل زمینه‌ای به دست مادیون داده است که تا حدودی که بتوانند مسأله پیش‌بینی را در دنیا مسلّم کنند و مسأله اراده و دخالت اراده و اختیار و انتخاب را بالنتیجه نفی کنند، در صورتی که اینها اصلا با همدیگر ربط ندارد. قانون علّیت یک قانون عمومی است که سراسر هستی را فرا گرفته است و اساسا محال است که موجودی از این قانون خارج باشد، می‌خواهد آن موجود مختار باشد یا (نباشد). حالا چه جور امکان این قضیه هست که یک موجود، هم مختار باشد هم تحت تأثیر قانون علت و معلول و قانون جبر علّی و معلولی، مسأله جبر و اختیار است که الآن مطرح نیست و اگر لازم باشد در خلال همین مباحث توحید، جبر و اختیار را طرح می‌کنیم. به هر حال فرضا ما نتوانیم مسأله اختیار را در مقابل مسأله جبر، اختیار داشتن بشر را در مقابل مجبور بودن اثبات کنیم، این را نمی‌توانیم انکار کنیم و این انکارپذیر نیست. بنابراین، این قضیه که اگر ما موضوع دترمینیسم را در کار آوردیم خود به خود مسأله اراده و انتخاب از میان می‌رود، به هیچ وجه از میان نمی‌رود. صحبت در این است، منتها یک چیز دیگر هست و آن این است که- آقای مهندس ... در ضمن بیانشان اشاره کردند- مادیین در لابلای حرفهایشان یک چیزی هم اضافه می‌کنند، وقتی می‌گویند علت، همان علت تامّه، بعد می‌گویند علت تامّه که جز همین امور مادی چیز دیگری نیست. خوب، بحث در این است که علتهایی که دخالت دارند، آیا تنها همین علتهای مادی است یا علت دیگری هم دخالت دارد؟ یعنی عاملهایی که در این قضیه دخالت دارند، آیا این عاملها همین عاملهایی است که ما به صورت عاملهای مادی نشان می‌دهیم با وضع کارشان یا یک عامل دیگری را هم در این نظم علّیت حتما باید دخالت بدهیم، یعنی اینها جزء علت‌اند نه تمام علت؟ بحث در این نیست که قانون علّیت هست یا نیست، بحث در این هم نیست که آیا جبر علّی و معلولی، ضرورت علّی و معلولی در کار هست یا نیست، و بحث در این هم نیست که علل یکسان معلول یکسان به وجود می‌آورند یا به وجود نمی‌آورند، بحث در عاملهایی است که دخالت دارد. آیا مجموع عاملهایی که دخالت دارد چندتاست؟ به اصطلاح منطقیین آن وقت بحث ما با مادیین بحث صغروی می‌شود، نه بحث کبروی، یعنی روی آن اصل کلی ما با آنها بحث نداریم، بحث سر این اصل کلی است: آیا همین عاملهای محدود مادی که مادیین نشان می‌دهند، اینها می‌توانند علتهای کافی باشند یا اینها جزء علت‌اند؟ آنها می‌گویند تمام علت‌اند، دیگری می‌گوید جزء علت، یا اگر نگویند جزء علت، به تعبیر بالاتری می‌گویند. آیا این علتها اگر تحت تسخیر و تدبیر یک علت مافوق نباشند، کافی هستند برای به وجود آوردن این معلول یا باید این علتها تحت تسخیر و تدبیر یک علت ما فوق باشند تا بتوانند این معلول را به وجود آورند؟ بنابراین

ما روی آنها بحث نداریم. مادیین هر وقت ثابت کردند که همین عواملی که ما الآن داریم نشان می‌دهیم، برای به وجود آمدن معلول کافی است، حرف خودشان را ثابت کرده‌اند، و الا اینکه دترمینیسم چنین است، خوب باشد [۱۸]

در مسأله قضا و قدر بحث در این است که آیا قضا و قدر الهی عامّ است و شامل همه اشیاء و جریانات است یا نه؟ و اگر عامّ است، تکلیف آزادی و اختیار انسان چه می‌شود؟ آیا ممکن است که هم قضا و قدر الهی عامّ و کلّی باشد و هم انسان نقش آزاد و مختار داشته باشد؟ جواب این است: بلی. ما خود در رساله‌ای که در همین موضوع نوشته‌ایم و با نام انسان و سرنوشت چاپ شده است. در این باره بحث کرده‌ایم و ثابت کرده‌ایم که هیچ گونه منافات میان قضای عامّ الهی از یک طرف و اختیار و آزادی انسان از طرف دیگر نیست. و البتّه آنچه ما در آنجا گفته‌ایم چیزی نیست که اوّلین مرتبه ما گفته باشیم؛ آنچه گفته‌ایم اقتباس از قرآن کریم است و قبل از ما دیگران اقتباس کرده‌اند، مخصوصاً حکمای اسلامی مستوفی در این باب بحث کرده‌اند. امّا امروز که به جهان اروپا می‌نگریم می‌بینیم افرادی مانند ژان پل سارتر در شش و پنج این مسأله گرفتارند و چون در فلسفه خود به مسأله انتخاب و اختیار و آزادی تکیه کرده اند، خدا را نمی‌خواهند قبول کنند. ژان پل سارتر می‌گوید: چون به آزادی ایمان و اعتقاد دارم نمی‌توانم به خدا ایمان و اعتقاد داشته باشم، زیرا اگر خدا را بپذیرم ناچارم قضا و قدر را بپذیرم و اگر قضا و قدر را بپذیرم آزادی فرد را نمی توانم بپذیرم و چون نمی‌خواهم آزادی را نپذیرم و به آزادی علاقه و ایمان دارم پس به خدا ایمان ندارم. از نظر اسلام، اعتقاد و ایمان به خدا مساوی است با اینکه انسان آزاد و مختار باشد. آزادی به معنای واقعی، گوهر انسان است. قرآن کریم خدا را بسیار بزرگ و اراده و مشیّتش را عامّ معرفی می‌کند، ولی از آزادی نیز سخت دفاع می‌کند: هَلْ أَتی عَلَی الْإِنْسانِ حِینٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً. إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلِیهِ فَجَعَلْناهُ سَمِیعاً بَصِیراً. إِنَّا هَدَیْناهُ السَّبِیلَ إِمَّا شاکِراً وَ إِمَّا کَفُوراً (۱). آیا بر انسانَ روزگاریَ گذشت که چیزی نبود که از آن یاد شود؟ ما او رَا از نطفه مخلوطی که دارای خلطها بود آفریدیم؛ خلطهایی که موجب استعدادهای گونه‌گون بود و او را در معرض آزمایش قرار می‌دهیم. پس ما او را بینا و شنوا قرار دادیم و راه به او نشان دادیم، و او خود مختار است که شکرگزار باشد یا کافر نعمت. یعنی او آزاد است؛ می‌خواهد راه صحیح را انتخاب کند و می‌خواهد راه کفران نعمت را انتخاب کند. باز قرآن ضمن‌فرماید: مَنْ کانَ یُرِیدُ الْعاجِلَةَ عَجَّلْنا لَهُ فِیها ما نَشاءُ لِمَنْ نُرِیدُ ثُمَّ جَعَلْنا لَهُ جَهَنَّمَ یَصْلاها مَذْمُوماً مَدْحُوراً. وَ مَنْ أَرادَ الْآخِرَةَ وَ سَعی لَها سَعْیَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِکَ کانَ سَعْیُهُمْ مَشْکُوراً. کُلًّا نُمِدُّ هؤُلاءِ وَ هَؤُلاءِ مِنْ عَطاءِ رَبِّکَ وَ ما کانَ عَطاءُ رَبِّکَ مَحْظُوراً (۲). هر که به نعمتهای زودگذر بسنده کند، از آن نعمتها هر چه خواهیم به هر کس که خواهیم زود دهیم و سپس جهنّم را برای او قرار دهیم که در آن داخل شود نکوهیده و دور از رحمت. و هر کس که خانه عاقبت خواهد و برای آن به مقدار لازم و شایسته کوشش کند و مؤمن باشد، پس اینان کوششان قدردانی خواهد شد. همه را- آن گروه و این گروه را- از بخشش پروردگارت مدد کنیم، و عطای پروردگارت منع شدنی نیست. آری، این است منطق قرآن. قرآن هیچ منافاتی میان قضای عامّ الهی و حرّیت و اختیار انسان نمی‌بیند. از نظر برهانی و فلسفی نیز در جای خود ثابت شده است که میان این دو منافاتی نیست. امّا این فیلسوفان قرن بیستم خیال کرده‌اند که تنها اگر خدا را نپذیرند آزادند؛ آن هم بدین معنی که در این صورت می‌توانند رابطه اراده خود را با گذشته و حاضر، یعنی با تاریخ و محیط، قطع کنند و با چنین اراده قطع شده از تاریخ و محیط، آینده را انتخاب کنند و بسازند، و حال آنکه مسأله جبر و اختیار به قبول و نفی خدا مربوط نیست. با قبول خدا می‌توان برای اراده انسان نقش فعّال و آزاد قائل شد، همچنانکه با نفی خدا نیز طبق قانون علیّت عامّه می‌توان به فرضیّه آزادی انسان ایراد گرفت؛ یعنی ریشه جبر و یا توهّم جبر، اعتقاد به نظام قطعی علّت و معلول است که هم الهی به آن معترف است و هم مادّی. اگر منافاتی میان نظام قطعی علّت و معلول و میان آزادی و اختیار انسان نیست- همچنان که واقعا هم نیست- اعتقاد به خدا سبب نمی‌شود منکر آزادی بشویم. تفصیل بیشتر این مسأله را از کتاب انسان و سرنوشت بخواهید. [۱۹]

بعضی از متکلمین پنداشته‌اند که این قاعده مخصوص علتهای جبری و بی‌اختیار است و اما در مورد فاعلهای مختار بعد از تحقق جمیع اجزاء علت باز جای اختیار و انتخاب فاعل محفوظ است غافل از اینکه قاعده عقلیه

قابل تخصیص نیست و در این موارد اراده فاعل یکی از اجزاء علت تامه می‌باشد و تا اراده وی به انجام کار اختیاری تعلق نگرفته باشد هنوز علت تامه آن تحقق نیافته است هر چند سایر شرایط وجودی و عدمی فراهم باشد. حاصل آنکه هر علتی اعم از تامه و ناقصه نسبت به معلول خودش وجوب بالقیاس دارد و همچنین هر معلولی نسبت به علت تامه اش وجوب بالقیاس دارد و مجموع این دو مطلب را می‌توان بنام قاعده تلازم علت و معلول نامگذاری کرد [۲۲]

أیضا فلا مجال لأن یقال بعدم اختیاریته، لمکان الوجوب، إذ الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار، کیف و الشیء ما لم یجب، لم یوجد، فالوجوب بالاختیار مؤکّد لاختیاریته. و ممّا ذکرنا اتّضح فساد ما ربما یتوهمه الجاهل، من أنّ مسبوقیة الفعل بالإرادة وجدانیة، فالنزاع لیس إلا فی التسمیة، و هو أنّ العدلی، یسمّی هذا الفعل اختیاریاً، دون الجبری. وجه الفساد: انّ کل سابق لا یجب أن یکون مؤثّراً فی اللاحق، فمجرد تسلیم الطرفین لسبق الإرادة، لا یرفع النزاع من البین، بل الجبری یدّعی عدم تأثیر السابق، لمکان وجوب الصدور، و العدلی یدّعی التأثیر لما ذکره، من عدم المنافاة، فلا تغفل. [۲۵]

أمّا الأمر الأوّل: فقد سبق بشکل إجمالی(۹) أنّ الأفعال الإرادیة تمتاز عن المعالیل الطبیعیة بنقطة واحدة، وهی أ نّها تحتاج فی وجودها إلی فاعل، وقد أشار إلی ذلک قوله تعالی: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَیْرِ شَیْءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ»(۱۰) فأثبت (عزّ من قائل) بذلک احتیاج الفعل إلی فاعل وخالق وبدونه محال، والفاعل لهذه الأفعال هو نفس الانسان، فانّها تصدر منها بالاختیار وإعمال القدرة والسلطنة، ولیس فی إطارها حتم ووجوب، فلها أن تشاء وتعمل، ولها أنّ لا تشاء ولا تعمل، فهذه المشیئة والسلطنة لا تتوقف علی شیء آخر کالارادة ونحوها، بل هی کامنة فی صمیم ذات النفس حیث إنّ اللّه تعالی خلق النفس کذلک. وهذا بخلاف المعالیل الطبیعیة، فانّها تحتاج فی وجودها إلی علل طبیعیة تعاصرها وتؤثر فیها علی ضوء مبدأ السنخیة، فی إطار الحتم والوجوب، ولا یعقل فیها الاختیار. وإن شئت فقل: إنّ الفعل الاختیاری حیث کان یخضع لاختیار الانسان ومشیئته فلا یعقل وجود نظام له کامن فی صمیم ذاته، لیکون سیره ووجوده تحت إطار هذا النظام الخاص من دون تخلفه عنه، والوجه فی هذا واضح، وهو أنّ مشیئة الانسان تختلف باختلاف أفراده کما تختلف باختلاف حالاته النفسیة ودواعیه الداخلیة والخارجیة، فلهذا السبب جعل لها نظم وقوانین خاصّة، لیکون سیرها الوجودی تحت إطار هذه النظم. وهذا بخلاف سلسلة المعالیل الطبیعیة، فانّها تخضع فی سیرها الوجودی نظاماً خاصّاً وإطاراً معیّناً الذی أودعه اللّه تعالی فی کمون ذاتها، ویستحیل أن تتخلّف عنه، ولذا لایعقل جعل نظام لها من الخارج، لعدم خضوعها له واستحالة تخلّفها عن نظمه الطبیعیة، وهذا برهان قطعی علی أنّ السلسلة الاولی سلسلة اختیاریة، فأمرها وجوداً وعدماً بید فاعلها، دون السلسلة الثانیة فانّها مقهورة ومجبورة فی سیرها علی طبق نظمها الطبیعیة الموضوعة فی صمیم ذاتها وکمون واقعها. لحدّ الآن قد تبیّن افتراق السلسلة الاولی عن السلسلة الثانیة بنقطة موضوعیة، فلو کانت السلسلة الاولی کالسلسلة الثانیة مقهورة ومجبورة فی سیرها الوجودی لم یمکن الفرق بینهما. وأمّا الأمر الثانی: فالقاعدة المذکورة وإن کانت تامّةً فی الجملة، إلّاأ نّه لا صلة لها بالأفعال الاختیاریة، والسبب فی ذلک: أنّ هذه القاعدة ترتکز علی مسألة التناسب والسنخیة التی هی النقطة الأساسیة لمبدأ العلیة، فان وجود المعلول- کما تقدّم- مرتبة نازلة من وجود العلّة، ولیس شیئاً أجنبیاً عنه. وعلی هذا فبطبیعة الحال أنّ وجود المعلول قد أصبح ضروریاً فی مرتبة وجود العلّة، لفرض أ نّه متولد منها ومستخرج من صمیم ذاتها وواقع مغزاها، وهذا معنی احتفاف وجوده بضرورة سابقة. ومن الطبیعی أ نّه لا یمکن تفسیر الضرورة فی القاعدة المذکورة علی ضوء مبدأ العلّیة إلّافی المعالیل الطبیعیة، ولا یمکن تفسیرها فی الأفعال الاختیاریة أصلًا، وذلک لأنّ الأفعال الاختیاریة- سواء أکانت معلولةً للارادة أم کانت معلولة لإعمال القدرة والسلطنة- لا یستند صدورها إلی مبدأ السنخیة، بداهة أ نّها لا تتولد من کمون ذات علّتها وفاعلها، ولا تخرج من واقع وجوده وصمیم ذاته لتکون من شؤونه ومراتبه، بل هی مباینة له ذاتاً ووجوداً. وعلی هذا فلا یمکن التفسیر الصحیح لاحتفافها بالضرورة السابقة، فانّ معنی هذا کما عرفت وجود المعلول فی مرتبة وجود علّته، وهذا لا یعقل إلّافی المعالیل الطبیعیة. ومن هنا یظهر أ نّنا لو قلنا بأنّ الارادة علّة تامّة لها فمع ذلک لا صلة لها بالقاعدة المزبورة، لوضوح أ نّه لا معنی لوجوب وجودها فی مرتبة وجود الارادة ثمّ خروجها من تلک المرتبة إلی مرتبتها الخاصّة. وعلی الجملة: فإذا کانت العلّة مباینةً للمعلول وجوداً ولم تکن بینهما علاقة السنخیة فبطبیعة الحال لا یتصور هنا وجوب وجود المعلول من قبل وجود علّته، فإذن لیس هنا إلّاوجوده

بعد وجودها من دون ضرورة سابقة، ومردّ هذا بالتحليل العلمى إلى عدم قابلية الارادة للعلية. وقد تحصّل من ذلک: أنّ الفعل فى وجوده يحتاج إلى فاعلٍ ما، ويصدر منه باختياره وإعمال قدرته، ولا تأثير للارادة فيه بنحو العلّة التامّة، نعم قد يكون لها تأثير فيه بنحو الاقتضاء. فالنتيجة: أ نّه لا مجال للقاعدة المتقدمة فى إطار سلسلة الأفعال الاختيارية فتختص بسلسلة المعاليل الطبيعية. [٢٧]

فى قاعدة «الشىء ما لم يجب لم يوجد» و موردها: و أمّا الأمر الثانى إنّ ما بنى عليه الماتن قدّس سرّه- تبعا لأهل المعقول من «أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد»(٩) و أنّ فعل العبد ما لم يكن بالغا حدّ الوجوب لم يتحقّق خارجا، بدعوى أنّ هذا لازم إمكان الشىء بلا فرق بين الأفعال و غيرها، و لذلک التزموا بأنّ الإرادة بالمعنى الذى فسّروها به من الشوق المؤكّد علّة للفعل، و ذلک الشوق أيضا يوجد بمبادئه المترتّبة على حسن الذات و سعادتها أو خبثها و شقاوتها، و السعادة و الشقاوة من لوازم الذات لا تحتاج إلى علّة؛ لأنّها توجد بالعلّة الموجدة لنفس الذات- فممّا لا يمكن المساعدة عليه، إذ لو كان الأمر كما ذكره، فكون أفعال العباد اختيارية لهم، مجرد تسمية لا واقع لها، و لا يكون فى البين من حقيقة الاختيار شىء. كما أنّ ما تقدّم منه قدّس سرّه، من تعلّق إرادة اللّه (عزّ و جل) التكوينية بالأفعال الصادرة عن العباد باختيارهم، إن كان المراد منه أنّه على تقدير صدور الفعل عن العباد بإرادتهم، فذلک الفعل متعلق إرادة اللّه (عزّ و جلّ)، فهذا من قبيل إرادة ما هو الحاصل. و إن كان المراد أنّه لا محيص عن صدور الفعل المذكور، فيكون مقتضى إرادة اللّه حصول مبادئ الإرادة للعبد، و هو يقتضى لا بدّية صدور الفعل، فهذا أيضا يساوى مسلک الجبر؛ إذ مع حصول مبادئ الإرادة تكون إرادة العبد واجبة الوجود و المفروض أنّ إرادة العبد علّة تامّة لصدور الفعل عنه، فأين الاختيار، و كيف يصحّ التكليف، و كيف يصحّ عقابه على مخالفة التكليف؟ مع أنّ العبد البائس المسكين لا يتمكّن من ترک المخالفة مع حصول مبادئ الإرادة بتبع شقاوة ذاته، أو بإرادة اللّه (عزّ و جل)، و معه كيف يصحّ التوبيخ بمثل قوله سبحانه قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا ما تَشْكُرُونَ(١٠). مع أنّ للعبد المسكين أن يجيب بأنّى لا أتمكّن من الشكر لک، فأنت الذى أوجدت مبادئ إرادة الكفر و الطغيان فى نفسى، أو إنّ لى ذاتا لازمها الشقاوة المستتبعة لمبادئ الكفر و النفاق و الطغيان، و لا حيلة لى بغيرها، فكيف يصح عقابه؟ و فى الصحيح عن يونس بن عبد الرحمن، عن عدة، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال له رجل: جعلت فداک أجبر اللّه العباد على المعاصى؟ فقال: اللّه أعدل من أن يجبرهم على المعاصى، ثمّ يعذبهم عليها، فقال له: جعلت فداک، ففوّض اللّه إلى العباد؟ فقال: لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر و النهى، فقال له: جعلت فداک، فبينهما منزلة؟ قال فقال: نعم، أوسع ما بين السماء و الأرض(١١). الملاک فى اختيارية افعال العباد: و بالجملة ما ذكروه من قاعدة «عدم إمكان حدوث شىء إلّا عن علّة تامّة» و «أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد» لا تجرى فى الأفعال الاختيارية، حيث إنّ المعلول وجوده ترشحى، أو انفعال بالخاصيّة، بخلاف الفعل الاختيارى، فإنّ قدرة الفاعل على أمر لا تتحقّق إلّا إذا تساوى طرفاه من الفعل أو الترک بالإضافة إلى الفاعل، فلو لم يكن الفاعل متمكّنا على كلّ من إيجاده و تركه قبل أن يصدر منه الفعل، لما كان فى البين قدرة، بل كان جبر و اضطرار، حتّى بالإضافة إلى الواجب (جلّ علا)، حيث إنّه بقدرته الذاتية يختار كون الشىء فيوجد، بلا فرق بين تعلّق إرادته بالوجود عن طريق المقدمات الإعدادية أو بدونها. و الحاصل إمكان صدور الفعل عن الفاعل بالاختيار لا يحتاج إلى غير قدرته عليه، نعم العاقل لا يصرف قدرته فيما لا يعنيه و ما ليس له فيه صلاح، بل يصرفها على أحد طرفى الشىء لغرض، من غير أن يكون ترتّب الغرض على ذلک الطرف موجبا لسلب قدرته عن الطرف الآخر، و بتعبير آخر: يكون ترتّب الغرض على أحد طرفى الشى ء مرجّحا لذلک الطرف على الآخر؛ و لذا يسمّى إعمال القدرة و صرفها فى أحد طرفى الشىء اختيارا؛ لأنّ الإنسان يأخذ بما فيه الخير، و قد اعترف الماتن قدّس سرّه فى بحث التجرّى(١٢) ببعض ما ذكرناه- من كون اختيارية الفعل بالتمكّن من عدمه- حيث ذكر أنّ بعض مبادئ اختيار الفعل اختيارية، لتمكّنه من عدمه بالتأمّل فيما يترتّب عليه، فراجع. إن قلت: أ فلا يكون مقتضى التوحيد و الاعتراف بوحدانية الخالق، هو الالتزام بأنّ ما يحصل فى الكون- و منها أفعال العباد- مخلوقة للّه (سبحانه)، لئلّا يكون مؤثّرا فى الوجود و خالقا للكون إلّا هو و إنّما يصحّ العقاب حينئذ على فعل العبد، فلأجل أنّ الفعل فى الحقيقة و إن كان بإرادة اللّه، إلّا أنّ اللّه تعالى يريد فعل العبد، إذا تعلّقت إرادة العبد به، فيكون المؤثّر فى ذلک إرادة اللّه، و العبد أيضا أراد تحقيقه و إيجاده، و لكن إرادته لا تؤثّر فى الواقع شيئا، و يعبّر عن إرادة العبد كذلک بالكسب،

فيكون العقاب على كسب العبد، و إن شئت فلاحظ من أراد رفع حجر عن مكان، باعتقاد أنّه متمكّن من رفعه، و لكن عند تصدّيه للرفع يظهر عدم تمكّنه منه، فيضع شخص آخر أقوى منه يده تحت ذلک الحجر و يرفعه، فارتفاع الحجر عن مكانه يكون برفع هذا الشخص الثانى خاصّة، و يستند الرفع إليه دون الأوّل، إلّا أنّ سبب رفع الثانى للحجر هو تعلّق إرادة الأوّل برفعه، و لأجله لا مانع من إسناد الرفع إلى المريد خاصّة. قلت: إنّ ما ذكر لا فى تصحيح العقاب يجدى و لا فى التحفّظ على وحدة الخالق و المؤثّر فى الكون و منه أفعال العباد. أمّا الأوّل؛ فلأنّه لا يصحّ عند العقل أن يذمّ رافع الحجر حقيقة، مريد الرفع خاصّة و يوبّخه على الرفع؛ لأنّه لم يرفعه، بل أراد رفعه فحسب، فالتوبيخ و الذمّ يرد على رافع الحجر حقيقة الذى هو الشخص الثانى. نعم يصحّ توبيخ الأوّل على إرادة الرفع لا على نفس الرفع، و إذا فرض أنّ إرادته أيضا فعل مخلوق يكون المؤثّر فيه إرادة اللّه (سبحانه) فلا يصحّ عقابه و لا توبيخه على الإرادة المخلوقة، و إن قيل بأنّ إرادة المريد ناشئة عن مباديها، و مباديها ناشئة عن خبث السريرة و الشقاوة الذاتيّة كما تقدّم فى كلام الماتن قدّس سرّه ثبت أيضا أنّه لا مصحّح للعقوبة على ارادته و لا على فعله. و أمّا الثانى فيظهر جوابه ممّا أجبنا آنفا عن مقالة الفلاسفة فى قاعدة «أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد» فراجع. فتحصّل أنّ ما ذكره الفلاسفة من قاعدة «أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد» لا يجرى فى الفاعل بالاختيار، فإنّه بعد لحاظ الشىء و التصديق بفائدته و الميل إليه و الجزم بعدم المانع، يبقى الفاعل المختار قادرا على اختيار كلّ من الفعل و الترک، و المبادى لا تجعل الفعل من قبيل واجب الوجود، بل إنّها مرجّحة لاختياره طرف الفعل، حيث إنّ الفاعل الحكيم لا يختار الفعل إلّا مع الصلاح فى شخصه أو المزية فى الجامع بينه و بين فعل آخر، كما إذا لم تكن مزيّة فى خصوص أحد الفعلين بالإضافة إلى الآخر، فإنّ قيام المزيّة فى الجامع كاف فى كون اختيار الفعل بالحكمة، و يدلّک على ذلک أنّ الهارب يختار أحد الطريقين مع عدم المزية لأحدهما بالإضافة إلى الآخر. [٣١]

فالحقّ فيه أيضاً أنّ هناک مرتبة اخرى بعد الإرادة تسمّى بالطلب و هو نفس الاختيار و تأثير النفس فى حركة العضلات وفاقاً لجماعة من محقّقى المتأخّرين، و منهم المحقّق صاحب الحاشية رحمه الله، و البرهان عليه أنّ الصفات القائمة بالنفس من الإرادة و التصوّر و التصديق كلّها غير اختياريّة فإن كانت حركة العضلات مترتّبة عليها من غير تأثير النفس فيها و بلا اختيارها فيلزم أن لا تكون العضلات منقادة للنفس فى حركاتها و هو باطل وجداناً، و للزم أن تصدق شبهة أمام المشكّكين فى عدم جواز العقاب بأنّ الفعل معلول للإرادة، و الإرادة غير اختياريّة و أن لا يمكن الجواب عنها و لو تظاهر الثقلان كما ادّعاه، و أمّا الجواب عنها بأنّ استحقاق العقاب مترتّب على الفعل الاختيارى أى الفعل الصادر عن الإرادة و إن كانت الإرادة غير اختياريّة فهو لا يسمن و لا يغنى من جوع بداهة أنّ المعلول لأمر غير اختيارى غير اختيارى. و الحاصل: أنّ علّية الإرادة للفعل هادم لأساس الاختيار و مؤسّس لمذهب الجبر بخلاف ما إذا أنكرنا علّية الصفات النفسانيّة من الإرادة و غيرها للفعل، و قلنا: بأنّ النفس مؤثّرة بنفسها فى حركات العضلات من غير محرّک خارجى، و تأثيرها المسمّى بالطلب إنّما هو من قبل ذاتها فلا يلزم محذور أصلًا و يثبت الأمر بين الأمرين. إن قلت: إنّ الأمر الرابع الذى بنيت عليه ثبوت الأمر بين الأمرين هل هو ممكن أو واجب؟ لا سبيل إلى الثانى و على الأوّل فهل علّته التامّة اختياريّة أو غير اختياريّة و على الأوّل يلزم التسلسل، و على الثانى يتمّ مذهب الجبر. قلنا: لا إشكال فى كونه حادثاً و ممكناً إلّا أنّه نفس الاختيار الذى هو فعل النفس و هى بنفسها، تؤثّر فى وجوده فلا يحتاج إلى علّة موجبة لا ينفكّ عنها أثرها، إذ العلّية بنحو الإيجاب إنّما هى فى غير الأفعال الاختياريّة، نعم لا بدّ فى وجوده من فاعل، و هو النفس، و مرجّح و هى الصفات النفسانيّة، و الاحتياج إلى المرجّح إنّما هو من جهة خروج الفعل عن العبثية، و إلّا فيمكن للإنسان إيجاد ما هو منافر لطبعه فضلًا عن إيجاد ما لا يشتاقه لعدم فائدة فيه، ثمّ إنّ المرجّح المخرج للفعل عن العبثية هى الفائدة الموجودة فى نوعه دون شخصه بداهة أنّ الهارب و الجائع يختار أحد الطريقين و أحد القرصين مع عدم وجود مرجّح فى واحد بالخصوص» «١» (انتهى ملخّص كلامه). [٣٥]

أى «قاعدة الشىء ما لم يجب لم يوجد» بيانه: أنّه لا إشكال فى أنّ كلّ معلول ما لم تتحقّق علّته التامّة لم يوجد، بل يمتنع وجوده، فإذا تحقّقت علّته التامّة فلا بدّ من تحقّق المعلول، و لا يمكن تخلّفه عنها، فكلّ فعل عند تحقّق

علّته واجب وجوده، و عند عدم تحقّق علّته ممتنع وجوده، فأمره دائماً دائر بين الوجوب و الامتناع، أى أنّه إمّا ضرورى الوجود، أو ضرورى العدم، و هذا هو معنى الجبر، فلا اختيار فى البين. و الجواب عنه: أنّ الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار كما أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافيه أيضاً و توضيحه: إنّا نقبل قاعدة «إنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد» و لكن نقول أيضاً: إنّ الجزء الأخير للعلّة التامّة فى الأفعال الاختياريّة هو الإرادة و الاختيار، و لا إشكال فى أنّ الوجوب الذى ينشأ من العلّة التى يكون جزؤها الأخير الاختيار لا ينافى الاختيار، بل يؤكّد الاختيار. [۳۵]

اختیار و انتخاب آزادانه انسان به حکم علم ازلی امری حتمی و تخلف ناپذیر است و ضروری و واجب بودن اختیار با اختیار منافات ندارد [۴۲]

الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يؤكده وجوبی که از اختیار ناشی می شود منافات با اختیار ندارد، بلکه آن را تأکید می نماید. به عبارت روشن تر، مادامی که فعل از نظر تحقق به حدّ وجوب نرسد، تحقق نمی پذیرد ولی آن کس که به آن، وصف وجوب افاضه می کند، نفس انسانی است در این صورت او فاعل « موجب » به کسر(افاضه کننده وجوب) خواهد بود نه فاعل موجَب (به فتح جیم) و اساس اشتباه مستدل، خلط میان دو نوع فاعل است [۴۲]

ایمان به خدا و گرایش به سوی خوبی ها از پدیده های هستی است و به حکم قانون علیت در تحقق خود، به اسباب و شرایط ویژه ای نیازمند است که انتخاب و اراده انسان از جمله عوامل و اسباب پیدایش آن می‌باشد [۴۲]

و منها: أنّ الشىء ما لم يوجد- (بالفتح) أى ما لم يكن موجودا- لم يوجد (بالكسر)، و حيث إنّه لا وجود حقيقى للممكنات فى ذواتها فلا إيجاد لها حقيقة، فيكون الإيجاد مطلقا- حتى لأفعال العباد- له تعالى شأنه. و الجواب: يظهر مما مرّ من أنّ الإيجاد المخصوص باللّه تعالى هو الإيجاد بذاته، و إيجاد العباد ليس بذواتهم، بل بالقدرة التى أعطاها اللّه إياهم. [۵۱]

و امّا معنى المشية فهو مطلب آخر و هى مرادفة للاختيار و الارادة و معنى قولهم لو شاء فعل انه لو وجد فيه خيرا لفعله تابعا لخيريّته و انه تابع لصلاحه من حيث وجوده و عدمه و الحاصل ان قولهم لو شاء فعل و لو شاء لم يفعل ليس معناه ان الفعل و الترک اذا تحقّقا انّما هما متحققان من غير العلّة و ليس مستلزما لهذا و كيف ذلک مع انّه ((۱) ما يترتب عليه فساده ليست من محالية) [۶۲]

جواب ما: اوّلا: مكرر گفته‌ايم كه در فاعلهاى مختار علّت تامه داراى دو ركن است: ۱- قدرت ذاتيه فاعل ۲- داعى فاعل و مكرر گفته‌ايم كه اگر نظر به ذات قدرت بدوزيم و از داعى صرفنظر كنيم صدور الفعل من الفاعل ممكن به امكان ذاتى است ولى اگر داعى را هم مد نظر قرار دهيم صدور الفعل ضرورى و واجب مى‌گردد ولى چنين وجوبى سبب جبر نيست الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه زيرا هر قادر مختارى عند وجود الداعى صدور فعل از او ضرورى خواهد بود اين مطلب در حق پروردگار ثابت است و همين معنا را نسبت به مكلفين مى‌گوئيم كه بالنظر الى القدرة الذاتيه صدور فعل همراه با احتمال لا صدورى است ولى بالنظر الى الداعى صدور الفعل حتمى شده و لا صدورش ممتنع مى‌شود ولى جبر هم نيست ثانيا خود شما اشاعره معتقديد كه قادر مختار مى‌تواند يكى از دو مقدورش يعنى فعل يا ترک را بر ديگرى ترجيح دهد بدون هيچ مرجحى و ترجيح بلا مرجح را تجويز مى‌كنيد و بقول ابو الحسن اشعرى: انسانى كه از درنده‌اى مى‌گريزد اگر بر سر دوراهى برسد كه هر دو مساويند بدون مرجح يكى را برمى‌گزيند و كذا انسان گرسنه اگر دو قرص نان مساوى داشته باشد يكى را بر ديگرى بدون مرجح انتخاب مى‌كند و كذا انسان تشنه

اگر دو ظرف آب مساوی داشته باشد یکی را بر دیگری انتخاب می‌کند بلا مرجح و اصولا بر همین اصل از شبهه بعض فلاسفه جواب می‌دهید که آنها می‌گویند خدا فاعل موجب است زیرا افعالی را که انجام می‌دهد یا با مرجح است و یا بدون مرجح که ترجیح بلا مرجح است و محال و امّا با مرجح که جبر است پس فاعل موجب است شما می‌گوئید: خیر قادر مختار یکی از دو طرف فعل و ترک را ترجیح می‌دهد بدون مرجح حال آقای اشعری: باؤک تجر و باؤنا لا تجر؟ چگونه در جواب از شبهه فلاسفه می‌گوئید ترجیح بلا مرجح جایز است ولی در این دلیل اولتان می‌گوئید ترجیح بلا مرجح محال است؟! آیا غیر از اینست که هرکجا صرفا برای اثبات مدعای خویش تلاش مذبوحانه می‌کنید؟ و متعصبانه بدنبال اثبات مطلب خویش هستید و لو موجب رفع ید از هر مبنائی باشد؟. [۶۳]

الثالثة ان قانون العليَّة و المعلولية، بمعنى أن الموجود يحتاج إلى علة لاجل وجوده و وجوب تحقق المعلول عند تحقق العلة بتمام أجزائها و امتناع تحققه مع عدم جزء منها، و ان تم فى الموجودات غير الأفعال الاختيارية الا أنه لا يتم فى الاختيار، بحيث يكون الاختيار لازم التحقق عند تمامية علته و ان لا يعقل وجوده مع عدم العلة. و بعبارة أخرى: احتياج كل ممكن حادث إلى علة لا ينفک عنها، ممنوع، لعدم البرهان عليه، بل البرهان على خلافه، فان الاختيار فعل النفس، و النفس توجده و لا تكون الأمور الخارجية و لا الغرائز الداخلية التى أساسها حب البقاء المنشعب منه حس جلب النفع و دفع الضرر، إذ ربما يكون جميع ذلک موجودة و النفس متوجهة إليها و مع ذلک لا يختار الفعل. و ما ذكره المحقق الأصفهانى (ره) «۱» من أن دعوى عدم احتياج بعض الممكنات إلى العلة من الغرائب، إذ الممكن مساوق للمفتقر. مندفع: بأنا لا ندّعى وجود الممكن بذاته و نلتزم بافتقاره إلى الموجد، الا أنا نقول: ان احتياج كل ممكن و لو كان فعلا اختيارا إلى العلة التامة- أى ما لا ينفک عن وجوده الفعل يحتاج إلى دليل مفقود فى المقام. و مما يؤيد ما ذكرناه انه لا عين و لا أثر فى الآيات و الروايات عن عليّة اللّه تعالى للموجودات، و احتياج الممكن إلى العلة، بل انما عبر فيها باحتياج الممكن إلى الموجد و الخالق و الصانع. إذا عرفت هذه المقدمات، يظهر لک أن السبب لوجود الفعل الاختيارى ليس هو الشوق، حتى تكون شبهة الجبر شبهة لا يمكن دفعها، بل السبب هو أعمال النفس قدرتها فى الفعل و أنها تامة فى الأفعال الاختيارية بلا محرک آخر، فالجواب عنها واضح. ايرادات هذا الجواب و نقدها و ربما يورد على هذا الجواب بايرادات: أحدها أن الاختيار بهذا المعنى حادث أم واجب، فان كان واجبا لزم أن يصحبه من أول وجوده، و ان كان حادثا و لكل حادث محدث فوجود الاختيار يكون بايجاد الموجد. و الموجد اما أن يكون هو أو غيره؟ فان كان هو بنفسه فان كان باختيار آخر لزم التسلسل، فلا بد و أن يكون وجود الاختيار بغير الاختيار، فيكون مجبورا على الاختيار من غيره. و بما أن الجبر على العلة جبر على المعلول فالفعل يصدر جبرا. و بعبارة أخرى: الاختيار لا يكون واجبا بالبداهة بل هو ممكن، و بما أن كل ممكن يحتاج فى وجوده إلى العلة التامة فهو معلول لعلة و تلک العلة اختيارية أم غير اختيارية، فان كانت اختيارية و صادرة عن اختيار آخر ينقل الكلام إلى ذلک الاختيار، فلا بد و أن ينتهى إلى علة غير اختيارية و إلا لزم التسلسل. فان انتهى إلى علة غير اختيارية أو من الأول التزمنا بذلک فيعود المحذور و يثبت الجبر، إذ القصر على العلة قصر على المعلول. و فيه: ان الجواب عن هذه الشبهة يتوقف على بيان مقدمتين: الاولى: انه لا يعتبر فى انصاف الفعل بكونه اختياريا سوى القدرة عليه و استناد الفعل إليها، و لا يعتبر سبق الاختيار و ان كان اختيارية الفعل الخارجى مساوقة لذلک. و لا يكفى مجرد القدرة، فلو كان الشخص قادرا على الذهاب إلى محل خاص و لكن لم يعمل قدرته فى ذلک بل أجبر عليه و كان بتحريک الغير، لا يكون هذا الفعل اختياريا. الثانية: ان كل ممكن بما أن الوجود و العدم بالاضافة إليه على حد سواء لا يعقل وجوده بنفسه، فلا محالة يحتاج إلى الموجد ليخرج به عن حد الاستواء، و غير الأفعال الاختيارية من الموجودات يحتاج إلى العلة التامة، و أما الأفعال الاختيارية فلا يتوقف صدورها عليها، بحيث يكون الموجد لها لا يكاد ينفک عنها كما عرفت. و بعبارة أخرى: دعوى احتياج الأفعال الاختيارية إلى شىء يستحيل انفكاكها عنه، من الاشتباهات الناشئة عن التعبير باحتياج الممكن فى وجوده إلى العلة. و بهذا البيان يندفع ما يقال: كيف يلتزم بوجود الصانع القديم و حدوث الممكنات، و لو كان اللّه تعالى علة لما أمكن التخلف و لزم القدم فى جميع الممكنات. إذا عرفت هاتين المقدمتين: فاعلم: ان أعمال القدرة و الاختيار انما يكون فعلا قائما بالنفس، و هى موجدة له بنفسها و يكون هو اختياريا بلا احتياج إلى العلة التامة. و النفس ليست علة تامة له حتى يستحيل انفكاكه عنها فيعود المحذور، بل النفس موجدة له،

فتارة يوجد الداعى لها فتوجده، و أخرى لا ينقدح لها الداعى فلا توجده، فالفعل الخارجى اختيارى للنفس بوساطة اختيارية فعل النفس لا بنفسه، لانه ليس من أفعالها و لكن لسلطنة النفس على البدن و كون العضلات منقارة للنفس فى حركاتها و ليس لها مزاحم فى سلطانها يكون الفعل الخارجى اختياريا للنفس. و معنى كونه اختياريا لها صدوره مسبوقا بالاختيار. و أما فعل النفس، و هو أعمال القدرة، فهو اختيارى لها بنفسه بلا وساطة شيء آخر و بلا احتياج إلى سبق اختيار آخر. [۶۹]

امکان و فقر ذاتی معلول نسبت به علّت خود

أن الحوادث الّتى هى الأفعال الاختياريّة للحيوانات- و خصوصا الإنسان- الحكم مطرّد فيها، لأنها ممكنة، فكلّ ممكن لا بدّ من استناده إلى واجب الوجود، كيف و كلّ حادث- سواء كان فعلنا الاختيارى أم لا- إذا نظرنا إلى حدوثه و إمكانه أدّانا النظر اضطرارا إلى وجود الواجب بالذات، مع أنا نجد من نفسنا أنّا نتحرّك إن نشاء، و نسكن إن نشاء فكيف نكون مسخّرين، و الحال أن حركاتنا و سكناتنا بأنفسنا لا بغيرنا؟ فنقول فى الكشف عنه: إنّ حركاتك و سكناتك بمشيّتك، إلا أن مشيّتك ليست بمشيّتك، بل بقضاء اللّه و قدره- إذ لو كانت كذلك لافتقرت تلك المشيّة إلى مشيّة اخرى و هكذا إلى غير النهاية- فإذا لم تكن مشيّتك بمشيّتك فهى لازمة لک من أسباب قدريّة موديّة إليها، فإذا لم تكن المشيّة إليک فمهما وجدت المشيّة التى تصرف القدرة إلى مقدورها انصرفت و لا سبيل لها إلى المخالفة و إذا انصرفت لزمت الحركة ضرورة بالقدرة، و القدرة محركة ضرورة عند انجزام المشيّة، و المشيّة تحدث فى القلب بالأسباب الخارجية المشاهدة، و هى تحدث بالأسباب الغائبة عنّا، فهذه ضروريّات مترتّبة بعضها على بعض، و ليس للعبد أن يدفع وجود المشيّة، و لا انصراف القدرة إلى المقدور، و لا وجود بعث المشية للقدرة، فهو مضطرّ فى الجميع. و لا يتوهمن أحد أن هذا خلق الأعمال، الذى ذهب إليه الأشاعرة، القائلين بالجبر المحض من غير اختيار. فإن قلت: ما ذكرت أيضا جبر، و الجبر ينافى الاختيار، فكيف يكون إنسان واحد مضطرا و مختارا؟ قلت: لو انكشف لک الغطاء عن عين البصيرة بنور الاهتداء لعرفت أنک مجبور فى عين الاختيار، و تحقيقه يفتقر إلى تحقيق معنى الاختيار، فاطلبه من كتب اولى الأبصار، ليظهر لک ما يظهر لهم: أنه لا يتقدّم متقدّم و لا يتأخّر متأخّر إلا بالحقّ و اللزوم فكل ما بين السماء و الأرض حادث على ترتيب واجب و حقّ لازم، و لا يجرى فى الملک و الملكوت طرفة عين و لا فلتة خاطر و لا لفتة ناظر إلا بقضاء اللّه و قدره و إرادته و مشيّته، لا رادّ لقضائه و لا معقّب لحكمه يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ كيف و لو لم يكن هكذا لكانت المعاصى و الجرائم الصادرة من الأشقياء- إن كان اللّه يكرهها و لا يريدها- فإنّما هى جارية على وفق مراد إبليس- أذلّه اللّه- مع أنه عدوّ اللّه، ثمّ القبائح أكثر من الحسنات، و المعاصى أكثر من الطاعات فيكون الجارى على وفق إرادة العدوّ أكثر من الجارى على وفق إرادة اللّه تعالى، و هذا مما لا يليق برئيس قرية، فكيف يليق بالملک الجبّار ذى الجلال و الإكرام. [۶]

خلاصه اینکه نباید وصف ضرورت را که اشیاء نسبت بعلت تامه خود دارند توسعه داده و میان هر چیز و هر چیز سرایت داد چنانکه اغلب دانشمندان مادی باین اشتباه دچار شده و با اثبات جبر ضرورت در کلیه حوادث و افعال اختیاری و غیر اختیاری موضوع اختیار نسبت امکان را از اساس و ریشه نفی کرده و در نتیجه در چاله تناقض‌های عجیبی افتاده‌اند و عجیبتر از همه اینکه قول بثبوت اختیار را مستلزم انکار علیت و معلولیت و قول باتفاق دانسته و اعتقاد به جبر را مستلزم انکار صانع واجب و انکار اعجاز و جز اینها معرفی کرده‌اند همه این پندارهای خام زائیده اینست که این دانشمندان به جبر نسبت میان معلول و علت تامه چسبیده و اختیار نسبت میان معلول و علت غیر تامه را فراموش نموده‌اند. انسان فعل را بواسطه اراده اختیار و انتخاب کرده و با مقارنت بقیه اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می‌نماید. علتی فوق انسان فعل انسان را از راه اراده انسان اراده می‌کند و انسان فعل را بواسطه اراده اختیار و انتخاب کرده و با مقارنت بقیه اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می‌نماید و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی اراده انتخاب کننده فعل را در انسان ایجاد می‌کند پس انسان فعل را با اراده انتخاب می‌کند ولی در اراده تحت تاثیر علتی خارج از خودش است [۷]

و أما القول بالجبر و إنكار الاختيار فى الأفعال بتقريب أن فاعلية الواجب بالذات و تعلق إرادته بالفعل المسمى اختياريا يجعل الفعل واجب التحقق ضرورى الوقوع و لا معنى لكون الفعل الضرورى الوجود اختياريا للإنسان له أن يفعل و يترک و لا لكون إرادته مؤثرة فى الفعل. يدفعه أن فاعليته تعالى طولية لا تنافى فاعلية غيره أيضا إذا كانت طولية و إرادته إنما تعلقت بالفعل بوصف أنه اختيارى فأراد أن يفعل الإنسان باختياره و إرادته فعلا كذا و كذا فالفعل الاختيارى واجب التحقق بوصف أنه اختيارى. [٨]

أنّ الإرادة الإنسانيّة إن كانت واردة من الخارج بأسباب و علل منتهية إلى الإرادة القديمة كانت واجبة التحقّق من غير دخالة العبد فى ذلک فيكون مضطرّاً و ملجأً فى إرادته، و لازمه الاضطرار فى فعله؛ لأنّ ما يكون علّته التامّة اضطراريّة يكون هو أيضاً كذلک. و إن كانت إرادته بإرادته ننقل الكلام إلى إرادة إرادته، فإمّا أن يتسلسل أو يلزم الاضطرار و الجبر. و لقد أجاب عنها أساطين الفلسفة و أئمّة الفنّ بما لا يخلو عن التكلّف و الإشكال، فتصدّى السيّد المحقّق الداماد- نضّر اللّه تربته- لجوابها: «بأنّ الإرادة حالة شوقيّة إجمالية متأكّدة بحيث ما إذا قيست إلى نفس الفعل و كان هو الملتفت إليه باللحاظ بالذات كانت هى شوقاً و إرادة بالقياس إليه، و إذا ما قيست إلى إرادته و الشوق الإجماعى إليه و كان الملتفت إليه باللحاظ بالذات تلک الإرادة و الشوق لا نفس الفعل كانت هى شوقاً و إرادة بالقياس إلى الإرادة من غير شوق آخر مستأنف و إرادة اخرى جديدة و كذلک الأمر فى إرادة الإرادة، و إرادة إرادة الإرادة إلى سائر المراتب. فإذن كلٌّ من تلک الإرادات المفصّلة يكون بالإرادة و الاختيار و هى بأسرها مضمّنةٌ فى تلک الحالة الشوقية الإجماعيّة المعبّر عنها بإرادة الفعل و اختياره» «١». انتهى كلامه رفع مقامه. ثمّ حاول «٢» مقايسة الإرادة فى ذلک بالعلم بالشىء تارةً، و بالعلم بذواتنا اخرى، و بالنية فى العبادة ثالثةً، و باللزوم و لزوم اللزوم رابعةً، و بالإرادة المتعلّقة بالمسافة القابلة للانقسام إلى غير النهاية خامسةً، و لک قياسها بالإمكان فى الممكنات و الوجوب فى الواجب و ضرورة القضايا الضروريّة إلى غير ذلک. و أنت خبير بما فيه و فى مقايساته فإنّ الإرادة بما أنّها صفةٌ موجودةٌ حقيقيّة تحتاج إلى علّة موجدة؛ إمّا إرادة اخرى أو شىء من خارج، فيتسلسل أو يلزم الاضطرار و الجبر. و لا يمكن أن يقال: علّة تحقّق الإرادة نفس ذاتها، بالضرورة كما أنّ العلم بالغير أو بذواتنا ليس معلولًا لنفسه بل لأمر آخر. نعم، إذا لاحظنا علمنا بصورة، يكون معلوماً بواسطة هذا اللحاظ و تنقطع اللحاظات بتركها، و كذا فى اللزومات فإنّ اللزوم أمر اعتبارى إذا لوحظ طرفاً يعتبر لزوم آخر بينه و بين الموضوع و تنقطع بانقطاع الاعتبار، و أمّا الإرادة المتعلّقة بالشىء فلا تكون اعتباريّة و تابعة للحاظ. و بالجملة: فقياساته مع الفارق خصوصاً بالإرادة المتعلّقة بالمسافة كما لا يخفى. و أمّا القياس بالنيّة فى العبادة فغير معلوم الوجه؛ فإنّ النيّة فيها لا تلزم أن تكون منويّة و إلّا فيرد عين الإشكال فيها أيضاً، و لا يدفع بما ذكر. و اتّضح بطلان قياسنا بالإمكان و الوجوب و الضرورات أيضاً. و بالجملة: ما أفاده لا يغنى من الجواب عن الشبهة. و أشكل عليه تلميذه الأكبر رحمه الله بأنّ لنا أن نأخذ جميع الإرادات بحيث لا يشذّ عنها شىء و نطلب أنّ علّتها أىّ شىء هى فإن كانت إرادة اخرى لزم الجبر فى الإرادة «١». أقول: هذا نظير ما يقال فى الاستدلال على وجود غنىّ بالذات إنّه لو فرض سلسلة غير متناهية فى الوجود يكون كلّ فرد فرد فيها فقيراً ممكناً لنا أن نحيط بعقلنا على السلسلة إجمالًا، فنقول: السلسلة الغير المتناهية من الفقراء لا يمكن أن تدخل و لا فرد منها فى الوجود إلّا بإفاضة غنىّ بالذات، و إلّا فالفقير الفاقد للشىء لا يمكن أن يكون معطياً و مغنياً، فكلّ موجود دلّ على الغنىّ بالذات، فسدّ فقر الفقير لا يمكن إلّا بالغنىّ. و العجب أنّ المحقّق الداماد كان متنبّهاً على هذا الإشكال فى تقريره أصل الشبهة و مع ذلک أجاب بما عرفت. و أجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله «١» عن أصل الشبهة بأنّ الاختيار و إن لم يكن بالاختيار إلّا أنّ بعض مباديه غالباً يكون بالاختيار للتمكّن من عدمه بالتأمّل فيما يترتّب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة و اللوم و المذمّة. و فيه: أنّ الفعل الاختيارى على الفرض ما كان مباديه بالاختيار، فحينئذٍ ننقل الكلام إلى تلک المبادى التى ادّعى أنّها بالاختيار هل تكون الإرادة المتعلّقة بها بالإرادة و اختيارها بالاختيار فيتسلسل أو يلزم المحذور. [١٠]

و بما ذكرنا يظهر الجواب عمّا ذكره شيخنا العلّامة- أعلى اللّه مقامه- من أنّ الإرادة قد تتحقّق لمصلحة فى نفسها؛ لأنّا نرى بالوجدان إمكان أن يقصد الإنسان البقاء فى مكان عشرة أيّام و يكون الأثر مترتّباً على القصد لا على البقاء «١»،

فإنّه بذلک لا تنحسم مادّة الإشکال، فإنّا ننقل الکلام إلی إرادة الإرادة هل هی إراديّة أو لا، فیتسلسل أو عاد المحذور، مضافاً إلی امتناع تعلّق الإرادة بالبقاء من غیر مصلحة فیه، و فی المثال لا محیص إلّا من تعلّق رجحان و لو بالعرض و الواسطة بالبقاء و إلّا فتعلّق الإرادة به بلا ترجیح و اصطفاء ممّا لا یعقل. و قد یقال «۲»: إنّ إراديّة الفعل بالإرادة لکن إراديّة الإرادة بنفسها لا بإرادة اخری کموجوديّة الوجود و منوّريّة النور، و فیه: أنّ ذلک خلط بین الجهات التقییديّة و التعلیلیّة؛ فإنّ معنی موجوديّة الوجود بذاته أنّه لا یحتاج فی صدق المشتقّ علیه إلی حیثیّة تقییديّة و إن احتاج إلی حیثیّة تعلیلیّة إذا کان ممکناً، و بهذا المعنی لو فرض کونها مرادة بذاتها لا تستغنی عن العلّة، و الإشکال فی أنّ علّتها هل هی إرادة اخری منه أو أمر من خارج؟ و أسدّ ما قیل فی المقام هو ما أجاب عنه بعض الأکابر «۱» و إنّی کنت معتمداً علیه سابقاً، و بیانه بتوضیح منّا: أنّ الإرادة بما هی من الصفات الحقیقیّة ذات الإضافة، وزانها وزان سائر الصفات الکذائیة، فکما أنّ المعلوم ما تعلّق به العلم لا ما تعلّق بعلمه العلم، و المحبوب ما تعلّق به الحبّ لا ما تعلّق بحبّه الحبّ و هکذا، کذلک المراد ما تعلّق به الإرادة لا ما تعلّق بإرادته الإرادة، و المختار من یکون فعله بإرادته و اختیاره لا إرادتُه و اختیاره، و القادر من یکون بحیث إذا أراد الفعل صدر عنه و إلّا فلا، لا من یکون إذا أراد إرادة الفعل فعل، و لو توقّف الفعل الإرادی علی کون الإرادة المتعلّقة به متعلّقة للإرادة لزم أن لا یوجد فعل إرادی قطّ حتّی ما صدر عن الواجب. إن قلت: هذا مجرّد اصطلاح لا یدفع به الإشکال من عدم صحّة العقوبة علی الفعل الإلجائی الاضطراری، فإنّ مبدأ الفعل و هو الإرادة إذا لم یکن إراديّاً اختیاریّاً یکون الفعل اضطراریّاً و معه لا تصحّ العقوبة. قلت: هاهنا مقامان؛ أحدهما: تشخیص الفعل الإرادی من الاضطراری و ثانیهما: تشخیص مناط صحّة العقوبة عند العقلاء. أمّا المقام الأوّل، فلا إشکال فی أنّ مناط إراديّة الفعل فی جمیع الأفعال الإراديّة الصادرة من الفاعل واجباً کان أو ممکناً فی مقابل الاضطراری الإلجائی هو تعلّق الإرادة به لا بإرادته، و الاضطراری کحرکة المرتعش ما لا تتعلّق به الإرادة، فهذا تمام مناط الإراديّة لا غیر، کما أنّ تمام مناط المعلومیّة هو کون الشیء متعلّقاً للعلم لا مبادیه و لا العلم المتعلّق به. و أمّا المقام الثانی، فلا ریب فی أنّ العقلاء من کلّ ملّة یفرّقون بین الحرکة الارتعاشیّة و الإراديّة فی صحّة العقوبة علی الثانیة دون الاولی و لیس ذلک إلّا لحکمهم کافّة علی أنّ الفعل الاختیاری صادر عن إرادته و اختیاره من دون إلجاء و اضطرار و إجبار، و هذه الشبهات فی نظر العقلاء سوفسطائیة و فی مقابل البدیهة. [۱۰]

دلیل دوم بر ابطال جبر: بعضی از اشیاء هست که نحوه وجود آنها، تعلق بوده و تمام ذات آنها ربط و تعلق است که اگر به جهتی از جهات ربط و تعلق نداشته باشند اصلًا وجودات آنها نبوده، بلکه وجودات دیگری خواهند بود چون از ربط و تعلق من جمیع الجهات خارج شده‌اند. اهل جبر که به علیت و معلولیت، بدون واسطه بین مبدأ مطلق و تمام موجودات قائل شده و همه چیز را مخلوق بلا واسطه او می‌دانند، برهانی بر آن ندارند، بلکه از روی آیات و اخبار حرفی گفته‌اند و حرف آنها حرف عقلی نبوده بلکه عقلایی می‌باشد از قبیل سخنانی که در فقه می‌توان گفت. چنانکه گفته‌اند: قول به جبر، مستلزم تنزیه و تقدیس حق از شرک افعالی است. «۱» این حرف باطل است به خاطر دلیلی که گفتیم و آن این بود که: نحوه وجود بعضی از اشیاء، تعلق است و باید آنچه نحوه وجود آن، تعلق و معلولیت است بدون واسطه و من جمیع الجهات ربط و تعلق باشد، و لذا در بعضی از اشیاء که از بعض دیگر متأخر می‌باشند، مانند تکلّمی که فردا از تو صادر خواهد شد که از حیث زمان از تو متأخر است، اگر بخواهد از خدا باشد، نباید تو در وسط باشی و از تو به آن اضافه برسد. و الحاصل: بلا تشبیه یک مبدأ را که باید بر شیئی افاضه نور کند و جلوتر از آن شیء، چیز دیگری هست فرض کنید، اگر این مبدأ نور بخواهد از جای خود تجافی کرده و پایین بیاید تا شعاع آن مستقیماً به شیء متأخر برسد، از فرض خارج می‌شود؛ زیرا فرض این است که شیء متأخر بعد از شیء متقدم و پشت سر اوست، پس قهراً افاضه باید از شیء متقدم بگذرد تا به آنچه پشت سر اوست برسد. بنا بر این نمی‌تواند نحوه وجود شیء متأخر، تمام تعلق و معلول بدون واسطه برای مبدأ نور باشد، بلکه باید نسبت و استناد و ربطی به شیء متقدم داشته باشد. اگر کسی بگوید: این اشیاء هم در طول هم نبوده، بلکه در عرض هم می‌باشند؛ افاضه بر همه یکسان است و چیزی حائل و واسطه نیست تا گفته شود اگر فیض از ورای چیزی رسید، شیء متأخر نمی‌تواند معلول بلاواسطه باشد. می‌گوییم: اینکه فردا تکلم خواهی کرد، آیا الآن متکلم آن هستی یا فردا؟ اگر بگویی الآن، دروغ است و اگر بگویی فردا، پس بین تو و بین آن، زمان متخلل شده است بنا بر این تقدم و تأخر هست. [۱۱]

و أمّا الأمر الثانى: فمختصر الكلام فيه أنّ المجعول بالذات بعد ما كان حيثية ذاته حيثية الربط، و الفقر، فلا بدّ من أن يكون أثره كذلک، و إلا لانقلب الربط المحض، إلى محض الاستقلال، إذ الجاعل بالذات، حيثيّة ذاته، حيثيّة الجاعلية، فإن كانت ذاته مستقلة، كانت حيثية الجاعلية مستقلة، و إن كانت عين الربط، و محض الفقر، كانت حيثيّة الاقتضاء، و الجاعلية عين الربط و الفقر، إذ لا تغاير بين الحيثيّتين حقيقة، و من هنا قلنا سابقاً، انّ التفويض شرک بيّن. و لا يخفى أنّ الأثر انّما ينسب إليه تعالى بما هو مطلق، و إلى العبد بما هو محدود و مقيّد، و إلا فجلّ جنابه تعالى من أن يستند إليه الأفعال التى لا تقوم إلا بالجسم و الجسمانى، و لو كان من الأعمال الحسنة، فضلًا عن السيئة. ربما يقال بعد ما رجع الأمر بالاخرة إلى ما لا بالاختيار، فكيف يصحّ العقوبة على الكفر و العصيان، بل الأمر كذلک فى استحقاق المثوبة لأهل الطاعة و الإيمان. و الجواب: انّ المثوبة و العقوبة على نحوين: أحدهما: المثوبة و العقوبة اللتين هما من لوازم الأعمال، و تبعات الأفعال، و نتائج الملكات الفاضلة و الرذيلة، و إليه أُشير فى قوله تعالى: «اليوم تجزون ما كنتم تعملون»(١) و قوله «و ان جهنّم لمحيطة بالكافرين»(٢) فانّ المحيط الفعلى للكافرين، هى نار اللّه الموقدة التى تطّلع على الأفئدة، و قوله عليه السلام: إنّما هى أعمالكم تردّ إليكم. و بالجملة ففى الآيات و الروايات، تصريحات و تلويحات إلى ذلک، و مثل هذه العقوبة على النّفس، لخطيئتها. كالمرض للبدن على نهمه، فالمرض الروحانى كالمرض الجسمانى، و الأدوية العقلانية كالأدوية الجسمانية، و حينئذٍ فليس عقاب من معاقب خارجى، حتى يقال: كيف العقاب من العادل الحكيم، على ما لا بالاختيار؟. و أمّا شبهة استلزام الملكات النفسانيّة، للآلام الروحانية، أو الجسمانية، فمدفوعة، بوجود مثله فى هذه النشأة الدنيوية، فانّ النّفس يؤلمه تصوّر المنافرات، و يحدث فيه الآلام الجسمانية، من غلبة الدم و نحوه، من الغضب و نحوه، فلا مانع من حدوث منافرات روحانية أو جسمانية، بواسطة الملكات الرديّة النفسانيّة، المضادة لجوهر النّفس، و تمام الكلام يطلب فى غير المقام. و ثانيهما: المثوبة و العقوبة من مثيب و معاقب خارجى، و هذا النحو من المثوبة و العقوبة، هو الّذى ورد به التنزيل (١)، و نطق به ما ورد عن آل الرسول و قد عرفت فى ما تقدّم أنّ هذا المقدار من الاختيارية، و هو سبق الفعل بمبادئه الاختيارية، مصحّح للتكليف، فكذا للمؤاخذة عند العقلاء، فيما أمر مولى عرفى، عبده بشىء، و خالفه إذ لو كان الفعل بمجرد استناده إلى الواجب تعالى غير اختيارى، لما صحّت المؤاخذة عليه، و لو من غيره تعالى، فإذا كان الفعل فى حدّ ذاته قابلًا للمؤاخذة عليه، فكون المؤاخِذ و المعاقِب، ممّن انتهت إليه سلسلة الإرادة و الاختيار، لا يوجب انقلاب الفعل عمّا هو عليه، من القابلية للمؤاخذة و العقوبة عليه، ممّن خولف أمره و نهيه. [٢٥]

و إليک برهانه فى ضمن بيان أمرين: ١. الإمكان فى الوجود غيره فى الماهية إذا وقع الإمكان وصفا للماهية يكون معناه، تساوى نسبة الوجود و العدم إليها، فهى فى عالم الاعتبار تقع فى وسط الدائرة، و تكون نسبة الوجود و العدم إليها سواسية. و لكنّه إذا وصف به الوجود يمتنع تفسيره بهذا المعنى، لأنّ نسبة الوجود إلى الوجود- المفروض- بالضرورة فلا محالة، يرجع معنى الإمكان، إلى الفقر الذاتى و القيام به سبحانه. و ليس المراد من فقره، عروض الفقر عليه بعد ما لم يكن كذلک، أو عروض القيام به بعد ما لم يكن قائما، إذ معنى ذلک انقلاب الواجب إلى الممكن، بل المقصود، كونه فقيرا بالذات و قائما بالغير، و ما هذا شأنه يبقى على ما كان عليه، و إلّا يلزم انقلاب الممكن واجبا. و بالجملة: الوجود على قسمين: غنىّ، و فقير؛ مستقل، و قائم بالغير؛ وجود قائم بنفسه، و متدلّ بالغير، و كيف كان فلا ينقلب عمّا هو عليه. إنّ الصادر منه سبحانه، هو الوجود، لا الماهية، و لا الماهية المنصبغة بها، و انّما الانصباغ لازم كونه واقعا فى مرتبة خاصة، و ليس الصادر منه هو الوجود المستقل بنفسه، إذ معنى ذلک، إيجاد الواجب و هو مع امتناعه ذاتا، خلف الفرض، فلا محيص عن كون الصادر منه، هو الوجود غير المستقل، و القائم به، و ما هو كذلک لا ينقلب عمّا هو عليه، و يكون فى صلة دائمة باللّه و موجده، و عند ذاک لا يمكن الفصل بين ذاته و فعله، إذا المتدلّى فى ذاته، كيف يكون مستقلا فى فعله؟ و لو أردنا أن نرسم مثالا لكيفية تعلّق الممكن بالواجب، فعليک التأمّل فى كيفية قوام المعنى الحرفى بالاسمى، فالأوّل مسلوب الاستقلال، تصوّرا و تحقّقا، و دلالة، فالظرف بالمعنى الحرفى، لا يتصوّر، بلا مظروف، كما لا يتحقّق بدونه، و الحرف مثل «فى» تفقد الدلالة إلّا بالمدخول. و هذا التشبيه يرسم لنا، مكانة المعلول الحقيقى بالنسبة إلى الفاعل الإلهى، نعم ليست المعاليل المادية بالنسبة إلى عللها كذلک، إذ لا علية و لا معلولية هناک، بل غاية الموجود فى العلل المادية هو

استعداد مادّة للتبدّل إلى مادة أخرى، بخلع صورة و لبس صورة أخرى، و ليس للمادة دور سوى الاستعداد، و أمّا الخلع و اللبس، فهو رهن عوامل غير مرئية. و بما ذكرنا تبطل دعوى التفويض و فصل الفعل عن اللّه سبحانه، أو فصل الذات و الفعل عنه سبحانه، بزعم أنّ مناط الحاجة هو الحدوث لا الإمكان، (و مع كونه باطلا كما تقدّم) لا يجعل الممكن غنيا بعد الحدوث، إذ لازمة انقلاب الممكن واجبا، و هو أمر محال. و هذه المقدّمة تسوقنا إلى القول بأنّ فعل الإنسان لا يفقد صلته باللّه سبحانه فى حال من الأحوال. و هذا البرهان يبطل التفويض. ٢. النظام العلّى و المعلولى فى الكون إذا كانت حقيقة الوجود، حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة كما هو الحق، و كانت الحقيقة فى مرتبة من المراتب، ذات أثر خاص يجب أن يوجد ذلک الأثر فى المراتب النازلة أخذا بوحدة الحقيقة، و لأجل ذلک ذهب المفكّرون إلى سريان العلم و الحياة و الدرک إلى جميع مراتب الوجود. و لو قيل إنّ الأثر أثر المرتبة، فلا معنى لإسرائه إلى سائر المراتب، فالجواب عنه واضح إذ ليست المرتبة شيئا وراء الوجود، كما أنّ القوة ترجع إلى شدة الوجود، لا أنّه وجود و قوة، كذلک الضعف يرجع إلى نفاد الوجود القوى لا أنّه وجود و ضعف. نعم كما أنّ للوجود مراتب شديدة و ضعيفة، فهكذا للأثر مراتب حسب مراتب الوجود. و على ضوء ذلک يبطل حصر التأثير على وجه الإطلاق بالمرتبة الشديدة، و سلب أىّ تأثير عن غيرها، بل لازم وحدة الحقيقة، اشتراک المراتب حسب قوتها و ضعفها فى الآثار. و هذا البرهان يبطل نظرية الأشاعرة، حيث أنكروا النظام العلّى فى المراتب الإمكانية، و حصروا العلّية على وجه الإطلاق باللّه سبحانه، و عطّلوا عالم الوجود الإمكانى عن أىّ تأثير، و قالوا جرت عادة اللّه على خلق الحرارة عند وجود النار، من دون أىّ رابطة بين النار و حرارتها، و هكذا الماء و البرودة، مع أنّ سنّة اللّه جرت على إدارة الكون، فى ظل الأسباب و المسبّبات، فقد جعل لكلّ شىء سببا، و جعل لكلّ سبب قدرا. و على ضوء هذا لا يصح فصل فعل العبد عنه بتخيّل انّ نسبته إليه، يزاحم التوحيد الافعالى، و ذلک لأنّ تأثيره فى مقام الإيجاد ظلّى تبعىّ، و تأثيره سبحانه فى الكون أصلىّ استقلالى، فلا منافاة بين النسبتين لانهما طوليتان لا عرضيتان، فالفعل مستند إلى اللّه من جانب لأنّه مفيض الوجود من البداية إلى النهاية، و العالم و ما فيه قائم بوجوده، و فى الوقت نفسه مستند إلى العبد إذ لولاه و لو لا إرادته، و اختياره، لما كان عن فعله أثر، فالأكل و الشرب، و القتل و الضرب، عناوين لفعله، تتحقّق بإعمال أعضائه فكيف يكون منفصلا عنه؟ هذا إجمال ما يسوقنا إليه البرهان العقلى، و لكن بيان كيفية النسبتين، يتوقف على إفاضة فى الكلام حتى يتضح مفهومها. فإنّ الأنظار فى المقام مختلفة. [۴۲]

۱- ملاک احتياج به علّت در ممكن الوجود، امكان وجودى است و امكان وجودى، امرى است كه از ممكن الوجود مفارقت نمى‌كند و ماهيّت ممكن «امكان» هست خواه موجود باشد يا معدوم و معقول نيست كه بعد از حدوث، امكان وجوديش را از دست بدهد و گفتيم به ممكنى كه علّت وجودى برايش تحقّق پيدا كرده و لباس وجود پوشيده، واجب الوجود مى‌گويند امّا قيد «بالغير» را هم همراه آن آورده و مى‌گويند «واجب بالغير» يعنى به خاطر وجود علّت و افاضه خالق هستى، تحقّق پيدا كرده. نتيجه: ممكنات، حدوثا و بقاء نيازمند علّت مى‌باشند يعنى فاعل درحالى‌كه مشغول انجام فعل هست، در همان حال هم اصل وجودش نياز به علّت دارد كه از طرف خالق متعال به او افاضه شده.
۲- مفوّضه، ادّعا كردند كه موجودات جهان در ايجاد آثار و خواص، داراى استقلال هستند ولى ما بيان كرديم كه: «ممكن» با وصف امكان معقول نيست كه «استقلال» در تأثير داشته باشد و استقلال با نياز شخص فاعل به افاضه از ناحيه خالق متعال، ملائمت ندارد زيرا اصل هستى ممكنات در اختيار خداوند متعال است و انسان در هر لحظه، نياز به افاضه حق تعالى دارد لذا با توجّه به مطالب مذكور، قول به تفويض، باطل و بطلانش بديهى است. [۶۵]

كانّ قائلين به جبر به ما مى‌گويند كه: شما در جواب از دليل مفوّضه، «واجب الوجود» و «ممكن الوجود» را چنين تفسير كرديد كه: واجب الوجود، غنى بالذّات است و در هيچ شأنى از شئون نياز، به غير ندارد و متقابلا گفتيد كه ممكن الوجود، فقير بالذّات و در تمام شئون، نياز به غير دارد يعنى در حال حدوث، محتاج به غير است و همچنين براى بقاء هم نيازمند به غير است يعنى وجودش به «علّت» نيازمند است و در تمايل به عدم هم محتاج به علّت مى باشد.- يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ «۱»- با توجّه به تفسير مذكور از واجب الوجود چگونه مى‌توان براى ممكنات- مانند انسان- اثر و اراده‌اى قائل شد و چطور مى‌توان او را فاعل بالاراده دانست. اگر ممكن

الوجود، فاعل بالاراده باشد، عنوان «مؤثّر» پیدا می‌کند و چگونه چیزی که خودش فقر محض است و بهره‌ای از هستی ندارد، می‌تواند افاضه وجود حتّی در خود یا در غیر از خود نماید- و کانّ عنوان خالقیّت و موجودیّت پیدا می‌کند- از طرفی اگر برای ممکن الوجود، عنوان «مؤثّریّت» قائل شویم کانّ برای خداوند متعال شریکی قائل شده‌ایم. توضیح ذلک: آیا این جمله، عبارت و قاعده مسلّم «لا مؤثّر فی الوجود الّا اللّه» را نشنیده‌اید؟ مفهوم عبارت مذکور، این است که در عالم وجود و جهان هستی هیچ مؤثّری غیر از خداوند متعال نیست و اگر شما بخواهید نسبت به افعال- به ظاهر- اختیاری انسان، خود او را مؤثّر بدانید کانّ بشر را هم در برابر پروردگار جهان، یک مؤثّر دانسته و تقریبا شریکی برای او قائل شده‌اید درحالی‌که «لا مؤثّر فی الوجود الا اللّه» نفی جنس و نفی حقیقت مؤثّریّت را می‌کند و مؤثّریّت در اشیاء را اختصاص به ذات باری تعالی می‌دهد امّا لازمه کلام شما، این است که مؤثّریّت اختصاص به خداوند ندارد و انسان، هم نسبت به افعال و اعمال اختیاری خود، مؤثّر هست امّا ما- جبریّه- که تمام جهان هستی را با تمام خصوصیّاتش مستند به خداوند می‌دانیم به توحید خالص معتقد بوده و در اراده سلطنت و قدرت الهی هیچ‌گونه شریکی برای او قائل نشده‌ایم. جواب دلیل اوّل جبریّه: لازمه دلیل شما- جبریّه- این است که اگر ما برای اشیاء و انسان در عرض خداوند متعال، مؤثّریّت قائل شویم، در این صورت با قاعده مسلّمه «لا مؤثّر ...» مخالفت نموده امّا اگر برای انسان، مؤثّریّتی قائل شویم که در طول تأثیر الهی و از شئون تأثیر الهی باشد، در این صورت نه تنها با «لا مؤثّر فی الوجود ...» مخالفتی ندارد بلکه مؤیّد آن‌هم هست. به عبارت دیگر: معنای عبارت مذکور، این است که تأثیر استقلالی در رتبه‌ای که برای خداوند متعال، ثابت و مسلّم است، برای هیچ موجود دیگری ثابت نیست. ما هیچ‌گاه در برابر تشکیلات الهی هیچ‌گونه مؤثّریّتی برای انسان، قائل نیستیم که با توحید منافات داشته باشد. مثال: با قطع نظر از مسأله جبر و خالقیّت خداوند متعال به یک اعتبار، اعمال و افعال انسان بر دو گونه است: الف: انجام دادن بعضی از کارهای ارادی، نیازی به واسطه، آلت و ابزار ندارد. به مجرّدی که اراده، تحقّق پیدا کرد و به مرحله شوق مؤکّد رسید، آن عمل ارادی، تحقّق پیدا می‌کند مانند «تحریک الید» که با اراده و شوق مؤکّد، جامه عمل می‌پوشد. و شما دست خود را حرکت می‌دهید. ب: برای انجام دادن بعضی از افعال و اعمال ارادی، نیاز به وسیله و ابزار هست. نعوذ باللّه چنانچه کسی بخواهد مرتکب قتل نفس شود، به مجرّد اراده و شوق مؤکّد نسبت به آن عمل، قتل، محقّق نمی‌شود و «ارادة القتل» مانند «تحریک الید» نیست بلکه باید آلت قتّاله ای مانند شمشیر وجود داشته باشد و اراده قاتل هم نسبت به قتل به مرحله شوق مؤکّد برسد «۱» تا قتل، محقّق شود بنابراین بعضی از اعمال اختیاری انسان بدون واسطه، امکان ندارد، تحقّق پیدا کند. فرضا قتلی به وسیله شمشیر، محقّق شد و شخصی زید را کشت، اکنون پرسش ما این است که: آیا شمشیر، تأثیری در قتل زید داشته است یا نه؟ جواب: اگر بگوئید مؤثّر نبوده، می‌گوئیم پس چرا بدون شمشیر هر قدر، قاتل، اراده کرد، قتل به وقوع نپیوست؟ بلا اشکال و مسلّما «کان السّیف مؤثّرا فی القتل» و شاهدش هم این است که اوصافی را به عنوان سببیّت برای شمشیر ذکر کرده و می‌گویند «قطع السّیف یا السّیف القاطع». بنابراین شمشیر در تحقّق قتل، مؤثّر بوده. سؤال دیگر: آیا شمشیر به تنهائی در قتل زید، مؤثّر بوده یا اینکه اراده قاتل هم در آن مؤثّر بوده است؟ واضح است که قاتل هم در کشتن زید، مؤثّر بوده. نتیجه: برداشتی که از مثال مذکور کرده و در نتیجه به جبریّه، پاسخ می‌دهیم، این است که: شما در مثال واضح و وجدانی مذکور چگونه دو مؤثّر تصوّر می‌کنید؟ اگر بگوئید تنها قاتل در قتل، مؤثّر بوده و شمشیر، کوچک‌ترین تأثیری در آن نداشته، خلاف بداهت سخن گفته‌اید لذا از مثال مزبور، نتیجه می‌گیریم که: هم شمشیر و هم قاتل در ایجاد «قتل» مؤثّر بوده‌اند امّا آن دو مؤثّر در طول یکدیگر هستند نه در عرض هم و منافاتی با یکدیگر ندارند و هرکدام دیگری را تأیید می‌کند و مؤثّریّت دوّم از شئون مؤثّریّت اوّل و در رتبه متأخّر از مؤثّریّت اوّل است یعنی: زید، اراده قتل نموده به دنبال آن، آلت قتّاله و شمشیر مهیّا کرده و با استفاده از آن در خارج، «قتل» به وقوع پیوسته بنابراین با توجّه به مثال ساده و وجدانی مذکور، واضح شد که: اجتماع مؤثّرین، مانعیّت و تضادّی با هم ندارند زیرا در عرض یکدیگر نمی‌باشند و اکنون که عدم منافات مؤثّرین در مثال مزبور، واضح شد به ادامه جواب از دلیل جبریّه می‌پردازیم که: مؤثّر اوّل چه چیز بوده است؟ ارادة الفاعل سپس می‌گوئیم قبل از اراده فاعل، وجود فاعل در قتل مذکور مؤثّر بوده، و اگر فاعلی وجود نمی داشت و بقاء وجودی برای فاعل، تصوّر نمی‌شد، چگونه امکان داشت که اراده، تحقّق پیدا کند و به دنبال آن به وسیله شمشیر، قتل به وقوع پیوندد بنابراین، قبل از اراده فاعل، بقاء فاعل و وجود او در تحقّق قتل، مؤثّر بوده و هنگامی که

بقاء وجود فاعل را ملاحظه می‌کنیم، متوجّه می‌شویم که فاعل، در بقاء وجودش، هیچ‌گونه اختیاری ندارد و این‌چنین نیست که بقایش مربوط به اراده خودش باشد بلکه بقاء فاعل، اثر علّت مؤثّره و مبقیه هست و بقایش افاضه‌ای است که از ناحیه علّت شده پس می‌توان گفت: «علّتی» که بقاء را به فاعل، افاضه نموده و در نتیجه «او» اراده نموده و به واسطه «شمشیر» مرتکب قتل شده، تمام آنها مؤثّرات هستند منتها مؤثّرات غیر متضادّه و مؤثّراتی که امکان اجتماع دارند به شهادت اینکه می‌گویند در فاعل مختار، دو مؤثّر مطرح بوده و همان‌طور که نسبت به خود فاعل و عملش دو مؤثّر تصویر کردید، وقتی به ریشه، اساس بقاء و هستی فاعل، توجّه کنیم، متوجّه می‌شویم که مؤثّر اوّلیّه، در وجود و بقاء فاعل، مؤثّر است و نتیجه می‌گیریم که: آن عمل خارجی درعین‌حال که فعل واحد هست، امّا مؤثّرات مختلف در آن تأثیر نموده و آنها هیچ‌گونه تضاد و مخالفتی با یکدیگر ندارند زیرا در یک صف و در یک ردیف نیستند بلکه در طول هم و در رتبه‌های مختلف واقع شده‌اند. جمع‌بندی: جبریّون به قاعده مسلّمه «لا مؤثر فی الوجود الا اللّه» تمسّک نموده و از طرفی هم قائل به ضدّیت بین دو مؤثّر شدند ولی ما با یک مثال بدیهی و آشکار، اثبات کردیم که معنای عبارت مزبور، این است که غیر از خداوند متعال، مؤثّر استقلالی وجود ندارد و اصلا ممکنات را مستقلّ در تأثیر نمی‌دانیم، همان طور که در جواب قائلین به تفویض گفتیم: ممکنات، استقلال در تأثیر ندارند و فقط عنی بالذّات- که وجودش نیاز به علّت موجده و علّت مؤثّره ندارد- است که استقلال در تأثیر دارد و ممکنات در عین مؤثّریّت و در عین اینکه افعال، اعمال و آثاری با اراده آنها تحقّق پیدا می‌کند، استقلال در تأثیر ندارند. خلاصه جواب: اگر ما برای انسان، در مقابل دستگاه سلطنت و قدرت الهی مؤثّریّت قائل می‌شدیم، دلیل اوّل جبریّه درست بود لکن ما در دائره و محدوده مؤثّریّت خداوند متعال، قائل به تأثیر و تأثّر هستیم و این مطلب نه تنها اقتضای شرک ندارد بلکه در مباحث آینده خواهیم گفت که این امر، خود دلالت بر کمال عظمت خالق می‌کند که او آن‌قدر بزرگ است که قوّه خلّاقیّت به مخلوقات خود، عنایت کرده که مخلوقاتش به عنایت و مشیّت الهی «اراده» خلق نمایند و مراد خود را لباس وجود بپوشانند امّا به‌هرحال پشتوانه آنها ذات اقدس احدیّت است و مخلوقاتش در هر لحظه، نیاز به افاضه وجود از ناحیه او دارند و هیچ‌گاه مؤثّریّت خداوند و مخلوقات در مقابل و در عرض یکدیگر نیستند و ... تذکّر: جبریّه در دلیل اوّل به تأثیر و تأثّر عنایت داشتند و به «لا مؤثّر فی الوجود ...» توجّه داشتند لذا ما هم در جوابشان همان مسیر را طی کرده و پاسخشان را بیان کردیم. [۶۵]

علم ازلی خداوند بر افعال بندگان

و استدل بعضهم علی الجبر فی الأفعال بأنه فعل المعصیة معلوم للواجب تعالی فهو واجب التحقق ضروری الوقوع إذ لو لم یقع کان علمه جهلا و هو محال فالفعل ضروری و لا یجامع ضرورة الوقوع اختیاریة الفعل. و یعارضه أن فعل المعصیة معلوم للواجب تعالی بخصوصیة وقوعه و هو أنه صادر عن الإنسان باختیاره فهو بخصوصیة کونه اختیاریا واجب التحقق ضروری الوقوع إذ لو لم یقع کان علمه تعالی جهلا و هو محال فالفعل بما أنه اختیاری ضروری التحقق. [۸]

استدلالهم علی الجبر فی الأفعال بتعلق علم الواجب تعالی بها و تعین وقوعها بذلک استناد منهم فی الحقیقة إلی القضاء العلمی الذی یحتم ما یتعلق به من الأمور و أما الإرادة التی هی صفة ثبوتیة زائدة علی الذات عندهم فإنهم لا یرونها مبدأ للفعل موجبا له زعما منهم أن وجوب الفعل یجعل الفاعل موجبا بفتح الجیم و الواجب تعالی فاعل مختار بل شأن الإرادة أن یرجح الفعل بالأولویة من غیر وجوب فللإرادة أن یخصص أی طرف من طرفی الفعل تعلقت به. و فی عد الفاعل بالجبر و الفاعل بالعنایة نوعین بحیالهما مباینین للفاعل بالقصد نظر توضیحه أنا ننسب الأعمال المکتنفة بکل نوع من الأنواع المشهودة أعنی کمالاتها الثانیة إلی نفس ذلک النوع فکل نوع علة فاعلیة لکمالاته الثانیة و الأنواع فی ذلک علی قسمین منها ما یصدر عنه أفعاله لطبعه من غیر أن یتوسط فیه العلم کالعناصر و منها ما للعلم دخل فی صدور أفعاله عنه کالإنسان. [۸]

و استدل بعضهم علی الجبر فی الأفعال بأنه فعل المعصیة معلوم للواجب تعالی فهو واجب التحقق ضروری الوقوع

إذ لو لم يقع كان علمه جهلا و هو محال فالفعل ضرورى و لا يجامع ضرورة الوقوع اختيارية الفعل. و يعارضه أن فعل المعصية معلوم للواجب تعالى بخصوصية وقوعه و هو أنه صادر عن الإنسان باختياره فهو بخصوصية كونه اختياريا واجب التحقق ضرورى الوقوع إذ لو لم يقع كان علمه تعالى جهلا و هو محال فالفعل بما أنه اختيارى ضرورى التحقق. [۸]

استدلالهم على الجبر فى الأفعال بتعلق علم الواجب تعالى بها و تعين وقوعها بذلک استناد منهم فى الحقيقة إلى القضاء العلمى الذى يحتم ما يتعلق به من الأمور و أما الإرادة التى هى صفة ثبوتية زائدة على الذات عندهم فإنهم لا يرونها مبدأ للفعل موجبا له زعما منهم أن وجوب الفعل يجعل الفاعل موجبا بفتح الجيم و الواجب تعالى فاعل مختار بل شأن الإرادة أن يرجح الفعل بالأولوية من غير وجوب فللإرادة أن يخصص أى طرف من طرفى الفعل تعلقت به. و هذه آراء سخيفة تبين بطلانها بما تقدم بيانه من الأصول الماضية فالوجوب الذى يلحق المعلول وجوب غيرى منتزع من وجوده الذى أفاضته علته و هو أثرها فلو عاد هذا الوجوب و أثر فى العلة بجعلها موجبة فى فاعليته لزم كون المتأخر وجودا من حيث هو متأخر متقدما على المتقدم وجودا من حيث هو متقدم و هو محال. على أن الفاعل المختار لو عاد موجبا بالفتح بسبب وجوب الفعل لم يكن فى ذلک فرق بين أن يستند وجوب المعلول إلى علم سابق و قضاء متقدم أو إلى إيجاب الفاعل للفعل الذى هو مفاد قولنا الشىء ما لم يجب لم يوجد. [۸]

و من الإشكالات «۱» أنّ نظام الكيان بقضّه و قضيضه تابع إرادة اللّه تعالى و قضائه و تنتهى سلسلة الوجود فى الغيب و الشهود إلى إرادة أزليّة واجبة بالذات لا يمكن تخلّف المراد عنها، فيجب صدور ما صدر من العبد بالقضاء السابق الإلهى و الإرادة الأزليّة، فيكون مضطراً فى أفعاله فى صورة المختار. و به يرجع مغزى قول من يقول «۲»: إنّ علمه تعالى بالنظام الأتمّ مبدأ له؛ فإنّه تعالى فاعل بالعناية و التجلّى. فنفس تعلّق علمه مبدأ لمعلوماته و هى تابعة لعلمه لا العكس كما فى العلوم الانفعالية بل العلم و الإرادة و القدرة فيه- تعالى شأنه- متحقّقات بحقيقة واحدة بسيطة، و الوجود الصرف صرف كلّ كمال. و ليست القدرة فيه تعالى كقدرة الإنسان تستوى نسبتها إلى الفعل و الترک؛ لأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، و استواء النسبة جهة إمكانيّة يستحيل تحقّقها فى ذاته البسيطة الواجبة، بل قدرتها أحديّة التعلّق كإرادته، و هما عين علمه بالنظام الأتمّ، فالنظام الكيانى تابع لعلمه العنائى. و بما قرّرنا يدفع ما قد يقال «۱»: إنّ العلم تابع للمعلوم و لا يمكن أن يكون علّة له، فإنّ ذلک شأن العلوم الانفعاليّة لا مثل علمه تعالى الذى هو فعلىّ و فعل محض. و التحقيق فى الجواب عن الشبهة، ما أسلفناه فى تحقيق الأمر بين الأمرين «۲» و نزيدک بياناً: أنّ علمه و إرادته تعلّقا بالنظام الكونى على الترتيب العلّى و المعلولى، و لم يتعلّقا بالعلّة فى عرض معلوله و بالمعلول بلا وسط حتّى يقال: إنّ الفاعل مضطرّ فى فعله. فأوّل ما خلق اللّه تعالى هو حقيقة بسيطة روحانيّة بوحدتها كلّ كمال و جمال و جفّ القلم بما هو كائن «۳» و تمّ القضاء الإلهى بوجوده، و مع ذلک لمّا كان نظام الوجود فانياً فى ذاته ذاتاً و صفةً و فعلًا، يكون كلّ يوم هو فى شأن. فحقيقة العقل المجرّد و الروحانيّة البسيطة المعبّر عنها بنور نبيّنا صلى الله عليه و آله و سلم «۴» و الملک الروحانى «۵» صادر منه تعالى بلا وسط و هى بما أنّها صرف التعلّق و الربط ببارئه- تعالى شأنه- تعلّقاً لا يشبه التعلّقات المتصوّرة و ربطاً لا يماثل الروابط المعقولة يكون ما صدر منها صدر منه تعالى بنسبة واحدة؛ لعدم البينونة العزلة «۱» بينه تعالى و بين شىء لكونه تعالى صرف الوجود من غير ماهيّة و هى مناط البينونة العزلة، و سائر الموجودات و العلل المعانقة لها لم تكن مع معا ليلها بهذه المثابة، فالحقيقة العقليّة ظهور مشيّته و إرادته كما أنّ الطبيعة يد اللّه المبسوطة «خمّرت طينة آدم بيدى أربعين صباحاً» «۲». فمن عرف كيفيّة ربط الموجودات على ترتيب سببى و مسبّبى إليه تعالى، يعرف أنّها مع كونها ظهوره تعالى تكون ذات آثار خاصّة فيكون الإنسان مع كونه فاعلًا مختاراً ظلّ الفاعل المختار و فاعليّته ظلّ فاعليّته تعالى «وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ» «۳». فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ تعلّق إرادته تعالى بالنظام الأتمّ لا ينافى كون الإنسان فاعلًا مختاراً كما أنّ كون علمه العنائى منشأ للنظام الكيانى لا ينافيه بل يؤكّده، هذا. [۱۰]

و إلى هنا تمّ كلام الفريقين، و لا يحتاج إلى شىء آخر، لكن المحقّق الخراسانىّ قدس سره أضاف شيئاً آخر غير مربوطٍ بالنزاع؛ و هو تفسير الإرادة بالعلم بالنظام الأتمّ الأصلح على ما هو مذاق الحكماء(۱). ثمّ عقّبه: بأنّ الإرادة

التكوينيّة و التشريعيّة إذا توافقتا فلا بدّ من الإطاعة و الإيمان، و إذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر و العصيان(٢). فتولّد منه الإشكال المعروف، الذى أشار إليه قائلهم بقوله: مى خوردن من، حقّ ز أزل ميدانست فأجاب عنه قدس سره بما لا يشفى العليل، و لا يحسم مادّة الإشكال، بل يؤكّده و يؤيّده، حتّى انتهى الأمر إلى كسر رأس القلم. فلا بدّ من بيان أصل الإشكال، و التفصّى عنه بنحو الإجمال؛ فإنّ دفعه تفصيلًا متوقّف على مقدّمات لا يمكن تحصيلها إلّا فى مقرّه من العلوم العالية. فنقول: أصل الإشكال هو أنّ الإرادة إذا كانت هى العلم بالنظام الأتمّ، و قد تعلّق العلم بوجود الفعل عن العبد، فيكون واجب الحصول، و هو مضطرّ فى إيجاده، فكيف يكون مثل هذا الفعل مورداً للحسن و القبح و المثوبة و العقوبة؟! و بالجملة: إنّ فعل العبد إن علم اللّه وجوده، و تعلّق به قضاؤه و إرادته، فهو واجب الصدور، و إلّا فيكون ممتنع الصدور، فكيف يكون العبد قادراً عليه، و يستحقّ به الثواب و العقاب كما عليه العدليّة؟! و لقد أجاب عنه المحقّق البارع نصير الملّة و الدين قدس سره: بأنّ العلم تابع للمعلوم، لا المعلوم للعلم، فلا يكون تعلّق العلم موجباً للوجوب و الامتناع فى المعلوم(٥). و ردّه بعض المحقّقين من الفلاسفة: بأنّ تابعيّة العلم للمعلوم إنّما هى فى العلوم الانفعالية، لا الفعليّة، و هو تعالى علمه فعلىّ، فالمعلوم تابع للعلم(٦). و هذا الإشكال واضح الورود على ظاهر كلامه، و لكن يمكن توجيهه بما لا يرد عليه. توضيحه: أنّ علّية كلّ مرتبة من مراتب نظام الكلّ لمرتبة تالية منه، إنّما تكون لخصوصيّة ذاتيّة فيها، و هى غير مجعولة، بل الجاعل أوجدها، و الخصوصيّة ذاتيّة ثابتة لها بلا جعل، فما كان العلم بالنسبة إليه فعليّاً هو وجود النظام، و أمّا كون المراتب ذات خصوصيّةٍ ذاتيّة- أى خصوصيّة العلّية و المعلوليّة- فليس العلم بالنسبة إليها فعليّاً، بل هو شبيهٌ بالانفعالىّ، و تابعٌ للمعلوم (٨)(٧). و استقلاله، بل بقوّة اللّه و حوله. و قوله: «وَ مَا تَشَاءونَ إلّا أنْ يَشاءَ اللّهُ» فأثبت المشيّة للّه من حيث كونها لهم، لا بأن يكون المؤثّر شيئين أو فعلين بالاشتراك، بل بما أنّ مشيّة الَممكن ظهور مشيّته تعالى و عين الربط و التعلّق بها. (الطلب و الإرادة: ٣۶- ٣٧). ثمّ إنّ علمه و إرادته تعلّقا بالنظام الكونى على الترتيب العلّى و المعلولى، و لم يتعلّقا بالعلّة فى عرض معلوله، و بالمعلول بلا وسط؛ حتّى يقال: إنّ الفاعل مضطرّ فى فعله، فأوّل ما خلق اللّه تعالى هو حقيقة بسيطة روحانية، بوحدتها كلّ كمال و جمال، و جفّ القلم بما هو كائن، و تمّ القضاء الإلهى بوجوده، و مع ذلك، لمّا كان نظام الوجود فانياً فى ذاته ذاتاً و صِفة و فعلًا، يكون كلّ يوم هو فى شأن. فمن عرف كيفية ربط الموجودات على ترتيب سببى و مسبّبى إليه تعالى يعرف أنّها- مع كونه ظهوره تعالى- تكون ذات آثار خاصّة، فيكون الإنسان مع كونه فاعلًا مختاراً ظلّ الفاعل المختار و فاعليته تعالى «وَ ما تَشاءونَ إلّا أنْ يَشاءَ اللّه». فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ تعلّق إرادته تعالى بالنظام الأتمّ، لا ينافى كون الإنسان فاعلًا مختاراً، كما أنّ كون علمه العنائى منشأ للنظام الكيانى لا ينافيه، بل يؤكّده، هذا. (الطلب و الإرادة: ۶۵). إرشاد: مع أنّ أثر كلّ ذى أثر و فعل كلّ فاعل، منسوب إلى اللّه تعالى و إليها- كما عرفت- لكن خيراتها و حسناتها و كمالاتها و سعاداتها كلّها من اللّه، و هو تعالى أولى بها منها، و شرورها و سيّئاتها و نقائصها و شقاواتها ترجع إلى نفسها، و هى أولى بها منه تعالى؛ فإنّه تعالى لمّا كان صرف الوجود، فهو صرف كلّ كمال و جمال، و إلّا يلزم عدم كونه صرفاً، و هو يرجع إلى التركيب و الإمكان، فالخيرات كلّها مجعولات، و مبدأ الجعل فيها هو الحقّ تعالى. و الشرور التى فى دار الطبيعة المظلمة، من تصادمات الماديّات و ضيق عالم الطبيعة، و كلّها ترجع إلى عدم وجود أو عدم كما له، و الأعدام مطلقاً غير متعلّقة للجعل، بل المضافة منها من لوازم المجعول و تضايق دار البوار و تصادم المسجونين فى سجن الطبيعة و سلاسل الزمان، فكلّها ترجع إلى الممكن. فما أصابك من حسنة و خير و سعادة و كمال فمن اللّه، و ما أصابك من سيّئة و شرّ و نقص و شقاء فمن نفسك، لكن لمّا كانت النقائص و الشرور اللازمة للوجودات الإمكانية من قبيل الأعدام المضافة و الحدود و الماهيات، كان لها وجود بالعرض، و ما كان كذلك فمن عند اللّه، لكن بالعرض، فالخيرات من اللّه بالذات، و منسوب إلى الممكنات بالعرض، و الشرور من الممكنات بالذات، و منسوب إليه تعالى بالعرض. فحينئذٍ يصحّ أن يقال: كلٌّ من عند اللّه؛ فإنّه لو لا الإيجاد و الإفاضة و بسط الخيرات، لم يكن وجود و لا حدّه و لا طبيعة و لا ضيقها، و لعلّ تغيير الاسلوب و تخلّل لفظة «عند» فى قوله تعالى: «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ» للإشارة إلى المجعولية بالعرض. (الطلب و الإرادة: ٣٨- ۴٠). و ليعلم: أنّ مناط استحقاق العبد للثواب و العقاب، ليس هو إراديّة الفعل و مجرّد صدوره عن العلم و الإرادة، كيف! و جميع الحيوانات تكون أفعالها عن علمٍ و إرادةٍ بالضرورة، فلو كان مجرّد صدور الفعل عن علمٍ و إرادةٍ، مصحّحاً لاستحقاق العقوبة، للزم الالتزام بصحّة عقوبة الحيوان، مع قضاء الضرورة ببطلانه. و التحقيق: أنّ مناط الاستحقاق و صحّة العقوبة، هو اختياريّة الفعل، و ليست الاختياريّة بمجرّد الصدور عن علم

و إرادةٍ كما يظهر من المحقّق الخراسانى(٨) و غيره(٩) و إلّا لعاد المحذور. و لتوضيح الحال لا بدّ من تمهيد مقدّمة؛ و هى أنّ الإنسان مخلوقٌ من رقائق مختلفة، هى رقائق العوالم العلويّة و العوالم السفليّة، و له بحسب اقتضاء كلّ رقيقةٍ ميل، فله ميول مختلفة، فباقتضاء رقائقه العلويّة له ميل إلى جهة العلوّ و عالم التقديس و التنزيه، فيحنّ إلى الكمال و حقيقة العبوديّة، و باقتضاء رقائقه السفليّة يميل إلى جهة السفل و المنزلة الحيوانيّة و الشيطانيّة، و يحنّ إلى الشيطنة و الشهوة البهيميّة و الغضب السبعىّ. و الإنسان دائماً بين هاتين الجاذبتين، و معركة جنود الرحمن و الشيطان، و قد أعطاه اللّه تعالى عقلًا محيطاً مميّزاً للمصالح و المفاسد فى العاجل و الآجل، حاكماً على سائر القوى. ثمّ إنّه تعالى مع إعطائه القوّة المميّزة العاقلة، لم يتركه سدى، بل بعث إليه النبيّين و المرسلين، و أنزل الكتب السماويّة، هادياً إلى الطريق القويم، مرشداً إلى الصراط المستقيم، داعياً إلى ما به كما له و سعادته، زاجراً عمّا به نقصه و شقاوته. ثمّ إنّ الإنسان فى صدور كلّ فعلٍ منه، لا بدّ من تصوّره و ترجيحه أحد جانبى الفعل و الترك، و حيث كان له عقل مميّز، و له ميول مختلفة- حسبما عرفت- يجعل الفعل و الترك فى كفّتى ميزان عقله، فإن رجح جانب الفعل يختار لنفسه فعله، و يفعله بإرادته، أو يختار تركه و يتركه كذلك، فقد يرجّح النفع الدنيوىّ العاجل على الضرر الاخروىّ الآجل فيختاره؛ أى يعتقده خيراً لنفسه، فيفعله باختياره و إرادته، و قد يرجّح تركه فيتركه كذلك. و لعلّ إلى ما ذكرنا أشار تعالى فى سورة الدهر، حيث قال: «هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً× إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْناهُ سَمِيعاً بَصِيراً× إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً»(١٠). و لعلّ «النطفة» هى النطفة الروحانيّة التى أشارت إليها أخبار الطينة(١١) كما يظهر للمتدبّر فيها. و المشج هو المختلط، و الجمع للإشارة إلى كثرة الاختلاط، و هذا الاختلاط إشارة إلى الرقائق العلويّة و السفليّة. و الدليل على أنّ «النطفة» هى الروحانيّة، قوله: «نَبْتَلِيهِ» فإنّ الابتلاء مناسب للروح، لا للجسد و المادّة الجسمانيّة. و السمع و البصر أيضاً هما الروحانيّان منهما؛ بمناسبة الابتلاء و الهداية، فبهما يميّز الصلاح من الفساد. و هداية السبيل عبارة عن بعث الأنبياء، و إرسال الرسل، و إنزال الكتب. و قوله: «إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً» إشارة إلى اختيار الطاعة، فيكون شاكراً لأنعم اللّه، أو المعصية فيكون كفوراً. إذا عرفت ذلك علمت: أنّ مجرّد إتيان العمل بالإرادة، لا يوجب استحقاق العقوبة و المثوبة، بل المناط هو الإتيان باختيار و ترجيحٍ بحسب ميزان العقل، فاللّه- تعالى شأنه- قد مكّنه من تحصيل السعادة، و هداه إلى طرقها، و أعطاه المؤيّدات الداخليّة و الخارجيّة، فإذا كفر بأنعم اللّه و اختار لنفسه الشقاوة، فلا يلومنّ إلّا نفسه، و إذا اختار السعادة فليشكر ربّه (٩)(١٢). ثمّ إنّ المحقّق الخراسانىّ، قد أرخى عنان القلم إلى بحث لا ينبغى الخوض فيه كثيراً، و أعاد ما أفاد فى باب الطلب و الإرادة «١»: من أنّ العقاب على قصد العصيان و العزم على الطغيان، و أنّهما و إن لم يكونا بالاختيار لكونهما من مبادئه فيتسلسل، إلّا أنّ بعض مبادئ الاختيار غالباً يكون وجوده بالاختيار؛ للتمكّن من عدمه. مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ حسن المؤاخذة و العقوبة، إنّما يكون من تبعة بُعْده عن سيّده بتجرّيه عليه، كما كان من تبعة العصيان، فكما أنّه يوجب البُعْد، كذلك لا غرو فى أن يوجب حسن العقوبة؛ فإنّه و إن لم يكن باختياره، إلّا أنّه بسوء سريرته و خبث باطنه؛ بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتاً و إمكاناً. و إذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال، و ينقطع السؤال ب «لِمَ» فإنّ الذاتيّات ضروريّة الثبوت للذات، و السؤال عن أنّ الكافر لِمَ اختار الكفر، و العاصى العصيان؟ كالسؤال عن أنّ الحمار لِمَ يكون ناهقاً، و الإنسان ناطقاً؟ ... إلى آخره «١». و قد مرّ الكلام فيه سالفاً «٢» و ملخّص المقال (١٣٩) «٣»: أنّ الظاهر وقوع الخلط فى معنى الاختيار، و ظنّ أنّ الفعل بمجرّد كونه عن إرادةٍ و عزم، موجب لصحّة العقوبة أو المثوبة عليه، مع أنّ الأمر ليس كذلك؛ فإنّ الحيوانات أيضاً لها عزمٌ و إرادة، و يكون صدور الأفعال منها عن إرادة و عزم فى مقابل صدورها عن الطبائع، مع أنّ العقوبة و المثوبة على أفعالها ممّا لا وجه لهما. بل التحقيق: أنّ ما يوجب استحقاقهما عليهما عقلًا إنّما هو الاختيار، و هو عبارة عن تشخيص الخير و طلبه، و قد مرّ «٤» أنّ الإنسان خلق من لطائف العوالم العلويّة و لطائف العوالم السفليّة، كما قال اللّه تعالى: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلِيهِ» «٥» و النطفة الأمشاج- أى المختلطة «٦»- هى النطفة المعنوية و التخمير الإلهىّ من اللّطائف العلويّة و السفليّة. و لكلٍّ من اللّطيفتين ميول إلى عالمها؛ فالإنسان باللّطيفة العلويّة يميل إلى العالم العلوىّ، و دار ثواب اللّه، و يتوجّه إلى الحقائق الغيبيّة، و باللّطيفة السفليّة يميل إلى العالم السفلىّ، و يتوجّه إلى الشهوات النفسانيّة، و اللّه تعالى جعل فيه قوّة العقل و التمييز، و أيّده بالعقول الكاملة الخارجيّة؛ من الأنبياء و المرسلين، و الأولياء و العلماء الكاملين. فهو دائماً يكون بين الميول المختلفة العلويّة و السفليّة، و له قوّة العقل و التمييز بين الحسن و القبح، فإن رجح- بحسب ميوله العلويّة، و تأييد العقل الداخلىّ و الخارجىّ- جانب

العلوّ، و رأی خیره فیه و اصطفاه و اختاره، یشتاق إلیه و یریده، و یفعل ما یناسبه. و إن رأی خیره فی العاجل، و غلبته الشهوات و المیول النفسانیّة، و اختار الخیر العاجل- و إن کان قلیلًا فانیاً- علی الآجل و إن کان کثیراً باقیاً، یشتاق إلیه و یریده و یفعل علی منواله، فمناط استحقاق العقاب إنّما هو هذا الاختیار، الذی یکون بقوّة العقل و التمییز، مع تمامیّة الحجّة من اللّه تعالی علیه. و یؤیّد ما ذکرناه: ما ورد فی الروایات من أنّ فی قلب کلّ إنسانٍ نکتتین؛ بیضاء و سوداء، فإذا أطاع تزداد النکتة البیضاء حتّی تحیط بالقلب، و إذا عصی تزداد النکتة السوداء کذلک «۱». و ما ورد: من أنّ للقلب اذنین ینفث فیهما الملک و الشیطان «۲». و ما ورد فی کیفیّة خلق الإنسان من أخذ طینته من السماوات السبع و الأرضین السبع «۳» ... إلی غیر ذلک ممّا یظهر للمتتبّع «۴». [۱۳]

ادلّه عقلی که از طرف جبریّون بر این مدّعا اقامه شده بسیار است. ما در پاورقیهای جلد سوّم اصول فلسفه برخی از آنها را ذکر و انتقاد کرده‌ایم. معروفترین شبهه جبر همان است که با مسأله قضا و قدر به مفهوم الهی، یعنی با مسأله علم خداوند مربوط است و آن این است: خداوند از ازل، از آنچه واقع می‌شود و آنچه واقع نمی‌شود آگاه است و هیچ حادثه‌ای نیست که از علم ازلی الهی پنهان باشد. از طرفی، علم الهی نه تغییرپذیر است و نه خلاف‌پذیر؛ یعنی نه ممکن است عوض شود و صورت دیگر پیدا کند زیرا تغییر با تمامیّت و کمال ذات واجب الوجود منافی است، و نه ممکن است آنچه او از ازل می‌داند با آنچه واقع می‌شود مخالف و مغایر باشد زیرا لازم می‌آید علم او علم نباشد، جهل باشد؛ این نیز با تمامیّت و کمال وجود مطلق منافی است. پس به حکم این دو مقدّمه: الف. خداوند از همه چیز آگاه است. ب. علم الهی نه تغییرپذیر است و نه خلاف‌پذیر. منطقاً باید چنین نتیجه گرفت: حوادث و کائنات جبراً و قهراً باید به نحوی واقع شوند که با علم الهی مطابقت داشته باشند، خصوصا اگر این نکته اضافه شود که علم الهی علم فعلی و ایجابی است؛ یعنی علمی است که معلوم از علم سرچشمه می‌گیرد، نه علم انفعالی که علم از معلوم ریشه می گیرد نظیر علم انسان به حوادث جهان. علی‌هذا اگر در ازل در علم الهی چنین بوده است که فلان شخص در فلان ساعت فلان معصیت را مرتکب می‌شود، جبراً و قهراً آن معصیت باید به همان کیفیّت واقع شود؛ شخص مرتکب قادر نخواهد بود طوری دیگر رفتار کند، بلکه هیچ قدرتی قادر نخواهد بود آن را تغییر دهد، و الّا علم خدا جهل خواهد بود. خیّام می‌گوید:

من می خورم و هر که چو من اهل بود می خوردن من به نزد او سهل بود
گر می نخورم علم خدا جهل بود می خوردن من حقّ ز ازل می‌دانست

جواب این شبهه پس از درک صحیح مفهوم قضا و قدر آسان است. این شبهه از آنجا پیدا شده که برای هر یک از علم الهی و نظام سببی و مسبّبی جهان حساب جداگانه فرض شده است؛ یعنی چنین فرض شده که علم الهی در ازل به طور گزاف و تصادف به وقوع حوادث و کائنات تعلّق گرفته است؛ آنگاه برای اینکه این علم درست از آب درآید و خلافش واقع نشود لازم است وقایع جهان کنترل شود و تحت مراقبت قرار گیرد تا با تصوّر و نقشه قبلی مطابقت کند. به عبارت دیگر، چنین فرض شده که علم الهی مستقل از نظام سببی و مسبّبی جهان به وقوع یا عدم وقوع حوادث تعلّق گرفته است و لازم است که کاری صورت گیرد که این علم با معلوم خود مطابقت کند؛ از این رو باید نظام سببی و مسبّبی جهان کنترل گردد. در مواردی جلوی طبع آنچه به حکم طبع اثر می‌کند و جلوی اراده و اختیار آن که با اراده و اختیار کار می‌کند گرفته شود تا آنچه در علم ازلی الهی گذشته است با آنچه واقع می‌شود مطابقت کند و با هم مغایرت نداشته باشند. از این رو از انسان نیز باید اختیار و آزادی و قدرت و اراده سلب گردد تا اعمالش کاملًا تحت کنترل درآید و علم خدا جهل نشود. اینچنین تصوّر درباره علم الهی منتهای جهل و بی‌خبری است. مگر ممکن است که علم حقّ به طور تصادف و گزاف به وقوع یا عدم وقوع حادثه‌ای تعلّق بگیرد و آنگاه برای اینکه این علم با واقع مطابقت کند لازم شود دستی در نظام متقن و قطعی علّی و معلولی برده شود، تغییراتی در این نظام داده شود، از طبیعتی خاصیّتی سلب گردد یا از فاعل مختاری اختیار و آزادی گرفته شود؟! لهذا بعید به نظر می‌رسد که رباعی بالا از خیّام که لا اقل نیمه فیلسوفی است، بوده باشد. شاید این رباعی جزء اشعاری است که بعد به خیّام نسبت داده‌اند، یا از خیّام است ولی خیّام نخواسته در این رباعی به زبان جدّ و فلسفه سخن بگوید؛ خواسته فقط خیالی را به صورتی زیبا در لباس نظم ادا کند. بسیاری از اهل تحقیق آنجا که شعر می‌سروده اند افکار علمی و فلسفی خود را کنار گذاشته، تخیّلات لطیف را جامه‌ای زیبا از شعر پوشانیده‌اند؛ به عبارت دیگر، به

زبان اهل ادب سخن گفته‌اند نه به زبان اهل فلسفه، همچنانکه بسیاری از اشعار منسوب به خیّام از این قبیل است. خیّام شهرت جهانی خود را مدیون این گونه تخیّلات و این طرز از بیان است. علم ازلی الهی، از نظام سببی و مسبّبی جهان جدا نیست. علم الهی علم به نظام است. آنچه علم الهی ایجاب و اقتضا کرده و می‌کند این جهان است با همین نظاماتی که هست. علم الهی به طور مستقیم و بلا واسطه نه به وقوع حادثه‌ای تعلّق می‌گیرد و نه به عدم وقوع آن. علم الهی که به وقوع حادثه‌ای تعلّق گرفته است به طور مطلق و غیر مربوط به اسباب و علل آن حادثه نیست، بلکه تعلّق گرفته است به صدور آن حادثه از علّت و فاعل خاصّ خودش. علل و فاعلها متفاوت می‌باشند؛ یکی علّیت و فاعلیّتش طبیعی است و یکی شعوری؛ یکی مجبور است و یکی مختار. آنچه علم ازلی الهی ایجاب می‌کند این است که اثر فاعل طبیعی از فاعل طبیعی، اثر فاعل شعوری از فاعل شعوری، اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور و اثر فاعل مختار از فاعل مختار صادر شود. علم الهی ایجاب نمی‌کند که اثر فاعل مختار از آن فاعل، بالاجبار صادر شود. به عبارت دیگر، علم ازلی الهی علم به نظام است؛ یعنی علم به صدور معلولات است از علل خاصّ آنها. در نظام عینی خارجی علّتها و فاعلها متفاوت‌اند: یکی طبیعی است و یکی شعوری؛ یکی مختار است و یکی مجبور. در نظام علمی نیز امر از این قرار است؛ یعنی هر فاعلی همان طور که در عالم عینی هست در عالم علمی هست، بلکه باید گفت آن طور که در عالم علمی هست در عالم عینی هست. علم الهی که به صدور اثری از فاعلی تعلّق گرفته است به معنی این است که تعلّق گرفته به صدور اثر فاعل مختار از فاعل مختار و به صدور اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور. آنچه علم الهی اقتضا دارد و ایجاب می‌کند این است که فعل فاعل مختار از فاعل مختار و فعل فاعل مجبور از فاعل مجبور صادر شود، نه اینکه علم الهی ایجاب می کند که فاعل مختاری مجبور بشود یا فاعل مجبوری مختار گردد. انسان در نظام هستی، چنانکه در گذشته گفته شد، دارای نوعی اختیار و آزادی است و امکاناتی در فعالیّتهای خود دارد که آن امکانات برای موجودات دیگر حتّی برای حیوانها نیست. و چون نظام عینی از نظام علمی ریشه می‌گیرد و سرچشمه عالم کیانی عالم ربّانی است، پس علم ازلی که به افعال و اعمال انسان تعلّق گرفته است به معنی این است که او از ازل می‌داند که چه کسی به موجب اختیار و آزادی خود طاعت می‌کند و چه کسی معصیت. و آنچه آن علم ایجاب می‌کند و اقتضا دارد این است که آن که اطاعت می‌کند به اراده و اختیار خود اطاعت کند و آن که معصیت می‌کند به اراده و اختیار خود معصیت کند. این است معنی سخن کسانی که گفته‌اند: «انسان مختار بالاجبار است»؛ یعنی نمی‌تواند مختار نباشد. پس علم ازلی دخالتی ندارد در سلب آزادی و اختیار آنکه در نظام علمی و نظام عینی مقرّر است که مختار و آزاد باشد؛ دخالتی ندارد در سلب اختیار و آزادی انسان به اینکه او را به معصیت یا اطاعت وادار و مجبور کند. علی‌هذا دو مقدّمه‌ای که در اشکال به کار برده شده، هر دو صحیح و غیر قابل تردید است و هم آنچه در ضمن نکته اضافه شد که علم الهی، علم فعلی و ایجابی است نه علم انفعالی و تبعی نیز صحیح و غیر قابل انکار است. امّا لازمه اینها همه این نیست که انسان مجبور و مسلوب الاختیار باشد و آنگاه که معصیت می‌کند از طرف قوّه و نیرویی مجبور بوده باشد، بلکه آن موجودی که در نظام تکوینی آزاد آفریده شده و در نظام علمی نیز آزاد و مختار قرار گرفته، اگر کاری را به جبر بکند، «علم خدا جهل بود». لذا از اشکال‌کننده که می‌گوید: «می خوردن من حقّ ز ازل می‌دانست»، باید توضیح خواست که آیا آنچه حقّ ز ازل می‌دانست، می خوردن اختیاری و از روی میل و اراده و انتخاب شخصی بدون اکراه و اجبار بود، یا می خوردن جبری و تحمیلی به وسیله یک قوّه‌ای خارج از وجود انسان، و یا می خوردن مطلق بدون توجّه به علل و اسباب؟ آنچه «حقّ ز ازل می دانست» نه می خوردن اجباری بود و نه می خوردن مطلق؛ می خوردن اختیاری بود، و چون علم ازلی چنین است پس اگر می به اختیار نخورد و به جبر بخورد «علم خدا جهل بود». علی‌هذا نتیجه علم ازلی به افعال و اعمال موجودات صاحب اراده و اختیار، جبر نیست؛ نقطه مقابل جبر است. لازمه علم ازلی این است که آن که مختار است حتما باید مختار باشد. پس راست گفته آن که گفته است:

علم ازلی علّت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل بود

اینها همه در صورتی است که محلّ بحث را علم سابق ازلی الهی قرار دهیم که در قرآن کریم به نام کتاب و لوح محفوظ و قلم و امثال اینها یاد شده است و در اشکال هم همین علم ذکر شده است. امّا باید دانست گذشته از اینکه موجودات جهان و نظام سببی و مسبّبی، معلوم حقّ می‌باشند به علم سابق ازلی، خود همین نظام که معلوم حقّ است علم حقّ نیز می‌باشد. این جهان با همه نظامات خود، هم علم باری تعالی است و هم معلوم او، زیرا ذات حقّ به ذات

همه اشیاء از ازل تا ابد محیط است و ذات هر چیزی نزد او حاضر است. امکان ندارد در تمام سراسر هستی موجودی از او پنهان بماند. او همه جاست و با همه چیز است: فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (۱). وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (۲). هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۳). علی‌هذا خود جهان با همه خصوصیّات و نظامات، از مراتب علم خداوند است. در این مرتبه از علَم، علم و معلوم یکی است نه دو تا، تا در آن انطباق و عدم انطباق علم با معلوم فرض شود و آنگاه گفته شود اگر چنین شود، علم خداوند علم و اگر چنان شود، جهل خواهد بود. [۱۴]

و ما قیل: فی إثبات الجبر من أنّ خلاف ما علم اللّه وقوعه محال، و هو یوجب الجبر. اجیب: عنه بأنّ اللّه تعالی کان فی الأزل عالما بأفعاله فیما لا یزال، فان لزم من ذلک الجبر و الایجاب فی العبد فهو لازم فی حقّ اللّه، و ما أجبتم به هناک فهو الجواب هاهنا. و الجواب الحقّ أنّ العلم بالشیء ربما لا یکون سببا له، فإنّ من علم أنّ الشمس تطلع غدا لا یکون علمه سببا لطلوعها، و إذا لم یکن للعلم أثر فی الفعل فلا یکون الفعل بالجبر او الایجاب. و اللّه أعلم [۲۰]

الأولی قالوا الله تعالی فاعل لکل موجود فتکون القبائح مستندة إلیه بإرادته (و الجواب) ما یأتی من کون بعض الأفعال مستندة إلینا. الثانیة أن الله تعالی لو أراد من الکافر الطاعة، و الکافر أراد المعصیة و کان الواقع مراد الکافر لزم أن یکون الله تعالی مغلوبا إذ من یقع مراده من المریدین هو الغالب (و الجواب) أن هذا غیر لازم لأن الله تعالی إنما یرید الطاعة من العبد علی سبیل الاختیار و هو إنما یتحقق بإرادة المکلف و لو أراد الله تعالی إیقاع الطاعة من الکافر مطلقا سواء کانت عن اختیار أو إجبار لوقعت. الثالثة قالوا: کل ما علم الله تعالی وقوعه وجب و ما علم عدمه امتنع فإذا علم عدم وقوع الطاعة من الکافر استحال إرادتها منه و إلا لکان مریدا لما یمتنع وجوده. و الجواب أن العلم تابع لا یؤثر فی إمکان الفعل و قد مر تقریر ذلک. [۲۱]

الأول: انّ اللّه تعالی عالم بأفعال العباد، و إلّا لزم الجهل فی ذاته المقدّسة، و هو محال، فإذا تعلق علمه بأنّ زیدا یفعل العمل الکذائی و عمرا یترکه، فبالضرورة لا بدّ و ان یتحقق ذلک، و إلّا لانقلب علمه جهلا، و هو محال. و هذا الوجه ذکره «الفخر الرازی»، و أرعد بذلک حیث قال ما حاصله: انه لو أجمع أهل العالم و العلماء لما أجابوا عن هذه الشبهة، و افتری علی هشام و قال: إلّا ان یختار ما ذهب إلیه هشام من نسبة الجهل إلیه تعالی. و قد أضاف إلی الشبهة بعضهم ما مضمونه انّ اللّه تعالی أخبر عن دخول أبی لهب النار بقوله تعالی: سَيَصْلى ناراً ذاتَ لَهَب، فلو لم یکن کفر أبی لهب ضروریا و أمکن إیمانه، و الإیمان یجبّ ما قبله، یلزم الکذب و الجهل فی ذاته المقدّسة. و فیه: انّ العلم عبارة عن الانکشاف، و الانکشاف یتعلّق الواقع المنکشف علی ما هو علیه واقعا، فالعلم تابع للمعلوم، لا انّ المنکشف تابع للعلم، نظیر من وقف امام المرآة فانّ ما یرتسم فی المرآة یکون تابعا لصاحب الرسم لا العکس، فالرسم یکون رسم إنسان یتبع کون الواقف امام المرآة إنسانا، لا انّ الإنسان إنسان لأنّ رسمه رسم إنسان. و بالجملة لا فرق بین علمه تعالی و علمنا بالأشیاء فی ذلک، فکما انا لو علمنا بأنّ زیدا یصلی غدا لا یؤثر ذلک فی فعله، و کلنا نعلم بأنه فی الغد تطلع الشمس و لکن لا یؤثر علمنا فی طلوعها، کذلک علمه تعالی بافعال عباده لا یؤثر فی تحققها فهو عزّ شأنه یعلم بصدور الفعل أو الترک من العبد بقدرته و اختیاره، لأنه یصدر منه کذلک. و أما ما ذکروه من قیاس علمه تعالی بعلم البنّاء و الخیّاط بعمله، و تأثیر ذلک فیه. ففیه: انّ هذا العلم هو العلم الفعلی باصطلاح بعضهم أی ما یکون فی طریق للفعل و هو عبارة عن تصوّر، فتحقق کل فعل اختیاری یکشف عن تعلق علم الفاعل به کشف المعلول عن علته، فهذا العلم مؤثر فی الفعل، و لکن لا ربط له بالعلم بمعنی انکشاف الواقع. و الّذی یؤید ما ذکرناه هو انه تعالی عالم بالملازمات و باستحالة الأمور المستحیلة کاجتماع النقیضین مع انه لا دخل لعلمه فی شیء من ذلک، فاستحالة اجتماع النقیضین ثابتة لا من جهة علمه تعالی بذلک، هذا فی الحل. و النقض: انه تعالی کما هو عالم بافعال العباد عالم بافعال نفسه من إنزال المطر فی الوقت الخاصّ، و إرسال الریح فی الزمان المعیّن، و خلق زید فی الساعة الفلانیّة إلی غیر ذلک، فیلزم ان یکون تحققها ضروریا، و ان یکون جلّ شأنه مضطرّا فی افعال نفسه، و لا یلتزم به الأشعری، و بالجملة بعد فرض تحقق الفعل من العبد و تعلق علم البارئ به

بهذا العنوان يكون صدوره منه ضروريا لكن من قبيل الضرورة بشرط المحمول، و اما فى حد نفسه فصدور الفعل الاختيارى و عدمه من العبد يكون بالنسبة إليه على حد سواء. و أما ما ذكروه من انه بعد تعلق علمه بصدور الفعل عن الشخص لو لم يكن ضروريا ينقلب علمه إلى الجهل فهو فاسد، إذ لو فرضنا تعلق علمه بصدور الفعل من العبد اختياريا فصدوره عنه بالاضطرار مستلزم لانقلاب علمه جهلا. [٢۶]

الأوّل: أنّ الأفعال القبيحة كالظلم والكفر وما شاكلهما التى قد تصدر من العباد لايمكن صدورها منه تعالى باعمال قدرته وإرادته، كيف حيث إنّ صدورها لا ينبغى من العباد فما ظنّک بالحكيم تعالى. الثانى: أنّ الارادة بمعنى إعمال القدرة والسلطنة يستحيل أن تتعلق بفعل الغير، بداهة أ نّها لاتعقل إلّافى الأفعال التى تصدر من الفاعل بالمباشرة، وحيث إنّ أفعال العباد تصدر منهم كذلک، فلا يعقل كونها متعلقةً لارادته تعالى وإعمال قدرته. نعم، تكون مبادئ هذه الأفعال كالحياة والعلم والقدرة وما شاكلها تحت إرادته سبحانه ومشيئته. نعم، لو شاء (سبحانه وتعالى) عدم صدور بعض الأفعال من العبيد فيبدى المانع عنه أو يرفع المقتضى له، ولكن هذا غير تعلق مشيئته بأفعالهم مباشرة ومن دون واسطة. الوجه الثالث: أنّ اللّه تعالى عالم بأفعال العباد بكافّة خصوصياتها من كمّها وكيفها ومتاها وأينها ووضعها ونحو ذلک، ومن الطبيعى أ نّه لا بدّ من وقوعها منهم كذلک فى الخارج، وإلّا لكان علمه تعالى جهلًا تعالى اللّه عن ذلک علواً كبيراً. وعليه فلا بدّ من الالتزام بوقوعها خارجاً على وفق إطار علمه سبحانه، ولا يمكن تخلّفه عنه، فلو كانوا مختارين فى أفعالهم فلا محالة وقع التخلف فى غير مورد وهو محال. وقد صرّح بذلک صدر المتألهين بقوله: وممّا يدل على ما ذكرناه من أ نّه ليس من شرط كون الذات مريداً وقادراً إمكان أن لا يفعل، حيث إنّ اللّه تعالى إذا علم أ نّه يفعل الفعل الفلانى فى الوقت الفلانى، فذلک الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلًا، وذلک محال، والمؤدى إلى المحال محال، فعدم وقوع ذلک الفعل محال، فوقوعه واجب، لاستحالة خروجه من طرفى النقيضين(٢). والجواب عنه: أنّ علمه (سبحانه وتعالى) بوقوع تلک الأفعال منهم خارجاً فى زمان خاص ومكان معيّن لا يكون منشأ لاضطرارهم إلى إيقاعها فى الخارج فى هذا الزمان وذاک المكان، والسبب فى ذلک: هو أنّ علمه تعالى قد تعلق بوقوعها كذلک منهم بالاختيار وإعمال القدرة، ومن الطبيعى أنّ هذا العلم لا يستلزم وقوعها بغير اختيار، وإلّا لزم التخلف والانقلاب. والسرّ فيه أنّ حقيقة العلم هو انكشاف الواقع على ما هو عليه لدى العالم من دون أن يوجب التغيير فيه أصلًا، ونظير ذلک ما إذا علم الانسان بأ نّه يفعل الفعل الفلانى فى الوقت الفلانى من جهة إخبار المعصوم (عليه السلام) أو نحوه، فكما أ نّه لا يوجب اضطراره إلى إيجاده فى ذلک الوقت، فكذلک علمه سبحانه. وبكلمة اخرى: أنّ الاضطرار الناشئ من قبل العلم الأزلى يمكن تفسيره بأحد تفسيرين: الأوّل: تفسيره على ضوء مبدأ العلّية، بدعوى أنّ العلم الأزلى علّة تامّة للأشياء، منها أفعال العباد. الثانى: تفسيره على ضوء مبدأ الانقلاب، أى انقلاب علمه تعالى جهلًا من دون وجود علاقة العلّية والمناسبة بينهما. ولكن كلا التفسيرين خاطئ جداً. أمّا الأوّل: فلا يعقل كون العلم من حيث هو علّة تامّة لوجود معلومه، بداهة أنّ واقع العلم وحقيقته هو انكشاف الأشياء على ما هى عليه لدى العالم، ومن الطبيعى أنّ الانكشاف لا يعقل أن يكون مؤثراً فى المنكشف على ضوء مبدأ السنخية والمناسبة، ضرورة انتفاء هذا المبدأ بينهما. وأضف إلى ذلک: أنّ العلم الأزلى لو كان علّةً تامّةً لأفعال العباد فبطبيعة الحال ترتبط تلک الأفعال به ذاتاً وتعاصره زماناً، وهذا غير معقول. وأمّا الثانى: فلفرض أنّ العلم لا يقتضى ضرورة وجود الفعل فى الخارج، حيث إنّه لا علاقة بينهما ما عدا كونه كاشفاً عنه، ومن الطبيعى أنّ وقوع المنكشف فى الخارج ليس تابعاً للكاشف بل هو تابع لوجود سببه وعلّته، سواء أكان هناک انكشاف أم لم يكن، وعليه فلا موجب لضرورة وقوع الفعل إلّا دعوى الانقلاب، ولكن قد عرفت خطأها وعدم واقع موضوعى لها. ونزيد على هذا: أنّ علمه سبحانه بوقوع أفعال العباد لو كان موجباً لاضطرارهم إليها وخروجها عن اختيارهم، لكان علمه سبحانه بأفعاله أيضاً موجباً لذلک. فالنتيجة: أنّ هذا التوهم خاطئ جداً. [٢٧]

الوجه الثالث: دليل العلم، و بيانه أنّ اللّه تعالى كان عالماً بأفعال العباد خيرها و شرّها و طاعتها و معصيتها بتمام خصوصيّاتها من الأزل و لا بدّ من وقوعها مطابقة لعلمه (سواء كان علمه علّة لها أو كاشفاً عنها) و إلّا يلزم أن يصير علمه جهلًا، فنحن مجبورون فى أفعالنا حتّى لا يلزم هذا المحذور الفاسد (و هذا ممّا ظهر فى لسان بعض الأشعار كقول الشاعر الفارسى: «گر مى نخورم علم خدا جهل شود» أى لو لم أشرب الخمر لكان علمه تعالى جهلًا لأنّه كان يعلم من

الأزل أنّى أشرب الخمر! و الجواب عنه أيضاً واضح، لأنّه تعالى كان يعلم من الأزل أنّ العبد يصدر منه الفعل باختياره و إرادته (أى إرادة العبد) فلو صدر منه الفعل جبراً لزم صيرورة علمه تعالى جهلًا، لأنّه كان يعلم بصدوره عن اختياره، و لذا قال الشاعر الفارسى العالم الخبير فى الجواب عن الشعر السابق «علم ازلى علت عصيان گشتن- نزد عقلا ز غايت جهل بود»، و هذا نظير نسخة المريض التى يكتبها الطبيب لرفع مرضه مع أمره باجتنابه عن بعض المأكول أو المشروب، فلو فرضنا أنّ الطبيب علم من بعض القرائن عدم امتثاله و ارتكابه لما نهى عنه و بالنتيجة دوام مرضه و موته، فهل يمكن حينئذٍ أن يستند موت المريض إلى علم الطبيب؟ و هكذا إذا علم الاستاذ الممتحن عدم نجاح تلميذه فى الامتحان من بعض القرائن من قبل، فهل يصحّ أن يستند عدم نجاحه إلى علم الاستاذ؟ أو فرضنا اختراع آلة ينعكس فيها جميع أفعال العباد و الحوادث الآتية فهل يجوز استناد جميع تلك الحوادث إلى تلك الآلة؟ كلّا، فإنّ علم البارى تعالى بأفعال عباده من هذا الباب. و الإنصاف أنّ هذا الدليل أشبه شىء بالمغالطة، و سيأتى أنّ الميل إلى مذهب الجبر ليس له دليل فلسفى برهانى، بل له جذور أخلاقيّة أو اجتماعيّة أو نفسانيّة، و أنّ الإنسان يميل إليه و يلتزم به لأن يكون مستريحاً فى المعاصى فى مقابل وجدانه القاضى بعصيانه و الحاكم باستحقاقه للمذمّة و العقاب، و قد قال اللّه تعالى فى حقّ منكرى القيامة: «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسانُ لِيَفْجُرَ أَمامَهُ» «۱» و هكذا حال منكرى الاختيار المتمسّكين بمذهب الجبر. [۳۵]

لا شك أنّ اللّه سبحانه كان عالما بكل ما يوجد فى هذا الكوكب و مطلق الكون، فكان واقفا على حركة الإلكترونات فى بطون الذّرات، و على حفيف أوراق الأشجار فى الحدائق و الغابات، و حركات الحيتان العظيمة فى خضم أمواج المحيطات. كما أنه سبحانه كان عالما قبل أن يخلق العالم بأفعال المجرمين و قسوة السفّاكين، و طاعة الطائعين هذا من جانب. و من جانب آخر: إنّ علمه تعالى بالأمور علم بالواقع و الحقيقة و هو لا يتخلف عن الواقع قيد شعرة و قد عرفت سعة علمه بالأشياء و قبل الكينونة فى الآيات المتقدمة صدر الفصل. و قال سبحانه: وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ «۲». و قال سبحانه: قَدْ أَحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً «۱». و على هذين الأساسين ربما يتصور أنّ تعلق ذَلِكَ العلم بكل الْأَشْياءِ عموما، و الأفعال الاختيارية للإنسان خصوصا، يجعل الإنسان مجبورا مضطرا متظاهرا بالحرية و الاختيار، لأنه سبحانه إذا كان يعلم من الأزل، أنّ هذا الشخص سيرتكب الذنب الفلانى فى الساعة المعينة، فبما أنّ العلم الإلهى لا يتخلف عن معلومه يجب أن يكون الشخص مصدرا لهذا الذنب، و لا يستطيع أن يتخلف عنه بأية قوة و قدرة، بل لا يستطيع أن يغير من كميته و كيفيته، إذ تخلفه نفس تخلف علم اللّه عن الواقع، و صيرورة علمه جهلا تعالى اللّه عنه. أقول: إنّ هذا المقام هو المزلقة الكبرى للسطحيّين الذين مالوا إلى الجبر، لأجل كون أفعال العباد متعلقة لعلمه تعالى، غير متخلفة عن متعلقها و لكنهم لو وقفوا على كيفية تعلق علمه بصدور أفعال العباد منهم، لرجعوا عن هذا الحكم الخاطئ. و الجواب عن ذلك: إنّ علمه سبحانه لم يتعلق بصدور أى أثر من مؤثره على أى وجه اتفق، و إنما تعلق علمه بصدور الآثار عن العلل مع الخصوصية الكامنة فى نفس تلك العلل. فإن كانت العلة علة طبيعية فاقدة للشعور و الاختيار أو واجدة للعلم فاقدة للاختيار، فتعلق علمه سبحانه بصدور فعلها و أثرها عنها بهذه الخصوصية، أى أن تصدر الحرارة من النار من دون أن تشعر فضلا عن أن تريد، و يصدر الارتعاش من الإنسان المرتعش عن علم و لكن لا بإرادة و اختيار، فالقول بصدور هذه الظواهر عن عللها بهذه الخصوصية يستلزم انطباق علمه على الواقع و عدم تخلفه عنه قيد شعرة. و إن كانت العلّة عالمة و شاعرة و مريدة و مختارة كالإنسان، فقد تعلق علمه على صدور أفعالها منها بتلك الخصوصيات و انصباغ فعلها بصبغة الاختيار و الحرية. فلو صدر فعل الإنسان منه بهذه الكيفية، لكان علمه مطابقا للواقع غير متخلف عنه، و أمّا لو صدر فعله عنه فى هذا المجال عن جبر و اضطرار بلا علم و شعور، أو بلا اختيار و إرادة فعند ذلك يتخلف علمه عن الواقع. نقول توضيحا لذلك، إنّ الأعمال الصادرة من الإنسان على قسمين: قسم يصدر منه بلا شعور و لا إرادة كأعمال الجهاز الدموى و الجهاز المعوى و جهاز القلب، و الأحشاء، التى تتسم فى أفعال الإنسان بسمة الأعمال الاضطرارية، غير الاختيارية. و قسم آخر يصدر منه عن إرادة و اختيار. و يتسم بسمة الأعمال الاختيارية غير الاضطرارية كدارسته و كتابته و تجارته و زراعته. و على ما سبق من أنّ علم اللّه تعالى تعبير عن الواقع بما لا يتخلف عنه قيد شعرة، فتقع أعماله موردا لتعلق علم اللّه بها على ما هى عليه من الخصائص و الألوان. فتكون النتيجة أنه سبحانه يعلم من الأزل بصدور فعل معين فى لحظة معينة من إنسان معين إمّا بالاضطرار و الإكراه أو بالاختيار و الحرية، و تعلق مثل هذا العلم لا ينتج الجبر، بل يلازم الاختيار. و لو

صدر كل قسم على خلاف ما اتّسم به لكان ذلك تخلفا عن الواقع. و بعبارة أخرى: إن علم اللّه بما أنّه يطابق الواقع الخارجى و لا يتخلف عنه أبدا، فيجب أن يقوم الإنسان بكل قسم من أعماله على حسب السمة التى اتّسم بها. فلو كان مصدرا لعمل الجهاز الدموى عن اختيار و قد تعلق علمه بصدوره عنه على وجه الاضطرار، لزم تخلف علمه عن معلومه. كما أنّه لو كان مصدرا للقسم الآخر من أفعاله ككتابته و خياطته على وجه الإلجاء و الاضطرار، لزم تخلف علمه عن الواقع لتعلق علمه بصدوره عنه بسمة الاختيار و سيوافيك نصوص من أئمة الحكماء كصدر المتألّهين و غيره عند البحث عن الجبر الأشعرى. فعلينا فى هذا الموقف الالتفات إلى كيفية تعلق علمه بصدور الأفعال عن مبادئها و عللها. نعم، من أنكر وجود الأسباب و المسببات فى الوجود، و اعترف بعلّة واحدة و سبب مفرد و هو اللّه سبحانه و جعله قائما مقام جميع العلل و الأسباب، و صار هو مصدرا لكل الظواهر و الحوادث مباشرة و لم يقم للعلل الطبيعية و للإنسان و ما فيه من المبادى وزنا و قيمة، و لم يعترف بتأثيرها فى تكوّن الظّواهر و الحوادث، لا مناص له عن القول بالجبر. و هو مصير خاطئ يستلزم بطلان بعث الأنبياء و إنزال الكتب. [٣٨]

ربما يتمسك فى تحليل علمه سبحانه بمثال خاص و يقال إنّ باستطاعة كثير من الأساتذة أن يتكهنوا بمستقبل تلامذتهم، فإنّ المعلم الذى يعرف حدود السعى و العمل و الاستعداد فى تلميذه المعيّن، يستطيع أن يتكهن بنجاح التلميذ أو رسوبه بصورة قاطعة، فهل نستطيع أن نقول: إنّ علم المعلم بوضع التلميذ صار علّة لعدم نجاحه فى الامتحان بحيث لو تكهّن المعلم بعكس هذا، لكان النجاح حليف التلميذ، أو إنّ السبب فى فشله فى الامتحان هو تكاسله أيام الدراسة، و إهماله طول السنة الدراسية مطالعة و مباحثة الكتاب المقرر. و صرفه أوقاته فى الشّهوات. إنّ هذا التمثيل نافع للأذهان البسيطة التى لا تفرق بين علم المعلم، و علمه سبحانه. و أما العارف بخصوصية علمه تعالى و أنّه نفس ذاته، و ذاته علّة لما سواه، فهو يرى قياس أحد العلمين بالآخر قياسا خاطئا، فإن علم المعلم ليس فى سلسلة علل الحوادث، و فى مورد المثال: رسوب التلميذ أو نجاحه. و هذا بخلاف علمه تعالى فإنه فى سلسلة العلل، بل تنتهى إليه جميع الأسباب و المسببات. و قد عرفت أنّ القضاء عند الفلاسفة عبارة عن علمه بما ينبغى أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام و أكمل الانتظام، و هو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات، من حيث جملتها على أحسن الوجوه و أكملها. فعند ذلك يصبح التمثيل فى مقام الإجابة أجنبيا عن الإشكال «١». و الحق فى الإجابة ما ذكرنا من أنّ علمه العنائى الذى هو السبب لظهور الموجودات على صفحة الوجود، و إن كان علة لظهور الأشياء، لكنه ليس بالعلّة الوحيدة القائمة مقام الأسباب و العلل المتأخرة (كما عليه الأشاعرة المنكرين للأسباب و المسببات) بل هناك أسباب و مسببات كثيرة يؤثر كل سبب فى مسببه بإذنه سبحانه و مشيئته. و فى خلال تلك الأسباب سببية الإنسان لفعله بإذنه سبحانه، فتعلّق علمه على أن يكون الإنسان فى معترك الحياة فاعلا مختارا و سببا حرّا لما يفعل و يترك. فكون مثل هذا السبب متعلقا لعلمه العنائى المبدأ لفيضان الموجودات، لا ينتج الجبر بل ينتج الاختيار. [٣٨]

و بيانه: إنّ ما علم اللّه عدمه من أفعال العباد فهو ممتنع الصدور عن العبد، و إلّا جاز انقلاب العلم جهلا. و ما علم اللّه وجوده من أفعاله، فهو واجب الصدور عن العبد، و إلّا جاز ذلك الانقلاب، و لا مخرج عنهما لفعل العبد. فيبطل الاختيار إذ لا قدرة على الواجب، و الممتنع. و كأن هذا الاستدلال، استدلال نقضى على القائلين بالاختيار. و لأجل ذلك يقول المستدل بعد نقله: «إن ما ذكرنا يبطل التكليف لابتنائه على القدرة و الاختيار، فما لزم القائلين بمسألة خلق الأعمال فقد لزم غيرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الأزلى المتعلق بالأشياء» حتى أنّ الإمام الرازى ذكر هذا الدليل متبجحا بقوله: «و لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفا إلا بالتزام مذهب هشام و هو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها» «١». أقول: يلاحظ عليه: مضافا إلى أنّ ما نسبه إلى هشام بن الحكم أمر غير ثابت و لم يقل به بعد انتمائه إلى الإمام الصادق (عليه السّلام): إنّ الإجابة عن هذا الاستدلال واضحة جدا، و إنّ زعم الرازى أنّ الثقلين لا يقدرون على حلّ عقدته، و هى كما أوضحناه عند البحث عن القضاء و القدر أنّ علمه الأزلى لم يتعلق على صدور كل فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلق علمه بصدور كل فعل عن فاعله حسب الخصوصيات الموجودة فيه. و على ضوء ذلك تعلق علمه الأزلى بصدور الحرارة من النار على وجه الجبر، بلا شعور و لا اختيار، كما تعلق علمه الأزلى بصدور الرعشة

من المرتعش على وجه الجبر عالما بلا اختيار، و لكن تعلق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الاختيارى منه بقيد الاختيار و الحرية. فتعلق علمه بوجود الإنسان و كونه فاعلا مختارا، و أنّ كل فعل منه يصدر اختيارا، و مثل هذا العلم يؤكد الاختيار و يدفع الجبر عن ساحة الإنسان، كما أوضحناه فيما مضى «۱». و فى المقام كلمات للمحققين أوردناها فى ملحق خاص، فلاحظ «۲». [۳۸]

نحن مع اعتقادنا باختيار الإنسان، و حريّة إرادته، نعتقد انّ اللّهَ كان عالماً بفعلنا من الأوّل، و لا منافاة بين العقيدتين، فإنّ على الذين لا يمكنُهم الجمعُ بين هذين الاعتقادين أنّ يعلموا بأنّ عِلم اللّه الأزلىّ تعلَّقَ بصُدُور الفِعلِ مِن الإنسانِ على نحو الاختيار، و مِن الطبيعىّ أن لا يتَنافى مِثلُ هذا العلم مع حريّة الإنسان و كونهِ مختاراً. و بعبارةٍ أُخرىَ؛ إنّ العلم الإلهىّ كما تعلّق بأصل صُدُور الفِعل مِنَ الإنسان تعلّق كذلک بكيفيّة صُدُور الفِعل عنه (و هو اختيار الإنسان و انتخابه بنفسه). إنّ مثل هذا العِلم الأَزَلىّ ليس فقط لا يتنافى مع اختيار الإنَسانِ بل يُثبتُ ذلک، و يؤكّدُهُ، لأنّ الفعلَ إذا لم يصدُر من اختيار الإنسانِ لم يكن علمُ اللّهِ آنذاک كاشفاً عن الواقع، لأنّ كاشفيّة العلمِ إنّما تكون إذا تحقّقت على النحو الّذى تعلّق بالشىء. و من الطبيعىّ انّ العلمَ الإلهىّ تعلّق بصدور الفِعل البشرىِّ على النحو الاختيارىّ، يعنى أن يقوم الإنسانُ بهذا العَمَل بصورةٍ حرّة و باختياره و إرادته، ففى هذه الصورة يَجب أن يقع الفعل و يتحقّق بهذه الخصوصية، لا على نحو الجبر و الاضطرار. [۳۹]

هستى نفس انسانى وابسته و نيازمند به آفريدگار يكتا است ولى آفرينش آن به گونه اى است كه ويژگى اختيار و انتخاب از آن انفكاک ناپذير است اختيار و انتخاب آزادانه انسان به حكم علم ازلى امرى حتمى و تخلف ناپذير است [۴۲]

أنّ ما علم اللّه سبحانه وجوده من أفعال العباد، فهو واجب الصدور، و ما علم عدمه فهو ممتنع الصدور منه، و إلّا انقلب علمه جهلا، و ليس فعل العبد خارجا عن كلا القسمين، فيكون إمّا ضرورىّ الوجود أو ضرورىّ العدم، و معه لا مفهوم للاختيار، إذ هو عبارة عمّا يجوز فعله و تركه، مع أنّ الأوّل لا يجوز تركه، و الثانى لا يجوز فعله. كان الرأى السائد على المناهج الكلامية منذ أطلّ المفكّرون من المسلمين بنظرهم على هذه المسألة، أنّه لا مناص من اختيار أحد الرأيين، و أنّه لا طريق ثالث بينهما لسالک طريق المعرفة، و بذلک ضلّ القائلون إما فى متاه الجبر، أو وقعوا فى حبال الشرک. [۴۲]

فنقول: لا يخفى أن المراد من النظام الأتم الأكمل، الّذى يكون متعلقا لإرادته تعالى هو سلسلة العلل و المعلولات من بدوها إلى ختمها، فإنّ دار الوجود دار العلل و الأسباب، و لكل من الموجودات الإمكانية تأثيرات مخصوصة بنفسه لا توجد فى غيره، و علية الأشياء لمعلولاتها ليست مجعولة، و إنما هى من جهة خصوصيات فى ذواتها، و الذاتيات لا تعلل، و المجعول إنما هو ذوات العلل و الأسباب بالجعل البسيط، فكل موجود و إن سبقته الإرادة الأزلية و كان وجوده مفاضا من قبل المبدأ الفياض إلاّ أن له خواص و آثارا ذاتية غير قابلة للجعل، و بها يصير علة لغيره و مؤثرا فيه، و على هذا فما تعلق به العلم الفعلى، أعنى إرادته التكوينية، إنما هو وجود الأشياء و تحققها بذواتها، و أما عليتها و معلوليتها فمتعلقتان لما يشبه العلم الانفعالى، لعدم كونهما مجعولتين حتى يسبقهما العلم القضائى الفعلى. [۵۲]

استدلال دوم اشاعره: خداوند به هر چيزى كه واقع مى‌شود پيش از وقوع آن، عالم است و هر آنچه موجود نمى‌گردد از ازل معلوم خدا بوده است. هر چيز كه در علم خدا موجود بوده بايد به وجود آيد و هر چه ازلا معدوم بوده نبايد ايجاد شود و گر نه علم خدا جهل خواهد بود. پس هر چيز يا واجب است يا ممتنع و اين هر دو بر كنار از حوزه قدرت بندگان هستند و مقدور آنها نمى‌باشند. پس جبر پديد مى‌آيد. [۵۸]

نقض دلیل دوم اشاعره از دو طریق و با دو استدلال است. ۱. علم به وقوع، تابع وقوع است و در آن مؤثر نیست. تابع فقط از متبوع خود تبعیت می‌کند و بالذات، بعد از آن است در حالی که مؤثر، پیش از متأثر است. ۲. وجوب لاحق در امکان ذاتی اثری ندارد و با فرض وقوع ممکن تحقق می‌یابد. هر ممکنی- مطلقا- موجود فرض شود در حالت وجود، عدم آن ممتنع است زیرا اگر عدم آن ممتنع نباشد اجتماع نقیضین رخ می‌دهد و چون در این حالت عدم آن ممتنع است پس وجودش واجب خواهد بود، در حالی که نظر به ذاتش، ممکن است. علم حکایت از معلوم و با آن مطابق است زیرا مطابقه باید در علم وجود داشته باشد. اصل در تطابق، معلوم است زیرا اگر معلوم، در میان نباشد علمی نخواهد بود و تفاوتی ندارد که خودش شیئی را فرض کنیم یا حکایت از آن را، فرض علم، فرض معلوم است و گفته آمد که با فرض معلوم، وجوب لاحق در کار می‌آید پس با فرض علم به معلوم نیز همین وجوب متحقق خواهد بود. همان گونه که آن وجوب در امکان ذاتی مؤثر نبود این وجوب نیز بی‌تأثیر است و از تعلق علم خداوند به معلوم وجوب ذاتی آن لازم نمی‌آید بلکه وجوب معلوم نسبت به علم لازم می‌آید. معارضه در هر دو دلیل، خداوند است. در استدلال اول اشاعره، دلیل را در باره خداوند طرح می‌کنیم: اگر خدا قادر مختار باشد یا قادر به ترک نیز هست و یا نیست. در فرض دوم، مجبور است نه قادر مختار؛ و در فرض نخست یا یکی از طرفین را با ترجیح برمی‌گزیند یا بدون ترجیح، صورت دوم ترجیح بلا مرجح است که اگر برای بندگان محال باشد برای خدا نیز محال است که در امور عقلی، استثنائی نیست. اما اگر مرجحی در میان است یا به وجوب می‌رسد و یا نمی‌رسد. اگر مرجح به حد وجوب برسد، جبر است و اگر نرسد، تسلسل یا ترجیح بدون مرجح. هر پاسخی که جبرگرایان در این باب می‌دهند، پاسخ ما در باره بندگان خواهد بود. در استدلال دوم نیز، اگر علم الهی سبب وجوب می‌شود و این وجوب ما را از قدرت و اختیار به ناتوانی و اجبار می‌کشاند در باره خدا نیز چنین است و اگر علم حق، چنین اقتضایی ندارد، استدلال باطل است. پس آشکار شد که استدلالهای اشعریان در حق خداوند نیز قابل بیان است و اگر به لازمه دلایل خویش، پروردگار را مجبور می‌دانند، مرتکب کفر صریح شده‌اند زیرا تفاوت میان اسلام و فلسفه، همین نکته است. حاصل آنکه، اگر این قوم، دلایل خود را صحیح می‌دانند، کافرند و اگر به ناتمامی آنها معترفند، برهانهایشان بی‌اعتبار است. خردمند منصف بنگرد، آیا رواست از کسی پیروی کند که چنین استدلالی را استوار می‌داند حال آنکه دلیل او مستلزم کفر است؟ چه عذری دارند؟ این قوم را چه فتاده که در نمی‌یابند؟ این برهان آنهاست که به صراحت کفر از آن هویداست. گفتارهایشان را شنیدیم که هر فرومایگی و رذالتی را به خدای بزرگ نسبت می‌داد. پیروان ایشان بپرهیزند! بنگرند از چه کسانی پیروی می‌کنند؟ اگر پس از روشن شدن حق، همچنان تبعیت از این گروه را بر خود صواب می‌دانند، همین گمراهی ایشان را بسنده است و اگر به خرد بازمی‌گردند و پی افتادن هوس را وامی‌نهند، حق را بدیده انصاف نگریسته‌اند و خدایشان جزای نیکو دهاد. [۵۸]

و من أوهام الأشاعرة فی ردّ هذا الدّلیل نقضا أو معارضة أنّ اللّه تعالی عالم بأفعال العباد وجودا و عدما، و لا شکّ انّ ما تعلّق علمه تعالی بوجوده فهو واجب الصّدور عنهم، و ما تعلّق علمه بعدمه فهو ممتنع الصّدور عنهم، فیبطل اختیارهم فی أفعالهم قطعا، اذ لا قدرة علی الواجب و الممتنع و علی هذا یبطل التّکلیف و ما یتفرّع علیه لابتنائهما علی القدرة و الاختیار بالاستقلال علی ما یقتضیه ذلک الدّلیل فما لزمنا فی مسئلة خلق الأعمال فقد لزمکم فی مسئلة علم اللّه تعالی بالأشیاء. و استصعبوا هذا الأشکال حتّی قال بعض أئمّتهم لو اجتمع جملة العقلاء لم یقدروا علی أن یوردوا علی هذا الوجه حرفا إلّا بالتزام مذهب هشام و هو أنّه تعالی لا یعلم الأشیاء قبل وقوعها، و لا یذهب علیک أنّه لیس بشی ء لأنّ العلم تابع للمعلوم دون العکس، فلا یدخل لعلمه تعالی فی وجوب الفعل و امتناعه علی أنّ وجوب الفعل أو امتناعه لغیره لا ینافی تعلّق القدرة کما مرّ فی بحث العلم. و أیضا لو تمّ ذلک لزم أن لا یکون اللّه فاعلا مختارا لکونه عالما بأفعاله أیضا وجودا و عدما، علی أنّه یلزم حینئذ بطلان مذهبهم أیضا و هو أنّ للعباد اختیارا فی افعالهم بلا تاثیر له فیها و ذلک لأنّهم قائلون بعموم علمه تعالی علی ما لا یخفی. و أیضا لو لم یکن أفعالنا صادرة عنّا باختیارنا لامتنع تعذیبنا علی شیء من الأفعال لقبح أن یخلق اللّه تعالی الفعل ثمّ یعذّبنا علیه أی لقبح تعذیبه علی ما خلقه فینا بالضّرورة، و لا شکّ أنّه تعالی

منزّه عن القبائح کما سیجیء، و اللّازم باطل إجماعا فالملزوم مثله. و أنت تعلم أنّ هذا الدّلیل قریب إلی الدلیل السّابق و مثله فی الأبحاث المذکورة فیه کما لا یخفی و أنّ قوله: «لقبح» عطف علی ما یفهم من فحوی الکلام علی ما مرّ شرحه غیر مرّة فلا تغفل. [۵۹]

قبل از بیان آن به ذکر یک مقدّمه طولانی می‌پردازیم: مقدّمه: دلیل عقلی و نقلی دلالت بر «علم» «۱» و «قدرت» «۲» خداوند متعال می‌کند. با قطع نظر از کتاب و سنّت، عقل هم دلالت می‌کند که واجب الوجود، کامل مطلق هست و باید دارای صفات کمالیّه باشد و علاوه برآن واجد مرتبه کامل صفات کمالیّه باشد یعنی مرتبه‌ای که ما فوق آن، تصوّر نشود پس خداوند متعال هم باید دارای اصل قدرت باشد و هم قدرتش غیر محدود باشد- و همچنین در مورد علم او- سؤال: آیا ممکن است قدرت خداوند متعال به ممتنعات- مانند اجتماع نقیضین- تعلّق گیرد یا نه؟ می‌دانید در نتایج تمام قضایا، براهین و قیاسات تا استحاله اجتماع نقیضین به آنها ضمیمه نشود، نمی‌توان از آنها نتیجه مطلوب را گرفت. مثال: در شکل اوّل می‌گویند: «العالم متغیّر و کلّ متغیّر حادث فالعالم حادث». ممکن است گفته شود که شما از قضیّه مذکور «حدوث عالم» را نتیجه گرفتید، امّا چه مانعی دارد که جهان، هم حادث باشد و هم حادث نباشد؟ در پاسخ می‌گوئیم آری نتیجه قیاس مذکور، حدوث عالم است امّا با ضمیمه شدن قضیّه عقلیّه- استحاله اجتماع نقیضین- نتیجه مطلوب- حدوث عالم- گرفته می‌شود یعنی هنگامی که از شکل اوّل، نتیجه می‌گیریم که «فالعالم حادث» کانّ در دنبال آن، مطلب دیگری هم هست که: چون امکان ندارد هم عالم، حادث باشد و هم حادث نباشد «۱» پس جهان هستی فقط حادث است. مثال دیگر: برای اثبات وجود صانع، ادلّه و براهین محکمی وجود دارد و ما ثابت می‌کنیم که «اللّه تبارک و تعالی» موجود است امّا اگر کسی بگوید چه مانعی دارد که هم خداوند، موجود باشد و هم وجود نداشته باشد، اینجا است که ما مجبور هستیم، قضیّه عقلیّه- استحاله اجتماع نقیضین- را ارائه دهیم و ... استحاله اجتماع نقیضین به نتیجه تمام قضایا ضمیمه می‌شود و ما نتیجه مطلوب را می‌گیریم. آیا استحاله اجتماع نقیضین که به نتایج تمام قضایا راه پیدا می‌کند از محدوده قدرت خداوند خارج است یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا ممکن است قدرت خداوند متعال به ممتنعات- مانند اجتماع نقیضین- تعلّق بگیرد یا نه؟ جواب: دو فرض برای آن تصویر می‌کنیم تا مقدّمه‌ای شود برای جواب اشکال: الف: اگر بگوئید از حیطه قدرت الهی خارج است، لازمه‌اش این است که قدرت او محدود باشد درحالی‌که ادلّه نقلی و عقلی دلالت بر عدم محدودیّت قدرت خداوند می‌کند. ب: اگر بگوئید امکان دارد قدرت پروردگار به اجتماع نقیضین تعلّق گیرد و او می‌تواند محال را ممکن نماید، معنایش این است که قاعده عقلیّه- استحاله اجتماع نقیضین- تخصیص بردار هست و عمومیّت ندارد و در نتیجه اگر قاعده عقلی مذکور، عمومیّت پیدا نکرد، شما اصلا نمی‌توانید نتیجه‌ای از قیاسات و قضایا بگیرید و معنای قابل تخصیص بودن قاعده عقلی مذکور، این است که: بشر نمی‌تواند بین نقیضین جمع نماید امّا خالق متعال که صاحب قدرت مطلقه هست، هیچ مانعی ندارد که بین آن دو جمع نماید و در نتیجه وقتی اجتماع نقیضین و لو از یک طرف- یعنی خداوند- بتواند تحقّق پیدا کند، هیچ نتیجه‌ای را نمی‌توان از قضایا و قیاسات گرفت یعنی با توجّه به دو مثال مذکور: هم ممکن است عالم، حادث باشد و هم امکان دارد، حادث نباشد و فلان شیء هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد. خلاصه اشکال: اگر اجتماع نقیضین از دائره قدرت الهی خارج باشد، لازمه‌اش محدودیّت قدرت خداوند متعال است و چنانچه بتواند متعلّق قدرت الهی قرار گیرد، نتایج حاصله از براهین، بدون فائده می‌شود زیرا قاعده عقلیّه- استحاله اجتماع نقیضین- قابل تخصیص می‌شود و ... جواب: هم قدرت خداوند متعال، مطلق و غیر محدود است و هم مسأله اجتماع نقیضین از دائره قدرت او بیرون است. توضیح ذلک: اجتماع نقیضین داخل دائره قدرت الهی نیست و اینکه گفتید لازمه‌اش محدودیّت قدرت پروردگار جهان است، غیر قابل قبول است و به اشکال مذکور، پاسخ می‌دهیم که: شما- جبریّه- از چه طریقی ثابت می‌کنید که تمام امور، می‌توانند متعلّق قدرت خداوند، قرار گیرند؟ بعضی از امور به خاطر قصور ذاتی- که در خود آنها هست- اصلا از دائره قدرت خارج هستند و لذا بحث هم نمی‌شود که آیا قدرت پروردگار متعال به آنها تعلّق می‌گیرد یا نه. به عبارت دیگر: اوّل باید آن شیء متعلّق قدرت را بررسی کرد که مشخّص شود آیا آن شیء با تعلّق قدرت، سنخیّت دارد یا نه- قدرت خداوند، محدودیّتی ندارد و نمی‌توان گفت قدرت او فرضا صددرجه هست یا اینکه کمتر است- مسأله اجتماع نقیضین- و سایر

ممتنعات- هم از این قبیل هست یکی از ممتنعات «شریک الباری» هست آیا شما نمی‌گوئید «شریک الباری ممتنع»؟ در ما نحن فیه هم اگر کسی سؤال کند که آیا خداوند می‌تواند برای خودش شریکی ایجاد کند یا نه، اگر بگوئید قدرت ندارد، لازمه‌اش محدودیّت قدرت پروردگار است و چنانچه بگوئید قدرت دارد پس شریک الباری ممتنع نیست بلکه خداوند می‌تواند برای خودش شریکی ایجاد نماید. پاسخ سؤال، این است که: «شریک الباری» ممتنع است و قدرت خداوند هم به ایجاد شریک الباری تعلّق نمی‌گیرد و نمی‌تواند تعلّق بگیرد و عدم قدرت، مربوط به ضعف قدرت و محدودیّت قدرت خداوند نیست بلکه شریک الباری خصوصیّتی دارد که اصلا از دائره قدرت خارج است و هیچ‌گاه در مسیر تعلّق قدرت واقع نمی‌شود و الا اگر در مسیر تعلّق قدرت بود و مانند سایر ممکنات می‌توانست در مسیر قدرت قرار گیرد متعلّق قدرت می‌شد بنابراین: بین محدودیّت قدرت- که معنایش ضعف و عدم کمال قدرت است- و بین اینکه اشکالی «۱» در شیء و در مفهومی باشد که نتواند متعلّق قدرت قرار گیرد، تفاوت هست لذا می‌گوئیم مقصود از آیه شریفه- ... اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ «۲» قَدِیراً- چیز دیگر است که به آن اشاره کردیم. خلاصه: ما همان شقّ اوّل- الف- را انتخاب می‌کنیم که هم قدرت خداوند، عمومیّت و اطلاق دارد و هم قاعده امتناع اجتماع نقیضین به قوّت خود باقی هست. توضیح خارج از بحث و مقدّمه طولانی، پایان پذیرفت، اکنون به بیان دلیل دوّم جبریّه می‌پردازیم: همان‌طور که قدرت پروردگار جهان، عمومیّت و اطلاق دارد، علم او هم دارای اطلاق و عمومیّت هست همان‌طور که دلیل نقلی و عقلی دلالت بر مطلق بودن قدرت او می‌کرد، دلالت بر اطلاق علم او هم می‌کند و علم خداوند، یکی از صفات کمالیّه است که هم اصل آن باید برای خداوند، ثابت باشد و هم مرتبه کامله‌اش، لذا علم پروردگار، مطلق و غیر محدود است و شامل تمام اشیاء و معلومات می‌شود و جبریّه از این مطلب، نتیجه گرفته‌اند که: از جمله: اشیائی که متعلّق علم الهی قرار گرفته اعمال به صورت، اختیاری و ارادی بندگان هست- مانند قیامها، قعودها، قتل‌ها و ...- و هیچ اشکالی ندارد که علم خداوند به آنها تعلّق پیدا کند. و در نتیجه اگر علم پروردگار، متعلّق افعال عباد شد پس چاره‌ای نیست که باید اعمال عباد، اضطرارا تحقّق پیدا کند و اگر تحقّق پیدا نکند، لازمه‌اش این است که علم خداوند، مطابق واقع نباشد و نعوذ باللّه علم او جهل باشد. به عبارت دیگر: اگر خداوند متعال، عالم بود که شما اکنون مشغول قرائت و مطالعه این بحث- جبر و تفویض- می‌شوید پس حتما باید مطالعه شما تحقّق پیدا کند و الا لازمه‌اش این است که علم او مطابق واقع نباشد. آری مجهولات ما نسبت به معلوماتمان قابل قیاس نیست امّا درباره ذات اقدس احدیّت که جهل راه ندارد، حتما و بالضّروره باید شما مشغول مطالعه این بحث بشوید تا اینکه حقیقت علم خدا، محفوظ باشد و تبدّل به جهل پیدا نکند. نقد و بررسی دلیل دوّم جبریّه الف: جواب نقضی «۱»: سؤال: آیا خداوند متعال فقط نسبت به اعمال به صورت، اختیاری ما عالم است یا اینکه نسبت به اعمال خودش هم عالم است؟ جواب: واضح است که او نسبت به اعمال خودش هم عالم هست مثلا او می‌داند که فلان مؤمن، یک ماه دیگر، قبض روح می‌شود یا فلان حادثه در فلان زمان، رخ می دهد. سؤال: اگر شما- جبریّه- می‌گوئید تعلّق علم، سلب اراده و اختیار می‌کند پس چرا درباره ذات اقدس حضرت حق، این کلام را قبول ندارید او که می‌داند در فلان دقیقه، فلان مؤمن، قبض روح خواهد شد، آیا علم خداوند از او سلب قدرت می‌کند یا نه؟ جواب: اگر از شما- جبریّه- سؤال کنند در کجا و در کدام مورد، فعل ارادی و اختیاری- به عنوان نمونه و مثال- وجود دارد، مسلّما خواهید گفت که افعال خداوند، ارادی می‌باشد و این مطلب به او انحصار دارد. ما در این هنگام مادّه نقض خود را علیه شما ارائه می‌دهیم که: اگر علم پروردگار متعال متعلّق به اعمال به صورت ارادی ما باشد، از ما سلب اراده و اختیار می‌کند امّا اگر متعلّق به اعمال خودش باشد سلب اراده از او نمی‌کند؟ چه فرقی است بین اینکه: خداوند بداند که یک ماه دیگر، فلان مؤمن، قبض روح می‌شود و بین اینکه او بداند من- نعوذ باللّه- یک سیلی به صورت فلانی می‌زنم. چطور و چرا علم «۱» متعلّق به عمل من- از من- سلب اراده می‌کند امّا علم خداوند، نسبت به عمل خودش از او سلب اراده و اختیار نمی‌کند؟ جواب مذکور، پاسخ نقضی «۱» بود و اینک به بیان جواب حلّی می‌پردازیم: ب: جواب «۲» حلّی: شما- جبریّه- بر چه اساسی علم خداوند متعال، نسبت به اعمال عباد را موجب سلب اراده و قدرت از مکلّفین و انسانها می‌دانید و نقطه حسّاس و اساسی کلام شما طبق کدام یک از این دو احتمال است؟ الف: ممکن است نظر شما- جبریّه- این باشد که چون علم خداوند، عین ذات او و متّحد با ذات او هست، آن علم، علّت تامّه اعمال- به ظاهر اختیاری- است که از عباد صادر می‌شود و من و شما هیچ‌گونه تأثیری در آن اعمال

نداریم. پاسخ آن، عبارت است از: احتمال مزبور با مختصری تفاوت، عین مدّعای شما می‌باشد زیرا: مدّعای شما این بود که خداوند متعال، علّت تامّه افعال است امّا دلیلتان این است که علم، علّت تامّه اعمال بندگان هست و باید نسبت به دلیل و مدّعای خود، برهان اقامه نمائید و بلکه دلیل شما از مدّعایتان سست‌تر است زیرا شما در مدّعای خود گفتید پروردگار جهان علّت تامّه افعال است که به‌حسب ظاهر، حرف و کلامی هست امّا در هنگام اقامه دلیل می‌خواهید بگوئید که چون علم خداوند با ذات او متّحد است پس علّت تامّه افعال عباد هست- در مدّعای خود ذات را علّت تامّه افعال عباد معرّفی کردید در اقامه دلیل می‌گوئید چون علم، متّحد با ذات است، علّت تامّه افعال به ظاهر اختیاری ما هست- تذکّر: مطلب مذکور، صرف یک احتمال در کلام آنها بود و از باب ذکر تمام احتمالات آن را بیان کردیم البتّه آنها چنین حرفی نزده‌اند. ب: چون همیشه علم خداوند متعال، صددرصد و به طور کامل، مطابق با واقع هست پس اگر او نسبت به عمل به ظاهر اختیاری شما- مانند مطالعه فعلی شما نسبت به این بحث- عالم شد حتما باید آن عمل تحقّق پیدا کند و اگر محقّق نشود، مستلزم این است که نعوذ باللّه علم خداوند، مطابق واقع نباشد بلکه جهل باشد بنابراین چون علم پروردگار جهان به مطالعه شما نسبت به این بحث باید مطابق با واقع باشد، مطالعه شما- و سایر اعمال به ظاهر اختیاری بندگان- را از دایره اختیار شما بیرون برده و نمی‌گذارد که محقّق نشود پس باید مطالعه، تحقّق پیدا کند تا علم خداوند صددرصد، مطابق با واقع باشد. اگر اساس استدلال شما بر مبنای اخیر است پاسخ ما به شما- جبریّه- این است که: مرحوم آقای آخوند در بحث «مشتق» هم متذکّر این مطلب شدند که: در تطبیق مشتق بر ذات، باید بین ذات و مبدأ، نوعی از تلبّس، ارتباط و اضافه تحقّق داشته باشد و گفتیم کلمه عالم- مشتق- را هم بر خداوند، حمل می کنیم- اللّه تعالی عالم- و هم آن را بر زید اطلاق می‌نمائیم- زید عالم- ولی پرسش ما این است که: آیا لفظ عالم در دو مثال مذکور، دارای دو معنای متفاوت هست یا اینکه مفهومش در هر دو مثال یکی است؟ جواب: معنای «عالم» در هر دو مثال، متّحد است. همان معنائی را که از کلمه عالم در جمله «اللّه عالم» اراده می‌کنیم همان مفهوم را از لفظ عالم در عبارت «زید عالم» استفاده می‌کنیم مرحوم آقای آخوند در بحث مشتق فرموده‌اند احتمال دیگر، این است که «نعوذ باللّه معنای قضیّه «اللّه عالم»، «من ینکشف لدیه الشّیء» نیست بلکه معنای «عالم»، «من لا ینکشف لدیه الشّیء» است- فتعالی عن ذلک علوّا کبیرا- احتمال سوّم، این است که اصلا معنای عالم درباره خداوند برای ما مشخّص نیست و به عنوان لقلقه لسان می‌گوئیم «اللّه تعالی عالم». سؤال: آیا وقتی به خداوند متعال، خطاب می‌کنیم «یا عالم، یا قادر» فقط لقلقه لسان است؟ واضح است که چنان نیست بلکه معنای کلمه «عالم» در هر دو قضیّه مذکور، متّحد است البتّه دو فرق خارجی دارند که ارتباطی به عالم مفهوم ندارد: ۱- علم پروردگار جهان، مطلق است و محدودیّتی ندارد امّا علم زید، محدود و نسبت به بعضی از اشیاء هست و نمی‌توان گفت «انّ زیدا بکلّ شیء علیم». ۲- زید برای تحصیل علم باید درس بخواند، زحمت بکشد و به محضر استاد برود و علم او عین ذاتش نیست به‌خلاف خداوند که علمش عین ذاتش هست. مثال: خداوند متعال می‌داند که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و فرضا شما هم مطّلع هستید که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند، از نظر ماهیّت و حقیقت علم، نسبت به آن حادثه جزئی، هیچ فرقی بین علم خداوند متعال و علم زید نیست مگر این که زید، نسبت به چند قضیّه، مطّلع و آگاه می‌باشد امّا پروردگار جهان، نسبت به تمام قضایا عالم هست و علمش عین ذاتش هست به‌خلاف علم زید که با زحمت و مطالعه حاصل شده. اکنون با توجّه به مثال ساده مذکور، لازم است تجزیه و تحلیلی بکنیم که: اگر من عالم شدم که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و بعدا هم آن مسافرت تحقّق پیدا کرد، آیا علم من که صددرصد «مطابقت» با واقع دارد از زید سلب اراده و اختیار می‌کند و مسافرت او نمی‌تواند اختیاری باشد؟ به عبارت دیگر آیا علم، اطلاع و اعتقاد من به مطابقت با واقع چطور می‌تواند اراده و اختیار را از زید، سلب کند درحالی‌که زید، دو روز بعد که می‌خواهد مسافرت نماید خودش تصوّر کرده، مقدّمات اراده در او تحقّق پیدا کرده، جانب مسافرت را ترجیح داده، شوق مؤکّد برایش حاصل شده و به اختیار خودش مسافرت تحقّق پیدا کرده و من فقط نسبت به مسافرت او قبلا «اطّلاع» پیدا کرده‌ام. آیا با اینکه من در مقدّمات اراده او کمترین اثری را نداشته، او را ملاقات نکرده‌ام و همچنین او را نسبت به مسافرت تشویق ننموده‌ام، چگونه علم و اطّلاع من می‌تواند از او اراده و اختیار را سلب نماید؟ علم پروردگار جهان هم نسبت به آن واقعه جزئی- مسافرت زید- از نظر حقیقت و ماهیّت علم، هیچ فرقی با علم ما ندارد «۱» همان‌طور که من نسبت به مسافرت زید، عالم هستم و علم من مطابقت با

واقع دارد، آن مطابقت با واقع از زید سلب اراده و اختیار نمی‌کند، علم پروردگار متعال هم همین‌طور است «اللّه تعالی عالم بان زیدا سیسافر» از نظر ماهیّت و حقیقت علم، هیچ فرقی بین آن دو علم نیست و علم خداوند نسبت به اعمال بندگان باعث سلب اراده از آنها نمی‌شود. مثال: ائمّه «علیهم السّلام» نسبت به حوادثی که برایشان پیش می‌آمده مسلّما عالم بوده و آن قضایا را می‌دانستند مثلا امیر المؤمنین «علیه السّلام» می‌دانسته که در شب ۱۹ ماه رمضان، آن حادثه برایش رخ می‌دهد، پروردگار متعال هم نسبت به آن، عالم بوده و از نظر نفس تعلّق علم به وقوع حادثه مذکور، بین علم خداوند «متعال» و علی «علیه السّلام» فرقی نیست- البتّه علم امیر مؤمنان از ناحیه خداوند، ناشی شده- سؤال: چطور و چگونه علم خداوند از ابن ملجم، سلب اراده می‌کند امّا علم امیر مؤمنان از آن شقی، سلب اراده نمی‌کند؟ آیا می‌توان گفت که چون خداوند متعال نسبت به آن حادثه، عالم بوده پس ابن ملجم، دیگر، اختیاری در آن حادثه و جنایت نداشته؟ هیچ فرقی بین آن دو علم نیست «۱» و همان‌طور که علم علی «علیه السّلام» از ابن ملجم، سلب اراده نکرده، علم پروردگار جهان هم نسبت به آن حادثه اصلا سلب اراده و اختیار ننموده لذا تعلّق علم خداوند به اعمال بندگانش نمی تواند باعث سلب اراده و قدرت از آنها بشود. تذکّر: جبریّه از طریق مطابقت علم خداوند با واقع خواستند غیر ارادی بودن اعمال عباد را اثبات کنند، ما اکنون به وسیله همان دلیل، علیه خودشان استدلال و تمسّک می‌کنیم که: سؤال: شما- جبریّه- از چه طریقی و از کجا می‌دانید که علم، مطابقت با واقع دارد و آیا نباید ابتداء، خصوصیّات آن واقع برای شما مشخّص باشد؟ فرضا الآن فردی نسبت به مطلبی اطّلاع و التفات پیدا می‌کند شما از چه طریقی متوجّه می‌شوید آن علم با واقع، مطابقت دارد یا نه، آیا راهی غیر از بررسی خصوصیّات واقع دارید؟ واضح است که ابتداء باید «واقع» را تجزیه و تحلیل کنید سپس ببینید آن علم، مطابق با واقع هست یا نه اگر مطابق با واقع بود، دارای عنوان علم و الا عنوانش جهل هست. به عنوان مقدّمه به ذکر مثالی می‌پردازیم که: فرضا شما در هنگام خروج از منزل، شخصی را مشاهده می کنید که در حال نواختن سیلی بر چهره فردی است آیا در این صورت با مشاهده آن وضع می‌توانید واقعیّت قضیّه را متوجّه شوید و آیا به مجرّد مشاهده آن حادثه می‌توانید تشخیص دهید که ضارب، یک فرد ظالمی است و شخص مضروب، مظلوم واقع شده؟ خیر! اگر نواختن سیلی به عنوان ایذاء و اهانت به آن فرد باشد، عنوان ظالم و مظلوم تحقّق دارد امّا اگر آن ضربت به عنوان تأدیب یا نهی از منکر باشد دیگر عنوان ظلم برآن عمل منطبق نیست بلکه عنوان تأدیب، تحقّق دارد. پس باید خصوصیّات واقعه، برای شما مشخّص شود تا عنوان علم و مطابقت با واقع برآن قضیّه، منطبق شود و به مجرّد تحقّق عنوان «ضرب» نمی‌توانید بگوئید من نسبت به آن قضیّه، عالم هستم. اکنون مثال مذکور را در محلّ بحث، جریان می‌دهیم که: قبل از بحث درباره ادلّه جبریّه، موضوعی را به صورت یک مطلب مسلّم و وجدانی بیان کردیم که: بین حرکتی که یک انسان سالم و مختار، نسبت به دست خود انجام می‌دهد- تحریک الید- و بین حرکتی که از یک انسان مبتلا به ارتعاش- نسبت به دست او- مشاهده می‌شود وجدانا تفاوت هست و آن فرق، قابل مناقشه نیست. اکنون ما از طریق علم و مطابقت با واقع علیه جبریّه، استدلال می‌کنیم که: همان‌طور که پروردگار متعال، علم به حرکت اختیاری ید انسان سالم دارد، همان‌طور نسبت به حرکت دست انسان مرتعش، عالم است هم می‌داند که من دستم را حرکت می‌دهم و هم مطّلع است که دست انسان مبتلا به ارتعاش، حرکت می‌کند و آن دو علم برای خداوند متعال تحقّق دارد و هر دو هم مطابق با واقع هست- و معنای مطابقت با واقع را تجزیه و تحلیل کردیم- ما وجدانا «واقع» را بررسی کردیم که انسان مبتلا به ارتعاش به صورت اضطرار و اجبار، دستش حرکت می‌کند امّا انسان مختار و سالم با اراده و اختیار دست خود را حرکت می‌دهد اینجا است که ما نتیجه می‌گیریم که: اگر علم خداوند، مطابق با واقع هست، واقعیّت امر در آن دو، متفاوت هست شما که می‌گوئید علم، سلب اراده و اختیار و ایجاد اضطرار می‌کند و شما که می گوئید حرکت ید مرتعش با حرکت ارادی، در اثر «علم» یکی می‌شود ما به شما- جبریّه- می‌گوئیم که: اگر علم، بخواهد مطابقت با واقع داشته باشد، باید همان واقع را نشان بدهد و واقع بما هو واقع منکشف بشود ما وقتی واقع را تجزیه و تحلیل نمودیم تا مطابقت و عدم مطابقت، بررسی شود، دیدیم بین آن دو، تفاوت هست، یعنی از نظر واقعیّت، بین حرکت ارادی و اختیاری فاعل مختار و بین حرکت ید مرتعش، تفاوت هست پس اگر علم در هر دو قضیّه، بخواهد مطابق با واقع باشد، لازمه مطابقت علم با واقع، این است که علم متعلّق به حرکت ید مرتعش، همان واقع را ارائه دهد که عبارت است از اضطراریّت و علم متعلّق به حرکت ید عن اختیار، واقعش را نشان بدهد که عبارت از حرکت اختیاری

و ارادی ید هست و چنانچه بنا باشد به اراده و اختیار، فاعل مختار توجّهی ننمائیم «هذا لیس بعلم». علم اگر بخواهد مطابق با واقع باشد باید آئینه و مرآت واقع باشد و ما قبلا واقع را بررسی کردیم، واضح شد که وجدانا- و کاملا- بین آن دو حرکت، تفاوت هست پس اگر علم بخواهد متعلّق به عمل اختیاری من باشد، باید تأیید و تثبیت اراده نماید و چنانچه بخواهد مانع اراده شود و عنوان «اضطرار» را ایجاد نماید آنوقت «نعوذ باللّه» علم خداوند متعال، جهل می‌شود و علم، تحقّق پیدا نمی‌کند بنابراین: مسأله علم از طریق مطابقت با واقع از مؤیّدات مسأله اختیاریّت و ارادیّت است نه اینکه ایجاد اضطرار و سلب اختیار بکند پس دلیل دوّم جبریّه نه تنها کلام آنها را ثابت نمی‌کند بلکه می‌تواند دلیل محکمی علیه جبریّه باشد. خلاصه: ما از راه احاطه علمی خداوند متعال و مطابقت علم او با واقع- به ضمیمه بررسی واقع، برای احراز مطابقت- نتیجه گرفتیم که آن دو حرکت باید فرق داشته باشد در حرکت ید مرتعش، اضطرار، حاکم است و اضطرار، ایجاد حرکت می‌کند امّا در حرکت دست انسان سالم و مختار اصلا اضطرار وجود ندارد بلکه اراده و اختیار در تحریک الید مؤثّر است بنابراین: دلیل دوّم جبریّه، نتیجه معکوس داد و نه تنها آنها بهره‌ای از آن نگرفتند بلکه ما علیه جبریّه به آن، تمسّک کردیم. [۶۵]

ثالثها ان الثابت فی محله أن علمه تعالی متعلق بجمیع الموجودات و لم یخرج شیء عن تحت علمه، و منها أفعالنا، فکل ما یصدر منا متعلق لعلمه فیجب وجوده و إلا لزم کون علمه تعالی جهلا. و ان شئت قلت: انه لتعلق علمه بالفعل لا بد و أن یوجد الفعل جبرا، أو یتبدل علمه بالجهل، و حیث أن الثانی محال فیتعین الأول. و یتضح الجواب عن ذلک ببیان أمور: الأول ان علمه تعالی لا یکون متعلقا بأفعالنا فقط، بل هو متعلق بها و بمقدماتها، و إلا لزم کون علمه محدودا، و اتصافه بمقابل العلم، و هذا ینافی کون العلم من الصفات الذاتیة. و حیث ان من مقدمات الفعل الاختیاری الاختیار و الارادة، فیکون عالما بصدور الفعل عن الاختیار. و لو التزمنا بالجبر و لزوم صدور الفعل لزم انقلاب علمه جهلا، إذ المعلوم کون الفعل صادرا عن الاختیار، و الواقع صدوره جبرا. الثانی أن علمه تعالی لیس علّة للفعل، کما أن علمنا بأنا سنفعل کذا لا یکون هذا العلم علة لذلک الفعل، فان حقیقة العلم هو انکشاف الواقع علی ما هو علیه و لا ربط لذلک بصدور ذلک الفعل لیکون علة له. و أیضا فلو کان علمه علّة لم یکن هناک حاجة إلی الإرادة، و قد قال اللّه تعالی: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ «۱» و فی غیر ذلک من الآیات و الروایات جعلت الإرادة غیر العلم، و قد تقدمت. و قد عرفت أن تفسیر جماعة إرادته تعالی بعلمه غلط و اشتباه مناف للاخبار و الآیات. فإن قیل: ما معنی تصریح کثیر من الفلاسفة بأن علمه تعالی فعلی لا انفعالی، بعد کون ظاهره أن علمه لیس تابعا للمعلوم بل المعلوم تابع له؟ قلنا: ان مرادهم بذلک أن العلم: تارة یطلق و یراد منه نفس الاضافة المتأخرة عن وجود الطرفین التی هی المضاف الحقیقی. و أخری یطلق و یراد منه مبدأ تلک الاضافة. و العلم بالمعنی الأول لیس من الصفات الذاتیة له تعالی و إلا یلزم أن یکون لغیر ذاته مدخلیة فی کمال ذاته، و هو مستلزم لمدخلیة غیره فی ذاته، و هو ضروری البطلان. بل العلم بالمعنی الثانی، أی مبدأ تلک الاضافة الخاصة کمال له و عین ذاته، فعلمه بمعنی ما هو مبدأ العالمیة. أو المراد أن علمه بما أنه من الصفات الذاتیة متحد مع ذاته، و حیث أن ذاته مبدأ لجمیع الموجودات حتی أفعال العباد لان مبادئها من قبل اللّه تعالی، فکذلک علمه المتحد مع ذاته، فلیس معنی فعلیّة علمه کونه علة لجمیع الموجودات. و حیث أن ذاته لا تکون علة لافعال العباد بل الموجد لها هو العبد، فکذلک علمه المتحد مع ذاته. الثالث أن علمه تعالی کما یکون متعلقا بأفعال العباد کذلک یکون متعلقا بأفعاله، فلو کان علة لزم الالتزام بالجبر حتی فی أفعاله سبحانه. [۶۹]

اراده ازلی خداوند بر صدور فعل از عباد

ثم انّ هنا للأشعری شبهة ثالثة، حاصلها: ان الإرادة الأزلیة لو کانت متعلقة بصدور الفعل من العبد فیصدر لا محالة، و ان کانت متعلقة بعدم صدوره فلا یصدر بالضرورة، و هذه الشبهة هی التی ذکرها المحقق الخراسانی(۱۲) فأجاب عنها بأنّ الإرادة الأزلیة انما تعلّقت بصدور الفعل أو بعدمه عن الفاعل بالاختیار. و نقول: هذا الجواب لیس إلّا جوابا عن الشبهة فی مقام اللفظ و الاصطلاح، و لا یرفع الإشکال واقعا، فانّ تعلق الإرادة الأزلیة بصدور الفعل عن اختیار

العبد لازمه ضرورية الصدور و الاختيار، نعم حيث انّ الفعل حينئذ يكون مسبوقا بالإرادة يكون اختياريا اصطلاحا. و الصحيح فى الجواب انّ الإرادة بمعنى البناء و المشيئة و ما شئت فعبر انما تتعلق بفعل نفس الإنسان فإذا التفت امّا ان يريد فعل شىء أو تركه. و اما الفعل الاختيارى للغير فلا معنى لتعلق إرادة الإنسان به أصلا، و عليه فما يصدر من العبد اضطرارا من غير اختياره كحركة النبض مثلا لا مانع من تعلق الإرادة الأزلية به وجودا أو عدما، و امّا الفعل الصادر عن اختياره فلا تتعلق الإرادة الأزلية به أصلا من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لم يكن مجال لتعلقها به، و ما ورد من قبيل قوله تعالى: وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ×(١٣) فالمراد منه ظاهر بعد ما بيّناه، فانّ معنى مشيئته بالنسبة إلى الأفعال الاختيارية للعبد انما هو الإقدار آناً فانا، و الإفاضة دائما كالسلك الكهربائى بحيث لو انفصل أقل من آن ينطفئ الضوء و يخمد النور، و هذا معنى كلمة (لا حول و لا قوّة إلّا باللّه)، فتحصل بحمد اللّه اندفاع شبهات الأشاعرة بحذافيرها. [٢۶]

الشخص إذا تصور الفعل و صدق بما فيه من الفائدة يشتاقه قهراً، فإذا كان المشتاق إليه من أفعال نفسه و بلغ شوقه إليه حدّ النصاب، حدث هيجان فى الطبيعة فيحرك عضلاته نحوه فيوجده حيث عرفت أنّ الإطاعة و الإيمان، و الكفر و العصيان، بمقتضى إرادته التكوينية تعالى شأنه، واجبة الصدور عن العبد، فيشكل، بأنّه لا معنى للتكليف حينئذٍ، إذ المفروض وجوب الصدور، فهو غير مقدور. و الجواب انّ إرادته تعالى لو كانت متعلّقة بفعل العبد مطلقاً، أراده، أم لا، كان للجبرى أن يستكشف عدم تأثير قدرة العبد، و إرادته فى فعله، إذ المفروض أنّه واجب الصدور، أراده العبد، أم لا، ففيما أراده العبد من باب الاتفاق، يكون الفعل و الإرادة، معلولى علّة واحدة، و هى الإرادة الأزلية، و المشية الإلهية، و أمّا لو كانت متعلّقة بفعله، باختياره و قدرته، و بالجملة بالأسباب على حدّ تعلّقها بالمسببات، فلا طريق للجبرى إلى عدم تأثير قدرة العبد، و إرادته، إذ المفروض أنّ نفى الاختيار بمجرد وجوب الصدور، لمكان تعلّق الإرادة الأزلية به، و بعد ما علم أنّ الإرادة لم يتعلّق بالفعل بما هو، بل بمبادئه الاختيارية، [٢۵]

فى انّ العباد فى أفعالهم هل يكونون مقهورين بالإرادة القاهرة الأزلية أو انّ القوة و القدرة من اللّه و الأفعال تصدر بإرادة العبد و اختياره؟ و البحث عن هاتين الجهتين بحث كلامى كما هو واضح. النقطة الأولى: فدعوى اتحاد الطلب و الإرادة يمكن ان تكون من جهتين. و كلتا الدعوتين باطلتان، و مفهومهما مفهومان متباينان لا ارتباط بينهما أصلا، و ذلک لأنّ الإرادة اسم للصفة أو الفعل النفسانىّ- على خلاف فى ذلک يبيّن إن شاء اللّه- قائم بالنفس و لا يعبر عن ذلک بالطلب أصلا، بل الطلب اسم للتصدى نحو المحبوب، و لذا لا يقال طالب الدنيا لمن يحبها، و لا طالب الضالة لمن لم يتصد نحو ضالته، و لا طالب العلم لمن يحبه، و إلّا لأطلق ذلک على جميع العقلاء، إذ لم نر أحدا لا يحب العلم أو لا يحب الدنيا. نعم بعد ما تصدى الإنسان نحو محبوبه و مراده يقال: طلب العلم، أو الدنيا أو الضالة، و يطلق عليه الطالب و التصدى نحو المراد لو كان من الأمور الاختيارية التى هى تحت قدرة المحب و المريد بان كان المشتاق إليه فعل فتصديه نحوه يكون بعمله الخارجى. و أمّا لو لم يكن ما اشتاقه فعل نفسه بل كان فعل غيره و خارجا عن اختياره، أو كان تحت اختياره أيضا، كما فى الشارع، و لكن المشتاق إليه لم يكن صدور الفعل كيف ما اتفق، بل كان المصلحة فى صدوره عن اختيار العبد، فالتصدى نحوه حينئذ يكون بأمره بذلک بقول افعل و أمثال ذلک. فالصحيح: انّ الطلب و الإرادة مفهومان متباينان، و ان أراد الأشعرى من تغايرهما ذلک فهو المتين جدا، بل الظاهر انّ الطلب لا يطلق على مطلق التصدى نحو المراد و لو كان تحقق المطلوب و ترتبه على المقدمات مسلما يقينيا، مثلا لو تصدى الإنسان نحو طبخ الطعام بإيجاد مقدماته لا يقال طلب الطبخ، و هكذا فيما إذا كان عدم ترتب المطلوب على المقدمات يقينيا و انما يطلق الطلب على التصدى نحو شىء يحتمل حصوله و يحتمل عدم حصوله، هذا كله فى مغايرة الطلب و الإرادة. [٢۶]

، و هو من مهمّات المباحث الكلامية، و لو لا انّ صاحب الكفاية تعرّض له فى المقام لما تعرضنا له، فذهب الأشاعرة فرارا من لزوم الشرک بزعمهم إلى انّ افعال العباد كلها مخلوقة للّه تعالى، و ليس لإرادة العبد و اختياره تأثير فيها أصلا، لأن لا يلزم تعدد الآلهة بعدد افراد الفاعلين، و التزموا بأنّ العباد كاسبون، و إلّا فالفعل مخلوق له تعالى، غايته فى الاختيارية من الأفعال أوجد اللّه القدرة للعبد على إتيان العمل مقارنا لفعله من دون ان يكون مستندا إليها دون

الفعل الغير الاختيارى، فتأمل. و لذا ذكر بعض المعتزلة انّ حمار الأشعرى أعقل منه، لأنه يفرق بين الفعل المقدور و غير المقدور، فإذا وصل إلى نهر صغير تمكن من عبوره حيث يطفر عنه بخلاف ما إذا وصل إلى النهر العريض الّذى لا يمكنه الطفرة عنه، و الأشعرى لا يفرق بين الأمرين، و من الواضح انّ لازم هذا القول هو نسبة الظلم إليه تعالى فى عقابه العباد على معاصيهم، فهم فرارا من الشرك بتخيّلهم وقعوا فى الظلم. و ذهب جمع من الفلاسفة إلى ما ذكر فى الكفاية من انّ الأفعال الاختيارية تكون مستندة إلى الإرادة، و بذلك فرقوا بين الفعل الإرادى و غيره، إلّا انهم التزموا بأنّ إرادة العبد تنتهى إلى الإرادة الأزلية، و هذا أيضا جبر نتيجة. و أما المعتزلة فذهبوا إلى انّ العباد مستقلون فى أفعالهم، و عزلوا اللّه جلّ شأنه عن التأثير فى ذلك زعما منهم كفاية العلة المحدثة فى بقاء المعلول أيضا، و هم فرارا من الظلم وقعوا فى الشرك. و الإمامية تبعا لأئمّتهم عليهم السّلام ذهبوا إلى الأمر بين الأمرين و المنزلة بين منزلتين، بحيث لا يلزم شىء من المحذورين، و قد مثلنا سابقا للجبر بحركة يد المرتعش إذا شدّ بيده سيف و جىء بإنسان تحت السيف، فانّ حركة يد المرتعش تكون غير اختيارية و لو كان ملتفتا إلى انّ من تحت السيف يقتل بذلك، بل و لو كان فى نفسه محبا لذلك أيضا، و مثلنا للتفويض بما إذا كان سبع فى سجن، فأرسله السجان، و بذلك خرج عن قدرته و اختياره، أو بإرسال حاكم إلى البلد و تفويض أمر البلد إليه بحيث لا يتدخل السلطان فى أفعاله و أحكامه و تصرفاته و لو كان قادرا على عزله كما كان ذلك متعارفا فى زمان الاستبداد، و امّا الأمر بين الأمرين، فمثاله ما إذا فرضنا انّ إنسان مصاب بالفلج لا يقدر على الحركة أصلا، و لكن أوصل الطبيب السلك الكهربائى إلى يده فتحركت ما دامت متّصلة بالسلك، فانّ المريض بعد ذلك يكون مختارا فى أفعاله إلّا انّ إفاضة القدرة عليه يكون من السلك آناً فآنا، ففى كل آن هو غير مستغن عن الطبيب و مهما رفع الطبيب يده عن «سويج» الكهرباء تفلج يد المريض و تسقط عن الحركة، و فى هذا الفرض لو فعل المريض فعلا بلا مسامحة يكون الفعل مستندا إلى المريض لصدوره عن مشيئته و اختياره، و يستند إلى الطبيب أيضا، لأنه كان بإفاضة القدرة عليه آناً فآنا، و افعال العباد كلها من هذا القبيل، فانّ الإنسان غير مستغن عن المؤثر دائما. و الحاصل: أصول الأقوال فى المقام أربعة: الأول: ما ذهب إليه أكثر الفلاسفة من انّ الأفعال الاختيارية معلولة للإرادة، فهى إرادية غير انّ الإرادة تنتهى إلى ما ليس بالاختيار فهى غير اختيارية. الثانى: ما ذهبت إليه الأشاعرة من انّ الأفعال كلها مخلوقة للّه تعالى، و ليس لقدرة العبد و اختياره تأثير فيها أصلا، و انّ العبد معرض و محل للفعل نظير الجسم الّذى يعرضه السواد، و انما الفرق بينهما فى انّ خلق الفعل فى الإنسان يكون مقارنا لقدرته بخلاف خلق السواد فى الجسم. الثالث: ما ذهب إليه المعتزلة من استغناء العباد فى أفعالهم عن المؤثر، و انهم لا يستمدون فيها من اللّه تعالى و ان كان إيجاد مبادئ الفعل فيهم ابتداء من اللّه، و هو قادر على إعدام ما أوجده فيهم من المبادئ إلّا انه بعد ما أعطاهم الحياة و القدرة و بقية المقدمات فما لم يسترجعها يكونون مستقلين فى أعمالهم. الرابع: ما اختاره الإمامية من الأمر بين الأمرين. [٢٦]

ومن ناحية ثالثة: أ نّهم قد التزموا بتوحيد أفعاله تعالى على ضوء مبدأ أنّ الواحد لا يصدر منه إلّاالواحد واستحالة صدور الكثير منه. فالنتيجة على ضوء هذه النواحى: هى ضرورة صدور الفعل منه واستحالة انفكاكه عنه، وهذا معنى الجبر وواقعه الموضوعى فى أفعاله سبحانه. وإن شئت قلت: إنّ الارادة الأزليّة لو كانت علّة تامّة لأفعاله تعالى لخرجت تلك الأفعال عن إطار قدرته سبحانه وسلطنته، بداهة أنّ القدرة لا تتعلق بالواجب وجوده أو المستحيل وجوده، والمفروض أنّ تلك الأفعال واجبة وجودها من جهة وجوب وجود علّتها، حيث إنّ علّتها- وهى الارادة الأزلية على نظريّتهم- واجبة الوجود وعين ذاته سبحانه، وتامّة من كافّة الحيثيات والنواحى ولا يتصور فيها النقص أبداً، فإذا كانت العلّة كذلك فبطبيعة الحال يحكم على هذه الأفعال الحتم والوجوب، ولا يعقل فيها الاختيار، ومن الواضح أنّ مردّ هذا إلى إنكار قدرة اللّه تعالى وسلطنته. ومن هنا قلنا إنّ أفعاله تعالى تصدر منه بالاختيار وإعمال القدرة، وذكرنا أنّ إرادته تعالى ليست ذاتية بل هى عبارة عن المشيئة وإعمال القدرة، كما أ نّا ذكرنا أنّ معنى تمامية سلطنته تعالى من جميع الجهات وعدم تصور النقص فيها ليس وجوب صدور الفعل منه، بل معناها عدم افتقار ذاته سبحانه إلى غيره، وأ نّه سلطان بالذات دون غيره فانّه فقير بالذات والفقر كامن فى صميم ذاته. وقد تحصّل من ذلك: أنّ الضابط لكون الفعل فى إطار الاختيار هو صدوره عن الفاعل بالمشيئة وإعمال القدرة، لا بالارادة والشوق المؤكّد. [٢٧]

إن قلت: إنّ الكفر و العصيان من الكافر و العاصى و لو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلّا أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف؟ و قد سبقهما الإرادة الأزليّة و المشيّة الإلهيّة، و معه كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالآخرة بلا اختيار؟. قلت: العقاب إنّما بتبعة الكفر و العصيان التابعين للاختيار الناشئ عن (تعالى) و مشيّته، حيث إنّ خطور الفعل و التصديق بفائدته و الميل (أى هيجان الرغبة) و الجزم بعدم المانع لا يكون من واجب الوجود حتّى لا يحتاج إلى علّة، و لا يكون حصولها بإرادة العبد و إلّا لزم التسلسل، فلا بدّ من أن يؤثّر فيها إرادة اللّه (تعالى) و مشيّته، فتكون النتيجة أنّ العقاب و المؤاخذة تكون على ما يكون بالمآل بلا اختيار، و هذا فى الحقيقة مذهب الجبرية، و هو أنّ المؤثّر فى فعل العبد إرادة اللّه (تعالى) و مشيّته. و أجاب عن ذلک أنّ العقاب يكون على الكفر و العصيان، و بتعبير آخر: استحقاق العقاب يتبع الكفر و العصيان (أى يلزمهما) و الكفر و العصيان يتبعان إرادتهما، و إرادتهما ناشئة عن مبادئها الناشئة عن الشقاوة الذاتية للكافر و العاصى، و اللازم الذاتى لا يحتاج إلى الجعل و العلّة، فإنّ «السعيد سعيد فى بطن أمّه، و الشقىّ شقىّ فى بطن أمّه»(١)، و «النّاس معادن كمعادن الذهب و الفضة»(٢) كما فى الخبر. و عليه فالإطاعة و الإيمان من المؤمن و المطيع تتبع إرادتهما الناشئة من مبادئها الناشئة عن السعادة الذاتية اللازمة لخصوص الذات، و نتيجة كلّ ذلک، بما أنّ لوازم الذات لا يتعلق بها الجعل، فلا تكون مبادئ إرادة الطاعة و الإيمان أو الكفر و العصيان مقدماته، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإن (السعيد سعيد فى بطن أمه، و الشقى شقى فى بطن أمه) و (الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة)، كما فى الخبر، و الذاتى لا يعلّل، فانقطع سؤال: إنّه لم جعل السعيد سعيدا حاصلة بإرادة الحقّ (جلّ و علا)، كما هو مقتضى مذهب الجبرية. و قوله: «قلم اينجا رسيد سر بشكست» كناية عن انقطاع السؤال بلم. حقيقة الإرادة من اللّه (سبحانه) و من العبد: أقول: ما ذكره فى المقام و إن كان غير مذهب الجبرية الملتزمين بأنّ تعلّق الإرادة الازلية بفعل العبد، هو الموجب لحصول الفعل منه بالإرادة، و أنّ إرادة العبد مغلوبة لإرادة اللّه (تعالى) و إرادة اللّه هو الموجب للفعل، إلّا أنّ ما ذكره شبه الجبر فى نفى الاختيار حقيقة عن العباد فى أفعالهم، فإنّ أفعالهم و إن كانت بإرادتهم، و إرادتهم هى الموجبة لحصولها، إلّا أنّ سلسلة صدور الفعل ينتهى إلى ما لا يكون باختيار العباد، و هى المبادئ المنتهية إلى شقاوة الذوات و سعادتها. فينبغى فى المقام التعرّض لما يظهر من كلام الماتن قدّس سرّه و جوابه، و بسط الكلام عن إرادة اللّه (عزّ و جل) و إرادة العبد بما يسع المجال فى هذا المختصر، فنقول و عليه التكلان: إنّه يمكن تلخيص ما ذكره ضمن أمور: الأوّل: إن المنشأ بالأمر حتّى فى الخطابات الإلهية هو الطلب الإنشائى، و الطلب الإنشائى يكون منبعثا من الطلب الحقيقى، و الطلب الحقيقى من اللّه (سبحانه) هو علمه بصلاح الفعل الصادر عن المكلف دون الإرادة التكوينية منه (تعالى) التى هى العلم بالنظام الكامل التامّ. نعم ربّما توافقت الإرادة التكوينية و الشقى شقيا؟ فإن السعيد سعيد بنفسه و الشقى شقى كذلک، و إنّما أوجدهما اللّه تعالى (قلم اينجا رسيد سر بشكست)، قد انتهى الكلام فى المقام إلى ما ربّما لا يسعه كثير من الافهام، و من اللّه الرّشد و الهداية و به الاعتصام. وهم و دفع: لعلّک تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، لزم- بناء على أن تكون عين الطلب- كون المنشأ بالصيغة فى و الطلب الحقيقى المعبّر عنه بالإرادة التشريعية، فلا محيص عن اختيار الطاعة و الإيمان، و ربّما تخالفتا فلا محيص عن اختيار الكفر و العصيان. الثانى: أنّ لزوم الطاعة و الإيمان عند توافق الإرادتين و اختيار الكفر و الإيمان عند تخالفهما لا يوجب خروج الفعل عن اختيار العبد و صدوره عنه بإرادته، و أنّ المؤثّر فى حصول الفعل هى إرادة العبد التى فسّرها فى كلماته- تبعا للقوم- بالشوق المؤكّد المحرّک للعضلات. الثالث: أنّ إرادة العبد المتعلّقة بالطاعة و الإيمان أو بالكفر و العصيان، و إن افتقرت فى تحقّقها إلى المؤثّر لعدم كونها ضرورية و واجبة حتّى تستغنى عن العلّة و إنّ مبادئها عند اجتماعها هى المؤثّرة فى تحقّق الارادة، إلّا أنّ حصول تلک المبادئ غير مستند إلى إرادة اللّه (سبحانه)، بل تستند إلى ما هو لازم الذات من السعادة و الشقاوة، و شىء منهما لا يعلّل، حيث إنّ اللازم للذات لا يحتاج إلى علّة، بل يوجد بتبع وجود الشىء لا محالة. و أساس هذه الأمور الثلاثة، هو الالتزام بأمرين: أحدهما: إنّ إرادة اللّه (سبحانه) من صفات الذات، و عليه تكون إرادته تعالى عين علمه، سواء كانت الإرادة تكوينية أو تشريعية، و بذلک صرّح فى كلامه قدّس سرّه فى الخطابات الإلهية هو العلم، و هو بمكان من البطلان. لكنّک غفلت عن أنّ اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح، إنّما يكون خارجا لا مفهوما، و قد عرفت أن المنشأ ليس إلّا المفهوم، لا الطلب الخارجى، و لا غرو أصلا فى اتحاد الإرادة و العلم عينا و خارجا، بل لا محيص عنه فى جميع صفاته تعالى، لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين (صلوات اللّه و سلامه عليه): (و كمال توحيده الإخلاص له،

و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه). «وهم و دفع» فذكر أنّ المنشأ فى الخطابات الإلهية ليس هو العلم، إذ العلم بالصلاح يتحد مع الارادة خارجا، لا مفهوما. و قد عرفت أنّ المنشأ ليس إلّا المفهوم لا الطلب الخارجى، و لا غرو أصلا فى اتّحاد الإرادة و العلم عينا و خارجا، بل لا محيص عنه فى جميع صفاته (تعالى) لرجوع الصفات إلى ذاته المقدّسة، قال أمير المؤمنين عليه السّلام: «و كمال توحيده الاخلاص له، و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه»(١). ثانيهما: أنّ الممكن لا يوجد إلّا مع تماميّة علّته على ما هو المعروف بينهم من «أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد»(٢)، بلا فرق بين الأفعال و غيرها، إرادية كانت أو غير إرادية. أقول: أمّا الأمر الأوّل و هو ما ذكره قدّس سرّه من أنّ إرادة اللّه (سبحانه) من صفات الذات و عين العلم بالنظام على النحو التامّ الكامل، و إرادته التشريعية عين العلم بمصلحة الفعل، فقد أورد عليه المحقّق الاصفهانى قدّس سرّه فى تعليقته بأنّ صفات الذات تختلف كلّ منها مع الصفات الأخرى مفهوما، و إنّما يكون مطابقها- بالفتح- واحدا خارجا؛ لأنّه تعالى بذاته صرف القدرة و صرف العلم و صرف الإرادة، و لكن كلّ منها غير الآخر مفهوما، و على ذلک فلا يصحّ تحديد إرادته (سبحانه) بالعلم بالنظام الكامل التامّ و العلم بالصلاح؛ و لذا قال أكابر القوم (٣): إنّ الإرادة فى ذات الحق (جلّ و علا) هو الابتهاج و الرضا و ما يقاربهما فى المعنى، لا العلم بالنظام أو الصلاح فى الفعل. نعم الإرادة فينا هى الشوق المؤكّد. و السرّ فى الاختلاف و تحديد الإرادة منّا بالشوق المؤكّد و فى ذات الحق (جلّ و علا) بصرف الابتهاج الذاتى و الرضا هو إنّا لمكان إمكاننا و قصور فاعليّتنا حيث نحتاج- فى ظهور هذه الفاعلية إلى الفعلية- إلى مقدمات زائدة على ذاتنا من تصور الفعل و التصديق بالفائدة، فبالشوق الأكيد تصير القوة الفاعلية فعليّة و محرّكة للعضلات، بخلاف ذات الحقّ (جلّ و علا)، فإنّه خال عن جهات القوّة و النقص و عدم الفعلية، فإنّه فاعل بذاته المريدة، حيث إنّ ذاته بذاته مبتهجة أتمّ الابتهاج و ينبعث عن الابتهاج الذاتى الإرادة الفعلية، كما وردت الأخبار بذلک عن الأئمّة الأطهار (صلوات اللّه و سلامه عليهم)، انتهى ما أردنا إيراده من كلامه قدّس سرّه(۴). و لكن لا يخفى أنّ الشوق المؤكّد منّا لا يطلق عليه الإرادة، فإنّ الإرادة تطلق على أحد أمرين: أحدهما: القصد إلى الفعل و العزم و البناء على العمل. ثانيهما: بمعنى الاختيار، و هو صرف القدرة فى أحد طرفى الشىء من الفعل أو إبقائه على عدمه، و الشوق المؤكّد غير هذين الأمرين، و الشاهد على عدم كون الشوق المؤكّد علّة لصدور الفعل منّا فضلا عن كونه علّة تامّة هو صدور بعض الأفعال عن الإنسان باختياره بلا اشتياق منه إلى الفعل المفروض، فضلا عن كونه مؤكّدا، كما إذا أصابت عضو الإنسان آفة، يتوقّف دفع سرايتها إلى سائر بدنه و التحفّظ على حياته على قطع ذلک العضو، فإنّ تصدّيه لقطعه بالمباشرة أو بغيرها يكون بلا اشتياق منه إلى القطع، بل ربّما لا يحبّ الحياة بدون ذلک العضو المقطوع، و لكن يقطعه امتثالا لما هو الواجب عليه شرعا تخلّصا من عذاب مخالفة التكليف، و أيضا الشوق المؤكّد قد يتعلّق بفعل لا يتمكّن منه و يعلم بعدم الوصول إليه، مع أنّ العاقل لا يريد غير المقدور له، و كلّ من الأمرين شاهد قطعى على أنّ الشوق المؤكّد غير الإرادة التى لا تتعلّق بغير المقدور مع الالتفات إلى أنّه غير مقدور، نعم قد يكون الاشتياق- مؤكّدا أو غير مؤكّد- داعيا له إلى إرادة المشتاق إليه أو إرادة الإتيان بأعمال يترتّب عليها ذلک المشتاق إليه جزما أو احتمالا، و هذا أمر نتعرّض له إن شاء اللّه تعالى. هذا بالإضافة إلينا، و أمّا بالإضافة إلى ذات الحق (جلّ و علا) فلا دليل على أنّ إرادة اللّه (سبحانه) من صفات الذات حتّى تفسّر بالعلم أو بالابتهاج الذاتى و الرضا، بل قام الدليل على أنّها من صفات الأفعال، كما أنّ الرضا و السخط أيضا من صفات الأفعال، و لا يرتبطان بصفات الذات، كالقدرة و العلم و الحياة. فقد ورد فى صحيحة عاصم بن حميد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال قلت: لم يزل اللّه مريدا، قال: لا يكون المريد إلّا لمراد معه، لم يزل اللّه عالما قادرا ثمّ أراد(۵). و فى صحيحة صفوان بن يحيى قال: قلت لأبى الحسن عليه السّلام: أخبرنى عن الإرادة من اللّه و من الخلق؟ فقال: الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلک من الفعل، و أمّا من اللّه تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلک؛ لأنّه لا يروّى و لا يهمّ و لا يتفكّر، و هذه الصفات منفية عنه و هى صفات الخلق، فإرادة اللّه الفعل لا غير، يقول له كن فيكون، بلا لفظ و لا نطق بلسان، و لا همّة و لا تفكّر، و لا كيف لذلک، كما أنّه لا كيف له(۶)، و ظاهر نفى الكيف نفى الابتهاج. و الوجدان أكبر شاهد على أنّ أفعال العباد من الطاعة و العصيان و الإيمان و الكفر، كلّها خارجة عن إرادة اللّه و مشيّته، بل إرادته و مشيّته (جلّت عظمته) قد تعلّقت بتشريع تلک الأفعال على العباد، و جعل الدنيا دار الابتلاء و الامتحان لهم؛ ليتميّز الخبيث من الطيّب، و من يستمع قول الحقّ و يتّبعه ممّن يعرض عنه و ينسى ربّه و يوم الحساب، و يشتغل بالدنيا و غرورها. نعم بما أنّ أفعال العباد تصدر عنهم بحول اللّه و قوّته، يعنى بالقدرة التى أعطاها ربّ العباد إيّاهم، و أرشدهم إلى ما فيه الرشد و

الهداية و سعادة دنياهم و عقباهم، يصحّ أن يسند اللّه (سبحانه) أفعال الخير إلى نفسه، كما فى قوله سبحانه: وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى الآية(٧)، و قوله سبحانه: وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ×(٨)، حيث إنّ كلّ ما يصدر عنّا هو من قَبيل تحريک العضلات، و لكن معطى قوة الحركة و نفس العضلات هو اللّه (سبحانه)، و إذا أمسک قوّتها فلا نتمكّن من الفعل، فيكون صدور الفعل عنّا باختيارنا و إرادتنا، على تقدير إعطاء اللّه و عدم إنهاء ما بذله، فيصحّ أن يقول اللّه (سبحانه): لا يصدر عنک فعل إلّا بمشيّتى، و إذا لاحظت مثل هذه الأمور كما إذا أوجد شخص أمرا تكون تمام آلاته و معدّاته بيد الغير و كانت بإعطائه، تجد من نفسک أنّه يصحّ للغير أن يقول: أنا أوجدت الأمر و فعلک ذلک كان بمشيّتى، فكذلک يصحّ أن يقال إنّ أفعال العباد تكون بمشيّة اللّه (عزّ و جلّ)، و ربما يضاف إلى صحّة الإسناد إلى اللّه (عزّ و جلّ) ملاحظة لطفه و تأييده و عنايته (سبحانه) إلى العبد. [٣١]

و الإلهيّون ذهبوا إلى أنّ أفعال العباد تتحقّق بإرادة اللّه، أى عند إرادة العبد لفعل معين تؤثّر إرادة اللّه فى تحقّقه و لا أثر لإرادة العبد نفسه، بل إنّما هو مكتسب فى البين، أى الفاعل إنّما هو اللّه تعالى فقط و أمّا العبد فهو يوجد الفعل عند إرادته. و كلامهم هذا لا يختصّ بالأفعال الاختياريّة للإنسان بل يأتى فى جميع العلل و المعلولات، فكلّ علّة تؤثّر فى معلولها بإرادة اللّه تعالى، فالنار مثلًا لا تحرق بل إرادته محرقة مقارنة لإلقاء شىء فى النار. و بعبارة اخرى: عادة اللّه جرت على إيجاد كلّ معلول عند وجود علّته، و بعبارة ثالثة: صدور الفعل من اللّه يقترن دائماً بإرادة الإنسان، فالإحراق هو فعل اللّه مباشرةً و لكنّه يفترن بنحو الصدفة الدائمية بالنار. و المادّيون يقولون: أنّ فعل الإنسان معلول كسائر المعلولات فى عالم الطبيعة يتحقّق فى الخارج جبراً و قهراً من دون أن يكون اختياريّاً، و الاختيار مجرّد توهّم و خيال يرجع فى الواقع إلى عدم تشخيص العلل الخفيّة المؤثّرة فى وجود الفعل كالمحيط و الوراثة و الغريزة. و هذه مسألة لها جذور تاريخية قديمة بل هى من أقدم المسائل التاريخية، تمتد إلى حيث بداية الإنسان، فإنّ الإنسان من بدو وجوده كان يرى نفسه متردّداً بين الأمرين، فمن جانب كان يرى عدّة من العوامل الخارجيّة تؤثّر فى أفعاله و إرادته، و من جانب اخرى يرى فرقاً بينه و بين الحجر الذى يسقط من الفوق على الأرض، فقال قوم بالاختيار، و قال قوم بالجبر. استدلّ الطائفة الاولى من الجبريين على مذهبهم بوجوه: الوجه الأوّل: أنّه لا شكّ فى أنّ اللّه تعالى مريد، و إرادته نافذة فى كلّ الأشياء، و لا حدّ لارادته، و لا يوجد شىء فى عالم الوجود من دون إرادته، و من جملة الأشياء جميع أفعال العباد، فهى أيضاً تحت نفوذ إرادته، و إلّا يلزم تخلّف إرادته عن مراده أو خروج أفعال العباد عن سلطانه، فإذا تعلّقت إرادته بعصيان العبد أو اطاعته لا يمكن للعبد التخلّف عنه فإنّه إذا أراد اللّه شيئاً فإنّما يقول له كن فيكون، و لا يقال أنّ هذه إرادة تشريعيّة له، بل إرادته التكوينيّة نافذة فى كلّ شىء و محيطة على كلّ شىء و لا يوجد شىء فى هذا العالم إلّا بهذه الإرادة. هذا ملخّص كلامهم فى الدليل الأوّل الذى يمكن تسميته باسم توحيد الإرادة و شمولها. و الجواب عنه: أنّا ننكر نفوذ إرادته تعالى فى جميع الأشياء، بل نقول أنّ من الأشياء التى تعلّقت مشيئته و إرادته بها هو كون العبد مختاراً فى أفعاله، فهو أراد و اختار أن يكون العبد مريداً و مختاراً، و حينئذٍ لازم عدم كون الإنسان مختاراً تخلّف إرادته عن مراده و عدم نفوذ إرادته و مشيّته فى جميع الأشياء، و هو خلف. و بعبارة اخرى: المؤثّر فى تحقّق الأفعال فى الخارج ارادتان: إرادة العبد و إرادة اللّه، و لكن إرادة العبد فى طول إرادة اللّه، فلا تنافى إطلاق سلطنته و نفوذ مشيّته فى جميع الأشياء، فاللّه يريد كون العبد مختاراً فى أفعاله، و العبد يريد الفعل باختياره و إرادته. الوجه الثانى: ما يشبه الدليل الأوّل، و لكنّه من طريق آخر و هو وصف الخالقية، ببيان إنّ اللّه تعالى خالق لكلّ شىء، و لا شريک له فى خالقيته لجميع الأشياء التى فاللّه أفعال العباد هو الخالق لأفعال الإنسان لا أنّ الإنسان هو خالق لها (و هذا دليل عموم الخلقة و توحيدها). و الجواب عنه: يشبه الجواب عن الوجه السابق، و هو أنّ خلق العبد أفعاله أيضاً يكون ناشئاً من إرادته و خالقيته، فإنّه تعالى خلق للعبد إرادة خالقة و جعله قادراً على الخلق و الإيجاد فى أفعاله، فخلق العبد فى طول خلق اللّه، و قدرته على الخلق فى طول قدرته، فاللّه تبارک و تعالى خالق بالذات و مستقلًا، و العبد خالق بالغير و فى طول خلقه، و خلقه مستند إلى خلقه، و هذا لا يعدّ شركاً بل هو عين التوحيد. [٣٥]

الطائفة الثانيّة: الآيات التى تدلّ على نفى المشيّة عن العبد نحو قوله تعالى: «وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ»×

«۱». و الجواب عنها: أنّ مقتضى مذهب الأمر بين الأمرين عدم استقلال مشيّة العبد عن مشيّة اللّه تعالى و إن كانت إرادة العبد و اختياره فى طول ارادته و إنّ اللّه أراد أن يختار العبد و يريد الفعل الفلانى كما سيأتى فى توضيح الأمر بين الأمرين مزيد بحث لذلک، فمشيّة العبد حينئذ لا تنفكّ عن مشيّة اللّه أبداً، و هذا لا ينافى الاختيار كما لا يخفى. [۳۵]

قد عرفت أنّ القضاء العلمى عند الأشاعرة هو عبارة عن إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هى عليه فيما لا يزال. و عند ذلک يتحد هذا التفسير مع التفسير السابق إشكالا و جوابا. و بما أنّا سنبحث فى فصل الجبر و الاختيار عن شمول إرادته سبحانه لأفعال العباد و عدمه، فنترک التفصيل إلى مكانه. و سيوافيک أنّ شمول إرادته سبحانه لجميع الكائنات عموما و أفعال الإنسان خصوصا، ممّا لا مناص عنه، كتابا و سنّة و عقلا (و إن خالف فى ذلک كثير من العدلية حذرا من لزوم الجبر). لكن القول بعموم الإرادة و شمولها للأفعال الاختيارية لا ينتج الجبر كما أوضحنا حاله فى العلم. هذا حال التقدير و القضاء العلميين و النتيجة التى تترتب على هذه العقيدة حسب تحليل الأشاعرة و تحليلنا. و بقى هنا بحث و هو سرد بعض الروايات الواردة فى القضاء و القدر فى الصحاح و المسانيد التى لا تتخلف عن الجبر قيد شعرة، و عرضها على الكتاب و السنّة و العقل ليعلم ناسجها و مصدرها. و يتلوه بحث فى تفسير «القدرية» الواردة فى الأخبار. [۳۸]

هذا هو الأصل الثالث الذى اعتمد عليه الأشاعرة، قالوا: ما أراد اللّه وجوده من أفعال العباد وقع قطعا، و ما أراد اللّه عدمه منها لم يقع قطعا، فلا قدرة له على شىء منهما «۳». يلاحظ عليه: إنّ هذا الاستدلال نفس الاستدلال السابق لكن بتبديل العلم بالإرادة، فيظهر الجواب عنه مما قدمناه من الجواب عن سابقه. و بما أنّ هذا البحث مما كثر النقاش فيه من جهات أخرى نفيض القول فيه حسب ما يسعه المقام، فيقع البحث فى جهات: الجهة الأولى: هل إرادته سبحانه نفس علمه بالأصلح أو شىء آخر؟. قد أوضحنا الحال فيه عند البحث فى الصّفات الثبوتية و قلنا إنّ الإرادة صفة كمال لا يمكن سلبها عن الذات بما هى كمال، و هى غير العلم. نعم، الإرادة المتجددة الحادثة المتدرجة الوجود، لا تليق بساحته سبحانه، و إنما اللائق بها كمال الإرادة متجردة عن وصمة الحدوث و التدريج و إن لم نعرف حقيقتها. الجهة الثانية: على القول بأنّ إرادته غير علمه وقع الكلام فى شمول إرادته سبحانه لأفعال الإنسان، أو أنّ أفعاله خارجة عن إطار الإرادة الإلهية. فالمعتزلة على الثانى- حفظا لاختيار الإنسان و تجنبا عن القول بالجبر- و الأشاعرة على الأول لكن بالالتزام بتعلق إرادته سبحانه على أفعال البشر من غير واسطة كما هو الحال فى غير الأفعال. و أمّا الإمامية فقد اختلفت آراؤهم، فيظهر من الشيخ الصدوق سعة إرادته سبحانه لأفعال العباد، لكن بوجه مجمل لا يعلم كنه مراده منه. و ذهب الشيخ المفيد إلى خلافه و قال: «إنّ اللّه تعالى لا يريد إلّا ما حسن من الأفعال و لا يشاء إلا الجميل من الأعمال و لا يريد القبائح و لا يشاء الفواحش، تعالى اللّه عمّا يقول المبطلون علوا كبيرا. قال اللّه تعالى: وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ و قال: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ...» إلى أن قال: «فلو كان سبحانه مريدا لمعاصيهم لنافى ذلک التخفيف و اليسر لَهم، فكتَاب اللّه شاهد علَى ضَد ما ذهب إليه الضالون المفترون على اللّه الكذب» «۱». و قد صارت هذه المسألة مائزة بين الأشاعرة و المعتزلة و اتّخذ كل من الفريقين نتيجة رأيه شعارا لمنهجه. و لأجل ذلک لما دخل القاضى عبد الجبار المعتزلى (ت ۴۱۵) دار الصاحب بن عباد فرأى فيه أبا إسحاق الأسفرائينى الأشعرى (ت ۴۱۳)، قال القاضى: «سبحان من تنزّه عن الفحشاء» (يريد بذلک أنّ القول بسعة إرادته لأفعال الإنسان يستلزم أنّه أراد الفحشاء). فأجابه أبو إسحاق بقوله: «سبحان من لا يجرى فى ملكه إلّا ما يشاء» (مريدا بذلک أنّ القول بوقوع أفعال العباد بلا مشيئة منه سبحانه يستلزم القول بوجود أشياء فى سلطانه و مملكته خارجة عن مشيئته) «۲». و على كل تقدير، فالحق تعلّق إرادته بكل ما يوجد فى الكون من دون فرق بين فعل الإنسان و غيره، و لا يقع فى ملكه إلّا ما يشاء و لكن لا على الوجه الذى ذهبت إليه الأشاعرة من أنّ ما يدخل فى الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطة سواء أ كان من الأمور القائمة بذاتها أو التابعة لها من الأفعال بلا واسطة. فإنه رأى زائف، لما دللنا عليه من أنّ نظام الوجود، نظام الأسباب و المسببات و أنّه لا تتعلق إرادته سبحانه على خلق شىء بلا توسيط أسبابه و علله و قد عرفت البرهان الفلسفى على ذلک و الآيات القرآنية «۱». فالأشاعرة و إن أصابوا فى القول بسعة الإرادة لكنهم أخطئوا فى جعل متعلقها نفس الفعل بلا واسطة، و لا يترتب على ذلک سوى الجبر الذى يتبنونه. بل الحق

تعلق إرادته على جميع الكائنات لكن عن طريق صدورها عن أسبابها و عللها. فإنّ القول بخروج أفعال العباد عن حيطة إرادته سبحانه لغاية تنزيهه تعالى عن وصمة القبائح و الشرور يستلزم القول بإثبات الشركاء للّه سبحانه بالحقيقة، لأنه يمثل الإنسان خالقا لأفعاله مستقلا فى إيجادها، و هو كما قال صدر المتألهين: «أشنع من مذهب من جعل الأصنام و الكواكب شفعاء عند اللّه و يلزمهم أنّ ما أراد ملك الملوك لا يوجد فى ملكه، و أنّ ما كرهه يكون موجودا فيه و ذلك نقصان شنيع، و قصور شديد فى السلطنة و الملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوّا كبيرا» «۲». و لكنّا، نعذّر الطائفتين، فإحداهما تعلقت فكرتها بتنزيهه سبحانه فلم تر بدّا من القول بعدم سعة إرادته لأفعال العباد و الأخرى أرادت توحيده و تنزيهه من الشرك و الثنويّة فلم تر بدا من القول بسعة إرادته. [۳۸]

أمّا كون أفعال العباد متعلّقة لمشيئته سبحانه، فهناك من ينكر ذلك و يقول: إنّ التقدير يختص بما يجرى فى الكون من حوادث كونية ممّا يتعلّق به تدبيره سبحانه، و أمّا أفعال العباد فليست متعلّقة بالتقدير و المشيئة، بل هى خارجة عن إطارهما، و الحافز إلى ذاك التخصيص هو التحفّظ على الاختيار و نفى الجبر، فهذا القول يعترف بالقدر و لكن لا فى أفعال العباد بل فى غيرها. يلاحظ عليه: أنّ الظاهر من الآيات أنّ فعل العباد تتعلّق به مشيئة اللّه، و أنّه لو لا مشيئته سبحانه لما تمكن من الفعل. يقول الراغب: لو لا أنّ الأُمور كلّها موقوفة على مشيئة اللّه و أنّ أفعالنا معلّقة بها و موقوفة عليها لما أجمع الناس على تعليق الاستثناء به فى جميع أفعالنا نحو (سَتَجِدُنى إِنْ شاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ)، (سَتَجِدُنى إِنْ شاءَ اللَّهُ صابِراً)، (يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنْ شاءَ)، (ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شاءَ اللَّهُ)، (قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعاً وَ لاَ ضَرًّا إِلَّا ما شَاءَ اللَّهُ)، (وَ ما يَكُونُ لَنا أَنْ نَعُودَ فِيها إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ رَبُّنا)، (وَ لاَ تَقُولَنَّ لِشَىْءٍ إِنِّى فاعِلٌ ذلِكَ غَداً× إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ). «۱» و هناك آيات أُخر لم يذكرها «الراغب»: ۱- قوله سبحانه: (ما قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوها قائِمَةً عَلى أُصُولِها فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَ لِيُخْزِيَ الْفاسِقِينَ). «۲» فالإذن هنا بمعنى المشيئة و ما ذكر من القطع و الإبقاء من باب المثال. ۲- قوله سبحانه: (إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعالَمِينَ× لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ× وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ). «۳» ۳- قوله سبحانه: (إِنَّ هذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ سَبِيلًا× وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً). «۱» ۴- قال سبحانه: (كَلَّا بَلْ لا يَخافُونَ الْآخِرَةَ× كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ× فَمَنْ شاءَ ذَكَرَهُ× وَ ما يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوى وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ). «۲» وجه الدلالة فى الآيات الثلاث واحدة و مفعول الفعل (وَ ما تَشاؤُنَ) فى الآية الأُولى هو الاستقامة. معناه و ما تشاءون الاستقامة على الحقّ إلّا أن يشاء اللّه ذلك، كما أنّ المفعول فى الآية الثانية عبارة عن اتّخاذ الطريق و المعنى و ما تشاءون اتّخاذ الطريق إلى مرضاة اللّه تعالى إلّا أن يشاء اللّه تعالى، كما أنّ المفعول للفعل، (وَ ما يَذْكُرُونَ) فى الآية الثالثة هو القرآن، أى و ما يذكرون القرآن و لا يتذكّرون به إلّا أن يشاء اللّه. إذا عرفت ذلك ففى الآيات الثلاث الأخيرة احتمالان: الأوّل: المراد أنّكم «لا تشاءون الاستقامة أو اتّخاذ الطريق أو التذكّر بالقرآن إلّا أن يشاء اللّه أن يجبركم عليه و يلجئكم إليه، و لكنّه لا يفعل، لأنّه يريد منكم أن تؤمنوا اختياراً لتستحقوا الثواب، و لا يريد أن يحملكم عليه» و اختاره أبو مسلم كما نقله عنه «الطبرسى» و حاصله: و ما تشاءون واحداً من هذه الأُمور إلّا أن يشاء اللّه إجباركم و إلجاءكم إليه، فحينئذ تشاءون و لا ينفعكم ذلك، و التكليف زائل، و لم يشأ اللّه هذه المشيئة، بل شاء أن تختاروا الإيمان لتستحقوا الثواب. «۳» و على هذا فالآيات خارجة عمّا نحن فيه، أعنى: كون أفعال البشر على وجه الإطلاق اختيارية كانت أو جبرية متعلّقة لمشيئته سبحانه. الثانى: إنّ الآية بصدد بيان أنّ كلّ فعل من أفعال البشر و منها الاستقامة و اتخاذ الطريق و التذكّر لا تتحقّق إلّا بعد تعلق مشيئته سبحانه بصدورها غير أنّ لتعلّق مشيئته شرائط و معدّات منها كون العبد متجرّداً عن العناد و اللجاج متهيئاً لقبول الصلاح و الفلاح موقعاً نفسه فى مهب الهداية الإلهية، فعند ذلك تتعلّق مشيئته بهداية العبد، و بما أنّ الكفّار المخاطبين فى الآية لم يكونوا واجدين لهذا الشرط لم تتعلّق مشيئته باستقامتهم و اتّخاذ الطريق و الاتّعاظ بالقرآن. و ليس هذا بكلام غريب و إنّه هو المحكّم فى الآيات الراجعة إلى الهداية فإنّ له سبحانه هدايتين: هداية عامة تفيض إلى عامة البشر: مؤمنهم و كافرهم و إليه يشير قوله سبحانه: (إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً) «۱» و هناك هداية خاصة تفيض منه سبحانه إلى من جعل نفسه فى مهب الرحمة و استفاد من الهداية الأُولى، و إلى ذلك يشير قوله سبحانه: (وَ يَهْدِى إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ) «۲»، و الظاهر من مجموع الآيات حول المشيئة هو الاحتمال الثانى دون الأوّل و اختاره العلّامة الطباطبائى فقال فى تفسير سورة الإنسان. الاستثناء من النفى يفيد أنّ مشيئة العبد متوقّفة فى وجودها على مشيئته تعالى فلمشيئته تعالى تأثير فى فعل

العبد من طريق تعلّقها بمشيئة العبد و ليست متعلّقة بفعل العبد مستقلًا و بلا واسطة حتى تستلزم بطلان تأثير إرادة العبد و كون الفعل جبرياً و لا أنّ العبد مستقل فى إرادة يفعل ما يشاؤه، شاء اللّه أو لم يشأ، فالفعل اختيارى لاستناده إلى اختيار العبد. «٣» هذا كلّه فى الصغرى أى كون أفعال العباد متعلقة لمشيئته سبحانه. إنّما الكلام فى الكبرى و هو أنّ تعلّق المشيئة بفعل العبد لا يستلزم الجبر، و هذه هى النقطة الحسّاسة فى حلّ عقدة الجبر مع القول بكون أفعالنا متعلّقة لمشيئته. بيان ذلك أنّ هناك فرضين: ١- تعلّقت مشيئته سبحانه بصدور الفعل من العبد إيجاداً و اضطراراً. فالقول بالجبر إنّما هو نتيجة الفرض الأوّل دون الثانى. إنّ مشيئته سبحانه تعلّقت بصدور كلّ فعل عن فاعله مع الخصوصية الموجودة فيه، كالصدور عن لا شعور فى النار بالنسبة إلى الحرارة و الصدور عن اختيار فى الإنسان بالنسبة إلى التكلم و المشى. و على ذلك يجب أن تصدر الحرارة من النار عن اضطرار، و يصدر التكلّم أو المشى عن الإنسان باختيار و إرادة. فلو صدر الأوّل عن النار بغير هذا الوضع، أو الثانى من الإنسان بغير هذه الكيفية لزم التخلّف عن مشيئته سبحانه و هو محال، إذ ما شاء كان و ما لم يشأ لم يكن. و مجرّد كون الفعل متعلّقاً لمشيئته و أنّ ما شاء يقع، لا يستلزم القول بالجبر، و لا يصير الإنسان بموجبه مسيّراً إذا كان الفعل صادراً عن الفاعل بالخصوصية المكتنفة به. فالنار فاعل طبيعى تعلقت مشيئته سبحانه بصدور أثرها (أى الحرارة) عنها بلا شعور. و الإنسان فاعل مدرك شاعر مريد، تعلّقت مشيئته سبحانه بصدور فعله عنه مع الشعور و الإرادة. فلو صدر الفعل فى كلا الموردين لا مع هذه الخصوصيات لزم التخلّف. فتنزيه ساحته عن وصمة التخلّف يتوقّف على القول بأنّ كلّ معلول يصدر عن العلّة. لكن بالخصوصية التى خلقت معها. فقد شاء اللّه سبحانه أن تكون النار فاعلًا موجباً، و يصدر عنها الفعل بالإيجاب، كما شاء أن يكون الإنسان فاعلًا مختاراً و يصدر الفعل عنه لكن بقيد الاختيار و الحرية. و لقائل أن يقول: إنّ تعلّق المشيئة المهيمنة من اللّه سبحانه على صدور الفعل من العبد عن اختيار موجب لكون صدور الفعل أمراً قطعياً و عدم المناص إلّا عن إيجاده و مع هذا كيف يكون الفعل اختيارياً فإنّ معناه أنّ له أن يفعل و له أن لا يفعل و هذا لا يجتمع مع كون صدور الفعل قطعياً. و الجواب: إنّ قطعية أحد الطرفين لا تنافى كون الفعل اختيارياً، و ذلك بوجهين: ١- بالنقض بفعل البارى سبحانه، فإنّ الحسن قطعى الصدور، و القبيح قطعى العدم، و مع ذلك فالفعل اختيارى له و اللّه سبحانه يعامل عباده بالعدل و القسط قطعاً و لا مناص عنه و لا يعاملهم ظلماً و جوراً قطعاً و بتاتاً، و مع ذلك ففعله سبحانه المتّسم بالعدل، اختيارى لا اضطرارى. ٢- إنّ تعلّق مشيئته سبحانه بأفعال العباد، يرجع لبّاً إلى تعلّقها بحريتهم فى الفعل و العمل، و عدم وجود موجب للجوئهم إلى أحد الطرفين حتماً فشاء اللّه سبحانه كونهم أحراراً غير مجبورين، مختارين غير مضطرين حتى يهلك من هلك عن بيّنة و يحيى من حى عن بيّنة. هذا كلّه حول المشيئة. و أمّا كون أفعال العباد مخلوقة للّه سبحانه فهذا أصل يجب الاعتراف به بحكم التوحيد فى الخالقية، و بحكم أنّ (اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ). «١» إلّا أنّه يجب تفسير التوحيد فى الخالقية، و ليس معناه انحصار الفاعلية و الخالقية، أعمّ من المستقل و غير المستقل باللّه سبحانه، بأن يكون هناك فاعل واحد يقوم مقام جميع العلل و الفواعل المدركة و غير المدركة، كما هو الظاهر من عبارات القوم فى تفسير التوحيد فى الخالقية، إذ معنى ذلك رفض مسألة العلية و المعلولية بين الأشياء. و هذا ما لا يوافق عليه العقل و لا الذكر الحكيم، بل معناه أنّه ليس فى صفحة الوجود خالق أصيل غير اللّه، و لا فاعل مستقل سواه سبحانه، و أنّ كلّ ما فى الكون من كواكب و جبال، و بحار و عناصر، و معادن و سحب، و رعود و بروق، و صواعق و نباتات، و أشجار و إنسان و حيوان و ملك وجن، و على الجملة كلّ ما يطلق عليه عنوان الفاعل و السبب كلّها علل و أسباب غير مستقلة التأثير، و أنّ كلّ ما ينسب إلى تلك الفواعل من الآثار ليس لذوات هذه الأسباب بالاستقلال. و إنّما ينتهى تأثير هذه المؤثرات إلى اللّه سبحانه، فجميع هذه الأسباب و المسببات رغم ارتباط بعضها ببعض مخلوقة للّه، فإليه تنتهى العلية، و إليه تؤول السببية، و هو معطيها للأشياء، كما أنّ له تجريدها عنها إن شاء، فهو مسبب الأسباب و هو معطّلها. [٤٠]

فمعنى تعلّق إرادته بفعل الإنسان هو تعلّق إرادته بكونه فاعلًا مختاراً يفعل ما يشاء فى ظل مشيئته سبحانه، فقد شاء أن يكون مختاراً، و فى وسعه سبحانه سلب اختياره و إلجاؤه إلى أحد الطرفين من الفعل و الترك. و باختصار: إنّه كما تعلقت إرادته بصدور فعل كلّ فاعل عنه، كذلك تعلّقت إرادته بصدور فعله عن المبادئ الموجودة فيها. فالفواعل الطبيعية غير المختارة تعلّقت إرادته بصدور آثارها عنها بلا علم أو بلا اختيار، و أمّا غيرها فقد تعلّقت بصدور أفعاله

(الإنسان) عن المبادئ الموجودة فيه، و من المبادئ كونه مختاراً فى تعيين الفعل و ترجيحه على الترک. و عموم الإرادة بهذا المعنى لا يستلزم الجبر بعد التأمل و الإمعان فهو عبارة عن سعة إرادته لكلٍّ ظاهرة إمكانيّة، لكن لا بمعنى كونه سبحانه هو المصدر المباشر لكلِّ شيء، بل بمعنى أنّه تعلّقت إرادته على صدور كلِّ فعل عن فاعله بما فيه من الخصوصيّات، فلو صدر عنه بلا هذه الخصوصيّات لزم تخلّف مراده عن إرادته، فتعلّقت إرادته سبحانه على كون النار مصدراً للحرارة بلا علم و شعور، بل عن جبر و اضطرار. كما تعلّقت إرادته على صدور فعل الإنسان عنه باختيار ذاتىّ و حرّيّة فطريّة. و باختصار، شاء أن يكون الإنسان مختاراً فى فعله و عمله. فإذا اختار و فعل فقد فعل بإرادته، كما فعل بإرادة اللّه سبحانه. و ليست الإرادة الأزليّة منافية لحرّيّته و اختياره، و قد أوضحنا ذلک فى أبحاثنا الكلاميّة «۱». فلاحظ. [۴۰]

تعلّق اراده خدا بر افعال بندگان به صورتی است که آنان را در مقام عمل، مقهور و مجبور نمی سازد و به حریّت و آزادی آنها آسیبی نمی رساند [۴۲]

و منها: أنّ الفعل تابع للإرادة، و الإرادة ناشئة عن ذاتنا و طينتنا، و هى لم تفوّض إلينا بل مستندة إلى اللّه تعالى، و لازمه الجبر و الاضطرار فى الفعل. و عن بعض الأعاظم لدفع إشكال استنادها إلى اللّه: أنّ الذاتى لا يعلّل، فلم يجعل اللّه السعيد سعيدا و الشقىّ شقيا بل أوجدهما. و الجواب: إنّ السعادة و الشقاوة من المقتضى و الداعى، و ذاتنا و طينتنا بنفسها أيضا فى سلسلة المقتضيات، و العلة الفاعلية هى ذاتنا بالقدرة الحقيقية الواردة على جميع المقتضيات، و القدرة تنافى الجبر. و منها: ما قالوا من أنّ المشيئة و الإرادة الأزلية تعلّقتا بكل شيء و منه الأفعال، فيلزم الجبر. و الجواب: إنّ المشيئة و الإرادة من صفات الفعل فلا تكونان أزليتين، و هما تعلّقتا بأفعالنا الاختيارية، أى بأن يكون صدور الأفعال منّا باختيارنا، و اللّه تعالى عالم بالعلم الذاتى، و العلم كاشف عن الواقع، فلا يلزم الجبر. و منها: ما قالوا من أنّ الحبّ للشيء حبّ لآثاره و لوازمه، و اللّه تعالى أحبّ نفسه و رضى بها، فأحبّ آثارها و لوازمها، و هى كل ما يتحقق، و منه أفعالنا. و الجواب: إنّه بعد تحقق الفعل عن العبد باختياره و بالقدرة التى ملّكها اللّه تعالى إيّاه لا يكون ذلک الفعل من لوازم الحقّ تعالى شأنه، و مع نهيه تعالى عن إيقاعه و إيعاده كيف يصحّ القول بأنّه أحبه و رضى به؟! ففى سورة الزمر: إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَ لا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ وَ إِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ «۱». [۵۱]

و أمّا المشيئة و الإرادة فحقيقتهما- كما فى التقدير و القضاء- على ما يظهر من بعض الروايات و يصدقه الوجدان أنّها هى الأفعال الصادرة عن الفاعل القادر الملتفت، المتقدمة على ما يصدر منه فى الخارج، إمّا تقدّما رتبيّا فقط، كما فى الأفعال الصادرة عنه متعاقبة، مثل الكلمات المحسوسة المضبوطة المقدّرة، الصادرة عن الخطيب العالم البليغ الماهر فى التكلم، فإنّ كلّ كلمة صدرت منه و إن كانت مسبوقة بمشيئة المتكلم و إرادته و تقديره و قضائه، لأنّه لو لم يشأها و لم يردها لم تصدر منه، و لو لم يقدّرها لم تتقدر بقدر معين، و لو لم تكن بقضاء و عزم و جزم منه لم تتحقق و لم تمض فى الخارج، إلّا أنّها لسرعة نفوذها و وقوعها تتداخل، بل تكون جميعها فانية فى الفعل الخارجى الصادر منه، و لذا لا يتميز و لا يتأخر إحداها عن الاخرى، بل لا يتأخر متعلقها و هو الفعل الخارجى أيضا عنها زمانا، بحيث لا يرى فى الخارج إلّا المتكلم و الكلام الصادر منه. و إمّا تقدّما زمانيا أيضا، بحيث يظهر و يتميز إحداها عن الأخرى، و عن الفعل الصادر منه، و ذلک فيما إذا تعلقت المشيئة و الإرادة بالفعل المتأخر زمانا. مثلا فى الذهاب من مكان إلى مكان آخر نتصور أوّلا و نهتمّ بأصل هذا الذهاب، و يعبّر عن هذا بالذكر الأوّل، و بالمشيئة. فإذا ثبتنا على هذه الفكرة و هذا الذّكر يعبّر عنها بالإرادة. ثم نقدّر الذهاب بأنّه فى أىّ زمان، و من أىّ طريق، و بأىّ وسيلة، و يعبّر عنه بالتقدير. ثم نعزم على العمل، و يعبّر عن هذا العزم بالقضاء. فإذا تمّت تلک الامور نشرع فى العمل، و يعبّر عن هذا الشروع بالإمضاء أى الإجراء فى الخارج. و الظاهر من الروايات ثبوت هذه الامور للّه تعالى و صدورها عنه على الترتيب المذكور، و لكن لا بنحو ثبوتها و صدورها منّا، بل هو كتابة و ثبت إجمالى ثم تفصيلى فى لوح و وعاء مخصوص لا نعرف حقيقته و لا كيفية كتابته، إلّا أنّ مقتضى الدليل العقلى و النقلى أنه كسائر أفعاله لا يوجب تغييرا فى ذاته تعالى شأنه. [۵۱]

إنّ تعلق مشيئة اللّه تعالى و إرادته و تقديره و قضائه بعملنا ليس بتعلقها بذات العمل الصادر منّا بقدرتنا، لأنّه بعد فرض كون العمل بمشيئة العبد الصادرة عن قدرته التى أعطاها اللّه إيّاه تكون هى العلة المستقلة له، فيلزم من تعلق مشيئة اللّه أيضا به توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد، فلو كان للّه تعالى أيضا مشيئة فى فعله ذلك- كما يظهر من بعض الآيات و الروايات المتقدمة و غير ها- فلا محالة يكون متعلقها مقدمات ذلك الفعل و أسبابه و الدواعى إليه، و حدود القدرة المفاضة إليه، و المعونة و الخذلان فيه. و يكون المراد من تلك الروايات نفى التفويض لا إثبات الجبر، كما يشهد عليه- مضافا إلى ما مرّ- أنّها نزلت و صدرت عن اللّه تعالى شأنه، و عن رسوله و خلفائه الذين من ضروريات دينهم نفى الجبر، فكيف يحتمل العاقل المنصف أنّهم أرادوا بها إثباته. مضافا إلى ما ورد منهم فى تفسير ها و بيان المراد منها. [۵۱]

ثم استشكل بأنه إذا كان الكفر و العصيان و الإطاعة و الإيمان بسبب إرادته التكوينية التى لا تتخلف، فكيف يصح التكليف المشروط بالاختيار؟ لخروجها على هذا من الاختيار. و أجاب عنه: بأنه لم تتعلق إرادته تعالى التكوينية بصرف صدور الأفعال عن المكلفين، بل تعلقت بصدورها عنهم مسبوقة بإرادتهم، فما أراد منهم بالإرادة التكوينية هو أن يريدوا و يفعلوا. ثم استشكل ثانيا بأنه و إن كان صدور الأفعال عنهم مسبوقا بإرادتهم و اختيارهم، إلاّ أنها منتهية بالآخرة إلى إرادته تعالى و إلاّ لتسلسل، فخرجت من كونها اختيارية، و حينئذ فكيف المؤاخذة؟. و أجاب عنه: بأن المؤاخذة من تبعات الكفر و العصيان المسبوقين بالاختيار الناشئ من مقدماته الناشئة من الشقاوة الذاتيّة، (إلى آخر ما كتبه حتى انكسر قلمه). أقول: الورود فى هذا الميدان و الاشتغال بمصارعة الفرسان خطير، و رب ذهن صاف لا نرضى أن نورده فى هذا البحر العميق، الّذى لا ينجو منه إلاّ الأوحدى من الناس، فلنشر إشارة إجمالية إلى ما قيل فى جواب ما ذكر من الإشكال، ثم نخرج من هذا المبحث. [۵۲]

چنانكه گفتيم صفت «مشيّت» عين ذات اوست ولى صفات كليه الهيه از حقايق ارساليه‌اند و در مقام تنزل سريان در همه اشيا دارند، ولى بدون تجافى از مقام غيب و اطلاق حقيقى. اين حكم در «علم» نيز جارى است، كه فرمود: اللّهمّ، إنّى أسألك بعلمك بأنفذه، و كلّ علمك نافذ. و اللّهمّ، إنّى أسألك بمشيئتك بأمضاها. و كلّ مشيئتك ماضية. مؤلف عظيم، عظّم الله قدره، در شرح دعاء السحر حق مطلب را در بيان شمه‌اى از اسرار اين دعا ايفا نموده، كه داعى و متكلم به اين ألفاظ مباركه لسان حق است، ولى «از فريب نقش نتوان خامه نقاش ديد» قال المؤلف العظيم، عظّم الله قدره فى النشآت العقلية و المثالية: المشكاة الثانية فيما يلقى إليك من بعض أسرار الخلافة و الولاية و النبوة فى النشأة العينية و عالمى الأمر و الخلق رمزا من وراء الحجاب، بلسان أهل القلوب. إلى أن ساق الكلام بقوله: و فيها أنوار إلهية تبزغ من مصابيح غيبية. [۵۵]

و أما الشبهة الثانية- و هى شبهة تخلّف المراد عن الإرادة- فبيانها: أن اللّه تبارك و تعالى إما أن يكون قد أراد الإيمان و الطاعة من الأنام أو لا فعلى الأول يلزم أن لا يتحقق كافر و لا فاسق، لامتناع تخلّف مراده تعالى عن إرادته. و على الثانى يلزم أن يكون إنزال الكتب و إرسال الرسل لغوا باطلا. و اجيب عنها بوجوه .. منها: القول بتغاير الطلب و الإرادة، و أن ما هو فى مورد إيمان العباد إنما هو الطلب دون الإرادة، و تخلّف الطلب عن المطلوب ممكن، و إن لم يمكن تخلّف المراد عن الإرادة. و فيه ما لا يخفى: فإنّه مجرد الدعوى، مع أن نفى الإرادة فى مورد إيمان العباد خلاف ظواهر جملة من الآيات و الروايات. و منها: أن الإرادة إنما هى الفعل و الإحداث، فهى من صفات الفعل، سواء كانت فى اللّه تعالى، أم فى العبد، و لا تخلّف لمراده تعالى عن إرادته فى المقام، لأن فعله تعالى بالنسبة إلى العبيد هو الدعوة إلى الإيمان و البعث نحو الخيرات، و الزجر عن الشرور، و قد فعله اللّه تعالى بإنزال الكتب و بعث الرسل بالنحو الأتم الأكمل، فلا وجه لتخلّف المراد عن الإرادة. و منها: أن الإرادة علة تامة لحصول المراد، إن لم يكن اختيار الغير فاصلا بين الإرادة و المراد. و أما مع فصله فلا وجه لكونها علة تامة، و إلا لزم الجبر حينئذ مع اختيار الإيمان، بل و مع اختيار

الفسق و العصيان أيضا. و تقدم فى دفع شبهة الجبر ما ينفع المقام، فراجع. [۶۱]

و هذا نظير العلم، حيث أن المعلوم ينكشف بوساطته و هو منكشف بنفسه، و لعل هذا هو المراد من الرواية الشريفة المتضمنة انه" خلق اللّه المشيئة بنفسها ثم خلق" الاشياء بالمشيئة" «۱»، فلا وجه لتوجيهها بتوجيهات بعيدة كما عن بعض المحقين. و ما ذكره المحقق الأصفهانى من أن إرادته تعالى التى هى أيضا من أفعاله، يستحيل أن تكون عين ذاته، لاستحالة كون الفعل عين فاعله، فلا محالة تكون قائمة بذاته. فان كانت قديمة بقدمه كان حال هذا القائل حال الاشعرى الملتزم بقدم الصفات الزائدة على الذات و هو باطل بالضرورة. و ان كانت حادثة كان محلها الواجب، إذ لا شى ء آخر يقوم به، فيلزم كون الواجب محلا للحوادث، فيكون حال هذا القائل حال الكرامية القائلين بحدوث الصفات «۲». مندفع بما ستعرف من أن إرادته تعالى من صفات الفعل لا من صفات الذات، و ليست أفعاله تعالى نظير أفعالنا، بل إرادته ليست الا خلقه و أرزاقه و غيرهما من أفعاله. وعليه فدعوى عدم كون إرادته من سنخ الأفعال الصادرة عن الاختيار، حتى يكون موجودا قائما بنفسه أو بموجود آخر، فاسدة. و على الجملة ليس قيامها به الا كقيام سائر الأفعال به، بل هى هى. الثانى ما فى مقالات المحقق العراقى (ره) من أن انعزال الإرادة (أى الشوق) عن التأثير و كون تمام المؤثر هو الاختيار (أى أعمال القدرة) خلاف الوجدان. كيف و يعتبر فى العبادات أن تكون ارادة قربية، و لو انعزلت الإرادة عن التأثير فلا معنى لارادية العبادة و لا لنشوّها عن قصد القربة، و هو كما ترى «۱». أقول: ينبغى أن يعد صدور هذا الكلام من هذا المحقق النحرير من الغرائب، و ذلک لان المراد من ارادية الفعل صدوره عن الاختيار الذى يكون واسطة بين الشوق و الفعل، و معنى اعتبار الإرادة القربية فى العبادة أنه حيث يكون الاختيار بدواعى مختلفة فيعتبر فى العبادات أن يكون بداع القربة و يكون المحرک أمر المولى، و هذا لا ينافى ثبوت الواسطة بين الشوق و العمل. الثالث ما فى تقريرات بحثه، و حاصله: انا لا نتعقل شيئا فى النفس يحدث بعد الإرادة، إذ للنفس قسمان من الفعل، الجانحى، و الجارحى، و الاول ينحصر فى التصور و التصديق و نحوهما مما يكون من مبادئ الإرادة و لا يعقل تأخره عنها، و الثانى نفس الأفعال الخارجية. و فيه: ان المدعى ثبوت فعل من ما يكون من قبيل القسم الأول أى الفعل الجانحى، و لكن دعوى عدم معقولية تأخره عن الشوق فاسدة، إذ لو أريد تأخر ما يكون متقدما عليه، فهو واضح البطلان و أما لو أريد به وجود فعل آخر- و هو حملة النفس الذى عرفت أن الوجدان يساعد على وجوده- فهو لا يكون متقدما كى يلزم منه تأخر ما هو متقدم. [۶۹]

عدم علم تفصيلى فرد به افعال خود

قال: و الإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفى الإجمال. أقول: هذا الجواب عن شبهة أخرى لهم و تقريرها أن العبد لو كان موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بها و التالى باطل فالمقدم مثله و الشرطية ظاهرة و بيان بطلان التالى أنا حال الحركة نفعل حركات جزئية لا نعقلها و إنما نقصد الحركة إلى المنتهى و إن لم نقصد جزئيات تلک الحركة (و الجواب) أن الإيجاد لا يستلزم العلم فإن الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر عن النار من غير علم فلا يلزم من نفى العلم نفى الإيجاد نعم الإيجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الإجمالى كاف فيه و هو حاصل فى الحركات الجزئية بين المبدإ و المنتهى. [۲۱]

و بيانه أنّ اختياريّة العمل تستلزم العلم بتفاصيله و هو مفقود بالوجدان كما فى حركة الساهى أو النائم و انقلابه من جنب إلى جنب و فى الأعمال الاعتياديّة، فلا يعلم الإنسان بكميّة عمله و كيفيته (فى المثال الأوّل) كما لا يعلم بعدد خطواته و كيفيتها (فى المثال الثانى و فى الأعمال الاعتياديّة) فإن كانت هذه الأعمال اختياريّة له فكيف لا يكون عالماً بتفاصيلها؟ و أجاب عنه المحقّق الطوسى رحمه الله: بما يخصّ بالمثال الأوّل بأنّ ملاک اختياريّة العمل إنّما هو صدوره عن علم و التفات، و هما منفيان فى حال النوم أو السهو، فلا يكون العمل فى هذا الحال اختياريّاً. و أمّا فى المثال الثانى و هو الأعمال الاعتياديّة فيمكن أن يقال: أنّها معلومة إجمالًا لأنّها قبل أن تصير اعتياديّة كانت تصدر من الإنسان عن علم و التفات تفصيلى، و بعد تحقّق العادة أيضاً تصدر عن علم و التفات، و لكن على نحو الإجمال، و لا دليل على اعتبار

العلم التفصیلی فی اختیاریّة الأعمال. [۳۵]

دلیل دوّم: اگر ما انسانها فاعل و بوجودآورنده افعال و کارهای خود بودیم لازمه‌اش این بود که به آن افعال عالم باشیم ولی این لازم باطل است پس آن ملزوم هم باطل است. بیان ملازمه: ملازمه از بدیهیات است زیرا که تا فاعل علم به فعل خویش نداشته باشد چگونه می‌تواند بوجودآورنده فعل باشد پس اگر ما خود فاعلیم باید عالم هم باشیم که چه می‌کنیم. بیان بطلان لازم: در بعض موارد ما می‌بینیم که به افعال خود علم نداریم فی المثل کسی که مسافتی را می‌خواهد که طی کند اصل حرکت و مسافت مورد نظر از لحاظ مبدء و منتهی معلوم او است ولی حرکات جزئیه‌ای که در اثناء حرکت به سمت مقصد انجام می‌دهد مورد التفات و علم او نیست و اگر بپرسی چندین گام برداشتی تا به مقصد رسیدی؟ جوابی ندارد و نمی‌داند یا مثلا کسی که یک ساعت سخنرانی می‌نماید اصل سخنرانی و موضوع کلی آن و مبدء و منتهای آن مشخص است ولی کلمات جزئیه‌ای که در اثناء سخنرانی بکار گرفته اگر از او بپرسی که چند کلمه گفته‌ای؟ نمی‌داند و نیز توجه به ابراز تکلم یعنی حنجره مخارج حروف- صوت- هوا- زبان- کام و ... ندارد یا مثلا شخصی که نامه‌ای می‌نویسد اصل نوشتن نامه و موضوع آن را سربسته می‌داند و بیاد دارد ولی جزئیات حروف و کلماتی که بر روی کاغذ آورده و اصل قلم و مرکب و کاغذ و انگشتان دست و حرکت اصابع و ... معلوم و ملتفت او نیست پس ملزوم هم باطل است یعنی ما انسانها خود فاعل افعالمان نیستیم بلکه خدا فاعل آنها است. جواب ما: مقدمه: همانگونه که مکرر گفته‌ایم: ما دو نوع فاعل داریم: ۱- فاعل موجب و بدون اختیار و اراده همانند آتش که بوجودآورنده حرارت است و شمس که ایجاد کننده روشنائی است و ... ۲- فاعلهای مختار و با قصد همانند خداوند و انسان به عبارت دیگر: ما یک فاعل بالطبع داریم و یک فاعل بالقصد با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: امّا در مورد فاعلهای موجب ما ملازمه کلام شما را قبول نداریم که اگر فاعل است باید عالم هم باشد بلکه می‌گوئیم: نار فاعل احراق است ولی عالم به فعل خویش نیست و این را شما هم قبول دارید. و امّا در مورد فاعلهای مختار و بالقصد ما ملازمه استدلال شما را تا حدودی می‌پذیریم یعنی قبول می‌کنیم که صدور فعل از فاعل بالقصد مستلزم علم به آن فعل است و لکن لازم نیست که علم تفصیلی به همه حرکات جزئیه داشته باشد بلکه علم اجمالی کافی است یعنی اجمالا می‌دانند که در مسیر از قم به تهران حرکات جزئیه فراوانی خواهد داشت امّا اینکه نقطه به نقطه و لحظه به لحظه حرکات جزئیه مدّ نظر او باشد دلیلی ندارد. [۶۳]

جلال‌الدین در تقریر این نظریه گوید انسان به وجدان درمی‌یابد که در افعال خود بی‌اثر نیست و لذا از او سؤال می‌شود: چرا کردی؟ ولی احاطه کامل به فعل ندارد و به جزئیات آن آگاه نمی‌تواند بشود. پس چون علم تفصیلی برایش نیست او را خالق فعل نتوان گفت بلکه محل ظهور و اثر آفرینش الهی است [۷۱]

توحید افعالی و ادله نقلی بر نسبت دادن افعال بندگان به خدا

فإن قلت: ما ذکرته من التوحید فی الأفعال متحقّق ظاهر مهما ثبت انّ الوسائط و الأسباب مسخّرات، و کلّ ذلک ظاهر إلّا فی أفاعیل الإنسان و حرکاته، فإنّه یتحرک إن شاء و یسکن إن شاء فکیف یکون مسخّرا فی فعله. فنقول: اعلم إنّه لو کان الإنسان مع هذا بحیث یشاء إن شاء و لا یشاء إن لم یشاء، لکان هذا مزلّة القدم و موقع الغلط و لکن علمته إنّه یفعل إذا شاء و ما یشاء یشاء شاء أم لم یشاء. فلیست المشیّة إلیه إذ لو کانت إلیه لافتقرت إلی مشیّة اخری و تسلسل الأمر إلی غیر النهایة و إذا لم یکن المشیّة إلیه بل مهما وجدت المشیّة التی شأنها تصریف القدرة إلی مقدورها انصرفت القدرة لا محالة، و لم یکن لها سبیل إلی المخالفة، فالحرکة لازمة ضرورة بالقدرة، و القدرة محرّکة ضرورة عند انجزام المشیّة، و المشیّة تحدث ضرورة فی القلب، فهذه ضروریات مترتّبة بعضها علی بعض، و لیس للعبد أن یدفع وجود المشیّة و لا انصراف القدرة و انبعاثها إلی المقدور بعدها و لا وجود بعث المشیّة للقدرة فهو مضطرّ فی الجمیع. [۶]

اعلم إنّ فی لفظة «لعلّ»- و هی من کلمات الترجّی و الإمکان- إشارة بلیغة إلی أنّ فعل الشکر إنّما یحصل من العبد باختیاره، فإنّ أفعال العباد من جهة نسبتها إلی مبادیها القریبة واقعة باختیاره علی سبیل الاحتمال و الإمکان. و من جهة نسبتها إلی السبب الأوّل و مبادیها البعیدة- من قضاء اللّه و قدره و علمه و قدرته- واقعة من العبد علی سبیل البتّ و الوجوب. ففعل العبد من جهة وقوعه باختیاره یحکم علیه ب «القدر و التفویض»- أی: بکونه واقعا بقدرتنا، مفوّضة إلینا- و من جهة وقوعه بمشیّة اللّه و قضائه و قدره، و الوسائط المترتّبة المستندة- علی ترتیبها فی سلسلة العلل و المعلولات- إلی اللّه، یحکم علیه ب «الجبر» کما سبق. فلفظة «لعلّ» کلّما جاءت فی القرآن فهی بحسب الاعتبار الأوّل، و هو وقوع الأمور من أسبابها القریبة. فهذا هو التوحید فی الأفعال [۶]

من عرف اللّه و عرف أفعاله علم أن الشمس و القمر و النجوم مسخرات بأمره، و کذا العقل و النفس- اللذان هما فوق هذه الأمور- مسخران بید قدرته کالقلم و القرطاس فی ید الکاتب، و کذا الحیوانات لها اختیارات، (۱۰) فی نفس اختیارها مسخرات له، فإذا عرفت الأمور هکذا فقد عرفت اللّه و عرفت فعله و نعمته علیک، و کنت موحدا و قدرت علی شکره، بل کنت بهذه المعرفة بمجردها شاکرا للّه. [۶]

النفس من حیث هی نفس و إن کانت مختارة فی فعلها، إلّا أنّ فعلها کاختیارها لیس یصدر عنها بالاستقلال، بل بمشارکة مبدأ عقلی و إمداد جوهر قدسیّ و تأیید ملک علویّ من الملائکة العلویّة العقلیّة، فمنه تفیض کمالاتها و منه یأتی رزقها رغدا، و لیست أرزاقها بتقدیرها، بل بتقدیر مقدّر علیم، و إنّما شأنها استدعاء الرزق و النعمة و استجلابها و طلبها لا غیر، و لها من الاختیار و المشیّة هذه المقدار لأزید علیه. و أمّا التکوین و التحصیل فمن فوقها. [۶]

و ذهب جمع آخر من المتکلمین و هم الأشاعرة و من تبعهم إلی أن کل ما هو موجود غیر الواجب بالذات من ذات أو صفة أو فعل فهو بإرادة الواجب بالذات من غیر واسطة فالکل أفعاله و هو الفاعل لا غیر. و لازم ذلک أولا ارتفاع العلیة و المعلولیة من بین الأشیاء و کون استتباع الأسباب للمسببات لمجرد العادة أی إن عادة الله جرت علی الإتیان بالمسببات عقیب الأسباب من غیر تأثیر من الأسباب فی المسببات و لا توقف من المسببات علی الأسباب. و ثانیا کون الأفعال التی تعد أفعالا اختیاریة أفعالا جبریة لا تأثیر لإرادة فواعلها و لا لاختیارهم فیها. و یدفعه أن انتساب الفعل إلی الواجب تعالی بالإیجاد لا ینافی انتسابه إلی غیره من الوسائط و الانتساب طولی لا عرضی کما تقدم توضیحه و حقیقة وساطة الوسائط ترجع إلی تقید وجود المسبب بقیود مخصصة لوجوده فإن ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضا و طولا یجعل الجمیع واحدا یتقید بعض أجزائه ببعض فی وجوده فإفاضة واحد منها إنما یتم بإفاضة الکل فلیست الإفاضة إلا واحدة ینال کل منها ما فی وسعه أن یناله. [۸]

و أما القول بالجبر و إنکار الاختیار فی الأفعال بتقریب أن فاعلیة الواجب بالذات و تعلق إرادته بالفعل المسمی اختیاریا یجعل الفعل واجب التحقق ضروری الوقوع و لا معنی لکون الفعل الضروری الوجود اختیاریا للإنسان له أن یفعل و یترک و لا لکون إرادته مؤثرة فی الفعل. یدفعه أن فاعلیته تعالی طولیة لا تنافی فاعلیة غیره أیضا إذا کانت طولیة و إرادته إنما تعلقت بالفعل بوصف أنه اختیاری فأراد أن یفعل الإنسان باختیاره و إرادته فعلا کذا و کذا فالفعل الاختیاری واجب التحقق بوصف أنه اختیاری. [۸]

دلیل اول بر ابطال مذهب جبر قاعده امتن و متقن «الواحد لا یصدر منه الّا الواحد» است. در فلسفه کمتر قاعده‌ای به این متانت و استحکام است، منتها به این قاعده به آن نحوی که هست پی‌برده نشده و لذا تلقی به قبول نشده است چون خیلی دقیق است. این قاعده مذهب جبر را ابطال می‌نماید؛ زیرا از مبدأ واحد بسیط من جمیع الجهات، نمی تواند اشیاء متکثر و متضاد و متباین، بدون واسطه صادر شود. [۱۱]

بیان دیگر برای قضیه «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین» این است که: برای انسان دو قسم فعل است: یکی از روی اراده و دیگری بدون اراده. قسم اول گاهی تصورات عقلیه و صور کلیه است که در مرتبه عقلانی می‌باشند و گاهی تصورات جزئیه است که در مرتبه خیال یا وهم می‌باشند و گاهی مانند رؤیت بصری و استماع سمعی و غیر آنها از حرکات و حسیات در مرتبه خارج و شهود می‌باشد. اگر کسی از ادراکات انسانی تنها ادراک بصری را ببیند و از سرّ غیب انسانی غافل بوده و آن مرتبه باطنی و تجردی انسان را نبیند او آنچه درباره انسان می‌بیند همین نشئه ظاهری است و از هیچ نهانی در پشت پرده اعضا مطلع نیست و فقط سمع و بصر و گوشت و رگ و خون می‌بیند و غیر از این قشر، لبّ و مغزی را درک نمی‌کند. چنین آدمی همه ادراکات را به همین قوای ظاهری استناد داده و می‌گوید: چشم و جلیدتین و گوش و صماخ می‌بینند و می‌شنوند. اگر در نظر کسی همه این کثرات گسیخته و پرده از جلوی نظرش برداشته شود، هر چه می‌بیند سرّ و غیب و مرتبه تجردی نفس و بساطت و وحدت آن است و به کلی از این مجالی و مظاهر غافل بوده و چشم و بصر و گوش و صماخ و زبان را هر گز نمی‌بیند و لذا هر فعلی را به نفس نسبت می‌دهد و تنها نفس را بیننده و شنونده و گوینده می‌داند، اگر کسی هم این کثرات سمع و بصر و لسان و شمّ را، و هم عالم سرّ و خفا و تجرد نفس را در ورای آنها می‌بیند چنین کسی هیچ کدام از نفس و بصر را منفرداً مبصر نمی‌داند و هیچ یک از نفس و گوش را منفرداً شنونده نمی‌بیند و نسبت شنیدن را به هیچ کدام به تنهایی نمی‌دهد. البته این طور نیست که نسبت شنیدن را به مجموع من حیث المجموع صحیح بداند و مجموع آنها را با هم شنونده ببیند، بلکه در نظر او چشم حقیقةً می‌بیند و نسبت دیدن به او درست است و نفس هم می‌بیند و نسبت دیدن به او نیز صحیح است، هم این و هم آن می‌بیند و همچنین نسبت دادن شنیدن به هر یک از گوش و نفس درست است یک رؤیت و یک شنیدن است که به هر کدام از نفس و چشم و گوش حقیقةً نسبت داده می‌شود. آنچه مسلم است قسم اخیر است و در آن اشکالی نیست؛ چنانکه در مسأله ابصار- ان شاء اللّه- خواهد آمد که آنچه در جلیدتین است مرتبه شهادت نفس است، گرچه برای نفس در عین حالی که این مرتبه هست، مرتبه دیگری نیز هست که بتمامها تعلق و ربط به نفس و معلول آن بوده و به تمام هویت متعلق به نفس می‌باشد و آن مرتبه غیب است. در این مرتبه شهادت نفس می‌بیند و وقتی در آن رؤیت اتفاق افتاد، نفس در مرتبه تجرد و غیبت و سرّ رؤیت می‌نماید. و الحاصل: این گونه نیست که نفس با مرتبه غیبی خود آمده باشد و در بصر جا گرفته باشد تا ببیند و نیز این چنین نیست که این پیه و جلیدتین ببینند، بلکه این اجزاء یک مرتبه از شهادت نفس است و محل مستعدی است برای اینکه مرتبه شهادتی بصری نفس، در آن تجلی کند و این اجزاء مجلای شهادت نفس و مظهر شهادتی اوست به طوری که نفس در مرتبه شهادت با آنها مخلوط است و اگر آنها کنار رفته و نفس تجلی شهودی تام کند که مرتبه معلول نفس است قوت بصر بیش از اینکه هست می‌شود، چنانکه در آیات مثل: «فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدِیدٌ» «۱» و روایات آمده است که- ان شاء اللّه- در مبحث معاد ذکر خواهد شد. این لمسی که در بدن می‌بینی از پیه و رگ و پوست و غیر آنها مخلوط است و اگر همین لمس نفس که فعلًا به نحو ضعیف و اختلاط است، خالص گردد به مراتب مؤکدتر و شدیدتر از این لمس خواهد شد. و بالجمله: این مرتبه که مرتبه شهادت است می‌بیند و نفس هم در مرتبه تجرد و غیب می‌بیند. این است که می‌گویی چشمم دید و می‌گویی من دیدم بدون اینکه یکی از آن دو مجاز باشد بلکه هر دو حقیقت است. می‌گویی: گوشم شنید، من شنیدم، پایم لمس کرد، من لمس کردم، و همه این نسبتها حقیقت است. پس بعضی چشم یُمنای خود را بسته و با چشم یُسری نگاه می‌کنند و فقط چشم و گوش و صماخ می‌بینند. بعضی دیده یمنای خود را باز کرده و چشم یسرای خود را بسته‌اند و فقط باطن و سرّ و غیب می‌بینند و از کثرات گذشته و آنها را شکسته‌اند. گروه سوم هر دو چشم را باز کرده ولی ممکن است درست نبینند بلکه احول باشند و یکی را دو ببینند. دسته چهارم کسانی هستند که هر دو چشم خود را باز کرده و حقیقت را آن گونه که هست می‌بینند. اهل جبر در عالم به چشم یمنی نگریسته و چشم یسری را بسته‌اند و تکثرات را نمی‌بینند و خدا را تنزیه کرده و از غایت مآبی می‌گویند: فعالیت مختص به خداست و او برای اشخاص اطاعت و یا فعل معصیت خلق می‌کند و جاهل گمان می‌کند که عمل و فعل از شخص است. اگر فعل صادر از شخص باشد برای خداوند در فعل شریک پیدا می‌شود. پس همه افعال بدون واسطه از اوست و از هیچ موجودی فعلی صادر نمی‌شود. مفوضّه، چشم

یسرای خود را باز کرده و دیده یمنای خود را بسته و یا کور شده است و لذا آنچه می‌بینند کثرات است. و آنکه دو دیده را باز کرده و دو دیده‌اش سالم است و اعوجاجی ندارد «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین» می‌گوید و هم جلوه جمالی و ذات را و هم مجالی و مظاهر ذات را می‌بیند و وجودی در مرتبه شامخه غیب و سرّ می‌بیند و جلواتی در عوالم عقول و افلاک و طبیعت می‌بیند به طوری که آنها جلوه او هستند و هر چه دارند از اوست و هر چه آنها دارند، او دارد و هر گز آنها به مقام شامخ کمال و تجرد او نمی‌رسند. پس اگر این مجالی و مظاهر را فعالیتی باشد از اوست، در عین حال که فعل حقیقةً به آنها هم نسبت داده می‌شود چون فعل آنهاست، بنا بر این آنها فعال می‌باشند نه مستقلًا بلکه آنها در طول فعالیت او فعال می‌باشند و او بر آنها مانند قهاریت مرتبه غیب نفس بر مرتبه شهادت آن، قاهر است. خلاصه، فعل حقیقةً هم به آنها و هم به او نسبت داده می‌شود. و الحاصل: با مطالبی که در مبحث علم، آنها را تتمیم نموده و بیان کردیم که تمام نظام وجود به تمام هویت، علم خدای عزّ و جلّ است و تمام هویت وجود منبسط، علم فعلی حق است و تمام هویت علم، تمام هویت قدرت است و تمام هویت قدرت تمام هویت فعل است و تمام هویت فعل تمام هویت اراده و مشیّت است، امید داشتیم که در اینجا دچار جبر و تفویض نشویم و با اشاره بگذریم؛ زیرا وقتی وجود منبسط، علم او بود و همین علم قدرت او بود- چون بین علم و قدرت جدایی نیست، و همه جلوه یک متجلی بسیط است به ملاک واحد- این علم عین فعل نیز خواهد بود. چنانکه به این معانی در اخبار اشاره شده است: «خلق اللّه المشیة بنفسها ثمّ خلق الأشیاء بالمشیة» «۱» و همچنین در کلمات حضرت امیر علیه السلام است که: «إنّما کلامه سبحانه فعله». «۲» و بالجمله: وجود منبسط از اوست و افعال هم از خود وجود است و چون خود وجود تعلق صرف بوده و به او قائم می باشد، پس افعال هم به او قائم خواهند بود. و خلاصه: عالم را جلوه و او را متجلی ببین. این نظام عالم نور جمال اوست؛ «اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» «۳» آیا از این بهتر می‌شود مطلب را بیان کرد؟ بلی حضرت امیر علیه السلام چه کند؟ آن حضرت گرفتار جماعتی شده بود که قدرت فهم نداشتند؛ لذا در رابطه با اینکه قضیه در «اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» چگونه است، فرمود: «أی منور السماوات و الأرض» «۱» با اینکه همان مطلب را در پرده فرموده است؛ زیرا باید ذات منوّر نور باشد، نه چیزی که از اوصاف او نورانی کردن غیر است ولی خودش نورانی نیست، پس او نور حقیقی، یعنی وجود صرف است و عالم نور اوست. [۱۱]

تقریر دیگر این است که: افعال یا از روی اختیار و علم و شعور و یا از روی قوه طبعیه و میل و طبع صادر می‌شوند و در هر دو صورت منشأ آثار، وجود است. و الحاصل آنکه می‌گوییم: تمام آنچه از افعال و خواص و آثار از روی جبر و از روی تفویض صادر نمی‌شود، برای این است که اگر غیر این را بگوییم یا باید قائل شویم به اینکه وجود، بسیط نیست و در عالم مبدأ آثار غیر از حقیقت وجود چیز دیگری هست و یا باید بگوییم وجود مستقلی هست که ربطی به مبدأ المبادی ندارد و هر دو حرف باطل است؛ زیرا منشأ آثار و مبدأ آنها همان تمام هویت ذات وجود است و تمام هویت وجود، همان هویت مبدئیت برای آثار است و چون چنین است، پس وجودی که منشأ آثار است، وجود ربطی و تعلقی و غیر مستقل است، بنا بر این بدون اینکه دو نسبت در میان باشد و فعل و اثر نسبتی به مبدأ المبادی و نسبت دیگری به وجود غیر مستقل ممکن که منشأ آن است داشته باشد، بلکه فعل و اثر به یک نسبت به هر دو منسوب است و در عین حالی که ممکن فاعل است حق هم فاعل است و ظهور فاعلیت حق به ممکن می‌باشد. چنانکه در علم گفتیم: این نظام عالم به تمام هویت ذات و سراسر وجود نظام کیانی، عین علم فعلی حق است و ظهور و بروز علم در مرتبه ذات به علم در مرتبه فعل است و همان گونه که این نظام با هویت خود، عین بروز و ظهور علم است، همچنین عین فعالیت و ظهور و بروز فعل اوست. و چنانکه در مرتبه ذات صرف الوجود و حقیقة الوجود یک هویت بسیطه تامه حقه است ولی به خاطر ظهور آثار و اطوار و به اعتبار مشاهده آثار از آن، قدرت و علم و اراده و مشیت انتزاع می‌کنیم در حالی که در واقع غیر از وجود بسیط چیزی نیست و واقع قابل تعدد و تفکیک نیست، همچنین وجود غیر مستقل هم قابل تفکیک نبوده و در واقع تعدد ندارد تا مبدئیت برای آثار و حیثیت مؤثریت غیر حیثیت وجود باشد، بلکه یک هویت بسیطه است که به تمام هویت خود منشأ آثار و مبدأ آثار است و به تمام هویت خویش وجود است و همان طور که اصل وجود از اوست، مؤثریت و مبدئیت نیز از اوست. و الحاصل: هر کجا مبدأ اثری هست وجود است، منتها

مبدئیت برای اثر در موجود به اندازه حظّی است که او از وجود دارد. هیولای اولی هم به اندازه خود منشأ آثار است و خیال نشود که باید مبدئیت او، مبدئیت برای سماوات و ارض باشد، بلکه حظّ او- که قوه است- از وجود حظّ ضعیفی است و او در مرتبه آخر وجود قرار گرفته است. بنا بر این مبدئیت او نیز مرتبه آخر منشأیت و مبدئیت است که صرف قبول است. و بالجمله: اثر در عالم مال وجود است که مرتبه‌ای از آن، جاعل و مرتبه‌ای مجعول است و لو مرتبه‌ای که مجعول است خود، جاعل باشد و جاعلی که مجعول نباشد تنها وجود بحت بسیط صرف است که فوق قاهریت او شدةً و مدةً وجودی نیست. این مبدئیت برای اثر در سلسله وجود و مراتب آن جریان دارد؛ زیرا هویت وجود همان هویت منشأ اثر بودن است و هویت مبدئیت برای اثر، غیر از هویت وجود نیست. بنا بر این هر کجا وجود هست همان هویت عین هویت مبدئیت و منشأیت برای آثار است، منتها به اندازه شدت و ضعف در وجود شدت و ضعف در مبدئیت و منشأیت پیدا می‌شود و شدت و ضعف در وجود عین همان شدت و ضعف در مبدئیت و منشأیت است؛ زیرا مبدئیت و منشأیت عین وجود است و آخرین ضعف در هیولای اولی است، چنانکه آخرین مرتبه وجود اوست. بلی همان گونه که وجود در هیولای اولی صرف القوه است، مبدئیت فعل هم در آن، صرف قابلیت است. و چون همه وجودات غیر مستقل می‌باشند، کسی نمی‌تواند بگوید عالم از مبدأ المبادی نیست و خودش مستقل است؛ زیرا استقلال در غیر وجود واجب، موجب تعدد واجب الوجود است، پس چون تمام وجودات از اوست تمام مبدئیت نیز از آنِ اوست. [۱۱]

و اگر خواستی این مثال را ذکر کن: اگر آینه‌ای در اتاقی باشد و در آن اتاق بچه‌ای از مادر متولد شود و جز درون اتاق را نبیند و فرضاً نور آفتاب غروب نکند و از روزنه‌ای شعاع آن بر صفحه آینه بتابد و در فضای اتاق هم ذراتی نباشد که این بچه ببیند که آن نور از بیرون آمده و به آینه تابیده است، البته چنین بچه‌ای هنگامی که بزرگ شود و عقلش برسد گمان می‌کند که آن آینه ذاتاً متنور است و آن نوری که از آینه تابیده از خود اوست. حال اگر حکیمی به چنین شخصی که آینه را متنور بالذات می‌داند بگوید: این جسم طبیعی مظلمی است و ممکن نیست از ذات آن نور بتابد، قبول نخواهد کرد. اگر کسی رو به طرف آفتاب ایستاده باشد و نور آفتاب چشم او را خیره کرده باشد، او غیر از نور شمس چیزی نمی‌بیند، او دیگر آینه نمی‌بیند و با چشم یمنی هر چه می‌بیند شمس است و چشم یُسرایش بسته است. و اگر کسی مجموع شمس و آینه را روی هم رفته ببیند و بگوید آن نوری که از آینه می‌تابد به مجموع آنها نسبت دارد، چنین شخصی احول است. ولی اگر کسی چنین ببیند: نوری که از آینه تابیده، از آینه است و به همان نسبت که از آینه است از آفتاب است اگر آینه نبود، آن نبود و اگر شمس نبود آن نبود، البته آینه و آفتاب در عرض هم، روی هم رفته علت و مبدأ نور نیستند بلکه آینه مبدأ نور است و به همان جهت که نور به آینه تعلق دارد به مبدأ المبادی هم تعلق دارد، بنا بر این دید، می‌توان گفت: آینه مشمّس است یا شمس در آینه است و به عبارت دیگر اگر گفته شود: نور از شمس است، درست است و اگر گفته شود: نور از آینه است، صحیح است؛ چون نور حقیقةً در هر دو هست و هر دو نسبت به آن فاعلیت دارند، البته آن دو با هم و در عرض هم مؤثر نیستند، بلکه آینه اثر دارد و اثر او از آفتاب است و آفتاب فاعل است چنانکه آینه هم مظهر فعالیت اوست. بلی، کمالات آن نوری که از آینه بر دیوار افتاده از شمس است و نقایص آن از آینه است. آن شعاع در دیوار، یک حقیقت نوریه دارد که آن از شمس است و اگر شعاع شمس بر آینه نمی‌تابید آن هم نبود و نقایص و حدودی هم مانند دو متر و یک متر بودن، دارد که آنها از آینه است. و الحاصل، نوری که از شمس به آینه‌ای که در مقابل آن گذاشته شده می‌تابد، از آینه به اندازه صفحه آن و به نحو اعوجاج به دیوار می تابد. این نوری که در دیوار هست هم کمالات اصل نور را داراست و هم نقایص و حدودی مانند حد یک متر یا یک وجب و هم اعوجاج دارد، آنچه از اصل نور است از شمس است؛ زیرا اصل نور از او به صفحه آینه تابیده است و نقایص از خود آینه است مثل اینکه شعاع مستقیم آمده بود و از صفحه آینه کج و به نحو اعوجاج به دیوار تابید با اینکه اصل نوری که از شمس به آینه تابیده است، هیچ حد و کدورتی ندارد، ولی چون آینه محدود است، شعاع در دیوار نیز محدود است و چون صفحه آینه کدورت دارد، آن هم دارای کدورت است، کدورت از شمس افاضه نشده و به صفحه آینه نیامده است. و بالجمله: اگر در عالم شمس نبود نوری و نقصی و حدی و محدودیتی و کدورتی و صفایی نبود؛ زیرا آینه از خود نوری ندارد تا به نحو محدود یا معوج و یا با کدورت به دیوار بتابد. وقتی آفتاب آمد و بر آینه تابید،

نور از صفحه آینه می‌تابد. پس اصل نور از شمس است و نقایص و حدودات و کدورات به او مربوط نیست و همه آنها به خود آینه برمی‌گردد با اینکه اگر آفتاب نبود آنها هم نبودند. عالم را نیز با این مثال تطبیق کن: اگر شمس وجود و حقیقت صرفه نوریه نبود انسان و مراتب وجود، بلکه همه عالم نبود، مبدأ آثار و آثار و کمال و نقص و خلاصه هیچ چیز نبود؛ چون در مورد عدم من حیث العدم گفته نمی‌شود که ظلمت و عدم بحت در عالم بود. ولی چون مبدأ المبادی و صرف الوجود و وجود فوق التمام که همه وجودات از اوست، موجودی است که در او هیچ نقصان نیست و هر چه کمال است از اوست و صرف الحقیقه که در خارج واقعیت دارد کمال است و اصل کمال از اوست، هر چه از اصل وجود، مجعول است از اوست و چون اصل وجود از اوست و جعل هم به اصل وجود خورده است، پس مرتبه تامه جاعل است و مرتبه مادون او که غیر تام است مجعول است، لیکن حد آن مجعول نیست، بلکه اصل حقیقت آن مجعول است. البته چون مرتبه مادون مجعول است معلول است و حکم معلولیت این است که محدود باشد ولی حد آن، از علت نیست. بلکه حد آن، تضیق و محاطیت اوست که جهت عدمی می‌باشد و این جهت عدمی به حکم معلولیت است و از ناحیه علت نیست، آنچه از علت است اصل حقیقت و واقعیت است. پس اگر این معلول مبدأ اثری باشد، تمام جهات کمالیه اثر از علة العلل و علت مؤثر اوست و هر چه از نقص و کدورت و قبح دارد، امر عدمی است و به خود او مربوط است بدون اینکه به علت مؤثرش ربط داشته باشد. و بالجمله چنانکه گفتیم: تمام کمالات از وجود است و وجود منشأ تمام کمالات است و کمالات عین وجود است و وجود از وجود است؛ چون از وجود صرف جز خیر که وجود است صادر نمی‌شود. پس معلول او و آنچه حقیقةً مجعول است، ذات وجود و ذات کمال است ولی معلول به حکم معلولیت محدودیت دارد، یعنی دارای جهت عدمی است که عبارت از فقدان کمال مرتبه علت است و اگر از این معلول اثری دیگر، که آن هم وجود خواهد بود موجود شود، اصل کمال و وجود آن از علت آن خواهد بود، ولی چون علت که یک جهت کمال، یعنی وجود دارد که مؤثریت هم عین آن است از غیر است، آن اثر هم از غیر خواهد بود، البته چون علت آن اثر به حکم معلولیت دارای محدودیت ذاتیه‌ای است که مجعول نیست، جهات نقص و عدمی و کدورت و محدودیت در آن اثر حاصل شده است. پس این جهات عدمیه از علت آن اثر است و ربطی به علة العلل ندارد؛ زیرا علة العلل محدودیت و نقص را در آن علت جعل نکرده است؛ چون جعل به اصل وجود خورده و اصل وجود معلول می‌باشد، بلکه محدودیت و نقص در آن علت به حکم معلولیت ذاتیه خود اوست و قابل جعل و تعلق علم و قدرت نیست؛ زیرا امر عدمی است و از عدمیات اضافیه است که حقیقت ندارند، خواه اسم آن را عدم یا ماهیت بگذارند: «ما أَصابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ». «۱» مثلًا اگر شخصی اراده قتل کسی را نموده و او را بکُشد، اصل اراده بذاتها چون وجود است خیر است و اگر اراده بذاتها خیر نبود جدا شدن ذات آن از آن هر گز ممکن نبود. اصل علم و اختیار هم بالذات چون امر وجودی هستند خیر می‌باشند. قوه و قدرتی هم که در بازوی فاعل است بذاتها از امور وجودیه است و من حیث هو هو خیر است و اگر بذاتها خیر نبود باید بذاتها شر می‌بود و هیچ وقت نباید قدرت و قوه خیر می‌بود؛ زیرا ذاتیات قابل تغییر نیستند. بُرندگی آن کارد بُرنده‌ای که فاعل در دست گرفته است نیز امر وجودی و از اوصاف برجسته اوست و لذا خیر است. و اما حلقوم مقتول هم که لطیف بوده و قابل قبول تأثیر بوده است نیز خیر است. پس کجای این کار بد است؟ بد آن امر عدمی یعنی اختلال انتظام و جدا کردن سر از بدن است و این قطع و جدایی امر عدمی است یعنی اخلال به امر وجودی است و چون عدمی است قبیح بالذات است و این قبح بالذات به تمام آن وجودات سرایت کرده و آنها را بالعرض قبیح نموده است. و چون آن شخص و اراده‌اش بالعرض قبیح گشته اند، فعلًا مبغوض هستند و آن شخص قابل جهنم شده است، حتی آن کارد هم مبغوض بالعرض است و انسان از آن هم بدش می‌آید. پس اینکه آن شخص فعلًا مؤاخذ است به خاطر این است که چرا به واسطه آن امر عدمی سبب قبیح بالعرض شده است، و این طور نیست که مؤاخذه او به این جهت باشد که چرا اراده بالذات و علم و قدرت داشته و گوشت و رگ و خون بوده است؛ چون همه این امور وجودیه از خداست، ولی آن امر عدمی و نقصی از خود اوست، پس او مستحق عذاب الیم و نار جحیم است به واسطه آن امر عدمی که از خود اوست. و ممکن نیست به موجودی که من حیث الوجود شر باشد، قائل شد و هر کس چنین حرفی گفته باشد من حیث لا یشعر گفته است؛ زیرا یا باید به تعدد مبدأ قائل شود، مانند ثنویه که به اهریمن و یزدان قائل هستند، و یا باید مبدأ را اقبح الموجودات بداند. [۱۱]

و «ما رَمَیْتَ إذْ رَمَیْتَ»؛ «۲» یعنی در حال «إذْ رَمَیْتَ» حقیقةً «ما رَمَیْتَ» صادق است و در حال «ما رَمَیْتَ» حقیقةً «إذْ رَمَیْتَ» صادق است. چون تو که منشأ رَمْی هستی از خودت نیستی؛ چون او عطا کرده است، پس تو صاحب اختیار خودت نیستی، تا چه رسد که چیزی مال تو و اثر تو باشد، و از طرفی چون عطای او هستی، پس تو هم در کار وجود هستی، پس اثر وجودت از تو است. بالاخره این قضیه بین الامرین چیزی نیست که فقط مختص افعال مکلفین باشد، بلکه نظام وجود، همه از یک وادی است و لذا این قضیه در همه امور حتمی است و غیر آن مستحیل و محال است، این طور نیست که خدا مثل یک رئیس تشکیلات باشد که ریاست تشریفاتی داشته باشد. و یا اینکه طبیعتی در کار نیست؛ شمس اشراق ندارد، آتش حرارت ندارد و بیگانه از حرارت است، مثل اینکه نوری را از پشت کوهی بیاورند و ساطع نمایند و بیننده از دور گمان کند که از خود کوه است، و یا از پشت شجری ساطع کنند و یا میوه‌ای را از درخت بیاویزند و غافل گمان کند که این درخت بار آورده است، و یا رنگی را به میوه‌ای بزنند و غافل گمان کند که رنگ از خود میوه است، البته قضیه این طور نیست، بلکه حرارت و ضیاء از شمس است، ولی نه به طوری که مربوط به مبدأ نباشد؛ چون مبدأ آن حرارت- که ذات شمس است- از اوست، وجودی که استظلالی و مستظلّ از مبدأ و عین تعلق است، آثارش هم استظلالی و عین تعلق است و با این نظر تعلقی، چیزی نیست، حتی اشیاء و ماهیات نیستند؛ برای اینکه ماهیات، ظلّ وجودات و مستظلّ از وجودات هستند و وجودات با آن حقیقت تعلقی که دارند، از آن وجود قائم بالذات و نور بالذات، مستظلّ هستند و لذا کل المحامد یرجع إلیه و اگر شاعری هم شعر خوب گفته باشد حمد این شاعر راجع به حق می‌باشد؛ برای اینکه هر چه این دارد، از آن جاست، نه مثل عطایی که انسان از جیب خود برمی‌دارد و به دیگری می‌دهد، بلکه به معنای تعلقی و ربطی و معلولی است و لذا حقیقةً محامد برای اوست و هیچ چیز صفا و کمالی از خود ندارد، و چون ذاتاً هر کمالی متعلق به اوست؛ اگر چیزی کمالی دارد، کمال تعلقی و جلوه کمال و جمال اوست، حتی حمدی که گفته می‌شود، باز از اوست؛ چون از وجودی است که متعلق الذات به اوست، و شاید برای همین است که قبل از «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ»، «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ» است که به اسم آن رحمن و رحیم، «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ» است. یعنی: به واسطه اسمی از اسماء او که تحت رحمانیت و رحیمیت اوست، حمد او گفته می‌شود. بالجمله: لازم است حق هر چیزی را برای آن قائل شد، حق خدای و مبدأ اول را باید فهمید و حق طبیعت هم که چه نحوه‌ای است باید به خودش رد کرد، و نظام وجود را به آن طوری که هست، باید ملاحظه نمود. [۱۱]

زعم أبو الحسن الأشعری أنّه لا تأثیر لقدرة العبد فی مقدوره أصلا، بل القدر و المقدورات واقعان بقدرة اللّه تعالی. و زعم القاضی أنّ ذات الفعل واقعة بقدرة اللّه تعالی، و کونه طاعة و معصیة صفتان تقع بقدرة العبد. و زعم الاستاذ أبو اسحاق أنّ ذات الفعل (و صفاته) تقع بقدرتین. و زعم إمام الحرمین أنّ اللّه تعالی موجد للعبد القدرة و الإرادة، ثمّ هما یوجبان وجود المقدور. و هذا قول الفلاسفة، و من المعتزلة قول أبی الحسین البصری. و زعم الجمهور من المعتزلة أنّ العبد موجد لأفعاله، لا علی نعت الایجاب، بل علی صفة الاختیار. لنا وجوه علی أنّه لا تأثیر لقدرة العبد فی مقدوره أصلا: الأوّل: أنّ العبد حال الفعل إمّا أن یمکنه الترک او لا یمکنه. فان لم یمکنه الترک فقد بطل قول المعتزلة. و إن أمکنه فامّا أن لا یفتقر ترجیح الفعل علی الترک إلی مرجّح، و هو باطل، لأنّه تجویز أحد طرفی الممکن علی الآخر لا لمرجّح، او یفتقر فذلک المرجّح إن کان من فعله عاد التقسیم، و لا یتسلسل، بل ینتهی إلی مرجّح لا یکون من فعله. ثمّ عند حصول ذلک المرجّح إن أمکن أن لا یحصل ذلک الفعل فلنفرض ذلک. و حینئذ قد یحصل الفعل تارة و لا یحصل اخری. مع أنّ نسبة ذلک المرجّح إلی الوقتین علی السواء. فاختصاص أحد الوقتین بالحصول و وقت الآخر بعدم الحصول یکون ترجیحا لأحد طرفی الممکن المساوی علی الآخر من غیر مرجّح، و هو محال. و إن امتنع أن لا یحصل فقد بطل قول المعتزلة بالکلیّة. لأنّه متی حصل المرجّح وجب الفعل و متی لم یحصل امتنع، فلم یکن العبد مستقلّا بالاختیار. فهذا کلام قاطع. أقول: ذکر للأصحاب أربعة مذاهب، و لم یذکر أنّ الحقّ من الثلاثة أیّها، و ذکر فیما مرّ أنّ المختار یتمکّن من ترجیح أحد طرفی الممکن علی الآخر لا لمرجّح، و هاهنا حکم بأنّ ذلک محال. ثم علی تقدیر الاحتیاج إلی المرجّح و امتناع عدم حصول الأثر فقد بطل قول المعتزلة بالکلیّة. و ذلک غیر وارد، لأنّه ذکر أنّ أبا الحسین من المعتزلة. و قال فی موضع آخر:

إنّه رجل من المعتزلة. و هاهنا قال: إنّه ذهب إلى أنّ القدرة و الإرادة توجبان وجوب المقدور، فكيف بطل قولهم بالكليّة. و بيانه أنّهم يقولون: معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها و وجوب وقوع أحدهما بحسب الإرادة. فمتى حصل المرجّح و هو الإرادة وجب الفعل، و متى لم يحصل امتنع. و ذلک غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدها. فاذن الكلام الّذى ذكره غير قاطع فى إبطال قولهم. قال: الثانى لو كان العبد موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها، إذ لو جوّز الايجاد من غير علم لبطل دليل إثبات عالميّة اللّه تعالى؛ و لأنّ القصد الكلّى لا يكفى فى حصول الجزئى، لأنّ نسبة الكلّ إلى جميع الجزئيّات على السواء. فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقى. فثبت أنّه لا بدّ من القصد الجزئى و هو مشروط بالعلم الجزئى، فثبت أنّه لو كان موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها لكنّه غير عالم بتفاصيلها. أمّا أوّلا ففى حقّ النائم. و أمّا ثانيا فلأنّ الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون فى بعض الأحياز و الحركة فى بعضها، مع أنّه لا شعور له بالسكون. و أمّا ثالثا فلأنّ عند أبى على و أبى هاشم مقدور العبد ليس نفس التّحصيل فى الحيّز، بل علّة ذلک التحصيل، مع أنّه لا شعور لأكثر الخلق بتلک العلّة، لا جملة و لا تفصيلا. أقول: نفس الايجاد لا يقتضى علم الموجد بالموجد، و إلّا لكان له أن يدفع قول القائلين بأنّ النار محرقة و الشمس مضيئة فعدم علمهما بأثريهما و تجويز الايجاد من غير العالم لا يبطل إثبات عالميّة اللّه تعالى؛ لأنّ مثبتى العالميّة لا يستدلّون بالايجاد على العالميّة، بل إنّما يستدلّون بإحكام الفعل و إتقانه على العالميّة. و القول بأنّ القصد الجزئى مشروط بالعلم الجزئى منقوض باحراق النار لهذه الخشبة، فإنّها تحرق من غير علمها بها. قال: الثالث: إذا أراد العبد تسكين الجسم و أراد اللّه تحريكه فامّا أن لا يقعا معا، و هو محال، لأنّ المانع من وقوع كلّ واحد (منهما) وجود مراد الآخر. فلو امتنعا معا لوجدا معا؛ او يقعا، و هو محال؛ او يقع أحدهما دون الآخر، و هو باطل؛ لأنّ القدرتين متساويتان فى الاستقلال بالتأثير فى ذلک المقدور الواحد، و الشىء الواحد وحدة حقيقيّة لا يقبل التفاوت. فاذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء (وجود) هذا المقدور على السويّة، إنّما التفاوت فى امور اخر خارجة عن هذا المعنى. و إذا كان كذلک امتنع الترجيح. أقول: إذا أراد العبد تسكين جسم أراد اللّه تحريكه وقع التحريک، و ذلک لأنّ القدرتين ليستا بمتساويتين فى الاستقلال بالتأثير، بل هما متفاوتتان فى القوّة و الضعف، و لذلک تقدر قدرة على حركة مسافة فى مدّة لا يقدر غيرها على مثل تلک الحركة فى أضعاف تلک المدّة، و لو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية و ليست كذلک. و أيضا الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوى، و القوى يقدر على منعه من ذلک الفعل، و هو لا يقدر على منع القوى، و هذا الدليل أخذه من دليل التمانع فى إبطال كون الاله أكثر من واحد، و هناک يتمشى، لأنّ الآلهة تفرض متساوية فى القدرة بلا تفاوت، و هاهنا لا يتمشّى. قال: احتجّ الخصم بالمعقول و المعقول: أمّا المعقول فهو أنّ فعل العبد لو كان بخلق اللّه تعالى لما كان متمكنا من الفعل البتة. لأنّه إن خلق اللّه تعالى فيه كان واجب الحصول و إن لم يخلقه كان ممتنع الحصول. و لو لم يكن العبد متمكنا من الفعل و الترک لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات. و كما أنّ البديهة جازمة بأنّه لا يجوز أمر الجمادات و نهيها و مدحها و ذمّها وجب أن يكون الأمر كذلک فى أفعال العباد. و لما كان ذلک باطلا علمنا كون العبد موجدا. و الجواب أنّه لازم عليكم، لأنّ الأمر إن توجّه حال استواء الدواعى ففى تلک الحال يمتنع الترجيح، و إن توجّه حال الرجحان فهناک الراجح واجب و المرجوح ممتنع؛ و لأنّ ذلک الفعل إن علم اللّه تعالى وجوده فهو واجب، و إن علم اللّه عدمه فهو ممتنع، فثبت أنّ الاشكال وارد على الكلّ، و أنّ الجواب هو أنّه تعالى لا يسأل عما يفعل. أقول: لا شكّ فى أنّ الفعل الذى يخلق اللّه فى العبد لا يكون العبد متمكنا فيه، أمّا إن كان للعبد تأثير ما فى بعض أفعاله، كما قال به بعض المتكلّمين، فيكون له تمكّن فى ذلک التأثير لا غير. فقوله: «إنّ ذلک الاشكال لازم على الكلّ» ليس بصحيح، لأنّ المعتزلى يدّعى الضرورة فى إثبات الفعل للعبد، و هو ينفيه بالدليل. و أيضا الامر يتوجّه حال استواء الدّاعى ثمّ يحدث الترجيح فيتبعه الفعل، و وجوب الفعل مع ذلک الترجيح لا ينافى كونه قادرا على الطرفين. و أمّا القول بأنّ ما علم اللّه وجوده واجب لا يفيد نفى كون العبد فاعلا. غاية ما فى الباب أنّه يوجب كونه غير مختار، و لو كان مبطلا لفعل العبد لكان مبطلا لفعله تعالى، و لو كان مبطلا لاختيار العبد لكان مبطلا لاختياره تعالى، فانّه كان عالما فى الازل بما سيفعله فى المستقبل. ففعله الاستقبالىّ إمّا واجب و إمّا ممتنع. و الجواب عنه ما قاله فيما مضى، من أنّ العلم تابع للمعلوم، و حينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب و الامتناع فى المعلوم. [٢٠]

و الثانى هو أنّا و إن نفينا كون العبد موجدا لأفعال نفسه لكنّا نعترف بكونه فاعلا لها و مكتسبا لها. ثمّ فى الكسب قولان: أحدهما أنّ اللّه تعالى أجرى عادته بأنّ العبد إذا صمم العزم على الطاعة فانّه تعالى يخلقها؛ و متى صمم العزم (على المعصية) فانّه يخلقها. و على هذا التقدير يكون العبد كالموجد، و إن لم يكن موجدا فلم لا يكفى هذا القدر فى الأمر و النهى. و ثانيهما أنّ ذات الفعل و إن حصلت بقدرة اللّه تعالى و لكن كونها طاعة و معصية صفات تحصل لها و هى واقعة بقدرة العبد، فلم لا يكفى هذا فى صحّة الأمر و النهى؟ لانا نجيب: عن الأوّل بجواب اجمالىّ ذكره أبو الهذيل، و هو أنّ اللّه تعالى أنزل القرآن ليكون حجّة على الكافرين، لا ليكون حجّة لهم، و لو كان المراد من هذه الآيات ما ذكرته من وقوع أفعال العباد بقضاء اللّه تعالى لقالت العرب للنبىّ عليه السّلام: كيف تأمرنا بالايمان و قد طبع اللّه على قلوبنا، و كيف تنهانا عن الكفر و قد خلقه اللّه تعالى فينا، و كان ذلک من أقوى القوادح فى نموّته. فلمّا لم يكن كذلک علمنا أنّ المراد منها غير ما ذكرت. و أمّا الكلام التفصيلىّ على كلّ واحد من الآيات ففى المعلولات. و عن الثانى: أنّ العبد إمّا أن يكون مستندا بادخال شىء فى الوجود. و إمّا أن لا يكون. فهذا نفى و إثبات، و لا واسطة بينهما. فان كان الأوّل فقد سلّمتم قول المعتزلة. و إن كان الثانى كان العبد مضطرّا، لأنّ اللّه تعالى إذا خلقه فى العبد حصل لا محالة. و إذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله فيه فكان العبد مضطرّا، فتعود الاشكالات. و عند هذا التحقيق يظهر أنّ الكسب اسم بلا مسمّى. قوله: «العبد إذا اختار الطاعة حصلت، و إذا اختار المعصية حصلت»، قلنا: حصول ذلک الاختيار به او لا به؟ الأوّل قول الخصم و الثانى لا يدفع الالزام. قوله: «كونه طاعة و معصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد (و ذات الفعل تحصل بقدرة اللّه تعالى)» قلنا: هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة، و هو تسليم قول الخصم. و الجواب: أنّ هذه الاشكالات واردة على المعتزلة، لأنّ ما علم اللّه تعالى أنّه يوجد كان واجب الوقوع، و ما علم اللّه تعالى أنّه لا يوجد كان ممتنع الوقوع؛ لأنّه إن لم يوجد رجحان الداعى امتنع الفعل، و إن وجد وجب. فكان الاشكال واردا عليهم فى هذين المقامين. و لقد كان واحد من أذكياء المعتزلة يقول: هذان السؤالان هما العدوّان للاعتزال، و لو لا هما لتمّ الدست لنا. [٢٠]

أفعال العباد تنقسم إلى ما يكون تابعا لقدرته و إرادته، و إلى ما لا يكون. مثال الأوّل: الأكل و المشى من الانسان الصحيح الّذى لم يكره على هذين الفعلين. و مثال الثانى: حركة الانسان إلى السفل إذا وقع من موضع عال. و القدرة يراد بها سلامة آلات الفعل من الأعضاء. و يراد بها الحالة التى يكون الانسان عليها وقت صدور الفعل عنه. و الأوّل يكون قبل الفعل و معه، و هذه هى القدرة عند المعتزلة. و الثانى لا يكون إلّا مع الفعل، و هى القدرة عند الأشعرى. و لا شكّ أنّ القدرة بالوجهين لا يكون مقدورا للعبد، بلى ربما يكون أسبابه، كالتغذّى و التداوى المقتضيين لسلامة الأعضاء، مقدورا له. و أمّا الإرادة فسببها إمّا العلم بالمصلحة، و إمّا الشهوة، و إمّا الغضب. و لا يكون واحد منها إلّا عند الشعور، و الشعور أيضا لا يكون مقدورا للعبد، و ربّما كان بعض أسبابه مقدورا له. و أمّا عند حصول القدرة و الداعى يجب الفعل أم لا. فالحقّ أنّه يجب، و إلّا لزم رجحان أحد طرفى الفعل و تركه من غير مرجّح. و هذا الوجوب لا يخرج الفعل عن حدّ الاختيار، لأنّ معنى الاختيار هو أن يكون الفعل و الترک بإرادة الفاعل، فيختار منهما أيّهما أراد. و هاهنا لزم الفعل من القدرة و الإرادة. فاذا نظرنا إلى أسباب القدرة و الإرادة كان فى الأصل من اللّه، و عند وجودهما الفعل واجب، و عند عدمهما ممتنع. و إذا نظرنا إلى الفعل كان من العبد بحسب قدرته و إرادته، فلهذا قيل: «لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الامرين». فاذن الاختيار حقّ، و الاسناد إلى اللّه حقّ، و لا يتمّ الفعل بأحدهما دون الآخر. [٢٠]

أقول: هذا جواب عن الشبه النقلية بطريق إجمالى و تقريره أنهم قالوا قد ورد فى الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى (اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)× (وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ) (خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ) (وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً). و الجواب أن هذه الآيات متأولة و قد ذكر العلماء تأويلاتها فى كتبهم. و أيضا فهى معارضة بمثلها و قد صنفها أصحابنا على عشرة أوجه: أحدها الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ) (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ)× (حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ)× (بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ)× (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ) (مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ) (كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ) (كُلُّ امْرِئٍ بِما كَسَبَ رَهِينٌ) (ما كانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلَّا أَنْ

دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي) إلى آخرها. [٢١]

ثمَّ إنّ الجبرى و إن زعم أنّ نفى الاختيار عن العباد، و استناد جميع الأفعال إليه تعالى، نوع تعظيم، و تمجيد له تعالى، حيث لا مؤثّر فى الوجود إلا اللّه، إلا أنّ عادة اللّه جرت على إيجاد ما يسمّى بالمسببات، بعد إيجاد ما يسمّى بالأسباب، لكنّه غفل عن أنّه ظلم عظيم، فى حقّ عادل حكيم، لأنّ هذه الأفعال لا يعقل استنادها بلا واسطة، إلا إلى القوى الجسمانية المتجددة الذوات، و الطبائع المتصرّمة الآنيات، لا إلى الأرواح القدسية، و الشامخات العقلية، فضلًا عن واجب الوجود بالذات، و للذات. و بالجملة دعوى مباشرته تعالى لإيجاد الأفعال القبيحة، و الأعمال الرذيلة السيئة، زندقة بيّنة، كما لا يخفى، كما أنّ المفوّضة زعموا أنّ استناد الأفعال إلى العباد، على وجه الاستقلال، نوع تنزيه له تعالى عن استناد القبائح إليه تعالى، و لم يعلموا أنّه شرك محض، بل هؤلاء أعظم شركاً من الثنوية، لأنّ الثنوية قالوا بشريك واحد له تعالى، و أسندوا الشرور إليه، و هؤلاء قالوا بتعدد الشركاء، بعدد الفاعلين. و بالجملة الاستقلال فى الإيجاد، فرع الاستقلال فى الوجود، كما حقّق فى محله، و الحال أنّ الاستقلال فى الوجود، مختص بواجب الوجود الّذى هو منبع كل فيض وجود، فتدبّر. فان قلت: الإرادة من الممكنات، فلا بدّ من أن تستند إلى الإرادة الواجبة بالذات، فليس فعل العبد بإرادته، حيث لا تكون إرادته بإرادته، و إلا لتسلسلت الإرادات. قلت: الفعل الاختيارى، ما كان نفس الفعل بالإرادة، لا ما إذا كان إرادته بالإرادة، و إلا لم يكن فعل اختيارى فى العالم، حتى فعل اللّه، تعالى عمّا يقول الظالمون، إذ المفروض أنّ اختيارية فعله، لصدوره عن العلم و الإرادة، و لو كانت إرادته تعالى بإرادته، لزم أن لا تكون الإرادة عين ذاته تعالى، إذ لو كانت إرادته تعالى بإرادة أُخرى، لكانت تلك الإرادة زائدة على ذاته، مضافاً إلى أنّ الحاجة إلى مرادية الإرادة، من جهة أنّ الإرادة من مقدّمات الفعل، فلو لم تكن بإرادته، لم يكن الفعل بإرادته، و حينئذٍ فيشكل، بأنّ هذا الإشكال لا اختصاص له بالإرادة، بل يجرى فى علمه، و قدرته، و وجوده، حيث إنّها ممّا يتوقف عليها الفعل، و ليست تحت قدرته، و اختياره. و حينئذ فيجاب عنه بالنقض بفعله تعالى، فإنّ ذاته و صفاته، و إن كانت مرادة له تعالى، لما عرفت أنّه مبتهج أتمّ ابتهاج بذاته، و صفاته، و أنّه لا مراد فى مرتبة الذات، إلا ذاته، المقدّسة، لكن ذاته و صفاته، ممّا يتوقّف عليه فعله، و مع ذلک ليس ذاته و لا صفاته، من أفعاله الاختيارية، حيث إنّه موجود بلا علّة، لا أنّه موجد لنفسه، و بالجملة كون الفعل بجميع مقدّماته، من موجدات الفاعل، غير معقول، حتى فيه تعالى. لا يقال: الغرض، ان لا ينتهى الفعل بمقدّماته إلى غير فاعله، بأن لا يكون هناک جهة إمكانية، و هذا المعنى مفقود فى الواجب، لأنّ واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات، فليس هناک جهة إمكانية، فلا نقض حينئذٍ. لأنّا نقول: ملاک المجبورية و مناط المقهورية، هو عدم اختيارية الفعل بتمام مقدّماته، لا الإمكان، إذ المجبورية تجتمع مع الوجوب، كما فى إحراق النار، فانّ النار مقهورة فى الإحراق، مع أنّ الإحراق لازم لذاتها، فليس ملاک الإشكال هو الإمكان، حتّى لا يرد النقض بفعل الواجب، بل ملاكه عدم اختيارية الفعل بتمام مقدّماته، و هو فى الواجب و غيره على حدّ واحد. [٢٥]

و فيه: أولا: انّ المسألة عقلية لا يمكن الرجوع فيها إلى الظهورات. و ثانيا: يخالف هذه الظهورات ظهورات أخر على خلافها مما أسند الفعل فيها إلى العبد كقوله تعالى: إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَها(۴)، و قوله تعالى: وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ(۵)، و قوله عزّ شأنه: فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ(۶)، و قوله تعالى: وَ تَخْلُقُونَ إِفْكاً(۷) إلَى غير ذلک، و قد صرّح فيها بإسناد الخلق إلى اللّه تعالى، فلا بدّ و ان يراد من قول اللّه خالق كل شىء الأشياء الموجودة فى نفسها غير الأفعال، و أعجب من هذا استدلالهم بقوله تعالى: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ(۸)، فانّ صدر الآية قالَ أَ تَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ، أى الّذى تعملونه و هو الخشب فانّ ال «ما» موصول بمعنى و معرفة صلته، فالمعنى اللّه خلقكم و ما تنحتونه من الأخشاب لا انّ اللّه خلق نفس عملكم و فعلكم. [٢۶]

الثانى: انه لا ينافى ما ذكرناه من الأمر بين الأمرين ما ورد فى بعض الآيات و الأخبار من إسناد فعل العبد إلى اللّه تعالى أو تعليقه على مشيئته كما فى قوله تعالى شأنه فى سورة هل أتى وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ(۱۷) فانه واقع فى ذيل قوله تعالى: فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ سَبِيلًا، و حيث انه أمر خير أسند ذلک إلى اللّه، و هكذا ما ورد فى الحديث

القدسی و ما مضمونه «بمشیئتی أنت الّذی تشاء». و بالجملة لا منافاة بین ثبوت الأمر بین الأمرین، و کون نسبة الأعمال من المعاصی و الطاعات إلی المولی و إلی العبد علی حد سواء بحسب الدقّة العقلیة، و کون إسناد الطاعة إلی اللّه جلّ شأنه أولی عرفا، و إسناد المعصیة إلی العبد أولی کذلک، و نوضّحه بمثال عرفی، فانه لو أعطی الوالد لولده مالا و بیّن له طرق التجارة و طرق الملاهی، و أمره بالتجارة و نهاه عن صرف المال فی الملهی و حذّره ذلک، فان صرف الولد المال فی التجارة و ربح منها یسند الربح إلی المولی عرفا، و یقال هذا الخیر وصل إلی الولد من والده، و أما لو صرفه فی اللهو و الخسران یسند ذلک عرفا إلی الولد، و یقال هو خسّر نفسه، و نظیر ذلک إسناد الطاعات إلی المولی الحقیقی و المعاصی إلی العبد، و هذا معنی الأولویّة. [۲۶]

الوجه الرابع: ما عن الفلاسفة(۳) من أنّ الذات الأزلیة علّة تامّة للأشیاء، وتصدر منها علی ضوء مبدأ السنخیة والمناسبة، حیث إنّ الحقیقة الإلهیة بوحدتها وأحدیّتها جامعة لجمیع حقائق تلک الأشیاء وطبقاتها الطولیة والعرضیة، ومنها أفعال العباد فانّها داخلة فی تلک السلسلة التی لا تملک الاختیار ولا الحرّیة. والجواب عنه أنّ هذه النظریّة خاطئة من وجوه: الأوّل: ما تقدّم(۴) بشکل موسّع من أنّ هذه النظریّة تستلزم نفی القدرة والسلطنة عن الذات الأزلیة، أعاذنا اللّه من ذلک. الثانی: أ نّه لا یمکن تفسیر اختلاف الکائنات بشتّی أنواعها وأشکالها ذاتاً وسنخاً علی ضوء هذه النظریّة، وذلک لأنّ العلّة التامّة إذا کانت واحدة ذاتاً ووجوداً وفاردة سنخاً، فلا یعقل أن تختلف آثارها وتتباین أفعالها، ضرورة استحالة صدور الآثار المتناقضة المختلفة والأفعال المتباینة من علّة واحدة بسیطة، فانّ للعلّة الواحدة أفعالًا ونوامیس معیّنة لا تختلف ولا تتخلف عن إطارها المعیّن، کیف حیث إنّ فی ذلک القضاء الحاسم علی مبدأ السنخیة والمناسبة بین العلّة والمعلول، ومن الطبیعی أنّ القضاء علی هذا المبدأ یستلزم انهیار جمیع العلوم والاسس القائمة علی ضوئه، فلا یمکن عندئذ تفسیر أیّة ظاهرة کونیة ووضع قانون عام لها. ودعوی الفرق بین الذات الأزلیة والعلّة الطبیعیة هو أنّ الذات الأزلیة وإن کانت علّةً تامّةً للأشیاء، إلّاأ نّها عالمة بها، دون العلّة الطبیعیة فانّها فاقدة للشعور والعلم، وإن کانت صحیحةً إلّاأنّ علم العلّة بالمعلول إن کان مانعاً عن تأثیرها فیه علی شکل الحتم والوجوب بقانون التناسب فهذا خلف، حیث إنّ فی ذلک القضاء الحاسم علی علّیة الذات الأزلیة وأنّ تأثیرها فی الأشیاء لیس کتأثیر العلّة التامّة فی معلولها، بل کتأثیر الفاعل المختار فی فعله. وإن لم یکن مانعاً عنه کما هو الصحیح، حیث إنّ العلم لا یؤثر فی واقع العلّیة وإطار تأثیرها- کما درسنا ذلک سابقاً(۵)- فلا فرق بینهما عندئذ أصلًا، فإذن ما هو منشأ هذه الاختلافات والتناقضات بین الأشیاء، وما هو المبرّر لها؟ وبطبیعة الحال لایمکن تفسیرها تفسیراً یطابق الواقع الموضوعی إلّاعلی ضوء ما درسناه سابقاً(۶) بشکل موسّع من أنّ صدور الأشیاء من اللّه سبحانه بمشیئته وإعمال سلطنته وقدرته، وقد وضعنا هناک الحجر الأساسی للفرق بین زاویة الأفعال الاختیاریة، وزاویة المعالیل الطبیعیة، وعلی أساس هذا الفرق تحلّ المشکلة. الثالث: أ نّه لا یمکن علی ضوء هذه النظریّة إثبات علّةٍ اولی للعالم التی لم تنبثق عن علّة سابقة، والسبب فی ذلک: أنّ سلسلة المعالیل والحلقات المتصاعدة التی ینبثق بعضها من بعض لا تخلو من أن تتصاعد تصاعداً لا نهائیاً، أو تکون لها نهایة ولا ثالث لهما. فعلی الأوّل هو التسلسل الباطل، ضرورة أنّ هذه الحلقات جمیعاً معلولات وارتباطات فتحتاج فی وجودها إلی علّة أزلیة واجبة الوجود کی تنبثق منها، وإلّا استحال تحققها. وعلی الثانی لزم وجود المعلول بلا علّة، وذلک لأنّ للسلسلة إذا کانت نهایة فبطبیعة الحال تکون مسبوقة بالعدم، ومن الطبیعی أنّ ما یکون مسبوقاً به ممکن فلا یصلح أن یکون علّة للعالم ومبدأ له، هذا من ناحیة. ومن ناحیة اخری: أ نّه لا علّة له. فالنتیجة علی ضوئهما هی وجود الممکن بلا علّة وسبب وهو محال، کیف حیث إنّ فی ذلک القضاء المبرم علی مبدأ العلّیة. فإذن علی القائلین بهذه النظریّة أن یلتزموا بأحد أمرین: إمّا بالقضاء علی مبدأ العلّیة أو بالتسلسل وکلاهما محال. الرابع: أنّ لازم هذه النظریّة انتفاء العلّة بانتفاء شیء من تلک السلسلة، بیان ذلک: أنّ هذه السلسلة والحلقات حیث إنّها جمیعاً معالیل لعلّة واحدة ونوامیس خاصّة لها ترتبط بها ارتباطاً ذاتیاً وتنبثق من صمیم ذاتها ووجودها، فیستحیل أن تتخلف عنها کما یستحیل أن تختلف. وعلی هذا الضوء إذا انتفی شیء من تلک السلسلة فبطبیعة الحال یکشف عن انتفاء العلّة، ضرورة استحالة انتفاء المعلول مع بقاء علّته وتخلّفه عنها، هذا من ناحیة. ومن ناحیة اخری: أ نّه لا شبهة فی انتفاء الأعراض فی هذا الکون، ومن الطبیعی أنّ انتفاءها من ناحیة انتفاء علّتها وإلّا فلا یعقل انتفاؤها، فالتحلیل العلمی فی ذلک أدّی فی نهایة المطاف إلی انتفاء علّة العلل. وعلی هذا الأساس فلا یمکن تفسیر انتفاء بعض الأشیاء فی

هذا الكون تفسيراً يلائم مع هذه النظريّة. فالنتيجة فى نهاية الشوط هى أنّ تلك النظريّة خاطئة جداً ولا واقع موضوعى لها أصلًا. [٢٧]

و حكى عن الفخر الرازى(١٣) استدلاله على ذلك بأنّه لا مرجّح لحركة الشمس من المشرق إلى المغرب، و قد طعن عليه صدر المتألّهين فى شرحه على أصول الكافى(١٤)، و لم يأت فى الردّ عليه إلّا بالطعن و الشتم. و لكن لا يخفى ما فى المحكى، حيث إنّ حركة الأرض حول نفسها، أو حركتها حول الشمس، ليست من الأفعال الاختيارية لها، فلا بدّ من خصوصية خارجية تقتضى تعين تلك الحركة. نعم خلق الشمس أو الأرض بتلك الخصوصية من فعل اللّه (سبحانه)، و لا سبيل لنا إلى الجزم بأنّ الخلق بتلك الخصوصية كان لمرجّح فى الجامع بين الخصوصيتين. و نظير ما ذكره الفلاسفة بالإضافة إلى الأفعال- من دعوى اقتضاء التوحيد و نفى الشرك فى الخلق- الالتزام بأنّ أفعال العباد مخلوقة للّه (سبحانه) تمسّكا ببعض الآيات: مثل قوله (سبحانه): وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ(١٥). و قوله (سبحانه): وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ×(١٦). و قوله (سبحانه): وَ لا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذلِكَ غَداً إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ(١٧). و قوله (سبحانه): وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ(١٨). و قوله (سبحانه): اَلَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ(١٩) أَى الخلق. إلى غير ذلك. و الجواب عنها: أنّ الآيات المذكورة و نحوها إذا لوحظت فى مقابل مثل قوله (سبحانه): إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ وَ إِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضاعِفْها وَ يُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْراً عَظِيماً×(٢٠). و قوله (سبحانه): وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً(٢١). و قوله (سبحانه): إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً(٢٢). و مثل قوله (سبحانه) حكاية عن أهل النار: قالُوا بَلى قَدْ جاءَنا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنا وَ قُلْنا ما نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلالٍ كَبِيرٍ وَ قالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما كُنَّا فِي أَصْحابِ السَّعِيرِ فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقاً لِأَصْحابِ السَّعِيرِ(٢٣) و نحوها، يتّضح كمال الوضوح أنّ إسناد الأفعال إلى اللّه (سبحانه) فى مثل الحسنات و الأفعال الحسنة، إنّما هو باعتبار أنّ القدرة على العمل و المعدات التى يتوقّف عليها العمل كلّها من اللّه (سبحانه)، و لذا لن تجد موردا فى كتاب اللّه (سبحانه) أو غيره أسند فيه العمل القبيح الصادر عن العبد إليه (تعالى)؛ و لذا ذكرنا أنّ التوحيد لا يقتضى إسناد الظلم إلى اللّه (تعالى) بأن تكون إرادته المشار إليها فى قوله تعالى: إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً(٢٤) متعلّقة بأفعال العباد الاختيارية التى يتعلق بها التشريع، بل تلك الإرادة تعلّقت بكونهم مختارين، حيث إنّ الدنيا دار الفتنة و الامتحان. و أمّا قولنا: أراد اللّه أن نصلّى و نصوم، فمعناه أنّه سبحانه طلب منّا العمل و أمرنا أن نفعل. فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّه إذا لوحظ صحّة تكليف العباد و جواز مؤاخذتهم على ما ارتكبوا من المعاصى، و لوحظت الآيات الواردة فى أمر العاصين بالتوبة و الاستغفار و أمر المؤمنين بالاستقامة فى الدين، و لوحظ ما ورد من الآيات من كون العاصين ظالمى أنفسهم، تجد أنّ إسناد بعض الأفعال إلى اللّه (سبحانه) ليس بمعنى نفى اختيار العبد فيها، بل بمعنى أنّ القدرة عليها بمشيّة اللّه و إرادته، و ربما يلقى (سبحانه) حبّ العمل و الشوق إليه فى أنفسهم، فيكون ذلك تأييدا للعبد على الاستقامة و نيل الثواب، بعد علمه (سبحانه) أنّ العبد يهمّ بالطاعة و الاجتناب عن السيّئات ما أمكن. و يظهر من ذلك بطلان توهّم علّيّة سوء السريرة، أو حسنها لحصول المبادى التى من قبيل العلّة التامّة لحصول الإرادة- يعنى الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات-، و كذا بطلان توهّم أنّ اختيارية فعل العبد ينافى مسلك التوحيد الأفعالى، و الالتزام بالملك المطلق للّه (سبحانه). [٣١]

أنّ وجوب المسبّب بعد اختيار السبب لا ينافى القدرة و الاختيار، فظهر وجوب العلم بالنتيجة عند حصول النظر الصحيح و أمّا ما ذكره فى تقرير مذهب الإمامية من أنّ: «الإله الذى ندعوك إليه له شركاء فى الخلق» .. فتلبيس ظاهر؛ لأنّ إسناد أفعال العباد إليهم لا يستلزم الشركة، كإسناد الملكية و القدرة لهم، بل ذلك من مظاهر القدرة الربّانية و توابع العبودية؛ لأنّه تعالى أعطانا قدرة على أفعالنا و مكّننا من الاختيار، و لا قدرة لنا من عند أنفسنا ففعلناها بإرادتنا مع احتياجنا فى كلّ آن إليه. و هذا هو الصنع العجيب، حيث خلق ما يؤثّر الآثار بلا مباشرة منه تعالى للأثر، و لا حاجة له إلى المؤثّر، بل لنزاهته عن إتيان فواحش الأعمال و حكمته فى جعل القدرة و الاختيار للعبد، ففى هذا إطراء لقدرته تعالى و تنزيه له عن القبيح. و أمّا قوله: «و هو الموجب الذى لا تصرّف له فى الكائنات بالإرادة و الاختيار» .. فهو من أظهر الكذب؛ لأنّ كلّ أحد يعلم أنّ مذهب أهل العدل أنّ اللّه تعالى متصرّف بأفعاله من خلق السماوات و الأرض و الأجسام و الأعراض

بإرادته و اختياره، و إنّما الذى يصف اللّه سبحانه بالموجب هو الأشاعرة؛ لأنّه عندهم موجب لصفاته؛ و مجرّد قولنا: إنّه تعالى يجب عليه برحمته و عدله إعطاء العوض؛ لا يقتضى أن يكون موجبا لا مختارا حتّى لو سمّينا العوض دينا عليه، فإنّ أداء الدين اختيارى للعبد، فكيف للّه تعالى؟! و هذا من جهالات الخصم و خرافاته. [۳۲]

نعم، قد يرد على العدلية أنّ تأثير قدرة العبد فى الأفعال الاختيارية، و إن كان ضروريا، إلّا إنّه أعمّ من أن يكون بنحو الاشتراك بينها و بين قدرة اللّه تعالى، كما عن أبى إسحاق الإسفراييني «۱»، أو بنحو الاستقلال و الإيجاب كما عن الفلاسفة «۲»، أو بنحو الاستقلال و الاختيار كما هو مذهب العدلية «۳»، فمن أين يتعيّن الأخير؟! و فيه: بعد كون المطلوب فى المقام هو إبطال مذهب الأشاعرة، و ما ذكر كاف فى إبطاله: إنّ مذهب الفلاسفة مثله فى مخالفة الضرورة؛ لأنّ وجود الاختيار و تأثيره من أوضح الضروريات. على أنّ الإيجاب ينافى فرض وجود القدرة لاعتبار تسلّطها على الطرفين فى القول الأحقّ، و يمكن أن يحمل كلامهم على الإيجاب بالاختيار فيكون صحيحا. و أمّا مذهب أبى إسحاق، فظاهر البطلان أيضا؛ لأنّ اللّه سبحانه منزّه عن الاشتراك فى فعل الفواحش كنزاهته عن فعلها بالاستقلال، و لأنّه يقبح بأقوى الشريكين أن يعذّب الشريك الضعيف على الفعل المشترك، كما بيّنه إمامنا و سيّدنا الكاظم عليه السّلام و هو صبى لأبى حنيفة «۴». [۳۲]

و يشهد لكون الإرادة من الأفعال المستندة إلى قدرة العبد؛ أنّ الإنسان قد يتطلّب معرفة صلاح الفعل ليحدث له إرادة به، و قد يتعرّف فساده بعد وجودها فيزيلها بمعرفة فساده، و إن كانت جازمة فإنّها قد تكون فعلية و المراد استقباليا، فالقدرة فى المقامين على الإرادة حاصلة من القدرة على أسبابها كسائر أفعال القلب، فكلّ فعل باطنى مقدور للإنسان حدوثا و بقاء و زوالا. فثبت أنّ الإرادة و مقدّماتها- أعنى: تصوّر المراد و التصديق بمصالحه و الرضا به من الجهة الداعية إليه- مقدورة للعبد، و من أفعاله المستندة إليه. نعم، ربّما يكون بعض مقدّمات الإرادة من اللّه تعالى، و بذلك تحصل الإعانة من اللّه تعالى لعبده، كما تحصل بتهيئة غيرها من مقدّمات الفعل، و عليه يحمل قول إمامنا الصادق عليه السّلام: «لا جبر و لا تفويض ولكن أمر بين أمرين» «۱». فإنّه لا يبعد أنّ المراد بالأمر بين الأمرين دخل اللّه سبحانه فى أفعال العباد، بإيجاد بعض مقدّماتها، كما هو واقع فى أكثر المقدّمات الخارجية، التى منها تهيئة المقتضيات و رفع الموانع. فحينئذ لا يكون العبد مجبورا على الفعل و لا مفوّضا إليه بمقدّماته، و بذلك يصحّ نسبة الأفعال إلى اللّه تعالى. فإنّ فاعل المقدّمات، لا سيّما الكثيرة القريبة إلى الفعل قد يسمّى فاعلا له، و عليه يحمل ما ظاهره إسناد أفعال العباد إلى اللّه تعالى، كبعض آيات الكتاب العزيز «۱». و اللّه و أولياؤه أعلم. و لا يتصوّر عاقل أنّ نسبة الفعل الاختيارى إلى الفاعل ذى القدرة و الاختيار عبارة عن كون الفاعل محلّا فقط، فلا يقاس ما نحن فيه بالأسود، فإنّ السواد ليس باختيارى لمن لا قدرة و لا اختيار له فيه. لمّا زعم الأشاعرة فى أوّل الدليلين أنّ العبد إمّا أن يتمكّن من ترك ما فعله أو لا، فإن لم يتمكّن كان موجبا لا مختارا، و يلزم الجبر، أجاب المصنّف رحمه اللّه: «إنّا نختار أنّه لا يتمكّن». قولكم: «كان موجبا لا مختارا». قلنا: ممنوع؛ لأنّ عدم التمكّن من الترك إنّما هو بسبب اختيار الفعل و تمام علّته، فلا ينفى كونه مختارا، و لا ينافى إمكان الفعل فى نفسه و تأثير قدرة العبد فيه. و هذا معنى ما يقال: «الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار». و أورد عليه الخصم بأنّ هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار، و مرادنا نفى الاختيار، و هو كلام لا محصّل له. و لعلّه يريد أنّا ندّعى أنّ الفعل اضطرارى غير اختيارى، لعدم التمكّن من تركه بعد الاختيار و الإرادة المؤثّرة، و إن لم يصر فاعله بذلك موجبا. و فيه- مع أنّ دليل الأشاعرة صريح فى لزوم كون الفاعل موجبا- يشكل بأنّ عدم التمكّن من الترك بعد الإرادة المؤثّرة لا ينفى حدوثه بالاختيار، و لا ينافى كونه مقدورا بالذات، و غاية ما يثبت أنّ الفعل بعد الإرادة التامّة يصير واجبا بالغير، لا واجبا بالذات، و لا صادرا بالجبر. و أمّا ما زعمه من أنّ من لم يتمكّن من الفعل لعدم حصول شرائطه غير قادر عليه، فهو ممّا لا دخل له بمطلوب الأشاعرة من أنّ الفعل الواقع من العبد مجبور عليه! على أنّ انتفاء شرائط الفعل لا ينفى القدرة عليه ما دامت الشرائط ممكنة. و لست أعرف كيف بنى الخصم أنّه أجاب عن كلام المصنّف، مع إنّه سيذكر معنى كلام المصنّف بلفظ شرح «المواقف» و يبنى عليه، و لعلّ الفرق أنّه وجده فى الشرح فاعتبره من غير تمييز! و بالجملة: المدار فى القدرة و الاختيار على كون الفعل منوطا بإشاءة الفاعل و أفعال العباد كذلك، غاية الأمر أنّ اللّه تعالى علم أنّهم يفعلون

أفعالا و يتركون أفعالا بإشاءتهم للأمرين، كما يعلم ذلک فی حقّه تعالی، و هو لا يوجب الخروج عن القدرة و الاختيار. أمّا الأوّل: فلأنّ الاختيار و الإرادة من جملة الأفعال، فإذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور أصل الفعل عنه. و أیّ فرق بينهما؟! و أیّ حاجة و ضرورة إلی التمحّل بهذا؟! و هو أن ينسب القبائح بأسرها إلی اللّه تعالی، و أن ينسب اللّه تعالی إلی الظلم و الجور و العدوان و غير ذلک، و ليس بمعلوم. و أيضا: دليلهم آت فی نفس هذا الاختيار، فإن كان صحيحا امتنع إسناده إلی العبد و كان صادرا عن اللّه تعالی، و إن لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به. و أيضا: إذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل، كان الفعل مستندا إلی فاعل الاختيار، إمّا العبد أو اللّه تعالی، فلا وجه للمخلص بهذه الواسطة، و إن لم يكن موجبا، لم يبق فرق بين الاختيار و الأكل مثلا فی نسبتهما إلی إيقاع الفعل و عدمه، فيكون الفعل من اللّه تعالی لا غير، من غير شركة للعبد فيه. و أيضا: العادة غير واجبة الاستمرار، فجاز أن يوجد الاختيار و لا يخلق اللّه تعالی الفعل عقيبه، و يخلق اللّه تعالی الفعل ابتداء من غير تقدّم اختيار، فحينئذ ينتفی المخلص بهذا العذر «۲». [۳۲]

و أمّا الأدلّة النقليّة: من الآيات و الرّوايات فهی كثيرة لكلّ من الطرفين، فالجبريّون استدلّوا بطوائف خمسة من الآيات التی تدلّ بظاهرها علی أنّ الفاعل إنّما هو البارى تعالی فقط (و لعلّ من مناشئ القول بالجبر هو ظاهر هذا القبيل من الآيات مع الجمود علی ظواهرها من دون ملاحظة سائر الآيات و القرائن العقليّة): الطائفة الاولی: ما تدلّ علی أنّه تعالی خالق لكلّ شیء كقوله تعالی: «ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ لا إِلٰهَ إِلّٰا هُوَ خالِقُ كُلِّ شَیْءٍ فَاعْبُدُوهُ» «۱» و قوله تعالی: «أَمْ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللّٰهُ خالِقُ كُلِّ شَیْءٍ» «۲» و قوله تعالی: «فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ قالَ أَ تَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ» «۳». و الجواب عنها: أمّا الآيتان الأوّليان فالمراد من «كلّ شیء» فيهما إنّما هو الذوات و الأعيان الخارجيّة بقرينة أنّ الكلام فيهما و فيما قبلهما من الآيات إنّما هو فی خلق السموات و الأرض و بقرينة أوائل الآية الثانيّة و هو قوله تعالی: «قُلْ أَ فَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ لا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعاً وَ لا ضَرًّا» فإنّه وارد فی ما اتّخذوه شركاء للّه تعالی و ليست ناظرة إلی أفعال الإنسان كما لا يخفی. و أمّا الآية الثالثة فهی أيضاً ناظرة إلی أوثانهم بما هی أوثان و ذوات خارجيّة لا بما هی أعمال، و الشاهد علی ذلک قوله تعالی «ما تنحتون» فإنّ كلمة «ما» هنا موصولة لا مصدريّة، و بالجملة يستفاد من مجموع هذه القرائن أنّ هذا القبيل من الآيات منصرفة إلی الأعيان و الذوات الخارجيّة، كما يشهد علی ذلک كلمة «شیء» حيث إنّها أيضاً تنصرف إلی خصوص الأعيان غالباً و لا يطلق علی العمل. هذا- و لو سلّمنا عموم هذه الآيات بالنسبة إلی الأفعال أيضاً، لكن قد عرفت أنّ إسناد العمل إلی اللّه تعالی لا يمنع عن إسناده إلی الإنسان نفسه، لأنّ أحدهما فی طول الآخر، و هو معنی الأمر بين الأمرين كما سيأتی تفصيلًا إن شاء اللّه. [۳۵]

الطائفة الثالثة: الآيات التی تدلّ علی نفی الفعل عن العباد كقوله تعالی: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ رَمی» «۲». و يمكن الجواب عنها بوجهين: الجواب الأوّل: أنّ المراد منه نفی استقلال العبد فی التأثير و كون الفاعل المستقلّ هو اللّه تعالی. و بعبارة اخری: كما أنّ الوجود بالأصالة مختصّ بذاته تعالی، و غيره موجود بإرادته، فكذلک الأفعال الإنسانيّة منسوبة إلی اللّه تعالی بالأصالة و منسوبة إلی العباد بسبب أنّ اللّه تعالی أعطاهم القدرة و الاختيار و القوّة. الجواب الثانی: أنّ هذا التعبير وارد فی شأن غزوة بدر التی تختصّ بالامدادات الغيبية و نزول الملائكة حيث إنّ القتل إمّا أن يكون قد تحقق بأيدی الملائكة، فسلب القتل عن المقاتلين لا بأس به، و إمّا أن يكون قد صدر من المقاتلين مع نصرة من الملائكة فكذلک يمكن سلب القتل عنهم بهذا الاعتبار، أی لو لا الامداد الغيبی و نصرة الملائكة لم تقدروا علی شیء، و حينئذٍ يصدق قوله تعالی: «وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ». هذا بالنسبة إلی الفقرة الاولی، و أمّا الفقرة الثانيّة فالمراد منها أنّ تأثير الرمی كان من اللّه تعالی، أی و ما رميت إذ رميت رمياً مؤثّراً، و الشاهد علی هذا وجود إسنادين فی الآية، فكما أنّه تعالی يسند الرمی إلی نفسه يسنده إلی رسوله أيضاً، و هذا يشهد علی أنّ المقصود من الرمی الأوّل إنّما هو رمی التراب أو الحصی، و من الرمی الثانی تأثيرها فی قبض عيون الناظرين كما فی الرّوايات «۱»، و بالجملة الفقرتين كلتيهما تفسّران بالقرينة المقاميّة الموجودة فی الآية. [۳۵]

الطائفة الرابعة: ما تدلّ على أنّ الإيمان و العمل بجعل اللّه تعالى و بمساعدته نحو قوله تعالى: «رَبِّ اجْعَلْنی مُقِیمَ الصَّلاةِ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی رَبَّنا وَ تَقَبَّلْ دُعاء» «۲» و قوله تعالى: «أُولئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْإِیمانَ وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» «۳». و الجواب عنها أوضح من الجواب عن الطائفة السابقة عليها، فإنّها من قبيل التعبير الرائج بيننا من أنّ التوفيق بيد اللّه، و التوفيق عبارة عن تهيئة أسباب الخير و مقدّمات العمل الصالح على حدّ الاقتضاء و الاعداد لا العلّية التامّة كما لا يخفى، و أمّا المراد من كتابة الإيمان فهو إثبات (۱) فقد ورد فی الرّوايات أنّ النّبی صلی الله عليه و آله و سلم قال لعلی عليه السلام: «ناولنی كفّاً من حصی و ناوله و رمی به فی وجوه قريش فما بقی أحد إلّا امتلأت عيناه من الحصی» (تفسير البرهان ذيل الآية ۱۷ من سورة الأنفال) و فی الدرّ المنثور ذيل نفس الآية: «أخذ رسول اللّه قبضة من تراب فرمی بها». الإيمان و استقراره فی القلب، و المستفاد من الآية بقرينة الآيات السابقة عليها أنّ الحبّ فی اللّه و البغض فی اللّه يوجب ثبوت الإيمان و رسوخه فی القلب، فهو بمنزلة الجزاء و النتيجة لعمل اختيارى صالح للإنسان، أى التولّی و التبرّی فی اللّه، فلا ينافی كونه اختياريّاً، فإنّ ما يكون بعض مقدّماته اختياريّاً اختيارى. [۳۵]

فنقول: إنّ «الأمر بين الأمرين» عبارة عن الجمع بين الأصلين: التوحيد الأفعالی (أى فاعليته تعالى فی الأفعال كلّها) و العدالة، فإنّ حقيقة هذا المذهب أنه لا يخرج البارى تعالى عن سلطانه المطلق فی جميع الأشياء حتّى فی الأفعال الاختياريّة للإنسان، هذا من جانب، و من جانب آخر لا يتّهمه بإجباره العباد على المعاصی ثمّ أخذهم بالعذاب. و قد ورد عن أبی بصير عن أبی عبد الله عليه السلام قال: «من زعم أنّ اللّه يأمر بالفحشاء فقد كذب على اللّه و من زعم أنّ الخير و الشرّ إليه فقد كذب على اللّه» و عن هشام بن سالم عن أبی عبد الله عليه السلام قال: «اللّه أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون و اللّه أعزّ من أن يكون فی سلطانه ما لا يريد» فلا يخفى أنّه جمع فی هذين الخبرين بين عدالته تعالى و عدم ظلمه على العباد بإجبارهم و تكليفهم بما لا يطيقون و لا يقدرون على إتيانه أو على تركه و بين سلطانه و توحيده فی جميع الأفعال. و عن اسماعيل بن جابر قال: كان فی مسجد المدينة رجل يتكلّم فی القدر و الناس مجتمعون قال: فقلت يا هذا أسألك؟ قال: سل قلت: قد يكون فی ملك اللّه تعالى ما لا يريد؟ قال: فأطرق طويلًا ثمّ رفع رأسه إلیّ فقال: يا هذا لئن قلت أنّه يكون فی ملكه ما لا يريد أنّه لمقهور، و لئن قلت لا يكون فی ملكه إلّا ما يريد أقررت لک بالمعاصی قال: فقلت لأبی عبد الله عليه السلام سألت هذا القدرى فكان من جوابه كذا و كذا، فقال: «لنفسه نظر أمّا لو قال غير ما قال لهلک» «۳»، (و المراد منه أنّه بسبب هذا الجواب أنجى نفسه من هلكة الكفر و العذاب لأنّ كلّ واحد من الأمرين الجبر و التفويض ينتهی إلى الكفر أحدهما يوجب سلب العدالة عنه تعالى عن ذلک و ثانيهما يوجب الشرک فی الأفعال). فقد ظهر لک أنّ معنى الأمر بين الأمرين أنّ أفعال العباد تكون باختيارهم و إرادتهم و لذلک يكونون مسئولين و يجزون بالثواب أو العقاب فی مقابل طاعتهم أو معصيتهم، و لكن فی نفس الوقت و من جانب آخر تستند أفعالهم إلى البارى تعالى حقيقة لأنّ اختيارهم من جانب اللّه و تفاض إرادتهم من ناحيته تعالى إليهم فی كلّ لحظة لحظة و هو القيّوم عليهم و على أفعالهم و جميع الأشياء، و ليس شیء منها خارجاً عن سلطانه و سطوته، فاختيار الإنسان و إرادته ينشأ من اختياره تعالى الذى أفاضه عليه و حيث إنّ أفعال الإنسان الاختياريّة ناشئة من اختياره و إرادته تعالى فهی ناشئة حقيقة من اختيار اللّه و إرادته، لأنّ إرادة الملزوم لا تنفكّ عن إرادة اللازم، فهذا هو الأمر بين الأمرين. فهو كما ذكره بعض الأعلام نظير ما إذا فرضنا أنّ يد العبد مشلولة لا يتمكّن من تحريكها إلّا مع إيصال الحرارة إليها بالقوّة الكهربائيّة، فأوصل المولى القوّة إليها بوساطة سلک الكهرباء الذى يكون زرّه بيد المولى فقام العبد باختياره بفعل حسن أو قبيح، و المولى كان يعلم بذلک فحينئذ يكون الفعل اختياريّاً للعبد و يستند إليه حقيقة لأنّه صدر منه باختياره، و يستند إلى مولاه أيضاً حقيقة لأنّ السلک بيد المولى و هو الذى يعطى القوّة للعبد آناً فآناً. نعم ما يستند إلى العبد إنّما هو نسبة المسئوليّة، و ما يستند إلى المولى إنّما هو نسبة الخالقية كما لا يخفى. [۳۵]

توحيد افعال: هر فعل و حركت و پديده‌ای در جهان رخ دهد از سوى خداوند است و هيچ چيزى بدون اذن و اراده خداوند تأثيرگذار نيست؛ «لا مُؤَثِّرَ فِی الْوُجُودِ الَّا اللّهُ»، اگر آتش هم می‌سوزاند به فرمان خداست؛ بدين

جهت، آتشی که ابراهیم خلیل در آن انداخته می‌شود، آن حضرت را نمی‌سوزاند؛ چون چنین اجازه‌ای از ناحیه خداوند به او داده نشده بود. و اگر آب هم آتش را خاموش می‌کند، آن هم با اذن و اراده خداوند تأثیر می‌گذارد. بنابراین، ما هر کاری کنیم به فرمان خداوند است؛ چرا که خدا به ما اختیار داده، تا انتخاب کنیم؛ قدرت، عقل، انتخاب، اختیار ما، همه از ناحیه خداوند است و همه حرکات ما به ذات پاک او برمی‌گردد. خلاصه این که مؤثّر مستقل خداوند است و بقیّه اسباب، هر اثری داشته باشند به اراده الهی است توحید افعالی هیچ منافاتی با اختیار و اراده انسان و همچنین با عالَم أسباب ندارد، چون اراده و سببیّت، همه کار خداست. خداوند به انسان قدرت و قوّت و عقل و اختیار و اراده و انتخاب داده است و چون همه این‌ها از ناحیه اوست، پس همه کارها را خداوند انجام می‌دهد؛ هر چند انسان در مقابل آنچه انتخاب می‌کند مسئول است. برای روشن‌تر شدن مطلب به این مثال توجّه کنید: پدری، پولی در اختیار فرزندش قرار می‌دهد تا خرج زندگی‌اش کند؛ امّا پدر در کنار اوست، هر لحظه بخواهد پول را پس می‌گیرد. در اینجا پول متعلّق به پدر است؛ هر چند فرزند در مقابل خریدی که انجام می‌دهد و مصرفی که می‌کند مسئول است. نتیجه این که، توحید افعالی هیچ منافاتی با اختیار و اراده انسان ندارد و نباید آن را به صورت افراطی و شرک‌آلود معرّفی کرد. [۳۷]

و الحق إمكان الجمع بين التنزيه و التوحيد بالبيان التالى: الجهة الثالثة- إنّ القول بسعة إرادته سبحانه يبتنى على مقدمات ثابتة: ۱- سعة قدرته و خالقيته سبحانه، و أنّ كل ما فى صفحة الكون من دقيق و جليل، و ذات و فعل، مخلوق للّه سبحانه على البيان الذى سمعت. ۲- إنّ الوجود الإمكانى وجود فقير قائم بالواجب غير مستغن عنه فى شأن من شئونه لا فى ذاته و لا فى فعله، و إنّ غناء فعل الإنسان عن الواجب يستلزم خروجه عن حد الإمكان و انقلابه موجودا واجبا، و هذا خلف فما فى الكون يجب أن يكون منتهيا إلى الواجب قائما به قيام المعنى الحرفى بالاسمى. فالقول باستقلال الإنسان فى فعله أشبه بمقالة الثنوية. ۳- إرادته سبحانه نفس ذاته، فهو علم كله و قدرة كله، و حياة كله، و إرادة كله، و إن لم يتحقق لنا، كنه إرادته. ففى ضوء هذه الأصول الثلاثة تثبت سعة إرادته بوضوح و لا يحتاج إلى التأكيد و التبيين. هذا حال الدلائل العقلية، و هناك آيات فى الذكر الحكيم تؤيد عموم إرادته: ۱- يقول سبحانه: وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ «۱». ۲- و يقول سبحانه: وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ «۲». و الآية و إن كانت ناظرة إلى ظاهرة خاصة و هى الإيمان، و لكنها تؤدى ضابطة كلية فى جميع الظواهر. ۳- و يقول سبحانه: ما قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوها قائِمَةً عَلى أُصُولِها فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَ لِيُخْزِيَ الْفاسِقِينَ «۳». و هذه الآية قرينة على أنّ الآية السابقة كنفس هذه الآية بصدد إعطاء الضابطة، و إن كانَ البحث فيهما فى إطار الإيمان و قطع اللينات أو تركها. و هناك آيات بهذا المضمون تركنا إيرادها «۱». هذا ما يرشدنا إليه الذكر الحكيم، و عليه تضافرت أحاديث أئمة أهل البيت. ۱- روى الصدوق فى توحيده بسنده عن حفص بن قرط عن أبى عبد اللّه (عليه السّلام) قال: قال رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله): «من زعم أنّ اللّه تعالى يأمر بالسوء و الفحشاء فقد كذب على اللّه، و من زعم أنّ الخير و الشر بغير مشيئة اللّه فقد أخرج اللّه من سلطانه، و من زعم أنّ المعاصى من غير قوة اللّه، فقد كذب على اللّه، و من كذب على اللّه أدخله النّار» «۲». ۲- روى البرقى فى محاسنه عن هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه (عليه السّلام) قال: «إنّ اللّه أكرم من أن يكلف النّاس ما لا يطيقون و اللّه أعزّ من أن يكون فى سلطانه ما لا يريد» «۳». ۳- و روى عن حمزة بن حمران قال: قلت له: «إنّا نقول إنّ اللّه لم يكلف العباد إلّا ما آتاهم، و كل شىء لا يطيقونه فهو عنهم موضوع، و لا يكون إلّا ما شاء اللّه، و قضى، و قدّر، و أراد. فقال: و اللّه إنّ هذا لدينى و دين آبائى» «۴». ۴- و روى الصدوق عن البزنطى أنّه قال لأبى الحسن الرضا (عليه السّلام): «إنّ أصحابنا بعضهم يقولون بالجبر و بعضهم بالاستطاعة فقال لى: أكتب: قال اللّه تبارك و تعالى: يا ابن آدم بمشيئتى كنت أنت الذى تشاء لنفسك ما تشاء و بقوتى أديت إلىّ فرائضى، و بنعمتى قويت على معصيتى، جعلتك سميعا بصيرا قويا» «۱». الحديث. و البرهان العقلى و آيات الذكر الحكيم و أحاديث العترة الطاهرة أثبتت سعة إرادته، و إنّما الكلام فى أنّ القول بسعة الإرادة لا ينافى اختيار العبد و حريته، و هذا يبين فى الجهة التالية: الجهة الرابعة- فى أنّ سعة إرادته لأفعال الإنسان لا يستلزم الجبر، و ذلك لأن إرادته لم تتعلق على صدور فعل الإنسان منه سبحانه مباشرة و بلا واسطة، بل تعلقت على صدور كل فعل من علّته بالخصوصيات التى اكتنفتها. مثلا تعلقت إرادته سبحانه على أن تكون النار مبدأ للحرارة بلا شعور و إرادة، كما تعلقت إرادته على صدور الرعشة من المرتعش مع العلم و لكن لا بإرادة و اختيار، و هكذا تعلقت إرادته فى مجال

الأفعال الاختيارية للإنسان على صدورها منه مع الخصوصيات الموجودة فيه المكتنفة به من العلم و الاختيار و سائر الأمور النفسانية. و صفحة الوجود الإمكانى مليئة بالأسباب و المسببات المنتهية إليه سبحانه فمثل هذه الإرادة المتعلقة على صدور فعل الإنسان منه بقدرته المحدثة و اختياره الفطرى تؤكد الاختيار و لا تسلبه منه. و مع ذلک كله ليس فعل الإنسان فعلا أجنبيا عنه سبحانه غير مربوط به، كيف و هو بحوله و قوّته يقوم و يقعد و يتحرک و يسكن. ففعل الإنسان مع كونه فعله بالحقيقة دون المجاز، فعل اللّه أيضا بالحقيقة فكل حول يفعل به الإنسان فهو حوله، و كل قوة يعمل بها فهى قوته. قال العلّامة الطباطبائى: «إنّ الإرادة الإلهية تعلقت بالفعل بجميع شئونه و خصوصياته الوجودية، و منها ارتباطه بعلله و شرائط وجوده، و بعبارة أخرى تعلقت الإرادة الإلهية بالفعل الصادر من زيد مثلا لا مطلقا، بل من حيث إنّه فعل اختيارى صادر من فاعل كذا، فى زمان كذا. فإذن تأثير الإرادة الإلهية فى الفعل يوجب كونه اختياريا و إلّا تخلف متعلق الإرادة عنها. فالإرادة الإلهية فى طول إرادة الإنسان و ليست فى عرضها حتى تتزاحما و يلزم من تأثير الإرادة الإلهية بطلان تأثير الإرادة الإنسانية. فخطأ المجبرة فى عدم تمييزهم كيفية تعلق الإرادة الإلهية بالفعل و عدم تفريقهم بين الإرادتين الطوليتين و الإرادتين العرضيتين، و حكمهم ببطلان تأثير إرادة العبد فى الفعل لتعلق إرادة اللّه تعالى به» «١». الجهة الخامسة- فى تفسير ما استدلّ به شيخنا المفيد من الآيات على خروج أفعال العباد عن حيطة إرادته سبحانه. استدلّ القائلون بعدم سعة إرادته بآيات مثل قوله تعالى: وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ «٢». و قوله: وَ لا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ «٣» و قوله: وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسادَ «٤» و غير ذلک مما استند إليه شيخنا المفيد فى «تصحيح الاعتقاد» «٥». يلاحظ عليه أولا: إنّ من المحتمل أن تكون الإرادة فى المقام إرادة تشريعية لا تكوينية، و من المعلوم أنّ التشريعى من الإرادة، لا يتعلق إلّا بما فيه الصلاح، و تتجلى بصورة الأمر بالمصالح و النهى عن المفاسد، فلا يأمر بالظلم و الفحشاء، قال سبحانه: قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ «٦». و ثانيا: نفترض أنّ الإرادة فى قوله سبحانه: وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ «١» إرادة تكوينية، و تعرب الآية عن أنّ إرادته لا تتعلق بالظلم، و لكن المراد هو المشيئة التكوينية المتعلقة بالشىء من جانبه سبحانه من دون أن يكون للعبد فيها دور، بأن يقوم سبحانه بنفسه بأعمال الظلم و البغى على العباد، فيعذب البرىء المطيع و ينعم المجرم الطاغى، إلى غير ذلک من الأفعال التى يستقل العقل بقبحها و شناعتها. و اللّه سبحانه أعلى و أجلّ من أن تتسم إرادته بهذا العنوان. و أمّا مشيئته التكوينية المتعلقة بالأشياء لكن من خلال إرادة عباده و مشيئتهم، بحيث يكون لإرادتهم دور فى تحقق المتعلق و اتصافه بالبغى و الظلم، فالآية ليست نافية له. و ذلک أنّ مشيئة العبد هى السبب الأخير لتعنون الفعل بالظلم و تلوّنه بالبغى، و لولاها لما كان عنهما خبر و لا أثر. و لأجل دور العبد و دخالته فى تحقق القبائح و المحرمات نرى أنّه سبحانه جعل- على ما فى الحديث القدسى- حسنات العبد أولى إلى نفسه من العبد، و سيئاته على العكس، قال: «و ذلک أنا أولى بحسناتک منک و أنت أولى بسيئاتک منى» «٢». و ما هذا إلّا لأنه سبحانه قد هيّأ للعبد، تكوينا و تشريعا، كل شىء يسعده فلم يصنع سبحانه إلّا الجميل. فما أصابه من حسنة فمنه سبحانه لأنه عمل الجميل بمعدات جميلة واقعة منه سبحانه، فى اختيار العبد، و إن ارتكب البغى و الظلم فقد ارتكب القبيح بالجميل الذى صنعه سبحانه له حيث تفضّل عليه بالمشيئة و الاختيار و القدرة، و لكنه صرفها فى غير محله فهو أولى بسيئاته من اللّه الجميل الفاعل له. و باختصار، إنّ فعل العبد لا يقع فى ملكه تعالى إلّا بإرادته سبحانه جميع مقدماته التى منها اختيار العبد الموهوب من عنده سبحانه إليه، فتعلق مشيئته بأفعال العباد بمعنى أن اختيار العبد و حريته مراد للّه سبحانه، فهو تعالى أراد أفعال العبد لأجل أنّه أراد اختياره و حريته. فسعة المشيئة لفعل العبد و إن كان هذا الفعل ظلما و بغيا، لا يحدث فى ساحته سبحانه و صمة عيب أو شين. لأن المسئول عن تحقق القبيح هو العبد الذى صرف هواه فى البغى بدلا من العدل. و لعلک لو وقفت على ما سنذكره عند البحث عن الأمر بين الأمرين لسهل عليک تصديق ذلک. ثم إنّ لصدر المتألهين و تلاميذ منهجه و أستاذه السيد المحقق الداماد أجوبة أخرى مذكورة فى كتابه فلاحظها «١». [٣٨]

إنّ كثيرا من محققى الإمامية صوّروا هذه النظرية بما يوجبه هذا العنوان فجعلوا نسبة الفعل إلى اللّه نسبة تسبيبية و نسبته إلى العبد نسبة مباشرية بحجة أنّ اللّه سبحانه وهب الوجود و الحياة و العلم و القدرة لعباده، و جعلها فى اختيارهم. و أنّ العبد هو الذى يصرف الموهوب فى أى مورد شاء، فينسب الفعل إليه سبحانه لأجل كونه معطى المبادى و مفيض الوجود و القدرة، و إلى العبد لأنه الذى يصرفها فى أى مورد شاء. و المثال الذى يبين حقيقة النظريات الثلاث

فی هذا المجال هو ما ذکره المحقق الخوئی فی تعالیقه القیّمة علی أجود التقریرات، و محاضراته الملقاة علی تلامیذه و إلیک خلاصة البیان، قال: لو فرضنا شخصا مرتعش الید فاقد القدرة، فإذا ربط رجل بیده المرتعشة سیفا قاطعا و هو یعلم أنّ السیف المشدود فی یده سیقع علی آخر و یهلکه، فإذا وقع السیف و قتل، ینسب القتل إلی من ربط یده بالسیف دون صاحب الید الذی کان مسلوب القدرة فی حفظ یده. و لو فرضنا أنّ رجلا أعطی سیفا لمن یملک حرکة یده و تنفیذ إرادته فقتل هو به رجلا، فالأمر علی العکس، فالقتل ینسب إلی المباشر دون من أعطی. و لکن لو فرضنا شخصا مشلول الید (لا مرتعشها) غیر قادر علی الحرکة إلّا بإیصال رجل آخر التیار الکهربائی إلیه لیبعث فی عضلاته قوة و نشاطا بحیث یکون رأس السلک الکهربائی بید الرجل بحیث لو رفع یده فی آن انقطعت القوّة عن جسم هذا الشخص فی الحال و أصبح عاجزا. فلو أوصل الرجل تلک القوّة إلی جسم هذا الشخص فذهب باختیاره و قتل إنسانا و الرجل یعلم بما فعله، ففی مثل ذلک یستند الفعل إلی کل منهما، أمّا إلی المباشر فلأنه قد فعل باختیاره و إعمال قدرته، و أمّا إلی الموصل فلأنه أقدره و أعطاه التمکن حتی فی حال الفعل و الاشتغال بالقتل، و کان متمکنا من قطع القوة عنه فی کل آن شاء و أراد. فالجبری یمثل فعل العبد بالنسبة إلی اللّه تعالی کالمثال الأول، حیث أنّ الید المرتعشة فاقدة للاختیار و مضطرة إلی الإهلاک. کما أنّ التفویضی یمثل نسبة فعله إلیه کالمثال الثانی، فهو یصوّر أنّ العبد یحتاج إلی إفاضة القدرة و الحیاة منه سبحانه حدوثا لا بقاء و العلّة الأولی کافیة فی بقاء القدرة فیه إلی نهایة المطاف، کما أنّه کان الأمر فی المثال کذلک فکان الإنسان محتاجا إلی رجل آخر فی أخذ السیف، و بعد الحصول علیه انقطعت حاجته إلی المعطی. و القائل بالأمر بین الأمرین یصوّر النسبة کالمثال الثالث، فالإنسان فی کل حال یحتاج إلی إفاضة القوة و الحیاة منه إلیه بحیث لو قطع الفیض فی آن واحد بطلت الحیاة و القدرة، فهو حین الفعل یفعل بقوة مفاضة منه و حیاة کذلک من غیر فرق بین الحدوث و البقاء.- إلی أن قال-: إنّ للفعل الصادر من العبد نسبتین واقعیتین إحداهما نسبته إلی فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختیاره و إعمال قدرته، و ثانیهما نسبته إلی اللّه تعالی باعتبار أنه معطی الحیاة و القدرة فی کل آن و بصورة مستمرة حتی فی آن اشتغاله بالعمل «۱». و هذا التمثیل مع کونه رفیع المنزلة فی تبیین المقصود إلّا أنّ الفلاسفة الإلهیین لا یرضون بالقول بأنّ النفس تستخدم القوی کمن یستخدم کاتبا أو نقاشا قائلین بأنّ مقام النفس بالنسبة إلی قواها أرفع من ذلک لأن مستخدم البنّاء لا یلزم أن یکون بنّاء، و مستخدم الکاتب لا یکون کاتبا، و مستخدم القوة السامعة و الباصرة (النفس) لا یجب أن یکون سمیعا و بصیرا. مع أنّ النفس هی السمیعة البصیرة، فإذا کانت نسبة النفس إلی قواها فوق التسبیب و الاستخدام فکیف مثله سبحانه و هو الخالق القیوم و ما سواه قائم به قوام المعنی الحرفی بالاسمی. و لذا فإن لهم تمثیلا آخر فی المقام و هو التالی: ب- الفعل فعل العبد و فی الوقت نفسه فعل اللّه إنّ بعض المحققین من الإمامیة و فی مقدمهم معلّم الأمّة الشیخ المفید و بعده صدر المتألّهین و تلامیذ نهجه یرون الموقف أدق من ذلک و یعتقدون أنّ للفعل نسبة حقیقیة إلی اللّه سبحانه، کما أنّ له نسبة حقیقیة إلی العبد، و لا تبطل إحدی النسبتین الأخری، و نأتی لتبیین ذلک بمثالین: أحدهما، ما ذکره معلّم الأمّة الشیخ المفید (ت ۳۳۶- م ۴۱۳)، علی ما حکاه عنه العلّامة الطباطبائی فی محاضراته، و لم أقف علیه فی کتب الشیخ المفید و هو: نفترض أنّ مولی من الموالی العرفیین یختار عبدا من عبیده و یزوجه إحدی فتیاته، ثم یقطع له قطیعة و یخصّه بدار و أثاث، و غیر ذلک مما یحتاج إلیه الإنسان فی حیاته إلی حین محدود و أجل مسمّی. فإن قلنا إنّ المولی و إن أعطی لعبده ما أعطی، و ملّکه ما ملک فإنه لا یملک، و أین العبد من الملک، کان ذلک قول المجبرة. و إن قلنا: إنّ المولی بإعطائه المال لعبده و تملیکه، جعله مالکا و انعزل هو عن المالکیة و کان المالک هو العبد، کان ذلک قول المعتزلة. و لو جمعنا بین الملکین بحفظ المرتبتین، و قلنا: إنّ للمولی مقامه فی المولویة، و للعبد مقامه فی الرقیّة و إنّ العبد یملک فی ملک المولی، فالمولی مالک فی عین أنّ العبد مالک، فهنا ملک علی ملک، کان ذلک القول الحق الذی رآه أئمة أهل البیت (علیهم السّلام) و قام علیه البرهان «۱». و فی بعض الروایات إشارات رائعة إلی هذا التمثیل، منها: ما رواه الصدوق فی (توحیده) عن النبی الأکرم (صلّی اللّه علیه و آله) قال: قال اللّه عز و جل: «یا ابن آدم بمشیئتی کنت أنت الذی تشاء لنفسک ما تشاء و بإرادتی کنت أنت الذی ترید لنفسک ما ترید» «۲». تری أنه یجعل مشیئة العبد و إرادته، مشیئة اللّه سبحانه و إرادته، و لا یعرّفهما مفصولتین عن اللّه سبحانه بل الإرادة فی نفس الانتساب إلی العبد منتسبة إلی اللّه سبحانه. ثانیهما: ما ذکره صدر المتألهین و قال ما هذا حاصله: إذا أردت التمثیل لتبیین کون الفعل الواحد فعلا لشخصین علی الحقیقة فلاحظ النفس الإنسانیة، و قواها، فاللّه سبحانه خلقها مثالا، ذاتا و صفة و فعلا، لذاته و صفاته و أفعاله، قال

سبحانه: وَ فِی الْأَرْضِ آیاتٌ لِلْمُوقِنِینَ× وَ فِی أَنْفُسِکُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ «۱». و قد أثر عن النبی و الوصی القول بأنّه «من عرف نفسه، عرف ربّه» «۲». إنّ فعل کلّ حاسة و قوة من حیث هو فعل تلک القوة، فعل النفس أیضا. فالباصرة لیس لها شأن إلّا إحضار الصورة المبصرة، أو انفعال البصر منها، و کذلک السامعة، فشأنها إحضار الهیئة المسموعة أو انفعالها بها، و مع ذلک فکل من الفعلین، کما هو فعل القوة، فعل النفس أیضا، لأنها السمیعة البصیرة فی الحقیقة و لیس شأن النفس استخدام القوی بل هو فوق ذلک. لأنّا إذا راجعنا إلی وجداننا نجد أن نفوسنا بعینها الشاعرة فی کل إدراک جزئی و شعور حسّی، کما أنها المتحرک بکل حرکة طبیعیة أو حیوانیة منسوبة إلی قواها. و بهذا یتضح أنّ النفس بنفسها فی العین قوة باصرة و فی الأذن قوة سامعة و فی الید قوة باطشة، و فی الرجل قوّة ماشیة، و هکذا الأمر فی سائر القوی التی فی الأعضاء، فبها تبصر العین و تسمع الأذن و تمشی الرجل. فالنفس مع وحدتها و تجردها عن البدن و قواه و أعضائه، لا یخلو منها عضو من الأعضاء عالیا کان أو سافلا، و لا تبائنها قوة من القوی، مدرکة کانت أو محرکة، حیوانیة کانت أو طبیعیة. إذا عرفت ذلک، فاعلم أنّه کما لیس فی الوجود شأن إلّا و هو شأنه، کذلک لیس فی الوجود فعل إلّا فعله، لا بمعنی أنّ فعل زید مثلا لیس صادرا عنه، بل بمعنی أنّ فعل زید مع أنّه فعله بالحقیقة دون المجاز فهو فعل اللّه بالحقیقة. فکما أنّ وجود زید بعینه أمر متحقق فی الواقع منسوب إلی زید بالحقیقة لا بالمجاز، و هو مع ذلک شأن من شئون الحق الأول، فکذلک علمه و إرادته و حرکته و سکونه و جمیع ما یصدر عنه منسوب إلیه بالحقیقة لا بالمجاز و الکذب. فالإنسان فاعل لما یصدر عنه و مع ذلک ففعله أحد أفاعیل الحق الأول علی الوجه اللائق بذاته سبحانه «۱». هذا ما أفاده صدر المتألهین من التمثیل عند تبیین حقیقة النظریة، و فی بعض الأحادیث إشارة إلیه، روی الکلینی فی (الکافی)، عن أبان بن تغلب، عن أبی جعفر الباقر: إنّ اللّه جلّ جلاله قال: «ما یقرب إلیّ عبد من عبادی بشیء أحبّ إلیّ ممّا افترضت علیه، و إنّه لیتقرب إلیّ بالنافلة، حتی أحبه فإذا أحببته کنت سمعه الذی یسمع به، و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به، و یده التی یبطش بها، إن دعانی أجبته و إن سألنی أعطیته» «۲». إلی هنا تم تبیین التمثیل المبیّن لحقیقة النظریة، فسواء أ کان المختار هو البیان الأول المشهور بین الإمامیة، أم کان ما ذکره صدر المتألّهین، فالتحقیق هو أنّ الفعل فعل اللّه و هو فعلنا إمّا بحدیث التسبیب و الاستخدام أو لأجل أنّه لا یخلو شیء منه سبحانه، قال سبحانه: وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ «۳». و قال سبحانه: وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ «۴». و اللّه سبحانه من وراء وجود فعل الإنسان و معه و بعده کالنفس بالنسبة إلی قواها و أفعالها. و قال سبحانه: وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلی فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ «۵». ثم إنّ القول بأنّ فعل العبد فعل اللّه سبحانه لا یصحح نسبة کل ما یصدر عن العبد إلی اللّه سبحانه کأکله و شربه و نکاحه، و قد ذکرنا ضابطة قیّمة لتمییز ما یصحّ نسبته إلیه عمّا لا یصح مع کون السببیة محفوظة فی الجمیع عند البحث فی التوحید فی الخالقیة، فراجع «۱». [۳۸]

إذا کان معنی الأمر بین الأمرین هو وجود النسبتین و الإسنادین فی فعل العبد، نسبة إلی اللّه سبحانه، و فی الوقت نفسه نسبة إلی العبد، من دون أن تزاحم إحداهما الأخری فإنّا نجد هاتین النسبتین فی آیات: ۱- قوله سبحانه: فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لکِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی وَ لِیُبْلِیَ الْمُؤْمِنِینَ مِنْهُ بَلاءً حَسَناً إِنَّ اللَّهَ سَمِیعٌ عَلِیمٌ «۲». فتری أنّه سبحانه ینسب الرمی إلی النبی، و فی الوقت نفسه یسلبه عنه و ینسبه إلی ذاته، کما هو مفاد قوله: وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی. و لا یصح هذا الإیجاب فی عین السلب إلّا علی الوجه الذی ذکرناه و هو أنّ نسبة الفعل إلی العبد لیست نسبة کاملة بأن یکون له الصلة، دون اللّه سبحانه. و مثله فی جانبه تعالی. فلأجل ذلک تصح النسبتان، کما یصح سلبه عن أحدهما و إسناده إلی الآخر. فلو کانت نسبة الفعل إلی واحد منهما نسبة المعلول إلی العلّة التامة، لم یکن مجال إلّا لإحداهما. ۲- قال سبحانه: قاتِلُوهُمْ یُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَیْدِیکُمْ وَ یُخْزِهِمْ وَ یَنْصُرْکُمْ عَلَیْهِمْ وَ یَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِینَ «۳». فالظاهر أنّ المراد من التعذیب هو القتل لأن التعذیبَ الصادر من اللّه تعالی بأیدی المؤمنین لیس إلّا ذاک، لاَ العذاب البرزخی و لا الأخروی فإنهما راجعان إلی اللّه سبحانه دون المؤمنین. و علی ذلک فقد نسب فعلا واحدا إلی المؤمنین و خالقهم. و لا تصح تینک النسبتین إلّا علی هذا المنهج، و إلّا ففی منهج الجبر لا تصح النسبة إلّا إلیه سبحانه، و فی منهج التفویض علی العکس و المنهج الّذی یصحح کلتا النسبتین هو منهج الأمر بین الأمرین، علی البیان الماضی قال الرازی الأشعری المذهب: «احتجّ أصحابنا علی قولهم بأنّ فعل العبد مخلوق للّه تعالی بقوله: یُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَیْدِیکُمْ، فإنّ المراد من هذا التعذیب القتل و الأسر. و ظاهر النّص یدل علی أنّ ذلک القتل و الأسر فعل اللّه تعالی، إلّا أنّه تعالی یدخله فی عالم

الوجود على أيدى العباد و هو صريح قولنا و مذهبنا» «۱». يلاحظ عليه: أنّ الآية ليست بصريحة و لا ظاهرة فى الدلالة على مذهب الأشاعرة، فإنّ مذهبهم أنّ العباد بمنزلة الآلات المحضة بل أدون منها حيث لا تأثير لإرادتهم و قدرتهم، و هى قابلة للانطباق على مذهب العدلية، بمعنى أنّه سبحانه ينفذ إرادته من طريق إرادة المؤمنين لكونهم خاضعين له كخضوع العبد للمولى و المأمور للآمر. و قد شاع قولهم فى التمثيل ب «فتح الأمير المدينة»، مع أنّ الفاتح هو الجيش، لكن بأمر الأمير. ثم إنّ الجبّائى من المعتزلة أجاب عن استدلال الأشاعرة بأنّه لو صحّ أن يقال: إنّه يعذب المؤمنين بأيدى الكافرين لجاز أن يقال: إنّه يكذب أنبياءه بألسنتهم، و يلعن المؤمنين و يسبّهم بأفواههم، لأنّ المفروض أنّ اللّه خالق لذلك كله فى كلا الجانبين. و العجب أنّ الرازى قال فى جواب الجبّائى: «و أجاب أصحابنا عنه فقالوا أما الذى ألزمتموه علينا فالأمر كذلك إلّا أنا لا نقوله باللسان»!! «۲». ۳- هناك آيات نسب الفعل الواحد فى آية منها إلى اللّه سبحانه و فى أخرى إلى المخلوق و لا تصح النسبتان إلّا على هذا المبنى، و هى عديدة نكتفى بواحدة منها: قال سبحانه: ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ فَهِيَ كَالْحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً «۱». و قال أيضا: وَ لكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ ما كانُوا يَعْمَلُونَ «۲». ففى هاتين الآيتين ينسب القسوة إلى نفس اليهود و كأنهم صاروا هم السبب لعروض هذه الحالة إلى قلوبهم بشهادة أنّ الآيتين فى مقام الذمّ و اللوم، فلو لم يكن هناك سببية من جانبهم لما صح تقريعهم. و فى الوقت نفسه يعرّف فاعل هذه الحالة الطارئة بأنّه هو اللّه تعالى و يقول: فَبِما نَقْضِهِمْ مِيثاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنا قُلُوبَهُمْ قاسِيَةً «۳». [۳۸]

قال العلّامة الطباطبائى: اختلف فى الاستطاعة قبل الفعل هل العبد مستقل بها بحيث يتصرف فى الأسباب و آلات الفعل من غير أن يرتبط شىء من تصرفه باللّه، أم للّه فيها صنع، بحيث إنّ القدرة للّه مضافة إلى سائر الأسباب، و إنما يقدر العبد بتمليك اللّه إيّاه شيئا منها، المعتزلة على الأول و المتحصل من أخبار أهل البيت (عليهم السّلام) هو الثانى «۲». و لكن إنّ تمليكه سبحانه لا يبطل ملكه، فالمولى مالك لجميع ما يملكه فى عين كونه ملكا للعبد «۳». و قد اكتفينا بهذا النزر اليسير، و هو غيض من فيض، و قليل من الكثير من الأحاديث الواردة فى باب الجبر و التفويض، و باب القضاء و القدر. و قد تقدم إيراد مجموعة من هذه الأحاديث فيما مضى. و من ظريف ما روى عن الشهيد السعيد زين الدين الجبعى العاملى (ت ۹۰۹- م ۹۶۶) قوله: لقد جاء فى القرآن آية حكمة تدمّر آيات الضّلال و من يجبر و تخبر أنّ أنّ الاختيار بأيدينا فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر «۱» [۳۸]

و هذا هو نتيجة الجمع بين الآيات الناصة على حصر الخالقية باللّه سبحانه، و الآيات المثبتة لها لغيره، كما فى قوله سبحانه حاكياً عن سيدنا المسيح على نبيّنا و آله و عليه السَّلام: (أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّهِ) «۱»، و قوله سبحانه: (فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ). «۲» فهذا الصنف من الآيات الذى يسند الخلق إلى غيره سبحانه إذا قورن بالآيات الأخرى المصرحة بانحصار الخالقية باللّه سبحانه، مثل قوله تعالى: (قُلِ اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ) «۳» يستنتج أنّ الخالقية المستقلة غير المستندة إلى شىء سوى ذات الخالق منحصرة باللّه سبحانه، و فى الوقت نفسه الخالقية و الفاعلية غير المستقلة المفاضة من الواهب سبحانه إلى الأسباب، تعم عباده و جميع الفواعل المدركة و غير المدركة. و على ذلك فكلّ فعل صادر عن فاعل طبيعى أو مدرك كما يعد فعله سبحانه كذلك يعدّ فعلًا للعبد، لكن بنسبتين. فاللّه سبحانه فاعل لها بالتسبيب، و غيره فاعل لها بالمباشرة. فليست ذاته سبحانه مبدأً للحرارة بلا واسطة النار، أو للأكل و المشى بلا واسطة الإنسان، بل الفاعل الذى تصدر عنه هذه الأمور هو النار و الإنسان، و لكن فاعلية كلّ واحد بقدرته و إفاضة الوجود. و بذلك يتبيّن أنّ أفعال العباد فى حال كونها مخلوقة للّه، مخلوقة للإنسان أيضاً، فالكلّ خالق لا فى عرض واحد، بل فاعلية الثانى فى طول فاعلية الأوّل. و البيتان التاليان يلخّصان هذه النظرية: و كيف فعلنا إلينا فوّضا و إنّ ذا تفويض ذاتنا اقتضى لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل اللّه و هو فعلنا و بذلك يتبين أنّ الاعتراف بالمرتبة الثالثة و الرابعة من القدر لا يلازم الجبر، بشرط تفسيرهما على النحو الذى تقدّم. «۱» [۴۰]

فمن قائل بالجبر و انّه سبحانه هو الخالق لفعل الإنسان و الموجد له و ليس للإنسان أىّ دور فى أفعاله

و أعماله، و إنّما هو ظرف لظهور إرادته سبحانه فی أعماله و أفعاله. و إنّما ذهب القائل إلی هذا القول لأجل أنّه فسّر التوحید بالخالقیة بالمعنی الباطل و زعم أنّ معناه سلب الأثر عن العلل و العوامل الطبیعیة، و عند ذاک یتجلّی الإنسان فی مجا ل الأفعال کالظرف لیس له دور و لا تأثیر فی أفعاله و أعماله. و لا شک أنّ تفسیر التوحید بالخالقیة بهذا المعنی باطل، لما عرفت من تصریح الذکر الحکیم بدور العلل الطبیعیة فی نمو الأزهار و الأشجار- مضافاً إلی أنّ القول بالجبر ینافی عدله سبحانه- فکیف یکون هو الخالق لعمل الإنسان و لا یکون له دور فیه، لکن هو المسئول عن العمل؟! [۴۱]

ثمّ إنّ الداعی لاختیار أحد المذهبین هو انّ القائلین بالجبر زعموا أنّ صیانة التوحید فی الخالقیة (لا خالق و لا مؤثر إلّا اللّه سبحانه) رهن القول بالجبر، فلو قلنا بالاختیار یلزم أن یکون الإنسان خالقاً لفعله، جاعلًا لعمله و هو ینافی التوحید الأفعالی الذی یعبّر عنه بالتوحید فی الخالقیة. کما أنّ القائلین بالتفویض زعموا أنّ صیانة عدله سبحانه و تنزیهه عن الظلم و التعدّی، رهن القول بالتفویض و تصویر انّ الإنسان فاعل مختار مستغن فی فعله عن الواجب سبحانه بل محتاج فی حدوثه إلی اللّه لا فی بقائه فکیف فی فعله؟ و علی کلّ تقدیر فالجبری یعتقد بانقطاع فعل الإنسان عنه، و انّه فعل اللّه تماماً من دون أن یکون له صلة بالفاعل إلّا کونه ظرفاً لفعل الخالق. و القائل بالتفویض یعکس الأمر و یعتقد بانقطاع نسبة الفعل إلی الخالق، و کونه مخلوقاً للإنسان تماماً من دون أن یکون هناک صلة بین فعله و خالق الکون. فالطائفة الأُولی یحسبون أنّهم بالقول بالجبر یرفعون رایة التوحید فی الخالقیة، کما أنّ الطائفة الثانیة یزعمون أنّهم بالقول بالتفویض ینزهون الرب عن کلّ عیب و شین. کان الرأیان سائدین و لکن أئمّة أهل البیت ضربوا علی وجه الرأیین و قالوا: إنّ موقف الإنسان بالنسبة إلی اللّه غیر موقف الجبر المشوّه لسُمعة المذهب، و غیر موقف التفویض المُلْحِق للإنسان بمکان الشرک، بل موقفه أمر واقع بین الأمرین. إنّ صیانة التوحید فی الخالقیة لیس منوطاً بالقول بالجبر، أو صیانة عدله و قسطه لیس منحصراً بالقول بالتفویض، بل یمکن الجمع بین الرأیین برأی ثالث، و هو انّ الإنسان ذاته و فعله قائمان بذاته سبحانه، و بذلک لا یصحّ فصل فعل الإنسان عنه سبحانه لافتراض قیامهما و عامة العوالم بوجوده سبحانه. و فی الوقت نفسه انّ فعله غیر منقطع عنه، و ذلک لأنّ مشیئة اللّه تعلّقت بنظام قائم علی أسباب و مسببات، و صدور کلّ مسبب (فعل الإنسان) عن سببه و هو الإنسان، فلا یصحّ فصل المسبّب عن سببه، فالنتیجة هو انّ لفعل الإنسان صلة باللّه وصلة بسببه، و هذا هو الأمر بین الأمرین. نحن نعتقد بالتوحید فی الخالقیة الذی یعبر عنه بالتوحید الأفعالی، و لکن لا بمعنی إنکار العلل و الأسباب و إنکار الروابط بین الظواهر الکونیة و نفی أیّ سبب ظلّی یعمل بإذنه سبحانه، فإنّ إلغاء الأسباب مخالف للضرورة و الوجدان و الذکر الحکیم. بل بمعنی انّ العوالم الحسیّة و الغیبیّة بذواتها و أفعالها قائمة به سبحانه، و کما انّ تأثیرها و سببیّتها بإذنه و مشیئته، فکلّ ظاهرة کونیة لها نسبة إلی أسبابها، کما أنّ لها نسبة إلی خالق أسبابها، فإلغاء کلّ سبب و علّة، و نسبة الظاهرة إلی ذاته سبحانه، غفلة عن تقدیره سبحانه لکلّ شیء سبباً، کما أنّ نسبة الفعل إلی السبب القریب و فصله عن اللّه سبحانه غفلة عن واقع السبب و انّه بوجوده و أثره قائم باللّه سبحانه، فکیف یمکن فصل أثره عنه تعالی؟! و لأجل إیضاح الموضوع نقول: إنّ الأسباب الطبیعیة علی أقسام: ۱. سبب مؤثر- بإذن اللّه- فاقد للشعور. ۲. سبب مؤثر- بإذن اللّه- واجد للشعور، لکن فاقد للاختیار کحرکة المرتعش. ۳. سبب مؤثر- بإذن اللّه- واجد للشعور و الاختیار کتحریک الإنسان لیده. فالحرارة تصدر من النار بإذنه سبحانه بلا شعور. و حرکة ید المرتعش تصدر منه مع علم الفاعل بلا اختیار. و الأفعال التی یُثاب بها الإنسان أو یعاقب و بها تناط سعادته و شقاؤه یوم القیامة تصدر منه عن علم و اختیار، کلّ ذلک بإذنه و مشیئته. فلا القول بالتوحید الأفعالی (لا مؤثر و لا خالق إلّا هو) یصادم الاختیار، لأنّ حصر الخالقیة المستقلّة باللّه لا ینافی نسبة الخالقیة غیر المستقلة و غیر النابعة من إذنه إلی الإنسان، و لا القول بالاختیار یزاحم سلطانه و قدرته، فالفعل فعل الإنسان، لأنّه السبب القریب و فی الوقت نفسه منسوب إلیه سبحانه لکونه السبب البعید «۱» الذی أوجد الإنسان و أفاض علیه القدرة و زوّده بالاختیار. هذا بیان موجز لهذا القول الموروث من أئمّة أهل البیت و استقبل المفکّرون من أهل السنّة هذه الفکرة، کالإمام الرازی و الشیخ عبده فی رسالة التوحید، لمّا رأوا انّ فی القول بالجبر الأشعری مضاعفات لا تحتمل، و قد شاع ذلک القول بین المفکّرین المصریّین لما تأثّروا بالأفکار الغربیة المروّجة للحریة و الاختیار. و تتجلّی قیمة هذا المذهب ببیان برهانه العقلی أوّلا، و تحلیل ما یدلّ علیه من الذکر الحکیم ثانیاً، و الأحادیث الصحیحة ثالثاً. ۱. نسبة الفعل إلی اللّه بالتسبیب و إلی العبد بالمباشرة إنّ نسبة فعل العبد إلی اللّه بالتسبیب و إلی العبد بالمباشرة، فإنّ اللّه

سبحانه وهب الوجود و الحياة و العلم و القدرة لعباده و جعلها فى اختيارهم، و انّ العبد هو الذى يصرف الموهوب فى أى مورد شاء فيُنسب الفعل إلى اللّه تعالى لكونه مفيض الأسباب، و إلى العبد لكونه هو الذى يصرفها فى أى مورد شاء. و هناك مثال يبين حال النظريات الثلاث: الجبر، و التفويض، و الأمر بين الأمرين. لو فرضنا شخصاً مرتعش اليد، فاقد القدرة، فإذا ربط رجل بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً و هو يعلم انّ السيف المشدود فى يده سيقع على آخر و يُهلكه، فإذا وقع السيف و قتله، ينسب القتل إلى من ربط يده بالسيف، دون صاحب اليد الذى كان مسلوب القدرة فى حفظ يده. و لو فرضنا أنّ رجلًا أعطى سيفاً لمن يملك حركة يده و تنفيذ إرادته فقتل هو به رجلًا، فالأمر على العكس، فالقتل ينسب إلى المباشر دون من أعطى. و لكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا مرتعشها) غير قادر على الحركة إلّا بإيصال رجل آخر التيّار الكهربائى إليه ليبعث فى عضلاته قوّة و نشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائى بيد الرجل بحيث لو رفع يده فى آنٍ، انقطعت القوة عن جسم هذا الشخص فى الحال و أصبح عاجزاً. فلو أوصل الرجل تلك القوة إلى جسم هذا الشخص، فذهب باختياره و قتل إنساناً، و الرجل يعلم بما فعله، ففى مثل ذلك يستند الفعل إلى كلّ منهما، أمّا إلى المباشر فلأنّه قد فعل باختياره و إعمال قدرته، و أمّا إلى الموصل فلأنّه أقدره و أعطاه التمكّن، حتّى فى حال الفعل و الاشتغال بالقتل، كان متمكناً من قطع القوة عنه فى كلّ آنٍ شاء و أراد. فالجبرى يمثّل فعل العبد بالنسبة إلى اللّه تعالى كالمثال الأوّل، حيث إنّ اليد المرتعشة فاقدة للاختيار و مضطرة إلى الإهلاك. كما أنّ التفويضى يمثّل نسبة فعله إليه كالمثال الثانى، فهو يصور أنّ العبد يحتاج إلى إفاضة القدرة و الحياة منه سبحانه حدوثاً لا بقاءً و العلّة الأُولى كافية فى بقاء القدرة فيه إلى نهاية المطاف، كما أنّه كان الأمر فى المثال كذلك، فكان الإنسان محتاجاً إلى رجل آخر فى أخذ السيف، و بعد الحصول عليه انقطعت حاجته إلى المعطى. و القائل بالأمر بين الأمرين يصوّر النسبة كالمثال الثالث، فالإنسان فى كلّ حال يحتاج إلى إفاضة القوة و الحياة منه إليه بحيث لو قُطع الفيض فى آن واحد بطلت الحياة و القدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوة مفاضة منه و حياة كذلك من غير فرق بين الحدوث و البقاء. و الحاصل إنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين، إحداهما: نسبته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره و إعمال قدرته؛ و ثانيتهما: نسبته إلى اللّه تعالى باعتبار أنّه معطى الحياة و القدرة فى كلّ آن و بصورة مستمرة حتى فى آن اشتغاله بالعمل. «۱» و هناك مثال آخر ذكره شيخنا المفيد، فقال: نفترض انّ مولى من الموالى العرفيّين يختار عبداً من عبيده و يزوّجه إحدى فتياته ثمّ يقطع له قطيعة و يخصه بدار و أثاث و غير ذلك ممّا يحتاج إليه الإنسان فى حياته إلى حين محدود و لأجل مسمّى. فإن قلنا إنّ المولى و إن أعطى لعبده ما أعطى و ملّكه ما ملك، لكنّه لا يملك، و أين العبد من الملك؟ كان ذلك قول المجبرة. و إن قلنا: إنّ المولى بإعطائه المال لعبده و تمليكه، جعله مالكاً و انعزل هو عن المالكية و كان المالك العبد، كان ذلك قول المعتزلة. و لو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين، و قلنا: إنّ المولى مقامه فى المولوية، و للعبد مقامه فى الرقية، و انّ العبد يملك فى ملك المولى، فالمولى مالك فى حين انّ العبد مالك، فهنا ملك على ملك. كان ذلك القول الحق الذى رآه أهل البيت عليهم السلام و قام عليه البرهان. «۱» [۴۱ و۴۴]

افعال انسانها در حقیقت هم به خدا و هم به انسان منتسب است و هر دو در تحقق آن مؤثر می باشند، نه انسان می تواند در خارج از اراده و سلطنت خدا کاری صورت دهد و نه خدا انسان را بر انجام کاری مجبور می‌سازد [۴۲]

کما أنّ المجبّرة لجئوا إلى الجبر و نفى العلّية و القدرة و الاختيار عن العباد لصيانة التوحيد فى الخالقية و تمجيدا و تعظيما له سبحانه، و لكنّهم غفلوا عن أنّهم نسبوا إلى الخالق القول، بالتكليف بما لا يطاق. [۴۲]

قد اشتهر أنّ المثال يقرّب من وجه و يبعّد من ألف، و قد استمدّ المحقّقون لتبيين مكانة فعل الفاعل إلى اللّه سبحانه بتمثيلين. التمثيل الأوّل: إذا أشرقت الشمس على موجود صيقلىّ كالمرآة و انعكس النور منها على الجدار، فنور الجدار ليس من المرآة بالأصالة و بالذات، و لا من الشمس بلا واسطة، إذ ربّما تشرق الشمس و الجدار مظلم، بل هو من المرآة و الشمس معا، فالشمس مستقلّة بالإفاضة منوّرة بالذات دون الأخرى، و النور المفاض من الشمس غير

محدود و إنّما يتحدّد بالمرآة، فالحدّ للمرآة أوّلا و بالذات، و للنور ثانيا و بالعرض. و إن شئت قلت: النور المفاض من الشمس غير محدود، و إنّما جاء الحد من قالبها الذى أشرقت عليه و هى المرآة المحدودة بالذات، و المفاض هو نفس النور دون حدوده و كلّما تنزّل يتحدّد بحدود أكثر و يعرضه النقص و العدم، فيصح أن يقال النور من الشمس، و الحدود و النقائص من المرآة و مع ذلک لو لا الشمس و إشراقها لم يكن حدّ و لا ضعف، فيصح أن يقال: كلّ من عند الشمس. فنور الوجود البازغ من أفق عالم الغيب كلّه ظلّ نور الأنوار و مظهر إرادته و علمه و قدرته و حوله و قوته، و الحدود و التعيّنات و الشرور كلّها من لوازم الذات الممكنة و حدود إمكانها، أو من تصادم المادّيات و تزاحم الطبائع. التمثيل الثانى: قد نقل عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و لعلّ الإمعان فى قوى النفس ظاهرية كانت أو باطنية يبيّن لنا مكانة أفعال العباد إلى البارى تعالى، لأنّ قوى النفس قائمة بها، فإذا قامت القوى بالفعل و الإدراک يصح نسبتهما إلى القوى كما يصح نسبتهما إلى النفس فإذا رأى بالبصر و سمع بالسمع، فالأفعال كلّها فعل للنفس بالذات و للقوى بالتبع فلا يصح سلبها عن النفس، لكونها بالبصر تبصر و بالسمع تسمع، و لا سلبها عن القوى لكونها قائمة بها و مظاهر لها. يقول صدر المتألّهين: الإبصار مثلا فعل الباصرة بلا شک، لأنّه إحضار الصورة المبصرة أو انفعال البصر بها «١»، و كذلک السماع فعل السمع لأنّه إحضار الهيئة المسموعة أو انفعال السمع بها، فلا يمكن شيء منهما إلّا بانفعال جسمانى فكلّ منهما فعل النفس بلا شک لأنّها السميعة البصيرة بالحقيقة. «٢» و أنت إذا كنت من أهل الكمال و المعرفة تقف على أنّ تعلّق نور الوجود المنبسط على الماهيات بنور الأنوار و فنائه فيه، أشدّ من تعلّق قوى النفس و فنائها فيها، لأنّ النفس ذات ماهية و حدود و هما تصحّحان الغيرية بينها و بين قواها، و مع ذلک ترى النسبة حقيقة و أين هو عن الموجود المنزّه عن التعيّن و الحد، المبرّأ عن شوائب الكثرة و الغيرية، و التضاد و التباين الذى نقل عن أمير المؤمنين عليه السّلام قوله المعروف: «داخل فى الأشياء لا بالممازجة، خارج عنها لا بالمباينة». «٣» إيضاح: قد اتّضح بما ذكرنا أنّ حقيقة الأمر بين الأمرين تلک الحقيقة الربانيّة التى جاءت فى الذكر الحكيم بالتصريح تارة و التلويح أخرى و جرت على ألسنة أئمة أهل البيت عليهم السلام. مثلا تجد أنّه سبحانه: نسب التوفّى تارة إلى نفسه و يقول: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها «١» و أخرى إلى ملک الموت و يقول: قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ «٢» و ثالثة إلى الملائكة و يقول: فَكَيْفَ إِذا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَ أَدْبارَهُمْ «٣». و مثله أمر الضلالة، فتارة ينسبها إلى نفسه و يقول: كَذلِکَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكافِرِينَ «٤» و أخرى إلى إبليس و يقول: إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ «٥» و ثالثة إلى العباد و يقول: وَ أَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ «٦» و النسب كلّها صحيحة و ما هذا إلّا لكون أمر التوفّى منزلة بين المنزلتين، و هو مصحّح لعامة النسب. و ممّا يشير إلى أنّه منع كلّ كمال على الإطلاق حتى الكمال الموجود فى الممكن قوله سبحانه: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ حيث قصّر المحامد عليه حتى أنّ حمد غيره لكماله، حمد للّه تبارک و تعالى، فلو لا أنّ كلّ كمال و جمال له عزّ و جلّ بالذات لما صحّ هذا الحصر. و يشير إلى المنزلة الوسطى بقوله: وَ إِيَّاکَ نَسْتَعِينُ بمعنى نحن عابدون و فاعلون بعونک و حولک و قوّتک. هذه نزر من الآيات التى تبيّن مكانة أفعال الإنسان بالنسبة إلى البارئ، [٤٢]

إنّ القول بالتوحيد الافعالى لا يهدف إلى إنكار العلل و الأسباب، و الروابط بين الظواهر الكونية، و لا نفى أىّ سبب ظلى يقوم بعمل بإذنه سبحانه، فإنّ ذلک مخالف للضرورة و الوجدان، و الذكر الحكيم، بل المقصود أنّ العوالم الحسية و الغيبية، بذاتها و أفعالها قائمة به سبحانه، و أنّ تأثيرها و سببيّتها بإذنه و مشيئته، فكل ظاهرة كونية، لها نسبة إلى أسبابها كما انّ لها نسبة إلى خالق أسبابها و مرتّبها و منفذها، فإلغاء كل سبب و علّة، و نسبة الظاهرة إلى ذاته سبحانه، غفلة عن تقديره سبحانه لكل شيء سببا، كما أنّ نسبة الفعل إلى السبب القريب غفلة عن واقع السبب و أنّه بوجوده و أثره قائم باللّه سبحانه، فكيف يمكن فصل أثره عنه تعالى؟ ثم إنّ السبب بين فاقد للشعور، و واجد له لكن فاقد للاختيار، أو واجد له أيضا. و فى كل قسم لا يمكن غضّ النظر عن دور السبب بما له من خصوصية، فالحرارة تصدر من النار بإذنه سبحانه، بلا شعور، و حركة يد المرتعش تصدر منه مع العلم بلا اختيار، كما أنّ الأفعال التى يثاب بها الإنسان أو يعاقب عليها، تصدر منه عن علم و اختيار، كل ذلک بإذنه و مشيئته النافذة، فلا القول بالتوحيد الافعالى يصادم الاختيار، و لا القول به، يزاحم سلطانه سبحانه و قدرته، فالفعل فعل الإنسان، و فى الوقت نفسه فعله سبحانه و على حد تعبير الحكيم السبزوارى: «و الفعل فعل اللّه و هو فعلنا». هذا بيان موجز لهذا القول الموروث من أئمة أهل البيت، و استقبل

المفكّرون من أهل السنّة هذه الفكر، كالشيخ عبده فى رسالة التوحيد، و أتباعه، و قبله الإمام الرازى، لما رأوا فى القول بالجبر الأشعرى، مضاعفات لا تتحمل. و قد شاع ذلک القول بين المفكرين المصريين لما تأثروا بالأفكار الغربيّة المروّجة للحرية و الاختيار. [۴۲]

۱. نسبة الفعل إلى اللّه بالتسبيب و إلى العبد بالمباشرة إنّ كثيرا من علمائنا بيّنوا حقيقة الأمر بين الأمرين، و خرجوا بهذه النتيجة: انّ نسبة فعل العبد إلى اللّه بالتسبيب و إلى العبد بالمباشرة، فإنّ اللّه سبحانه وهب الوجود و الحياة و العلم و القدرة، لعباده و جعلها فى اختيارهم، و انّ العبد هو الذى يصرف الموهوب فى أىّ مورد شاء فينسب الفعل إلى اللّه تعالى لكونه مفيض الأسباب، و إلى العبد لكونه هو الذى يصرفها فى أىّ مورد شاء، و المثال الذى ذكره المحقّق الخوئى لتبيين النظريات الثلاث، يبيّن هذه النظرية، و إليک نصه: لو فرضنا شخصا مرتعش اليد، فاقد القدرة، فإذا ربط رجل بيده المرتعشة سيفا قاطعا، و هو يعلم أنّ السيف المشدود فى يده سيقع على آخر و يهلكه، فإذا وقع السيف و قتله، ينسب القتل إلى من ربط يده بالسيف، دون صاحب اليد الذى كان مسلوب القدرة فى حفظ يده. و لو فرضنا أنّ رجلا أعطى سيفا لمن يملک حركة يده و تنفيذ إرادته فقتل هو به رجلا، فالأمر على العكس، فالقتل ينسب إلى المباشر دون من أعطى. و لكن لو فرضنا شخصا مشلول اليد (لا مرتعشها) غير قادر على الحركة إلّا بإيصال رجل آخر التيّار الكهربائى إليه ليبعث فى عضلاته قوّة و نشاطا بحيث يكون رأس السلک الكهربائى بيد الرجل بحيث لو رفع يده فى آن، انقطعت القوة عن جسم هذا الشخص فى الحال و أصبح عاجزا. فلو أوصل الرجل تلک القوة إلى جسم هذا الشخص، فذهب باختياره و قتل إنسانا، و الرجل يعلم بما فعله، ففى مثل ذلک يستند الفعل إلى كل منهما، أمّا إلى المباشر فلأنّه قد فعل باختياره و إعمال قدرته، و أمّا إلى الموصل فلأنّه أقدره و أعطاه التمكّن، حتى فى حال الفعل و الاشتغال بالقتل، كان متمكنا من قطع القوة عنه فى كل آن شاء و أراد. فالجبرى يمثّل فعل العبد بالنسبة إلى اللّه تعالى كالمثال الأوّل، حيث إنّ اليد المرتعشة فاقدة للاختيار و مضطرة إلى الإهلاک. كما أنّ التفويضى يمثّل نسبة فعله إليه كالمثال الثانى، فهو يصور أنّ العبد يحتاج إلى إفاضة القدرة و الحياة منه سبحانه حدوثا لا بقاء و العلّة الأولى كافية فى بقاء القدرة فيه إلى نهاية المطاف، كما أنّه كان الأمر فى المثال كذلک، فكان الإنسان محتاجا إلى رجل آخر فى أخذ السيف، و بعد الحصول عليه انقطعت حاجته إلى المعطى. و القائل بالأمر بين الأمرين يصور النّسبة كالمثال الثالث، فالإنسان فى كل حال يحتاج إلى إفاضة القوة و الحياة منه إليه بحيث لو قطع الفيض فى آن واحد بطلت الحياة و القدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوة مفاضة منه و حياة كذلک من غير فرق بين الحدوث و البقاء- إلى أن قال-: إنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين، إحداهما: نسبته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره و إعمال قدرته؛ و ثانيتهما: نسبته إلى اللّه تعالى باعتبار أنّه معطى الحياة و القدرة فى كل آن و بصورة مستمرة حتى فى آن اشتغاله بالعمل. «۱» غير أنّ المتألّهين من الإمامية لا يرضون بذلک البيان، و يرون انّ النسبة أرفع من ذلک، و الاتصال الوثيق بين الواجب و الممكن أشدّ مما جاء فى هذا المثال، و يبيّن موقفهم التمثيلان الآتيان: أحدهما: ما ذكره معلم الأمّة الشيخ المفيد (۳۳۶- ۴۱۳ ه)، على ما حكاه عنه العلّامة الطباطبائى فى محاضراته، و لم أقف عليه فى كتب الشيخ المفيد، و هو: نفترض انّ مولى من الموالى العرفيين يختار عبدا من عبيده و يزوجه إحدى فتياته، ثم يقطع له قطعية و يخصّه بدار و أثاث، و غير ذلک ممّا يحتاج إليه الإنسان فى حياته إلى حين محدود و لأجل مسمّى. فإن قلنا: إنّ المولى و إن أعطى لعبده ما أعطى، و ملّكه ما ملّک، لكنّه لا يملک، و أين العبد من الملک، كان ذلک قول المجبرة. و إن قلنا: إنّ المولى بإعطائه المال لعبده و تمليكه، جعله مالكا و انعزل هو عن المالكية، و كان المالک هو العبد، كان ذلک قول المعتزلة. و لو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين، و قلنا: إنّ للمولى مقامه فى المولوية، و للعبد مقامه فى الرقية، و انّ العبد يملک فى ملک المولى، فالمولى مالک فى حين انّ العبد مالک، فهنا ملک على ملک، كان ذلک القول الحق الذى رآه أهل البيت عليهم السّلام و قام عليه البرهان. «۱» و فى بعض الروايات إشارات رائعة إلى هذا التمثيل، منها: ما رواه الصدوق فى «توحيده» عن النبى الأكرم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: قال اللّه عزّ و جلّ: «يا بن آدم بمشيئتى كنت أنت الذى تشاء لنفسک ما تشاء، و بإرادتى كنت أنت الذى تريد لنفسک ما تريد». «۲» ترى أنّه يجعل مشيئة العبد و إرادته، مشيئة اللّه سبحانه و إرادته، و لا يعرّفهما مفصولتين عن اللّه سبحانه بل الإرادة فى نفس الانتساب إلى العبد، و لها نسبة إلى اللّه سبحانه. ثانيهما: ما ذكره صدر المتألّهين، و قال ما هذا حاصله: إذا أردت

التمثيل لتبيين كون الفعل الواحد فعلا لشخصين على الحقيقة، فلاحظ النفس الإنسانية، و قواها، فاللّه سبحانه خلقها مثالا، ذاتا و صفة و فعلا، لذاته و صفاته و أفعاله، قال سبحانه: وَ فِي الْأَرْضِ آياتٌ لِلْمُوقِنِينَ× وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ «١» و قد أثر عن النبى و الوصى القول بأنّه «من عرف نفسه، عرف ربه» «٢». إنّ فعل كلّ حاسة و قوة من حيث هو فعل تلك القوة، فعل النفس أيضا. فالباصرة ليس لها شأن إلّا إحضار الصورة المبصرة، أو انفعال البصر منها، و كذلك السامعة، فشأنها إحضار الهيئة المسموعة أو انفعالها بها، و مع ذلك فكل من الفعلين، كما هو فعل القوة، فعل النفس أيضا، لأنّها السميعة البصيرة فى الحقيقة، و ليس شأن النفس استخدام القوى بل هو فوق ذلك. لأنّا إذا راجعنا إلى وجداننا نجد انّ نفوسنا بعينها الشاعرة فى كل إدراك جزئى، و شعور حسى، كما أنّها المتحركة بكل حركة طبيعية أو حيوانية منسوبة إلى قواها. و بهذا يتضح انّ النفس بنفسها فى العين قوة باصرة و فى الأذن قوة سامعة، و فى اليد قوة باطشة، و فى الرجل قوة ماشية، و هكذا الأمر فى سائر القوى التى فى الأعضاء، فبها تبصر العين و تسمع الأذن و تمشى الرجل. فالنفس مع وحدتها و تجرّدها عن البدن و قواه و أعضائه، لا يخلو منها عضو من الأعضاء عاليا كان أو سافلا، و لا تبائنها قوة من القوى مدركة كانت أو محركة، حيوانية كانت أو طبيعية. إذا عرفت ذلك، فاعلم انّه كما ليس فى الوجود شأن إلّا و هو شأنه، كذلك ليس فى الوجود فعل إلّا فعله، لا بمعنى أن فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه، بل بمعنى انّ فعل زيد مع أنّه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل اللّه بالحقيقة. فكما أنّ وجود زيد بعينه أمر متحقّق فى الواقع، منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز، و هو مع ذلك شأن من شئون الحق الأوّل، فكذلك علمه و إرادته و حركته و سكونه و جميع ما يصدر عنه منسوب إليه بالحقيقة لا بالمجاز و الكذب. فالإنسان فاعل لما يصدر عنه و مع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق الأوّل على الوجه اللائق بذاته سبحانه. «١» هذا ما أفاده صدر المتألّهين من التمثيل عند تبيين حقيقة النظرية، و فى بعض الأحاديث إشارة إليه روى الكلينى فى «الكافى»، عن أبان بن تغلب، عن أبى جعفر الباقر عليه السّلام: «إنّ اللّه جلّ جلاله قال: و ما يتقرب إلىّ عبد من عبادى بشىء أحب إلىّ ممّا افترضت عليه، و انّه ليتقرب إلىّ بالنافلة، حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، و بصره الذى يبصر به، و لسانه الذى ينطق به، و يده التى يبطش بها، إن دعانى أجبته، و إن سألنى أعطيته» «١». إلى هنا تم تبيين التمثيل المبيّن لحقيقة النظرية، فسواء أ كان المختار هو البيان الأوّل المشهور بين الإمامية، أم كان ما ذكره صدر المتألّهين، فالتحقيق هو أنّ الفعل فعل اللّه و هو فعلنا، إمّا بحديث التسبيب و الاستخدام، أو لأجل انّه لا يخلو شىء منه سبحانه، قال سبحانه: وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ «٢» و قال سبحانه: وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ «٣». و اللّه سبحانه من وراء وجود فعل الإنسان و معه و بعده كالنفس بالنسبة إلى قواها و أفعالها، و قال سبحانه: وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلى فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «١». ثم إنّ القول بأنّ فعل العبد فعل اللّه سبحانه لا يصحح وصفه سبحانه بما يصدر من العبد كأكله و شربه و نكاحه، و قد ذكرنا فى مسفوراتنا ضابطة قيمة لتمييز ما يصح وصفه سبحانه به عما لا يصح وصفه به مع كون النسبة محفوظة فى الجميع، عند البحث فى التوحيد فى الخالقية، فراجع. «٢» [٤٢]

إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين فى فعل العبد: نسبة إلى اللّه سبحانه، و نسبة إلى العبد من دون أن تزاحم إحدى النسبتين، النسبة الأخرى، فقد قرّره الكتاب العزيز ببيانات مختلفة: ١. انّه ربما ينسب الفعل إلى العبد و فى الوقت نفسه يسلبه عنه و ينسبه إلى اللّه سبحانه يقول: فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى وَ لِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاءً حَسَناً إِنَ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «١». و لا يصح هذا الإيجاب فى عين السلب إلّا على الوجه الذى ذكرنا، و هذا يعرب عن أنّ للفعل نسبتين و ليست نسبته إلى العبد، كلّ حقيقته و واقعه، و إلّا لم تصح نسبته إلى اللّه كما أنّ نسبته إلى اللّه ليست خالصة (و إن كان قائما به تماما) بل لوجود العبد و إرادته، تأثير فى طروء عناوين عليه. ٢. نرى أنّ الذكر الحكيم، ينسب الفعل فى آية إلى العبد، و فى آية أخرى إلى اللّه سبحانه و لا تصح النسبتان إلّا على ما ذكرنا. قال سبحانه: ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ فَهِيَ كَالْحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً «٢». و قال سبحانه: فَبِما نَقْضِهِمْ مِيثاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنا قُلُوبَهُمْ قاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ «٣». و الآيتان نازلتان فى حق بنى إسرائيل و هما فى مقام الذم، فلو لم يكن لهم دور فى عروض القسوة إلى قلوبهم، لَم يصح ذمّهم بقسوتهم، و الآية الثانية يعرف مدى مدخليّتهم فى توجه الذم إليهم و هو نقضهم ميثاقهم، و لأجل ذلك جعل سبحانه قلوبهم قاسية لا يتأثرون بوعظ الأنبياء و إنذارهم، و لا يكترثون من تحريف الدين و غيره، و الآيتان تعبّران عن دور العبد فى مصيره و أنه

سبحانه غبّ فعل العبد، يعاقبه بلعنهم و جعل قلوبهم قاسية. و له نسبتان إلى العبد و إلى اللّه. ۳. إنّ هنا مجموعة من الآيات تعرّف الإنسان بأنّه فاعل مختار فى مجال أفعاله، و فى مقابلها مجموعة أخرى تصرّح بأنّ تأثير العلل فى الكون كلّها بإذنه و مشيئته. فالمجموعة الأولى تناقض الجبر و تفنّده، كما أنّ المجموعة الثانية تردّ التفويض و تبطله، و مقتضى الجمع بين المجموعتين هو الأمر بين الأمرين، و أنّ للفعل نسبة إلى العبد، إذ هو باختياره يقوم بما يفعل أو يترک، و فى الوقت نفسه، يعمل بإذنه و مشيئته و لا يقع فى سلطانه ما لا يريد، و إن كان ما يريده واقعا عن طريق اختيار العبد. و أليک نزرا من المجموعة الأولى: ۱. قال سبحانه: مَنْ عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَساءَ فَعَلَيْها وَ ما رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ «۱». ۲. قال سبحانه: كُلُّ امْرِئٍ بِما كَسَبَ رَهِينٌ «۱». ۳. قال تعالى: لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ «۲». ۴. و قالَ سبحانه: وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلَّا ما سَعى× وَ أَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرى× ثُمَّ يُجْزاهُ الْجَزاءَ الْأَوْفى «۳». ۵. و قالَ سبحانه: وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ «۴». ۶. و قال تعالى: إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً «۵». إلى غير ذلک من الآيات المصرّحة باختيار الإنسان و حريته فى مجال العمل. و أمّا المجموعة الثانية التى ترى كل ظاهرة كونيّة واقعة بإذنه و مشيئته و انّ الإنسان لا يشاء لنفسه إلّا ما يشاء اللّه له، و هى كثيرة نشير إليها: منها قوله سبحانه: وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ «۶». و منها قوله سبحانه: وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً «۷». و منها قوله سبحانه: وَ ما يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوى وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ «۱». و الجمع بين هذه الآيات، يتحقّق بالقول بالأمر بين الأمرين و لا نعنى بما ذكرناه أنّ بين الآيات تعارضا و اختلافا، كتعارض الروايات غاية الأمر أنّه يجمع بينهما، بل المقصود انّ العالم الإمكانى و ما يحدث فيه من أحداث، مشتمل على نسبتين: نسبة إلى مؤثراتها، و نسبة إلى بارئها و خالقها؛ و كلامه سبحانه تارة ينتهى إلى بيان الأولى، و أخرى إلى بيان الثانية و ثالثة إلى بيان القسمين. [۴۳]

---

۱. در روايات زيادى از اوصياى پيامبر صلّى اللّه عليه و آله و سلّم اين عبارت را مى‌بينيم: «لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين أمرين.» «۲» «نه جبر است و نه تفويض، بلكه امرى بين اين دو مى‌باشد.» ۲. مردم در عقيده به قدر، بر سه دسته‌اند. در شرح اين گفتار امام صادق عليه السّلام چنين مى‌فرمايد: «كسى كه مى‌پندارد خدا مردم را بر معصيت كردن اجبار فرموده است؛ چنين كسى به خدا ظلم كرده و كافر شده است. كسى كه مى‌پندارد همه كارها به بندگان واگذار شده است؛ چنين كسى خدا را در فرمانروايى‌اش توهين كرده و كافر شده است. كسى كه مى‌گويد خداى عزّ و جلّ بندگان را بر كارهايى تكليف كرده است كه توان انجام آنها را دارند و بر كارهايى كه توانايى انجام آنها را ندارند، تكليف نفرموده است؛ چنين كسى اگر كارها را به نيكى انجام دهد، خداوند را حمد مى‌كند و اگر بدى كند، از خداوند آمرزش مى‌طلبد. چنين مردى مسلمان است.» «۱» ۳. روزى ابو حنيفه، در حالى كه به خانه امام صادق عليه السّلام وارد مى‌شد، با امام موسى كاظم عليه السّلام، فرزند خردسال آن حضرت روبرو شد. ابو حنيفه آن كودک را دست كم گرفت؛ پس، از راه استخفاف از او پرسيد: اى كودک! معصيت از كيست؟ امام كاظم عليه السّلام فرمود: «اى شيخ! اين امر از سه حال خارج نيست. يا آن است كه از خدا مى‌باشد و از بنده در آن هيچ دخالتى نيست. در اين صورت خداى حكيم را نمى‌رسد از بنده براى كارى كه آن بنده انجام نداده است، بازخواست كند. و يا آنكه بنده با خداوند در انجام آن معصيت شركت كرده است. در اين صورت خداوند شريک قوى‌تر در معصيت مى‌باشد و شريک بزرگ را نمى‌رسد از شريک كوچک خود در معصيت مؤاخذه نمايد. و يا آن است كه معصيت از بنده خداست و به هيچ وجه از خدا نيست. در اين صورت اگر مشيت خدا بر عقاب بنده معصيت كار قرار گرفته باشد، او را عقاب مى‌كند و اگر مشيت بارى تعالى بر آمرزش گنهكار تعلّق بگيرد، از او درمى‌گذرد و او را مى‌آمرزد.» ابو حنيفه پس از شنيدن اين پاسخ، خاموش شد؛ گويى به دهانش سنگ افكندند. «۲» ۴. امام رضا عليه السّلام در اين باره مى‌فرمايد: «كسى از راه جبر و اكراه، خدا را فرمانبردارى نمى‌كند، و كسى خداوند را از راه چيرگى بر حضرتش، معصيت نمى‌كند. خداوند بندگانش را در جهان هستى به خود وانهاده، و آنچه را كه به بندگان خويش عطا كرده، خود مالک اصلى آن است، و قدرتش بر هر نيرويى كه به بندگانش بخشيده، فزونى دارد. اگر بندگانش به آنچه فرمان داده است عمل كنند، آنها را از عمل كردن منع نمى كند، و چنانچه عمل به معصيت او كنند و مشيت او تعلّق گيرد از آنها جلوگيرى كند، جلوگيرى مى‌نمايد. و چنانچه جلوگيرى نكرد و بندگان معصيت كردند، خداوند ايشان را به آن معصيت وادار نكرده است.» «۱» ۵. امام صادق عليه

السّلام می‌فرماید: «مثل آن چنان است که شما کسی را می‌بینید که گناه می‌کند. شما هم او را از آن گناه نهی می‌کنید، ولی او نمی‌پذیرد. پس شما هم او را رها می‌کنید و او آن معصیت را انجام می‌دهد. حالا که او حرف شما را نپذیرفته و شما هم او را رها کرده‌اید، این طور نیست که شما او را به انجام آن گناه فرمان داده باشید.» «۲» [۴۵]

و منها: أنّ الاختيار بالداعي اضطرار، و عن بعض أنّ كل مختار غير الواجب الأول مضطر في اختياره و مجبور في أفعاله «۲». و الجواب: إنّه كذلك لو لا أن تفاض عليه القدرة بعد تحقق الداعي، و أمّا بعد ورود القدرة عليه- كما هو المحقق في الأفعال الاختيارية، و هي الحجة البالغة- فلا. ففي مجمع البيان في تفسير قوله تعالى: وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَكُوا «۱»، و في تفسير أهل البيت عليهم السّلام: لو شاء اللّه أن يجعل كلهم مؤمنين معصومين حتى كان لا يعصيه أحد لما كان يحتاج إلى جنّة و لا إلى نار، و لكنه أمرهم و نهاهم و امتحنهم و أعطاهم ما به عليهم الحجة من الآلة و الاستطاعة ليستحقوا الثواب و العقاب «۲». و منها: لو كان العبد فاعلا للإيمان لما وجب عليه الشكر عليه، و التالي باطل إجماعا فالمقدم مثله. و الجواب: إنّ الشكر على تعريفه تعالى إيّاه نفسه و تمكينه على الإيمان و توفيقه له. و منها: الأدلة السمعية من الآيات و الروايات، منها الآيات الكريمة: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ «۳». قُلِ اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهّارُ «۴». اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ «۵». وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَكُوا «۶». وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ ما اقْتَتَلُوا وَ لكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ ما يُرِيدُ «۷». وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ ما فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَ ما يَفْتَرُونَ «۸». هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ «۹». وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النّاسَ حَتّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلّا بِإِذْنِ اللَّهِ «۱». ما قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوها قائِمَةً عَلى أُصُولِها فَبِإِذْنِ اللَّهِ «۲». وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ. وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ «۳». كَذلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ «۴». وَ ما تَشاؤُنَ إِلّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً «۵». وَ ما تَشاؤُنَ إِلّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ «۶». و رواية الكليني بسنده عن حريز بن عبد اللّه و عبد اللّه بن مسكان، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام أنّه قال: لا يكون شيء في الأرض و لا في السماء إلّا بهذه الخصال السبع: بمشيئة، و إرادة، و قدر، و قضاء، و إذن، و كتاب، و أجل، فمن زعم أنّه يقدر على نقض واحدة فقد كفر «۷». و رواية الصدوق بسنده عن حمدان بن سليمان، قال: كتبت إلى الرضا عليه السّلام أسأله عن أفعال العباد أ مخلوقة هي أم غير مخلوقة؟ فكتب عليه السّلام: أفعال العباد مقدّرة في علم اللّه عزّ و جلّ قبل خلق العباد بألفي عام «۸». و روايته أيضا بسنده عن الرضا عن آبائه عن الحسين بن علي عليهم السّلام، قال سمعت أبي عليّ بن أبي طالب عليه السّلام يقول: الأعمال على ثلاثة أحوال: فرائض، و فضائل، و معاص، فأما الفرائض فبأمر اللّه تعالى، و برضى اللّه، و بقضاء اللّه، و تقديره، و مشيّته، و علمه. و أما الفضائل فليست بأمر اللّه و لكن برضى اللّه، و بقضاء اللّه، و بقدر اللّه، و بمشيئته و بعلمه. و أما المعاصي فليست بأمر اللّه و لكن بقضاء اللّه، و بقدر اللّه، و بمشيئته و بعلمه، ثم يعاقب عليها «۱». و في التوحيد بإسناده إلى أبي محمّد العسكري عن أبيه عن جدّه عليهم السّلام قال: قال الرضا عليه السّلام في ما يصف به الربّ: لا يجوز في قضيّته، الخلق إلى ما علم منقادون، و على ما سطر في المكنون من كتابه ماضون، و لا يعملون خلاف ما علم منهم، و لا غيره يريدون ... «۲». و الجواب: عن الآية الاولى يظهر بملاحظة صدرها: فَراغَ إِلى آلِهَتِهِمْ فَقالَ أَ لا تَأْكُلُونَ. ما لَكُمْ لا تَنْطِقُونَ. فَراغَ عَلَيْهِمْ ضَرْباً بِالْيَمِينِ. فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ. قالَ أَ تَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ. وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ. «۳» قال الطبرسي قدّس سرّه في المجمع: أي و خلق ما عملتم من الأصنام. فكيف تدّعون عبادته و تعبدون معمولكم؟! و هذا كما يقال: فلان يعمل الحصير، و هذا الباب من عمل فلان النجار ... فليس لأهل الجبر تعلق بهذه الآية في الدلالة على أنّ اللّه سبحانه خالق لأفعال العباد، لأنّ من المعلوم أنّ الكفار لم يعبدوا نحتهم الذي هو فعلهم، و إنّما كانوا يعبدون الأصنام التي هي الأجسام، و قوله: «ما تنحتون» هو ما يعملون، في المعنى. على أنّ مبنى الآية على التقريع للكفار و الإزراء عليهم بقبيح فعلهم، و لو كان معناه: و اللّه خلقكم و خلق عبادتكم، لكانت الآية إلى أن تكون عذرا لهم أقرب من أن تكون لوما و تهجينا، و لكان لهم أن يقولوا: و لم توبّخنا على عبادتها و اللّه تعالى هو الفاعل لذلك؟! فتكون الحجّة لهم لا عليهم. و لأنّه قد أضاف العمل إليهم بقوله: تعملون، فكيف يكون مضافا إلى اللّه تعالى؟! و هذا تناقض، و لما لزمتهم الحجة «۴». انتهى كلامه قدّس سرّه. أقول: و منه يظهر الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى: اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ «۱»، فإنّه أيضا منصرف عن أعمال العباد، و لا سيّما بعد ملاحظة قوله تعالى: أَ فَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ أَ فَلا تَذَكَّرُونَ «۲» وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَ هُمْ

يُخْلَقُونَ «۳» خَلَقَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها وَ أَلْقى فِي الْأَرْضِ رَواسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَ بَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دابَّةٍ وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ. هذا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي ما ذا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ «۴». وَ أمّا الآيات و الروايات الدالة علَى أنّ الهداية و الإيمان و سائر الأعمال بمشيئة اللّه و إرادته و قضائه فالجوابَ أنّ حكم العقل بنفى الجبر فى الأعمال المقدورة للبشر، و ما دلّ من الآيات و الروايات المذكورة لهذا الحكم العقلى و الروايات المفسّرة لهذه الآيات- كما ستجيء جملة منها- قرينة قطعية على أنّ المراد من مشيئة اللّه تعالى و إرادته و تقديره و قضائه فى الأفعال الاختيارية للبشر ليس بمعناها فى غيرها، و سيجيء توضيحها و بيان المراد منها. [۵۱]

قال الآلوسى ص: (۶۴): «جميع ما يصدر من الإنسان أو الجنّة أو الشياطين أو غيرهم من المخلوقين، من خير و شرّ و كفر و إيمان و طاعة و معصية و حسن و قبح من خلق اللّه بإيجاده، و ليس للعبد قدرة على خلقه، نعم له كسبه و العمل به، و بهذا الكسب و العمل سيجزى إن شرّا فشر و إن خيرا فخير، فهذا هو مذهب أهل السنّة، و قالت الإمامية إن العبد يخلق أفعاله و لا دخل للّه فى أفعالهم الإرادية، و هذه العقيدة مخالفة للكتاب و العترة، أما الكتاب فقوله تعالى: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ (الصافات: ۹۶) و قوله تعالى: خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (غافر: ۶۲) و أما العترة، فقد روى الإمامية بأجمعهم عن الأئمة: أن أفعال العباد مخلوقة للّه تعالى». المؤلف: أولا: إن الضّرورة العقلية قاضية بالفرق بين الحركتين الاختيارية و الاضطرارية، فإن العقلاء جميعا يفرّقون بينهما و ينسبون الأول إلى الإرادة، و يقولون فى الثانى إنها خارجة عنها غير داخلة فيها، و يقولون إن الأولى مقدورة كتحريک يده أو عضو من أعضائه اختيارا، و الثانية غير مستطاعة و لا مقدورة كحركة المرتعش، و الواقع من أعلى المنارة و غير ذلک من الموارد التى يفرّق بينهما أهل العقول، و هذا من الأمور المشاهدة بالعيون الّذى لا يشكّ فيه اثنان منهم. [۵۴]

و أما الآيتان اللّتان أوردهما الآلوسى و خال أنهما دليلان على أن الخالق لأفعالنا هو اللّه دوننا، فلا تدلان إلّا على عكس ما يريد، أما قوله تعالى: خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ (الصافات: ۹۶) فإنه لم يأت على ذكر الآية بكاملها لأن فى ذلک ما ينافى مبتغاه، لذلک اقتصر على جملة: (خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ) ليوهم أن الآية تريد خلق أعمالنا كما تريد خلقنا، ظنا منه بأن ذلک يخفى على الباحثين عن الحقيقة بإخلاص، أو أنهم لا يهتدون إلى أنها لا تريد أفعالنا الاختيارية الصادرة عنا بالاختيار، بدلالة ما قبل هذه الجملة التى لها الصلة الأكيدة بها، و هى قوله تعالى: قالَ أَ تَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ (الصافات: ۹۵- ۹۶) فهى تعنى أن اللّه تعالى هو الخالق للأحجار و الأخشاب التى نحتوها و عملوا لهم منها أصناما يعبدونها من دون اللّه، و أين هذا من دلالة الآية على إرادة أعمالنا، ألا تراه نسب نحتها إلى عابديها لا إليه تعالى، و لو كانت تريد خلق أعمالهم لكان المناسب أن يقول: (أ تعبدون ما نحته اللّه لكم) و لما لم يقل هذا علمنا بطلان ما زعمه الخصوم. و يقرر هذا و يعززه كلمة (ما) الموصولة لغير العاقل فى الجملتين، و عطف الثانية على الأولى فإنه يفيد إرادة ما كانوا يعملون منه أصنامهم كما ألمعنا، و الشيعة لا تخالف خصومهم فيما خلقه تعالى من حجر و مدر أو حيوان و شجر. و لكن هذا كما تراه خارج موضوعا عن أفعالنا المستندة إلينا بالاختيار كالظلم و الفساد و المعاصى و الشرور، ثم أن إنكاره تعالى عليهم و توبيخه لهم فى الفقرة الأولى من الآية على عبادة ما ينحتون من الأصنام، و قوله تعالى بعد ذلک: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ يفيد إرادة تنبيههم و إرشادهم إلى أن الّذى يستحق العبادة هو من خلقهم و خلق تلک الحجارة دونها، فإنها لا تغنى من جوع و لا تؤمن من خوف و لا تستحق شيئا من ذلک إطلاقا، فالآية لا تفيد مطلقا ما يبتغيه الآلوسى للفرق الواضح بين ما يخلقه اللّه تعالى من الموجودات الّذى هو مفاد الآية و بين ما يفعله الناس الّذى هو بعيد جدا عن مفادها، لذا ترى لا يصح أن يقال فيمن عمل خمرا من التمر أو العنب إنّ اللّه خلق الخمر لأنه خلق الكرم و التمر، فالآية من هذا القبيل لا يصح أن يقال إن اللّه عمل الأصنام التى عبدوها و نحتها لهم لأنه خلق أحجارها، فإن هذا لا يقول به من كان على شىء من العقل أو الدين. استدلال الآلوسى بآية خالق كل شىء على إرادة أفعال العباد و أما استدلال بقوله تعالى: خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (الرعد: ۱۶) فقد ألمعنا فيما تقدم أنه مخصص بدليل العقل و النقل بما عدا ذاته المقدسة و أفعال عباده، أما النقل فقوله تعالى: صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ (النمل: ۱۸) و من حيث أن الكفر و النفاق و الفسوق و الفجور و جميع المعاصى ليست متقنة علمنا بالضرورة أنها ليست من صنعه. و قوله تعالى: الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (السجدة:

۷) و لمّا لم تکن المعاصی و لا عبادة الأصنام و لا عملها بحسن علمنا أنها لیست من خلقه، و قوله تعالی: فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ (المؤمنون: ۱۴) و لمّا کان الشرک و الکفر و نحوهما من المعاصی لیست حسنة إطلاقا علمنا أنها لیست من خلقه فی شیء. و من جمیع ما أدلیناه یستشرف القطع بفساد ما أدلی به الآلوسی فی کتابه من الأباطیل و الأضالیل، و أن العقل و النقل متفقان علی بطلانه. [۵۴]

ابو الحسن اشعری و یاران او، چون هدف برهانهای سهمگین گشتند و استدلالها و التزامهای سخت بر آنها وارد آمد، به رأیی دست یازیدند که به پندار خود، رهایی‌شان در آن بود و مکتب شگفت و یاوه‌ای آفریدند که به سبب آن ضروریات را انکار کردند گرچه عادت این جماعت چنین است. آنان فرضیه «کسب» را عنوان نمودند و بر این شدند که خداوند ایجادکننده فعل و بنده کسب‌کننده آن است «۱». اشعریان در پرسش از مفهوم کسب و نیاز به آن، گرفتار اضطرابی سخت شده‌اند. برخی از آنها گفته‌اند، کسب این است که بنده تصمیم به ایجاد فعلی می‌گیرد و خداوند آن را به وجود می‌آورد یا چنین تصمیمی نمی‌گیرد و خداوند فعل را ایجاد نمی‌کند. عادت خداوند بر این قرار یافته که پس از گزینش بنده، فعل را- به حسب گزینش او- ایجاد کند. نظر دوّم در ماهیت کسب این است که خداوند فعل را ایجاد می‌کند بی‌آنکه بنده در آن تأثیری داشته باشد، اصل فعل از خداست اما انسان در وصف فعل (طاعت یا معصیت بودن آن) مؤثر است. اینکه فعل طاعت یا معصیت باشد از بنده است. رأی سوم آن است که کسب، درک‌شدنی نیست و با خرد دریافته نمی‌شود اما از سوی بندگان تحقق می‌یابد «۱». این پاسخها بی‌اعتبار است و بر هر سه تفسیر اشکال وارد است: تفسیر نخست: نخستین اعتراض این است که گزینش و اراده عمل از جمله اعمال است و اگر صدور آنها از انسان جایز باشد صدور اصل فعل نیز جایز است، چه تفاوتی وجود دارد؟ چه ضرورتی برای این محال اندیشی‌ها است. تا همه زشتیها را به خدا نسبت دهیم؟ دلیل دوم اینکه اگر سخن آنها صحیح باشد در گزینش نیز صادق است و انسان نمی تواند چیزی را برگزیند و انتخاب نیز از سوی خداست. اما اگر استدلال صحیح نیست نمی‌توان از آن سود جست. اشکال سوم این است که اگر گزینش بنده سبب وقوع فعل می‌شود، پدید آورنده فعل، کسی است که گزینش می‌کند. او یا انسان است یا خداوند؛ پس واسطه‌ای به نام کسب، بی‌معنا است. اما اگر گزینش پدید آورنده و ایجاب‌کننده فعل نیست، تفاوتی میان گزینش و کارهای دیگر نیست و همه اعمال را باید بخدا نسبت داد. و سرانجام اینکه استمرار و پیوستگی عادت، واجب نیست پس ممکن است انسان، گزینش کند اما خدا در پی آن، فعل را خلق نکند بلکه بدون گزینش بنده، عمل را ایجاد نماید، پس این فرض نیز گریزگاه مناسبی نیست. تفسیر دوم کسب نیز با نقدهای بسیار روبروست. نخست اینکه طاعت یا معصیت بودن فعل یا در خارج عین فعل است و یا امری زائد بر آن است؛ در صورت نخست طاعت و معصیت نیز از خداست و بنده انجام دهنده کاری نیست و در صورت دوم: انسان به تنهایی بجای آورنده فعل زاید است و اگر اسناد این فعل به آدمی صحیح است می‌توان همه افعال را به او اسناد داد و ضرورتی برای «کسب» وجود ندارد و تفاوتی میان افعال نیست که برخی را از سوی خدا و پاره‌ای را از انسان بدانیم. وانگهی استدلال ایشان در همین اوصاف (طاعت و معصیت) نیز جریان می‌یابد و اگر آن دلیل حق است نمی‌توان وصف را نیز به آدمی نسبت داد. اشکال دیگر اینکه طاعت بودن فعل، موافقت و همراهی آن با امر شریعت است و همراهی با شریعت چیزی است که به ذات فعل باز می‌گردد یعنی اگر با امر شرعی مطابق باشد، طاعت و گر نه معصیت است. پس فعل تنها به خداوند استناد داده می شود و بنده نقشی ندارد، نه در ذات و نه در صفت فعل. پس این گریزگاه نیز راه به جایی نمی‌برد. افزون بر آن، طاعت، پسندیده و گناه زشت است و به این سبب خداوند شیطان و فرعون را نکوهش کرده و هر فعلی که از سوی خدا باشد به گمان اشاعره نیکو و حسن است زیرا حسن جز اینکه فعل از سوی خدا باشد معنایی ندارد. بر این اساس نمی‌توان فعلی را که از سوی خدا صادر شده، قبیح دانست و آن عمل، حسن است پس گناه بنده را با فرض صدور از حق، نمی توان زشت دانست. گناهی نیست که بجای آورنده آن سزاوار سرزنش باشد شیطان و ابو لهب و مانند آنها مرتکب قبیحی نشده‌اند و چون فاعل گناه، انسان نیست نمی‌توان آنها را سرزنش کرد. نیز گناه به اجماع همگان مورد نهی خداوند است و قرآن آکنده از نهی و هشدار به عذاب است. هر چه خداوند از آن نهی کند، ناپسند است زیرا اشعریان زشتی را جز به نهی حق نمی‌دانند. چنین گناهانی از شیطان و فرعون و دیگر آدمیان سرزده و فاعل آنها به رأی اشعری خداست. پس

چون آن اعمال، فعل حق است باید نیکو باشد ولی ما آنها را ناپسند دانستیم و این، خلف است. تفسیر سوم کسب نیز بی‌اعتبار است زیرا آنچه نامعقول است قابل اثبات نیست و برای بطلان سخن گروهی همین بسنده است که به امر نامعقول تمسک کنند. آیا رواست که خردمند به این نادانی تن دهد و در تاریکی گام نهد؟ از حق آشکار و هویدا چشم پوشد و به سوی آنچه نه گوینده می‌فهمد و نه شنونده در می‌یابد بگرود؟ (قول به درک نشدن کسب و ثبوت آن به قصد فرار از اعتراض) صفتی از صفات کسب است و صفت تنها پس از علم به ذات شناخت می‌شود. اگر آنها حقیقت کسب را نمی‌فهمند چگونه به آن اعتذار می‌کنند؟ [۵۸]

امامیه بر آنند که افعال متولد ما به خود ما استناد و ارتباط دارد. اهل سنت در این مسأله مخالفت ورزیده اند و به گروههایی تقسیم شده‌اند. معمر «۱» پنداشته است که بنده جز اراده، فعلی ندارد و آنچه بعد فراهم می‌آید، از طبع محل است. برخی از معتزله گفته‌اند: بنده جز فکر، فعلی ندارد «۲». نظام «۳» گفته است که بنده جز آنچه در محل قدرتش است، فعلی ندارد و آنچه در مجاورت محل قدرت است به طبع محل می‌باشد. اشاعره بر آنند که متولد، فعل خداست «۴». همه این افراد و گروهها با امر ضروری که نزد هر عاقلی هویداست، مخالفت کرده‌اند. ما ستایش و سرزنش بر فعل متولد (مانند کتاب و ساختن و کشتن) را چون فعل مباشر صواب می‌دانیم. پسندیده بودن مدح و ذم، فرع آگاهی ما به این امر می‌باشد که عمل از ما صادر شده است. هر کس نیکو بودن ستایش نویسنده و بنایی را که در حرفه خود مهارت دارند، انکار کند، مقتضی عقل خود را انکار کرده است. [۵۸]

و اعلم إنّ القول بتأثير قدرة العبد فقط فی أفعاله الاختياريّة علی ما هو مذهب اهل الحقّ و غيرهم ينافی ما تقرّر عندهم انّ قدرة اللّه تعالی شاملة لجميع الممكنات علی ما سبق بيانه، لأنّ الأفعال الاختياريّة ممكنات قطعا إلّا أن يقال المراد بتأثير قدرة العبد فيها تأثيرها فی وجودها بالفعل بانضمام الإرادة، و المراد بشمول قدرته تعالی للممكنات تأثيرها فی صحّة وجودها و عدمها كما مرّت الإشارة إليه، فلا منافاة. و أشار إلی بعض وجوه الفرقة الثانية بقوله: و لامتنع و هو جزاء لشرط محذوف أی لو لم يكن أفعالنا صادرة عنّا باختيارنا لامتنع تكليفنا بشیء من الأفعال، ضرورة أنّ تكليف العبد بما لا يكون مستقلّا فی إيجاده بالقدرة و الاختيار غير معقول، و إذا امتنع التّكليف فلا عصيان و لا طاعة، بل لا ثواب و لا عقاب، و لا فائدة فی بعثة الأنبياء و اللّوازم كلها باطلة إجماعا فكذا الملزوم. و أجيب عنه بأنّ تكليف العباد باعتبار أنّ لهم قدرة علی الأفعال فيصرفون قدرتهم إليها و إن لم يكن لقدرتهم تأثير فيها، بل يؤثّر قدرة اللّه فيها عقيب صرفهم القدرة إليها، فمدار الطّاعة و العصيان و الثّواب و العقاب و بعثة الأنبياء علی ذلک الصّرف، و هذا هو المسمّی بالكسب الواقع من العبد فی مقابلة الخلق الواقع من اللّه تعالی. أقول: هذا ليس بشیء، إذ من البيّن المكشوف أنّه لا يكفی فی التّكليف مجرّد تحقّق القدرة، بل لا بدّ أن يكون لها تأثير فی المكلّف به، لأنّ صرف القدرة الّتی ليس من شأنها التأثير سيّما مع العلم بعدم تأثيرها كما فی الأفعال الاختياريّة الصّادرة عن بعض المخالفين لا يصلح أن يتعلّق به التّكليف و فروعه قطعا، علی أنّ صرف القدرة إن كان فعلا اختياريّا فلا فايدة للعدول عن اصل الفعل إليه بل الكلام فيه كالكلام فی ذلک، و إن لم يكن اختياريا لم يصحّ جعل التّكليف باعتباره، ضرورة أنّ التّكليف لغير الفعل الاختيارى غير معقول، مع أنّه علی هذا يلزم الجبر لأنّ ما عدا الأفعال الاختياريّة مقدور اللّه تعالی فقط بالاتّفاق، و من ثمّ اشتهر أنّه لا معنی لحال البهشمی و كسب الأشعری. لا يقال: يلزم الجبر علی تقدير تأثير قدرة العبد أيضا، ضرورة أنّ قدرة العبد و إرادته مقدورتان مخلوقتان للّه تعالی فقط اتّفاقا. لأنّا نقول: نعم لكن تأثيرهما و صرفهما إلی الفعل من العبد و قدرته فليتأمّل فی هذا المقام فإنّه من غوامض علم الكلام. ثمّ يتّجه علی هذا الدّليل مثل ما يتّجه علی الدّليل الأوّل فلا تغفل. [۵۹]

قال الشيخ أبو جعفر رحمه الله أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين و معنی ذلک أنه تعالی لم يزل عالما بمقاديرها «۱» «۲». قال الشيخ أبو عبد الله رحمه الله «۳» الصحيح عن آل محمد ص أن أفعال العباد «۴» غير مخلوقة لله تعالی و الذی ذكره أبو جعفر رحمه الله قد جاء به حديث غير معمول به و لا مرضی الإسناد و الأخبار الصحيحة بخلافه و ليس يعرف فی لغة العرب أن العلم بالشیء هو خلق له و لو كان ذلک كما قال المخالفون للحق «۱» لوجب أن

يكون من علم النبى ص فقد خلقه و من علم السماء و الأرض فهو خالق لهما و من عرف بنفسه شيئا من صنع الله تعالى و قرره فى نفسه لوجب أن يكون خالقا له و هذا محال لا يذهب وجه الخطأ فيه على بعض رعية الأئمة ع فضلا عنهم. فأما التقدير فهو الخلق فى اللغة لأن التقدير لا يكون إلا بالفعل فأما بالعلم فلا يكون تقديرا و لا يكون أيضا بالفكر و الله تعالى متعال عن خلق الفواحش و القبائح على كل حال «٢» و قد روى عن أبى الحسن على بن محمد بن على بن موسى الرضا ص أنه سئل عن أفعال العباد فقيل له (هل هى) «١» مخلوقة لله تعالى فقال ع لو كان خالقا لها لما تبرأ منها و قد قال سبحانه أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ «٢» و لم يرد البراءة من خلق ذواتهم و إنما تبرأ من شركهم و قبائحهم «٣». و سأل أبو حنيفة أبا الحسن موسى بن جعفر ع عن أفعال العباد ممن هى فقال له أبو الحسن ع إن (أفعال العباد) «٤» لا تخلو من ثلاثة منازل إما أن تكون من الله تعالى خاصة أو من الله و من العبد على وجه الاشتراك فيها أو من العبد خاصة فلو كانت من الله تعالى خاصة لكان أولى بالحمد على حسنها و الذم على قبحها و لم يتعلق بغيره حمد و لا لوم فيها و لو كانت من الله و من العبد لكان الحمد لهما معا فيها و الذم عليهما جميعا فيها و إذا بطل هذان الوجهان ثبت أنها من الخلق فإن عاقبهم الله تعالى على جنايتهم بها فله ذلك و إن عفا عنهم فهو أَهْلُ التَّقْوى وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ. و فى أمثال ما ذكرناه من الأخبار و معانيها ما يطول به الكلام (فصل) و كتاب الله تعالى مقدم على الأحاديث «٥» و الروايات و إليه يتقاضى فى صحيح الأخبار و سقيمها فما قضى به فهو الحق دون ما سواه. قال الله تعالى الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ «١» فخبر بأن كل شيء خلقه فهو حسن غير قبيح فلو كانت القبائح من خلقه لنافى ذلك حكمه بحسنها و فى حكم الله تعالى بحسن جميع ما خلق شاهد ببطلان قول من زعم أنه خلق قبيحا «٢». و قال تعالى ما تَرى فِي خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ «٣» فنفى التفاوت عن خلقه «٤» و قد ثبت أن الكفر و الكذب متفاوت فى نفسه و المتضاد «٥» من الكلام متفاوت فكيف يجوز أن يطلقوا على الله تعالى أنه خالق لأفعال العباد و فى أفعالهم من التفاوت و التضاد «٦» ما ذكرناه مع قوله تعالى ما تَرى فِي خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ فنفى ذلك و رد على مضيفه «٧» إليه و أكذبه فيه. [٦٠]

و ممّا ذكرنا ينحل الخبر لا جبر و لا تفويض بل امر بين الامرين يعنى افعال العباد تتحقق باختيارهم فلا جبر و باختيار اللّه تعالى فلا تفويض و الشبهة الّتى اوردوها على الخبر من ان افعالهم ان صدرت باختيار اللّه تعالى خرجت عن اختياريتها لهم و ان صدرت عن اختيارهم خرجت عن اختياريتها للّه تعالى و ذلك لانّ اختياريّة الفعل للفاعل هى كون تحقق الفعل و عدمه بيد الفاعل و عن علمه بصلاحه و هذا المعنى لا يتحقق بالنسبة الى الشّخصين الّا مع فرض توارد العلّتين على المعلول الواحد و هذا محال فكيف كان الإرادتان المتعلّقتان بفعل الغير من ذاک المريد و ذاک الغير متعاكسان من حيث الاصليّة و التبعيّة اذا صار ارادة ذاک المريد فعليّة ببيان نفس الارادة حتى يتبعها الغير او بالوعد و الوعيد او كليهما و بالاعلام عليهما و وجه التعاكس واضح فان ذاک المريد نظره بصلاح الفعل من حيث الذات و الوعد و الوعيد تبعى و ذاک الغير نظره الى الوعد و الوعيد او تبعيّة ارادة المريد و حصول الفعل و صلاحه الذّاتى منه تبعى نعم اذا كان ارادة ذاک المريد باعلامه للصّلاح الذاتى و فعله ذاک الغير بلحاظ هذا الصّلاح و الإرادتان كلتاهما اصليّتان بالنسبة الى الصّلاح الذاتى فحصول الفعل و تحققه حينئذ انما هو بارادة واحدة مقارنة له بخلاف الفعل المتحقق بالارادات السّابقة فانه بالارادة المفارقة هذا تمام الكلام فيما يهمّنا البحث عنه فى الارادة [٦٢]

يكى از مسائلى كه از قديم الايام در ميان متكلمين اسلامى مطرح بوده و هست مسأله مهمّ جبر و اختيار است سؤال اينست كه آيا بشر در كارهائى كه انجام مى‌دهد چه كار خوب و چه كار بد مجبور است و هيچ اراده و اختيارى از خود ندارد بلكه چه بخواهد و چه نخواهد آن فعل از او صادر خواهد شد؟ و يا ما انسانها در افعال خود مختار هستيم و هر كارى كه انجام مى‌دهيم به اراده خود ما است و جبرى در ميانه نيست؟ در اين زمينه بطور كلى دو نظريه وجود دارد: ١- گروهى از دانشمندان اسلامى طرفدار مذهب جبر هستند و بقول پير هرات خواجه عبد اللّه انصارى: همه از روز ابد ترسند ولى عبد اللّه از روز ازل ترسد يعنى سرنوشت ما از پيش تعيين شده و عنان اختيار از كف ما بيرون است، نخستين كسى كه مذهب جبر را اختراع نمود شخصى بنام جهم بن صفوان بود كه پيروان او را جهميه مى‌گفتند و امروز اشاعره پيروان اين مسلك بوده و به جبريه يا مجبره شهرت دارند و خود اينها چهار گروه شده

و هر کدام سخنی دارند که عبارتست از: الف: خود جهم بن صفوان می‌گوید: فاعل جمیع افعالی که بدست بشر انجام می‌پذیرد خداوند است و اسناد آن افعال بسوی ما مجازی است و وقتی می‌گوئیم فلانی نماز خواند یا روزه گرفت بمنزله آنست که بگوئیم فلانی قد کشید و یا چاق شد که هرگز اختیاری نیست. ب: ابو الحسن اشعری و بعض دیگر می‌گویند: فاعل افعالی که بدست ما انجام می‌گیرد خداوند است منتها عبد تنها مکتسب است یعنی به قول فاضل قوشچی در شرح تجریدش در ص ۳۴۱: المراد بکسبه ایاه مقارنته لقدرته و ارادته من غیر ان یکون هناک منه تأثیر او مدخل فی وجوده سوی کونه محلا له. پس قدرت عبد تاثیری ندارد بلکه قدرت و مقدور همه به تأثیر الهی یافت می‌شوند. ج: قاضی ابو بکر باقلانی گفته: فاعل کلیه افعال ما خداوند است ولی عنوان اطاعت و عصیان از عبد است یعنی کار خوب را خدا بدست ما انجام می‌دهد ولی ما مطیع شمرده می‌شویم و کار زشت را خدا بدست ما انجام می‌دهد ولی ما عاصی نامیده می‌شویم. د: ابو اسحاق اسفراینی گفته: افعالی که در خارج از ما سر می‌زند هم به قدرت خدا و هم به قدرت بنده واقع می‌شود و قدرت هر دو در صدور آن دخیل است و این جمله معروف است که روزی قاضی عبد الجبار معتزلی وارد بر صاحب بن عباد شد و دید که ابو اسحاق اسفراینی در آنجا جلوس کرده فورا گفت: سبحان من تنزه عن الفحشاء، ابو اسحاق بلا فاصله در جواب گفت: سبحان من لا یجری فی ملکه الّا ما یشاء. ۲- گروه دیگر از متکلمین اسلامی که معتزله و امامیه باشند طرفدار آزادی و اختیار هستند و اولین کسی که این نظریه را اظهار نمود معبد جهنی عراقی و غیلان دمشقی بودند که در زمان هشام بن عبد الملک زندگی می‌کردند و خود این گروه دو دسته شده‌اند: ۱- برخی همانند ابو الحسین بصری می‌گویند: علم به اینکه: ما انسانها فاعل افعال اختیاریه خود هستیم و جبری در کار نیست از ضروریات و بدیهیات است و ما فوق استدلال است. ۲- و گروهی همانند جبائیان و ... می‌گویند: علم به این مطلب نظری و استدلالی است. خواجه طوسی قول اوّل را برگزیده و مدعّی است که: الضرورة قاضیة باستناد افعالنا الینا. و بیان مطلب اینست که: هر کدام از ما به وجدان خود مراجعه کنیم و برخی از افعال را با برخی دیگر مقایسه کنیم فرق ما بین افعال اختیاریه و غیر آن را خواهیم یافت بعنوان مثال: آیا حرکات دست انسان مرتعش با حرکات دست انسان سالم و طبیعی یکسانند و فرق ندارند؟ آیا از بالای مناره پله پله آمدن با سقوط از بالای مناره و با سر بزمین آمدن فرقی ندارد؟ آیا پریدن یک انسان چتر باز از داخل هواپیما و پرواز در فضای بیکران با سقوط بهمن عظیم از بلندترین قلّه‌های جهان یکسان است؟ و هر دو جبر است؟. آیا سقوط یک سنگ و خوردن بر مغز انسان با فرود آمدن مشت گره کرده و خوردن بر فرق سر یکسان است؟ هرگز اینها مساوی نیستند و وجدانا فرق دارند و آن اینکه یکی از این دو تا همراه با قدرت است که فاعل اگر نخواهد انجام نمی‌دهد ولی آن دیگری همراه با قدرت نیست. از همه بالاتر اینکه انسان همواره بر سر دوراهی‌ها محاسبه می‌کند و راهی را انتخاب می‌کند خود بهترین دلیل بر اختیار است: اینکه گوئی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم و اصولا آقای اشعری در شعار و بحثهای علمی جبری است ولی در عمل سراسر اختیاری است زیرا اگر جبر است مذمت چرا؟ وجود قوانین جزائی و کیفری چرا؟ شلاق چرا؟ اعدام چرا؟ و .. و امّا سخنان اشاعره: اشاعره برای اثبات مدعای خود حدود نه برهان اقامه کرده‌اند که یک به یک آورده و جواب می‌دهیم: دلیل اوّل: افعالی که از ما صادر می‌شود از دو حال خارج نیست: ۱- یا همراه با احتمال عدم صدور است یعنی امکان صدور و عدم صدور هر دو موجود بود مع ذلک موجود شد. ۲- و یا همراه با احتمال عدم صدور نیست بلکه عدم صدورش ممتنع است و حتما باید صادر شود. امّا فرض ثانی اشکالش اینست که مستلزم جبر است زیرا چیزی که جانب فعلش ممکن و جانب ترکش محال باشد واجب الصدور است و تحت قدرت نیست که طرف فعل و ترک مساوی باشد و امّا فرض اوّل خود دو صورت دارد. ۱- با اینکه هر دو طرف ممکن بود ولی صادر شد و محقق گردید در سایه وجود مرجح. ۲- با امکان دو طرف مع ذلک موجود شد آن هم بدون اینکه عاملی مرجحی در کار باشد. امّا احتمال ثانی باطل است چون مستلزم ترجیح بلا مرجح است و امّا احتمال اوّل خود دو صورت دارد: ۱- یا آن عامل مرجح از فعل خود مکلف است. ۲- و یا از فعل خداوند است اگر فعل خود مکلف باشد نقل کلام به خود آن مرجح نموده و همین سخنان را تکرار می‌کنیم و تسلسل لازم می‌آید که باطل است پس بناچار باید امر منتهی شود به یک مرجّحی از خارج که مجبور سازد بر فعل و فعل با وجود آن واجب الوجود شود و این همان جبر است. [۶۳]

دلیل هشتم: بدون تردید شکر ایمان مثل سایر نعمتها واجب است و روایات بسیاری هم دالّ بر این معنا است و مسأله اجماعی هم هست حال اگر ایمان از فعل خدا نبود بلکه از فعل عبد بود نباید شکر خدا بر ما بندگان واجب باشد و اللازم باطل فالملزوم مثله. بیان ملازمه: روشن است که اگر فعلی از افعال خود ما بود وجهی ندارد که دیگری را بر آن شاکر باشیم بلکه باید از خودمان متشکر باشیم. بیان بطلان لازم: اجماعی است، پس ملزوم هم باطل است. جواب ما: شکر خدا نه بر خود ایمان است بلکه بر توفیق خدا و تسهیل اسباب و آماده کردن وسائل است چون ایمان ما حاصل از دعوت انبیاء و ترغیب اولیاء و تعلیم علماء دین است و اینکه خدا ما را قدرت داده که بتوانیم ایمان بیاوریم او را شاکریم و اینها از افعال ما نیستند بلکه فعل خداوند است خلاصه خدا را بر لطف او و زمینه‌سازی او بر ایمان ما شاکریم. [۶۳]

دلیل نهم: ادله‌ای که تا بحال ذکر شده عموما استدلال عقلی بودند ولی دلیل نهم استدلال نقلی است و آن اینکه اشاعره به آیاتی چند از قرآن که از آنها بوی جبر می‌آید و یا ظهور در جبر دارند استدلال کرده‌اند به منظور اثبات اینکه انسان مجبور است و آن آیات عبارتند از: ۱- قرآن فرموده: اللَّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ یعنی خداوند آفریننده هر چیزی است و از جمله اشیاء همانا افعال بندگان است پس اللّه خالق افعال العباد. ۲- قرآن فرموده: وَ اللَّهُ خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ یعنی خدا شما را و اعمالتان را آفریده پس خالق و فاعل افعال ما خدا است. ۳- قرآن فرموده: خَتَمَ اللَّهُ عَلی قُلُوبِهِمْ وَ عَلی سَمْعِهِمْ وَ عَلی أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ یعنی خداوند بر دلهای کافران مهر زده و قادر بر ادراک حقایق نیستند پس جبر است. ۴- قرآن فرموده: وَ مَنْ یُرِدْ أَنْ یُضِلَّهُ یَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَیِّقاً حَرَجاً یعنی هر کسی که خدا را بخواهد گمراه سازد دل او را بسیار ضیق و تنگ قرار می‌دهد ... پس گمراه‌کننده خدا است. ۵- وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّهُ و آیاتی از این قبیل: جواب ما: اگر ما چندین آیه داریم که حد اکثر ظهور در جبر دارند در مقابل چندین برابر آیاتی داریم که در اختیار و آزادی ظهور دارند و بلکه اظهر و بلکه نص‌اند و دانشمندان شیعه این آیات را به ده دسته تقسیم نموده‌اند که عبارتند از: دسته اوّل: آیاتی که خداوند در آن آیات افعال و کارهای بندگان را به خود آنها نسبت داده و تصریح می‌کند که فاعل این افعال خود بشر است حال اگر بوجودآورنده این افعال خدا باشد لازم می‌آید که اسناد آنها به انسانها مجازی باشد و مجازیت خلاف اصل است و مادامی‌که کلام را بر ظاهرش حمل می‌توان کرد نباید بر خلاف ظاهر حمل کنیم. و این آیات عبارتند از: ۱- فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ یَکْتُبُونَ الْکِتابَ بِأَیْدِیهِمْ «آل عمران ۷۴». ۲- إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا یَخْرُصُونَ «انعام ۱۱۷». ۳- إِنَّ اللَّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ «انفال ۵۶». ۴- بَلْ سَوَّلَتْ لَکُمْ أَنْفُسُکُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِیلٌ «یوسف ۱۹». ۵- فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ «مائده ۳۴». ۶- مَنْ یَعْمَلْ سُوءاً یُجْزَ بِهِ «نساء ۱۳۳». ۷- کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ رَهِینَةٌ «مدثر ۲۳». ۸- کُلُّ امْرِئٍ بِما کَسَبَ رَهِینٌ «نجم ۲۲». ۹- ما کانَ لِی عَلَیْکُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُکُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِی فَلا تَلُومُونِی وَ لُومُوا أَنْفُسَکُمْ «ابراهیم ۲۲». دسته دوم: آیاتی که مؤمنین را بخاطر ایمانشان ستایش نموده و کافران را بخاطر کفرشان نکوهش نموده است حال اگر فاعل ایمان شخص مؤمن نبود بلکه خداوند است پس مؤمن مدحی ندارد و نیز اگر فاعل کفر در شخص کافر خدا است نه خود شخص پس مذمت کافر بی‌وجه است از این مدح و مذمت پیدا است که فاعل خود عبد است حال آن آیات عبارتند از: ۱- الْیَوْمَ تُجْزَی کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ «مؤمن ۱۷». ۲- الْیَوْمَ تُجْزَوْنَ ما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «احقاف ۲۸». ۳- وَ إِبْراهِیمَ الَّذِی وَفَّی «وفا کرد» «نجم ۳۹». ۴- وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری «انعام ۱۶۵». ۵- لِتُجْزی کُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعی «طه ۱۷». ۶- هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا ما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «یونس ۵۳». ۷- مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها «انعام ۱۶۲». ۸- وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْری فَإِنَّ لَهُ مَعِیشَةً ضَنْکاً «طه ۱۲۴». ۹- أُولئِکَ الَّذِینَ اشْتَرَوُا الْحَیاةَ الدُّنْیا «بقره ۸۱». ۱۰- إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا بَعْدَ إِیمانِهِمْ «آل عمران ۸۵». دسته سوّم: آیاتی که می‌گوید: افعال خدا با افعال بندگان قابل مقایسه نیست زیرا در افعال خدا تفاوت نیست ولی در افعال عباد هست، در افعال خدا اختلاف نیست ولی در افعال عباد هست در افعال خدا ظلم نیست ولی در افعال عباد هست حال اگر فاعل جمیع افعال خدا باشد دیگر این تقسیم‌بندی بی‌جا است و امّا آیات: ۱- ما تَری فِی خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ «ملک ۴». ۲- الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ درحالی‌که کفر و ظلم حسن نیستند پس مخلوق خدا نیستند «سجده ۷». ۳- وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِّ «نحل ۸۶». ۴- إِنَّ اللَّهَ لا یَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ «نساء ۴۵». ۵- وَ ما رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِیدِ «شوری ۴۷». ۶- وَ ما

ظَلَمْناهُمْ «هود ۱۰۴». ۷- لا ظُلْمَ الْیَوْمَ «مؤمن ۱۸». ۸- وَ لا یُظْلَمُونَ فَتِیلًا «رشته میان هسته خرما» «نساء ۵۶». [۶۳]

مرحوم آخوند، در اینجا بحث را به مسأله جبر و تفویض کشانده است که هرچند وارد شدن در این بحث، برای ما- به‌عنوان مسأله‌ای اصولی- ضرورتی ندارد ولی برای تکمیل مباحث مربوط به طلب و اراده، لازم می دانیم قدری پیرامون آن بحث کنیم: «۱» ابتدا به‌عنوان مقدمه باید توجه داشت که بحث جبر و تفویض، از مباحث سابقه دار است که حتی در زمان ائمه معصومین علیهم السلام نیز مطرح بوده و هریک از دو قول، طرفدارانی داشته است، به طوری که در لسان روایات هم مورد تعرّض و تذکّر واقع شده است ولی در آن زمان شاید وظیفه ائمه علیهم السلام نبوده که حقیقت این گونه مباحث را برای مردم بیان کنند، لکن با توجه به اینکه مسأله جبر و تفویض، از مسائل روز بوده، و با مسائل شرعی ارتباط داشته، ائمه علیهم السلام آن را عنوان کرده‌اند. در بعضی از روایات وارد شده است: «لا جبر و لا تفویض بل أمرٌ بین أمرین ...» «۱» یعنی هیچ‌کدام از جبر و تفویض، واقعیت ندارد، بلکه حقیقت مسئله، یک عنوان برزخ میان آن دو است. در بعضی از روایات، تعبیرات شدیدتری به چشم می‌خورد که از قائل به تفویض، به «یهود هذه الامّة» «۲» و از قائل به جبر، به «مجوس هذه الامّة» «۳» تعبیر شده است. و در بعضی از روایات، قائل به جبر را «کافر» و قائل به تفویض را «مشرک» نامیده‌اند. «۴» هرکدام از این‌ها دارای نکته‌ای است که ما درضمن مباحث آینده به توضیح آن خواهیم پرداخت. به این نکته نیز باید توجه داشت که بحث جبر و تفویض، یک بحث تعبدی نیست که کسی بگوید: «چون روایات، دلالت و ارشاد به فلان قول دارد، باید آن را پذیرفت»، بلکه باید با منطق و عقل، آن را ملاحظه نمود تا مشخص شود که آیا واقعاً، عقلًا و طبق قواعد مسلّمه، باید قول به جبر را پذیرفت یا قول به تفویض را و یا همان چیزی را که ائمه علیهم السلام ما را به آن ارشاد کرده‌اند که با عقل و منطق هم منطبق است؟ موضوع بحث در ارتباط با افعال اختیاریه انسان، از قبیل أکل و شرب و مطالعه و امثال آنها می‌باشد. البته اصل بحث، بسیار کلّی و وسیع بوده و شامل تمام موجودات عالم، اعم از انسان و حیوان و ... می‌باشد و افعال انسان، یکی از آنها می‌باشد ولی ثمره بحث، در ارتباط با افعال و اعمال انسان ظاهر می‌شود. توضیح: همه موجودات، دارای آثار و خواصی می‌باشند و ما می‌خواهیم بدانیم آیا بین «موجودات» و «آثار و خواص آنها» ارتباط، تأثیر، تأثّر و علیّتی وجود دارد یا نه؟ و آیا اینکه می‌گویید: «النّار حارّة»، بین نار و حرارت، ارتباط و تأثیر و تأثّر و علّیتی وجود دارد که شما به‌طور مسلّم و قطعی می گویید: «نار، علت حرارت است». معنای علیّت، این است که علّت، در ثبوت و حصول معلول، تأثیر می‌کند. «۱» خلاصه اینکه آیا اصل تأثیر و تأثّر، بین موجودات و خواص آنها تحقق دارد یا نه؟ کلام جبریّه جبریّون گفته اند: بین موجودات و آثار و خواصشان، هیچ‌گونه ارتباطی نیست و شما نمی‌توانید بگویید: «النّار حارّة»، «الشمس مشرقة» و «الماء بارد»، به نحوی که نار را در حرارت، و شمس را در اشراق و ماء را در برودت، مؤثر بدانید. و همچنین نمی توانید- به نحو حقیقت- تعبیر کنید که فلان میوه، دارای طعم شیرین و یا مثلًا دارای طعم تلخ است. شیرینی و تلخی، ارتباطی به میوه ندارد. و تمام اسنادهای مذکور، مجازی است. همان‌طور که در علم معانی خوانده‌ایم که اسناد انبات گیاهان به بهار- در جمله «أنبت الربیعُ البقلَ»- به نحو مجاز است نه حقیقت. و انبات گیاهان، ارتباطی به فصل بهار ندارد، بلکه درحقیقت، خداوند متعال است که آنها را می‌رویاند ولی ما مجازاً آن را به فصل بهار نسبت می‌دهیم. «۲» جبریّون گفته‌اند: اسناد مجازی مذکور، بین تمام موجودات و آثار و خواصشان جریان دارد و اسناد حقیقی، فقط در مورد خداوند ثابت است و سایر موجودات، هیچ‌گونه نقشی در ترتّب آثار و خواص ندارند، مثلًا حرارت، ارتباطی به نار ندارد و آب، تأثیری در برودت ندارد. سؤال: پس چرا به دنبال نار، حرارت، تحقق پیدا می‌کند ولی به دنبال آب، حرارت، پیدا نمی‌شود؟ جواب: جبریون در پاسخ این سؤال می‌گویند: وجود حرارت به دنبال نار، دلیل بر تأثیر و تأثّر نیست. امتیازی که نار دارد- و به دنبال آن، حرارت پیدا می‌شود- این است که عادت خداوند متعال بر این جاری شده که به دنبال نار، مستقیماً و بدون مقدّمه، حرارت را ایجاد می‌کند و شاید- البته این احتمال در کلام آنان نیست- که گاهی خداوند متعال، به دنبال نار، حرارت را ایجاد ننماید همان‌طور که در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام چنین مسأله‌ای اتفاق افتاد و به دنبال آتش، نه تنها حرارتْ وجود پیدا نکرد بلکه برودت به‌وجود آمد، قرآن کریم می‌فرماید: (قُلنا یا نارُ کُونی بَرداً وَ سلاماً علی إبراهیم). «۱» جبریّون از این هم پا فراتر نهاده و گفته‌اند: در قیاس «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم

حادث» که منطقیون آن را به‌عنوان شکل اوّل و بدیهی الانتاج می‌دانند، نتیجه آن عبارت از «حدوث عالم» نیست بلکه «علم به حدوث عالم» به عنوان نتیجه است و این علم شما به حدوث عالم، اثر صغری و کبری نیست، صغری و کبری، اثر و خاصیتی ندارند، بلکه علم شما به نتیجه، مربوط به عادت خداوند است. عادت خداوند، بر این جاری شده که شما به دنبال تشکیل چنین قضیّه‌ای، علم به نتیجه پیدا کنید و اساس و ریشه علم مذکور، بناء و عادت خداوند است و الّا شکل اوّل، اثری ندارد. جبریّون در ارتباط با افعال اختیاری انسان می‌گویند: شما وقتی اراده می‌کنید از منزل خارج شوید و سپس از منزل خارج می‌شوید، خیال می‌کنید که بین اراده و مراد شما، ارتباط و تأثیر و تأثّری وجود دارد، بلکه بالاتر از این، شما خیال می‌کنید که اراده را در نفس خودتان ایجاد کرده‌اید درحالی‌که این‌ها همه تخیّلات است و مطلب، چیز دیگری است. خداوند متعال، مستقیماً اراده را ایجاد می‌کند و به دنبال اراده، خودش مراد را ایجاد می‌کند، بدون اینکه بین اراده و مراد، ارتباطی باشد. بنابراین، نه بین اراده و مراد، ارتباطی وجود دارد و نه بین انسان و اصل اراده. این قاعده کلّی در تمام موجودات، اعمّ از انسان، حیوان گیاه و جماد و حتی در تشکیل قضایا و نتایج حاصل از آنها جاری است که بین موجودات و آثار و خواصشان، هیچ‌گونه ارتباط و تأثّری وجود ندارد و اصلًا نباید کلمه آثار و خواص را به کار برد، چون لفظ آثار، دلالت بر ارتباط، سنخیت و تأثیر و تأثّر دارد. «۱» ما قبل از بررسی کلام جبریّون، لازم می‌دانیم کلام مفوّضه را نیز مطرح کنیم تا شاید بهتر بتوانیم به نقد و بررسی آن دو قول بپردازیم: کلام مفوّضه

مفوّضه، در نقطه مقابل جبریّه قرار گرفته و گفته‌اند: بین موجودات و آثار و خواصشان، نه تنها ارتباط و تأثیر و تأثّر وجود دارد و نه تنها بین هر علت و معلولی سنخیت برقرار است، بلکه بالاتر از این، موجودات، در تأثیر، استقلال دارند، یعنی خواص و آثار و تأثیر و تأثّر آنها در جای خود محفوظ است و در عین حال، در تأثیر، مستقل هستند و هیچ موجود دیگری- حتی خداوند متعال- در آثار مذکور، کمترین نقش و دخالتی ندارد. آنان گفته‌اند: «خداوند متعال در مقام خلقت، جهان هستی را ایجاد کرد ولی مراحل بعدی، مربوط به خود موجودات است» سپس در این زمینه تشبیهی ذکر کرده می گویند: ارتباط و نسبت جهان هستی با پروردگار، تقریباً مانند ارتباط ساختمان با سازنده آن می‌باشد. سازنده یک ساختمان، ساختمانی را احداث می‌کند ولی آن ساختمان، بعد از وجودش نیازی به سازنده و معمار خود ندارد. ما مشاهده می‌کنیم ساختمانی در سالهای قبل توسط معماری ساخته شده و سپس آن معمار فوت شده ولی آن ساختمان بر استوانه‌های خود باقی است. مفوّضه معتقدند: ارتباط جهان هستی با خداوند متعال هم بیش از این نیست که خداوند متعال، در حدوث عالم، تأثیر داشته است اما در بقاء، تأثیر، تأثّر، خواص و آثارش، هیچ‌گونه ارتباطی به پروردگار ندارد. «۱» تذکّر: با توجه به این که کلام مفوّضه، مختصر و جواب آنان هم قدری روشن‌تر است ما ابتدا جواب کلام مفوّضه را بیان می‌کنیم و سپس به بررسی کلام جبریّون می‌پردازیم: بررسی کلام مفوّضه برای بررسی کلام مفوّضه، ابتدا مقدّمه

ای ذکر می‌کنیم: فلاسفه، مفهوم را بر سه قسم می‌دانند: الف (واجب الوجود): و آن مفهومی است که وجود، برای او ضرورت و لزوم دارد. ب (ممتنع الوجود): و آن مفهومی است که عدم، برایش ضرورت دارد. ج (ممکن الوجود): و آن مفهومی است که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است. نه جانب وجود برایش ضرورت دارد و نه جانب عدم. یعنی دارای حقیقتی است که هم با عدم سازگار است و هم با وجود. «۲» تقسیم مذکور، عقلی است و نمی‌توان قسم چهارمی برای آن تصور کرد. از این تقسیم استفاده می‌شود که واجب‌الوجود و ممتنع الوجود نیازی به علت ندارند. زیرا وقتی وجود برای چیزی ضرورت دارد و بین او و وجود، انفکاکی تصور نمی‌شود و آن دو، لازم و ملزومند، دیگر در چه چیز نیاز به علّت دارد؟ همین‌طور وقتی عدم برای چیزی ضرورت دارد، در چه چیز نیاز به علت دارد؟ آیا در عدم، نیاز به علت دارد؟ خیر، زیرا فرض این است که عدم برای آن ضروری است. آیا در وجود، نیاز به علت دارد؟ خیر، زیرا امکان ندارد که آن چیز وجود پیدا کند. ولی در مورد ممکن الوجود، مسئله به‌صورت دیگر است، زیرا ممکن الوجود، چیزی است که اگر آن را با وجود و عدم مقایسه کنیم، مشاهده می‌کنیم که نه تمایلی به طرف وجود دارد و نه تمایلی به جانب عدم. یعنی هم با وجود، ملائمت دارد و هم با عدم، سازگار است. در این صورت می‌گوییم: نسبت این شیء، با وجود و عدم، مساوی است و چنین چیزی محتاج به علّت است، زیر با هیچ‌یک از طرفین، ارتباط خاصی ندارد. نه جانب وجودش ضرورت دارد و نه جانب عدم آن. پس اگر بخواهد وجود پیدا کند باید کسی آن را هدایت کند و به او لباس وجود بپوشاند و اگر بخواهد به طرف عدم تمایل پیدا کند باید کسی دست او را بگیرد و به سوی عدم بکشاند. ممکن

الوجود مانند فرد متحیر بر سر دوراهی است و خودش ذاتاً- به تنهایی- نمی‌تواند به‌جایی برود، مگر اینکه علّت مرجّحه ای از خارج برایش تحقق پیدا کند و او را در یکی از طرفین قرار دهد خلاصه اینکه: ملاک نیاز او به علّت، این است که او ممکن الوجود است. سؤال: اگر علّتی پیدا شد و ممکن الوجود را موجود نمود، آیا آن ممکن الوجود، حقیقت خود را از دست داده و واجب‌الوجود می‌شود یا اینکه بعد از وجود هم بر صفت ممکن الوجود بودن باقی است؟ جواب: بعد از آنکه علّت مرجّحه‌ای تحقق پیدا کرد و لباس وجود را بر ممکن پوشاند، باز هم آن شیء، ممکن الوجود است و معنا ندارد که یک شیء، ماهیت خود را از دست بدهد و نکته بحث، همین‌جاست که مفوّضه دچار اشتباه شده‌اند و خیال کرده‌اند ممکن الوجود، پس از اینکه وجود پیدا کرد، واجب‌الوجود می‌شود، درحالی‌که مسئله به این صورت نیست و اینکه گاهی فلاسفه از ممکن الوجودی که موجود شده به واجب الوجود تعبیر می‌کنند، آنان قیدی هم افزوده‌اند و آن را «واجب الوجود بالغیر» نامیده‌اند، «۱» یعنی چیزی است که به‌واسطه علت، وجوب وجود پیدا کرده است و الّا اگر انسان، ذات و حقیقت آن را ملاحظه کند، متوجه می‌شود که ممکن الوجود، چه در حالَت وجود و چه در حالت عدم، ممکن الوجود است. بنابراین، همان‌طور که حقیقتِ واجب‌الوجود و ممتنع الوجود، ثابت و غیر متغیّر است، حقیقت ممکن الوجود نیز به‌همین‌صورت است. پس از بیان مقدّمه فوق، ما از مفوّضه سؤال می‌کنیم: آیا می‌توان گفت: ممکن الوجود، در حدوثش، نیازمند به علت است ولی در بقاء خود نیازی به علت ندارد؟ چگونه می‌توان چنین چیزی گفت؟ چه فرقی بین حدوث و بقاء، وجود دارد؟ این شیء، چون ممکن الوجود بود، در حدوثش نیاز به علت داشت. آیا در ارتباط با بقایش ممکن الوجود نیست؟ چرا، در ارتباط با بقاء خود هم ممکن الوجود است، زیرا حقیقت اشیاء و مفاهیم، تغییرناپذیر است. و همان‌طور که حقیقت واجب‌الوجود و ممتنع الوجود، قابل تغییر نیست، حقیقت ممکن الوجود هم تغییرپذیر نیست، چون نسبت او به وجود و عدم، مساوی است، لذا ممکن الوجود، در هر لحظه، محتاج به علت می‌باشد و هیچ فرقی بین حدوث و بقاء، وجود ندارد. حدوث- بما هو حدوث- موضوعیت و مدخلیتی ندارد. و همان‌طور که گفتیم: «ملاک نیاز به علت، امکان وجود است». بلی، اگر شما توانستید امکان وجود را از ممکن الوجود سلب کنید، نیاز به علت هم از آن سلب خواهد شد و محال است که چیزی حقیقت خود را از دست بدهد. خداوند متعال هم در قرآن کریم فرموده است: (یا أیّها الناسُ أنتمُ الفقراءُ إلی اللَّهِ و اللَّهُ هو الغنی الحمیدُ) «۱» درحالی‌که موجود و مخاطب خداوند هستید، فقراء إلی اللَّه هم می‌باشید. البته با دید و نظر بالا و عالی‌تر، اصلًا وجود ممکن، عین تعلّق به باری‌تعالی است. بنابراین، نباید تصور شود که ممکن، در حدوثش محتاج به علت است اما در بقاء خود، نیازی به علت ندارد. [۶۴]

استقلال در تأثیر دارای دو مرحله هست: الف: موجودات جهان در آثار و خواصّ خود مؤثّر هستند ب: مرحله کامله تأثیر، این است که اشیاء، نسبت به آثار و خواص خود دارای استقلال باشند. سؤال: آیا امکان دارد که یک موجود «ممکن» «۲» که اصل وجودش نیاز به علّت دارد، در تأثیر و ایجاد آثار و خواص، استقلال داشته باشد یا اینکه امکان ندارد؟ جواب: معنای استقلال در تأثیر، این است که مؤثّر بتواند، اثر را ایجاد نماید به نحوی که مقتضی، شرائط وجودی اثر و رفع موانع وجودی آن در اختیارش باشد. مثال: شما که می‌گوئید ساختمانی را می‌توانم ایجاد نمایم، معنایش این است که تمام شرائط وجودی ساختمان را می‌توانم مهیّا کنم. اگر عمارتی نیاز به صد شرط داشته باشد و شما نود و نه شرط آن را ایجاد کردید امّا نتوانستید یک شرط را مهیّا کنید، آیا می‌توان گفت شما در ایجاد ساختمان، مستقل هستید- به علّت اینکه نود و نه شرط آن را در اختیار شما هست- اصلا معنای شرطیّت و مدخلیّت شرائط، این است که تا وقتی که تمام شرائط وجودی در خارج، محقّق نشود، امکان ندارد که ساختمان، تحقّق پیدا کند، بنابراین اگر کسی بخواهد ادّعای استقلال در ایجاد ساختمان کند، باید تمام شرائط وجود آن بناء تحت اراده و اختیار او باشد و همچنین نسبت به رفع موانع- مانع، چیزی است که وجودش حصول اثر را منع می‌کند- آیا اگر شما از میان ده مانع، نه مانع را برطرف کردید امّا رفع یک مانع در اختیار شما نبود، باز هم می‌توان گفت که شما استقلال در حصول و تحقّق آن اثر دارید؟ - برطرف کردن اکثر موانع، فایده‌ای ندارد- بنابراین، معنای استقلال در ایجاد اثر، این است که: ایجاد تمام شرائط و رفع تمام موانع در اختیار و تحت قدرت شما باشد و این مطلب، از بدیهیّات است و نمی‌توان در آن تردید نمود. اکنون سؤال ما از مفوّضه و اشکال ما به آنها این است که: موجودات ممکنه چگونه و چطور می‌توانند استقلال در

تأثیر داشته باشند- ثمره بحث ما در افعال ارادی انسان ظاهر می‌شود- عمل ارادی با اراده شما تحقّق پیدا می‌کند مثلا شما اراده جلوس می‌کنید بلافاصله جلوس را محقّق می‌کنید، اراده قیام می‌کنید، فورا قیام را تحقّق می‌بخشید آری اراده، در حصول مراد مؤثّر می‌باشد و شما در حصول جلوس مؤثّر هستید امّا بحث ما این است که آیا شما استقلال در تأثیر دارید؟ خیر! مسأله استقلال در تأثیر مطرح نیست زیرا اگر فلان فعل ارادی بخواهد در خارج محقّق شود، مثلا اگر بخواهید عمارتی را ایجاد نمائید باید مقتضی، تمام شرائط وجودی و رفع موانع، تحت اختیار شما باشد اگر یک شرط وجودی- که از همه شرائط، مهمتر است- و آن عبارت از وجود خود شما هست- وجود و هستی فاعل- در اختیار شما نباشد، می‌توانید آن بناء را ایجاد کنید؟ آیا وجود و هستی فاعل- در ممکن الوجود- در اختیار خود ممکن هست؟ اخیرا بیان کردیم که ما و تمام ممکنات در هر لحظه، نیاز به علّت داریم و افاضه علّت است که ما را ابقاء می‌کند و در نتیجه هر لحظه متّصف به وجود هستیم پس بنابراین: شما که در هرآن، محتاج به علّت و نیازمند به افاضه از ناحیه خالق متعال هستید، چطور می‌توانید، ادّعا کنید که در ایجاد آثار و خواص استقلال دارید معنای استقلال این است که تمام شرائط در اختیار انسان باشد و چه شرطی بالاتر از وجود خود شما- فاعل- هست. تحقّق و وجود فاعل اصلا در اختیار فاعل نیست زیرا او در اصل وجودش نیازمند به علّت است. نتیجه: اینکه مفوّضه گفته‌اند موجودات در ایجاد خواص و آثار استقلال دارند، کلام و عقیده مردودی است. [۶۵]

أحدهما: ما عن الجبريين على الاطلاق، منهم جهم بن صفوان «۱» و اتباعه، و هو أن أفعال العباد غير اختيارية لهم و هم مقهورون فى أفعالهم و ليس لارادتهم دخل فيها و لا كسب. و لا فرق عندهم بين مشى زيد و حركة يد المرتعش، و لابين الصاعد إلى السطح و الساقط منه. الثانى: ما ذهب إليه جماعة منهم أبو الحسن الاشعرى «۲» و أتباعه و هم كثيرون، فانهم لما رأوا شناعة المذهب الأول فروا منه بما لا ينفعهم، و قالوا: ان أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة اللّه وحده و ليس لقدرتهم تأثير فيها، بل اللّه سبحانه أجرى عادته بأنه يوجد فى العبد قدرة و اختيارا، فإذا لم يكن هناك صانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقا للّه تعالى ابداعا و إحداثا و مكسوبا للعبد. و قد ذكروا فى المراد من الكسب وجوها، أحسنها ما قاله القاضى أبو بكر الباقلانى «۱»، و هو أن الإنسان، و ان كان فعله صادرا عنه بغير تأثير منه فى صدوره، الا أن تلونه بلون حسن أو قبيح انما يكون بقدرته و اختياره. مثلا: ضرب اليتيم إذا صدر منه يكون المؤثر فى أصل تحققه هو اللّه تعالى، الا أن قصد كونه للتربية فيكون حسنا أو الظلم فيكون قبيحا انما فوض إلى العبد، و هذا هو المعيار للثواب و العقاب «۲». و لكن الظاهر أنه لا ينفعهم ذلك أيضا، إذا القصد بنفسه فعل من الأفعال، فعلى القول بالكسب لا بد و أن يكون ذلك أيضا صادرا عن إرادة اللّه تعالى و قدرته، فلا اختيار أصلا. و لعله لذلك قال العلامة المجلسى (ره): و المراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته و ارادته، من غير أن يكون هناك تأثير أو دخل فى وجوده سوى كونه محلا له «۱». و قالوا نسبة الفعل إلى العبد باعتبار قيامه به لا باعتبار ايجاده له. و الالتزام بأحد هذين المذهبين مستلزم لانكار التحسين و التقبيح العقليين بالاضافة إلى أفعال العباد، لانهما انما يكونان على الأفعال الاختيارية. أ لا ترى أن السيف إذا وقع آلة لقتل من يحسن قتله لا يحسّنه العقلاء. و على القول بالجبر السياف و السيف متساويان فى القتل و كل منهما آلة لوقوعه، فالسياف أيضا لا يستحق التحسين. كما ان القائلين بأحد هذين القولين" أى الجبر" وقعوا فى اشكال تكليف العصاة، لانه ان لم تكن إرادته تعالى متعلقة بالفعل فلا يكون التكليف جديا، و ان كانت إرادته متعلقة به فكيف تتخلف عن المراد. و فى مقام الجواب عن هذه العويصة، التزموا بأن التكليف انما يكون طلبا، و هو غير الإرادة، و تخلف إرادته تعالى عن المراد غير ممكن، و أما طلبه فلا محذور فى تخلفه عن المطلوب. فمع فرض عدم تعلق إرادته تعالى بالصلاة مثلا يأمر بها، و به يوجد الطلب، و تخلفه عن المطلوب لا محذور فيه. و لذلك التزموا بأن التكليف بما لا يطاق جائز و لا بأس به. و بما ذكرناه ظهر أن توجيه المحقق الخراسانى (ره) «۱»- كلام الاشاعرة القائلين بالمغايرة بين الطلب و الارادة، بأن المراد من المغايرة مغايرة الانشائى من الطلب كما هو المنصرف إليه اطلاقه، و الحقيقى من الإرادة كما هو المراد منه غالبا حين اطلاقها، فيكون النزاع لفظيا- توجيه فى غير محله. و حيث لا ريب ان اللّه تعالى يعاقب طائفة لاجل ترك الواجبات و فعل المحرمات، فلا مناص لهم من انكار التحسين و التقبيح العقليين بالاضافة إليه تعالى أيضا، و الا فبناء على القول بهما لاوجه لعقابه على الفعل غير الاختيارى. و يترتب على الالتزام بأنه يعاقب على الأمور غير الاختيارية سلب

العدالة عنه، و لذا التزموا بأن له أن يعاقب أشرف الانبياء و يثيب أشقى الاشقياء، تعالى عن ذلک علوا كبيرا. و أما" الامر بين الامرين" فهو أمر دقيق لا يعلمه الا العالم أو من علمه اياه العالم كما فى خبر صالح بن سهل «۱»، و سر اللّه كما فى النبوى «۲» و بمعناهما أخبار أخر. و قد قال الفخر الرازى: حال هذه المسألة عجيبة، فان الناس كانوا فيها مختلفين أبدا بسبب أن ما يمكن الرجوع فيها إليه متعارض متدافع. [۶۹]

و لعلمائنا فى تحقيقه مسالک: الأول: ما ذهب إليه الشيخ المفيد (ره) فى شرحه على الاعتقادات و هو أن اللّه أقدر الخلق على أفعالهم و مكنهم من أعمالهم و حد لهم الحدود فى ذلک و نهاهم عن القبائح بالزجر و التخويف و الوعد و الوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الاعمال مجبرا لهم عليها، و لم يفوض الاعمال إليهم لمنعهم من أكثرها و وضع الحدود لهم فيها و أمرهم بحسنها و نهاهم عن قبيحها. ثم قال: فهذا هو الفصل بين الجبر و التفويض «۲»، انتهى. و هو حسن، و لكن لا يصح تنزيل الاخبار الكثيرة الواردة فى بيان الامر بين الامرين التى ستمر عليک جملة منها على ذلک. الثانى: أن المراد به أن اللّه تعالى جعل عباده مختارين فى الفعل و الترک مع قدرته على صرفهم عما يختارون و على جبرهم على فعل ما لا يفعلون. و هذا أيضا حسن، الا أن الظاهر كون الامر بين الامرين أدق من ذلک كما سيمر عليک. الثالث: أن المراد به أن الاسباب القربية للفعل بقدرة العبد و الاسباب البعيدة كالآلات و الادوات و الجوارح و الاعضاء و القوى بقدرة اللّه سبحانه، فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين. و إليه يؤول ما نسب إلى المحقق العراقى فى تقريرات بحثه، قال بعد كلام له: و معه يصح أن يقال لا جبر فى البين، لكون أحد مبادئ الفعل هو اختيار الإنسان المنتهى إلى ذاته، و لا تفويض بملاحظة كون بقية مبادئه الاخرى مستندة إليه تعالى، و لا مانع من أن يكون ما ذكرناه هو المقصود بقوله عليه السلام" لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين" «۱». [۶۹]

السادس: ما ذكره المحدث الكاشانى (ره) «۱» فى الوافى، قال بعد كلام له: و لنذكر فى بيانه ما ذكره بعض المحققين موافقا لما حققه المحقق الطوسى نصير الملة و الدين فى بعض رسائله المعمولة فى ذلک، قال: قد ثبت أن ما يوجد فى هذا العالم فقد قدر بهيئته و زمانه فى عالم آخر فوق هذا العالم قبل وجوده، و قد ثبت أن اللّه تعالى قادر على جميع الممكنات و لم يخرج شيء من الاشياء عن مصلحته و عمله و قدرته و ايجاده و الا لم يصلح لمبدئية الكل. إلى أن قال: فأعمالنا و أفعالنا كسائر الموجودات و أفاعيلها بقضائه و قدره، و هى واجبة الصدور منا بذلک و لكن بتوسط أسباب و علل من ادراكاتنا و ارادتنا و حركاتنا و سكناتنا و غير ذلک من الاسباب العالية الغائبة عن علمنا و تدبيرنا الخارجة عن قدرتنا و تأثيرنا. إلى أن قال: و لما كان من جملة الأسباب ارادتنا و تفكرنا و تخيلنا فالفعل اختيارى لنا، فان اللّه تعالى أعطانا القوة و الاستطاعة ليبلونا أينا أحسن عملا مع احاطة علمه، فوجوبه لا ينافى امكانه و اضطراريته لا تدافع كونه اختياريا، كيف و انه ما وجب الا بالاختيار. ثم أخذ فى بيان عدم اختيارية الارادة إلى أن قال: فنحن اذاً فى عين الاختيار مجبورون «۱». فنحن إذا مجبورون على الاختيار. و هو كما سيمر عليک ليس أمرا بين الامرين بل هو عين الجبر. و للاصحاب تقاريب أخر له، و لكن بعضها يرجع إلى ما تقدم و بعضها يؤول إلى الجبر. و الحق فى تصويره أن يقال: ان الجبر المنفى هو قول الاشاعرة و الجبرية المتقدم، و التفويض المنفى هو قول المعتزلة أنه تعالى أوجد العباد و اقدرهم على أعمالهم و فوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بايجادها على وفق مشيتهم و قدرتهم، و ليس لله تعالى فى أعمالهم صنع. و أما الامر بين الامرين فهو أن الفعل انما يصدر عن اختيار العبد و قدرته، و له أن يفعل و أن لا يفعل، و مع ذلک حياته و قدرته و اختياره كلها متحققة بافاضة البارى تعالى، بحيث لو لم يفض إليه واحدا منها لزم منه عدم صدور الفعل و عدم تحققه. و المثال العرفى- الذى يوضح ذلک- انه: إذا فرضنا أن العبد لا يتمكن من تحريک اليد الا مع ايصال القوة الكهربائية، فأوصل المولى القوة إليها آنا فآنا، فذهب العبد باختياره إلى قتل نفس و المولى يعلم بذلک، فالفعل بما أنه صادر من العبد باختياره فهو اختيارى له، و بما أن المولى يعطى القوة للعبد آنا فآنا فالفعل مستند إليه، و كل من الاسنادين حقيقى بلا تكلف و عناية. و هذا واقع" الامر بين الامرين" الذى تطابقت عليه الروايات الواردة عن المعصومين (ع). و قد صرح بذلک المحقق النائينى (ره) «۱». و إليه يرجع ما أفاده المحقق الأصفهانى (ره) قال: ان العلة الفاعلية ذات المباشر بارادته و هى العلة القريبة و وجوده و قدرته علمه و ارادته لها دخل فى فاعلية الفاعل، و معطى هذه الأمور هو الواجب

تعالى، فهو الفاعل البعيد. فمن قصر النظر على الأول حكم بالتفويض، و من قصر النظر على الثانى حكم بالجبر، و الناقد البصير ينبغى أن يكون ذا عينين «۲» انتهى. كما أنه يمكن توجيه ما أفاده العلامة المجلسى (ره) «۱» فى جملة من كتبه بنحو يرجع إلى ذلك. [۶۹]

القسم الثانى ما استدل به للجبر من ناحية ما وراء الطبيعة، و هو أمور: أحدها: أنه قد ثبت فى محله أن اللّه تعالى خالق لجميع الموجودات و انه مبدأ الكل و لا مؤثر فى الوجود الا هو، و من جملة الاشياء أفعالنا الاختيارية، فهى مخلوقة لله سبحانه ابداعا و إحداثا، قال اللّه عز و جلّ ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ لاٰإِلٰهَ إِلّٰا هُوَ خٰالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ «۱»، و قال سبحانه وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ «۲» و قال تعالى أَلٰا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبٰارَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰالَمِينَ «۱» فكل ما يصدق عليه اسم شيء- و من ذلك الأفعال الاختيارية- فهو مخلوق لله تعالى منسوب إليه. أقول: انه كما لا تنافى بين تأثير العلل و الاسباب الطبيعية فى المعلولات و المسببات نظير تأثير النار فى الحرارة و ما شاكل، و بين مبدئيته تعالى بعد كون زمام أمر العلل و الاسباب بيده سبحانه، و لذلك قد يسند القرآن الأفعال الطبيعية إلى فواعلها، و قد يسند الجميع إلى اللّه سبحانه. كذلك لا تنافى بين كون الفعل الاختيارى منسوبا إلى الإنسان و بين استناده إلى اللّه تعالى بعد كون أصل وجوده و حياته و قدرته حدوثا و بقاءً بافاضة من اللّه. و لذلك نرى أنه قد جمع فى كثير من الآيات بين الاثباتين جميعا، فنسب الفعل إلى فاعله و إلى اللّه سبحانه، كقوله تعالى: وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمٰا تَعْمَلُونَ «۲»، فنسب أعمال الناس إليهم و نسب خلق أنفسهم و أعمالهم إليه تعالى، و قوله عز و جلّ وَمٰا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاٰءً حَسَناً إِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «۳» فنسب الرمى إلى رسول اللّه و نفاه عنه و نسبه إليه تعالى. مع أن الآيات المشار إليها انما هى فى غير الأفعال الاختيارية، بل فيما يجعل شريكا لله تعالى من الجن و الشمس و القمر و ما شاكل ذلك و تدل على أنها بأجمعها مخلوقة له. أضف إلى ذلك أن غاية ما هناك دلالة الآيات على كون جميع الاشياء مخلوقة لله تعالى، و منها الأفعال الاختيارية، فيخصص عمومها بالآيات الكثيرة المتضمنة لنسبة الأفعال الاختيارية إلى العباد البالغة مائة آية، كقوله تعالى: كُلُّ نَفْسٍ بِمٰا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ «۱» و قوله سبحانه: فَأَلْهَمَهٰا فُجُورَهٰا وَتَقْوٰاهٰا× قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّٰاهٰا× وَقَدْ خٰابَ مَنْ دَسّٰاهٰا «۲» إلى غير ذلك من الآيات الكريمة. بل لو تدبرنا فى القرآن الكريم نجد أنه تعالى نسب فى ما يقرب من ثلاثمائة آية العمل و الفعل إلى الإنسان، وعليه فلا شك فى تخصيص الآية الشريفة بها. الاستدلال للجبر بانتهاء الأفعال إلى إرادة اللّه تعالى ثانيها: ان أفعال العباد اما أن تكون متعلقة لمشيئة اللّه و ارادته الازلية. و اما أن لا تكون كذلك. و على الأول يجب وجودها و إلا لزم تخلف المراد عن إرادته. و على الثانى يمتنع وجودها، إذ بما أن أفعال العباد من الممكنات و كل ممكن لا بد و أن يوجد بارادته و إلا لزم التصرف فى سلطان المولى، فيمتنع وجودها ان لم تكن إرادته تعالى متعلقة بها، فجميع أفعال العباد انما توجد بارادة اللّه فيجب وجودها و ليس للعبد اختيار فى الفعل. توضيح كلام المحقق الخراسانى و أجاب عنه المحقق الخراسان (ره) فى الكفاية «۱»- بعد ما وجه تكليف العصاة بأن إرادته تعالى هو العلم بالصلاح، فان كان المعلوم ما هو صلاح بحسب النظام الكلى فنفس هذا العلم من دون حالة منتظرة علة للتكوين، و ان المعلوم ما هو صلاح بحسب بعض الاشخاص لا بحسب النظام التام فهو علة لاعلام ذلك الشخص بما هو صلاحه، و فيه المصلحة و المفسدة، و ما لا محيص عنه فى الأفعال الاختيارية المتعلقة للتكاليف هو الثانى دون الأول. نعم إذا توافقا لا بد من الاطاعة و الايمان، و ان تخالفا لا محيص عن اختيار الكفر و العصيان. و أورد على نفسه: بأنه إذا كان الكفر و العصيان و الاطاعة و الايمان بارادة اللّه تعالى التكوينية التى لا تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها التكليف لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلا. بما حاصله بتوضيح منا: ان إرادة اللّه تعالى لو كانت متعلقة بفعل العبد و ان لم يرد لكان ذلك مستلزما للجبر و عدم قدرة العبد و ارادته فى الفعل لفرض وجوب صدوره، ففيما اراده العبد من باب الاتفاق يكونان، أى الفعل و الارادة معلولين لعلة واحدة و هى الإرادة الالهية. و اما ان كانت متعلقة بفعله بما له من المبادئ المصححة لاختياريته فى حد ذاته من القدرة و الارادة و الشعور، فلا يستلزم ذلك الجبر، لفرض عدم تعلق الإرادة بالفعل و ان لم يرده العبد بل بماله من المبادئ الاختيارية أيضا، فلا مجال لدعوى الاختيارية لوجوب الصدور. ثم أورد على نفسه أيضا: بأن ما ذكر يكفى فى صحة التكليف و يخرج بذلك عن اللغوية. لا أنه يبقى السؤال عن وجه المؤاخذة و العقاب، لان اشكال وجوب الفعل بارادة البارى- الذى توهمه الاشعرى- يندفع بما ذكر، كما أن اشكال وجوب الفعل بارادة الفاعل، مندفع بأن ذلك

يؤكد اراديته، الا أن اشكال وجوب الإرادة نفسها التى هى من الممكنات المستندة إلى إرادة البارى الواجبة بالذات الموجبة لعدم اختيارية الفعل المعلول لها لان الجبر على العلة جبر على المعلول، يبقى بحاله. و معه لا يصح العقاب، لانه لا يصح المؤاخذة على ما يكون بالآخرة بلا اختيار. و أجاب عنه: بأن العقاب تابع للكفر و العصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن الشقاوة الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما. و ليس مراده بذلک ما احتمله بعض من أن المثوبة و العقوبة من تبعات الأفعال و لوازم الاعمال و نتائج الملكات الفاضلة و آثار الملكات الرذيلة، و مثل هذه العقوبة على النفس لخطيئتها كالمرض على البدن، المؤيد ذلک بقوله تعالى: هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُواْ يَعْمَلُون «۱». و قوله (ص)" انما هى أعمالكم ترد اليكم" «۲». لا من جهة منافاة ذلک لظاهر الكتاب و السنة، فَانه يمكن أن يقال: ان المادة حيث كانت مستعدة فهى مستحقة لافاضة الصورة المنافرة من اللّه تعالى، و نسبة التعذيب و الادخال فى النار إليه تعالى بملاحظة أن افاضة تلک الصورة المؤلمة منه تعالى بتوسط ملائكة العذاب. بل من جهة أن الجواب لا يناسب مع مبنى الاشكال، و هو أنه كيف يؤاخذ على ما لا ينتهى بالآخرة إلى الاختيار، و لامع قوله بأنه عقاب على الكفر و العصيان الناشئين عن الاختيار. بل الظاهر أن مراده أن العقاب انما هو من معاقب خارجى، غاية الامر يكفى فى صحة المؤاخذة التى يكون استحقاقها بحكم العقل و العقلاء، هذا المقدار من الاختيار المصحح للتكليف، كما نشاهد ذلک بالنسبة إلى الموالى العرفية و مؤاخذة العبد إذا أمروه بشىء و خالفه، إذ لو كان الفعل بمجرد استناده إلى اللّه تعالى غير اختيارى و غير صالح للمؤاخذة لما صحت مؤاخذة الموالى العرفية أيضا، و إذا كان الفعل فى حد ذاته قابلا للمؤاخذة عليه لم يكن هناک فرق بين كون المؤاخذة ممن انتهت إليه سلسلة الإرادة أو غيره. غاية الامر يبقى سؤال، و هو أنه تعالى لم أوجد من سيوجد منه المهلكات، أو لم أوجد نفس مقدمات الاختيار الموجبة لأنواع العقوبات، و هل لا يكون ذلک منافيا لرحمة رب الارباب؟ و الظاهر أن قوله" اللازمة لخصوص ذاتهما" «۱» الخ، اشارة إلى الجواب عن ذلک. وجه ايجاد من سيوجد منه المهلكات و حاصله كما أفاده بعض المحققين «۲» يظهر بعد بيان مقدمات: الأولى: ان لكل ماهية من الماهيات فى حد ذاتها حدا معينا بحيث لو زيد عليه أو نقص عنه خرجت عن كونها تلک الماهية. مثلا: ماهية الشجر جوهر ممتد نام، و لو زيد عليه الحاسية صار حيوانا، و لو نقص عنه النمو صار جمادا. الثانية: ان لماهية الاشياء نحو وجود فى العلم الازلى الربوبى بتبع العلم بالوجودات. الثالثة: ان المجعول بالأصالة هو الوجود و الماهية مجعولة بالتبع و العرض، وجدانها لذاتها و ذاتياتها و لوازمها غير محتاج إلى جعل و تأثير، و لا يعقل الجعل بين الشىء و نفسه و لا بينه و بين لوازمه. الرابعة: ان كل ممكن غير متوقف على ممتنع بالذات يجب وجوده، إذ لا نقص فى طرف مبدأ المبادئ و لا فى المعلول لفرض امكانه و لا فى الوسائط و الاسباب لفرض عدم التوقف على الممتنع بالذات، و غيره يجرى فيه هذا البيان. إذا عرفت هذه المقدمات: يظهر لک أن تفاوت الماهيات فى أنفسها و لوازمها بنفس ذواتها لا بجعل جاعل و تأثير مؤثر، فمنهم شقى و منهم سعد بنفس ذاته و ماهويته، حيث أن الماهيات كانت موجودة فى العلم الازلى و طلبت بلسان حال استعدادها الدخول فى دار الوجود، و كان معطى الوجود فياضا بذاته غنيا بنفسه فيجب عليه افاضة الوجود و يمتنع عليه الامساک عنه، و حيث ان الجود بمقدار قبول القابل و على طبق حال السائل كانت الافاضة عدلا و صوابا. فالاعتراض ان كان بالقياس إلى الماهية فهو باطل بأن الشقى شقى فى حد ذاته، و السعيد سعيد فى حد ذاته. و ان كان بالاضافة إلى الوجود. فيدفعه أن افاضة الوجود على وفق قبول القابل عدلٌ و صواب. و يمكن أن يقال: ان ما فى النبوى الشريف مع قطع النظر عما ورد فى تفسيره" الشقى من شقى فى بطن أمه و السعيد من سعد فى بطن أمه" «۱» يكون اشارة إلى ذلک، و الاختصاص ببطن الأم اما لانه أول النشآت الوجودية عند الجمهور، أو أن المراد بالبطن مكنون الماهية، و اطلاق الأم على الماهية بلحاظ جهة قبولها كما أطلق الاب على اللّه تعالى فى بعض الكتب السماوية بلحاظ جهة فاعليته. الموجب لاختيار اللّه تعالى العقاب و يبقى السؤال عن أنه: ما الموجب لاختيار اللّه تعالى العقاب بعد استحالة التشفى فى حقه؟ و يمكن الجواب عنه بوجهين: احدهما: ما عن جماعة من الاساطين منهم الشيخ الرئيس «۲» و المحقق الأصفهانى (ره) «۱» و هو أن التعذيب من باب تصديق التخويف و الايفاء بالوعيد الواجبين فى الحكمة الالهية، فان خلاف الميعاد مناف للحكمة و موجب لعدم ارتداع النفوس من التوعيد. و فيه: ان وجهه حفظ النظام، و الحكيم يراعى المصلحة العامة الكلية، فكما لو لا تخويف من يرتدع حقيقة بالردع لما ارتدع و لم يبق نظام الكل محفوظا كذلک لو احتمل المجرم بما هو مجرم أنه لا يعذب، فعموم التخويف له دخل فى حفظ النظام الذى لا أتم منه نظام. ثانيهما: ان استحقاق العقاب انما هو بحكم العقل، من جهة أن العصيان و المخالفة خروج عن زى

الرقية و رسم العبودية، و هو ظلم و الظالم يستحق العقاب. هذا كله فيما يرجع إلى شرح مطالب الكفاية، و انما أطلنا الكلام فى ذلک دفعا للشبهة المغروسة فى أذهان الاكثر من أن المحقق الخراسانى يصرح بالجبر. و مع ذلک ففى كلامه مواقع للنظر يظهر عند بيان المختار فى الجواب عن هذا الوجه. إرادة اللّه تعالى على قسمين و حاصله يبتنى على بيان أمور: الأمر الأول: ان إرادة اللّه تعالى على قسمين التكوينية و التشريعية، و المراد بالاولى هو فعله تعالى و احداثه و خلقه كما نطقت بذلک النصوص الكثيرة. لاحظ صحيح صفوان بن يحيى قلت لابى الحسن عليه السلام: أخبرنى عن الإرادة من اللّه و من الخلق؟ فقال: الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلک من الفعل، و أما من اللّه تعالى فارادته احداثه لا غير ذلک، لانه لا يروى و لا يهمّ و لا يتفكر، و هذه الصفات منفية عنه و هى صفات الخلق، فارادة اللّه لا غير ذلک، يقوله له كن فيكون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همّة و لا تفكر و لا كيف لذلک كما أنه لا كيف له «١». و نحوه غيره. و المراد بالارادة التشريعية جعل الاحكام. و بما ذكرناه يظهر أن ما أفاده المحقق الخراسانى (قدّس سره)- تبعا للحكماء و الفلاسفة من تفسير إرادة اللّه تعالى بالعلم. فى غير محله، فان العلم عين ذاته تعالى و الارادة فعله و احداثه، و بينهما بون بعيد. و أضعف من ذلک ما عن جماعة منهم، من ارجاع الإرادة فى اللّه تعالى إلى العلم مفهوما. مع أنه لو أغمض عما ذكرناه و سلم كونها عين ذاته، ما استدلوا به على تغاير العلم و القدرة و الحياة فى اللّه سبحانه، و هذا يجرى فى الإرادة أيضا. و الوجدان أقوى شاهد على التغاير، فان قولنا" اللّه عالم" و" اللّه مريد" ليسا من قبيل المترادفين نظير" زيد انسان" و" زيد بشر" بل الضرورة قاضية بأنه يفهم من كملة" اللّه عالم" شىء" و من كلمة" اللّه مريد" شىء آخر. و أيضا قاضية بأن الاعتقاد بان اللّه تعالى عالم ليس اعتقادا بأنه مريد، و البرهان على كونه عالما لا يكون برهانا على أنه مريد. نعم لو التزمنا بثبوت إرادة ذاتية فيه سبحانه وراء الارادة فى مرتبة فعله، لا مصداق له فيه سوى علمه تعالى، و لكن لا دليل على ثبوتها. إرادة اللّه من صفات الفعل الامر الثانى ان إرادة اللّه تعالى من صفات الفعل لا من الصفات الذاتية، و ذلک لوجوه: الأول انطباق ما ذكرناه ضابطا لصفات الفعل من اتصافه بما يقابلها أيضا على إرادته، و يقال: ان اللّه تعالى مريد لوجود الإنسان و غير مريد لوجود العنقاء. الثانى ان وجود الموجودات ليس كمالا له تعالى حتى تكون إرادة وجودها من الصفات الكمالية الذاتية. الثالث تطابق الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام على ذلک. لاحظ صحيح عاصم بن حميد عن أبى عبد اللّه قال: قلت لم يزل اللّه مريدا؟ قال (ع): ان المريد لا يكون إلا المراد معه، لم يزل اللّه عالما قادرا ثم أراد «١». و هذا الخبر صريح فى أن إرادته ليست من الصفات الذاتية. و صحيح محمد بن مسلم عنه (ع): المشيئة محدثة «٢». و نحوهما غيرهما. أفعال العباد غير متعلقة لإرادة اللّه تعالى الثالث ان إرادته تعالى لو كانت من الصفات الذاتية كالعلم و القدرة لكانت متعلقة بجميع الممكنات، و منها أفعالنا لان الصفات الذاتية المتحدة مع الذات متعلقة بالجميع، و الا فلو لم تكن متعلقة ببعض الممكنات لصح سلبها عنه تعالى بالاضافة إليه. و قد تقدم أن الصفات الذاتية لا يمكن سلبها عنه. و لكن بعد ما عرفت من أنها من صفات الفعل، فاعلم أن متعلقها الأعيان الخارجية و أفعاله، و أما أفعال العباد فلا تكون متعلقة لإرادته تعالى و ان كان فيض الوجود و القدرة و سائر المبادئ من قبل اللّه تبارک و تعالى، بل موجد فعل العبد هو النفس بوساطة أعمال القدرة بلا دخل لإرادته فيه، فلا تكون أفعال العباد متعلقة لإرادته حتى يلزم الجبر. و لأئمتنا الأطهار عليهم الصلاة و السلام كلمات فى هذا الموضوع تشير إلى ما ذكرناه: منها: ما رواه المحقق المجلسى عن إمامنا الهادى (ع): أنه سئل عن أفعال العباد أ هى مخلوقة لله؟ فقال: لو كان خالقا لها لما تبرأ منها «١». و منها: خبر صالح النيلى عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى حديث: و لكن حين كفر كان فى إرادة اللّه تعالى أن يكفر، و هم فى إرادة اللّه و فى علمه أن لا يصيروا إلى شىء من الخير، قلت: أراد منهم ان يكفروا؟ قال عليه السلام: ليس هكذا أقول، و لكنى أقول علم أنهم سيكفرون «٢». و نحوهما غيرهما. و على الجملة كون إرادة اللّه تعالى من الصفات الفعلية و عدم تعلقها بأفعال العباد الاختيارية، ينبغى أن يعد من الأمور المسلّمة. و ما عن المتكلمين من النزاع و الجدال فى أن إرادته تعالى حادثة أم قديمة، يبتنى على أن يكون المراد من الإرادة هو الشوق. و لكن بعد ما عرفت من أن الإرادة عبارة عن أعمال القدرة، فكل ما قيل فى هذا المقام فى غير محله، إذ على ذلک لا ريب فى أنها حادثة مخلوقة له. فان قلت: ان إرادته تعالى و ان لم تكن متعلقة بفعل العبد الا أن إرادة العبد بما أنها خارجة عن تحت قدرته فهى معلولة لإرادته تعالى و موجودة بايجاده، فتكون إرادته علة لعلة الفعل، فتكون العلة واجبة الصدور و الا لزم تخلف مراده عن إرادته، فالفعل أيضا يكون واجب الصدور، لان الجبر على العلة جبر على المعلول. توجه عليک ما تقدم مفصلا من أن الاختيار فعل النفس. و هى موجدة له و

اختیاری بنفس ذاته، فلا تکون إرادة العبد متعلقة لإرادة اللّه. إذا تبینت لک هذه الأمور انکشف جلیا دفع هذا الوجه، فان إرادة اللّه تعالی لا تکون متعلقة بأفعال العباد لیلزم وجودها و لا یلزم من وجودها من دون تعلق إرادته به التصرف فی سلطان المولی، بعد کون المبادئ بأجمعها تحت اختیاره و قدرته کما مر، فلا جبر. [۶۹]

و قد یقال: ان فی القرآن الکریم قد انتسبت الإرادة و مشقاتها فی ثلاث و أربعین آیة إلی اللّه تعالی، و علی ذلک فهی متعلقة بأفعال العباد و ارادته لا تتخلف عن المراد، فیعود محذور الجبر. و لکن یرد علیه أن تلک الآیات علی طوائف: الأولی: الآیات الدالة علی عدم تخلف المراد عن إرادته. نظیر قوله تعالی: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ «۱»، و قوله عز و جلّ: قُلْ فَمَن يَمْلِكُ لَكُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا «۲». و هذه الطائفة لا تعین ما تتعلق به الإرادة، بل تدل علی أنه ان تعلقت إرادته بشیء یتحقق ذلک الشیء. و هذا مما لا کلام فیه و لا نزاع حوله. الثانیة: الآیات المتضمنة لجعل إرادة الإنسان موردا لإرادة اللّه تعالی. کقوله سبحان: مَّن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاء لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا× وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِکَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا× كُلًّا نُّمِدُّ هَؤُلاء وَهَؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّکَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّکَ مَحْظُورًا «۳». و هذه الطائفة لا تدل علی تعلق إرادة اللّه بالفعل الاختیاری، بل تدل علی أن الإنسان مختار فی کل ما یرید و لا یکون مجبورا فیه، غایة الامر ان اللّه تعالی یمد الفاعل المختار أیا ما أراد بإعطاء الوجود و القدرة و سائر مبادئ الفعل، فهذه الطائفة تدل علی الاختیار دون الجبر. الثالثة: ما یدل علی أن اللّه تعالی لا یرید الظلم. نظیر قوله سبحانه: وَمَا اللّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ «۱». و عدم دلالة هذه علی المدّعی واضح. نعم ان کان للوصف و اللقب مفهوم لکانت دالة علی إرادة غیر الظلم. الرابعة: ما دل علی تعلق إرادته بالیسر. کقوله تعالی: يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ «۲». و هذه الطائفة دالة علی تعلق الارادة التشریعیة بالیسر دون العسر، و قد مر أنها تتخلف عن المراد. و أما الآیة الکریمة: وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ «۳» التی توهم دلالتها علی ذلک، بتقریب انها تدل علی أن عدم إیمان قوم نوح علیه السلام انما کان من جهة إرادة اللّه تعالی المتعلقة بأفعالهم. فیرد علی الاستدلال بها: ان الغی لیس بمعنی الضلالة، بل من المحتمل إرادة البأس أو العقاب منه. و علی الأول تدل الآیة علی أن البأس الذی هو نتیجة أفعالهم الاختیاریة مورد لارادة اللّه تعالی، و إرادة النتیجة غیر إرادة الفعل. و به یظهر ما فیه علی الثانی، مع أنه لو کان بمعنی الضلالة یرد علی الاستدلال بها ما سیأتی فی الآیات التی نسب فیها الضلال إلی اللّه. و أما الآیة الشریفة: فَمَن يُرِدِ اللّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء كَذَلِکَ يَجْعَلُ اللّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ «۱». فذیلها قرینة علی أن جعل اللّه تعالی صدره ضیقا انما هو من جهة أن الکافر لم یؤمن باختیاره، فیکون سبیل الآیة الکریمة سبیل النصوص الکثیرة الدالة علی ان العبد ربما یکون مخذولا و محروما من عنایة اللّه تعالی بسبب ارتکابه بعض المعاصی، کما أنه ربما یکون موفقا بالحسنات و الخیرات بواسطة التزامه ببعض الخیرات و الحسنات فبعضها یکون معدا للآخر و یعطی القابلیة لان یوفقه اللّه تعالی لمرضاته، و إذا ثبت ذلک فی الضلالة ثبت فی الهدایة أیضا. المشیئة الالهیة و افعال العباد و لا یخفی أن کثیر من الآیات الکریمة تضمنت للمشیئة الإلهیة. و استدل بها تارة لکون أفعال العباد الاختیاریة متعلقة لها، فلا بدّ من وجودها لاتحاد الارادة و المشیئة، و أخری للجبر، کقوله تعالی: وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاء اللَّهُ «۱»، و قوله سبحانه: قُلْ إِنَّ اللّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ «۲»، و قوله عز و جلّ: لِّلَّهِ ما فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاء «۳»، و قوله تعالی: لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاء اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ «۴»، و قوله سبحانه: قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللَّهُ صَابِرًا «۵»، و قوله تعالی: قُل لَّا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاء اللّهُ «۶»، و قوله عز و جلّ: لَّوْ يَشَاءَ اللّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا «۷»، و قوله تعالی: وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِکَ غَدًا× إِلَّا أَن يَشَاء اللّهُ «۸» إلی غیر ذلک من الآیات المتضمنة للمشیئة البالغة مائتی آیة. و لکن لا دلالة فی شیء منها علی ما استدل بها له. أما الآیة الأولی و ما بمضمونها، فلان صدرها متضمن لبیان أن القرآن یکون هادیا و ان الإنسان یکون متمکنا من الهدایة إلی الحق بواسطته، و لکن الضالین لا یشاءون هذه الهدایة بسوء اختیارهم. فهی بقرینته تدل علی أن اللّه تعالی لو شاء أن یجبرهم علی أن یتخذوا إلی ربهم سبیلا کان له ذلک، و لکنه لم یشأ لان دار الدنیا دار الاسباب و الاختیار، بل جعل ذلک تحت اختیارهم و مشیئتهم. و

يمكن أن يقال: ان المراد بها" ما تشاءون الاسلام الا أن يشاء اللّه أن يلطف لكم فى الاستقامة"، لما فى الكلام من معنى النعمة. و أما الآية الثانية و ما بمضمونها نظير قوله تعالى: وَاللّهُ يَهْدِى مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ «١»، و قوله سبحانه: لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللّهَ يَهْدِى مَن يَشَاء «٢»، و قوله: إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَاء وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ «٣» إلى غير ذلک من الآيات، فهى تدل على أن الهداية الخاصة و كذا ما يقابلها مختصة بطائفة خاصة. توضيحة: ان الهداية هى الارشاد و الدلالة، و الهدى ضد الضلال، الهداية من اللّه تعالى على قسمين عامة و خاصة. و الاولى: قد تكون تكوينية، و قد تكون تشريعية. و الهداية العامة التكوينية ما أعدها اللّه تعالى فى طبيعة كل موجود، فهى تسرى بطبعها أو باختيارها نحو كمالها، الفارة تفر من الهرّة و لا تفر من الشاة، و النمل يهتدى إلى تشكيل جمعية و حكومة، و الطفل يهتدى إلى ثدى أمه. و هكذا، قال تعالى: قَالَ رَبُّنَا الَّذِى أَعْطَى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى «١». و الهداية التشريعية العامة هى افاضة العقل على الإنسان ثم ارسال الرسل و انزال الكتب. و أما الهداية الخاصة، فهى عناية ربانية خصّ اللّه بها بعض عباده حسب ما تقتضيه حكمته، فيهيئ له ما به يهتدى إلى كماله و يصل إلى مقصوده، و لو لا تسديده لوقع فى الغى و الضلالة، و مع ذلک لا يكون مجبورا فى ذلک. و فى امثال هذه الآية أشير إلى نكتة لطيفة، و هى الرد على القائلين بإله الخير و إله الشر، أى المجوس الملتزمين بأن وسائل الشر انما تكون متحققة بايجاد إله الشر، و ان اللّه تعالى لايهيأ تلک الوسائل، و تدل على ان الأسباب كلها من اللّه تعالى. و أما الآية الثالثة: و ما بمضمونها فإنما تدل على أن جميع الأفعال واقعة تحت المحاسبة، سواء أ كانت ظاهرة أم لا، غاية الامر لله تعالى أن يغفر لمن يشاء. و أما الرابعة، و الخامسة: و ما بمضمونهما من الآيات فغاية ما تدل عليه أنه حيث يحتمل من يريد أن يعمل عملا أن يحدث ما يمنع عنه، فعليه أن يتوجه إلى اللّه تعالى و يسأله أن تكون الحوادث بنحو لا تمنعه عما يريد. و أما السادسة: و ما بمضمونها فملخص القول فيها ان المراد بالنفع و الضرر ان كان هو الطبيعى منهما فعدم ارتباطها بالمقام ظاهر، و ان كان ما ينشأ عن عدم العمل بالوظائف فكونه منوطا بمشيئة اللّه تعالى انما هو من جهة كون جعل الوظيفة و بيانها على اللّه تعالى. و بما ذكرناه فى الآيات السابقة يظهر ما فى السابعة و الثامنة. [۶۹]

رابعها: أن اثبات القدرة للعبد و اسناد الفعل إليه استقلالا أو مع اللّه و الالتزام بأنه الموجد يستلزم ثبوت الشريک له، فلا بد من الالتزام بالجبر حفظا لسلطنة اللّه و أنه المتصرف الوحيد. و فيه: ان ذلک انما يلزم لو كان للعبد استقلال و وجود و قدرة بنفسه، و أما مع الالتزام بأنه محتاج فى وجوده و قدرته و سائر مبادئ الفعل بل بالنظر الدقيق هو كسائر الموجودات عين الحاجة لا شىء محتاج، فلا يلزم من اسناد الفعل إلى العبد حقيقة عزل اللّه تعالى عن ملكه أو تصرف الغير فى سلطانه، كيف هو و قدرته و جميع شئونه موجودة بايجاده. و لنمثل لتقريب ذلک مثالا و ان كان دون ما نحن فيه بكثير، و هو: أن الغنى القادر القوى لو أعطى الضعيف و أغنى الفقير، و هو قادر فى كل حين على سلبه و ابقائه، هل يتوهم أحد أن يعد الضعيف شريكا للقوى؟ كلا. و بهذا الذى ذكرناه أخبر أمير المؤمنين (ع) عباية الاسدى حين سأله عن الاستطاعة التى يقوم بها و يقعد و يفعل و يترک. فقال له أمير المؤمنين (ع): اسألک عن الاستطاعة تملكها من دون اللّه أو مع اللّه؟ فسكت عباية. فقال له أمير المؤمنين (ع): قل يا عباية. قال: و ما أقول؟ قال: ان قلت انک تملكها من دون اللّه قتلتک، و ان قلت تملكها مع اللّه قلتک. قال: فما أقول؟ قال: تقول انک تملكها بالله الذى يملكها من دونک «١». الحديث فانظر إلى هذا الحديث كيف كشف الغطاء و لم يدع على هذه الحقيقة من ستار. [۶۹]

روى الصدوق بسند صحيح عن الامام الرضا (ع) قال: ذكر عنده الجبر و التفويض، فقال (ع): أ لا أعلمكم فى هذا أصلا لا تختلفون فيه و لا يخاصمكم عليه أحد الا كسرتموه؟ قلنا: ان رأيت ذلک. فقال (ع): ان اللّه عز و جلّ لم يطع باكراه و لم يعص بغلبة و لم يهمل العباد فى ملكه، هو المالک لما ملكهم و القادر على ما أقدرهم عليه. فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن اللّه منها صادا و لا منها مانعا، و ان ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم و بين ذلک فعل، و ان لم يحل فعلوه، فليس هو الذى أدخلهم فيه. ثم قال (ع): من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه «١». فانظر إلى هذا الحديث كيف أثبت الامر بين الامرين و نفى الطرفين بكلمتين موجزتين، حيث أنه نفى التفويض بقوله" و هو المالک، هو القادر"، و نفى الجبر بقوله" لما ملكهم و أقدرهم". توضيحه: انه قد عرفت أن المفوضة انما ذهبوا إلى ما قالوا من جهة

توهم استغناء الممكن فى بقائه عن المؤثر و ان حدوثه كاف فى بقائه، فلزمهم من ذلك نفى سلطنة اللّه تعالى و قدرته و خروج الاشياء بالوجود عن ملكه، فقد نفى (ع) ذلك بقوله" هو المالك" كما صرح بذلك فى الآيات القرآنية على ما تقدم. و حاصل كلامه (ع): ان اللّه جل شأنه قادر على كل شيء و مالك كل شيء حتى اختيار الإنسان، فلا معنى لقول المفوضة. [۶۹]

الأول: ما ذهب إليه الشيخ المفيد فى شرحه على الاعتقادات و هو أن اللّه أقدر الخلق على أفعالهم و مكنهم من أعمالهم و حد لهم الحدود فى ذلك و نهاهم عن القبائح بالزجر و التخويف و الوعد و الوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الاعمال مجبرا لهم عليها، و لم يفوض الاعمال إليهم لمنعهم من أكثرها و وضع الحدود لهم فيها و أمرهم بحسنها و نهاهم عن قبيحها. ثمّ قال: فهذا هو الفصل بين الجبر و التفويض «۱»، انتهى. و هو حسن، و لكن لا يصح تنزيل الاخبار الكثيرة الواردة فى بيان الامر بين الامرين التى ستمر عليك جملة منها على ذلك. الثانى: أن المراد به أن اللّه تعالى جعل عباده مختارين فى الفعل و الترك مع قدرته على صرفهم عما يختارون و على جبرهم على فعل ما لا يفعلون. و هذا أيضا حسن، الا أن الظاهر كون الامر بين الامرين أدق من ذلك كما سيمر عليك. الثالث: أن المراد به أن الاسباب القريبة للفعل بقدرة العبد و الاسباب البعيدة كالآلات و الادوات و الجوارح و الاعضاء و القوى بقدرة اللّه سبحانه، فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين. و إليه يؤول ما نسب إلى المحقق العراقى فى تقريرات بحثه، قال بعد كلام له: و معه يصح أن يقال لا جبر فى البين، لكون أحد مبادئ الفعل هو اختيار الإنسان المنتهى إلى ذاته، و لا تفويض بملاحظة كون بقية مبادئه الاخرى مستندة إليه تعالى، و لا مانع من أن يكون ما ذكرناه هو المقصود بقوله عليه السلام" لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين" «۱». و يرده أن التفويض بهذا المعنى لم يقل به أحد يحتاج إلى نفيه. الرابع: أن التفويض المنفى هو تفويض الخلق و الرزق و تدبير العالم إلى بعض العباد. و هذا أيضا غير مربوط بما تعرضت له النصوص الكثيرة المروية عنهم عليهم السلام. [۷۰]

الخامس: أن المراد به أن فعل العبد واقع بمجموع القدرتين و الارادتين و التأثيرين من العبد و من الرب سبحانه، و العبد لا يستقل فى ايجاد فعله و ليس قدرة العبد بحيث لا تأثير لها فى فعله أصلا، و ستعرف ما فيه. السادس: ما ذكره المحدث الكاشانى «۱» فى الوافى، قال بعد كلام له: و لنذكر فى بيانه ما ذكره بعض المحققين موافقا لما حققه المحقق الطوسى نصير الملة و الدين فى بعض رسائله المعمولة فى ذلك، قال: قد ثبت أن ما يوجد فى هذا العالم فقد قدر بهيئته و زمانه فى عالم آخر فوق هذا العالم قبل وجوده، و قد ثبت أن اللّه تعالى قادر على جميع الممكنات و لم يخرج شيء من الاشياء عن مصلحته و عمله و قدرته و ايجاده و الا لم يصلح لمبدئية الكل. إلى أن قال: فأعمالنا و أفعالنا كسائر الموجودات و أفاعيلها بقضائه و قدره، و هى واجبة الصدور منا بذلك و لكن بتوسط أسباب و علل من ادراكاتنا و ارادتنا و حركاتنا و سكناتنا و غير ذلك من الاسباب العالية الغائبة عن علمنا و تدبيرنا الخارجة عن قدرتنا و تأثيرنا. إلى أن قال: و لما كان من جملة الاسباب ارادتنا و تفكرنا و تخيلنا فالفعل اختيارى لنا، فان اللّه تعالى أعطانا القوة و الاستطاعة ليبلونا أينا أحسن عملا مع احاطة علمه، فوجوبه لا ينافى امكانه و اضطراريته لا تدافع كونه اختياريا، كيف و انه ما وجب الا بالاختيار. ثمّ أخذ فى بيان عدم اختيارية الارادة إلى أن قال: فنحن اذاً فى عين الاختيار مجبورون «۱». فنحن إذا مجبورون على الاختيار. و هو كما سيمر عليك ليس أمرا بين الامرين بل هو عين الجبر. و للاصحاب تقاريب أخر له، و لكن بعضها يرجع إلى ما تقدم و بعضها يؤول إلى الجبر. و الحق فى تصويره أن يقال: ان الجبر المنفى هو قول الاشاعرة و الجبرية المتقدم، و التفويض المنفى هو قول المعتزلة أنه تعالى أوجد العباد و اقدرهم على أعمالهم و فوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بايجادها على وفق مشيتهم و قدرتهم، و ليس لله تعالى فى أعمالهم صنع. و أما الامر بين الامرين فهو أن الفعل انما يصدر عن اختيار العبد و قدرته، و له أن يفعل و أن لا يفعل، و مع ذلك حياته و قدرته و اختياره كلها متحققة بافاضة البارى تعالى، بحيث لو لم يفض إليه واحدا منها لزم منه عدم صدور الفعل و عدم تحققه. و المثال العرفى- الذى يوضح ذلك- انه: إذا فرضنا أن العبد لا يتمكن من تحريك اليد الا مع ايصال القوة الكهربائية، فأوصل المولى القوة إليها آنا فآنا، فذهب العبد باختياره إلى قتل نفس و المولى يعلم بذلك، فالفعل بما أنه صادر من العبد باختياره فهو اختيارى له، و بما

أن المولى يعطى القوة للعبد آنا فآنا فالفعل مستند إليه، و كل من الاسنادين حقيقى بلا تكلف و عناية. و هذا واقع" الامر بين الامرين" الذى تطابقت عليه الروايات الواردة عن المعصومين. و قد صرح بذلك المحقق النائينى «۱». و إليه يرجع ما أفاده المحقق الأصفهانى قال: ان العلة الفاعلية ذات المباشر بارادته و هى العلة القريبة و وجوده و قدرته علمه و ارادته لها دخل فى فاعلية الفاعل، و معطى هذه الأمور هو الواجب تعالى، فهو الفاعل البعيد. فمن قصر النظر على الأول حكم بالتفويض، و من قصر النظر على الثانى حكم بالجبر، و الناقد البصير ينبغى أن يكون ذا عينين «۲» انتهى. كما أنه يمكن توجيه ما أفاده العلامة المجلسى «۱» فى جملة من كتبه بنحو يرجع إلى ذلك. [۷۰]

روايات طينت و كيفيّت خلقت بشر

و إلى ما ذكرنا أيضا لا بدّ و ان يحمل الخبر المعروف بأنّ السعيد سعيد فى بطن أمّه و الشقى شقىّ فى بطن أمّه (۱) حيث انه على فرض صدوره عن الإمام عليه السلام و عدم كونه من الموضوعات، محمول على تقدم علمه سبحانه قبل ولادة افراد الإنسان بما يصيرون إليه فى عاقبة أمرهم بسبب سعيهم الاختيارى فى ترجيحات بعضهم المنافع الأخروية على الفوائد الدنيوية و اللذائذ الشهوانية و ترجيحات بعضهم الآخر اللذائذ الدنيويّة على الفوائد الجليلة الأخرويّة، و إلّا فلا بدّ من طرحه لمخالفة لما يحكم به بداهة العقل و الوجدان و لما نطق به الكتاب و السنّة المتواترة. و حينئذ فإذا ظهر لک عدم مجبوريّة العباد فيما يصدر منهم عن الأفعال فى مقام الإطاعة و العصيان، ظهر أيضا صحّة تعلق الإرادة التشريعيّة بالايمان من الكفار و بالعمل بالأركان من أهل الفسوق و العصيان من دون ان يكون ذلک من الأمر بالمحال و بما لا يقدر عليه العباد، من جهة ما عرفت من كون العبد بعد على إرادته و اختياره فى إيجاد الفعل المأمور به و انّ عدم صدوره منه انّما هو لأجل عدم تحقّق علّته التى هى إرادته للإيجاد بسوء اختياره و ترجيحه جانب المشتهيات النفسانيّة على المنافع الأخرويّة. و امّا صحّة طلبه سبحانه منه حينئذ مع علمه صدور الفعل منه من جهة عدم إرادته، فهو كما تقدّم لأجل الاعلام بما فى الفعل من الصلاح الراجع إلى أنفسهم و لكى يهلک من هلک عن بيّنة و يحيى من حىّ عن بيّنة و لئلا يكون لهم على اللّه سبحانه الحجّة بل كان له سبحانه عليهم حجة بالغة من جهة إعلامهم بما فيه الصّلاح و الفساد، فتدبّر. [۲۴]

و اما ما ورد فى الأخبار من انّ الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، فلا ينافى ما اخترناه من الأمر بين الأمرين، فانّ المراد منه الصفات و الملكات النفسانيّة، و كما تختلف القوى الجسمانية فى الأشخاص من الباصرة و السامعة و نحو ذلک، فترى إنسانا لا يقدر على حمل منّ و إنسانا آخر يقدر على حمل وزنة أو أكثر، و قد سمعنا بمن كان قادرا على حمل عشرين وزنة، كذلک يختلف الأشخاص من حيث المحامد و الرذائل النفسيّة، فنرى إنسانا يكون فى ذاته كريما أو سخيّا أو شجاعا و نرى الآخر بخيلا لئيما، و ربما تتبدّل تلک الصفات بالرياضات. فقد يكون الإنسان قريبا من الطاعات و الخيرات و ترى الآخر قريبا من المعاصى من غير اختياره، مثلا يكون أحد الناس ابن عالم عادل و يربّى فى بيت العبادة و يكون الآخر ابن فاسق و يربّى فى بيت لا يرى فيه إلّا المعصية و أنحاء الفسوق فبحسب طبعه يميل الأول إلى الطاعة و يأنس بها، و الثانى إلى المعاصى و يأنس بها، و لكن كل ذلک لا ينافى الاختيار فى الأفعال و لا يستلزم الجبر. و بالجملة نحن لم ندع كون الأفعال بجميع مباديها اختيارية، و لم ننكر كون أغلب مبادئ الفعل خارجا عن تحت اختيار المكلّف، و كيف يمكننا ذلک مع ما نشاهده من خلافه وجدانا، و لكن نريد ان ندّعى انّ ذلک لا ينافى الاختيار فمن تهيّأ له مجموع مقدّمات الطاعة يكون متمكّنا من المعصية و الطاعة، و هكذا العكس، فتهيئة أسباب الخير أو الشرّ لا يسلب اختيار العبد، و هذا واضح جداً. و كيف كان فالرواية تشير إلى الصفات و الملكات التى يناسب بعضها الطاعة و بعضها العصيان. و أما الرواية الثانية المرويّة فى الخصال و مضمونها «السعيد سعيد فى بطن أمّه، و الشقى شقىّ فى بطن أمّه» فمن الواضح انه ليست السعادة أو الشقاوة ذاتية للإنسان من قبيل ذاتى كتاب الكلّيات، إذ ليست جنسا له و لا فصلا، و لا من قبيل ذاتى كتاب البرهان، لأنّ السعادة و الشقاوة انما تنتزعان عن جرى العبد على طبق أوامر مولاه و نواهيه بعد ثبوت التكاليف عليه، فلا معنى لكونهما ذاتيين للعبد فى بطن أمه. فان قلنا: بثبوت عالم الذر و خلق الأرواح بأجمعها فى ذلک العالم و تكليفهم

بالايمان كما هو مقتضى جملة من الأخبار، فعليه لا إشكال فى مفاد الرواية لحصولهما له بالاكتساب و الاختيار فى ذاك العالم. و ان لم نقل به، فاما ان يراد من السعادة و الشقاوة أسبابهما القريبة من الصفات و الملكات و نحو ذلك، أو يراد منهما كتابتهما فى لوح المحو و الإثبات أو المحفوظ بحسب علمه تعالى، بأنّ العبد يختار السعادة أو يختار الشقاوة، و قد ورد فى بعض الأدعية طلب محو الاسم من ديوان الأشقياء و إثباته فى ديوان السعداء، و فى بعض الأخبار انّ السعيد ربما يدخل فى الأشقياء بحيث يتخيّله منهم كل من يراه، و لكن ينقلب إلى السعادة و لو فى آخر عمره، و فى بعضها ينقلب فى أقل من زمان الفواق و ما يمكث الحالب من الحلب بين الحلبتين. و بالجملة لا ينافى شىء من هذه الأخبار مع الأمر بين الأمرين أصلا. [٢٦]

إن قلت: إنّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصى ولو كانا مسبوقين بارادتهما إلّا أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف وقد سبقهما الارادة الأزلية والمشيئة الإلهية، ومعه كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالأخرة بلا اختيار. قلت: العقاب إنّما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللّازمة لخصوص ذاتهما، فانّ السعيد سعيد فى بطن امّه، والشقى شقى فى بطن امّه، والناس معادن كمعادن الذهب والفضّة كما فى الخبر، والذاتى لا يعلل، فانقطع سؤال إنّه لم جعل السعيد سعيداً، والشقى شقياً، فانّ السعيد سعيد بنفسه، والشقى شقى كذلك، وإنّما أوجدهما اللّه تعالى(٢). [٢٧]

نلخّص كلامه (قدس سره) فى عدّة نقاط: الاولى: أنّ الارادة التكوينية علّة تامّة للفعل ويستحيل تخلفها عنه. الثانية: أنّ إرادة العبد تنتهى إلى الارادة الأزلية بقانون أنّ كل ما بالغير ينتهى بالأخرة إلى ما بالذات. الثالثة: أنّ إرادته تعالى من الصفات العليا الذاتية كالعلم والقدرة وما شاكلهما. الرابعة: أنّ الشقاوة والسعادة صفتان ذاتيتان للانسان. الخامسة: أنّ منشأ العقاب والثواب إنّما هو الشقاوة والسعادة الذاتيتان اللازمتان للذات. أمّا النقطة الاولى والثانية والثالثة: فقد تقدّم الكلام فيها فى ضمن البحوث السالفة بشكل موسع من دون حاجة إلى الاعادة. وأمّا النقطة الرابعة: فان أراد بالذاتى الذاتى فى باب الكلّيات أعنى الجنس والفصل فهو واضح الفساد، بداهة أنّ السعادة والشقاوة ليستا جنسين للانسان ولا فصلين له، وإلّا لكانت حقيقة الانسان السعيد مباينة لحقيقة الانسان الشقى وهو كما ترى، فعندئذ لا محالة يكون مراده منه الذاتى فى باب البرهان، وعليه فنقول: إن أراد به الذاتى بمعنى العلّة التامّة، يعنى أنّ شقاوة الشقى علّة تامّة لاختياره الكفر والعصيان، وسعادة السعيد علّة تامّة لاختياره الايمان والاطاعة، فيردّه: البرهان والوجدان من ناحية، والكتاب والسنّة من ناحية اخرى. أمّا الأوّل: فمضافاً إلى ما تقدّم فى ضمن البحوث السالفة بصورة مفصّلة من نقد نظريّة الجبر وإثبات الاختيار، أنّ الشقاوة والسعادة لو كانتا كذلك لزم هدم أساس كافّة الشرائع والأديان وأصبح كون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً محضاً، فلا تترتّب عليه أيّة فائدة، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: لزم من ذلك هدم أساس التحسين والتقبيح العقليين اللذين قد التزم بهما العقلاء لحفظ نظم حياتهم المادية والمعنوية وإبقاء نوعهم. فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هى أ نّه لا يمكن الالتزام بذلك. وأمّا الثانى: فلأنّ الوجدان حاكم بالاختيار، وأ نّه ليس فى كمون ذات الانسان ما يجبره على اختيار الكفر والعصيان مرّةً، واختيار الايمان والاطاعة مرّةً اخرى. وأضف إلى ذلك: أنّ فى المشاهد والمحسوس الخارجى القضاء الحاسم على تلك الدعوى، حيث إنّنا نرى شخصاً واحداً كان شقياً فى أوّل عمره وصار سعيداً فى آخره أو بالعكس، فلو كانت الشقاوة والسعادة ذاتيتين فكيف يعقل تغييرهما، لاستحالة تغيير الذاتى وانقلابه. وأمّا الكتاب: فمضافاً إلى أ نّه بنفسه شاهد صدق على بطلان هذه الفرضية، فقد دلّت عدّة من الآيات الكريمة على نظريّة الاختيار والأمر بين الأمرين، وبطلان نظريّة الجبر، وأنّ الأعمال الصادرة عن الانسان تصدر بالاختيار، لا بالقهر والجبر، كما تقدّم التكلم فى جملة منها فى ضمن البحوث السابقة، ولو كانت الشقاوة والسعادة ذاتيتين له بالمعنى المتقدم لكان مقهوراً فى أعماله ومجبوراً فيها. وأمّا السنّة: فقد نصّت الروايات المتواترة على خطأ نظريّتى الجبر والتفويض، وإثبات نظريّة الاختيار والأمر بين الأمرين، ومن الطبيعى أنّ فيها القضاء المبرم على هذه الفرضية. وأضف إلى ذلك: أنّ هاتين الصفتين لو كانتا ذاتيتين بالمعنى المزبور لكان الأمر بالدعاء وطلب التوفيق من اللّه تعالى، وحسن العاقبة، وأن يجعل تعالى الشقى سعيداً، لغواً محضاً وكان مجرّد لقلقة اللسان، بداهة استحالة انقلاب الذاتى وتغييره عمّا يقتضيه. إذن فى نفس هذه الأدعية شاهد صدق على بطلانها. فالنتيجة: أنّ الذاتى

بهذا المعنى غير معقول. وإن أراد بالذاتى الذاتى بمعنى الاقتضاء، فهو وإن كان أمراً ممكناً فى نفسه، وليس فيه القضاء الحاسم على أساس كافّة النظم الانسانية: المادية والمعنوية، السماوية وغيرها، وكما ليس على خلافه حكم العقل والوجدان، إلّاأنّ المستفاد من بعض الأدعية أ نّهما ليستا بذاتيتين بهذا المعنى أيضاً، وذلک لما ورد فيها من أنّ الشقى يطلب من اللّه تعالى أن يجعله سعيداً، فلو كانت الشقاوة صفة ذاتية له ولازمة لذاته فكيف يعقل تغييرها وانقلابها إلى صفة اخرى وهى السعادة. ودعوى أنّ قوله (صلّى اللّه عليه وآله) فى صحيحة الكنانى: «الشقى من شقى فى بطن امّه، والسعيد من سعد فى بطن امّه»(٣) وقوله: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة»(۴) يدلّان على أنّ السعادة والشقاوة صفتان ذاتيتان للانسان، خاطئة جداً. وذلک أمّا صحيحة الكنانى فلو كنّا نحن وهذه الصحيحة ولم تكن قرينة خارجية على الخلاف لأمكن أن يقال بدلالتها على أ نّهما صفتان ذاتيتان له، ولكن حيث لايمكن كونهما ذاتيتين على نحو العلّة التامّة فبطبيعة الحال تكونان على نحو الاقتضاء، ولكن القرينة الخارجية قد منعتنا عن الأخذ بظاهرها، وهى صحيحة ابن أبى عمير الواردة فى بيان المراد منها قال: «سألت أبا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) عن معنى قول رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله): الشقى من شقى فى بطن امّه السعيد من سعد فى بطن امّه، فقال: الشقى من علم اللّه (علمه اللّه) وهو فى بطن امّه أ نّه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم اللّه (علمه اللّه) وهو فى بطن امّه أ نّه سيعمل أعمال السعداء»(۵) فانّها واضحة الدلالة على بيان المراد من تلک الصحيحة وإطار مدلولها، وقد تقدّم فى ضمن البحوث السابقة بشكل موسّع أنّ العلم الأزلى لا يكون سبباً للجبر ومنشأً له، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: أنّ نفس هذه الصحيحة تدل على أنّ الشقاوة والسعادة صفتان عارضتان على الانسان بمزاولة الأعمال الخارجية كسائر الملكات النفسانية الطيّبة والخبيثة التى تحصل لنفس الانسان من مزاولة الأعمال الحسنة والسيِّئة، وليستا من الصفات الذاتية اللازمة لذاته منذ وجوده فى هذا الكون أو انعقاده فى الرحم. فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هى أ نّهما صفتان عارضتان، المنتزعتان من الأعمال الخارجية. وأضف إلى ذلک: أ نّنا إذا حلّلنا الانسان تحليلًا موضوعياً فلا نجد فيه غير الصفات المعروفة، والملكات النفسانية، والقوى الشهوانية، والقوى العقلية صفةً اخرى ذاتية له تسمى بصفة الشقاوة أو السعادة. وبكلمة اخرى: أنّ الانسان لحظة تكوّنه فى بطن امّه أو لحظة وجوده على وجه الأرض لا توجد لديه أيّة صفة من الصفات والملكات النفسانية، والقوى العقلية والشهوانية، ما عدا حياته الحيوانية، وتحصل هذه الصفات والملكات والقوى له بمرور الأيّام وطول الزمن، وبطبيعة الحال أنّ صفتى الشقاوة والسعادة لو كانتا ذاتيتين له لكان الانسان واجداً لهما من تلک اللحظة وهو كما ترى. ومن هنا لا يصح إطلاق الشقى عليه منذ تلک اللحظة وكذلک السعيد. وعلى هذا الضوء فلا مناص من الالتزام بأ نّهما كسائر الملكات النفسانية تحصل لنفس الانسان من مزاولة الأعمال الخارجية، مثلًا تحصل صفة الشقاوة لها من مزاولة الأعمال السيِّئة، وصفة السعادة من مزاولة الأعمال الحسنة، وليس لهما واقع موضوعى غير هذا. وقد تحصّل من ذلک: أنّ هذا البيان التحليلى قرينة على حمل الصحيحة على ما ذكر آنفاً مع قطع النظر عمّا ورد فى تفسيرها وبيان المراد منها. السادس: أنّ شيخنا المحقق (قدس سره) قد أجاب عن هذه المسألة بجوابين: الأوّل: أنّ العقوبة والمثوبة ليستا من معاقب ومثيب خارجى، بل هما من تبعات الأفعال ولوازم الأعمال، ونتائج الملكات الرذيلة، وآثار الملكات الفاضلة، ومثل تلک العقوبة على النفس لخطيئتها كالمرض العارض على البدن لنهمه، والمرض الروحانى كالمرض الجسمانى، والأدوية العقلائية كالأدوية الجسمانية، ولا استحالة فى استلزام الملكات النفسانية الرذيلة للآلام الجسمانية والروحانية فى تلک النشأة- أى النشأة الاخروية- كما أ نّها تستلزم فى هذه النشأة الدنيوية، ضرورة أنّ تصور المنافرات كما يوجب الآلام النفسانية كذلک يوجب الآلام الجسمانية. فإذن لا مانع من حدوث منافرات روحانية وجسمانية بواسطة الملكات الخبيثة النفسانية، فالنتيجة أنّ العقاب ليس من معاقب خارجى حتّى يقال: وأمّا الرواية الثانية: فهى لا تدل بوجه على أ نّهما صفتان ذاتيتان للانسان، بداهة أ نّها لا تتعرّض لهما لا تصريحاً ولا تلويحاً، فكيف تكون ناظرةً إليهما ودالّة على كونهما ذاتيتين، بل هى ناظرة إلى اختلاف أفراد الانسان بحسب الملكات والكمالات النفسانية، ومراتبها الدانية والعالية، كاختلاف الذهب والفضّة. فالنتيجة من مجموع ما ذكرناه: قد تبيّن أنّ القول بكون صفتى السعادة والشقاوة ذاتيتين للانسان لا يخرج عن مجرد الفرض والخيال. وأمّا النقطة الخامسة: فقد ظهر خطؤها من ناحيتين: الاولى: أنّ الشقاوة ليست صفةً ذاتيةً للانسان ليكون فى انتهاء العقاب إليها القضاء الحاسم على قاعدة قبح العقاب على أمر خارج عن الاختيار. الثانية: أنّ العقاب لا يعقل أن يكون من لوازم تلک الصفة على نحو العلّة التامّة، بل هو من معاقب خارجى كما تقدّم بشكل مفصّل. كيف يمكن صدور العقاب من الحكيم المختار على ما لايكون بالأخرة بالاختيار. وفى

الآيات والروايات تصريحات وتلويحات إلى ذلك، فقد تكرر فى القرآن الكريم «إِنَّما تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» وقال (عليه السلام): «إنّما هى أعمالكم ترد إليكم». الثانى: أنّ المثوبة والعقوبة من مثيب ومعاقب خارجى كما دلّ على ذلك ظاهر الكتاب والسنّة، وتصحيحهما بعد صحّة التكليف بذلك المقدار من الاختيار فى غاية السهولة، إذ كما أنّ المولى العرفى يؤاخذ عبده على مخالفة أمره، كذلك المولى الحقيقى، لوضوح أنّ الفعل لو كان بمجرد استناده إلى الواجب تعالى غير اختيارى وغير مصحح للمؤاخذة، لم تصح مؤاخذة المولى العرفى أيضاً، وإذا كان فى حدّ ذاته قابلًا للمؤاخذة عليه، فكون المؤاخذة ممّن انتهت إليه سلسلة الارادة والاختيار لا يوجب انقلاب الفعل عمّا هو عليه من القابلية للمؤاخذة ممّن خولف أمره ونهيه. وقد أجاب عن ذلك بجواب آخر: وهو أنّ الحكم باستحقاق العقاب ليس من أجل حكم العقلاء به حتّى يرد علينا إشكال إنتهاء الفعل إلى ما لا بالاختيار، بل نقول بأنّ الفعل الناشئ عن هذا المقدار من الاختيار مادة لصورة اخروية، والتعبير بالاستحقاق بملاحظة أنّ المادة حيث كانت مستعدة فهى مستحقة لافاضة الصورة من واهب الصور. ومنه تعرف أنّ نسبة التعذيب والادخال فى النار إليه تعالى بملاحظة أنّ إفاضة تلك الصورة المؤلمة المحرقة التى تطّلع على الأفئدة منه تعالى بتوسط ملائكة العذاب، فلاينافى القول باللزوم، مع ظهور الآيات والروايات فى العقوبة من معاقب خارجى(۶). ولنأخذ بالنقد على ما أفاده (قدس سره) من الأجوبة. أمّا الأوّل: فيرد عليه ما أوردناه على الجواب الأوّل حرفاً بحرف فلا نعيد. وأمّا الاستشهاد على ذلك بالآيات والروايات فغريب جداً، لما سبق من أنّ الآيات والروايات قد نصّتا على خلاف ذلك، وأمّا قوله تعالى: «إِنَّما تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»(۷) فلا يكون مشعراً بذلك فضلًا عن الدلالة، ضرورة أنّ مدلوله جزاء الناس بسبب الأعمال الصادرة منهم فى الخارج، وأمّا كونه من آثارها ولوازمها التى لا تتخلف عنها فلا يدل عليه بوجه أصلًا. وأمّا قوله (عليه السلام): «إنّما هى أعمالكم ترد إليكم»(۸) فظاهر فى تجسم الأعمال، ولا يدل على أنّ العقاب ليس من معاقب خارجى، بداهة أ نّه لا تنافى بين الالتزام بتجسم الأعمال فى الآخرة وكونه بيد اللّه تعالى وتحت اختياره. وأمّا الثانى، فيرد عليه ما تقدّم فى ضمن البحوث السابقة(۹) من أنّ مجرد كون الفعل مسبوقاً بالارادة لا يصحح مناط اختياريته رغم أنّ الارادة بكافة مبادئها غير اختيارية من ناحية، وكونها علّة تامّةً من ناحية اخرى ومنتهية (إلى) الارادة الأزلية من ناحية ثالثة، بداهة أنّ الفعل والحال هذه كيف يعقل كونه اختيارياً. وعلى هذا الضوء فلا يمكن القول باستحقاق العقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب على الفعل الخارج عن الاختيار. فإذن هذا الجواب لا يجدى فى دفع المحذور المزبور. وأمّا الثالث، فهو مبتن على تجسم الأعمال، وهو وإن كان غير بعيد نظراً إلى ما يظهر من بعض الآيات(۱۰) والروايات(۱۱) إلّاأنّ مردّه ليس إلى أنّ تلك الأعمال مادّة لصورة اخروية المفاضة من واهب الصور على شكل اللزوم بحيث يستحيل تخلّفها عنها، بداهة أنّ التجسم بهذا المعنى مخالف صريح للكتاب والسنّة، حيث إنّهما قد نصّا على أنّ العقاب بيده تعالى، وله أن يعاقب وله أن يعفو. وعلى الجملة: فالمجيب بهذا الجواب وإن كان يدفع مسألة قبح العقاب على الأمر الخارج عن الاختيار، حيث إنّ العقاب على أساس ذلك صورة اخروية للأعمال الخارجية اللازمة لها الخارجة عن اختيار المعاقب الخارجى فلا يتصف بالقبح، إلّاأ نّه لا يعالج مشكلة لزوم لغوية بعث الرسل وإنزال الكتب. وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه فى نهاية المطاف: أنّ الالتزام باستحقاق العقاب من معاقب خارجى وحسنه لا يمكن إلّاعلى ضوء نظريتى الإمامية والمعتزلة. وأمّا على ضوء نظريّتى الأشاعرة والفلاسفة فلا يمكن حلّ هذه المشكلة إلّابوجه غير ملائم لأساس الأديان والشرائع. [۲۷]

(الذى أدرجه بعض فى برهان العلّية و لكن ينبغى إفراده عنه لما فيه من خصوصيّة التبيين) و هو عبارة عن «أنّ اختياريّة العمل إنّما تكون بالإرادة، فننقل الكلام إلى الإرادة و نقول: هل الإرادة أيضاً إراديّة و اختياريّة، أو لا؟ فإن لم تكن إراديّة لزم، كون الفعل الذى ينتهى إليها غير ارادى أيضاً، و إن كانت إراديّة فلا بدّ أن تكون تلك بإرادة اخرى، ثمّ ننقل الكلام إلى تلك الإرادة، فإن كانت إراديّة فيلزم التسلسل و إلّا لزم الجبر، فيدور الأمر بين قبول التسلسل و قبول مذهب الجبر، و حيث إنّ الأوّل باطل فيتعيّن الثانى. و هذا هو من أهمّ أدلّتهم، و هو الذى بالغ فيه أمام المشكّكين حتّى توهّم أنّه لو اجتمع الثقلان لم يأتوا بجوابه. و لكن اجيب عنه بوجوه عديدة: الوجه الأوّل: ما أجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله و حاصله: أنّ الثواب و العقاب يترتّبان على الإطاعة و المعصية، و هما تنشئان من الإرادة، و الإرادة أيضاً تنشأ من مقدّماتها الناشئة من الشقاوة و السعادة الذاتيتين، و الذاتى لا يعلّل، و السعيد سعيد فى بطن امّه و الشقى شقى فى بطن امّه و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّة كما فى الخبر. و قد نقل عنه رحمه الله أنّه عدل عن هذه المقالة بعد ذلك. و

كيف كان، يرد عليه: أوّلًا: أنّ كلامه هذا يوجب إراديّة الفعل فى مقام التسمية فحسب لا الواقع، و هو لا يوافق مذهب الاختيار و الأمر بين الأمرين حقيقة كما هو ظاهر. ثانياً: إذا كانت الشقاوة ذاتيّة و تكون هى المنشأ الأصلى للعصيان فكيف يؤاخذ اللّه العاصى بما هو ذاتى له؟ فهل هو إلّا ظلم فاحش (تعالى اللّه عنه علوّاً كبيراً)؟ و أمّا ما استشهد به من الرّوايتين فالحقّ أنّ الثانى منهما (و هو قوله صلى الله عليه و آله الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّة) على خلاف مقصوده أدلّ، لأنّه يقول: أنّ جميع الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّة، فهم على تفاوتهم و اختلاف درجاتهم (كتفاوت درجات معادن الذهب و الفضّة) حسن السريرة بحسب ذواتهم و سعداء بحسب فطرتهم الأوّليّة فلا شقاوة ذاتيّة لهم. الأوّل: منهما و هو قوله صلى الله عليه و آله: «السعيد سعيد فى بطن امّه و الشقى شقى فى بطن امّه» فقد فسّر بتفسيرين: أحدهما: أنّ اللّه تبارک و تعالى يعلم أنّ المولود الفلانى يصير سعيداً أو شقيّاً. (كما فى الخبر). و ثانيهما: حمله على المقتضيات الذاتيّة، فيكون المراد منه أنّ بعض الناس أقرب إلى السعادة بحسب اقتضائه الذاتى و استعداده الفطرى، و بعض آخر أقرب إلى الشقاوة كذلک من دون أن يكون هذا القرب أو البعد علّة تامّة للطاعة أو العصيان، بل الجزء الأخير هو إرادة و اختيار الإنسان نفسه. إن قلت: هذا و إن كان يرفع الجبر و لكن أ ليس هو تبعيض قبيح عند العقل؟ قلنا: أنّه كذلک إذا كانت مجازاتهما بنسبة واحدة، مع أنّه ليس كذلک، لأنّ كلّ إنسان يجازى على عمله بملاحظة الشرائط و المساعدات الذاتيّة و العائلية و الوراثيّة و الاجتماعيّة، فيكون الميزان فى الثواب و العقاب نسبة العمل مع مقدار الإمكانات و العلم و الاستعداد، فمن كانت قدرته و مكنته أكثر، ينتظر منه سعى أكثر و عمل أوفر، و من هذا الباب يقال حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين، و قوله تعالى لنساء النبى صلى الله عليه و آله: «يا نساءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضاعَفْ لَهَا الْعَذابُ ضِعْفَيْنِ ...» «١» و قوله تعالى للحواريين بعد طلبهم نزول المائدة من السماء: «إِنِّى مُنَزِّلُها عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّى أُعَذِّبُهُ عَذاباً لا أُعَذِّبُهُ أَحَداً مِنَ الْعالَمِينَ». «٢» الوجه الثانى: ما مرّ من المحقّق النائينى رحمه الله فى البحث عن اتّحاد الطلب و الإرادة (و استحسنه بعض أعاظم تلامذته فى هامش تقريراته و زاده توضيحاً و مثالًا و قال: ما أفاد شيخنا الاستاذ هو محض الحقّ الذى لا ريب فيه) و قد وعدنا أن نجيب عن ما يرتبط من كلامه بمبحث الجبر و الاختيار فى هذا المقام. فنقول: كان كلامه ذاک مركّباً من خمس مقدّمات: الاولى: إنّ الإرادة عبارة عن الشوق المؤكّد، و لكن هناک أمر آخر متوسّط بين الإرادة و حركة العضلات يسمّى بالطلب، و هو عبارة عن نفس الاختيار و تأثير النفس فى الحركة. الثانيّة: إنّ النفس مؤثّرة بنفسها فى حركات العضلات من غير سبب خارجى و واسطة فى البين. الثالثة: إنّ قاعدة «الشىء ما لم يجب لم يوجد» مختصّة بالأفعال غير الاختياريّة. الرابعة: إنّ الاحتياج إلى المرجّح فى وجود الفعل من ناحية فاعله (و هو النفس) إنّما هو من جهة خروج الفعل عن العبثية و إلّا فيمكن للإنسان إيجاد ما هو منافر لطبعه فضلًا عن إيجاد ما لا يشتاقه لعدم فائدة فيه. الخامسة: إنّ المرجّح المخرج للفعل عن العبثية هى الفائدة الموجودة فى نوعه، دون شخصه بداهة أنّ الهارب و الجائع يختار أحد الطريقين و أحد القرصين مع عدم وجود مرجّح فى واحد بالخصوص، و يعلم من ذلک عدم وجود أمر إلزامى إجبارى يوجب صدور الفعل حتّى يهدم أساس الاختيار، و أمّا الاختيار فهو فعل النفس و هى بذاتها تؤثّر فى وجوده، و المرجّحات التى تلاحظها النفس إنّما هى لخروج الفعل عن كونه عبثاً لا أنّها موجبة للاختيار. أقول: يرد على الاولى: مناقشة لفظيّة و هى أنّ الإرادة عند المشهور ليست عبارة عن مجرّد الشوق المؤكّد فحسب بل إنّما هى الشوق المؤكّد المحرّک للعضلات. و على الثانيّة: أنّ كون النفس علّة تامّة للفعل أو الترک ينافى تسويتها بالنسبة إلى كلّ من الفعل و الترک و أنّها إن شاءت فعلت و إن شاءت تركت، أى ينافى حالة اختيارها، لأنّ كونها علّة تامّة للفعل أو الترک يستلزم دوران الأمر بين الوجوب و الامتناع بمقتضى قاعدة «الشىء ما لم يجب لم يوجد»، و إنكاره جريان هذه القاعدة فى الأفعال الاختياريّة (و هى المقدّمة الثالثة) يساوق إنكار قانون العلّية و التسليم بالصدفة كما لا يخفى. و على الرابعة و الخامسة: أنّ كفاية المرجّح النوعى إنّما هى فى رفع العبثية، و أمّا إذا كان المرجّح مؤثّراً فى تكوّن العلّة التامّة و تحقّقها فلا يكفى بل لا بدّ من المرجّح الشخصى، لأنّ المرجّح النوعى قد تكون نسبته إلى الفعل و الترک على السواء، نعم إنّ كلامه صحيح بناءً على مبناه من عدم جريان قاعدة «الشىء ما لم يجب لم يوجد» فى الأفعال الاختياريّة. و أمّا مثال الهارب و العطشان فإنّا ننكر عدم وجود مرجّح شخصى فيهما بل ندّعى وجود مرجّح خاصّ فيهما قطعاً كقرب أحد الإنائين أو سبق النظر إلى أحدهما من الآخر، و إلّا لو لم يلتفت إلى مرجّح خاصّ لتوقّف فى المشى أو الشرب، و لكن هذا مجرّد فرض، فتلخّص أنّ حلّ مشكلة الإرادة من هذا الطريق غير ممكن و إن كان بعض ما ذكره من المقدّمات صحيح، و عمدة ما يرد عليه هو ما ذكره فى استثناء الأفعال

الاختياريّة من قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد، فإنّه مساوق لانكار قانون العلّية كما لا يخفى. الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام و إليک نصّ كلامه: «إنّ عوارض الشيء على أقسام ثلاثة: أحدها: ما يعرض على الشيء و ليس بلازم لوجوده و لا لماهيته كالبياض للجسم مثلًا. ثانيها: ما يعرض الشيء و يكون لازماً لماهيته (كزوجيّة الأربعة). ثالثها: ما يعرض الشيء و يكون لازماً لوجوده كالحرارة للنار، أمّا القسم الأوّل فلا ريب فى أنّ جعل المعروض (بمعنى إيجاده) لا يستلزم جعل عارضه، بل يحتاج العارض إلى جعل مستقلّ، و أمّا القسمان الأخيران فما هو قابل لتعلّق الجعل به هو المعروض و هو المجعول بالذات، و أمّا لازم كلّ من القسمين المذكورين فيحقّق قهراً بجعل نفس ملزومه و معروضه بلا حاجة إلى جعل مستقلّ، فإرادة المعروض تكفى فى تحقّقه عن تعلّق إرادة أزليّة اخرى به. ثمّ قال: إذا عرفت ذلک: فاعلم أنّ أوصاف الإنسان على قسمين: أحدهما: إنّه يكون من عوارض وجوده و ليس بلازم لوجوده أو ماهيته كالعلم و الضحک و نحوهما، و قد عرفت أنّ هذا النحو من العوارض يحتاج إلى جعل مستقلّ يتعلّق به. ثانيهما: أنّ يكون الوصف من لوازم وجوده كصفة الاختيار للإنسان، فإنّه من لوازم وجوده و لو فى بعض مراتبه، و قد عرفت أنّ هذا النحو من الأوصاف لا يحتاج فى تحقّقه إلى جعل مستقلّ غير جعل معروضه، فالانسان و لو فى بعض مراتب وجوده مقهور بالاتّصاف بصفة الاختيار، و يكفى فى تحقّق صفة الاختيار للإنسان تعلّق الإرادة الأزليّة بوجود نفس الإنسان. ثمّ قال: لا ريب فى أنّ كلّ فعل صادر من الإنسان بإرادته، له مبادئ كعلم بفائدته و كشوق إليه و قدرة عليه و اختياره فى أن يفعله و أن لا يفعله و إرادته المحرّكة نحوه، وعليه يكون للفعل الصادر من الإنسان نسبتان: إحداهما: إليه باعتبار تعلّق اختياره به الذى هو من لوازم وجود الإنسان المجعولة بجعله لا بجعل مستقلّ. و الاخرى: إلى اللّه تعالى باعتبار إيجاد العلم بفائدة ذلک الفعل فى نفس فاعله و إيجاد قدرته عليه و شوقه إليه إلى غير ذلک من المبادئ التى ليست من لوازم وجود الإنسان، و حينئذٍ لا يكون الفعل الصادر من الإنسان بإرادته مفوّضاً إليه بقول مطلق و لا مستنداً إليه تعالى كذلک ليكون العبد مقهوراً عليه، و معه يصحّ أن يقال: لا جبر فى البين لكون أحد مبادئ الفعل هو اختيار الإنسان المنتهى إلى ذاته، و لا تفويض بملاحظة كون مبادئه الاخرى مستندة إليه تعالى و لا مانع من أن يكون ما ذكرنا هو المقصود بقوله عليه السلام: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين» «۱». و يمكن تلخيص مجموع كلامه هذا فى ثلاث مقدّمات: الاولى: أنّ الاختيار من لوازم وجود الإنسان و ذاته و لا يحتاج إلى جعل مستقلّ عن جعل ذاته. الثانيّة: أنّ الاختيار غير الإرادة فإنّه صفة كامنة فى النفس و موجود فيها بالفعل و عند تحقّق الفعل يصير بالفعل. الثالثة: أنّ الفاعل للفعل هو الإنسان بوصف كونه مختاراً و الباقى شروط و معدّات. و لكن يرد على المقدّمة الاولى: أنّه لا حاجة إليها لأنّه و إن كان الاختيار مجعولًا بجعل مستقلّ فمع ذلک لا يضرّ بكون العمل اختياريّاً، لأنّه على أىّ حال: خلق مختاراً، أى تكون أصل قوّة الاختيار جبريّاً و قهريّاً، و هذا لا ينافى أن يكون الفعل المستند إلى هذه القوّة اختياريّاً كما لا يخفى. و على الثانيّة: أنّها مبهمة من جهة أنّه لا يعلم أنّ مراده ما ذكره المحقّق النائينى؛ من أنّ الاختيار نفس الطلب و الطلب غير الإرادة، أو غير ذلک، فإن كان الأوّل فقد عرفت الكلام فيه، و إن كان غير ذلک فليبيّن حتّى يبحث عنه. و أمّا الثالثة: فلا مانع من المساعدة عليها، لكن يبقى الكلام فى أنّ الإنسان المختار متساوى النسبة إلى وجود الفعل و عدمه فكيف يصدر الفعل منه دون عدمه فإن كان هو من جهة تخصيص قاعدة الوجوب فيعود الإشكال الذى ذكرناه فى كلام المحقّق النائينى رحمه الله أو شىء آخر فما هو؟ المختار فى حلّ مشكلة الإرادة على مذهب الاختيار الحقّ فى المسألة أن يقال: إنّ هناک أمرين: ۱- صفة الاختيار و قوّته التى تكون ذاتيّة للإنسان، و مقتضى هذه الصفة هى كون الإنسان بالنسبة إلى أفعاله على نحو سواء بحيث إنّ شاء فعل و إن شاء ترک. ۲- الاختيار الفعلى، و هو نفس الإرادة و الانتخاب فى الخارج و التصدّى للعمل. فإنّه بعد تصوّر الإنسان لفعل و تصديق الفائدة فيه و حصول الشوق المؤكّد له ترد صفة الاختيار فى ميدان العمل و تنتخب الفعل أو الترک. و إن شئت قلت: ترد النفس فى ميدان العمل بصفة الاختيار و قوّته التى تكون من شئونها و ذاتياتها فتريد الفعل أو الترک و تنتخب أحدهما. و لازم هذا أن تكون الإرادة نفس الاختيار، و لكن- الاختيار الفعلى لا صفة الاختيار أى الاختيار بالقوّة. توضيح ذلک: أنّ الإنسان يكون بفطرته و ذاته طالباً للمنفعة و دافعاً للضرر، أى من غرائزه الفطريّة الجبلية غريزة طلب المنفعة و دفع الضرر، و بمقتضى هذه الغريزة إذا لاحظ شيئاً و التفت إلى منفعة أو ضرر، أى إذا تصوّر أحدهما و صدّقه يحصل فى نفسه شوق إلى تحصيل المنفعة أو دفع الضرر، و مع ذلک يرى نفسه قادراً على الجلب و عدمه، أو على الدفع و عدمه، و أنّ له أن يتحرّک و يجلب المنفعة أو يدفع الضرر، و له أن يجلس و يتحمّل الضرر أو يحرم نفسه

عن المنفعة و يشترى المذمّة و الملامة، فإذا اختار الفعل و انتخبه و أراده و رجّحه على الترک تتحرّک عضلاته نحو العمل فيفعله و يحقّقه فى الخارج. و بهذا يظهر أنّ التصوّر و التصديق و الشوق كثيراً ما تكون جبريّة غير اختياريّة، فإنّ التصوّر كثيراً ما يحصل للإنسان جبراً بمعونة حواسّه و ادراكاته، و يترتّب عليه التصديق فيكون التصديق أيضاً جبريّاً غالباً و يترتّب على التصديق الشوق أو الكراهة بمقتضى غريزة جبريّة و هى غريزة جلب المنفعة و دفع الضرر. ثمّ تصل النوبة بعد هذه إلى أعمال النفس و اختيارها و ارادتها بمقتضى سلطانه الذاتى و قوّة الاختيار و قدرة الانتخاب التى جعلها اللّه تعالى لذاتها، فلها أن تختار و تنتخب، و لها أن لا تختار و لا تنتخب. ثمّ إذا اختارت و انتخبت تصل النوبة إلى حركة العضلات نحو العمل، و الإرادة عين هذا الاختيار الفعلى و الانتخاب الخارجى، هذا أوّلًا. و ثانياً: ظهر أنّ الإرادة ليست فى طول الشوق المؤكّد بلا تخلّل شىء، بل صفة الاختيار متخلّلة بينهما، و الشاهد على ذلک أنّ الإنسان كثيراً ما يتصوّر شيئاً ذا منفعة و فائدة و يصدّق فائدته و يشتاق إليه، و لكن مع ذلک لا يتصدّى له فى الخارج و لا تترشّح من النفس إرادة العمل لما يكون لها من صفة الاختيار و قوّته، و حينئذٍ نشاهد تخلّل صفة الاختيار بين الشوق و الإرادة. و بهذا تنحلّ مشكلة عدم اختياريّة الإرادة، فإنّه إذا كانت الإرادة عبارة عن الاختيار الخارجى الفعلى و التصدّى فى الخارج بمقتضى صفة الاختيار الذاتيّة للإنسان كانت إراديّة، و إراديتها إنّما تكون بذاتها لا بقوّة اختياريّة اخرى حتّى يتسلسل. و إن شئت قلت: إنّ إراديّة كلّ فعل إنّما هى بالإرادة، و إراديّة الإرادة إنّما هى بصفة الاختيار الكامنة فى النفس، و إراديّة صفة الاختيار و اختياريتها إنّما هى بذاتها فإنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات، و ذلک مثل أنّ المعلوم يكون معلوماً بتعلّق العلم به، و العلم معلوم بذاته لا يتعلّق علم آخر به. يبقى الكلام فى توضيح نكتة أنّ الإرادة كيف تترشّح و تنشأ من صفة الاختيار الكامنة فى النفس و أنّ النفس تخلقها و توجدها بذاتها و بلا وسائط اخرى خارجيّة، فنذكر فى هذا المجال ما أفاده فى رسالة الطلب و الإرادة، و نعم ما أفاد، فإنّه جدير بالدقّة و التأمّل و إليک نصّ كلامه: «اعلم أنّ الأفعال الاختياريّة الصادرة من النفس على نوعين: النوع الاوّل: ما يصدر منها بتوسّط الآلات الجرمانيّة كالكتابة و الصياغة و البناء ففى مثلها تكون النفس فاعلة الحركة أوّلًا و للأثر الحاصل منها ثانياً و بالعرض، فالبنّاء، إنّما يحرّک الأحجار و الأخشاب من محلّ إلى محلّ و يضعها على نظم خاصّ و تحصل منه هيئة خاصّة بنائيّة و ليست الهيئة و النظم من فعل الإنسان إلّا بالعرض، و ما هو فعله هو الحركة القائمة بالعضلات أوّلًا و بتوسّطها بالأجسام، و فى هذا الفعل تكون بين النفس المجرّدة و الفعل وسائط و مبادٍ من التصوّر إلى العزم و تحريک العضلات. النوع الثانى: ما يصدر منها بلا وسط أو بوسط غير جسمانى كبعض التصوّرات التى يكون تحقّقها بفعّاليّة النفس و إيجادها لو لم نقل جميعها كذلک، مثل كون النفس خلّاقة للتفاصيل، و مثل اختراع نفس المهندس صورة بديعة هندسيّة، فإنّ النفس مع كونها فعّالة لها بالعلم و الإرادة و الاختيار لم تكن تلک المبادئ حاصلة بنحو التفصيل كالمبادئ للأفعال التى بالآلات الجسمانيّة، ضرورة أنّ خلق الصور فى النفس لا يحتاج إلى تصوّرها و التصديق بفائدتها و الشوق و العزم و تحريم العضلات، بل لا يمكن توسيط تلک الوسائط بينها و بين النفس بداهة عدم إمكان كون التصوّر مبدأً للتصوّر بل نفسه حاصل بخلّاقيّة النفس، و هى بالنسبة إليه فاعلة بالعناية بل بالتجلّى لأنّها مجرّدة، و المجرّد واجد لفعليات ما هو معلول له فى مرتبة ذاته، فخلّاقيته لا تحتاج إلى تصوّر زائد بل الواجدية الذاتيّة فى مرتبة تجرّدها الذاتى الوجودى تكفى للخلّاقيّة، كما أنّه لا يحتاج إلى إرادة و عزم و قصد زائد على نفسه. إذا عرفت ذلک فاعلم: أنّ العزم و الإرادة و التصميم و القصد من أفعال النفس، و لم يكن سبيلها سبيل الشوق و المحبّة من الامور الانفعاليّة، فالنفس مبدأ الإرادة و التصميم، و لم تكن مبدئيتها بالآلات الجرمانيّة بل هى موجدة لها بلا وسط جسمانى، و ما كان حاله كذلک فى صدوره من النفس لا يكون بل لا يمكن أن يكون بينه و بينها إرادة زائدة متعلّقة، به بل هى موجدة له بالعلم و الاستشعار الذى فى مرتبة ذاتها، لأنّ النفس فاعل إلهى واجد لأثره بنحو أعلى و أشرف» «۱» (انتهى). إن قلت: إن كانت النفس علّة تامّة و فاعلة للفعل باختيارها من دون دخالة شىء آخر من الخارج فلما ذا صدر الفعل الفلانى منها فى اليوم دون الأمس مع أنّ المعلول لا ينفكّ عن علّته التامّة؟ قلنا: المفروض أنّ النفس بما لها من صفة الاختيار تكون علّة تامّة للفعل، و لا إشكال فى أنّ هذه الصفة تقتضى بذاتها تخصيص الفعل بوقت دون وقت، و هذا نظير ما يقال به فى باب صفات البارى من أنّه تعالى مختار و اختياره عين ذاته، و لازمه تخصيص فعله (و هو خلق حادثة فلانيّة كخلق الشمس و القمر) بزمن خاصّ لا من الأزل. و الحاصل: أنّه يمكن قياس فعل العبد من هذه الجهة على فعل اللّه، فهل العالم قديم؟ لا إشكال فى حدوثه، فهل العلّة التامّة لوجوده هو ذات البارى بما له من الإرادة و الاختيار بل الإرادة و الاختيار عين ذاته،

فلما ذا حصل الخلق و حدث بعد أن لم يكن؟ فهل كانت هناک علّة من الخارج؟ و المفروض أنّه لم يكن هناک شيء فما العلّة فی تخصيص حدوثه بوقت دون وقت؟ و الجواب: أنّ ذاته تعالی بما له من الاختيار كان سبباً و علّة، و هكذا الكلام فی أفعال العباد من هذه الجهة و إن كان يتفاوت مع أفعاله تعالی من جهات اخری. ثمّ إنّ لبعض المعاصرين (قدّس سرّهم الشريف) هنا كلاماً لا يخلو ذكره عن فائدة، فإنّه قال فی حلّ مشكلة الإرادة و قاعدة «إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد» إنّ هذه القاعدة لو كانت قاعدة عقليّة لم يكن هناک معنی للالتزام بالتخصيص فيها، لكن الصحيح أنّها ليست قاعدة عقليّة مبرهنة بل هی قاعدة وجدانيّة، إذن فلا بدّ من الرجوع فی هذه القاعدة إلی الفطرة السليمة، و الفطرة السليمة تحكم أنّ هناک صفة فی النفس و هی السلطنة، و ينتزع منها مفهوم الاختيار، و معناها إنّه حينما يتمّ الشوق المؤكّد فی أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً و لا يدفعنا إليه أحد بل نقدم عليه بالسلطنة، و نسبتها إلی الوجود و العدم و إن كانت متساوية لكنّها كافية فی إيجاد المطلوب بلا حاجة إلی ضمّ شيء آخر إليها لأجل تحقّق أحد الطرفين، فلا يجری فيه قاعدة «إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد» و إلّا لزم الخلف، لأنّ السلطنة لو وجدت لا بدّ من الالتزام بكفايتها «۱». (انتهی ملخّصاً). و فيه: إنّا لا نجد فرقاً بين مفهوم السلطنة و الاختيار، و ما ذكره ليس أمراً جديداً فقد عبّر بالسلطنة بدل الاختيار كما عبّر بعض آخر بهجوم النفس (فإنّه عبارة اخری عن إعمال الاختيار أی الاختيار الفعلی) أو الطلب الموجود فی النفس فلو لم يكن وجود الاختيار كافياً فی حلّ هذه المشكلة فالتعبير عنه بعبارة اخری لا يفيد فی حلّها أيضاً فإنّه يبقی السؤال فی أنّ هذه السلطنة متساوية النسبة إلی الوجود و العدم فترجيح أحد الطرفين يحتاج إلی مرجّح. و إن شئت قلت: إنّ السلطنة كانت موجودة فی النفس من الأوّل، فلو كانت كافية بذاتها للوجود بلا ضمّ شيء إليها فلا بدّ أن توجد الأفعال كلّها من قبل و لا معنی لتخصيص فعل بزمان دون زمان، فلا يبقی طريق لحلّ هذه المشكلة إلّا ما عرفت سابقاً. [۳۵]

الثالث: فی معنی السعيد سعيد فی بطن امّه ... أمّا ما استند به المحقّق الخراسانی رحمه الله من الحديثين (حديث: «السعيد سعيد فی بطن امّه و الشقی شقی فی بطن امّه» و حديث «الناس معادن كمعادن المذهب و الفضّة»). و هما ممّا ورد فی منابع الفريقين، فأمّا الرّواية الاولی فقد رواها الكنانی عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلی الله عليه و آله: «الشقی من شقی فی بطن امّه الخبر» «۱»، و من طريق العامّة «۲» رواها عبد الله بن عمر عن رسول اللّه صلی الله عليه و آله بنفس التعبير. و أمّا الرّواية الثانيّة فقد رواها الكلينی رحمه الله عن سهل عن بكر بن صالح رفعه عن أبی عبد الله عليه السلام قال: «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّة فمن كان له فی الجاهلية أصل فله فی الإسلام أصل» كما أنّها رويت أيضاً من طريق العامّة «۲» عن أبی هريرة عن رسول اللّه صلی الله عليه و آله بتقديم الفضّة علی الذهب. و كيف كان يمكن تفسير مجموع الحديثين بوجهين: الوجه الأوّل: حمل قوله صلی الله عليه و آله «السعيد سعيد فی بطن امّه و الشقی شقی فی بطن امّه» علی علم البارئ تعالی بأنّه سيكون كذلک كما فسّره المعصوم عليه السلام بذلک فی رواية اخری رواها ابن أبی عمير قال: سألت أبا الحسن موسی بن جعفر عليه السلام عن معنی قول رسول اللّه صلی الله عليه و آله «الشقی من شقی فی بطن امّه و السعيد من سعد فی بطن امّه» فقال: «الشقی من علم اللّه و هو فی بطن امّه أنّه سيعمل أعمال الأشقياء، و السعيد من علم اللّه و هو فی بطن امّه أنّه سيعمل أعمال السعداء ... الحديث» «۳»، فلا إشكال فی أنّ الحديث بهذا المعنی يخرج عن ظاهره و لا ينافی اختيار الإنسان فی أعماله كما لا يخفی. الوجه الثانی: ما ينطبق علی كلا الحديثين و هو الحمل علی اختلاف الاستعدادات و المقتضيات الذاتيّة للأفراد، و الروايتان كلتاهما تعبّران عن أنّ الناس يختلفون من ناحية الاستعداد الذاتی للطاعة أو العصيان، فبعضهم قريب إلی الطاعة فی ذاته و بعض آخر قريب إلی المعصية كذلک، لكن لا علی حدّ الإلزام و العلّة التامّة بل علی حدّ الاقتضاء، نظير ما نشاهده من اختلاف الأفراد فی استعدادهم للصيام مثلًا فبعضهم يجد فی نفسه استعداداً للصوم أكثر من الآخر، إلّا أنّ هذا لا يعنی أنّه مجبور علی الصّيام و أنّ الآخر مجبور علی تركه، و هكذا فی الامور العارضة علی الذات كالتفاوت الجغرافی و اختلاف المناطق فی الحرارة الجويّة فی المناطق الحارّة أو الباردة أو لجهة شغلية كالتفاوت الموجود بين الخبّاز و البقّال بالنسبة إلی الصّيام فی شهر رمضان، و الحاصل أنّ صاحب الاستعداد القوی للصيام و كذا من يعيش فی المناطق الباردة مثلًا يكون أقرب إلی طاعة اللّه من غيره و بهذه المناسبة يعدّ أقرب إلی السعادة من غيره من دون أن يكون ذلک علّة تامّة للطاعة أو المعصية. إن قلت: سلّمنا، و لكن أ ليس هذا الاختلاف بهذا المقدار مخالفاً للعدالة؟ قلنا: قد اجيب عن هذه الشبهة فی لسان الرّوايات

الواردة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام ببيان واضح و هو «إنّ أفضل الأعمال أحمزها». «۱» و توضيحه: أنّ التفاوت هذا إنّما يستلزم عدم العدالة فيما إذا لم تلاحظ تلك الخصوصيّة الذاتيّة أو العرضيّة فى ميزان الأعمال و ترتّب الثواب و العقاب مع أنّه لا ريب فى دخلها فى ميزان الأعمال، فيكون أفضل الأعمال أحمزها و تلاحظ النسبة الموجودة بين الاستعداد و العمل، فمن كان له استعداد أكثر و فرض أفضل للطاعة و العمل الصالح يطلب منه عمل أوفر و حصيلة أكثر، و من كان بعكس ذلک ولديه استعداد أشدّ للمعصية ينتظر منه عمل أقلّ و حصيلة أخفّ و لا ريب أنّ صلاة جار المسجد فى المسجد لا تعادل فى الفضيلة مع صلاة من يكون بعيداً منه، و عين هذا الكلام يجرى فى الاختلافات الذاتيّة و تفاوت الاستعدادات الخلقية. [۳۵]

روى مسلم فى صحيحه عن زيد بن وهب عن عبد اللّه: قال: «حدّثنا رسول اللّه و هو الصادق: إنّ أحدكم يجمع خلقه فى بطن أُمّه أربعين يوماً، ثمّ يكون فى ذلک علقة مثل ذلک، ثمّ يكون فى ذلک مضغة مثل ذلک، ثمّ يرسل الملک فينفخ فيه الروح و يؤمر بأربع كلمات: يكتب رزقه و أجله و عمله و شقى أو سعيد، فوالذى لا إله غيره إنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنّة حتّى ما يكون بينه و بينها إلّا ذراع، فيسبق عليه الكتابُ فيعملُ بعمل أهل النار فيدخلها، و إنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتّى ما يكون بينه و بينها إلّا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها». «۱» هذه الرواية لا تفارق الجبر قيد شعرة، فهى صريحة فى أنّ الإنسان لا يملک نفسه فى مجال الضلالة و الهداية و إنّما مصيره فيهما بيد الكتاب، فربّ إنسان مؤمن مهتد يسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الضلال فيدخل النار، و رب إنسان ضال شقى، له مصيره الخاص، لكن يسبق الكتاب عليه فيعمل بعمل أهل الهداية فيدخل الجنّة. فالمصير النهائى ليس بيد الإنسان: المهتدى و الضال و إنّما هو بيد الكتاب المقدّر لكلّ شىء. و ليس هذا الحديث وحيد نسجه فى هذا الباب، بل الصحاح مليئة بهذه الروايات التى لا تنفک عن الجبر. روى مسلم فى صحيحه عن حذيفة بن أُسيد يبلغ به النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال: يدخل الملک على النطفة بعد ما تستقر فى الرحم بأربعين أو خمسة و أربعين ليلة فيقول: يا ربّ أ شقى أو سعيد؟ فيكتبان، فيقول: أى رب أذكر أو أُنثى؟ فيكتبان، و يكتب عمله و أثره و أجله و رزقه، ثمّ تطوى الصحف فلا يزاد فيها و لا ينقص. «۱» و هذا الحديث يدلّ على أنّ الإنسان لا يستطيع تغيير مصيره بالأعمال الصالحة و الأدعية و الصدقات و أنّ الكتاب حاكم على مصير الإنسان فلا يزداد و لا ينقص. مع أنّ القرآن الكريم يصرح بإمكان تغيير المصير بالعمل الصالح و الطالح فيقول سبحانه: «وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ وَ لكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ». «۲» و هذا الذكر الحكيم يدعو إلى الاستغفار الذى يغير المصير و يقول: «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كانَ غَفَّاراً× يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً× وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِينَ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهاراً». «۳» إنّ شعار المحدّثين خصوصاً السلفية منهم هو الصحيحان، و هما منَ أصحّ الكتب بعد القرآن الكريم فلا يقبلان نقاشاً و لا خدشاً، و بالتالى آمنوا بالمتناقضين، فمن جانب يثير الكتاب فى الإنسان روح الاختيار و الحرية و من جانب تورث هذه الأحاديث فى الإنسان روح الكبت و الركود فى الحياة. [۴۱]

در نبوى معروف، منقول در كتب متعدد، از اصحاب حديث نقل شده است كه حضرت ختمى مقام وقتى فرمودند: جفّت الأقلام و طويت الصحائف و ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا أنه كتب مقعده من النار ... صحابه گفتند: أ فلا نتكل على الكتاب و ندع العمل؟ قال، صلى الله عليه و آله: اعملوا فكل ميسّر لما خلق له. و كلام معجز نظام سيد الساجدين، كه نسبت قدر به عمل نسبت روح است به جسد، تفسير كلام نبوى است كه اعملوا ... در علم قدرى حق، اعيان قدريه به لسان استعداد ذاتى طلب وجود كردند، و حق به كلمه «كن» تكوينى درخواست آنها را اجابت فرمود. و وقتى در عالم شهادت مطلق- بعد از تنزلات كثيره- قرار گرفتند، امر تشريعى و تكاليف الهى را برخى قبول و برخى رد كردند. آن چه در روايات در اين باب مذكور است دلالت بر اين اصل دارد كه خداوند سعادت و شقاوت را در دايره تقدير قرار داده است: إنّ الله عزّ و جلّ خلق السّعادة و الشّقاوة قبل أن يخلق خلقه. و اين معنا منافات با اختيار ندارد بلكه بر اين اصل استوار است كه نفوس انسانى تقسيم به اشقيا و سعدا شده‌اند و مقدر تغيير نپذيرد. امام صادق، عليه السلام، در روايت بعد از روايت مذكور فرموده است: إنّ من علمه الله سعيدا و إن لم يبق من الدنيا إلّا فواق ناقة، ختم له

بالسّعادة. اکثر نفوس انسانی به سعادت گرایش دارند. سعید مطلق و شقی مطلق در مجموعه نظام بشری قلیل‌اند. فی حدیث الأوّل من «باب السعادة و الشقاوة»، المذکور فی کتاب التوحید للشیخ الأقدم، أعظم المحدثین حفظا و أوثقهم درایة، رضی الله عنه، سأل السائل عن أبی عبد الله، علیه السلام: من أین لحق الشقاء أهل المعصیة حتی حکم لهم فی علمه بالعذاب علی عملهم؟ فقال علیه السلام: علم الله عزّ و جلّ أن لا یقوم أحد من خلقه بحقّه فلمّا علم بذلک، وهب لأهل محبّته القوّة علی معرفته، و وضع عنهم ثقل العمل بحقیقة ما هم أهله. و وهب لأهل المعصیة القوّة علی معصیتهم لسبق علمه فیهم، و لم یمنعهم إطاقة القبول منه، لأنّ علمه أولی بحقیقة التّصدیق فوافقوا ما سبق لهم فی علمه. و إن قدروا أن یأتوا خلالا، تنجیهم عن معصیته. و هو معنی «شاء ما شاء.» و هو سرّ «رحمت امتنانیه» یا رحمانیه در کلیه اشیا سریان دارد و اصل فیض وجود و رحمت واسعه توقف بر عمل ندارد و کریمه «کُلًّا نُمِدُّ هؤُلاءِ وَ هَؤُلاءِ من عَطاءِ رَبِّکَ وَ ما کانَ عَطاءُ رَبِّکَ مَحْظُوراً.» اشاره به رحمت امتنانیه دارد.«۱۱۴» رحمت رحیمیه، که از سوادنَ اسم «رَحمان» استَ، خاص اهل طاعت است. و در این تبعیت رحیم از رحمان اسراری نهفته است. سعادت و شقاوت در علم قدری، قبل از خلق موجودات، در عین ثابت سعید و شقی کامن است و بعد از تنزل از علم به عین، از کمون به ظهور آید و عوامل و علل اعدادی مدخلیت در ظهور آن چه کامن است دارد. و هیچیک از این دو نحو از وجود تغییر نپذیرد چه آن که موازنه بین علم و عین امری واقعی است. اما اگر کسی سؤال نماید چرا مخلوق قبل از تحقق خارجی و ظهور فعل حاکی از سعادت و شقاوت به تعین سعید و شقی متعیّن است. جواب آن است که خداوند عالم است به افاعیل عباد قبل از ظهور خارجی. این جواب جهت جلوگیری از انحراف سائل از واقع و گرایش او به جبر یا تحیّر ذکر گردیده است، و گر نه اصل اشکال به جای خود باقی است. چه آن که تفاوت اعیان به صورت علم قدری، و تفاوت طینتها قبل از ظهور خارجی،«۱۱۵» و تعین اعیان به اسماء مختلفه و متقابله در مقام ظهور، سبب تفاوت در اعمال و افعال خارجی است و المقدّر کائن: جفّت الأقلام و طویت الصحف. حاصل آن که انسانها در صورت و تعین متفاوتند و به اعتبار باطن و تعین آنها به تعین اسماء و صفات، انقسامشان به سعید محض و شقی محض و برزخ بین این دو، امری اجتناب ناپذیر است. و إلی هذا أشار فی النبوی المعروف: النّاس معادن کمعادن الذّهب و الفضّة و دیگر معادن. شیخ أجل و سعدی آخر الزمان فرموده است:

«پرتو خورشید حسن بر همه تابد ولی سنگ به یک نوع نیست تا همه گوهر شود» (گفتاری در طینت) یکی از عویصات علم الهی و از مستصعبات روایات، احادیث «طینت» است که در کتاب کافی از جوامع اولیه احادیث صادره از مصدر ارباب عصمت و طهارت است. آن چه مرحوم مجلسی و اتراب و أذناب او در این باب نوشته‌اند مصداق «کَظُلُماتٍ متراکمة بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ» است! و صدر أعاظم أرباب الحق و الیقین توفیق شرح نوشتن بر کلیه أبواب «اصول» کافی را نیافت اما آن چه کهً او در شرح «اصول» کافی نوشته است فیها شفاء للصدور. و قد قال بعض من لا خبرة له بعد ذکر شروح کافی: أوّل من شرحه بالکفر ... صدر الدین. (!) حقا که مرض جهل مرکب علاج ناپذیر است. مراد از «طینت» عین ثابت هر موجود ممکن است، که هر عین ثابتی مظهر اسم مناسب با آن ممکن می‌باشد. و عین ثابت حضرت ختمی مرتبت اصل کلیه قابلیات است. و طینت اصل هر شیء و ماده منشأ تعین هر صورتی را گفته‌اند. بیش از این بسط مقال مناسب با این مقدمه نمی‌باشد. عین ثابت اهل بیت، علیهم السلام، از اصل واحد و حقیقت فارد حقیقت محمدیه است و آن حقیقت صورت و تعین تعقل ذات بهجت انبساط حق است، و تعین تعقل و حضور ذات للذات عین ثابت محمدی است، علیه و علی عترته التحیة و السلام. در مأثورات اهل بیت مذکور است که شیعتنا خلقوا من فاضل طینتنا. و مراد از جمله مبارکه عجنوا بماء ولایتنا مشیت فعلیه و وجود عام ساری در ذراری وجود است که به «حقیقت محمدیه» موسوم گشته است. آن چه در مأثورات نبویه و ولویه راجع به «تقدیر» و وجود علمی سعدا و اشقیا و متوسطین ذکر شده است، از جهاتی مطابق است با مطالبی که در سرّ قدر از شیخ کبیر، صاحب فصوص الحکم، نقل نمودیم. و بر سبیل تلخیص و اشارت به دلیل و برهان آن چه که ذکر شد پرداختیم. تفصیل آن را در حواشی بر شرح فصوص قیصری و شرح قیصری پیرامون عبارات فصوص باید دید.«۱۱۶» در این روایات اشاره به سرّ قدر شده است. کسانی که می‌دانند- و لو از طریق علم نظری- که آن چه واقع می‌شود ناشی از علم سابق و قضاء الهی است و آن چه که متعلق اراده حق قرار گیرد خیر محض است، قلبشان همیشه متوجه حق است و می‌دانند که آن چه که استعداد و قابلیت هر کس اقتضا دارد، از جانب حق بر او ایصال گردد و حضرت ربّ الأرباب هیچ مستحقی را محروم ننماید. کما

قال رسول الله، صلی الله علیه و آله: إنّ روح القدس نفث فی روعی أنّ نفسا لن تموت حتّی تستکمل رزقها ألا، فأجملوا فی الطّلب. و قال أیضا: إن لربّکم فی أیام دهرکم نفحات ألا، فتعرّضوا لها. نفوس غیر مستعد که نفس آنها ذاتا یا از راه إلقاء شبهات نسبت به کلمات وجودیه و کتاب هستی شاک است و کلیه آیات وجودی را متشابه می‌پندارند، و عدم قابلیت خود را نیز ناشی از عدم توجه و التفات حق به خود می‌پندارند، چه بسا تبعیض در نظام وجود و خلقت آنها را مضطرب کند و در صدد انکار برآیند و خود را محروم پندارند و رفته رفته خود را در ورطه شکوک بیشتر قرار دهند، و نتوانند از شبهات شیطانی نجات یابند. به نظر منغمران در اوهام، در کتاب تدوینی، یعنی قرآن مجید، نیز نارسایی زیاد است! ولی ارباب تفکر و صاحبان قدرت فکری در کلام حق متشابه نمی‌بینند. در نظر برخی از مفسران سطحی نیز متشابه در کلام حق بسیار است. ورود به اصول و قواعد زبان عرب نیز گره از کار فرو بسته این طایفه نخواهد گشود. تنها تبحر در عقلیات و سلوک إلی الله بقدم المعرفة و توجه دایم به متکلم آیات قرآنی و انس با حق کلید اصلی فهم قرآن است.«۱۱۷» [۵۵]

مرحوم مصنّف در جلد اوّل کتاب- و در جلد دوّم- به مناسبتی که بحث طلب و اراده را مطرح نموده اند مطلب دیگری را هم بیان کرده‌اند که اصلا با موازین، منطبق نیست که خلاصه بیان ایشان در دو جلد کتاب، عبارت است از: ابتداء ارادة المعصیة و به دنبالش معصیت از شخص عاصی تحقّق پیدا می‌کند اگر انسان دقّت کند، متوجّه می شود که ریشه اصلی اراده معصیت، مربوط به سوء سریره و شقاوت ذاتی عاصی است و او به علّت سوء سریره به معصیت تمایل پیدا کرده و به دنبالش از او گناه سر زده و بدیهی است که در دنبال معصیت هم استحقاق عذاب و عقوبت، تحقّق پیدا می‌کند و همچنین طاعتی که از فردی محقّق می‌شود، مسبوق به اراده هست امّا ریشه اراده و علّت اصلی آن عبارت از سعادت و حسن سریره‌ای است که در آن شخص موجود است و سعادت و حسن سریره، برای آن فرد، یک امر ذاتی می‌باشد. خلاصه: کسی که دارای سوء سریره هست، تمایل به معصیت و شخصی که دارای حسن سریره می‌باشد، تمایل به اطاعت پروردگار پیدا می‌کند. مصنّف سپس دفع دخلی نموده که ابتداء باید بیان ایشان روشن شود تا جواب آن‌هم واضح گردد: کسی نباید سؤال کند «لم جعل السّعید سعیدا و الشّقی شقیّا» زیرا سؤال مذکور، شبیه این است که پرسش کنیم «لم جعل الانسان انسانا» همان‌طور که سؤال از علّت درباره ذاتی انسان، مفهومی ندارد در محلّ بحث هم سؤال از «ذاتی» معنا ندارد و «الذّاتی لا یعلّل» یعنی ذاتی قابل تعلیل نیست و نیازی به علّت ندارد و بعضی از روایات هم این مطلب را تأیید می‌کند از جمله: الف: «... الشّقی من شقی فی بطن امّه و السعید من سعد فی بطن أمه ...» «۱» یعنی کسی که سعید است از همان اوّل و قبل از اینکه پا به این جهان بگذارد سعادت، همراه او هست و کسی که شقی هست، در بطن مادر و قبل از ولادت، شقاوت همراه او می‌باشد. ب: «... عن ابی عبد اللّه (علیه السّلام) قال: النّاس معادن کمعادن الذّهب و الفضّة فمن کان له فی الجاهلیّة اصل فله فی الاسلام «۲» اصل». یعنی مردم به منزله معادن طلا و نقره می‌مانند یعنی مایه و طلای اصلی در آنها وجود دارد و به مرور زمان و به واسطه اعمال و افعال، ظاهر می‌شود مانند معدنی که به مرور زمان مایه‌های باطنی آن استخراج می‌شود. نتیجه: به نظر مصنّف، سعادت و شقاوت از مسائل ذاتی است و سؤال از علّت هم در مورد آنها مفهومی ندارد. مرحوم مصنّف در جلد دوّم مطلبی را اضافه کرده‌اند که: اگر کسی سؤال کند که روی مبنای شما- مصنّف- انزال کتب و ارسال رسل فایده‌اش چیست جواب خواهیم داد که: انزال کتب و ارسال رسل، نسبت به کسانی که دارای سعادت ذاتی هستند، عنوان «تذکّر» دارد- وَ ذَکِّرْ فَإِنَّ الذِّکْری تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِینَ «۱»- و برای کسانی که دارای شقاوت ذاتی می‌باشند، اتمام حجّت می‌باشد- ... لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ یَحْیی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ إِنَّ اللَّهَ لَسَمِیعٌ عَلِیمٌ «۲»- تذکّر: باید درباره فرمایش مرحوم آقای آخوند اعلی اللّه مقامه الشّریف تحقیق نمود تا مشخّص شود بیان ایشان صحیح است یا نه. البتّه واضح است که مبنای طلبه، این نیست که به «انظر الی من قال» توجّهی کند بلکه باید متوجّه «انظر الی ما قال» باشد و چه‌بسا شخص بزرگی که همگان در برابرش خاضع هستند امّا نسبت به مطلبی اشتباه کرده باشد «و لیس المعصوم الا من عصمه اللّه تعالی» و آن‌هم از دایره چهارده نفر تجاوز نمی‌کند پس ممکن است فردی با کمال عظمت علمی، نسبت به یک مطلب، دچار اشتباه شده باشد. تاکنون ثابت کرده‌ایم که افعال اختیاری انسان، مربوط به اراده او می‌باشد و اراده هم با خلّاقیّت و قدرت نفس، حاصل می‌شود و معنای قدرت

«ان شاء فعل و ان شاء لم یفعل» می‌باشد و نسبت قدرت به طرفین، علی‌السویّه است و این‌چنین نیست که کسی در اراده کار و فعلی، مجبور باشد خواه آن عمل، معصیت باشد یا اطاعت و عبادت. در حقیقت، قسمتی از پاسخ مصنّف را بیان کرده‌ایم امّا بعضی از نکات و جهات کلام ایشان را باید نقد و بررسی نمود که: ایشان فرمودند که: ۱- سعادت و شقاوت، ذاتی هست ۲- دلیلش را «الذّاتی لا یعلّل» بیان کردند ۳- بعضی از روایات را هم ناظر به مطلب و عقیده خود دانستند لذا باید معنای سعادت، شقاوت و «الذّاتی لا یعلّل» را توضیح دهیم که در نتیجه معنای آن دو روایت مورد استناد هم واضح گردد. آیه و روایتی برطبق قاعده «الذّاتی لا یعلّل» وارد نشده بلکه یک مطلب عقلی و مسلّم هست: سؤال: مقصود از ذاتی چیست؟ «ذاتی» در اصطلاح منطق در دو مورد استعمال شده: الف: گاهی عنوان ذاتی را در کلّیّات خمس، استعمال کرده‌اند، می‌دانید سه قسم از کلّیّات خمس- جنس، فصل و نوع- ذاتی و دو قسمش عرضی است و مقصود از ذاتی- در باب کلّیّات خمس- ماهیّت و اجزاء ماهیّت می‌باشد.- در مقابل عرضی که شیء خارج از ماهیّت است که آن هم بر دو قسم است یعنی عرض خاص و عرض عام- مثلا حیوان و ناطق، ذاتی انسان می‌باشد مجموع «حیوان ناطق» که عبارت از نوع است، ذاتی انسان است بنابراین ماهیّت بتمامها و همین‌طور کلّ جزء من اجزاء الماهیّت، عبارت از ذاتی شیء هست پس در کلّیّات خمس که شما ذاتی را ذکر می‌کنید از دایره ماهیّت و اجزاء ماهیّت تجاوز نمی‌شود. ب: وقتی کلمه و عنوان ذاتی در منطق در باب برهان استعمال شود معنای وسیع‌تری پیدا می‌کند و علاوه بر ماهیّت و اجزای ماهیّت، لوازم ماهیّت هم عنوان ذاتی پیدا می‌کند مانند زوجیّت، نسبت به اربعه. شما که می‌گوئید زوجیّت، لازمه ماهیّت اربعه است، مفهومش این است که وقتی اربعه را تصوّر می‌کنید، زوجیّت هم به عنوان یک لازم لا ینفک، ملازم با اربعه هست امّا زوجیّت، ماهیّت اربعه نیست بلکه لازمه ماهیّت آن می‌باشد. پس بر ماهیّت، اجزای ماهیّت و لوازم ماهیّت، عنوان ذاتی منطبق است. سؤال: مفهوم و معنای «الذّاتی لا یعلّل» چیست به عبارت دیگر چرا ذاتی نیاز به علّت ندارد. برای پاسخ به سؤال مذکور، ابتداء به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم که قبلا هم به نحو مشروح، آن را بیان نموده‌ایم که: هر محمولی را که برای یک موضوع ثابت می‌کنند از سه صورت، خارج نیست: ۱- گاهی جانب ثبوت محمول برای موضوع ضرورت دارد. ۲- گاهی جانب عدم محمول برای موضوع ضروری است. ۳- و گاهی نه جانب وجود ضرورت دارد و نه جانب عدم، یعنی موضوع هم با وجود محمول، سازگار است و هم با عدم آن. از سه صورت مذکور کدامش نیازمند به علّت است؟ اگر محمول برای موضوع ضروری الثّبوت باشد به‌نحوی‌که امکان انفکاک، بین آنها نباشد در این صورت، نیازی به علّت وجود ندارد و معنا ندارد که کسی سؤال کند چرا آن محمول برای آن موضوع ثابت است زیرا محمول، ضروری الثّبوت است شما وقتی می‌گوئید «الانسان انسان» یا «الانسان حیوان» اگر از شما سؤال شود مادّه و هیئت قضیه مذکور چیست خواهید گفت آن قضیّه، ضروریّه است یعنی ثبوت حیوانیّت برای انسان ضروری است لذا وجهی ندارد کسی سؤال کند «لم جعل الانسان حیوانا» انسانیّت، قابل انفکاک از حیوانیّت نیست تا کسی از علّت آن سؤال کند و همچنین در قضیّه الانسان ناطق- پس قضیّه ضروریّه موجبه از دایره علّت و سؤال از علّت خارج است و همچنین قضیّه سالبه، وقتی می‌گوئید «الانسان لیس بحجر بالضّرورة» در این صورت، سؤال از علّت درباره حجریّت یا عدم حجریّت، مفهومی ندارد و انسان همیشه ملازم با عدم حجریّت است و این مطلب تازه و جدیدی نیست که علّت، آن را بوجود آورده باشد. امّا در قسم سوّم یعنی آن جائی که نه ثبوت محمول ضروری است و نه عدمش ضرورت دارد چنانچه شما محمول را برای موضوع، ثابت کردید، در این صورت، جای سؤال از علّت هست که کسی پرسش کند جانب ثبوت و عدم ثبوت محمول برای موضوع، علی‌السّویه بود امّا چه شد که جانب ثبوت، رجحان پیدا کرد- و یا چه سبب شد که جانب عدم ثبوت، رجحان پیدا کرد- لذا در باب ماهیّات ممکن الوجود می‌توان از علّت سؤال نمود. جمع‌بندی: ۱- در قضیّه «الذّاتی لا یعلّل» ملاک عدم نیاز تعلیل مشخّص و واضح شد که بی‌جهت نمی‌توان گفت «الذّاتی لا یعلّل» ۲- ملاک عدم نیاز به علّت، ضروری الثّبوت یا ضروری العدم بودن محمول است ۳- ملاک مذکور در چهار مورد وجود دارد «۱». ۱- مجموع الماهیّت ۲- جنس الماهیّت ۳- فصل الماهیّت ۴- لازم الماهیّت و در غیر از موارد مذکور که مسئله ضروری الثّبوت و ضروری العدم، مطرح نبوده می‌توان از علّت، سؤال نمود مثلا نمی‌توان سؤال کرد که «لم جعل الانسان انسانا» امّا می‌توان گفت «لم وجد الانسان» چون انسانیّت برای انسان، ضروری است امّا وجود، برای او ضرورت ندارد، ماهیّت انسان، نسبت به وجود و عدم، متساوی است و این‌چنین نیست که یکی از طرفین برای او ضرورت داشته باشد. نتیجه:

الف: مقصود از «ذاتی» مشخّص شد. ب: نکته عدم نیاز ذاتی به علّت هم بیان شد. اکنون زمان آن رسیده که به اصل مطلب بپردازیم: ۱- معنای سعادت و شقاوت چیست ۲- آیا سعادت و شقاوت جزء ذاتیّات لا یعلّل است یا اینکه ربطی به آن ندارد. معنای سعادت و شقاوت مفهوم سعادت و شقاوت در محیط عقلاء و در محیط شرع، متّحد است امّا چون اغراض، مختلف است، آن اهداف، معنا را ممتاز می‌کند. توضیح ذلک: «سعید» کسی است که به آمال و مقاصد خود برسد و «شقی» کسی است که نتواند خواسته‌ها و اهداف خود را تأمین نماید. مفهوم «سعید» از دید و نظر مردمی که تمام توجّهشان به امور مادّی می‌باشد این است که انسان به تمام مسائل و امور زندگی اعمّ از جاه، مقام، تمتّعات و لذّات نائل شود و از نظر عقلای مادّی به چنان فردی «سعید» گفته می‌شود و در محیط شرع به کسی سعید، اطلاق می‌شود که توانسته باشد برای عالم آخرت، زاد و توشه‌ای تهیّه کرده و راهی به سوی بهشت داشته باشد و «شقی» کسی است که نتوانسته برای خود راهی به بهشت فراهم کند بلکه مسیری را انتخاب کرده که به دوزخ، منتهی می‌شود و لذا در روایات و همچنین قرآن چنین آمده است: «یَوْمَ یَأْتِ لا تَکَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیدٌ فَأَمَّا الَّذِینَ شَقُوا فَفِی النَّارِ لَهُمْ فِیها زَفِیرٌ وَ شَهِیقٌ ... وَ أَمَّا الَّذِینَ سُعِدُوا فَفِی الْجَنَّةِ ...» «۱». خلاصه: اصل مفهوم سعادت و شقاوت در محیط شرع و از نظر عقلاء، واحد است امّا چون اغراض، مختلف است، سعادت در محیط شرع، یک معنا- حصول به بهشت- و سعادت در محیط عقلاء، معنای دیگری دارد که بیان کردیم. سؤال: آیا با توضیح و توجّه به معنای سعادت و شقاوت می‌توان گفت آن دو، مربوط به ماهیّت انسان یا مربوط به لوازم ماهیّت انسان یا از اجزای ماهیّت انسان هست؟ یا اینکه از آثار وجودی انسان می‌باشد که انسان در اصل وجودش نیازمند به علّت هست تا چه رسد به آثار وجودی و اموری که به تبع وجود انسان، حاصل می‌شود. آیا همان‌طور که شما وقتی اربعه را تصوّر می‌کنید، زوجیّت هم متصوّر می‌شود، هنگام تصوّر ماهیّت انسان، مسأله سعادت و شقاوت در ذهن، نقش می‌بندد؟ به عبارت دیگر: سعادت و شقاوت- به این معنا که نتیجه‌اش حصول به بهشت و همچنین ورود در دوزخ باشد- از ذاتیّات است؟ اگر کسی بگوید، ممکن است، لازم ماهیّت باشد، پاسخ می‌دهیم که: ۱- ویژگی و خصوصیّت لازمه ماهیّت، این است که وقتی انسان، ماهیّت را تصوّر می کند از انتقال به ماهیّت، انتقال به لازم آن پیدا کند، از تصوّر ماهیّت، انتقال به تصوّر لازم پیدا کند. ۲- اصلا لازم ماهیّت، مربوط به وجود ماهیّت نیست اگر چیزی لازم ماهیّت شد، و آن ماهیّت اصلا در عالم، وجود هم پیدا نکرد، آن لازم برای ماهیّت ثابت است شما که می‌گوئید زوجیّت، لازمه ماهیّت اربعه هست- اربعه، ملزوم زوجیّت هست- اگر فرضا اربعه در عالم، وجود هم پیدا نکند باز زوجیّت، لازمه آن است و ارتباطی به وجودش ندارد پس دو خصوصیّت در لازم ماهیّت تحقّق دارد: الف: از تصوّر ملزوم و انتقال به ملزوم، انتقال به لازم پیدا می‌شود. ب: اصلا لازم ماهیّت، ارتباطی به وجود ندارد. ملزوم، وجود خارجی یا ذهنی پیدا بکند یا نکند، آن، لازمه ماهیّت ملزوم است. سؤال: آیا در مورد سعادت و شقاوت، نسبت به انسان می‌توان چنان مطلبی را قائل شد و آیا وقتی شما ماهیّت انسان را تصوّر کردید حتّی برای یک مرتبه- قبل از آنکه وارد بحث فعلی شوید- از تصوّر ماهیّت انسان به سعادت و شقاوت، انتقال پیدا کرده‌اید و آیا ماهیّت انسان، شما را به مسئله سعادت و شقاوت کشاند؟ خیر! پس معلوم می‌شود سعادت و شقاوت هیچ‌گونه ارتباطی به ماهیّت انسان ندارد و الا چگونه می‌شود که انسان فرضا یک سال یا بیشتر منطق و فلسفه بخواند و در ماهیّت انسان بحث کند، ولی حتّی یک مرتبه هم انتقال به سعادت و شقاوت پیدا نکند پس: اوّلا، تصوّر ملزوم، شما را منتقل به تصوّر لازم نمی‌کند. ثانیا: آیا مسئله سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیّت انسان است که اگر انسانی هم وجود پیدا نکرد و خداوند به او لباس هستی نپوشاند باز هم عاقبت بهشت و دوزخ مطرح است و آیا انسان غیر موجود و انسانی که خلق نشده و در دایره تکلیف قرار نگرفته، او هم مسئله بهشت و دوزخ برایش مطرح است. پرواضح است که حصول به بهشت و ورود به دوزخ، عاقبت انسان‌های موجود است نه عاقبت ماهیّت انسان و اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ذات و ماهیّت انسان هست پس باید مسئله دوزخ و بهشت، تابع وجود انسان نباشد و ملیاردها انسانی که موجود نشده اند باید دارای سرنوشت بهشت و دوزخ باشند. بدیهی است که سعادت، شقاوت، حصول به بهشت و ورود به دوزخ، اثر انسان، وجود انسان و اعمال اختیاری اوست که در قرآن کریم در آیه دیگر که تقریبا مفسّر و شارح همان آیه است چنین آمده: «وَ أَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَأْوی» «۱» اگر آیه اخیر را ضمیمه آیه قبل- وَ أَمَّا الَّذِینَ سُعِدُوا ...- کنید متوجه می‌شوید که معنایش این است که: سعادت، عبارت از خوف از مقام رب وَ نَهَی

النَّفْسَ عَنِ الْهَوی می‌باشد، و «خاف» فعل است و به شخص، نسبت داده شده و ظهور در ارادیّت و اختیاریّت دارد یعنی هرکس که با اراده و اختیار نسبت به مقام رب، خوف پیدا کرد و نفس خود را از خواهش‌های نفسانی بازداشت سعادتمند است و خوف از مقام رب وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی دو عمل وجودی و دو فعل اختیاری تابع وجود انسان است آیا ماهیّت انسان هم «نهی النّفس عن الهوی» پیدا می‌کند. و در آیه «فَأَمَّا مَنْ طَغی وَ آثَرَ الْحَياةَ الدُّنْيا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوی «۱»» شقاوت هم معنا شده: یعنی کسی که طغیان و نافرمانی خداوند متعال را نماید و در مقام انتخاب و اختیار، زندگی فرومایه دنیا را برگزیند «فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوی». وقتی آیه مذکور را ضمیمه آیه «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا ...» نمائیم نتیجه گرفته می‌شود که: شقاوت، عبارت از طغیان و اختیار حیات دنیا بر آخرت است- یعنی طغیان اختیاری که عمل وجودی انسان است و انتخاب دنیا که عمل وجودی انسان می‌باشد- جمع‌بندی: سعادت و شقاوت، دو امر اختیاری و ارادی است و ارتباطی به ماهیّت، ذات و لوازم انسان ندارد و نمی‌تواند ارتباطی به «الذّاتی لا یعلّل» داشته باشد بلکه از امور حادثه بوده و محتاج به علّت هستند پس نمی‌توان سعادت و شقاوت را با مسئله حیوانیّت و ناطقیّت، مقایسه نمود. چگونه مرحوم آقای آخوند به صراحت فرموده‌اند که سؤال از «لم جعل السّعید سعیدا و لم جعل الشّقی شقیّا» مانند سؤال از «لم جعل الانسان انسانا و لم جعل الانسان حیوانا او ناطقا» هست. بحث روائی: فرض می‌کنیم روایت معتبری با آن مضمون وارد شده- البتّه تحقیقی در روایت ننمودیم- آیا آنچه که ما تاکنون درباره سعادت و شقاوت گفتیم با روایات مذکور، سازگار است یا نه. روایات مذکور مسئله ذاتی، ذاتیّات و لوازم ماهیّات را نفی می‌کند زیرا اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیّت انسان باشد چرا در روایت تعبیر به «فی بطن امّه» شده و نباید چنان تعبیری شود و آیا الانسان حیوان یا الانسان ناطق یا الاربعة زوج، ارتباطی به عالم وجود دارد؟ قبلا بیان کردیم که پاسخ سؤال منفی است. اگر مسئله سعادت و شقاوت هم مربوط به ذات و ذاتیات بوده چرا روایت، مسئله بطن ام را که یکی از مراحل وجود است مطرح نموده بلکه باید می‌گفت «السّعید سعید فی عالم ماهیّته» گرچه اصلا قدم به بطن ام نگذارد مانند زوجیّت که لازمه اربعه است و اگر اربعه وجود هم پیدا نکند زوجیّت، لازمه آن هست. نتیجه: روایت مذکور که مسئله وجود- فی بطن ام- را مطرح کرده شاهدی علیه مصنّف «ره» است زیرا اگر مسئله ذات و ذاتیّات مطرح بود اصلا ارتباطی به عالم وجود نمی‌داشت و می بایست آن ملازمه و ارتباط در تمام عوالم حتّی قبل از وجود، تحقّق داشته باشد، همان‌طور که زوجیّت، ملازم با اربعه می‌باشد. «هذا اوّلا». و ثانیا: اصلا معنای عبارت، آن نیست که در بدو نظر به اذهان من و شما می‌آید بلکه معنای آن چنین است که: به کسی که عاقبت و سرانجام کارش منتهی به دوزخ است از هنگامی که در شکم مادر می‌باشد به لحاظ سرنوشت بد آینده‌اش می‌توان نسبت شقاوت داد. مثالی نسبت به سعادت و شقاوت دنیوی: فرض کنید بچّه‌ای اکنون به مدرسه می‌رود و پدرش نسبت به آینده و سعادت و شقاوت او فکر می‌کند امّا مخبر صادقی به او خبر داد که فرزند شما بعد از بیست و پنج سال مثلا یک پزشک متخصّص خدمتگزار خواهد شد، از اکنون رفتار آن پدر- به لحاظ سعادت آینده- با فرزندش تغییر خواهد کرد و او را سعادتمند می‌بیند با اینکه باید بیست و پنج سال بگذرد تا آن فرزند به آن مقام برسد و برعکس اگر مخبر صادقی بگوید آن فرزند در آینده برای اجتماع مفید نخواهد بود بلکه یک عنصر مضرّی برای جامعه خود می‌شود، در این صورت، انسان از اکنون به لحاظ آینده، او را شقی و بدبخت می‌داند و نحوه رفتارش با او به طرز خاصّی است با اینکه بین آن دو مثال و آن دو فرد از نظر فعلیّت، فرقی نیست هنوز بیست و پنج سال نگذشته و بچّه گناهی مرتکب نشده، مسئله مخالفت، عدم مخالفت، تحصیل و عدم تحصیل مطرح نیست امّا انسان به لحاظ عاقبت یعنی به اتّکاء مخبر صادق، الآن یکی از آن دو را خوشبخت و دیگری را شقی و بدبخت می‌داند. در جنبه های دنیوی و سعادت و شقاوت اخروی هم مطلب، چنین است که: اگر انسان، احساس کند و مخبر صادقی برایش خبری بیاورد که فلانی جزء گروه «وَ أَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا ...» هست، الآن ما او را سعادتمند می‌دانیم درحالی‌که از اکنون نباید سعادتمند باشد چون هنوز ورود به بهشت تحقّق پیدا نکرده امّا شما می‌گوئید «عاش سعیدا» یعنی فلانی دارای زندگی سعادتمندانه بود و این چیزی، جز به لحاظ عاقبت و سرانجام کار نیست فرضا اگر شما در همین دنیا سلمان را سعادتمند و افرادی را که در مقابل او قرار گرفته‌اند شقی می‌دانید و بین آن دو فرق می‌گذارید پس چه تفاوتی بین سلمان در دنیا و سلمان در شکم مادر هست- بطن ام، اوّلین مرحله وجودی سلمان است- هنوز که ورود به بهشت محقّق نشده واضح است که به لحاظ عاقبت و سرانجام کار «الآن» می‌گوئیم سلمان، سعادتمند است و اگر در هنگامی

که سلمان در شکم مادر بود، مادرش می‌دانست «۱» که عاقبت او چنین است می‌گفت فرزندم سعادتمند است. نتیجه: سعادت و شقاوت مربوط به ماهیّت انسان نیست. مثال دیگر در کتاب ارشاد مفید «ره» چنین آمده که: سالها قبل از واقعه کربلا، روزی عمر سعد در مدینه، حضرت امام حسین (علیه السّلام) را دید و به او عرض کرد که: مردم محلّ سکونت ما- اهل عراق- افراد نادانی هستند و خیال کرده‌اند که من قاتل شما خواهم بود و روی این جهت، اکنون نسبت به من متنفّر هستند و آیا مگر امکان دارد قتل شما به وسیله من انجام پذیرد امام (علیه السّلام) طبق نقل به او فرمودند که: آنها نادان نیستند بلکه نسبت به واقع، آشنا هستند و عقیده ایشان مطابق با واقع هست یعنی به لحاظ جنایتی که بعدا تحقّق پیدا می‌کند، حق دارند الآن تو را سرزنش کنند سپس امام (علیه السّلام) به او فرمودند زندگی تو بعد از قتل من بسیار کوتاه است و نصیب کمی از گندم «ری» خواهی داشت. پس نتیجه می‌گیریم که این مطلب، یک مسأله عقلائی است وقتی جمعی معتقد شدند که در آینده، جنایتی از فردی تحقّق پیدا می‌کند الآن از او متنفّر هستند و آثار شقاوت را بر او مترتّب می‌کنند و مسأله شقاوت و سعادت در بطن ام هم همین‌طور است که عمر سعد وقتی در بطن مادر بوده به لحاظ این که در پایان، چنین جنایتی را مرتکب خواهد شد، دارای عنوان «شقی» بوده است پس در سعادت و شقاوت، مسأله ماهیّت و لوازم ماهیّت مطرح نیست و مؤیّد معنای مذکور، روایت دیگر است که: «عن ابن ابی عمیر قال سألت ابا الحسن موسی بن جعفر «علیهما السّلام» عن معنی قول رسول اللّه «صلّی اللّه علیه و آله» الشّقی من شقی فی بطن امّه و السّعید من سعد فی بطن امّه، فقال الشّقی من علم اللّه و هو فی بطن امّه انّه سیعمل اعمال الاشقیاء و السعید من علم اللّه و هو فی بطن امّه انه سیعمل اعمال السّعداء» «۱». شقی کسی است که هنگامی که در شکم مادر است، خداوند متعال می‌داند که او در آینده به اختیار خود، عمل اشقیاء را انجام می‌دهد پس سعادت و شقاوت در بطن ام به لحاظ این است که فرد در آینده گرفتار عمل اشقیا و سعداء می‌شود و ارتباط به ماهیّت و لوازم ماهیّت و اشباه آن ندارد. امّا روایت: «النّاس معادن ...»: معنایش این است که در انسانها مایه‌هائی موجود است مانند معادن که ذخایری دارند و بعد هم استخراج می‌شوند. معنای روایت مذکور، این نیست که اعمالی که از انسانها صادر می‌شود از آن مایه‌ها سرچشمه می گیرد و غیر اختیاری است. به عبارت دیگر، اعمال مردم، بیانگر طرز تفکّر آنها و کاشف از عقیده ایشان است. از چه طریقی می‌فهمیم که طرز فکر فلانی صحیح و مطابق با واقع هست یا نه اعمال انسان هست که نشان‌دهنده طرز تفکّر او هست و اعمال شخص شقی، بیان‌گر این است که طرز فکر او صحیح نیست. تذکّر: اعمال انسان و رسیدن به سعادت و شقاوت درعین‌حال که صددرصد اختیاری است امّا بعضی از علل و عوامل، انسان را به سعادت نزدیک و بعضی از آنها انسان را از سعادت دور می‌کند. امّا آن عواملی که انسان را به سعادت نزدیک می‌کند، نیل به سعادت را غیر اختیاری نمی‌کند و آن علل که انسان را تا حدّی از سعادت، دور می‌کند این‌چنین نیست که اضطرار و اجباری برای انسان، ایجاد کند. مثال: کسی که نطفه‌اش از حلال و با رعایت تمام آداب و سنن شرعیّه، منعقد شده بعد هم در دامان یک پدر متدیّن، تربیت یافته به سعادت نزدیک‌تر است و فردی که نطفه‌اش از غذای حرام تشکیل شده و در انعقاد نطفه او آداب و سنن شرعی رعایت نشده باشد و بعد هم در یک خانواده غیر مذهبی پرورش یافته از نیل به سعادت، مقداری دور است امّا از هیچ‌کدام سلب اراده و اختیار نشده. البتّه چه‌بسا آن کسی که با زحمت بیشتر به سعادت، نائل می‌شود ارزش بیشتری داشته باشد به خاطر همان ملاک «افضل الاعمال احمزها» «۱». زیرا او فاصله زیاد و مشکلات فراوانی را پشت سر گذاشته تا به سعادت نائل شده امّا به‌هرحال هیچ‌کدام از آنها به امر غیر اختیاری منجر نمی‌شود و ارتباطی به ذات، ماهیّت و لوازم ماهیّت نمی‌تواند پیدا کند. بحث ما درباره طلب، اراده، سعادت و شقاوت پایان پذیرفت. [۶۵]

الاول- ان ما هو المعروف بین الفلاسفة من ان الفعل الاختیاری ما کان مسبوقا بالارادة غیر صحیح، لما عرفت من ان الفعل یصدر من الانسان باختیاره مع عدم وجود ارادة فی نفسه اصلا. الثانی- ان ما هو المعروف بینهم ایضا من ان الارادة علة تامة للفعل لا اساس له اصلا، لما عرفت من قیام الوجدان و الضرورة علی خلافه اولا، و البرهان ثانیا. و اما الامر الثانی فمن البدیهی ان الشقاوة و السعادة لیستا ذاتیتین بمعنی العلة التامة کقبح الظلم و حسن العدل و زوجیة الاربعة و ما شاکل ذلک لعدم قیام الدلیل علی ذلک اولا، و قیام الدلیل علی خلافه ثانیا و لو کانتا کذلک لاستحال التکلیف عقلا لاستحالة اتصاف الفعل بالحسن و القبح مع ان کلیهما واقع فی الخارج و غایة ما فی الباب انهما ذاتیتان بمعنی

المقتضى، و من المعلوم انهما بهذا المعنى لا يستلزم الجبر، و الخبر ان المتقدمان لا يدلان على ذلک. اما الخبر الأول فلانه لا معنى لكون الانسان شقيا فى بطن أمه او سعيدا فيه، فلا محالة يكون المراد هو ان مقتضى الشقاوة و السعادة موجود فيه فى بطن الاول انه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها و قد عد منها الترجى و التمنى و التهديد و الانذار و الاهانة و الاحتقار و التعجيز و التسخير الى غير ذلک (۱) و هذا كما ترى ضرورة ان الصيغة ما استعملت فى واحد منها، بل لم تستعمل الا فى انشاء الطلب إلّا ان الداعى الى ذلک كما يكون تارة هو البعث و التحريک نحو المطلوب الواقعى يكون أخرى أحد هذه أمه، و هذا مما لا محذور فى الالتزام به. و اما الخبر الثانى فهو ناظر الى اختلاف الناس بحسب الاخلاق و الصفات و ليس دالا على ان الشقاوة و السعادة ذاتيتان بمعنى العلة التامة ابدا، كما هو واضح بقى هنا شىء، و هو أنه لو قيل: ما الموجب للتعذيب و المعاقبة من المختار الرحيم بعد القول باستحالة التشفى فى حقه سبحانه و تعالى. قلنا: الداعى الموجب للتعذيب و المعاقبة، هو انجاز التخويف و الوفاء بالوعيد، الواجبين فى الحكمة الالهية، فان خلف الوعد مناف للحكمة و موجب لعدم ارتداع النفوس من التوعيد و التخويف و موجب لاختلال النظام المادية و المعنوية. [۶۶]

و قد يستدل للجبر بقانون الوراثة و العادة: و تقريب الأول: انه لا اشكال و لا ريب فى أن الاوصاف الجسمية و الروحية للابوين لها تأثير تام فى صفات الولد، و هى تكون سببا للفعل و مؤثرة فيه بلا كلام. و لكنه يندفع: بأن قانون الوراثة لا ينكر و قد أشير إليه فى كثير من الروايات، و لذلک حدد الشارع الاقدس للتزويج حدودا من الطرفين معللة بتأثير روحيات الابوين فى الولد، الا أنه ليس تأثير ذلک قطعيا لا يتخلف، و ذلک لما نرى بالوجدان أنه ربما يتولد من الابوين الخبيثين أولاد طيبون و بالعكس. و أيضا لو كان تأثير ذلک قطعيا لا يتخلف لكانت التربية لغوا. أضف اليهما أنا نرى بالوجدان أنه قد يغير الآداب و الرسوم فى زمان واحد فى مجتمع، و هذا أقوى شاهد على أن الوراثة لا تقدر على اجبار الإنسان، مع أن القوانين المجعولة للاقوام و الملل تصلح شاهدة على ذلک. الاعتياد و تقريب الثانى: ان العادة من الغرائز الداخلية الارتكازية الموجبة بعد طى مراحلها الثلاث، لصيرورة الفعل غير اختيارى، و قالوا: ان العادة طبيعة ثانوية، و ان العادة توجب كون الفعل غير ارادى. و فيه: ان العادة لا تصلح مانعة عن تسلط الحقيقة الآنية و نظارتها على الغرائز الداخلية و الاعضاء الظاهرية. و صيرورة الفعل غير اختيارى فانها و ان كانت توجب عدم التوجه حين الاتيان بالفعل بخصوصياته و عدم تعلق الإرادة التفصيلية المستقلة بكل جزء من أجزائه، و لكنها لا تصير سببا لعدم التمكن من ترک الفعل، و ليس معنى اختيارية الفعل الا ذلک. [۶۹]

الثانى: انه قد مر أن المحقق الخراسانى (ره) التزم بأن الكفر و العصيان تابعان للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، و استشهد لذلک بخبرين: احدهما:" السعيد سعيد فى بطن أمه، و الشقى شقى فى بطن أمه" «۱». و الثانى" الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة" «۲»، قال و الذاتى لا يعلل «۳». و فيه: ان السعادة و الشقاوة ليستا ذاتيتين، و ذلک لان السعادة عبارة عما يوجب دخول الجنة و الراحة الابدية و اللذات الدائمة، و الشقاوة عبارة عما يوجب دخول النار و العقوبات و الآلام. و يتضح ذلک بعد بيان حقيقة السعادة و الشقاوة. و هى: أن سعادة كل شىء هى بلوغه منتهى كماله و غاية فعليته بحسب نوعه، و هى الفعلية التامة من جميع ما لنوعه من الاستعداد. و هذه هى المرتبة العليا من السعادة. و يقابلها الشقاوة المطلقة، و هى عدم كمال عن موضوع قابل له، و ما بين أقصى الطرفين مراتب لا تحصى. و حيث أن المرتبة العليا من السعادة قليلة جدا و هى فى الإنسان أقل، بل من أول الدهر إلى آخره الإنسان الكامل بتمام معنى الكلمة البالغ غاية فعلية هذا النوع منحصر فى فرد واحد، و هو أشرف الانبياء و المرسلين محمد صلى اللّه عليه و آله، فلا محالة سعادة كل انسان ممزوجة بالشقاوة، بمقدار نقص حظ الإنسان من السعادة له حظ من الشقاوة. إذا عرفت ذلک فاعلم: انهما تنتزعان عن الاطاعة التى توجب القرب إلى اللّه تعالى و صيرورة الإنسان كاملا، و العصيان الموجب للبعد، و لنقص حظ الإنسان من الكمال فلا معنى لكون الاطاعة ناشئة عن السعادة و العصيان ناشئا عن الشقاوة، فهما ليستا ذاتيين. لا يقال: ان منشأهما من الصفات النفسانية المعبر عنها فى الاخبار بجنود العقل و جنود الجهل، من الذاتيات. فانه يقال: ان اللّه سبحانه أعطى بحكمته الكاملة كل مكلف قوتين داعيتين إلى الخير و الشر، احداهما العقل، و الاخرى الجهل. و خلق صفات حسنة تقوى العقل فى دعوته إلى الخير، و خلق ضدها من الرذائل تقوى الجهل

فی دعوته إلی الشر، فلا تخص الصفات الحسنة بطائفة و الرذیلة بطائفة أخری حتی یقال: ان بعض الناس سعید ذاتا و الآخر شقی کذلک باعتبار منشأهما. و أما الروایة الاولی التی استدل بها علی مختاره، فهی بظاهرها، و ان کانت دالة علی ما اختاره، الا أنه لا بد من صرفها عن ظاهرها لوجهین: الأول: ان الروایات الواردة عن المعصومین علیهم السلام یفسر بعضها بعضا، کما ورد عنهم علیهم السلام، و هذه الروایة قد فسرت فی الروایات الاخری بأن المراد منها ان اللّه یعلم و هو فی بطن أمه أنه یعمل أعمال الاشقیاء أو السعداء. لاحظ خبر ان ابی عمیر «۱» قال: سألت أبا الحسن موسی بن جعفر علیه السلام عن معنی قول رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله" الشقی من شقی فی بطن و السعید من سعد فی بطن أمه". فقال: الشقی من علم اللّه و هو فی بطن أمه أنه سیعمل أعمال الاشقیاء، و السعید من علم اللّه و هو فی بطن أمه أنه سیعمل أعمال السعداء، الحدیث. الثانی: أنه مع قطع النظر عن الروایات المفسرة لا محیص عن صرفها عن ظاهرها، لان من کان مطیعا فصار عاصیا أو کان عاصیا فصار مطیعا، هل یکون فی بطن أمه شقیا أم سعیدا، فان کان سعیدا یلزم أن لا یکون الشقی فی بطن أمه شقیا لانه حین عصیانه شقی، أولا یکون عصیانه ناشئا عن الشقاوة، و ان کان شقیا لزم أن لا یکون السعید فی بطن أمه سعیدا لانه حین اطاعته سعید، أولا تکون اطاعته ناشئة عن السعادة الذاتیة. و أما الروایة الثانیة فهی أجنبیة عما اختاره بالمرة، و ذلک لان مفادها أنه کما أن معادن الذهب و الفضة مختلفة تنقسم إلی الجید و الردیء کذلک الناس مختلفون باختلاف الغرائز و الاستعدادات و الصفات النفسانیة، و ذلک لا یلزم سلب الاختیار، بل الاختیار فی الجمیع یکون موجودا و لا یکون أحد مجبورا علی الاطاعة أو العصیان کما مر تحقیق ذلک. و أین هذا من الالتزام بأن الاطاعة و العصیان ناشئتان عن السعادة و الشقاوة الذاتیتین. اختلاف الناس فی الصفات النفسانیة الثالث: لا یخفی أنا لا ندّعی تساوی جمیع الافراد فی المرجحات الداعیة إلی اختیار الطاعة أو العصیان و عدم مدخلیة الصفات النفسانیة، التی هی جنود العقل و جنود الجهل فیه، لان هذا مخالف للعیان و یرده الآیات الشریفة و الروایات المستفیضة. بل ندّعی وجود الاختیار فی الجمیع و ان المطیع یطیع باختیاره و العاصی یخالف التکلیف باختیاره، و الا فلو کان مجبورا علی الفعل لا یکون بالنسبة إلی ذلک الفعل مطیعا و لا عاصیا و لا یستحق الثواب و لا العقاب علیه. و بعبارة أخری: لا بد من اشتراک جمیع المکلفین فی قدرتهم علی الفعل و الترک حتی یصح التکلیف و الثواب و العقاب، و أما زائدا علی ذلک بحیث یلزم تساوی الجمیع فی الاستعدادات و الصفات النفسانیة الداعیة إلی اختیار الطاعة أو العصیان فغیر لازم، و لا محذور فی اختلاف الناس فیها کاختلافهم فی الجمال و أشباهه. و تلک الاستعدادات و الصفات النفسانیة قسمان: قسم یکون کسبیا ارادیا یحصل من الاطاعة و العصیان. کما ورد فی الروایات الکثیرة ان بعض الحسنات یکون معدا للآخر و یعطی القابلیة لان یوفقه اللّه تعالی لمرضاته، کما أن بعض المعاصی موجب للخذلان. و قسم یحصل من أمور غیر اختیاریة، و علی أی حال لا یوجب سلب القدرة. [۶۹]

اینکه در اشکال گفته شد وقتی کفر و عصیان اختیاری نبوده و منتهی به اختیار و اراده حقتعالی باشد پس چطور خداوند کافر و عاصی را عقاب می‌کند. جوابش اینست که: عقاب و مؤاخذه باری‌تعالی معلول و تابع کفر و عصیانی است که از بنده سر زده و تحقّق این دو نیز از روی اختیار عبد می‌باشد چه آنکه طبق گفته قبلی تمام افعال صادره از بندگان مسبوق به مقدّمات اختیاری است فلذا تصویر صدور کفر و عصیان در بنده باین نحو می‌باشد: ابتداء وی معصیت کذائی یا عقیده کفرآمیز فلانی به قلبش خطور می‌کند و با اینکه می‌تواند آن را تعقیب نکرده و در اطرافش بیشتر از این نیندیشد و انس زائد بر این با آن پیدا نکند معذلک آن را تعقیب کرده و احیانا منافع و مصالح احتمالی یا موهومی برآن مترتّب کرده سپس با اینکه باز می‌تواند به همین جا آن را خاتمه داده و پی‌گیری نکند به تعقیبش ادامه داده تا در نتیجه نسبت بفعل و انجام آن در نفسش شوقی پیدا شده و هر لحظه به واسطه مأنوس بودن با این افکار و تصوّرات بر شوقش می‌افزاید تا کار به جائی می‌رسد که شوق مزبور تأکید و تقویت شده به ناچار بر فعل آن عزم و اراده می‌کند پس در تمام این مراحل اختیار از وی سلب نشده و خود با سوء اختیار هر مرحله‌ای را پس از مرحله دیگر طی می‌نماید ازاین‌رو صحیح است بگوئیم عصیان و کفر حاصل در خارج ناشی از مقدّماتی است که فاعل خود بسوء اختیار آنها را برگزید. و امّا اینکه چرا وی با اینکه در مقدّمات اراده نیز اختیار داشت معذلک اموری را انتخاب کرد که وی را به کفر و عصیان کشانید باید بگوئیم این امر نیز معلول علّتی است و آن علّت عبارت است از اینکه ذات وی

چون شقی و خبیث می‌باشد و این شقاوت ذاتی همچون لازمه ماهیّت نظیر زوجیّت برای اربعه از ذات کافر و عاصی جدا نبوده و اساسا امکان جدائی نیز ندارد چه آنکه زوالش مساوی با زوال ذات بوده و وجودش مساوق با تحقّق ذات می‌باشد و دلیل ما بر شقاوت ذاتی حدیثی است که در این مقام نقل شده: و آن اینست که: سعید از همان زمانی که در شکم مادر تکوّن پیدا می‌کند سعید بوده و شقی نیز بهمین نحو از بدو وجودش شقی درست می‌شود و همان‌طوری‌که معادن طلا و نقره ذاتا جنسشان طلا و نقره است مردم نیز همچون این معادن بوده که ذواتشان شقی و سعید می‌باشد. پس همان‌طوری‌که انقلاب در ذات ممکن نیست و ذاتی قابل تعلیل نمی‌باشد چنانچه گفته شده: ذاتی شیء لم یکن معلّلا ذات شقی را نمی‌توان تغییر داد همان‌طوری‌که ذات و جبلت سعید قابل تغییر و تبدّل نیست پس سعید نمی‌تواند غیر طاعت عمل دیگری نماید چنانچه شقی و خبیث قادر نیست که غیر کفر و عصیان به عمل دیگر دست بزند. و وقتی سعادت و شقاوت را ذاتی دانستیم و به تبع آن صدور طاعت و عصیان را قهری و حتمی تقدیر نمودیم دیگر نباید سؤال شود که چرا سعید سعید قرار داده شد و شقی شقی خلق گردید یعنی تا اینجا سؤالات مورد و مجال داشت به این معنا: اوّل سؤال شد که خداوند چرا بنده را عقاب می‌کند؟ در جواب گفتیم چون کفر یا عصیان را اختیار نموده. بعد سؤال شد که چرا کفر و عصیان در بنده تحقّق و از وی صادر شد؟ جواب دادیم که این دو معلول مقدّمات اختیاریّه می‌باشند یعنی علّت آنها همان مقدّمات اراده است. سپس سؤال شد این مقدّمات را عبد چرا اختیار نمود؟ در جواب گفتیم علّت آن شقاوت ذاتی او است. سؤال و جواب به اینجا که رسید دیگر جای سؤال نمانده و نباید سؤال شود علّت شقاوت ذاتی چیست چه آنکه ذاتیّات قابل تعلیل نیستند زیرا کلّ ما بالعرض لا بدّ ان ینتهی الی ما بالذّات و الذّات لا ینتهی و لا یعلّل بشیء آخر. و به عبارت دیگر سؤال از علّت برای شقاوت ذاتی مثل سؤال از اینست که پرسیده شود: انسان چرا انسان قرار داده شد و علّتش چیست. جوابی که از آن باید داد اینست که بگوئیم: انّ اللّه تعالی اوجد الانسان انسانا. یعنی خداوند متعال او را انسان ایجاد کرد و به عبارت دیگر: علّتش همان ایجاد او باین خصوصیّت می‌باشد پس در حقّ شقی و سعید نیز باید گفت: علّت شقی بودن و سعید بودن همان ایجاد حقتعالی است که ایشان را این‌طور خلق نموده است. مؤلّف گوید: جای بسی افسوس و حسرت است که محقّقی مانند مرحوم مصنّف بحثی را که اساسا کلامی بوده و با اصول چندان ارتباطی نداشته در اینجا عنوان کرده و آن را تا جائی تعقیب کند که گرفتار اشکالاتی گردد و خود را اسیر شبهات و انتقاداتی کند که برای جواب از آنها خویش را به این گونه تمحّلات و عبارات منکره مبتلا ساخته و رسما مذهب جبر را تثبیت نموده و افعال صادره از عباد را مستند به سعادت و شقاوت ذاتی دانسته که اساسا اعتقاد به ذاتی بودن این دو با صریح آیه شریفه هو الّذی احسن کلّ شیء خلقه ثمّ هدی تنافی کلّی دارد و برای تصحیح این کلام به حدیث غیر معلوم السّندی که بفرض تصحیح سندش متن آن موضوعه بوده و از اخبار دخیله محسوب می‌شود تمسّک کرده و در آخر کلامش رسما بفرماید که شقی را خداوند شقی خلق کرده و سعید را حضرتش سعید آفریده به‌طوری‌که اساسا شقی غیر از اختیار کفر و عصیان بر اختیار افعال دیگر قادر نبوده و سعید نیز بغیر از طاعت از انجام کارهای دیگر متمکّن نمی‌باشد و بدین ترتیب اذهان صاف‌دلان و پاک‌نیّتان را دستخوش برخی الفاظ بی‌محتوی و بی‌مغزی که اساس آنها به وسیله دزدان دین و سلسله غیر جلیله اشعری‌ها و جبری‌ها که بتعبیر معصوم علیه السّلام یهود این امّت می‌باشند پایه‌گذاری شده قرار دهد درحالی‌که حضرات علماء ربّانی و بزرگان شیعه که علومشان از معدن وحی و اوقیانوس علوم بی‌پایان ائمّه عصمت و طهارت اخذ شده زحمات وافر و رنجهای فراوان متحمّل شده و این شبهات و اشکالات بی اساس را جواب داده و در عصر غیبت امام علیه السّلام خود و ایتام آل محمّد علیهم السّلام را همچون شبانی که گله گوسفندان را در مراقبت شدید خود قرار داده تا از دستبرد دزدان و حمله گرگان برحذر داشته باشند. و عجیب آنکه پس از تثبیت این معنا و اثبات ذاتی بودن شقاوت و سعادت و اینکه خداوند شقی را شقی خلق نموده و مستحیل است که وی بغیر از کفر و عصیان فعل دیگری را بتواند انجام دهد نام این الفاظ توخالی را نهایت کلام گذارده و مدّعی شده است که افهام بسیاری از درک آن عاجز و ناتوان می‌باشد درحالی‌که این مطالب و کلمات از حدّ بازی با الفاظ نگذشته و کسانی که اندک انسی با اخبار و روایات که کلمات نورانی آل اللّه الطّاهره است داشته باشند می‌دانند که اعتقاد باین بافته‌ها، اعتقاد بواقع نبوده بلکه سبب انحراف آن از واقع می‌شود. در اینجا از کلّیّه خوانندگان و قارئین تمنّا داریم که بیشتر گرد این بحث نگشته و بجای اتلاف وقت و صرف عمر از انوار تابناک و علوم حقیقی موالی و اربابان خود یعنی

حضرات ائمّه طاهرين سلام اللّه عليهم اجمعين استفاده كرده و خود را به واسطه توسّل به ذيل عنايت ايشان از اعتقاد به اين گونه آراء فاسده برحذر دارند. [۷۲]

استناد هدايت و ضلالت بندگان به خداوند

الطائفة الخامسة: آيات الهداية و الضلالة و التى تسندهما إلى اللّه تعالى و هى كثيرة: منها: قوله تعالى: «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِى مَنْ يَشاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» «۱». و منها: قوله تعالى: «وَ لكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِى مَنْ يَشاءُ» «۲». و منها: قوله تعالى: «مَنْ يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَ مَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» «۳». و منها: «إِنَّكَ لا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ يَهْدِى مَنْ يَشاءُ» «۴». و منها: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً» «۵». و الجواب عنها أيضاً واضح، و لكن قبل بيان الجواب الأصلى و المختار ننقل هنا ما قاله بعض الأعلام فى مقام الجواب عنها، و هو أنّ الهداية على معانٍ ثلاثة: المعنى الأوّل: أنّ الهداية بمعنى إراءة الطريق و منه قوله تعالى: «وَ إِنَّكَ لَتَهْدِى إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» «۶». المعنى الثانى: أنّها بمعنى الإيصال إلى المطلوب، و منه ما مرّ آنفاً من قوله تعالى: «إِنَّكَ لا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ يَهْدِى مَنْ يَشاءُ» فإنّ ما على النبى صلى الله عليه و آله إنّما هو إراءة الطريق فقط لا الإيصال إلى المطلوب (و المراد من الإيصال اعداد المقدّمات و التوفيق الموصل إلى المقصود). الثالث أنّها بمعنى ترتّب الثواب على العمل، و تقابلها الضلالة بمعنى حبط الأعمال، و منه قوله تعالى: «وَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْساً لَهُمْ وَ أَضَلَّ أَعْمالَهُمْ» «۱». أقول: إن كان مراده تفسير الضلالة بالمعنى الأخير كما يظهر من بعض كلماته فهو واضح الإشكال، فإنّ كثيراً من آيات الضلالة لا تلائم هذا المعنى و لا دخل لها بمسألة الثواب و العقاب، و إن كان المراد إنّ كلًّا من هذه المعانى الثلاثة للهداية تقابله الضلالة فهو حقّ لا ريب فيه، فإنّ كثيراً من آيات الضلالة بمعنى سلب التوفيق و عدم اعداد المقدّمات نحو المطلوب كما ذكره كثير من المحقّقين، و هذا أيضاً أمر اختيارى، لأنّ التوفيق و كذا سلبه من قبل اللّه لا يكون بلا دليل بل هو ناشٍ عن بعض أعمال الإنسان الحسنة أو السيّئة أو نيّاته و صفاته الحسنة و الخبيثة. و المختار فى الجواب- عن مسألة الهدايةً و الضلالة فى القرآن- هو ما يستفاد من نفس الآيات الكريمة، تارةً: على نحو الإجمال و اخرى: على نحو التفصيل: فالجواب الإجمالى: ما جاء فى ذيل بعض الآيات المزبورة (و هو قوله تعالى: «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِى مَنْ يَشاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ») فإنّ قوله «و هو العزيز الحكيم» إشارة إجماليّة إلى أنّ مشيّة اللّه و إرادته ضلالة بعض العباد و هداية بعض آخر تنشأ من حكمته و عزّته، فإنّ قدرته و عزّته متقاربة مع حكمته و مندرجة فيها، و مشيّته ناشئة من كلتيهما معاً لا من القدرة فقط، فإذا علمنا بأنّ إرادته تنشأ من الحكمة فإضلاله أو هدايته مبنية على ما يصدر من العباد أنفسهم من الأعمال السيّئة أو الحسنة، و على أساس ما اكتسبوه من الاستحقاق أو عدم الاستحقاق للهداية و الضلالة. و أمّا الجواب التفصيلى: فهو ما تصرّح به كثير من الآيات من أنّ الهداية أو الضلالة تنشأ ممّا كسبته أيدى العباد و قدّمته أيديهم، فبالنسبة إلى الهداية نظير قوله تعالى: ۱- «وَ الَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا» «۲». ۲- «وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ» «۳». ۳- «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْناهُمْ هُدىً وَ رَبَطْنا عَلى قُلُوبِهِمْ إِذْ قامُوا فَقالُوا رَبُّنا رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» «۱». ۴- «قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِى إِلَيْهِ مَنْ أَنابَ» «۲». ۵- «ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ» «۳». و المراد من التقوى هنا ظاهراً هو حالة قبول الحقّ و عدم اللجاج. و بالنسبة إلى الضلالة نظير قوله تعالى: ۱- «يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَ يَهْدِى بِهِ كَثِيراً وَ ما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِينَ» «۴». ۲- «فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ وَ اللَّهُ لا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» «۵». ۳- «إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِى مَنْ هُوَ كاذِبٌ كَفَّارٌ» «۶». ۴- «إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ» «۷». ۵- «كَذلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتابٌ» «۸». ۶- «إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِى الْقَوْمَ الْكافِرِينَ» × «۹». فالمستفاد من الطائفة الأخيرة من الآيات أنّ أسباب الضلالة عبارة عن الفسق و الظلم و الكذب و الكفر و الإسراف و الريب و الاصرار على الكفر، و هى بأجمعها امور اختياريّة تصدر من الإنسان و توجب سلب توفيقه و قدرته على الهداية، فيضلّ عن طريق الحقّ بسوء اختياره، و لا إشكال فى أنّ الآيات المطلقة التى تسند الهداية أو الضلالة إلى اللّه تعالى مطلقاً تقيّد بهذه الآيات طبقاً لقاعدة الإطلاق و التقييد و تفسّر بها، و يستنتج أنّ هدايته فيض من جانبه يفاض على النفوس المستعدّة و القلوب المطهّرة بالأعمال الصالحة، كما أنّ الضلالة عبارة عن قطع الفيض و الاستعداد و التوفيق عن النفوس غير المساعدة و ذلك بسبب الأعمال السيّئة و النيّات الخبيثة الصادرة عنهم، فهذه الآيات مضافاً إلى أنّها غير دالّة على مذهب الجبر، ظاهرة بل كالصريحة فى مذهب الاختيار، لأنّها بعد

ضمّ بعضها إلى بعض تدلّ على أنّ الهداية و الضلالة ناشئتان من الإنسان نفسه و إن كان ذلک بتسبيب إلهى من باب أنّ الأسباب تستمد قوتها من ساحته المقدّسة، و من هنا تنسب المسبّبات إليه تعالى أيضاً حقيقة. [۳۵]

خامسها: انه قد نسب الاضلال إلى اللّه تعال فى كثير من الآيات، قال اللّه تعالى: فَيُضِلُّ اللّهُ مَن يَشَاء وَ يَهْدِى مَن يَشَاء «۱»، و قال عز و جلّ: قُلْ إِنَّ اللّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاء وَ يَهْدِى إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ «۲» و قال سبحانه: وَ مَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى السَّمَاء «۳» فتدل هذه الآيات على أنه تعالى خالق الضلال و الكفر فى العبيد، فيصدهم عن الايمان و يحول بينهم و بينه. و ربما قالوا: ان هذا هو حقيقة اللفظ بحسب اللغة، لان الاضلال عبارة عن جعل الشيء ضالا، كما أن الاخراج و الادخال عبارتان عن جعل الشيء خارجا و داخلا. و أورد العدلية على ذلک بوجوه: الأول: انه لا يقال لمن صد الطريق أنه أضله بل يقال منعه، و انما يقال اضله إذا أغواه. الثانى: ان اللّه تعالى وصف الشيطان و فرعون و أمثالهما بالاضلال، و معلوم أنهم ليسوا خالقين للضلال فى قلب أحد، قال اللّه تعالى: إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ «۱»، و قال: وَ أَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَ مَا هَدَى «۲». الثالث ان ذلک يضاد كثيرا من الآيات، كقوله: وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُواْ إِذْ جَاءهُمُ الْهُدَى «۳» و قوله سبحانه: فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ «۴»، و قوله عز و جلّ: أَنَّى يُصْرَفُونَ «۵»، إلى غير ذلک من الآيات. الرابع: ان اللّه تعالى ذم ابليس و من سلک سبيله فى الاضلال و الاغواء و أمر بالاستعاذة منهم. قال سبحانه: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ× مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ «۶»، و قال: وَ قُل رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ «۷»، و قال: إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيد «۸»، و قال سبحانه: وَ أَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَ مَا هَدَى «۱»، فلو كان اللّه تعالى هو المضل الحقيقى فكيف ذمهم عليه. و أيضا لو وجبت الاستعاذة منه كما وجبت منهم، و لاستحق المذمة كما استحقوا، و لوجب أن يتخذوه عدوا كما وجب اتخاذ ابليس عدوا. الخامس انه عز و جلّ فى كثير من الآيات نسب الضلال إلى العصاة، كما فى قوله تعالى: وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ «۲»، و قوله سبحانه: كَذَلِکَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ «۳». فلو كان المراد بالضلال هو ما هم فيه لزم منه تحصيل الحاصل و هو محال: و أيضا فأمثال هذه الآيات صريحة فى أنه يفعل بهلم الاضلال بعد فسقهم، فيكون مغايرا له. السادس انه تعالى يذكر هذا الضلال جزاءً لهم على سوء فعلهم و عقوبة عليه، فلو كان المراد ما هم عليه لكان ذلک تهديدا لهم بشيء هم عليه مقبلون و به متلذذون. و لذلک كله ذهب العدلية إلى أنه يجب المصير إلى وجوه أخرى من التأويل: الأول- أن يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة. الثانى- أن يحمل الاضلال على الهلاک و الابطال، كقوله تعالى: الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ «۱»، و قوله تعالى: وَ قَالُوا أَ إِذَا ضَلَلْنَا فِى الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِى خَلْق جَدِيدٍ «۲». الثالث- أن الضلال و الاضلال هو العقاب و التعذيب، كما فى قوله تعالى: إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَالٍ وَ سُعُرٍ «۳». الرابع- أن يكون الاضلال هو التخلية و ترک المنع، فيقال أضل فلان ابنه إذا لم يتعاهده بالتأديب. و يؤيده ما عن العيون عن الامام الرضا (ع) فى قوله تعالى" و تركهم فى ظلمات لا يبصرون"، قال: ان اللّه تعالى لا يوصف بالترک كما يوصف خلقه، لكنه متى علم أنهم لا يرجعون عن الكفر و الضلال منعهم المعاونة و اللطف و خلى بينهم و بين اختيارهم «۴». و قريب منه غيره. الخامس- و هو أحسن الوجوه، انه إذا ضلّ الإنسان باختياره عند حضور شيء من دون أن يكون ذلک علّة لضلاله بل غايته كونه من مقدماته البعيدة و علله المعدة، يقال انه أضله. قال اللّه تعالى فى حق الاصنام رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ «۱»، أى ضلوا بهن، و قال وَ لَا يَغُوثَ وَ يَعُوقَ وَ نَسْرًا× وَ قَدْ أَضَلُّوا كَثِيراً «۲»، أى ضل بهم كثير من الناس. و الاضلال بهذا المعنى منسوب إلى اللّه تعالى نظرا إلى أن الأفعال الاختيارية الصادرة عن الإنسان لها مبادئ خارجة عن دائرة اختياره، كوجود الإنسان و حياته و إدراكه للفعل و شوقه إليه، و ملاءمة ذلک الفعل لقوة من قواه و قدرته على ايجاده، و تلک المبادئ موجدها هو موجد الإنسان نفسه، و قد ثبت فى محله أن بقاء الاشياء و استمرارها فى الوجود محتاج إلى المؤثر فى كل آن. و على هذا فالكفر و الفسق إذا صدرا عن العبد باختياره بما أن مبادئهما من قبل اللّه تعالى فلذلک يصح أن ينسبا إليه تعالى. و بذلک يظهر الجواب عما أورد على القرآن المجيد بأنه: قد يسند الفعل إلى العبد و اختياره، و قد يسند الأفعال إلى اللّه تعالى، و هذا تناقض واضح. كلام العارف الشيرازى فى معنى الاضلال و للعارف الصدر الشيرازى كلام فى توجيه نسبة الاضلال إلى اللّه تعالى لا بأس بنقله ملخصاً، لاشتماله على مطالب دقيقة: قال: ان اللّه تعالى متجل للخلق بجميع صفات كماله و أسمائه و مفيض على عباده و عوالمه بكل نعوت جماله و جلاله، فالاول ما تجلى فى ذاته لذاته، فظهر من تجليه عالم أسمائه و صفاته، فهى أول

حجب الاحدية، ثم تجلى بها على عالم الجبروت، فحصلت من تجليه أنوار عقلية و ملائكة مهيمنة قدسية، و هى سرادقات جبروتية ثم تجلى من خلق تلك الانوار على العالم الملكوت الاعلى و الاسفل ثم على أشباحها الغيبية و المثالية، ثم على عالم الطبيعة السماوية و الارضية. و لكل من هذه العوالم و الحضرات منازل و طبقات متفاوتة، و كلما وقع النزول أكثر قلت هذه الانوار الاحدية بكثرة هذه الحجب الامكانية، و تراكمت النقائص و الشرور بمصادمات الاعدام. أو لا ترى أن كلا من الصفات السبعة الالهية التى هى أئمة سائر الصفات برية من النقصان و الامكان و الكثرة و الحدثان. ثم إذا وقعت ظلالها فى هذا العالم الادنى حجبتها الآفات و الشرور و لزمتها الاعدام و النقائص، فإذا ارتفعت عن عالم الاجسام زالت عنها تلك النقائص و الشرور و رجعت إلى اقليم الوحدة. ثم زعم أن هذا هو معنى الامر بين الامرين من الجبر و القدر، و هو أن النقائص و القصورات اللازمة فى هذا العالم لبعض الصفات المنسوبة إلى الحق تارة و إلى الخلق، اخرى انما نشأت و لزمت من خصوصية هذا الموطن فعادت الينا لا إلى الصفة الالهية، و هو معنى قوله تعالى فى الحديث القدسى" أنت أولى بسيئاتك منى" «۱»، و معنى قوله: لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ «۲» أن الأفعال الصادرة منه بلا واسطة و كذا الصفات الالهية الثابتة له فى مقام التوحيد قبل عالم الكثرة ليس فيها شائبة النقص و القبح حتى يرد فيها السؤال، لان عالم الالوهية كله نور و كمال. ثم نقل عن بعض أصحاب القلوب، و الظاهر أنه ابن العربى، أنه ذكر تقريبا للطبائع و الافهام و تسهيلا لفهم التوحيد الافعالى على العقول فيما يضاف إلى الجمادات و الاعجام، فان الحجاب عن ادراك هذا التحقيق أمران: احدهما اختيار الإنسان و الحيوان. و ثانيهما ما ينسب إلى الجمادات و سائر الاجرام. اما الأول: فان نسبة إرادة الإنسان إلى مشيئة اللّه تعالى كنسبة ادراك الحواس إلى ادراك العقل. كما فى قوله تعالى: وَ مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ «۱»، و نسبة مصادر أفعالها من الابدان و الاعضاء كنسبة الجوارح إلى القلب الذى هو أمير الجوارح، كما دل عليه قوله تعالى: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ «۲» و قوله: قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّهُ بِأَيْدِيكُمْ «۳»، و قوله تعالى: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللّهَ رَمَى «۴». و أما الثانى فقد انكشف لدى البصائر المستنيرة أنّ الشمس و القمر و الغيم و المطر و الارض و كل حيوان و جماد مسخرات بأمره تعالى و مقبوضات بقبض قدرته، كالقلم الذى هو مسخر للكاتب و علمه و ارادته و قدرته و قوته التى فى عصبه و اصبعه، كما أن علمه و مشيئته واردتان من خزائن غيب الملكوت، و كتابة قلم اللاهوت على ترتيب و نظام و تقدم و تأخر من الاعلى فالاعلى إلى الادنى حتى انتهى أثر القدرة من احدى حاشيتى الوجود إلى الاخرى من القلم الاعلى إلى القصب الادنى. و هذا مما يشاهده من انشرح صدره بنور اللّه و يسمع بسمعه المنور من يدرك و يفهم تسبيح الجمادات و تقديسها و شهادتها على أنفسها بالعجز و السخرية بلسان ذلق أنطقها اللّه به الذى أنطق كل شىء بلا حرف و صوت ما لا يسمعه، الذين هم عن السمع لمعزولون. فقال بعض الناظرين من هذا المشكاة للكاغذ «۱» و قد رآه اسودّ وجهه: لم تسوّد وجهك و تشوّش بياضك بهذا السواد؟ فقال بلسان الحال: سلوا هذا المداد الذى ورد علىّ و غير هيئتى و جبلّتى. فقال للمداد: لم فعلت ذلك؟ فقال: كنت مستقرا فى قعر الدواة لا صعود لى بنفسى عن ذلك القعر فوردت على قصبة تسمى القلم فرقانى من مقعرى، و لو لا نزوله ما كان لى صعود. فقال للقلم: لم فعلت ذلك؟ فقال: كنت قصبا ثابتا فى بعض البقاع لا حركة منى و لا سعى فورد على قهرمان سكين بيد قاطع فقطعنى عن أصلى و مزق على ثيابى و شق رأسى ثم غمسنى فى سواد الحبر و مرارته. فقال للسكين: لم فعلت؟ فأشارت إلى اليد، فاعترض عليها فقالت: ما أنا الا لحم و دم و عظم حركنى فارس يقال له القدرة فاسألها. فلما سألها عن ظلمها و تعديها على اليد أشارت إلى الإرادة. فقال لها: ما الذى قواك على هذه القدرة الساكنة المطمئنة؟ فقالت: لا تعجل لعل لنا عذرا و أنت تلوم، فانى ما انبعثت بنفسى و لكن بعثنى حكم حاكم و أمر جازم من حضرة القلب و هو رسول العلم على لسان العقل بالاشخاص للقدرة و الالتزام لها فى الفعل، فانى مسكين مسخر تحت قهر العلم و العقل فلا أدرى بأى جرم سخرت لهما و ألزمت لهما الطاعة، و لكنى أدرى أن تسخيرى اياها بأمر هذا الحاكم العادل أو الظالم. فأقبل على العلم و العقل و القلب طالبا و معاتبا اياهم على سبب استنهاض الإرادة و انهاضها للقدرة. فقال العقل: أما انا فسراج ما اشتعلت بنفسى و لكن اشعلت. و قال القلب: اما أنا فلوح ما انسبطت و لكن بُسطت و ما انتشرت و لكن نشرنى من بيده نشر الصحائف. و اما العلم فقال: انما انا نقش فى منقوش و صورة فى بياض لوح القلب لما أشرق العقل، و ما انحططت بنفسى فكم كان هذا اللوح قبلى خاليا فاسأل القلم عنى و اسأله عن هذا. فرجع إلى القلم تارة أخرى بعد قطع هذه المنازل و البوادى و سير هذه المراحل و المقامات، فوقع فى الحيرة حيث لم يعلم قلما الا من القصب و لا لوحا الا من العظم و الخشب و لا خطا الا بالحبر و لا سراجا الا من النار،

و كان يسمع فى هذا المنزل هذه الاسامى و لا يشاهد شيئا من مسماها. فقال له العلم: زادک قليل و بضاعتک مزجاة و مركبک ضعيف، فالصواب لک أن تؤمن بهذه المسميات ايمانا بالغيب و تنصرف و تدع ما انت فيه. فلما سمع السالک ذلک استشعر قصور نفسه فاشتغل قلبه نارا من حدة غضبه على نفسه لما رآه بعين النقص، و لقد كان زيته فى مشكاة قلبه يكاد يضيء و لو لم تمسسه نار، لقوة استعداد كبريائيته فى مادته، فلما نفخ فيه العلم بحدته اشتعل زيته فأصبح نورا على نور. فقال له العلم: اغتنم الفرصة و افتح بصرک فلعلک تجد على هذه النار هدى. ففتح بصره فرأى القلم الالهى كما سمع نعته من العلم أنه ليس من قصب و لا خشب و لا له رأس و ذنب، و هو يكتب على الدوام فى صحائف قلوب الانام أصناف العلوم و الحقائق، و كان له فى كل قلب رأس و لا رأس له، فقضى منه العجب فودع عند هذا العلم و شكره و قال: لقد طال مقامى عندک و أنا عازم على السفر إلى حضرة القلم. فلما جاءه وقص عليه القصص و سأله ما بالک تخط على الدوام فى القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات إلى أشخاص القدرة و صرفها إلى المقدورات؟ فقال: لقد نسيت ما رأيت فى عالم الملک و سمعته من جواب القلم عن سؤالک. قال: لم أنس. فقال: جوابى مثل جوابه لتطابق عالمى الملک و الملكوت، أما سمعت أن اللّه تعال خلق آدم على صورته، فاسأل عن شأنى الملقب ب" يمين الملک" فانى مقهور فى قبضته مسخر، فلا فرق بين قلم الآدمى و الخلق الالهى فى معنى التسخير انما الفرق فى ظاهر الصورة و التصوير. قال: و من يمين الملک؟ قال: أما سمعت قوله تعالى: وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ «۱»، هو الذى يرددها. فسأل اليمين عن شأنه و تحريكه للقلم. فقال: جوابى ما سمعت من اليمين الذى فى عالَم الشَهادَة و هو الحوالة إلى القدرة، فلما سار إلى عالم القدرة فرأى فيه من العجائب ما استحقر غيرها، فأقيل عند ذلک عليها فسألها عن تحريک اليمين. فقالت: أنا صفة فاسأل القادر إذ العهدة على الموصوفات لا على الصفات. و عند هذا كاد أن يزيغ و ينطق بالجرأة على السؤال، فثبت بالقول الثابت و نودى من سرادقات الحضرة لايُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ «۲»، فغشيته الحضرة فخر صعقا، فلما أفاق قال: سبحانک ما أعظم شأنک تبت اليک و توكلت عليک و آمنت بأنک الملک الجبار الواحد القهار، فلا أخاف غيرک و لا أرجو سواک و لا أعوذ الا بعفوک من عقابک و برضاک من سخطک و بک منک؟ فأقول: اشرح لى صدرى لاعرفک، و احلل عقدة الصمت من لسانى لاثنى عليک. فعند هذا رجع السالک و اعتذر عن سؤاله و معاتبته. فقال لليمين و القلم و العلم و الارادة و القدرة و ما بعدها: اقبلوا عذرى فانى غريبا كنت فى بلادكم و لكل داخل دهشة فما كان انكارى عليكم الا عن قصورى و جهلى و الآن قد صح عندى عذركم و انكشف لى ان المتفرد بالملک و الملكوت و العزة و الجبروت هو الواحد القهار و الكل تحت تسخيره و هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن. فهذا هو الكلام فى تفسير الاضلال «۱». انتهى. [۶۹]

أولها: الهداية العامة التكوينية، و هى الهداية إلى جلب المنافع و دفع المضار، باضافة المشاعر الظاهرة و المدارک الباطنة و القوة العاقلة، قال اللّه سبحانه: قَالَ رَبُّنَا الَّذِى أَعْطَى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى «۱». ثانيها: نصب الدلائل العقلية الفارقة بين الحق و الباطل و الصلاح و الفساد، و إليه يشير قوله تعالى: وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ «۲». ثالثها: الهداية العامة التشريعية بارسال الرسل و انزال الكتب و إليه يشير قوله سبحانه: وَ أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى «۳»، و قوله عز و جلّ: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُوراً «۴». رابعها: الهداية الخاصة التكوينية، و هى الهداية إلى طريق السير إلى حصار القدس و السلوک إلى مقامات الانس بانطماس آثار التعلقات البدنية و اندراس أكدار الجلابيب الجسمية و الاستغراق فى ملاحظة أسرار الكمال و مطالعة أنوار الجمال، و هذا النوع عناية ربانية خص اللّه بها بعض عباده حسب ما يقتضيه حكمته. و إلى هذا النوع يشير كثير من الآيات، قال عز من قائل لَيْسَ عَلَيْکَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللّهَ يَهْدِى مَن يَشَاء «۱»، إِنَّ اللّهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ «۲» وَ اللّهُ يَهْدِى مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيم «۳»، إِنَّکَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَاء «۴»، إلى غير ذلک من الآيات الكريمة. و منها: الآيات المتضمنة لنسبة أفعال العباد إلى اللّه تعالى، و قد تقدمت جملة منها. و الجواب عنها: ما مر من أن فعل العبد وسط بين الجبر و التفويض و له حظ من كل منهما، لان القدرة و سائر المبادئ حين الفعل تفاض من اللّه تعالى و اعمال القدرة فى أخرى، و كل من الاسنادين حقيقى، و الآيات الكريمة ناظرة إلى هذا المعنى. و منها: قوله عز من قائل: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الإِنس لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِکَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِکَ هُمُ الْغَافِلُونَ «۵». و فيه: ان

اللام فی قوله" لجهنم" لیست للعلة، بل للعاقبة و المآل و الصیرورة، کما فی قول الشاعر" لدوا للموت و ابنوا للخراب". فالآیة الشریفة لا تدل علی أن کثیرا من الانس و الجن خلقوا لیدخلوا السعیر، بل تدل علی أن عاقبة کثیر من الطائفتین هو دخول جهنم و ذیلها یدل علی أن هذه العاقبة التی فی انتظارهم لیست بجبر من اللّه تعالی، بل من ناحیة أنهم افشلوا وسائل ادراکاتهم بالمعاصی عن اختیار. و بذلک یظهر الجواب عن الاستدلال له بقوله تعالی: إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَیْهِمْ أَ أَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا یُؤْمِنُونَ× خَتَمَ اللّهُ عَلَی قُلُوبِهِمْ وَ عَلَی سَمْعِهِمْ وَ عَلَی أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عظِیمٌ «۱» فان هذه الآیة واردة فی الذین کفروا باختیارهم. و لا یبعد أن یکون المراد بهم الکفار من کبراء مکة الذین عاندوا فی أمر الدین و لم یألوا جهدا فی ذلک، تدل خصوصا بقرینة تغییر السیاق- حیث نسب الختم إلی نفسه تعالی و الغشاوة إلیهم أنفسهم- علی أن فیهم حجابین: حجابا فی أنفسهم، و حجابا من اللّه تعالی عقیب کفرهم، فأعمالهم متوسطة بین حجابین من ذاتهم و من اللّه تعالی. [۶۹]

قضا و قدر

فالقضاء و القدر إنّما یوجبان ما یوجبان بتوسّط أسباب و علل بعضها مقدّمات مدبّرات کالملائکة السماویة، عقلیّة کانت أو نفسیّة، قلمیّة کانت أو لوحیّة و بعضها فاعلات محرّکات و موجبات مقتضیات کالمبادی العالیة من الجواهر الفلکیّة و الصور المنطبعة، و بعضها قوابل و استعدادات ذاتیّة و عارضیّة. و الصور اللاحقة المادیّة و الأوضاع الفلکیة و الأمور الاتّفاقیة کالادراکات و الإرادات الإنسانیة و الحرکات و السکنات الحیوانیّة، یختصّ بحال دون حال و بصورة دون صورة ترتّبا و انتظاما معلوما فی القضاء السابق. فاجتماع تلک الأسباب و الشرائط، مع ارتفاع الموانع، سبب تامّ یجب بها وجود ذلک الأمر المدبّر المقضیّ المقدور «۱» و عند تخلّف شیء منها أو حصول مانع یبقی فی حیّز الإمکان أو الامتناع، فإذا کان من جملة الأسباب- و خصوصا القریبة- وجود هذا الشخص الإنسانی و علمه و إرادته و قدرته و تشوّقه و تفکّره و تخیّله اللذان هما مختار أحد طرفی الفعل و الترک، کان ذلک الفعل اختیاریّا واجبا وقوعه بجمیع تلک الأمور التی هی علّة تامّة لوجود المقدور، ممکنا بالنسبة إلی کل واحد منها، فوجوب الفعل لا ینافی اختیاریّته. [۶]

(قضا و قدر سبب تامّ برای واجب کردن وجود امر اقتضاییست که بدون آن قضا و قدر یا با وجود مانع، در وضعیّت امکان یا امتناع باقی می‌ماند. با توجه به این‌که وجود خود شخص انسان هم بخشی از اسباب و خصوصاً سبب قریب است، هم خودش و هم علم و اراده و قدرت و شوق و تفکّر و تخیل او، که مختار در یکی از دو طرف فعل و ترک است، با وقوع تمامی آن اسباب، آن فعل به صورت اختیاری واجب می‌شود، در حالی که نسبت به تک‌تک آن اسباب ممکن بوده است. بنابراین واجب شدن فعل منافاتی با اختیاری بودن آن ندارد.)

کیف! و قد مرّ إنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد. فإن قلت: مع حصول القدرة و الإرادة إن کان الترک ممکنا لم یکن الفعل واجبا و إن لم یکن ممکنا لم یکن العبد مختارا؟ قلت: الترک غیر ممکن و لا یلزم من ذلک أن لا یکون مختارا. فإنّ الفعل الاختیاریّ ما یکون الاختیار من جملة أسبابه و یکون صدوره موقوفا بالاختیار، لا ما یکون ممکنا علی تقدیر تحقّق علّته التامّة التی من جملتها الإرادة. [۶]

(اختیار منافاتی با قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» ندارد. زیرا اراده یکی از اجزای علّت تامه است و پس از تحقق اراده، فعل واجب می‌گردد.)

فإن قلت: إذا کان الواقع من المعاصی و الشرور بقضاء اللّه و قدره، فلما ذا یعاقب من ساقه القدر إلی اقتراف خطیئة؟ یقال: العقوبة من اللوازم و التبعات المتّصلة من غیر حاجة إلی معاقب منفصل و منتقم من خارج، و یدلّ علیه کثیر من الآیات القرآنیّة کقوله تعالی: سَیَجْزِیهِمْ وَصْفَهُمْ [۶/ ۱۳۹] وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِیطَةٌ بِالْکافِرِینَ [۲۹/ ۵۴] لکِنْ أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُونَ [۶]

با توجه به اینکه تقدیر الهی به معنای قانون داشتن و سنّت داشتن جهان است، اشکال جبر از ناحیه اعتقاد به قضا و قدر نیز حل می‌گردد. ما در کتاب «انسان و سرنوشت» درباره این مطلب، مفصّل بحث کرده‌ایم و جویندگان را به آن کتاب ارجاع می‌کنیم. در اینجا به طور اجمال و اشاره می‌گوییم: این اشکال از این ناحیه پیدا شده است که گروهی پنداشته‌اند معنای تقدیر الهی این است که خدا مستقیما و بیرون از قانون جهان، هر پدیده‌ای را اراده کرده است. منسوب به خیّام است:

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود می خوردن من به نزد او سهل بود
گر می نخورم علم خدا جهل بود می خوردن من حق ز ازل می‌دانست

سراینده این شعر پنداشته است که اراده انسان نسبت به یک کار، در مقابل اراده خدا و معارض با آن است، و لذا گمان کرده است که اگر انسان بخواهد می نخورد، ممکن نیست، زیرا اراده خدا این بود که می بخورد، و چون اراده و علم خدا تخلف‌بردار نیست، آدمی چه بخواهد و چه نخواهد، میخوارگی را انجام می‌دهد. این سخن بسیار سست است و از روی منتهای نادانی گفته شده است، لذا بسختی می‌توان باور کرد که گوینده آن خیّام فیلسوف باشد. هر فیلسوف و نیمه فیلسوفی این قدر می‌فهمد که خدا نه «می» خوردن کسی را مستقیما اراده می‌کند و نه «می» نخوردن کسی را، خدا برای جهان، نظامی و قانونی پدید آورده است و هیچ کاری در جهان، بیرون از قانون انجام نمی‌گیرد. همانطوری که هیچ حادثه طبیعی بدون علت طبیعی رخ نمی‌دهد، افعال اختیاری انسانها نیز بدون اراده و اختیار انسان رخ نمی‌دهد. قانون خدا در مورد انسان این است که آدمی دارای اراده و قدرت و اختیار باشد و کارهای نیک یا بد را خود انتخاب کند. اختیار و انتخاب، مقوّم وجودی انسان است. انسان غیر مختار محال است؛ یعنی این که فرض شده انسان است و غیر مختار، فقط فرض است نه حقیقت؛ و اگر انسان نباشد مکلّف نیست؛ مثل این است که گاو یا الاغی سر در خم شراب ببرد و بنوشد. پس قضا و قدر الهی که انسان را خواسته است، مختار بودن او را نیز خواسته است. پس می خوردن انسان نه بر اساس اختیار و انتخاب خود او بلکه بر اساس یک جبر الهی بر خلاف علم ازلی است و اگر انسان به جبر الهی می بخورد علم خدا جهل بود. امروز محقّقین تردید می‌کنند که خیّام شاعر همان خیّام فیلسوف باشد، احتمال می‌دهند- بلکه ثابت می‌کنند- که دو نفر و یا بیشتر وجود داشته‌اند و تاریخ، آنها را بهم آمیخته است. به هر صورت خواه چند نفر به نام خیام بوده و یا یک خیّام با دو شخصیّت متضاد وجود داشته، این سخن که علم الهی و تقدیر الهی، علّت ارتکاب گناه شمرده شود بطوری که مسئولیّت، از انسان که عامل انتخاب‌کننده است سلب گردد باطل است؛ در پاسخش بجا گفته شده است:

علم ازلی علّت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل بود [۱۶]

الارادات تنتهی الی إرادة ضروریّة، دفعا للتسلسل. و ذلک یوجب الاعتراف باستناد الکل الی قضاء اللّه تعالی و قدره. أقول: قیل: استناد الکلّ الی قضاء اللّه تعالی و قدره، امّا أن یکون بلا توسّط فی إیجاد الشیء، او یکون بتوسّط. و الأوّل لا یقتضیه انتهاء الارادات الی ارادته، و الثانی لا یناقض القول بالاختیار، فانّ الاختیار هو الایجاد بتوسّط قدرة، و إرادة، سواء کانت تلک القدرة و الإرادة من فعل اللّه بلا توسّط او بتوسّط شیء آخر. فاذن، من قضاء اللّه تعالی و قدره وقوع بعض الأفعال، تابعا لاختیار فاعله، و لا یندفع هذا الّا باقامة البرهان علی أنّه لا مؤثّر الّا اللّه تعالی. [۲۰]

یکی از مسائلی که در ادیان آسمانی و بخصوص دین مقدس اسلام در زمینه خداشناسی مطرح شده و متکلمین و فلاسفه الهی به تبیین عقلانی و فلسفی آن پرداخته‌اند مساله قضاء و قدر است که یکی از پیچیده‌ترین مسائل الهیات بشمار می‌رود و محور اصلی غموض آن را رابطه آن با اختیار انسان در فعالیتهای اختیاریش تشکیل می‌دهد یعنی چگونه می‌توان از یک سوی به قضاء و قدر الهی معتقد شد و از سوی دیگر اراده آزاد انسان و نقش آن را در تعیین سرنوشت خودش پذیرفت. در این جا است که بعضی شمول قضاء و قدر الهی را نسبت به افعال اختیاری انسان پذیرفته اند ولی اختیار حقیقی انسان را نفی کرده‌اند و برخی دیگر دایره قضاء و قدر را به امور غیر اختیاری محدود کرده‌اند و افعال اختیاری انسان را خارج از محدوده قضاء و قدر شمرده‌اند و گروه سومی در مقام جمع بین شمول قضاء و قدر نسبت به افعال اختیاری انسان و اثبات اختیار و انتخاب وی در تعیین سرنوشت خویش بر آمده‌اند و نظرهای گوناگونی

را ابراز داشته‌اند که بررسی همه آنها در خور کتاب مستقلی است. از این روی ما در اینجا نخست توضیح کوتاهی پیرامون مفهوم قضاء و قدر می‌دهیم و سپس به تحلیل فلسفی و بیان رابطه سرنوشت با افعال اختیاری انسان می‌پردازیم و در پایان فایده این بحث و نکته تاکید روی آن از طرف ادیان الهی را بیان خواهیم کرد اشکال در کیفیت جمع بین قضاء و قدر الهی و اختیار انسانی همان اشکالی است که با شدت بیشتری در توحید افعالی بمعنای توحید در افاضه وجود پیش می‌آید و در درس شصت و چهارم به دفع آن پرداختیم. حاصل جواب از این اشکال آن است که استناد فعل به فاعل قریب و مباشر و به خدای متعال در دو سطح است و فاعلیت الهی در طول فاعلیت انسان قرار دارد و چنان نیست که کارهایی که از انسان سر می‌زند یا باید مستند به او باشد و یا مستند به خدای متعال بلکه این کارها در عین حال که مستند به اراده و اختیار انسان است در سطح بالاتری مستند به خدای متعال می‌باشد و اگر اراده الهی تعلق نگیرد نه انسانی هست و نه علم و قدرتی و نه اراده و اختیاری و نه کار و نتیجه کاری و وجود همگی آنها نسبت به خدای متعال عین ربط و تعلق و وابستگی است و هیچکدام هیچگونه استقلالی از خودشان ندارند. به بیان دیگر کار اختیاری انسان با وصف اختیاریت مورد قضای الهی است و اختیاری بودن آن از مشخصات و از شؤون تقدیر آن است پس اگر بصورت جبری تحقق یابد قضای الهی تخلف یافته است. خاستگاه اصلی اشکال این است که توهم می‌شود که اگر کاری متعلق قضاء و قدر الهی باشد دیگر جایی برای اختیار و انتخاب فاعل نخواهد داشت در صورتی که کار اختیاری صرف نظر از اراده فاعل ضرورت نمی‌یابد و هر معلولی تنها از راه اسباب خودش متعلق قضاء و قدر الهی قرار می‌گیرد. حاصل آنکه تقدیر و قضاء علمی دو مرتبه از علم فعلی است که یکی تقدیر علمی از انکشاف رابطه معلول با علل ناقصه اش انتزاع می‌شود و دیگری قضاء علمی از انکشاف رابطه معلول با علت تامه‌اش و بر حسب آنچه از آیات و روایات استفاده می‌شود مرتبه تقدیر علمی به لوح محو و اثبات و مرتبه قضاء علمی به لوح محفوظ نسبت داده می‌شود و کسانی که بتوانند از این الواح آگاه شوند از علم مربوط به آنها مطلع می‌گردند. و اما تقدیر عینی عبارت است از تدبیر مخلوقات بگونه‌ای که پدیده‌ها و آثار خاصی بر آنها مترتب گردد و طبعا بحسب قرب و بعد به هر پدیده‌ای متفاوت خواهد بود چنانکه نسبت به جنس و نوع و شخص و حالات شخص نیز تفاوت خواهد داشت مثلا تقدیر نوع انسان این است که از مبدا زمانی خاصی تا سر آمد معینی در کره زمین زندگی کند و تقدیر هر فردی این است که در مقطع زمانی محدود و از پدر و مادر معینی بوجود بیاید و همچنین تقدیر روزی و سایر شؤون زندگی و افعال اختیاریش عبارت است از فراهم شدن شرایط خاص برای هر یک از آنها. و اما قضای عینی عبارت است از رسیدن هر معلولی به حد ضرورت وجودی از راه تحقق علت تامه‌اش و از جمله رسیدن افعال اختیاری به حد ضرورت از راه اراده فاعل قریب آنها و چون هیچ مخلوقی استقلالی در وجود و آثار وجودی ندارد طبعا ایجاب همه پدیده‌ها مستند به خدای متعال خواهد بود که دارای غنی و استقلال مطلق است. لازم به تذکر است که قضاء به این معنی قابل تغییر نخواهد بود و بنا بر این آنچه در روایات شریفه در باره تغییر قضاء وارد شده بمعنای قضاء مرادف با تقدیر است که حتمی بودن و نبودن آن نسبی می باشد. ضمنا روشن شد که تقدیر عینی از آن جهت که مربوط به روابط امکانی پدیده‌ها است قابل تغییر می‌باشد و همین تغییر در تقدیرات است که در متون دینی به نام بداء نامیده شده و به لوح محو و اثبات نسبت داده شده است يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ (۱) و نیز تقدیر علمی بتبع تقدیر عینی تغییرپذیر است زیرا تقدیر علمی علم به نسبت امکانی و تحقق پدیده بطور مشروط است نه علم به نسبت ضروری و تحقق پدیده بطور مطلق [۲۲]

و حیث انتهی الکلام إلی مسألة الجبر و الاختیار ینبغی أن نتکلّم بکلام موجز عن مسألة القضاء و القدر التی هی من أهمّ المسائل کتاباً و سنّة و عقلًا لما بینهما من الصلة الوثیقة، و قد ورد الکلام فی القضاء و القدر فی الأخبار المأثورة عن أئمّتنا علیهم السلام «۲». و لا بدّ قبل بیان المختار فی أصل المسألة من تقدیم امور: الأمر الأوّل: فی أنّه ما الفرق بین المسألتین: مسألة الجبر و الاختیار و مسألة القضاء و القدر؟ تفترق مسألة القضاء و القدر عن مسألة الجبر و الاختیار فی أمرین: أحدهما: أنّ الاولی أعمّ من الثانیّة من ناحیة سعة شمولها لأعمال العباد و غیرهم فإنّ القضاء و القدر جاریان فی جمیع الکائنات بخلاف مسألة الجبر و الاختیار فإنّها مطروحة فی مجال أعمال الإنسان فقط. ثانیهما: أنّ المسألة الاولی بلحاظ انتساب الأفعال إلی اللّه تعالی و المسألة الثانیّة بلحاظ انتساب الأفعال إلی العباد أنفسهم کما لا یخفی. و

لكن مع ذلک فإنّ بينهما قرابة شديدة و ربط وثيق و إنّ أدلّة المسألتين متقاربة جدّاً. الأمر الثانى: أنّ القضاء و القدر فى لسان الفلاسفة يأتى على معنيين: أحدهما: القضاء و القدر العلميين، بمعنى أنّ القضاء عبارة عن العلم الإجمالى للبارى تعالى بجميع الموجودات و هو عين ذاته تعالى، و أمّا القدر فهو علمه التفصيلى بجميع الموجودات و هو عين ذات الموجودات نفسها. ثانيهما: القضاء و القدر العمليين التكوينيين، بمعنى أنّ القضاء هو خلق الصادر الأوّل الذى يتضمّن جميع الموجودات و اندرج فيه العالم بتمامه، و القدر عبارة عن إيجاد الموجودات المتكثّرة، و لا يخفى ما فيه من الإشكال فى المبانى. الأمر الثالث: فى معنى القضاء و القدر فى اللّغة و فى لسان الآيات. ففى مفردات الراغب: «القضاء فصل الأمر، قولًا كان ذلک (مثل قول القاضى) أو فعلًا (نحو قوله تعالى فقضاهنّ سبع سماوات) و كلّ واحد منهما على وجهين: إلهى و بشرى ... إلى أن قال فى مقام بيان الفرق بين القضاء و القدر: و القضاء من اللّه أخصّ من القدر لأنّه الفصل بعد التقدير، فالقدر هو التقدير و القضاء هو الفصل بعد التقدير». و أمّا المستفاد من موارد استعمالها فى القرآن فهو أنّ القضاء هو الحكم القطعى الإلزامى تكويناً كان أو تشريعيّاً، فالتكوينى منه نظير ما جاء فى قوله تعالى: «إذا قَضى أَمْراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» × «۱» و التشريعى ما جاء فى قوله تعالى: «وَ قَضى رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً» «۲»، و أمّا القدر فهو بمعنى تعيين المقدار إمّا تكويناً نحو قوله تعالى: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» «۱» و نحو قوله تعالى: «وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً بِقَدَرٍ» «۲»، أو تشريعاً نحو قوله تعالى: «عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَ عَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ» «۳» الذى ورد فى تعيين و تحديد تكليف المعسر و الموسع فى متعة المطلّقات اللاتى لم يفرض لهنّ المهر. و المختار فى المقام الذى يلائم المعنى اللغوى و ظواهر الآيات و الرّوايات هو أنّ القضاء و القدر على نحوين: تشريعى و تكوينى، و المراد من القضاء التشريعى هو مطلق الواجبات و المحرّمات التى أمر المكلّف بإتيانها أو نهى عن ارتكابها، و من القدر التشريعى هو مقدار هذه الواجبات و المحرّمات و حدودها و مشخّصاتها، فمثلًا أصل وجوب الصّلاة قضاء اللّه، و وجوب إتيانها سبع عشرة ركعات فى الأوقات الخمسة قدره، و هكذا بالنسبة إلى الزّكاة و الصّيام و الحجّ و سائر التكاليف، و من أوضح الشواهد على هذا المعنى و أتقنها ما مرّ من بيان المولى أمير المؤمنين عليه السلام حينما كان جالساً بالكوفة منصرفاً من صفّين و هو حديث طويل يشتمل على فوائد جمّة، و قد ورد فى ذيله: «ثمّ تلا عليه: «وَ قَضى رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» و لا إشكال فى أنّ المراد من القضاء فى هذه الآية إنّما هو القضاء التشريعى. و أمّا المراد من القضاء و القدر التكوينيين فهو نفس قانون العلّية و إنّ كلّ شىء يوجد فى عالم الوجود و كلّ حادث يتحقّق فى الخارج يحتاج إلى علّة فى أصل وجوده (و هو القضاء)، و فى تقديره و تعيين خصوصيّاته (و هو القدر) فمثلًا إذا انكسر زجاج بحجر فأصل الانكسار هو القضاء، أى عدم تحقّقه بدون العلّة، و أمّا مقدار الانكسار المناسب لقدر الحجر و شدّة الاصابة فهو القدر. لا يقال: «لو كان الأمر كذلک أى كانت جميع الكائنات محكومة لقانون العلّية و القضاء و القدر التكوينيين لزم أن تكون أفعال العباد أيضاً محكومة لهذا القانون و يلزم منه الجبر» لأنّه قد مرّ سابقاً أنّ من قضاء اللّه التكوينى و قدره صدور أفعال العباد من محض اختيارهم و إرادتهم و أنّ الجزء الأخير للعلّة التامّة فيها إنّما هو اختيار الإنسان الذى قضى اللّه عليه و قدره فى وجوده، و لذلک قلنا: أنّ إسناد الفعل إلى الإنسان حقيقى كما أنّ إسناده إلى اللّه تعالى فى نفس الوقت حقيقى أيضاً. و الشاهد على ذلک ما هو المعروف من رواية ابن نباتة قال: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام عدل من عند حائط مائل إلى حائط آخر فقيل له: يا أمير المؤمنين، تفرّ من قضاء اللّه؟ قال: «أفرّ من قضاء اللّه إلى قدر اللّه عزّ و جلّ» «۱». فإنّه على كلا تفسيريه شاهد لما قلناه، فإن كان المراد منه القضاء و القدر التكوينيين فمعناه أنّى أفرّ من قضاء اللّه التكوينى (و هو أصل سقوط الحائط المائل على الإنسان الموجب للجرح أو القتل) إلى قدره التكوينى و هو أنّ الحائط المائل يوجب قتل الإنسان أو جرحه فيما إذا لم يعمل الإنسان اختياره و لم يفرّ منه بإرادته، فإنّ أصل إيجاب الحائط المائل بعد سقوطه قتل الإنسان من قضاء اللّه، و لكن هذا القضاء مقدّر و مشروط بعدم إعمال الإنسان اختياره و إرادته و بعدم عدوله و فراره منه إلى مكان آخر. و إن كان المراد منه القضاء التكوينى و القدر التشريعى فمعناه أنّ موت الإنسان بالحائط المائل و إن كان بقضاء اللّه و إرادته و لكنّه تعالى أمر الإنسان تشريعاً بالعدول و الفرار، فكما أنّ موت الإنسان بالحائط من قضاء اللّه التكوينى يكون فرار الإنسان منه أيضاً من قدره التشريعى. و لا يخفى أنّ الحديث على كلا المعنيين أصدق شاهد على أنّ شمول قانون العلّية لجميع الأشياء التى منها أفعال الإنسان الاختياريّة لا ينافى اختياره و إرادته. [۳۵]

١- قال النبى الأكرم (صلّى اللّه عليه و آله): «سيأتى زمان على أمتى يؤوّلون المعاصى بالقضاء، أولئک بريئون منى و أنا منهم براء» «١». ٢- قال رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله): «خمسة لا يستجاب لهم: أحدهم مرّ بحائط مائل و هو يقبل إليه، و لم يسرع المشى حتى سقط عليه ...» «٢». ٣- قيل لرسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله): «رقى يستشفى بها هل ترد من قدر اللّه فقال: إنها من قدر اللّه» «٣». و الرقى جمع الرقية بمعنى العوذة. فقد جعل رسول اللّه التمسک بالأسباب جزءا من تقديره سبحانه، فأعلم بذلک أن ليس التقدير سالبا للاختيار، بل خيرة الإنسان و حريته فى مجال الحياة من تقديره سبحانه. ۴- قال رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله): «فى كل قضاء اللّه عز و جل خيرة للمؤمن» «۴». ۵- و هذا أمير المؤمنين، باب علم النبى يوضح لنا مكانة التقدير بالنسبة إلى الاختيار. روى الأصبغ بن نباتة أن أمير المؤمنين (عليه السّلام) عدل من حائط مائل إلى حائط آخر فقيل له يا أمير المؤمنين أ تفرّ من قضاء اللّه؟ قال: «أفرّ من قضاء اللّه إلى قدر اللّه عز و جل» «۵». ۶- لما انصرف أمير المؤمنين (عليه السّلام) من صفين أقبل شيخ فجثا بين يديه ثم قال له يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام، أ بقضاء اللّه و قدره؟ فقال: أجل يا شيخ، ما علوتم من طلعة، و لا هبطتم من واد، إلّا بقضاء من اللّه و قدر فقال الشيخ: عند اللّه احتسب عنائى يا أمير المؤمنين. فقال أمير المؤمنين: مه يا شيخ! فو اللّه لقد عظّم اللّه لكم الأجر فى مسيركم و أنتم سائرون، و فى مقامكم و أنتم مقيمون، و فى منصرفكم و أنتم منصرفون، و لم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين و لا إليه مضطرين. فقال الشيخ: كيف لم نكن فى شىء من حالاتنا مكرهين و لا إليه مضطرين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا. فقال أمير المؤمنين: أو تظن أنّه كان قضاء حتما، و قدرا لازما؟ إنّه لو كان كذلک لبطل الثّواب و العقاب، و الأمر و النهى، و الزّجر من اللّه تعالى، و سقط معنى «الوعد و الوعيد» و لم تكن لائمة للمذنب، و لا محمدة للمحسن، و لكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، و لكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب ... و تلک مقالة إخوان عبدة الأوثان، و خصماء الرحمن، و حزب الشيطان، و قدريّة هذه الأمة و مجوسها «١». و إنّ اللّه كلف «تخييرا» و نهى «تحذيرا» و أعطى على القليل كثيرا، و لم يعص مغلوبا و لم يطع مكرها، و لم يملک مفوّضا، و لم يخلق السموات و الأرض و ما بينهما باطلا، و لم يبعث النبيين مبشرين و منذرين عبثا، ذلک ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار «٢». ٧- و قال أمير المؤمنين عند ما سئل عن القضاء و القدر: «لا تقولوا و كلهم اللّه إلى أنفسهم فتوهنوه، و لا تقولوا أجبرهم على المعاصى فتظلموه، و لكن قولوا الخير بتوفيق اللّه و الشر بخذلان اللّه، و كلّ سابق فى علم اللّه» «١». ٨- و قال أمير المؤمنين (عليه السّلام): «ما غلا أحد فى القدر إلّا خرج من الإسلام». و فى نسخة «من الإيمان» «٢». ٩- كتب الحسن بن أبى الحسن البصرى إلى الحسين بن على بن أبى طالب صلوات اللّه عليهما يسأله عن القدر، فكتب إليه: «فاتبع ما شرحت لک فى القدر مما أفضى إلينا أهل البيت، فإنه من لم يؤمن بالقدر خيره و شره فقد كفر، و من حمل المعاصى على اللّه عز و جل فقد افترى على اللّه افتراء عظيما، إنّ اللّه تبارک و تعالى لا يطاع بإكراه، و لا يعصى بغلبة و لا يهمل العباد فى الهلكة، لكنه المالک لما ملكهم، و القادر لما عليه أقدرهم. فإن ائتمروا بالطاعة، لم يكن اللّه صادّا عنها مبطئا، و إن ائتمروا بالمعصية فشاء أن يمنّ عليهم فيحول بينهم و بين ما ائتمروا به فعل. و إن لم يفعل فليس هو حملهم عليها قسرا، و لا كلفهم جبرا بل بتمكينه إياهم بعد إعذاره و إنذاره لهم و احتجاجه عليهم، طوقهم و مكنهم و جعل لهم السبيل إلى أخذ ما إليه دعاهم، و ترک ما عنه نهاهم جعلهم مستطيعين لأخذ ما أمرهم به من شىء غير آخذيه. و لترک ما نهاهم عنه من شىء غير تاركيه، و الحمد للّه الذى جعل عباده أقوياء لما أمرهم به ينالون بتلک القوة، و ما نهاهم عنه. و جعل العذر لمن يجعل له السبيل حمدا متقبلا فأنا على ذلک أذهب و به أقول. و اللّه و أنا و أصحابى أيضا عليه و له الحمد» «٣». ١٠- و قال الإمام الصادق (عليه السّلام): «كما أنّ بادئ النعم من اللّه عز و جل و قد نحلكموه، كذلک الشرّ من أنفسكم و إن جرى به قدره» «۴». ١١- و قال الإمام الرضا (عليه السّلام)، فيما يصف به الربّ: «لا يجور فى قضية، الخلق إلى ما علم منقادون، و على ما سطر فى كتابه ماضون، لا يعملون خلاف ما علم منهم، و لا غيره يريدون» «١». فقد صدّر كلامه (عليه السّلام) بقوله: «لا يجور فى قضيته»، أى لا يكون جائرا فى قضائه. و هو نفس القول بأنّ القضاء لا يجعل الإنسان مكتوف الأيدى. و أمّا قوله: «لا يعملون خلاف ما علم منهم» فلا يلازم الجبر، إذ فرق بين أن يقول «لا يعملون خلاف ما علم»، و قوله «لا يعملون خلاف ما علم منهم». فإنّ الثانى ناظر إلى أنّ علمه لا يقبل الخطأ، و أنّ علمه بأفعال العباد لا يتخلف، و لكن المعلوم له سبحانه هو صدور كل فعل من فاعله بما احتفّ من المبادى؛ من الاختيار أو ضده. و سيوافيک تفسيره. هذا هو المأثور عن النبى الأعظم و أهل بيته الطاهرين، فالكل يركزون على أنّ

القضاء و القدر لا يسلبان الحرية عن الإنسان. و لأجل اشتهار على و أهل بيته فى هذا المجال بهذا، قيل من قديم الأيام: [٣٨]

هذه الرواية و نظائرها لا تنافى اختيار الإنسان و صحة التكليف لأن المراد مما يصيب و ما لا يصيب هو الأمور الخارجة عن إطار اختياره، كالمواهب و النوازل، فلا شك أنّ الإصابة و عدمها خارجان عن اختيار الإنسان و ليس له دور و إنما الكلام فى حكومة القضاء و القدر على ما يناط به التكليف و يثاب به أو يعاقب فإن سيادة القضاء و القدر على اختيار الإنسان أمر لا يقبله العقل و لا يوافقه النقل، كما سيأتى. و قس على هذا باقى ما رواه أهل السنة فى باب القضاء و القدر. [٣٨]

«الأمرُ بالطاعَة، و النَّهْىُ عَن المعصِيَةِ، و التَمْكِينُ مِن فِعْلِ الْحَسَنَةِ، و ترکُ المَعْصِيَة، و المعُونَةُ على القُرْبَةِ إلَيْه، و الخِذْلانُ لِمَنْ عصاهُ، و الوَعْدُ و الوَعِيدُ، و التَرْغِيْب و التَرْهِيْبُ كُلُّ ذلکَ قضاءُ اللّه فى أفعالنا و قَدَرُهُ لأعمالنا» «١». هذا و لعل اقتصار الإمام أمير المؤمنين عليه السلام- فى الإجابةِ على سؤال السائل- على شرحِ «القضاء و القَدَر» التشريعيين، كان رعايةً لحال السائل، أو الحاضرين فى ذلک المجلس، لأنّه كان يُستنبطُ مِنَ القضاء و القدر التكوينيين و شمولهما لأفعال الإنسان فى ذلک اليوم الجَبْرُ و سلبُ الاختيار. و لهذا ختم الإمام عليه السلام كلامه المذكور بقوله: «أمّا غير ذلک فلا تَظُنَّهُ فَإنَّ الظّنَّ لَهُ مُحْبِطٌ لِلأعمال». و المقصود هو أنّ قيمةَ الأعمال تنبُعُ من كونِ الإنسانِ مختاراً يأتى بأفعاله باختيار و إرادةٍ منه، و مع فَرضِ الجَبْرِ لا تبقى للأفعال أيَّةُ قيمةٍ. و الحاصلُ أنّ «القَضاء و القدر» قَد يكونان فى مجال التكوين، و قد يكونان فى مجال التشريع. إنّ «القَضاء و القَدَر» فى مجال أفعال الإنسان لا ينافيان اختياره، و ما يوصف به من حرّية الإرادة قط، لأنّ التقديرَ الإلهىَّ فى مجال الإنسان هو فاعليّتُهُ الخاصّة و هو كونه فاعلًا مختاراً مريداً، و أن يكون فعلُهُ و تركُهُ لأىّ عَمَلٍ تحت اختياره و بإرادته. إنّ القضاء الإلهى فى مجال فعلِ الإنسان هو حتميَّتُهُ و تحقُّقهُ القطعىُّ بعد اختيار الإنسان له بإرادته. و بعبارةٍ أُخرى؛ إنّ خلْقَةَ الإنْسان مجبولةٌ على الاختيار، و مزيجةٌ بحرّية الإرادة و مقدّرة بذلک، و إنّ القضاءَ الإلهىَّ ليس إلّا هذا، و هو أنّ الإنسان متى ما أوْجَدَ أسباب وقوعِ فِعْلٍ ما تمَّ التنفيذ الإلهىّ من هذا الطريق. إنّ بعض الأشخاص يَعتَبر كونه عاصياً، ظاهرة ناشئةً من التقدير الإلهىّ، و يتصوَّر أنّه لا يقدر على اختيار طريق آخر غير ما يسلكهُ، فى حين يَرفُضُ العقلُ و الوحىُ هذا التصوّرَ لأنّ العقلَ يقضى بأنّ الإنسانَ هو الّذى يختار بنفسِهِ مصيرَه و هو كذلک فى نظر الشرع أيضاً، أى إنّه حَسْب نظرِ الوَحْىِ يقْدِر انْ يكون إنساناً شاكِراً صالحاً، أو كافراً طالِحاً. [٣٩]

و هذه الآيات و الأحاديث المتضافرة التى نقلها أصحاب الحديث لا تترک منتدحاً لمسلم أن ينكر القضاء و القدر، نعم الكلام فى تفسيرهما و تحديد معناهما على نحو لا يضاد و لا يخالف حاكمية اللّه و اختياره أوّلًا، و لا يزاحم حرية الإنسان و إرادته ثانياً، إذ كما أنّ القدر و القضاء من الأُمور اليقينية، فكذا حاكميته سبحانه و اختياره، و حرية العبد و إرادته من الأُمور اليقينية أيضاً و سوف يوافيک أنّ معنى القضاء و القدر الثابتين فى الشرع، ليس كما تصوّره أصحاب الحديث و الأشاعرة: من تحكيم القدر على اختياره سبحانه، و إرادة عباده. بل تقديره و قضاؤه لا يعنى إبطال حرية الإنسان و اختياره، و لأجل كون المقام من مزال الأقدام، نهى الإمام أمير المؤمنين البسطاء عن الخوض فى القضاء و القدر، فقال فى جواب من سأله عن القدر: «طريق مظلم فلا تسلكوه، و بحر عميق فلا تلجوه، و سر اللّه فلا تتكلّفوه».(١) و لكن كلامه عليه السَّلام متوجه إلى البسطاء من الأُمّة الذين لا يتحملون المعارف العليا، لا إلى أهل المعرفة و النظر. و لأجل ذلک وردت جمل شافية فى القضاء و القدر عن أئمّة أهل البيت عليهم السَّلام و سيوافيک شطر منها عند عرض مذهب أهل الحديث فى هذا الموقف. [٤٠]

إنّ للقول بالجبر سبباً آخر و هو تفسير القضاء و القدر- الذى لا غبار فى صحتهما- بالمعنى السالب للاختيار عن الإنسان، و سيوافيک أنّ القضاء و القدر حقّ و لكنّهما لا يسلبان الاختيار عن الإنسان. [٤١]

اندیشه آزاد بودن انسان نه به معنی نفی قضاء و قدر الهی است که هیچ مسلمان آشنا به قرآن و حدیث نمی تواند آن را انکار کند و نه به معنی تفویض و وانهادگی و به خودواگذاری انسان است و این نوع تفسیر برای اختیار که معتزله بر آن گرویده اند، عکس العمل عقیده به جبر بود که امویان و برخی از خلفاء عباسی در ترویج آن می کوشیدند، بلکه عقیده به اختیار، در عین عقیده به تقدیر و در عین عقیده به وابستگی انسان به خدای واجب (در وجود و فعل) می‌باشد [۴۲]

اگر چه انسان در همه دوران زندگی خود محکوم به تقدیر الهی است و تدبیر ربوبی از هر طرف او را دربرگرفته است و او نمی تواند از مرز تقدیر الهی پا فراتر گذارد، ولی او هرگز نمی تواند به این بهانه از زیر بار مسئولیت کارهای خود شانه خالی کند و طغیانگری و کفر خود را به حساب تقدیر الهی بگذارد، زیرا خداوند او را از انتخاب راه خیر و سعادت متمکن ساخته و این استعداد و توانایی را در اختیار او گذاشته است(ثُمَّ السَّبیلَ یَسَّرَهُ)واصولًا این اختیار و توانایی او بر انتخاب راه خیر و سعادت نیز حلقه ای از سلسله تقدیر الهی، در مورد انسان و کارهای او به شمار می رود، زیرا کارهای انسان با ویژگی اختیار و توانایی، تقدیر و اندازه گیری شده است [۴۲]

تقدیرها و سرنوشتها، از یک سنت پایدار سرچشمه می گیرند و اگر چه به ظاهر از قلمرو قدرت و اختیار انسان بیرون می باشند، لکن با یک نظر واقع بینانه، سرانجام به اختیار و انتخاب انسان منتهی می‌گردند [۴۲]

۶. آغاز همه این مناظرات و سؤال‌ها و پاسخ‌ها را می‌توان فرمایش اوّلین وصی پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در این باره دانست. در آن زمان که حضرتش از جنگ صفّین به کوفه بازمی‌گشت، یک تن از یارانش این سؤال را طرح کرد: ای امیر المؤمنین! ما را خبر ده از جنگ ما با این گروه (معاویه و اهل شام)؛ آیا به موجب قضا و قدر خداوند بود؟ آن حضرت در جوابش فرمود: آری، از هیچ بلندی بالا نرفتید و در هیچ وادی سرازیر نشدید، مگر به موجب قضا و قدر خداوند. مرد گفت: رنجی که بردم از خدا پاداش می‌خواهم- بنابراین هیچ اجری برای خود نمی‌بینم. آن حضرت فرمود: چرا- چنین می‌پنداری؟ آن مرد گفت: اگر قضا و قدر ما را بر انجام این کار واداشته باشد، چگونه بر طاعت، ثواب و بر گناه، عقاب خواهد بود؟! امیر مؤمنان علیه السّلام فرمود: «آیا گمان برده‌ای که در کار قضا و قدر، حتم و الزام وجود دارد؟ چنین مپندار که عقیده بت‌پرستان و حزب شیطان و دشمنان خدا و قدری‌ها و مجوس «۱» این امّت می‌باشد. خداوند جلّ جلاله، در حالی که در کار خود صاحب اختیار هستیم، اوامر و دستورهایی را صادر فرموده، و نهی‌هایی را مقرّر داشته، و تکلیف را بر ما آسان گرفته، تا آنجا که اگر کسی او را فرمانی برده اطاعت کند، خداوند را به اجبار و الزام اطاعت نکرده، و اگر او را معصیت و نافرمانی کند، به چنان عصیان و گناهی، مجبور و ناگزیر نبوده است. خداوند آسمان و زمین را بیهوده نیافریده، این گمان آنهاست که کافر شده‌اند ...» آن مرد گفت: ای امیر المؤمنین! پس قضا و قدر که فرمودی چیست؟ فرمود: « (قضا و قدر) آن است که خداوند فرمان به اطاعت کردن داده است و نهی از معصیت کردن «۲»، و توانایی داده است بر کار نیکو کردن و ترک کردن کارهای پلید و زشت، و یاری می‌دهد (بندگان را) بر کارهایی که با آن به او تقرّب جویند، و به خود وامی‌گذارد کسی را که معصیت او را می‌کند، و نوید و بیم داده است و ترغیب فرموده و تخویف نموده است. «۳» همه اینها قضای خداست در افعال ما، و تقدیر اوست در اعمال ما. غیر از این را مپندار، چرا که اگر غیر از این پنداشتی، اعمال نیک تو نابود می‌شود.» «۱» آن مرد گفت: اندوه مرا زدودی، خدا اندوه تو را بزداید. سپس چند بیتی در مدح آن حضرت انشا کرد. «۲» در روایت دیگر، آن حضرت به وی فرمود: خداوند شما را در رفت و بازگشتتان، بزرگ مقرّر داشته است. شما در هیچ کاری مجبور به انجام آن نبودید. مرد گفت: چگونه در کارمان مجبور نبودیم، در حالی که قضا و قدر، ما را به آن کارها واداشته؟! آنگاه آن حضرت در جوابش، آنچه که گذشت فرمود. «۳» [۴۵]

فى البحار عن العيون ... و قال الرضا صلوات اللّه عليه فى روايته عن آبائه عن الحسين بن على عليهما السّلام: دخل رجل من أهل العراق على أمير المؤمنين عليه السّلام، فقال: أخبرنا عن خروجنا إلى أهل الشام أ بقضاء من اللّه و قدر؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السّلام: أجل يا شيخ! فو اللّه ما علوتم تلعة و لا هبطتم بطن واد إلّا بقضاء من اللّه و قدر، فقال الشيخ: عند اللّه أحتسب عنائى يا أمير المؤمنين، فقال: مهلا يا شيخ، لعلّك تظن قضاء حتما و قدرا لازما، لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب، و الأمر و النهى و الزجر، و لسقط معنى الوعد و الوعيد، و لم يكن على مسيء لائمة، و لا لمحسن محمدة، و لكان المحسن أولى باللائمة من المذنب، و المذنب أولى بالإحسان من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان، و خصماء الرحمن، و قدرية هذه الامة و مجوسها. يا شيخ، إن اللّه عزّ و جلّ كلّف تخييرا، و نهى تحذيرا، و أعطى على القليل كثيرا، و لم يعص مغلوبا، و لم يطع مكرها، و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلا، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار. فنهض الشيخ و هو يقول: أنت الإمام الذى نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا إلى آخر الأبيات. «١». و فيه عن الاحتجاج: روى عن على بن محمّد العسكرى عليهما السّلام: فى رسالته إلى أهل الأهواز فى نفى الجبر و التفويض أنّه قال: روى عن أمير المؤمنين عليه السّلام: أنّه سأله رجل بعد انصرافه من الشام فقال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن خروجنا إلى الشام أ بقضاء و قدر؟ فقال له أمير المؤمنين: نعم يا شيخ! ما علوتم تلعة و لا هبطتم بطن واد إلّا بقضاء من اللّه و قدره، فقال الرجل: عند اللّه أحتسب عنائى، و اللّه ما أرى لى من الأجر شيئا. فقال على عليه السّلام: بلى فقد عظّم اللّه لكم الأجر فى مسيركم و أنتم ذاهبون، و على منصرفكم و أنتم منقلبون، و لم تكونوا فى شيء من حالاتكم مكرهين. فقال الرجل: و كيف لا نكون مضطرين و القضاء و القدر ساقانا، و عنهما كان مسيرنا؟ فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: لعلّك أردت قضاء لازما و قدرا حتما، لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب و العقاب، و سقط الوعد و الوعيد، و الأمر من اللّه و النهى، و ما كانت تأتى من اللّه لائمة لمذنب، و لا محمدة لمحسن، و لا كان المحسن أولى بثواب الإحسان من المذنب، و لا المذنب أولى بعقوبة الذنب من المحسن، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان، و جنود الشيطان، و خصماء الرحمن، و شهداء الزور و البهتان، و أهل العمى و الطغيان، هم قدريّة هذه الأمّة و مجوسها، إنّ اللّه تعالى أمر تخييرا و نهى تحذيرا، و كلّف يسيرا، و لم يعص مغلوبا، و لم يطع مكرها، و لم يرسل الرسل هزلا، و لم ينزل القرآن عبثا، و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلا ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار. قال: ثم تلا عليهم: وَ قَضى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ «١». قال فنهض الرجل مسرورا و هو يقول: أنت الإمام الذى نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمنَ رِضوانا إلى آخر الأبيات «٢» أقول: وجه عدم الملامة على المسيء و عدم المحمدة على المحسن إذا كان العبد مجبورا واضح، و لعلّ وجه عدم كون المذنب أولى بالذنب من المحسن و عدم كون المحسن أولى بالمدح من المذنب كونهما متساويين فى عدم استناد الإحسان و الإساءة إليهما. و أما قوله فى الرواية الاولى: لكان المحسن أولى ... فلا يبعد كونه مصحّفا، و إن وجّهه العلّامة المجلسىّ عليه السّلام بوجوه ذكر بعضها فى البحار، و بعضها فى المرآة، فراجع «٣». [٥١]

و روى الكلينى (قدّس سره) فى الكافى «١» عن أمير المؤمنين (ع) بسند فيه رفع، و رواه الصدوق (ره) فى العيون بعدة طرق «٢»، و العلامة (ره) فى شرح التجريد، و غيرهم فى سائر الكتب الحديثية «٣» و الكلامية: انه لما انصرف أمير المؤمنين (ع) من صفين إذ أقبل شيخ فجثى بين يديه ثم قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام بقضاء من اللّه و قدر؟ فقال أمير المؤمنين (ع): أجل يا شيخ، ما علوتم تلعة و لا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من اللّه و قدر. فقال له الشيخ: عند اللّه احتسب عنائى يا أمير المؤمنين؟ فقال له: مه يا شيخ فو اللّه لكم الاجر فى مسيركم و أنتم سائرون و فى مقامكم و أنتم مقيمون و فى منصرفكم و أنتم منصرفون، و لم تكونوا فى شيء من حالاتكم مكرهين و لا إليه مضطرين. فقال له الشيخ: كيف لم نكن فى شيء من حالاتنا مكرهين و لا إليه مضطرين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا؟ فقال (ع) له: و تظن أنه كان قضاء و قدرا لازما؟!! انه لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب و الامر و النهى و الزجر من اللّه، و سقط معنى الوعد و الوعيد، فلم تكن لائمة للمذنب، و لا محمدة للمحسن، و لكان المذنب أولى بالاحسان من المحسن، و لكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة اخوان عبدة الاوثان، و خصماء الرحمن و حزب الشيطان، و قدرية هذه الامّة و مجوسها، ان اللّه تبارک و تعالى كلف تخييرا، و نهى تحذيرا، و أعطى

على القليل كثيرا، و لم يعص مغلوبا، و لم يطع مكرها، و لم يملک مفوضا، و لم يخلق السماوات و الارض و ما بينهما باطلا، و لم يبعث النبيين مبشرين و منذرين عبثا، ذلک ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار، الحديث. فانظر إلى هذه الرواية أيها الطالب للحقيقة كيف جمع فيها تحقيقات دقيقة و نفى الجبر و التفويض بالبرهان و ذكر التوالى الفاسدة المترتبة على الجبر، و ذلک أنه لما سأله الشيخ عن مسيرهم إلى الشام أ بقضاء من اللّه و قدر، قال (ع): أجل كل ما فعلتم كان بقضائه و قدره، فتوهم الشيخ من هذه الجملة الجبر، من جهة أنه صور القضاء و القدر و استنتج نتيجته، و هى: ان إرادة اللّه تعالى الازلية التى لا تتخلف عن المراد متعلقة بأفعال الإنسان، و كان لازم ذلک ارتفاع الحسن و القبح، و لذلک لما سمع الشيخ منه (ع) كون المسير بقضاء و قدر قال و هو فى حال اليأس: عند اللّه احتسب عنائى، أى فعلى هذا كان مسيرى من حيث تعلق إرادة اللّه تعالى غير اختيارى لى فلم يبق لى الا العناء و التعب!!. فأوضح (ع) مراده و قال: و تظن انه كان قضاءً حتما و قدرا لازما لا دخل لاختيار العبد و ارادته، ليس كذلک بل العبد مختار فى فعله. فالقضاء و القدر عبارة عن الامر و الحكم، و التمكين من فعل الحسنة و ترک المعصية كما صرح بذلک فى رواية اخرى «۱» فى ذيل هذا الحديث. ثم أخذ (ع) بالاصول العقلائية التى أساس التشريع مبنى عليها، إلى أن قال: و لم يعص مغلوبا و لم يطع مكرها، و الظاهر أن المراد به أنه لم يعص و الحال أن عاصيه مغلوب بالجبر و لم يطع و الحال ان طوعه مكروه للمطيع. و أما قوله" و لكان المذنب أولى بالاحسان" الخ، فالظاهر أنه (ع) أشار بذلک إلى مطلب دقيق، و هو: أنه على مسلک الجبرية بما أن ذات المذنب اقتضت الاحسان فى الدنيا باللذات فينبغى أن تكون فى الآخرة أيضا كذلک لعدم تغير الذات فى النشأتين و بما ان ذات المطيع اقتضت المشقة فى الدنيا و ايلام المطيع، بالتكاليف الشاقة فينبغى أن تكون فى الآخرة أيضا كذلک. [۶۹]

علل و مبادی غیراختیاری در فعل

قال: و الوجوب للداعى لا ينافى القدرة كالواجب. أقول: لما فرغ من تقرير المذهب شرع فى الجواب عن شبه الخصم و تقرير الشبهة الأولى أن صدور الفعل من المكلف إما أن يقارن تجويز لا صدوره أو امتناع لا صدوره و الثانى يستلزم الجبر و الأول إما أن يترجح منه الصدور على لا صدوره لمرجح أو لا لمرجح و الثانى يلزم منه الترجيح لأحد طرفى الممكن من غير مرجح و هو محال و الأول يستلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما يجب معه الترجيح و هو ينافى التقدير و يستلزم الجبر. و الجواب أن الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن و واجب بالنظر إلى داعيه و ذلک لا يستلزم الجبر فإن كل قادر فإنه يجب عنه الأثر عند وجود الداعى كما فى حق الواجب تعالى فإن هذا الدليل قائم فى حقه تعالى و وجه المخلص ما ذكرناه، على أن هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح و به أجابوا عن الشبهة التى أوردها الفلاسفة عليهم فما أدرى لم كان الجواب مسموعا هناک و لم يكن مسموعا هاهنا. [۲۱]

الأوّل: المعروف والمشهور بين الفلاسفة قديماً وحديثاً أنّ الأفعال الاختيارية بشتّى أنواعها مسبوقة بالارادة، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: أ نّها إذا بلغت حدّها التام تكون علّةً تامّةً لها. وتبعهم فى ذلک جماعة من الاصوليين منهم المحقق صاحب الكفاية(۲) وشيخنا المحقق(۳) (قدس سرهما). فالنتيجة على ضوء ذلک هى وجوب صدور الفعل عند تحقق الارادة واستحالة تخلفه عنها، بداهة استحالة تخلف المعلول عن العلّة التامّة. وإلى هذا أشار شيخنا المحقق (قدس سره) بقوله: الارادة ما لم تبلغ حداً يستحيل تخلف المراد عنها لا يمكن وجود الفعل، لأنّ معناه صدور المعلول بلا علّة تامّة، وإذا بلغت ذلک الحد امتنع تخلّفه عنها، وإلّا لزم تخلف المعلول عن علّته التامّة(۴). وقال صدر المتألهين: إنّ إرادتک ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لرجحان أحد ذينک الطرفين على الآخر، وأمّا إذا صارت حدّ الوجوب لزم منه وقوع الفعل(۵). ومراده من التساوى بعض مراتب الارادة كما صرّح بصحّة إطلاق الارادة عليه، كما أنّ مراده من صيرورتها حدّ الوجوب بلوغها إلى حدّها التام، فإذا بلغت ذلک الحد تحقق المراد فى الخارج، وقد صرّح بذلک فى غير واحد من الموارد. وكيف كان، فتتفق كلمات الفلاسفة على ذلک رغم أنّ الوجدان

لا يقبله، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: أنّ الارادة بكافة مبادئها من التصور والتصديق بالفائدة والميل وما شاكلها غير اختيارية وتحصل فى افق النفس قهراً من دون أن تنقاد لها. نعم، قد يمكن للانسان أن يُحدث الارادة والشوق فى نفسه إلى إيجاد شيء بالتأمل فيما يترتب عليه من الفوائد والمصالح، ولكن ننقل الكلام إلى ذلك الشوق المحرّك للتأمل فيه، ومن الطبيعى أنّ حصوله للنفس ينتهى بالآخرة إلى ما هو خارج عن اختيارها، وإلّا لذهب إلى ما لا نهاية له. وعلى ضوء ذلك أنّ الارادة لا بدّ أن تنتهى إمّا إلى ذات المريد الذى هو بذاته وذاتياته وصفاته وأفعاله منتهٍ إلى الذات الواجبة، وإمّا إلى الارادة الأزليّة. وقد صرّح بذلك المحقق الاصفهانى (قدس سره) بقوله: إن كان المراد من انتهاء الفعل إلى إرادة البارى تعالى بملاحظة انتهاء إرادة العبد إلى إرادته تعالى، لفرض إمكانها المقتضى للانتهاء إلى الواجب، فهذا غير ضائر بالفاعلية التى هى شأن الممكنات، فانّ العبد بذاته وبصفاته وأفعاله لا وجود له إلّابافاضة الوجود من البارى تعالى، ويستحيل أن يكون الممكن مفيضاً للوجود(۶). فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هى أ نّه لا مناص من الالتزام بالجبر وعدم السلطنة والاختيار للانسان على الأفعال الصادرة منه فى الخارج. ولنأخذ بنقد هذه النظريّة على ضوء درس نقطتين: الاولى: أنّ الارادة لا تعقل أن تكون علّة تامّة للفعل. [۲۷]

و أما الفلاسفة فذهبوا إلى انّ الأفعال الاختيارية معلولة للإرادة تترتب عليها كترتب الصفرة على الوحل، لا فرق بينهما إلّا فى انّ الأول مسبوق بالإرادة و لذا يسمى بالاختيارى دون الثانى، زعما منهم انّ كل فعل لا بد له من علّة تامة موجبة، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، و هذا هو الوجه الّذى يستلزم الجبر و القول بقدم العالم لجريان هذا الكلام هناك أيضا، و قد ذكر العلّامة قدّس سرّه فى منهجه انّ الفرق بين الفلسفة و الإسلام هو ذلك، فانّ الفلاسفة يقولون بان كل فعل متوقف على موجب، لأنه ما لم يجب لم يوجد، بخلاف الإسلام إذ ليس من هذه العناوين كعنوان العلّية و المعلولية فى الأخبار عين و لا أثر، و المذكور فيها انما هو احتياج الفعل إلى الفاعل و إلى الصانع، و احتياج الخلق إلى الخالق. و بالجملة الفارق المذكور فى كلامهم لا يكون مؤثرا فى دفع شبهة الجبر و قدم العالم مثقال ذرة، و انما هو فرق اصطلاحى لمجرد التعبير. فالجواب الصحيح عن كلامهم هو ما تقدم من انّ ما يتوقف عليه الفعل انما هو الفاعل و لو كان مختارا، فان شاء يعمل قدرته و يجعلها فعلها أى بفعله، و ان لم يشأ لم يفعله، نعم لا بدّ و ان يكون ذلك لفائدة مترتّبة عليه، امّا راجعة إلى نفسه أو إلى غيره، و امّا الموجب فلم يدل دليل على اعتباره لا شرعا و لا عقلا. و بهذا تندفع شبهة الجبر و شبهة قدم العالم، و ما تخيّلوه من ترتب عقول عشرة و انّ المخلوق الأول هو العقل الأول، ثم بقية العقول بحسب الترتيب إلى ان ينتهى الأمر إلى النفوس الفلكية، ثم إلى عالم الطبيعة، فانّ كل ذلك مبنى على الجبر و انّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، و إلّا فالبارئ فاعل مختار إذا رأى المصلحة فى إيجاد شيء قبل ألف سنة يوجده فى ذلك الظرف، و إذا رأى المصلحة فى إيجاده بعد ألف سنة يوجده فى ذلك الزمان، فلا يلزم القدم، و هذا هو الّذى يستفاد من الأخبار و يراه الإنسان وجدانا و لذا ذكر الشيخ فى الرسائل انّ ضرورة الأديان قد دلّت على حدوث العالم، فان كانت هناك شبهة، كاستحالة الخلق المعلول عن العلّة، فهى شبهة فى مقابل البديهيّة(۱۴). [۲۶]

و قال الفضل «۱»: هذا الوجه بطلانه أظهر من أن يحتاج إلى بيان؛ لأنّ أحدا لم يقل: بأنّ الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الأشياء و الحكم و المصالح فيها. فإنّهم يقولون فى إثبات صفة العلم: إنّ أفعاله متقنة «۲»، و كلّ من كان أفعاله متقنة فلا بدّ أن يلاحظ الغاية و الحكمة، فملاحظة الغاية و الحكمة فى الأفعال لا بدّ من إثباته بالنسبة إليه تعالى، و إذا كان كذلك كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع و العبد العاصى؟! و عندى أنّ الفريقين من الأشاعرة و المعتزلة و من تابعهم من الإمامية لم يحرّروا هذا النزاع و لم يبيّنوا محلّه، فإنّ جلّ أدلّة المعتزلة دلّت على إنّهم فهموا من كلام الأشاعرة نفى الغاية و الحكمة و المصلحة، و إنّهم يقولون: إنّ أفعاله اتّفاقيات كأفعال من لم يلاحظ الغايات «۳»، و اعتراضاتهم واردة على هذا. فنقول: الأفعال الصادرة من الإنسان مثلا مبدؤها دواع مختلفة، و لا بدّ لهذه الدواعى من ترجيح بعضها على بعض، و المرجّح هو الإرادة الحادثة «۴» .. فذلك الداعى الذى بعث الفاعل على الفعل مقدّم على وجود الفعل، و لولاه لم يكن للفاعل المختار أن يفعل ذلك الفعل، فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج فى صدور الفعل عنه إلى ذلك الباعث، و هو العلّة الغائيّة و الغرض. هذا تعريف الغرض فى اصطلاح القوم، فإن عرض هذا على المعتزلى فاعترف بأنّه تعالى فى

أفعاله صاحب هذا الغرض، لزمه إثبات الاحتياج للّه تعالى فى أفعاله، و هو لا يقول بهذا قطّ؛ لأنّه ينفى الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج، فكيف يجوّز الغرض المؤدّى إلى الاحتياج؟! فبقى أنّ مراده من إثبات الغرض دفع العبث من أفعاله تعالى، فهو يقول: إنّ اللّه تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة، يعنى غاية الخلق، و المصلحة التى لاحظها اللّه تعالى وراء علّتها هى المعرفة، لا أنّه يفعل الأفعال لا لغرض و مقصود كالعابث و اللاعب، فهذا عين ما يقوله الأشاعرة من إثبات الغاية و المصلحة. فعلم أنّ النزاع نشأ من عدم تحرير المدّعى. و أقول: إن أراد بملاحظة الغاية كونها داعية للفعل، فهو مذهبنا «١»، و لا يقوله الأشاعرة. و إن أراد بها مجرّد إدراك الغاية من دون أن تكون باعثة على الفعل، فهو مذهب الأشاعرة «٢»، و يلزمه العبث و سائر المحالات، و يجوز بمقتضاه أن يعذّب اللّه سبحانه أعظم المطيعين، و يثيب أعظم العاصين؛ لأنّه لا غاية له تبعثه إلى الفعل، بل يفعل مجّانا بلا غرض، بل يجوز أن لا تكون أفعاله متقنة، و إن اتّفق إتقانها فى ما وقع، و أمّا فى ما لم يقع بعد- كالثواب و العقاب- فمن الجائز أن لا يكون متقنا؛ لفرض عدم الغرض له تعالى، و لأنّه لا يقبح منه شىء، و لا يجب عليه شىء! .. فما زعمه من عدم تحرير الفريقين لمحلّ النزاع حقيق بالسخرية! أتراه يخفى على جماهير العلماء و يظهر لهذا الخصم وحده؟! و هل يخفى على أحد أنّ النزاع فى الغرض و العلّة الغائيّة، و أنّ الإمامية و المعتزلة لم يروا بالقول بالغرض بأسا و نقصا، بخلاف الأشاعرة؟! و هذا الخصم ما زال ينسب لقومه القول بالغاية، فإن أراد بها الغاية الباعثة على الفعل، فهى خلاف مذهبهم بالضرورة. و إن أراد بها الأمر المترتّب اتّفاقا، كقوله تعالى: فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً «١»، غاية الأمر: أنّ اللّه تعالى عالم بهذا الأمر المترتّب، فهو حقيقة مذهبهم، و عليه ترد الإشكالات، و لا ينفع معه التسويلات و التنصّلات. و أمّا ما ذكره من قولهم بالحكمة و المصلحة، فهو و إن قالوا به ظاهرا، لكن لا بنحو اللزوم كقولهم بالإتقان؛ لأنّ اللزوم لا يجتمع مع نفى الغرض و نفى الحسن و القبح العقليّين و نفى وجوب شىء عليه تعالى. و أمّا قوله: «و لولاه لم يكن للفاعل المختار أن يفعل ذلك الفعل» .. فإن أراد به أنّه لا يفعله لكونه عبثا، فهو صحيح، و اللّه سبحانه أحقّ به. و إن أراد أنّه لا يفعله لعدم قدرته عليه كما زعمه سابقا، فهو باطل- كما عرفت-، و منه يعلم ما فى قوله: «فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج فى صدور الفعل عنه». و قد بيّنّا أنّ هذا الاحتياج لإخراج الفعل عن العبث لا لنقص فى القدرة، فيكون كمالا للفعل، و دليلا على كمال ذات الفاعل، لا كاحتياج الذات إلى صفاتها الزائدة الموجب لنقص الذات فى نفسها «٢»؛ تعالى اللّه عن ذلك علوّا كبيرا. و أمّا ما ذكره من الجواب عن دعوى الضرورة، فممّا تكرّر ذكره فى كتبهم، و هو ظاهر الفساد؛ لأنّ الضرورة كما تحكم بوجود القدرة و الاختيار فى الحركات الاختيارية، تحكم بتأثير القدرة فيها، و أنّا فاعلون لها، و لذا يذمّ الطفل الرامى لعلمه الضرورى بأنّه مؤثّر، كما بيّنه المصنّف رحمه اللّه. على أنّه لو لم يكن للقدرة تأثير لم يعلم وجودها، إذ لا دليل عليها غيره، و مجرّد الفرق بين الحركات الاختيارية و الاضطرارية لا يقضى بوجودها؛ لاحتمال الفرق بخصوص الاختيار و عدمه. [٣٢]

أن حقيقة الطلب على ما أفاده فى الكفاية «١» هى عين الإرادة كما أن الطلب الإنشائى متّحد مع الإرادة الإنشائية، فالحقيقى من الطلب و الإرادة متحد كاتحادهما إنشاء، إذ ليس فى صقع النفس إلّا الإرادة و مباديها، و ليس بين الإرادة و الفعل شىء آخر يسمى بالطلب، و على هذا المسلك تكون النفس مقهورة فى الفعل فيلزم الجبر. و لكن الميرزا النائينى رحمه اللّه أثبت عدم مقهوريّة النفس و إن لها الاختيار بعد تحقق الإرادة و مباديها، و أن العضلات تكون تحت سلطنة النفس و عاملة باختيارها، و لا تصير النفس مقهورة بالإرادة و مباديها، ففى النفس مضافا إلى الإرادة و مباديها اختيار النفس للمراد، و إذا ثبت هذا الأمر الذى إدّعاه الميرزا النائينى رحمه اللّه يكون ذلك مجديا فى مسألة الجبر و التفويض. و الحاصل: انه وقع الخلاف فى اتحاد الطلب و الإرادة مفهوما و إنشاء و خارجا و مغايرتهما، فعن المعتزلة و أهل الحق اتحادهما و عن الأشاعرة مغايرتهما. و حاصل استدلال المعتزلة: هو عدم سلطنة النفس على تحريك العضلات بعد تحقق الإرادة و هى الشوق المؤكد و مباديهما من خطور الشىء بالبال، و تصوّر فائدته، و التصديق بها و الحبّ و الميل إليها، ثم الشوق المؤكد و شدّة اشتياق النفس إليه بإيجاده أو تركه بنفسه باليد و نحوها من العضلات أو بغيره، فيأمره بإيجاده أو يلتمس منه ذلك، فالعضلات تتحرك قهرا بعد حصول الإرادة أعنى الشوق و لا يتوسط بين حركة العضلات و بين الإرادة شىء يسمى بالطلب، فالإرادة و الطلب لفظان مترادفان موضوعان لمفهوم واحد و هو الشوق المؤكد. و أما مغايرتهما: فقد استدل عليها بالبرهان و الوجدان، أما البرهان: فهو أنه لو لم يكن بين حركة العضلات و بين الشوق المؤكد سلطنة النفس

و اختيارها و قهاريّتها المسماة بالطلب لزم الجبر، لكون حركة العضلات حينئذ كحركة يدا المرتعش، بل يلزم الجبر فى أفعال البارئ تعالى شأنه علّوا كبيرا و التالى و هو الجبر باطل جزما فالمقدّم مثله، فلا بد أن يكون هناك اختيار للنفس حتى لا يلزم الجبر، و هذا مما ذكره الفخر الرازى أيضا و الجواب عنه باللعن و الطعن و كذا بكون الفعل مسبوقا بالإرادة لا يجدى. أما الأوّل: فواضح لكونه خرقة العاجز. و أما الثانى: فلعدم كون الإرادة التى هى غير اختيارية بنفسها و مباديها طرا أو بعضها الموجب لتبعية النتيجة لأخسّ المقدمات- و هى عدم الاختيار- سببا لاختيارية الفعل و صحة العقوبة عليه، إذ المعلول تابع لعلته فى عدم الاختياريّة، فإشكال الفخر الرازى لا دافع له أصلا. [۵۶]

ان قلت ان القصد و العزم انما يكون من مبادى الاختيار و هى ليست باختيارية و إلّا لتسلسل انتهى. و اجاب قدّس سرّه عن الاشكال بوجهين، الاول: ان الاختيار و ان لم يكن بالاختيار إلّا ان بعض مباديه غالبا يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدمه بالتامل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة و اللوم و المذمة. الثانى: انه و ان لم يكن باختياره إلّا انه بسوء سريرته و خبث باطنه بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتا، و هو موجب لبعده عن ساحة المولى، و استحقاق العقاب انما يكون من تبعة ذلک كما فى المعصية الواقعية. اقول: الحق الذى لا محيص عنه هو الوجه الاول، و الثانى مما لا ينبغى صدوره من مثله، فان مجرد صدور الفعل عن ارادة لا يكفى فى كونه اختياريا بما هو ملاک التكليف و مناط البعث و الزجر، كما ان فى كون الفعل اختياريا لا يعتبر سبقه بالارادة، بل المعتبر فى ذلک المصحح للتكليف، و الموجب للثواب و العقاب هو كون الفعل بحيث يتمكن من فعله و تركه و لو لم يكن مسبوقا بالارادة؛ و من الواضح ان القصد من هذا القبيل و نحن لا نطلب ما فوق ذلک شيئا، فان المكلف قادر على ان لا يقصد بالتامل فى العواقب و متمكن من ترک الارادة و العزم. نعم فيما لم يكن له ذلک و صار بحيث خرج عن حيطة فكره زمام التدبر و صار مجبورا بمقتضى فطرته و جبلّته ليس الارادة باختيارية فى حقه كنفس العمل، و فى مثل هذا المورد التزموا بنفى العقاب و عدم الاستحقاق، و اما فيما تمكن من ذلک كان اختيارية القصد محفوظة، و ذلک كاف فى صحة العقوبة و التكليف. و بالجملة لا يلزم سبق الارادة فى اختيارية الافعال كما ليس كل ما بالارادة بالاختيار و الملاک ما ذكر و هو مما جعله الله تعالى ذاتيا، اعنى كل مكلف بحسب ذاته و بمقتضى ما جعل الله تعالى فيه فطرة و ذاتيا كان متمكنا بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل، و جعل هذا من ذاته و فطرته لا ينافى الاختيار بل يؤكده و يشدده، كما هو واضح على المتدبر الخبير، فتامل جيدا. [۶۷]

مهر نهادن خداوند بر قلوب كفّار

و الحقّ أنّ هذا الختم موجود لبعض الكفّار لا للجميع، و هو بمنزلة طبيعة جبليّة لذلک البعض مستحيل الانفكاک عنه، و تقريره: إنّ الذى يحصل منه الكفر، إمّا أن لا يكون قادرا على تركه، أم يكون. فعلى الأول كانت مبدأ الكفر صفة لازمة له من غير اختياره و على الثانى كانت نسبة قدرته إلى فعل الكفر و تركه على السواء، فإمّا أن يكون صيرورتها مصدرا لأحد الطرفين دون الآخر يتوقّف على انضمام مرجّح أولا، و على الثانى يلزم صدور الممكن من غير مرجّح، و تجويزه يؤدّى إلى القدح فى الاستدلال بالممكن على المؤثّر و ينسدّ منه باب اثبات الصانع و ذلک باطل. و على الأوّل إمّا أن يكون المرجّح من فعل اللّه أو من فعل العبد و على الثانى يلزم التسلسل فى الأفعال الاختياريّة للعبد و هو محال، و على الأول و هو كون المرجّح و لنسمّه الختم، من فعل اللّه يلزم المطلوب. فنقول: إذا انضمّ ذلک المرجّح إلى تلک القدرة، فإمّا أن يصير صدور الكفر واجبا أو جائزا أو ممتنعا. و الأخيران باطلان فتعيّن الأول. أما بطلان كونه جائزا فلأنّه لو كان جائزا لكان يصحّ صدوره فى وقت و تركه فى وقت آخر. فلنفرض وقوعه- إذ المفروض جوازه و الجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال- فذلک المجموع تارة يترتّب عليه الأثر و اخرى لا يترتّب عليه، و اختصاص أحد الوقتين بترتّبه عليه، إمّا أن يتوقّف على انضمام قرينة إليه أو لا يتوقّف، فإن توقّف كان المرجّح هو ذلک المجموع مع هذه القرينة الزائدة لا ذلک المجموع، و المفروض خلافه- هذا خلف. و ايضا فيعود التقسيم فى هذا المجموع الثانى، فإن توقّف على قيد آخر لزم التسلسل و هو محال و إن لم يتوقّف حصل ذلک المجموع بحيث يكون مصدرا تارة للأثر و اخرى لا يكون كذلک مع انّه لم يتميّز أحد الوقتين بأمر لا يكون فى الوقت الآخر عنه فيكون هذا قولا بترجّح الممكن لا عن مرجّح. و هو محال.

فثبت أنّ عند حصول ذلک المرجّح يستحيل أن يكون صدور ذلک الأثر جائزا و أمّا انّه لا يكون ممتنعا فظاهر، و إلّا لكان مرجّح الوجود مرجّحا للعدم، و هو محال. و إذا بطل القسمان فثبت أنّ عند حصول مرجّح الوجود يكون الأثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل من ذلک القدرة و من ذلک المرجّح. و إذا عرفت هذا، كان خلق الداعية موجبة للكفر أو الأمر الجبلّى الموجب له، ختما على القلب و منعا عن قبول الايمان، فهذا هو السبب الفاعلى و الذى ذكرنا فى الفصل المتقدّم هو السبب الغائى لوجود الختم و أشباهه، كالطبع و الرين و الغشاوة و الصمم و البكم و غيرها، فإنّه تعالى لما حكم بأنّهم لا يؤمنون، ذكر عقيبه ما يجرى مجرى السبب الموجب له، لأنّ العلم بالعلّة يفيد العلم بالمعلول و العلم بذى السبب لا يكمل إلّا من جهة العلم بسببه، فهذا قول من أضاف جميع المحدثات إلى اللّه على ترتيب الأسباب و المسبّبات، و أمّا الأشاعرة، فهم بمعزل عن ذكر المرجّح و العلّة هاهنا، لانكارهم القول بالعلّة و المعلول مطلقا. [۶]

معلول علم بودن اراده

فإن قلت: فهل تقول: إنّ العلم ولّد الإرادة، و الإرادة ولّدت القدرة، و القدرة ولّدت الحركة، و إنّ كل متأخّر حدث من المقدّم؟ فإن قلت ذلک فقد حكمت بحدوث شىء لا من قدرة اللّه، و إن أبيت ذلک، فما معنى ترتّب البعض من هذا على البعض. فاعلم إنّ الفرق حاصل بين ما منه الشىء و ما به الشىء فإنّ أجزاء الحركة و الزمان حصل بعضها من بعض و لم يحصل بعضها بسبب بعض و كذلک المركّب كالمعجون حاصل من أجزائه و ليس بحاصل بسبب أجزائه. فالقول بأنّ بعض تلک الأمور حصل بسبب بعض آخر منها، جهل محض، سواء عبّر عنه بالتولّد أو بغيره، بل حوالة جميعها على المعنى الذى يعبّر عنه بالقدرة الأزليّة و هو الأصل الذى لم يقف كافّة الخلق على كنه معناه إلّا الراسخون، و ليس عند غيرهم منه إلّا مجرد لفظه مع نوع تشبيه له بقدرتنا و هو بعيد عن الحقّ، و بيان ذلک يطول و لكن لا يتقدّم متقدّم و لا يتأخّر متأخر إلّا بالحقّ و اللزوم. فكذلک جميع أفعال اللّه المترتّبة فإنّ لها ضربا آخر من التقدّم لبعضها على بعض، غير التقدّم المسمّى عند الفلاسفة بالتقدّم بالطبع، و غير الذى سمّوها التقدّم بالعليّة فإنّهما متّحققان بين المهيّات بعضها مع بعض بواسطة. و هذا الذى كلامنا فيه تقدّم و تأخّر بين الموجودات التى هى أنوار مترتّبة فى الإفاضة عن الحقّ، أو بين مراتب تنزّلات الحقّ الأوّل، و قد سمّينا هما التقدّم و التأخّر بالحقيقة بالاعتبار الأول و التقدّم و التأخّر بالحقّ بالاعتبار الثانى، و هذا ممّا لا يظهر إلّا للخواصّ المكاشفين بنور الحقّ و لا ينفع ذكره للحمقاء الجاهلين المجانين إلّا فتنة و تحريكا لسلسلة جنونهم و حلّا لعقائد ظواهر الشريعة عن ألسنتهم و أيديهم. و بالجملة فلو لا الترتيب بين الموجودات، لبطل النظام و لم يكن الغايات مترتّبة على الأشياء و لكان فعل اللّه على ذلک التقدير الذى توهّمه جماعة من الناس كأصحاب أبى الحسن الأشعرى و غيرهم عبثا و هذارا و هباء و لعبا. فكلّ ما بين السماء و الأرض على ترتيب واجب و حقّ لازم لا يتصور أن يكون إلّا كما حدث و على الترتيب الذى حدث فما تاخّر متاخّر إلّا لانتظار ما يتوقّف عليه و يشترط به و الموقوف بعد الموقوف عليه و الشرط قبل المشروط. و عكس هذا الترتيب و خلافه محالان و المحال لا يوصف بكونه مقدورا فلا يتاخّر العلم عن النظر إلا لفقد شرط الحيوة، و لا يتاخّر عنها الارادة بعد العلم إلّا لفقد شرط العلم و كل ذلک على منهاج الواجب و ترتيب الحقّ ليس فى شىء من ذلک لعب و اتّفاق، بل كل ذلک بحكمة و تدبير. [۶]

ترجیح، شرطی دارد و آن این است که علم پیدا کند به مصلحت وجود یا مفسده عدم یا بالعکس. پس مختار باید علمی به وجود صلاح داشته باشد. البته علم به وجود صلاح، زمانی می‌خواهد که در آن زمان، شخص تعمّق و تأمل نماید. و بنابراین برای اشخاصی که بصیر هستند زمان لازم نیست. [۳۳]

به تسلسل منجر شدن در صورت اختیاری بودن اراده

و ربما يفرق بينهما بأنّ الإرادة ميل اختيارىّ و الشوق ميل طبيعىّ. و لهذا يعاقب المكلّف بإرادته المعاصى و لا يعاقب باشتهائها و فى كون الإرادة من الأفعال الاختياريّة نظر و إلّا لأدى إلى التسلسل لاحتياجه إلى إرادة اخرى هكذا قيل، و للكلام عليه مجال ليس هاهنا موضعه [۶]

إنّ هاهنا نكتة لعلّها أقرب إلى بعض الأفهام لدفع الشبهة و هى أنّ النفس فى الأفعال الخارجية الصادرة منها لمّا كان توجّهها الاستقلالى إليها و تكون المبادى من التصوّر إلى العزم و الإرادة منظوراً بها؛ أى بنحو التوسّل إلى الغير و بنعت الآليّة لم تكن متصوّرة و لا مرادة و لا مشتاقاً إليها بالذات بل المتصوّر و المراد و المشتاق إليه هو الفعل الخارجى الذى يتوسّل بها إليه، فلا معنى لتعلّق الإرادة بالإرادة و لو فرض إمكانه؛ لعدم كونها متصوّرة و لا مشتاقاً إليها و لا معتقداً فيها النفع فتدبّر. [۱۰]

این افعالی که از ما صادر می‌شود و شخص گمان می‌کند که آنها را به اختیار خود به عمل آورده است، آیا این اختیار، حادث یا قدیم یا از لوازم ذات است؟ اگر از لوازم ذات باشد لازم می‌آید از اول و از وقتی که ذات بوده اختیار هم باشد و حال آنکه چنین نیست. و اگر حادث باشد، مسلّم مُحدِثی لازم دارد؛ اگر آن محدث شخص باشد به طوری که با اختیار دیگری آن را احداث نموده باشد، به آن اختیار دیگر نقل کلام می‌کنیم و هکذا و تسلسل لازم می‌آید و لذا باید هر «ما بالعرض» به «ما بالذات» منتهی شود تا تسلسل لازم نیاید. و اگر اختیار اوّلی به اختیار دیگری نبوده، بلکه شخص مجبول و مجبور به اختیار از غیر باشد، در این صورت طبق قاعده «کلّ ما بالعرض لا بد و أن ینتهی الی ما بالذات» به اختیار ازلی منتهی می‌شود و این منافات ندارد با اینکه فعل شخص اختیاری باشد؛ زیرا در مختاریت فعل، کافی است که آن فعل از روی اختیار صادر شده باشد و دیگر لازم نیست خود اختیار هم اختیاری باشد. پس اگر اختیار جبلّی هم باشد، عیبی ندارد. [۱۱]

و همچنین در مراد بودن چیزی کافی است که آن چیز از روی اراده باشد و اراده به آن تعلق داشته باشد با قطع نظر از اینکه آن اراده هم باید به اراده دیگری باشد یا نه؟ بلکه آن به کلی مغفول عنه است. آن کسی که می گوید فلان چیز مراد زید است تعلق اراده زید به آن چیز را کافی می‌داند و لو اراده به اراده دیگری نباشد. علاوه بر همه اینها نمی‌توان گفت که اراده خدا از روی اراده دیگری است؛ زیرا اراده در او عین ذات است و نمی‌تواند به واسطه اراده ای که قبل از آن است متجدد باشد، اضافه بر اینکه اگر اراده از روی اراده دیگری باشد، تسلسل لازم می‌آید. [۱۱]

قال: و أمّا المنقول فقد احتجّوا بكتاب اللّه تعالى فى هذه المسألة من عشرة أوجه: الوجه الأوّل: ما فى القرآن من إضافة الفعل إلى العباد، كقوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ. إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ. ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَها عَلى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ. بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً. فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ. مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ. كُلُّ امْرِئٍ بِما كَسَبَ رَهِينٌ. ما كانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ». الوجه الثانى: ما فى القرآن من مدح المؤمنين على الإيمان، و ذمّ الكافرين على الكفر، و وعد الثواب على الطّاعة، و وعيد العقاب على المعصية. كقوله تعالى: «الْيَوْمَ تُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ. الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ». «وَ إِبْراهِيمَ الَّذِي وَفَّى». «وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى». «هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ». «مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها». «وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرى». «أُولئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَياةَ الدُّنْيا». «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمانِهِمْ». الوجه الثالث: الآيات الدالة على أنّ افعال اللّه تعالى منزّهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت و الاختلاف و الظلم. أمّا التفاوت فكقوله تعالى: «ما تَرى فِي خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ». «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ». و الكفر و الظلم ليس بحسن. و قوله: «ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِّ». و الكفر ليس بحقّ. و قوله: «إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ». «وَ ما رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ». «وَ ما ظَلَمْناهُمْ». «لا ظُلْمَ الْيَوْمَ». «وَ لا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا». الوجه الرابع: الآيات الدالة على ذمّ العباد على الكفر و المعاصى. كقوله تعالى: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ». و الانكار و التوبيخ مع العجز عنه محال. و عندكم أنّ اللّه تعالى خلق الكفر فى الكافر و أراد منه. و هو لا يقدر على غيره فكيف يوبّخه عليه. و احتجوا فى هذا الباب بقوله تعالى: «وَ ما مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جاءَهُمُ الْهُدى»، و هو إنكار بلفظ الاستفهام. و معلوم أنّ رجلا لو حبس آخر فى بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه، ثمّ يقول له «ما يمنعك من التصرّف فى حوائجى» كان ذلك منه مستقبحا. فكذا قوله: «وَ ما ذا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ» و قوله لابليس: «ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ» و قول

موسى عليه السّلام لاخيه: «ما مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا» و قوله: «فَما لَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ. فَما لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ. عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ. لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ». و كيف يجوز أن يقول: «لم تفعل» مع أنّه ما فعله. و قوله: «لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْباطِلِ. لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ». و قال الصاحب فى فصل له فى هذا المعنى: «كيف يأمر بالايمان و لم يرده، و نهى عن الكفر و أراده، و يعاقب على الباطل و قدّره؟ و كيف يصرفه عن الايمان ثمّ يقول: أنّى تصرفون. و يخلق فيهم الافك ثمّ يقول: أنى يؤفكون. و أنشأ فيهم الكفر، ثمّ يقول: لم تكفرون. و خلق فيهم لبس الحقّ بالباطل، ثمّ يقول: لم تلبسون الحقّ بالباطل. و صدهم عن السّبيل، ثمّ يقول: لم تصدّون عن سبيل اللّه. و حال بينهم و بين الايمان. ثمّ قال: ما ذا عليهم لو آمنوا باللّه و اليوم الآخر. و ذهب بهم عن الرشد، ثم قال: فانّى تذهبون. و أضلّهم عن الدين (حتّى) اعرضوا، ثم قال: فما لهم عن التذكرة معرضين؟». الوجه الخامس: الآيات التى ذكرها اللّه تعالى فى معرض التهديد و التوبيخ فمنها تخيير العباد فى أفعالهم و تعليقها بمشيّتهم. كقوله تعالى: «فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ. اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ. قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ. لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ. فَمَنْ شاءَ ذَكَرَهُ. فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ سَبِيلًا» و قد أنكر اللّه تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه و أضافها إلى اللّه تعالى فقال: «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا: لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَكْنا وَ لا آباؤُنا. وَ قالُوا: لَوْ شاءَ الرَّحْمنُ ما عَبَدْناهُمْ». [٢٠]

أمّا النقطة الاولى: فهى وإن كانت تامّة من ناحية عدم الفرق بين ذاته تعالى وبين غيره فى ملاك الفعل الاختيارى، إلّاأنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ ملاكه هو صدوره عن الفاعل بالارادة والعلم خاطئ جداً، وذلک لأنّ نسبة الارادة إلى الفعل لو كانت كنسبة العلّة التامّة إلى المعلول استحال كونه اختيارياً، حيث إنّ وجوب وجوده بالارادة منافٍ للاختيار، ولا فرق فى ذلک بين البارى (عزّ وجلّ) وغيره، ومن هنا صحّت نسبة الجبر إلى الفلاسفة فى أفعال البارى تعالى أيضاً، بيان ذلک: هو أنّ مناط اختيارية الفعل كونه مسبوقاً بالارادة والالتفات فى افق النفس، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: الارادة علّة تامّة للفعل على ضوء مبدأ افتقار كل ممكن إلى علّة تامّة واستحالة وجوده بدونها، ولا فرق فى ذلک بين إرادته تعالى وإرادة غيره. نعم، فرق بينهما من ناحية اخرى، وهى أنّ إرادته سبحانه عين ذاته، ومن هنا تكون العلّة فى الحقيقة هى ذاته، وحيث إنّها واجبة من جميع الجهات وكافة الحيثيات فبطبيعة الحال يجب صدور الفعل منه على ضوء مبدأ أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد. [٢٧]

و أمّا ما زعمه من إبطال دعوى الضرورة بقوله: «لأنّ علماء السلف كانوا منكرين ...» إلى آخره .. ففيه: إنّ علماء السلف من العدلية إنّما ذكروا الأدلّة على المدّعى الضرورى، للتنبيه عليه لا لحاجته إليه، و لذا ما زالوا يصرّحون بضروريّته، مضافا إلى أنّ عادة الأشاعرة لمّا كانت على إنكار الضروريات، احتاج منازعهم إلى صورة الدليل مجاراة لهم. و أمّا قوله: «و أيضا: إنّ كلّ سليم العقل ...» إلى آخره .. فتوضيحه: إنّ سليم العقل يعلم أنّ إرادته لا تتوقّف على إرادة أخرى، فلا بدّ أن تكون إرادته من اللّه تعالى، إذ لو كانت منه لتوقّفت على إرادة أخرى؛ لتوقّف الفعل الاختيارى على إرادته، فيلزم التسلسل فى الإرادات، و هو باطل. فإذا كانت إرادته من اللّه تعالى و غير اختيارية للعبد، لم يكن الفعل من آثار العبد و قدرته، بل من آثار اللّه تعالى، لوجوب حصول الفعل عقيب الإرادة المتعلّقة به، الجازمة الجامعة للشرائط، المخلوقة للّه تعالى، فلم تكن إرادة العبد و لا حصول الفعل عقيبها من آثار العبد، بل من اللّه تعالى. و فيه: إنّ عدم احتياج الإرادة إلى إرادة أخرى، لا يدلّ على عدم كونها من أفعال العبد المستندة إلى قدرته، فإنّ تأثير قدرته فى الفعل لا يتوقّف ذاتا على الإرادة، و لذا كان الغافل يفعل بقدرته و هو لا إرادة له، و كذا النائم. و إنّما سمّى الفعل المقدور اختياريا لاحتياجه غالبا إلى الإرادة و الاختيار، فتوهّم من ذلک اشتراط سبق الإرادة فى كلّ فعل مقدور، و هو خطأ. و بالجملة: فعل العبد المقدور نوعان: خارجى، كالقيام و القعود و نحوهما؛ و ذهنى، و هو أفعال القوى الباطنة، كالإرادة و العلم و الرضا و الكراهة و نحوها. و الأوّل مسبوق بالإرادة إلّا نادرا كفعل الغافل و النائم، و الثانى بالعكس، و الجميع مقدور و مفعول للعبد، و لذا كلّف الإنسان عقلا و شرعا بالمعرفة، و وجب عليه الرضا بالقضاء، و ورد العفو عن النيّة .. [٣٢]

(الذى أدرجه بعض فى برهان العلّية و لكن ينبغى إفراده عنه لما فيه من خصوصيّة التبيين) و هو عبارة

عن «أنّ اختياريّة العمل إنّما تكون بالإرادة، فننقل الكلام إلى الإرادة و نقول: هل الإرادة أيضاً إراديّة و اختياريّة، أو لا؟ فإن لم تكن إراديّة لزم، كون الفعل الذى ينتهى إليها غير ارادى أيضاً، و إن كانت إراديّة فلا بدّ أن تكون تلك بإرادة اخرى، ثمّ ننقل الكلام إلى تلك الإرادة، فإن كانت إراديّة فيلزم التسلسل و إلّا لزم الجبر، فيدور الأمر بين قبول التسلسل و قبول مذهب الجبر، و حيث إنّ الأوّل باطل فيتعيّن الثانى. و هذا هو من أهمّ أدلّتهم، و هو الذى بالغ فيه أمام المشكّكين حتّى توهّم أنّه لو اجتمع الثقلان لم يأتوا بجوابه. و لكن اجيب عنه بوجوه عديدة: الوجه الأوّل: ما أجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله و حاصله: أنّ الثواب و العقاب يترتّبان على الإطاعة و المعصية، و هما تنشئان من الإرادة، و الإرادة أيضاً تنشأ من مقدّماتها الناشئة من الشقاوة و السعادة الذاتيتين، و الذاتى لا يعلّل، و السعيد سعيد فى بطن امّه و الشقى شقى فى بطن امّه و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّة كما فى الخبر. و قد نقل عنه رحمه الله أنّه عدل عن هذه المقالة بعد ذلك. و كيف كان، يرد عليه: أوّلًا: أنّ كلامه هذا يوجب إراديّة الفعل فى مقام التسمية فحسب لا الواقع، و هو لا يوافق مذهب الاختيار و الأمر بين الأمرين حقيقة كما هو ظاهر. ثانياً: إذا كانت الشقاوة ذاتيّة و تكون هى المنشأ الأصلى للعصيان فكيف يؤاخذ اللّه العاصى بما هو ذاتى له؟ فهل هو إلّا ظلم فاحش (تعالى اللّه عنه علوّاً كبيراً)؟ و أمّا ما استشهد به من الرّوايتين فالحقّ أنّ الثانى منهما (و هو قوله صلى الله عليه و آله الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّة) على خلاف مقصوده أدلّ، لأنّه يقول: أنّ جميع الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّة، فهم على تفاوتهم و اختلاف درجاتهم (كتفاوت درجات معادن الذهب و الفضّة) حسن السريرة بحسب ذواتهم و سعداء بحسب فطرتهم الأوّليّة فلا شقاوة ذاتيّة لهم. الأوّل: منهما و هو قوله صلى الله عليه و آله: «السعيد سعيد فى بطن امّه و الشقى شقى فى بطن امّه» فقد فسّر بتفسيرين: أحدهما: أنّ اللّه تبارک و تعالى يعلم أنّ المولود الفلانى يصير سعيداً أو شقيّاً. (كما فى الخبر). و ثانيهما: حمله على المقتضيات الذاتيّة، فيكون المراد منه أنّ بعض الناس أقرب إلى السعادة بحسب اقتضائه الذاتى و استعداده الفطرى، و بعض آخر أقرب إلى الشقاوة كذلک من دون أن يكون هذا القرب أو البعد علّة تامّة للطاعة أو العصيان، بل الجزء الأخير هو إرادة و اختيار الإنسان نفسه. إن قلت: هذا و إن كان يرفع الجبر و لكن أ ليس هو تبعيض قبيح عند العقل؟ قلنا: أنّه كذلک إذا كانت مجازاتهما بنسبة واحدة، مع أنّه ليس كذلک، لأنّ كلّ إنسان يجازى على عمله بملاحظة الشرائط و المساعدات الذاتيّة و العائلية و الوراثيّة و الاجتماعيّة، فيكون الميزان فى الثواب و العقاب نسبة العمل مع مقدار الإمكانات و العلم و الاستعداد، فمن كانت قدرته و مكنته أكثر، ينتظر منه سعى أكثر و عمل أوفر، و من هذا الباب يقال حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين، و قوله تعالى لنساء النبى صلى الله عليه و آله: «يا نساءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضاعَفْ لَهَا الْعَذابُ ضِعْفَيْنِ ...» «١» و قوله تعالى للحواريين بعد طلبهم نزول المائدة من السماء: «إِنِّى مُنَزِّلُها عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّى أُعَذِّبُهُ عَذاباً لا أُعَذِّبُهُ أَحَداً مِنَ الْعالَمِينَ». «٢» الوجه الثانى: ما مرّ من المحقّق النائينى رحمه الله فى البحث عن اتّحاد الطلب و الإرادة (و استحسنه بعض أعاظم تلامذته فى هامش تقريراته و زاده توضيحاً و مثالًا و قال: ما أفاد شيخنا الاستاذ هو محض الحقّ الذى لا ريب فيه) و قد وعدنا أن نجيب عن ما يرتبط من كلامه بمبحث الجبر و الاختيار فى هذا المقام. فنقول: كان كلامه ذاک مركّباً من خمس مقدّمات: الاولى: إنّ الإرادة عبارة عن الشوق المؤكّد، و لكن هناک أمر آخر متوسّط بين الإرادة و حركة العضلات يسمّى بالطلب، و هو عبارة عن نفس الاختيار و تأثير النفس فى الحركة. الثانيّة: إنّ النفس مؤثّرة بنفسها فى حركات العضلات من غير سبب خارجى و واسطة فى البين. الثالثة: إنّ قاعدة «الشىء ما لم يجب لم يوجد» مختصّة بالأفعال غير الاختياريّة. الرابعة: إنّ الاحتياج إلى المرجّح فى وجود الفعل من ناحية فاعله (و هو النفس) إنّما هو من جهة خروج الفعل عن العبثية و إلّا فيمكن للإنسان إيجاد ما هو منافر لطبعه فضلًا عن إيجاد ما لا يشتاقه لعدم فائدة فيه. الخامسة: إنّ المرجّح المخرج للفعل عن العبثية هى الفائدة الموجودة فى نوعه، دون شخصه بداهة أنّ الهارب و الجائع يختار أحد الطريقين و أحد القرصين مع عدم وجود مرجّح فى واحد بالخصوص، و يعلم من ذلک عدم وجود أمر إلزامى إجبارى يوجب صدور الفعل حتّى يهدم أساس الاختيار، و أمّا الاختيار فهو فعل النفس و هى بذاتها تؤثّر فى وجوده، و المرجّحات التى تلاحظها النفس إنّما هى لخروج الفعل عن كونه عبثاً لا أنّها موجبة للاختيار. أقول: يرد على الاولى: مناقشة لفظيّة و هى أنّ الإرادة عند المشهور ليست عبارة عن مجرّد الشوق المؤكّد فحسب بل إنّما هى الشوق المؤكّد المحرّک للعضلات. و على الثانيّة: أنّ كون النفس علّة تامّة للفعل أو الترک ينافى تسويتها بالنسبة إلى كلّ من الفعل و الترک و أنّها إن شاءت فعلت و إن شاءت تركت، أى ينافى حالة اختيارها، لأنّ كونها علّة تامّة للفعل أو الترک يستلزم دوران الأمر بين الوجوب

و الامتناع بمقتضى قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، و إنكاره جريان هذه القاعدة فى الأفعال الاختياريّة (و هى المقدّمة الثالثة) يساوق إنكار قانون العلّية و التسليم بالصدفة كما لا يخفى. و على الرابعة و الخامسة: أنّ كفاية المرجّح النوعى إنّما هى فى رفع العبثية، و أمّا إذا كان المرجّح مؤثّراً فى تكوّن العلّة التامّة و تحقّقها فلا يكفى بل لا بدّ من المرجّح الشخصى، لأنّ المرجّح النوعى قد تكون نسبته إلى الفعل و الترك على السواء، نعم إنّ كلامه صحيح بناءً على مبناه من عدم جريان قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» فى الأفعال الاختياريّة. و أمّا مثال الهارب و العطشان فإنّا ننكر عدم وجود مرجّح شخصى فيهما بل ندّعى وجود مرجّح خاصّ فيهما قطعاً كقرب أحد الإنائين أو سبق النظر إلى أحدهما من الآخر، و إلّا لو لم يلتفت إلى مرجّح خاصّ لتوقّف فى المشى أو الشرب، و لكن هذا مجرّد فرض، فتلخّص أنّ حلّ مشكلة الإرادة من هذا الطريق غير ممكن و إن كان بعض ما ذكره من المقدّمات صحيح، و عمدة ما يرد عليه هو ما ذكره فى استثناء الأفعال الاختياريّة من قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد، فإنّه مساوق لانكار قانون العلّية كما لا يخفى. الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام و إليک نصّ كلامه: «إنّ عوارض الشيء على أقسام ثلاثة: أحدها: ما يعرض على الشيء و ليس بلازم لوجوده و لا لماهيته كالبياض للجسم مثلًا. ثانيها: ما يعرض الشيء و يكون لازماً لماهيته (كزوجيّة الأربعة). ثالثها: ما يعرض الشيء و يكون لازماً لوجوده كالحرارة للنار، أمّا القسم الأوّل فلا ريب فى أنّ جعل المعروض (بمعنى إيجاده) لا يستلزم جعل عارضه، بل يحتاج العارض إلى جعل مستقلّ، و أمّا القسمان الأخيران فما هو قابل لتعلّق الجعل به هو المعروض و هو المجعول بالذات، و أمّا لازم كلّ من القسمين المذكورين فيحقّق قهراً بجعل نفس ملزومه و معروضه بلا حاجة إلى جعل مستقلّ، فإرادة المعروض تكفى فى تحقّقه عن تعلّق إرادة أزليّة اخرى به. ثمّ قال: إذا عرفت ذلک: فاعلم أنّ أوصاف الإنسان على قسمين: أحدهما: إنّه يكون من عوارض وجوده و ليس بلازم لوجوده أو ماهيته كالعلم و الضحک و نحوهما، و قد عرفت أنّ هذا النحو من العوارض يحتاج إلى جعل مستقلّ يتعلّق به. ثانيهما: أنّ يكون الوصف من لوازم وجوده كصفة الاختيار للإنسان، فإنّه من لوازم وجوده و لو فى بعض مراتبه، و قد عرفت أنّ هذا النحو من الأوصاف لا يحتاج فى تحقّقه إلى جعل مستقلّ غير جعل معروضه، فالانسان و لو فى بعض مراتب وجوده مقهور بالاتّصاف بصفة الاختيار، و يكفى فى تحقّق صفة الاختيار للإنسان تعلّق الإرادة الأزليّة بوجود نفس الإنسان. ثمّ قال: لا ريب فى أنّ كلّ فعل صادر من الإنسان بإرادته، له مبادئ كعلم بفائدته و كشوق إليه و قدرة عليه و اختياره فى أن يفعله و أن لا يفعله و إرادته المحرّكة نحوه، وعليه يكون للفعل الصادر من الإنسان نسبتان: إحداهما: إليه باعتبار تعلّق اختياره به الذى هو من لوازم وجود الإنسان المجعولة بجعله لا بجعل مستقلّ. و الاخرى: إلى اللّه تعالى باعتبار إيجاد العلم بفائدة ذلک الفعل فى نفس فاعله و إيجاد قدرته عليه و شوقه إليه إلى غير ذلک من المبادئ التى ليست من لوازم وجود الإنسان، و حينئذٍ لا يكون الفعل الصادر من الإنسان بإرادته مفوّضاً إليه بقول مطلق و لا مستنداً إليه تعالى كذلک ليكون العبد مقهوراً عليه، و معه يصحّ أن يقال: لا جبر فى البين لكون أحد مبادئ الفعل هو اختيار الإنسان المنتهى إلى ذاته، و لا تفويض بملاحظة كون مبادئه الاخرى مستندة إليه تعالى و لا مانع من أن يكون ما ذكرنا هو المقصود بقوله عليه السلام: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين» «۱». و يمكن تلخيص مجموع كلامه هذا فى ثلاث مقدّمات: الاولى: أنّ الاختيار من لوازم وجود الإنسان و ذاته و لا يحتاج إلى جعل مستقلّ عن جعل ذاته. الثانيّة: أنّ الاختيار غير الإرادة فإنّه صفة كامنة فى النفس و موجود فيها بالفعل و عند تحقّق الفعل يصير بالفعل. الثالثة: أنّ الفاعل للفعل هو الإنسان بوصف كونه مختاراً و الباقى شروط و معدّات. و لكن يرد على المقدّمة الاولى: أنّه لا حاجة إليها لأنّه و إن كان الاختيار مجعولًا بجعل مستقلّ فمع ذلک لا يضرّ بكون العمل اختياريّاً، لأنّه على أىّ حال: خلق مختاراً، أى تكون أصل قوّة الاختيار جبريّاً و قهريّاً، و هذا لا ينافى أن يكون الفعل المستند إلى هذه القوّة اختياريّاً كما لا يخفى. و على الثانيّة: أنّها مبهمة من جهة أنّه لا يعلم أنّ مراده ما ذكره المحقّق النائينى؛ من أنّ الاختيار نفس الطلب و الطلب غير الإرادة، أو غير ذلک، فإن كان الأوّل فقد عرفت الكلام فيه، و إن كان غير ذلک فليبيّن حتّى يبحث عنه. و أمّا الثالثة: فلا مانع من المساعدة عليها، لكن يبقى الكلام فى أنّ الإنسان المختار متساوى النسبة إلى وجود الفعل و عدمه فكيف يصدر الفعل منه دون عدمه فإن كان هو من جهة تخصيص قاعدة الوجوب فيعود الإشكال الذى ذكرناه فى كلام المحقّق النائينى رحمه الله أو شىء آخر فما هو؟ المختار فى حلّ مشكلة الإرادة على مذهب الاختيار الحقّ فى المسألة أن يقال: إنّ هناک أمرين: ۱- صفة الاختيار و قوّته التى تكون ذاتيّة للإنسان، و مقتضى هذه الصفة هى كون الإنسان بالنسبة إلى أفعاله على نحو سواء بحيث إنّ شاء

فعل و إن شاء ترک. ۲- الاختیار الفعلی، و هو نفس الإرادة و الانتخاب فی الخارج و التصدّی للعمل. فإنّه بعد تصوّر الإنسان لفعل و تصدیق الفائدة فیه و حصول الشوق المؤکّد له ترد صفة الاختیار فی میدان العمل و تنتخب الفعل أو الترک. و إن شئت قلت: ترد النفس فی میدان العمل بصفة الاختیار و قوّته التی تکون من شئونها و ذاتیاتها فترید الفعل أو الترک و تنتخب أحدهما. و لازم هذا أن تکون الإرادة نفس الاختیار، و لکن- الاختیار الفعلی لا صفة الاختیار أی الاختیار بالقوّة. توضیح ذلک: أنّ الإنسان یکون بفطرته و ذاته طالباً للمنفعة و دافعاً للضرر، أی من غرائزه الفطریّة الجبلیة غریزة طلب المنفعة و دفع الضرر، و بمقتضی هذه الغریزة إذا لاحظ شیئاً و التفت إلی منفعة أو ضرر، أی إذا تصوّر أحدهما و صدّقه یحصل فی نفسه شوق إلی تحصیل المنفعة أو دفع الضرر، و مع ذلک یری نفسه قادراً علی الجلب و عدمه، أو علی الدفع و عدمه، و أنّ له أن یتحرّک و یجلب المنفعة أو یدفع الضرر، و له أن یجلس و یتحمّل الضرر أو یحرم نفسه عن المنفعة و یشتری المذمّة و الملامة، فإذا اختار الفعل و انتخبه و أراده و رجّحه علی الترک تتحرّک عضلاته نحو العمل فیفعله و یحقّقه فی الخارج. و بهذا یظهر أنّ التصوّر و التصدیق و الشوق کثیراً ما تکون جبریّة غیر اختیاریّة، فإنّ التصوّر کثیراً ما یحصل للإنسان جبراً بمعونة حواسّه و ادراکاته، و یترتّب علیه التصدیق فیکون التصدیق أیضاً جبریّاً غالباً و یترتّب علی التصدیق الشوق أو الکراهة بمقتضی غریزة جبریّة و هی غریزة جلب المنفعة و دفع الضرر. ثمّ تصل النوبة بعد هذه إلی أعمال النفس و اختیارها و ارادتها بمقتضی سلطانه الذاتی و قوّة الاختیار و قدرة الانتخاب التی جعلها اللّه تعالی لذاتها، فلها أن تختار و تنتخب، و لها أن لا تختار و لا تنتخب. ثمّ إذا اختارت و انتخبت تصل النوبة إلی حرکة العضلات نحو العمل، و الإرادة عین هذا الاختیار الفعلی و الانتخاب الخارجی، هذا أوّلًا. و ثانیاً: ظهر أنّ الإرادة لیست فی طول الشوق المؤکّد بلا تخلّل شیء، بل صفة الاختیار متخلّلة بینهما، و الشاهد علی ذلک أنّ الإنسان کثیراً ما یتصوّر شیئاً ذا منفعة و فائدة و یصدّق فائدته و یشتاق إلیه، و لکن مع ذلک لا یتصدّی له فی الخارج و لا تترشّح من النفس إرادة العمل لما یکون لها من صفة الاختیار و قوّته، و حینئذٍ نشاهد تخلّل صفة الاختیار بین الشوق و الإرادة. و بهذا تنحلّ مشکلة عدم اختیاریّة الإرادة، فإنّه إذا کانت الإرادة عبارة عن الاختیار الخارجی الفعلی و التصدّی فی الخارج بمقتضی صفة الاختیار الذاتیّة للإنسان کانت إرادیّة، و إرادیتها إنّما تکون بذاتها لا بقوّة اختیاریّة اخری حتّی یتسلسل. و إن شئت قلت: إنّ إرادیّة کلّ فعل إنّما هی بالإرادة، و إرادیّة الإرادة إنّما هی بصفة الاختیار الکامنة فی النفس، و إرادیّة صفة الاختیار و اختیاریتها إنّما هی بذاتها فإنّ کلّ ما بالعرض ینتهی إلی ما بالذات، و ذلک مثل أنّ المعلوم یکون معلوماً بتعلّق العلم به، و العلم معلوم بذاته لا یتعلّق علم آخر به. یبقی الکلام فی توضیح نکتة أنّ الإرادة کیف تترشّح و تنشأ من صفة الاختیار الکامنة فی النفس و أنّ النفس تخلقها و توجدها بذاتها و بلا وسائط اخری خارجیّة، فنذکر فی هذا المجال ما أفاده فی رسالة الطلب و الإرادة، و نعم ما أفاد، فإنّه جدیر بالدقّة و التأمّل و إلیک نصّ کلامه: «اعلم أنّ الأفعال الاختیاریّة الصادرة من النفس علی نوعین: النوع الاوّل: ما یصدر منها بتوسّط الآلات الجرمانیّة کالکتابة و الصیاغة و البناء ففی مثلها تکون النفس فاعلة الحرکة أوّلًا و للأثر الحاصل منها ثانیاً و بالعرض، فالبنّاء، إنّما یحرّک الأحجار و الأخشاب من محلّ إلی محلّ و یضعها علی نظم خاصّ و تحصل منه هیئة خاصّة بنائیّة و لیست الهیئة و النظم من فعل الإنسان إلّا بالعرض، و ما هو فعله هو الحرکة القائمة بالعضلات أوّلًا و بتوسّطها بالأجسام، و فی هذا الفعل تکون بین النفس المجرّدة و الفعل وسائط و مبادٍ من التصوّر إلی العزم و تحریک العضلات. النوع الثانی: ما یصدر منها بلا وسط أو بوسط غیر جسمانی کبعض التصوّرات التی یکون تحقّقها بفعّالیّة النفس و إیجادها لو لم نقل جمیعها کذلک، مثل کون النفس خلّاقة للتفاصیل، و مثل اختراع نفس المهندس صورة بدیعة هندسیّة، فإنّ النفس مع کونها فعّالة لها بالعلم و الإرادة و الاختیار لم تکن تلک المبادئ حاصلة بنحو التفصیل کالمبادئ للأفعال التی بالآلات الجسمانیّة، ضرورة أنّ خلق الصور فی النفس لا یحتاج إلی تصوّرها و التصدیق بفائدتها و الشوق و العزم و تحریم العضلات، بل لا یمکن توسیط تلک الوسائط بینها و بین النفس بداهة عدم إمکان کون التصوّر مبدأً للتصوّر بل نفسه حاصل بخلّاقیّة النفس، و هی بالنسبة إلیه فاعلة بالعنایة بل بالتجلّی لأنّها مجرّدة، و المجرّد واجد لفعلیات ما هو معلول له فی مرتبة ذاته، فخلّاقیته لا تحتاج إلی تصوّر زائد بل الواجدیة الذاتیّة فی مرتبة تجرّدها الذاتی الوجودی تکفی للخلّاقیّة، کما أنّه لا یحتاج إلی إرادة و عزم و قصد زائد علی نفسه. إذا عرفت ذلک فاعلم: أنّ العزم و الإرادة و التصمیم و القصد من أفعال النفس، و لم یکن سبیلها سبیل الشوق و المحبّة من الامور الانفعالیّة، فالنفس مبدأ الإرادة و التصمیم، و لم تکن مبدئیتها بالآلات الجرمانیّة بل هی موجدة لها بلا وسط جسمانی، و ما کان حاله

كذلک فی صدوره من النفس لا یکون بل لا یمکن أن یکون بینه و بینها إرادة زائدة متعلّقة، به بل هی موجدة له بالعلم و الاستشعار الذی فی مرتبة ذاتها، لأنّ النفس فاعل إلهی واجد لأثره بنحو أعلی و أشرف» «۱» (انتهی). إن قلت: إن کانت النفس علّة تامّة و فاعلة للفعل باختیارها من دون دخالة شیء آخر من الخارج فلما ذا صدر الفعل الفلانی منها فی الیوم دون الأمس مع أنّ المعلول لا ینفکّ عن علّته التامّة؟ قلنا: المفروض أنّ النفس بما لها من صفة الاختیار تکون علّة تامّة للفعل، و لا إشکال فی أنّ هذه الصفة تقتضی بذاتها تخصیص الفعل بوقت دون وقت، و هذا نظیر ما یقال به فی باب صفات الباری من أنّه تعالی مختار و اختیاره عین ذاته، و لازمه تخصیص فعله (و هو خلق حادثة فلانیّة کخلق الشمس و القمر) بزمن خاصّ لا من الأزل. و الحاصل: أنّه یمکن قیاس فعل العبد من هذه الجهة علی فعل اللّه، فهل العالم قدیم؟ لا إشکال فی حدوثه، فهل العلّة التامّة لوجوده هو ذات الباری بما له من الإرادة و الاختیار بل الإرادة و الاختیار عین ذاته، فلما ذا حصل الخلق و حدث بعد أن لم یکن؟ فهل کانت هناک علّة من الخارج؟ و المفروض أنّه لم یکن هناک شیء فما العلّة فی تخصیص حدوثه بوقت دون وقت؟ و الجواب: أنّ ذاته تعالی بما له من الاختیار کان سبباً و علّة، و هکذا الکلام فی أفعال العباد من هذه الجهة و إن کان یتفاوت مع أفعاله تعالی من جهات اخری. ثمّ إنّ لبعض المعاصرین (قدّس سرّهم الشریف) هنا کلاماً لا یخلو ذکره عن فائدة، فإنّه قال فی حلّ مشکلة الإرادة و قاعدة «إنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد» إنّ هذه القاعدة لو کانت قاعدة عقلیّة لم یکن هناک معنی للالتزام بالتخصیص فیها، لکن الصحیح أنّها لیست قاعدة عقلیّة مبرهنة بل هی قاعدة وجدانیّة، إذن فلا بدّ من الرجوع فی هذه القاعدة إلی الفطرة السلیمة، و الفطرة السلیمة تحکم أنّ هناک صفة فی النفس و هی السلطنة، و ینتزع منها مفهوم الاختیار، و معناها إنّه حینما یتمّ الشوق المؤکّد فی أنفسنا نحو عمل لا نقدم علیه قهراً و لا یدفعنا إلیه أحد بل نقدم علیه بالسلطنة، و نسبتها إلی الوجود و العدم و إن کانت متساویة لکنّها کافیة فی إیجاد المطلوب بلا حاجة إلی ضمّ شیء آخر إلیها لأجل تحقّق أحد الطرفین، فلا یجری فیه قاعدة «إنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد» و إلّا لزم الخلف، لأنّ السلطنة لو وجدت لا بدّ من الالتزام بکفایتها «۱». (انتهی ملخّصاً). و فیه: إنّا لا نجد فرقاً بین مفهوم السلطنة و الاختیار، و ما ذکره لیس أمراً جدیداً فقد عبّر بالسلطنة بدل الاختیار کما عبّر بعض آخر بهجوم النفس (فإنّه عبارة اخری عن إعمال الاختیار أی الاختیار الفعلی) أو الطلب الموجود فی النفس فلو لم یکن وجود الاختیار کافیاً فی حلّ هذه المشکلة فالتعبیر عنه بعبارة اخری لا یفید فی حلّها أیضاً فإنّه یبقی السؤال فی أنّ هذه السلطنة متساویة النسبة إلی الوجود و العدم فترجیح أحد الطرفین یحتاج إلی مرجّح. و إن شئت قلت: إنّ السلطنة کانت موجودة فی النفس من الأوّل، فلو کانت کافیة بذاتها للوجود بلا ضمّ شیء إلیها فلا بدّ أن توجد الأفعال کلّها من قبل و لا معنی لتخصیص فعل بزمان دون زمان، فلا یبقی طریق لحلّ هذه المشکلة إلّا ما عرفت سابقاً. [۳۵]

هذا الدلیل الذی لجأ إلیه الجبریون من الحکماء، هو المزلقة الکبری، و الداهیة العظمی فی المقام و لقد زلّت فی نقده و تحلیله أقدام الکثیر من الباحثین، و لا عتب علینا لو أسهبنا البحث فیه، فنقول: قال المستدل: إنّ کل فعل اختیاری بالإرادة، و لکنها لیست أمرا اختیاریا و الا لزم أن تکون مسبوقة بإرادة أخری، و ینقل الکلام إلیها، فإمّا أن تقف السلسلة فیلزم الجبر فی الإرادة النهائیة و إمّا أن لا تقف فیلزم التسلسل. و بعبارة ثانیة: إنّ الفعل الاختیاری ما کان مسبوقا بالإرادة، و أمّا نفسها، فلا تکون کذلک، لأنا ننقل الکلام إلی الثانیة منها فهل هی کذلک أو لا؟ و علی الثانی یثبت کونها غیر اختیاریة لعدم سبق إرادة علیها، و عدم نشوئها من إرادة أخری. و علی الأول ینقل الکلام إلیها مثل الأولی فإما أن یتوقف فی إرادة غیر مسبوقة، أو یتسلسل. و الثانی محال. فیثبت الأول. و قد نقل صدر المتألهین هذا الإشکال عن المعلّم الثانی الفارابی حیث قال فی نصوصه: «إن ظن ظان أنّه یفعل ما یرید و یختار ما یشاء، استکشف عن اختیاره هل هو حادث فیه بعد ما لم یکن أو غیر حادث؟ فإن کان غیر حادث فیه لزم أن یصحبه ذلک الاختیار منذ أول وجوده، و لزم أن یکون مطبوعا علی ذلک الاختیار لا ینفک عنه، و إن کان حادثا- و لکل حادث محدث- فیکون اختیاره عن سبب اقتضاه و محدث أحدثه فإمّا أن یکون هو أو غیره، فإن کان هو نفسه، فإمّا أن یکون إیجاده للاختیار بالاختیار، و هذا یتسلسل إلی غیر النهایة، أو یکون وجودا لاختیار فیه لا بالاختیار فیکون مجبورا علی ذلک الاختیار من غیره، و ینتهی إلی الأسباب الخارجة عنه التی لیست باختیاره» «۱». و أنت تری أنّ هذا البرهان لو صحّ لکان المادی و الإلهی متساویین بالنسبة إلیه. و حاصل هذا البرهان أنّ الإرادة تعرض للنفس فی ظل عوامل داخلیة و خارجیة فیکون اجتماع تلک العوامل موجبا لظهورها

على لوح النفس. و لأجل ذلک تتصف الإرادة بالجبر لکون وجودها معلولا لتلک العوامل النفسانية و غيرها. فالفعل الاختيارى ينتهى إلى الإرادة و هى تنتهى إلى مقدماتها من التصور و التصديق و الميل النفسانى المنتهية إلى أشياء خارجة عن ذات المريد، نعم الإلهى يرجع هذه المقدمات النفسانية أو الخارجية، بعد سلسلة الأسباب و المسببات إلى اللّه سبحانه، و المادى يرجعها إلى العوامل الموجودة فى عالم المادة و لذلک ذكرنا هذا البرهان فى فصل الجبر الفلسفى لا فى الأشعرى الذى ينسب الأشياء إلى اللّه سبحانه مباشرة، و لا فى فصل الجبر المادى الذى لا يرى علّة للجبر إلّا العوامل المادية، بل ذكرناه فى هذا الفصل الذى يمكن أن يكون مختارا للإلهى كما يمكن أن يكون مختارا للمادى. أقول: إنّ هذا الإشكال هو من أهم الإشكالات فى هذا الباب، و ربما نرى أنّ بعض الماديين لجئوا إلى تنمية هذا الإشكال بشكل يناسب أبحاثهم، و يصرون على أنّ الإرادة فى الإنسان تحصل باجتماع معدات و شرائط و مقدمات و بواعث يكون الإنسان مقهورا فى إرادته، و إن كان يتصور نفسه مختارا، و يرددون فى أشداقهم كون الإنسان مسيرا بصورة المختار و نحن نأتى ببعض ما ذكر من الأجوبة، ثم نذكر المختار من الجواب عندنا. الأجوبة المذكورة فى المقام الجواب الأول: هو ما أجاب به صدر المتألهين قال: «المختار ما يكون فعله بإرادته، لا ما يكون إرادته بإرادته. و القادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل، صدر عنه الفعل، و إلّا فلا. لا ما يكون إن أراد الإرادة للفعل فعل، و إلّا لم يفعل» «١». يلاحظ عليه: إنّ ما ذكره من التعريف إنما هو راجع إلى الأفعال الجوارحية فالملاک فى كونها أفعالا اختيارية أو جبرية هو ما ذكره و أمّا الأفعال الجوانحية الصادرة عن النفس و الضمير، فهى إمّا أفعال جبرية، أو إنّ لكونها أفعالا اختيارية ملاكا آخر يجب الإيعاز إليه. و باختصار: إنّ البحث ليس فى التسمية حتى يقال: إنّ التعريف المذكور للفعل الاختيارى يوجب كون الإرادة و الفعل من الأمور الاختيارية، بل البحث فى واقع الإرادة و حقيقتها، فإذا كانت ظاهرة فى الضمير الإنسانى فى ظل عوامل نفسانية أو أرضية و سماوية، فلا تكون أمرا اختياريا. و بالنتيجة، لا يكون الفعل أيضا فعلا اختياريا. الجواب الثانى: ما أفاده المحقق الخراسانى فى الكفاية فى بحث التجرّى من أنّ اختيارية الإرادة و إن لم تكن بالاختيار، إلّا أنّ مبادئها يكون وجودها غالبا بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فى ما يترتب على ما عزم عليه من اللوم و المذمة أو التبعة و العقوبة «٢». يلاحظ عليه: إنّه لا يدفع الإشكال، لأنّ تلک المبادى لا تخلو إمّا أن تكون مسبوقة بالإرادة أو لا، فعلى الأول يلزم عدم كونها أفعالا اختيارية و إن كانت أفعالا إرادية، و ذلک لأن الإرادة السابقة على تلک المبادى إرادة غير اختيارية و غير مسبوقة بإرادة أخرى، و إلّا ينقل الكلام إليها و يلزم التسلسل. و على الثانى يلزم عدم كونها فعلا إراديا للنفس أيضا، بل تكون أفعالا صادرة عن النفس بلا إرادة. الجواب الثالث: ما ذكره شيخ المشايخ العلامة الحائرى و حاصله: إنّ ما اشتهر من أنّ الإرادة لا تتعلق بها الإرادة و لا تكون مسبوقة بأخرى أمر غير صحيح بل تتحقق الإرادة لمصلحة فى نفسها. قال: «الدليل على ذلک هو الوجدان لأنّا نرى إمكان أن يقصد الإنسان البقاء فى المكان الخاص عشرة أيام بملاحظة أنّ صحة الصوم و الصلاة تامة تتوقف على القصد المذكور، مع العلم بعدم كون هذا الأثر مرتبا على نفس البقاء واقعا فتتعلق بالإرادة، إرادة» «١». يلاحظ عليه: إنّه لا يقلع الإشكال أيضا، إذ غايته كون الإرادة الأولى اختيارية لسبقها بإرادة ثانية و أمّا الإرادة الثانية فهى بعد باقية على صفة غير الاختيارية، لأنّ الميزان فى الفعل الاختيارى حسب معايير القوم كونه مسبوقا بالإرادة فلو سلمت هذه القاعدة لصارت الإرادة الثانية غير اختيارية. الجواب الرابع: ما ذكره العلامة الطباطبائى فى ميزانه و حاصله: إنّ الحوادث بالنسبة إلى علتها التامة واجبة الوجود، و بالنسبة إلى أجزاء عللها ممكنة الوجود، فهذا هو الملاک فى أعمال الإنسان و أفعاله فلها نسبتان: نسبة إلى علّتها التامة و نسبة إلى أجزائها، فالنسبة الأولى ضرورية وجوبيه، و النسبة الثانية نسبة ممكنة. و كل فعل من الأفعال ضرورى الوجود بملاحظة علله التامة و ممكن بملاحظة أجزاء علته «٢». و بما إنّ الإرادة ليست علّة تامة للفعل، تكون نسبة الفعل إليها نسبة الإمكان لا نسبة الوجوب. يلاحظ عليه: بنفس ما لوحظ على كلام صدر المتألهين إذ المفروض أنّ ما وراء الإرادة أمر خارج عن الاختيار. فإذا كانت الإرادة مثله فى الخروج عن الاختيار فلا يتصف الفعل بالاختيار و لا الإرادة به. و ما ذكره مجرّد اصطلاح إذ لا شک أنّ نسبة الفعل إلى أجزاء العلّة التامة نسبة ضرورية و إلى بعضها إمكانية و لكنه لا يشفى العليل و لا يروى الغليل، إذ البحث فى أنّ مدار اختيارية الفعل هو الإرادة، و الإرادة ليست اختيارية لأنها تطرأ على النفس فى ظل عوامل خاصة من نفسية و غيرها، فالنسبتان المذكورتان لا تدفعان الإشكال. نعم قد ذكر فى ذيل كلامه هنا و فى موضع آخر من تفسيره «١» كلاما حاصله: إنّ إرادته سبحانه لم تتعلق بصدور الفعل عن الإنسان بأى نحو اتفق و إنما تعلقت بالفعل بجميع شئونه و خصوصياته و منها أنها فعل اختيارى صادر من فاعل كذا فى زمان كذا إلى آخر ما أفاده.

فهو جواب عن إشكال آخر تقدم عند البحث عن الجبر الأشعرى «٢» و ليس هذا جوابا عن الإشكال المطروح فى المقام.
الجواب الخامس: ما أجاب به السيد المحقق الخوئى (دام ظله) فى محاضراته فى كلام مفصل نأخذ المهم منه، و حاصله: منع كون الإرادة علّة تامة للفعل بل الفعل على الرغم من وجوده و تحققه يكون تحت اختيار النفس و سلطانها و لو كانت الإرادة علّة تامة لحركة العضلات و مؤثرة فيها لم يكن للنفس تلك السلطنة، و لكانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها .. ثم قال: «إنّ الميزان فى الفعل الاختيارى ما أوجدته النفس باختيارها و إعمال القدرة و السلطنة المعبر عنها بالاختيار و قد خلق اللّه النفس الإنسانية واجدة لهذه السلطنة و القدرة و هى ذاتية لها، و ثابتة فى صميم ذاتها، و لأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها، و تنقاد فى حركاتها، فلا تحتاج النفس فى إعمالها لتلك السلطنة و القدرة إلى إعمال سلطنة» «١». يلاحظ عليه أولا: إنّ الإصرار على أنّ الفعل بعد الإرادة تحت اختيار النفس و سلطانها و أنّ الإرادة ليست علّة تامة لصدور الفعل، إصرار غير لازم، إذ يكفى فى ذلك إثبات كون الإرادة أمرا اختياريا و إن كان صدور الفعل بعدها أمرا إلزاميا. فالذى يجب التركيز عليه هو الأول (الإرادة فعل اختيارى للنفس) لا الثانى (كون الفعل بعد الإرادة ممكن الصدور لا واجبه) و سيوافيك توضيحه فى الجواب المختار. و ثانيا: إنّ القاعدة الفلسفية القائلة بأنّ (الشيء ما لم يجب لم يوجد) غير قابلة للتخصيص، فكما هى تعم الأفعال الطبيعية، فهكذا تعم الأفعال النفسانية. و الملاك فى الجميع واحد، و هو أنّ صدور الفعل يتوقف على سد باب العدم على الشيء و مع سدّه يتصف الفعل بالوجوب و لا يبقى لوصف الإمكان مجال كما أوضحناه. و ثالثا: إنّ أعمال السلطنة و القدرة، فعل من أفعال النفس. فما هو الملاك لكونها اختيارية؟، اللازم التركيز عليه بوجه واضح، و ما جاء فى كلامه لا يزيد عن إشارات إلى البرهان و سيوافيك تفصيله. الجواب السادس: ما أفاده السيد الأستاذ الإمام الخمينى (دام ظله) بتوضيح و تحرير منا: و حاصله: إنّ الكبرى ممنوعة و هى جعل ملاك الفعل الاختيارى كونه مسبوقا بالإرادة حتى تخرج الإرادة عن إطار الفعل الاختيارى، بل المناط فى اختيارية الفعل سواء أ كان فعلا جوارحيا أو جوانحيا كونه صادرا عن فاعل مختار بالذات، غير مجبور فى صميم ذاته، و لا مضطر فى حاق وجوده، بل الاختيار مخمور فى ذاته و واقع حقيقته، و الإنسان من مصاديق تلك الضابطة فى أفعاله الاختيارية «١». و إليك بيانه: إنّ ما يصدر من الإنسان من الأفعال على قسمين، قسم منه يصدر عن طريق الآلات و الأسباب الجسمانية كالخياطة و البناء، و هذا القسم من الفعل يكون مسبوقا بالتصور و التصديق و الشوق إلى الفعل و العزم و الجزم الذى يلازم تحريك العضلات نحو المراد. و هذا ما يسمى بالأفعال الجوارحية. و قسم يصدر منه بلا آلة بل بخلاقية منها، و هذا كالأجوبة التى تصدر من العالم النحوى الذى له ملكة علم النحو عند السؤال عن مسائله. فإنّ هذه الأجوبة تصدر واحدة بعد الأخرى لا بتصور و لا بتصديق و لا بشوق و لا بعزم سابق على الأجوبة. و ليس صدور تلك الأجوبة عن النفس كصدور الأفعال الجوارحية من الأكل و الشرب مسبوقة بمبادئها، بل هى تظهر فى لوح النفس و تصدر عنها بدون هذه التفاصيل. و هذه الأجوبة التى تعد صورا علمية، موجودة للنفس مخلوقة لها، خلقا اختياريا بحيث لو شاء ترك، مع أنها ليست مسبوقة بالإرادة و لا بمبادئها، بل كفى فى كونها اختيارية كون النفس «فاعلا مختارا بالذات» بحيث تكون حقيقتها كونها مختارة، و كونها مختارة نفس حقيقتها. و بذلك يظهر أن وزان الإرادة بالنسبة إلى النفس وزان الصور العلمية. فكما أنّ صدور الصور العلمية لا يتوقف على المبادى السابقة، فكذلك ظهور الإرادة فى الضمير. و كما أنّ ظهور تلك الأجوبة، ظهور اختيارى لدى النفس، فكذلك الإرادة، و ليس مناط اختياريتها سبق إرادة أخرى، لما عرفت من عدم كونها مسبوقة بها، بل الملاك فى اختياريتها كون النفس فاعلا مختارا بالذات و ليس الاختيار مفصولا عن ذاتها و هويتها. و إن شئت فاستوضح الحال بأفعاله سبحانه، فإنها كلها اختيارية لكن لا بمعنى كونها مسبوقة بالإرادة التفصيلية الجزئية الحادثة لكونه سبحانه منزّها عن مثل هذه الإرادة، و قد عرفت أنّ حقيقة إرادته و واقع كونه مريدا هو كونه فاعلا مختارا بالذات، فلأجل ذلك تصبح أفعاله سبحانه فى ظل هذا الاختيار الذاتى، أفعالا اختيارية و النفس الإنسانية فى خلاقيتها بالنسبة إلى الصور العلمية و الإرادة التفصيلية مثال للواجب سبحانه، وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلى وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «١». و ما اشتهر من أنّ ملاك الفعل الاختيارى السبق بالإرادة، فإنّما هو ناظر إلى الأفعال الجوارحية الصادرة مِن الإنسان عن طريق الأسباب و الآلات و لا يعم كل فعل اختيارى. و يمكن أن يقال: إنّ تعريف الفعل الاختيارى بسبق الإرادة من قبيل جعل ما بالعرض مكان ما بالذات، بل الملاك فى كونه فعلا اختياريا للإنسان هو انتهاء الفعل إلى فاعل مختار بالذات، و صدوره عنه بالإرادة. غير أنّا لتسهيل الأمر على الطلّاب نتوافق على هذا التعريف فى مورد الأفعال الجوارحية لا مطلقا. إلى هنا خرجنا بهذه النتائج: ١- إنّ

الأفعال النفسانية تصدر عن النفس لا بإرادة مسبقة بل يكفى فى صدورها الاختيار الذاتى الثابت للنفس. ٢- إنّ هذه الأفعال كما هى غير مسبوقة بالإرادة غير مسبوقة بمبادئها أيضا، فليس قبل صدورها تصوّر و لا تصديق و لا شوق و لا عزم و لا جزم. ٣- إنّ الأفعال القلبية اختيارية للنفس بملاك الاختيار الذاتى الثابت لها. و أمّا الدليل على ثبوت اختيار ذاتى للنفس فيكفى فى ذلک: أولا: قضاء الفطرة و البداهة بذلک فإن كل نفس، كما تجد ذاتها حاضرة لديها فهكذا تجد كونها مختارة، و أنّ سلطان الفعل و الترک بيدها، و لها أن تقدم على عمل و أن لا تقدم عليه، و لا شىء أظهر عند النفس من هذا الاختيار، و إن أنكره الإنسان فإنما ينكره باللسان و هو معتقد به. و ثانيا: إنّ فاقد الكمال لا يكون معطيه فالنفس واجدة للاختيار فى مقام الفعل و يعد فعلها فعلا اختياريا لأجل كونه مسبوقا بالإرادة. فمفيض الاختيار فى مقام الفعل واجد له فى مقام الذات. و هذا نظير ما يقال: إنّ الصور التفصيلية الظاهرة فى الضمير من أفعال النفس، و هى واجدة لها فى مقام الذات، فمن كانت له ملكة علم النحو ثم سئل مسائل كثيرة فأجاب عنها واحدة بعد الأخرى بأجوبة تفصيلية فهى كانت موجودة فى صميم الملكة و ذات النفس بوجود بسيط إجمالى، لا بوجود تفصيلى. و هذا يدلنا على أنّ كل ما يظهر للنفس فى مقام الفعل و التفصيل، و منه الاختيار، فهى واجدة له فى مقام الذات بوجه بسيط إجمالى مناسب لمقام الذات. إذا عرفت ذلک فنحن فى غنى عن إيضاح الجواب و لعل ما ذكرناه هو مقصود صاحب المحاضرات كما نقلنا عنه. و لكنه دام ظله يصرّ على أمر لا دخالة له فى الإجابة و هو أنّه ليست الإرادة علّة تامة للفعل بل الفعل- على الرغم من وجوده و تحققه- يكون تحت اختيار النفس و سلطانها، و لو كانت الإرادة علّة تامة لحركة العضلات و مؤثرة فيها لم يكن للنفس تلک السلطنة و كانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها. أقول: لو كانت الإرادة علّة تامة للفعل، أو كانت جزءا أخيرا من العلة التامة كما هو الحق بحيث يكون تحقق الفعل معها ضروريا، فلا ينافى ذلک سلطان النفس و اختيارها قبل الإرادة، إذ لها أن تتأمل فيما يترتب على الفعل و الإرادة من الآثار السيئة و لا تريدها، و لكنها باختيارها أوجدت الإرادة و حققتها، و معها وجب صدور الفعل من النفس. و مثل هذا لا يوجب خروج الفعل عن كونه اختياريا. فالإيجاب بالاختيار لا ينافى الاختيار، و الفعل و إن كان يتحقق وجوده بعدها لكن لا يخرجه اللزوم عن كونه فعلا اختياريا، و هذا كالملقى نفسه من شاهق باختيار، لا يعد هبوطه و سقوطه فعلا خارجا عن الاختيار، لكون مباديه بالاختيار. فالذى يجب التركيز عليه هو اختيارية الإرادة و لا يضر وجوب الفعل بعد حصولها إذا كانت الإرادة اختيارية. فالتركيز على عدم وجوب الفعل بعد الإرادة- فرارا عن اضطرارية الفعل- ليس بأولى من التركيز على وجوب الفعل بعد الإرادة، إذا كانت الإرادة فعلا اختياريا للنفس باختيار ذاتى لها. فالذى تنحل به العقدة هو كون الإرادة تحت سلطان النفس لا كون الفعل غير واجب بعد حصول الإرادة. [٣٨]

و منها: أنّ أفعالنا معلولة لإرادتنا، و الإرادة غير اختيارية، و لا يجوز العقاب على أمر غير اختيارى. و الجواب: إنّ الإشكال إنّما يرد لو كانت الإرادة بمعنى الشوق الأكيد، و كانت هى بهذا المعنى العلّة الفاعلية أو الجزء الأخير منها للفعل، و الأمر ليس كذلک- كما مرّ- بل الإرادة هو العزم الوارد على الشوق، المتأخر عنه، و هو العلة الفاعلية، و الشوق ليس إلّا المقتضى و الداعى، و لا بأس بانتهائه إلى اللّه، بل هو مما يمتحن اللّه به العباد. [٥١]

و منها: أنّ الاختيار- أى اختيار الفعل الذى هو علة لوجود الفعل- يكون حادثا، و لا بدّ له من محدث، و محدثه إن كان باختيار آخر منّا فيتسلسل الاختيار فينا، و إن لم يكن باختيار منّا بل بالغير فنحن مجبورون فى كل فعل على الاختيار الخاص، و لا بدّ من انتهاء اختيارنا إلى الاختيار الأزلى فيلزم الاضطرار فى الفعل، و لذا قال بعضهم: نحن مضطرّون بصورة الاختيار. و الجواب: إنّ اختيارنا لكل فعل- بمعنى عزمنا عليه- نحن محدثوه بالقدرة التى أعطانا اللّه إياها، و إلينا ينتهى، و إلّا لزم أن يكون اختيارنا هذا باختيار آخر، فإنّ الفعل الاختيارى الصادر منّا فى الخارج هو الذى لا بد أن يكون بالاختيار، و أمّا نفس الاختيار بمعنى العزم عليه فإنّه لا يحتاج إلى اختيار و عزم آخر. [٥١]

ادلّه و شبهات قبلى آنها به طور صريح، مخالف با وجدان و بداهت عقل بود لذا در دليل سوّم تنزّل نموده و تا حدّى مخالفت با وجدان را كنار نهاده و گفته‌اند كه: از شما مى‌پذيريم كه حركت يد فاعل مختار، مستند به اراده هست و نمى‌توان وجدان را كنار گذاشت بلكه بين آن دو حركت، كمال تخالف و تغاير هست لكن سؤال ما از

شما این است که: – دلیل سوّم جبریّه– انسان و فاعل مختار، اراده می‌کند حرکت ید، محقّق می‌شود امّا شما بگوئید منشأ آن اراده چیست؟ اراده که یک امر حادث نفسانی مسبوق به عدم بوده از کجا ناشی شده؟ اگر بگوئید آن اراده، مستند به اراده دیگری بوده، نقل کلام در اراده دوّم می‌کنیم که از کجا پیدا شده، خودبه‌خود که تحقّق پیدا نمی‌کند اگر اراده سوّمی را مطرح کنید مجدّدا نقل کلام در آن اراده کرده و می‌گوئیم منشأ اراده سوّم چه بوده الی أن یتسلسل و تسلسل محال و یا لا اقل بطلانش مسلم است. راه حل چیست؟ می‌گویند فقط برای شما یکی از این دو راه باقی مانده است: الف: اراده شما که به حرکت ید، تعلّق گرفته، نفس آن اراده، غیر اختیاری است یعنی ابتداء یک امر اضطراری به نام اراده، تحقّق پیدا می‌کند و به دنبالش هم مراد، محقّق می‌شود مانند حرکت دست مرتعش که غیر ارادی است و نتیجه‌اش این است که اگر اراده، اضطراری شد، دیگر فرقی نمی‌کند که شما «فعل» را غیر اختیاری بدانید یا «اراده» را که منشأ فعل است زیرا بالاخره آن عمل خارجی ذاتا یک امر اضطراری می‌شود. ب: اراده من و شما دارای علل و ریشه‌هائی است وقتی ما آن علل را ملاحظه کنیم به اراده ازلیّه حق تعالی منتهی می‌شود یعنی منشأ اصلی اراده انسان، همان اراده حق تعالی است بنابراین اگر منشأ اصلی، اراده ازلیّه باشد واضح است که چنانچه ارادة اللّه متعلّق به اراده ما بشود امکان تخلّف ندارد و نتیجه‌اش این می‌شود که اراده ما اضطراری است و به اختیار خودمان نیست و قائل به جبر می‌گوید شما هریک از دو شق مذکور را انتخاب کنید برای ما نتیجه‌بخش و مفید است. و شاید بهترین دلیل جبریّه همین دلیل سوّم باشد. پاسخ هائی نسبت به دلیل یا شبهه سوّم داده شده که بعضی از آنها اصلا قابل قبول نیست که اینک به توضیح آن پاسخ‌ها خواهیم پرداخت و در پایان، جواب قابل قبول را بیان می‌کنیم. جواب اوّل: به جبریّه پاسخ داده شده که وقتی شما می خواهید عمل خارجی و آن حرکتی که از فاعل مختار صادر شده، متّصف به اختیاریّت کنید می‌گوئید: لانّه مسبوق بالارادة زیرا فرق آن حرکت با حرکت ید مرتعش این است که حرکت دست مرتعش، مسبوق به اراده نیست امّا دیگری با تأثیر اراده بوجود آمده پس: «الحرکة الاختیاریة، اختیاریة لانها مسبوقة بالارادة و الاختیار». سپس که به نفس «اراده» توجّه می کنیم شما نمی‌توانید بگوئید اختیاریّت اراده و ارادیّت اراده به چیست بلکه اختیاریّت اراده به خودش هست و منشأ این است که فعل خارجی، اتّصاف به اختیاریّت داشته باشد امّا برای اینکه خودش متّصف به اختیار شود نیازی به علّت ندارد: پس اختیاریّت عمل خارجی به‌سبب مسبوقیّت به اراده هست امّا اختیاریّت اراده، مربوط و به ذات و نفس اراده هست که برای آن مثال‌های عرفی و غیر عرفی وجود دارد مانند: الف: شما می‌گوئید «تحقّق الماهیّة انّما هو بالوجود» بنابراین، ثبوت و تحقّق ماهیّت به وجود است امّا تحقّق نفس وجود به چیست؟ وجود ذاتا محقّق است و اصالت برای خود وجود است و تحقّق وجود، ارتباط به شیء دیگری ندارد پس الماهیّة متحقّقة بالوجود امّا الوجود متحقّق بنفسه. ب: اگر بنا باشد ظلمت و تاریکی برطرف شود باید چراغ و یا خورشید و یا امثال آن وجود پیدا کند تا فضای ظلمانی، منوّر شود امّا سؤال ما این است که نورانیّت شمس و چراغ به چیست؟ نورانیّت آنها ذاتی است مثلا خورشید ذاتا نورانی هست و نور سایر اشیاء مربوط به ذات آنها می‌باشد. ج: مثال ساده و معروفی که بین مردم هم رایج است: چربی هر چیز از روغن است امّا چربی روغن از چیست؟ چربی روغن به خاطر خودش و مربوط به ذات آن هست و این مزیّت، ارتباطی به غیر ندارد. سؤال: آیا پاسخ مذکور، نسبت به شبهه یا دلیل سوّم جبریّه قانع‌کننده هست؟ جواب: خیر! بلکه مغالطه و خلطی صورت گرفته و آن جواب از مسیر دلیل، منحرف شده. توضیح ذلک: بحث مستدل و نظر جبریّه در آن دلیل این نیست که ارادیّت اراده به چه چیز است تا اینکه گفته شود ارادیّت آن مربوط به خودش هست و ... جبریّه گفته اند مسلّما و بلا تردید، اراده، یک امر حادث است و امر حادث نیازمند به علّت موجده هست و همین اراده که به قول شما ارادیّتش به خودش هست از کجا حادث شده و منشأ حدوثش چیست و در امثله مذکور هم مطلب چنین است که: شما می‌گوئید ماهیّت، به وجود، متحقّق است و اگر کسی سؤال کند تحقّق وجود به چیست شما می‌گوئید به خودش هست امّا چنانچه کسی سؤال کند که آن وجود از کجا ناشی شده، آن وجود ممکن که یک امر حادث و مسبوق به عدم است از کجا تحقّق پیدا کرده، آیا سؤالش باطل و بیهوده است؟ در همان مثال معروف: شما می‌گوئید چربی روغن مربوط به ذات خودش هست، کسی نگفته که چربی روغن به‌سبب غیر خودش هست سؤال، این است که: روغن از کجا آمده و آن امر حادث مسبوق به عدم از کجا و به چه طریقی تحقّق پیدا کرده و علّت موجده آن چیست؟ خلاصه: پاسخ اوّل از شبهه و دلیل سوّم جبریّه صحیح نیست. جواب دوّم: مربوط به مرحوم آقای آخوند می‌باشد که «۱»: اراده، بدون مقدّمه،

حاصل نمی‌شود بلکه نیاز به مبادی و مقدّمات دارد، ابتداء باید شیء مراد، تصوّر شود و مورد التفات قرار گیرد سپس توجّه به آثار، خواص و تصدیق به فایده آن کرد و به دنبال آن، میل، هیجان و رغبت محقّق شود و بعد هم شوق مؤکّد به نام اراده حاصل شود. این‌چنین نیست که تمام مقدّمات اراده به صورت اضطرار، تحقّق پیدا کند بلکه بعضی از آنها در اختیار خود انسان هست. مثلا شما می‌توانید در دنبال تصوّر فلان شیء- که گاهی هم تصوّرش غیر اختیاری است- تصدیق به فایده آن بکنید یا اینکه تصدیق به فایده و خواص آن ننمائید. مثلا وقتی فلان موضوع محرّم در ذهن شما تصوّر شد، شما می‌توانید در مقام تصدیق، جهات مختلف آن را ملاحظه کنید که از یک طرف، آن عمل، دارای لذات حیوانی و خوشی‌های زودگذر است و از طرف دیگر، ذهن خود را متوجّه عقوبات اخروی آن کنید «۲» و مثلا به این آیه «فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَرَهُ» «۳» توجّه نمائید که ناظر به این است که اگر انسان، عمل نیک یا بدی را به اندازه سنگینی «ذرّه» انجام دهد، نفس آن عمل را می‌بیند. پس تمام مبادی و مقدّمات اراده، غیر ارادی نیست که در نتیجه، اراده هم یک امر غیر اختیاری باشد بلکه اراده به لحاظ مدخلیّت فاعل مختار و تکمیل مبادی یا عدم تکمیل مبادی آن، یک امر اختیاری و ارادی هست و نیازی نیست که آن را مستند به امر اضطراری و غیر اختیاری کنیم. پاسخ مرحوم آقای آخوند هم نسبت به دلیل یا شبهه سوّم جبریّه، پذیرفته نیست زیرا: مصنّف «ره» فرموده‌اند این چنین نیست که تمام مبادی اراده، غیر اختیاری باشد بلکه انسان می‌تواند مبادی را تکمیل کند یا اینکه مثلا بعد از تصوّر، تصدیق به فایده ننماید. مثلا وقتی فلان فعل حرام تصوّر شد، انسان می‌تواند تصدیق به فایده بکند و سپس جانب فعل آن عمل را ترجیح بدهد و هم می‌تواند تصدیق ننماید و ... اشکال ما این است که ریشه و منشأ توانستن و قدرت شما چیست به عبارت دیگر چه سبب شده که شما بتوانید با اراده خود، یک طرف را انتخاب کنید لذا دلیل و شبهه جبریّه، اینجا مطرح می‌شود و نقل کلام در منشأ و علت انتخاب شما می‌شود لذا می‌گوئیم جواب مصنّف هم نمی‌تواند پاسخ کاملی نسبت به دلیل و شبهه سوّم جبریّه باشد. جواب سوّم: پاسخی هم مرحوم صدر المتألّهین در کتاب اسفار بیان کرده اند که: افعال ارادی و اختیاری انسان، دارای دو جهت هست و از دو نظر باید آنها را بررسی نمود و هیچ‌گاه نباید آن دو را با یکدیگر مخلوط نمود: الف: جهت عقلائی: ما می‌بینیم که عقلاء و شارع مقدّس به افعال اختیاری، توجّه و عنایت داشته و برای آن قانون، مدح، ذم، ثواب و عقاب، در نظر گرفته‌اند و در برابر مخالفت و موافقت هر موضوع و عملی استحقاق عقوبت و مثوبت مطرح است و هیچ‌کس در این مطلب نمی‌تواند مناقشه کند- جهت مذکور، ارتباطی به جنبه فلسفی بحث ندارد و نباید آن دو جهت را با یکدیگر مخلوط نمود- چیزی را که باید مورد دقّت قرار داد، عبارت است از: ب: جهت فلسفی: یعنی جهت واقع‌بینی و واقع‌شناسی که در این جهت توجّهی به مردم، عقلاء ثواب و عقاب نیست- بلکه باید دید که واقعیّت و خصوصیّت فعل ارادی چیست. فعل اختیاری انسان، یک واقعیّت از واقعیّات جهان هستی بوده و فلسفه هم برای کشف واقعیّات و پی بردن به حقائق جهان هستی می‌باشد. اراده‌ای که در افعال اختیاری تحقّق دارد مسلّما و بلا اشکال یک صفت نفسانی و واقعی است نه یک امر اعتباری و تخیّلی و دارای امثال و اشباهی هم هست قبل از تحقیق درباره اراده، پژوهشی درباره مشابهات آن می‌کنیم سپس بحث خود را مرتبط با اراده خواهیم کرد. یکی از امثال و اقران «اراده» صفت «حب» است که خصوصیّتش این است که قائم به نفس انسان هست و درعین‌حال، ارتباطی با متعلّق خودش یعنی شیء محبوب دارد چنانچه اصلا شیء محبوبی در عالم نمی‌بود صفت «حب» تحقّق پیدا نمی‌کرد البتّه محبوب‌ها متفاوت است بعضی دنیوی- مانند ریاست، پول و مقام- و بعضی مانند بهشت، اخروی است با توجّه به تجزیه و تحلیل، نسبت به صفت نفسانی حب، متوجّه سه امر می‌شویم: ۱- «محب» یعنی شخصی که صفت حب، قائم به نفس او هست. ۲- صفت نفسانی «حب». ۳- محبوب که حب و دوستی به آن، تعلّق گرفته و غیر از عناوین ثلاثه مذکور، واقعیّت دیگری نداریم. سؤال: آیا صحیح است کسی سؤال کند که «حبّ» شما هم محبوب شما هست یا نه؟ جواب: اصلا موردی و وجهی برای پرسش مذکور نیست زیرا شیء چهارمی نداریم و معنا ندارد که نفس «حب» هم محبوب انسان باشد. یکی دیگر از امثال و اقران «اراده» صفت علم است که یک «واقعیّت نفسانی و قائم به نفس انسان است در این مورد هم با سه عنوان، مواجه هستیم: ۱- علم ۲- عالم ۳- معلوم و چنانچه هیچ معلومی در عالم نباشد، علم تحقّق پیدا نمی‌کند زیرا علم از اوصاف ذات الإضافة هست تا شیء معلومی نباشد، علم، تحقّق پیدا نمی‌کند. سؤال: لم یکون هذا الشّخص عالما؟ پاسخ سؤال، این است که او دارای صفت نفسانی علم هست. لم یکون هذا الشیء

معلوما؟ چون علم به آن تعلّق گرفته است. سؤال دیگر: آیا می‌توان پرسش نمود که نفس علم شما هم معلوم شما هست یا نه؟ به عبارت دیگر، علم، صفت نفسانی قائم به ذات شما هست، آیا علاوه بر اینکه عنوان علمی دارد، معلوم شما هم هست یا نه. جواب: ایشان فرموده‌اند اصلا مجالی برای پرسش مذکور نیست و ما فقط با سه عنوان، مواجه بودیم- علم، معلوم و عالم- اکنون که مختصر تحقیقی درباره دو صفت «علم و حب» نمودیم، بحث را در رابطه با «اراده» ادامه می دهیم که: تمام مطالبی را که در مورد دو صفت نفسانی «علم و حب» بیان کردیم، شما در مورد «اراده» هم جریان دهید که: تردیدی نیست که اراده هم یک صفت نفسانی واقعی و از اوصاف ذات اضافه هست یعنی شما نمی‌توانید بگوئید من اراده کرده‌ام امّا مرادی ندارم زیرا اراده، بدون ارتباط به مراد، تصوّر نمی‌شود. در مورد کسی که تصمیم گرفته فرضا به زیارت مرقد علی ابن موسی الرضا «علیه السّلام» برود- رزقنی اللّه و ایاکم إن شاء الله کرارا- با سه عنوان مواجه هستیم ۱- شخص مرید ۲- اراده‌ای که قائم به ذات و نفس مرید است ۳- مراد که همان زیارت است. و از نظر واقعیّت و حقیقت مطلب، عنوان چهارمی نداریم که کسی بتواند سؤال کند. آیا همان‌طور که زیارت حضرت، مراد شما بوده، نفس اراده شما هم که یک صفت نفسانی است، متعلّق اراده شما بوده است؟ همان‌طور که در باب علم و حب، بیان کردیم، وجهی برای سؤال مذکور، نیست زیرا عنوان چهارمی نداریم که در پاسخ آن بیان کنیم. در باب «اراده» هم مطلب به همین نحو است. به عبارت دیگر، بین «حب و علم» و «اراده» فرقی نیست. نتیجه: از نظر فلسفی و جنبه واقع‌بینی امر در مورد اراده با سه عنوان «مرید، مراد و اراده» مواجه هستیم و کسی نمی‌تواند سؤال کند آیا به اراده شما هم اراده تعلّق گرفته یا نه. اظهار نظر در مورد فرمایش صدر المتألّهین «ره»: ایشان تحقیق خوبی انجام داده و تقریبا شصت درصد پاسخ جبریّه را بیان کرده‌اند امّا فرمایش ایشان کامل نیست زیرا: ممکن است قائلین به جبر چنین بگویند که: صحیح نیست که سؤال کنیم آیا اراده هم متعلّق اراده قرار گرفته یا نه امّا جای این پرسش هست که: اراده، یک صفت نفسانی قائم به نفس مرید است و مسلّما یک امر حادثی است و تصمیم و اراده رفتن به زیارت، یک صفت نفسانیّه ازلیّه نیست بلکه انسان بعد از بررسی جوانب مختلف، تصمیم بر زیارت می‌گیرد امّا اساس، منشأ و ریشه اراده مذکور چیست؟ آیا منشأ اراده در محدوده اختیار شما بوده یا اینکه اضطراری بوده است؟ پس وجهی برای سؤال به‌نحوی‌که صدر المتألّهین «ره» مطرح کرده‌اند، نیست و امّا به نحو اخیر می‌توان پرسش نمود و اشکال جبریّه را سریان داد. لذا است که می‌گوئیم صدر المتألّهین تقریبا شصت درصد از مسیر پاسخ شبهه جبریّه را طی کرده‌اند امّا آن جواب، کامل نیست و اینک به بیان پاسخ چهارم نسبت به دلیل و شبهه سوّم جبریّه می‌پردازیم که جواب کامل و قانع‌کننده‌ای هست: جواب چهارم: پاسخ مذکور، وجدانی و مبرهن است بدون اینکه تردیدی برای انسان باقی بگذارد که: انسان، دارای دو نوع، عمل می‌باشد. الف: بعضی از اعمال، خارج از نفس انسان- و مربوط به اعضاء و جوارح- می‌باشد مانند اکثر افعال انسان از قبیل أکل، شرب، ضرب، قتل و امثال آنها مثلا هر قدر، اراده قتل شود تا آلتی موجود نباشد قتل، محقّق نمی‌شود. البتّه بعضی از اعمال مانند قتل به واسطه و ابزار نیاز دارند و برخی احتیاج به آلت ندارد مانند حرکت الید مثلا شما اراده می‌کنید و دست خود را حرکت می‌دهید بدون اینکه نیازی به ابزار داشته باشید. همان‌طور که مکرّرا گفته‌ایم بین حرکت ید انسان گرفتار ارتعاش و حرکت دست شخص سالم تفاوت هست و فرقش در این است که حرکت دست شخص سالم، مسبوق به اراده او می باشد امّا حرکت دست مرتعش، اضطراری است و چه‌بسا او اراده عدم می‌کند و از خداوند متعال می‌خواهد که دستش چنان حرکتی نداشته باشد امّا در اختیار او نیست و آن دست رغما لانفه حرکت می‌کند امّا حرکت اختیاری انسان، صددرصد، مسبوق به اراده هست و به اختیار انسان، حرکت می‌کند. ب: برخی از اعمال هم مربوط به دائره نفس انسان هست و در خارج، مظهری ندارد. سؤال: آیا اعمال خارجی و نفسانی در یک ردیف هستند یا اینکه تفاوت دارند؟ مثال: یکی از اعمال نفسانی انسان «تصوّر» می‌باشد معنای تصوّر، التفات و توجّه ذهنی نسبت به شیء متصوّر هست. به مجرّد تصوّر «انسان» مفهوم انسان در ذهن شما متصوّر می‌شود. آیا تصوّر شما ارتباطی به شما دارد یا نه؟ مسلّما تصوّر، مربوط به شما هست و با عمل شما عنوان «متصوّر» و «متصوّر»، تحقّق پیدا می‌کند امّا آن تصوّر، فعلی نیست که خارج از دائره نفس باشد. آیا تصوّر شما- مانند تصوّر و فکر درباره فلان موضوع- که یکی از اعمال نفسانیّه هست اختیارا تحقّق پیدا می‌کند یا اضطرارا؟ مسلّما و بداهتا تصوّر هم مانند حرکت ید، اختیاری است. سؤال: ملاک اختیاری بودن «تصوّر» چیست و آیا اختیاری بودن تصوّر، مانند اختیاری بودن حرکت ید است و آیا همان‌طور که اختیاریّت حرکت دست به

این است که مسبوق به اراده باشد، ارادیّت تصوّر هم به این است که مسبوق به اراده باشد؟ هنگامی که کسی «اراده» می کند که دستش حرکت کند چندین مقدّمه باید محقّق شود مانند تصوّر مراد، تصدیق به فایده، میل، هیجان، عزم و شوق مؤکّد. آیا در باب تصوّر هم ابتداء باید «تصوّر» را تصوّر نمود، سپس تصدیق به فائده تصوّر نمود، بعد، میل و رغبت، نسبت به تصوّر پیدا شود و ... واضح است که جواب، منفی می‌باشد زیرا انسان به‌هیچ‌وجه قبلا «تصوّرش» را تصوّر نمی کند تا آن‌گاه کسی نقل کلام در تصوّر دوّم کند و در نتیجه به تصوّرات غیر متناهی کشیده شود و مستلزم تسلسل یا اضطرار گردد. واقع مطلب، این است که وقتی انسان می‌خواهد چیزی را تصوّر کند معمولا در گوشه‌ای می‌نشیند و مشغول تصوّر می‌شود بدون اینکه نیازی به مقدّمات مذکور داشته باشد. آیا اعمال اختیاری نفسانی مانند تصوّر با اعمال خارجی مانند حرکت دست فرد مختار تفاوت ندارد. تفاوت بین آن دو به این است که اختیاریّت عمل خارجی فاعل مختار به این است که مسبوق به اراده می‌باشد وقتی شما اراده حرکت دست را می‌نمائید جوانب آن را می‌سنجید و بعد از مقدّمات چهار یا پنج‌گانه، اراده محقّق می‌شود و شیء مراد جامه عمل می‌پوشد امّا هنگامی که انسان می‌خواهد نسبت به امری «تصوّر» و التفات ذهنی بکند نیازی به مقدّمات مذکور ندارد و اصلا لزومی ندارد که ابتداء «تصوّر» را تصوّر نماید سپس تصدیق به فایده آن کند و ... وجدانا آن مراحل و مقدّماتی که در تحقّق عمل خارجی لازم است در اعمال نفسانی اصلا لازم نیست بلکه: خداوند متعال قدرتی به انسان عنایت کرده که می‌تواند آن عمل نفسانی را محقّق نماید یعنی دهنده قدرت، ذات اقدس احدیّت است امّا مقتدر شما هستید که ایجاد و خلق تصوّر می‌کنید، بدون اینکه دیگر اراده و مقدّمات آن لازم باشد و در «تصدیق» به فایده هم مطلب همان‌طور است که: «تصدیق» عبارت از اذعان نفس است و انسان در تحقّق آن صفت نفسانی اصلا اضطرار ندارد و چنانچه کسی بگوید من در تصدیق به فائده، مجبور بودم، کلامش مسموع و مقبول نیست همان‌طور که انسان در تصوّراتش مختار هست در تصدیقاتش هم آزاد می‌باشد و تحقّق تصدیق، نیازی به اراده و مقدّمات چهار یا پنج‌گانه ندارد یعنی لزوم و معنائی ندارد که انسان، ابتداء تصدیق به فایده را تصوّر کند، سپس تصدیق به فایده تصدیق نماید و به دنبالش هیجان و رغبت برایش پیدا شود و ... نتیجه: در تحقّق اعمال اختیاریّه خارجیّه، «اراده» و مقدّمات آن لازم است امّا در اعمال اختیاریّه نفسانی نیازی به اراده و مقدّمات آن نیست بلکه بنا بر همان قدرت الهی و همان قدرتی که خالق متعال به نفس انسان، عنایت کرده- و نفخت فیه من روحی- انسان، قدرت خالقیّت، ایجاد تصوّر، تصدیق و ایجاد اعمال اختیاریّه نفسانی را دارد. با توجّه به بررسی مذکور درباره تصوّر، دو نتیجه می‌گیریم: ۱- بلا اشکال، تصوّر، عمل اختیاری انسان است و او، اضطراری به تصوّر ندارد ۲- درعین‌حال که آن عمل نفسانی اختیاری هست امّا معنای اختیاریّت، این نیست که مسبوق به اراده و مقدّمات آن باشد. اکنون که حقیقت امر درباره اعمال نفسانی مانند تصوّر و تصدیق برای شما مشخّص شد به ادامه بحث درباره «اراده» می پردازیم که: همان‌طور که «تصوّر و تصدیق» از امور نفسانی هستند، اراده هم یک عمل نفسانی اختیاری است. اگر اراده، یک امر اختیاری هست پس باید آن امر اختیاری، مسبوق به اراده باشد و قبل از آن، اراده‌ای محقّق شده باشد.- پس شبهه یا دلیل سوّم جبریّه صحیح و به‌جا هست- جواب: همان‌طور که اشاره کردیم «اراده» مانند «تصوّر و تصدیق» هست و همگی در یک صف، واقع شده و جزء اعمال اختیاری نفسانی است یعنی همان‌طور که لزومی نداشت که «تصدیق» مسبوق به اراده و مقدّمات پنج‌گانه باشد، در باب اراده هم مطلب به همان کیفیّت است یعنی وقتی اراده و مبادی آن- تصوّر شیء مراد، تصدیق به فایده مراد، میل و هیجان و رغت به آن و ...- محقّق شد، اراده، تحقّق پیدا می‌کند و نفس انسانی به علّت موهبت الهی، خلق اراده می‌کند و لزومی ندارد که قبل از آن، اراده دیگری باشد تا اشکال تسلسل یا اضطرار، لازم آید- به‌طوری‌که جبریّه می‌گفتند- اشکال: هر فعل اختیاری باید مسبوق به اراده باشد. جواب: چه دلیلی بر کلّیّت قاعده مذکور دارید؟ اگر مقصودتان این است که تمام افعال اختیاری خارجیّه که مربوط به اعضاء و جوارح هست باید مسبوق به اراده باشد، ما هم قبول داریم و آن را با مثال توضیح دادیم و چنانچه مقصودتان این است که تمام افعال، اعمّ از خارجیّه و نفسانیّه باید مسبوق به اراده باشند باید نسبت به آن، دلیل اقامه کنید تا ما بپذیریم شما به مجرّد ملاحظه اعمال خارجیّه مانند قیام، قعود، أکل و شرب نمی‌توانید بگوئید که اعمال نفسانی هم مانند «تصوّر، تصدیق و اراده» باید مسبوق به اراده باشند. اشکال اخیر، نظیر همان کلام مغلطه‌گونه مادّیون است که: می‌گویند هر موجودی نیاز به علّت دارد امّا جای این هست که ما از آنها سؤال کنیم: اینکه می‌گوئید تمام موجودات، نیاز به علّت دارند اگر

مقصودتان «موجودات ممکنه» هست ما هم قبول داریم که «ممکنات» محتاج به علّت هستند و چنانچه مقصودتان این باشد که «واجب الوجود» هم محتاج به علّت هست باید دلیل معتبر برآن اقامه کنید زیرا مفهوم واجب الوجود این است که او نیازی به علّت ندارد و او مسبوق به علّت نیست. نتیجه: اراده، یک امر اختیاری نفسانی است و لزومی ندارد که مسبوق به اراده باشد که شما- جبریّه- نقل کلام در آن اراده کنید تا در نتیجه، تسلسل یا اضطرار، لازم بیاید. چگونه نفس انسان، قدرت خلّاقیت اراده دارد؟ مثال: شما به مهندسی مراجعه می‌کنید و از او تقاضا می‌کنید که نقشه جدید و بی‌نظیری که ابتکاری باشد، برایتان طرح کند او بر اثر درس، زحمت و تجربه، نقشه‌ای برای شما آماده می‌کند که بی‌نظیر است و قبلا در ذهنش تصوّر نشده منتها قدرت خلّاقیّت نقشه، برای آن مهندس با زحمت و درس خواندن، حاصل شده. خداوند متعال هم قدرتی به انسان داده است که می‌تواند اعمال نفسانی مانند تصوّر، تصدیق و اراده را بدون نیاز به زحمت، ایجاد نماید بنابراین اراده، مربوط به کارگاه و کارخانه نفس انسان هست و منشأ آن، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت کرده است. اینکه در جواب سوّم گفتیم صدر المتألّهین «ره» شصت در صد از جواب شبهه سوّم جبریّه را بیان کرده‌اند و به چهل درصد آن، توجّه ننموده‌اند برای شما واضح شده که: اراده انسان از کجا ناشی شده؟ صدر المتألّهین، اشاره‌ای به آن ننموده‌اند ولی با توضیحات ما مشخّص شد که همان پروردگاری که جهان هستی را خلق نموده، قدرتی به انسان عنایت نموده که بتواند تصوّر، تصدیق و اراده، خلق نماید بدون اینکه اضطراری در میان باشد. خلاصه: اراده، امر اختیاری نفسانی است و درعین‌حال، مسبوق به اراده نیست تا تسلسل یا اضطرار، لازم آید بلکه ریشه و اساس آن، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت نموده. تذکّر: تاکنون کلام مفوّضه و جبریّه را با ادلّه آنها بیان و ثابت کردیم که آن دو قول- جبر و تفویض- محکوم به بطلان است و اینک باید به بیان قول سوّم بپردازیم تا ببینیم از نظر علمی و با قطع نظر از تعصّب و ارشادات ائمّه «صلوات اللّه علیهم اجمعین» واقعیّت امر چیست زیرا مسأله مورد بحث، یک امر تعبّدی نیست. ما ثابت کردیم که قول به جبر و قول به تفویض محکوم به بطلان است و نتیجه، این می شود که: لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین اعمال اختیاری و اعمال خارجی انسان که احکامی بر آنها مترتّب هست در عین این که با اراده انسان، تحقّق پیدا می‌کند و آن اعمال مسبوق به اراده هست- همان‌طور که در پاسخ مفوّضه گفتیم- باعث استقلال برای انسان نمی‌شود- بلکه نفس انسان با عنایت خداوند متعال، دارای قدرت خلاقیّت اراده می باشد- و بشر، استقلال در تأثیر ندارد و معنای استقلال را بیان کردیم که: انسان می‌تواند تمام راه‌هائی را که موجب عدم تحقّق «فعل» می‌شود کنترل کند و تمام موانع ایجاد را برطرف نماید و هر چیزی که بخواهد مانع تحقّق فعل شود، انسان بتواند آنها را از بین ببرد و درعین‌حال، این امر به طور کلّی و مطلق در «ممکن الوجود» تصوّر نمی‌شود زیرا ممکن الوجودی که اصل وجودش حدوثا و بقاء نیازمند به علّت هست و در هر لحظه‌ای محتاج افاضه علّت هست چگونه می تواند ادّعای استقلال کند و مانند مفوّضه بگوید من در ایجاد فعل و اثر، صددرصد مستقل هستم. یکی از طرق و چیزهائی که موجب عدم تحقّق فعل می‌شود، عبارت از نبودن نفس فاعل هست، انسان- فاعل- نمی‌تواند نبود و عدم خود را مانع شود وجود و عدم فاعل در اختیار خود فاعل نیست لذا انسان و فاعل مختار نمی‌تواند ادّعای استقلال در تأثیر و ایجاد داشته باشد. تذکّر: هیچ‌گاه نباید «استقلال» در فعل و «اختیاریّت» آن را با هم مخلوط نمود ما هم ادّعا می‌کنیم که افعال انسان، صددرصد اختیاری و ناشی از اراده می‌باشد و هم اراده، مربوط به قدرت نفسانی انسان هست و هیچ‌گونه نقصی در آن تصوّر نمی‌شود امّا درعین‌حال، استقلال در تأثیر هم برای انسان، ثابت نیست. مفوّضه، ادّعای استقلال در تأثیر می کردند ولی ما برای انسان، اثبات اختیاریّت نمودیم نه اثبات استقلال بلکه به تمام معنا نفی استقلال می‌کنیم. سؤال: اگر شما برای انسان، نفی استقلال- در تأثیر- می‌کنید لابد برای او در اعمال خارجی ادّعای شرکت می‌کنید که مثلا فلان عمل که در خارج، محقّق شده، دارای دو فاعل، بالاشتراک هست؟ جواب: خیر! معنای اشتراک، این است که دو نفر و دو عامل در عرض و رتبه واحد در ایجاد یک اثر، مؤثّر باشند مثل اینکه دو نفر با هم سنگی را از زمین برمی‌دارند که آن دو در عرض هم در برداشتن سنگ از زمین، مؤثّر می‌باشند. ما در باب اعمال اختیاری، چنان مطلبی را قائل نبوده و اصلا مسأله شرکت را مطرح نمی‌کنیم بلکه می‌گوئیم دو عامل و دو نیروئی که در ایجاد یک عمل اختیاری مؤثّر بوده، در طول یکدیگر و در دو رتبه، مؤثّر هستند به این ترتیب که یکی علّت وجود و قدرت فاعل بوده و در نتیجه «فاعل» و «قدرت آن» در حصول فعل، مؤثّر هستند پس علّت اوّلیّه، مستقیما با فعل و عمل خارجی ارتباط ندارد بلکه او فاعل را

ایجاد و ابقاء نموده و به او قدرت، عنایت کرده به‌نحوی‌که اگر فاعل نمی‌بود و قدرت نمی‌داشت و اگر نمی‌توانست خلق اراده نماید، آن عمل خارجی، تحقّق پیدا نمی‌کرد بنابراین فاعل عمل خارجی، خود انسان- بالمباشرة نه بالاشتراک- هست. یک مثال ساده: فردی است که دارای تخصّص در صنعت نسّاجی هست امّا آن متخصّص و مهندس، هیچ‌گونه امکاناتی ندارد، اگر کسی تمام امکانات را در اختیار او بگذارد او فرضا روزی هزار توپ پارچه، تولید می‌کند، در این صورت، مسأله طولیّت بسیار روشن است که ما در آن نساجی و تولید پارچه، دو فاعل بالمباشرة نداریم بلکه فاعل بالمباشرة، همان مهندس هست که کارخانه را راه‌اندازی و اداره می‌کند امّا درعین‌حال آن فردی که امکانات را در اختیار مهندس قرار داده در آن عمل مؤثّر بوده و اگر او آن امکانات را فراهم نمی‌کرد، روزانه هزار توپ پارچه تولید نمی‌شد پس آن فرد، اعطاء قدرت نموده و آن مهندس هم از قدرت، بهره‌برداری کرده. در محلّ بحث، خداوند متعال به ما قدرتی عنایت کرده تا بتوانیم با قدرت خود، اعمال و افعالی را ایجاد نمائیم و ... یکی از تعبیرات بسیار جالب و مطابق با واقع، همان است که در نماز هم می‌خوانیم «بحول اللّه و قوّته اقوم و اقعد» یعنی قیام و قعود را به خودمان نسبت می‌دهیم امّا درعین حال می‌گوئیم به‌سبب نیروی الهی می‌نشینم و برمی‌خیزم به عبارت دیگر، فاعل بالمباشرة خودمان هستیم و نمی گوئیم «بحول اللّه یتحقّق القیام» بلکه می‌گوئیم من قیام و قعود می‌نمایم و فاعل قیام و قعود من هستم لکن آن اعمال استناد به حول و قوّه الهی دارد. [۶۵]

أما الأول: فقد استدل له بأن الفعل یصدر عن الإرادة و معلول لها، و الارادة اما أن تکون ارادیة صادرة عن إرادة أخری أو تکون غیر ارادیة، فان کانت ارادیة کانت معلولة لارادة أخری، و ینتقل الکلام إلی تلک الإرادة التی تکون علة لهذه الإرادة، فلا بد و أن تنتهی إلی أمر غیر ارادی و الا لزم التسلسل. فان انتهت إلی أمر غیر اختیاری، أو التزمنا بأنها غیر ارادیة فلا محالة یکون الفعل غیر اختیاری، و ذلک لان الجبر علی العلة جبر علی المعلول. و بعبارة أخری: المعلول لامر غیر اختیاری خارج عن تحت الاختیار، کما هو واضح. جواب الحکماء و نقده و قد أجیب عن ذلک بأجوبة: أحدها: ما عن الحکماء، و هو أن وجوب الفعل و کونه ضروریا من ناحیة إرادته لا ینافی الاختیار. و بعبارة أخری: ضروریة الفعل و وجوبه و عدم امکان ترکه لا تنافی الاختیار، بل الفعل الاختیاری هو الفعل الذی ان شاء فعل و ان شاء لم یفعل، و لا یلزم فی صدق القضیة الشرطیة أن یکون طرفاه ممکنین، بل یمکن أن یکونا واجبین و یمکن أن یکونا ممتنعین. فضروریة الفعل أو الترک لا تنافی الاختیار، و الا فلو کان وجوب الفعل موجبا لخروج الفعل عن الاختیار لزم أن لا یکون اللّه سبحانه فاعلا مختارا، إذ الصادر الأول منه تعالی لا بد أن یکون ذاته تعالی علة تامة لوجوده، إذ المفروض أنه لیس هناک شیء آخر غیر ذاته، فصدور الصادر الأول یکون واجبا ضروریا و الا لزم تخلف المعلول عن علته التامة. و فیه: ان وجوب الفعل من ناحیة علته لا ینافی امکانه لکنه ینافی مع اختیاریته، و أما وجوب الصادر الأول فسیأتی الکلام فیه. جواب المحقق العراقی و نقده الجواب الثانی: ما عن المحقق العراقی (ره) و حاصله «۱»: إن الإرادة و الاختیار من قبیل العوارض اللازمة لوجود الإنسان غیر المحتاجة إلی جعل آخر وراء جعل المعروض، کما هو الشأن فی کل ما هو عارض لازم للماهیة أو الوجود، کالحرارة للنار. فالانسان، و لو فی بعض مراتب وجوده، مقهور بالاتصاف بصفة الاختیار، و یکفی فی تحقق صفة الاختیار للانسان تعلق الإرادة بوجود الإنسان. و لا ریب فی أن کل فعل صادر من الإنسان بارادة له مباد، کعلم بفائدته، و کشوق إلیه و قدرة علیه. وعلیه فیکون الفعل الصادر عن الإنسان له نسبتان: احداهما إلیه باعتبار تعلق اختیاره به الذی هو من لوازم وجود الإنسان المجعولة بجعله لا بجعل مستقل، و الاخری إلی اللّه تعالی باعتبار ایجاد سائر المبادئ، و حینئذٍ فلیس الفعل مفوضا إلیه بقول مطلق و لا مستندا إلیه سبحانه کذلک لیکون العبد مقهورا علیه. و فیه: أولا: ان ما هو؟ مجعول بجعل الإنسان علی فرض تسلیم کونه من لوازم وجود الانسان هو قوة الاختیار، و صیرورة تلک فعلیة انما تکون تدریجیة و تتجدد علی النفس و تنعدم، فیبقی السؤال عن أن فعلیة تلک القوة تحتاج إلی علة تامة، فیعود المحذور. و ثانیا: ان لازم هذا التقریب هو کون الاختیار نفسه غیر اختیاری، فیبقی إشکال أن الجبر علی العلة جبر علی المعلول. ما هو الحق فی نقد هذا الوجه و الحق فی الجواب عن هذا الوجه یبتنی علی بیان مقدمات: تجرد النفس عن المادة الاولی: ان کل انسان یجد فی نفسه مشاهدة أن له وراء الاعضاء و أجزاء بدنه التی یشعر بها بالحسٍّ أو بنحو من الاستدلال کالاعضاء الظاهرة المحسوسة بالحواس الظاهرة و الاعضاء الباطنة التی عرفها بالحسٍّ و التجربة، معنی یحکی

عنه ب" أنا"، و تارة يعبر عنه ب" الروح"، و أخرى ب" الذات"، و ثالثة ب" النفس". و الدليل على كون تلك الحقيقة غير الاعضاء الظاهرة و الغرائز و الشئون الداخلية أمور: ١- ان بقية الاجزاء تكون غافلة عن أنفسها، مثلا: أعصاب اليد لا تتوجه إلى أنها أعصاب اليد و هكذا. و هذه الحقيقة لا تغفل عن نفسها، بل تشعر بها و بسائر الاعضاء. ٢- ان هذه تحدد الغرائز و تتبارز معها، و لا يعقل مبارزة الشيء مع نفسه. ٣- انه لو كانت- هى: البدن أو شيئا من أعضائه أو أجزائه أو خاصة من خواصه الموجودة فيه، و هى جميعا مادية، و من أحكام المادة الانقسام، و التجزئ، و التغيُّر التدريجى- لكانت مادية قابلة للانقسام و متغيرة، و ليست كذلك، فانا نجد من أنفسنا بعد المراجعة إلى هذه المشاهدة النفسانية اللازمة لانفسنا، و نذكر ما كنا نجده من هذه المشاهدة منذ أول شعورنا بأنفسنا، معنى مشهودا واحدا باقيا على حاله من غير أدنى تغير و تعدد، كما نجد أبداننا و أجزاءها و الخواص الموجودة معها متغيرة متبدلة من كل جهة فى موادها و أشكالها و سائر أحوالها و صورها، و كذا نجده معنى بسيطا غير قابل للانقسام و التجزى كما نجد البدن و أجزاءه و خواصه. فليست تلك الحقيقة هو البدن و لا شيئا من أجزائه، و لا خاصة من خواصه. و أنكر الماديون وجود هذه الحقيقة، و قالوا: ان الإنية التى نشاهد ليست إلا سلسلة الاعصاب التى تؤدى الادراكات إلى العضو المركزى، و هو الجزء الدماغى على التوالى و فى نهاية السرعة، غاية الامر على صفة الوحدة. ففى ذلك الجزء الدماغى مجموعة متحدة ذات وضع واحد لا يتميز أجزاؤها و لا يدرك بطلان بعضها و قيام الآخر مقامه، و هذا الواحد المتحصل هو نفسنا التى نشاهدها و نحكى عنها ب" أنا"، فالذى نرى أنه ثابت فهو فى الحقيقة مشتبه على المشاهدة من جهة توالى الواردات الادراكية و سرعة ورودها. و ذكر بعضهم فى تنظيره بقوله: كالحوض الذى يرد عليه الماء من جانب و يخرج من جانب بما يساويه و هو مملوء دائما، فما فيه من الماء يجده الحس واحدا ثابتا و هو بحسب الواقع لا واحد و لا ثابت، و كذا يجد صورة الإنسان أو الشجر أو غيرهما فيه واحدا ثابتا و ليس بواحد ثابت بل هو كثير متغير تدريجا بالجريان التدريجى الذى لأجزاء الماء فيه. و على هذا النحو وجود الثبات و الوحدة و الشخصية التى نرى فى النفس، و الذى نرى أنه غير جميع أجزائنا صحيح لكنه لا يثبت أنه غير البدن و غير خواصه، بل هو مجموعة متحدة من جهة التوالى و التوارد لا تغفل عنه، فان لازم الغفلة وقوف الاعصاب عن أفعالها، و هو الموت. و أيضا قالوا: ان كل خاصة من الخواص البدنية وجدنا علتها المادية و لم نجد أثرا روحيا لا يقبل الانطباق على قوانين المادة حتى نحكم بوجود حقيقة الإنيّة. و قال المتأخرون منهم: ان المتحصل من التشريح و الفزيولوجيا ان الخواص الروحية الحيوية تستند إلى جراثيم الحياة و الخلايا التى هى الاصول فى حياة الإنسان، فالنفس أثر مخصوص لكل واحد منها أرواح متعددة، فالإنيّة المشهودة للانسان على صفة الوحدة مجموعة متكونة من أرواح غير محصورة على صفة الاجتماع، و لذا هذه الخواص الروحية تبطل بموت الخلايا و تفسد بفسادها، فلا معنى للروح المجردة الباقية بعد فناء التركيب البدنى. هذه هى عمدة ما استدل بها الماديون على نفى أمر آخر وراء أعضاء البدن، و هناك وجوه أخر يظهر ما فيها مما نورده على هذه الوجود. و يرد على الوجه الأول: انه إذا كان المفروض أمورا كثيرة بحسب الواقع لا وحدة لها، و ليس وراء تلك الأمور شيء آخر، و كون ما نرى من الامر المشهود الذى هو النفس الواحدة هو عين هذه الادراكات الكثيرة. فما الموجب لحصول هذا الواحد الذى لا يشاهد غيره، و من أين حصلت الوحدة؟. و ما ذكروه من الوحدة الاجتماعية غير مربوطة بالمقام، فان الواحد الاجتماعى هو الكثير فى الواقع الواحد فى الحس أو الخيال، لا فى نفسه، و المدَّعى فى المقام كون الادراكات الكثيرة فى أنفسها هى شعور واحد عند أنفسها. و ان قيل: ان المدرك فى المقام هو الجزء الدماغى. توجه عليه: ان المفروض أن ليس للجزء الدماغى ادراك آخر وراء هذه الادراكات متعلقا بها كتعلق القوى الحسية بمعلوماتها الخارجية و انتزاعها منها صورا حسية. و ان قيل: انه لا وحدة لها و انما يشتبه الامر على الحس أو القوة المدركة فتدرك الكثير واحدا. أجبنا عنه: بأن الاشتباه من الأمور النسبية التى تحصل بمقايسة ما عند الحس بما فى الخارج من واقع هذه المشهودات. و أما ما عند الحس فى نفسه فهو أمر واقعى. مثلا: نشاهد الجرم العظيم من بعيد صغيرا كنقطة سوداء، فما عند الحس- و هى النقطة السوداء- لا اشتباه فيها، و انما الاشتباه يكون لو قايسنا ما عنده بما فى فى الخارج من واقع ذلك المشهود. و المفروض فى المقام أن لا مقام آخر وراء الادراكات الكثيرة كى يحكم بالاشتباه و الغلط من مقايسة ما فيه بتلك الادراكات. و يرد على الوجه الثانى: ان المثبتين لا يسندون بعض الافاعيل البدنية إلى البدن و بعضها إلى النفس، و الاول فيما علله ظاهرة، و الثانى فيما علله مجهولة كى يرد عليهم ما ذكر. بل يسندون جميع الافاعيل إلى البدن بلا واسطة و إلى تلك الحقيقة مع الواسطة، و انما أسندوا إلى النفس ما لا يمكن اسناده إلى البدن، و هو علم الإنسان

بنفسه و مشاهدته ذاته كما تقدم. و يرد على الوجه الثالث مضافا إلى ما أوردناه على الوجه الأول: ان غاية ما يمكن أن يثبت بما ذكر من الاصول المادية المكتشفة بالبحث العلمى: ان العلل الطبيعية لا تقى بوجود الروح، و لا تصلح أن يستنتج منها وجوده. و قديما قالوا" عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود". فالمتحصل: ان وجود تلك الحقيقة المعبر عنها ب" أنا" غير قابل للانكار. و تلك الحقيقة لها حكومة على سائر الاعضاء و الغرائز و لها أن تفشل ما يميل إليه سائر الاعضاء، و هى العاملة القوية الموجبة لحصول الاعتدال بين ما هو أساس الغرائز، و هو حس جلب النفع و دفع الضرر، مع التكاليف الاجتماعية و الدينية، و بالنتيجة تصير الأفعال موافقة للقوانين الخارجية. الشوق ليس علة للفعل الاختيارى الثانية: ان الموجب لصدور الفعل الاختيارى هو أعمال هذه الحقيقة قدرتها فى العمل لا الشوق، إذ نرى بالوجدان أنه بعد تحقق الشوق الاكيد المتعلق بالهدف و بنفس الفعل، يمكن لتلك الحقيقة المشار إليها آنفا أن تمنع عن الفعل و تمنع عن تحققه و توجب أن لا يوجد. قال ارسطو: ان ما هو سبب صدور الفعل هو ذلك لا الشوق المشترك بين الإنسان و سائر الحيوانات. و أيضا ربما يعارض ذلك مع الشوق و الرغبة و لا يعقل المبارزة الا مع التعدد. و أيضا ان الشوق يتعلق بالمجال و الممتنع و لا يعقل تعلق الاختيار به. نعم، لا ننكر أن العوامل الخارجية و الداخلية ربما تبلغ من الشدة إلى حد تغفل الحقيقة الإنية عن نفسها، مثلا: لو استمعت صوتا حسنا و غفلت عن نفسها، و فى مثل ذلك لا محالة يصدر الفعل لكنه فعل غير اختيارى و خارج عن تحت القدرة. و بالجملة: لا ريب فى أن مجرد الشوق لا يوجب تحرك العضلات لما يرى بالوجدان أنه ربما يشتاق الإنسان إلى شيء و لا يتحقق المشتاق إليه الا بعد أعمال القدرة و حملة النفس. مثلا: لو وقف الإنسان على قنطرة و كان فى أحد طرفيها بساتين فيها رياحين و اشتاق إلى الذهاب إليها كمال الاشتياق و كان فى الطرف الآخر النار مشتعلة لودنا منها لاحترق و كره الذهاب إليها كمال الكراهة، و مع ذلك لا يتحقق ما تعلق شوقه به، بل يرى نفسه بعد ذلك قادرا على الذهاب إلى كلا الطرفين. فمن هذا يستكشف أن الشوق لا يكون علة للفعل، بل بينهما واسطة، و هو أعمال القدرة، حيث أن زمام البدن بيد النفس تقلبه حيث ما شاءت، فبعد تحقق الشوق لها أن تعمل قدرتها فى الفعل فيفعل، و هذا معنى ما يقال" شئت ففعلت"، و لها أن لا تعمل فلا يتحقق الفعل. و هذا الاعمال الذى يكون فعل النفس، يعبر عنه بالمشيئة و الاختيار، و حملة النفس و الارادة و الفعل يصدر عنه لا عن الشوق. [۶۹]

ترجيح بلامرجّح بودن فعل اختيارى

لأن المختار هو الذى يفعل بواسطة القصد و الاختيار و القصد إنما يتوجه فى التحصيل إلى شيء معدوم لأن القصد إلى تحصيل الحاصل محال و كل معدوم تجدد فهو حادث. و تقرير الجواب أن الأثر تعرض له نسبتا الوجوب و الإمكان باعتبارين فلا يتحقق الموجب و لا يلزم الترجيح من غير مرجح و بيانه أن فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه فى المؤثرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذا مع قدرته التى يستوى طرفا الوجود و العدم بالنسبة إليها و مع داعيه الذى يرجح أحد طرفيه و حينئذ يجب الفعل بعدهما نظرا إلى وجود الداعى و القدرة و لا تنافى بين هذا الوجوب و بين الإمكان نظرا إلى مجرد القدرة و الاختيار و هذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فإنه يصير واجبا من جهة فرض الوقوع و لا ينافى الاختيار و بهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لأكثر المتكلمين فى قولهم القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح. [۲۱]

الثانى: انّ نسبة الفعل و الترك فى كل فعل اختيارى إلى الفاعل يكون على حد سواء، لأنّ المفروض انّ الفعل ممكن فلا بدّ فى تحقق أحد طرفيه من ثبوت مرجح لذلك، و إلّا لزم الترجيح بلا مرجح، فان ثبت مرجح لأحد الطرفين و أوجب تحققه، فقد خرج إلى حد الوجوب فيجب تحققه، و هذا هو المطلوب، و إلّا فهو باق على حد الإمكان و داخلا تحت قدرة الفاعل، و لا بدّ فى تحقق أحد طرفى الممكن من مرجّح، فان كان ذلك المرجّح الثانى أيضا موجبا فقد ثبت المطلوب، و إلّا فالفعل باق على إمكانه إلى ان يتسلسل أو يتحقق مرجح موجب. و فيه: انّ هذه الشبهة أيضا موهونة بعد التأمل. فنقول: نحن لا شغل لنا بالألفاظ و الاصطلاحات، بداهة انّ نزاع الجبر و التفويض غير مبنى على وضع لفظ الإرادة و نظائره، بل نريد ان نتأمل الواقع و نرى ما يتحقق فى أنفسنا وجدانا عند صدور الفعل عنّا، لا شبهة فى انه:

أولا: لا بدّ لنا من ملاحظة الفعل و تصوّره، ثم بعد ذلک لا بدّ من إدراک کون الفعل و الترک ملائما لإحدی قوانا الظاهرية أو الباطنية و ربما يعبرون عنه بالتصديق بالفائدة، ثم إدراک ما يترتب عليه من المفسدة و دفعها أو توطين النّفس عليها، ثم نشتاقه و نميل إليه، و بعد ذلک نری انّ لنا قدرة علی الفعل و علی الترک، و بعد ذلک ليس إلّا إعمال القدرة فتحريک العضلات من دون ان يکون هناک مرجح إلی کونه ملائما للطبع، و نعم ما عبّروا عن إعمال القدرة بالاختيار أی طلب الخير و الملائم للطبع، فلو کان هناک مرجح موجب لم يکن مجال للاختيار أصلا، و لا ملزم للالتزام بوجوب المرجح الملزم غير الملاءمة للطبع أصلا. و ما قيل: من استحالة الترجيح بلا مرجح فليس معناه إلّا توقف کل فعل علی فاعل کما يشير إليه قوله تعالی: أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ(۹)، و لذا نری بالوجدان انا إذا وصلنا فی سيرنا إلی طريقين فی أحدهما سبع يفترس من ذهب إليه، و فی الآخر رجل يقيم بشئون المسافرين، فمن جهة ملائمة الثانی لطبعنا و حبنا لحياتنا نسير فيه، و لکن مع ذلک لنا القدرة فی الذهاب من الطريق الآخر و تکون قدرتنا بالنسبة إلی السير من الطريق الثانی کالقدرة علی أن نسير فی الطريق الأول، و هذا ظاهر واضح. [۲۶]

أمّا علی نظريّتنا، فلأ نّها ساقطة جداً ولا واقع موضوعی لها أصلًا، والسبب فی ذلک: هو أنّ الفعل الاختياری إنّما يفتقر فی وجوده إلی إعمال قدرة الفاعل واختياره، فمتی أعمل قدرته نحو إيجاده وجد وإلّا فلا، سواء أکان هناک مرجّح خارجی يقتضی وجوده أم لم يکن، وهذا بخلاف المعلول فانّ صدوره عن العلّة إنّما هو فی إطار قانون التناسب، ويستحيل صدوره فی خارج هذا الإطار، هذا من ناحية. ومن ناحية اخری: قد ذکرنا فی بحث الوضع(۲۲) أنّ الترجيح بلا مرجّح لم يکن قبيحاً فضلًا عن کونه مستحيلًا، وذلک کما إذا تعلّق الغرض بصرف وجود الطبيعی فی الخارج وافترضنا أنّ أفراده کانت متساوية الأقدام بالاضافة إليه، فعندئذ اختيار أیّ فرد منها دون آخر لم يکن قبيحاً فضلًا عن کونه محالًا. نعم، اختيار فعل من دون تعلّق غرض به لا بشخصه ولا بنوعه لغو وقبيح، لا أ نّه محال. فالنتيجة علی ضوء هاتين الناحيتين: هی أنّ المشيئة الإلهية حيث تعلّقت بخلق العالم وإيجاده، فاختياره تعالی هذا الشکل الخاص له والترتيب المخصوص المشتمل علی الأنظمة الخاصّة المعيّنة من بين الأشکال المتعددة المفترض تساويها لا يکون قبيحاً فضلًا عن کونه محالًا. علی أنّ الترجيح بلا مرجّح لو کان قبيحاً لقلنا بطبيعة الحال بوجود المرجّح فی اختياره، وإلّا استحال صدوره من الحکيم تعالی، بداهة أ نّه ليس بامکاننا نفی وجود المرجّح فيه ودعوی تساويه مع بقية الأفراد والأشکال، وکيف کان فالشبهة واهية جداً. [۲۷]

چون انسان بذاته فعليت محض نيست و فعل اختياری او از يک داعی رجحان يافت و مختار بودن انسان بدان داعی است به اين معنی که مرجّحی اختيار را از قوه به فعل آورد، گفته‌اند که: «الإنسان مختار فی حکم مضطر.» و يا به عبارت ديگر: «الإنسان مضطر فی صورة مختار.» و يا: «النفس مضطرة فی صورة مختارة.». شيخ اجل ابن سينا در بيان آن در تعليقات گويد: معناه أنّ المختار منّا لا يخلو فی اختياره من داع يدعوه إلی فعل ذلک، فإن کان الداعی- الذی هو الغاية- موافقا لأقوی القوی فينا، قيل: «فلان مختار فيما يفعله. و ربما يکون ذلک الداعی من جهة انسان آخر. و فی حالة أخری لا يوافقنا فيها ذلک الداعی، فيکون صدور الفعل منّا بحسبه علی سبيل الإکراه. و إذا کان الداعی ذاتنا کان مختارا بحسبه. فالمختار بالحقيقة هو الذی لا يدعوه داع إلی فعل ما يفعله الخ. «۱» پس انسان، دارای اختيار حقيقی نيست به اين معنی که اختيار واقعی و حقيقی آن است که صدور فعل از او به غايتی نباشد، و انسان را غايتی که مرجّح فعل است، به اختيار آن فعل کشانده است. و چون صدور فعل از باری تعالی به غايتی که خارج از ذات او باشد، نيست پس مختار حقيقی او است. [۳۳]

هذا هو الأصل الرابع الذی اعتمد عليه الأشاعرة، و حاصله: إنّ العبد لو کان قادرا لکان ترجيحه لأحد الطرفين إمّا لا لمرجح (أی بلا علّة) فيلزم انسداد باب إثبات الصانع، و إمّا لمرجّح، فإن کان من العبد تسلسل و إن کان من اللّه تعالی فعند حصول ذلک المرجّح يجب الفعل، و عند عدمه يمتنع فلا يکون مقدورا «۲». و توضيحه علی ما فی المواقف و شرحه: إنّ العبد لو کان موجدا لفعله بقدرته فلا بدّ من أن يتمکن من فعله و ترکه، و إلّا لم يکن قادرا عليه،

إذ القادر من يتمكن من كلا الطرفين. و على هذا يتوقف ترجيح فعله على تركه، على مرجح (علّة)، و إلّا فلو وقع أحد الطرفين بلا مرجح يلزم وقوع أحد الجائزين بلا سبب و هو محال، فإذا توقف وجود الفعل على المرجح، فهذا المرجح إمّا أن يكون من العبد باختياره أو من غيره، فعلى الأول يلزم التسلسل لأنّا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عن العبد فيتوقف صدوره على مرجح ثان و هكذا. و على الثانى يكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عن العبد بحيث يمتنع تخلفه عنه، و إلّا فلو لم يكن الفعل مع ذلك المرجح واجب الصدور، و جاز وقوع الطرف الآخر، يلزم أن يكون تخصيص أحد الطرفين بالتحقق دون الآخر بلا دليل. فيجب أن يكون أحد الطرفين مع المرجح واجب الصدور و معه يكون اضطراريا لا اختياريا «۱». يلاحظ عليه: إنّ كل ممكن يكون الوجود و العدم بالنسبة إليه متساويان، و يتوقف خروج الممكن عن أحد الطرفين إلى علّة تامة تجعله واجبا و تجعل الطرف الآخر ممتنعا. و إلّا فلو كان- مع وجود العلّة التامّة- وقوع الطرف الآخر ممكنا للزم خروج الممكن عن مركز التساوى إلى أحد الطرفين بلا سبب و علّة و قد برهن الحكماء على قاعدتهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، بما ذكرناه. و بذلك يظهر: إنّ التعبيرات الواردة فى الاستدلال تعبيرات غير فنّية، فإنّ وقوع الممكن لا يتوقف على وجود المرجح مع إمكان وجود الآخر، بل يتوقف على وجود علّة تامة تجعل أحد الطرفين ضرورى التحقق و الآخر ممتنعه. إذا عرفت هذا فنقول: إنّ صدور الفعل من الإنسان يتوقف على مقدمات و مبادى و معدّات كتصور الشيء و التصديق بفائدته و الاشتياق إلى تحصيله و غير ذلك من المبادى النفسانية و الخارجية ممّا لا يمكن حصره. فربما تكون هناك العشرات من المقدمات تؤثر فى صدور الفعل عن الإنسان سواء التفت إليها الإنسان أو لا. و لكن هذه المقدمات لا تكفى فى تحقق الفعل و صدوره منه إلّا بحصول الإرادة النفسانية التى يندفع بها الإنسان نحو الفعل، و معها يكون أحد الطرفين واجب التحقق و الطرف الآخر ممتنعه. و المرجح الذى تلهج به الأشاعرة مبهم ليس شيئا وراء تلك الإرادة التى إذا انضمت إلى المبادى المتقدمة عليها تخرج الفعل عن حد الإمكان إلى حد الوجوب و تضفى على الطرف الآخر صبغة الامتناع. و ليس ذلك المرجح مستندا إلّا إلى نفس الإنسان و ذاته، فإنها المبدأ لظهوره فى الضمير. إنما الكلام فى كون هذا المرجح فعل اختيارى للنفس أو لا. فمن قال بأنّ الفعل الاختيارى ما يكون مسبوقا بالإرادة، وقع فى المضيق فى جانب الإرادة. إذ على هذا تصير الإرادة فعلا غير اختيارى، لأنها غير مسبوقة بإرادة أخرى كما هو واضح وجدانا، و على فرض احتماله ننقل الكلام إلى الإرادة الثانية، فإمّا أن يتوقف فيلزم كون الثانية غير اختيارية، أو يتسلسل و هو باطل. و أمّا على القول المختار، كما سيوافيك بيانه عند البحث عن الجبر الفلسفى، من أنّ التعريف المذكور مختص بالأفعال الجوارحية كالأكل و الشرب فإن الاختيارية منها ما يكون مسبوقا بالإرادة دون الأفعال الجوانحية للنفس، كالعزم و الإرادة، فإنّ ملاك اختياريتها ليس كونها مسبوقة بالإرادة بل كونها فعلا للفاعل المختار بالذات أعنى النفس الناطقة، فإنّ الاختيار و الحرية نفس ذاته و حقيقته و سنبرهن على ذلك عند البحث عن الجبر الفلسفى. و على هذا فالاستدلال مبتور جدا. أضف إلى ذلك: أنّ الظاهر من كلامهم أنّ المرجح للفعل شيء خارج عن محيط إرادة الفاعل و اختياره، و هو شى ء يخالف الفطرة و الشهود الوجدانى لكل فاعل. بل المرجح، و إن شئت قلت بعبارة صحيحة، الجزء الأخير من العلة التامة، هو الإرادة و هى فعل اختيارى للنفس لا لكونها مسبوقة بالإرادة بل لكونها ظلالا للفاعل المختار بالذات، أعنى النفس التى هى المثل الأعلى للّه سبحانه، فهو أيضا فاعل مختار بالذات تكون أفعاله أفعالا اختيارية لكونها ظلالا للفاعل المختار بالذات. ثم إنّ بعض المحققين أجاب عن استدلال الأشاعرة بجواب غير تام و حاصله: إنّ الترجيح بلا مرجح لا مانع منه و إنّ وجود المرجح و أصل الفعل و طبيعته كاف و إن كانت أفراده متساوية من دون أن يكون لبعضها مرجح على البعض الآخر «۱». و لا يخفى أنّ امتناع التّرجّح من غير مرجح (كامتناع تحقق الممكن بلا علّة) و امتناع التّرجيح بلا مرجح من باب واحد، و القول بالامتناع فى الأول يستلزم الامتناع فى الثانى. و ذاك لأن أصل الفعل كما لا يتحقق بلا علة، فكذلك الخصوصيات لا تتحقق إلّا معها، فالجائع بالنسبة إلى الرغيفين و الهارب بالنسبة إلى الطريقين كذلك، فكما أنّ صدور أصل الأكل و الهرب يحتاج إلى علّة، لامتناع وجود الممكن بلا سبب، كذلك تخصيص أحد الرغيفين بالأكل و ترك الآخر، بما أنّه أمر وجودى يحتاج إلى علّة. و القول بأنّ وجود أصل الفعل يتوقف على علّة دون خصوصياته، يرجع إلى القول بوجود الممكن- و لو فى بعض مراتبه- و تحققه بلا علّة. و لأجل ذلك يقول المحققون إنّ مآل تجويز الترجيح بلا مرجح إلى تجويز الترجّح بلا مرجح. فلازم هذا الجواب أنّ الخصوصية لا تطلب العلّة، و هذا انخرام للقاعدة العقلية، من حاجة الممكن إلى علّة. و أمّا التمثيل برغيفى الجائع و طريقى الهارب، فلا شك أنّ للفعل و الخصوصية هناك مرجح و هو أنّ

الإنسان العادی یجد فی نفسه میلا إلی جانب الیمین من کل من الرغیف و الطریق، فالمیل الطبیعی یکون مرجحا لانصراف الإرادة إلیه دون طرف الیسار. نعم ربما ینعکس لأجل طواری فی الواقعة تلتفت إلیها النفس فتختار ما فی جانب الیسار «۲». [۳۸]

و قد ظهر مما ذکرنا- من حکم الوجدان و البرهان بتوسط اختیار النفس المسمی بالطلب- أجنبیة الفعل الصادر باختیار النفس بعد هیجان الرغبة و تأکد الشوق المسمی بالإرادة عن باب العلّة و المعلول و التأثیر و التأثر، بل یکون من باب فعل الفاعل المتوقف علی شیئین، أحدهما الفاعل و الآخر المرجح. فلا یرد علی ما ذکرنا: أن اختیار النفس إما أن یکون واجبا و إما أن یکون ممکنا، لا سبیل إلی الأول لکونه حادثا، و علی الثانی إما أن یکون الاختیار علّة تامة للمراد و المطلوب، و إما ألا یکون کذلک، فعلی الأوّل یلزم الجبر لعدم انفکاک المعلول عن علّته التامّة، و علی الثانی یلزم وجود المعلول و الممکن بدون العلّة. توضیح عدم الورود ما عرفت من أجنبیة اختیار النفس و المطلوب عن العلّة و المعلول، لعدم کون وجود الفاعل علة تامّة للفعل، ضرورة أن العطشان یکفّ نفسه عن الشرب مع وجود الداعی إلی الشرب فیه، فلا یوجد الشرب فی الخارج، و باب العلّة و المعلول یکون فی ما إذا کان أحد الموجودین رشحا للآخر و فیضا له، و لیس المقام کذلک لعدم کون الفعل رشحا للفاعل کما عرفت فی مثال الشرب. فحدیث استحالة الممکن بدون المؤثر و المعلول بغیر العلّة أجنبی عن المقام الذی یکون من باب فعل الفاعل، و قد عرفت أن فعل الفاعل متقوّم بالفاعل و المرجّح، أما الأول فقد عرفته و أما الثانی فلأن صاحب الشعور لا یوجد الفعل عبثا بل لداع یدعوه إلی ذلک و إن کان الداعی أمرا خارجیا لا ذاتیا. ثم أن جماعة ذهبوا إلی کفایة المرجّح فی النوع و عدم لزومه فی الفرد، و احتجّ الفخر الرازی علی ما حکی عنه علی ذلک بحرکة الأجرام السماویة، مع بساطتها و تساویها من حیث الأجزاء عند الحکماء، فإنه لو کان المرجّح معتبرا فی الفرد فأی مرجّح فی طلوع الشمس من المشرق مع تساوی نقاط الفلک الشرقیة و الغربیة و الجنوبیة و الشمالیة فی الأجزاء، فحرکة الشمس من المشرق إلی المغرب دون العکس یکشف عن عدم اعتبار المرجّح فی الفرد و کفایته فی النوع، و قد مثّل المیرزا النائینی رحمه اللّه لذلک بالعدّة و غسل الجمعة مع عدم اختلاط المیاه و عدم ارتیاح الآباط أحیانا. و فیه ما لا یخفی: أما ما ذکره الفخر الرازی فلعدم استقامة ما بنی علیه الحکماء من بساطة الاجرام و تساویها فی الأجزاء، لأنه تخرّص بالغیب من دون برهان یقتضی ذلک، و أما ما أفاده المیرزا النائینی رحمه اللّه فلما فیه من استلزامه الجزاف فی الأحکام بعد فرض انحلالیة القضایا الشرعیة، و کونها من القضایا الحقیقة علی التفصیل الذی ذکرناه مرارا، فالحقّ أن المرجّح لا بد أن یکون فی الفرد و لا یکفی کونه فی النوع. فتلخّص مما ذکرنا أن النفس تختار الفعل أو الترک لمرجّح و هو الشوق المؤکد، و لا یوجب هذا المرجّح مقهوریّة النفس فی اختیارها، لبقاء اختیارها و سلطنتها بعد ذلک بالوجدان لقدرتها علی الترک مع الشوق المؤکد کاشتیاق بعض النفوس المقدسة إلی بعض المعاصی کالغیبة غایة الاشتیاق و لکنه یکفّ نفسه عن ارتکاب المعصیة خوفا من اللّه سبحانه و تعالی. [۵۶]

اشاعره برای اثبات مدعای خود دو دلیل آورده‌اند و آن دو را بهترین استدلالهای خویش دانسته‌اند اما لازمه آن استدلالها، خروج از دین است. ما آن دلایل را بیان می‌کنیم و آشکار خواهیم کرد که مفاد آنها خروج از شریعت مصطفوی است. ۱. اگر بنده به قدرت و اختیار، فاعل چیزی باشد یا توان ترک آن را دارد، یا چنین قدرتی ندارد. در فرض دوم جبر پدید می‌آید زیرا فاعلی که قادر به ترک عمل نباشد مجبور است. همان گونه که آتش قادر به ترک سوزندگی نیست. در فرض اول، فعل در حالت ایجاد، دارای مرجح هست یا نیست؟ اگر نباشد ترجیح بلا مرجح لازم است زیرا ممکن در نفس الامر، نسبت به دو طرف برابر است و قادر نیز (در حالت تساوی است) و اگر قادری که ایجادکننده فعل است بدون مرجح، جانب انجام و ایجاد را برگزیند ترجیح بلا مرجح «۱» صورت می‌گیرد. اما اگر ترجیحی در میان باشد و به حد وجوب نرسد حصول مرجوح با تحقق رجحان، ممکن است و این امر محال خواهد بود. دلیل محال بودن آن این است که واقع شدن یک طرف در حالت تساوی، ممتنع بود پس چگونه در حال مرجوحیت، ممکن باشد؟ دلیل دیگر اینکه تحقق مرجوح با قید رجحان، ممکن است و زمانی را برای وقوع آن در نظر می‌گیریم، زمان دیگری را نیز برای وقوع راجح، اعتبار می‌کنیم ترجیح یکی از دو زمان به امر راجح و زمان دیگر به مرجوح، نیازمند

مرجحی دیگر است و گر نه ترجیح بلا مرجح رخ می‌دهد. اکنون ترجیح با مرجح باید به وجوب منتهی شود و گر نه تسلسل رخ خواهد داد. حال که وقوع اثر جز با وجوب ممکن نیست، جبر و ایجاب پدید می‌آید و بنده مختار نخواهد بود زیرا واجب و نقیض آن ممتنع، متعلق قدرت نیستند. [۵۸]

پاسخ به هر دو شبهه اشاعره از طریق نقض و معارضه است. چند نقض بر دلیل اول ایشان وارد می آید: ۱. حقیقت آن است که وجوب برخاسته از انگیزه و اراده، با امکان در نفس الامر منافات ندارد و سبب ایجاب و اجبار قادر نمی‌شود. عملی که برای بنده مقدور است از حیث وجود و عدم برابر است. هر گاه انگیزه به ایجاد آن تعلق گرفت و شرایط پدید آمد و موانع از میان رفت و بر فاعل توانا مصلحت انجام فعل و زیانبار نبودن آن هویدا گشت، ایجاد فعل واجب می‌شود و این اجبار و ایجاب نسبت به قدرت و فعل نیست. ۲. جایز است فاعل با مرجحی که به حد وجوب نرسیده عمل را انجام دهد یا آن را ترک کند و رجحان به وجوب نرسد و جبر و ترجیح بلا مرجح لازم نیاید همان گونه که رأی برخی از متکلمان چنین است «۱». در استدلال گفته شد: با آن رجحان، نقیض غیر ممکن نیست و می‌توان برای وقوع آن زمانی فرض کرد پس ترجیح فعل در هنگام وجودش نیازمند مرجح دیگر است. ما این سخن را نمی‌پذیریم و مرجح نخست را کافی می‌دانیم، پس نیازی به مرجح دیگر نخواهد بود. ۳. چرا قادر در تساوی دو طرف، عمل را انجام ندهد؟ قادر ترجیح بدون مرجح می‌دهد همان گونه که رأی گروهی از اهل کلام این است و برای اثباتش به فرضی وجدانی دست یازیده‌اند. آنان گرسنه یا تشنه‌ای را در نظر آورده‌اند که در برابر دو خوراک یا نوشابه کاملا مشابه و مساوی قرار گرفته‌اند و بدون مرجح یکی از آنها را بر می‌گزینند. اکنون که این حکم وجدانی است چگونه اشاعره بر خلاف آن استدلال می‌کنند؟ ۴. استدلال اشعریان مخالف مکتب آنهاست و نمی‌توانند آن را به کار برند زیرا نزد ایشان قدرت برای دو ضد، صلاحیت ندارد. کسی که قدرت بر انجام فعل دارد، توان ترک فعل را نخواهد داشت. اگر اشاعره از رأی خود باز گردند و تعلق قدرت به دو ضد را بپذیرند، وجود دو ضد در یک آن، لازم می‌آید زیرا به گمان ایشان، قدرت بر مقدور مقدم نمی‌شود، اگر برای بنده؛ در حال وجود قدرت فعل، قدرت موجودی (برای ترک فعل) فرض کنیم، یکی از دو محذور علیه اشاعره صورت می‌بندد: اجتماع دو ضد یا تقدم قدرت بر فعل. بنگرید که این قوم چگونه نسبت به ناسازگاری گفتارهایشان بی‌مبالاتند. [۵۸]

یلزم اما حدوث الحادث من غیر علّة او یلزم الترجیح بلا رجحان الذی هو ایضا محال فلا بد من کون المراد و من قولهم المذکور ان علّة تحقق الفعل و عدمه هی المشیّة و لیس مرادهم ایضا ان المشیّة فی غیر اللّه تعالی لیست حادثة من الحوادث و لا تحتاج الی العلّة بل مقصودهم ان علّة الفعل الاختیاری هی المشیّة فی قبال الاضطراری الذی علّته غیر المشیّة و امّا المشیة فهی مرادفة للاختیار و الارادة و مضاها هو العلم بالصّلاح الباعث علی مشی العالم نحو المعلوم صلاحه فذاتها هی العلم بالصّلاح و لکن عنوانها تابع لمشی العالم و اقدامه الی طرف الفعل و هذا هو العلم بالصّلاح المشرف للعالم علی الفعل او مقدماته و هو ما ذکرنا انه معنی الارادة و بالجملة هذه تطویلات و العمدة هی الفرق بین الاختیاری و الاضطراری و الباقی یفهم بالتّبع و قد مر ان الاختیاری هو ما کان علّته مقیّدة فی اقتضائها بخیریّة الفعل و صلاحه و الاضطراری ما کان علّته مطلقة فی الاقتضاء و لا یعقل التفرقة بینهما بغیر ذلک کما مرّ و لا ریب ان هذه التفرقة لا تحصل الّا علی فرض کون العلّة فی الاختیاری علما بالصّلاح لانها لو کانت صفة نفسانیة فهی مقتضیة لذات الفعل مط و یخرج الفعل عن کونه اختیاریّا کما حررناه فی الفرض فافهم و اغتنم [۶۲]

تذنیب: لا یخفی أنه بعد ما عرفت من عدم کون الشوق علة للفعل، فاعلم أنه الداعی و المرجح لوجود الاختیار غالبا، لان الاختیار فی وجوده یحتاج إلی موجد و هو النفس و مرجح و هو الشوق غالبا، و الاحتیاج إلی المرجح انما یکون لاجل الخروج عن اللغویة، و الا فیمکن ایجاد الفعل الاختیاری بلا مرجح، لعدم استحالة الترجیح بلا مرجح. توضیح ذلک: انه لا اشکال و لا کلام فی استحالة الترجح بلا مرجح، بمعنی وجود الشیء بلا موجد، لان الممکن فی وجوده محتاج إلی المؤثر و هو المرجح للوجود. و هذا من البداهة بمکان. و أما الترجیح بلا مرجح فقد وقع الخلاف فی

امکانه. فالتزم اکثر الفلاسفة و الحکماء بامتناعه. و ذهب جماعة من المحققین إلی امکانه، و هو الاقوی عندی. إذ محصل البرهان الذی ذکر للامتناع أن الترجیح بلا مرجح یرجع إلی الوجود بلا موجد، و حیث أنه محال فهذا أیضا محال. توضیحه: أنه لو فرضنا تساوی الفعلین من جمیع الجهات و کانت نسبة الإرادة الیهما متساویة فتعلق الإرادة الذی هو موجود من الموجودات بأحدهما دون الآخر یکون بلا مرجح و بلا موجد، فیلزم الوجود بلا موجد، و من البدیهی امتناعه. و فیه: انه بعد ما عرفت من أن الموجد للاختیار هو النفس لا یلزم الوجود بلا موجد من الترجیح بلا مرجح، إذ لیس لتعلق الإرادة بالفعل وجود آخر غیر وجود الإرادة و الاختیار، بل للاختیار و تعلقه بالفعل وجود واحد، لکونه من الصفات التعلقیة، و موجد هذا الوجود هو النفس. فلا یلزم المحذور المذکور، اذ لها الخیار فی ایجاد کل منهما، فلا یترتب علی ایجاد أحدهما دون الآخر محذور عقلی. فالاقوی بحسب البرهان امکان الترجیح بلا مرجح. و یضاف إلی ذلک الوجدان، فراجعه فی موارده تری أن ما ادعیناه واضح لا سترة علیه. بداهة أن الهارب یختار أحد الطرفین مع عدم مرجح له بالخصوص. و دعوی وجود المرجحات الخفیة فی أمثال هذا المورد. لا یمکن المساعدة علیها، فعهدة اثباتها علی مدعیها. هذا کله فی امکان الترجیح بلا مرجح. و أما الکلام فی قبحه، فالحق هو التفصیل. توضیح ذلک: أن ترجیح المرجوح علی الراجح قبیح، و منه ترجیح الفعل علی الترک إذا کان مرجوحا، و أما إذا تساویا فان لم یکن ترجیح فی نوع الفعل: بأن لم تترتب فائدة علی الفعلین أصلا، یکون قبیحا أیضا، إذ مرجع ذلک إلی ایجاد الفعل بلا فائدة، و هو قبیح لکونه عبثا. و أما إذا کان المرجح فی النوع و لم یکن فی واحد بالخصوص فلا بد من التفصیل بین التکوینیات و التشریعیات، و الالتزام بالقبح فی الثانیة دون الاولی، و ذلک لانه فی التشریعیات إذا فرضنا قیام المصلحة بالجامع بین الفعلین أو بکل منهما و لم یکن لاحدهما ترجیح علی الآخر، فحیث أن الأمر بالجامع أو أحدهما ممکن لا محذور فیه، کما هو المفروض. فالامر بأحدهما لاوجه له، لان المصلحة لا تختص به، فالتخصیص قبیح. و أما فی التکوینیات فحیث أن اختیار الجامع و ایجاده بلا خصوصیة محال و ما یوجد لا محالة یکون مع احدی الخصوصیتین فلا یکون ترجیح أحدهما قبیحا، بداهة أن الجائع یختار أحد القرصین مع عدم مرجح لاحدهما، و لا یعد فعله قبیحا، بل قد یعد عدم الترجیح قبیحا، کما لو لم یختر أحدهما حتی مات من الجوع. [۶۹]

امتناع اجتماع دو اراده بر امر واحد

قال: و مع الاجتماع یقع مراده تعالی. أقول: هذا جواب عن شبهة أخری لهم و تقریرها أن العبد لو کان قادرا علی الفعل لزم اجتماع قادرین علی مقدور واحد و التالی باطل فالمقدم مثله بیان الشرطیة أنه تعالی قادر علی کل مقدور فلو کان العبد قادرا علی شیء لاجتمعت قدرته و قدرة الله تعالی علیه و أما بطلان التالی فلأنه لو أراد الله تعالی إیجاده و أراد العبد إعدامه فإن وقع المرادان أو عدما لزم اجتماع النقیضین و إن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجیح من غیر مرجح (و الجواب) أن نقول یقع مراد الله تعالی لأن قدرته أقوی من قدرة العبد و هذا هو المرجح و هذا الدلیل أخذه بعض الأشاعرة من الدلیل الذی استدل به المتکلمون علی الوحدانیة و هناک یتمشی لتساوی قدرتی الإلهین المفروضین أما هنا فلا. [۲۱]

دلیل سوّم: اگر ما انسانها فاعل افعال خویش باشیم لازم می‌آید اجتماع دو قادر مستقل بر مقدور واحد و اللازم باطل فالملزوم مثله. بیان ملازمه: بدون تردید قدرت خداوند عام است و به هر مقدوری و ممکنی تعلق می‌گیرد پس خداوند قادر بر هر مقدوری است و از جمله اموری که مقدور حق هستند همین افعال بندگان است آنگاه اگر بنده هم بر این افعال قادر باشد لازم می‌آید اجتماع قدرت خدا با قدرت بنده در فعل واحد. بیان بطلان لازم: زیرا که اگر فرض کنیم در موردی خداوند اراده کند ایجاد آن فعل را و عبد اراده کند اعدام آن را از سه حال خارج نیست: ۱- یا اینست که مراد هر دو واقع می‌شود که این مستلزم اجتماع نقیضین است. ۲- و یا اینست که مراد هیچ‌کدام واقع نمی شود که این مستلزم ارتفاع نقیضین است. ۳- و یا اینست که مراد یکی از آن دو جامه عمل می‌پوشد نه آن دیگری که اینهم مستلزم ترجیح بلا مرجح است فاللازم باطل پس ملزوم هم باطل می‌شود یعنی اینکه عبد فاعل افعال خویش باشد

و قادر بر آنها باشد باطل است بلکه عادت الهی بر این جاری شده که کارهایش را با این وسیله و سبب انجام دهد. جواب ما: ما می‌گوئیم: در موردی که خدا اراده کند فعل را و عبد اراده کند ترک را در اینجا مراد خدا واقع خواهد شد یعنی آن عمل صادر می‌گردد و اینکه گفتید ترجیح بلا مرجح است می‌گوئیم: خیر ترجیح مع المرجح است و آن اقوائیت قدرت خداوند است و عند المعارضه بر قدرت عبد غلبه می‌کند و اراده الهی اراده عبد را در هم می‌شکند. در خاتمه این دلیل جناب علّامه رحمه اللّه می‌فرماید: این استدلال را بعض الاشاعره از دلیل متکلمین در باب توحید الهی اقتباس نموده‌اند و خلاصه آن دلیل اینست که: هرگاه در هستی دو آفریدگار باشند عالم تباه می‌شود زیرا که اگر فرض کنیم یکی از آن دو اراده کند آمدن باران را و دیگری اراده کند نیامدن آن را یا اینست که مراد هر دو واقع خواهد شد که اجتماع نقیضین است و یا مراد هیچ‌کدام واقع نخواهد شد که ارتفاع نقیضین است و یا مراد یکی واقع می‌شود نه دیگری که اینهم ترجیح بلا مرجح است و فاسد است پس وجود دو آفریدگار در عالم باطل است و این همان برهان تمانع است که قرآن به آن اشاره کرده آنجا که می‌گوید: لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا. حال این طرز استدلال در باب دو واجب الوجود قابل تصور هست باینکه فرض کنیم که هر دو قدرت مساوی باشند ولی در ما نحن فیه جاری نیست زیرا که دو قادر قدرتشان مساوی نیست بلکه قدرت عبد مغلوب و قدرت حق غالب است. [۶۳]

عدم قدرت بر تکرار اعمال

و هو أنّه لو كنّا مختارين فی أعمالنا لوجب القدرة علی تكرار الأعمال بعينها، فإذا ألقينا حجراً فی موضع خاصّ و كان هو معلولًا لاختيارنا و إرادتنا فلنكن قادرين علی إلقائه فی نفس ذلک الموضع فی المرّة الثانيّة مع أنّه نتخلّف عنه غالباً، بل قد يقع علی نفس الموضع السابق صدفة. و أجاب عنه المحقّق الطوسی رحمه الله: بوجهين و لنا جواب ثالث لعلّه أدقّ منهما: الأوّل: فهو النقض بأنّه قد يصدر عنّا أعمال تكراريّة متشابهة كحركة اليد و الأصابع. الثانی: (هو جواب حلّی منه رحمه الله) فهو إنّا غير عالمين بتفاصيل العمل و إلّا لو علمنا به تفصيلًا لكنّا قادرين علی تكراره بعينه، فمثلًا لو علمنا بمقدار الماء فی الاغتراف الأوّل لاستطعنا أن نغترف منه بنفس ذلک المقدار فی المرّة اللّاحقة. و أمّا الجواب الثالث فهو أن نقول: إنّ الاختياری من العمل فی المثال المزبور إنّما هو أصل إلقاء الحجر فحسب، و هو ممّا يمكن تكراره بعينه بلا إشكال، و أمّا خصوصيّاته و جزئياته فلا بأس بكونها خارجة عن الاختيار. و بعبارة اخری: هاهنا عدّة من العوامل الجبريّة تكون دخيلة فی عمل الإلقاء كبعض ارتعاشات اليد و مقدار القوّة الموجودة فی اليد فی كلّ مرّة و لكنّها لا تنافی اختياريّة أصل العمل كما لا يخفی. [۳۵]

دلیل ششم: اگر ما انسانها فاعل افعال خویش بودیم لازمه‌اش آن بود که دوباره هم بتوانیم عملی را انجام دهیم که من جمیع الجهات همانند عمل نخستین باشد فی المثل خطی را بنویسیم که از هر جهت همانند خط اول باشد درحالی‌که چنین نیست زیرا که اگر در نوشته دوم دقت کنیم خواهیم دید که میان اولی و دوّمی تفاوتهاست پس جبر در کار است. جواب ما: اولا بعض از افعالی که که از ما انسانها در زمان ثانی صادر می‌شود عینا مثل همان افعالی است که در زمان اول از ما صادر شده مثل بسیاری از حرکات و رفتن و گفتن و دیدن و خوردن و ... ثانیا بعض دیگر از افعال هم که در زمان ثانی متعذر است مثل زمان اول باشد به خاطر استحاله آن نیست بلکه بخاطر عدم احاطه کلیه است یعنی بار اوّل دقت نکرده و مقادیر حروف را بدرستی ضبط نکردیم و لذا بار ثانی با بار اوّل فرقی دارد ولی یک خطاط هنرمند حاضر است هزار خط بنویسد که همه آنها از هر جهت مثل هم باشند. [۶۳]

امتناع حدوث بواسطه حادث

دلیل چهارم: مقدّمه: هر چیزی بخواهد در چیز دیگر تأثیر گذاشته و آن را ایجاد کند باید از آن جهت که تأثیر می‌گذارد مخالف و مباین با او باشد یعنی خود این حکم برای او ثابت نباشد فی المثل باید واجب الوجود باشد تا بتواند تأثیر کند و ممکنات را ایجاد کند یا قدیم باشد تا بتواند در حوادث اثر بگذارد، باید مجرّد باشد تا جسم آفرین

باشد باید نامتناهی باشد تا بتواند متناهیات را بیافریند و ... با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: تردیدی نیست در اینکه ما انسانها موجوداتی حادث هستیم یعنی نبوده و بعد پیدا شده‌ایم آنگاه امر حادث نمی‌تواند حدوث آفرین باشد چون همین حدوث که علت فعل من است علت خودم نیز هست پس من خود به حدوث محتاجم چگونه بتوانم حدوث آفرین باشم؟ نظیر اینکه آب در گرم شدن به آتش محتاج است چگونه ممکن است که همین آب سبب گرمی آتش باشد؟ جواب ما: ما نگفته‌ایم که انسان تاثیر می‌گذارد و حدوث می‌آفریند خیر حدوث یک عنوان اعتباری است که ما برای اشیاء اعتبار می‌کنیم یعنی چیزی که نبوده سپس بوجود آمده می‌گوئیم: حادث است امّا حدوث یک عنوان است و سخن ما اینست که انسان در ذات و ماهیت این امر حادث از قبیل کتابت و ... تأثیر گذارده و احداث کند و اصل ذات مغایر با حدوث است. دلیل پنجم اشاعره: اگر ما انسانها فاعل افعال خود بودیم لازمه‌اش این بود که بتوانیم جسم هم احداث کنیم و اللازم باطل فالملزوم مثله. بیان ملازمه: علتی که مصحح و مجوز تعلق قدرت و احداث باشد در جسم هم موجود است و آن علت حدوث است یعنی همانطوری که فعل ما حادث است و نبوده سپس ایجادش می‌کنیم همچنین جسم هم حادث است پس اگر ما قادریم بر ایجاد افعال و حوادث باید قادر باشیم بر ایجاد جسم لانّ العلة تعمم. بیان بطلان لازم: بالاجماع ما قادر بر ایجاد جسم نیستیم پس ملزوم هم باطل است یعنی ما قادر بر ایجاد افعال خویش نیستیم. جواب ما: ما نمی‌گوئیم که هر فاعلی بر هر فعلی قادر است بلکه ما می‌گوئیم: انسانها بر بعضی از افعال قادرند و پاره‌ای از افعال اختیاری آنها است ولی بر افعال زیادی هم قادر نیستند و به بیان مرحوم علامه رحمه اللّه: امتناع صدور جسم از ما نه بخاطر حادث بودن آنست تا شما بگوئید پس هیچ مقدور ما نیست بلکه امتناع صدور جسم از ما بلحاظ اینست که ما خود جسم هستیم و جسم در جسم تاثیر نمی‌گذارند و در بیان جواب دلیل چهارم گفتیم که هر چیزی که می‌خواهد در شیء دیگر تأثیری بگذارد باید از آن جهت مغایر با او باشد و خود محکوم به آن حکم نباشد. [۶۳]

دلیل هفتم: اگر انسان فاعل افعال خویش می‌بود یکی از افعالش ایمان آوردن به خدا بود آنگاه لازم می آمد که انسان فاعل ایمان هم باشد و اگر انسان فاعل مختار ایمان می‌بود لازمه‌اش این بود که برخی از افعال انسانها از افعال خداوند بهتر بود زیرا که ایمان از فعل عبد است ولی بوزینه و خوک و ... از فعل خداوند است و واضح است که ایمان از بوزینه بهتر است درحالی‌که بالاجماع فعل عبد از فعل خدا بهتر نیست پس معلوم می‌شود که ایمان فعل خدا است نه فعل عبد. جواب ما: چنین مقایسه‌ای باطل است زیرا شما که می‌گوئید: ایمان بهتر است از چه جهت ایمان بهتر است؟ اگر مرادتان اینست که از نظر دنیوی و منافع آن بهتر است یعنی اگر انسان ایمان بیاورد در دنیا ثروت و مکنت پیدا می‌کند زندگی‌اش سر و سامان می‌یابد از خوشی‌های دنیا مستفیض و از بدیهای آن در امان می‌ماند خواهیم گفت: نه چنین است زیرا ایمان به خدا آغاز محرومیتها در این دنیا است، ایمان همان و گذاشته شدن اعمال سنگین و مشقت بار از روزه- حج- جهاد- و ... همان کجای ایمان نفع دنیوی و خیر عاجل دارد اینکه همه‌اش زحمت است، سراسر سختی است و ... و اگر مرادتان اینست که ایمان دارای خیر اخروی است یعنی بدنبال ایمان به خداوند و عمل صالح مدح و ثواب الهی در کار است و در قیامت انسان متنعم می‌شود خواهیم گفت پس خود ایمان بما هو ایمان خیر نیست بلکه خیرات نتائجی هستند که از ایمان سر چشمه می‌گیرند پس در حقیقت مدح و ثواب خیر است و اینها فعل خدا هستند نه فعل بشر پس بازهم فعل خدا از فعل خلق خیر است. [۶۳]

ادله اثبات اختیار

ثواب و عقاب

لو لم یکن للعبد إرادة و قدرة ... و لا فائدة فی الدعاء و العبادة و الریاضة و کسب العلوم و الآداب [۶]

مسلم است که بین همه عقلا برای صلاح نظام دنیا و گذشتن دوره زندگانی و اداره شدن امر معاش،

قوانینی بین رؤسا و مرءوسین و بین موالی و عبید جعل می‌شود. عباد یک حدودی دارند که اگر آنها را رعایت نمایند مثوبت دارند و اگر از آنها تجاوز نمایند استحقاق عقوبت دارند. و همچنین موالی نیز حدودی دارند و لازم است در حوزه مولویت خود آنها را مراعات نمایند، بی‌جهت عقوبت نکنند و عباد را به اوامر و تکالیف شاقّه و فوق العاده وادار ننمایند و اگر مولی از حد خود تجاوز کند او را ظالم گویند و اگر عبد از حد خود تجاوز کند به او عاصی گویند و او را مستحق عقوبت دانند و اگر مولی از حد خود تجاوز ننماید عادل است و اگر عبد از مرز خود نگذرد مستحق ثواب است. و بالجمله: عقلا برای موالی نسبت به عبید و برای صاحبان اولاد در مقام تربیت اولاد و برای رؤسا در مقام مملکت داری چند چیز را مناط استحقاق مثوبت و عقوبت می‌دانند که در صورت اجتماع آنها، شخص بدون چون و چرا مستحق یکی از ثواب و عقاب می‌گردد. و اگر عبد در مورد فعلی که به آن امر شده و یا از آن نهی شده متوجه امر و نهی مولی نشود، ولی خودش حسن و قبح آن را تمیز دهد، در صورت موافقت مستحق ثواب و در صورت تخلف مستحق عقاب است. عقلا در باب استحقاق مثوبت و عقوبت علاوه بر اختیار، چیز دیگری را هم شرط می‌دانند و تنها اختیار را کافی نمی‌دانند؛ زیرا در حیوانات هم اختیار و شعور هست و لذا می‌بینی آن گاو یا آن خر و یا آن اسب می‌آید کاه و یونجه را بو می‌کند و سپس آن را اختیار می‌کند. البته اختیار آنها در اموری است که در افق ادراک آنهاست و هر چیزی را که از افق ادراک آنها بیرون باشد، چون آنها نمی‌توانند حسن و قبح آن را تشخیص دهند، بدون اختیار مرتکب آن می‌شوند. بالجمله: در باب استحقاق مثوبت و عقوبت علاوه بر اینکه باید فعل از روی علم باشد باید شروع آن از روی اراده و مشیت و اختیار و تمیز مصالح و مفاسد باشد. در اینجا حرفهای حِکْمی به کار نمی‌آید و ممکن نیست آن وقتی که دزد را محاکمه می‌کنند و مقصر بودن او را اثبات می‌نمایند بگوید: این اختیار اگر از روی اختیار دیگری بوده تسلسل لازم می‌آید و آن باطل است «و کلّ ما بالعرض لا بد و أن ینتهی الی ما بالذات» پس اختیار من اختیاری نبوده و من کی از خود وجود داشتم تا بتوانم چیزی را سرقت کنم این دست و گوشت از من نیست؛ زیرا به پشت گردن او می‌زنند و به او می‌گویند غلط نکن، این چه حرفهایی است که می‌زنی؟ او دیوانه شده و او را به دار المجان ین ببرید! و الحاصل: در اینجا دیگر عقل حکیمانه و فیلسوفانه در کار نیست، بلکه عقل کلامی است و به دأب متکلمین حرف می‌زنیم. متکلم می‌گوید: آنچه گفته‌اند که تمام وجودات تعلق و ربط صرف است بی‌ربط است و ما با این حرفها کاری نداریم. آنچه پیش عقلا در استحقاق عقوبت و مثوبت تمام موضوع است این است که فعل از روی علم و شعور و اختیار و تمیز صادر شود و کاری به مبادی آنها نداریم که مبادی علم و اختیار چه بوده است؛ هر چه می‌خواهد باشد. عقلا در اینکه کجا ظلم است و کجا عدل است بیش از آنچه ما گفتیم چیز دیگری مدّ نظرشان نیست. همه عالم بر این اساس اداره می شود، و لو حکیم جبری هم باشد از حرف خود دست کشیده و به طور طبیعی در مقام تربیت اولاد خویش برمی‌آید و با حال فطری خود در سرو کار داشتن با اهل و عیال و عبد و اولاد خود غیر از علم و شعور و اختیار و تمیز چیز دیگری را در باب مثوبت و عقوبت، مناط و ملاک نمی‌داند و تمام موضوع را در این باب همین می‌داند که اگر امر او را از روی علم و شعور و اختیار و تمیز، امتثال کنند آنها را مستحق مدح و مثوبت می‌بیند و اگر با علم و شعور و اختیار و تمیز امر او را زمین گذاشتند و زیر پا گذاشتند، بدون غور در مسائل فلسفی آنها را عقوبت می‌کند و خودش را ظالم نمی‌بیند و دیگران هم اگر او امام جماعت باشد، پشت سرش نماز می‌خوانند و چنانکه گفتیم این فطری همه بشر است و هیچ کسی از این مشی عقلایی تجاوز نمی‌کند. پس این مشی، عقلایی و از روی عقل فطری است و بین تمام ملل الهی و طبیعی قضیه این چنین است که اگر کسی با قانون مملکت مخالفت کند و آن گاه به این حرفها متمسک شود که اگر اختیار از روی اختیار دیگری باشد به آن اختیار دیگر نقل کلام می‌کنیم و تسلسل لازم می‌آید و وجود انسان بلکه وجود هر موجود ممکنی ربط محض و تعلق صرف است، به دهان او می‌زنند و اگر خاموش نشود او را به دار المجانین می فرستند و به او می‌گویند این چه حرفهایی است که تو می‌زنی و اینها حرفهای بی‌ربط است. وجود تعلقی چیست؟ و اختیار غیر از این نیست که اطراف و راهها را به تو نشان دادیم و گفتیم اگر از این طرف بروی چنین می‌شود و اگر از آن طرف بروی چنان می‌شود و تو هم واجد این اختیار و تمیز بودی. بالجمله: عقلا فرق بین حرکت دست مرتعش و حرکت دست مختار را غیر قابل انکار می‌دانند. اگر دست از روی ارتعاش به سر کسی بخورد حرفی نمی‌زنند، بلکه دل آنها می‌سوزد و اگر دست از روی اختیار حرکت کند و به سر کسی بخورد او را مستحق عقوبت می‌دانند و سخنان او

ثمری نخواهد داشت. پس روی این بیان کلامی عقلایی دستگاه قیامت و پاداش و جزای اخروی و الهی برقرار است. ارسال رسل و اعطای رسول باطنی برای تمیز حسن و قبح و تعیین پاداش و جزا برای مطیعین و عاصین با اختیار، علم و شعور است. و بعد از این، حرفهای دیگر غلط است و مانند فضولی کردن دزد مختار عالم به قبح دزدی، در مقام محاکمه و استنطاق اوست که او را حبس کرده و شلاقش می‌زنند و هیچ ظلمی هم نیست، بلکه عین عدل است. مگر سنخ قانون الهی غیر از سنخ قوانین تقنینی است؟ البته قانون‌گذاری به نحو اتمّ و اکمل همین است. پس در باب عصیان و اطاعت آنچه تمام موضوع بین عقلاست همین بود که گفتیم. بنا بر این اگر مولای حقیقی به ما امر نمود و ما هم که همه نعمت را از او داریم و علاوه بر اینکه او به تمام مصالح و مفاسد به نحو اعلی و اتمّ عالم است به ما هم دیده بصیرت و فهم داده و ما هم فهمیدیم و اضافه بر آن، ارسال رسل و انزال کتب فرموده و به ما اختیار داده است و ما هم به ضرورت عقل و وجدان فهمیدیم که حرکت ارتعاشی غیر از حرکت اختیاری است، چنانکه با امر او مخالفت کنیم عاصی بوده و اگر موافقت کنیم مطیع می‌باشیم. [۱۱]

الثانی الآیات الدالة علی مدح المؤمنین علی الإیمان و ذم الکفار علی الکفر و الوعد و الوعید کقوله تعالی (الْیَوْمَ تُجْزی کُلُّ نَفْسٍ بما کَسَبَتْ) (الْیَوْمَ تُجْزَوْنَ ما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (وَ إِبْراهِیمَ الَّذِی وَفَّی) (وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری)× (لِتُجْزی کُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعی) (هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا ما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها) (وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْری) (أُولئِکَ الَّذِینَ اشْتَرَوُا الْحَیاةَ الدُّنْیا) (إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا بَعْدَ إِیمانِهِمْ). [۲۱]

الرابع الآیات الدالة علی ذم العباد علی الکفر و المعاصی و التوبیخ علی ذلک کقوله تعالی (کَیْفَ تَکْفُرُونَ بِاللَّهِ) (وَ ما مَنَعَ النَّاسَ أَنْ یُؤْمِنُوا إِذْ جاءَهُمُ الْهُدی)× (وَ ما ذا عَلَیْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ) (ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ) (فَما لَهُمْ عَنِ التَّذْکِرَةِ مُعْرِضِینَ) (لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْباطِلِ) (لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ). الخامس الآیات الدالة علی التهدید و التخییر کقوله (فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَکْفُرْ) (اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ) (لِمَنْ شاءَ مِنْکُمْ أَنْ یَتَقَدَّمَ أَوْ یَتَأَخَّرَ) (فَمَنْ شاءَ ذَکَرَهُ)× (فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلی رَبِّهِ سَبِیلًا)× (فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلی رَبِّهِ مَآباً) (سَیَقُولُ الَّذِینَ أَشْرَکُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَکْنا وَ لا آباؤُنا) (وَ قالُوا لَوْ شاءَ الرَّحْمنُ ما عَبَدْناهُمْ). [۲۱]

و ثانیا: انه علی هذا المبنی یکون العقاب و الثواب ظلما و قبیحا، نظیر عقاب العبد علی طول قامته، مع انّ الأشعری بنفسه یعاقب من ضربه بالحجر و لا یعاقب الحجر الواقع بنفسه من مکان مرتفع علی رأسه، و قد أورد هذا علی رئیس الأشاعرة، و هو أبو موسی الأشعری، و أجیب عنه بجوابین: الجواب الأول: انّ العقاب یکون علی الکسب. و فیه: انه ما المراد من الکسب لیکون العقاب علیه، ان أرید منه معناه المتعارف الظاهر من اللفظ فی الاستعمالات العرفیة کما فی قوله تعالی: لَها ما أحدهما- انّ العقاب یکون علی تقارن الفعل مع القدرة. و فیه: انّ التقارن غیر اختیاری أیضا، و لیس العقاب علیه إلّا کالعقاب علی تقارن أمر غیر اختیاری مع قصر قامة العید أو سواد وجهه. ثانیهما- ما ذکره الباقلانی من انّ العقاب و الثواب یکون علی الإطاعة و العصیان، فانّ للفعل حیثیتین، فانه بما هو فعل مخلوق للّه تعالی و بما هو إطاعة أو عصیان یوجب الثواب أو العقاب. و فیه: انّ الإطاعة و العصیان لیسا إلّا عنوانین انتزاعیین و لا حقیقة لهما إلّا بمنشإ انتزاعهما، فالإطاعة تنتزع عن انطباق المأمور به علی المأتی به و المعصیة عن انطباق المنهی عنه علیه، و لا معنی للعقاب علی ذلک. و بعبارة أوضح: ان کانت الإطاعة أو العصیان فعلا مستقلا فننقل الکلام فیها، إذ لو کانت مخلوقة للعبد یلزم الشرک المتوهم عند الأشعری، و لو کانت مخلوقة للّه فالعقاب لما ذا؟ و ان أرید من الکسب الإرادة و الاختیار فننقل الکلام فی ذلک و نقول: ان کان الاختیار فعلا نفسانیا مخلوقا للعبد فقد وقع المحذور و هو الشرک المتوهم عنده، و علیه فلما ذا لم یکن أصل الفعل مخلوقا للعبد؟! و ان کان هو أیضا فعل اللّه تعالی فالعقاب علیه أیضا ظلم قبیح. الجواب الثانی: عن إشکال الظلم هو إنکارهم الحسن و القبح فی الأفعال و نقول: أما قولهم بأنه لیس للعبد ان یحکم علی المولی بشیء فهو حق، إلّا انّ المراد من الحکم فی المقام لیس هو الإلزام و جعل الوظیفة، و انما المراد منه الإدراک، فالحکم بأنه عادل کالحکم بأنه عالم و قادر. و اما قولهم بأنّ الظلم هو التصرف فی سلطان الغیر و لا معنی له فی افعال الباری. ففیه: انه

مغالطة و اشتباه بالغصب، فانّ الغصب هو التصرّف فی سلطان الغیر و لا یعقل بالقیاس إلی مالک الملوک، و اما الظلم فهو بمعنی الاعوجاج و الخروج عن العدالة و الاستقامة إلی حد الإفراط أو التفریط و لو فی ملکه أو نفسه، مثلا انّ الإنسان علی نفسه حقوقا فلا بدّ و ان یصرف مقدارا من زمانه فی الأمور الأخرویّة و مقدارا منه فی الأمور الدنیویّة یقال انه ظلم نفسه، و هکذا لو کان للإنسان عبدان و کان أحدهما مطیعا لمولاه فی تمام عمره و الآخر عاصیا له کذلک لو أثاب المولی العبد العاصی و عاقب المطیع فهو ظالم و یعد عند العقلاء مجنونا. و أما قولهم یجوز ان یدخل اللّه نبیّه فی الجحیم و یخلد عدوّه فی الجنّة فهو أیضا کالمثال المتقدم مما لا یجوّزه العقل و العقلاء و لو کان تصرفا فی ملکه و سلطانه. هذا مضافا إلی انه علیه یکون بعث الرسل و إنزال الکتب لغوا، إذ لا مانع من ان یدخل جمیع المؤمنین فی النار، و یسکن جمیع الکفار فی الجنان، فلا یبقی لهذا دافع إلّا القول بأنّ الوعد و الوعید ینفی ذلک، فانه لا یخلف المیعاد. و الجواب عنه واضح علی مشربهم، إذ خلف الوعد بل الکذب الّذی لیس إلّا ظلما فی الکلام لا یکون قبیحا، و اما توهم انّ عادة اللّه جاریة علی ذلک. ففیه: انه متی عاشرنا مع اللّه تعالی و کم مدّة کنّا معه حتی علمنا عادته فی الأمور الدنیویّة؟ و من رجع من الآخرة و أخبر عن عادته تعالی فیها؟ فهذه الکلمات مما تضحک الثکلی. [۲۶]

منها: صحیحة یونس بن عبدالرّحمن عن غیر واحد عن أبی جعفر وأبی عبداللّه (علیه السلام) «قالا: إنّ اللّه أرحم بخلقه من أن یجبر خلقه علی الذنوب ثمّ یعذّبهم علیها، واللّه أعزّ من أن یرید أمراً فلا یکون، قال: فسئلا هل بین الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا: نعم، أوسع ممّا بین السماء والأرض» (اصول الکافی ۱: ۱۵۹ ح ۹). ومنها: صحیحته الاخری عن الصادق (علیه السلام) قال: «قال له رجل: جعلت فداک أجبر اللّه العباد علی المعاصی؟ قال: اللّه أعدل من أن یجبرهم علی المعاصی ثمّ یعذّبهم علیها، فقال له: جعلت فداک ففوّض اللّه إلی العباد؟ قال فقال: لو فوّض إلیهم لم یحصرهم بالأمر والنهی، فقال له: جعلت فداک فبینهما منزلة؟ قال فقال: نعم، أوسع ممّا بین السماء والأرض» (المصدر السابق ح ۱۱). ومنها: صحیحة هشام وغیره قالوا: «قال أبو عبداللّه الصادق (علیه السلام): إنّا لا نقول جبراً ولا تفویضاً» (بحار الأنوار ۵: ۴ ح ۱). ومنها: روایة حریز عن الصادق (علیه السلام) «قال: الناس فی القدر علی ثلاثة أوجه: رجل زعم أنّ اللّه (عزّ وجلّ) أجبر الناس علی المعاصی، فهذا قد ظلم اللّه (عزّ وجلّ) فی حکمه وهو کافر. ورجل یزعم أنّ الأمر مفوّض إلیهم، فهذا وهن اللّه فی سلطانه فهو کافر. ورجل یقول: إنّ اللّه (عزّ وجلّ) کلّف العباد ما یطیقون ولم یکلّفهم ما لا یطیقون، فإذا أحسن حمد اللّه وإذا أساء استغفر اللّه، فهذا مسلم بالغ» (المصدر السابق ص ۹ ح ۱۴). ومنها: روایة صالح عن بعض أصحابه عن الصادق (علیه السلام) قال: «سئل عن الجبر والقدر، فقال: لا جبر ولا قدر ولکن منزلة بینهما فیها الحق التی بینهما، لا یعلمها إلّاالعالم أو من علّمها إیّاه العالم» (الکافی ۱: ۱۵۹ ح ۱۰). ومنها: مرسلة محمّد بن یحیی عن الصادق (علیه السلام) «قال: لا جبر ولاتفویض، ولکن أمر بین أمرین» (المصدر السابق ح ۱۳). [۲۷]

ومنها: روایة مهزم قال: «قال أبو عبداللّه (علیه السلام) أخبرنی عمّا اختلف فیه من خلّفت من موالینا، قال فقلت: فی الجبر أو التفویض؟ قال: فاسألنی، قلت: أجبر اللّه العباد علی المعاصی؟ قال: اللّه أقهر لهم من ذلک، قال قلت: ففوّض إلیهم؟ قال: اللّه أقدر علیهم من ذلک، قال قلت: فأیّ شیء هذا أصلحک اللّه؟ قال: فقلّب یده مرّتین أو ثلاثاً ثمّ قال: لو أجبتک فیه لکفرت» (بحار الأنوار ۵: ۵۳ ح ۸۹). ومنها: مرسلة أبی طالب القمی عن أبی عبداللّه (علیه السلام) قال قلت: «أجبر اللّه العباد علی المعاصی؟ قال: لا، قلت: ففوّض إلیهم الأمر؟ قال قال: لا، قال قلت: فماذا؟ قال: لطف من ربّک بین ذلک» (اصول الکافی ۱: ۱۵۹ ح ۸). ومنها: روایة الوشاء عن أبی الحسن الرضا (علیه السلام) قال: «سألته فقلت: اللّه فوّض الأمر إلی العباد؟ قال: اللّه أعزّ من ذلک، قلت: فجبرهم علی المعاصی؟ قال: اللّه أعدل وأحکم من ذلک، قال: ثمّ قال: قال اللّه یا ابن آدم أنا أولی بحسناتک منک وأنت أولی بسیّئاتک منّی عملت المعاصی بقوتی التی جعلتها فیک» (المصدر السابق ح ۳). ومنها: روایة هشام بن سالم عن الصادق (علیه السلام) «قال: اللّه أکرم من أن یکلف الناس ما لا یطیقون، واللّه أعزّ من أن یکون فی سلطانه ما لا یرید» (المصدر السابق ح ۱۴). ومنها: ما روی عن الصادق جعفر بن محمّد (علیه السلام) أ نّه «قال: لا جبر ولا تفویض بل أمر بین أمرین» إلخ (بحار الأنوار ۵: ۱۷ ح ۲۸ نقلًا عن الاعتقادات للشیخ الصدوق (ضمن مصنفات الشیخ المفید): ۲۹). ومنها: روایة عن أبی حمزة الثمالی أ نّه قال «قال أبو جعفر (علیه

السلام) للحسن البصرى: إيّاک أن تقول بالتفويض، فانّ اللّه (عزّ وجلّ) لم يفوّض الأمر إلى خلقه وهناً منه وضعفاً، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً» (المصدر السابق ح ۲۶). ومنها: رواية المفضل عن أبى عبداللّه (عليه السلام) «قال: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» إلخ (المصدر السابق ح ۲۷) وغيرها من الروايات الواردة فى هذا الموضوع، وقد بلغت تلك الروايات من الكثرة بحدّ التواتر. [۲۷]

لا إشكال فى صحّة عقاب العبد وحسنه على مخالفة المولى على ضوء نظريّتى الإمامية والمعتزلة، حيث إنّ العقاب على ضوئهما عقاب على أمر اختيارى، ولا يكون عقاباً على أمر خارج عن الاختيار ليكون قبيحاً، ومن الطبيعى أنّ العقل يستقل بحسن العقاب على أمر اختيارى. وقد تقدّم أنّ العبد مختار فى فعله فى ضمن البحوث السالفة بشكل موسّع. [۲۷]

و بعبارة اخرى: أنّ أصل المجازاة و استحقاق الظالم لها وجدانى و إن كانت كيفيتها و خصوصياتها اعتباريّة و مجعولة من قبل المقنّن المشرّع. و هذا ممّا يقضى به الجبريون أيضاً بوجدانهم، و المنكر إنّما ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالايمان، نظير إنكار السوفسطائى لأصل الوجود و المثالى للوجود الخارجى، فلا إشكال فى أنّ القائلين بهذه المقالات يعترفون فى مقام العمل بوجود الأعيان الخارجيّة كالنار و الماء و الهواء و السيارات و الطيّارات فيطلبونها و يركبونها كسائر الناس من دون أى فرق. كذلک العالم الجبرى إذا قام فى ميدان العمل و رأى نفسه فى المجتمع البشرى يلوم من غصبه حقّه و يشكو منه و يرى تعزيره و سجنه عدلًا بينما تكون جميع هذه الامور على اعتقاده ظلماً و جوراً. و يؤيّد ما ذكرنا من قضاء الوجدان بالاختيار ما رواه فى اصول الكافى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه كان جالساً بالكوفة منصرفة من صفّين إذ أقبل شيخ فجثا بين يديه، ثمّ قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام أ بقضاء من اللّه و قدر؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «أجل يا شيخ، ما علوتم تلعة و لا هبطتم بطن وادٍ إلّا بقضاء من اللّه و قدر» فقال له الشّيخ: عند اللّه أحتسب عنائى يا أمير المؤمنين؟ فقال له: «مه يا شيخ فو اللّه لقد عظّم اللّه الأجر فى مسيركم و أنتم سائرون و فى مقامكم و أنتم مقيمون و فى منصرفكم و أنتم منصرفون و لم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين و لا إليه مضطرّين» فقال له الشّيخ: و كيف لم نكن فى شىء من حالاتنا مكرهين و لا إليه مضطرّين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا؟ فقال له: «و تظنّ أنّه كان قضاء حتماً و قدراً لازماً؟ إنّه لو كان كذلک لبطل الثواب و العقاب و الأمر و النهى و الزجر من اللّه و سقط معنى الوعد و الوعيد فلم تكن لائمة للمذنب و لا محمدة للمحسن و لكان المذنب أولى بالاحسان من المحسن و لكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلک مقالة إخوان عبدة الأوثان و خصماء الرحمن و حزب الشيطان، و قدريّة هذه الامّة مجوسها، إنّ اللّه تبارک و تعالى كلّف تخييراً و نهى تحذيراً و أعطى على القليل كثيراً و لم يُعص مغلوباً و لم يطع مكرهاً و لم يملّک مفوّضاً و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلًا، و لم يبعث النبيين مبشّرين و منذرين عبثاً، ذلک ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار». فأنشأ الشّيخ يقول: أنت الإمام الذى نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً جزاک ربّک بالاحسان احسانا «۱» و فى نقل آخر «۲» رواه العلّامة المجلسى فى البحار بعد ذكر ما مرّ: ثمّ تلا عليهم «وَ قَضى رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» و فى نقل ثالث فى البحار «۳» أيضاً بعد عدّه عليه السلام الموارد العشرة من قضاء اللّه تعالى و قدره قال: «كلّ ذلکَ قضاء اللّه فى أفعالنا و قدره لأعمالنا». و هذا الحديث الذى هو من غرر الأحاديث و محكمات الأخبار المأثورة عن المعصومين عليهم السلام الذى تلوح عليه آثار الصدق ناظر إلى تفسير القضاء و القدر بالقضاء و القدر التشريعيين (كما ورد فى ذيله) ثمّ تمسّک لإثبات بطلان مقالة الجبريين و القدريين بالوجدان الصريح من عشرة وجوه: أحدها: الثواب و الآخر: العقاب و الثالث: الأمر الرابع: النهى ... إلى آخر ما ذكره عليه السلام فإنّه لا يجتمع الثواب مع الجبر على الطاعة و لا العقاب مع الجبر على المعصية كما أنّه لا معنى للأمر على فرض الجبر على الطاعة لأنّه تحصيل للحاصل، و لا فى فرض الجبر على المعصية فإنّه تكليف بما لا يطاق، و هكذا مسألة اللائمة و المحمدة و السؤال و العتاب كلّ ذلک لغو أو ظلم على القول بالجبر، و هو أمر واضح لكلّ أحد. [۳۵]

الطائفة الرابعة: جميع الآيات الدالّة على ترتّب الثواب و العقاب و المدح و الذمّ و السؤال و العتاب على أعمال العباد، فإنّها مع القول بالجبر لا معنى لها و لا تكون مقبولة لدى العقل السليم بل تكون خطابات غير معقولة و كلمات مزوّرة باطلة (العياذ باللّه). [۳۵]

۲- بدکاران را همه ملامت و سرزنش می‌کنند، اگر جبر است سرزنش چرا؟. ۳- نیکوکاران را مدح و تمجید و ستایش می‌نمایند. [۳۶]

۸- در تمام دنیا بدکاران و مجرمان را محاکمه می‌کنند و آنها را تحت بازپرسی شدید قرار می‌دهند، کاری که از اختیار بیرون است بازپرسی و محاکمه ندارد. [۳۶]

ب: إنّ المدحَ و القدحَ للأشخاص المختلفين فی كلّ المجتمعات البشرية الدينيّة و غير الدينيّة، علامةٌ على أن المادحَ أو القادحَ اعتبر الممدوح، أو المقدوحَ فيه، مختاراً فی فعلهِ، و إلّا لَما كانَ المدحُ و القدح منطقياً، و لا مُبرَّراً. [۳۹]

ج: إذا تَجاهَلنا اختيار الإنسان و حرّية إرادته، كان التشريعُ أمْراً لَغواً و غيرَ مفيد أيضاً، لأنّ الإنسانَ إذا كان مضطراً على سلوک دون اختياره، بحيث لا يمكنه تجاوزه، و الخروجَ عنه، لم يكن للأمرِ و النهی و الوَعد و الوعيد، و لا الثواب و العقاب أيُّ مَعنى. [۳۹]

اگر از وجدان و فطرت صرف نظر کنیم خردمندان جهان که برای زندگی فردی و اجتماعی انسان، اصولی را ارائه داده اند، طرفدار اصل اختیار بوده اند، زیرا بدون پذیرفتن اصل اختیار، هر نوع قانونگذاری و بازخواست و کیفر و پاداش، بیهوده و لغو می باشد. اصولًا اساس تمام شرایع الهی بر اصل اختیار استوار است و هدف نهایی شرایع آسمانی، تربیت و تهذیب نفوس انسانها است، اگر تمام شئون انسان از پیش ساخته و پرداخته است و او باید به طور اجبار، طریق مشخصی را طی کند و سر سوزنی نمی تواند از آن تخطّی نماید، در این صورت بعثت پیامبران، بی اثر و بیهوده خواهد بود [۴۲]

إذا عرفت هذا فاعلم أن الإنسان كما يكون بدنه مركبا من طبائع مختلفة متباينة فی الآثار و الخواصّ و المقتضيات، فكذلک جوهره الحقيقی و روحه الّذی به صار إنسانا، مركب من رقائق مختلفة و لطائف متباينة الآثار و الخواصّ، بحيث تكون مجموعة من استعدادات متفاوتة و أميال مختلفة، يقتضی كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه الآخر، فله ميل إلى العوالم العالية الملكوتية، و ميل إلى العوالم السافلة الحيوانية، و قد جعل اللّه تعالى مع ذلک لهذا الوجود الشريف قوة قاضية مميزة، يميز بها الخبيث و الطيب و طريقی السعادة و الشقاوة و هی القوة العاقلة، و أيدها بالكتب السماوية و الأنبياء و المرسلين، و جعله بحيث لا يقدم على عمل إلاّ بعد إدراكه طرفی الفعل و الترک و ما يترتب عليهما، و قدرته على كليهما، و اختياره بنفسه أحدهما على الآخر، فتارة يختار ما هو مقتضى اللطيفة الملكوتية و الطينة العلييّنة، و أخرى ما هو مقتضى الجبلّة الشيطانية و الطينة السّجينية، ففی كليهما يكون صدور الفعل عنه من جهة ما فی ذاته من الاستعداد المقتضی لهذا الفعل، لما عرفت من أن روحه مخمرة من الاستعدادات المختلفة المقتضية لأفعال متفاوتة. و المجعول له تعالى نفس تلک الرقائق لا علّيّتها، و لكن الإنسان مع ذلک ليس مسلوب الاختيار، بل كل فعل يصدر عنه فإنما يصدر عنه بعد التفاته، و اختياره بنفسه أحد الطرفين على الآخر. و هذا الاختيار هو مناط الثواب و العقاب لا الإرادة كما زعمه صاحب الكفاية و كان يكررها فی درسه، إذ هی موجودة فی سائر الحيوانات غير الإنسان أيضا (۱). و الفعل الاختياری هو ما كان مسبوقا بشعور طرفی الفعل و الترک، و القدرة على كليهما، و اختيار أحدهما على الآخر، لا ما كان

مسبوقا بالإرادة مطلقا، نعم اختيار أحد الطرفين مستتبع لإرادته، و لكن المناط فى الثواب و العقاب هو الاختيار لا الإرادة، فبطل ما فى الكفاية من أصله و أساسه. ثم إن ما ذكرناه من تركب روح الإنسان من الرقائق المختلفة، لعله المشار إليه بقوله تعالى فى سورة الدهر: (إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْناهُ سَمِيعاً بَصِيراً. إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً) «۱». بناء على كون المراد من النطفة الأمشاج- أى- المختلطات-، هى اللطائف و الرقائق التى خمرت منها روح الإنسان و حقيقته التى فيها انطوى العالم الأكبر، لا النطفة الجسمانية التى تكون مبدأ لوجود بدنه، و الشاهد على ذلك ترتيب الابتلاء عليه بقوله بعد ذلك (نبتليه)، إذ ما هو دخيل فى ابتلاء الإنسان و امتحانه، هو تركيب روحه من الرقائق المختلفة فى الاقتضاء، ثم الإنعام عليه بالعقل المميز بين الخير و الشر، ثم تأييده بالكتب السماوية و الأنبياء و المرسلين عليه السلام، ثم إعطاؤه زمام اختياره بيده حتى يفعل ما يشاء، فقوله: (مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ)، إشارة إلى تركيب روحه من الرقائق، و قوله: (فَجَعَلْناهُ سَمِيعاً بَصِيراً) إيماء إلى القوة العاقلة، و فى قوله: (إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ) دلالة على إرسال الرسل و إنزال الكتب. و بالجملة: ما ذكرناه يستفاد من خلال الآيات و الأخبار، فمن الآيات هذه الآية، و منها أيضا قوله تعالى: (إِنَّ الْخاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ) «۱» حيث إن الإنسان مع التئام روحه من اللطائف المختلفة إذا غلب فيه جانب بعضها كالشهوة أو الغضب مثلا، ربما أدى ذلك إلى الخسران الذاتى و زوال الملكات الحسنة- التى بها إنسانية الإنسان- بالكلية، و لا يتعقل لخسران النّفس معنى إلاّ هذا. و أما الأخبار الدالة على هذا المعنى فكثيرة، مثل ما ورد من أن فى قلب الإنسان نكتتين: نكتة بيضاء، و نكتة سوداء، فإذا صدرت عنه المعصية زاد السواد بحيث ربما يؤدى إلى اضمحلال النكتة البيضاء بالكلية، و مثل ما ورد من أن لقب الإنسان أذنين ينفخ فى إحداهما، الملك و فى الأخرى، الشيطان، و مثل ما ورد من أن اللّه تعالى بعد ما أراد خلق آدم أمر جبرئيل بأن يقبض قبضات من السماوات السبع و قبضات من الأرضين السبع ليخمر طينة آدم منها، إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على التئام الروح الإنسانى من العوالم المختلفة، فراجعها و تدبر [۵۲]

اگر خداى تعالى همه را از روى اجبار به ايمان و عمل هدايت مى كرد، جريان تكليف و استحقاق ثواب و عقاب از بين رفته و لغو مى شد و معيارها بيهوده مى گشت، ولى او هدايت و ضلالت را به اختيار انسان گذاشت تا هركس راه خود را انتخاب و طى نمايد پيروان راه حق نيز از روى اختيار اين مسير را انتخاب و طى مى كنند آيه در حقيقت بر اختيارى بودن انتخاب راه تأكيد دارد نه بر اجبارى بودن آن همچنين به آنان اختيار داده بود تا بتوانند هر كدام را كه مى خواهند برگزينند. بنابراين از روى تشخيص مى توانستند راه حق را انتخاب كنند امّا چنين نكردند مى توانيم با استفاده از اختيار خود، خوب يا بد را انتخاب كنيم [۵۳]

ثالثا: لو كان الخالق لأفعالنا هو اللّه و لسنا فاعلين شيئا لزمهم أن ينكروا بداهة العقل، و ذلك فإن العقل حاكم بالضرورة بأن مدح المحسن حسن و ذمه قبيح، و ذمّ المسيء حسن و مدحه قبيح، و هذا شيء لا يختلف فيه اثنان من أهل العقل، لذا ترى العقلاء يحكمون جازمين بحسن من يفعل الطاعات دائما و لا يفعل شيئا من المعاصى، لا سيّما إذا أكثر فى إحسانه إلى النّاس و بذل الخير لكلّ أحد و ساعد الضعفاء فى أمور معاشهم و ما يتصل بمعادهم، و قضى حوائجهم و سدّ حاجاتهم، كما أنهم يحكمون جميعا بقبح ذم من كان سلوكه فى فعل الطاعة و عمل الخير، و لا يشكّون فى نذالة الذام له و سفالته و يبالغون فى ذمه و إهانته و تحقيره، و يزداد حكمهم بقبحه إذا كان ذمه لأجل إحسانه و فعله الطّاعة و عمل الخير، و لو انعكس الأمر لانعكس حكمهم. لذلك تراهم يحكمون حكما قطعيا بقبح المدح لمن يفعل الظلم و الجور و الغصب و العدوان، لا سيّما على من بالغ فى ظلمه و عدوانه، و يحكمون طبعا بسفاهة المادحين له على ظلمه و اعتدائه، و يكونون مذمومين مدحورين عندهم، كما أنهم يحكمون بالضرورة بقبح من ذمّ إنسانا لأجل كونه طويلا أو قصيرا، أو لأن السّماء فوقه و الأرض تحته، و لا مماراة فى أنه إنما يحسن هذا المدح و الذم لو كان الفعلان صادرين من الإنسان نفسه، فإنه لو لم يصدر عنه لم يحسن مدحه و ذمه، و هذا لعمر اللّه من المرتكزات الفطرية و الأمور الجبلّيّة التى لا يشك فيها من يميّز بين يمينه و شماله، و أنت ترى الآلوسى يمنع هذا الحكم العقلى البديهى، فهو يمنع حسن مدح اللّه على نعمه، و يمنع حمده على آلائه الظاهرة و الباطنة على عباده و يمنع شكره و الثناء عليه، و يرى من القبيح ذم إبليس و لعنه و لعن من كان مثله من المنافقين و الكافرين، فكيف يا ترى تنخدع أيها العاقل اللّبيب بهذه المزاعم التى

تأباها الفطرة السليمة و ينبذها التوحيد الخالص. ثم نقول للآلوسى: إن وجود الاختيار و القدرة فى الفاعل الّذى هو العبد و كسبه و مباشرته للأفعال إن كانت داخلة فى إيجاده الفعل تم مطلوبنا من استناد الفعل إليه لا إلى اللّه تعالى، و إن لم تكن داخلة فيه لزم الجبر الباطل مطلقا، و ذلک لأنه إذا لم يكن لقدرة العبد فى إيجاد الفعل دخل لم يبق فرق بين إيجاده و عدمه، فيكون تعذيبه حينئذ من تعذيب العبد على فعل لم يكن منه و هو قبيح عقلا و شرعا، و فى القرآن يقول اللّه تعالى: وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى (الأنعام: ۱۶۴). رابعا: لو لم تكن الأفعال صادرة عنّا- كما يزعم الخصوم- لزمهم أن يقولوا بجواز ما لا يَجوزَ بالضرورة، و ذلک لأن فعلنا إنما يقع على الوجه الّذى نريده و نقصده و لا يقع على الوجه الّذى نكرهه، و كلّنا يعلم أننا إذا أردنا الحركة إلى اليمين لم يقع منّا إلى اليسار و بالعكس لو أردنا الحركة إلى اليسار لم يقع منّا إلى اليمين، و هذا أمر طبيعى يشعر به كلّ إنسان، فلو كانت أفعالنا مخلوقة للّه تعالى و صادرة منه تعالى و ليست صادرة منّا لجاز أن تقع على عكس ما نريده، فيجوز أن تقع الحركة إلى اليمين و نحن نريد الحركة إلى اليسار، و أن تقع إلى اليسار و نحن نريد اليمين، و هذا معلوم بالضرورة بطلانه. فقدرتنا على أفعالنا إن لم تكن مؤثرة فى إيجادها فليست من القدرة لنا فى شىء و لا هى منّا على شىء. خامسا: لو كان الخالق لأفعالنا هو اللّه تعالى دوننا- كما يزعمون- لزمهم أن يقولوا بأن اللّه الرءوف الرحيم أظلم الظّالمين- تعالى عن ذلک- و ذلک فإنه تعالى إذا خلق فعل المعصية فينا و لم يكن لنا فيها أثر إطلاقا ثم عذبنا على فعله تعالى تلک المعصية التى خلقها فينا و عاقبنا على صدورها منه لا منّا- كما يزعم خصمنا- كان ذلک بأقصى مراتب الظلم- تعالى اللّه عمّا يصفون- فكيف يا ترى يرضى من له عقل أو شىء من الإيمان أن يقول فى اللّه تعالى أنه أظلم الظالمين، و يكذب اللّه فيما وصف به نفسه المقدّسة بأرحم الراحمين و أكرم الأكرمين، فهل يا ترى هناک راحما سواه أو كريما غيره، أو يا هل ترى من الرحمة و اللّطف و العفو و الكرم أو يعذبنا على فعل صدر عنه و معصية لم تصدر عنّا بل منه لا حيلة لنا فى دفعها كما يزعم خصومنا. [۵۴]

و هناک طائفة أخرى من الآيات نزلت فى مدح المؤمنين على إيمانهم و وعدهم بأثواب على إطاعتهم و ذم الكافرين على كفرهم، و الوعيد لهم بالعقاب على معصيتهم، فكيف يمكن أن يجتمع هذا مع ما يزعمه الآلوسى أن أفعالنا كلّها مخلوقة للّه و صادرة عنه، لأنه لو كان كذلک لم يصح شىء من المدح و لا الذم- كما تقدم ذكره- لأنا لم نفعل شيئا نستحق عليه المدح أو الذم بعد أن كان الفاعل له غيرنا كما يدّعى الخصم. ما نزل فى القرآن فى مدح المؤمنين و ذمّ العاصين فمن تلک الآيات قوله تعالى: هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ (الرحمن: ۶۰) و قوله تعالى: هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (النمل: ۹۰) و قوله تعالى: مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها (الأنعام: ۱۶۰) و قوله تعالى: وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرى (طه: ۱۲۴) و قوله تعالى: أُولئِکَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَياةَ الدُّنْيا (البقرة: ۸۶) و قوله تعالى: قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إِيمانِهِمْ (آل عمران: ۸۶) و قوله تعالى: الْيَوْمَ تُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ (غافر: ۱۷). و قوله تعالى: وَ لا تُجْزَوْنَ إِلَّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (يس: ۵۴) و قوله تعالى: لِتُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعى (طه: ۱۵) و قوله تعالى: وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى (الأنعام: ۱۶۴) و قوله تعالى: وَ إِبْراهِيمَ الَّذِي وَفَّى (النجم: ۳۷) و قوله تعالى: هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ ما كانُوا يَفْعَلُونَ (المطففين: ۳۶) و هذه الآية صريحة الدلالة و نصّ لا يقبل التأويل فى نسبة الفعل إلى الكفار لا إلى اللّه تعالى كما يقول الإمامية. إلى غير ما هنالک من الآيات الدالّة بصراحة على أننا فاعلون لأفعالنا لا سوانا، فلو لم يكن ذلک باختيارنا لما حسن مدحنا و لا ذمّنا إطلاقا، و إنّما يحسن لو كنّا فاعلين. و جملة القول: إن مدح المؤمنين على إيمانهم لا يصح إلّا إذا كانوا مؤمنين باختيارهم، فلو لم يكونوا مختارين فى إيمانهم فلا موضوع حينئذ لمدحهم على أساس إيمانهم لانتفائه بانتفاء إيمانهم، و كذا الحال فى الكافرين فإنه إنما يحسن ذمّهم و عذابهم إذا كانوا كافرين باختيارهم، فلو لم يكونوا كافرين بسوء اختيارهم لم يبق محلّ لعقابهم لأجل كونهم كافرين، لأن الكفر لم يكن من فعلهم بل كان من خلق اللّه و فعله- كما يزعمون- و القرآن يبطله بقوله: ما كانُوا يَفْعَلُونَ. [۵۴]

و هناک آيات أخرى تدل على ذمّ النّاس على كفرهم، فمن ذلک قوله تعالى: كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ (البقرة: ۲۸) و قوله تعالى: وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابِي لَشَدِيدٌ (إبراهيم: ۷). و لا شک فى أن تهديده تعالى لنا بالعذاب الشّديد على الكفر مع عجزنا عنه لأنه تعالى هو خالقه و فاعله دوننا- كما يزعم الخصوم- محال عند العقول، فالآلوسى يقول: إن اللّه

تعالی خلق الکفر و أراده منّا و إن کنّا غیر قادرین علی غیره و مع ذلک یعذبنا علیه بأشدّ العذاب و لا یکون ذلک من الظلم فی شیء، ولیته دلّنا علی معنی الظلم الّذی نفاه اللّه عن نفسه و نسبه إلی خلقه فی کثیر من آیاته لنری هل هو کما نزل به القرآن أو یأخذ فی معناه طریقا لا تعرفه لغة القرآن، و إذا کان للظلم معنی آخر غیر ما وضع بإزاء لفظه فی اللّغة فلما ذا أهمل الآلوسی بیانه و لم یأت علی ذکره فی مقاله لنعرف ما هو؟ و هیهات أن یکون له معنی غیر ما نفاه اللّه تعالی عن نفسه المقدسة و أثبته للآلوسی و غیره. ثم إن الآیة الثانیة أثبتت العذاب الشّدید علی الکفر، فلو کان هو الخالق و الفاعل له تعالی عن ذلک- کما یزعم- کان العذاب الشّدید عائدا علیه لا علی الکافر به و هو واضح فی فساده، أللّهم إلّا إذا کان یصح عند الآلوسی أن یقول بما قاله الشاعر العربی: ألقاه فی الیمّ مکتوفا و قال له إیّاک إیّاک أن تبتلّ بالماء و هناک الکثیر من آیات الکتاب نزلت فی توبیخ العباد و الإنکار علیهم و تهدیدهم بالعقاب علی ارتکاب القبائح و أسندت ذلک کلّه إلیهم لا إلیه تعالی عنه یضیق المقام عن تعداده. [۵۴]

دسته چهارم: آیاتی که بندگان را ملامت و سرزنش می‌کند بر اینکه چرا کفر می‌ورزند یا معصیت خدا می‌کنند حال اگر فاعل کفر خدا است، بوجودآورنده معاصی خدا است دیگر چرا ما را مذمت می‌کند؟. ۱- کَیْفَ تَکْفُرُونَ بِاللَّهِ «بقره ۲۷». ۲- وَ ما مَنَعَ النَّاسَ أَنْ یُؤْمِنُوا إِذْ جاءَهُمُ الْهُدی «اسرا ۹۷». ۳- وَ ما ذا عَلَیْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ «نساء ۴۴». ۴- ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ «زمر ۷۶». ۵- فَما لَهُمْ عَنِ التَّذْکِرَةِ مُعْرِضِینَ «مدثر ۵۱». ۶- لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْباطِلِ «احزاب ۶۳». ۷- لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ «آل عمران ۹۵». دسته پنجم: آیاتی که در مقام تهدید انسان است و نیز بر تخییر و بر سر دوراهی بودن بشر دلالت دارد حال اگر جبر باشد و خدا خالق اعمال ما باشد دیگر انذار و تخییر چه مفهومی دارد؟ انتخاب من چه‌کاره است؟ و آن آیات عبارتند از: ۱- فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَکْفُرْ «کهف ۲۹». ۲- اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ «سجده ۴۱». ۳- لِمَنْ شاءَ مِنْکُمْ أَنْ یَتَقَدَّمَ أَوْ یَتَأَخَّرَ «مدثر ۴۱». ۴- فَمَنْ شاءَ ذَکَرَهُ «مدثر ۵۵». ۵- فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلی رَبِّهِ سَبِیلًا «مزمل ۲۰». ۶- فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلی رَبِّهِ مَآباً «بناء ۳۹». ۷- سَیَقُولُ الَّذِینَ أَشْرَکُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَکْنا وَ لاَ آباؤُنا «انعام ۱۵۰». ۸- وَ قالُوا لَوْ شاءَ الرَّحْمنُ ما عَبَدْناهُمْ «زخرف ۲۰». [۶۳]

دو شاهد دیگر بر مدّعای خود، اقامه می‌کنیم. ب: عقلاء عالم، اعمّ از متدیّن و غیر متدیّن، دارای قوانینی هستند که به وسیله آن ضوابط، کشور خود را اداره می‌کنند. قوانین مذکور به چه منظور و بر چه اساسی است؟ اگر انسان، فاقد اراده و عمل اختیاری باشد، جعل و تصویب قانون، چه فایده‌ای دارد و مخالفت با قانون چه مفهوم و معنائی دارد؟ ج: از جمله مسلّمات و مستقلات عقلیّه، حسن عدل و قبح ظلم است اگر احسان، ظلم و عدالت در اختیار ما نباشد، دیگر حسن و قبح چه مفهومی دارد و چگونه می‌توان یک عمل را محکوم به حسن و دیگری را محکوم به قبح دانست؟ اگر قائل به «جبر» شویم، باید بگوئیم ظلم ظالم در اختیار او نیست و احسان نیکوکار، ارتباطی به او ندارد و مسأله حسن و قبح به‌طور کلّی منتفی می‌شود درحالی‌که تردیدی نیست که باید موضوع عناوین مذکور، اختیاری و مستند به فاعل باشد و منشأ صدورش عن ارادة و عن اختیار باشد و الا اگر بدون قصد و اراده، یک عمل زشتی از کسی صادر شود، انسان او را تقبیح نمی‌کند همان‌طور که اگر عمل نیکی از فردی بدون اراده، صادر شود حسن ندارد. موضوع تحسین و تقبیح، فعل ارادی است و مسلّم است که دو حکم مذکور، نسبت به بعضی از موضوعات، ثابت، مسلّم و جزء مستقلات عقلیّه است و ارتباطی به شرع ندارد- البتّه بدیهی است که کلّما حکم به العقل حکم به الشّرع- نتیجه: با مراجعه به وجدان و عقل- به لحاظ مستقلات عقلیّه- و عقلاء- به لحاظ وضع قوانین جزائی و غیره- نتیجه می‌گیریم که از نظر آنها: اختیاری بودن افعال انسان، جزء مسائل مسلّم، شناخته شده است. [۶۵]

ثم ان ملاک الاختیار الّذی به یصیر الفعل اختیاریا یمکن المؤاخذة علیه أو اعطاء الاجر به هو کون الفعل تحت القدرة بحیث ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل و بهذا الملاک یصیر کثیر من الافعال صادرة عن الاختیار، فإنّا نری بالبداهة و الوجدان الفرق بین حرکة ید المرتعش و بین حرکة ید السالم، فالاولی تسمی غیر اختیاریة و الثانیة تسمی اختیاریة، و لیس الوجه فیه إلّا ان المرتعش الاعضاء لم یقدر علی حفظ یده عن الحرکة و لا یصدق فیه هذه القضیة

الشرطية ان شاء فعل و ان لم يشاء لم يفعل بخلاف السالم، و بالجملة بعين الوجه الّذى ينسب افعال الخالق الى الاختيار ينسب افعال المخلوق اليه، و من المعلوم أنّه ليس الوجه فى ذلک إلّا أنّه تعالى قادر ان اراد شيئا فعله و ان لم يشأ لم يفعله و هو بعينه موجود فى افعال العباد فانقدح ان كل ما يصدق فيه هذه القضية الشرطية يسمّى فعلا اختياريا صح المؤاخذة و العقاب و الاجر و الثواب بالنسبة اليه و كل ما لا يصدق فيه يسمّى فعلا غير اختيارى لا يصح فيه ذلک و بذلک يرتفع شبهة القائلين بالجبر و لا يرتبط الكلام فى ذلک إلى مسألة اتحاد الطلب و الارادة أو مغايرتهما و من اللّه الهداية و عليه التكلان. [۶۷]

و لا بأس بالإشارة الاجمالية إلى وجه فساد كل واحد منها و ان كان واضحا غير محتاج إلى بيان، فأقول: أما الحسن و القبح العقليان فذهبت الاشاعرة- خلافا للمعتزلة و الامامية- إلى انكار الحسن و القبح العقليين، و أنه مع قطع النظر عن كون الأفعال ملائمة للطبع أو منافرة له تكون الأفعال متساوية لا تفاوت بينها فى الحسن و القبح، سوى أن أفعال العباد قد تتصف بالحسن و القبح بعد تعلق الاحكام الشرعية بها باعتبار موافقتها للشرع و مخالفتها، بخلاف أفعاله تعالى فانها لا تتصف بهما من هذه الجهة أيضا، و لا مجال للعقل أن يحكم فيها بتحسين أو تقبيح. و قد استندوا فى ذلک إلى أمرين: الأول: ان الفعل عرض و الحسن و القبح العقليان من قسم العرض أيضا، و العرض لا يعرض عليه عرض و لا يتصف به، فالفعل لا يمكن اتصافه بالحسن و القبح العقليين. و فيه: أولا النقض، بأن الالوان كالبياض و الحمرة و السواد أعراض، و الشدة، و الضعف، و الحسن، و القبح أيضا من الاعراض، و غير خفى أن الشدة و الضعف و الحسن و القبح تعرض على الالوان و تتصف الالوان بها، هذا اللون شديد و ذاک ضعيف، هذا حسن و ذلک قبيح، فكيف جاز هنا اتصاف العرض بالعرض. و ثانيا بالحل، و هو أنه فرق بين العرض الوجودى و العرض الانتزاعى، و الذى وقع محل الكلام فى عروضه على العرض انما هو القسم الأول كالالوان، و أما القسم الثانى كالحسن و القبح و الشدة و الضعف فليس لاحد دعوى عدم عروضها على الاعراض. الثانى: و هو يختص بانكارهما بالاضافة إلى أفعاله تعالى، و هو أنه لو سلم الحسن و القبح العقليان فى أفعال العباد أنا لا نسلمهما فى أفعاله تعالى. ضرورة أنه ليس للعقل التحكم على اللّه تعالى، فيقول: هذا الفعل منه قبيح فيجب تركه، أو حسن فيجب فعله. كيف و هو الفعال لما يشاء، و كل ما يفعل يكون تصرفا فى ملكه، لا يسأل عما يفعل. و فيه: ان هذا اشتباه نشأ من التعبير بأن العقل يحكم بالحسن و القبح، و قد حققنا فى محله أن شأن القوة العاقلة حتى بالنسبة إلى أفعال العباد ليس هو التشريع و جعل الاحكام، بل هذا المقام من مختصات اللّه تعالى و سفرائه، بل شأنها الدرک، فالقوة العاقلة دراكة لا مشرعة. وعليه فنقول فى المقام: ان الحسن و القبح لا يكونان بتحكم من العقل، بل هما صفتان واقعيتان يدركهما العقل. توضيح ذلک: أنه كما يكون لكل واحدة من الحواس الخمس ملائمات و منافرات- مثلا: السمع تلذه الاصوات الحسنة و تزعجه الاصوات القبيحة- كذلک تكون للعقل الذى به انسانية الإنسان و الا فهو كغيره من الحيوانات ملائمات و منافرات. ضرورة أن القوة العاقلة قوة درّاكة، فإذا لاحظت الأفعال فقد تراها ملائمة لها و ترى استحقاق فاعلها للمدح كالعدل فيقال انها حسنة، و قد تراها منافرة لها ترى استحقاق فاعلها للذم كالظلم فيقال انها قبيحة، و قد تراها خالية عن الجهتين فتختلف بالوجوه و الاعتبارات. و ان شئت توضيح ذلک بالمثال العرفى: فانظر إلى رجل قد أحسن اليک غاية الاحسان ثم احتاج اليک بأهون شىء، فلا شبهة فى أن العقل مع قطع النظر عن الشرع يدرک حسن قضاء حاجته و قبح مقابلته بالرد و الهوان، مع أن قضاء حاجته لا يلائم الشهوات و رده لا ينافرها، فليس ذلک الا لان للعقل ملائمات و منافرات مع قطع النظر عن كل شىء. و بالجملة بما أن للعقل نورانية تنكشف لها الحقائق على ما هى عليه، يحكم (أى يدرک) بقبح بعض الأفعال و حسن بعضها، فانكار الحسن و القبح العقليين مكابرة. [۶۹]

اینکه در اشکال گفته شد وقتی کفر و عصیان اختیاری نبوده و منتهی به اختیار و اراده حقتعالی باشد پس چطور خداوند کافر و عاصی را عقاب می‌کند. جوابش اینست که: عقاب و مؤاخذه باری‌تعالی معلول و تابع کفر و عصیانی است که از بنده سر زده و تحقّق این دو نیز از روی اختیار عبد می‌باشد چه آنکه طبق گفته قبلی تمام افعال صادره از بندگان مسبوق به مقدّمات اختیاری است فلذا تصویر صدور کفر و عصیان در بنده باین نحو می‌باشد: ابتداء وی معصیت کذائی یا عقیده کفرآمیز فلانی به قلبش خطور می‌کند و با اینکه می‌تواند آن را تعقیب نکرده و در اطرافش

بیشتر از این نیندیشد و انس زائد بر این با آن پیدا نکند معذلک آن را تعقیب کرده و احیانا منافع و مصالح احتمالی یا موهومی برآن مترتّب کرده سپس با اینکه باز می‌تواند به همین جا آن را خاتمه داده و پی‌گیری نکند به تعقیبش ادامه داده تا در نتیجه نسبت بفعل و انجام آن در نفسش شوقی پیدا شده و هر لحظه به واسطه مأنوس بودن با این افکار و تصوّرات بر شوقش می‌افزاید تا کار به جائی می‌رسد که شوق مزبور تأکید و تقویت شده به ناچار بر فعل آن عزم و اراده می‌کند پس در تمام این مراحل اختیار از وی سلب نشده و خود با سوء اختیار هر مرحله‌ای را پس از مرحله دیگر طی می‌نماید ازاین‌رو صحیح است بگوئیم عصیان و کفر حاصل در خارج ناشی از مقدّماتی است که فاعل خود بسوء اختیار آنها را برگزید. [۷۲]

منافات جبر با عدالت

الوجه الثانی: ما یختصّ بالالهیین و هو «دلیل العدالة» و هو أنّ الجبر ینافی عدله تعالی کما أنّ القول بالتفویض ینافی التوحید و یلزم منه خروجه تعالی عن سلطنته، و قد نصّ علی هذا المعنی أبو الحسن الرضا فی عبارة وجیزة لطیفة و قد سأل عنه الراوی و قال: اللّه فوّض الأمر إلی العباد؟ قال: اللّه أعزّ من ذلک. قلت: فجبرهم علی المعاصی؟ قال: «اللّه أعدل و أحکم من ذلک» «۱». و قد أجاب عنه الأشاعرة بوجهین: أحدهما: من طریق إنکار الحسن و القبح العقلیین و إنّ الظلم لیس قبیحاً علی الباری تعالی. ثانیهما: أنّه لو سلّمنا و قبلنا الحسن و القبح عند العقل إلّا أنّه لا یصدق الظلم علی أفعاله تعالی حتّی یحکم العقل بقبحه لأنّها تصرّفات فی ملک نفسه و له أن یتصرّف فی ملکه بما یشاء کیف یشاء لا یسأل عمّا یفعل. و یجاب عن الوجه الأوّل: بأنّه سفسطة مخالفة للوجدان، مضافاً إلی أنّه مستلزم لانهدام أساس المذهب و هو معرفة الباری لأنّها مبنیة علی قبول وجوب التحقیق عن وجوده تعالی، و هو مبنی علی وجوب شکر المنعم و وجوب دفع الضرر المحتمل و قبح ترکهما، و کذلک معرفة النبی صلی الله علیه و آله لأنّها أیضاً متوقّفة علی قبح اعطاء اللّه تعالی المعجزة بغیر النبی الصادق الصالح لمقام النبوّة و إلّا لو لم یکن اعطائه بالشیطان مثلًا قبیحاً لم تثبت النبوّة و الرسالة و لم یحکم العقل بوجوب النظر إلی دعوی من یدّعی النبوّة و معجزته. و عن الوجه الثانی: بأنّه لا دلیل علی جواز تصرّف الإنسان مثلًا فی مملوکاته مطلقاً بما شاء و کیف یشاء، فلا یجوز له مثلًا إحراق أمواله بل العقل یحکم بخلافه و بجواز التصرّفات غیر القبیحة، کذلک بالنسبة إلی أفعال الباری تعالی فإنّ تصرّفاته لا تکون إلّا عن مصلحة، و من المعلوم أنّ ما ذکر قبیح مخالف للمصلحة. [۳۵]

و فی الصحیح عن یونس بن عبد الرحمن، عن عدة، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال له رجل: جعلت فداک أجبر اللّه العباد علی المعاصی؟ فقال: اللّه أعدل من أن یجبرهم علی المعاصی، ثمّ یعذبهم علیها، فقال له: جعلت فداک، ففوّض اللّه إلی العباد؟ فقال: لو فوّض إلیهم لم یحصرهم بالأمر و النهی، فقال له: جعلت فداک، فبینهما منزلة؟ قال فقال: نعم، أوسع ما بین السماء و الأرض [۳۱]

من جملة المسائل المترتبة علی عدله تعالی، اختیار الإنسان فی أفعال نفسه، و ذلک أنّ کونه مجبورا مسیّرا فیما یقوم به، ظلم و جور. و حیث إنّ هذه المسألة أیضا من المسائل التی کثر فیها الجدال و تعددت فیها الآراء بین إفراط و تفریط، أفردناها بالبحث فی فصل مستقلّ من الکتاب، مع ما یتفرع علیها من البحوث حول الحسنة و السیئة، و الهدایة و الضلالة و غیر ذلک. [۳۸]

هذا ما یرجع إلی الکتاب الحکیم و أمّا الروایات فنذکر النزر الیسیر مما جمعه الشیخ الصدوق فی (توحیده) و المجلسی فی (بحاره). ۱- روی الصدوق عن أبی جعفر و أبی عبد اللّه (علیهما السّلام) قالا: «إنّ اللّه عزّ و جلّ أرحم بخلقه من أن یجبر خلقه علی الذنوب، ثم یعذبهم علیها و اللّه أعزّ من أن یرید أمرا فلا یکون. قال فسئلا (علیهما السّلام): هل بین الجبر و القدر منزلة ثالثة؟ قالا: نعم أوسع ممّا بین السّماء و الأرض» «۱». ۲- روی الصّدوق عن

سليمان بن جعفر الجعفرى عن أبى الحسن الرضا (عليه السّلام) قال: «ذكر عنده الجبر و التفويض فقال: ألا أعطيكم فى هذا أصلا لا تختلفون فيه، و لا تخاصمون عليه أحدا إلّا كسرتموه، قلنا: إن رأيت ذلك. فقال: إنّ اللّه عزّ و جل لم يطع بإكراه، و لم يعص بغلبة، و لم يهمل العباد فى ملكه. و هو المالك لما ملكهم، و القادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته، لم يكن اللّه عنها صادا، و لا منها مانعا، و إن ائتمروا بمعصية فشاء أن يحول بينهم و بين ذلك فعل، و إن لم يحل و فعلوه فليس هو الذى أدخلهم فيه، ثم قال (عليه السّلام): من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه» «٢». ٣- و روى الصدوق عن المفضل بن عمر عن أبى عبد اللّه (عليه السّلام) قال: «لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين» قال: فقلت: و ما أمر بين أمرين؟ قال: مثل ذلك مثل رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته، فتركته، ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته أنت الذى أمرته بالمعصية» «٣». ۴- روى الصدوق فى (معانى الأخبار) و (عيون أخبار الرضا) عن الفضل عن الرضا (عليه السّلام) فيما كتب للمأمون: «من محض الإسلام أن اللّه تبارك و تعالى لا يكلف نفسا إلّا وسعها، و أن أفعال العباد مخلوقة للّه، خلق تقدير لا خلق تكوين، و اللّه خالق كل شىء و لا نقول بالجبر و التفويض» «١». ۵- روى السيد بن طاوس فى (طرائفه) قال: روى أنّ الفضل بن سهل سأل الرضا (عليه السّلام) بين يدى المأمون فقال: «يا أبا الحسن الخلق مجبورون؟ فقال: اللّه أعدل من أن يجبر خلقه ثم يعذبهم. قال: فمطلقون؟ قال: اللّه أحكم من أن يهمل عبده و يكله إلى نفسه» «٢». ۶- و قد كتب الإمام العاشر أبو الحسن الثالث (صلوات اللّه عليه) رسالة فى الردّ على أهل الجبر و التفويض، و إثبات العدل، و الأمر بين الأمرين، و هذه الرسالة نقلها صاحب تحف العقول فى كتابه و ممّا جاء فيها: «فأما الجبر الذى يلزم من دان به الخطأ فهو قول من زعم أنّ اللّه جل و عز، أجبر العباد على المعاصى و عاقبهم عليها، و من قال بهذا القول فقد ظلّم اللّه فى حكمه و كذّبه و ردّ عليه قوله: وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً «٣»، و قوله: ذلِكَ بِما قَدَّمَتْ يَداكَ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ «۴»، و قوله: إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَ لكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ «۵». فَمن زعم أنّه مجبر على المعاصى، فقد أحال بذنبه على اللّه، و قد ظلّمه فى عقوبته، و من ظلّم اللّه فقد كذّب كتابه، و من كذّب كتابه، فقد لزمه الكفر باجتماع الأمة.- إلى أن قال-: فمن زعم أنّ اللّه تعالى فوض أمره و نهيه إلى عباده فقد أثبت عليه العجز ...- إلى أن قال- لكن نقول: إنّ اللّه عز و جل خلق الخلق بقدرته، و ملّكهم استطاعة تعبّدهم بها فأمرهم و نهاهم بما أراد ... إلى أن قال: و هذا القول بين القولين ليس بجبر و لا تفويض و بذلك أخبر أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه عباية بن ربعى الأسدى حين سأله عن الاستطاعة التى بها يقوم و يقعد و يفعل، فقال له أمير المؤمنين: سألت عن الاستطاعة، تملكها من دون اللّه أو مع اللّه؟ فسكت عباية، فقال له أمير المؤمنين: قل يا عباية، قال: و ما أقول؟. قال (عليه السّلام) إن قلت إنك تملكها مع اللّه قتلتك. و إن قلت تملكها دون اللّه قتلتك. قال عباية: فما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال (عليه السّلام) تقول: إنك تملكها باللّه الذى يملكها من دونك. فإن يملّكها إياك كان ذلك من عطائه، و إن يسلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملّكك، و القادر على ما عليه أقدرك» «١». [٣٨]

روى هشام بن سالم عن الإمام الصادق عليه السّلام أنّه قال: «إنّ اللّه أكرم من أن يكلّف الناس بما لا يطيقون، و اللّه أعزّ من أن يكون فى سلطانه ما لا يريد». «١» و أمّا القائل بالأمر بين الأمرين، فقد حفظ مقام الربوبية و الحدود الإمكانية و أعطى لكلّ حقّه. [۴۳]

و لقد تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت، و قد جمع الصدوق القسم الأوفر من الروايات فى «توحيده»، و العلّامة المجلسى فى «بحاره» و نحن نذكر رواية واحدة ذكرها صاحب «تحف العقول» و هى مأخوذة عن رسالة كتبها الإمام الهادى عليه السّلام فى نفى الجبر و التفويض، و ممّا جاء فيها: «فامّا الجبر الذى يلزم من دان به الخطأ، فهو قول من زعم انّ اللّه جلّ و عزّ، أجبر العباد على المعاصى و عاقبهم عليها، و من قال بهذا القول فقد ظلم اللّه فى حكمه و كذّبه و ردّ عليه قوله: وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً «١» و قوله: ذلِكَ بِما قَدَّمَتْ يَداكَ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ «٢» و قوله: إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَ لكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ «٣» فَمن زعم انّه مجبر على المعاصى، فقد أحال بذنبه على اللّه، و قد ظلمه فى عقوبته، و من ظلم اللّه فقد كذّب كتابه، و من كذّب كتابه فقد لزمه الكفر باجماع الأمّة.- إلى أن قال-: فمن زعم انّ اللّه تعالى فوّض أمره و نهيه إلى عباده فقد أثبت عليه العجز- إلى أن قال- لكن نقول: إنّ اللّه عزّ و

جلّ خلق الخلق بقدرته، و ملّكهم استطاعة، تعبّدهم بها، فأمرهم و نهاهم بما أراد- إلى أن قال-: و هذا القول بين القولين ليس بجبر و لا تفويض، و بذلک أخبر أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه عباية بن ربعى الأسدى حين سأله عن الاستطاعة التى بها يقوم و يقعد و يفعل، فقال له امير المؤمنين: سالت عن الاستطاعة، تملكها من دون اللّه أو مع اللّه؟ فسكت عباية، فقال له أمير المؤمنين: قل يا عباية، قال: و ما أقول؟. قال عليه السّلام: إن قلت إنّک مع اللّه قتلتک، و إن قلت تملكها دون اللّه قتلتک. قال عباية: فما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال عليه السّلام تقول: إنّک تملكها باللّه الذى يملكها من دونک. فإن يملّكها إيّاک كان ذلک من عطائه، و إن يسلبكها كان ذلک من بلائه، هو المالک لما ملكک، و القادر على ما عليه أقدرک. «۱» و حاصل الرواية: أنّ تمليكه سبحانه لا يبطل ملكه فالمولى سبحانه مالک لجميع ما يملّكه فى عين كونه ملكا للعبد.

و لقد اكتفينا بهذا المقدار من النصوص و لنعم ما قال الشهيد السعيد زين الدين العاملى: لقد جاء فى القرآن آية حكمة تدمّر آيات الضلال و من يجبر و تخبر أن الاختيار بأيدينا فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر [۴۳]

آيات تنزيه اللّه من كون فعله مثل أفعال عباده و هناک طائفة أخرى من الآيات تدلّ بصراحة على أن أفعال اللّه تعالى منزّهة من أن تكون كأفعالنا و ما فيها من التفاوت و الظلم و الاختلاف. فمن ذلک قوله تعالى: ما تَرى فِي خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ (الملک: ۳) و قوله تعالى: الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (السّجدة: ۷) و الكفر و غيره من أقذار الجرائم و المعاصى ليست حسنة فليست من خلقه و لا من فعله. و قوله تعالى: وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِّ (الحجر: ۸۵) و الشرک و الظلم و غيرهما من الشرور ليست حقا فليست من خلقه و لا من فعله. و قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ (النساء: ۴۰) و قوله تعالى: وَ ما رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (فصلت: ۴۶) و قوله تعالى: وَ ما ظَلَمْناهُمْ (هود: ۱۰۱) و قوله تعالى: وَ لا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا (النساء: ۵۹) و قوله تعالى: فَالْيَوْمَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ (يس: ۵۴). فهذه الآيات واضحة الدلالة فى أن الظلم ليس من خلقه و لا من فعله و إنما هو من فعل العبيد و ظلم بعضهم بعضا، كما يقول اللّه تعالى: وَ ما ظَلَمْناهُمْ وَ لكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ (هود: ۱۰۱) و يقول تعالى: إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَ لكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (يونس: ۴۴) فكيف يصح لمن يؤمن باللّه و رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و كتابه أن ينسب خلق الظلم و فعله إلى اللّه تعالى و هو يرى هذه الآيات بأم عينه نسبت ذلک كلّه إلى العباد و نفته أشدّ النّفى عن اللّه تعالى إن امرؤ يعتام غير ما أنزل اللّه فى القرآن لهو فى ضلال مبين. [۵۴]

قال: الثّانى، إنّا فاعلون بالاختيار، و الضّرورة قاضية بذلک، للفرق الضّرورى بين سقوط الإنسان من سطح، و نزوله منه على الدّرج، و لامتناع تكليفنا بشىء فلا عصيان، و لقبح أن يخلق الفعل فينا، ثمّ يعذّبنا عليه، و للسّمع. [۵۹]

و بيان ذلک أن الفعل القبيح إذا كان صادرا منه تعالى، استحالت معاقبة العبد عليه، لانه لم يفعله، لكنّه تعالى يعاقبه اتّفاقا، فيكون ظالما، تعالى اللّه عنه. الرّابع، الكتاب العزيز الّذى هو فرقان بين الحقّ و الباطل مشحون بإضافة الفعل الى العبد، و انه واقع بمشيّته كقوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ»، «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ»، «حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ»، «مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ»، «كُلُّ امْرِئٍ بِما كَسَبَ رَهِينٌ»، «جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ» الى غير ذلک، و كذلک آيات الوعد و الوعيد و الذّمّ و المدح و هى اكثر من ان تحصى. [۵۹]

الفائدة الأولى: لا ريب أن العقلاء الكاملين يترفعون عن فعل القبيح و يأنفون من نسبته إليهم، و لا ريب أن عقاب البرىء و العاجز قبيح عقلا، و لا ريب أن من يلجئ غيره على فعل القبيح على نحو يكون غير مختار فى فعله، يكون المسبب هو الذى فعل القبيح دون المباشر، و لا ريب أيضا فى أنه إذا اشترک شخص قوىّ مع شخص أضعف منه فى فعل القبيح، كان كل منهما مستحقا للعقوبة و كان الأقوى أولى بها، و لا ريب أنه إذا عاقب القوى الضعيف أو لامه و برّأ نفسه كان مرتكبا لأعظم القبائح من جهة معاقبة البرىء، و من جهة نسبة القبيح لغير فاعله و تبرئة نفسه منه، و منه

يتضح استحالة نسبة الجبر للّه سبحانه و تعالى لأن ذلک يستلزم عقوبة البرىء و عقوبة العاجز، مضافا إلى تبرئة نفسه مما فعله من القبيح و نسبته للبرىء، و اللّه سبحانه منزه عن مثله. [۶۸]

و أما عدله تعالى: فانا نشهد أنه العدل الذى لا يجور و الحكيم الذى لا يظلم، و انه لا يكلف عباده ما لا يطيقون و لا يتعبدهم بما ليس لهم إليه سبيل، و لا يكلف نفسا الا وسعها، و لا يعذب أحدا على ما ليس من فعله، و لا يلومه على ما خلقه فيه. و هو المنزه عن القبائح و المبرأ من الفواحش، و المتعالى عن فعل الظلم و العدوان، و لا يريد ظلما للعباد، و لا يظلم مثقال ذرة. و أما من يخالفنا- و هم الاشاعرة- فقالوا: ان من اللّه جور الجائرين و فساد المعتدين، و انه صرف أكثر خلقه عن الايمان و الخير و أوقعهم فى الكفر و الشرک، و ان من أنفذ و فعل ما شاء عذبه و من رد قضاءه و أنكر قدره و خالف مشيئته أثابه و نعمه، و أنه خلق أكثر خلقه للنار و لم يمكنهم من طاعته ثم أمرهم بها و هو عالم بأنهم لا يقدرون عليها و لا يجدون السبيل إليها، ثم استبطأهم لمّا لمْ يفعلوا ما لم يقدروا عليه لمَّا لمْ يوجدوا ما لم يمكنهم منه. و ان الحسن ما فعله و لو كان ذلک عقاب أشرف الانبياء، و القبيح ما تركه و لو كان ذلک ثواب أشقى الاشقياء. و استدلوا لما قالوا بأنه ليس للعقل التحكم على اللّه تعالى، بل هو ساقط فى هذا المقام. و لكنک بعد ما عرفت من ثبوت الحسن و القبح العقليين فثبوت عدالته تعالى لا يحتاج إلى مزيد بيان، إذ العقل يدرک حسن العدل و ان تركه للقادر عليه قبيح. و ان فعل القبيح ينافر الحكمة و الكمال فلا يكاد يصدر منه تعالى. و بالجملة العقل يدرک أنه سبحانه لكماله و حكمته و قدرته و غناه صدور القبيح منه محال، و لا يفعل القبيح. لانه لو فعل القبيح و الظلم لكان: اما جاهلا بالقبيح، أو عالما به عاجزا عن تركه، أو محتاجا إلى فعله، أو قادرا غير محتاج بل يفعله عبثا. و على الأول يلزم كونه جاهلا، و على الثانى كونه عاجزا، و على الثالث كونه محتاجا، و على الرابع كونه سفيها. و الكل عليه محال. [۶۹]

و فى التوحيد عن الامامين الصادقين (عليها السلام): ان اللّه عز و جلّ أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، و اللّه أعز من أن يريد أمرا فلا يكون. قال: فسئلا (عليها السلام) هل بين الجبر و القدر منزلة ثالثة؟ قالا: نعم أوسع مما بين السماء و الارض «۱». و فيه أيضا عن محمد بن عجلان قال: قلت لابى عبد اللّه عليه السلام: فوض اللّه الامر إلى العباد؟ قال (ع): أكرم من أن يفوض إليهم. قلت: فأجبر اللّه العباد على أفعالهم؟ فقال (ع): اللّه أعدل من يجبر عبدا على فعل ثم يعذبه عليه «۲». و فيه أيضا عن الامام الصادق (ع) قال رسول اللّه (ص): من زعم أن اللّه يأمر بالسوء و الفحشاء فقد كذب على اللّه تعالى، و من زعم أن الخير و الشر بغير مشيئة اللّه فقد أخرج اللّه من سلطانه، و من زعم أن المعاصى بغيره قوة اللّه فقد كذب على اللّه «۳». و فيه أيضا عن مهزم قال أبو عبد اللّه (ع): أخبرنى عما اختلف فيه من خلقک من موالينا. قال: قلت فى الجبر و التفويض. قال: فاسألنى. قلت: أجبر اللّه العباد على المعاصى؟ قال: اللّه اقهر لهم من ذلک. قلت ففوض اليهم؟ قال: اللّه أقدر عليهم من ذلک. قال: قلت فأى شىء هذا أصلحک اللّه؟ قال: فقلب يده مرتين أو ثلاثا ثم قال: لو أجبتک فيه لكفرت «۱». قوله (ع)" اللّه أقهر لهم من ذلک" معناه: ان اللّه أقوى من أن يقهر عباده ينحو يبطل به مقاومة القوة الفاعلة، بل هو يريد وقوع الفعل الاختيارى من فاعله من مجرى اختياره، فيأتى به من غير أن يبطل إرادته. و عن تحف العقول «۲» كتب على بن محمد إلى شيعته من أهل الاهواز كتابا مفصلا و هو مشحون بالتحقيقات مشتمل على البرهان لاثبات الامر بين الامرين و لغيره من المطالب الدقيقة، و لا يساعد وضع الكتاب لنقله بتمامه، و انما نذكر بعض ما رواه عن آبائه (ع): قال (ع): فانا نبدأ بقول الصادق (ع):" لا جبر و لا تفويض و لكن منزلة بين المنزلتين" و هى صحة الخلقة و تخلية السرب و المهلة فى الوقت و الزاد مثل الراحلة و السبب المهيج للفاعل على الفعل، فهذه خمسة أشياء جمع بها الصادق (ع) جوامع الفضل. ثم فى آخر الرسالة فسر كلام الامام الصادق (ع)، ففسر صحة الخلقة بكمال الخلق للانسان بكمال الحواس و ثبات العقل و التمييز و اطلاق اللسان بالنطق، و فسر تخلية السرب بأنه الذى ليس عليه رقيب يمنعه العمل مما أمر اللّه تعالى به، و فسر المهلة فى الوقت بالعمل الذى يمتنع به الإنسان من حد ما يجب عليه المعرفة إلى أجل الوقت و ذلک من وقت تمييزه و بلوغ الحلم إلى أن يأتيه أجله، و فسر الزاد بالجدة و البلغة التى يستعين بها العبد على ما أمر اللّه تعالى به مثل الراحلة للحج، و فسر السبب المهيج بالنية التى هى داعية الإنسان إلى جميع الأفعال و حاستها القلب. و روى عن الامام الصادق (ع) أيضا انه سئل: هل أجبر اللّه العباد

على المعاصى؟ فقال الصادق (ع) هو أعدل من ذلک. فقيل له: فهل فوض اليهم؟ فقال (ع) هو أعز و أقهر من ذلک. و روى عنه (ع) أنه قال فى القدر: على ثلاثة اوجه: رجل يزعم أن الامر مفوض إليه! فقد وهن اللّه تعالى فى سلطانه فهو هالک. و رجل يزعم أن اللّه جل و عز اجبر العباد على المعاصى و كلفهم ما لا يطيقون! فقد ظلم اللّه تعالى فى حكمه فهو هالک. و رجل يزعم أن اللّه كلف العباد ما يطيقون و لم يكلفهم ما لا يطيقون فإذا أحسن حمد اللّه و إذا أساء استغفر اللّه فهذا مسلم بالغ. و روى (ع) فى أخريات الرسالة ما أخبر به أمير المؤمنين (ع) عباية الاسدى حين سأله عن الاستطاعة التى يقوم بها و يقعد و يفعل و يترک، فقال له أمير المؤمنين (ع): أسألک عن الاستطاعة تملكها من دون اللّه تعالى أو مع اللّه؟ فسكت عباية، فقال أمير المؤمنين: قل يا عباية. قال: و ما أقول؟ قال (ع): ان قلت انک تملكها من دون اللّه قتلتک. و ان قلت تملكها مع اللّه قتلتک. قال فما اقول؟ قال: تقول انک تملكها بالله الذى يملكها من دونک. فان يملكها اياک كان ذلک من عطائه و ان يسلبكها كان ذلک من بلائه، و هو المالک لما ملکک و القادر على ما أقدرک، أما سمعت الناس يسألون الحول و القوة حين يقولون" لا حول و لا قوة الا بالله". قال عباية: و ما تأويلها يا أمير المؤمنين؟ قال (ع): لا حول عن معاصى اللّه الا بعصمة اللّه، و لا قوة على طاعة اللّه الا بعون اللّه. ثم روى (ع) روايات أخرى عن آبائه (ع)، ثم أخذ فى بيان حقيقة المنزلة بين المنزلين و اثباتها، و الاحتجاج عليها حتى صيَّرها أظهر من الشمس. على أن لكل واحد من الائمة الاثنى عشر (ع) الذين هم خزان علم اللّه و معادن حكمته كلمات وافية فى هذا الموضوع و مقالات موضحة للمنزلة بين المنزلتين، و لم يدعوا على هذه الحقيقة من ستار. [۶۹]

امر و نهی

لو لم يكن للعبد إرادة و قدرة لم يمكن توجيه الأمر و النهى و الوعد و الوعيد [۶]

الوجه السادس: الآيات التى فيها أمر العباد بالاصغاء و المسارعة إليها قبل فواتها. كقوله «وَ سارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ و سابقوا إلى مغفرة من ربكم. أَجِيبُوا داعِيَ اللَّهِ وَ آمِنُوا بِهِ. اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ. يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا (رَبَّكُمْ). فَآمِنُوا خَيْراً لَكُمْ. وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ ما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ. وَ أَنِيبُوا إِلى رَبِّكُمْ». قالوا: و كيف يصحّ الأمر بالطاعة و المسارعة إليها مع كون المأمور ممنوعا عاجزا عن الاتيان بها. و كما يستحيل أن يقال: للمقعد الزّمن: «قم» و لمن يرمى من شاهق: «احفظ نفسک» فكذا هاهنا. [۲۰]

السادس الآيات الدالة على المسارعة إلى الأفعال قبل فواتها كقوله تعالى (وَ سارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ) (أَجِيبُوا داعِيَ اللَّهِ) (اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ) (وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ ما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ) (وَ أَنِيبُوا إِلى رَبِّكُمْ). [۲۱]

ومنها: رواية حفص بن قرط عن الصادق (عليه السلام) «قال قال رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله): من زعم أنّ اللّه يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على اللّه، ومن زعم أنّ الخير والشر بغير مشيئة اللّه فقد أخرج اللّه من سلطانه، ومن زعم أنّ المعاصى بغير قوّة اللّه فقد كذب على اللّه، ومن كذب على اللّه أدخله النار» (المصدر السابق ح ۶). [۲۷]

الوجه الثالث: «دليل الحكمة» فإنّ القول بالجبر يلازم كون بعث الرسل و انزال الكتب لغواً، لأنّه أمّا أن اللّه تعالى أراد طاعة عبده و أنّ ذات العبد مقتضية للطاعة فبعثه و زجره تحصيل للحاصل، و إمّا أن لا تكون ذاته مقتضية للطاعة بل لها اقتضاء العصيان فيكون بعثه أو زجره تكليفاً بما لا يطاق و كلاهما ينافيان حكمة البارى تعالى. و هذا الوجه تامّ حتّى بناءً على إنكار الحسن و القبح العقليين، لأنّ كونه تعالى حكيماً ثابت بالنقل. نعم أنّه وارد على مقالة من يقول: بأنّ الجبر فى أفعال الإنسان ينشأ من إرادة اللّه تعالى و مشيّته الأزليّة، و لا تدفع قول من يرى أنّه ناش من عوامل اخرى أمّا نفسانيّة ذاتيّة للإنسان كعامل الوراثة، أو خارجيّة عن ذاته كعامل الطبيعة و المجتمع إذا كانت قابلةً للتغيير و لو جبراً.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله أورد مسألة الجبر و الاختیار فی مبحث التجرّی أیضاً، ثمّ ذکر هذا الوجه تحت عنوان «إن قلت» و أنّه ما فائدة انزال الکتب و إرسال الرسل؟ و أجاب عنه بأنّ فائدة انزال الکتب و إرسال الرسل هو انتفاع من حسنت سریرته منها و تکامله بها، و إتمام الحجّة بالنسبة إلی من خبثت سریرته. أقول: هذا البیان مثله من مثله بعید جداً لأنّه لا معنی للانتفاع أو إتمام الحجّة بناءً علی العلّیة التامّة فی مقام الذات، اللهمّ إلّا أن یقال إنّ مقصوده من العلّیة إنّما هو الاقتضاء لا العلّیة التامّة، و لکن هذا عدول عن ظاهر کلامه و من یقول بمقالته و یحذو حذوه. هذا تمام الکلام فی الأدلّة العقلیّة لمذهبی الجبر و الاختیار. [۳۵]

الطائفة الخامسة: جمیع الأوامر و النواهی الواردة فی الکتاب الکریم الدالّة علی تکلیف الناس، فإنّ لازم مذهب الجبر خلوّها عن المغزی و المحتوی و لغویّة تبلیغ الأنبیاء و جمیع معلّمی الأخلاق، لأنّها إمّا أن تکون تحصیلًا للحاصل أو تکلیفاً بالمحال کما لا یخفی علی أرباب النهی. [۳۵]

، اصولا دعوت انبیاء خود مهمترین دلیل برای آزادی اراده و اختیار انسان است [۳۶]

برای انسان راه انتخاب گشوده است، تا این که اوامر الهی را انجام داده و از نواهی و محرمات الهی اجتناب نماید [۴۲]

ثانیا: إنه من القبیح علی اللّه تعالی أن یکلّف العبد بفعل الطاعة و اجتناب المعصیة، و هو لا یقدر علی مخالفة القدیم، و ذلک لأنه إذا کان الفاعل للمعصیة فینا هو اللّه تعالی- کما یزعم الخصوم- لم یقدر العبد علی الطاعة، لأن اللّه تعالی إن خلق فیه فعل الطاعة کان لازم الحصول دائما و إن لم یخلقه کان ممتنع الحصول أبدا، فلو لم یکن العبد قادرا علی الفعل و الترک کانت أفعاله جاریة مجری حرکات الجمادات التی یحرّکها الإنسان کیفما شاء، و الضرورة العقلیة قاضیة بامتناع أمر الجماد و نهیه و مدحه و ذمه و إثابته و تعذیبه، فعلی زعم الخصوم یجب أن یکون الأمر کذلک فی فعل العبد، لأنه تعالی یرید منه فعل المعصیة و یخلقها فیه، فکیف و هو العاجز الضعیف یستطیع أن یمانع الجبّار القوی، ألا تری أن المنشار الّذی بید النجّار لا یستطیع أن یمانعه فی تحریکه یمنة و یسرة فکذلک یکون الإنسان من هذا القبیل لو صح ما زعمه الخصم. علی أنه إذا طلب اللّه من العبد أن یفعل فعلا و هو لا یمکن صدوره منه و إنما هو صادر من اللّه، کان اللّه تعالی- علی زعمه- من العابثین اللّاعبین و کان من المکلّفین بغیر المقدور القبیح الّذی یستحیل أن یفعله. ما زعمه الآلوسی أن للعبد کسبه و عمله باطل و أما قول الآلوسی: «إن للعبد کسبه و عمله». فیقال فیه: کان اللّازم علی الآلوسی أن یفکر فی جملته هذه قبل أن یوردها مقلّدا للآخرین فیها، لیعلم ثمة أن خصوم الشیعة إنما التجئوا إلی هذه الکلمة لیدفعوا بها عن أنفسهم ما یترتب علی مزعمتهم من إنکار البدیهیات الأولیة کالواحد نصف الإثنین، إلّا أنهم ألقوها و هم علی غیر بیّنة من أمرها و لا بصیرة من معناها، و ذلک لأن أصل القدرة و الإرادة و إن کانتا مخلوقتین فی العبد لکن الفعل إنما یتحقق بالإرادة الجازمة الجامعة للشروط و الفاقدة للموانع و هی بالطبع اختیاریة. و لنضرب لک مثلا تستطیع من ورائه أن تقطع بصحة ما قلناه و فساد ما زعموه، و ذلک فیما إذا علم أحدنا أن فی هذا الفعل نفعا فلا شک فی تعلّق إرادته علی اختیاره، و لکن مجرد تعلق إرادته به وحدها لا تکفی فی حصول مراده ما لم تکن جازمة محرکة لعضلاته نحوه، فلا بدّ حینئذ من انتفاء ردع النفس عنه حتی تکون إرادته جزمیة موجبة تامة لفعله، فإنّا بالوجدان قد نرید شیئا و مع ذلک نأباه، و هذا أمر طبیعی ثابت لکلّ إنسان له عقل، و لیس من شک فی أن ذلک الکفّ و المنع أمر اختیاری یستند وجوده علی تقدیر تحققه إلی وجود الداعی المحرّک إلیه، إذ أن عدم علّة الوجود علّة العدم. فالإرادة الجازمة اختیاریة لاستنادها إلی عدم الکفّ المعتبر فیها إلی الاختیار و إن لم تکن نفسها اختیاریة، و لا یلزم التسلسل المحال بدعوی توقف عدم الکفّ علی عدم کفّ آخر لأنها مدفوعة بأنه من التسلسل فی الأعدام و هو لا محال فیه إطلاقا، و بعبارة أوضح أنهم إن أرادوا بالکسب الّذی أضافوه إلی العبد أن وقوع الفعل بإیجاد المکلّف و بفعله بطل قولهم: إن جمیع ما یصدر من الإنسان من

خلق اللّه و بإيجاده، و إن أرادوا أنه ليس بإيجاد المكلّف و لا هو من فعله لزمهم أن يقولوا بجواز التكليف بغير المقدور و هو محال باطل، و أيّا قالوا فهو دليل على بطلان القول بالكسب. ثم كان على الآلوسى أن يوضح لنا معنى قوله: (للعبد كسبه و العمل به) و معنى قوله: (ليس للعبد قدرة على خلقه) و على ما ذا يعود الضمير فى قوله: (العمل به) و فى: (خلقه) فإن كان يعود إلى الكسب فلا معنى لقوله: (و العمل به إلّا إرادة تحصيل الحاصل) و هو باطل، لأن كسب العبد عمله و لا شىء غيره (١). و إن كان يريد إعادته إلى فعل العبد فلا معنى له أيضا، لأن فعل العبد و كسبه و عمله كلّها نظائر و هو قادر عليه فلا معنى لقوله: (ليس للعبد قدرة على خلقه) إلّا إرادة تحصيل الحاصل الباطل أيضا، ثم إنّا لا نرى فى مظانّ اللّغة فرقا بين قولنا للعبد كسبه و عمله و قولنا للعبد فعله و خلقه، و ذلك لأنه إذا كان قادرا على كسبه كان قادرا على فعله و عمله و خلقه، فإن المعنى فى الجميع واحد و حكمه واحد فلا يصح سلب القدرة عنه فى واحد دون الآخر بعد أن كان معنى الجميع واحدا، و من حيث أن الآلوسى لم يأت على توضيح مزعمته علمنا أنه ألقاها و هو لا يفهم معناها فهو فيها أشبه بقول القائل: كأنّنا و الماء من حولنا قوم جلوس حولهم ماء فإن المعنى فى البيتين واحد.
أما كلمة (الخلق) فلا دليل على حرمة إطلاقها على ما يصدر من العبد، و حينئذ فلا فرق بين أن نقول خلق الخمر أو عملها و بين أن نقول فعل الخمر أو صنعها، لأن المدلول عليه فى الجميع واحد مفهوما و مصداقا للترادف بينها. و من هنا يتضح جليا بأن الآلوسى لما رأى المتقدمين عليه من خصوم الشيعة يقولون إن العبد مكلّف بالكسب فرارا من الممتنعات العقلية التى وقعوا فيها- كما ألمعنا- سجل تلك الكلمة فى كتابه ظنا منه بأن لها معنى محصلا مقصودا، فهو لا يدرى و لا هم يدرون ما معناها و لا يعرفون مغزاها، و لكن الناس كلّهم يعلمون أنها لا ترجع إلى معنى محصل مفهوم إلا إذا كان المقصود فعله، و معه يبطل قوله. [۵۴]

و أما الآيات النازلة فى أمر العباد بالمسارعة إلى فعل الطاعات فكثيرة أيضا، فمن ذلك قوله تعالى: وَ سارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ (آل عمران: ۱۳۳) و قوله تعالى: يا قَوْمَنا أَجِيبُوا داعِيَ اللَّهِ وَ آمِنُوا بِهِ (الأحقاف: ۳۱) و قوله تعالَى: اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذا دَعاكُمْ (الأنفال: ۲۴) و قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ (الحج: ۷۷) و قوله تعالى: وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ ما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ (الزمر: ۵۵). إلى غير ما هنالك من الآيات التى تحثنا على المسارعة إلى فعل الطاعات، و هى لا تجتمع مع زعم الآلوسى أن أفعالنا مخلوقة للّه و أن الفاعل لها هو اللّه، فلو صح ما زعمه خصومنا من استناد أفعالنا إليه تعالى عنها لا إلينا لكانت هذه الآيات كلّها باطلة و ليس لها فى الوجود صورة و بطلانها من أوضح الكفور. [۵۴]

قال: الثّانى، إنّا فاعلون بالاختيار، و الضّرورة قاضية بذلك، للفرق الضّرورى بين سقوط الإنسان من سطح، و نزوله منه على الدّرج، و لامتناع تكليفنا بشىء فلا عصيان، و لقبح أن يخلق الفعل فينا، ثمّ يعذّبنا عليه، و للسّمع. [۵۹]

دسته ششم: آياتى كه فرمان مى‌دهد و دعوت مى‌كند به اينكه بشتابيد بسوى نيكيها و قبل از اينكه فرصت از دست برود كارى كنيد حال اگر جبر باشد ديگر شتاب بسوى خيرات چه مفهومى دارد؟ و آن آيات عبارتند از: ۱- وَ سارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ «انعام ۱۲۸». ۲- أَجِيبُوا داعِيَ اللَّهِ «احقاف ۳۱». ۳- اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ «انفال ۲۵». ۴- اتَّبِعُوا أَحْسَنَ ما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ «زمر ۵۷». ۵- وَ أَنِيبُوا إِلى رَبِّكُمْ «زمر ۵۶». دسته هفتم: آياتى كه خداوند در آنها مردمان را تشويق و تحريص نموده به اينكه فقط از ما كمك بجوئيد و الطاف ما شامل احوال شما است و اين با جبر منافات دارد: ۱- إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ «فاتحه الكتاب». ۲- فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ «نحل ۱۰۱». ۳- اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ «اعراف ۱۲۶». ۴- أَ وَ لا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لا يَتُوبُونَ ... «توبه ۱۲۶». ۵- وَ لَوْ لا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً «زخرف ۳۳». ۶- وَ لَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبادِهِ «شورى ۲۷». ۷- فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ «آل عمران ۱۴۵». ۸- إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ «عنكبوت ۴۵». [۶۳]

(و ثالثة) على نهج الأوامر الدينية المتعلقة بالأصول و الفروع فإن المقصود من قول الشارع (صلّ و صم و حج) و غيرها هو صدور هذه الأفعال من المأمور بإرادته و اختياره و فى هذه الصورة تكون إرادة الآمر متعلقة أولا و بالذات بإحداث الداعى للفعل فى نفس المخاطب لا غير، فيكون المأمور به فى هذه الصورة حاصلا بمجرد حصول الأمر و علم المأمور به، و أما متعلق هذه الأوامر أعنى الصلاة و الصيام فليست مرادة بالإرادة التى تشبه إرادة طالب الماء للشرب بالضرورة، بل يكون الإتيان بهذه الأمور فعلا من أفعال المأمور الاختيارية، و مرادة له وحده كسائر الأمور التى يفعلها عن إرادة و اختيار. و لذا لو حصل هذا الواجب فى هذا الفرض صدفة أو صدر عنه بنحو الإلجاء لم يكن مجزيا. [۶۸]

و أما التكليف بما لا يطاق، فالتزمت الاشاعرة بعدم قبحه و عدم قبح العقاب على مخالفته، خلافا للعدلية. أما قبح العقاب على مخالفة التكليف بما لا يطاق فمما لا يمكن انكاره بعد الالتزام بالتحسين و التقبيح العقليين، لان العقاب حينئذ مصداق للظلم، و هو قبيح بلا ريب. و أما التكليف بما لا يطاق، ففيه قولان للعدلية. و قد استدل على استحالته بوجوه: ليس المقام موردا لذكرها كلها و انما نشير إلى الوجوه المهمة منها: الأول: ما عن المحقق النائينى (قدّس سره)، و هو أن الطلب التشريعى انما هو تحريک لعضلات العبد نحو المطلوب بارادته و اختياره و جعل الداعى له لأن يفعل، و من البدهى أنه لا يمكن جعل الداعى للفعل غير الارادى «۱». و فيه: ان الوضع ليس الا التعهد بذكر اللفظ عند تعلق قصد المتكلم بتفهيم المعنى و ابرازه، و فى الامر- على ما حقق فى محله- يكون المبرز باللفظ كون صدور المادة من المخاطب متعلقا لشوق المتكلم. و على ذلک فحيث انه لا ريب فى امكان تعلق شوق المولى بفعل غير اختيارى للعبد، بل بفعل غير اختيارى لنفسه إذا كان المولى من الموالى العرفية، و انه يمكن ابراز هذا الشوق باللفظ الذى هو واقع الامر فالايراد عليه واضح. نعم حكم العقل بلزوم اطاعة المولى يتوقف على كونه مقدورا له. الثانى: ما عن المحقق النائينى (ره) أيضا، و هو أن المطلوب على المذهب الحق لا بد و أن يكون حسنا بالحسن الفاعلى، و هو لا يتحقق فى الفعل غير الارادى «۱». و فيه: ان اعتبار الحسن الفاعلى فى اتصاف الفعل بالوجوب، مما لم يقم عليه دليل، إذ الوجوب تابع للملاک، فان كان الملاک فى الفعل و ان لم يكن متصفا بالحسن الفاعلى كان الوجوب متعلقا به كذلک. بل يمكن دعوى اتفاقهم على عدم اعتباره، لانهم التزموا فى التوصليات بأن الفعل يقع مصداقا للواجب و ان لم يؤت به بقصد التقرب إلى اللّه بل بالدواعى النفسانية. و غير خفى أن الفعل الصادر عن غير الداع القربى لا يكون متصفا بالحسن الفاعلى. الثالث: ما ذكره بعض المحققين من أن البعث و الانبعاث متضائفان، و المتضايفان متكافئان فى القوة و الفعلية، فإذا لم يمكن الانبعاث و لم يقدر العبد عليه لا يمكن البعث أيضا. و فيه: ما حقق فى محله فى بيان حقيقة الامر من أنه ليس الامر الا ابراز كون المادة متعلقة لشوق المولى. الرابع: ان ابراز المولى شوقه إلى الفعل لا بد و أن يكون بداع من الدواعى، و الا يكون لغوا و صدوره من الحكيم محالا، و فائدة ذلک ليست الا اتيان العبد به و تحصيل ملاكه و مصلحته، فإذا لم يكن مقدورا فلا يترتب على الابراز ثمرة فيكون لغوا. و الحق: أن هذا وجه قوى، الا أنه يختص بالتكليف بغير المقدور مستقلا، و لا يجرى فى التكليف بالجامع بين المقدور و غير المقدور، فانه يمكن فرض فائدة فى ذلک المورد، و هو أنه لو صدر منه ذلک الفعل غير المقدور بغير اختياره لكان مجزيا عن الاتيان بالفرد المقدور و يسقط التكليف بذلک، كما انه يختص بالقدرة العقلية و لا يجرى فى موارد عدم القدرة الشرعية، كعدم القدرة على الامر المهم فى موارد التزاحم. و لصاحب بن عبّاد «۱» كلام فى هذا المقام لا بأس بنقله: قال فى فصل له فى هذا الباب: كيف بأمره بالايمان و قد منعه منه، و ينهاه عن الكفر و قد حمله عليه، و كيف يصرفهم عن الايمان ثم يقول" أنى يصرفون" و يخلق فيهم الكفر ثم يقول" فأنى تؤفكون"، و أنشأ فيهم الكفر ثم يقول" لم تكفرون"، و خلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول" و لا تلبسوا الحق بالباطل"، و صدهم عن السبيل ثم يقول" لم تصدون عن سبيل اللّه"، و حال بينهم و بين الايمان ثم قال" و ما ذا عليهم لو آمنوا"، و ذهب بهم عن الرشد ثم قال" فأين تذهبون"، و أضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال" فما لهم عن التذكرة معرضين". و غيرها من الآيات الدالة على أن التكليف بما لا يطاق لم يقع، قال سبحانه: لَا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا «۱»، و قال: وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «۲»، و قال: وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الأَغْلَالَ الَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ «۳» و أى حرج و مشقة فوق التكليف بالمحال. فالمتحصل من مجموع ما ذكرناه: أن القول بالجبر لا يساعده البرهان، بل يخالفه، و الوجدان يرده و ينافيه، و الآيات القرآنية المباركة، و النصوص الواردة عن المعصومين ترده، و يترتب عليه عدّة توالٍ فاسدة. إذا عرفت فساد قول هاتين الطائفتين-

أی قول الجبرية، و المفوضة- و شناعة تينک المقالتين. فاعلم أن الحق هو القول بالامر بين الامرين الذی هو الخير كله، و قد مر تقريبه و توضيحه بالمثال، ففعل العبد الاختياری وسط بين الجبر و التفويض، لانه بعد ما عرفت من نفی الجبر و التفويض بالبرهان العقلی. فالافعال الاختيارية الصادرة عن العباد بما أنها تصدر منهم بالاختيار و ليس فی صدورها منهم قهر و اجبار، فهم مختارون فيها، و الافعال تستند إليهم و هم الموجدون لها. و بما أن فيض الوجود و القدرة و سائر المبادئ يكون بافاضة اللّه تعالی آناً فآنا بحيث لو انقطع الفيض لما تمكن العبد من ايجاد الفعل، فالفعل مستند إليه تعالی. و كل من الاسنادين حقيقی، فالعلم ينادی بأعلی صوته موافقا لمذهب الحق انه: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الامرين. و الآيات القرآنية كما مر ناظرة إلی هذا المعنی، و ان اختيار العبد فی فعله لا يمنع من نفوذ قدرة اللّه و سلطانه. و ما حققناه و أوضحناه و أوضحنا المنزلة بين المنزلتين و وفينا دليلها، دقيقة غامضة تكون من أسرار العلوم الالهية و خلاصة الفلسفة الحقة، مأخوذة عن ارشادات أهل البيت عليهم السلام و علومهم، و هم الذين أذهب اللّه عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا «۱». [۶۹]

پشیمانی بر فعل

الوجه الثامن: الآيات الدالّة علی اعتراف الأنبياء بذنوبهم و إضافتها إلی أنفسهم، كقوله تعالی حكاية عن آدم: «رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا». و عن يونس «سُبْحانَكَ إِنِّی كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ». و عن موسی: «رَبِّ إِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِی». و قال يعقوب لأولاده «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ» و قال: «مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطانُ بَيْنِی وَ بَيْنَ إِخْوَتِی». و قال نوح: «رَبِّ إِنِّی أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لِی بِهِ عِلْمٌ». قالوا: فهذه الآيات دالّة علی اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم. الوجه التاسع: الآيات الدالّة علی اعتراف الكفّار و العصاة بأنّ كفرهم و معاصيهم كانت منهم. كقوله تعالی: «وَ لَوْ تَرى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ- إلی قوله- أَ نَحْنُ صَدَدْناكُمْ عَنِ الْهُدى بَعْدَ إِذْ جاءَكُمْ، بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ»، و قوله تعالی: «ما سَلَكَكُمْ فِی سَقَرَ؟ قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» «كُلَّما أُلْقِیَ فِيها فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُها- إلی قوله- فَكَذَّبْنا وَ قُلْنا»، و قوله: «أُولئِكَ يَنالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتابِ - إلی قوله- فَذُوقُوا الْعَذابَ بِما كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ». الوجه العاشر: الآيات التی ذكر اللّه تعالی ما يوجد منهم فی الآخرة من التحسّر علی الكفر و المعصية و طلب الرجعة. كقوله تعالی: وَ هُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيها رَبَّنا أَخْرِجْنا نَعْمَلْ صالِحاً غَيْرَ الَّذِی كُنَّا نَعْمَلُ. رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْها، الآية، و قوله تعالی: «قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّی أَعْمَلُ صالِحاً»، «وَ لَوْ تَرى إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناكِسُوا رُؤُسِهِمْ»، «أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذابَ لَوْ أَنَّ لِی كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ». فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذی لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه. و لا يقال: الكلام عليه من وجهين: الأوّل أنّ هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة علی أنّ جميع الأفعال بقضاء اللّه و قدره كقوله تعالی: «اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَیْءٍ. خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ. وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً. وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ. فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ». و هو يريد الايمان، فيكون فاعلا للايمان. و إذا كان فاعلا للايمان كان فاعلا للكفر، لأنّه لا قائل بالفرق. [۲۰]

الثامن الآيات الدالة علی استغفار الأنبياء (رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا) (سُبْحانَكَ إِنِّی كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ) (رَبِّ إِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِی)× (رَبِّ إِنِّی أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لِی بِهِ عِلْمٌ). التاسع الآيات الدالة علی اعتراف الكفار و العصاة بنسبة الكفر إليهم كقوله تعالی (وَ لَوْ تَرى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ- إلی قوله: بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ) و قوله (ما سَلَكَكُمْ فِی سَقَرَ قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ) (كُلَّما أُلْقِیَ فِيها فَوْجٌ). العاشر الآيات الدالة علی التحسر و الندامة علی الكفر و المعصية و طلب الرجعة كقوله (وَ هُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيها رَبَّنا أَخْرِجْنا) (رَبِّ ارْجِعُونِ) (وَ لَوْ تَرى إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناكِسُوا رُؤُسِهِمْ) (أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذابَ لَوْ أَنَّ لِی كَرَّةً) إلی غير ذلک من الآيات الكثيرة و هی معارضة بما ذكروه علی أن الترجيح معنا لأن التكليف إنما يتم بإضافة الأفعال إلينا و كذا الوعد و الوعيد و التخويف و الإنذار و إنما طول المصنف- رحمه الله- فی هذه المسألة لأنها من المهمات. [۲۱]

الطائفة الثالثة: ما يدلّ علی حسرة أهل النار و تمنّيهم الرجوع إلی الدنيا لجبران ما فاتهم من الإيمان و

الأعمال الصالحة، فلو كانوا مضطرّين فی أعمالهم لم ینفعهم الرجوع إلی الدنیا و لو ألف مرّة. منها: قوله تعالی: «قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّی أَعْمَلُ صالِحاً فِیما تَرَکْتُ» «۴». و منها قوله تعالی: «وَ هُمْ یَصْطَرِخُونَ فِیها رَبَّنا أَخْرِجْنا نَعْمَلْ صالِحاً غَیْرَ الَّذِی کُنَّا نَعْمَلُ» «۵». و منها قوله تعالی: «لَوْ أَنَّ لِی کَرَّةً فَأَکُونَ مِنَ الْمُحْسِنِینَ» «۶». و کیف ینطق إنسان بذلک إذا لم یر نفسه مختارة؟ [۳۵]

۱- گاه به خاطر اعمالی که انجام داده و یا به خاطر اعمالی که انجام نداده پشیمان می‌شود، و تصمیم می‌گیرد در آینده از تجربه گذشته استفاده کند،" این حالت ندامت برای طرفداران عقیده جبر فراوان است، اگر اختیاری در کار نیست ندامت چرا؟! [۳۶]

دسته هشتم: آیاتی که راجع به انبیاء است و دلالت دارد بر اینکه انبیاء برای خاطر ترک اولی استغفار می‌نموده و از خداوند طلب آمرزش می‌نمودند حال جبر با استغفار نمی‌سازد: ۱- آدم و حوا گفتند: رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا «اعراف ۲۳». ۲- یونس پیامبر گفت: سُبْحانَکَ إِنِّی کُنْتُ مِنَ الظَّالِمِینَ «انبیاء ۸۸». ۳- موسی فرمود: رَبِّ إِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِی «قصص ۱۸». ۴- نوح پیامبر عرض کرد: رَبِّ إِنِّی أَعُوذُ بِکَ أَنْ أَسْئَلَکَ ما لَیْسَ لِی بِهِ عِلْمٌ «هود ۴۷». دسته نهم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه در قیامت گناهکاران به گناهان خود اعتراف می‌کنند و کفار به کفرشان حال اگر جبر است دیگر اعتراف به گناه چه مفهومی دارد؟ ۱- وَ لَوْ تَری إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ... «انعام ۹۴». ۲- ما سَلَکَکُمْ فِی سَقَرَ قالُوا لَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلِّینَ ... «مدثر ۴۵». ۳- کُلَّما أُلْقِیَ فِیها فَوْجٌ ... «ملک ۹۶». دسته دهم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه کافران در روز قیامت حسرت می‌خورند و از کفرشان نادم می‌شوند از خدا می‌خواهند که آنان را برگرداند ولی سودی ندارد و هکذا عاصیان امت اسلامی حال اگر جبر است دیگر حسرت و ندامت و تقاضای رجعت چه مفهومی دارد؟ ۱- وَ هُمْ یَصْطَرِخُونَ فِیها رَبَّنا أَخْرِجْنا «فاطر ۳۵». ۲- رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّی أَعْمَلُ صالِحاً «مؤمنون ۱۰۲». ۳- وَ لَوْ تَری إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناکِسُوا رُؤُسِهِمْ «سجده ۱۳». ۴- أَوْ تَقُولَ حِینَ تَرَی الْعَذابَ لَوْ أَنَّ لِی کَرَّةً «زمر ۶۰». و غیر از آیات مذکور از آیات فراوانی که دلیل بر آزادی و اختیار می‌باشند. [۶۳]

و بعد ما عرفت من عدم تمامیة ما استدل به علی الجبر من حیث العوامل الطبیعیة، یمکن أن یستدل للاختیار من تلک الناحیة بوجوه: منها: أنا نری بالوجدان الفرق بین حرکة ید المرتعش و حرکة الید الإرادیة، فالاولی جبریة، و الثانیة اختیاریة، و لا برهان أصدق من الوجدان. و منها انه لا اشکال فی أن کل فرد من أفراد الإنسان یجد فی نفسه حالة الندامة و فی غیره آثارها مع التقصیر فی بعض الأفعال الموجب لتوجه ضرر إلیه أو إلی غیره أو سلب نفع عنه، و لا یجدها مع عدم التقصیر، کما لو وجد ذلک الفعل من غیر اختیار، و لیس ذلک الا من جهة کون الأول اختیاریا دون الثانی. مثلا: إذا لم یقم لمن یلزم احترامه و انطبق علیه عنوان الهتک و الاهانة، فان کان ذلک عن تقصیر تحصل الندامة، بخلاف ما إذا لم یکن کذلک، کما إذا لم یتوجه إلی وروده، و هکذا فی سائر الأفعال. و هذه آیة قطعیة علی اختیاریة بعض الأفعال. و منها ان الإنسان یحس بالمسئولیة أمام القانون أعم من الالهی أو الحکومی، و لو لم یکن هناک اختیار لما کان لذلک وجه، لان العمل غیر الاختیاری لا یصح المؤاخذة علیه عقلا. فان قیل: ان احساس المسئولیة انما هو من جهة جعل الجزاء علی العمل، و هو انما یکون من جهة تأثیره فی تبدیل العمل. و بعبارة أوضح: ان جعل ذلک انما هو اضافة عامل داخلی آخر إلی العوامل الداخلیة المؤثرة فی الإرادة و الاختیار جبرا، فلا یکون ذلک آیة کون الاختیار اختیاریا. قلنا: ان فرض تأثیر هذا الجعل فی تغییر مصیر الإرادة فرض اختیاریة الإرادة، إذ لو لا کونها اختیاریة لم یکن یؤثر هذا الجعل فی تغییرها. [۶۹]

احساس لذّت

بنا بر این می‌توان گفت که قوام فعل اختیاری به این است که فاعل فعل را ملایم با ذات خودش بداند

و از این جهت آن را بخواهد و دوست بدارد نهایت این است که گاهی فاعل اختیاری واجد همه کمالات خودش می باشد و محبت وی به فعل از آن جهت که اثری از کمالات خود اوست تعلق می‌گیرد مانند مجردات تام و گاهی محبت او به کمالی که فاقد آن است تعلق می‌گیرد و کار را برای رسیدن و بدست آوردن آن انجام می‌دهد مانند نفوس حیوانی و انسانی که کارهای اختیاری خودشان را برای رسیدن به امری که ملایم با ذاتشان هست و از آن لذتی و فایده‌ای می برند انجام می‌دهند. فرق این دو قسم آن است که در مورد اول محبت به کمال موجود منشا انجام کار می‌شود اما در مورد دوم محبت به کمال مفقود و شوق بدست آوردن آن منشا فعالیت می‌گردد و نیز در مورد اول کمال موجود علت انجام دادن فعل است و به هیچ وجه معلولیتی نسبت به آن ندارد ولی در مورد دوم کمال مفقود بوسیله فعل حاصل 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 [۲۲]

احساس فرق بین حرکات ارتعاشی و ارادی

بالجمله: عقلا فرق بین حرکت دست مرتعش و حرکت دست مختار را غیر قابل انکار می‌دانند. اگر دست از روی ارتعاش به سر کسی بخورد حرفی نمی‌زنند، بلکه دل آنها می‌سوزد و اگر دست از روی اختیار حرکت کند و به سر کسی بخورد او را مستحق عقوبت می‌دانند و سخنان او ثمری نخواهد داشت. [۱۱]

در اختیار همین بس که عقلا بین حرکت دست مرتعش و حرکت دست شخص سالم و صحیح فرق واضح می‌بینند و خصوصیتی که حرکت دست سالم را از حرکت دست مرتعش متمایز می‌نماید، اختیار است. [۱۱]

أولا: انا بالوجدان نفرّق بین حرکة ید المرتعش و غیرها من الحرکات الاختیاریة، و بین حرکة النبض و تحریک الإصبع اختیارا، و الوجدان أعظم البراهین، فحینئذ نسأل من الأشعری و نقول: ما الفرق بین الحرکة الاختیاریة و الغیر الاختیاریة؟ فان قال: بعدم الفرق بینهما، فهو إنکار للوجدان، و إثبات المطلب علی منکر الوجدانیات ممتنع نظیر من أنکر استحالة اجتماع النقیضین. و ان قال: بأنّ الفرق بینهما بمقارنة الفعل الاختیاری مع القدرة، نقول: ما المراد من القدرة؟ ان أرید بها الإرادة و الاختیار علی الفعل فمعها لا معنی لأن یکون الفعل مخلوقا للّه تعالی مع صدوره عن اختیار الفاعل، و ان کان المراد منها مجرد الشوق و حب الفعل فهو غیر موجب لاختیاریة الفعل، و لذا لا تکون حرکة النبض اختیاریة مع انّ الإنسان یحبها و هو یشتاق إلیها لأنها سبب حیاة الإنسان، فما هو الفارق بین الفعلین؟ [۲۶]

أمّا النقطة الاولی: فلا ریب فی أنّ کل أحد إذا راجع وجدانه وفطرته فی صمیم ذاته حتّی الأشعری یدرک الفرق بین حرکة ید المرتعش وحرکة ید غیره، وبین حرکة النبض وحرکة الأصابع، وبین حرکة الدم فی العروق وحرکة الید یمنة ویسرة وهکذا، ومن الطبیعی أ نّه لا یتمکن أحد ولن یتمکن من إنکار ذلک الفرق بین هذه الحرکات، کیف حیث إنّ إنکاره بمثابة إنکار البدیهی کالواحد نصف الاثنین، والکل أعظم من الجزء وما شاکلهما، ولو کانت الارادة علّةً تامّةً وکانت حرکة العضلات معلولةً لها، کان حالها عند وجودها حال حرکة ید المرتعش وحرکة الدم فی العروق ونحوهما، مع أنّ ذلک- مضافاً إلی أ نّه خلاف الوجدان والضمیر- خاطئ جداً ولا واقع له أبداً. [۲۷]

الأوّل: ما یصدر منه بغیر اختیاره وإرادته، وذلک کما لو افترضنا شخصاً مرتعش الید وقد فقدت قدرته واختیاره فی تحریک یده، ففی مثله إذا ربط المولی بیده المرتعشة سیفاً قاطعاً، وفرضنا أنّ فی جنبه شخصاً راقداً وهو یعلم أنّ السیف المشدود فی یده سیقع علیه فیهلکه حتماً. ومن الطبیعی أنّ مثل هذا الفعل خارج عن اختیاره ولا یستند إلیه، ولا یراه العقلاء مسؤولًا عن هذا الحادث ولا یتوجه إلیه الذم واللوم أصلًا، بل المسؤول عنه إنّما هو من ربط یده بالسیف ویتوجه إلیه اللوم والذم، وهذا واقع نظریّة الجبر وحقیقتها. [۲۷]

و ثالثها ما يقال من أنّا نجد التفرقة بالضرورة الوجدانية بين حركة يد المرتعش، و حركة اليد الصحيحة بالقصد كما قال العارف الرومى: اين كه گويى اين كنم يا آن كنم [۳۳]

هر انسان سالمى در نهاد خود، ميان حركت دست انسان مرتعش و حركت دست انسان سالم، فرق مى‌گذارد [۴۲]

تذكّر: قبل از بيان ادلّه جبريّه، مقدّمه‌اى ذكر مى‌كنيم تا مشخّص شود، آيا صرف نظر از ادلّه آنها از نظر وجدان، عقل و عقلاء- خواه متديّن به دينى باشد يا نباشد- عقيده جبريّه، مقبول است يا مردود؟ مقدّمه: اعمال و افعالى از انسان، صادر مى‌شود كه كاملا متفاوت است به‌نحوى‌كه اگر عقل بخواهد حكم به تسويه آنها بكند، آن حكم، غير قابل قبول است لذا عقل هم حكم به تسويه نمى‌كند. مثال: انسان سالمى را در نظر بگيريد كه دستش هم مانند ساير اعضاء سالم و حركت آن در اختيار خودش باشد او با اراده، دستش را به طرف بالا، پائين، چپ و راست مى‌گرداند، آن عمل را «حركة اليد» مى‌گويند. اكنون فرد ديگرى را در نظر بگيريد كه گرفتار ارتعاش يد هست و دستش بدون اختيار و به علّت كسالت، دائما در حركت است. سؤال: آيا از نظر وجدان و عقل آن دو حركت، يک گونه هست يا اينكه دو حركت متفاوت و مختلف هست؟ جواب: اگر قول به «جبر» را بپذيريم، لا محاله بايد بگوئيم حركت دست شخص سالم و مختار كه با اراده، صورت مى‌گيرد با حركت دست شخص بيمار و مرتعش، يک نوع، حركت است «۱» درحالى‌كه وجدانا آن دو حركت، متفاوت و دو گونه هستند و شاهدش هم اين است كه: الف: اگر شما دست خود را بلند كرده و آن را بر چهره يتيمى فرود آورده و او را مورد ضرب قرار دهيد در اين صورت مورد اعتراض و توبيخ قرار مى‌گيريد امّا اگر همان يد مرتعش بر صورت يتيمى نواخته شود، هيچ‌گونه توبيخى نسبت به آن فرد، صورت نمى‌گيرد پس معلوم مى‌شود آن دو حركت، دو عمل هست و دو اثر مختلف دارد يک اثرش ارادى و مربوط به شما و اثر ديگرش غير ارادى و مربوط به يد شخص مرتعش مى‌باشد لذا با مراجعه به وجدان، متوجّه مى‌شويم كه بين آن دو حركت، تفاوت هست. [۶۵]

ثم ان ملاک الاختيار الّذى به يصير الفعل اختياريا يمكن المؤاخذة عليه أو اعطاء الاجر به هو كون الفعل تحت القدرة بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و بهذا الملاک يصير كثير من الافعال صادرة عن الاختيار، فإنّا نرى بالبداهة و الوجدان الفرق بين حركة يد المرتعش و بين حركة يد السالم، فالاولى تسمى غير اختيارية و الثانية تسمى اختيارية، و ليس الوجه فيه إلّا ان المرتعش الاعضاء لم يقدر على حفظ يده عن الحركة و لا يصدق فيه هذه القضية الشرطية ان شاء فعل و ان لم يشاء لم يفعل بخلاف السالم، و بالجملة بعين الوجه الّذى ينسب افعال الخالق الى الاختيار ينسب افعال المخلوق اليه، و من المعلوم أنّه ليس الوجه فى ذلک إلّا أنّه تعالى قادر ان اراد شيئا فعله و ان لم يشأ لم يفعله و هو بعينه موجود فى افعال العباد فانقدح ان كل ما يصدق فيه هذه القضية الشرطية يسمّى فعلا اختياريا صح المؤاخذة و العقاب و الاجر و الثواب بالنسبة اليه و كل ما لا يصدق فيه يسمّى فعلا غير اختيارى لا يصح فيه ذلک و بذلک يرتفع شبهة القائلين بالجبر و لا يرتبط الكلام فى ذلک إلى مسألة اتحاد الطلب و الارادة أو مغايرتهما و من اللّه الهداية و عليه التكلان. [۶۷]

درک وجدانی

قال: و الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا. أقول: اختلف العقلاء هنا فالذى ذهب إليه المعتزلة أن العبد فاعل لأفعال نفسه و اختلفوا فقال أبو الحسين إن العلم بذلک ضرورى و هو الحق الذى ذهب إليه المصنف- رحمه الله- و قال آخرون إنه استدلالى. و أما جهم بن صفوان فإنه قال: إن الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد و إضافتها إليهم على سبيل المجاز فإذا قيل فلان صلى و صام كان بمنزلة قولنا طال و سمن (و قال) ضرار بن عمرو و النجار و حفص الفرد و

أبو الحسن الأشعرى إن الله تعالى هو المحدث لها و العبد مكتسب و لم يجعل لقدرة العبد أثرا فى الفعل بل القدرة و المقدور واقعان بقدرة الله تعالى و هذا الاقتران هو الكسب و فسر القاضى الكسب بأن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى و كونه طاعة و معصية صفتان واقعتان بقدرة العبد (و قال) أبو إسحاق الأسفراييني من الأشاعرة إن الفعل واقع بمجموع القدرتين. و المصنف التجأ إلى الضرورة هاهنا فإنا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختيارا و بين حركة الحجر الهابط و منشأ الفرق هو اقتران القدرة فى أحد الفعلين به و عدمه فى الآخر. [٢١]

و بالجملة نرى بالوجدان انا نفرّق بين حركة نبضنا مثلا، و تحريک إصبعنا بالاختيار، و الأول يتحقق و لو لم نكن ملتفتين إليه و شاعرين به بخلاف الثانى، فانه لا بدّ فى تحققه أولا: من الالتفات إليه، و لذا ربما يموت الإنسان جوعا أو عطشا مع وجود الطعام و الشراب عنده لعدم التفاته إليهما، و ثانيا: إلى ملائمته لإحدى القوى و إلى عدم مزاحمته بما ينافى النّفس من الجهات الأخر، فيشتاقه و يميل إليه ثم بعد ذلک بينى على فعله أو على تركه بسبب ملائمة ذلک لإحدى قواه، و لا يبعد ان يكون هذا هو المراد من الإرادة أو المشيئة أو الاختيار، فيقال: أردت ففعلت، و فى الفارسية يقال: (خواستم پس كردم) و ربما يكون البناء متعلقا بأمر حالى كما قد يتعلق بأمر استقبالى فيقال أريد زيارة الحسين عليه السّلام يوم عرفة، أى انا بان على ذلک و متهيّئ له فى نفسى، و ربما يعبر عنه بعقد القلب. [٢٦]

و الوجدان أكبر شاهد على أنّ أفعال العباد من الطاعة و العصيان و الإيمان و الكفر، كلّها خارجة عن إرادة اللّه و مشيّته، بل إرادته و مشيّته (جلّت عظمته) قد تعلّقت بتشريع تلک الأفعال على العباد، و جعل الدنيا دار الابتلاء و الامتحان لهم؛ ليتميّز الخبيث من الطيّب، و من يستمع قول الحقّ و يتّبعه عمّن يعرض عنه و ينسى ربّه و يوم الحساب، و يشتغل بالدنيا و غرورها. [٣١]

و هو الرجوع إلى الوجدان، فإنّ الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا على تعبير المحقّق الطوسى رحمه الله (و المراد من الضرورة فى كلامه ضرورة الوجدان لا ضرورة دليل العقل). و توضيحه: أنّ الوجدان على نوعين: الوجدان الفردى و الوجدان العمومى، أمّا الوجدان الفردى فهو قاضٍ بوجود الفرق الواضح بين أفعالنا نظير ضربان القلب و جريان الدم فى العروق و حركة يد المرتعش، و بين أفعال اخرىً لا تصدر من الإنسان إلّا بعد التصوّر و التصديق و الإرادة سواء صدرت من الإنسان بلا تأمّل و مشقّة و بمجرّد تعلّق الإرادة و المشيّة عليه كحركة اليد غير المرتعش فإنّها تتحقّق بمجرّد الإرادة، أو لا تتحقّق بمجرّد الإرادة بل تحتاج إلى حصول مقدّمات و مبادٍ كسيلان الدموع، فلا إشكال فى أنّ الوجدان حاكم على عدم اختياريّة القسم الأوّل كما لا إشكال فى أنّه يقضى باختياريّة القسم الثانى و الثالث، بل لو اقيمت صورة الف برهان على العكس نعلم إجمالًا بوجود اختلال فى بعض مقدّماته، لأنّه لا يقاوم الوجدان. و أمّا الوجدان العمومى فلا إشكال أيضاً فى أنّ جميع العقلاء من الإلهى و المادّى حتّى القائلين بمذهب الجبر يحكمون بأنّ المسئول فى الجرائم و التخلّفات و الجنايات إنّما هو الإنسان نفسه، فيذمّونه و يجعلون لشخص المتخلّف غرامة معيّنة، و القول بالجبر يستلزم كون جميع المحاكم القضائيّة ظالمة و يستلزم أن يكون جميع المجازات ظلماً. [٣٥]

ولی جالب این است که هم" جبريين" و هم" طرفداران اختيار" در عمل اصل اختيار و آزادی اراده را به رسميت شناخته، و پذيرفته‌اند، يا به تعبير ديگر تمام اين جر و بحثها در دائره مباحث علمی بوده نه در مقام عمل، و اين به خوبی نشان می‌دهد که اصل آزادی اراده و اختيار فطری همه انسانها است، و اگر پای وسوسه‌های مختلف پيش نيايد همه طرفدار اصل آزادی اراده‌اند. اين و جدان عمومی و فطرت همگانی که يکی از روشنترين دلائل اختيار است به صورتهای گوناگونی در زندگی انسان تجلی می‌کند [٣۶]

همه اينها نشان می‌دهد که اصل آزادی اراده، فطری همه انسانها و موافق وجدان عمومی بشر است، نه

تنها عوام که همه خواص و همه فلاسفه در عمل چنینند و حتی جبریها در عمل اختیاری هستند" الجبریون اختیاریون من حیث لا یعلمون"! و جالب اینکه قرآن مجید نیز کرارا روی همین مساله تکیه کرده نه تنها در آیات مورد بحث می فرماید: فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلی رَبِّهِ مَآباً:" هر کس بخواهد می‌تواند راهی را به سوی پروردگارش برگزیند". [۳۶]

ألف: إنّ وجدان کُلّ شخص یشهَد بأنّه قادرٌ- فی قراراته- علی أن یختارَ أحدَ الطرفین: الفعلَ أو الترک، و لو أنّ أحداً تردّد فی هذا الإدراک البدیهی وجب أن لا یقبل أیَّة حقیقةٍ بدیهیةٍ أیضاً. [۳۹]

اختیار انسان، مفهوم پیچیده ای نیست که به شرح آن بپردازیم حقیقت اختیار با مقایسه دو گونه حرکت دست (حرکت دست مرتعش و حرکت دست سالم) کاملاً روشن و نمایان است در این جا به نقل گفتار جلال الدین بلخی اکتفا میورزیم: این که گویی این کنم یا آن کنم ××× این دلیل اختیار است ای صنم [۴۲]

درک انسان از اختیار و آزادی خود، یک درک وجدانی و بدیهی است اختیار برای انسان یک امر ضروری و حتمی است و اگر صدور افعال او به مرز ضرورت و لزوم می رسد این ضرورت از قدرت و اختیار وی نشأت گرفته و هرگز با اختیار او منافات ندارد [۴۲]

انسان با مراجعه به وجدان خود این حقیقت را درک می کند که از نوعی آزادی و حق انتخاب در تصمیم گیری های خود برخوردار است آزادی و حق انتخاب برای انسان یک واقعیت وجدانی است [۴۲]

و أما الوجدان فحاصله: أنّا نری بالوجدان تفاوتا واضحا بین حرکة ید المرتعش و بین حرکة ید المرید، فإن حرکة ید المرتعش لیست تحت قدرة النفس و اختیارها، بخلاف حرکة العضلات فی الشخص المرید، فإن قدرة النفس و فعالیتها محفوظة و لیست النفس فی ذلک مقهورة، و مع ثبوت سلطنة النفس علی العضلات و توسطها بین الإرادة و بین حرکة العضلات ینهدم اساس الجبر و اتحاد الطلب و الإرادة و یثبت تغایرهما مفهوما و حقیقة لکونهما من مقولتین، إذ الطلب یکون من مقولة الفعل لأنه عبارة عن التصدّی لتحصیل المطلوب کطلب الضّالة، و الإرادة من مقولة الانفعال. فتلخص أن الحقّ مغایرة الطلب و الإرادة مفهوما، و أجنبیة کل منهما عن الآخر، و دعوی اتحادهما لا یساعدها البرهان و لا الوجدان بخلاف دعوی المغایرة فإنها مما یساعدها البرهان و الوجدان. [۵۶]

قال: الثّانی، إنّا فاعلون بالاختیار، و الضّرورة قاضیة بذلک، للفرق الضّروری بین سقوط الإنسان من سطح، و نزوله منه علی الدّرج، و لامتناع تکلیفنا بشیء فلا عصیان، و لقبح أن یخلق الفعل فینا، ثمّ یعذّبنا علیه، و للسّمع. [۵۹]

فالمتحصل مما ذکرناه أن شیئا من البراهین التی أقیمت علی الجبر لا یتم. و أضف إلی ذلک أن القول به مخالف للحس و الوجدان، و ذلک لان کل انسان یجد و یدرک بفطرته أنه قادر علی جملة من الأفعال و یتمکن من أن یفعلها أو یترکها، و لا یفعلها الا و یری أنه قادر علی ترکها. و هذا الحکم فطری لا یشک فیه أحد ما لم یعتریه شبهة من الخارج. [۶۹]

مستثنی بودن سلطنت فرد بر افعال خود از رابطه علیّت

و أما إنکار العلیة و المعلولیة بین الأشیاء فیکفی فی دفعه ما تقدم فی مرحلة العلة و المعلول من البرهان علی ذلک علی أنه لو لم یکن بین الأشیاء شیء من رابطة التأثیر و التأثر و کان ما نجده منها بین الأشیاء باطلا لا حقیقة له لم یکن

لنا سبيل إلى إثبات فاعل لها وراءها و هو الواجب الفاعل للكل. [٨]

و منشأ ما ذهب إليه الفلاسفة انما هو ذهابهم إلى احتياج كل فعل إلى علّة تامّة يستحيل تخلّفها عن المعلول، و قد ذكرنا انه لا دليل عليه، و انما الفعل يحتاج إلى الفاعل ليس إلّا، و بهذا ظهر ما فى الكفاية من الخلل، و ذكرنا من مواردها موردين: الأول: تقسيمه الإرادة إلى التكوينيّة و التشريعيّة، فانّ ذلک على مسلكهم من انّ الإرادة من الصفات تام، حيث لا معنى لها فى البارئ إلّا العلم، فعلمه تعالى تارة: يتعلّق بما له دخل فى النظام الأتم فيعبّر عنه بالإرادة التكوينيّة، و أخرى: بما له دخل فى مصلحة شخص خاص و يسمى بالإرادة التشريعيّة، و لكن على ما اخترناه من انّ الإرادة هى من افعال النّفس، فالإرادة دائما تكون تكوينيّة، و الفرق يكون فى متعلّقها. الثانى: ما ذكره من انتهاء الإرادة إلى الذات، و الذاتى لا يعلل، فانّ اللّه تعالى ما جعل المشمش مشمشا، بل أوجده، فانه لا معنى لأن تكون الإرادة جنسا و لا فصلا للإنسان، و قد وجّه كلامه بعض أعاظم تلاميذه بذكر مقدّمة، و هى: انّ الاعراض، تارة: تكون من أعراض الماهيّة، و أخرى: من أعراض الوجود، و على الثانى أما تكون دائمة، و اما تكون مفارقة، و جعل العرض اللازم مطلقا يكون بتبع جعل معروضه و ليس له جعل مستقل، بخلاف العرض المفارق فانه مجعول بجعل مستقل، ثم طبق ذلک على المقام و ذكر انّ الاختيار من عوارض الإنسان الغير المفارقة بخلاف العلم و الشوق، فالاختيار غير مجعول فى الإنسان مستقلا بخلاف العلم، و الفعل المتوقف على هاتين المقدّمتين من حيث دخل العلم المجعول من اللّه تعالى فيه يكون مستندا إليه، و من حيث توقّفه على الاختيار الّذى ليس بمجعول مستقلا يستند إلى الفاعل، و هذا معنى الأمر بين أمرين، انتهى. [٢٦]

الأفعال الاختيارية، فقد تقدّم أ نّها تصدر بالاختيار وإعمال القدرة، فمتى شاء الفاعل إيجادها أوجدها فى الخارج، وليس الفاعل بمنزلة الآلة كما سيأتى بيانه(١) بصورة مفصّلة. على أ نّه كيف يمكن أن تثبت العادة فى أوّل فعل صادر عن العبد، فإذن ما هو المؤثر فى وجوده، فلا مناص من أن يقول إنّ المؤثر فيه هو إعمال القدرة والسلطنة، ومن الطبيعى أ نّه لا فرق بينه وبين غيره من هذه الناحية. [٢٧]

الثانية: أنّ الأفعال الاختيارية بكافّة أنواعها مسبوقة باعمال القدرة والسلطنة. [٢٧]

والسبب فى ذلک: أنّ الارادة مهما بلغت ذروتها لا يترتب عليها الفعل كترتب المعلول على علّته التامّة، بل الفعل على الرغم من وجودها وتحققها كذلک يكون تحت اختيار النفس وسلطانها، فلها أن تفعل ولها أن لا تفعل. وإن شئت قلت: إنّه لا شبهة فى سلطنة النفس على مملكة البدن وقواه الباطنة والظاهرة، وتلک القوى بكافة أنواعها تحت تصرفها واختيارها. وعليه فبطبيعة الحال تنقاد حركة العضلات لها وهى مؤثرة فيها تمام التأثير من غير مزاحم لها فى ذلک، ولو كانت الارادة علّةً تامّةً لحركة العضلات ومؤثرةً فيها تمام التأثير لم تكن للنفس تلک السلطنة ولكانت عاجزةً عن التأثير فيها مع فرض وجودها، وهو خاطئ وجداناً وبرهاناً. أمّا الأوّل: فلما عرفت من أنّ الارادة- مهما بلغت من القوّة والشدّة- لا تترتب عليها حركة العضلات كترتب المعلول على العلّة التامّة، ليكون الانسان مقهوراً فى حركاته وأفعاله. وأمّا الثانى: فلأنّ الصفات التى توجد فى افق النفس غير منحصرة بصفة الارادة، بل لها صفات اخرى كصفة الخوف ونحوها، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: أنّ صفة الخوف إذا حصلت فى النفس تترتب عليها آثار قهراً وبغير اختيار وانقياد للنفس كارتعاش البدن واصفرار الوجه ونحوهما، ومن المعلوم أنّ تلک الأفعال خارجة عن الاختيار، حيث كان ترتبها عليها كترتب المعلول على العلّة التامّة، فلو كانت الارادة أيضاً علّةً تامّةً لوجود الأفعال فإذن ما هو نقطة الفرق بين الأفعال المترتبة على صفة الارادة والأفعال المترتبة على صفة الخوف، إذ على ضوء هذه النظريّة فهما فى إطار واحد فلا فرق بينهما إلّابالتسمية فحسب من دون واقع موضوعى لها أصلًا. مع أنّ الفرق بين الطائفتين من الأفعال من الواضحات الأوّلية، ومن هنا يحكم العقلاء باتصاف الطائفة الاولى بالحسن والقبح العقليين واستحقاق فاعلها المدح والذم، دون الطائفة الثانية، ومن الطبيعى أنّ هذا الفرق يرتكز على نقطة موضوعية، وهى اختيارية الطائفة الاولى دون الطائفة الثانية، لا على مجرد تسمية الاولى

بالأفعال الاختيارية والثانية بالأفعال الاضطرارية، مع عدم واقع موضوعى لها. ومن ذلک يظهر أنّ الارادة تستحيل أن تكون علّةً تامّةً للفعل. ولتوضيح ذلک نأخذ بمثالين، الأوّل: أ نّنا إذا افترضنا شخصاً تردد بين طريقين: أحدهما مأمون من كل خطر على النفس والمال والعرض، وفيه جميع متطلباته الحيويّة وما تشتهيه نفسه. والآخر غير مأمون من الخطر، وفيه ما ينافى طبعه ولا يلائم إحدى قواه، ففى مثل ذلک بطبيعة الحال تحدث فى نفسه إرادة واشتياق إلى اختيار الطريق الأوّل واتخاذه مسلكاً له دون الطريق الثانى، ولكن مع ذلک نرى بالوجدان أنّ اختياره هذا ليس قهراً عليه، بل حسب اختياره وإعمال قدرته، حيث إنّ له والحال هذه أن يختار الطريق الثانى. الثانى: إذا فرضنا أنّ شخصاً سقط من شاهق ودار أمره بين أن يقع على ولده الأكبر المؤدّى إلى هلاكه، وبين أن يقع على ولده الأصغر، ولا يتمكن من التحفظ على نفس كليهما معاً، فعندئذ بطبيعة الحال يختار سقوطه على ابنه الأصغر مثلًا من جهة شدّة علاقته بابنه الأكبر حيث انّه بلغ حدّ الرشد والكمال من جهة وارتضى سلوكه من جهة اخرى، ومن البديهى أنّ اختياره السقوط على الأوّل ليس من جهة شوقه إلى هلاكه وموته وإرادته له، بل هو يكره ذلک كراهة شديدة ومع ذلک يصدر منه هذا الفعل بالاختيار واعمال القدرة، ولو كانت الارادة علّة تامّة للفعل لكان صدوره منه محالًا لعدم وجود علّته وهى الارادة، ومن المعلوم استحالة تحقق المعلول بدون علّته. فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه أمران: الأوّل: أنّ الارادة فى أيّة مرتبة افترضت بحيث لا يتصور فوقها مرتبة اخرى لاتكون علّة تامّة للفعل ولاتوجب خروجه عن تحت سلطان الانسان واختياره. الثانى: على فرض تسليم أنّ الارادة علّةً تامّة للفعل إلّاأنّ من الواضح جداً أنّ العلّة غير منحصرة بها، بل له علّة اخرى أيضاً وهى إعمال القدرة والسلطنة للنفس، ضرورة أ نّها لو كانت منحصرة بها لكان وجوده محالًا عند عدمها، وقد عرفت أنّ الأمر ليس كذلک. ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره الفلاسفة(٧) وجماعة من الاصوليين منهم شيخنا المحقق (قدس سره)(٨) من امتناع وجود الفعل عند عدم وجود الارادة خاطئ جداً. ولعلّ السبب المبرّر لالتزامهم بذلک- أى بكون الارادة علّة تامّةً للفعل مع مخالفته للوجدان الصريح ومكابرته للعقل السليم، واستلزامه التوالى الباطلة: منها كون بعث الرسل وإنزال الكتب لغواً- هو التزامهم بصورة موضوعية بقاعدة أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد، حيث إنّهم قد عمّموا هذه القاعدة فى كافة الممكنات بشتّى أنواعها وأشكالها، ولم يفرّقوا بين الأفعال الارادية والمعاليل الطبيعية من هذه الناحية، وقالوا سرّ عموم هذه القاعدة حاجة الممكن وفقره الذاتى إلى العلّة. ومن الطبيعى أ نّه لا فرق فى ذلک بين ممكن وممكن آخر، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: حيث إنّهم لم يجدوا فى الصفات النفسانية صفة تصلح لأن تكون علّةً للفعل غير الارادة، فلذلک التزموا بترتب الفعل عليها ترتب المعلول على العلّة التامّة. فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين: هى أنّ كل ممكن ما لم يجب وجوده من قبل وجود علّته يستحيل تحققه ووجوده فى الخارج، ومن هنا يقولون: إنّ كل ممكن محفوف بوجوبين: وجوب سابق وهو الوجوب فى مرتبة وجود علّته- ووجوب لاحق- وهو الوجوب بشرط وجوده خارجاً. [٢٧]

وأمّا النقطة الثانية: وهى أنّ الفعل الاختيارى ما أوجده الانسان باختياره وإعمال قدرته، فقد تبيّن وجهها على ضوء ما حققناه فى النقطة الاولى، من أنّ الارادة مهما بلغت ذروتها من القوّة لن تكون علّة تامّة للفعل، وعليه فبطبيعة الحال يستند وجود الفعل فى الخارج إلى أمر آخر، وهذا الأمر هو إعمال القدرة والسلطنة المعبّر عنهما بالاختيار، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: أنّ اللّه (عزّ وجلّ) قد خلق النفس للانسان واجدةً لهذه السلطنة والقدرة، وهى ذاتية لها وثابتة فى صميم ذاتها، ولأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها وتنقاد فى حركاتها، فلا تحتاج النفس فى إعمالها لتلک السلطنة والقدرة إلى إعمال سلطنة وقدرة اخرى. [٢٧]

ومن هنا يظهر فساد ما قيل من أنّ الاختيار ممكن، والمفروض أنّ كل ممكن يفتقر إلى علّة، فإذن ما هو علّة الاختيار، ووجه الظهور ما عرفت من أنّ الفعل الاختيارى يحتاج إلى فاعل وخالق لا إلى علّة، والفاعل لهذه الصفة- أى صفة الاختيار- هو النفس، غاية الأمر أ نّها تصدر منها بنفسها- أى بلا توسط مقدّمة اخرى- وسائر الأفعال تصدر منها بواسطتها. وقد تحصّل من مجموع ما ذكرناه أمران: الأوّل: أنّ الفعل الاختيارى إنّما يصدر عن الفاعل باعمال قدرته لا بالارادة، نعم الارادة قد تكون مرجحةً لاختياره. الثانى: أنّ اختيار النفس للفعل وإن كان يفتقر غالباً إلى وجود مرجح، إلّا أ نّه ليس من ناحية استحالة صدوره منها بدونه، بل من ناحية خروجه عن اللغوية. ولشيخنا المحقق (قدس سره) فى هذا

الموضوع كلام، حيث إنّه (قدس سره) بعد ما أصرّ على أنّ الارادة علّة تامّة للفعل، أورد على ما ذكرناه- من أنّ الفعل الاختيارى ما أوجده الفاعل بالاختيار وإعمال القدرة وليس معلولًا للارادة- بعدّة وجوه، وقبل بيان هذه الوجوه تعرّض (قدس سره) لكلام لا بأس بالاشارة إليه ونقده، وإليكم نصّه: إنّ الالتزام بالفعل النفسانى المسمّى بالاختيار إمّا لأجل تحقيق استناد حركة العضلات إلى النفس حتّى تكون النفس فاعلًا ومؤثراً فى العضلات، بخلاف ما إذا استندت حركة العضلات إلى صفة النفس وهى الارادة، فانّ المؤثر فيها هى تلك الصفة لا النفس. وإمّا لأجل أنّ الارادة حيث إنّها صفة قهرية منتهية إلى الارادة الأزلية، توجب كون الفعل المترتب عليها قهرياً غير اختيارى، فلا بدّ من فرض فعل نفسانى هو عين الاختيار، لئلّا يلزم كون الفعل بواسطة تلك الصفة القهرية قهرياً. فان كان الأوّل، ففيه: أنّ العلّة الفاعلية لحركة العضلات هى النفس بواسطة اتحادها مع القوى، والعلم والقدرة والارادة مصححات لفاعلية النفس، وبها تكون النفس فاعلًا بالفعل، والفعل مستند إلى النفس، وهى العلّة الفاعلية دون شرائط الفاعلية كما فى غير المقام، فانّ المقتضى يستند إلى المقتضى دون الشرائط، وإن كان له ترتب على المقتضى وشرائطه، فمن هذه الحيثية لا حاجة إلى فعل نفسانى يكون محققاً للاستناد. وإن كان الثانى، ففيه: أنّ هذا الأمر المسمى بالاختيار، إن كان عين تأثير النفس فى حركة العضلات وفاعليتها لها، فلا محالة لا مطابق له فى النفس، ليكون أمراً ما وراء الارادة، إذ ما له مطابق بالذات ذات العلّة والمعلول، وذات الفاعل والمفعول، وحيثية العلّية والتأثير والفاعلية انتزاعية، ولا يعقل أن يكون لها مطابق(١١)، إذ لو كان لها مطابق فى الخارج لاحتاج ذلك المطابق إلى فاعل، والمفروض أنّ لحيثية فاعلية هذا الفاعل أيضاً مطابقاً فيه، وهكذا إلى ما لا نهاية له، ولأجل ذلك لا يعقل أن يكون لهذه الامور الانتزاعية مطابق بالذات، بل هى منتزعة عن مقام الذات، فلا واقع موضوعى لها أصلًا. وإن كان أمراً قائماً بالنفس، فنقول: إنّ قيامه بها قيام الكيف بالمتكيف، فحاله حال الارادة من حيث كونه صفةً نفسانيةً داخلةً فى مقولة الكيف النفسانى، فكل ما هو محذور ترتب حركة العضلات على صفة الارادة وارد على ترتب الحركات على الصفة المسماة بالاختيار، فانّها أيضاً صفة تحصل فى النفس بمبادئها قهراً، فالفعل المترتب عليها كذلك(١٢). وغير خفى أ نّه لا وجه لتشقيقه (قدس سره) الاختيار بالشقوق المذكورة، ضرورة أنّ المراد منه معلوم، وهو كونه فعل النفس ويصدر منها بالذات- أى بلا واسطة مقدّمة اخرى- كما عرفت. وبقية الأفعال تصدر منها بواسطته، وهو فعل قلبى لا خارجى. ومن هنا يظهر أ نّه ليس من مقولة الكيف، ولا هو عبارة عن فاعلية النفس، وعليه فبطبيعة الحال يكون قيامه بها قيام الفعل بالفاعل، لا الكيف بالمتكيف، ولا الحال بالمحل، ولا الصفة بالموصوف. ولكنّه (قدس سره) أورد على ذلك- أى على كون قيامه بها قيام الفعل بالفاعل- بعدّة وجوه: الأوّل: ما إليك لفظه: إنّ النفس بما هى مع قطع النظر عن قواها الباطنة والظاهرة لا فعل لها، وفاعلية النفس لموجودات عالم النفس التى مرّت سابقاً هو إيجادها النورى العقلانى فى مرتبة القوّة العاقلة، أو الوجود الفرضى فى مرتبة الواهمة، أو الوجود الخيالى فى مرتبة المتخيلة. كما أنّ استناد الإبصار والاستماع إليها أيضاً بلحاظ أنّ هذه القوى الظاهرة من درجات تنزل النفس إليها. ومن الواضح أنّ الايجاد النورى المناسب لإحدى القوى المذكورة أجنبى عن الاختيار الذى جعل أمراً آخر ممّا لا بدّ منه فى كل فعل اختيارى، بداهة أنّ النفس بعد حصول الشوق الأكيد ليس لها إلّاهيجان بالقبض والبسط فى مرتبة القوّة العضلاتية(١٣). نلخّص ما أفاده (قدس سره) فى عدّة نقاط: الاولى: أنّ النفس تتحد مع كافة قواها الباطنة والظاهرة، ولذا قد اشتهر فى الألسنة أنّ النفس فى وحدتها كل القوى، وعليه فبطبيعة الحال أنّ الأفعال التى تصدر من هذه القوى تصدر حقيقة منها، لفرض أ نّها من شؤونها ومن مراتب وجودها ومنقادة لها تمام الانقياد فلا يصدر منها فعل إلّابأمرها. الثانية: أ نّه لا فعل للنفس بالمباشرة، وإنّما الفعل يصدر منها بواسطة هذه القوى، ومن المعلوم أنّ شيئاً من الأفعال الصادرة منها ليس بصفة الاختيار. الثالثة: أنّ النفس فى وحدتها لا تؤثر فى شىء من الأفعال الخارجية، وإنّما تؤثر فيها بعد حصول الارادة والشوق الأكيد، حيث يحصل لها بعده هيجان بالقبض والبسط فى مرتبة القوّة العضلاتية، فتكون الارادة الجزء الأخير من العلّة التامّة. ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط: أمّا النقطة الاولى: فالأمر فيها كما ذكره (قدس سره) لأنّ هذه القوى كلّها جنود للنفس وتعمل بقيادتها، فالأفعال الصادرة منها فى الحقيقة تصدر عن النفس، وهذا واضح فلا حاجة إلى مزيد بيان. وأمّا النقطة الثانية: فيرد عليها أوّلًا: أنّ الأمر ليس كما ذكره (قدس سره) إذ لا ريب فى أنّ للنفس أفعالًا تصدر منها باختيارها وسلطنتها مباشرة، أى من دون توسيط إحدى قواها الباطنة والظاهرة. منها: البناء القلبى، فانّ لها أن تبنى على شىء، وأن لا تبنى عليه، وليس البناء فعلًا يصدر من إحدى قوّة من قواها كما هو ظاهر. ومنها: قصد الاقامة عشرة أيام، فانّ لها أن تقصد الاقامة فى موضع عشرة أيام، ولها أن لا تقصد، فهو تحت يدها وسلطنتها مع قطع النظر عن

وجود كافّة قواها. ومنها: عقد القلب، وقد دلّ عليه قوله تعالى: «وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ»(١٤) فأثبت سبحانه أنّ عقد القلب على شيء غير اليقين به، فانّ الكفّار كانوا متيقنين بالرسالة والنبوّة بمقتضى الآية الكريمة ولم يكونوا عاقدين بها. وكيف كان، فلا شبهة فى أنّ للنفس أفعالًا فى افقها تصدر منها باختيارها وإعمال سلطنتها، كالبناء والالتزام والقصد وعقد القلب وما شاكل ذلک. وثانياً: على فرض تسليم عدم صدور الفعل من النفس من دون توسط إحدى قواها الباطنة والظاهرة، إلّاأ نّک عرفت أنّ الأفعال التى تصدر من قواها فى الحقيقة تصدر منها، وهى الفاعل لها حقيقةً وواقعاً. والسبب فى ذلک: أنّ هذه القوى بأجمعها تصحح فاعلية النفس بالفعل، فانّ فاعليتها كذلک تتوقف على توفر شروط، منها: وجود إحدى قواها، حيث إنّ فاعليتها فى مرتبة القوّة العاقلة إدراک الامور المعقولة بواسطتها، وفى مرتبة القوّة الواهمة الفرض والتقدير، وفى مرتبة القوّة المتخيّلة الخيال، وفى مرتبة القوّة الباصرة الإبصار، وفى مرتبة القوّة السامعة الاستماع، وفى مرتبة القوّة العضلاتية التحريک نحو إيجاد فعل فى الخارج. وإن شئت قلت: إنّ النفس متى شاءت أن تدرک الحقائق الكلّية أدركت بالقوّة العاقلة، ومتى شاءت أن تفرض الأشياء وتقدرها قدرت بالقوّة الواهمة، ومتى شاءت أن تفعل شيئاً فعلت بالقوّة العضلاتية، وهكذا. وعلى هذا، فبطبيعة الحال أنّ هذه الأفعال التى تصدر منها بواسطة تلک القوى جميعاً مسبوقة بإعمال قدرتها واختيارها، ولا فرق من هذه الناحية بين الأفعال الخارجية التى تصدر منها بالقوّة العضلاتية، وبين الأفعال الداخلية التى تصدر منها بإحدى تلک القوى. فما أفاده (قدس سره) من أنّ أفعال تلک القوى أجنبية عن الاختيار، مبنى على جعل الاختيار فى عرض تلک الأفعال، ولذلک قال: ما هو فاعله والمؤثر فيه. ولكن قد عرفت بشكل واضح أنّ الاختيار فى طولها وفاعله هو النفس. فالنتيجة: أنّ الاختيار يمتاز عن هذه الأفعال فى نقطتين: الاولى: أنّ الاختيار يصدر من النفس بالذات لا بواسطة اختيار آخر وإلّا لذهب إلى ما لا نهاية له، وتلک الأفعال تصدر منها بواسطته لا بالذات. الثانية: أنّ الاختيار لم يصدر منها بواسطة شيء من قواها، دون تلک الأفعال حيث إنّها تصدر منها بواسطة هذه القوى. وأمّا النقطة الثالثة: فقد ظهر خطؤها ممّا قدّمناه آنفاً(١٥) من أنّ الارادة ليست علّةً تامّةً للفعل، ولا جزءاً أخيراً لها، فلاحظ ولا نعيد. الثانى: ما إليک لفظه: إنّ هذا الفعل النفسانى المسمى بالاختيار إذا حصل فى النفس، فان ترتبت عليه حركة العضلات بحيث لا تنفک الحركة عنه، كان حال الحركة وهذا الفعل النفسانى حال الفعل وصفة الارادة، فما المانع عن كون الصفة علّةً تامّةً للفعل دون الفعل النفسانى، وكونه وجوباً بالاختيار مثل كونه وجوباً بالارادة(١٦). وغير خفى أنّ ما ذكره (قدس سره) من الغرائب، والسبب فى ذلک: أنّ الفعل وإن كان مترتباً على الاختيار وإعمال القدرة فى الخارج، إلّاأنّ هذا الترتب بالاختيار، ومن المعلوم أنّ وجوب وجود الفعل الناشئ من الاختيار لا ينافى الاختيار، بل يؤكّده. وبكلمة اخرى: أنّ النفس باختيارها وإعمال قدرتها أوجدت الفعل فى الخارج، فيكون وجوب وجوده بنفس الاختيار وإعمال القدرة، ومردّه إلى الوجوب بشرط المحمول- أى بشرط الوجود- ومن الطبيعى أنّ مثل هذا الوجوب لا ينافى الاختيار، حيث إنّ وجوبه معلول له فكيف يعقل أن يكون منافياً له، فيكون المقام نظير المسبب المترتب على السبب الاختيارى، وهذا بخلاف وجوب وجود الفعل من ناحية وجود الارادة، فانّه ينافى كونه اختيارياً، وذلک لأنّ الارادة كما عرفت بكافة مبادئها غير اختيارية، فإذا فرضنا أنّ الفعل معلول لها ومترتب عليها كترتب المعلول على العلّة التامّة، فكيف يعقل كونه اختيارياً، نظير ترتب المسبب على السبب الخارج عن الاختيار. وعلى ضوء هذا البيان يمتاز وجوب الفعل المترتب على صفة الاختيار عن وجوب الفعل المترتب على صفة الارادة. الثالث: ما إليک نص قوله: إنّ الاختيار الذى هو فعل نفسانى، إن كان لا ينفک عن الصفات الموجودة فى النفس من العلم والقدرة والإرادة، فيكون فعلًا قهرياً لكون مبادئه قهرية لا اختيارية. وإن كان ينفک عنها وأنّ تلک الصفات مرجحات، فهى بضميمة النفس الموجودة فى جميع الأحوال علّة ناقصة ولا يوجد المعلول إلّابعلّته التامّة. وتوهم الفرق بين الفعل الاختيارى وغيره من حيث كفاية وجود المرجّح فى الأوّل دون الثانى من الغرائب، فانّه لا فرق بين ممكن وممكن فى الحاجة إلى العلّة، ولا فرق بين معلول ومعلول فى الحاجة إلى العلّة التامّة، فانّ الامكان مساوق للافتقار إلى العلّة، وإذا وجد ما يكفى فى وجود المعلول به كان علّةً تامّةً له، وإذا لم يكن كافياً فى وجوده فوجود المعلول به خلف، فتدبّره فانّه حقيق(١٧). ولا يخفى أنّ ما أفاده (قدس سره) مبنى على عموم قاعدة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد للأفعال الاختيارية أيضاً، وأ نّه لا فرق بينها وبين المعاليل الطبيعية من هذه الناحية. ولكن قد تقدّم(١٨) بشكل واضح عدم عمومية القاعدة المذكورة واختصاصها على ضوء مبدأ السنخية والتناسب بسلسلة المعاليل الطبيعية، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: قد سبق(١٩) أنّ الارادة وكذا غيرها من الصفات النفسانية لا تصلح أن تكون

علّةً تامّةً لوجود الفعل فی الخارج. ومن ناحیة ثالثة: أنّ الصفات الموجودة فی النفس کالعلم والقدرة والارادة وما شاکلها لیست من مبادئ وجوده وتحققه فی النفس کی یوجد فیها قهراً عند وجود هذه الصفات، بل هو مباین لها، کیف حیث إنّه فعل النفس وتحت سلطانها، وهذا بخلاف تلک الصفات فانّها امور خارجة عن إطار اختیار النفس وسلطانها. وعلی ضوء هذه النواحی یظهر أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ الاختیار علی تقدیر انفکاکه عن النفس یلزم کون النفس مع هذه الصفات علّةً ناقصةً لا تامّة، مع أنّ المعلول لا یوجد إلّابوجود علّته التامّة، خاطئ جداً، والسبب فی ذلک: أوّلًا: ما تقدّم من أنّ الاختیار ذاتی للنفس فلا یعقل انفکاکه عنها، ولیس حاله من هذه الناحیة حال سائر الأفعال الاختیاریة. وثانیاً: ما عرفت بشکل واضح من أنّ الفعل لا یفتقر فی وجوده إلی وجود علّة تامّة له، بل هو یحتاج إلی وجود فاعل، والمفروض أنّ النفس فاعل له. فإذن لا معنی لما أفاده (قدس سره) من أنّ الفعل ممکن وکل ممکن یحتاج إلی علّة تامّة. وإن أصررت علی ذلک وأبیت إلّاأن یکون للشیء علّة تامّة، ویستحیل وجوده بدونها فنقول: إنّ العلّة التامّة للفعل إنّما هی إعمال القدرة والسلطنة بتحریک القوّة العضلاتیة نحوه، ومن الطبیعی أنّ الفعل یتحقق بها ویجب وجوده، ولکن بما أنّ وجوب وجوده مستند إلی الاختیار ومعلول له فلا ینافی الاختیار. فالنتیجة: هی أنّ الممکن وإن کان بکافة أنواعه وأشکاله یفتقر من صمیم ذاته إلی علّة تامّة له، إلّاأنّ العلّة التامّة فی الأفعال الاختیاریة حیث إنّها الاختیار وإعمال القدرة، فبطبیعة الحال تکون ضرورتها من الضرورة بشرط الاختیار، ومن الواضح أنّ مثل هذه الضرورة یؤکّد الاختیار. [۲۷]

وأمّا النقطة الثانیة: فقد تبیّن من ضمن البحوث السابقة بصورة موسّعة أنّ صدور الفعل من البارئ (عزّ وجلّ) إنّما هو باعمال قدرته وسلطنته، لا بغیرها. وما ذکره (قدس سره) من الایراد علیه فغریب جداً، بل لا نترقب صدوره منه (قدس سره)، والوجه فی ذلک: هو أنّ قیام الاختیار بالنفس قیام الفعل بالفاعل، لا قیام الصفة بالموصوف والحال بالمحل، وذلک لوضوح أ نّه لا فرق بینه وبین غیره من الأفعال الاختیاریة، وکما أنّ قیامها بذاته سبحانه قیام صدور وإیجاد، فکذلک قیامه بها. وعلی هذا فلا موضوع لما ذکره (قدس سره) من الشقوق والاحتمالات، فانّها جمیعاً تقوم علی أساس کون قیامه بها قیام الصفة بالموصوف أو الحال بالمحل، فما ذکره (قدس سره) من أنّ الاختیار قائم بذات المختار لا بالفعل الاختیاری وإن کان صحیحاً إلّاأنّ مدلوله لیس کونه قائماً بها قیام الصفة بالموصوف. فالنتیجة: أنّ الاختیار یشترک مع بقیة الأفعال الاختیاریة فی نقطة، ویمتاز عنها فی نقطة اخری. أمّا نقطة الاشتراک: فهی أنّ قیام کلیهما بالفاعل قیام صدور وإیجاد، لا قیام صفة أو حال. وأمّا نقطة الامتیاز: فهی أنّ الاختیار صادر عن ذات المختار بنفسه وبلا اختیار آخر، وأمّا بقیة الأفعال فهی صادرة عنها بالاختیار لا بنفسها. [۲۷]

الثانیة: أنّ ارتباط المعلول بالعلّة الطبیعیة یفترق عن ارتباط المعلول بالعلّة الفاعلیة فی نقطةٍ، ویشترک معه فی نقطةٍ اخری. أمّا نقطة الافتراق: فهی أنّ المعلول فی العلل الطبیعیة یرتبط بذات العلّة وینبثق من صمیم کیانها ووجودها، ومن هنا قلنا إنّ تأثیر العلّة فی المعلول یقوم علی ضوء قانون التناسب. وأمّا المعلول فی الفواعل الارادیة فلا یرتبط بذات الفاعل والعلّة ولا ینبثق من صمیم وجودها، ومن هنا لا یقوم تأثیره فیه علی أساس مسألة التناسب. نعم، یرتبط المعلول فیها بمشیئة الفاعل وإعمال قدرته ارتباطاً ذاتیاً، یعنی یستحیل انفکاکه عنها حدوثاً وبقاءً، ومتی تحققت المشیئة تحقق الفعل، ومتی انعدمت انعدم. وعلی ذلک فمردّ ارتباط الأشیاء الکونیة بالمبدأ الأزلی وتعلّقها به ذاتاً إلی ارتباط تلک الأشیاء بمشیئته وإعمال قدرته، وأ نّها خاضعة لها خضوعاً ذاتیاً وتتعلق بها حدوثاً وبقاءً، فمتی تحققت المشیئة الإلهیة بایجاد شی ء وجد، ومتی انعدمت انعدم، فلا یعقل بقاؤه مع انعدامها، ولا تتعلق بالذات الأزلیة، ولا تنبثق من صمیم کیانها ووجودها، کما علیه الفلاسفة. ومن هنا قد استطعنا أن نضع الحجر الأساسی للفرق بین نظریّتنا ونظریّة الفلاسفة، فبناءً علی نظریّتنا ارتباط تلک الأشیاء بکافّة حلقاتها بمشیئته تعالی وإعمال سلطنته وقدرته، وبناءً علی نظریّة الفلاسفة ارتباطها فی واقع کیانها بذاته الأزلیة وتنبثق من صمیم وجودها، وقد تقدّم عرض هذه الناحیة ونقدها فی ضمن البحوث السابقة بشکل موسع. وأمّا نقطة الاشتراک: فهی أنّ المعلول کما لا واقع له ما وراء ارتباطه بالعلّة وتعلّقه بها تعلّقاً فی جوهر ذاته وکیان وجوده، لما مضی من أنّ مطلق الارتباط القائم بین شیئین لا یشکّل علاقة العلّیة بینهما، فکذلک الفعل لا واقع موضوعی له ما وراء ارتباطه بمشیئة الفاعل وإعمال قدرته وتعلّقه بها تعلّقاً فی واقع ذاته وکیانه، ویدور وجوده مدارها حدوثاً وبقاءً،

فمتى شاء إيجاده وجد، ومتى لم يشأ لم يوجد. فالنتيجة: أنّ المعلول الطبيعى والفعل الاختيارى يشتركان فى أنّ وجودهما عين الارتباط والتعلق، لكن الأوّل تعلق بذات العلّة، والثانى بمشيئة الفاعل لا بذاته، رغم أنّ صدور الأوّل يقوم على أساس قانون التناسب ومبدأ الحتم والوجوب، وصدور الثانى يقوم على أساس الاختيار، وقد تقدّم(١٣) درس هذه النواحى بصورة موسّعة فى ضمن البحوث السالفة. [٢٧]

أن نطرح مفهوماً ثالثاً فى مقابل مفهومى الوجوب والإمكان، وهو مفهوم السلطنة، وهذا الوجه هو الذى يبطل به البرهان على الجبر، كما نوضّح ذلک فى خلال عدّة نقاط: الاولى: أنّ قاعدة (أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد) لو كانت قاعدة قام عليها البرهان، فلا معنى للالتزام بالتخصيص؛ إذ ما يقوم عليه البرهان العقلىّ لا يقبل التخصيص والتقييد، ولكن الصحيح: أ نّها ليست قاعدة مبرهنة، بل هى قاعدة وجدانيّة، من المدركات الأوّليّة للعقل وإن كان قد يبرهن على ذلک بأنّ الحادث لو وجد بلا علّةٍ ووجُوب، للزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجّح، وهو محال، لكنّک ترى: أنّ استحالة الترجيح أو الترجّح بلا مرجّح هىً عبارة اخرى عن أنّ المعلول لا يوجد بلا علّة، إذن فلابدّ من الرجوع فى هذه القاعدة إلى الفطرة السليمة مع التخلّص من تشويش الاصطلاحات والألفاظ، لنرى ما هو مدى حكم الفطرة والوجدان بهذه القاعدة، فننتقل إلى النقطة الثانية. الثانية: أنّ الفطرة السليمة تحكم بأنّ مجرّد الإمكان الذاتىّ لا يكفى للوجود. وهنا أمران إذا وجد أحدهما رأى العقل أنّه يكفى لتصحيح الوجود: أحدهما: الوجوب بالغير، فإنّه يكفى لخروجه عن تساوى الطرفين، ويصحّح الوجود. والثانى: السلطنة، فلو وجد ذات فى العالم يملک السلطنة، رأى العقل بفطرته السليمة أنّ هذه السلطنة تكفى للوجود. وتوضيح ذلک: أنّ السلطنة تشترک مع الإمكان فى شىء، ومع الوجوب فى شىء، وتمتاز عن كلّ منهما فى شى ء: فهى تشترک مع الإمكان فى أنّ نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية، لكن تختلف عن الإمكان فى أنّ الإمكان لا يكفى لتحقّق أحد الطرفين، بل يحتاج تحقّقه إلى مؤونة زائدة، وأمّا السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلى ضمّ شىء آخر إليها لأجل تحقّق أحد الطرفين؛ إذ بذلک تخرج السلطنة عن كونها سلطنة، وهو خلف، بينما فى الإمكان لا يلزم من فرض الحاجة إلى ضمّ ضميمة خلف مفهوم الإمكان، إذن فالسلطنة لو وجدت، فلابدّ من الالتزام بكفايتها. وهى تشترک مع الوجوب فى الكفاية لوجود شىء بلا حاجة إلى ضمّ ضميمة، وتمتاز عنه بأنّ صدور الفعل من الوجوب ضرورىّ، ولكن صدوره عن السلطنة ليس ضروريّاً؛ إذ لو كان ضروريّاً لكان خلف السلطنة، وفرق بين حالة (له أن يفعل) وحالة (عليه أن يفعل)، وقد فرضنا أنّنا وجدنا مصداقاً للسلطنة، وأنّ له أن يفعل، وينتزع العقل من السلطنة- باعتبار وجدانها لهذه النكات- مفهوم الاختيار، لا من الوجوب ولا من الصدفة. وقد تحصّل: أنّ المطلوب فى هذه النقطة الثانية أنّه لو كانت هناک سلطنة فى العالم، لكانت مساوقة للاختيار، وكفت فى صدور الفعل. الثالثة: أنّ هذه السلطنة هل هى موجودة، أم لا؟ يمكن البرهان على إثباتها فى الجملة، وتعيينها فى اللّه «١». وهذا خارج عمّا نحن بصدده، ويرجع إلى بحث قدرة اللّه. وأمّا فى الإنسان الذى هو الداخل فى محلّ البحث، فلا برهان عليها، بل ينحصر الأمر فى إثبات ذلک بالشرع أو بالوجدان، بأن يقال مثلًا: إنّنا ندرک مباشرة بالوجدان ثبوت السلطنة فينا، وإنّنا حينما يتمّ الشوق الأكيد فى أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً، ولا يدفعنا إليه أحد، بل نقدم عليه بالسلطنة بناءً على دعوى: أنّ حالة السلطنة من الامور الموجودة لدى النفس بالعلم الحضورىّ من قبيل حالة الجوع أو العطش، أو حالة الحبّ أو البغض، أو بأن يقال: إنّنا كثيراً ما نرى: أنّنا نرجّح بلا مرجّح كما يقال فى (رغيفى الجائع) و (طريقى الهارب)، فلو كان الفعل لا يصدر إلّابقانون الوجوب بالعلّة، إذن لبقى جائعاً إلى أن يموت؛ لعدم المرجّح لأحدهما، بينما بناءً على قاعدة السلطنة يرجّح أحدهما بلا مرجّح. وإن عرض هذا الكلام على الحكماء، لقالوا: إنّ المرجّح موجود فى علم المولى، أو بعض الملائكة المدبّرين للُامور، إلّاأن يقال فى مقابل ذلک: إنّ الوجدان يحكم بعدم دخل المرجّح دائماً فى تصميماتنا وما يصدر منّا من الأفعال فى مقابل بدائله، فرجع الأمر أيضاً مرّة اخرى إلى الوجدان وعلى أىّ حال، فيكفى لإبطال برهان الجبر ما عرفته من إبداء احتمال كون الإنسان مصداقاً لمفهوم السلطنة أنّ اختيارية الفعل- بالمعنى الذى يكون موضوعا للأحكام العقلية من الحسن و القبح و استحقاق الثواب و العقاب و غير ذلک- ليس هو تعلّق الإرادة بمعنى الشوق المؤكّد بل هو السلطنة بمعنى أنّ له أن يفعل و له أن لا يفعل و هى متقوّمة بالقدرة و الالتفات. فإذا حصلت القدرة و الالتفات فقد تحقّق الاختيار و هما حاصلان فى المقام. أمّا الإرادة فلا دخل لها فى الاختيار. نعم لو سمّيت الإرادة اختيارا كمصطلح لا نناقش فى ذلک فلا مشاحة فى الاصطلاح. و لكن المهم أنّ مناط

الأحكام العقليّة- كالحسن و القبح، أو استحقاق المدح و الذم- هو الاختيار المتقوّم بالقدرة و الالتفات. أمّا الإرادة فهى أجنبية عنه على ما برهنّا عليه فى بحث الطلب و الإرادة. ان نسبة الفعل الاختيارىّ الى فاعله هى- بالتعبير الاسمى- نسبة السلطنة و- بالتعبير الحرفىّ- نسبة «له أن يفعل و له أن لا يفعل». فنحن ننكر انحصار النسبة فى الوجوب و الإمكان، و نؤمن بأنّ النسب ثلاثة: نسبة الوجوب، و نسبة الإمكان، و نسبة السلطنة أو «له أن يفعل و أن لا يفعل». و نؤمن بأنّ موضوع القاعدة العقليّة الصادقة فى كل العالم بالدّقّة هو الجامع بين الوجوب و السلطنة، لا نفس الوجوب فقط. فالقاعدة التى تصحّ فى كل المواضع هى «أنّ الشىء لا يوجد إلاّ بالوجوب أو السلطنة»، لا أنّ الشىء بشكل عام ما لم يجب لم يوجد. نعم بما أنّ السلطنة غير موجودة فى العلل التكوينيّة فوجود معلولاتها لا يكون إلاّ بالوجوب، هذا. و ما ادّعيناه من وجود نسبة أخرى إلى صفّ نسبة الوجوب و الإمكان، يكون- بحسب عالم التصوّر بديهيّا- كبداهة الوجوب و الإمكان و الوجود و العدم. فلا غبار بحسب عالم التصوّر على وجود نسبة ثالثة فى قبال نسبة الوجوب و الإمكان، فهذه غير الوجوب و غير الإمكان. أمّا أنّها غير الوجوب: فللتضاد الواضح بين عنوان «له أن يفعل» و عنوان «لا بدّله أن يفعل». و أمّا أنّها غير الإمكان: فلأنّ الإمكان عبارة عن القابليّة، و هى التأهّل للقبول، و هذا مفهوم لا يتصوّر إلاّ بين الشىء و قابله، دون الشىء و فاعله، بخلاف مفهوم «له». هذا. و بالإمكان أن نقيم برهانا على وجود نسبة السلطنة واقعا فى الجملة، و يكون هذا أوّل مرة فى تاريخ هذه المسألة، لعدم الاقتصار فى مقام إثبات هذه السلطنة على الوجدان، و إثباتها بالبرهان و بيان ذلك إجمالا: إن هناك قاعدتين عقليّتين ثابتتين فى محلهما: ١- إنّ الممكن بالذات يستحيل أن يصبح علة للمحال بالذّات، و لو فرض أنّ المحال بالذّات قد يكون معلولا لمحال آخر. ٢- إنّ المحال بالذّات يستحيل أن يكون معلولا و لو لمحال ذاتىّ آخر. و بعد هذا نقول: إنّ ارتفاع ضدين وجوديّين لا ثالث لهما كالحركة و السكون- بعد فرض وجود جسم مثلا كى يتّصف بالحركة و السكون- محال بالذات، كارتفاع النقيضين. و حينئذ نلفت النظر الى ضدين لا ثالث لهما و نقول: إنّ من الممكن أن لا يوجد فى سلسلة العلل لهذين الضدين مرجّح لأحدهما على الآخر. فلو ثبت هذا الإمكان (من دون حاجة الى دعوى الفعليّة كما قيل فى رغيفى الجائع و طريقى الهارب كى يقال لا برهان على عدم المرجّح). قلنا: إنه لو بنى على انحصار النسبة خارجا فى الوجوب و الإمكان، للزم كون الممكن بالذات- و هو عدم المرجّح لكل من الضدين- علة لارتفاع الضدّين اللّذين لا ثالث لهما، الّذى هو محال بالذّات. و هذا انخرام لكلتا القاعدتين العقليّتين اللّتين أشرنا إليهما. و لو قلنا باستحالة انتفاء المرجّح فى سلسلة العلل، لزم انخرام القاعدة الثانية فحسب. بينما لو سلّمنا وجود النسبة الثالثة فى الخارج، فلا يبقى هناك إشكال، إذ يوجد أحد الضدين حينئذ بالسلطنة بلا حاجة الى مرجّح (١). إذا عرفت هذا قلنا فى المقام: إنّ الضّرورة التكوينيّة- التى هى النسبة بين الفعل و فاعله، من دون فرق بين الأفعال، على مذهب الفلاسفة- تكون فى عرض السلطنة- التى هى النسبة عندنا بين الفعل و فاعله المختار- بينما الحسن و القبح عبارة عن ضرورة خلقيّة، و هى فى طول السلطنة، إذ لا تتصّف الأمور غير الاختياريّة بالحسن و القبح، و تباين ماهيّة الضرورة التكوينيّة، و إلاّ لكانت خلف فرض السلطنة المفروضة فى الرتبة السابقة عليها. فالضرورة الخلقيّة عبارة عن كون الأولى أن يقع هذا الفعل أو أن لا يقع، و الضرورة التكوينيّة عبارة عن أنّه لا يمكن أن لا يقع أو أن يقع. و ليس المقصود بيان التعريف المنطقى، فإنّ الأولويّة و كذا الضرورة التكوينيّة و ما أشبه ذلك كالإمكان و الامتناع و الوجود و العدم، مفاهيم واضحة، و من أوضح المفاهيم، و لا يمكن توضيحها بمفاهيم أخرى. و إنّما المقصود إلفات النظر و توجيهه نحو المعنى الخاص، و هو- كما اتضح- الضرورة الخلقيّة، و هى نسبة واقعيّة بين السلطنة و الفعل. [٢٨]

وفى مسألة (مبدأ العلية). كان يرى (رحمه الله). إن هناك مبدأ آخر إلى جنب مبدأ العلية يسمى بحسب تعبره بمبدأ السلطنة، ففى الوقت الذى يقول الفلاسفة: إن الممكن بالذات لا يتحقق له الوجود إلا إذا خضع لقوة الوجوب بالغير، يقول أستاذنا الشهيد (رحمه الله).: إن الممكن بالذات لا يتحقق له الوجود إلا إذا خضع لأحد أمرين: إما لقوة الوجوب بالغير، أو لقوة القدرة والسلطنة المساوقة للاختيار. والنتيجة التى تترتب على هذه النظرية هى أن الفعل الذى يصدر عن الفاعل المختار لا يخضع لقوانين العلية التكوينية بمعنى أن علاقة هذا الفعل بفاعله ليست علاقة الضرورة واللزوم، بل إنها علاقة السلطنة والاختيار، بمعنى كونه قادراً ومسلطاً على الفعل والترك فإن شاء فعل وإن شاء لم يفعل. وهذه النتيجة وإن كانت مطروحة إجمالا من قبل بعض علماء الكلام فى مسألة (الجبر والاختيار). فى مقابل الفلاسفة

الذين كادوا يتورطون فى قبول فكرة (الجبر). الا أن علماء الكلام لم يستطيعوا اكتشاف الأساس الفلسفى للنتيجة المذكورة أو أن عباراتهم قاصرة عن ذلک على أقل تقدير فإنهم اقتصروا على دعوى أن قاعدة (الممكن ما لم يجب بالغير لا يوجد). غير جارية فى الأفعال الاختيارية، وإن الأفعال الاختيارية ليست بحاجة إلى الوجوب بالغير، وهذا يساوى رفض مبدأ العلية فى نطاق الأفعال الاختيارية، أما هل أن هذا يعنى الإيمان بالصدفة فى الأفعال الاختيارية؟ أو ماذا؟! فهذا ما لا نجد جواباً واضحاً عليه فى كلماتهم، فإنهم يعترفون بأن الإمكان الذاتى وحده لا يكفى لتحقق الوجود، فكيف نبرر وجود الممكن الذاتى فى نطاق الأفعال الاختيارية بعد انحسار مبدأ العلية عن هذا النطاق؟. أما الأستاذ الشهيد (رحمه الله). فقد اكتشف الأساس الفلسفى لما قاله المتكلمون ضمن النظرية التى ذكرناها، فإنه يرى أن هناک مفهوماً ثالثاً فى مقابل مفهومى (الوجوب). و (الإمكان). وهو مفهوم (السلطنة). فلو بقى الممكن على إمكانه الذاتى ولم يخضع للوجوب بالغير ولا للسلطنة استحال ترجيح وجوده على عدمه، لأنه يساوق (الصدفة). وهى مستحيلة، لكنه إذا خضع لأحد هذين الأمرين كفى ذلک مبرراً لتحقق الوجود، وذلک على فرق بين خضوعه للوجوب بالغير وخضوعه للسلطنة، فإنه لو خضع للوجوب بالغير أصبح وجوده ضرورياً، أما إذا خضع للسلطنة لم يصبح وجوده ضرورياً وإن كفى ذلک مبرراً لتحقق الوجود. فالسلطنة إذاً وإن كانت تشترک مع (الإمكان). فى كون نسبتها إلى الوجود وإلى العدم على حد سواء، لكنها تشترک فى نفس الوقت مع (الوجوب). فى كونها مبرراً كافياً لتحقق الوجود. كما أنها وإن كانت تختلف مع (الإمكان). فى كونها لا تؤدى إلى ضرورة الوجود. ويمكن الحصول على تفاصيل النظرية المذكورة فى طى الأبحاث الأصولية لأستاذنا الشهيد (رحمه الله). حيث إنه تطرق إلى بحث (الجبر والاختيار). تبعاً لجملة من علماء الأصول بمناسبة البحث عن الطلب والإرادة فى (دلالات الأمر). فطرح النظرية المذكورة بوجوب مبسوط «١» وبالنظرية المذكورة أيضاً استطاع (رحمه الله). أن يحل مشكلة (الترجيح بلا مرجح). فى مثل مسألة (رغيفى الجائع). و (طريقى الهارب). من دون تجشم دعوى وجود مرجح خفى لا يعرفه حتى الإنسان الذى يمارس الترجيح، فإن الترجيح بلا مرجح إنما هو مستحيل فى نطاق القضايا التى تخضع للعلية التكوينية، وأما القضايا الاختيارية التى تخضع لقانون (السلطنة). فلا يستحيل فيها الترجيح بلا مرجح أصلًا، فإن من بيده قوة السلطنة يستطيع أن يمارس الترجيح فى حدود ما هو مسلط عليه من دون وجود مرجح أصلًا، وإلا لكان ذلک خلاف قانون السلطنة. [٣٠]

إذن فلا بدّ من الرجوع فى هذه القاعدة إلى الفطرة السليمة، و الفطرة السليمة تحكم أنّ هناک صفة فى النفس و هى السلطنة، و ينتزع منها مفهوم الاختيار، و معناها إنّه حينما يتمّ الشوق المؤكّد فى أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً و لا يدفعنا إليه أحد بل نقدم عليه بالسلطنة، و نسبتها إلى الوجود و العدم و إن كانت متساوية لكنّها كافية فى إيجاد المطلوب بلا حاجة إلى ضمّ شىء آخر إليها لأجل تحقّق أحد الطرفين، فلا يجرى فيه قاعدة «إنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد» و إلّا لزم الخلف، لأنّ السلطنة لو وجدت لا بدّ من الالتزام بكفايتها «١». (انتهى ملخّصاً). و فيه: إنّا لا نجد فرقاً بين مفهوم السلطنة و الاختيار، و ما ذكره ليس أمراً جديداً فقد عبّر بالسلطنة بدل الاختيار كما عبّر بعض آخر بهجوم النفس (فإنّه عبارة اخرى عن إعمال الاختيار أى الاختيار الفعلى) أو الطلب الموجود فى النفس فلو لم يكن وجود الاختيار كافياً فى حلّ هذه المشكلة فالتعبير عنه بعبارة اخرى لا يفيد فى حلّها أيضاً فإنّه يبقى السؤال فى أنّ هذه السلطنة متساوية النسبة إلى الوجود و العدم فترجيح أحد الطرفين يحتاج إلى مرجّح. و إن شئت قلت: إنّ السلطنة كانت موجودة فى النفس من الأوّل، فلو كانت كافية بذاتها للوجود بلا ضمّ شىء إليها فلا بدّ أن توجد الأفعال كلّها من قبل و لا معنى لتخصيص فعل بزمان دون زمان، فلا يبقى طريق لحلّ هذه المشكلة إلّا ما عرفت سابقاً. [٣٥]

الجواب الخامس: ما أجاب به السيد المحقق الخوئى (دام ظله) فى محاضراته فى كلام مفصل نأخذ المهم منه، و حاصله: منع كون الإرادة علّة تامة للفعل بل الفعل على الرغم من وجوده و تحققه يكون تحت اختيار النفس و سلطانها و لو كانت الإرادة علّة تامة لحركة العضلات و مؤثرة فيها لم يكن للنفس تلک السلطنة، و لكانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها .. ثم قال: «إنّ الميزان فى الفعل الاختيارى ما أوجدته النفس باختيارها و إعمال القدرة و السلطنة المعبر عنها بالاختيار و قد خلق اللّه النفس الإنسانية واجدة لهذه السلطنة و القدرة و هى ذاتية لها، و ثابتة فى

صميم ذاتها، و لأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها، و تنقاد فى حركاتها، فلا تحتاج النفس فى إعمالها لتلك السلطنة و القدرة إلى إعمال سلطنة» «۱». يلاحظ عليه أولا: إنّ الإصرار على أنّ الفعل بعد الإرادة تحت اختيار النفس و سلطانها و أنّ الإرادة ليست علّة تامة لصدور الفعل، إصرار غير لازم، إذ يكفى فى ذلك إثبات كون الإرادة أمرا اختياريا و إن كان صدور الفعل بعدها أمرا إلزاميا. فالذى يجب التركيز عليه هو الأول (الإرادة فعل اختيارى للنفس) لا الثانى (كون الفعل بعد الإرادة ممكن الصدور لا واجبه) و سيوافيک توضيحه فى الجواب المختار. و ثانيا: إنّ القاعدة الفلسفية القائلة بأنّ (الشىء ما لم يجب لم يوجد) غير قابلة للتخصيص، فكما هى تعم الأفعال الطبيعية، فهكذا تعم الأفعال النفسانية. و الملاک فى الجميع واحد، و هو أنّ صدور الفعل يتوقف على سد باب العدم على الشىء و مع سدّه يتصف الفعل بالوجوب و لا يبقى لوصف الإمكان مجال كما أوضحناه. و ثالثا: إنّ أعمال السلطنة و القدرة، فعل من أفعال النفس. فما هو الملاک لكونها اختيارية؟، اللازم التركيز عليه بوجه واضح، و ما جاء فى كلامه لا يزيد عن إشارات إلى البرهان و سيوافيک تفصيله. [۳۸]

الثانى: اندفاع الجبر بعد شهادة الوجدان ببقاء سلطنة النفس على الاختيار و الفاعلية حتى بعد الإرادة، فلا يقال: إنّ قضيّة عدم تخلف المراد عن الإرادة هو الجبر لما عرفت من تخلل اختيار النفس بين الإرادة و المراد. [۵۶]

هو الشبهة الفلسفية التى بيّنها السيد الشهيد قدس سره ضمن المقدمتين فى المسألة الثانية. ويمكن تقريرها بنحو آخر حاصله: انّ الفعل الصادر من الإنسان عرض ممكن الوجود فما لم يجب لم يوجد فلابد من تحقق علته وهى الشوق المؤكد المستتبع لتحريک العضلات، وهذا بدوره ممكن كذلک فلابد وأن ننتهى إلى الارادة الأولية الواجبة الذات، وهذا هو الجبر. واجيب عليه بما فى الكتاب فلا نعيد؛ إذ لا زيادة عليه. ثمّ إنّ هذا الحل الاصولى بالتقرير الفنى الذى ذكره السيد الشهيد قدس سره فتح كبير، تظهر ثمرته وبركاته فى بحوث فلسفية وكلامية كثيرة: منها- البحث الكلامى المتقدم، أعنى الأمر بين الأمرين حيث يكون الفعل المباشرى الصادر من الإنسان منسوباً إليه واختيارياً فى الوقت الذى لا يكون فيه تفويض لأنّ نفس السلطنة والقدرة بل الوجود آناً فآناً من قبل اللّه سبحانه لأنّ الممكن محتاج إلى الفاعل حدوثاً وبقاءً لا حدوثاً فقط؛ لأنّ نكتة احتياجه وافتقاره إنّما هو فى ذاته. فيكون نظير حركة اليد المشلولة بعد ايصال الطبيب للسلک الكهربائى إليه ليصبح سالماً. ومنها- حلّ مشكلة قدم العالم، فإنّه بناءً على تفسير الاختيارية بالسلطنة ووضوح كون أفعال اللّه سبحانه اختيارية فلا موضوع لشبهة قدم العالم، فإنّها مبنية على قانون الشىء ما لم يجب لم يوجد وتفسير صدور المخلوقات عن اللّه بقانون العلية بمعناها الفلسفى. ومن هنا أيضاً اضطروا إلى القول بالعقول العشرة وانّ المخلوق الأوّل هو العقل الأوّل ثمّ العقول الاخرى بحسب الترتيب إلى أن ينتهى الأمر إلى النفوس الفلكية ثمّ إلى عالم الطبيعة فإنّ كل ذلک مبنى على قاعدة الوجوب والعلية بالتفسير الفلسفى. ومنها- انّ تحقيق صغرى قانون العلية الفلسفية كون الموجودات صادرة به يصبح مشكوكاً فيه بهذا البيان وبما حققه السيد الشهيد فى بحث الاسس المنطقية بل لا يثبت أكثر من وجود فاعل ونكتة مشتركة لتحقق الأشياء والمخلوقات فلعلها عبارة عن الارادة الالهية المباشرة أو الملک الموكل بالخلق المعين وبذلک يمكن الأخذ والحفاظ على ظواهر الآيات والروايات والتصورات المستفادة منها فى تفسير الخلق والمبدأ والمعاد فينهار كثير من البناءات الفلسفية فى هذه المجالات كالعقول العشرة والحركة الجوهرية وغير ذلک من البحوث. وهذا منهج جديد فى بناء الفلسفة الإسلامية بحاجة إلى كثير بحث ونقد وتمحيص بحيث قد يمكن على أساس ذلک اعطاء التفسير المنطقى والفلسفى الرصين للظواهر القرآنية والروائية بلا حاجة إلى التأويلات التى وقع فيها بالفعل الفلاسفة فيكون مثلًا قوله تعالى: «قُلْنَا يَا نَارُ كُونى بَرْداً وَسَلَاماً...» «۱» قابلًا للقبول بتمام ظاهره من انّ النار أصبحت غير حارّة وغير محرقة. وقوله تعالى: «... أن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ» «۲» يؤخذ بظاهره، وكذلک يمكن تفسير المعاجز والكرامات بلا مشكلة أصلًا. براهين صاحب الكفاية على عدم قبح التجرّى: البرهان الأوّل: عدم امكان قبح التجرى وهو هنا شرب مقطوع الخمرية لعدم تعلق الارادة به، بل بالخمر وهو لم يتحقق، والقبح لا يكون إلّاللفعل الارادى. وجوابه الأساسى: انّ الاختيارية والارادية ليست بمعنى الشوق، بل بمعنى السلطنة التى يكفى فيها القدرة والالتفات سواءً كان الشوق نحوه أو نحو ملازماته وهو يعلم هنا انطباق عنوان مقطوع الخمرية على فعله وإن لم يشتق إليه. ونقض عليه تارة: بمورد ما إذا اشتاق إلى شرب الخمر لا لخمريته بل لبرودته مثلًا الملازم مع الخمرية، واخرى: بما إذا تعلقت ارادته بالجامع بين الحرام وغيره فطبقه على فرد

من الخمر ولو من باب عدم الترجيح. واجيب على الأوّل: بوجود ارادة غيرية. وفيه: انّه قد يكون ذلک الأمر ملازماً أو علة لشرب الخمر لا معلولًا. واجيب على الثانى: بأنّ ارادة الجامع تتوقف على ارادة الفرد لاستحالة الترجيح بلا مرجح. وفيه: مضافاً إلى بطلان المبنى حيث يمكن الترجيح بلا مرجح فى الأفعال الاختيارية انّ المرجح قد يكون ملازماً للخمرية كما انّه قد يكون شرب الفرد للانحصار بناءً على عدم سراية الشوق من الجامع إلى الفرد. والصحيح انّه بناءً على مسلكه فى الارادية تارة: يقال بسريان الشوق من أحد المتلازمين إلى الآخر، واخرى: يقال بعدم سريانه، فعلى الأوّل تندفع كل النقوض، لأنّ شرب الخمر لا يلازم شرب مقطوع الخمرية بل بينهما عموم من وجه. نعم، يرد عليه عندئذٍ، مضافاً بطلان مبنى السراية، ثبوت الملازمة فى التجرى بنحو الشبهة الحكمية، فإنّ العالم بحرمة التتن يكون قصده لشرب التتن ملازماً لا محالة مع قصده لشرب معلوم الحرمة؛ لأنّه أعم منه، بل وثبوته فى الشبهة الموضوعية امّا اتفاقاً كما لو تعلّق له غرض فى شرب معلوم الخمرية أو من باب صدور فعل منه اختيارى وهو ملازم مع شرب معلوم الخمرية لا محالة. [۵۷]

آيات مصرّح بر اختيار بشر

الطائفة الاولى: ما ينطق بمذهب الاختيار بالصراحة: نحو قوله تعالى «إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً» «۱» فإنّه يدلّ بوضوح على الاختيار خصوصاً بملاحظة ما قبله من الآية: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْناهُ سَمِيعاً بَصِيراً» «۲» (و المشيج بمعنى الخليط) فإنّه يستفاد منه أنّ الإنسانَ بحسب الفطرة مخلوط و معجون من أسباب الهداية و الضلالة و لذلک يكون فى موقف الابتلاء و الامتحان بإراءة الطريق و هداية السبيل، فهو إمّا يشكر فيهتدى، و إمّا يكفر فيضلّ. و هو مجموع ما يستفاد من الآيتين، و نحو قوله تعالى: «وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ» «۳». و قوله تعالى: «إِنَّ هذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ سَبِيلًا»× «۴». و قوله تعالى: «إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعالَمِينَ لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ» «۵». [۳۵]

الطائفة الثانيّة: ما يدلّ على أنّ الإنسان رهين لأعماله، و لازمه كونه مختاراً و إلّا لا يكون مرتهناً بها: منها: قوله تعالى: «كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» «۱». و منها: قوله تعالى: «كُلُّ امْرِئٍ بِما كَسَبَ رَهِينٌ» «۲». و منها: قوله تعالى: «لَها ما كَسَبَتْ وَ عَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ» «۳». [۳۵]

الطائفة السادسة: جميع الآيات الدالّة على الامتحان و الاختيار كقوله تعالى: «أَ حَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَ هُمْ لا يُفْتَنُونَ» «۱». [۳۵]

الطائفة السابعة: مجموع الآيات الدالّة على إسناد الأفعال إلى العباد حقيقة و هى كثيرة جدّاً كقوله تعالى: «الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ» فإنّ نسبة إيجاد الوسوسة فى صدور الناس إلى الجنّ و الانس دليل على أنّها مستندة إليهم حقيقة لا مجازاً، و القرآن مشحون بمثل هذه الآيات. و بها نجيب عن طائفة من الجبريين الذين يقولون: بأنّ إسناد الأفعال إلى العباد فى الآيات الكريمة إسناد مجازى و إنّ عادة البارى تعالى جرت على أعمال إرادته عند إرادة الإنسان و إنّ العلّة التامّة إنّما هو إرادة اللّه فقط، فإنّ هذا ينافى ظهور هذه الإسنادات بكثرتها فى الحقيقة، فإنّ حملها كلّها على المجاز مجازفة جدّاً. [۳۵]

بلكه در آيات ديگر نيز روى مشيت و اراده انسان بسيار تكيه كرده است كه ذكر همه آنها طولانى مى شود تنها به سه آيه زير اكتفاء مى‌كنيم: إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً" ما راه را به انسان نشان داديم خواه پذيرا شود و شكرگزار گردد يا مخالفت كند و كفران نمايد" (دهر- ۳). و در آيه ۲۹ سوره كهف مى‌فرمايد فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ: هر كس مى‌خواهد ايمان بياورد و هر كس نمى‌خواهد راه كفر پيش گيرد (ولى بدانند ما براى كافران آتش عظيمى فراهم ساخته‌ايم). و نيز در آيه ۲۹ دهر مى‌خوانيم: إِنَّ هذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ سَبِيلًا:" اين تذكرى

است، هر کس بخواهد راهی به سوی پروردگارش انتخاب می‌کند". [۳۶]

۴- هناک مجموعة من الآیات تعرّف الإنسان بأنّه فاعل مختار فی مجال أفعاله، و هی کثیرة أوعزنا إلی کثیر منها فیما سبق. فمنها قوله سبحانه: مَنْ عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَساءَ فَعَلَیْها وَ ما رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِیدِ «۴». و منها قوله سبحانه: کُلُّ امْرِئٍ بِما کَسَبَ رَهِینٌ «۵». و منها قوله سبحانه: لِکُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اکْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ «۶». و منها قوله سبحانه: وَ أَنْ لَیْسَ لِلْإِنْسانِ إِلَّا ما سَعی× وَ أَنَّ سَعْیَهُ سَوْفَ یُری× ثُمَّ یُجْزاهُ الْجَزاءَ الْأَوْفی «۱». و منها قوله سبحانه: وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّکُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَکْفُرْ «۲». و منها قوله سبحانه: إِنْ تَکْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِیٌّ عَنْکُمْ وَ لا یَرْضی لِعِبادِهِ الْکُفْرَ وَ إِنْ تَشْکُرُوا یَرْضَهُ لَکُمْ وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری «۳». و منها قوله سبحانه: إِنَّا هَدَیْناهُ السَّبِیلَ إِمَّا شاکِراً وَ إِمَّا کَفُوراً «۴». و منها قوله سبحانه: إِنَّ هذِهِ تَذْکِرَةٌ فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلی رَبِّهِ سَبِیلًا «۵». و منها قوله سبحانه: وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها× فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها× قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَکَّاها× وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها «۶». إلی غیر ذلک من الآیات التی تعترف بدور الإنسان فی حیاته و کونه مالکا لمشیئته و معیّنا لمسیره فی مصیره. و هناک مجموعة أخری من الآیات تصرّح بأنّ کل ما یقع فی الکون من دقیق و جلیل لا یقع إلّا بإذنه سبحانه و مشیئته، و أنّ الإنسان لا یشاء لنفسه إلّا ما شاء اللّه له و هی کثیرة نشیر إلی بعضها: منها- قوله سبحانه: وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِینَ «۷». و منها- قوله سبحانه آمرا نبیّه: قُلْ لا أَمْلِکُ لِنَفْسِی نَفْعاً وَ لا ضَرًّا إِلَّا ما شاءَ اللَّهُ «۱». و لیست الآیة خاصة بالمواهب الطارئة علیه من غیر طریق اکتسابه، بل تعمّها و تعمّ کل ضر و نفع یکسبهما بسعیه و فعله فلا یصل إلیه الإنسان إلّا عن طریق مشیئة اللّه سبحانه. و منها- قوله سبحانه: وَ ما هُمْ بِضارِّینَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ «۲». و منها- قوله سبحانه: کَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِیلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً کَثِیرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ «۳». و منها- قوله سبحانه: فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ «۴». و منها- قوله سبحانه: وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ «۵» إلی غیر ذلک من الآیات الصریحة فی أنّ کل ما یقع فی الکون أو یصدر من العباد فهو بمشیئة و إذن منه سبحانه. فالمجموعة الأولی من الآیات تناقض الجبر و تفنده، کما أنّ المجموعة الثانیة ترد التفویض و تبطله و مقتضی الجمع بین المجموعتین حسب ما یرشدنا إلیه التدبر فیها لیس إلّا التحفظ علی النسبتین و أنّ العبد یقوم بکل فعل و ترک، باختیار و حریة، لکن بإقدار و تمکین منه سبحانه فلیس العبد فی غنی عنه سبحانه فی فعله و ترکه. فهو یعمل فی ظل عنایاته و توفیقاته و لعلّ المراجع إلی الذکر الحکیم یجد من الآیات الراجعة إلی المجموعتین أکثر مما ذکرنا، کما یجد فیها قرائن و شواهد تسوقه إلی نفی کل من الجبر و التفویض و اختیار الأمر بین الأمرین. [۳۸]

سادسا: لو کانت أفعالنا صادرة عن اللّه تعالی لا من أنفسنا- کما یزعمون- لزمهم أن یقولوا بکذب القرآن، و ذلک لأن صراحة آیاته قاضیة باستناد أفعالنا إلینا و صدورها عنّا لا عن خالقنا تعالی عن ذلک. صریح القرآن حاکم بأن أفعال العبد صادرة عنه لا عن اللّه تعالی أما الآیات الصریحة فی أننا فاعلون لأفعالنا و أنها صادرة عنّا لا عن اللّه تعالی- کما یزعم الآلوسی- فکثیرة، و إلیک قسم منها، فمن ذلک قوله تعالی: فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ یَکْتُبُونَ الْکِتابَ بِأَیْدِیهِمْ (البقرة: ۷۹) و قوله تعالی: إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ (الأنعام: ۱۱۶) و قوله تعالی: فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ کَفَرُوا (مریم: ۳۷) و قوله تعالی: بَلْ سَوَّلَتْ لَکُمْ أَنْفُسُکُمْ أَمْراً (یوسف: ۱۸) و قوله تعالی: کُلُّ امْرِئٍ بِما کَسَبَ رَهِینٌ (الطور: ۲۱) و قوله تعالی: مَنْ یَعْمَلْ سُوءاً یُجْزَ بِهِ (النساء: ۱۲۳) و قوله تعالی: فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِیهِ (المائدة: ۳۰). و قوله تعالی حکایة عن إبلیس: ما کانَ لِی عَلَیْکُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُکُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِی (إبراهیم: ۲۲) و قوله تعالی: فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ (الزلزلة: ۷) و نحوها من الآیات الکریمة التی هی نصوص صریحة تدل علی أننا فاعلون أفعالنا دون اللّه. و أما التأویل بالرأی فی نصوص الآیات المحکمة فهو من تحریف الکلم عن مواضعه و الإضلال بکلامه علی غیر ما أنزل اللّه، و القول علی اللّه بغیر علم و لا هدی و لا کتاب منیر، و قدیما قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعده من النار). [۵۴]

و أما الآیات النازلة فی تعلیق أفعالنا علی اختیارنا و إناطة أعمالنا بمشیئتنا و إرادتنا فکثیرة، فمن ذلک قوله تعالی: فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَکْفُرْ (الکهف: ۲۹) و قوله تعالی: اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ إِنَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِیرٌ (فصلت:

۴۰) و قوله تعالی: وَ قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ (التوبة: ۱۰۵) و غیرها من الآیات الدالّة علی أن أفعالنا و أعمالنا منوطة بإرادتنا، وَ أننا مختارون فیها فإن شئنا فعلنا و إن شئنا ترکنا کما نصّت علیه الآیتان، و هذا لا یتفق مع ما یزعمه الخصوم من أنها مخلوقة للّه و الفاعل لها هو اللّه دوننا، لأن ما یفعله تعالی و یخلفه منوط بمشیئته، و الآیتان صریحتان فی إناطة أفعالنا و أعمالنا بمشیئتنا، و الفرق بینهما واضح یعرفه من یفهم. [۵۴]

و أیضا أفعال العباد صادرة عنهم باختیارهم للسّمع أی للادلّة السّمعیّة الدّالة علی ذلک کقوله تعالی «فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ» و قوله تعالی: «فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ سَبِيلًا» و قوله تعالی «اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ» و قوله تعالی: «الْيَوْمَ إِنَّما تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» و قوله تعالی: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ» الی غیر ذلک مما لا یعدّ و لا یحصی لدلالتها بحسب الظّاهر علی ما هو المطلوب و فیه ما فیه فلیتدبّر. ثمّ هذه النّصوص معارضة بأمثالها کقوله تعالی: «وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ» و قوله: «قُلِ اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» و قوله: «لا إِلهَ إِلَّا هُوَ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» و غیر ذلک. و أنت تعلم أنّ ظواهر النّصوص إذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا فی المطالب الیقینیّة، بل وجب الرّجوع إلی غیرها من الدّلائل القطعیّة، لکن ما أوردنا من الأدلّة العقلیّة القطعیّة ترجّح ما یوافقها من الأدلّة السّمعیّة، کما انّ هذه الادلّة السّمعیّة یؤیّد تلک الأدلّة العقلیّة. [۵۹]

حال ما هستیم و دو دسته آیاتی که به حسب ظاهر با یکدیگر متعارضند چه باید بکنیم؟. به نظر ما آیات دسته دوّم یعنی آنها که ظهور در اختیار دارند بر آیات دسته اوّل از جهاتی ترجیح دارند: ۱- آیات اختیار چندین برابر آیات جبر است و عند المعارضه مقدم می‌شوند. ۲- وجدان انسان هم مؤید این معنا است که بشر در افعال خویش مختار است نه مجبور. ۳- تکلیف و مسئولیت هم مقتضی است که بشر آزاد باشد وگرنه معقول نیست که ما مجبور و مسئول باشیم. ۴- وعده‌ها و وعیدها نیز مقتضی است که بشر مختار باشد وگرنه مفهومی ندارد. ۵- انذار و بشیر هم مقتضی است که بشر آزاد و مختار باشد. ۶- ثواب و عقاب و بهشت و جهنم هم مقتضی این معنا است. حال با اینهمه مرجحات ما به ظواهر دسته دوم از آیات اخذ نموده و ظواهر دسته اوّل را توجیه می‌کنیم و مفسرین و متکلمین توجیهات بسیاری برای این آیات دارند که بعنوان نمونه از تفاسیر شیعه می‌توان به تفسیر مجمع البیان مراجعه نمود و از تفاسیر عامه به تفسیر کشاف زمخشری که معتزلی مسلک است مراجعه کرد و ما یک جمله از فاضل قوشچی در شرح تجرید ص ۳۴۶ نقل می‌کنیم: و قد ذکر العلماء تأویلها فی المطولات و لها تأویل عام و هو ان الفعل یجوز ان یسند الی ماله مدخل فی الجمله و لا شک ان اللّه تعالی مبدء لجمیع الممکنات ینتهی الیه الکل فلهذا السبب جاز استناد افعال العباد الیه. [۶۳]

منتج بودن تلاش‌های مصلحان اجتماعی

د: نَحنُ نری طوالَ التاریخ البشری أشخاصاً أقدَموا علی إصلاح الفردِ، أو المجتمع البشری و بذَلوا جهوداً فی هذا السبیل فَحَصَلُوا علی نتائجها و ثمارها. إنّ مِنَ البَدِیهی أنّ تحقّق هذه النتائج لا یتناسب مع کون الإنسان مجبوراً، لأنّه مع هذا الفَرض تکونُ کلّ تلک الجهود لاغیةً و غیرَ منتجة. إنّ هذه الشواهدَ الأربعةَ تؤکّدُ مبدأ الاختیار، و حریة الإرادة، و تجعله حقیقة لا تقبل الشک و الترديد. [۳۹]

تاریخچه بحث از اختیار

خلفای راشدین

ابی بکر

و هذا السیوطی ینقل عن عبد اللّه بن عمر أنّه جاء رجل إلی أبی بکر، فقال: أ رأیت الزنا بقدر؟ قال: نعم، قال: فإنّ اللّه قدّره علیّ ثمّ یعذّبنی؟ قال: نعم یا بن اللخناء أما و اللّه لو کان عندی إنسان أمرته أن یجأ أنفک. «۱» لقد کان السائل فی حیرة من أمر القدر فسأل الخلیفة عن کون الزنا مقدّراً من اللّه أم لا؟ فلما أجاب الخلیفة بنعم، استغرب من ذلک، لأنّ العقل لا یسوّغ تقدیره سبحانه شیئاً سالباً للاختیار عن الإنسان فی فعله أو ترکه ثمّ تعذیبه علیه، و لذلک قال: «فانّ اللّه قدّره علیّ ثمّ یعذبنی؟!» فعند ذاک أقرّه الخلیفة علی ما استغربه، و قال: نعم یا ابن اللخناء. کلّ من رفع رایة الجبر و اتّسم به فی الحیاة، و بنی علیه منهجاً فلسفیاً، فهو یغالط نفسه، فتری أنّه إذا ظُلم و غصب حقّه، یندّد بالظالم و یرفع شکواه إلی المحاکم حتّی یأخذ الحاکم حقّه من الغاصب و الظالم، فلو لم یکن لخصمه خیرة و اختیار فما معنی التندید و التعرض له؟ و هذا یدلّ علی أنّه یصوّر الخصم المخالف إنساناً مختاراً غصب ما یملکه عن اختیار. و بالجملة کلّ من رفع عقیرته بالجبر فهو حین الجدال و السجال و إن کان جبریّاً و لکنّه فی حیاته الاجتماعیة اختیاری علی ضد الجبر و لا یقبل أیّ عذر لخصمه!! [۴۱]

عمر بن الخطاب

روی الواقدی فی مغازیه عن أُمّ الحارث الأنصاریة و هی تحدّث عن فرار المسلمین یوم حنین قالت: مرّ بی عمر بن الخطاب منهزماً، فقلت: ما هذا؟ فقال عمر: أمر اللّه. «۱» و معنی ذلک انّه لم یکن دور للغزاة من المسلمین فی هزیمة حنین، و قد کانت الهزیمة تقدیراً قطعیاً لم یکن محیص من التسلیم امامها. و هذا هو نفس الجبر لا یفترق عنه قید شعرة، مع أنّه سبحانه یقول: «لَقَدْ نَصَرَکُمُ اللَّهُ فِی مَواطِنَ کَثِیرَةٍ وَ یَوْمَ حُنَیْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْکُمْ کَثْرَتُکُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْکُمْ شَیْئاً وَ ضاقَتْ عَلَیْکُمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّیْتُمْ مُدْبِرِینَ». «۲» و قد أشار سبحانه إلیً عامل الهزیمة و هو أمران: الأوّل: إعجابهم بکثرتهم، فاعتمدوا علی الکثرة، مکان الاعتماد علی اللّه سبحانه أوّلًا و علی قواهم الذاتیة ثانیاً کما یقول: «إِذْ أَعْجَبَتْکُمْ کَثْرَتُکُمْ». الثانی: الانسحاب عن ساحة الحرب بدل الثبات، کما یقول سبحانه «ثُمَّ وَلَّیْتُمْ مُدْبِرِینَ» مع أنّهم أمروا بالثبات کما یقول تعالی: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا لَقِیتُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا زَحْفاً فَلا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبارَ». «۳» و العجب انّ هذه العقیدة کانت سائدة بعد رحیل الرسول و باقیة فی اذهان الصحابة، [۴۱]

بنی امیه

و أمّا الأسباب السیاسیّة فهی ما ینطق به تاریخ البشریّة من الاسالیب المضلّلة لحکومات الجور و قوی الانحراف فی طرح مسألة الجبر و القضاء و القدر لتوجیه تحکّماتهم و جنایاتهم و بغرض تسلیم الناس فی مقابل رغباتهم الشرّیرة و لتخدیر أفکارهم و التقدّم فی مقاصدهم الخبیثة، کما نسب فی التاریخ إلی جنود المغول و کما جاء فی کلمات بعض الأعاظم «أنّ الجبر و التشبیه امویان و العدل و التوحید (أو التوحید و التنزیه) علویّان» و معناه أنّ بنی امیّة کانوا ینشرون مذهب الجبر لتوجیه جنایاتهم. [۳۵]

در ریشه‌یابی این عقیده، به این حقیقت پی می‌بریم که حکومت‌های مکتب خلافت، به خصوص بنی امیّه، مروّج آن بوده‌اند. اینک یک شاهد بر این مدّعا: آنگاه که ذراری پیامبر را در بند اسیری به دار الاماره کوفه، نزد ابن زیاد بردند، ابن زیاد در خطابش به حضرت زینب گفت: حمد خدا را که شما را کشت و دروغ شما را ظاهر ساخت. حضرت زینب در جوابش فرمود: حمد خدا را که ما را به محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم گرامی داشت و ما را مطهّر

فرمود (اشاره به آیه إِنَّما یُرِیدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً «۱»)، و آنچنان که تو می‌گویی، نیست ... ابن زیاد گفت: کار خدا را به خاندان خود چگونه دیدی؟ زینب فرمود: خداوند شهادت را بر ایشان مقرّر فرموده بود. ایشان نیز به شهادتگاه خود رفتند. و خداوند تو را با ایشان برای محاکمه جمع خواهد کرد. «۲» در همان مجلس، ابن زیاد از حضرت سجّاد علیه السّلام پرسید: چه نام داری؟ آن حضرت فرمود: علی بن الحسین. ابن زیاد گفت: مگر خدا علی بن الحسین را نکشت؟! حضرت در جوابش فرمود: برادری داشتم که نام او نیز علی بود؛ مردم او را کشتند. ابن زیاد گفت: چنین نیست، خدا او را کشت. حضرت سجّاد آیات زیر را تلاوت فرمود: اللَّهُ یَتَوَفَّی الْأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِها «۱» و وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ «۲» «خداوند جان‌ها را به هنگام مرگ آنها می‌گیرد.» و «و هیچ کس جز به اذن الهی نمی‌میرد.» «۳» و پس از آن، ابن زیاد در مسجد کوفه خطبه‌ای خواند و در آن گفت: خداوند حسین بن علی و یارانش را کشت. «۴» و نیز یزید در مجلس خلافت به حضرت سجّاد علیه السّلام گفت: پدرت حقّ مرا ندانست و در حکومت با من منازعه کرد. خدا هم به او کرد آنچه را که دیدی. حضرت سجّاد نیز با همان آیه قرآن او را پاسخ گفت. «۵» در این گفتگو، ابن زیاد کشتار ذرّیه پیامبر را به خدا نسبت می‌دهد و حضرت زینب علیها السّلام و حضرت سجّاد علیه السّلام، آن کشتار را به بندگان خدا نسبت می‌دهند. محدّثان مکتب خلفا نیز در تأیید این پندار، احادیثی از پیامبر روایت کرده‌اند. از آن جمله روایتی است که از عبد اللّه بن عمر روایت کرده‌اند: به عبد اللّه بن عمر گفتند: قاریان قرآنی هستند کوشا در طلب علم، و می‌پندارند که هیچ تقدیری از سوی خدا در کار نیست؛ بلکه هر چه که هست، همه را مردم خود انجام می‌دهند. عبد اللّه در پاسخ گفت: من از آنها بیزارم. آنگاه از پدرش، حدیثی از قول پیامبر نقل کرد که در آخر آن آمده است: «به قدر خیر و شر، ایمان داشته باشید.» یعنی هر چه که از جانب بندگان خدا انجام می‌شود، چه خیر و چه شر، همه را خداوند مقدّر فرموده است. «۱» مختصرتر این حدیث را ابو هریره نیز روایت کرده است. «۲» خلاصه نه حدیث اوّل کتاب القدر در صحیح مسلم، این است که: آنگاه که جنین در شکم مادر است، خداوند به ملائکه دستور می‌دهد روزی و اخلاق و سیمای او را بنویسند، و نیز بنویسند از اهل سعادت است یا شقاوت. هیچ انسانی نیست، مگر آنکه در شکم مادر، جای او در بهشت یا جهنّم مشخّص می‌گردد. همچنین آنچه خداوند در آن هنگام برای بنی آدم نوشت، تغییرناپذیر است. یعنی از همان رحم مادر، جهنّمی و یا بهشتی بودن فرزند آدم معیّن می‌شود و قابل تغییر و تبدیل هم نمی‌باشد. «۱» [۴۵]

مدعیان جبر

معاویه

۱- قال أبو هلال العسکری فی الأوائل: إنّ معاویة أوّل من زعم أنّ اللّه یرید أفعال العباد کلها «۲». ۲- روی الخطیب عن أبی قتادة عند ما ذکر قصة الخوارج فی النهروان لعائشة: قالت عائشة: ما یمنعنی ما بینی و بین علیّ أن أقول الحق، سمعت النبی یقول: تفترق أمّتی علی فرقتین تمرق بینهما فرقة محلقون رءوسهم یحفون شواربهم، أزرهم إلی أنصاف سوقهم، یقرءون القرآن لا یتجاوز تراقیهم یقتلهم أحبّهم إلیّ و أحبّهم إلی اللّه. قال: فقلت: یا أم المؤمنین: فأنت تعلمین هذا!! فلم کان الذی منک؟ قالت: یا قتادة و کان أمر اللّه قدرا مقدورا، و للقدر أسباب «۳». ۳- لقد سعی معاویة بن أبی سفیان- بعد ما سمّ الحسن (علیه السّلام) و رأی الجو السیاسی مناسبا- إلی نصب ولده یزید خلیفة من بعده، فلما اعترض علیه عبد اللّه بن عمر، قال له: «إنّی أحذرک أن تشق عصا المسلمین و تسعی فی تفریق ملئهم، و أن تسفک دماءهم و إنّ أمر یزید قد کان قضاء من القضاء و لیس للعباد خیرة من أمرهم» «۴». و أجاب بهذا الکلام أیضا عائشة أم المؤمنین عند ما نازعته فی هذا الاستخلاف، فقال لها: «إنّ أمر یزید قضاء من القضاء، و لیس للعباد الخیرة من أمرهم» «۱». فإنک تری أنّ معاویة یتوسل فی تحقیق أهدافه بإیدیولوجیة دینیة مسلّمة بین الناس من المعترضین و غیرهم و هی تفسیر عمله بالتقدیر و القضاء الإلهی. و فی هذا الصدد یقول أحد الکتّاب المصریین المعاصرین: «إنّ معاویة لم یکن یدعم ملکه بالقوة فحسب و لکن بإیدیولوجیة تمس العقیدة فی الصمیم، و لقد کان یعلن فی الناس أنّ الخلافة بینه و بین علی (علیه السّلام) قد احتکما فیها إلی اللّه له علی علیّ (علیه السّلام) و کذلک حین أراد أن یطلب البیعة لابنه یزید من أهل الحجاز،

أعلن أن اختيار يزيد للخلافة كان قضاء من القضاء ليس للعباد خيرة فى أمرهم، و هكذا كاد أن يستقر فى أذهان المسلمين أنّ كل ما يأمر به الخليفة حتى و لو كانت طاعة اللّه فى خلافه فهو قضاء من اللّه قد قدّر على العباد» «۲». [۳۸]

۸- يقول ابن المرتضى: «ثم حدث رأى المجبّرة من معاوية و ملوک بنى مروان فعظمت به الفتنة» «۵». هذه نماذج مما سجله التاريخ فى شأن هذا الاستنتاج، نعم كان هناک فرق بين الحافز الذى دعى المشركين إلى استنتاج الجبر، و الحافز الذى ساق الأمويين إلى نشر تلک الفكرة، فإن الداعى عند المشركين كان داعيا دينيا محضا بينما كان عند الأمويين مشوبا بالسياسة و تبرير الأعمال المنحرفة و إخماد الثورات، و تخدير المجتمع من القيام فى وجه السلطة، حتى يتسنى لهم بذلک الحكومة عليه، و استقرار عروشهم، و انغماسهم فى ملذاتهم الدنيوية. [۳۸]

قال القاضى عبد الجبار: إنّ أوّل من قال بالجبر و أظهره معاوية، و إنّه أظهر أنّما يأتيه بقضاء اللّه و من خلقه ليجعله عذراً فيما يأتيه، و يوهم أنّه مصيب فيه، و أن اللّه جعله إماماً و ولّاه الأمر، و مشى ذلک فى ملوک بنى أُمية. و على هذا القول قتل هشام بن عبد الملک غيلان رحمه اللّه، ثمّ نشأ بعدهم يوسف السمنى فوضع لهم القول بتكليف ما لا يطاق. «۳» [۴۰]

قال الدكتور أحمد محمود صبحى فى كتابه «نظرية الإمامة»: «إنّ معاوية لم يكن يدعم ملكه بالقوة فحسب، و لكن ب إيديولوجية تمسّ العقيدة فى الصميم، و لقد كان يعلن فى الناس أنّ الخلافة بينه و بين على قد احتكما فيها إلى اللّه فقضى اللّه له على على، و كذلک حين أراد أن يطلب البيعة لابنه يزيد من أهل الحجاز أعلن أنّ اختيار يزيد للخلافة كان قضاء من القضاء و ليس للعباد خيرة فى أمرهم، و هكذا كاد أن يستقرّ فى أذهان المسلمين، أنّ كلّ ما يأمر به الخليفة حتى و لو كانت طاعة اللّه فى خلافه فهو قضاء من اللّه قد قدّر على العباد». «۱» [۴۱]

عمر بن سعد بن أبى الوقاص

۴- و من مظاهر هذه الفكرة الخاطئة (مساوقة التقدير للجبر) تبرير عمر بن سعد بن أبى الوقاص قاتل الإمام الطاهر الحسين بن على سلام اللّه عليه مبررا جنايته بأنها تقدير إلهى. و عند ما اعترض عليه عبد اللّه بن مطيع العدوى بقوله: اخترت همدان و الرى على قتل ابن عمک. قال عمر بن سعد: كانت أمورا قضيت من السماء و قد أعذرت إلى ابن عمى قبل الوقعة فأبى إلّا ما أبى «۳». و على هذا الأصل قامت السلطة الأموية و نشأت و ارتقت فكان الخلفاء من هذا البيت يهددون من يخالفهم فيه، و يعاقبون بما هو مسجل مضبوط فى التاريخ. [۳۸]

جهم بن صفوان

در كتب ملل و نحل آوردند اوّل كسى كه مذهب جبر آورد، جهم بن صفوان بوده. ابن حزم اندلسى در فصل گويد: الكلام فى القدرة. اختلف الناس فى هذا الباب فذهبت طائفة إلى أنّ الإنسان مجبر على أفعاله و أنّه لا استطاعة له أصلا و هو قول جهم بن صفوان و طائفة من الأزارقة. «۱» [۳۳]

ابوالحسن اشعرى

در كتب كلامى و غير كلامى، نوعا مذهب جبر را به اشعرى نسبت مى‌دهند و شايد اين نسبت بدين جهت باشد كه وى در ترويج آن سعى بليغ داشت. اين اشعرى، ابو الحسن على بن اسماعيل اشعرى منتسب به ابو موسى اشعرى است. ابن خلكان كه خود اشعرى است در تاريخش به نام وفيات الأعيان آورده است كه: «ابو الحسن اشعرى، به هشت واسطه به ابو موسى اشعرى مى‌رسد و طايفه اشعريه به او منسوبند و مذهب اشاعره از زمان وى آغاز شد.». ابو

الحسن اشعری، در اوّل معتزلی بود، و علم کلام را از ابو علی محمد بن عبد الوهّاب- معروف به جبّائی- که یکی از ائمه معتزله و رئیس متکلمین در عصر خود بود فرا گرفت. ابو علی جبائی، هم استاد ابو الحسن اشعری بوده و هم شوهر مادرش. ابو الحسن اشعری در ابتدا به مذهب شوهر مادرش بود و سپس از اعتزال عدول کرد و بزرگترین خصم معتزلی گردید. و کان أبو الحسن الأشعری أوّلا معتزلیا ثم تاب من القول بالعدل و خلق القرآن فی یوم الجمعة بالمسجد الجامع بالبصرة رقی کرسیّه و نادی بأعلی صوته: «من عرفنی فقد عرفنی و من لم یعرفنی فأنا أعرفه بنفسی و أنا فلان بن فلان کنت أقول بخلق القرآن، و أنّ اللّه لا تراه الأبصار، و أنّ أفعال الشّر أنا أفعلها. و أنا تائب مقلع معتقد للرد علی المعتزلة.». فخرج بفضائحهم و معایبهم. «۱» ابن خلکان در شرح حال ابو علی جبّائی گوید که: ابو الحسن اشعری با استادش ابو علی جبائی مناظره‌ای دارد که علما آن را نقل کرده‌اند و آن این است که ابو الحسن اشعری از وی پرسید: «چه می‌گویید درباره سه برادر که یکی مؤمن و نیکوکار و پرهیزکار بود و مرد، و دومی کافر و فاسق و شقی بود و مرد، و سومی کودک خردسال که در همان کودکی بمرد؟ حال این سه تن چگونه است؟». جبّائی در جواب گفت: «زاهد در درجات است، و کافر در درکات است، و صغیر از اهل سلامت است.». سپس اشعری گفت: «اگر صغیر بخواهد به سوی درجات زاهد برود آیا به او اذن داده می‌شود؟». جبّائی گفت: «نه؛ زیرا، به او می‌گویند:" برادرت به سبب طاعات کثیرش به این درجات رسید و تو را آن طاعات نبود."». اشعری گفت: «صغیر می‌گوید:" خدایا! تقصیر من نبود؛ زیرا، تو مرا باقی نگذاشتی و مرا قدرت بر طاعت ندادی."». جبّائی در جواب گفت: «باری جلّ و علی می‌گوید:" من می‌دانستم اگر تو باقی می‌ماندی گناه می‌کردی و مستحق عذاب الیم می‌شدی، لذا رعایت مصلحت تو کردم".». اشعری گفت: «برادر کافر می‌گوید:" یا إله العالمین! همچنان که حال برادر صغیر مرا می‌دانستی، به حال من نیز دانا بودی، چرا مصلحت او را رعایت کردی و مصلحت مرا رعایت نکردی؟".». جبّائی در جواب اشعری بدو گفت: «تو دیوانه ای.». اشعری بدو گفت: «نه، من دیوانه نیستم، بلکه حمار شیخ در گردنه بماند.». سپس از جبّائی منقطع شد و ترک مذهب وی کرد و اعتراضات بسیار بر گفته هایش داشت، به طوری که وحشت بزرگی در میانشان پدید آمد. این بود صورت و حکایت مناظره اشعری با جبّائی که از تاریخ ابن خلکان نقل به ترجمه کرده‌ام. آن گاه ابن خلکان که خود اشعری است، بعد از نقل این مناظره در تأیید مذهب خود گفت: و هذه المناظرة دالّة علی أنّ اللّه تعالی خصّ من شاء برحمته، و خصّ آخر بعذابه، و أنّ أفعاله غیر معلّلة بشیء من الأغراض. [۳۳]

اشعری منکر علیت و معلولیت در سلسله موجودات است. و نیز قائل است که احکام خمسه مبتنی بر مصالح و مفاسد در اشیاء نیست و به عبارت دیگر اوامر و نواهی شرع مبتنی بر مصالح و مفاسد در اشیاء نیست، و همه چیزها را، بدون واسطه، اسناد به باری تعالی می‌دهد بدون مدخلیت چیزی از وسایط. و در پیدایش حوادث گوید: عادت خدا بر این جاری است که فعلی را در کنف چیزی به صرف توافی و معیّت آن دو بیافریند. مثلا احراق، فعل خداوند است بدون علیت و وساطت نار برای احراق. و همچنین است افعال عباد که همان طور که وجود آنها و نموّ و رنگ و روی آنها از خودشان نیست، افعال آنان هم چنین است. ولی افعال عباد مکسوبشان است، لذا ثواب و عقاب دارند که در ثواب و عقاب قائل به کسب است. انکار علیت و اتکای به عادت را در مطلق امور حتی در انتاج مقدمتین یعنی صغرا و کبرا مر نتیجه را، جاری می‌کند و می‌گوید: «عادة اللّه جاری است که نتیجه، عقیب مقدمتین حاصل شود.». و بحث آن در پیش است. [۳۳]

وهب بن منبه

لقد ابتلی المسلمون بعد کعب الأحبار بکتابیّ آخر قد بلغ الغایة فی بث الإسرائیلیات بین المسلمین، هو وهب بن منبه، قال الذهبی: ولد فی آخر خلافة عثمان، کثیر النقل عن کتب الإسرائیلیات. توفی سنة ۱۱۴. و قد ضعّفه الفلّاس «۲». و قال فی (تذکرة الحفاظ): عالم أهل الیمن ولد سنة ۳۴، و عنده من علم الکتاب شیء کثیر، فإنه صرف عنایته إلی ذلک، و بالغ. و حدیثه فی الصحیحین عن أخیه همّام «۳». و یظهر من تاریخ حیاته أنّه أحد المصادر لانتشار نظریة

نفی الاختیار و المشیئة عن الإنسان حتی المشیئة الظلیة لمشیئته سبحانه التی لولاها لبطل التکلیف و ألغیت الشریعة. روی حماد بن سلمة عن أبی سنان قال: سمعنا وهب بن منبّه قال: کنت أقول بالقدر حتی قرأت بضعا و سبعین کتابا من کتب الأنبیاء فی کلها: «من جعل لنفسه شیئا من المشیئة فقد کفر»، فترکت قولی «۱». و المراد من «القدر» فی قوله: «کنت أقول بالقدر»، هو القدرة الإنسانیة التی عبّر عنها فی ذیل کلامه بالاختیار و المشیئة. کما یمکن أن یکون المراد منه نفی القدر، کما ربما یقال «القدریة» علی نفاة القدر و القضاء. و هذا النقل یعطی أنّ القول بنفی المشیئة للإنسان ممّا ورد فی أزید من سبعین کتابا من کتب الأنبیاء، حسب زعم هذا الکتابی، و منها تسرب هذا القول إلی الأوساط الإسلامیة، حتی أصبح من قال بالمشیئة یکفر حسب نقل هذا الکتابی. و قد تسنم الرجل منبر التحدث عن الأنبیاء یوم کان نقل الحدیث عن النبی ممنوعا، و کان نتیجة ذلک التحدث انتشار الإسرائیلیات الراجعة إلی حیاة الأنبیاء فی العاصمة الإسلامیة المدینة المنورة، و قد جمع ما ألقاه فی مجلد أسماه فی کشف الظنون: «قصص الأبرار و قصص الأخیار» «۲». [۳۸]

طرفداران اختیار

علی(علیه السلام)و علویان و دیگر مسلمانان به دور از سیاستهای وقت، اندیشه اختیار و آزادی بشر را در اعمال و سرنوشت خود، در میان جوامع اسلامی رواج داده و به شدت از جبری گری انتقاد می نمودند. [۴۲]

غیلان دمشقی

۴- و هذا غیلان الدمشقی أخذ القول بالاختیار عن معبد الجهنی، فنشر الفکرة فی دمشق فکاد عمر بن عبد العزیز أن یقتله لو لا أن تراجع غیلان عن رأیه و أعلن توبته و لکنه عاد إلی هذا الکلام أیام هشام بن عبد الملک فأمر هشام بصلبه علی باب دمشق، بعد أن أمر بقطع یدیه و رجلیه، عام ۱۲۵ «۴». ۵- قال ابن الخیاط: إنّ هشام بن عبد الملک لما بلغه قول غیلان بالاختیار، قال له: ویحک یا غیلان لقد أکثر الناس فیک، فنازعنا فی أمرک، فإن. کان حقا اتّبعناک. فاستدعی هشام، میمون بن مروان لیکلمه فقال له غیلان: أشاء اللّه أن یعصی. فأجابه میمون: أ فعصی کارها؟ فسکت غیلان. فقطع هشام بن عبد الملک یدیه و رجلیه «۵». ۶- و جاء فی روایة ابن نباتة: إنّ عمر بن عبد العزیز لما بلغه قول غیلان بالاختیار استدعاه و قال له: ما تقول؟ قال: أقول ما قال اللّه. قال: و ما قال اللّه؟ قال: إنّ اللّه یقول: هَلْ أَتی عَلَی الْإِنْسانِ حِینٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً ... حتی انتهی إلی قوله سبحانه: إِنَّا هَدَیْناهُ السَّبِیلَ إِمَّا شاکِراً وَ إِمَّا کَفُوراً. قال لهَ عمر بن عبد العزیز: اقرأ. فلما بلغ إلی قوله سبحانه: وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ کانَ عَلِیماً حَکِیماً، قال: یا ابن الأتانة، تأخذ بالفرع و تدع الأصل!! «۱». [۳۸]

معبد جهنی

۳- و هذا معبد الجهنی و هو أول من قال بنفی القدر بمعنی نفی الجبر و نشر هذه الفکرة، فقتله الحجّاج بن یوسف الثقفی الذی تولی إمارة العراق من قبل الخلیفة الأموی عبد الملک بن مروان عام ۸۰. و قیل إنّ الذی تولی قتله صلبا هو نفس عبد الملک بن مروان «۳». [۳۸]

حسن بصری

۵- إنّ الحسن البصری (ت ۲۲- م ۱۱۰) من الشخصیات البارزة فی عصره و کان یشغل منصة الوعظ و الخطابة و الإرشاد. و مع ذلک کله لم یکن معتقدا بالتقدیر المصوّب عند الأمویین فلما خوّفه بعض أصدقائه من السلطان وعد أن لا یعود. روی ابن سعد فی طبقاته عن أیوب قال: «نازلت الحسن فی القدر غیر مرة حتی خوّفته من السلطان فقال لا أعود بعد الیوم» «۱». ۶- إنّ محمد بن إسحاق صاحب السیرة النبویة المعروفة التی قام بتلخیصها ابن هشام، اتهم بالمخالفة فی التقدیر و ضرب عدّة سیاط تأدیبا. قال ابن حجر فی تهذیب التهذیب: إن محمد بن اسحاق اتهم بالقدر، و

قال الزبير عن الدراوردى: و جلد ابن إسحاق، يعنى فى القدر «۲». ۷- و روى ابن قتيبة أنّ عطاء بن يسار كان قاضيا للأمويين و يرى رأى معبد الجهنى، فدخل على الحسن البصرى و قال له: يا أبا سعيد إنّ هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين و يأخذون أموالهم و يقولون إنما تجرى أعمالنا على قضاء اللّه و قدره، فقال له الحسن البصرى: كذب أعداء اللّه «۳». و نقل المقريزى أنّ عطاء بن يسار و معبد الجهنى دخلا على الحسن البصرى فقالا له: إنّ هؤلاء يسفكون الدماء و يقولون إنها تجرى أعمالنا على قدر اللّه، فقال: كذب أعداء اللّه فطعن عليه بهذا «۴». [۳۸]

منابع:

مؤلف: ابوعلى سينا

۱) عنوان كتاب: الشفاء

۲) عنوان كتاب: الرسالة فى القضاء و القدر

مؤلف: صدرالدين شيرازى

۳) عنوان كتاب: الشواهد الربوبية

۴) عنوان كتاب: الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة

۵) عنوان كتاب: المبدأ و المعاد

۶) عنوان كتاب: تفسير القرآن الكريم

مؤلف: محمدحسين طباطبايى

۷) عنوان كتاب: اصول فلسفه و روش رئاليسم

۸) عنوان كتاب: نهاية الحكمة

۹) عنوان كتاب: ترجمه تفسير الميزان

مؤلف: امام خمينى ره

۱۰) عنوان كتاب: الطلب و الإرادة

۱۱) عنوان كتاب: تقريرات فلسفه

۱۲) عنوان كتاب: چهل حديث(اربعين حديث)

۱۳) عنوان كتاب: لمحات الأصول

مؤلف: مرتضى مطهرى

۱۴) عنوان كتاب: انسان و سرنوشت

۱۵) عنوان كتاب: شرح اصول فلسفه و روش رئاليسم

۱۶) عنوان كتاب: عدل الهى

۱۷) عنوان كتاب: جامعه و تاريخ

۱۸) عنوان كتاب: توحيد

۱۹) عنوان كتاب: علل گرايش به مادى‌گرى

مؤلف: نصير الدين طوسى

۲۰) عنوان كتاب: تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل

۲۱) عنوان كتاب: كشف المراد

مؤلف: محمدتقى مصباح

۲۲) عنوان كتاب: آموزش فلسفه

مؤلف: شيخ صدوق

۲۳)عنوان کتاب: الإعتقادات
مؤلف: ضیاء الدین عراقی
۲۴)عنوان کتاب: نهایة الأفکار
مؤلف: محمدحسین اصفهانی کمپانی
۲۵)عنوان کتاب: بحوث فی الأصول
مؤلف: ابوالقاسم خویی
۲۶)عنوان کتاب: دراسات فی علم الأصول
۲۷)عنوان کتاب: محاضرات فی أصول الفقه
مؤلف: محمّد باقر الصدر
۲۸)عنوان کتاب: بحوث فی علم الأصول
۲۹)عنوان کتاب: مباحث الأصول
مؤلف: علی أکبر الحائری
۳۰)عنوان کتاب: حیاة الشهید الصدر
مؤلف: میرزا جواد تبریزی
۳۱)عنوان کتاب: دروس فی مسائل علم الأصول
مؤلف: محمد حسن مظفر
۳۲)عنوان کتاب: دلائل الصدق لنهج الحق
مؤلف: حسن حسن زاده آملی
۳۳)عنوان کتاب: خیر الاثر در رد جبر و قدر
۳۴)عنوان کتاب: انیس الموحدین
مؤلف: ناصر مکارم شیرازی
۳۵)عنوان کتاب: أنوار الأصول
۳۶)عنوان کتاب: تفسیر نمونه
۳۷)عنوان کتاب: آیات ولایت در قرآن
مؤلف: جعفر سبحانی
۳۸)عنوان کتاب: الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل
۳۹)عنوان کتاب: العقیدة الإسلامیة
۴۰)عنوان کتاب: بحوث فی الملل و النحل
۴۱)عنوان کتاب: رسائل و مقالات
۴۲)عنوان کتاب: جبر و اختیار
۴۳)عنوان کتاب: لب الاثر ویلیه رسالة فی الامر بین الامرین
۴۴)عنوان کتاب: الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف
مؤلف: مرتضی عسکری
۴۵)عنوان کتاب: عقاید اسلام در قرآن کریم
۴۶)عنوان کتاب: نقش ائمه در احیای دین
۴۷)عنوان کتاب: جبر و تفویض و اختیار
مؤلف: ابو الصلاح حلبی
۴۸)عنوان کتاب: تقریب المعارف
مؤلف: جعفر سیدان

۴۹)عنوان کتاب: جبر و تفویض
مؤلف: جلال‌الدین همایی
۵۰)عنوان کتاب: جبر و اختیار و قضا و قدر
مؤلف: حسنعلی مروارید
۵۱)عنوان کتاب: تنبیهات حول المبدأ و المعاد
مؤلف: حسین طباطبایی بروجردی
۵۲)عنوان کتاب: نهایة الأصول
مؤلف: حیدر تربتی کربلایی
۵۳)عنوان کتاب: پرسش‌ها و پاسخ‌ها
مؤلف: امیر محمد قزوینی
۵۴)عنوان کتاب: الآلوسی و التشیع
مؤلف: جلال‌الدین آشتیانی
۵۵)عنوان کتاب: مقدمه مصباح الهدایة إلی الخلافة و الولایة
مؤلف: محمود حسینی شاهرودی
۵۶)عنوان کتاب: نتائج الأفکار فی الأصول
مؤلف: محمود هاشمی شاهرودی
۵۷)عنوان کتاب: أضواء و آراء
مؤلف: علامه حلی
۵۸)عنوان کتاب: نهج الحق و کشف الصدق
۵۹)عنوان کتاب: الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب
مؤلف: شیخ مفید
۶۰)عنوان کتاب: تصحیح اعتقادات الإمامیة
مؤلف: عبدالاعلی سبزواری
۶۱)عنوان کتاب: تهذیب الأصول
مؤلف: علی بن فتح الله نهاوندی نجفی
۶۲)عنوان کتاب: تشریح الأصول
مؤلف: علی محمدی خراسانی
۶۳)عنوان کتاب: شرح کشف المراد
مؤلف: محمد فاضل لنکرانی
۶۴)عنوان کتاب: اصول فقه شیعه
۶۵)عنوان کتاب: إیضاح الکفایة
مؤلف: محمد کلانتر
۶۶)عنوان کتاب: دراسات فی أصول الفقه
مؤلف: محمد محقق داماد
۶۷)عنوان کتاب: المحاضرات
مؤلف: محمدتقی فقیه
۶۸)عنوان کتاب: البدایة و الکفایة
مؤلف: محمدصادق روحانی
۶۹)عنوان کتاب: زبدة الأصول

۷۰) عنوان کتاب: الجبر و الاختیار
مؤلف: محمدمهدی رکنی
۷۱) عنوان کتاب: جبر و اختیار در مثنوی
مؤلف: محمدجواد ذهنی تهرانی
۷۲) عنوان کتاب: تحریر الفصول فی شرح کفایة الأصول
مؤلف: علی‌اکبر قرشی بنابی
۷۳) عنوان کتاب: قاموس قرآن